

“君子以为文”:伦理生活与伦理世界 之“文明”秩序^{〔*〕}

张大为

(天津社会科学院 文学与文化研究所,天津 300191)

〔摘要〕在文明儒学的视野当中,凡是认为“性无善恶”“无善无恶”者,根本上会导致实践理性、实践哲学问题视野的解体、塌陷,而将儒家的实践理性、实践哲学问题“理论化”为理论形而上学与认知理性问题。休谟问题的启示,是回到真正彻底的实践理性与实践哲学立场,而“有善无恶”是保持实践理性与实践哲学问题视野的必要条件。在这一视野当中,天道自然秩序被人的实践条理化、系统化、明晰化的过程,正是文明儒学的实践理性与实践哲学属性实现于其中的文明实践领域本身,后者本质上提示与要求的,正是实践性地实现对于人性、理性、因果性逻辑本身的自然性升维、目的论升级,从而走出“晦暗微明”的“理论化”洞穴,走向天道自然的光明世界、“文明”秩序。

〔关键词〕文明儒学;实践理性;实践哲学;道德伦理;自然—道体论

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.10.002

儒家或者儒学思想传统作为“中道”“达道”,其基本特征就在于它将人类的存在方式作为一种文明生活世界与文明生活秩序来看待,这最符合于天道之自然,同时能够保持思想方式的实践性和思维的具体性。但“君子以为文,而百姓以为神”(《荀子·天论》),对于人伦实践与理论思维当中的素朴心性来说,这恰恰是难以“理解”和缺乏吸引力的:他们不去理解其直接经验到的,却信仰其难以理解的某种玄虚与神秘化的东西,后者在思想上就是形而上学,在生活世界与伦理秩序来说就是“神”。对于人类生活与实践秩序给出一种大而化之、却缺乏实践能力的理论哲学、形而上学说明,或者将其价值根据归结为超验的神性,其实都是容易的;但如果背后没有真正纵深与透彻的自然视野,这些都只是人性的镜像化投射,都只是对于天道自然的拟人化,与对于这种拟人化事实的扭曲与掩饰,终究只能是理论上短路化的循环论证与实践上人性以自我为中心的病态确证。尤其巴门尼德以来的西方形而上学传统,只是理论哲学与理论理性思维的一种神秘化的特殊形式,而“神”则是伦理关系与价值秩序的神秘化;中国思想传统当中的老庄玄禅、程朱理学的情形与此类似。此类神秘玄思的根本缺陷,

作者简介:张大为,文学博士,天津社会科学院文学与文化研究所研究员,研究方向:政治哲学、中国思想文化、文化理论和文艺理论。

〔*〕本文系国家社会科学基金项目“中西诗性文明视角下的《周易》《诗经》汇通研究”(23BWW007)的阶段性成果。

就是对于实践领域缺乏思考能力和实际效用。在“神无方而易无体”(《周易·系辞上》)的儒学传统当中,“以神变乾,谓之穷神;以乾通坤,谓之知化”(虞翻《周易系辞注》),“天之不测谓神,神而有常谓天”(张载《正蒙·天道篇》),所谓“神”,无非是天道神妙不测的自然机理而已;而所谓“文”,就是这种天地神人之间自然性、实践性和具体性的“文明”秩序与思想纲常。“‘潜哲文明’,非玄以为知;‘温恭允塞’,非玄以为行也”(王夫之《尚书引义卷一·舜典一》),儒家思想传统的核心努力,正是在不离伦常日用当中“穷神知化”,组织和推进此种从天道自然的高贵性出发、致广大而尽精微的“文明”实践秩序,这恰恰殊非易事。

一、“有善无恶”:通彻的实践哲学与实践理性问题视野

我们可以认同理论哲学与理论理性的存在,但理论哲学、理论理性与实践哲学、实践理性的关系,可以用康德的“指南针”比喻来理解:理论哲学就好比是指南针,而实践哲学的问题是从甲地到乙地的路怎么走,仅仅凭借指南针本身,并不能知道从甲地如何才能到达乙地;这其中需要指南针的作用,但绝不是一路向“南”就可以,而是需要在行走的过程中,根据所处的实际方位不断地调整和校准行进路线,才能最终达到目的地。然而,要始终保持实践哲学和实践理性的问题性视野并不像想象当中那么容易,对于西方现代性哲学传统来说尤其如此。为此,中西方古典传统的主流取向和具有古典品质的实践问题思考,基本都不约而同地采用了性善论的观念。性善论不是天真地认为这个世界不存在恶性和恶行,而是实践哲学与实践理性问题思维的机理性、机制性需要。这种性善论反映了对于实践理性问题、道德伦理问题的醇厚的古典哲学思维、古典理性主义传统,但它根本上不是具体的实践事务和道德行为意义上的善,而首先是一种更为基础、广阔和根本意义上的性善论。柏拉图在《理想国》中将“神”规定为美好事物而非一切事物的起源,就是出于在理想城邦不可能的同时,维系城邦现实秩序的实践性考虑。^[1]亚里士多德在《尼各马可伦理学》中,对于这一问题有着更加清晰的认识:

生命主要就在于去感受和思考。生命自身就是善和愉悦的。因为,它是限定的,而限定性是善的东西的本性……我所说的生命不是恶的、腐败的和充满痛苦的生命。因为,这样的生命是无限制的……^[2]

这里标示和勾勒出的实践哲学与实践理性的问题性领域,符合天道之自然:首先,这种基础性的善性是“限定性”的思维领域,规定着实践哲学和实践理性问题思维;这种“限定性”的反面是理论理性、认识理性抽象、空乏的无限性,后者只能作为理论形而上学和认识论问题而存在(“这样的生命是无限制的”),作为实践哲学和道德伦理问题在此是无法设想的。其次,这种“限定性”的内核,是由这种基础性的善性延展出来的肯定性价值情态、实践目的与道德价值,这也是道德伦理的基础:“任何关于至善的阐述若不包括道德价值的因素,所提供的体系就必然没有职责、美德或友谊的立足之地”,^[3]因而只能剩下关于“至善”理念的理论哲学思辨。这导致的不是“善”的反面,而是实践哲学思维方式与问题领域本身的崩溃。这样,无论是作为实践理性预设与内涵之善,^[4]还是实践事务和道德行为意义上的善性与善行,乃至作为人类共同体终极目的之善,只有同这种基础性、限定性、肯定性的善性融贯协调,才能保证其实践逻辑与思维方式的非矛盾性,性善论因此是将思想方式保持在有效的实践理性思维和实践问题视野当中的必需。

与此相反,“恶会扭曲实践的始点或是在始点上造成假象”,^[5]之所以如此,是因为恶会被当成善来充当实践的起点,这就像理论思维当中的矛盾律一样,^[6]将构成对于生命与生活世界的自我否定。而在缺乏伦理质料与价值内容的情况下,善、恶之间的理论形而上学思维与概念理性的空洞循环,以

及纯粹理论性、认知性的内卷化思辨漩涡,只会在模糊与掩盖上述扭曲的假象的同时,将实践理性的肯定性价值视野绞碎为“理论化”的虚无。因此,诸如康德式的西方现代性哲学传统及道德形而上学,其形式化、抽象化是表象,“理论化”才是本质,也就是说,再次将实践哲学问题变成了关于实践理性本身的“纯粹”探讨,变成了对于指南针组成部件和工作原理的“先验”探究。后者既失去了古典哲学那种宏阔高远的问题视野,肢解了人性和人伦世界之外的文明价值与实践根据,同时也将实践哲学再次“理论(哲学)化”了。总之,从斯多亚学派否认灵魂非理性部分的形式化、抽象化趋向开始,^[7]到西方现代性传统将善恶根源都归结于自由意志,^[8]其结果就是在“单个人的任性、意见和随心表达的同意”之外,在个体意志之外,道德和善性都失去了实质性的根据,变成了无内容的抽象普遍性与“同意”的契约性形式关系,^[9]城邦式的人伦世界与文明理性秩序,变成了原始丛林里“自然状态”的天下。

