

# 仁学本体论

陈 来

**摘 要:**仁学本体论是以仁体统摄儒家传统的各种形上学观念,将仁发展为一本体的观念或发展为一仁的本体论。传统儒学“万物一体”的思想既是一种精神境界,也指万物关联共生的整体,这种整体就是仁体。仁体论把传统儒学的一体之仁与生生之仁作了有机结合。仁本体与关联共生的万有是“全体是用,全用是体”的关系。翕与辟是生生之仁体的两个重要而根本的倾向,翕作为宇宙的本质倾向是仁的根源性表现,维系了生生的连续稳定性,使天道性理、伦理之善等价值得以安顿。仁是相恕,恕是他者优先,是平等而不会自我中心,恻隐之心是仁体的发见和显现,我与他者是一体共生的仁爱关系,因此群体意识和责任意识是仁本体的内在要求。我们今天需要在他人优先、仁爱优先的立场下重建仁学本体论,重建儒家哲学。儒家非宗教的人道主义即仁道,可以成为社会群体的凝聚力和道德基础而无需超越的信仰。

**关键词:**仁本体;万物一体;生生;翕;他者优先

本论欲以仁体统摄儒家传统的各种形上学观念,将仁发展为一本体的观念或发展为一仁的本体论。此非以心为本的本体论宇宙论,亦非以理为本的本体论宇宙论,而是以仁为本的本体论—宇宙论。仁的本体论亦曰仁学本体论,盖孔子的儒学本来即是仁学,此点昔人已言之甚多。儒学即是仁学,故儒学的本体论亦即为仁学的本体论,仁学本体论即是仁的本体论,仁的本体论即是仁学的本体论。故本论对此二者不更分别,仁的本体论古来已有所发展,尤其是宋明时代。宋明时期仁体的观念多所使用,但宋明仁学中仁体往往多被强调作为心体或性体的概念,真正作为本体的观念却不多,所以这需要作新的发明与揭示。

仁学本体论的理论要点即以仁为本体,如理学本体论即以理为本体,仁作为本体亦称仁体。以仁为本体的理论即是仁学本体论,亦即仁体论,亦可称仁本体论。各种方便皆相对于仁而论者为何,如相对于情本体,吾人即可说仁本体,相对于心本论或理本论,吾人则说仁本论。但只说仁本似只肯定以仁为本,未能表达仁是本体的思想。

## 一

宋儒提出“仁者以天地万物为一体”<sup>①</sup>,而人与万物一体不仅仅是仁者所要达到的一种境界,从本体上说“一体”是本然的,人与万物的一体关联即是本体。吾人所说仁为本体,特强调仁的“一体”义,亦即一体的本体义。一体亦是整体,世界万物的一体即是仁,宇宙万有的一体即是仁,故万物一体即是仁体,即是本体。此一体既是整体,又是关联共生的整体,指整体内各部分各单元之关联共生,即此便是仁体,便是本体。一体亦是大全、道体,《庄子》曰“天地之大全”(《田子方》),张南轩言“语道者

作者简介:陈来,清华大学哲学系、国学研究院教授(北京 100084)。

① 程颢、程颐:《二程遗书》,上海:上海古籍出版社,2000年,第65页。

不睹夫大全”<sup>①</sup>，朱子言“究道体之大全”<sup>②</sup>、“功用之大全”<sup>③</sup>，此类概念皆可用以论表一体。如我们指出过的，流行总体的观念在朱子仁学中已经明白表达出来，流行总体即是仁体，理与气则是此流行总体的两个方面。

总体或整体之义，现代人多予以批评，认为黑格尔式的整体对个体是一种压抑，但社会整体的观念从道德哲学来看本来就需要肯定，不能因为现代政治哲学对个人权利的声张便改变这一点。仁学的整体性是社会的，不是专指国家的。

一体不仅是总体，更重要的意义在于强调一体之中的有机关联，也就是说一个事物脱离了这一个体就不能存在，一个存在物必要与其他事物共同存在才能存在。因此，实体的定义不一定要改变，在旧有的实体定义下我们仍能肯定万物一体为实体，惟此一体之中的万物相互依赖而存在，而万物之间的相互依赖便是关系。事物与关系共同构成一体共生共存便是仁。

极为极至之言，本体为最终极之实在，故亦可称之为极，故仁体也可称之为仁极，仁极即是太极，仁极亦是人极。仁极乃宇宙之本体，世界之最后实在，故高于人极而包含人极。而单纯的人极只是人类社会之极，不即是宇宙之太极。

仁学本体论必须建立在万物一体关联的基础之上，这种世界观理解的宇宙或世界是事物密切相关而联为一体，正如“仁”字本身已经包含着个体与他人的联结关系一样，承认他人并与他人结成关系，互相关爱，和谐共生。

这种注重他人存在，反对一味以自我优先的精神气质与近代西方哲学大相径庭。萨特以他人为自我的地狱，或视他人为虚无，而不是自己存在的要素，其哲学必然归结为个体自我，不可能建立与他人的积极关系。海德格尔的此在也是个体的自我，与群体力求疏离，摆脱共在的束缚。

至于后现代伦理也是要人从各种伦理关系中解放出来，使传统和现代的伦理都破碎化，去除道德义务和自我牺牲，追求一种彻头彻尾的个人的生活，与他者共在成了过时的误解，陌生化生活成了主流，世界是各个个体分散存在的世界。

儒家的仁学则主张必须重视万物一体，或者说万物的共生共在，万物互相关联，而成为一体。故仁是根本的真实，终极的实在，绝对的形而上学的本体，是世界的根本原理。我在《有无之境》中曾指出“以天地万物为一体既是境界，又是本体”<sup>④</sup>。近年张世英先生也认为万物一体可以代替上帝和天，作为道德的权威性、神圣性、绝对性基础，万物一体是万物之源，是每个人或物的终极根源<sup>⑤</sup>。但应该承认，以往学者包括我自己在内尚未能点出万物一体即是仁体，万物一体作为事物的绝对的根源，这就是仁体。明道提出仁者以天地万物为一体，通过仁爱而使人与物合一，原本被看作外在于自我的他人、万物在仁的体验中通为一体。但这种体验不应当被仅仅看作是体验或神秘体验，而应当看作宇宙的真实、宇宙的实在本来如此。

在历史上，北宋的道学，发展到南宋前期，仁说已处于其中的核心。以《西铭》和《识仁篇》为代表的新仁学，突出“万物一体”的观念和境界，对后来道学的发展影响甚大。程颢、杨时、吕大临、游酢，都以这种“万物一体”的思想解释“仁”。

南宋时杨时提出“仁者与物无对”<sup>⑥</sup>，是说仁者不把物看作与自己相对的外物，而视己与物为一

① 张栻：《〈通书〉后跋》，《周敦颐集》，长沙：岳麓书社，2002年，第93页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第3册，北京：中华书局，1986年，第1015—1016页。

③ 参见朱熹：《与汪尚书》，《晦庵集》卷三十，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第1305页。

④ 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：人民出版社，1991年，第267页。

⑤ 张世英：《境界与文化》，北京：人民出版社，2007年，第118—120页。

⑥ 参见朱熹：《答吴伯礼》，《晦庵集》卷五十二，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，第2444页。

体;杨时门下又把这个思想叫做“物我兼体”、“即己即物”<sup>①</sup>,也叫做“视天下无一物非仁”<sup>②</sup>;吕大临把万物一体又叫做“归于吾仁”<sup>③</sup>。这些都是主张天下万物与我一体即是仁。吕大临本是横渠门人,横渠死后,往来于程门。他的《克己铭》说“凡厥有生,均气同体”<sup>④</sup>,把气和同体联结在一起,同体也就是一体,可见横渠气学对仁学的影响。而他以同体解释仁,本来也合于横渠《西铭》,只是横渠未以“一体”与“仁”联系起来,也未把其“视天下无一物非我”与“仁”联系起来。而程颢大力赞同横渠“一体”之说,突出以一体论仁,故大临此铭又受了明道的影响。大临在气的意义上讲同体,这就突破了二程只重在境界上讲仁,使仁有了实体、本体的意义。杨时之后,朱子虽然不重视万物一体说仁,但他在仁说的辩论中,重建了仁与爱的联系,并把仁联结到天地生物之心,使仁学亦可向更广的空间发展。

虽然宋儒开始把气与同体联结一起,就宋代的仁说来看,仁作为万物一体的概念,主要还是显现为主观的方面,而不是显现为客观的方面。就是说,仁作为万物一体主要被理解为作为人心的目标的境界,人的一切修养功夫所要达到的仁的境界就是万物一体的精神境界。这还没有强调把仁的万物一体从客观的方面来把握,从实体的方面来把握。或者说没有把仁作为实体的意义从万物一体去理解去呈现。当然,万物一体的仁学,在这里虽然主要显现为主观的,但在这一话语的形成和这个话语在道学内部造成的重大影响,也为从客观的方面去把握万物一体之仁准备了基础,这是宋儒特别是程明道及其思想继承者的贡献。

这种从主观方面理解的万物一体的思想在明代更为发展。明代的王阳明,特别阐发万物一体的思想,其万物一体的思想成为其晚年与致良知思想并立的主要思想,也正因此,万物一体的思想成为中晚明阳明学的重要内容。然而,明代心学虽然突出主观方面理解的万物一体的仁学,但王阳明论一体时仍提到万物一体的一体性联系与宇宙一气流通的关联,于是仁与草木瓦石的一体也是存在论的实在,“非意之也”,这也就为从客观的实体方面去把握万物一体之仁打通了基础,使一体兼有主客两方面的意义。如王阳明已经说明,仁者以天地万物为一体,不仅是主观的境界,天地万物与人本来是一体,在存在上即原来一体,这种一体是基于气的存在的一体性,所以万物相通一体。王阳明的例子再次表明,气的概念使万物一体之仁的实体化成为可能。照阳明与弟子另一段关于“人心与物同体”的答问,所谓“如此便是一气流通的,如何与他间隔得”<sup>⑤</sup>,其中的“一气流通”不仅具有物质实体的意义,也同时包含着把宇宙看成一个有机系统的意义,无论哪一方面,都是强调万物与“我”的息息相关的不可分割性,这个不可分割的有机系统的总体即是仁体。从而仁体可以超出心体而成为宇宙的本体,从而超越心学而走向本体的仁学。

所以,仁者以天地万物为一体,在哲学系统上说,是因为天地万物本来是一体,仁体即是天地万物浑然的整体。这种一体性就其实体的意义说,在近世儒学中往往与“气”密不可分,因为气贯通一切,是把一切存在物贯通为一体的基本介质,可见仁体论的构建与发扬,在儒学史上是有其根据的。从这个角度来看“万物与我为一”,有两种意义,一个是境界的意义,指万物一体的精神境界;另一个是本体的意义,指万物存在的不可分的整体就是仁体。万物的生生总体,便是朱子所说的“统论一个仁之体”<sup>⑥</sup>。我们今天来看这个问题,不必再以气作为载体,而可以直接肯定本体、实体的概念义建立仁本体。

天、地、人、物本是一体,一体而分才有天地人物之别。就一体而言,天地人物是不可分的。因此孔子说“己欲立而立人,己欲达而达人”,因为立不能独立,达也不能独达,必须与人俱立,与人俱达,

① 杨时:《龟山集》卷十三《语录四》,明万历刻本。

② 杨时:《龟山集》卷十一《语录二》。

③ 朱熹:《论孟精义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第7册,第413页。

④ 参见朱熹:《论孟精义》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第7册,第413页。

⑤ 王守仁:《语录三》,《王阳明全集》卷三,上海:上海古籍出版社,1992年,第124页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第7册,第2634页。

对待别人如同对待自己,对待自己如同对待别人。因为天地人物“浑然一个仁体”,故天地人物共在,共在就是仁体的基本特质。当代儒学仍应发挥仁体共在之义。

## 二

汉代儒学已经意识到仁有二义,即“爱人”与“好生”,《太平御览》引《春秋元命苞》曰:“仁者情志,好生爱人。故其为仁以人。其立字二人为仁。”<sup>①</sup>《易传》说“天地之大德曰生”,以及在此种影响下形成的流行成语所谓“上天有好生之德”,都指示出仁包含着“生”的宇宙论面向。宋儒“以生说仁”是以生命成长之爱为基础,非以炤明为德性,盖冬至一阳生,阳气即仁之初发处。

