

何为儒学?

——儒学的内核及其多重向度

杨国荣

摘要:儒学以“仁”和“礼”为内在核心。作为儒学的思想内核,“仁”和“礼”构成了儒学之为儒学的根本,并使儒学区别于历史上的其他学派。在儒学之中,“仁”与“礼”的统一既体现于儒家自身的整个思想系统之中,又展现于人之存在的各个领域,后者包括精神世界、社会领域以及天人之际。精神世界体现的是人的精神的追求、精神的安顿,以及精神的提升,其具体展开关乎宗教性、伦理性维度,以及具有综合意义的精神境界。在哲学的层面上,儒学所由以展开的社会领域则关乎政治、伦理,以及日常的生活世界。就人的存在而言,精神世界主要涉及人与自我的关系,社会领域则指向人与人之间的关系。从更广的视域看,人的存在同时关乎天人之际,而儒家对天人关系的理解,亦同样基于“仁”与“礼”的观念。要而言之,“仁”与“礼”的统一作为儒学的核心观念渗透在儒学的各个方面,儒学本身则由此展开为综合性的文化观念系统,儒学的具体性、真实性也体现于此。时下所谓心性儒学、政治儒学、制度儒学、生活儒学往往将儒学在某一方面体现视为儒学的全部,这类进路难以避免对儒学的片面理解。

关键词:仁;礼;精神世界;社会领域;天人之际

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2018.05.01

随着儒学逐渐再度成为显学,其不同形态也开始纷然而起,政治儒学、心性儒学、制度儒学、生活儒学、社会儒学等等先后亮相。众多的“儒学”虽都冠以儒学之名,但实质上又主要侧重于儒学的某一方面。以上诸种形态的所谓“儒学”,或者是对历史上儒学既成形态的再解释,或者表现为对儒学未来发展的思考。从理论上讲,无论是对儒学历史形态的重新理解,抑或是对儒学未来发展的展望,都涉及一个基本的问题,即:“何为儒学?”尽管关于儒学已有不同论说,但这无疑依然是一个需要反思的问题。

一

理解儒学,需要回到儒学自身的历史语境。从其原初形态看,儒学的内涵首先体现于“仁”和“礼”,后者同时构成了儒学的核心观念^①。“仁”主要关乎普遍的价值原则,其基本内涵则在于肯定人自身的存在价值。比较而言,“礼”更多地表现为现实的社会规范和现实的社会体制。从社会规范这

作者简介:杨国荣,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授(上海 200241)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“事与物:古今中西之争视域下中国现代形而上学的转换”(16JJJD720007)、贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“基于事的世界:从形上的视域考察”(17GZGX03)、国家社会科学基金重大项目“冯契哲学文献整理与思想研究”(15ZDB012)的阶段性成果。

※本文系在作者于2018年3月在厦门大学的会议发言和在华侨大学的演讲记录稿的基础上整理而成。

① 关于仁和礼的内涵及其与儒学的历史关系,可参阅杨国荣:《儒学:本然形态、历史分化与未来走向——以“仁”与“礼”为视域》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2015年第5期。相关内容在此从略。

一层面看,“礼”可以视为引导社会生活及社会行为的基本准则;在社会体制方面,“礼”则具体化为各种社会的组织形式,包括政治制度。儒家的基本价值取向是“仁者爱人,有礼者敬人”(《孟子·离娄下》)。其中蕴含着对“仁”和“礼”的双重肯定。而在以上论域中,“礼”与“义”具有相通之处。“义者,宜也”(《礼记·中庸》),引申为“当然”。“义”作为当然之则,可以视为规范层面之“礼”的内化形式,“仁”与“义”的相关性,在此意义上与“仁”和“礼”的统一性相一致。

“仁”作为价值原则,首先涉及情感的凝聚和情感的沟通。情感的凝聚关乎内在的精神世界,情感的沟通则以人与人之间的交往为指向。比较而言,“礼”在社会规范的层面上,主要指向理性的秩序和理性的引导。理性的秩序关乎社会共同体的存在形态,理性的引导则侧重于以理性的方式制约人的行为。

