

哲学的教化与教化的哲学

——论儒学精神的根本特质

李景林

北京师范大学哲学与社会学学院

摘要：“教化”是儒学的一个核心观念。但儒家教化的形上学基础是理性人文主义的“哲理”，而不是单纯信仰义的“教理”。儒学并未独创一套为其自身所专有的仪轨系统，它所据以施其教于社会生活的仪式系统，就是作为古代中国社会普泛生活样式的“礼乐”。它与一般宗教仪式、仪轨系统所特有的固定性和排他的性质，有根本性的区别。儒学的教化，可以称作是“哲学义的教化”。儒学“教化”的哲学意义，就是要在人的实存及其内在精神生活转变、变化的前提下实现生命的真智和存在的“真实”。儒家的哲学，可以名之为“教化的哲学”。

关键词：教化；教化的哲学；存在性事实

中图分类号：

文献标识码：

上世纪初以来，儒学被纳入哲学的范畴来进行研究。儒学有其自身的哲理系统，被称作“哲学”，毫无问题。近年，儒学在中国文化中的教化作用受到关注，学者由此又强调儒学的宗教性义涵。“教化”是儒学的一个核心观念。但儒家教化的形上学基础是理性人文主义的“哲理”，而不是单纯信仰义的“教理”。儒学义的教化，可以称作是“哲学的教化”。儒学作为哲学，有其自身的特点。它以“教化”为其旨趣，而不专主于认知性的理论建构，这是它不同于西方哲学之处，可以名之为“教化的哲学”。

一、儒学研究的学术转向

在中国历史上，儒学的命运与中国文化的兴衰密切相关。20世纪初以来，儒学在社会文化角色和学术思想的形态上经历了一场根本性的转变。

儒学社会文化角色的转变，所带来的后果就是它与社会生活的疏离。作为汉唐以来传统儒学基本存在形态之一的“制度化儒学”，辛亥革命以后已退出历史。儒学的思想和文化理念，与现实政治解构，失去了它与现实社会政治制度的依存关系。与此同时，社会生活样式的历史连续性亦发生断裂。传统儒学与作为社会生活样式的礼仪礼俗本来密切相关。儒学以其对世俗社会礼仪礼俗的思想诠释和提升作用，构成了与社会生活相切互成的关系。这是儒家思想能够成为中国文化的教化之本的原因所在。中国现代以来的文化意识，以激进主义和反传统为主潮；加上西方文化的冲击，中国社会传统的礼仪礼俗遭到严重破坏，不能循历史连续的途径再建完整的、具有文化灵魂和活力的社会生活样式（新的礼仪礼俗）。儒学在现代基本上失去了它与社会生活的关联性。

与此相应，儒学在思想学术上也经历了一个传统向现代的学术转型。上世纪初以来，中国学术研究引入西方学院化的学术规范，儒家思想学术的研究也基本上被纳入“中国哲学”的思想框架。这种研究方式的特点，是把儒学作为一种思想学说从具体的历史过程中抽离出来，以西方哲学的概念模式对之作现代意义的诠释。经过几代学者的努力，儒学作为一种现代哲学思想的学科内容、理论规范、范畴体系已基本建构起来。这种诠释工作，对于建立儒家思想的现代形态，实现传统儒学的现代转型，使儒学达到在现代学术水平上与西方哲学、

学术思想和文化的交流与沟通，无疑具有重要的、划时代的意义。但与此同时，这种研究也表现出一种抽象化、非历史的倾向，它把儒学的研究带上了一条“学院化”的道路，使之与民众社会生活相脱离而趋于“知识化”的一极，导致了其活的历史文化之精神生命意义的缺失。

要言之，儒学在其现代社会角色转换和学术转型过程中面临的一个重要问题，就是它与社会生活的隔离；这使之难以构成中国现代文化重建的一个活的文化生命动力。

改革开放二十多年来，儒学的研究逐渐呈现出一种新的发展趋势：儒学学者民族和文化关怀的意识增强；儒学的研究逐渐由单向度的西方哲学和思想学术标准转向对儒学自身学术思想独特性及其历史文化内涵的揭示，儒学哲理系统所蕴涵的教化内容及其与社会生活的关联性受到关注；遵循思想发展的历史同源性和文化生命连续性原则，重建儒学切合当代社会生活的新的思想形态，作为一种儒学研究的新的趋势，似乎初露端倪。这种学术转向在以下几个方面有很明显的表现：

