

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

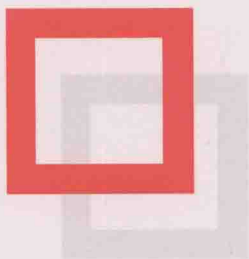
第十三辑

NO. 13

心、身与自我转化

Xin, Shen, and Self-transformation

郑宗义 主编



漓江出版社

RESEARCH CENTRE FOR CHINESE
PHILOSOPHY AND CULTURE, CUHK

中国哲学与文化

THE JOURNAL OF CHINESE PHILOSOPHY AND CULTURE

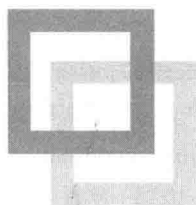
第十三辑

NO. 13

心、身与自我转化

Xin, Shen, and Self-transformation

郑宗义 主编



漓江出版社

桂林

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学与文化(第十三辑)/郑宗义 主编.—桂林:漓江出版社,2016.6
ISBN 978-7-5407-7776-0

I. ①中… II. ①郑… III. ①文化哲学—研究—中国 IV. ①G02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 059859 号

组 稿:刘 鑫

责任编辑:王红军

封面设计:李诗彤

内文排版:钟 玲

出版人:刘迪才

漓江出版社出版发行

广西桂林市南环路 22 号 邮政编码:541002

网址:<http://www.lijiangbook.com>

全国新华书店经销

销售热线:021-55087201

山东临沂新华印刷物流集团印刷

(山东临沂高新技术产业开发区新华路 邮政编码:276017)

开本:650mm×960mm 1/16

印张:10.75 字数:201 千字

2016 年 6 月第 1 版 2016 年 6 月第 1 次印刷

定价:55.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印单位联系调换。

(电话:0539-2925888)

学术顾问 Academic Advisory Board (按中文姓氏笔画排列)

刘述先 (Liu Shu-hsien) 余英时 (Yu Ying-shih) 杜维明 (Tu Wei-ming)
Donald J. Munro (孟旦)

主编 Editor

郑宗义 (Cheng Chung-yi)

副主编 Associate Editor

姚治华 (Yao Zhihua)

编辑委员会 Members of Editorial Committee (按中文姓氏笔画排列)

王德有 (Wang Deyou)	Chris Fraser (方克涛)	Rudolf G. Wagner (瓦格纳)
冯耀明 (Fung Yiu-ming)	Philip J. Ivanhoe (艾文贺)	Stephen C. Angle (安靖如)
朱鸿林 (Chu Hung-lam)	庄锦章 (Chong Kim-chong)	刘笑敢 (Liu Xiaogan)
李明辉 (Lee Ming-huei)	李晨阳 (Li Chenyang)	杨儒宾 (Yang Rur-bin)
陈 来 (Chen Lai)	陈少明 (Chen Shaoming)	林镇国 (Lin Chen-kuo)
信广来 (Shun Kwong-loi)	黄慧英 (Wong Wai-ying)	颜世安 (Yan Shi'an)

执行编辑 Executive Editor

曾诵诗 (Esther Tsang)

编务 Editorial Assistant

李宁君 (Jessica Li)

通讯编辑 Corresponding Editors (按中文姓氏笔画排列)

陶乃韩 (Tao Naihan) 梁 涛 (Liang Tao)

主办

香港中文大学哲学系中国哲学与文化研究中心

Research Centre for Chinese Philosophy and Culture

Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

地址

香港新界沙田香港中文大学冯景禧楼 G26B 室

Room G26B, Fung King Hey Building

The Chinese University of Hong Kong, Shatin, N.T., Hong Kong

电话 Tel: 852-3943-8524

传真 Fax: 852-2603-7854

电邮 E-mail: rccpc@cuhk.edu.hk

网址 Website: <http://phil.arts.cuhk.edu.hk/rccpc>

—目录—

主题论文：心、身与自我转化

- 生生不息：一种生存论的分析 孙向晨 1
- “气”是否具有道德意义？
——论朱子对孟子“浩然之气”的解读 郭晓东、焦德明 23
- 礼乐化性：从《荀子》谈情感在道德认知与判断中扮演的角色 王 华 39

专论

- Ethical Transformation in the *Xunzi*: A Partial Explanation
(《荀子》道德转化问题之初解) Winnie Sung(宋晓竹) 69
- 老子的语言存有论
——与冥契主义语言策略之对话 钟振宇 99

