



## 天人之学述论

(2007-7-11 10:33:35)

作者：庞朴

们并不曾同等地对待社会的一切规则和义理，而只是特别垂青其伦理的方面，将伦理的说成是天的；至于其他非伦理的方面，或则弃置不顾（如经济），或则予以伦理地改造（如政治）。所以，约略地说，儒家的所谓的“天”，可以说是他们对“社会”或“社会力”的一种古典表述，是被赋予了神圣外观的社会秩序。譬如他们说，“天命之谓性”，实际上是在说，社会规定了人性；“天纵之将圣”，实际上是在说，社会需要我来启示；“获罪于天，无所祷也”，是说，违抗社会法则必然失败。如此等等。当然，既然叫做“天”，就还有它高高在上的岷意思，所以叫做“天”，也是假其高高在上的余威；这是本义的社会本来所没有的，也是当时的时代使然。

这种天，是超人的；但它又不离开人，因为它本是社会。而人，也不离开天，因为人被认为主要是社会的人。所以儒家所说的天人关系，实际上是社会体和社会人的关系，或人的社会和人自己的关系。这样的关系，从根本上便是合一的。孟子把这层关系明白确定下来并予以神圣化，将社会升格为天，人净化成心，于是有了如下名言：

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》）。

这三段话在《中庸》里被概括为“天命之谓性”等三句，意思都在强调：天理自在人心，内潜即得超越，天人如此合一。所以会有“壹是皆以修身为本”的“大学之道”，“明理见性”的宋明儒学，其机关端在于此。

### （五）

儒家有一派弟子称为“墨者”。他们把儒家从社会性看人的思想大大膨胀，用“兼爱”扩展了有差等的仁爱，以“非攻”否定了讨伐性的义战，将尚亲改为“尚贤”，修身改为“尚（上）同”，同时提倡“节用”“节葬”，主张“非乐”“非命”；几乎要杜绝人的全部七情六欲，忘掉人还是个自然存在，使人人矮化为社会集团的组合元件，变成只具社会属性和只有实用心理的劳动工具。

这是沿着儒家思想前进的必至之地，是它的逻辑结果。因为儒家强调，人首先是社会的，或主要是社会的，并宣布社会的也就是天的。既然如此，那么，其逻辑的推理便是：社会化的范围越大，人性也就越足，越是合乎天理。于是，用兼爱扩展仁爱，以尚同否定个性等等唯社会性的主张，便合理地提了出来。其实儒家对人之社会性的了解，本是建筑在血亲自然基础之上的，他们并未否定只不过是推后人的自然性；他们的社会地位也使他们有力量“食不厌精，脍不厌细”，有条件“厚葬久丧”、“弦歌不绝”，以满足其自然需要和源于自然的情感渴求。也正是由于兼顾了人的社会与自然两重属性，所以儒家才多少发现出人的第三属性，儒家学说才具有一定的人文精神。

墨子本是“学儒者之业，受孔子之术”（《淮南子·要略》）的，但因他出身工匠乃“贱人”（《墨子·贵义》）之属，没有儒家人士那种四民之首的地位和条件，一来生活上讲究不起来，二来深感等级差别之苦，所以，儒家思想里隐藏着的那个逻辑推理，正好借助于他得以演绎，在他的手里得到实现。从而，走到了儒家的反面。

墨家思想于是受到种种批评。诸如“墨氏兼爱，是无父也”（《孟子·滕文公下》），“恐不爱人，固不爱己”（《庄子·天下》），“蔽于用而不知文”（《荀子·解蔽》），“背周道而用夏政”（《淮南子·要略》），“俭而难遵，尊卑无别”（《史记·太史公自序》），等等。诸如此类的说它野而无礼质而无文的指责，固然有其文化史上的意义，但似乎都尚未能摸着症结所在。应该说，墨家的最大特色和最大不足，不在别处，完全出在它对天与人的异乎寻常的了解与处理上。

譬如兼爱，儒家以“爱由亲始”为原则将它上纲为无父的禽兽之论，容或过激，但在不失公允的司马谈眼里，也看出它有尊卑无别之虞，恐怕还是从实际出发的。不错，儒家也有“四海之内，皆兄弟也”的高调，可是它有一个前提，叫做“君子敬而无失，与人恭而有礼”（《论语·颜渊》）；儒家也有“不独亲其亲，不独子其子”的理想，可是它以“天下为公”（《礼记·礼运》）为期。就是说，它们是拿礼义铺底，用大道之行做担保的。说到底，这是因

为，人的社会性不是天生的，而是社会赋予的；因之人的社会化程度，也只能由社会自身的社会化程度来给定。那种不顾时限地一味扩大人的社会性的高调，除非在宗教世界里提供某种灵魂安慰，和在圣贤的终极关怀里完成他们自己的圣格外，并无其他意义。墨家之失，正在于此。

与此相联，墨家对儒家扩展了的天的含义又予以收缩，退回向此前的神格旧位，宣称人世间的一切都由“上帝鬼神”预定和决定。这里面，一个社会的原因是：儒家之不信鬼神，本限于贵族圈子内部参考，其源来自周人代殷时之必须否定天命；至于平头百姓，并不知道此中奥秘，也不准知道此中奥秘。来自社会底层的墨家，在天的观念上，不仅没有贵族那样的经历，不经过那样一次“革命”，而且还被掌握舆论的人故意蒙在鼓里，所以还是保留着古老的鬼神信仰。除去这种社会原因外，还有认识上的原因。

