

“自然一道体论”与儒学思想之文明结构性格局重建

——兼及牟宗三式宋明理学研究路径平议

张大为

(天津社会科学院 文学与文化研究所,天津 300191)

[摘要]“世人知道之自然,未始识自然之为体尔”出于张载对天道、道体的体认及其总体思想格局,其不同于程、朱道德形而上学的最大特点,或许正在于它的某种“自然”视野与“自然”属性。“关洛之辨”的实质,就是张载思想之文明结构性的“自然”格局与二程思想的道德形而上学建构之间的分歧与争执。“自然”是张载认知方式与思想格局的内在品质:天道不是人的理性所能穷尽的,“道体”不是概念构成物,张载不会轻易地认“心”“性”“诚”等为“体”,而是首先将它们综汇入“自然之为体”的浑融一体的总体哲学视野来加以考察,是为“自然一道体论”,以及建立于其上的儒学之文明结构性思想格局或“文明儒学”。

[关键词]自然一道体论;牟宗三;道德形而上学;文明儒学

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.05.013

中国儒学史上的“关洛之辨”,或许是一个未曾被离析清楚,也未曾引起人们足够重视的重大节点与转折,它深刻地影响了此后中国儒学的发展走向。“关洛之辨”的实质,是张载思想之文明结构性格局与二程思想的道德形而上学建构之间的分歧与争执。不能仅仅用理学和地域意义上的“关学”(关中理学)范畴来限定张载,而一味地用程、朱式的道德形而上学思路来理解张载,则很难得其要领。“世人知道之自然,未始识自然之为体尔”(张载《正蒙·天道篇》),引入“自然”概念,不是张载无谓地增加名词,也不是将儒学变成了道家思想,而是与张载对天道、道

体的体认及其思想的总体格局有着密切关系,并因此决定了其自然为体、以气言道、“本天道为用”的儒学思想体系的建构路径。张载与二程关于“自然”的理解及其思想是否具有“自然”格局的不同,决定了张载区别于程朱、洛闽之学的最大特点,正在于其思想组织格局的某种“自然”视野与“自然”属性。张载不一定频繁提及“自然”,但“自然”是张载认知方式与思想格局的内在品质:张载不会轻易地认“心”“性”“诚”等为“体”,而是首先将它们综汇入“自然”为“体”的浑融一体的总体哲学视野来加以考察,是为“自然一道体论”,以及建立于其上的儒学之文明结

构性思想格局。后世承续张载这一“文明儒学”思想路径者代不乏人,其中最为卓著者当然是王船山。

一、“自然—道体论”义理系统与思维方式的“自然”属性

“自然”概念在中国思想与文明传统当中,有着极其深广与复杂的内涵,不能用客观的自然物理世界、生物性自然本能来加以理解,同时也不能一看到“自然”就认为是道家思想。在中国思想与文明传统当中,“自然”既是存在全体,也是天道“自然”之最高存在与最高价值,既是“最低处”,也是“最高处”,同时还是从“最低处”到“最高处”的自然阶梯、自然过程与“自然而然”的状态。因此,所谓“自然之为体”,首先意味着“自然”不再只是作为“道体”某种属性的“自然”或“自然而然”,而是变成一个全幅性、整全性的视野,“自然”本身成为“道体”或者本体。但“自然之为体”也并不是说另有一个自足的“自然”实体构成思想与世界经验的基础,而是指向一个将思维与存在共同包括在内的透彻的“自然”格局,或以“自然”为“体”的天道视野。在张载的思想系统当中,“自然”是天人一贯的世界之总体性视野本身:“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名”(《正蒙·太和篇》),以及这个视野当中“一阴一阳之谓道”的“阴阳自然之理”(王夫之《周易内传卷五上·系辞上传第四章》)。张载“自然—道体论”的义理系统与道德形而上学思维的不同,就在于这一思想视野与思维方式本身具有的某种“自然”基底、“自然”属性。

这里就需要首先说明形而上学思维机制及其非“自然”性质之所在。这里所说的“形而上学”当然是西方哲学概念,它是牵合“形而上者谓之道,形而下者谓之器”(《周易·系辞上》)对于西方哲学概念 metaphysics 的翻译。但在中国思想传统当中,至少程朱理学的道德形而上学思维,在其致思的基本路径方面与西方形而上学具

有很大的相通性与相似性(理性的拟人化、形式化,思维抽象的自我合理化等),不能认为理学的道德形而上学思维,能够代表或者复原“形而上者谓之道”的本源性中国思想传统。人们通常认为,形而上学(metaphysics)的主题就是“存在”(being),但这个“存在”是对世界经验总体的一种形式化抽象、一种抽象性肯定:即世界经验总体本身之形式化、抽象化的绝对“存在”(思维)。形而上学思维方式与欧洲语言的结构方式有着密切的联系,being 本就是系动词(be)的分词形式。这一思维方式虽然并非像分析哲学所认为的是出自语法错误,但西方形而上学的哲学“语法”,确实是建立在西方思想、文明与语言基础上的、形而上学难题的系统后果。在这一思想传统与思维方式的源头处,形而上学思维的第一个难题,就是如何在虚无(nothingness)当中确立思维起点的问题。

巴门尼德通常被认为是西方两千年形而上学传统的源头,这是因为巴门尼德贡献了形而上学的第一个核心概念:“存在”,但困扰巴门尼德的问题是“存在存在,而非存在乃是不存在的”,^[1]巴门尼德这里所谓“非存在”就是“无”,这句话有的译法就是:“存在在而无却不在”。巴门尼德以其诗性直观之形式与空洞的“普遍性”,把握住了“存在”(“有”)的概念,但这种初始的概念思维的形式同一性本身束缚住了他:他始终是在对“存在”概念本身进行“以有有为”(《庄子·庚桑楚》)的同语反复式的搬运与折叠,却不能走到关于(“存在”)“概念”思维的形式同一性之“诗性”的抽象直观视界之外。于是巴门尼德的困惑始终是“无”无法辩证地概念化,无法纳入关于“存在”的概念化思维系统,因而“无”无法思辨地致思。人们将巴门尼德的著作看作是某种诗性的东西,但这种所谓的诗性远非周彻圆融,它并不能洞彻存在经验内质,返照思维自身的形式。巴门尼德始终意识不到“非存在”或“无”,也可以以一种方式“存在”(“有”):这就是“非存在”或者“无”作为概念、作为思维

