PANORAMA SCHOLARLY GROUP

Three Teachings Studies

Confucianism, Daoism, and Buddhism



论“中国”：作为审美式的天命之政治

On 'China': Aesthetics as a Political Manifestation of the Mandate of Heaven

陈逸舟（Chen Yizhou）[a,*]

[a]大罗山佛学文化研究院，中国（*Daluo Mountain Institute for Buddhist Cultural Studies, China*）

ARTICLE INFO

Keywords:
存在论
天命之政治
审美
礼教
仁
乐
Ontology
The Politics of the Mandate of Heaven
Aesthetics
Ritual Doctrine（礼教）
Ren（仁）
Yue（乐）

DOI: *https://doi.org/10.63802/tts.V1.2025.118*

ABSTRACT

中文

本文立足于先天存在论的理解，探讨「中国」作为一种审美式政治的哲学意涵。文章首先批判以海德格尔后期为代表的「审美化」存在论，指出其以「诗意栖居」逃避存在者面对虚无与承担责任的本真挑战。在此基础上，本文提出「天命之政治」作为此在求存的本真构想，强调历史性本体－实践中的个体性与关系性共构，并以此为先天存在论的范式，分析中国传统政治。文章指出，中国政治建制本质上是一种「极高明而道中庸」的审美结构，并聚焦于其中三要素：「仁」作为关系性共体取代个体性；「礼」实现差异化秩序；「乐」完成审美救赎与心性超越。最后指出，尽管此政治形构了稳定传统，却压抑个体性、回避求存真问题，在面对现代性个体觉醒时，其内在权力结构将现虚伪与强制性。本文旨在为重构面对虚无、实现个体求存的「天命之政治」提供哲学启思。

English

This article develops a philosophical analysis of “China” as a form of aesthetic politics, grounded in a framework of a priori ontology. It critiques the aestheticized ontology of Heidegger’s later thought, arguing that “poetic dwelling” evades the existential challenge of confronting nothingness and responsibility. In response, the article proposes “the politics of the Mandate of Heaven” as an authentic existential project of Dasein, where relationality and individuality co-arise within historical ontic-practical striving. This ontological paradigm is then applied to interpret the structure of traditional Chinese politics as an aesthetic configuration of “sublime wisdom and moderated doctrine.” Focusing on three core elements—ren, li, and yue—the paper analyzes how ren absorbs individuality into a unified relational body; li structures differentiated hierarchies; and yue enacts final aesthetic redemption and inner transcendence. While this structure sustained Chinese tradition, it did so by suppressing individuality and avoiding existential authenticity. Faced with modernity and the awakening of the individual, its underlying power dynamics reveal coercive and disingenuous aspects. The article thus seeks to offer a philosophical foundation for reimagining a form of “politics of Heaven’s mandate” that genuinely addresses individual existence in the modern world.

* Corresponding author. e-mail: 17774224508@163.com

在生活中流动的，一种作为从向死中掉出的哀愁。这块土地呐喊了多少年，要将它从它自己中解放出来，作为一种本真的，绝不后悔和退缩的，要将它自身的天命的实实在在宣告出来的呐喊。

于是，一种期待的准备就要进行，它多么宽容的流着眼泪看着自己的畸形，那个与它本来样子不一样的扭曲，它静待着接受这一切，然后是它奔流的血脉已然准备好了长出新生血肉的准备。在这样一种准备上，这一宽容的看也就不是那种绵软无力的，而是一种最强大的温柔，它平静的凝视自己脉络，这种准备赫然是一种冰冷的目光，作为在血脉上的最为炽热所要求冷静与理性。

这是说，这一古老的文明没有失去它的活力，这是说，作为在东方，承载着天命的伟大与雌柔，它正真真切切的降迹在每一个人上，一种面向现代，面向最本真的生的需求正在之中的被呼喊出来。

因此，在这样一个伟大的转折点，一种面向真正的破碎与新的生命力的涌起中，对过去的伟大与畸变，秩序、和谐、暴力、压迫，一种科学的审查，作为正视的冷静与理性被要求出来。这种冷静与理性，并非是在局外的漠不关心，而是正在切身之中，却能面对最大的死的冷静，和由面死的冷静与勇气而来的，那种正是生命最本真的求存之意志的，在为其存在上的筹划之投入。

为此，在这里，笔者尝试使用一种真正面向死亡的宣告，作为先天存在论分析而进行，由此将最本真的求存，“天命之政治”这一概念描画而出。接着，在这样一种本真的求存的描画上，反归于古代，进行一种对古代中国“中国”的政治，作为一种承载天命之政治的“中国”的形式，进行一个先天存在论的考察。

