

仁的质感:思想内涵与逻辑展开

胡晓艺

【摘要】仁的质感关联“生生”概念的发展,其基本意涵是“柔”质与“春”意。这在中国哲学史上有一个逻辑展开的过程。“五行化”的思想发展使得四季与治世实践关联为普遍的致思模式;在《周易》哲学中,“仁”与春生草木之时和东方之位建立关联,并在汉代宇宙论中发展完备,后董仲舒为天道运行赋予儒家价值论涵义;宋明时期,“仁”上升为本体、春遍在四季,从四季“之一”成为四季之“一”。春生之柔是仁的质感的基本规定,温润化人成为儒家仁者的人格气质,影响风化成俗的治世方式。仁的质感还具有刚直的一面,这在与道家之柔的对比中可以深化相关理解。“仁”在上升为中国哲学核心概念的过程中,这种感受性特征始终存在,并在宋明理学关于草木“生意”的表达中得到集中体现。仁的质感指向天地之“仁”与人的互动、人之“仁”与万物的关联,这可以深化对中国哲学的表达特质与中国人的存在方式的探讨。仁的质感说明了“仁”所反映的中国哲学的品格特征,亦展现了一种不同于西方的分解-分析式的认识论模型和智慧类型。

【关键词】仁;质感;柔刚;存在;儒学;中国哲学;生态哲学

【作者简介】胡晓艺,哲学博士,中共浙江省委党校(浙江行政学院)哲学教研部讲师,浙江省哲学社会科学重点研究基地“文化发展与文化浙江研究中心”研究员,主要从事中国哲学研究(浙江 杭州 311121)。

【原文出处】《深圳大学学报》:人文社会科学版,2024.4.149~159

【基金项目】国家社会科学基金重大项目“中国生态哲学思想史研究”(14ZDB005)。

“仁”是儒家哲学的重要概念。在中国哲学史的发展演进中,“仁”被逐渐上升为具有本体性的核心概念^[1]。学者从不同方面对“仁”的思想发展、概念演进及相关哲学思想进行的探讨较多。冯友兰先生晚年认为,“仁”是宇宙间的一种普遍现象,而非一个理智的概念,指出“浑然与物同体”是直觉^[2],这可以理解为对“仁”的感受性特征的强调。中国哲学通过感受性与体验性而生成的本体论思维,照牟宗三的说法是“存有论的感”,与海德格尔论述的“本体论情感”具有相似性^[3]。但整体而论,学界从感受性的角度对“仁”、儒学以至中国哲学的精神旨趣的探讨还较为薄弱。本文吸收前辈学者的研究,从“仁”的质感的角度深化相关探讨。任何可以被触摸和感觉的三维物体都具有质感,但是质感形成的关键是人的触觉经验^[4]。质感所反映的人的感受性、体验性特征,在哲学上可以引申为人与物的关系。这里所论述的仁的质感特指儒家之“仁”。本文旨在聚焦于先秦儒学至宋明理学时期“仁”的历史发展进程,探究

“仁”所蕴含的感受性特征,深入对儒家“仁”的概念与中国哲学的理解。

一、“柔”质与“春”意:仁的质感的基本规定与思想进程

(一)“生生”释义与仁的“柔”质

“仁”上升为本体概念虽晚,但在先秦时期即已具有“生生”之意的内涵。《说文》以“生”为草木初生之芽,《说文》释“生”,“进也。象艸木出土上”,可见“生”是对草木初生破土而出的情状的象形描绘。这种情状最能表达与生命相关的意蕴,因而被用以描绘人与自然万物的生命情状。“生生”来自《易传》“生生之谓易”^①,表述《周易》哲学对宇宙天地生成规律与人伦社会价值原则的整体认识。“生生”叠词的运用可以表达接续不断的宇宙生命的动势,也可以作为一种具有草木隐喻背景的价值论导向,说明《易传》所强调的“生生”观念,既具万物生成变化之义,又指示人的目的和价值所在,是宇宙论和价值论的统一。就宇宙生成论而言,“生生”的宇宙观体现了

中国哲学认为宇宙具有一种趋向生命和谐生长的动势,借鉴康德第三批判的表达,就是一种朝向至善的“合目的性”趋势,这其中包含着对生死在内的辩证否定环节的深刻认识;就人类社会价值原则而言,这种宇宙运行的合目的性趋势,既是对自然万物的描述,也是对人世人生的描述。这也说明中国哲学的人生论、人性论是在宇宙生命观基础上论述的,如同“性”来源于“生”,仁关联于生,才、性、情、英、秀、柔、朴等皆是草木生命的隐喻性表达,这为人的生命的生长性、人性的善的根源、人与人、人与天地万物的相互感动感生提供了本体基础,是中国哲学本体论、价值观的生态维度的说明。

“仁”表达“生生”之意,其质感的规定是“柔”。《说文》释“柔”为“木曲直也”,说明仁与草木的质性相关。作为果核的“仁”是植物中最坚实的部分,但其坚硬是为了保护生发新生命的柔软的种子,一切的生命由此生养。所以仁是最牢固的不可破的本体,而又可以引申为遍在万物、生发万物的仁意,无仁则无草木生长、无参天秀木、无果实累累,仁能够与春生草木相关联,正是来源于对生命世界客观情状的观察体会。果仁中孕育着生命的新的希望,是一切生发的来源与孕育者,因而其质度是柔软的。《论语》中,孔子提出仁者“爱人”^{[5](P139)},奠定了儒家仁观念的基本内涵。孔子虽然重视人,但他对草木鸟兽也是博爱的,对天地山川的感通是广泛的。孔子对于生命的普遍尊重的态度得到孟子的继承。孟子发展“仁”,提出“恻隐之心,仁之端也”,把仁看作四端之心,是人人具有的对事物的深切同情,“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉”。儒家深切的同情、怜悯的态度,是对一体生命的普遍态度。孟子所说“恻隐之心,仁之端也”,仁义礼智“四端”中唯仁最“柔”,而“端”正是对于草木枝叶的描述,是一株生命最柔软的部分^[6],正是在柔软中,生命获得生长、人心拥有最坚实的力量。儒家关照的是生命的柔质、生长与春意,从而指向生命精神的坚强、可塑与乐观。