第一．近年的一些儒学研究著作，已不再局限于概念的抽象领域，强调哲理性诠释的思想史、学术史、经学史（经典诠释史）、文化史、社会史背景及其相互间的联系，成为近年儒学研究的一个新的特点。第二．儒学与宗教关系（或儒学是否宗教）的讨论，是上世纪八十年代以来儒学研究中一个热点问题。对这个问题的理解存在复杂的情况，讨论的过程亦存在着历时性的差异。尽管问题的提出，最初带有鲜明的意识形态印记，但随着学术思考的深入，问题逐渐聚焦而透出出一个基本的共识：儒学不仅是西方那种理论形态的“哲学”，它的核心乃是一种“教化”。第三．近年有关中国哲学合法性问题的讨论，亦与儒学研究方式的转变大有关系。学界对这一讨论的意义有不同的看法，“合法性”一词，也容易产生误解。不过，只要略作同情的观察，我们就可以看到，这一讨论的取向，并非要对包括儒学在内的中国传统思想作为“哲学”的合法性提出置疑，而是旨在摆脱西方话语霸权束缚，以凸显儒学和中国思想学术固有的特质和文化内涵。第四．儒学与传统礼仪的关系受到关注，传统礼学和礼文化的研究成为学界重视的一个重要研究领域；民间儒学的讲学，青少年诵读经典等悄然兴起。这些，都与学者对儒学教化意义的关注密切相关。第五．近十数年间，海外华人儒家学者所倡导的儒学与各大文明和宗教间的对话频繁进行，不仅推进了儒学与异质文明和宗教间的相互了解，亦使学者对儒学作为一种文化价值理念在当代世界的普适性价值获得更清醒的自觉。第六．近年来，源自于西方的所谓“后殖民主义”话语，在中国文化研究中渐次显出强势的影响力，它表示出对西方中心主义的不满，而强调文化发展之民族差异性及其多元互动性的意义。这也对儒学研究之文化根源性和主体性的自觉具有积极的影响。

上述儒学研究的学术转向，一言以蔽之，就是逐渐聚焦于“教化”这一文化特性来重新理解儒学的独特内涵。

二、哲学义的教化

儒学是一种“哲学”，但是，它在中国文化和社会生活中的地位，却与西方的哲学有着根本的区别。余英时教授指出，在中国文化中，精英层面的大传统与民间生活小传统之间有着密切的交流互动，这使儒学得以大行其“移风易俗”的教化作用。^[1]西方的哲学是一种单纯理论形态的东西，它与社会生活没有直接的关系，因而不具有直接的教化作用。而儒学作为“哲学”，却与社会生活有着密切的关联性，这使它能够成为中国文化的价值基础和教化之本。

儒家以六艺为教，但很显然，它的着重点不在理论和知识。孔子讲：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”^[2]又说：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，诗教也；疏通知远，书教也；广博易良，乐教也；絜静精微，易教也；恭俭庄敬，礼教也；属辞比事，春秋

教也。”^[3]按照孔子的看法，为学虽要涵泳于知识技艺，但却必须以道德仁义之成就为其本。儒学六艺，亦包涵知识技艺之内容，然其趣归，则要在其德性教养和敦民化俗之功。

经典的传习，所重在教养教化。而教养教化，更与生活的样式密不可分。凡一文化的教化理念，必落实于某种特定的生活习俗、仪式、礼仪系统方能见其功。宗教之影响信众的精神生活，亦不仅在其教义，更因其显诸实践性的仪轨系统而能与信众的生活相密合。同样，儒学与生活的密切关联，亦表现于它对作为社会生活样式的“礼”或“礼乐”的关切。儒家特别强调礼乐的教化意义。《礼记·经解》：“礼之教化也微，其止邪也于未形，使人日徙善远罪而不自知也。是以先王隆之也。”《礼记·乐记》：“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。”盖礼乐之设，乃本于人内在的情感生活；礼乐之义，要在其“因人之情而为之节文”，故能作为与人伦日用密合无间之生活样式，而化民于无迹。

儒家重视礼乐之教化作用，但是，这个礼乐的系统，乃是由历史传统之延续而形成的一种普泛的社会生活形式，并非儒家自身所专有的仪式系统。这使儒家的“教化”与宗教的教化大异其趣。这一点，应予以特别的注意。

一般的宗教礼仪和仪轨系统，既为特定的宗教乃至派别所专有，具有固定和排他的性质，其在信众群体上亦有相当的局限性。儒学所特别关切的礼乐制度和礼仪礼俗，在这一点上与宗教的仪式仪轨有根本性的区别。孔子极推重“郁郁乎文哉”的周代文明。宗周社会的“郁郁乎文”，即表现为一种“礼乐文明”。^[4]“经礼三百，曲礼三千”，^[5]在孔子之前，这一礼乐文明对于现实人生，实已周流充满，构成一种社会生活的普泛形式。