“仁”和“礼”固然各有侧重,但所侧重的两个方面并非截然分离。“仁”以情感的沟通和情感的凝聚为其主要的方面,但并不排斥人与人之间的理性关联。关于“仁”,孔子有两个值得关注的界说。首先是以“爱人”规定“仁”:“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”(《论语·颜渊》)“爱人”既以肯定人的内在价值为前提,又包含情感关切,它所侧重的是“仁”的内在的情感凝聚和情感沟通。孔子关于“仁”的另一重要界说是:“克己复礼为仁。”(《论语·颜渊》)“克己复礼”更多地表现为对理性规范的认同和接受,后者同时涉及理性的引导和理性的制约。这样,“仁”既有内在的情感侧重,同时也兼及理性之维。就“礼”而言,与之相关的首先是“理”:“礼也者,理之不可易者也。”(《礼记·乐记》)即使儒家之外的文献,也肯定“礼”与“理”的关联:“故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。”(《管子·心术上》)这里的“理”既指条理、法则,也涉及依据这种条理法则对人的知和行的制约,所谓“理也者,明分以谕义之意”便关乎后一方面。与之相应,“礼”与“理”的以上关联,侧重的是“礼”的理性秩序义及理性引导义。不过,在与“理”相关的同时,“礼”并非与“情”完全隔绝,《郭店楚简》所谓“礼因人之情而为之”(《语丛一》),便表明了这一点。类似的观念也见于儒家的其他文献:“礼者,因人之情而为之节文,以为民坊者也。”(《礼记·坊记》)这里的“因人之情”,便关乎“礼”与情感沟通和情感凝聚之间的联系。基于情感的这种人与人之间的沟通,在以下看法中得到了更具体的肯定:“礼尚往来,往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。”(《礼记·曲礼上》)在此,“礼”展示了制约人与人之间相互交往、相互沟通的这一面。

作为儒学的内在核心,“仁”和“礼”同时构成了儒学之为儒学的根本之点,儒学与其他学派的内在区别,也与之相关。这里可以首先对儒学与墨家作一比较。墨家提出“兼爱”,这一观念在肯定人道价值方面,与儒家的“仁”具有相通之处:尽管“仁”基于亲亲之情,“兼爱”则并未赋予亲亲以优先性,后来的儒家学者(尤其是理学家)一再由此辨析“仁”与“兼爱”的差异,但在关切人这一点上,二者确实有一致之处。然而,墨家对“礼”总体上持批评态度,其“非乐”“节葬”的主张以及对“亲疏尊卑”“昏(婚)礼威仪”(《墨子·非儒下》)等的抨击,从不同维度体现了这一点。这种取向,具有重“仁”而轻“礼”的特点。后来的佛家在某种意义上也与墨家有相近之处,他们主张慈悲为怀、普度众生,在这方面与“仁”和“兼爱”并不相悖,但对“礼”所规定的伦理责任(包括家庭伦理)和社会义务(包括政治义务),则疏而远之,从儒学的角度看,其中同样蕴含着有见于“仁”而无见于“礼”的趋向。

相对于墨家之疏离“礼”,法家更倾向于化“礼”为“法”。“礼”与“法”在注重规范性这一点上,有相通之处。但“礼”建立于情理之上,具有引导性的特点;“法”则以法理为基础,表现为非人格、冷冰冰的律令,并具有强制性的特点。法家总体上已由“礼”而走向“法”。与此相应的是对“仁”道的拒斥:谈到法家之时,历史上的学者常常以“刻薄寡恩”来形容,“刻薄寡恩”与“仁”彼此相对。在以上方面,法家与注重“仁”和“礼”统一的儒家形成了明显的差异。

道家从另一层面表现出来对“仁”和“礼”的疏离。老子曾指出:“绝仁弃义,民复孝慈。”(《老子》第十九章)尽管对“绝仁弃义”有各种不同的解说,但其对仁和礼义不予认同的立场,无疑显而易见。这一价值立场与道家推崇“自然”,而对人文或文明化的规范持批评和怀疑的态度,总体上前后一致。

在这一方面,道家与儒家注重“仁”与“礼”的统一,同样形成了某种对照。

作为儒学的核心,“仁”与“礼”的统一既体现于儒家自身的整个思想系统,又展现于人的存在的各个领域。以下从相关方面对此作一考察。

二

首先需要关注的是精神世界这一层面。从总体上看,精神世界体现的是人的精神追求、精神安顿、以及精神提升。在精神世界中,“仁”与“礼”的统一具体展现于三个维度,即宗教性的维度、伦理的维度,以及具有综合意义的精神境界。

