



从《红楼梦》补天神话看 儒家终极追求的文化悖论

文化的世界是意义的世界。文化世界中的个体人格往往从生命意义的追求开始人生之旅。人从哪里来？要往哪里去？这种本体论意义上的生命追问，是任何一种文化中的任何一种人格也无法回避的，儒家人格当然也不例外。

早在两千多年以前，儒家始祖孔子就已为儒家人格的终极追求勾勒出了清晰的理论轮廓 这就是通过“修己安人”达到“由凡人圣”的人生理想境界。这意味着每个普通人都可以经过一番努力，在圣人理想中实现生命价值。儒家这一信仰价值系统的构建 虽受到后儒的修补、改造 甚至歪曲 但其基本主题稳定 作为儒家思想文化的主旋律 在传统社会中对个体人格的生命发挥着神奇效力。而且，在艺术显现真理的意义上 从传统社会发端时期的诗人屈原 到终结时期的《红楼梦》经典作家作品对生命的追问 都难免与儒家人格相遇 在二者历史与辩证的逻辑关系中，儒家人格终极追求的深层意蕴 特别是其隐而不露的悖论意义 在《红楼梦》这面文学之镜的折射下 无处藏身 形神毕现。

一、从《红楼梦》补天神话看 儒家终极追求的文化定位

“神话表达了人对生存的特定理解：人并非世界和自身的主宰，人的生活充满了不解之谜”——《走向十字架的真》^①

补天神话标示出儒家终极追求由凡入圣的文化定位

在惟天为大的传统社会里，个体人格很难逃避至高绝对的天之主宰。补天神话正是这种文化机制的宁馨儿。魂系于天，替天行道，补天神话牵系着个体人格的精神信仰与价值关怀，不仅对于人类学，对哲学、文学亦有文化发生学意义。在补天神话的意义系统中，有一条线索十分清晰，即补天神话与儒家人格之间的关系。从《楚辞·天问》到《淮南子·览冥训》，再到红楼梦，补天神话的构成形态与价值取向，与儒家人格终极追求密切相关。特别是《红楼梦》中的补天神话，艺术地标示出儒家终极追求的文化定位。脂批《红楼梦》中，将补天神话看做“书之本旨”，这是文学眼光得出的结论。从文化哲学的角度看，补天神话近乎于儒家人格的创世说，几乎包容了其终极追求的全部意蕴。这意蕴是在一个石头的故事中展示的。

原来女娲氏炼石补天之时，于大荒山无稽崖炼成高十二丈，方经二十四丈顽石三万六千五百零一块，娲皇氏只用了三

万六千五百块 只单单剩了一块未用 弃在此山青埂峰下。谁知此石自经煅炼之后 灵性已通 因见众石俱得补天 独自己无才不堪入选 遂自怨自叹 日夜悲哀惭愧。

大荒山无稽崖是一个未经‘文化’的原始自然世界 补天神话在这里揭开了儒家文化的序幕。补天神话是一个意蕴丰富的象征系统。以下四个象征符号，共同搭起了一个儒家人格终极追求体系的框架。

石头的象征义。一块无知无觉的自然之石，经受了外力的作用有了灵性，因而成为文化的生命存在。这完全可以说是儒家文化定义的形象注解，《易·贲卦·喙》中有‘观乎人文以化成天下’之说。人文即人给对象物留下的印记，可以是他人或群体所施的教化、影响、“锻炼”等等。儒家文化的人是指受到教化，脱离了动物本能与自然状态的人。儒家这种文化观念恰与道家背道而驰。道家讲自然无为 庄子有‘混沌日凿七窍而死’的寓言 主张人应保持本原的状态 这也为石头的儒家文化出身提供了旁证。

娲皇的象征义。娲皇即女娲 首出于《楚辞·天问》。《说文·文部》有‘古之神圣女 化万物者’的记载。《风俗通义》有其抟土造人的情节。在封建皇权成熟的汉代之后，《淮南子·览冥训》有‘于是女娲炼五色石以补苍天’的故事。《红楼梦》将女娲化万物造人类的创世之意 与炼石补天的经世之意融合，赋予其一统天下的绝对权威身份——人间神娲皇。娲皇是石头命运的主宰 是补天神话中的关键角色。