孔子的思想，体现了一种注重历史连续性的文化意识。生当“礼坏乐崩”，诗书礼乐废阙的时代，孔子以其承当中国古初文明延续开新的历史使命感，一方面修旧起废，积极进行礼制仪文的重建，另一方面，又着力于对传统的礼乐文明加以人文的诠释，为之建立一个形上的超越性基础。《礼记·中庸》说：“君子之道费而隐，夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉……君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。”《易·序卦传》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”比较这两段话可以显见，在儒家的视野中，那“察乎天地”的超越性的“道”，与作为生活样式的“礼义”，具有着内在的意义关联和发生学上的一致性。

因此，由孔子所确立的儒学传统，其思想的重心始终专注在生活的世界，而非认知性抽象理论体系的构建。儒学关注礼仪、礼乐的历史连续和重建，因为精神、情感、社会生活世界的丰富内涵总是展开为生生流行的历程；同时，儒学正是通过对这社会生活样式的人文诠释，建立起它自己的一套形上学的思想系统。“三王不袭礼，五帝不沿乐。”在中国文化的历史长河中，社会生活样式与时俱新，儒学理论诠释亦因之不断更新，二者总保持一种有活力的互动张力关系。这使儒学能够持续地保有文化的灵魂和内在的生命活力，以因应总处于流行变化中的生活现实。

这里我们可以清楚地看到，儒学施其教化于社会的生活的方式是很巧妙的。教化之行，必须切合和影响于人的社会和精神生活之样式。儒学于此，并不另起炉灶，独创一套为自身所独有的礼仪、仪轨系统。它所据以建立和安顿其教化理念的礼仪、仪式系统，为中国古代社会所固有。一方面，这种社会生活所固有的礼仪和礼乐系统，作为一种普泛的生活样式，与一般民众之人伦日用，水乳交融，因而儒学所行教化，于中国古代社会，最具普遍性的意义。在这一点上，任何宗教形式的教化都无法与之相侔匹。另一方面，那不断经由儒学形上学诠释、点化、提升的礼仪和礼乐系统，亦具有着一种因革连续的历史变动性和对其他宗教生活样式的开放和包容性。这与一般宗教仪式、仪轨系统所特有的固定性和排他的性质，亦

有根本性的区别。一些学者以中国礼乐、礼仪传统中有鬼神、天帝祭祀的内容为据，来论证儒学是宗教，这是一种误解；混淆宗教仪轨与儒家教化所依托之礼乐、礼仪系统的性质，是这种误解发生的一个重要原因。儒家的教化是哲学义的教化，它与宗教义的教化实不可同日而语。

三、教化义的哲学

儒学具有“教化”的功能或作用，这使它在中国文化中的地位不同于西方的哲学。但同时我们亦须注意，对于儒学而言，这“教化”又具有其天道性命之学的基础，不能仅从社会功能和作用性层面来理解它。

小程子尝用“体用一源，显微无间”一语论《易》道精神。^{[6] (P689)}借用程子此语，可以说，这天道性命的形上学之“体”与其“教化”之“用”本相须相入、相即互成；儒学的义理系统（体）与其“教化”的社会和文化功能（用）不可剖分为二。质言之，儒学的“教化”功用既建基于其天道性命之学的形上学系统，同时，这“教化”实又贯通于其义理的系统而构成它内在的“本性”。

儒学的“教化”之异于宗教义的教化，其根源就在于，它的天道性命的形上学是理性人文义的“哲理”，而非单纯信仰性的“教理”。儒家对这一点亦有清醒的认识。宋儒自称其学为“实学”。认为熙宁变法的失败，从学术根源上讲，即由王介甫之学“祖虚无而害实用”，把圣学的“外王”事业错置于释老的“性命之理”之上所致。宋儒的“心性义理之学”，就是要为其“外王”之用，建立起一个合理的形上学基础（体）。^[7]这个事例，是儒家形上学与其教化作用性之“体用一源”的一个很好佐证。对于儒学这个“教化”境域中的哲理系统，我们实无以名之，姑且强为之名曰“教化的哲学”。我以为，“教化的哲学”这个名称，可以较好地标示出儒学兼具西方哲学与宗教之功能而又迥异于后两者的独特之处。

本文所用“教化的哲学”这个名称，取自美国当代哲学家理查·罗蒂《哲学与自然之镜》^[8]一书。上世纪90年代初，笔者曾发表过一篇题为《论儒家哲学精神的实质与文化使命》^[9]的文字，即尝试用“教化的哲学”这个概念来揭示儒家的哲学精神。不过，儒学作为“教化的哲学”，与罗蒂所谓“教化的哲学”之命意，既有相通之处，也存在根本的区别，需要对其涵义作一些说明。

罗蒂把西方占主流地位的哲学称作“系统的哲学”。他认为，这“系统的哲学”的特征，就是意图通过认识论的论证方式提供一种“普遍的公度性”，以认知所建立的典范和普遍性模式来规约和改造文化的其它领域。与之相对，罗蒂倡导“教化的哲学”。他所谓“教化”，注重在其可引发人的精神生活之变化的意义。这种“教化的哲学”，旨在以不断更新描述和可持续的谈话引发人的自我或精神生活的改变，而避免将某种描述制度化、固化为普遍公度性的标准。^[10]

