



对“吾”与“我”的思考

2005年12月25日 来源:作者授权 作者:高予远

作者其他文章

[“吾日三省吾身”的境域](#)

[从中西方历史渊源论知识分…](#)

[中国哲学——独行于“危”…](#)

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

问题的缘起

陈静先生在《“吾丧我”——〈庄子·齐物论〉解读》一文中认为：解读《庄子·齐物论》一文的关键在“吾丧我”，并且严格区分了“吾”与“我”的不同含义（《哲学研究》2001年第五期），认为“我”是形态的我：“这个‘形态的我’处于与外物纠缠的状态之中，被外物裹挟着、冲击着，跟跄于人生之途而没有片刻止息，终生劳碌却不见得有什么成就，疲惫不堪却不知归属何处。‘形态的我’展示了‘人’作为‘物’的存在状态，这样的‘我’，实在是被动而无奈的。”而“吾”是丧我之吾，“‘吾’不是‘形态的我’，也不是‘情态的我’，所以在任何极端的情景下都不为所动。……超越了形态和情态的‘吾’，‘乘云气，骑日月，而游乎四海之外’。‘游’是《庄子·逍遥游》的基本概念，它展示的是一个自由的境界。‘我’被外物裹挟且陷溺于角色的序列之中，与‘游’无缘，‘吾’才能‘游’，‘吾’的‘游’展示了一个自由自在的人生境界。有了这个境界，‘人’就从‘物’的和‘角色’存在状态中超脱出来了。”

本文认为这种解读是极具哲学意义的，也非常赞同以《庄子·齐物论》为基础这种对吾与我的区分。在陈静先生分析的基础上，本文提出这样一个问题，即吾能否丧我。对这个问题的分析一是有助于我们理解儒家的生命态度；一是有助于我们理解庄子为何提出“圣人不死、大盗不止”及耶稣被钉在十字架上的道德意义。

吾与我关系的哲学辨析

超脱的吾与角色的我是人之为人的两种基本样态。人生而“在世界中存在”（海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京，三联出版社1987年，第66页）。生而“在世界中存在”即要依寓世界而存在，依寓世界而存在的人必在角色中，角色存在是人的首要生存样态。在角色中存在必为角色而烦，但“人是某种超出他自身的东西”（同上，第61页）。是宇宙进化的最高成果，是万物之灵，其虽“首先和通常沉迷于它的世界”（同上，第140页）。首先沉迷于角色的烦中，并为在世烦着、计算着、孜孜营求着，但人秉天地流行之大化，当世界在本源意义上向在世的人展现其深不可测的、无限可能的、黑色的、火焰般燃烧的创生力量时，为角色所困的人自此知生命的本源是那样的有着宇宙深渊般的自由创生力量时，在世的生命的生命自此有一种源于宇宙深渊处的不能自己的良知决断。这种良知的决断便是对流俗生命形式的抽身而返，抽身而返、返至天地流行的自由大化中，即返至所谓超脱的吾之中。

问题是超脱的吾与角色的我是人之为人的两种基本存在样态，缺乏了任何一种样态皆不能成为人之全体。之所以如此而言，因为人是一个有限的存在者，有限这两个字充分揭示了人虽秉天地流行之大化、虽可“吾丧我”至极，但作为有限者，人不可能是存在全体，人必在角色序列中存在。只有在角色序列中存在，人秉天地流行的大化生命才能展开自己。否则，存在之全体、流行之大化就人而言只能是一个无具体规定的最直接的空无。所以，作为秉天地流行大化自由本质的有限者的存在，只有在角色存在中秉承天地如渊如雷这种源于宇宙深处的自由的创生力量，角色存在与源于宇宙本源的处的、深邃的、流转不已的令

人目炫创生力量神奇的结合在一起，个体的有限者虽是那样卑微，如寒蝉栖枯枝，但其卑微生命又是那样如宇宙般广阔、充满神性。这一角色序列中的卑微生命，心纳天地流转不已的星河于胸中，生命卑微但却是那样充满神性、洁净精微、通神明鬼，清冷的月光下、清淡梅香随溪水流去，生命融入宇宙的流行大化中。