(二)“仁”与“春”相关联的思想进程

生生之仁的“柔”质蕴涵“春”意。在儒家哲学思想展开中,“春”与“仁”建立关联包含了3个逻辑环节。

辑环节。

首先,“春”与“仁”的德行建立起的关联奠基于“五行”思想的发展之中,四季与相应的治世实践相关联成为普遍的致思模式。甲骨卜辞中有四方风的记录,“东方曰析”,庞朴先生认为,“析”从“木”,命名东方用木字类的名字,已经隐藏了春天配东方的观念;结合“南方曰彝”从“火”可看出,殷商时代不仅有五方观念,而且五方配五时的观念也“的确已经开始了”,只是还十分朴素^{[7](P453)}。到《尚书·洪范》箕子论“五行”最早指五种物质及其性质和功能,五行之间是并列而非顺生关系,还没有演化为一种认识和分类框架。五行相生相胜之说在春秋时已相当流行,只是并未得到精英文化的普遍认可。战国齐人邹衍将阴阳五行和朝代更替结合起来,提出“五德终始”说,后阴阳五行和君主政治、人、自然等系统结合起来的线索大致经历了《管子》《吕氏春秋》《礼记》到《淮南子·时则》等的演变。其中,把阴阳、五行和季节、政治等联系起来的做法体现了自然与社会的“五行化”思维方式^[8],即人事与自然的同构与互动。《四时》《五行》中“木”对应春季,“东方曰星,其时曰春,其气曰风”,《管子》诸篇不仅关注到了气道运化的节律和方位,而且将人的行事与因顺宇宙变迁的节律相对应,如春季君主如果不赏赐、斩伤树木,就会导致君危、太子危等后果。这说明人世治理应符合自然节律的运行已经成为基本理念。但是,无论是《管子》的《四时》《五行》,还是《礼记》的《月令》,虽然给出了治国的一般认识,但都未直接关涉儒家倡导的仁、义、礼、智等价值信念^[9],仁的突出地位不够明确,春也只是四季之一。因此,“五行”思想的发展可以看作是儒家的仁与五行、四时建立关联的重要背景,其使得四季与相应的治世实践相关联成为普遍的致思模式。

继而,在《周易》哲学中,“仁”与春生草木之“时”和东方之“位”建立关联,并在汉代宇宙论中发展完备,后经由董仲舒构建的天人类通的体系为天道运行赋予儒家价值论涵义,仁获得更为明确的与四时之“春”、五方之“东”和治世之“生”等的全方位对应。《周易》认为天道是以四季的循环为原型的变化发展过程。天道表现为“时”,或者说天道通过四季的更

替来表现自身。《节卦·彖传》说：“天地节而四时成”。孔颖达解释说：“天地以气序为节，使寒暑往来，各以其序，则四时功成之也。”^[10]以“时”和“节”的观念表达天道运行生生不息的规律，在《说卦传》后天八卦的展开中，又展示出空间方位与时令季节和人事的配合^②。春与东方，与草木之震、巽位的配合得到了初步定型。在《周易》的筮法语言中，五行中木的八卦对应是震、巽。震为木之动，为草木初生，位在东方；巽为木之长，为木植长养，位在东南，都代表生气，与仁的生发生命之意具有缘生关系^[11]。《周易·说卦传》中对“震”的取象有雷有龙，在东方为后天八卦缘起，为春雷炸响，一阳复生，万物萌生，青嫩之竹叶（“苍琅竹”），终究会绚丽茂盛而灿烂光明（“蕃鲜”）；“巽”的取象有木有风，巽有急速、谦逊、风选的基本意义，一阴在二阳下，有柔顺之义，代表天地的消息，万物开始初生之后的长养，与圣人君子的风化有关，代表民众与圣人间的感通关系，也反映了中国哲学表达的人与天地自然之间的感通。进而，经过《吕氏春秋》《淮南子》的五行化思维的发展，到董仲舒《春秋繁露》把春秋战国以来的五行化思维上升到完备的天人类通的体系，且赋予其价值论涵义，仁与四时之“春”、五方之“东”和治世之“生”等的对应更为明确。《吕氏春秋·十二纪》《淮南子·时则训》等篇目中，五行化的思维更加细化，但都没有明确将春与“仁”相联系，春只是四季之一而不具有特别的地位。冯达文先生认为，《吕氏春秋》《淮南子》的因顺阴阳、四时、五行变迁节律的描述只具有客观性与工具性的意义，价值追求仍安立在“无”的宇宙源头上。而董仲舒承接宇宙论说明儒家的价值论，他不在阴阳、四时、五行之外另立价值源头，使得孔子、孟子所倡导的仁义礼智信，全都体现于大自然的变迁节律之中，也使得价值追求获得与生命成长相通的活泼性^[12]。这种说法对于理解仁在儒家价值体系中的确立历程很有启发意义。

具体考察，董仲舒将“木”置于“五行之始”的位置，说“天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序也”^{[13](P279)}。这背后的思想意涵是通过天人相感理论让“仁”的阳性力量得到增

强，从而为儒家政治治理和道德实践奠定形而上的致思基础，由“天次之序”的仁意保证“人伦秩序”的仁政。由于董仲舒相信人的德行是效法天道而来，则“仁”的合法性的来源是天的“复育万物，既化而生之，有养而成之”的“无穷极之仁”^{[13](P285)}。仁与春建立关联，代表“喜”“爱”的情感，代表阳性的力量，而“忠”“孝”的观念则根据“下事上”的“地之义”。董仲舒说，“人生于天，而取化于天，喜气取诸春，乐气取诸夏，怒气取诸秋，哀气取诸冬”^{[13](P286)}，又说，“春气爱，秋气严，夏气乐，冬气哀；爱气以生物，严气以成功，乐气以养生，哀气以丧终，天之志也”^{[13](P287)}，这就明确地将春生与仁爱建立起稳定的联系，且以此为天德的根本，即宇宙的本质规定性，以为范导政治的宇宙论基础。