天的象征义。天在中国古代传统文化中是最复杂蹊概念之一。儒家文化对天极为重视。儒家承认天的客观存在，“天行有常 不为尧存 不为桀亡”（荀子《天论》）重视人与天的关系，“惟天为大 惟尧则之。”（孔子《论语·泰伯》）。董仲舒认为

天与皇帝会产生感应 皇帝是天之子 天人合一。就补天神话中天和娲皇的关系看 因天需要由娲皇去补 它不是完美无缺的 因而失去了至高无上的权威地位 与儒家文化中的‘天下’意象甚合。在修齐治平中 平天下排在最后 带有终极目标的意味。‘天下’其个体人格意义上与封建帝王有关 群体人格意义上 则是人格化了的国家民众。

石头规格的象征义。“高十二丈 见方二十四丈 表面看来是石头的规格 或像评家所说的指一年中的十二月、二十四节气。其实 深层象征义是儒家伦理文化观。经过‘锻炼’的石头，怎么体现其文化存在的意义呢？在娲皇眼中当然是合规矩 合标准。孟子说：“圣人 人伦之至也。”（《孟子·离娄上》）意谓只有合乎某种标准才能达到圣人境界。孔子也曾自言七十岁可以“从心所欲不逾矩”这个“矩”就是儒家文化道德伦理的标准。这种标准被后儒格式化为“三纲五常”。

上述四个象征符号的内蕴，从不同方面象征了儒家人格终极追求的构成要素 即文化世界的个体人格 在其存在方式符合特定文化规范的前提下，可以进入一个最高价值追求系统 通过对天的服务贡献 实现其个体生命的价值 达到一种理想境界——“成圣”。按儒家的话语描述就是：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，如何？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁 必也圣乎 尧舜其犹病诸！……”（《论语·雍也》）

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。”（《论语·宪问》）

仁而济众进而成圣 与石头经锻炼后补天 共同标示出儒家终极追求的文化定位 个体人格将生命价值取向确定为‘由

凡人圣”。这种人格理想的文化定位其合理性有四方面：

一是，明显地表现出提高人的生存意义的文化意图。儒家人格构建是以不满现存生存状态为起点的，认为个体人格必须将生命指向一个更高、更有意义的目标。“人们为了获得首要的价值感、普遍承认的独特感、创造中的有用感以及永恒的意义感而参与这个系统。”^① 向高向上，不仅是儒家人格，而且也是儒家文化意义价值系统的内在驱动力。正是在这个意义上，儒家的终极关怀也是一种人文关怀。这使儒家理想禀赋了一种文化魅力，正是这种魅力使其得到包括屈原曹雪芹在内的文化精英的认同或尊重。如果用荣格集体无意识的理论来解读，儒家信仰价值系统中这种自我价值的确认欲望，在民族心理构建中称得上是一种最原型的、最深层的集体无意识，也是儒家人格功能的发挥上不容忽视的动力源。某种意义上这种终极追求超越了死亡，将个体人格的生命价值带入永恒。孔子就曾说过“朝闻道，夕死可矣”。

二是，从辩证的角度看，儒家“由凡人圣”的终极追求线路，体现了事物发展过程的否定之否定规律。在个体生命发展过程中，自然的人被文化的人所否定，而文化的人又被“内圣外王”、“修己济众”的圣人所否定。成圣境界的达到，圣人的诞生，就是否定之否定的结果。从理论上讲，儒家终极追求系统的构建，是符合辩证发展逻辑的。当然，在实际的运作过程中，人与文化间复杂的矛盾，人的理想目标的悖论性，使成圣沦为现实状态中的乌托邦。对此下文另有论述。

三是，“由凡人圣”的终极追求，不仅给儒家文化，也给整个传统文化竖起了一面理想主义的旗帜，对传统社会中的个

[美]E·贝克尔：《反抗死亡》页14，贵州人民出版社，1987年版。

体人格起到了一种非宗教而超乎宗教的作用。一向有儒家是否为宗教的争论。名且不论 就其实而言 纵观传统文化社会下的个体人格 很难找出不曾受到补天济世、由凡人圣信仰影响的人，即便是对主流文化心存疑义的人也不能例外。四是，儒家人格理想的定位，表现出个体人格人生价值取向的开放性 其一开始就与社会、群体相连 人生终极目标的实现 超越了个体人格的利益需求，虽然儒家人格后来将社会群体逐渐虚化 君主占据了绝对地位。但个体生命价值与他人、群体对接的倾向是值得肯定的。

