

信念的还是实体的？

——儒家生生伦理学关于德性之天与仁性关系的思考

杨泽波

摘要 先秦儒家以天作为仁性的终极根源进而建构自身的形上系统,是一个基本事实,相关材料很多,历来为人们所重视。但在这个红火的表象背后隐藏着的问题一直未能彻底解决:仁性真的是德性之天赋予的吗?先秦儒家将仁性的根源归给德性之天,本质上是一种“借天为说”的做法,只能从“认其为真”的意义上理解,切不可认为仁性真的来自德性之天的赋予,从而把德性之天视为一个形上实体。

关键词 仁性 德性之天 借天为说 认其为真

中图分类号 B222 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2018)01-0010-10

作者: 杨泽波,复旦大学哲学学院教授、博士生导师,研究方向为先秦儒学和现代新儒学。上海 200433

此前,我曾发表过《从以天论德看儒家道德的宗教作用》一文,对先秦天论的发展历程进行了分析,指出受其内在理路的影响,先秦天的内涵不断丰富,共有主宰之天、自然之天、命运之天、德性之天四种含义。主宰之天是人格神意义的天,有着深厚的宗教意味。自然之天指天的自然属性,如阴阳大化、风雨雷霆之类。命运之天是对人生活中不可解释的偶然现象的一种说明。德性之天特指具有道德内容、道德意味的天。古人未能像我们这样对天作如此细致的分疏,他们心目中的天是整体性的,除少数情况外,里面一般都含有道德的意义,染有道德的色彩。先秦儒家并不以主宰之天、命运之天,也不以自然之天论道德,只以德性之天论道德^①。问题就是这样出现的:德性之天不过是主宰之天失落后的一种历史残留,世界上原本并没有一个德性之天;德性是人的事,不是天的事,人才有德性,天没有德性。天之所以有德性,是因为人有德性,是有德性的人以自身眼光看待天的结果。既然如此,德性之天如何能够成为仁性^②的终极根源呢?古人这样做是真的认为仁性来自天之赋予,还是另有其意呢?那篇旧文虽然对此已有涉及,但论述不够细致。近年来,在建构儒家

^① 杨泽波《从以天论德看儒家道德的宗教作用》,载《中国社会科学》2006年第3期。后来,我将该文的主要观点移入拙著《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第二卷《三系论》(上海,上海人民出版社,2014年版)中,作为反驳牟宗三的形著论的一个主要依据。详见该书第94—108页。

^② 仁性即是孔子之仁、孟子之良心。我多年来一直坚持使用这个概念,以此与欲性、智性相对应,共同组成孔子心性结构的三个要素。参见拙著《孟子性善论研究》,上海,上海人民出版社,2016年版,第1—14页。

生生伦理学^①的过程中,我对这个问题有了更深入的理解,本文就来谈谈我的一些看法。

一、“借天为说”

在长期的孟子研究中,我注意到,孟子虽然确实曾直接将道德根据归到天上,明言良心本心是“天之所与我者”(《孟子·告子上》),但他对相关问题也有其他一些说法,其中下面一段记载尤为值得重视:一次,万章就尧将天下传给舜之事请教孟子。孟子说,天子不能将天下让与人,舜有天下是“天与之”的。万章接着问:这个“天与之”是“谆谆然命之”的吗?孟子回答说:不是,“天不言,以行与事示之而已”。万章仍不明白,孟子进而解释说:

天子能荐人于天,不能使天与之天下;诸侯能荐人于天子,不能使天子与之诸侯;大夫能荐人于诸侯,不能使诸侯与之大夫。昔者,尧荐舜于天,而天受之;暴之于民,而民受之。故曰,天不言,以行与事示之而已矣。”(《孟子·万章上》)

孟子这一说法大有讲究。一方面,他认为尧不能直接将天下让与人,是“天与之”的,另一方面又讲天不讲话,只是“以行与事示之”。如此说来,这个天其实是虚说,真正起作用的是民,即所谓“天视自我民视,天听自我民听”。这样就有了一个矛盾:既然真正起作用的是民,孟子为什么非要说一个“天与之”呢?如果我们将孟子的这种说法置于先秦天论的背景之下,问题就不难理解了。先秦天论的发展有其内在理路,孟子正处于这个发展变化的转折时期。这时主宰之天走向了失落,天已经不再是人格神了,但在思想惯性之下,仍然有着巨大的影响。孟子将民抬到天的高度,正是要借用天的崇高地位说明民的重要。将这种做法延伸到道德上,也是一样。如果把此处的“天与之”和“此天之所与我者”联系起来,很容易明白,这两个“天”字的内涵并无二致,都是指事物的终极根源,以此对事物进行形上的说明。但这种说明只是以天来加强论说的力度,究其实,天既不可能真的将天下让与人,也不可能真的将良心本心赋予人。

