导　论

一

以往的伟大思想家之所以伟大，不在于他们对某些问题作出了其独特的回答，而在于他们为了得出这些答案所经历的痛苦艰辛的思想历程和生命历程，在于他们发现或重新发现了那些迫使他们不得不寻求解答的问题本身。当我们越过他们的思想结论，追溯他们的思维轨迹,深入到他们的历史处境之中,与他们一同感受时代的困惑、社会的矛盾、内心的煎熬和生命的冲动,我们就会立即发现,他们最终关注的问题，具有某种远远超出其阶级的或时代的局限之外的意义。那些曾经令他们痛苦焦虑的东西，至今还在我们的生活里蔓延；那些总是使他们割舍不下的东西，至今还在我们的血管里流淌。于是,他们的生命便涌向我们,并引领我们深入生存的本源,追问生活的意义,探寻世界的未来。

朱熹就是这么一个伟大的思想家。

像其他所有的伟大思想家一样，朱熹历来所遭受的诋毁同他所得到的赞誉一样的多。尤其是近代以来，在新社会对旧社会彻底否定的时代潮流的冲击下，朱熹很自然地被推为旧社会最典型最权威的思想代表之一，因而不可避免地受到了新社会的严厉审判。即便那些同情朱熹的学者,也不得不撇开其思想中具体的现实内容,只就其纯哲学的普遍形式方面,赞叹其体系之博大、思辨之缜密 而更多的学者则紧紧抓住其思想与当时现实社会之间的内在联系，集中强调其理论上和实践上的保守性乃至反动性。诚然，这些研究都有其

需要全本请访问 www.ertongbook.com

合理的理论基础和可信的材料依据，因而都在某种程度上反映了朱熹思想的某些侧面。然而，朱熹思想中，也存在着大量与此不同甚至明显矛盾的其他方面。他对思辨体系的执著经营，并非仅仅出自对纯哲学的天然兴趣；他对现实社会的种种解释，并非仅仅为了对自身利益的本能维护或对专制制度的刻意美化。事实上，朱熹在现实社会面前，始终抱持一种严肃的批判立场，并且始终标举着一个据以批判现实同时又超越现实的价值标准。如果我们要完整地把握朱熹的思想，如果我们要真正弄清朱熹思想体系中人们早已耳熟能详的哲学命题的全部底蕴，我们就不能不首先辨明朱熹据以评判一切并据以建立其整个思想体系的最底层最根本的价值标准。为此，我们必须从朱熹生命的全过程中，从朱熹思考的全方位中，重新理解他对时代精神的感受和把握，重新理解他对个人和社会之终极意义的总体态度，也就是说，我们必须跨越他一系列具体的哲学结论，直接深入到他全部精神生命的深层，追究他的终极关怀。

二

谈到“终极关怀”，我们不能不提及美籍德国神学家保罗·蒂里希（Paul Tillich），因为就是他叫响了这一称谓。在蒂里希那里，终极关怀（又被译为“终极关切”或“终极眷注”）是一种与初级关怀相对的精神活动，与初级关怀指向人的直接的和具体的利益不同，终极关怀指向生命的根本的和最高的需求，指向那种决定人的生存并赋予人的生存以意义的终极力量。

> 人最终关切的，是自己的存在及意义：“生，还是死”这个问题，在这个意义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限的关切的问题。人无限地关切着那无限，他属于那无限，同它分离了，同时又在向往着它。……人无条件地关切着那么一种东西，它超越了人的一切内外条件，限定着人存在的条件。人终极地关切着那么一种东西，它超越了一切

初级的必然和偶然,决定着人终极的命运。①

由于终极关怀的对象是超越一切的无限绝对和最高主宰，是人的存在及意义的终极源泉，因而对它的关怀便具有终极的、无条件的、整体的和无限的性质。无论如何,人总会有所需求、有所企盼、有所眷注、有所关怀,正是在这些需求的驱动下,在这些企盼的牵引下,人才获得了某种意义。然而任何具体的初级关怀都是相对的、有条件的，它只能给人带来有限的、易逝的意义。初级关怀总是与特殊的、偶然的境遇相关,既可以通过现实的途径直接满足,又可以通过别的关怀将其取代。当某种初级关怀得到实现或被取代之后，原有的意义也就消失了。蒂里希认为，初级关怀之所以成为可能和必要,是以人的终极关怀为先决条件的 同样,有限的意义之所以能够不断地呈现,也是以终极关怀所引起的无限意义为前提的。与此相对,终极关怀之所以是终极的，乃在于它本身是无条件的。它无需任何前提,只要人活着就会显现出来。“眷注的无条件的特性意味着它涉及我们生活的每一时刻,涉及每一空间,每一领域”。②

