

道德生存与天命的分合及其意蕴

——以朱熹与阳明对《孟子·尽心》首章诠释为中心

高瑞杰 郭美华¹

【摘要】：自孔孟以来，道德主体性与天命之间就一直存在紧张关系，影响着后世诸儒对此问题的解读。在对《孟子·尽心篇》首章的诠释上，朱子以普遍之理的预设为根基，依据《大学》条目，从认知角度呈现了一个由知到行、普遍的历时性进程，突出普遍天理对于现实生存的绝对优先性；而阳明将此章三句视为三种品第的为学进路，并与《论语》《中庸》生知安行、学知利行、困知勉行结合起来，将此章理解为不同主体现实生存活动及其境界的共时性差异，对单纯的认知主义进路有所克服。但是，阳明依然将普遍天理预设为主体性良知的先天本质，同样湮没了真正的道德生存本身。事实上，重新敞露道德生存论的真蕴，将天命与道德生存划界，以人自身活泼的生存活动及其展开作为人之本质的基础，是彰显人自身生存性意义的必由之路。

【关键词】：道德生存 天命 孟子 阳明

儒学突出人的道德生存。道德生存论的一个基本维度，是天人之间的关系。在孔子那里，体现为道德主体性与天命外在性的紧张关系。孟子的道德生存论又有所深入，他将主体性选择与行动作为人之本质的根基，并将天命排斥在道德生存之外。但是，孟子突出道德生存的主体性及其自身实现，最终又将最初排斥了的天命重新唤回并将其当作道德生存的根基。由此，他将孔子哲学中的天人（道德主体性与天命限制性）紧张关系，以更为醒目的方式显露出来。道德生存与天命的紧张关系，尤其体现在“尽心知性知天”的表达之中。

以“尽心知性知天”章为中心，为消解道德生存与天命的紧张关系，朱熹以普遍之理的预设为根基，依据《大学》的条目，从认知角度将“尽心知性知天”章理解为“格物致知”之知为先，以“存心养性事天”之行为后，最终以“夭寿不贰修身以俟之”为境界，显现为一个由知到行的、普遍的历时性进程。但是，朱熹如此进路，以普遍化的天理预设和认知主义取向，将个体性活泼泼的道德生存活动湮灭了。

阳明则从《论语》与《中庸》生知安行、学知力行、困知勉行的区分出发，将“尽心知性知天”理解为“生知安行”，将“存心养性事天”理解为“学知力行”，将“夭寿不贰修身以俟之”理解为“困知勉行”，从而将“尽心知性知天”章理解为一个不同主体现实生存活动及其境界的共时性差异。阳明的理解虽然注意到任何个体在任何生存环节上的知行统一之在，但是，阳明依然认可了朱熹的普遍天理承诺；并且，阳明将普遍天理预设为主体性良知的先天本质，同样也湮灭了真正的、活生生的道德生存活动本身。

究极而言，在心与天之间引入普遍之理，将人的道德生存与天命二者“合一”起来，不但不是对孟子哲学心、性、天之紧张关系的解决，反而是对孟子道德生存论的合理内蕴进一步的瓦解和湮没。就此而言，我们需要克服朱熹与阳明学中天人合一的迷思，重新敞露道德生存论的真蕴，即将天命与道德生存划界，以人自身活生生的生存活动及其展开作为人之本质的基础。

一、孟子道德生存论的两重性：心、性、天的分离与天命的返回

作者简介：高瑞杰，上海师范大学哲学系博士后、讲师；（上海 200234）郭美华，上海财经大学人文学院教授，华东师范大学现代思想文化研究所研究员。（上海 200433）

就道德生存论而言，在孟子哲学中，心、性、天（命）之间，具有自身内在的紧张关系。在孔子那里，道德主体性与天命之间就具有一种紧张关系。一方面，孔子高扬道德生存的主体性，强调“为仁由己”（《论语·颜渊》）、“君子求诸己”（《论语·卫灵公》）、“求仁而得仁”（《论语·述而》）、“我欲仁斯仁至矣”（《论语·述而》）、“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者”（《论语·里仁》）。

如此基于主体性道德行动而有的生存，是人自身的一种不可诘问的生存状态——即人的主体性活动就是人实现自身的基础，不必更不能为如此主体性活动寻找一个外在的根据。就此而言，孔子说：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）以天作为人之道德生存的不可诘问的限制性担保，即不能将天在认知意义上积极地预设为现实道德-文化活动的根据，而是强调人自身的道德主体性活动就是人自身存在的根据。