儒家很多文献中的记述都与此相似。《易传》有一个十分有名的说法,叫“复其见天地之心”(《周易·复卦·彖传》)。孔颖达解释说“天地养万物,以静为心,不为而物自为,不生而物自生,寂然不动,此天地之心也。此复卦之象,动息地中,雷在地下,息而不动,静寂之义,与天地之心相似。观此复象,乃见天地之心也。天地非有主宰,何得有心?以人事之心,托天地以示法尔。”^②在孔颖达看来,天地滋养万物,并非有意而为,而是以静为心,恰与天地之心相似。能够明白这个道理,才能反归到天地的根本。“天地非有主宰,何得有心?以人事之心,托天地以示法尔”这两句大有深意。它说明,至少在孔颖达看来,这个问题已经十分清楚了:天地并没有一个主宰,有一个心在,《易传》讲“天心”,不过是因为人有心,将自己的这个心投射到天地之上,以此来说事罢了。《礼记·礼运》也有“天心”的说法,其言曰“故人者,天地之心也,五行之端也”。这个说法就更加明确了:天地并没有心,只有人才有心,人的这个心,就是天地之心。由此可知,对于“天心”的提法须特别小心,看不透个中微妙的,还真以为有一个“天心”在,能够识破这个道理的,方知这不过是以人心说“天心”

^① 在相继结束了孟子思想研究和牟宗三儒学思想研究后,近年来,我一直在思考儒家传统伦理学说的转型问题,并将这种初具雏形的学说叫做“儒家生生伦理学”。这是一项重大工程,需要做的工作很多,本文只涉及这一系统中一个很小的点。别的方面的问题敬请参阅我近期撰写的其他文章。

^② 《十三经注疏》(上册),北京,中华书局,1980年版,第39页。

而已。

明清之际,经过元明理学的去实体化转向之后^①,人们对这个问题的理解就更为明晰了。刘蕺山有一段话讲得很明白,其云:

盈天地间一气也。气即理也。天得之以为天,地得之以为地,人物得之以为人物,一也。人未尝假贷于天,犹之物未尝假贷于人,此物未尝假贷于彼物,故曰“万物统体一太极,物物各具一太极。”自太极之统体而言,苍苍之天亦物也。自太极之各具而言,林林之人,芸芸之物,各有一天也。^②

在朱子理一分殊的系统中,万物均来自于理,都得到理的一个部分。刘蕺山不同意此说,认为天地皆是气,而气即是理;天得于气即为天,地得于气即为地,人得于气即为人,天地人各有其气。由此说来,人物之生并非由天“假贷”而来。这里,“假贷”一词用得很巧,意在强调人物各是一太极,皆由气而来,并非从天那里“假贷”而生,天没有这种本事。

后来,戴震进一步提出了“借天为说”的说法,更为简洁,更有价值。其《孟子字义疏证》有言:

人以有礼义,异于禽兽,实人之知觉大远乎物则然,此孟子所谓性善。而荀子视礼义为常人心知所不及,故别而归之圣人。程子朱子见于生知安行者罕睹,谓气质不得概之曰善。荀扬之见固如是也。特以如此则悖于孟子,故截气质为一性,言君子不谓之性;截理义为一性,别而归之天,以附合孟子。其归之天不归之圣人者,以理为人与我,是理者,我之本无也,以理为天与我,庶几凑泊附着,可融为一。是借天为说,闻者不复疑于本无,遂信天与之得为本有耳。^③

在戴震看来,人有礼义才能成德,有别于禽兽,这是孟子一贯的主张。荀子不同,以心知来谈德性,将德性归给圣人。程子和朱子既讲气质之性,又讲义理之性,试图将两方面综合起来。在讲义理之性的时候,特别将其归于天,以与孟子相合。因为如果将义理之性归于圣人,那么人之性就是圣人给的,我本来并不具有,在理论上一定会遇到很多麻烦。如果将义理之性归于上天,问题便可得到较好的解决。这种做法究其实就叫做“借天为说”,即借用天的力量,以达到不怀疑自己原本既有义理、既有善性的目的。

