

四川大学哲学系中国哲学合集

切磋集

四川大学哲学系中国哲学教研室 著

四川出版集团·四川人民出版社

四川大学哲学系中国哲学合集

切磋集

四川大学哲学系中国哲学教研室 著

四川出版集团 四川人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

切磋集 / 四川大学哲学系中国哲学教研室著. —成都:
四川人民出版社, 2010. 11
ISBN 978-7-220-08202-3

I. ①切… II. ①四… III. ①儒家—哲学思想—文集
IV. ①B220.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 215964 号

QIE CUO JI

切磋集

四川大学哲学系中国哲学教研室 著

责任编辑	陈小梅
封面设计	任兆祥
技术设计	杨 潮
责任校对	何秀兰
责任印制	丁 青 李 进
出版发行	四川出版集团 (成都市槐树街 2 号)
网 址	四川人民出版社
	http: //www. scpph. com
	http: //www. booksss. com. cn
	E-mail: scrmcbsf @ mail. sc. cninfo. net
发行部业务电话	(028) 86259459 86259455
防盗版举报电话	(028) 86259524
照 排	四川胜翔数码印务设计有限公司
印 刷	成都金龙印务有限责任公司
成品尺寸	155mm×232mm
印 张	16. 25
插 页	3
字 数	275 千
版 次	2010 年 11 月第 1 版
印 次	2010 年 11 月第 1 次
书 号	ISBN 978-7-220-08202-3
定 价	36. 00 元

■ 版权所有·侵权必究

本书若出现印装质量问题, 请与我社发行部联系调换
电话: (028) 86259624

目 录

高小强

- 天道与人道——人类和谐与尊严的生活何以可能 (3)
论正义 (18)

黄玉顺

- 生活儒学的基本观念 (35)
生活儒学的正义理论 (56)

刘朝霞

- 魏晋风度与人生境界 (85)
无净与圆融——《维摩诘经》的核心义理对宗教对话的贡献 (97)

麻尧宾

- 《学》《庸》天人范式议论——以朱子疏释为关键之视域 (113)
从叶适到朱熹：“过不及”辨略 (125)

曾海军

- 荀子论“争” (143)
董子“三纲”思想深察 (155)

丁纪

- 思齐与自省——《论语》总章八三衍义 (169)
己丑学语杂辑 (195)

李秋莎

朱子与张南轩《仁说》异同述考 (223)

附 丁纪、曾海军等

寻求方法的边界

——对陈少明教授《经典世界中的人、事、物》的讨论记录 ... (243)

◎高小强

天道与人道

——人类和谐与尊严的生活何以可能

论 正 义

天道与人道*

——人类和谐与尊严的生活何以可能

引言：人同此心，心同此理

人们常说的“人同此心，心同此理”之“人”、“心”、“理”，究竟是指什么样的人、什么样的心、什么样的理呢？凭什么说是人就有此心，是人心就有此理呢？

这里的“人”当然是指所有的人；而是人就具有的心，若依孟子的说法，那就是“人皆有不忍人之心”，亦即恻隐、羞恶、辞让（或恭敬）、是非之心；而此心所具有的正是仁、义、礼、智之理，总而言之便是仁心、仁理。孟子是从人的本质上言说人心，因而他肯定地认为，无恻隐、羞恶、辞让、是非之心者，一句话，无不忍人之心者，亦即无仁心者，非人也^①！所以儒家最终主张的是：人同此仁心，心同此仁理。而其根据就在于：

《书》曰：“顾諟天之明命。”所谓“天之明命，即天之所以与我，而我之所以为德者也”。

《诗》曰：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”孔子赞曰：“为此诗者，其知道乎！”

《大学》所谓“明明德”，而“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也”。

* 本文于岁次己丑年冬十月至十一月（2009年12月）为四川大学哲学系复系五十周年（1959—2009）之“学术讲演周”而作。文中的“天”、“天道”及“天理”基本在相同意义上使用。

