

儒学：本然形态、历史分化与未来走向^{*}

——以“仁”与“礼”为视域

杨国荣

(华东师范大学哲学系, 上海 200241)

摘要: 儒学的原初形态表现为“仁”与“礼”的统一。“仁”首先关乎普遍的价值原则,并与内在的精神世界相涉。在价值原则这一层面,“仁”以肯定人之为人的存在价值为基本内涵;内在的精神世界则往往取得人格、德性、境界等形态。相对于仁,“礼”更多地表现为现实的社会规范和现实的社会体制。就社会规范来说,“礼”可以视为引导社会生活及社会行为的基本准则;作为社会体制,“礼”则具体化为各种社会的组织形式,包括政治制度。从“仁”与“礼”本身的关系看,二者之间更多地呈现相关性和互渗性,后者同时构成了儒学的原初取向。作为历史的产物,儒学本身经历了历史演化的过程,儒学的这种历史演化,同时伴随着其历史的分化,后者主要体现于“仁”与“礼”的分野。从儒学的发展看,如何在更高的历史层面回到“仁”和“礼”统一的儒学原初形态,是今天所面临的问题。回归“仁”和“礼”的统一,并非简单的历史复归,它的前提之一是“仁”和“礼”本身的具体化。以“仁”与“礼”为视域,自由人格与现实规范、个体领域与公共领域、和谐与正义相互统一,并赋予“仁”和“礼”的统一以新的时代意义。对儒学的以上理解,同时体现了广义的理性精神。

关键词: 儒学; 仁; 礼

DOI: 10.16382/j.cnki.1000-5579.2015.05.001

—

作为包含多重方面的思想系统,儒学无疑可以从不同的角度加以理解,但从本源的层面看,其核心则可追溯到周孔之道:在人们谈孔孟之道之前,儒学更原初的形态乃是周孔之道。事实上,《孟子》一书已提及“悦周公仲尼之道”^①,这至少表明,在孟子本身所处的先秦,周孔已并提。此后相当长的历史时期中,处于主导地位的儒学,主要被视为周孔之道或周孔之教。至唐代,李世民仍然肯定“朕今所好者,惟在尧、舜之道,周、孔之教。”^②这里体现的是当时关于儒学的正统观念。直到近代,以上观念依然得到某种认同,梁漱溟在他的《中国文化要义》中便指出,“唯中国古人之有见于理性也,以为‘是天之所予我者’人生之意义价值在焉。……自周孔以来二三千年,中国文化趋重在此,几乎集全力以倾注于一点。”^③这里仍是周孔并提。“周”“孔”分别指周公和孔子。周公最重要的文化贡献是制礼作乐。礼的起源当然早于周公所处时代,但其原初形态更多地与“事神致福”相涉^④,周公制礼作乐的真正意义,在于淡化礼的“事神致福”义,突出其在调节、制约社会人伦关系中作用,使之成为确立尊卑、长幼、亲疏之序的普遍规范和体制。比较而言,孔子的思想内容,首先与“仁”的观念相联系。尽管“仁”作为文字

* 本文基于2015年6月28日作者在举行于北京大学的“重构中的儒学”学术会议上的发言记录,部分内容曾刊于《文汇报》,全文在此首次刊出。本文的研究同时纳入国家社科基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”(项目编号:10&ZD064)、教育部基地重大项目“实践智慧:历史与理论”(项目编号:11JJD720004),以及上海社科创新基地项目“文化观念与核心价值”。

① 《孟子·滕文公上》。

② 《贞观政要·慎所好》。

③ 梁漱溟《中国文化要义》,《梁漱溟全集》,济南:山东人民出版社,1990年,第3卷,第137页。

④ 《说文解字》:“礼,履也,所以事神致福也。”

在孔子以前已出现,但真正赋予“仁”以深沉而丰富的价值意义者,则是孔子。

与以上历史过程相联系,周孔之道或周孔之教中的“周”,更多地代表了原初儒学中“礼”的观念,“孔”则主要关乎儒学中“仁”的思想。可以说,正是“仁”和“礼”的统一,构成了本然形态的儒学之核心。广而言之,“仁”和“礼”的交融不仅体现于作为整体的儒学,而且也渗入于作为儒学奠基者的孔子之思想:孔子在对“仁”作创造性阐发的同时,也将“礼”提到突出地位,从而,其学说也表现为“仁”和“礼”两者的统一。一方面,孔子对春秋时期礼崩乐坏的状况痛心疾首,并肯定“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”^①其中体现了对礼的注重。另一方面,孔子又肯定礼应当包含仁的内涵,所谓“礼云礼云,玉帛云乎”、“人而不仁,如礼何”^②,便强调了这一点。可以看到,无论就整体而言,抑或在其奠基者那里,儒学都以“仁”和“礼”的统一为其核心。^③

