

# 论当代儒家哲学本体论的建构

——以陈来《仁学本体论》为中心

戴兆国

(安徽师范大学 政治学院,安徽 芜湖 241003)

关键词:陈来;当代儒家哲学;仁学本体论;建构

摘要:中国哲学的当代发展离不开本体论的重新建构。《仁学本体论》以仁体为核心,在消化吸收传统儒家哲学本体论的基础上,以开放的视野,创立了当代儒学的本体论形态。仁学本体论的理论建树包括三方面主要内容,一是对传统儒家哲学仁学理论的吸纳,二是集中阐发了仁体论的四个方面,三是揭示了仁学本体论的价值指向。仁学本体论的建构体现了中国哲学面临中西哲学交流融通过程中的理论自觉,为中国哲学的“接着讲”提供了极好的范例。

中图分类号:B82 文献标志码:A 文章编号:1001-2435(2016)01-0008-09

冯友兰在《新原道》的《新统》篇指出,“中国哲学的精神的进展,在汉朝受了逆转,经过了三四百年,到玄学始入了正路。中国哲学的精神的进展,在清朝又受了逆转,又经过了二百年,到现在始又入了正路。”<sup>[1]843</sup> 此处“又入了正路”是指近代以来西洋哲学在中国的传播,尤其是逻辑学的进步所带来的中国哲学的发展。由此,冯友兰认为,中国哲学要利用西洋逻辑学来建立自己的形上学,他的新理学体系就是这样一种哲学。在冯友兰眼里,他的新理学理论体系包含的理、气、道体、大全等核心概念,都是不可思议的,是一种虚的哲学,只能使人得到一种境界。能够得此境界的人就是圣人,是廓然大公、包举众流的最高首领。事实上,由于现实生活的丰富和复杂,新理学所追求能够达到天地境界的圣人,对于普通人来说是不可能企及的。即便有人对于中国哲学精神有很深入的了解和把握,也很难说他能够体会或者到达天地境界。

如果说《新原道》没有很好地解决中国哲学

形上学建构的问题,那么中国哲学究竟又需要建立什么样的形上学?或者说中国哲学,特别是儒家哲学需要建构什么样的本体论?这是中国哲学在面临中西哲学交流融通的潮流中,必须予以回答的问题。《仁学本体论》通过对儒家仁学理论的梳理,提出了一种系统的仁体论。<sup>②</sup> 这一仁学本体论的建构为当代儒家哲学发展提供了理论的支援。纵观《新原仁》,其所阐发的仁学本体论既有对传统儒家仁学理论的反思钩沉,也有对儒家仁体论建构的创造性思考。分析地看,仁学本体论的建构主要包括三方面内容,一是揭示了传统仁论的显发过程,二是集中阐发了仁体论的四个方面,三是揭明了仁学本体论的价值引领。

## 一、仁体的澄明

《新原仁》的创作动机非常明显,就是要将儒家的仁论演为一仁学的本体论,或仁学的宇宙论。其目的是将古往今来之儒家仁说发展为一新

收稿日期:2015-11-22

基金项目:国家社会科学基金第一批重大项目(文化类)(12&ZD004)

作者简介:戴兆国(1971-),安徽宣城人,教授,博士,博士生导师,研究方向为道德哲学、马克思主义基本理论。

① 根据西方哲学的立场所理解的本体论,就是运用“是”为核心的范畴、逻辑地构造出来的哲学原理系统。这一本体论系统与经验世界相分离或先于经验世界,其方法是逻辑的,其形式是对“是”的研究。(俞宣孟《本体论研究》,上海人民出版社1999年版,第27页)此处“是”即存在。

② 陈来:《仁学本体论》,北京三联书店2014年版。作者在后记中说,《新原仁》为《仁学本体论》别名。因为《新原仁》与《新原人》语音相同,故用《仁学本体论》书名。笔者更倾向于《新原仁》一名,故以下行文以《新原仁》为该著作名。

仁学的哲学体系。此新仁学哲学之要义在“仁体”之肯定与发扬，从而成为一仁学本体论，或仁体论哲学。<sup>[2]1</sup>由此可见，《新原仁》就是要阐发一种仁学本体论的理论，建设一种新仁体论哲学。按照这样的想法，则自古并不存在一种仁学本体论，或者说在儒家那里，即使有自己的仁学本体论，也未必是新的。既然是新的，就一定不同于旧的。那么，是否一直存在一种仁学本体论呢？或者说，旧的仁学本体论是否一直存在呢？这是《新原仁》必须回答的问题。对此问题的回答首先就要对儒家仁学本体论的演进，或者说这一理论自我澄明的过程进行辨析。

任何一种哲学都要提出一种世界观。包含世界观的哲学体系不是要提出一套由经验加以论证确定的科学式的体系。哲学史就是这些不同的了解的系统互相作用的历史。儒家的仁体论体系也遵循着这一发展路径。“仁体在历史的显现也是如此，仁体的揭示更强调肯定的方面，即，使仁体自身和仁体显现被看见，成为原初的照明，整个历史的过程就是一个澄明的过程，仁体也同时是一澄明的过程。”<sup>[2]9</sup>仁体的澄明是双向的，一方面是自我显现的，一方面是被人们逐渐认知和把握的。从《新原仁》对仁体澄明进程的论述可以看出，儒家仁体论的显现和演进大致经历了先秦、两汉、宋明和近代四个主要阶段。从仁体的角度看，先秦儒家的仁学已经开始从多方面显现了仁体本有的广大维度，但还未能真正树立仁体论，这必有待于汉唐宇宙论、本体论之发展，直到宋明儒学始能完全成立。<sup>[2]17</sup>