宋代儒学更明确地把仁与生联系起来,与生生的宇宙观联系起来,与宇宙的内在的生机、生意联系起来,从而使之与仁,与一体关联在一起,以生论仁成为此后儒家仁学的主要传统。但在生生论上,对于生与仁二者合一并能联结一起,却并无证明。谢良佐以生论仁,发挥了明道的思想,即以仁为宇宙生生不已的本性,仁是生生不已的生机,这个思想朱子也加以继承,重视仁为生意的思想。就思想原理而言,仁学之所以要与宇宙论的生生论联结在一起,其思路在原初应是反推的结果,即如果仁道是普遍的,是不限于人世的,那么其在宇宙的表现为何?儒家很早就认为,仁在宇宙的体现便是生生,生生便是宇宙之仁,宇宙之仁是人世之仁的根源和本源,换言之就是本体。盖生与杀相对,杀为不仁,故生为仁,好生恶杀体现了仁。

关于历史上以生论仁之说,就宋代而言,周敦颐已经说过“生,仁也;成,义也”<sup>②</sup>,但讲的过简。在程明道,仁表示通畅、活动,其本体论意义即生之流行感通无碍,其伦理学意义是指人应对他人及万物看成与自己一体共生、息息相关而去给予爱。谢上蔡也以仁为生生不已的本性,以仁为“言有生之意”<sup>③</sup>。

按程明道云:“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也,而人特自小之,何耶?”这里的一物即是一体之意。他认为生意即所谓仁,而这种对仁的理解又和人与天地一体相联系。他甚至说“天只是以生为道”<sup>④</sup>,所以陈钟凡说大程子是生生论,这是有其道理的<sup>⑤</sup>。仁体论认为,天地氤氲,万物化生,创造不已,宇宙即连绵不绝的生生之流,万物皆长养于生机之中,万物同秉此生机以为自性,而宇宙乃为一生生大流,宇宙处处生趣洋溢、生意流行。而这一生生流行即是仁。故我把此说称为“生生之仁”,认为此“生生之仁说”与“一体之仁说”共同构成了儒学的仁论传统。一个充满生机的宇宙不是一个机械的宇宙,必然是一种动态、有机、联系、创造、和谐的有机整体,是相互联结、相互作用、相互转化的活生生的有机整体,生生有机体的根本特征是活动,活动表现为过程,整个宇宙,包括自然、社会和人的生命,都是一个个生生不息的能动的活动过程。因此就宋代儒家哲学来说,实体与机体可以统一,而没有必要对立。

程明道、谢上蔡以生论仁,在儒学史上具有重大的本体论宇宙论意义,此意惟朱子发之最多,故今日立仁学本体论,必须将此二者加以结合,即生生之仁与一体之仁的结合。在宇宙论上,生生即辟,一体即翕,皆仁之体用。

仁既是最后实在,故能超越经验,但又不脱离经验。仁是本体、生机、本性,故不是情感,情感只是用,仁学本体论立体而不遗用,但不能以用为体。

仁是生生流行之总体,故乾坤并建乃可当仁,此专言之仁也。偏言之,乾主生,坤主爱,并建言

① 李昉等编纂:《太平御览》卷三六〇《人事部一》,《四部丛刊三编》影宋本。

② 周敦颐:《通书·顺化十一》,《周子通书》,上海:上海古籍出版社,2000年,第36页。

③ 谢良佐:《上蔡语录》,北京:中华书局,1985年,第3页。

④ 程颢、程颐:《二程遗书》,第167、79页。

⑤ 陈钟凡:《两宋思想述评》,北京:东方出版社,1996年,第79页。

仁,《易》之《文言》已开启其端矣。

熊十力不以总相为实体,李泽厚以总体为实体,以朱子仁说观之,仁可以为总相,即万有之总体,一气流行之总体,此总体是关联之总体,关联总体即万物一体之正解。问题在于,在李泽厚,总体并无实体,总体即是本体。但在熊十力,仍认为大用总体背后仍有本体,惟此本体不是独立存在的,而是已经变现为大用总体与流行了,熊的此说我们仍予肯定。冯友兰讲大全,然大全应即是仁,仁即是大全总体、整体,此即是仁体。一体即仁体,同体即体仁。

朱子门人陈淳说过“仁只是天理生生之全体”<sup>①</sup>,这是见道之言。王阳明《传习录》云“仁是造化生生不息之理,弥漫周遍,无处不是”<sup>②</sup>,其门人有谓仁“是生生不息之机”,湛甘泉答唐一庵“聚散隐显,莫非仁体”,其后学谓“生生之谓仁”<sup>③</sup>,这些都对《周易》的思想作了发展。后来刘宗周评点明道论仁云“此仁生生之体无间断”,认为生命不断生成生长即是仁,黄宗羲也说仁即“浑然太和元气之流行”<sup>④</sup>。可见明代心学也多谈及生生之仁。王阳明不仅讲天地万物一体之仁,也强调在实践上“全其万物一体之仁”,表露出仁体流贯通达、无人己之分、物我之间的思想<sup>⑤</sup>。他还说“全得仁体,则天下皆归于吾”<sup>⑥</sup>,可见讲万物一体者甚多,但必须点出万物一体是仁才是仁学。而阳明自己终归是心学,全得仁体亦只是达一体之仁,毕竟不可谓天下皆归于我。

其实,程明道不仅从精神境界上讲仁,也把仁看作为宇宙的原理。如果说明道思想中精神境界的仁,其意义为“万物一体”,那么,他的思想中作为宇宙原理的仁,其意义是“生生不息”。这表明“生生之仁”与“一体之仁”是相关联的,生生之仁是同体之仁的宇宙论根据。但也说明,明道只讲了生生之仁是宇宙原理,还未把万物一体也同时理解为宇宙的本体。谢上蔡虽然不讲与物同体,但他以生解仁,以知觉论仁,也是继承和发展明道的论仁思想之一面,这个方向也是仁学宇宙论发展的一个重要方向。

朱子认为仁是天地用以生物之心,又是人心的来源,人禀受天地生物之心而成为自己的心。这一天心—人心的结构,是朱子学仁说的基础结构。《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。并说明了生与仁、仁与爱的关系,即爱由仁发,生是仁的基础。《仁说》之作,从一开始就坚持在开首阐明“天地以生物为心”,作为天道论的核心刻画,力图给予仁说最坚定的宇宙论的支持。在伦理学上,朱子仁说的本质倾向显然是,主张从爱来推溯、理解仁。无论如何,与二程门人不同,朱子重建了仁与爱、仁与天地之心的关联。天地之心元包四德,人之为心仁包四德,天地之元与人心之仁相对应,后者来自于前者。朱子的做法使得先秦儒与汉儒的仁说得以延续在新的仁说讨论中,而不限止于北宋道学,使得其传承更为深远,其意义相当重要。

宋儒关于复卦的讨论,已经明确把“生意”和“仁”、“元”联结一体,不是只关注仁的实践意义,仁的伦理意义,而是向宇宙论去展开,把仁和宇宙论的生命问题、根源问题结合起来,赋予仁以更广大的意义。如朱子就不再仅从“理”来认识天地之心,而重视以“仁”来认识天地之心,仁是天地生物之心,表示仁是宇宙生生不息的真几与根源。从这个角度看,天地之心不应该用伊川“所以阴阳者”来解释,因为,“所以”是根据,不能突出“生生”表达的内在生机的意义。“生机”是和“理则”不同的哲学概念,联系着不同的哲学系统。朱子哲学一般被认为是重视理则的,但也不能忽视朱子思想中的生机论意识。事实上,朱子认为只从存在论上讲仁是体,还是不够的,必须同时从宇宙论上肯定仁是天

① 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》第3册,北京:中华书局,1986年,第2221页。

② 王守仁:《语录一》,《王阳明全集》卷一,第26页。

③ 黄宗羲:《明儒学案》下册,北京:中华书局,2008年,第247、913、928页。

④ 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》第1册,第553、542页。

⑤ 王守仁:《语录二》,《王阳明全集》卷二,第55页。

⑥ 王守仁:《语录三》,《王阳明全集》卷三,第110页。

地生物之心,是世界生成的根源,他把这一点看得更加重要。朱子所运思的方向,从其《仁说》来看,不是从万物一体发展本体论,而是从天心接通宇宙论。

天地之心是生物,人之心是仁爱,而从生生到仁爱的转接,自北宋以来,就被看作天人合一、不证自明的了。朱子继承并强调了北宋儒者“天地以生物为心”的思想,加以发展,而提出了“人物之生,又各得夫天地之心以为心”<sup>①</sup>的思想,即人之心来自天地之心,二者有着直接的继受关系。其次,朱子定义了天地之心之德为元亨利贞,以元为统,于是人心之德对应而为仁义礼智,以仁为统。元亨利贞的发用为春夏秋冬,生气贯通四者;仁义礼智的发用为爱恭宜别之情,恻隐亦贯通四者。最后朱子强调,仁之道即是天地生物之心,体现于每一个事物而无所不在。换言之,此亦可谓仁体现于每一个事物而无所不在,贯通一切。朱子的仁体思想在这里得到了相当的表达。在朱子,并不是简单回到董仲舒的仁天心的思想,而是把北宋儒学对《周易》的讨论中的天地以生物为心,以生物为天地之心的思想和“仁”联系起来,用“仁”去规定《易》学讨论中的天地之心的意义。

从仁体论哲学上说,仁确乎是生生之理,同时,仁也是活动流通的内在动因,是宇宙活动力的动源,是生命力的源泉。动之“机”就是动力因,从“生之理”和“动之机”两方面理解仁,比起仅从一个方面去理解有优越性。生之理换个说法,即仁之体应该是万物生生的本性。这可以说是近世仁体思想常常表达的一种。天之生生不息,命之流行不已,化之聚散隐显,都是仁体。仁体便是道,道体无内外,无始终,直立天地,贯通内外始终而成为一体。仁体必能贯,即贯一切而一之。把天地之动静感应、生生不已看作仁体。仁体必从元亨讲,必从乾元统天讲,乾元实体当然是浩浩荡荡,无声无臭,难以名状,亨则是生长生成,流行可见,从可见的流行悟及宇宙实体即仁体,这就是归仁了。

天地之心是指天地运动的内在动力因,是宇宙生生不息的内在根据和根源,这与作为法则、规律的理的含义是不同的。这里说得很清楚,天地之心就是仁,亦即宇宙间的生生之道,也就是宇宙间生生不已的生机。宇宙间一切生息之机都来自仁意,这个仁意并不是有人格的天意或主观的情意,而是宇宙之中的浑然生机和闾然生气。这样的宇宙与近代机械论式的宇宙根本不同。

正如草木之核所包之仁,乃是此物生生不已的生机,由此仁而有此物之生长不已,由此可知仁即是万物充满生命活力、生生不已的生机,内在于万物之中而为之主宰。天地之生机在人,人之生机在心,天地之心不能直接作用于天地万物,必须依托于人心。人得天地之气为形,得天地之理为性,得天地之心为心;人具有天地之所以生生者作为性理,此理从人心上发出,乃是仁心,心仁则天地之心活,心不仁则天地之心死,心不仁天地便不能发育流行。人得天地之心以为心,指的是仁心,仁心是从天地之心得来的。仁心发为实践,便是用。

汉以来的思想中,元亨利贞四德属天道,仁义礼智属人道。天道的四德和人道的四德,二者的关系在道学中渐渐成为重要的论题。如程明道最重视四德中的“元”与五常中的“仁”的对应,他说:“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也,而人特自小之,何耶?”<sup>②</sup>明确肯定“元”就是“仁”。这就把宇宙论的范畴与道德论的范畴连接起来,互为对应,从一个具体的方面把天和入贯通起来,使道德论获得了宇宙论的支持,也使宇宙论具有了贯通向道德的涵义。而从哲学上看,把生和仁作为宇宙的根本原理,是与机械论宇宙观的根本对立,也是克服虚无论的重要依据。

朱子仁学的一个重要特点,以往不为人们所注意,这就是贯彻了“生气流行”的观念来理解仁与仁义礼智四德,在这里,仁作为生意流行的实体,已经不是一般朱子学所理解的静而不动的理、性了。从理论上来分析,如果仁是生气流行,这个仁就不能是理,不能是性,这个仁不仅具有生命和生机论的意义,而且在生气循环的意义上近于生气流行的总体了。在心性论上,这样的仁就接近于心体流行的总体了。从仁体论的角度来看,这也是很重要的发展。这在无形之中使仁义礼智在一定程度上

① 参见朱熹:《仁说》,《晦庵集》卷六十七,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第3279页。

② 程颢、程颐:《二程遗书》,第167页。

也变成具有宇宙论流行意义的实体一气。朱子用这种周流贯通之气的流行论,发挥了程颢的“生意”说与程颐仁“包”四德的观念,使得“仁”也成为或具有流行贯通能力的实体。这样的仁,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。在这个意义上,朱子学已经有一种仁体思想了。