超脱的吾与角色中的我是人之为人的两种基本存在样态，这构成了人存在的全部。作为有限的存在者，人不可能是“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”的无任何关系的真人，其必处于生计、爱、恨、亲情的境域中，个体有限者虽在关系中，但神明之精微广大、富于创生的大化流行却是我这个有限者的引导者。此引导者吾人姑且称之为神，在与神的不可言达的或明或暗的神秘交感中，在神的幽邃沉潜的氤氲流行大化中，神既远在高高的宇宙苍穹如日如月垂昭吾心，又近在咫尺存于吾胸倾听我——这个不得不在各种关系中的、“踉跄于人生之途而没有片刻止息，终生劳碌却不见得有什么成就，疲惫不堪却不知归属何处”（陈静文）。卑微角色的倾述，如慈父、挚友般的倾听我倾述。在这种与神的神秘交感倾述中，处于各种角色关系中的、不得不如此的角色存在开始有了意义，因为这个角色已为神性流贯，正是在角色中神才会具体地如花蕾、如火焰地显现自身。超脱的吾与角色的我，在彼此的融合、分离与深深的创痛中，神性、人性随之展开。

超脱的吾与角色的我是作为有限者人的意义所在，没有二者的分离、融合与个体深深体会人类自古至今的创痛，超脱的吾是一个没有意义的、绝对的、直接的无，角色的我是一个不知何为神、何谓圣的角色序列中的物一样的存在。

有限者的意义是在我通过吾向神明的倾述中展开自己的，吾不断呼神明的到场倾听我这个卑微的生命的倾述。通过吾对神明的呼唤到场，角色序列中的我、这个卑微的我向到场的神明倾述，随着倾述，神明向我敞开一个如火、如水、和谐沉潜、充满生生力量的宇宙，宇宙沉潜和谐的力量流贯入我的心中，这时我虽处于角色序列中，卑微如草芥，但宇宙沉潜和谐的力量已蕴藏我胸中，成为我生命不能自己向前的力量。由于吾不断呼唤神明的到场，角色序列中草芥朝露的我，充盈着宇宙和谐沉潜的神明之力。

这个卑微的我因吾的不断呼唤神明到场，虽在角色序列中而充满了宇宙和谐沉潜的生命意义；吾因为不断呼唤神明到场，使我在各种角色中充满了宇宙和谐沉潜的生命之力，吾在我身上展开了自己，吾随我在各种角色中显现自己、吾变得具体而又充满生机。

吾与我：没有吾，我只能是一个角色序列中卑微如物的存在者；没有我，吾只能是一个没有具体意义的、绝对的直接的空无。

儒家的生命态度

“庄子不满意儒家的根本原因，就在于儒家把人的社会属性绝对化，使人固着于角色的序列之中。……。儒家的‘人’是凭借‘角色’而呈现的，儒家的圣人，一定是完美地实现了他所担当的所有角色之‘当然’的人。这正是庄子所反对的。在庄子看来，‘情态的我’丧失了天真，‘角色’抹上了人为也就是‘伪’的色彩，只有擦掉‘伪’的色彩，从‘情态的我’中超脱出来，本真的我才能呈现。”（陈静文）

对于这段文字，我们要问，儒家真的把人的社会属性绝对化了吗？情态的我真的丧失了天真了吗？我们真的能从情态中的我超脱出来吗？若超脱出来，这个吾丧我的吾意义何在？

回答这些问题，我们首先要分析一下儒家的基本生命态度。儒家的基本生命态度仁与义也。

仁者何谓？《论语》中有一百多处提及仁，这些关于仁的论述多是孔子就弟子生命价值取向因材施教。如：

“颜渊问‘仁’。子曰：‘克己复礼，为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由仁乎哉？’”（《论语·颜渊》）

“仲弓问‘仁’。子曰：‘出门如见大宾；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦无怨，在家无怨。’（同上）”

“樊迟问‘仁’。子曰：‘居处恭，执事敬，与人忠；虽之夷狄，不可弃也。’（《论语·子路》）”

