

“生生”：安乐哲对中国哲学的诗意阐释

闫启慧

(北京语言大学汉学与中国学院 一带一路研究院, 北京 100083)

摘要：鉴于诸多汉学家以西方哲学术语和理论架构来认知中国哲学的偏颇，美国比较哲学家安乐哲创造性地运用文化语义环境方法论，着眼于中西“阐释域境”之发掘，力图将中西哲学文本回归于各自的文化土壤中以期呈现其独特基因样态。在安乐哲看来，“生生”作为中国哲学的核心，涵摄“和”“势”“诚”“德”之传统创生品质，亦凝结着中国古代过程性宇宙论情境性、关联性、自发性、整体性之机理，以实践性的儒家角色伦理回应着“现代性”问题的时代困境。安乐哲对中国哲学之诗意阐释与价值追寻，体现出其对全球人类境遇的文化关切。

关键词：生生；安乐哲；中国哲学；过程性宇宙论；角色伦理

“Shengsheng”: Roger T. Ames' Poetic Interpretation of Chinese Philosophy

YAN Qihui

(Beijing Language and Culture University, College of Sinology and Chinese Studies Belt and Road Research Institute, Beijing 100083, China)

Abstract: Given the bias of many Sinologists in interpreting Chinese philosophy through Western philosophical terms and theoretical frameworks, American comparative philosopher Alain Schimmel innovatively employed the methodology of cultural semantic environment, focusing on the exploration of the "interpretive domains" of Chinese and Western philosophies, aiming to return the Chinese and Western philosophical texts to their respective cultural soils in order to reveal their unique genetic patterns. In Schimmel's view, "Shengsheng" as the core of Chinese philosophy encompasses the traditional creative qualities of "he", "shi", "cheng", and "de", and also condenses the contextual, relational, spontaneous, and holistic mechanisms of the ancient Chinese processive cosmological situation. It responds to the contemporary predicaments of "modernity" through the practical Confucian role ethics. Schimmel's poetic interpretation and value pursuit of Chinese philosophy reflect his cultural concern for the global human situation.

Key words: Sheng Sheng; Anle Zhe; Chinese philosophy; Processive Cosmology; Role Ethics

1.“生生”之文化意涵

“生生”一词最初见于《尚书·商书·盘庚》：“汝万民乃不生生，暨予一人猷同心”，当作谋生义，共出现 4

作者简介：闫启慧（1998-），女，山东青岛人，北京语言大学汉学与中国学院（一带一路研究院）硕士研究生，研究方向：先秦文学与文献。

次，已显现出先民对“生”之关切。由生活实践升华而成形上的“生生”之道当源自《周易·系辞上》：“富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤”，《周易正义》韩康伯注：“阴阳转益，以成化生”，孔颖达疏：“生生，不绝之辞。阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生谓之易也。前后之生，变化改易，生必有死，《易》主劝诫奖人为善，故云生不云死也。”

¹“生生”于《系辞》语境里指“易”道之变化，后作为中国早期宇宙论之核心概念，常常和《易经·咸卦》“天地感而万物化生”，《系辞下》“天地之大德曰生”相关联。“生”甲骨文作（合 5156），另在合文“生月”²中作（合 20143）或（合 34120）³等。《说文》“木”部：“冒也，冒地而生，东方之行。从中，下象其根”，“生”部：“进也，象艸木生出土上”，裘锡圭先生认为在甲骨文中“生”“木”“中”旁往往通用，除却字形相近，与古人心目中以草木象征生长相关⁴。《礼记·月令》云“天地和同，草木萌生”，可见“生”之初始义即以草木生发代指万物初生。此外甲骨卜辞中还有生育、活着的、姓、来等义⁵。检《周易》全书，“生”一共出现 43 次，分别见于《易经》之《坤》《屯》《观》《大过》《咸》《益》《升》《系辞》上下、《说卦》和《序卦》，具有现象或易象生成、万物生发生育、生命之义，此三义项构成“生”之基本含义。

于此言之，“生生”谓万物万象化生变转、生生不已的过程，即变化生新之道。古人常以“天地之道”或“天道”指称大化周流之过程，这里的“道”非天地之功能，而是与“天地”合一，通过“天地”显现出来；“天地”亦非宇宙本体，而是内涵于变化之道中。“天地之道”见于《周易》4 次。其特点如“恒卦”之《彖传》所言“天地之道，恒久而不已也”，《系辞下》之“贞观者也”。早期文献对天道多有探讨，举例言之：《礼记·中庸》：“天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。”《礼记·哀公问》：“公曰：‘敢问君子何贵乎天道也’，孔子对曰：‘贵其不已。如日月东西相从而不已也，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道也。’可见“天地之道”是指天地运作的过程，其具有化育万物而生而不有、变化莫测而自成秩序、广博深阔而生生不已的特点，奠定了易学最早的中国古代“生生”之学之始基。

下面笔者拟就当前学界关于“生生”之阐释做一简要梳理，以期呈现“生生”哲学之研究进程。对易学本体论之探讨发端于 20 世纪现当代新儒家，如熊十力、方东美、唐君毅、张岱年等。熊十力认为：“生生者，至寂至净也。不寂不净即成滞碍，而恶得生。不息者，至刚至健也。刚健故，恒新新而生，无有已止。以此见生命之永恒性。故此有定向者，即生命也，即独体也。”⁶方东美将中国先哲的宇宙观称作“万物有生论”，宇宙“乃是普遍生命流行的境界。天大其生，万物资始，地广其生，万物咸亨，合天地生生之大德，遂成宇宙”⁷。唐君毅进一步明确：“生以善为性，以实现善为事。故谓生为真实、宇宙生生不已之几为真实。”⁸并提出中国

¹ [魏]王弼、[晋]韩康伯注，[唐]孔颖达等正义《周易正义》，《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，北京：中华书局，2009 年，第 162 页。

