

中图分类号: B234 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2006)06-0037-(08)

汉代哲学的天人同构论及其美学意义

刘成纪

(北京大学哲学系,北京 100871;郑州大学文学院,郑州 450052)

摘要: 天人合一是中国哲学和美学的根本命题。在汉代,这一命题被下降为身体与世界的同构关系。首先,按照汉代的元气自然论,人体与自然均被视为“气”的凝结物,所以双方是同质的;其次,自然像人一样有自我完成的身体,所以双方是同体的;再次,身体性的自然是生命、情感、意志化的自然,所以双方是相动相感的。据此,汉代哲学的天人合一,起于人对自然的身体想象,终于天与人的互感和互动。现代意义上的“自然人化”,在此表现为自然的身体化;“人的自然化”则表现为人以身体为范式建构对象世界。

关键词: 天人合一;天人感应;董仲舒;汉代哲学;人的自然化

中国美学是农业文明的产物,人与自然的审美关系构成了这一美学形态最基本的关系。但是,在中国美学关于天人关系的讨论中,汉代长期以来是一个几近阙如的环节。这是因为,当时以董仲舒为代表的天人感应论,将原本物理性的天进一步发展成了神性的意志之天,并以阴阳灾异对现实政治形成强大的制约和威压。这种对天(自然)的定位,不但与科学时代的常识悖离,而且因其神学化、政治化减损了哲学、美学价值。同时,汉代哲学对人的认识,不重视其精神的超越性,而偏重其身体的现实性,这与中国哲学“尊德性”的传统也大相径庭。正是基于这些原因,现有的美学史研究成果,少有涉及汉代的天人感应问题;偶有涉及,也是在与其他时代的比较中,将其作为一个反面的案例来看待。

但是,天人感应,就其哲学基础而言,是汉代的元气自然论,由此导出的人与自然的关系是一

体同气的关系;天人感应的现实表现为天体与人体之间的身体性对应,这种对应的心理基础就是人关于对象世界的身体想象。同时,董仲舒将天视为有性、有情、有意的自在实体,从根本上也是一种建立在“以己度物”基础上的对象性移情。由此,汉代哲学关于人与自然关系的判断,既强调人与自然的有机生命关联,又强调双方的身体性同构和情感意志的相通。其审美属性具有奠基意义。它向神学和政治层面的上升,只不过是这种审美关系的自然顺延。

一、从天人合一到天人同体

马克思在《1944年经济学—哲学手稿》中指出:“自然界,就其不是人的身体而言,是人的无机的身体,人靠自然界生活。这就是说,自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的身

收稿日期 2006-09-12

作者简介:刘成纪(1967-),男,河南虞城人,北京大学哲学系博士后,郑州大学文学院教授,主要从事美学原理和中国美学史研究。

体。所谓人的肉体和精神生活同自然界相联系,也就是等于说自然界同自身相联系,因为人是自然界的一部分。^{[1][195]}中华民族是一个起于农耕的民族,自然不但是人获取生存资料的对象,而且是情感的对象。这种情感,既包括对自然伟力的敬畏,也包括将自然作为审美和艺术活动的主要关注对象。人以情感把握自然,其基本的方式就是“以己度物”,将个体生命所具有的特点赋予对象,从而使自然生命化、人格化,甚至身体化。这种方式在现代被美学家称为自然人化,在人的认识能力尚不发达的古代,则表现为物活论,即:人不单出于审美的目的赋予自然超越其自身的属性,而且真诚地相信这些属性就在自然本身。从这种分析来看,马克思在《手稿》中固然是以比喻性的语言称自然是人“无机的身体”,但在古代社会,人却真诚地相信自然就是以身体性的方式与人建构关系。而且,这自然的身体不是无机的,而是像人一样有机、有生命、有情感。

人既从自然中获得生活资料,又是自然的有机组成部分。这种关于人与自然关系的定位,使天人合一成为中国哲学和美学的根本命题,也使对天人关系的考察成为一切哲学立论的起点。如董仲舒云:“视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。”(《汉书·董仲舒传》)司马迁云:“究天人之际,通古今之变,成一家之言。”(《报任安书》)宋代邵雍云:“学不际天人,不足以谓之学。”(《皇极经世书·观物外篇下》)但是,在中国古代哲学和美学中,由于不同时代思想家理论进路不同,对这一问题的认识 and 解读往往有很大差异。比如汉代哲学,以气贯天人,与先秦老庄以道贯天人、宋明理学的“理一分殊”之论有很大区别。这种差异,使汉人的天不像老庄之道和宋学之理那样抽象,更易成为具体可感的对象,天与人的关系也因此更紧密。就其具体可感而言,就是将天设想为像人一样有情感、有意志、有形质的实体。这种建立在“以己度物”基础上的对象想象,不但拉近了天与人的距离,而且使天人的互动成为可能。

天是什么?关于这一问题,韩婴在其《韩诗传》中曾有一个有趣的问答:

齐桓公问于管仲曰:“王者何贵?”

