

论生生之仁及其限度

沈顺福^{1,2} 郭高军²

(1. 山东大学易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 2. 山东大学儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

摘要:仁是儒家的核心概念。早期儒家以爱释仁,仁是人道。汉儒开始以生释仁,仁即生生,生生是天道,仁是天道。宋儒以通释仁,宇宙万物因为仁的贯通而为一个生命体,人成为一体生物的部分,人道之爱与天道之生融为一体。生生之仁突出了生命体的生存。生存是“生物”的存在方式,以生释人便是以物释人,人是“生物”。人性与物性便失去了区别。和早期儒学不同的理学认为仁不仅生,而且内含天理。天理在人便是性。超越之性或理决定了人的生存性质。这种超越之理是人类理性活动的产物,即,心灵在具体的活动即“事”中找到了主宰之理、实现了心理合一。自然行为转变为超越行为。这种超越性转变不仅依赖于普遍之理,而且依赖于自主性的个体活动。传统仁学视域中的人仅仅是生物。因此,我们应该走出仁学的藩篱。

关键词:仁;生;儒学;生物

中图分类号:B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2023)03-0016-09

儒学是一种以仁为核心而建构的理论体系。因此,儒学也可以叫做仁学。现当代很多思想家或学者,出于各种目的,再次提出仁学,如清末的谭嗣同撰《仁学》一书,再次以传统儒家的“仁”学之名“贩卖”其新思想。一些当代学者也尝试着建构“仁学本体论”或以仁为核心的“道体论”等,力图通过重倡儒家仁学等来建构新型的、符合现代社会与文明的哲学。其意图或努力不可谓不良。问题是:以生生之仁为核心而建构的思想、观念或哲学是否符合现代文明呢?这是本文将要讨论的核心问题。本文将通过分析传统仁学的核心立场,试图指出:依靠生生之仁为核心而建构的传统儒学或仁学终究将人视为一种生物,从而忽略了人与生物的区别;对生物来说,生生不息是其生存之道,但是对于人类来说,与其说生生不息之仁是人道,毋宁说是反思主导下的超越性存在;生生之仁学必须升级改造。

一、仁爱、仁生与仁通

仁是传统儒家的重要概念,具有丰富的内涵,且是历史的。它大约包含了三种内涵,即,人道之爱、天道之生和公道之通,分别出现于先秦时期、汉魏时期和宋明时期。

在先秦时期,仁的基本内涵是人道之爱。樊迟问仁,孔子答曰:“爱人。”(《论语·颜渊》)仁即爱人。由此,孔子为儒家之仁确立了基本定义。仁即爱人,尤其是爱亲人。爱亲人最重要的形式是孝。故,有子曰:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)孝弟便是仁。

收稿日期:2022-12-01

基金项目:国家社科基金后期资助重点项目:“传统儒家心灵哲学研究”(20FZX005)

作者简介:沈顺福,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授、博士生导师。郭高军,山东大学儒学高等研究院博士研究生。

孝悌是处理亲人之间的关系方式,属于人道,故,仁是人道。孟子曰:“仁者爱人,有礼者敬人。爱人者,人恒爱之;敬人者,人恒敬之。”(《孟子·离娄下》)仁者爱人,它表现为依礼而敬人。仁即敬爱亲人,如,“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也”(《孟子·离娄上》)。仁即孝敬父母、顺从师长等。这种孝敬亲爱等乃是处理人际关系的基本原理。荀子甚至借颜渊之口曰:“知者自知,仁者自爱。”(《荀子·子道》)仁爱是一切活动的起点。荀子进而提出明确“人道”观:“故绳者,直之至;衡者,平之至;规矩者,方圆之至;礼者,人道之极也……圣人者,道之极也。”(《荀子·礼论》)符合规矩的礼等行为才是人间正道,而圣人便是楷模。人道表现为礼。荀子曰:“人之所以为人者何已也?曰:以其有辨也……然则人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也。今夫狴狴形笑亦二足而无毛也,然而君子啜其羹,食其馘。故人之所以为人者,非特以其二足而无毛也,以其有辨也。夫禽兽有父子,而无父子之亲,有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。”(《荀子·非相》)人道在于辨,辨表现为相互有别之礼仪。人区别于动物的动作在于符合仁爱之礼。仁爱是人类正确的行为,是人道。汉代的董仲舒完全接受了早期儒家的仁爱观念,曰:“何谓仁?仁者,惛怛爱人……故其心舒,其志平,其气和,其欲节,其事易,其行道,故能平易和理而无争也,如此者,谓之仁。”^①仁即爱人。仁爱是处理人与人的关系方式,是人间正道。