从这样一种哲学立场,强调把元亨利贞四德作为“物”的发生成长的不同阶段来理解,同时,又强调说明这四个阶段连续无间的流行是生气流行。元就是生气,所以四者的连续流行就是体现了“元”贯通四者而作为天道的统一性。元是生物的发端,元是生意的开始,亨是生意的长,利是生意的遂,贞是生意的成。于是生长遂成就是“生意”的生长遂成。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。朱子又曾特别提出“流行之统体”的观念,用以指兼体用的变易总体,而元亨利贞乃是此一统体不同流行的阶段及其特征。宇宙论的元亨利贞模式深刻影响了儒学对仁义礼智四德的理解。如朱子把“元”说为“元气”。于是,朱子对于元或仁的说法,越来越不就性、理而言,而更多就具有生成形态的气而言了。对于我们而言,仁是气或不是气,并不是我们所关注的,重要的是,在这样的理解中仁已经实体化了,仁已经成为实体意义上的仁体了。“流行统体”是一重要哲学观念,流行统体即是实体、道体,显现出朱子的仁学更关注实体、总体的意义了。对于我们而言,朱子只差说一句,此流行统体便是仁体。

所以,早在朱子的思想中就已不断发展出一种论述的倾向,就是注重将元亨利贞看作兼体用的流行之统体的不同阶段,如将其看作元气流行的不同阶段。由于天人对应,于是对仁义礼智的理解也依照元亨利贞的模式发生变化,即仁义礼智不仅仅是性理,也被看作生气流行的不同发作形态。这使得朱子的哲学世界观不仅有理气分析的一面,也有流行统体的一面,而后者显现出气论对朱子思想的影响,即气论影响的结果使得朱子的仁学更关注实体、总体的意义了。

朱子仁学的思想,以往整体研究不够,需要更深入的分疏和诠释。从一定的意义上来看,朱子的哲学思想体系可以看作从两个基本方面来体现、呈现,一个是理学,一个是仁学。从理学的体系去呈现朱子哲学,是我们以往关注的主体;从仁学的体系去体现朱子思想,以往甚少。如果说理气是二元分疏的,则仁在广义上是包括理气的一元总体。在这一点上,说朱子学总体上是仁学,比说朱子学是理学的习惯说法,也许更能凸显其儒学体系的整体面貌。

从仁体的意义来看,朱子的思想,实际上是重视大用流行之整体的思想,强调大用流行作为仁的意义,然而未及论述仁体与流行的关系。生气是大用、是流行,但在熊十力体用论的角度看,这还不就是本体自身,虽然仁体不离大用,不离流行,但终须指点仁体,指明生气流行是仁体的全部显现,始为善论。而无论如何,朱子的仁体论和仁气论,特别是他重视流行统体的思想,他的以仁为实体、总体的思想,为仁体论建构提供了重要的依据和方向。

仁体论对生活世界的理解,是认为我们生活的世界本质上是一个活生生的世界,一个包含无数关联的、变化的世界,一个内在地含有价值的世界。生活的意义,世界的意义,可称为本体。仁体生生,天道生生,人生亦乾乾不已,所以这与海德格尔那种向死而生完全不同,仁学把人的存在看成与这一生生大流融合的一体,是不断生生向生的;也与海德格尔此在的孤立个体不同,是把人生看成与万物一体,在与万物共生中获得伦理意义,也在生命的继承和延续中获得生命的意义;也因此与海德格尔的焦虑不同,儒家的生生之仁指向的是人生之“乐”,李泽厚把中国文化概括为“乐感文化”,对儒家来说,是有其本体论的根据的。

仁体虽然宏大,却又是亲切表现于人伦日用,事事物物上皆可以见到仁体。仁体不离日用常行,古人多次提点此意,如明代儒者邹颖泉所说“仁体时时流贯”,的确是一个仁学本体论的重要观点。

明代另一儒者万思默专讲生活儒学,他提出“生活是仁体”<sup>①</sup>,确实值得表彰,他的这一思想与颢泉所说“仁体时时流贯于日用之间”是一致的。

### 三

熊十力新唯识论哲学体系,其立场曰归本大《易》,其论述则多在衡论佛家空有二宗,故其自云“新论为对治佛法而作”<sup>②</sup>。吾人则不针对佛法,亦不消极地评析对立面的立场,而针对儒家自身的仁论发展,积极地予以评述之。此乃与熊十力新论之异也。盖本论乃本于孔子仁学而立,非深玩异学而后归本吾儒也。然熊十力有言,“自今以往,倘有守先待后之儒,规模不可不宏大”<sup>③</sup>,这倒是不可不移之论,熊十力的本体论是20世纪最值得重视的本体论体系。

熊十力比较强调本体的昭明,而不是博爱,是亨畅,而不是恻隐,是升进而不是和谐,是刚健而不是仁恕,可以看出,熊十力的这些说法都是朝“心”的德用而规定的。也就是说熊十力是以唯心论来讲本体,把本体讲成心的一种哲学。

熊十力前期思想明确说明,仁即人的本心,所以他的以仁为本体,就是以心为本体。他从来不说宇宙实体是仁体,只说心和明觉是本体。熊十力的这些思想表明,他的哲学还未真正达到仁的本体论或仁的宇宙论<sup>④</sup>。真正的仁的本体论必须以仁为本体,而不是以心为本体。真正的仁的宇宙论以不能以心的德用(昭明通畅)为根本,而必须以仁的作用为根本。他后来大力发明体用不二、即体即用,来处理实体和大用的关系,直至晚年作《体用论》,正式申明他的哲学要义在体用论,不在唯识(心)论。其成熟的体用论,主张体用皆为实有,实体不在功用之外,实体是大用的自身,实体自身完全变现为大用,即用即体,即体即用,实体自身是生生变动的,我认为这些说法才是其真正的本体论贡献。

用熊十力的即体即用的实体论诠释马一浮的“全体是用、全用是体”的全提全是论,或使他们互相诠释,才能激活马一浮全是论的本体论意义。就我们的仁体论而言,仁体可以全体是用,全用是体,实体可以变现为现象总体,现象总体是实体的全部显现,而仁体比起理体更具有遍润宇宙的势用。这就可以把马一浮的全是思想吸收进来了,把它变成与熊十力体用不二意义相近的一种实体论的模式。

所以,就本体论而言,熊十力哲学真正重要的,如他晚年自己所说的,是以“体用不二、即体即用”表达的实体与大用的关系结构论。在熊十力看来,要纠正古今哲学本体论的错误,必须强调离用无体。他说:“功用以外,无有实体。”“若彻悟体用不二,当信离用无体之说。”即实体不在现象之外。他说:“本论(《体用论》)以体用不二立宗。学者不可向大用流行之外别求实体,余自信此为定案,未堪摇夺。”“倘不悟此,将求实体于流行之外,是犹求大海水于腾跃的众沚之外。”他认为实体如同大海之水,功用如同众沚,求实体于功用之外,如同求大海之水于众沚之外。他说:“实体绝不是潜隐于万有背后或超越万有之上,亦绝不是恒常不变,离物独存。”又说:“所谓实体,不是高出乎心物万象之上,不是潜隐于心物万象背后,当知实体即万物万色自身,譬如大海水是无量众沚的自身。”<sup>⑤</sup>由此可见,熊十力所谓体用不二,从否定的方面来说,有三个特征,即:实体不是超越万有之上(如上帝);实体不是与现象并存、而在现象之外的另一世界(如柏拉图的理念界);实体不是潜隐于现象背后的独立实在。

① 黄宗羲:《明儒学案》上册,第344、504页。

② 熊十力:《体用论》,北京:中华书局,1994年,第6页。

③ 熊十力:《体用论》,第11页。

④ 贺麟抗战后说熊十力的新唯识论是仁的本体论,其实不确,熊只是心的本体论,不是仁的本体论。参见贺麟:《儒家思想的新开展》,《文化与人生》,北京:商务印书馆,2005年,第11页。

⑤ 熊十力:《体用论》,第44、69、129、145、120页。



在熊十力晚期对其体用思想的论述中,以下几个命题值得特别注意。一、实体是大用的自身。熊十力强调“实体是万有的自身,譬如大海水是众沓的自身,学人了悟到此,则绝对相对本来不二”<sup>①</sup>,并反复申明他对此深信深悟,按照这个说法,功用(众沓)是实体(大海)的表现形态和存在形式,实体是现象功用的本来存在。二、实体变成功用。熊十力在比较他自己的体用不二说和佛教真如为万法实体说法的同异时强调:“余玩空宗经论,空宗可以说真如即是万法之实性,而绝不许说真如变成万法。此二种语势不同,其关系极重大。”<sup>②</sup>这就是说,大乘空宗虽然也讲现象(万法)有实体(实性),但空宗“真如是万法实性”的说法,如同程朱“体用一源”一样,只承认真如是万法的实体,而不能承认万法是真如变成的。熊十力强调,他的体用不二说,关键就在于强调实体变成功用,他说:“实体变动而成功用。”<sup>③</sup>又说:“惟大《易》创明体用不二,所以肯定功用,而不许于功用以外求实体,实体已变成功用故。肯定现象,而不许现象之外寻根,根源已变成现象故。”<sup>④</sup>这表明他主张的用外无体是以功用由实体变成的观点为基础的。

照这个说法,功用是由实体变成的,即功用是实体的变形或转化形态。但在这里要注意,第一,不存在没有变成功用的实体,不能说宇宙曾有一个实体尚未变成功用的时期。“实体无有不变动时,即无有不成为功用或现象之时。”实体任何时候都是以功用的形态存在的。第二,实体变成功用不是如母生子。他说:“不是由实体变动,又别造出一种世界,名为现象也。”<sup>⑤</sup>又说:“如此,则实体犹如造物主,而不即是功用也。”<sup>⑥</sup>就是说,不是实体变出功用,而是实体自身变成功用。因此,第三,实体变成功用,是实体自身完完全全地变成为功用,他说:“须知实体是完完全全的变成了万有不齐的大用,即大用流行之外无有实体。”<sup>⑦</sup>又说:“实体确是将他的自身全变成万物或现象。万物之外,没有独存的实体。譬如大海水,确是将他的自身全变成了众沓。众沓以外,没有独存的大海水。”<sup>⑧</sup>他特别指出他所用“变成”二字确有深意:“成字,则明示实体起变,便将他自身完完全全的变成了翕辟的功用。譬如大海水起变,便将他自身完全变成了翻腾的众沓。这成字,才见体用不二。”<sup>⑨</sup>照这个说法,实体变成功用,好像水变成了冰,不能说冰以外还有水,因为水自身已完全变成为冰,所以,是由于功用是实体变成,故说实体是功用的“自身”,如同水是冰的自身一样。

在熊十力哲学中,“体用不二”又叫做“即体即用(即用即体)”,理解“即体即用”,是把握熊十力哲学的一个非常重要的问题。熊十力说:“当知体用可分,而实不可分。可分者,体无差别(譬如大海水,是浑然的),用乃万殊(譬如众沓,现作各别的)。实不可分者,即体即用(譬如大海水全成为众沓),即用即体(譬如众沓之外,无有大海水)。用以体成(喻如无量众沓相却是大海水所成),体待用存(喻如大海水,非超越无量沓相而独在)。王阳明有言:‘即体而言用在体,即用而言体在用’,此乃证真之谈。”他又说:“譬如众沓,各各以大海水为其自身。甲沓的自身是大海水,乙沓的自身亦是大海水,乃至无量数的沓皆然,由此可悟即用即体之理。即用即体者,谓功用即是实体,如众沓自身即是大海水也。实体变成生生不息的无量功用,譬如大海变成腾跃的众沓,于此可悟即体即用之理。”<sup>⑩</sup>从这些论述来看,大抵说来,在熊十力哲学中,“即体即用”指实体变成功用(在此意义上说实体是功用),“即用即体”指功用的自身就是实体(在此意义上说功用即是实体)。前者重言其体,后者重言其

① 熊十力:《体用论》,第143页。

② 熊十力:《体用论》,第77页。

③ 熊十力:《体用论》,第44页。

④ 熊十力:《乾坤衍》下分,北京:中国科学院印刷厂,1961年,第4页。

⑤ 熊十力:《乾坤衍》下分,第4、11页。

⑥ 熊十力:《体用论》,第131页。

⑦ 熊十力:《体用论》,第51页。

⑧ 熊十力:《乾坤衍》下分,第40页。

⑨ 熊十力:《体用论》,第131页。

⑩ 熊十力:《体用论》,第83、119页。

用。照熊十力的理解,这种本体或实体不在万有之外,也不是隐藏于万有之中,而是实体自身变现为万有,正如水变成冰,实体是心物万象的基体或基质。熊十力这个对体用关系模式的理解为其独创,有其重要的理论意义,故亦为我们所肯定和吸取。澄清了熊十力即体即用的思想,我们在下节再涉及此种独特的本体宇宙论模式时便可以不再重复。

