

Guoxue Juyao



主编 ● 汤一介 ■ 副主编 ● 蒙培元

儒

# 国学举要

2



## 儒卷

● 历史概要 ● 思想精要 ● 知识辑要

蒙培元 任文利 著

湖北教育出版社

儒

责任编辑·袁定坤 策划组织·胡伟 陆才坚  
美术编辑·牛红 封面设计·曹小冬+承忠德

我国有很长的文化发展的历史  
其内容之丰富  
在世界各种文化传统中也是数一数二的  
它已成为中华民族的精神支柱  
对此自古以来  
人们都对它非常珍惜  
要把我们的国家  
建设成为一个  
文明、繁荣、富强的国家  
是不能离开对其  
自身传统文化的继承和发扬的  
这是因为中华民族的传统文  
是我们这个民族赖以生存发展的根  
是我们这个民族生命力的源泉  
因此很需要  
大家了解它和爱护它



ISBN 7-5351-3292-8

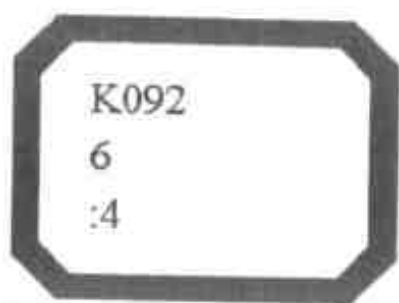


9 787535 132925 >

定价：35.00元

Guoxue Juyao

本书列为国家“九五”重点图书选题出版规划



主编◎汤一介■副主编◎蒙培元

儒

# 国学举要

## 儒卷

蒙培元 任文利 著

湖北教育出版社

北方工业大学图书馆



00519134

(鄂)新登字02号

**图书在版编目(CIP)数据**

国学举要·儒卷 / 蒙培元, 任文利著. —武汉:  
湖北教育出版社, 2002

(国学举要 / 汤一介主编)

ISBN 7-5351-3292-8

I. 国... II. ①蒙...②任... III. ①国学  
—简介—丛书②儒家—哲学思想—简介 IV. Z126

中国版本图书馆CIP数据核字 (2001) 第098749号

出版 发行: 湖北教育出版社  
网 址: <http://www.hbedup.com>

武汉市青年路277号  
邮编:430015 传真:027-83619605  
邮购电话:027-83669149

经 销: 新 华 书 店  
印 刷: 精一印刷有限公司  
开 本: 880mm×1230mm 1/32  
版 次: 2002年9月第1版  
字 数: 361千字

(430034·武汉市发展大道32号)  
5 插页 16.75 印张  
2002年9月第1次印刷  
印数: 1-3 000

ISBN 7-5351-3292-8 / z·1

定价: 35.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换



## 总序

《国学举要》是由八卷本组成的一套介绍中国传统文化的丛书。这套丛书分为“儒”、“道”、“佛”、“文”、“史”、“艺”、“医”、“术”八卷，每卷又分概要、精要、辑要等三篇。我们希望用较准确，但又较通俗易懂的语言把中国传统文化的基本内容奉献给读者。在我们设计这套丛书时就想到，希望它能体现“举要”的特点。所谓“举要”，大体上说，应能把某一主题的基本内容的要点介绍给读者，并且方便读者了解其内容，所以它在一定程度上又可以作为工具书使用。

我国有很长的文化发展的历史，其内容之丰富在世界各种文化传统中也是数一数二的，它已成为中华民族的精神支柱，对此自古以来人们都对它非常珍惜。要把我们的国家建设成为一个文明、繁荣、富强的国家，是不能离开对其自身传统文化的继承和发扬的。这是因为中华民族的传统文化是我们这个民族赖以生存发展的根，是我们这个民族生命力的源泉，因此很需要大家了解它和保护它。但是对我们的传统文化仅仅去了解和保护是不够的，还必须去发展它，使之适应今天世界和中国发展的要求，这样就要对传统文化给以新的诠释。这就是说，今天我们肩负着文化上的“继往开来”的伟大使命。“继往开来”的文化使命，

当然不是我们这套丛书可以完全担当的，它是我们全民族和整个国家的任务，但我们这套丛书多少体现着这一“继往开来”的精神，我们希望这套丛书能在这一伟大事业中起点添砖加瓦的作用，希望读者能通过它大体上了解中国传统文化的去，而且能从这出发来考虑当今中国文化的发展问题。

德国哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers,1883—1969)曾经提出“轴心时代”的观念。他认为，在公元前一千年至前五百年，在古希腊、以色列、印度和中国几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图，以色列有犹太教的先知们，印度有释迦牟尼，中国有孔子、老子，从而形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两三千年的发展已经成为人类文化的主要财富，而且这些地域的不同文化，原来都是独立发展起来的，并没有互相影响。“人类一直靠轴心时代所产生的思考创造一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃烧起火焰。”(雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版，第14页)在人类社会进入21世纪时，我们也许可以说，人类文化又将进入一个新的“轴心时代”。在可以预见的一段时间里，各民族、各国家在其经济发展的



同时一定会要求发展其自身文化，因而经济全球化将会加强文化多元的格局。从今后世界文化发展的总趋势看，将会出现一个在全球意识观照下的文化多元发展的新局面。21世纪的文化发展很可能形成若干个重要文化区：欧美文化区（西方文化）、东亚文化区、东南亚文化区、中东与北非文化区（伊斯兰文化区），以及以色列（包括散在各地的犹太人）希伯来文化等等。这几种大的文化潮流将会成为主要影响世界文化发展的力量。在这一新的历史时期，中国文化如果要实现新的飞跃，使它得以复兴，就必须回顾中国文化发展的源头，这就像欧洲的文艺复兴正是回顾到希腊文化那样而重新燃起火焰。但是，这个新的“轴心时代”的文化发展与公元前一千年至前五百年之间的那个“轴心时代”的情况会有很大的不同。在这个新的“轴心时代”，由于经济全球化，科技一体化，信息网络的发展，把世界联成一片，因而世界文化将不是各自独立发展，而是在相互影响和相互吸收的情况下形成多元共存、“你中有我，我中有你”的局面。各种文化将由其吸收他种文化的某些因素和更新自身文化的能力决定其对人类文化贡献的大小。原先的“轴心时代”的几种文化在初创时虽无互相的影响，但在其后的二千多年中，却都是在互相影响中发展

的。罗素在《中西文明比较》中谈到西方文化的发展时说：

不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国……

欧洲到17、18世纪又曾吸收过印度文化和中国文化。可以毫不夸大地说，欧洲文化发展到今天之所以有强大的生命力，正是由于它能不断地吸收外来文化而得到发展。同样，中国文化也是在不断地吸收外来文化而得到发展的。众所周知，在历史上，印度佛教传入中国促进了中国文化的诸多方面的发展。近代在西方文化的冲击下，中国文化又在不断地吸收西方文化，更新自己的文化。因此，我们在了解本国传统文化的同时也很需要了解其他国家与民族的文化。如果可能的话，希望湖北教育出版社能组织力量接着出版《西学举要》、《印度学举要》等等，这也是很有意义的。

《国学举要》这套丛书的倡议者是原湖北教育出版社编辑胡





伟同志,他要我作主编。我认为他的倡议很有意义,就答应了。于是我以北京大学中国哲学与文化研究所的名义进行了组稿工作,但由于种种原因一拖就是五年,现在总算基本完成了。胡伟同志现在已调离湖北教育出版社,而由该社副总编陆才坚同志负责审订和出版工作。我想,如果没有胡伟和陆才坚两位同志的努力,大概这套丛书很难完成。在此,我作为主编对他们两位同志以及各位作者表示深深的敬意。

汤一介

2001年4月15日



## 前 言

儒学是“国学”中最基本最重要的组成部分，甚至是构成“国学”核心内容的部分，这一点已是无可争辩的事实。但何谓儒学？儒学之“学”与所谓儒道之“道”、儒教之“教”又有什么关系？这类问题历来有争论，近现代以来更有甚，而且至今没有结论。本书是如何解决这类问题呢？在这里简单地作一交代。

在历史上，对于儒家学派及其学说，确有“儒学”、“儒道”与“儒教”的不同称谓或提法，但是并没有就称谓问题进行过专门的辩论，只是在儒、道、佛之间进行过学说内容的辩论。自从西方耶稣教（天主教）传入中国之后，才真正开始了儒学是不是宗教的辩论。进入近代以后，更有将儒学、儒教区分开来的趋势。比如康有为要建立孔教，便将孔子学说当作宗教学说来看待；洪秀全反对孔子，也是从宗教的立场上反孔的。与此相对立，胡适提倡科学，便将孔子和儒家学说作为一种哲学或学问来研究，他的考据学方法更是将这种研究引向文献考证、文字考释的所谓纯学术的道路，时至今日，还有不少人将这种学问看成是真正的“学术”。甚至在西方，传统的“汉学”研究也与这种方法有关。

当然，除此之外，还有更多学者将儒学视作人文关怀、人文价值的传统学说来研究，不管从哲学、伦理学、美学或教育学等

方面进行研究,都离不开它的人文主义精神或本质。这应是当前研究儒学的主流,我们也是从这个意义上研究并撰写《儒卷》的。

但是“人文”这一概念,范围很宽泛,涵义也不确定。中国古代就有“人文”这一概念,我们现在所说的“人文”或“人文主义”,确实与古代的“人文”精神有内在联系,但又有新的发展,因为我们生活在现时代,不能离开现代的文化背景,我们对于传统文化的解读,就是从这个文化背景出发的。更何况“人文主义”一词就是从西方翻译过来的。但是虽然如此,儒家的人文主义同西方的人文主义却大不相同,正是这种不同,显示了儒家学说的特点。今日研究中国传统学说,包括儒家学说,必须在中西比较的大环境、大背景下进行研究,但又要避免用西方学说的观点和方法套解中国的传统学说,我们应当在前辈学者研究成果的基础上有所前进,在世界文化多元化的环境下充分发掘儒家学说的精神意蕴。这看起来是一个“悖论”,即既要使用西方的名词、概念(经过翻译),又要与西方思想相区别,这难道是不可能的吗?我们认为,这不仅是可能的,而且是必要的。

当我们使用从西方翻译过来的某些名词、概念解释传统儒家学说时,这本身就意味着二者有某种“共性”;但这不是无条件

的,而是有限制的,我们必须说明,在什么意义上是共同的,在什么意义上是不同的,对于这种不同,必须从内涵上加以说明,给出明确的介说。这不仅是中西互相解释(冯友兰先生语),而且是互相对话。这种“对话”是更为重要的。因为我们的基本出发点是,人类有共同的本性,因此有共同的问题,但是提出问题和回答问题的方式是不同的,这就构成中西文化的不同特点,可谓“同中之异”。

我们所理解的儒家人文主义,主要是从哲学上说的,可说是一种人文主义哲学。尽管有人认为儒家没有哲学而只有伦理,甚至连一般意义上的伦理学也没有,而只有实用伦理或政治伦理;但我们认为,儒家固然有比较丰富的实用伦理,同时又有不同于西方的德性伦理学以及作为其理论基础的哲学。不仅如此,儒家的人文主义哲学还有浓厚的宗教精神,称之为“人文主义宗教”亦未尝不可。所谓“宗教精神”,是指儒学中具有超伦理超理性的形上内容,它既不是西方式的宗教伦理,即在某一宗教律令下的伦理学,也不完全是伦理宗教,即直接建立在某种伦理之上的宗教。它是宇宙意识下的伦理,或超伦理的宇宙意识。这种宇宙意识亦即是关于“天”即“自然”的学说,所谓“天命”、“天德”、“天

道”、“天理”等思想都是对这一学说的进一步解释与发挥,其核心则是“天人合一”的境界论。它与西方的本体论即实体论又是不同的。关于这方面的内容在本卷中都有比较详细的论述。

关于“儒学”与“儒道”之争,主要涉及到所谓“道统”的问题。“道统”之说虽然由唐朝的韩愈首先提出,并与“佛统”相对立,但是“道”与“学”的区别尚不明显,韩愈的“文以明道”实际上包含着学与道的关系。宋朝的“道统”之争,主要是争儒家的正统,但已有排斥儒学中的“非正统”的意味。当代新儒家有所谓“新程朱”与“新陆王”之说,那只是儒学内部的事情,但是牟宗三先生特别提出“道统”与“学统”的区别,却另有所指。牟宗三所说的“道统”,主要用意是突显中国民族文化的生命和精神,已非原来意义上的“道统”;但是其中又有以儒为统之意,在儒家之中又有以陆王周程(顛)为统而排斥程朱之意,并且将“道统”提升为民族文化之生命精神而将其“学”降为知识层面的东西。这在我们看来是没有必要的,在今日以开放的心胸研究儒学之时,就更加没有必要。儒学虽然在中国文化中占有特殊地位,但我们还是将它视为中国多元文化中的一家来对待、来研究。至于儒学内部的异同,我们在介绍中也有交代,但不可将它们的区别过于夸大。在



我们看来,不仅儒学内部的区别,即使是儒学与佛、道的区别,在中西比较的视野下都不是主要的。至于“道”与“学”的区别,实际上也不存在牟宗三先生所说的那种意义。儒家从来没有将其“学”视为纯粹知识一类的东西,也没有将“学”与“道”区分得那样严格,而是“学”以成“道”,“道”以贯“学”。如果将儒学之“学”变成一种外在的知识系统,那将失去儒学的根本意义。因此,我们在撰写《儒卷》时,并没有作这种区分,而是将“学”与“道”统一起来了。我们只能通过“儒学”,揭示其人文价值和宗教精神,而不能在“儒学”之外,讨论所谓“儒道”与“儒教”的问题。

应当承认,儒学作为一种人文主义学说,虽以哲学为其主要形态,但又是一个包括多方面内容的整体性结构,并且影响到中国文化的各个方面。我们不可能将各个方面的内容都写进去,我们只能参考目前海内外研究的成果,根据我们的理解,将儒学中最重要内容,也就是体现儒学精神的内容作一系统的介绍与阐述。我们希望,读者读完全书,对什么是儒学能有一个基本的了解。

本书之“知识辑要”部分,由任文利完成;“历史概要”部分,经过详细讨论之后,由任文利执笔;“思想精要”部分,由蒙培元、

任文利分别执笔。全书完稿后,由蒙培元仔细阅读、修改后定稿。本丛书主编汤一介先生读完全书后,提出可否将郭店楚简的有关内容补充进去,我们认为这个意见很好,于是又在“历史概要”部分补进了有关郭店楚简的内容。

作者

1999年8月22日

国 学 举 要 史 卷

史

史





国 学 举 要 史 卷

史

国·学·举·要·史·卷



国·学·举·要·史·卷

## 国学举要·儒卷



## 目 录

总序 .....	1
前言 .....	1

## · 历史概要 ·

一、儒学的发生与初期发展——先秦儒学 .....	3
(一) 儒学的最初形成及其创始人——孔子 .....	3
(二) 郭店楚墓竹简中的儒学思想 .....	13
(三) 儒学的内在化——思孟学派 .....	18
(四) 儒学经典的初步诠释——《易传》 .....	28
(五) 儒学中独特的一支——荀子 .....	30
二、儒学的经典化及其与道、佛的斗争——汉唐儒学 .....	38
(一) 儒学经典化、正统化地位的确立——两汉儒学 .....	39
(二) 玄学与儒学——魏晋儒学状况 .....	47
(三) 佛学与儒学——隋唐儒学发展 .....	52
三、儒学的复兴与衰落——宋明儒学 .....	58
(一) 新儒学的开创与形成——北宋儒学 .....	60

## 国学举要·儒卷



- (二)新儒学的集大成者——朱熹与南宋儒学 ..... 70
- (三)新儒学的演化——王阳明与阳明学派 ..... 79
- (四)新儒学的批判与终结——王夫之等人与颜元、戴震 ..... 89

## 四、儒学的近代化——当代新儒学 ..... 95

- (一)西方文明冲击下儒学的挺立——梁漱溟 ..... 96
- (二)儒学生命、理论的深入探索——熊十力与冯友兰 ..... 100
- (三)儒学理论化探索的继续——唐君毅与牟宗三 ..... 109

## · 思想精要 ·

- 一、“道”的学说 ..... 117
- (一)关于道:儒、道异同 ..... 118
- (二)关于“天道”与“人道” ..... 122
- (三)关于“道”与“器” ..... 130
- (四)关于“道统” ..... 133
- 二、“命”的学说 ..... 136
- (一)命运 ..... 137

## 国学举要·儒卷



(二)从宿命到性命 .....	140
(三)天命与自然目的 .....	142
(四)“性命”与自由意志 .....	147
三、“理”的学说 .....	151
(一)义理 .....	151
(二)文理 .....	155
(三)物理 .....	158
(四)性理 .....	163
四、“气”的学说 .....	173
(一)从气论看儒者的自然观 .....	174
(二)理学形上学意义上的气论 .....	177
(三)“浩然之气”与“气象”:从人的精神状态与精神境界上论气 .....	185
五、“心”的学说 .....	188
(一)心的整体性 .....	189
(二)心的内向性 .....	193
(三)心的功能性 .....	196

## 国学举要·儒卷



(四)心的情感意向性 .....	202
(五)心灵的超越性 .....	206
六、“性”的学说 .....	210
(一)“善”与“恶”——儒家对人性的看法 .....	210
(二)“性”与“理” .....	217
(三)性与情、欲 .....	222
(四)性与心 .....	227
七、“情”的学说 .....	231
(一)情感是理性的心理基础 .....	232
(二)情感是理性的体现 .....	241
(三)情感即是理性 .....	251
八、“仁”的学说 .....	258
(一)由“亲亲”之“仁”所反映出的家族伦理 .....	258
(二)由“泛爱众”之“仁”所反映出的社会伦理 .....	261
(三)由“万物一体”之“仁”所反映出的自然伦理 .....	264

## 国学举要·儒卷



九、“知”的学说 .....	275
(一)经验知识 .....	276
(二)体验与直觉 .....	285
(三)德性之知与良知 .....	292
十、“礼”的学说 .....	297
(一)“礼”的内在精神 .....	298
(二)“礼”作为政治制度与社会制度 .....	303
(三)“礼”与伦理 .....	307
(四)“礼”与宗教 .....	310
十一、“诚”的学说 .....	313
(一)一般意义上所说的“诚” .....	314
(二)哲学本体论意义上的“诚” .....	317
(三)工夫论意义上的“诚” .....	324
十二、“敬”的学说 .....	328
(一)“敬”与“礼” .....	328
(二)“敬”与“静”、“定” .....	331

## 国学举要·儒卷



(三)“敬”与“致知” .....	336
(四)“敬”与“诚” .....	341
(五)“敬”与“畏” .....	344
<b>十三、“乐”的学说</b> .....	348
(一)仁者之乐 .....	348
(二)礼乐之乐 .....	353
(三)本体之乐 .....	358
(四)性情之乐 .....	365
<b>十四、“教”的学说</b> .....	369
(一)教育 .....	369
(二)教化 .....	375
(三)宗教 .....	379
<b>十五、“天人合一”说</b> .....	386
(一)自然界是生命之源 .....	387
(二)自然界是价值之源 .....	391
(三)人的责任和使命 .....	395



国学举要·儒卷



(四)问题和出路 ..... 400

· 知识辑要 ·

一、儒学人物简介 ..... 405  
二、儒学著作简介 ..... 458  
主要参考文献 ..... 501

历史概要



国 学 举 要 · 儒 卷



## 一、儒学的发生与初期发展——先秦儒学

先秦儒学,是儒学传统的发生与初步形成时期。孔子开创了这一哲学思潮,孟子、荀子则在不同方向上对孔子的学说作了进一步的解释。需注意的一点是,儒家只是当时百家中的一“家”,而孔子、孟子、荀子也各是诸子中的一“子”。诸子百家从各自的思想立场上对社会、政治问题与人的终极关怀提出了自己的看法。孔子则以其担荷人文精神的使命感,提出了对于传统的继承与整理的问题,这就形成了包括后来的整个儒学的根本任务,孟子、荀子把这一使命继续下去。一方面,绍述传统;另一方面,重新解释,形成一个新的传统,这也是整个儒学发展史的特色。想一想,这也许是后来儒学成为中国哲学主流的一个重要原因吧,儒学总是与历史沿革中在人们的心理情感深处保留下来的东西最接近。不过,在当时,儒家还是百家中的一家,虽然孟子已经开始为维护这一新的传统而排斥异端。

### (一) 儒学的最初形成及其创始人——孔子

#### 1. “礼坏乐崩”与儒的起源

用孔子的话来说,他所生活的时代是一个“礼坏乐崩”的时

代。孔子生活在春秋中晚期,当时,在夏、商、周的社会发展中逐渐形成的一套完整的礼制已经丧失了。先朝礼制的衰落可以归结为其价值基石的毁灭,这个价值基石就是以“天”为核心的宗教信仰的动摇。殷周时代的宗教信仰可以说源于原始宗教的自然崇拜,“天”或者“帝”是一全能的人格神,天子则是受天之“大令”而实行其统治的,礼可以说就是源于宗教祭祀活动。随着社会的演进,人们征服自然的能力不断增强,而西周末年的混乱局面也同时使人们对于宗教观念中的理想社会的价值系统产生怀疑。这样,礼制所赖以存在的价值基础已经严重动摇,故而人们对礼制本身也产生了怀疑,这就形成了所谓“礼坏乐崩”的局面。举一个例子,孔子的学生宰我就曾向孔子质问“三年之丧”的必要性,他是从社会的、功利的层面来怀疑此礼的必要性的。如果要对类似问题作出解答,要么对此作全面的否定,如老子,要么须对礼所本的宗教的价值基础作一个新的阐述,如墨子对宗教所作的新的解说。而孔子所开创的儒家则从一个全新的角度来对礼的价值基础进行重建。

关于“儒”、“儒者”、“儒家”发生学意义上的根源,学者们提出过许多有意义、也很有趣的说法。始作俑者为刘歆,“儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳,明教化者也”<sup>①</sup>。按这种说法,儒可追溯到传说中的商的祖先契,他被尧任命为司徒,掌管人伦。东汉经学大师郑玄有类似说法,以儒出于诸侯“保氏”之官,保氏之官,“掌谏王恶,面养国子以道,乃教之六艺”<sup>②</sup>。这样一些说法都把学派的发生与工官联系起来,有其道理。文化的发

① 《汉书·艺文志》,中华书局,1962年,北京。

② 《周礼·地官·保氏》,孙诒让:《周礼正义》,中华书局,1987年,北京。

生,总是首先掌握在当时社会中少数特权阶层的手里,以维护正常的统治秩序,并逐渐有意无意地积累、遗留下一些典籍、制度。还有一种推测,认为儒者出于从事这样的职业的一个阶层的人,就是为别人行丧、祭礼时掌管仪式的人,大概相当于我们现在举办婚礼或丧礼时主管仪式的人,这种人在当时的地位是很卑微的。持这种观点的有些人认为,随着西周末年的混乱,在贵族阶层中的礼仪制度已经失传,而这—部分人则因世代相传而成为当时为数不多的尚懂得这套礼仪的人,这就构成了后来的“儒者”、“儒士”。

这个看法也有它的道理,在孔子时的确有一个儒者群体,而孔子也是这个群体中的一员,不过,对于由孔子始的“儒家”,孔子有他自己的界定,我们用孔子的一句话来说明,就是“汝为君子儒,无为小人儒”<sup>①</sup>。“君子儒”,如果我们用现在的话来给他下一个定义的话,就是有担荷人文精神的使命感的高尚人格的人,这种“人文精神”就是孔子所谓“道”,当然,其中有孔子所规定的特定内涵。

## 2. “斯文”之道——儒家人文精神的初步内涵

前面,我们提到过殷周时代以“天”为核心的宗教信仰的一个内容,就是天子受天之“大令”(即大命)而统治天下,这是宗教神学意义上的天命观的一个重要含义。可是在孔子这里,已经剥夺了天子受命的特权。我们读《论语》时,时刻都能感受到孔子的“天命在我”的一种自信与积极进取的精神。孔子周游列国时,曾被围困于匡这个地方,生命受到威胁,当时孔子说了这样一句

<sup>①</sup> 《论语·雍也》,朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,北京。

话：“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！”<sup>①</sup>意思就是说，周文王死后，“斯文”不再。若天欲丧“斯文”，孔子我死了，后来之人就不能享有“斯文”之制；若天不欲丧“斯文”，匡人是不能把我怎样的。文王是周天子，受天命而有天下，孔子自承受天命而担荷“斯文”。这里，天命的内容与意义都发生了变化，天命的内容不再是有天下，而是行“斯文”之道，孔子有时又用“道之将行……”来表述它；天命的意义也不再是宗教神学意义上的天发布命令，而是儒者的神圣的使命感。所谓“斯文”之道，它的核心内容就是“礼”，包括先朝遗留下来的礼乐、典籍、制度等等。孔子一生都在为行此道而努力奔忙，推行此道的手段不外乎做官、从事教育、整理古籍等，这也是孔子终其一生所忙碌的事情。

做官，无疑是恢复先朝礼制的最直接的手段。这里我们不得不对孔子所要恢复、所要推行的礼制作一个初步的考察，首要问题是孔子对先朝礼制是否仅仅在作一个沿袭。其实，孔子对礼的内在精神实质提出了自己的新看法，这一点，在下面我们要详细地谈。这里，我们仅就孔子对礼的形式上的一些看法作一点说明。孔子汲汲以求做官的行为为门人所不解，孔子当时作了这样的解释——如果有任用我的，我会使之成为“东周”。所谓东周，就是新的周朝，这也是孔子之“革命”、“新命”。如此说来，孔子之历史观起码是向前看的。孔子对于已经失去的夏、商、周的礼制的态度，恰如其面临大河东流、慨叹“逝者如斯，不舍昼夜”时的心情，正是时不我与、催人奋发进取的积极态度。因此，当孔子在谈到夏商礼制之不可考究时，只是非常冷静地说“文献不足”。而

① 《论语·子罕》。



在推行周礼时,孔子也提到了夏商周礼制沿革中的“损益”问题,认为是理当如此。所以孔子在礼具体实施时遇到于民俗于人情不便的情况时,宁愿从俗。究其实,孔子所要恢复的只是合理的社会秩序,而先朝礼制只是一种现成的、方便的手段。所以他对礼的“损益”问题不是那样刻板,当然礼之“损益”有一个标准,就是对礼的内在精神本质的看法,我们下面再详说。恢复社会秩序也表现了孔子所开创的儒家“以天下为己任”的高尚情怀。对孔子这种态度,当时的隐者之流大加嘲讽,孔子很好地回答了他们的问难——“鸟兽不可与同群”<sup>①</sup>,这充分表现了儒家的人文精神。

承担“斯文”之道的另一个重要表现是从事教育。孔子是中国历史上第一个私人教师,孔子以前,受教育是特权阶级的特权,至孔子时文化教育流落至民间,在此意义上,孔子可以说是特权阶级的教育特权的剥夺者。旧时识字课本《三字经》中有这样一句话,“上大人,孔乙己,化三千,七十二”,这恐怕是对于孔子最简易直截的、同时比较符合事实的赞美了吧。说的是孔子广收门徒,“三千”虽有溢美之嫌,但的确反映了孔子的教育原则,即“有教无类”。孔子自称,“自行束脩以上,吾未尝无诲焉”<sup>②</sup>。“脩”即腊肉干,一束腊肉干是当时贽见老师的一种礼物。孔子对那些愿行“束脩”之礼的,从不拒之门外。学生到他这里来,首要目的也许就是来学习怎样谋生,而谋生的一个最好出路就是去做官。而上面我们也提到了孔子终生汲汲求官的态度,这里有个原则,一方面就是前而提到的要担荷“斯文”,积极地去恢复一有

① 《论语·微子》。

② 《论语·述而》。



序的社会；另一方面是人有一个起码的道德准则，做官不能违背了这个准则，这就是怎样做人。孔子教育学生的目的就是要去做官与做人。做人，我们下面还要谈。说起做官，得谈谈孔子的态度。上文我们提到孔子的教育原则是“有教无类”，孔子学生中也的确有些出身非常低微的，如农民等，但孔子教育他们并非是要他们再回去从事耕稼。孔子有一个学生樊迟曾向孔子请教稼、圃之事，孔子非常生气，冷淡地告诉他，“吾不如老农”、“不如老圃”。这也表现了孔子鄙视劳动的一面，不过，若非如此，孔子所开创的学派也不是儒家学派，而是别的什么了。当时也确实有从事劳动的学派，如以墨子为领袖的墨者集团，事手工，后来以许行为代表的农家，事耕稼。

孔子教育学生所依据的教材主要是先朝遗留下来的典籍。说到这里，不能不谈到孔子与“六经”的关系。所谓“六经”，是后世儒者对儒家所尊奉的六部典籍的合称，即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，其中，《乐经》未存。有一种说法认为“六经”皆孔子所作，这点我们可以不必深究，非常明显，孔子以前，《诗》、《书》、《易经》已经存在。按照司马迁的说法，孔子“序《书》传”、删《诗经》、“序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”、“因史记作《春秋》”，以为“《礼记》自孔氏”<sup>①</sup>。这些说法不知所据为何，现在看来，都很难成立。不过，司马迁起码道出了一个事实，即孔子与“六经”有很大的关系，“孔子以诗书礼乐教”<sup>②</sup>。据《论语》载，孔子经常与学生探讨《诗经》中的一些篇章，发挥其含义，孔子曾教育他的儿子孔鲤，“不学《诗》，无以言”。孔子教授礼乐不知有没

① 以上均出自《史记·孔子世家》，中华书局，1982年，北京。

② 同上。



有教科书,如有,为何,也不可知。司马迁说孔子晚年而好易,《论语》中也提到过这样的话,孔子说:“假我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”<sup>①</sup>孔子与“六经”,确实可见的资料,大概如此。

以上是孔子绍述、担荷“斯文”之道的历史使命感的一点事实说明。孔子曾自称“述而不作,信而好古”<sup>②</sup>。从上面的论述看来,孔子也确实是这样的,虽然他肯定了对先朝礼乐制度之“损益”,但“作”的层而是微乎其微的,做官也好,教育、整理典籍也好,“述”的成分还是多了一些。所谓“斯文”,只是孔子自认为所承担的“道”的最朴素、直接的意义,孔子之“作”,则在于他对“斯文”之道的内在精神本质的看法,就是孔子之“仁”说。

### 3. “仁”之道——儒家人文精神的深层内涵

有这样一个故事,孔子的学生宰我向孔子提出质疑,认为“三年之丧”是否太长了,会荒废许多事情,譬如礼乐。孔子反问:“不服三年之丧,你心安吗?”宰我以为:“心安。”孔子没说什么:“心安,你就那么做吧。”<sup>③</sup>可见,孔子始终不把礼乐作为对人的外在制限,其目的指向就是“人”,只要你“心安”,没有任何外在力量可以强制你遵从于“礼”,用一句成语,即所谓“心安理得”。那么,礼乐制度之普泛性又怎么得到呢?接着上而的故事讲,宰我走了以后,孔子非常痛心,叹道:“宰予不仁啊。小孩子生下三年以后才能脱离父母的怀抱,宰予你也有对父母的三年之爱吗?”

