

天人关系的哲学省思与现代出路

郭 萍

【摘要】儒家的超越思想直接关乎天人关系问题。从儒学史看,内外超越各有隐患:宋明以来,内在超越的完备发展潜藏着人对天的僭越,而西周时期流行的外在超越则存在天对自主之人的否定。究其根源在于:形而上学的“大全”执念导致两种超越具有合一的趋向,即先验哲学的内在超越与超验神学的外在超越为达到完备而相互侵吞。这意味着,唯有放弃“大全”执念才能根本克服内外超越的隐患。这在孔孟思想中体现为内外超越各司其职、协调平衡:内在心性作为超越既有经验的先天能力,确立了自主之人的先验根据,即“自得”;外在天命作为心性承载的最高价值,确立自主之人不断超越的旨归,即“事天”;二者协调相剂即“率性”。这为当今重新协调天人关系、恰当安顿自主之人提供了有益的参考。

【关键词】内在超越;外在超越;天命;自主;大全

【作者简介】郭萍(1978-),女,山东青岛人,哲学博士,山东大学儒家文明省部共建协同创新中心副研究员(山东 济南 250100)。

【原文出处】《周易研究》(济南),2024.1.80~89

【基金项目】教育部哲学社会科学研究重大委托项目:“儒家思想的当代诠释”(20JZDW010)。

随着人文主义大行其道而盛行的内在超越论,将人作为主体的价值推到了前所未有的高度,但也因此驱逐了神圣之天,由是在现代社会中,恣意妄为的行径和价值虚无的困境日益蔓延,这就逼迫我们必须重新思考天人关系问题。当代儒家学者基于对心性儒学尤其是现代新儒学的省思,提出重建神圣之天的外在超越,以矫正心性内在超越引发的人性对神性的僭越;^①然而,如何继续保持内在超越所释放的人文主义的主体意识,避免陷入顾此失彼的境地,却是一个值得深思的问题。换言之,如果当前重建外在超越要以舍弃内在超越的启蒙价值为代价,那么人类将再度复魅。可见,内外超越论直接关涉着一个重要的现实问题:如何理解人的自主性?或者说,在何种意义上发挥人的自主性才是得当的?在此,笔者有意廓清儒家内外超越论应对这一问题的得失,进而探析其背后的学理根源,并尝试寻求一种天人共处的和谐之路。

一、自主之人的错置:内外超越论的得失

(一)内在超越论之得失

当代儒家学者通过对现代新儒家所坚守的内在超越路向的反思性批判,系统追溯了中国哲学自思孟发端,到宋明儒学达至完备的内在超越传统,同时,内在超越并非中国哲学所独有,而是轴心时代以来中西文明的一个共同路向。^②西方哲学虽然因“两希”传统而长期处于内外超越对立并存的局面,但是近代以来,尤其是哲学的认识论转向之后,从笛卡尔一直到胡塞尔的先验理性主义的发展,伴随着宗教的式微,使得西方文明中的内在超越日渐突出,其中一个直接的理论标志就是康德对“超越”概念的改造,即宗教神学中“与‘凡俗’相对的‘超越’”被改造为理性哲学中与“经验”相对的“先验”,此时“上帝”不再是一个外在于人的、神圣信仰的对象,而成为一个内在于人自身的理性公设。虽然康德在预设上还保留着“上帝”的不可知性,但这很快也被主体哲学的

后继者们抛弃。批判借鉴康德哲学的现代新儒学更是直接宣称人具有“智的直觉”，从而将人神之间的界限彻底抹平。可以说，不论中西，人文主义在现代的盛行已经将内在超越推向了极致，而其中就暗示着人具有一种无限的自主性，即人能够拥有，甚至应当拥有某种绝对自由，以至于可以取代全能的上帝。

然而，当前社会的种种问题已暴露出“内在超越”并不意味着更高的超越和更多的自由，而是“上帝之死导致人之死”^③。我们看到，体现理性至上的绝对自由带来的不是人与自然的和谐，而是人对自然的肆虐破坏；体现道德意志至上的绝对自由带来的也不是人伦生活的祥和，而是助长了权力的单极化，或是恣意妄为的无政府化。因此，后现代主义直接宣告了“终结”时代的到来：从“哲学的终结”（海德格尔）蔓延到“人的终结”（德里达）。就此而言，内在超越潜藏的人性僭越神性的倾向已经严重地破坏了人类自身的生存处境。

但是，就此抛弃内在超越，转向外在超越，我们又当如何理解人的自主性呢？毕竟，现代社会，个人自主性的发展正是得益于内在超越观念的流行。众所周知，近代西方的理性启蒙作为一种典型的内在超越，使人们走出了中世纪的宗教蒙昧，进而催生了现代性的价值观念；在中国，宋明以来盛行的心性儒学，不但以“立极”确立了人的主体价值，而且以“立身”为自作主宰的实践提供了方法论指导^④，其中“立人极”指向“建用皇极”的解构，是对皇权专制的思想抵抗，而以工夫“立身”激发着自我意识，是对传统纲常天理压制个人欲求的反抗。这都客观刺激了个体自主性的觉醒，甚至在某种程度上发挥着儒学现代转型的“引桥”作用^⑤，而现代新儒家提出发展民主、科学等现代价值，也是其承袭宋明儒学的内在超越路向的一个现实成效。