另一方面，孔子又认为人自身的存在受到外在必然性的制约，无论人如何努力，道之行与废受制于命¹；生命存在的开始与终结并不由人决定，生活财富的获得也不依赖于劳作，而是“死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》）⁽²⁾。在道德主体性与天命二重性之间，孔子最终以“知命”（《论语·尧曰》）和“畏天命”（《论语·季氏》）为归结，显现出一定的复杂性。《论语》最后以“不知命无以为君子”结束（《论语·尧曰》），而在其一生自述之中，也提出“五十而知天命”（《论语·述而》），这都体现出孔子有将天命视为生存内容的倾向。从而在人自身的生存究竟应奠基于人自身的主体性行动，还是根源于不可知的天命这一问题上，孔子哲学有着内在的理论张力。

就其基本倾向而言，孟子承继了孔子所凸显的道德主体性，鲜明地消解着外在天命：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）天或命渗透于人自身的整体生存之中，对于人的整体生存有所作为却并非道德生存论上的主体性作为，即无所为而为者之为（不可知其为者之为）；如此无所为而为，牵引出人的整体性中逸出人自身主宰的命（不可知的必然性或偶然性）。

无所为而为者或不以人之主体性行动为根据的生命流淌之倾向，孟子称之为“在外者”；有所为而为者，即基于人自身的主体性行动而有的生命倾向及其成就，孟子称之为“在我者”：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《孟子·尽心上》）在我者与在外者的区隔，使得孟子将孔子在道德主体性与天命外在性的紧张关系，作了一个推进，即强调“反求诸己”⁽³⁾——将人自身存在的根据奠定于人自身，而不是奠基于人之外的某种抽象实体之上。

所谓“求则得之”，意味着人所求为主体性活动自身，其展开必然地达致自身的完成与完善。⁽⁴⁾进而，在人之本质与天命（性与命）的区分以及人之本质的证成上，孟子给出了一个深刻的阐明，将人能自由地选择何者为人之本质与何者为天命，视为人的更为本质之处：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。

仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《孟子·尽心下》）在此，关键不在于性与命的具体规定之别，而在于人自身可以自由而能动地选择以何为性、以何为命。一言以蔽之，人能自由而能动地选择自己的本质，是人更为本质之处。就此而言，孟子之意显明，尽管天命与人自身的整体性生存相涉，但在道德生存论上，天命却是无关于人之本质性生存内容的力量。

但是，孟子如此主张并不彻底，甚至于走向其反面。道德主体性的突出，引向生存的自信与自我实现，由此，孟子自信其自身的“在我”之努力，可以弥漫于天地之间——“（浩然之气）至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间”（《孟子·公孙丑上》），从而在“我”之中可以具备天地万物——“万物皆备于我”（《孟子·尽心下》）。

主体性行动自身之实现并不基于自身内在展开，而是受制于天的制约：“君子创业垂统，为可继也，若夫成功，则天也”

（《孟子·梁惠王上》）：“行或使之，止或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也。”（《孟子·梁惠王下》）如此，通过将天命排斥在道德生存领域之外而突出心，在心的自我实现过程中，天命又重新回到道德生存之中：“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。”（《孟子·尽心上》）在孟子，心的活动就是思：“心之官则思。”（《孟子·告子上》）尽心之本意，即是“尽思”，或者“思以得其自身”：“思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）思之所得，按照孟子道德生存论的本意，应当指向并融入生存活动本身（即所谓“必有事焉而勿正”）⁽⁶⁾；但是，孟子却将根源于且必须回归于生存活动之思，转而彰显一个脱离于鲜活生命活动的“本心”。

鱼和熊掌不可兼得的道德生存困境，其真正的意义恰好在于道德主体在此困境之中的本真选择与本己行动，但孟子给出的却是一个与现实背离的“本心”——“此之谓失其本心”（《孟子·告子上》）。所谓失其本心，那就意味着理智之思为现实生存活动寻找到了一个超越的根据，⁽⁶⁾而现实的生存活动，就成为一个不断寻找与返回本心的过程：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）本心在一定意义上就是良知与良能的统一。

表面上，孟子似乎以某种现实而“见在”⁽⁷⁾方式，证明了“四端之心”之作为“不学而知之良知”与“不学而能之良能”的当下存在。但是，恰好在此，有一个理智之思的僭越，即对于作为已然萌发的端，转而给出一个端的根据：“端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”⁽⁸⁾朱熹为现实的已然萌发之端，以理智抽象“回溯地给出”一个隐匿不见的根据。此根据即是性之本然或本然之性，亦即天理本身。

