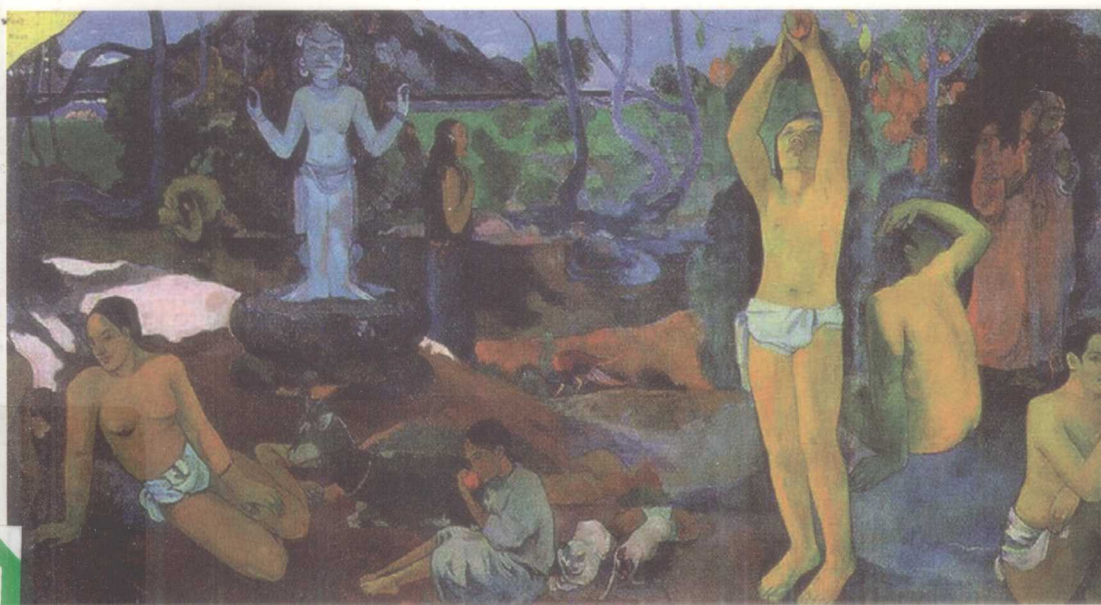


毛文凤作品

终极关怀： 儒家形上睿智的现代走向

Ultimate Concern by Mao Wenfeng

毛文凤 著



凤凰出版传媒集团 江苏人民出版社

Ultimate Concern

终极关怀:儒家形上睿智的现代走向

江苏工业学院图书馆
藏书章

凤凰出版传媒集团 江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

终极关怀:儒家形上睿智的现代走向/毛文凤著.
—南京:江苏人民出版社,2006.12
ISBN 978-7-214-04446-4

I. 终... II. 毛... III. 儒家—研究
IV. B222.05

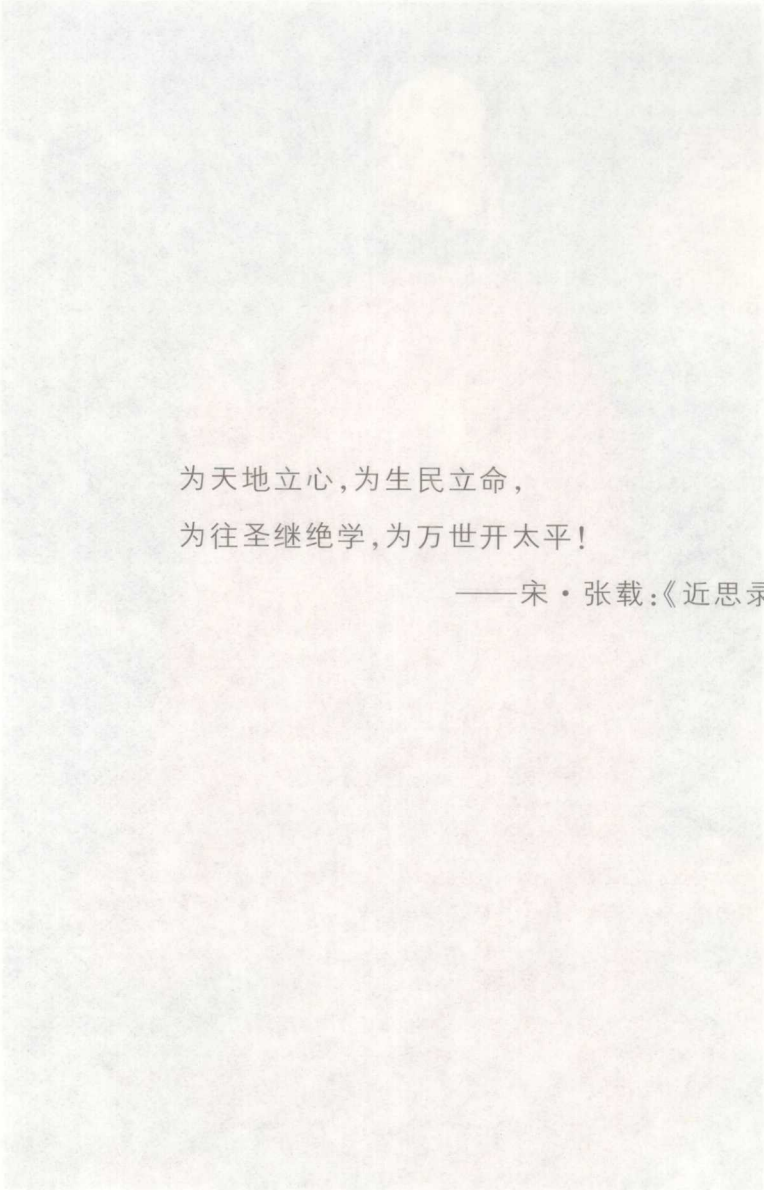
中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第146627号

终极关怀:儒家形上睿智的现代走向
毛文凤 著

Ultimate Concern