戴震这一说法阐明了这样一种道理:历史上儒家将仁性与天联系在一起,不过是借用天论的思想传统,对道德根据作一个形上交代罢了。这里最为微妙的就是这个“借”字。借是借用。为什么要借用?因为孟子真切感受到自身的道德根据,这就是良心本心,就是仁性。但他并不了解也不可能真正说明仁性的真正来源,而作为性善论的倡导者,又不得不对此有所交代,以使自己的学说完善起来。当时天论思想的影响依然很强,于是孟子便利用这一思想传统,将良心本心的源头挂到天上,以德性之天对此作一个最后的了断。质而言之,仁性并不真的来源于德性之天,以天讲仁性,不过是沿用先前思想的惯性,对其有一个终极交代罢了。这个意义的天,只能从假借的意义来理解。“借天为说”就是对这种情况的很好概括。

^① 关于元明理学的去实体化转向,请见陈来《元明理学的“去实体化”转向及其理论后果——重回“哲学史”诠释的一个例子》,《诠释与重建》(附录),北京,生活·读书·新知三联书店,2010年版。

^② 刘宗周《学言》中,《刘宗周全集》第二册,杭州,浙江古籍出版社,2007年版,第408页。

^③ 戴震《孟子字义疏证·性》,《戴震全集》第一卷,北京,清华大学出版社,1991年版,第186页。

二、一个新观点:“早期启蒙说”

这些年我特别关注这样一种现象:世界上一些大的文化系统,自轴心时代之后都走向了宗教,比如基督教、佛教,以及稍晚一点的伊斯兰教,以此为生活在这些文化中的人们提供精神的寄托;唯独中国文化没有走这个路子,而是大踏步地走上了人文的大道。从比较文化研究的视域看,这种现象实在是太独特、太有意义了。为什么会有这种现象?从“借天为说”的角度或许可以帮助我们加深对这个问题的理解。

先秦时期,天论的发展有一个剧烈变化的过程,由先前的主宰之天逐步发展出自然之天、命运之天和德性之天。尽管先秦儒家为了解决良心善性的来源问题,不得不重新回到德性之天,但这种做法只是传统天论思维习惯的延续。作为道德根据形上源头的天,不是具有主宰意义的人格神,这一点特别重要。儒家没有把自己的基础建立在宗教上,而是坚定地走人文的路线,皆因于此。这是一个极其漂亮的人文转身,极具价值,直接决定了儒家文化并不需要如其他文化那般借助宗教的力量,仅凭人文学说即可以为人们提供心灵的支撑。先秦之后,尽管也有天人相副说、讖纬说,后来还有人将儒学作宗教的解说,试图将其引向宗教之途,但都没有也不可能成功。足见这种转向之意义巨大了。

如果站得高一点,我们甚至可以将先秦儒学的这种姿态与西方近代的启蒙运动作一个比较。启蒙运动是欧洲十七到十八世纪继文艺复兴后出现的第二次伟大的思想解放运动。这一运动的根本特征是启迪人们的理性,反对宗教蒙昧,打破旧观念,传播新思想,而其范围之广,覆盖了当时主要的知识领域,如哲学、伦理学、政治学、经济学、历史学、文学、教育学以及自然科学。先秦时期儒家思想的发展,当然远没有如西方启蒙运动那样典型,但其“借天为说”的做法,又与其有几分相似。周人为了证明自身政权的合法性,将德与天联系起来。但经过数百年的发展,这种做法在春秋时期受到了极大的挑战。人们对这种意义的天产生了根本动摇,陆续有了自然之天、命运之天、德性之天。无论是自然之天,还是命运之天,原则上都是对主宰之天的背离,都代表着人文精神的觉醒。孔子“敬鬼神而远之”的取向更是大大加强了这种觉醒的力度。虽然后来儒家以德性之天来论道德的根据,但这种做法只能从“借天为说”的意义上理解,并不是说世上真有一个德性之天,可以主动赋予人以仁性。这种做法使儒家一开始便远离了宗教,保持着相当明智冷静的人文精神。如果说启蒙运动的核心特征是远离宗教、启动理性的话,先秦儒家以“借天为说”的方式处理道德根据与上天的关系,既巧妙地解决了道德根据来源的问题,又勇敢地从宗教传统中解脱了出来。这与西方的启蒙运动不是有很强的相似性吗?由此出发,我产生了一个大胆的想法:儒家在先秦时期就经历了一场大致类似于西方近代以来的那种启蒙运动,完成了早期的启蒙。我将这种情况概括为“早期启蒙说”。