孟子也将良知或心体视为“天之所予我者”（《孟子·告子上》），从而在主体性活动与天命二者究竟何者为人之存在的最终根据这一问题上，孟子倒向了天：“天之生物也，使之一本”（《孟子·滕文公上》）：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）在此意义上，可以说孟子是“靠自己思维之力而贯通天人”⁽⁹⁾；而因为如此天人贯通是将排斥在道德生存之外的天命，重新回置于道德生存之中，并且反过来作为道德生存的根据，中间缺乏一个清晰的生存展开轨迹，可以说为神秘主义的天命之回归：“人心深处有一密道可以上通于天。”⁽¹⁰⁾

孔孟在道德生存与天命之间的张力，在后世的思想史展开中，走向了将道德生存融入天命的“天人合一”式理解，我们可以通过朱熹和王阳明对“尽心知性知天”章的不同解释，窥见一条不断将道德生存溶于天命而消解人自身的鲜活生存的思想演变。而且，尤其值得警惕的是，因为在主体性活动与天命的合一之中，缺乏逻辑与论证，后世所理解的孟子式天人合一，往往是基于独断论的“唯我主义天人合一”，即以自我为天，在某种意义上，这也就是我们拒斥所谓天人合一的一个主要担忧。

二、朱熹的进路：理对心一性一天的本质贯穿与知先行后的认知取向

就孟子的致思逻辑而言，整体“生命和知识的关系乃是原始的所与”⁽¹¹⁾。孟子在心一性一天关系上的复杂性及模糊性，以及其对于思的凸显，⁽¹²⁾使得后世对“尽心知性知天”的理解，往往先行关注于“思”，并且以“与天合”、以天命为本来理解人的道德生存。如赵岐注：

尽心者，人之有心，为精气主，思虑可否，然后行之，犹人法天。

性有仁义礼智之端，心以制之。惟心为正。人能尽极其心，以思行善，则可谓知其性矣。知其性，则知天道之贵善者也。

能存其心，养育其正性，可谓仁人。天道好生，仁人亦好生。天道无亲，惟仁是与，行与天合，故曰所以事天。

貳，二也。仁人之行，一度而已。虽见前人或夭或寿，终无二心，改易其道。夭者颜渊，寿若邵公，皆归之命。修正其身，

以待天命，此所以立命之本也。⁽¹³⁾

赵岐注首先以先思后行来理解“尽心”与“知性”，然后突兀地说“犹人法天”，并具体指出“性有仁义礼智”，将天与性视为一体，因此思之所得就是人天生所具之善（仁义礼智之端）；其次，其所谓行，就是将天赋固有的善端实践于现实生存活动之中，认识到现实生存活动是对先天既有善端的实现，这就是“知性”；再次，赵岐以天道贵善来为思善以行作为担保，在理智循环中又给出一个行与天合来作为现实行动的目标——贵善的天道作为一个理智附加的预设，反过来成为现实生存活动的目的；最后，尽管赵岐还是将寿夭或生死置于道德生存之外，但是一方面他将思之认知先天的仁义礼智之善作为现实生存活动的基础，另一方面他以预设的天道作为善行的根据，并且强调二者本质一致，这都使得“尽心知性知天”的诠释，在道德生存论上开始疏离了活生生的道德生存活动本身。

赵岐“知先后行”与“天人相合”的思路为朱熹所进一步推进：

心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性，则心之所具之理，而天又理之所从以出者也。人有是心，莫非全体，然不穷理，则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者，必其能穷夫理而无不知者也。既知其理，则其所从出，亦不外是矣。以《大学》之序言之，“知性”则“物格”之谓，“尽心”则“知至”之谓也。⁽¹⁴⁾

醒目的是，朱子承继程子将心、性、天视为理的具体呈现的思路，⁽¹⁵⁾通过引入“理”的概念将几种概念真正勾连起来，从而以先天普遍之理作为心、性、天的共同本质。不论“理”的概念如何被“体贴出来”，就其将心、性、天融合为一而言，它本质上都是基于理智思辨的抽象普遍性。一个脱离于人的现实生存活动的、人的生存之本质，无疑也就消解了现实的道德生存活动本身。如此消解现实生存活动的倾向，在朱熹引入《大学》“格物致知”来解释“尽心知性”时更为显豁。

《孟子》本文的顺序，“尽心”在前，“知性”在后，如果将“尽心”理解为融于“现实道德生存活动”的明觉之思，孟子之意还可以理解为内蕴着自觉的道德生存活动本身的展开，生成、造就自身的内容或本质。但结合心、性、天三者一理的预设，朱熹以“知性”作为“尽心”的先在条件，现实生存活动之意就彻底消失了：“所以能尽其心者，由先能知其性，知性则知天矣。知性知天，则能尽其心矣。”⁽¹⁶⁾