² 经陈梦家先生考证“生月”当为贞卜时的下月或来月，与“今月”“兹月”相对。参见于省吾主编《甲骨文字诂林》，北京：中华书局，1996 年，第 1309 页。

³ “生”之字形见于刘钊、洪颍、张新俊编纂《新甲骨文编》，福州：福建人民出版社，2009 年，第 382、868 页。

⁴ 何景成编《甲骨文字诂林补编》，北京：中华书局，2017 年，第 1007-1008 页。

⁵ 于省吾主编《甲骨文字诂林》，北京：中华书局，1996 年，第 1311-1314 页。

⁶ 熊十力著《新唯识论》（语体文本），《熊十力全集》第 3 卷，武汉：湖北教育出版社，2001 年，第 430 页。

⁷ 方东美著《中国人生哲学》，杭州：浙江人民出版社，2019 年，第 40 页。

⁸ 唐君毅著《中国哲学原论·原道篇》（下册），北京：中国社会科学出版社，2005 年，第 888 页。

宇宙论的“一多不分”特质。张岱年则将“生生”释之为“天地的根本性德”¹，这些亦成为后来学者探讨的主要路径。如李承贵在梳理先秦文献之“生”与“生生”意涵后，认为先秦儒家生生之学的理论建构已初步形成，并从九个角度探讨了“生生”之为新本体关联着传统“本根”的超越性。“本根”或“本体”被视为“万物产生、存在、发展变化之根本原因和依据的概念或范畴”。李氏总结道，在中国古代哲学中，“天地”“太极”“气”“道”“理”“诚”“性”“仁”“心”等都曾被儒家视作“化生万物”的本体，但皆有不足；“生生”则能脱胎于诸本体而超越之，兼历史、社会 and 生命为一体而贯通之，其不已性、开放性、生态性等特质，使其具有超越传统意义之“本体”的独特性。²黄玉顺通过回归《系辞传》探讨“生”与“生生”之原初含义，“生”是天地的活动，“生生”是天地之运行，在此基础上提出“生生何为”问题，以实现当代哲学转化之可能。这意味着超越“生生”观念原初“存在者化”的涵义而转化发展出“前存在者”的“存在”涵义，并提出“生活儒学”的理念。³带着对“逆向格义”的反省，林安梧提出“存有三态论”以建立与《易经》“生生哲学”的联系。《易经》的哲学脉络彰显出“存在与价值的和合性”优先于古希腊巴门尼德（Parmenides）以来“思维与存在的一致性”，是充满发展性的哲学。“存有三态论”作为“生生哲学”之当代诠释，以“道”之彰显起论，从“存有的根源”到“存有的开显”到“存有的执定”，立足于存在的动态生成，人参赞化育于其中。借这一共生共长、共存共荣的生生存有论，其希望为现当代哲学带来实存性反思。⁴丁四新讨论了《易传》生生哲学的观念背景、二元对待关系、变易生成法则和相生相感特性，并重点论述了“易一名而含三义”的“生生”内核。⁵林忠军表示，“生生”为宇宙本体“道”的本质属性而展开宇宙序列，亦是人的本质属性，并从自然与人体的关系出发探讨古代天人观之建构，指出《易传》是根植于人体来解释天道，天实则人的副本，同时辨析了与柏格森生命哲学之别⁶，不无启发。董春总结道，学界对“易”之诠释一则重“生成性”，即探寻宇宙根源；一则重世界“生生”、人类延续的过程，即从解释“什么”转向关注“怎么”⁷，这是一个有益的转向。其后董氏于此基础上剖析了“生生易学”之理论意涵，由“生”到“生生”，易学哲学之体被确立起来。与西方古典哲学的“本体论”不同，“生生”经阴阳之交感变化而呈现，并非一个永恒不变的实体，而是着眼于当下的生命体验，是不断生成的本原。希望借由对“生生”哲学意蕴之探讨，以回应其能否担当“本体”之重任。⁸如许阐论开掘并延拓着中国古典宇宙论之内涵。

此外，不少学者从认识论、人性论、心性论、审美价值等角度对“生生”进行多维度阐发和构建，如楼宇烈从中医学与传统哲学之联系出发，提出中医学“生生之学”的概念⁹；李尚信认为中国哲学是以“生生”为本质的参赞化育之学¹⁰；蒙培元挖掘出中国生的哲学之生态哲学意义¹¹；在探讨物生生之问题时，余治平发现儒家“几”（机）哲学所包含的生生哲学蕴含实现了对康德不可知论与佛道空无论的认识超越，代表着人类理解万

¹ 张岱年著.《〈易传〉的生生学说》，《张岱年全集》第7卷，石家庄：河北人民出版社，1996年，第140页。

² 李承贵.《儒学“新本体”的出场——“生生”在何种意义上可以成为儒学的本体？》，《河北学刊》，2022年第1期。

³ 黄玉顺.《从“生生何谓”到“生生何为”——〈系辞传〉“生生”的原初观念与当代转化》，《周易研究》，2023年第2期。

⁴ 林安梧.《“生生哲学”与“存有三态论”的构成——以〈易传〉为核心的哲学诠释》，《周易研究》，2023年第5期。

⁵ 丁四新.《〈周易〉的生生哲学及其诠释——以〈易传〉和“易一名而含三义”为中心》，《孔学堂》，2021年第4期。

⁶ 林忠军.《〈易传〉“生生”哲学之我见》，《周易研究》，2023年第3期。

⁷ 董春.《关于“易”的两条阐释进路：“生成”与“生生”》，《周易研究》，2024年第2期。

⁸ 董春.《生生之谓易：〈周易〉的“生生”思想及其哲学意蕴》，《周易研究》，2025年第2期。

⁹ 楼宇烈.《中国文化的生生之学》（李海英整理），《中医药文化》，2014年第3期。

¹⁰ 李尚信.《生生哲学的基本框架》，《光明日报》，2023年1月30日15版。

¹¹ 蒙培元.《生的哲学——中国哲学的基本特征》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），2010年第6期。

物生生之道的思想高度¹；在首届生生哲学高端论坛上丁四新将“性”与“生”相关联，指出“人性善恶问题，其实就是人当下的生生问题”，刘云超则以“生生”为核心建构起“生命儒学”²；朱良志通过对艺术的生命精神之阐发，以生生模式为诗意的延伸，将“生生之谓易”转化为“生生之谓艺”³；在借鉴中国传统生生哲学基础上，程相占提出“生生美学”以建构当代生态美学，⁴曾繁仁又将其与中华美学精神之传承相关联，以涵摄中国传统美学⁵。同时，在中国哲学走向世界的进程中，中西哲学展开“生生”之深层次对话，如汤一介早先在西方解释学影响下系统讨论的《周易》解释学，对建构中国解释学颇具肇始之功。⁶近年来学者多以“生生”与西方存在主义哲学比照以展现世界创生论之异同，如孙向晨将“生生”与海德格尔“在世界之中存在”的生存论进行对话，提出“在世之中存在”的新结构⁷；丁耘以作为太一论的道体学回应存在论，以斯宾诺莎和黑格尔的力量哲学作为道体学气论阐释易学“生生”的新出发点。⁸

纵观近年来学界对“生生”哲学之热情研究，理论内蕴之阐释与哲学实践之关切并行，显示出对“生生”当代价值之挖掘以回应人格重塑和全球性困境的研究进路。如杨泽波所建构的“生生伦理学”⁹、黄玉顺所提倡的“生活儒学”、董春所强调的“生生”之意的延续、赵金刚对“当代君子”的期待¹⁰和陈来对古典中国文明背后宇宙论之重温以构建共生和谐关系的努力，¹¹“推天道以明人事”是自古以来中国哲学的传统。

与此同时，一些海外哲学研究者在对中国哲学之独特阐发中意识到其重构和谐世界秩序之生生不息的生命力。美国中西比较哲学家安乐哲（Roger T. Ames），受到西方学界过程哲学家怀特海（A. N. Whitehead），生命哲学家亨利·柏格森（Henri Bergson），实用主义哲学家威廉·詹姆士（William James）、杜威（John Dewey），汉学家葛兰言（Marcel Granet）、葛瑞汉（A. C. Graham）、牟复礼（Frederick W. Mote）、郝大维（David Hall）和罗思文（Henry Rosemont）等之启发，对中国学界刘殿爵、方东美、熊十力、唐君毅、劳思光、李泽厚、庞朴、杜维明等先生思想之吸收，创造性运用“文化语义环境”（interpretive context）方法论，于其《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》中进一步实现对“生生”哲学之诗性建构。安乐哲认为，“生”应理解为“出生、成长、一生”（birth, growth, life）而非单指“出生”（birth），¹²“生生”是中国哲学的核心，这一“永远处于呈现和形成状态的文化词汇”，恰是中国过程性宇宙观之体现，描绘的是“情景化艺术性地、创造性与实践性地成就‘一个世界’的实现，存在的不是本体，而只是过程”¹³。为此他创立了新语词“Zoetology”以指涉“生生哲学”¹⁴，