① 参阅《孟子·公孙丑上》及《告子上》。关于人的本质的论述亦可参阅高小强（陆沉）2003年12月22日“思问”哲学系列讲演《人?!——纪念康德逝世两百周年》，载四川大学哲学系主编《思与问——四川大学伦理学研究中心特辑（2001—2005）》，第263—300页，成都：巴蜀书社2007年版。

《中庸》所谓“天命之谓性”，亦即“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也”，“盖人之所以为人，道之所以为道，圣人之所以为教，原其所自，无一不本于天而备于我。学者知之，则其于学知所用力而自不能已矣”^①。

于是我们可以说，人及其仁心、仁理皆本之于天、天道或天理，亦即人道本于天道。

一、西方、印度、中国三家文明 各自对“人道本于天道”的不同表述

人道本于天道，此放之四海置诸百世而皆然。不过在不同的文明之间，其表达上又不尽相同。谨以世界三大原创文明亦即印度、西方、中国为例。西方现代神学家汉斯·昆基于宗教尤其耶教的立场，划分出世界三大宗教河系，亦即：“起源于闪族的宗教。他们都有位先知人物，总是从神与人的比较开始，其主要特征是宗教对抗。这样的宗教有犹太教、耶教和伊斯兰教”；而“起源于印度的宗教，它们基本上都有一种神秘色彩，倾向于联合，主要特征是宗教的内在性。这样的宗教有奥义教、佛教和印度教等早期印度宗教”；还有“具有中国传统的宗教。它们以智慧为标志，主要特征是和谐。这样的宗教有儒教和道教。”^②

我们不妨借这个思路顺着往下说，但首先须做个修正。因为若说印度的文明与文化、西方尤其自希伯来以来的文明与文化，还可以以其相应的宗教为基础来论述的话，那么这对于中国文明与文化的论述几乎完全不适合。在此，可以与汉斯·昆的说法相吻合的或许只有道教与中国的佛教，但是，它们即使在最盛行的时候，也从未能完全主宰过中国的文明与文化。中华文明与文化的核心及主要形态自开端起就始终只是儒家所彰显的道统、政统与学统，而道教与佛教顶多也就起到辅翼的作用而已。近代佛学大师欧阳竟无先生曾断言佛法或佛教乃非宗教、非哲学、非科学等等，其实以

① 以上参阅朱子《四书章句集注》，第4、3、3、17页，北京：中华书局1983年版。着重符由引者所加，以下仿此。

② 汉斯·昆（Hans Küng）《世界和平—世界宗教—世界伦理》（*World Peace—World Religions—World Ethics*），王来法译，载陈春富主编《宗教文化》（2），第174—176、193—195页，北京：东方出版社1997年版。

之来说儒家倒蛮合适。儒家虽然包容了举凡宗教的功用却决不是宗教；具有知行合一、言行一致的最高智慧却不只是哲学；建立了“道之以德，齐之以礼”的完备德行伦理系统，却并非仅仅伦理学一类的科学。儒教或礼教之教乃普世教化之教而非宗教之教，汉斯·昆等强行把儒家拉入宗教，无异削足适履之举，是其依然囿于偏执的西方文明的表达。此尚可理解，但国人却一味地惟他人马首是瞻，一窝蜂鹦鹉学舌，无论拥护或反对的，几乎尽皆依凭别人的思想与准则，似懒得甚或不屑于首先从自家文化传统本身来认识自己，则实在是太不应该了。

