

儒家生生伦理学何以为“生生”

杨泽波

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心,山东 济南 250100;复旦大学 哲学学院,上海 200433)

摘要:儒家生生伦理学以“生生”为核心,理由有三:一是它对道德本体进行了新的诠释,将时间和空间因素加入其中,打破了道德本体一成不变的传统观点,此为“道德本体之生生”。二是它以三分法为基础,将通常所说的道德本体析分为仁性和智性两个部分,这两个部分的互动是一个不断流动的过程,始终在路上,此为“道德过程之生生”。三是它重新考察了天人关系,不再以天讲人,而是以人讲天,不再讲天给人以道德,而是讲人给天以道德,天与人的交互关系有了全新的面貌,此为“天人关系之生生”。这些变化意义深远,预示着儒学思想范式很可能发生根本性的改变。

关键词:儒家生生伦理学;生生;三分法

中图分类号:B221 文献标识码:A 文章编号:1003-3882(2023)01-0016-07

我结束孟子研究和牟宗三儒学思想研究后,便全身心地投入到儒家生生伦理学的建构工作中来。这项工作主要体现在《儒家生生伦理学引论》以及《儒学谱系论》^①两部著作当中。在此期间不断有人问我:“你所说的儒家生生伦理学中的‘生生’究竟是什么意思?”本文结合前期的研究成果,试着给出一个综合性的说明。

一、道德本体之生生

甲骨文、金文、小篆的“生”字均为草木从土中长出之形。《说文》:“生,进也,象草木生出土上。”“生生”二字叠用,一般有三种解读。一是认为二者属于主谓结构,第一个“生”为名词,第二个“生”为动词,意味着天地间生命物种繁衍生息,永不停止。二是认为二者属于动宾结构,第一个“生”为动词,第二个“生”为名词,意为降生天地万物,也可以理解为天地万物从无到有的产生过程。三是将二者理解为两个动词的叠加,意即一阴一阳之道本身就是“生”,一个“生”再加一个“生”,没有穷尽。不管取何种解释,“生生”均包含过程之义,意指没有穷尽、没有停息。

中国人熟悉“生生”,与《系辞上传》的名句“生生之谓易”渊源甚深。受此影响,中国人总是把世界视为一个“生生”的过程。“过程”这个用语有些宽泛,其本质是指世界的发展和变化含有时间性。世界上任何事物都是发展和变化的,而发展变化都离不开时间。一棵树,一座山,一个人,一个政权,一个国家,一个星球,都有由无到有再到无的过程,这个过程就是时间性。与此相应,有时间必有空间。凡是生长的东西都占有相应的空间,都在空间之中。没有时间和空间的具体之物是不可

收稿日期:2022-12-02

作者简介:杨泽波,山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授,复旦大学哲学学院教授。

① 《儒家生生伦理学引论》2020年由商务印书馆出版,《儒学谱系论》2023年由人民出版社出版。

想象的。正由于此,人们常常将时间和空间联系在一起,简称时空。

虽然“生生”的说法如此流行,时间和空间如此重要,但历史上人们很少将其用于道德本体的研究之中。Ontology原是西方的概念,按照西方的传统,它与时间和空间无缘,否则无法保证其绝对普遍性和必然性。中国人讲的本体是本根、本源的意思,特指道德的根据。一般认为,本体的说法源自汉代,但相关的思想自孔子创立仁的学说、孟子创立性善论之后就有了。仁和良心从来都是作为道德本体存在的。经过汉代和魏晋玄学,到了宋代,受天理思想范式的影响,道德本体更是有了绝对化的倾向。象山“墟墓兴哀宗庙钦,斯人千古不磨心”和“南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也”^①的说法,明显将时间性和空间性排除在了道德本体之外。明清之际船山虽然有“命日受则性日生”^②的说法,但受时代环境的限制,在当时影响并不大。时至今日,虽然近代意义的哲学研究已经开展了一百多年,但这种情况仍然在延续。浏览时下的专著和论文,映入眼帘的大多是那套老旧的模式——仁和良心是道德本体,道德本体必然发用,依此而行即可成德成善,很少有人从时间性和空间性的角度研究道德本体。