在中国古典思想传统当中,儒释道尽管各自的志趣不同,但都不只具有(甚至根本就没有)“纯粹”理论性的兴趣,它们都有各自的“道德”实践方式与通达天道的路径和力量。在中国思想尤其是儒家思想传统当中,仅仅是理论性的认知不足以通达天道,也很少有西方哲学当中那种纯粹的、甚至被赋予神圣性的理论思维兴趣,更没有西方现代性哲学传统当中理论与实践二分、并在事实上以理论取代实践的虚无主义。这一虚无主义的成因就在于这里的“理论”,实际上是以现代自然科学为样板的“理论”,而这样的“理论”所面对的世界视野,则是自然科学与知性思维视野当中那种平面化却又残缺、断片式的“自然”;这样的“自然”其实是自然科学式的“理论”思维的产物与附属品,而自然科学却又被“自然化”为似乎是素朴的、无辜的纯净直观。与此不同,儒家视野当中的天人关系,所谓“天人合一”的天道自然总体视野,就像现象学的主客体意向性关系的“对子”,人们不能在这种关系之外设想一种纯粹的实践主体、思维主体和理性秩序,也不能设想外在于这种关系的“自然”物自体 and “自然”自在的客观实在性。因此,孟子所谓的“仁义内在”,根本上是内在于性善论所型构的实践哲学、实践理性问题视野和思维方式当中:“性之已而非物,源而非流”(王夫之《思问录·内篇》)的属性决定,当理论思维击穿了这种“合一”性、“对子”性关系,因为“……在没有质料的东西中被思想的存在和思想存在并不两样”,^[10]于是此种思想格局之下的实践与道德问题思考,也就此变成了纯粹理论理性、认知理性的形而上学式的自我返照与循环论证。

一切谬误皆自此而来,从这样的理论理性与认知理性思维出发,人性与道德主体就变成外在的认知对象和中立化的客观实在性(“物”),变成附属性、伴生性的存在(“流”),从而得出“性无善恶”的理论哲学化、认识论化的“客观”结论。从告子到王阳明,其种种问题背后的共同特点,就是从根本上是理论理性、认知理性与“形而上学的中立性”^[11]的视野来看待心性的问题:“彼语寂灭者,往而不返;徇生而执有者,物而不化”(张载《正蒙·太和篇》),这前者指佛教,王阳明“无善无恶”的虚无性体正是出自这样的思路;后者指道家,告子“以生为性”、荀子的自然生理之性也可以归入这一范畴。程氏认“知觉运动”为性,将实践理性思维与道德思维几乎抽空、等同于犬牛之心(《王夫之《读四书大全说》卷十·孟子·告子上篇第二十六》),朱熹的“已发”“未发”(《中庸章句》)之论,则将“性”变成了认知理性视野当中对于物质实体和客体对象的抽象凝视,也属于告子、荀子的传统。程朱理学本质上就是在理论理性与认知理性之“徇目”(王夫之《张子正蒙注卷一·太和篇》)的视觉表象化、视角化的经验基础上,架构起来的一个关于对象化、客体化世界的形而上学思辨体系,也就是朱熹所谓的“鉴空衡平之体”(《大学或问》)。这一理论形而上学的世界视野,作为“徇目”的结果,一方面其天道自然视野本身就是狭隘、残缺的;另一方面,“徇目”的形而上学思维,它的“客观化”“中立化”的认知思维,只能以面对外在的“物”和“流”的方式面对实践事务,无法真正地、有效地处置实践理性与实践哲学问题。

于是,在这一问题上,出于这种“鉴空衡平之体”的“形而上学的中立性”与认知思维的外在性,人性之现实构成也只能进一步被肢解,变成“一个性,一个气,一个质,脱然是三件物事”(王夫之《读四书大全说卷七·论语·阳货篇二》)。但导向实践行动的实践理性思维与实践理性秩序,不是灵魂元素之间互相化约的关系,不是它们之间因为相互归并与去此取彼、形成统一的“自由意志”而导向实践行动——实践理性思维不是由这种关系构成的一个“精神事件”:^[12]实践欲求不能仅凭理性来进行充分的说明和解释,也不能由理性来化约与消解。因此,程朱理学设想的那种性一理一天之间直通式的形而上学同一性关系,西方现代道德哲学当中设想的抽象而万能、决定一切的“自由意志”,现代新儒家的“性体”与“心体”,都是理论哲学的抽象思维与概念演算,根本上是“理论化”的幻境。仅就程朱之学而言,接下来又通过他们所理解的“气质之性”,从理论上将孟子“大体”“小体”的区分进一步绝对化。在船山看来,“本摄乎末,分承乎合,故耳目之于心,非截然有大小之殊”,人本无大体、小体的截然分殊:“合之则大,分之则小,在本固大,逐末固小……思而得,则小者大,不思而蔽,则大者小。”(王夫之《尚书引义卷四·洪范三》)然而作为“徇目”的形而上学思维,正是“小体”之思的神秘化,根本上仍然是“不思而蔽”,从而只能导向“贵量贱比,灭质立性,从其小体为小人”的后果(王夫之《尚书引义卷四·洪范三》)。柏拉图在《理想国》当中去除了身体与爱欲、灵魂与自然,论证了完美城邦只存在于哲学理论当中,而不可能实践地可欲;^[13]同样地,程朱理学的“灭质立性”,似乎坐实了圣人境界的现实不可能性:“苟非生知之圣人,不得不咎其气质,皆二本故也。”(戴震《孟子字义疏证卷上·理》)这也正是程朱理学“知人而不知天,求为贤人而不求为圣人”(《宋史·张载传》)的理论根源。

从这个意义上说,程朱以来的理学传统、阳明心学与现代新儒家,其实也就类同于西方现代性哲学传统,后者的模版,其实正是现代自然科学意义上的、外在的物理自然视野与“自然”研究,即一种被降维和肢解的理论哲学与理论理性的(自然)视野。这当然不是看他们如何自我表白,而是要看实际结果。相比以天道自然为核心的中国思想传统与以自然整全性为视野的西方古典哲学传统,西方现代性传统以来的实践哲学问题和实践理性思维,已经发生了质性的改变:在类似于现代自然科学世界视野当中的那种物质客观性与知性抽象性的意义上,西方现代性哲学、程朱理学和新儒家,凭靠理论理性或认识论问题延伸出来的形式合理性与抽象无限性思维,将其所谓的实践理性与道德形而上学问题,再次“理论化”为实际上的理论哲学与理论形而上学,或者维特根斯坦所说的“不及物”的“二阶”哲学。^[14]它们名义上讨论的是实践问题、道德伦理问题,但其结论其实仍然是“理论化”(理论哲学)的抽象性,根本上无助于实践问题的推进与解决,其实际后果,就是因此而造成实践哲学问题视野与实践理性思维的结构性缺席。

儒家所讲的天道性命、存心养性之“性”,当然不是一个物质实体与客观实在性,但也绝非朱熹所认为的“只是一个道理之在我者耳”(《四书大全·大学章句序》),而是在性、命交融与人伦实践时空当中展现出来的人之为人的本质与潜能。但正因此,才需要“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”(《周易·说卦》)。在这一问题上,孟子是直承孔子和六经的儒家大传统之所在,讲得全面、具体而透彻:1. 孟子“以命言性”,因为孟子是就人的现实性、道德实践性存在发言的,所以总是兼身心、理欲、性命而言。孟子这种就命所言之性是“随质以分凝”的结果,“一本万殊,而万殊不可复归于一”(王夫之《读四书大全说卷七·论语·阳货篇一》);如果是“一本”与“万殊”之间的往返拉锯,则不是实践思维与道德思维。2. 孟子因此同时也“以心言性”：“唯其有仁义之心,是以心有其思之能,不然,则但解知觉运动而已”,无论何种层面上的“知觉运动”,充其量也只能通向理论性思维;“思则是心官,人事也”(王夫之《读四书大全说卷十·孟子·告子上篇二十六》),这也就将理论理性思维进一步

具体化为天人、性心啮合的实践思维。3. 孟子最终是“以善言性”：“孟子斩截说个‘善’，是推究根源语”（王夫之《读四书大全说卷十·孟子·告子上篇一》），这里的“善”既是“不与恶作对”（同上）的终极目的，是透彻的实践理性视野的规定性，但也可以融通“可以为善”的道德之善与道德思维，是儒学道德伦理思想之渊藪与正统所在。