有了“早期启蒙说”,理解梁漱溟的“文化早熟化”就不再是一个难题了。“文化早熟化”是梁漱溟的代表性理论,早在《东西文化及其哲学》这部著作中就提出来了,在《中国文化要义》中再次加以说明。梁漱溟写道:“古希腊人、古中国人、古印度人在人生态度上之不同,实为其文化不同之根本。而此三种人生态度实应于人生三种问题而来。即:第一态度适应于第一问题,第二态度适应于第二问题,第三态度适应于第三问题。由于问题浅深之不等,其出现于人类文化上实应有先后之序。从而人类文化表现,依之应有三期次第不同。本来人类第一期文化至今还未得完成,而古中国

人在文化上遽从第二问题第二态度以创造去,古印度人遽从第三问题第三态度以创造去,所以就说它是早熟。”^①梁漱溟由此区分了两种不同的文化发展模式:一个是从身体出发,一个是从心思出发。西方文化的发展偏重欲望,属于前者;中国文化发展始于心思,属于后者。中国文化重于心思,而心思包含理智和理性两个方面,与文化早熟相关的心思特指理性。由于中国文化发展之初就将重点放在理性之上,在欲望尚未得到很好发展的时候,理性就发展起来了。这种情况就叫“文化早熟”。但梁漱溟关于中国文化早熟原因的分析过于简单,只是认为这没有什么特别的缘故,不过是因为我们的先贤过于聪明而已,说服力不强。站在“早期启蒙说”的立场上,可以为梁漱溟这个著名观点提供一些补充说明,从而使问题可以看得更透彻一些。中国文化之所以早熟,并非因为中国文化对于人生的态度不同,而主要是因为特殊因缘,早在先秦时期就与宗教中脱离了开来。尽管儒家为了替道德寻找终极的根源,仍然以德性之天作为说明,但这只能从“借天为说”的意义上理解,不是说天真有道德性,可以赋予人以良心善性。这里要再次强调这个“借”字的重要,因为只是“借”,而不是说良心善性真的来自上天的赋予,没有把道德完全依附在宗教性的天上,所以儒家远离了宗教。这一步工作,儒家早在先秦就基本上做好了,而西方直到近代才真正完成。中国文化有着十分明显的早熟特征,从根本上说,就在于早了这一步。这才应是对文化早熟更为到位、更为合理的说明。

因为儒家文化经过了早期启蒙,没有走宗教的道路,其学理表现出极强的特点。德福关系是一个有代表性的例子。如果对世界上的不同宗教进行哪怕是最简单的考察,也不难发现,任何宗教为了保障其教义有力量,都必须提出一套说法,以保障尊奉教义的信众可以得到福报。基督教、佛教、伊斯兰教都是一样,绝无例外。康德的情况显得较为矛盾。一方面他是哲学家,以提倡理性精神为己任,另一方面受基督教传统的影响,又不得不保留上帝,为行德之人提供一种信念,相信行德一定能够得到幸福,以达成圆善。儒学与此完全不同。经历天论发展的剧烈变化之后,儒学便远离了宗教,始终保持着人文的性质,所以从不以天作为保障,确保有德之人必有其福。在儒家学理系统中,德与福是两个不同的领域,对此,孟子讲得最为清楚:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”(《孟子·尽心上》)道德的根据在每个人的内心,要自己去求,这叫“求在我者”。“人爵”一类的物欲幸福也可以去求,但能不能得到,要由命来决定,这叫“求在外者”。既然是“求在外者”,丧失主宰意义的天当然就无力作这方面的担保了。儒家从不以天保障有德者必有福,说到底是因为儒学不是宗教,而是人文^②。那种将儒学等同于宗教或希望将其上升为宗教的看法,表面上是高抬了儒学,其实是对儒学根本特点的完全的不了解和彻底的不尊重。

三、“认其为真”

有人可能不同意上述理解,认为我一方面说将仁性与上天联系起来,有利于确立道德根据的终极来源,另一方面又说儒家这种做法只是“借天为说”,既然只是“借”,不过是一种虚说,那么确立