作为基督教新教神学家,蒂里希认定,终极关怀的对象只能是上帝,因为‘决定我们存在还是不存在的那个东西’是无限的,而无限的对象是不能从人的有限存在自身之中去寻找的。由于人类已经“普遍沉沦”,其‘本质的善’与其‘实存的状态’已经分离,人类不可能自救,只能通过‘某种超出本质和实存的‘第三者’’即上帝来拯救,使人类本质和实存的分裂重新弥合。③ 于是，蒂里希把两种东西排除在终极关怀的对象之外，即孤立的个人存在和孤立的社会结构。他批评了那些只关注个人存在的存在主义哲学家，指出仅仅分析人的存在结构只能揭示人的永恒的存在困境，并不能发现人的存在的无限意义 同时他更反对那些只关注社会结构的人,认为把‘社会地位或

① 保 罗·蒂里希:《系统神学》第一卷,第 14 页。转引自詹姆斯·C·利文斯顿著，何光沪译:《现代基督教思想》下,四川人民出版社 1992年版,第 697—698 页。

② 保 罗·蒂里希著,陈新权、王平译:《文化神学》,工人出版社 1988年版,第 51 页。

③同上书，第 151—153 页。

者经济力量、种族优越或者民族骄傲”这类有限而无常的东西当成自己终极关怀的对象，实际上就是把自己无条件的信赖和执著献给某些仅仅值得初级地投身于其中的东西。因为“这种关切对象并不是真正终极性的，而且它没有力量救助我们的存在，没有力量赋予生存以一种时间长河或人世沧桑都无法毁灭的意义”，①因而将终极关怀指向这类短暂易逝的东西，将不可避免地导致一种“形而上学的幻灭”。②

蒂里希主张将个人存在的剖析与社会结构的考察结合起来，由前者进入生命的深度，由后者扩展生命的广度，并从二者的联系中确定个人和社会存在的真实性。他把前者称为“垂直维”，即“通过个人生存的方式”达到对存在的认识；又把后者称为“水平维”，即“通过历史—政治处境的方式”达到对存在的认识。③ 只有通过这两个方面的共同努力，才能最后达到生活的超越性层次，即宗教层次或终极关怀层次。由于蒂里希所抱持的存在主义的立场和宗教神学的立场，他坚持以“垂直维”审判“水平维”，使“每一个历史时代都处在垂直维的审判之下”，④然后又经过对“垂直维”的超越而最终通向信仰的彼岸——上帝。⑤

三

当然，我们不必拘泥于蒂里希对终极关怀所作的种种限制性规定，完全可以从宽泛的意义上来理解和使用这一概念。从宽泛的意义上说，终极关怀总是以追问人的存在、意义和终极命运为其主要内容，它是人的精神生命的最高形式，是人的全部思想和行动的最底层的原动力，是对人的生存本身的无条件肯定，是为人的无限需求寻求

① 詹姆斯·C·利文斯顿著，何光沪译：《现代基督教思想》下，四川人民出版社1992年版，第700页。

② 保罗·蒂里希著，徐钧尧译：《政治期望》，四川人民出版社1989年版，第219页。

③同上书，第3—6页。

④同上书，第127页。

⑤同上书，第221—222页。

彻底满足的生命投入，是对人的生存的根本问题予以终极解决的精神冒险。通俗地说，终极关怀就是一种信仰、一种追求、一种寻觅，即：信仰某种强大得足以使自己放心地把整个生命托付给它的终极力量,追求某种由终极力量决定的值得自己为之献身的价值理想,寻觅某种能够使自己的理智和情感的需求同时得到满足的安身立命之地。一句话,终极关怀即是人的精神归宿,它决定着人的价值判断和生活态度，并构成了人的生命深度。

