

“以天道养人”:王船山论天人啮合与道德实践

张大为

(天津社会科学院 文学研究所,天津 300191)

[摘要]《中庸》直截言性、以性继天,程朱理学建基于此,进一步凿空论性,从而以人测天、将天道拟人化,将“道体”认识论地扁平化、抽象化了。从程朱理学到牟宗三,儒学经历了一次尼采所批判的“苏格拉底文化”式的实践理性与实践哲学的“理论化”历程,结构性地耽搁了实践哲学与文明历史实践的真理理性:将一个应然的天道秩序,实践地变成现实。横渠与船山之学重《易》学,继承《易》学中中介性、辩证性、立体性思维,“范围天用”,以善继天,以命言性,遵循孟子的思路,在性、命对举与错综啮合当中,规定人性与人的道德实践的具体性,最终以性成道、定性于善,成就“以天道养人”的质料伦理学。船山的贡献不在于其“启蒙主义”与“民族主义”思想,船山之学的基本取向,是在对程朱理学之智术化的“启蒙理性”的批判当中,回归渊雅宽博、“濬哲文明”的先秦儒学理性、文明理性,从而努力为中国文明和历史实践别开“生面”。

[关键词]天人啮合;自然正确;实践哲学;实践理性;道德形而上学

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.01.014

“文明儒学”的问题性,^[1]是在超越西方所谓现代性视野的局限,重新审理中西文明大传统、主流传统的前提下,对于中国思想与儒学之主导性格局及核心问题关怀的再体认与再确定。在这种视角下,儒学传统看起来曾经属于“先进”与“现代”的研究思路或问题领域,其实正是西方弊端丛生、积重难返的所谓现代性传统影响下的产物,或对等成分。儒学的核心问题关切,是人类文明生活秩序与文明价值实践,文明儒学因此是文武周孔的儒学,不是程朱陆王的儒学。宋代以后,能保持这一核心问题格局的是张载与王夫之的儒学思想——“为万世开太平”“六经

责我开生面”不是随便说说的豪言壮语。从张、王的思想路径入手,可以让人们在“宋明理学”的笼罩性视野之下,在问题的复杂构成当中,看到儒学传统的生机与主流之所在:以张、王为巨擘,文明儒学仍然生机勃勃、绵延不绝。本文处理文明儒学当中天人“啮合”的道德实践机制问题,涉及船山的论述较多,但也以横渠思想为前提。

一、《易传》《中庸》之间的天人关系

《中庸》第二十六章(按朱熹《四书集注》分章)引《诗经·周颂·文王之德》展开论述:

作者简介:张大为,天津社会科学院文学研究所研究员,主要从事政治哲学、中国思想文化和文艺理论研究。

“《诗》云：‘维天之命，於穆不已！’盖曰天之所以为天也。‘於乎不显！文王之德之纯！’盖曰文王之所以为文王也，纯亦不已。”牟宗三认为“此颂诗即是天道性命通而为一之根源”，而全部六百年宋明理学的核心课题，可以说主要就是围绕此问题（以及孟子征引《诗经·大雅·烝民》阐述的心性问题）展开。^[2]如此看来，王船山《诗广传卷五·周颂二》中所言“以天为有所为天，则天之体孤矣；以圣人为有所为圣，则圣人之德私矣”，似乎就是直接针对《中庸》而发的：

子曰：“四时行焉，百物生焉”，时物皆天也，凡天者皆其所以为天也。子曰：“我学不厌而教不倦也”，学教皆圣也，凡圣者皆其所以为圣也。（王夫之《诗广传卷五·周颂二》）

时、物皆天，学、教皆圣，船山依据孔子之言，批评《中庸》“以天为有所为天”“以圣人为有所为圣”的思想方式的指向性非常明显，而事实上尤其是在批评以《中庸》此种思想方式发端的宋明理学之道德形而上学思维。理学兴起之后，人们经常把《中庸》与《易传》并称，认为它们是儒家天道性命之学的核心文献。但《易传》和《中庸》其实从来不是平行对等、势均力敌的关系。《易传》辅经而行，从来没有取得独立地位，因此《易传》和《中庸》虽然都包含“性与天道”合一的主旨，但《易传》所谓“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”（《周易·系辞上》），构成的一个“本天道为用”（张载《正蒙·太和篇》）的立体性思维格局；《易》学思维不空言“天体”，“由气化，有道之名”（张载《正蒙·大心篇》），因而是以气化言“天道”；在此基础上，以善继天、以命合性、以性成道，在性、命的错综啮合当中“切指人性”（王夫之《张子正蒙注·诚明篇》），然后穷理尽性，止于至善。于是，道在性前，道为天道，而性则“切指人性”。人道不会因为其抽象地映射天道，就可以卸去其现实的重负与实践范畴的整全性；但正因此，“性”不是一个混人物为一的抽象普遍性；人性当中的丰富性没有被概念化地减缩、割截，反倒成为更加具体、充

实和丰富的人性，这同时也丰富了天道的内涵。

至于《中庸》，船山则认为：“……中庸者，古有此教，而唯待其人而行；而非虚就举凡君子之道而赞之”（王夫之《读四书大全说卷二·中庸名篇大旨》）。《中庸》率性为道，道在性后：“物不可谓无性，而不可谓有道，道者人物之辨”（王夫之《张子正蒙注·诚明篇》），人性在这里反倒要由“道”来界定，性大道小，这个“道”实际为人性范畴内部之道，是化育人性之道，属于教化之道。反过来说，这里的“性”，也就是关于人性的概念性的抽象普遍性。

程、朱于此一节文字，断章取义，以发明性道之统宗，固不必尽合《中庸》之旨者有之矣。（王夫之《读四书大全说卷二·中庸第一章》）

《中庸》始终好像缺少一些思维之立体性的回环结构与辩证环节，义理不及《易传》周备圆通的具体原因在于，《中庸》的核心实际上就是“教”，但因为“前圣已修之为道矣，乃不谓之教而谓之道”（王夫之《读四书大全说卷二·中庸第一章》）。这就是说，《中庸》的教化之“道”与《易传》的天道之“道”，尽管就其终极意义而言是相通的，但具体展开进路则有各自的侧重方式与方向。“中庸”作为一种特定的教化方式与教化路径，与这种教化职责相应，《中庸》阐述的应该是某种嵌入式、局部性和片段性的天人关系，因此它所谓的“性”普遍性，只是出于教化实践当中认知的便利而抽象出来的一个概念性空壳：

概念是后于事物的普遍性，音乐提供先于事物的普遍性，而现实则是事物之中的普遍性。^[3]

这里提到“音乐”，但并非艺术理论，而是着眼于西方现代文化之理论化的抽象性的批判。《中庸》所言之“性”，作为这种概念化的抽象普遍性，其“概念只是包含原来从直观中抽象出来的形式，犹如从事物剥下的空壳，因而确实是一种抽象”。^[4]这种抽象性，其作用只是指示一个教化实践之悬设的目的与纲领，接下来需要做的，就是在包括《诗》《乐》之教在内的教化实践与学习过程当中，循序渐进地、具体地去落实与充实

这个目的性:从先于事物的普遍性出发是道德实践的起点,其终点则应该是达到事物之中的具体的普遍性(“定性”),而从后于事物的普遍性出发,则是理论思维的起点。对于教、学实践来说,躐等而求、“断章取义”根本不可能,因此这个过程、这种关系对于《中庸》的语境来说是不言而喻的,并不会造成混淆。于是,《中庸》直截言性,率性为道,将作为天道之概念性断面与抽象性远景的天、性、道,直接树立为教化纲领与终极目标。