在认识上，和儒家的理性主义不同，墨家是经验主义者。鬼神本是神秘主义的产物，而神秘主义是一种非理性的“理性”；解铃还须系铃人，只有真正的理性主义方能真正勘破神秘的“理性”主义，经验主义在此倒无能为力。不仅如此也，由于经验主义重视实用价值，鬼神如果有用，便会被经验主义者毫不含糊地利用起来，作为工具。这一点，墨子有着十分明确的交待：“我有天志，譬如轮人之有规，匠人之有矩。”（《墨子·天志上》）他们是想要用也只有用上帝鬼神来管住“天子”和“王公大人”，此外实无更好的手段。

而这一招，正是墨家天人关系中的最可爱之处。人被他们极度社会化了，于是如何统一行动由谁统一指挥问题便突出出来，墨子的答案是“尚同”。上同的最后一环上同到天子，无以复加了，如果不再来一道管辖，那将是最可怕的集权主义。所以墨子还需要一位神格的天！正是在这里，我们看到了墨家学说的进步意义；虽然它显得那样虚无缥缈和软弱无力。也许一切进步都是以其他退步为代价的。

#### （六）

人对自身本性的社会方面的认识，经过儒家的发掘，再经过墨家的发展，竟慢慢走向了死胡同。因为如果真像墨子所诱导的那样，人人只是社会整体的一颗螺钉，放弃任何个人的自然的需求和欲望，形同槁木，心如死灰，那将不仅为一般的具有自然属性的人们所难以忍受，即使是社会整体，恐怕亦将僵化死寂。今天的人们，可以很方便地就此举出许多大小例证。

于是，有杨朱者，振臂而起，反其道以行，倡为我、全生之说，形成后来被称为道家者流中之一大派别的反对派。

据说在孟子时代，杨朱学说曾相当流行，有“天下之言不归杨则归墨”（《孟子·滕文公下》）之势，可惜史料缺失，今天已难言其详。顾名思义，大概其所谓为我，在于强调人的个体性；所谓全生，则强调自然性。总之是和墨子学说正相对立。《淮南子》上说：“兼爱、尚贤、右鬼、非命，墨子之所立也，而杨子非之”（《泛论》），便是旁证。

我们今天可得仔细玩味的，是由墨家激发而起的道家另一大派——庄周学派。同杨朱一样，庄周也是一反墨家的唯整体唯社会论，主张唯个体与唯自然。不过庄子所要回归的自然，不是杨子那种生命与生物意义上的自然，而另有哲学新义，并以之在中国文化中开辟了一块全新的领地。

简明地说，庄子所谓的自然，就是自然而然。就其原始态说，有所谓“本然”，就其变动态说，有所谓“因任”即听其自然。而自然的，也就是天然的，或“天”的。四时万物固然是“天”的；人也可以并应该是“天”的，即舍弃一切非自然的作为与意欲，而返朴归天。

因此庄子将天人之学，引向与以往全然不同的思路。在过去，不管谁，不管他怎样去定义天、了解人，其天其人，总归是两件不同的物事，乃大家所公认。现在不同了，庄周先生高屋建瓴，在天人之上，找到了一个更高的范畴，叫做“自然”，它能统一天人，对于它的肯定和否定，便划分出天和和人。其最通俗的例证就是：

（河伯问）曰：何谓天？何谓人？北海若曰：牛马四足，是谓天；络马首，穿牛鼻，是谓人。（《庄子·秋水》）任其本然，便是天；施以人工，则为人。天是所崇尚的，人是所贬斥的。不过需要特别说明的是，庄子所谓的人工或“为”，并不简单等于操作，并非常人意义上的为，而是特指有意欲的因而是有违自然的操作；于是他对“为”的否定即“无为”，也就不是束手敛足，无所作为，而正好成就了他自己意义上的为，无意欲的作为，无所为之为。他所说的“无为为之谓天”（《庄子·天地》），便是这个意思。

一个人如能无为而为了，那时他就既保住了或到达了天，同时也才算得上一个真正的人即真人，或一个完全的人即全人。这叫做“人与天一也”（《庄子·山木》）。这当然是很难的，虽圣人也有所不及：

羿工乎中微，而拙于使人无己誉；圣人工乎天而拙乎人。夫工乎天而良乎人者，唯全人能之。唯虫能虫，唯人能天。

全人恶天？恶人之天？而况吾天乎人乎！（《庄子·庚桑楚》）

羿能中微，可以算是因其自然而无为为之；但是他招来名誉之累而不能摆脱，使自己陷于非自然的窘境。圣人在许多

方面都善解天机，可是他难免于淑世之心，以仁义黥别人性，使世人和自己皆失却本然。倒是那些无知无识无予无求的昆虫，它们既得其为虫，也成其为天！全人就像这些虫子一样，他既人且天，亦天亦人，即人即天；此外别无所谓天，也别无所谓人的本性，哪里还有什么天啦人啦那些无休无止的论争！

可是话还得说回来。人究竟不是虫子。人本是有知有识的，而这正是人之天。所谓全人，也得全上这个天，方才真正完全。只是要注意，不能有意识地去全这个全，只能任其有知有识而有知有识；不能有为为之，只能无为为之；也就是说，不能用人的办法去对待

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)