从这样的思想维度上看，朱熹也歪打正着地说对了一点，即所谓先天之性，在儒家视野来说确实只能存在于理论思维当中，但它不是横亘于人心当中的“道理”、理念的实在性，而是只能在人伦实践当中，通过“命”、通过“用”、通过各种层面的道德与政治实践抵达：“世人知道之自然，未始识自然之为体耳”（张载《正蒙·天道篇》），所谓“自然之为体”，正是“神无方而易无体”的无方之“神”、无体之“体”的统一，儒家的思维和思想方式，落在彻底的实践理性思维和实践哲学立场当中，落在人伦经验之神妙的自然善性（自然正确性）机理与价值秩序当中。但后世的儒家、特别是程朱理学并没有理解和遵循这样的思想路径。在程朱理学作为“鉴空衡平之体”的理论“指南针”（道德形而上学）思维看来，“人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有其当行之路，是则所谓道也”（朱熹《中庸章句》），然而正如前面所说，对于实践问题来说，全部的问题正在于“当行之路”具体是什么？为什么“当行”？如何去“行”？这根本不是抽象凝视“性之自然”（“道之自然”）的自然“实然”性、实在性与建基于后者的道德形而上学之“理论化”推理就可以明了的。张载、王夫之学问的出发点，正是纯正的儒家立场，是实践性的文明儒学立场：“人之有性，却将一物比似不得”（王夫之《读四书大全说卷十·孟子·告子上篇一》），所谓的“尽性”之“性”，不是说人的生命和生活当中有一个“性”的实体与性理实在性，“命”当然也不是实体与实在性，但它是某种具体的规定性，只有内在地包含这种具体规定性的“性自命出”（《郭店楚简·性自命出》）、“以命言性”的思想方式，才是出于“心官”的“人事”之思，也才是自然善性（自然正确性）目的引领的实践理性与实践问题视野：

言性之善，言其无恶也。既无有恶，则粹然一善而已矣。

有善者，性之体也；无恶者，性之用也。

从善而视之，见性之无恶，则充实而不杂者显矣；从无恶而视之，则将见性之无善，而充实之体堕矣。故必志于仁，而后无恶。诚无恶也，皆善也。（王夫之《思问录·内篇》）

沉浸在理论理性的思辨当中，对于实践理性问题没有真实感受，会觉得这像绕口令一样，只是多余的饶舌。但船山这里的反复陈说，表面上针对的是王阳明“无善无恶心之体”的谬说，实际上正是实践哲学的思维方式与问题视野的具体展开，包含了张、王之学的起点和精要所在：“性之己而非物，源而非流”的属性，导致对心性问题的实践理性认识视野，必然包含肯定性价值情态、内在价值相关性与目的论视野（“必志于仁，而后无恶”），否则，实践理性思维与道德思维将就此变成分析性的认知思维（“从无恶而视之”），将心性当成客观的“物”、外在的认知对象（“将见性之无善”），这会导致实践理性逻辑的自相矛盾，实践理性思维与实践哲学视野就此塌陷（“充实之体堕矣”）。造成其中差池的根源在于，儒家所谓的“先天而天弗违”之性，按照道、佛两家义理只是真正意义上的性光投影，是不折不扣的后天属性；而与人伦道德及实践秩序联系在一起性，更是需要抛弃的后天躯壳或因缘所生的虚无幻象。说道、佛两家“体虚空为性”（张载《正蒙·太和篇》）是儒家的看法，他们自身所理解的性并非“虚空”，而是根本不在这个后天的人伦生活世界当中，他们自有其修养与抵达先天之性的方法路径，但道、佛根本不需要儒家的实践理性与人伦道德问题领域却是事实。这种对于性的理解错位对双方来说都并非损失，但如果儒家就此有意无意地模仿道、佛两家，则必然进入错误的思想轨辙，在心性和实践问题领域造成混乱不堪的局面。

不幸的是,宋明理学尤其是程朱、陆王路径的理学,在回应外来思想挑战的过程当中都失其故步,他们受佛、老影响,或者将性当成一个虚无之“本体”(陆王),或者将其当成概念性、理念性实体(程朱),其结果都是虚无化(陆王)、理论化(程朱)地消解了实践理性问题:“老、庄、释氏尊其神为超乎阴阳气化,此尊理为超乎阴阳气化。”(戴震《孟子字义疏证卷上·理》)具体来说,就是将心性、性问题,从建立在自然道体与气化基础上的人伦实践总体格局当中切割下来,只从纯粹理论理性、认知理性的视野出发,来考察儒家的性命与人伦实践问题,将儒家的实践理性、实践问题“理论化”为理论形而上学与认知理性问题,儒学就此变成了“理论化”的儒学。在此基础上,如果进一步认为儒学的重心,就是修养这种理论理性、认知理性视野当中中立化、虚无化的“性体”,那儒学将不再是儒学:

至程子所云马率马性、牛率牛性者,其言性为已贱,彼物不可云非性,而已殊言之谓马之性、牛之性矣,可谓命于天者有同原,而可谓性于己者无异理乎?程子于是显用告子“生之为性”之说,而以知觉运动为性,以马牛皆为有道。(王夫之《读四书大全说卷二·中庸·第一章二》)

如果在天生万物、一本同源的意义上说马牛各有其性,勉强可以说得通,但也只是“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)的道家齐物论,进而“求性道于猫儿狗子、黄花翠竹”(王夫之《读四书大全说卷二·中庸·第一章二》)则全是佛教义理。这看起来莫测高深,但本质上是理论哲学乃至空洞的宇宙论、生物学结论的神秘化延伸,而根本不是儒家的人道理论与实践哲学、道德伦理问题视野。所以,在儒家视野当中混淆理论理性与实践理性思维,对于虚无空寂的所谓“性体”进行捕捉与打磨,无异于水中捞月,性因此也只能变成“一个道理”。于是,程朱理学造成的后果就是,从主、客两个方面,造成实践理性与实践问题视野的坍塌与消散,自此出发能够抓住的也只是概念和理论,以及作为“概念化”经验与“理论化”生活的自我剥夺、自我戕伐的所谓“功夫”:

好好色、恶恶臭者,已然则不可按遏,未然则无假安排,是以得谓之诚。其不尔者,如阉宦之不好色,黜宦人之不恶臭,岂有所得用其力哉?(王夫之《读四书大全说卷一·大学·传第六章三》)

因此,程朱那种内陷式、内证式的所谓“功夫”,恰恰不是实践性的德性,也不是实践理性的问题领域,而是一种理论化的“颠倒”:一种概念化的幻境,一种理论化心智与观念化、抽象化的生活方式。由此出发,能够真正把握住的也只是“一个道理”,以及“虚而无实”的思辨理性、概念理性的循环论证和形而上学的思维空转。从而只能抱定一个作为抽象范畴和思维形式的“一”的概念(本源、本体、太一、存在),来“以一贯之”：“有首焉，则首一矣，其余不一也，然后以一贯之，不然者而强谓之然，不应者而妄忆其应，佛、老以之，皆以一贯之之术也。”(王夫之《思问录·内篇》)在“以一贯之”的前提下，建立所谓“一物各有一太极”“万殊还归乎一原”的思辨形而上学体系。在这样的思想轨辙上，“纵复尽心力而为之，愈陷异端”(王夫之《读四书大全说卷六·论语·卫灵公篇三》)，其结果就是“自谓神灵而实则习不察、行不著也”(王夫之《张子正蒙注卷六·三十篇》)，将整个人伦世界和实践领域视为累赘与幻象，而自以为超凡入圣、飞升涅槃，超越于这个世界之外：

若夫比之拟之，推其显者而隐之，舍其为功为效者而神之，略其真体实用而以形似者强配而合之，此小儒之破道，小道之乱德，邪德之诬天，君子之所必黜也，王者之所必诛也。(王夫之《尚书引义卷四·洪范二》)

这里彰显了船山所讲的“一以贯之”与“以一贯之”(王夫之《思问录·内篇》)、“壹”与“一”(王夫之《读四书大全说卷三·中庸·第二十六章三》)的关键区别:这种“以一贯之”的思辨形而上学体系,根本上不同圣人“一以贯之”之教,而是出自“人玄天,天亦玄人”的结果:“法天之正,极高明也,强不息也;不法天之玄,玄非天之正也。玄非天正,人玄天也;人玄天,天亦玄人。”(王夫之《尚书引义卷