作为儒学核心观念,“仁”表现为普遍的价值原则,并与内在的精神世界相涉。在价值原则这一层面,“仁”以肯定人之为人的存在价值为基本内涵;内在的精神世界则取得人格、德性、境界等形态。“礼”相对于“仁”而言,更多地表现为现实的社会规范和现实的社会体制。就社会规范来说,“礼”可以视为引导社会生活及社会行为的基本准则;作为社会体制,“礼”则具体化为各种社会的组织形式,包括政治制度。

从具体的文化意义来看,“仁”作为普遍的价值原则,主要侧重于把人和物区分开来。从早期的人禽之辩开始,儒学便关注于人之所以为人、人区别于其他存在的内在价值。如所周知,《论语·乡党》中有如下记载:孔子上朝归来,得知马厩失火,马上急切地问“伤人乎?”不问马。这里明确地把马和人区别开来:问人而不问马,便表明了这一点。当然,这并不是说,马本身没有任何价值,事实上,在当时,作为代步、运输的工具,马无疑也有其价值。但对孔子而言,马的价值主要体现于手段或工具的意义之上,亦即为人所用,人则不同于单纯的手段或工具,而是有其自身的价值。不难看到,人马之别,在实质的层面体现了“仁”的观念,后者的核心意义在于肯定人的内在价值,并以此将人与对象性的存在物区分开来。

较之“仁”注重于人与物之别,“礼”更多地关乎文与野之分。“文”表现为广义的文明形态,“野”则隐喻前文明的存在方式,文野之别的实质指向,在于由“野”(前文明)而“文”(走向文明)。“仁”肯定人的内在价值,“礼”则涉及实现这种价值的方式,包括旨在使人有序生存与合理行动的社会体制和社会规范。

就现实的社会功能而言,“仁”和“礼”都具有两重性,后者表现为对理性秩序和情感凝聚的担保。从“礼”的方面看,其侧重之点在于通过规范和体制形成有序的社会生活。荀子曾以确定“度量分界”为礼的主要功能,“度量分界”以每一个体各自的名分为实质的内容,名分既赋予每个人以相关的权利和义务,也规定了这种义务和权利的界限。如果每一个体都在界限之内行动,社会即井然有序,一旦彼此越界,则社会便会处于无序状态。同时,“礼”又具有情感凝聚的作用,所谓“礼尚往来”,便表现为人与人之间合乎礼的交往,这种交往同时伴随着情感层面的沟通。礼又与乐相关,乐则在更广的意义上关乎人与人之间的情感凝聚:乐的特点在于使不同的社会成员之间彼此和亲和敬。荀子曾指出了这一点:“故乐在宗庙之中,君臣上下同听之,则莫不和敬;闺门之内,父子兄弟同听之,则莫不和亲;乡里族长之中,长少同听之,则莫不和顺。”^④在此,乐即呈现了情感层面的凝聚功能:所谓和亲、和敬、和顺,无非是情感凝聚的不同形式。礼乐互动,也赋予“礼”以人与人之间情感凝聚的意义。

根据现有的考证和研究,礼从本源的方面来说,既和早期巫术相联系,也与祭祀活动相关。巫术的特点是通过一定的仪式,以沟通天和地,这种仪式后来逐渐被形式化、抽象化,从而获得规范、程序的意

① 《论语·八佾》。

② 《论语·阳货》、《论语·八佾》。

③ 牟宗三曾认为,从宋以前“周孔并称”到宋儒“孔孟并称”表示“时代前进了一步”(《中国哲学十九讲》,台北:学生书局,1983年,第397页),这一看法固然合乎其上承宋儒(理学)的立场,但却忽视了后者“孔孟并称”所蕴含的单一进路对儒学内核的偏离。

④ 《荀子·乐论》。

义。至于礼与祭祀的关系,王国维在《释礼》一文中曾作了解释“古者行礼以玉,故说文曰‘豊,行礼之器。’其说古矣。……盛玉以奉神人之器谓之豊,若豊,推之而奉神人之酒醴亦谓之醴,又推之而奉神人之事通谓之礼。”^①“神”关乎超验的存在,“人”则涉及后人对先人的缅怀、敬仰以及后人之间的相互沟通,以“奉神人之事”为指向,“礼”兼及以上两个方面。这样,在起源上,“礼”既与巫术的仪式相涉而具有形式方面的规范意义,又与祭祀活动相关而涉及人与人之间的沟通。

相对于“礼”,“仁”首先侧重于人与人的情感凝聚。孔子以“爱人”解释“仁”,便突出了仁在人与人之间的交往、沟通过程中的意义。后来孟子从恻隐之心、不忍人之心等方面发挥“仁”的观念,也体现了仁与情感凝聚的关联。另一方面,孔子又肯定“克己复礼为仁”,亦即以合乎“礼”界说“仁”。如上所述,“礼”以秩序为指向,合乎礼(复礼)意义上的“仁”,也相应地关乎理性的秩序。可以看到,“仁”和“礼”都包含理性秩序和情感凝聚的双重向度,但是二者的侧重又有所不同:如果说,“礼”首先指向理性的秩序,但又兼及情感的凝聚,那么,“仁”则以情感的凝聚为关注重心,但同时又涉及理性的秩序。

