

中国传统文化再诠释

# 教化——儒学的精神特质\*

李景林 云 龙

【提 要】儒学的核心是哲学，它追求的是形上之道。儒学作为一种哲学，其精神特质就是“教化”。在儒学的系统中，“教化”所标示的是一个存在实现先行的观念。以“教化”的观念为透视点，儒家哲学便在整体上呈现出与西方哲学的本质差异：儒学所谓“道德”表现为一种“原始的伦理学”；儒学的人性论须放置在心性论或性情论的论域下进行理解；儒学在心物关系问题上，采取“以情应物”的进路；儒学具有一种创生实现论的道体观念，体现了一种内在关系论的思想理路。儒学以人的存在的实现为根本进路，与世道人心和社会生活具有内在的关联性。经学所关注的乃是经典自身的生命整体性。经学与哲学对于儒学的研究而言不仅不相互矛盾，而且具有相得益彰的作用。当代的儒学研究须回复到儒家原典与历史的生命整体性中去，重建当下时代的儒学的形上学。儒学作为哲学或形上学之研究和当代建构的意义不应被忽视。

【关键词】教化 儒学 哲学 经学 个性化 存在实现

〔中图分类号〕B2〔文献标识码〕A〔文章编号〕1000-2952(2017)05-0025-07

近些年，儒学的研究呈现出一种多元化的趋势，出现了国学热与儒学热的思潮。这一思潮对以哲学方式来研究儒学，有着一种淡化的趋向。一些学者强调儒学研究中经学的主体地位，而对用哲学的方式、概念来研究儒学提出质疑。厘清儒学与哲学、经学的关系，对于准确把握并确立儒学在当代学术体系中的地位，具有重要意义。

## 一、哲学——一种个性化的学问

如果我们把哲学理解为对人的存在及其周围世界的一种形上思考的话，那么，儒学的核心就是一种哲学。儒学的目标在于求道，孔子的一生都在求道，“朝闻道，夕死可矣”<sup>①</sup>、“志于道，据于德，依于仁，游于艺”<sup>②</sup>都是以道为

最高的目标。什么是道呢？“形而上者谓之道”<sup>③</sup>。所以，儒学的核心内容无疑就是形上学或哲学。

我们过去对儒学的研究，存在着一些问题。问题在于没有搞清楚哲学是一种什么样的学问。凡是与人的存在密切相关的学问实质上都是

\* 本文是李景林教授在今年7月吉林大学召开的“教化儒学的思想历程”会议上所作主题演讲的录音稿，由云龙整理充实而成，本文部分保留了第一人称的语气。基金项目：国家社科基金重大项目“中国价值观变迁史”，项目批准号：14ZDB003。

① 《论语·里仁》，朱熹：《四书章句集注》，中华书局2011年版，第70页。

② 《论语·述而》，《四书章句集注》，第91页。

③ 《易·系辞上》，楼宇烈校释：《周易注校释》，中华书局2012年版，第245页。

一种与人的存在密切相关的学问或文化。例如宗教,西方有神学家把宗教信仰理解为一种个体与个体的相遇。<sup>①</sup>人首先是一种个体性的存在,人与上帝直接见面,此即个体与个体的相遇。中国传统里面也有类似的说法,叫“对越在天”。<sup>②</sup>当然,对越在天的是圣王、是天子,天子是“孤家寡人”,因为他是独自与天相通的。在《庄子》里面有一个很重要的观念,叫“见独”。见独即是与道见面,与道见面其实是人作为个体与道的直接相遇,而不是通过一些抽象的概念对道作对象性的认知。

儒家同样强调“独”。《荀子·不苟》篇讲“善之为道者,不诚则不独,不独则不形”,郭店简《五行》篇中的慎独说以及王阳明所讲的“良知即是独知”,<sup>③</sup>都揭示出了一种“和而不流,中立而不倚”、“特立独行”的君子人格。这个“独”,一方面标示着人的内在性和独特性之极致,另一方面又是一个充分向着他人和世界的完全敞开性。此由个体所敞开的“通”性,所显现的即是我们所说的形而上之“道”。

