

儒林

Confucian Literati

山东大学儒学高等研究院 编

主编 黄玉顺

副主编 沈顺福 陈峰

儒家文明协同创新中心资助项目

2018 (第七辑)

上海古籍出版社

儒林

2018 (第七辑)

山东大学儒学高等研究院 编

主编 黄玉顺

副主编 沈顺福 陈峰

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒林. 第7辑 / 黄玉顺主编. —上海: 上海古籍出版社, 2018. 10

ISBN 978-7-5325-8875-6

I. ①儒… II. ①黄… III. ①儒家—研究—丛刊
IV. ①B222.05-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 129285 号

儒林(第七辑)

黄玉顺 主编

上海古籍出版社出版发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.co

启东市人民印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/16 印张 16.25 插页 2 字数 283,000

2018 年 10 月第 1 版 2018 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-8875-6

B·1059 定价: 78.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

儒家文明协同创新中心项目资助

《儒林》编辑委员会

主 任 许嘉璐

副主任 颜炳罡 杜泽逊

委 员 (姓氏笔画为序)

王学典	王钧林	[加]贝淡宁	方 辉
朱小健	刘 杰	[日]池田知久	
[美]安乐哲	[美]安靖如	杜泽逊	
[美]杜维明	杨国荣	张祥龙	张富祥
陈 来	苗润田	林安梧	[韩]金圣基
郑杰文	郑 春	姚中秋	郭齐勇
涂可国			
黄玉顺	黄俊杰	傅有德	曾振宇
颜炳罡			

《儒林》编辑部

主 编 黄玉顺

副 主 编 沈顺福 陈 峰

编辑部主任 徐庆文

责 任 编 辑 (栏目分工)

蔡祥元	思想探索	陈晨捷	理论建构
徐庆文	学派评析	法 帅	人物品议
陈 峰	名物训释	江 曦	文献研究
沈顺福	中外比较	李 梅	图书评论
黄玉顺	名家访谈、青年论坛		
温 磊	张 扬	儒林讯息、出版事宜	

目 录

思想探索

学以成人

——以儒学为视域 杨国荣 \ 1

礼法体系视野下的中国传统法哲学范畴体系及其现代转型

..... 宋大琦 \ 15

理论建构

多元一体的社会儒学 涂可国 \ 28

章太炎的“心性”观

——以《辨性》篇为例 朱 浩 \ 49

学派评析

关于“情感儒学”与“情本论”的一段公案 黄玉顺 \ 74

论牟宗三哲学的美学话语 唐 圣 \ 79

人物品议

怀念庞朴先生 郭齐勇 \ 99

学者革命家丁惟汾的经学与文献学成就 丁原基 \ 106

名物训释

《大学》“止于至善”诠解 展 捷 \ 121

文献研究

“固志在一”与王弼《周易注》的一条义例 杨洪升 \ 133

中外比较

比较哲学视野下中国哲学的情本主义 张再林 \ 139

图书评论

《杜甫全集校注》纵横谈 张忠纲 \ 151

良知的实证与世俗时代的政治基础

——评李洪卫《良知与正义：正义的儒学道德基础初探》

..... 吴晓番 \ 166

名家访谈

斯洛特情感哲学中的中国哲学观念

——迈克尔·斯洛特教授访谈录

..... [美] 迈克尔·斯洛特 李海超 牛纪凤 \ 179

后新儒学与现代性问题

——林安梧教授访谈录 林安梧、张小星 \ 186

青年论坛

汉唐至宋明儒家慎独观之演进与嬗变 崔翔 \ 205

《宋史·道学传》研究 管梓含 \ 217

儒林讯息

儒学与自由主义对话：融合还是替代？

——《文史哲》杂志两届“人文高端论坛”述评 邹晓东 \ 236

2016 年儒家十大热点 \ 245

2016 年度中国人文学术十大热点 \ 251

征稿 \ 256

学以成人

——以儒学为视域

◇ 杨国荣

(华东师范大学)

【摘要】“学”在宽泛意义上既涉及外部对象，又与人相关，“成人”则指成就人自身。狭义之“学”主要与知识的掌握和积累相联系，以“成人”为指向的广义之“学”则以知与行的统一为其内容，这一视域中的“学以成人”相应地意味着在知与行的展开过程中成就人自身，其中既涉及本然、当然、实然的关系，又关乎本体与工夫、性与习的互动。