1. 天命之政治

1.1. 美本身的权利对存在者存在的求存的逃避

存在者“存在”，并且在去存在中求其存在，如果政治意味着在这种“存在”上对求其存在的承担，那么这也就意味着在存在领域政治和审美的分野，审美在这种求其存在中作为第一性的“存在”而已然拥有了存在，但政治就意味着要对这种存在进行一个否定。惟当审美与政治达成了真正的联合，也就是它们是同一件事情的时候，二者才能都心安理得的在“存在”上居住下来。但这样作为同一件事乃是一种莫大的诱惑，以至于它们总是在背后联结起来，形成一种巨大的诱骗，在春风和畅的细雨中引人堕入深渊。

哲学史，如果哲学就是存在论，存在者领会“存在”、求其存在并阐发存在，那么这种生活与历史所孕育出的诱骗，一定是将严峻的“求存”问题，转化为一种“审美”的观照，从而在思想的层面完成对真实死亡与虚无的逃避。审美判断的美本身，这个在“存在”视界第一性的事物，仿佛注定要取代掉那个在传统形而上学中作为“理想国”的物自体。

海德格尔的哲学，尤其是其后期的“本有”（Ereignis）思想，正是此种“审美化”存在论的极致表现。他前期在《存在与时间》中竭力揭示的“向死而在”，本意在通过对此在之有限的描画，也就是作为终有一死者，从而逼出一种本真的、个体性的生存筹划。然而，在其思想的演进中，这种充满决断色彩的“畏”与“死”，逐渐被吸纳到一个更为宏大、也更为空灵的诗意运思之中。“本有”作为存在本身的发生事件，既是有，又是无，及似于中国佛学中的“空”，涵括万有而又不滞于物。在此视域下，此在的生死不再构成一个必须由本体论回应的事件，而仅仅是“存在”之“存在”，也就是“存在之天命”展开其自身的一抹涟漪，一个钓鱼者在湖面的波澜不惊中的几朵浪花。

这种哲学无疑是极其高明和精致的，它以一种近乎完美的概念艺术，描绘了存在自身的嬉戏与涌动。但它所付出的代价，是掏空了“存在者”求存的真实重量。当“此在”被完全化解于“存在之澄明”中时，尤其同时正是拒予与送出、遮蔽与解

蔽，因此而正是“存在”本身的“存在”，不安之安上，“向死而在”也就转变为对“存在之天命”的诗意聆听时，那一个体性的，确真的疼痛、恐惧、不安，以及一切操劳也就退场了。取而代之的，只是在审美中居有美本身的历史之傀儡。

存在永远拥有审美判断的美本身，因此当审美这一本来便为存在的第一性，也就是存在本身之事情时，“存在”也仅就是“存在”。拥有美本身，这一在政治上，也就是真正的求存上需要经历千难万苦，甚至有可能永远处于彼岸之事，只需要在天命的宏歌中听凭任运，便可以轻而易举的达到。这怎么不是一种最大的诱惑呢?

拥有美本身，作为“存在”存在的审美上的最大的权利，它意味着：存在以其自身运行的和谐与完满为第一要义，那个被打括号而悬置的真实的存在者的生存与毁灭，只是“存在”存在，也就是或喜剧或悲剧的史诗中的必然的一事，在存在论的发展上，它是已然被合理化的环节。这样一种容纳悲喜而万物自得的“审美静观”，它欣赏着存在的壮丽图景，却回避了图景中每一个真实之物为其自身存在而发出的呐喊。这种权利，是以在生存上最为抽象确在“存在（实存）”上最为具体的“美”之名，豁免了对具体存在者之“存在”的责任，根柢来说是豁免了、同时也否定了作为真实之事情的“此”在。因此它是一种深刻的逃避，逃避那真正的、作为一切哲学、同时也是政治之起点的“离基深渊（存在）”——即存在者正在一种全无依住中，要在绝对的虚无上为自身开辟存在之可能的事实。存在者求存，正是“存在”存在所塑造的最伟大的意志与宣告，天命贯通一切物，异化一切，又成就一切。

1.2. 从本体论出发的求存的本体-实践论，天命之政治

真正的哲学勇气，在于毫不回避地凝视这一“离基深渊”，并从中引出一种负责任的求存之道。这意味着我们必须实现一个决定性的转向：从对“存在”之诗意思索，回归到对“存在者”之存在的本体论承诺与实践性筹划。 此一转向并非倒退至传统的实体形而上学，而是要求一种更为彻底的直面。我们承认“存在”本身的空洞性、虚无性与梦幻性，承认一切现成秩序皆有其偶然与破碎的可能。而正是在这绝对的不安，作为一种直面真正的生存情况的回应之中，一种最本己的、最强烈的“求存意志”才得以被逼迫而出：此在（人），作为一个必须为其存在负责的存在者，决意在这空洞的背景上，通过实践，为自身的存在联结一切事物而求存。

这一“求存”，必然意味着本体论意义上的生存筹划。它要求我们将人的存在，从根本上理解为一种关系中的存在。“我”之成为“我”，并非一个孤立的实体，而是在与“他者”的共在关系中得以确证和实现的。这是一种关系本体论。个体的本真性，不在于脱离一切关系的抽象自足，而在于自觉地承担起与他者的这种本质性关联，并在这种承担中成就自身。此一承担，即是实践的最深刻形式。