儒家生生伦理学在这方面有明确的问题意识,自它创立之始,一个重要的着力点便是希望证明道德本体是包含时间和空间因子的,在这个方向上有所突破。多年来,我一直坚持将孔子的仁和孟子的良心合在一起,统称为“仁性”,并对其进行自己的解读。我的解读主要从两个方面展开。一是确定人有一种自然生长的倾向,简称“生长倾向”,这种倾向是人生而即有的。二是强调受社会生活和智性思维的影响,这种生长倾向会进一步发展成为一种思想的境况和境界,简称“伦理心境”。这两个方面多有不同:生长倾向来自天生,伦理心境来自社会生活和智性思维的影响;生长倾向是人的自然属性,伦理心境是人的社会属性;生长倾向为辅,伦理心境为主;单纯的伦理心境为其狭义,包含生长倾向的伦理心境为其广义。但二者又不能截然分割,伦理心境一定要以生长倾向为底子,而生长倾向也一定会发展为伦理心境,仁性从本质上说不过是建基于生长倾向之上的伦理心境而已,这里只有一本,没有二本。^③

以伦理心境解说仁性是一个重要努力,其最大的变化就是将时间性加入道德本体之中。如上所说,生长倾向是道德本体的底子,而生长倾向只能归于人这个类的历史发展,而历史发展本身就有时间性。虽然对单个人来说,相对于自己所属那个类的漫长历史而言,其生长倾向的时间性十分微弱,甚至可以忽略不计,但这不能代表生长倾向没有时间因子。伦理心境含有时间性就更加明显了。伦理心境离不开社会生活,这里的社会生活特指人从事生存、生产的那个特定的环境。社会生活都是变化的,不要说孔子生活的春秋时代与今天完全不同,就是现在的社会生活相比五四时期也有很大的改变。随着社会生活的不断发展,作为道德本体的仁性自然也会随之发展,这种发展就是一种时间性。此外,伦理心境还离不开智性思维,智性思维必须借助语言进行,而语言是发展变化的,智性思维会随着语言的变化而变化,这也是一种时间性。

空间也是同样的道理。生长倾向的空间性并不特别明显,因为人作为一个类来说,其生长倾向应该有较强的相通性。但不能因此说生长倾向没有空间性,因为即使人作为一个类而言,其生长倾

① [宋]陆九渊《陆象山全集》,北京:中国书店,1992年,第193、317页。

② [清]王夫之《尚书引义》,北京:中华书局,1976年,第64页。

③ 以伦理心境解说仁和良心,是我多年来一直努力的方向。这种做法最早出现在《孟子性善论研究》之中。该书有三个版本,第一版由中国社会科学出版社1995年出版,修订版由中国人民大学出版社2010年出版,再修订版由上海人民出版社2016年出版。这些版本在具体表述上多有改动,但将孔子之仁、孟子之良心统称为仁性,进而界定为伦理心境则是一致的。《儒家生生伦理学引论》和《儒学谱系论》坚持的也是这种方法,但表述更为精练准确。

向大致相同,但其他星球如果有生命的类的话,其生长倾向是否与我们相同,也是一个问题。另外,社会生活是具体的,不可能有抽象的社会生活,人必须生存在一个具体的空间的点上。这个人生存的点,与那个人生存的点不同,受其影响而形成的伦理心境自然也会有所不同。智性思维的道理也是如此。智性思维必须在特定的文化生活下展开,什么样的文化背景决定人有什么样的智性思维。文化生活必须借助语言进行,而语言都是具体的。语言不同,智性思维的方式必然不同,伦理心境的具体内容也一定不完全相同。^①

要之,仁性是道德本体,它有两个来源,一是生长倾向,二是伦理心境。无论是生长倾向还是伦理心境,都离不开时间性和空间性,从而决定了仁性一定有时空因子,始终处在时间和空间两个维度的夹角之间。时间和空间是变化的,处于这两个夹角之间的仁性也是变化的。这种将道德本体视为历史发展产物的理解,彻底打破了道德本体一成不变的传统观念,意义重大。我将这种情况称为“道德本体之生生”。