by Mao Wenfeng

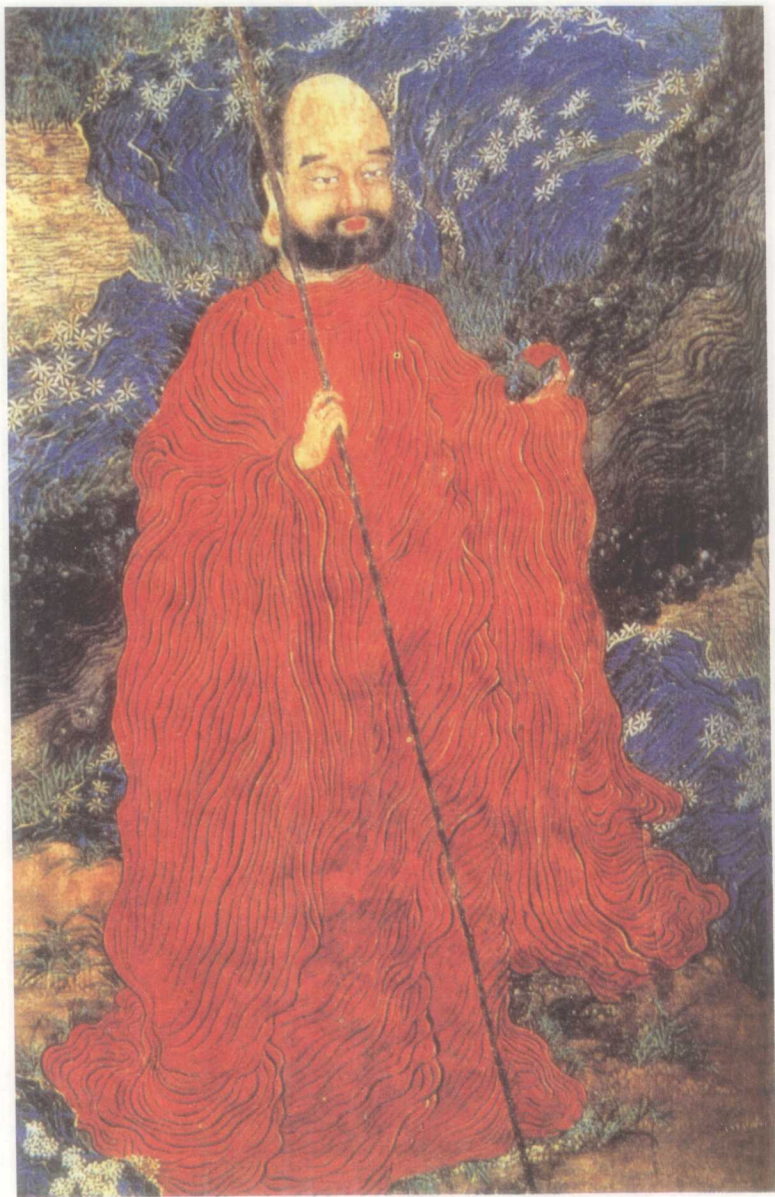
责任编辑 杨全强 钱晓征(特约)
出版发行 江苏人民出版社(南京市中央路165号 210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京市中央路165号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网<http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
印 刷 者 南京玄武湖印刷实业有限公司
开 本 960×1304毫米 1/32
印 张 9.5
字 数 156千字
版 次 2009年4月第1版 2009年4月第1次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-04446-4
定 价 28.00元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)



