

儒家「生」之倫理思想研究

张舜清 著

中国社会科学出版社

『孟子』之倫理思想研究

中國社會科學出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

儒家“生”之伦理思想研究 / 张舜清著. 北京: 中国社会科学出版社, 2010. 5

ISBN 978-7-5004-8655-8

I. ①儒… II. ①张… III. ①. 儒家-伦理学-研究
IV. ①B82-092②B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 064943 号

责任编辑 关 桐

责任校对 石春梅

封面设计 智 智

技术编辑 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2010 年 5 月第 1 版 印 次 2010 年 5 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 1/32

印 张 8.625 插 页 2

字 数 220 千字

定 价 25.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

目 录

第一章 导论：“生”在儒家伦理中的地位与意义	(1)
一 “生”的哲学与“生”的伦理	(1)
二 “生”在儒家伦理中的地位与意义	(8)
三 “生”的内涵及伦理性质	(16)
四 儒家言“生”的角度与方式	(22)
五 本选题国内外研究状况及意义	(31)
第二章 儒家“生”之伦理思想理论溯源	(37)
一 原始崇“生”观念对儒家“生”之伦理的 引导	(37)
二 上古天命观对儒家“生”之伦理主题的确立	(43)
三 上古气论对儒家“生”之实体形态的构造	(54)
四 《易》古经中“生”的思想对儒家的启示	(66)
第三章 儒家“生”之伦理思想的义理模式及其 表现形态	(75)
一 “易道生生”——《易传》的“生”之模式	(76)
(一) 天人一体	(77)
(二) 易道“生生”	(82)
(三) 继天为善	(86)
(四) 各正性命	(89)

二	“从知天命到制天命”——原始儒家的“生”之路径	(92)
	(一) 与命与仁	(93)
	(二) 知天尽性	(100)
	(三) 制天命而用之	(106)
三	“天人感应”——汉儒的“生”之神教色彩	(112)
	(一) 天生人成	(113)
	(二) 天人感应	(118)
四	“万物一体”——宋明儒的“生”之气象	(125)
	(一) 性与天道	(127)
	(二) 天地之心	(133)
	(三) 万物一体	(140)
第四章	儒家“生”之伦理思想的结构与机制	(147)
一	儒家伦理的结构特性	(148)
二	天、命、性、道：“生”的伦理结构的形上维度	(157)
	(一) 天：“生”之本源	(157)
	(二) 命：“生”之对待性向度	(159)
	(三) 性：“生”之非对待性向度	(163)
	(四) 道：“生”之伦理的统筹性观念	(170)
三	仁、礼、和、时：“生”之伦理结构的实践机制	(176)
	(一) 仁生	(176)
	(二) 礼生	(186)
	(三) 和生	(194)
	(四) 时生	(200)

第五章 儒家“生”之伦理思想的工夫论	(209)
一 “生”的工夫论的内涵与特色	(210)
(一) “生”的工夫论的内涵	(210)
(二) “生”的工夫的模式与总纲	(213)
二 身心一如	(218)
(一) “身心一如”之义蕴	(218)
(二) “身心一如”的伦理性	(221)
三 尽性践形	(228)
(一) 践形	(229)
(二) 尽性与当代养生	(231)
四 知行合一	(236)
(一) 知与行	(236)
(二) 知行关系与“合一”之质	(240)
 第六章 结语：儒家“生”之伦理：一种思想资源	
的意义	(247)
一 “生”之伦理与当代生命伦理问题的现实诉求 ...	(248)
二 “生”之伦理与当代发展观	(253)
 参考文献	(259)
 后 记	(269)