熊十力晚年体用论建构的结果是,由于从“把心说为本体”改为“实体非心非物”,使得其实体论与斯宾诺莎的实体论相当接近,我在1985年即指出这一点<sup>①</sup>,当然,斯宾诺莎没有想到实体自身变现为大用这样的哲学本体论洞见。但熊十力仍在用的层次上推崇精神、心灵,故我曾称之为功用的唯心论<sup>②</sup>。从仁体的角度看,斯宾诺莎的实体说多有可取之处,但在他的哲学中,实体与样式为因果关系,远不如仁体论从宇宙的关联性来讲。仁体与呈现的万物其中全具关联性,怀特海有机哲学之动态性、关联性皆在吾仁全体大用之中,亦无须如熊十力辨能动静、柏格森生命哲学,故体用论中的实体论近斯宾诺莎,大用论可比于柏格森、怀特海,生命实在与李约瑟的关联性建构相通。

熊十力对怀特海过程哲学似不甚重视,其与牟宗三略说新论要旨,言:“若只言生化与刚健,恐如西方生命论者,其言生之冲动与佛家唯识说赖耶生相恒转如暴流、直认取习气为生源者,同一错误。”<sup>③</sup>他认为讲生命进动者如西方生命哲学,只是认取气。熊十力此说甚好,但他以空寂救之,似以佛法之静救之,而未能直睹仁体,可见其受佛教影响之深。吾人以仁体为把柄,一通而百通。

关于宇宙生命或大生命的问题,熊十力与梁漱溟都有讲述,其根源是近代西方生命哲学的影响。在此影响下进一步引起了对“以生论仁”的生命论诠释。梁漱溟早年即如此,在这个意义上熊十力和梁漱溟都有把中国哲学史上的“生”解释为“生命”的意思,并将此生命作为宇宙生命,而宇宙生命对他们来说即是宇宙精神、心灵的一种形态。于今需要辨清,生命不即是精神,生命不即是心灵,生命可为全体,这是仁体论的立场。

正如怀特海的哲学所提示的,哲学需要支持人类文明与价值的宇宙论,这意味着要通过文明了解宇宙,也通过宇宙了解文明,文明观需要宇宙论基础,特别是一种“为把人当作人的学说提供一种重构了的证明的基础”<sup>④</sup>,重构证明体现了一种捍卫文明的努力。

虽然,由于不同的宗教对终极实在的认识不同,从而不同的宗教和精神传统一般来说很难共享关于终极实在的经验,哲学亦然。对本体的经验在不同哲学家是如此不同,但这并不否定本体论经验的意义,而是为本体哲学的相互理解确立了前提。就各哲学的传统而言,代表了只有这个传统才能作出的理解和经验结构。多元论的贡献就是为哲学的理解奠定了基础,它促使本体的这些传统相互学习、相互理解,从而走向一个更具包容性的世界观。

#### 四

李泽厚说,本体即在现象中,这是中国哲学的传统。其实以往张岱年先生已多次论述到这样的观点。李泽厚又认为本体即是人类总体,它是现象,又是本体,也是人类总体的本体所在<sup>⑤</sup>。李泽厚也提到儒家义仁为体,但他从未想过以仁为本体,特别是他所理解的仁是情感经验,因此他所理解的儒家以仁为体也只不过是情为体的一种说法。因为他始终认为仁即感性情感的恻隐之心,强调仁的情感性,强调仁作为爱的经验性<sup>⑥</sup>,他的总体的观念的确为熊十力所不注意,但儒学史上朱子已经

① 陈来:《熊十力哲学的体用论》,《哲学研究》1986年第1期;《现代中国哲学的追寻》,北京:人民出版社,2001年,第147页。

② 陈来:《现代中国哲学的追寻》,第205页。

③ 熊十力:《熊十力选集》,长春:吉林人民出版社,2004年,第474页。

④ 李小娟:《世界与中国——世界哲学前沿问题选粹》,哈尔滨:黑龙江大学出版社,2011年,第34页。

⑤ 李泽厚:《人类历史本体论》,天津:天津社会科学院出版社,2010年,第15、17页。

⑥ 李泽厚:《人类历史本体论》,第47、120页。

重视仁作为生气的流行总体,认为生气流行即生命存在延续的总体,并认为即此便是道体。

李泽厚也认为人类学历史本体就是活生生的个体的日常生活本身,但本体不能是某一个体的生活本身,而应该是无数个体的生活本身。不过,这里强调个体与其总体说不能一致。而且李泽厚讲“人与宇宙共在”,这就更不能在个体意义上讲共在,而必超越个体来讲共在。他又往往强调人和宇宙的共在是“人和宇宙的物质性协同共在”<sup>①</sup>,如果共在只是和物质性存在共在,这种共在虽然凸显了唯物主义,但必然减失了伦理的意义,只能是人作为动物存在的生理物质性与外在世界在物质上一体不分。这个意义上的协同共在,已经不是形而上学的设定,只成了物理学的设定。李泽厚认为有此设定才能使人把各种秩序赋予宇宙—自然成为可能,但很明显,只有物质性的共在是不可能实现这个任务的。更进一步,如果万物的共在只是互相间毫无关联地同时存在于一个宇宙之中,这种共在就没有意义。

李泽厚有时也说“作为总体存在的人与宇宙共在的本身”,既然是人与宇宙共在,那就不是“人类总体”了,可见他有时把人类总体作为本体,有时把人与宇宙共在本身作为本体。他还说“自然—宇宙总体便是我们说的物自体”<sup>②</sup>,这个自然—宇宙总体即是人与宇宙共在的本身。

可见,李泽厚既突出人类总体为本体,又主张以人与宇宙共在为本体,也肯定自然—宇宙的总体的本体(物自体),这些就大用流行而言是与熊十力哲学一致的,而熊十力更承认有宇宙实体,此实体变现为大用流行,这便是即体即用。仁体论的体用论亦接受这一点,以成为二层的本体论。因为李泽厚的双本体之间没有体用关联,故不如熊十力的本体论能达到道通为一的圆融境界。

关于总相和交遍,熊十力主张“如吾与多人同在北京,俗以为北京是一,其实北京有多少人,便有多少北京。如张人在比较,其生活与北京交感而自化,确有与李人不同。……故张李二人各有一北京也……然多数北京,在一个处所,各个遍满。如千灯在一室,光光相网,岂不奇哉”<sup>③</sup>,这种否认全体、总体,强调个体、个别的观念,显然不够辩证。北京作为一个自在的客体不是分割的,北京作为不同人的主观映像虽然各不相同,然不害其同处,此诸不同之中仍能反映着同一性的一面。特别是认知的视角。如果说对北京的印象、评价,自然是众说纷纭,各有不同,但就其客观的方面,作为认知的对象整体,不能是各不相同的。他也说:“每一个小一是一小物,多数小一合成较大之物时,并不是混然揉作一团。小一还是各各保持他的个别与特性。……万物虽云个别,毕竟是一大整体。譬如五官百体成一身,此理近去即是,岂远乎哉?个别的物一齐发育,方是整体盛大,乃不易之理也。然个别终不可离整体而独得发育。”<sup>④</sup>可见,熊十力很重视个人保持其特性与自由,但他在宇宙论上也未忘记整体的意义,如他又说:“万物灿然散布太空,虽若各各独立,而实为互相联系、互相贯通之整体。”<sup>⑤</sup>

整体是总相,个体是别相。万物一体是总相,各个小我是别相。总相不离别相,别相不离总相。熊十力在《乾坤衍》中说:“据理而谈,有总相别相故。说万物一体,此据总相说也。凡物各自成一个小己者,此据别相说。若无别相,哪有总相可说。别相在总相中,彼此平等协和合作,而各自有成,即是总相的大成。譬如五官百骸在全身之发育,亦此理也。”<sup>⑥</sup>又说:“夫万物一体,是为总相。个人即小己,对总相言则为别相。总相固不是离别相而得有自体,但每一别相都不可离总相而孤存。总相者,别相之大体,别相者,总相之支体。名虽有二,实一体也。”<sup>⑦</sup>熊十力虽然对总相、别相都提到,肯定二者的关联,但似较重视个体。

① 李泽厚:《人类学历史本体论》,第69、198—199页。

② 李泽厚:《人类学历史本体论》,第290页。

③ 熊十力:《体用论》,第67页。

④ 熊十力:《体用论》,第140页。

⑤ 熊十力:《体用论》,第139页。

⑥ 语见熊十力:《乾坤衍》,《体用论》,第314页。

⑦ 语见熊十力:《乾坤衍》,《体用论》,第315页。

在熊十力的言论中,还涉及世界的“共有”问题,他说:“众生无量,世界无量,据常识的观点来说,好像宇宙是一切人共有的,其实大谬不然。各人自有各人的宇宙,但互不相碍,如我与某甲、某乙同在这所房子里,实则我是我的房子,某甲是某甲的房子。”<sup>①</sup>此说并不强调共有,而是强调各个独立的世界互不相碍,梁漱溟也有类似的思想,说明这一思想与佛学有关。这个思想很像近代西方个人主义的世界,不像传统的儒学思想。各个世界的独立、自由,在他看来是很重要的。他又说:“由一切能互为主属故,所以说一切能不是一合相,而又是浑然的全体。主和属元来各各有别故,故不是一合相。主和属互相涵摄故,故为一浑然的全体。又由于一切能都为主属故,即都是自由的,或自在的。”<sup>②</sup>能即功能,甲功能对乙功能为主,则乙功能对甲功能为属,一切功能互为主属。他所讲的浑然一体,是指互相涵摄,这还是佛教法界互相涵摄的思想,不是万物一体的思想。

如此看来,熊十力是反对宇宙共有的,认为各个宇宙互不相碍,这似乎是华严式的事事无碍。不过他又说,一切事物不是合相,却可以是浑然全体,而所谓浑然全体,是主属互相涵摄,也就是我包含你,你也包含我,还是华严宗的法界说。

海德格尔认为人的存在方式是在世存有(在世之在,Being-in-the-world),是说在这种存在方式中,其他事物才能显现出来作为世界的存在物、彼此联系的存在物。其实孔子早就指出人是“群”的存有,而“世界”也只有在“群”的意义上才有意义,在群之在才是最原始的在。因为世界是最大的“群”,而人的在群首先是在“家”,这是最最源始的存在方式,而这一最原始的人的存在方式,亦即是仁体在人的在世存在的直接显现。在海德格尔的理解中,世界是人的一种存在方式,是其他事物向人显示的结构。也就是说,世界是一个超过个人存在的更广大的存在结构。在这个结构中其他事物和其他人显示出来,也显示出它们的互相联系。这个说法很勉强。其实,世界作为人的存在环境,是人的存在的先在条件,这个世界、其他的人是人当下意识到的现实,根本不需要什么奇特的结构去把它们显示出来。应该说,世界作为存在环境是先在的条件,而不是显示的结果。

海德格尔又认为,在人的在世存有,其他事物都和人的生存不可分地联系在一起,然而这些事物都是作为“器具”,故人与这些器具的关系,不管是应手之物,还是现在在手之物,都是工具性的关系,这与儒家对天地万物的非工具性态度全然两样,更不可能发展出“爱物”的伦理。

最后,海德格尔提出共在,即与他人的共在(Being-with-others)。他人是此在自我的一部分,这是从在世存有的结构中看直接推出来的,但共在对海德格尔只是把自我和他人同时显现出来的存在方式。海德格尔主张本真的此在,或此在的本质状态,本真的共在是承认他人的存在,但注重保持与他人的距离,在与他人交往中保持个人的独立性和独特性。这种共在说到底还是个人主义的,与儒家的人我一体说差别极大。

其实李泽厚已经看到,海德格尔要避免与他人共在,认为共在是非本真的<sup>③</sup>,在这个意义上,我们就不必使用海德格尔意义的“共在”,因此我们按照儒学自身的传统,强调“一体”本体的意义。“共在”和“一体”有什么分别呢?海德格尔哲学中,“共在”并不是一个本真的概念,而是一个要改变的概念。现在一般的用法中,已经离开了海德格尔的原意,把“共在”按其字面变为一个肯定的概念。但中国哲学中本来就有积极肯定的“仁者以天地万物为一体”的“一体”思想,在本体论上,在境界论上,一体说都是本真的,都代表了一种最高的肯定,这个“一体”概念也具有直接的伦理意义,故较海德格尔的“共在”为优,而且对于如何共在的问题,也只有以一体说才能回答。