为天地立心,为生民立命,
为往圣继绝学,为万世开太平!

——宋·张载:《近思录》



(宋)陈用之:《释迦像》,绢画,美国波士顿美术博物馆

被中国化的释迦牟尼在兰草丛中拈花微笑,他这时已悟到人生的最高境界不是苦行,也不是奢侈,而是平易和中庸。

序

高瑞泉

上世纪 80 年代以来,中国现代新儒家研究俨然成为显学。随着中国的重新崛起和全球化浪潮所昭示的现代性危机,儒学的复兴似乎正在满足这两种外缘招致的社会期待。除了“天人合一”之类话头有成为新的口头禅之危险以外,儒家的宗教性也是一个热门话题。论者较多的是借用创立“文化神学”的美国神学家保罗·蒂里希(Paul Johannes Oskar Tllish)的“终极关怀”概念,来分析儒家文明在超越的层面也有可以与犹太—基督教为骨干的西方文明对话的空间。这当然不能理解成单纯的叙事策略,传统儒家之所以能经两千年历史绵延而下,甚至经过 20 世纪文化激进主义的洗礼而复兴,与其能够直探人“安身立命”那样幽深难明之境有直接的关系。而且我们之所以认为儒家文化有其现代价值而不只是博物馆里的文物,正在于它对于中国人对全球化浪潮中的同一性危机有疗救的意义,这些都涉及到价值世界最核心的层面。但是,现在学术界有一种倾向,似乎儒家思孟一系的心性论才是儒家“内在超越”的路径,即所谓“极高明而道中庸”只体现在心性形而上学之中。在对世俗生活的甄定中获得超越的智慧,或者说现世生活有超越的源头作为其意义的根据,是高度入世的儒家睿智的特点。但是,儒家学究“天人之际”,从来是与明察“群己(人我)之辩”联系在一起的。心性修养正是通过伦理的实践实现

的,而不是如佛教或中世纪的基督教那样,通过摆脱世俗生活(包括伦理关系)来获得解脱。因此,原始儒家对“天命”的信仰下贯为二:一是“仁”,二是“礼”。孔子以后,思孟一派直到宋明理学着重把“仁”发展为系统的心性论;荀子一系则着重阐发了“礼”的思想。宋儒张载把儒家的“天职”归结为“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”。这个感动了世世代代中国知识分子的铭言,同时指向了通过心性修养而成圣的人格理想和“治国平天下”、“为万世开太平”的社会理想。所以才有“天下兴亡,匹夫有责”这样的政治参与意识和社会责任意识。但是,在现代新儒家的心学传统中讨论问题的人,却常常只重视心性形上学的“成圣”,而很少讨论社会理想。而且,由于众所周知的心学道统论,儒家资源在历史上被狭窄化了。同样是后经学时代的儒学,并且同样试图融合西方思想来解决中国的文化危机,19世纪末以降,康有为、梁启超、谭嗣同等所做的儒学新建构的尝试,却经常被有些讲新儒学的人排除在外。多半是出于对此问题的反拨,毛文凤选择了“新儒家的终极关怀”为他博士论文的题目,并最后写成了《终极关怀:儒家形上睿智的现代走向》一书。

