

上帝的愚拙与道德的人

——“肉身成道”的神学批判

Divine Folly and The Moral Man

曾庆豹 台湾中原大学

Zeng Qingbao Zhongyuan University, Taiwan

[英文提要]

From the Christian theological perspective, this paper systematically critiques the Moral Metaphysic of the Neo - Confucianism. Neo - Confucianism, represented by Mou Tsang - san, emphasizes that man exists first and foremost as a moral subject, not only is the innate knowledge of a moral subject the a priori condition that shape the morality, it is also the metaphysic source from which the Universe came to be. In this way the subjective morality is universalized to provide the basis for all values, ruling out the possible objective existence of God apart from the individual human being. This is undoubtedly a direct affront to Christian theology. In contrast, Christianity emphasizes the qualitative dissimilarity between god and man. In light of the otherliness of God, man is aware of his own finitude. This prompts him to search for the meaning and value of the sacred and listen for the call of God. In so doing, finite man opens himself to receive the infinite love of God.

谁若我们怀疑或不相信上帝恩待我们、悦纳我们,或是我们擅自只凭借行为并在有了行为之后才求取悦上帝,那么一切就都不

过是欺诈,表面尊敬上帝,骨子里却高举自己为假神。

- Martin Luhter

人认为上帝的,其实就是他自己的精神、灵魂,而人的精神、灵魂、心灵,其实就是他的上帝:上帝是人之公开的内心,也是人之坦白的自我。宗教是人的隐秘的宝藏的庄严揭幕,是人最内在的思想自白,是对自己的爱情秘密的公开承认。

- Ludwig Feuerbach

一、当代新儒家的主体论

二位西方学者郝大哲和安乐哲(David L. Hall and Roger T. Ames)对儒家哲学做出了正确的分析:“在中国主流传统中没有真正地依靠超越,以作为增强人们精神上的感悟能力的手段,或是作为稳定人们的社会关系的性质的工具。”对牟宗三的评述是:“那种成为完全的人的过程,构成了儒家的本质,对于这一过程没有真正的限制描绘为超越的”,“那种以人为中心的必定会明确地拒绝任何绝对的异在(radical otherness)的观念,或否定这一过程中他(牟宗三)称之为内在的与超越的,或曰道德的与宗教的方面之间的存有的差异”。不过,这二位学者对于西方的超越则做出片面的论断:“诉诸于神学、科学和社会理论中的超越观念为基础的概念结构,这种做法在西方学术界已行不通了。由于超越的概念在西方实际上已没落,中西对话者通过诉诸超越的范畴来寻找共同基础,这种做法也就基本上行不通了。”^①本文将在以上的论域中展开我的分析:儒家否弃“超越”是一项事实,但并不值得赞赏,也不应视

^① 郝大哲,安乐哲合着:《汉哲学思维的文化探源》,施忠连译,江苏人民出版社,1999,第261、231、235页。原书 David L. Hall & Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany: State University of New York, 1988, p.253, 224, 228.

为理所当然；当代西方学术没有完全放弃“超越”，各种形式的“批判”以及对“他者”的开放，都是在“超越”的意义下获得推进的。^①本文无心于以基督教思想在超越的范畴中与儒家哲学展开对话，相反的，我将以超越的范畴对儒家做出批判，尤其将批判的焦点放置在当代新儒家的论述上。

根据《“中国文化与世界”宣言》，当代新儒家认为，中国之伦理道德之内在精神有其超越的根源，是为宗教性的超越。心性即是道德的主体，亦是形上实体，具创生性亦具实践性；“依觉悟而生实践，依实践而更增觉悟，知行二者，相依而进”，心性之学最后体证吾人与天地万物实为一体，通向天人合一之境界。这项理论根据之可能完成，最重要的是系于“主体的转化”，在主体的基础上，由自身的内在要求及升进，自觉为道德的实践主体，同时又在政治上要求能自觉为一“政治主体”，在自然知识上自觉为“认知主体”及“实用技术的活动主体”，即从“正德”到“利用厚生”。此主体从心性之学而言，道德主体之为道德主体同时是宇宙生化的形上实体，是自然界和人文界的总源；而且是对道德主体的肯定，与此道德主体之自我证悟即是对于宇宙生化的了解，同时也是人间礼文历史文化的诠释，再加上一种整体论式的巨观本质论式的掌握，新儒家将道德体证与形上本体的睿视及对历史文化的诠释结合在一起。其结合的关键即在于“生命哲学”，即为道德本体的生命，故心性义理根源于“道德主体”。总之，所谓超越者即“主体”的超越，“主体”以道德性为其超越性。^②

牟宗三在《心体与性体》三大册巨著提出儒家的超越层面，从

^① 事实上，后现代思潮对超越的批判应该理解为“某种意义”的超越（逻辑斯中心）被抛弃，而不能理解成不再有超越的意识（超越理性的他者）。Steven G. Smith, *The Argument to the Other: Reason Beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas*, California: Scholars Press, 1983, pp. 207 - 226.

^② 林安梧，《当代新儒家哲学史论》，台北：明文书店，1996，第一、二章，第1 - 54页。

传统儒学到宋明儒学,在哲学上已经建立了一个由道德的进路而达于形上学本体的“道德的形上学”,此形上学是儒家哲学中所蕴涵的普遍要素,也是儒家文化理念中所包含的永恒价值。道德根源的“自由意志”即是“良知”,此自由意志或良知是一坦彻的真实存在,而不是一个假定,它不可能经由概念的解析去把握,而只能经由“智的直觉”去证成。不仅如此,道德主体的良知不仅是道德之所以可能的先验根据,而且也是宇宙生化的形上学根源。牟宗三认为,作为道德的应然之理和作为存在的实然之理,都是良知本体一心所开,良知本是一无执的存有,它自能开出一本体界。所以,牟宗三在“道德的形上学”的基础上顺治康德哲学,以显示儒家由道德主体中转出知性主体的“开出说”,使道德成为可能,而此良知经自我坎陷又不辩证地转折成生化之源开出现象界,为科学与民主奠定基础。^① 根据宛如上帝无所不能般的道德主体性的表现,以实现新儒家所有的精神理想,从文化范畴到科学和政治等范畴。

众所周知,当代新儒家大师牟宗三先生对传统儒家义理的疏解深受康德哲学的启迪,因而对牟宗三的理解也就不能不从康德哲学入手。^② 康德哲学的趣向决定着牟宗三新儒家哲学的展开,这样的展开过程,一方面是发扬儒家的优越传统,另一方面在超克康德哲学之同时却走向康德哲学的禁区,牟宗三把康德“知识让位给信仰”的结论逆转推向“知识让位给道德”,道德无形中也就取代

^① 新儒家以此肯定现代民主政体;道德上的天下为公,人格平等思想,必然当发展至民主制度之肯定;道德主体充极而尽的结果,民主政治必然是德化政治,故为中国心性之学所致力。

^② 李明辉,《当代儒学之自我转化》,南港:中央研究院文哲研究所,1994,第52-88页。当代中国思潮的“康德热”,之于牟宗三是“道德主体性”的建立,之于李泽厚是“审美主体性”的确立。康德之后,则形成“海德格热”,主要是取海德格思想之径偏向于道家哲学,不管是康德或是海德格,在中国思想的语境中都成了确立中国形上学的两种不同的形态。可是,他们都回避了康德和海德格所遭遇的现代性言说,主要的原因是中国的学者都将康德和海德格困于民族性的言说中。

了宗教,或道德也就是宗教,只属于上帝的智的直觉,现在则落在人这个主体这里。换言之,我们不应停在理解牟宗三如何吸收康德或改造康德,我们应该留意到,神学(物自身之于信仰)与哲学(现象之于认知)在康德那里被分开的做法,却在牟宗三儒家“道德的形上学”给于统一起来。这正是当代新儒家将人类学神学化的思想背景。

牟宗三一生致力于儒家哲学“三统”的建立:“道统的肯定,此即肯定道德宗教之价值,护住孔子所开辟之人生宇宙之本源。学统的肯定,此即转出‘知性主体’以融合希腊传统,开出学术的独立性。政统之继续,此即由认识政体之发展而肯定民主政治为必然。”^① 康德之于牟宗三是他确立儒家作为道德宗教的哲学框架。尤有进者,道德宗教的激化也就把属于人类学的道德活动变成了神学,恰当地说即是“人类学的神学化”,从道统到学统和政统,道德主体的绝对性获得了全面的展开。构成新儒家的人类学神学化的两个要素:民族道统的历史本质主义、道德性体的主体主义。道统论即是历史人(神)义论,道德主体则是绝对唯心论;前者通过“道德宗教的道统”,体现历史内在的道德目的论,后者的“道德的形上学”是主体道德的超越神格化,历史和主体都是走向绝对精神、成为上帝。

牟宗三所说的道统即是儒家的本质,宋明儒承继着“对于孔子生命智能前后相呼应之传承有一确定的认识,并确定出传承之正宗,决定出儒家的本质。他们以曾子、子思、孟子及中庸、易传与大学为足以代表儒家传承的正宗,为儒家教义发展之本质,而荀子不与焉,子夏传经不与焉”^②。因此,儒家道统的判教乃是以“天道性命相通为一”之旨,由之而亦可说儒家的道德宗教认定“宇宙秩序

① 牟宗三,《道德理想主义》“修订版序”,台北:台湾学生书局,1978。

② 牟宗三,《心体与性体(一)》,台北:中正书局,1989,第13页。

即是道德秩序”，“道德秩序即是宇宙秩序”，亦可说“道体即是性体”，“性体即是心体”之义。由于天道、天理是“超越”的，而性与心是“内在”的，故亦可说此本体是“既超越又内在”的，是为中庸言“天命之谓性”。

依牟宗三之见，儒家说“性”不是指人性的全体，而是指人的内在道德性，即是孟子所言的“本心”。道德法则内存于人性之中，具普遍和必然，故言内在道德性，以此确证，此一主体即是道德主体，转进就理解成实践主体，用牟宗三的话说即是“即存有即活动”。作为“即存有即活动”的道德主体，牟宗三用“觉”与“健”来说明此一主体的特质。“觉”是悱惻之感或不安之感，有觉则能感通润物；“健”是“天行健”，在实践上的感通不已，本体（仁体之觉）和实践（健之作用）两方面都获得确证。^①

此形上的、体现价值的、真实无妄的道德主体成了牟宗三从康德哲学转进发展的焦点。一方面以道德实践的体证方式来证立天道性命，另一方面进而沟通应然之价值与实然之存在，这项进路牟宗三称作“道德的形上学”^②。所谓的“道德的形上学”，它的内容是以形上学自身为主，并涉及一切存在之讨论。牟宗三说由“道德性自身所见的本源（心性），渗透至宇宙之本源，此就是由道德则是道德而进至形上学”。^③ 这说明了“一切存在为真实而有价值的存在并能引起宇宙生化而至生生不息之境”^④，道德主体作为“践仁尽性的无限扩大中，因着一种宇宙的情怀”，道德的实践之体用与

① 牟宗三，《中国哲学的特质》，台北：台湾学生书局，1984，第29—30页。

② 牟宗三对于“道德的形上学”与道德底形上学、形上学的道德学、道德的神学、神学的道德学，都作过严格的区别。简单的讲，牟宗三区分“道德底形上学”（Metaphysic of Morals）与“道德的形上学”（Moral Metaphysic）；前者是关于道德的一般形上学研究，用形上学的方式讨论道德本身之基本原理为主，所以是讨论道德不是形上学，后者不同，则是以形上学为主，从道德的进路人，由道德进至形上学，即由道德性渗透形上学之宇宙本源。康德只有“道德底形上学”与“道德神学”，没有“道德形上学”，儒家确立了“道德的形上学”。

③ 《心体与性体（一）》，第140页。

④ 牟宗三，《圆善论》，台北：台湾学生书局，1985，第307页。

宇宙本体之体用是贯通的。^①“道德的形上学”进路是以实践的进路体证超越的实体,是为“天道性命相贯通”,天道的创造性根源是在这个意义上说的。因此,“天命之谓性”是以“性”作道德的善本身,以之在道德理性而言,心性的道德创造性或实践即是天道之创造性或本体。天作为性命之形上学根源,性命即体现作为道德理性的天的创造性或实践性根源。^②

牟宗三说:“仁与天为一,心性与天为一,性体与道体为一,最终由道体说性体,道体性体乃是一”,这说明了道德实践不仅仅是据有超越的根源,更重要的是,根据吾人的本心性体,它与“与穆不已”的天道实体通而为一,证立天道性命,统一实然与应然,渗透至宇宙本源,道德实践的体用与宇宙本体之体用是贯通的。^③换言之,人通过实现自身的价值将自己确立为宇宙的中心、创造的主体,因此“道德的形上学”即是强调真与善、存在与价值在个人与宇宙相贯通的生命创造中得到了统一,是为“肉身成道”。儒家的“成德之教”即是要将人理解成绝对的存在者,通过实践的发展,作为道德主体的人则可以通向“肉身成道”之境。儒家即道德即宗教的本质表露无遗,主观能动的心与客观超越的理打成一片,是为“即存有即活动”。

