

生活儒学与中国正义论

——从我研究儒学说起

黄玉顺

山东大学

这些年来，我致力于“生活儒学”的研究，迄今出版了四部著作，第五部著作也即将出版。我在第一部书的后记中曾说过：“所谓总结过去，是说：我怎样从一个中国古典文学、文献的研究者，转为一个中国哲学的研究者，最终成为一个儒者；又怎样从一个儒家、儒学的思考者，转为一个生活的思考者，最终形成自己的‘生活儒学’思想。”“所谓面向未来，是说：我不仅将继续坚持自己的‘生活儒学’的思考，还将继续做一个生活的儒者，过一种儒者的生活。”“这就是说，这些事情其实绝不仅仅是思想的事情，而就是生活本身的事情。”^①

一、我为什么研究儒学

事情至少要追溯到上个世纪 80 年代。孔子说过：“学而不思则罔，思而不学则殆。”^② 我有一个说法：上个世纪的 80 年代是“思而不学”，90 年代是“学而不思”。80 年代的“思而不学”当然也可以说有所学，但那是食洋不化，自以为颇有“思想”，其实不过是邯郸学步、拾人牙慧而已；而其无所学，是数典忘祖：数西学之典，忘国学之祖。那是“五四”的“两个全盘”（即全盘反传统、全盘西化）的一种惯性运动。90 年代的“学而不思”与之相反，其所谓“国学热”，李泽厚说那是“思想家淡出，学问家凸显”。我本人亦如此：80 年代是一个激进的自由主义者，发表的生平第一篇文章就是政论性的《民主的法治和专制的法治》^③；90 年代变成了一个学究，一头扎进古典文学、古代文献、文字训诂之中，出版的生平第一部专著就是文献学意义上的《易经古歌考释》^④。

进入 21 世纪，中国学界情况开始有所改观：治思想者开始老实地学习国故，做学问者开始认真地探究思想。当然，上个世纪末的二十年，

^① 黄玉顺：《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社 2006 年版，第 375 页。

^② 《论语·为政》。

^③ 黄玉顺：《民主的法治和专制的法治》，《四川法制报》1988 年 4 月 18 日。

^④ 黄玉顺：《易经古歌考释》，成都：巴蜀书社 1995 年版。

算是一种必要的铺垫准备。最近十年儒学界的情况是：逐渐展开了一场“儒学复兴运动”，出现了一批代表人物，开始形成学派，在儒学传统学术的基础上发挥儒家的当代形态的新思想、新理论，在当代儒家思想理论的视域下重新诠释儒学的学术传统、历史。人们称之为“大陆新儒家”，以此与 20 世纪的“现代新儒家”相区别。我本人亦如此：“生活儒学”思想的探索，就是最近十年的事情；但此前二十年的铺垫准备也是不可忽略的。转变发生在我去中国社科院师从蒙培元先生治儒学（1997-2000）。

以上的转变只是一种外在的勾画。事实上，这种转变之中，有一种持续不变、一以贯之的内在精神。我曾谈过，“五四”时期的自由派、东方文化派、唯物史观派，尽管歧见纷呈，但至少具有一个共同点，那就是某种意义的“民族主义”：他们都在探索回答“中国向何处去”的问题。^①这就叫“一致而百虑”。改革开放时期亦然，即使 90 年代的学问家也没有忘记“中国之命运”问题，只是由于某种政治环境方面的原因，大家才埋头于“国故”了。

我本人亦如此：尽管被称为“学者”，但本人从来就不追求成为一个“学问家”。说到“学者”，那要看是什么意义上的“学者”。孔子说过：“古之学者为己，今之学者为人。”^②所谓“为人”，就是“为别人而研究别人”，是在两层意义上说的：一是为别人而研究，是做给别人看的，比如为获得体制上的种种好处而做给种种“评委”看的；二是研究别人，即研究那种无关乎当下生活的东西，比如关于哲学史、思想史的那种对象化、知识化的“客观”研究。我经常想起一个典故：“‘风乍起，吹皱一池春水’，干卿何事？”今之学者，很多就是这种“为人”的“学者”。孔子所说的“为己”则不然：研究自己的问题——关乎当下生活的问题。这种学问，叫作“为己之学”。这就是我研究“生活儒学”的初衷。