后期熊十力的体用论与后期李泽厚的情本体论是我们正面面对的中国现代哲学本体论的主要场景,对此两者本体论的反应与回应构成了我们的仁体论建构最初的基本思路。

① 熊十力:《新唯识论》,《熊十力全集》卷三,武汉:湖北教育出版社,2001年,第142页。

② 熊十力:《新唯识论》,《熊十力全集》卷三,第252页。

③ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第224页。

万物关联共生的整体即是本体,即为仁体。然而,如前所说,这在熊十力哲学看来,是以总相为实体,而若依熊十力的哲学,则更须问:此万物关联共生之总体之后仍有实体否?总相之后仍有法性否?熊十力的回答是肯定的。此万物关联共生的整体为仁体,为本体,此是吾人论仁体之一义。若依熊十力的思维方向,则须说此整体之后仍有实体,但此实体非独自另外一物,亦非在万物自身之内的另一物,此实体与万有关联共生之整体乃是“即体即用、即用即体”的关系。此实体是一切生生不息的终极根源。熊十力亦习惯把这个结构方式叫做体用不二。如果用马一浮的说法,仁体与万有关联共生之总体的关系则可称作“全体是用,全用是体”。此是仁体之第二义。在熊十力看来,在“摄体归用”之后,仍然要肯定有本体,他的这个看法符合康德、黑格尔关于哲学需要形而上学的思想。也与希腊、中国的古典哲学传统一致,即本体是用来解决形上学的中心问题:存在与生成,静与动,一与多,永恒与流变。李泽厚只承认前者即总体的本体义,熊十力只承认后者即实体的本体义,吾人则兼予肯定,在这个意义上,仁学本体论亦是两层本体论。但我们认为,在理论上,在逻辑上,后者有优先性。但在实践上,前者有优先性。用朱子学的话说,论先后,第二义为先,论轻重,第一义为重。

## 五

那么在宇宙论上看,在生生不息的世界里,在生生变化的整体中,什么是对理解仁有本质重要性的东西?应该说,翕、辟是两个重要而根本的倾向,熊十力在这一点上是有见地的。不过,我们与熊十力的翕辟论不同,对翕辟的认识也与他不同。熊十力以辟为中心,认为辟代表向上的昭明即心、精神,认为翕是凝聚为物质力量的倾向,把翕作为物质性的根源来对待。熊十力甚至认为翕只是辟的工具,故扬辟贬翕,他说:“本体流行,惟是阳明刚健、开发无息之辟而已,其翕而成物者,所以为辟作工具也。”<sup>①</sup>我们对于翕辟的看法与之完全不同。我们认为翕是宇宙中更重要的力量和特性,翕是对一切分散力量的否定,是保持事物的稳定性和内部秩序的力量和特性。翕是关联的力量、凝聚的力量,它与生产变化过程中消散的力量构成一对矛盾。无疑,翕主聚,辟主散,如果宇宙以散为主,这个世界就无法成立、无法存在,正是由于宇宙是以聚为主,以翕为主,宇宙及其事物才能生成和存在。当然事物总有其内在的矛盾,包含另一面,如在以聚为主的同时,也包含散的一面。生成的东西最后会消散,但宇宙之所以为宇宙,又是因为它是不断地生成,生生不息。古人说“不翕聚则不能发散”,此最是见道之语。

程明道早言:“其静也翕,其动也辟,不翕聚则不能发散。”<sup>②</sup>朱子亦言:“盖由天地之化,不翕聚则不能发散,理固然也。仁智交际之间,乃万化之机轴,此循环不穷,葶合无闲,程子所谓‘动静无端,阴阳无始’者,此也。”<sup>③</sup>明儒朱得之有言:“天地万物之机,生生不息者,只是翕聚;翕聚不已,故有发散,发散是其不得已。且如婴儿在母腹中,其混沌皮内有两乳端,生近儿口,是儿在胎中翕而成者也,故出胎便能吸乳。”<sup>④</sup>有翕才能有具体的事物存在,从生到成,否则生成就不能实现。没有翕,一切价值的成立与实现就成为不可能了。此一翕作为宇宙的本质倾向即是仁的根源性表现,或者说,翕即是仁在宇宙的表现。

翕主关联、辟主独立。翕,聚也,合也,合同协调皆为翕之事。辟是离散、消耗、个体化。一体是翕,离散是辟,皆宇宙大仁之体现。当然,这不意味着事物一成不变,事物中有翕有辟,辟是与翕相反的力量,相反相成,翕与辟共同作用,宇宙才既有凝聚,又有流逝变动,翕是事物的关联性,辟是事物

① 熊十力:《体用论》,第55页。

② 程颢、程颐:《二程遗书》,第175页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第109页。

④ 黄宗羲:《明儒学案》上册,第587页。

的独立性、个体性,二者是互相作用与平衡才是仁体显现的目的。

翕、辟是成物的两大方面,而理气是流行的两大方面。气之流行必有所以流行的根据,此即是理,而理不能离气而独存,气亦不能不包含乎理,纯粹的气是不存在的。理与气乃仁体大用的两方面,而皆非仁体。

物理学认为宇宙间有四种基本相互作用的力量,在强力作用下,夸克合成核子,核子构成原子核;在电磁力作用下,原子核和电子形成了原子,继而形成了分子,分子凝结为各样的大块物质;这些物质在引力的作用下形成宇宙及其运动状态。强力、电磁力、万有引力再加上弱力,宇宙从微观到宏观才能作为稳定的系统。其实,这四种力的综合都可以以翕来概括,翕是合成、凝聚的一种作用,没有这个作用就没有世界的形成。另外一种反向力则为辟,没有辟世界就不能更新。

除翕辟之外,还应联系生灭。宇宙但有生生而无死灭是不可能的,这两种状态的同时并存交替是宇宙大化流行的常态,但其中生生是主导,死灭是生生秩序的一部分,是宇宙自我生成和自我调整的统一的表现。而且,熄灭也可以看作生命自身节奏的一种体现,总之是从属于生生的。所谓生生的过程,分别来看,是一个个具体的生命单位和过程,一个具体的生命单位和过程不是无限的,而是在生长遂成中实现并完成的。成是完成,成是结束,完成和结束迎来新一轮的开始,开始一个新的具体的生命过程。死灭不是另有一个死灭的力量出现,而是在一个具体生命单位的历程中生生力量的减弱和停息。

那么,生与生命、生活的关系如何?如何看待生命、生活与本体?应该说人类生活的总体即是本体,生不仅是生长,也是生活,是人类的生活。生活是包含在万物一体的总体作为最后实在的部分。生是对死气沉沉而言,对死板和机械而言,对寂灭的虚无而言。那么,生生的宇宙论根据何在?能不能认为,辟与翕相对,辟为发散,但二者都是生生的大用。本体法尔生生不息,健动不止。事实上,熊十力就认为实体本身是生生、变动、活跃的,而不是恒常寂静的。这一点非常重要。而本体的生生便是最深层次的仁体。自《易传》提出“天地之大德曰生”以来,在儒家哲学中生与仁就建立了不可分的同一性联系,宇宙的生生不息即是仁,这种哲学理解至少宋代以来是根深蒂固的。

熊十力所说的变化,尚有可分析之处。他说,本体即能变,亦名恒转,恒转其动相续不已,而每一动恒有摄聚之一面,摄是收敛,聚是凝聚,若无摄聚,便浮游无据,莽荡无物,故动的势用方起即有一种摄聚;他又说,当翕势方起,却有别一方面的势用,反乎翕而与翕同时俱起<sup>①</sup>。照熊十力说,辟是当翕势方起,反乎翕而起,则在逻辑上已有先后次第,虽然熊十力并不承认这一点。因此我们认为,即使在推崇“辟”的熊十力哲学里面,其实“翕”在逻辑上也是先于“辟”的。所以,翕是本有的,辟是后起的,当然翕辟相反相成,共同作用。翕势是合聚,辟势是发散;翕势的作用是合为一体,辟势的作用是分为一物,此两者确如熊十力所说是大用流行的两种力量,两个方面。前者是一体化的倾向,后者是个体化的倾向。但翕为本有,辟为后起,故毕竟以翕为主,以辟为辅,翕即是聚合、关联、维系、吸引,即是仁。

## 六

熊十力《体用论》中载:“有问,本体据何等义?答曰:略说四义。一,本体是万理之源,万德之端,万化之始;二,本体即无对即有对,即有对即无对;三,本体是无始无终;四,本体显为无穷无尽的大用。”<sup>②</sup>本论亦认为:一,仁为本体,是万有之本;二,仁本体是流行统体;三,仁本体是生生之源;四,仁本体是人与万物为一体。

<sup>①</sup> 熊十力:《体用论》,第52页。

<sup>②</sup> 熊十力:《体用论》,第50页。

熊十力以辟为宇宙大心,为宇宙大生命,他只说本体流行唯是阳明、刚健、开发无息之辟:“此宇宙大心乃即是遍在一切人或一切物之无量心。所谓一为无量是也,一切人或一切物之无量心,即是宇宙大心,所谓无量为一是也。”<sup>①</sup>

今按宇宙大心只是生,惟阳明、刚健得描述之,生即是本体之自身,体现为大用流行总体,本体流行只是生。此生必带起翕辟之势用,翕为本,辟为辅,翕主关联,辟主散化。

又熊十力所论刹那说,最不可成立,乃其深受佛家影响之迹。他说:“应知,凡物才生即灭,刹那刹那,前前灭尽,后后新生,化机无一息之停。”<sup>②</sup>他认为天地化机无一息之停,这是对的,但他完全否认事物的暂住和相对静止,完全否定了事物的连续性,则不可。此说看上去似不违生生不息之说,但否认相对静止和相对稳定,则人不能立,人心亦不能立,文化、价值皆不能立,此亦违反量变质变之法,熊十力对此虽然多所辩解,但吾人觉得终不能成立。

在刹那的问题上,怀特海的思想可以参考。怀特海很早就强调,我们是在“时段”中,不是在“刹那”之间。一方面承认现实世界是一个不停流变的现实实有,在这个意义上宇宙是瞬息万变的;另一方面又注重个体的同一性和稳定性,包括法则的稳定性。在他看来,“在现在事态的瞬时之中个体同一性的保存是事实世界中最引人注目的特征,这是对时空的暂时性特点的部分否定,这是由价值的影响而导入的稳定性”<sup>③</sup>。即使没有价值的影响,也必须承认稳定性,而且此种稳定性不仅是价值规则的稳定性,实存本身亦然。

在这一点上,柏格森是用“绵延”来保障连续性的,“过去被真正持续地保留在当前里,意味着绵延”,“变化的连续性,过去在当前中的持续保留,真正的绵延”。他还认为“从宇宙本身就可以区分出两种对立运动,这两种对立运动就是‘下降’和‘上升’”<sup>④</sup>。

还是怀特海说得对,“哲学的关键就在于要在个体性和存在的相关性之间保持平衡”<sup>⑤</sup>,翕、辟的作用也正在于此。怀特海虽然是整体主义者,但他不抹杀个体的重要性。而熊十力强调了个体的独立性,但不肯定存在的相关性,而且个体的同一性也被刹那所牺牲。当然,怀特海的整体意识只是强调天下万物之间的联系,并没有达到“万物一体”的境界<sup>⑥</sup>。

在中国哲学,这便是继之者善、成之者性的问题了。“继”表示持续的同一体性,“成”表示形体的生成和稳定性。“继之”与“成之”是《周易》哲学中处理这一问题的资源,“继之”是宇宙论生成过程的连续,“成之”是在生成中事物获得相对稳定形态的状态。

回到怀特海的生成宇宙论。怀特海认为每个实际存在物在每个其他的实际存在物中显现自身,机体哲学就是要弄清“在其他的存在物中显现自身”的概念<sup>⑦</sup>,这和佛教“一月显现一切水”的意思有相近之处。怀特海还认为,现实的存在物如果脱离了宇宙总体,即使其身处宇宙之中也不能存在。怀特海的重建形上学,是要用动态的存在物代替传统哲学静态的实体,以相互联系的存在物代替传统的独立的实体,以相互交融的复杂体系和整体宇宙论代替孤立的宇宙观<sup>⑧</sup>。然而,怀特海重建形而上学必须依赖于几个主要原则:动态原则、过程原则、关联原则和生成原则。有评论者认为怀特海的生成只是强调了变化变易,其变化变易没有方向性,也没有明确提出和论证过程的向上生成(growing up)。不过,他明确说明,在他的过程与实在一书中,“关系支配着性质”,所有的关系均在现实的