第一章 导论：“生”在儒家伦理中的地位与意义

中国传统的哲学伦理学思想，从根本上来说，都是关于“生”的思想。在中国，无论是道家，还是儒家，“生”都可以说是其哲学伦理学思想的根本内容。中国古代思想，从宇宙观到人生观、从本体论到认识论，无不是紧紧围绕着“生”的观念展开的。“生”是天地万物生化之本，亦是天地、万物、人、我共通的本性，天地万物的内在价值以及意义彰显，最终都由“生”这一存在事实来决定。“生”是一切价值的源泉，亦是终极的价值归宿。中国古代哲人由“生”的观点出发，来理解天地、万物、人、我的各种关系，来理解和处理各种生命现象，从而形成丰富而深刻的“生”的伦理思想。儒家伦理从本质上而言，就是这种“生”的伦理。作为中国传统伦理思想的主流思想，儒家伦理思想在中国传统思想中的地位与作用自不待言。因此研究儒家“生”的伦理思想，对于我们深入了解其思想的精神内核、继承和弘扬这份珍贵的文化遗产，以及从中借鉴有益思想以正确处理我们今天面对的人与自然、人与社会和人人的关系、尤其是当今面临的复杂的生命问题，显然有着重要的意义。

一 “生”的哲学与“生”的伦理

我们面临的一个首要问题是，如何看待“生”的哲学与

“生”的伦理。研究儒家“生”的伦理思想与中国古代“生”的哲学是个怎样的关系？其问题实质是，我们如何处理儒家“生”的哲学与“生”的伦理思想的关系，以不至于在研究本文时将不分彼此。这个问题事实上决定着本文研究的理论视阈问题。实际上，我们不得不承认，把二者截然分开是个艰难的问题。一方面在于哲学与伦理学虽然有学科分野，但本身联系紧密，伦理学甚至可以划归于哲学的一个子学科。对于中国古代思想而言，中国古代思想向来文、史、哲缺少明显的分界。中国古代素无所谓哲学、伦理学之称谓，在先秦时代，一切思想学术统称为“学”。中国古代哲人论述其思想时并没有今人自觉的学科视阈，其思想的一贯性和系统性都使我们无法将之思想完全割裂开来。不过，有两点我们还是可以明确的。一是儒家“生”的伦理思想是以其“生”的哲学思想为基础的。二是“生”的哲学与“生”的伦理研究的问题侧重点是不同的。

“生”的哲学是近代始倡的一种哲学，亦可说成是“唯生哲学”。这种哲学在中西方具有不同的表现形式。在西方主要是以狄尔泰、西美尔、杜里舒、居友、柏格森等人的生命哲学为代表，他们把生命视为宇宙的根本动力和真实基础，认为一切事物均出于生命的自由创造。生命本身既不是物质，也不是一般的精神（感性、理性），而是一种纯粹的创造力、活动力、能动性。他们用人的生命和存在推及人的历史和文化，以至人与周围世界（社会和自然）的关系。他们在其生命哲学的基础上，看待人类的道德现象和道德问题，从而形成他们的生命伦理思想。如他们把“生命”一词作为核心概念，把人的生命的特点及意义作为理论的出发点，主张伦理学应以个人现实的生命存在现象和运动现象作为唯一对象，通过对生命内在特征和意义的探究，以达到对生命存在的本体把握和动态说明。如狄尔泰把“生命本身”和“生命的充实”作为人类思维、道德和一切历史文化的解释

主体；西美尔用“对生命的渴求”、“生命力”来诠释其道德理论；居友视个体生命的本性为道德产生的源泉；柏格森则用“生命之流的绵延”和“生命的冲动”来解释人类的各种道德现象。^①他们牢牢地固守着生命这一活的存在本原，使人们从理性主义对生命的淡漠中觉醒过来，从而“恢复了‘生命’的意义和对‘生命’的崇拜，对由‘希望’所伴随的‘努力’之崇拜”^②。所以他们的哲学伦理思想，可以称之为“生命的唯生论”。

中国古代“生”的哲学与西方的“唯生”哲学有着不同的含义和表现形式，但也有契合映照的地方。蒙培元先生将中国古代“生”的哲学界定为三层含义：^③

1. “生”的哲学是生成论哲学而非西方式的本体论哲学。“生”的一个意义是生成，具有时间维度。道家的“道生万物”，儒家的“天生万物”，都是讲世界本原即“道”或“天”与万物之间的生成关系，而不是讲本体与现象的关系。后来的玄学与理学固然有本体论哲学，但与西方的本体论是有区别的，其最大区别是，本体并非实体，只是万物存在的本根，通过功能、作用而显示其存在。如同树根与树干，二者是一个生命整体，不是二元对立的两个世界。