二、我怎样研究儒学

研究“为己之学”并不意味着不去研究别人、不去研究哲学史或者思想史。问题在于：怎样研究？这就涉及所谓“方法论”问题，其实是观念问题、思想视域问题：以怎样的观念、怎样的视域去研究？那种对象化、知识化的“客观”研究，其观念前提是：我是研究的主体，儒学是我的研究的客观对象。这显然是建基于“主—客”观念架构的，而这种观念正是一种典型的传统形而上学思维方式。这种思维方式面临着一种不可克服的困境，那就是我经常谈到的“认识论困境”：我如何可能确证对象的客观实在性？即便承认其客观实在性，我的主观意识如何可能穿透某种区间而通达于客观对象？

这种穿透、通达问题，胡塞尔称之为“切中”（treffen）问题。^③事实上，不仅传统哲学形而上学不能确证、切中“形而上者”的客观实在性，而且任何科学同样也不能确证、切中“形而下者”的客观实在性。所以，作为一流的大科学家的马赫才说：我所研究的绝非什么客观的天体；我所研究的不过是感觉的某种复合体。^④但他这种彻底的经验主义哲学也会面临许多困境。其实，科学与宗教信仰有一个根本一致之处，就是全部基于一个既无法“证

^① 黄玉顺：《五四的自由理念》，《中国之自由精神》，四川人民出版社 2000 年版，第一章。

^② 《论语·宪问》。

^③ 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海译文出版社 1986 年版。

^④ 马赫：《感觉的分析》，洪谦等译，商务印书馆 1975 年版。

明”也无法“证实”的根本的预设 (presupposition): 存在预设。^① 这种预设, 蒯因称之为“本体论承诺”。^② 这其实是一种信念或者信仰: belief。问题在于: 如果人类全部可能的观念、知识无不基于关于存在者之存在的预设信念, 那么这种信念本身又是何以可能的? 胡塞尔提出了这个深刻的问题, 但未能真正解决这个问题, 他退缩到所谓“纯粹意识”之中。甚至海德格尔也仍未能真正解决这个问题, 生存现象学整个建基于“此在”(dasein) 这个特殊“存在者”(Seiendes)、而不是“存在”(Sein), 于是“存在”反倒成为了某种“存在者”所给出的东西, 结果这种“存在者”(das Seiende) 俨然成了一种“形而上者”。^③ 问题在于: 此在本身何以可能? “被抛”的概念无法澄清这个问题, 反倒同样会陷入到上述困境之中。

在我看来, 正是孔孟解决了这样的问题。这就是我选择儒学的原因, 也是我研究儒学的“方法论”。不过, 我所说的解决了问题的“孔孟”并不是程朱陆王所说的“孔孟”, 也不是现代新儒家所说的“孔孟”。他们所说的孔孟, 俨然是纯粹的形而上学家。这样的“孔孟”同样面临上述不可克服的困境。我所理解的孔孟, 他们的思想视域不是形而上学的, 既不是经验论的, 也不是先验论的, 甚至也不是所谓“生存论”的; 他们的思想当然具有这些成分, 具有形而上学层级、形而下学层级的建构, 然而这些建构成分都是由某种更为本源的视域所给出的。这种本源视域正是生活儒学所要首先加以揭示的。

这里所涉及的就是所谓“诠释学”问题。伽达默尔、甚至海德格尔的诠释学思想都是不透彻的。孟子有一种极为透彻的诠释学观念, 我曾专文加以讨论: “知人论世”——“论世”才能“知人”, 然后才能“读其书”“诵其诗”。^④ 简单来说, 如果说任何知识论和价值论问题无不基于“主—客”架构, 那么, 我们应当追问的乃是: 这个“主—客”架构本身何以可能? 主体的观念是何以可能的? 客观对象的观念是何以可能的? 例如“我读经典”这样的事情, 我们首先要问: “我”作为主体是怎样被给出的? “经典”作为对象是怎样被给出的? 这样一来, 本源的视域就不是“我注六经”, 也不是“六经注我”, 而是“注生我经”: “经典”和“我”皆在“注”中生成。而所谓“注”不是一个东西, 不是一个“物”、存在者, 而是一种“事”、存在, 即是一种生活方式。这种生活方式, 当然是归属于生活的事情。生活的实情乃是这样的: 历史、传统、经典等等, 皆收摄于当下的生活之中。不过, 这样的表述仍然是不透彻的, 仍然面临上述困境。应该这样表述: 所有一切皆由当下生活给出。