以孔孟为代表的先秦儒学，阐发了仁的德性内涵。孔子对于仁的指点，主要是设定仁的普遍价值，特就德行、工夫而言求仁。儒学在初创之时，属于理性初启，孔子不可能直就本体来揭示，所以强调德行和功夫，以工夫而合本体，以德性而求境界，注重德行的实践，以达到仁的境界。<sup>[2]106</sup>之后，孟子提出了“仁也者，人也”的命题。孟子将仁爱之论加以推广，以仁义内在论仁。“孟子从仁者爱人出发，把仁规定为人的本性，把恻隐规定为仁之本性的情感发用，提出了著名的四端四心说。”<sup>[2]108</sup>此外，《系辞》提出天地之生生与仁的关系，将元亨利贞四德中的元与仁对应，开始有了对仁体的某种认识。《中庸》把仁定位为己之德性，将仁引向性之本体。《乐记》把乐与仁爱联结，礼与正义联结，把仁义的

理解扩大到社会礼乐结构整体，使仁体的显现达到社会文化结构的最大边界。《大戴礼记》提出以仁爱为政，以仁来促进社会和谐。荀子肯定先仁而后礼，坚持以爱论仁。总的来看，先秦儒者对仁的阐发都没有离开孔子以德性论仁的规模。

汉代儒者在先秦儒学对仁的德性内涵阐发的基础上，进一步凸显了仁的伦理意义。董仲舒以博爱论仁，提出了“以仁为天心”的观点。董仲舒强调仁既是天之心，也是天之气，甚至天就是仁。这些思想为后来仁体论的展开奠定了基调，确立了方向。董仲舒从政治实践的需要出发，将仁义演化为某种政治原则。其所论的仁气，已经带有将仁本体论化的倾向。其所论仁是天心，更是将仁上推，几乎达到了与天同齐的高度。《新原仁》对《新书》《韩诗外传》，以及东汉儒者对仁的论述也进行了探掘。从《新原仁》的阐释来看，汉代儒学以仁者爱人为出发点，从而更重视仁的政治实践意义，容纳了兼爱、泛爱、博爱作为仁的表达，仁被视作天或天心、天意，被作为气的一种形态，使得仁深深介入到儒家的宇宙论构建，已经具有了形而上的意义。<sup>[2]161</sup>汉儒对仁的内容外向性的追求，对仁爱内容的扩展，既有宇宙论层面的设计，也有形而上层面的构思。仁体的澄明开始进一步增强仁体之功能，这是作为主体的人的仁思功能的自我跟进和发展。

《新原仁》指出，宋明儒学对仁体论的阐发带有被动的性质。仁体的观念，至北宋开始显发，其原因是佛道二氏在本体论、心性论上的建构和影响，使得新儒家必须明确作出回应。在这个意义上说，是佛道二氏使得儒家的仁体论被逼显出来，也是仁体本身在理学时代的自我显现的一个缘由。<sup>[2]169</sup>宋明儒者围绕着认识仁体、践行仁体、栽培仁体对仁体进行了多方位、多角度的阐发。如明道提出仁者与万物同体，仁者以万物为一体，此中已经将仁者作为宇宙万物中的存有独立标示出来。仁者不再是一被动的万物的一端，仁者是以识万物、体万物，有践行的主动的一端参与到万物流行之中。此仁者有本体、主体的意涵。“朱子对仁体的宇宙论面向、对仁体的实体论面向的重视。特别是他把气作为仁体的实体，把生生和爱都看作气的不息流行的自然结果，这一宇宙观是宋代哲学仁体论的一个重要形态。”<sup>[2]181</sup>阳明和阳明后学，将仁体理解为日用流行的本体。阳明学强调仁体流贯，说明仁体不只

是一宇宙论的存在,而是仁学本体论的存在。因为仁体流贯,人只要真心向仁,则便可体仁,识仁,归仁,与仁体同一。在《新原仁》看来,宋明理学提出了仁体是万物存在生生、全体流行的浑然整体的观点,认为仁体不离日用常行,无论是识仁还是体仁,人在生活中的践行和修养就是要达到仁者的境界,回归到与仁同体,这是对仁体论的重要推进。

近代儒家学者对仁体论的澄明显现虽然没有做出直接的贡献,但对本体论的追思包含着启发仁体论的思想内容。《新原仁》对此也进行了辨析。熊十力从王阳明的万物一体说提出众生同源说,对本体论的阐发表明,“他的哲学还未真正达到仁的本体论或仁的宇宙论。真正的仁的本体论必须以仁为本体,而不是以心为本体。真正的宇宙论不能以心的德用(照明通畅)为根本,而必须以仁的作用为根本。”<sup>[2]364-365</sup>在熊十力体用思想的基础上,马一浮提出即用是体、即体是用的观点,这很接近于熊十力即体即用、即用即体的思想。在“全体是用,全用是体”的命题上,马一浮之说甚至是对熊十力体用不二论的一个补充,可以使熊十力的即体即用说有另外一种表达的形式。<sup>[2]379</sup>但这对仁体论仍旧不具备实质性的贡献。梁漱溟提出生命本性和宇宙本性,强调奋进向上,通为一体,此种通体现在人与万物、宇宙之相通。梁漱溟主张人类心灵存在一个由本能到理性的发展过程。人心的自觉就是宇宙本体,人心之体即是宇宙本体。但是由于梁漱溟将仁作为心之本体的用,没有将生命本体看作为仁体。其宇宙论重点是生命论,他以生命代替实体,没有贯穿仁体的思想,因而也没有达到仁体论的地步。《新原仁》还指出,李泽厚也曾多次谈到儒家的仁,但是他总是把仁理解为经验的情感,不能深刻了解在儒学史上“仁”具有的多重向度的意义,包括本体论宇宙论的意义,因此他是把仁放在他的情本体中来谈论、来肯定。李泽厚对仁的理解始终限制在“经验性的仁爱”,因此就不能肯定仁体的观念。<sup>[2]417</sup>