一·舜典一》)程朱路径的理学思维之理论化的道德形而上学,正是“人玄天,天亦玄人”的理论思维游戏:“……藏于一者不可以著,执其一者不可以详”(王夫之《尚书引义卷四·洪范四》),看起来洒脱超旷,实际上对于解决实践问题来说,根本上是“理论化”洞穴当中的背戾颠倒的思辨戏论。但素朴、贫乏的心性愿意停留在这种玄虚而空洞的自我同一性当中,享受那种内证性的自足性与内卷化的自主性,将那种自我剥夺的虚无和自我戕伐的抽象性当作欣喜的来源。这种神秘化的玄思既没有意愿也没有能力去理解和把握实践领域的充实和丰富的具体性。“人玄天,天亦玄人”的根本问题,是思想范型与思维方式的问题。

二、“文明以应”:继善成性与广延性、实践性的“文明”秩序

就西方传统而言,对于理论形而上学与“善神”之神秘化机制的需要,事实上是西方传统之自然理解本身不够透彻圆融、不够“自然”的系统性结果:它们作为叠床架屋的“二阶哲学”与“二阶价值”,是理论思维血脉不通、气机不畅造成的观念结节与视域增生;后者必然在思想视域与生活世界当中投下自身的阴影,造成各种各样的混淆和混乱。事实上,理论理性、理论哲学和实践理性、实践哲学始终是不同的维度与位面的存在,理论理性思虑和理论哲学的终点只是实践理性问题的起点:“在实践事务中,努斯把握终极的、可变的事实和小前提。这些就是构成目的的始点,因为普遍的东西就出于具体。所以,我们必定有对于这些具体事务的感觉,这种感觉也就是努斯。”^[15]指南针所指向的“南方”,只有纳入行路之人觅路前行的寻觅操作当中才有参照意义;正是目的构成实践的始点,而只有实践心智(努斯)才能把握始点(理论理性与理论哲学需要始点,但它由始点出发而非朝向和把握这个始点)。^[16]在此前提下,“有善无恶”的善性(目的)原则保证了实践理性思维的非矛盾性,理顺了实践性的思考方式与思维条理,建立起了完整的实践理性问题视野:“实践理性的第一原则仅仅只是通过规定行动应当是‘有意向性的行动’而为行动提供了一个基本要求,并且基于这个要求,所有倾向的对象都被理解为人类善,并被确立为理性追求的目标。”^[17]就儒家的旨趣来说,正是以确信依据天道自然的、自然善性(自然正确性)的生活方式之可能性为轴心的“有善无恶”视野,把形而上学或理论哲学问题变成迫切的实践哲学和实践理性问题。后者就是在天道自然之自然善性(自然正确性)的规约与指引下,在生活世界、生活实践本身的肯定性价值情态与基础性善性当中,从人性之“善端”出发组织起良好的灵魂自然秩序,进而拓展到人伦生活整体与文明秩序的终极之善的过程:

始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也。(《孟子·万章下》)

对于这个“文明”的秩序、自然“条理”来说,理论认知与智识只是起点,儒家圣哲关注的根本问题是人伦实践。而作为“徇目”的理论形而上学根本上是“循物”,这样“徇目”“循物”的“智之事”,如前面讲到的,只是理论哲学和理论理性面对外部客观世界的方式,也与西方现代性哲学及其样板——现代自然科学面对世界的方式相通。后者作为由中立化的知性思维与工具理性思维所组织起来的平面化的抽象世界图式,如果径直映射为实践哲学和实践理性问题,将是一种方向性的错误。^[18]秉持此种心智的“智者”(《孟子·离娄下》),自始至终凿空论性,击穿与肢解实践问题视野,从而跟人伦道德与政治实践无关,也就跟“圣之事”无关:“盖循物穷理,待一旦之豁然,贤者之学,得失不能自保;而以天德为志,所学皆要归焉,则一学一习皆上达之资,则作圣之功当其始而已异。”(王夫之《张子正蒙注卷六·三十篇》)在这个意义上,程朱“循物穷理”的格致之学的根本性“颠倒”就在于,在“徇目”的理论形而上学路径上乞求“万殊还归乎一原”,其结果就是把理论理性的起点径直等同于实践理性的起点,走上“循物穷理,待一旦之豁然”的智识型为学路径。沿着这种错误的方向,这一路径的无限推演,只

会走向作为抽象“无限性”和空洞“普遍性”的虚无的宇宙论视野,其所谓的“实践”与“圣功”,只能走入内陷、内证式的作为“理论化”生活与“理论化”实践的“功夫”黑洞,相对于实践性的应然目的,其结果与标准只是悬空外在、无从究诘的,从而“善”只是一种或然与偶然机运(“得失不能自保”)。

事实上,在西方古典传统当中,形而上学也不能代替实践哲学问题,亚里士多德不会认为伦理生活是“没有质料的东西”。在中国思想尤其是儒家思想传统当中,没有一个独立于人性化生活世界之外、作为物质客观性之“自然”总体的“徇目”的“宇宙论”视野,但这不等于就只能是程朱、陆王与牟宗三式的拟人化的道德宇宙:与牟宗三所说“客观性原则”与“主观性原则”构成十字交叉关系的、更为根本性的问题向度,是张、王之学通过气论发挥的具有自然连贯性、整全性、层级性的“自然一道体论”理论界面。后者一气贯通、彻上彻下地统合理论与实践层面,却又能使二者各自保持适切的地位与权能,从而以具有宽度和厚度的自然经验质料与自然善性(自然正确性)价值层级,阻断了天理与道德之间概念理性的直通式循环论证与认识论的思辨“圆圈”,展开一个纯正、厚实的实践理性问题空间:

故质以函气,而气以函理。质以函气,故一人有一人之生;气以函理,一人有一人之性也。乃其既有质以居气,而气必有理,自人言之,则一人之生,一人之性;而其为天之流行者,初不以人故阻隔,而非复天有之。是气质中之性,依然一本然之性也。(王夫之《读四书大全说卷七·论语·阳货篇一》)

“在道德领域,真理就是整体,错误就是部分,”^[19]在张、王所重新阐发的正统儒学传统当中,不会以排除人性之实践性现实存在的方式,走向“性理”思维的理论形而上学论证;所谓的自然,不仅仅是“道之自然”的客观性“自然”,也非“只是一个道理之在我者耳”的所谓“鉴空衡平之体”,或者它们(作为“理论之体”“概念思维框架之体”)的世界与心灵投影。在此种纯正的儒家实践理性视野当中,否弃从“气质之性”入手肢解人性的认知理性思维,而从天人之际、继善成性(“继之者善也,成之者性也”)之际,以实践心智把握实践理性与实践问题的起点。这是一条位于两种“人玄天,天亦玄人”的神秘化极端,即神学式的神秘化(董仲舒)与理论化的神秘化(程朱、陆王)之间的道路:

董仲舒对策有云:“天令之谓命”,朱子语本此。以实求之,董语尤精。令者,天自行其政令,如月令、军令之谓,初不因命此人此物而设,然而人受之以为命矣。(王夫之《读四书大全说卷二·中庸·第一章一》)

董仲舒背后的逻辑是将天道神话式地拟人化(“天亦人之曾祖父”),也就是说,董仲舒其实是“人玄天,天亦玄人”的另一个神秘化极端。但朱熹《中庸章句》借用董仲舒之语疏解《中庸》首句“天命之谓性”(“命,犹令也”),本来可以修正其性命思辨的“理论化”的空洞视野,也即天道之形而上学式的拟人化、神秘化视野,而呈现出天人授受之际“天无心而人有成能”(王夫之《读四书大全说卷二·中庸·第一章一》)的活跃、互动关系,然而,朱熹在这里马上又将“天命之谓性”的“命”,理解为一个名词或动名词形态,一个完成的、固化的过程,从而所谓的“性”也就滑向了一个静态的实在性或者性理实体:“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也。”(朱熹《诗集传序》)于是《中庸章句》说完“命,犹令也”,紧接着便是“性,即理也”,将“天命之性”与“理”划上等号,与气质之性截然二分,而人则成为“理”的载体和外壳。正是这种“理论化”、断面性思维在善性问题上的偏差与误识,导致朱熹将天道自然“理论化”为形式性与抽象性的思辨理性自身的“纯粹”构造,将人道妄同于天道,以天道与人之间理论性、概念性的同一性,将“智之事”等同于“圣之事”,实际上取消了自然的“自然”性与自然的具体性、实质性,也就取消了实践理性视野从“实然”到“应然”的层级性和丰富性内容,而成为所谓的“鉴空衡平之体”。