由此，我们抵达了“天命之政治[1]”。“天命”，在此绝非某种前定的、外在的超验律令，而是存在者个体（同时因为联结也是整体）在其历史性实践中，为自身的存在进行奠基、立法并展开（充实）其意义的那个动态过程本身。它是“本体-实践”的同一：在实践上所领会的去“存在”正是本体，在“去存在”中的“存在”正是实践。在这种作为“去存在”的“存在”中所创造的，正是作为此在的源源不断充实的历史，正是天命从本降迹宣告出此在自身的史诗。

因此，“天命之政治”是一种实践论上的形而上学。它不以静观的方式容纳存在，而是真正的承受其“无（作为一种空洞、破碎、梦幻）”，而以实践的方式去成就存在。它是在承纳了“存在”之虚无与偶然的基础上，迸发出的最大创造勇气，作为一种已然面“死（无）”的最本真的求存之意志。它正是在通过历史性（“去存在”）的实践中，将那种关系性的本体论对个体之存在的承诺，企图创造为一个具体的、活生生的承担本体论中所规定的秩序之现实。这个秩序，因其源于对虚无的直面和对他者的责任，而获得了其本真性。它不再是诗意的替代品，而是担当的产物。政治，于此恢复了其最庄严的面貌:

[1] “天命之政治”的本质是先天存在论的命题，并非政治科学而是属于政治哲学的为科学之奠基的基础存在论的领会。这一概念与术语的用法吸收自海德格尔作为存在论而谈及的“天命”、“历史”等等。

“某个“在世界之内的”存在者在世界之中存在;就是说:它能够领会到自己在它的“天命”中已经同那些在它自己的世界之内向它照面的存在者的存在缚在一起了。”

海德格尔。《存在与时间》。陈嘉映、王庆节译。北京：商务印书馆，2015。

它不是权力的技术，而是天命的实践，是个体为其求存联结一切物的本体论之筹划，是在对美（无）的完全承受中意识到那种安宁的虚无性，从而在真正的实践中去居有、创造出真正存在而超越的美本身。

1.3. 先定和谐与内在斗争，天命之政治在“去存在”上的一体两面

当考察作为历史之“现时”的天命，作为一种在“去存在”上的“存在”，天命就作为存在者的异化被理解，一种先定和谐和内在斗争就作为这种异化的一体两面被把握到，天命是这样一种异化的进程，存在者“存在”，就是说（现时中的）存在者异化为（现时中的）非其自身的存在者而成其自身，天命就是存在者异化而成其自身的“去存在”，作为历史性的存在者整体，也作为“（去）存在”本身。

在“（去）存在”上，作为在历史中（现时中）的，存在者呈现为一种互相作用而成为某物，这种互相关联而作用的最后所成，也就意味着不是一种在某个现时内的存有或无，而下一个现时内的无或存有，而是意味着在此在的“存在”上有一种超越时间的时间，它最终带来的不是历史的终点，而是无限展开的历史本身。因此，这种“（去）存在”上的先定和谐和内在斗争，是一种在由现时而有的历史上所领会的历史性的本体，由这种本体将其自己的带出“存在”，在任何现时将自己的宣告而出。因此无论内在斗争还是先定和谐都不是作为一个被生成的现时上由本体论而出的规范，而是本体就彻然显现在实践上的那种既和谐又斗争的创造，只有要在“现时”中把握“去存在”时才会把握为那种本体所生成的东西。（因为“存在”不一定总是现时，可能是超越时间，无时间的直接显现。在“去存在”有意识的进行实践时，总是意味着对一个现时的理解然后去劳动，但也可能是一种多个现时世间交参互入的在存在中被改造、或者说被揭开。）

同时，作为同时是内在斗争的先定和谐，不仅仅是一种由现时的存在者的互相作用而造成的历史性的概念。而是一种根柢上在本体中得到允诺的一切此在的共成。也必然因为有这种共成，所以先定和谐才是和内在斗争一体两面的，而非是依附于内在斗争的在历史本体上的延伸义。这是说，相较于在任何“现时”中的一种有限物（存在者）的斗争而言，作为一种内在于“存在（现时）”的斗争，更为根本的就是一种绝对和谐的作为物自身而作为“此”在之共同体的天命。天命横贯一切“现时”而成就一切“此”性，作为物自身的天命乃是一种一切“此”在得以成就，而一切物（事事物物）得其“此”性的各得其理、各安其序，天命乃是一切“此”在交参互入而成就的恒贯一切现时的无限之历史物。

