

论思孟学派的“天人之辨”

王正

(中国社会科学院哲学研究所, 北京 100102)

[摘要] 孔子的天人关系中虽然还有一定神秘色彩,但是人文德性的认识乃是其中主流。子思学派在孔子的基础上对天人关系进行了深入思考,尤其通过“天命之谓性”等观念实现了天道性命的贯通。但子思学派在心性和工夫的论述方面比较粗糙,无法将天人的贯通完美实现。孟子则在此基础上“十字打开”,一方面通过积极和消极两面的天人关系更好的证成了天人道理的贯通,另一方面完善了内在的德行修养功夫,从而将思孟学派的天人之辨予以了真正完成。

[关键词] 思孟学派; 天人之辨; 天命; 人性

[中图分类号] B222.5

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2021)03-0093-06

儒家作为先秦诸子中的“显学”,在天人之辨方面有着丰富的思考,而且因为他们在一定程度上继承了周人“以德配天”的思想主流,所以他们在当时异彩纷呈的学派中产生的影响更大。孔子的天人观具有的很强的思想张力,一方面他“述而不作”,在一定程度上继承了周人的带有宗教性的天人理解,所以在他的思想中,天仍然具有一定的宗教神性;另一方面,他又对这种天予以了哲学化、理性化、人文化的处理,将之由神秘不可知的天变成了超越意义的哲学性的天。而要进行这种由神秘到超越的哲学转化,关键点就是将天和人的内在性的联系在一起,不再像以前的宗教天人观那样更多是一种外在性的关联。所以在这一点上,我们可以借鉴现代新儒家“既内在又超越”的理解。孔子说:“天生德于予,桓魋其如予何?”(《论语·述而》)孔子并没有按照此前的宗教理解——天对他因着他的所作所为进行赏罚,而是认为天将德性本身内在地赋予了自己,所以现实中的各种问题便都是对自己内在德性之实现的考验与磨砺。这样,天和人就不再是一种外在的关联了,而是内在的贯通在一起。正是在这个意义上,子贡才能说出“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》)这句话。即孔子已经将性与天道内在的连贯起来了,而不再将两者作外在性的关联。可见,孔子的天人观是将天和人的内在的以德性归结在一起,由此天的神秘宗教性转化为超越的界限性,人的被动的被赏罚性转化为主动的积极践行性。正因如此,当“子见南子,子路不说”时,孔子可以起誓道:“予所否者,天厌之!天厌之!”(《论语·雍也》)这里的天看似是宗教性的,但其实它已经变成了以德性为内在内涵的与人贯通的天,因此孔子才能有如此的自信。可以说,虽然在孔子这里还时不时有一些将天用作宗教之赏罚主体的用法,但他确实又完成了将宗教理解的天人关系向理性人文主义的天人关系的巨大转变。因为孔子是这一过程中的人物,所以其思想中前者尚有遗存,而后者具有的哲学

[收稿日期] 2020-12-28

[基金项目] 本文系国家自然科学基金青年项目“先秦诸子道德哲学论辩研究”(17CZX025)的阶段性成果。

[作者简介] 王正(1983-),男,北京人,哲学博士,副编审,主要研究方向:中国哲学。

史意义则更是极其巨大的。子思、孟子乃至荀子,都是在后一种意义上延续着孔子的思路,而进一步将天人关系予以理性人文化。^①

子思、孟子在孔子“既内在又超越”的思路继续前行,在这两方面都进一步丰富和深化了儒家思想:他们既在内在的维度上深入到心性的层面,对人心内在的隐微面向予以了前所未有的深入讨论,从而在一定程度上真正创生了儒家的工夫理论;又在超越的维度上进一步提升,将人通过自身所能达到的在终极意义上的最大努力和最高境界予以了呈现,甚至用古代宗教的“神人相格”来比拟天人的合一。可以说,子思、孟子将孔子体悟到的天人“既内在又超越”的关系予以了极大的发展,其中尤其以孟子的贡献为大:一方面,他对子思提纲挈领式的心性探索予以了深入,并正式确立了儒家“人性善”的人性论主流;另一方面,他将儒家通过自身实践所能实现的天人贯通之境界与人格形态,予以了丰富展示,从而将儒家通过德性将天人贯通起来而实现天人相参的思想在先秦时期推演至极致。我们接下来分别论述子思和孟子相承继的天人观。