¹ 余治平.《物的内部是空、是无，还是几？——论万物生生的第一个哲学前提》，《周易研究》，2025年第2期。

² 张清俐、何贺婧.《生生哲学为哲学创新注入思想资源》，《中国社会科学报》，2022年12月2日。

³ 朱良志著.《中国艺术的生命精神》，合肥：安徽文艺出版社，2020年。

⁴ 程相占.《生生美学的第二个十年进程》，《南方文坛》，2025年第3期。

⁵ 曾繁仁.《“生生美学”的提出及其内涵》，《山东大学报》，2023年第28期。

⁶ 汤一介.《关于建立〈周易〉解释学问题的探讨》，《周易研究》，1999年第4期。

⁷ 孙向晨.《生生：在世中存在》，《哲学研究》，2018年第9期。

⁸ 丁耘.《生生、道体与气论——在首届“生生哲学高端论坛”上的发言》，《周易研究》，2024年第2期。

⁹ 杨泽波著.《儒家生生伦理学引论》，北京：商务印书馆，2020年。

¹⁰ 赵金刚.《生生与当代君子》，《光明日报》，2024年9月7日。

¹¹ 陈来.《中国文明的哲学基础是宇宙观》，《人民政协报》，2016年6月27日。

¹² [美]安乐哲著、田辰山、温海明等译《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第113页。

¹³ 田辰山.《“一多不分”：安乐哲的与世界交流的有效方法》（代序），[美]安乐哲著，田辰山、温海明等译《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第10页。

¹⁴ 安乐哲（Roger T. Ames）撰，秦凯丽、关欣译《生生论（Zoetology）·一种传统思维方式的新名称》，《周易研究》，2023年第1期。

以区别于西方哲学传统的“ontology”，突出传统中国哲学叙事中的过程哲学意味（process sensibilities）。安乐哲对“生生”之诗意阐释富有识见，并将其落实到儒家“角色伦理”之生命实践上。其建构是伴随美国实用主义（pragmatism）思潮兴起，出于对西方汉学界立论基础之反思和世界文化走向之价值关切所涵容而成的浑厚的中国诗意过程哲学。

2. 时空交织的艺术

安乐哲认为，中国历史早期萌生出一种过程性、关联性、整体性宇宙观，绵延于中国哲学的长河中，生生不息，“生生”便是中国哲学的特质。通过对安乐哲论述之爬梳与融贯，中国古典宇宙论之“生生”可以概括为涵容“和”“势”“诚”“德”等传统价值的不断新生、丰沛展开的宇宙意境，以其情境性、关联性、自发性、整体性的协重性品质与西方“创生于虚无”（creatio ex nihilo）的根源性、分离性、对立性、本体性宇宙创生论相映照，实为一种时空交织、万物共鸣的艺术，一份通过人类经验所体悟、感应的诗性表达，一片非抽象的审美承诺式的永恒。

2.1 情境性与“和”

回溯中国哲学，早在《论语·阳货》中便含有对“生生”之诗意表达：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”《庄子·知北游》亦谓：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”这片生生不已的意境沉浸着中国古代思想家对生命运行的体悟，可以追溯到商人占卜和农作之观象授时场景。天地“不言”强调宇宙造化无为的自成性、功成弗居的自明性和对其把捉之非可逻辑论证的审美性，它源于先秦哲思于日常情景中日积月累的生命共感，安乐哲将其诗意地命名为“情境性”。情境性是一种“非因果式的宇宙论”，呈现为一种静水流深的和谐，是外在宁静与内在张力的统一。宇宙情境之认知产生于对每日生活场景“浏览偏照”式的直观体验，“与造化者俱”而“复守以全”（《淮南子·原道训》），关联性思维方式寓于其中，“而非生发于某种抽象而罕见的理论或语言符号。”¹“情境性”近于中国古典文艺美学之“现量”与“直寻”，亦即采用审美观照的方式“试图理解由相关条件所组成的序列整体，以及当它们触发任何事件之时所带来的一切关系”²，它不依赖逻辑推理，建立在对独特生命情景的感兴之上，以实现完整生命经验即景会心式把握。如安乐哲对“知鱼之乐”之解读，毋宁说庄子在“烹制一条更大的哲学之‘鱼’”“知属于共享经验的世界，其中知者与被知者相互交织。在庄子看来，知是协作性的，而且从根本上说永远处于彻底的情境之中”³，所以庄子不仅知鱼之乐，亦能知天地无言之大美。《易传·彖传》曰：“乾道变化，各正性命。”这是一幅“境生”（creatio in situ）万物之和的意境，即一种“构成性关系之和”。

《国语·郑语》云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同稗同，尽乃弃矣。”《荀子·天论》曰：“四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生。”“和”是万物化生之情境，先秦诸子多有提及，可以说乃中国宇宙发生论之本。在中国文化基因里“和”作为光辉的“道”之理想，以其创生性、包容性和延续性寄托着历代思想家对中华远古文化之价值追寻。《礼记·中庸》云：“致中和，天地位

¹ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译，《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第126页。

² 同上，第84页。

³ 同上，第88页。

焉，万物育焉。”“和”指向一种天地万物“发而皆中节”又互涵互摄的协和的宇宙关系，是中国“境生”哲学的充分展开。唐君毅先生曾将中国早期自然宇宙观之特质归结为“一多不分”，即“一与多、独特性与多重性、延续性与多样性、完整性与集成性的不可分性”¹，“和”可以理解为上述关系的完美实现，其背后潜藏着古老的关联性思维，即谓“在我们经验场域内的任何特定现象可以被从不同的角度去考虑：一方面，它是一个独特而持续（persistent）的个体；另一方面，它自己又是一个宇宙整体，所有在发生的事都蕴含在了其内部的关系网中”²。基于此，安乐哲提出了对“道生一，一生二，二生三，三生万物”的独到理解：“它说明的是万物生命经验‘合而为一’的总体特征，而非某种衍生性的‘多背后的一’的宇宙发生论。”³“道”并非超验的起源本体，实则“一”与“多”的结合，这种“境生”宇宙发生论作为情境化的艺术建构，着眼于创造的协同性、整体经验性和动态过程，强调充满繁衍力的关系中意义的持续增加。“和”作为根本情境化‘创造’过程表达了其与我们熟悉的‘创生于虚无’的意义根源观念鲜明的对比”⁴，同时又展现出“特殊性、暂时性、间接相关性和有繁衍力的不确定性”⁵，故“其为物不贰，则其生物不测”。具体到社会维度，儒家提倡“君子和而不同”“礼之用，和为贵”，通过情境化的艺术“为所有发挥作用的参与者实现全面融通提供了可能性的关系的持续质变”，“正是一种审美和合的成果”⁶，这也是中华民族千百年生生绵亘的缘由。

2.2 自发性与“势”

早期中国先哲在节序如流的生命经验中体察到天道“无为而物成”的特点，这种自然而然的“生生”之动因，安乐哲把捉为“势”。“势”起初用作军事术语，在先秦兵家文献中多有出现，如《孙子兵法·计篇》曰：“计利以听，乃为之势，以佐其外。势者，因利而制权也。”其军事哲学意涵是“任何特定事件都是被‘势’这个概念所包含的诸多因素的不断变化的复杂演算所促成的”“人们通过统筹安排这些因素来获得关系中的优势”⁷。《管子》中有一篇专门对“势”的解读，已触及天地之“势”。安乐哲将之引入过程性宇宙论中，显现出“势”之通贯性，不无创见。他认为“生生”“这种情境性不是诉诸一个外在的推动者为原因”，而是“一个将推动力纳入自身的、正在展开的过程”，“‘势’涵摄了空间、推动力、行为等一切促发特定情境的条件”⁸。作为大化流行潜在的引导力量，“势”可以理解为天地间自然生成的蕴含强大转化能量的趋向，一种动态的由处于情境中的事物及其所有关系所促成的合力，其作为一种方向而非具体的目的，具有超越理智的势不可挡性，近于“气”，依附于整体意识，需通过情境化的感性直觉而非单凭理性逻辑所把捉。