在宗教层面,终极关切是无法回避的问题。按其本义,终极关切意味着不限于人的当下存在或此在形态,而以“极高明”为精神取向。孟子曾指出:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”(《孟子·尽心上》)这里的“天”可以视为超验意义上的存在,从人之心、性指向天,因而相应地包含着某种终极关切的意味。需要注意的是,在儒家那里,以上视域中的终极关切,同时建立在“仁”之上。“仁”作为儒家的核心价值,肯定的是人之为人的内在价值,与之相联系,基于“仁”的终极关切,同时指向对人自身存在的关怀。这一意义上的终极关切的特点,在于不离开这个世界:它既非否定人自身或离开此在,也不同于以彼岸世界为指向的所谓“超越”,而更多地侧重于人自身的成长、提升、完成。这里应当对时下比较流行的所谓“内在超越”论作再思考。在这一论域中,“超越”(transcendent)沿袭了西方宗教中的相关观念,意味着走向绝对的、无条件的、无限的存在;而在“超越”之前冠以“内在”则试图表明,儒学所具有的这种所谓“超越性”,同时呈现出“内在性”(immanent)。事实上,在儒学那里,终极关切并没有走向以上视域中的“超越”。这里的关键点,首先在于儒学的终极关切始终与“仁”这一观念联系在一起,正是以“仁”为核心,使儒家的终极关切一开始便以人自身的存在为关切之点,从而避免了离开人的此在而面向彼岸的“超越”。

在儒家那里,终极关切同时涉及“礼”。前面提及,“礼”与“理”相关,并内在地蕴含理性的精神。与理性精神的这种联系,使儒家的终极关切既有别于宗教的迷狂,也不同于非理性的蒙昧追求。从早期开始,儒家便对超验的存在保持了某种距离,孔子“不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》),主张“敬鬼神而远之”(《论语·雍也》),已体现了清醒的理性立场。即使在“天者,百神之君也,王者之所最尊也”(《春秋繁露·郊义》)这一类似乎具有超验性质的表述背后,也不难看到如下理性的取向:借助超验之天的权威,以制衡世上之“君”^①。在此,“礼”作为儒学的核心观念之一,从另一方面制约着儒家的终极关切。不难注意到,在仁、礼、现实之人、超验之天(神)以上四重关系中,“仁”主要体现为爱人,“礼”则更多地表现为敬神;前者关乎价值关切,后者则渗入了理性意识。

精神世界不仅关乎具有宗教性的终极关切,而且包含更为现实的道德面向。以“仁”为内核,精神世界中的伦理面向首先表现为德性的完善,即所谓“仁德”或以“仁”为内涵的德性,包括仁爱的取向、基于恻隐之心的普遍同情、天下的情怀,等等。这种德性的重要特点之一是包含善的精神定向或善的精神定势,始终以自我的成就和天下的安定(内圣外王)为价值目标。这也可以视为“仁”在伦理意义上的精神世界的体现。

如前所述,与“仁”相联系的“礼”既展现为现实社会规范,也可以内化为理性的原则。在精神世界这个维度上,“礼”则既表现为普遍的伦理规范,也体现为内在的理性观念,二者从不同方面规定着人的品格和德性的培养。儒家要求自我确立理性的主导地位,抑制和克服感性的冲动,避免仅仅跟着欲望走,等等,都体现了基于“礼”的理性精神。荀子曾指出:“凡治气养心之术,莫径由礼。”(《荀子·修身》)所谓“治气养心”,主要以德性的培养为内容,而在荀子看来,内在德性培养的最好途径,即是依循于“礼”,这里的“礼”,主要表现为内化的理性原则。

① 参见杨国荣:《善的历程》第五章,上海:上海人民出版社,1994年。

可以看到,在精神世界的伦理之维上,“仁”与“礼”的统一具体表现为德性完善和理性自觉之间的统一。《大学》提出“正心诚意”,也蕴含了“仁”和“礼”这两个方面对伦理世界的影响。“正心”更多地侧重于以理性的原则来规范、约束人的伦理观念,“诚意”则首先表现为基于“仁”的要求,完善内在道德意识,使之真正成为“实有诸己”的真诚德性。在这一意义上,“正心诚意”无疑从一个方面体现了伦理之维的精神世界所内含的“仁”与“礼”的统一。

儒家精神世界更一般的形式,体现于精神境界。精神境界同时包含宗教性、伦理等多重方面,从而具有综合性的特点。精神境界在儒家那里有不同的表现形态,这里可以基于张载的相关论述,作一大致说明。张载曾提出如下著名论点:“为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平。”^①这些表述从不同方面展现了儒家精神境界的具体内容。