显而易见，这个引发人的自我和精神生活之变化、转移的“教化”义，与儒家哲学的精神颇相契合。但是，罗蒂所谓的“教化”，却同时又是一个“非基础主义”、“相对主义”的哲学观念。罗蒂说：“教化哲学的目的是维持谈话继续进行，而不是发现客观真理。”^{[11] (P328)}他的教化概念，旨在摧毁任何寻求真理、真实、本质、超越性或普遍性“基础”的企图和信念。这一点，又与儒家的哲学精神大相径庭。

儒学的文化意义是“教化”，其在哲学思想上亦特别注重一个“化”字。这个“化”的哲学意义，就是要在人的实存之内在转变、变化的前提下实现存在的“真实”，由此达到德化天下，以至参赞天地之“化”育的天人合一。可以看出，儒家哲学的目的，是要为人的存在寻求真实，实现和建立超越性的基础。这是一种地道的形上学。很显然，这与罗蒂那种非基础主义和相对主义的“教化”观念，有着根本不同的哲学意义。同时，此形上的超越基础，

乃经由“化”，亦即个体实存一系列自我转化的历程展开和实现出来，所以，它又与罗蒂所拒斥的“系统的哲学”那种抽象实体性的形上学观念，存在着根本性的区别。

四、作为“存在性事实”的“自由”

儒家由“化”来建立本体（或存在的形上基础），不是认知性的设定和逻辑上的建构，而是存在“实现”意义上的创生和“转出”。更具体地说，儒学的形上学乃由价值的完成实现存在的真实。牟宗三先生把儒家的哲学系统称作“道德的形上学”；指出，这个道德的形上学，不是只讲道德，而且必然地关涉到存在。^[12]在儒家的思想视野中，实践和存在、自由与自然、应当与事实乃本原一体之事，并非分属漠不相关的两个领域。由道德的完成转出存在的真实，这是儒家建立其形上学的基本理路。

按照康德的理解，道德领域的核心概念是“自由”。康德甚至把自由形象地比喻为其实践理性的形上学系统之整个结构的拱顶石。^{[13] (p2)}这一点，和儒学完全一致。但是，二者对于自由的内涵及其在形上学系统中的作用的理解，却有绝大的差别。在康德的系统中，自由作为理性的概念（理念），仅仅是一种理论必要性的“公设”^{[14] (p134)}，并没有实在性的意义。^{[15] (p138)}而在儒学的系统中，自由的概念，却被发现是一种事实。这事实，不是认识上的事实，而是为人的实存所本具者，可称之为一种“存在性的事实”。^{[16] (p38-41)}它构成了儒学整个形上学系统的内在的基石和创生性本原。这一点，正显示出了儒学作为一种“教化的哲学”之区别于西方哲学的根本特质。

在孔子之前，周人的文化价值观是宗教性的。在周人的观念中，至善的本原在天帝，人则被理解为一种功利性的存在。《左传·僖公五年》引《周书》说：“皇天无亲，唯德是辅。”《尚书·召诰》说：“王其德之用，祈天永命。”这两条材料，即很好地说明了这一点。在这种宗教性的视域中，人的行为动机是功利性的（“祈天永命”）。按康德的话说，其行为乃受着自然因果律的制约，而不能有自由。

孔子于周人传统的“天命”中，作“义、命”的区分，孟子更进一步，对此天命作“性、命”的区分，由此发现自由和德性为人之“存在性的事实”，奠定了人的超越性价值实现的内在本原。

《孟子·万章上》孟子驳正有关“孔子于卫主痼疽，于齐主侍人瘠环”的流言，记述并评论孔子的行事原则云：“孔子进以礼，退以义，得之不得曰‘有命’。而主痼疽与侍人瘠环，是无义无命也。”此言“义、命”，讲的就是一个道德抉择的问题。孔子对“义、命”的这个态度，正表现了他对人的意志自由之本质性的理解。

《论语·颜渊》：“为仁由己，而由人乎哉？”《述而》：“我欲仁，斯仁至矣。”又：“求仁而得仁，又何怨？”《里仁》：“有能一日用其力于仁矣乎，我未见力不足者。”此引孔子数语，为人所熟知。但人们却很少注意，在孔子这些简单的话语里，包涵了一个石破天惊的，决定了中国文化两千余年发展方向的发现：行仁、行义，为人所唯一可凭其意志的抉择和自力，而不依凭外力所能决定之事。或借用今日哲学家的话说，这是人最本己的可能性。相反，那作为周人行为动机的功利性的“命”，其获得则要受到种种外在条件的限制，而非人所直接可求者。用康德哲学术语来说，这个发源于人自身的决断和能力，就是意志对自己的决定，它打破了自然的因果律，乃是一种自由的决定。由此，德性之善乃被理解为人之天职，或人之所以为人的先天的规定。人的行为之超越性价值，亦因此而转由人自身所决定和赋予。今人所谓中国文化人文的、内在超越的方向，即由孔子这个发现所引领和决定。

