

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

人文论丛

2017年

第2辑 (总第28卷)

教育部人文社会科学重点研究基地

武汉大学中国传统文化研究中心

主办



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



中文社会科学引文索引（CSSCI）来源集刊

人文论丛

2017年

第2辑（总第28卷）

冯天瑜 主编

教育部人文社会科学重点研究基地
武汉大学中国传统文化研究中心 主办



WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

人文论丛. 2017 年. 第 2 辑: 总第 28 卷/教育部人文社会科学重点研究基地, 武汉大学中国传统文化研究中心主办. —武汉: 武汉大学出版社, 2017. 12
ISBN 978-7-307-19898-2

I. 人… II. ①教… ②武… III. 社会科学—2017—丛刊 IV. C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 309204 号

责任编辑: 李 程 责任校对: 李孟潇 版式设计: 马 佳

出版发行: 武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 武汉中远印务有限公司

开本: 787 × 1092 1/16 印张: 21.5 字数: 522 千字 插页: 2

版次: 2017 年 12 月第 1 版 2017 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-19898-2 定价: 79.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购买我社的图书, 如有质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

《人文论丛》2017年第2辑（总第28卷）

学术顾问（以姓氏笔画为序）

卜松山 瓦格纳 艾 兰 池田知久

刘纲纪 朱 雷 李学勤 杜维明

宗福邦 饶宗颐 章开沅 谢和耐

裘锡圭

编委会成员（以姓氏笔画为序）

冯天瑜 刘礼堂 李维武 陈文新

陈 伟 陈 锋 吴根友 沈壮海

张建民 杨 华 杨逢彬 罗国祥

尚永亮 郭齐勇

主 编 冯天瑜

副主编 郭齐勇 陈 锋 陈文新 杨 华

本卷执行主编 郭齐勇

本卷执行编辑 张昭炜 谢远笋

目 录

人文探寻

儒学与“终极关怀”

——以《论语》《易》《庸》为中心 张学智(3)

论儒家仁学“公共性”问题

——以程朱理学“以公言仁”为核心 吴 震(11)

程颐与杨时关于《西铭》的讨论 李存山(29)

战国秦汉的时令文本整合与时间秩序统一 薛梦潇(38)

儒家“礼之三本”的礼义精神及道德意义 陈 中(54)

哲学·思想

先秦名家“反论”再释(之一) 左亚文 孙秋雁(65)

孔子“为己之学”中的主体性原则 谢远笋(72)

永明延寿的戒律思想研究 孙劲松(80)

论《宋元学案》对张载《西铭》《东铭》及《正蒙》的诠释 连 凡(86)

论陆象山的“学苟知本，六经皆我注脚” 肖 雄(93)

王阳明“良知”说的感通之维 刘乐恒(103)

从王阳明的戒慎恐惧工夫看良知学的形成 郑泽绵(114)

王阳明诠释《大学》八条目及其道德根据 朱小明(126)

从唐顺之到邢云路

——易道下的明中后期历学 朱浩浩 王 淼(134)

从《尚书引义·费誓》看王夫之对明代兵制的批评 杨柳岸(143)

胡秋原对阳明思想现代意义的文化史解释 介江岭(150)

文史考证

《慧琳音义》引《说文》省声字考 郑 妞(159)

陈绎曾著述考	施贤明(170)
《传习录》各卷所录时间考	罗贵绒(179)
黔中王门孙应鳌学行及著述考略	张 明(189)
黄侃经学思想阐微	肖 航(201)

文学·语言

近代“革命”再考察	黄 莎 聂长顺(211)
从“群”到“国”：严复的“社会”理念考察	崔应令(223)
《道德经》在俄罗斯的译介及传播	张鸿彦(231)
王荆公学杜论	
——以“健”为中心的考察	李舜臣 陈 晗(237)
台阁体“颂圣”“鸣盛”主题的演变	方 宪(246)
论《明文海》中的八股文批评	张 帆 陈文新(254)
论船山诗学的“言志”与“达情”	刘克稳(260)
俞长城八股文批评述论	陈水云 孙达时(269)

