



性情与礼教

先秦儒学立人思想研究

华军◎著



中国社会科学出版社



性情与礼教

先秦儒学立人思想研究

华军◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

性情与礼教：先秦儒学立人思想研究/华军著. —北京：中国社会科学出版社，2016. 8

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8852 - 1

I. ①性… II. ①华… III. ①儒学—哲学思想—研究—中国—先秦时代 IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 213330 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 王 曦
责任校对 周晓东
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 8 月第 1 版
印 次 2016 年 8 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 15.75
插 页 2
字 数 253 千字
定 价 59.00 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营销中心联系调换
电话：010 - 84083683
版权所有 侵权必究

序

李景林

我曾用“教化的哲学”一语来称谓儒学。世界上并没有一种一般性的、为所有哲学家所共许的哲学系统，哲学，其实是一种以个性化的方式表出其普遍性理念的学问。《易》云：“形而上者谓之道。”儒家有自己独特的义理系统和形而上之道，称之为“哲学”，没有任何问题；而“教化”这一观念，则正标识出了儒学之异于其他哲学的个性特质。

“教化”作为儒学的一个核心观念，其首要的意义，是表现了儒家哲学的一种独特的思想进路。这不是一个认知的进路，而是一个存在或价值实现的进路。参取西方哲学“认识你自己”的说法，儒学哲学这一思想进路的特点，可以用“实现你自己”这一命题来概括。儒家在心之明觉的意义上规定人的理性的意义。人心之内容，乃通体表显为“情”；“知”，则被理解为一种“心”在其情感表现中的心明其意或自觉作用。因此，“知”在儒家的哲学系统中，并非一个首出的、独立的原则。同时，人心之情态表现，亦因其内在所具有的“知”的规定，而成为一种具有自身本然决断和定向的活动，而不流于西方哲学所谓的“非理性”。这个本然决断与定向的作用，即儒家所谓的“意”和“志”。我曾用“中道理性”一语来标识儒家这个迥异于西方哲学之“理性”观念的特点。从这个角度看，儒学“教化”的哲学意义，就是要在人的实存及其内在精神生活转变升华的前提下实现生命的真智慧和存在的真实，以达于德化天下、参赞天地化育的天人合一之境；由此，人对真实、真理、本体的认识，亦被理解为一种经由人的情感、精神、实存之转变的工夫历程，而为人心所呈显并真实拥有，而非一种单纯理论性的认知。

与此相应，“教化”这一观念，凸显了一种内在关系论、整体论的思想理路和实践性的哲学精神。

儒家既从情态性和存在实现的角度理解人，则人与周围世界以及自然的关系，亦非一种单纯认知的关系，而是一种由成己而成人、成物意义上的价值和存在实现的关系。由此，人与人、人与物、人与天地、自然之间，乃具有一种内在生命的连续性。这种思想理路，源自商周以来的宗教伦理观念。中国古初时代的文明，与其所从出的自然之间保持着一种内在的连续性，学者称之为“连续性”的文明形态^①。文明与自然之间的这种内在连续性，表现为一种整体性并具有内在动力性的宇宙观念，它不能允诺一个在宇宙和人的存在之外的创世和造物主观念^②。造物与创世的观念，分为神人两界，中国古初文明时代的宗教观念，则以神性内在于人。《诗·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”这个天帝神性内在于其中的“民彝物则”，就是普泛运行于从个体以至整个社会生活的一套礼乐系统。冠昏、丧祭、乡射、朝聘，皆关涉人的宗教生活，古时凡行礼，亦皆必具祭仪。而丧祭礼仪所对应的，乃是以天帝至上神统摄众神的一个多神的神灵系统。故古代社会的礼仪，与人的宗教生活有着密切的关系。礼或礼乐，是中国古代社会的生活样式，具有直接关涉人的心灵、情感和行为的实践意义。儒家并不否定古代社会所本有的这一套礼乐及其所指向的神灵世界和信仰系统，其形上学的体系实由对古代社会的信仰系统及其礼乐传统的反思与义理的建构而成，其据商周神性内在观念所建构的以人性本善为前提的形上学系统，奠定了此礼乐和信仰系统之道德自律的基础，儒家乃由此密切关联并落实其教化的理念于社会生活。这种“神道设教”的方式，构成了儒家引领中国社会精神生活以实现其终极关怀的一个重要途径。