二、道德过程之生生

以伦理心境解说仁性,是一个重要的变化。这种变化涉及面很广,以至于学界一时很难接受,质疑不断。这种质疑主要来自两个方面。其一,既然伦理心境来源于后天,那么它如何能够成为道德的本体?其二,伦理心境不具有绝对普遍性和必然性,它如何能够有效决定人的善行?关于前一个问题,我要说明的是,伦理心境并非完全来自后天。上面讲过,伦理心境有狭义和广义之分,狭义的伦理心境特指社会生活和智性思维对内心的影响,广义的伦理心境则包括生长倾向在内。生长倾向是人天生具有的一种倾向,这种倾向是人来到世间的那一刻就具有的,所以是先天的,此为“先天而先在”。所谓先在是说时间上是在先的,意即人们处理伦理道德问题之前就已经存在了。狭义伦理心境较为复杂,虽然它来自社会生活和智性思维的影响,是后天的,但又具有先在性,此为“后天而先在”。正是这种特性决定了伦理心境可以成为道德本体。^②关于后一个问题,我想强调的是,我们需要认真反省追求绝对普遍性和必然性这种做法的合理性。柏拉图认为,现实世界是变动的、特殊的,理型世界才具有绝对普遍性和必然性。要认识现实世界,必须首先把握理型世界,找到那个绝对的普遍性和必然性。自此之后,追寻绝对普遍和必然,就成了西方哲学的重要传统。遗憾的是,他们为此奋斗了两千多年,也未能达到目的。黑格尔严厉批评了这种思维方式,认为普遍不能离开特殊,必然不能离开偶然;普遍寓于特殊之中,必然就在偶然之中。任何一个具体物的存在都是有限的、相对的,但这种具体物同时又是无限的、绝对的。经过黑格尔的努力,具体普遍性观念渐渐有了市场,近来更是引起学界的极大重视。儒家生生伦理学坚守的正是这个方向,希望走偶然中找必然、特殊中找普遍的道路。

因为主动放弃了追求绝对普遍性和必然性的做法,儒家生生伦理学必须寻找新的更为合理的方式。在这方面它有自己的优势。因为儒家生生伦理学以伦理心境诠释仁性的一个直接好处,是有助于将仁性和智性区分开来。孔子思想中既有仁的内容,又有智的内容,以至于弟子赞誉孔子“仁且智,夫子既圣矣”(《孟子·公孙丑上》)。但仁与智究竟是什么关系?其哲学意义究竟表现在

^① 参见杨泽波《仁体与时空》,载《国际孔孟学刊》第2辑,北京:社会科学文献出版社,2019年。

^② 参见杨泽波《经验抑或先验——儒家生生伦理学的一个自我辩护》,载《社会科学战线》第2期,北京:社会科学文献出版社,2019年。

何处?这些问题之前并没有得到充分的说明。近代以来,受西方哲学思想的影响,我们又习惯于将仁和智统称为(道德)理性。这种做法隐含着严重的缺陷,因为仁和智有着明显的不同特点:仁是内在的,智是外在的;仁是直觉,是遮诠,是负的方法,智是逻辑,是表诠,是正的方法;仁是“完成时”,智是“进行时”;仁包含丰富的情感因子,智则必须排除情感。如果将仁和智混称为(道德)理性,势必湮没它们各自的特点。有鉴于此,儒家生生伦理学做的一项特别有意义的工作,就是将仁和智区分开来,分别处理。

将仁和智区分开来,儒家生生伦理学有了一个令人惊喜的收获,这就是三分法的发现。在西方道德哲学传统中,虽不排除例外,但总体运用的都是感性和理性的两分法。在这种思想模式下,道德的根据只有一个,这就是理性。感性为恶,理性为善,要成德成善,必须以理性制约感性。随着西方文化的传入,近代以来中国人也学着这个样子,处处鼓吹道德只能以理性为根据。儒家生生伦理学自始就没有这样看问题,坚持认为以孔子为代表的儒家思想不是两分,而是三分。所谓三分,是将与道德有关的因素区分为欲性、仁性、智性三个部分,以区别于西方感性、理性两分的一种方法。在三分法中,欲性负责对于物欲的看法,智性负责学习的认知,这两个方面与西方的感性和理性有一个大致的对应关系。儒学思想的独特之处在于,除此之外,它还有仁性,还有孔子之仁、孟子之良心。我们虽然不能说西方哲学完全没有仁性,但儒家思想这方面的内容特别强大,俨然成为了一个独立的系统,则是西方哲学远不及我们的。我们常说中国文化有其独特性,仅就儒家道德哲学而言,其最大的特色就是多了仁性这个部分,运行的是三分法,而不是两分法。^①如此一来,如何处理好仁性和智性的关系,就成了一个核心问题。儒家生生伦理学主要从以下两个方面来考察这个关系。