新叶林

- “知者利仁”辨 何益鑫 131

会议录

- 一场心学与理学的当代对话
——国际中国哲学学会第十九届国际会议侧记 陈志强 143
- “友谊”的思考
——国际中国哲学学会第十九届国际会议侧记 邓康宏 151

编后语

- 心、身与自我转化 郑宗义 157

稿约

- 《中国哲学与文化》稿约 163

生生不息：一种生存论的分析

孙向晨*

内容提要：海德格尔对于“此在”的生存论分析，其重要性并不是在于他穷尽了对于人的生存结构的理解，而是通过现象学还原将文化传统悬置起来，从而显现出人的生存论结构的某种面向，这就是“向死存在”的生存论特色。中国文化传统显示了人的另一种生存论特征，那就是“生生不息”。我们需要把关于文化传统的论述与一种生存论的经验剥离开来，从而对“生生不息”进行一种生存论的分析，由此展现了一种不同的生存论视野：“此在”不再是“无家可归”的，他从一开始就“在家”中；“家”不只是一种社会的基本组织，更显现出一种承载世代的生存论结构；“家”中最主要的德性“孝”既揭示了生命连续性的特征，也揭示了中国文化传统中伦理发生的机制。此外对这种“生生不息”的生命连续性的分析也指出了中国文化传统中政治、伦理、教化、生活态度以及历史意识产生的生存论机制。

关键词：生生，家，孝，乐，教化，师一父，历史意识

生存论哲学对于传统的西方哲学来说是一次解放，西方哲学从古希腊到黑格尔(Hegel)，一直都在传统的哲学概念和范畴中打转。哲学作为一种理性框架实际上带有强烈的希腊色彩，以至于海德格尔(Heidegger)说，哲学说的是希腊语^①。西方哲学想表达自身的生存论经验也深受其苦，于是有了一场现象学—生存论(phenomenological-existentialism)的哲学革命，它通过现象学还原(phenomenological reduction)，将各种不同的文化传统通通悬置起来，从而显现出其生存论结构(existential structure)。现象学“朝向事情本身”的口号，使哲学不再拘泥于传统的哲学概念和范畴，使回归生存论经验的研究成为可能。海德格尔关于“此在”、萨特(Sartre)关于“自为”与“为他”、莱维纳斯(Levinas)关于面对他者的生存论描述，在在显示了现象学—生存论哲学的革命性。这些关于生存论结构的描述对于分析一种中国文化传统下

* 复旦大学哲学学院教授。(电邮:xiangchen.sun@fudan.edu.cn)

① 海德格尔：《什么是哲学》，《海德格尔选集》，上卷（上海：三联书店，1996），页591。

的生存论结构非常富有启发意义,它使我们可以把关于文化传统的论述与一种生存论的经验剥离开来,对一种文化传统进行生存论结构的阐释,实现一种更为普遍化的阐释。

一、“向死存在”的生存论分析

在海德格尔的生存论分析中,他对于“死亡”(death)的论述构成了《存在与时间》中对于“此在”(Dasein)分析的一大篇章。当海德格尔试图对“此在”作出一种整体性的勾勒时,“死亡”问题,或者说“向死存在”(Being-towards-death)成了海德格尔把握这个问题的重要契机。在“此在”中始终有某种东西是“亏欠”(outstanding)着的,也就是尚未完成,而一旦“此在”不再有任何“亏欠”,那它也就“不再在此”,也就是终结于“死亡”。海德格尔揭示出个体生命不可能无限延长这一“此在”的本真特征,“死亡”正是一个节点,它宣示了“个体”有限的整体性存在,为海德格尔的生存论分析提供了空间。当有人对海德格尔追问“存在的意义”何以要从“死亡”出发大惑不解时,有论者将海德格尔的这部分论述称为“世俗化的神学”(secular theology),这恰恰解答了上面的问题^②。宗教之于人生的最大作用便是提供了人生的意义,也就是从终极处对于我们有限的人生给出解答。因此对于这个问题的解答也许并不在海德格尔自己身上,还需要到西方的基督教文化传统中寻找。可以说,基督教对于生命的理解是西方文化传统中对于生命意义理解的一个原型。这种生命理解的特点在于对“死亡”有着强烈意识,对于末日审判有着强烈期待。在我们日常生活中,“死亡”乃是生命的消逝,是生命从生存到不再生存的关节点。“死亡”在西方的文化传统中始终是哲学和宗教的深思对象,更是基督教信仰的主旨,“上帝要救赎我们的命脱离死亡”(《圣经·旧约·诗篇》:103:4)这一命题表达了基督教的根本愿望。死亡作为生命的大限横亘在生存道路上,必须借助耶稣基督才能予以克服:信基督就是为了得永生。生命在此世必定会结束,那么我们如何关注死后生命呢?灵魂会去哪里?肉体如何消散?在宇宙漆黑茫然的背