明清以来经济与社会

王朝更迭下的地方财政改革	
——以明清时期江苏地区均田均役制度的推行为视角	王文素 龚 浩(281)
清代财政管理体制的沿袭与创新	陈 锋(290)
晚清妓捐征收与警费之来源	王 燕(305)
民国时期河南县级财政制度的转型及其局限	岁有生(317)
晚清新政中北洋的“局”	姜海龙(325)
清末民国时期湖南的农产品出口贸易	杨 乔(333)

人文探寻

儒学与“终极关怀”

——以《论语》《易》《庸》为中心

□ 张学智

在启蒙心态深入人心，科技思维席卷一切，工具理性大行其道，人的心智被利益和竞争所占据的现代社会，宗教将以何种形式存在？这个问题是每一个认真对待人的现存状况、探寻人的本质和意义的思想者必须严肃思考的问题。对这个问题的思考，不能不接触到宗教的定义，宗教产生与发展的历史，以及上帝、自然、人三者之间的关系。宗教是人脱离蒙昧的标志，是人对他生活于其中的自然的某种思考与追问，是人满足自己的超越感的某种形式。它以尖锐和直接的方式，直探人的本质和意义最深微的基础，以满足人的精神需求。而对这个最广大也最基础的问题的探究，答案却是最杂乱最没有确定性的。当代德国哲学家卡西勒(Ernst Cassirer)指出：“它(宗教)充斥了理论的二律背反和伦理的矛盾。它允诺我们一种与自然、与人、与超自然的力量、与神之间的交通，而其结果却正好相反。在它具体外现的时候，它正成为人间最深的纷争不和，和最狂热的斗争的源泉。宗教声称得到了绝对的真理，但它的历史，却是一部错误和异端的历史。它给予我们一个超越世界的允诺和远景，远超过了我们人类经验的限界，但它依然是人类的，并且太人类化了。”^①卡西勒所认为的宗教的这些矛盾现象或说二律背反，现在依然存在并且在新的时代条件下有不同的表现。在当前和平和发展成为时代最强音、由宗教和民族争端带来的不安定因素日益增多，不同文化、不同宗教间的对话需求越来越强烈的今天，对宗教的价值、宗教的作用的重新探讨，是十分合宜的。本文即对先秦儒学中超越性相关的方面进行初浅探讨，以见出其中可以与西方“终极关怀”的宗教融通的某些因素。

(一)

1. 宗教是人的“终极关切”

在讨论儒学的宗教性之前，先讨论一下宗教概念及在此基础上的各种诠释是很有必要

^① [德]恩斯特·卡西勒著，刘述先译：《论人》，台中：东海大学，1959年版，第84页。

的。何谓宗教？古今中外关于这一人类重要的精神活动的定义有很多种^①，我认为，现代美国宗教哲学家蒂里希(Paul Tillich，一译田立克)关于宗教的定义内容包含最为广泛，最适合现代社会文化心理的实际情况，最具有不同价值之间的解释力和融合力。他认为，宗教是人的“终极关切”：“人无限地关切着那无限，他属于那无限，同它分离了，同时又向往着它。人整体地关切着那整体，那整体是他的本真存在，它在时空中被割裂了。人无条件地关切着那么一种东西，它超越了人的一切内外条件，限定着人存在的条件。人终极地关怀着那么一种东西，它超越了一切初级的必然和偶然，决定着人终极的命运。”^②这个定义，涉及终极关切的对象——超越的存在者本身，以及它与具有此关切的人的关系，可以诠释的方面很广阔。

人为什么会有终极关切，我认为是由两个因素决定的。第一是人的不完美性、有限性，以及对这种状况的自觉。觉知到自己的不完美因而追求完美，是人的存在的基本方面。在这种追求中，人会用他理想中的完美来对照、形显人的缺陷。这种缺陷包括肉体上的，精神上的。精神上的缺陷，人最不满意自己的，是理性的残缺与意志的软弱。人是经验性的存在，人的认识工具是局部的、有限的，只能窥见现象界之一隅，但人总想全智全能。人是软弱的，在各种诱惑面前往往难于把持住自己的情欲，但人总想象天使一样纯洁，像圣贤一样磊落。这样，人的现实的不完美和人的理想的完美之间，就形成了一个天然的矛盾，这个矛盾为宗教的出场提供了契机。这就是蒂里希说的：“人永不满足于自己的有限发展的任何一个阶段，尽管有限性就是他的命运。任何有限的东西都不能使他止步。这个事实清楚地显示出，每一件有限的东西都同存在本身有着不可消解的关系。存在本身在有限者要越出自身的无限冲动中，向有限的存在物显现出自身。”^③