孟子更把这个“义、命”的关系，表述为“性、命”的关系。《孟子·尽心下》说：“孟子曰：口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也；仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之

于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”那出于肉身实存性的欲求，与“仁义礼智圣”的道德规定，本皆可称为“性”，亦皆可称为“命”。但孟子却又在二者间作“性、命”的区别。这个区别的根据，正源于孔子上述有关人的意志“自由”之发现。

我们来看孟子对此的说明。《孟子·尽心上》：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”《告子上》：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之。”人对其肉身性实存和功利性要求的满足，不具有直接的决定之权（“求无益于得”，“求在外”），故称之为“命”。与此相反，遵从人道，躬行仁义，却完全可以凭任人心内在的自由抉择，自己来决定自己。其所主在“我”，而不假外求（“求则得之”，“求有益于得”，“求在我”）。此为人之存在所“固有”，故称之为“性”。

我们要特别强调，孔子、孟子所发现和诠释出的这个“自由”，对人心而言，是一“存在性的事实”，而非一个理论必要性的假设；唯其如此，其所建立的“性善”，亦不仅仅是一种理论上的可能性，而是具有其先天内容的“本善”。这个发现，非常重要，它决定了整个儒家乃至中国文化的方向。儒学整个“教化的哲学”的形上学，即建基于此。

五、“圣”与“神”之间

康德的“自由”概念是为什么会是一个理论上假设？因为他把认知的原则推而贯彻于实践的领域。牟宗三先生很敏锐地指出，康德论自由的必然性问题，其思路有一个“滑转”：把自由的问题“滑转”为经验知识的界限问题。^{[17] (p144)}这个“滑转”，实质上就是把认知的原则推而运用于实践的领域。康德在用理论理性的尺度为实践理性划界，认为人不能对自由、对本体界有任何直观、经验和知识的同时，亦进一步推论出了一个全知、全能的上帝——只有他才拥有对本体界的理智直观¹。^[18]本体的世界在其内容的实在性上是一个属于“神”的世界。康德的这个思想，体现了西方哲学与宗教精神互证和互补的关系。

“学以至圣人之道”，^{[19] (p577)}是儒学的目标。这“圣”是“自由”的实现，它要求的是存在实现义的“通”，而不是“全知”。

《荀子·解蔽》说：“以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，则没世穷年不能遍也。其所以贯理焉虽亿万，已不足以浹万事之变，与愚者若一……故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣也。”王阳明则说：“（圣人）心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间……圣人之学所以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端唯在复心体之同然，而知识技能非所与论也。”^{[20] (p55)}又：“圣人无所不知，只是知个天理，无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。”^{[21] (p97)}从这几段论述可以显见，儒学对知识的有限性有明确的认识，但它既不以认知作尺度为人的实践理性设限，亦不由之推而对“圣”作“全知”的要求。在儒家看来，“圣”的超越性另有本原，“而知识技能非所与论”，与认知完全属于不同的领域。二者不可混淆。

“心体之同然”，典出《孟子·告子上》，^[22]即指由人的自由抉择所确立的先天道德规定。此为“圣”的超越性之内在本原。“圣”的实现，与认知的达成，不仅其本原不同，其方式途径亦复有异。人在认知的意义上，不能周遍于万物；但却可以当下因应事物之时、宜而与物无不通。这是存在实现意义上的“通”，而非认知意义上“全知”。阳明所谓圣人之“全其万物一体之仁”，“精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间”，皆指此而言。

《礼记·中庸》说：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自诚己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合

外内之道也，故时措之宜也。”《孟子·尽心上》说：“孟子曰：万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉。”这两段为人所熟知的話，即表现了儒学达到超越的方式。“万物皆备于我”，过去被批评为“主观唯心论”。这是从认知角度看待儒学所产生的误解。若从认知的意义讲“万物皆备于我”，何啻“主观唯心论”，更是康德道德哲学意义上之“神”的“全知全能”。但很显然，儒家所理解的超越性，并非从此一角度立言。实质上，由“诚”所达致的“万物皆备于我”与“合外内之道”，其方式和途径就是忠恕行仁之方。“反身而诚”是“忠”，“强恕而行”是“恕”。成己以成物，亦是忠恕。其义乃由存在的实现达于人已、物我的沟通。而“万物皆备于我”和“合外内之道”的超越，亦不神秘，无非要于行事应物处，能够仁心流行，“时措之宜”而已。随处因任事物，“时措之宜”，乃能与物无不通。古书恒训“圣”为“通”，^{[23] (p529)}皆着眼于此。