儒家人格终极追求的构建 不仅是儒家文化的奠基 而且对中华传统文化的形成也具有其开显意义。

补天神话暗示了儒家终极追求的现实规定性

《红楼梦》补天神话中的石头 并未如其所愿地实现理想，表面的原因是其运气不好——偏偏就是多出的那一块，真正的原因是其不合娲皇的需要。

石头自身的问题是尚未达到玉的标准 而不过是“瑛 如玉之美石”。有红学家考证 石头的意象 是作家受其祖父曹寅《巫峡石歌》的启发的结果。曹寅称巫峡石“顽而矿” 娲皇采炼古所遗 廉角磨砢用不得”。“顽而矿” 廉角磨砢”是石头不得补天的自身原因。更重要的 在石头“见用”与“见弃”的问题上 石头和娲皇之间的关系与人间君臣的关系如出一辙。以帝王君主的绝对权威 不但决定臣的生 甚至决定臣的死 生杀予夺全在帝王一念之间。因此 石头因不合娲皇的口味被“单单剩下”，弃在青埂峰下”也就绝非偶然了。

补天神话通过石头与娲皇的关系，暗示了儒家终极追求

与封建制度皇权的接轨，进而揭示了儒家人格终极追求的现实性品质 即个体人格在人生的终极追求中 始终与社会现实纠缠不清。理想的实现不是取决于个体人格对信念的执著，而是受到现实社会的绝对权威皇帝的制约。

《三国演义》中的诸葛亮 其未出茅庐还是隐士之时就胸怀平天下的大志，意在大济苍生做一番事业。一旦与刘备形成君臣关系 他的终极追求就变成了匡扶汉室 为刘备鞠躬尽瘁 死而后已了。关羽的情形也差不多 多了一层结义兄弟关系罢了。在诸葛亮、关羽那里“由凡人圣”进入圣人境界的目的已经虚化 取而代之的是可以具体到某一君、某一王的目的。关羽后来被做成忠臣的塑像供到庙里就很有有一种讽刺的意味。《水浒》中宋江的悲剧更为明显 尽管“啸聚”“不望”“廊庙”然而其“顺天护国”的美好愿望 终究不能抵挡“赵官家”“大宋朝”的昏庸。

新儒家余英时指出：“中国古代知识分子 承袭的是古代安排人间秩序的礼乐文化传统，其中虽然也含有宗教的意义 但它与其他民族的宗教性‘道统’截然不同。因此中国古代知识分子一开始就管的是凯撒的事 后世所谓‘以天下为己任’，‘天下兴亡 匹夫有责’等等观念都是从这里滥觞出来的”。^①

儒家人格终极追求现实规定性的一个必然副产品，就是导致这种追求的乌托邦化。孔子在世时便已尝到这一苦果。孔子带着自己的圣人理想，在许多诸侯国里奔波辗转几十年，游说、兜售、宣传 却没有哪个君主肯为成圣人而努力。孔子不得不慨叹：“圣人 吾不得而见之矣 得见君子者 斯可矣。”

(《论语·述而》)君子是孔子在圣人不见的前提下退而求其次的人格。如果说成圣的终极追求,最理想的候选人是君主,成为君子候选人更为广普。即使如此在孔子时代称得上君子的似乎只有那位一箪食一瓢饮、身居陋巷的颜回。他政治上没有孔子所期望的作为,只在个人道德完善上优于其他弟子且又英年早逝。“圣人不见”的现实告诉孔子儒家圣人理想实现与否其实是系于君王之身的也正因为如此孔子才“畏大人”(《论语·季氏》);与上大夫言“闻闾如也。君在蹶蹶如也 与与如也。”(《论语·乡党》);“君命召 不俟驾行矣。”(《论语·乡党》)相对于绝对权威的帝王,表现出一种弱势文化意识,这不能不算是儒家人格的一种悲哀。至于到了封建没世如《儒林外史》中的君子虞育德庄绍光们虽仍在艰难而努力地保持其理想的贞操然而现实之苛刻所能保留的不过是对“三代”的憧憬祭祀泰伯祠的热情罢了。