形式与语言实体本身的“存在”(“有”),“非存在”或者“无”概念,可以以其本身的“存在”(“有”),进行思辨的、辩证的演绎。

在这一点上,东西方形而上学思维倒是有着很大的相似性,可以进行对观。如果以《易经》为源头算起,道家的“自然”只是从道家角度对于天道自然进行的阐发,只是中国思想传统当中的自然之思的一种路径。但抛开思想表面形态的差异,中国老庄玄禅、宋明理学,在同样喜欢讲“有无”问题这一点上,是与西方形而上学基本类似的一个思想传统,其内在因由也与巴门尼德基本一致。老子的思想要比巴门尼德更加周详澄明,老子的“字之曰道”(《老子·二十五章》)的思路就是,将“道”这个“字”的实体,安置在太初的空漠虚无当中,因而凸显了这种原始概念作为思维形式的、文字的实体性存在。于是所谓“有生于无”(《老子·四十章》),首先是“道”作为一个“字”的实体性存在之“有”,从虚无当中树立起来的过程,以此将“玄之又玄”的形而上学思维边界标示出来:“常有,欲以观其徼”(《老子·一章》)。此种概念(思维)本身作为“纯粹的存在”的情形,在黑格尔作为辩证本体论的“逻辑学”起点之“无”的概念当中,得到更清晰地呈现:

纯粹的存在构成开端,因为它既是纯粹的思想,也是没有得到规定的、简单的直接东西……^[2]

这种“纯粹的存在”,作为“表达绝对的谓词”(being),^[3]它“不可感觉、不可直观、不可表象”,没有任何的规定性,因此它就是“无”。^[4]但与此同时,它作为“纯粹的思想”又不是“无”,因为如果作为“纯粹的思想”本身也是“无”的话,那就是“无”本身之“无”,这至少对于黑格尔的体系来说没有意义。所以它作为“纯粹的思想”本身必然不能是“无”,而是纯粹的“存在”或者“有”,它是作为“纯粹的思想”、纯粹的思维、纯粹的概念本身之“存在”或者“有”:作为形而上学思辨体系起点的“无”,不仅仅是概念思维,也

不仅仅是概念的意涵与所指,同时也是概念思维本身(“无”)之实体性的“纯粹的存在”。形而上学思维以概念本身之物质性、实体性的存在、“纯粹的存在”,解决了巴门尼德式的“存在在而无却不在”的思辨难题,强制性地构筑了形而上学的思维起点。而形而上学思维之所以必须以“无”的概念及“有生于无”的思辨逻辑为起点,与如下这样一种发源于形而上学思维本身的柏拉图式内在要求互为因果:理念与概念体系对于理解存在世界必不可少,理念与概念思辨体系,甚至是更真实的经验、更本质的存在;而“字之曰道”“有生于无”铺设与建构的,正是从经验世界的“自然”连续性与整全性,到内指性、内在性的形而上学概念思辨体系的置换路径与切换方式。

于是,形而上学的思维形式与思维结构凭借“存在”这个“表述绝对的谓词”,将作为“绝对”存在的思维本身,撑展为一个内卷化、自洽性的思辨体系;形而上学思维作为“绝对”存在,在地包含思维主体之思想活动,同时以思维形式(概念与范畴)本身作为思维对象、思维客体,用黑格尔的话来说,形而上学思维根本就是“关于思维的思维”。^[5]推向极致,形而上学就用柏拉图主义的理念金字塔或“思维的思维”结构本身,即用理念与思维结构本身的“实体性”与“现实性”,取代了世界经验的实体性、现实性。所有的形而上学思辨体系,在理念或概念思维同经验世界构成镜像化的相互模印、相互隐喻、相互复写关系的基础上,均在地包含这样一种柏拉图主义的定理。在这个意义上,柏拉图、黑格尔将理念和思维当成世界本质与最高现实,当成神性的东西,这对于形而上学思维来说恰恰是最顺畅的思维走向,以及思想的“自然”结果与结论。但这种由柏拉图主义的双层现实性构成的思维空间与世界秩序,将在形而上学思维展开的循环论证与镜室化幻影当中被模糊化,从而在形而上学思维的核心处所彰显的,是哲学理念与哲学思维“活动”本身之绝对“存在”:这倒映为“即活动即存有”的“道体论”幻象,可以成为很多哲学神

话与寓言的核心。^[6]于是形而上学思维变成了概念神学与对于理性(人性)本身的信仰——这正是形而上学思维方式的基本型构与本质内核。

中国思想传统当中形而上学思维本质上与此并无二致。王弼以来以义理说《易》的路径,继承老子“有生于无”之说,其“以无为用”(《老子道德经注·一章》)、“以空为德”(《老子道德经注·二十一章》)、“圣人体无”(何劭《王弼传》)的思维方式,实际上同样区分了两种“有”、两种“存在”:一是以无为用、体无为用之“有”,这就是形而上的抽象之理的“有”(“存在”),相当于柏拉图的理念与黑格尔作为“纯粹的存在”的概念思维与概念思辨体系之“有”(“存在”),或老子作为“字”的“道”之“有”(“存在”);一是世间万事万物、即形而下之器的“有”(“存在”)。但事实上,作为世间万有、物质世界的“有”,无所谓“有生于无”“以无为用”“以空为德”;只有作为思想世界、概念世界的形而上学思维空间与思辨体系,才必须借助于“有生于无”“以无为用”“以空为德”而确立起来。否则,思维就会像在巴门尼德那里那样,因为不能超出思维自身形式之“有”的同—性皮肤,而只能锁闭在思维形式同一性自身内部“以有为有”的往返曲屈与蠕动当中。于是,形而上学思维结构当中的这两种“有”、两种“存在”,也就构筑起比如程朱理学的道德形而上学思维当中的形上之“道”与形下之“器”的区别(朱熹《答象山第二书》),以及关于世界秩序的认知架构。

但这导致的结果,对于儒学轴心性的思想传统来说事实上是毁灭性的:作为“权舆三教,钤键九流”(李鼎祚《周易集解序》)、“群经之首,大道之源”的《周易》本身,最终也被纳入这一认知格局当中来看待,即把《易》本身看作表达形而上之道与抽象义理的形而下的工具与介质。这一观念认为,在《易》所“弥纶”“范围”“周流”的世界之外,另有一个世界、一个宇宙,另有一个意义、价值系统;所以,如果作为意义符号与表达工具的言、象、画可忘(王弼《周易略例·明象》),

则《易》本身亦可废,也必须废。继承王弼以义理说《易》的程颐就认为:“易是个甚?易又不只是这一部书,是易之道也……尽天理,便是易也”(《河南程氏遗书卷第二上·二先生语二上》)。所谓“书”,当然不是指《周易》这部书的物质形态,而是指《周易》爻、卦、象、辞系统,程氏传《易》背后的逻辑,就是王弼式的工具化的“扫象”逻辑:以“有无”问题为起点的形而上学思维的思辨理性与概念逻辑,取代了《易》学思维当中具有自然连续性、立体性与整全性的世界视野之后,“大道”“天道”与“道体”本身也就被纳入哲学思维、概念理性的生生不息的自我增殖与复制当中。