于是, 我们进入“生活”的观念: 假如我们承认所有一切东西皆由当下生活给出, 那么, 如果所有一切东西都是“物”, 生活显然就是“事”; 如果所有一切东西都是“有”, 生活显然就是“无”。所谓“无”不是佛学所谓“空”, 而是说: 生活不是存在者, 而是存在。生活即是存在; 存在即是生活。

^① 参见: 布斯曼(Hadumod Bussmann):《语言与语言学词典》(Dictionary of Language and Linguistics. English edition © Routledge 1996) 词条“预设”(presupposition)。乔治·于尔(George Yule):《语用学》(Pragmatics. Oxford Introduction to Language Study. Oxford University Press, 1996) 第四章“预设与蕴涵”(Chapter 4. Presupposition and Entailment)。

^② 蒯因:《从逻辑的观点看》, 江天骥等译, 上海译文出版社, 1987年版, 第一章“论何物存在”, 第8页。

^③ 黄玉顺:《形而上学的奠基问题: 儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学》,《四川大学学报》2004年第2期;人大复印资料《外国哲学》2004年第5期全文转载。

^④ 黄玉顺:《注生我经: 论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释》,《中国社会科学院研究生院学报》2008年第3期。

这个观念是“生活儒学”的最本源、但也最难理解的观念。尤其当我说到“存在”的时候，许多学者的反应就是：这是用现象学概念来讲中国哲学，即是以西律中、汉话胡说。可是，“存在”怎么就是西方的东西呢？例如，《礼记·仲尼燕居》“礼犹有九焉，大饗有四焉，……如此，而后君子知仁焉”，唐代孔颖达疏：“仁犹存也。君子见上大饗四焉，知礼乐所**存在**也。”清代毕沅编《续资治通鉴·宋徽宗政和元年》：“辛巳，诏：‘陈瓘自撰《尊尧集》，语言无绪，并系诋诬，合行毁弃；仍勒停，送台州羈管，令本州当职官常切觉察，不得放出州城，月具**存在**申尚书省。’”该诏书应为宋代原文。清代顾诒禄《满庭芳·芍药》词：“廿载音尘如梦，风流散，半没荒烟，空**存在**，青袍未换，霜鬓杜樊川。”

于是，我们又进入到所谓“中西”问题。我也曾专文讨论过这个问题。^①对于西学，中国学界存在着两种态度鲜明的截然对立的立场：一种是崇洋媚外；另一种则是坚决排外，反对用任何“西方的”话语概念来言说“中国的”东西（尽管这根本不可能，他们自己也做不到）。殊不知，这两种貌似对立的立场却具有一种共同的观念背景、思想方法，就是以为存在着纯粹“西方的”、或者纯粹“中国的”话语。但这其实是不可能的：对于我们来说，纯粹“西方的”、或者纯粹“中国的”都是子虚乌有的、或莫须有的。例如，当我们用中国固有的词语“存在”去翻译西方的“Sein”或者“being”之后，现代汉语的“存在”这个词语，它是纯粹西方的、抑或是纯粹中国的呢？都不是。现代汉语的“存在”是由现代中国人的现代性的生活方式生成的一个观念，这个观念不仅涵摄着、或者说给出了所谓“西方哲学”，而且涵摄着、或者说给出了“中国哲学”（所以我在一系列文章中详尽考证了中国传统的“存”“在”观念的本源意义）。我们不可忘记：我们不仅生活着“中国人的”当下生活，而且同时生活着“西方人的”当下生活——我们“共同生活”着，这就是“全球化”的思想意义。因此，对峙的“中-西”观念，作为两个现成的存在者，其实同样是由我们的当下生活所给出的。