董仲舒对于春木与仁的强调，使得周秦汉发展的仁的学说中还存在的模糊性得以明确化。通行本《易传·说卦传》前三章在帛书本中接在《系辞传》后，“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”，在此三材之道的描述中，“仁”是与阴柔相应的品质，代表隐伏、承载的一面，与蕴含东方、春天、生发之意，代表阳生春长的一面存在一定张力。仁与生发之春相关联，在汉代天人感应思想背景下由元气宇宙论思想定型，与宇宙、人事、政治全面对应。董仲舒的“天人感应”思想把天地人和作为治道理想的仁、义、礼、智、信相对应，融汇阴阳五行、《周易》八卦阴阳和方位思想，将春、木、仁、生、元关联起来。“故少阳因木而起，助春之生也；太阳因火而起，助夏之养也”^{[13](P291)}，“至春少阳东出就木，与之俱生；至夏太阳南出就火，与之俱暖”^{[13](P295)}，董仲舒认为四时的变化，实因阴阳消长流动所致。“是故天之行阴气也，少取以成秋，其余以归之冬。”^{[13](P298)}阳盛则助木火为春夏，而万物生长；阴盛则助金水为秋冬，而万物收藏。所以阳是“天之德”，而阴是“天之刑”，“任阳不任阴，好德不好刑”^{[13](P301)}，因而董仲舒的阴阳思想中有着较强的尊阳抑阴色彩。而“仁”代表的是天德，董仲舒说“仁之美者在于天。天，仁也”^{[13](P285)}，认为天的根本特性就是德，而“仁”已经作为儒家治理和道德实践的最高概念，在给天加上“仁”的德性的同时，也赋予“仁”以阳的确定性。阳

尊阴卑,仁虽还与义、礼、智、信同列,却代表更超阳性的力量,反映了儒家宇宙和社会同构运行的理念。

进而,到了宋明时期,“仁”包举四德,上升为本体,春遍在四季,本体与价值获得一致性。在儒家哲学中,“仁”是十分重要的范畴,但其内涵也经历了一个不断丰富发展的过程。孔孟确立“仁”是对事物的深切同情、怜悯的普遍态度,但在《论语》《孟子》中,仁、义、礼、智主要是4种不同的德性^[14]。宋明时期,理学家把四者及信统一为仁,主张“仁包四德”^{[15](P118)},完成了仁的本体化诠释。程颢说:“义、礼、知、信皆仁也”^{[16](P16)};程颐说:“四德之元,犹五常之仁。偏言则一事,专言则包四者。”^{[16](P697)}朱子继承了这一观点,说仁之所以能够包四者,“只为是一个”^{[15](P2417)}。又说:“仁,浑沦言,则浑沦都是一个生意,义礼智都是仁;对言,则仁义礼智一般。”^{[15](P107)}他进一步指出,仁是全体,也是“本体”:“‘仁’字须兼义礼智看,方看得出。仁者,仁之本体;礼者,仁之节文;义者,仁之断制;知者,仁之分别。”^{[15](P109)}由于“仁包四德”的见解是以《易传》为基础的,理学家把“仁”理解为天地的生生之德,又把仁、义、礼、智四端与元、亨、利、贞和春、夏、秋、冬比配;仁为春、为生,而天地的生意是生生不息的、不间断的,所以仁贯穿四德。朱子说:“天只是一元之气。春生时,全见是生;到夏长时,也只是这底;到秋来成遂,也只是这底;到冬天藏敛,也只是这底。仁义礼智割做四段,一个便是一个;浑沦看,只是一个。”^{[15](P107)}朱子又说,《乾卦》的元、亨、利、贞四德,元是生意,是天地生物的开端,“在亨则生意之长,在利则生意之遂,在贞则生意之成。若言仁,便是这意思”^{[15](P1691)}。兼包四德的仁不仅是一个道德条目,还是天地万物与人的本体。因而,“春”与“仁”的内在联系在宋明理学中获得了本体论的阐释。这就使得“春”的仁与生生的寓意也具有了本体性,朱子《春日》诗说“万紫千红总是春”,哲理意涵就是春之生意在万事万物中,从而天理遍在于万物。

(三)春生之柔所体现的儒家生命气象与治世思考

春生之柔是仁的质感的基本规定,因柔而能活、而有“活泼泼”的生命气象,“一团和气”、温润化人成为儒家仁者的重要人格特质。朱子对于孔颜乐处之

理的形容有“这道理在天地间,须是直穷到底,至纤至悉,十分透彻,无有不尽,则于万物为一无所窒碍,胸中泰然,岂有不乐”^{[15](P795)}。“至纤至悉”正是形容仁的柔质,因其柔,方能“十分透彻、无有不尽、一无窒碍”,成就有形万物,这就在本体论的阐释中对儒家之仁的品格进行了说明。仁者是具备人的形质中最得仁的性质者,其仁的生命气象便是由心发出的春生之柔、温润如玉、一团和气,从而能够风化万民、感化万物,而“上下与天地同流”。儒家仁者的重要人格特质之一就是如春风化雨般平和柔顺而不失中正。《论语》中说夫子“温良恭俭让”以“温”为首,朱子释为“温,和厚也。良,易直也。恭,庄敬也。俭,节制也。让,谦逊也”^{[5](P52)}。《论语》中还评价孔子“即之也温”,这种“温”,是一种内在发出的柔和之气,朱子释为“温,色之和”^{[5](P176)}。《中庸》中说“宽裕温柔,足以有容”^{[5](P39)},这不仅说明这是儒家、仁者最重要的人格特质,而且说明其“能容”,包、容义通,也就为后代“仁包四德”、仁能够成为普遍本体奠定了基础。由张载首先提出并成为宋明道学重要命题的“变化气质”^[17],正是认为可以通过如切如磋、如琢如磨的人性磨砺与学习实践,让温润玉质由内而外散发而出、与人相和、与物相通,由此,气质之性便可复返天地之性。儒者濂溪被评价为“光风霁月,庭草交翠”^[18],程颢被评价为“一团和气”,阳明被评价为“和乐坦易”^{[19](P1)},这些特质不仅表现出儒者的精神气象,也蕴涵仁通万物的本体之思。气是中国人与自然万物相通的基础,杜维明称之为“存有的连续性”,并描述为“生命力的内在共鸣如此有力,致使由人体中最精致细微的气所构成的心,与自然万物不断产生一种交感的和合”^[20]。这也正是仁的精致细微的质感。