从仁与礼本身的关系看,二者之间更多地呈现相关性和互渗性,后者同时构成了儒学的原初取向。对原初形态或本然形态的儒学而言,首先,“礼”需要得到“仁”的引导。礼具体展现为现实的社会规范、社会体制,这种规范、体制的形成和建构,以实现仁道所确认的人的存在价值为指向。尽管礼在起源上关乎天人关系(沟通天人),但其现实的作用则本于人、为了人:“礼者,谨于治生死者也。生,人之始也;死,人之终也。终始俱善,人道毕矣。故君子敬始而慎终,终始如一,是君子之道,礼义之文也。”^②生死涵盖了人的整个存在过程,以此为指向,也从一个方面体现了礼的价值目标,这种价值的目标,乃是由仁所规定,所谓“人而不仁,如礼何”便可视为对此的确认。

进而言之,礼应当同时取得内在的形式,礼的这种内在化,同样离不开仁的制约:从个体的角度看,作为规范的礼,应当内化为仁的自我意识;从普遍的社会层面看,礼则应当以仁为其价值内涵,由此超越外在化,所谓“礼云礼云,玉帛云乎”,便表明了这一点。

以上侧重于仁对礼的制约。另一方面,在本然形态的儒学看来,“仁”本身也需要通过“礼”得到落实。仁道的价值原则乃是通过以“礼”为形式的规范和体制来影响社会生活、制约人们的具体行动。“仁”作为价值目标,唯有通过“礼”在规范层面和体制层面的担保,才能由应然走向实然。具体而言,仁道所体现的价值原则,以人伦、社会关系及其调节和规范为其实现的前提,所谓“君君臣臣、父父子子”,便是通过伦理关系(父子)与政治关系(君臣)的具体规定(君君臣臣、父父子子),以体现仁道所坚持的人禽之别。以“礼”为现实的形式和程序,“仁”不再仅仅停留于个体的心性之域或内在的精神世界而实现了对世界的现实作用。

不难看到,从形成之时起,儒学便以“礼”和“仁”的统一为其题中之义。借用康德在阐述感性与知性关系时的表述,可以说,“礼”若缺乏内在之“仁”,便将是盲目的(失去价值方向);“仁”如果与“礼”隔绝,则将是空洞的(抽象而难以落实)。事实上,在原初形态的儒学中,“礼”的内化与“仁”的外化,构成了仁与礼相互关联的重要方面。通过这种互动,一方面,“礼”超越了其形式化、外在化趋向,另一方面,“仁”的抽象性也得到了某种扬弃。作为其核心的方面,“仁”和“礼”的相互关联同时构成了儒学本然的形态,所谓“周孔之道”,也反映了儒学的这一历史形态,在考察儒学时,对“仁”和“礼”的如上统一,无疑需要予以关注。

二

在儒学尔后的演化过程中,其原初形态经历了一个分化过程。韩非所谓孔子之后,“儒分为八”,也涉及这一分化过程。从实质的层面看,儒学的分化主要表现为“仁”和“礼”的分离以及两者的单向展

^① 王国维《释礼》,《观堂集林》卷六。

^② 《荀子·礼论》。

开。在先秦时期,孟子和荀子对儒学的各自阐发,便已展现以上分化。

宽泛而言,孟子儒学思想的核心表现为两个方面:其一关乎仁政,其二涉及仁心。“仁政”观念一方面将“仁”引向外在的政治领域,从而表现为“仁”的外化,另一方面,则蕴含着以“仁”代替“礼”的趋向,后者同时意味着“礼”在体制层面实质上的退隐:孔子肯定“礼”在政治生活中的作用,在主张“道之以德”的同时,又要求“齐之以礼”^①,孟子则由“不忍人之心”推出“不忍人之政”,并强调以仁为立国之本,所谓“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁,国之所以废兴存亡者亦然”^②,在后一进路中,广义之“仁”已消融了“礼”。这一意义上的“仁政”固然展现了价值层面的正当性,但往往既缺乏社会层面的现实根据,也难以呈现对社会生活的实际规范意义和建构作用。与“仁政”相关的“仁心”则更直接地突出了“仁”作为内在心性和内在精神世界的意蕴。尽管孟子所提出的“四心”之说并非仅仅限于“仁”,但作为“仁之端”的“恻隐之心”,显然处于主导地位,所谓“仁人无敌于天下”^③,便在以“仁”作为完美人格(仁人)总体特征的同时,又突出了“仁”所具有的优先性。就人的存在而言,孟子以恻隐之心为仁之端,由此强调了成人过程的内在根据,并将人格的培养视为“求其放心”的过程,这些看法都更多地展现了“仁”及其内在化一面。孟子诚然也提到“礼”,但在总的方面,他无疑更侧重于强化“仁”;相对于“仁”的这种主导性,“礼”多少处于边缘化的层面。