西方的文明首起于古希腊，这是一种彻底入世的文明，无论其神话、宗教、哲学等等都是。以至于后来代表闪族一系的主要以耶稣为核心的文化及文明，其始终主要指向着现世人的生存与现实社会政治，故而建构起民主宪政体制，创造了繁荣发达的资本主义经济制度，以及前所未有的财富和异彩纷呈的科学技术，等等。他们的主要成果是“现世的”，或者说“现世功利的”。甚至其“天道”也必是“有声有臭”的、位格实体的神^①，还得强调是惟一至上的神。神创造并主宰包括人在内的天地万有，反之，人必须热爱、尊崇、信仰、祈祷、礼拜这个惟一的神，而绝对不能不信仰这个惟一的神或者再信仰别的神，否则便不能最终获得救赎。耶稣无论对内的异端，还是对外的异教、非教皆极不容忍、极不宽容，连带地以耶稣为基础的文明对任何其他的文明也极不容忍、极不宽容。其态度与做法不出两端，要么同化之，要么消灭之，绝无第三种可能。支配他们这样做的就多半是头顶上这个惟一的神，他们固执地以为他们的所谓一神教及其文明是人类最“先进”、最“进步”的。神超越而外在并与人隔绝，人永远不能完全与神合一或同一；同时神又有声有臭而并不外在于此时现世，以使人能不断地与之接近。所以耶稣的神以及天堂地狱等都是现世中的超越外在，此岸中的彼岸。换句话说，是把彼岸生生地拽到了此岸，把神生生地立在了现世。首先是神创造了人及世间万物，但人却背叛了神而自甘堕落。神仍不放弃人，让神子耶稣亲自下凡来拯救人以复归于神。而能完全体现神父与神子的旨意的就是神灵。于是人道与天道的联系，就成了人道

① 此对比于《诗经·大雅·文王》之“上天之载，无声无臭”而言。《诗》接下去的两句是：“仪刑文王，万邦作孚。”它们完整地体现了中国的天人观，即：天道虽不可得而度也，此即“维天之命，于穆不已”；然圣人却可与天同德，“于乎不显，文王之德之纯”，并以天之神道设教而天下服（神道者，神妙之道也；教者，礼乐教化也）。

与神父、神子及神灵之三位一体的联系了^①。西方自古就根深蒂固的理性主义对象化、实体化的思维取向，难以领略仅仅“神灵”的天道。甚而至于，天道之重要，惟在于人道之必需。而一旦自为人道挺立，则天道可有似无，所谓政教分离是也。仿孟子之言而评之：今之人修其天道，以要人道；既得人道，而弃其天道，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣^②。故而说西方是彻底入世的文明。

与此形成鲜明对比的是代表印度宗教源头的文化及文明，它自始就以出世解脱为其最高薪求，具有彻底出世的倾向，而始终返本地指向着宗教超越的维度，其主要成果是超世精神的。印度的宗教并非西方意义上的一神教或多神教，他们的每一个神在受到祈祷时，都享有至尊神的全部品性，而又没有依西方的理路过渡或者讲“进步”为一神教^③。相反，倒是譬如佛教的“人而佛者”成为至上的觉悟者，而佛却也是无量的。这有类于华夏之“人而圣者”，却不类于西方的“神而人者”。不过，“人而佛者”最终须成就于彻底脱离了三界（欲界、色界、无色界）与六道（地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天）轮回的彼岸，此与华夏之“人而圣者”又根本不同。印度普遍地视现世此岸为无边苦海，亟须渡脱，现实此岸无论久暂都只是姑且的过渡。若说西方无彼岸，而只有此岸中的彼岸，那么，印度则无此岸，只有附庸在彼岸上的此岸，人道无足轻重，只该消融于天道。正是在

① 中国与之看似对应的是：天、天子（圣人）、天道或天理，但却与之截然不同。唐君毅先生关于中国古代天命观的论述可资参照，他指出，中国古代天命观具三义：第一，“天命之周遍义”，使中国古代之天或上帝，成为非私眷爱于一民族之一君或一人者，而天或上帝乃为无所不在之天或上帝。此为后代儒道思想，皆重天地之无私载私覆、帝无常处之思想之所本。第二，“天命与人德之互相回应义”，天命之降于人，后于其修德。此为中国后来宗教道德政治思想，皆不重对天或上帝之祈祷，而重先尽人事之思想之本。为中国人一切人与天地参、与天地同流、天人感应、天人相与之思想之本源。第三，“天命之不已义”，人修德而求天命，及天命不已之思想，则为中国一切求历史文化之继续之思想，人道当与天道同其悠久不息，同其生生不已之思想之本源（参见唐君毅《中国哲学原论·导论篇》，第326—327页，北京：中国社会科学出版社2005年版）。文中不依通常说圣父、圣子、圣灵，是因为一个固执的看法：圣人惟我华夏才有！因而不会将“圣”轻易许人。