（二）外在超越论之得失

不过，如黄玉顺教授所说，儒家最终走上“内在超越”之路的原因，除了自身主体意识的觉醒，最为直接且现实的原因是：“西周王权作为世俗权力，通

过巫史的龟卜与祭祀、祖先神的请托转达，能够影响甚至操控至上神的天意。这意味着世俗权力对神圣超越者、神圣话语权的垄断。”^⑥其现实结果就是王权以神圣话语为合理依据压制了人的自主性。这也就提醒我们同样需要审视外在超越的得失。

“绝地天通”之前的殷商时代“人神杂糅”，人们不仅崇奉神圣超越的天帝，而且沉迷于神明笼罩的生活，根本没有意识到自身不同于万物的超越性。在这种原始宗教的外在超越观念中，人只是自然自在地存在着，还谈不上自觉自主与否。“绝地天通”之后的西周时期，人们崇信天帝的同时，意识到“皇天无亲，惟德是辅”，这意味着周人开始自觉到自身所承载的主体价值，^⑦最终通过周公的“制礼作乐”得到了制度化的确立，由此完成了原始宗教到人为宗教的转变，即如赵法生教授所说：“周公制礼其实是宗教革命的体现与落实。”^⑧

但随之而来的是，人神交通的渠道发生了关键性改变，即殷商时期“率民以事神”，人人可以与神沟通的渠道被废除。周公强调“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·周书·蔡仲之命》），声明周王室并非因“命”而是因为“德”而得到上天的眷顾，但同时限定“德”仅为周王室独享，所谓“王其德之用，祈天永命”（《尚书·周书·召诰》）、“我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命”（《尚书·周书·君奭》），也就是说，只有周天子才具有“明德”的能力和资格。因此，周天子就成为神圣之天的唯一代理人，从而独揽神圣话语权，就连原本掌管天人沟通的巫祝卜史也成了王侯的臣属。这是从先天条件上直接剥夺了普罗大众领受天命的资格，人们除了通过周天子的解释来知晓天意，别无他法，其结果就是无条件接受周天子的役使，否则就是违背天意。在此局面下，压制普通民众的自主性成为一种维护神圣信仰所必要的且合理的代价。

其实，这种情况在西方中世纪更为普遍，即人获得自主权利的救赎之路为世俗教会（或王权把持下的教会）所垄断，因为“在基督教影响下的西方，一个人的身份是由上帝决定的……按对中世纪的普遍理

解,他们(国王和王后——引者注)受制于神权,这就是说他们为上帝特选,以作为社会的统治者。但不仅仅国王和王后为神权拣选,其他所有的人也根据上帝的神圣计划占有社会一席之地。确实,不仅是人类,还有创世中的每一物种在神性秩序中,在存在之链中各有其位置……它是生活方式的全部”^⑨。毕竟,不论是天意天命,还是上帝意旨,任何神圣话语最终都要通过其代理人的解释才能为世人所知,而不论是王室,还是教会,甚或某些个人,只要充当了(或自认为是)神圣者的代理人,就不可避免地走向对神圣话语的垄断。尽管在西方中世纪,王权与教权相互交替地垄断着神圣话语,但对于人的自主性的压制却并无二致。

综上所述,恰当的理解并发挥人的自主性,不仅需要重建神圣信仰以防范人对天的僭越,而且需要捍卫启蒙成果,维护人的自主性,避免复魅的陷阱,而这并不是通过单纯地重建外在超越或迂回地推进内在超越就能实现的。

二、问题的根源:内外超越论背后的“大全”执念

我们不能仅仅依据内外超越引发的现实利弊就直接给出一种矫正方案,而是要对其背后的学理根源做一番深入的探究,惟其如此,才不至于矫枉过正走向另一种极端。在这方面,黄玉顺教授指出,人性僭越神性的原因在于混淆了两种性质不同的“超越”:

“超越”“内在超越”“外在超越”等概念的内涵混乱,特别是混淆了内在超越与外在超越的不同主体:外在超越的主体是外在于人的天或帝;而内在超越的主体则是人,是指的内在于人的理性或心性……为此,笔者特意撰文指出:天或帝是超凡的(transcendent),即超出凡俗世界,此即所谓“外在超越”;人的理性或心性 is 超验的(transcendental),即超出感性经验,此即所谓“内在超越”。而如果将外在超越与内在超越都视为人这个主体的超越,便造成混乱,乃至带来严重后果。^⑩