^① 《梁漱溟全集》第3卷,济南,山东人民出版社,2005年版,第259—260页。

^② 这个问题,我在《从德福关系看儒学的人文特质》(载《中国社会科学》2010年第4期)一文中有详细分析,敬请关注。

道德根据终极来源的作用如何能够得到保障呢?这里明显存在着矛盾。在我看来,这个矛盾只是表面性的,问题并不严重。将德性之天与仁性的关系定性为“借天为说”,着力凸显一个“借”字,表面上看是对儒家相关做法的解构,否定了它的形上意义,其实不然。“借天为说”虽然只是借用天论的思想传统以确立道德根据的终极来源,但这种做法可以在相当大的程度上保障儒家理论的可信性,有良好的实际效果。

为此,我们不妨看一看康德。康德在西方哲学史上的一个重要贡献,是划定了认识的界限,明确规定人只能认识感性经验的对象,不能认识没有感性经验的对象。在《纯粹理性批判》中,康德有力地证明了上帝只是一种假设,人类对其不可能有感性经验,无法证明其是否真实存在,从而使西方传统的形上学失去了意义。但另一方面,康德又强调,上帝在实践理性中又不可缺少,“不得不悬置知识,以便给信仰腾出位置”^①。

在《道德形而上学原理》和《实践理性批判》中,这一思路一直得到延续,而在《判断力批判》中,康德对此又作出更为详细的说明。在该书最后一节,康德将可认识的事物分为三类:一类是“意见的事”,一类是“事实的事”,一类是“信念的事”。“意见的事”,是指一个至少本身是可能的经验知识的客体。“事实的事”,是指其客观实在性能够被证明的对象。“信念的事”,则指在实践理性中理性行为者所具有的一种信仰。“信念的事”虽然超出了经验的范围,我们无法证实其实存在性,但它仍然有其意义,因为“一个人无信仰,他就是由于那些理性的理念缺乏其实在性的理论的证明因而否认其一切有效性了。所以他的判断是独断的”^②。康德坚持认为,对于实践理性而言,一个人的理性意图应该有充分的根据,否则就会在实践的命令和理论的怀疑之间摇摆不定。正是在这个意义上,康德主张,我们对于上帝应该从实践信念的角度出发“认其为真”,虽然这种“认其为真”完全得不到经验的证明,但它却不是没有意义的^③。

将康德的“认其为真”与儒家的“借天为说”联系在一起,不难发现,这两者之间有着十分明显的可比性:康德虽然无法证实上帝是否真的存在,但这并不妨碍他把上帝作为一种实践的信念来保障理性的实践利益;儒家将德性之天视为道德根据的形上源头,虽然属于“借天为说”的性质,但这并不影响儒家真诚地相信我们的道德根据渊源有自,最终大大加强了自己学说的力量感。这种可比性说明了,从现象上看,康德学说中的上帝与儒学中的天,并非为其理论所必需,但从客观上看,它们又有良好的实践效应。康德论道德,根据全在理性,理性自我立法,自我服从,其间没有上帝什么事;儒学论道德,根据或在心,或在理,但不管是心还是理,天并没有实际的意义。但康德学说中的上帝与儒学中的天又都不可缺少:康德学说不讲上帝,人们会询问圆善如何可以得到保障的问题;儒学离开了天,人们会思考人行善的终极根据在哪里的的问题。

“认其为真”可以作这样不同的理解,大致有如下几种可能:其一,我真的相信它是真的;其二,我知道它不是真的,但偏偏要这样说;其三,我不知道它是不是真的,但愿意相信它是真的。孟子不属于第一种情况。上面所引“天与之”、“人之与”的论述已经表明,尽管孟子真的体悟到了良心善性,但很难说真的认为这些是一个崇高的天谆谆然禀赋给人的。第二种情况也与孟子不符,因为如

① 康德《纯粹理性批判》,邓晓芒、杨祖陶译,北京,人民出版社,2004年版,第22页。

② 康德《判断力批判》,邓晓芒、杨祖陶译,北京,人民出版社,2002年版,第335页。

③ 《单纯理性范围内的宗教》阐发了同样的思想。在这部重要作品中,康德不是以《圣经》解道德,而是用道德解《圣经》,从理性的角度研究宗教,把宗教建立在理性的基础之上,特别强调宗教对于道德的理论意义,以宗教来保障理性的实践利益。