这个“独”所实现的不是一个自我封闭的私己性,而恰恰是在个体存在中充分展开了的人己物我的一体相通。可以说,愈是“独”的,便愈是“通”的。在这种内与外、个体与世界两极互通的张力关系中,人的存在始能有本然的成就和实现,真正的君子人格始能得以圆成。《论语·宪问》:“子曰:‘莫我知也夫!’子贡曰:‘何为其莫知也?’子曰:‘不怨天,不尤人。下学而上达。知我者其天乎!’”<sup>④</sup>孔子感慨人莫我知,而独与天相见。孔子此所谓“下学而上达”,所实现的其实是一种经由个体之修养工夫而独知独得的敞开之“通”,而非一种认知意义上的“同”。所以,当我们每一个体真正达到一种形而上的境界时,一定是一种非常个性化的状态。

过去我们讲有一个一般的“哲学原理”,就很有问题。哲学并没有一个大家都认同的、都可以共同遵循的“原理”,一个哲学教师,如果总是照本宣科地讲别人的东西,那听起来就会味同嚼蜡。哲学的真正作用是一种意义揭示的活动,而不是一种论证的活动。当然,它要采

取论证的方式,它自身要有一种自洽的逻辑系统,但是它本质上是一种意义揭示的活动。维特根斯坦说,要读懂他的《逻辑哲学论》,并对我们面对的世界有一个真实的了解,就须忘掉《逻辑哲学论》之所说。这表明《逻辑哲学论》的思想内容并非一种实质性的知识系统,而是通过这样一种知识形态的建构,去揭示一种意义,而这种意义的揭示就表现为个体与个体的相遇。我们读黑格尔、海德格尔等人的哲学经典,每读一遍都会有一些新的收获,会感受到一种心灵的“开窍”。这就是一种意义的揭示,而非给人以现成的结论。真正的哲学并非去论证一种知识原理,不是去限制人,而是能启人以思,开启每个个体自身原创性的本原之思。哲学当然有一个知识原理体系,但是它的本质是在揭示意义。孔子对学生提出的问题,特别是对诸如仁、孝等重要观念,都不采用抽象定义、概念分析的方法去确定其内涵,总是因人而异,在特定的情景中对问题作出具体而微的提示性阐释,以启发弟子对“道”的整体理解。并且往往根据弟子不同的个性特点,对同一问题给出不同的甚至相反的回答。如子路与冉求都问“闻斯行诸”,孔子对子路的回答是不可,对冉求则作出肯定的回答。其理由是:“求(冉求)也退,故进之;由(子路)也兼人,故退之。”<sup>⑤</sup>由此可见一斑。孔子门下独称“好学”的颜回,亦谓孔子之道“欲从末由”,<sup>⑥</sup>没有一个固定可以遵循的途径。“欲从末由”一语,很好地揭示了哲学教法的根本特点所在。

哲学说到底也是这样一种个体与个体的相遇。从历史上讲,哲学并没有一个普遍的原理。我们说哲学是一级学科,一级学科是什么呢?其实它是一个“空类”。哲学一定是要落到不同

① 参见刘小枫:《走向十字架的真——20世纪基督教神学引论》,上海三联书店1995年版,第105~132页。

② 《周颂·清庙》,周振甫译注:《诗经译注》,中华书局2010年版,第464页。

③ 王阳明:《答人问良知二首》,《王文成公全书》卷20,第3册,中华书局2015年版,第939页。

④ 《论语·宪问》,《四书章句集注》,第148页。

⑤ 《论语·先进》,《四书章句集注》,第121页。

⑥ 《论语·子罕》,《四书章句集注》,第106页。

层级的个体性上的，比如德国哲学、中国哲学，再往下是黑格尔哲学、孔子哲学等等。哲学是以个性化的方式来表述普遍性的理念的。我们每次读《论语》，都是作为新的当下的个体与孔子相见，因此都会有不同的感受。如果我们把哲学理解为一种形上学、形上思考的话，那么儒学的核心内容就是哲学，它所追求的是道。我们用哲学来研究儒学，不仅毫无问题，而且是必须的。哲学是一种个性化的学问，我们要遵循儒学精神的个性化的特质，可以用哲学的方式对它进行研究，但是决不能用某种现成的西方哲学的框架去套用它，而是要找到它的特质。