首先是仁性对智性的作用,以保证智性具有动能,可以动起来。如上所说,仁性是建基于生长倾向之上的伦理心境。这是一个重要判断,由此出发逻辑上可以推出人是一个先在的道德存在的结论。既然人是一个先在道德的存在,那么就说明人本身就有道德的要求。如同人是物欲的存在,有物欲的要求,是认知的存在,有认知的要求,不需要外力强迫,自己就会想办法满足这些要求一样,人是道德的存在,有道德的要求,不受外力的强迫,自己也会尽力满足这种要求。正因于此,在现实道德生活中,仁性自有动力,自发动能,凡是智性认为是正确的,即自觉去行,凡是智性认为是错误的,即自觉去止。这种关于自有动力、自发动能的学说,就是我所说的“道德动力学”。^②反之,如果仅有智性没有仁性,哪怕仁性比较薄弱,这种动力也很难得到保障。顺着仁性发展而来的心学,其道德动力感比较强,顺着智性发展而来的理学,其道德动力感比较弱,即是这个道理。牟宗三写作《心体与性体》,判定朱子为旁出,核心理据就在于朱子学说的重点在智性,智性是一个死理,没有活动性。他认为,要让一门道德学说有动能,必须保证其中有孟子之本心义。有了孟子之本心义,就有了仁性,其理论才能“即存有即活动”,而不是“只存有而不活动”^③。而“道德动力学”正是对牟宗三这一重要思想的很好说明。

其次是智性对仁性的作用,以保证仁性不走向流弊。智性有此功能,是因为它是一种认知的能力,其内部有两个不同的所指。一是对外学习与道德相关的外在规范制度,这可以称为“外识”。二

^① 参见杨泽波《三分法:儒学研究的一种新方法》,载《孔子研究》2020年第1期;杨泽波《〈论语〉中的三分法》,载《孔学堂》2021年第2期。

^② 参见杨泽波《性恶论的根本困难——从“道德动力学”角度审视荀子学理的内在不足》,载《管子学刊》2021年第5期。

^③ 牟宗三明言:“即存有即活动”和“只存有而不活动”“为吾书诠释此其学术之中心观念”。(牟宗三《心体与性体》第一册,载《牟宗三先生全集》第5卷,台北:台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司,2003年,第62—63页)

是对内了解仁性的来源、性质、特点，这可以称为“内识”。“外识”的问题较为清楚，早在孔子创立儒学时教人特重学诗学礼学乐，即指此而言。“内识”的问题则较为复杂，先秦时期还很少有人涉及，直到宋代朱子重视《大学》，特重格物致知，强调“因其已知之理而益穷之”^①，才初步把这个道理讲明白。按照这种说法，在道德活动中，既有“所当然之则”，又有“所以然之故”。“所当然之则”即是道德的当然法则，如“事亲当孝，事兄当弟之类，便是当然之则”。“所以然之故”是指“所当然之则”背后的原因和道理。^②要真正成德成善，只知忠恕孝悌这些现成的道德法则远不足够，还要进一步“求其所以然”，知晓背后的深层原因。

智性对仁性的“内识”功能，不单单指认识仁性的来源、性质、特点，更包含在特殊情况下对其加以调整，使之归于合理。儒学发展到明末，心学重新昌盛起来，但也渐渐暴露出弊端，猖狂者参之以情识，超洁者荡之以玄虚。刘蕺山用以意克念、以性宗保心宗的办法加以救治。三百年后，牟宗三分立性体和心体，挺立性天之尊，走的是相同的路子。然而，根据儒家生生伦理学的判断，这种做法只能治表，不能治里，不可能从根本上达到目的。要从根本上解决问题，真正有效的办法，是启动智性的“内识”功能，一旦发现仁性走偏了方向，便运用智性的力量，对其加以校正、调整，使之趋向合理。如此说来，仁性作为道德根据，并非人们通常所说的那样神圣，也可能出问题。如果出了问题，不能靠抬高性体、性宗的办法来解决，而应该动用智性“内识”的作用，对仁性加以调整和改造。智性始终担负着对仁性加以调整和改造的任务，而这一工作也就保证了整个道德活动没有停滞、不断流动，从而展现出一派生机勃勃、充满活力的景象。^③