宋儒也以仁爱作为处理人际关系的原理。二程曰:“公者仁之理,恕者仁之施,爱者仁之用。”^②仁是内含天理的爱,也是处理人际关系的原理,属于人道。二程曰:“仁义礼智,天道在人,赋于命有厚薄,是命也,然有性焉,可以学,故君子不谓命。”(《二程集》,第257页)仁义礼智等仁爱是天道在人间,属于人道。比如孝,二程曰:“行仁自孝弟始,孝弟,仁之事也。仁,性也;孝弟,用也。谓孝弟为行仁之本则可,直曰仁之本,则不可。”(《二程集》,第1173页)仁具体表现为孝敬。孝敬乃是处理父子关系的主要原理。朱熹曰:“仁主于爱,而爱莫切于事亲;义主于敬,而敬莫先于从兄。故仁义之道,其用至广,而其实不越于事亲从兄之间。盖良心之发,最为切近而精实者。有子以孝弟为仁之本,其意亦犹此也。”^③仁即爱,比如孝敬亲人便是仁爱。孝敬亲爱等便是处理人际关系的基本原理。王阳明曰:“仁是造化生生不息之理,虽弥漫周遍,无处不是,然其流行发生,亦只有个渐,所以生生不息……无根何从抽芽?父子兄弟之爱,便是人心生意发端处。”^④仁即发自本心的爱,比如对父母兄弟的亲爱。仁即仁爱,是人间正道。

仁是爱,是处理人际关系的人道。人道之仁,到了汉代董仲舒那里,被改造为天道。董仲舒曰:“仁,天心,故次以天心。”(《春秋繁露义证》,第158页)仁是天心,即,天以仁为本,“位尊而施仁,藏神而见光者,天之行也”(《春秋繁露义证》,第161页)。天施行仁。仁是苍天的活动,是天道。这种天道之仁,对于万物存在而言,便是生。董仲舒曰:“仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人,察于天之意,无穷极之仁也。”(《春秋繁露义证》,第321页)天的仁爱表现为生,即,苍天通过生育万物而彰显其仁爱。这种仁爱不再限于人伦,而是遍布于宇宙万物生存中,故而为博爱。董仲舒曰:“先之以博爱,教以仁也。”(《春秋繁露义证》,第311—312页)泛爱众生便是爱。在董仲舒这里,仁不仅爱人,而且生物。生成为仁的新内涵,仁即天道之生。董仲舒的以生释仁论被宋明理学所接受。二程曰:“天以生为道。”(《二程集》,第

① 苏舆《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第252—253页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

② [宋]程颢、程颐《二程集》,北京:中华书局,1981年,第1172页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

③ [宋]朱熹《孟子集注》,载《四书五经》上,天津:天津市古籍书店,1988年,第58页。

④ [明]王守仁《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第26页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

1175页)道即生存方式,故,生是天地万物的生存方式。二程曰:“道则自然生万物。今夫春生夏长了一番,皆是道之生,后来生长,不可道却将既生之气,后来却要生长。道则自然生生不息。”(《二程集》,第149页)道便是万物生生不息,这种生生不息便是仁,仁即生。二程曰:“于所主曰心,名其德曰仁……阳气所发,犹之情也。心犹种焉。其生之德,是为仁也。”(《二程集》,第1174页)仁即天地的生息活动。二程的仁生论被朱熹继承下来。朱熹曰:“仁,浑沦言,则浑沦都是一个生意,义礼智都是仁;对言,则仁与义礼智一般。”^①仁即生生不息。这个“生意”具体存在于仁义礼智四德之中:“得此生意以有生,然后有礼智义信。以先后言之,则仁为先;以大小言之,则仁为大。”(《朱子语类》,第105页)作为生意之仁具体体现于仁义礼智四德中。朱熹以四季为例,曰:“只如四时:春为仁,有个生意;在夏,则见其有个亨通意;在秋,则见其有个诚实意;在冬,则见其有个贞固意。在夏秋冬,生意何尝息!本虽雕零,生意则常存。”(《朱子语类》,第105页)仁义礼智如春夏秋冬四季,四季中皆有一个生意,为仁的具体形态。仁即生生不息。王阳明吸收了朱熹的仁生论,以生释仁。王阳明曰:“仁是造化生生不息之理,虽弥漫周遍,无处不是,然其流行发生,亦只有个渐,所以生生不息。”(《王阳明全集》,第26页)仁是生生不息。王阳明以植物生长为例,曰:“其始抽芽,便是木之生意发端处;抽芽然后发干,发干然后生枝生叶,然后是生生不息。”(《王阳明全集》,第26页)良知之心如根,其所发便是生生不息。这便是仁。仁即生存。至于人世间的活动如亲爱慈孝等,王阳明指出:“父子兄弟之爱,便是人心生意发端处,如木之抽芽。自此而仁民,而爱物,便是发干生枝生叶……安得谓之仁?孝弟为仁之本,却是仁理从里面发生出来。”(《王阳明全集》,第26页)儒家的仁爱源自于心中的良知。仁即合理的生生不息。