“道德的形上学”作为证立的进路,用牟宗三的话来说即是“即用显体”。“显体”正是由实践所致的,而且,道德意识中之智的直觉是“自由无限心”之知体明觉。^④根据“道德”的本质而言,本心性体必定是无限的,道德是能“依无条件的定然命令而行之谓”,本心性体若有限,它就不能发无条件之定然命令。在此,对牟宗三而

① 《心体与性体(一)》,第172-173页。

② 将“性”的观念本体化和实体化,再以良心的“当下呈现”实现一种自我管理的技巧,却是取得了权力意志的合法地位。参见唐文明,《孔孟儒家的“性”的理念及其话语权力膨胀的后果》,北京《哲学研究》1999年第2期,第46-53页。

③ 《心体与性体(一)》,第35、172-173页。

④ 牟宗三,《现象与物自身》,台北:台湾学生书局,1975,第61页。

言,道德正是因为只能从“自力”而非“他力”的前提上来说,所以,仁体在感通上必定是无条件的,肯定了仁心在感通上的无条件,即肯定了其无限性,因此就道德的事实而言,本心即是绝对亦是无限的实体。

依此,“本心性体或于穆不已之道德性体是寂感真几,是创造之源,是直贯至宇宙之生化或道德之创造”^①,道德的本心性体和存在的宇宙本体是同一个实体,此一实体是落在“创造性自身”的,而作为“自由无限心”的知体明觉正符合这个前提。以道德主体的仁、智、圣为根据,在践仁过程中体认创造性之根源,超越地保持其自存性,是为“尽心、知性、知天”,由主体出发的创造性不是别的,就是道德的创造性,通过向内逆觉地“即心说性”,价值与存在也就在根源上获得统一。换言之,近人所言的“内在超越”就是指本心性体的具创造性而言的,或者说,创造性本身即是道德主体,在存有论或神学上来说即是“本体同一”。

牟宗三总结说:“德行之纯亦不已就是天地之化,于穆不已的天地之化就是道德的创造,这两者是同一的”^②。儒家惟因通过道德性的性体心体之本体宇宙论的意义,把这性体之心转而为寂感真几之生化之理,而寂感真几这生化之理又通过道德性的性体心体之支持而贞定住其道德的真正创造之意义,它始打通了道德界与自然界的隔绝。这是儒家“道德的形上学”之彻底完成。^③

通过把道德进路与知识进路做出对立,牟宗三认为知识进路仅仅是落在所在关系中执成的现象,而惟有道德进路可以超越所能关系而无执地透至本体或物自身。这一点正是牟宗三从康德学说中所继承的看法。换言之,道德主体的明觉是人的本心之呈现,

① 《心体与性体(一)》,第115页。

② 牟宗三,《中国哲学十九讲》,台北:台湾学生书局,1983,第442页。

③ 《心体与性体(一)》,第180-181页。

诚明心体那种在牟宗三称之为“智的直觉”以证得天道，儒家言“尽性”，就旨在沟通人与天道，一方面指证“内在的最高道德性”，另一方面“直指向超越的天道之最高峰而趋”。总之，此一进路是把知识所对的宇宙本体作为道德体证的对象，宇宙本体因此是作为价值意味来理解的，而只有通过道德主体能呈现此一价值根源，故道德主体的绝对优位就此表现出来。

按牟宗三的思想理路，“天”的神格性并没有取消，他取消的只是外在超越的绝对存有者——上帝，牟宗三把“天”赋予人的主体之中，这个主体又经道德“仁义内在”的方式确立它的超越性，因此“天”也就是用来说明道德主体的价值创造义，“天”即是形上实体，此一形上实体是落在实践上讲的，作为道德实践者的人，也就是“天”的体现，“天人合一”说明了人在实践和本体意义上的“绝对”，所以李明辉才会解释孟子“万物皆备于我”说，“万物”是本心开显的物自身^①。关于这点，我们就得看一看牟宗三是如何“超越”康德，把所谓康德哲学禁区的“物自身”，在道德主体性“一心开二门”的意涵下竟成为统摄的对象。《圆善论》是牟宗三晚期出版最重要的一本专著，此书探讨的内容包括两点：一、牟宗三在本书中综合地陈述了他对儒释道耶四教有关“圆善”问题所理解的内涵，并评价各教之高低；二、本书可以说是理解牟宗三所言“中西哲学的会通桥梁在康德”和“孟子可补足康德哲学”等所指的实质涵义。对于牟宗三的思想体系，《圆善论》极具代表性。

牟宗三明白指出，圆善问题是康德提出来的，康德的“圆善”是指“德福一致”，过往的学者都把它翻译为“最高善”，牟宗三主张应改译为“圆善”，因“最高”依康德本义含有“至上”和“圆满”两义，因此，牟宗三认为“圆善”有整全而圆满的善之义。^②“圆教”一词本

^① 李明辉，《儒家与康德》，台北：联经出版公司，1990，第88页。

^② 《圆善论》，第172页。

来是佛教教派名,天台宗华严宗认为本宗是圆满无缺,不偏不倚的教派,其他派是歧出称“偏教”或“别教”(好像别墨)。牟宗三说他想写《圆善论》是讲天台圆教,并且以圆教模式解决康德的圆善问题。因此,“圆教”一词在牟宗三心中已不是佛教教派名,而取其天台判教之法进行判定上述四教教义的地位高低。“圆教”在牟宗三的定义是“圆实之教”。他说:“圆者满也,实践上的圆满;实者无虚也,实践上的无虚。”^①。“教”的定义是“凡能启发人之理性,使人运用其理性从事于道德的实践,或解脱的实践,或纯净化或圣洁化其生命之实践,以达至最高的理想之境者为教”。^②牟宗三依康德对“哲学”一词的定义是最高善(即圆善)又可称智能学或最高善论,牟宗三进一步指出,哲学亦是“教”。^③这个“文本互涉”(intertextuality)的翻译和诠释的动作本身即是牟宗三改造康德哲学的起点。

《圆善论》第一章疏解《孟子·告子上》篇作此书的基本义理,并以康德“与善俱存之恶的原”(又名“人的劣根性”作第一章的附录)。牟宗三认为,孟子发挥了仁义内在的本心涵义,为此人性中的基本义理牟氏称之作“本心即性”,以别于告子的“生之谓性”。牟氏主张孟子未详言“生之谓性”的人性面正可以用康德来补足之,因为康德“精密且紧切”地发挥了“生之谓性”的涵义。但是,牟宗三仍认为孟子的智能超出康德哲学,康德的不足可在孟子处补足。^④“生之谓性”依牟宗三之见正是张载所言“气质之性”,“本心即性”则是“义理之性”。

牟宗三借用《大乘起信论》中“一心开二门”来表达古今中外的哲学间架(philosophical frame)都是如此,康德的“现象与物自身”正

① 《圆善论》,第244页。

② 《圆善论》,第267页。

③ 《圆善论》,第ii页。

④ 《圆善论》,第68-69、53页。

是这样的哲学间架。“一心开二门”本来是指一心可开“真如”及“生灭”两法门，这一词又可总括佛教大纲。^①（“无限智心”一词在《圆善论》中出现很多次，且在牟宗三的使用涵义上占最高的价值地位，他以“无限智心”代上帝，并认为儒释道三教皆有之，即儒家的本心或良心、道家的道心或玄智、佛家的般若智或如来藏自性清净心。^②牟宗三的“道德主体”扮演起康德的“上帝”的角色。

牟宗三认为康德反对神学的道德(学)(theological ethics)而建立了道德的神学(moral theology)，此举在西方哲学史上贡献很大。康德在知识论的革命自称是哥白尼式的革命，即物自身之对象不是认识的对象而是义务的对象，简言之，物自身是人类的道德探求的目标。牟宗三赞同康德把宗教的基础基于道德和理性的范围内，然而，他却认为康德依基督教传统来解答圆善问题并未成功^③，明言之，康德是走错了路，错在康德否定人有“智的直觉”。^④牟宗三反对康德所说：“惟基督教是道德的宗教”，康德以上帝来保证圆善之可能终究是一句空话，只有“智的直觉”才能真正确保道德主体有实践之可能，康德否定人有无限智心，使得他的道德哲学不彻底，实践理性之未充其极”，所以基督教“只可说是理性之始教或别教。”^⑤。

牟先生对基督教的见解，可以用他自己的话说：“宗教意识不是道德意识，而是一个否定自我，期盼救赎之恐怖意识”，因为依他之见，无限智心之人格神不是出于理性，而是出于情执，“救赎是完全靠上帝决定的，故一方面使人坠入一种盲目而悲观的命定主义。另一方面，因上帝之观念根本是虚幻的观念，故基督教之救赎观，

① 《中西哲学之会通十四讲》，台北：台湾学生书局，1990，第225、95页。

② 《圆善论》，第332、255页。

③ 《圆善论》，第332、254、330-331、xii页。

④ 《现象与物自身》，第61-63页。

⑤ 《圆善论》，第332页。

根本是一种虚幻的解脱论。”^① 总之,上帝是理性无法证明,必须转由实践理性的需要而信仰之,基督教将无限智心人格化为一无限性的个体存有,无法得到证明,也只能落入概念之虚幻。

牟先生在《圆善论》中探讨康德宗教哲学中的圆善问题,我认为他正确地把握了康德的道德哲学之归宿即是“宗教”(牟曾曰“哲学亦是宗教”)^②。牟宗三的批注文中说康德所指的性向(Anlage)皆是在“生之谓性”下的性向。^③ 性向或性能或才能(牟之译名),此素质(性向)康德说人有三种,动物性、人间性和人格性三种素质,康德又指出后两者才是探讨的对象,牟宗三依孟子学的架构统统归类它是“生之谓性”下的性向,接着又指责康德对“道德法则即动力”之见解,认为是虚而不实的。^④ 这是他根据“本心即性”,心即理的看法来判断康德,如同他判断朱子“心统性情”的架构,他说朱子的“理”是只存有而不活动,^⑤ 换言之,康德基于实践理性对心中道德法则之敬畏只有虚而不实的动力,因而说康德在此有其不足处。^⑥

牟宗三把《孟子·告子上》篇:“仁义礼智非外铄我也,我固有

① 参见《圆善论》,第243-255页。

② 一般研究康德的学者在处理康德的“上帝存在之证明”时,不论在康德的第一批判或第二批判或《理性限度内的宗教》等书中,康德始终一贯地想证明基督教唯一神的理论有其必然性和妥当性。康德的宗教与历史的启示的基督教有密切关系,康德并未全然否定启示宗教,只是呼吁根据理性(实践理性)建立更合乎现实的,有道德性的理性宗教。(谢舜:《神学的人学化》,广西人民出版社,1997,第74-101页)康德在《理性限度内的宗教》中有进一步修正和补足他在第二批判的观点。第一,康德在《理性限度内的宗教》中用“根本恶”来处理道德与宗教的紧密关系比《实践理性批判》中用“最高善”更自然而生动。第二,道德的人格与神之存在的关系,在《理性限度内的宗教》中突破了在《实践理性批判》中所言两者关系仅是理智的理论假定,而进一步是存在于现实中实践之可能的证明,简言之,康德提出了实践的可能之证明。第三,《实践理性批判》中上帝存在之证明只是“间接的”、“个人的”的设定(预设的定理之简称,此名词是 postulate),但在《理性限度内的宗教》中则提出“直接的”、“共同体(群体)”的观念。简言之,康德提出在世界上建立“伦理的社会群体”(上帝王国或目的王国在世界上的具体实现)。这三项都是进一步修正康德自己过去对上帝之存在的证明之补充。又,“证明”proof,严格言之,不可称上帝之存在是“proof”,而只能说是“postulate”。

③ 《圆善论》,第76页。

④ 《圆善论》,第78页。

⑤ 《心体与性体(一)》,第84页。

⑥ 《圆善论》,第78-79页。

之，弗思耳矣”的“固有”引申义是“仁义内在”义，“思”则解释为实践理性中的“思”，而非知解理性中的“思”。“思”的内容是仁义礼智，“思”的解释太扩大了，“思”中有行的意义。将“思”之能力无限扩大后，“天”的意涵也就失去其主宰义，不管“天爵”、“天子”、“天吏”、“天民”等，牟宗三一概的将“天”解释是虚位字，是“定然的”之义。^① 这也就是为何李明辉甚至依牟先生之见解更扩大引申并解释孟子所云：“万物皆备于我矣”中“万物”是本心所开显的物自身（理体）^② 之故。

我认为，牟宗三落在康德哲学所欲克服的问题上，为了统一心物，而将作为价值判断的道德主体做了无限的扩大，已接近于将主体设想为上帝一般来看待，虽然说是超越康德哲学二元论的超越，可是这项超越却混淆了价值判断和事实判断的不同，康德哲学在知识问题上禁止了通往物自身的途径，但不因此说可经由作为价值判断的道德主体去获得证立，牟宗三把“心即理”做了存有论的延伸，最后在“一心开二门”的作用下，不得不提出“良知的自我坎陷”的“逆觉体证”，其结果是一种泛道德主义的跳跃，毕竟宇宙秩序不能简单地与道德秩序等同起来。毫无疑问的，道德主体在新儒家学者的诠释中，已逐步的提升到上帝的位置。牟宗三借佛家的“一心开二门”之说，把儒家的本心或良心、道家的道心或玄智、佛家的般若智或如来藏，都视作是自由无限智心，是为绝对的“心”^③。有别于基督教神学的“神人差异”，牟宗三的思想根本不考虑“道成肉身”的问题，“心即理”取消了本体论差异，人类学意义的道德取得了神学的地位，儒家哲学成了一门“神学的道德学”。