第二是人对自己的负责，即人总在追求比现在更好。人在自然状态中，不自觉地被潜意识中的“更好”吸引着、逼迫着提升自己；在自觉状态中，人更是有意识地改良自己，优化自己。除了极少数自暴自弃者外，人总是被自己点滴的进步激励着、欣喜着，并从中获得继续上升的动力。人所追求的完美即是无限，即是终极整体，即是本真存在。人将一切可以想得到的赞美之词都毫不吝啬地给予它，以表达人追求向上的愿望和勇气，并小心翼翼地将自己的怯懦、渺小和不自量力同时表达出来。人对衣食住行这些具体生活条件的追求是直接的、当下的，但人是这样一种存在，他在具体行为上、连带着具体事物上，能看出这种行为和事物的意义和价值，因而能够把有限和无限、具体和超验联系起来。将人心目中的无限、本真设定为真实的，将在这种真实、无限的映照和形显下人的不完美设定为虚幻的、有限的，这正是宗教的起源的心理根据。这种宗教，就它的出现与存在来说是本体的而非偶然的、有条件的；就它作用于人的方式来说是心灵的而非教会的、组织的。它超越民族与地域，纯以信仰为归着点。这样的宗教更容易消除排他性、单边性及由此引起的争斗、杀戮、战争，更容易走向对话、融洽、化解矛盾，克服争端。更重要的，就神

① 关于宗教的诸定义可参看吕大吉：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社1994年版，第25~40页；赖永海：《宗教学概论》，南京大学出版社1989年版，第40~62页；[美]E. 希尔斯著，傅铿、吕乐译：《论传统》，上海人民出版社1991年版，第126~145页等。

② 何光沪选编：《蒂里希选集》，三联书店1999年版，第14~15页。

③ 何光沪选编：《蒂里希选集》，三联书店1999年版，第1114页。

教观念淡薄、人文特征鲜明的中国人来说，更容易与中华文化的历史传统和现实要求相吻合。

2. 宗教的两个解释向度

蒂里希的这个宗教定义的优越之处还在于，它涉及主观和客观两重内涵。所谓客观，指信仰者无条件关切的对象，由于它的形上学的超脱与空灵，可以产生大量瑰丽的想象和深刻的阐释。信仰对象，就是一般所说的“上帝”，而蒂里希对上帝的解释则是，上帝就是存在本身。上帝不能被理解为与其他存在物并列或在其他存在物之上的一个实际存在物。因为如果上帝是一个存在物，他就会被那些描述有限性存在的范畴所制约，特别是被时间、空间和质料范畴所制约。即使把他称为“最高存在物”，也依然摆脱不了这种状况。上帝就体现为具体事物，这个定义可以展开和发挥的地方很多，可以在绝对存在、自然和人三者间作很多阐释。后文中对儒学宗教性的解释，很多就集中在这三者的关系上。所谓主观，指信仰者对自己的信仰对象无条件关切的状态，更加“宗教”些的解释是，信仰是被存在本身所把握的存在状态。这种状态，是精诚、勇气、信念产生的前提条件。蒂里希在对尼采的评论中说得很清楚：“乐意超越自己的那种生命，就是善的生命，而善的生命就是勇敢的生命。这种勇敢的生命是兼有‘强有力的心灵’和‘健壮的体魄’的人的生命。这种生命的自我欣赏就是美德。这样的灵魂‘摒弃一切怯懦的东西，它宣称：坏——这就是怯懦’。”^①在信仰生活中，主观与客观是不可分的，实际上是一个存在的两个方面。有什么样的客观设定，就有什么样的主观认知。就像《孟子》所说的：“诚者天之道，思诚者人之道”，达到诚的状态，天与人合为一体，属人的和属天的，已经难以分辨。在尚未达到天人合一的状态之前，人对终极存在的关切，实际表现为一种对既定价值的精诚追求态度。这种精诚态度，涉及精神生活的深层方面，这种态度，是人的价值创造、理性创造、审美创造的源泉。缺乏这种生命的深度，就会带来对死亡和命运的忧惧，对空虚和无意义的忧惧，对罪过和谴责的忧惧。^②人就会陷于孱弱和怠惰。人的精诚状态来自对无限、对存在本身的信仰。有了这种精诚，就会获得“存在的勇气”。存在的勇气是克服非存在（即以上各种忧惧），达到存在本身的力量源泉。