儒家以人的存在实现为进路而达致超越，因此，儒学首先表现为一种成德之教；而通过对礼乐的义理和仪文重构以密切关联于社会生活，则成为儒家引领社会人生以接引神圣世界的教化方式。孔子的思想系统，就集中体现了这一精神。孔子既言“仁者人也”，“人而不仁如礼何，人而不仁如乐何”，又言“克己复礼为仁”。是孔子既以礼规定仁，

① 参见张光直《连续与破裂：一个文明起源新说的草稿》、《从商周青铜器谈文明与国家的起源》两文，收入所著《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店1999年版。

② 参见杜维明《杜维明文集》第三卷，武汉出版社2002年版，第222页以下。

又以仁说明礼的意义。孔子的思想，就是这样一个仁、礼平衡的系统。仁与礼的相互规定，正表达了孔子对人及人文世界的独特理解。儒家于诸礼中又特别重视丧祭礼仪。曾子所谓“慎终追远，民德归厚”，就表现了这一点。这是因为，丧祭礼仪乃集中体现了儒家由亲情、法祖而敬天这一返本复始，追思生命本原，以建立其终极关怀的独特方式。因此，从仁、礼互涵的整体性上，才能较全面地了解儒家哲学的精神实质。

现代以来的儒家哲学研究，多注重在其心性义理的层面，有关儒家礼学的研究，亦多偏重在古制之学术和知识性的考释，已失去了其与社会生活的关联性及其教化意义。华军博士近著《性情与礼教——先秦儒学立人思想研究》一书，取《易·说卦传》“立人之道曰仁与义”之义，从性情与礼教两端互成的角度，围绕“立人之道”这一中心问题，对先秦儒家的思想系统做出了通贯性的考察和新的诠释。书分上下两编。上编论性命，围绕人性、心性、性情、身心、性命等问题对儒家的思想进行了系统的解析，揭示了儒家思想之性情一体、身心一体的生存意蕴和教化意义。下编论教化，围绕儒学的情感内涵、情理层次、中道理念、情礼关系等论题，从情理互证的角度，对儒家礼乐教化的路径，作了深入的讨论。本书以生存论或存在实现论为视角，强调“通情”与“达理”、性情与礼教的相生互成，这一诠释思路，对全面地了解儒家哲学的精神，有重要的启发意义，亦有很好的发展空间。

华军博士2002年考入北京师范大学哲学院，随我攻读中国哲学专业的博士学位，博士论文主要研究“孟子的性命思想”。博士毕业后，又到吉林大学王天成教授门下做博士后研究，在康德哲学方面下过一番工夫。本书就是华军博士近十几年来结合中西哲学进行学术探讨的一项研究成果，也为自己未来的儒学研究开辟了一个很有发展前景的学术方向。我期待华军博士在这个方向上做出更大的成绩。

本书即将由中国社会科学出版社出版，华军博士希望我写一篇书序，于是谈了上面这些感想，就作为本书的序言吧。

李景林

2016年夏于北京宏福苑寓所

绪 论

— 生存的反思

——生存论视域下的中国传统思想研究

生存论是当代哲学研究的一个重要取向。它的提出，一方面在于检讨以往哲学研究因过度理性化而导致的对生存的抽象化认识；另一方面则在于把握和实现生存之切己性与整全性。如何切实推动这一方向研究，是当代哲学发展中一个非常值得思考的问题。在此探索背景下，中国传统思想所本有的独特生存义开始引起当代一些学者的关注。这种关注的实质是想借助对中国传统思想之生存义的发明来推动当代哲学生存论研究，其意义可谓有二：一是凸显中国传统思想之生存义的文化特质，发掘其内含的文化解蔽的时代价值；二是为当代哲学生存论研究提供一个个性化的诠释案例。有鉴于此，一些学者纷纷展开自己的撰述。综合以往这些研究成果来看，我们大体可以获得以下四个方面认识：