“《大易》不言有无,言有无,诸子之陋也”(张载《正蒙·大易篇》)。能用人的理性思维、“有无”概念把握与穷尽的“天道”与“道体”,就像被黑格尔称之为“神”的绝对理念一样,只是支持了形而上学思维本身的完型与圆成,本身也只是概念构造物,不见得与真正的“天道”和“道体”有多大关系。“形而上者谓之道”表达的不是这样一类意涵,《周易·系辞上》的这两句话,事实上是紧贴着如下表述而发的:“《乾》《坤》其《易》之缊邪?《乾》《坤》成列而《易》立乎其中矣。《乾》《坤》毁则无以见《易》;《易》不可见,则乾坤或几乎息矣。”因此,它实际上说的是《易》与《乾》《坤》两卦的关系。《易》的“形而上”之“道”与“形而下”之“器”这二者的关系,只能体现在《易》这部“书”的构成上:

形而上之道隐矣,乃必有其形,而后乎所以成之者之良能著,后乎所以用之者之功效定,故谓之“形而上”,而不离乎形。道与器不相离,故卦也,辞也,象也,皆书之所著也,器也;变通以成象辞者,道也……合道器而尽上下之理,则圣人之意可见矣。(王夫之《周易内传卷五下·系辞上传第十二章》)

《易》的形而上之道与形而下之器、“上下之理”,如果不是就着《易》这部“书”的结构构成来讲,不只是任意发挥的问题,而且会发生根本性

的理解错误。“张子之学,无非《易》也”(王夫之《张子正蒙注·序论》),王船山的思想对于张载之学的继承关系人所共知,“希张横渠之正学而力不能企”,船山毕生学问是以横渠之学,也可以说是以《易》学为核心。^[7]王船山对于《易》学、对于横渠之学的阐释与发挥,就是针对从王弼到程、朱的解《易》方式,始终紧扣着《易》这部“书”,也就是紧扣着《易》之卦、爻、象、辞的构成系统来进行的:“《周易》之书,《乾》《坤》并建以为首,《易》之体也;六十二卦错综乎三十四象而交列焉,《易》之用也”(王夫之《周易内传卷一上·上经乾坤》)。综合横渠与船山之说,可见“自然一道体论”的思维方式之为“自然”性格局在于:

1. 即无极即太极:周敦颐《太极图说》可以说是宋明理学之道德形而上学思维的起点。但周敦颐所谓“无极而太极”(周敦颐《太极图说》)的“无极”,并非如老子的“有生于无”之“无”,而可以认为是对于天地无《易》(或太极未形)状态的一种描述。这本身不一定与《易》之为“书”所表述的形上与形下之间的本来关系矛盾。而对于张载来说,正因为“虚空即气”(《正蒙·太和篇》)、以气言道,所以“太虚”与“太和”不是无与有的关系,也非截然分为两物,“太虚”即“无极”,“太和”即“太极”,“太虚”与“太和”是水与冰的关系,或者说是幽明、显隐关系:“太虚”(“无极”)是天道未形的“气之本体”,而“太和”(“太极”),则是气化流行当中蕴含的阴阳成质、实有,及其中的神妙不测之神理。“自其气之冲微而未凝者,则阴阳皆不可见;自其成象成形者言之,则各有成质而不相紊”(王夫之《周易内传发例·八》),因此,张载与王船山路径的儒学思维以气言道,正是在“气”的层面上,统一了“太虚”与“太和”、“无极”与“太极”,因此是“即太虚即太和”,也就是“即无极即太极”。

2. 即自然即人伦:正因为“虚空即气”,所以在“气”的统一性维面上,“有无、显隐、神化、性命”种种,是“通一无二”、内在地相须为用的关

系,而能够认识到这一点,正是“深于《易》者”进行“推本所从来”的结果(《正蒙·太和篇》)。不仅如此,在《易》道思维与《易》学世界视野当中,天地人之间,天道与人性之间,自然与人伦(人性)之间,也都非相互割裂、相互对峙的关系,而是浑融一体之中的条理与层次:“《易》设位以载九六之画,为自然之定体也”(王夫之《周易内传卷五上·系辞上传第一章》),如同六爻卦的构成方式所彰示的那样,自然(初二爻代表地、五六爻代表天)既是“最低处”也是“最高处”,同时还是不断上升的自然阶梯,人伦秩序(三四爻代表人)不断提升、止于至善,从整体上合乎天道、重归天道秩序,同样是天道之自然。人伦秩序无论如何都是天道自然秩序的一部分,因此是“即自然即人伦”。

3. 即形下即形上、即功用即本体:作为王弼、程颐思路的延续,朱熹在《太极图说解》中所认为的“太极,形而上之道也;阴阳,形而下之器也”,正是离开《易》本身的任意发挥。这反映出的问题就是,老庄玄禅、宋明理学作为形而上学的问题,首先还不在于截然分形上、形下为两个层面,而首先是在其勾画的世界图景当中,无法正视,也无法“自然”地安置“易”或“《易》”本身;它所肢解与割裂的,首先是“易”或“《易》”本身,是认知世界的“自然”视境与“自然”格局本身。事实上,所谓形而上之道与形而下之器,所谓“上下之理”,都是“道与器不相离”地、“自然地具体结合于《易》这部“书”作为“器”的卦、爻、象、辞系统之上的,形而上之道作为“感而遂通”的“天下之故”(《周易·系辞上》),也正是结合(卦、爻、象、辞系统所对应着的)“器”的世界来展开与被讲述的。同时,《易》这一形而上之道与形而下之器的关系,叠加着《易》本身的“本体”与“功用”体用不二的“自然”关系。因此,这里是“即形下即形上”“即功用即本体”。

4. 即现象即本质:在这种情况下,《易》的道、器系统,就是对于世界经验整体(“易”)的命名及其内在义理的演绎系统,是通过这种命名与

演绎,来对于世界赋予意义的现象学中枢和核心机制;但它又不会执着于自身,将自身加以实体化。从而,一方面,所谓“天生神物,圣人则之”“《易》不可见,则乾坤几乎息矣”(《周易·系辞上》)等,并非无谓的夸张;另一方面,《易》本身“变动不居,周流六虚”(《周易·系辞下》),《易》这一世界意义的命名、演绎系统与机理本身,并非超越经验与现象的存在,“神物”亦是物,“《易》”亦是经验与现象本身,“《易》”亦是“易”,从而“易”与“《易》”统一,即“易”即“《易》”。《易》最终以此方式在经验与现象世界安顿了自身,也走出了自身,因此不会像形而上学的实体性思维一样,以切割“有”“无”的方式来切割世界经验的自然连续性与整全性,在存在领域投下思维自身的阴影。所以《易》是现象与本质的结合,是“即现象即本质”。