果是这样的话,那就等于说孟子是在故意说谎话骗人了,这显然是无法接受的。排除了前两种可能后,将孟子归为第三种情况可能更为合理。在孟子的时代,思维能力比较有限,孟子不可能透彻了解性善的来源,但受旧的思想惯性的影响,对于天的看法仍然带有很强的至上性、神秘感,因此愿意相信良心本心确实来自上天的赋予。当他引用《诗经》“天生蒸民,有物有则。民之秉彝,好是懿德”诗句的时候,当他论述“仰不愧于天,俯不忤于人”是君子第二乐的时候,当他讲解“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也”(《孟子·尽心上》)的时候,都可以看出这种真诚态度。当然,这是一种“认其为真”的真诚,而不是其他意义的真诚^①。

四、“道德代宗教”新解

“认其为真”的关键是一个“真”字:尽管无法确定其是否为真,但愿意相信它确实为真。这个“真”字十分宝贵,有了它,儒家学理的超越性才得到了保障。

超越性是牟宗三十分重视的话题。在1955年发表的题为《人文主义与宗教》的文章中,他这样写道:儒家所肯定之人伦,虽是定然的,但徒此现实生活中之人伦尚不足够,“必其不舍离人伦而经由人伦以印证并肯定一真善美之‘神性之实’或‘价值之源’,即一普遍的道德实体,而后可以成为宗教。此普遍的道德实体,吾人不说为‘出世间法’,而只说为超越实体。然亦超越亦内在,并不隔离,亦内在亦外在,亦并不隔离。若谓中国文化生命,儒家所承继而发展者,只是俗世(世间)之伦常道德,而并无其超越一面,并无一超越的道德精神实体之肯定,神性之实,价值之源之肯定,则即不成其为文化生命,中华民族即不成一有文化生命之民族”^②。这就是说,儒家绝不是仅仅限于人伦之用,同时也有自己的超越层面,这一超越层面就是“神性之实”,就是“价值之源”,有了这种“神性之实”和“价值之源”,儒学也就有了自己的超越性,就能够从单纯的人伦日常中超拔出来。

在1960年出版的《中国哲学的特质》一书中,牟宗三再次对上述思想予以了说明,且语焉更详,其云“天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人之性,这时天道又是内在的(immanent)。因此,我们可以康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的(transcendent),另一方面又是内在的(immanent与transcendent是相反字)。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。”^③在这里,牟宗三首先肯定了天道是高高在上的,有超越性,同时也肯定这个天道又内在于人之中而为人之性。这样一来,天道同时就有了两个不同的属性:既是超越的,又是内在的。因为有天,所以有超越性;因为有心,超越之天可以落实,所以有内在性。两方面合起来,即统称为既内在又超越,或既超越又内在。

因为学理具有了超越性,所以儒家虽然属于人文的性质,没有走宗教的道路,但在客观上却起到了类似宗教的作用,代替了宗教。“道德代宗教”的问题同样是梁漱溟最早提出来并加以强调的。

^① 随着条件的成熟,今后总有一天,我们可以不再以德性之天作为道德根据的形上源头,而直接从理论上分析良心善性的来源,展开学理建构,完善自身的道德学说。但在中国文化背景下,这将是一个极其漫长的过程,在很长一段时间内,“借天为说”“认其为真”的做法仍将有其意义。

^② 牟宗三《生命的学问》,台北,三民书局,1970年版,第74页。按:由于版权问题,该书未能收入《牟宗三先生全集》。

^③ 牟宗三《中国哲学的特质》,《牟宗三先生全集》第28卷,台北,台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司,2003年版,第22页。

在对中西文化进行比较的过程中,梁漱溟非常看重宗教的作用,把这一问题视为中西文化的分水岭。在他看来,在西方社会中,宗教是一个不可或缺的因素,由于教会的存在,西方社会成为了典型的集团生活的社会。中国文化则属于另一种情况。中国自先秦周孔教化之后,宗教就失去了主要的市场,更加重视的是家庭,是伦理。从本质上说,中国是一个“伦理本位的社会”。这种伦理本位的社会不仅有经济上的功能、政治上的功能,还有宗教方面的功能。梁漱溟进而强调,家庭是中国人生活的源泉,又是其归宿地,其作用即相当于宗教。中国人可以从家庭伦理生活中得到一种“人生趣味”。“中国人生,便由此得了努力的目标,以送其毕生精力,而精神上若有所寄托。如我夙昔所说,宗教都以人生之慰安勸勉为事;那么,这便恰好形成一宗教的替代品了。”^①总之,由于中国人的家庭伦理生活能给人以情志方面的安慰勸勉,使人的精神有所寄托,因此具有了宗教的作用,取代了宗教的位置。