以爱释仁的仁爱观念是处理人际关系的基本原理,是人道,以生为仁的仁生观念则属于天地自然运行之道,是天道。至此,作为人道的仁爱原理被提升为作为天道的仁生原理,仁从人道上升为天道,人道获得了辩护。但是此时,人道依然区别于天道。在魏晋玄学的万物一体观出现之后,天与人合为一个生命体,古典的天道与人道的分离现象遭遇了挑战。宋明理学家们接受了万物一体观,以为天地万物与人类等同属于一个生命体。这样,仁爱的人道与仁生的天道便获得了统一,最终产生了仁通说。仁通说认为宇宙生命体的生存不仅是万物的生生不息,而且是万物之间的相亲相爱。仁通不仅意味着生,而且意味着爱,是爱与生的汇通。

二程从日常经验出发,曰:“医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。”(《二程集》,第15页)万物一体而贯通便是仁,不通便不是仁。仁即仁通。仁将宇宙间万物贯通一体,人与人便形同手足而相亲相爱。朱熹曰:“盖骨肉之亲,本同一气,又非但若人之同类而已。故古人必由亲亲推之,然后及于仁民;又推其余,然后及于爱物,皆由近以及远,自易以及难。”^②万物一体不仅气质贯通,而且必然形成手足之爱。爱与生统一于仁通。王阳明曰:“以全其万物一体之仁,故其精神流贯,志气通达,而无有乎己之分,物我之间。譬之一人之身,目视、耳听、手持、足行,以济一身之用……盖其元气充周,血脉条畅,是以痒疴呼吸,感触神应,有不言而喻之妙。”(《王阳明全集》,第55页)万物贯通一体而如同一人,相互之间自然亲爱和谐。贯通之仁不仅是宇宙生命的生生不息,而且是万物之间亲爱无间。通过这种气息的贯通,如同血脉贯通一样,宇宙众生或万物组合为一个生命体。仁即贯通一体。罗钦顺曰:“人物之生,本同一气,恻隐之心,无所不通。故‘亲亲而

① [宋]黎靖德编《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第107页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

② [宋]朱熹《孟子集注》,载《四书五经》上,第6页。

仁民,仁民而爱物’,皆理之当然,自有不容已者,非人为之使然也。”^①仁即气质贯通而爱人。贯通为仁。

仁不仅是爱,而且是生,合起来便是通。从人道的仁爱到天道的仁生,再到公道的仁通,仁的内涵逐渐丰富和完善。其中,仁通不仅包含了仁爱,而且具备仁生观念。万物一气贯通,不仅是爱,也是生。仁通说不仅将万物视为一个生命体即万物一体,而且通过这种贯通将人道之爱与天道之生统一起来,从而形成了仁通的公道。

二、天道与物性

通过“通”,儒家将人道之仁爱结合于天道之仁生,即,人间的仁爱,从万物一体的角度来说,便是万物的生生不息。在仁通观念中,仁即爱即生,成为宇宙间的公道。那么,什么是生呢?《说文解字》曰:“进也,象草木生出土上,凡生之属皆从生。”^②生即出生和生长。孔子曰:“天生德于予,桓魋其如予何?”(《论语·述而》)这里的生便是出生,如天生万物等。《周易·系辞传》曰:“天地絪縕,万物化醇。男女构精,万物化生。”天地交合而创生万物。生即从无到有的出生。出生之后便是从小到大的生长或成长。“未知生,焉知死?”(《论语·先进》)这里的生便是生长。荀子曰:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也。”(《荀子·王制》)草木有生。这里的生便是生长或成长之义。出生与生长都属于生,前者在先,后者承续,共同构成了生存的两个阶段。