船山虽然批评《中庸》“以天为有所为天”“以圣人为有所为圣”,有拟人化地“以人测天”的僭妄之嫌,不过《中庸》文本本身也就仅此而已;但程朱一系的理学路径,其全部核心课题与主旨问题,却正可以看作是以此种道德形而上学的思维,来推论“天所以为天”“圣人所以为圣人”的根源与理由。而这种道德形而上学思维的根本问题,就在于它事实上进一步加剧了《中庸》在特定语境和问题前提下,对于“性”的认识论化的抽象与减缩,而如牟宗三所说的,“静摄”“横列”地展开为一个认识论格局。^[5]在认识论格局的前提下,将天命之性理解成万物一体之“性”的概念,当然混人物为一,当然无“内”无“外”,无“心”无“常”,尽管看起来虚灵明觉,“动亦定,静亦定”(程颢《答横渠张子厚先生书》),却只是一个空虚抽象的影子,而如此视野当中看到的“天道”,也只是拟人化的认识论思维所圈定的思维的抽象性与概念化的单薄性。但这种对于天道事实上的抽象化、概念化、拟人化,正是宋明理学、特别是程朱一系的道德形而上学思维“断章取义”地展开所必须的。

朱子谓知性乃能尽心,而张子以尽心为知性之功,其说小异。然性处于静而未成法象,非尽其心以体认之,则偶有见闻,遂据为性之实然,此天下之言性者所以凿也。(王夫之《张子正蒙注·大心篇》)

船山晚年对朱熹的批评还是比较客气或者说比较委婉的,实际上这其间的区别不是“小

异”,而是根本性的不同。朱熹之学渊源所自正是《中庸》发端的直截言性、以性继天,因而将天道拟人化地同构于人道之“凿”。程朱理学建基于此,进一步凿空论性,以人道言天道,脱离伦理与教化实践讲来,必然是以人测天、将天道拟人化,将“道体”认识论地扁平化、抽象化了。在此情形下,“以斯心而加诸道,向于彼者有余而心无余。心无余以宅道,则见异而迁矣,亦自此而流”(王夫之《诗广传卷一·召南三》),心由此就成了“逐物”的、“知性”(understanding)层面上的抽象无限性之心。这个“心”所看到的,也只是某个层面、某个视阈之内的抽象、单薄的客观性,天道自然从整体上成为碎片。因此,所谓“知性乃能尽心”,且不说这里的所知之性只是处于特定条件与认知局限性前提下,以一己之“小心”认知到的断片式、抽象化的“性”;就算对于性有些真正的体证,其实际结果,也往往是以为“知性”就是“尽心”,以认知性的“知性”代替了“尽心”之全幅性、立体化的实践格局。而正是在这种抽象性、拟人化的认识论通道上,程朱路径的理学想当然地认为“只穷理便是至于命”(《河南程氏遗书卷第十·洛阳议论》),可以以思辨理性的循环论证,迅速跨越人性构成与生活世界秩序的立体性与复杂性,完成“天所以为天”“圣人所以为圣人”的道德形而上学论证。

而船山之学的核心意旨,正是继承张载“本天道为用”(《正蒙·太和篇》)、“范围天用”(《正蒙·大心篇》)的思想,对于“性与天道”或天人之间关系的重新勘定。所以,船山反对《中庸》的根本之处,就在于它的“天命之谓性”在程朱路径的道德形而上学阐释当中,变成一种认识论式、直通式、投影式的以性继天、率性为道模式。以“性”继天,而非以“善”继天,就无法以人性的整全性视野,在作为有差异的统一性的天人关系当中,来考量人性化的生活与道德实践。人性变成了天道单向投射下来的单薄光影,变成了概念性的抽象性,“性”成了直通式的抽象规定,天人之际也就没有了中介环节与距离。

命曰降,性曰受。性者,生之理,未死以前皆生也,皆降命受性之日也。初生而受性之量,日生而受性之真。为胎元之说者,其人如陶器乎!(王夫之《思问录内篇》)

道家胎元之说按照道家的问题脉络或许可以另作别论,但至少对于儒家问题领域来说,当像朱熹一样,认为道之“实体备于己身而不可离”,想象某种类似康德“纯粹实践理性”式的“性体”之实体化存在的时候,确实就如船山所说的,是把人想象成了一个中空的、盛放“性体”的硬币的陶罐,而“成性”的实践过程和实践格局,变成了道德形而上学之内卷化的抽象“理论”命题。然而正是在此基础上,宋明理学在牟宗三那里,借助于康德这一西方现代性哲学的标准版本,将其核心意旨发挥到极致,因此牟宗三会让我们把问题看得更清楚,对于今天也更加具有现实相关性。牟宗三对于宋明理学的推进,大概分两步走:

首先,牟宗三着重强调“性体”为道德实践、道德创造的“创造实体”,^[6]大大地强化、完善了程朱理学那里本来存在的对于“天道”的理性化、拟人化,以及“天道”同“心体”与“性体”在认知理性轨道上的概念性同构关系,并将其组织、表述为一个道德形而上学之概念理性思辨的循环论证的“圆圈”。^[7]道德实践指向的是外部的、应然的目的性,而如果实践的目的包含在“心体”与“性体”概念本身当中,则宋明理学所谓的诚意正心、穷理尽性的实践纲领,指向的就只是一个理论命题中的概念性结论,因此主要是一个理论理性的命题。它精确地相当于康德建立在“纯粹实践理性”基础上的、道德形而上学的原理部分。^[8]这样,牟宗三推重张载、程颢为理学正宗,却未见得是对于他们思想的恰切阐述;批评程颐、朱熹的理学路径为“歧出”,但他自己并没有真正超越程朱以抽象的认知理性为原点、架构内卷化的道德形而上学的路径;而二程之间的关系,也不需要作牟宗三那样的区分。^[9]

其次,牟宗三并不以此为满足,他对于理学

的心性形而上学与道德哲学进一步加以“纯粹”化,从而将康德与宋明理学所预设的道德实践的经验领域与经验部分,实际上也给“纯粹”掉了。这也就是说,去掉了康德道德形而上学对应的经验部分,即实用人类学部分,将它变成“粹纯”实践理性的先天结构与先天原理部分,相应地,对《大学》也只能置之不理;因为只有这样,它才能够真正“纯粹”地“价值地说”,^[10]也就是一种纯粹的生命价值之形而上学言说。在此前提下,理学或心学的一些修养体悟、参证式的话头,比如王阳明的“有心俱是实,无心俱是幻”,被牟宗三坐实为建立在“无限智心”基础上的所谓“存有论的原理”或“本体宇宙论的原理”。宋明儒者大概并不会真的从“存有论”与“本体宇宙论”的角度去理解这些说法,而牟宗三则认为:“只要理性做主,不是感性做主,由其随时可以呈现,吾人即可用当下指点之法令一般人通过逆觉体证(操存涵养)而时时体现之,终至于完全体现之”,^[11]因而事实上是完全将理学变成了“以心法起灭天地”(《正蒙·大心篇》)的神话。这在本质上可以看作是对于康德式的现代人性价值论,从“存有论”“宇宙论”层面上进行的、凿空而起的突兀论证。

二、道德形而上学与实践理性的真理性

从程朱理学到牟宗三,我们看到了一条与康德式所谓“现代性”的道德形而上学类似的进路,一条道德问题认知与道德哲学的歧途。形而上学(metaphysics)是古典时代的传统,但“道德形而上学”(the metaphysics of morals)却是典型的西方现代性的产物。古典传统当中的理论与实践划分,并非建立在康德式的“自然”(理论)与“道德”(实践)的区划之上,而是更加具有贯通性。当将古典传统的思想格局与康德式的理论规划相比照时,尤其鲜明地凸出现代性哲学传统的问题所在:康德式的道德形而上学,表面上看是基于哲学领地的划分(自然与道德),实际上却是在古典传统当中的理论与实践划分方

式的基础上,通过将实践理性本身“纯粹”化和先天化的方式,^[12]变成关于实践理性本身的先验形式结构与先天规律的探讨,这也就是说,康德式的道德形而上学从另一方向上,再次构造了一种“理论性”。它从此:

不再是“在理论上是实践性的”,而是纯粹理论性的,就像形而上学(物理学)在传统上被理解为理论性的一样。这就产生了一种新型的理论,一种新型的形而上学……^[13]

