

儒家视域下的自我

—以孔子、程颢为例—

王新春

中文提要：中华文化，无疑是一底蕴厚重深湛、未来意义不可低估的文化。历史上，对于此一文化及其核心价值的形成与确立，儒家无疑发挥了举足轻重的作用。孔子（前 551 年—前 479 年）与程颢（1032—1085 年），是本文探讨儒家视域下的自我的切入点。与西方突显基于肉体感性生命而来的鲜明而强烈的自我之自我观念形成对照的，是中华文化语境下的自我观念。儒家视域下的自我，奠定于先秦时期人的发现的发现的时代主题与孔子于其中所作出的划时代意义的杰出贡献。孔子契接礼乐之统，意味着对于人的发现的发现的时代主题的契接。继此契接，孔子着力突显了礼乐之统在直接性的生命存在本身之存在上的究竟意义，予以自觉的此一意义上的创造性转化，进而并从人自身那里为其寻得了真切可靠的价值根基，即仁。仁被诠释为内在于人的生命之中的崇高价值。人本身直下即成为拥有崇高价值的存在。礼乐之统有了来自于生命存在本身的价值根基与直接承当，与人的生命存在接通。仁礼合一的全新哲学文化价值系统最终建构完成。在孔子的视域下，自我非孤立性存在，自我之在，上以通天，下以接所有的天地人物。自我即是如此地与天地人物相连一体，以此而在，以此而实现着人生的一切。孔子之后，自先秦时代起，儒家渐次确立起自身涵纳天人、贯通古今、放眼未来的哲学天人之学。置身由汉唐经学向宋明理学转型过程中的程颢，推出了他的理学体

系。程颢首先开示了一个充满盎然生机、生意的有机整体宇宙图景，继之揭示了此一生机、生意之所自来的终极宇宙根基，即天理，并指出天理是一终极的令物生生之理，即是一最高的绝对之善本身，由此天理即仁体。此一天理、仁体令天地万物涵具并彰显出盎然生机、生意，且一体无隔。人禀受它而具备了存在的所以然的终极宇宙根基和充足的价值根据与资源，应据之一则珍视自己生命的内在价值，令其原发性畅然舒展、展现与实现，再则珍视并善待他人他物的内在价值，视天地人物一体无隔的有机宇宙整体中的一切皆为我生命的有机组成部分，期其亦皆能原发性畅然舒展、展现与实现自我，从而成就起一宇宙式大我，达到成为天理、仁体自觉圆融化身的最高的生命境界，即天地境界。经程颢的创造性解读，自我不仅仅是基于肉体感性生命之自我的自我，更是，抑或毋宁更应是基于终极大宇宙根基之天理的天地人物无一例外地皆我之的大我。此一大我，才是自我之在的本然、实然与应然。这一解读，为孔子所开创的儒家之视域所容许，而令其得到了空前之升华。

关键词：儒家，孔子，程颢，生命存在，自我，人文关怀，天地境界

就今人视野所可及之域言之，中国是一个具有五千年以上文明史的伟大国度。在当今世界各民族多元文化并存发展的格局下，以一种开放而通达的真正意义上的世界历史之视域，放眼世界范围内整个人类历史演展之长河，进而基于一种正大的人文历史理性意识与文化间性理念之自觉，审视世界各民族的文明与文化，最大限度地发现并肯定其各自本身之内在价值与存在之合理性，那么我们即不难发现，作为迄今为止世界上唯一绵延至今、具有强劲坚韧之生命力而长期不可动摇地挺立着自己的文化主体性且恒保强势文化之气象与态势、并在“用夏变夷”^①理念下辐射成一蔚为大观之文化圈的中华文化，无疑是一底蕴厚重深湛、未来意义不可低估的文化。历史上，对于此一文化及其核心价值的形成与确立，儒家无疑发挥了举足轻重的作用。有鉴乎此，笔者不揣鄙陋，谨在前人研究的基础上，以孔子（前 551 年—前 479 年）、程颢（1032 年—1085 年）为例，对儒家视域下的自我作一番粗浅的探讨。



良知与西方突显基于肉体感性生命而来的鲜明而强烈的个我之自我观念形成对照的，是中华文化语境下的自我观念。儒家视域下的自我，奠定于先秦时期人的发现的代主题与孔子于其中所作出的划时代意义的杰出贡献。

人的发现，是西周以来的时代主题，孔子首先是这一主题的契接者。

中华文明源远流长，积淀下了丰赡、深湛而厚重的历史文化底蕴。在此文明的早期，夏商周三代所取得的显赫成就，已是有目共睹。而文明与文化的创造，各种成就的取得，都与人的努力直接相关，其所或直接或间接展现抑或生动诠释着的，其中就是人的价值和意义。但是，此等展现或诠释，与人对此的觉悟和自

^① 《孟子·滕文公上》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，260 页。

觉，并非同时发生的，后者远要晚于前者。放眼中华文明之长河，后者的初步发生，已在西周初叶。

西周取代殷商，在王朝更迭的背后，所涵蕴着的，乃是思想文化之域所发生的更具根本性意义和深远历史影响力的重大转型。这一转型的核心，就是神学信仰的人文化与伴随此人文化而来的具有划时代意义的人的发现的鲜明主题的初步开显。

众所周知，殷商时期，神学信仰主导着先民的整个精神与生活的世界。上帝被视为整体天人宇宙间的至高无上的主宰，终极决定着其间的一切。作为人世最高统御者的王，其在落实自己角色的每一环节和细节，每每皆要以敬畏上帝为本，以祭拜求佑、占卜测知神意为手段，而人自身的价值和作用，几乎未能呈露在他的视域之内。王尚如此，遑论王之下的其他人。在上述信仰下，上帝自身之所是，不可琢磨，难以测度，与人属于两种截然不同的存在，二者之间几乎没有丝毫的同质关联。前者对于后者，也没有明显的善意关切、眷顾。这一切，在西周初叶发生了重大改观。周初当政者，在赢得统御天下之大位后，有了王朝更迭所以然的问题意识之自觉。他们透过对三代王朝更迭所以然的深度反思，得出天命转移的观念，并借助这一观念，实现了对于上帝信仰的全新理解。在他们的视域下，皇天上帝（或直呼曰天）依然是整体天人宇宙间的最高主宰，但它已是一个可以测度体认沟通面对的绝对善的化身，以善为其终极关切。德以待天下者，方可、即可得到它的赏识而赢得天命，跻身统御天下之位；而一旦失德，此命即会被收回，转而赋予新的德以待天下者。此即导致王朝更迭的最后秘密之所在。德，成为人得到皇天上帝认可、实现与其沟通的基本凭借，由此也进而成为人之所以为人的基本应然表征。立足于德，人即会得到皇天上帝的护佑，顺畅推展人生的一切，实现自身之目标；反之，人只会动辄碰壁。由此，在德的大前提下，人自身，无疑成了人事成功与否的实质意义上的真正决定者。人的价值、意义和作用，顺理成章地得以逐步开显。德彰显为一种与皇天上帝相契合的表征人之应然生命品质的崇高、神圣价值。对于德的这一理解，显然意味着人的人文价值意