这一区分对于我们认清内在超越之弊端的原因无疑

至关重要,但外在超越的弊端是否也与此相关,却不得而知;更重要的是,这一区分并没有阐明导致内外超越相互混淆的学理根源何在,因此我们对于如何才能避免这一混淆,如何恰当地安顿自主之人,依然把握不准。所以,针对这一问题,我们还需要做进一步的探析。

儒家的心性本体与天道本体,既是超越论的核心概念,也是形而上学的核心概念,因此,超越论在学理上终究体现着形而上学的特质,而“天人合一”“圣王合一”“定于—”“执一统众”等观念则表明儒家形而上学的“一本论”传统和追求“大全”的趋向。然而,在当代哲学反思批判形而上学的过程中,海德格尔通过对哲学形上学与神学形上学的区分,指出了形而上学中两种不同维度的超越,并揭示了其中的紧张与悖谬。这对我们理解内外超越的关系具有积极的启发意义。他说:

形而上学思考存在者之为存在者,也即普遍存在者。形而上学思考存在者之为存在者,也即整体存在者。形而上学既在探究最普遍的东西(也即普遍有效的东西)的统一性之际思考存在者之存在,又在论证大全(也即万物之上的最高者)的统一性之际思考存在者之存在。这样,存在者之存在先行被思考为奠基性的根据了。^⑪

仅孤立地看这几句话,我们或许还摸不着头脑,不过,孙周兴教授对这一段话的解释可以帮助我们了解其中的深意。限于篇幅,笔者择要归纳为以下三点:第一,“最普遍者”是“共相”(keionon)意义上的“本质”,“最高者”即“整体存在者”则是“神性”(theion)意义上的“实存(者)”,由此海德格尔端出了形而上学的基本问题结构,即:通过“本质”(essentia)的追问而达到作为“最普遍者”的“超越(者)”,通过“实质”(existentia)的追问达到作为“最高者”的“超越(者)”。这也就将形而上学的发展标志为两个基本方向:追问本质(essentia)的哲学和追问实存(exsistentia)的神学。第二,由于形而上学的追问就是一种“超越”的追问,因此这也使得“形而上学的‘超越’具有两个基

本的路向,分别可以康德的‘先验’与‘超验’来加以标识”。其中,在“最普遍特性”的意义上表象存在者整体(即“共相”),就是“本质”向度上的超越,所达到的是“先验之物”(das Transzendente),而在最高的、神性存在者的意义上表象存在者整体(即“神性之物”),则是“实存”向度上的超越,达到的是“超验之物”(das Transzendente)。^⑫第三,海德格尔强调,这两个方向并非互不相干,而始终是相互交织、相互论证的。^⑬他指出:“神学从存在学中推出存在者的 *essentia*[本质]。存在学——无论是有意还是无意地——则着眼于存在者的 *existentia*[实存],把存在者当作实存者移置入神学所表象的第一根据(*Grund*)之中。”^⑭这就是说,不论哲学还是神学都具有追求“本质”与“实存”的绝对统一的倾向,即“普遍的和第一性的存在者之为存在者与最高的和终极的存在者之为存在者的统一性”。这种“统一性”的特点在于:“终极的东西”以自己的方式(居高临下的神授)论证“第一性的东西”,反之亦然,“第一性的东西”也以自己的方式(基础决定论)论证“终极的东西”。所以,海德格尔判定:“形而上学的本质机制植根于普遍的和最高的存在者之为存在者的统一性。”^⑮正因如此,海德格尔才一反常识地指出,希腊哲学同样具有神学的特质。

在笔者看来,海德格尔揭示的这种绝对统一性的趋向在形而上学的初建阶段并不明显,但是随着形而上学日臻完备的发展便暴露无遗,这其实也就是形而上学追求“大全”的执念。其原因在于,不论是先验维度,还是超验维度,沿着任何一个维度,都不能为世界整体提供一种穷尽一切的全面解释:“先验—哲学”追问的是一切现实存在者得以可能的根据,就此确立“第一性的存在者”作为先天条件,为形而下的存在者“奠基”,而它作为一种形式规定性,并不为实质性的价值内容负责。反过来说,各种不同的价值内容都可以据此奠基。例如,不论理性、意志,还是情感,作为自主之人的先验根据,其本身都是表征某种先天的心灵机能,即能够承载和实现某种价值内容的先天条件,而非价值内容本身。而“超验—神学”追问的是一切现实存在者最终的价值归

旨,由此确立的是“终极实存者”,这作为最高的价值基准,意在为形而下的存在者“立极”,其本身不是存在者的先天条件,而是作为实质内容的价值和意义。因此,仅就一个维度而言,不论是哲学形而上学,还是神学形而上学,都无法成为真正的“大全”,也即其自身既无法确立起一个绝对自足的存在者,也无法作为一个绝对完备的体系对天地万物做出穷尽一切的说明。