【关键词】儒学；学；成人

【作者简介】杨国荣，男，1957年生，浙江诸暨人。现任华东师范大学哲学系教授，教育部长江学者，华东师范大学学术委员会副主任，中国现代思想文化研究所所长，中国哲学史学会副会长，中华孔子学会理事会副会长。

本文内含两个基本概念，即“学”与“成人”。学以成人的讨论，既涉及如何理解“学”（何为学），又关乎怎样“成就人”（如何完成人自身）。以中西哲学的相关看法为背景，可以注意到以上论域中的不同思维趋向。由此作进一步考察，则不仅可深化对“学”与“成人”关系的理解，而且将在更广意义上推进对如何成就人自身的思考。

“学”在宽泛意义上既涉及外部对象，又与人相关，“成人”则指成就人自身。从“学”与人的相互关联看，其进路又有所不同。首先可以关注的是以认知或认识为侧重之点的“学”，在这一向度，“学”主要表现为知人或认识人，其传统可追溯到古希腊。众所周知，在古希腊的德尔菲神庙之上，镌刻着如下

学以成人
——以儒学为视域

箴言,即“认识你自己”(Know yourself)。这里的“你”,可以理解为广义上的人,认识人自身,则旨在把握人之为人的特点。在当时的历史背景之下,对人自身特点的把握,一方面意味着把人和动物区别开来,确认人非动物;另一方面也关乎人和神之别:人既不是动物,也不是神。在此意义上,认识人自己,意味着恰当地定位人自身。

差不多同时,古希腊的哲学家苏格拉底提出了其著名的观点,即“美德就是知识”。这里的美德主要是指人之为人的基本规定,正是这种规定,使人区别于其他对象。把人之为人的这种规定(美德)和知识联系起来,体现的是认识论的视域。作为与知识相关的存在,人主要被理解为认识的对象。以“美德即知识”为视域,与人相关的“学”,也主要展现了狭义的认识论传统和进路。

在近代,对“学”的以上看法,依然得到了某种延续。这里可以简单一提康德的相关问题。康德在哲学上曾提出了四个问题,即:我可以知道什么?我应该做什么?我能够期望什么?人是什么?最后一个问题(“人是什么”)具有综合性,涉及对人的总体理解和把握。当然,作为近代哲学家,康德对“人”的理解涵盖多重方面,包括从人类学的角度考察人的规定,以及从价值论的层面把握人的价值内涵,在康德关于人是目的的看法中,即体现了后一视域。然而,从实质的层面看,何为人(人是什么)这种提问的方式,仍然主要以认识人为指向:这里的问题并没有超越对人的理解和认识。就此而言,康德对人的理解基本上承继了古希腊以来“认识你自己”、“美德即知识”的传统。

当然,在康德那里,情况又有其复杂性。如前所述,他同时也提出了“我应该做什么”这一问题。“应该做什么”的提问,意味着把“做”、行动引入进来。但是,从逻辑上看,“我应该做什么”,是以人(“我”)已经成为人作为其前提,在这里,“如何成为人”这样的问题似乎并没有进入其视域。从这方面看,康德所关注的似乎主要还是人的既成形态,而不是“人如何成就”的问题。

除以上传统外,对与人相关之“学”的理解,还存在另一进路。这里,可以基于中国哲学(特别是儒学)的背景,对其作一简略考察。如果回溯儒家的发展脉络,便可注意到其中一种引人瞩目的现象,即对“学”的自觉关注。先秦儒家的奠基人是孔子,体现其思想的经典是《论语》,《论语》第一篇则是《学而》,其中所讨论的,首先便是“学”。先秦时代儒家最后一位总结性的人物是荀子,荀子的著作(《荀子》)同样首先涉及“学”:其全书第一篇即为《劝学》。从这种著作的系列中,不难注意到儒家对“学”的注重。就“学”的内涵而言,儒家的理解较之单纯的认知进路,展现了更广的视野,后者具体表现为对“知

人”(对人的认识)与“成人”(成就人)的沟通:在儒家的论域中,“学”既涉及“知人”,也关乎“成人”,从而表现为“知人”和“成人”的统一。这种理解,同时也体现了中国哲学关于“学”的主流看法。