温柔之气才能与人和、与物通,这种仁者人格蕴涵朝向生命的至善与尽性成人、风化成俗的治世思考。《孟子·尽心上》说“君子之所以教者五”,第一就是“有如时雨化之者”,朱子释其为“时雨,及时之雨也。草木之生,播种封植,人力已至而未能自化,所少者,雨露之滋耳。及此时而雨之,则其化速矣。教人之妙,亦犹是也,若孔子之于颜、曾是已”^{[5](P38)}。这说明了一种风化的力量,既是自然的情实,风吹而百

草生,也是价值世界的根据,风化而民心归。这种平和之气、风化之功,是仁者的人格特质,也是仁之为仁的品质,就本体的普遍性而言,它也与草木之仁相关联。草木关联于风,在《易传·说卦》中以“巽”卦为联结,“巽”的取象既有木,也有风,有吹拂万物平齐生长之意,具有“柔”“迅”“化”“顺”的品格,是天地消息的代表,而圣人君子就是这种消息的人间代表,代表仁者以自身生命的品格,以柔顺化育生民百姓的生生不息、天地万物的於穆不已。民众仰视大木,如感受风之吹拂,因而有风范、风化之意。就风木关联及其哲学意蕴而言,仰观之木(如《周易·观卦》)、吹拂之风(如《论语》中“君子之德风,小人之德草”)都代表君子,但仰观之心、闻风之变(如《孟子》中“闻伯夷之风者,贪夫廉而懦夫有立志;闻柳下惠之风者,薄夫敦而鄙夫宽”)则代表民众对圣人所倡导的价值的感通。圣人之心能够被理解,道理造端乎夫妇,但平民可以理解圣人,并有上达之意,如张九龄诗“闻风坐相悦”,亦如朱子诗《春日》所喻寻芳泗水千年道在、东风吹得百花开遍,正是人能感通天理的形象表达。阳明以“草木瓦石”都与人为一体,“草木犹有生意”,亦是看到了自然的“超自然性”。人的道德实践的基础是人与天地万物为一体的本体性,“见草木之摧折而必有悯恤之心焉,是其仁之与草木而为一体也”^[19](P968)],这正是对孟子恻隐之仁的“端”的本体说明,“端”是柔枝,也是人心感动于天地生生之德的开始。由此,自然对人的身心整全的生命的激活、启发与化育,是“大人”的觉解,家国天下,草木山川,宇宙内事、外事都是分内事,感应根于天命之性的一体之仁、感应自我的责任的完整广大、高明悠久,儒家主张人在共同体中成为个体。

至此,儒家生生之“仁”的柔质与春意获得哲学史上的诠释建构,也成为人们通常理解儒家之“仁”的一般感觉结构。

二、“刚”中之“柔”:儒家仁的质感与道家之柔的比较

柔质与春意是“仁”的质感的基本内涵。同时,儒家仁的质感也具有刚直的一面,在与道家之柔的对比中可以深化对这一面向的理解。《尚书·洪范》“木曰曲直”是对“柔”的训释^[21],指示了曲和直的双

重张力,蕴含着儒家仁的质感的另一重内涵——仁的柔质与硬度的辩证张力。

(一)“柔”与“儒”语源关联的哲学分析

实际上,为何以“儒”字命名以孔子为代表的儒家学派是关涉中国哲学思想史的重要问题,在近代曾引起过广泛讨论。章太炎、胡适、钱穆、冯友兰、郭沫若等学者都从不同角度给出过自己的看法^[22]。就整体而论,语源的考察是学者绕不开的起点,即“儒”在东汉许慎《说文》中的训释:“儒,柔也。术士之称。”而《说文》里又将“柔”放在木部,训释为“木曲直也。从木矛声”^[23](P252)]。“曲直”对于木的描述来自于《尚书·洪范》,箕子论“五行”中说“木曰曲直”,而“直在其中”又是理解儒家“亲亲互隐”重要命题的关键。我们可以由此重新深入儒家哲学的思想领地,并与道家之柔进行对比理解。

对于以上“柔”关联“曲直”的释义,有几种哲学解释的思路。第一种,段玉裁对“木曲直也”的注为:“洪范曰。木曰曲直。凡木曲者可直,直者可曲曰柔。考工记多言揉。许作燖。云屈申木也。必木有可曲可直之性,而后以火屈之申之。”^[23](P252)]这是以木质的可塑性来说明“柔”的性质,则儒家之柔也有对于人材化育塑造的意义。第二种,从《尚书·洪范》的语境看,箕子对周王陈言治国理政,以树木的“曲直”为譬喻,指出治理国家要效法木,及时去除枯朽歪斜之枝,是非要有明断,法律要鲜明可行,所以木干有曲直,工匠以此定绳墨,引申治理用人应明判标准。如此理解,则取直不取曲,矛为刀,声旁亦含意义,已经是语言学界的共识,则儒家之“柔”是木的刚中之柔,恰恰是一种是非的判断、裁决与定准,与道家水的流动之柔形成两种诠释角度。第三种,木材有差别,有曲有直,引申为材性之别,因材施教,“柔”则更多为儒家士君子致力的对民众的教化,这与“濡”亦相通。第四种,“曲直”亦可以理解为干直而枝曲,根深而叶茂,则“柔”代表的是与“刚”相对的针对真理之则的日常人情的思考,引申为干支、体用、经权、本末、情理的辩证思考。