在这样的情况下,董仲舒的意义也就只是凸显了“自然者,絪縕之体,健顺之诚,为其然之所自”(王夫之《张子正蒙注卷二·天道篇》)的自然之体的饱满舒展与内在充实。但建基于“自然之为体”的天道视野,“人类意志不可能拥有任何旨在满足神圣良善性的自然倾向”,^[20]无论是董仲舒神话式的超验神圣性,还是程朱理学形而上学取向的“理论化”的神秘化,最终都只会将实践行动变成“人玄天,天亦玄人”的内指性确证,消解实践行动的欲求与权能。因此处于董朱、汉宋之间,船山只是借董仲舒以矫朱熹之枉,“天只阴阳五行,流荡出内于两间,何尝屑屑然使令其如此哉……天即此为体,即此为化”(王夫之《读四书大全说卷二·中庸·第一章一》),船山将董仲舒的“天令之谓命”叠加在程朱对于“天命之谓性”阐释之上,以“性自命出”、以命言性的方式,重新激活了善——恶、理——气之间不能被思维范畴形式化、抽象化的自然性、质料性的伦理经验与内在秩序,同时藉此展开儒家广阔的实践理性与道德伦理问题层面——在这里,“自然之为体”的自然经验和伦理生活质料“即此为体,即此为化”,限制了“天命之谓性”作为理论形而上学命题的抽象无限性和空洞盘旋,以其充实和丰富的整全自然基础,支持天人之际“继善成性”的天道自然之连通、联动格局,成为人的心性与实践理性秩序的来源:

人的好是灵魂合乎德性的活动,因为德性就是灵魂的某种组织。这个秩序如何渗透进人的灵魂就是伦理学的核心问题……事实上,正是因为人的生活有一定秩序,他才可以对他进行理性的思考:在他理智中的 logos 反映了在他灵魂中的 logos。^[21]

这也就对天道性命关系,进行了不同于程朱路径的新的诠释:天道和天人合一不是天一、动—静、真—幻之间先验盘旋的概念思维,人性与善性不是消灭了“气质”和恶性的形而上学理论结构(“只是一个道理之在我者耳”),船山所谓的性是“日生日成”之性,也是“合气质攻取之性,一为道用”(王夫之《张子正蒙注卷四·中正篇》)的、“自然之为体”之性。如此阐释的“自然之为体”,将《周易》当中“继善成性”的问题充分地内在化、具体化、实践化了:人的心性(灵魂)之自然秩序,饱满的价值质料与充实的道德经验,都是“然之所自”的天道自然整体秩序的组成部分与具体体现,实践理性与道德心性融贯人性化生活的基础性自然善性(自然正确性)与肯定性价值情态,内涵实践目的、道德之善乃至人类文明生活共同体整体完善的终极目的,识别出人性的“善端”,构筑起实践的起点,顺天应人,顺序而行,循序渐进,在实践理性的自然阶梯之上向着至善之境不断攀登,最终形成层级协和、通彻圆融的高维度的自然秩序整体。这时,建立在天道人性的自然秩序整体基础上的、“有善无恶”的实践理性与道德伦理问题视野,得以完整呈现:

既以善继乎人而成乎人之性矣,一于善而少差焉,则不善矣……在未继以前为天道,既成而后为人道,天道无择,而人道有辨。圣人尽人道,而不如异端之欲妄同于天……(王夫之《周易内传卷五上·系辞上传第五章》)

在这里,善性不仅仅是实践理性和道德思维的对象,也是它们自身的思维品质与有效机理的结构构成和机制性保障:“不仁,思不能精。不智,思不能长……不圣,思不能轻。”(《郭店楚简·五行》)所谓“不能精”“不能长”“不能轻”,类似康德式“纯粹”实践理性与形式化的道德形而上学之断崖式的抽象性壁垒,都是不能调适与适应理性的实践机能、具体化地把握人伦经验质料而造成的机能性障碍。以基础性的善性为目的,是丝毫不能含糊的“实践理性的第一原则”:“理性发布这个基本规定的时候,它开始发挥它的实践功能;并且基于发挥此种功能,理性获得了一种得以处理经验的视角,该视角使它的所有进一步行动都是‘规定性的’而不仅仅是‘思辨性的’”,^[22]从而就此激发人作为实践理性和实践活动主体的权能与机能。在这样的前提下,所谓“灵魂的合德性的实现活动”,^[23]不是为了

确证德性的“没有质料”的空洞玄思,也不是“妄同于天”的神秘超越性,它具有质料性、具体性的自然外展性、自然目的性与自然价值层级,最终通向人类整体完善这一终极自然目的:[24]

亚里士多德对于每一种不同层次的存在物、并因此特别是每一种层次的人生,都是就其本身来进行考察。在他探讨正义时,他探讨的是人人所知道的、政治生活中所理解的正义,他拒绝陷入辩证法的漩涡——那会使人们远离通常意义上的正义而迈向哲学生活。他并不是否认那一辩证过程的终极权利……但是,他表示说,那一过程的中间阶段对于所有的实用目的而言,虽非绝对地相容,却也是足够相容的。的确,那些阶段只能存在于晦暗微明之中……[25]

张、王之学的精粹之处,正类同于亚里士多德没有将哲学生活(“辩证法的漩涡”)简单地等同于实践哲学问题的终极归宿,没有在实践中凌空蹈虚、躐等而求。张、王不会把思辨理性的抽象空转当成实践“功夫”,在正面面对实践理性问题的同时,将这一被道德形而上学理论化、玄虚化、神秘化了的“中间阶段”,紧扣并澄清其自然根基,将其从“晦暗微明”带向光明之境:“《大学》一部,恰紧在次序上,不许人作无翼而飞见解。”(王夫之《读四书大全说卷一·大学·传第九章四》)无论吴季子的“瞬息不留”、王阳明合同仁孝还是朱熹所谓“识端推广”,最终只能将这样的实践程式归之于“气机感通”、顿觉禅悟的玄思或理论理性推理——前者把问题看得太容易,但后者也同样似难实易,终究都是“无翼而飞”。事实上,“非但身之于国,不可一律以求,即身之于家,家之于国,亦有厚薄之差……固曰理一而分殊”。所谓“大学之道”,在张、王的文明儒学视野当中,就是要抑制“无翼而飞”的抽象思维空转,由抽象到具体地“还他层次”。(王夫之《读四书大全说卷一·大学·传第十章四》)

这样一个“还他层次”的过程,也就是从“己而非物,源而非流”的维度上,不断将“至善”、终极之善的理念具体化、实践性地推展开来的过程。超越作为抽象普遍性的西方所谓现代文明观念,与原子化个体及相对主义的“多元化”价值组成的“文明”世界,在亚里士多德所强调的共同体生活的自然秩序(“城邦作为自然的产物”)以及善性目的论等级系统的前提下,[26]自然善性(自然正确性)在伦理—政治的实践共同体当中,发展出它的最大密度与最充分形式:[27]“亚里士多德在强调正义的自然性时,并没有辩护说存在着什么天然的、本身正确的正义标准。相反,他论道,公民需要对他们的行为的内在正义作出判断并加以论证,这一需要是在政治共同体中自然而然发展出来的。”[28]于是,依照《大学》的实践路径,这种从“有善无恶”的起点开展出来的实践性视野,自然且必然地走向伦理生活与家国天下的文明生活实践共同体,而非停留在天道自然概念、自主性的个体价值之同语反复的神秘化的义理结构内部,以及任何时候都是已经完成的、静态的“自然”实在性(“道之自然”“性之自然”)秩序当中:

自然天理应得之处、性命各正者,无不可使遂仰事俯育之情,君子之道,斯以与天地同流,知明处当,而人情皆协者也。此之为道,在齐家已然,而以推之天下亦无不宣。(王夫之《读四书大全说卷一·大学·传第十章一》)

“文明以应,窃承天也”(王夫之《黄书·后序》),所谓天地同流、性命各正、人情皆协,都不是“以一贯之”的理论形而上学、大而化之的善神所给出的那种迂拘的抽象同一性与超验源头所能做到的。对天道自然的承应与循顺,所谓“继善成性”,是在家国天下的文明生活与文明实践当中展开的“知明处当”“人情皆协”的现实时空秩序。因而,道德不是理论理性与认知思维视野当中的客观实在性与对象性属性,从通常意义上的“道德”到“伦理”的过程,也不是个体思维推广与认知理性延伸(“识端推广”)的过程,而是以善性为目的的“自然”关系与“自然”延展性、纵深性、层级性在实践性的错综综合和往复周旋当中的展开。在这个过程当中,自然善性(自然正确性)贯彻在前者之自然经验连续性与