可见，儒学达致超越的“圣”，要求的不是“全知”，而是存在实现义的“通”。这与康德道德哲学所设定的“全知”的神，根本不同。在这个“圣”与“神”之间，亦体现了儒学与西方哲学不同的哲学进路。

六、“教化哲学”的实现论视域

引发人的内在精神生活和情感生活的转变，是“教化”概念的一个根本特征。如前所述，罗蒂所言“教化”，仅是一个功能和作用性的观念，由此，其所谓人的精神生活和情感生活的转化，亦完全是一种相对性和偶然性的东西。所以，这“教化”与任何基础、实体、本质、真理——总之，与任何“普遍公度性”都是无关的。罗蒂对这种“普遍公度性”追求的批评，首先是针对着笛卡儿—康德的哲学传统的。^[24]但吊诡的是，他对人的实存内容的看法，与康德却又殊途同归，根本一致。康德把道德法则规定为一个形式的普遍性原则，而把包括道德感在内的实质的或涉及情感内容的原则，统统看作主观、偶然性的东西完全排拒在外。^[25]二者的哲学观念完全相反，是两个极端；但其对形式与实质关系的看法，则又一脉相通，都表现了一种对人的内在情感生活之相对和偶然性的理解。这一点，与西方文化的宗教观念有着内在的关联性。^{[26] (p1748)}而它对于我们理解儒家哲学的观念，则颇具典型性的意义。

儒学的“教化”观念，则取形式与实质、内在与超越一体的理路，有其自身的特点。在儒家看来，那自己决定自己的“自由”是一种“存在性的事实”，它必然在人的实存的内容上，亦即人的精神生活和情感生活的内容上呈显出来。这个呈显，更确切地说，是以转化了人的实存内容的方式为人心所“实有”（实有诸己）。

因此，儒学的教化，首先要使人的精神气质发生转变；而达到这种转变，必经由“工夫”。儒家讲工夫，涉及方法、技术；但其根本点不是方法和技术，而是一贯通和呈显道或本体的实践历程。黄宗羲“工夫所至，即其本体”^{[27] (p8)}一语，最能表现此义。儒学所言本体，由工夫而实现，这是儒家教化哲学的一个重要特色。

前引《孟子·尽心下》“口之于味”章讲“性、命”的区分，并非把性、命对峙起来。恰恰相反，儒家言“性”，皆从心上说；言心，则从情上说；言情，则必落实于气。性、心、情、气、才，统而为一。儒家讲性、命的区分，把人的肉身实存性的实现归为“命”的范畴，是要强调，性、心、情、气、才非并列的关系；“性”作为“体”，必在转化了人的肉身实存性的创造历程中动态地实现并呈显出来。

《易·说卦传》：“穷理尽性以至于命。”大程子则说：“穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若穷得理，即性命亦可了。”^{[28] (p15)}《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”又：“莫非命也，顺受其正，是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”此引数语，皆从存在实现的角度言性、命

之动态合一。

从广义上说，仁义礼智等道德规定和人的肉身实存性皆本自于天，皆为“性”，亦皆为“命”。但从人的自由决定而言，我们却必须说，仁义礼智诸德为人心内在本具的先天内容，而人的肉身实存性的实现，则受着外在境遇的种种制约。“穷理尽性以至于命”，即言经由工夫的转化历程以实现天人、性命的合一。“穷理”是自觉，但非认知意义上的觉知，穷理实亦“尽性”历程中的自觉。大程子说“穷理”非“知之事”，是对的。故穷理、尽性、至命，实是两事而非“三事”。由尽性而至命，亦即孟子所言存心养性以事天或修身以立命。

这里所论性、命之统合，包涵着两个方面的意义。

第一，转化肉身实存性以实现其本有的性体意义。

孟子论性之实现，提出“践形”之说，宋儒言学，强调“变化气质”。形色、气质，即人的肉身实存性。“践形”和“变化气质”，都是指人的实存内在的转化。广义的“性”和“命”，皆包涵仁义礼智的德性内容和人的肉身实存两个方面的整体。但从狭义而言，“性”仅指前者，而“命”则专指人的肉身实存一面。张载《正蒙·诚明》篇关于此点说得很好：“性通乎气之外，命行乎气之内……尽其性然后能至于命。”^{[29] (p21)}这样说来，性命或天人的合一，须经由一个形色、气质转化的历程方能得到实现。