其一，努力呈现了中国传统思想所蕴含的生存论立场。譬如蒙培元先生从存在问题入手，讨论儒学在人的存在、价值及其人生体验问题上的基本主张。他认为，儒家是将人视为一种特殊的生命存在，并且在心灵超越中实现一种境界^①。周瑾则以为“关注人之在世体验和生存态度，正是中国古学精神的恒长主流”^②。刘毅青认为中国古代哲学是从一种生命的智慧原则来把握、理解人在世界中的位置，生存论构成了他们世界的景观。在此基础上，他又进一步提出中国古代生存论的核心是

① 蒙培元：《情感与理性·自序》，中国社会科学出版社2002年版，第2页。

② 周瑾：《阐本以释末 推己而及人》，《中国哲学史》2002年第1期。

气，它在生存论的向度上规定着中国人的身心观是融合统一型的，而不是二元对立型的^①。此外，柳士彬认为，对于人的生存而言，能力与技巧固然是需要关注的一件事情，但更为重要的却是对于生命本身的一种理解，并认为道家哲学的核心概念“德”即是对于生命本身的理解，其基本内涵就是指人得之于道的生命活力及由此而形成的生命内在特质^②。敦鹏则认为，就生命而言，传统文化中的天道赋予整个世界生生不息的本性，既要生长又要壮大，使得宇宙万物保持着强大的生命活力。并指出自然与人生一体化的精神追寻原本就是中华文化的内在特质。如果我们能够站在生存论的视角来阐释它的内蕴，则可能会得出深层的精神指向^③。

其二，积极阐释了中国传统思想中生存意识的建构、层次及其内涵。如郭齐勇先生在概括中国古代哲人生存智慧的时候，即以为它包含有空间和时间两个向度。就空间向度而言，则至少有五个层次：人与天（终极的他者），人与地及自然物（自然的他者），人与物（驯养栽培之物以及衣食住行等器物），人与人（社会文化的他者），人与精神境界及内在自我的关系。郭先生以为，第一个层次体现的是中国哲学的内在超越性，即价值之源既在天，也在天赋予人的那个本我之性。由此出发，借助“为仁由己”“尽心知性知天”“存心养性事天”的内倾路径，理想境界与现实人生、事实世界与价值世界乃得以统一起来。第二、三层次体现的是天、地、人、物、我的一体共在观，即中国哲人以统观、会通的方式来观察宇宙人生，肯定其作为一个有机整体而存在。第四个层次体现的是在“成己”“成人”前提下群己和谐与自我实现的共生关系。第五个层次体现的是经由德教与礼乐之教的涵泳之后而实现的品格、品位。与空间向度相交织的则是时间向度，郭先生以为，中国哲人很重视人生存在历史的时间之中，因而很重视历史文化传统，并讲求自强不息、不舍昼夜的生活信念和生活态度。这一方面的思想往往凝练为一个主题，即“生”，所谓“天地之大德曰生”“生生之谓易”，

① 刘毅青：《中国哲学的生存论特质》，《淮阴师范学院学报》2011年第6期。

② 柳士彬：《道家德性的生存论意蕴》，《当代教育论坛》2006年第8期。

③ 敦鹏：《郭象儒道会通的生存论阐释》，《烟台大学学报》（哲学社会科学版）2012年第1期。

在此,“生”既为生存,也是创新^①。另如王国良先生系统分析了中国生存论哲学传统的建构,认为孔孟与《易传》开辟了生存论哲学的方向,以朱熹为代表的理学把孔孟仁学与《易传》“生生之德”结合起来,建立了以生命为本体的宇宙论。而清代的戴震则创造性地继承理学的合理价值,以“气化生生”的本体论重建天人合一之学,解构了程朱理学矛盾的体系结构,为人的生存与发展奠定了哲学人性论的基础,完成了中国生存论哲学传统的建构,开辟了中国哲学发展的新方向^②。