一、子思学派的天人关系

关于子思及其学派的天人之辨,主要论述集中在《中庸》和郭店楚简之儒简中。有趣的是,作为子思之师的曾子很少谈论天人关系,在认为与曾子关系较大的《大学》中更是根本不言之。所以我们或许可以认为,曾子确实是有些“鲁”的,所以他对于天人之辨未能深刻切入;子思则要明辨得多,故而在这个问题上有深入思考。另外也许和当时思想界的发展有关,曾子之时,墨家和道家尚未具有重要影响,所以他并没有在天人思想方面构成争辩的对手;而在子思之时,墨家和道家都开始兴盛,天人关系在他们的思想冲击下大有重新讨论的必要,所以他就接过了自己祖父的使命,开始重思天人之间的关系。不过现存的各类文献并不宜简单视为子思自己所做,因为郭店楚简中的几篇儒简和《中庸》之间虽然有关联,但也有差异,所以我们或许可以按照学界的一般认识把这一类文献皆归为子思学派所做。

《性自命出》《五行》等和《中庸》有较密切的联系,它们分享着类似的天人关系:人性来自于天命,是天赋予了人以人性,此即《性自命出》所言“性自命出,命自天降”,《中庸》所言“天命之谓性”。这里需要指出的是,因着子思学派对“天命”的使用,儒家的天命观念由此产生了两种不同的意义:一种是命运意义的较具有消极性的天命观,另一种是这里的积极赋予人性的天命观;前者偏重于名词意义,后者则是一种动词名词化的用法。在此后的先秦儒家对“天命”的认识中,这两种意义都是存在的,尤其是在孟子那里形成了并言积极、消极而又辅相裁成的天人观念。此为后话,本节还是让我们回到子思学派的思想中来:正因为人性来自于天,所以人顺着天所赋予的人性而行便是人道,此即《性自命出》所言“道始于情,情生于性”,《中庸》所言“率性之谓道”。不过在这种相近的天人关系论下,却隐藏着不同的对性的规定,因为《性自命出》是在无定志的心和多变的情下来谈性的,所以其性不可说是善的;《中庸》则是在中和下来谈性的,所以其性已经具有了较强的性善论倾向。

正因为人性乃由天所命而来,所以人道当效仿天道;因此,郭店楚简中的儒简和《中庸》皆有对天道各自为何以及人道如何效法天道的讨论。郭店楚简因为如《礼记》一般,乃是各类文章的汇总,所以笔者也只能从中大概进行归类,以窥测其丰富而又差异的天人观念。《五行》篇载:“金声,善也;玉振,圣也。善,人道也;德,天道也。唯有德者,然后能金声而玉振之。”《五行》篇对于仁、义、礼、智、圣五种德行形于内和形于外的不同意义进行了深入分析,而尤其注重圣之为德。因为善只是将仁、

^① 余敦康先生指出,“中国人从来没有脱离人而去单纯地探索天的问题……此二者的关系,重点在人而不在天”。这种天人理解在很大程度上是受儒家影响而形成的。参见余敦康:《中国宗教与中国文化》第二卷,中国社会科学出版社,2005,第86页。

义、礼、智四者进行了“和”，这尚属于人道，而若能将圣与这四德相“和”，则便是“德”，也就是天道了。显然，圣是与天道贯通的，那么什么是圣呢？在《五行》看来，圣不仅与耳之聪相关（认识的敏锐性与理解的深入性），而且与绵延长久（思想的普遍恒常性）相关，因此它是关联着天道的，所以“圣人知天道也”。由此可以说，《五行》篇是通过“圣”来贯通天人的，这是其天人观的独特性，虽然其五行之说后世不传，但是这种强调圣在天人关系中的积极性的观念，对《中庸》认为人可以参赞天地化育应有一定影响。^①