知性作为尽心的前提，实际上是在强调心认识普遍超越之理，是心认识自身之理的先在前提。但因为朱熹预设了理是心、性、天的共同本质，物之理（或天理）与心之理之间的区别就湮没了。性即是理，理从天出，心所具为理，朱熹在这里不过是同义反复而已——先知性之为理且天为理之所从出，是能彻底认知心中所具有之理的前提。显然，心、性、天、理完全是在“认知”范围中兜圈子，根本与真实的生存活动没有关联。

就“尽其心者知其性也”之本意而言，“尽”是一种主体性活动，“尽其心者”之“尽”并不由“天”作为“主体”，而是心作为主体，尽的主体性活动本身在某种意义上具有对于心、性、天三者一理的“生存论优先性”；朱熹脱离现实的生存活动而以普遍之理为先，突出的“认知优先性”。

从道德生存论的视角看，认知优先性不可避免地消解了首要的生存论事实，即现实而具体鲜活的生存活动本身。由此，单纯从认知的角度看，朱熹以《大学》“格物致知”来诠释“尽心知性知天”，以“知性知天”（“物格”而知理）作为“尽心”（彻知所有理而“知至”）的前提，也蕴含着能知之心，以所知之心为“外物”的含义。心与物的对峙及其在认知之域的和解，朱熹在《大学》“格物致知补传”中有一个阐述：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者，即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。⁽¹⁷⁾

朱熹引《大学》“格物致知”以解《孟子》“尽心知性知天”，使得人之存在转向在认知之域的观念融合本身，即能知的心通过认识到事物之理，而将心融于理世界之中。理是普遍的、超越的，与个体自身鲜活的生命存在活动无关，现实的个体性生存活动只有通过认知把握到这个理，并将自身融入理之中，才有意义。

朱熹将“尽其心者知其性也，知其性则知天也”理解为先行之知，并且认为在认知展开环节中，以“知性”为“格物”而先于“尽心”之“致知”。在此基础上，他将“存心养性事天”理解为“行”，认为“尽心知性知天”之“知”是“造其理”，即获得真理性认识，“存心养性事天”之“行”是“履其事”，只有先获得理，才能以事或行动实现此理：

事，则奉承而不违也……愚谓尽心知性而知天，所以造其理也；存心养性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事；然徒造其理而不履其事，则亦无以有诸己矣。⁽¹⁸⁾

知普遍之理才是尽心之理的先在前提，而尽心知性知天作为对于理的认知，又先在于人之具体而现实的生存活动。如此认知优先性，乃是突出普遍本质对于现实生存的优先性，并且以先在的普遍本质，作为现实生存活动的本质——人的现实生存活动，只是对于先行认识的、先在的普遍之理的实现，以使得如此之理“实有诸己”。生命存在的展开过程，其现实内容与本质，并不由生存活动的具体过程生成与造就，而是将自身之外、之先的普遍规定性落实、贯彻到现实的行动中。朱熹似乎在突出现实道德生存活动对于理之实现于世界的重要性，但本质上他却是将现实生存活动视为普遍之理的实现工具而已。

朱熹如此以认知内在的先后之序（知性先于尽心），以及以知先后之序两重先后关系，来凸显普遍之理的认知优先性，将现实生命存在仅仅视为工具性的活动：

夫以《大学》之序言之，则尽心、知性者，致知、格物之事；存心、养性者，诚意、正心之事；而夭寿不贰、修身以俟之者，修身以下之事也。此其次序甚明，皆学者之事也。⁽¹⁹⁾

在这里，朱熹甚而至于将存养活动也视为诚意、正心的观念性活动。由此，其对于“尽心知性知天”章的理解，在道德生存论上，就走向了纯粹的观念性境界，而与生机勃勃的现实生存活动天壤悬绝：

知天而不以夭寿贰其心，智之尽也；事天而能修身以俟死，仁之至也。智有不尽，固不知所以为仁；然智而不仁，则亦将流荡不法，而不足以为智矣。⁽²⁰⁾

毕竟，在朱熹，心的灵明觉知不以鲜活的现实生命为内容，而以超越的普遍之理为内容，从而“夭寿不二”与“修身俟死”就被视为了仁智统一之境界，不复孟子“事亲”与“行路”之“具体行事”意蕴。