曰:“贵天。”桓公仰而视天。管仲曰:

“所谓天,非苍莽之天也。”(《韩诗外传》卷四)

这说明,基于克服对外部世界陌生感或为尘世生活立法的需要,中国古代思想者谈到天,总是有所寄予的,而非将其视为物理性的自然之天。为了充分实现意义的寄予,可以设想天像人一样有情感意志,但最直观的方式莫过于设想天像人一样有一个感性的身体。在汉代哲学中,虽然到东汉时期(王充)才试图在理论上澄清天是气还是体,但以身类天、使天获得人体化的感性形式的努力,却至少始于《淮南子》。同时,如果我们可以认定《黄帝内经》的相关章节早于《淮南子》,那么这种努力则又可进一步推到《黄帝内经》。如其所云:

惟贤人上配天以养头,下象地以养足,中傍人事以养五藏。天气通于肺,地气通于嗑,风气通于肝,雷气通于心,谷气通于脾,雨气通于肾,六经为川,肠胃为海,九窍为水注之气。……故治不法天之纪,不用地之理,则灾害至矣。(《黄帝内经·阴阳应象大论篇》)

黄帝问曰:“余闻天以六六之节,以成一岁,人以九九制会,计人亦有三百六十五节,以为天地久矣。不知其所谓也。”歧伯对曰:“昭乎哉问也,请遂言之。夫六六之节,九九制会者,所以正天之度、气之数也。天度者,所以制日月之行也;气数者,所以纪化生之用也。”(《黄帝内经·六节藏象论》)

从这两段话看,在秦汉之际,为了使天人关系更清晰,人们不仅在两者之间寻找意义的互动和关联,而且进一步将互动的双方诉诸直观形式,形成身体性的一一对应。其中,贤人“配天以养头、象地以养足”之论,虽然还没有直接说天为头、地为足,从而使世界成为一个人体形式,但就人从自身出发认识世界而言,赋予自然以人体的形式,却是其必然的取向。在《六节藏象论》中《黄帝内经》以人的“三百六十五节”模拟天的“六六之节”,这种以身体为模型建构世界的意向已表现得相当明显。由此可以认为,中国古代医学对人体结构的认知,为天人同构关系的建立提供了基础。同时,人身体的疾患总是在与外部世界的交互感应中发生,比如人体的湿热与外部气候、身体状况与摄入

的营养之间有密切关系。从这个角度看,医学对双方互动关系的经验性认知,为汉代以人类天的哲学取向提供了实证基础。

与《黄帝内经》相比《淮南子》对于天人相类的表述更明确,也更系统。这可能与《淮南子》的作者兼具哲学修养又兼通医学有关。如其《精神训》云:

夫精神者,所受于天也;而形体者,所禀于地也。……故头之圆也象天,足之方也象地。天有四时、五行、九解,三百六十六日。人亦有四肢、五脏、九窍,三百六十六节。天有风雨寒暑,人亦有取予喜怒。故胆为云,肺为气,肝为风,肾为雨,脾为雷,以与天地相参也,而心为之主。是故耳目者,日月也;血气者,风雨也。

按照《淮南子》的类比,人有耳目,天有日月,日月也就因此成了天的耳目;人有血气,天有风雨,风雨也就成了天的血气;人有胆肺肾肝脾,天有云气风雨雷,云气风雨雷因此成了天的脏器。依此类推,风雨寒暑是天的四种情感,三百六十六日是天的骨节,八方加中央是天的九窍,金木水火土是天的五脏,春夏秋冬是天的四肢,圆形的天空是天的头,方的大地是天的足。至此,原本物理性的世界完成了身体性的改造,所谓自然的人化,也在这种模拟中更具体地体现为自然的身体化。

《庄子·德充符》云:“世俗之人,皆喜人之同乎己而恶人之异于己也。同于己而欲之,异于己而不欲者,以出乎众为心也。”《淮南子》将对象世界想象为人的身体,是这种喜同恶异的心理欲求的典型体现,从中也可以看出中国人往往基于个体意愿认识世界的特点。这种认识方式所建构的世界模式虽然与世界的实存有严重的偏离,但它却有效克服了世界的异己性,使人与世界在同构中展示出一种充满人道精神的图景。英国经验主义哲学家霍布士曾说:“在思想的承续中,人们对他们所想的事物只注意到两方面:它们彼此相类似或不相类似……能看出旁人很少能看出的事物间的类似点,这种人就算是……有很好的想象力。能看出事物间的差异和不同,就要靠在事物中进行分别,辨识和判断,在不易辨识的地方能辨识,这种人就算是有很好的判断力。”^{〔2〕 P207}也就是