从儒家哲学对仁的反思和推演可以看出,仁体观念的确立,乃至仁体论的建构需要以本体论为基本架构,在哲学形上学的层面进行抉发,才能够真正澄明儒学仁体的意义。仁体是自洽的,仁体的显现和展开,既表现为仁的精神的嬗变,也通过哲学家对仁体的体认以语言方式留存

下来。对此,《新原仁》进行了大胆的探索,其理论建构主要体现为仁体四论,即仁体本源论、仁体流行论、仁体生机论、仁体一体论。对此我们一一予以辨析。

## 二、仁体本源论

对仁体论的阐发首先就要确立仁体的来源与地位。《新原仁》提出仁为本体,是万有之本。如何认识仁体的本源地位,《新原仁》从阐发道体和天心两个方面对此进行了深入的辨析。

朱子《近思录》篇是道体。道体显然是指本原、本体,说明朱子哲学有明确的把本原、本体作为哲学体系基础的意识。从朱子学的立场来说,道体即是实体,也是最高实体。<sup>[2]209</sup>朱熹对道体概念的阐释是以程颐的观点为基础的。在程颐的说法里,道无本体,是无体之体,必须借助事物作为体才能为人所了解。但朱子已经与程颐不同,他不再说道之本然之体不可见,而直指川流,认为这就是道体之本然。朱子进而认为,天地之生化流行,就是道体之本然。<sup>[2]212</sup>

道体非一不动之物,道体即流行之物。人于道体流行中见道体,而非于流行中寻一独立之道体。从《新原仁》论述的思路看,似乎道体概念比实体概念更为根本。道体更是一本然存在,道体之流行应当借助仁体化生的功夫。至于实体流行,则可能是对道体的另种表述。从中国哲学所阐发的各种概念来看,道体、实体、本体、仁体等概念,尚缺乏准确的界定。这是理解中国哲学,乃至建构中国哲学话语体系的困境之一。

道体是浑然整体,各种现象莫不在其中。道体是宇宙的根底,是事物运动的根据。道体作为宇宙的根本就是太极,太极的流行展开就是道体。理学尤其是朱子学重视道体概念,以道体为最高实体。朱子认为天地大化流行就是道体之本然,强调实体与现象的一致,而其道体大全的概念是把生生变化不已的流行总体作为道体,在哲学上已经开出新的境界。明代阳明学对道体说也有发展,以道体即是仁,这就把道体引入了仁论中,使二者合二为一,走向本体论。<sup>[2]225</sup>《新原仁》将道体引向仁体,不是简单的“化道为仁”的概念转换,而是充分认识到道体流行发动的基本功能,并认为仁是道体功能的基本依托。

仁体作为万有之本源,还可以从天心角度予

以揭发。《新原仁》认为，天地之心即是宇宙之心，指宇宙所具有的主导的性质、内在的倾向、指向，是它决定了宇宙万象的发展，又是宇宙万象及其运动的根源和依据，它也是宇宙动能和生命力的中心，所以称为宇宙的心灵、天地之心。<sup>[2]227</sup>为了揭示天地之心作为仁体发动的表现，《新原仁》详细考辨了宋明理学对天地之心的阐释。如欧阳修提出天地以生物为心，邵雍认为于动静之间见天地之心，张九成则将天地之心与天地之仁相结合。到朱子那里，他对天地之心的把握则达到了一个新的高度。其进展有三。一是继承北宋儒学提出的“天地以生物为心”的思想，进而认为人物之生，得夫天地之心以为心。天地生物，人物之生又得夫天地之心。二是将天地之心解析为元亨利贞四德，元为根本，人心对应四德，元与仁对，突出了仁的作用。三是强调仁之道就是天地生物之心，体现于万物之中。仁心与天地之心相关联。这一推进体现了朱子的理论自觉，也是其仁说理论的落实。

除了朱子将天地之心与仁体相提并论，南宋学者王应麟也作出了类似的表达。王应麟说：“人者，天地之心也。仁，人心也。人而不仁，则天地之心不立矣。为天地立心，仁也。”<sup>[3]625</sup>《新原仁》提出王应麟将仁作为天地万物变化的根由予以强调，认为万物流行都是仁体大用，已经接近仁体论。从心仁到天地之心之仁，就是仁体在人与万物间的一步步显现。仁心有仁，可有生气。万物有仁，可有生机。人心、天地之心，因为有仁而具备同样的根基。人为天地立心，天地以生物为心。人能生物，以其仁心。天地之心无生灭。天地之心之仁为本根之仁。人能得天地之心，识天地之仁，人可成为仁人。仁人者才有仁心，有仁心，人心才可以活动流转。这与孟子所言，仁也者人也，仁人心也，其意相通。