② 孟子曰：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”（《孟子·告子上》）

③ 德国学者麦克斯·缪勒（M. Müller）称这种信仰形态为“择一神教”或说“单一神教”（henotheism）。参阅氏著《宗教的起源与发展》，第196页，金泽译，陈观胜校，上海人民出版社1989年版。

这个意义上，称印度为彻底出世的文明^①。

孔子教诲中国人：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”^②于是华夏文化与文明既不偏执于出世，亦不偏执于入世；既不偏执于宗教，亦不偏执于非教；既不偏执于有神，亦不偏执于无神；既不偏执于一神，亦不偏执于多神等等，而是在其中始终突出“义之与比”，抑或该与不该，亦即天道或天理之最高原则。这也就是孔子所倡导的中庸之道，如程子所言：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。”所以孔子讲：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之（反）中庸也，小人而无忌惮也。”朱子强调说：“中庸者，不偏不倚、无过不及，而平常之理，乃天命所当然，精微之极致也。惟君子为能体之，小人反是。”而“君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中也。小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又无所忌惮也。盖中无定体，随时而在，是乃平常之理也。君子知其在我，故能戒谨不睹、恐惧不闻，而无时不中。小人不知有此，则肆欲妄行，而无所忌惮矣。”^③譬如在人鬼、生死之间，孔子则强调：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”^④在神与非神之间，则是“祭神如神在”，而“吾不与祭，如不祭”^⑤。正是“有其诚则有其神，无其诚则无其神”^⑥。

所以惟华夏文明能够和谐交融出世与入世，一体贯通天道与人道。世间万物之所禀受者皆在于天，而人独得天道或天理之全，此则宋儒所言：“唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性（喜怒欲惧忧或仁义礼智信）感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（圣入之道，仁义

① 印度民族称得上是宗教性的民族，他们的宗教是原创而非后发的。同其他民族相比，他们似乎对宗教更情有独钟。几乎从一开初他们整个民族的优秀分子就都向着这方面用功，真正以宗教为主要事业，为宗教牺牲金钱甚至生命亦在所不惜。或者这是因为“印度民族心理特别喜爱宗教，并在宗教中获得充分表现，甚于任何其他各国。（中略）上至君王，下至农民，多数印度人对于神学感觉兴趣，而且往往对它具有热烈的情感。很少艺术和文学作品是纯粹世俗性的，印度的文艺和美术作品虽然是悠久延绵，具有特色，但却都是千篇一律，因为它们几乎都是某种宗教方面的表现。但是宗教本身却是充实和变化多端。对于讨论和思索的喜爱在实践中创造了可观的变化，在教义和学说方面则几乎是没有止境的变化。世界上各种神学所知悉的教条，很少不是印度各色各样的教派之中的某一教派所持有的”（埃利奥特 C. Eliot 著《印度教与佛教史纲》第一卷，第 4 页，李荣熙译，北京：商务印书馆 1982 年版）。

② 《论语·里仁第四》。

③ 朱子《四书章句集注》，第 17—19 页。

④ 《论语·先进第十一》。

⑤ 《论语·八佾第三》。

⑥ 朱子《四书章句集注》，第 64—65 页。

中正而已矣)而主静(无欲故静),立人极焉。”^①于是,人则可以“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。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”^②程子曰:“心也、性也、天也,一理也。自理而言谓之天,自禀受而言谓之性,自存诸人而言谓之心。”朱子曰:“尽心知性而知天,所以造其理也;存心养性以事天,所以履其事也。不知其理,固不能履其事;然徒造其理而不履其事,则亦无以有诸己矣。知天而不以夭寿贰其心,智之尽也;事天而能修身以俟死,仁之至也。智有不尽,固不知所以为仁;然智而不仁,则亦将流荡不法,而不足以为智矣。”简言之,人道出于天道,而最惟人道能够体现乃至整全地朗现天道,于是人道与天道为一。若分而言之,此刻之人道最是人道或者说是人道之极致,而天道也正是整全的天道。所谓“人能弘道,非道弘人”,亦即:“人外无道,道外无人。然人心有觉,而道体无为;故人能大其道,道不能大其人也。”^③