二、从补天神话看儒家终极追求的双重文化悖论

本世纪初,尼采从俄狄浦斯可怕的厄运中洞见一个文化哲学命题:“第一个哲学问题就这样设置人与神之间一个难堪无解的矛盾,把它如同一块巨石推到每一种文化的门前。凡人类所能享有的尽善尽美之物,都必须通过一种亵渎而后才能到手并且从此一再自食其果 受冒犯的上天必降下苦难和

忧患的洪水，侵袭高贵地努力向上的人类后代。^① 尼采的命题是一个文化哲学的悖论。要想得到理想的超升，先要遭遇现实的堕落；完美需通过褻渎实现。这与马克思的异化理论异曲而同工。悖者，谬也，即矛盾性和不合理性。悖者，背也，逆也，意谓背其道而逆其理。儒家人格的终极追求正是这两个意义上的文化悖论。

补天神话揭示了儒家人格外王追求的理想意义

恩格斯认为，悲剧反映了历史的必然要求与这个要求的实际上不可能实现的矛盾。作为其命意的证实，不妨回到希腊神话。被马克思称为“哲学史上最崇高的圣者和殉道者”的普罗米修斯就是这样一个悲剧形象。他为人类盗火却被火的把持者天神宙斯所惩罚。普罗米修斯明知宙斯是无法战胜的，但还是宁愿忍受永无休止的酷刑反抗到底。他的永不屈服本身就是一种理想信念的胜利，放射着理想主义的光辉。

《红楼梦》中石头补天济世的要求遭到娲皇及其治下的“天”的否定，这不啻是一个悲剧。这个悲剧所生发出来的意义是一个悖论，即儒家人格外王追求表现出人格追求的理想目标与追求理想过程中的阻碍二而一的悖论。也就是说，石头把娲皇见用、补天济世作为终极追求的目标，可是这个目标同时又是障碍。障碍不是别人，正是娲皇及她的“天”见弃石头。套用聪明反被聪明误的悖论之意，石头悲剧的真正意蕴是理想反被理想误。

因此，普罗米修斯通过对障碍的化身宙斯的反抗来实现

^① [德]尼采：《尼采美学文选》页 37，三联书店，1986年版。

所追求的理想目标。石头所面临的障碍偏偏就是理想本身，这不能不令石头进退维谷。如果说，普罗米修斯是一个高贵的反抗者，石头就是一个窝囊的见弃者。道理很简单，石头怎么敢反抗自己的理想呢？儒家人格的外王追求看起来是一个排序合理的系列化目标，齐家治国平天下，但其实，君主帝王这人间神的巨大阴影，从来就没有离开家、国、天下的上空。儒家人格的外王追求，可以用宋代爱国词人辛弃疾的两句词来概括，前一句是“了却君王天下事”，意指儒家的外王理想，后一句是“可怜白发生”，意指外王理想追求的现实结果。

历史上石头的同道中人难以计数，儒家外王终极追求的悖论贻害一代代有志于理想的人，没有比理想反被理想更令人痛苦的事了。屈原其人其作极为典型。《离骚》、《天问》、《九章》中萦绕的主旋律就是这种被理想伤害的痛苦。“荃不察余之中情兮，反信谗而赏谀”；“既莫足与美政兮，吾将何所居！”（《离骚》）一片耿耿忠心，一身出色才能，换来的却是楚王的见弃流放。屈原至死也想不通的恐怕是：他所主张施行的美政，完全是为了楚怀王的社稷江山，又为什么偏偏是这个楚怀王不能察其忠心美意呢？屈原的殉君殉国，常令文学评家们在做出价值判断时感到尴尬，以屈原的才智难道看不出楚王昏庸无道的本质吗？眷顾楚国是高尚的爱国主义，心系怀王而死值得吗？是不是屈原也有些昏庸了呢？只有一个理由可以讲通，即时代的局限性，使其不能把忠君与爱国分开。这种解释并未触到问题的实质。由于儒家外王终极追求的悖论性，献身理想，必然遭遇被理想嘲弄的境遇。这种悖论的功能，与其说是悲剧，不如说是荒诞剧。