笔者认为天地有没有心，这是极端形而上学的问题。此心既有本源义，也有发动义，更有展开义，也有结果义。天地之心是天地万物衍生、变化、迁转的主宰。万物虽不是分有天地之心之一面，但万物皆有变化之态。万物之变非纯然自发的。万物自身有其生灭的缘由，万物之关联也有复杂的缘由。其最根本处就是万物之心的牵动。从本源、发动、展开，到结果，万物莫不在天地之心运转的范围之内。此种运转是仁道生万物，仁道即是对天地之心的体现和表达。天地之

心不可见，但仁道之变化却是显现可见的。天地之心不自生万物，仁道变化生天地万物。元亨利贞都是仁道迁变的过程与表现。天地有心，故牛不生马，桃树不开梨花。若使牛生马，桃树开梨花，便是颠覆了天地之心，坏了天地生物之心。这就是离却了仁道，仁体同样也被弃绝了。

《新原仁》对仁为仁体，仁是万有之本的阐发，充分揭示了儒学的仁道本质。这一仁体论的面向为开掘儒学的时代价值具有极其重要的作用。面对目前出现的生态、资源、恐怖、人心失落等多重现代性危机，重拾仁体，确立仁体为万有之本的地位，对于调适各种现代性危机无疑具有世界观的引领作用。

### 三、仁体流行论

由于朱子对仁学理论的推进具有创造之功效，藉此，《新原仁》以朱子仁学理论的基本内容对仁体流行论进行了集中阐发。

从朱子仁学体系的理论构成看，道体论为其根本，其中有实体论、天心论、万物一体论，生机流行论为其展开，其中有生物论、功夫论、心性体论等。这一理论体系以《仁说》为枢机。在《仁说》中朱子以元亨利贞论仁，由此开启了仁体论的流行论。通过对朱子仁体流行论的吸收改造，《新原仁》展示了仁体流行论的基本逻辑。仁具有的浑沦生意通过仁义礼智得以流行，仁的流行在生气的推动下促使自然万物处在生长遂成的进程中，天地流行之气作为造化的气机无间隔地流行于人物之间，天道与人道在仁体的流行中统一为一个流行统体。

“仁，浑沦言，则浑沦都是一个生意，义礼智都是仁；对言，则仁与义礼智一般。”<sup>[4]247</sup>分别来看，与义礼智相区别的“仁”是生意，“生意”即生生不息之倾向；就整体来说，仁义礼智都是仁的表现，都是生生之意的不同阶段、不同方面的表现。<sup>[2]331</sup>由此《新原仁》提出仁之流行，循环往复，成为仁义礼智。这样一来，仁作为生意流行的实体，就不再是朱子所理解的静而不动的理和性了。

仁的浑沦生意表现为天地之生气，肃杀之气也是生气的一种，就像春夏秋冬一样，气虽有分别，然究其根本皆是生气。朱子将天地生气流行归结为仁的表现，元亨利贞与自然万物的生长遂

成相对应。与生长遂成四个阶段对应,便是元亨利贞四德,四德是生长遂成各自阶段的性质、属性、性向,也是每个阶段的德性。《新原仁》指出,当朱子把仁义礼智作为自然化的范畴时,绝不表示作为自然化了的仁义礼智与人道的仁义礼智概念已经根本不同,已经是两回事。相反,在朱子的仁体论中,自然化的仁义礼智与人道的仁义礼智具有内在的一致性。<sup>[2]336</sup>

朱子认为在仁体的生气流行中,仁是本体,礼是仁之节文,义是仁之断制,知是仁之分别。这就像春夏秋冬虽不同,但同出于春:春则生意之生,夏则生意之长,秋则生意之成,冬则生意之藏。朱子认为肃杀之气也作为生气的一种。这一思考非常重要。从通常的逻辑来看,仁体流行之肃杀之气,有可能是导致仁体不能够生物,乃至坏物、杀物、灭物。但是,朱子将肃杀之气作为仁气流行的统体,就避免了这一思考的分歧。仁体的生气流行就是对仁体发用的表达。由此也可以看出朱子仁体论的宇宙论视野所在。

仁体的流行不仅体现于万物之生气的变化流行,在人身上也有充分的显现。“人的存在本来是理气合一、浑然流行的,而现实的人必须自觉地在自己身上体现这种浑全流行,培养此种德性。如果在自家身上能体现这种仁的意思,使这个意思遍润己身,这个意思便能无间地流行于己人之间。”<sup>[2]342</sup>《新原仁》指出,元亨利贞之气的运转就是仁体在人生之气转换上的气象变迁。天地造化生人,此仁体既是理,也是气。既是天地之仁,也是人心之仁。我们虽然看不到天地之理,但可以看见天地之气,元亨利贞就是可见的气机流行。四季流行也是气的贯通。人的私欲尽去之后达到的温和之气,就是天地生物之心,天地生物之气。朱子以温和之气为仁,就是强调仁体流行对于万物生命的长养作用。仁体在实际的流行中,是贯通周流的。也就是说,仁之生意贯通周流于仁义礼智、元亨利贞之中。就天道言,即就宇宙普遍法则而言是元亨利贞,就四时言体现为春夏秋冬,在人道体现为仁义礼智,在气候体现为温凉燥湿,在四方体现为东南西北。这种思维集中体现了普遍性与特殊性的统一。这样一来,仁体既不是内在的性体,又不是外发的用,而是兼体用而言的实体了。<sup>[2]345</sup>