无论柔取何种解释,其本身可以代表木的曲直二性,也可以与刚直相对表示柔的一面,这是两种基本解释空间,然而这两者对于“儒”的理解并非矛盾,

而正是恰合的。儒家主张,礼仪法则不仅是外在的规范,而是由内心生发的德性情感的外在行为,这也是理解“叶公攘羊,其子证之”而孔子认为“父为子隐,子为父隐,直在其中”的“直”的关键。从应然的角度说,真正表现出来的为外人所目视的“德”应该与内心的“得”,即真挚的情感相一致,这既是君子的修养,也是治世的理想。但从实然的角度说,在“直”之显与“曲”之隐之间又有难以消弭的张力,它又体现为一种公私之别、情理两难,人的真实情感从内心发出,是一种根源性的情感力量,如孝亲、爱亲以及看到亲人落难时的隐痛,但外在的德行又规定了人的行为必须遵从社会规范,而社会规范指向全体、要求整体的公正和秩序的维持,是一种化育性的真理力量。在直与曲所引申的德行与德性、礼与仁、公与私、理性与情感、真理与实践的张力间,正是儒家君子的修身工夫处,也是儒家之“柔”的智慧思考与实践探索所在。

(二) 儒道之“柔”的区别分析

道家也重视“柔”。“老聃贵柔”的说法最早出自《吕氏春秋》,同时又说,“孔子贵仁”^[24],其中蕴含了对儒道之柔的区别理解。老子贵“柔”包含对生命状态的返归与持守。《道德经》的水喻“天下之至柔,驰骋天下之至坚”,是以“柔”作为水的本性的描述,这已经说明作为“木”的形象描述的“柔”已经被抽象使用为一种对普遍性质描述的语汇,因此可以用来描述“水”的性质。水几于道,柔正是道的运作方式,王弼以“有无”解坚柔,说明“无”是“有”得以可能的基础,“虚无柔弱,无所不通。无有不可穷,至柔不可折,以此推之,故知无为之为有益也”^{[25] (P100)}。《道德经·七十六章》说柔,“人之生也柔弱,其死也坚强。万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱生之徒。是以兵强则不胜,木强则兵。强大处下,柔弱处上”,王弼注“强大处下”为“木之本也”,“柔弱处上”为“枝条是也”^{[25] (P201)},就是以草木的强弱喻道。对于草木而言,刚强的根在下,柔弱的枝叶在上,体现草木生机的恰恰是柔弱的枝叶,“生机”正在柔弱处,这体现出道家认为“柔”能保存生命、涵蕴生机。一方面,老子重视返本归根,重视对生命活力的恢复和保存,而不是固化与僵死,它可以体现为一种

处下用弱的生命智慧,但用弱的根本指向是对生命存在的本然状态的思考,生命应该有生机,柔方能动,正是生机活力的保存与体现;另一方面,柔作为道的运行方式,也说明道具有生命力,且道的生命力体现在对万物的无规定、不强加的成就力,看似柔弱不见,却并非纯粹的否定性或空无,而是包蕴万物于自身。万物在道中生长却不“知”“道”,万物对道是坚强,道对万物是柔弱,说明柔弱成就万物的显形。万物若能放弃自己的形体执着回归于道,也就是回归真正柔弱的母亲之地,获得永“生”。这就是道作为本源的永恒性、遍在性与无规定性与“柔”的品质的关联。道家之柔是对道本源的描述,也是对生命本真存在的思考。

草木之仁的柔质蕴涵着最坚强的生命能量,在许多汉语字义中得以保存。如“庄”(莊)字,在《说文》中被放入草部第一,在金文中的字形就是草壮大,段玉裁注为,“艸大也”,庄有庄重的意义,最初或来源于人们对于草木长养生命壮大的尊敬。草木看似柔弱,但是蕴含着生长的力量,生长壮大就是生命最庄严的事情,如《中庸》说,“齐庄中正,足以有敬也”^{[15] (P39)},《礼记·表记》载子曰,“君子庄敬日强,安肆日偷”^[26],也是表达“庄”由草木的生长引申为人为对自己生命的庄重、持敬的意义。可以说,儒家仁的质感之“柔”,蕴含着对天地仁德化育的本体理解,具有情感化育的能力,涵蕴对生命根源的乐观;同时,也是“直中”之柔,关注生命在柔弱中孕育力量,发端生长,枝叶有曲、树木有散,生命的生长有其本然的状态,不应进行人为的修剪雕刻、使之刚直,但生命又必须生长,以秀直为追求、为尽性。儒道之柔有别而相通,都体现了中国哲学对本真存在的思考。

三、草木“生意”:宋明理学对仁的质感的集中表达

在中国哲学史发展中,仁的本体化在宋明理学时期获得理论上的阐释,仁的质感在宋明理学关于草木“生意”的表达中得到集中体现。

(一) 宋明理学对草木生命的体知的表达

宋明理学融汇吸收佛道哲学对于宇宙生命的理解,建构起新儒家的道学思想,在哲理上论证了“仁”并非与义、礼、智、信平行的道德条目,而是涵蕴人与

天地万物共通的本体:仁本体。宋代学者论“仁”有一个相同特点,就是对于仁的质感的体知心是从对草木生长、天地生物之心中获得理解与阐释。宋明儒者大多喜“观天地生物气象”、观天地的“生意”,感动于自然万物所展现的勃勃生机。周敦颐“绿满窗前草不除”,说“与自家意思一般”^{[16](P60)}。程子有言:“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。”^{[16](P120)}朱子认为植物虽然无知觉,但仍有展示出的生机,“植物虽不可言知,然一般生意亦可默见。若戕贼之,便枯悴不复悦怿,亦似有知者”^{[15](P62)}。理学家认为,万物自己的心都得到了天地之心。“天地以此心普及万物,人得之遂为人之心,物得之遂为物之心,草木禽兽接着遂为草木禽兽之心,只是一个天地之心尔。”^{[15](P5)}对于植物而言,成熟时,其生意集中表现于果实中,这果实就是天地的仁。程子说,“心譬如谷种,生之性便是仁”^{[16](P184)},生长的本性正是谷种包含的仁的意义。朱子说:“看茄子内一粒,是个生性。”^{[15](P62)}又说,桃仁、谷种、杏仁之类,种着便生,不是死物,所以叫作“仁”^{[15](P113)}。就宇宙发展的整体趋势而言,植物生长周期也能让人体会天地生物的仁德是最高的善,盛衰荣枯放到宇宙大化生生不息的流衍中所体现出的生生之德,就是“天地之心”,反映了中国哲学认为的万物生命的关联与宇宙演化过程的合目的性本质。所以仁亦是种子,生命由此孕育,而遍在于生命的全周期,又再进行新的孕育,由树木而看到森林,叶落归根,都反映了生生不息的仁意与柔质关乎中国人与万物原初共在的思考,体现了中国哲学对于宇宙过程的真实意义和深层本质的理解。