说,人总是用想象力来求同,用判断力进行辨异。从霍布士的这种论断看,汉代将一般意义上的天人合一思想进一步推进到天人同构或天人同体的层面,其思维方式的根源依然是基于一种想象的逻辑。这种推进虽然使原本哲学化的一般判断在追求具体对位中表现出机械性,但它依然是对世界诗性的、审美化的理解。同时,在遵循想象的逻辑求同和遵循理性的逻辑求异之间,极难分清哪种方式对世界的把握更正确。如《庄子·德充符》云:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。”《渔父》云:“同类相从,同声相应,固天之理也。”而且更重要的是,哲学的价值有两个标准:一个是对事物认识的合规律性,一个是合目的性。汉代的天人同体可能因过于追求具体而陷入机械和荒谬,但它却使异己的世界变成了一个为人而在的世界,甚至是按照人的身体造型的世界。这种世界因与人同体而与人相亲,因与人相亲而成为诗意和审美的存在。

二、董仲舒的“人副天数”

在汉代,将天人同构或同体理论发展到极致的是董仲舒。与道家从人与自然类同中体悟无为的存身之道不同,董仲舒从中找到了有为的路径。先秦儒家,尤其是孔子,是“罕言天道”的。如《论语·公冶长》录子贡语云:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”到了孟、荀及后来的《大学》、《中庸》,人性问题得到了充分的讨论,但天的问题依然没有得到充分关注。一般而言,哲学的根基有二,一是内在的人性,一是外在的天道自然。董仲舒对于儒学的最重要贡献,就是为儒家思想建立了天的依据,或者说将儒家关于人伦与社会关系的经验性判断纳入到了一个形而上的框架。但必须注意的是,董仲舒将儒家的尘世伦理与天道相对接,其目的并不在天道本身,而在于为尘世伦理寻找形而上的合法性,并对人的现世行为寻找更具本源也更具威力的决定力量,即所谓“上承天之所为,而下以正其(人)所为”(《汉书·董仲舒传》)。

那么,董仲舒理解的天是什么,它和人如何建构关系?《春秋繁露·人副天数》中有一段话:

天地之精所以生物者,莫贵于人。

人受命乎天也,故超然有以倚,物疾疾莫能为仁义,唯人独能为仁义,物疾疾莫能偶天地,唯人独能偶天地。人有三百六十节,偶天之数也;形体骨肉,偶地之厚也;上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也;心有哀乐喜怒,神气之类也。观人之体,一何高物之甚,而类于天也。物旁伏折取天之阴阳以生活耳,而人乃烂然有其文理,是故凡物之形,莫不伏从旁折天地而行,人独题直立端尚,正正当之,是故所取天地少者旁折之,所取天地多者正当之,此见人之绝于物而参天地。是故人之身首望而员,象天容也;发象星辰也;耳目戾戾,象日月也;鼻口呼吸,象风气也;胸中达知,象神明也;腹胞空虚,象百物也;百物者最近地,故要(腰)以下地也。天地之象,以要(腰)为带。颈以上者,精神尊严,明天类之状也;颈而下者,丰厚卑辱,土壤之比也;足布而方,地形之象也。……天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五藏,副五行数也;外有四肢,副四时数也;乍视乍瞑,副昼夜也;乍刚乍柔,副冬夏也;乍哀乍乐,副阴阳也;心有计虑,副度数也;行有伦理,副天地也。此皆暗肤着身,与人俱生,比而偶之,合于其可数者,副数;不可数者,副类。皆当同而副天,一也。

在引文中,董仲舒从象和数两方面,对天的“体征”以及天与人身体的类同性进行了细致的类比。除了这些类比,他也附带解决了如下问题:首先,世界上存在着各种各样的生命形态,为什么“人独偶天地”?在董仲舒看来,天地中所生的一切生物,人是最尊贵的。之所以人最尊贵,是因为人形体高大,直立行走,形象显得光明正大,而动物形体低矮,趴在地上行走。这种形体的差异证明,人从天地得之甚多,而动物从天地得之甚少。只有从天地得之甚多的生命才最有资格与天地相类。同时,人因为从天地得到的最多,他也像天地