对此，基督教与新儒家之间并无对话的余地。按基督教神学

① 《圆善论》，第 52、55 页。
 ② 《儒家与康德》，第 88 页。
 ③ 《圆善论》，第 255 页。

的“神人差异”的观点来看,“肉身成道”(唐君毅曾如此赞誉过牟宗三)是一种人类学中心的哲学,这样一种人类学中心不仅仅是高扬人的主体能动性,还进一步将人设想成绝对。不是上帝走向人(道成肉身),而是人成了上帝(肉身成道)。基督教神学家应该对此“人类学神学化”展开批判,指出将人设想成上帝的渎神主张是危险的,这已不仅是神学的问题了,它的灾难性更进一步构成对人的存在的威胁。基督教神学反对把历史(道统)和主体(道德理性)绝对化。对于牟宗三把儒家哲学变成了“肉身成道”的神学,正是所有尝试沟通基督教与中国文化的论者的警讯,我们也必须充分的意识到儒家“道德的形上学”渗透到汉语教会神学的潜在危机,因此神学应不旨在护教,更积极说,神学首要的是批判。

以下将论证,当代新儒家的主体论或人类学神学化实根源于“天人合一”论的思想,换言之,新儒家主体论的“人类学神学化”其逻辑根源是对“天人合一”做“同一性”的把握之结果,根源于“天人合一”论“肯定的辩证”的理解,再加上牟宗三选择靠向康德而滑向黑格尔,其理论逻辑的必然则是以“肉身成道”完成“道德主体性”。在当代中国思想界中,这种思考极具“论述实践”(discursive practice)的作用。^①另一方面,我们将以基督教神学中的“非同一性”逻辑的“否定的辩证”论证“神人差异”的原则,以此对比出“道德主

^① “论述实践”这一概念借用自傅柯(Michael Foucault)。其意思是说,任何的言说(discourse)的构成都是主体实践或行动的,因此不存在着某种纯概念或思维之物。傅柯说:“这样一种言说的作用不是……去重新发掘,在所谈事物之深处,……它们诞生的时刻 无论把它们看成是其经验性重创,还是赋予其源的先验性行为(它并不想成为一种本源的重新收回或成为一种对真理的回忆。相反,它的任务是制造差别?)把它们建构成容体,去分析它们、去界定它们的概念。”参见 *The Archaeology of Knowledge*, trans. by A. M. Sheridan Smith, New York: Harper Colophon, 1972, p. 205。换言之,“天人合一”这个概念并不具有先验性的意涵,它总是作为主体经验中经由实践不断地在构成中,“天人合一”作为“言说”比较接近琼斯基(Chomsky)关于“说话行为”(Speech act)的理论,总之,“词”(word)不纯粹是“词”,它总是与非论述(non-discursive)的社会实践相互作用,不存在着自主性论述(autonomous discursive)这种虚构。

体性”的“人类学神学化”的危险性。^①

二、天人合一/同一性/肯定的辩证

“天人合一”^② 这个词语指谓着两方面的意涵：一是天与人的关系，二是实践工夫修养的境界，两者存在着一种诠释的循环(hemeneutic circle)，在儒家的传统中以“德化”来说明了这种关系和境界。人性论是儒家的思想核心，举凡对儒家义理的疏解是无法不扣紧着“天人合一”这个终极理念的，虽然从殷周时期发展到明清，甚至当代，都有其不同程度的诠释展开，但基本上都没有怀疑存在着“天人合一”的思想。只是在我看来，从古代把“天”作为“帝”或“神”的宗教性格，经过孔子的“哲学突破”(philosophical breakthrough)，再经孟子以人伦道德原则规定了“天人合一”的实质

① 这篇论文主要是将“天人合一”和“神人差异”置于“现代性”的哲学批判下进行的。我的提问与顾昕先生在《黑格尔主义的幽灵与中国知识分子》(台北：风云时代出版公司，1994，第3-6, 274-279页)。(所做的提问相近，即“主体性”哲学如何在儒家传统中发挥到顶点，尤其是当代欧陆哲学大肆批判“现代性”主体论的当儿，而我们的思想耕耘却走回到西方现代哲学的老路，还津津乐道“主体性哲学”的神圣光环。李泽厚和牟宗三两位先生都通过康德重新诠释儒家哲学，却又共同的以黑格尔为思想的归宿，按我的理解，他们都受限于“五四”的问题框架下，逻辑地倒向对德国观念论寻找思想注脚，这种“家族的相似性”(Family resemblance)正是问：“何以启蒙运动原生于法国而不是德国，为何西方经历了启蒙运动而中国却未曾有过。”换言之，若要不走向西方近代主体性哲学的老路，只能选择“超越五四”。按顾昕的想法，当代中国思想家中，只有刘小枫一人在某个程度上超越了“五四”，脱离了主体主义、总体主义、科学主义、虚无主义等“现代性”哲学的种种变奏，见氏着《中国反传统主义的贫困—刘晓波与偶像破坏的乌托邦》，台北：风云时代出版公司，1993，第189页。另见刘小枫《关于“四五”一代的知识社会学思考札记》一文，收入氏着《这一代的怕和爱》，香港：卓越书楼，1993.3。总之，无论是“道德主体性”(牟宗三)、“审美主体性”(李泽厚)、“内在超越”(余英时、汤一介、刘述先)，都一再的落入“现代性”的同语反复中，“天人合一”这个概念，在我看来正是构成“主体性哲学”的关键点，属于同一个思想根源的哲学结论。

② 学界一般都承认，“天人合一”的思想是中国哲学的问题，尤其是针对儒家，更是作为一种思想类型的典范说明。不过我们并未能在儒家的典籍中找到“天人合一”这个词语，但不因此而言中国哲学没有“天人合一”的思想。按唐君毅先生的理解，中国哲学史上，天人合德、天人不二、天无间、天人相与、天人一贯、天人合荣、天人不相胜、天人一气等语的根本意涵事实上都是“天人合一”思想的不同说法。见唐君毅，《中西哲学思想之比较论文集》，收入《全集》卷十一，台北：学生书局，1993，第128-129页。有关“天人合一”在思想史脉络中的简要说明，可参见张亨《“天人合一”观的原始及其转化》，发表于汉学研究社《中国人的价值观国际研讨会》，台北：中央图书馆，1991，第23-26页。另参见陈江风，《天人合一：观念与华夏文化传统》，北京：三联书店，1996。

意涵,至宋明儒学通过禅学的洗礼而发展到了高峰。这一段思想史在当代是由熊十力开始,到牟宗三的康德式架构,更是将“主体性”贯彻入“天人合一”的思想中。

按张亨先生的分析,“天人合一”的观念史至少可以表现作三种知识类型:天/自然与人的关系、天/帝/神与人的关系、天/道与人的关系。^①以“关系”来规定“天人合一”是正确的,因为它清楚表明了在同是“天人合一”的概念之下的不同诠释,而且,以“关系”说“天人合一”,避免落入天的“人格神化”或“宗教化”的缠绊,也可以顺利的回避了对“天”这个概念做单一化又歧异的难分难解。^②所以,张亨就把中国哲学思想史各家各派的“天人合一”分门别类,把古代神话、传说、阴阳家和汉儒董仲舒视为是“天/帝/神与人的关系”,荀子和部分道家思想则表现为“天/自然与人的关系”,最后,儒家和道家则为“天/道与人的关系”。但是由于儒、道两家对“道”的理解不同,也就发展出不同的类型规定,前者是“道德主体性”修为的境界,后者则“审美主体性”的逍遥境界。^③

从儒家的观点界定“天人合一”的思想,必然是采取德化的意涵来说明“天”的概念。张亨用了“形上实体”来说明孟子“天”的概念,并接受了牟宗三的看法,把孟子思想归结为“道德形上学”,进而确立了在“道德主体性”意义下的“天人合一”。因此,也就认定

^① 张亨,《“天人合一”观的原始及其转化》。葛荣晋先生认为天人关系含有三种不同层次的意义:一是指神意志之天或主宰之天和人的关系,二是指自然和人的关系,三是指客观规律和人的主观能动性的关系,见《中国哲学范畴导论》,台北:万卷楼图书有限公司,1993,第589页。张亨和葛荣晋的看法基本上是相同的,值得注意的是,关于张亨的“道”和葛荣晋“客观规律和人的主观能动性”却也是一致的,葛荣晋比较直接的对“道”作了“非形上学”的解释,“客观规律”可以指“天命”(儒)和自然法则(道),“人的主观能动性”则是张亨所谓的“道德主体的自觉”(儒)和“致虚守静,心齐坐忘的无为”。

^② “天”的不同意涵可以决定着“天人合一”的不同理解,所以,若能界定“天”究竟在中国哲学的范畴中有着怎样的意涵也就更能确切说明“天人合一”。像冯友兰先在《中国哲学史》认为“天”有五义,到近人傅佩荣先生在《儒道天论发微》所做的另一种阐发,都说明了“天”多义和不同性格,因此也决定着他们对儒家人性论(关系范畴)做不同的诠释。

^③ 学界有人将“天人合一”御接到“生态环境”的人与自然关系的常态化上来讲,这点从道家的存有论来理解当然可以接受,至于儒家则应该给予保留。

“天人合一”即是“天人合德”，“天”也概念化为“义理之天”，把主观道德实践的完成看作为体证作为“超越性”的“天”，但它并不是具有“对象”而存在的“天”，“天”只能理解作是在存养工夫上完成的“境界”，孟子所谓的“知天”、“事天”都是指“天人合一”的境界说。总之，以“天”说“性”，表明不是在谈论“天”，“天”只不过是“形上实体”，儒家的“天人合一”的知识型事实上是一种“主观境界”的“超越性”的诠释。

张亨的观点基本上也就是当代新儒家的立场，更恰当地说，任何取消“天”的宗教性格的诠释，都视“天”只不过是虚位的说法，关键的问题是摆在“心性”的部分做诠释。所以，葛荣晋就把孟子“尽心、知性、知天”明快地理解作“天人合一”的知识型，既是人性又是天性，宇宙本体即道德性，两者是“二而一”。^① 我认为，这就是儒家哲学的本质，从孟子的心性论到牟宗三的道德主体性，说“天”旨在说“心”，“天人合一”是作为儒家终极信念超越论述，最后，再经由超越性的境界说确立“肉身成道”的自律道德，参天地化育的“道德主体”。

当我们进一步从关系范畴分析“天人合一”的思想时，我们必然留意到“合一”的这个语词，所以问题是“为什么说是合一”又“如何合一”。对儒家学者而言，最令他们引以为傲的就是“天人通德”（先秦儒）、“天人通气”（汉儒）、“天人同理”（宋明儒）、“天人同化”（明末清儒）的“同一律原理”（principle of identity）。因此，与西方哲学相比较之下，我们可以认为自豪地幸免于落入西方哲学“主客对

^① 葛荣晋，《中国哲学范畴导论》，第593页。关于“天”当做什么解释，我避免重返“文本主义”的争辩中，因为我所关心的是这样的理解会产生什么样的后果。总之，对于“天”的诠释并没有必要就“方法”上做太多的争论，而应该关心的是，究竟这样的诠释会起着怎样的意识形态作用，所以这里所做的是要避免客观主义和相对主义的传统框架中。在众多对“天”所做的诠释中，我觉得庞朴先生把“天”解释作“社会力”、“大我”是很特别的，与传统的诠释不一样，庞先生注意到“天”的限定意，它有社会和历史条件等构成的因素，这意味着人对这个异己力量应该保持尊重，却也开放与批判的力量。见《原始儒家的“天”》（提纲），1991/6/22，北京。

立”二元论困局,也就是说,中国哲学没有禁锢于二元论的框架中,当然不会落入西方近代哲学或自柏拉图主义以降的哲学难题,还有人以为就此说明西方哲学的终结,后现代必然向中国哲学请益的天真想法。^①在这个意义下,新儒家认定中国文化与西方文化本质上差异的,分别表现出和谐/冲突、连续/断裂、一元/二元等等“中国哲学优越论”的说法。而且这种说法却可以追溯到中、西方文化古代神话原型的不同中论述找到支持,代表着中国哲学神话原型的是《尚书·吕刑》、《国语·楚语》的“绝地天之通”,和代表着西方哲学神话原型的是《创世记》第十一章的“巴别塔”。

借助于古代神话原型的故事,揭示了文化发生学意涵的历史演化根源,也追溯了文明集体潜意识的儿时经验。中国文化的“绝地天之通”说明了从鬼神信仰到道德宗教文明历程,代表着理性化秩序和规定,林安梧认为,所谓“绝地天之通”的意义,就理想状态而言,即是“民神不杂”,“人神有别”,但这并不意味着人神分离而不交,相反的,却是“绝地天之通”是人神关系常态化的开始。换言之,所谓“绝地天之通”所指的是一个“绝限的绝”而不是“断绝”的“绝”,由于有所绝限,便可以“人神异业,敬而不渎”,又由于不是断绝的绝,故人神之际是可以通而为一的。^②最后,林安梧总结道:这就是中国文明的特质,它表现为“存有的连续”及“天人合一”的终极信念。