这种不完满的形而上学,在康德哲学中依然有迹可循。在其实践理性的三个“公设”自由意志^⑯、灵魂不朽^⑰、上帝存在^⑱中,自由意志作为一种人自身不断超越经验的能力,实质是实践“至善”的先验根据;而上帝确保着德福一致的“至善”的存在,实质是最高价值实体。按海德格尔的批判性分析看,这分别指示着两个维度的形而上学。但是,康德将“上帝”作为“实践理性”的一个公设,其实还是表明“上帝”内在于实践理性,也即内在于人,这实质是确立了“实践理性”的绝对圆融。

形而上学要追求绝对圆融的“大全”,就势必要将两个维度合二为一,故海德格尔说:

形而上学是神—逻辑学,因为它乃是存在—逻辑学。形而上学是存在—逻辑学,因为它是神—逻辑学。如果这里无论何时对有待思索的东西都只需一种说明就够了,那么,形而上学的存在—神学的本质机制既不能从神之逻辑学(Theologik)方面也不能从存在之逻辑学(Ontologik)方面得到说明。^⑲

在“大全”的执念下,“本质—先验”的哲学与“实存—超验”的神学都在努力地实现合一,但结果就是形而上学最终走向自我封闭的歧途,同时也导致两种不同路向“超越”的“混淆”。这就是说,两种超越的“混淆”并不是由于思想家的失误,而是源于形而上学追求绝对统一性的内在趋向。

当然,儒学并没有像西方那样,在“两希”传统的激荡中呈现哲学与神学两个不同的形而上学方向,而且既有的儒家形而上学类型也与西方不同:从哲学角度讲,儒学是基于直觉体验的非实体性的境界

形上学,而不是基于形式概念论证的实体形上学;从神学角度讲,儒学并不具备西方宗教那样的教义教规和教会组织,而被称为一种“人文宗教”。但是,我们需要认清的是,这都是形而上学内部的差异,并不能因此掩盖或否定传统形而上学共同的特质,既有的儒家形而上学对于“大全”的执念并不亚于西方。

就宋明儒学、现代新儒学而言,“本体”无所谓“最普遍”的先验根据,还是“最高者”的超验实在,而是“心即理”“性即理”,心性与天理不是“二本”,也即作为先验根据的心性,同时也就是作为超验实在的天理,所谓“人同此心,心同此理”。正因如此,熊十力强调良知不是一个抽象概念,而是当下呈现,牟宗三也批判康德的“自由意志”缺乏实质内容,而强调良知本体是一道德实体,而且具有“智的直觉”可通达最高实在。可以说,心性儒学是一种先验与超验更为“自然”的合一,心性本体既是“第一性”的根据,也是“终极性”的实体,其本身就是一个绝对自足的存在者。因此,如同海德格尔认为希腊哲学具有神学特性一样,我们也可以说,宋明以来的心性儒学本身也具有神学的特性,而这就埋下了人性僭越神性的种子。

同样,西周尊奉的“天帝”不仅是神圣的“终极实存者”,而且以“最高者”的方式论证了“第一性的东西”——德,以此作为配享天命的先验根据。如前所说,西周的“德”为周天子所独享,也即只有周天子具备领受天命、与天沟通的先天条件。作为“最高者”的论证方式,就是居高临下的授权方式,拣选一个“天子”并赋予他“牧民”的绝对合理性,即所谓“君权神授”。在这个意义上,神及其代言人也就不满足于普罗大众的敬畏信仰,而是一步步地将他们规训为匍匐在地的奴仆。

那么,这是否意味着在内外超越非此即彼的翻转中自主之人无从安顿?即要么选择内在超越实现越来越多的自主性,同时承受杀死上帝带来的价值虚无,要么选择外在超越坚守神圣信仰,但不得不以放弃人的自主性为代价?其实也未必。孔孟的超越思想所呈现的一种内外超越协调并行的格局,为我

们提示了一种值得参考的方案。

三、自主之人的安顿:内外超越协调论

不少人认为,孔孟的超越思想突破了殷周的外在超越就此转向了内在超越,但事实上,孔孟的思想并不同于宋明儒学和现代新儒学那种彻底的、单一的内在超越。这是因为,孔孟身处的春秋战国是一个人文与宗教并行的过渡时期,孔孟思想本身也体现出明显的过渡性,远没有形成所谓哲学形上学的完备体系,而正是这种过渡性,使得孔孟的形上学思考没有在任何一個维度上体现出对“大全”的执念。相应地,孔孟的超越思想也就不是纯粹的、单一的内在超越或外在超越,而是更多地体现为内外超越的协调平衡。当代儒家对此也有敏锐的觉察,这不仅在黄玉顺教授的文章中有所揭示,而且赵法生教授所提出的“中道超越”也深藏着内外超越协调的意蕴。而笔者在此要进一步阐明的是:惟有如此,人才能在当下得到适宜的安放。