屈原在极度痛苦中其实也意识到了这种荒诞。屈原在《天问》中质问苍天，一口气提出一百七十多个问题，其中关于

“绝对存在”“苍天的质疑”如“谁能道之”“何由考之”“谁能极之”“何以识之”等问题，看起来属于“认识论”范畴的问题，对人们凭借什么认识宇宙的根本表示不解，但实际上仍是对生命终极追求的质疑：如果人们连自己来源于何处都不知道，那他的人生还有什么意义？人们对人生或命运不满的时候，向苍天控告，可他哪里知道，或许苍天就是其命运的安排者。这是对人生理想荒诞性质何等深刻的体悟。当然，当一种悖论式理想已深入灵魂的时候，又如何会真正清醒呢。屈原最终仍然成为悖论式终极追求的牺牲品。

补天神话再现了儒家终极追求内圣必开外王的悖论意义

石头陷入众石俱得补天，独自己不得入选的境遇后，“遂自怨自愧，日夜悲哀”。这其中的象征意蕴不仅显示了个体人格在终极追求中的处境，更重要的是，暗示了儒家人格理想设计的悖谬与荒诞。

外王的目标高悬在前方，如何实现它呢？儒家的设计不是战胜外王实现中的障碍，而是返求诸己。通过道德的自我戒律、完善、修正来实现外王的理想目标。先内圣后外王，以内圣开外王，这是儒家人格理想构建中一个独到的因果逻辑。据此，孔子有“己欲立而立人，己欲达而达人”¹⁰，人能弘道，非道弘人¹¹的思想。孟子有“君子之守，修其身而天下平”（《孟子·尽心下》）的思想。至于《大学》更是将这种设计进一步逻辑化、精致化了。

欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物，格物而后知至，知至而后意诚，意诚而后

心正 心正而后身修 身修而后齐家 家齐而后国治 国治而后天下平。

无论是正推还是反推 最终都推向一个宗旨 外王是靠内圣开出来的。这个看似合理精致的推论其实埋藏着巨大的矛盾。“判断一个事物被人们欲望与判断它值得人们欲望是两种不同的判断”,^①用内圣去开外王,等于以道德哲学解决政治哲学问题。关键是二者之间有必然的因果关系吗?如果有 恐怕也只适用于君主皇帝 且不论特定背景下 即使贵为天子 如崇祯、光绪 想要拯救危亡、励精图治也非能心想事成的。普通身份的个体人格,在心性上再下功夫又能怎样呢?石头补天不成,那般的自省自责,也没有打动祸皇半分。因此 所谓由内圣而开外王 根本就是儒家终极追求中的又一个悖论。

最沉重的十字架是内在的;人制造了这种十字架。补天神话中石头“自怨自愧”的精神状态 系拜儒家终极追求的悖论所赐。按照内圣开外王的逻辑 君主见弃 怪不得君主 要怪只能怪自己心性修炼得不够。因为儒家历来有内省自查的精神传统。“见贤思齐焉 见不贤而内省焉”;“见其过而内自讼”;《论语·里仁》“士不可以不弘毅 任重而道远 仁以为己任 不亦重乎 死而后已 不亦远乎!”(《论语·泰伯》)“故天将降大任于是人也 必先苦其心志 劳其筋骨 饿其体肤 空乏其身 行拂乱其所为 所以动心忍性 增益其所不能。”(《孟子·告子下》)“仁者如射 射者正己而后发 发而不中 不怨胜己者,反求诸己而已矣。”(《孟子·告子下》)“上不怨天,下不尤人”

[英]斯图加特·密尔:《西方伦理学家辞典》页 336 中国广播电视出版社,1992年版。

(《中庸·右十四章》)直到其极至“存天理灭人欲”。

在被理想嘲弄的境遇中返求诸己，难免导致多种形态的精神畸变。自欺、自愧、自责、甚至自戕，都在题义之中。宋儒素有“终日袖手谈心性，临难一死报君王”的人生信条，令人哭笑不得。《儒林外史》中儒士王玉辉，身处草野，心向廊庙，即使腹枵如鸣，也要用“礼书”“乡约书”来兼济天下，不惜用亲生女儿的血，来书写儒家礼仪的范例。《红楼梦》中贾宝玉抨击的死谏死战者，则宁愿用自欺来换取迷信，将所谓“大丈夫名节”的毒药，视如甘泉饮下。这些返求诸己固然方式不同、结果不同，但其中都表现出精神自虐性质，流露出道德犬儒主义倾向。