识之初步觉醒与自觉，意味着人文精神的彰显。伴随着这一切而来的人的价值、意义和作用的开显，就是所谓“人的发现”。这也是此一发现在此历史文化语境下的基本内涵之所在。

际此历史境遇，主要当系滥觞于祭拜神灵的巫术宗教活动的礼乐，历夏商之后，在人的发现的代主题下，转化为时代思想文化的基本形态，最终出现了此一形态下的整体思想文化价值系统，成功奠定了中华作为一礼乐之邦的根基。上述系统一反以往礼乐的基本巫术宗教神学品格，而豁然高标人文之精神。它贯通天人，立足于天人之整体和家国天下之整体的宏大视域，以天人之沟通契合与家国天下之平治而秩序化、和谐化为其终极核心诉求。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，一则表达了人对于天的敬畏与感恩，再则实现了天与人的感通，三则营造起独特的神圣庄严氛围而熏染、震撼人的心灵，激发出人之来自于生命深处的对于超越性存在即天的强烈而深沉的敬畏与感恩之情愫，进入通体纯然的敬畏与感恩的生命状态或境界。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，也表达了人们对于以德配天而创立、传承人生德业的先王、先祖的敬畏与感恩，并借此彰显出先王、先祖所表征的人的价值以及人们对此价值的高度自觉与肯定。而透过在世者各种场域下繁缛不紊、有章可循的种种交往礼乐仪式、活动有节有度的具体实施，它又彰显出对于各种社会角色和充任这些角色之人的正视，以及在此正视所许可的限域内对于充任相关角色之人的善待；彰显出对于通体洋溢着人文精神的礼乐制度、社会秩序的敬畏与善待；彰显出人道与天道同样的神圣与庄严。在它的有效甄陶下，天人息息相通，天地人物相连一体，构成人的整个生活的世界。这一世界，逐步迈向礼乐化的富含人文价值意义的世界。置身于其中的人，也成为礼乐化了的人。礼乐既获得了超越性之天的根源性意义，又获得了直接性的生命存在本身之存在上的究竟意义，化而为人上以通天、下以贯人的基本生活方式，生活态度，生命存在方式与气象。牟宗三先生称：“中国自尧舜禹汤以来，以至周文之形成，所谓历圣相承，继天立极，自始即握住‘生命’一原理，内而调护自己的生命，外而安顿万民之生命。是以其用心立言，而抒发真理，措之于

政事，一是皆自一根而发。哲学从这里讲，历史文化从这里表现。”^①撇开历史事实细节本然之所是而不予细究，所言甚是。

对于上述历经三代乃至更为久远的历史而所建构、完善起的礼乐形态的整体思想文化价值系统，以及由此所积淀起的礼乐文化传统，生活于春秋末页的孔子，给予了高度评价。

东周以降，礼崩乐坏，三代的礼乐之统发生断裂，礼乐形态的整体思想文化价值系统渐次解构和转型。以之为价值依据人的生活样式、生活态度、生命存在方式以及作为整体的生活的世界面临严峻挑战，步入价值动摇、惶惑乃至迷途之途。挑战可以将受挑战者逼向绝路，也可以促发其新生。即其促发新生而言，挑战无疑也就意味着机遇。置身这一危机四伏的严峻历史文化场域之中而又超越乎其上，居于时代前列而能敏锐洞悉其间所发生之一切的精英人物，以其深度的时代问题意识之自觉，反省现实与历史，尤其是反省以往大显其用、而今却步入危途的礼乐之统、礼乐形态的整体思想文化价值系统与作为其具体落实的礼乐制度。经过反省，如果说开创道家学派的老子更多地发现了礼乐的负面效应进而给予其几近全面的否定，那么，开创儒家学派的孔子则更多地看到了其正面效应并进而对其本身作了积极的价值肯定。与老子认定社会人生中一切乱象皆因礼乐文化所诱发形成鲜明对照的，孔子则认为这一切恰恰是由礼乐文化未能一以贯之地尽显其用所造成。任何文明、文化的创构与成果，一旦在历史长河中显用，往往表现出双刃器的品格。孔子与老子，正是分别发现了同一双刃器两面中的各一面，皆富重大历史性价值而可历史地相益互补。儒道两家互补之格局，正是由此滥觞的。

孔子长期生活于鲁国。鲁为在礼乐制度之最终完善确立方面做出过主要贡献的周公的封国，其首任主持国务之君则为周公之子伯禽。在西周所分封的列国中，鲁成了其礼乐文化接纳、保存最为完备的国度，并在东周以降天子大权旁

^① 牟宗三，《历史哲学》，桂林：广西师范大学出版社，2007，61页。

落、诸侯相继争霸称雄之礼崩乐坏局面出现后，历史地成了这一文化的最后安顿地。以故精通音律的吴王寿梦之季子季札于鲁襄公二十九年（前 544 年）聘于鲁时，得以畅观周乐，大开眼界^①；而鲁昭公二年（前 540 年）春，“晋侯使韩宣子来聘”时，“观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》”，乃有“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王也”之叹。^②浸润于这一礼乐文化氛围之中的孔子，基于礼乐所透出的人文精神，很早就有了人文价值意识之觉醒与自觉。借此自觉所开启的人文价值之视域，孔子涵纳天人，通贯古今，放眼未来，理智直面社会人生之现实，冷峻反思社会人生之过去，前瞻社会人生之未来，艰难疏通了三代以来的礼乐之统，并予以创造性契接，最终牢固确立起自己鲜明的人文价值理性意识，人文历史理性意识。

依孔子之见，礼乐是三代的时代文化心灵之所在，它大发其皇于周而跻隆盛之境：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”^③他以契接西周所完备起的礼乐之统以引领现实及未来之人生，作为自己之神圣祈愿和舍我其谁般的庄严担当：

“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”^④此所昭示的，无疑是一种鲜明的文化自觉，彰显出孔子深挚的文化认同意识，传统认同意识。两种认同意识二而一，实则归于一种价值认同意识。这种契接，显然不是单纯知识化的知解意义上的契接，而是一种真切直接性的生命存在本身之存在意义上的契接。契接的落实，是面向在世之人，切入而与人所置身于其中的整个生活的世界接通，引领、转化、提升之，并因此而使礼乐之统获得鲜活盎然的时代生命力。这就意味着，礼乐之统不是抽象而超绝的恒常不变之物，而是与在世之人的生存、生命，与感性鲜活的生活的世

① 《左传》襄公二十九年，洪亮吉《春秋左传诂》卷十四，北京：中华书局，1987，609—613 页。

② 《左传》昭公二年，洪亮吉《春秋左传诂》卷十五，北京：中华书局，1987，646 页。

③ 《论语·八佾》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，65 页。

④ 《论语·子罕》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，110 页。

界，息息相关的。因此相关，而令其具备了生命性和绵延力，并由此既在不同时代得以彰显一以贯之的人文精神之常，又使其相应于不同时代获得了各呈精采的独特时代新意。获得圆满的时代新意，意味着礼乐之统的全副新生，这才是真正意义上的契接。由此，时的精神，成了礼乐之统的真精神。礼乐以时为贵，以契时为至。这就更进一步透显出礼乐深厚的在生命存在本身之存在上的究竟意蕴。正是在这个意义上，孔子称：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世可知也。”^①也正是由于体认到了孔子所点醒的礼乐的这一真精神，后儒方提炼出“礼，时为大”^②这一经典性论断。