三、王阳明的路径：共时性生存境界之差异与知行合一的取向

朱熹以《大学》“格物致知”之序来解释“尽心知性知天”，撇开如上义理上的错失不论，即便从语法形式上看，也有着疑问。牟宗三即指出：“是则‘尽心’是由于‘知性’，因果颠倒，不合孟子原句之语意，而历来亦无如此读解者，此所谓异解也。”⁽²¹⁾朱熹将《孟子·离娄上》中“得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣”的“得其心斯得民”，改为“得其民者，得其心也”，认为“尽其心者，知其性也”的句式与之相似，以论证“知性”在“尽心”之先。⁽²²⁾这种做法本身也显示，朱熹所在意的并非孟子之原意，而是其一己之见。

实际上，不单单是对于“尽心知性知天”章的解释，对于整个孟子哲学的诠释，朱子都基于其认知主义立场而将具体的、活泼泼的生存活动本身提炼成抽象的理，从而疏离了现实生命本身。⁽²³⁾个体性现实生存活动与普遍性原则之间的张力，进一步拉大为消解、湮灭了生机活泼的个体性生存活动本身，片面地凸显超越的普遍天理。而且，朱子将此章与《大学》“格物致知”

纯粹认知取向相比附，脱离了具体现实的生存活动本身这个生存论地基，以刻画一种由外向即物穷理而后反尽其心并践履其理的过程。但问题在于，内外悬隔的心与理，如何能够在心之内融洽一如？正如张志强所论：

“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”的外向认识过程，如何能够在用力之久的状态之下，“而一旦豁然贯通”，实现“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用物不明”的内在境界跃升呢？⁽²⁴⁾

阳明依据朱熹“格物致知”之说而亭前格竹致病，在某种意义上，就是对于朱熹心与理缺乏生存论的事实根基而内外悬隔的一种折射。

撇开阳明与朱熹在《大学》“格物致知”、心与理关系等诸多问题上的具体差异，就“尽心知性知天”章的诠释而论，阳民用“知行合一”与《中庸》不同主体在天人合一上的横向差异或共时性差异，来反对朱熹基于“格物致知”与“知先后”的历时性解释，将主体性生存活动与普遍性天理的纠结关系，在推进的同时进一步显露了二者的内在紧张。

关于阳明对“尽心知性知天”的理解，《传习录》有一段较为完满的记载：

“尽心由于知性。致知在于格物”，此语然矣。然而推本吾子之意，则其所以为是语者，尚有未明也。朱子以“尽心、知性、知天”为物格知致，以“存心、养性、事天”为诚意正心修身，以“殀寿不贰、修身以俟”为知至仁尽，圣人之事。若鄙人之见，则与朱子正相反矣。

夫尽心知性知天者，生知安行，圣人之事也；存心养性事天者，学知利行，贤人之事也；殀寿不贰，修身以俟者，困知勉行，学者之事也。岂可专以尽心知性为知，存心养性为行乎？吾子骤闻此言，必又以为大骇矣。然其间实无可疑者，一为吾子言之。夫心之体，性也。性之原，天也。能尽其心，是能尽其性矣。《中庸》云：“惟天下至诚。为能尽其性。”又云：“知天地之化育”。“质诸鬼神而无疑，知天也”。此惟圣人而后能然。故曰：此生知安行，圣人之事也。

存其心者，未能尽其心者也，故须加存之之功。必存之既久，不待于存，而自无不存，然后可以进而言尽。盖知天之如，如知州、知县之知。知州，则一州之事皆己事也；知县，则一县之事皆己事也。是与天为一者也。事天则如子之事父、臣之事君，犹与天为二也。天之所以命于我者，心也，性也。吾但存之而不敢失，养之而不敢害，如“父母全而生之，子全而归之”者也。故曰：此学知利行，贤人之事也。至于殀寿不贰，则与存其心者又有间矣。存其心者，虽未能尽其心，固已一心于为善，时有不存，则存之而已。今使之殀寿不贰，是犹以殀寿贰其心者也。犹以殀寿贰其心，是其为善之心犹未能一也。

存之尚有所未可，而何尽之可云乎？今且使之不以殀寿贰其为善之心。若日死生殀寿，皆有定命，吾但一心于为善，修吾之身以俟天命而已，是其平日尚未知有天命也。事天虽与天为二，然已真知天命之所在。但惟恭敬奉承之而已耳。若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟者也。故曰：所以立命。立者，创立之立。如立德，立言，立功，立名之类。凡言立者，皆是昔未尝有，而今始建立之谓。孔子所谓“不知命，无以为君子”者也。故曰：此困知勉行，学者之事也。⁽²⁵⁾