高维度的神妙精微当中,而非形而上学式的“自然”概念投影与“自然”理性的抽象规范当中,在文明生活秩序的错综交织与文明价值实践的系统组织当中,在融贯性的实践攀登当中,走向文明生活秩序与文明价值实践的更高维度,及其“一以贯之”的圆融而具体的统一性。这才是“文明以应”的文明儒学视野。

三、“向明而治”：“明德”之“明”与“止于至善”

对于我们来说,即便亚里士多德的实践哲学视野,其仍然留下的问题是:“天花板”(“自然的自然”)与“地板”(初始的“自然”)之间仍然是断裂的,^[29]这二者之间的所谓“中间阶段”,仍然具有非自然的“晦暗微明”性质;相较于“天花板”(哲人式的哲学生活)来说,这一“中间阶段”的自然善性(自然正确性)仍然是“晦暗微明”的。亚里士多德的实践哲学,体现了某种程度的人伦经验的“自然”秩序与实践理性的“自然”机制:

德性保存着始点,恶则毁灭始点。在实践中,目的就是始点,就相当于数学中的假设。所以在实践方面也和在学习中一样,始点不是由逻辑斯述说,而是由正常的、通过习惯养成的德性帮助我们找到的。^[30]

但亚里士多德由此得出“德性既不是出于自然,也不是反乎自然”^[31]的结论,这正体现了西方传统当中自然观念的狭隘。从而这里应该做的,就是对于西方传统与西方哲学意义上的“自然”观念进行拓展与融通:不是因为哲学理性才发现了“自然”,而是让“自然”从种种古今哲学观念的羁绊、割截与隔碍当中解脱出来,成为真正的、圆融的自然,成为自然的“自然”。这样的自然才是理性和哲学之源:石头向下而火向上是自然,火不能向下而石头不能向上同样是自然;但在特定情况下,可以通过一些人作为手段让石头向上而火向下,这并不能说是违反自然,而恰恰是对于自然法则在更高层面上的发挥与应用,同样是自然法则和自然秩序的一部分;最终,或许仍将恢复到石头向下而火向上的境地,但这也不是简单的还原,而完全可以是在人的介入与作用之下,从一个更高、甚至最高层面上对于自然的“返回”。在此前提下,在亚里士多德的意义之上,“人的自然有一部分就是要超越自然,就是要组织好他的灵魂,让它不仅仅是自然的样子”。^[32]但这种良好的灵魂秩序,为何不能是一种更高维度的自然秩序?在中国思想传统看来,人性和人类生活实践的全部,就具体地包含于这个“自然”——“反自然的自然”——“自然的自然”(在最高层面上返回的自然)的过程和层级当中。在这期间,德性即便不能“出于”或“反乎”亚里士多德意义上的“自然”,也可以像“习惯”一样“成为自然”。^[33]

因此,亚里士多德的“晦暗微明”,正是可以在中华文明与儒学传统当中加以澄“明”的地方。中华文明与思想传统当中的自然,就是这种富有纵深与层次秩序的“文明”的自然,而所谓“不仅仅是自然”的德性与“高维度的自然”德性之间的关系,就是“慎”和“明”的关系:“乃若虚灵不昧之本体,存乎在我,有善而无恶,有得而无失,抑何待拣其不善者以孤保其善哉?此以知明德之可言明,而不可言慎也。”(王夫之《读四书大全说卷一·大学·传第十章五》)“慎”意味着依据善恶之间的概念性区分与形式化标准,去彼取此、去欲存理、去恶存善的外部拣择,“慎”因此不可避免去恶存善的外部性切割与内指性戕伐,柏拉图和亚里士多德通过走向哲学思考的方式超越城邦,程朱理学的道德形而上学走向“理论化”思辨与内陷式、自戕式的“功夫”,都是如此。此种以断片式、低维度自然为标准来“拣其不善者以孤保其善”,充其量只是一种“理论化”的内证实验或体验,其结果就是摧毁了实践理性视野:

你们除了正确的和高尚的事物之外不将任何事物视为至善,而从中你们发现不了任何义务,发现不了行为的起点在哪里。^[34]

与此不同，“明”则意味着在“自然一道体论”层面上理欲情志的内在协和与恰当组织，以同臻善域，从而张王之学或文明儒学在这一点上仍从根本上是实践的：“‘虚’者，本未有私欲之谓也。‘灵’者，曲折洞达而咸善也。‘不昧’有初终、表里二义：初之所得，终不昧之；于表有得，里亦不昧。只此三义，‘明’字之旨已尽……”（王夫之《读四书大全说卷一·圣经二》）表里不昧，曲折洞达，本末咸善，都不只是理论哲学玄思和概念理性思辨，不只是个体内陷式的所谓“功夫”：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学》），明德之“明”，正是“各正性命”“大明终始”的透彻的“文明”实践与“文明”德性本身：

离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。（《周易·说卦》）

具体来说，张王之学或文明儒学分如下几个步骤，实现了对于问题性格局的根本性转换与实践性重构：

（一）在张王之学看来，只有摆脱了“徇目”“循物”的理论形而上学之透视化、空间化的视角，同时也超越了程朱理学以来“理论化”、内陷式、自戕式的“功夫”，真正抵达洞彻内外的心性自然秩序与曲尽其致的实践具体性，才是“虚灵不昧”，也才能做到“万物皆相见”之“明”。就此而言，虽然船山认为“大明者，智之事也”，但这个“智之事”并非作为“始条理者”“以一贯之”的理论理性与认知理性，而是圣智：“是智之事，非徒聪明之察，乃刚健不息，历变而常，力行精义而抵乎大明之效也。”（王夫之《张子正蒙注卷七·大易篇》）对于张王之学来说，圣智不是盘旋于实践秩序之上的割裂性机理，而是“变动不拘”“精义入神，以致用也”（《周易·系辞下》）的内涵性、实践性存在，它是万物相见、“向明而治”的心性前提与精神动力：

所居之位不同，则所止之善不一，其所以止于至善则一也。盖学至于诚，则天之道也，非有我之得私也，故不勉而中，不思而得，从容中道，虽善不足以明之。然天下之善何以加此？（吕大临《礼记解·大学第四十二》）

真正由圣智所把握的实践理性视野中的“一”，不是理论性地“抟聚而合之一”“分析而各之一”的“太一”“本体”之“一”，不是抽象理念与形式化的概念思维之“一”，船山以对《履》卦的形象解释，彰显了在对于天道自然的实践性践履当中，“以一贯之”的理论化隔绝的危害：“《履》之为象，一阴界乎五阳之间，分内外之限，上下之辨昭然殊绝矣。君子之于民，达志通欲，不如是之间隔。”（王夫之《周易大象解·履》）程朱理学“理论化”的认知性、价值中立化的道德形而上学，“无善无恶”的阳明心学，一方面是“性体”的“无善无恶”的抽象性，另一方面，“茫然于己而罔所建，将以愚民而罔所锡”（王夫之《尚书引义卷四·洪范四》），因此不可能“会归”于是非善恶之自然善性（自然正确性）的价值秩序，而必然导向耳目口鼻各明其所“明”、天下之人各为其所欲的地步（《庄子·天下》）。有鉴于此，张王之学将天道自然从一种形而上学的理论理性、认知理性的神秘化结构，拧转、澄明为一个可以实践地遵循的文明生活世界的纵深时空与现实秩序：“唯正名定分，别嫌明微，则秩然画一，俾民视上如泽之必不可至于天，以安其志，乃以循分修职，杜争乱之端，所为严而不伤于峻，远而不忧其乖。”（王夫之《周易大象解·履》）“明德”之“明”因而就是在“有善无恶”的肯定性价值实践当中，在作为目的的德性引领当中，将性理、心性与“形色之粗”，一起纳入穷理尽性、进德修业的实践性自然价值阶梯与时空纵深当中：

常人之学，日益而不自知也。仲尼学行习察，异于他人。故自十五至于七十，化而知裁，其德进之盛者与！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》)