因此，在这种作为无限物的天命中，一切此在之存在必然互不障碍而共同成其本身，天命作为一种历史的运动也绝不意味着在“现时”的时空中的互相争夺与占有，反倒本质上意味着一种根植于存在的和谐与发展，以及意味着一种根植于天命本身（本体）的共处与共成。对这种天命之政治的期待，是根植于一切求“此”性的此在的形而上学的隐秘渴望，形而上者（作为本体）隐于现时的存在之后，形而上学则作为隐秘而又显露的渴望，体现在这种面向其“此”性之在的可能性，作为面向天命的本体论的生存之筹划而显现。对于有其“此”性的存在者而言，他必然在为实现（本真性时间未完全展开）中就时时刻刻隐含着这种形而上学的隐秘渴望，任何实现其“此”的存在早已承载其“此”的天命，在混乱与无序的现时中对存在的展开，正是形而上者（作为本体的存在）在其存在（生存）中以“物（事事物物）”被把握的存在-生存论之领会。形而上者作为形而上学被隐秘的渴望而把握着，（理性）哲学作为存在论正是在对形而上学的探究、答辩中发现、使绽出形而上者。

这是一种由实践的必然选择所允诺的历史本体上必然的先定和谐，内在于“（去）存在”上，正如在存在者互相作用而异化的内在斗争，先定和谐也是这样一种内在的属性。这是说，相较于在“现时”内的你死我活而言，使得一个共同体无限发展而在无限的时间上共成一切“此”在，必然优先于一种假可能，就是在一个有限的定量内，“存在”必然意味着对这个定量的争夺与占有，后者的思维是在天命之政治上，也即本真的存在论上不可能允诺的思维，在无时限中必然意味着无限的生产，意味着作为存在者存在的无限的绵延，故而在“（去）存在”的属性上，就注定先定和谐是与内在斗争一样的内在于存在，存在于本体。

2. “审美”的政治：天人合一中礼乐建制

2.1. 对“中国”的“存在”的总体分析，一种极高明而道中庸的天（礼）人（乐）合一的政治

“礼”以治身,“乐”以治心，即一讲外在仪文规范(礼)，一讲内在心性情感(仁)。俞正燮说:“通于三代以上书，乐之外无所谓学。”“礼”也从“乐”出，“乐”治心比“礼治身更为重要。儒家一直强调“得民心”。它是中国政治伦理、宗教三合一的内在核心:归结为心理情感。[2]

前文已经以先天存在论分析的描绘方式，启思了天命之政治。那么在这种作为存在论对传统形而上学的整个的解构中，以及作为一种新的形而上学的天命之政治的开启中，由于中国传统哲学与这种存在论的相似性，传统中国作为一种审美的政治（存在-生存论的建构），因此把握到一种考察的可能有益，故而在这里展开对传统中国政治（哲学）的考察，以对中国哲学（此在的存在-生存论）的领会为切入，以对中国政治（此在的生存，亦是作为生存论的生存之筹划）的考察为基础，展开对传统中国（作为此在的）政治（生存）的“存在性”的理解，也就是传统中国的历史之“存在”。以此在对中国的历史的进入中，一方面通过这种考察更清晰的看清“中国”（作为传统中国）的“存在”，一方面作为面对天命之政治的本体论式的答辩，更清晰的看清天命之政治的建制。

而在此，首先进行对“中国”（作为传统中国的整个历史）进行一个整体性的分析，以此在的实存（作为真实的生存），也就是其（在天命之政治的存在论视角中所看见的）政治生活为切入，从先秦至阳明，进行这一整体性的分析，确定“中国”之“存在”的一种基调，作为传统中国政治的基本建制：一种极高明而道中庸的天（礼）人（乐）合一的审美的政治。

在庄儒合道的精神从……完成或实现了它自身的历史现实之后，我们在思想史或哲学史研究中的追问就在于，为什么伦理学本质要将自身表达为美学现象？这就要上溯或返回早出的「极高明而道中庸」的儒学原理：美学用以表达「高明」，是庄禅之学所长：伦理学用以表达「中庸」，是理学或儒学责佛道之所短。另一方面，「中庸」是内容，而「高明」是形式，而不是相反。这样，「极高明而道中庸」就是为中庸的内容探取高明的形式而不是相反。如果我们继续问，为什么要这样？那么回答就是，正如不中庸的高明之物不能「挂搭」到现实或尘世中，不高明的中庸之物在世俗中也不能「挂搭」到任何有效的权力上（权力是现实中真正高明的东西）。因此，庄禅之学所带领的美学思维训练，根本不是政治之外的闲事，而是政治系统内部的一个关键环节。[3]

正如其所言，中国传统政治的构建在于“美学”（审美式的存在-生存论建构）的“极高明而道中庸”，即通过对作为“中国”的存在者，在“中国”之天命中的“人”（此在），以及整个“中国”的历史，根柢上进行着一种的以“存在-审美（生存）”的美学（生存论）构建。这种建构确保了在中国的天命中，君与民、国与人的一体，中国人“天人合一”的作为“中国”，以此实现了“中国”长久的存在与绵延，这种根本上作为“政治-审美”（存在-生存）的生存论建构，确保了任其他民族之文化（如佛教）与现实政治冲击（魏晋、元、清）中“中国”的屹立不倒。