理解人的以上视域,在中国哲学中首先与人禽之辨相联系。人禽之辨发端于先秦,其内在旨趣在于把握人区别于动物的根本所在,事实上,“人禽之辨”所指向的,即是“人禽之别”。就其以人之为人的根本规定为关切之点而言,“人禽之辨”所要解决的,也就是“人是什么”的问题。历史地看,中国古代的哲学家,也主要是从这一角度展开人禽之辨。孔子曾指出:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”^①在这里,他首先把人和鸟兽区别开来:鸟兽作为动物,是人之外的另一类存在,人无法与不同类的鸟兽共同生活,而只能与人类同伴(斯人之徒)交往。“人禽之辨”在此便侧重于人和动物(鸟兽)之间的分别。

对人的以上把握,在中国哲学中往往更概要地被理解为“知人”。孔子的学生曾一再地追问何为“仁”、何为“知”。关于何为“知”,孔子的回答便十分直截了当,即“知人”。在孔子看来,“知”的内涵首先就体现在“知人”上。这里的“知人”既涉及人禽之辨,同时又在引申的意义上关乎人伦关系的把握。人伦(人与人之间的关系)展开于不同的层面,从家庭之中的亲子(父母和子女)、兄弟,到社会领域的君臣、朋友,等等,都体现为广义的人伦,“知人”一方面需要理解人不同于禽兽的根本之所在,另一方面则应把握基本的人伦关系。

作为人禽之辨引申的“知人”,在中国哲学中常常又与“为己之学”联系在一起。这里又涉及“学”的问题。孔子曾区分了“为己之学”与“为人之学”:
“古之学者为己,今之学者为人。”^②这里的“古”“今”不仅仅是时间概念,在更内在的层面,二者展现的是理想形态和现实形态之别:“古”在此便指理想或完美的社会形态,其特点在于注重并践行“为己之学”。此所谓“为己”,并不是在利益的关系上追逐个人私利,而是以人格上的自我完成、自我充实、自我提升为指向。质言之,这一意义上的“学”,旨在提升自我、完成自我,可以视为成己之学或成就人自身之学。与此相对的“为人”,则是为获得他人的赞誉而“学”,也就是说,其言与行都形之于外,主要做给别人看。不难看到,在区分“为人之学”与“为己之学”的背后,是对成就人自身的关注。

以“为己”、“成己”为目标的“学”,在中国哲学中同时被赋予过程的性质。

① 《论语·微子》,《十三经注疏·论语注疏》,中华书局1980年影印本,第2529页。

② 《论语·宪问》,同上,第2512页。

在《劝学》中，荀子开宗明义便指出：“学不可以已。”“不可以已”，意味着“学”是不断延续、没有止境的过程。作为过程，“学”又展开为不同阶段，与之相应的是人成就自身的不同目标。荀子对此也作了具体的考察。他曾自设问答：“学恶乎始？恶乎终？”“其义则始乎为士，终乎为圣人。”^①这里，荀子区分了学以成人的两种形态，其一是士，其二为圣人，学的过程则具体表现为从成就“士”出发，走向成就圣人。作为“学”之初始目标的“士”，关乎一定的社会身份、文化修养：所谓“士”，也就是具有相当文化修养和知识积累的社会阶层。从人的发展看，具有知识积累、文化修养，意味着已经超越了蒙昧或自然的状态，达到了自觉或文明化的存在形态。众所周知，中国传统文化中有所谓“文野之别”。这里的“野”即前文明的状态，“文”则指文明化的形态。中国哲学，特别是儒家，所追求的就是由“野”而“文”。荀子所谓“始乎为士”中的“士”，首先便可以理解为由“野”而“文”的存在形态：对荀子而言，“学”以成人的第一步，便是从前文明（“野”）走向文明化（“文”）。“士”在此具有某种象征的意义：作为受过教育、具有文化修养和知识积累的社会成员，他同时体现了人由“野”而“文”的转换。

与“始乎为士”相联系的是“终乎为圣”，后者构成了学以成人更根本的目标。相对于“士”，“圣”的特点不仅仅在于具有一定的文化修养和知识结构，而且已达到道德上的完美性。正是道德上的完美性，使圣人成为“学”最后所指向的目标。在这一意义上，中国哲学中的“人禽之辨”同时涉及“圣凡之别”：“人禽之辨”主要在于人和其他动物的区分，“圣凡之别”则关乎常人（包括“士”）与道德上的完美人格（圣人）之间的分别。从内在的理论旨趣看，以“圣人”为“学”的终极目标，意味着学以成人不仅仅在于获得知识经验或达到文化方面的修养，而且同时应达到道德上的完美性。当然，与肯定“学不可以已”相联系，所谓“终乎为圣人”，并不是说人可以一蹴而就地成为圣人。事实上，从孔子开始，儒家便强调成圣过程的无止境性，在这一过程中，圣人始终作为范导性的目标，不断地引导人们趋向于圣人之境。