这种精神自虐与西方基督教徒精神与肉体的自虐同中有异。不同之处在于，基督教徒以自虐、苦行的方式表达对上帝的虔敬，以求得灵魂的救赎。而儒家人格则意在内圣而开外王。“铁肩担道义”把“了却君王天下事”的责任自己担当起来，力不能胜或生不逢时，就必然地会坠入悖论陷阱而不能自拔。“杀身成仁”就成为为理想而自我牺牲的必然逻辑了。

弗洛姆曾说：“人的行为最显著的特征是人所表现出来的无限激情和强烈奋斗精神。”^①最能体现这种精神的是被缚的普罗米修斯，他在忍受神鹰啄食肝脏的苦难中有这样的自白：

我不会用自己的痛苦，去换取奴隶的服役；

我宁愿被缚在岩石上，也不愿做宙斯的忠实奴仆。

普罗米修斯不屈的性格，反抗的精神，显示着一种人的尊严与高贵，体现着一种有价值的东西的断裂，在美学意义上，

^① [德] 弗洛姆：《为自己的人》页 47 三联书店 1988 年版。

属于一种气度恢弘的悲壮美。中国文学中一些具有反文化色彩的神话主人公或文学形象诸如共工、孙悟空等，一定程度上具有这种高贵品格，这种真正的理想主义精神。而石头的自惭形秽、精神自答，则属于激情与抗争的另一极，人格上甚至有自轻自贱之嫌，带有道德犬儒主义的意味，美学上的色彩也是灰暗的，经常表现出的是凄凉美。

黑格尔在《精神现象学》中，用否定之否定的辩证观点阐释了人类的高贵意识和卑贱意识，认为二者是自有文明社会以来便积淀于人心深处的一对辩证环节。一旦世界上有了人压迫人，主人便有了凌驾于奴才之上的高贵意识。但这种主人一旦面临一个更强大的对手，他将比奴才更是奴才。相反，当一个奴才真正彻底意识到自己的卑贱时，他便会意识到这种卑贱的普遍性，这样，他便不再默认高贵者对他的统治，他对一切凌驾于他之上的高贵者的反抗便有了一种形而上学的、理想主义的高贵的尊严。在黑格尔眼里，高贵意识与阶级地位有关，更与人对困境的不默认有关。而那种在强大外力面前退回自我、折磨自我的人格，则与高贵无缘，尽管有时它的头上戴了一顶并不合适的“理想主义”桂冠。

陀思妥耶夫斯基曾说：“精神是双刃利剑”，用其来描述儒家终极追求的悖论意义十分恰切。传统文化背景下，多少有志之士被其伤害而不自知，空怀“由凡人圣”的终极追求，以“圣主如天万物春，小臣愚暗自亡身”的愁容骑士形象定格于历史画面中。而且，物极必反，一种构建于悖论之上的精神信仰，被悬置、被嘲弄、被消解，“终陷淖泥中”是其无法逃脱的文化宿命。或许，这也正是传统社会终结时期，儒林中伪君子比比皆是的重要原因。

三、从神瑛绛珠的诗化关系看 儒家终极追求的危机与困境

在中国传统思想文化史上,《红楼梦》称得上是一个文化终结者。各种文化形态的危机都逃不过其艺术清算,各种文化形态的困境都逃不过其艺术的发现。补天无望的石头,终于“打动凡心”去人间一享“荣华富贵”了(《红楼梦》第一回),而冲破樊篱,转换信念,变替天行道为替己行道,则由作品主人公的仙界代言人——神瑛侍者来担当。特别是神瑛与绛珠之间的诗化关系,从文化哲学的意义上看,可以清楚地见出儒家终极追求的危机与困境。

惟情是从下的儒家终极追求天不变道亦变的 文化危机

“天不变,道亦不变”(董仲舒)可以看做是儒家对其人格构建的一份绝对自信。汉代以后,儒家人格构建经历了多次危机,这种自信便大打折扣。宋明理学的出现其实就是以拯救危机之名,反制造了新的危机,将儒家思想堕落成维护封建专制的理论形态。早期儒家内圣外王的圣人之道,被宋明理学以精致、抽象的思辨,改造成理学、心学,特别是宋代理学,抬出一个君临天地万物、主宰人类社会的绝对真理——天理。纵然被施以形而上的理论包装,这个天理,其实不过是封建等级制度和伦理秩序的理论翻版。天理下的终极追求,失去了早期儒家对生命意义的肯定,对天下苍生的关注,剩下的“只是