3. “精神性”的宗教

蒂里希关于宗教的定义对宗教信仰者和非信仰者都有作用。如中国现代著名哲学家贺麟（1902—1992）并非基督徒，他对基督教的想法代表了民国以来知识人对于宗教的一般态度：“如果我们于讨论耶教（按即广义的基督教）与政治各方面的关系以前，先将耶教精神与耶教组织或教会区分明白，定可以免掉许多混淆与误会。概括言之，教会的耶教，其功用在于凭借组织的力量以熏陶后生，感化异族，稳定社会，保存价值。而精神的耶教便是健动的创造力，去追求一种神圣的无限的超越现实的价值。”“耶教精神可以说是一种热烈的、不妥协的对于无限上帝或者超越事物的追求，借自我的根本改造以达到之。真正信

^① 何光沪选编：《蒂里希选集》，三联书店1999年版，第171页。

^② 对这几种忧惧的详细分析见蒂里希：《存在的勇气》第二章，何光沪选编：《蒂里希选集》，三联书店1999年版，第179~189页。

仰耶教的人具有一种浪漫的仰慕的态度，以追求宇宙原始之大力，而企求与上帝为一。换言之，耶教精神在于由谦卑以达大无畏，由自我贬损以达自我实现，由上十字架以达再生或由死以求生。耶教精神同时是人之无限渺小与无限伟大的自觉。”^①在一般有宗教信仰的人看来，教会的宗教和宗教是不能截然区分的。两者是一个典型宗教不可或缺的要素。去掉其中之一，便不足谓之宗教。但处于后现代社会的人却可以在先辈已经做的大量的减弱教会宗教作用的基础上，大力张扬精神的宗教。我们现在所需要的“宗教”，是精神的宗教。精神的宗教的核心是对“存在”本身的归向和由此获得的精诚信念。对存在本身的归向就是设定一个神圣的绝对者，从而使不完满的自己有了精进的根据和力量。从绝对者那里我们有了“日新之谓盛德，生生之谓易”的识度和“苟日新，又日新，又日新”的不断完善的动力。这对于任何想进入完满领域从而对自己有所提升的人都是一种感召和激励。精神的宗教将淡化甚至消解设置专职神职人员的必要性；指导信仰者增进精神生活品质，提升精神修养的人都可算作老师。也不需要符合标准建筑式样的教堂，更不需要特别解释、特别象征的彼岸世界，因为终极者即“存在本身”，而存在本身就体现在万物之中，它是绝对者，又是相对者；它是我们的信念，又是我们生活于其中的大家庭（宇宙万物）中的一员。这样的“宗教”可以在一切处，面向一切人。它不一定和民族相结合，这就避免了将它捆绑在民族的战车上，为民族这个共同体的利益而发生战争。也不和教派的某些特殊行为纠缠在一起，这就避免了因某些偏执和迷狂而发生的戕害人性、违背常理的行为。它除了投入存在自身的怀抱以便在它的映照、感召下更好地提升自己之外没有别的目的。它崇尚超越，但从存在的角度说，它超越的是个体的有限性及这种有限性带来的个体的懦弱、疲软、沮丧、焦虑；从社会的角度说，它超越的是利益为先的考量原则和人与人之间的不信任。这是在传统宗教的弊端暴露之后，在传统宗教的种种信条削弱甚至坍塌以后，在世界越来越世俗化、越来越平面化、越来越同质化的今天，应该采取的信仰形式。