2. “生”的哲学是一种生命哲学而不是机械论哲学。“生”的又一个意义是生命存在与生命创造。自然界作为人的生命来源和价值来源，是以生命创造为其功能的。人是有创造能力的生命，但人的创造能力来源于天地“生生之德”，是自然界内在价

① 万俊人：《现代西方伦理学史》上卷，北京大学出版社1990年版，第153页。

② 居友：《无义务无制裁的道德概论》，中国社会科学出版社1994年版，第125页。

③ 参见蒙培元《人与自然——中国哲学生态观》，人民出版社2004年版，第4—5页。

值的实现者。人的生命是可贵的，其所以可贵，就在于使“天德”实现为人的现实德性。因此，人与自然的关系是内在的，不是外在的。自然界充满了生命活力，人与自然界构成生命整体。这同西方哲学将自然界视为没有生命的、死亡了的物理世界是不同的。

3. “生”的哲学是原本意义上的生态哲学。“生”的第三层意义就是人与自然的生命和谐。从生命的意义上讲，人与自然界是一种互动关系。一方面，人类需要从自然界获取一切生活资源，以维持人类的生命，但更重要的是，人类从自然界禀受了生命价值，要以人类特有的形式完成自己的人性。另一方面，出于生命发展的需要，人类必须承担起对自然界的一切义务和责任，使人类的家园更加美好，使人类的精神更加健康。这不仅是为了人类生存发展的需要，而且是为了一切生命发展的需要；不仅是为了人类的功利目的，而且是为了实现超功利的道德和审美境界。人类不仅有一个生存的世界，而且有一个意义世界。这个意义世界不在生存世界之外，就在生存世界之中，但是又有超越性，它是由人与自然共同组成的。

蒙先生对“生”的哲学的内涵的解释，凸显着浓厚的伦理意味。而就儒家哲学来说，儒家“生”的哲学的表现形态，显然更具有伦理意蕴的指向。牟宗三先生就以“道德的形上学”概括儒家的道德哲学、以及形上学的基本形态，这一点是人所共知的。在学界，认为儒学是一种“境界”的形而上学的观点也是很普遍的。所谓“境界”，不是指客观事物存在的时空范围，而是一种“实践所达致的主观心境”^①。宁新昌先生对儒家的境界形而上学有着精到的研究，清楚地指出了儒家境界形而上学的

① 宁新昌：《境界形而上学及其限制——由先秦儒学谈起》，齐鲁书社2004年版，第1页。

几个重要特征。^①

首先，在宇宙论上，它没有设定在宇宙之外存在一个终极原因、或所谓的“第一推动者”。这样它就区别于西方哲学发展的终极原因。儒家与西方哲学不一样，它没有在事物之外探究事物发展的动力，也没有在宇宙之外去探讨运动的“终极原因”，而是把事物发展的根本原因归之于事物自身，归之于事物的内在矛盾，所谓“易有太极，是生两仪”。“太极”也可以理解为宇宙发展的“终极原因”，但这个终极原因并不存在于宇宙之外。“生”指一种存在，“太极生两仪”即在太极中存在着一阴一阳的对立统一，而“一阴一阳之谓道”，一阴一阳的交感作用导致万物化生，从而达致天下万物的“太和”境界。

其次，在本体论上，儒家哲学所说的本体在其发展过程中演变成一种境界形态的本体，而不像在西方哲学中，其本体是实体形态的本体。不像西方的本体论那样，是建立在对思维中的逻辑命题分析的基础上，也不是开始于对语言的分析，而是形成于人的经验直觉。中国哲学的特质是“重了悟而不重论证”，儒家的本体理论是通过“了悟”建立起来的。也正因为这样，儒家的本体论具有“体用一源，显微无间”的特性。