(一)自得:自主之人的先验根据

孔孟将西周时期为周王室专享的“君德”“政德”转化为一种内在于每个人自身的、普遍的“仁德”。“德”字本身与动词“得”相通,所谓“德者,得也”^①,这种内心天生具有的自觉能动性,也就成为人人都有资格领会天命的先验根据。

孔子以“仁”释“德”,孟子以“心”“性”论“德”,促动了“德”的内在化、普遍化的趋向,形成“‘德’者,得也,自得于心”^②的观念,这为打破王权对最高价值的垄断提供了观念支撑:

正是基于仁德,孔子提出“天生德与予”,实际表明“仁”本身不假外求,是“我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》),因此“以德配天”不是君王的特权,即使身为布衣也能凭自身的“仁”而有“德”。这种以“仁”释“德”以及“为仁由己”的主张,可以说是对王权统摄下的宗族自由观念的一种突破。继起的孟子以“性善论”为“德”的普遍内在性提供了一种先验哲学的根据,并且进一步提出人人可以通过“尽心”“知性”而“知天”,而不必依靠君王。这不仅直接否定了君王

对“德”的独占,而且根本否定了君王作为上天代理人的合理性。后世儒家,尤其是宋明儒家正是通过发展“德”的内在心性化而建立了“工夫论”,由此为个人与最高价值的沟通提供了系统论证和方法指导,这其实为中国自由的现代转向提供了一种思想途径,因此现代新儒家才主张通过“返本”宋明“开出”民主、科学。^②

笔者认为,孔子对周公思想的突破,表明儒家在尝试开辟另一条人神交通的途径来打破世俗政权对神圣界的垄断,克服王权对个人自主性的压制,体现了“从‘帝之令’到‘天之命’到‘道之德’的传统,从神圣的权威到普遍的理想的赋予”^③,而且这也在由传统向现代转化的历史进程中发挥了积极的促进作用。

“德”由天授或神授,转变为自身心性的能力即“自得”,意味着人普遍具有自主、自觉、自动的性能,因此孔子说“为仁由己”(《论语·颜渊》)、“吾欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》),孟子曰:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。”(《孟子·尽心上》)“是不为也,非不能也。”(《孟子·梁惠王上》)其中既包括意识的自觉,即觉与不觉的问题,也包括行动的自愿自主、自我决断的能力,即为与不为以及如何为的问题。其实质是确立了人具备成为自主存在者的先天条件,或者说,成为自主之人的先验根据不在于君王、天帝,而在于人的心性,这成了儒家内在超越的发端。

而“由己”“自得”作为自主之人的形式规定,自然展现为一种不断自新的超越过程。事实上,“超越”(transcendence)一词的基本语义就是“‘超出/越过……的范围/界限’(transcend beyond some limit),其中已传达出摆脱束缚、不受役使,趋向于自作主宰、任由己意的意思”^④。因此“超越”作为一个突破限制、摆脱束缚的过程,也就是发挥自主性的过程,或者说,超越活动总是蕴涵着某种自主性,而自主性本身也意味着某种超越。

(二)事天:自主之人的超验归旨

但是,孔孟并没有因自身的仁德、善性的先验根

据而认为凡尘之人具有与神圣之天比肩的能力和地位。他们既没有提出类似宋明儒学的“性即理”^⑤、“性即天”^⑥的观点,更没有像现代新儒家那样直言把神圣之天拉落为人的同工、僚属^⑦。

相反,孔孟认为,所为之“仁”,所尽之“性”的实质内容和价值基准并不取决于自身心性,而是要诉诸“最高者”,即作为终极实在的神圣之天,所谓“天命之谓性”。也就是说,由己是人的性能,而天命则规定了人的性质,即主体性的实质内容。

尽管后世儒家对“天命”做了义理化的解释,如宋明儒家讲“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也”^⑧,但在原始儒家那里,“天”不仅是外在于人的他者,与“性”内外相分,而且是有意志、能赏罚的神圣超越者。如孔子曰:“天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(《论语·子罕》)这表明天对人掌握着生杀予夺的大权,人力无法左右天的意志,而且“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》)。同样,《中庸》《孟子》也不乏对神圣超越之天的描述,例如:“使之主祭,而百神享之,是天受之;使之主事,而事治,百姓安之,是民受之也。”(《孟子·万章上》)“使天下之人,齐明盛服,以承祭祀。洋洋乎,在其上,如在其左右。《诗》曰:‘神之格思,不可度思,矧可射思?’”(《礼记·中庸》)从“祭”“享”“齐明盛服”“不可度思”等语汇可见,原始儒家对天保持一种敬而远之的态度,人神之间的界限非常分明,而且孔子也明确指出,对待天帝神明的明智态度就是保持遥远距离以示敬畏,所谓“敬鬼神而远之,可谓知矣”(《论语·雍也》)。这都表明天并不是一个人可以亲近的对象,自然更不敢妄求将“天”收摄为“性”。在这个意义上,“天命”就是神圣之天的命令,即董仲舒所说的“天令之谓命”^⑨。据此而言,“天命之谓性”表明人究竟有什么本性,人不能自作主宰,而是天之所命。刘宝楠解释孔子“知天命”时指出:“说文云:‘命,使也。’言天使己如此也。”“知天之所以生己,所以命己,与己不负乎天,故以天知命自任。‘命’者,立之于己而受之于天,圣人不敢辞也……夫子言‘天生德与予’,天之所生,是