在后现代的今天，我们要注重的是人的尊严、人的有质量的生活，人对焦虑和忧惧的解脱，需要彰显的是宗教的精神方面。当代美国著名宗教哲学家斯特伦（Frederick J. Streng）说：“宗教是一种转变过程，人们借此超越自己，达到与真正的和终极的实体合一。这种实体可将人们从日常生活的破坏力量中拯救出来。这一宗教进程具有在生活之最深刻层次上改变生活的力量。”^②这一定义与蒂里希的定义接近，而更加强调终极关怀对现世人的改变作用。在对绝对者的归向中，我们将会获得创造的灵感，这种灵感是综合的、体验的，是将自己置身于一种综合性的大全之中，突破了由于经验的分割而有的局部性和直线型，由体验和象征、类比和隐喻而获得的审美式的创造体验。这种体验会弥合由于个别经验性思考所带来的分裂：如服从和创造的分裂，接受和给予的分裂，人类中心主义和万物平等的分裂，竞争和互利的分裂，等等。

对传统宗教定义的转换，是和我们的哲学兴趣、哲学视角的转换同步的。哲学从来都是一种关于创造性解释的展现。现在的世界，哲学正在经历从分析哲学占绝对统治地位的状态转变，人文领域与科技领域的重新融合正在实现，单一的科技压倒人文的状况正在改

① 贺麟：《基督教与政治》，《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第129、132页。

② 斯特伦著，金泽、何其敏译：《人与神——宗教生活的理解》，上海人民出版社1991年版，第4页。

观。后现代对现代社会的解构一步步推进，被分析哲学当令这种状况排斥、压制的各种哲学思想正在逐步回潮。宗教哲学这样的被现代无神论掩蔽了的学科正以前所未有的势头蓬勃发展，新的哲学观念、宗教观念，特别是重视多元化、重视传统价值的观念以强劲之势纷纷登场，对话与融合成了时代的底色，对宗教的多维诠释得到了新的增长点。这样的文化趋势为重新反省宗教问题创造了新的契机。

(二)

中国哲学是否有“宗教性”，这在中国学界已经争论了很长时间。由于对宗教的定义未能取得一致，关于这个问题的争论一直以来没有结果。但它并非没有意义。它的意义是引导人们更深的关注中国哲学、思考中国哲学，在更深的层次上探寻中国哲学各方面内涵以及在历史和现实中发生的作用。本文不拟对此问题直接进行理论分析，而是想用先秦儒学中著名思想家的理论和实践，来说明其中精神活动的深层方面。目的是要说明，中国传统哲学中的终极关怀，某种意义上可以扮演“宗教”的角色，对它进行这个场域的理解和诠释，可以使我们对整个中国哲学特别是儒学的积极价值有深刻把握。在此基础上吸收一切外来文化中的优秀成分，建立中国文化主体性地位，为中华传统文化的复兴作贡献。

1. 三代与孔子

让我们先追溯一下中国文化、宗教发展的一般情况。中国文化，夏商周三代为重要发轫期。三代文化各自的特点，《礼记·表记》的一段描述说得很清楚：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊。其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。其赏罚用爵列，亲而不尊。”^①这是说，夏朝人最看重的是人间之事，尊重官府政教之令，对事奉鬼神不热衷，宁可抱敬而远之的态度；着重人与人的关系，伦理原则以忠恕为尚。因为重人道而轻鬼神，故在经济措施上先给百姓以利益，而后法律、政令随之。着重人与人之间之仁爱，轻视尊卑等级。受此风俗熏染，虽后世政教衰失，民风犹戆直质朴，不竞文华。商朝与之相反，最重鬼神，事奉鬼神之重要性在人事礼乐之上，以亵渎鬼神为大罪，而民众之劝功敬事反在其次。因为特重人与鬼神之交通，人与人之间之仁爱亲附反不受重视。受此风俗熏陶浸染，民人皆趋附鬼神虚无之事，其心放荡而不安静；凡事只求免于罪罚，而无真诚忠悃之心。春秋时宋国为殷商后裔，流风余韵犹存，人多不着实，喜虚幻浮夸，为先秦典籍中嘲笑奚落的对象，如《孟子》之揠苗助长、《韩非子》之守株待兔等皆是。周朝人一反商朝人尊鬼神而贱人事的风俗，崇礼乐，重教化，做事讲究实际功利，不喜空言。对鬼神采取敬而远之的态度，特别重视人与人之间的伦理关系，倡导仁爱忠恕。赏罚依礼制，重视尊卑等级。迨其礼制废坏，因为久已浸淫礼制之中，礼又复杂多端，故善于利用礼来讨巧，重视外在文采而无有愧耻之心。各以礼为依据互相贼害而生困蔽。这就是三代文化的特点。《春秋纬·元命包》也说：“三王有失，故立三教以相变。夏人之立教以忠，其失野，故救野莫若敬。殷人之立教以敬，其失鬼，救鬼莫若文。周人之立教以文，其失