较之孟子,荀子更注重礼,认为“礼者,法之大分,类之纲纪也,故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。”^④对荀子而言,“礼”规定了人与人之间的“度量分界”,由此避免了社会生活中的争与乱;社会的秩序,需要通过“礼”加以担保。在强调“礼”的现实规范作用的同时,荀子对“仁”所体现的内在精神世界方面则不免有所忽视。从成人过程看,孟子把仁心视为成人的内在根据,在荀子那里,成就人则主要表现为以礼为手段的外在教化过程,所谓“凡治气养心之术,莫径由礼”^⑤,对成人的内在根据,则未能给予必要的关注。离开人格培养的内在根据而强调社会对个体的塑造,每每容易把成人过程理解为外在灌输,并使之带有某种强制的性质。事实上,在荀子那里,社会对个体的塑造常常被视为“反于性而悖于情”的过程,而礼义的教化,则往往与“起法正以治之,重刑罚以禁之”^⑥相联系。这一进路在某种意义上表现为对仁的抽象化或虚无化。

孟荀分别从不同方面展开了原初儒学所包含的“仁”和“礼”。在宋明时期,这一分化或片面化过程得到了另一种形式的发展。理学诚然有注重心体与突出性体的分别,但从总体上看,都趋向于将“仁”学引向心性之学。以孟子为其直接的思想源头,理学往往把内在心性提到了更加突出的位置,并以成就醇儒为成己的目标,而如何通过现实的规范系统和体制建构或体制变革以影响社会生活,则往往处于其视野之外。北宋时期王安石曾实施变法,这种关乎外在社会生活的新政,可以视为礼的实际规范作用在这一历史时期的体现,对此,理学家几乎都持否定的立场。理学固然并不否定“礼”的作用,但往往将“礼”限定于伦理等特定领域,朱熹作《家礼》,在某种意义上即体现了这一趋向。可以看到,就内圣与外王的关系而言,理学突出内圣而弱化外王;从“仁”与“礼”的关系看,理学则在强化“仁”的同时,趋向于限定“礼”的作用,并相应地淡化“礼”在更广的社会实践领域中的意义。

与理学同时的事功之学,展现的是另一种思想趋向。理学以内在心性为主要的关注之点,事功之学则反对“专以心性为宗主”,认为如此将导致“虚意多,实力少,测知广,凝聚狭”^⑦。相对于理学,事功之学更注重经世致用,后者以作用于现实的社会生活为指向。在传统儒学中,“礼”与现实的社会生活具

① 《论语·为政》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《孟子·尽心下》。

④ 《荀子·礼记》。

⑤ 《荀子·修身》。

⑥ 《荀子·性恶》。

⑦ 叶适《习学记言序目》卷14,北京:中华书局,1977年,第207页。

有更切近的联系 就此而言 事功之学无疑比较多地发展了儒学中“礼”的方面。如果说 理学将“仁”引向内在心性 那么 事功之学则由“礼”而引向现实社会生活。不过 由注重外在的社会作用 事功之学往往将内在人格的培养置于比较边缘的地位 其关切之点 更多地放在外在之利的追求之上 “利可言乎? 曰: 人非利不生 曷为不可言?”^①相对于现实功用或功利, “仁”所体现的内在精神世界 在事功之学中似乎没有得到合理的定位。^②

近代以来 儒学的演进依然伴随着儒学的分化。以当代新儒家而言 其进路表现为上承宋明理学 给予内在心性(内圣)以优先的地位 尽管其中的一些代表人物也主张由内圣开外王 并留意于政道与治道 但从总体上看 在当代新儒家之中 内在心性或内圣无疑具有更为本源的性质 而外王则最终基于内圣。在新儒家看来, “讲仁而不牵涉心是不可能的”^③ 在这方面 新儒家往往自觉地上承思孟及理学 或接着陆王说 或接着程朱说 对荀子等所代表的儒学进路 则基本上置于视野之外。^④另一方面 以社会的历史变革为背景 儒学与政治的关联也每每受到关注 从19世纪末的托古改制 到时下各种版本的政治儒学 都体现了这一点。托古改制以“礼”在历史上的前后“损益”为近代变革的根据 而政治变革本身也与社会规范和社会体制的变迁为内容 从“仁”与“礼”的关系看 后者无疑更多地关乎“礼”。同样 政治儒学也首先关注于儒学的体制之维 这种体制同时被视为“礼”的具体体现。在当代新儒家与政治儒学的以上分野之后 不难看到儒学衍化中对“仁”与“礼”的不同侧重。