从义理上看，阳明以生知安行、学知力行、困知勉行来解释“尽心知性知天”章，是对《论语》《孟子》与《中庸》的兼采。《论语·季氏》孔子曰：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”《孟子·尽心上》孟子曰：“尧舜，性之也；汤武，身之也；五霸，假之也。”《中庸》说：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。”

首先要注意的是，阳明以“生知安行”“学知力行”与“困知勉行”的主体间共时性区别，来解释“尽心知性知天”章，根基在于“知行合一”。阳明关于知行合一的诸多论说且不论，⁽²⁶⁾他以“知行合一”诠释“尽心知性知天”章的问题关键在于，将朱熹勾销了的“行动”或“活动”重新召唤回来。没有具体生存活动支撑的心、性、天，完全是理智的抽象。知行合一或知

与行二者的统一，其实质就是阳明非常强调的“必有事焉”与“事上磨练”，由此，阳明突出“致良知”之“致”的活动在生存论上优先于良知本身；而且，他不但说“心外无物”，更进一步说“物外无心”，心物二者在“事”上合一。⁽²⁷⁾在此意义上，阳明哲学并非简单的“良知本体论”或“心本体论”，而具有“事本体论”的特色。“必有事焉”与“事上磨练”的突出，意味着具体生命活动在道德生存论上的本源性的。

其次，知行合一展开为一个现实的过程，在此过程中，天与人之间并非一个认知所追溯的“源初合一”，而是将认知融入于行动的、经由现实生命活动展开而有的“生成性合一”。尽管阳明承认“尽心知性知天”，是圣人知安行而直接实现了心、性、天三者合一或天人合一，但他也说“圣人也是学知”，⁽²⁸⁾为此作了一定的纠偏。贤人“存心养性事天”，见得有天，但其现实生存与天还是分而为二；一般学人“夭寿不贰修身以俟之”，在其现实生存活动中，天尚未呈露。在某种意义上，贤人的天人为二与一般学人的天之隐匿不显，有着悬置直接性天人合一的意义，而凸显着现实生存活动这一生存论根源。朱熹用“知行”的两重先后之序，将整个“尽心知性知天”章连贯起来，以历时性的样式呈现，却因为其认知取向而在认知优先性下消解了生存论上的具体活动优先性，天人关系在其历时性诠释中反而显现出非过程性的特征。相反，阳明以圣人、贤人、一般学人的共时性差异模式，基于知行合一之“必有事焉的现实生存活动”，将天人（心、性、天）之间的关联呈现为天之隐匿、天人为二与天人合一三种不同的现实生存状态，其共时性差异却显现出天人关系的过程性。在过程性中理解天人关系，过程展开的基础就是人自身的现实生存活动。就此而言，阳明较之朱熹，更为注重了具体现实生存活动的本源性的，而对单纯的认知主义进路有所克服。

最后，值得一提的是，不同主体间在知行合一上的不同程度，以及在天人关系上的隐匿、分而为二、合一的共时性差异，折射出不同主体现实生存活动本身的差异。现实生存活动的差异，或者说从差异绽放的角度理解现实生存互动，具有彰显个体性生存的意义。而个体性的彰显，是生存活动之为现实而真实的最终依据。

然而，阳明基于知行合一、必有事焉的诠释，其敞露的积极生存论意义还是有限的。一方面，阳明接受了朱熹的“心一性一天本质一致”的预设：“心也，性也，天也，一也。故及其知之、成功则一。”⁽²⁹⁾在所知之本质一致、生存活动本身展开指向的目标一致的基础上，所谓不同主体、不同个体的差异，实际上只是天赋能力大小以及由之引起的学习快慢之别，而不是个体性生存活动本身作为生命本质的差异，但阳明并没有完全确认此生存活动本身的一致性。另一方面，其知行合一所突出的行，也有着消解心物交融之行事的倾向，而以纯粹的观念活动为行：“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了；发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中，此是我立言宗旨。”⁽³⁰⁾一念发动处即是行，并要求克恶念，这是对于道德纯粹性的某种高蹈之论，而疏离于现实的生存活动。