《论语·子罕》载：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜’”孔子“逝者如斯”之感叹兴发于对不舍昼夜的江川酝酿其中的“势”之把握上，中国文化成形时期早已深入骨髓的关联性思维内蕴于此，激发并再塑了“势”。“关联性思维”最初由法国汉学家葛兰言（Marcel Granet）提出，安乐哲用以阐释“势”之美学属性，进一步揭示

¹ 唐君毅.《中国哲学中自然宇宙观之特质》《中国哲学思想之比较论文集》，台北：学生书局，1988年，第16页。

² [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译.《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第133页。

³ 同上，第106页。

⁴ 同上，第113页。

⁵ 同上，第108页。

⁶ 同上，第57页。

⁷ 同上，第129页。

⁸ 同上，第84页。

了两者之关联。他认为在先秦兵法中“用来理解和影响一个特定形势的关联性战略，究其本质是一种美学思想，它要求人必须首先全盘考虑造就眼前整体局面的所有细节”¹，“关联性思维强调整体美感、想象力及专注于实在的、实际事物的主张，是整体论的，而非排他性的”²。通过对瞬息万变现实情况之“浏览偏照”，留意于潜藏其中的互补性偶对关系，运用想象力对其加以延伸以捕捉诸多关系间生发的灵感，借此顺势调整我们可以将日常生活的场景安排至和谐状态。拓展至中国早期宇宙哲学中，先贤运用关联性思维对世界关系之整体性地欣赏与思考，把捉其中变化的一切可能力量所促成的宇宙运行大势，这种“势”可以比拟于天道周流的规律，或即宇宙秩序，它非指一种强加于世界之上的外在大势，而是返身性的，“生生”永远流转于其情境中，呈现为生生赓续的韵律、一条经验之流。

这样的过程哲学之“势”体现为一种过去—现在—未来所共同作用的自发性，既非亚里士多德“自然物的内在目的论”，亦非伊壁鸠鲁所追求的“脱离自然的外在决定作用，自由从而自发地做出选择”³。在早期儒道整体性宇宙论中，自发性被理解为一种德性，由其所在的环境所促发又助益并升华了环境之“协和的德性”⁴，与“自然”同义。⁵无论是“日新之谓盛德”抑或“以天合天”“浑沌之德”，在这里，情境性和关联性都不会被否定。李约瑟（Joseph Needham）对该宇宙论做了相关描述：“（事物）在千变万化的循环的宇宙中所处的位置被赋予了内在的性质，使其行动身不由己……它们的存在依赖于整个世界有机体，它们通过一种神秘的共鸣进行相互作用。”⁶唐人常建诗云“山光悦鸟性，潭影空人心”，万物在与其所处宇宙情境中的关系之有机互动中产生，草长莺飞、星移物换，万物偕作之时亦激发宇宙之大生命生生相继，并对其中潜浸的创造之可能性加以阐明及无限展开。

杜威（Dewey）曾富有识见地提出“艺术的自发性不与任何东西相对，而表示完全专注于一种有秩序的发展。这种专注是审美经验的特征，也是经验的一种理想状态”⁷，孔子之“七十而从心所欲，不逾矩”即这般自发性之完满呈现，或者称之为“天地境界”，安乐哲将其表述为“是从孔子对自身生命一种不断进化的境界的描述中获得的、来之不易的行动自由”⁸。这种自发性依赖于个人修养，按杜威的解释“具体存在特征的直接性与个体性，来自于当下的情境；意义、本质、内容则来自过去对自我的植入”⁹，孟子亦早言之“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《尽心上》），可见“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩”是一个持续的真实而实际的“下学而上达”“养于中则见于外”的过程，人生每一境界之达成非先决和预设的，非排斥人之德性的培养，而是为之努力从而自发实现的各个角色与关系之成长。

同时，自发性是一种与“乱”相对的和合之“治”。就像对《庄子·应帝王》中“浑沌”之理解，各家多将其消

¹ 同上，第130页。

² 同上，第131页。

³ Bruya, Brian J.(2010).“The Rehabilitation of Spontaneity”,*Philosophy East and West* 60:2(April).

⁴ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译。《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第83页。

⁵ 同上，第61页。

⁶ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954,2,pp.280-281.

⁷ Dewey, John. *Art as Experience*. New York:Penguin Group, 1934,p.291.

⁸ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译。《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第62页。

⁹ Dewey, John. *Art as Experience*. New York:Penguin Group, 1934,p.74.

极地翻译为“Lord Chaos”，安乐哲认为将之富有积极意义地译为“Lord Spontaneity”更贴合中国早期宇宙论“一多不分”的文化域境。在这里，浑沌不是其他宇宙论所描绘的原始的杂乱状态，相反，“‘混沌’指的是新奇——那在‘道’的呈现中不断蓄积所有秩序状态的巢穴——的自发产生，那么，强加于它的秩序就意味着新奇的死亡。这里重要的是，混沌是意义持续产生的合作者，而非什么独立的始基”¹。其展现出超越具体时空的无尽性和持续孕育创造之可能的包容性，内涌着遏制不住的生命和成长，特殊性在不断分化的创造意义的整体情境中化生，每一次新生都交织在生命周流的关系网中，也在时间的洪流中缔结着连续性。这持续存在的连续性中每个生命都可以看作一个秩序的生长点，其共生的场域可以涵摄大生命整体，“浑沌”可以视为永无终结地蕴蓄着无数新秩序且彼此共振的巨大能量场，内在能量之转化促使其自我化生而无边无际、不可测度，代表着生命始初的自发性。但这种自发性又是动态的，它永远不能脱离情境和时间，当儵与忽报浑沌之德以凿其七窍，相当于打破了其内在平衡，赋予一种强加的单一新秩序，过去充满无数个可选择性的浑沌便不复存在。安乐哲感叹：“正是作为自发性的浑沌与儵（Swift）和忽（Sudden）的合作，才使得生命经验是宽容的、具有某种宜人的不确定性和某种程度的不可预期性”，“事实上，它们不仅杀了混沌，而且也杀了它们自己。”²

但亦不必悲哀，在笔者看来，在浑沌被开七窍后的崭新世界，新的情境再生了，继续展开生命的四季。如若变化是实在的，则任何一种状态永远只是暂时的，原始反终、反而后生，每一次结束都意味着一场“新生之始（fetal beginnings）”。甚至更广延的宇宙之外，自有其无尽关系系连而生的自发性，任何特定情境只是内在于此一连续的生命之河的一条支流，潺湲不绝且不可逆转，如此汇成一片永无涯际的生命化境，这亦是变动不居而涵容万有的“道”之恒久的迷人性。安乐哲曾不无诗意地描绘道：“每一片雪花的造型、每一块玉石的纹理、每一次落日的余晖、每个人的脾性，它们永远是独一无二的，只有时光倒流它们才会重现。”³中国哲学之诗意亦在其阐释中重塑了中国的诗意哲学。

2.3 整体性与“诚”“德”