为天命矣。”^⑨

就此而言,尽心知性,乃是知天命之性,知性与知天直接关联。也就是说,通过自知天命之性,从而领会天命、天意,这作为所存之心、所养之性的实质内容,其最终目的乃是为了“事天”:

存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,

修身以俟之,所以立命也。(《孟子·尽心上》)

这表明尽管人具有草木禽兽所不具有的“由己”的性,但是人并不能因此与天比肩。相反,人的自主在根本上是“顺天”“法天”^⑩,是对天命的顺应、遵从、应答、实行,这正是人侍奉天的职责和本分,故赵岐注曰:“行与天合,故曰所以事天也。”^⑪事实上,孔子之“从心所欲”正是基于他对天命的领会和顺从,所谓“五十而知天命,六十而耳顺”(《论语·为政》)。邢昺疏曰:“‘五十而知天命’者,命,天之所禀受者也。孔子四十七学《易》,至五十穷理尽性知天命之终始也。‘六十而耳顺’者,顺,不逆也。耳闻其言,则知其微旨而不逆也。”^⑫其更明确地指出了孔子对天命“微旨”的“不逆”。

当然,天命靡常,天意流转,每一种天命都有其时限,绝非恒久不变,如皇侃疏引王弼云:“天命废兴有期,知道终不行也。”^⑬也正因如此,“天命”才被哲学化地表达为“变动不居”“上下无常”(《周易·系辞下》)的“易道”。这意味着,人对天命的领会不可能一劳永逸,孔子能领会天命,就在于他“知天命之始终”,因此唯有“与时偕行”(《周易·损·彖传》)、“不违天时”^⑭才能保持对天命、天意的领会和顺应。

(三)率性:协调内外超越的自主之道

自得的先验根据和事天的超验归旨,意味着人人具有自觉领会天命的能力,也具有顺应天命的诉求,此之谓“率性”,而这种不断循天命而行的过程也可以说是“率性之道”。郑玄注曰:“率,循也。循性行之,是谓道。”^⑮朱熹章句曰:“率,循也。道,犹路也。人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。”^⑯这一方面表明人具有为仁的自主自觉性,而无需他律驱使,不为世俗权力所规训,甚至不是自觉“克己复礼”的道德自律,而

是“从心所欲”;但另一方面,“由己”并不是恣意妄为,也不是无指向、无目的的消极挣脱,而是合乎天命的活动,也就是“不逾矩”的状态。在这个意义上,“不逾矩”不是强调亦步亦趋地恪守世俗的、既定的制度法规和具体的行为规范,而是指不违背根本的“天道”“天则”。因此,“率性”与“为仁由己”“从心所欲不逾矩”的涵义在根本上是一致的。

就此而言,人的自主性实质就是人对自身之德性的循行过程,而这一过程实质上意味着自身总是在突破旧的本质规定性(即旧主体性),赢获新的本质规定性(即新主体性),由此摆脱旧有观念或规范的限制和束缚,就是一种不断超越的过程。事实上,孔子自述“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”(《论语·为政》),其一生就是不断超越自身主体性、不断发挥自主性的历程。同样,孟子也指出存养心性是一个突破“四心”的端芽状态,使之发展成饱满的“四德”的超越过程;宋道学家以“希贤、希圣、希天”为次第不断“变化气质”以寻孔颜之乐,也都在超越自身主体性的意义上透出自主之人的特质。

需要指出的是,上述内容并不能窄化为“克己复礼”的道德修身工夫,而是指示着突破自身现成经验化内容的局限和成见,超越自身的种种“既是”“已是”的主体性,趋向某种“未是”“能是”的主体性的过程。这往往在社会转型时期体现得更为突出,届时自身要摆脱旧时代的主体性,即如梁启超鼓舞国人要“新民”,这就是指近代中国人要摆脱前现代的家族主体性(即个人作为家族附庸或臣民的本质规定性),趋向现代的个体主体性的超越。而这种现代中国人的主体性就“已经远不是‘圣人’‘君子’‘小人’那样的话语可以言说的了”^⑰。因为“天命之性”总是要随天命流转而更新,因此所率之“性”自然有时代的差异,人们唯有顺应新天命才能“作新民”。

就此而言,原始儒家虽然确立了心性是人具有自主性的先验根据,使得人具有超越既有经验的性能,但却并没有侵入实存一超验的神圣领域,而是以“天”的外在神圣超越性为基准充实自身心性,并发