“安”也好,“三年之爱”也好,这都是把人的内在情感作为礼

① 《论语·述而》。

② 同上。

③ 《论语·阳货》。

的依据,进一步说,就是礼的精神实质。孔子认为这种情感具有普泛性,即“仁”。孔子说:“人而不仁,如礼何;人而不仁,如乐何。”<sup>①</sup>就是在此意义上说的。他在谈论礼的时候,总是以这种内在的精神本质为标准。如他在谈到丧礼的时候说,与其把丧礼办得很体面,还不如表现人们之哀思的好——“丧,与其易也,宁戚”<sup>②</sup>。在谈到祭礼的时候说,要么就不举行祭祀,如祭祀的话,祭祀先祖或神就要像他们似乎正在享受那样——“祭如在,祭神如神在”<sup>③</sup>。顺便说一下,孔子对鬼神始终抱一种怀疑态度,不过却强调祭祀中的人们的一种虔诚态度,礼的仪式正是要净化人们的情感、净化人们的心灵,这也是一种情感教育吧,如他的学生曾子说的:“慎终追远,民德归厚矣。”<sup>④</sup>“仁”最原初、最本真的意义也是这样一种情感,即“爱人”,最直接的表现即父母、兄弟的亲情之爱,如孔子的学生有若说的:“孝悌也者,其为仁之本欤?”<sup>⑤</sup>如此,推衍到各种人伦关系。这里,有一个原则,即“忠恕”。所谓“忠”,即“君子成人之美”,“人之美”与己之美是相通的;所谓“恕”,即“己所不欲,勿施于人”,人所不欲与“己所不欲”也是相通的。由孝悌而忠恕,孔子说明了人的两种群体属性,由家庭群体到社会群体,个体人格的实现,始终被限制在这样的人伦关系中。

因为仁的原初意义就是人们的内在情感,而这种情感是每个人都有的,所以孔子说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”<sup>⑥</sup>这

① 《论语·八佾》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《论语·学而》。

⑤ 同上。

⑥ 《论语·述而》。



样,道德行为完全源出于个人的情感、意志,是人的情感、意志可以自发而成就的。这是孔子说“仁”的最初含义。但孔子更强调的是对“仁”德的自觉的自我意识,从这个意义上说,并非每个人随时都能够自觉地按照“仁”的指示去做。要想达到仁的完全自觉,必须经过后天的教化、学习,如此,孔子引入“智”的问题。“智”与其说是人的某种聪明、智慧,不如说就是道德之自觉,其内容就是“知人”、“知礼”,这是实现完全的道德自我人格的必要手段。所以说“不智,焉得仁”,通过“智”,人的情感意志转化为道德主体的内在人格、德性,而人的道德行为也变成完全自觉、自律的,此方为仁德的最终实现。正是在此意义上,孔子把“仁”说成最高的道德标准。他在评价其最喜欢的学生颜回的时候,也只是说,“其心三月不违仁”。

仁德源于人的情感、意志,其最终实现后,所带给人的也是情感意志上的满足,这就是后世儒者所谓的“孔颜乐处”。孔子说:“不仁者不可以久处约,不可以长处乐。”<sup>①</sup>“约”即穷困,处穷困而常乐,唯仁者能之,故“仁者不忧”。孔子自称,“饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”<sup>②</sup>。粗茶淡饭,以手臂为枕而眠,犹快乐如斯,这就是实现道德自我之快乐。孔子自述70岁时其人生进境,“从心所欲不逾矩”,“矩”即道德法则,此法则完全在“我”的心中,故可以完全按自己的意志行事而不违背于它,这是实现道德自我所达成的自由。

孔子的学生子贡曾这样谈论他的老师:“夫子之文章可得而闻也,夫子之言性与天道不可得而闻也。”<sup>③</sup>“文章”就是我们前面

① 《论语·里仁》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·公冶长》。

提到的“斯文”，孔子在谈论“道”的时候，多是在“斯文”的意义上谈论的，譬如其所谓“道之将行……”、“道之未行……”、“天下有道……”、“天下无道”等等，“道”的内涵都是如此。道的深层内涵则在于“仁”，如孔子说“朝闻道，夕死可矣”、“吾道一以贯之”都有这方面的倾向。孔子没有直接说“仁”就是人的内在本性，但他的确把“仁”看做比肉体存在更根本的东西，“有杀身以成仁，无求生以害仁”<sup>①</sup>。孔子也没有直接从超越的“天道”层面讲人性，“性与天道”，是后来儒者沿着孔子的“仁”道的思路说下去的。子贡虽然没有听到孔子直接谈论“性与天道”的话，并不是孔子压根儿没有这方面的思想，不然，子贡怎么能提出“性与天道”的问题呢？比如孔子说过，“予欲无言”，“天何言哉，四时行焉，百物生焉。天何言哉！”<sup>②</sup>从中便能体会出孔子的“性与天道”思想。

通过以上论述，我们可以看到孔子作为儒学创始人的意义，他所规定的儒学的人文精神之方向，一方面，要有担荷“斯文”之道、以天下为己任的使命感；另一方面，落实此道在于道德人格——“仁”德的自我完成。这就是儒学人文精神的内在本质，后世儒者就是在此精神方向的指引下前行。用张载的话说，此人文精神就是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。

#### 4. 孔子的几个弟子

最后，让我们稍微提一下孔子的几个学生：颜回、子路、子贡。颜回是孔子最为得意的弟子，不幸早死。孔子曾这样称赞他：

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·阳货》。



“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”<sup>①</sup>这就是为后世儒者所津津乐道的“孔颜乐处”。颜回被作为孔门中“仁”的代表。子路任侠，放浪不羁，为孔子所折服而执弟子礼。后来，在卫国的一次政治斗争中丧生。孔子听到他的死讯，这样慨叹：“自吾得由（由，子路之名——引者注），恶言不闻于耳。”<sup>②</sup>子路被作为孔门中“勇”的代表。子贡明敏善辩，孔子这样评价他：“赐（子贡之名——引者）不受命，为货殖，亿则屡中。”<sup>③</sup>说子贡不甘于受穷，通过商业上的预测，每每能够成功。子贡被作为孔门中“知”的代表。

## （二）郭店楚墓竹简中的儒学思想

### 1. 关于郭店竹简的几点说明

孔子后，据说儒分为八。但实际情况究竟如何，以文献不足徵，确是一桩无头公案。郭店竹简的出土、面世，无疑在某种程度上填补了一定的空白。不过，我们大可不必操之过急，以为凭藉此残章断简即可以改写先秦哲学史，乃至整个中国哲学史。一句话，还是文献不足徵。但是，竹简文本所提供的问题还是足以发人深思的。

考古学家为我们提供的墓葬的年代可以作为竹简文本的写作下限——公元前四世纪末三世纪初，应早于《孟子》写作的年

① 《论语·雍也》。

② 《史记·仲尼弟子列传》。

③ 《论语·先进》。

代。除《老子》甲、乙、丙三种及《太一生水》外,其他诸种基本可确认为儒家著作。其中,竹简《缁衣》篇见于今本《礼记》,《五行》篇曾见于马王堆汉墓帛书。其他诸种则均为首次发现。竹简诸篇很难讲作于一人一时,学者多以为属于子思学派的居多。如李学勤以《缁衣》、《五行》与《鲁穆公问子思》三篇出于《子思子》,并认为“《子思子》同其他子书一样,不一定是子思一人的手笔”<sup>①</sup>,尚不失审慎。亦有持异议的,以为或出于子游、或出于公孙尼子,亦未可知。现在争论这个问题为时尚早,一时也不易澄清。我们想要说明的是,虽然竹简诸篇不一定出自一人一时之手,也不排除它们同出一墓有某种偶然性,但同出于孔孟之间,同属于儒家文献。这里,自然有它们共同关心的问题,这些问题必须放在先秦儒家的大背景下来思考。当然,这也并不妨碍其本身具有的问题特色。

## 2. 关于竹简中的“情”

儒家乃至整个中国哲学重视作为情感的存在的人的情感落实,竹简文本也不例外。当然,这不妨碍竹简论“情”有其独到之处。

首先,值得注意的是“情”的范畴的专门提出。我们知道,孔子讲“仁”,孟子讲“四端”,实际上说的都是人的情感,但孔孟很少或基本没有直接提出“情”的范畴。而《孟子·告子上》的“乃若其情”也多被解释为“情实”之“情”,乃至有的学者径以古代汉语中的“情”只能作此解。竹简既出,则此说不攻自破。如《性命自命

<sup>①</sup> 李学勤:《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》,见《中国哲学》第20辑《郭店楚简研究》,辽宁教育出版社,1999年。



出》云：“道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。”<sup>①</sup>又云：“礼作于情。”又云：“情出于性。”《语丛二》也有类似说法：“情生于性，礼生于情。”此诸处，“情”均作为独立的范畴与“性”、“道”、“义”、“礼”这些重要范畴并列，这在先秦儒家可以说是绝无仅有的。

其二，竹简所言“情”内容丰富多彩，是人的情感世界的充分展开。孔子讲“仁”主于“爱”，孟子之“四端”与此类似，都与道德有直接的关系，我们可径谓之为“道德情感”。竹简中亦有与此相类的，如《性自命出》云：“爱类七，唯性爱为近仁。……恶类三，唯恶不仁为近义。”由“爱类七”、“恶类三”这些说法里，我们也可以窥见竹简所言“情”的内容丰富性。如《性自命出》所言“喜怒哀乐”以及其后对笑、哭、哀、乐、悲等等的详细讨论（多与“礼乐”之“乐”有关），再如《五行》篇中对悦、畏、乐与仁、义、德之间的关系探讨。《语丛二》中也有类似的列举。值得一提的是，《语丛二》中还特别提到“欲”的问题，以“欲生于性”。

最后，需指出的是，竹简并不是泛泛地讲“情”，“情”是与人的道德行为有密切关系的。上文提到的“近仁”、“近义”之“性爱”、“恶不仁”自不待言。于“情生于性”、“情出于性”这样的命题，“情”无疑更具有普遍性的意义。以普泛性的“情”言人之“生性”，无疑说明情感的存在在人的存在中的重要地位。故《语丛一》曰：“凡有血气者，皆有喜有怒。”如果说“情生于性”之“性”尚不具有宋明儒者所说的强烈的道德内涵，那么，“道始于情”这一命题无疑更能说明问题。但普泛所谓“情”（包括“欲”）在道德伦理

<sup>①</sup> 见《郭店楚墓竹简》，文物出版社，1998年。本节所引竹简内容均见此书，以下不再注明出处。引文按竹简整理者的释读写出，不写原字。



中究竟居于何种地位,下面即从此启一思路。

### 3. “仁内”、“义外”之两行

“仁内义外”,此命题为告子所持,孟子屡屡辩驳之。竹简中亦有此命题,如《六德》篇云:“仁,内也,义外也。”再如《语丛一》云:“仁生于人,义生于道。或生于内,或生于外。”这样看来,告子的观点是有其来源的。这一点可以给我们提供一点线索,让我们进一步思考“仁”、“义”这一对范畴的差异。

《性自命出》中有一段比较有意思的话:“恶之而不可非者,达于义者也。非之而不可恶者,笃于仁者也。”此段话比较能说明“仁”与“义”之间的内在紧张关系,是说憎恶而不能指摘他的过失的,是达于义的人;可以指摘他的过失却不能憎恶他的,是达于仁的人。这里似乎出现了两套不同的价值判断标准,如果说“仁”更多地直接源出于人的内在情感(如《性自命出》所说的“性爱”),那么,“义”则更多地与此相对地显示出别的意义。

《五行》篇中仁、义相对而言者,其情形如此。谓“仁”曰:“爱父,其攸爱人,仁也。”谓“义”曰:“贵贵,其等尊贤,义也。”这与孟子以“亲亲”言“仁”、以“敬长”言“义”的差别,意义相近。《唐虞之道》中有类似意思:“爱亲忘贤,仁而未义也。尊贤遗亲,义而未仁也。”这是以“爱亲”言“仁”,以“尊贤”言“义”。《尊德义》云:“仁为可亲也,义为可尊也。”意义亦相似。《成之闻之》亦云:“天降大常,以理人伦。制为君臣之义,著为父子之亲,分为夫妇之辨。”此处“著为父子之亲”当然可以理解为是在说“仁”。

由上所举诸例,可见“仁”主于“爱亲”,“义”主于“尊贤”这样的意义差别是很明显的。由此进一步引申,则“仁”主于柔情,“义”主于尊严。如《五行》篇中以“刚”为“义之方”,以“柔”为“仁



之方”，并以“有大罪而大诛之”况“义”，以“有小罪而赦之”况“仁”。由“爱亲”我们径可以谓“仁”出于内在情感，所谓“唯性爱为近仁”是也。那么，义呢？或许《语丛一》之“仁生于人，义生于道”、《成之闻之》之“天降大常，以理人伦。制为君臣之义，著为父子之亲”可以比较模糊地提供给我们一些信息。不过，溯之于“道”、“天”这样方便的设施外，所谓“仁内义外”的意义又怎样呢？试看《性自命出》中的一段话：

凡人虽有性，心亡奠志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外也，则物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。知（情者能）出之，知义者能纳之。好恶，性也，所好所恶，物也。……凡性为主，物取之也。

对于此一段话的梳理，我们完全可以用扩大了“仁内义外”的内涵去理解。所谓“仁内”，就是情感的内在性，不仅仅包括“近仁”之“性爱”，而且包括普泛所谓“情”（不排除“欲”）。“义外”，就是指见诸行事，此段话中的“物取”是也。“仁内”，即人的一切行为（道德行为）始于情感，所谓“道始于情”、“始者近情”。“义外”，则道德行为的最终完成在于“义”之断制。以“礼”为例，见于《性自命出》：“礼作于情，或兴之也，当事因方而制之。其先后之舍（裘按：简文‘舍’字似当读为‘叙’，‘叙’通‘序’。）则义道焉。”此言礼起于情，而其当事因方而制之中，自有合于义道不可紊乱之先后之序。此扩展了的“义外”实是指某种外在的、超越的道德规范或断制。

以上，我们就“仁内”与“义外”之对峙、差别而言。实则，就竹

简文本而言,二者也并非如我们上面所讲到的有如此大的差别,而是可以“两行”的。“义”之断制,也仅限于对内在情感的疏导上,《性自命出》所谓“理其情而出入之”是也,最多是有所“出入”而已。《性自命出》有一语云:“道四术,唯入道为可道也。”(此语凡两见,另一处作:“所为道者四,唯入道为可道也。”)此语中,最后一“道”字可读为“导”,疏导、引导之义。其意义的理解可参诸《尊德义》此段话:“学为可益也,教为可类也。教非改道也,教之也。学非改伦也,学己也。……莫不有道焉,入道为近。是以君子入道之取先。”如此,则所谓“义外”之断制,也只是“因情利导”而已。

通过以上展开的论述,我们可以看到竹简文本所提供给我们的儒学的可资解释的语境非常大。后来的孟子一系虽然将“义”收归于内讲了,但内、外的紧张并非就不存在了。其后,经宋明儒的义理架构,理论上似乎更圆润了,许多问题似乎被忽略掉了,但这种内、外的紧张的暗流始终如箭在弦上,不可不发,至阳明及阳明后学愈发不可收拾。竹简文本的出现无疑促成我们在此问题上作进一步的深思。

### (三) 儒学的内在化——思孟学派

#### 1. “人性善”的发明——孟子的心灵哲学

王阳明后学中有一个罗近溪,叹羨孟子发现了人性中的“善”。他这样说,自然有他的含义,不过,性善论的发明和发现,确实是孟子的伟大之处,此人性就是人的最本己的存在。

对于人,孟子曾作过这样的探讨,口能食,目能视,耳能听,身体对外物能有所感觉,这是人所共同的。进一步说,口能食,且



能辨别味道的好坏,于是人们都期望于美食;目能视,且能辨别颜色之美丑,于是人们也期望于美色;耳能听,且能辨别声音的美恶,于是人们也期望于悦音;身能够感触,且能辨别舒适与否,于是人们也期望于身体的安逸。这也是人们所共通的。孟子承认这些是人性中本来就有的,“形色”也是天性嘛。不过这些并非人类最本己的存在,耳目之欲,最终诱发人们对外物的欲求,当耳目逐物为物所“引”时,人的本己存在已经丧失了。所以孟子把耳目口体之欲称为“小体”,就是人之一身中小的部分。那么,“大体”何在?“大体”则在于心灵。故此,我们把孟子的哲学称为心灵哲学。

关于心灵,孟子强调其两个层面,一为情感的,即“四端”之心;一为知性的,即“思”之心。正是通过这两个层面,孟子发现了人的最本己存在即人性之善。

所谓“四端”,是指内在于心灵的四种道德情感,即“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”,其中,“恻隐之心”,即仁之端,又称为“不忍人之心”,是最核心的部分。我们知道,“仁”是孔子所开创的儒家哲学的重要内容,在孔子那里,“仁”的最原初的含义是父母亲情之爱,孟子则把这种亲情之爱进一步普泛化。如他在提到“恻隐之心”时所举的例子,当我们看到一个小孩子在井边玩耍而将要掉入井里时,第一个念头就是要去救他,此念之萌动就是恻隐之心的发动,并非出于某种功利的考虑。孟子此例中所说的是小孩子,我想这一点并非偶然的,其实,“恻隐之心”就是人们的生命情感,我们对于生命的情感最能够集中体现在小孩子身上。还有一个例子,即孟子因齐宣王不忍闻被杀之牛之哀鸣而指示其“仁”心,说的也是生命情感的问题。这正是孟子继对“仁”的亲情之爱的特性规定后,所发明的“仁”的

生命情感的特性,这一点特别为后来的宋明理学所强调。当然,孟子是在接受亲情之爱的基础上进一步发挥“仁”的生命情感的特性的,这充分说明了“仁”对于人的普泛意义,所谓“仁也者,人也”<sup>①</sup>。这种情感是完全内在于人的心灵的,故此,“仁,人心也”。正是在此意义上,孟子说人性是善的,所以说,“乃若其情,则可以善矣。乃所谓善也”<sup>②</sup>。“情”就是指真实情感,“善”是事实判断,也是价值判断。

“善”虽为事实,但它作为普遍性原则在此并未得到保证。还是齐宣王看杀牛的例子,他不忍闻其哀鸣、见其颤栗,故令人放过此牛,而用一头羊来代替。其实,杀牛杀羊何异?孟子有一个解释,齐宣王看到了牛但没有看到羊。因牛之凄惨而生恻隐之心,正说明此“本心”、此“善”的事实上的普遍性。未见羊而以为杀羊无妨,正是此心的放失,就是说没有能够自觉地推广、扩充此心、此善。这也是一般人的事实情况,孟子谓之“放心”。如孔子,有仁又有知,孟子也强调知性的自觉,并有其独特的概念即“思”。此“思”也是普遍地内在于人的,“心之官则思”<sup>③</sup>,是说其内在性;“此天之所与我者”<sup>④</sup>,是说其普遍性。此思完全是反观内省式的,是本心的自思、自觉,所以说“思则得之,不思则不得也”<sup>⑤</sup>。由自思、自觉乃至自得,完全是道德主体自身的事情。故在此意义上,孟子说,“人皆可以为尧舜”。当然,这一点并非每个道德实践主体都能够完全自觉、自明的,故前代圣人所先知先觉的就成为可

① 《孟子·尽心》,朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,北京。

② 《孟子·告子》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。



以宝贵的经验。当然先圣先贤们所知所觉也不在我们的知觉之外,只是我们需要进一步地修养实践。如上所述由情感所涵容的善、由知性所包容的思,都是我们能知能觉的内在依据。此外尚有进一步的修养工夫,比较具有典型特征的就是“养浩然之气”、“存夜气”。此修养论看似神秘,其实所谓养气,无非使道德行为完全成为本己的东西。由情感而至知性的自觉,由此有意识的自觉又完全贯彻于人的意志、感性的层面,如此,道德之自觉完全如水之行、火之燃,是人性自然而然的流露、衍生。“浩然之气”不仅仅是可以贯穿于道德主体自身的东西,同时也充塞于天地万物之间,这就涉及到孟子的天人之学。

在天人关系中,诚如人们所看到的,孟子强调天人合一。需要指出的是,在天人的系统中,人始终作为中心实现其统一,这再一次反映了儒家人本主义的精神。所以孟子说“万物皆备于我”。这一命题并非认识论意义上的说法,而恰如我们上而讲到的“浩然之气”的问题,是道德主体的完全独立的高尚人格贯穿天地之间。在天人关系中人作为目的再次得以彰显,这进一步反映在孟子的“诚”的学说中。道德主体有情有思,这是人道之“诚”;同时,此情此思又是天道的落实,是“天之所予”,故又为天道之诚。孟子强调“尽心,知性”、“存心,养性”以“知天”、“事天”,前者就是“反身而诚”的主要内容,就是极尽道德主体的情、思,这既是自我实现,也是自我超越。至此,道德人格的完成最终达成最高的情感体验,即“乐”。这时的人是完全自由的,可以“与天地同流”,最终实现天人合一的境界。孟子往往喜欢用这样一些词来指示仁、义、礼,如“安宅”、“正路”、“门”。完全实现道德人格的人恰如居于安宅、行于正路,自然能体验到人生的乐趣。

## 2. “性与天道”——《中庸》以“诚”为核心的天人之学

《中庸》是接着孔子的“仁”与孟子的“性”、“诚”说的。它的中心内容就是开篇所说的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，把人性与天道进一步联系起来说。“天命”是孔子哲学中曾使用的一个比较重要的范畴，前面我们提到过其宗教神学方面的意义，孔子使用“天命”一词时，并未完全脱离宗教神学意义上的“天”，但他所谓“天命”，恰恰表述的是儒者担荷人文的一种使命感。孔子也曾在“自然”的意义上使用“天”的范畴，此时，他看到的是自然的“四时行焉，百物生焉”的有序的运动。《中庸》正是在孔子的这个意义上使用“天”的范畴的。孔子慨叹天不言而四季代更，万物生长，希望自己能效法天，无言而成就仁德，这是孔子置身天地大化流行中的一种生命体验与感受。孟子则提出“诚”与“思诚”的问题，这也是置身天地间的一种真情实感的切身体验。《中庸》则进一步把孔子、孟子的这种精神感受初步形上化、理论化，开启了儒家天人之学的形上思路。

继承孟子，《中庸》的核心范畴是“诚”，此“诚”是贯穿天人的一条索子。宋儒朱熹注释“诚”为“真实无妄”，比较确切。《中庸》认为，“诚”是自然的真实存在——“诚者，天之道也。”<sup>①</sup>这句话该怎样理解呢？譬如现在我写作的季节，值秋季，花草凋零，不过，如果要欣赏花草的话，我大可不必担心，几个月后，春暖花开，万物复苏，这是可以确信的；日落西山，诸生灵体眠，醒来后太阳又在那里等着我们呢。需要注意的是，我们不去做追本求源的探究——何以如此呢？只好像是自然与我们形成的一种默契、所订

① 《中庸》，朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，北京。



下的契约,只要我们在这里等待,自然就会履行契约。于是,我们有四时行、百物生的种种体验,一切如此“真实无妄”,让我们放心。其“自然”之义,就是“自然而然”,没有一个如创世者或别的什么使之然者。这里要说明的有两点:一、天之“自然”,没有宗教神学的目的;二、天人纲维下的“天”的意义、目的的指向——“人”,“真实无妄”是我的感受,让我惬意,感受到我自己的真实存在。所以《中庸》又说,“诚之者,人之道也”。以“诚”为本体的天人系统下发生了很多有意思的事情,我们接着看《中庸》的说法。

“诚”所纲纪的天道无所不在,如我们所体会到的万物,都是真切地存在着,非如西方哲学所作的本体与现象的划分,现象是实实在在的,这就是“诚”之本体,非现象背后别有本体。此即天地之道的所谓“为物不二”。“不二”,即诚之本、真,如此,才能“生物不测”,“不测”即不知其所以然而然,故可以说“万物并育而不相害”,才可能有如此丰富而真实的世界。在此意义上,《中庸》说“诚者,物之终始,不诚无物”。我们开始所引的“天命之谓性”也可以落实到物的这个层而讲,“诚”成为天所赋予的物的内在本性。不过,“诚”最终落实到人自身上,天道最终落实到人道上,此“天命之性”的“诚”终究表现为“率性之道”与“修道之教”。

同孔子、孟子一样,《中庸》把人的最原初、最本真的本性归结为情感,一方面,人有喜怒哀乐,其情首先源于自然,此情真实无妄,所谓“未发之中”,就是情感的本然状态;另一方面,人有亲情之爱,即孔子之“仁”。与孟子一样,《中庸》把孔子的仁进一步普泛化,这样解说:“仁者,人也,亲亲为大。”就亲情的血缘纽带说,也是源于自然的。这两种情感都是以“诚”为核心的天道贯穿于人道的题中应有之义,都是真实无妄或真实无“伪”的,从而成为人的最本己的存在,所以说,“成己,仁也”。在此意义上,《中



《中庸》认为，君子之道是匹夫、匹妇也可以知、可以行的。换句话说，是人人能够做到的。接着，《中庸》再度彰显人作为目的的主体之自觉。如孔子、孟子，《中庸》也引入“知”，此“知”同“仁”一样，也是“性之德”，“德”即“得”，谓得之于天。子思有时又称其为“明”，“发而中节”之“和”说的也是这个问题。

所谓“知”就是对条贯天道、人道之“诚”的自觉，包括“知天”、“知人”，此二者亦非截然分离的。如上面我们提到的两种情感，所谓“喜怒哀乐之未发”，是源于天道、反映于人道的自然情感之真实无妄，“发而皆中节”就是对此真实无妄之“诚”的自觉，此自觉既是“知天”，也是“知人”；所谓“仁”的亲情之爱，也是源于天道、反映于人道的以血缘为纽带的自然情感之真实无妄，对它的自觉同样既是“知天”，也是“知人”。由“父子”、“兄弟”之亲情，进一步推衍为“君臣”、“夫妇”、“朋友”的人伦关系，此时，人的社会意义彰显出来，道德之“善”也同时彰显出来，此为“知人”，也是“明善”。人伦、社会本于自然亲情，“善”本于天道之“诚”，故“知”或“明”应是“性”或“诚”题中应有之义，“自诚明，谓之性”说的就是这个意思。不过，此生性而有的道德自觉只有圣人能够做到。《中庸》说得更多的却是常人之修身、教化，即“自明诚，谓之教”，其工夫有很多，如“博学”、“审问”、“慎思”、“明辨”、“笃行”等等，其要点就是“择善而固执之”，只要经过不懈的努力，人人都可以达到“诚”之自觉。只要做到了这一点，就与圣人生性面有的“诚”之自觉，没有什么不同。所以说，“诚则明矣，明则诚矣”。《中庸》把完成了“诚”之自觉的人格称为“至诚”。对于这种人格，给予了极高的评价（此评价在《中庸》中占有很大的篇幅），以为如此，可以成己、成物，乃至参赞天地之化育，最终，此独立人格可以与天地并列而为三，这就是儒家的“天人合一”之



学。其实,只是真正在此时,天道之“诚”的意义方最终由道德主体的自觉人格彰显出来,而纲维天人的人是目的的意义也进一步明确了。“天人合一”,既是存在的,也是境界的,用《中庸》中的一句话来概括,就是“致中和,天地位焉,万物育焉”,“中”就是源于天道的人的自然情感之“诚”,“和”是此“诚”之自觉,“天地位”、“万物育”本于“中”、“和”而言,就前者说,是存在的,就后者说,是境界的。

### 3. 由内圣而外王——《大学》的政治哲学与道德哲学

《大学》与孟子、《中庸》,的确有其一脉相承处。后儒有《大学》三纲领、八条目之说,所谓三纲领,即“明明德”、“亲民”、“止于至善”;所谓八条目,即“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”。这些代表了儒家对一理想的政治模式的构想,至于他对现世政治所发生的作用,我们认为并不重要,重要的是它的这套模式的哲学基础。这套理想模式,在孟子、《中庸》中已经有了初步的表现。如孟子的由“不忍人之心”而行“不忍人之政”。再如《中庸》第二十章,此章起于鲁哀公问政事于孔子,并据孔子所答加以发挥,所发挥的意思与《大学》模式几近相同,如“知所以修身,则知所以治人,知所以治人,则知所以治天下国家矣”。这同《大学》的修、齐、治、平模式没有什么不同,不过是《大学》将其系统化、专门化了,在《中庸》则主要是为了引出“自明诚”的道德修养论,而这种修养论同时也就是《大学》政治模式的哲学基础。故此,说《大学》是中庸模式的进一步发挥也不为过。有人说,大学的教育对象是“天子”,不无道理。当时已有政治一统的要求,正是应于这种要求,孟子与《中庸》、《大学》的作者依据儒家哲学提出了帝王一统之术,即帝王本人的道德修

养。这也不是我们所要探讨的关键,关键在于《大学》所提出的道德修养论有没有针对于每个人的普泛性,我们认为,还是有的,如它所说的“自天子以至于庶人,一是皆以修身为本”<sup>①</sup>,从帝王到百姓,可见,其道德论是有普遍性的。下面我们就来看看《大学》的道德哲学。

前面,我们谈到了孔子、孟子与《中庸》关于人的道德或“善”的内在依据,即情感。在孔子为“仁”之爱,在孟子为“四端之心”,在《中庸》为“喜怒哀乐”与仁爱之“诚”,并为这种情感找到了天道自然的形上依据。也许《大学》限于其讨论的主题——即由一统之术面及道德修养,对这一方面并未太多的涉及,不过,《大学》至少肯定“善”应该是人性中的核心内容。它所说的三纲领中的“止于至善”,是这样论述的。它引述《诗经》中咏叹婉转清啼的小鸟栖息于小山丘之一隅的诗句,并借孔子发挥此诗之意,强调“至善”(包括仁、敬、孝、慈、信等)正是人所当栖止之地。此栖止之地并非外在的强加于人的,而正如小鸟止于山丘,是性中应有之义,也就是说,善是完全内在于人的。《大学》把内在于人的善称为“明德”,“明明德”乃至“明明德于天下”,就成为其内圣外王之道的核心内涵。不过,与孔子、孟子与《中庸》相比,《大学》更强调道德之自觉,即“知止(止——止于至善)”的“知”与“明明德”的“明”。当然,“知”、“思”与“明”如我们前面讲到的,也是孔子、孟子与《中庸》的道德论的重要内容。不过,重理性或理智,却是《大学》道德修养论的一大特色。

说到《大学》之重“知”,其“八条目”中的“格物”、“致知”很容易引起人们的注意,也容易引起人们的争论。首先肯定的一点

<sup>①</sup> 《大学》,朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,北京。



是，“格物”、“致知”涉及到认知理性的问题。所谓“格物”，就是将事物归类，不过，此“类”的主要内容就是伦类，如君、臣、父、子等不同之伦类有不同的所当止之地。就普泛的人来说，所当止之地就是至善，认识到这一点，就是“知止”，“知止”是通过格物而获得“知”的根本途径，这还是道德认知的范畴。所致之知的另一个重要内容是“知本”，“本”即“修身”之本。《大学》在阐述“修身”时，进一步凸显了理性作用，它指出人往往因为对某人或物的情感上的偏颇而不能作出正确的价值判断，因此强调人们在喜欢一件事物的时候应该知道它的缺点，在厌恶一件事物时也应该知道它的优点。其实，这里有一个价值判断的标准问题，就是我们前面提到的“止于至善”，不过，《大学》强调的是善的理性化的一面。如“正心”，就是以理性的“善”来端正情感的态度，使愤怒、恐惧、欢喜、忧患等情感不至于偏离心的理性活动。这还是“止于至善”的问题，如《大学》开篇所说，只有知道了以至善为所当栖止之地，方能“定”、“静”、“安”、“虑”乃至“得”，这些说的都是心的理性活动，也是“正心”的问题。再如“诚意”，这是把至善之知贯穿于人的意志、意向活动中，使此“善”之自觉要达到“恶恶臭、好好色”般地真实无伪。由此看来，《大学》强调把“善”的理性主义原则贯穿于人的心灵的各个层面，包括知、情、意，这是其道德哲学的核心内容。同时，“善”的原则也应该普泛地内在于每个人之中，它在讲述由“修身”而“治国”、“平天下”的一统之术时强调两个原则，一为“有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”，一为“絜矩之道”，说的正是人、我之间的这种善的原则的普遍性。

至此，我们看到了《大学》中所强调的“善”的原则的普遍性，它贯穿于心灵的每个层面，也是处在各种人伦关系中的一切人的普遍原则。这正是继孟子以后，对儒家性善论所作的进一步

发挥。

#### (四) 儒学经典的初步诠释——《易传》

自孔子开始的儒家,尊崇先代的典籍以师弟形式相互授受,并逐渐整理发挥这些典籍之义理以成文、成书。《易传》就是在这种形式下形成的。《易》有十翼,包括《象》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》,非出于一人一时之作,就其成文年代,从战国早期至晚期的都有。要之,它们都是站在儒家的立场之上来重新解释《易经》,以探究《易》之宗旨,发明儒家教义。这里有其一以贯之的地方,这样,就形成了一套以《系辞》为核心的阐述《易》理、发明道德的本体论与形上学的初步哲学系统,我们称之为“生”的道德的本体论哲学。有人以为,《易传》是道家的著作,其实很明显,《易传》的核心内容是在谈论道德伦理,不管它采取何种形式。如果从义理上的传承来看,《易传》的确受到了道家学说的影响,这一点毋庸讳言了,但是,从儒学本身的传承上看,我们也完全可以看到它在儒学历史发展线索中清晰的地位。如前面我们所说的,孔子始,谈论儒者担荷斯文之道即人文精神的使命感,并逐步落实到“仁”的层面来说,但毕竟,孔子关于“性与天道”没有展开地去说。孟子则进一步把“仁”落实到内在的人性中,此内在情感、心性同时又是与天道、天命完全贯通的,可以说是张维人性以落实天道。至《中庸》已经尝试从天道的层面落实人性,“诚”就是天道性命的核心内涵。《易传》则接续二者之路,进一步打通天人,落实“性与天道”,完成了一套以“生”为核心的道德的本体论哲学。

《易》本为卜筮之书,《易传》恰恰是在发挥其卜筮之原理中



阐发儒家道德学说的本体论依据。换一种说法,就是《易传》认为,恰恰是《易》掌握了天道性命的普泛原理,故可以施之卜筮而以决人事之疑。《庄子·天下篇》这样说,“《易》以道阴阳”,阴阳之说确实是《易传》的根本原理,既以之解释卜筮,也以之阐述人性之依据,所谓“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”<sup>①</sup>。《易传》拈出“阴阳”这一对简单的范畴,用以说明《易》卦的架构原理与天地之道是完全相通的,此即所谓易道。“阴阳”包括的含义非常丰富,比如“尊卑”、“卑高”、“贵贱”、“动静”、“刚柔”、“往来”、“屈伸”等等,都可以用阴阳的范畴来概括。这样一些富有辩证意味的范畴,正足以指示天地间丰富的、无穷的变化。重要的是,易“道”中除了变易的内容以外,尚有简易、不易的意义。如此看,方能反映出“一阴一阳之谓道”的丰富的、特有的内涵。何以如此说呢?就是天地往来的复杂生成变化中,有非常简单、恒常不变的东西,即所谓简易、不易完全蕴含于变易之中,并非变化的背后有一个不变的、不动的实体。落实到《易传》的本文上说,就是“生”。所谓“一阴一阳”完全是一个动感的范畴,其意义就在于强调天地间生生不息的力量,舍此之外,无别所谓道。故此,《易传》又称“天地之大德曰生”,“生生之谓易”。这才是它的根本思想。此“生”并非如上帝创世那样一了百了,它完全是一个不断生化的过程,所谓“富有”、“日新”之“盛德大业”都是在这个意义上说的。

继此“生”而有的,就是善,继此生而成的,就是性。这样,就为孟子所强调的性善论找到了本体论、形上学的依据,即天地万物的生生之道。不过,此依据绝非超绝的、外在的实体论的依据,

① 《易·系辞上》,高亨:《周易大传今注》,齐鲁书社,1998年,山东。

天道流行完全是目的性、意向性的，此目的、意向指示“生”，最终指向人。其发动、流行是自然而然的，并无使之然者。故此，《易传》强调易道之“无思”、“无为”、“无方”、“无体”，即所谓“寂然不动”的。同时，又可以“范围天地”、“曲成万物”，是“感而遂通”的。这就像诗中吟唱的，“不知绿叶谁裁出，二月春风似剪刀”。道最终落实到人身上，就是“仁”、“知”之德。《易传》强调“知”，与孟子似有不同，它更注重的是“穷理尽性以至于命”、“穷神知化”的“知”，而不是反身内求的“知”。其实，此“知”就是处身天地万物、大化流行中的人的一种体验，因性与命、天与人是完全贯通的，这种体验只是实现性命、天人合一的自觉。只有此时，人在天地间的自由与地位方完全凸现出来，所谓“大人”、“君子”的独立人格亦得以彰显，与天地并列而成“三才之道”。此自由、人格的实现可以予人以精神、境界上的受用，如乐天而知命的无忧无虑，随遇而安敦笃乎仁的爱心；同时亦可成就事业上的丰功伟绩，即“盛德大业”。这也是《易传》的内圣外王之道。

## （五）儒学中独特的一支——荀子

### 1. 礼乐与情感

由以上论述，我们可以清楚地看到在儒学原创阶段对于礼的理解，主要是礼与人的内在情感的关系。在孔子那里，礼与人的情感是相通的，正因为如此，孔子认为人应该成为礼乐制度的担荷者。而在孟子那里，礼则完全为人的内在情感所包含，这样，只要实现了人的道德自我的扩充、提升，其他的事情则是顺理成章的了，这就是所谓儒学的“内圣外王”之道。同孔、孟一样，荀子



也重视礼乐,关于礼乐与人的情感的关系,荀子有自己独到的看法。“凡礼,事生,饰欢也;送死,饰哀也;祭祀,饰敬也;师旅,饰威也。……未有知其所由来也。”<sup>①</sup>这里,“礼”并非仅仅出于且主要不在于情感的内在需要,而恰恰在于对情感的文饰作用——“称情而立文”<sup>②</sup>。所谓“文”,所谓“饰”,有两重内涵:其一就是装点;其二则为节制。荀子在分析三年之丧终于二十五月之时,是这样说的,“死者有已,复生有节”,礼之目的恰恰在于“立中制节,使足以成文理,则舍之矣”,<sup>③</sup>这样一种冷静的理智主义的看法,正表明了荀子对于人的社会性的强调,礼正是出于“伪”,出于“人为”,是人的社会性的最集中的表现。而荀子所说的情感,也并非如孔孟所说的内在于人的道德情感,而只是自然人性的直接表现,这一点,人与鸟兽等“有血气之属”无不同,对于死者所表现出来的悲哀,只是物伤其类。“凡生乎天地之间者,有血气之属必有知,有知之属莫不爱其类。”<sup>④</sup>三年之丧,并非如孔子所说的出于“子生三年,然后免于父母之怀”的人伦之爱,而只是出于自然的类之爱。这种“类”之爱,倒有似于孟子所说的生命情感,不过,在荀子看来,从这种情感引发不出积极的、人伦社会的东西,故要文饰,要节制。关于“乐”(礼乐之“乐”)也是如此,荀子以人情感之“乐”(快乐之“乐”)来释“乐”,“夫乐者,乐也。……故人则不能不乐,乐则不能不形,形而不为导,则不能无乱。先王恶其乱也,故制雅颂之声以导之……”<sup>⑤</sup>。荀子对于情感的看法与其人性论

① 《荀子·礼论》,王先谦:《荀子集解》,中华书局,1988年,北京。以下所引不再注明版本。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《荀子·乐论》。



是一脉相承的,即所谓“性恶”。下面,我们就来看看荀子的人性论思想。

## 2. “恶”与人性

从“性恶”的意义上来说,荀子所谓性,就是自然的情感、欲望。“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”<sup>①</sup>所谓“天之就”有两方面的内涵:其一,为自然的(荀子所说的“天”就是自然意义上的天);其二,为生而具有的。其内容自然离不开人的饮食男女等生理欲望与喜怒哀乐爱恶等情感,表现在人的行为上就是好逸恶劳、趋利避害。其实,如果仅仅从自然的角度来说,也无所谓善恶。当荀子在谈论人性恶的时候,他已经注意到了人的本质中的一个重要方面,即社会性,也就是他所说的“群”——“人之生也,不能无群”<sup>②</sup>。群体社会也是在人的生存发展中自然形成的,作为个体存在的人,从单纯的体质方面说,甚至不如牛马等许多动物,如果要生存下去,不得不结成一定的群体组织。生活在群体社会中的个人,如果顺着其自然情感欲望发展,只能造成对他人利益的损害,这必然引起相互间不可避免的争端,此群体组织就会面临解体,而礼乐制度正是对此一争端所作的调解,以实现大多数人的利益保障,最终保证此群体组织的完整。正是在此意义上,荀子反对孟子的性善论。如果仅仅从自然情感欲望等恶的层面来看待人性,那么,礼乐等又是如何可能的呢?其实,除了性恶的一面,荀子还谈到人性其他方面的内容。