孔子何以如此因人而异论述仁？关键在于孔子认为：“仁，远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·里仁》）就孔子对仁的这一论述，朱子注曰：“仁者，心之德，非在外也。放而不求”。在孔子的思想中，仁是人固有的内在的本质，其因人而异论述仁，不是要用概念的方式去界定仁，而是要在具体境域中、因势利导激发人心中心固有仁的本质力量。

在儒家的思想中，仁就如柏拉图善的相，基督教中的上帝，黑格尔的绝对精神，都不是用概念去界定的。仁、善的相、上帝、绝对精神所体达的是世界的、生命的本源力量，概念无法去界定世界、生命的这些异名而同实的本源力量。

张岱年先生认为：“己欲立而立人，己欲达而达人”是孔子对“仁”的一个全面界定，其理由有三：

“第一，一般问仁，孔子都是就各人之程度予以指点，仅说仁的一方面，以便易于施行。今子贡既说出较仁更高的境界，而误认为仁的全部内含，则孔子自不得不说出仁之全义，以见仁之全义尚不及此境界，而不能仅只说出仁之一片断了。第二，‘夫仁者’三字，颇似立界说的形式，它处论仁，皆不用夫字。第三，论语中其余言仁各条，含义都不若此条深广，其意旨都不出此条范围。所以此条所说，是可以看出孔子所讲仁之界说。”（张岱年著，《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第256页）

张先生的这一观点是用概念的方式去界定仁，从概念的推导论证来讲，张先生的论述是完备的、无可挑剔。但从生命的本源意义而且言，这种用概念的方式去界定仁的意义必然要遮蔽仁的不可言达的本源性的生命力量。因为在孔子思想中，仁是志士仁人不能自己的、本源性的生命力量。

“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）

“君子无终食之间违仁，造次必於是，颠沛必於是。”（《论语·里仁》）

在孔子的生命态度中，仁是人的本源性的力量，是人的生命源泉所在，是人的创造力量所在。心中无仁、或求生害仁，则儒生的生命不复存在。

所以，儒家生命态度在于认为仁是人的本质。生生之为仁也，生生创生也。创生，谁具有这一创生的力量或创生的本质？天地也。“天地絪縕，万物化醇”（《周易·系辞下》）。

源于我们心灵深处的仁之所以是人的本质，是因为这也是天地的本源性的力量。“天地之大德曰生……继之者善也。”吾心中的仁是乘天地之大德生的、是继天地之大德的善，吾心中的仁与天地间化生万物的生生之力是一贯通的。“天地絪縕，万物化醇”与“我欲仁，斯仁至矣”皆是天地间的生生流行大化。

生生之为仁也。仁既是人的本源性的所在，同时也是世界的本源性所在。

儒家的仁是一种天地间本源的、自由的、创生的力量。但与庄子思想不同的是，儒家之仁虽是天地间本源性的、自由的、创生力量，但儒家的生命态度不是吾丧我、不是“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”这种自由自在的人生境界，而是要在具体的生存境域中、在具体的生存序列中，在具体的行为方式中显现仁的天地生生之力，要将仁的生生之力流贯入我们日常的生活中去，正所谓动容周旋间显现天地生生精神。

故儒家在“我欲仁，斯仁至矣”的同时，一定要讲一个在具体境域中的“我欲仁，斯仁至矣”，即义也。

义者何谓？“义者，宜也。”义者，宜仁流贯于具体境域，故“义者，仁之节也。”（《礼记·礼运》）

“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼仪以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。故礼者养也。”（《荀子·礼论篇》）

礼之精神是先王恶乱，制礼以养人之欲，礼者养也。礼者养也，这个养体现了先王仁爱天下万民的内心，但爱而无节则为溺爱，溺爱则乱，因此，制礼以分之。故礼与义一样皆是仁之节也。