首先，终极关怀是对人的生存本身的无条件肯定。生存，是人的全部物质和精神活动的第一前提，是人的一切价值和意义的直接源头。然而，人之所以不断地追问意义的源头，就是因为意义本身是可疑的；人之所以无限地关切存在的确定性，也是因为存在本身是偶然的。意义的相对性和存在的偶然性，构成了人的生命的有条件性。终极关怀乃是一种信仰，其实质就是对人的生存之有条件性的否定，就是要把人的生存从有条件的状态提升到无条件的状态。当人们迈过意义的源头并进一步追溯存在的源头时，往往会达到某个无限的终点,如上帝、真主、真如、天或自然等,通过这个无限者，赋予存在以无可置疑的确定性。表面上看，存在的确定性之获得是无需前提的，但一个唯物主义者或一个理性主义者，完全有理由把这个作为存在源头之无限终点还原为对存在本身的抽象或对象化，并且就是通过这种抽象或对象化，具体的存在之有条件性被否定，从而使人们埋藏在内心深处的那种由意义的相对性和存在的不确定性所导致的困惑和焦虑得到消解。因而，尽管不同的信仰和宗教对人的生存的肯定有不同的途径和方法，但肯定本身是无条件的。

其次，终极关怀就是寻求对人的无限需求的彻底满足。终极关怀是人的需求的产物。终极关怀之所以不同于初级关怀，就在于初级关怀源于人的有限需求，而终极关怀则源于人的无限需求。人的有限需求无限的多,而人的无限需求则只有一个,即追求生存的无限确定性。有限需求的实现,只能给人带来有限的满足 而无限需求的

需要全本请访问 www.ertongbook.com

实现，则可以给人带来无限的满足。无限多的有限需求是分层次的。需求层次的提高，意味着对生存质量的要求的提高。高级需求是对低级需求的否定和超越，而无限需求是对有限需求的否定和超越。与此相应，终极关怀也是对初级关怀的否定和超越。然而我们决不能以简单的方式来理解这种否定和超越。由于终极关怀对生存的无条件肯定,决定了它在否定初级关怀的同时,又为初级关怀提供了意义保障和动力来源。正如高级需求同时也为低级需求提供了某种意义支撑一样,无限需求也为有限需求提供了终极的意义支持 正如有限需求为人的生存活动提供了有限的动力一样，无限需求也为人的生存活动提供了取之不尽的无限动力。在这种意义上，终极关怀为人的生存铸造了一根不可替代的精神支柱，并在人类已有的一切文化系统中,始终占据着核心的位置。

最后，终极关怀意味着要对生存的根本问题予一终极的解决。人的有限性给人的生存带来了无穷的问题,其中最根本的问题,就是生存的极限问题,也即生与死的问题。生存极限以内的问题,可以通过满足有限需求的方式予以解决，但这只是对人之生存问题的初级解决。如果想要跨越这一极限,就必须彻底满足人的无限需求,从而实现对人之生存问题的终极解决。然而，一方面由于人们对生存的根本问题的理解不同，另一方面人们对存在与意义之源头的领悟不同,从而导致了他们各自的终极解决的途径和方法各异,由此,其各自的终极关怀也表现出互不相同的性格特征。

人们对生存的根本问题的理解，至少可以分为两类：一类以人的个体生存为中心,一类以人的整体生存为中心。前者强调,终极关怀关键是要终极地解决个体的人的生存问题，然后人的整体生存问题才可能顺利解决,因为社会是由个体的人组成的 而后者认为,终极关怀必须优先考虑整体的人的生存极限问题，这是解决人的个体生存问题的前提,因为人只能以社会为惟一的生存形式。这里,我们姑且把前者称为‘ 个体本位型 ’终极关怀,而把后者称为‘ 群体本位型 ’终极关怀。

人们对存在与意义之源头的理解，也可以大致归结为两种形式：一即自然,一即非自然或超自然。前者即庄子所谓的‘莫为”,后者即庄子所谓的‘或使’(《庄子·则阳》)。以自然为存在与意义之源头者认为,自然本身即无限,除此以外皆为有限。于是人之现实生存的有限性乃属必然,本质上不可更改。因而要终极地解决生存问题,只能从精神上超越有限,认同自然,回归自然,达到无限。而以非自然或超自然为存在与意义之源头者,则坚信无限者高于自然,自然仍属有限。人之所以不能跨越自己的极限，乃在于没有找到这个极限以外的无限者，因而人之现实生存的有限性本质上可以改变。生存问题的终极解决,不能停留在有限的自然之范围,必须彻底越过自然的界限，进入神秘绝对的无限。事实上，对存在与意义之源头的认识不同，取决于对待现实生存之有限性的态度不同。我们把前者看作理性主义的态度，把后者看作非理性主义的或超理性主义的态度。尽管终极关怀不会停留在对存在和意义之源头的知性认识上，必然要进入对这一终极源头的切身体验,并且这种体验一定是非理性的,但是对待现实生存之有限性的不同态度，却足以决定其体验的不同性质：理性主义的态度决定了其体验的非宗教性质，而非理性主义的态度决定了其体验的宗教性质。