《荀子·荣辱篇》中有这样一段话:“凡人有所一同,饥而欲

① 《荀子·正名》。

② 《荀子·富国》。



食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有者也,是无待而然者也,是禹桀之所同也。目辨白黑美恶,耳辨音声清浊,口辨酸咸甘苦,鼻辨芬芳腥臊,骨体肤理辨寒暑疾养,是人之所常,生而有也,是无待而然者也,是禹桀之所同也。可以为尧禹,可以为桀跖,可以为工匠,可以为农贾,在执注错(即措)习俗之所积耳,是人之所生而有也,是无待而然者也,是禹桀之所同也。”这里,人性中除了我们上面提到的自然情感与生理欲望的方面以外,还有一个重要内容,即人的认知能力,如其所言:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”<sup>①</sup>而荀子的可贵之处,不仅仅强调人的认知能力,同时,也强调外物是可知的,其可知之处就在于“天行有常”,在于“物之理”。所以说,“千人万人之情,一人之情是也;天地始者,今日是也;百王之道,后王是也”<sup>②</sup>。正因为“天地之常”,我们可以根据自己的耳闻目见等感性经验得到更多的知识,这就是心的“征知”功能,由此,可以以往知来、以今知古、以近知远,这已突破了纯粹的感性认识的界限。这是荀子人性恶论中所包含的可贵的认识论思想,但荀子没有走得更远,他似乎意识到人的认识能力的有限性,遂对此下了一个转语:“以可以知人之性,求可以知物之理,而无所凝止之,则没世穷年不能遍也。……故学也者,固学止之也。恶乎止之?曰:止诸至足。曷谓至足?曰:圣也。圣也者,尽伦者也……”<sup>③</sup>荀子最终把人的认识能力限制在圣人之“伦”与圣王之“制”上,也表现了其哲学思想中的拘泥于伦理道德的层面。比较有意思的是,中国的先贤圣哲们始终对人的像西方所强调的科学主义的认知能力持一悲观、怀疑的

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·不苟》。

③ 《荀子·解蔽》。

态度。如庄子所言：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！”<sup>①</sup>在这一点上，诸家不谋而合，惊人的一致，荀子亦如此。荀子正是从人的认知主体出发，而最终实现作为社会伦理的道德主体的人。这里，我们就涉及到前面所引《荣辱篇》一段话中关于人性的第三重含义，即或可以为尧禹桀跖，或可以为工匠农贾，这是作为情感欲望与认知主体的人的潜在的社会本质。纯就社会本质而言，人性生而有者只是白纸一张，荀子所谓“本始材朴”，故此，有各种各样的可能性。这里，人性与礼义起码不是截然对立的，“无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美”<sup>②</sup>。由性而伪，由自然而至“人为”，在荀子看来有其必然性。如我们上面所说的，荀子强调人的群体组织，这种群体组织存在得以维系的前提就是要有“分”，有贵贱等级之别，这种差别最终决定于“义”，即荀子所强调的一整套的礼乐制度，它是人伦、社会关系的规定者。在荀子看来，礼义制度起于先王圣人之作。这样，外在的伦理制度与内在的认知能力，最终使作为社会存在的人转化为道德主体。至此，我们比较完整地分析了荀子关于人由自然本性到社会本质的转化过程，如其所言，就是“化性起伪”。他与孟子同样强调作为道德主体的人，但孟子认为人作为道德主体是完全出于其本性，出于其内在的道德情感的，荀子则认为必须用外在的人伦制度对人的自然本性加以约束、限制。一方面，作为自然情感、欲望的人性是不必善的，若任其发展则只能对社会群体造成危害，所以性是必须“化”的；另一方面，知性作为自然人性的内容，使人可能认识并遵从于外在的伦理制度，所以人性是可以“化”的。

① 《庄子·养生主》，王先谦：《庄子集解》，中华书局，1987年，北京。

② 《荀子·礼论》。



同孟子一样，荀子也非常强调作为社会存在的人的道德主体性。孟子说：“人皆可以为尧舜。”荀子则以为：“涂之人可以为禹。”<sup>①</sup>如上文我们所言，其根据就在于人的认知能力。为此，他提出了一整套的“察知道，行体道”的修养方法。所谓道，就是“人道”，其核心内容就是礼乐制度，“礼者，人道之极也”<sup>②</sup>。“知道”则在于心知之“虚壹而静”。所谓“虚”，就是要去除成心之见，不以所已知害其所将受，如我们今日所言之“虚心”；所谓“壹”，就是不要只拘泥于一孔之见，从多方面思考问题并善于统合之，如我们今日所言之“综合”；所谓“静”，就是切忌胡思乱想、天马行空，需要冷静、理智，如我们今日所言之“专注”。荀子之“虚壹而静”有认识论上的价值，其所强调的正是认识中的理性主义原则。其实，传统中的这种理性主义原则是与道德伦理分不开的，他们往往将人的耳闻目见的感性认识与声色之欲望混为一谈，荀子也不例外。像他所说的：“耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。”<sup>③</sup>所以在谈到“虚壹而静”时，他所强调的是“壹于道”、“导之以理”<sup>④</sup>，所谓“道”、“理”，不外乎道德伦理，因此其“虚壹而静”说就成为成德的关键。荀子同时强调“诚”，“君子养心莫善于诚”<sup>⑤</sup>，这一点在荀子看来是天人相通的。其所谓“诚”就是“有常”，天以其有常而至其诚，所谓天之常就是其所表现出来的有序性，比如四时更替，万物化生。而人之常则在于“唯仁之为守，唯义之为行”<sup>⑥</sup>，就

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·解蔽》。

④ 同上。

⑤ 《荀子·不苟》。

⑥ 同上。

是对道德实践之诚恳的执著。“察知道,行体道”与“诚”共同构成成德即人的道德修养的关键,而这两点是人人都可做到的,所谓圣人、君子、大人是每个人经过后天的努力也是可以达到的。对于成德后的作为道德主体的独立人格,荀子予以高度的评价:“经纬天地而材官万物,制割大理而宇宙里矣。”<sup>①</sup>正是具有这种人格的圣人,化性起伪、制礼乐、明法度,使人的群体组织得以维系,圣人之治与天地之生两者功能不同,不能互相代替,但两者的成就具有相同的崇高、伟大性。正是人可企及的以礼义为核心的高尚的道德人格,使人具有与天地同等的地位。荀子所说的“物畜而制之”、“制天命而用之”<sup>②</sup>,正是对这种道德人文主义的最高评价。

关于礼乐,荀子谈论了很多,不过其核心内容不外乎严格的封建等级秩序,所谓“贵贱有等,长幼有序,贫富轻重,皆有称也”<sup>③</sup>。在此意义上,他也反对墨子之“兼爱”。不过其出发点并非如孔孟从父子亲情出发所强调的“爱由亲始”的有差别的爱,其出发点正在于“兼爱”对于等级秩序的破坏,“不足以容辨异,悬君臣”<sup>④</sup>。他从社会分工方面出发,论证了这种等级秩序的合理性,社会分工不同、社会贡献不同,则其贵贱、贫富、轻重亦不同。这完全是一种社会的功利主义的态度,礼的主要功能就是“兴天下同利,除天下同害”<sup>⑤</sup>。在隆礼的同时,荀子也重法,因人性恶,除了礼乐教化外,还要有法的惩戒作用以辅助之。荀子指出法的关键在于人,“有治人,无治法”、“得其人则存,失其人则亡”<sup>⑥</sup>,礼、法之治

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·天论》。

③ 《荀子·礼论》。

④ 《荀子·非十二子》。

⑤ 《荀子·王霸》。

⑥ 《荀子·君道》。



都在于圣人、圣王。荀子曾到当时已很强大的秦国，他评论秦国  
之政，一切都很好，就是缺乏儒者。

我们称荀子为儒学中独特的一支，就在于他对孔子所宣扬的礼乐重新作了解释。他的这种解释，以前没有人这样说，以后也很少有人提起，荀子在后世已经基本被人们遗忘了。不过我们今天看来，荀子的解释有其独到的意义，比如他对人的自然生理欲望、认知能力与人的社会本质的一些看法，确实有其深刻性，应该在儒学发展史上占有一席之地。

最后，稍微讲一讲荀子与他的两个学生的故事。荀子的两个弟子李斯与韩非子是法家的主要代表人物，他们与秦统一中国有很大的关系，韩非子提供了有力的思想武器，李斯相秦，直接参与了秦的统一。上文我们提到荀子至秦，以秦缺乏儒者，其实这是一种委婉的说法。荀子看到了秦国的强大与其一统中国的意图，秦国之强大，因其有“霸者”之政（荀子对“霸”也给予了较高的评价）；统一中国，则为“王者”之事。只有儒者圣人之治方能成就王者之事，否则，以霸者之政而欲行王者之事，在荀子看来绝不可能。后来，李斯相秦，一统中国，正是以霸者之政行王者之事。看来，荀子错了。不过荀子只错了一半，秦之苛法严政维持了不到 20 年也就完了。

## 二、儒学的经典化及其与道、佛的斗争 ——汉唐儒学

先秦时代的儒学可以称为“子学”时代的儒学，孔子、孟子、荀子等儒学先驱人物在各种学派、学说林立的社会中追求、演说自己的“道”，试图借此改变当时“礼崩乐坏”的社会现实。同时，针对当时要求统一的呼声，提出了王道政治的一统之术。前面我们提到过，荀子至秦，称赞秦国的政治制度，但他以为秦国要想实现统一中国的政治目的，还需要有儒者的帮助。而秦却凭借它强大的政治、军事实力与权谋之术统一了六国。秦统一中国后，继续任用李斯等人推行法家制度。当时，甚至引发了一场空前的文化灾难，即“焚书坑儒”，这是政治统一后相继而起的思想统一的要求的反映。它结束了先秦时期百家争鸣的学术繁荣局面，包括儒家在内的各个学派都遭受了严厉的打击。不过，这样的苛政严法最终没有能够维系秦朝的统治，秦始皇死后不久，强大的秦国土崩瓦解。这时候，我们再想想荀子的话，确实有他的道理。秦速亡的教训使后来的统治者们不得不重新考虑如何“守成”的问题。历史选择了儒学，这绝非偶然，自孔子开始的儒家的以“述”为“作”的精神，使其学说往往与人们在历史发展中逐渐形成的生活习惯、心理情感更为接近，更容易为人们所接受。汉兴，儒学逐步转化为官方的意识形态，成为思想统治的手段，并通过各种



社会制度使它逐渐渗透到社会各阶层的生活的各个方面。同时，儒家学者们进一步整理、解释自己的学说，使它更为精细、更为条理化。从此，儒学迎来其经典化的时代。意识形态化、经典化本身都包含了对于人们思想自由发展的桎梏，这种桎梏到一定程度，必然遭到新的社会思潮的强烈反击。所以汉以后，玄学思潮的兴起，恰恰是对儒学“名教”的反动。同时，佛教也开始传入中国，并逐渐在中国生根发芽，至隋唐时，已蔚为大观。但是，冲突始终存在。当佛学进一步提出挑战之时，儒家已开始作出回应，他们提出“道统”的问题，对佛教展开了批判。玄学的反动、佛学的渗入，在客观上刺激了儒学向新的精神方向的发展，同时也丰富了儒学的理论，最终引发了新儒学——宋明理学的诞生。

### （一）儒学经典化、正统化地位的确立——两汉儒学

汉代秦而兴，因连年战争，国家的政治、经济完全陷入一种困境，汉初的首要任务就是恢复经济，因此有“休养生息”的黄老之治。历史上有一种说法，就是“汉承秦制”，说的是汉朝的政治制度在很大程度上是秦的延续，包括法制。黄老之学本身也包含法家的思想。不可否认的是，这种杂以法制的黄老之术在汉初需要社会、经济的逐步恢复时，确实发挥了比较重要的作用。不过，当国力强盛后，就需要一种更为强有力的思想武器以加强思想统治。这样，儒学应运而生，登上了历史政治舞台。

其实，早在汉朝统治地位确立之初，鉴于秦亡的教训，已经有人提出了儒学的思想统治问题。汉高祖刘邦不喜欢儒学，也非常厌恶儒者，以为老子于马上以武力而得天下，与《诗》、《书》有何干系。当时的儒者陆贾这样劝戒，于马上得之可以，但于马上



治之绝对不可以,应当“逆取”而“顺守”<sup>①</sup>。曾作过秦朝博士官的叔孙通也有类似看法,认为儒术虽然不可以“进取”,即得天下,但可以“守成”,即治天下。这些言论多少改变了一些汉高祖对儒学的偏见,比如以太牢祭祀孔子,自刘邦始肇其端。汉惠帝时,废除了秦朝禁止民间藏书的“挟书之律”。汉文帝、景帝时,积极搜集遭秦火之后所残存的古籍,包括儒家经典。同时,开始立《诗》、《书》、《春秋》等儒学经典的博士官。不过这一段基本上是黄老思想居于上风,儒学地位并不突出。此时,一些儒者已经开始积极吸收黄老思想,为儒学的理论建树作了初步的工作,如贾谊。

贾谊试图把道家的自然之道与儒家的社会伦理联系起来,以为儒家的道德人性论找到宇宙论的、本体论的依据,这一点集中表现在贾谊对道、德、性、神、明、命诸范畴的解释上。对“道”、“德”的解释,贾谊明显地取法于道家。道自然无为,表现的是无与虚的特性,而德为有、为实。德以道为本,道通过德化生万物,这就是“道德造物”。德虽然表现为有、为实,但依然保持着朴素的、未分化的特性。重要的是,贾谊对“道德造物”所产生的“性”的解释完全站在儒家道德人性论的立场上,“道”、“德”的原始的、自然的状态最终要分化、落实在以仁义为核心的人性上。这样,仁义就成为内在于人的主体实践法则,并且与自然之道统一起来。同时,贾谊肯定了人的道德实践能力与认知能力,即所谓“神”、“明”。“神”是实践的,“明”是知性的。“神”、“明”的实践、认识既是对天道自然的“命”的实践、认识,也是对以仁义为核心的人性的自我实践、自我认识,这就是贾谊的“外内通一”之学。以无目的的自然存在解释有目的的仁义之性,这是贾谊融合儒道

<sup>①</sup> 《史记·酈生陸賈列傳》。



的初步努力,但二者之间的矛盾他并没有解决,其后,有董仲舒。

董仲舒曾为汉景帝时《春秋》经的博士官,不过,他对儒学历史发生决定性影响还是在汉武帝的时候。至汉武帝,西汉国力日益强盛,思想统一的需要也变得迫切了。武帝即位之初,借选举贤良方正的机会,表彰六经,推尊儒术,并于建元五年(前136)置五经博士。元光元年(前134),举贤良对策,因此而有历史上非常有影响的董仲舒的“天人三策”。董仲舒根据《公羊春秋》的大一统精神,进一步提出了思想统治的问题,要求废止不合于六艺、孔子之道的学说。<sup>①</sup>同时,董仲舒对传统儒学重新作了解释,这些都为西汉统治者利用儒学加强思想统治提供了理论基础。

与贾谊不同的是,董仲舒重新回到儒学思想传统中的“天”的概念,以为“道之大原出于天”<sup>②</sup>。在董仲舒的儒学思想系统中,“天”的内涵比较复杂,既有神学的、自然的天的意义,同时也有道德的意义。董仲舒以天为百神之君,天子受天命而有天下,这种君权神授的思想既有神化皇权的一面,也有限制皇权的一面。我们知道董仲舒谈“天人感应”、谈灾异,灾异正是对最高统治者的统治权利的限制。这里,天多少有人格神的意义。不过,事实要复杂一些,董仲舒吸收了当时自然科学的成果,所谓“天意”、天的目的性正是通过阴阳五行的系统化的运动表现出来的。在谈论到人性时,董仲舒更多地是从自然之天出发说明人性。

董仲舒用“生”来解释“性”,认为“性”就是生而具有的自然资质,如告子、荀子,他否定了孟子的性善论。董仲舒用“禾”与“米”的区别来说明“性”与“善”的不同<sup>③</sup>,这一譬喻既不同于孟

① 《汉书·董仲舒传》。

② 同上。

③ 《春秋繁露·深察名号》,苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,北京。

子,也不同于告子、荀子。

董仲舒曾把自己所说的善与孟子作了一个区别,他认为孟子所说的善只是人所异于禽兽的类意识,而他更强调善的是历史的、社会的价值。善应该包括三纲五纪、博爱好礼等一切伦理、社会价值,这一价值系统是在社会的历史发展中逐渐形成的。在“王教”未兴的原始性社会,善也是不存在的。这里,董仲舒突出了王道政治的历史地位。从现实社会层面讲,具有自然质朴之性的人们,也只能通过王教而成就其善。也就是说,性为天生而有的、内在于人的存在,善则属于外在的社会伦理道德,只能“待人事”而成。这就突出了王道政治的社会作用。在董仲舒的哲学中,“王”成为贯通天人的中介,王顺承天意,教民为善。这无疑为汉代统治者的思想统治提供了有力的理论根据。

告子以为性无所谓善恶,荀子以为性恶,董仲舒虽然否定了“性善”的说法,却承认性有善质。也就是说,人性具有自我完成的内在潜能,如“禾”能出“米”。“善质”作为内在依据,最终通过“王教”使人性得以完善,内外结合,不可相无。此“善质”就是儒家所谓“仁”。董仲舒认为,如天有阴有阳,人有“贪”有“仁”。人性中不仅有善的潜能,即仁;也有恶的潜能,即贪。而心的作用就在于明善、禁恶,这是对道德实践主体的理智、意志作用的强调。正是人心的理智、意志集中体现了天意、天心,使人最终能通过王道教化,超越自我的自然本性,成为万物之中最为可贵的存在。

由此看来,董仲舒所谓“天”、“天意”,绝非简单的人格神或人格意志,它只能通过自然界的结构、功能与社会结构、伦理原则表现出来。从社会结构讲,他强调王者的中心地位,为封建大一统提供了思想武器。

董仲舒以后,儒学逐渐开始作为官方哲学的意识形态出现,



统治者通过教育、选举等社会制度的推行，将改造过的儒学渗入到社会生活的各个层面，逐步开始了长达两千多年的思想统治。当然，其间不乏反复、斗争的过程。仅以汉武帝时代而言，由于后来对匈奴的连年征战，所推行的政策多是为了战争非常时期的需要，其中有很强烈的法家精神。此后，因而有汉昭帝始元六年（前81年）的盐铁会议，此次会议的争论内容由汉宣帝时的桓宽整理为《盐铁论》一书。从《盐铁论》中可以看到，盐铁会议论战的双方就是法家和儒家。盐铁会议后，儒家思想迅速崛起，至汉成帝时已经完全居于统治地位。

汉代儒学发展大概有这样的特点：一为形式的。儒学首先以经学的形式出现，经学又分为今文经学与古文经学。今文与古文的区别，首先是文字上的。汉初开始搜求古籍，因有秦火之祸，所收集到的古籍或为学者凭借记诵，以当时通行的文字——隶书写下来，此为今文的；或为民间收藏的或为得于古墓、遗址中的先秦书籍，以篆籀书写的，此为古文的。今文经学与古文经学的差别，首先在于所尊崇的经典不同，或经典虽同而版本有异。至于其实质内容上的差别，今文经学以孔子为政治家，《六经》是他的政治学说，重“微言大义”；古文经学以孔子为史学家，重“名物训诂”，重考证。汉初所立经学博士都是今文经学的，如汉武帝所立五经博士。古文经学的兴起，与刘歆有很大关系，他极力推崇古文经《左传》、《毛诗》、《尚书》，欲使之立于学官，但没有成功。王莽篡汉，复古改制，推尊古文经学。王莽政治上虽然失败了，但他所尊崇的古文经学却受到继之而起的东汉统治者的注意。汉章帝建初四年（80年）召开的白虎观会议，就是为了“共正经义”，其中包括解决经学的今、古文之争，此次会议内容见于班固整理的《白虎通》一书。东汉末年经学大师郑玄欲会通今、古文经学。

这已是两汉经学走向衰落后的辉煌了。

至于两汉儒学发展实质内容上的特点,大体而言,一为神学的,一为实证的。前者我们可以在董仲舒的“天人感应”、“灾异”说中见其一斑。后来则变本加厉,衍生出谶纬迷信一类东西。儒学的神学化趋向我们需历史地看,像我们上面提到的,既神化君权,又限制君权。《汉书·董仲舒传》记载了这样一件事,董仲舒欲借灾异向汉武帝进言,拟好的奏折被仇人偷走献给武帝,武帝使群臣议此奏章,董仲舒的学生不知此为老师所作,大加指责,董仲舒差点儿因此遭杀身之祸,从此不敢言灾异。可见,在董仲舒那里,“天人感应”、“灾异”用以限制君权的成分更大一些,否则,何以连他的学生也不知呢?至于经验的、实证的层面与当时医学、天文学等自然科学的发展有一定的关系。比较有意思的是,无论是主张神学的,还是反对神学的,往往都采用经验的、实证的方法论证自己的观点。前者如董仲舒的阴阳五行说,后者如王充的自然元气说。

两汉儒学的意识形态化与神学化,无疑在开始的时候促进了当时社会、政治的发展与稳定。但随着选举制度的弄虚作假、谶纬迷信的泛滥、汉末政治、经济的全面腐败,使一些有清醒头脑的人不得不反省政治现状与儒学理论自身,这就兴起了汉末的社会批判思潮。从思想批判、文化批判的角度说,这一思潮所集中反对的就是两汉哲学的神学目的论,要求重新回到先秦儒学的人文主义传统中去。

单就反对神学目的论而言,西汉末年的扬雄与东汉初年的王充已经启其端绪,他们都站在自然决定论的立场上说明人性,且都对道家自然的思想有所吸收。扬雄用“玄”的范畴取代了神学意义上的“天”的概念,通过“玄”把天道与人道、自然法则与伦



理原则统一起来。“玄”道通过阴阳发生作用，因此有天地的阴阳、人性的晦明。人性的晦明，就是人性的善恶，扬雄所谓性，就是生而具有的自然资质，此中有善恶两种内在根据与潜能。因此他更强调后天的实践与修行，以此达成道德人格的自我完善。扬雄非常重视道德主体“心”、“思”的功能、作用，以为人之“玄”就在于“心腹”、“思虑”，这也是所以参天地、通天人的重要的内在依据。扬雄所说的“思”主要是对于“道”的直觉顿悟式的把握，如人忽然极目远眺而豁然开朗。

王充是自然决定论的最后完成者，他用“自然无为”的天道，完全否定了神学目的论。认为人的存在与物完全一样，都是禀受元气而生的。人性的善恶，命运的好坏，在禀气而生时已经决定，不是历史的、人为的、社会的因素可以改变的，即所谓“用气为性，性成命定”。这种把人性有善有恶完全归结为纯粹自然的禀气之清浊的做法，并不能真正解释人性的社会、伦理的价值意义。

在解释社会问题时，王充陷入自我矛盾之中，他不得不承认社会教化、环境在人性后天形成中的作用。不过，社会教化、社会环境也不是人事、政治能够左右的，是“时数”即自然规律所决定的，这仍然是自然决定论的立场。需要指出的是，王充对经验主义认识论的强调，重视感性的、经验的证明与类比的、逻辑的推理，是他的认识论思想比较突出的特征。

扬雄、王充是站在自然决定论的立场上对两汉神学目的论展开批判的，而以王符、仲长统等为代表的汉末批判思潮则要求直接回到先秦儒家以人本主义为核心的人文精神。这主要表现在两个方面思想的提出：一为民本论；二为心本论。前者如王符

所说的“天以民为心”<sup>①</sup>、“国以民为基”<sup>②</sup>，在确立人在宇宙自然中的主体地位的同时，强调人民在王权政治下的国家中所应有的重要地位。仲长统则以本末范畴说明天人关系，以“人事”为本，而“天道”为末。荀悦则以为，只有“重民”，才能保社稷、承天命。<sup>③</sup>至于“心本论”，则是王符的一大思想特色。他用本末范畴说明“心”、“行”关系，心本行末。他所谓心，就是性情，也就是说性情是完全内在于人心的。性情的主要内容是“仁义”、“廉耻”，即传统儒学所强调的道德情感、道德意志。心性合一，意味着人心成为道德创造之源。道德人格的完成，既是心灵的自我实现，也是心灵的自我超越。王符还进一步把心性之源与“道”联系起来，以为“心达神明，性直道德”<sup>④</sup>，吸收道家本体论，用以说明儒家的道德伦理，是兼综儒、道的一种尝试。荀悦则提出仁义就是“道本”或“道根”的说法，而仁义不在别处，就在“胸心之间”，是主体心灵的“真实”存在。这样，王符、荀悦把社会道德价值的树立、社会风气的转变乃至王道政治的确立，都建立在道德主体的自觉基础上，的确反映了向先秦儒家人本主义传统的恢复。

我们可以说，汉末批判思潮是中国古代的一次文化复兴运动，其特点是人文主义的。他们所提出的一些问题，正是对先秦儒学传统的回应。同时，在很大程度上决定了中国哲学与文化的发展方向。继之而起的玄学思潮，实质也是一人学本体论的思潮，使两汉儒学的神学日的论最终烟消云散，成为历史陈迹。

① 《潜夫论·遇利》，汪继培：《潜夫论笺校正》，中华书局，1985年，北京。

② 《潜夫论·救边》。

③ 《申鉴·杂言上》，上海古籍出版社，1990年，上海。

④ 《潜夫论·潜学》。



## (二) 玄学与儒学——魏晋儒学状况

魏晋南北朝时期中国主要的哲学思潮是玄学与佛学。佛学属于外来的文化，它在中国的传播首先要解决的就是中国化的问题，这在魏晋时期主要表现为与玄学的合流。玄学就其思想本质来说，是属于道家的，因此有学者称其为新道家。玄学的兴起，与两汉儒学的发展方向有很大的关系。它基本上是由批判儒家的伦理主义与两汉的神学目的论而引发的，所使用的思想武器就是道家的追求个体自由的精神。这也是一种人文主义，但与汉末批判思潮所依据的儒家人文主义精神有本质的区别。其实，汉末批判思潮的重要代表人物仲长统已经有这方面的思想倾向。玄学家们也不能回避已经渗透到社会、政治生活各个领域的儒学有关问题。在玄学家们所尊奉的三部经典——所谓“三玄”中，除《老子》、《庄子》外，就有儒学经典《周易》。再如，以孔子为圣人，这是当时社会的普遍看法，玄学家们也并不否认这一点，而且，许多玄学家为《论语》作过注，特别是何晏的《论语集解》，更为后世所推崇。最为重要的一点是，“名教”与“自然”的关系，一直是玄学家们所争论的比较关键的问题。对这个问题的回答，就是对儒道关系问题的解答。

玄学起于“清谈”。“清谈”早期内容的一个重要方面就是人物品评。我们知道，汉代的察举制度使“名节”问题成为儒者能否进入仕途的关键。但随着汉末政治的腐败，这种制度的弊端也日益暴露出来，沽名钓誉、名不副实的比比皆是。魏武帝曹操已经洞察到其弊端，所以在建安十五年(210)、十九年(214)、二十二年



(217)他所发布的三道求才令<sup>①</sup>中,对依靠以儒家伦理道德为依据的“名节”来选举官员的做法表示了极大的蔑视,提出“唯才是举”。并非非常明白地说,可以任用“不仁不孝而有治国用兵之术”的人。曹操的三道求才令中,所提到的一个主要观点就是才能与德性(即“才”、“性”)之间没有必然的联系,这无疑是对两汉儒学名教制度的严厉打击。才性问题也是玄学家们早期“清谈”的核心问题,如刘劭的《人物志》,是讨论才性问题的代表性著作。钟会则撰有《四本论》,对当时流行的关于才性同、异、合、离四种不同看法作了评述。由才性问题而至“名教”与“自然”的问题,则意味着对儒学思想的更深层的清算。

玄学的开创性人物当推何晏、王弼,他们活跃于正始年间(240—249),故他们所领导的这一时期的玄学思潮又称“正始玄学”。何晏、王弼都祖述老、庄,提倡“以无为本”。他们所说的“无”,就是道家的自然之道,以其强调对外在的、人为的规范的否定,故用“无”来命名。玄学家们认为自然就是万物包括人存在的本质,以此来反对儒家的尚名节、重仁义,以为这正是以“无”为特征的自然本质的丧失。如王弼以“自然”为本,“仁义”为末,提倡“崇本以息末”,这是明显的对儒学名教的反对。不过,王弼又有“崇本以举末”这一面的思想,认为只有依于自然之道而行,才可能实现仁义。也就是说,成就仁义并非“用”仁义所能达到的。这就是用超伦理的手段来实现道德伦理的社会价值。其实,这正是对儒学名教伦理主义的削弱。孔子当时仍为圣人,老庄并非圣人,老庄言“无”,孔子不说“无”,王弼这样解释,“无”不可说,所以圣人不说;老庄说无,不免于有,所以低于圣人。这是明

① 《三国志·武帝纪》,中华书局,1959年,北京。



显的以老庄解孔子。何晏有类似说法,如以圣人为“名无名”、“誉无誉”<sup>①</sup>,也是以儒学名教本于无名、无誉的自然之道。再如稍前的夏侯玄,以为“天地以自然运,圣人以自然用”<sup>②</sup>,看法大同小异。

代曹魏而兴者,为司马氏集团。司马氏集团很早就开始了对曹魏政权的夺权运动,何晏就死于这场残酷的政治斗争中。司马氏是当时的儒家豪族,在夺权运动中,一方面采用残暴的手段疯狂镇压异己力量;同时,利用儒学名教作为思想宣传武器。而在晋统治地位确定以后,更在名教的伪善面具之后,尽穷奢极欲之能事。这一时期玄学家们对名教的强烈反对,是与反对司马氏集团的政治斗争联系在一起的,代表人物为阮籍、嵇康。

早期玄学家何晏、王弼推崇老子,阮籍、嵇康则更重视庄子。他们借助于庄子追求个体精神自由的思想来反对名教、礼制的束缚,包括对现实政治的逃避。阮籍曾辛辣地讽刺儒家所推崇的“君子”,用躲在裤裆里的虱子譬喻其伪善、猥琐。嵇康则更直接地菲薄儒家圣人周公、孔子,乃至儒学经典“六经”,主张“越名教而任自然”。这些,也许更能通过他们反对世俗礼教的非常稀奇古怪的“放达”行为表现出来。这些行为既反映了他们对礼教中伪善一面的激烈抗争,也反映了他们对自我个性解放(包括感性自我)的追求。嵇康死于司马氏集团之手,所加的罪名就是反对“名教”。阮籍也有人借口其不遵孝道而欲加以惩治,因其一向谨慎、不臧否人物面最终得以身免。

① 《列子·仲尼》张湛注引,杨伯峻:《列子集释》,中华书局,1979年,北京。以下所引不再注明版本。

② 同上。

与阮籍、嵇康同为竹林七贤的向秀则表现了不同的思想倾向。向秀与嵇康、吕安友善，曾共同隐居山林，后来，嵇康、吕安被杀，向秀入京为官。司马昭当时问他：“听说你有隐士之志，为什么到这里来？”向秀回答：“隐者只是有所不为之士，与儒家圣人之心相距甚远，没有什么值得羡慕的。”<sup>①</sup>这个回答的确反映了向秀对儒学名教的看法。向秀把人的心智情欲乃至社会伦理道德都归结为“天理自然”。这里，他所谓“自然”与何晏、王弼的“以无为本”已经有较大的区别，“自然”意味着理或天理的自然法则。人有情有欲，出于自然法则，不过需“节之以礼”；礼出于人伦，人伦也源于自然法则。这些，正是对儒学名教的充分肯定。

如果说以阮籍、嵇康为代表的竹林七贤的异常古怪的放达行为背后蕴含着深刻的思想内涵与精神抗争的话，那么，继之而起的一些争相效法他们行径的名士们则徒有其行，缺乏那样一种精神实质，有人称其为“作达”。晋惠帝元康年间(291—299)，此风盛行，或至于赤身裸体，丑态百出。乐广曾这样评价这种现象，“名教内自有乐地”——不必如此<sup>②</sup>。裴頠则以其《崇有论》<sup>③</sup>肯定名教，反对超越，肯定有为，反对无为，反映了玄学思潮向儒学的回归。裴頠反对以无为为本，而推崇“有”。他所说的“有”，就是“总混群本”的“宗极之道”，即“天理”、“至理”，包括自然之理与社会伦理。不过，裴頠反对“理”的超越性，以当下存在的现象界就是自然界的本源，现实的社会存在就是名教的根源。自然与社会存在是相通的，但裴頠更强调社会存在。“理”的内在化就是人的性

① 《世说新语·言语》，余嘉锡：《世说新语笺疏》，上海古籍出版社，1993年，上海。以下所引不再注明版本。

② 《世说新语·德行》。

③ 见《晋书·裴頠传》，中华书局，1974年，北京。



情,故此要“保生存宜”。“生”是自然的生命存在,包括生理欲望;“宜”则为社会伦理、道德法则。在裴颀看来,“存宜”完全出于人的内在情感需要,“择乎其宜,所谓情也”。裴颀的崇有论,站在维护礼制的立场上对儒学思想有所建树,虽然他仍是一个玄学家。

郭象是玄学思潮的最后总结者,他综合以前玄学家们关于名教与自然的争论,最终完成名教与自然的统一。郭象否定了有超越于万物存在之上的“道”、“无”,存在是“自然而然”、自己这样,没有使之然者。这就是郭象的“自然”、“独化”说,它完全否定了神学目的论与自然决定论。自然既是万物的存在形式,也是万物的根本性质,如此,郭象又引出“性分”的概念。因为万物的“性分”都是自然而然、完全自足的,因此无所谓大小、高下的差别。万物都以自身为标准、为“极”,只要完成了性分之内的自我实现,也就达成了自由。关键在于,郭象把社会地位的尊卑贵贱、社会伦理的仁义道德,也完全归结为“性分”之内的事情。就是说,“名教”与“自然”是完全合一的。对君臣、父子之义的逃避,反而成了超越性分、违反自然的庸人自扰的行为了。社会就是自然,自为就是无为,“庙堂之上”就是“山林之中”。这种伦理主义与自然主义的合一,是郭象融合儒、道的方法论的主要特征。

郭象后,玄学思潮随着西晋的灭亡、东晋的南迁仍然四处蔓延,不过已日渐衰落。代之而起的是佛教与佛学的繁荣。佛学以其与玄学的合流,迅速在中国繁衍,逐渐成为直至隋唐的中国哲学的主要思潮。这个时期的儒学在官方的维护下,仍以经学的形式顽强地延续着。不过,作为哲学思潮,无论在理论建树上,还是在社会影响上,都无法与玄学、佛学思潮相抗衡。这一段的儒学的经学发展形式更像是一个制度上的残余,借其惯性在盲目地运作着。两晋、南北朝乃至隋唐,都是这样。

