



“身心合一”之“仁”与儒家德性伦理——郭店竹简“身心”字及儒家仁爱的构成（王中江）  
(2007-7-8 16:21:47)

作者：王中江（清华大学教授）

转载于：《国际儒学研究》第14辑

犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣。”（《传习录》中，同上书，第79页）尽管宇宙之爱、万物一体之仁如此宽广和无限，但根据程颢和王阳明的说法，它仍然要从自我的身心转化出来。

余论

最后，让我们稍微总结一下。郭店竹简的“身心合一”之“”，其构形和会意从直接表达的对自己的身体、身心的关心，到以此为条件的同情心的发生和立足于此而引申出的“爱”，既意味深长而又和谐美妙。在亲亲和孝慈之仁、普遍的爱人之仁、爱物及万物一体之仁等多层次的仁爱构成中，我们看到，儒家的仁爱是紧扣着个人的“身体”、“身心”和“体”而不断地向外扩展和延伸，反过来说它又从外向内收缩和下降而落实到“自身”。换言之，儒家的仁爱，一方面它是一个从内的自我（身心）向外的家庭、社会和宇宙展开和放大的过程，另一方面它又是一个从外的宇宙、社会和家庭向内的自我凝聚和缩小的过程。儒家的“神圣性”和“超越性”，被认为是一种“内在超越”（也可以称之为“内在神圣”），用《中庸》的话说就是“极高明而道中庸”，用现在的话说就是“神圣即在凡俗”；但从另一方面说，儒家的“超越性”和“神圣性”同样也可以说是“外在超越”，因为从总体上说，在儒家那里，人道根源于天道、人性来源于天命。儒家的超越是内在的，但因这种内在性又根源于外在，所以也可以说它是外在超越；儒家的超越是外在的，但它又下降和落实到个人身上，成了个人的终极使命，个人必须去展现它和完成它，所以它又是内在的。儒家的主与客、内与外、天与人、实然与应然、理想与现实，是紧密联系在一起的结构性的存在，它们不是孤立性的存在，更不是对立的关系。因此，从总体上和结构上而论，儒家的超越可以说是一种“贯通性超越”，儒家的关怀可以说是一种“贯通性的终极关怀”。在孔子和孟子之间，主要由分化的孔门弟子及其再传弟子所传承和光大的儒家，主要以《中庸》、《大学》、《乐记》、《易传》、《孝经》以及郭店儒家竹简等为文本的儒家，整体上表现出的思想倾向也可以说是“贯通性超越”。作为一种具体体现的“身心合一”之“仁”的超越，大体上说既是内在超越也是外在超越。只是，“身心合一”之“仁”的超越，比较注重“仁德”的内在根据和发动，注重于从内到外的扩展。孔门后学及其思孟学派所代表的“心性之学”和陆王所代表的“心学”，其追求的超越更多地是从“内在”方面入手的。但程朱理学的超越，也不能说完全是“外在超越”。庞朴先生把孔子之后一直到荀孟这一时期儒家解释人的性情何以是仁的方式，大体上划分为向内求索和向外求索两种路数。他说：“向内求索的，抓住‘人之所以异于禽兽者几希’处，明心见性；向外探寻的，则从宇宙本体到社会功利，推天及人。向内求索的，由子思而孟子而《中庸》；向外探寻的，由《易传》而《大学》而荀子；后来则兼容并包于《礼记》”。庞朴：《孔孟之间——郭店楚简中的儒家心性说》，见《郭店楚简研究》（《中国哲学》第二十辑），第23页，辽宁教育出版社，1999年。与庞朴的说法类似，王博认为“仁内义外”这一论题，体现了孔子之后儒家为道德原则寻求根据的两种努力，一是向内的“心性之学”，它是围绕“仁德”和“心性”而展开的；一是向外的“义理之学”，它是围绕“礼义”和“天道”而展开的。但后来这两个方向合流了。（参见王博的《论“仁内义外”》，载《中国哲学史》2004年第2期）庞朴先生的立论，牵涉到复杂的文本所处的位置问题，如他把《礼记》放在孟荀之后，我们不赞成（特别是从内容上说而不是从编成上说），但在此不能讨论。我们感兴趣的是庞朴先生所说的从内在人性和人心寻求“仁爱”根据的看法。由“身心合一”所构成的“”及仁爱精神，主要属于向内的方向，是与人性和人心密不可分的“德性”伦理。《孟子·告子下》所说的“有诸内，必形诸外”，《五行》所说的“形于内”，都告诉我们德性和美德内在于人的心性，（不限于“仁爱”之一“德”）。儒家把家、国家、天下甚至于宇宙理想的实现，建立在个人的修身基础之上，并由此而发展出来的“成己”、“为己”之学以及工夫，都显示了对作为道德主体的个人身心的注重。儒家特别注重“自我”的反省（“反求诸己”）和“自立”，如孔子所说的“不患人之不己之，患不知人也”（《论语·学而》）、“不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也”（《论语·里仁》）、“不患人之不己知，患其不能也”（《论语·宪问》），还有《尊德义》所说的“知己所以知人，知人所以知命”等，皆是强调道德主体的自我成

就和自我实现。与孟子主张“仁义礼智”和《五行》主张“仁义礼智圣”都是内在的心性或德性有所不同，儒家“仁内义外”的主张（不限于告子）则以“仁”为人的内在心性，以“义”为外在的原则和规范。但在儒家那里，“义外”又分为两种情况，一是以义为外在原则和规范，但它又具有天道的根据，这与《礼记·乐记》把“礼乐”看成是“天地之和”和“天地之序”类似；虽然《礼记·乐记》中有“乐由中出，礼自外作”的说法，但这是对“礼乐”的区分。二是荀子的“义外”，这种外根本上把礼义视之为“社会”的产物。作为社会的产物，礼义是由“圣王”和“君师”根据社会生活的需要制作和创造的，圣王和君师为什么能够制作，也不是由于他们被赋予了天命，而是由于他们好学和修养的结果。虽然《荀子·礼论》有“凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。……有血气之属莫知于人，故人之于其亲也，至死无穷”的说法，《荀子·乐记》有“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。……故礼，上事天，下事地，尊先祖，而隆君师”的说法，《荀子·不苟》亦载：“君子养心莫善於诚，致诚则无它事矣。唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉，夫此有常，以至其诚者也。……天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民；父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。”在此，作为美德的“诚”与天地仍然有关联。但荀子整体上不再以天道和天（天被自然化）为“礼义”的外在根据，“道”也主要被限制人道上。如说：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。”《荀子·儒效》。荀子这种“义外”的人道观，在儒家体系中是非常稀薄的。

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[第 6 页\]](#)

[\[第 7 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)