道德形而上学这样一种“新型的形而上学”,就此“成为了对于实践的产物的或现实之物的理解,而不再是对于应然之物的寻求”(同上)。这种现实的、实然之物,就是道德思维主体与实践理性的先天结构,康德道德形而上学的核心主旨,就是“完全要先天地在纯粹理性的概念中”去寻找道德规律的根据。^[14]这样,康德的道德形而上学,作为对于实践理性问题领域的再次“理论化”,结构性地延宕了实践理性与实践哲学的真理性,也就是说,结构性地延宕了将作为应然之善的实践目标变成现实这一实践理性与实践哲学真理的实现过程。

不仅如此,在这种新型的理论形而上学之实然的理性先天结构探究背后,所迈出的更关键的“现代性”步伐是,这种道德形而上学坐实了作为抽象普遍性的启蒙主义人性观念,与世界之于人性的合目的性。^[15]于是康德式的现代性哲学,在将实践理性与道德主体先验化与形式化的同时,通过将道德世界、实践领域整体纳入“理论化”思考的方式,也将世界整体道德化了:它因此不再是对于道德问题的形而上学思考,而是道德化地认知与理解的形而上学世界图景,也就是说,是将世界整体虚无地加以拟人化、人性化、道德理性(理论)化了(所以康德的“道德形而上学”实际应该是 moral metaphysics)。这个过程之实质性机理与实际缘由是,只有将人性之实践格局再次“理论”化,才能普遍化、原子化而又绝对化地理解人性。这造就的拟人化、人性化的世界图景以及“理论化”的虚无主义,与西方所谓现

代性的文明机理与文明价值格局互为因果。

康德将世界整体人性化、道德理论化为“道德形而上学”(moral metaphysics)的视野,但牟宗三却认为在康德那里缺乏“道德的形而上学”(moral metaphysics),^[16]这实际原因是康德形式化的实践理性机制,无法支持一种整全性、贯通性的“存有论”“宇宙论”意义上的拟人化的道德世界论证。而牟宗三无限神往的,正是“道德意识之充其极”^[17]地将世界整体“圆融”地加以道德化、拟人化的“道德的形而上学”神话或童话。就此而言,牟宗三之所以反感《大学》,或许就在于《大学》所指向的参差不齐的实践规范领域,是“纯粹”价值论地证明儒家义理、宋明理学义理的障碍:“格物致知”的认识论阶段固然是“顺取之路”,^[18]但“治国平天下”的实践规范、实践开展何尝不是“顺取”、顺行之途?因此,牟宗三所谓的“道德的形而上学”以康德哲学为前提,但在牟宗三那里,既看不到《中庸》的教化实践格局,也看不到程朱通过《大学》阐发的修齐治平的实践纲领,以及康德那里也保留着的、道德形而上学对应的经验领地(实用人类学):这些保留着自然性秩序的“顺取”领域,既然不能纳入“价值地说”的绝对人性化格局,只好将其一并刊落。于是,牟宗三“超越”了康德式的道德实践经验图式,演绎着西方现代人性价值论的“绝对性”与“严格性”的“理论”:牟宗三直接从“后于事物的普遍性”,即作为教化实践之抽象目标终点的“性”出发,也就是直接从人性概念性的神圣性出发,^[19]将理学的道德形而上学,进一步变成了关于生命价值之“纯粹”形而上学与“有心俱是实”的空灵神话。

在这方面,当代新自然法学派对托马斯·阿奎那自然法理论的阐释,具有一些古典传统意味,可以作为儒学传统的某种比照与参证系统。阿奎那和康德一样主张理论理性与实践理性是同一个理性,但因为“阿奎那并不主张实践理性具有某种先天形式”,^[20]所以阿奎那这里没有康德式的“纯粹”与“经验”维度的划分,也就没有

康德式的“纯粹实践理性”的道德形而上学。康德“纯粹”实践理性的道德形而上学,作为上述那种现代性新型“理论”与新型“形而上学”的典型代表,如上文所说,意味着实践理性领域本身的新型“理论化”。在实践理性本身被再次“理论化”的前提下,无论如何都无法抵达任何实践的真理,因此这是一种方向性的错误:

在这一点上,求助于一种有关上帝因果性和天命的形而上学是无济于事的,因为这样一种形而上学完全是由理论真理构成的,而从这些理论真理当中,理性不可能推导出任何实践性结论。^[21]

牟宗三承袭了程朱一系理学建立在“义理之性”基础上的道德形而上学格局,决然地排除“‘生之谓性’之自然之质”:“‘性’就是本有之技能……乃是就人之为人之实而纯义理地或超越地来规定……故性是纯义理之性,决不是‘生之谓性’之自然之质之实然层上的性,故此性之善是定然的善……”^[22]在牟宗三这里,从所谓“义理之性”到“定然之善”,完全变成内指性的人性价值论的循环论证,与同语反复的、“理论化”的同一性。本来,此种“定然的善”的概念,或者如《中庸》是教化实践的悬置目标,或者如康德是为了理解人性化世界的预设目的,究其实质,它根本上是对于世界乃至宇宙整体适应于人的目的性这一基本实践秩序,进行的“理论”预设。而将“义理之性”与这样的“定然之善”从认知思维通道上连接起来的道德形而上学思维,当然就只能是关于人性价值的“纯粹”的理论论证。这样,牟宗三所谓的“定然的善”的概念,作为“神圣性”与“至善”的人性价值与道德实践的终极目的,其实是作为继之于天道的人性概念(即“心体”与“性体”概念),从一开始就内在地包含着的。

意志必然趋向唯一一个最终的目的,但它并不必然趋向某个作为最终目的的“确定的善”。^[23]

指南针的作用并不是让人们一路向南,只有

从概念出发的理论性玄思当中,才会设想一个指南针永远指向的、指引人们前行的确定的“南方”。“某个作为最终目的的‘确定的善’”,就是此种意义上的确定的“南方”,其实只是关于“确定的善”的悬空的概念与理论思维。牟宗三式的生命价值形而上学,就其作为“存在之存在”的形而上学思辨结构而言,变成了关于悬停于思维涡旋当中的人性价值“定然之善”之“存在”的理论形而上学确证与肯定。就“形而上学”这个概念本身的意涵而言,此种生命价值的形而上学,作为对于生命价值之存在甚少质料性的形式化指涉与肯定,^[24]在其“纯粹”性与“绝对”性层面上,贯通为“存有论原理”和“本体宇宙论原理”。这就是牟宗三所设想的“圆善”的“实践”领域:“凡足以启发人之理性并指导人通过实践以纯洁化人之生命而至其极者为教。”^[25]这种“圆善”的“实践”领域,回归到“教”的属性上来,但这个“教”比之程朱的《中庸》阐释,进一步变成了双重形式主义的空洞而抽象的理论性。

“天下之言性也,则故而已矣,故者以利为本。所恶于智者,为其凿也”(《孟子·离娄下》),程朱理学与牟宗三在“性与天道”的问题上,明确走在与孟子相反的“理性做主”“逆觉体证”的“智者”路径之上。在儒家视野当中,万物一体之性,只是“体虚空为性”(《正蒙·太和篇》)的“性”之概念,程朱理学正是借助《中庸》直通式的以性继天模式,凿空论性,将理学变成建立在这种万物一体之性基础上的道德形而上学;而牟宗三所认为的“道德的形而上学”与“道德的神学”的合一性构成,^[26]其实只是借助康德,又将心性的道德形而上学变成更加“纯粹”、也更加虚无的生命价值之形而上学玄思,即对于生命价值之纯粹理论证明与抽象信念。这与舍勒所谓“质料的价值伦理学”恰好构成了康德式现代人性价值论的两个极端:牟宗三与舍勒,一个是将道德加以“存有论”“本体宇宙论”化的人性化夸张,一个走向琐碎的价值相对主义,但其中心点,则都是康德以人性为世界立法、“人是目

的”的现代性的“绝对人性论”的价值观念谱系。在作为空洞的普遍性与概念的绝对性意义上,这一现代性的观念与价值谱系始终具有一种“理论”性的抽象性,以至于黑格尔、尼采、海德格尔、施特劳斯一致认定其为虚无主义。