20世纪80年代末,作为一个伦理学专业的研究生,毛文凤从华东师范大学毕业以后,从事的一直是实际工作,乃至创下了一份实业。但是,哲学对于他,似乎依然有难以摆脱的魅力。几年以后我再见到他的时候,他居然出了厚厚一本以“死亡形上学”为题目的书。2000年他重新进入母校哲学系,从我攻读中国哲学的博士学位,以20世纪上半叶的新儒家终极关怀为对象,做成了这样一部博士论文。

将20世纪上半叶的儒家作为一个整体,研究儒家的终极关怀理论及其走向,这是毛文凤论文的一个特点。前面我说过,通常讲现代新儒家,总是从梁漱溟开始,而毛文凤却从康有为开始。从康有为那里,我们可以

清晰地看到,原始儒家从天的信仰下贯为“仁”及其由“不忍人之心”扩充而为“大同”这样一种终极关怀的双重走向。康有为的追随者谭嗣同、梁启超,也都是把“仁学”和“大同”联结在一起。救亡图存固然是他们运用儒家资源来构筑理论的直接动力,但是未来人类的理想境界,可能是推动这批传统士大夫投身社会运动的更深层的动因。人们说康有为是近代中国历史上少数几个最有创造性的人物之一,重要根据之一就是他的“大同说”;离开了《大同书》,这种创造性恐怕就所剩无几了。就其气魄之阔大而言,康有为在 20 世纪儒家中可谓后无来者。

如果说康、梁、谭等既是思想人物,又是行动人物,而且其行动的影响有时超过了其理论著述——历史的痕迹太重——过多地带有前哲学的性质的话,那么梁漱溟、冯友兰、熊十力则在哲学理论上的创造更显示其成就,并显示了精致的思辨。尤其是冯友兰和熊十力,前者通过其境界说,为儒家的“内在超越”,即“极高明而道中庸”的终极关怀,不仅提供了一种通俗的符号,而且提供了逻辑分析与直觉相结合的方法论;后者则在融合中西、平章华梵的过程中建立了心本论的形上学。在论述他们的理论对于其终极关怀的意义的同时,毛文凤又正确地指出,与其前辈相比,梁、冯、熊三人,在社会理想方面没有更多的创造,而且其终极关怀有明显的内转化倾向。这与现代新儒家越来越演变为学院体制之内的一种学科、越来越成为个人从道德修养进达形上睿智的私人化选择,有密切的关系。

“终极关怀”的概念原来是借用保罗·蒂里希对“宗教”的新解释,使得原先局限于基督宗教的概念可以扩大到解释佛教、道教,乃至儒家文化。在康有为、梁启超、谭嗣同等人的身上,我们发现他们融合诸宗教的强烈取向。从某种意义上说,正是目睹基督教在近代西方所产生的重要社会功能,触发了康、梁等人强烈的宗教意识。梁、冯、熊等人虽然对基督教持拒绝的态度,佛教却是他们公开采纳来建设自身哲学系统的东西。

对佛教的态度，也是 20 世纪儒家与宋明理学家的一大不同之处——理学家对佛教从来是采取阴阳之法的。毛文凤注意到这一历史特点，所以对于所论诸位儒家与佛教、佛学的关系，有相当的留意。说到宗教，总是与人世的苦难有关，总是同人希望超越自身的“大限”有关，因此毛文凤进而又考察了新儒家的生死智慧，从而丰富了“终极关怀”的内涵。所有这些，都证明了作者对此问题确实有心得和创见，因而颇能发前人之所未发。