我大致接受林安梧所做的诠释。他原则上已把我们对“天人合一”的讨论带到文化发生学的根源性去,至少说明了一件事实:儒家“天人合一”的历史演化甚至可以追溯到古代神话的故事中。

^① 张世英《“天人合一”与“主客二分”》,载于北京:《哲学研究》,1991年第1期,第68-72页。

^② 林安梧在《论“道之错置”对比于西方文化下中国文化宰制类型的一个分析》所做的文化发生学诠释相当精彩,他引用了“绝地天之通”这个神话原型很能够说明儒家传统的根源性。载台北《鹅湖》月刊第200期,1992/2,第30-31页。

但是,这还不是问题之所在,重要的是,“绝地天之通”说明了一种“同一性原理”,在“民神不杂”、“人神有别”的情况下,所发展出来的是在“德化”或“道德智能”的统一,于是人就“德威惟畏,德明惟明”(《尚书·吕刑》)。同一性原理最终以道德理性化为实在,“民是以能有忠信,神是以能有明德”,因而确立了主体性的本质,这样的本质即是与神“同一”的,主体的道德实践凸显了天或神的性格,神人之际的德性便不需要什么“中介”,因为主体性本身的道德实践证成了德性之神或天。总之,经由主体道德实践的可能而获得了统一,这个统一是建立在“民是以能有忠信,神是以能有明德”的“同一”上,更确切地说,“绝地天之通”在“外部世界”安立了神人之际的恰当关系,而在内部世界的道德同一上肯定了主体性道德理性的自律。

所以“绝地天之通”是一种“移位”,从客观关系性(宗教对象)移位到主观道德性(道德主体),从主客二分的统一到主体内在的“同一”。因此就可以结论说中国文化的天人之际根本就不需要有任何的中介者,只需通过一个诚敬的方式,便可以默契道妙;终极言之,它所强调的“天人合一”因而也就“此心即是天,良心即是天理”^①。也许可以这么说:所谓的“哲学突破”应该比所认为的要来得早些,“绝地天之通”在道德实践的德化上发现到主体,这样的主体是道德主体,即“同一性”的道德主体。因此,我们可以清楚地看到,“天人合一”的“天”只不过是虚位化、非对象性、假借义的“天”。

^① 台北《鹅湖》月刊第200期第32页。林安梧的这篇文章并不只在说明中西文化的根本性差异,从他对儒家文化所做发生学追溯,主要是辩解儒家传统在存有论上的合法性,说明儒家人格性道德连接的存有论优位,而中国历史发展却背离了这个文化发生学结构,儒家人格性的道德连接不幸被宰制性政治连结所主导,这样的结果被说成是“道之错置”,与儒家思想或中国文化的根本特质无关,林安梧这篇文章可以同样读作为对“五四”的响应,对现阶段中国社会“道之错置”的根源性批判,换言之,与老一辈新儒家学者所不同的是,他并不热衷于“开出”或“自我坎陷”的问题,而是把儒家人格性道德连结理解为一种存有学批判的基础,相似于海德格‘Heidegger’用‘存有学差异’作为“形上学批判”的依据一样。

“天”作为“形上实体”，其根本的作用是在说明“人”这个“道德主体”的超越性，“人”与“天”是“本体同一”(homo-ousia)^①，作为“道体”的“天”实体化为“道德主体”，进一步在“同一律”下宣称实践的自律性，也就是“肉身成道”。所谓的“天”只不过就是内在德性的呈现，“道德主体”是自足的，不需要外求，“天人合一”的“合一”在这个意义下就是“同一性原理”。这因此就意味着“天人合一”是和諧的、连续的、一元论的。

对“天”所做的虚位化、非对象化、假借义的工作，对于“天人合一”的说明已再清楚不过的了，这表示“天人合一”的“天”不因此被取消，反而经过转化赋予了另一种解释，这种解释就是所谓的“内在超越”，“天”因而被理解为道德主体性的超越性和优位性的强化。这一点从熊十力到牟宗三的思想发展无一例外的，甚至包括将“天人合一”解释作“内在超越”的学者，如新儒家外围的杜维明、刘述先、余英时和汤一介等人。^②

相对于西方基督教传统中作为“外在超越”的上帝，学界纷纷以“内在超越”来标示中国哲学的特殊性。他们的意思是说，中国哲学还是讲“超越”的，但这个“超越”不同于西方讲的上帝，后者是一个“外在”的超越，在位格和实体意义下的“超越”；换言之，中国哲学并没有一个“外在”的“超越”叫做“天”，所以“天人合一”中的

^① ‘Homoousios’(本体同一或同质说)是中世纪关于“基督论”(Christology)之争关键词句，主要由亚塔那修(Athanasius)提出的诠释，以辩称“圣父”(上帝)与“圣子”(耶稣基督)在神性上的本质性相同，反对亚流学派(Arius)的‘Homoiouios’(本体类同)。

^② 关于“内在超越”说近日引发了广泛的争论。香港中文大学冯耀明先生首先发表《当代新儒家的“超越内在”说》，载《当代》第84期，1993/4，第92-105页，接着又发表了《扬弃的超越还是创造的转化—儒家思想与现代化问题》，载《当代》第90期，1993/10，第105-115页，第91期，1993/11，第108-125页，其中批评了所谓的“儒家三期论”立刻引来了杜维明的响应《宏愿，体知和儒家论说》，载《当代》第91期，1993/11，第138-140页。接着冯耀明又做答辩《“儒家三期论”的问题》，载《当代》第93期，1994/1，第134-143页，同期杜维明也为文《儒家学论说的生命力》，第144-148页，尔后，两位学者再次分别以《“儒学三期论”再论》和《我们的十字架和包袱》争锋相对，载《当代》第94期，1994/2，第134-141页。最后又有一篇刘述先的《关于超越内在问题的省思》，载《当代》第96期，1994/4，第146-149页。冯耀明过分囿限于对“内在超越”的语意学批判，我个人虽能接受，但我更关注的是“内在超越”的“论述实践”之种种后果。

“天”只不过是结合了伦理学和价值学的一个“超越意”的概念，这样的“超越”是现世性的，不预设此岸/彼岸、现象/本体的“内在”。事实上，这里所谓的“内在”也不是相对于“外在”的“内在”，因为“天人合一”无所谓内/外，它是一个“同一性原理”——“存有论的同一”(ontological identity)。

正如余英时先生所说，“中国人基本上不在这两个世界(按：超越世界和现实世界)之间划下一道不可逾越的鸿沟”，“中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径”，所谓“道之大原出于天”，指的是一种“价值的源头”。^①因此，价值的追求是内向的，孔子的“为仁由己”，孟子的“尽其心者知其性，知其性则知‘天’”，禅宗的“明心见性”、“灵山只在我心头”，都是一条内在超越的路径。我们可以这样说，“人与天地万物为一体”是对“天人合一”最好的说明，所谓“赞天地之化育”就是一个没有预设了人与外在事物对立或对象化的结果。余英时对“天人合一”作了这样的结论：在内在超越的中国文化中，宗教反而是道德的引申，中国人从内心价值自觉的能力的这一事实出发，而推出一个超越性的“天”的观念。但“天”不可知，可知者是“人”，所以只有通过“尽性”以求“知天”。对此超越性的“天”，中国人并不多加揣测描绘，更不虚构一个人格化的上帝来代表“天”的形象。^②所谓“不多加揣测描绘”、“不虚构一个人格化的上帝”并不是一种“存而不论”，相反的，“内在超越”凸显了主体性的超越性，假定了“可知者是人”，那所谓“天”早就被架空、虚位化了，而“内在超越”指的就是人类学中心，主体性哲学的超越义。总之，“天人合一”在“内在超越”说中获得了确切的诠释，且赋予了主体的充足性和无限性。

^① 余英时，《从价值系统看中国文化的现代意义》，收入氏著《中国思想传统的现代诠释》，台北：联经出版事业公司，1987，第10-11页。

^② 《中国思想传统的现代诠释》，第42-43页。

从“绝地天之通”到“内在超越”的诠释,我们渐渐看出了“天人合一”正走向二律背反(antinomy)的种种难题中,正如冯耀明指出的那样,“外在超越”与“内在超越”并无不同,“超越”与“内在”是“对反的”(contrary),用“内在来形容超越”也是一种超越的形式,同样是一种“超越”,这样的“超越”在理论上是与“外在超越”相一致。因为在“内在超越”与“外在超越”的对比中,除非“超越”的意义是一样的,不然对比则毫无意义;如果“超越”的意义一样,则“超越”既涵蕴(implies)“外在”,且“外在”又与“内在”相互对立,因而可以说“超越”与“内在”是“对反的”。冯耀明的意思很清楚,“超越”的意义就算不一样总不能置于“内在”与“外在”这二词之上,所以“内在超越”之说在理论上是行不通的。^①在我看来,从冯耀明指出的“对反”中,事实上正好说明了“内在超越”的二律背反,也就是说把“内在超越”之说滑向和“外在超越”具有同样的意涵上去,走回了西方“外在超越”的“主客二分”的命运。这个理论的结果在牟宗三的“道德主体性”理论推展中彻底地表露无遗——“无限心”、“智的直觉”。

如果西方基督教上帝是“外在超越”的典型,那么近代笛卡儿到康德的“主体性哲学”则是取消了“外在超越”后,以“认知主体”确立了相似于“内在超越”的天生观念(innate idea,笛卡儿)和十二范畴(categories,康德)。从“绝地天之通”到“内在超越”对“天人合一”的阐明,越发走向“主体性哲学”的框架中,其中主要的原因在于“天人合一”在理论上被视作“同一性原理”。在“天人合一”的终极理想内,“道德主体”俨然扮演了“外在超越”的性格,形成具有“主体主义”、“人类学中心”的误入歧途。简言之,“天人合一”在“同一性原理”起作用,“道德主体”将虚位化、非对象化、假借义

^① 冯耀明,《当代新儒家的“超越内在”说》,第137-138页。

的“天”延揽到实践主体上，“主体”(人)成了道德形上学意涵的“主体中心主义”。

牟宗三把康德哲学的“现代性”弊端移植到儒家哲学中，“天人合一”的“同一性”发展在牟宗三那成了逻辑的必然，是“肯定辩证法”的必然。牟宗三认为：“吾人依中国的传统，把这神学仍还原于超越的存有论，此是依超越的道德的无限智心而建立者，此名曰无执的存有论，亦曰道德形上学。此中无限智心不被对象化，个体化而为人格神，但只是一超越的、普遍的道德主体(包括天地万物而言者)而可由人或理性存有而体现者。此无限智心之为超越的与人格神之为超越的不同，此后者是只超越而不内在的，但前者之为超越是既超越而又内在。分解地言之，它有绝对普遍性，越在每一人每一物之上，而又非感性经验所能及，故为超越的；但它又为一切人物之体，故又为内在的。”^① 牟宗三以“内在超越”的心性道德区分“道德底形上学”和“道德的形上学”，前者是康德所为，后者则是儒家的形上学进路，以道德实践达到形上本体的形上学。^② “道德的形上学”说明了儒家思想中内在性(道德)与超越性(形上学)之关系，由内在达于超越、由有限通往无限。“天”被理解为形上实体，但不意味是一个外在实体性存在的“天”，相反的，是“道德主体”在主观上实践或体现了“天”，这个主观根据是普遍的、必然的，因为它是形上学。用牟宗三自己的话说：“仁与天为一，心性与天为一，性体与道体为一，最终由道体说性体，道体性体乃是一”^③。换句话说，牟宗三始终把握着“天人合一”的“同一性原理”，它提供了“道德主体性”的本体论或存有论的形上学性格，道德实践的主体性成了无限膨胀成自我指涉的“大写的主体”(a self-referential

① 《圆善论》，第340页。

② 《心体与性体(一)》，第140页。

③ 《心体与性体(一)》，第35页。

subject - writ - large)。

道德主体的自我确证(self - assertion)不需要依赖外在超越的天,其合法性是自我充足的合理性(sufficient rationality),道德主体是实践的主体,主体即实体,心性与天为一。^① 道德的形上学的基本精神包括三方面:即内在即超越、即存有即活动、即道德即宗教,^② 这就意味着体现天道是以成德方面来展开,自实践工夫以体现性体心体,因此道德主体是自足的、自律的、自主的,故心即理。“天人合一”就是这种实践的可能性,“这成德的过程是无限的,故那客观的上帝以及主观的呼求之情乃全部吸收于如何体现天道上,而蕴藏于成德过程之无限中”^③。总之,道德的形上学说明了人成为仁者、圣人,而且在于使人“于个人有限生命中取得一无限圆满之意义,儒家的道德宗教是神性于人性之中”,它实现了内在性与超越性、主体与价值的“同一”。

正如冯耀明正确地指出,牟宗三对道德主体性的“超越而又内在”的解说,比较接近康德的“先验”的意思,先于经验而又构成经验,如同康德十二范畴那样,具有普遍性和必然性。虽然牟宗三还一再强调儒家的“天”有“形上实体”的意思,但已从“超越”(Tran-

① 可以确定的是,牟宗三的主体性哲学也就是西方“现代性”主体性哲学的移植,更甚的是,“道德主体”的指导作用:智的直觉、良知自我缺陷,把主体扩充作“单一主体”(solitary subject),没有了“关系性”,只有孤立、“缺乏世界的自我”(weltiloses Ich,海德格语)。关于“现代性”的批评,参见拙文《“现代”与“后现代”之争的神学反思》,载于《道风:汉语神学学刊》第一期,1994/6。