义与礼皆是具体境域中的“我欲仁，斯仁至矣。”义与礼是仁在具体境域中体现，没有具体境域，仁——这个源于天地之大德曰生的精神将无以显现自身。

礼者，交接会通之道。交接会通，必处于角色序列中，成为角色序列中的“君臣父子夫妻兄弟朋友，人要么是君，要么是臣，要么是父，要么是子，总之要在这个角色的序列中担当某个角色，……，而决不可能在‘角色’之外成为‘人’。儒家的‘人’是凭借‘角色’而呈现的。”（陈文，第51页。）但在这个角色中，仁必是到场的，仁必要在角色的具体境域中显现自身。正是仁在具体境域中，以礼以义的形式显现自身，所以人虽为情态的我，但人并不为情态的我所拘，情态的我并不是“不可能从‘物性’的存在状态中超越出来的”。因为仁这个天地的本源力量在具体境域中显现自身，情态的我虽情态但我的情态却充盈着天地生生的自由精神。

儒家的生命态度仁与义、或仁与礼决定了儒家的吾（仁）不是丧我，不是离我而去“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”了，儒家的吾在具体的境域中与我融为一，吾中有我，我中有吾，不可分离。我就是具体的吾，虽在具体的角色序列中却有仁之生生之力；吾通过我变得生动具体，充满了具体的丰富的含义，在具体的境域中充盈着天地的生生大德。

所以，儒家并没有“把人的社会属性绝对化”，情态的我没丧失了其本源的天真。

超脱的吾与角色中的我是人之为人的两种基本存在样态，这构成了人存在的全部。儒家的仁与义、仁与礼充分体现了人的这两种基本存在样态，仁义、仁礼构成了儒家个体生命最丰富的全部。

若以《庄子·齐物论》的观点来看，我们真的能从情态中的我超脱出来吗？若超脱出来，这个吾丧我的吾意义何在？

王阳明三十一岁，对仙、释之领悟或有助于我们理解这个丧我的吾其意义何在。

明弘治十五年，“（阳明）先生渐悟仙、释二氏之非。……，京中旧游俱以才名相驰骋，学古诗文。先生叹曰：‘吾焉能以有限精神为无用之虚文也！’遂告病归越，筑室阳明洞中，行导引术。……，已而静久，思离世远去，惟祖母岑与龙山公在念，因循未决。久之，又忽悟曰：‘此念生孩提。此念可去，是

断灭种性矣。’明年遂移疾钱塘西湖，复思用世。往来南屏、虎跑诸刹，有禅僧坐关三年，不语不视，先生喝之曰：‘这和尚终日口巴巴说什么！终日眼睁睁看什么！’僧惊起，即开始对话。先生问其家。对曰：‘有父母在。’曰‘起念否？’对曰：‘不能不起念。’先生即指爱亲本性谕之，僧涕泣谢。明日问之，僧已去矣。”（《王阳明全集》，“年谱一”，上海古籍出版社1992年）

王阳明的生命态度经典地体现了超脱的吾与角色中的我是人之为人的两种基本存在样态，是人存在的全部。吾是不能从情态中的我超脱出来的，超脱必要断灭种性。断灭种姓、断灭父母、朋友与各种社会关系，这种断灭一切社会关系的吾之生命又是何？是天地之绝对精神吗？这个从情态我中超脱出来的吾，不会是真正的天地精神，其只能是一个没有具体规定性的绝对的空无。

超脱的吾与角色中的我是人之为人的两种基本存在样态，这构成了人存在的全部。作为有限的存在者，人不可能是“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”的无任何关系的真人，其必处于生计、爱、恨、亲情的具体境域中，爱着、烦着、创痛着，正是在这种爱着、烦着与创痛的具体境域中，我们才能真正刻骨入髓体会什么是仁爱的力量，体会孔子何以困于陈蔡“造次必於是，颠沛必於是，”而又弦歌不断，体会到苏格拉底说自己为神所击中的真实意义。

“圣人不死、大盗不止”

儒家生命的基本态度是仁与义、礼。如我们前述在儒家的思想中，仁既是人的本源性的所在，同时也是世界的本性所在。仁是儒生内心与天地同在自由精神，但这个仁的自由精神非如庄子思想中那样要吾丧我、弃我与天地同游，而是要在具体的境域中、在具体的角色序列中充盈于我这个有限者具体的事与行为中，即义与礼也。儒家的仁与义、礼是不可分的，可分则非真儒。仁而无义、无礼，此是有吾无我也，有吾无我，则有王阳明所言之弊端：静则气象万千，动则举止失措。有义有礼而无仁，此是有我无吾也，有我无吾，则如孔子所言：“乡愿，德之贼。”“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”