所谓“为天地立心”,也就是人通过自身的认识和实践活动,为自然(天地)确立价值的目标和价值的方向。自然本无价值目标,其价值目标乃是通过人自身的观念和活动而赋予的。对儒学而言,人是世界中唯一具有创造力量的存在,人之为人的根本特点在于他具有这种创造力量,后者使之能够赋予自然(天地)以意义。“人为天地立心”首先便从价值的层面上,凸显了人的创造力量以及人赋予世界以意义的能力。比较而言,“为生民立道”主要涉及人和人自身的关系:人类的历史走向和发展方向取决于人自身。所谓“为去圣继绝学”,更多地表现为延续文化的历史命脉:“去圣之学”体现了社会文化在思想层面的沉积,后者同时表现为文化的历史命脉,这一意义上的“继绝学”,则在于延续这种文化的历史命脉。“为万世开太平”所指向的,是终极意义上的价值目标,在儒家那里,这既关乎人类永久安平远景,又包含使人类走向真正完美形态的价值理想。

可以看到,以上观念概括起来包含两个方面,其一是理想的意识,其二是使命的意识。所谓精神境界,从实质的内涵看,即表现为理想意识和使命意识的统一。在儒学那里,这一意义上的精神境界始终没有离开“仁”和“礼”的交融。“为天地立心,为生民立道”等取向首先体现了人应当追求的理想,它同时又规定了人的使命,即化以上理想为现实。作为理想,以上取向体现的是“仁”的价值原则:无论是从人出发为自然(天地)确立价值方向,还是为人自身规定历史走向,抑或追求人类永久安平的远景,都可以视为以人的关切为核心的“仁”道观念的具体化。从使命的层面看,以上取向则与“礼”所渗入的内在责任和义务相联系:“礼”作为普遍的“当然之则”(规范),包含应当如何的要求,后者关乎责任和义务,精神境界中内含的使命意识,则表现为这种责任和义务观念的引申。

三

在体现于精神世界的同时,儒学的具体内涵又展开于社会领域。从传统的观念看,这里所谓社会领域包括“家国天下”这样广义的存在空间;从哲学层面来说,它涉及的则是政治、伦理、以及日常的生活世界等方面。

从政治上之维看,基于“仁”的政治关切首先在总体上表现为对仁政、王道、德治等政治理念的追求。孔子提出仁道的观念,强调“为政以德”,主张对民众“道之以德”(《论语·为政》)。到了孟子那里,仁道观念进一步引向仁政的学说。仁政学说和儒家所追求的王道、德治等观念紧密的联系在一起,其中包含对人的多方面关切,这种关切同时体现了“仁”的内在精神。

比较而言,在政治领域,“礼”首先表现为确定度量界限,建立包含尊卑等级的社会秩序。荀子在考察“礼”的起源时,曾对此作了具体考察:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”(《荀子·礼论》)所谓“度量分界”也就是确定社会成员的不同社会地位,为每一种地位规定相应的权利和义务。在缺乏如上社会区分的条件下,社会常常会陷入相争和纷乱的境地;而当所有社会成员都各安其位,

^① 张载著,章锡琛点校:《张载集》,中华书局,1978年,第376页。

互不越界之时,整个社会就处于有序的状态。在此,“礼”的核心的方面便体现于通过确立度量界限,建立起一定的社会秩序。

以上是“仁”与“礼”的统一在儒家政治中的总体体现。在具体的政治实践展开过程中,政治的运作同时涉及实质的方面和形式的方面。从“仁”的观念出发,儒家往往比较注重政治实践主体的内在人格和德性在政治生活中的作用。从政治哲学的角度来说,对政治主体及其内在品格德行的注重属于政治实践中实质的方面。从孔子、孟子到荀子,儒家在思考国家治理、政治运作时,往往把政治实践的主体放在主导性的地位上。对他们而言,国家是否得到治理,社会是否陷于纷乱,等等,总是与政治实践主体即君臣自身的品格、能力联系在一起。儒家比较注重所谓贤能政治,《孟子》《礼记》《荀子》都一再强调政治主体应当具备贤与能的品格。对贤能的这种注重,源于儒家“仁”的观念,儒学对政治实践中实质性方面的关注,也与之相关。