中国文化之所以有如此神奇的现象,梁漱溟认为,是因为以伦理为本位的中国文化特别重视理性,向上心特别强烈。“就在儒家领导之下,二千年间,中国人养成了一种风尚,或民族精神,除最近数十年浸浸渐灭,今已不易得见外,过去中国人的生存,及其民族生命之开拓,胥赖于此。这种精神,分析言之,约有两点:一为向上之心强,一为相与之情厚。”^②由此可知,梁漱溟所谓“道德代宗教”,其实就是理性代宗教。理性是人类的特征,每个人都属于人类的一员,都具有理性。有了理性,人们便具有了一种“向上实践”的动力,凡是认识到正确的事物,都自觉去实行。在西方,这种向上的动力依附于目的论体系或神学体系,或以神学体系代替的目的论体系。在中国,依靠的只是自己的理性,以此得到心灵的支撑,指明人生的方向,并不需要另外的宗教。

透过“认其为真”这一新视角,这个问题就可以看得更加清楚了。考察宗教发展史可以看出,世界上各种宗教几乎都经历过由自然宗教到伦理宗教的发展过程。宗教从最先的意义上看往往都是自然性的,表现为祈求神灵保佑风调雨顺避免灾难等等,随着社会历史的发展,其内容都向伦理宗教方面转化。我国自然宗教到伦理宗教的转化完成于周代,西周统治者以领导者的德性证明政权合法性的做法当然不再是一般的自然宗教,明显已经上升为伦理宗教。后来虽然因为西周政治走向瓦解,自然之天和命运之天不断兴起,将政治与上天联系在一起的做法不再灵验,但伦理宗教的思想惯性并没有马上退出历史舞台。上面反复讲过,从严格的意义上说,儒学不能归为宗教的范畴,但自从孔子提出仁的学说以来,逻辑地蕴含着仁来自何方的问题。这是一个极为困难的任务,但它并没有难倒孔子的后继者们。他们借助先前天论的传统,将仁性的终极根源挂到天上。可不要小看了这一做法,它虽然只是对于天论思维习惯的一种借用,但在天的思想仍然具有强大惯性的条件下,人们宁愿以“认其为真”的方式相信它,不再对这个问题有任何怀疑。良心本心究竟来自哪里,我为什么要听从良心的命令,为什么要行善,为什么要做好人,这一切的一切,答案都在这个形上之天。儒家道德之所以在客观上起到了宗教的作用,这是一个重要的环节。

沿着这个思路走,还可以引出一个问题,我称之为“宗教直觉同质现象”。我注意到,世界上存在着各种宗教,教义差异很大,甚至完全不同,但其思维方式却有相同的一面。这里所说的思维方式,特指对于其至上神的体悟。各种宗教都有自己的至上神,或为上帝,或为真主。在各种宗教当中,对于至上神的把握不是通过逻辑证明进行的,而主要是一种直觉。因为教义有别,直觉的对象当然并不相同,但作为直觉的思维方式则是一样的(佛教较为特殊。佛教不相信至上神,原则上是

^{①②} 《梁漱溟全集》第3卷,第88—89,132—133页。

一个无神的宗教。但佛教信众对于佛教最高教义的把握,同样离不开直觉)。这种情况同样适用于儒学。在儒家学理系统中,人们对于良心的把握也必须通过直觉。更为重要的是,儒家讲道德,至少从孟子开始就把良心的根源归到了天上,从而使其学理具有了超越性。人们一旦对自己的良心有所直觉、有所把握,好像也就与天达成了一致。当然,这个因素只是辅助性的,但要说明道德何以能够取代宗教的作用,这个因素却也不可忽视。

简而言之,儒家将道德的终极根源挂到天上之后,因为天仍然带有宗教的余韵,从而使自己的理论具有了超越性。天虽不可见、不可证,但我们可以“认其为真”的方式对其抱有信任的态度,可以通过类似于宗教直觉的方式体认到它的存在,相信它总是在场、从不缺席,从而杜绝了怀疑,提升了自信,多了一层敬畏敬重之情,加强了儒家道德学说的力量感,发挥着类似宗教的作用,尽管儒学本身不是宗教。