于是，“怎样研究儒学”这个问题的答案就很清楚了。假如所谓“研究儒学”不仅仅是诵读经典而已，而是必须对于儒学有所言说，那么，这种言说既不可能是纯粹西方的话语，也不可能是纯粹中国的话语。现代汉语不是“纯粹中国的”，正如现代英语不是“纯粹英国的”。况且，哪怕仅仅是诵读经典，该经典也绝不是客观的、自足的东西，而是“我们的经典”，而此“我们”是由当下的生活方式生成的。

当然，有人会对此有疑惑。有人问我：你这样研究出来的东西，那还是儒学吗？这样的问题，其实早就有人问过、而且还不断有人在质问宋明理学：宋明理学还是儒学吗？有人认为它是禅学，有人认为它是道学（此指道家学说）。同样，禅宗佛学也经常遭遇到类似的质疑。这样的疑问本身已带出了质疑者的一种观念：儒学就是某种曾经存在的现成的东西。这同样是典型的、将会面临困境的形而上学思维方式。其实，儒学本身同样是由当下生活给出的，所以儒学才会“日日新，又日新”，才不仅有王权时代的儒学形态（例如周公）、转型时代或曰原创时代的儒学形态（如孔孟荀）、皇权时代的儒学形态（例如汉学、宋学），还有民权时代的儒学形态（如现代新儒学、当代儒学）。在我看来，只要满足这个条件的就是儒学：用仁爱来解释一切现象、解决一

^① 黄玉顺：《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国人‘失语’”说》，《南京师范大学文学院学报》2004年第4期。

切问题。

在这样的观念下，才有可能真正理解儒学、理解“生活儒学”。

三、生活儒学

生活儒学是从这样的问题意识切入的：儒学与中国之命运、乃至与当今人类之命运。^① 我们可以严格地思考这个问题：儒学之命运与中国之命运、乃至与当今人类之命运之间是否有关联？20世纪“现代新儒家”的出现、21世纪“儒学复兴运动”的出现，已给出了肯定的回答。所以，问题只是：这是怎样一种关联？我专文讨论过这些问题。^② 我提出，儒学复兴有几条不同的路线：传统主义（被称为“原教旨主义”）；现代主义（如现代新儒家）；当代主义、或曰当下主义。传统主义或“原教旨主义”在学理上陷入种种理论困境，在现实中也行不通、且极具危险性；现代主义在学理上也仍然是传统形而上学，在现实中也存在着人们所批评的“内圣开不出新外王”的困惑。所以，在我看来，不仅在学理上站得住、而且在现实中行得通的，唯有当代主义、当下主义的儒学。

这个问题在思想话语中这样表述：我们需要解释我们的生活中的种种现象，解决我们的生活中的种种问题，这些存在着种种问题的种种现象就是所谓“形而下者”，或者叫作“万物”，这是“多”；传统哲学的方法就是寻找它们背后隐藏着一个“形而上者”，或者叫作“帝”“天”“道”“理”等等，这是“一”。^③ 这就形成一种思维模式：形而上者→形而下者。不论在中国、还是在西方，传统哲学、包括宗教哲学都是这种思维模式，这就是人类在“轴心时期”建构起来的基本观念模式。但是我们发现：这个“形而上者”在哲学家那里莫衷一是，而且未必解决问题。20世纪以来的思想重新发现了人类“前轴心期”以及“轴心时期”思想大师（比如中国孔孟老庄）的本源观念：如果“万物”是物，“道之为物”^④ 亦物，那么，物是何以可能的？或换一种问法：作为唯一绝对存在者的“形而上者”，与作为众多相对存在者的“形而下者”一样，都是存在者；那么，存在者的观念是何以发生的？这个发问其实已经蕴涵了答案：存在。凡是存在者，皆存在。然而存在既然不是存在者，不是物、有，那么，存在就是无。