故为防止仁与义、礼，或吾与我分离不相融，防止具体境域没有仁充盈于我中，或吾心中仁不能于具体境域中显现自己，故儒家讲诚、讲一日三省自身。

诚什么？省什么？

诚：诚自己心中之念是否仁，诚自己心中的仁是否如朱子所言“为有源头活水来”，诚自己内在的生命之流是否如天地运行一样无不是生生流行大化。“逝者如斯夫，不舍昼夜。”诚至极至矣，吾心中的仁啊！便如那不舍昼夜的江河，源源不竭、洪波涌荡、浩浩向前。

省：省自己在角色序列中的行为、言行是否充盈着仁的精神，省自己在角色序列的差等中仁是否流行无碍。“从心所欲不逾距。”吾心中的仁于角色序列的仁爱差等中，周流无碍，一言一行无不充盈着仁的精神。

心中仁的生命之流如那江河不舍昼夜；平素言行，从心所欲无不充盈着仁的精神。这是儒家生命的最高境界。

但中庸难矣！

“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”（《中庸》）

何以中庸如此之难，以致于“人皆曰予知，驱而纳诸罟罟陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，择乎中庸而不能期月守也。”（同上）

中庸何以如此之难？朱子之注甚能使吾人通晓其中之精微之理。

“非义精仁熟，而无一毫人欲之私者，不能及也”（朱子《四书集注·中庸》）

心中仁的生命之流如那江河不舍昼夜，言行从心所欲无不充盈着仁的精神。可谓中庸矣。但若“非义精仁熟，而无一毫人欲之私者。”吾人又何能及？若胸中无洪炉点雪之诚、无雷霆棒喝的大力之省，吾人又何能及？

儒家的生命态度是仁与义、礼，但又精不精、仁不熟，又有人欲介入其中，故孔子发出感叹：“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”“乡愿，德之贼。”

超脱的吾与角色中的我虽是人之为人的两种基本存在样态，构成了人存在的全部。但我与吾却经常处于分离中。分离而不知则“择乎中庸而不能期月守也。”

不能守，而又有人伪私欲介入其中，皆曰予知，皆曰己是贤德君子，皆恶居下流，则争，争则处于角色序列中而导致我丧吾、丧仁，私心大起，私心大起则以圣贤之名伪己身、行之私。

“天下之善人少而不善人多，……。为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡以称之，则并与权衡而窃之；为之符玺而信之，则并与符玺而窃之；为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。”故庄子曰：

“彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。”明圣人于天下，则人人窃而取之，出现“跖不得圣人之道不行。”这种以圣人之法行己窃盗之私。故庄子曰：“圣人不死、大盗不止”。（《庄子·胠篋》）

庄子此处所言，“圣人不死、大盗不止。”其基本落脚点在“天下之善人少而不善人多”。所谓善人少而不善人多，若以“吾与我”的观点进行分析，不善之人多是角色序列中的人，是情态的我，“‘形态

的我’展示了‘人’作为‘物’的存在状态。”（陈静文）人作为角色序列中的情态的我，不是“吾丧我”，而是“我丧吾”，或曰这种角色序列中的人根本就没有体会何谓“吾”这种人的本质自由性。

“在庄子看来，‘情态的我’没有片刻宁静，‘其寐也魂交，其觉也形开，与接为构，日以心斗’，或傲慢，或阴险，或慎密，‘其发若机括’，窥视着是非，‘其留如诅盟’，严守着秘密。”（陈静文）

“与接为构，日以心斗”这种角色序列中的我，完全为角色所困，为在生存斗争中处于有利位置，则窃仁义而居之。“田成子一旦杀齐君而盗其国。所盗者岂独其国邪？并其圣知之法而盗之。……则是不乃窃齐国，并与其圣知之法，以守其盗贼之身乎？”（《庄子·胠篋》）