上述契接，在孔子看来，关系重大，意义深远。依他之见，礼乐文化的大传统，由先圣先王创构传承而来，已是先于后人的既定历史性存在。它在天人关系之应然，社会人生之应然，个体生命存在方式与安身立命之应然，以及何以达成这些应然诸方面，皆有详明而正大之开示。后人无需再从起步阶段进行一步步的艰难摸索探究，只需将其与自己置身的时代接通，会通出时代新意，即可在上述诸方面确立价值明觉，相当便利地落实一切，推展一切。因之，面对上述传统，后人的精神向度，自当归于自觉认同与感恩、敬畏一途。感恩、敬畏传统，感恩、敬畏创构传承上述传统的先圣先王，感恩、敬畏先圣先王借传统所高标的崇高、神圣价值。基于是而有此契接，才会在文化自觉下与先圣先王所创构传承下来的礼乐文化的大传统接通，与以往的历史接通，并在接通的基础上，承先启后，转化礼崩乐坏之乱局，理顺现实人生，开启整个生活的世界理想之未来。正是主要在上述意义上，孔子如此表白过自己的心迹：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”^③他将传述、承继、信从、敬畏、守望上述礼乐文化的大传统，视为自己一生的主要作为，生命期许，使命担当，也视此为自己人生价值集中之所在。就此，朱子《论语集注》的诠释最为经典：

① 《论语·为政》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，59页。

② 《礼记·礼器》，孙希旦《礼记集解》，北京：中华书局，1989，627页。

③ 《论语·述而》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，93页。

“孔子删《诗》《书》，定礼乐，赞《周易》，修《春秋》，皆传先王之旧，而未尝有所作也，故其自言如此。盖不惟不敢当作者之圣，而亦不敢显然自附于古之贤人；盖其德愈盛而心愈下，不自知其辞之谦也。然当是时，作者略备，夫子盖集群圣之大成而折衷之。其事虽述，而功则倍于作矣，此又不可不知也。”^①

敬畏传统，重视历史，珍视传统对于现实的范导价值，看重历史对于现实的借鉴意义，确立宏大历史长河之视域，豁显人文历史理性意识，进而正定承先启后的历史担当，由此也成为孔子以来儒家所直接影响塑造的中华悠久传统中的优良传统之一。这对中华文化与文明强劲坚韧生命力、绵延力的铸就，自也发挥了重大内在作用。

孔子不惟有上述的契接，而且更有深远里程碑意义上的历史性转进。

契接礼乐之统，也就意味着对于人的发现的时代的契接。继此契接，孔子着力突显了礼乐之统在直接性的生命存在本身之存在上的究竟意义，予以自觉的此一意义上的创造性转化，进而并人自身那里为其寻得了真切可靠的价值根基，即仁。仁被诠释为内在于人的生命之中的崇高价值。人本身直下即成为拥有崇高价值的存在。由此，德不再仅仅是超越而外在天对于人的生命品质之应然的强制性要求，它即转而为人所内在地涵具；礼乐不再仅仅以此超越之天为其价值根基，其直接的根基转而内在于人的生命存在之中。礼乐之统有了来自于生命存在本身的价值根基与直接承当，与人的生命存在接通。仁礼合一的全新哲学文化价值系统最终建构完成。孔子由此不仅契接，而且全方位深化、升华了人的发现这一主题，令其获得了全新的内涵。于是，孔子即由述而进入了作。孔子之作，本乃内在地涵蕴于述之中，他并自认为其属于所述题中本有之义，而不属于作，结果却远远超越了述。述而不作成了述而又作，成了以述为作，即述即作。此即冯友兰先生所早就指出的：孔子“非只‘述而不作’，实乃以述为作也。此

^① 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，93页。

种精神，此种倾向，传之于后来儒家，孟子荀子及所谓七十子后学，大家努力于以述为作，方构成儒家思想之整个系统”。^①很显然，作令所述在现实感性生活的世界中因生命内在根基的发现而焕发生机，有了获得全副新生的大好机缘。

首先，孔子着力突显了礼乐在生命存在本身之存在上的究竟意义，直面现实人生，着眼现实生活的世界，令礼乐真切化而为人的生活样式、生活态度、生命存在方式。

西周时期的礼乐，较之于以往的礼乐，已发生了带有质的根本性转化：以往的礼乐，在巫术宗教的浓郁信仰氛围下，主要为鬼神而设；转化后，在人文精神的主导下，礼乐则主要为人、为属于人的整个生活的世界而设。而前一种设，也随之化而为后一种设所涵摄下的一个有机环节。这是礼乐精神的重大转型。基于这一转型而所完备起的西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，有了全副显豁的人的整个生活的世界的面向。孔子则以自己独特的方式，强化、推进了这一面向。

为孔子所心仪的上述西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，如前所及，系在冷静而深度反思、总结三代王朝更迭经验教训基础上完善而成。其着眼点，是立足于王的角色意识之自觉，以德以契天为价值根基，以感通天人、实现整体天下的平治为终极诉求。在此诉求下，礼乐显用的面向是整体性的。其所面向的整体，就是天人宇宙之整体与家国天下之整体。其所显用的基本表征，就是礼乐制度的确立；就是每一个体人生皆纳而统摄于这一制度之下，受其规范，由其引领，陶铸、会通出一有上有下，尊卑森严，各有其位的社会秩序，达成一各安其位，井然有致的秩序化有机社会。在上述显用的过程中，礼乐所彰显的第一序的意涵，显然就是在构建人文化的社会制度与秩序之域的政道与治道意涵，第二序的才是在直接关乎人的生命存在本身之存在上的人之生活方式、生活态度、生命存在方式与气象意涵。第二序意涵为第一序意涵所统摄，所派生。孔子的杰出贡

^① 冯友兰，《中国哲学史》上册，北京：中华书局，1992，92页。

献，首先表现在，以其鲜明的扣紧人的生命存在本身之存在的视域和现实人生关切，将礼乐所彰显的第一序与第二序意涵作了一番序次的重大重整，令礼乐显用的面向始于个体性而通向整体性，以整体性涵摄个体性而借个体性稳步达成整体性。于是，礼乐所指向的首先是个体的安身立命之道，然后才是治国平天下的政道与治道。在孔子的视域下，礼乐首先应当化而为个体生命存在的基本方式，个体的正大安身立命之道；此一方式，此一道，直接就关联着治国平天下之道。因此，当齐景公问政于孔子时，孔子回答：“君君，臣臣，父父，子子。”景公听后感叹道：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”^①依孔子之见，个体立足于各自的礼乐化的社会人文分位，依照礼乐所内涵的人文精神对于相应分位下的角色之所以为该角色的基本要求，正定自己的分位与角色，确立自觉的角色意识，为其所当为，礼乐即化而为个体的安身立命之道，化而为个体现实生命的存在方式，而治国平天下之道即内涵于、落实于其中矣。为此，孔子着力强调的，是个体基于自己礼乐化的社会人文分位的角色意识之自觉，以及在此自觉基础上的为其所当为；他所深恶痛绝的，则是不能正视自己的分位与角色的为其所不当为，亦即形形色色的犯分乱礼之举。

禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。^②

三家者以雍彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取於三家之堂？”^③

孔子谓季氏：“八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？”^④

天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自

① 《论语·颜渊》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，136页。

② 《论语·八佾》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，64页。

③ 《论语·八佾》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，61页。

④ 《论语·八佾》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，61页。

诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。^①

举凡针对于天、山川、祖先、鬼神的各种祭祀活动，举凡社会人生中的各种事务，其承办者的资格，其承办者所宜采用的礼乐形式，皆由相应的分位与角色而得以正定。严格据此正定而为，则个体的生存踏得实地，其生命得到终极安顿，其人生得以在礼乐化的生存方式下，在礼乐化的人生践履过程中，顺利推展和实现。人人如此，则个体在实现自我的同时，因每一个体皆有其特定的分位与角色，而使得这种实现本身就涵具着指向于整体家国天下、整体生活的世界的人文秩序化、和谐化的价值与意义。于是，这种实现，最终即可会通为整体家国天下、整体生活的世界的人文秩序化、和谐化，以此而营造出礼乐尽显其用的有道之世。

其次，孔子更进一步，高度原创性地将礼乐、礼乐之统与人的感性生命接通，为前者寻得了人之生命内在所涵具的价值根基与资源，即仁。

西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，系在天命转移观念促动下，最终构建完备所成。它的价值根基是德。而这一德，被视为皇天上帝对于人、尤其是对于王的生命品质之应然的要求。确立此德，其终极根据，显然是外在的。是外在超越之天令人如是的。至于人的生命之中是否原本涵具此德，至于作为绝对善的化身的皇天上帝是否赋予过人此德，这一系统尚未作出正面的宣示。《诗经》中所载作为周初祭祀文王之诗《周颂·维天之命》，其中所言“维天之命，於穆不已。於乎不显，文王之德之纯”^②，甚为学者所重；但是，此处天之命与文王之德之间，并未有明确的赋予与被赋予之意涵。而即令是《诗经》所载问世于西周晚期宣王时代的另一首诗《大雅·烝民》，其所言“天生烝民，有物有则。民之

① 《论语·季氏》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，171页。

② 程俊英、蒋见元，《诗经注析》，北京：中华书局，1991，936页。

秉彝，好是懿德”^①数句，虽同样为学者所看重，但是这里懿德也并未有系天所赋的明确内涵，虽则这层内涵似乎简直即是呼之欲出。因而，德对于上述系统而言，主要表现为一种来自于外在的超越性存在对于人的强制性规约。孔子则在这一外在性终极根据之外，为上述系统自人的现实生命存在本身那里找到了其内在性的根基，从而实现了价值根据、根基由外在向内在的重大转换，以此也开启了儒家心性论之先河。

孔子称：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”^②又称：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^③

礼乐之为礼乐有其形式，但礼乐本身之所是却绝非单纯在于其形式，更在于透过一定形式所符示、表达的内容。后者才是前者的灵魂之所在。偏离了后者，前者也就丧失了它的原本之所是。而就后者言之，此所言内容指的就是人文精神，就是浸润人文精神的人之生命存在方式和作为整体的社会制度与秩序；更深入一层，指的则是内在于每个人生命存在本身之中的仁。只有此仁，才是礼乐最直接、最具生命根源性的价值根基。有此根基，礼乐才会由对于人的外在规约转而为人生命内在的自觉价值要求；由与人的生命存在本身有隔而相互外在，转而与人的生命存在通为一体，进而成为人的生命内在自然而又必然的展现。如此，礼乐不仅与人的现实生命存在本身结成了相即不离的密切关系，而且更成为人的现实生命存在的直接内在的价值展现，直接生发物。于是面对礼乐之统，人不再是被动的接受者，而成为直接担当者；不仅是直接担当者，而且因其涵具前者的价值根基而成为相对于前者的主体性存在。换言之，人由此豁显出了他的礼乐文化上的生命主体性。

再次，礼乐以仁为其内在于人的生命存在本身之中的价值根基与资源，昭示

① 程俊英、蒋见元，《诗经注析》，北京：中华书局，1991，896页。

② 《论语·阳货》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，178页。

③ 《论语·八佾》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，61页。

出仁之为礼乐的真切可靠的强有力的价值支撑，进而更深入一层，成为礼乐所内涵、所表征的核心人文价值，核心人文精神，展现于人的现实生命存在、现实生活的世界。由此，人之生活样式、生活态度、生命存在方式与气象的礼乐化，以及整体社会制度、社会秩序与人的整个生活的世界的礼乐化，成为第二序的化。第一序的化，则是仁之化而为礼乐之化。仁成为问题的核心之所在。不难看出，仁这一核心人文价值与人文精神的彰显，标志着孔子更具根本性意义的杰出贡献，那就是，人彰显为具有内在生命价值因而本身即具有内在价值的存在，从而令西周以来人的发现的时代主题，获得了全新的深刻内涵，跨出了具有里程碑意义的实质性大步。基于此一大步的跨出，孔子指出，人当正视自己的生命，发现自己生命本身所固有的价值，善待自己生命的内在价值，善待自己的生命。这种善待，引出了孔子为己之学的价值理念。

孔子称：“古之学者为己；今之学者为人。”^①

尤有进者，依孔子之见，既然人人皆具生命内在价值，正视自己的生命、发现自己生命本身所固有的内在价值、善待自己生命的内在价值、善待自己的生命的同时，也应进而正视并善待他人生命的内在价值，善待他人之生命。