### (三) 佛学与儒学——隋唐儒学发展

如前所述,隋唐时期,佛学是中国哲学的主要思潮,儒学以官方的、经学的形式得以延续。隋朝的经学基本是南朝经学的继续,不赘述。这时候,出现了一个儒学史上比较有争议的人物,即王通。王通自比于孔子,曾向隋文帝献十二策,主张实行儒家的王道政治,不过没有得到采纳。王通卒于隋大业十三年(617),他的最后十年左右都是在家中著书、传授弟子中度过的。此间,王通续写儒家经典“六经”,成《续诗》、《续书》、《礼论》、《乐论》、《易赞》和《元经》六种,现在都已佚失。今存《中说》(又称《文中子中说》)是他的弟子们记载其言论、行事的集子。据《中说》,王通续“六经”是绍述圣人作“六经”的宗旨,对汉魏六朝的政治、历史得失有所记载、有所褒贬。王通的儒学思想建树并不大,他强调的是儒家传统的王道政治即仁政。值得一提的是,王通提出了“三教可一”的观点,就是说佛、道可以辅助儒者圣王之教。同时,王通重视《易传》的“穷理尽性以至于命”的思想,表现了他已经注意到儒学心性论的建构问题。

隋灭而唐兴。唐是中国封建社会政治、经济的全盛时期,不过,儒学状况一仍隋朝经学旧制。唐太宗时,发生了经学史上的一件大事,就是孔颖达《五经正义》的修撰。唐太宗认为,儒学门类多,经典注疏也过于繁杂,于是命令当时为国子祭酒的孔颖达协同诸儒修撰“五经”义疏。孔颖达的《五经正义》于唐高宗永徽四年颁行天下,成为明经考试的标准课本,直至宋朝。《五经正义》所采用的注本比较杂,不过,以魏晋新说为主。《易》用王弼注,《书》用孔安国传,《左传》用杜预注,《诗》用《毛传》郑玄注,



《礼》则为《小戴礼记》，也用郑玄注。《五经正义》的颁行，被称为经学统一的标志。至于它对儒学思想发展的影响，则很难说。即使作为科举取士的课本，由于政治制度等复杂的原因，也往往名存实亡。

王通也好，孔颖达也好，只是佛学大潮冲击下，在风雨飘摇中独立支撑的儒家人物。而唐中后期兴起的以韩愈、李翱、柳宗元、刘禹锡为代表的古文运动，却是一场轰轰烈烈的儒学复兴运动。它有似于汉末批判思潮，不过所反对的对象不完全相同。汉末批判思潮是对两汉神学目的论的反动；古文运动则一方面是对魏晋以来所形成的追求华丽词藻、片面形式化而内容空洞的文风的反动，同时，提倡“文以载道”、“文以明道”。所谓“道”，就是儒家的以仁义为核心内容的道，此道所对抗的就是佛、老之道。与汉末思潮相同，它们都要求回到儒家传统的人本主义精神，关注现实，关注社会，积极进取。同时，或批判佛老，或吸收佛老中积极的内容（特别是佛学心性论与形上学），进一步丰富儒学自身的思想理论。唐以后，迎来了宋代的儒学复兴，就是新儒学即宋明理学的兴起。我们完全可以把这个时期以古文运动为形式的思想运动称为理学的酝酿阶段，它为理学即新儒学的形成作了充分的准备。

“文以载道”、“文以明道”是古文运动中的纲领性的口号，前者出于韩愈，后者出于柳宗元。韩愈专门著有《原道》一文<sup>①</sup>，推寻儒家自尧舜禹汤、文武周公乃至孔子、孟子相传授受的“道统”。在《原道》中，韩愈指出，所谓“道”、“德”只是“虚位”，只是一个虚名，而仁义才是它们的实质性内涵，才是“定名”。“道”就是指由

<sup>①</sup> 见《韩昌黎全集》卷一一，中国书店，1991年，北京。以下所引不再注明版本。

仁义而行，“德”则是说仁义对道德主体来说是完全内在的、自足的。由此，可进一步引出其人性论。柳宗元明确提出“文者以明道”<sup>①</sup>。这个“道”，与韩愈的完全相同，是儒家先圣先贤不绝如缕地传递下来的。柳宗元承认，他做文章就是“本之”于儒学经典——“五经”的。不过，他并不像韩愈那样完全排斥所谓“异端”，对“异端”之学（特别佛、老），他主张应该“参之”，可以参考。柳宗元还初步讨论了“道”、“器”关系问题，提出了“物无非道”、“道必及物”的思想。

先秦儒学的一个重要问题是天人关系问题，古文运动诸家对这个问题也很关注，提出了各自不同的看法，有分歧，有争论。韩愈认为，天对人有赏罚的作用，这似乎有一些神学目的论的意味。不过，他认为天对人的赏罚完全取决于人对天的态度，这里所说的天在很大程度上是自然意义上的天。而且他所谈到的问题带有很强的环境保护主义色彩，强调人对自然不要过分地开垦、砍伐，滥用自然资源，否则，终将受到自然的惩罚。<sup>②</sup>这一点，表现了中国传统哲学注重人与自然相和谐的精神，对现代社会有更大的意义。韩愈的天人关系说同时具有强烈的儒家人本主义传统。在《原人》<sup>③</sup>一文中，他指出人作为“夷狄禽兽之主”与作为“日月星辰之主”的天、“草木山川之主”的地具有同等重要的地位。这与传统儒家的人与天地参的精神是完全一致的。柳宗元在“天人相分”的立场上对韩愈的观点提出了批判。他所说的“天”，完全是自然意义上的天。在上的是天，在下的是地，充塞天

① 《答韦中立》，《柳河东集》卷三四，上海人民出版社，1974年，上海。以下所引不再注明版本。

② 《天说》，《柳河东集》卷一六。

③ 见《韩昌黎全集》卷一。



地之间的是“元气”。而人事的社会、伦理则取决于人道自身，与天道无关。柳宗元站在儒家的立场上，注重以伦理道德为核心的“人道”，故要求尽人心、尽我之事，而反对求之天道、天命。“天人相分”，在他的人性论中进一步表现出来。刘禹锡不同于韩愈，也不同于柳宗元，他提出了“天与人交相胜”的观点<sup>①</sup>。与柳宗元相同的是，刘禹锡所说的天，完全是自然意义上的天。他也强调天道与人道的不同，“天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非”<sup>②</sup>。这个差别也是自然与社会的差别。不过，他并不像柳宗元那样认为天人了无干涉，而是站在人本主义的立场上，承认天能胜人的同时，强调人应该、而且必须胜天。“人定胜天”，是他的“天人交相胜”的真正含义。刘禹锡指出，人们往往把他们所不能理解、不能控制的自然现象及其对人所造成的灾害归于天命，就是因为人不能胜天，不能明“理”。这里，“理”有自然规律的意义。刘禹锡又指出，乱世中的重大的社会灾难也经常被人们归咎于天，这也是由于人不能胜天，不能尽人道之“治万物”的功能。而人道之治在于“宜然”、“信然”之“理”，这里，“理”又有社会伦理的意义。与“理”相通地，刘禹锡又提出了“数”、“势”等范畴，开了宋儒的先河，有很重要的理论意义。

以古文运动为形式的儒学复兴运动的最大的理论建树在于心性论，可以说，正是在此意义上，我们说它开了宋明理学心性论的先河。韩愈著有《原性》<sup>③</sup>，提出了“性三品”说。不过，最有理

① 《天论上》，《刘禹锡集》卷五，上海人民出版社，1975年，上海。以下所引不再注明版本。

② 同上。

③ 见《韩昌黎全集》卷一。



论意义的还是他对于性情关系的看法。韩愈所说的“性”是“与生俱生”的先天的道德人性，它的核心内容就是仁、义、礼、智、信等儒家的道德法则，并以此法则为标准把人性分为上、中、下三品。“情”则是“接于物而生”的后天的情感体验，包括喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲等七种表现。相应于“性三品”，情也有“三品”，其划分标准就是情能不能合于“中”。“中”在这里表现的就是一种理性主义原则——情不可无，也不可过。韩愈虽然没有说人的情感需要源于先验的道德理性，但他的思想中无疑包含有性情统一的内容，“性之于情视其品”、“情之于性视其品”。二者统一的基础是性而不是情，如我们所说的“中”的原则。这里，含有情以性为内在根据的思想内容。值得一提的是，韩愈拈出《礼记》中的《大学》一篇，强调由治心而治天下国家的“内圣外王”之道。<sup>①</sup>这一点，也为宋儒所接受。

柳宗元的人性论与他的“天人相分”说联系起来，表现了与韩愈不同的思想倾向。柳宗元否定了把仁义礼智作为人的先验的道德本性的说法，认为先天的人性中只有“明”与“志”。“明”禀受于天地间的“纯粹”之气，指人的聪明智慧；“志”禀受于天地间的“刚健”之气，指人的意志。而仁义等道德法则则导源于圣人之教，是在后天的教化中形成的。一方面，“明”与“志”是人的自然本性存在；另一方面，“明”与“志”作为心的功能，又是实现伦理道德的重要条件。柳宗元强调伦理道德的社会属性，反对把它与人的自然属性混为一谈，与传统儒家不同。柳宗元好佛学，这一点遭到了韩愈的批判。柳宗元为自己辩解，以为佛教之于性情与《论语》、《易》不异。他试图吸收佛教的心性体用论重构儒学心性

<sup>①</sup> 见《原道》，《韩昌黎全集》卷一。



论,提出了“体用不离”的命题。同时,他认为佛教的修养方法也有与儒学相通的一面。这些,都表明了他为融合儒、佛所作的初步努力。

韩愈的弟子李翱继承了韩愈的道德人性论,他拈出《礼记》中的《中庸》作为儒学心性论之源。同时,吸收佛教学说,进一步丰富儒学心性论的理论内涵。李翱明确指出人异于禽兽的本质存在在于“道德之性”,性本于“天命”,它的核心内容就是“诚”性。诚既是天道,也是人道。所以“诚”性的实现,既是道德主体的自为实现,也是自我超越。“诚”性的实现,在于“明”。“明”是“诚”的功能,在于心。明心就是尽性,完全是反观内省的道德自觉。佛教重“觉”,李翱把“觉”的思想也引入到儒学的“明”中。诚体本来能明、能觉,只要去除“昏”、“惑”人者,则本觉诚性自然“广大清明”、“光照天地”。这就是通过主体意向性活动赋予世界以目的、意义。李翱指出,人最大的“昏”在于“情”。“情”为“邪”、为“妄”,是无因而生的,但导源于人之思虑,所以要“无思”、“无虑”,以“灭情”而“复性”。这也表现在李翱对《大学》“格物致知”的解释上,李翱认为,“知至”就在于物来感应之时,此心“昭昭明辨”而“不应于物”。“昭昭明辨”是“正思”、“正觉”;“不应于物”是“无情”、“无思”。李翱这种割裂性、情的做法遭到了宋儒,特别是朱熹的批判。但李翱思想中又有“性情不相无”的一面。情本于性,“因性而情”;性最终要表现为情,“由情以明”。这反映了他在性情关系上的思想矛盾。

表现在古文运动一些思想家中的儒佛合流现象,在当时其实已经成为一种比较普遍的思想倾向。如佛教华严宗的宗密,站在佛学的立场上主张兼融儒、道。这些,都为宋明理学思潮的出现提供了思想准备。

### 三、儒学的复兴与衰落——宋明儒学

儒学在宋朝进入了一个全新的阶段，其标志就是宋明理学的兴起。关于宋明时期的儒学思潮，有几种不同的命名，或称道学，或称理学，或称新儒学，有必要对这些不同的名称作一下说明。“道学”这个名称出现较早，宋儒程颐最早使用这一名称来说明他们兄弟所提倡的学说，后来的朱熹、陈亮等人也接受了这个名称。元人修《宋史》，也有专门的《道学传》，用以介绍这一思潮主要代表人物的生平。之所以称之为“道学”，有哲学发展史上的渊源。上面，我们提到韩愈的“道统”说，宋儒继承了韩愈此说，强调儒家先圣先贤们相传授受的“道”，他们认为自己的学说就是在接续儒家这一“道统”，故名为“道学”。“理学”这一名称的使用稍晚，大概出现在南宋时期。称之为“理学”，是因为这一思潮的哲学家们普遍把“理”作为最高范畴，以说明儒学人性论的道德性命之学。近代学者有称之为“新儒学”的，因为这一思潮从本质上来说是先秦儒家人文主义精神的复兴，但经过玄学、佛学思潮的洗礼，他们对传统儒学作了全面的反思，对儒学思想本身也重新进行构建，主要表现在宇宙论、本体论乃至道德的形上学的确立上，故以“新儒学”命名。道学这一名称现在使用较少，为方便计，我们在这里使用宋明理学或新儒学来指称这一思潮。需要注意的一点是，理学这一名词又有广义的与狭义的分别。广义的理



学泛指宋明时期这一新的儒学思潮，狭义的则是指此思潮中的程、朱一派，与陆、王心学相对而言。我们在使用理学一词时，就是指广义的理学，在狭义的意义上使用时，我们称之为“程朱理学”。

前面我们提到过理学的兴起与唐中后期古文运动的关系，并指出古文运动的儒学复兴思潮是理学的酝酿时期。至北宋，宋初三先生胡瑗、孙复、石介及范仲淹、欧阳修等人则继承古文运动的传统，开启了一个新的儒学复兴高潮，可称之为理学的开创阶段。这以后，出现了一批以北宋五子周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐为代表的理学家，创立了自己的哲学体系，可称之为理学的形成阶段。至此，具有自己的鲜明思想特征的新儒学初步确立了。至南宋，出现了一代大儒、宋明理学的集大成者朱熹，构造了一套完整的也颇为复杂的理学思想体系。同时，有陆九渊的“易简”之学与朱熹的庞杂体系相对抗。诚如陆九渊所指责的“支离”，朱熹的理学体系有自身所具有的矛盾，这一矛盾最终促成了朱熹哲学的分化、演变，同时也是宋明理学的发展、演变。发展线索大致如此：一为心学的路向。此一支继承并进一步完善了朱熹的道德主体论学说，经南宋末年的真德秀、魏了翁，元朝的许衡、吴澄，明初的吴与弼、陈献章，最终出现了王阳明的心学体系。其后，又有王学的分化，出现了泰州学派乃至李贽这样的有异端倾向的新思潮。一为气学的路向。此一支继承并发展了朱熹思想中客观理性的一面，经南宋末年的黄震，元朝的刘因、许谦，明初的薛瑄，而有罗钦顺、王廷相的气学思想，至明末清初的王夫之作了最后的总结。需要指出的是，此一路向虽有向外认取的思想倾向，但并没有突破理学的道德伦理主义的界限，没有也不可能发展出独立的认知理性学说。至颜元、戴震表现了与理学不

同的思想倾向,理学终结,儒学也最终走向衰落。清朝朴学兴起,儒学又恢复到两汉章句训诂的经学传统,儒家传统的人文主义精神再度面临危机。

### (一)新儒学的开创与形成——北宋儒学

北宋王朝是经过唐以后五代十国的分裂、混乱局面重新统一中国的。五代时战争的频繁爆发,王朝的快速更替,造成了人们的道德价值观念的沦丧,儒家所尊奉的以“仁义忠信”为核心的道德观念遭到了沉重打击。北宋统一后,为维护正常的社会统治秩序,一方面褒扬名节之士,另一方面儒、释、道三教并重。继唐后期三教融合的趋势,至北宋,这一情况在思想学说中进一步表现出来。至宋仁宗庆历(1041—1048)年间,儒学复兴思潮再度兴起,其背景就是以范仲淹为中心所发起的政治改革即“庆历新政”。北宋统治确立后虽实行了一些有益于社会稳定的政治措施,但保守的成分多一些,作为不大,一些固有的社会矛盾并没有解决。“庆历新政”正是为解决这些矛盾而发起的。范仲淹团结了一批当时比较著名的知识分子如欧阳修、孙复、胡瑗、石介,要求进行社会改革,改革的理论依据就是儒学。因此这场政治改革虽然失败了,却在客观上促成了儒学的思想复兴。

范仲淹等人的社会改革运动首先表现为兴办教育,先开设太学,继而在全国办学、讲学之风大为盛行。宋初三先生胡瑗、孙复、石介就是在此时先后进入太学的。教育的依据就是儒家经典“六经”,但他们强调的却是经世致用的精神。孙复于“六经”中求“虞夏商周之治”;胡瑗借《周易》的“变易之道”鼓吹对现实的改造,其所创苏湖教法,立“经义”、“治事”二斋;欧阳修注重经义中



“切于世”的人事。这种经世致用的思想,与当时的政治改革需要有很大关系,它在反对佛、道二教出世思想的同时,对两汉以来儒学神学化、权威化的经学主流思潮也给予很大的打击。这又表现在当时普遍的“疑经”、以义理解经的风气中。

我们知道两汉经学的主要特征就是拘泥于章句训诂之学,至唐《五经正义》颁行天下。为求利禄,儒者解经一主于《五经正义》的义疏。而庆历前后,宋儒舍传注,回到经本身,废章句、求义理成为时尚。这种理性主义精神与两汉直至隋唐神化儒学、迷信经典的风气形成鲜明对照,被称为“疑经”思潮。孙复以为,守汉儒旧说就不可能穷尽经义,要求对经典“重为注解”。他所著《春秋尊王发微》的特点就是不拘泥于传注而求经之本义。石介对先儒传注也多有非辞,胡瑗则以章句之学为“不足道”。进一步,则由反对拘泥传注、章句而发展为怀疑经典本身。如欧阳修以《系辞》、《说卦》、《文言》非孔子作,质疑于《周礼》,责难于《诗序》,在当时引起很大震动。这种对神化儒家经典权威的否定与批判,使人们可以借经典自由发挥自己的思想,即以“义理”解经。后来的理学家们正是在此精神的影响下充分发挥理学义理的。在当时,则表现为诸家借《周易》发挥其哲学思想。范仲淹通“六经”,尤长于《易》,著有《易义》;欧阳修著《易童子问》,主张修人事以合天道;胡瑗著《周易口义》,开“以义理说易之宗”(理学家程颐非常重视此书);孙复有《易说》,以为由《周易》可见“孔子之心”;石介也以《易》传授弟子,重视其“穷理尽性”之学。易学的兴起,为儒学的思想复兴开创了新局面。

在思想建树上,此思潮一般以元气、阴阳之说反对神学,并提出“理”的范畴以对抗佛、道之“空”、“无”。范仲淹以为万化之源在于乾坤二仪即阴阳二气,阴阳变化促成了万物、四时的有序

运作,此“序”就是“理”。他还提出“穷理”的问题,以圣人为“得其理”者。欧阳修也以元气或阴阳之气说明万物以及人的生成,强调“物有常理”,指出儒者的责任就是要“究极天地人神事物之理”<sup>①</sup>。在此基础上,他们进一步阐明儒家的天人之学,提出一些非常有意义的命题、范畴。范仲淹据《周易》天、地、人三才之说,提出“天人会同”的命题。他把《周易》中天道之元、亨、利、贞与人道之仁、义、忠、信联系起来,把儒家道德人性提升到天道本体的高度。同时,据《中庸》,把伦理道德说成是人性的自然表现,确立了道德实践的主体原则。欧阳修也以“天人会通”为理论框架,强调修人事以合天道。这里,人事是与人性相联系的。欧阳修对理欲性情关系也提出了自己的看法,主张以理节欲,以性导情。胡瑗的思想也以发明天人之学为特点。他提出“命者禀之于天,性者命之在我”<sup>②</sup>的命题,开理学天人性命说的先河。石介以“大道”和“至德”来解说《中庸》的已发之“中”与未发之“和”,主张行动要合乎“中”道以顺性命之理。这也是理学家们中和说的先声。

这一思潮的思想家们虽然提出了一些有意义的问题,但并没有作系统论述,下一步,则是理学的形成即理学的理论建树时期了。在某种意义上说,北宋这一思潮是唐中晚期古文运动的继续(欧阳修、范仲淹也确实是比较成功的古文运动中的文学家),他们都提出要以儒家道统来对抗佛、道二教的问题。所不同的是,唐中后期的古文运动没过多久即偃旗息鼓,而北宋的儒学复兴运动则直接造成了理学的产生。所以,我们称这一阶段为理学的开创阶段。其后,以北宋五子周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐为

① 《崇文总目叙释·小学类》,《欧阳修全集》卷一二四,中国书店,1986年,北京。

② 《宋元学案·安定学案》,中华书局,1986年,北京。

代表的理学家出现,开始了新儒学的理论建构,理学思潮正式形成。

北宋五子虽然凭借各自对儒学的理解建立了不同的思想体系,但的确具有在与佛、道二教对抗中形成的新儒学的特有的特征。

首先在于宇宙本体论的确立。被称为理学开山的周敦颐,立足于儒家经典《易》,吸收道教的思想,建立了他的宇宙论哲学体系,这表现在他所著的《太极图说》之中。太极图本为道教用以说明宇宙发生的图式,周敦颐采用并赋予它新的意义。他把“无极而太极”作为宇宙本体,阴阳、五行皆本于此。无极之本真与阴阳、五行相结合形成了丰富的宇宙万物。“无极”源于老子《道德经》一书,周敦颐的“无极之真”或“无极而太极”究竟意味着什么,我们下面再说。邵雍是比较特殊的以象数解《易》的理学家,但他以为象数中蕴含着“天地万物之理”。与周敦颐一样,他也把“太极”作为宇宙本体,并通过“太极”与阴阳的结合生化说明万物的发生。“太极”源于《易》,邵雍赋予它的涵义怎样,我们也留待以后说。张载被认为是理学中气本论的开创者,他也说“太极”、“太和”或更能代表他的思想特征的“太虚”。张载强调太虚就是气,以此来反对佛、道之“空”、“无”。他指出万物由气化而出于太虚,亦由气化而归于太虚。太虚或天地之产生万物是有“序”的,因此万物成形后也是有“秩”的。此“序”、此“秩”就是“顺而不妄”的“理”。由太虚的无形的气化怎样能够产生有理、有序的万物,这也需要进一步的解说。理学的真正形成,则在于程颢、程颐兄弟,他们第一次把“理”作为最高范畴来建立其哲学体系。他们都以“理”为天地万物的本体存在,而“天下只有一个理”。程颐则



提出“体用一源，显微无间”<sup>①</sup>的命题，用“体用”范畴来说明“理”与万物的关系，有很大的理论意义。至于作为“本”、作为“体”的理，究竟是什么意义，也有待说明。

北宋五子在宇宙论意义上提出了一些或源于儒，或出于道，或自家体验出来的“无极”、“太极”、“太虚”与“理”等等作为本体的范畴，其目的何在？说穿了，就是要在天地、宇宙、自然与万物中找到人的地位、价值和意义，这也是中国传统哲学所要解决的普遍问题，但他们提出的这些范畴却有儒学，或进一步说，有理学的本质特性，这就是理学心性论。关于周敦颐的“无极而太极”，后来发生过一些争论，朱熹为其定位，认为他说的是“无形而有理”。朱熹的定位是站在他自己的哲学立场之上的，周敦颐没有这样明确地说。不过在《太极图说》中，周敦颐提到了圣人以“中正仁义”为核心来确立“人极”的问题。“人极”的确立正是《易传》系统中人所以参天地的三才之道的进一步发挥，它与“无极而太极”的天道直接发生关系。周敦颐认为，“天以阳生万物”表现出来的就是“仁”，“以阴成万物”表现出来的就是“义”。<sup>②</sup>这就是在天道无为的生化中表现出来的一种无目的的目的性，此即“无极而太极”的真正内涵。这进一步表现在他的以“诚”、“神”为核心的心性论中。“诚”作为自孟子、《中庸》以来儒家天人合一之学的重要范畴，在周敦颐这里得到深一层的发挥。“诚”就是无极之“真”，就蕴含在万物所赖以发生的“乾道”即天道之中，是与宇宙本体完全同一的，并在成形后的万物与人的“性命”中彰显出来。此即“诚”的性体义。此性体既是宇宙万物的存在本体，也是

① 《周易程氏传》，《二程集》，中华书局，1981年，北京。以下所引不再注明版本。

② 《通书·顺化》，《周敦颐集》，中华书局，1990年，北京。



人的存在本体,周敦颐虽然用“无为”、“寂然不动”、“纯粹至善”来强调其超越性,但绝没有脱离现实人生与社会伦理。“诚”最终落实在人心之妙用即“神”上,“神”作为“诚”的功能而言,是“感而遂通”的。也就是说,“诚”通过人心的作用,最终实现为“五常”、“百行”等道德法则与行为。这就是新儒学的道德形上学。邵雍表现了相同的思想倾向,如他所说的作为宇宙本体的“太极”,既是天道,也是人心——“道为太极”,“心为太极”。<sup>①</sup>

张载的情况则复杂一些,他虽然明确地把“太虚”说成是气,但事实并非如此简单。太虚既是说明宇宙万物生化的“气化”之本,同时也是道德人性的根源,二者如何统一,张载没有进一步解决,但这一根本的思想倾向是贯彻于他的学说的始终的。张载的道德形上学有一个总纲性的说法:“由太虚有天之名,由气化有道之名。合虚与气,有性之名。合性与知觉,有心之名。”<sup>②</sup>这里,“太虚”或“虚”显然不可以用“气”来解释,其实,它就是指张载所说的“天地之性”。落实到人本身说是先验的道德本性,即性体;同时,此性体也是贯穿于天地之间的宇宙本体,所以称为“天地之性”或“天地之塞”,此即“太虚”。我们稍微注意一下就可以看到,张载经常用“通极于无”而又“未尝无”之体来指称“性”,此“性”就是“万物之一源”,就是“太虚”。“气化”之道所强调的是“天地之性”由无到有、由隐到显的动态范畴,由此万物成形、人类化生而有“气质之性”。“天地之性”是道德的善的根源,就是仁义之性,“仁通极其性”。<sup>③</sup>“气质之性”则是人的生理、心理特征,

① 《观物外篇》上,《皇极经世》卷一二,中州古籍出版社,1993年,郑州。

② 《正蒙·太和》,《张载集》,中华书局,1978年,北京。以下所引不再注明版本。

③ 《正蒙·正当》,《张载集》。



有刚柔、缓急、才与不才的差别。二者共同构成人性的内容,前者是人性的本质存在,后者是非本质的。这就是“合虚与气,有性之名”的意义。“天地之性”是内在于人的本质存在,所以张载又用“德性之知”来指称它。“知”与“性”、“心”与“性”是完全合一的,“知”是自我实现、自我超越的存在认知或本体认知,“心”是先天的超越之心或本体之心。二者说的是实践理性的问题。张载同时以为“心”有认知理性的一面,此即知觉之心或“见闻之知”,心是对象性的认知之心,知是经验论的认识理性。所以说“合性与知觉,有心之名”。至此,我们就比较清楚地看到了张载所确立的道德的形上学的心性论。

在二程兄弟这里,理学的道德形上学特征进一步最终得以确立。他们都认为理既是宇宙万物的最高本体,同时也是人的本质存在,即性体。所以说“性即理”。但在具体问题的论述上,二者有一定的差别。

程颢强调心性合一、性情合一、体用合一的“浑然一体”之学,程颐则重视体用性情的形上与形下的分别,以确保道德实践的纯粹性。程颢把“仁”作为包括义、礼、智、信的道德人性的全部内容。从宇宙论的意义上说,仁就是“生生之理”,是万物与人的存在的根源。因为仁既是天道自然生化之本,又是万物与人的存在之源,天地万物与人完全是一理贯通的,所以说“仁者浑然与物同体”。这就具体落实到人性论上来了,如此,仁就是“生之谓性”,它既是内在于人的本体之心,又不离知觉之心而存在。心、性(或理)、天的一体贯通在于“性”(或理),所以说“性无内外”。心强调其主体实践的活动性,天强调其超越性,此先天的超越性只能通过主体实践活动来彰显其意义,所以说,“只心便是天,尽



之便知性”<sup>①</sup>。程颢以为性情也是可以统一的,他不否定情感,而认为人应该当喜则喜、当怒则怒,“当”即“应当如此”的道德法则、道德命令,就是“理之是非”。

与程颢一样,程颐也在理本论的基础上强调天人一理,万物一性的天人合一之学。但程颐对体与用、形上与形下作了严格的分别。程颢以道、器为一,认为除了阴阳别无所谓道,程颐强调道或理是器或气的“所以然”者,前者是形而上的,后者是形而下的。形而上之理与形而下之气是体用关系,程颐用“体用同源”的命题来说明二者的关系。这进一步表现在他的心体用说中。程颐把心分为体用两个层次,他所说的心体,就是“寂然不动”的道德本心,就是性体,是形而上的本体存在。在此意义上,同程颢一样,心、性、天是完全合一的,所以说,“心即性也。在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道”<sup>②</sup>。心之用则分为情感、知觉两重内涵,是“感而遂通”的经验之心,是形而下的存在。程颐强调性情的体用与形上、形下的区别,如以仁为性,以“爱”或“恻隐之心”只是形而下的情,这就保证了道德本体的超越性。但他同时强调“体用同源”,道德本心、本性最终通过情表现、实现出来。同时,他把知觉、思虑之心也作为本心之用,因此重视“格物致知”。这里涉及到认知理性的问题,但其实质仍是道德认知,最终归结为以“明善”为核心的本体认知,也就是人性的自觉。

北宋五子以心性论为核心所重构的儒家的道德形上学,从超越的、存在的层面为传统的道德人性论找到了依据,这与传统儒家的“天人合一”之学是一脉相承的。但儒家的“天人合一”说

① 《二程遗书》卷二上,《二程集》。

② 《二程遗书》卷一八,《二程集》。

既是存在论的,也是境界论的,它最终要落实到主体的道德实践活动中去。因此,北宋五子在他们的心性论基础上,提出各具特色的道德修养论,但其目的都是通过自我实践达成天人合一的本体境界。

周敦颐提出“主静”说,并自己解释其为“无欲”。人的欲望起于思虑营为,故又要“无思”、“无我”。这里显然有佛、道二教修养论的影响,但周敦颐指出“无思”正在于“思通”。“思通”就是要体会天地间生化的微妙道理,如此,方能“明”、“通”、“公”、“溥”,实现无思、无我的本体境界。邵雍的“观物”说与周敦颐的修养论有相似性。他强调“以物观物”,反对用我、用情,这与周敦颐的“无欲”、“无思”、“无我”是相通的。同时,他所说的“以物观物”其实就是“观之以理”,这与周敦颐的“思通”也有异曲同工之妙。如果说,周、邵二人的修养论还具有明显的受佛、道影响的痕迹,那么,至张载已经提出了比较富有新儒学特色的道德修养论。

张载既然提出人的道德本心即“德性之知”与“天地之性”是完全合一的思想,那么,人所要做的就是向道德本心与天地之性的回归,此即其“大心”说。所谓“大心”,就是“尽心”、“尽性”,最终达到“合天心”。这既是心灵的自我实现,也是自我超越。张载指出,这样的自我实现与超越并非由“见闻之知”即认知理性所能达到的。不过,张载并不排斥认知理性,他提出“穷理”以作为启发人们的道德本心的手段。虽然他所谓“穷理”是以道德伦理认知为主要内容的,但的确有认知理性的内涵。张载还提出“变化气质”的问题,“气质”即所谓“气质之性”,“气质之性”是人在气化成形过程中所必然形成的生理、心理特点,是不必善的,所以应该就此磨炼,以使之最终符合于道德法则。这一点为后来的理学家,特别是朱熹所重视。



程颢提出以“识仁”、“定性”为核心的道德修养论。“识仁”就是“穷理”，就是体会天地万物一体之仁。因为“仁”、“理”既是性体，也是心体，所以“识仁”、“穷理”也只能是自我体验、自我认知。故“识得此理，以诚敬存之而已”<sup>①</sup>，不须花费任何无谓的力气。这里，以“敬”代替周敦颐的“静”，更具有理学的思想特色。此“敬”与“定性”之“定”内涵相同，表现的是儒者“廓然而大公，物来而顺应”的博大胸怀<sup>②</sup>，与佛教摒弃人伦、求自我解脱有所不同。程颢也重视“敬”，提出“涵养须用敬，进学则在致知”<sup>③</sup>的并进方法。“敬”就是心有所主，即主于天理。这里，程颢把“天理”、“私欲”对立起来，要求“灭私欲”以明天理。明天理的另一途径是“格物致知”，通过“格物致知”最终达到心理、心性完全合一的本体境界。程颢的“涵养”与“进学”成为后来理学家所争论的“尊德性”与“道问学”的核心问题，但在程颢这里，二者还是统一的。

通过主体的道德实践所达到的天人合一的境界，既是道德的，也是美学的，是真、善、美的统一。有这样一些说法，可见达到此境界的理学家们的人生情趣之一斑。周敦颐有“窗前草不除”之事，以为“与自家意思一般”<sup>④</sup>。黄庭坚评价其人“胸怀洒落，如光风霁月”<sup>⑤</sup>。张载则有喜欢闻驴鸣之事，他的“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”<sup>⑥</sup>说更成为儒者之真言。程颢则“充养有道，和粹之气，盎于面背”<sup>⑦</sup>。程颢曾为皇帝讲学，

① 《二程遗书》卷二上，《二程集》。

② 《答张横渠先生子厚书》，《河南程氏文集》卷二，《二程集》。

③ 《二程遗书》卷一八，《二程集》。

④ 《二程遗书》卷三，《二程集》。

⑤ 《宋史·道学传》，中华书局，1977年，北京。以下所引不再注明版本。

⑥ 《语录中》，《张载集》。

⑦ 《宋史·道学传》。

值早春柳树萌芽的季节,皇帝偶然折新发芽的柳枝玩弄,遭程颐严厉指斥。我想,这些事也许更能说明新儒学的天人合一之学的本质特征。

## (二)新儒学的集大成者——朱熹与南宋儒学

儒学发展至南宋而出现了一个新的高潮,此标志就是新儒学的集大成者朱熹所构建的复杂的哲学思想体系。朱熹在阐述自己的理学思想的同时,与当时的一些儒家学者展开了争论,如与张栻、陆九渊、陈亮等人的理论探讨。此时,理学经北宋五子的发起,在社会上已经可以说是一个比较普遍的思潮,与朱熹辩论的诸人中,张栻、陆九渊本人都是理学家,而陈亮也不得不面对理学家所提出的问题。朱熹则站在总结北宋五子的理学思想基础之上,集诸家之成就,确立自己的理学思想体系。一般说来,朱熹与程颐的思想最为接近,因此有“程朱理学”之并称(起初这一名称是指二程与朱熹,后来有的学者以为只应该是程颐与朱熹的合称)。的确,与程颐一样,朱熹也特别强调体用性情的形上与形下的区别,这是他构建其整个哲学体系的理论框架。不过,在此基础上,朱熹对周敦颐的“太极”说、邵雍的象数学、张载的气化论乃至程颢的心性论做了综合性的吸收,提出了自己的看法。正是在此意义上,我们说朱熹是新儒学的集大成者。

朱熹明确提出“理”是生物之“本”、“气”是生物之“具”的命题来构建其宇宙本体论。把“理”作为生命存在的本源、根源,正是他的哲学被称为理本论的原因。朱熹对理作了多方面、多层次的阐述。理首先是“所以然”者,就是万物之所以为万物的存在的根据,理是存在之源。同时,理又是“所当然”者,就是万物存在的



价值标准,理是价值之源。前者是“事实如此”,后者是“应当如此”。在朱熹看来,二者是完全统一的,且贯穿于“天地鬼神之变”、“人伦日用之常”乃至“鸟兽草木之宜”等所有存在当中。“变”、“常”、“宜”表现出来的是自然变化中的一种生命目的,这就是“太极”之理,即生理。因为它是自然而然地形成的,所以又称为“自然之理”。这里,朱熹进一步提出天地有心、无心的问题。老子说:“天地不仁,以万物为刍狗。”朱熹认为他只说对了一半,即只说出了天地无心的一面。朱熹则以为,还有另一种情况,你看春暖花开、枯木欲生的样子,这正是天地有心之处。所以说,“天地以生物为心,而所生之物,因各得夫天地生物之心以为心,所以人皆有不忍人之心也”<sup>①</sup>。这种在天地万物中普遍表现出来的“生理”,就是生命目的,同时具有价值指向。此价值指向就是道德人性,即由“不忍人之心”所表现出来的“仁”。此“生理”就是“太极之理”。朱熹认为,太极作为理之“一”、理之“全”的最高本体存在,本身就具有价值标准的意义。“极”即“至极”,是最高标准,所以说太极是“天地人物万善至好的表德”<sup>②</sup>。这是朱熹从“理”即形而上的层面对宇宙万物所提出的看法。而形而上之理是无形影、无情意、无计度的,是“净洁空阔”的,所以说“无极而太极”,即“无形而有理”。<sup>③</sup>它虽然是天地万物的“使之然者”,但却不会“造作”。它要在实际上发生作用必须与“气”,即形而下的“生物之具”发生联系。这就涉及到理与气、形上与形下的关系。至此,问题复杂化。