^② 参见 S. 马尔霍尔著,亓校盛译:《海德格尔与〈存在与时间〉》(桂林:广西师范大学出版社,2007),第五章。

景中,这是西方文化传统中人对于生命最根本的焦虑。只有上帝才是人们唯一的救赎,是人们死后生命的保障,耶稣基督是人类的救赎者。在这幅生命图景中,生命在死后的延续非常重要,这也是此世生存的意义所在。死亡是一个关节点,更确切地说,是两段生命之间的连接点,死前生命和死后生命之间的桥梁。“死亡”是西方文化传统中一个永恒主题,柏拉图(Plato)说过,哲学就是“练习死亡”,意思是说哲学是在为进入“死后生命”作准备。可见“死亡”主题也正是希腊传统与基督教传统相结合的切入点。

“死后生命”以永生方式超越了生命的有限性,赋予时间中的生命以永恒意义;同时通过“死后生命”的中介(“爱上帝”),道德(“爱邻人”)找到了它扎实的底座。但尼采(Nietzsche)的“上帝之死”振聋发聩,当生命的理解不再有上帝保障,其冲击力可想而知,最为稳固的基座发生动摇,世俗化社会势所必然。因此在上帝之后,重新寻找生命的意义对于哲学家来说责无旁贷。这里悄悄地发生了一种转换:西方基督教文化传统重视“死亡”的范型将转化为现代社会对于“个体”有限性的生存论理解。尽管海德格尔从其生存论本身给出了引出“死亡”概念的线索,但我们可以从更广阔的文化背景出发,把“死亡问题”视作一种理解生命的切入点,只不过海德格尔将着眼点从“死后生命”转向了“死前生命”。海德格尔式的生存论哲学以死亡作为理解生存的根本出发点,并提出了一种对于死亡的本真性理解。通过“此在”对于“死亡”的“畏”(anxiety),揭示出“此在”生存论的整体性存在(Being-a-whole)。

在海德格尔看来,“本真”(Authenticity)的死亡并非人生的一个事件,“此在”并不能在周遭世界中遭遇自身的死亡,因为一旦遭遇死亡,“此在”便不再存在了。“死亡”是“此在”经验的一种存在的可能性,它不是一种现存在手(present-at-hand)的东西,不是一种客观对象。这与动物的死亡不同,动物的死亡只是一个有机体停止了它的生命。而“此在”的特点在于对自己不可避免的死亡有着充分领悟,这将对他的整个生存发生根本性影响。死亡使“此在”的任何生存变成了绝对的不可能,它是我们面临着的贯穿一生的可能性。因此海德格尔宣称,正是在这种关系中,揭示了一种“向死存在”的生存论结构,这是“此在”最本己的(ownmost)关系,并从根本上把人的生存看作终有一死的生命。不再像基督教那样通过“死后生命”来寻找生命意义,而是要在有限生命中确立

本真性的生命。

“死亡”作为“不再在此”(no-longer-Being-there)的可能性,帮助海德格尔揭示了个体“此在”的完整性、有限性。因为“本真生命”只有面对死亡,才能真正看清自己的可能性,并向自己或向世界“筹划”(project)着去实现在有限生命中的各种可能性。海德格尔重视死亡,是为了凸显“未来”作为可能性的存在,是为了凸显某种期望和谋划,以死亡为限来求取对此世生命的筹划,这就是海德格尔在论述“此在”的“生存论结构”时所谓的“向死存在”的说法,以此他勾勒出“此在”生存的整体性,是“此在”具体生存的每一个瞬间所构成的整体;但这同时也显现了“此在”的有限性,在从一个瞬间到另一个瞬间的持续中,最终要走向终结。这是“此在”生存论结构最根本的特征。死亡从根本上来说是生命的终结,是不能抓住的,是陌生的、不可预见的可能性,但必然到来。海德格尔的生存论分析强化了生命之流的这种“断裂性”。