其三,力图将实践论、生存论的立场贯穿于中国传统文化思想的阐释活动之中,以求获得一种“对人之在世的交互理解和对终极存在的自觉领悟”,以区别于学科性质的音义训诂之学、文献校理之学^③。在此前提下,学者们开始进行了相应的方法、思想路向、基本概念的选择与提炼。如李清良就以“本末思辨”之说为其方法论,强调“原始要终与执本驭末相结合”^④。对此,周瑾以为“原始要终是穷源究委式的直观,执本驭末是虚线统摄式的思辨。具体到中国阐释学来说,原始要终更具现为所谓‘双重还原法’:本质还原法——‘还事物之本来面目’;存在还原法——‘还领会之原初状态’。将问题还原到基本预设,将思想还原为切身体验,通过源初的思想情境和真切的庸常感受,使得宏远圣言和古奥信理在生存论的意义上与阐释者发生活生生的亲在联系”^⑤。此外,李清良还以重建和阐扬作为自己的思想路向,以“境域说”作为自己的基本概念,这些观点在他的《中国阐释学》一书中皆获得了系统的体现。

其四,以生存论为背景,在中西比较中,对中国传统文化中的一些代表学派、代表人物以及相关思想、核心观念进行了具体的剖析。如黄玉顺先生指出,今日的儒学研究开始透露一种消息,即对于儒学的重建或者现代转换来说,生存论解释学是一种新的极富前景的致思方向。他又进一步指出,儒家生存论与海德格尔的生存论乃是大相径庭的。儒家的首要的甚至唯一的关切是人的存在本身,即人的生存。儒学并不关心

① 郭齐勇:《中国古代哲人的生存论智慧》,《中国社会科学文摘》2004年第1期。

② 王国良:《中国生存论哲学传统的建构》,《社会科学战线》2004年第4期。

③ 周瑾:《阐本以释末 推己而及人》,《中国哲学史》2002年第1期。

④ 李清良:《中国阐释学》,湖南师范大学出版社2001年版,第19页。

⑤ 周瑾:《阐本以释末 推己而及人》,《中国哲学史》2002年第1期。

所谓一般的存在的意义，而只关心生存的意义。儒家不把对人生意义的关切仅仅理解为追问一般存在意义的一种途径而已，因为那样以来，人自己的生存反被工具化了。在儒家那里，良知论乃是由生存论而必然导出的。生存论是真正能够为良知论奠基的^①。又如丁秋玲以怀特海的机体生存论来讨论中国传统的孝文化，认为“孝爱意识的主体绝非被摆弄、被审视的外在客体，而是一桩具有时间跨度的生命历程，并非一个既成的主体产生了孝爱意识，而是以一种孝爱意识为表征的生成过程如何促成了一个主体的自我实现”，她主张，从机体哲学内在时间意识入手，可以将孝爱意识归结为人的一种命运体验，“所出自的命运”与“所奔向的命运”共同建构起当下的命运。如此一来，所谓“父慈子孝”便只是命运体验的一种显性的心理现象，通过文化建构，它成为中国人的一种独特的“宗教”^②。再如邓晓芒先生认为，中国古代辩证法由于缺乏个体生存论的动力而不具有古希腊辩证法那种彻底性。比较之下，中国古代辩证法粗而不精、泛而不深，它从一开始就达到了相当的高度，但积两千余年尚未能摆脱其朴素性。因此总的看来，虽然中国古代有辩证思维因素的思想家比西方多得多，而更少形而上学的机械性、片面性和极端性，但每个思想家的辩证思维中又随时埋藏着形而上学的种子，总是导致人放弃和抹杀自己的个体生存，而听任于自然和社会早已给自己规定好了的命运。将这种形态的辩证法深化和彻底化，是当代中国人的使命^③。另如胡军先生认为，生存论哲学是把人或者自我看成存在于世界之中，身心统一的真实个体。他指出，过度的身体化，导致自我与自身、与他人、与世界处于割裂状态，最终走向精神崩溃；而过度的身体化，则使人沉迷于物欲、追求感官的享乐，导致理想丧失，精神脆弱。两种倾向皆不可取。由此他批判了中西文化中身心分裂、各自过度化发展的倾向^④。此外，成守勇在生存论的视域中，对传统文化中的“天人合一”观念进行了审视。他认为当“天人合一”成为熟知的“真理”时，其内在精蕴反而有被遮蔽的危险，即在全球生存环境逐渐恶化、民族间冲突与纷争不断的境况下，人们对“天人合