“生生”的中国哲学所展开的情境性、关联性和自发性背后实有一整体性思维之潜运。整体是一切关系的持续形态，其边缘具有非规定性和变化性，如一团烛火时强时弱，并不断涌动着新的联系。作为一种充满繁衍力的情境之展开，整体为蕴蓄其中的“势”所驱引而不断创造意义，如安乐哲所言，意味着“一个持续的当下中新奇自发的产生”⁴。所处于整体中的各个部分总是保持着一种“神奇的平衡”，亦即《中庸》的“致中和，天地位焉，万物育焉”。“中”可以理解为蓄积所有秩序的浑沌状态，一如“喜、怒、哀、乐之未发”；“和”可理解为意义持续产生的当下的自发状态，正如“发而皆中节”。“中和”之平衡性在于其自然地为事物之存在赋予了内在秩序，并自发调节之，这也是为后世所遮蔽、误解了的“礼”之真实含义。《礼记·礼运》有言：“是故夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。”“礼”运行之“分”“转”“变”“列”含蕴着中国先民从生命经验整体所把握的天地秩序，其不同于西方式的强制性、抽象的理性秩序，而是一份约定俗成的审美承诺，以其亲切的内驱性、审美性、变化性嵌入生命洪流中，阶段性地以各安其位的“中”达至“美

¹ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译，《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第102页。

² 同上，第103页。

³ 同上，第84页。

⁴ 同上，第109页。

美与共”的“和”。而莫测的整体内部本身便孕育着强大的化生力量，这份生命的四季中，“成长、完成、分散、转化”周而复始，如此呈现为一个协同共构、无始无尽的生命循环。

借用怀特海（A.N.Whitehead）的“美学秩序”描述之：“整体展示其各个构成部分，每一部分都增加了自身价值；部分逐渐引向整体，超越它们自身，却并不破坏自我。”¹部分通过整体获得其独立性，并通过整体所寓之关系语境对其特殊性和完整性加以展开，于此每一个部分都可视为一个焦点（focus），其与事物间所生发的场域（field）是全息性且充满活力的，“每一瞬间都涵摄了整个宇宙。”²部分借助整体创生新的意义同时，亦在其影响力的持续打开中促使整体之能量不断衍生，是故每一部分皆是“新生之始”。部分之间的相互作用亦是鲜活篇章的持续展开，伴随着所共同建构的宇宙故事中意义的实现，它们不以消解彼此的个体性为目的，而是“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，呈现为一种复调性的欣赏与共生。在安乐哲笔下，这种整体意义的和谐也可以称作中国宇宙论的“焦点—场域”性质。

对此，安乐哲敏锐把捉到《礼记·中庸》之“诚”。结合朱熹、陈荣捷、杜维明等诸家观点³，其与郝大维将之情境化地译为“creativity”：

诚者自成也，而道自道也。

诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。

诚者，非成己而已也，所以成物也。成己，仁也。成物，知也。

性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。

安乐哲将这一章诗意地阐释为中国宇宙论的“根本情境性协同创造过程”⁴，于怀特海启发之上诗意地称道：“有创造力的和谐总是协重的而非片面的，相关的而非单一的，具体和情境性的而非抽象的，是打开而非闭锁。”⁵这份协同创造性即“诚”。“诚”既葆有个体持续存在的完整性（integrity），又能“合而为一”（becoming one together）⁶，“成己”而“成物”，个体生命能量打开展现于全体，生命之意义亦在打开中传递，故能“不闭其久”“已成而明”。《中庸》云：“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，则可以与天地参矣。”自我存在同时是自我实现的过程，两者之间非继起的因果线性关系而是一派天地人三才相续、协重互生的宇宙境界。“诚”之阐发源自中国先哲对日常生活情景之观察与体验，由“己欲立而立人，己欲达而达人”之人道出发来理解天道，“成己”之“仁”与“成物”之“知”实互含而为一，融摄于“自成”的内含驱动性、创生力的“真实无妄”的自发性中，“自成”涵摄“总是转化和实现事物的主动力量”⁷，同时呈现出有容乃大的包容性。它不关注宇宙创生的本源，而着眼于贯穿“物之终始”之“自成”的过程，即非古希腊形而上学式的宇宙逻辑的推演，中国古老的文化土壤中萌生的是对周而

¹ A. N. Whitehead. *Modes of Thought*, New York: Macmillan Publishers Ltd, 1938, p.62.

² [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译。《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第84页。

³ 朱熹注之曰“真实无妄”。陈荣捷认为：“诚是一种总是转化和实现事物的主动力量，天人同入大化。”杜维明指出：“（诚）可被理解为创造性的一种形式”“自发不停地产生生命的自我存在、自我实现的创造过程。”参见[美]安乐哲著，田辰山、温海明等译《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第107页，注释3。

⁴ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译。《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第112页。

⁵ 同上，第110页。

⁶ 同上，第109页。

⁷ 同上，第107页。

复始的生命过程之合“时措之宜”的共感，大化流行而共鸣不止，宇宙的意义亦随之生衍。

而这份生生不已的生命流动正是“合内外之道”的“天地之大德”，其无需人力之干预，而自成“时措之宜”。这份“德”体现为万物之“性”与“诚”，接近道家之德性，是使万物永葆生机的品质，亦即“天道”。它超越于后世有偏私的仁义道德之上，以去人格化的方式来达至“生生”的条件，其内孕育“势”之自发性，其外合于大化之流行。《周易·系辞》谓“穷神知化，德之盛也”，西周以来对“德”的把握实源于对“人道”之体悟而上及“天道”，所谓“有诸内必形诸外”“下学而上达”。“道家传统描述一个人德性的拓展，往往不限于社会层面而进入宇宙层面”¹，儒家亦如此，如《乾·文言》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”他们对大化流行情景化地体认，体现出早期儒道宇宙论之会同。郭店楚简《五行篇》可与传世文献相证：

仁行于内谓之德之行，不行于内谓之德之行。义行于内谓之德之行，不行于内谓之德之行。礼行于内谓之德之行，不行于内谓之德之行。知行于内谓之德之行，不行于内谓之德之行。圣行于内谓之德之行，不行于内谓之德之行。德之行五，和谓之德，四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。²

由此可见“德”之义由“人道”之“善”逐渐推扩而具备宇宙意义。其继承了早期宇宙论的感悟传统，体现了“人道”与“天道”间继善成性之感通，“圣”作为以“人道”领会“天道”的云梯，突出了“能辅万物之自然，而弗敢为”（《郭店·老子》丙本）之“心”的灵性和涵容力，安乐哲巧妙地拈取《庄子·应帝王》中“心彻为知，知彻为德”之“彻”，表达“心”之与世界交接以达至创生性德性（virtuosity）的洞察力。³同时，安乐哲善用古文字学，也富有识见地把握到“道”与“德”关于中国早期宇宙论之共享叙述。通过字形比照，安乐哲认为“中国早期宇宙论专门阐述人如何努力完善我们在世界中的经验”，“‘行在属于人的路上’（‘道’）和‘直道而行’或‘卓越’（‘德’）的隐喻兼有身体义与规范义”，并注意到“德”之西周早期字形增加了“心”，“强调了理智的、情感的维度以及不可化约的社会的维度”，意味着“当我们一起前行开辟我们的道路时，必须探求彼此关系的理想状态”⁴。在安乐哲看来，“心”在中国文化语境中是全息性的，可视为生命体动态的焦点，其对世界的感知和思考所衍生的情境化场域可以一直延伸到宇宙边缘，是故《淮南子·原道训》以“心”为“出入于百事之门户者也”“而有经天下之气”。“道”“德”“心”之情境化解读渗透着安乐哲本人对中国哲学过程性的领会和审美遐思，是对《庄子》“道行之而成”的诗意诠释，其所运用的“焦点—场域”视角有助于我们理解“德”之“天道”性。