再次，在认识论上，儒家重视对宇宙本体的认识，而且认为宇宙本体是可以认识的。与西方宗教里更重视对上帝的信仰相比，儒家对待事物和人生持有一个更加理性的态度。在儒家那里，作为本体的“天”是既内在又超越的。儒家的“境界”规定了现实的人生、人的存在。人生意义的获得离不开对天的认识，离不开对天的体认。对天的认识和体认，实际上就是对自我存在的觉悟。人认识了天，生活就有了意义，生命就有了价值。

^① 宁新昌：《境界形而上学及其限制——由先秦儒学谈起》，齐鲁书社2004年版，第10—14页。

换句话说，就是人从此获得了本真的存在。

最后，在道德观上，儒家不提倡神学的道德（如基督教），即不把道德建立在对上帝存在的肯定和信仰上；也不提倡道德的神学（康德），即不把对上帝的信仰建立在道德的基础上。所以，在儒家那里人无需要依赖神去拯救自己的灵魂，也无需要借助对神的信仰去净化自己的心灵。因为人自身具有自我完善的能力，人的本性是善的。儒家学说是指向现实生活的，指向主体自身的实践。伟大的理想和现实生活是紧密不可分的。哲学就是生活，生活就是伦理，哲学的智慧需要通过伦理的生活体现出来。儒家的终极关怀指向的还是“人”的安身立命，归根结底，还是一种人生哲学。

不过，在牟宗三先生看来，儒家的境界的形上学并不否认儒家对实有本体的重视，“儒家不只是个境界，它也有实有的意义”^①。儒家肯定的实体，一方面是指人的道德实体，另一方面也指作为宇宙生化原则的天、天道、天命。此实体是一切然的所以然，不仅仅说明万物的存在，也说明了人之作为道德主体的存在，是性体、心体的总根源。不过，虽然牟宗三先生肯定儒家哲学的实有（心体和性体），但这种实有也并不是客观外在的实物，其存在依然是超越的存在，其具有的客观意义不是现象界存在的客观意义。更重要的是，其为实有意义的存在，不是思辨而得，而从实践所证，故不同于西方的客观形态的形上学。其所讲的实事实理，都只有通过主体的道德实践才得以彰显，故皆收摄于工夫中^②。总之，儒家“生”的哲学的特性，是即工夫即本体，即本体即工夫；即活动即存有，即存有即活动；即用即体，即体即用，最终是不离其伦理旨趣的。正如黄慧英指出的那样：

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社1997年版，第98页。

② 黄慧英：《儒家伦理：体与用》，三联书店2005年版，第122页。

“离开道德意义的‘生’只能置于观照之下而成一艺术境界加以体会，如‘万物皆有春意者是’”^①，但真正儒家的关怀还是在于现实的人生。胡伟希先生也指出，中国哲学的主体性，即境界与人生。^②对于中国哲学来讲，就是人的主体性与宇宙本体的合而为一，这种融合境界意味着人生论与存在论的合一。但中国哲学终归是通过对人生意义与价值的追问，最终又回到做人的境界这个问题上来。张岱年先生在其《中国伦理思想研究》一书中谈到哲学与伦理学的区别时认为，“伦理学即研究‘人伦’之理的学问”，“伦理学又称人生哲学，即关于人生意义、人生理想、人类生活的基本准则的学说”。在“中国古代哲学中，伦理学说是和本体学说以及关于认识方法的学说密切联系、互相贯通的；但是彼此之间也确有一定的区分”^③。

由上可以看出，无论是所谓儒家“生”的哲学，还是所谓儒家的境界形而上学，其实质都是一种道德哲学，是一种人生哲学，就其反映的内容与思想主旨来说，主要还是伦理学的路径和视阈。我们在这里说明“生”的哲学与“生”的伦理内涵的区别与联系，一方面是想说明这种联系其实在儒学中二者本身具有一体性，过多纠缠于二者的分野是没有多少实际意义的，另一方面也想说明，本文对儒家“生”的伦理思想的分析是与儒家这种“生”的哲学思想密不可分的。但是儒家哲学与一般的哲学所遵循的“本体思维”不同，它更多地表现为一种“伦理思维”，是在强调个体之“生”与整体之“生”的关联性中来阐释其“生”的微言大义的。儒家“生”的哲学思想与“生”的伦