在海德格尔的描述中,有几点特别值得我们注意。首先,“向死存在”的基本现身情态(state-of-mood)是“畏”。当然畏死并不是一种软弱的情绪,而是昭示出“此在”生存的基本特点:带着对于人的有死性的明确意识去生活,就是始终面临着生存的威胁,面临着自己生存的空无一物,并需要在此背景下作出选择。海德格尔的“畏”所焦虑的就是在世本身,是作为世界展开的世界本身,而不是具体的存在者,也不是它们的集合体,这样所描述的“世界”并不呈现任何具体的东西。海德格尔在分析“畏”的时候强调的是把“此在”带入世界之中,由“畏”开发出“此在”本己的在世。“畏之所畏就是世界本身。无与无何有之乡中宣告出来的全无意蕴并不意味着世界不在场,而等于说世内存在者就其本身而论是这样无关宏要,乃至在世内事物这样无所意蕴的基础上,世界之为世界仍然独独地涌迫而来。”^③海德格尔通过“畏”带出了“无”(nothing),带出了存在背后的黑暗(darkness),带出了根本上的一种“不在家”(not-at-home)的状态,一种“无家可归”(uncanniness)的状态。

与之相应的则是海德格尔对于“被抛状态”(throwness)的描述,海德格尔认为“此在”在“畏”中“被抛”掷于此,也开始了“此在”在生存中的“筹划”。在“被抛状态”中,“向死存在”剥离了各种日常生活的规定

③ 海德格尔著,陈嘉映、王庆节译:《存在与时间》(北京:三联书店,1987),页226。

性,使“此在”不再是沉沦于日常生活中的“常人”,以这种方式完成了对非本真性生活的否定。海德格尔的“筹划”并不是拟定计划的自我设计,而是“此在作为此在一向已经对自己有所筹划。只要此在存在,它就是筹划着”^④。“此在”的“筹划”可以投身于自身最本己的可能性,也可以投身于世界之中,沉沦于世界之中。

尽管海德格尔极力批判现代性,但本质上他对“此在”的生存论描述与现代性对“个体”的理解是完全一致的。“个体”(individual)意味着“不可分割”(indivisible),很多时候并不专指个体的人,而是用来描述“单个事物”,这是与其他东西分割之后,不可再分割的单位。这既可以是在群体中割裂出的、不可再分的“个体”,也可以是在生命之流中割裂出的、不可再分的基本单位。所以只有和死亡联系起来,我们的生存才能变得是真正的“个体”。“个体”在本质上蕴含了“死亡”对于生命的分割,这种分割体现了“个体”自身的完整性,也无奈地显示了个体的“有限性”,最根本的是,在海德格尔式的经典论述中蕴含了“生命之流的断裂”。

二、“生生不息”的生存论结构

按海德格尔的说法,要回答存在的意义,首先在于“此在”对于存在的领悟,这种领悟是我们借以通达存在意义的途径。“向死存在”构成了“此在”对自身存在方式的理解,这种生存论分析本质上是从“存在的断裂”(break of Being)的角度得出的“此在”的个体性和有限性的本真特征,有着极为深刻的合理性。海德格尔的分析体现了对于个体生命的深刻理解。我们知道,尊重个体生命是现代文明的标准,推崇个体自由是现代世界无限创造力的来源。在这个意义上,海德格尔式的理解依旧与现代性息息相关。但这样一种深刻理解依然有着巨大的局限,并不能充分揭示存在的意义。从某种意义上讲,海德格尔对于“此在”生存论结构的揭示,只发挥了生命阐释的一端。“向死存在”构成了“此在”存在方式的根据,但是对于生命之“生生不息”的体验和领会同样非常重要,基于“生生”的生存论结构不是一种现成事物的运动,同样是生命规定自身存在方式的根据。这恰恰是西方文化传统理解生命的死角,基于“生生

^④ 同前注,页177。

不息”的生存论结构也被完全遮蔽了,我们需要通过“生生”的生存论结构来敞亮存在意义的另一个积极面向。

新儒家们也曾看到中国文化传统中对于“死亡”的理解与西方是不同的,但给出的却不算是一个恰当的切入点。他们认为中国文化传统“要人兼正视生,亦正视死。所谓杀身成仁,舍生取义,志士不忘在沟壑,勇士不忘丧其元,都是要人把死之问题放在面前,而把仁义之价值之超过个人生命之价值,凸显出来”^⑤。新儒家念念不忘于仁义固然没错,却没有把捉到对于生命的本真性理解,更没有揭示出中国文化传统中的生存论结构。个中问题,不在于用仁义价值来取代或克服个体生命的短暂意义,强调仁义价值超越个人生命,而是要揭示中国文化传统对于生存论结构的根本性理解。