① 黄玉顺：《儒学的生存论视域》，《中华文化论坛》2004年第2期。

② 丁秋玲：《中国传统孝文化的生存论解析》，《社科纵横》2014年第12期。

③ 邓晓芒：《论中、西辩证法的生存论差异》，《江海学刊》1994年第3期。

④ 胡军：《从生存论哲学看人的在世方式》，《学科前沿》2004年第2期。

一”似乎抱有更多的希望，以致把“天人合一”看成是一种既有的模式来解决当下生存世界中的各种困境。他认为，从生存论视域来看，“天人合一”无疑揭示了人与自身生存世界之间双向互动的良性关系。而实现这种良性互动的关键是人通过自身实践活动，在把“天人合一”看成是人生存的基本价值信仰而非单纯把“天”视为功利性索求对象后，才可能实现人类生存的和谐性^①。

以上四个方面的研究皆可视为当代学者对中国传统思想之生存义的探索与发明，可谓成果斐然。不过，随着研究的深入，我们可以发现，一些已有的认识似还需作进一步的辨正，而一些新问题则又亟待回应，例如：中国传统思想的生存义与现代哲学的生存论取向是否同型？二者进行关联的前提是什么？二者的本质差异又是什么？再进而言之，关于中国传统思想生存义的理解方式是怎样的？中国传统思想生存义之生存内涵如何诠释？中国传统思想生存义的当代个性化发明具有怎样的思想理论意义和时代价值？以上问题的提出与回应皆旨在将此项研究推向深入。

下面我们就尝试以传统儒学思想为例，从理解方式、内涵诠释、意义显明与价值认定等三个方面，对中国传统思想独特的生存义进行诠释，以具体体现以上之研究目的与意义。

二 生存问题的再诠释

——以传统儒学为例的几点说明

（一）虚实相映的理解方式

学界关于生存论的讨论，近年来大体有虚（消极）与实（积极）两种理解方式。

所谓虚（消极）的理解方式是指基于生存论路向是对传统知识论路向之超越的认识而以之为“前概念的，前逻辑的和前反思的”^②。这种关于生存论的“前于”性认识即可谓虚（消极）的理解方式。它并

① 成守勇：《生存论视域中的天人合一》，《兰州学刊》2007年第5期。

② 参见吴晓明《当代哲学的生存论路向》，《哲学研究》2001年第12期。

不拒绝思想，只是强调思想要回归存在自身。在表达这种回归之意的時候，它体现了对知识论路向的超越。在传统儒学中，这种超越主要体现为文化解蔽。《论语·阳货》载：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”孔子的“无言”之教即为一种文化解蔽，它内含三重义理：首先是显存在之实。对此，杨树达在《论语疏证》中分引两条以证之。一为《礼记·哀公问》，其载：“公曰：‘敢问君子何贵乎天道也？’孔子对曰：‘贵其不已。如日月东西相从而不已也，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道也。’”一为《荀子·天论》，其云：“万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”^①此皆言天道自然恒在、不假造作，万物因之而自得其成，此可谓是在存在意义上的明本显真。其次是解人文造作之蔽。皇侃《论语义疏》引王弼语云：“子欲无言，盖欲明本，举本统末，而示物于极者也。夫立言垂教，将以通性，而弊至于湮。寄旨传辞，将以正邪，而势至于繁。既求道中，不可胜御。是以修本废言，则天而行化；以淳而观，则天地之心见于不言；寒暑代序，则不言之令行乎四时：天岂谆谆者哉？”^②这里主要讲人文造作之盛对天道生物之实的遮蔽，故倡导“修本废言，则天而行化，以淳而观”。宋儒陆子静有言：“今之论学者只务添人底，自家只是减他底。”^③其添、减之意亦属此类义理之发明。再次是明知止之道。儒学论人，力主文质合一。质者，素朴自然；文者，人文化成。文质合一的内涵是称情立文，以文尽情，以致情文俱尽。其外在表现是合于礼，其人格成就乃有德君子。故而儒学在根底处不仅不反对人文创制，更以之为成人的必要。但是儒学同样意识到人文创制在发展中具有自身独立化倾向，故以为这种人文创制需要“知止”。《乾·文言》云：“修辞立其诚，所以居业也”，此明言人文修辞之要在于立诚。所谓立诚者，即在于得乎自然情质之本真。在此前提下，儒学反对一切无实、不实之文。所谓无实之文乃指脱离自然情质的