一样具有了仁义之性,这也使他比其他动物更尊贵。其次,董仲舒,包括《淮南子》,讲天人相副,其实都不单单是讲人与天的关系,而是人与天地的关系。那么,董仲舒和《淮南子》为什么只讲人副天数,而不讲人副“天地”之数呢?显然,这与汉代阴阳五行学说对地的定位有关。从引文来看,董仲舒其实将人分成了两部分:人体的上半部“精神尊严”,所以与天相类;人体的下半部“丰厚卑辱”,所以与地相类。这样,虽然人在整体上与天地相副,但人之为人决定性的部分,或者说人与禽兽相区别的部分,集中在上半身。由此天也就成了人应关注的核心,而人副天地之数,也就在这种尊天卑地、尊阳卑阴的观念主导下被简化为人副天数了。第三,人与天的类同,不但表现在形体上,而且也体现在自然的时序变化及人类情感诸方面(这一点《淮南子》也有涉及)。比如,人的四肢与四季相副,人的哀乐与阴阳相副等。

比较言之,人与天体征上的相类,是空间性的、静态的,人与四季及其情感的相类则是时间性的、动态的。显然,这种相类只有呈现为动态,才会使人体和天共同成为活跃的生命,才会使天成为有情感、有意志的天。从下面的引文可以看到,董仲舒对天的情感和意志属性的界定,主要体现在对人类情感和四季变化的类比上:

人之形体,化天数而成;人之血气,化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时;人生有喜怒哀乐之答,春夏秋冬之类也。喜,春之答也;怒,秋之答也;乐,夏之答也;哀,冬之答也。(《春秋繁露·为人者天》)

春气爱,秋气严,夏气乐,冬气哀。爱气以生物,严气以成功,乐气以养生,哀气以丧终,天之志也。是故春气暖者,天之所以爱而生之;秋气清者,天之所以严而成之;夏气温者,天之所以乐而养之;冬气寒者,天之所以哀而藏之。(《春秋繁露·王道通三》)

春爱志也,夏乐志也,秋严志也,冬哀志也。故爱而有严,乐而有哀,四时之则也。喜怒之祸,哀乐之义,不独在人,亦在于天;而春夏之阳,秋冬之阴,不独

在天,亦在于人。……故曰:天乃有喜怒哀乐之行,人亦有春夏秋冬之气者,合类之谓也。(《春秋繁露·天辨在人》)

春,喜气也,故生;秋,怒也,故杀;夏,乐也,故养;冬,哀也,故藏。四者,天人同有之,有其理而一用之。(《春秋繁露·阴阳义》)

人与天形体的相似给人提供的是天人相副的直观形式,而内在情感的相似则涉及到形式包裹着的内容。只有两者合一,才是董仲舒对身体性的天的整体看法。另外还需注意的是,这种情感之于天如果喜怒无常,明显也不符合儒家对其道德上的要求,所以它一方面保持着对人的绝对威严,另一方面又必须体现出天德和情感变化的规律性。关于这一问题,董仲舒依然是通过天人类比得出结论。如《春秋繁露·深察名号》云:

人之诚,有贪有仁。仁贪之气,两在于身。身之名,取诸天。天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性。天有阴阳禁,身有情欲,与天道一也。是以阴之行不得干春夏,而月之魄常压于日光。乍全乍伤,天之禁阴如此,安得不损其欲而辍其情以应天。天所禁而身禁之,故曰身犹天也。禁天所禁,非禁天也。必知天性不乘于教,终不能祚。

这段话可分两点理解:首先,人的善恶体现为贪和仁,天的善恶体现为阴和阳。在董仲舒看来,天不允许阴气犯春夏,代表阳的日光总是压倒月光,并总是让月亮出现缺伤,这就是天抑恶扬善的明证。从这个角度看,天虽然包含着恶但仍以善为主导。其次,阴阳是天之用,但不是天之物。天所谓的禁阴,并不是天本身有阴或恶的存在,而是天的衍生物(阴、阳)才分出了善恶。就此而论,天就是一个超越善恶之上的终极范畴(“禁天所禁,非禁天也”),它不可以被善恶这种第二性的概念来定位或讨论。但如果非要用善恶为天定性,那么从天禁阴(恶)的属性看,天就代表了绝对的善,具有禁恶扬善的威严。正如董子所言:“天高其位而下其施,藏其形而见其光。高其位,所以为尊也;下其施,所以为仁也;藏其形,所以为神;见其光,所以为明。故位尊而施仁,藏神而见光者,天之行也。”(《春秋繁露·离合根》)