相应于儒学的以上演进、分化 儒学本身也形成了不同的传统。从儒学的内在逻辑看 这种不同的传统以“仁”与“礼”为各自的内在理论根据: 如果说 孟与荀、理学与事功之学、心性儒学与政治儒学分别从历史形态上展现了儒学的不同传统 那么, “仁”、求其放心、心体与心体、内圣为本 与“礼”、化性起伪、经世致用、走向政治则从理论形态上赋予以上传统以不同的意蕴。

三

从前面简单的概述中可以看到 儒学在形成之后 经历了绵绵的历史发展过程 这一过程同时呈现为儒学的分化。儒学分化之最实质的方面 即体现于“仁”与“礼”的不同发展方向。与之相联系 今天重新审视儒学 面对的突出问题便是如何扬弃“仁”和“礼”的分离。从儒学的演化看 以孔孟之道为关注之点 往往侧重于“仁”的内化(心性); 注重周孔之道 则趋向于肯定“仁”与“礼”的统一。扬弃“仁”和“礼”的分化 从另一角度看 也就是由孔孟之道 回到周孔之道 这一意义上的回归 意味着在更高的历史层面上达到“仁”和“礼”的统一。

回归“仁”和“礼”的统一 并非简单的历史复归 它的前提之一是“仁”和“礼”本身的具体化。就“仁”而言 其本然的价值指向在于区分人与物 由此突显人之为人的存在价值。今天 人依然面临“人”“物”之辩 后者的具体内容表现为如何避免人的物化。在广义的形态下 人的物化表现为器物、权力、资本对人的限定。科技的发展 使当代社会面临着走向技术专制之虞: 从日常生活到更广的社会领域 技术愈来愈影响、支配乃至控制人的知与行。权力的不适当膨胀 使人的自主性逐渐失落。资本的扩展 则使人成为金钱、商品的附庸。当权力、资本、技术相互结合时 人往往更容易趋向于广义的物化。以此为背景, “仁”在当代的具体化 首先便意味着通过抑制以上的物化趋向而避免对人的存在价值的漠视。

① 李颀《原文》,《李颀集》北京: 中华书局, 1981年, 第326页。

② 宽泛而言 在宋明之前 汉儒在秦之后将“礼”重新引入社会政治生活 并由五常进而引出三纲; 魏晋时期 玄学化的儒学在肯定“圣人之情应物而无累於物”的同时 又主张“性其情”(王弼) 这里同样表现出对“礼”与“仁”的不同侧重。至唐代 韩愈在“原性”的同时又强调“博爱之谓仁” 柳宗元和刘禹锡则分别由社会之“势”论封建、由法之“行”“弛”解释社会生活 以上进路在广义上也蕴含着基于“仁”与缘于“礼”的不同视域。

③ 牟宗三《中国哲学十九讲》,台北: 学生书局, 1983年, 第79页。

④ 牟宗三对早期儒学的理解 便体现了这一趋向: 在谈到早期的儒家系统时 除孔子的《论语》外 牟宗三仅提及《孟子》、《中庸》、《易传》、《大学》 将《荀子》完全排斥在这一系统之外(参见牟宗三《中国哲学十九讲》,台北: 学生书局, 1983年, 第69页)。

就人本身而言,“仁”的具体化过程需要考虑的重要方面之一,是关注德性和能力的统一。在德性与能力的关联中,德性侧重于内在的伦理意识、主体人格,这一意义上的德性,关乎人成就自我与成就世界的价值导向和价值目标,并从总的价值方向上,展现了人之为人的内在规定。与德性相关的能力,则主要是表现为人在成己与成物过程中的现实力量。人不同于动物的重要之点,在于能够改变世界、改变人自身,后者同时表现为价值创造的过程,作为人的内在规定之能力,也就是人在价值创造层面所具有的现实力量。

人的能力如果离开了内在的德性,往往便缺乏价值层面的引导,并容易趋向于工具化和手段化,与之相关的人格,则将由此失去合理的价值方向。另一方面,人的德性一旦离开了人的能力及其实际的作用过程,则常常导向抽象化与玄虚化,由此形成的人格,将缺乏现实的创造力量。质言之,德性规定了能力作用的价值方向,能力则赋予德性以现实力量。德性与能力的统一,表现为自由的人格。从儒学的衍化看,走向这种自由的人格,意味着通过“仁”的具体化,避免宋明以来将“仁”主要限于伦理品格(醇儒)的单向传统。

与“仁”的具体化相关的是“礼”的具体化。“礼”的本然价值取向关乎“文”“野”之别,在宽泛意义上,“文”表现为文明的发展形态。与文明本身展开为一个历史演化过程相应,文明形态在不同时期也具有不同的内涵。今天考察“礼”的文明意蕴,显然无法离开民主、平等、权利等问题,而“礼”的具体化,也意味着在社会规范和社会体制的层面,体现民主、平等、权利等内涵,并使之在形式、程序方面获得切实的担保。