此作者所用的描述“极高明而道中庸”正切要点，现实的政治之得失，也是那种现成存在者的存在（权力）、利益（权利）之得失只不过是审美之政治的表象，其最为核心的以及始终屹立不倒的是在王朝兴亡、人民生灭背后的的审美之政治的建制，礼教的道德意识和乐教的心性论构成了这种极高明而道中庸的建制。

因此，从根本上来说，“中国”的建制是在天人合一，一种礼教与乐教的、自然与名教的、天理与心性的合一中，所建制的审美之政治。其中权力并非作为分裂天命整体的有限存在者的权力，权利亦并非在现时欲求的博弈态度上所规定权利，而根本上是通过在个体与集体、此在与天命的异化与运动中所建制的审美的政治。对这种建制进行一个理想化的描述中，权力是在天命中“存在”的权力，通过个体与国家的天人合一，人人都在异化中获得了无限的权力，作为国家之天命的“存在”。权利是审美的权利，不是对表面的现成欲求的满足，反倒是在根本的天人合一中令其存在，故而在具体的生存中每个人因为时机不同有对不同的现成欲求的满足，但在这种建制中超过作为表面的现成欲求的满足的是，一种无论“幸福”或“痛苦”都被允诺为对“存在”的审美的权利，在天命之异化中（礼乐教化），“幸福”和“痛苦”不过是生存的表象，在“存在”中“存在”就是美本身。

---

[2] 李泽厚。《由巫到礼 释礼归仁》。北京：生活·读书·新知三联书店，2015。

[3] 王鹏飞。《道家与道教思想史批判》。博士学位论文，浙江大学，2014。

如此，已经对“中国”整体的基本建制做了一个描画。而接下来所要做的，是进行对整个礼教建制的分析。“天命之政治”是此在基于真正的面死而觉醒的本真的存在形式，作为一种惟一的、整体的求存意志，此意志要求此在作为整体为其存在进行求存的创造。一切在历史中的政治形态，皆是此一天命之求存意志的异化形式（作为“他化”或“降迹”），在这样一种基础上这种天人合一的审美的礼教建制才有被透析的可能。即从其作为本体论的“仁”，到具体建制上的“礼”，还有使得“礼”之建制真正可能，使其成为一种审美的政治的必要“乐”，三个方面，来透析作为审美的政治的礼教建制，看到这种审美的政治的内在搭构和真实情况。

2.2. 仁：天命之“一体性”对个体性的存在论吸纳

“仁”，作为一种跳跃过个体性的而肯认关系性的一种存在发生论，在这种关系发生论上，一体性这个与个体性在审美上相同的属性取代了个体性。

首先，天命是此在其关系中求其关系整体存在的求存，而此在对其真实关系的肯认必然与现实生活，作为天命历史之异化，而息息相关。因此，“仁”也就把握到这一点，不是作为关系本体论，而是作为关系发生论。这是说，孤立的个体性是不可能的，真实的个体性一定在关系的发生之中，因此个体所承担其为个体就在于承担其为整体。所谓：*仁者，浑然与物同体。……孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？*[4]天命作为绝对他者不是外在于存在者的律令，而是存在者在其历史性的本体-实践中为自身求存的一种充实，绝对他者在发生、实践、充实上同时也是完全的自我。因此，个体性对关系承担的结构就直接在具体的实践、发生中被领会为了一体性[5]的发生论的结构，个体存在、活动、审美等等都被规定在这种一体性的发生论的“仁”上。

同时，“仁”在这种巧妙的对个体性的褫夺上确保它的合理性的高明就在于，它通过“感通”这种兼合礼乐的机制，确保了在历史的发生上对个体与家国天下一体的同化，因此个体的求存就可以成为一件不必探索之事，因为在历史源源不断的人文化成的礼教之中，个体已然成为了总是宣称我与他人、与家国天下本为一体的个体。因此这不是一个对关系本体的选择，或者说正如关系性先于个体性来到这片土地，对关系本体的选择也先于个体的意识与最本真的求存而以异化了、遮蔽但又不遮蔽的形式来到了这里。如此也就可以很自然的说，“我”之存在，其本质即在于“我们（家国）”之共在。“我”之求存，就是“我们（家国）”的共在之存。肯认先于选择来到这片土地，这种风气越是厚重，就越是确保天下一体，就越是可以轻易的“以理杀人”，因为天下万物为一体，天地之仁，即是天下万物为刍狗之不仁。仁最重要的对所选择的、肯认的关系本体的求存在这种理想中是消失的，那么仁与不仁也就只是一个万物发生所成就的、顺时而易的戏论。

不过这当然是作为审美的政治的，对“天命之政治”的占有的一种非常高明且成功的异化策略之一。它通过将个体直接安置在一个和谐的、预设的并且如此发生的整体中，通过对在生活中人文化成的自然接受，避免了个体在面对虚无时的焦虑与恐惧。个体不需要独自承担存在的重负，因为个体已经在天人合一、家国一体中成就了一体性，也就是整体的个体。而这一重负也就被绵延无尽的整体所分担。这种同化的异化机制极大地增强了个体的存在安全感，为一切甘愿被同化的个体提供了根本的庇护。于是到此，既是是再卑贱的奴隶也和显贵的嫡子一样，生产力低下农民的也和朝堂中的决策者一样，因为这样的审美的政治不需要生产力，“存在”存在，就是最好的保障。天下一体为仁，就是天下一体，万物无足轻重的麻木不仁。