因为仁体兼有体用,故而仁体在流行中是以流行统体的方式展现出来的。就四德之元来说,

元既是生物之始,又是天地之德,作为生物之始,亦体现为四时之春;作为天地之德,亦体现为人道之仁。可见,元亨利贞四德既是论生物过程与阶段,又是论天地之德,于是既体现为四时春夏秋冬,又体现为人道的仁义礼智。“流行之统体”就是兼体用的变易总体,元亨利贞是此一统体不同流行的阶段及其特征。<sup>[2]356</sup>《新原仁》认为,朱子的仁体论和仁气论,特别是他重视流行统体的思想,以仁为实体、总体的思想,为仁体论建构提供了重要的依据和方向。

从朱子仁说的生气流行论可以看出,仁体既能创生显发万物,也能贯通周流万物,前者是就体上说,后者是就用上说。《新原仁》就是立足朱子的思想资源,将仁本体归为流行统体。这种仁本体既不是某一独立虚悬的抽象实体,更不是脱离万物生化的先在实体。仁体不仅流行于四德、四时、四气之中,同时作为统体也包举于万物的气化流行进程中。儒家哲学对仁体论的这种阐发,绝然区别于西方哲学的实体本体论。如亚里士多德的四因说,试图探寻世界万物产生变化的第一因。其第一因需要满足三个基本条件,即定义上在先,认识秩序上在先,时间上在先。四因说的层次和递进关系显然与第一因之间很难取得统一。用仁体论的观点来看,四因说缺少了流行通体的想法。亚里士多德一方面想寻找第一因,一方面又提出了四因说,这就为西方哲学本体论的争论留下了空间。

#### 四、仁体生机论

无论仁体作为本源,还是仁体的流行,都离不开仁体所具备的创生能力。那么,如何理解仁体创生万物,并推动万物的生长遂成呢?这就是仁体论的生机论所要探讨的内容。

《新原仁》逐一解析了宋代仁学对仁的生机功能的阐释,提出了天地以生物为心的仁体生机论。在实际的思想演进过程中,宋代仁学并非从一开始就突入到仁体生机的理论高度。如宋代仁学将仁作为人心的目标和境界,就缺少从万物一体的客观角度来把握仁。为此,我们选择明道和伊川论仁来做说明。

明道以知觉论仁。其著名说法就是用“手足痿痹为不仁”来解释仁体之生机能力。“仁者以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不

至？若不有诸己，自与己不相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故‘博施济众’，乃圣之功用。仁至难言，故止曰‘己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已’，欲令如是观仁，可以得仁之体。”<sup>[5]15</sup>这是对孔子仁学的进一步演化和推进。明道认为仁者要以天地万物为一体，将自我身体之仁气通贯与万物之生机相联系，才能够真正达到仁者的要求。可见，“明道不仅从精神境界上讲仁，也把仁看作为宇宙的原理。”<sup>[2]264</sup>仁作为宇宙原理，其表现就是生生不息。生生之仁与仁道之仁息息相关。明道强调“切脉体仁”“观鸡雏以观仁”等，就是对仁体之生机的体认。不过，《新原仁》也认识到，明道提出生生之仁是宇宙原理，但还没有把万物一体理解为宇宙的本体。与秦汉儒者相比，程颢突出对仁理解的境界化、内在化。明道将识仁、观仁、体仁、践仁作为其对仁的理解的重要方面，确乎偏重于境界的提升和修养的内化。

分析地看，明道论麻痹不仁，尚不能确立人心能仁的通道。毕竟生物性的身体感知与精神性的心灵感知有本质的差别。但从生意角度论仁，对于建立身心相贯通的仁道，又有积极意义。也就是说，如果我们以生意的不同来看待仁意，就会发现仁之生意在身体活动上的表现有不同，即知痛痒与不知痛痒。在精神之变化上也有表现，其不同在于认义理与不认义理。打通仁意在不同知觉和认识间的通道，对于揭示和确立仁体的存在，以及仁体的生机来源还是有意义的。可见，论万物一体就是找到万物一体的通道和路径。万物何以一体？缘自万物之生意，生意即为仁意。“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”<sup>[5]120</sup>

伊川不主张以爱训仁，认为爱只是仁的一种特定表现，不是仁的全体，公比爱更接近仁。爱只是情，仁则是性，二者不可等同。“天心所以至仁者，惟公尔。人能至公，便是仁。”<sup>[5]439</sup>伊川认为爱只是仁之用，爱不是仁的全面体现，公比爱更接近仁。伊川将天心与公相提并论，认为

仁的极致是公。人能够做到公就是仁，也就体现了天心。笔者认为伊川对于仁说的改向具有重大的思想史意义。解仁为公，可以为公天下寻求一本体的根据。在王权时代，伊川这一思想具有思想启蒙的意义。皇权或王权最求私天下，但现实的社会运作不可能以私天下为旨归，公天下便成为制度运作层面的一种幌子。然而伊川却将公作为仁道的落实，就为社会制度的运行提供了基本的准则，也为个体践行仁道提供了标准。求仁得公，是从更为宽阔的社会历史视域来践行仁道，并不是取消仁道的实践。<sup>①</sup>伊川以公论仁，虽然没有指示仁体生机的来源，但是他却为仁体在社会历史领域的生机流行提供了重要的思考方向。