不难发现，在孔子的视域下，自我非孤立性存在，自我之在，上以通天，下以接所有的天地人物。自我即是如此地与天地人物相连一体，以此而在，以此而实现着人生的一切。

二

孔子之后，具有强烈家国天下之情怀与整体天人之际切的儒家，自先秦时代

^① 《论语·宪问》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，155页。

起，就在一种有别于其他家派的生命与文化的哲学诠释学进路下，渐次确立起自身涵纳天人、贯通古今、放眼未来的哲学天人之学。这一天人之学，成了儒家整体哲学文化价值系统终始一贯的超越性终极学理根基。战国以降，这一天人之学在易学独特话语系统的涵毓下，得以首次通体开显。可以毫不夸张地说，正是易学涵毓、升华并通体开显出儒家的天人之学；同样，作为一专门之学的易学，其自身也因此成为一种高度哲学性的独特天人之学。以此为契机，在上述哲学诠释学进路下，包括易学在内而皆有专门之学之称的汉代的《五经》、六艺之学，也无一例外地被全然纳入到哲学天人之学的架构下与视域中，而有了经学第一个全面发皇并跃为官方法定意识形态时代的天道为人道之终极价值根据、本天道以立人道、法天道以开人文的基本天人关系理念与基于此理念的易学天人之学、春秋学天人之学、尚书学天人之学、诗学天人之学、礼学天人之学，等等。经学整体上成为一种哲学性格分外突显的天人之学，而其各分支即不再单纯囿于或卜筮或史实或政典或文学或制度诸狭隘之域。换言之，经学的各分支，作为特色鲜明的各种专门之学，自有其各自所特有的话语系统与学理场域，但彼此又全方位开放而互通，从而立足而又超越了各自的话语系统与学理场域，有了共同的超越性终极哲学天人之学根基，反过来又以各自的话语系统与学理场域为这一天人之学作了各呈精采的生动注脚。诸部经典即在此架构下与视域中，被视为了法天地以设政教的王者之书，而礼乐文化遂成为当时文化的主要表现形式。上述这一切，奠定了整个汉唐经学的基调及其所营造起的儒家整体哲学文化价值系统的基本方向。经过长期的学术积淀、整合、会通与转化，赵宋中叶，以周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐五子思想体系的分别建立为基本标志，儒家学说实现了又一次划时代意义的重大转型，开启了理学这一不同于汉唐经学的全新儒学形态。理学空前彰显了儒学高度哲学性的天人之学品格，并赋予这一天人之学以新的内涵。五子中，程颢的地位相当显赫。他借易学的天人之学架构，融摄会通转化以往相关学术资源，建构起独特的天人之学，并在此天人之学的视域下，提出了自己的人生诉求。

程颢首先敞开了一个以天理为根基的总体天人宇宙图景。

众所周知，作为一种学术思潮，理学之为理学名谓的确立，乃因天理这一核心范畴与价值的确立。而对后者确立，二程兄弟做出了主要的贡献。程颢尝曰：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”^①在程颢看来，作为一个类的存在的人，就置身于天地宇宙间，与其他物类共具同一个大宇宙。而包括人以及其他物类在内的总体宇宙的背后，有一个共同的所以然意义上的终极根基，即天理。天理，同样也是天之所以为天之所在。言天，地亦在其中矣：

“天地本一物，地亦天也。”^②天以天理赋予人以及物，就天之赋予而言，谓之命；就人以及物之所受而言，谓之性。所谓：“上天之载，无声无臭……其理则谓之道……其命于人则谓之性。”^③

人以及物，皆禀受了来自于超越性之天所赋予的天理之命，从而无一例外地皆拥有了共同的终极大宇宙根基，并以此形成了各自所以然的终极本然之性。这是给予《中庸》“天命之谓性”^④这一著名论断的一个新注脚。于是，天之所以为天，总体大宇宙的终极所以然，人以及物的终极本然之性，三而一，皆归为天理。

而落实言之，在程颢看来，天理即是一种生生之理。他说：“‘天地之大德曰生’，‘天地絪縕，万物化醇’……万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”^⑤又说：“‘生生之谓易’，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。‘元者善之长’，万物皆有春意，便是‘继之者善也’。”^⑥后一段文字，《河南程氏遗书》中并未注明是

① 《河南程氏外书》卷第十二，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，424页。

② 《河南程氏遗书》卷第二下，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，54页。

③ 《河南程氏遗书》卷第一，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，4页。

④ 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，17页。

⑤ 《河南程氏遗书》卷第十一，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，120页。

⑥ 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，29页。

二程兄弟中谁的文字，但通读《二程集》，不难判明它就是程颢的文字。《宋元学案》即将其断为程颢之语录^①，是颇有见地的。天地以生为其道，凭借沛然莫之能御、圆融而不露任何形迹的浩然盛大而不竭的神妙生机，造化出丰富多彩的大千世界，并赋予大千世界中的万物以无限的生机，令其涵具充足的生命力，顺畅生生而日新，彰显出盎然的生意，从而使得整个宇宙充满并彰显着盎然的生机、生意，天地所涵具的神妙生机，即根乎作为其所以然的生生之理的天理。天理为生生之体，生生、生机、生意则为其用；天地又将此天理赋予其所造化出的万物，从而令它们也皆具备了此一生生之理，并个个生机盎然，而整个大宇宙也就处处生意一片。天地凭借作为生生之理的天理而令万物生机盎然，使大宇宙处处生意一片，以此而落实了其无上之仁德，于是，天理，生机、生意与仁，三者通为一体，互诠互显。天理发用流行，就展现为天地以及万物的盎然生机、生意，同时也就实现了天地的仁。令物生生，可谓一绝对的善，天理即为一终极的令物生生之理，因而天理即是一最高的绝对之善本身。天理为体，乃先于天地万物而为其所以然的共同终极根基、根据者，为一终极的绝对仁善之体，简称仁体。由是在体的层面上天理与仁二而为一，天理即仁。因天理这一共同的终极根基，内在一体而非相互外在，是人与天地万物的本然之关系特征与存在方式，由此，人所置身于其中的上述汇而为一无限宏大、绵延不绝、生生日新的有机宇宙生命洪流的一本而万殊的生机、生意盎然的无限宏大的有机宇宙整体，也就成为人的整个生活的世界。在此世界中，因天理一仁体之下贯，一如万物，人具备了维系其存在的所以然的终极大宇宙根基；同时，这一根基与人的生命通为一体，成为人的本然之德、本然之性，此性、此德作为在人之天理一仁体，又使得人具备了终极而充足的价值根据与资源。基于此，在儒家哲学天人之学的基本理路下，程颢易学继之又开示了人生应然的价值追求。

程颢指出：“‘天地设位，而易行乎其中矣’；‘乾坤毁，则无以见易’。

^① 黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，《明道学案上》，北京：中华书局，1989，564页。

‘易不可见，则乾坤或几乎息矣’。易是个甚？易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理，便是易也。”^①所引之文，见《易传》的《系辞上传》。在程颢看来，《易传》此处所言之“易”，乃是易学的神髓之所在，不只是简单指《周易》古经这部书，更是指该书所开示的整体大宇宙根乎天理一仁体的生机、生意盎然的生日新之道；不是指一件具体的变易之事，而是指在天理一仁体涵摄、笼罩下，置身于人的整个生活的世界与生机、生意盎然而生日新的整体大宇宙二而实一的世界中，人之应然的自觉人生价值选择：在人生日用中即事尽天理，或曰即事尽天理一仁体。整体大宇宙的生日新之道前文已言，不再赘述；而就即事尽天理一仁体，程颢则有如下之识见：