同时，这种“仁”的运作在逻辑上必然蕴含了对“异己”的排斥。这种排斥不是偶然的，而是这种结构（建制）的必然。它源于“一体性”的审美的政治本身的内在要求：要维持一体，就必须排除那些不能被一体化的存在。因此，“仁”的政治既是一种包容万物的政治，也是一种绝对排他的政治。它的整个建筑起源于对关系本体的个体性的逃避，因此也注定逃避这

[4] 程颢。《识仁篇》。北京：中华书局，2004。

[5] 一体性与个体性都是此在所领会、把握“存在”而因为路径不同在对存在论的理解上有所不同，个体性意味着对此在作为在“本体”中的存在者（在关系中的个人，个人在关系之中）进行把握，而在中国传统路径中此在的个体性被吸纳、含容而模糊于一体性“仁（关系）”之中，就很清晰的现代的存在论术语来看似乎只是一个前后的关系，但实际上作为存在论领会来说，仁对个体性的模糊主宰了中国两千年的封建王朝，作为一种审美式的政治建构，至今还流转在现代社会之中。

种逃避，而当真正的解放与那种最本真的求存之觉醒来临时，这种古老的陈旧也就会如一片鸿毛压塌万年积雪一样崩溃。这个精美的空中楼阁已然不适应于这个时代，这个本真降临的时代。

2.3. 礼：对存在者的建制

“仁”作为关系发生论，一定不是只作为一种抽象的规定这么简单。“礼”作为对存在者的建制，就是“一体之仁”这一关系发生论必然要走向的实践形态。它是天命之求存意志进入现实领域，为自身赋形的过程。礼教最重要的，就是在发生中协和一切，确保它自身的稳固，因为天下一体之“仁”已然确保了天命之政治最核心、最为重要的关系本体的存在，因此礼教的作用就是让一切泛起的波澜复归平静，而除此之外，一切看似解放、斗争的战争，倘若不能直指仁论这一根柢，就意味着都只不过是礼教在其自身建制内的必要游戏。

那么礼是怎么实现对存在者的建制的？“礼”将天命的一体性捕捉，作为一种关系发生论，使得这种一体的发生，作为在一体内的各种差异存在的存在者按其差异存在（和实生物，同则不继[6]），作为一套在和（仁）的关系发生的同一性上包纳差异存在者的权力秩序和位分系统（君臣、父子、夫妇）。每个人在“礼”中被赋予一个确定的“分位”。从魏晋的自然与名教同一的独化论，到佛教当体即圣的心性论，最后在宋明理学中完成实现的天下一体之仁的礼教，这种天人合一、各得其分而各得天理之全的圣人之教就真正得到完整的建筑，这个“分位”在这种即心（审美的建制上遵守礼教、道德所予的分位的“天职”）为圣的理想化的存在论中不是外在于个体的束缚，而是天命赋予他的“存在之位（天人合一的圣位）”。通过“克己复礼”，对个体的压抑在这种建筑中也不是作为压抑，而是在践行其天命，获得其存在的权力。[7]

但同时，“礼”的秩序在为内部成员提供“存在之位”的同时，也在这种建制的系统中根本地取消了“异己”的存在之位。一个不接受此秩序规定的存在者，在“礼”的系统中无法被安顿，其存在本身就是一种失位，一种对和谐秩序的扰乱。因此，“礼”的逻辑运行必然要求对“异己”进行治理性排斥：要么强制同化，要么标识为“非人”并排除。这并非系统故障，而是其内在的、治理性的组成部分。也因此，当一种在整个实践论（科学）方方面面不同于中国的西方出现的时候，一种远超于佛教的冲击性就真正显现出来，也因如此，一种个体的自由与共同体的协调与共成，才在现代作为天命的政治昭示出它勃然欲发的一角。当中国传统吸收了西方理性、个体的自由传统之后，一种真正可能的天命之政治作为在这个时代的领会就变得随时可能完整的出现，并贯彻整个世界。

2.4. 乐：天命之“和解”对否定性的存在论救赎

“乐”是“天命之政治”异化形式的最终完成与闭环，塑造为心性论的内在超越。它负担起礼教所带来的对个体性的异化与褫夺的痛苦的转化，正如内在超越是一种天下一体之仁早已经皆备于我的反身而诚，其中从来没有那种对存在者真正的创造性的超越，那种在对无的承担中通过实践创造出作为个体的“我”真正肯认的关系本体的超越。