而在郭店楚简的《性自命出》《成之闻之》《语丛一、二、三》等儒简中，则表达了一种类似的天人观念。笔者尝试将之进行一种组合：“有天命，有命有性”（《语丛三》），“性自命出，命自天降”（《性自命出》），“天形人成，与物斯理”（《语丛三》），“天生万物，人为贵。人之道也，或由中出，或由外使”（《语丛三》），“由中出者，仁、忠、信；由外入者，礼、乐、刑”（《语丛三》），“知天所为，知人所为，然后知道，知道然后知命”（《语丛三》），“天登大常，以理人伦”（《成之闻之》），“慎求之于己，而可以至顺天常矣”（《成之闻之》）。通过这样一种整理，我们大体可以发现郭店楚简中这一批具有相近思想的儒简的天人观了：天命于人的便是人的性，同时天亦使人成形而具有了身体；在天所生化的万物中人是最为宝贵的，因为它具有道德价值；人的道德价值观念有两种来源——内在的是本性具有的仁爱 and 忠信，外在的是后天制作的礼乐和刑法；人通过观察天和人的行为就可以知道其中的法则，而由此可以知道自己的本性进而按着它进行生活；天的行为就是以天道来规范人道，而人道便是君臣、父子、夫妻等人伦生活，因此人应当在这些伦常生活中谨慎于自己内在的可控德性，从而顺承天所赋予我们的天命。这样一种天人关系一方面肯定了天在其中的重要意义，另一方面又肯定了人的积极作用，可以说同时对天人的重要性和天人的贯通性予以了思考与完善。不过因为这一系列思想是分散于郭店楚简不同的篇目中，所以可以说在子思学派中虽然有了大体的天人贯通的天人观思路，但细致化和系统化的工作尚未完成，这有待于《中庸》作者和孟子的工作。

《穷达以时》则在另外一种层面来言天人关系，这就是天作为命运对人的限制：“有天命，天人又分，察天人之分，而知所行矣”。《穷达以时》强调天人之间是有差异的，但是这种差异并不是荀子哲学中的那种差异，而是一种对命运对人的限制性的肯定：人的生活状况在很大程度上是受到外在命运的决定的；《穷达以时》进而在此前提下反过来肯定“穷达以时，德行一也”：既然外在不可改变，那么人只能始终坚持自己能恪守的东西——德行。这种观念对孔子的天命观有所继承和发展，而在孟子那里形成了更加完善的消极的天命观念。

我们再来看《中庸》的思考。《中庸》认为天道是：“天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也。今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。……《诗》云：‘维天之命，于穆不已！’盖曰天之所以为天也。”一方面，天地之道是生生不已的，万物都由天道的生化而来，人自然也不能外；另一方面，天道的生生不息便是其德性，所以人道也具有了这种生生不息之德，并且应当在生活中实践之。显然，《中庸》将“既内在又超越”的天人关系予以了证成。因此，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”（《中庸》）天道的生生不息便是它的诚实不妄，而人应效仿这种诚实不妄，即对善的坚定不移的学习与实践。^② 这里的“诚之”是人的工夫所在，其具体内容便是“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。如此，这两者之间似乎有了一定不同和紧张，这

① 关于《五行》篇的圣人观，参见梁涛：《郭店楚简与思孟学派》，中国人民大学出版社，2008，第189—194页。

② 关于《中庸》中的“诚”与工夫的关系，参见徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，华东师范大学出版社，2005，第96—97页。

当是《中庸》作者的思考尚不成熟所致,因此在孟子那里便将“诚之”改为了“思诚”,而使得这段话更加明畅起来。人由着这种不断的工夫而尽自己的人道,则“唯天下至诚,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”(《中庸》)。人可以穷尽自己的本性、穷尽他人的本性、穷尽万物的本性(因为万物的本性都是天命的),由此便是完全参与到了天地生生不息的化育之道中了;而穷尽了人之为本性的能力,人也就达到“与天地参”的积极人生境界了。可见,在《中庸》作者看来,天人的贯通不仅是天对人的赋予其性,也是人对天的尽自身之职责而襄赞天道的生化,由此天道既内在于人性,人性又由此超越了自身的有限性而达至于天道的超越性,这正是对孔子思路的推广和完善。

二、孟子的天人观念

孟子的天人观在孔子、子思的基础上进一步格局张大、分析细密,所谓“十字打开”便是对孟子思想的最好形容。首先需要指出的是,孟子延续儒家的一贯思路,仍旧在天命的意义下来展开对天人关系的思考,而且与子思相似,天命一方面在人的心性上对人进行了积极的贯注,另一方面在终极的界限上对人进行了限制。