终极关怀所追求的对生存问题的终极解决，实际上就是要跨越人的生存极限，彻底摆脱人的现实生存的有限性。因而它必须回答以下问题：如何理解人的现实生存的有限性？能否超越以及在什么意义上能够超越这种有限性？超越有限性之后，人的归宿在哪里？等等。关于这些问题,理性主义者做出了理性主义的回答,而非(超)理性主义者则做出了非(超)理性主义的回答。由此,我们得出了一个基本结论,即终极关怀并非宗教的专利,非(超)理性主义者有宗教的终极关怀，理性主义者则有非宗教的终极关怀。终极关怀只是表达了人们对自己终极归宿的深切眷注,它作为一种信仰,构成了人的全部精神生命的最深维度。

四

用终极关怀这一范式来透视中国传统文化，也许是一种富有启发性的新尝试。

中国传统文化以儒、释、道为主要代表，其中儒、道两家产生于先秦时代。先秦时代诸子竟出，百家并起，标志着中国本土文化对古老神秘的天命信仰的重大突破。① 这次突破的显著特点，就是文化理性主义的觉醒。无论是孔孟荀还是老庄，都以一种理性的态度来对待人类的生存处境和未来命运。他们怀疑甚至否定超自然的神灵的存在，力图从自然本身寻找存在与意义的源头。也许从这个角度，即从重新安置存在与意义之源头的角度，为儒道乃至百家所共同认同的“天人合一”命题可以得到合理的解释。

“天人合一”也许可以作为一切终极关怀的表达形式。天是高于人的无限者，是存在与意义的终极源头。当有限的人回到无限的天，生存的根本问题就得到了终极的解决。如果把天理解为超自然的无限者，那么就会形成宗教性的终极关怀。春秋战国以前的天命信仰乃至一切原始宗教，即属于这种宗教式的终极关怀。以儒家和道家为先锋的理性主义思潮的崛起，要求把超自然的天还原为自然之天。天即是自然，即是无限者，自然是自然界及一切现象界的本质。在此之上，没有什么东西能够被理性肯定。孔子对鬼神“敬而远之”（《论语·雍也》），庄子则明确宣称“六合之外，圣人存而不论”（《庄子·齐物论》），都表达了这种精神。于是，人们开始铸造一种新的终极关怀，即非宗教性的终极关怀。

在重铸终极关怀的过程中，最大的困难，就是如何安置意义源头或价值源头的问题。人的终极问题有两个方面，一是存在的终极性问题，一是意义或价值的终极性问题。以理性主义的态度解决存在

①人们把这次突破称作“哲学的突破”。参见余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1988年版，第 26—33 页。

的终极性问题,逻辑上的困难不算太大,不甚精致的自然宇宙论即可满足需要。老子说“:道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《老子·四十二章》)《周易·说卦》也说“:有天地然后有万物,有万物然后有男女。”人的存在可以顺利地归结为自然之天。然而,一牵涉到意义的源头,问题就复杂了。按照理性主义的态度,意义的源头只有从存在的源头里去寻找。如果存在的源头乃是无思无为的自然,那么由谁来向人们明确指示生存的意义?天为什么要生人?人为什么而生存?人应该怎样生活?为什么要这样生活?等等,诸如此类的问题,都要求终极关怀的对象给予肯定的答复。否则,生存的意义将淹没在自然这一无边无际、无声无息的汪洋大海之中。

非宗教性的终极关怀解决这一难题的基本思路,就是让人们自己从无限的自然中去领悟生存的意义。孔子叹道“:天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)存在的源头并没有大声宣告存在的意义,但存在的意义却从现实的存在之流中以暗示的方式显现了出来。人之生存的意义是肯定的,意义的源头就是存在的源头,这是‘天人合一’命题的基本内涵。只不过人必须通过自己的努力,才能确证生存的意义。于是,在叙述了存在的源头之后,老子接着说“:万物负阴以抱阳,冲气以为和。”(《老子·四十二章》)《周易·说卦》也接着说“:有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所措。”“和”就是老子所肯定的意义“;礼义”就是儒家所肯定的意义。意义就这样从存在中分流了出来。

意义源头的这种理性主义的安置,并非没有疑问。因为不同的人,可以从相同的现实存在中领悟出不同乃至相反的意义来。例如儒家领悟到的终极意义是仁义,而道家领悟到的终极意义则是无为。庄子把道家的自然主义推向极端以后,甚至领悟到了生存的无意义;而宗教也可以在这种理性主义的起点上,领悟到超理性超自然的神灵。正因为在安置意义源头的问题上遇到了严重的困难,重铸终极关怀的理性主义运动内部不可避免地出现了深刻的分歧,就像庄子