个体性的觉醒是在存在论上的先定之事，因此“仁”与“礼”在根柢上不可能反对，而只能以天下一体的同化的形式在存在的发生上、历史的异化中构筑天下一体的政治。而在这一过程中，必然意味着由个体联结着事物的那种肯认某种关系本体的“我”的死，这一死或者是春风细雨的，或者是泰山崩裂的，但总之，要让人作为一体交出个体，就必然意味着在存在上得以发生，从审美判断上来说，就是让美本身取代那种要求存的关系本体作为事情本身，只有美本身取代那个或者说就作为那个关系本体，才可能让一切痛苦都得到合理性的允诺与说明。

---

[6] 《国语》。南京：南京大学出版社，2014。

[7] “从对宪政的特殊认知出发，成中英将中国传统社会的发展划分为几个阶段。首先是自然法认识的阶段。这一阶段的认识对象,主要是自然以及生活在自然社会中的人，在这一认识的基础上总结出了一套自然法，即“一套基于自然规则的人文规则”。对自然的认知表现为自然法，而自然法投射到社会当中，就表现为礼乐法，继而他指出“《周礼》的发轫堪称是自然法中人的社会性与家国性的实现”。在自然法的阶段之后，经由孔孟发展，而进入到道德法认知的阶段。人们经由伦理道德规范社会政治行为，协调个人与社会的关系。当儒学发展到宋明理学的时期，产生了家心性之学由此心、性、礼和法，四者相统一，形成一套礼法与法理。不同于西方法律思想所呈现出的基于契约论的义务论，成中英认为，中国传统儒学中蕴含的法统呈现了“一个崇高的目的论与方法论”。”

孙阳阳。《第三代新儒家政治哲学研究》。博士学位论文，山东大学，2017。

因此，审美的政治所达成的是审美的救赎：个体因践行“礼”而承受的一切苦难都不足为道，它们被诠释为天命的史诗奏响，使得个体即心而圣，即天而人的，完全把握到美本身所赋予的与美本身一体的最伟大的超越，一切事件的事事物物都是在天命任运、空谷流响中的逐水清波[8]。痛苦或快乐，审美的表象被完全超越而美本身如其发生而自在的降临。在“乐”中，无时无刻的作为美、作为美本身、存在本身而存在，这正是宋明理学，尤其是阳明心学对佛教的超越，对“空”的言谈总是需要“禅（修）”来保证心念的安稳，空看似绝妙的境界则随时会跌向虚无，而只有在良知对天下万物一体之仁的承受中，人才可以心安理得、不用思考的进入实践劳作。多么伟大的道德啊！即使他犯了足以倾覆国家之错，因为他的昭然赴死之心，也可以原谅他不是吗！

审美的政治不需要真正的对错，只需要保证天人合一、家国一体的精神的绵延永恒，因为一人即天下，一人即万人。在中国的王朝谱系中，新的王朝往往比旧的王朝短寿，这是不是它的弊端呢？因为相较于真正聪明的执政官而言，它要的其实是道德上的天下一体，被超越的不仅仅是审美的表象，作为痛苦或是快乐，还是整个本真的求存结构，这也就是它作为超越真正的虚假所在，它当然抵达了那个本真的彼岸，但它的抵达就在于完全拆解掉那个彼岸，因此就在此的宣告对本真的拥抱。

而在这样作为乐教的审美救赎[9]之中，它最大的恐怖与虚伪[10]就在于，它的有效性严格限定在共享此“一体”信念的系统内部成员之中，它并不因真正个体的求存而得到的先定和谐，而是越过个体的求存企图在审美的发生的强制上取代个体的存在。因此，对于那个被这个系统标识为“异己”的存在者，他所承受的痛苦无法被“乐”的心性论所转化，被那种内在超越所超越。因此，面对真正的“异己”，这套精妙的审美机制宣告失效，系统只能露出其底层的非审美的、赤裸的强制性权力。而在这种审美的政治的权力的发生中，作为异己的存在者也就完全享受不到审美判断上居有美本身的权利，其所有的只有在强大的权力的压迫中必然导致的伪装与压抑，这也就会使得整个政治生活中对求真的动力实效，只剩下在压抑中的生活，作为一种在仁上的，也就是人与人间的道德面具的游戏。绝大多数的人注定只能在这种强大权力的暴力下裹挟，在一种或许认可或许不认可的不真诚中奉上自己的生命。这种在审美上真正的不通达，不真诚，意味着这种政治即使作为一种理想再美好，也只是一种在强权下人与人苟延残喘的存活，因为人并不在这种政治中真正被解放，同体的异化的庇护先于自觉的独立的同体来到存在上。

3. 结语

对于笔者来说，笔者所关注到并且萌发出“天命之政治”这一主题是由对存在论的研究所展开的一个希望更宏大的筹划实存的视角。因为对于政治科学的领域笔者没有过多涉猎，因此政治这个字眼对于笔者来说就是对人、物以及一切实存作为一种在关系、互相作用中的整体所把握的存在论，建制也本真的被还原为存在论的建构。