所以我经常引用《老子》的一句话：“天下万物生于有，有生于无。”^⑤ 这是一个基本的观念结构：无→有→万物。《老子》还有一种表达：始→母→子或众甫。须注意者，这里所说的不是所谓“客观的”宇宙生成过程，而是观念的显现层级。比如说，在《老子》，无、有、万物皆道的不同显现而已。其实，这个基本结构乃是儒、道共通的基本观念：天道（即无即有）→德性（人性物理）。儒、道的根本区别在于：道家认为“天地不仁”^⑥，而儒家则认为无或存在即是仁爱情感。（更透彻地讲，今人所谓“儒家”“道家”之别，其

^① 黄玉顺：《儒学与中国之命运——纪念五四运动90周年》，《学术界》2009年第3期。

^② 黄玉顺：《儒学复兴的两条路线及其超越——儒家当代主义的若干思考》，《西南民族大学学报》2009年第1期。

^③ “天”、“道”另有更其本源的观念及其解释。

^④ 《老子》第21章。

^⑤ 《老子》第40章。

^⑥ 《老子》第5章。

实只是汉儒的一种观念建构而已。) 儒学所说的“仁爱”是有不同用法的：有时是说的形而下的伦理原则，有时是说的形而上的宇宙本体；有时是说的本源情感，即无、存在、生活。这三个层级犹如“道”一样，是说的“仁爱”在观念中的不同显现而已。

有一点也需要强调：“生活”并不同于上文谈到的“我们的生活”。我们的生活只是生活的某种显现样式——某种生活方式。假如没有“生活”的观念，“我们的生活”与“他们的生活”就隔绝了，传统的儒学对于今天的我们也就毫无意义了，犹如《肇论》所说的“昔不至今”，我们也不可能通达传统。这多少类似于康德之推论“物自身”，但却有根本区别：“物自身”其实是一种“形而上者”，是一种存在者；而生活却是存在。

于是，生活儒学总结了人类全部可能的观念的基本结构：

观念的生成序列：存在→形而下存在者→形而上存在者
观念的奠基模式：存在→形而上存在者→形而下存在者

生活儒学就是重新展开这个基本结构。唯其如此，儒学才能有效地切入当下的生活。为此，生活儒学首先消解孔孟以后的传统儒学的形而上学，然后回归孔孟儒学的本源观念，最后在这种本源上重建儒学。这是一个庞大的“体系”，包含着本源层级、形上层级、形下层级的重建，涉及许多繁难的课题。这里且谈其中涉及的一个重要问题：

生活儒学是否需要重新构造一个“形而上者”呢？这是一个颇为复杂的问题。形而上者问题其实是主体性问题，在这个问题上，我同意黑格尔的说法：“实体即是主体。”^① 然而按照传统形而上学哲学的观念，人只有相对主体性，而绝对实体、本体才有绝对主体性。但在今天看来，绝对主体性其实只是相对主体性的一种抽象而已。当今时代的相对主体性，就是公民人格；民权时代的儒学形态要研究的一个重要课题，就是公民人格问题。于是，我们可以这样思考：假如对此公民人格加以一种哲学的抽象，它就可以被设想为一个“形而上者”。不过，我目前正在展开研究的“中国正义论”的理论结构中，还没有形而上者的位置。有人已发现这一点，并质问我：在生活儒学中，没有形而上学给予奠基的正义论伦理学是否恰当？

四、中国正义论

中国正义论属于形而下学层级的伦理学范畴。一般来说，形而下学包括两个基本领域：关于自然界的知识论，是为科学奠基的，《易传》所谓“天文”；关于社会界的伦理学（广义），是为道德、规范、制度奠基的，《易传》所谓“人文”。生活儒学亦然。我目前正在做一个教育部的课题、一个国家社科基金的课题，都是关于“中国正义论”的问题，其实就属于广义伦理学的范畴，意在探索儒学有效切入当下生活的一种路径。

所谓“中国正义论”，乃是说的关于正义问题的中国理论（Chinese Theory of Justice）、尤其儒家理论。从不同角度着眼，儒学可以被称为“仁学”、“礼

^① 黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，商务印书馆 1979 年版，第 15 页。

学”，也可以被称为“义学”。“义学”或“正义论”的课题，就是关于人类社会的规范建构及其制度安排（简称“制度规范”）问题。这不是对象化、知识化的儒学史研究，而是当下化的儒学义理结构之整体重建。