超脱的吾与角色中的我，或曰：仁与义是人之为人的两种基本存在样态，这构成了人之为人存在的全部。困于角色序列的我是物性的我，这是人之为人的悲哀，但“人生而在世”是人的第一个存在状态，生而在世的这个第一存在状态就决定了人首先要在角色序列中，在角色序列中，吾不到场、仁不到场，角色序列的具体境域、具体利益决定了我的一切，为生存斗争，则窃仁义居之。

“人而不仁如礼何，人则不仁如乐何？”“乡愿，德之贼。”“中庸不可能也。”在角色序列中有仁之吾充盈于有义之我是那样难，以至孔子也发出如此之叹。

问题是吾与我是人之为人的两种基本样态，是人之为人存在的全部。只有角色序列的我是物性的我，是生物的我，这个生物、物性的我“不亦悲乎”！“可不哀邪”？“可不大大哀乎”！

对于人的这种“不亦悲乎”！“可不哀邪”？物性的我，孔子与庄子皆持一种否定的态度。庄子是要吾丧我去与天地游作真人。孔子知人不可能丧我的角色序列，人不可能断灭种性去游乎天地作真人，故讲仁与义，要让我在角色序列中存在而又吾的到场，即处于角色序列中的我必是充盈着生生仁的我。故孔子讲仁讲义。

但人生而在世，具体角色序列中的力量是那样强大，常使我们丧仁失义而不自知，或明知自己是为利而利，毫无仁心义行可言，但为了在角色序列中处于有利的生存竞争位置不得不窃取仁义之名而居之。

具体角色序列中的力量是那样强大，以致于“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”

超脱的吾与角色中的我是人的两种基本样态，是人之为人存在的全部。儒家的生命理想仁与义无疑是要融人这两种基本存在样态于一体的一种解决思路，天命流行的仁要流贯于角色序列的我，实现仁义的完满结合。但中庸难矣！“非义精仁熟，而无一毫人欲之私者，不能及也”（朱子《四书集注·中庸》）

吾丧我虽不是儒家的生命态度，但由于角色序列中生存竞争的力量是那样强大，窃取仁义之名的“胠篋儿”是那样多，这就要求真正的儒生要常问自己的礼、乐是否有仁充于其中，自己在“交接会通”礼的这一角色序列中是否有仁充盈于具体的我之中。“吾一日三省自身。”省自己是否有仁义之名而无仁义之实的“胠篋儿”。

庄子曰：“圣人不死、大盗不止”。鲁迅曰：“翻开‘四书五经’，看到的只是‘吃人’二字。”两位先贤的奇语，实是儒生真正的诤友。

耶稣被钉在十字架上的道德意义

超脱的吾与角色的我是人这为人的全部意义。但人生而在世，此在首先沉沦于常人状态中，为角色序列所困，是不亦悲乎的物性我。为摆脱这种物性的我，庄子要吾丧我与天地游作真人。吾丧我则吾之意义是一个没有具体性、生动性的空无。儒生要在此角色序列中讲仁与义，要让角色序列中的我充盈着仁的精神。但中庸难矣！“非义精仁熟，而无一毫人欲之私者，不能及也。”不能及则我于角色序列生存中，吾不到场、仁不到场，为守己之贤名、恶居下流，在竞争的序列角色中处于有利位置，则盗圣贤之名以伪己身。心中无仁、貌却有道，仁人志士的道貌岸然沦为盗贼的面具。为矜己之贤名托圣人之法责他人盗， “窃圣知之法，以守其盗贼之身乎？”（《庄子·胠篋》）已成为千年“乡愿德贼”的惯用伎俩。王阳明在“责善”篇虽痛责此等卑劣伪儒¹，但儒学仍不能免庄子《胠篋》篇所言之弊端。

吾丧我不为儒家所取，但中庸难矣！故儒生一生皆要诚、省自身，以免己成为“胠篋儿”而不自知。诚明地省己身是真正儒生的生命历程，真正的儒生忠恕也。忠己何谓也？忠于己在角色序列中是否有仁充盈于其中；恕何谓也？从心从如也。恕者，设身处地与他人一起体会生命磨难，并励其人也。