我们先来谈后一方面处于消极面的天命意义下的天人观。对于这类天命,孟子首先承认其客观存在,而且不仅人有其命运,国家也有其天命,那么面对这种难以从根本上改变的天对人的限制,人应当怎样生活呢?孟子对此有非常丰富的讨论:“惟仁者为能以大事小,是故汤事葛,文王事昆夷;惟智者能为能以小事大,故大王事獯鬻,句践事吴。以大事小者,乐天者也;以小事大者,畏天者也。乐天者保天下,畏天者保其国。”(《孟子·梁惠王下》)对于一个国家来说,大国对待小国应当采取包容的态度,即安定于天所安排的这种既成政治现实,而不要轻易侵略它;小国对待大国应当采取谨慎的态度,即敬畏于天所形成的这种大小有别的现实,而不要妄图改变它。但是如果一味地迁就现实,则孟子心中理想的政治——统一的王者之业,怎么成就呢?孟子认为,那便是“君子创业垂统,为可继也。若夫成功,则天也。君如彼何哉?强为善而已矣”(《孟子·梁惠王下》)。君子只是努力于自己所应当做的那些善行德政,至于最后的结果如何,并不是君子自身就一定要完成和实现的,而要看天命如何。不仅一国的情况要看天命,个人的遭遇更要看天命如何,“乐正子见孟子,曰:‘克告于君,君为来见也。嬖人有臧仓者沮君,君是以不果来也。’曰:‘行或使之,止或尼之。行止,非人所能也。吾之不遇鲁侯,天也。臧氏之子焉能使予不遇哉?’”(《孟子·梁惠王下》)孟子在周游列国的过程中,也如孔子一般遇到了诸多困难,而其中常见的情况是小人阻挠,面对于此,孟子认为这是天命如此,不是人为就能改变的。因此在孟子看来,在自己能力范围内的才是自己可控制的,而外在于此的便不是人力所能及的了,那就只能看天命如何了。郭沂孟子认为,“夫天,未欲平治天下也;如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?吾何为不豫哉”(《孟子·公孙丑下》)。人自身应做好最好的能力准备和道德修养,以等待天命的降临,但如果天命不至,则也应明白这便是自己的命,而不必困扰不已。可见,就这一层意义来说,天对人具有极强的限制性,人的行为不得不遵循天,人也不得不敬畏天。那么,孟子的天命是否等于人格神呢?又不是的。“‘然则舜有天下也,孰与之?’曰:‘天与之。’‘天与之者,谆谆然命之乎?’曰:‘否。天不言,以行与事示之而已矣。’”(《孟子·万章上》)天并不是一个视听言动如人的人格神,更不是事事奖惩的墨家意义上的天,而是一个作为终极命运性存在的带有神秘超越性的天。它对人事的决定也并非亲自去下命令或对那个受命的人与国直接言说,而是用实际发生的事情和事情发展的趋势来提示之、警示之。正因如此,所以人们对于天命才需要真正的敬畏之,否则如墨子那般的天,则事实上人是可以掌握它的,又何谈敬畏呢?只有如孟子、如儒家这般谈论一个看似神秘但其实是终极性

的超越之天,才是真正可敬畏的。

然而若在天人关系上仅有此一层意义,孟子便不是儒家了,因为儒家正是在承认天命存在的前提下,展开了自身内在丰富性的建构,以成就自己真正具有道德价值和人生意义的生活。孟子在这方面,实有极度光辉灿烂的思考。“夫仁,天之尊爵也,人之安宅也。莫之御而不仁,是不智也。不仁、不智、无礼、无义,人役也。人役而耻为役,由弓人而耻为弓,矢人而耻为矢也。如耻之,莫如为仁。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·公孙丑上》)人自身内在的具有道德价值的意义,乃是在天的禀赋下而具有的独特意义所在。孟子认为,仁既是天所尊贵的道德价值,又是人所安处的居所,所以仁实在是天人贯通的关键所在。在这段话中,实际上已经将孟子心性论中最重要的两条思路和盘托出:一是人性善,即人性是仁的,是天所最宝贵的道德价值;二是人之成就自身不在于外在,而全在于内在,因此工夫要在内在心性上做起。