这里首先面对一个质疑：儒家的“义”和西语的“justice”（正义）之间能这么对应吗？我从三个方面回应这个质疑：（1）如果制度规范赖以成立的根据就是正义原则，那么，凡属人类社会，必有制度规范，故亦必有正义观念，中国当然不能例外。（2）这种正义观念，中国哲学称之为“义”、“正义”。如荀子说：“正义而为谓之行。”^①“《传》曰：‘从道不从君。’故正义之臣设，则朝廷不颇。”^②（3）汉语“义”或“正义”与西语“justice”之间是这样一种关系：既有可对应性，亦有非等同性。我曾专文阐明这样一个观点：可对应性、非等同性，这是任何两套观念之间、两种民族语言之间的普遍关系：可对应性保证双方可以有效交流，非等同性保证双方值得加以比较。^③唯其如此，我们才能用汉语固有的“义”或“正义”去翻译西语的“justice”，使得双方成为可以互相理解、交流、比较的东西。^④

制度规范，儒学统称为“礼”。礼源于祭祀仅仅是表面现象。当时的社会生活方式，“国之大事在祀与戎”^⑤，“祀，国之大事也，而逆之，可谓礼乎？”^⑥因此，当时整个天下国家的制度规范即集中表现在祭祀的礼仪之中。后来的一部《周礼》也就是一整套的制度规范设计，亦谓之“礼”。故广义的“礼”泛指所有一切制度规范。礼有三个层次：礼制（制度规范之本身）、礼仪（制度规范之表现形式）、礼义（礼之义、即制度规范赖以成立的正义原则）。

这里值得一提的是：儒者中的原教旨主义者与反对儒学的人其实有一个共同的误区，就是误以为礼是儒学的根本。这也是今日“儿童读经运动”中的一个严重误区：似乎应该用那种前现代的生活方式的制度规范来作为现代人的生活规范。他们对孔子对于礼的态度，只注意到“克己复礼”^⑦一面，遮蔽了“礼有损益”^⑧一面。其实，孔子认为，任何制度规范都是历史地变动的，这种变动的根据就是正义原则，故孔子说：“义以为质，礼以行之。”^⑨这就形成了“义→礼”奠基关系的思想建构。所以，今天复兴儒学，根本的不是恪守儒家在历史上曾建构过的具体的制度规范，而是这些制度规范赖以成立的正义原则。

在中国正义论，礼或制度规范赖以成立的正义原则就是两条：正当性原则（包含公正性准则、公平性准则）；适宜性原则（包含时宜性准则、地宜性准则）。这些问题，我已在一系列论文中做了详尽的分析论证，兹不赘述。我这里想说的是：罗尔斯《正义论》提出两条正义原则，^⑩但在我看来，他根本没有提出任何正义原则，因为：他所说的正义原则是一种“原初契约”^⑪，既是“契约”，就已经是制度规范，而非作为制度规范的根据的正义原则了。

^① 《荀子·正名》。

^② 《荀子·臣道》。

^③ 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，四川大学出版社 2006 年版，第一讲第一节。

^④ 黄玉顺：《中国正义论纲要》，《四川大学学报》2009 年第 5 期。

^⑤ 《左传·成公十三年》。

^⑥ 《左传·文公二年》。

^⑦ 《论语·颜渊》。

^⑧ 《论语·为政》。

^⑨ 《论语·卫灵公》。

^⑩ 罗尔斯：《正义论》，中国社会科学出版社 1988 年第 1 版，第 60-61、249、61、83-84 页。

^⑪ 罗尔斯：《正义论》，第 12 页。

正义原则其实不是实质的（material），而是形式的（formal），其实就被意识到并且被理性化地表达出来的、某种生活方式下的共同正义感。这种正义感，孟子论“养气”时称为“集义所生”的“浩然之气”^①，属于“不虑而知”的“良知”范畴。^②孟子话语中的“知”有两种含义：有时是说的良知，这是一种直觉，类似所谓“本质直观”；有时是说的理智。为了便于区别，我们称前者为“知”、后者为“智”。正义原则的形成基于良知之“知”，制度规范的设计需要理智之“智”，于是就有“知→义→智→礼”的观念结构。