值得商榷的是，“德”之“excellence”（卓越）义单从字形和辞例层面无法获得，过程性解读的强调也未必符合传统的造字语境，安乐哲对古文字“心—场”视阈模式的创造性阐释，虽具启发性却并非完全切实。且甲骨文（20547 甲 2304）⁵之释读存在歧义，卜辞并无“直道而行”之辞例，其主要用作祭祀方式和“巡省、巡视”“循伐”义，学者多将其隶定为“循”或“值”。清末的孙诒让和罗振玉虽释读为“德”，但认为其假借为得失之“得”。何新先生通过谱系疏证，进一步确立了“德”之初文“直视而行”的造字本义，并论证了“德”与“得”

¹ 同上，第82页。

² 武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著.《楚地出土战国简册合集（一）郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，2011年，第47页。

³ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译.《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第70页。

⁴ 同上，第69页。

⁵ 李宗焜编著.《甲骨文字编》，北京：中华书局，2012年，第873页。

之关系¹，可见卜辞中“德”本义丢失唯保留其假借义。学界对“德”之甲骨文释读莫衷一是，根据新见出土文字材料和考古成果，寇占民表示：“‘德’观念的产生源自上古时期的立表测影、观象授时，它原本是华夏先民树立表测定时空观念来获取大自然运行规律的一种实践活动”²。综合各家观点，笔者以为，“德”之意涵呈现出探测天时—顺天听命—天道即人道—人合天道的转变过程。由向（师望鼎）³之演进，即西周时缀加形旁“心”之“德”字大量出现，意味着殷周鼎革之际天命观之转变与随之而来的礼乐文明之精神建构，由向外的仰望转为向内的探寻，正基于“心”之深厚丰融的创生力和超越性。相较淫祀重鬼的殷人，周人通过“天听自我民听”的新天命观切断了殷人与上帝间的血缘，落实于以“心”感知“天道”的“人道”之完善上。《周颂·时迈》倡言“我求懿德，肆于时夏”，《周易·乾卦》曰“君子进德修业”，周人通过对人类心灵深处美好德性之发掘，而推及人与人、人与天地间和谐关系的探求与维系，由“人道”出发至以“人道”合于“天道”。正如《易传·文言》所倡：“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰‘乾，元亨利贞’。”如此方为“生生之德”之旨。

3.“生生”之启示：死而不亡与角色伦理

中国古代宇宙论之“生生”思想产生于先民劳作和观象授时的实践经验，贯穿于历代思想家对“生活之流”的领悟中，最终也要落实到人事中去，与当下人之生活和人类文明赓续紧密联系，即谓天人合一。

安乐哲注意到，对“生”这一永恒问题的诠释“比较哲学的集成性和扩张性能够提供另一种有利的视角”⁴，在吉德炜（David Keightley）和葛瑞汉（A.C.Graham）早先的结论上⁵，他敏感地体味到古汉语“黄泉”一词隐约的不安不同于古希腊、古罗马和中世纪“死亡”概念所凸显的阴郁和忧愁，在传统中国人的世界里，人们对“生”的关注远胜过对“死”所带来的悲剧和辛酸之注目，而后者在西方文化中十分普遍。“中国文化不仅没有把死亡描绘成残忍可怖的形象，反而还对生命的终结有一种中国式的宽容”⁶，这与其背后“生生”的关联性、过程性宇宙论息息相关，它不同于古希腊传统之“不变、终结于超绝性的逻辑”⁷的形而上学，“对于早期的中国人来说，如果现实是在不断变化的，那么人就不可能获得一种悲剧般壮烈的位置并一直以此自居”⁸。《左传·成公十三年》载：“国之大事，在祀与戎。”作为早期中国人的传统，“祀”与“戎”将缔结在文化根脉里之“生”“死”互补转化关系揭橥出来。透射到中国早期的连绵战事，死亡纯属“不得已”而普遍的自然。《孙子兵法》曰：“兵

¹ 于省吾主编，《甲骨文字诂林》，北京：中华书局，1996年，第2255页。

² 寇占民，《出土文献视阈下“德”义的历史嬗变》《河池学院学报》，2024年第1期。

³ 中国社会科学院考古研究所编，《殷周金文集成（修订增补本）》，北京：中华书局，2007年，第1481页。

⁴ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译，《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第6页。

⁵ 吉德炜总结道：中国文化中的死亡非常“不成问题”。葛瑞汉亦持相同观点。庄子在讨论面对死亡这一问题时，“简直像欧洲中世纪后期艺术中那样，对尸体腐朽全无压抑的感觉。这引起我们善良灵魂的道德性恐惧。”参见David N. Keightley, “Early Civilization in China: Reflections on How It Became Chinese”, in *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, ed. Paul S. Ropp, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 33. A.C. Graham, *Disputers of the Tao*, La Salle, IL: Open Court, 1989, p. 203. [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译，《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第119页。

⁶ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译，《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第120页。

⁷ 杜威指出：“人类思智，继续像过去那样臆想，尚未踏上无路可走的‘生成与转变’荒地去冒险实验时，就已经将‘不变、终结于超绝性的逻辑’追究得无从再继续追究下去的地步。”参见[美]安乐哲著，田辰山、温海明等译，《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第122页，注释1。

⁸ David N. Keightley, “Shang Divination and Metaphysics”, *Philosophy East and West* 38.4 (October 1988): 377.

者，国之大事，死生之地，存亡之道。”与斯巴达、古罗马的武力崇拜相异，先秦兵家一开始便直击生民存续之要害，流露出对天地大德之“生”的虔敬与谨慎。“贵生”的传统亦不同于古典西方叙事中浪漫的英雄主义精神，惨烈的战乱之生命体验迫使他们不断酝酿关联性思考方式，以在最大范围内实现一切有生之存续。故而古代兵家通过对“势”之运筹帷幄启动通盘考虑之整体思维，以在瞬息万变的局势中“置之死地而后生”。《诗经》中有关战争的题材多半哀而不伤，与之相随的是悼念亡灵、抚慰存者的祭祀诗。在中国文化语境里，“死亡”和“遗忘”是同源词，在王弼注《道德经》和马王堆帛书本中“亡”和“忘”可彼此互换¹：

“不失其所者久，死而不亡（忘）者寿”。

死亡之所以发生在于不得其所和被人遗忘。安乐哲认为，这个概念非常强大，人是由其所处的各种角色关系构成的，因此留下的是什么便意义重大。换言之，死亡在某种程度上是可以被战胜的，“通过充分利用生命带来的机会，为家庭和社会作贡献，一个人得以强化其牵制死亡的能力。这个观念必定在出生入死以保卫其家族存续的士兵心中是至高无上的”²，在他们心中，无所为之行尸走肉才是真正的死亡。死得其所，指的是精神的力量和生命的价值可以于现实的家庭和社会关系中延续。当后人承继着前人的努力行走在世间，一代代人所凝聚的集体记忆与时间并进而生生不已，如此他们虽死犹生，人类之传承便绵绵相续，华夏文明也因之为“连续性文明”。