惊叹的那样“道术将为天下裂”!(《庄子·天下》)由于重铸终极关怀的理性主义运动内部的深刻分歧，文化的统一只能依靠政治的统一来完成，百家争鸣也只能以暴力的手段来结束。

如果我们进一步追问：儒道两家为什么在领悟生存的意义时会出现如此大的分歧？我们就会发现，关键在于他们对生存的根本问题有着不同的理解。在当时剧烈的社会变革当中，儒道两家都强烈地感受到,原有秩序崩溃所引起的巨大混乱,对人的生存本身构成了直接的威胁。因而他们不仅希望为建立社会新秩序提供某种具体方案,而且力图为人的生存找出一条终极的出路。当然,终极解决的前提,就是正确把握生存的根本问题。

儒家是通过历史的方法来把握人类生存的根本问题的。儒家考察了古代社会的发展进程之后认定,人的生存首先是整体的生存,社会就是人的整体生存的惟一形式，而人类的终极命运与社会的合理结构之间存在着某种必然的联系。因而，生存的结构就是社会的结构，生存的根本问题就是社会的根本问题。只有找出社会结构中普遍必然的本质,才有可能为合理地重建社会新秩序,并为终极地解决人的生存问题，提供可靠的依据。他们从华夏文明的第一个伟大成果中，从宗法制的原生性社会关系中，发现了仁与义。仁即是亲亲,是人的社会存在的自然内容,是社会凝聚力的源泉;义即尊尊,是人的社会存在的自然形式,是社会秩序化的基础。仁与义的结合,亲亲与尊尊的平衡,是社会的本然结构,也是生存的本然结构。生存的根本困境,就是仁与义的丧失,亲亲与尊尊之平衡的破坏,其结果就是人性的丧失,生存结构的异化。解决这一问题的惟一出路,就是调节失衡了的亲亲与尊尊，回复到仁与义的本然的生存结构之中。或者说,只有恢复生存的社会结构的本然状态,确保人的整体生存,人才可能获得终极的意义。

道家则通过思辨的方法来把握生存的根本问题，当然这种思辨是与他们对生命的真切体验分不开的。当他们以彻底的理性主义态度将存在的源头交给无限的自然时，他们看到了自然的本质就是无

心无为的必然。而人在知情欲的推动下，却要寻求自以为是的当然，从而导致了交织着无穷无尽的痛苦和灾难的社会化进程，由于社会化进程本身就是对自然本性的背叛,因而儒家的方案,即从社会结构入手来解救生存的困境，只能是一种初级的解决，并且注定会失败。终极解决生存问题的惟一途径,就是要从人背叛自然的起点,从生存的自然结构入手，从根本上消除知情欲对自然本性的偏离。就是说，生存的本质结构是自然结构,而不是社会结构 生存的根本问题是自然结构的异化问题,而不是社会结构的异化问题。于是,道家将人的生存问题直接提升到天人整体的高度，将生存的根本矛盾直接归结为人为与自然,应然与必然的矛盾,从而指出彻底走出生存困境的最终出路,只能是取消人为而顺应自然,取消应然而以必然为应然。按照道家的逻辑,生存的意义即消融在自然的存在之中,并且只有自觉放弃对自然的僭越,从而保证人的自然本性的完整,生存的终极意义方能呈现出来。

儒家把生存的本质结构理解为生存的社会结构，把生存的根本问题理解为人的整体的生存问题，其终极关怀属于典型的群体本位型终极关怀 道家则把生存的本质结构理解为生存的自然结构,实际上是把生存的根本问题理解为人的个体的生存问题（跨越或忽略了社会这一中介),从而其终极关怀表现出个体本位的特色。

从董仲舒建立‘ 天人感应 ’的神学体系开始,儒家走上了宗教化的发展道路。在汉代的儒教那里，天被神性化了。儒家的终极价值仁与义,被归结为天的意志。不过,就像先秦儒家的理性主义并不彻底一样,汉代以后儒家的宗教化也不彻底。儒家的宗教化,特别是魏晋以后道教与佛教的流行，乃是对先秦理性主义运动的否定。当然，这种否定并非意味着仅仅是古老的非理性主义天命信仰的简单复归,事实上,它是建立在先秦理性主义成果的基础上试图超越理性主义的新一轮精神冒险。如果说个体本位型终极关怀与群体本位型终极关怀的根本区别,在于其对终极存在中所蕴含的终极意义(终极价值)的理解不同,那么,宗教性终极关怀与非宗教性终极关怀的根本