② 郑家栋,《本体与方法——从熊十力到牟宗三》,辽宁大学出版社,1992,第235-248页。

③ 《中国哲学的特质》,第97页。牟宗三虽然欣赏康德,但他认为康德做得并不彻底,尤其是“物自身”这概念在牟宗三那里被转变成积极的意义,而非“界限性概念”(limiting concept),通过儒家的“内在的最高道德性”和“向那超越的天道之巅峰而趋”,道德实践的主体性是为“无限心”、“智的直觉”。具有康德所设想的上帝那般,“物自身”与“现象”在“无限心”那获得了统一,化解了康德理论的难题。参见《中国哲学的特质》,第105页,《心体与性体(一)》,第10-13页等。另也可参见拙文,《对康德哲学“理体”与“事相”之分的研究与反省》,载《鹅湖》月刊第204期,1992/6,第49-57页。将“道德主体”滑向“无限智心”并不是牟宗三的问题,从主体意识的自觉和标举看来,这样的思维可谓源远流长,见何俊,《心学何以会归禅》,香港:《中国社会科学季刊》第26期,1999,第119-134页。

scendent)的概念滑落到“先验”(Transcendental)的原理。^① 康德所谓的“知性为自然立法”^②,在牟宗三那成为“德性为知性立法”,同样是一种先验主体的逻辑功能,即“一切所谓经验的可能性条件,亦即经验对象之可能性条件”^③;总之,主体俨然成为一切可能性条件的基础,主体“存有而活动”就是这个意义。

对于康德的主体性哲学,傅柯(Micheal Foucault)指出康德的“经验—超验的双重性”是“有限性分析”的一种,但是这个模式一方面认为人依于经验,另一方面则又使知识可能的先验条件(主体)。^④但是,牟宗三所谓的道德主体却是一个“无限心”,良知本体具有“智的直觉”,从人的道德本心体证实现无限本体,主体毫无障碍的绝对化、无限化,人可以以无限心为体而成为无限者。牟宗三通过康德,事实上是走到黑格尔的客观观念论去,道德主体被赋予了绝对精神之地位,为此“不管是佛家的般若智心,抑或是道家的道心,抑或是儒家的知体明觉,它们皆是无限心”^⑤,仁与天“本体同一”乃是“天人合一”、“同一性原理”的逻辑结论,道德主体(心性)即无限主体(天道)。牟宗三在《圆善论》如此定论说:“仁与天俱代表无限的理性无限的智心。若能通过道德的实践而践仁,则仁体挺立,天道随之挺立;主观地说是仁体,客体地说是道体,结果只是一个无限的智心,无限的理性(此不能有二),即一个使“一切存在为真实的存在,为有价值意义的存在之奥体:存有学的原理。这完全是由践仁以挺立者。践仁而至此即是大人的生命,圣哲之生命。一切存在俱涵润在这本人底生命中由大人底生命转载之,

① 冯耀明,《当代新儒家与观念游戏》,第100-101页。牟宗三自己这么说,古代的“神”、“帝”或“天”只是一形式的超越概念,并无特别规定为一物(如“位格神”),见《圆善论》,第253页。

② Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968, A127.

③ *Kritik der reinen Vernunft*, A158.

④ Michel Foucault, *The Order of Things*, New York: Vintage Book, 1973, pp. 243 - 248.

⑤ 《现象与物自身》,第449页。

俱覆在这无限的智心理性下由此无限的智心理性涵盖之,此即所谓天覆地载也。”^①

“天人合一”作为“同一性原理”,在中国哲学而言一开始就禁锢于“体用不二”里。熊十力的“不一不异”、牟宗三的“超越而内在”,都是“天人合一”发展到主体性哲学的关键。“绝地天之通”的和谐论突显了主体经由道德实践走向无限膨胀的危险,主体在“天人合一”的框架内,获得了中心主义的合法性,是超越性,也是优位性。

上面已经说过主体中心超越性的“无限心”,接着我们要来看“天人合一”的“同一性原理”又如何表现为主体中心优位性的。牟宗三关于儒家内圣之学开出科学和民主之说已是常识,不过,无论是“开出说”、“曲成”、“一心开二门”、“良知的自我缺陷”等说法,都是道德主体“客观化”的结果,所谓的“外王学”是由“内圣学”外化的结果。易言之,道德主体有客观化的力量(objectifying power),“即存有亦活动”,实践即是主体优位的表现,所以“道德主体”的超越性同时又是它的优位性,主体是中心,具有支配的作用。道德主体具有无限性,良知的曲通是“无执的存有论”,“无执的存有论”展现一超越的形上世界(相同于“内在超越”),说明道德实践、价值创造的源泉及成圣成贤的根据,这里也就说明了“道德主体”的指导性作用、客观化力量,亦即道德主体的“优位性”。主体的优位性并没有明显说有外在对象的客体,但却蕴含着假定了主体“中心”的优位、“作用”的优位,不然又何来“开出”、“自我缺陷”之云云呢?道德主体的优位说明了自主性和自律的自我充足性,也就是“天人合一”、“同一性原理”的逻辑,不需要假定主客的二分,在根本上取消了主体与客体的对峙,所有的价值系统均有道德主体“开出”、

^① 《圆善论》,第309页。

“曲成”，事实上无异于就是强化了道德主体的“中心性”，虽然不一定要走到构成对象为结果，但却因为其“优位性”而滑落到人类学中心的桎梏。^①

牟宗三认为，“知体明觉不能永停在明觉之感应中，它必须自觉地自我否定（亦曰自我坎陷），转而为“知性”；此知性与物为对，始能使物成为“对象”，从而究知其曲折之相。它必须经由这一步自我坎陷，它始能充分实现其自己，此即所谓辩证的开显。它经由自我坎陷转为知性，它始能解决那属于人的一切特殊问题，而其道德的心愿亦始能畅达无阻”。^② 这就是“由知体明觉开知性”，亦是一段所谓的“道德良知自我坎陷”，牟宗三的这段话明显指出了主体优位下的中心主义，“天人合一”的体用不二并没有取消主体成为中心的可能，这种优位下的中心主义不是建立在相似于西方主客对立之主体中心主义，而是“同一性原理”肯定辩证法的中心主义。“良知的自我坎陷”使我们联想到《圣经》中“他本有上帝的形像，不以自己与上帝同等为强夺的。反倒虚己，取了奴仆的形像、成为人的样式”（腓 2：6-7）的这样一段话，那不就等于“道成肉身”了吗？这就意味着《中庸》“天命之谓性”的“肉身成道”到牟宗三的“由知体明觉开知性”的“道成肉身”都落在“天人合一”的“同一性原理”内。郑家栋说得好，牟宗三已无所避免的把儒家哲学变成了“关于上帝存在的本体论证明的翻版”。^③

新儒家始终没有跳出康德主义“现代性”主体性哲学的陷阱，主体的自觉却变成启蒙的辩证，“天人合一”的“同一性原理”之“同一”彻底在道德主体性的超越和优位中把“主体中心主义”推到极点。牟宗三认为儒家哲学肯定人虽有限而可无限，人可有“智的直

① 沈清松先生曾用老子的思想批判了儒家“人类学中心”的危险。见氏撰《老子人性论初探》，收入台大哲学系编《中国人性论》，台北：东大图书公司，1990。

② 《现象与物自身》，第122页。

③ 郑家栋，《本体与方法》，第343页。

觉”,由此成立“无执的存有论”、开显形上的本体世界,然后再说明“执的存有论”(现象界的存有论)及与此相关的科学知识如何可能的问题。这不正是说“道德主体”的中心义吗?从主体出发走向价值世界的确立,主体自满自足,俨然等于物自身,之所以没有现象与本体之分,是因为道德主体本身就是本体,是无限心、智心,牟宗三借用康德的话,即是“实践理性充其极”。总之,“道德主体”可以不“开出”、也可以不“自我坎陷”,因为它本身就是无限性的、绝对的、能动的、创造的、充足的,因此,什么“开出”、“自我坎陷”都形同“勉为其难”、“暂时先让一步”,那不正是黑格尔的“绝对精神”吗?①“绝对精神”即是“上帝”。黑格尔所谓“对反项的同一”(the identity of opposites)或“在差别中的同一”(identity in difference)可以说在牟宗三的系统中被发展成具有宗教形上学甚至是神秘主义的高峰,②也就是将“道德主体”神化了。没有相似于西方哲学“主客二分”的思维方式,并不因此而不走向“主体形上学”的。而且,“天人合一”的“同一性原理”却不知不觉地将“道德主体”逻辑地推向“绝对主体”,这是康德“主体性哲学”在中国的变种或借尸还魂。将“天”移位到“道德主体”身上,正如同把人等同于上帝一样的危险和灾难。无论是康德主义的幽灵或是黑格尔主义的幽灵,在两岸中国哲学经典性哲学家的论着“殊途同归”。

① 见郑家栋的批评,《牟宗三对儒家形而上学的重建及限制》,载北京《中国社会科学》1993年第1期,第173-174页。汤一介在《再论中国传统哲学的真善美问题》一文,就将孔子比拟作康德、老子比拟作黑格尔、庄子比拟作谢林,由此可见,中国哲学确实与德国观念论或唯心主义“精神遥契”,见台北《哲学与文化》第六卷第十期(1989/10期),第7-16页。

② 冯耀明,《当代新儒家的“超越内在”说》,第99页。另也参见冯耀明,《从“直通”到“曲成”:当代新儒家学与现代化问题》,载台北《汉学研究》第十卷第二期(1992/12),第241/243页。

三、神人差异/非同一性/否定的辩证

余英时在《钱穆与新儒家》语出惊人的批判新儒家,在我看来处处一针见血,的确道破了个中的思想性问题。余英时认为新儒家把“良知”几近等同于“上帝”来看,是绝对的道德心,它本身并不以物为对象,但却又以之作为“开出”政统和学统之说,预设自己处于价值之源的本体界。新儒家将道德主体强化为道统的积极功能,必然落入一种“良知的傲慢”,对比“五四”的“知性的傲慢”,新儒家其实是科学主义的翻版,真理/道体、客观性/主体性、事实/价值、理性/良知或道德理性、科学方法/证悟或成德工夫……等等,这种种都代表着新儒家“道德主义”的意识形态,近乎宗教地高抬“良知”,最后强化了支配、独断、宰制、排他的“良知的傲慢”。^①我同意余英时对新儒家的心态所做的描述,该文固然分析了新儒家的文化现象,但其中的论证不算很严密。余英时所做的批判,并未真正进入考掘“狂”的逻辑演化,也就说,“良知的傲慢”在我看来是与将“天人合一”看作为“同一性原理”的思想后果,这才是“良知的傲慢”的哲学内核,余英时也谈过类似于新儒家的“内在超越”说,可是,他也许并未真正思考到“内在超越”与“天人合一”思想的关联性,以及其理论推演的种种后果。因此,对我而言,新儒家之所以与康德黑格尔思想的相遇,不能不说那是基于“主体哲学”立场相近的因素。总之,将“天人合一”置于“同一性原理”的作用下,“主体性哲学”的思想毋宁是逻辑必然的高峰,只是牟宗三借助了康德来高抬“道德主体性”的优位,并又进一步改造与诋毁康德知识论陷阱,以获得强化“主体性中心”为结果。

^① 余英时,《钱穆与新儒家》,收入氏著《犹记风吹水上粼》,台北:三民图书公司,1991,第72-73,80,82-84,88-89,91-96页。

“主体性哲学”的难题就是无法真实契入现实生命与历史情境的种种限制,“道德主体”被抽象化、孤立化的结果就是一次又一次的将主体无限地扩充和膨胀。^①所谓“绝地天之通”、“内在超越”、“道德的形上学”种种,就是将主体确立为普遍和必然,再以此“心性”为中心作为“道德主体”以外的价值学和存有学的基础和本质。“天”是“形上实体”、“良知的呈现”这类的话,正说明了将“道德主体”永恒化、本质化的理论说明。

海德格(Heidegger)提醒我们,人是“在世存有”(In - der - Welt - Sein) - Dasein,意思是说,人总是在世界之中,一切的活动都离不开具体感受世界。因此,主体是如何可能抽离现实以外呢?包括“道德主体”在内,它究竟是如何变成了优位性和超越性的呢?“天人合一”作为“同一性原理”,其结果是强化了对人性的“绝对信赖”,“超越而内在”即是人性的“超越而内在”,什么“吾心即宇宙,宇宙即吾心”(陆象山)、“无声无臭独知时,此是乾坤万有基”(王阳明)等说法正是“天人合一”的“同一性原理”的逻辑结论。将“天”给德化,将自然的个体生命赋予了无限的可能,不但是良知的可能,还可以是由德性推到知性的可能,自然也就落入一神化和自大的“主体形上学”中。“天人合一”的“天”是被空洞化、虚位化的“天”,把“天人合一”视为“同一性原理”,本质性的规定关于人性论的思想内核,像巴曼尼德斯(Promenades)所言:“思想与存在同一”的形上学规定,这样的规定即是“同一性”的逻辑,如果说希腊哲学的同一性根源是“逻各斯”(Logos),那么新儒家的同一性根源就是良知或心性。黑格尔说:“真理就是它自己的完成过程,就是这样——一个圆圈,预悬它的终点为目的并以它的终点为起点,而且只有当