在形式的层面,儒家对政治领域的考察更多地与“礼”的观念联系在一起。从肯定“礼”出发,对政治实践运行过程的思考往往会引向对政治规范、政治体制等等的注重,与之相应的是由“礼”而接纳“法”。前面提到,法家的政治走向是化“礼”为“法”。相形之下,儒家则始终不放弃“礼”的主导性,其特点在于通过“礼”而在政治实践中接纳“法”,或者说,由“礼”而入“法”。在儒家关于政治实践运行过程的具体考察中,我们不难看到由注重“礼”而进一步关注“礼”和“法”的理论取向。荀子的以下论述便体现了这一点:“礼者,法之大分”(《荀子·劝学》),“法者,治之端也”(《荀子·君道》),“非礼,是无法也”(《荀子·修身》),“治之经,礼与刑”(《荀子·成相》),如此等等。由“礼”而接纳“法”或由“礼”而入“法”,最后引向“礼”“法”交融,构成了儒家在政治哲学上的重要趋向。这一特点也体现于政治实践的层面:在儒学独尊的汉代,政治的实际运作便表现为所谓“霸王道杂之”(《汉书·元帝纪》),后者所体现的,实质上即是以“礼”为主导的礼法统一。从治国的层面看,以“礼”为主导的礼法统一所侧重的,主要是政治实践的形式之维。

从政治哲学角度看,“礼”以度量分界建构社会秩序,同时又关乎社会正义。如前所述,度量分界的实际意义在于把人区分为不同等级和地位,同时为每一等级和地位中的人规定各自的权利和义务。后者从否定的方面看要求个体不可彼此越界,从肯定的方面看则意味着每一个体都可以得其应得:在界限允许的范围之内,个体可以得到与其身份、地位一致的社会资源。这一意义上的得其应得,从一个方面体现了正义的要求——自亚里士多德以来,得其应得都被理解为正义的基本规定之一。就此而言,通过“礼”而建构起理性的秩序,同时也为从形式层面走向正义提供了某种可能。

可以看到,基于“仁”的贤能政治与以“礼”为主导的礼法统一,构成了儒家政治哲学的两个相关方面。这可以视为“仁”与“礼”的交融这一儒家核心观念在政治领域的具体体现。按其内涵,“仁”所指向的是人与人之间的沟通,包括建立在情感之上的人际关联,由此达到社会成员彼此和谐相处。“礼”则侧重于区分界限,亦即为不同个体规定不同的等级和地位,使之各有相应的义务和权利,彼此相分,互不越界,由此建立社会秩序。概要而言,基于“礼”而分界限、建秩序与基于“仁”而合同异、趋和谐,构成了儒学总的政治取向。儒家所说的“礼之用,和为贵”(《论语·学而》),也从一个方面体现了这一点:礼本言其“分”,“仁”则以“和”为指向,“礼”所规定的人际之“分”,需要通过“仁”而引向社会的和谐,由此,“仁”和“礼”也从不同侧面展示了它们在政治生活中的作用。

与政治的运作相关的社会领域,是伦理关系和伦理实践。事实上,政治和伦理在儒家那里往往难以截然相分。伦理既关乎精神世界,也体现于社会领域,精神世界中的伦理之维,更多地表现在观念层面。在社会领域,伦理则通过人的具体存在、人与人之间的关系,以及人的实际行为而展现。

从现实的社会领域考察人的伦理之维,通常面临两个方面的问题,其一,“成就什么?如何成就?”,其二,“做什么?如何做?”“成就什么?如何成就?”主要是以人格的完善、品格的培养为目标,涉及的是道德实践的主体。换言之,它关心的是道德实践主体本身如何生成或成就什么样的道德主体。“做什么?如何做?”则更多地表现为行为的关切:相对于道德实践主体,它更为关注道德行为本

身。在儒家那里,与“仁”和“礼”的统一这一核心的观念相联系,以上两个问题以及与之相关的不同关切也彼此关联。首先,从“仁”的观念出发,儒家把成就德性、完善人格提到了重要的地位。如所周知,儒家有“成己”和“成人”之说,其内涵在于把“成就什么”作为主要关切点。与“仁”相关的是“礼”,在社会领域,“礼”的伦理之维更多地表现为现实的社会伦理规范。一般而言,伦理规范重在指导人们的行为选择和行为展开。与之相应,“礼”的关切点也更多地指向人的具体行为过程,包括人在不同的情景中应该选择什么样的行为,在实践过程中应当如何依“礼”而行,等等。这些问题首先与前面提到的“做什么?如何做?”联系在一起。