明道和伊川对仁体生机的阐发可谓各执一偏。为此《新原仁》汲取了张南轩和胡宏所提出的“仁者天地之心”的观点，并认为朱子的《仁说》也都是以这个说法为基础。“把仁看成普遍性的天地之心，又把人道之仁看成对天地造化的摹仿，这就展开了仁的宇宙论的根源和仁的宇宙论意义的讨论。”<sup>[2]305</sup>

朱子《克斋记》提出：盖仁也者，天地所以生物之心，而人物所得以为心者也。惟其得夫天地生物之心以为心，是以未发之前四德具焉，曰仁义礼智，而仁无不统；已发之际四端着焉，惻隐羞恶辞让是非，而惻隐之心无所不通。此仁之体用所以涵浑育全，周流贯彻，专一心之妙，而为众善之长也。<sup>[6]3709</sup>可见，朱子不仅认为仁是天地用以生物之心，同时也是人心的来源，人禀受天地生物之心而成为自己的心。求仁的要法就是贯通天心与人心。这样一来，就充分展示了仁体的生机能力，以及这一生机创造体系的结构。

《仁说》在“天地生物之心”的基础上，进一步提出“天地以生物为心”的命题，更加突出了仁的宇宙论意义。<sup>②</sup>并说明了生与仁、仁与爱的关系，即生是仁的基础，仁是爱的人性根据，爱是仁的情感表现。<sup>[2]310</sup>朱子将仁与爱、仁与天地之心关联在一起，认为天地之心元包四德，人

① 《新原仁》认为伊川贬低爱，在伦理上容易取消仁的实践意义。（陈来：《仁学本体论》，北京三联书店2014年版，第270页）此判断稍欠公允。伊川强调公，并没有贬损爱，同时伊川认仁为公，并以天心论公，其中蕴含着极为重要的思想资源。传统观点认为大程温和，小程严毅，并不足道。

② 天地生物之心与天地以生物为心，虽悬隔二字，意义殊别。天地生物直言天地有生物之能，此能生物即为天地生物之关键，可谓天地有一主动生物的心。天地以生物为心，则明言天地以生物为心，不生物、杀物、灭物则非天地之心。天地以生物为心属于一偏价值态的表述，即天地之心以生物为要。天地以生物为心，天地之心即生物，此心可视为天地之用心。天地生物之心属于一偏事实态的描述，揭示天地有生物之心，此心可视为天地之本心。

之为心仁包四德，天地之元与人心之仁相对应，后者来自于前者。这就将天心与人心的贯通具体化。朱子的这一理论使得先秦儒与汉儒的仁说得以自己的新仁论中得以延续。

朱子作《仁说》之后，不再从理来认识天地之心，重视以仁来认识天地之心。只有确认仁是天地生物之心，才能说仁作为道体无处不在。这是朱子重视从本源角度论述仁的缘由。可见，到了朱子这里，试图从仁体角度构建一种儒学的本体论体系，已经成为某种自觉了。《新原仁》对朱子仁说的肯定和吸收，在某种程度上，已经预示仁体生机论获得了较为完整的理论表述。概括地说，仁作为人心的来源是天地之心，天地以其生物之心，创生了万物，也创生了人。人心之仁爱，既有天地生物之心的本体论来源，也有天地之心气化流行的生机论动力。仁体的化生在仁体本源的支撑下，在仁体漫漫流行的进程中，获得了源源不竭的生机动力。

## 五、仁体一体论

仁为本体，是论仁的本源性。仁体变化，是论仁的流行。仁具生意，是论仁的生机。本源论、流行论、生机论，最后都归为一体论，即仁体与人、万物都同为一体。这就是仁体一体论。

天地间万物杂然纷呈，人的认识如何从一体的角度获得对仁体的把握呢？宋明儒者对此均做过积极的思考和探索。《新原仁》循沿这一思路，对一体之仁体进行了深入辨析和阐释。提出万物与我为一乃仁之体这一理论的儒家学者不在少数。如杨龟山有《求仁斋记》，强调仁与心性境界的关联，从恻隐加以体认，以达到知仁，知仁就可以知心知性，知仁就是知仁之体。人因为操存以仁，故而能够达到天下与吾为一体。

吕大临也明确指出：“仁者以天下为一体，天秩天叙，莫不具存。人之所以不仁，己自己，物自物，不以为同体，胜一己之私，以反乎天秩天叙，则物我兼体，虽天下之大，皆归于吾仁术之中。一日有是心，则一日有是德。有己，则丧其为仁，天下非吾体；忘己，则反得乎吾仁，天下为一人。”<sup>[8]454</sup>仁体作为物我兼体，体现的是万物生长遂成的秩序。人之不仁，就是因为脱离了仁体之同体。在人那里，仁以有己与无己相对，有己就不能与万物同体，就丧失了仁体。忘己则

以天下为一人，就可以返回到仁体。

游酢为二程弟子，亦主张万物一体，无物我之间也，一日反本复常，则万物一体。游氏的特点是强调心之本体即是仁，即心之本体是以万物为一体的，故此本心为仁之体；人能以本心感应于物，仁之体显现和实现出来，由之而达到天下归仁的全体大用。游酢明确提出仁是本心，仁是心之本体的思想，主张人能反其本心，便达到万物一体之仁。<sup>[2]283</sup>从这些观点可以看出，理解仁体一体论必须与仁体之流行和生机论相结合。仁体之一体恰恰是仁体作为本源性的存在，因为流行同体才具有源源不竭的生生之机。