儒家生生伦理学的优势在这方面得到了充分的彰显。因为儒家生生伦理学坚守三分法，将道德根据分为仁性和智性，由仁性而来的是孟子、象山、阳明之学，由智性而来的是荀子、伊川、朱子之学，二者皆有渊源，不能简单判定那一方面是正宗，那一方面是旁出。更为重要的是，仁性和智性的特点作用各不相同，二者之间有一个非常复杂的互动关系，不仅仁性可以为智性提供动能，保证其不会沦为死理，智性也可以对仁性加以再认识，乃至不断调整和改造，使之更为合理。这种双向互动彻底摆脱了之前的僵死模式，使成德成善成为不断流动的过程，始终在路上。我将这种情况名之为“道德过程之生生”。

三、天人关系之生生

“究天人之际”是中国文化的崇高理想。20世纪末，钱穆撰写的人生最后一篇文章《中国文化对人类未来可有的贡献》重提这一话题，将天人合一问题再次推向风口浪尖，成为学界关注的一大热点。可惜因年事已高，钱穆未能对这个问题背后的原因给出具体说明，感叹“年老体衰，思维迟钝，无力对此大体悟再作阐发，惟待后来者之继起努力”^④。这个问题因此也成了著名的“钱穆之问”，牵动着学人的心灵。^⑤

其实，历史上不断有人试图回答这个问题，而他们的基本思路也相差无几：首先讲天，然后讲人，天有超越性，高高在上，给人以良心，人一旦成德成善，也就达成了与天的一致。而这也就是孟

① [宋]朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第7页。

② [宋]黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第414页。

③ 参见杨泽波《内识：杜绝心学流弊的根本之法》，载《社会科学阵线》2019年第5期。

④ 钱穆《中国文化对人类未来可有的贡献》，载《中国文化》1991年第4期。

⑤ 参见杨泽波《回应钱穆之问：儒家生生伦理学对天人合一的新理解》，载《学术月刊》2019年第7期。

子所说的“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《孟子·尽心上》）。换言之，儒家解说天人合一，重在将天作为人的道德的形上根源，人完善了道德，就是对天的负责，同时也与天达成了一致。这种做法的前提是相信人的道德是天给的，然而根据前面的分析，这里的问题很大，我曾提出过三个问题加以质疑：第一，如果良心真的源于上天的禀赋，那么上天是如何赋予人以良心的？第二，如果良心真的源于上天的禀赋，为什么古人与今人良心的表现会有很大差异？第三，如果良心真的源于上天的禀赋，为什么不同地域的人，其良心的表现会完全不同？^①这三个问题着眼点不同，第一个问题是从来源的角度看良心，第二个问题是从时间的角度看良心，第三个问题是从空间的角度看良心。如果真的以上天作为良心的形上根源，相信良心源于上天的禀赋，那么如何回答这三个问题就成了很大的难题。在我看来，在传统思维范式中，这些问题是根本无解的。^②正是因为清楚看到这个问题的严重性，我才另辟蹊径，从生长倾向和伦理心境的角度对良心加以新的解读。

但这又会引出一个新的问题：既然天不能给人以良心，那么古人为什么要相信自己的德性来自上天呢？为什么《孟子》要说“天之所与我者”，《中庸》要说“天命之谓性”呢？要回答这个问题，儒家生生伦理学引进了另一个概念，这就是“存有”。“存有”是牟宗三后期思想特别重视的概念，《圆善论》的附录“‘存有论’一词之附注”对此有专门的说明。他说，西方哲学以“是”或“在”作为切入点，分析物是如何存在的，相应的理论就是存有论。“这样追究，如是遂标举一些基本断词，由之以知一物之何所是，亚里士多德名之曰范畴。范畴者标识存在了的物之存在性之基本概念之谓也。存在了的物之存在性亦曰存有性或实有性。讲此存有性者即名曰存有论。”^③中国哲学的重点不在就一物的存在分析其存在性，而在明一物所以存在的存在之理，这也是一种存有论。这种存在之理的根基仍在道德。根据牟宗三的解释，道德之心一点都不安分，总要对外部对象指指点点，表达自己的看法，将原本没有道德意义的外部对象染上道德的色彩。这种情况与西方的 ontology 有相似之处，因为它们都涉及主体对客观的影响，但二者又有明显的不同，因为西方的 ontology 多是认识意义的，儒家的存有则是道德意义的，是一种道德存有论。