在形而上之维,“礼”的上述具体化表现为当然与实然的统一。“当然”关乎价值理想,就儒学的传统而言,其内容表现为肯定人之为人的内在价值,以走向合乎人性的存在为价值目标,“实然”则是不同历史时期的现实背景,包括现实的历史需要、现实的社会历史条件,等等。当然与实然的统一,意味着合乎人性与合乎现实的统一,这种统一应成为“礼”所体现的社会规范和社会体制的具体内容。如何把普遍的价值理想和今天的历史现实加以结合,如何达到合乎人性和合乎现实的历史统一,构成了“礼”具体化的重要方面。从当代的社会发展看,一方面追求社会的正义与和谐,另一方面则努力完善民主与法治,以上二重向度,可以视为“礼”在今天走向具体化的现实内容。

从“仁”和“礼”的关系看,两者的统一首先表现为自由人格和现实规范的统一。自由人格关乎内在的精神世界,它以真善美的交融为内容,蕴含着合理的价值发展方向与实际的价值创造能力的统一。现实规范则基于当然与实然的统一,展现了对社会生活及社会行为的普遍制约作用。自由人格体现了人的价值目的和自主性,现实规范为人的生活和行为提供了普遍的引导。走向自由人格的过程,本身包含着个体与社会的互动,在这一过程中,个体并不仅仅被动地接受社会的外在塑造,而是处处表现出自主的选择、具体的变通、多样的回应等趋向,这种选择、变通、回应从不同的方面体现了成己过程的创造性。同样,以变革世界为指向的成物过程,也并非完全表现为预定程序的展开,无论是化本然之物为人化的存在,抑或社会领域中构建合乎人性的世界,都包含着人的内在创造性。然而,成己与成物的过程尽管不囿于外在的程序,但又并非不涉及任何形式的方面。以成就自我而言,其含义之一是走向理想的人格形态,这里既关乎人格发展的目标(成就什么),又涉及人格成就的方式(如何成就)。从目标的确立,到实现目标的方式与途径之探索,都无法略去形式与程序的方面。较之成己,成物展开为更广意义上的实践过程,其合理性、有效性,也更难以离开形式和程序的规定。就变革自然而言,从生产、劳动过程,到科学研究活动,都包含着技术性的规程。同样,在社会领域,政治、法律、道德等活动,也需要合乎不同形式的程序。现代社会趋向于以法治扬弃人治,而法治之中,便渗入了程序的要求。成己与成物过程中的这种程序之维,首先与规范系统相联系:正是不同形式的规范或规则,赋予相关的知、行过程以程序性。自由人格诚然为成己与成物过程的创造性提供了内在的根据,然而,作为个体的内在规定,人的能力之作用如果离开了规范的制约,往往包含着导向主观化与任意化的可能。成己与成物的过程既要求以自由人格的创造趋向扬弃形式化、程序化的限定,也要求以规范的引导克服个体自主性可能蕴含的任意性、

主观性。可以看到,自由人格与现实规范的相互制约,构成了“仁”与“礼”在现代走向统一的具体表现形态之一。

“仁”关乎内在精神世界,在当代,这种精神世界主要被视为个体领域。“礼”涉及现实的社会规范与体制,这种规范为公共领域中人与人的交往提供了前提。与此相联系,“仁”与“礼”之辩同时指向个体领域与公共领域的关系。

从自我成就的层面看,个体选择与社会引导、自我努力与社会领域中人与人的相互交往和相互作用,构成了彼此关联的两个方面。在更广的层面上,社会和谐的实现、社会正义的落实,同样关乎个体领域与公共领域。按其实质的内涵,正义不仅以个体权利为关注之点,而且表现为社会领域中合理秩序的建立,从而既关联着个体领域,也无法疏离公共领域。个体的完善展开于各个方面,它一方面基于其独特的个性,另一方面又离不开现实的条件,后者包括发展资源的合理获得与占有,亦即不同社会资源的公正分配,这种公正分配同时表现为公共领域合理秩序的建立。不难看到,这里蕴含着个体之域与公共之域、成己与成物、自我实现与社会正义的交融和互动。从现实的形态看,个体之域与公共之域的统一,既从一个方面体现了社会正义,又构成了正义所以可能的前提。

进而言之,个人领域同时关乎人的个体化,公共领域则与人的社会化相涉。人的个体化既在观念层面指向个体的自我认同,也涉及个体在人格等方面的自我完成;人的社会化则既以个体的社会认同为内容,又关乎个体之间的关联和互动。自我认同意味着“有我”,与之相联系的是个体的存在自觉;社会认同基于个体存在的社会前提,其中包含对个体社会性规定的确认以及个体的社会归属感。单纯的社会化容易趋向于个体存在形态的均衡化或趋同化,后者往往导致“无我”,并使人的个体化难以真正体现。另一方面,仅仅追求个体化,又将无视人的社会品格,并进而消解人与人之间的现实关联,由此引向人的抽象化。