^① 龚鹏程先生曾指出:“新儒家历史性的模糊与丧失”,正恰当的说明了“主体性哲学”或“主体形上学”的内核。见氏着《近代思想史散论》,台北:东大图书公司,1991,第260-267页。

它实现了并达到了它的终点它才是现实的”^①。“天人合一”的“合一”是起点,也是终点,是“人性论”的起点,也是“人性论”的终点;从充足性返回充足性,人性是本体的同一,故是“主体形上学”。

刘小枫强烈地怀疑儒家哲学的“天人合德”说。当人是体现“天”的价值者时,这意味将“天”的自然生命化、世俗化,以生命本然大流的“原生命”(Bio-life)排斥了超越世界与价值的确立。儒家“天”作为诠释的起点,假设在“天人合一”的“同一性原理”下,个体则是自足的,个体的意志既能体“天”,这个逻辑把人构思为“无所不能性”,成为“天”的代理人,“天”的价值有待人去实现,更确切地说,“天”的价值是由人来完成的。^②当“天”的价值本性确立为“诚”,却仍是不足的,在“天人合一”的框架内,还有赖于一个“诚之者”,即“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”^③。因此,确切地说,“天人合一”是同语反复,所为“天之道”其实就是“人之道”,也就说“人人合德”。^④主体可以无限扩张,成了价值的根源,“天人合一”的本体形上学规定了人的无限可能;这种“天”拟人化以“天”与人本体的同一,固然免于西方主客二元的“外在超越”,但其灾难也在此,“天人合一”的内在循环即将“人”“天化”,以“人”视为“天”那样本体的形上实体,结果就真正取消了超越世界。所谓的一层世界,就是指以主体性为起点和终点的世界像“绝对精神”那样,从出发到返回都落在主体身上。我看不出作为“在世存有”的人如何的具有超越性和优位性,所以根本就怀疑从主体身上是如何建构出价值的,没有了真正的超越世界,真、善、美只能是具有自然生命特质的所谓“道德主体”衍发出来的价值,这样的价值又如何普通和必

① 黑格尔,《精神现象学(上)》,贺麟/王太庆译,北京:商务印书馆,1987,第11页。

② 刘小枫,《拯救与逍遥》,台北:久大文化,1991,第106页。

③ 《中庸》第二十章。

④ 《拯救与逍遥》,第114页。

然,是谁的普通和必然?是“圣君”(宰制性的政治连结)还是“君父”(血缘性的自然连结),谁又是“圣人”,“圣人”又何以可能免于宰制性的政治连结和血缘性的自然连结。林安梧说“道之错置”,在我看来,是“绝地天之通”之结果,更是“天人合一”滑动和异化的结果,想以“道之‘倒’置”来恢复“圣人”的人格性的道德连结,恐怕还是无法避免“道之错置”或误入歧途的。^①“道之错置”是儒家哲学本身的内核问题,当将具有超越价值学意涵的“天”化约到主体的“心性”之时,其结果是如何可能还确立所谓的价值呢?如果不落入“血缘性的自然连结”或“宰制性的政治连结”,又如何可能走向“人格性的道德连结”?我担心这样的“人格性的道德连结”根本上就无法避免“血缘性”(宗法、民族主义、道统)和“宰制性”(国家、门户、意识形态)的混杂的。因此,我怀疑“天人合一”是和谐论的想法,因为它掩饰了权力的介入,更是合法化了主体性哲学的支配性逻辑。

当代新儒家哲学经由“天人合一”的“同一性原理”断绝了一个超越个体或主体生命以外的存在或世界,这就无异于合法的允诺扩大道德主体的作用,所谓“良知的傲慢”或“狂”也就不难理解。如果道德主体在本质上就是“无缺”的,且又是“自显”的,当然“狂”得起来、“傲慢”有理。《中庸》有一句话常被引为儒家“天人合一”的注脚:“唯天下之至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性,能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”^②。什么是“人之性”?这与《中庸》开宗明意言“天命之谓性,率性之谓道”的“性”是否相同?无论我们如何解释“人之性”、“天地”等字,但其道理很清楚,主体

^① 关于林安梧对于“父”、“君”、“圣”分别诠释作“血缘性的自然连结”、“宰制性的政治连结”、“人格性的道德连结”的象征,参见其文《论“道之错置”》,第34-36页。

^② 《中庸》第二十二章。

在此具有逐步膨胀的可能,没有外在世界的另一个存在作为相对,“自然”在此与人消融在一起,假如落在“道德主体”的超越性和优位性看,难免不变成具有对自然合法宰制的作用,它不一定是道家那种自然主义形上学的假设和结论的。因为如果人性是充足的,它就有指导自然的作用,以道德主体的超越性和优位性为前提。

作为激烈反传统主义的激进分子,刘晓波曾正确地指出,道德主义是中国文化最致命的谬误,其根源来自于“狂”,更根本的是“中国人不相信上帝”。^①他在《选择的批判》一书中根本的质疑“天人合一”。在一次论及知识分子的独立人格时,刘晓波指出了“超越意识”的重要性,他认为:“知识分子之所以具有进行自我批判和社会批判的怀疑精神,就在于他们对人类、对自身的有限、弱点具有清醒的自觉,因而他们总是树立起一个超人类的绝对价值为现实人生的参照系统,以此来不断地进行自省,并通过自省达到不断地超越。即便终极的价值是不可企及的,但是必须有它的假定性存在,因为没有这种假定性存在,知识分子便失去了进行自省的价值标准。在这个意义上,知识分子对超越价值的追求可以称之为忏悔式的、赎罪式的虔诚的宗教情怀。”^②换言之,超越是外在于个体之外的,一方面说明了个体的有限性,另一方面却又构成质疑任何自我规定为超越的虚构。在有限性的自我揭露下,忏悔和认罪才可能,它的前提即是假定外在超越的上帝起了一定的作用,“上帝”成了超越一切现实价值之外的价值,但不因此而与我们无关或形同虚构,相反的,它却对现实唤起自我不足的发现,构成那批判的价值之外的价值的参照系统。刘晓波结论道:“中国人的

^① 刘晓波,《悲剧·审美·自由》,台北:风云时代出版公司,1989,第65-75页。刘晓波的著作一般上都不甚严格,论证也往往流于情绪,这是他个人的性格使然。但是,若说他的批判欠缺道理却又不是很公平,至少他指出了一些重要的想法。

^② 刘晓波,《中国当代政治与中国知识分子》,转引自顾昕《中国及传统主义的烦恼》,第167-168页。

超越是虚幻的和谐中完成的,而西方人的超越是在真实的对抗中完成的”^①。这无疑是正确的。中国的超越是架空了外在超越而“道成肉身”为道德主体,又以“肉身成道”为完成,所谓的“超越”并不真是“超越”,因为它并不在现实价值之外的价值,它就是现实价值,这个价值谁来规定,会不会变成僵化、封闭的意识形态,好像都未曾真正面对过。这里清楚地看出所谓的“外在超越”并不一定只理解为“主客二元”、“断裂”、“冲突”等陈腔滥调,因为,“外在超越”与批判的可能性、价值学的确立,甚至人性的自我理解都有着举足轻重的地位。关于这一点,刘小枫说得最清楚。

有了超越的价值或根据,至少使得人的罪恶可以一再被揭露,至少人的幸福和公正的绝对根据一再受到询问,而不是不闻不问,落入权威崇拜的危险中。刘小枫认为,“这些超越和否定都不是单纯地站在另一立场上的超越和否定,而是对自己曾经相信过的信念的超越和否定”,而儒家那套理念从来就没有叫我们去询问、质疑价值的种种可能性,把“个体人格和超个体的王道、纲常的同一”,不曾怀疑“历史王道、社会伦常、君臣义务的正当性”。^②“天人合一”取消了“差异”,取消了作为价值种种可能性的超越价值,在“同一性原理”中,人格自身的价值被普遍化、永恒化。什么是另一个“他者”?没有了“差异”,何来“他者”?作为“他者”的“天”或“上帝”表面上看来好像被取消,事实上却是移位,移到道德主体的“人”身上。这就是“同一性”的逻辑必然。

就在这样的“差异”中,我们要避免落入任何的“中心主义”,也限定了主体无限膨胀的可能。这里我们自然就进入讨论基督信仰文化关于“神人差异”的思想。

新儒家把基督信仰的“上帝”称作“外在超越”。“神人之际”是

^① 刘晓波,《形而上学与中国文化》,湖南教育出版社,1988,第68页。

^② 刘小枫,《拯救与逍遥》,第136-137页。

一种“断裂”、实践的“他律”或“救赎”等种种都可以说是正确的,但我认为,他们只讲对了一半,而又为了对比中国哲学的优越或民族主义的本位,便很快地放弃了深究何以是“外在超越”?“断裂”真的只有消极的意涵?“他律”难道是在诋毁人的价值吗?这些问题是提供了“神人差异”一个很关键性的理解,但可惜很少被新儒家学者深究,所以,他们对基督信仰的理解不是误解就是简化。这种现象在新儒家阵营的著作中仍处处可见。^①

与“天人合一”思想不同,基督信仰对于“神人关系”的思想一直都是以“非同一性”(non-identity)的逻辑展开的,上帝与人之间存在着根本的“差异”。因为在这个“差异”下,才可能去谈原罪、恩典、救赎、契约、爱等等说法。这一套逻辑与希腊哲学的“思想与存在同一”、近代西方理性主义和观念论传统“主体性哲学”之间存在着极严重的不同,这样的不同就是说明何以基督信仰与希腊哲学、理性主义一直就存在着格格不入,甚至冲突的状态,至少作为一种信仰,它就与哲学理性的努力有着不一样的文化后果。

首先,让我们先借助“巴别塔”故事的神话原型作为分析起点。《创世记》第十一章这则故事说到有一群人口音一样,来到一个大平原商议建一座城和一座塔,这座塔顶通天,并宣称“为要传扬我们的名,免得我们分散在全地上”(创 11:4)。故事的结果是上帝干预了他们的计划,以变乱他们口音的方式,来导致无法沟通,最后大家相继分散留下那座未完成的塔。“巴别”的意思是“变乱口音”的意思,“通天塔”成了“巴别塔”。这个故事说明了“人”“神”有异,人又想在本体论越过疆界而成为神,“为要传扬我们的名”意味

^① 有一种很糟糕的想法,认为基督信仰文化就等同于西方文化,所以关于西方文化或哲学中种种的偏见或弊端都一并归咎于基督信仰文化,甚至还认定那是西方文化恶果的“病源”。我这里采用“基督信仰文化”一词,与教派的意识形态无关,无论是天主教、基督教或东正教,他们大体都属于基督教思想文化的传统。关于这一点的补充说明,不妨参见刘小枫,《关于“道”与“言”的神学和文化社会学评注》,收入氏着《这一代人的怕和爱》,第 123-131 页。

着高扬主体的无限可能和人类学中心主义。人究竟是如何“成为”神的呢?一方面人们知识科技的力量,有丰富、高度的建筑技术,另一方面则以“统一的语言”作为意识形态的力量。值得注意的是,整个故事应该是放在“语音的统一”上,这预示着一种无限可能的言说权力,因为拥有了语言就拥有了创造和现实的能力,正如上帝用“说”来创造和人用“命名”来规定万事万物一般。因此神才会说:“他们成为一样的人民,都是一样的言语,如今既作起这事来,以后他们所要作的事,就没有不成就的了”(创11:6)。人设想统一了语言作为意识形态的力量就能像神那样,所以可以“传扬我们的名”,这座建筑物的成功意味着人是无限的可能,压根儿就把神彻底地遗忘,更根本的是能像神那样无所不能。“想成为神”是人一直以来的冲动,纳粹法西斯主义曾如此做过,“为传扬我们的名”表示人的自信成了自大、蛮横和独裁,统一语言这个是有意识形态作用的支配力量,形成“塔的中心”：“主体主义的人类学中心”。

“巴别塔”故事不仅仅解释为神人关系“断裂”,它更核心的思想应该是指出“神人差异”的事实。但这个“差异”突显了人危险地想“成为”神,所以神在根本上限制了人的力量扩张的可能,“巴别”是变乱口音的意思,确切地说是“非中心化”的象征、“去主体中心”的支配,更重要的是警训人们“神人差异”的“非同一性”原理,任何想逾越这个限定的,无不表现为“想成为神”的自信和自大,都将成为神学批判的对象。变乱口音限制了人的力量,却是根本否定了人想成为神的可能性和合法性,这种虚幻、想破坏“非同一性”原理的严重灾难即是形成是有支配作用的“中心主义”,丧失了多元性。总之,“神人差异”的“非同一性”原理一方面限制或否定了人想成为神的可能,另一方面却在“去中心化”中赋予了多元的合法和免去“主体中心”的支配。

基督信仰对于“神人差异”的“非同一性”原理并不是消极地诋

毁了人的作用,相反的,它首先要揭露的是一项存有论的事实:想成为神是人类学中心的神学僭越。“神人差异”一方面提醒人是有限的,另一方面则是否定人走向“中心主义”的合法性,如果人将自己视同于神那样,它的灾难性后果将会是“强迫同一”、“意识形态操控”的极权,像神那样具有支配的力量和这种中心支配的合法性神圣光环。诚如祁克果(Kierkegaard)所说的:人与神是“无限性本质的分野”(infinite qualitative distinction)。人如果是有限的,不表示人的价值被否定,恰恰相反,它告诉我们人并不能绝对化、永恒化自身所建构的任何价值系统,无论是文化或政治,都不能视为是有上帝般的位子的。“神人差异”的“非同一性”原理是一种“平等”,人若把价值的认可建立在自然生命上,很难不走向达尔文主义的“强者逻辑”,而“主体性哲学”就是这种伪装了的达尔文主义,以合法征服或支配“他者”的权力。人不能依赖自然生命来完成什么的,人需要超越就必须借助于“中介者”;换言之,人不是不能超越,人的超越是在自我有限揭露下承认自己的不足而需要“中介者”。所以,“救赎”或恩惠的所谓他律,就是一种“界限概念”,以防人被视为上帝般的无限者,违反了“差异”的“非同一性原理”。

在基督信仰文化的判断来看,以主体性作为普遍和必然是有害的。在不放弃思想之整体性的情况下,使人类自身向他之外的领域开放,摒弃那种控制的野心,尊重“非同一性”,如阿多诺(Adorno)所说的:“当思想遇到它的界限时,它便开始超越它自身。辩证法可能是真正的和持久的非同一性意识”^①。与“天人合一”的“同一性”原理相反,基督信仰是一种“神人差异”的“非同一性”原理,前者扩大了主体作用的“肯定辩证法”,而后者却在紧紧依于“他者”的“差异”下形成“否定辩证法”。认识到人与神之间的距离

^① Adorno, *Negative Dialectic*, New York: Seabury Press, 1973, p.5.