在理气关系问题上,朱熹有和他的理本论贯通的一面,强调

① 《孟子集注》卷二,《四书章句集注》,中华书局,1983年,北京。

② 《朱子语类》卷九四,中华书局,1986年,北京。以下所引不再注明版本。

③ 同上。



理是本、是体，气是末、是用，理作为形而上的本体存在是“不杂”于形而下之气的。这就保证了理作为形上存在的超越的、纯粹的意义。阴阳之气的造作、化生万物，正是太极之理的体现。朱熹的理在气先的看法就是这样的含义。这是站在形上立场上所作的合理推论。所以说，“……万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”<sup>①</sup>。但实际情况并非如此，理只能与气一起发生作用，理是“不离”于气而存在的。此“实际情况”就是形而下的角度，依此，朱熹甚至以为“事物又为体，而其理之发见者为之用”<sup>②</sup>。这样，阴阳之气成为造化之本，而理只能依附于气而发生作用。其实，“理”的意义在这里已经发生了变化，它不再是作为存在之本、价值之源的“生理”即“性理”，而是自然气化中所表现出来的一定规律，即所谓“条理”、“文理”，也就是“物理”。关于这两种内涵的“理”，朱熹没有作明确的区分，表现了一定的含糊性、矛盾性。不过，前者始终是朱熹哲学体系的核心内容。而且他的“气化”论的提出，并不是为了解释、发现自然规律，即物理，而是为了说明现实人性，即已经由张载引出的“气质之性”的问题。前面我们提到，朱熹从形而上的层面肯定了以“理”为本的万物的存在与价值的统一，但事实并非如此。万物由一气化流行中而来，而气作为形下的存在并不能保证这种形上的统一最终得以贯彻。此即所谓“气强理弱”。其目的在于说明同时作为形下存在的人性的种种复杂内容。

朱熹从理、气与形而上、形而下的层面建构其宇宙论、本体论，这里有他所不能解决的矛盾。不过，其意在说明人性。一方

① 《朱子语类》卷一。

② 《答吕子约》，《朱熹集》卷四八，四川教育出版社，1996年，成都。



面,人作为气化产生的形而下的存在,有身体、情感、欲望、知觉等等复杂的内容;另一方面,作为存在之本、价值之源的“性理”,同时是人的最本质存在,也是人生的最高目的、价值。这是朱熹所确立的儒学心性论的道德的形上学的理论基础,下面,我们就直接看看朱熹的心性论。

有的学者认为,朱熹所确立的心性关系与其理气关系是完全相同的,即以性为形而上的本质存在,以心为形而下者,二者是横向摄取的认知关系。在朱熹的心性论哲学体系中,确实有这样的说法,即以性只是理,心只是气之“精爽”。但这并不是其心性论的全部内容,也不是其主要内容。朱熹心性论的根本特征是心体用说,这里有与程颐一脉相承的地方,不过,他同时吸收张载“心统性情”<sup>①</sup>的命题,并赋予它丰富的内涵,进一步把心之体与用、形上与形下统一起来。

上面我们提到朱熹认为理是万物的存在之本、价值之源,它就存在于万物之中并构成万物的本质存在,这就是“性即理”说。这里所彰显的生命意义与目的(即“善”)意义只有在人性中更为突出。性内在于人就是人的心之本体,“本心”就是人的本体存在,是超越的、绝对的普遍人性,是道德主体自律原则的内在依据。这是心的超越的、形上的层面,它所体现的就是天地万物生命存在的最高目的,即善。但这个形上的存在并不具有现实性,现实的情况是一气流行,天地万物乃至人成形而化生。这就是说,每个具体的个体存在都是“形而后”的事情了,形上的、超越的性理已经“堕”在形气之中,此“净洁空阔”的世界已被打破。落实到人来说,有身体、有欲望、有知觉、有情感等等,这些构成心

<sup>①</sup> 《张子语录·后录上》,《张载集》。

的形而下的层面的存在基础。形而下的心的存在的基本内容是情感(包括欲望),它与形上之心是体用关系。其实,它们只是一心之体用两个层面,并非有二心,普遍的、超越的本心之存在并不能离开个体的情感体验。

这也就是说,对于每一个个体人来说,性体或心体,也就是理,只是潜在的本质存在,即“未发”的“寂然不动”的本体状态,此是作为价值之源的道德理性。它本身是无形无影的,是存有而不活动的,但它一定在活动中表现出来,此活动即为心之用,就是恻隐、羞恶、是非、辞让等道德情感,是“已发”的“感而遂通”的活动状态,这就是所谓“心有体用”、“心统性情”。这样,作为一身之主宰的心,是“妙性情之德”、贯通理气与形上形下的浑然一体之物,所以朱熹用“虚灵明觉”、“神明不测”来描述它。

这里,需要说明的一点是,心的主要内容是“知觉”,朱熹对“知觉”的分析与他对心的分析有相似处,就是绝对不能把知觉简单地归结为只是形而下的气,所以说,“(知觉)不专是气。是先有知觉之理,理未知觉,气聚成形,理与气合,便能知觉”<sup>①</sup>。这进一步表现在朱熹对于道心、人心的区分上,把“道心”说成是“知觉得道理底”,而“人心”是“知觉得声色臭味底”。道心、人心都不是形而上的本体存在(即本心),都已经是“理与气合”的“形而后”的事情了。但“道心”所表现出来的义理之自觉即本心的自觉意识,的确是对作为个体存在的道德实践主体的活动能力的充分肯定。“人心”源于“血气”,是由于生理需要而产生的个体存在意识。因此,朱熹反对把“人心”简单地等同于人欲,但他主张人心必须绝对地服从于道心,强调道德理性的主导作用。

① 《朱子语类》卷五。



如果要对朱熹的心性论给出与其以理气关系为核心的宇宙本体论一个统一的说法,我们是否可以这样讲,从形而上的层面讲,人的本质存在即本心即性体与作为宇宙本体的“太极之理”是完全合一的,它是落实到道德实践主体之中的超越的、形上的存在之本、价值之源。但道德实践本身是在每一个具体的、个体的人身上发生的,作为个体的实践主体的存在已经是“形而后”的事情了。此时,所谓本心之存在只能是潜在的,但它最直接的表现就是道德主体的情感体验与道德理性的自我知觉、自我意识。前者是自发的,它随时提醒人们向自我的道德存在家园的回归,并在此情感体验中达成一种自我愉悦与自我满足。后者则是一种理性化的自觉,它引导人们打破形体、形气的障蔽、隔离,完成向“天人一体”、“心理合一”的本体存在的回归。这样,人们的道德行为最终成就于主体自我情感与知性合一的自由意志,是完全自为、自律的。因形体、形气的障蔽,有源出于个体生理需要的物质欲望,就是说,道德自由、自律并非现成的,需要修养功夫,以“存天理,灭人欲”,完成道德自我的回归。

朱熹的修养论如同程颐,一方面强调“敬”,即对情感的教育、涵养;同时重视“格物致知”,即培养道德理性的自我自觉、自我意识。后者更成为朱熹修养论的别具特色的内容。“格物致知”是“穷理”、“存心”的重要手段。因“理”有“物理”、有“性理”(亦即“本心”),所以“穷理”就包括向外察知“物理”的对象性认知。这就有认知理性的内容,在这一点上,朱熹比以前的任何理学家说得更多,不过,认知理性最终要服从于道德理性的需要,对客观“物理”的认识归根到底是为了发明心中之“性理”,即道德理性的自我知觉,其特征是“豁然贯通”式的直觉顿悟。“穷理”的目的是“存心”,此“心”即“知觉得道理”的“道心”。“存心”的目的是“尽

心”，此“心”即作为人的本质存在的“本心”。只有内外两尽，方能最终“吾心之全体大用无不明”，此时，体用合一、性情合一，天人、物我、内外“浑然一致”。这是人性的完全实现，也是人生的最高境界。

朱熹在创立其理学系统的同时，与当时的理学家或理学思潮之外的儒家学者展开了争论，如张栻、陆九渊、陈亮等人。

张栻作为理学思潮中的一员，并没有太多的理论建树，他与朱熹的争论也主要是围绕着他的老师胡宏的理学思想展开的。胡宏认为，性是善恶皆不足以言说的绝对的本体存在，这对性善论有一定的修正，如他提出“好恶，性也”、“天理人欲，同体异用”<sup>①</sup>的命题，承认人欲来源于性本体，并非与天理绝然对立。这一点特别受到朱熹的批判。在心性关系上，胡宏明确提出“其体曰性，其用曰心”的性体心用说。这里所说的“心”在很大程度上就是主体的认知之心。如他否定了孟子把“良知”、“良能”作为先天的道德理性与活动能力，而把它们说成是人区别于动物的认识能力。这种对认知心的重视，确实反映了胡宏的思想特色，不过，胡宏还是道德本体论者。心的主要意义还是“未发”的、超越的、形上本体即性的功能与作用，因此他更强调不行己之欲、不用己之智而一循于天理的“心以成性”说。这种认取型的道德主体论在朱熹那里也得到进一步修正。

朱熹与陈亮的争论则反映了理学思潮以外的儒家学者对这一正在形成中的强大思潮所作出的反映。朱熹批评陈亮的思想是“义利双行，王霸并用”，的确说出了陈亮的思想特征。陈亮正是从实际效用出发对理学心性论作出批判的，他虽然不是纯粹

<sup>①</sup> 朱熹：《胡子知言疑义》，《胡宏集·附录一》，中华书局，1987年，北京。



的功利主义者，但他的思想确实反映了功利主义的倾向。他以“成人之道”来反对朱熹以“醇儒”与“圣贤”的标准来要求、教育人。所谓“成人之道”就是要“以适用为主”，而不做无补于实际的空谈；要做英雄豪杰，而不是道学先生。这反映了儒学中经世致用的思想特征的一面。另一位学者叶适则对理学家的道德心性论作了更为彻底的批判，此批判一直追本求源至子思、孟子。他主张回到“周孔之道”，指出其核心精神就是经世致用的实学，公开提出功利主义的主张。

朱熹与陆九渊的争论则成为理学史乃至整个儒学发展史的一段重要公案。有人认为，程朱理学为正统，而陆王心学则表现了一种对抗正统理学的思想解放倾向。也有人以为，程朱理学与以孔子、孟子、《中庸》乃至《易传》为核心的儒家道统不相类，是“别子为宗”，而陆王心学恰恰是这一道统的延续。这两种说法虽不同，但都有夸大朱、陆思想差异的一面，有悖于事实。

朱陆之争在形式上表现为两次直接的冲突。一为“鹅湖之会”。由当时另一位儒家学者吕祖谦倡议，请朱熹与陆九渊、陆九韶兄弟会于鹅湖，陆九渊作诗讥刺朱熹之学为“支离事业”，自诩自己所尊崇的乃“易简功夫”。二为周敦颐的“无极”、“太极”之辩。由陆九韶发起书信往还的辩论，后陆九渊参与其事，并成为与朱熹辩论的主角。但是，二人也有同扶儒学之举，这就是陆九渊的白鹿洞书院之行。当时，朱熹知南康军，主持白鹿洞书院，陆九渊至此，被邀请作“义利之辨”的讲演，听众中有至于感激涕零者，更得到朱熹的赞许，并命人刻之于石。前两次争论确实反映了他们在为学趣向上的差别。“易简”、“支离”是方法上的不同，关于“无极”、“太极”的争辩则说明陆九渊对朱熹严格形上之理与形下之气的分别所作的批评，反映了他们思想的差别。陆九渊

白鹿洞书院讲义,则说明他们的思想还是有一脉贯通之处的。

陆九渊自称,他的思想直接来源于孟子。就是说,他直接从道德主体即人心出发,而不是从理出发,建立心性合一的道德形上学。他提出“心即理”的命题,把心直接说成道德本体,同时也是宇宙本体,的确有简易直接的特征。确实,他这里所说的“心”与朱熹所说的本心或心体并没有本质的不同,是普遍的超越的本质存在,所以说“人同此心,心同此理”,我之心、朋友之心,乃至古时候先圣先贤之心没有什么不同,它是人乃至天地万物的存在之本、价值之源。但陆九渊否定了体用、性情的形上与形下的区分,认为本体之心就是个体之心,超越的道德理性就存在于个体的感性知觉、情感体验之中。这样,就使他的心性论具有很强烈的个性成分与感性色彩,同时他所说的心也是一整体性的意识与存在。故此,他对心、性、情、才的条分缕析的解说非常反感,以为它们只是“一物”,不过“言偶不同”罢了。<sup>①</sup>耳聪目明乃至孝悌等道德法则皆源出于一心。

陆九渊心性论的这一思想特色进一步表现在他的“存心”的修养论之中。既然道德本心或良心是直接内在于人而存在的,为什么还要“存心”呢?是因为有“害之者”,即物欲之心。所以存心就要去除物欲,这与程朱理学也没有什么不同。但陆九渊反对用天与人来区别理与欲,认为理与欲、道心与人心都出于一心,其差别只在于一念之间。“克念”则为天理,为道心,人是圣贤;“罔念”则为人欲,为人心,圣贤为人。所以自诩为学只在于“先立乎其大者”<sup>②</sup>这一简易直接的功夫。所谓“先立乎其大者”就是存本

① 见《语录下》,《象山先生全集》卷三五,上海商务印书馆缩印明刊《四部丛刊》本。以下所引不再注明版本。

② 《语录上》,《象山先生全集》卷三四



心之良、之善,是以自我直觉为特征的本体认识。人只要确立了这一点,“‘六经’皆我注脚”<sup>①</sup>,这已经有很强的个性主义色彩了。

朱熹对陆九渊的这一特点做了形象的批判。他认为陆九渊是私盐贩子,里面藏有很多私货。就是在道德本心的掩盖下有强调感性、欲望等等非本真的层面。这一批评比较能反映陆九渊思想的实际情况,普遍的道德本体不离个体之心而存在,超越的本体认识也富有感性存在特征。这种生动活泼的理论形式确实包含着个性发展的可能因素,虽然陆九渊并非是提倡个体意识或个性解放。从这一点出发,陆九渊更强调道德践履。因为道德人性的实现,不是认识问题,而是实践问题。所以只有在道德践履中,才能实现其道德本体,完成道德的自觉。

以朱熹为核心的南宋理学状况大致如此。至南宋末年,朱熹理学被尊为儒学之正统,理学乃至儒学发展进入朱熹后的时代。可以这样说,以后的理学家们在架构自己的思想体系时,不得不面对朱熹的体系及其所体现的矛盾与问题(不管用怎样的方法去解决、解答),这是朱熹集大成之后理学发展、演变的一个主要特点。

### (三)新儒学的演化——王阳明与阳明学派

朱熹生前,其学说遭到“伪学”之诬,有所谓“道学之禁”与“伪学之禁”。但在他死后不久,理学的命运开始好转。南宋理宗宝庆三年(1227),颁行朱熹《四书集注》于天下,成为科举取士的

<sup>①</sup> 《语录上》,《象山先生全集》卷三四。



标准。从此,朱熹理学正式以官方哲学的面目出现,理学也进入朱熹后的时代。此阶段的特点我们上面作了说明,就是理学家们在建树自己的理论系统的同时,必须面对朱熹的理学系统。其发展路线大致有“气学”与“心学”这样两条。下面,我们先看看朱熹理学向王阳明心学的演化。

朱熹一生讲学著述,但他的弟子并没有非常突出的理论建树,其中,值得一提的是一陈淳。朱熹死后,朱陆之争愈演愈烈。陈淳一方面维护师说,批判陆学,同时进一步发挥朱熹思想。他著有《北溪字义》,对朱熹哲学中的概念、范畴作了精细的梳理,并有自己的发挥。另外,他还写了《心说》、《心体用说》,着重发展朱熹以心体用论为特征的心学思想趣向。陈淳之后有真德秀、魏了翁。真德秀在墨守朱熹思想的同时,对他的以仁学为重要内容的心学思想作了进一步发挥。魏了翁的哲学思想则以“三才一本,道器一致”为主要特征,试图弥补朱熹心学中体用性情的形上与形下分离的缺陷。这是朱熹理学在南宋末年的发展状况。至元朝,有许衡、吴澄、郑玉等人。许衡“平生嗜朱子学”,着重发挥朱熹思想中的“尊德性”的一面,强调“反求诸心”的躬行践履之学,开朱子学的“简易”之风。吴澄思想则以会通朱陆为主要特征,对朱熹哲学作了大的改造。他明确提出以“尊德性为本”的命题,可以说是许衡思想的继续。郑玉也以朱熹为道统正传,他注意到当时人们口耳空谈道学之弊,要求反之于“实”,也就是反之于“心”。

经过南宋末年与元朝的朱熹后学们的发挥,至明朝而心学思潮大炽,终于出现理学中心学一脉的集大成者——王阳明。有明一代的心学思潮肇端于吴与弼,他在禀承宋人成说,提出“敬义夹持,明诚两进”的思想方法的同时,进一步发展了朱熹哲学



中体用、心物、内外合一的一面。理学向心学演变的关键则在于吴与弼的弟子陈献章。陈献章以学贵“自得”标榜，自称由“静坐”而体悟到心体之妙。其思想主要是以心与理一、心与道一为特征，发挥朱熹的“天理自然”的思想观点，强调心体即性体的“虚无”而“自然”的特点。在修养方法上，他重视周敦颐提出的“主静”说，由“静”而达成无欲、无意、无我而一任性之自然的本体境界。陈献章的学生湛若水则已经是与王阳明同时代的人了，且与王阳明有学术上的往还、争论。湛若水以天地万物一体为出发点，说明心性非二，提出了“天地无内外，心亦无内外”<sup>①</sup>的命题，有一定的思想深度。与此相关，有“随处体认天理”的修养方法。而这一点，恰恰遭到了王阳明的严厉批判。

通过以上的论述我们可以看出，王阳明心学的出现并不是一个孤立的历史现象，而是以朱熹思想系统为核心的理学自身历史发展与演变的必然结果。就王阳明自身思想的形成、发展过程来看，也体现了理学的历史发展这一特征。

王阳明心学思想最终完成于“致良知”说的提出，也就是说，只是在“致良知”提出之后，王阳明思想的独立的、鲜明的特征才凸现出来。这以前，则有一个发展过程，此过程包括王阳明本人、阳明后学乃至现在的一些学者们所津津乐道的“龙场悟道”前后的思想转折。“龙场悟道”被看成王阳明心学思想形成的关键，有一定的道理。因为“龙场悟道”以前的阳明思想确实表现了没有成形的混乱性，“龙场悟道”正是确立王阳明心学思想发展趋向的开端。下面，我们就来看一看这一开端是怎样发生的。

儒学本质上是实践的哲学，理学也不例外。王阳明早期的生

<sup>①</sup> 《甘泉文集》卷二，清康熙二十八年（1689）刻本。

活实践也许可以说明他思想形成的一些原因。王阳明曾希望由朱子学的实践而成就儒家圣贤的理想人格,因此,“遍读考亭(即朱熹)之书”,并把朱子的“格物致知”说付诸实践,遂有早年“格竹子”之事。他通过观察竹子来体会无所不在的天理,没有成功,且因此而得病。由此,以为儒家圣贤不好做,没有那么大的力量。后来,有沉溺于佛、道二教之事,并有出家之念,但有父亲、祖母的牵挂,不可能出家。因而仔细思量,亲情之念由孩提时候自然而然形成,如此念可断,简直是断灭种性。其实,这就是儒家哲学所强调的道德情感,王阳明曾用此责问出家人。他见到一和尚闭关静坐,三年不语不视,遂以“这和尚眼巴巴地终日看个什么,口巴巴地终日说个什么”警醒他,此语即所谓禅家之“机锋”。王阳明进一步问:“家有老母吗?”和尚答:“有。”又问:“挂念吗?”答:“挂念。”王阳明晓谕以亲情出于人之本性,睁眼、开口撞到的就是这些,并非不语不视可以逃避的,由此有“眼巴巴”、“口巴巴”地看什么、说什么的禅语之“机锋”。「“格竹子”与“打机锋”这两件事说明了这样两个问题,其一,王阳明不满于朱子由物理而入悟性理的“支离决裂”;其二,“性理”只能求之于主体自身,即求于人心的“灵”、“灵明”之处,如儒家以亲情之念为核心内容的道德情感。这是王阳明在道德实践或人生实践中的一点体验,就是所谓“自得”,但理论建树则是另一回事儿。“龙场悟道”是这种体验的继续,也是理论建树的开始。

“龙场悟道”是王阳明于正德初年因得罪权贵刘瑾被贬贵州龙场时发生的事情。当时有这样的疑问,王阳明直言进谏、据理

① 见《年谱一》,《王阳明全集》卷三三,上海古籍出版社,1992年,上海。以下所引不再注明版本。



力争,因此而入狱、遭贬,试问此时,天理公道何在?龙场为蛮荒之地,未经圣贤教化,居此,是否可以为所欲为?遭逢此人生剧变,促使王阳明不得不深入考虑以前所学、所思及所经历的事情,扪心自问,无愧无怍,也就是说,天理公道自在人心。平心而论,“龙场悟道”就是这样一件平实的事儿,是他的道德实践经验积累后的一次爆发的契机。不过,此时可以静下来,证诸先圣先贤之言,开始自己的理论建树。理论建树的发起,是由于征诸实践体验,所信奉的理学宗主,即朱熹的理论体系并不能给一个满意的解释。这以后的几年,王阳明初步确立了自己的心学体系。事实上,这个体系还是与程朱理学有千丝万缕的联系。

不同于陆九渊的是,王阳明虽然也说“心即理”,但它的实质性内涵是“心之本体即是天理”<sup>①</sup>。也就是说,王阳明接受了程颐、朱熹关于心的性情、体用层次的划分,只是更强调体用之一源——“即体而言用在体,即用而言体在用”<sup>②</sup>。这样,就否定了朱熹“分析”(如形上与形下的划分)地说体用。如王阳明对理学家所经常提到的范畴“未发之中”与“已发之和”的看法:一方面采用程颐以“未发”(即“寂然不动”)是体,“已发”(即“感而遂通”)是用的说法,进一步说“夫喜怒哀乐,情也。既曰(此处当脱‘情’字——引者注),不可谓未发矣。喜怒哀乐之未发,则是指本体而言,性也。……喜怒哀乐之与思与知觉,皆心之所发。心统性情。性,心体也;情,心用也”<sup>③</sup>。“未发”、“已发”就是指性情、体用而言,它们统一于一心。承认这一点,正是对心体的超越层面即性

① 《语录二》,《王阳明全集》卷二。

② 《语录一》,《王阳明全集》卷一。

③ 《文录一》,《王阳明全集》卷四。

体也就是“天理”的强调。这与程朱没有什么不同。但另一方面，王阳明意识到道德实践的依据即“天理”，只能是“性理”，只能在道德实践主体即人心中表现出来。所以说，“心外无理”，“心外无物”（这里，“物”是指“事”，即道德主体的实践行为。如“忠”、“孝”等）。而“心”就是那一个心，或表现为“一团血肉”（虽然不仅仅是“一团血肉”），或表现为喜怒哀乐之“情”，或表现为“视听言动”的知觉，性体、天理决不能是超然于它们之上的独立存在。所以他有时候把“天理”或“性”直接说成是“能视听言动的”，把“心之本体”直接说成是“知”。“未发”和“已发”的关系也是这样。有的人没有“发而中节”之“和”，是因为不能全得“未发之中”。<sup>①</sup>

前面我们说过，阳明心学的本质是实践的。从道德践履的意义上说，所谓性体、天理、“未发之中”并不是现成有效的。所以王阳明说“未发之中”并不是常人所有的，这就是道德实践主体的本体存在即“本心”的丧失。为了达成向本心的回归，王阳明建立了一套以“存天理，去人欲”为大头脑，以“主一”、“立志”、“变化气质”、“知行合一”、“诚意”、“格物”、“致知”为主要内容的道德修养论。他所说的“主一”就是“专主一个天理”，而把读书、招待客人的专注一心等同于好色，谓之“逐物”。这样，他就把宋儒所说的“敬”紧紧扣在道德践履上。如说“立志”，阳明常常教人立必为圣贤之志，而“只念念要存此天理”才是必为圣贤之志。如“格物”是“正其不正，以归于正”，“正其不正”即“去人欲”，“以归于正”即“存天理”。“变化气质”说，在王阳明则是比较特别的，似以“变化气质”为变化人后天所形成的性格，如易于愤怒，易于惊惶失措等。由此也可以看出王阳明剥落人欲以求复归天理的良苦

<sup>①</sup> 以上诸种说法均见《语录一》，《王阳明全集》卷一。



用心。这里，我们可以明确看出，王阳明对“天理”、“人欲”的界限的强调绝不逊于程朱。对于通过修养功夫而完成向本心的回归的状态，王阳明用“光光只是心之本体”、此心“纯是天理”来描述。

“龙场悟道”后，王阳明的心学思想内容大致如此。本体论上说一个“心即理”或“心之本体即是天理”，修养论上说一个“存天理、去人欲”。性与情、未发与已发虽统一于一心，但有体用之别。天理虽内在于人心，但并非是现成有效的。体用虽为一源，但因形骸、欲望而有间隔，有本心的缺失。体用的真正贯通，则在于“致良知”说的提出。

王阳明正式确立“致良知”宗旨是在正德十五年(1520)，这以后，天人、物我、内外、性情、体用、本体功夫得到真正贯通。“良知”的最大特征就在于它是不可“分析”的。一方面，良知就是本心，即天理，亦即“未发之中”；同时，也是“发而中节之和”。就后者说，良知是“真诚恻坦”之心，是“好恶之心”，这是情感的层面；又是“是非之心”，能够“知是知非”，这是知性的层面；有此把柄在手，能够“为善去恶”，这是意志的层面。知、情、意贯通地说，就是“灵明”之心。就每个个体人来说，良知又是当下现成的，所以“满街都是圣人”。良知就是每个人“胸中”的圣人，只要你有自信。这样，王阳明把道德法则彻底地落实到主体自身，天理就是“良知之流行不息”，舍此心、此知，别无所谓天理。所以王阳明在开始向学生陈九川讲述他的致良知宗旨时，首先提到的就是“理障”的问题：“尔却去心上寻个天理，此正所谓理障。”<sup>①</sup>“理障”源出于佛经，指以理阻碍正知。在这里王阳明强调的是天理就在于

① 《语录三》，《王阳明全集》卷二。

“良知”即人心之“灵明”，舍此而寻天理、寻本心，就是“理障”。我们前面说过，“天理”是理学家用以说明存在之本、价值之源的重要范畴。王阳明用以取代“天理”的“良知”范畴，也具有同样的特征，而且正是在这里，他试图进一步统一存在与价值。

理学家们有这样一种说法，人是天地万物的心。王阳明继承了这种说法，并进一步指出，这个心就在于人心的那一点“灵明”，即良知。所以说，“我的灵明，便是天地鬼神的主宰”<sup>①</sup>。人的良知就是天地鬼神乃至草木瓦石的存在基础，换句话说，正是人的道德、价值彰显出万物存在的意义。这里说的还是目的性的问题，就是在天地万物的变化中体现的一种“生”的目的性，即王阳明在《大学问》中所特别强调的“天地万物一体之仁”。不过，王阳明更突出了人即人心的“灵明”作为最终的目的指向。人心的“灵明”与天地万物共同构成一感应之机，二者缺一不可。天地万物离开人心的灵明，只是一片死寂；人心的灵明离开天地万物，则无处安顿。只有在感应之中，才显得天地间“活泼泼地”，这就是天地之“生意”、“生理”。所以说，“天地间活泼泼地，无非此理，就是吾良知的流行不息”<sup>②</sup>。这就是人赋予宇宙万物的存在以意义与价值。

当王阳明试图用道德主体的价值之源即良知或人心之“灵明”来作为万物的存在之本时，一方面赋予天地万物以价值、目的意义，但同时，对“良知”自身的道德意义即“善”有一定的削弱。这就是“良知”的“虚”、“无”与“自然”的特征。在此层面上，王阳明强调的是良知作为存在之本的性质，与价值之源合说，就是

① 《语录三》，《王阳明全集》卷三。

② 同上。



一个“虚灵明觉”之体。“良知之虚便是天之太虚，良知之无便是太虚之无形。”<sup>①</sup>如此，才能说“天地万物俱在我良知的发用流行中”<sup>②</sup>。回到道德价值中，道德践履的“善”就是“无中生有”的事情了。这就是以“良知”为“自然”，为“天然自有之中”，本无所谓善恶。如人有七情（指喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七种情感），只要顺其自然，就是良知之用。否则，就是私欲，就是良知之蔽。王阳明晚年提出的“四句教”说的也是这个问题：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”<sup>③</sup>以“无善无恶”作为心体的本质特征，这无疑是对儒学传统性善论的一个很大的修正。不过，在王阳明看来，由“无善无恶”到“知善知恶”乃至“为善去恶”是自然而然的事情，不存在什么问题。他还说过，“至善者心之本体”<sup>④</sup>。因此，其四句教也是“彻上彻下”的不可更改的教法。问题也发生在这里，这进一步表现在阳明学派的分化与发展中。

王阳明死后，有王学的分化。以王畿与泰州学派为代表的左派王学继续发展了王阳明的良知自然说，并对个体人的生理、感性的欲望作了深一层的肯定。如王畿以“心之生机”、“人之所欲”来说明人心和人性，进一步把感性与理性、形上与形下统一起来。泰州学派的创始人王艮则直接提出“以身为本”的命题，建立了以身为天下万事万物标准的别具一格的“淮南格物说”。罗汝芳则以“赤子之心”为良知，如端茶童子的一举一动，师生之间的一问一答，小孩子生下来的第一声啼叫，表现的就是“良”、“善”。

① 《语录三》，《王阳明全集》卷三。

② 同上。

③ 同上。

④ 《语录三》，《王阳明全集》卷三。



当下就是功夫,常人就是圣人,日用就是道,一切现成、自然而然。最终发展出李贽的异端之学,以私心为真心,以声色欲望为真性情。以罗念庵、聂豹为代表的“归寂”派则否定了良知自然、良知现成的说法,主张必须通过一定的功夫(如“静坐”),发明、回归本心,才有可能以此为依据作进一步的道德践履。表现了对王学流弊的纠正。晚明的刘宗周对阳明学派作了批判性的总结。一方面,他接受了左派王学对感性欲望的肯定,以欲望为“生机之自然而不容已者”,只要无过、无不及,欲望就是天理。<sup>①</sup>心则是性情欲浑然一体的“独体”。同时,指出心体只能是“至善”之体,以纠正王学之流弊,维护儒家的道德形上论。

以上是心学内部对王阳明思想发挥或补偏救弊的,与王阳明同时的罗钦顺则站在另一立场上对王阳明的道德主体论作出了批评。罗钦顺被认为是“气学”的代表人物,从理学发展历史上看,罗钦顺的气学是朱熹后的理学演变的产物。

朱熹后,理学一方面向主观化、内在化的心学方向演变,另一方面,则向客观化、外在化的气学方向发展。南宋末年有黄震,主张经世致用的“外人之学”,反对空谈义理。元有刘因,提出太虚元气说,用气化来说明理。其后有许谦,强调心的认知作用而否定其本体论意义,“格物穷理”也只能是向外认取,而不是反观内省。明有薛宣,以气本论否定了朱熹“理在气先”的说法,理只能在气中,不是什么超越的、形而上的本体存在。此后,遂有罗钦顺。

罗钦顺直接提出“理气为一物”<sup>②</sup>的命题,理只能是气之理。

① 《与以建二》,《刘子全书》卷一九,清道光四年(1824)刻本。

② 《答林次崖金先》,《困知记》附录,中华书局,1990年,北京。



这就把道德法则即理进一步客观化。需要注意的是罗钦顺所说的“理”有两方面的涵义：一方面是有物有则的所以然的物理；另一方面是作为道德依据的所当然的性理。但罗钦顺并没有作明确区分，而且最终把物理归结为性理。二者皆源于自然之理，即自然界的客观必然性或客观法则，是不以道德实践主体的意志为转移的。因此，他所说的心，只是形而下的知觉之心、认知之心，心与性是不能合一的。道德的自觉需要且必须“资于外求”，只能在天地万物之理中讲求。正是在此立场上，罗钦顺批评王阳明以知觉为性，是佛教的渣滓，已失去儒者的规范。这同时也是对理学道德自律论的否定。如果说罗钦顺尚以理论性（就是说承认性是先验的道德本体）的话，王廷相则以气论性，使其人性论更富有经验论的特点。他提出“性从气出”<sup>①</sup>的命题，把性说成是自然属性和功能。以仁义理智为核心的道德理性，只能是后天发展和完成的结果，而不是什么先天的道德法则。这已经是对理学道德先验论的核心内容的批判了。

从朱熹后理学的演变我们可以看出，心学也好，气学也好，最终都发展为对理学的道德形上学的自我否定。明末清初的王夫之，是理学最后的自我总结也是自我批判者。

#### （四）新儒学的批判与终结——王夫之等人与颜元、戴震

从理学发展史的角度来看，王夫之对理学的总结是罗钦顺、王廷相的气学发展的继续。他比较系统地提出了一些新问题，但基本上仍然站在理学道德先验论的立场上。所以，这些问题也正

<sup>①</sup> 《礼述·上篇》，《王廷相集》，中华书局，1989年，北京。

是理学理论自身的问题。

从宇宙本体论来说,王夫之以气本论为核心,对理与气、道与器、太极与阴阳这些范畴的关系提出了自己的看法。王夫之的气本论值得注意的是对气的性质的规定。他提出“实有”、“实”这样的更具有抽象意义的概念来作为气的本质特征,正是因为实有此气,才能实有万物之生化,同时实有生化之“理”。所以,理只是气之理,并不是如朱熹说的有先在的理。二者互相为体,而不是以理为体。道器关系也如此。天下唯器,道只是器之道,因此强调“圣人治器”,而不是“治道”。所谓君子之道,也只是“尽其器”而已。太极与阴阳的关系也如此。太极就是阴阳二气浑然无间之本体,不能离阴阳而有太极。

对于“理”,王夫之作了明确的“物理”与“性理”的区别:“凡言理者有二:一则天地万物已然之条理;一则健顺五常天以命人而人受为性之至理。”<sup>①</sup>他所强调的还是后者,即以儒家仁义礼智为核心内容的道德理性。由此看来,王夫之的人性论的核心仍然是理学的道德先验论。不过,也正是在人性论上,王夫之表现出与程朱、陆王完全不同的思想倾向。这首先在于他继王廷相的“性与习成”后,进一步提出“性日生而日成”<sup>②</sup>的命题。王夫之也用“生”来解释“性”,但他所说的“生”并不是说人初生时的一刹那,而是指人的生命存在的整个过程。因此,所谓“性”也不是一成不变的,“未成可成,已成可革”<sup>③</sup>。他虽然没有否定先验的人性,但更强调人性中经验的、后天的内容。所谓“性之真”就是在