四、天人分界与真实生存的绽放可能

哲学致思展开的过程，揭露一个实情：人自身实现自身，人自身也扭曲自身。天人合一之论，表面上是人自身实现的某种完满状态，实质上却是人自身实现的某种扭曲样式。孔子说“性相近习相远”（《论语·阳货》），从生存论上说，天生固有之性并不重要，生命的习行过程所造成的差异才更重要。但后世总是在思辨认知的意义上，认为习行之区别不重要，而相近相同之性才重要。孟子说“人皆可以为尧舜”，荀子说“涂之人可以为禹”，后世认为这是道德平等之论，是道德之善的体现。然而，问题在于：就历史与现实而言，尧只有一个，舜只有一个，禹也只有一个，让无数充满差异的人去做那同样的“唯一一个”，这怎么看都是不道德的。道德生存论视角下，我的独一无二的活生生的、逃逸于抽象概念之囚禁的真实存在何以可能？在分析朱熹和阳明对“尽心知性知天”章的诠释中，我们领悟到一个基本的哲学洞见：认知优先性的“天人合一”论或“心、性、天一理论”，是湮没真实存在的哲学曲见：“独断论的‘天人合一’说，理路上和非功利主义的伦理理性与泯灭个性的‘无我’论相联系。”⁽³¹⁾

独断论的天人合一，消灭自我，将现实生存完全消解融于某种超越的天理。其具体表现有朱熹所谓“存天理灭人欲”的“醇儒”之论：“尽夫天理之极，而无一毫人欲之私。”⁽³²⁾阳明赞同存天理灭人欲之论，并且与成圣的普遍性承诺勾连一起，其言：

“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。”⁽³³⁾精金在于足色，而不在于分量；圣人在于纯乎天理，而不在于才力之大小。允诺一个“我与圣人拥有同样的良知”：“自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人，而在我矣。”⁽³⁴⁾辅之以“圣人可学而至”，于是，就将所有人、每一个人引向绝对的“一”——既是普遍的本质，也是唯一的真理之“一”，更是最完满的生存状态之“一”。差异性、多样性的不同个体，其现实生命活动，就成为自己之外的、某个“他者”给出的唯一而绝对的“一”的具象化表现。“独一无二的我”是没有意义的，只有“绝对而普遍的一”才是有意义的。如果“我”要有一点生存的意义，那么，“我”就得成为“一”的载体与实现之具。可以说，以独断论的“天人合一”为基础，就有可能滑向湮灭个体生存活动的“无我论”。因此，天人之间或心、性、天之间，基于现实生存活动的展开过程而进行适当的划界与合理的分离，是道德生存论能重新获得生机的前提。

孟子所谓“尽心知性知天”，就其实质性意涵而言，可以视为对孔子“十有五而志于学”章的思辨性提炼。“尽心”之能动的生存活动的展开，是人得以领悟自身本性的基础；而人之领悟自身之本性，是人能认知天之所以为天的基础，这里体现了一种属我的内在必然性与非我的外在必然性之间的关联。这不是一个认识论意义上的本质一贯过程，而是一个自身领悟的生存活动，同时领悟于自身存在界限的问题——即一个自我觉悟的生存活动本身，一方面将自身存在的本质之性视为一个未完成的、不断生成的过程，另一方面领悟于在自身存在过程中，总有着自觉领悟与自主行动之外的必然性和偶然性力量渗透在生命之中、限制着生命存在。正是在如此双重领悟下，活生生的生命存在活动，才得以真实地展开。简言之，在道德生存论上理解孟子哲学中的心一性一天的关系，必须以“我”与“天”（道德生存与天命）的彼此划界为基础。⁽³⁵⁾现代新儒学如牟宗三依然在天人合一的陈旧模式理解“尽心知性知天”：“宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序。”⁽³⁶⁾如此以“道德与宇宙合一”来理解心一性一天关系，不过是用新瓶装老酒，依然将活生生的现实生命存在活动，湮没于理智的抽象之中，而没有给出逸出概念之外的真正个体性存在，即基于本真选择与切己行动而生成自身的真实个体。

人诚然是一个有限的存在者，但其有限性是在自身的本己存在活动中持守自身，而不被无限所消解或吸纳：“对于有限来说，有限与无限的关联并不在于有限被其所面对者吸纳，而是在于有限寓于其本己存在，自存于己，在此世行动。”⁽³⁷⁾自存于己的在世活动，是一个具体的自由生存活动，它并不让自身与某种抽象的原则一致：“自我的自由，既不是一个孤立的存在者的任性，也不是一个孤立的存在者与一种对于所有人来说都是必要的、理性的和普遍的法则之间的一致。”⁽³⁸⁾就此而言，如何走出朱熹、阳明以及牟宗三等为典型的“天人合一”或“心、性、天一理”的进路，而重新掘发孟子“尽心知性知天”中的道德生存论意蕴，释放出活生生的人自身，依然有待于一个漫长的哲思之旅。