和在极为近似的环境中人与人之间的差异是同一回事,只有这样才有“约定”(法律、制度)等这种关系作用的建立。否定辩证法在阿多诺那是“概念的非神秘化”,是毫不夸张地将自身沉没在异质性中,放弃那种发号施令的占有性和支配;基督信仰的否定辩证法则是“人的非神话化”,将人置于在一种差异性和有限性的位置放弃“想成为神”的自体冲动,而且渴望弥赛亚的救赎。

“神人差异”是“非同一性”原理,原罪的神话原型说明了一项事实,即人是有限的,人性是普遍遭到怀疑和不信任的。否定辩证法不同意主客体的辩证法转变成一种主体性的功能,所以无论是康德或黑格尔,基督信仰都认为他们的辩证并非是一种相互性的辩证,正如“天人合一”的“同一性”原理,其整个结构在每一个细节上都是一种含蓄的预先思想或在概念上的预先规定,尽管它并不否定“客观化的程序”,如“开出”、“良知的坎陷”,但这种辩证往往仍停留于它自身之内,或停留于它自己的同语反复之中。“天人合一”预定的和谐并非以恰当的关系性对待,而是在“同一性”下取了支配的作用,取消了“他者”,这就逻辑的产主“主体中心”。阿多诺批判西方近代“现代性”主体性哲学时指出:理智优越性的欺骗性(指康德、黑格尔)特征“为认识论的形上学主体所突出表现出来,认识论的形上学主体宣称自身是培根意义上的主人,最终又把自己视为万事万物的唯心论的创造者。但在实践其规则时,这种主体却成了被征服的世界之一部分。因此,这种屈从又像黑格尔的主人一般”^①。这种架框同样适用于批判牟宗三“道德主体”的超越性和优位性,这意味着宣布“道德主体”的合法统治,而此一“道德主体”不受到任何约束的可能,这就是“天人合一”的“同一性”原理逻辑地导出的“主人的逻辑”。

^① *Negative Dialectic*, p. 179 - 180.

基督信仰否定辩证法对待非同一性的态度,是指向一种常态的互为主体性(intersubjectivity)或主体与他者的关系。“神人差异”的“非同一性”就是指出这样关系的存在,相互对待的适当关系,是主体与主体从张力到复和的否定辩证法。换言之,“神人差异”的“非同一性”并不因为反对主体中心而变成“无主体”的价值摧毁,所以基督信仰一方面不同意“现代性”的主体中心,也不接受“后现代”对主体的无情摧毁,“神人差异”所要导向的是“互为主体性”的建立。^①“非同一性”不接受将人实体化,也反对将上帝或神给实体化,因为这种结果都忽略了在“差异”上所导向的交互主体性作用,神是主体,人也是主体,主体与主体的“非同一性”原理防止落入中心主义,无论这个“中心”是“神”或“人”,都在基督信仰的思想逻辑中说不通。^②

“神人差异”是一种对人的有限性分析,所以把人置于相对于神并不是终极的目标。有限意味着必须超越,人唯有在发现有限时才能讲“超越”,所以超越不是一个纯粹外在的他者的超越,超越是一种对超越者做提问的超越意识,在对比于神这位超越者,它要告诉我们的是“人有犯错的可能”。这里就存在一种辩证的场域,不是二元主客对立的辩证,而是互为主体的动态辩证,把“神人差

^① 关于对主体性和非主体性的讨论,可参见我的另一篇文章《“现代”与“后现代”之争的神学反思》,载于《道风·汉语神学学刊》第一期,1994/6。

^② 相对于“人类中心”的所谓“上帝中心”,其实都是同语反复。关于上帝的言说,总是人在言说上帝,没有存在着这样的关系性范畴,又何来对上帝言说呢?所以,“上帝中心”的说法的危险就在于它会落入“人类中心”中,以上帝为外衣作掩饰,表面上看来虔诚和笃信,但却往往就流于某某人对上帝言说的“上帝中心”,而不真的是“上帝中心”。我们必须注意到上帝与人之间的所谓“差异”,关于对上帝言说若无法摆脱是人在言说上帝,那同样必须注意到“神人差异”的非同一性,不然任何假借“上帝中心”的言说很可能是导向“人类中心”的言说的幌子;并以此作为宣称自己对上帝言说的绝对化,成为“教主”或上帝的代理人。总之,当我们一天无法避开是人对上帝的言说的种种言说,就要小心将人变成了上帝,这种情形是违反神学的基本逻辑的,宗教之所以走向狂热或成宗教主义,就是因为缺乏意识到“神人差异”的“非同一性”原理,在否定辩证法中拒绝承认掩饰了的“人类中心”的神圣托辞。是不是因此而有人怀疑就此落入“怀疑主义”的窠臼呢?我认为之间存在着的不定是一种“必然性”,不然又何需要“信仰”呢?关于这些争论碍于篇幅,就先讨论到此。

异”解释为一种“断裂”是不公平的,是预先假定以“天人合一”为“连续”的相对峙结果;所以,“神人差异”正确地说应该是一种“张力”(tensions)而不是“矛盾”(contradiction),不然,“中介者”又如何介入呢?所谓的“断裂”不就成了“绝上帝之通”吗?犹太教的祭司和新约的耶稣之身体那不就是一种“不必要”了吗?“上帝”是外在超越,但不是“完全的他者”(the Wholly Other),所谓“完全的他者”并不是指那样一种“无关系的他者”,恰好相反,“完全的他者”还是在一种关系范畴上讲的,指出“差异”的事实,是否定辩证的非同一性的“差异”。有人看到巴特(Karl Barth)提出“完全的他者”时,就僵化地视为是“外在超越”的例证,这是压根儿搞不懂巴特神学内核的错误结论。^①

“神人差异”是在一种“张力”的状态,铺成关系上的和谐和复合的必要性和基础,没有这样的关系状态,又何需要和谐与复合呢。所以,处在“有限”和“无限”的对比下,批判的根基才从其中建立,使有限的事实得以揭露,而且还要求“他者”的介入以作为“超越”。用所谓的“内在超越”来说明“天人合一”,正好危险性的取消了超越,也取消了论证,“天”的内存性变成了空洞化或虚位化的单向度思考,取消了“张力”,对于现世的有限性揭露往往是无力的,且无法建立“他者”(the Other)的哲学,也无需有“中介者”,最终任何价值的演绎只能是自然生命演绎的结果。在这个意义下,所谓

^① 关于这种“张力”形成超越的可能,我愿列具一个学术例证来说明。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)一书追问资本主义兴起的问题时,留意到了宗教改革加尔文教派中关于“预选说”(predestination)的教义,如何地在资本主义萌芽时提供了一种“人世禁欲”的伦理指导。加尔文(Calvin)所谓的“预选说”,正是基督信仰文化“天人断裂”的一个重要传统,他认定人是完全堕落的,人之所以得救赎,全赖上帝的恩宠,是上帝意志所决定,以选召一些人成为它的选民。“预选说”虽然表达上帝与人之间的差异性,与不可逾越性,是一种“隔绝”,但我们更愿意说它是一种“张力”,以此使加尔文教派的信徒产生动力之源,有计划地赚取财富、累积资本,使赚钱成为人生的目的,印证他为“选民”的身分。所以,“神人差异”只是“张力”,它并不是所谓的“断裂”,后者是一种宿命论的解释。“神人差异”的“张力”使“有限”得以“超越”,是否定辩证的超越,所以任何的超越且清楚地不落入绝对的危险中。

“道之错置”不免令人怀疑是因为缺乏这种“张力”的结果，中国历史文化及社会结构的“君父”一体化权力支配何以是“超稳定”结构，不正是恰好说明了“超越性”被取消的后果吗？“天人合一”固然说明了一种和谐的优点，但也不得不承认那同时也是一个严重的缺失，使“人格性的道德连结”的价值只能建基于内在的自然生命世界，而无法真正扣紧着超越自然生命之外的价值为基础，因此就容易将“人格性的道德连结”消融或滑落到“血缘性的自然连结”和“牵制性的政治连结”之中。我们有足够的理由怀疑，一个没有“中介者”的“道德思想的意图”是如何与“契约性的社会连结”及“委托性的政治连结”作为“接榫的过渡”的，换言之，禁锢在“天人之际”的一体连续观中，想实现所谓“道之‘倒’置”的扭转恐怕不只是实践的困难而已。^① 关于“契约性的社会连结”和“委托性的政治连结”的思想背景，是基督信仰文化“神人差异”对人做有限性分析后的实践结果，契约或委托无不受《圣经》传统影响的。对于“差异”的认识，特别是当这种认识与非孤立联系起来时，这样的前提也就是：必须认识到互为主体性远不止是一种自我包容的个体关系；为了在世界中行动，或为了与他人发生相互作用，主体必须已经为世界或他性所渗透；这时，双方都在相互可逆性中联系起来。阿多诺如此说到：“只有当主体也是一种非自我时，自我才能和非自我或另一个我联系起来，主体才能实施一种行动，包括一种思想

^① 林安梧认为，若在现代中国社会中以“人格性的道德连结”的“圣”的传统成为主导，就能“过渡”或“接榫”到现有意义下的现代政治和社会范畴，都是一种方法论的后知后觉，以“反证”的假设之说服力更显出“绝地天通”的无可奈何和无能为力，很难说不是是一种一厢情愿的理想论点。参见氏文《论“道之错置”》，第37—39页。“天降下民，作之君，作之师”，中国传统儒家的政治文化“法天而治”，塑造出德治主义，帝王即是“德兼天地”的圣人，参见秦志华，《心治与政治：论中国德治主义传统》，广西：人民出版社，1993。不管余英时或钱穆是以“阳儒阴法”、“外儒内法”或是“儒表法里”作出解释，都可理解成是儒家洗脱历史罪名的辩词，事实上，这已经足以证实另一项事实，儒家无法形成具有批判理论的能力，儒家学者们应该问：“为何儒家如此容易被利用？”，而不是以“道之错置”将一切的自我批判的必要性归咎于是一项“历史的错误”或是汉儒的误入歧途。

行动。通过这样怀疑性的反思,思想宣告了它的超非思想的至上性的终结,因为它本身从一开始就已为他性所穿透。”^①“神人差异”的“非同一性”并不是为了要产生某种敌对性,它在一种非孤立性的前提下建立了那种关系性,从“张力”走向“复和”,“中介者”被理解为一种辩证的关系。只有在“差异”的逻辑,关系才不会沦为宰制的作用,也因着有限性的分析,关系才不至流于一种静态的逻辑。正如刘小枫所说的,基督信仰文化里,因着人与神的差异、非类同性和有限与无限的对立而造成距离,才使个体有了无限地稟受惠爱的可能;人与神的和好就是有限的个体从神圣超越的价值存在那里稟受无尽的爱意和良善。^②

对于“差异”的进一步阐明,我们不得不引述德希达(Derrida)的论点。德希达认为,有限与无限不是两个肯定的领域,甚至也不是两个绝对的可以整齐并列在一起的对立领域;相反的,两者都负有存有之铭记(being's inscription)的一种间接而基本的差异(difference)之反映:“因此,如果上帝是无(不确定的),如果因为上帝即是一切而又不是活生生的东西,难道这不意味着他同时既是一切又是无、既是生又是死吗?这也就意味着上帝只是在一切与无的差异中出现,或只是在这种差异中才是可名的,他就是生和死—在这种差异中,并最终作为这种差异本身,他即是生、也即是死”。^③德希达对“差异”的注释很大的程度受海德格“存有论差异”(Ontologische Differenz)的影响。根据德希达的观点,存有论必须以它所否定的东西为先决条件,要超越形上学实体化的危险,无可避免的必须在一种参照点(reference point)中寻找差异,所以存有论的参照点包含在具有互为主体性之意涵的概念之中。存有论差异只能

^① *Negative Dialectic*, p. 201.