① 《论语·泰伯》,《读四书大全说》卷五,中华书局,1975年,北京。

② 《尚书引义》卷三,中华书局,1976年,北京。

③ 同上。



“日生”中成就的。其次，是他的性情欲合一说。以“生”训“性”，生有两重含义：一为“生机”；一为“生理”。“生机”就是人的生理的、感性的欲望，“生理”就是先验的道德理性。王夫之承认欲望是人性中的重要内容，声色嗅味之欲与仁义礼智之理同为上智与下愚所不能无的。因此，他反对理学家“存天理，灭人欲”的说法。但他强调“公欲”与“私欲”的差别，“私欲”是人所不可有的。情则是性与欲的中间范畴，情是性之发而“不自己”者，而情动之“不自待”者就是欲。性发为情而情发为欲，性藏于情而情藏于欲，三者是统一的。

王夫之与程朱、陆王最大的不同在于他对心性关系的看法。他反对“本心”、“良心”说，把心仅仅看成形而下的血肉、经验之心，有情感、知觉、意志等功能与作用。这样，他所说的“性”也只能是客观的、外在的伦理本体，心和性也只能是“涵摄”、“认取”的关系。这既是对陆王心本体论的一个批判，也是对程朱“心体用说”的修正。王夫之以为心也有“体用”，但“体”是血肉之心的物质实体，“用”是此物质实体的功能与作用。心性关系则是“性体心用”。一方面，客观外在的道德理性直接通过人的道德情感而表现于心。同时，认知之心可认识客观的道德理性，并使之成为道德主体的实践依据。归根到底，道德实践是他律的，而不是自律的，这正是王夫之对程朱、陆王的最大修正。因为他强调认知理性的作用，又承认有区别于“性理”的“物理”，所以王夫之重视经验认知的问题。如对西方传入的实验科学方法——“质测”的注意，并主张以此来发展“格物”之学，有很大的意义。但同时，由于他对先验的道德理性的强调，心的认知功能最终被局限于道德认知，并没有发展出独立的认识论思想。

生逢明末清初的中国社会转折时期，作为理学的最后一位

大思想家,王夫之对理学的总结与反省有深刻的意义,但他最终没有能够突破理学的思想局限。与他同时的两位大儒黄宗羲与顾炎武则表现了不同的学术倾向。黄宗羲的《宋元学案》、《明儒学案》,成为古人著述思想史的典范。顾炎武则一方面注重经世致用之学,同时重名物训诂,开了有清一代朴学的先河。稍后的颜元、戴震则是理学的最后批判者。在戴震的思想中,同时有某些近代启蒙主义的因素。

颜元是中国古代“实用理性”精神的真正代表。他的学说以“实用”为根本目的,以“践履”为主要特征,表现了与理学家们不同的精神方向。他对理学心性论的批判则集中表现在他的“气质即善”说中。颜元反对理学家们所作的“天命之性”与“气质之性”的划分,否定有超越于“气质之性”之上的绝对至善的形上本体即“天命之性”。认为性者,只是气质之性;所谓善,也只是气质之善。用气质说性、说善,就是对包括形体生命在内的人的感性存在的充分肯定。人自形体生命而表现得有情感(包括欲望)、才能,而情感、才能正是人性的直接表现与核心内涵。不过,颜元仍然是道德先验论者,气质之性还是先验的、内在于人的善,是道德实践的依据。因为他把此善与人的感性存在联系起来,所以,在道德践履中主张“践形”,使善充满全身,就可以去除外来邪恶的“引蔽习染”。同时,因“才”与“性”在这里是统一的,重知识、重才能以成就伟大的“功业”就成为颜元学说的一大特色。道德与才能都要以“有用”为目的,必须在实际运用中发挥功效,这是最重要的。正是在此意义上,颜元着重批判了理学家们空谈性理的“无用”之学。

戴震继颜元之后,对理学的道德形上学作了进一步的消解。他的哲学思想表现了很大的“分析”的特征,与理学的整体性、综



合性特色形成鲜明对比。这首先在于他对超越的形而上的理的消解。戴震否定了有形而上的作为万物存在之本、价值之源的理本体的存在,指出理只是表现具体事物千差万别的“分理”。从字义上说,有“文理”、“条理”诸说,表现的都是事物的诸种区别。此理为事物所固有,是“自然”的;同时又是一事物的标准、法则,是“必然”的。必然之理就在自然之物中,是自然之“不可易”者。所以,说“必然”只是说事物之“极”、“至”,并不是探求事物之“本”。<sup>①</sup>表现在道德人性论中,戴震并不否认仁义礼智等伦理法则的存在,但此法则并不是什么超越人的感性存在的绝对本体。从生理、心理的感性存在出发说明人性,是戴震对理学的道德形上学的进一步消解。

人性就建立在“血气心知”之自然上。“血气”从生理学上说,指人的生命运动;“心知”从心理学上说,指人的心理情感与知觉认识。这是戴震对人性所作的生物学意义上的还原,并进一步从生物学的“类”概念出发来说明人与物的差别。因“分理”而有“分类”,人之分理、分类在于由“自然”而达于“必然”的理性存在。“血气心知”之所以为性,表现在欲、情、知三个方面。欲是声色嗅味等生理欲望,情是喜怒哀乐等心理情感,知是别美丑、是非的认知能力。三者都是“自然”,而美丑、是非则是“必然”之则。人与动物的类区别正在于通过心知由“自然”进于“必然”。这就提到了人的社会性问题,作为社会的道德法则的“必然”,就是道德理义。理义之“必然”与“血气心知”之自然是统一的,由自然而进于必然的具有自觉的道德意识的社会的人,能够满足自己与他人的情感、欲望需求。把理义等道德价值作为满足人们生理欲望、

① 《理》,《孟子字义疏证》卷上,《戴震全书》第6册,黄山书社,1995年,安徽。

情感需要的基础，这与理学的确有本质的不同，正是在此意义上，戴震批判理学家“以理杀人”。人的道德意识以血气心知的自然之“本有”为内在依据，但必须通过后天的经验与学问才能实现，此为“资养”。但“资养”并不是向理学家之所谓本性的回归，而是以“日益”为特征。饮食之养使人的形体日益长大，学问之养使人的德性日益充实。这就使人性从形而上的天国回到现实人生，变成以感性为基础的人的具体存在。它既是血气心知之自然，又必须在社会环境中实现、完成；既肯定人的主体性，又注重社会环境的作用。这预示着新的人性论的产生。

戴震的人性论思想内容有其深刻性，但他所遵从的依然是传统的伦理价值标准，没有也不可能提出新的人生价值理论。他对理学心性论的批判性消解，有积极的历史意义，对近代思想家发生过重要影响。

戴震生活于清中期，由于清朝大兴文字狱，思想统治、桎梏严重，有清一代的学术思想基本归于沉寂。而以考据、训诂为核心的“朴学”大盛，对经典的注疏、考证成为这一时期儒学历史发展的主流。戴震的哲学思想，就是以注疏《孟子》字义的方式表达出来的。另外，他在文字学和其他方面确实有很大贡献，遂成为清代朴学的开山人物。



## 四、儒学的近代化——当代新儒学

儒学发展至近代,面临着它所未有过的危机。此危机是与中国社会的全面危机联系在一起的。19世纪中叶,鸦片战争失败,西方列强凭借坚船利炮打开了中国封闭的国门,同时警醒国人,我们的文明落后了。首先表现在经济上,因而有洋务运动。不过,洋务运动并没有使腐败的清政府走出困境。再表现为政治上,因而有戊戌变法。以康有为、梁启超等人为代表,欲在中国行君主立宪的政治制度。同时,他们试图在儒学传统中找到维新的理论依据,这自然包含着对传统儒学的思想改造。如康有为引入西方的自然科学说明儒家学说,突出儒学中“变”、“易”的思想内容,托言孔子倡理想之大同社会的“升平世”。但康、梁等人的政治维新很快失败了,其后有辛亥革命,终于推翻了清朝的封建统治。这也是希望通过引入西方政治制度以改变民族危亡的尝试。封建统治虽然被推翻了,但真正的西方资产阶级民主制度并没有得到确立,国家、民族的危机仍没有摆脱。此时,一些有识之士意识到中国的落后并非单纯经济、政治的落后,而是文化的落后,遂有“五四”新文化运动的展开。新文化运动对以儒学为主要代表的传统文化展开了彻底的批判,直接提出了“打倒孔家店”的口号,要求全面引入西方的科学与民主。现代新儒家正是在这样的背景下应运而生的。他们站在儒学传统的立场上,对否定传



统、全盘西化的呼声作了回应。因此，他们被称为文化保守主义者。所谓“文化”的保守主义有其特定的含义，就是说，新儒家学者们并非是完全的封建传统政治上的因循守旧者。恰恰相反，他们要求政治变革，要求引入西方的科学与民主。同时，要求把儒家文化与封建主义政治制度区别开来，并积极探求儒家文化中普遍的、永恒的内在精神。这样一种传统文化观使他们认识到现代化并不等于西化。只有回到一个民族在历史沿革中形成的固有的内在精神里面寻找其动力，才最终可能解决它的文明发展与现代化的问题。因此，他们对中国的文化传统（以儒学为主）始终保持着一种敬意和同情，以及理智的、清醒的认识。一方面要求回到传统，同时改造传统，以适应现代化的要求。这也是所以名之为“新”儒家的缘故。

### （一）西方文明冲击下儒学的挺立——梁漱溟

被尊为现代新儒家的开山的梁漱溟正是在“五四”新文化运动的一片“打倒孔家店”的呼声中公开站出来维护孔子、提倡儒家的。1922年1月出版的《东西文化及其哲学》就是他的新儒学思想的形成标志。他主要是通过文化哲学的比较研究来阐发其思想学说的，而为后来的新儒家学者们所重视的儒学的形上学的重建方面，梁漱溟的理论创建并不多。但他的思想代表了当时时代的一种新声，既不同于全盘西化的自由主义者，也不同于对传统抱残守缺的国粹派，确实有其深远的历史意义。《东西文化及其哲学》一出版即引起很大的社会反响，短短几年，多次再版。

《东西文化及其哲学》一书的思想立场，按梁漱溟本人的说法，基本上是“归宗儒学”的。但其中明显有佛学与西方哲学（特别



是柏格森的生命哲学)的影响。就梁漱溟本人的思想发展来说,有一个由佛归儒的过程。据其自述,他始终是佛教的忠实信仰者(如早年有出家的想法,一生保持素食的习惯,等等),只是认为我们的国家、民族在当时的环境下,需要儒学的积极进取精神,所以站出来宣扬儒学。柏格森的生命哲学则是当时在中国知识分子中影响非常大的西方哲学思潮。梁漱溟以为,西方哲学中只有柏格森的生命哲学与儒家的、孔子的哲学最为接近。故此,阐述儒家哲学时,多借用柏格森的学说。照梁漱溟本人的说法,当时的情况是,西方哲学、佛学有人谈论,而一提到儒家哲学,提到孔子,人们则羞于启齿,所以他要为儒家、为孔子代言,为其鸣不平。关于儒学,他认为有“真”、“假”之别。“五四”时所反对的“吃人”的礼教是假儒学,真正的儒学则在于孔子,是好的儒学。对于孔子,他是按自己的思想来理解的,并通过自己所理解的孔子来解读后来儒者的思想学说。用他理解的孔子来解读的后来儒者,他最推崇的是王阳明及其后学(特别是以王艮父子为代表的泰州学派)。下面,我们就来看看他站在文化比较立场上对儒学的“自己”的理解。

从本体论与形上学的层面说,梁漱溟借用柏格森的“生命”概念来说明宇宙本体,并把它与儒家的“生”的哲学联系起来。姑且不论柏格森生命哲学的生机主义与儒家的“生”的哲学有着本质的区别,梁漱溟这样说的意义在于,他不是把宇宙看做与人完全隔绝的、客观的存在。因此,他又说,宇宙就是“生活”,而生活的底层则在于人的“没尽的意欲”。梁漱溟所使用的“意欲”一词,含义也较为复杂,与儒家的以“生”的哲学为基础的人生态度、道德精神也不尽相符,但其本质的、突出的意义则在于对西方传统哲学中唯理智的科学主义的反动。“生活”、“没尽的意欲”形成了

人类的不同的文化观,梁漱溟把它分为西方的、中国的、印度的三种形态,并以为这三种文化形态表现了人类文化演进的三个阶段。西方文化是“意欲向前”的,要求改造、征服自然以满足人类的基本生存需要,是文化演进的第一阶段;中国文化是意欲“调和持中”的,通过自我调节谋求生活的愉悦与内在满足,是文化演进的第二阶段;以佛教为代表的印度文化是意欲“反身向后”的,以自我否定而求解脱,是文化演进的第三阶段,也是文化发展的最后归结所在。梁漱溟的文化三路向说否定了中西差别是古今之别的说法。他认为,中国、印度文化是早熟的文化,因其没有经历第一阶段的发展而显得不合时宜。西方因其“意欲向前”的文化特征发展出科学与民主,建立了高度的物质文明。他同时指出其缺憾在于把作为“生活”手段的、工具的“理智”作为目的,而丧失了生活本身的目的、乐趣,由此产生了西方文化的危机。并进一步指出,西方文化一定会转向中国文化形态。他在赞同西方的科学、民主的同时,指出其弊端,那么,中国所面临的现实问题,一方面要全面接受西方的科学、民主;另一方面也要坚持自己的本位文化,即伦理本位的儒家文化。

梁漱溟对儒家文化的认同与其本体论与形上学有一定的关系。以生命、生活为特征的宇宙本身就是善的、好的,而以直觉(用佛学的概念说是“非量”)为主要特征的儒家伦理正是这种善的、好的宇宙大生命的最直接的体现。“直觉”是梁漱溟新儒学体系中一个核心范畴,含义颇为复杂,有柏格森生命哲学中的直觉内涵,但他所说的直觉更偏重于儒学所强调的道德情感。与直觉相对的是西方文化的核心范畴——理智(用佛学的概念说是“比量”)。梁漱溟认为由理智而产生的“计较”的、“算账”的心理,恰恰是与宇宙生命的隔绝,这也正是宋明理学所反对的人欲、私欲。



在此意义上,他给理学家们的口号——“存天理,灭人欲”以新的内涵。认为只要因任当下的、现在的直觉去做,就是天理之自然,否则,稍起“计较”、“算账”之心,即为人欲之私。梁漱溟又用本能(他这里借用了克鲁泡特金的“社会本能”范畴)、情感来指称直觉,以为“仁”、“良知”所说的就是这些。当下的本能、情感是伦理道德的依据,只要信得当下、现在,人的行为就是善的,同时也是乐的。他把伦理关系说成是“情谊关系”,因情而有义,这是伦理产生的根本。用本能、情感来说明“仁”、“良知”,的确有把儒家哲学非理性化的趋向,但同时也表现了儒学情理合一的特征。后来,梁漱溟在《中国文化要义》一书中,用“理性”取代“直觉”,纠正了这种非理性主义的偏差,同时,保留了这种情理合一的特色。所谓理性,亦即情理,就是人本来就有的“求真之心”、“好善之心”,是“人类生命的高强博大自然要如此”。梁漱溟用很多的笔墨渲染了在合情合理中表现出来的中国人的“生趣盎然”的人生态度,多少有粉饰、美化中国人生活的一面,但确实表现了在儒学传统影响下的中国人的理想的伦理主义人生。他进一步要把这种理想付诸社会实践,这就是他所作的乡村建设的实验性努力。

如上所言,梁漱溟认为中国社会不同于西方社会,是伦理本位的社会。故此,现代化不能照搬西方模式,乡村建设是他为中国社会现代化所设置的理想模式。与后来的新儒家不同的是,梁漱溟是一个社会活动家。他的以农村教育、经济建设为核心的乡村建设运动正是为了建立一个以儒家伦理为本位的现代化的中国社会。但其间理想的成分无疑太多,最终只能失败。不过,梁漱溟对现代化的中国模式的探索确实有其独到的见地,值得我们深思。

梁漱溟的新儒学的理论建树远非系统，且有许多矛盾、漏洞，其儒家伦理本位的现代化社会建设实践也没有成功，但他的独到见解促使人们重新反思儒学、重新看待儒学的命运。在此意义上，我们称之为新儒学的开山。

《东西文化及其哲学》出版后的第二年——1923年，发生了一次比较有名的中国文化史上的思想论战即“科玄论战”，与新儒学的发展有很大关系。其中，玄学派的主要代表张君勱也是新儒家学者。在这场论战中，与梁漱溟一样，张君勱指出科学决不能代替人生问题，并指出西方人本身已意识到科学主义的危机，因有“反机械主义”、“反主智主义”诸名目的思潮。由此指出，现时代将是“新玄学”时代。张君勱把新玄学时代的来临寄希望于“新宋学”的复兴，主张道德立国和修身养性，反映了新儒家学者在那个时代的呼声。

## （二）儒学生命、理论的深入探索——熊十力与冯友兰

如果说现代新儒学思潮在梁漱溟、张君勱这里还只是表现为一个粗疏的、充满矛盾的、不成熟的理论模式，那么，至熊十力、冯友兰则开始了新儒家哲学的形上学的理论系统的真正建树。虽然，他们二人的精神方向不完全相同。与梁漱溟一样，熊十力的思想也经历了一个由佛归儒的过程，佛教哲学（特别是唯识论）给予他的新儒学体系以很大的启发。至于西方哲学，熊十力知之甚少，只凭借朋友的介绍或阅读一些翻译过来的少量的哲学著作而略有了解。当然，这并不能排除熊十力对西方哲学有自己的深刻把握与洞见。不过，他没有受过系统的西方哲学训练，也至少是一个事实。冯友兰则不同，早年留学美国哥伦比亚大学，



使他受到严格的西方哲学训练,并对其有系统的了解。因此,冯友兰在建立其新理学体系时,用西方的逻辑分析、概念分析方法对中国传统哲学范畴作了清晰的梳理,他所讲述的中国哲学,明显带有西方新实在论的烙印。儒学成为专门的、学者的、学院式的哲学也真正开始于冯友兰。没有受过西方哲学训练的熊十力,也并非如传统儒学理论那样不讲究概念的明晰性,由于佛学素养,使他的著作同样具有很强的思辨性色彩。二人虽都本于传统中的儒家,但所尊崇的不尽相同。熊十力自称归本大《易》,研究者则以为他大谈“本心”正是宋明理学陆王一系的继续,因此把他与除了冯友兰以外的大部分新儒家学者(包括梁漱溟)称之为现代新儒学的“新陆王派”。冯友兰则自承其新理学是“接着”程朱理学讲的,因此被称为“新程朱派”。新陆王也好,新程朱也好,他们都是儒学进入现代社会后对儒学内在生命及其理论化的深入探索的尝试者。

熊十力早年积极投身于社会运动,并直接参与了推翻两千多年封建帝制的辛亥革命。但辛亥革命最终不能挽救民族危亡的现实使他转向于文化与哲学的进一步探索。其后,入南京支那内学院师从欧阳竟无学习佛家唯识学,于讲授、研究过程中逐渐由佛归儒。此一转变的标志在于1932年《新唯识论》文言文本的出版。熊十力的由革命而至文化、由佛教而入儒家的转变,其根源在于他的生命体验,就是要探求宇宙人生的诸大问题。因此,他被称为追求“真实存在”的“实感”哲人。

熊十力对儒学理论的最大发明就在于拈出“实体”概念来指称“本心”,用以说明宇宙、人生之本、源。如他对此实体所作的诸般规定:“全的”、“圆满无缺的”、“无始无终的”、“无形相的”、“绝对的”与“备万理、含万德、肇万化”等等,无疑具有西方哲学实体

论的某些特征。但是,也正是在这一点上,他反对西方哲学(包括佛学)割裂本体与现象的说法,突出强调中国哲学“体用不二”的特点,以此构建其宇宙论、本体论与人生论。

熊十力宇宙本体论的确立是建立在他对佛学(特别是唯识论)的批判之上的。他首先指出,唯识论在确立不生不灭的“真如”本体的同时,别立一个“种子”(又称“藏识”、“阿赖耶识”)以说明有生有灭的现象界的缘起,有二重本体的嫌疑。同时,于生灭的“法相”(即现象界)外,别立一不生不灭的“法性”,有体用为二的嫌疑。并进一步指出,本体只能是一“宇宙大生命”(亦即“本心”),它直接表现为健动的、创生的、生生不息的功用。用生命指称宇宙本体,当然有柏格森生命哲学的影响。但熊十力强调他所谓“生命”与柏格森之不同,正在于柏格森的生命哲学表现为一种盲目冲动的生机主义、非理性主义,而他所说的“生命”标举的正是儒家的“生生”之道,是以“仁”为核心的道德理性。换句话说,柏格森的“生命”只是说到“习气”,并非作为存在之本、价值之源的本心。其实,这也是他与佛家的本质区别。中国化的佛学(特别是禅宗)也反对割裂体用,反对“耽空滞寂”的“空见外道”,但他们的本质精神都是出世的,以求寂灭、求解脱为归结,其本体也只能以“空”、“寂”为特征,根本上是否定伦理道德的。

宇宙生命本体直接表现为生生不息的功用,这是熊十力“体用不二”的本体论的主要特征,进一步表现在他的“翕辟成变”说中。从字义上来说,“翕”是合,“辟”是开。从哲学意义上说,“翕”、“辟”是本体的功用。“翕”是本体的一种“摄聚”的力量,直接成就种种物,是物化的;“辟”则是“翕”之动时,表现本体的一种“健”、“胜”的力量,是不物化的。“翕”是种种物与现象所以成立的保证,“辟”则是本体在生灭万物的大用流行中保持自身规定性的



保证,彰显本体“刚健的”、“不物化的”特性。因此,他把翕辟关系又称为心物关系。翕辟是宇宙实体本有的两种功用,故“心物不二”。心表现本体刚健的势能,故心始终是主宰者,是“物随心转”。所谓“即流行即主宰”、“即变易即不变易”都是在此意义上说的。强调变易、强调万物的刹那生灭变化是熊十力有取于佛学之处,不过,在生灭变化的大化流行中突出“生”的意义则是熊十力“体用不二”的本体论的主要特征,与佛教强调“寂”、“灭”有本质不同。熊十力采用进化论来说明宇宙演化,指出“翕辟”两种势能(或心物)是一直就有的,只有到有机物、生物乃至人的产生,“心”、“生命”本体才最终得以彰显。这就高度赞扬了人的主体性(即道德理性)。宇宙生命、宇宙本体与吾人的道德生命、道德理性是完全同一的,这是他的道德人性论的形上学的理论前提。

熊十力的心性论建立在他对“习心”与“本心”、“量智”与“性智”这些关系范畴的梳理上,同时,也与他的“体用不二”、“翕辟成变”进一步联系起来。由“翕”之摄聚势能而有人之形体,由此形体的给养而有诸般欲望。因此,熊十力也反对宋明理学“存天理,灭人欲”的说法。“人欲”既然是“人”的欲望,怎么可以灭呢?但他又同时要求一种合理的理性主义原则。这表现在他对“习心”的看法中。因“本心”借人之官能而发用,官能遂假借本心之“灵”而有“形气之灵”。习心即源于此形气之灵,借逐物而满足人的生理欲望,是与人的感性存在联系在一起。熊十力认为,习心之“染”最终会障蔽本心,因此称其为后起之“妄”。因其为“物化的”,故实不可称为心,真正的心只是本心。本心又称“性智”,习心又称“量智”。其实,“量智”与“习心”有不同处。量智更偏于人的认知理性的层面,又称“理智”。由此有人的认识之发生,故有天人、物我、人己之别。熊十力一方而肯定理智,以其为“性智”



之发用,二者是体用关系。但同时强调性智对理智的限制、主宰,否则,终流于习心的薰染。他还意识到理智的界限,即只能应用于科学,不能应用于哲学以求宇宙本体。宇宙本体的发明,只能是性智即本心的自证自悟。熊十力指出,现实人生正是处在习心与本心、量智与理智这样的矛盾中,因此,他更强调道德主体的健动的实践性、创造性。他批判宋儒过分依赖天性之良、善,以为靠“减”的功夫即可恢复本心固有的良、善。与此相反,他强调道德实践的创生性,只有在创生中才能彰显宇宙本体生命的健动,才能实现天人合一、物我合一的本体境界,最终突出人的“为天地立心”及“与天地参”的主体能动性。强调道德修养中的主体创生性、能动性,的确是熊十力的修养论区别于宋明理学的一大特色。

熊十力的思辨的新儒家哲学体系以其实体论、理性主义色彩表现了既不同于梁漱溟也不同于西方的形而上学的思想特征,是对儒学理论近代化探索的一种尝试。冯友兰则用另一种方法来探索儒学理论的近代化。

新儒家哲学至冯友兰而有一个很大的转向。就中西文化观上看,如果说梁漱溟、熊十力是站在中国文化本位立场上对西方文化的批判,如熊十力,就以为传统中包含着科学、民主等西方文明的合理因素,那么冯友兰在这一点上显然有更清楚的认识。他把中西差异看做古今之别,中国传统社会一直是家庭本位的农业文明,它必须向西方以社会为本位的现代工业文明转变。因此,整理传统首先有一个使其现代化的问题。表现在哲学上,就是要改变传统哲学的模糊的、拖泥带水的特征,用西方的逻辑分析方法使其清楚明白起来。这也是冯友兰在抗日战争期间创立的“新理学”的哲学体系所努力尝试的。



“新理学”体系是“接着”程朱理学讲的，这无疑是为重建传统儒学的形上学系统所作的努力。当时西方有这样的思潮，就是对旧的形上学的拒斥，分析学派即是其一。冯友兰采用了分析学派的逻辑分析方法，但他反对完全不讲形上学。他认为真正的、好的形上学是不容拒斥的。所谓真正的、好的形上学是“不著实际”的，是对逻辑的、形式的观念之“真际”的纯思。“实际”是我们经验的事实世界，“真际”是我们对事实世界作理智的分析、总括的解释所得的观念世界。真正的形上学是或主要是关于“真际”的解说，它不能增加我们对“实际”的了解与知识，但可以提高我们的人生境界。把哲学落实到人生境界的提高上，确实是冯友兰的创见，也表现了他对传统哲学的深刻理解。

新理学的形上学体系建立在“理”、“气”、“道体”与“大全”这样四个纯形式的范畴之上。这四个概念是中国传统哲学中常见的概念，不过，冯友兰用逻辑分析的方法赋予它们以全新的内涵。他通过四组形式命题得到这四个概念。

第一组主要命题是：“凡事物必都是什么事物，是什么事物，必都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。”<sup>①</sup>“有某种事物之所以为某种事物者”就是理。理之“有”，是实际的有，不在时空中存在，是西方哲学所说的“潜存”。“有某种事物”之“有”，是实际的有，于时空中存在，是西方哲学所说的“存在”。这样，在冯友兰这里，“理”成为从具体事物中抽象出来的一般存在，此“一般”完全是“空”的、没有实际内容的，因此成为最哲学的哲学的研究对象。总所有的理，即“太极”，也称为“理

① 《新原道》，《贞元六书》，华东师范大学出版社，1996年，上海。以下所引不再注明版本。

世界”。“极”有标准与极限两重含义,综合地说,是事物存在的最高标准。事物存在依照于理,理在事物则为“性”。

第二组主要命题是:“事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。”<sup>①</sup>事物所赖以存在的“其所有”者就是气。气是实现理的一种“结构”,又称为“料”,但是“绝对的料”。如房子以砖石为料,砖石以泥土为料,但砖石、泥土都是相对的料,都仍有其所有以构成其存在的,绝对的料即“气”只能是“无”,冯友兰又用“真元之气”来称谓它。实际的“有”都依某理而存在,但“真元之气”只是实现某理的可能存在,不能说它是什么,故为“无名”,又用“无极”来称谓它。经改造,“气”不再有物质实体的含义,而成为纯形式的观念。事物存在依照于理而依据于气。

第三组主要命题是:“存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在,是其气实现某理或某某理的流行。实际的存在是无极实现太极的流行。总所有底流行,谓之道体。一切流行蕴涵动。一切流行所蕴涵底动,谓之乾元。”<sup>②</sup>这里,冯友兰把“道体”界定为一个“大用流行”的过程,即气实现理、无极实现太极的流行。从逻辑上说,气在实现某理或某某理之前,必“先”实现“动”之理。此为“气之动者”,又称为“乾元”,它是从形式上说的“气的纯活动”。

第四组主要命题是:“总一切底有,谓之大全。大全就是一切底有。”<sup>③</sup>大全是一切的有,包括实际的有与实际的有。又名宇宙,

① 《新原道》,《贞元六书》。

② 同上。

③ 同上。



在中国传统哲学中又称为“大地”、“一”。

冯友兰认为，“理”、“气”、“道体”与“大全”四个观念是用纯粹的、形式主义的方法得来的，故对实际没有积极地肯定，也不可能给人以关于实际的积极的知识。但对这几个观念的了解，可以提高人的境界。“理”与“气”可以使人游心于“物之初”，“道体”与“大全”可以使人游心于“有之全”。这些，都能使人达到知天、事天、乐天乃至同天的天地境界，因此，这四个观念成为其人学的形上学的基础。

就具体事物的存在来说，其存在必依照某理，此理可以是很多理。如鸟的存在，依照鸟之理，也依照动物之理，也依照物之理，等等。这些理就是鸟“所有之性”。但鸟之性只能是鸟之理，即鸟之所以为鸟者。就人的存在来说，人“所有之性”可以有很多，如动物之性，物之性，但“人之性”只能是人之所以为人者的人的本质存在。至此，冯友兰一直从纯逻辑、纯形式的角度推衍人之性，对“实际”也可说是没有肯定。但接下来，他已经违背了此原则。把“人之性”的具体内容归结为“社会性”与“觉解”，正是对实际的积极肯定，并由此说道德、谈境界。

关于人的社会性，冯友兰强调作为逻辑一般的社会与具体的某种社会的差异。具体的人必须且必然依照其所属的某种社会之理所决定的基本规律行动。由此，人依照社会之理就成为伦理道德与价值判断的基础。同时，人是有觉解的，即其行动是自觉的、有意识的，此为觉解；同上他也能意识到其自觉与意识，此为觉解觉解。由不同的觉解，有不同的人生意义，此为境界。在《新原人》中，冯友兰把境界分为四种：自然境界、功利境界、道德境界与天地境界。自然与功利境界是自然所赋予的礼物，因其觉解甚少——起码没有觉解人之所以为人的“人之性”。道德与天

地境界则是精神的创造。道德境界中的人,对于人之性即冯友兰所说的社会性是觉解的。它打破了人我的界限,故此,富有“无所为而为”的利他精神。天地境界中的人对于人之性有更高的觉解,即其宇宙性。它打破了物我的界限,由知天、事天、乐天乃至同天,最终人与“大全”完全冥合,达到了人生的最高境界。天地境界是冯友兰的人学的形上学所追求的人生的最高目的,它充分表现了传统哲学中的即世间而出世间的终极关怀特色,用他的话说,就是“极高明而道中庸”。达到此种境界的人,因打通天人、物我的界限而是最大公无私的,因此“应该”为“王”(实际是否如此,非其所讨论的问题),故“新理学”体系仍是以“内圣外王”为目的追求的。

冯友兰的道德观、境界说与其“不著实际”的形式的逻辑分析方法的确有很多不能自圆其说且矛盾之处。关于这一点,他也有自觉。因此在《新知言》一书中,他指出形上学的两种根本方法:一为“正”的方法,即《新理学》一书中所说的“纯思”的逻辑分析方法;一为“负”的方法,即传统哲学(特别是禅宗)中的直觉的方法。像他所意识到的,其“新理学”体系中的四个观念中,“气”、“道体”与“大全”都是不可思议、不可言说的,但只有说清楚以后才能保持沉默。“说清楚”与“静默”正是“正”的与“负”的两种不同方法的运用。在《新知言》的最后一章中,冯友兰把“诗学”作为其形上学的方法的最终归结,有其深刻性。

会通中西,的确表现了新儒家哲学在20世纪30年代末至40年代的努力方向。比如当时的贺麟,也以一种开放的心态来消化、吸收西方哲学(特别是黑格尔哲学)中的深层内涵,以丰富发展中国传统的哲学,为儒学的近代化作了很好的理论探索。

### (三) 儒学理论化探索的继续——唐君毅与牟宗三

1949年以后,大陆因为特殊的政治背景,现代新儒学的发展基本停滞,港台地区与海外成为新儒家哲学得以继续发展的地方。1958年初,发生了现代新儒家发展史上的一件大事,即牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅联名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》,副题为《我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。此宣言对中国文化的内在精神实质与其发展前途做了多方面的说明,指出中国文化的超越意义及其世界性。同时,指出西方的科学与民主必须吸收,但不是靠外在的照搬,而是在搞清楚中国文化本身发展方向的基础上,开出新的科学与民主。此宣言的发表,在一定程度上反映了港台地区与海外新儒家学者对民族传统文化发展问题的共识。其中,唐君毅、牟宗三两位熊十力的高足,是当时比较有影响的新儒家学者。

唐君毅以其在民族“花果飘零”中的对传统文化的同情与敬意,高扬儒家文化的人文主义精神,对理想主义的人生、人的终极关怀、宗教诸问题表示了极大的关注。这一方面表现在他对传统文化的“保守”,同时,表现在其更为开放的心灵。其文化哲学本身就包容了中西哲学与文化的各方面内容,并试图找到它们之间的圆融处。他在指出科学的重要性的同时,强调其对象性的向外发展之局限,并指出人的道德自我或超越自我或“良知”随时会突破此局限。作为自我的价值意识的“良知”决定人的一切活动的价值,包括科学、道德行为、艺术与宗教活动。这就在强调道德自我的良知本体的同时,赋予其超道德的价值,并试图以此解决人生的诸种问题,特别是终极关怀与宗教问题。这进一步在

他的总结性代表作《生命存在与心灵境界》中表现出来。

在此书中,表现了唐君毅试图融会中西哲学的努力。其中包括了大量的西方文化中的科学、逻辑与知识论的说明,但都把它们统摄于充满生命情调与道德意味的超越的心灵中。这就是其“心通九境说”。唐君毅以心灵的不同活动来分别三类共九种心灵境界。

第一类境界是客观境界,也是心灵的“觉他境”。分为三种。其一为“万物散殊境”,于其中观个体世界。此境中,人知有各个不同的事物之实体,而“我”也同为万物中之一物。其二为“依类成化境”,于其中观事物之种类。由物相而知其有类,并看到诸物之实体出人其类,成就变化。人亦为一类。其三为“功能序运境”,于其中观因果关系、目的手段。一物与他物有因果关系,人以物为手段,以达成其目的,也是由因而导果之事。此诸般客观世界与生命心灵之主体相对待,故对心灵主体而言,为“觉他境”。

第二类境界是主观境界,也是心灵的“自觉境”。也有三种。其一为“感觉互摄境”,于其中观身心关系与时空界。诸物之实体与其时空性,各内在于主体的散殊而互摄的诸感觉中。其二为“观照凌虚境”,于其中观意义世界。事物之相或类可看做脱离事物的实体而“凌虚”存在的,表现为一个纯相、纯意义的世界。其三为道德实践境,于其中观德行世界。此为道德自我的良知自觉其目的理想,于现实中求此道德理想的形成,完成人的道德生活、道德人格。

以上两类境界都以“体”、“相”、“用”作为三种划分的标准,但有客观、主观之别。“万物散殊境”与“感觉互摄境”同重视“体”,但前者是诸物之实体,后者是诸感觉之主体;“依类成化境”与“观照凌虚境”同重视“相”,但前者是客观事物之相,即类,



后者是主观抽象出来的相、类的意义世界；“功能序运境”与“道德实践境”同重视“用”，但前者是客观事物之物用，后者是主观理想之德用。

第三类境界则是超主客境，也是心灵的“超自觉境”。因其是由主观摄客观而达到的超主客境，由自觉而达到的超自觉境，也同时自觉其超自觉，故又称为“超主客之绝对主体境”。也由体、相、用分为三种。其一为“归向一神境”，于其中观神界。此神为最高实体，如基督教的上帝。其二为“我法二空境”，于其中观法界。由一切法相中见性空，即真如法性，以破我、法之相之执。此为佛教的境界。其三为“天德流行境”（或“尽性立命境”），于其中观性命界。由尽主观之性，以立客观之天命，最终通主客、天人、物我，成就性命之大用流行。此为儒教的境界。