关于“践形”，《孟子·尽心上》说：“形色天性也，唯圣人然后可以践形。”又：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”“形色天性”，是就人的实存言性。但这“形色”作为“性”的本真意义，并非现成的给予，而是要经由一种创造性的转变历程才能实现出来。“践”，其义为显现、实现。“唯圣人然后可以践形”：只有在“圣人”的人格完成形态中，“形色”作为人性的本真意义才能得到完全的实现和显现。“君子所性”，与圣人“践形”的意义相通。“君子所性”，即在君子人格上所体现出之“性”。而这“君子所性”之仁义礼智，并非某种抽象的在认知意义上给定的概念，它要在人的实存的“形色”内容上展现出来；而其“生色”，晬面盎背，著于四体，乃是经由转化人的实存（气质）至于精纯之存在性的实现，而非一种认知义的给予性。这个“践形”，也就是性、命的动态合一。

应注意，在儒学的系统中，这转化个体实存的性命合一与实现，并不局限于个体之存在。毋宁说，这“践形”的实存转化，乃表现为一个诚中形外的敞开性。《大学》所谓“诚于中，形于外”，《中庸》所谓“诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化”，《孟子·尽心上》所谓“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，讲的都是这个道理。这敞开性，即我们前文所说的“圣”所达之“通”的境界

第二，性体的创造与赋值作用。

这性、命的统合，不仅是转化实存的一个创造性历程，同时亦是一个对存在完成赋予价值的活动。

孔子讲“义”、“命”关系，孟子讲“立命”，又讲“正命”。这“正命”，指人的行为和存在完成了他正面的或肯定性的道德价值。而“立命”，则是指出，这个肯定性的道德价值，正是由人存心养性、修身的行为和工夫自身所赋予。再进一步说，人经由工夫而“立命”，乃本原于其自由的道德抉择。“立命”的根据在内而不在外。“义”与“命”，在这个意义上，实构成一因果性关系，孟子讲，人如不从“义”的原则而行，则其行为便“无义无命”，讲的就是这个道理。

由此可见，“穷理尽性以至于命”，由“尽性”而“至命”，所经历的是一个存在转化和实现

的过程。“穷理”之“知”，亦转而成为一种依止于此存在实现的生命智慧。这尽性、至命，既是个体“性、命”的合一，亦是物我、天人的合一。它是存在实现论意义上的“合一”，而非认知意义上的“统一”。唯其如此，“尽性至命”，便既是一个创生、创造的活动，同时亦是一个“赋值”的活动。儒学所谓“性与天道”的形上本体，乃是在实存之实现完成历程中所呈现之“通”或“共通性”，而非认知意义上的“共同性”。因此，这“通”性，非抽象的实体，而是一种把当下实存引向超越，创造和转化了实存并赋予其存在价值的创生性的本原。儒家论天道，率言“生生”、“不已”、“於穆不已”；论人性，则每以“成性存存”、“成之者性”、“纯亦不已”言之，都表现了这种形上学的精神。而这创生赋值的活动，乃本原于作为人的“存在性事实”的“自由”。中国文化内在超越的精神方向，即莫基于此。

参考文献:

- [1] 余英时. 汉代循吏与文化传播[A]. 余英时. 士与中国文化[M]. 上海:人民出版社, 2003.
- [2] 杨向奎. 宗周社会与礼乐文明[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [3] 周易程氏传序[A]. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981. 689.
- [4] 余英时. 朱熹的历史世界[M]. 北京: 三联书店, 2004.
- [5] 理查·罗蒂. 哲学与自然之镜[M]. 李幼蒸译. 北京: 三联书店, 1987.
- [6] 齐鲁学刊[J]. 1990. 5.
- [7] 牟宗三. 中国哲学十九讲[M]. 上海: 古籍出版社, 1997.
- [8] 康德. 实践理性批判[M]. 北京: 商务印书馆, 1999. 2、144、138.
- [9] 李明辉. 当代儒学的自我转化 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001. 38—41.
- [10] 牟宗三. 心体与性体(上)[M]. 上海: 古籍出版社, 1999. 144.
- [11] 传习录中·答顾东桥书[A]. 王阳明全集(上)[M]. 上海: 古籍出版社, 1992. 55.
- [12] 明儒学案·黄梨洲先生原序[M]. 北京: 中华书局, 1985. 8.
- [13] 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978. 21.