道德存有论是一个价值度极高的话题。牟宗三自早年受教于熊十力，接受新唯识论的义理后，一生都在为阐明这一主张而努力。透过他的努力，我们了解到，儒家的道德之心是一个活泼泼的创生实体。这种创生包含两个方面的内容，一是可以决定具体的道德善行，使人成德成善，二是可以赋予宇宙万物以道德的价值和意义，创生道德存有。换言之，在儒家学理系统中，道德之心有强大的兴发力，不仅可以成德成善，而且总要对外部对象表明自己的态度，将一切外部对象收揽在自己的视野之下，将自己的价值和意义赋予其上。这种将一切外部对象收揽在道德之心视野之下，使原本苍白没有血色的外部对象染上道德的价值和意义的理论，就是儒家的道德存有论。

值得注意的是，道德之心对宇宙万物产生影响，不仅指一般的山河大地、一草一木，如岩中花树，也包括高高在上的天。从哲学的意义考察，天本身是自然的，不具有道德的属性。但人有了道德之后，以道德的眼光看待天，天也会受到影响，染上道德的色彩。也就是说，人有了道德之后，一定会以道德的眼光观察外物，将自己的道德价值和意义附加到这些对象身上。这里所说的“外物”无所不包，既指岩中花树，也指苍苍上天。关于岩中花树学界讨论已多，不再重复，这里特别关注的

① 参见杨泽波《“性即理”之“理”应该是形上实体吗》，载《中国社会科学院大学学报》2022年第7期。

② 参见杨泽波《儒家生生伦理学对仁性的诠释》，载《孔子研究》2019年第3期。

③ 牟宗三《圆善论》，载《牟宗三先生全集》第22卷，第327页。

是苍苍上天的情况。除非从宗教角度出发,天谈不上道德性。但如果受到了道德之心的影响,成了道德存有的对象,天又会染上浓厚的道德色彩。当古人必须为道德根据寻找终极来源的时候,这种具有道德色彩的天,就成了不二之选。古人认为天有道德性,乃至可以赋予人以善性,就是由此而来的。

从这个角度出发,我们对天人关系的理解会发生根本性的改变。儒家生生伦理学在梳理两千年儒学发展史时惊奇地发现,其内部其实有主辅两条线索。主线是道德践行,辅线是道德存有。要化解天人合一的难题,必须了解道德存有辅线对道德践行主线的深刻影响。人成就了道德,道德之心会影响宇宙万物,创生道德存有。在完成了这项工作,天成了道德存有的对象后,受之前天论传统的影响,人们又会不自觉地反身来一个“道德投射”,将自己的功劳推给天。这种“道德投射”的作用极为微妙,经过这个环节后的天摇身一变,喧宾夺主,不再是道德存有的对象,反而变身成了主角,不仅成了宇宙万物“原本”就有道德色彩的终极原因,而且成了人的善性的形上来源。在这种背景下,无论人成就了道德善行,还是创生了道德存有,都会感受到与具有道德属性的天的和合为一,达到天即是人,人即是天、人在天中,天在人中的境界。但究极而论,天本没有道德性,不是至上神,既不可能给宇宙万物以道德的色彩,更不可能给人以善性。我们之所以认为天有道德性,是因为人有道德性。这种理解完全扭转了天人关系的出发点。之前讲天人合一,是以天讲人,天是首出的要素,是人往上够那个高高在上的天。经过疏解后,我们方才明了,不是天给了人道德,而是人给了天道德,天人合一的主角是人不是天,无论是人成德成善还是创生道德存有后与天达成的一致,其实都是与人自己的一致,确切说是与人的最高理想和最高信念的一致。这种新理解从根本上颠覆了天人关系的传统看法,颠覆了天道性命相贯通的传统观点,真真切切地实现了哥白尼式的倒转。

由此说来,儒家生生伦理学之为“生生”又多了一项内容。这项内容是关于天人关系的。先秦时期,儒家的道德存有论还只是一些思想颗粒,远不成系统。宋代以后,儒学消化吸收了佛家相关的义理,道德存有论渐渐成形。横渠的“为天地立心”,大程的“仁者与万物同体”,象山的“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”,阳明的“心外无物”,都是在这一思想滋润下盛开的花蕾。^①在道德存有的视域下,高高在上的天有了道德性,不仅成了宇宙万物的创生者(“天地之大德曰生”),而且成了人的道德根据的赋予者。受此影响,人成就了道德,创生了存有,也就达到了与天的一致。更为重要的是,之前以天为首出要素讲天人合一,天是死的,这种合一没有时间性。经过转化后,人是首出要素,天是次要因素,因为人有时间性,人的道德本体有时间性,所以这种天人合一便有了时间性,不再是死的。这种天人之间的互动也是一种“生生”,可以名之为“天人关系之生生”。