历史地看,以上两个问题往往分别与不同的伦理趋向相涉。“成就什么?如何成就?”每每被视为所谓德性伦理的问题。德性伦理所侧重的首先是道德主体的完善,其内在的理论旨趣在于通过人的成就,以达到道德主体的完美,并进一步以道德主体的完美来担保道德行为的完善。“做什么?如何做?”则更多地与行为的关切联系在一起,这种关切在伦理学上属规范问题。规范伦理首先指向人的行为,如何在行为层面合乎道德规范,是其关心的主要问题。在伦理学上,儒家常常被看作是德性伦理的代表。确实,如前所述,与注重“仁”相联系,儒家将德性(仁德)放在重要地位。然而,儒家同时处处以“礼”为关注点,“礼”作为普遍规范,以行为的制约为其指向。从现实层面看,与“仁”和“礼”的交融相关联,儒家既关注“成就什么,如何成就”这一类德性伦理的问题,也关切“做什么,如何做”等规范伦理意义上的问题。不难注意到,在社会领域的伦理维度上,“仁”和“礼”的关联具体表现为德性伦理和规范伦理的统一。尽管在儒学的演进中,不同的人物常常表现出相异的侧重,如朱熹较多地表现出对规范或规范的形上形态(天理)的关切,比较而言,在王阳明这样的哲学家中,内在德性(良知)则成为其优先的关注点,但从总体上看,以“仁”和“礼”的关联为前提的德性和规范的统一,构成了儒家在伦理学上的主导取向。

在儒学的演化过程中,政治与伦理彼此相关,总体上表现为“仁”与“礼”的统一。孔子所提出的“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》),便已体现了以上趋向。具体而言,“君君、臣臣”更多地涉及政治领域,“父父、子子”则与道德人伦相关联,两者的共同特点在于都在实质的层面指向“仁”与“礼”的沟通。一方面,在个体人格之维,“君君、臣臣”要求“君”和“臣”都要合乎各自的准则:即“君”应有“君”的品格,“臣”要像“臣”的样子。另一方面,从具体实践过程看,“君”和“臣”都应各自履行其承担的政治义务:君应履行“君”之职,“臣”也同样应如此。这里体现了政治领域中实质层面(政治品格)与形式层面(政治规范)的不同要求。与之相关的“父父、子子”主要是侧重于伦理之维。这里同样涉及“仁”和“礼”:一方面,“父父、子子”关乎亲子之情,后者体现了“仁”的精神,另一方面,其中也包含亲子之间的道德责任,后者与“礼”的要求相联系。无论从政治之域看,抑或从伦理之维考察,“君君、臣臣、父父、子子”都体现了“仁”与“礼”的相关性。

社会领域的另一个重要方面,是日常生活或生活世界。现代政治学往往区分国家与个体(私人),并以两者之间的社会区域为所谓“公共空间”或“公共领域”。儒学没有对此作这样严格的区分,但宽泛而言,这里将要讨论的日常生活或生活世界近于上述视域中的社会空间,关乎日常处世、日常行事的方方面面。日常生活展开于人的日常存在,生活与生存也具有相关性,在此意义上,日常生活无疑具有本体论意义。不过,在儒学中,日常生活更具体地表现为日用常行。在家庭之中,有事亲事兄等日常的行为。在家庭之外,则关涉乡邻交往。后者构成了传统社会重要的社会活动空间,如何做到长幼有序、尊老爱幼,等等,是其间需要应对的日常问题。在朋友之间的交往中,朋友有信、朋友之间有情有义,等等,构成了基本的要求。在师生关系中,则涉及尊师重道、洒扫应对等日常行为。以上的日用常行既包含基于“仁”的情感沟通,也涉及礼仪的形式和礼仪的规范。

日常生活的展开,以多样的人伦关系为背景;人在生活世界中的共在和交往,既关乎规矩,也涉及情感,后者总是渗入了“仁”的精神。孔子认为,能普遍地做到“恭、宽、信、敏、惠”,即意味着达到了“仁”(《论语·阳货》)。“恭、宽、信、敏、惠”便涉及情感的沟通,它构成了儒家视域中人与人之间日常