① 熊十力:《体用论》,第 57 页。

② 熊十力:《体用论》,第 50、51 页。

③ 陈奎德:《怀特海哲学演化概论》,上海:上海人民出版社,1988 年,第 153 页。

④ 参见[法]柏格森:《创造进化论》,肖聿译,南京:译林出版社,2011 年,第 11、21、22 页。

⑤ 陈奎德:《怀特海过程哲学概论》,第 183 页。

⑥ 参见陈奎德:《怀特海过程哲学概论》,第 190 页。

⑦ [英]怀特海:《过程与实在》,杨富斌译,北京:中国城市出版社,2003 年,“译者序言”,第 10 页。

⑧ [英]怀特海:《过程与实在》,“译者序言”,第 11、13 页。

关系中有其基础<sup>①</sup>。值得关注的是怀特海提出了“共在”(together)，“各种存在物都是通过这些方法而共在于任何一种实际场合之中”<sup>②</sup>。怀特海的这一宇宙观即有机哲学的宇宙观被方东美、程石泉概括为“万物通体相关”<sup>③</sup>。

近代科学导致的机械论宇宙观把物质看成时空中孤立的单元，彼此之间没有关联，而物质运动则受机械论法则的支配，在这种世界观观照下的宇宙是封闭的、静态的，机械因果决定的宇宙。这样的宇宙不可能有创新和变化。亚历山大已经认识到，生命是在时段中保持过去、期待未来，因此，过去、现在、未来在时段中构成了连续性。怀特海的过程也是在一段时间中前继后续、不断连续的，故这个过程正如柏格森所认识到的，不是由不相连属的刹那构成，而是由具有过程性的时段连续而成。如果连续是时间的属性，相关性、整体性则是空间的属性。过程哲学与连续性、相关性、整体性不可分割，而且过程哲学家都强过生成、变化和个人的具体日程生活经验。与超绝的形上学本体不同，有机哲学面对的世界不是抽象的，而是具体的，由活生生的生命构成的，而世界是整体、连续、变易的流行大用。

有机体哲学不排斥理念世界，怀特海即把宇宙分为价值世界和事实世界，以价值世界为本体世界。“从本体论的角度看待价值，赋予价值以某种极根本的性质，从而可与事实并列为宇宙的基本要素”<sup>④</sup>。怀特海不承认两者有实体性，而文德尔班、李凯尔特则承认某种意义的实体性。怀特海抛弃亚里士多德主词—谓词逻辑的实体，反对主—客两分，他处理两个世界的方法是二者相互关联相互作用。事实世界为价值世界提供可能性，价值若脱离了流动的事实世界就会丧失其意义，而可生可灭的环境由于它分有了价值的不朽性才获得能动性。

生成、流变、运动本是哲学的原初问题。古希腊前苏格拉底的自然哲学如赫拉克利特等都以此为中心，它也是希腊形而上学的中心问题。这类问题被概括在“世界是什么”之中，而苏格拉底则提出与其前不同的问题，即“善是什么”。但是二者是无关的、断裂的吗？在中国哲学中并非如此，中国早期对天道的关注同时包含着对人事的关怀，如礼本身即是天人合一的。

## 七

万物一体之一体，内在地包含了万物有机关联的思想，同时又表现了有机整体的观念，熊十力以辟为宇宙大心，这是不能成立的。宇宙大心只能是生，由生而显仁。但何以生能显仁？答曰生即是仁。这是儒家哲学的一大问题。从生到仁的转换与联结，在儒学史上是如何实现的，其中的逻辑何在，都值得深究。

对生命的关爱，对生命、出生、生长的爱护，是仁的本体根据。古语说“爱之欲其生”，即是以生命表达爱，“恨则欲其死”则是反面，恨的最高表现就是欲其死，而爱的最高表现就是欲其生，好生恶死可见生的价值。程明道以万物生意为仁的显现，又认为生是天道的基本内容，他所说的生意又叫做春意，故仁就是春意盎然，生生不已，此生生之仁的春意与爱之欲其生的爱在本质上是相通的。俗语谓“待人要像春天般的温暖”，此春天般的温暖态度即是仁。仁是关爱、关怀、关心，仅仅讲生命还不能立仁体，还不就是仁，只有生命的意义与博爱的意义建立起关联，才能达到仁。一个春意盎然的宇宙就是仁的宇宙，它自身便是虚无主义的对立面，它自身必然引出价值的基础。

仁体对人的显现和人对仁体的认识是相一致的，对仁体的认识的初期即先秦时代的仁的观念之

① [英]怀特海：《过程与实在》，“作者前言”，第6页。

② [英]怀特海：《过程与实在》，第36页。

③ 俞懿娴：《怀特海自然哲学——机体哲学初探》，北京：北京大学出版社，2012年，“再版序”，第2页。

④ 陈奎德：《怀特海哲学演化概论》，第137页。



发生,确定仁的伦理意义为爱人,在此基础上提出仁为全德之名。汉唐时代则把仁在人世的显现扩大到了宇宙,建立了天心即仁的观念。仁体的显现具有了宇宙论的形态,是汉代的一大进展。宋代仁体的显现则更进一步,以生论仁,以生物为天心,在强调生与爱的直接联系的基础上发展出了道体论,但道体与仁体的关联并不直接。朱子晚年以仁为生气流行统体的观念甚有价值,开辟了仁体建构的新方向。明代以来,以心为本体的唯心论大盛,但心和物都是大用流行的现象,不能独立为本体,熊十力后期哲学在这一点上说得很明白。

《西铭》的宇宙论的特色即在关联宇宙论建构,亦即是仁的宇宙论建构,其以天地为父母,以天地间万物皆为天地之子女,而互相关联,虽然,在这一整个关联的网络中,仍然有不同地位的分别,但《西铭》主旨是要人尊高年、慈孤幼、博爱万物。

在古代思维中,《易》之三义已经成为具有宇宙论意义的洞见,这就是变易、简易和不易。变易是《周易》最根本的原理,没有变化的宇宙就像死水一潭,没有创新,没有发展,死气沉沉永无变化,表示宇宙没有生命力。这样的宇宙也没有意义。另一方面,宇宙如果只有变易,没有任何稳定、持久的东西,只是刹那生刹那灭,一个没有任何连续性的宇宙也是不可想象的。故在变易中有常道,在变易中确认不易,同样是重要的。在中国哲学史上,在天地变化中确立天地之心,确立天地之道、天地之理,都有同样的意义。价值的存在意义亦是如此,天心、天理是宇宙论问题,不是实体问题,如何转变宇宙论,便有价值的问题出现。

从本体论到宇宙论,是处理物体之间的依存关系、演化的机制,一切物体皆有其关系的对应物,彼此相互联接和作用,以实现生存。物体间的互相作用和依存导致互利共存,而物体外其他一切关系的综合即是环境。

宇宙论中要涉及的是存在与生成,自然与生命,和谐与冲突,创造与自由,全体与个别,事物是如何相关联系(存在的关联性)与存在的个体性的平衡,个体的同一性可用来阐述一个国家、民族的历史连续性,也可以用来阐述一个小规模社群乃至个人的连续性。理即规律的稳定性使万物形成即成物和现实世界得以成立,对规律的寻求是针对变化而建立稳定性的努力。怀特海追求创造性与稳定性的和谐宇宙。熊十力注意了存在的个体性,但忽略了存在的相关性、稳定性,而二者的平衡在怀特海看来是哲学的关键<sup>①</sup>。

《易传》说成之者性,性是事物稳定成形的重要作用,继之者善,善是事物历史连续性的力量。天道天理是流行的秩序,仁是最根本的天道天理,本体在大用流行显现为秩序是为道、理。本体稟受为人物即是性,仁是根本的人性。气是流行的质料,此质料非逻辑概念,是流动的能量,也可转化为固定的形质体。

## 八

有学者认为,甲骨文已有“仁”字,如《殷墟书契前编》2. 19. 1,该字从人从二,已用来表示人与人的亲和关系;金文的“仁”字从尸,“尸”是“人”的一种写法;战国简的“仁”字从身从心,表示战国时代开始把仁作为心之德。但这些文字学者的说法都不能代替“仁”字的语用学历史实践。西周春秋时期“仁”字的使用请参看拙著《古代宗教与伦理》、《古代思想文化的世界》<sup>②</sup>,就不在这里叙述了。

仁在中国古代哲学中是一种德行,也是最高的德行。仁是儒家特别倡导的伦理态度,其性质是仁慈博爱。仁也是一种社会的理想,当然是儒家的社会理想。在儒家思想的立场上,仁内在地要求

<sup>①</sup> 陈奎德:《怀特海哲学演化概论》,第166页。

<sup>②</sup> 参见陈来:《古代宗教与伦理》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年;《古代思想文化的世界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年。

把自己实现为社会秩序和政治实践。仁又代表了中国儒学的最高精神境界,此种境界在北宋程颢的“仁者以天地万物为一体”的表达中建立了典范。同时,仁也是天地的生机,天地之心,是宇宙的道体,因此宋代以来,仁在中国儒学史上已经得到了充分的发育,仁已经无争议地成为中国哲学的核心观念,在当代社会核心价值的思考中仍然不失其重要的地位。

从哲学来说,仁的本体论如何可能?仁的本体论会引出什么样的价值?从仁的伦理本质来说,仁代表指向他人的爱。这种爱是个人对于他人的爱,而不是指向自己的爱。因此,就道德修养而言,可以说仁的实践是属于为己之学,但就伦理关系而言,仁代表指向他人的伦理、他者的伦理。因此,“仁”正如其字形从人从二一样,其本身就预设了人与他人的关系,并以此为前提。

所以一切伦理都是面对他人世界,是对人与人关系的原理,而仁是儒家哲学中最重要的他人伦理和关系伦理。

从仁的立场来看,在本体论宇宙论上必须建立事物的相互关联,必须建构一个与他者关联的共同体,建构一个关联世界,而不能如近代哲学只强调个体的主体性,忽视社会的主体性。那种把他人看作自己的地狱的看法,完全不能建立人与人、群体与群体、民族与民族、文化与文化之间沟通基础。萨特思想开启了后现代分散化、离散化个体主义的思维,在这种思维中,世界存在只是一个个孤立的个体,每个个体都无法和其他的个体或群体沟通。当然,如列维纳斯指出,黑格尔哲学中没有自我也没有他者,而只有总体,这也是不行的。但是列维纳斯虽然强调了他者的存在,人与神圣他者是一种特殊的关系,但却忽略了世界中人与人的关系,不能在哲学上建立“他人”的重要性,不能建立起关系本体。马丁·布伯提出“相遇”,主张对他者打开封闭的自我,布伯还提出“本体乃关系”,以关系先于实体,实体由关系出,其本体论可称作关系本体论。从认识论回到生活世界,从关系理解生活世界,这才是本源性世界<sup>①</sup>。

可见,与儒家仁体思想较接近的是现代犹太传统的哲学。其中最突出的就是列维纳斯之前的马丁·布伯。布伯虽然不是正统的犹太学者,但他始终渴望通过宗教信仰实现人与人之间的理解与关爱。在东欧地区长生的哈西德教派,强调情感的价值和积极的爱,对布伯一生的思想产生了重大而根本的影响。还值得注意的是,布伯有着他的“东方情结”,有着对东方文明真诚的推崇<sup>②</sup>。他认为犹太人是东方的后来者,是东方精神的代表。他早期曾研究17世纪德国灵知派波墨(Boehme),波墨是神秘主义者,他认为宇宙间存在两种冲动,一种使事物彼此疏离,一种使彼此合一,爱能使我与他者共融于同一世界。这与仁学一体论有接近之处。这并不奇怪,如我多年前指出的,宋明理学家提倡“万物一体”的人大多有神秘经验的基础<sup>③</sup>。

费尔巴哈曾这样说,人与人、我和我的统一就是上帝<sup>④</sup>,仿此,我们可以说我和我的统一、人与天的统一便是仁体、本体。不过包括费尔巴哈,西方多数思想家更注重的是我与上帝的对话,而对人与人的相遇、对话不甚重视。布伯以前的“我与你”的思想即是如此。布伯前期《我与你》的思想也是如此,但他后来的作品更多重视人与人之间的关系,“我一你”的关系成为人与人之间的对话。换言之,布伯把人与上帝间的关系扩展到了整个存在领域,我的整个存在是由我与所有要素的关系决定的,他最终认为真实的实在是“之间(betweenness)”的领域,之间具有最终本体的意义,此即关系本体论<sup>⑤</sup>。