对于生存论来说,虽然“死亡”不可体验,但却揭示了个体生命的终结;相对于死亡,“生”也是一种生存论的事实。“生”不仅仅是生命的开端,也伴随着生命的“始终”,不仅是出生,也是生长,更指向未来,是“生命”中向着世代交替的未来开显的可能性。这与生命的“繁衍”(fecundity)有着直接的相关性,因着“繁衍”更可以演化出一种别样的生存论结构。也许在海德格尔看来,“繁衍”因其过于生物化而淡出其理论视界。其实“繁衍”远不止是一种生物行为,它揭示的是“生命的延续”,而且与动物通过繁衍来延续它们物种的存在不同:正如人可以领悟自己无可避免的死亡,人也可以领悟“繁衍”之于生命之流的“生生不息”的意义所在。这也是理解生存论结构的重要资源,是中国文化传统的特色所在。

在这方面,最能体现中国文化传统特色的莫过于《周易》。《周易》把整个世界看作是“大化”流行的生命现象,用存在哲学的话语来说,就是特别重视“存在的连续性”(continuity of being)。杜维明先生曾从中国人自然观的角度论述过“存有的连续性:中国人的自然观”,并特别注重中国哲学中的“气论”^⑥。本文无意从这个角度来论述。从海德格尔关于“存在论层次”(ontological)与“存在者层次”(ontical)的区分来看,“生生不息”首先是存在论层次上的问题,强调的是存在的“连续性”。

⑤ 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅:《为中国文化敬告世界人士宣言》,参见张君勱:《新儒家思想史》(北京:中国人民大学出版社,2006),页566。

⑥ 参见杜维明:《儒家思想:以创造转化为自我认同》(北京:三联书店,2013),页26。

《系辞》称“天地之德曰生”“生生之为易”（《周易·系辞传》），天地间的最大德性就是“生生不息”，只有从“生生不息”的道理中，才能把握存在的意义。《周易》对“生生”的重视，为我们提供了理解中国传统文化传统生存论结构的一条线索，按孔颖达的解释，“生生，不绝之辞。……万物恒生，谓之易也。……有生必有死，易主劝戒，奖人为善，故云生不云死也”^⑦。这里从“万物恒生”转到了对人的生命的领悟上，用传统的话来说，是由天道而人道，也就是在某种特别的存在者的层次上来理解“生生”问题，即转到了生存论层次上的分析。强调“生命之流的连续性”如何在人的生存论结构中展开，这就是本文副标题所提示的一种生存论的分析。在存在论上是重视“连续”还是重视“断裂”会显示出生存论上不同的取向。

《周易》这种对万物“存在连续性”的深刻体悟并非玄之又玄的形而上学，它直接显现为我们日常生活的“预设”，体现在我们对自身生存的领悟上。成语“愚公移山”就透露出这样一种存在论玄机。愚公立志要移除挡在门前的大山，不免被智叟讥笑，但愚公却乐呵呵地说，虽然我会死，可是我还有儿子呢！儿子又生孙子，孙子又生儿子，儿子又生儿子，又生孙子，子子孙孙都不会断绝的呀！他们可以把山挖平。这个成语所表现的最关键之处，不在于愚公自身坚忍不拔的气势，而在于潜藏其背后的对生命的基本预设，对基于“繁衍”的生命之流的理解。这种生命的坚忍不拔，不是靠上帝给予个体“永生”的恩典，而是对存在论上“生生不息”的礼赞。

进而言之，愚公的生存论结构表达了对于生命之流“生生不息”的无限期待。在“向死存在”中得出的是“此在”的个体性和有限性。愚公的生存论描述则体现出生命之流的承续性和无限性。在生命的流转中更表达出对于生命的积极体认和热爱，从“生”作为“天地之大德”，引出人生的基本态度。所以《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”“天行健”是宇宙万物“生生不息”的生命流转，是生机勃勃的自然进程，而君子效法“存在连续性”的精神，以之塑造自身的生存，从而刚健有为、自强不息；不仅是自身的刚健有为，这种生命精神还要在子孙万代中传续发扬，