交往的基本要求。与之相辅相成的是“礼”：“讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”（《礼记·礼运》）对儒家而言，礼本来即以“辞让”为题中之义，所谓“辞让之心，礼之端也”（《孟子·公孙丑上》），便表明了这一点。在政治领域，“礼”主要表现为通过确立度量分界，担保社会秩序；在日常生活中，“礼”则一方面为日常交往提供礼仪形式和礼仪规范，另一方面又通过辞让等要求，避免人与人之间的日常纷争，以保证交往的有序性。礼在政治领域和日常生活中的以上二重规定体现了礼本身的相关方面，荀子和孟子则在一定意义上分别侧重于其中一个方面。从人的日常活动看，以辞让为内在要求的“礼”从不同方面为人与人之间的和谐交往提供了前提：“尊让絜敬也者，君子之所以相接也。君子尊让则不争，絜敬则不慢，不慢不争，则远于辨矣。不斗不辨，则无暴乱之祸矣。”（《礼记·乡饮酒义》）可以看到，“仁”与“礼”从不同意义上构成了日常生活有序展开所以可能的条件。以人与人的交往而言，“尊老爱幼”更多地体现“仁”的要求，“长幼有序”则首先体现了“礼”的内在规定，两者在显现交往过程多重内涵的同时，也表明了日常生活的展开过程与“仁”和“礼”的相关性。

四

就人的存在而言，精神世界主要涉及人和自我的关系，社会领域指向的则是人与人之间的关系，政治、伦理、日常生活等社会领域都以人与人之间的互动为内容。从更广的视域看，人的存在同时关乎天人之间。在儒家那里，对天人关系的理解，同样体现了“仁”与“礼”统一的概念。大致而言，上述天人关系既有形而上的维度，也有伦理的方面。

在形而上的层面，儒家对天人关系的理解首先表现在强调人为天地之心：“人者，天地之心也。”（《礼记·礼运》）人为天地之心的实际所指即“仁”为天地之心。关于这一点，从朱熹的以下论述中便不难看到：“盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。”^①与张载所说的“为天地立心”相近，人（仁）为天地之心的具体内涵，也就是人为自然确立价值目标和价值的方向。康德在晚年曾将上帝视为“人与世界的内在精神”^②。这里的“内在精神”也关乎价值意义，康德在将人和世界的价值意义与上帝联系起来的同时，似乎也表现出以上帝为价值意义的终极根据的趋向。相对于此，儒家以人（仁）为天地之心，显然体现了不同的价值取向。在这里，“仁”作为儒学的核心，同时制约着儒家对天人关系的理解，并由此赋予自然（天）以价值意义。

与“仁”在天人之辨中的体现相联系的，是从“礼”出发规定天和人的关系。在儒家看来，天地有分别，自然也有序，天地之序与社会之序之间，存在着连续性：“大礼与天地同节”，“礼者，天地之序也”，“在天成象，在地成形。如此，则礼者天地之别也”（《礼记·乐记》）。从形上之维看，这里所强调的是天道与人道的相关性。按儒家的理解，天地之序既构成了“礼”所表征的社会秩序之形上根据，又展现为基于“礼”的社会之序的投射，天地之序与社会秩序通过“礼”而相互沟通。

“仁”和“礼”与天人之辨的以上关联，主要展现了形上的内涵。广而言之，天人之际既涉及人与自然（天地）的关系，又与人自身的存在形态相关，二者都包含伦理之维。在形上的视域中，天人关系以“合”（关联）为特点；相对于此，两者在伦理的层面则呈现出“分”（区别）的态势，而首先表现为人的本然（天）形态与人化（人）形态之分。从肯定人的内在价值出发，儒学始终注重把握人之为人的根本之点，并由此将人与自然之域的存在区别开来。儒家的人禽之辨，便以此为关注点。对儒家而言，人不同于禽兽的根本之点，就在于人受到“礼”的制约：“是故圣人作，为礼以教人。使人以有礼，知自别于禽兽。”（《礼记·曲礼上》）禽兽作为动物，属广义的自然对象（天），人则不同于自然（天）意义上的存在，而人与自然存在（禽兽）之分，首先便基于“礼”。在此，“礼”作为现实的社会规范，同时也为人

① 朱熹：《仁说》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第3280页。

② Kant, *Opus Postumum* (Cambridge University Press, 1993), 240.