需要全本请访问 www.ertongbook.com

区别，则在于他们对蕴含着终极意义的终极存在本身的理解不同。

五

中国传统文化全面展开的基本线索，可以从先秦诸子尤其是儒、道、法三家之间的激烈争鸣中找到端绪。

儒家与道家的根本分歧，就在于他们对终极价值的理解不同。而对终极价值的理解不同，又源于他们对生存的本质结构的看法不同，以及他们对终极解决人的生存问题的思路不同。事实上，儒道两家在相互争鸣的过程中，都陷入了自身理论的深刻矛盾之中。

道家所肯定的终极价值，用庄子的话来说，就是“无为”“无待”之“逍遥”。“无待”即自由，意味着解除一切外在的束缚，还生存以本来面目；“无为”关键是无心，意在解除精神内在的束缚，去掉人为主观的执著。照这样的理解，生存的本来面目只能是生存的自然结构，因为社会的一切关系都是有条件的，因而也是“有待”的。生存的自然结构包括肉体与精神两个部分，当然精神更为根本。不过一般的知情意也是相对的、有待的，受制于世俗的是非与主观的好恶，因而也不是生存的本真状态。唯有不将不迎、哀乐不入的精神境界，才真正摆脱了内外束缚，完全与无限的自然融为一体。然而，人不可能彻底“无待”，人不得不置身于社会之中。否则，离开社会与群兽为伍，固然无牵无挂逍遥自在，但这时人已非人。可是人一旦落入社会，自然生命又必然会受到社会机器的扭曲与摧残。社会与自然的这种悖论，[①]既是一个残酷的现实矛盾，又是一个深刻的理论矛盾。这种矛盾集中到一点，就是生存结构内在的矛盾。

人的生存结构包括两个方面，一是生存的自然结构，一是生存的社会结构。生存的自然结构决定了人的自然属性，生存的社会结构决定了人的社会属性。人本质上是自然属性与社会属性的统一。道

①关于庄子的悖论，即自然与社会不可消解的矛盾，余敦康先生曾作过精辟的剖析。见余先生《从〈庄子〉到郭向〈庄子注〉》，载其著《中国哲学论集》，辽宁大学出版社 1998 年版。

家为了终极地解决生存问题，直接从无限的自然中领悟到了无为无待的终极价值。由于这种终极价值只能从生存的自然结构中逻辑地引出，从而排斥了生存的社会结构。正是在删除了生存的社会结构之后,道家才成功地实现了终极性的超越。然而,失去了社会结构的生存结构,只能是残缺不全的生存结构。或者说,失去了社会属性的人性,并不是健全完整的人性。在这种意义上,儒家批评道家‘ 蔽于天而不知人 ’是相当中肯的。由于割裂了生存的本质结构,道家把自然生存与社会生存绝对对立起来，把人的超越现实的无限需求与现实的有限需求绝对对立起来。结果，道家提供的满足人的无限需求的途径,却以取消人的有限需求的正当性为前提 其对生存的无条件肯定,却以否定现实生存的合理性为基础。也就是说,道家所完成的超越,是以牺牲人性的完整性为代价的,因而这种超越并不圆满。

儒家认定的终极价值，是从历史的现实的社会生存状态中抽象出来的仁与义。仁与义都是关系性的价值观念，只能从人与人的关系中才能理解。人与人的关系就是生存的社会结构。仁是这种关系的亲和性要素,义是这种关系的秩序性要素。二者的结合,就是一切社会的基本结构的内在本质。儒家以仁义为终极价值，就是以生存的社会结构作为生存的本质结构。儒家并不否认道家的宇宙论，即把人看作天的产物，把自然看作社会的源头。因而儒家并不排斥生存的自然结构，相反他们总是力图找出自然结构与社会结构的某种必然联系。从孟子开始,儒家自觉地为仁义寻找心理依据,把仁义解释为人心内在的自然要求，实际上就是想把生存的自然结构与社会结构打成一片,以完整地理解人性。然而,儒家在理论上同样也遇到了严重的困难。由于社会是自然的产物,但社会并不等于自然,因而社会的本质并不即是自然的本质，可以从社会中直接引出的根本价值,并不能从自然中直接引出。或者说,以仁与义为终极价值,其终极性本身就有疑问。于是，存在之源头与意义之源头的统一性便缺乏明证,而儒家许下的终极解决生存问题、彻底超越生存之有限性的承诺,也就难以为理性所肯定。