^⑦ 本文所引《周易》原文，均出自王弼注，孔颖达疏：《十三经注疏·周易正义》（北京：北京大学出版社，2000）。下文只注篇名。

以此克服生命的有限性。在这方面,中国文化与犹太文化有着强烈的一致性。莱维纳斯曾批判海德格尔的死亡观,用希伯来《圣经》中“爱克服死亡”的传统,来构造出基于“爱洛斯”(Eros)的生存论结构,他甚至说过:未来就是有一个儿子的可能性^⑧。

由于生命的“诞生”其来有自,“此在”那种孤独彷徨无所依傍的状态并不是中国文化传统下的人所熟悉的。在“生生不息”所体现的生命洪流中,生命的无限性被展现出来。确实,就个体生命而言,“死亡”揭示了有限的存在。“生生不息”的生命现象则表明,生存的背景并不是漆黑的“无”,而是其来有自。生命的诞生在个体身上可能表现为一种偶然,但从生命之流来看,这是生命自身的要求;因此,“此在”的“诞生”并不是一种“被抛的状态”,而是对生命本身的承诺。从“诞生”伊始,任何一个生命体都是有父有母的,在茫茫宇宙中,从一开始就是一种“在家”(at-home)的感觉。个体生命的诞生,是始终都包裹在“生命连续体”中的。因此,在中国文化传统中,“家”(family)乃承世之辞,“承世”就是承载“生命延续”的世代相续。从根本上讲,“家”具有一种存在论上的地位,而不是存在者层次上的样态;在这个意义上,“家”远不只是一种社会组织,远不只具有日常生活的价值;它是无限“生命延续”的承载者、保护者。自周以来,中国文化传统中特别强调的“亲亲”也依附于此^⑨。完全可以想见,如果我们从“生命的延续”着手来理解人的生命,我们就会描绘出与海德格尔的非常不一样的生存论结构。

在“生生不息”的生存论结构中,任何一个“此在”的存在都不是孤立的。个体的生存并不是茫然“被抛”,处于“无家”的状态,而是人人皆由父母所生。中国文化传统中特别强调“身体发肤,受之父母”(《孝经·开宗明义》)^⑩,或者“身也者,父母之遗体也”(《礼记·祭义》)^⑪就

^⑧ E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p. 266.

^⑨ 王国维认为,中国文化传统,周代以来的“诸制,皆由尊尊、亲亲二义出”。参见王国维:《观堂集林》,第二册(北京:中华书局,1961),页451,472。

^⑩ 本文所引《孝经》原文,均出自李隆基注,邢昺疏:《十三经注疏·孝经》(北京:北京大学出版社,2000)。下文只注篇名。

^⑪ 本文所引《礼记》原文,均出自郑玄注,孔颖达疏:《十三经注疏·礼记正义》(北京:北京大学出版社,2000)。下文只注篇名。

是体现了生存论上的连续性,甚至在中国文字中指称自我的“身”,其本义即来自于身怀有孕的意思,隆起的腹部,表示腹内有子^⑫。这原始性地表明对于自我的理解并不是个体性的,个体的持存不是个体意志的自由冲撞和个体欲望的充分满足,而是从一开始就持存于某种“家”之中。从这个意义上讲,海德格尔“此在”之“此”(Da)原初就具有强烈的归属感,这个“此”是有安放之地的。美国学者罗思文(Henry Rosemont)和安乐哲(Roger Ames)在翻译《孝经》时,特别指出了“家”之于“人”的本真性地位:“我们几乎每个人的生活无论好坏都发生于特定的家庭环境内。……人性的基本单位就是出于其家的那个人,而非分离的个人或同样抽象的家庭概念。”^⑬“家”绝不是一种抽象的社会组织。

对于“此在”在世存在的理解,海德格尔借助“现身情态”,也就是“此在”通过此情此境的切身感受,向自身显现自身,这是海德格尔哲学的非常高妙之处,一举突破了近代以来西方哲学对于哲学的认识论至上的取向,借助于“现身情态”把哲学拉向了生存论的层面。因此,海德格尔认为这些切身感受在存在论上并非无关紧要,而是“此在”生存论中最基本的环节。“此在”总有情绪,正是在情绪中,“此在”被带进它所处的世界。这里特别要注意的是,“情绪”是把“在世”作为整体展开的,而不只是人内部的心理活动。所以海德格尔要进行一系列“现身样式”的分析。海德格尔对于“怕”(fear)、“操心”(care)、“畏”等一系列著名的分析,都是为“此在”的生存论环节的展开而服务的。在海德格尔的描述中“畏”是最为著名的。这种“畏”不是对于某一种具体事务的焦虑,而是把“此在”从世界中拽回,投入到一种面对自身的“畏”,并由“畏”开发出“此在”本己的存在者。“畏”揭示了“此在”的生存被抛于世的焦虑,这是人面对难以把握的不确定性的体验,揭示了生存论上整体的焦虑;其实这又何尝不是一种“生命之流断裂”的焦虑呢。