## 二、教化——一个存在实现先行的观念

儒学的特质是什么呢？就是教化。借用理查·罗蒂的讲法，将儒学称作“教化的哲学”。当然，这种用法不是罗蒂原来的用法，而是有一套自己的解释。<sup>①</sup>所谓教化儒学并不是说儒学有很多层面，可以把教化看作儒学的一个层面，而是说教化是儒学作为哲学的本质所在。教化作为儒学的本质就是一个存在实现论的观念。西方哲学讲思维和存在的关系，实质上是从认知、认识出发的。但是儒学作为一种哲学，它以教化为其本质，而教化在儒学的思想系统中则是一个“存在实现”先行的观念。这个“先行”，当然不是说一种可分成前后两部分的“先行”，而是说“存在实现”这一观念在儒家哲学中是最核心、最本质的。

儒学中有一个非常重要的观念——“诚”。“诚”就是存在的实现，“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”<sup>②</sup>“诚”本身即是一个本体，但是《中庸》并没有直接指明“诚”的内容是什么，儒学并不从分析的意义上去讲本体的内容。对这个“诚”，有两种具有代表性的解释，朱子说：“诚者，真实无妄之谓”，<sup>③</sup>这个真、真实无妄，即是讲“诚”所标明的是事物实有诸己意义上的“真”，而非认知和外符合论意义上的真。关于这一点，王

夫之解释最好：“诚也者实也，实有之固有之也，无有弗然，而非他有耀也。若夫水之固润固下，火之固炎固上也，无待然而然，无不然者以相杂，尽其所可致，而莫之能御也。”<sup>④</sup>这个“诚”，即是实有，每个存在物之“诚”，就是内在地拥有其“性”或实有所“是”。自然物本就是它自己，天然地实有其性，表现为实在与应当的合一。水之性是润下，则润下之性与水不相分离；火之性是炎上，则炎上之性与火亦不相分离。但是人却不同，人能够丧失其性，陷己于恶。从本原上说，人亦天然在其自己，人的存在，本亦是“诚”。但人有“思”，这个“思”使人能够从其自身存在的整体性中站出来，人的“类”性由是而可作为一种共在的形式与个体相分离，所以人须“求其放心”，经由一个“择善而固执”的历程，不断地转化自身，达到“合外内之道”而时措之宜之境界，乃能实现和重新拥有其所是。所以，从存在实现的角度来讲，“诚”的展开就是一个生生不息的创造实现活动。《中庸》“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以参天参矣”、<sup>⑤</sup>“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”，<sup>⑥</sup>皆是言此存在实现的过程。

可用黑格尔“普遍化”的概念与理查·罗蒂“转变”的观念来标示这一存在实现的过程。人之出生，并非像自然物那样，处于一个纯粹自然的状态，乃是如荀子所说，“生而离其朴，离其资”，<sup>⑦</sup>必然地进入社会生活与教化的进程之中。这个教化，就是一种自身存在的转变，

① 参见李景林：《论儒家哲学精神的实质与文化使命》，《齐鲁学刊》1990年第5期；《哲学的教化与教化的哲学》，《天津社会科学》2005年第6期。

② 《中庸》，《四书章句集注》，第33页。

③ 《中庸章句》，《四书章句集注》，第32页。

④ 王夫之：《尚书引义》，中华书局1976年版，第116页。

⑤ 《中庸》，《四书章句集注》，第34页。

⑥ 《中庸》，《四书章句集注》，第34页。

⑦ 《荀子·性恶》，王先谦：《荀子集解》，中华书局2012年版，第422页。

张载所谓“变化气质”，孟子所谓“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”，<sup>①</sup>皆是讲此转变的过程。