程朱路径的道德形而上学与牟宗三生命价值的形而上学,如果按其自身的说法,当然不会承认是纯粹理论的。但即便按照程朱理学与牟宗三自己的认知,它们的“现代性”的“理论化”品质也在于:这种心性修养与体证的实践性,仅只停留在“内圣”之学当中,但就“心性”言“心性”,就“修身”言“修身”,只是缺乏参照系统、无从究诘的逻辑黑洞;而由此发端的闭合内卷的道德形而上学思维,恰恰进一步坐实、深化了理学本来就存在着的“内圣”与“外王”之间的鸿沟,这就使得修齐治平的实践路径,只有抵达“人人皆为圣人”这样的理想化境地才有实现的可能,因而更加具有理念性、理论化的空洞性质。从这个意义讲,程朱理学的传统具有与西方“现代性”类似的品质:程朱理学“以天为有所以为天”“以圣人为有所以为圣”的核心议题,不仅仅导致认知上“天之体孤矣”“圣人之德私矣”的结果,而且从程朱理学到现代新儒家,这种道德形而上学化的内卷性言说,只能将儒学变成“理论化”的、关于道德主体先天结构的先验哲学与生命价值的形而上学,使得儒学经历了一次类似尼采所批判的“苏格拉底文化”式的空前的理论化、抽象化过程:“对于现代人来说,非理论家是某种可疑可惊的东西”,^[27]儒学“现代性”传统的普遍理论化,结构性地耽搁了实践理性、实践哲学的真理性与文明的历史实践进程:将一个应然的天道秩序实践地变成现实。这就使得中国后半段历史当中的天道秩序,变成偶然的、外在的机运。

实践哲学的“纯粹”化与道德形而上学之“理论化”后果,使得实践哲学的考察对象由实践本身变成了道德主体的先天结构与先验哲学的投影,而非实践理性直接的、现实的实践活动。

这种关系使得理论与实践的关系,变成某种“理念”与“模本”之间的关系:理论变成了空洞的形式与抽象的原型,而实践本身则一方面是“理念”或“理论”的阴暗的复制品,另一方面又具有摆脱理论指导的、作为纯粹的质料与无序的混沌的性质。而之所以如此,就在于在宋明理学与西方现代性视野当中,其基本问题就在于,人们无法形成关于人性、以及包含人性在内的关于天道的自然整全性与自然纵深、层级秩序的总体视野。康德借助“上帝的因果性”,牟宗三借助“天命的形而上学”,并不能改变这种实践理性的新型“理论化”格局,也不能改变西方所谓现代文明的“理论化”命运。“世人知道之自然,未始识自然之为体尔”(张载《正蒙·天道篇》),看不到自然的整全性,也就看不到自然内在的层次、纵深与丰富性,自然不足以成为涵载思维的立体性格局与价值厚度之所在,而是成为知性的产品。^[28]于是,自然节节断裂开来,成为碎片,成为低级的、需要被超越的东西。因此这里首先需要的就是从“自然之为体”、作为“道体”之自然的通彻视野当中,重新认识实践理性与实践哲学的真理性格局。

三、天人“啮合”当中的人性之自然 宽度、纵深与层级

在苏格拉底—柏拉图与亚里士多德之间,我们看到一种类似围绕《中庸》的教化纲领所发生的理解歧异关系,即亚里士多德可能是在真诚地反对苏格拉底的“德性即知识”,^[29]尽管这种反对也确实只是一个起点:^[30]他所反对的,正是在(类似程朱理学对于《中庸》所言之“性”进行的)认识论识读与抽象辨认的轨道上来理解这句格言。因此亚里士多德的伦理学格局,比之苏格拉底—柏拉图,确实有着一种新的局面:亚里士多德对于善的等级秩序划分,^[31]表明他并不想对人的“存在”与人的“自然”,只作某种大而化之的理念性与形式性的理论形而上学式理解;当亚里士多德把善定义为“合乎德性而生成的灵魂的

现实活动”^[32]时,亚里士多德确实想超越哲人王通过被教化者“秩序良好的灵魂”^[33]的中介来展开政治与道德实践的实践哲学路径。这也就是说,亚里士多德反对柏拉图“神圣的疯狂”的理想化路径,^[34]他想超越苏格拉底—柏拉图政治哲学辩证“言辞”的教化实践,赋予建立在“自然正确”(natural rightness)基础上的实践理性以更大的现实领地与外指性。在关于实践理性的真理性问题上,前面提及的托马斯·阿奎那的自然法理论是对亚里士多德的继承。人们可以在赋予政治哲学之“自然”以更多现实性、丰富性的意义上,来看待亚里士多德传统的努力。

如果要超越康德式的现代性伦理困境,首先要超越实践理性与道德哲学的“理论化”困境。在这方面,建基于天道自然的中国儒家道德伦理思想传统,对于超越西方现代性视野的偏颇具有现实参证意义;而西方古典传统当中的自然正确与自然法思想,对于儒学传统具有会通价值。具体来说,得到正确理解的横渠与船山之学,是不同于程朱的道德形而上学,可以避免走向康德与新儒家之现代性困境的儒学路径;同时,亚里士多德以来的古典自然法传统而非康德,更有助于理解横渠与船山的思想主旨。程朱理学重视《中庸》,故由《中庸》带来的问题突出;张、王重《易》学,所以以《易》道为主,正可以、或正是为了救理学之偏与心学之妄。所以关键不在理本、气本还是心本,而是如何正确地理解儒学的核心问题关切,以及如何最大程度地靠近、抵达张、王之学在这一核心问题上的真理性。横渠、船山的“自下而上的本体论”逆《中庸》而动,恰恰顺应天道下达,成就“以天治人”(王夫之《周易内传卷六上·系辞下传第一章》)的格局。在此前提下,横渠与船山所理解的天人之际、天人相“继”的关系是怎样的呢?

“继”者,天人相接续之际,命之流行于人者也。其合也有伦,其分也有理,仁义理智不可为之名,而实其所自生。在阳而为象为气者,足以通天下之志而无不知;在阴而为形为精者,足以

成天下之务而无不能。斯其纯善而无恶者,孟子曰“人无有不善”,就其继者而言也。(王夫之《周易内传卷五上·系辞上传第五章》)

这段话,是对于张、王之学当中天人相继关系问题的总体概括,需要分几个层次来加以说明:

(一)船山特意指出,人所“继”者,正是“命”之流行于人者。虽然“性也,命也,皆通极于道”,但从人性的现实构成角度来说,“命者私也,性者公也”(王夫之《张子正蒙注·诚明篇》),性是先天的、普遍性的、抽象的、不可见的,命是后天的、限定性的、具体的、在时空当中展开的。这样的认知与思路,正来源于孟子:

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安逸也,性也,有命焉,君子不谓性也。

仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不谓命也。(《孟子·尽心下》)

就人性构成而言,不能离开人性现实的具体性来作抽象探讨。孟子并没有直接为性、命下定义,而是将它们展开在人性的自然趋向之“自然”的宽度、层级与纵深当中。具体说,孟子式的儒家并没有完全否定告子所谓“生之谓性”(《孟子·告子上》)层面上的自然之性,同样,也没有从纯粹人性化的意义上去理解道德价值与伦理世界,而是指向一种自然与道德之间相互连通、相互规定、互为基础的理解方式:“不谓性也”“不谓命也”的错综性,带来的是天道与性在“命”的具体性与限定性当中的天人啮合、性命啮合。因此,“天人合一”不是抽象的概念性连接,“自然之为体”包含天人之间的生动互动、立体综合关系:“入乎人者出乎天,天谓往者人谓来之”(王夫之《诗广传卷四·大雅三十一》)。它带来的是人性与人伦理解的动力性与复杂性,以此将主体的价值激情和实践意志现实化,并由此进入道德与人伦世界之立体化的纵深格局。

于是,“反之于命而一本,凝之为性而万殊”