注释:

1. 参阅余英时《汉代循吏与文化传播》一文，收入所著《士与中国文化》，上海人民出版社 2003 年版。
2. 《论语·述而》。
3. 《礼记·经解》引孔子语。
4. 参阅杨向奎《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社 1997 年版。
5. 《礼记·礼器》。
6. 《周易程氏传序》，《二程集》，中华书局，1981 年版，第 689 页。
7. 参阅余英时《朱熹的历史世界》下篇第八章第一、二节，北京三联书店，2004 年版。
8. 李幼蒸译，北京三联书店 1987 年版。
9. 《齐鲁学刊》1990 年第 5 期。
10. 参阅理查·罗蒂《哲学和自然之镜》第八章，北京三联书店 1987 年版。
11. 《哲学和自然之镜》第 328 页。

12. 参阅牟宗三《中国哲学十九讲》第四讲，上海古籍出版社 1997 年版。
13. 康德《实践理性批判》第 2 页，商务印书馆 1999 年版。
14. 同上书第 144 页。康德对“公设”的定义是：“所谓公设，我理解的是一种理论的、但在其本身不可证明的命题，它不可分离地附属于无条件有效的先天实践法则。”（同上书，第 134 页）
15. 康德说：“自由诚然是道德法则的存在理由（ratio essendi），道德法则却是自由的认识理由（ratio cognoscendi）。因为如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到，那么我们就决不会认为我们有正当理由去认定某种像自由一样的东西（尽管这并不矛盾）。但是，假使没有自由，那么道德法则就不会在我们内心找到。”（同上书，第 2 页注①）按照康德的理解，人只能对道德法则有直接的意识，由此而对自由有间接的肯定，所以可以说道德法则“是自由的认识理由”。而人对自由本身却不能有任何直接的意识、经验和直观；但是，如不以自由的存在为前提，则人对道德法则的意识就是不可理解的。所以，康德所谓自由是道德法则的“存在理由”，只是一种理论必要性的假设（“公设”），却不具有实在性的意义。康德亦仅把这种“公设”视作赋予道德法则之“可理解性”需求的一种“理性的信仰”（同上书，第 138 页）而已。
16. 李明辉教授注意到康德曾经把人对道德法则的意识称作“理性的事实”，并从“智的直觉”的角度，讨论了人对道德法则的意识与自由意识的关系（李明辉《当代儒学的自我转化》，第 38—41 页，中国社会科学出版社 2001 年版）。颇有启发意义。不过，康德以人对道德法则的意识为“自由的认识理由”，而认为人对“自由”不能有直接的经验 and 直观，显然是从认识着眼。儒家则从存在入手来看待自由抉择的问题，借用康德“事实”一辞，可把儒家所揭橥之自由理解为一“存在性事实”。
17. 牟宗三《心体与性体》上，第 144 页，上海古籍出版社 1999 年版。
18. 参阅康德《实践理性批判》第一部第二卷第二章的六、七小节。
19. 程颐《颜子所好何学论》，《二程集》，第 577 页，中华书局 1981 年版。
20. 《传习录中·答顾东桥书》，《王阳明全集》上，第 55 页，上海古籍出版社 1992 年版。
21. 《传习录下》，《王阳明全集》上，第 97 页。
22. 《孟子·告子上》：“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”
23. 如：《说文解字》：“圣，通也”。（见段玉裁《说文解字注》，上海书店 1992，592 页）《白虎通·圣人》：“圣者，通也”。
24. 理查·罗蒂《哲学和自然之镜·导论》，北京三联书店 1987 年版。
25. 参阅《实践理性批判》第一部第一卷第一章第八节定理四及其注释一、二。
26. 《新约圣经·罗马书》里讲：“法律是属神的，但我是属血肉的……善不在我内，即不在我的肉性内。”（《圣经》，中国天主教教务委员会印行，1992，第 1748 页）这是说，人的实存性（肉身）是不自足的，其现实存在不具有善的根源性；因此，人的行为不能有自身肯定性的道德价值，其至善的超越性价值只能由人的认罪和对基督的信靠，而不能由人自身的道德实践达致。康德和罗蒂对人的肉身实存性的看法，与基督教在精神上是一致的。

27. 《明儒学案·黄梨洲先生原序》第 8 页，中华书局 1985 年版。
28. 《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》第 15 页，中华书局，1981 年版。
29. 《张载集》，第 21 页，中华书局 1978 年版。

Humanization of Philosophy and Philosophy of Humanization ——On the ultimate character of Confucian spirit

Li jinglin

(Beijing Normal University School Philosophy and sociology)

Abstract: **Humanization** is a core idea of Confucian. But the metaphysical base of Confucian Humanization is philosophic theory of rational humanism, not pure **dogmata** of belief. Confucianism does not create a patent ceremonial system, which foundation is ancient ceremony and music. It is different from the general religionary ceremony , the fixity of a patent ceremonial system and the character of exclusive. So we call Confucian Humanization as **Humanization of Philosophy**. The philosophic meanings of Confucian **Humanization** is to fulfill life intellectual and existent truth through transferring and changing inner spirit life. So Confucian Philosophy is named **Philosophy of Humanization**.

Key words: Humanization; Philosophy of Humanization; Fact of Exist

收稿日期: 2006-6-4

作者简介: 李景林, 男, 北京师范大学哲学与社会学学院教授。