万物何以能够成为一体，既有人对此的体认，也有万物之间存在合理性关联的基础。万物之共生就是万物之生机与仁性的体现，而能够认识此万物之仁性的只有人。人之仁性既源自于物性，也有其自我的体验和明觉。万物一体，即谓万物归仁，人者为仁，这在逻辑上便将仁人与万物相统一。

仁人与万物相统一，也能够直接透显仁体作为本体的地位和作用。这在王阳明的思想中表现得非常突出。《新原仁》对此也进行了吸纳。王阳明认为，以天地万物为一体，不仅是人要追求的境界，它也是人心的本体，是一切人心而不仅仅是圣人之心之本体。<sup>[2]289</sup>王阳明在《拔本塞源论》和《大学问》中均阐发了仁者以天地万物为一体的思想。归纳其观点有：以天地万物为一体是一种精神境界，表现为视天下犹一家，中国犹一人；心之本体以万物为一体，万物处于一气流通中；以天地万物为一体既是境界，也是本体，实现此种境界的功夫是明明德与亲民交互为用。阳明认为仁者以万物为一体，不能一体，只是己私未忘。天地万物与人原是一体，其发窍处是人心的一点灵明。人的灵明充塞天地之间，与万物同体。此人心之体，以仁体的方式沟通天地万物，从而是心体超越自身成为宇宙的本体。

从《新原仁》的阐发可以看出，阳明的话头活泼灵动，既有对心体之仁的关注，也有对万物与人心沟通的把握。人心原本就是万物之一端，不过发窍更为灵明。万物亦是人心呼应之对象。万物一体体现的是人心与万物在仁道上的沟通与呼应。仁体既为心体之本，也为万物实体之根。

《新原仁》通过对宋明儒所持仁为万物一体之论的疏通，认识到仁作为万物一体的概念，主

要显现在主观方面，而不显现为客观的方面。仁作为万物一体是人心的目标和境界，人的修养功夫所要达到的仁的境界就是万物一体的精神境界。从识仁为万物一体角度看，宋代儒学的理论追求其实也隐含着某种客体的立场。仁作为万物成一体的最高标准，或者人心追求的最高境界，不是主观随意的。说万物一体归仁，就是表明仁体是实在的，不是随意的。人心能够达成此仁体，也能够知觉、体认、体验此仁体，最后与仁体合一。这种观念和意识已经将仁体作为一种人心对待的客观方面予以强调。从这种理论的最终追求来看，每个人，以及每个人的人心，都复归于仁，那么万物一体，天下归仁的理想就实现了。虽然这其中有着某种超理想的色彩。但就是这种超理想性，才构成了儒学精神的内在价值。

仁体一体论对于普通人固然存在理解上的困难，但是从《新原仁》的理论视野来看，既有对儒家仁体论的积极阐扬和建构，也有对西方过程哲学、生机哲学的吸纳和消化。这种明确以仁体一体论来论证仁体存在的特征宣示了儒家哲学当代建构的理论追求。儒家哲学的本体论建构不仅要有对传统儒学理论谱系的自觉承继，更要有面对现代哲学发展图景的自觉创造。从以上所展示的四个方面来看，仁体论充分体现了这一点。

## 六、仁体价值论

《新原仁》提出，建构仁体论不是为了梳理儒学史上仁学理论的一般发展进程，也不是像现代新儒家那样，仅仅为了阐述某种思想系统。“仁体论的建构既是面对现代儒学形而上学的需要，也是面对中华民族复兴时代重建儒学或复兴儒学的需要，在根本上，更是面对当今中国与世界的道德迷乱，因此它最终要落脚在价值、伦理、道德的领域，重建社会和人的道德，如古人所说振纲纪、厚风俗、正人心者。”<sup>[2]98-99</sup>仁学本体论的建构，目的是为儒家伦理获得新生命奠定基础，让儒家伦理重新成为当今时代主导的精神力量。《新原仁》十二章所列十一个主题论述有所偏重，但其最终的目的都在于抉发仁体论的价值，进而回应时代纲常伦理更新发展的需要。

正是在此明确的价值指引下，《新原仁》在“仁统四德”的主题下，阐述了仁爱、平等、自由、公正四德。《新原仁》指出，新四德的关系

完全可以以固有的传统四德的关系来理解，即以仁为基础确定新四德的关系，亦即仁统四德。用传统宇宙论的语言或方式来说，仁体的大用是生气流行，贯通周流于四者之中，仁爱是仁之春，自由是仁之夏，平等是仁之秋，公正是仁之冬；仁爱是仁之本体的本然流行，其他三者是仁的流行的不同表现。自由是仁之活动无碍，平等是仁之一视同仁，公正是仁之正义安排，和谐是仁体流行的整体要求。仁统四德对四德关系的处理，正是基于仁的宇宙论而有的。<sup>[2]429</sup>