在当代哲学中,海德格尔、德里达等主要关注于个体领域,他们或者聚焦于个体的生存,并把这种生存理解为通过烦、畏等体验而走向本真之我的过程;或者致力于将个体从逻各斯中心或理性的主导中解脱出来,由此消解社会地建构起来的意义世界。与之相对,哈贝马斯、罗尔斯等,则主要将目光投向公共领域。哈贝马斯以主体间的交往为社会生活的主要内容,由此表现出以主体间性(intersubjectivity)消解主体性(subjectivity)的趋向;罗尔斯固然关注个体自由,但同时一方面将道德人格归属于公共领域(政治领域)之外的存在形态,另一方面又强调个体品格可以由社会政治结构来塑造,由此单向度地突出了公共之域对个体的作用。

可以看到,从区分公共领域与个体领域出发,当代哲学往往或者仅仅强调公共之域对个体的塑造而忽视了个体的内在品格、精神素质对于公共之域的作用(罗尔斯),或者在关注于个体生存的同时,将主体间的共在视为“沉沦”(海德格尔)。二者呈现为个体领域与公共领域的分离。如上所述,“仁”作为自由人格的体现,关乎个体领域,“礼”则涉及公共领域的交往,肯定二者的统一,既意味着让“仁”走出个体心性、由内在的精神世界引向更广的社会生活,也意味着通过社会秩序的建构和规范系统的确立,使“礼”同时制约和引导个体的精神生活。上述意义上“仁”与“礼”的统一,无疑将有助于扬弃当代哲学中个体领域与公共领域相互分离的趋向。

在更内在的价值层面,“仁”与“礼”的统一进一步指向社会和谐与社会正义的关系。如前所述,除了内在精神世界,“仁”同时关乎普遍的价值原则,以肯定人的存在价值为核心,后者意味着对人的普遍关切。在传统儒学中,从“仁民爱物”到“仁者与天地万物为一体”,仁道都以人与人之间的和谐共处为题中之义。相对于“仁”,“礼”在体制的层面首先通过确立度量界限,对每一社会成员的权利与义务作具体的规定,这种规定同时构成了正义实现的前提:从最本源的层面看,正义就在于得其应得,后者的实质意义在于对权利的尊重。

以权利的关注为核心,正义固然担保了社会的公正运行,但权利蕴含界限,并以确认个体差异为前提,前者容易导向个体间的分离,后者则可能引向形式的平等、实质的不平等,如果仅仅注重权利,则社

会便难以避免如上发展趋向。另一方面,以社会成员的凝聚、共处为关注之点,和谐固然避免了社会的分离和冲突,但在“天下一体”的形式下,个体往往易于被消融在社会共同体之中。和谐与正义内含的如上问题,使正义优先于和谐或和谐高于正义,都难以避免各自的偏向。相对于此,“仁”与“礼”本身各自渗入了个体与社会的两重向度,这种内在的两重性从本源的层面赋予个体与社会的统一以内在的可能,后者进一步指向和谐与正义的统一,并由此为社会生活走向健全的形态提供了历史的前提。

以“仁”与“礼”为视域,自由人格与现实规范、个体领域与公共领域、和谐与正义的统一,同时从不同方面体现了“仁”与“礼”内含的理性秩序与情感凝聚之间的交融。如果说,自由人格、个体领域、社会和谐可以视为“仁”之情感凝聚趋向在不同层面的展现,那么,现实规范、公共领域、社会正义则更多地渗入了“礼”的理性秩序义。在传统儒学中,“仁”与“礼”尽管侧重不同,但本身都兼涉理性秩序与情感凝聚,这种交融,也从一个方面为自由人格与现实规范、个体领域与公共领域、和谐与正义的统一提供了内在根据。