二、西方哲人的自我反省以及我们对之的进一步思考

西方哲人中康德(Immanuel Kant)算是一个明白人,他懂得就人类心智而言,无论证实还是否定“神之此在”,都是不可能的。“神在”仅为纯粹理性的最高理念以至至上理想,它可以作为宇宙整全、自然秩序以及我们知识完整性的最终担保,但决不允许理论上对之做任何实在化、实体化以至物化、人格化的考量!亦即将单纯的“神是”或“神在”(Gott ist. / God is.),凭空变作“神之在此”(Gott ist da. / God exists.)或“神之此在”(Dasein Gottes / existence of God),否则便是人类理性的僭越与僭妄。当康德把他的探索目光转向人类的道德实践时,他发现人由于其意志自由而足以决定自己的言行,人可以并能够选择纯粹出于义务而行,人在道德实践上是能够自足、自主、自律的。正是由于人的意志自由才给我们显明

① 周敦颐《太极图说》,载《周敦颐集》,第7—8页,长沙:岳麓书社2002年版。

② 《孟子·尽心上》。

③ 以上参阅朱子《四书章句集注》,第349、167页。

了道德法则的存在，反之，亦是道德法则令我们意识到我们是自由的^①。那么进一步，我们还该不该追问自由与道德法则的最终根据呢？这是其一。其二，康德既然说我们在德行上是自足、自主、自律的，可又为什么会断言：德行的完满，是理性存在者仅仅在一个永恒里才能够充分完成的呢？换句话讲，我们此生为什么就不能成就德行的完满呢？其三，除德行完满外，我们还亦复何求呢？

关于自由，康德认为除了说它在理论上是假设、在实践中是公设外^②，就不好再多说什么了。不过我敢说，对于这个答案就连康德本人也是心有不甘的。我们明明可以在实际中真切地体会与践履的自由，怎么就连它的最终依据都说不出来了呢？！这个事情放在儒家就一点也不含糊，因为“天命之谓性”，所以人之仁、义、自由等等皆源于天、天道或天理。而倘若人充尽地体会与践履了仁义，则人道即天道^③。康德的探讨有一个总的前提或说一个基本假设，那就是“神人之际”或“神人相分”，也就是天道与人道始终为二不为一，这是西人一贯的理路。由此人道则不能直接源于天道，不能同天道贯通。说康德又心有不甘却并非空言，因为康德在对自由的理论探讨中曾经断定，自然的终极原因是不存在于自然因果链条中的绝对自发性，亦即“先验自由”上，而作为“公设”的实践自由正是莫基于这个作为“假设”的先验自由之上的。很长时间我都不明白康德这里究竟想说什么，直到我在探索天道与人道的关系时，才恍然大悟。康德这里想说的

① 康德的原话是：“自由当然是道德法则的 *ratio essendi*（存在理由），道德法则却是自由的 *ratio cognoscendi*（认识理由）。因为假使不是预先在我们的理性中清晰地想到了道德法则，那么我们就绝不会以为自己有理由认定某种像自由一样的东西（尽管自由并不自相矛盾）。但是，假使没有自由，那么在我们内心中就完全寻找不到道德法则。”（氏著《实践理性批判》，Kant Werkausgabe Bd. 7, S. 108, Herausgegeben von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974; Edited and Translated by L. W. Beck, p. 4, Macmillan Publishing Company, 1993; 韩水法译，第2页，北京：商务印书馆1999年版；李秋零译，载李秋零主编《康德著作全集》第5卷，第5页，北京：中国人民大学出版社2007年版；邓晓芒译，第2页，北京：人民出版社2003年版。以下全用简注，即《实批》等等。）