(王夫之《读四书大全说卷二·中庸第一章》),性、命在特定时空经验当中的具体合一、啮合才是现实的人性,它相当于黑格尔的普遍性、特殊性、个别性三重规定性的统一。^[35]也只有在这个意义上,才可以说“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),也才是道德实践与道德思维的现实性起点;纯粹的“气质之性”不需要说“相近”,而是千差万别、没有理由的“不同”;纯粹的“天地之性”或“义理之性”也不需要说“相近”,因为它们本身就是概念性的同一性,因此完全“相同”;而只有结合着“天地之性”(普遍性)与“气质之性”(特殊性)的、一个具体的人性与道德人格之现实构成(个别性),才是既有“天地之性”的普遍性,又有“气质之性”的特殊性的个别性的道德实践主体,它既有普遍性之“同”,又有特殊性的“不同”,因此这样的道德实践主体相互之间,才是有“同”有“不同”的“相近”关系。而由此出发,才是现实的道德主体性与道德实践格局。

这与“一物各具一太极”的理学思维(朱熹《太极图说解》)、“千江有水千江月”式的禅学思维的不同就在于:这个万物各具之“太极”,仍然是“性无不在”(同上)的抽象影像的无穷复制(“千江有水千江月”),而非个别性的现实性与具体性,它无所谓“性相近也”,而是抽象地等同的。用朱熹的话说,性就是“备于己身而不可离”的道之“实体”。《中庸》以性继天的问题,也就在程朱式的道德形而上学思维这里显示出来:它确是少一个辩证的环节与层次,因而是在概念性的抽象性当中来推演天、性、道、教的,是在普遍性与特殊性的“概念”思维层面上抽象地拉锯。《中庸》的这种道德思维方式,精确地反映为它的概念构造与语言方式:“诚者”“诚之者”“自明诚”“自诚明”等等。这其中呈现的思想意味就是,即便就其最理想状态而言,就圣人而言,道德也只是意味着作为人性本身之完善意义上的德性,道德实践就是达到这种状态的闭合、内卷的修养程序;而无论在何种非理想的现实性处

境当中,依《中庸》所言之性理格局而展开的所谓道德实践与“道德创造”,也并没有任何之前不存在的、应然的东西变成现实。若非如此,就只能得出世界存在于人之内在意识经验与心理体验当中的、牟宗三式的结论。

(二)这里就涉及到在关于人性基本构成之理解问题上,横渠、船山的思想取向与程、朱一系的理学路径的根本不同:

程子谓天命之性与气质之性为二,其所谓气质之性,才也,非性也。张子以耳目口体之必资物而安者为气质之性,合于孟子。而别刚柔缓急之殊质者为才。性之为性乃独立而不为人所乱。盖命于天之谓性,成于人之为才。静而无为之为性,动而有为之为才。(王夫之《张子正蒙注·诚明篇》)

张、王的思路,继承了孟子的人性论理解。耳目口体之欲,也是人性的一部分,无视、排除这一人性的实质性内容与现实性成分,以纯粹的“性理”来理解与界定天命之性、义理之性,所谓“穷理尽性以至于命”,就变成了一条短路化的义理思辨的真空通道,变成了理论性命题。所以,张、王继承孟子的思路,天人相继以“命”言而不以“性”言,正是为了以“命”来具体地界定“性”:“于是人各有性,而一阴一阳之道,妙合而凝焉”(王夫之《周易内传卷五上·系辞上传第五章》)。正是从“命”的角度讲,才可以说“人各有性”;又因为“人各有性”,“性”本身也就不是现成的抽象普遍性,而是“人成之而为性”(《读四书大全说·孟子滕文公上篇》)的结果。这样,张、王就不会在与天道投影式同构的意义上言“性体”,也不是如朱熹般断定(与性体同构的)天道“之实体备于己身而不可离”:如果天道之实体备于己身不可离,从根本上说也就无所谓“成性”“成身”的问题,而道德实践的起点“理论上”已经包含了它的终点。

张、王的思路,因此是“身”与“性”并重:“君子之道,成身成性以为功者也”(张载《正蒙·中正篇》),而船山对此的疏解,更揭示出在“身”与

“性”之间言体、用的机理：“身者道之用，性者道之体。合气质攻取之性，一为道用，则以道体身而身成；大其心以尽其性，熟而安焉，则性成”（《张子正蒙注·中正篇》）。于是，就此所成之性而言，“仁义理智不可为之名”，仁义礼智不是人性之外部的、外来的名称，而是根植于人性本身当中，可以说就是从人性本身当中生成、生长出来的。天道与人性合一，船山当然赞同这个结论，但这个过程不是像程朱路径的理学思维那样，是一个“圆圈”式的思辨理性的同一性，而是一个天人“啮合”的过程：天道下贯，天命下达，但人性不是一个抽象的、被动的影像，性与天道的贯通关系不是思辨逻辑的循环，不是概念先导的内在意识与心理性的内证经验，而是以整全的人性与健全的理性展开的实践路径，并渐次达至“纯善而无恶”这一人性之实践性的终极可能与目标。

（三）但这就带来另一个问题，即对于张、王来说，以“命”继天的结果，人从天所继者，事实上只是“若乃其情则可以善矣”（《孟子·告子上》）之“善端”；“无有不善”之“善”、尽性以成之“善”，非善恶相对之善，也非道德之善，而是人性与道德实践的终极目的之“善”。认为此种从天所继之善为“善端”，说明其根本立场是实践理性的：理论只是理论的起点，理论认知作为“后于事物的普遍性”，无论多么“普遍”与“超越”，都不能构成实践的起点；当其处于实践起点位置上时，具有的是一种结构性的局限性，对于实践理性与道德实践来说，这种理论性认知永远是不完整、不充分的。实践的起点是“先于事物的普遍性”，它作为“善端”，既是指它作为理论认知之于实践的不完备而言，也是就其作为实践的具体的现实性起点而言的。所以，以“善端”继天的核心，是以命言性、以命合性，从而以性成道、定性于善，是对于性的理解的辩证的具体性、实践性态度与立体化思维。但这就再次涉及前面曾经提到的善、性次序问题。船山对于此种性、善的次序问题非常敏感，为此甚至不惜批评

孟子，足见此问题可能是船山之学的关键所在。但这里所牵涉的，实际上是两种不同的“善”的概念。

乃《易》之为言，惟其继之者善，于是人成之为性。孟子却于性言善，而即以善为性，则未免以继之者为性矣。继之者，恐亦唤作性不得。（王夫之《读四书大全说卷八·孟子滕文公上篇一》）

孟子并未直接提及天人相继的问题，船山或许对孟子确实有些误解，或许只是借孟子的话头再次强调这个问题的重要性。综合各处论述，从总体上看，船山在这个问题上的基本思路是清楚的，^[36]也正是对于孟子思想的接续。孟子所言之善，其实涉及两种“善”的概念：一是善端之“善”，也就是孟子所说的“四端”（《孟子·公孙丑上》）；一是如上文所说的“人无有不善”的“善”，则是就人性之终极可能、终极实践目标而言的，它不是现成的善端与善性，也不是与恶相对的善行，而是一种人性之应然的终极目的性、可能性意义上的“善”。孟子所谓“若乃其情则可以善矣”之“善”，是人性之情实层面上的“善”，也就是善恶相对意义上的“善”，是可以为善事、行善行的意义上的实践性“善端”。它代表的是人性之实然的事实，确实如船山所论，不能说善在性后，因为在这里“善”是“性”的基础，而“性”本身也是在以善端为起点的道德实践当中“成”的结果。但孟子于“性”所言之“善”，则是终极目的之善，它作为一个悬设的概念与理念，是人性实践的终极应然性、可能性。在这个层面上，只能是从“性”的概念言“善”，当然“善”在“性”后；而人性本身也是在实践过程当中“成”之于此“善”，也“定”之于此“善”：“成性者，成乎所性之善，性焉安焉之圣也”（《张子正蒙注·神化篇》）。这两个层面上的“善”，在道德实践的具体性当中自然不是截然分离的，所以船山总合而言曰：“善以成性，而性皆善”（王夫之《周易内传卷五上·系辞上传第五章》）。

（四）在孟子所讲的这两种“善”之间，事实

上正是与天道联动的人性之道德实践的现实践展开之所。在船山来说,以天人相继所“继”之“善端”为起点,继之又继,继之不息,于是,“‘成性存存’,存之又存,相仍不舍。故曰‘维天之命,於穆不已’,命不已,性不息矣”(王夫之《思问录·内篇》)。“善端”也是一个人性的“自然”之实践性上升阶梯的开端:

成犹定也,谓一以性为体而达其用也。善端现而继之不息,则终始一于善而性定。(王夫之《张子正蒙注·诚明篇》)

船山当然知道此种善恶意义上的善性的局限性,“可以为善”所实现的善,根本上只是孟子所谓的“可欲之善”(《孟子·尽心下》),只是作为心之功能的“才”的(王夫之《张子正蒙注·诚明篇》)的作用,它只能是“因事而见,非可以尽太和之妙也”(王夫之《张子正蒙注·诚明篇》)。所以,《周易·系辞上》分开来表述为“继之者善,成之者性”,而不直接说“性善”,这体现了《易传》本身的具体性、辩证性思维:如果所“继”为“性”,则认识论意义上的抽象的“性”,就形而上学地内涵、同构着概念性的“善”之终极目的,“性”本身也就是终点、目标与高处。于是道德实践的终点,就已经包含在作为道德起点的人性概念(“性”)当中,此后所讲述的,并非道德的实践路径,而是在“性”之思辨的内指性层面上的形而上学思维的理论化循环。所以牟宗三以及程朱理学,与康德及《大学》原本本身相比,都是在更加思辨地、理论地讲述道德实践问题:^[37]“尽性以至于命,至于命,而后知性之善也……测性于一区,拟性于一时,所言者皆非性也,恶知善?”(王夫之《思问录内篇》)。程朱理学与牟宗三凭借认知理性、理论理性,以为“知性乃能尽心”,其结果正是“测性于一区,拟性于一时”,具有的是认知理性相对于实践格局的结构性的单面性与局限性,甚至就是没有时空延展性的理论化、概念化的抽象性。船山以善继道、以命合性、以善成性、以性成道、定性于善,一方面为道德实践的展开设置自然经验场所与格局,设立终极目

标,另一方面也明确地厘清了张载所谓不能“定性”的困惑。在此种实践理性视野当中,在对于“性”本身认知之《易》学化、辩证化、具体化思维前提下,“穷理尽性以至于命”是一个在现实时空当中展开的立体化的实践程式。

总而言之,天人相继的问题关键,在于天、性之间的关系是抽象的、认识论的、直通性的,还是具体的、实践性的、中介性(辩证性)的。“以善继性而无为,天之德也;心涵性而效动,人之德也”(王夫之《读四书大全说卷八·孟子梁惠王上篇一》),因此,“成性存存,道义之门”(《周易·系辞上》),是从天道的层面讲,是借由人道而展开、完成的天道;“继之者善也,成之者性也”,是从人道层面讲,人道之“继善成性”,对于天道来说就是“成性存存”,但人道的实践本身仍然是天道的一部分,是在天道总体格局当中展开的一个实践时空。虽然人道本之于天道、最终归属于天道,但天道并不能代替人道的实践与人性的作为:“天能为性,人谋为能,大人尽性,不以天能为能而以人谋为能”(张载《正蒙·诚明篇》)。在此前提下,将“成之者性也”理解为以性成道、以性成善,或者天道成之于人性、天道藉人性而成其为天道,都可以讲得通,因为它们本来就是相通的,是从不同方向上对于同一问题、同一关系的不同表达方式。

于是,相对于程朱理学,对于横渠与船山的儒学路径来说,继善成性、天人相继之“继”,与其说是凸显了天人沟通、连接处,倒不如说更像是打入一个楔子,起到的首先是某种隔断、隔绝的作用:他们拒绝将天人关系理解成那种直通式的“性”之概念性本质的投影关系,以及一种思辨性的连通关系。船山本人似乎赋予“啮合”这个词以人为、反自然的意味(王夫之《诗广传卷一·召南一》),但这个词在这里恰好可以表达这种有意隔离前提下,天人之间相互作用与相向努力的关系:所谓“内外感通、良心各见”,“天地自然之理,与吾心固有之性,符合相迎,则动几自应”(王夫之《读四书大全说卷八·孟子公孙丑

上篇二十二》),但此种“感通”“符合”并非能够轻易地直接抵达的必然结果;只有隔断了直通式、投影式的天人相继关系,人性才能从那种断面式的抽象性裹束当中充分地舒展开来。而正是在此前提下,它才能真正依据“自然之为体”,把人性的内在机理与结构成分横向、立体地铺排开来,绽放为一个具有自然的宽度与价值厚度的自然秩序,而非思辨理性的内证、内省的内在意识经验。后者通向理欲对立,为将人性理解为超善恶的生理性的自然性之“现代性”观念、启蒙主义观念,大开方便之门;而前者通向“秩序良好的灵魂”。

四、“以天道养人”的质料伦理学与道德世界的定位

这样,船山所谓“凡天者皆其所以为天也”“凡圣者皆其所以为圣也”,截断了天人之间直通式的概念投影关系,避免将人理解成一个盛载天命之“性”的硬币的陶罐,从而由此逼迫人们进入具有自然秩序宽度与自然价值厚度的人伦结构的纵深性、立体性当中,并在后者的道德实践的具体性当中,丰富、完成人性与道德主体性、道德价值本身。如果将“性与天道不见乎小大之别”与“大心”,理解成认识论维度上的“以斯心而加诸道”(王夫之《诗广传卷一·召南三》),那就“宁小其心,勿张其志”(王夫之《诗广传卷四·大雅三十一》),以打破那种膨胀的人性自恋幻觉。否则,这里有的只是道德形而上学的理论性原理与绝对化的人性价值标准,无论它是否、怎样依傍“天道”“天理”而发言:

阿奎那的立场是:我们之所以能够在实践领域中自行决定,是因为我们在本性上就能够形成一系列使我们的所有行动都得以可能的原则。实践原则不会因为我们相信上帝会意欲这些原则而成为实践性的……^[38]

这里可以将“上帝”与中国儒学传统当中的“天道”来进行某种比勘。人的实践理性与道德实践,不会因为“性体”与“天道”在道德形而上

学思维当中的理论同构、概念性抽象投影关系,就会从理论思辨变成实践原则。道德实践当中的天人秩序、天人联动,是参差错综当中的“啮合”,它带有实践性的参差不齐与曲折、错位。在这种情况下,船山“范围天用”,以善继天,以命言性,遵循孟子的思路,在性命对举与错综啮合当中,规定人性与人的道德实践,在这里就是“在人类行动原则的准确语境中处理自然法”问题:人的道德实践在本诸天道、“拥有趋向自身的合宜行动和目的的倾向”的意义上,^[39]参与了天道,并成为天道之具体性、现实性展开。

这样,船山式的“以心宅道”在这里就意味着,天道与人性在相互啮合、相互占有与相互支持当中,进入实践的具体的立体性,这恰恰在以自然正确性为依据的“自然一道体论”基础上,现实化了道德主体性的实践权能与实践意志领地:认识论地“以斯心而加诸道”恰恰是纯粹拟人化的单面性认知,性、命对举所具有的横列展开的自然时空关系,留出了“以心宅道”的余地(王夫之《诗广传卷一·召南三》),为实践理性、道德理性敞开了据以展开道德实践的自然性基底,以及参照天道自然标准,校准其自然正确性刻度的权衡、回旋余地。张、王之学基本立场,就是摒弃程朱理学那种概念性、抽象性地割裂和肢解人性内涵及道德价值的丰富性,思辨性地连通、合围天道性命之同一性关系的道德形而上学路径:张、王在人性内涵的丰富性与具体性基础之上,超越个体原型的道德形而上学范式,在伦理与实践关系的复合性与文明结构性格局当中,通过道德主体的实践努力,在正向性的肯定性价值情态当中,顺受正命、顺序而行,逐步攀登,止于至善。

于是,孟子式的“善端”构成道德实践的起点,不只是因为它是感性的,而是因为它是人性之现实的实践性开端。以从天所“继”之“善端”为起点,是透彻的以自然正确为根据的自然理性、实践理性的作用场所。“君子安于人道而不敢妄”(王夫之《周易大象解·乾》),以此尽人、