^① 朱彬：《礼记训纂》，中华书局1996年版，第792~793页。

荡，故救荡莫若忠。”^①此即“夏尚忠，殷尚质，周尚文”。三代周而复始，相互补救。

这是一个从三代文化特性着眼的描述与评断，从古代文献的大量记载与评述来看，其可靠性大体不差。我们着眼的是三代这一中国人文精神的创立期其中的宗教精神的传递和嬗变。夏代朴野无文，人们的着眼点是人间世，所重者为伦理关系。殷商是宗教精神——当时表现为重鬼尊神——的高涨、发达期，人们容易为现世之外的神秘世界所吸引，此时期可说是神重于人的时期。而周代则是人文主义兴盛的时期，人文的兴盛必然带来宗教的贬落。人文兴盛最突出的表现就是用礼乐代替天帝、鬼神等超经验的力量。这一点是孔子的仁爱、礼乐思想的出发点。而孔子在此基础上又向人文主义推进了一步，奠定了中国文化重视现世，重视人伦，重视礼乐教化，重视经验知识，敬鬼神而远之诸特性的基点。周代已将人们的关注目光从天拉向人，孔子又从“六经”中选择并重新阐释了大量的思想文献，由此将天的神格性大大消解，减弱了人们仰望彼岸世界并由此产生一神教的人格神的机会。孔子的精神方向在以下人们所熟知的言论中表现得很清楚：“子不语怪力乱神。”（《论语·述而》）“务民之义，敬鬼神而远之。”（《论语·雍也》）“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢问死？’曰：‘未知生，焉知死？’”（《论语·先进》）“祭如在，祭神如神在。”（《论语·八佾》）“曾子曰：‘慎终追远，民德归厚矣。’”（《论语·学而》）“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）“子曰：‘殷因与夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。’”（《论语·为政》）孔子继承了周代的礼乐文明，为中华文化奠定了人文主义基调，此后各个时代的儒家，在孔子这一基调上又踵事增华。

2.《中庸》与《易传》

《中庸》和《易传》是儒家文献中形上学思想最为显豁的。《中庸》所张扬的天理天道是儒家消减天道的神性，用哲学形上学来转换其中的宗教思想的典型。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。……喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”^②此中的“天”是义理之天和物质之天，它是由物质支撑而又在其中显现为理则和规范的实体性存在，不是人格神本身；它是人性的本体根据和来源，不是神性在人身上的彰显。所谓性，所谓道，所谓教，都是人文视域内对人的修养方法的描述和指引，不是对神性的膜拜和遵从。“中和”是对人的心灵和谐状态及其放大为、诠释为天地万物的本体状态的描述，不是对神性的赞美。“致中和”以及在此基础上的“天地位、万物育”，更是对人的实践行动的规范和要求，不是对神性的描述。总之，《中庸》以其突出的人文精神和形上思考，为儒家以理想境界的追求替代神性又迈进了坚实的一步。后来它作为理学的基础性典籍也为理学的精神方向规定了路向。《中庸》的“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”^③，作为儒学的基本追求方向而不可动摇。“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

① 见朱彬：《礼记训纂》，中华书局1996年版，第792页。

② 《中庸》第1章，朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第17~18页。

③ 《中庸》第20章，朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第31页。

天地参矣”^①，就作为儒家的最高精神方向和行为准则被后世所奉行。它已经完全成了人文性的行动指南。但由于它浓重的精神方向品格，它以其形上性、超越性而又具有精神追求的具体在场性为自身带上了“终极关怀”的性质。