生即生存。其主体是什么呢?荀子曰:“昆虫万物主其间,可以相食养者,不可胜数也。”(《荀子·富国》)生是万物的生存。生即万物的生存,万物是生存的主体。古汉语中的万物不同于现代汉语的万物。其最初之义主要指天地之外的自然物。荀子曰:“夫天地之生万物也,固有余足以食人矣。”(《荀子·富国》)万物由天地而生,故,万物乃指自然界中天地除外的自然物体,如飞禽走兽、日月星辰等。后来,人们将天地也纳入万物之中。邵雍曰:“以天地观万物,则万物为万物,以道观天地,则天地亦为万物。”^③物乃指自然之物,含天地等。物即自然界的自然物。这些古汉语中的“物”不同于现代汉语的“物”。古汉语中的“物指生物,有生命者”^④。物是“生物”,有“生命”者。这里的“有生命者”也并非现代科学所说的有机生命体,而是指自然之物,即,在中国古人看来,自然之物,如日月星辰、山川草木等自然物都有生命,因此是“生物”。物即“生物”,具有生命力。生便是生物的存在,也是自然物的存在。

生或生存是自然之物的存在方式。《周易·说卦传》曰:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”天地以阴阳二气交互感应的方式生成万物,天提供生命之气,地提供材质,合起来便是气质。气质之物出生于天地。据此,中国传统哲学认为,万物生长是自然界的运行方式或运行原理。二程曰:“道则自然生万物。今夫春生夏长了一番,皆是道之生,后来生长,不可道却将既生之气,后来却要生长。道则自然生生不息。”(《二程集》,第149页)生生不息是自然生物的存在方式,是自然之道。二程曰:“天理生生,相续

① [明]罗钦顺《困知记》,北京:中华书局,1990年,第14页。

② [汉]许慎《说文解字》,北京:中华书局,2020年,第127页。

③ [宋]邵雍《邵雍集》,北京:中华书局,2010年,第9页。

④ 沈顺福《道家哲学是一种世界观吗?》,载《安徽大学学报(哲学社会科学版)》2013年第4期,第1—6页。

不息,无为故也。使竭智巧而为之,未有能不息也。”(《二程集》,第1228页)生生不息的仁道的最终依据是天理。天理即苍天的运行原理,也是自然界的存在方式。朱熹曰:“为仁者,所以全其心之德也。盖心之全德,莫非天理,而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼,则事皆天理,而本心之德复全于我矣。”^①生生之仁便是自然万物的存在原理。

天理说与天道说体现了中国传统哲学对天地自然的崇拜现象。出于此种崇拜,古人将自然原理视为人类规则的典范。如孔子曰:“唯天为大,唯尧则之。”(《论语·泰伯》)只有伟大的尧舜等圣人能够以天道为榜样,效法苍天而为,成就圣道。这种圣道即“圣人之道”:“天之道,利而不害;圣人之道,为而不争。”(《老子·第八十一章》)为而不争的圣人的行为方式才应该是人道。而圣人之道则是对“天之道”的效仿。董仲舒直接将天人关系比作父子关系,认为人道效法天道,这便是“道之大原出于天,天不变,道亦不变”^②。人类的人伦规则应该效法天道即自然原理。郭象直接指出:“故知君臣上下,手足外内,乃天理自然,岂真人之所为哉!”^③人世间的人伦规范便是天理。天道与人道合而为一。

宋明理学完全接受了这种合一论。二程曰:“圣人本天,释氏本心。”(《二程集》,第274页)圣人皆以苍天为典范,效法苍天的行为。“天有是理,圣人循而行之,所谓道也。”(《二程集》,第274页)圣人只需要效仿天道而为即可。与此同时,天理不仅成为苍天的运行原理,而且成为人道的依据。二程曰:“人之所以为人者,以有天理也。天理之不存,则与禽兽何异矣?”(《二程集》,第1272页)人道是天理的人间形态。因此,天理不仅是苍天之理,而且也对人类有效,成为人类与苍天共同遵循的终极原理。朱熹继承了二程的自然崇拜观,曰:“天下只有一个正当道理。循理而行,便是天。”(《朱子语类》,第621页)苍天的活动自然合乎理,天行有理。天地万物的生生不息,皆是合理的。合理的天行便是天道。