相反,当对生命的延续有一种通达的领会之后,海德格尔所谓的“现身情态”中还会流露出一种生命的“乐”(enjoyment),也就是在生存的过

^⑫ 按李孝定《甲骨文字集释》:“契文从人而隆其腹部,象人有身(孕)之形。”参见许慎原著,汤可敬撰:《说文解字今释》(上)(长沙:岳麓书社,1997),页1125。

^⑬ 罗思文、安乐哲著,何金刚译:《生民之本——〈孝经〉的哲学的诠释及英译》(北京:北京大学出版社,2010),页14。

程中处于一种“乐”的情态之中。在愚公这里,“个体”在茫茫宇宙中有其自身的来源,也深知自己的最终去向,一切自然而然,因此愚公始终流露出一种乐观的情绪。“乐”在生存论上来源于“达”。“达”作为通晓明白,与“畏”之焦虑正相对。因此,“乐”也是参透天地万物“日往月来”之后的“达观”。孔子曾说“天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑,天下何思何虑?日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉;寒往则暑来,暑往则寒来,暑寒相推而岁成焉”(《周易·系辞下》)。孔子的“何思何虑”透露出天地变易中的一种乐观。面对天地日月相推,寒暑往来,生命则自强不息,这正是中国传统文化传统生存论上“现身情态”“乐观”的存在论基础,所以才会孔子有“未知生,焉知死”的淡定,才会有孔子传递出的“生命之乐”的态度。

在中国哲学中“乐”是非常重要的概念,所谓“一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”(《论语·雍也》)^⑭,可见此“乐”并不和我们日常生活中的贫富和享受有关。那么“所乐何事”呢?宋明理学对此曾有很多讨论,并非常敏锐地把握了“孔颜之乐”的重要性。借用海德格尔的说法,孔颜之乐并不是针对具体存在物的“乐”;也不是“得道”之后的“乐”,程颐曾说,“使颜子以为道为可乐而乐乎,则非颜子矣”^⑮。这里的“乐”乃是对于生存本身有一种根本满足,按朱熹的解释,颜回“元自有个乐”^⑯，“元”字表达了生存论上的根基,也表达了在生存论上的原初性^⑰。这种“乐”是源自对饱满生命的根本的“满足”，是对生命生生不息的体悟之后的基本情绪，而不是对生存不确定性的恐惧。经常有学者指出中国文化传统中的“乐”包含了超越性的宗教维度，也就是这个意思。

中国文化传统中对于生活的“乐观”态度,为许多智者所体察。梁漱溟说仁者的生活就是一团和气,这种和乐之心是从生命深处发出的^⑱。同时这也体现出一种生活态度,因此,在生存的“日用动静之间”皆有乐。林语堂则认为:“在中国人看来,生活就是一种快乐……凡生命与生活所

^⑭ 本文所引《论语》原文,均出自杨伯峻译注:《论语译注》(北京:中华书局,1980)。下文只注篇名。

^⑮ 程颢、程颐:《二程集》(北京:中华书局,1981),页1237。

^⑯ 朱熹:《朱子语类》(北京:中华书局,1986),卷31,页798。

^⑰ 参见李煌明:《宋明理学中的“孔颜之乐”问题》(昆明:云南人民出版社,2006),第一章。

^⑱ 梁漱溟:《梁漱溟先生讲孔孟》(桂林:广西师范大学出版社,2003),页95。

给予和创造的,无不是人生享受之乐。”^{①⑨}这是在温暖的存在之家中体会到的对生命的满足、感激与欢愉,李泽厚更将此总结为中国的一种“乐感文化”说^{②⑩}。通过我们的分析,可以看到,这种“乐感”并不只是对于生活的一种态度,还有着生存论上的深层基础。