五、德性之天只是信念不是实体

“借天为说”和“认其为真”是先秦儒学以德性之天论仁性的两个中心环节,准确把握这两个环节,有助于破除将天视为形上实体的传统观念。这个问题在历史上就存在,在当前更有强烈的现实性。牟宗三写作《心体与性体》的一个重要目的,便是接着戴山的思路,为克服心学流弊找到答案。为此他将心体和性体分开来讲,将克服心学流弊的希望寄托在性体之上。他这样写道:

说“性体”,乃自其为固有而无假于外铄,为自然而定然者而言,故象山云“在天者为性,在人者为心。”而戴山亦云“性本天者也,心本人者也。”此所谓“在天”或“本天”,即自然而定然义。吾亦说性体与道体是客观地言之,即就其为自然而定然者而客观地言之也。^①

在牟宗三儒学思想系统中,性体是一个重要概念,根本特征是具有客观性,是客观性代表,从而与具有主观性、是主观性代表的心体相对应。因为心体是主观的,一味任其发展一定会出问题,而一旦出了问题,理想的办法就是用性体的客观性来加以克服,使其归于正途。

牟宗三进一步规定,性体来自于天道、道体,性体的客观性由天道、道体的客观性来保障,而天道、道体皆是形上实体。其云:

就统天地万物而为其体言,曰形而上的实体(道体 metaphysical reality),此则是能起宇宙生化之“创造实体”。^②

此无声无臭之帝、天、天道、天命,既转为道德的、形而上的创生实体,寂感真几(creative reality, creative feeling),则就易之穷神知化以明天道言,此天道之“体”即是“易”。^③

这些论述中最值得关注的是“实体”一词,比如“形而上的实体”、“创生实体”、“形而上的创生实体”。按照这些说法,天是整个宇宙万物的形上根据,这个根据是一个实体、一个创生的实体。因为这个实体是活动的,不断创生,所以人才具有道德的根据。天道也好,道体也罢,都是形上实体,这是牟宗三儒学思想立论的根基,须臾不可动摇。

① 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》,《牟宗三先生全集》第8卷,第398页。

② 牟宗三《心体与性体》第一册,《牟宗三先生全集》第5卷,第43页。

③ 牟宗三《心体与性体》第二册,《牟宗三先生全集》第6卷,第26页。

在这个关键环节上,我与牟宗三的看法有原则性的不同。上面讲了,先秦天论的发展有其内在的理路。在这个过程中,儒家以天作为道德的根据,只是沿着先前思想的惯性,将这个根据上挂到天上,以满足人们的形上要求。在这个意义上讲的天,早已不是人格神,没有能力真的将仁性赋予人。先秦儒家将道德根据与上天联系起来,只能从“借天为说”和“认其为真”的意义上理解,只是一种虚说一个信念,虽然这样做确实起到了满足人们形上要求的作用,对于保障道德学说的实践力量有重要意义,但绝对不能将天视为一个形上实体。

这个看法的改变十分重要,直接标志着儒家道德形上学研究的一个重大转向。道德形上学是儒学研究的重中之重,历来为学者所重视。但传统的道德形上学的研究有很大的局限。他们一般遵循着这样的思路:儒家道德学说有其形上的根源,这个形上根源就是天;这个天便是儒家道德学说的形上基础,而这个天本身是一个实体,不仅是道德根据的形上源头,而且是道德学理的客观保障;儒学发展一旦陷入主观性的流弊,便需要请它出山作为保障加以克服。但是,如果上面的分析没有原则性失误的话,我们就必须改变这种看法,进而坚定地认为,儒家将仁性的根源归于德性之天,只是“借天为说”,只能从“认其为真”的角度来理解。也就是说,这种意义的天只是一个信念,而不是一个实体,既不是仁性的真正根源,也不是客观性的代表,更没有能力克服和杜绝主观性的重重流弊。将这些美好的愿意寄托在天道、道体上,赋予其伟大的使命,在过去是可以理解的,在今天则已经完全过时,应该退出历史舞台了^①。

(责任编辑:依仁)

^① 除此之外,还有一个自然之天与仁性的关系问题。为此我另有专文《跨越气论的“卡夫丁峡谷”——儒家生生伦理学关于自然之天与仁性关系的思考》(载《学术月刊》2017年第12期)详加讨论。该文与本文实为姊妹篇,敬请相互参阅。