当然，现代性儒家的终极关怀，还是一个开放的话题。作者曾经告诉我：论文的写作最最重要的收获，在于通过与 20 世纪一批大儒对话，心灵获得了宁静和实在。这实在是从事人文科学研究的人所最感受用的地方。我亦因此感到欣慰。不过，我们同时也不能忽略了学术作为学术，有知识增长的要求。我们知道，现代新儒家的第二代、第三代人物，对于宗教和儒家的宗教性，与他们的前辈颇不相同。因此，他们的终极关怀理论也有自己的特点。理清这些后继者的思想，反过来会把康、梁、谭和梁、冯、熊诸人的思想清理得更加清晰。作者已对他们有所涉及，惜乎囿于时间的限制，而未能深入展开。所以，我对毛文凤的最大期望，是他也许在以后的某段时期，还会有时间和兴趣返回书斋，完成这后半部分的研究，给人们一个 20 世纪儒家终极关怀的完整图景。

目 录

序/高瑞泉	1
第一章 导论:终极关怀的形上之维	1
第一节 “终极关怀”概念的提出及其意义	4
第二节 中西方传统视野中的终极关怀	21
第三节 儒家终极关怀的双重走向	41
第二章 转变中的儒家终极关怀	63
第一节 “为万世开太平”:康有为的终极关怀	66
第二节 晚清思想界的彗星:谭嗣同终极关怀的理论与实践	97
第三节 梁启超之终极关怀在世纪之交的转变	116
第三章 “为往圣继绝学”:梁漱溟的终极关怀	131
第一节 对人生问题的究元决疑	136
第二节 直觉生命本体	146
第三节 徘徊在入世与出世之间	168
第四章 天地境界:冯友兰的终极关怀	189
第一节 以“觉解”求“境界”	190
第二节 “天地境界”与“内在超越”	196
第三节 “天地境界”与宗教信仰	201
第五章 “为天地立心”:熊十力的终极关怀	207
第一节 起点:体用不二	212
第二节 终点:天人不二	225
第六章 余论:“为生民立命”	245
第一节 问题与意义危机	247
第二节 超越与生死智慧	265
跋:丽娃河的河床	285

第一章 导论：终级关怀的形上之维

这是一个因祛魅而缺乏神圣、因躁动而失去耐心的时代，人类被永远拒斥于伊甸园的大门之外，做着无望的或者说根本上是背道而驰的努力，如火如荼地玩着一个力图用生命的灰烬使自己忘却死亡的纪念，而实际上其本身却是在加剧死亡步伐的虚妄而无聊的游戏。

20 世纪后工业社会工具理性和奇技淫巧一路高歌，人类中心主义和理性主义急速膨胀，以拯救人类精神为己任的宗教和道德溃不成军，来自彼岸世界的神秘性受到科技文明所向披靡地侵蚀和消解，偶尔乍现的神性灵光旋即隐没于重重黑夜的旷野之中。人类的生存陷入了无望的深渊……

一方面，人被严重地异化或物化了，灵魂和肉体极度背离，人们津津乐道于金钱、名利、权利等物欲横流中难以自拔，浑浑噩噩于严重精神匮乏的沙漠化生活中流连忘返。当尼采的“上帝之死”推翻了一切既定的价值准则和道德理想后，人类兴高采烈的同时，惊讶地发现失去了上帝的审视、关照的人类落入一个连上帝都无能为力的两难境界：既不能没有上帝，又不能守持现有的上帝，放肆地亵渎和否定背后，找不到可以为继的信奉与肯定，人类落魄地挣扎于上帝死后无限自由那空前混乱而疯狂的泥潭之中，专注于文明表面的器哗与骚动，既无所适从，又不能无动于衷，成为一堆燃烧着的无用的热情。正如一位西方学者在《幸存者：对死囚营生活的剖析》一书中对人类现代文明状况所描述的那样：人与上帝的亲缘