从另一方面看，无论“士”，抑或“圣”，其共同特点都在于已超越了自然或前文明（“野”）的状态，取得了文明化的存在形态。无独有偶，在西方思想史上，黑格尔也曾提出过类似的观点。黑格尔在谈到教育时曾指出：“教育的绝对规定就是解放”，这种解放“反对情欲的直接性”。^②“绝对规定”是其特有的思辨用语，“情欲”则表现为一种自然的趋向，与之相对的“解放”，意味着使人

① 《荀子·劝学》，（清）王先谦撰：《荀子集解》，北京：中华书局，2016年，第13页。

② [德]黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1982年，第202页。

从自然的形态或趋向中解脱出来。在这里,黑格尔似乎也把教育看作是人发展过程中超越自然的环节。“教”与“学”不可分,谈教育,同时也从一个侧面涉及“学”。不难看到,黑格尔的以上观念在逻辑上包含着肯定广义之“学”与超越自然的关联。

在中国思想传统中,由“野”而“文”、超越自然状态的成人的过程,同时离不开“礼”的制约。自殷周开始,中国文化便非常注重礼。“礼”涉及多重维度,从基本的方面看,它主要表现为一套文明的规范系统,其作用体现于实质和形式两个层面。在实质的层面,“礼”的作用又具体展开于两个方面。就肯定或积极的方面而言,礼告诉人们应该做什么、应该如何做:作为规范,“礼”总是具有引导的作用,后者体现于对应该做什么与应该如何做的规定。从否定的方面来说,“礼”的作用则表现为限制,即规定人不能做什么或不能以某种方式去做。在形式的层面,礼的作用之一在于对行为的文饰。中国早期的经典《礼记》在谈到礼的作用时曾指出:“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”^①这里的“节”主要表现为节制,亦即实质层面的调节和规范,“文”则是形式层面的文饰。通过依礼而行,人的言行举止、交往的方式便逐渐地取得文明化的形态,这种文明的行为方式、交往形式,体现了礼的文饰作用。从“学”与“礼”的联系看,学以成人即意味着基于礼之“节文”,使人逐渐地超越前文明的状态,走向文明的形态。

荀子对“学”与“礼”的以上关联给予了特别的关注。在前面提到的《劝学》中,荀子强调:学只有臻于“礼”,才可以说是达到了最高的境界,所谓“学至乎礼而止矣”。这样,一方面,如前所述,荀子认为学“终乎为圣人”,另一方面,他又在此处肯定“学至乎礼而止”。在荀子那里,上述两个方面事实上难以分离:从为学目标上说,圣人构成了“学”的终极指向;从为学过程或为学方式看,这一过程又离不开礼的引导。学“终乎为圣人”和“学至乎礼而止”相互关联,从不同方面制约着为学过程。

与礼相联系的“学”,在中国哲学的传统中又与“做”、行动紧密联系在一起。在礼的引导之下展开的成人过程,同时也表现为按照礼的要求去具体的践行。《论语》开宗明义便指出:“学而时习之,不亦说乎?”^②这里,“学”和“习”即联系在一起,而“习”的涵义之一,则是习行,亦即人的践履。从“习行”的角度看,所谓“学而时习之”,也就是在通过“学”而掌握了一定的道理、知识之后,进一步付诸于实践,使之在行动中得到确认和深化,由此提升“学”的

① 《礼记·坊记》,《十三经注疏·礼记正义》,北京:中华书局1980年影印本,第1618页。

② 《论语·学而》,《十三经注疏·论语注疏》,北京:中华书局1980年影印本,第2457页。

境界。

“学”的以上含义，在中国哲学中一再得到肯定。孔子的学生子夏在谈到何为“学”时，曾指出：“贤贤易色；事父母，能竭其力。事君，能致其身。与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”^①这里所涉及的，是如何理解“学”的问题。“事父母”即孝敬父母，属道德领域的践行，“事君”，属当时历史条件下政治领域的践行，“与朋友交”，则涉及社会领域的日常交往行动。在此，“学”包括道德实践、政治实践，以及日常的社会交往。按照子夏的看法，如果个体实际地进行了以上活动，那么，即便他自己没有说在从事于“学”，也应当认为他事实上已经在“学”了。根据这一理解，则“学”即体现于“做”或践行的过程之中。孔子也曾经表达了类似的看法：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学已矣。”^②这里涉及如何确认“好学”的问题。何为“好学”？孔子提出的判断标准便是：从消极的方面看，避免在现实生活中过度追求安逸；从积极的方面着眼，则是勤于做事、慎于言说（“敏于事而慎于言”），在积极践行的基础上，进一步向有道之士请教。在这里，“好学”主要不是抽象地了解知识、道理，而是首先体现于日用常行、勤于做事的过程。