注释：

1 子曰：“道之将行也与？命也；道之将废也与？命也。”（《论语·宪问》）

2 颜渊死，孔子哀叹“天丧予”（《论语·先进》），伯牛有疾而悲叹“亡之命矣夫”（《论语·雍也》）。

3 孟子在《孟子·公孙丑上》与《离娄上》两次突出此点。

4 参见高瑞杰《本源与过程的展开——孟子性善论再探》，《江苏大学学报（社会科学版）》2017年第5期。

5 参见郭美华《性善论与人的存在——理解孟子性善论哲学的入口》，《贵阳学院学报（社会科学版）》2017年第4期。

6 关于“失其本心”的具体讨论，可参见郭美华《道德与生命之择：〈孟子·告子上〉“鱼与熊掌”章疏释》，《现代哲学》2013年第6期。

7 在《孟子·梁惠王上》中，孟子对齐宣王阐明何以不忍杀牛而能忍杀羊，其根基就是“见牛而未见羊”；孟子论证人皆有四端之心，其根基也是“今人乍见孺子将入于井”。

8(14)(17)(18)(20)(32)朱熹：《四书章句集注》，中华书局 2012 年版，第 239、356、7、356、356、3 页。

9(10)余英时：《论天人之际》，中华书局 2014 年版，第 41、54~55 页。

10 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社 1999 年版，第 305 页。伽达默尔所论的生命哲学观点之一。

11 思是孟子哲学的核心概念之一，就总体倾向而言，孟子哲学中，思的基本规定是思本身内在于人的生命存在，一方面以具体的生存活动为内容（《孟子·离娄上》：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者，弗去是也。”），另一方面不能脱离现实生存活动而杜撰某种超越的实体依据（《孟子·离娄上》：“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本。所恶于智者，为其凿也。如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。如智者亦行其所无事，则智亦大矣。”）。不过，因为道德生存需要约束感性维度，思的突出易于脱离现实生存而走向理智抽象的普遍本质或超越实体。可参见郭美华《性善论与人的存在——理解孟子性善论哲学的入口》，《贵阳学院学报（社会科学版）》2017 年第 4 期。

12 赵岐注、焦循正义：《孟子正义》卷二六，中华书局 1987 年版，第 875~878 页。

13 程颐云：“《孟子》言：‘尽其心者知其性也，知其性则知天矣。’心也、性也、天也，非有异也。”程颢、程颐：《二程集·遗书》卷二五《伊川先生语十一》，中华书局 2004 年版，第 321 页。又云：“心也、性也、天也，一理也。自理而言谓之天，自禀受而言谓之性，自存诸人而言谓之心。”转引自朱熹《四书章句集注》，第 356 页。

14(22)黎靖德编：《朱子语类》卷六〇，中华书局 1986 年版，第 1422 页。

15 黄宗羲：《宋元学案》卷四二，中华书局 1986 年版，第 1370 页。

16 牟宗三：《心体与性体》，吉林出版社 2013 年版，第 368 页。

17 郭美华：《道德存在的普遍性维度及其界限——朱熹对孟子道德哲学的“转戾”与“曲通”》，《哲学动态》2019 年第 6 期。

18 张志强：《朱陆·孔佛·现代思想——佛学与晚明以来中国思想的现代转换》，中国社会科学出版社 2012 年版，第 38 页。

19(28)(29)(30)(33)(34)王阳明：《传习录注疏》，邓艾民注，上海古籍出版社 2012 年版，第 96~98、195、170、198、63、123 页。

20 关于知行问题的具体讨论，参见郭美华《道德觉悟与道德行动的源初相融之在——王阳明知行合一论之道德-生存论意蕴》，《贵阳学院学报（社会科学版）》2019 年第 6 期。

21 具体讨论可参见郭美华《致良知与性善——阳明〈传习录〉对孟子道德哲学的深化》，《江南大学学报（人文社会科学版）》2015 年第 5 期。

22 高瑞泉：《“天人合一”的现代诠释——冯契先生“智慧说”初论》，《学术月刊》1997 年第 3 期。

23 郭美华：《古典儒学的生存论阐释》，广西师范大学出版社 2014 年版，第 57 页。

24 牟宗三：《圆善论》，吉林出版集团有限责任公司 2010 年版，第 101 页。牟氏对“尽心知性知天”的白话疏解，就是对此“道德与宇宙合一”的具体阐述，参见牟宗三《圆善论》，第 97~100 页。

25 (38) 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，朱刚译，北京大学出版社 2016 年版，第 283、241 页。