首先，人应珍视生命的内在价值，契应与自己整个生活的世界二而实一的整体大宇宙中每一个体所涵具并彰显的盎然生机、生意，以及其背后所昭示的各自生命的原发性畅然舒展、展现与实现，亦令自己的生命充满并彰显出盎然的生机、生意，使之亦得以原发性畅然舒展、展现与实现。生命的这种盎然生机、生意的充满与彰显，这种活泼泼的原发性畅然舒展、展现与实现，就使人处于彻上彻下、彻里彻外的通体怡然自适之境。而对于精神乃至整个生命的乐的境界之不懈追求，乃是儒家自孔子以来的永恒主题、永恒母题之一。孔子的“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？”^②以及“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”^③，孟子的“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”^④，即昭示了这一点。五子中程颢则透过他的一些诗作，生动开示了他之对于生命的这种通体自适的乐的境界的体认、追求与实现。兹略举《河南程氏文集》卷第三《明道先生文三》所载数首以示之。其一：“云淡风轻近午天，望花随柳过前川。旁人

① 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，31页。

② 《论语·学而》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，47页。

③ 《论语·雍也》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，89页。

④ 《孟子·尽心上》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，350页。

不识予心乐，将谓偷闲学少年。”^①其二：“芳原绿野恣行时，春入遥山碧四围。兴逐乱红穿柳巷，困临流水坐苔矶。莫辞盏酒十分醉，只恐风花一片飞。况是清明好天气，不妨游衍莫忘归。”^②其三：“阴曛消除六幕宽，嬉游何事我心闲。鸟声人意融和候，草色花芳杳霭间。水底断霞光出岸，云头斜日影衔山。缘情若论诗家兴，却恐骚人合厚颜。”^③其四：“闲来无（一作何）事不从容（一作疏慵），睡觉东窗日已红。万物静观皆自得，四时佳兴与人同。道通天地有形外，思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐，男儿到此是英雄。”^④这种快活，无疑就是生命的通体自适的乐的境地。

其次，珍视生命的内在价值，令自己的生命充满并彰显出盎然的生机、生意，使之得以原发性畅然舒展、展现与实现，达致通体自适的乐的境界，这是内在于自己生命中的天理—仁体因人之自觉而得以初步显用。天理—仁体、天地所达成的，就是整体大宇宙中的每一个体都能如此充满并彰显出盎然的生机、生意，原发性畅然舒展、展现与实现自我，因此这也是天理—仁体显用的题中应有之义，故而前文程颢有言：“继此生理者，即是善也。善便有一个元底意思。

‘元者善之长’，万物皆有春意，便是‘继之者善也’。”但是，由天地赋予而内在于自己生命中的天理—仁体，涵摄整体大宇宙中的每一个体，其原本所达成的，是每一个体之皆无一例外的充满并彰显出盎然的生机、生意，原发性畅然舒展、展现与实现自我；自己与天地万物又以内在地一体而非相互外在为彼此的本然之关系特征与存在方式，因此，人应进一步放眼整体大宇宙，基于作为终极而绝对的善本身的天理—仁体，确立显豁的仁善之生命价值理性意识，在成为自己整个生活的世界的整体大宇宙中，挺立此一意识之高度自觉下的自身生命的主体性，将对自己生命内在价值的珍视与善待推扩出去，提升为对与己内在地一体而

① 《偶成》，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，476页。

② 《郊行即事》，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，477页。

③ 《新晴野步》，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，478页。

④ 《秋日偶成》，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，482页。

非相互外在的天地万物内在价值的珍视与善待，视天地万物生机、生意的涵具与彰显，它们各自之自我的原发性畅然舒展、展现与实现，为自己的最高价值追求，并透过切实有效的积极努力，促成这一追求的实现。以此为最高价值追求且透过具体举措以实现之，显然是与天理一仁体、与天地所实现的一切密相契合的，人即此而将自己的生命存在彻底实现了与既超越又内在、既属于整体大宇宙而又内在于自己生命之中的终极价值之源的天理一仁体的接通，令此价值之源于自己身上现实地具现为无上之仁德。人能如是，则他即因仁善之价值自觉，成了天理一仁体的化身，达致了最高的生命境界，亦即天地境界。

程颢称：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。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，自不与己相干。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。”^①又称：“医家以不认痛痒谓之不仁，人以不知觉不认义理为不仁，譬最近。”^②复称：“‘刚毅木讷’，质之近乎仁也；‘力行’，学之近乎仁也。若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人，仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端而求之自外乎？故‘能近取譬’者，仲尼所以示子贡以为仁之方也。医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？世之忍心无恩者，其自弃亦若是而已。”^③就此，冯友兰先生曾说，程颢这里所指出的，是一种“天地万物皆与‘我’浑然一体的精神境界，并不是说，自然界的现象都是‘我’所作为，如自然界刮风下雨，就能‘呼风唤雨’。这种境界的哲学意义是打破主观和客观的界限，中国哲学称为‘合内外之

① 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，15页。

② 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，33页。

③ 《河南程氏遗书》卷第四，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，74页。

道’”^①。而“这是程颢对于宇宙、人生的理解。他认为，万物本来是一个整体，它们之间有着休戚相关的内部联系。他认为，学道学要首先明白这个道理。但道学并不是一种知识……更重要的是要实在达到这种境界，要真实感觉到自己与物同体。这种境界叫作‘仁’，达到这种境界的人叫作‘仁人’或‘仁者’”。^②冯先生所言甚是。这里，程颢系以不仁反显仁，反显仁的生机、生意之贯通义、畅达义，反显仁者的对此贯通、畅达的持久不懈的真挚明觉与关切义。我们不难再进一步地看出，在程颢的理路下，成为天理一仁体化身的仁者，以其无上之仁德，将整个大宇宙中一切事物的生机、生意的涵具、彰显与其生命的原发性畅然舒展、展现与实现念念在怀，所谓“满腔子是恻隐之心”^③，仁爱恻隐到每一人、每一物，期其皆能涵具并彰显出盎然的生机、生意，期其皆得原发性畅然无阻地舒展、展现与实现自我，并进而将天理一仁体对天地万物一本之涵摄，化而为我之基于天理一仁体这一充足价值根基、价值资源的对于天地万物的一本之涵摄，在视天地万物与我内在地一体而非相互外在、结成一无限宏大有机宇宙生存、生命共同体的基础上，识见与境界再进一层，视肉体之我之外与我一本而一体无隔的天地万物，如同肉体之我中的四肢百体，皆为我生命的有机组成部分，则它们的生机、生意问题，生命性自我的舒展、展现与实现问题，自然也就成了我自身的问题，于是，整体大宇宙这一有机生存、生命共同体，也就化而为挺立起我之生命主体性的以我表征的有机大生命体，相应地，肉体之小我，升华为宇宙式大我，而天地万物生机、生意的贯通与畅达，生命性存在的原发性畅然舒展、展现与实现，也就成了此一大我生机、生意之彰显、贯通与畅达，生命之原发性畅然舒展、展现与实现的题中应有之义。达此大我的天地境界的人，令天理一仁体在人身上得到了最高境界的自觉实现与体现，他就是圣人，故言“圣人，仁之至也”；而“圣人即天地也。天地中何物不有？天地岂尝有心拣别