但天下善人少不善人多，故圣人之害大矣。圣人不死、大盗不止，实足以让真正的儒生自省，省己是否是真正的诚明无欺、笃实忠厚的君子，省己是否是真正忠己恕人的贤明君子。

苏格拉底言：我最大的智慧就是知道自己无知。基督教认为：人生而有罪。人生而在角色序列中为角色所困，角色就如柏拉图的洞穴一样，拘我们于偏见、罪恶中而不自知。为摆脱这种不亦悲乎的物性之我，西方文化开宗明义倡言，人的智慧就在于知道自己无知，人的道德源于人生而要有罪责感。无知与罪责感是人类从柏拉图洞穴中、从角色序列中真正诚、省的开始，只有如此之省，省己之罪、己之无知，吾人才能廓清吾人内心之浮云蔽障，以虚明若谷之怀恭候仁、圣、神的到场，我们才能从人的本质存在样态的角色序列中领悟何谓充盈的世界精神，何谓如江河不舍昼夜的仁爱生命之流。角色序列中的我虽卑微，但神明之性已流贯于吾这个卑微者的心中，有限卑微的我与无限的神性的自由在我这个角色序列的具体境

域中融贯为一个具体的生命形态。

人生而有罪，耶稣为替人类赎罪被钉在十字架上。耶稣这个上帝之子，这个世上最完美的人被钉在十字架上，自此在西方基督教的世界就再也没有完美的人，每一个人都是生而有罪的人。当罪的意识从十字架上不可阻挡的、以谴责、激励的力量流贯入吾人内心时，人之为人的生命才真正开始。因为有了真实的罪责感，我们才能真正诚明地省己之过、罪，从而向那个神圣的、灵性的上帝倾述。在倾述中，神既超越吾人卑微的生命又近在咫尺、垂照吾心。角色序列中的我、罪责的我，心中充盈着神的恩泽。吾虽卑微为角色所困，但神的灵性却充盈于我心。

耶稣被钉在十字架上，每个人都是有罪的。这种罪责感使我们内心充满了神性却不敢以圣贤自居。罪责感迫我们向神倾述，在倾述中神性流贯入吾心，罪责感与神性同时充盈于吾心。内心充满了神圣而不以圣贤自居，上帝目光下的我，内心充满了罪责感而富于神性。这种充满神圣与罪责感的心灵使我们的生命十字架大开向神与世人敞开。神圣与罪责感使我们与人相处时，不能自己地、谦卑地看到这个人的神性与罪恶，从而能以兄弟般宽恕的态度，以内心的神圣与罪恶倾听他，用生命与这个人共同渡过命运的劫难，而不是以圣贤自居，“窃圣知之法”，沽己直责人非。

神圣感与罪恶感使神无遮蔽地向吾人敞开其如日月流行不已的神性。罪责感是神流入吾心通道，是神的使者。当吾人丧失了罪责感以圣贤自居时，神将离吾人而去，因为自居圣贤的心使吾人内心无有若谷之虚容纳神的亲在。

被钉在十字架上的耶稣向吾人昭示出这样一种道德的力量，这个世界没有圣人，只有充满罪责而富有神性的人。人内心充满神性而又有罪责感是吾人道德的源泉，是吾人道德产生的第一公理。有了这第一公理，我们才不敢以圣贤自居，不敢矜己贤责人非。

孔子曰：“中庸不可能矣。”朱子曰：“非义精仁熟，而无一毫人欲之私者，不能及也。”耶稣为拯救人类被钉在十字架上，人有神性而充满了罪责。这一切适足昭示我们，吾人虽有成圣成贤之志，望着流转不已星河，内心有一种源于宇宙深处的神性的力量，但角色序列中的我是那样卑微，不得不受着角色序列这一具体境域中强大杀伐力量的左右，我总是常沉沦于流俗的生存欲望中，总不自觉处于杀伐的罪恶中。故充满神性与罪恶的人时刻要牢记一日三省吾身，诚己内心，以生而有罪的雷霆大力祛除内心的非诚非明，从而使源于天地的仁爱与神性充盈于角色序列的己之卑微存在中。

文章添加：[丁纪](#) 最后编辑：[丁纪](#)

点击数:10136 本周点击数:12 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号