在这个转变的过程中，必有相应的生命智慧与之同具而成，从而使存在能够达到一种对自身的自觉。由此，儒学所讲的“知”就非一种脱离人的存在实现而独立的认知原则，而是依据人的存在之实现而转出来的生命之智慧和“光照”作用。中国哲学所讲的智慧，用庄子的话说，是“有真人而后有真知”。<sup>②</sup>个体的智慧是在存在实现的前提下，表现为一种心明其义的自觉作用。从这个角度来看我们周围的世界，就会与西方观念有很大不同：人与世界的关系就不是一个思维与存在或静态认知的关系，而是一个内外相通的存在实现的关系。《中庸》里面讲的天地位、万物育就是这种存在实现的过程。这个过程的关键在于调整自身的情态，调整自身与周围事物的价值或存在关系。在这个“成己”的前提下，达到“成物”，这就是内外的相通，此所谓“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。<sup>③</sup>这个“范围天地”、“曲成万物”之旁通和内外相通所实现的正是一种立体性的天人合德或天人相通。对人而言，这个过程即是一个“下学而上达”的过程。

所以，在儒学的系统中，这个作为儒学之精神特质的“教化”观念，就具有了一种“染形体”和“辐射源”的作用。用这个“教化”的观念，来透视儒学系统中的各种哲学问题，儒家哲学便会在整体上呈现出与西方哲学的本质差异。以“教化”的观念为透视点，儒学在道德、人性、心物、存有、道体诸观念上，都将呈现出自身独特的精神特质。这就是我所说的“教化儒学”或“教化的哲学”。

### 三、儒学作为形上学的几个重要观念

下面我们来具体谈谈“教化儒学”中的几个重要观念。

首先，儒学所谓的“伦理”、道德，并非西方哲学传统所论说的与真理、实在相分立意义

上的狭义的伦理道德，借用海德格尔的说法，可以称作是一种“原始的伦理学”。众所周知，伦理道德和人格成就等问题构成了儒学的核心内容。有人据此批评儒学只有道德伦理学说，没有形上学，批评儒学是一种泛道德主义。其实，儒家讲的道德和西方哲学从分解的观念下所讲的道德有着根本的不同。如果我们用西方伦理学的划分方式，就会得出儒学不是哲学的结论来。休谟讲从事实判断推不出道德判断，康德讲实践理性与理论理性的区分，皆突显了西方哲学中价值与事实、应然与实然的区别和对立。黑格尔《哲学史讲演录》也正是在这一点上误解了儒学，认为孔子没有形上的哲学思想，只是说出了一些道德教条。海德格尔已经指出，从柏拉图开始，西方哲学就把伦理问题、逻辑问题、物理问题分离开了，而在前苏格拉底、柏拉图时代，西方文化还有一种本原性的“思”，这个“思”就是一个理论和实践、存在与伦理尚未分别之前的一种“原始的伦理学”。<sup>④</sup>从这个意义上说，儒家所讲的“伦理”、“道德”，与海德格尔的“原始的伦理学”观念有相似之处。由此，儒学所谓道德之“善”，乃是一种在先在和超越于事实与应当之分别的“原始的伦理学”意义上的伦理道德观念，而非西方哲学传统的分科意义上的“狭义的”伦理道德观念。儒家的形上学以存在的实现为进路，其根据即在于此。

其次，人性论是儒家教化的形上学基础，而儒学人性论的特点，就是落实到“心性”（包括性情）的论域来动态地展示人性的具体内涵。西方哲学论人性，要以分析的方式，从诸要素和可能性的角度对人性进行规定。