(二)由仁的质感反观宋明理学存在论的复归

就仁所引发的柔、直、生、春等草木文化而言,可以进一步引申,宋明理学家对于四时的强调与存在论的复归相关。实际上,“存”与“在”都是草木初生的象形文字,指向天地生意。草木最能体现自然流变的规律性和天地生意的价值。不仅“存”与“在”,“世界”之“世”在金文上也是树上枝叶的形状,现在的“叶”(“葉”)字还保留着这种构思。“葉”从“世”,说明一年一度的新叶就是一世,而子孙的世代相承也就如新叶一般,再以“谍”谱记录;“时”的古字上是代

表草木的“中”,下是“日”,时间就是草木初生地上,刘师培说“寓万物萌生之意,也表象着民族意识里‘时’的生发力和创造性”^[27]。这说明,中国古代的世界观、存在论是与农业文明的时空观念不可分的。而印度佛教思想带来的首先就是对时空观的冲击。因而宋明理学吸收佛教思想之上的存在论回归,蕴含着本体理解基础上的宇宙观的重建,是向农耕文明本真的存在之思的更高程度的回归。这正是宋明理学家喜欢以草木为喻、以春意入诗、以仁心为则的思想背景。程颢有诗“万物静观皆自得,四时佳兴与人同”,朱子也说,“天地间有个局定底,如四方是也;有个推行底,如四时是也”,四时是“兴”的,“兴”就是草木发芽貌,人能“见”草木之兴,才有“觉”,这是中国哲学心物同源、人与物互相照见的根本意义,蕴含人与天地万物一体存在的理解:物不是寂灭的,天地不是无常的,而是来兴人的,人再去觉物、尽物之性,不负天命之性。

宋明理学在借由《周易》哲学所建构的存在论的复归中,特别看到了死亡是对天地“生生”的内在否定性环节,且赋予天地初生以“动”的涵义,这就是仁的柔质中具有的生命力的动感。朱子评论程子所言“先儒皆以静为见天地之心,不知动之端乃天地之心”时说:“这处便见得阳气生发,其端已兆于此。春了又冬,冬了又春,都从这里发去。事物间亦可见,只是这里见得较亲切。”^{[15](P1792)}以万物蛰伏之时说天地之心,一是说明了天地生物的遍在性,四时全季、秋冬之时亦有生意;二是意识到天地流行中有对待阴阳之理,死是生生中必然包含的环节;三是在四季变动、阴阳生克中最终以阳、元、生、仁为天地至善之理则,这意味着中国哲学所理解的阴阳思想在具体的阴阳对立之上,还有一种“超然的阳”^[28]在起着最初的根源与最终的主导的决定作用,这就指向“生生”之“仁”的宇宙总体的合目的性,也说明仁的柔质所化育的至大至刚的生命伟力。

而对于上升为本体意义的“仁”的柔质的理解,还可以从“义”进行补充。《礼记·乐记》中说“春作夏长仁也”,又说,“秋敛冬藏,义也,仁近于乐,义近于礼”“乐者敦和,礼者别宜”^[29],是以春夏主生长,配属“五行”中的“仁”,并不是将夏与义相配。在两汉的

五行化世界图式发展中,“义”逐渐获得与夏、南等时空和人的身心的对应关系。义夏与仁春合而言之,都是生物的生养阶段,属于阳性的力量发挥作用的阶段,而夏若与春分而言之,则夏又配五行中的“义”。《中庸》中说,“义者,宜也”,“义”为“宜”,在古文字与“俎”通,有祭礼、杀牲的意思。孔子未将“仁”与“义”并列,孟子始将仁义并说,又将“义”配属“四端”的“羞恶”之心,使得“仁”所包含的“能好人,能恶人”由“义”外化出仁,与仁成为并立的两个范畴,具有节制仁的意义^[7](P239-241)]。《礼记·乐记》的分法与后世定型的义夏分法中,仁与义分开为两个范畴,合一则指示万物生发与完成的力量,两说并不矛盾。义之阻力与仁之初生之阳相比,仁更指示一种根源的生发性,是自然造化的生生之仁德,生发万物,而义则更指示万物秉承天地生生之仁,而各自成性,即完成自身的过程。在这个过程中,万物散殊各异,自然造化会根据适宜性作出裁断,所以“义”指向一种有别的职分的规定。孟子说“羞恶”,也说明具体的生命形态是有分别的,董仲舒让“羞恶”所具有的“恶己之不善”与“恶人之不善”的双重意义只落实到“义之法在正我不在正人”,有政治哲学的重视仁德因而尊阳抑阴的考虑。儒家承认仁义的分别就是对生命的实际情况有着清醒的认识,也就是承认自然有德与刑的并用,但是主张以仁德价值为导向对恶进行裁断与化育。至宋明理学,“仁”由哲学阐释上升为本体,中国文化奠基性的宇宙生生之理获得了哲学上的论证,这是仁义理念在哲学思想上的深化。也由此,“宜”亦脱离了“义”的断制分别意义,而指向一种和谐平适的审美风格。和谐的前提是有分,但有分而相合,正是天道人事万物都有一理而贯通的哲学思想的反映。义(宜)的理念的转变正与仁的哲学思想发展同步,也体现出宋明理学家对仁的质感理解的深化。

四、从仁的质感反观中国哲学的表达特质与中国人的存在方式

(一)天地之“仁”与人的互动

现代哲学开始反思静态概念,重视动的生命意义,美国学者凯文·凯利(Kevin Kelly)描述了12个基本动词,包括形成(becoming)、知化(cognifying)、流动