这也是千百年来铭记先人和丧祭之礼的意义，《论语·为政》曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”古人事死如事生，“死亡并不是从掌控我们生前生活的社会、政治和经济环境中解脱出来，而是它们的延续”³。考古发现，早期墓葬中的随葬品皆为墓主生前所喜的日常生活用品，所布置的环境也与逝者生前仿佛，如蒲慕州所言：“不同丧葬礼仪之间的差别只在于陪葬物品丰盛与否，并不存在根本性的概念和结构的不同。”⁴对此可以透视先民之生死观念，人生忽如寄，生命不过是行人于流动的人间驿站暂驻继而回归于大地的无尽循环，现世情境之死亡又是充满未知的黄泉路上一段新生之始，死后生活实则现实生命之延伸，这也是古人重丧礼之由。对于后世而言，存留于现实情境中之血脉与情感联结和不时唤起的记忆可以与时间抗衡，通过定期举行的祭祀之礼，传递着慎终追远的文化寄托，只要尚被铭记，先人在现世仍拥有一席之地。祖先崇拜不仅意味着佑泽后世，更借助庄重之典礼，子孙于与祖先短暂的神交中获得一股不可名状的精神力量，先人虽对其后代让位，同时亦活在后代之延续中，在血脉流淌的化生繁衍过程里，文化承传之根脉生生相继。是故安乐哲提出：“中国早期的宇宙观明显是‘派生’和‘化生’两个观念的结合”⁵“在这种宇宙观里，家族谱系的延续性非常重要，后代被认为是他本人作为独特的人在一个生生不息的生命之流的前景，即一条特定的溪流中一股特定的水流。”⁵以此观之，不可避免的死亡带来的伤痛可以为前事不忘之祭祀和现实之延续感所减轻，安乐哲深情地称道：“中国人看重家庭中的香火延续、家为大的伦理，人死后应认祖归宗的文化要求，

¹ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译.《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第136页。

² 同上，第136页。

³ 同上，第135页。

⁴ Mu-chou Poo, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*, Albany: State University of New York Press, 1998, p.22.

⁵ [美]安乐哲著，田辰山、温海明等译.《“生生”的中国哲学：安乐哲学术思想选集》，北京：人民出版社，2021年，第134页。

中国精密细致的丧葬仪式，以及作为主要宗教仪式的祖先崇拜，都体现了活人对逝者的社会性铭记。”¹而这也就是“死而不亡（忘）者寿”的真谛。

与之相应，安乐哲指出还有一类人虽然活着，但却因无后、被流放、官方移除身份等被人们遗忘，亦即被剥夺了其所处的角色和关系网，也就失去了“生生”的内在动力。如何让“生生”的中国哲学落实到生命情境，安乐哲给出了独到的回应——儒家角色伦理。与西方哲学相较，古希腊传统之本体论通常将人类视为“human beings”，强调人存在的静态性和本质的不变性；儒家角色伦理所蕴含的“生生之道”则体现为“human becoming”。在儒家看来，人是一个变化的、不断成长的过程，是个人与环境持续相互作用的结果。其更注重人所处的动态关系及其角色扮演，不仅追求不断修养的“成人之道”，更要求人以其生存环境中所践履的身份来维系整体性的和谐，在这里，个人修养之塑成是通过集体中之不同角色的恰当扮演并于此充分展开的过程。在更适应于儒家的“焦点—场域”视阈中，个人既是一个独特的个体，其于家庭、社群、民族、世界乃至宇宙中所扮演的种种角色亦构成一个“多我之域”，这有助于我们更好地理解唐君毅先生之“一多不分”的观点，一个人实则个体性与整体性之合而为一。个人通过集体不断“生生”，亦推动集体趋向共生完满，是故修身被视为自天子以至于庶人之根本。《论语·述而》中将人之成长描述为“志于道，据于德，依于仁，游于艺”的品格之逐步养成，孔子自身亦是从“吾十有五而志于学”到“七十而从心所欲，不踰矩”所获得的生命境界递升，孟子将“定四海之民”之乐建立在君子之性的锻炼上：

“君子所性，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。”（《孟子·尽心上》）

以此见之，君子之道之大行是人“养于中则见于外”逐步推扩而成之努力，其蕴义关涉着儒家“生生”之价值诉求，而仁义礼智之培养则基于对周围关系之体贴，恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心“四端”皆指向外在之家国关系维系，而其根本于爱人之心。爱人本就是多方相互依存和合互成的“生生”内核，“若火之始然，泉之始达”，将其践行于不同情境下之父子、兄弟、夫妇、君臣、友朋、邻里等角色担当中，扩而充之，则能够由修身步入齐家—治国—平天下—参赞天地之化育，即如一个人的成就并非个人努力的结果，而是由所蕴含其中的关系共同促成的审美和合。安乐哲对中国人的名字有段透彻的分析，中国人的姓、字、号和家庭、职业称谓乃至谥号“往深里说，其实是关系性和过程性的，一个人的姓是第一位的，也是其延续不断的身份来源……上述所有的名都反映出这个人在一生中对家庭和社会不断做出的贡献”²，可以说一个人的名字凝结着其家族印记和所担负的全部角色伦理。对人不同身份之体认体现着儒家深刻的社会关怀，其所倡导的个人修养不仅丰融内质，更指向外在无尽的关系，或可言之，其对个人修身之重视根本于其背后更广的人类、社会、宇宙关系和谐之责任，这是儒家“生生论”的伦理指向，也展现出中国古典传统的文化厚度。

引而伸之，儒家角色伦理不仅指向人格修养和谱系延续，亦是当今全球困境下人类文明得以生生不息的“儒式应对”。儒家文化所崇敬的是相互依存和肯认的关联价值，其与西方价值观所崇扬的个人主义意识形态

¹ 同上，第 136 页。

² 同上，第 134 页。

大相径庭。借用詹姆士·卡斯（James Carse）的“有限游戏”与“无限游戏”¹作比，人类当前竞逐的状态像在进行一场遵循既定规则和期限的“有限游戏”，其以竞争和最终的胜负为目的，双方的关系处于对峙状态，可视之为个人主义式博弈；而“无限游戏”则倾向于双方的互相尊重和协作，根植于包容性与多样性，参与游戏的人注重的是过程的谐和持续，着眼于“关系的成长”和“主体间性”，与“生生”之整体性宇宙观相近。虽然个人主义及其伴随的自由、独立价值有过解放人类的贡献，但它背后亦潜藏着利己主义的先验性、分离性、不变性和单一性，当其无限膨胀而成为人类不假思索的思维方式时，全球化的“现代性”问题便接踵而至，人类由集体共存的原始社会逐步走向冷漠自私的分裂割据，留存于内心的只会是一片宇宙荒芜。安乐哲指出，个人主义之弊病在于“它冲淡人的道德责任感，途径是让人们将自己作为与他人毫无关系的孤立个人，去进行心理、政治和道德的描述、分析与评判”²，而这种与关系紧张对立的“个体人”本就是真空式的虚构，它脱离了所支撑其生存的家庭、社会语境，忽视家庭伦常生活中之生命延续、身份担当和情感追求，究其本质实为只要权利而不要责任，“抽象‘个人主义’本身即是简单化、暴力性的；它不惜一切不可接受代价，在真实存在的多样性及创新性潜力上，强加一种千篇一律性”。³

而这种个人主义意识形态已经悄然渗透于中国现代社会，无形中造成与传统文化之断裂和“躺平”式的道德堕落，也悖离了相传千古的“生生之道”。无可否认，将人性中美好的品质发挥到极致是儒家思想之特质，我们不可以近代对中华传统文化的批判视角去理解传统。如今人们更加呼唤悠久而鲜活的儒家角色伦理，重彰“以关系为本”的和合秩序，推进关系性、整体性和合性之传统智慧现代转化，纠正中国等“全球南方”对现代性认识之偏；更重要的是，通过挖掘并践行“生生”哲学之跨文化价值，加强各国间深度对话，以共同应对人类前进路上所造成的文明困境。毕竟，在“生生”之关联宇宙观下，人类作为一个命运共同体，是“一多不分”的延续性与多样性的统一，“天下大同”也是历代先贤孜孜以求的理想。