② 康德所谓假设（*Hypothesen* / *hypotheses*）可以说成是：理之必然却事之未必然且不可实然的命题。而公设（*Postulaten* / *postulates*）就相应的是：理之必然而必认事之亦然的命题。

③ 由此我们方能明白程子为什么要这般强调：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。（中略）此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言‘万物皆备于我’，须反身而诚，乃为大乐。”（程颢《识仁篇》，载《二程集·遗书》，第16—17页，北京：中华书局1981年版。）

不就是人道奠基于天道，以及由此而进一步人道与天道为一吗^①！只不过康德尽管想说却说不出，原因就在于他的基本假设神人相分上。以至于先验自由和一切偶然的存在者尽在其中的“绝对必然的存在者”亦即神，即使作为天道，也仅仅是理论上的必要假设、实践当中必须的公设而已^②。

关于第二个问题，康德尽管承认人可以去达成“无上善”（das oberste Gut / the supreme good），但却不能实现德行完满，否则那就是意志与道德法则完全切合的神圣性了，而这是一种没有哪一个感觉世界的理性存在者在其此在的某一个时刻能够达到的完满性。或许西方都能领会“神而人者”（即神子耶稣），却包括康德在内都不能承认“人而圣者”（圣人）。孔子所谓“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”^③此中“知天命”、“耳顺”，尤其“从心所欲不逾矩”之境界，恐怕无法理喻西人！不过康德亦由此引出纯粹实践理性的又一个公设：灵魂不朽，以使人甚至能够超出此生，在向善的进步中始终不渝，终究实现德行完满。

接着就是第三个问题，倘若我人实现了德行完满，即使他本人并未企求，又如何可能赋予他配享的幸福呢？这就是“至善”（das höchste Gut / the highest good）或者说“圆善”（das ganze und vollendete Gut / the entire and perfect good），亦即俗话说的“有德必有福，无德必无福”之德福一致问题。对此说得精彩者，莫过于我横渠、船山，其言：“且以人事言之，君子修身俟命，所以事天；全而生之，全而归之，所以事亲。使一死而消散无余，则谚所谓伯夷、盗跖同归一丘者，又何恤而不逞志纵欲，不亡以待尽乎！惟存神以尽性，则与太虚通为一体，生不失其常，死可适得其体，而妖孽、灾眚、奸回、浊乱之气不留滞于两间，斯尧、舜、周、孔之所以

① 况且康德在《实践理性批判》中说过：“人的行为在那种完全不受其支配的东西里，也就是在一个与他全然有别的、他的此在和他的因果性的整个规定完完全全以之为依靠的至上存在者那里，有其规定的根据。”（康德《实批》S. 227；p. 105；韩译，第110页；李译，第107页；邓译，第138页）

② 参阅康德著《纯粹理性批判·先验辩证论》关于第三与第四“二律背反”以及关于“纯粹理性的理想”的论述，A444-461/B472-489，A532-565/B560-595，A567-642/B595-670；Herausgegeben von R. Schmidt, SS. 462-469, 522-546, 548-604, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993；Translated by N. K. Smith, pp. 409-421, 464-483, 485-531, The Macmillan Press Ltd. 1933；李秋零译，第378-389、431-449、450-496页；邓晓芒译，376-386、433-453、455-505页。