在儒学的发展过程中，《易传》对于推进它的形上学高度有着决定性意义。形上学体现着一个思想系统的理论纯度和它与终极关怀的对象的接近度。这里的“终极关怀”强调的是它的超越性、普遍性。因为一个理论系统，越是超越的就越是普遍的。拘泥于个别，追求与个别的东西符合是不能达到理论所要求的普遍有效性的。而《易传》的“天地之大德曰生”“日新之谓盛德，生生之谓易”（《易传·系辞》）就是这样一个具有普遍性的理论。它将人们的最高尊奉者——天解释为一种价值系统，减弱了它的物质性，加大了它的道德性。天的最大的德行是“生生”“日新不已”。这就将儒家这个特别受重视的价值放大了。在道家眼里，天地是自然，自然按自己本性的必然性活动，没有目的和意志，也不被诠释为某种价值，自然就是其价值。而在儒家眼里，一切事物都可以凭借人的精神性理解被诠释为体现了某种价值。所以，在儒家眼里，天道有了德性：“日新”“生生”。而“日新”“生生”又和“仁爱”联系了起来，天人一理，天地之生生不息是人的仁爱的天道根据。这对人文性宗教是一种加强。它既保留了天地的某种品格，使人对天有了某种向往，希冀对它进行理解，又有肯定、享受了这种理解之后对它的赞叹和归向。

《易传》是战国后期孔门的一大创造，它从《易经》中绎出了深刻的哲学理解，把本为卜筮之书的《周易》改造成了本体诠释的哲学文本，与《中庸》一起，构成了儒家的形上学体系，天道、人身、心性通而为一，为儒家从伦理型、政治型思想走向更加深刻化的整幅哲学，从经验性的具体到思辨性的一般创造了条件，也为宋明理学的产生奠定了基础。更重要的是，《易传》的“天地之大德曰生”揭示了儒者的胸怀所体验到的宇宙本体，把儒家的体证对象和获得此体证的人的精神境界一体化了，为儒者的精神修养设定、描画了一个要达到的理想图景：“胸次悠然，上下与天地同流”。对这一目标的不懈追求，对这一图景的深切体证，对这一境界的欣然享受，就是儒者的终极关怀，就是儒者的宗教情怀。这是《易传》带给后世最大的精神遗产。它对道家的接引，它在精神品格上同佛家的某种一致性，都给宋明理学的诞生创造了条件。

两汉之际传入的佛教和诞生于东汉末年的道教是真正的、不折不扣的宗教。它们具有宗教的基本要素，符合宗教的一般定义。它们对于儒家的“宗教性”所发生的影响是巨大的，一方面，它们是纯粹的宗教，在它们的比照与形显下，儒家这种非纯粹宗教的文化形态就不能再以“宗教”的面目出现，从而使它循着即学说即教化的面貌扮演中国传统文化主干的角色，在数千年的历史中充量发展。同时因为它的非典型宗教性质，使得它没有障碍地吸收了大量佛、道教的理论养分，避免了与佛、道教争宗教的主导地位。西晋以来的三教异同之争，实际是佛、道两家争与儒教这一正统文化的联姻权，并非争宗教的主导地位。而儒学又以超然的面目，抚慰、平衡佛道之争，使自己高踞二教之上，牢牢据守中国文化的主导地位，将安慰心灵、超离现实的功能给予二教。另一方面，儒学又不断地攻城略地，吸收佛道关于宇宙本体、关于心性的学说壮大自己，大力张扬即内在即超越的品格，慢慢地将心灵问题、出世问题收归自己所有。儒学的主要是定立价值理念、掌握制度

^① 《中庸》第22章，朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第32页。

设计以及经书传习的“入世”功能，逐渐地加入了心灵安排、精神抚慰的“出世”功能。在中唐以后的三教合一思潮中，这种趋势越来越明显和扩大。特别是在宋代理学成立之后，这种状况越来越强烈和显豁。唐以前周孔并称和宋以后孔孟并称即是最好的例子。儒学越来越有了对终极关怀的容纳能力，越来越有了对超越面的理论兴趣，越来越有了忘怀世教、与超越的无限者同一的精神要求。也就是说，越来越有了“宗教性”。