这九种境界的划分，并非一静态的区别，而有其先后次第。它涵盖了世界、人生与文化的各个层面，最终归结到宗教境界上。唐君毅以一种宗教情怀肯定了基督教与佛教的信仰，但他反对把宗教置于道德之上，认为把道德作为求得宗教上的福道手段是一种功利主义的做法。他以为，对于超越（如上帝）的追求恰源出于道德自我心灵本身的内在诉求。故此，他把最高的境界归结为儒教的“天德流行境”，在道德生活中内在本性的自我实现、自我完成，就是超越的实现。此为即道德而宗教、即有限而无限、即世间而出世间的。用他自己的话说就是“……九境最后根原之在吾人当下生活之理性化、性情化中，所昭露之神圣心体……”<sup>①</sup>由“当下”见“神圣”，这是唐君毅所发明的儒教的本质特征。

<sup>①</sup> 《生命存在与心灵境界》上，台湾学生书局，1977年，台湾。



新儒家的道德形上学的理论建构的完成者当为牟宗三。在牟宗三那里,也表现了新儒家学者融贯中西哲学的倾向。在构建其“道德的形上学”时,他所吸取的主要是康德哲学。

牟宗三对康德哲学最感兴趣之处,在于康德肯定道德法则的普遍性、先验性。康德从人们对道德的普遍关注的兴趣及对道德行为的普遍崇敬之意出发,说明道德法则必须是普遍的、先验的自律原则,由此,设定“自由意志”的存在。牟宗三认为,儒家哲学的“性体”与“心体”,就是此自由意志。康德的谬误在于没有看到自由意志就是人之所以为人的、内在于人的心性本体,因此,最终归结到“上帝存在”、“灵魂不朽”的道德神学。牟宗三认为,在儒家哲学中,此内在的心性本体同时就是超越的“天道”、“天命之性”,是宇宙万物的实体。这就是他所说的“道德的形上学”的实质内涵:“以形上学本身为主(包括本体论与宇宙论),而从‘道德的进路人’,以由‘道德性自身’所见的本源渗透至宇宙之本源,故曰‘道德的形上学’。”<sup>①</sup>把儒学的心性本体进一步实体化,是牟宗三继熊十力之后对新儒家哲学的道德的形上学的发展、完成。由此,他认为,儒家哲学的心性本体是既内在又超越的,既是道德实践的内在依据,又是宇宙万物的超越实体。同唐君毅一样,他也从超越的层面强调儒家哲学的宗教意义,此宗教是既伦理又宗教的完满的成德之教。

康德把自由意志作为一公设,因为他认为纯粹的道德理性自身没有实践的能力。牟宗三对这一点也提出了批判。他认为,心性本体是“既存有又活动”的,这表现在人的道德情感,即“本心”、“本情”上。康德把道德情感归结为经验的、普遍的层面,牟

<sup>①</sup> 《心体与性体》第1册,台湾正中书局,1968年,台湾。



宗三则把道德情感也归结为先验的、普遍的层面。心或情也就是作为本体存在的理或性，他通过主体的道德实践而有真实的“呈现”，此“呈现”就是他所说的“智的直觉”。这不是一个知识的问题，而是与人的道德实践融为一体的体认、亲证，即所谓“逆觉体证”。牟宗三认为，“逆觉体证”是儒家由孔、孟延续下来的正宗的工夫进路。在宋明儒学中，周敦颐、程颢、胡宏、陆九渊、王阳明与刘蕺山是此一系的真正继承者，而程颐、朱熹的理学则是“别子为宗”，走的是“顺取之路”，“理”是客观的、静态的，只存有不活动的本体存在，心只能通过对理的“横向摄取”、认知以达成主体的道德实践。由此，只能是道德他律而不是道德自律。

以上所说道德的形上学系统是牟宗三认为的儒家哲学的“道统”，亦即“内圣”之学。他认为，这是儒家哲学的核心内涵，是我们应该继承的。同时，他指出“学统”（以科学为核心）与“政统”（以民主为核心）没有完全地开出，即“外王”面的缺失，是传统哲学的缺憾。因此，他提出“返本开新”、“由内圣开出新外王”的问题。这里，所谓“返本”之“本”与“内圣”，就是儒家的“道统”；所谓“新”、“新外王”，就是西方的科学与民主，亦即所要开出的儒家的“学统”与“政统”。从这里看来，他所坚持的还是传统儒家的道德本位、伦理本位立场。此表现在他的“良知坎陷”说中。

“良知”是王阳明哲学的核心概念，牟宗三在这里用以指称其所谓“性体”亦即“心体”。因心性本体，是与康德由逻辑分析逼出的“自由意志”统一的，故牟宗三认为“良知”是由分析命题得来的观念。作为德性主体的“良知”，其本质特征是与物无对的，而知性的实现则以主客、物我分离为前提，所以道德理性即良知必须经“自我坎陷”由动态转为静态，由无对转为有对，由践履上的直贯转为理解上的横列，经此“让开一步”，走上非道德的“道

德中立”立场,由此产生知性主体与政治主体,使科学与政治分化出来而成为独立的境域。

新儒家哲学的理论建树至牟宗三而标志一个阶段,但在试图融会中西哲学的过程中,二者的矛盾也日益彰显。如内在与超越、活动与存有、德性与知性这样的二维紧张关系并没有真正得到解决,这里既有中西哲学的差异问题,也有儒学本身的问题,其最终解决只能诉诸文化本身的多元化发展。在海外,新儒家哲学思潮仍在延续,学者们站在更开放的理论立场上谋求儒学的出路,是儒学向多元化的全方位发展的一种表现。

思想精要



国 学 举 要 · 儒 卷



## 一、“道”的学说

“道”是一个在中国哲学中使用非常宽泛的范畴。儒、道、佛三家都讲“道”，并且把它作为宇宙论、本体论的重要范畴。当然，道家讲“道”的地方最多，“道”就是它们的哲学体系中的最高范畴。这是从老子就开始了的。老子讲“道”，还讲“自然”、“无”、“无名”，它们与“道”一起构成了老子哲学中的最高范畴。儒家则自孔子始即讲“道”。传说中有孔子问“道”于老子之事，但这个老子是否就是《道德经》的作者的那个老子还很难说。孔子与《道德经》的作者的那个老子孰先孰后一直是一个争论的问题。即使说此老子先于孔子，孔子也确实曾问“道”于他，但二者讲的“道”还是有很大的区别。孔子讲的“道”含义较为宽泛，有时也较为朴素。因此有的学者认为，孔子只是在一般意义上使用“道”，并没有特别的哲学意义。但此说法并不完全对，孔子讲“朝闻道，夕死可矣”，讲“吾道一以贯之”，他的学生子贡谈到他的关于“性与天道”的问题，这些地方所说的“道”，绝非只是在一般意义上讲，其哲学意味是很浓的。但孔子讲“道之将行”、“未行”，讲“天下有道”、“无道”，与老子相比，确实意义宽泛、朴素。也正是在这一点上，我们有理由认为，《论语》的成书年代至少不晚于《道德经》。单从哲学意味上的“道”来说，二者讲的有相通之处，也有不同之处。从相通处说，他们表现出了在中国哲学这一大传统下共同的

内在人文精神；从不同处说，他们确实表现了在相同的人文关怀下的不同的思想趣向。下面，就从孔子、老子谈“道”的异同出发，来看看“道”的哲学意味。

### （一）关于道：儒、道异同

我们说，“道”有哲学意味，是从“道”作为存在之本与价值之源的  
本体论的最高范畴意义上说的。儒、道在把“道”作为最高范畴的同时，还有另外一些表述最高本体的范畴。如老子的“自然”、“无”、“无名”，孔子的“仁”，宋明儒的“理”、“心”，等等。那么，为什么在讲这些的同时，他们都不约而同地使用“道”来作为其可替代的范畴呢？这里，“道”确实表现出了中国哲学本体论的本质特征。

就其本义来说，“道”本来是指人们所走的路。如《说文》说：“道，所行道也……”这一意义，一直保留到我们现在所使用的语言中，如“道路”、“街道”等等。同时，它又有一定的方向性，《说文》又说：“一达之谓道。”所谓“一达”就是指有一定的方向。由此，引申为事物变化与人的行为所遵循的规律、法则、准则、标准及其目的指向。如子产讲“天道远，人道迩”，是从规律的意义说的；如孔子讲“天下有道”、“无道”，是从社会法则的意义说的；孔子讲“道之将行”、“未行”，是从其行为的目的指向的意义说的。作为最高本体范畴的“道”，就是从“道”的这些原初含义中脱胎而出的。从存在的意义上说，它是天地万物如此这般存在的轨辙；从价值的意义上说，它是天地万物“应当”如此这般存在的轨辙。“如此”与“应当如此”，也就是“已然”与“应然”、存在与价值，在中国哲学看来，是“本来”统一的，而且是在由“未然”到



“已然”的实践过程中必须统一起来的。这样，“道”与西方传统形上学所说的“实体”确实有很大的区别，它的最核心内涵始终与其最原初的意义，即“行路”，联系在一起。因此，《中庸》说，“率性之谓道”，率性而行，这就是道。《庄子·齐物论》则说“道行之而成”。孟子也说“道若大路”。“行”之实践、活动意义始终与“道”的本体意义联系在一起。因此，“道”绝非一“超绝的”实体，作为形而上的本体存在，它必须也只能通过形而下的实践活动体现出来。“体道”、“知道”、“行道”作为具体的实践活动，是形而下的，但所臻之境则是“同道”的本体境界，是形而上的。这是“分析”着说，综合地说，“道”就是有目的指向的活动。什么是“同道”？就是行为的目的指向始终是“道”。这里，“道”表现为一无限展开的方向、意向，此方向、意向的延伸，就在天地万物，特别是人的目的性活动中得以实现。冯友兰在其“新理学”体系中，把“道体”定义为“气”实现“理”的大用流行的过程，的确把握住了“道”这一范畴在中国哲学中的实质性特征。但他是通过逻辑分析来得出“道体”这一“观念”的，同时，又把“理”与“道”，即本体与功能严格区别开来，这一点与传统有很大悖离。所谓“气”实现“理”，就是为行动、活动、实践“定方向”，表现的是现实的、实践的层面的目的指向，正是在这一点上，儒、道表现出了不同的趣向。

总括地说，老子、庄子所规定的“道”的方向就是“自然”。如老子说：“道法自然。”<sup>①</sup>道就是“自然”，是贯通天、地、人的存在之本与价值之源。老子关于“道”的描述，容易让人们理解为一客观实体，但究其实，此最高的本体存在，只能是一目的指向，此目的和臻于此目的的路向就是“自然”。他所说的“复归其根”、“反者

<sup>①</sup> 《老子·二十五章》，朱谦之：《老子校释》，中华书局，1984年，北京。



道之动”，都是指这种意向性活动。从存在的角度上说如此，从价值的角度上说则更明显，道就是“无为”，但可以“无不为”。人们在“致虚极，守静笃”的对道的直觉体验、实践中，实现“同道”的最高价值与境界，这也是“自然”。“自然”与“无为”、“天道”与“人道”、存在与价值贯通地说，“道”的特征就是“无”。此“无”是针对儒家重视的“名”、“仁”与“义”等等而言的，具体地说，就是“无名”、“不仁”等，它们是对在老子看来是外在的伦理规范的否定性范畴。庄子进一步发挥了老子的这一思想，对于源于人们的“成心”的各种有差别的价值判断，如大小、美丑、是非等不同争端，作了严厉的抨击。“道通为一”。从存在的角度说，“牛马四足”<sup>①</sup>、“鱼相忘于江湖”<sup>②</sup>，是天道自然流行的表现，到“穿牛鼻，络马首”、江湖之水干涸而鱼儿“相濡以沫”之时，已经偏离了这种天道自然的存在方向。从价值的角度说，所谓大小、是非、美丑，都出于道之一隅，得道者居于“环中”、“道枢”，自可不受其扰攘。故庄子重“因”、“任”，重“顺”、“应”，重“庸”、“寓诸庸”（“庸者，用也”，又说“于是乎不用而寓诸庸”）。“牛马四足”、“鱼相忘于江湖”，表现的是天道流行的“自然”合目的性，此目的性的最终体现者是人的体验、实践，“穿牛鼻，络马首”就是悖离道的庸人自扰的活动，而人们看鱼自由自在出入于江湖所体现出来的自得之“乐”，就是对天道流行的“自然”目的的体会之“乐”。

道家的“道”与“自然”，其意义至玄学而有变化。如郭象就以为，“牛马四足”是“自然”，而人们“穿牛鼻，络马首”的行为也是出于自然，再进一步说，以“仁义”为核心的儒家名教伦理也是出

① 《庄子·秋水》。

② 《庄子·大宗师》。



下“自然”。郭象试图调和的，正是儒家、道家关于“道”所表现出来的差异。在《庄子》一书中也隐含着这样的思想，如庄子借孔子之口说：“子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也。无所逃于天地之间。”<sup>①</sup>但在老子、庄子这里，天道自然与仁义基本上是对立的。

提到儒家的“道”，当然要归本孔子。孔子一生都在“行道”。有人以为，孔子所行的“道”，不具有超越的、普遍的意义。这说出了孔子的“道”的一方面的内容，它是以恢复先朝的礼乐制度为核心内容的“斯文”之道。就这方面来说，“道”表现的是孔子的社会政治理想。但孔子的“道”还有另一方面的意义，就是人生的最高目的与价值指向。他说：“谁能出不由户，何莫由斯道也！”<sup>②</sup>这里，“道”就是指人们所普遍遵守且必须遵守的道德法则，其核心内容就是“仁”。所以孔子说“志于道”，又说“依于仁”。<sup>③</sup>孔子说“吾道一以贯之”，曾子以“忠恕”来说明这“一以贯之”的“道”。这些，都是把“仁义”作为“道”的核心内容。作为人生的最高目的与价值指向的仁义之“道”，比人的肉体存在本身更重要，故“朝闻道，夕死可矣”，故要“杀身成仁”。这是就“道”的价值的普遍性原则说的，有人说，孔子这里所说的“道”，只是“人道”，并无道家所说的作为存在之本的超越的“天道”的意义。这一看法，失于偏颇。如果说，“天道”是“超绝的”客观实体，不独孔子与后来的儒家没有，在老子、庄子这里也没有。如果说，“天道”是天地万物发育流行的最高目的指向，老、庄有，孔子及后来的儒家也有。只不

① 《庄子·人间世》。

② 《论语·雍也》。

③ 见《论语·述而》。

过在孔子这里,此意义并未完全彰显出来。这一点,在下面关于儒家的“天道”与“人道”的论述中,将进一步明确起来。同时,也将再度说明在这个问题上,儒道的差异。

## (二)关于“天道”与“人道”

在“天道”与“人道”这一对范畴中,不仅关联着对于“道”的范畴的理解,且有关于“天”、“人”及其关系的理解。问题至此进一步复杂。从“天”的意义上说,有宗教意义上的天,有纯粹自然意义上的天(为把此自然与道家所讲哲学意义上的“自然”作一区别,我们下面对哲学意义上的加以引号),也有最高本体或终极目的意义上的天。在中国哲学中,使用最多的,是作为最高本体或终极目的意义上的天,特别是在儒家哲学中。在此意义上,“天”、“道”与“天道”三者是相同的,也是与“人道”相贯通的。但在有的甚至大多数哲学家那里,此意义上的“天”与其前两种意义上的“天”又不是截然分离的,这正表现了中国哲学的概念、范畴的模糊性与整体性特征,同时,也增加了我们分析问题的复杂性。

《左传》昭公十八年,记载了子产的这样一段话:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?灶焉知天道!”“灶”是一个人,他以天文现象预言将有火灾,子产以这一段话来批评他。这里所说的“天道”,是从自然意义上说的,有自然规律的意义,用自然规律比附着说明社会现象,又有原始的宗教神学的影响,故此,又有宗教意义。子产对此的批评,是在强调社会现象与自然现象的差别的基础上说的。这里,区别“天道”、“人道”,正反映了人们在原始宗教的蒙昧中,对“人道”的相对独立性的觉醒。



至老子、庄子,宗教神学意义上的“天”,基本上被否定,同时,“道”与“天”或“天道”作为最高本体与终极目的的哲学意义得以确立。此意义的确立,与纯粹的自然意义并非没有关系。老子说“道法自然”,又说“天地不仁,以万物为刍狗”,不能不说是人处身客观世界的天地自然的大化流行中的一种意义体验。庄子以“牛马四足”说明“天”,以“鱼相忘于江湖”喻“人相忘于道术”,也是这种意义体验。正是在打破宗教意义上的“天”,凸显自然意义上的“天”的同时,哲学家们体会到了哲学意义上的“天”、“道”与“自然”。孔子也如此。

就《论语》一书来说,在孔子这里,“天”更多地与“天命”在一起使用,仍保留了一定的宗教神学意义。如孔子说“获罪于天,无所祷也”。再如他的学生说“死生有命,富贵在天”。但孔子所说的“五十而知天命”,此“天命”绝非宗教神学意义上的天命。毋宁说,它就是哲学意义上的“天道”。子贡有这样一段话:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”<sup>①</sup>这段话,无论怎样理解,都不能说孔子完全没有关于“性与天道”的思想,否则,子贡也不会单独如此重视地提出“性与天道”的问题。我们说,孔子所说的“知天命”就是“知天道”,并非无稽之谈。孔子对鬼神等始终持一种“存而不论”的态度,如果在这里把“天命”理解为宗教意义上的“天命”,无论如何谈不到知与不知的问题。此其一。孔子又说过:“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?”<sup>②</sup>这里,“天”不具有宗教意义,是自然意义上的“天”。在这里,孔子体会到的是“四时行”、“百物生”的意义,“行”与“生”正是儒家作为最高本

① 《论语·公冶长》。

② 《论语·阳货》。

体与终极目的的“天”、“天道”的核心内容,它的集中表现,就是“人道”的“仁”。此其二。老子在自然万物的变化中,体会到的是“天地不仁,以万物为刍狗”的“自然”之道,孔子体会到的则是“四时行”、“百物生”的生生不息的“生”道、“仁”道。这是儒、道之“道”论的根本差异。后来的儒家就是落实到孔子的“生”上来说明儒家的天道与人道观的。

回到孔子,他正是要从“天何言哉”得出“予欲无言”的结论。这里,“天道”与“人道”是完全统一的。道家也如此,老子正是要从“道法自然”来得出“百姓皆谓我自然”的结论的。现在再回头对子贡的话作一分析,“性与天道”正是综合地说天道与人道的问题。天道赋予人而成为人道所遵循的法则。这里,又引出儒家哲学的两个重要范畴,即“命”与“性”。从天道到人道,此一“赋予”就是“命”,所接受的、作为人道依据的就是“性”。这一点,在孔子这里并没有明确地说明,但经孟子、《中庸》、《大学》与《易传》,此层含义基本上得以确立,并最终在宋明理学中得以发扬光大。

至孟子,明确地把“道”的核心内容规定为仁。他说:“仁也者,人也。合而言之,道也。”<sup>①</sup>人依于“仁”而行,这就是“道”。我们知道,孟子以“恻隐”、“羞恶”等道德情感来解释仁义,那么,“道”无非就是人的道德情感的心路历程。孟子在谈论到人的修养问题时,还提出了“存夜气”、“养浩然之气”的问题。这里,所说的“气”,主要指人的意志而言,此“气”“配义与道”,则人的道德行为就如同江河决堤,沛然奔流而下。这是从道德实践主体的情感、意志方而来说明道,人们本有的道德情感、意志在道德实践

<sup>①</sup> 《孟子·尽心下》。



中的无限延伸、展开,就是“道”。此“道”当然是就“人道”说的。但“人道”与“天道”并非绝然分开的,而恰恰是统一的、贯通的。贯通“天道”、“人道”的就是“诚”。“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”<sup>①</sup>“诚”作为“天道”的核心内容的确表现了与道家的“自然”与“无”的很大的不同,它所强调的正是孔子所说的“四时行”、“百物生”的天地万物的有目的性的运行,这就是“天道”的“真实无妄”。“思诚”作为“人道”的核心内容反映的是人对于“天道”之“诚”的体会与自觉,或者说,人之“思”恰恰是“天道”之“诚”的自觉显现。“思”作为人心的主要功能,被称为人之“大体”、“大者”。它所说的虽然是人的认知理性的问题,但主要是悦于“理义”的道德认知,以反身内省的直觉体验为特征,所以说:“万物皆备于我。反身而诚,乐莫大焉。”<sup>②</sup>“万物皆备于我”,说的正是人是“天道”之“诚”的最集中体现者,所以只要反身内求而发明此“诚”,就可以有莫大的道德创造之“乐”。

如果说孟子通过人的情感、意志、知性来展开与说明儒家的“天道”与“人道”,那么,至《中庸》,则进一步明确地把“道”与性、命诸范畴联系起来。《中庸》说:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”把“诚”作为贯通天人的范畴,这一点,与孟子无不同。《中庸》又说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”“天道”之“诚”通过其目的性的活动,即天命,而内在于每个人以为“性”。故此,“天命之谓性”。“人道”就是遵循此天命之性的有方向性的展开的活动,所以说,“率性之谓道”。“天道”之“诚”无疑具有普遍性,换句话说,就是每个人都应该有遵循此天命之诚性而行的

① 《孟子·离娄上》。

② 《孟子·尽心上》。

“人道”。故此，“人道”（《中庸》中又称之为“君子之道”）是愚夫愚妇能知能行的。但并非每个人都能随时按照本有的天性而行，所以需要“修道”之教。只有通过实践中的修养，才能实现“人道”的自觉，最终实现与“天道”合一的“至诚”的境界。所以《中庸》说：“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”又说“极高明而道中庸”。由“诚”而贯通天人，并通过“性”、“命”诸范畴联系“天道”、“人道”，这是《中庸》为构建儒家的天人合一的道德的形上学所作的贡献。

先秦儒家的道德的形上学系统的最终完成者应为《易传》。《易传》本来是解释《周易》的占卜原理的，它认为《周易》的结构与宇宙万物的结构是相同的，所以它从宇宙论方面说明“易道”，也就是“天道”的内容很多。但讲“天道”，也是为了最终落实到讲“人道”。所以说，“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也”<sup>①</sup>。“阴”、“阳”可以认为是在说《周易》卦爻的结构，但这里更突出的是“一阴一阳”的“生”的意义。所以说，“天地之大德曰生”<sup>②</sup>。又说：“生生之谓易。”<sup>③</sup>“生”无疑是《易传》所说的“天道”的核心内容，这与孔子的“四时行”、“百物生”是一脉相承的；同时，《易传》赋予此“行”、“生”以刚健的精神。这一点与道家不同。如老子重视“复”、“观复”，“复”说的是万物向天道自然的回归，“观复”则是人的静观的体验。《易传》也重视“复”，《周易》有“复”卦，《彖辞》说：“复，其见天地之心乎。”这里，“复”强调的是大地回春，万物复苏的欣欣向荣的状态，表现了儒家生生不息的天道观。“生”

① 《易·系辞上》。

② 《易·系辞下》。

③ 《易·系辞上》。



体现的是“天道”流行的目的，此目的在继此而生、而成的人性与人性的“善”中进一步彰显出来，所以，《易传》贯通地讲“三才”之道。

先秦儒家谈论“天道”与“人道”的情况基本如此，“诚”与“生”是他们所强调的贯通天人之道的核心内容。不过，值得注意的是儒家还有强调天人相分的一支，在先秦，是以荀子为代表。他明确提出：“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。”<sup>①</sup>荀子重视“人道”，并非完全不讲“天道”（比如他通过“天有常道”来强调君子之“诚”）。不过，他所说的“天道”更多的是自然规律的意义，他突出了“人道”的社会性意义，强调二者的不同。讲“天道”或认识“天道”是为了“制天命而用之”，这更说明了“人道”的自主性、独立性特征。他把儒家所重视的“礼”作为“人道”的重要内容，所以说，“礼者，人道之极也”<sup>②</sup>。东汉的王充也强调“天道自然”，重视“天道”的自然性与“人道”的社会性相分的一面。唐中后期的儒学复兴运动的两位主要人物柳宗元、刘禹锡也都注重天人相分。不过，王充、柳宗元与刘禹锡都是有所激而发，这就是两汉的宗教神学目的论，如董仲舒。董仲舒说：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”<sup>③</sup>他用儒家所注重的“天”来对抗汉初黄老道家所强调的“道”，并赋予“天”以宗教神学的意义，以此说明“天道”。不过，董仲舒的情况稍微复杂一些。他所说的“天”也有自然意义上的天，他也用阴阳五行等当时的简单的自然科学来说明天道运行的规律。但是，就两汉总的情况来说，儒学意识形

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《汉书·董仲舒传》。



态化、宗教化后,神学目的论是主要内容,儒学形上学的理论建树并不大。儒学形上学的真正“复兴”则在于宋明理学。理学又被称为“道学”,可见,“道”这一范畴在宋明理学中仍然占有重要地位。

至宋明,“道”这一范畴更见复杂,它既保留了先秦儒家的原初意义,同时与理学所特有的一些范畴,如“理”、“气”与“心”联系起来。

“理”是宋明理学的最高范畴,也是大多数理学家所讲的“道”的核心内涵。如程颢说:“盖上天之载,无声无臭,其体则谓之道,其理则谓之道。”<sup>①</sup>“道”以“所以然”之理为主要内容,故程颐说:“所以阴阳是道。”<sup>②</sup>朱熹也是如此,他也说“其理则所谓道”<sup>③</sup>。张载则用“气”来说明“道”。他说:“由气化,有道之名。”<sup>④</sup>“道”就是“太虚”之气的流行过程。这一点,特别遭到了程颢的批评,以为他说的只是形而下者,并非形而上的“道”。确实,张载所说的“道”也并非如此简单,他说:“天地之道无非以至虚为实,人须于虚中求出实。”<sup>⑤</sup>“虚”中求“实”,说的还是“理”的问题,只不过是张载没有说清楚罢了。心学集大成者王阳明则以“心”为道,他说:“心即道,道即天。”<sup>⑥</sup>

如上所说,“道”在理学家那里是一个和“理”、“气”与“心”诸范畴联合使用的范畴,那么,它有没有独立的特定内涵呢?有的。

① 《二程遗书》卷一,《二程集》。

② 《二程遗书》卷一五,《二程集》。

③ 《周易本义·系辞上》,《四书五经》,中国书店,1985年,北京。

④ 《正蒙·太和》,《张载集》。

⑤ 《语录中》,《张载集》。

⑥ 《语录一》,《王阳明全集》卷一。

此独立的特定内涵是从先秦儒家继承来的，但经过了理学家们进一步发挥。

其一，“道”是本体与功能合一的范畴。这一内涵是与传统儒家一脉相承的，它最能集中体现中国哲学本体论的特征。张载讲“气化”，自然是指流行过程。而此流行过程中所显示的由“虚”而见“实”的内核，则是以“天地之性”为核心的价值之本、源。所以他说“性与天道不见乎小大之别也”<sup>①</sup>。朱熹则有“道”兼体用、合理气的说法。他说：“道须是合理与气看。理是虚底物事，无那气质，此理无安顿处。易说‘一阴一阳之谓道’，这便兼理与气而言。阴阳，气也，‘一阴一阳’，则是理矣。”<sup>②</sup>朱熹通过这样对“道”的解释，进一步统一理气、体用，确立“体用一源”的思想系统。

其二，“道”是总体性、综合性的范畴。这也是与传统儒家相通的，表现了道贯通天人、性命、物我的整体性特征。程颐说：“心即性也，在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。”<sup>③</sup>尽管有心、性、命之种种不同的分疏，但只是一个贯通天人的道，所以他又说“道未始有天人之别”<sup>④</sup>。朱熹在以“理”解释“道”的同时，指出二者的区别，“道是统名，理是细目”，又说：“道字宏大，理字精密。”<sup>⑤</sup>

其三，“道”是富含实践性特征的范畴。这是与“道”最原初的意义“行路”联系在一起。朱熹说：“人物各循其理之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。”<sup>⑥</sup>这里，“道”

① 《正蒙·诚明》，《张载集》。

② 《朱子语类》卷七四。

③ 《二程遗书》卷一八，《二程集》。

④ 《二程遗书》卷二上，《二程集》。

⑤ 《朱子语类》卷六。

⑥ 《中庸章句》，《四书章句集注》，中华书局，1983年，北京。

作为人伦日用的当然之理,来源于“所以然”之理,但经过了“性”这一中介环节,成为实现人性的实践活动。“道”紧扣社会人伦实践说,在“道”、“器”合用时表现得更为突出,这一点我们下面还要说,此不赘述。

总之,“道”作为宋明理学的重要范畴,是与理、气、心联系在一起,同时,可以兼综后三者而言。但性理即“生理”始终是“道”的核心内涵。理学家喜欢讲“道体”,“见道体”。作为本体存在,“道”本无形体可见,此“见”当然是由静观、直观所得到的体验、体会。如孔子于大河之上慨叹“逝者如斯”,被理学家认为是于“道体”有所见,说的正是于川流不息中体会到的宇宙的大化流行。再如《中庸》说的“鸢飞鱼跃”,理学家也认为是“道体”之发现处,这正是于天地间活泼泼的生机见“生理”、“生意”。日月往来、寒暑易节、大河奔流、万物生长,这些都被认为是“道体”的表现。对“道体”的说法其实表现了理学家们“万物一体”、“天人合一”的宇宙生命情怀。

### (三)关于“道”与“器”

“道”与“器”,作为中国哲学,特别是儒家哲学的一对重要范畴,涉及到中国哲学中一个非常重要的问题,即“形而上”与“形而下”的问题。对这个问题的澄清,有助于我们对中国哲学的形上学的清楚的认识。

“道”、“器”作为直接与“形而上”、“形而下”的问题联系在一起的一对哲学范畴,最早见于《易·系辞上》:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”所谓形而上、下究竟应该怎样理解呢?这恐怕还要探究一下“器”这个字所包含的特定意义。“器”本来是指器

皿，即有一定具体形状、用途的物品。在《论语》中，孔子曾经以“器”来评价子贡，认为子贡是瑚璉之器。“瑚璉”是一种用于宗庙祭祀的非常漂亮的玉器，以此来比喻子贡，当然有对子贡赞扬与肯定的成分。但这个评价显然不是特别的高，因为孔子又说过：“君子不器。”<sup>①</sup>对这句话又应该如何理解呢？“器”是有一定的具体用途的工具，因其用途是一定的，所以有如此的功能同时也就说明它不能具有如彼的功能。当然，“君子不器”并非是要使君子成为完全没用或全能的人，而是首先成就道德上的有独立、完全人格的“人”，而不是使人成为仅仅具有某种专门技能的人。如此看来，“器”自然是指有形体、有具体用途的物品，以此来界定“形而下者”，强调的正是形而下的固定事物的拘泥于形体、用途的特征。是这样的就不能是那样的，有此功能就不能有彼功能。那么，与此相对的作为“道”的形而上的意义也就进一步明确起来，它就是具有目的性的一无限可能的延伸与展开。联系着“一阴一阳之谓道”来说，它就是天地生生不息之大德，人性与人性之善，都是此生生之“道”的延伸与张开。但“道”的延伸与展开又必须落实到“器”上，就像生生之德必须落实到“一阴一阳”上一样。换句话说，形而上之道只是一目的、一方向，此目的、方向始终要在形而下者的活动实践中得以伸展、实现。

《易传》对形而上之道与形而下之器并没有作这样明确的分疏，至宋明理学，因为对儒学道德的形上学的重构的需要，理学家们对这个问题格外重视，也发生了一些争论。不过基本说来，道本器末、道器不离是理学家们的主要观点。

在理学家这里，与道器这对范畴意义最相近的当为理气范

<sup>①</sup> 《论语·为政》。

畴。有时候,它们的意义相同。如朱熹说:“理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。”<sup>①</sup>但道器这对范畴偏重于说明社会伦理,而理气则兼容自然与社会。这是二者的一点差别。如朱熹的学生陈淳说:“圣贤与人说道,多是就人事上说。”<sup>②</sup>这一点,至王阳明及阳明后学则最为明显。

理学家们就道器问题发生的争论很多,其实这一争论还是因为对“形而上”的意义理解的分歧而发生的。如张载以“无形迹”、“有形迹”区别道器。他说:“无形迹者即道也,如大德敦化是也;有形迹者即器也,见于事实即礼义是也。”<sup>③</sup>而“太虚”中“一阴一阳之气也”“不可以形器拘”,也是形而上者。这里,张载实际上陷入了矛盾,一方面以气化论道,虚中有实,虚中求实,此是道;另一方面,又直接以阴阳之气说道,如程颢批评的“以清虚一大为天道”。需补充说明的一点是,我们从前面所引述的张载的话里,再度看到,“器”不仅仅指具体物品,同时它也指具体的道德实践活动,如礼义,这是形而上的“大德敦化”的展开与实现的基础。

程颢在批评张载模糊形上与形下界限以保证“道”的形而上的超越性的同时,也强调道器不离,因此说:“器亦道,道亦器。”<sup>④</sup>这是浑沦地说,但并非道器不分。我们可以如此解释这句话,“道”之目的性、方向性只能在具体事物中展开实现,而具体事物的展开的活动其目的指向就是“道”。程颢也如此,一方面强调道不是阴阳,而是“所以阴阳”之理;另一方面也说“离了阴阳更无

① 《答黄道夫》,《朱熹集》卷五八。

② 《道》,《北溪字义》卷下,中华书局,1983年,北京。

③ 《横渠易说·系辞上》,《张载集》。

④ 《二程遗书》卷一,《二程集》。



道”。朱熹反对以“有形”、“无形”区别形而上与形而下，他说：“设若以有形无形言之，便是物与理相间断了……只是上下之间……有分别而不相离也。”<sup>①</sup>这显然是哲学思维上的一种进步，“道”作为形而上的本体意义完全明确化了。陆九渊则与程朱表现出了很大的不同，他直接说“一阴一阳已是形而上者”<sup>②</sup>。这里，陆九渊显然只是把“器”界定为“形器”，以非具体的“形器”与具体的“形器”说明形上与形下的区别。王廷相也以气说明道，他直接说“元气即道体”<sup>③</sup>。他也是以“有形”、“无形”区别道器。“道”为无形的元气，是“物之原”；“器”是有形体的具体存在物，是“气之成”。士夫之在承认道本器末的同时，强调“器”的重要性，他从“实有”的观点出发，以为“天下唯器”<sup>④</sup>，只要“治器”就可以“治道”，所以说，“君子之道，尽夫器而已矣”<sup>⑤</sup>。

形上学的道器观的真正消解者是戴震，他把道规定为“气化流行”，道器的差别也只是气化流行与其结果的差别。这样，形而上与形而下的问题也只是未成形质与已成形质的问题，形上学的本体论问题为自然哲学问题所取代。这是戴震对理学的形上学的“取消”。

#### （四）关于“道统”

道统的问题首先是由唐古文运动的主将韩愈提出的。在《原

① 《朱子语类》卷七五。

② 《与朱元晦书》，《象山先生全集》卷三。

③ 《雅述·上篇》，《王廷相集》。

④ 《系辞上传》，《周易外传》卷五，中华书局，1977年，北京。

⑤ 同上。

道》一文中,韩愈指出,儒家有一个以仁义为核心内容的相传授受的道统,并以此来对抗佛、老之道。此道统由尧、舜、禹、汤经文、武、周公而传至孔子、孟子,孟子死,而此道统中断。其实,孟子已经有类似的说法,孟子认为五百年必有王者兴,尧、舜至汤,汤至文王,文王至孔子,相继而起,并以当今天下,舍我其谁的自信,欲接续圣王之治。韩愈的道统说,基本上为宋明理学家们所接受。如朱熹编辑《伊洛渊源录》,在一定程度上就是要确立早期理学家中能够接续儒学道统的人物。现在谈论道统问题,似乎显得不合时宜。因古代的儒家学者们提道统,是为了站在儒家的立场上对抗佛、老之道,而当今时代则是中西文化、哲学的不同传统的争论,道统的意义已经发生变化。如何看待道统,也就是站在怎样的本位文化立场上消化、吸收西方的先进的现代文明。