三、人副天数与天人感应

天,既然有与人一样的形体、情感和道德意志,在董仲舒看来,它必然会与人发生感应,如他所说:“百物去其所与异,而从其所与同。故气同则应,声比则应。”为了论证这一点,他列举了一系列自然现象,如“马鸣则马应之,牛鸣则牛应之……天将阴雨,人之病故为之先动,是因相应而起也;天将欲阴雨,又使人欲睡卧者,阴气也;有忧,亦使人睡卧者,是阴相求也;有喜者,使人不欲卧者,是阳相索也”(《春秋繁露·同类相动》)。按照这种“同类相感”的原则,人间美好和丑恶的事情必然得到天相应的响应——“美事召美类,恶事召恶类……帝王之将兴也,其美祥亦先见;其将亡也,妖孽亦先见,故物以类相召也”(同上)。至此,人与天的关系,就不仅仅是物理性的形体相副的问题,而且是情感、意志上的相通和互动问题。这种相通和互动,被董仲舒称为天人感应。

这种自然与人同类相感的思想,带有相当的神秘色彩。从中国历史上看,商代的甲骨卜辞就是寻找这种天人互动关系的遗产,《易经》则是要寻找这种互动的一般规律。另外,在秦汉之际的《中庸》中,也有这样的话:“至诚之道可以前知。国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽。见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至,善必先知之,不善必先知之。”(《中庸》第24章)但是,董仲舒无疑对这种思想的最后完成起了最重要的作用。这是因为,他不但从理论上解决了天人为何相感的问题(因为同类,所以相感),使散乱的天人经验理论化、系统化,而且将天人感应神学化、政治化,使原本无声无嗅的天道成为对人事做出实时反应并给予强大制约的力量。如其所言:

臣谨按《春秋》之中,视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃出灾害以谴告之,不知自省,又出怪异以警惧之,尚不知变,而伤败乃至。(《汉书·董仲舒传》)

凡灾异之本,尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽,而天出灾害以谴告之;谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见

天意之仁而不欲陷人也。(《春秋繁露·必仁且智》)

将有失道之治败,而天乃先出灾异以变,而伤败乃至。(《汉书·董仲舒传》)

上下不和,则阴阳缪戾而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。(同上)

王正则元气和顺、风雨时、景星见、黄龙下。王不正,则上变天,贼气并见。(《春秋繁露·王道》)

王者于臣无礼,貌不肃敬,则木不曲直,而夏多暴风;……王者言不从,则金不从革,而秋多霹雳;……王者视不明,则火不炎上,而秋多电;……王者听不聪,则水不润下,而春夏多暴雨;……王者心不能容,则稼穡不成,而秋多雷。(《春秋繁露·五行五事》)

从这些引文可以看出,天与人之间并不仅仅是一般的相感,更重要的是天对人事之恶的惩罚。在此,感应是现象,奖惩是手段也是目的。按照董仲舒设定的上天对人事做出反应的程序,首先,人事的非合理状态会带来自然的反常,即阴阳运动秩序的混乱——“王者于臣无礼,貌不肃敬,则木不曲直,而夏多暴风”。这种自然的反常被人认为有妖孽出现,对人现实生活的影响就是发生自然灾害,导致“稼穡不成”。这时,如果人有所觉悟和反省,及时修正自己的行为,上天的警告可能适可而止,否则就会出现各种怪异的现象,如“日为之食,星陨如雨,雨蚤,沙鹿崩……陨石于宋五,六鹤退飞……地震,梁山崩,壅河,三日不流,昼晦,彗星见于东方,孛于大辰”(《春秋繁露·王道》)等等。如果对这种来自上天的警告仍置之不理,那么必然会使国家陷入国亡主灭的大灾难。在此,董仲舒将天对人事的压力分成了两类,前者,如“木不曲直,夏多暴风”之类称为灾;后者,如“日为之食,星陨如雨”称为异。即“天地之物有不常之变者谓之异,小者谓之灾”。按照天做出反应的顺序,它总是由轻及重、不断加大警告的力度——“灾常先至而异乃随之。灾者,天谴之也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。”(《春秋繁露·必仁且智》)

至此,董仲舒讲天人感应的目的已变得相当

明确,即人了解自然的目的在于规范人的现世行为,使之符合儒家的伦理规范。这正是董子虽然言天道,但最终仍归于儒的原因。在封建时代,知识分子是一个游移于官方和民间的独特阶层,他具有强烈的社会责任感,但这种责任必须通过官方和民间来实现。其中,对于人民,他可以通过礼乐教化使其变得文明;对于统治者,教育手段则表现出局限性,因为统治者不受制约的权力使他有充分的理由蔑视教育者。在这种背景下,董仲舒捏造的新权力主体,即天的出现就是重要的。它在统治者的社会权力之上加上了来自自然的威权,从而将统治者原本不可制约的权力置于一个更绝对、更具无限性的权力主体的覆盖之下。这样,先秦儒家一直没有处理好的对统治者进行道德规训的问题,到董仲舒这里被用一种近于神学的方式解决了。