物之性,必然涉及一个“达志通欲”(王夫之《周易大象解·履》)、进入自然性之回环与参差不齐的纵深界面的过程。

心之所期为者,志也;念之所觊得者,意也;发乎其不自己者,情也;动焉而不自待者,欲也。意有公,欲有大,大欲通乎志,公意准乎情。(王夫之《诗广传卷一·邶风九》)

在达志通欲的同时穷理尽性,化私为公。这里的重点不在于私、公转换,而是在私、公转化之际,进入自然秩序之层级性、纵深性的具体性:在这里自然既是实然也是应然,既是事实也是价值,既是最低处也是最高处,既包括人性之自然生理属性,也是天道高度之自然。而这个自然秩序之所以“良好”,就在于这其中彰显与校准的,是在这两种极端之间,在天道自然秩序之具体的层级与纵深、宽度与厚度的当中把握住的“自然正确性”。“实践思考的真理要与正确的欲望相一致”,^[40]这其中实现的是从人性的自然低处开始,在相互调适、矫正当中(“大欲通乎志,公意准乎情”),在使性、命、才、情、志、欲各安其位、各司其职当中,循序渐进至自然的“高处”,庶几乎“秩序良好的灵魂”。所谓“不偏”“不易”的中庸之道,不是概念性的抽象划分与数学等分,及对之进行的理论形而上学论证,而是在实践理性的具体性的“自然”结构格局以及价值之“自然”宽度与厚度当中,把握住的人性之中的合乎天道的性理之“自然”与实体性结构。“自然正确”是这个实践理性结构格局之结构性的正确性,但后者不仅是一个形式的或先验的人的理性构造,而且也实践地、具体地因依、符契、融通于天道自然秩序本身。

在此前提下,张、王之学的总体思路是,挟人性的全部内涵与秩序良好的灵魂自然秩序,而成天德于天道自然之顺行之阶。理论理性的作用,不能溢出与击穿这种天道与人性之间的自然之道的总体秩序,作抽象盘旋与短路链接;天人相继、天人合一,不是概念性的本质投影与镜像化的空洞返照,“理一分殊”不是“一物各具一太

极”的思辨性的抽象演绎。

谁继天而善吾生?谁成我而使有性?则父母之谓矣。继之成之,即一阴一阳之道,则父母之外,天地之高明薄厚,非可躐等而与之亲,而父之为乾、母之为坤,不能离此以求天地之德,亦昭然矣。张子此篇,补天人相继之理,以孝道尽穷神知化之致……(王夫之《张子正蒙注·乾称篇上》)

张载《西铭》之所以能够“补天人相继之理”,其所补足的正是从人性的善端开始到穷理尽性、止于至善的人性终极目的之间,道德实践的现实展开程式。后者在《中庸》与对其进行的程朱路径的阐释当中,被一种短路化的道德形而上学式思路理论化与抽象化了。张、王之学在这里,是沿着孔孟儒学之本来逻辑与思想格局进行的系统性、立体化的巨大推进。《西铭》的卓绝之处,就在于它始终是紧扣着现实的、实践的人性与道德主体性来推演天人相继、“理一分殊”之理的,它在程朱道德形而上学思维归于抽象性直通关系的天人之际、天道与人性之间,搭建了一个“天人相继”的实践理性的自然阶梯:父母之为乾坤,正如天地之为父母,这并非是修辞与比喻,而是展现了天道与人性之间具有自然的宽度、价值的厚度的自然秩序与自然本质构成。阴阳性命与穷神知化之理循此展开,“左右逢源而皆其真体”(王夫之《思问录内篇》)具有立体化的思想纵深而妙用无穷。

具体来说,“乾父坤母”的深刻洞见在于,血缘亲情之类的心理学——社会学的伦理经验,并非是在抽象的先天理性结构或外在形式规范当中需要排除的、灰暗的人性价值剩余物,或者反过来,需要将其抽象化或形式化为某种先天原则与外部法则;这种自然伦理经验,不仅是需要在一个更大的自然秩序当中被保存的伦理经验内容与伦理价值载体,而且它就是伦理价值本身:“一切价值(也包括‘善’与‘恶’)都是质料的质性,它们彼此相对具有一个在‘高’和‘低’方面的特定秩序;而这并不依赖于它们所接受的形

式。”^[41]话虽如此,舍勒的“先天”质料价值伦理学,^[42]却如同康德的“纯粹”道德形而上学一样,均否定性地依赖于世界经验的客观性与人性经验之整全性,因而都是对于人性构成与人性经验之形式主义的“现代性”戕伐与“理论性”剥夺。伦理价值原本不需要像舍勒那样在摆脱其自然经验载体的前提下,以先天化与形式化的方式来保持其所谓的质料性价值质性:在人性经验之质实的“天人相继”视野当中,这些切身的自然伦理经验可以在非现象化、非形式化、非抽象化的前提下,被结构进一个更大的天道自然秩序当中,置入一条向着更高层次的自然价值秩序升华、拓展的实践通道与实践理性阶梯。反过来,这种自然秩序本身,也就并非是形式的、外在的、空洞的规范性。

因此,这里就不是盯着一个个体原型的、作为实然的思维结构的道德主体性,来设想的一种道德哲学视野。人性本身既是形式的(性理),同时也是质料的(气质之性),人性本身既以其形式也以其质料性的伦理经验内容,成为一个更大、更高的天道自然秩序的伦理质料。于是,天道与人性的合一,不是概念思维当中认识论层面的符合关系与逻辑结构,而是这种形式与质料的关系在一个更大、更高的自然法则谱系当中,所发生的一个辩证的上升螺旋与新的秩序综合过程。

天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。(张载《正蒙·乾称篇》)

在乾父坤母的前提下,这个过程不是拟人化的,不是隐喻性的表达。因为它与天道自然仍然保持着分层次的、差异性的自然贯通性、连续性与自然秩序的统一性,是不同之同,是和而不同。因而,这里不是牟宗三所说的“逆觉体证”,也就是说,不是通过一种反自然秩序来成立的“现代性”道德价值与道德哲学,也不是如牟宗三以将宇宙道德化、将天道拟人化的神话或童话之境来支持的道德形而上学的循环论证“圆圈”。在这里发生的是一次质料与形式的关系翻转,与一种

更大范围内的“天人啮合”:我为天地之间气化流行的目的以及由气凝聚而成的、柱立的“实体”,同时也是“天地之心”当中的主宰性之“性”。道德主体本身,在这里成为天地自然之结构形式与“性理”,这一方面显示了人性之尊:“天地运行之气、生物之心在是”,即天地自然以人性为目的与成就;但另一方面,这样的人性本身,也同样、仍然是自然:“与父母无二,即天地无二也”(王夫之《张子正蒙注·乾称篇》)。因此,这里就通向天道自然的更大、更高秩序当中的天地自然之体,这个结合着伦理性的自然经验的人性秩序,则成为更大范围、更高层级的伦理秩序的经验质料。

但这个过程是开放性的,而并非闭合秩序内部的镜像化、拟人化的循环:在这其间,人性借助于自身的自然性,向上攀升了一个自然价值之阶;而天道自然借由人性,延展开来一个新的价值秩序层级。这同样是一个“天人啮合”的过程与维度,人道继善成性,天道成性存存,总体而言,是天道自然秩序的绽放与展开。天道自然秩序,在这个意义上就呈现为圣人“以天道养人”的实践伦理秩序。

圣人之于天下,视如其家,家未有可以以言言者也。化成家者,家如其身,身未有待于言言者也。(王夫之《诗广传卷一·周南二》)

圣人的道德实践,岂有待于“以天为有所以为天”“以圣人为有所以为圣”的道德形而上学言辩而展开?这并非否认实践真理、道德理性对于道德实践的指引与规范作用,但船山在这里以一种道德实践之极致与理想形态,即可以与天道秩序同体、合一的圣人的道德实践,彰显了这种“以天道养人”的质料伦理学之实践理性与道德实践构成的本质原型。

(一)这种伦理秩序的本质,是体现在人性当中的、天道自然之“自然一道体论”秩序,但伦理秩序本质上是实践的、质料的;未可言言,未待言言,意味着任何的形式规范与外在强制,都内涵于伦理经验质料的整体序列当中,都内涵于天