① 黄慧英：《儒家伦理：体与用》，三联书店2005年版，第126页。

② 胡伟希：《天人之际：中国哲学十二讲》，云南人民出版社2005年版，第16页。

③ 张岱年：《中国伦理思想研究》，江苏教育出版社2005年版，第1—2页。

理思想在文本方面并没有根本的分别，只是在研究的侧重点上我们更倾向于其思想的伦理意蕴。也就是说，儒家的“生”的思想固然涵摄广泛，涉及的领域众多，但本书的研究只是基于伦理学的视野，特别是中国传统伦理学的视野，立足于传统儒学的经典文本，运用伦理学的基本理论来分析儒家的“生”的思想。其问题视阈不离于传统伦理思想所讨论的理论问题。这是本书要交待的第一个问题。

二 “生”在儒家伦理中的地位与意义

本书研究要交待的第二个问题是，为什么要选择儒家“生”的思想来研究儒家伦理？这是与“生”在儒家伦理中的地位与意义分不开的。这也涉及本文选题的意义问题。“生”是儒家伦理的根本精神，在整个儒家伦理体系中，在最深的层次起着“总纲”和统筹全体的作用。因而研究儒家“生”的伦理思想，对于我们深入认识和把握儒学的义理精髓是极有意义的。

（一）“生”：儒家伦理的根本精神

我们知道，任何一种成熟的伦理文化体系都必然具有一个贯彻始终的根本精神，这一根本精神可以说是该伦理文化体系的灵魂，制约和决定着这一伦理体系的制度设计和思维方式。儒家伦理是一个绵延数千年的伦理文化体系，必然也有其一以贯之的根本精神。然而对于什么才是儒家伦理的根本精神，在学术界却一直是个仁智交锋的问题。比如有人以“天人合一”为儒家伦理的根本精神；有人根据“夫子之道，一以贯之，忠恕而已”这句话，认为“忠恕”是儒家伦理的根本精神，还有人认为“中和”是儒家伦理的基本精神。我们认为，这些观点虽然均有所是，但都还不足以真正概括出儒家伦理的精神实质，因为在这些

理念的背后，实际上还隐藏着更根本更深层次的内容，这就是“生”。梁漱溟先生说，在儒家学说中，“这一个‘生’字是最重要的观念，知道这个就可以知道所有孔家的话。孔家没有别的，就是要顺着自然道理，顶活泼顶流畅的去生发。他以为宇宙总是向前生发的，万物欲生，即任其生，不加造作必能与宇宙契合，使全宇宙充满了生意春气。”^①这段话可谓抓住了儒家伦理精神的根本。的确，我们纵览历代儒家，从“三帝二王”（尧舜禹文武）至周公、孔孟以及宋、明、清历代儒者，其伦理体系的建构与开展无不是以“生”的观念为枢轴，并以万物的“生生”为旨归。儒家伦理，就是这样一种关于“生”的伦理，它视天地之大德为“生”，在对宇宙生成、世界本体以及人在宇宙中的地位及其个体生命的意向性和规定性的探讨中，表现出重生、乐生、和生的追求与境界。

“生”无论是在儒家先贤还是后世那里，都绝对是一个重要的概念和范畴。在儒家文献中，无论是先秦文献《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》，包括《郭店楚墓竹简》，还是后儒的著述中，关于“生”的记述是比比皆是的。如“死生契阔，与子成说”^②；“好生之德，洽于民心”^③；“天地之大德曰生”^④；“养性命之正，安命而弗夭，养生而弗伤”^⑤；“未知生，焉知死”^⑥；“以生道杀民，虽死不怨杀者”^⑦；“人莫贵乎生”^⑧等等。像这