儒家论述的平等不仅有对人性 and 人格要求的平等，也有机会和政治上的平等。科举制度就是保障机会平等的实现。儒家的平等观不是个人主义的，而是接近于社会主义的平等观。儒家要求仁与礼能够互动，就是对既存秩序的调整，以减少压迫，促进社会平等和谐。这些基本的平等观点一直存在于儒家传统当中。到了近代，从康有为到谭嗣同，更加把平等作为仁之一义，并将之吸纳为儒家政治论的基本价值。

自由同样是仁的内在的、应有的要求。仁之流行贯通，全体发用，包含着对自由的肯定。儒家之自由不讲求个人的绝对自由，而是将个人自由纳入到共生的社会关系中。这是仁体论自由观的实质。《新原仁》提出，谢上蔡说仁是活，活就是自由的生命活动，妨碍自由活动，阻滞自由流动，压制自由活动，都不是仁，都为仁所反对。<sup>[2]442</sup>

伊川以公解释仁，其所论之公就带有公正之义。儒家所说的公，既有普适性意义，也有对偏私进行校正的倾向。伊川提出“公是仁之理”，就是强调公是一种本质原理，其所体现的是仁在人的实践生活中的全面表现。从儒学传统来看，义比较接近正义，而仁包含了公平，由于仁在宋代以后统领四德，仁可以包含义，故在儒家的角度看，仁与公正是相通的，不是矛盾的。<sup>[2]445</sup>

《新原仁》将仁爱、平等、自由、公正看作仁体价值论的基本取向。这些价值取向与仁体论的本体论建构是密切相关的。仁体在自我澄明的进程中，就已经酝酿出多种不同层面的价值观，如元亨利贞、仁义礼智信等多种德目，以及对整全性的人格形态，即士、君子、圣贤的具体要求。儒家价值观所依托的伦理，不是个人本位的，而是在一个向着社群开放的、连续的同圆心结构中展现的，即个人—家庭—国家—世界—自



自然界,从内向外不断拓展,从而使得儒家伦理包含多个向度,确认人对不同层级的社群所负有的责任。<sup>[2]478</sup>在儒家伦理价值的诉求下,其所展现的天下意识,为仁体论的价值观提供了历史和现实的双重图景。《新原仁》指出,儒家之天下包含三种意义。理论上,天下是普天之下的地理空间,没有界限,这是第一种。而在实际上,天下一词的使用往往有其界限,在中国人的使用中,最常见的是指古代中国某一王朝时代实际统治、支配的范围,这是第二种。最后,天下也用来指以中国为中心的同心圆世界及其结构体系,这是第三种。<sup>[2]479</sup>

应当说,天下超越地理时空,非一纯粹的政治概念。天下蕴含了对人类共同时空境遇的预设,即拥有同一片天空。在此共同性的约定下,天下成为人类相生相荣的文化生存场景。文化作为人类的生存样式,决定了人类的基本实践,以及由此实践而产生的各种交往活动。正是基于这样的立场,《新原仁》对儒学一直提倡的和谐价值理念给予了高度关注,提出了以仁为体、以和为用的观点。“和”是儒学传统的一个重要价值,按其内容,可分为五个不同的层次:第一个层次是天与人,也就是人与自然的和谐;第二个层次是国与国,也就是国家间的和平;第三个层次是人与人,也就是社会关系的和睦;第四个层次是个人的精神、心理,也即是境界的平和;第五个

层次是文化或文明,也就是不同文化的协和理解。<sup>[2]492-493</sup>

《新原仁》的论述把我们带进一个以天下为基本图景的和谐世界之中。人与自然、国与国、人与人、个人之存在、文明之关系如果都能够达到一种和谐共生的境界,仁体论所企望的价值引领,就能够为人类的整体幸福提供丰富的智性资源。儒学的仁道价值观,仁体论倡导的仁爱、平等、自由和公正新四德,在仁体论的理论框架中,就能够登上文明时代发展的精神高台,指引不同族群、不同国家、不同文明,在共在共生的和谐价值指引下,走向仁体流行、生机不已的活泼泼的世界。

#### 参考文献:

- [1] 冯友兰. 贞元六书[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996.
- [2] 陈来. 仁学本体论[M]. 北京: 三联书店, 2014.
- [3] 王应麟. 困学纪闻[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- [4] 朱熹. 朱子全书: 第十四册[M]. 上海: 上海古籍出版社/合肥: 安徽教育出版社, 2002.
- [5] 程颐, 程颢. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [6] 朱熹. 朱子全书: 第二十四册[M]. 上海: 上海古籍出版社/合肥: 安徽教育出版社, 2002.
- [7] 陈俊民. 蓝田吕氏遗著辑校[M]. 北京: 中华书局, 1993.

#### On Construction of Modern Confucian Ontology—Focus on Book of Renxue Ontology

DAI Zhao-guo

(School of Politics, Anhui Normal University, Wuhu Anhui 241003, China)

**Key words:** Chen Lai; contemporary Confucian philosophy; ontology of Renxue; construction

**Abstract:** The development of modern Chinese philosophy should be based on the reconstruction of ontology. *The book of Renxue Ontology* constructed the theory of modern Confucian philosophy ontology, which assimilated the theory of traditional Confucian philosophy ontology. The theory contribution of Renxue Ontology includes three main points, the first is to absorb the traditional Confucian philosophy, the second is to explicate the four aspects of Renti, and the third is to reveal the value of Renxue ontology. The construction of Renxue ontology reflects a kind of theory autopsyché, which gives an example of “Jiezhejiang” of Chinese philosophy.

责任编辑:杨柏岭