荀子对学的以上意义作了更简要的概述。在《劝学》中，荀子指出：“为之，人也；舍之，禽兽也。”“为之”，即实际的践行，“舍之”，则是放弃践行。这里的“为”，也就是以“终乎为圣人”为指向、以礼为引导的践行。在荀子看来，如果依礼而行（“为之”），便可以成为真正意义上的人；反之，不按照礼的要求去做（“舍之”），那就落入禽兽之域、走向人的反面。这里再一次提到了人禽之辨，而此所谓“人禽之辨”，已经不仅仅限于从观念的形态去区分人不同于禽兽的特征，而是以是否依礼而行为判断的准则：唯有切实地按照礼的要求去做，才可视为真正的人，悖离于此，则只能归入禽兽之列。在此，实际的践行（“为之”）构成了区分人与禽兽的重要之点。

广而言之，在中国文化中，为学和为人、做人和做事往往难以相分。为学一方面以成人为指向，另一方面又具体地体现于为人过程。前面提到的道德实践、政治实践、社会交往，都同时表现为具体的为人过程，人的文明修养，也总是体现于为人处事的多样活动。同样，做人也非仅仅停留于观念、言说的层面，而是与实际地做事联系在一起。在以上方面，“学”与“做”都无法分离。

① 《论语·学而》，《十三经注疏·论语注疏》，北京：中华书局1980年影印本，第2458页。

② 同上。“可谓好学已矣”中华书局1980年影印本作“可谓好也已”，后附校勘记“汉石经作可谓好也已矣，皇本作可谓好也已矣，笔解作可谓好也已矣”。

前文一再提及,在中国哲学尤其是儒学中,对“学”的理解首先与人禽之辨联系在一起。从狭义上说,“人禽之辨”主要涉及人与动物之别,在引申的意义上,“人禽之辨”则同时关乎对人自身的理解,后者具体表现为区分本然意义上的人和真正意义上的人。本然意义上的人,也就是人刚刚来到这一世界时的存在形态,在这一存在形态中,人更多地呈现为生物学意义上的对象,而尚未展现出与其他动物的根本不同。这种生物学意义上的存在,还不能被视为真正意义上的人。要而言之,这里可以看到两重意义的区分:其一,人与动物之别,亦即狭义上的人禽之辨;其二,人自身的分别,即本然形态的人与真正意义上的人之分。

从历史上看,中国哲学上不同的人物、学派,不仅关注人禽之别,而且对后一意义的区分也有比较自觉的意识。以先秦而言,孟子和荀子是孔子之后儒家的两个重要代表人物,两者在思想观点上固然存在重要差异,有些方面甚至彼此相左,然而,在区分本然意义上的人和真正意义上的人这一点上,却有相通之处。孟子的核心理论之一是性善说,后者肯定人一开始即具有善端,这种“善端”为人成就圣人提供了前提或可能。但同时,孟子又提出“扩而充之”之说,认为“善端”作为萌芽,不同于已经完成了的形态,只有经过扩而充之的过程,人才能够真正成为他所理解的完美存在。所谓“扩而充之”,也就是扩展、充实,它具体展开为一个人自身努力的过程。从逻辑上看,这里包含对人自身存在形态的如下区分:扩而充之以前的存在形态与扩而充之后的存在形态。扩而充之前的人,还只是本然意义上的人,只有经过扩而充之的过程,人才能成为真正意义上的人。在荀子那里,也有类似的区分,当然,两者的出发点又有所不同。在荀子看来,人的本然之性具有恶的趋向,只有经过“化性”而“起伪”的过程,才能够成为合乎礼义的存在。所谓“化性”,也就是改变恶的人性趋向,“伪”则是人的作用或人的努力过程。总起来,“化性起伪”也就是经过人自身的努力以改变人的本然趋向,使之走向真正意义上的人——合乎礼义之人。在此,化性起伪之前的人和化性起伪之后的人,同样表现为人自身的不同存在形态。上述观念在先秦之后依然得到延续。明代的王阳明提出了良知和致良知之说,一方面,他肯定凡人都先天地具有良知,另一方面,又强调这种良知最初还处于本然状态,在这种本然状态之下,人还没有达到对其内在良知的自觉把握,从而“虽有而若无”。只有经过致良知的过程,才可能对这种本然具有的良知获得自觉意识,进而成为合乎