关于康德的人是什么的问题,在《我与你》中,布伯认为不能从某个抽象的存在推演出人,人是因为另外一个自我的存在而成其为人的。如果没有“我一你”的关系,人就不是人了,人愈是与别人确

① 马丁·布伯的关系思想可参见孙向晨:《马丁·布伯的关系本体论》,《复旦学报(社会科学版)》1998年第4期。

② 参见傅有德等著:《现代犹太哲学》,北京:人民出版社,1999年,第140、146页。

③ 参见陈来:《有无之境》“附录”,北京:人民出版社,1991年。

④ 傅有德等著:《现代犹太哲学》,第150页。

⑤ 参见傅有德等著:《现代犹太哲学》,第158、159页。

立起成熟的“我—你”关系,他就愈具有人性。只有当个体的人了解别人的所有“他性”(otherness)就如同了解其自己一样,才能突破自己的孤独<sup>①</sup>。

在某一个方面来看,仁正是如此。仁不是自我中心的,当代新儒家喜欢讲儒学就是为己之学,这就儒学强调是个人修身的方面来说是不错的,儒家讲“克己”,讲“古之学者为己”,都是这方面的表现。但儒学并不能归结为为己之学,“内圣外王”的说法虽然最早出于《庄子》书,宋明理学家也不常用这个概念,但从现代思想的视野和理解来看,孔子讲的修己治人即是内圣外王。故孔子以来儒学本来内在地包含着两个方面。而仁学不仅仅是克己,更是爱人,不仅是为己,也是为他,这在汉儒对仁的伦理界定看得最为清楚,也是汉儒的贡献。所以,直到唐代的韩愈仍然以汉儒为出发点,以博爱论仁,博爱指向的正是他者。在这个意义上,按照我们的诠释,孟子所说“仁者人也”中的“人”字即是“他人”之意,是人己之人,是人我之人,董仲舒可以说最早肯定了这一点<sup>②</sup>。

列维纳斯在其著作《总体与无限》中提出,把我和他人的原初的伦理关系称作形而上学,以伦理学为第一哲学<sup>③</sup>。很明显,列维纳斯对传统西方哲学的形而上学方向进行了扭转,即形而上学不再要追问存在的问题,而是把人与他者一致看作形而上学的根本问题。人与他者的关系在儒家看来就是“仁”,从人从二的“仁”字本身就包含了这一伦理学的向度,仁是两人以上的关系,是两人之间及两人以上之间的非亲属性的亲爱关系,是两人或两人以上相互尊重、关怀的关系。故从仁的存在论或仁的本体论角度看,人的存在本质不是个体的独自生存,人的存在本质必定是人与人的关系,由此亦可见仁学本体论或仁学形上学的人论基点。关于仁是二人以上的亲爱关系,这一点在汉代的郑玄对“仁”的训诂和清代阮元对“仁”的训解中都清楚表达出来,这种文字学形式下包含的对仁的伦理学理解就是仁是人与人的关系。而近代对此最著名的阐发是梁漱溟对儒家伦理他者取向的明确肯定:“以对方为重”即是仁。这可看成梁漱溟对儒家仁学和儒家伦理的重塑和诠释,他人的优先性在这里得到充分肯定,也使得仁的伦理意义更为全面地被揭示出来。当然,梁漱溟把“以对方为重”是作为伦理关系提出来的,而仁体论则要把这一点从人伦的伦理关系推广到万物的关系。儒家的形上学可以借从列维纳斯的形上学观念中合理地推演出来,所以中国哲学学者看到列维纳斯用伦理学置换形上学的位置而成为第一哲学,立即会看出其立场与儒家思想相当接近,以伦理学作为自己的哲学的基础。人的价值是在与其家庭、与他人发生关联的关系环境中产生的,所以自我不是孤立的,是在共同体中形成的。

人们从宋明理学强调道德自我修养的意义上讲儒家是为己之学,常常把儒家仅定位为为己之学,其实从伦理上看并不全面。为己和为他互相渗透的,自我的价值必须扩充为他人的价值,而为他的价值的实现也需要转过来从自我开始。所以儒家的道德修身指向自我,儒家的伦理则指向他人。按梁漱溟的解释,儒家的伦理是为他之学,而非为己,为他具有伦理上的优先性。在梁漱溟表述的意义上,可以说儒家伦理正是列维纳斯所谓的“他者的人道主义”而不是“自我的人道主义”<sup>④</sup>。当然,儒家与列维纳斯也有不同之处。列维纳斯反对追求同一和整体,后现代主义如利奥塔也是反对追求整体,更注重差异。儒家则努力把注重他者和注重总体统一起来,儒家认为二者是统一的,都是要从克服自己私欲的小己的道德视野加以推广扩充。

所以,仁的伦理从一开始就是走出自我而走向他人的。列维纳斯对西方哲学与海德格尔以存在为形而上学基本问题的路径作了根本颠覆。存在就是与他人共存共在,存在就是学会与他人共生的

① 参见傅有德等著:《现代犹太哲学》,第166、168页。

② “仁者人也”的意义至少有二,一为人之所以为人者,一为人我人己之人。本论强调后者,但并不否定前者。

③ 参见 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, translated by Alphonso Ligis, the Hague/Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 1979.

④ 有关列维纳斯的哲学思想,可参见孙向晨:《面对他者:莱维纳斯哲学思想研究》,上海:上海三联书店,2008年;杨大春编:《列维纳斯的世纪或他者的命运》,北京:中国人民大学出版社,2008年。

智慧。伦理学代替了存在论成为第一哲学,成为本体的形上学,当然亦是伦理的形上学。仁学本体论亦可称仁学形上学,正是如此。由于仁学的一体是从面对他人出发的关爱,是从关爱他人出发,而最后达到的一体,因此这种一体不会抹杀他人,也不会以同一和总体抹杀他人,反而把关爱他人和注重一体有机地联结在一起,这正可以解决列维纳斯的忧虑。当然,儒家不仅是重视作为个人的他者,更重视作为他者延伸的共同体,儒家的群的观念,包含了人们共同生活在共同体的理想,个体是共同体中的个体,仁是个体通向共同体的交往方式和规范,人在与他人交往的过程中成为共同生活的整体。仁对共同体的意义是,每个个人都应通过关爱他者来建构一个团结的、和谐的整体,在这个共同体中,一切需要帮助的人能够得到帮助和关心。共同体中的个人不是仅仅为了自己而生活,而是与他人和共同体分享他的命运。

仁是相恕,恕是他者优先,体察他者的要求,恕是平等而不会自我中心,恕是超出自我,而不是退缩到自我,恕是唯我独尊的反面,是建立关联和谐世界的基础。恕不是强调自我的意向性,而是把自我作为普遍性的一例,恕道不是强调主体性,而是承认他者的主体性。梁漱溟说儒家伦理以对方为重而忘记自己,人在家庭中是伦理地沉浸在整体之中而忘记自我,但人在团体中不是伦理地而是关系地让渡于整体之中,故并不丧失自我。仁构成了本源性的关联世界。

“之间”并不能保证我与他人不是主奴关系,没有伦理意义的“之间”还是抽象的,“关系”也是如此。相通可以变为占有,也可以成为互相尊重。

仁的关系是本源性的,仁的关系是从体用起,所以是自然一体,而不仁则是一体的分离,由于仁体有宇宙论的基础,故仁的关系不需要用西方哲学式的逻辑上的先后去论证。这里提出一个问题,仁体既然实体化而为本体,仁似乎就不能是关系?其实关系是仁之用,虽然不是体,但是有体之用。只是西方哲学热衷的实体与关系的先后在这里就不适合仁体的讨论了。

当今世界问题的根源是这个世界与道德的分离,以现代性为名否认了几千年来人的道德经验和道德诫令,道德文化的崇高感几乎荡然无存,人只相信科学和技术,却无法对科学技术的成果予以把握,以核子武器为代表的大规模杀伤性武器在资本主义和帝国主义的冲动下根本无法被遏止。个人主义与物质的享乐主义、消费主义成为青年人信奉的主导原则和生活方式。人对事物的道德感受、道德立场、道德意识渐渐失去,儒家所强调的正是道德立场、道德感受、道德视角。

肯定自我存在不是哲学的错误,自我存在是反求诸己的前提或基础,也是承认他者的基础。我们不能因为20世纪西方哲学用以反对主客二分、反对高扬主体性、反对唯我论便把对自我的肯定与他者的共在对立起来。近代西方哲学的问题也许不在主(自我)客(他者)之分,而在于以何种态度对待他者(自然、他人),在于过分高扬了主体自我而使之膨胀为自我中心主义,故对他者只当作利用的对象。对中国哲学来说,也没有必要像西方现代哲学那样,因为近代哲学的过分主体化便是通过把他者神圣化来矫正之。强调神圣他者并不是正常的日常生活中我与他人的应有关系。从马丁·布伯到列维纳斯,他们强调的对他的责任、尊重都有宗教的背景,并不与儒家的中庸之道一致。克尔凯郭尔所主张的“慎与他人相交,独与上帝往来”更不合儒家的传统。儒家主张“极高明而道中庸”,道即存在于与他人的交往之中,道即在人伦日用当中,王阳明说得对:“不离日用常行内,直造先天未画前”<sup>①</sup>。

西方文化在第一次世界大战后出现的关注他者的思想家,多数都有宗教特别是犹太教的背景,罗森茨维格、马丁布伯、列维纳斯,他们所说的他者总是有上帝这个神圣绝对的他者的背景,这使得他们所说的“我-你”是“人与上帝”的关系,绝对的他者也是上帝,他者在根本的意义上是从上帝的观念建立起来的。由人对上帝的态度去建立人对一般他人的态度,这对广大的人文世界并没有真正的普遍性。而问题在于确立对他者的态度,或转换对他者的态度、对世界的态度。从这个角度看,儒家的仁学不预设任何超越的神的存在,才是真正的人道主义,从普遍的他人、人的普通生活来肯定对

<sup>①</sup> 王守仁:《别诸生》,《王阳明全书》卷二十,第791页。

他人的应有态度,在其中确定意义和价值,因为生活就是道体的呈现,人与他人的关系也是道体的呈现。这才是对生活世界的真正肯定。此外,我与他,我与你,在布伯的意义上其实都不是纯关系,而更多是态度,是在一定态度下决定的关系,所以这还不是真正的关系本体,而很大程度上是态度成为本体。儒家讲的亲亲——仁民——爱物,也都是在态度决定之下的关系,它表达的是态度,而主要不是关系,正是在这些态度之间,亲、仁、爱之间有其统一性,此统一性就是仁。亲亲是仁,仁民是仁,爱物也是仁,它们的差别是在统一性下的态度的差别。

作为仁的对象的他者是爱的对象,而非直接是责任的对象。如果说马丁·布伯和列维纳斯对待他者的态度是基于信仰的态度,那么,儒家对他者的态度,仁学对其对象作为他者的态度则是伦理的态度,梁漱溟之所以强调伦理,道理也在这里。梁漱溟讲儒家伦理是以对方为重,这个重不是尊重,而是价值的优先。故“以对方为重”是对个人的道德要求,要求个人应如此地尽其义务,而“互以对方为重”是中国文化特征的描述。梁漱溟此说亦属中庸,康德强调的义务往往被人理解为勉强而非自愿,而梁漱溟所说的义务则包含较广,以自觉自愿为主而包括勉强所为,这是现实的、中庸的。仁自身包含责任,“仁以为己任,不亦重乎”,承担责任,尽其责任,只问耕耘,不问收获,此即是仁,也包含了义。

列维纳斯强调他人的绝对外在,故他人对我是绝对的差异性。而仁学认为,最重要的是超出自己的占有欲望,从人与人的相似性出发,而不能从相异性出发。儒学的仁论以人同此心、心同此理为预设,认为这是普遍有效的,甚至是先验普遍有效的。先验不是脱离经验,这里恰恰有着经验现象的支持。这是人与人平等的预设,也是人与人相同的预设,同是身心两方面的同。从这里就可引出他人与我有同等的价值,人应用对待自己的方式对待他人,因为人我的心理是相同的,我之所欲即人之所欲,我之所不欲即是人之所不欲。列维纳斯那种完全不能为我所理解的他人,对儒家来说是不可能的。恕的基础可以说是“同感”(empathy),同感使我们可以进入他人的基本欲求,这种进入他人内心的直接性依赖于人同此心的预设,这个预设既是由一体观念所支持的,也是由人类经验所支持的。当然,在人同此心的观念中,个人的独特性不被显示出来,但个人所有的不只是独特性,仅仅靠个体的独特性人是不能存在的。人既然是社会共同体的产物,是在社会共同体中的存在,人同此心当然就是这种共在的表现,人是在与他人共享这个世界中存在的<sup>①</sup>。