亚里士多德所理解人的生命存在，是以灵魂为身体的形式；而人之灵魂，则被分解为包

<sup>①</sup> 《孟子·尽心上》，《四书章句集注》，第332页。

<sup>②</sup> 《庄子·大宗师》，曹础基、黄兰发点校：《庄子注疏》，中华书局2011年版，第126页。

<sup>③</sup> 《易·系辞上》，《周易注校释》，第235页。

<sup>④</sup> 参见海德格尔：《关于人道主义的书信》，孙周兴选编：《海德格尔选集》上，上海三联书店1996年版，第395~406页。

涵植物灵魂、感觉灵魂、理性灵魂三层的一个等级序列。康德论人性，乃在设定理性立法之意志和道德法则的前提下，从人作为理性之存在的角度，探讨善恶在理性中（而非时间中——如基督教原罪说）的起源，由此得出人有趋向于善或恶的癖性的结论。这种人性论只是一种形式的讲法，而非实质和内容的讲法。因此，在人性与现实的道德之善之间，并没有一种必然性，亚里士多德诉诸习惯的养成和理智的引导来说明德性的成就；康德则强调人对于道德法则的敬重心需要通过感性情感的贬抑来达成，就表明了这一点。

儒学则与此不同，儒学论人性，虽亦言人为一理性的存在，然此所谓理性乃即人的情感与形色实存而见其功、发其用，而非一种抽象的要素规定。这种理性称之为“中道理性”。用邹化政先生的话讲，人性必然表现为一个“理性对自然本性的固有关系”的系统。<sup>①</sup>由此，儒家所讲的人性之善，不但在逻辑上具有先天的必然性，而且具有先天的存在内容。儒家既讲“继善成性”，又讲“成性存存，道义之门”。<sup>②</sup>“继善成性”，乃言现实的道德之善的在人性中具有先天必然性的根据；“成性存存”，则是讲人性至善的实现乃展现为一个不断创生的历程。人性的存在由是而被理解为生命创造历程所展开的一个整体性。这与西方哲学对人性所作要素分析的理解有着本质性的差异。

再次，儒家以心言性，以情言心，其所论心物关系，必是一种“以情应物”的关系。西方哲学讲思维和存在的关系，物我关系被理解为静态的认知关系。儒学所理解的心物关系则与此不同，《中庸》讲“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”<sup>③</sup>这里所展现的心物关系，就是在“以情应物”前提下的一种价值实现或存在实现的关系，而非一种思维与存在的认知关系。王阳明所讲“天下事虽万变，吾所以应之不出乎喜怒哀乐四者。此为学之要，而为政亦在其中矣。”<sup>④</sup>也表现了这一观念。喜怒哀乐之发与未发，即构成了一种物我关联的方式，

亦即“以情应物”的方式。在此基础上，《中庸》复论“成己成物”：“诚者非自成己而已也，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。”<sup>⑤</sup>所谓“时措之宜”，即因人因物之自性而成就之。“合外内之道”即在此成己成物前提下的物我之相通。儒学的心物关系论，乃是就对象和物自身之所是以理解其价值，体现了一种要求人、物之性皆能得以客观实现的平等性的观念。

最后，与西方那种抽象静态的理型观念不同，儒家所言道、道体，乃是一种创生实现义的道体观念。这一道体观念的形上普遍性意义，乃即万物化生，即品物流行的创造性过程。它并不允诺在宇宙与人的存在之外有一个静止的、不动的实体，而是以神性内在于人伦及宇宙万有为其特征。这样，所谓的形上之道的超越义便不是抽象的实体性存在，而是举体显现于个体事物的生成过程。此道体并非一现成之物，摆在那里让人去分析、认识，它的本质是一个生生不息的创造活动，在这种创造活动中，事物皆能各是其所是、正性复命。《易传》讲“天地之大德曰生”、“生生之谓易”最能体现儒学道体观念的这一创生性特征。