① 杨树达：《论语疏证》，上海古籍出版社1986年版，第464页。

② 程树德：《论语集释》，中华书局1990年版，第1227页。

③ 陆象山：《象山语录》上海古籍出版社2000年版，第25页。

人文创制,《礼记·曾子问》云:“君子礼以饰情”,无情之礼即为无实之文;所谓不实之文乃指扭曲自然情质的人文创制,如《孟子·公孙丑上》云:“谀辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。”综合以上两方面认识,可见儒学的文化解蔽并非是彻底地“废言”,而是要去无实、不实的人文创制,实现文质、名实的统一。故而《易·系辞上》一面讲“书不尽言,言不尽意。然则圣人之意,其不可见乎”,一面又言“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪”,也正是在这个意义上,陆子静论孔子不言之教,以为“如曰‘予欲无言’,即是言了”^①。以上即是孔子“无言”之教的三重义理,它深刻展示了传统儒学文化解蔽的内涵,直指存在自然而整全的实现,其以“无言”之教发明生存之义的方式亦可谓之虚的理解方式。

所谓实(积极)的理解方式是指以人生存的切己性和整全性理解为基础和起点,来建构其形上学的理论意涵,并以此统摄其表现形式。在此基础上的生存论亦可谓之生存立场的形上学^②。其意义在于表明:生存论的提出虽然是对超验的、抽象的、实体性的理念世界的超越,但并非如一些学者所言是为了拒斥形而上学^③。因为它本然即具有形上学意义的应然的生活价值指向。在传统儒学中,这可以视为对人情的自得与自洽。李泽厚先生曾认为中国传统儒家文化乃“乐感文化”,其着重点是情感,而非理智,即孔子之儒家“实际是以‘情’作为人性和人生的基础、实体和本源”,再进而言之,李先生以为“‘情本体’才是儒学的要点所在”^④。儒学是否是情本体,这一点可以另作讨论,但“情”的确是儒学领会人生与实现人生的关键。宋儒欧阳修在《定风雅颂解》中曾言:“《诗》出于民之情性,情性岂能无哉?”^⑤对儒学而言,人的存在首先便是一种切己的情感存在。所谓“切己”者,乃指“情”之真实呈显。如孔、孟言人,便极重真情之显。孔子言,“巧言、令色、足恭,左丘明耻之,丘亦耻之。匿怨而友其人,左丘明耻之,丘