(flowing)、共享(sharing)等,这些动词所标志的力量越来越强,并断言“我们正在从一个静态的名词世界前往一个流动的动词世界”^[30]。就这一点上说,我们可以引申,中国哲学具有很强的体知性,质感就是一种体知,扎根于与物同体的生命实感。中国哲学很多核心概念范畴都有动词意义,学者考察过“通”“感”“生生”等动词描述作为哲学范畴的可能^[31]。“天人合一”之“合”,“天人一体”之“体”,“天人相与”“民胞物与”之“与”等,甚至一般被较多以名词和形容词理解的“仁”,都具有很强的动词意义,如“亲亲、仁民而爱物”,仁爱万物是对天地生生之德的遵循,因而便不可能设有对亲人、民众的亲爱。先秦文本中还侧重于层次之分,到宋明理学,“仁”则上升为本体,具有遍在性,“仁”也便具有了使动意义,体现出中国哲学的重要特征。

儒家以仁为天地万物生命的共同体基础,对于天地自然而言,是本体的说明;对于人世而言,是人生价值的指示,天地之仁便应作为治道之仁政、亲亲之伦常、人心之仁端而一以贯之。宋明道学家喜观“天地生物气象”,以草木庭草交萃为“自家生意”,“自家心便是草木瓦石之心”,也反映出由对天地生意的感通意识唤醒家国天下的士子情怀,同仁之端必生发为秀美茂盛的生命存在。值得注意的是,宋明理学所论的人并不是超然于万物的存在,不是万物的立法者,而是与万物在本体论意义上的共在。这是与西方近现代哲学提倡的人超拔出存在、价值只在属人的一度、自然与价值相分离、整全的存在与人相分离所不同的。英语中的“spring”之春也有泉水之意,也是一种自然的“涌现”,可以说与中国古典哲学精神相通。但在萨特的《存在与虚无》中,人成为“涌现”的唯一来源,“自为通过其涌现,使自在来到世界上”^[32],萨特以此论证人的意识尤其表现为“否定”存在的“虚无”,有自我选择、自我决定、自我谋划的自由,即我的意识处境赋予存在以意义^[33]。而中国哲学中人的主体性是一种感物尽物成物的主体性,在天道自然中体知於穆不已的生机、“体究应感之实事”^[34],这是与西方近现代哲学的主体性思维不同的智慧类型,可为现代主体性文明的积极扬弃作比照借鉴。当代法国现象学美学的代表人物杜夫

海纳认为,现象学的目的是要返回人与自然最原始的关系,“意向性”是将主客体联结在一起的感性。“正是在客体与主体的连接点上,感受恰恰就是表现”^[35],人与世界在感性-情感原则上是“同格”的,人类的情感不只是属人的单纯心理情感,而是存在于客观世界中,作为世界的意义向人的主体性发出召唤。杜夫海纳的观点与中国哲学的天人合一理念相通,中国哲学的体知精神与感受品格正显示了人与世界的根本联结与双向互动。这也就是天地之“仁”与人的互动。

(二)人之“仁”与万物的关联

与先秦儒家价值理想一脉相承而进一步发展的是,在对生生与仁的理解深化中,人对自然的认知的深化,不仅反映了、而且提升了人对自我存在的体认和要求。人在自然的生机中获得生命的安然,一切共同体的纽带都基于一体相关的情感,人的生命的存在状态、身心的和谐、家国的纽带、万物的一体,是一贯而内在相关的。中国哲学认为只有基于人与自然这个最大最根本的共同体的价值确信,人们对自我人性的化育、身心的协调、对由家而国的每一个层次的共同体的情感纽带才是真实无妄的。生态哲学家罗尔斯顿提出,人类的主体意识是在生态的刺激下产生的,是自然唤醒了人类的心智,“生物进化产生出人类,这是自然唤醒了人类的心智;同样地,从个体的发育来看,个体意识到自己的存在也是自然唤醒了心智……生态的刺激使人类的主体‘我’诞生了。大地的景物以我来对它进行沉思,我就是它的意识”^[36]。在中国哲学中,尤其是在宋明理学的价值论中,也是在“天地万物为一体”的“物与”之感中,人们才能真正被唤醒“民胞”之怀。阳明说,“你只在感应之机上,岂但禽兽草木,虽天地也与我同体的”^{[19](P140)},阳明心中的格竹是以“感”的方式,直入本体意义的存在世界,这种感通契入本体的方式是与朱子理学路径的不同处之一。而朱子讲格物、格竹,可以看到“且如草木禽兽,虽是至微至贱,亦皆有理。如所谓仲夏斩阳木,仲冬斩阴木,自家知得这个道理,处之而各得其当,便是”^{[15](P295)},这是在承认草木与人在存在意义相通的基础上的省察,也是阳明感通于物之后亦需要进一步用功处。梁启超先生对

“仁”的解释有个说法,是“普遍人格之实现”,并说,“宇宙即是人生,人生即是宇宙,我的人格,和宇宙无二分别。体验得到这个道理,就叫作‘仁者’,‘要彼我交感互发,成为一体,然后我的人格方能实现’”^[37]。这正说明了物之格与人之格,即宇宙论与人生论的一体相关,人需要体会格致万物从而获得生生不息的宇宙力量,尽万物之性而最终落实于人生德性的实现。

在汉语语义中,“生”是同时包含草木与人的存在状态的描述,“环境”的“环”意味着与人近距离的存在,“境”指示境遇、境界;在德语中,Umwelt由前缀um-(相当于英语介词round)与名词Welt(相当于英文的world)组成。这也说明,一方面,世界并不辽远,世界的周围化即构成人类生存的环境;另一方面,从周身出发,正指示了一条通向世界概念的道路,在中国哲学中,即是走向“天地境界”的道路。这说明,生态环境进入哲学绝不只是强调孤立的对自然的保护,而是重提哲学的根本任务,即对人的存在本质的探索,在对自身存在的根本思考中在更高程度上回归自然,即人本真的存在状态。由草木的生意诠释中所见之“仁”,既体现天地的生意,又是人的最高德性。主体德性的仁和客体生意的仁的视域融合,是人之仁与物之性的感应,是具有本体意义的情境交融和心物互显。这也就是人之“仁”与万物的关联。