天道是天地生物的存在方式。生物的存在便是生存。故,生存是自然生物的存在。以生存为人类生存之正道乃是将人视为一种(生)物。二程曰:“学者须先识仁。仁者,浑然与物同体。”(《二程集》,第16页)仁便是生、便是与物无对,与宇宙万物合为一体而成一个生命体。人成为宇宙生命体的一部分。人是生物。朱熹说:“仁者,人之所以为人之理也。然仁,理也;人,物也。以仁之理,合于人之身而言之,乃所谓道者也。”^④虽然朱熹似乎突出了人的本性或人道,但是,他终究还是说人也是生物,以仁言人便是以物言人,只不过其中有理而已。物的生存也有理。朱熹曰:“人之所以为人,其理则天地之理,其气则天地之气。理无迹,不可见,故于气观之。要识仁之意思,是一个浑然温和之气,其气则天地阳春之气,其理则天地生物之心。今只就人身已上看有这意思是如何……物与己一,公道自流行。”(《朱子语类》,第111页)理便是天地生物之心,或者说,天地之心内含天理,故而可以生物。理是生物之理。此理蕴涵于心中为天地之心。二程曰:“孟子将四端便为四体,仁便是一个木气象,恻隐之心便是一个生物春底气象,羞恶之心便是一个秋底气象,只有一个去就断割底气象,便是义也。推之四端皆然。”(《二程集》,第54页)恻隐之心便是生物的气象,体现了生物的生存。

生物生存的最终依据是物性。人被视为物,人性便是物性。故,二程在人性论上常常是自相矛

① [宋]朱熹《孟子集注》,载《四书五经》上,第49页。

② [汉]班固撰,[唐]颜师古注《汉书》第八册,北京:中华书局,1962年,第2518—2519页。

③ [魏]郭象《庄子注》,载《二十二子》,上海:上海古籍出版社,1986年,第16页。

④ [宋]朱熹《孟子集注》,载《四书五经》上,第112页。

盾的。一方面,他承认性的定义作用,即,“天降是于下,万物流形,各正性命者,是所谓性也。循其性(一作各正性命)而不失,是所谓道也。此亦通人物而言。循性者,马则为马之性,又不做牛底性;牛则为牛之性,又不为马底性。此所谓率性也”(《二程集》,第30页)。性是规定性,人性即人之性,马性则是马之性,人性与马性不可混同。这是从天生禀赋上来分辨。与此同时,二程又曰:“凡天地所生之物,须是谓之性。皆谓之性则可,于中却须分别牛之性、马之性。是他便只道一般,如释氏说蠢动含灵,皆有佛性,如此则不可。”(《二程集》,第29页)区别牛、马、人等性则很难。最终,二程倒向了告子学说,以生论性。大程子曰:“‘生之谓性’,告子此言是,而谓犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性,则非也。万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也,而人特自小之,何耶?”(《二程集》,第120页)与其分别人性、牛性等,毋宁仅说生物的物之性,从而淡化人、物之别。人与天地万物为一体,成为一个生物,何须分辨出人禽之性呢?人性同于物性。朱熹明确提出:“人物性本同,只气禀异。如水无有不清,倾放白碗中是一般色,及放黑碗中又是一般色,放青碗中又是一般色……人物之生,天赋之以此理,未尝不同,但人物之禀受自有异耳。”(《朱子语类》,第58页)人物本性是一样的,人性即是物性。这样,人被视为一种生物。朱熹曰:“只是一个阴阳五行之气,滚在天地中,精英者为入,渣滓者为物;精英之中又精英者,为圣,为贤;精英之中渣滓者,为愚,为不肖。”(《朱子语类》,第259页)人和物的区别仅在于气质,精英之气为人,渣滓之气为物,而在性上人物没有什么本质区别。罗钦顺曰:“盈天地之间者惟万物,人固万物中一物尔。‘乾道变化,各正性命。’人犹物也,我犹人也,其理容有二哉?”^①从生生之仁(“乾道变化,各正性命”)来看,人物没有什么区别。人被视为生物。这是以生释仁、以仁论人的必然结论。在仁学视域下,人被物化,必然成为一种生物。