形成不同于自然(天)的社会(人化)品格提供了担保。

在儒家那里,人禽之辨同时关联着文野之别。这里的“野”大致属自然(天)或前文明的存在状态,“文”则指文明化或具有人文意义的存在形态。儒家要求人的存在由“野”而“文”。从内在的方面看,由“野”而“文”意味着获得仁德等品格,并形成人文的价值取向;从外在行为过程看,由“野”而“文”则要求行为合乎“礼”的规范,趋向文明的交往方式。前文曾提及,“礼”的具体作用包括“节文”,这里的“节”主要与行为的调节和节制相联系,“文”则关乎形式层面的文饰。以“礼”为规范,人的言行举止、交往方式逐渐地趋向于文明化的形态。这一意义上的文野之别既是天人之际的延续,也渗入了“仁”与“礼”的互动。

当然,伦理意义上的天人关系既有上述天人相分的一面,也包含天人关联的维度。在儒学之中,这种相关性首先体现为将“仁”的观念引申和运用于广义的自然(天)。儒学从孟子开始,便主张“仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)。这里包含两个方面。首先是“仁民”,即以仁道的原则对待所有人类共同体中的成员,与之相关的“爱物”则要求将仁道观念进一步引用于外部自然或外部对象,由此展现对自然的爱护、珍惜。这一意义上的“爱物”,意味着在伦理(生态伦理)意义上肯定天人的相合。《礼记》提出了“树木以时伐”(《祭义》)的观念,孟子也主张“斧斤以时入山林”(《孟子·梁惠王上》),即砍伐树木要合乎“天”(自然)的内在法则,而非仅仅基于人的目的。这里既蕴含着保护自然的观念,也基于“仁”道原则而肯定了天与人之间的统一。

除了“仁民爱物”,天人关系还包含另一方面,后者体现于“赞天地之化育”等观念。对儒家而言,人不仅应“成己”,而且有责任“成物”,后者意味着参与现实世界的生成,所谓“赞天地之化育”,便以这一意义上的“成物”为指向。以上观念蕴含两方面前提:其一,人具有参与现实世界的生成之能力;其二,人生活于其间的世界并不是本然的洪荒之世,而是与人自身的活动息息相关,其中处处包含着人的参与。“赞天地之化育”不仅体现了人对世界的责任意识,而且渗入了人对世界的关切意识:在参与世界形成的过程中,人承担对于世界的责任与人关切这个世界,表现为彼此相关的两个方面。对世界的这种关切和承担对世界的责任既体现了“仁”的意识,也涉及“礼”的观念。如前所述,“礼”作为普遍的规范,以“当然”(应当如此)为形式,其中蕴含着内在的责任意识和义务意识,“仁”则一开始便表现出了对人与世界的普遍关切。由仁民而爱物,即从一个方面体现了这一点;对天人关系的如上理解,则从另一个方面体现了“仁”与“礼”统一的理念。

可以看到,儒学以“仁”和“礼”为其思想的内核,“仁”与“礼”的统一作为儒家的核心理念同时渗入儒家思想的各个方面,并体现于精神世界、社会领域、天人之际等人的存在之维。在哲学层面,“仁”和“礼”的关联交错着伦理、宗教、政治、形而上等不同的关切和进路,儒学本身则由此展开为一个综合性的文化观念系统:儒学之为儒学,即体现于这一综合性的系统之中。借用康德关于感性和知性关系的表述,可以说,有“仁”和“礼”的内核而无多方面展开的儒学是空的或抽象的,有多重方面而无内核的儒学,则缺乏内在灵魂或主导观念,二者都各有所偏。儒学的具体性、真实性,即体现于它的综合性或内核的多方面展开上。时下所谓心性儒学、政治儒学、制度儒学、生活儒学,等等,似乎都仅仅抓住了儒学的某一方面或儒学在某一领域的体现:如果说,心性儒学主要涉及儒学有关精神世界的看法,那么,政治儒学、制度儒学、生活儒学等则分别以儒学在政治、伦理领域,以及生活世界的展开形态为关注之点。儒学在某一方面的体现和儒学的本身或儒学的本来形态,应当加以区分。以儒学的某一个方面作为儒学的全部内容,往往很难避免儒学的片面化。诚然,从历史上看,儒学在其衍化过程中,不同的学派和人物每每有各自的侧重,但不能因为儒学在历史中曾出现不同侧重或趋向,便把某种侧重当作儒学的全部内容或本来形态。儒学在具体演化过程中的侧重与本来意义上的儒学不应简单地加以等同。要言之,对儒学的理解,需回到“仁”和“礼”的核心理念及其多重展开。