按照理性主义的观点,自然是惟一的无限者,一切自然物都是有限的。如果社会是自然的产物,那么社会也是一种自然物(尽管它不同于其他的自然物),并且也是有限的。即使儒家通过肯定人的整体生存而超越了个体生存的有限性，对生存的无条件肯定也仍然没有实现。因为人的整体生存的唯一形式—— 社会——是有限的,其存在与意义均缺乏无限的确定性。如果人的无限需求—— 对生存的无条件肯定—— 得不到满足,人将堕入虚无的无边黑暗之中,生存的根本问题也将永远无望得到终极解决。

如果说道家从纯粹的天出发下推于人，结果破坏了生存的完整结构 那么儒家则从完整的人出发上溯于天,结果又失落了生存的终极归宿。这就是天人矛盾的症结所在：人注定是天的叛逆者，天注定是人的家园。如果坚持家园的纯粹性,人将缺失其本性 如果坚持叛逆者的完整性,人又将迷丧其家园。然而,只有坚持人之本性的完整性,承认生存的社会结构具有与生存的自然结构同样的合理性,才能实施对社会现实的有效改造 只有坚持天之家园的纯粹性,才能确证终极归宿对生存的无条件肯定无可置疑，从而才能保证包括改造社会在内的现实生存活动不是虚无。天与人不得不分，却又不能不合，这就是人的现实生存面临的两难处境。中国文化几千年来一以贯之地寻求‘ 天人合一 ’之道,无非就是要解开这一死结。

天与人的矛盾，可以归结为改造现实与超越现实之间的矛盾。当圆满地超越现实变得遥遥无期之时，改造现实的任务已经迫在眉睫了。随着秦王朝在法家的指导下剪灭六国统一天下，专制王权与法家思想的结盟关系被永久性地固定了下来。专制王权的本质乃是非理性的暴力、反文化的强权,君王的现实利益便是其追求的最高目标。尽管法家也是先秦理性主义运动的产物，但由于他们在抛弃古老的天命信仰的同时,一并抛弃了其中深切的终极关怀,他们不再关心人类的终极命运,拒绝考虑人的终极存在与终极意义问题,他们轻率地撇开了价值理性,片面地发展了工具理性,终于在实践中走到了理性主义运动的反面，与非理性反文化的专制王权同流合污了。

法家以其工具理性所特有的冷峻和清醒，看到了利益是推动现实社会发展的最有力的杠杆。由于法家把一切社会关系归结为冰冷的利益关系，并错误地把利益的现实支配者当作利益的合理支配者，于是他们站在专制王权的立场上，设计了一整套以满足君王利益为核心的现实有效的政治操作体系。在法家思想的武装下，专制王权势力在原有的基础上变得更加强大，以至于没有任何一种现实力量可以与之抗衡。然而，因为没有终极价值的有效约束，专制政治在无原则的利益争夺中只能任凭盲目的偶然性摆布。于是专制王权这一力大无比的怪物，便成了直接威胁人类生存的最危险的力量。按照道家的观点，这是生存的自然状态异化之后的恶性表现；按照儒家的观点，这也是生存的社会结构之异化的严酷现实。总之，这是人类社会化进程中所出现的非理性异化倾向，是人类文化的终极关怀所不容的对立面。现实专制政治与文化价值理想之间的这种尖锐矛盾，迫使一切文化力量把如何抑制专制王权的恶性膨胀当作自己最紧迫的共同课题。

董仲舒把儒学神学化，旨在解决政治与文化之现实矛盾的同时，一并解决天与人的理论矛盾。理论上，董仲舒提出"王道之三纲，可求于天"（《春秋繁露·基义》），把儒家的终极价值直接归结为天的意志，从而用宗教性的方式将存在的源头与意义的源头合而为一，使人类整体生存获得终极性的肯定。在实践上，董仲舒的策略就是"屈民而伸君，屈君而伸天"（《春秋繁露·玉杯》）。一方面他企图借助天命的神秘力量，迫使专制君权接受儒家终极价值的约束；另一方面他为了取得统治者的信任，不得不向专制君权让步，承认其在现实社会中的主宰地位的合法性。由此，董仲舒严重偏离了儒家路线，破坏了亲亲与尊尊的平衡原则，将儒学引上了"尊君卑臣"的法家化道路。①随着神秘的天命被现实揭穿，董仲舒的"屈君而伸天"的计划彻底落