中国正义论还包含一个非常重要的理论环节，就是“利”、即利益问题。人们往往误会儒家的“义利”思想，误解孟子提出的“义利之辨”^③，以为儒家重义轻利、乃至唯义无利，我已撰文对此作出澄清。^④其实，在儒学中，礼义问题的提出，正是由于利益冲突问题。对此，荀子有极详尽的阐明：“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，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长：是礼之所起也。”^⑤这就是说，社会群体之所以要建立制度规范，是因为必须通过建立利益分配制度来解决利益冲突问题，从而保障群体生存。在这个问题上，中国正义论与西方正义论是相当一致的。这就有了“利→知→义→智→礼”的问题结构。

中国正义论与西方正义论之间最根本的一个区别，是对仁爱情感的处置。西方正义论通常将仁爱情感排除在外；而中国正义论则正好相反，用仁爱来解释一切，这也正是儒学的一个最根本的标志性特征。因此，中国正义论必须用仁爱解释全部正义问题。一个最容易引起争议的问题，就是“利”与“仁”的关系。前面说到，人们对孟子所提出的“义利之辨”、即仁义与利益的关系长期误解。在这个问题上，荀子是最透彻的，坚持用仁爱来说明一切。在他看来，利益冲突也是仁爱导致的，这就是他的一个长期被人们所忽略的深刻思想：“爱利”——爱而利之。王先谦集解《儒效》“爱利则形”时，引杨倞注：“爱（人）利人之心见（现）于外也”；又引郝懿行之说：“爱人利人皆有法”。可见“爱利”就是“爱人利人”之意。人群之所以有利益冲突，是因为有利欲；而利欲乃出于爱：爱己则欲利己，爱人则欲利人。荀子论述了仁爱的等次：自爱→爱人→使人爱己。^⑥这种差等之爱必然导致利益冲突。于是就有了“仁→利→知→义→智→礼”的问题结构。

可以料想，荀子关于仁爱导致利益冲突的深刻思想会引起儒者们的异议、甚至震撼。但这其实是出于对儒家仁爱观念的理解偏差。不仅正是仁爱导致了利益冲突，而且正是仁爱最终保证了利益冲突问题的解决，这就是思想的彻底性。这是因为，完整的仁爱观念包括两个方面：差等之爱的情感倾向，这是生活的实情；一体之仁的情感倾向，这同样是生活情感的真实维度。“仁民爱物”原非什么道德说教，而是一种自然情感倾向，孟子谓之“恻隐之心，人皆有之”^⑦。中国正义论的正义原则当中的正当性原则，其所反映的正是人

^① 《孟子·公孙丑上》。

^② 《孟子·告子下》。

^③ 《孟子·梁惠王上》。

^④ 黄玉顺：《孟子正义论新解》，《人文杂志》2009年第5期。

^⑤ 《荀子·礼论》。

^⑥ 《荀子·子道》。

^⑦ 见《孟子》之《告子上》及《公孙丑上》。

类在群体生活中表现出来的那种超越差等之爱、通向一体之仁的自然情感诉求，这也是正义感的渊源所自。

最后，由仁爱而正义、以至建立制度规范，其最终目的，是社会群体生存的和谐。这就是儒家所追求的最高社会境界，谓之“乐”、亦即“和”。所以，儒家文化叫作“礼乐”文化。因此，中国正义论的总体问题结构是：“仁→利→知→义→智→礼→乐”。或者说是：“仁爱→利欲→良知→正义→理智→规范→和谐”。

五、结语

儒学作为“为己之学”，犹如《周易·观卦》所说，“观其生”、“观我生”。“观我生”就是“观我生进退”，此“进退”可以指人生境界的层级。生活儒学在诉诸个体精神生活时，就是境界问题，我对此有专题讨论。^① 儒者的最高境界是“仁且智”的圣人：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。’”^② 这让我想起孟子的话：“吾未能有行焉，乃所愿，则学孔子也。”^③

^① 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，第四讲“境界的观念”。

^② 《孟子·公孙丑上》。

^③ 《孟子·公孙丑上》。