此段文字与“洛阳议论”(《河南程氏遗书卷第十·洛阳议论》)互为表里,彰显了张王与程朱学问路径的根本不同。对于张王的《易》学思维来说,这个过程从来不是朱熹所谓的“鉴空衡平之体”或“空底物事”(朱熹《朱子语类卷第六十六·易二纲领上之下·卜筮》),不是性理思辨的概念游戏与思维“戏论”,而是实践理性和实践思虑,是“圣人之事”的根本与核心之所在:前者导向“徇目”“循物”的理论形而上学思维,后者则保持向着通彻的实践理性秩序开放的自然可能性。这挤掉了理论形而上学的思维空转空间,也不是通向神秘化、宗教性的超验的彼岸性,而是从更加基础的层面上得以不断粹取与升华的、高维度的自然之道。《正蒙·三十篇》彰显的就是一个实践性的“明德”过程:在张王“自然一道体论”的宽舒、纵深、层级当中,在其内涵的基础性的自然善性(自然正确性)与肯定性价值情态当中,在“亲民”实践当中,逐渐展开其具有自然时空广延与伦理纵深的文明生活秩序,构成一个纵向的、最终止之于“至善”之境的实践攀登秩序。在这里,“明德”是有质料的,“善性”(目的)是具体的,它们是将天道性命展开在生活实践当中的进修阶梯,由此在时间延展当中实现德性升维、目的升级,在纵向超越中,最终走向“明德”与“至善”在错综交织当中相互规定的乾父坤母秩序。所谓“絜矩之道”,恰恰不是建立在个体修养基础上的“人心之所同”(朱熹《大学章句》),而是在差异综合的过程中,人伦实践秩序与文明生活世界的攀越杠杆与“飞升”踏板。《西铭》突出彰显了文明整体的纵向秩序,因此可以看成是儒家的“金丹大道”的总纲。

(二)这期间显现的根本性问题轴心在于,人伦生活秩序始终是实践本身而非理论,是“行”而非“知”;如果不能“实践地”跨越理论与实践之间的鸿沟,那它就是一条停留在理论理性与认知理性思辨层面上的、无穷后退的地平线,这其中所有的一切,也还只是“在对真理的直观中打坐”。^[35]而理论理性的思辨如果不是指示、引领而是封闭了“应然”本身之可实践的自然开放性、自然连续性,那它就不是好的理论,就会不可避免地走向理性自我增殖的附赘悬疣。在张王基于《易》学根源的“自然一道体论”视野当中,“道之自然”只是述说了天道之“实然”维度的自然秩序,而“自然为体”则保持着朝向“应然”的天道自然秩序层面不断攀升的开放性,或者说,保持着人性相对于天道秩序实践性的自然开放性。从这个意义上讲,所谓的“当行”和“应然”,也包括“道之自然”“实然”和“当行”“应然”之间的鸿沟,本身就是“当行”“应然”的实践性问题,而非凝视“自然”之“实然”性构成的理论理性与逻辑推论问题——在一种理论哲学膨胀的传统或者被“理论化”了的实践哲学视野当中,不能认为这是一个可以轻易回避的陷阱。休谟问题在他自己视野中是真实的,^[36]但休谟问题的启示,是回到彻底的实践哲学与实践理性立场:任何“理论化”的实践哲学与道德形而上学思路,只是悬搁、延宕和进一步尖锐化了问题,只会将问题引入凝视“道之自然”之实然性的闭合思辨的歧途。

就中国思想和儒家传统来说,从天道与人性任何一方出发,都无法完成从实然到应然的跨越:当中国思想讲“天道”的时候,实际上预设了天人之间的基本区分与自然级差;当讲“自然”的时候,实际上是指明人性与人的理性对天道只有有限的作用。但如前面所说的,只有从天人之际“继善成性”的善性出发来规定与引导的实践性思维,才能保持这样一个融贯的实践理性的阶梯性维面,作为实现从“实然”到“应然”的跨越的自然基础。在这样的前提下,实践问题、道德伦理问题就是天人之际“继善成性”的实践理性问题端口的不断展开与具体化。在亚里士多德的伦理学中,作为实践心智(努斯)特征的,是其对于实践事务的可变性(“变易”)与实践推理三段论当中的“小前提”(特殊性)的着力把握。在实践思虑与实践推理当中,“大前提”如果出自于理论化(理论哲学、天道的形而上学)的结论,也只有曲折进具体性和变易性的实践理性问题格局,才能发挥作用,^[37]也才能作为实践始点(目的),

使实践欲求具体化。实践理性的推理过程因此就是传递实践欲求的过程,在这种欲求传递当中,形成人们趋向实践目的的具体行动。^[38]于是,真正的实践行动本身,就是实践理性思虑在对于天道的参证当中,展开的对于(由此而得以澄明的)自然目的层级与自然价值阶梯的实践性攀越:

夫人使马乘而使牛耕,固人道之当然尔。〔人命之,非天命之。〕若马之性则岂以不乘而遂失、牛之性岂以不耕而遂拂乎?(王夫之《读四书大全说卷二·中庸·第一章二》)

从“一物各具一太极”(朱熹《太极图说解》)的理论形而上学视角出发,《中庸》所谓的“率性之为道”思维,只会在对于马、牛之实然的自然本性的理论化(理论形而上学)凝视当中,走向“马率马性”“牛率牛性”的推论。这丝毫无助于实践问题的解决,反而使得实践理性视野就此瓦解:作为理论哲学的外在认知与形式化的道德反思,恰恰抽离了“己而非物,源而非流”的实践行动的具体情境和实践欲求的现实目的指向,变成理论理性大而无当的抽象命题,如程朱理学发出的那些心灵鸡汤化的道德教条,康德先天地探讨的“单纯为理性所规定”的“某事某物应该发生的根据”,^[39]因为缺乏善性目的所引导的实践理性问题格局,都无法组织进具体的实践行动推理,调动实践行动动力,而只能是“在对真理的直观中打坐”。从这样直观“实然”自然秩序的客观性视野作抽象推理,从空洞的人格意志、自由意志出发作主观移情,无论如何也推导不出马、牛作为骑乘或耕作工具的天人合一的“应然”自然价值,只会走向马、牛因为不被用于骑乘、耕作而怅然若失的荒谬结论(“若马之性则岂以不乘而遂失、牛之性岂以不耕而遂拂乎?”)。这其实与牟宗三“道德意识充其极”的道德宇宙童话,出自同一种思维方式,是一张纸的两面。

超越西方现代性哲学传统、现代自然科学式的“理性”视野和休谟式的经验主义推理,在正统儒家这里,这一问题当中有着人性的作用,却非人类中心、“人是目的”的现代性观念:马、牛效命于人,超越了纯粹低级的自然性;人相当于马、牛之“天”(“人命之,非天命之”);但人与人性本身也是天道自然的一个阶层,在人之上还有更高的天道自然层级。因此,决定马、牛之应然价值的,表面形式上可以表现(或被人们误解)为一个因果性推理的结果,并且往往得到理论形而上学的支持或被赋予超验性的源头,但实际上是向着更高位面的自然目的、自然价值层级的实践跃升。但“《易》本隐之以显”(司马迁《史记·司马相如列传》),“圣人有感而无隐”(张载《正蒙·天道篇》),作为给出这种实践欲求的源头和动力,又非那种形而上学之理论化的超越论与彼岸性神学给出的价值实体,而根本上是一个由人性的自然和天道自然在错综互动当中,共同积淀与构筑的可实践地领会、通达、攀登、澄明的自然善性(自然正确性)与目的论阶梯,因而仍然是整全的天道自然的组成部分:

仁义、礼乐、刑赏、进退之理无倚,而皆备于虚静之中,感之者各得所欲而无不给,与天之絪縕不息、物感之而各成者,同其肆应不劳……(王夫之《张子正蒙注·天道篇》)

“《易》以天道接人事”(《史记·司马相如列传》三家注引虞喜《志林》语)的过程,就是天道自然秩序被(内在地包含理论与实践性的理性思维的)人性作为和人的实践条理化、系统化、明晰化的过程,正是实践哲学与实践理性实现于其中的实践领域本身,也正是(通过圣人彰显的)作为人伦实践至高德性的“明德”之“明”的实现过程。如前面说过的,西方现代视野当中的理论理性与理论哲学根本上是认知理性与认识论视野,自然被束缚于后者之上,从而必然被锁闭于片断性、抽象性的“晦暗微明”的自然视野当中。文明儒学的文明实践阻断这种出自同一自然维面、自然维度的理论理性逻辑与人性解释——比如因果性推理与“道德律”的普遍有效性(“俾民视上如泽之必不可至于天”),但其本质上提示与要求的,正是对于人性(理性)本身实践性地实现自然性超越、目的论升级,从而走出“晦暗微明”的理论洞穴,走向天道自然的阳光世界、“文明”秩序。