关系已不复存在，我们曾经拥有的创造性的瞬间也是一个短暂的瞬间。作为这一瞬间的惩罚性代价，一个与从前的世界相比显得极为卑下、异常狭小，并且自以为是的世界开始出现了，人类的文明要么走向毁灭，并且是让我们与它一同毁灭；要么在其现有的功能模式上改弦易辙。^①另一方面，信仰危机已经引起越来越多的关注：“导致产生世界意义和人类存在意义问题的‘形而上学欲望’，在今天却是非常强烈的。”^②意义世界的重建需要一个起点、基础与目标。在传统的宗教似乎解体的同时，人们的宗教情怀以各种不同的方式在表达。这显示了终极关怀对于这个时代的特殊意义。

人类徘徊在失去灵魂拷问和末日审判的十字路口，开始从现代文明带给人类满腔激情的憧憬中醒悟过来，对人类的未来有了莫名的惴惴不安的恐惧，开始在惊叹科技理性鲸吞宇宙、高唱人定胜天的同时，产生了莫名的忧虑和怀疑，不知道何去何从……

正是在破解人类信仰危机、彰显宗教与道德真义的层面上，人们于“魔化关怀”（Denomination）中开始呼唤“终极关怀”的原初出场。人，这个有限的理性存在物，在经历了一系列血与火的灾难性事实后，开始重新审视貌似高深的现代文明，开始踏上对无限、绝对、永恒等终极存在的眷注和向往的漫漫之途，开始再叩永恒之门，追问轻浮和苍白背后的澄明之境的真实价值。在“空虚混沌、渊面黑暗的地上”重新拜访“运行于水上”的圣灵，期望神再说一声“要有光”……

① 转引自星座学术文丛编委会：《再叩永恒之门》总序，上海三联书店，1994年。

② [法]施太格缪勒：《当代哲学主流》上册，商务印书馆，1986年，第25页。



老勃鲁盖尔:《盲人的寓言》,油彩,意大利那不勒斯卡波迪蒙国家美术馆

第一节 “终极关怀”概念的提出及其意义

关于终极关怀,可以用黑格尔的一句名言形象而生动地注解:一个没有形而上学的民族就像一座没有祭坛的神庙,一座空的神庙,一座没有任何东西寓于其中的神庙,因而它本身不再是任何东西。换一句话说就是,一个没有了终极关怀的民族是没有希望的民族,一个没有了终极关怀的人类当然也同样如此。终极关怀的产生无疑是出于人类的形而上学的欲望,是人类为守望美好的精神家园,回到诗意栖居地的精神关怀,它表明人类对于自身存在根据即生存意义和生命价值的无上关注,和对终极境域、真善美理想境界、圣洁的心灵等一切美好事物的追求。终极关怀无疑是宗教和道德为被重重非存在包围着的有限存在物的人类准备的一只免遭毁灭的诺亚方舟,是人类可望获救的福音。

正是从人类得救的层面上,德裔美籍基督教哲学家和神学家保罗·蒂里希在他的名著《信仰之动力》(Dynamics of Faith)中首次正式提出了“终极关怀”(ultimate concern,又译作“终极关切”)的概念和理论。

蒂里希指出,人是一种很特别的有限存在物,它有着许许多多关怀的对象。这种关怀首先表现为对直接的和初级利益的生物性关心,或者说对存在于日常生活层面的一时一事的圆满态势的关注,即对解决和满足人类基本生存需要的物质上的意向,如对限定人类自身生存条件的衣食住行等基本要求。人类凭藉着自己能动地认识世界和改造世界的实践活动来实现和完善自己对生命和生活所必需的关怀,使世界首先成为满足人类自身需要的感性对象,让人类首先获得作为直接感性的变动不居的在场者的资格。