^② 刘小枫,《拯救与逍遥》,第114页。

^③ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 116.

以“任其存有”(letting be)的姿态出现,才能保存他者异变性(the Other's alterity)的完整。他指出:“如果理解存有意味着能够‘任其存有’的话(这即是说,尊重存有的本质和实在性,并承担对自己这种尊重的责任);那么存有的理解就要永远关注于异变性(alterity)并与之相联系,而首先是在他者的一切创造性中与他者的异变性相联系:一个人只能使之成为他所不是的东西。因此,如果一个人永远不得不任存有而存有,而且假如去思想意味着任其存有,那么存有也就的确只是那种思想的他者或他性(otherness)”。^①

“神人差异”的“非同一性”是对“作为其所是”(as what he is)的“他者”(the Other)的尊重。人无权也不合法支配他者,因为在本体论或存有论上人限定在“差异”中认识到自身的有限的,“任其存有”是相互尊重和非操纵性。“神人差异”不深陷“同一性”中,而是在与他者的异变性中限定自身发展成“主体中心”,“上帝”是最大的“他者”,对于上帝我们只能保持开放和“任其存有”,对于他者也是如此,“你既把这事做在最小的弟兄身上就是做在我(上帝)的身上”(太 25:40)。“神人差异”给原始的、真诚的共在(mitsein)形式提供了可能,德希达如此说道:当人们允许“让他者真实地存有时,当(人们)进行自由地对话并保持面对面的境遇时,存有的思想也就因之尽可能地接近于非异力性了”^②。

“神人差异”的“非同一性”警示人若要成为人,人若是想成为神,没有比这更为灾难、更暴力的了,“巴别塔”故事是一个“中心主义”到“去中心化”的象征,免于支配、免于宰制,其中必须承认“差异”,学习相互尊重。“神人差异”不容人走向“良知的傲慢”的“狂”,任何关于“无限心”、“智的真觉”的说法都是本体论上的越权,企图形成具有权力作用的“主体中心主义”。就“现代性”的意义来看,基

^① *Writing and Difference*, pp. 143 - 144.

^② *Writing and Difference*, p. 146.

督信仰严肃地拒绝接受“主体性哲学”,没有人或任何的思想尺度能宣称他是绝对的:普遍和必然,除了上帝以外,任何宣称其为“中心”的都是违反了“神人差异”的非同一性,是“巴别塔式”的着魔。当人放弃宣称其为“主体”这类实体化或神论化的独断和蛮横时,人才会学习尊重“他者”,以多元的主体与主体间的互动为前提。基督信仰训诲人接受一个事实:人是人,人不是神,人若想当神,那将是一场灾难;所以,基督信仰反对“天人合一”的“同一性”原理将人膨胀为“无限心”、“智的直觉”的道德主体,只有承认个体的有限性,才不落入“良知的傲慢”或“狂”,也不会宣称某种“判教”、“别宗”等“道统”的意识形态,更不会以民族主义的片面思想视“中国人与基督信仰格格不入”等言论。

当代新儒家尚未真正进入思考过来自德希达的挑战。返本开新成了一种对“道统”的维护,假定儒家历史理性的合理性,辩护心系传统的道德形上学;更甚的是,他们在种种关于“后”的思考中都不自觉地强化为现代主体形上学,把诠释学的应用为是回到传统的做法,儒家的经典以稳定的“文本主义”的姿态出现,道统中心形上学是其指导性原则。值得注意的是,他们夸大了经典的地位,以道统的乡愁合法化为一种强烈的排他,树立某种“中心”,连那被津津乐道的康德哲学也只不过是六经(中心)的脚注(边陲)而已。德希达的解构是激进的,在新儒家手中竟成了保守。如何摆脱“道统形上学”的支配,将视为是新儒家学者的严峻考验。

我们不能走向“现代性”主体性哲学或形上学那种霸道,因为它已经证实了强烈的支配/权力作用之后果,“后现代思想”提出了种种责难,无疑的是要驳斥思想沦为宰制工具的危险。总之,任何宣称什么“主体”(大写的主体或普遍的主体)云云的,都与基督信仰在“神人差异”的“非同一性”原理相冲突。

四、在神圣之爱的途中

儒家哲学与基督信仰文化在存有论方面的根本不同就表现在“天人合一”与“神人差异”的思想内容中，它们之间的不同事实上是逻辑的不同：同一性与非同一性，以及两种不同的方法：肯定的辩证法与否定的辩证法。存有论的不同引申到人性论、实践论、价值学和文化理念方面也都不同。

新儒家将“天”诠释作一个由外在超越价值内化作主体的超越价值固然有其可取之处，但这种内化的唯伦理思维却将所有的价值建立在人性的主体自觉意识上，这就合法化了主体自我完成的无限可能之危险性，最后也确立了现世性和实用性基本特征：自由“心”证。“天人合一”逻辑的强烈推演结果，即是把一切道德范畴以外的存在都“德化”作主体功能的结果，主观道德普遍为外在价值确立的依据，这也就因此而以“主体形上学”的直觉主义为归宿。“天人合一”是道德实践的终极理想，人压根儿就不需要去关怀超越世界，易言之，价值并不存在于外在或彼岸世界，所谓的价值即是主观的充足和圆满的普遍和必然，这理所当然无视于外在规范作为对主体活动的限定，外在客观世界的不存在着价值可言。

“神人差异”的存有论规定迫使我们必须向外企求价值、渴望“中介者”（弥赛亚）的救援。“中介”是辩证张力的结果，因着“神人差异”的否定辩证法作用，“中介者”也就不能是现实或世俗世界中任何的媒介，甚至还怀疑所谓的“道德实践”是否有效。也许我们可以同意说儒家也强调某种“超越”的类型，但在与基督信仰相比较之下，儒家的性格就变得比较是世俗主义的逻辑，而基督信仰则倾向于宗教主义的本质。儒家可以“诚之”，但基督徒却不认为自己能够去“爱”或懂得如何“爱”；儒家可以反求诸己的“尽”，可是基

信徒却必须借助“恩宠”。在价值学上的意涵,儒家是通过肯定价值来实践价值,基督徒则以否定价值的可能进而企求价值的确立,这个逻辑推演的结果,自然就看得出“仁”与“爱”是居于完全不同的价值学立场,所以,我怀疑是否就此价值学立场不同而我们还能在之间进行任何“会通”之可能。

作为人,我们是如何实践“道德”、懂得去“爱”。通过对个体生命有限性的揭露,人是“在世存有”,但人不仅仅认识这一点而已,他还要去寻访神圣价值,倾听存有的召唤,像海德格尔晚期思想所做的一样。对基督信仰而言,我们懂得“爱”、可以实践“道德”是因为“中介者”的介入,神圣价值的来临是一种恩宠,没有恩宠,有罪的人是何以可能领悟神圣价值的呢?“原罪”是一种“欠缺”,不是道德论的,而是存在论的;因而,神圣价值的确立只能外求,所以“爱”并不是人本然的自然生命存在的一种道德方式,“爱”只能经由救赎的恩宠中降临到人间的。“神人差异”的存有论规定,根本就认定人没有能力去“爱”,“我们爱,因为上帝先爱我们”(约壹4:10),连在“爱”的这件事上也对自身不足与缺憾的再一次做有限性地揭露。然而,也因为承认“爱”的不足与缺憾,人更应该去爱,不然我们的世界只有暴力和强权。“神人差异”并不把个体生命封闭与禁锢为“孤立的主体”,因为不信任人是如何可能以自然生命去实践“爱”的,所以只能期待神圣价值的爱自身首先“成为肉身”,人始能向世界开放、向爱来开放。

云格尔(Eberhard Jüngel)警示我们说:“上帝是爱”这句话不能被贬值为“上帝有爱”,因为这就意味着“神人差异”的事实已被抹煞了。^①“爱”是人存在的方式,无论什么爱,都必须有一个作为施予者的对象,这个人有爱,但不“是”爱。“爱”不但尊重“他者”,甚

^① Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World*, Michigan: Eerdmans, 1983, p. 316.

至还使自己变为“他者”。“如果爱是在这样伟大的自我关联之中更大的无私精神的事实,那么爱者‘我’”(Ego)就经历着一个自我与自我极端远离而又以新的方式与自我接近的过程。因为在爱当中,爱者‘我’是如此倾心于爱者‘你’,以致不愿再作那个无此‘你’之我。”^①爱在相互者之间都使彼此成为异己的,只有在爱中,才可能相互委身,所以,“我(爱者)须有你(被爱者),才愿有‘我’这个事实,使‘有’的结构发生了转变”^②,换言之,在爱的相互作用中,“我”总是必须为“你”(他者)所渗透,只有当主体也是一种非自我时,自我才能和非自我或另一个我联系起来,通过“爱”,人能领悟“主体形上学”的终结。

就爱的过程中的“有”这个因素而言,相互委身的意思就是:爱者“我”希望占有的这个被爱者“你”,也仅仅是一个愿被占有的“我”。爱使“我—你”在此相遇,在爱当中不会出现不是出自委身的占有,因为爱使这个爱者“我”愿被他想占有的那个“你”所占有,因而相互委身,在相互之中理解爱。云格尔认为,爱本身将显示着新的存在。存在把“我”同这个存在以外的“你”,并把“你”同来自这个存在之中的“我”关联起来,相似于海德格尔的“任其存有”,更接近于伽达玛(Gadamer)的“境域的融合”(fusion of horizon)。

爱者不是在他一向如此或已成为如此的基础上存在的,而是通过从另一个人接受自己而存在的。他是由于给与他的存在而存在,舍此之外,他什么也不是。因此,既是爱者又是被爱的“我”是完全同被爱的你关联着的,从而也是同他自己的不存在关联的:没有你,我便什么也不是。在委身与占有之间,爱是丧失“中心”,爱总是指向“他者”,也仅仅经由爱向存有开放、向上帝开放。云格尔形容这种“我中有你,你中有我”的相遇是一种“不再从自身获得存

① *God as the Mystery of the World*, pp. 317 - 318.

② *God as the Mystery of the World*, p. 319.

在,而从对方获得的存在,乃是一种潜藏着我之不存在的存在。正是这样,给他们的相互接近注入了无与伦比的存有论热情,远远超过了过去的我与我自已最大的接近,从而使旧我不复存在”^①。爱给人带来“再生”,一种新的可能,这样的“再生”不寓于主体或我,也不把我禁锢在封闭、僵化的系统中。《雅歌》说:“爱如死之坚强”(歌8:6),说明了爱即包孕着死,当被爱的你什么也不做,而把存在给予爱者“我”时,死就被征服了。主体中心在爱中死去——傅柯说:“人死了”,在爱里,这句话一点也不假。

我们必须谨记着“现代性”哲学的命运及其带来的痛苦遭遇,无论康德或黑格尔哲学曾经给西方留下多么傲人的思想遗产,我们还是同样不能走向他们的老路。迈向二十一世纪,我们必须诚实地面对“主体形上学”的种种难题,当代中国哲学苦苦经营起“主体性”,积极响应“现代性”的挑战和回答,都受限于他们的时代背景,然而在欣赏和同情之际,是否开放地自我检查或接受批判,以超越“牟门”的不足。儒家思想或传统不能变成一种文化乡愁,我们对它的诠释也不能落入一厢情愿的夸大或合理化;儒家的遗产固然成为我们的文化负担,但恐怕任何一位清醒的思想家不愿见到“主体形上学”的支配和权力的作用吧!尽管我们成功论证“孟子比康德优越”,那又意味着什么呢?如果我们不能消弥“主体哲学”的人类学中心主义,从未开放对“他者”的“爱”,那不是成了“鸣的锣,响的钹”一般吗?

我们应该从“巴别塔”的失败中学到教训,警示“人想成为上帝”的可怕和灾难;我们也应该在“绝地天之通”后思索“人类中心”的价值纷乱和主体倾向膨胀的危机。也许“神人差异”不是什么“和谐”、“圆融”的好听说法;也或许“神人差异”的“他律”原则像在

^① *God as the Mystery of the World*, p.324.

诋毁人的价值,但“天人合一”的“合”真的能如此就确立“超越”的价值吗?取消了外在超越的价值,人的价值确立难道能够经由道德实践获得保障吗?人真的在道德实践如此地通达吗?

人之于上帝的爱,是通过懊悔而体验上帝赐予的爱和对上帝的爱的冲动。人不能忘记,且应该牢牢记得,在懊悔中燃起了爱的能力,是对上帝赐予的爱的那种对上帝的爱的冲突之能力,通过此排除了欠罪设置的迷障和与上帝的距离,在这个和解与重生中,才是真的“天人合一”。“人起初觉得这种爱之冲动是人对上帝的爱。而今发现,它也已是上帝对我们的爱。”^①爱不是实践工夫修养的“方法”,爱是“道路”,上帝是爱,一条通往神圣的道路,也是与爱相遇的道路。

^① Max Scheler,《懊悔与重生》,收入刘小枫选编《爱的秩序》,林克译,香港:三联书店,1994,第140页。