① 冯友兰，《中国哲学史新编》第五册，北京：人民出版社，1992，112页。

② 冯友兰，《中国哲学史新编》第五册，北京：人民出版社，1992，111页。

③ 《河南程氏遗书》卷第三，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，62页。

善恶？一切涵容覆载，但处之有道尔。若善者亲之，不善者远之，则物不与者多矣，安得为天地？故圣人之志，止欲‘老者安之，朋友信之，少者怀之’”^①。所谓“处之有道”，谓天地赋予万物以终极而绝对之善的根基，即天理一仁体，覆之、载之、感之，导其向善；圣人则基于天理一仁体，善待己人物我，珍视一切的内在价值，以先知觉后知、先觉觉后觉的深挚情怀与担当意识，感化、启发他人对内在于自身之中的终极而绝对之善的根基亦即天理一仁体的觉悟，促发内在于他物中的此一根基的显用，而不是无原则、无正大价值理念地听任他人他物任意舒展、展现、实现自我：“既为先觉之民，岂可不觉未觉者？及彼之觉，亦非分我之所有以予之，皆彼自有此义理，我但能觉之而已。”^②前已有及，孔子尝言：“古之学者为己，今之学者为人。”所谓“为己”，即为了真正提升自己生命的境界，而不是为了做样子给别人看，得到别人的肯定。成就起大我，显然是对孔子以来儒家为己之学的空前升华。牟宗三先生指出，此意味着“面对既超越而又内在之道德实体而承当下来，以清道光畅吾人之生命，便是内在地对，此是进德修业之更为内在化与深邃化”。^③他又说：此“用佛家词语说，是以人表法，以‘仁者’之境界表‘仁体’之实义。目的本在说仁，惟藉‘仁者’之境界以示之耳”。^④实则此处更可视为仁者、圣人之生命境界与天理一仁体的对显。所谓“欲令如是观仁，可以得仁之体”，即谓令人在使其内在于自己生命中的仁体（天理一仁体）显用而迈向圣人境界的过程中，观照、体认仁体（天理一仁体）本身。

我们认为，先秦时期，孔子所倡发的仁学思想，是继西周初叶以天命转移观念的提出为主要标志的由对皇天上帝、天的绝对敬畏转向对于人的价值的首次发现与肯定之后，在很大程度上冲破了血缘宗法等级制下对于人的尊卑有别的社会

① 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，17页。

② 《河南程氏遗书》卷第一，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，5页。

③ 牟宗三，《心体与性体》中册，上海：上海古籍出版社，1999，20页。

④ 牟宗三，《心体与性体》中册，上海：上海古籍出版社，1999，180页。

角色定位，而于类的意义上，肯定了几乎是每一个体人生的生命内在价值，而不再是单纯以社会角色的视域，看重个体人生的工具价值。非但肯定人之生命的内在价值，而且提倡人们近乎是以主体间性之理念，既善待生命之自我，亦善待他人之生命。孟子更进一步，提出“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”^①之理念，对于物本身的内在价值，而非单纯工具价值，也给予了应有的肯定。程颢的上述思想，显然是对以孔孟为代表的先秦原始儒家仁学思想的继承、开拓、丰富、深化与升华，他给予仁以终极宇宙的本体根基、根据，并据此根基与根据，给予天地万物之内在价值以终极的证立，为营造社会人生间的自重互尊、和谐通泰，促成人对物基于肯定其内在价值的善待与天人间的和谐通泰，提供了颇值玩味的生命价值信念与智慧，对于对治当今世界范围内的严峻生态危机以及人与人之间、民族与民族之间、国家与国家之间、文化与文化之间在处理人类彼此间的相关问题时所发生的价值迷茫与迷失，也颇富启迪意义。

再次，为达成大我之境，对于多数人而言，尚须首先进行一番觉悟自身所涵具的天理一仁体，以诚敬的工夫操存之的努力。此尤其宜成为志于学的士阶层价值自觉的题中应有之义。

程颢说：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言‘万物皆备于我’，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？”^②学者为学，首先要在大本大原处着眼，而大本大原，就是每个人皆无一例外地完满涵具的作为其所思所为终极价值根据与资源的天理一仁体。义、礼、智、信都是其

^① 《孟子·尽心上》，载朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，363页。

^② 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，16—17页。

在回应现实人生、现实生活世界中所遭逢的相关事项时的此一天理一仁体的具体展现、实现形式。觉悟到它之后，以全副诚敬专一的生命向度与工夫操存它就可以了。操存至一定程度，它就会自然而然地彻然朗显。因而，在觉悟、操存的过程中，切忌以鲜明的如同对待仇敌、恶人一样的负面向度检视、防范自我，切忌穷思力索，切忌使自己的生命受到或感到拘迫。换言之，在上述过程中，让生命处在诚敬专一的状态即可，只要使生命保持诚敬专一的唯一向度与状态，就不要进行有意识的刻意追求，一切顺其自然，自然到让生命一直处于无拘迫的舒展状态，久而久之，天理一仁体自会豁然朗显，而生命就会由前一种无拘迫的舒展状态进入到一种全新的根乎正大价值根基的原发性无拘迫舒展、展现与实现状态。进入到这一状态，生命与天理一仁体才现实地接通，真正通为一体，透过天理一仁体的豁显与发用，真切了悟天地万物与我的基于此己人物我所同具的天理一仁体之一本的一体无隔，了悟到我的生命就是一个本与天地万物一体无隔的、全方位向其开放的生命，了悟到因此一本的本然的涵摄一切而使得我的与天地万物一体无隔的生命当下即成了涵摄天地万物于其中的所谓“万物皆备于我”的有机大生命。有此了悟，才是一种生命的大彻大悟。获得这种大彻大悟后，前所及孟子所言“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”才会由一种“常知”变为一种“真知”：“真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知。若真知，决不为矣。”^①“真知”，即是一种真切的生命透悟后的知。获此真知，其观物待物的视域与姿态就会发生彻然改观，一切皆内在于我的生命之中，而不再有囿于肉体之小我的己人物我之别，一切不再因与我有隔而相对待，皆为我所不忍、珍视、关爱，一切基于上述一本的生机、生意的贯通、畅达与自我舒展、展现与实现皆为我所关注、促成并为此之达成而由衷喜悦；而此一达成，既是本然涵摄一切而不与物

^① 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，16页。

有隔相对的天理一仁体（就其为宇宙间究竟意义上的道而言，天理一仁体又可称为道，所谓“此道与物无对”）发用的结果，也是涵具天理一仁体的天地发用的结果，同样还是属于我之大用——我是基于天理一仁体而涵摄这一切之大我。天地间的这一切，生活世界中的这一切，皆成了我之大用，其乐无上矣！到此境界的生命之乐，才是以天地人物所构成的大我为终极实现之域的究竟意义上的生命至乐。