董仲舒认为,一般天降之灾异,人都可以通过规范现世行为而有效规避,但除此之外,还有一些东西来自命运,则非人力可左右——“有非人力所能致而自至者,此受命之符也”(《汉书·董仲舒传》)。这里的“受命之符”,就是来自自然的关于个人或国家命运的预兆。这预兆可能是好的,如刘邦母亲怀孕时,曾“见蛟龙于其上”;也可能是坏的,如“西狩获死麟”,孔子曰:“吾道穷矣。”(《春秋繁露·随本消息》)但董仲舒认为,无论是人力不可改变之命运,还是人力可改变之灾异,都是可察知的。察知的方法就是对预兆的解读。但是,这些预兆潜存于日常生活和自然现象之中,并不是人人都可了解,只有具有上上之智的圣人才能做到这一点。如其所云:“惟圣人能属万物于一而系之于一元也”(《春秋繁露·重政》);“天地神明之心,与人事成败之真,固莫能见也,唯圣人能见也”(《春秋繁露·郊语》)。那么,圣人如何、为何就能知道呢?对此,董仲舒主张存而不问。如他所言:“问圣人者,问其所为而无问其所以为也。问其所以为,终弗能见,不如勿问。问为而为之,所不为而勿为,是与圣人同实也,何过之有?”(同上)但是,从《吕氏春秋》、《淮南子》到董仲舒,可以发现,这种知天命的途径依然是存在的,即圣人可以通过“察身以知天”(《春秋繁露·郊祭》)。

那么,既然命运可以察知,董仲舒为什么又反

对一般人追问察知命运的方法呢?显然,除了故作神秘或知识的垄断之外,这应该和他要实现的哲学、道德任务,以及对预言者个人命运的关切有关。如果统治者知道对所谓符瑞和灾异的预测来自对统治者政治行为方式的观察,这不但会让人怀疑预言的神圣性,而且会被认为是儒者假借天的名义对现实政治进行攻击和谴责——轻则被认为是无意义的附会,重则可能引来杀身之祸。^①这样,如果要确立预言的神圣性,就必须反过来遵循“察天以知人”的途径,即遵循自上而下的道路。但是,像“察身以知天”会威胁到预言的神圣性,并给预言者带来危险一样,这种反向的方式也同样面临哲学上的巨大困难,即如果我们认定所谓的灾异不是自然现象,而是来自神的启示,就必须超越一般的天人两分,在天和人之外另外确立一个超验的神的区域。但从董仲舒的哲学架构看,这种区域是匮乏的,即:他的哲学在天地人神的四元组合中,缺少超越性的神的一极。这样看,汉代儒学超越天之上的神学本体的阙如,应是董仲舒试图回避命运本源问题的另一个原因。

四、天人同构论的破局及美学影响

以人道推论天道,然后以这种推出来的天道对人进行反制,这是董仲舒建构天人相副和天人感应理论体系的基本方法。中国哲学思维自《诗经》以来,一直建立在类比联想(比兴)的基础上,即:只有同类才能相感,这就使天与人身体的同形同构成为天人感应的前提。从这种以感性为起点建构天人关系的方式不难看出,董仲舒的哲学虽然机械,但诗性或审美属性仍然是其哲学的根本特质,类比联想使世界成为一个在形、质两方面合而为一的有机整体。但是,就像感性的想象可以使世界成为人的身体一样,人的感知经验也可以直观地判断天人不同体。确实,就像前文所言齐桓公“仰而视天”一样,清风白云、日月星辰,无限广延的空间、周而复始的四季更替,这和人的身体有什么关系呢?

在汉代,对董仲舒天人相副和相感论提出有力质疑的是王充。对董仲舒而言,天和人形体的一致是其相互发生感应的前提,而王充恰巧在经验层面看到的是人天不类的状况。如《论衡·自

然篇》云:

何以知天之自然也?以天无口目也。以天无口目也。……何以知天无口目也?以地知之。地以土为体,土本无口目。天地,夫妇也。地体无口目,亦知天无口目也。使天体乎?宜与地同。使天气乎,气若云烟。云烟之属,安得口目?