于是,张载“虚空即气”(《正蒙·太和篇》)、以气言道的“自然之为体”视域,其“自然”性质首先在于,正是在“气”的维面上,“自然之为体”展开为一个即无极即太极、即自然即人伦、即形下即形上、即功用即本体、即现象即本质的“自然一道体论”格局,而张载对于“自然一道体论”的体认与思想方式,正是对于《易》道及《易》学思维方式的深刻解悟与继承。如果不能在思维当中把握住上述“通一无二”“兼体而不累”(《正蒙·太和篇》)的融贯的自然视野,则必然分无极太极、自然人伦、形下形上等为两物,于是形而上学思维与经验世界分为两个层面的存在,而思维则成为实体性存在。正因此,接下来形而上学思维本身必须构成视角化、透视化的欹侧格局,否则,就会像在巴门尼德那里一样,思维将自己束缚自己、自己遮挡自己。但这样一来,形而上学的思维边界、思维格局,将成为世界认知的边框与景深;在思维与存在之间构成相互镜照、相互复制的镜像化关系当中,思维之镜与存在领域的关系将被模糊化、形式化,以致时常难以分清什么是经验世界的本来状况,什么是前者在思维当中的镜像与由思维边缘投下的暗影。恰切地

理解其间的关系,构成正确理会中国思想与文明传统当中的“天道”“道体”观念的前提。

二、道德形而上学的“圆圈”与“自然一道体论”的天人秩序

这里问题的关键,当然不在于回归一个“纯粹”古典的或中国的传统,而是事关何为儒学思想之重心与价值所在的抉择,这事实上也就是何为儒学(何为“中国哲学”)的问题,至少包蕴着这样的问题。从而这里需要的,是在思维当中把握住儒学思想结合着普遍性与特殊性的“具体”的个别性属性,而非从外部对于某种抽象的普遍性“哲学”范型,加以企望、仿效与描摹。在这样的问题性维面上,首先要明确的是,在中国思想与文明传统当中,“天”“天道”“道体”,从来都不只是一个概念或者理念,而首先是一个生活的、实践的纵深性现实时空,是一个文明生活的价值秩序建立其上的“自然”总体性视野。人们可以以概念和概念思辨体系去思考和理解这个时空秩序,但它从来不是概念或者概念体系可以穷尽的。张载的“自然一道体论”提供的,就是一个既非概念,也不能由概念思维逻辑与义理边界来框定、裁截与穷尽的“自然之为体”的总体视野:

明有所以为明,幽有所以为幽,其在幽者,耳目见闻之力穷,而非理气之本无也。老庄之徒,于所不能见闻而决言之曰“无”,陋甚矣。(王夫之《张子正蒙注·大易篇》)

在这种情况下,概念思维或哲学语句本质上是描述性的,而不是体系性的。它是对于天道自然之规律性内容的描述:从“有”“无”之间的概念思维边界出发,必然构成思维对于世界经验的透视化、视角化切割;而张载所谓“知太虚即气,则无无”(《正蒙·太和篇》),就是因为“气”论视域本身是“有”或“存在”,而这个“有”或“存在”的视域,是描述性的思维方式与哲学语句无法穷尽的。因此,人们不能走到这个“有”或“存在”的“自然”地平线边界之外,对这个世界指指点

点,从而“无”无法描述。在此情形下,就像我们不能说(同样以描述性哲学思维和语句确立思想体系的)胡塞尔哲学是“意识本体论”、维特根斯坦哲学是“语言本体论”一样,张载气论呈现的正是思维与思想结构的某种“自然”属性与“自然”格局。概念思维或者哲学思维的“自然”性,“自然一道体论”之“自然”格局,就在于它并不认为可以用概念思维体系穷尽存在领域、世界经验,乃至“天道”“道体”的总体性,也并不企图这样做。因此,“自然一道体论”放弃了以自身的思想边界来透视化、视角化地切割、划定、置换世界边界与经验景深,以及追求概念思辨体系之内卷化的自洽性的形而上学思维强迫症。

这样,所谓“《易》与天地准,故能弥纶天下之道”“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”(《周易·系辞上》)、“变动不居,周流六虚”(《周易·系辞下》),都是在“有”或“存在”的地平线内部,从内缘性、主体性维度展开的,而非跳到这个地平线外部,映衬“无”的概念,将思维的边界设定为世界的边界,形式地、抽象地剥离与肯定这个地平线(“有”“存在”)本身,进而展开(关于“有”“存在”的)形而上学思维之自我合理化的概念逻辑演绎。程朱式的道德形而上学思维,以哲学式的理性思辨将人的心性、人伦道德与天道轻易地沟通、等同起来,但这并没有他们自己认为的那么高明与高尚。孔子之所以罕言“性与天道”,是因为“性与天道”实有神妙不测、不可轻易言说之处,而不仅仅是因为学生资质、教学方法方面的缘故,也不是因为孔子的思想还处于“哲学”思维的初始、幼稚阶段,有待后人去“发展”与“完善”;天与天道的高深莫测或不可轻说,才是天与天道的本质属性、自然属性;而此种意义上的天与天道,才对于人的生活与行为具有感召、规范作用及价值归宿意义。

若非如此,天将不再是天,而只是在“天”与“天道”的镜子里,看到的“人”的面孔与“人性”价值;道德形而上学思维也并非高明的代名词,而只不过是一种凭借哲学理性展开的拟人化的

镜像游戏:“以天为有所为天,则天之物孤矣;以圣人为有所为圣,则圣人之德私矣”(王夫之《诗广传·周颂二》)。“天道”与人伦道德之间,从此根本上仅只是一种认知理性的同语反复与思辨逻辑的循环论证而已。张载在区分“天德”与“天道”、“天体”与“天用”的基础上,以“本天道为用”(《正蒙·太和篇》)、“范围天用”(《正蒙·大心篇》)方式确立天人之际的关系,正是对于孔子之所以不轻言天道的缘由,从理论上进行的系统阐述与深刻发挥。在这一点上,张载之学恰恰严格地遵循着孔子之教,而这也正是张载思想当中给人印象最为深刻的地方。因而,“自然一道体论”不仅仅是张载以气言道所必需的道体论论域之“自然”格局,同时,也是某种文明哲学或广义上的政治哲学之“道体论”的核心,构成张载思想之文明结构性格局的理论基石与哲学基础。中华文明当中的天道观与道体论,始终是透彻的“自然之道”,而非神秘主义——包括神性的神秘主义(神学)与人性、理性的神秘主义(形而上学),它因此其实也是一切出自中华文明与中国思想文化传统的人文社会科学的哲学基础、思想基础。^[8]