三、天理与人道

人有人性并因此区别于动物。对人性的依循与遵守让人类从自然物转变为超越性的道德人。也就是说,人类区别于动物之处在于人不仅能够自然地生生不息,而且能够在自身的心灵或理性的主导下追寻超越的天理、走向“诗和远方”。对抽象而超越的天理的向往和遵循是人之为人并区别于自然动物的原因所在。人有“诗与远方”的理想,动物没有这些。自然界的生物是否有自己的物性,其行为是否有理呢?对于自然物来说,这个问题没有意义。自然物们也不知道是否有物性和物理。对物性或物理的思考仅限于理性存在者或人类,即,对自然生物的行为原理与本质属性的觉察产生于人类理性活动。我们将其理解为理性活动的产物,并非认为人性、物理概念等是完全虚构的观念,而是认为它们属于一种以客观实体为依据进行推理而产生的观念。准确地说,它是理性寻找到的存在,即,理性依据经验的现实观念,通过反思,进而寻找到现实背后的超越之理。超越之理是一种可能实体,客观而绝对,且不能直接显现。作为可能存在的理没有动力或生机,只能默默地存在于遥远的、寂寞的世界。只有主动的、理性的活动才能将其从寂寞之中找到,赋予其生命力,让其存身于生存或存在。这种生存,中国传统哲学称之为“事”。

作为一个哲学概念的“事”可能与佛教相关。杜顺将事分为三类,即,“名下所诠一念相应如幻者是也”^②、“名下所诠一念与眼识相应者是也”(《华严五教止观》,第509页)以及“名诠不及妙得不

① [明]罗钦顺《困知记》,第2页。

② [隋]杜顺《华严五教止观》,载[日]高楠顺次郎等编《大正新修大藏经》第45册,东京:大正一切经刊行会,1928年,第509页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

亡者是也”(《华严五教止观》,第510页),分别说来,事指幻相、幻相的对应指称以及绝对存在。它们分别叫做“相事”、“色事”和“理事”。按照佛教的基本立场,上述三种存在最终皆产生于心灵。故,“心生灭者是事”(《华严五教止观》,第511页)。事即心所主导的活动。一旦这些活动产生,它便可能转化为观念,动词的事变成了名词的事,幻觉变成幻相。比如,“初会理事者,如尘相圆小是事,尘性空无是理”^①。事物的大小形状等为事。“是故事显而理隐”^②,事为显现出来的存在。事即现象。

宋明理学吸收了佛教的理事论。二程曰:“天之付与之谓命,稟之在我之谓性,见于事业(一作物)之谓理。”(《二程集》,第91页)理在行为(“事”)中。朱熹曰:“性则就其全体而万物所以生者言之,理则就其事物物各有其则者言之。”(《朱子语类》,第82页)我们通过具体的事事物物等行为发现理。理在事中。王阳明认为“理”在人心,“意在于事亲,即事亲便是一物;意在于事君,即事君便是一物;意在于仁民爱物,即仁民爱物便是一物;意在于视听言动,即视听言动便是一物”(《王阳明全集》,第6页)。理在各种行为中,事亲之中有孝理、事君之中有忠理,理或良知皆在各种行为中。王阳明曰:“昏暗之士,果能随事随物精察此心之天理,以致其本然之良知,则虽愚必明,虽柔必强,大本立而达道行,九经之属可一以贯之而无遗矣。”(《王阳明全集》,第47页)只有通过“事”,我们才能发现良知或天理。王夫之曰:“收视听,正肢体,谨言语,慎动作,整齐寅畏,而皆有天则存焉。则理随‘事’著,而‘明’无以加。”^③理借助于行为(“事”)而呈现。“性命之理显于事,理外无事也。天下之务因乎物,物有其理矣。”(《尚书引义》,第273页)在经验活动即“事”中,理显现自身,即,理显于“事”。“超越的存在只能通过特定的经验联系而给出。”^④理因“事”而呈现。