王充和董仲舒关于天人关系的判断都是采用以类相推的方式,但推论的前提不同。董仲舒由人有口目直接推出天也应有口目,王充则由地无口目推出天亦应无口目。同时,王充也用归谬法反推天人同体的不可能。比如,按照一般的观点,雷声是天在表达愤怒,这种愤怒可以使人因雷击而死。但对人而言,表达愤怒应该用口,而用口表达的愤怒是不可能烧死人的。进而言之,人因雷击而死,往往身体会被烧焦,口又怎么可能让人的身体烧焦呢?另外,从万物生成的角度看,世间万物由天地创造,如果天地像人一样是身体性的,那么它创造万物也必然像人一样用手,但是,天地又从哪里得到千千万万只手去造各种各样的物呢?^③

从王充列举的天人不类的例证可以看到,他是要将知识建立在实证经验而非想象的基础上。如果天人同体,那么天有口目,人也必然有口目;人用手制造万物,那么天也应该用手制造万物,否则天人同体即是妄言。这种质证方式从表面看是幼稚可笑的,因为天地造物不可能像人用双手劳动一样具体,上天发怒也未必一定像人一样用嘴巴。但是,对王充思想价值的认定必须放在汉代哲学的具体语境中。从其哲学的历史背景看,没有从《淮南子》到董仲舒天人同体论的荒谬,就不会有王充反驳方式的荒谬。进而言之,王充的反驳方式虽然因陷入彻底的实证而显得荒谬,但他得出的结论却依然正确,即:天人不同体。以此为基础,王充对董仲舒的天人感应论给予了进一步的证伪。如他所言:“凡言谴告者,以人道验之也。”(《论衡·自然篇》)按照“人道”,君主会对臣子的过失给予谴责和警告,上天则对君主的过失给予警告,这是董仲舒以天道制约人事的基本方式。但同样是按照人道,如果天能对人谴告,那么人也必然可以向天进谏,但事实上,人对天反向的进谏却从没有在天那里得到过响应。这种天人感应的单向性,说明所谓天的形体性、情感性、意

志性只不过是人的主观想象,而不具有事实依据。正如王充所言:“讵告之言,衰乱之语也,而谓之上天为之,斯盖所以疑也。”(同上)“贤圣感类,谦惧自思,灾变恶征,何为至乎?引过自责,恐有罪,畏慎恐惧之意,未必有其实事也。”(《论衡·感类篇》)

自西汉后期,儒学已有发生转向的趋势。这种转向,在儒学内部表现为今文经学向古文经学的转变,在一般思想界,则表现为“回到事物本身”式的唯物主义的兴起。从王充《论衡》可以看出,他对当时一批理智清明的思想者是极其推崇的,如其赞扬雄、桓谭云:“玩扬之云之篇,乐于居千石之官;挟桓君山之书,富于积猗顿之财。”(《论衡·佚文篇》)“世间为文者众矣,是非不分,然否不定,桓君山论之,可谓得实矣。论文以察实,则君山汉之贤人也。”(《论衡·定贤篇》)但同时必须看到,对包括人在内的万物实相的洞察,即可以还人一个真实的世界,但这种真实如果没有恰当的人生态度去面对,则往往比生活在虚幻中更糟。这就是求真与求善的矛盾所在。18世纪法国思想家伏尔泰曾讲:即便世间没有上帝,也要造出一个上帝。伏尔泰之所以这样讲,是因为基督教神学为人从有限世界到无限世界,从生存到死亡,提供了一个稳定的人生格式。同样道理,董仲舒的天人阴阳之论虽然荒谬,但却也提供了一个稳固的有机世界,让人体验到美学的有序和庄严。同时,这种天人同构关系在真实层面的可证伪性,并不妨碍善的层面的自足完满,即:世界的身体性有效解决了人存在的单一性,避免了由无所依傍而产生的生命孤独。

与董仲舒天人共建的审美世界不同,王充为人提供的是一个无机而分割的世界。人与天的两离,将一个合目的的完满世界戳开了一个无法修补的洞穴。面对这个洞穴,王充并没有教人如何以正确的方式来面对,而是将人交给了幽暗虚无的命运。从这个角度讲,王充对天人同体关系的证伪,一方面帮人消解了天无所不在的压力,阻断了天人相感的道路,另一方面也必然给人带来无所依傍的虚无感。也就是说,一个失去天监督也

失去地保护的人,既是一个自由人,也必然是一个无助的人。由此看王充的唯物主义和无神论,它的价值可以说是正反互见的——他解构了董仲舒人体式的、有情有性的天,却没有为人找到新的皈依。这样,没有来世的信仰,没有彼岸的召唤,生命只可能以当下的身体彰显其存在的意义。而生命和身体又是速朽的。至此,东汉末及至魏晋的感伤主义,以及由信仰幻灭而导致的及时行乐之思想,也就在王充这里找到了理论助力。