但仅此还远远不够,人还有产生超越自己的直接和初级的利益的能

力,表现为超越自身当下的存在状态,进一步对人类命运和自身存在意义和价值的精神性关注。马克思曾经说过:吃、喝、生殖等等,固然也是人的真正的机能,但是,如果加以抽象,使这些机能脱离人的其他活动并成为最后的唯一的终极目的,那它们就是动物的机能。人有别于动物,人生活在两个世界中:在一个世界中人具有他的现实性(实在性),这方面是要消逝的,这也就是他的自然性、他的舍己性、他的暂时性;在另一个世界中人具有他的绝对长住性,他认识到自己是绝对的本质。(黑格尔语)所有绝对长住性和绝对本质即人的无限性和理想性,也就是说人不仅有自然性的物质关怀,还有理想性的精神关怀,即还有超越万事万物的非当下状态,或者说是指向在者背后“在”的意向性关怀,也即《哈姆雷特》中对于“To be or not to be”的关怀。这种关怀无论对于特定的个体生命还是特定的民族和社会而言,因其关怀对象和过程的无条件性、整体性,使人类的这种关怀有了终极性和无限性的意蕴。人无限地关注着那决定人类自身在现实世界中的安身立命之本的东西,终极地关注着那超越一切必然和偶然的、能确认人在世界中的意义和价值进而决定人终极命运的东西。“人无限地关切着那无限,他属于那无限,同它分离了,同时又向往着它。人整体地关切着那整体,那整体是他的本真存在,它在时空中被割裂了。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

在蒂里希看来:“‘关怀’一语意谓着体验的‘生存的性格’。终极的事项,只有采取终极的态度才能获得。那是对无限制关怀的呼应,而不是对那我们得用漠然的客观态度去把握的名为‘绝对者’或‘无限者’的至高者。它是我们完全投身的对象,当我们注视它时,它也要求我们放弃我

^① 《蒂里希选集》上卷,上海三联书店,1999年,第15页。



[法]佚名：《绘有乐器的耶西之树》，英国伦敦大英博物馆

们的主体性。它是激发无限的热情的关心者,当我们要将它作客体时,它反而使我们成为它的客体。为了这理由,我们一直避免诸如‘终极者’、‘无制约者’、‘普遍者’、‘无限者’等术语而称之为终极的、绝对的、全体的、无限的关怀。当然,在每一关怀中有着人所关怀的‘某者’,但此‘某者’却不能被视为可分辨出来的客体,并可不用关怀加以认知及处理的对象。”^①据此,蒂里希提出了判别“终极关怀”的“终极”的两个标准:(一)那个被称为终极的存在不能成为我们认知的客体 and 对象,人无法在它身上打上人意识的烙印;(二)那个被称为终极存在必须超越了主体和客体、对象和过程的关系,形成关怀的无条件性和无限性。终极存在虽不是客体或对象,但我们又自身参与或分有了它,我们时刻感受到它的存在,它超越了一切存在物,但又寓于存在物之中无限。对于这种存在,无法用单纯的知性理解得到,而必须通过对生命体验来领悟终极存在本身的存在,人们只能用象征的方式来表达这种存在,即“上帝的上帝”。“我们终极关怀的东西,是决定我们存在还是不存在的那个东西……人终极地关怀着他的存在与意义”^②,终极关怀就是人的存在意义的决定者。蒂里希通过对终极的和终极者的区分,既坚持上帝的超越性又否认了上帝作为最后一个终极者,把上帝作为一个过程,一个存在的过程,主张上帝就是存在本身,耶稣基督就是人类的新存在,就是人类的终极关怀。蒂里希进而认为,肯定有上帝同否定有上帝一样,都是无神论,因为“有”、“无”仅仅是存在物或事物,上帝既然不是任何存在物或事物,就谈不上“有”或“无”了。传统意义上的上帝实际上是一个人格化的上帝,上帝被作为万物之一,顶多也只是一个“超人”,但并没有脱离人的格式。把上帝从属于有限范畴,尤其是从属于时空范畴,即便称上帝为最高存在物也无济

① Paul Tillich: Systematic Theology, volume 1, The University of Chicago Press, 1951, P. 12.

② Paul Tillich: Systematic Theology, volume 1, The University of Chicago Press, 1951, P. 14.