一方面，道体是形上，《易·系辞传》说，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。<sup>⑥</sup>但此形上之道与形下之器，并非对峙的两面。《易传》又讲，“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也”，<sup>⑦</sup>阳的特性是一种刚动、连续、流行，它作为天道的一种主导性原则，其自身便具有阴作为一服从的原则包涵于其中。因此，天道以刚动为主导而内涵一个个体化的成物原则。而天道之形上超越意义乃具体显现于个体事物的生成过程，而非表现为一外在独立的实体性。

① 参见李景林：《人道即天道——重温邹化政先生的儒家哲学研究》，《人文杂志》2016年第9期。

② 《易·系辞上》，《周易注校释》，第238页。

③ 《中庸》，《四书章句集注》，第20页。

④ 王阳明：《与王纯甫》，《王文成公全书》卷4，第1册，中华书局2015年版，第189页。

⑤ 《中庸》，《四书章句集注》，第35页。

⑥ 《易·系辞上》，《周易注校释》，第245页。

⑦ 《易·系辞上》，《周易注校释》，第236页。

另一方面，个体的存在亦非西方哲学那种与它物及普遍性相对峙的相互封闭的原子或单子，而内在地拥有天道之全体，表现出一内在关系论和整体论的观念。《中庸》讲“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，<sup>①</sup>此一道体，在天则为命，在人则为性，在物则为理。人性、物理皆由天命本体落实而成，而人、物所得之天命、天道，亦非如柏拉图所谓的“分有”，只是得理念之一部分或一要素，而是得天命、天道之全体和整体。《易·乾卦·彖传》说，“乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞”，<sup>②</sup>朱子说“人人有一太极，物物有一太极”，<sup>③</sup>都表明了这一点。宇宙万有由此而差异互通，构成一和谐的整体。所以，道体即具体之物而有不同的显现，就人而言，道体亦内在地贯通于个体生命而因人之不同的修为和自觉而有不同层级的呈现，儒家以人性本善可尽性知命而成圣，由自律而实现超越，其根据亦在于此天道本体观念。

综上所述，儒学本质上是一种形上学，是一种哲学。而这种形上学或哲学的核心在教化。这种儒学“教化”的哲学意义，要在人的实存及其内在精神生活转变升华的前提下实现生命的真智慧和存在的真实，以达于德化天下，以至参赞天地化育的天人合一之境；由此，人对真实、真理、本体的认识，亦被理解为一种经由人的情感、精神、实存之转变的工夫历程，而为人心所呈显并真实拥有，而非一种单纯理论性的认知。

#### 四、结语

儒学既以人的存在的实现为根本进路，则其学说必不局限于一种理论的形态，而与世道人心和社会生活具有着内在的关联性。

每一时代的儒学，其学术的重心在于面对经典，重构传统，因应现实，建构一种当代性的理论系统。因而能够切合现实社会生活，对后者起到一种提升、点化和升华的作用。当代儒学研究存在的问题，并不在于用哲学这一概念来研究儒学，恰恰相反，乃是由于忽视了哲

学这门学问的个性化的存在方式。这种研究方式把古代经典和历史传统当作一种无生命的材料，而以西方某一哲学作为一种框架，对之进行剪裁，“破碎大道，雕刻元质”，<sup>④</sup>使儒学失去了它自身的生命整体性，成为一种过去时态意义上的历史知识，而且是坏的、不真实的历史知识，因而失去了它切合、因应、提升当下社会生活和世道人心的意义和作用。