从以上概略的论述可以看出，儒学由于它的独特性格，所以抑制了一神教那样的宗教的产生。中国文化的许多特点，如重人文，轻宗教；重现世，轻彼岸；重实用，轻理论；重心灵，轻自然；重体验、诠释，轻逻辑推理；重融会贯通，轻各各孤立等，都可以从这一根本性格得到说明。儒学的即哲学即宗教的特点，为它向政治、经济、军事各个领域渗透乃至在中国后期社会主导地位的树立，都起到了推动作用。由此对中华文化的统一性、民族国家的统一性、信念追求的统一性，都有很大的影响力。而对社会力量的中坚——士大夫群体的精神修炼和人格养成，特别是对超越的理想境界的追求，和追求超越中所具有的精诚心态、百折不回的勇气的培养，所起作用尤大。儒学乃至整个中国文化的这种文化性格，对克服由于忽视“终极关怀”而造成的功利主义、个人主义，纠治人类社会的诸多弊端，是有积极作用的。儒学所具备的即内在即超越，即凡俗即神圣，重视精神境界和修养实践相结合的品格，正与传统宗教在现代社会趋进的方向吻合。它可以是每一个思考人的现存状况并乐于通过实践弥补其缺憾的生活方式。这或许是中国哲学将来在世界上要大放异彩的理由。^①

（作者单位：北京大学哲学系）

^① 参见冯友兰：《中国哲学简史》，赵复三译，天津社会科学院出版社2005年版，第561页。

论儒家仁学“公共性”问题

——以程朱理学“以公言仁”为核心

□ 吴 震

近年来，李泽厚再三强调“两德二分”的重要性，认为宗教性私德和社会性公德的“两德论”恰能用来解释儒家伦理的“忠恕之道”，主张“情本体”的“忠”可以范导公共理性的“恕”（“己所不欲勿施于人”），进而主张伦理学的“两德论”应成为“政治哲学的基础”，认为在政治哲学上需要研究如何使中国传统的“两德论”来范导从西方传来的普遍价值的“现代社会性道德”，以创造一种适合于中国的道路。^① 这些观点都很重要，值得重视。

然而，儒家伦理的忠恕之道显然是以“仁”这一儒家核心观念为基础的，因此，我们可以从儒家传统的仁学思想来重新思考“两德论”的问题，本文旨在透过对宋代理学重构传统仁学的思想史考察，来探讨儒家仁学的公共性问题，最后对“两德论”问题尝试作出若干回应。

众所周知，“仁”是孔子的中心思想，也是儒学的核心价值，然而由于孔子言仁大多是“指示语”（朱子语）而非定义语，如“仁者爱人”亦至多表明“爱人”是“践仁”的表现，而难以认定是对“仁”字的确切定义，因此，关于“仁”的名义问题遂引发后儒的不断诠释，^② 宋儒特别是道学家多感叹仁字“难言”“难名”，朱子（1130—1200）甚至断言汉唐以来，“学者全不知有仁字”，二程以后“学者始知理会仁字”，但“不敢只作爱字说”^③。这是指程颐（1033—1107）言仁的两个主要观点：仁性爱情和以公言仁。前者是指程颐对“仁者爱人”的全新解释：仁是性，爱是情，故不可以爱名仁，导致程门后学不敢以爱说仁；后者是指程颐从“仁近公”“仁者公也”的角度对“仁”的新解释。这两个观点具有理论上的内在关联，特别是以公言仁说揭示了“仁”的公共性特征，是程颐的独创性诠释，也是其仁学思想的重要特色，在仁学诠释史上十分重要，但未引起后人的足够重视。

关于以公言仁，程颐大致有三种提法，词意相近而又有微妙差异：

① 李泽厚：《中国哲学如何出场？》，译文出版社2012年版，第103、143页。

② 关于儒学史上“仁”字的文献梳理，参见黄俊杰的新著：《东亚儒家仁学史论》，台湾台大出版社2017年版。

③ （宋）朱熹：《朱文公晦庵先生文集》（简称《朱子文集》）卷31《答张敬夫》第6书，《朱子全书》第21册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第1334页。