西方哲学往往喜欢在一些自明的前提上反复去证明、论证,其实,与自我存在一样,他者存在不需要论证。重要的是我与他的关系。从仁学的角度来看,我们可以由“恻隐”来作说明<sup>②</sup>。众所周知,仁之性发为恻隐之心,在宋明理学的基本见解,而把恻隐看作仁的最直接的表现,是孟子以来儒学不变的传统,因此仁和恻隐代表了一种最本质的关系。在恻隐意识或恻隐之心中,自我不仅与他者相通,而且自我的感情感受明显地不是内在的,而是向外的,恻隐不是对于自我的感受,不是我与我的关系,恻隐是对他人存在及境遇的感受和表达。这种感情显示出自我与他人是一体的,故他人的危险处境被自我感同身受,这也就是感受到他人是自我的一部分,他人对我的显现在这里成为存在论的关系,我与他人是紧密地关联在一起的,而不是漠不相关的。于是个体自我就有两个方面,用萨特的话来说,即自为的和为他的。自为的即自我的独立存在,为他的即自我与他人一体而在。他性和自性在这里就成为统一的。孟子所举的孺子将入井的恻隐例子表明,他人对自我的显现不是外在的事件,而是揭示了自我的本质,自我存在的另一特性,就是与他者为一体,这就是仁,自我存在的本质就是仁,仁者人也,人者仁也,说的都是一个道理,人与他者的共在是人的本质,我与他者的关系是共在的关系,不仅共在,而且一体相通,通为一体的仁爱。自我与他人是构成性的关系,此构成性意义就是仁,恻隐即彰显了这一特性。恻隐表示自我对待他人的态度,不是要把他者对象化,而是与他者

① 海德格尔重视此在,不重视同感,根本上还是因为他不重视伦理的向度。

② 萨特是用“羞耻”来论证人的存在结构,我们与之不同。

为一体,把他者视为一体。这种视为一体并不是理性推演的结论,而是从存在本身所发出的直接反应。程明道的《识仁篇》提出我与他者是息息相通的,他说一个人如果麻木不仁,就不能感受自己身体某一部分的疼痛,麻木不仁就是血脉不通,只有把万物都当作自己身体的一部分来感受,才是万物一体的血脉流通,这就是仁之本体。从这里也可以看出,若以通为仁之象,则通不仅是平等,是自由,通即是把他者感受为自己的一部分而予以关心、关怀、关爱。

而人的恻隐之心来自天地之心,这是自朱子《仁说》以来的共识。用仁体论的话说,仁之心、恻隐之心是仁体的发见和显现。所以儒学的仁体论不可能是海德格尔式的非道德的中性存在论,必然如列维纳斯把伦理学作为第一哲学、作为形上学那样是有确定的伦理指向的,意在存在世界中发现伦理的向度。

## 九

我们坚持“一体共生”,主张一体的整体性即是本体,同时强调整体中各个存在是具体的,有所相互关联的,故整体中有关系,关系中有个体。反过来说,个体有与之关联的其他个体,个体又有与之关联的整体。仁与后现代思想强烈反对整体或总体的概念不同。西方哲学传统特别是黑格尔的哲学忽视个体,强调整体,用整体吞没个体,为了抗拒这个总体,列维纳斯用绝对的他者即上帝来与总体对立,上帝在整体之外。虽然列维纳斯对西方思想的自我中心的立场加以批判无疑是正确的,对他者的重视也有意义,但是他的他者主要是上帝,对于一般的他人则不甚重视,故列维纳斯无法建立人与人的仁的关系,而且他对总体性完全否定也是不可取的。总体与个体是辩证的关系,二者既有差异,亦有统一。虽然必须找到一个有力的绝对的他者与总体性抗衡,但就伦理学的意义上说,要建立人与人的关系,建立人与人的伦理,更必须重视在具体日程生活中的“他人”。这就可以看出仁的优越性,和仁体的重要性。而且,要把社会的总体性和国家的总体性加以分别,儒学所强调的是伦理社会的总体性。

仁人与他人的共生。我们不单独用共在,“在”的说法更多是西方哲学的意识,而“生”是中国哲学的意识,生亦即是仁,而且共在是存在状况和前提,伦理指向必须是博爱互爱。先秦哲学所谓“共生”已经有了共生的意识,人与人的共生,“仁”之从人二,就是关注对方、他人的在场,就是面对他人的在场而敞开自身的爱,展现自身的爱,揭示自己的存在,所以仁是将自我—他人的共生作为伦理的基础。在伦理性质上,仁强调伦理关系中他者的优先性。列维纳斯针对现代伦理中自我优先于他人,提出自我与他人不是对等的,他人优先于自我,故我与他人不是对称关系;在伦理学上,自我对他人负责,而不期待任何的互惠。这个立场正是梁漱溟 1930 年代起就反复强调、概括的儒家伦理——“以对方为重”。

宋代以来儒学强调克己为仁,突出仁的道德修身的意义,把仁的爱人义淡化了,至少没有突出出来。尽管万物一体说是仁学的新的发展,但他人优先、仁爱优先的立场没有被加以强调,仁的伦理性质没有被清楚地刻画出来。今天我们必须把这些内容结合在一起,重建仁学的本体论,为儒家哲学奠定坚实的基础,也为一切当代哲学奠基。因此本论既可以看作儒家哲学的重建,也可以看作把儒家精神贯入现代哲学的努力。

舍勒以为爱是宇宙动因,是创造生命的方式,是宇宙的爱之力<sup>①</sup>,这是与仁学相通的。舍勒要把基督思想的爱感优先引入哲学以重建本体论,以修复现代社会破损了的人心秩序,也与我们的立场接近。仁学与基督教一样,主张仁高于智,爱高于思,仁之要义不是自我实现,而是通为一体。生即是仁表示爱可以是创造性的力量,爱是给予,是展现,是显明,仁是让对象敞开给自己,而自己走向对

① [德]M. 舍勒:《爱的秩序》,林克等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1995年,第21页。

方,以达到自己完满的价值。因此自我的存在和价值包含着对象的关系,存在是相互关联,相互走向,互爱共生。在仁学的立场上,仁是人类心灵的第一规定,仁爱优于一切,仁是伦理生活的核心,仁是代表相互性的伟大原则。

世俗力量和政治力量不断冲击儒家的道德法则不仅是现代性的一个特性,古往今来都是如此。因为古往今来的仁学都强调仁所生发的道德责任感必须超越利益之上。当代儒者必须坚持在一切公共文化中凸显儒家道德精神,力图使之成为社会文化的主导的精神力量。路德与市民资本主义精神的伦理相妥协,与现实中那种市民资本主义经济道德观相妥协,其结果是对金钱对人心和社会的危害放松了警惕,在一定程度上放纵了人对金钱的追求。在中国,与基督教不同的是,儒家的人道主义可以把它的仁学与社会主义、文化民族主义相结合,因为中国的文化民族主义是对近代西方文化中心论霸权的强势压迫的反抗,也是对民族文化复兴发展的支持。

仁爱是一种奉献,仁爱不是为了个人肉身的幸福和福利,仁爱也不只是一种感情情感,由于仁爱不是来自上帝,仁爱不属于特定宗教,故启蒙现代性没有理由把仁爱放逐出社会公共生活和文化领域。舍勒亦指出,人的存在既是个人,也是群体,是相互体验,共同活动,他特别反对把爱“仅仅理解为在远古时代即已维系动物群落的心理力量所派生出来的高级形式和发达”<sup>①</sup>。梁漱溟也是如此,所以他最后提出宇宙生命来支持“以对方为重”的理性。舍勒还指出“我们生而相互彼此承担责任,而不只是各人为自己负责”,因此爱可导向集体精神,即群体的共同信仰、共同热爱、共同负责<sup>②</sup>。把爱和群体意识、责任意识联结起来,把群体意识与责任意识作为爱的内在要求,作为爱本身的延伸,这是非常重要的,无论在理论上还是在实践上都是如此。

基督教也说“爱你周围的人,犹如爱你自己”,但仁爱对于个人来说,不需要预设一个施爱和仁慈的上帝存在。仁是一种温暖人心的、能唤起生命之爱的力量,仁是生命力、创造力,是生命创造性,这是儒学的体验,也是发自儒学体验的哲学的世界图景。仁者人也,人必须彼此以人相对待才是仁,人与人之间的爱才能实现<sup>③</sup>。而人与人的相互承认,也就是承认他者是一个处于和我同等地位的主体,才能摆脱黑格尔所说的的主奴关系,成为真正的人的关系。这也是“仁者人也”的另一个可诠释的意义。

## 结 语

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。朱子曾说:“其语治道,必以明天理、正人心、崇节义、厉廉耻为先,本末备具,可举而行,非特空言而已。”<sup>④</sup>仁学本体论虽然重在讲本体论、形上学,但并不是空言,崇本而能举末,举体而始成用。在伦理的领域,儒家伦理能不能在现代中国重新成为主导的精神力量,成为人们内心的主宰,它与现代市民社会和商业精神的伦理关系是什么,它和近代与自由、平等,与社会主义的关系是什么,这些问题都值得深入探讨,只是我们不能在这里作更多讨论了。无论如何,中国几千年的历史证明,非宗教的人道主义(仁道)可以成为社会群体的凝聚力和道德基础而无需要超越的信仰,这一点西方要到启蒙和宗教改革之后才能理解。

[责任编辑 李 梅]

① [德]舍勒:《爱的秩序》,第95、97页。

② [德]舍勒:《爱的秩序》,第101、104页。

③ 今道友信也认为真爱是要觉悟到彼此是人,参见[日]今道友信:《关于爱》,徐培、王洪波译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第63页。

④ 参见朱熹:《延平先生李公行状》,《晦庵集》卷九十七,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第25册,第4519页。

## Abstracts

### A Study of the Genesis of Philosophers and Scholars in the Pre-Qin Times

Yang Yi

The fundamental entrance to the studies of philosophers and scholars in the pre-Qin times lies at their genesis, which is to explore their origin and nature. Therefore, we should master three key points in this field: one is to deepen the understanding of their individual lives by citing what is expressed in *Zhuang Zi*; the second is to explore the source of their knowledge by studying the “Biography of Qu Yuan” written by Sima Qian and *Sun Zi's Art of War* by Sun Wu; the third is to restore the formation of historical culture through research on the compiling process of *The Analects*.

### The Organizational Process of Literature and Art in the Soviet Areas

Li Zhen

From the late 1920s to the 1930s, the paradigm of literature and art in the Soviet Areas occurred and matured. The qualitative change of the Red Army literature and art from entertainment to propaganda was realized through the construction of administrative agencies from the “Entertainment Department” to the “Propaganda Branch”; the organizational structure from the “Opera Management Committee” to the “Drama Club for Peasants and Workers” defined the rights and rules of literature and art bodies at different levels; and the activities of censorship, training, and literary criticism ensured the establishment and dissemination of the Red Army literary thought in the Soviet Areas. The application of those organizational measures formed a new method of literary production in Chinese Soviet Areas, broadcasting the literary idea through the norm and operation of organizations, and setting up absolute authority at grassroots level, which determined the nature and objective of literature and art, as well as the narrative of concrete texts. This not only determined the tendency of literature and art in the Soviet Areas, but also directly formed the most important content of the Yan'an literature and art with the strategic transfer of the Red Army, and had profound impact on China's literary condition for decades.

### The Ontology of Benevolence (*Ren*)

Chen Lai

The ontology of benevolence (*ren*) is to control different kinds of metaphysics in the Confucian tradition with the concept of *ren*, developing it into an essential idea, or an ontology. The thought of “all life being one” in traditional Confucianism is not only a kind of spiritual realm, but also refers to the whole in which all life coexists; the whole is just *ren*. The ontology of *ren* makes an organic combination of *ren* of one and *ren* of endless lives in traditional Confucianism. The relation between the noumenon of *ren* and all things of coexistence is body and function to each other. The collection (*xi*) and development (*pi*) are two fundamental tendencies of *ren* of endless life. As the essential tendency of the universe and the root of *ren*, *xi* maintains the continuity and constancy of all life, as well as arranges for the values such as Tao of heaven and benevolence. *Ren* is forbearance, which means taking other persons for priority without egocentricity; compassion is the manifestation of *ren*; “self” and “other” coexist in a loving relation, so the sense of community and responsibility is the internal requirement of *ren*. Today, we need to reconstruct the ontology of *ren* and Confucian philosophy from the position of prioritizing others and the principle of benevolence. *Ren* as the nonreligious Confucian humanitarianism could be the cohesion and moral foundation of social groups without the involvement of any transcendent faith.