在《孟子》中有一段和《中庸》十分相近的话:“居下位而不获于上,民不可得而治也。获于上有道:不信于友,弗获于上矣;信于友有道:事亲弗悦,弗信于友矣;悦亲有道:反身不诚,不悦于亲矣;诚身有道:不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。”(《孟子·离娄上》)这句话当是孟子自子思及其后学那里继承而来,而又加上自己的一点修正。就继承而言,孟子肯定诚实不妄便是天的运行法则与德性,而人的诚实不妄的道德修养与道德实践便是天道在人身上的体现;就修正而言,其中关键就在于“思诚”和“诚之”的变化。这一变化非常关键,它将《中庸》那里颇有含混的工夫路径予以了清晰化,而更具有操作性。《中庸》以“诚之”言人道的工夫,由此语则主体的工夫似乎便是诚本身,但是根据前后文,则工夫当首先在“不明乎善,不诚其身矣”,这样两者就构成了一个矛盾。孟子则以“思诚”改变了它:思便具有了明善的意义,使工夫有了真正的着落,而不再是一个语义的转换而已。而且因着这样一个转换,天人之间的贯通真正得以建立:人通过心的思诚便真正认识了天道之诚,继而在生活中时时刻刻以诚为之。可见,天人贯通的根本在于人的心:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者,先立乎其大者,则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”(《孟子·告子上》)耳目这类感官是可能被外物所遮蔽的,因此人的生命并不能以之为主,真正可以为自己之主人的是心——心是天所赋予我的,人若能真正挺立起心的主体性,则其他的外在之物便不能侵夺它,而人能始终是自己的主人。既然心是能成为主人的,则它便不可能是个形式,而必然有其内容,因此孟子认为,“口之于味也,有同嗜焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”(《孟子·告子上》)人类的眼耳口鼻等感官都有其普遍的内容,因此人心当然也有其普遍的内容,这个内容不是别的,就是理义,就是人性之善,就是仁及其所涵摄的义、礼、智。由此在孟子这里,人心和人性融合无间:天道之诚贯注于人便为人性中的仁义之善,而成为人的主体——心的内容,所以仁便是人的宅所、义便是人的路途。这种心性合一于仁义的心性论,是孟子从孔子、子思那里继承、发展而来的一种心性论,其背景便是天人合一于德的天人观念。

正是在这种心性论下,孟子才能言“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。”(《孟子·尽心上》)因为穷尽“大体”——心的能力,便是在将人性予以充分的实现,所以这当然也便是知性;而因为性由天命而来,所以知性自然能知天;由此,存养仁义之心当然便是存养善的本性,这也是对“诚”的天的最好地尽职事奉;至于终极超越的天命,那不是人的心性工夫所以能决定的,因此人只需要尽力于自身的道德修养与实践,则便是安立

于天命之下了。^①可见,正是在积极和消极两面的天人关系论下,孟子思想中的几乎所有重要观念都得到了恰当的安排。所以可以说,孟子的天人之辨实际上主导了他的道德哲学。

综上所述,思孟学派将孔子天人关系中人文理性、内在德性的面向予以了深刻而丰富的展开,既挺立起人的道德主体性、树立起人的价值观念,又将人的内在心性结构及在此基础上的工夫论在天人关系的视野中予以了深入分析,从而将儒家的天人关系彻底贯通。这是思孟学派对儒家思想的重要贡献。但也因为这样一条思路过于强调内在德性,而对外在因素考虑不足,所以有过分理想主义和泛道德性的问题,从而招致了荀子以及韩非子的批判。这提示我们,思考道德哲学问题时必须兼顾内外两个方面,否则虽然可能在一个方面达到极致的深入与丰富,但却可能遗漏另外一个重要的维度,而最终使得道德无法真正落实。^②

(责任编辑:谢光前)

An Analysis of the “Distinction Between Heaven and Man” of the School of Thought and Mencius

WANG Zheng

(Institute of philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, 100102)

Abstract: Although there is some mystery in Confucius' relationship between heaven and man, the understanding of humanistic virtue is the mainstream. On the basis of Confucius, Zisi school deeply thought about the relationship between heaven and man, especially realized the connection of heaven and life through the concept of “nature is the destiny of heaven”. However, Zisi school is relatively rough in the discussion of mind, nature and effort, which can not perfectly realize the connection between heaven and man. Mencius, on the other hand, perfected the inner cultivation of virtue, thus truly completed the distinction between heaven and man of the school of thought and Mencius.

Key words: Si Meng school; distinction between heaven and man; destiny; human nature

① 关于孟子的“尽心、知性、知天”工夫论及其背后的天人关系思想,参见蔡仁厚:《孔孟荀哲学》,台湾学生书局,1990,第227—241页。

② 关于孟子天人说学的评价,参见朱伯崑:《先秦伦理学概论》,北京大学出版社,1984,第82—84页。