儒学是一种通人通儒之学，其所关注者，首先在于人的生命存在的实现。这使之能够密切关联于社会生活，表现为一个内外统合的生命整体。在当前的儒学研究中，有学者强调经学对于儒学研究的核心地位，这是很有道理的。当代的儒学研究需要走出前述那种“破碎大道，雕刻元质”的思想误区，转而从六经、原典和历史传统之内在生命整体性方面以建构属于中国自己的当代性的形上学或哲学。经学所关注的正是经典自身的这种生命整体性。时下谈经学研究，亦有学者强调我们当代只需要经学史，而不需要经学，这是一个自相矛盾的说法。因为经学史正是由每一时代当下所创造的经学所构筑的历史。没有经学，也就没有经学史。因此，所谓经学，乃是经学之当代性与其历史性的统一。在中国思想史上，每一时代的思想总是要经由经典和义理的双重建构而构成一时代的经学，而这一时代的形上学或哲学即蕴于其中而作为其核心内容。如汉儒在经典上重视五经，其依据五经的系统阐发经义，提出一套诸如征诛、禅让、革命、改制、质文、三统、三正、更化等一套政治和历史哲学理论，以因应和解决当时所面临的如政治合法性等一系列重大现实理论问题。宋儒乃突显“四书”的经典意义，构筑了一套以“四书”为中心、辅之以“五经”的经典系统，并据此发挥出以太极、理气、理欲、性命、心性、性情、性气、格致、

① 《中庸》，《四书章句集注》，第19页。

② 《易·乾卦·彖传》，《周易注校释》，第2页。

③ 朱熹：《周子之书·太极图》，《朱子语类》卷94，第6册，中华书局1986年版，第2371页。

④ 石介：《祥符诏书记》，《徂徕先生文集》，中华书局1984年版，第219页。

本体工夫等观念为内容的一套义理系统，以应对释老的挑战，重建圣学教化之形上根基。在其中，经典系统的建构突显了以时代的思想对经典之整体性的理解和文化生命的连续性；其所据以建构的义理与形上学系统，作为一时代思想的精神核心则突显了其切合于当下社会和精神生活的时代性理念。这种连续性和时代性的统一，乃使儒学在两千多年的历史长河中能够不断地因应和引导社会生活，保有其生命连续的创造活力。可见，经学与哲学对于儒学的研究而言不仅不相互矛盾，而且具有相得益彰的作用。今天，我们要恢复儒学在当代社会的

生命力，其首要任务便是要回复到儒家原典与历史的生命整体性中去，以重建属于中国自己的、当代的形上学以及哲学，使之能够切合当代中国人的精神生活，中国文化的未来发展，才可能具有一个光明的前景。

儒学作为哲学或形上学之研究和当代建构的意义不应被忽视。

本文作者：李景林是北京师范大学哲学学院教授、博士生导师；云龙是北京师范大学哲学学院 2015 级博士研究生  
责任编辑：周勤勤

## Enlightenment: the Spiritual Essence of Confucianism

Li Jinglin Yun Long

**Abstract:** The core of Confucianism is philosophy, and it has metaphysical pursuits. As a philosophy, the spiritual essence of Confucianism is *enlightenment*. In the system of Confucianism, *enlightenment* marks a concept of the realization of being. With the concept of *enlightenment* as the perspective point, the Confucian philosophy presents the essential differences from Western philosophy on the whole: The so-called “morality” of Confucianism is a kind of “primitive ethics”; the theory of human nature in Confucianism should be understood in the context of the universe of temperament theory (心性论 *xīnxìng lùn* or 性情论 *xìngqíng lùn*); on the issue of the relationship between the heart-mind and the object, Confucianism takes the approach of “adjusting emotions to objects”; Confucianism includes a Taoist idea of creation-realization, embodying a thought of the internal relationship. Confucianism, taking the realization of human existence as the fundamental way, has an inherent correlation with the heart and the social life. The focus of Confucian classics is their own integrity. The study of Confucian classics and philosophy is not contradictory to the study of Confucianism, but instead, they are complementary to each other. Contemporary Confucian studies should be restored to the integrity of Confucian classics and historical life, and should reconstruct the metaphysics of Confucianism in the present era. The significance of Confucianism as a specific field and a contemporary construction of philosophy or metaphysics should not be ignored.

**Keywords:** enlightenment; Confucianism; philosophy; Confucian studies; individualization; realization of being