与此不同,“字之曰道”“有生于无”的形而上学起源论思维,则必然割裂无极与太极、自然与人伦、形下与形上、功用与本体、现象与本质等维度上的思维之自然连续性,以及世界经验的自然整全性,因而正是不“自然”的思维方式与义理格局。这造成的结果就是:或如佛老思想,在“体用殊绝”(《正蒙·太和篇》)的前提下“废用立体”(王夫之《思问录内篇》),孤悬一个空、无之“性体”或本体;或如程朱以来理学思维的自作聪明,试图以道德形而上学的思辨理性妄测天性(“天体”)与道体,以人性孤立抽象的“诚明”穷尽天道,把这个过程看得过于理性化、简单化,实际上只是更深深地陷于对于天与天道的拟人化、人性化描绘而已。就此而言,佛老之学在根本问题困境方面与西方形而上学相似,而程朱理学则与西方形而上学思维路径更加接近。受到西学

深重影响的人们对于程朱理学感到很亲切,逐渐不能理会真正属于中国主流传统的思想与思维方式,即以“自然一道体论”为基础、以文明问题关切为核心的儒学思想之文明结构性格局。后者也就是王船山所谓的“张横渠之正学”。

在这一点上,牟宗三判程朱理学为歧出,判朱熹之学“别子为宗”,从结论上说是恰当的。如牟宗三指出的,宋儒从程颐开始表彰《大学》为圣典,^[9]这正与其思想之道德形而上学建构有着内在的关系。《大学》的核心是所谓格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的“八条目”,但只有在最为理想的人格(圣人)与纯粹理论的思维状态(道德形而上学思辨)当中,这“八条目”才有可能一以贯之地贯通起来,而这个推论或推理才是顺畅的。因此,这一切在程朱理学的语境当中讲来,其中包含了太多的理想主义的理论推论与纯粹思辨性的抽象推理:这期间,尤其是“修身”“齐家”与“治国”“平天下”之间,用现代概念来说,前者是道德领域、私人领域,而后者是政治领域、公共领域,对于绝大多数士人或者儒生来说,这其实是一个特别不容易跨越的坎陷。或许有人会说,政治与道德、公与私之分只是某种特定“现代”观念的划分方式;但正因为宋儒内心当中真实地具有了这种类似“现代”的观念,所以其在此基础上进行的性理哲学建构,才进一步坐实了以个体心性为原型的道德形而上学思维堡垒,以及道德个体之自我确证的所谓“功夫”。而这一切的反向作用,恰恰使“修身”“齐家”与“治国”“平天下”之间,成为一个绝难穿越的思想坎陷与实践鸿沟。反过来说,仅只停留在个体内心的自我返照与自我确证地步,所谓的诚意、正心的道德境界,又如何现实地验证与检验呢?这始终是难以回避的理论与实践难题。

牟宗三的《心体与性体》《从陆象山到刘蕺山》等有关宋明理学的论著,对于包括张载在内的理学的探讨当然值得重视。这不仅仅是因为牟宗三在各个具体问题上的洞察力,比如他关于程朱等人对张载的认知格碍与曲解的辨析就比

较到位;同时,他也将宋明理学的思路梳理、发挥到极致,从而使人们认识到程朱式的这种道德形而上学思路,在今天何以是不可能与不合时宜的。他将宋明理学的基本格局定位为一种“道德的形上学”,这种“道德的形上学”并不是《周易》当中“形而上者谓之道”的意旨,而根本上是康德式的道德形而上学。^[10]牟宗三将康德式的道德意志自律论与现代启蒙主义人性价值论,当作了中西会通的“普遍性”基础,或会通之后的“普遍真理”性结论;而孟子以来的儒家伦理学,则被削足适履地逼入康德式的观念、思维与概念结构,成了印证康德式的道德哲学与启蒙主义人性价值论的佐证。^[11]不仅如此,牟宗三的突出“贡献”在于,他将这种康德式的人性道德价值论,通过一个比之康德更加圆熟、“圆成”的“意志的自律”与“道德的自律”之间的循环论证展现出来。康德式的形式主义实践理性原理,并不能给予道德实践与道德价值以超出实践理性形式机制以外的有力支持与内容规定性,而牟宗三对于康德不满意的地方,或者说,他所认为的儒家道德理想主义的胜义在于,在理学之天道性命的形而上学思维当中,可以以一种“存有论”意义上的“创造实体”(“无限智心”“心体与性体”),来支持(实质是改写或掩盖)这种康德式的现代人性价值论“信仰”的神话或童话性质。

道德形而上学思维的盲视与困境,就在于它不仅是一种思维的循环、论证的循环,而且根本上也是一种价值论的循环;而这种价值论循环的核心,根本上又是对于人性与人的理性本身之启蒙主义式的盲目“信仰”。“无限智心”是“使一切存在为真实而有价值意义”的本源,而能够“使一切存在为真实而有价值意义”者,又是作为“无限智心”的拥有者的人或人性——这是一个过于直白的价值论循环。^[12]但牟宗三正是在这样的“无限智心”基础上,将中国儒释道三教思想的终极形态,断定为“纵贯系统的圆熟”,^[13]他以作为“圆教”的“纵贯系统”圆熟的“圆圈”,^[14]梳理出宋明理学的核心关怀与基本格

局,并将张载与程颢视为是这一思路走向圆成的代表人物:“通天人,合内外,而尽其诚明之实义,则无小无大,小大之别亦泯,遂化而为一体流行矣”,^[15]天道下达为自足、超越、圆成的心体与性体,而心性践仁存心、穷理尽性,以通极于天道。这上通、下达的两条路线连接起来,便成为一个闭合的“圆圈”。在此,牟宗三确实将程朱路径的宋明理学之核心意旨发挥无余,并且作了生动形象的表述,而牟宗三所描述的这个“圆圈”,其实就是道德形而上学价值论循环论证的视觉化表象与形象化演示。