作为行为的事本源于人心。胡宏曰:“万物生于天,万事宰于心。”^⑤万事开始于人心,即,人心主导了人的行为。通过心灵所主导的“事”,人类发现理并回归本性。胡宏曰:“天命为性,人性为心。不行己之欲,不用己之智,而循天之理,所以求尽其心也。”(《胡宏集》,第4页)尽心即事。在尽心的行为中,人性得以回归,天理得以昌明。绝对而超越之理在于尽心活动中。故,胡宏提出“气主乎性,性主乎心”(《胡宏集》,第16页)的观念。所谓“性主乎心”便突出了气质人心活动的基础性地位。胡宏曰:“心纯,则性定而气正。气正,则动而不差。”(《胡宏集》,第16页)心纯便能气正,气正便是性明。超越之性或理因此得以证明或证实。王夫之曰:“事无定名,物无定象,理无定在,而其张弛开合于一心者如是也,则百王之指归,千圣之权衡也。”(《尚书引义》,第273页)事、物以及理都是不确定的。它只能借助于心灵的活动而存在。用现代语言来说,超越的、可能的存在只能借助于我们的抽象与推理而被认知与存在。如果没有我们的推理等理性活动,天理、普遍事实,甚至是物自身等,我们无从知晓。故王夫之曰:“事与心胥制于所建之中,反身而诚不远矣。盖天理之流行,身以内、身以外,初无畛域。天下所有,即吾心之得;吾心所藏,即天下之诚。”(《尚书引义》,第292页)天理不开心与“事”。超越的天理隐含于心灵之事即经验活动中。我们也可以从这些经验中找到天理。这便是王夫之的“即形而见性,因心而得理”^⑥。只有通过人类心灵的活动,我们才能找到事物生存之理。“事”只限于人类。

① [唐]法藏《华严经义海百门》,载[日]高楠顺次郎等编《大正新修大藏经》第45册,第630页。

② [唐]法藏《华严经义海百门》,载[日]高楠顺次郎等编《大正新修大藏经》第45册,第627页。

③ [明]王夫之《尚书引义》,载《船山全书》第2册,长沙:岳麓书社,2011年,第241页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

④ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeinen Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p.104.

⑤ [宋]胡宏《胡宏集》,北京:中华书局,1987年,第6页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑥ [明]王夫之《读四书大全说》,载《船山全书》第6册,第977页。

“事”即故意的行为。人的理性(reason)指导下的故意活动或行为,其实都是一种认知。生存即认知。人的生存不仅是一种生理或物理活动过程,而且是一种感性、知性与理性参与的认知过程。人的视听言动本身便是一种认知,眼睛看、耳朵听、身体感,皆通过感觉与知性提供一种认知性反应。这种认知性反应,与其说是动作、活动,毋宁说是认知。这些活动的终点便是人类的理智(understanding)。我们知道我们的行为,或者说,在行为过程中,我们自然地知晓。这种知晓可能仅限于过程,而非结果。作为人类专有的行为之“事”一定是一种认知性活动。通过这种认知性活动,人类走向远方。

至于自然界的生物,即便其有某种物性或物理,由于缺少“事”,也只能是某种可能存在。这些可能存在,在动物世界中,被浑浊之气遮蔽了,在如不在。因此,对于自然生物来说,物性或物理仅仅是可能存在,而不是现实。只有理性人类的心灵活动即“事”,才能从现实中找到那些隐蔽的、可能的超越之理,从而让理主导自己的行为并最终将自然的行为转变为合乎超越之理的超越性活动。理学家把这一过程叫做“工夫”。朱熹曰:“学者工夫只求一个是。天下之理,不过是与非两端而已。从其是则为善,徇其非则为恶。事亲须是孝,不然,则非事亲之道;事君须是忠,不然,则非事君之道。凡事皆用审个是非,择其是而行之。圣人教人,谆谆不已,只是发明此理。”(《朱子语类》,第229页)工夫便是让可能之理进入人心,实现心理合一,从而产生正确的行为。这便是“是”。理保证了“是”。只有理性的人类才能发现超越之性或理。对于动物来说,由于它们没有反思和抽象等理性思维能力,无法从现实中找到那些超越的物性或物理,也就没有什么物性或物理等存在,或者说,对于自然物来说,可能的物性、物理在如不在,是虚无。只有抽象而反思的心灵才能发现这种可能存在。这种反思的心灵独属于人类。如果以人为物,便失去了人类专有的反思能力,也就无法将自然生存改造为超越性生存。

结语:走出物化的传统

早期儒家以爱为仁,将仁爱视为人类生存之道即人道。到了汉代,儒家将作为人道的仁上升为天道,天道生生即是仁,形成了仁生观念。宋明理学以仁来贯通人道之爱与天道之生,实现了人道与天道的结合。仁爱即生存。生存,按照中国传统的生命哲学,属于自然生物的存在方式。生是用,其体便是自然生物。仁即爱、即生,人的存在便是自然物的生生不息。尽管生物可能也有物性或物理,但是对于没有抽象思维能力与理性反思能力的自然物来说,这些超越存在在如不在。在以生释仁的仁学视域中,人生即物生,人如同物,忽略了人的理性在其生存中的作用。