结语

质感是理解“仁”的角度,说明了“仁”所反映的中国哲学的品格特征。很多中国哲学的核心概念并非西方哲学意义上的纯粹之物,而是来源于天地万物,并表达于天地万物,具有跨越人与物、名词动词形容词等词性的特质。这种特征不仅没有使中国哲学的概念变得模糊,反而丰富了概念的层次,正是在反映了人的感觉中提升、丰富了人的智慧,并且不脱离人与天地万物的内在关联,是情感与思维的统一、人与物的统一。“仁”就是其中一例。

仁的质感亦反映了一种不同于西方的分解-分析式的认识论模型和智慧类型。这种认识的基础不仅是认知,而且蕴含认知基础上的感恩与敬畏,通过人心的仁和外部世界的生意的融汇与感通,形成心物贯通的生命共同体。这种认知模式构成了中国人

的道德实践的基础。外在的“自然”是内心力量的“自然化”，其形式虽为“真”，但其本质为“善”。人与草木相通，体现了“天人合一”的价值观与自然观、人生观的统一。内在的仁心的柔软可以生发出至大至刚的力量。引申而言，这种力量也是美的来源，可以感通生命的“一时明白”。

注释：

①“生生”在先秦文献中还见于《逸周书·王会解》、帛书本《老子》、《庄子·大宗师》、《庄子·知北游》、《管子·势篇》、《吕氏春秋·侈乐》等。本文的“生生”专指《易传》的“生生”表述及其所代表的《周易》哲学的生生观念。

②“先天八卦”和“后天八卦”的区分说法来自邵雍，但在《易传·说卦传》中具有较为明显的区分，可以阐释为宇宙的起源与生命的生长养的区别。

参考文献：

- [1]乔清举.论“仁”的生态意义[J].中国哲学史,2011,(3):21-30.
- [2]冯友兰.中国哲学史(第七卷)[M].台北:台湾蓝灯文化事业股份有限公司,1991.201.
- [3]牟宗三.周易哲学演讲录[M].上海:华东师范大学出版社,2004.38.
- [4](美)黛布拉·德维特,拉尔夫·拉蒙,凯瑟琳·希尔兹.艺术的真相:通往艺术之路[M].张璞译.北京:北京美术摄影出版社,2017.72.
- [5](宋)朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1994.
- [6](美)艾兰.水之道与德之端:中国早期哲学思想的本喻[M].张海晏译.上海:上海人民出版社,2002.129.
- [7]庞朴.稷莪集:中国文化与哲学论集[M].上海:上海人民出版社,1988.
- [8]乔清举.河流的文化生命[M].郑州:黄河水利出版社,2007.84-107.
- [9]冯达文.冯达文文集(第3卷):中国古典哲学略述[M].石家庄:河北教育出版社,2020.85.
- [10]周易正义(卷六)[A].十三经注疏[M].(清)阮元校刻.北京:中华书局,1980.70.
- [11]温海明.周易明意:周易哲学新探[M].北京:北京大学出版社,2019.554.
- [12]冯达文.冯达文文集(第4卷):道家哲学略述[M].石家庄:河北教育出版社,2020.12-14.
- [13](汉)董仲舒.春秋繁露[M].曾振宇注说.开封:河南大学出版社,2009.
- [14]白奚.“全德之名”和仁圣关系——关于“仁”在孔子学说中的地位的思考[J].孔子研究,2002,(4):14-19.

- [15](宋)黎靖德编.朱子语类[M].王星贤点校.北京:中华书局,1986.
- [16](宋)程颢,程颐.二程集[M].王孝鱼点校.北京:中华书局,1981.
- [17](宋)张载.张载集[M].章锡琛点校.北京:中华书局,1978.274.
- [18]王晚霞校注.濂溪志(八种汇编)[M].长沙:湖南大学出版社,2013.25.
- [19](明)王守仁.王阳明全集[M].吴光等编校.上海:上海古籍出版社,1992.
- [20]杜维明.存有的连续性:中国人的自然观[A].郭齐勇,郑文龙编.杜维明文集(第三卷)[M].武汉:武汉出版社,2002.235.
- [21]尚书正义(卷十二)[A].十三经注疏[M].(清)阮元校刻.北京:中华书局,1980.188.
- [22]陈来.儒家思想的根源[A].清华大学历史系,三联书店编辑部编.清华历史讲堂续编[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2008.322-330.
- [23](汉)许慎撰,段玉裁注.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [24]吕氏春秋·不二[A].诸子集成(第六卷)[M].北京:团结出版社,1996.463.
- [25]老子[M].河上公注,严遵指归,王弼注,刘思禾校点.上海:上海古籍出版社,2013.
- [26]礼记译注(下)[M].上海:上海古籍出版社,2004.715.
- [27]宗白华.中国古代时空意识的特点[A].宗白华.境界:中国美学十八讲[M].重庆:重庆出版社,2021.248-249.
- [28]乔清举.儒家生态思想通论[M].北京:北京大学出版社,2013.228.
- [29]礼记正义[A].十三经注疏[M].(清)阮元校刻.北京:中华书局,1980.1531.
- [30](美)凯文·凯利.必然[M].周峰等,译.北京:电子工业出版社,2016.338.
- [31]乔清举.论儒家自然哲学的“通”的思想及其生态意义[J].社会科学,2012,(7):113-123.
- [32](法)萨特.存在与虚无[M].陈宣良等,译.北京:生活·读书·新知三联书店,1987.653.
- [33]张世英.天人之际——中西哲学的困惑与选择[M].北京:人民出版社,2007.307-310.
- [34]王龙溪集(卷十一)[M].吴震编校.南京:凤凰出版社,2007.297.
- [35]邓晓芒.易中天.黄与蓝的交响:中西美学比较论[M].北京:作家出版社,2019.294.
- [36](美)霍尔姆斯·罗斯顿III.哲学走向荒野[M].刘耳,叶平译.长春:吉林人民出版社,2000.409.
- [37]梁启超.为学与做人[A].梁启超.此花不在尔心外[M].北京:中国工人出版社,2016.220.