但正是在这里,道德形而上学循环论证的拟人化神话性质,也就此显露无疑:“道体”之“即活动即存有”性质,如上文讲到的,难道不是形而上学思维本身(作为主体性与实体性的)性质的镜像?而作为“存有论原理”的“无限智心”,作为“道德创造实体”,难道不是与巴门尼德作为“存在而不能不在”的“圆满真理不可动摇的核心”如出一辙?^[16]它不是形而上学思维当中“心性”实体在“天道”幕布上的投影又是什么?作为与“道体”同构的“心体”与“性体”,难道不正是对于“天道”更加“生动”的拟人化?事实上,这个牟宗三式的“圆圈”,正是“以人见之小因缘天地”(《正蒙·太和篇》)、以一己之小心妄议天道,同时又以作为人性镜像的“存有论”(道体论)来支持人性价值的循环论证的神话。

牟宗三自己也知道这一思路其实是由康德的“道德的神学”转换而来的,但他不承认这是一种“神学”,而认为它只是一种“道德的形上学”。但其实,在循环论证的“圆圈”当中,区分“道德的神学”与“神学的道德学”、“道德的形上学”与“形上学的道德学”,^[17]就像在一个镜室重重叠叠的迷离镜像当中区分哪个影像是“本原”的影像一样,并没有太大的意义。这确实不是他律性的神学,而是“自律”性的神学,这是西方所谓“现代性”的、信仰“绝对人性论”的自律“神学”。牟宗三之所以始终走不出这种“价值地说”的循环论证的“圆圈”,就在于他思想的核心

处,正是对于西方所谓“现代”人性价值论的康德式信仰:恰恰是这一所谓“现代”的人性价值观念,在他那里是康德式的观念与价值“物自体”,只能膜拜,却不能被任何反思触及。但这种信仰恰恰是没有任何根据的预设,是比传统神学更加经不起推敲的所谓“现代性”的、“人是目的”的绝对人性论神话。

在这背后,还有就是牟宗三式的“哲学”观念或理念。牟宗三在其《黑格尔与王船山》一文当中,竟然认为王船山“不是好的哲学家,但与黑格尔一样,同是好的历史哲学家”。^[18]看来牟宗三似乎完全不理解(古今大哲包括黑格尔和马克思所践行与反复强调的)哲学思维的“具体性”为何物。而且,即便是“历史哲学”,就其作为哲学来说,与形而上学或本体论并无本质与质上的区别,难道“历史哲学”是实证知识与经验科学层面上的学问?所以牟宗三的哲学观念,其实正是一种将“历史哲学”都排除于完整意义上的哲学定义之外的、非常形式化与片面性的“哲学”观念,也就是作为形式批判与抽象反思的作为空洞的普遍性的康德式“哲学”观念。但这样的“哲学”观念与“哲学”系统,正是黑格尔其实也是王船山竭力批判与超越的对象,甚至就是康德本人所批判的传统形而上学。^[19]而身处当今世界的思想条件下,在中西方古典思想传统与后现代哲学潮流的四面夹击之下,如果连这一点都认不清,这本身也确实称得上是一个神话或者童话。

三、走向儒学思想之文明结构性的“自然”格局

“盖张子之学,得之《易》者深”(王夫之《张子正蒙注·大易篇》),张载从《易》学得力甚多,但张载本人的《易》学却较为疏略。后来王船山以乾坤并建、体用同源、以一涵三、三才不离等《易》学原理与“重卦”原则(王夫之《周易内传发例·二十五》),重建六十四卦方图,形成可以与京房、陈抟鼎足而三的、自成体系的《易》学象数系统。^[20]“《易》之所以以天治人,而非以人测天

也”(王夫之《周易内传卷六上·系辞下传第一章》),这一方面,当然是对于张载“本天道为用”“范围天用”思想的继承:船山的六十四卦方图按乾父、坤母、六子卦的顺序排列开来,与张载《西铭》当中的“乾父坤母”“宗子家相”的思想结构若合符节,这并非是偶然的巧合,而是说明船山思想本来就是对于张载以来儒学思想之文明结构性格局或文明儒学思想的深刻接续,并将其加以系统化、《易》学化;但另一方面,这也不仅仅是张、王的思想,而是上接孔孟与先秦儒学、秦汉《易》学,属于中华文明与儒学思想的主导性、主流性传统,张、王不过是“为往圣继绝学”,将这一传统重新发挥、深化、弘扬开来而已。这也说明,儒学思想之“为万世开太平”的文明结构性格局与文明儒学,一直就是中华文明与儒学传统绵延不绝的主脉。

具体来说,张载重建儒学之“自然一道体论”的核心,首先就在于将天道自然与人性之间的关系调适到一个适切的位置:他以“真实无妄,充实饱满,体用不二”的天道观,^[21]积极化、活跃化了被道家垄断的消极自然观,使得“死之不忘”“存顺没宁”的思想,成为对治道家与佛教的思想武器;其次,在这样的道体论基础之上,打通道德与政治、个体与家国天下之间的自然连续性与整体性,支持着儒学之阔大的文明结构性思想格局的重建。

(一)儒学之文明结构性格局或者说文明儒学,首先意味着儒学思想具有“自然”性的价值宽度、厚度、纵深的伦理生活性、文明秩序性的构成方式。具体来说,牟宗三所说的“纵贯系统”的上通、下达两条线路当然都是存在的,张载也没有否定它们的实现可能性。但张载的意义正在于,张载拒绝将之直接连接成为一个“圆圈”,而是将这个所谓纵贯系统,首先展开在文明生活秩序与伦理实践的“横列”系统当中。牟宗三将程朱理学的认知论格局称之为“横列”系统,但伦理生活实践与文明生活秩序,更加需要一个包含自然经验质料与价值厚度的横摄、横向展开的

实践系统。

牟宗三式的“圆圈”,张载肯定早已经想到,但这个表征了人性与理性神话、道德形而上学神话的“圆圈”,张载认为它“太快”(《河南程氏遗书卷第十·洛阳议论》),所谓“太快”,实际上就是太抽象、太简单、太容易了,也就是说它抽象地轻易跨越与忽略了很多东西。按照道德形而上学的理解方式,“圆圈”之为“圆圈”,牟宗三认作“圆教”之关键回环路径的,是这其中包含了一个以关于道德心性的形而上学思辨开路的、从心性到天道的内在性的“逆觉体证”过程。而张载对于“穷理尽性以至于命”的解说,不仅仅是扩大了道德问题的认知视野与参照系统,进入这个过程之实践性的曲折、纵深与现实难度;张载的思想方式,就道德机制发生与道德主体的建立、完成过程这一宋明理学的核心问题而言,包含了一种完全不同的理解方式。因此,是“自然为体”还是“逆觉体证”,是“关洛之辨”的核心,也是张载与(从程朱理学到康德、牟宗三的)道德形而上学思维关于人性及道德机制构成认知的根本不同之所在:

1. 牟宗三之所以认此过程为“逆觉体证”,如前文所讲到的,首先是道德形而上学思维机制的幻象,是出于道德形而上学概念普遍性与自然经验之间的柏拉图式倒置关系,及其内卷化的循环论证思维的镜室化效应:它依赖“无限智心”(“性体”“心体”)与“道体”之间的镜像化同构关系,而道德个体所体验到的从形而下到形而上、从个体性到普遍性的道德主体“与天同体”的升华与扩展,其实根本上对于概念理性与形而上学思维本身的柏拉图式信仰。在理学视野当中注重的“穷理尽性”的所谓“功夫”,就在于这一过程在读书人那里,逐步变成一种“熟”门“熟”路的思维回路、概念幻境与对于理性本身的“信仰”而已。但正如前文讲过的,这一思维机制的核心,根本上仍然是西方现代人性价值论与人性之自我信仰的神话。

2. 因此,从价值论的角度讲,正因为牟宗三

是从西方所谓现代性的狭隘的人性价值论出发,是从“现代”视野当中卑下的“自然”观念出发,是从康德式的自然与人性关系及道德价值观念出发,所以他将自然人性和道德价值看成是一种对立的关系。^[22]也正因此,他将道德机制的发生与道德主体的建立,看作是对于自然的克服与超越,从而构成一个与自然对立、逆向而行的“逆觉”过程。但从中国思想传统与儒家更广阔的、更高维度的天道视野出发,遵从低层次的自然本能、人性自然欲望的生活,只能导致霍布斯式的丛林化的政治世界与功利主义的“文明”秩序,而道德化的生活反而符合更高层次上“自然”秩序,追寻道德价值,才是人性价值的“自然”升华与对于天道“自然”的循顺。当然,反过来说,这其中包含的另一重意味是,无论多么崇高的道德价值与道德理想,也需要符合天道之自然,否则便不能免于比如尼采式的道德批判。

因此,张载不会一上来就把“心”“性”视为通极于天、与“道体”同构的“心体”与“性体”。张载的思路是,首先将这一过程展开在文明生活与伦理实践秩序当中,这也就意味着张载对于道德的理解是一种现实主义态度:他将这一“穷理尽性”的过程,首先看作是在心理学与社会学的自然经验、实践路径当中,逐渐培植、构筑、升华道德主体性的过程,这是一个基础层次上的“即自然即人伦”的展开过程。在这一过程当中,牟宗三所谓的“逆觉体证”,最多只是康德式抽象反思层面上的、没有时空延展性的思维演绎与思想断面的投影。然而,这个“即自然即人伦”的道德主体建构过程既不是思想过程,也不能由道德形而上学思维的逻辑合理性来保障;这一过程对于张载来说,也就是从“气质之性”,经过“变化气质”,抵达“天地之性”的过程(《正蒙·诚明篇》)。在这里,“气质之性”是自然,“天地之性”同样是自然,而且是“天道”层面上的自然;因此“自然之为体”的“自然一道体论”视野,包含了从低到高,从“洞穴”到“太阳”、从形而下到形而上、从生物性到天道的层级性、复合性秩序,包含

了一条循序渐进地向天道接近的“自然”阶梯、“自然”路径。

这个层次性、复合性、阶梯性的“自然”道体论秩序总体,才是天道之自然。这也就是说,这其中当然包含了一个从更高层次上重建心性与伦理之“自然”秩序的过程:“自然”在更高层次上、推向极致是在“天道”的层面上,重新“即自然即人伦”地变成人伦价值规范、道德伦理规范的根源。但张载没有就此轻易描绘道德自主性与道德(人性)价值的形而上学神话,张载“自然之为体”的横向展开,首先将“人之性”“万物之性”一并纳入道德主体的实践秩序当中,并将这个“横列”秩序的整体完善,视为通向天道的必要条件。这也就是说,道德个体的完善,以伦理生活与文明秩序之“自然”整体为结构性前提:除了“先有蛋还是先有鸡”式的专言“有无”的本体论问题之外,这个文明结构性关系可以解释大部分道德理论与实践问题。张载由此将程朱与牟宗三式的上通下达的纵贯性“圆圈”,打开为一个人类文明生活与文明价值实践的地平圈:这是一条随着实践的进展而不断后退的地平线,即使是在柏拉图式的作为“心灵的视觉”的“理念”(Idea)当中,它也不会被轻易地、完整地表象;而这其中所表征的思想意味或许就是,在通常情况下,没有必要神化道德理想与道德价值,对于大多数人来说,所能做的只是随着后退的地平线,向着更高的道德境地不断攀登而已。

这也就是说,对于张载来说,天道照临、天人啮合,人的心性极通于天道,天道下达、使得人性价值与人伦生活秩序整体趋向至善,这都是可能的,但不能视为可以轻易实现的必然,尤其不能以人性价值理念及人的理性思维、哲学思维本身,来保障其实现的必然性。天道与人性之间,是《易》卦“错综”格局当中的“菱形因果”关系,是《诗经》兴诗之“兴”的关系,它们之间确实相互激发、相互感通,但并不必然构成直通式的、从概念上完成的因果关系,或隐喻、象征式的内卷化同构与互相“模印”关系。张载“本天道为用”

“范围天用”思想的意义,正在于将天道与人性这二者赋予了一种错综的、错位当中的实践性联系、连接关系;这同时,也就是在天人之际,留出了足够的距离、足够的空间与空档,因而天人之间是一种开放的、非必然的关系,而非直接的连贯与贯通关系,以及往返循环当中的、“圆圈”式的同语反复关系——如果抱定这么一个性理思维的“圆圈”就是“见道”,^[23]那普天之下早就全是圣人了。这不仅仅更接近于客观现实,同时也督促人们以人的实践努力,充实人性的枯寂空乏(理学);以天道的高远宏大,抑制人性的妄自尊大(心学)。

(二)儒学之文明结构性格局或者说文明儒学,同时也意味着在儒学与儒学之外的思想系统之间,以儒学为主干的文明结构性的“自然”组织结构与“自然”关系格局。“自然之为体”的“自然”延伸与“自然”展开,当然不仅仅限于道德领域。张载不仅仅是将个体心性层面上的穷理尽性与自律性道德,转换、扩大为伦理生活实践层面上的文明价值秩序之“自然”格局(《西铭》);如前面讲到过的,“不言有无”、非透视化与去视角化的“自然一道体论”思维,同时包含接纳、组织其他非儒家思想系统之文明结构性的现实格局。这样一个不以概念思维与义理的边界划界的“自然一道体论”思想格局,可以将儒家以外的思想之“自然”视野实质性地吸收进来,并共同构筑文明生活、文明实践与文明价值的秩序共同体。那么,这是否意味着将儒学变成了道家、佛家学说呢?问题应该反过来看,即这种接纳与整合儒家以外以“自然”为基础的学说的思想格局,正是为了共同维系与襄助文明生活与文明价值实践的整全与圆融秩序;而后者的整体完善,又正是儒家自身的理想。因此,张载虽然对于佛老都有所批评,在义理层面上辨别甚严,但按照其《西铭》当中“乾父坤母”“民胞物与”的思想,“物”尚且“与”,似乎没有理由必须从物理层面上排除与消灭佛老。于是,原本不可跨越的义理边界,在文明生活整体秩序的意义