①关于董仲舒"援儒入法"使"儒家法家化"，参见余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社1991年版，第91—104页。

空了,而其‘屈民而伸君’的方案,却为儒学异化成统治者手里的工具趟开了大门。

六

魏晋玄学家接过了董仲舒的未竟之业，试图通过解决关于天人之际的理论矛盾,探索一条新的‘屈君而伸天’的现实方案。他们坚决抛弃了董仲舒的‘天人感应’的神学思想,继续沿着先秦时代的理性主义方向前进。在理论上，玄学的最大贡献就是完成了宇宙生成论向哲学本体论的转向。这一转向为进一步探索理性主义的终极关怀开辟了新的途径。儒道两家都存在着一个共同的理论障碍，即宇宙生成论模式拉开了天与人的距离：无限之自然经过曲折复杂的中间环节之后,才辗转生成人这么一种有限的存在物,从而使人的本质与天的本质显得格格不入。道家必须去掉人的主观的知情意（社会性关系更在去除之列),才能进入天的无限性之中;而儒家的仁义之价值在中间环节即已受阻(无法突破社会之范围),根本不能上通到天那里去。玄学家用有无、体用、本末等本体论范畴来讨论天与人的关系,成功地避免了宇宙生成论的纠缠。“无”即天,乃无限者;“有”即人,及一切有限物。因而,道家的自然即无,儒家的名教即有,二者的关系被直接归结为本质与现象的关系，即体与用的关系。王弼提出名教本于自然，郭象则主张名教即是自然，他们通过本体论的论证,都认为儒家的名教可以在道家的自然中找到根据,因而统治者应当服从这一不可抗拒的力量，心处无为之地而身行仁义之实。尽管玄学家试图以自然和名教来规范不受任何制约的专制君权的努力失败了，但他们的本体论思路却具有划时代的意义。

如果按照王弼的逻辑,[①] 有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无。”(《老子·四十章注》）自然之无限性就是存在之有限性的本

①王弼以本体论思路解决终极关怀问题，其直接意图主要是为正确处理政治与文化的现实矛盾寻找理论依据。余敦康先生在其所著《何晏王弼玄学新探》(齐鲁书社 1991 年版)中,论证了王弼的崇无论主要是一种“政治谋略思想”。

质,只要我们身心内外顺其自然,即可跨越有限之阀限,回归于自然之无限。只要我们本着自然之爱敬而行仁义，仁义也即无为。如果按照郭象的观点,自然与存在之间,不仅没有时间上的先后因果之序列(如宇宙生成论所说),而且也没有逻辑上的本质与现象之分别(如王弼所说)。一切都独立无待,性分自足,“独化于玄冥之境”。彼此之间“自为而相因”,没有可比性。存在即存在自身的原因,存在即存在自身的本质。如果有所谓的本质,这就是“自尔”或“自然”。“苟足于天然,而安其性命,故虽天地未足为寿,而与我并生,万物未足为异,而与我同得。”(《齐物论注》)存在之间的不可比性，决定了存在本身的无限性。现实存在的有限性,只是存在本性的丧失(即人为比较的结果)。超越人的有限性,就是去掉人为,去掉外慕,去掉强制,去掉比较,彻底恢复人自然而然、自生自灭的本性。

玄学将宇宙生成论问题转换成哲学本体论问题之后，人们发现，存在与意义的终极源头不必从现实的时空中去寻找，而只须从本质与现象的抽象中即可找到。当玄学家把生存的有限性归结为现象层次,而把生存的无限性归结为本质层次,实际上就无条件地肯定了人的生存。这样，要超越生存的有限性，也不必强求现实时空中的超越,而只须追求精神境界的超越了。玄学家的灵感显然来自道家,其自然主义的非关系性终极价值(自然无为),消解了儒家的关系性终极价值(仁与义),其最终留下的只是道家的逍遥精神,而失落了儒家的担待意识。

随着社会动荡的加剧，佛道二教广泛流行，并很快淹没了玄学。在一个苦难的时代里，人们往往更加深切地感受到了生命的偶然性和意义的虚无性，因而往往更加迫切地需要某种终极力量来肯定生存，以慰藉伤痕累累的脆弱心灵。道教的脱胎换骨、羽化登仙之术，佛教的摆脱轮回、涅槃寂静之说,无非是一种以非理性的方式对人们许下的有关永恒存在之“彼岸世界”的承诺。然而,这种非理性主义的承诺,却有着高度发达的理性基础。如佛教的般若之学,其理性的思辨水平甚至超过了玄学。

需要全本请访问 www.ertongbook.com