---

[8] “在中国美学思想看来，乐化对礼教的完善就是美，礼乐作为一个文化整体就其整体性而言就是尽善尽美的典型:礼不尽善(隐含恶)，有乐则尽善(恶而有乐即为善);乐不尽美(隐含丑)，有礼则尽美(丑而有礼即为美)。礼乐文化在本质上是一个其大无外、无所不包的大罗天,“内在超越”是其必然推论。在这个大罗天中，“对外”求知或“外在超越”具有天然的异端性。在其中，善意善行本身就包含着恶意恶行，审美观本身就包含着“审丑观”。隐含或隐匿在其一元论的圆融文化观的本质中的，就是恶与丑的聪明的存在形式或生存方式。事实上，没有什么丑恶是赤裸裸地存在着的;它之所以能存在，只是因为它聪明地存在于某种美好的形式中--即便不能完全遮蔽自己的丑恶，它至少也要暴露在与不可弃绝的美好事物的不可分离关系中。在“儿不嫌母丑”这一俗语中，孝道之善就是尽孝对象之丑的存在依据。”

王鹏飞,《道家与道教思想史批判》(博士论文，浙江大学，2014)。

[9] 审美救赎，意味着作为“表象”的知识概念作为一种虚假的、被穿透的，实践主体通过审美判断的实践与本体合同一体而得到救赎。对于不自觉“个体性”的此在而言，这种审美救赎就意味着将自身作为“用”而合同于“体”，也就是将自身的实践的主动性，也就是作为表象的知识概念，根柢上来说是对个体之为存在者的本真的筹划，进行了虚伪的持守而实质上是完全的放弃，作为一个随体起用的空洞的工具，审美作为第一性的存在（现象）在未思之实践中所缔造的救赎只是对真正的实存之筹划的放弃。

[10] “真正的仁人志士当然可以从容赴死,但其实一个聪明人也可以做到这一点,如果他知道在当时的处境下死是他唯一的最好选择的话。明朝覆亡后人们对那么多以身殉道的儒生士大夫颇有微词，说他们百无一能，只知道“闲来无事谈心性，临危一死报君王”，足见就连死也可以被人们视为不过是谋取一世道德英名的取巧的手段而已。”

邓晓芒。《批判与启蒙》。武汉：崇文书局，2019。

同时对“中国”的考察，作为天命之政治的异化形式，一种审美的政治，因为为了尽可能接续先天存在论的演绎分析，以此看清超过表象的内在的存在结构，因此而强行一以贯之的把握了中国传统哲学的逻辑，其中有优有弊，一定在某些地方意味着遮蔽了什么真实的东西，但在做这样一件开辟的尝试可能也是必要的。在笔者写这篇文章中其实有很多力有不逮的地方，更多的是凭借前人的思想在先天存在论的演绎上开辟了自己的思路和考察，但如果说对哲学史有多么熟悉那笔者自认为相较很多学者的深厚功底而言，笔者是自愧不如的。也因此这种考察被放在先天存在论的演绎上来作为对历史资料的分析和答辩进行，而为了容纳庞大的“中国”甚至在文章逻辑上都没有进行很完美的梳理，更多的是作为一个体系的展开而浪漫的把握着这个实存“中国”的特征。所以笔者想，文章更多的是把笔者已经形成的思路和考察，作为在先天存在论的领会和把握中，一种可能比传统视角更为精道并且直面其中精微的虚伪、狡诈之处而呈现出来。但笔者深知自己在对哲学史功底上的欠缺，这毫无疑问是笔者的作为积累不足，所以文章也一定有很多细节上甚至由此在整体理解上可能有一定偏差。但笔者仍然愿意将它写出来并且分享出来，因为在笔者看来有偏差也可能意味着相较于“传统”看似剑走偏锋的一个尝试，而这个偏差如果能更多的剥开“中国”的本质，那么笔者认为就是有价值的。为此，对笔者来说这篇文章接受批判将是一件很乐意受到的事情，它作为对关心“中国”的一种启思和引示的期望被带来。

作者贡献

本文为作者独立撰写与审阅，旨在提出具学术争鸣价值之观点与反思。所有内容均由作者亲自构思与表述，不涉及他人协作或代笔，相关论述亦完全由作者负责。

伦理准则遵循

不适用。

经费来源

无。

利益冲突声明

作者声明：据其所知，与本手稿所述研究无任何可被视为潜在利益冲突之财务、个人或专业无关。

致谢

无。

参考文献

1. 程颢。《识仁篇》。北京：中华书局，2004。
2. 邓晓芒。《批判与启蒙》。武汉：崇文书局，2019。
3. 《国语》。南京：南京大学出版社，2014。
4. 海德格尔。《存在与时间》。陈嘉映、王庆节译。北京：商务印书馆，2015。
5. 李泽厚。《由巫到礼 释礼归仁》。北京：生活·读书·新知三联书店，2015。
6. 孙阳阳。《第三代新儒家政治哲学研究》。博士学位论文，山东大学，2017。
7. 王鹏飞。《道家与道教思想史批判》。博士学位论文，浙江大学，2014。