① 梁漱溟：《儒学复兴之路：梁漱溟文选》，上海远东出版社1994年版，第71页。

② 《诗经·邶风》。

③ 《尚书·舜典》。

④ 《易·系辞下》。

⑤ 《郭店楚墓竹简·唐虞之道》。

⑥ 《论语·先进》。

⑦ 《孟子·尽心上》。

⑧ 《荀子·强国》。

样的命题和论述我们还可以举出很多,“生”在儒家思想中的地位与意义由此也可可见一斑。在儒家那里,一切蓬勃向上、生意盎然、欣欣向荣、生生不息的事物和现象,都可归之于“生”的范畴,因此,一切有利于“生”的观念和行为,也都为儒家所肯定和赞赏。“生”在儒家看来,不仅是天的本性,也是天人共有的一种德性。儒家把“生”看做是通贯于天地、人、我万有一切所成之总体的创造性根源,因之“生”体现了一种强大的力量,这种力量不仅使主体得以存在,同时在主体之外,还有自然、社会和宇宙万物的面向。这也就是万物的“生生之道”。茂叔不除窗前草,与明道先生观鸡雏可以观仁^①,皆是为体会这万物的“生生之道”。宇宙万物是处在“生”的状态之下,也是在“生生”当中延续这种存在,但是这只是“生”的一个方面而已,儒家认为“生道”还具有更深层的含义,即在“生”之中可以体现人事,可以体现仁与义。儒家认为“生”是一种大的德性,所谓“天地之大德曰生”,“生生”之道,不仅是自己“生”,也要让别人也“生”,而不是说让他物死,这便是“恕”,便是“宽容”,便是“仁”,便是人之本性所发。所以一个人如果能够真正体会到“生生”之道的話,那么,他必可以行仁义,尽恕道,存直道,践中道,而这也正是儒家的精髓所在,不仅自然之中要体现“生道”,而且在人事当中也要体现“生道”,这也就是儒家“生”之本真意味。

① 这两个典故均出自于《二程遗书》卷三。该卷记载:“周茂叔窗前草不除去,问之,云:‘与自家意思一般。’子厚观驴鸣,亦谓如此。”周茂叔即周敦颐,子厚即张载。周敦颐“绿满窗前草不除”、张载“观驴鸣”与程颢“观鸡雏此可观仁”都表明了一样的思想,即对万物之“生意”由衷地呵护,万物之生命都是共通的,人与自然万物生生不已融为一体,从而表现出一种天人合一的生命圆融情怀。也表现出儒家悟道的一种方式,即从身边的生命中感受生命的可贵与灵明,从而培养出人的德性。

从儒家文献中我们能够看到，“生”作为通贯天地、人、我的本性，不仅规定了“天”的发用向度，也规定了人事的行为取向。而“天”又是人事得以开展的效仿对象，“天”从根本上确定了人事行动的法则，即所谓“天生烝民，有物有则”^①，天虽不言，却“以行与事示之而已矣”^②，所以“顺天休命”^③，“应天时而定吉凶”，便是人的当为与结果。在儒家那里，“唯天为大”^④，而“天地者，生之本也”^⑤，“天”虽然从根本上规定了人的本性，但人在承受天赋过程中却不是消极的待者，而是要在顺应“天”之“生”性的基础上，以积极态度做到“参”和“赞”，从而使“天”能顺利地达到“生”的目标，同时也使“人”通过“安生”、“促生”、“保生”来达到自我完善。是所谓“天生人成”。因此，在儒家那里，“天”与“人”都具有一种明确的目的性取向，即“生”，而达致“生生之境”则有一种由天下贯于人，由人上达于天的双向回环路径。落实到人事的层面即“知天”、“尽性”、“成己”、“成人”。这也就是《中庸》所说的：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”^⑥，“唯天下至诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”^⑦。“生”是天地人我的共性，“尽性”即尽万物之“生”性，而要尽性，就要至诚。因为一切虚假妄动、不实事求是的做法都必将损害到“生”。而只有“诚”，才能做到

① 《诗经·大雅·烝民》。

② 《孟子·万章上》。

③ 《易·大有》。

④ 《论语·泰伯》。

⑤ 《荀子·礼论》。

⑥ 《中庸·第一章》。

⑦ 《中庸·第二十二章》。