(三)然而,只有建立在自然差异性、层级性前提下“理一分殊”的具体综合关系基础上,才有伦理秩序实践攀升的自然纵贯系统。但这也不是理念性、概念性地被决定,这一切终究只是循顺于天道自然:“夫学至于诚,则莫非天道之自然……岂容人之智力措于其间哉?”(吕大临《礼记解·大学第四十二》)学至于至诚,人的心性与天道同体,但不是道家式的对于“道之自然”之实然性的客观呈现与消极依存,而是“自然之为体”推动的、对于应然秩序的主动追寻:作为张王之学的核心关切,在儒家之实践理性问题视野当中,“道之自然”(程朱意义上的“性之自然”)是“以一贯之”的抽象普遍性,根本上还是理论哲学与理论理性空谈,必然因其毫无实践规范作用的抽象性而导向放任或者隔绝;而“自然之为体”、自然之为自然,就在于它提供了一个包括善性目的、实践径由、认知基础在内的实践性问题领会与实现情境,后者不是“自由意志”能够先验地决定的,也非情境主义,而是任何真实的实践问题发生、存在与实现的“自然”格局与本体论基础。理论认知与理论理性问题在此是派生与次要的问题,“自然之为体”才是让自然成为自然、成为自然的“自然”的具体性的“然之所自”。它让自然目的与自然价值阶梯具体地澄明,同时也就将“至善”的天德,转化成为理论上人人可以遵循的、由“至善”提挈的文明实践与文明价值的目的论实践阶梯,进德修业的过程均依寓于此间。这也就提供了一个根据天道和人性的自然秩序与自然善性(自然正确性)价值,解释实践理性与道德伦理问题的整全视野:

圣人之所以履一于幽,以向明而治天下者,其所会归,好恶而已矣。好恶者,性之情也,元后之所独也,庶民之共也,异端之所欲泯忘而任其判患者也。(王夫之《尚书引义卷四·洪范四》)

在文明儒学视野当中,只有解散从“天道”“天德”“至善”之类出发的“以一贯之”“比而同之”(王夫之《读四书大全说卷一·大学·传第九章三》)的思辨戏论与理论枷锁,才能将理念性的组织结构与理论形而上学的形式规范,转换为建立在自然善性(自然正确性)基础上的实践目的之价值阶梯,以及建立在自然差异性的参差组织与“和而不同”的错综综合基础上的文明实践秩序与文明整体德性。“向明而治”的“明”之为“明”,根本上是以天道自然之目的层级与价值阶梯的“明”,成为人们可以普遍遵循的进德修业、明德以“明”的实践阶梯,从而走出“地板”和“天花板”之间的“晦暗微明”。“明明在下,赫赫在上”(《诗经·大雅·大明》),文明以止,大道至简,天下文明,也才是“一以贯之”的文明统一性。这种文明秩序的统一性,终究是自然善性(自然正确性)基础上的实践性生活秩序之“一”,这个“一以贯之”之“一”,不是“可以思虑材力强推而通之也”的“智之事”,而是在实践性的自然目的阶梯上不断疏导、升华人性之自然趋向,“积众精以自强”的结果,最终在“仁之全体现”(王夫之《思问录·内篇》)、天人合一的前提下,达至的天道性命之高维度的透彻澄清、光明普照的天道自然秩序:

天德不可为首,无非首也,故“博学而详说之以反说约”。学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之,不执一以贯万,乃可行乎变化而龙德全也。(王夫之《思问录·内篇》)

于是,天下亶亶、“群龙无首”(《周易·乾》)、“天德不可为首”(《周易·乾·彖》),才是龙德之全。但这不是一盘散沙的自由主义,作为“一以贯之”而非“执一以贯万”“以一贯之”的人伦实践之“文明”总体秩序的“一”,是“常一而变万,变万而未改其一”(王夫之《周易外传卷七·说卦传七》)的“一”(按照船山的思路应该是“壹”),本质上是将《周易》所呈现的底层“自然”与终极“自然”统合于一体的天道自然之总体性与全幅性的体现:“则此一者,节宣阴阳,可以善五行之用;周流六方,可以成庶畴之功;类应天休,可以承五福六极之功德。黄哉!极哉!一好恶而天下之志通,天下之务成,不行而至,不疾而速矣!”(王夫之《尚书引义卷四·洪范四》)因而,“文明以应”的文明秩序是对天道自然的具体践履与综合差异的实践性统一,是万事万物各得其所、各正性命,天下之人自强不息、各明“明

德”却又众志成城、以成天下之务的状态。所以,这是指引和规范参差错综、和而不同的文明实践之“一”,体现为文明秩序的整体德性之“明”、“天下文明”之“明”。这样的文明整全德性,也就成为统领实践事务、让人们可以实践地加以遵循的“向明而治”的“黄极”。船山这种文明实践意义上的“黄极”,同邵雍从宇宙论与数理意义上理解的“皇极”,形成鲜明对照。上述这样一种文明理性秩序或实践性的“性理”统一性秩序,亚里士多德用“概略”和“略图”来描述,^[40]张载用“枯株”(张载《正蒙·苏昞序》)来比拟。《易》有三义,“易简”“变易”“不易”(郑玄《六易论·易论》),张王以《易》学为本的理论认知框架,作为“易简”的认知“略图”与文明儒学的秩序“枯株”,恰恰可以保证以“变易”开放性,确立《易》学思维之“不易”框架、基本架构:这是因为,正是“概略”“略图”和“枯株”,预设了伦理实践经验与文明价值质料的充实性存在,是可以面对实践事务的无限复杂性 with 具体性(“变易”)的一定之规(“不易”),同时也才是要言不烦、简易圆通的“易简”之道。

注释:

[1][古希腊]柏拉图:《理想国》,《柏拉图全集》第二卷,王扬译,北京:华夏出版社,2023年,第75页。这种现实城邦,是从此种“善神”的讨论开始的《法义》的主题。

[2][5][15][16][23][26][30][31][33][37][40][古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2017年,第305-306、206、202、190、20、6、232、37、237、202、20页。

[3][古罗马]西塞罗:《论至善和至恶》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2017年,第151页。

[4][6][17][22][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26、76-77、78、76页。

[7][9][12][德]弗雷德:《自由意志:古典思想中的起源》,陈玮、徐向东译,北京:生活·读书·新知三联书店,2022年,第41、255、28页。

[8][德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1961年,第145页。

[10][古希腊]亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,《亚里士多德全集》第七卷,北京:中国人民大学出版社,1993年,第285页。

[11][美]肯宁顿:《施特劳斯的〈自然权利与历史〉》,高艳芳译,何亦校,刘小枫编:《施特劳斯与古今之争》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第147页。

[13][美]施特劳斯:《城邦与人》,黄俊松译,上海:华东师范大学出版社,2022年,第147页。

[14][奥]维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,陈维杭校,北京:商务印书馆,1996年,第74页。

[18][古希腊]亚里士多德:《优台谟伦理学》,徐开来译,《亚里士多德全集》第八卷,北京:中国人民大学出版社,1992年,第285页。

[19][20][24][美]格里塞茨等:《实践原则、道德真理与最终目的》,吴彦译,北京:商务印书馆,2019年,第80、101、96页。

[21][32][38][英]乔纳森·李尔:《理解的欲求》,刘玮译,北京:北京大学出版社,2021年,第190、193、173页。

[25][27][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159、159-165页。

[28][美]亚科:《自然正确与亚里士多德的正义观》,刘小枫编:《城邦与自然——亚里士多德与现代性》,柯常咏等译,北京:华夏出版社,2010年,第54-55页。

[29][美]施特劳斯:《论自然法》,《柏拉图式政治哲学研究》,张纓等译,北京:华夏出版社,2012年,第186页。

[34][古罗马]西塞罗:《论目的》,崔延强、蒋学孝译,北京:中国人民大学出版社,2024年,第175页。

[35][美]施特劳斯:《柯亨与迈蒙尼德》,刘小枫编:《犹太哲人与启蒙——施特劳斯讲演与论文集:卷一》,张纓等译,北京:华夏出版社,2010年,第160页。但柏拉图式的哲人被强迫的政治操劳,同样算不上是“自然为体”。

[36][英]休谟:《人性论》下册,关文运译,关之驥校,北京:商务印书馆,1980年,第509页。

[39][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78页。

[责任编辑:汪家耀]