三、生存论中的伦理指向

在海德格尔这种完全以与最本己的联系为本真的生存中,他提出了“良知”(conscience)的概念,但是他的“良知”,只是空泛的呼唤,他强调这种良知的呼唤是任何一种可能的伦理思想的生存论基础;但是我们知道,海德格尔生存论思想中的伦理问题一直是一个备受关注的问题,这在海德格尔那里几乎是一个无解的难题。因为他对于“此在”的理解完全是个体性的,“此在”在日常生活中与他人的相互共在被解释成一种非本真生活。这完全是因为他从“生命的断裂”,从个体来理解“此在”的生存所导致的结果。由于在本真状态中,“此在”与他人绝缘,因此“良知”只能在“此在”之非本真的存在与本真的存在之间回荡,于是“此在”既是“被呼唤者”,又是“呼唤者”。但“良知”并不纯在于“此在”自身,此间海德格尔的解释充满了神秘主义式的想象空间。

“生生不息”的生存论结构则展现了中国文化传统下人对于伦理源起的根本性理解,这也是中国文化传统超越性维度的体现。延续生命、哺育后代是生命的自然本能,是人和动物共有的本能。那么人和动物的根本区别在哪里?孟子说:“人之所以异于禽兽者几希。”(《孟子·离娄下》)^{②⑪}“几希”是什么?就是要逆动物本能而开发出的文化之根源。在西方文化传统中靠上帝来超越,来实现这个“几希”;在中国文化传统中则强调对于生命诞生的感恩,这主要表现在对父母祖先的“孝思”。《诗经》作为先民最早的自我理解,咏唱道:“父兮生我,母兮鞠我。拊我畜我,长我育我,顾我复我,出入腹我。欲报之德,昊天罔极。”(《诗经·小

^{①⑨} 林语堂:《吾国与吾民》,《林语堂文集》第八卷(北京:作家出版社,1995),页97。

^{②⑩} 李泽厚:《实用理性与乐感文化》(北京:三联书店,2005)。

^{②⑪} 本文所引《孟子》原文,均出自杨伯峻译注:《孟子译注》(北京:中华书局,1960)。下文只注篇名。

雅·蓼莪》)②这是“孝思”最朴素最根本的表达,父母养育生命之恩如苍天般广大无边,子女报答父母亦是无穷无尽。“孝思”表达了对生命诞生和成长的感恩和报答;基于这种对于生命延续的敬畏,最大的不孝,就是绝先祖之祭祀。因此,孟子讲“不孝有三,无后为大”(《孟子·离娄上》)。这不是简单地表达对后嗣的重视,而是透露出“生生不息”的生存论要求。在这里,对生命诞生的感恩与对厥后子嗣的警示,前后完全是一致的。

在“生生不息”的生存论结构中,“孝思”以最切近的方式使“此在”能够跃出自己生命的个体性,而与最亲近的他者建立起“亲亲”的关系,这种关系包含了“父慈子孝,兄友弟恭”,其中最为关键的是“孝”。“孝”最直接地表达了对于生命的报答;而由此延伸出来的对“祖先”的追思与敬拜,则足以与西方文化传统中对于“上帝”的崇拜并驾齐驱。利玛窦之后的“礼仪之争”,人们惋惜于教皇的蛮横禁令,断了东西方思想的交流,其实无论教皇还是康熙都很明白各自的道理。在中国文化中,祖先配享上帝,这是天主教所绝对不能接受的。《礼记》说:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报本反始也。”(《礼记·郊特牲》)这是殷周之际以来,中国文化传统建立起来的核心观念。因此,祖先不只是具有生物学、谱系学上的意义,更是一种价值形态,而且是个体超越自我的中枢。儒家很明白其中的联接,因此曾子说:“慎终追远,民德归厚。”(《论语·学而》)在追慕生命之渊源中,思考人生意义,超越自我,社会风尚也由此而敦厚起来。

道德最基本的标志就是要“利群”,就是要超越“个体”利益。在西方文化传统中,克服个人的自我中心和私欲需要上帝对于永恒生命的保障作为中介。耶稣说,最大的诫命是爱上帝,第二则是爱邻如己。这是耶稣对摩西律法的根本概括(《圣经·新约·马太福音》:22:36—40)。在中国古代也有墨家“兼爱”的思想,“爱人若爱其身”(《墨子·兼爱》)③,简直就是“爱邻如己”的直接翻译。但这种思想传统在中国文化中并没有流传下来,原因何在?中国人不知道“爱邻如己”好吗?知道

② 本文所引《诗经》原文,均出自毛亨传,郑玄注,孔颖达疏:《十三经注疏·毛诗正义》(北京:北京大学出版社,2000)。下文只注篇名。

③ 孙中原:《墨子解读》(北京:中国人民大学出版社,2013),页253。