四、“生生”带来的思想范式的变革

综上所述,儒家生生伦理学之为“生生”有三个所指,一是“道德本体之生生”,二是“道德过程之生生”,三是“天人关系之生生”。这三种“生生”的重点不同。

“道德本体之生生”涉及曾在与现在的关系,旨在说明人为什么有道德本体,道德本体是如何从过去一点点发展过来的。它告诉我们,道德本体并非来自上天的赋予,而是来自生长倾向和伦理心境。“道德过程之生生”涉及现在与将在的关系,意在说明道德本体如何通过内部的互动关系为未

(下转第 73 页)

^① 参见杨泽波《道德存有路线的展开——儒家生生伦理学对明道历史贡献的新判定》,载《中原文化研究》2022年第2期。

兴中华文化人人必读”九部书或者七部书，“决不读第二流以下的书”而是“必须读第一流著作”，这是国学大师对于三种“经典”意识的现身说法；尽性地打开格局，尽力地读通诗书，尽心地传递大道，这是敦促我们将做中国哲学的三种“经典”意识落到实处。“经典”的三种意识同时是三种气概：格局是气象，诗书是气质，大道是气度。“经典解释”与“做中国哲学”需要有“事上磨练”的真实发力处，“两创”时代的本土话语体系建构需要有“性上收获”的切实增长点，而它们和本文彰显的这三种“经典”意识必然唇齿相依、休戚与共。

责任编辑：李尚信

Abstract: “Classics” are the Chinese philosophy that has been studied by predecessors, and “studying Chinese philosophy” means new classics of Chinese philosophy that people are trying to make today. As a practical way and expectation of constructing the local discourse system, classics are the localization of “classic interpretation” and “studying Chinese philosophy”. First of all, “the grand arrangement” is another expression of “classics”. Poems and books are the cultural carrier of classics, and the Dao is the true pursuit of classics. These are three kinds of “classics” consciousness that the Chinese philosophy community is expected to possess and strengthen. Secondly, “one must choose a classic book as the foundation for studying and be proficient in it”, “everyone must read nine or seven books to revive Chinese culture”, “one should never read books below the second class” and “must read first class books”, which is a reflection of the three “classics” consciousness of a master of traditional Chinese culture. Finally, we should try our best to open up the pattern, read poems and books, and pass on the Dao, which urge us to implement the three “classics” consciousness of Chinese philosophy.

Key words: classics; the grand arrangement; poems and books; the Dao; study Chinese philosophy

（上接第22页）

来指明正确的方向。它告诉我们，道德活动并非如人们通常所说，只要听从良心的指令，不违逆于它，就可以成德成善了，而是仁性和智性的复杂交互过程。“天人关系之生生”以前两个方面为基础，重新讨论人与天的关系，不再以天讲人，而是以人讲天，将理论的重点落实在人的身上。它告诉我们，不是天给人以道德，而是人给天以道德，从而彻底扭转人们观察问题的出发点和着重点。

这三种情况虽有不同，但都含有时间性和空间性，第一次明确将曾在、现在、将在沟通了起来，保证道德活动成为了不断前进变化的生生之流。在儒家学理中加入时间性和空间性，凸显时间性和空间性的意义，是儒家生生伦理学特别着意的努力方向，也是它有别于其他研究的一个显著标志。经过这种改变，儒学思想范式很可能会发生根本性的变化。

责任编辑：张沛

Abstract: The life ethics of Confucianism focuses on “sheng sheng”(unceasing production and reproduction) and there are three reasons; firstly, it provides a new interpretation of the moral ontology, incorporating time and space factors and breaking the traditional view that the moral ontology remains unchanging, which is called “the *sheng sheng* of the moral ontology”. Secondly, based on a trichotomy, it divides the common moral ontology into two parts: benevolence and intelligence. The interaction between these two parts is a constantly flowing process and this is the “*sheng sheng* of moral process”. Thirdly, it re-examines the relationship between heaven and humans, no longer using heaven to discuss human, but using human to discuss heaven, no longer discussing heaven as endowing morality to humans, but discussing humans to give morality to heaven. Human being has a temporal nature and the interaction between heaven and man has taken on a new look, which is the “sheng sheng of the relationship between heaven and human”. These changes have profound implications and indicate that the paradigm of Confucianism is likely to undergo fundamental changes.

Key words: the sheng sheng ethics of Confucianism; *sheng sheng*; trichotomy