试与法国汉学家弗朗索瓦·于连（François Jullien）相较，不难发现，安乐哲除却迂回地进入他者文化语境即通过追索中国古代的过程哲学以反思和激发自身的民族传统外，更以哲学意志所担荷的责任期以中国之“生生”宇宙论促成“人类价值观的第二次启蒙”，以应对当今世界全球化背景下人类所面临的困境。人类理应意识到“在这个新的时代，悠久的中国哲学叙事中普遍存在的过程感受力将日益关涉我们未来的出路”⁴，世界呼唤以儒家角色伦理对抗个人主义意识形态之无限扩张，以协调家—社群—国—民族—自然—宇宙间之域境化关系，转变“有限游戏”的零和博弈，重建以生生为贵、关系为本的文化秩序。于安乐哲所孜孜矻矻的事业，田辰山评价道：“重新认识西方、再重新认识中国，让西方和中国的思想拉近，当是百年未有之大变局新时代的哲学大变革。”⁵

要之，安乐哲开拓性地采用中西哲学比较视角挖掘各自文化的精神根基，力求还原为西方所误读的古典中国文化，重新认识世界与理解中国，并寻找文明互鉴之可能。他对传统中国“生生”哲学之诗性解读展现出

¹ James Carse, *Finite and Infinite Games*, New York: Ballantine, 1987.

² [美]安乐哲著,田辰山、温海明等译.《“生生”的中国哲学: 安乐哲学术思想选集》, 北京: 人民出版社, 2021年, 第39-40页。

³ 同上, 第40页。

⁴ 同上, 第34页。

⁵ 田辰山.《“一多不分”: 安乐哲的与世界交流的有效方法》(代序), [美]安乐哲著,田辰山、温海明等译.《“生生”的中国哲学: 安乐哲学术思想选集》, 北京: 人民出版社, 2021年, 第24页。

中国生态宇宙论之创造性的涵容力和跨文化价值，既含现代西方哲学家对其本体论传统之反思，又寓诸世界性的文化重建诉求。作为中西对话的深耕者，安乐哲对中国哲学之精神性体认与阐发本身亦是“生生”文化长河之诗性延续。

【参考文献】

- [1]王弼,韩康伯注,孔颖达等正义.周易正义[M]//十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [2]于省吾.甲骨文字诂林[M].北京:中华书局,1996.
- [3]刘钊,洪飏,张新俊.新甲骨文编[M].福州:福建人民出版社,2009.
- [4]何景成.甲骨文字诂林补编[M].北京:中华书局,2017.
- [5]熊十力.新唯识论(语体文本)[M]//熊十力全集:第3卷.武汉:湖北教育出版社,2001.
- [6]方东美.中国人生哲学[M].杭州:浙江人民出版社,2019.
- [7]唐君毅.中国哲学原论·原道篇(下册)[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [8]张岱年.《易传》的生生学说[M]//张岱年全集:第7卷.石家庄:河北人民出版社,1996.
- [9]李承贵.儒学“新本体”的出场——“生生”在何种意义上可以成为儒学的本体?[J].河北学刊,2022(1).
- [10]黄玉顺.从“生生何谓”到“生生何为”——《系辞传》“生生”的原初观念与当代转化[J].周易研究,2023(2).
- [11]林安梧.“生生哲学”与“存有三态论”的构成——以《易传》为核心的哲学诠释[J].周易研究,2023(5).
- [12]丁四新.《周易》的生生哲学及其诠释——以《易传》和“易一名而含三义”为中心[J].孔学堂,2021(4).
- [13]林忠军.《易传》“生生”哲学之我见[J].周易研究,2023(3).
- [14]董春.关于“易”的两条阐释进路:“生成”与“生生”[J].周易研究,2024(2).
- [15]董春.生生之谓易:《周易》的“生生”思想及其哲学意蕴[J].周易研究,2025(2).
- [16]楼宇烈.中国文化的生生之学[J].中医药文化,2014(3).
- [17]李尚信.生生哲学的基本框架[N].《光明日报》,2023-01-30(15).
- [18]蒙培元.生的哲学——中国哲学的基本特征[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2010(6).
- [19]余治平.物的内部是空、是无,还是几?——论万物生生的第一个哲学前提[J].周易研究,2025(2).
- [20]张清俐,何贺婧.生生哲学为哲学创新注入思想资源[N].中国社会科学报,2022-12-02.
- [21]朱良志.中国艺术的生命精神[M].合肥:安徽文艺出版社,2020.
- [22]程相占.生生美学的第二个十年进程[J].南方文坛,2025(3).
- [23]曾繁仁.“生生美学”的提出及其内涵[J].山东大学报,2023(28).
- [24]汤一介.关于建立《周易》解释学问题的探讨[J].周易研究,1999(4).
- [25]孙向晨.生生:在世代中存在[J].哲学研究,2018(9).
- [26]丁耘.生生、道体与气论——在首届“生生哲学高端论坛”上的发言[J].周易研究,2024(2).
- [27]杨泽波.儒家生生伦理学引论[M].北京:商务印书馆,2020.
- [28]赵金刚.生生与当代君子[N].《光明日报》,2024-09-07.

- [29]陈来.中国文明的哲学基础是宇宙观[N].人民政协报,2016-06-27.
- [30]安乐哲."生生"的中国哲学:安乐哲学术思想选集[M].田辰山,温海明,等译.北京:人民出版社,2021.
- [31]安乐哲.生生论(Zoetology):一种传统思维方式的新名称[J].秦凯丽,关欣,译.周易研究,2023(1).
- [32]唐君毅.中国哲学中自然宇宙观之特质[A]//中国哲学思想之比较论文集[C].台北:学生书局,1988.
- [33]BRUYA B J. The rehabilitation of spontaneity[J]. Philosophy East and West, 2010, 60(2).
- [34]NEEDHAM J. Science and civilisation in China: Vol.2[M].Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- [35]DEWEY J. Art as experience[M]. New York: Penguin Group, 1934.
- [36]WHITEHEAD A N. Modes of thought[M]. New York: Macmillan, 1938.
- [37]武汉大学简帛研究中心,荆门市博物馆.楚地出土战国简册合集(一)郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,2011.
- [38]寇占民.出土文献视阈下"德"义的历史嬗变[J].河池学院学报,2024(1).
- [39]李宗焜.甲骨文字编[M].北京:中华书局,2012.
- [40]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成(修订增补本)[M].北京:中华书局,2007.
- [41]KEIGHTLEY D N.Early civilization in China: reflections on how it become Chinese[A]//ROPP P S. Heritage of China: contemporary perspectives on Chinese civilization[C]. Berkeley: University of California Press, 1990.
- [42]GRAHAM A C. Disputers of the Tao[M]. La Salle, IL: Open Court, 1989.
- [43]KEIGHTLEY D N. Shang divination and metaphysics[J].Philosophy East and West,1988, 38(4): 377.
- [44]POO M C. In search of personal welfare: a view of ancient Chinese religion[M].Albany: State University of New York Press,1998.
- [45]CARSE J. Finite and infinite games[M]. New York: Ballantine,1987.