挥自身的自觉自主性来践行天命、回应天命。进一步讲,心性作为先验根据的普遍有效性就是在践行天命的超越活动中呈现出来的;同时,这使人更深切地意识到自身的有限性和天命的神圣性与至上性。由此表明,恰当发挥人的自主性,一方面离不开对神圣天命的敬畏,即需要以神圣天命为归旨,另一方面要始终立足于世俗生活,并接纳、认可人的自主性始终是有限的、非神圣的、非至上的。

余论

除原始儒家之外,内外超越的协调平衡也明显地体现在西方宗教改革到启蒙运动的过渡时期。路德新教提出神圣界与世俗界划界而治的主张,实质上承认了神学的边界性,其现实的政教分离的背后乃是哲学与神学对于各自限度的恪守;现代启蒙先驱培根(Francis Bacon)也奉行“二重真理观”(Double Truth Theory),他既肯定理性的力量,同时也尊奉神启,因此他虽然身为“现代实验科学之父”,却一生信奉“启示神学”,批判“理神论”;而古典自由主义的鼻祖洛克也强调知识与信仰互不僭越的原则,一方面抵制宗教狂热,强调宗教不能干涉理性获得自然知识,另一方面坚守上帝对凡俗的神圣权威,强调上帝已超出理性证明的范围,只有在信仰中才能体验到确切的神意。^⑨其效用正像托克维尔所说:“法律虽然允许美国人自行决定一切,但宗教却阻止他们想入非非,并禁止他们恣意妄为。”^⑩而当今社会出现人性僭越神性的恣意妄为,或者神性压制人性的宗教复魅,其中一个重要的思想原因就是破坏了内外超越的协调平衡。

当然,不论先秦的孔孟,还是近代的培根、洛克,都处于一种从宗教蒙昧走向人文启蒙的过渡时期,因此他们的超越思想所呈现的先验维度与超验维度的协调互补,往往不是出于理论自觉,而仅仅是过渡时期的一种自发的思想风貌。也正因如此,后继者们并不珍视这种超越观念的内外协调性,而是以克服“过渡性”“驳杂性”“不完备性”为使命,义无反顾地转向了内在超越。但结果就是,我们今天又不得不面对内在超越引发的种种流弊。所以,对我们而言,谨慎思考如何摆脱内外超越非此即彼的轮回,是

比直接强调重建外在超越以矫正内在超越之弊更根本的问题;或者说,当今外在超越的重建,势必需要在充分认清内外超越各自的得失,并能防范各自风险的前提下展开。

因此,我们需要从人神和谐共处的意义上,而非人取代神或神压制人的意义上,重新认识孔孟(也包括培根、洛克等)超越思想的价值,将其中自发的内外超越协调论,转化为我们思考超越问题的理论自觉。在此过程中,能否真正放下形而上学的“大全”执念,也即能否自省并坦然地接受心性与天道、天命分别表征着关于世界整体的哲学根据与神圣信仰,各有不同的适用范围,从而自觉放弃通过相互侵吞来缔造一个“大全”的世界,这恐怕是决定我们能否有效地协调平衡天人关系,能否长远而恰当地安顿自主之人的“硬核”因素。

注释:

①近年研究超越问题的成果很多,与本文直接相关的部分代表性成果有:赵法生《儒家超越思想的起源》,北京:中国社会科学出版社,2019年;赵法生《论孔子的中道超越》,载《哲学研究》2020年第4期,第62-71、78页;赵法生《内在与超越之间——论牟宗三的内在超越说》,载《哲学动态》2021年第10期,第61-70页;黄玉顺《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,载《学术界》2020年第2期,第68-76页;黄玉顺《生活儒学的内在转向:神圣外在超越的重建》,载《东岳论丛》2020年第3期,第160-171页;黄玉顺《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,载《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2021年第5期,第54-69页。

②参见黄玉顺《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,载《学术界》2019年第12期,第68-76页。

③[德]卡斯培著,罗选民译《现代语境中的上帝观念》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第18页。

④参见郭萍、黄玉顺《宋儒“立极”与“立身”的开新面向》,载《中州学刊》2021年第3期,第104-111页。

⑤参见郭萍《儒学现代转型的“引桥”——宋明儒学的时代性再认识》,载《哲学研究》2018年第7期,第65-72页。

⑥黄玉顺《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,载《东岳论丛》2020年第3期,第166页。

⑦需要注意的是,西周时期,每个人所承载的并不是个体主体价值,而是宗族主体价值。

⑧赵法生《儒家超越思想的起源》，北京：中国社会科学出版社，2019年，第5页。

⑨[美]休伯特·德雷福斯、[美]西恩·多兰斯·凯利著，唐建清译《万物闪耀：在世俗时代过有价值的生活》，济南：山东文艺出版社，2014年，第12-13页。

⑩黄玉顺《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》，载《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2021年第5期，第54-55页。