程颢的上述言论，可谓一种达到相应境界后的“有德之言”，抑或至少是虽未达此境界但已有所见于此境界之约略之所是的“造道之言”：“有有德之言，有造道之言，有述事之言。有德者，止言己分事。造道之言，如颜子言孔子，孟子言尧、舜。止是造道之深，所见如是。”^①达乎上述最高境界可谓圣，接近此一境界可谓贤。圣的典范是孔子，贤的典范是颜子（渊），次于颜子的则是孟子。颜子以自己生命的盎然生意或春意与和煦待人接物之恻隐不忍意，典型透显了天理一仁体的前述意涵；孔子更进一层，圆融而不露任何形迹地体现了天理一仁体的全部丰赡意蕴，从而成为它的圆满化身：“仲尼，元气也；颜子，春生也；孟子，并秋杀尽见”；“仲尼，天地也；颜子，和风庆云也；孟子，泰山岩岩之气象也”；“仲尼无迹，颜子微有迹，孟子其迹著”。^②此段文字，《二程集》中未标明谁语，朱熹《论孟精义纲领》引述此时，则直称“明道先生曰”^③，今从之。而体认上述三位圣贤之不同境界与气象，则人究竟应采取何种努力之方向，即不难明确了：“孟子才高，学之无可依据。学者当学颜子，入圣人为近，有用力处。”^④据以上识见，复由其学问与人品、人格境界，学者遂断定程颢近乎颜子。典籍有载：“朱公掞见明道于汝州，归谓人曰：‘某在春风中坐了

① 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，21页。

② 《河南程氏遗书》卷第五，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，76页。

③ 《朱子全书》第柒册，上海，合肥：上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002，15页。

④ 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，19页。

一月。’”^①又载：“游定夫访龟山，龟山曰：‘公适从何来？’定夫曰：‘某在春风和气中坐三月而来。’龟山问其所之，乃自明道处来也。”^②朱光庭字公掞，游酢字定夫，杨时学者称龟山先生，皆为二程弟子。清代史学家全祖望遂称：“大程子之学，先儒谓其近于颜子，盖天生之完器。然哉！然哉！”^③

另外，为达上述大我之境，还须着力做一番定性的工夫。这一工夫，是程颢透过与张载书信往来的方式表达的。

程颢说：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。苟以外物为外，牵己而从之，是以己性为有内外也。且以性为随物于外，则当其在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌可遽语定哉？”^④“将”与“迎”为对，谓送也。不难看出，定性的核心意涵，即是打通内外物我，意识到由天理一仁体而来的我的本然之性，是通极于、涵摄着一切事物的。

最后，做上述两种识仁、定性工夫，无需单纯做，在人生日用中即事即工夫，即事见本体（天理一仁体），即事尽本体——即事而令内在于己的天理一仁体充分显用，方是最为真切可靠之正途。正是在这个意义上，程颢称：“‘居处恭，执事敬，与人忠’，此是彻上彻下语，圣人元无二语。”^⑤所引之语，见《论语·子路》。《易传》的《说卦传》有言：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”^⑥看来，“穷理尽性以至于命”当是易学天人之学的最高追求。就此，程颢指出：“‘穷理尽性以至于命’，三事一时

① 《明道学案下》，黄宗羲、全祖望《宋元学案》，北京：中华书局，1989，577页。

② 《明道学案下》，黄宗羲、全祖望《宋元学案》，北京：中华书局，1989，578页。

③ 《明道学案上》，黄宗羲、全祖望《宋元学案》，北京：中华书局，1989，537页。

④ 《答横渠张子厚先生书》，《河南程氏文集》卷第二，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，460页。

⑤ 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，13页。

⑥ 《朱子全书》第壹册，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002，153页。

并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。”^①在他的视域中，理即天理—仁体及其下贯于天地人物而所展示为的万殊之理，性即根乎天理—仁体的天地人物的本然之性，命则谓天之所赋而又内在地昭示着涵具、承载、展现、实现此理此性的天地人物之生命。以生命亲历而彻悟、体现、实现此理此性，才是真正的穷理、尽性、至于命，否则将是此理与生命、学问与生命的有隔；易学本是生命的学问，而非单纯知解的学问；易学应当生命化而非单纯知识化！知识化而非生命化的易学，将是丧失掉了其真精神的易学，实则不可再目之为易学矣！正如今天愈来愈知识化的儒学已远非传统意义上的真正儒学矣！至此，程颢的易学也可划一圆满之句号了。

可见，经程颢的创造性解读，自我不仅仅是基于肉体感性生命之自我的自我，更是，抑或毋宁更应是基于终极大宇宙根基之天理的天地人物无一例外地皆我之大我。此一大我，才是自我之在的本然、实然与应然。这一解读，为孔子所开创的儒家之视域所容许，而令其得到了空前之升华。

（作者系中国 山东大学 哲学与社会发展学院教授）

投稿日：2009.9.25，审查日：2009.12.14-30，刊载决定日：2010.1.4

参考文献

- 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。
程颢、程颐，《二程集》，北京：中华书局，2004。
朱熹，《朱子全书》，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002。
黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，北京：中华书局，1989。
程俊英、蒋见元，《诗经注析》，北京：中华书局，1991。
洪亮吉，《春秋左传诂》，北京：中华书局，1987。
孙希旦，《礼记集解》，北京：中华书局，1989。
冯友兰，《中国哲学史》，北京：中华书局，1992。
冯友兰，《中国哲学史新编》五册，北京：人民出版社，1992。

^① 《河南程氏遗书》卷第二上，程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，2004，15页。

- 李泽厚，《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1986。
- 牟宗三，《历史哲学》，桂林：广西师范大学出版社，2007。
- 牟宗三，《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999。
- 余英时，《朱熹的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004。
- 侯外庐、邱汉生、张岂之，《宋明理学史》上，北京：人民出版社，1984。
- 葛兆光，《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2001。

Analysis on the Self under the Vision of Confucian Values

: A Case Study of Confucius and Cheng Hao

Wang Xin-chun

The self is a unique concept in the Confucianism, which was laid by Confucius and elucidated by later Confucians. Theories on benevolence were the core of Confucianism, which showed the intrinsic value of human life firstly under its unique vision at the times of “discovery of man”. Cheng Hao who was in the process of transition between classical learning of Han and Tang Dynasties and neo-Confucianism of Song and Ming dynasties blended Confucius’s theory on benevolence with Yi-ology to give benevolence a new life. A dynamic and organic picture of universe lied in the theory which revealed that “Tian Li” was the basis of everything. Meanwhile, “Tian Li” was absolute goodness, namely benevolence. All the things were regarded as an organic whole due to it. Human possessed the ultimate cause of being and sufficient value resources. human’s intrinsic values of life should be cherished and fulfilled naturally as well as other beings’ intrinsic values which were regarded as inevitable parts of my life. Cheng Hao pursued a kind of undistinguishable state with all things on earth as an integral whole, which was named as the world realm. The intrinsic values of human and other beings which were based on the course of heaven were demonstrated fully in Cheng Hao’s new theory of benevolence, which claimed that the fundamental value should be conserved, including all beings on earth. In the global and contemporary

social cultural context, all studies on how to transform creatively and explore its modern value and significance in the future are very important.

Key Words: Confucianism, Confucius, Cheng Hao, The Existence of Life, Self, Humanistic Concern, Heaven-Earth Realm