在更高历史层面上回到儒学的本然形态,以坚持理性的态度为其前提。这里所说的理性,既指合理(Rational),也指合情(reasonable),而合情之“情”,则不仅关乎情感,而且涉及实情,包括具体的背景、具体的时代境况。对于儒学,既应有同情的理解,也应有合乎理性、合乎实情的态度,后者不仅意味着避免卫道或维护道统的立场,而且也表现为扬弃对儒学的单向度理解。展开而言,一方面,应当具体地分析我们这个时代究竟呈现何种历史特点、面临何种历史需要,另一方面,也需要对儒学各个方面的内涵做具体梳理、分析,把握其中对今天的成己与成物过程具有积极意义的内容。从总的方面看,儒学的意义主要不在于从经验的层面提供操作性的规定,而是从形而上的层面提供原则性的引导。历史上,理学家曾化“仁”为内在心性,由此在个体之维追求所谓“醇儒”,这种“醇儒”今天已无法塑造。在社会之维,尽管“礼”涉及外在体制,然而,秦汉以后,“礼”并没有单独地成为实际的政治形态:秦汉以后二千多年的政治体制,是礼与法交融的产物,所谓霸王道杂之、阳儒阴法等等,都体现了这一点。儒家以上历史时期未曾建立仅仅以“礼”为形式的政治体制,今天更难构建所谓礼制社会或儒家宪政。当代新儒家和政治儒学,在以上方面无疑表现出不同的偏向。以此为背景,回归“仁”与“礼”统一既关乎对儒学本然形态的理解,也指向理性地把握“仁”与“礼”的历史内涵和现代意义。

要而言之,如何理解本然形态的儒学思想,并在更高的历史层面回到“仁”和“礼”统一的儒学原初形态,是今天所需要思考的问题。作为儒学的本然形态,“仁”和“礼”的统一,需要不断被赋予新的时代意义,这一意义上的历史回归,同时表现为对当代现实处境与当代哲学问题的回应。

(责任编辑 付长珍)

Abstracts and Keywords of Major Articles

Original Form , Historical Differentiation and Future Trends of Confucianism: From the Perspectives of “Ren” and “Li”

(by YANG Guo-rong)

Abstract: The original form of Confucianism is the unity of “ren” (humaneness) and “li” (behavioral propriety) . *Ren* involves not only universal principles of value but our internal spiritual world as well. At the level of value principles , *ren* is essentially to affirm human beings’ value; while in the internal spiritual world *ren* is manifested in the forms of personality , virtue and realm of existence , etc. On the contrary , *li* is often embodied in real social codes and social systems. As social codes , *li* can be regarded as basic norms that guide social life and social behaviors; as social systems , *li* is embodied in various social organizations , including political systems. In terms of their relationship , *ren* and *li* are related and mutually permeable , which constitutes the initiative state of Confucianism. In the historical process , Confucianism experienced its historical differentiation , especially the division of *ren* and *li*. As to develop Confucianism nowadays , the main issue is how to return to the original form of the unity of *ren* and *li* at a higher historical level. Returning to the unity of *ren* and *li* doesn’t mean to restore its past state. In contrast , such returning shall develop *ren* and *li* in new historical conditions. On the one hand , free personality and real norms , individual sphere and public sphere , harmony and justice shall be unified from the perspectives of *ren* and *li*; on the other , the unity of *ren* and *li* shall achieve its new significance under present context. This understanding of Confucianism also presents the rational spirit in a broad sense.

Keywords: Confucianism , *ren* , *li*

Spiritual Freedom: The Source of FENG Qi’s Philosophical Creation

(by CHEN Wei-ping)

Abstract: FENG Qi takes spiritual freedom as the source of his philosophical creation at two levels. First , spiritual freedom means to adhere to the chosen philosophical approaches. In other words , spiritual freedom is in accordance with responding to current issues , maintaining independent personality , and treating Marxism creatively. Second , spiritual freedom means to freely go into and come out of previous philosophical traditions through unifying “passing” and “surpassing” in terms of the relationship between research subject and object , unifying “following” and “comparing” in treating the traditions of western and Chinese philosophy , and combining “studying the present” and “speaking of the ancient” in dealing with current and ancient philosophical traditions. With spiritual freedom as its source , philosophical creation becomes personalized.

Keywords: FENG Qi , spiritual freedom , philosophical creation

On the Task of Contemporary Hermeneutics

(by PAN De-rong)

Abstract: The task and object of hermeneutics are closely related. Hermeneutics , which attaches the importance to texts or the authors’ original meanings , is normally characterized by methodology. In contrast , the ontological hermeneutics rooted in German romanticism has initiated a new dimension , that is , examining hermeneutic phenomena from the perspective of consciousness. Giving “understanding” an ontological status and regarding it as the foundation of Dasein , Gadamer’s hermeneutics is sublimated from a doctrine of interpreting techniques to a “practical philosophy”. Thus , hermeneutics directly turns to our life world and our own existence. It is this turning that has made philosophical hermeneutics gradually become apart from epistemology and unavoidable to result in a relativist concept of understanding. So , what is coming for hermeneutics? We can get a profound insight from Confucianism , especially from Confucian hermeneutic tradition of the *Book of Changes*(*Yijing*) . In his interpreting *Yijing* to “observe its moral significance” , Confucius stresses the moral dimension of hermeneutics. If we define the task of hermeneutics as developing virtue and promoting the *Dao* and thus all hermeneutic activities are carried out surrounding “virtue” , hermeneutic methodology will not become a pure technical tool on the one hand and Gadamer’s hermeneutic ontology will have a dimension of