③ 《论语·为政第二》。

万年，而《诗》云：“文王在上，于昭于天”，为圣人与天合德之极致。”^①在康德则必赖全善、全知、全能、全时、全在之神的判决，因而必有“神之此在”的公设。至此，康德基本上完成了由道德通向宗教之导引，亦即：“道德法则通过作为纯粹实践理性的客体和终极目的之至善概念而导致了宗教，也就是导致了一切义务乃神之诫命而非神之惩罚的知识，亦即它们不是外在意志自为任意的、自身偶然的训示，而是每一个自为的自由意志自身的本质法则，但是这些法则仍然必须被看作至上存在者的诫命，因为我们惟有从一个道德上完满的（神圣的和仁慈的）、同时也全能的意志那里，才能希望由道德法则使之成为我们的义务的、立为我们努力的对象至善，并且因而才能希望通过与这个意志契合一致而达成至善”，“因此，道德学根本就不是关于我们如何谋得幸福的学说，而是关于我们应当如何配享幸福的学说。惟有宗教参与进来，也才出现有朝一日依我们曾关注并非不配享幸福的程度来分享幸福的希望。”^②

三、天道与孝道为一

圆善问题因康德预断神人相分而必有神之此在的公设等才能得以解决，在儒家则无须如此。只要贯通天道与人道，就能够实现圆善。如何可能贯通天道与人道？以上我们不断地有所涉及，以下我们再来重点专题地论述。

形而上之天道惟有在德行实践中方可被亲证亲知，一方面，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，此是主要说由天道下行而成就众物、众生以至人之心性。另一方面，“明明德”、“新民”、“止于至善”，此是主要强调由人道而上达天道乃至与天道为一。对天道之下行与人道之上达的亲证亲知都首先离不开格物致知，亦即“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物

① 王夫之《张子正蒙注》，载《船山全书》第十二册，第22页，长沙：岳麓书社1996年版。

② 康德《实批》S. 261；p. 136；韩译，第141—142页；李译，第137页；邓译，第176—178页。

格，此谓知之至也。”^①继而还有诚意、正心、修身、齐家，以至治国、平天下。

而在格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下这八条目中，“齐家”亦即“事亲”，是为华夏文明最为特出之处。不仅这之前的格物致知诚意正心修身等都首先得在齐家事亲的实践当中落实，而其落实的好坏也得由齐家事亲之结果来做判定。而且，由此向后，家齐则国治，则天下平。亦即：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成就于国：孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也”；“所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。”^②中国人由此而肯定了人的全部自然生命及生活，并且人正是在肯定、顺承、践履乃至超越其自然生命的过程当中成就为人，乃至成就自身的德行圆满的^③。孟子因此而特别强调：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”良者，本然之善也。程子曰：“良知良能，皆无所由；乃出于天，不系于人。”孩提，二三岁之间，知孩笑、可提抱者也。爱亲敬长，所谓良知良能者也。言亲亲敬长，虽一人之私，然达之天下无不同者，所以为仁义也^④。试问天下古今谁不是父母的孩子？而禽兽亦有父子，那么人畜之别又何在呢？不正在于儒家自来就强调的“父子有亲”之理吗！由此而推出“五伦”与“十义”，亦即：“父子有亲，君臣有

① 以上参阅朱子《四书章句集注》，第17、3、6—7页。

② 朱子《四书章句集注》，第9、10页。

③ 唐君毅先生在论述孟子“即心言性”时指出四个方面，亦即：其一，心对自然生命之涵盖，亦即人之仁心原对人出自自然生命之欲望，如食色等，能加以一一肯定。譬如《孟子·梁惠王下》，孟子对齐宣王“好乐”、“好货”、“好色”等等的开导。其二，心对自然生命之顺承，即人的仁义礼智之心乃原自人的爱亲敬长之心。譬如孟子说：“不孝有三，无后为大。”就将食色之性统摄入孝心，亦即人的德性心之下。而反之，人只知食色之欲，则未必能尽孝心。其三，心对自然生命之践履，即人的身体皆可透显出人之德性。譬如“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”其四，心对自然生命之超越，即此心可主宰决定形色躯体之自然生命的存亡。譬如“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。”因此，人之所以为人，乃在其有此心（参阅氏著《中国哲学原论·原性篇》，第13—18页，北京：中国社会科学出版社2005年版）。

④ 朱子《四书章句集注》，第353页。