道自然的一种基本的、“养人”的肯定性价值情态当中。或者反过来,如此才是天道之“自然”。

(二)伦理价值本身,就意味着一种价值标准与价值目标的“自然”等级秩序:如果价值本身都没有高低、好坏的“自然”层级之分,这不是对价值本身的“理论”化与“概念”化又是什么?这不是通过“理论化”“概念化”的方式对价值本身进行的否定又是什么?西方现代性与自由主义所倡导的那种抽象的、绝对的平等主义,只能把道德价值与道德实践变成“理论化”的虚无主义。中华文明迄今为止的活力就在于,这一文明有能力为自身的实践理性与道德理想设定价值目的的自然等级,并逐次地、实践地实现它,中华文明以其通极于天道自然的自然正确性与高贵性,始终保有着充沛的价值实践能力。

“存在着一种普遍有效的诸目的的等级制,但是却不存在普遍有效的行动规则……唯一普遍有效的标准是目的的等级制。”^[43]这个目的等级体系,确实只有在人性之终极可能性、目的性概念前提下才能得出,也就是说,确实只有在悬设人性终极可能性、目的性之“善”的前提下才有可能。同时,这个终极之善贯彻在所有目的等级当中,就如同《乾》《坤》并建、为《易》之体,贯穿于所有的六十二卦当中——在这种整全的、活跃的、层级性的自然价值与自然目的体系内,天道与人性、理论与实践的关系才能得到通盘的解释,而新自然法学派归之于含混的超验性与形式性之双重根据的自由意志、自由选择领域,^[44]才可以获得透彻的自然正确性根据。

伦不明亦自有其伦,物不察亦能用物,必有其刚,必有其柔,虽不审于时位之攸宜,以斟酌消长之数,酬酢往来之交,而得失吉凶,皆即其可以为善者以为。不善不能离也,特昧焉而不自觉耳。(王夫之《周易内传卷五上·系辞上传第五章》)

所谓“意志必然趋向唯一一个最终的目的,但它并不必然趋向某个作为最终目的的‘确定的善’”,在此可以理解为:在人之善性的最高自然

层次上,也就是最终目的意义上,其作为“确定的善”与人性之自然性内在地合一,是人性自然本身之最终可能性与目的,它当然不是某个作为外部目的的“确定的善”;而在人性其余的不同层级的自然阶梯上,因为被阻隔、封闭于不够完善的、较低层级的自然价值层面当中,当然看不到、不属于道德实践最终目的意义上的“确定的善”,于是可以为善,也可以为不善,所谓人事的“得失吉凶”就是因此而在这个层面上发生的(“皆即其可以为善者以为”)。但这并不能改变其作为“可以为善者”的基本质性,若非对此善性蒙昧无觉(“昧焉而不自觉”),终究可以由此通向纯善无恶、与人性终极目的之“善”合同为一的境地。是以这二者不是绝然割裂的,“伦不明亦自有其伦”,对于此种“自然一道体论”的质料伦理学来说,这里体现的正是一种伦理价值与目的构成的自然层级秩序。所谓的自由意志与自由选择,同样在天道自然秩序当中有其具体规定性,作用于指南针的自然正确性磁场始终是存在的:这种关系就如同《易经》的占卦所体现的法则,看似偶然的随机性选择当中,“必有其刚,必有其柔”,实际上都是在一些或隐或现的主客观规定性当中作出的;《易》学即自然即人伦、即形下即形上、即现象即本体的思维机制,^[45]本身就是理论与实践的统一性当中,对于这些规定性及其背后的天道自然总体秩序的探究,以及“以天治人”的天道法度与其价值目的层级的展现。无论将《周易》理解作道德形而上学还是“卜筮之书”均属皮相,它事实上给出的,是建立在此种天道自然层面的自然正确性基础上的虽非必定“普遍有效”、但却绝非偶然随机的伦理生活实践规范。

于是,“穷理尽性,然后至于命;尽人物之性,然后耳顺,与天地参;无意必固我,然后范围天地之化,从心而不逾矩;老而安死,然后不梦周公”(张载《正蒙·三十篇》),将这段话同张载与二程关于“穷理尽性以至于命”(《河南程氏遗书卷第十·洛阳议论》)的方式路径的争执相比较,

就可以看出,静止地寻找儒家伦理学与西方某个伦理学流派的接近之处没有太多意义:这种“以天道养人”的文明儒学之质料伦理学,将德性展开在规范性实践的过程中,而形式规范又内蕴于伦理的自然经验质料当中;成性、成德、成人不只是发生在个体的理性机理与灵魂秩序层面上,其重点是文明生活的伦理秩序的整体超越、止于至善。我们可以像舍勒一样,结合着伦理实践的自然经验质料,在中华文明与中国人生活当中至今仍然留存着的天道自然信念当中,描绘价值目标的天道自然等级体系,但却无须作纯粹先天的描述,也无须陷入相对主义的泥沼。中国古典传统当中的天道自然观不是泛神论,不是浪漫主义式的有机自然,由它发展出来的阴阳五行理论,直到今天仍然在支持着比如中医治病救人的现实功效。它确实值得人们深入研究,但绝非泛神论及浪漫主义式的“现代”移情与主观想象。而就这样一种“以天道养人”的质料伦理学来说,人的生活实践与道德实践终究是这个天道秩序的一部分,道德世界与道德问题只能在这其中定位与考量。这个知、行、信合一的天道自然秩序总体,只有在中国人的文明视野和思想视野当中才能够被恰切地理解,是中国人生活方式的最后根据,是中华文明的根本基底。

注释:

- [1][45]张大为:《“本天道为用”:文明儒学引论——以张载、王夫之为中心》,《学术界》2021年第5期。
- [2][5][6][7][9][16][17][26][37]牟宗三:《心体与性体》(上),上海:上海古籍出版社,1999年,第31-32、17、34、474、38-39、117、30、9、147页。
- [3][4][27][德]尼采:《悲剧的诞生》,周国平译,北京:生活·读书·新知三联书店,1986年,第69、69、77页。
- [8][14][德]康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,1986年,第37页。

- [10][11][18][22]牟宗三:《圆善论》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第236、236、239、19页。
- [12]“先天而天弗违,后天而奉天时”(《周易·乾·文言》),是儒家关于“先天”“后天”的讲法。如果从道家的视野看,儒家所谓“先天”其实也都是后天的,而儒家所谓的“性”,其实就是后天时空当中一个抽象的普遍性概念。
- [13][33][34][43][美]施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第327、128、159、165页。
- [15][英]梯利:《西方哲学史》,葛力译,北京:商务印书馆,1995年,第462页。
- [19][德]康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2003年,第180页。
- [20][21][23][38][44][美]格里塞茨:《实践理性的第一原则》,吴彦译,北京:商务印书馆,2015年,第73、70、79、68、79-81页。
- [24]冯友兰:《新知言》,《贞元六书》(下),上海:华东师范大学出版社,1996年,第874页。
- [25]牟宗三:《圆善论》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,“序言”。
- [28][德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2002年,第300页。
- [29][古希腊]亚里士多德:《大伦理学》(1182a23),《亚里士多德全集》第八卷,北京:中国人民大学出版社,1992年,第242页。
- [30][31][美]伯格:《尼各马可伦理学义疏》,柯小刚译,北京:华夏出版社,2011年,第14、21页。
- [32][40][古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,《亚里士多德全集》第八卷,北京:中国人民大学出版社,1992年,第14、122页。
- [35][德]黑格尔:《逻辑学》(《哲学全书·第一部分》),梁志学译,北京:人民出版社,2002年,第297页。
- [36]陈来:《诠释与重建——王船山的哲学精神》,北京:北京大学出版社,2013年,第208页。
- [39][美]施特劳斯:《论自然法》,《柏拉图式政治哲学研究》,张缨等译,北京:华夏出版社,2012年,第189页。
- [41][42][德]舍勒:《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》(上),倪梁康译,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第18、15页。

[责任编辑:汪家耀]