① 陆象山:《象山语录》,上海古籍出版社2000年版,第21页。

② 参见邹诗鹏《昭现人学的生存论基础》,《哲学动态》2000年第6期。

③ 参见刘小新《当代哲学生存论探析》,《哲学研究》2006年第3期。

④ 参见李泽厚《论语今读》,生活·读书·新知三联书店2004年版,第18页、79页。

⑤ 转引自(清)方玉润《诗经原始》,中华书局1986年版,第46页。

亦耻之”（《论语·公冶长》），孟子则言：“乃若其情，乃可以为善矣。”（《孟子·告子上》）此外，郭店简《性自命出》言：“信，情之方也。”又说：“凡人情为可悦也”、“苟以其情，虽过不恶。不以其情，虽难不贵。苟有其情，虽未之为，斯人信之矣。”《礼记·乐记》云：“君子反情以和其志……情深而文明……情见而义立。”以上皆是就人的切己之情以言人之实存。换言之，在儒学的视域下，人的存在感首先是建基于切己的人情流行上；在儒学中，人的存在亦是一种整全的情感存在。所谓“整全”者，是指在人之实存性与超越性相统一的前提下，“情”之流行显现的时空统一性。司马迁论其著史之要，归之曰：“欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。”（《汉书·司马迁传》）“天人之际”表明空间性，“古今之变”体现时间性，“一家之言”则是在前二者统一基础上的独立文化诠释。此虽为传统史家著史之道，却也是儒学理解人生的范式。所谓“整全的情感存在”，亦是在人之实存性与超越性相统一的前提下据此而言。具体说来，“情”之空间性流行显现乃是指情的现世感应，即“情”于自我、家庭、社会及自然宇宙中自洽充盈。具体而言，于自我有喜、怒、哀、乐之情，于家庭有亲亲、慈爱之情，于社会有诚敬、尊尊之情，于自然宇宙有恻隐、怜惜之情。总归其要，其共显为好恶之情，达之以次第生生之意。孟子曾言：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）亲亲、仁民、爱物即是“情”之空间性差序流行显现；至于“情”之时间性流行显现乃指“情”的随时而应，即“情”于历史流变、人生转换中的相应呈现。孟子曾云：“文王一怒而安天下之民……武王亦一怒而安天下之民……今王亦一怒而安天下之民”（《孟子·梁惠王下》），又云：“人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕则慕君，不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。”（《孟子·万章上》）以上孟子之言皆体现了人情随时而应的时间性。此外《礼记·檀弓上》有言：“君子有终身之忧，而无一朝之患。故忌日不乐”、“邻有丧，舂不相；里有殡，不巷歌”，这同样体现了人情流行的时间性。在此基础上，《礼记·中庸》乃进一步有了“君子而时中”的讲法。在人之实存性与超越性相统一的前提下，情之空间性与时间性的统一构成了一个“整全的情感存在”。儒学对人生的揭示正是建基于以上对人情之切己性与

整全性的理解。由此出发,人的生存便是一个不离人情流行的切己的、整全的生活存在,而非一抽象、静态、个体的理论存在。儒学的这一认识无疑是具有生存意蕴的,其内含的生活价值指向同时也是生存立场的形上学。相对于前文的“无言之教”,其对生存义的梳理方式则可谓之实的理解方式。

综上所述,学界对生存论虚实相映的两种理解方式皆在传统儒学中得到了独特的体现。无言之教作为“虚”的解读,其意是在文质合一的前提下来反思文化异化发展,并借助文化解蔽来揭示存在本身;对人情的自得与自洽作为“实”的领会,其要是在人之实存性与超越性相统一的前提下,在人存在的切己性与整全性相统一的理解基础上来彰显其生活价值指向,表达一种生存立场的形上学。二者之统合恰从正反两个方向相辅相成地形成了对人之生存义的一体两面的深入把握。

(二) 情礼互证的生存内涵

当代哲学研究的生存论转向,其目标在于“获得一种深入理解当代人类生存方式、生存境遇、生存矛盾及其生存意义的理论模式,揭示当代人类生存实践活动的历史合理性,进而形成健全积极的生存观念及信念”^①。所谓生存内涵即是在此认识基础上达成的有关生存自身的一种系统文化理解,它构成了生存论的主体。在传统儒学中,这一文化理解可谓集中体现在对情感的自觉、反思与系统的文化建制和教化上。我们亦可将其概括为,在情感基础上的情、礼互证的生存实践。