上,可以和而不同、求同存异,放大和整合其共同性,搁置与忽略其差异性。

这也就是说,儒家与儒家以外的思想之间由义理边界构筑的思想壁垒,以及由此而来的宗派义气之争,在这里同样变成一种文明结构性格局。这也反映了隋唐以后某种程度上的“三教合一”趋势这一基本历史情状:在核心性的问题关切、价值观念与终极诉求上,儒释道当然不可能合一,但在文明生活方式、国家政治乃至个体的意义上,在所谓“儒道互补”、三教“互补”的错综交织当中,共同维系一个文明价值系统与制度秩序的整体统一则是可能的,同时也是客观的历史事实。宋明以来,佛老之学没有因为道学家的排斥而衰微,而道学的诚意、正心的一套学问体系,最多只是在士人和读书人当中发生一些作用。从这个意义上说,道学家力排佛老某种意义上有其无谓的成分。道不同不相为谋,心性义理与文明价值、政制秩序本来就是不同的领域与层面,道学家不去关怀与经营道德伦理、政治与文明实践领域的问题,却在义理掺杂的情形下,一味从心性锤炼与修为方面同佛老争胜,结果必然是扬短避长、得不偿失。对于张载来说,其儒学之文明结构性思想格局不一定完全出自有意识建构的结果,但出于其对于儒学本源性思想传统与思想方式的深刻领悟,及其思想当中深层次的现实情怀,张载奋力重建的文明结构性思想格局必然具有如此的特性与局面,是顺理成章的“自然”之势与“自然”结果。而到了王船山,“道不可同而功可同”的思想,就成为充分自觉的主张:

三教沟分,至于言功不言道,则一也。

(王夫之《愚鼓词·后愚鼓乐》小序)

文明结构、政制结构不是“纯粹”的思想结构、义理结构,而是具有“自然”的宽度、纵深与价值厚度的现实秩序、生活秩序。三教义理不同,所尊奉的“道”不同;但“道”不苟同,“功”则可用:“道与功属不同层次,道为第一层次,功为第二层次。凡宗教信仰,于船山思想结构中属第一层次,三教功虽可同而道不可同……船山一生

认为三教道不可同,而三教功可同……”^[24] 这里互不兼容的“道”,其实也只是各自的义理构造。同时,这与西方现代政治自由主义“交叠共识”观念的不同在于:这个空洞交叠的文明架构与形式机制本身并不是“道”,三教沟分的义理之“道”,在这里也只是某种基础性的自然性“道体”的展现与确证;“天生烝民,有物有则”(《诗经·大雅·烝民》),以“自然一道体论”为轴心的文明儒学,意味着文明结构下面铺设着一个“自然之为体”的自然性基础,意味着文明秩序就其理想状态而言,是一个以天道自然意义上的宽博宏深的“自然正确”性(natural rightness)为依据的延展道统的实践性秩序,或“道体”之自然展开状态。

正是在这样的“自然一道体论”基础之上,儒释道三教义理之“道”不同,但在文明结构、政制秩序的构成性功能、功用层面上,未尝不可以错综和合。而儒学与佛老之学的不同之处在于,儒学在根本层面上或许同佛老分享一种天道自然基础,但它有意愿也有能力,作这种文明结构性意义上的秩序综合与价值整合。“文王既没,文不在兹乎?”(《论语·子罕》)中国思想主流脉络当中的“文”或者“文明”,正意味着一个依据“天道”的、自然正确的生活秩序与价值实践秩序实体的有序传递。张、王之学在辨明义理前提、坚持儒家之道主体地位的前提下,至少在客观上包含了一个分层次、分领域地面对儒学以外的思想的文明结构性格局:区分“道”与“功”的不同层面,用其“功”而不用其“道”,从文明结构性的意义上给予佛、老思想以一个适切的位置,显然是更为明智与可行之举。这反过来又可以进一步充实文明伦理与文明生活的自然经验质料,促成这一文明结构的“会同”、完型与稳固。^[25]

在此基础上,张载当然并没有否认这样一种终极可能性,那就是把以人类文明生活秩序整体之“宽度”与“厚度”为横断面的线段,或者说把以人类文明生活整体之“地平圈”为直径的线

段,合围成一个席天卷地的、巨大的“圆圈”。这意味着以包含道德世界与道德价值在内的人类文明秩序总体为单元,整体上臻于与天地合德的至善境地,完成牟宗三所谓纵贯的圆成系统——《西铭》当中“乾父坤母”“民胞物与”的思想,正透露出这样一种宏大的可能格局,这一切实现难度,当然更千百倍于个体心性圆成的“圆圈”。对于当下而言重要的是,以“自然一道体论”为基础的文明儒学视野,能够让儒学以更具“自然”的宽博与厚度的方式,进入人类文明生活秩序。

注释:

[1][古希腊]巴门尼德:《残篇6》,苗力田主编:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1990年,第92页。

[2][3][4][5][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167、167、167-170、56页。

[6][10][14][15][23]牟宗三:《心体与性体》(上),上海:上海古籍出版社,1999年,第36、35、474、468、37页。

[7][20][24]潘雨廷:《论王船山以易学为核心的思想结构》,潘雨廷:《易学史发微》,上海:上海古籍出版社,2017年,第352、377、369页。

[8]张大为:《文明理性:中国思想与文明价值系统的核心》,《学术界》2020年第5期。

[9]牟宗三:《心体与性体》(上),上海:上海古籍出版社,1999年,第17页;《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第374页。

[11][12]牟宗三:《圆善论》,长春:吉林出版集团,2010年,第16、236页。

[13][17][21]牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海:上海古籍出版社,1997年,第399、420、416页。

[16][古希腊]巴门尼德:《残篇2》《残篇1》,苗力田主编:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1990年,第91-92页。

[18]牟宗三:《生命的学问》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第145页。

[19][德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2004年,第14页。

[22]牟宗三:《人文讲习录》,长春:吉林出版集团,2010年,第83页。

[25][英]B·威廉斯:《伦理学与哲学的限度》,陈嘉映译,北京:商务印书馆,2018年,第205页。

[责任编辑:汪家耀]