儒家道德规范的、真正意义上的人。这里，致良知之前的人与致良知之后的人，也相应于本然的存在形态与真正的存在形态之分。

类似的观念，也存在于西方的一些重要哲学家之中，黑格尔便曾指出：“人间最高贵的事就是成为人(person)。”^①所谓“成为人”，意味着个体一开始还未真正达到“人”的形态，只有经过“成”的过程，个体才成其为人。从逻辑上看，这里也隐含着“成为人”之前的个体与“成为人”之后的个体之分别。从以上方面看，中国哲学与西方哲学在对人的理解上，有理论上的相通之处。

本然意义上的人一方面尚不能归入真正意义上的人，但另一方面又包含着成为真正意义上的人的可能。儒家肯定“人皆可以为尧舜”，所谓“人皆可以为尧舜”，便是指每一个人都具有成为圣人(尧舜)的可能性，这种可能性即隐含在人的本然形态中，正是这种可能，构成了人成为真正意义上的人的内在的根据。进而言之，可能既为成人提供了内在根据，也使之区别于现实的形态，并使后天的作用成为必要：唯有通过这种后天作用，本然所蕴含的可能才会向现实转化。

真正意义上的人，也就是应当成为的人。作为“应当”达到的目标，真正意义上的人同时具有理想的形态。理想的特点在于“当然”而未然，从而不同于实际的存在形态。这样，一方面，本然不同于当然，本然形态的人也不同于理想形态的人，但这种本然形态之中又隐含着当然：本然之人具有走向当然(理想)的可能性。另一方面，当然又不同于实然(实际的存在)：作为理想形态，当然只有经过人的努力过程，才能化为实际的存在。这里可以看到本然、当然、实然之间的关联，学以成人的过程，具体便展开于本然、当然、实然之间的互动：本然隐含当然，当然通过人自身的努力过程进而化为实然。本然隐含当然，具有本体论或形而上的意义：每一个人都包含着可以成为圣人的根据，这是从存在形态(本体论意义)上说的。化当然为实然，则侧重于理想形态向实际存在形态的转换，这一转换包含价值的内容。与以上内涵相应，本然、当然、实然之间的互动，同时体现了本体论与价值论的统一。学以成人(成为真正意义上的人)，具体表现为以上不同方面的相互作用，在这一互动过程中，价值论的内涵和本体论的内涵彼此关联，赋予成人过程以多方面的意义。

从中国哲学的角度看，以上成人的过程同时又与本体与工夫的互动联系在一起。作为中国哲学的重要范畴，“工夫”和“本体”的具体内涵可以从不同

^① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1982年，第46页。

角度去理解。前面提到,本然蕴含当然,这里的本然,也就是最原初的存在,其中包含达到当然(理想形态)的可能性。在中国哲学中,“本体”往往与以上视域中的本然存在相联系,其直接的涵义即本然之体(original substance)。这一意义上的“本体”没有任何神秘之处,它的具体所指,就是内在于本然之中的最初可能。对中国哲学而言,正是这种可能,为人的进一步成长提供了内在的根据。以本体(内在于本然之中的可能)为根据,意味着成就人过程既不表现为外在强加,也非依赖于外在灌输,而是基于个体自身可能而展开的过程。

在中国哲学中,“本体”同时被用以指称人的内在的精神结构、观念世界或意识系统。人的知、行活动的展开过程,往往与人的内在精神结构以及意识、观念系统相联系。这种精神结构大致包含两方面的内容:其一,价值层面的观念取向;其二,认知意义上的知识系统。成人的过程既关乎“成就什么”,也涉及“如何成就”,前者与发展方向、目标选择相联系,后者则关乎达到目标的方式、目标。比较而言,精神世界中的价值之维,更多地从发展方向、目标选择(成就什么)等方面制约着成人的过程;精神世界中的认知之维,则主要从方式、目标(如何成就)等方面,为成人过程提供了内在的引导。