哲学的虚无主义总是与感伤主义、享乐主义相因果的,人必死的事实和无助的命运总会引诱人在尘世中滥用自己的身体,并时时生出顾影自怜的感伤。同时,当天失去了对人价值的规定,人也就自主决定自我存在的价值。这种对人存在价值决定权的掌握就是一种“由自”意义上的自由,而这种自由权在失去人之外的选项(天)之后,又必然是以对自身的爱作为唯一选择。从这个意义上讲,王充由天堂陷落导致的哲学的虚无,必然会以曲折的方式对魏晋时期的美学取向产生影响。

注释:

- ①《史记·儒林列传》记云:“(董仲舒)中废为中大夫,居舍着灾异之记。是时辽东高庙灾,主父偃疾之,取其书奏之天子。天子诏诸生视其书,有刺讥。董仲舒弟子吕步舒不知其师书,以为下愚。于是下董仲舒吏,当死,诏赦之,于是董仲舒竟不敢复言灾异。”
- ②如《论衡·雷虚篇》云:“审隆隆者天怒乎?怒用口,……口之怒气安能杀人?人为雷所杀,询其身体,若燔灼之状也。如天用口怒,口怒生火乎?”
- ③如《论衡·自然篇》云:“春观物之生,秋观其成,天地为之乎,物自然也。如谓天地为之,为之宜用手,天地安得万万千手乎?”

参考文献:

- [1] 马克思恩格斯全集(第42卷)[M].北京:人民出版社,1979.
- [2] 朱光潜.西方美学史(上卷)[M].北京:人民文学出版社,1994.

(下转第8页)

- [7] 亚里士多德. 政治学[M]. 北京: 商务印书馆, 1981.
 [8] 陈寅恪. 审查报告三[A]. 冯友兰. 中国哲学史·附录[M].
 上海: 华东师范大学出版社, 2000.

- [9] 杜维明. 新加坡的挑战[A]. 杜维明文集(第 2 卷)[M]. 武汉: 武汉出版社, 2002.

How to Make possible the Value of Traditions of Confucianism in the Present Times

CHEN Weiping

(College of Law and Politics , Shanghai Normal University , Shanghai , 200234 , China)

Abstract : Revolving round the issue of how to make possible the value of traditions of Confucianism in the present times , this paper discusses three questions : How to reveal and present the traditions of Confucianism ? How to appraise the value of the traditions of Confucianism ? And how to realize their value ? In order to reveal and present the traditions of Confucianism , it is necessary not only to explain the traditions of orthodox Confucianism , but also to excavate the traditions of non - orthodox Confucianism. It is essential not merely to comb out the traditions of Confucianism in classical works , but also to investigate them in actual reality. In order to appraise the value of the traditions of Confucianism , it is necessary to correctly apply and standardize the two yardsticks of instrumental value and inherent value. We are supposed to evaluate Confucianism not only on the basis of historical background but also in the light of national wisdom so that we may shake off the influence of radicalism and conservatism. The assessment of the strong and weak points of Confucianism and Western learning entails the establishment of dialectical yardsticks with which one gets to know the complementary character of the value of the two so that the explanation of the current value of Confucianism will possess such significance that it is capable of resisting superiority of Western culture and that it will not lead to overestimation of the quintessence of the Chinese culture.

Key words : Confucianism , traditions of Confucianism , current value , philosophy of China

(责任编辑 江雨桥)

(上接第 44 页)

Isomorphism of Man and Nature in Philosophy of Han Dynasty and Its Aesthetic Value

LIU Chengji

(Philosophy Department of Peking University , Beijing , 100871 , China ;
 Literature School of Zhengzhou University , Zhengzhou , 450052 , China)

Abstract : The unity of man and nature is the basic proposition in Chinese philosophy and aesthetics. This proposition was lowered and regarded as an isomorphic relationship between human body and the objective world in Han Dynasty. First , according to natural vitality theory in Han Dynasty , human body and nature are seen as polymer of Qi (one kind of energy from universe) , therefore , they are identical in essence. Second , like man , nature has a well - developed body , so man and nature are similar to each other in that they both have a body. Third , the bodily nature is endowed with life , feeling and will , which means that man and nature can respond to each other. In the light of the theory of natural vitality , the unity of man and nature in philosophy of Han Dynasty originates from man 's imagination of nature with a body and terminates at their mutual response and interactivity. Here , " the humanization of nature " in a modern sense is manifested in its possession of a body , and " the naturalization of man " finds expression in that man constructs the world according to the form of human body.

Key words : unity of man and nature , mutual response by man and nature , Dong Zhongshu , philosophy in Han Dynasty , the naturalization of man

(责任编辑 江雨桥)