人的生存不仅是一种生生不息的存在,而且是一种认知性活动。在通常情况下,我们在自己的理性指导下自然地生存,自然地视、听、言、动,如“见父自然知孝”(《王阳明全集》,第6页)等。此时,一切行为自然浑成,行为并无故意或知晓。然而,现实中的理性人常常会出于某种特殊的原因而关注自己的经验。这种特殊的关注常常会将自己的认知性行为即经验对象化、形式化,形成观念。这便是现象学的“悬置”:“通过我的悬置动作,我站在它们之上,我不再身处它们之中了。因此,我的全部行为,经验、思维、评价等,依然保留而逝去。但是,显现在我的面前的生活或世界,作为有效的存在,成为‘现象’。它对应于相关的决定环节。在悬置中,所有的决定环节,世界自身,全部转变

为我的观念。”^①现象学悬置让自己暂时放弃了自身的自然立场与自然生存,转而发现某种与自身相对立的现实。现象学悬置让活动的经验走向观念的经验。作为经验的事情本身被观念遮蔽。通过理性,人类还可以对自己的理智所形成的认知观念产生反思。“当我们对某个事情表示肯定时,对此行为(即肯定某事)的理解必然地、必须地在肯定活动中获得表现。”^②人不仅生存在贯通一体的自然生存中,而且在生存之时,我已然将此生存进程当作自己的思维对象,从而形成反思等认知。借用人类自身的抽象能力和反思能力,人类能够超越自然的生存状态并将自然生存视为自己的理解对象,在对象化自身之后,人能够超越它,最终达到主导自身生存的目的。在这种超越性生存中,人不仅能够洞察超越的人性或天理等,而且在洞察中唤醒自我,从而让行为不仅成为合“理”的道德人,而且让自己成为自主的自由人。这便是存在论的立场。人的生存过程便是认知过程,尤其是理性所提供的反思等特殊理性活动,让人成为人并区别于动物。

因此,以生释仁、以仁释人的传统仁学,无论是概念还是观念,皆应该被反思、被改造。不加区别地沿用仁学观念,大有将人物化的嫌疑。事实上,理学家便曾困惑于上述难题。传统儒家为了替普遍之道辩护,提出了超越之理,即,超越之理乃是普遍之道的存在论证明。这样,人的行为不仅符合道,而且内含理,是合理的行为。这种普遍之道与理所组织的秩序存在,被理学家解释为仁。仁即万物一体。这个仁义贯通的主体依然是气质生物,即,它将宇宙万物视为一个生命体、一个生物。在这个生物体中,人和其他万物一样,仅仅是其中的一员、一分子。生物体中的人被分子化,其生存被机械化或生物化,完全失去了自身的自主性与自由。它唯一得到保证的便是其生生不息。人变成了生物。生生之仁学以人为物,岂不是开倒车?就此而言,现在是走出生生仁学的时候了。

责任编辑:张沛

Abstract: Benevolence (*ren*) is the core concept of Confucianism. Early Confucianism interpreted benevolence through *sheng* (producing), and benevolence is the Dao of human beings. Han Confucians began to interpret benevolence through *sheng* (producing); benevolence means *sheng sheng* (producing and reproducing), *sheng sheng* is the Dao of heaven, and benevolence is the Dao of heaven. Song Confucians interpreted benevolence through communication, and all things in the world became a living entity due to the connection of benevolence. Human beings became part of an integrated organism, and the love of humanity and the production (*sheng*) of the Dao of heaven were integrated. The benevolence of *sheng sheng* highlights the survival of living beings. Survival is the way of existence of “living beings”, and interpreting humans through *sheng* is interpreting humans through objects, and humans are “living beings”. Humanity and materiality therefore lose their distinction. Unlike early Confucianism, Neo-Confucianism believed that benevolence not only gave birth, but also contained heavenly principles. The set of heavenly principles in humans is nature. The transcendent nature or principle determines the nature of human existence. This transcendent principle is a product of human rational activities; that is, the soul finds the dominant principle in specific activities, namely “things”, and realizes the unity of mind and principle. Natural behavior transforms into transcendent behavior. This transformation to transcendence depends not only on universal principles, but also on autonomous individual activities. People in the traditional perspective of benevolence are only living beings. Therefore, we should step out of the barriers in our study of benevolence.

Key words: benevolence; *sheng*; Confucianism; organism

^① Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p.19.

^② Martin Heidegger, *The Basic Problems Of Phenomenology*, Translation, Introduction, and Lexicon by Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press, 1982, p.211.