⑪[德]海德格尔著，孙周兴译《形而上学的存在一神一逻辑学机制(1957)》，载[德]海德格尔著，孙周兴选编《海德格尔选集》下卷，上海：生活·读书·新知上海三联书店，1996年，第831页。

⑫参见孙周兴《海德格尔与作为形而上学的神学》，载《后哲学的哲学问题》，北京：商务印书馆，2009年，第75-76页。

⑬参见孙周兴《海德格尔与作为形而上学的神学》，载《哲学与文化》第33卷第2期，台北：五南图书出版有限公司，2006年，第23-35页。

⑭[德]海德格尔著，孙周兴译《尼采》下卷，北京：商务印书馆，2003年，第979页。

⑮[德]海德格尔著，孙周兴译《形而上学的存在一神一逻辑学机制(1957)》，载[德]海德格尔著，孙周兴选编《海德格尔选集》下卷，第834页。

⑯因为我们必须假设有一种摆脱了感觉世界的限制而依据理智世界的道德法则决定自己意志的能力，即自由，否则实践理性就不能以“至善”作为它的最高理想。

⑰精神生命不断延续的能力。由于人类理性的有限性，今生今世无论如何也达不到“至善”，所以必须假设灵魂不朽，以保障“至善”的实践上的可能性。这是一个先验条件。

⑱为了保障德福一致实现，必须假设有一个上帝，它使感觉世界的幸福与理智世界的德性协调一致而达到圆满“至善”。

⑲[德]海德格尔著，孙周兴译《形而上学的存在一神一逻辑学机制(1957)》，载[德]海德格尔著，孙周兴选编《海德格尔选集》下卷，第833页。

⑳[魏]何晏集解，[宋]邢昺疏《论语注疏》，载[清]阮元校刻《十三经注疏(清嘉庆刊本)》，北京：中华书局，2009年，第5346页。

㉑[汉]孔安国传，[唐]孔颖达正义《尚书正义》，载[清]阮元校刻《十三经注疏(清嘉庆刊本)》，第383页。

㉒郭萍《殷周之变：中国自由观念的起源》，载《宁夏社会科学》2021年第1期，第53页。

㉓林安梧《关于先秦儒学“人性论”的一些讨论——以孟子和荀子为核心的展开》，载《齐鲁学刊》2022年第1期，第7页。

㉔郭萍《超越与自由——儒家超越观念的自由人性意蕴》，载《探索与争鸣》2021年第12期，第149页。

㉕[宋]程颢、程颐《二程集》，北京：中华书局，1981年，第292页。

㉖[宋]张载《张载集》，北京：中华书局，1978年，第311页。

㉗牟宗三说：“不以相好相知为满足，更进一步，不再要求向上攀援天道，反而要求把天道拉下来，收进自己的内心，使天道内在化为自己的德性，把人的地位，通参天地而为三的过程，而与天地并列而为三位一体，换句话说：把天地的地位由上司、君王拉落而为同工、僚属。”(牟宗三著，罗义俊编《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2007年，第37-38页)

㉘[宋]程颢、程颐《二程集》，第204页。

㉙[汉]班固撰，[唐]颜师古注《汉书》，北京：中华书局，1962年，第2515页。

㉚[清]刘宝楠《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第44-45页。

㉛张舜清《性命攸关：孟子生命伦理的义理逻辑和精神》，载《齐鲁学刊》2022年第4期，第10页。

㉜[汉]赵岐注，[宋]孙奭疏《孟子注疏》，载[清]阮元校刻《十三经注疏(清嘉庆刊本)》，第6014页。

㉝[魏]何晏集解，[宋]邢昺疏《论语注疏》，载[清]阮元校刻《十三经注疏(清嘉庆刊本)》，第5346页。

㉞[清]刘宝楠《论语正义》，第45页。

㉟语出[汉]陆贾《新语·道基》：“不违天时，不夺物性。”([汉]陆贾《新法》，北京：中华书局，2012年，第6页)

㊱[汉]郑玄注，[唐]孔颖达疏《礼记正义》，载[清]阮元校刻《十三经注疏(清嘉庆刊本)》，第3527页。

㊲[宋]朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第17页。

㊳黄玉顺《主体性的重建与心灵问题——当代中国哲学的形而上学重建》，载《山东大学学报(哲学社会科学版)》2013年第1期，第123页。

㊴参见郭萍《人神的变奏——论自由主义与基督信仰》，载《哲学与文化》2021年第8期，第103-118页；[美]梯利著，葛力译《西方哲学史》，北京：商务印书馆，1995年，第294页；周玄毅《试论英国早期启蒙哲学的自然神论背景——以上帝观念在约翰·洛克哲学中的地位为例》，载赵林、邓守成主编《启蒙与世俗化：东西方现代化历程》，武汉：武汉大学出版社，2008年。

㊵[法]托克维尔著，董果良译《论美国的民主》上卷，北京：商务印书馆，1996年，第339页。