对于“情”字,儒家经典文献赋予了它两个基本的含义,即“情实”与“情感”。前者指真实的存在,如“上好信,则民莫敢不用情”(《论语·子路》)、“夫物之不齐,物之情也”(《孟子·滕文公上》),依照冯友兰先生的阐释,孔子所谓“文质彬彬”中的“质”指素材,亦可以引申为真情实感^②,它所表征的正是上文提及的存在的切己性,是儒学理解人生、践行人生的前提;后者指喜、怒、哀、乐、好、恶等存在的情态,如“何谓人情?喜怒哀惧爱恶欲,七者弗学而能……故圣人所以治人七情”(《礼记·礼运》),它是儒学觉解人生、确立人生的基础。传统儒学论人情往往兼统以上二义而言之,如“乃若其情,

① 邹诗鹏:《价值哲学的生存论建构问题》,《天津社会科学》2002年第2期。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》(上),人民出版社2004年版,第149页。

则可以为善矣，乃所谓善也”（《孟子·告子上》）、“是故君子反情以和其志，比类以成其行……是故情深而文明，气盛而化神”（《礼记·乐记》）等等。在传统儒学的视域中，人的存在即具体体现为具有以上二义的情感存在。这一思想认识使传统儒学在理解、处理人之生存问题的理论思考过程中始终保有这一切实的存在之源。但问题还不只如此，因为儒学不离世间人情，仅是它观照人之生存、实现人生的前提与基础。其更重要的内容则在于揭示人之情理，由此彰显生存本质，并建立其人文化成之形式，借此指向和践行人之理想的生存样态。

那么何谓“情理”呢？简单地说，所谓“情理”就是指情之条理。它的凸显，从认识发生上讲，乃源自儒学对人情的自觉与反思。儒学所讲的人情，从其形态上说，大体可以有四情、五情、六情、七情等多种说法，然总归其要不外乎好、恶二端。对此好、恶之情，儒学有着深刻的自觉与反思：

首先，儒学深言人之好恶有理。例如孔子云：“众恶之，必察焉；众好之，必察焉”（《论语·卫灵公》），又言：“为仁者能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）可见，儒学以为，好恶作为人基本的情态有其内在之条理，即所谓“必察焉”“能好”“能恶”者。那么怎样才算是“能好”“能恶”呢？对此，在《论语》中，孔子有着诸多表述，如他言道：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”（《论语·述而》）如何才算是“可求”呢？孔子直言：“富与贵是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）由此可见，儒学言好恶之理乃在于合乎仁道。唯此，好恶之情乃可称善，故《论语·子路》有载：“子贡问曰：‘乡人皆好之，何如？’子曰：‘未可也。’‘乡人皆恶之，何如？’子曰：‘未可也。不如乡人之善者好之，其不善者恶之。’”

其次，儒学对此好恶之理存在内与外两个相辅相成的诠释角度。

从内在的诠释角度讲，儒学先对人之好恶的内容做了一定的梳理，如孟子言：“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”（《孟子·告子上》）这里，孟子对人之好恶的内容实际上做了两

个方面的介绍，即耳目之欲与本心道德之情。前者作为自然事实，没有异议；后者作为先天自然存在则多为世人诟病。为此，孟子做了进一步的解释，所谓：“盖上世尝有不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。”（《孟子·滕文公上》）在此，孟子借助讨论丧葬礼发生之源，点出了“孝子仁人之掩其亲”的先天自然的道德情感，并进一步指出：“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。《诗》曰：‘天生烝民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。’”（《孟子·告子上》）明清之际，大儒王夫之在“人欲自然”的基础上，提出“理欲皆自然”的说法^①，这可谓是对上述孟子之言的一种回应。不仅如此，儒学以为，好恶之情的两方面内容有其内在条理。如孔子以为富贵之欲当以其道得之，其所谓“道”实即仁道，仁道之本在于爱人，爱之原则在于忠恕，正所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·述而》）、“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。由此，孔子将好恶之情的两方面内容整合为一体，并确立了道德情感的主体性。孟子对此的言说可谓尤其精到省人，其著名的一段话是：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也。是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与

^① 王夫之：《船山全书》第12册，岳麓书社1992年版，第128页。