与“成人”相关之“学”既涉及认识活动,也关乎德性涵养,作为精神结构的本体相应地从不同方面制约着以上活动。从“知”(认识)这一角度看,认识过程并不是从无开始,将心灵视为白板,是经验主义者(如洛克)的抽象预设。就现实的形态而言,在认识活动展开之时,认识主体固然对将要认识的对象缺乏充分的认识,但总是已经积累、拥有了某些其他方面的知识,后者构成了认识活动展开的观念背景。这种以知识系统为内容的观念背景,构成了精神本体的认知之维,而现实的认识活动,即以此为具体的出发点。同样,德性的涵养也离不开内在的根据。在走向完美人格的过程中,已有的道德意识构成了德性进一步发展的出发点和根据。作为道德意识发展的根据,这种业已形成的道德意识,具体呈现为精神本体的价值之维。

以知识、德性等观念系统为具体内容,以上本体既非先天形成,也非凝固不变,而是在人的成长过程中,逐渐地生成、发展和丰富。关于这一点,明清之际的重要思想家黄宗羲曾作过言简意赅的论述:“心无本体,功力所至,即其本体。”^①精神形态意义上的本体并非人心固有,而是形成于知、行工夫的展开过程。在知行工夫的展开过程中所形成、发展和丰富的本体,反过来又影响、制约着知行活动的进一步展开。在这一意义上,精神本体具有动态的

① 《清儒学案》卷二、《明儒学案·序》,中华书局,2008年,第67页。

性质。

与本体相联系的是工夫。从学以成人的视域看,工夫展开于人从可能走向现实、化当然(理想)为实然(实际的存在形态)的过程之中,其具体形态也包含多重方面。大致而言,上述视域中的工夫可以概括为两个方面。其一为观念形态的工夫,亦即中国哲学所理解的广义之“知”;其二,实践形态的工夫,亦即中国哲学所理解的“行”,“知”和“行”构成了工夫的两个相关方面。事实上,如前所述,广义之“学”便不仅体现于“知”,而且也包含“行”(“做”),对于后一意义上的工夫(“行”),中国传统哲学同样给予了相当的关注。以明代哲学家王阳明而言,作为心学的重要代表,他首先以心立说,然而,在关注心性的同时,王阳明对实际践行意义上的行,也给予了高度重视。他特别强调要“事上磨练”,“事上磨练”即践行的过程,后者同时被理解为工夫的重要内容。

与“事上磨练”相联系的工夫,具体展开为两个方面。首先是天人关系上人与自然的互动。在这一层面,人从一定的价值目的和理想出发,不断地运用自身的知识、能力作用于自然,使本然意义上的自然对象,逐渐地合乎人的需要和理想。在这一过程中,一方面,自然对象发生了改变:本来与人没有关联的自然之物逐渐被打上人的印记,成为合乎人的理想、需要的存在;另一方面,在人与自然的互动中,人自身的德性和能力也得到了提升。从以上方面看,以天人互动为内容的“行”或工夫,同样也与成人的过程密切相关:通过作用于自然,人不仅改变对象,而且也改变自身、成就自己。

工夫(行)的另一重形式,体现于人与人之间的互动过程,后者具体展开为政治、经济、伦理、法律等社会领域中多样的践行活动。在社会领域中,个体总是要与他人打交道,并参与多样的社会活动。这种活动,也可以视为“做”的过程,它对人的成长并非无关紧要,而是具有密切的关联。事实上,“是什么”(成为什么样的人)与“做什么”(从事何种实践活动),往往无法相分。具体而言,人正是在参与政治实践的具体过程中,逐渐地成为亚里士多德所说的“政治的动物”(政治领域中的主体);在从事法律的实践活动中,成为法律意义上的主体(包括成为守法的公民);在伦理、道德的实践(包括儒学所说的“事亲”、“敬长”等等)过程中,成为伦理领域中的道德主体,如此等等。在这里,“是什么”和“做什么”紧密相关。广而言之,正是在社会领域展开的多样活动中,人逐渐成为多样化的社会存在。

要而言之,“学”既涉及本体,又和工夫相联系。一方面,如中国传统哲学所强调的,“学”应有所“本”,这里的“本”既指本然存在中所蕴含的成人可能,也指内在的精神世界、观念系统。“学”有所“本”则相应地既意味着以人具有