当代新儒家学者牟宗三对道统问题发表了一些比较有价值的看法,他也是中西对话的大背景下来谈论道统的。在牟宗三看来,无疑,代表中国大传统的当然是儒家,也就是说,中国的道统在于儒家。他对儒家道统的界定就是他所说的儒学的道德的形上学。并由此进一步提出三统说,即道统与学统、政统。牟宗三认为,儒家的道统是好的,但始终没有开出独立的学统与政统,即西方的科学与民主。因此,在他的道德的形上学体系中,特别提出“良知坎陷”说,以为通过德性主体的自我、自觉坎陷,可以开出认知主体以及政治主体,实现科学与民主。

牟宗三的三统说有其深刻的理论意义,但究竟可行性有多大,是个疑问。像他所说的,西方的科学与民主已经是不容我们回避的当务之急,传统必须现代化、全球化。但是不是由道统可以直接开出具有全新内容的学统与政统,则需要作进一步探讨。传统要不要讲,道统要不要讲,当然需要。传统或道统中的有永

恒价值与时代意义的东西很多，这方面我们还要充分地作进一步发掘，它对解决人的问题及现代文明所面临的危机确实有积极意义。同时，西方文明也要充分吸收，但这绝非简单地由道统即可开出学统、政统的问题，道统本身也应该面临“解构”。这需要开放，需要多元化，儒家道统只能在开放与多元中谋求自身的发展与出路。





## 二、“命”的学说

“命”无疑是中国哲学中的一个重要范畴,它所谈论的就是“天人之际”的问题。诚如大多数学者所认为的,中国哲学的一个主要特征是其天人合一观,所谓“天人合一”当然是在讲天人关系,也就是“天人之际”。有人说,中国哲学讲“天人合一”,是把自然人化了,有一定道理,但并非如此简单。它既不是简单地拿天来比附人,也不是简单地以人来比附天,而是在自然目的论的基础上来说明天人合一。此目的既不是有一个超自然的目的,如上帝,也不是一个庸俗的自然目的,如一个简单的食物链系统,而只能在天人关系,也就是天人之际上彰显出来。“命”说的就是这个问题。

在金文中,“命”写作“令”,含义有动词,也有名词。作动词用时,其意义大致与我们现在所说的“命令”相同,是人与人之间的直接对话。作名词用时,直接与西周时形成的原始的宗教神学的“天”的概念联系在一起。天子有天下,是由于“天”的命令、“天”的赋予,所以说“王受天有大令”。这一点,在后来的封建皇权统治中,一直延续着。儒家哲学讲“命”,讲“天命”,当然与此原初的宗教神学意义有很大关系,但自孔子始,这一意义已经发生了根本变化,并逐渐衍生出在后来的儒家哲学中占有重要地位的两个内涵。其一是从命定论的意义上说的,如“宿命”、“命运”、“命



数”等等含义；其二是从自然目的论的意义上说的，如“天命”、“性命”等含义。后者的含义的确立，有一个发展过程。但此含义确立后，前者的含义并没有消失，甚至有时候混合在一起使用。明确区分这两个含义的差别，已经是朱熹时的事了。在现代汉语所使用的词汇中，尚有另一种意义，即“生命”、“性命”，指人的肉体生命存在。此意义与我们上述两种含义的第一种更为接近，但不完全相同，它与第二种含义也有关系，故此人们又把自己所宝贵的、最本己的东西视为生命。对“命”的看法，基本上代表了儒家学者们对宇宙人生的态度与觉解。

### （一）命 运

现在的世俗迷信者喜欢谈论命运，有苦难的遭际，即埋怨命苦。又有算命先生，据说可预知人的吉凶祸福等等命运。这是世俗迷信的命定论。儒家自孔子始也讲命定，“命”这一范畴就其“命运”、“命数”之含义来讲，与世俗所言命运、宿命的含义无不同，但对此的态度则完全不同。在此意义上，“命”可以理解为一种异己的客观必然性，在很大程度上是人们的主观愿望所不能决定的。中国人有一传统的看法，即把此一异己的力量归之于“天”。此“天”当然与西周时期已经逐渐形成的宗教神学意义上的天，有很大关系，但并不完全相同。孟子说：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”<sup>①</sup>这里，“天”当然不能理解为人格神意义上的天，而恰恰是一无意识、意志的天，但它有一种力量，此力量是人所不能抗拒的。是为“天”、为“命”。在此意义上，所谓

① 《孟子·万章上》。

“天”、“命”当然是为人的自由划界限。孔子的学生子夏也说：“死生有命，富贵在天。”<sup>①</sup>这是说，人的生命存在与世俗人在现实人生中所追求的幸福（如富贵），是在人的自由之外的。孔子说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”<sup>②</sup>这里，“道”是指国家兴亡、治乱之道，可见，国家之兴亡、治乱，也是在人的自由之外的。既然这些都在人的自由之外，那么，对待这些，又应该采取怎样的态度呢？这里，儒家学者们表现了一种与世俗、与西方哲学迥异的达观。

我们说与世俗、与西方哲学迥异，主要是说它的非功利主义的人生观。求功利、重成效，这是世俗与西方大多数哲学所强调的。但儒家哲学更重视的是人们行为的过程、意义、价值与目的，这就是“道”在一般的行路的意义上的无限展开与延伸。所以孟子说：“求之有道，得之有命。”<sup>③</sup>孔子在当时礼坏乐崩的情况下，一生在不懈地求其所行之礼乐之治道，当时有人就这样评价孔子：“知其不可而为之者也。”<sup>④</sup>这是儒家的基本生活态度。孔子讲：“不知命，无以为君子也。”<sup>⑤</sup>所谓“知命”，并非要预知人的命运，而是说，只有知道了“命”是怎样一回事，即认识到人的自由或幸福的界限，才能不计较现实生活中的成败、得失。“知命”是为了“安命”，最终形成一种“乐天知命”的达观。所以孔子说：“不怨天，不尤人。”<sup>⑥</sup>荀子这样解释这句话：“自知者不怨人，知命者

- 
- ① 《论语·颜渊》。
  - ② 《论语·宪问》。
  - ③ 《孟子·尽心上》。
  - ④ 《论语·宪问》。
  - ⑤ 《论语·尧曰》。
  - ⑥ 《论语·宪问》。



不怨天。”<sup>①</sup>其实,这已经是在深一层说了,“知命”,如我们前面所说的,是认识人的自由的界限;“自知”,则是儒者所要强调的认识自身最本己的存在与价值。后者才是人真正的自由,此自由,儒家也谓之“天命”,落实到人自身说,谓之“性”,合称,可以谓之“性命”。

前面,我们讲到了儒家在“命运”这个含义上所说的“命”,有的学者把它归结为一种客观必然性。在某种意义上,可以这样说,但并非因果律意义上的机械的客观必然性。如果是这样一种客观必然性,诚如他们所说,人们认识到这种客观必然性,就可以不受命运的宰制,而达成所谓“自由”。这样一种说法显然是科学主义的说法,失于偏颇。儒家在“命运”的意义上谈论命,说的是人的被抛人的一种存在的状态,譬如说人之初生,乃至人之死。从科学的生物学上,我们可以解释或认识人的生死是怎样一回事,但具体人的类存在或生存,乃至具体人的个体存在或生存,并非通过生物学可以解释或认识清楚的。有一个故事,也许能够说明这一问题。邵雍精通于易“数”,程颐如此责问邵雍:“知易数为知天,知易理为知天?”邵雍答:“须还知易理为知天。”二人因此又谈到今年雷起于何处的问题,程颐说:“尧夫怎知,某便知。”邵雍问究竟起于何处。程颐答曰:“起处起。”邵雍鄂然。<sup>②</sup>“起处起”,这就是从存在论看问题与从认识论看问题的本质不同。从存在的意义上讲,可以言说的并不多,如理学家张载说的:“存,吾顺世;没,吾宁也。”<sup>③</sup>这里,谈不到认识与不认识,也谈不

① 《荀子·荣辱篇》。

② 见《二程外书》卷一二,《二程集》。

③ 《正蒙·乾称篇》,《张载集》。

到自由与不自由，最多只能为人的自由划定界限，是人所不可为、所无可奈何的。那么，人所可为、可奈何的，即人之自由又落实在何处说呢？就是我们上面所说的“性命”。

## （二）从宿命到性命

我们说，儒学“命”的范畴由宿命引出性命有一个过程，此一过程从孔子即已开始。孔子把人生中很多并非不重要的东西归结到宿命上，如肉体生命存在、世俗人生的幸福，甚而至于国家的兴亡、治乱之道。但这并非要人们放弃人为的努力，孔子不就在“知其不可而为之”么。这岂不是如西方的一个神话故事所说，人把一个大石头由山脚滚至山顶，石头自山顶再滚下来，人再滚上去，如此循环往复，行此无用之功么？并非如此。其实，这已经引出一个终极目的与价值标准的问题，即有比上述归结到命运更为根本的东西，人的本己存在即落实在这里说。说它是“本己”的，就是说它是“求则得之，舍则失之”的，是“求在我者”、“求有益于得”。<sup>①</sup>这样的东西有没有？如果有，是什么？这个问题在孔子那里已经得到了初步的解答，这就是“仁”。

孔子说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”<sup>②</sup>又说：“为仁由己，而由人乎哉？”<sup>③</sup>这里，“仁”的问题是自由意志的问题，所以才有孔子“七十而从心所欲不逾矩”的进境。作为人的本己存在，它是不受外在的异己的力量限制的。这当然也是在说人的德性主体

① 《孟子·尽心上》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·颜渊》。



的问题,但此主体并非是在认识论上与客体相对立的主体。主体恰恰是与客体相融的,主体之德性正是客体之目的的最集中体现。这已经是自然目的论的问题了。在孔子看来,就是“知天命”的问题,要想达到“从心所欲不逾矩”的进境,“知天命”是必不可少的一个重要环节。前面我们说过,在命定论意义上说,“命”本无所谓知与不知,那么,这里讲的“知天命”的意义显然是落实在另一点上说,这就是人对天地大化流行的目的、意义的体验。这一点我们后面还要说,这里,我们只要知道孔子已经由宿命引出性命的问题就可以了。

在这个问题上,孟子无疑比孔子更明确地说明了二者的差异。他说:“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。”<sup>①</sup>这里,孟子明确区分了两种“命”,其一,为人的肉体存在及其欲望;其二,即人的最本己的存在,是以仁义礼智为主要内容的人的道德理性,此道德理性是与超越的自然目的即“天道”联系在一起的。前者在孟子看来,并非不重要,所以说:“形色,天性也。”它也是人的存在的重要内容,人们应该善待它,所以说:“知命者不立乎岩墙之下。”<sup>②</sup>站在将倒塌的墙下轻易而死,这是儒者所不赞同的。但肉体生命并非人的本己存在,如我们前面说过的,它“求之有道,得之有命”,是“求无益于得”、“求在外者”。<sup>③</sup>人的本己存在则在于“性命”,孟子说:

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 同上。

“存其心，养其性，所以事天也；夭寿不二，修身以俟之，所以立命也。”<sup>①</sup>“存心”、“养性”与“修身”本来是道德主体自我修养的事情，怎么就是“事天”、“立命”了呢？这里，再度引出了儒家的自然目的论，即“天命”观。

至宋明理学，二者的区分更见明确，如程颢强调“言义不言命”。他说：“命者所以辅义。一循于义，则何庸断之以命哉！”<sup>②</sup>“命”说的是宿命的问题，“义”当然说的是“性命”的问题。至朱熹，则明确地区分了“命”的两种含义，并把它与其哲学体系中的两个重要范畴“气”与“理”联系在一起。他说：“命有两种：一种是贫富、贵贱、死生、夭寿，一种是清浊、偏正、智愚、贤不肖。一种属气，一种属理。”<sup>③</sup>也就是说，宿命意义上的“命”为“气命”，是形而下者；“性命”意义上的“命”为“理命”，是形而上者。此问题最终得以澄清。

由以上论述我们可以看出，儒家在由宿命引出性命的过程中，始终把性命作为人的最本己的存在，并最终把它落实到自然目的论，即天命观上来说。下面，我们就来看看儒学的自然目的论，即天命观。

### （三）天命与自然目的

上文我们提到，“知天命”是孔子到达“从心所欲不逾矩”的进境的不可或缺的环节，“天命”是自然目的论意义上的天命。朱

① 《孟子·尽心下》。

② 《二程遗书》卷一一，《二程集》。

③ 《朱子语类》卷四。

熹如此注释“天命”：“天命，即天道之流行而赋于物者。”<sup>①</sup>这个解释并非没有道理。孔子自己讲“天生德于予”<sup>②</sup>，说的也是这个意思。有人说，孔子这两个地方讲的“天”，是宗教神学意义上的天，所谓“命”、所谓“生”，说的是超自然的神学目的。不可否认，《论语》中许多谈到天的地方确实有原始宗教的痕迹，如孔子赌咒发誓：“予所否者，天厌之，天厌之！”<sup>③</sup>再如孔子自诩：“知我者其天乎！”<sup>④</sup>这里，“天”似乎是一有意志的人格神，但是不是一定如此，则很难说。在我们今天，“天”作为人格神的意义已经基本上不存在，但此含义还保留在我们的语言习惯中，如我们说的“天生”、“天晓得”等等。孔子说那些话时，是否如此，我们不能确定。不过，孔子倒是说过：“天何言哉。四时行焉，百物生焉。天何言哉！”<sup>⑤</sup>这里，“天”就是自然，它没有像人一样的情感、意志，故不能言说，但在四季的有序运作、万物的生长发育中，我们又若有所见其情感、意志，若有所闻其言说。

这就是自然目的论，它表现的是自然的无目的的目的。说它无目的，是说没有所谓超自然的神学目的，“天命”也不是真有一个主宰者在那里发布命令；说它有目的，是说自然的大化流行确实体现了一定的方向性、目的性，其方向或目的指向，在儒家看来就是“生”。这就是天道流行，赋予万物，此“赋予”就是“天命”。这个“命”与目的，并非是通过其发布命令者或一个终极的标的直接表现出来的，而恰恰是由被赋予者的生长、发育、流行而体

① 《论语集注》卷二，《四书章句集注》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·宪问》。

⑤ 《论语·阳货》。



现出来的。这就是儒者们所经常强调的“生意”、“生机”，由此我们若有所见，若有所闻，这“所见”、“所闻”是依靠我们自身的本己存在体验、体会、体贴出来的，而不是在认知主体的立场上对客观必然性的认知。“人”是万物中之一物，应该“放这身来，都在万物中一例看”<sup>①</sup>，也是“天命”赋予之目的体现者。只有置身天地万物之间，才能若有所见，若有所闻，若有所得。但人是“活物”，鸟兽山川，草木瓦石，只能表现、体现此目的，而人则不但能体现此目的，而且能体验、体会，最终能实现、实践此目的。人是自然目的的实现、实践者，这是中国哲学所强调的人的主体性的重要内容。

我们说，这样一种自然目的论的思想，自孔子始，就已经表现出来。只是孔子说得没有这样明确罢了。道家强调的“自然”、“无”、“无为”，其实也是自然目的论的思想，但对此目的的体会，儒道并不相同。老子讲：“天地不仁，以万物为刍狗。”<sup>②</sup>孔子说：“天何言哉。四时行焉，百物生焉。天何言哉！”“生”与“仁”恰恰是孔子及后来的儒家对自然目的的体会。“仁”已经落实到道德实践主体上说了，“仁”作为天命流行的“生”之目的的最集中体现，是内在于每个被赋予者而存在的。所以孔子说：“为仁由己，而由人乎哉？”<sup>③</sup>又说：“我欲仁，斯仁至矣。”<sup>④</sup>正因为“仁”作为道德实践主体的价值源泉，同时又是自然目的的最集中体现，故依于仁而行，自然与天地万物若合符节，了无窒碍。所以孔子说：“仁者不忧”、“仁者乐”。但此目的在每个现实的人身上只是一个

① 《二程遗书》卷二上，《二程集》。

② 《老子·五章》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·述而》。



潜在的存在,它必须,也只能通过人的道德实践彰显出来。所以说,“人能弘道”。

至孟子,这一思想更见明确。如他所作的“天爵”、“人爵”的划分,所说的“此天之所予我者”,等等。他还引出了“诚”这一范畴,来作为贯通天人的索子。不过,孟子更多的是强调人作为德性主体的自然目的的实践者的意义,并把它落实在人的道德理性、道德情感、道德意志上说,使之直接与“心”、“性”、“情”诸范畴联系起来。但人的道德实践就是自然目的的实现、实践,这一点在孟子这里再明确不过,所以说,“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;夭寿不二,修身以俟,所以立命也”<sup>①</sup>。德性主体的自我实现(即“尽心”、“知性”、“存心”、“养性”、“修身”等等),就是自然目的的最终实现(即“知天”、“事天”、“立命”等),这就是在人的有限自我中实现超越。所谓“万物皆备于我”,也是在这个意义上说的,它所强调的正是作为德性主体的人是自然目的的最集中体现者。

《中庸》在很大程度上继承了孟子的思想,如关于“诚”的问题,但直接用自然目的来说明人的道德理性,则是《中庸》的一大发展。《中庸》开篇就提到“天命之谓性”,这里,“天命”作为自然目的的意义再明确不过了。《易传》则在宇宙论的基础上对这个问题作了进一步的展开。它说“天地之大德曰生”,天地间阴阳之消长、变化体现的就是“生生”的目的,继此“生”而有的的是人之“善”,得此生而成的是人之“性”。《易传》在复卦的《象辞》中还提到了“天地之心”的问题,“复,其见天地之心乎!”这一点,特别受到理学家的重视,由此展开的天地有心、无心的论述,也正是对

① 《孟子·尽心上》。

自然目的论思想的最直接的说明。

“心”本来是针对人说的，理学家们强调心作为人的道德理性、道德情感的“主宰”的意义，“心便是他个主宰处”<sup>①</sup>。理学家在“天地之心”意义上讲的“天地”，是与其自然的意义分不开的，所以说“苍苍之谓天”。<sup>②</sup>就此而言，天没有情感、没有意志，也无所谓“主宰”，无所谓“心”。所以程颐说：“天地无心而成化。”程颢说：“天地之常，以其心普万物而无心。”<sup>③</sup>但理学家们正是要从无心处见有心，“天地自有个无心之心”<sup>④</sup>，由“成化”、“心普万物”而表现出来的“天地之常”就是“天地之心”，也就是自然目的、宇宙目的。后来朱熹总结说：“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。”<sup>⑤</sup>“生”就是“天地之心”，就是自然目的。“复”为什么可以见“天地之心”呢？复卦卦爻以一阳居于五阴之下，正是生意初萌之时，如枯木逢春，绿意初萌时节。所以朱熹说：“枯槁欲生，是天地有心时。”<sup>⑥</sup>由此进一步有“天地之情”的问题。朱熹说：“天地之情正大。”又说：“心是他本领，情是他个意思。”<sup>⑦</sup>从“本领”、“意思”说天地之心、天地之情，正是从万物生长、发育、流行中见主宰、目的。需注意的是，这里，“有心”与“无心”始终联系在一起，“无心”恰恰是对超自然的神学目的的否定，而“有心”则紧扣自然本身说主宰、谈目的。所以朱熹强调：“今须要知得他（指“天地”——引者注）有心处，又要见得他无心

① 《朱子语类》卷一。

② 同上。

③ 《答张横渠先生子厚书》，《河南程氏文集》卷二，《二程集》。

④ 《朱子语类》卷四。

⑤ 《仁说》，《朱熹集》卷六七。

⑥ 《朱子语类》卷一。

⑦ 《朱子语类》卷四。

处。只恁定说不得。”<sup>①</sup>

以“天命”、“天地之心”为核心范畴的自然目的论,是在讲“天人之际”的问题,只有澄清这一点,我们才有可能说“天人合一”,说“万物一体”。但究其实,自然目的最终要落实到人身上说,也就是说,只有人才是此目的的真正体现者、实现者。“生”是在说“仁”,“心”、“情”终究是人之心、人之情,“命”也要落实在“性”上说,自然目的其实是德性主体的实践理性、自由意志的问题。

#### (四)“性命”与自由意志

这里,我们借用康德的一个概念“自由意志”,但意义不完全相同。在康德那里,“自由”是彼岸的本体世界的事情,与人的认知理性相对立的现象界中是谈不到自由不自由的问题的。但是在解决人的道德实践问题时,康德不得不预设一个本身就有实践能力的实践理性,即自由意志。但在康德的体系中,自由意志如何可能的问题并没有得到真正解决,他所说的自身就有实践能力的实践理性毕竟还是“纯粹理性”,怎样实践、如何实践还是一个问题。归根到底,自由意志也只能是一个先验的“前设”。而儒家通过自然目的而落地地说明的人的德性主体与自由意志,表现出与康德截然不同的特征,此即其“性命”说。

首先,作为自由意志的“性命”,直接来源于自然目的,这是其形而上的超越性的充分保证。所谓自然的“生”的目的,最终只能落实在人的生命存在上说。孔子讲“天何言哉”是为了落地地

<sup>①</sup> 《朱子语类》卷一。

讲“予欲无言”；孟子讲“诚者天之道”是为了讲“思诚者人之道”；至《中庸》、《易传》则直接提出了“天命之谓性”与人由“一阴一阳之谓道”而“继善成性”的问题。这样，一方面把自然目的落实到人的道德理性上说，另一方面则为人的道德理性确立了形而上的依据。这一点，在理学家那里讲得更清楚。如上面讲的“天地之心”的问题，张载就说：“天地并无心，心只是人之心。”因此，他又有“为天地立心”的说法。心学之集大成者王阳明喜谈良知，以良知为“生天生地”、“神鬼神帝”，其实无非在说“良知之虚，便是天之太虚”<sup>①</sup>、“天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明”<sup>②</sup>，这还是突出强调人的道德理性是自然目的的集中表现。无论如何，人作为目的本身，绝非是与自然界相隔绝的。“为天地立心”，不是把自然界作为对象去宰割，去破坏，而只是“辅相天地”、“参赞化育”。这也正是自然所赋予人的使命。

其次，自由意志与自然目的一样，不是超绝的实体论意义上的实体。康德的“自由意志”是一先验的“前设”，有人说，在中国哲学里，这并非是假设，而是——“呈现”，有一定道理。但此“呈现”，“不是说有个物事，光辉辉地在那里”<sup>③</sup>。自然目的不是说有一孤悬隔绝于自然万物之上的最高目的，而恰恰是由“四时行”、“百物生”的现象之流行中所表现出来的若合符节的目的；“心”固然是就主宰说，但所谓“天地之心”也只是由“枯槁欲生”的现象中见其“似有”主宰，“似有”其情；自由意志固然是超越的形而上的本体存在，但没有德性主体的情感体验、情感意向，也无从说起。比如“仁”，固然是形而上的“爱之理”，但离了“爱人”也就

① 《语录三》，《王阳明全集》卷三。

② 同上。

③ 《朱子语类》卷九四。



无所谓仁。再如“良知”，固然是指“本心”或“心体”，但也只是个“真诚恻坦”，只是个“好恶”、“是非”之心。换句话说，说“呈现”不是说一实体自身在呈现，而只能是现象界之发用流行的呈现；说自然有“目的”，也只是天地万物（特别是人）的意向性、目的性活动所体现出来的若合符节的目的性；说自由意志，不是说它自身就有实践能力，而是由人的情感体验、情感意向来“发现”、实践此自由意志，无此“发现”，无此实践，也就无所谓自由意志。

其三，“呈现”有两层含义，即上面提到的“发现”与“实践”。“发现”，可以指天地万物说，也可以就人说。指天地万物说，就是由“四时行”、“百物生”而“发现”、显现“生”的目的。就人说，由见小孩子将跌落井中而生的“恻隐之心”，见出“善”的目的。综合地说，此“发现”、显现还是在人的体验上谈。朝来暮往、大河滔滔、枯木逢春只是自然现象，“生”、“天地之心”、“天地之情”却是人于天地自然的大化流行中的目的体验；“恻隐之心”萌动，只是人的情感的自然流露，“善”却是人的道德行为的发现、体验。其实，就体验来说，已经谈到自由意志的“实现”、“实践”问题了。体验、体会、体贴，静观、反观、直观，始终是儒家道德修养论、实践论的重要内容。其主要意义，则在于对人的情感教育。其主要方法，就是回归大自然，由天地自然的大化流行、人的情感的自然流露，体会宇宙“生”的目的与人所担荷的“善”的使命。孔子赞同他的学生曾皙说的一段话：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人。浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”<sup>①</sup>这本来只是说的春游的事情，却受到了孔子的高度评价。齐宣王闻、见将受宰杀的牛之哀鸣战栗而不忍，孟子由此指示其仁心。周敦颐窗前草不除，认为

① 《论语·先进》。

“与自家意思一般”。程颢好观鸡雏,认为“万物生意最好观”,并有诗云:“万物静观皆自得,四时佳兴与人同。”<sup>①</sup>程颐好观鱼,给皇帝讲学,严肃斥责其折早春初萌之柳枝。这些,既是对自然界生生不已的目的体验,也是对“万物一体”的情感教育,同时也是一种自我体验、自我认识,就是认清楚人置身天地间所担荷的使命,体会自我的本己存在。如此,剩下的就是道德实践的事情了。实践不仅仅是道德主体的自我实现,同时也是自然目的的实现,在此意义上,可以说是对道德主体的有限的形体存在的超越。与“发观”、体验相比,实践无疑是更根本的,“赞化育”是为了“参天地”,“见天地之心”是为了“为天地立心”。

其四,自由意志的实践就是自然目的的实现,这就是儒学的“天人合一”的境界观。“天人合一”,本来是实践后的事情,即打破“人己”、“物我”、“内外”的界限后的事情。但天人本一,不必言合,“天人合一”又是德性主体的存在的本来面目。换句话说,存在论与境界论也是统一的。所以王阳明说:“未扣时原是惊天动地,既扣时也只是寂天寞地。”<sup>②</sup>自然而然,何其现成。人的“性命”的实现,也就是对“天命”的完成。

总之,“命”这个范畴是儒家自然目的论与自由意志观的核心范畴,它是儒家的道德的形上学的架构的基石。澄清这一点,对理解儒家的道德哲学、存在哲学有重要意义。

① 《秋日偶成》,《河南程氏文集》卷三,《二程集》。

② 《语录三》,《王阳明全集》卷三。

### 三、“理”的学说

理的学说表现了儒学的理性主义精神,但它所表现的,并不是逻辑或“理念”意义上的理性主义,而是道德的或实践的理性主义。尽管在不同时期、不同阶段、不同思想家对理的具体涵义有不同解释,但是就儒家思想的主流而言,这个最基本的涵义是没有变化的。

#### (一)义理

理字最早出现于《诗经》,是当做动词使用的。《小雅·信南山》中有“我疆我理,东南其亩”的诗句,是说我治理我的疆土,按东南方向变成田亩。《大雅·绵》又有“乃疆乃理,乃宣乃亩”的诗句,跟上面的意思相近,只是缺了“我”字,谈话的主体变了。总之,“理”字最初是和劳动实践联系在一起的,是治理疆界土地的意思。这里暗含着一个意思,就是经过治理,使其条理化、规则化。《说文》从字形上解释说:“理,治玉也,从玉里声。”按照《说文》的解释,理字的本义是治理玉石,使之成器。玉石有天然文理,按其文理而治之,就是“理”。其进一步引申,就变成文理、条理等意思,但仍然与具体事物相联系,如腠理、肌理、肤理、脉理、地理等用法就是如此,这都是就具体事物而言的,还没有变成抽



象的概念。

在先秦诸子中,孔子和老子还没有提出理的学说,但在战国时期,普遍出现了理字,并且变成了哲学概念,具有抽象的哲学意义。(《管子》和《庄子》中有较多的论述)在儒学发展中,首先提出理的学说的是孟子。他也是第一个从人性的角度提出并讨论理的问题的思想家。这一点具有重要意义,可说是为后来的儒家道德理性主义学说奠定了基础。

孟子认为,人有共同的人性,因为人是同一个“类”。共同的人性不仅表现在感性欲望方面,而且表现在道德理性及其自我体验方面。人的口,对于味道,有共同的嗜好;人的耳,对于声音,有共同的听觉;人的眼,对于颜色,有共同的美感。那么,人的心,有没有共同之处呢?他认为是有的,这就是“理义”,即“义理”。“心所同然者何也?谓理也,义也。……故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”<sup>①</sup>这里所说的“理义”就是人心同有的道德理性。“义”是儒家思想的重要内容,在先秦和宋明,都有所谓“义利之辨”,正说明“义”的重要性。“义”是什么?“义者宜也”,是一种普遍性的道义,是判别道德是非的标准。“义”和“理”连用,或者被提升到“理”的层面,说明“义”具有理性意义,是一种道德法则或道德理性。它同感官欲望是不同的,是心所特有的。

在孟子看来,心和耳目等感官都是人之“体”,与人的生命形体不可分,但有大小之别;心是“大体”,耳目感官是“小体”。(孟子用“大体”与“小体”说明二者的区别,荀子用“天君”与“天官”说明二者的区别,在这一点上二人有一致之处,但涵义不同)人不能没有耳目等感官,也不能没有声色等欲望,但人之所以为

<sup>①</sup> 《孟子·告子上》。



人,则取决于心之官及其所具有的“理义”。“大人”与“小人”之分,就在于他是“得其大体”,还是“得其小体”。“得其大体则为大人,得其小体则为小人。”这所谓“得”,是心之自得,不是从别的地方去获得,因为“理义”就在自己的心里,不是从外面拿来的。但是它可以丧失。因为心就是义,所以义的丧失,也就是心的放失。所谓“得”,就是自我体认而勿失。孟子同告子有一场著名的辩论,就是“义内”与“义外”之辨。告子认为,仁在内,义在外。比如敬年长之人,是因为被敬者年长,所以才敬,并不是由内心所决定。孟子则认为,仁在内,义也在内,并不在外。敬年长之人,年长是一回事,敬是一回事,敬与不敬,关键取决于内心。有敬年长之心(即义),自然能敬长;无敬长之心,即使有年长者也不去敬。总之,“仁义礼智根于心”<sup>①</sup>,即根植于人的内心。“理义”即道德理性是由人的内心自我决定的,不是由外部对象决定的,是自主自律的,不是外在他律的,这就是儒家的道德自律说。

“理义”不仅是内心具有的,而且是能够“悦心”的。“悦”是喜悦、快乐的意思,人有道德理性,就足以使人感到愉快,就如同美味能使人的口味感到愉快一样。但美味佳肴是外在的,“理义”却是内在的,所以,这所谓“悦”,也是心之自悦,是一种自我体验、自我感受。这种体验和感受,是建立在自我体认、自我反思之上的,也是建立在自我修养之上的。

在孟子和儒家看来,“理义”虽然具有普遍性,但不像自然界的规律那样可以认识和证明,它只能在人的道德实践和生命体验中去证明。人能自觉并实现其“理义”,是一种快乐的事,因为它是人的生命的意义和价值之所在,是“良贵”,是“天爵”。爵有

<sup>①</sup> 《孟子·尽心上》。

两种,一是“人爵”,一是“天爵”。“人爵”如公、卿、大夫等爵位,是由别人给予的,可以得到,也可以失掉,它由别人掌握;“天爵”却是人人生而具有的,是“天”给予的,只有自己掌握,别人无法掌握,这就是“仁义忠信”等道德品质。正因为它是人的价值之所在,所以才能够“悦”。这种“悦”,正是人的道德尊严之所在,正所谓“心安而理得”。

“义理”的进一步发展是“性理”或“性命之理”。这是由《易传》作者提出的。“性命之理”不仅包括“义理”,而且包括其他方面的内容,是整体性的,并且与“天道”、“天命”有直接联系,具有宇宙论、本体论的意义。《周易·说卦传》说:“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义,兼三才而两之。”很明显,作者的意图是将“人道”与“天道”联系起来,以建立儒家的“天人合一”论。至于“穷理”为什么能“尽性”,“尽性”为什么能“至命”,《说卦传》的作者虽然没有进行具体阐述,但是他把“性命”和“理”联系起来,这就是一个很大的发展。这一发展对后来宋明儒学产生了很大影响。

这里所说的“性”,与孟子的人性论有联系,是指道德人性;这里所说的“命”,与“天道”是同一层次的范畴,但“道”是就天而言,“命”则是讲“天人之际”,直接与“性”相联系,所谓“性命之理”,就是天人合一的道德理性。它是由“天命”决定的。内在于人而为性的,理则具有简约化的性质,如《系辞传》所说“易简而天下之理得”。但总的来说,《易传》作者虽然提出了“理性命”的框架,却并没有就此展开进一步论述,真正完成这一任务的,是后来的宋明儒学。

## (二)文 理

儒家的另一位重要人物荀子,提出“物理”的概念,在儒学中占有重要地位,但他将“物理”引向社会人文方面,终于变成了“文理”。

所谓“物理”,是指客观事物的秩序或规律,一般包括自然界和社会两方面内容,只是荀子并没有将二者清楚地区分开来,他经常是将二者混在一起使用的。但是经过仔细分析之后,我们会发现,他更重视社会方面的内容,特别是社会礼治方面的内容。荀子是儒家中最重视礼的一位思想家,礼是客观的社会制度和规范,荀子认为,它代表一种客观秩序,这就是理。

荀子从主体与客体、认识与被认识的关系入手,肯定了理的客观性,并且认为,理是能够被人认识的。他说:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”<sup>①</sup>“凡以知”是从主体方面说,指人的主观认识能力,也就是知性。这是人性的重要方面。指出这一点,是荀子的一大贡献。“可以知”是从客体方面说,指事物之理,是被认识的对象。既然理是认识对象,人的知性必须认识之,才能“尽其理”<sup>②</sup>,即穷尽事物的规律。认识理的主观条件是,心必须“虚壹而静”,就像盘水一般,没有其他东西的干扰,这样就能够“足以见须眉而察理”<sup>③</sup>,即详尽地察知事物之理。在这里,人的知性能力亦可被理解为认知理性,人有能力认识事物之理,并能够“循理”

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·大略》。

③ 《荀子·解蔽》。

而行，“缘理而行”，甚至能够“宰制”万物。这是一种客观理性精神。

荀子还提出“大理”的概念，以表示事物的普遍规律或秩序。“大理”也是“物理”，但似乎更全面、更普遍。如果说，“物理”是具体事物之理，那么，“大理”就是一切事物所具有之理，或者说，“物理”代表事物某一方面的理，而“大理”则代表事物的全面真理。“凡人之患，蔽于一曲而黯于大理。”<sup>①</sup>人在认识事物的时候，容易出现一种偏向，就是被某一局部现象所蒙蔽，而不能认识“大理”。比如，事物都有“顺”的一面，又有“逆”的一面，只认识“顺”的一面，或只认识“逆”的一面，都是“一曲”之理，只有同时认识到“顺”和“逆”的道理，才是“天下之大理”<sup>②</sup>。

荀子认为，人有认知理性，足以使人立于天地之间，利用和改造自然，为人的目的服务。他的著名的“制天命而用之”<sup>③</sup>，就是建立在这样的认识之上的。荀子也讲人与天地“参”，但与《易传》、《中庸》中所说的“三才”、“与天地参”并不完全一致。后者是从“天人合一”的意义上说的，前者则是从“天人相分”的意义上说的；后者强调的是道德主体或德性主体，前者强调的则是认识主体。这可以说是儒家孟、荀两派在理的问题上的主要区别。在荀子看来，万事万物虽然错综复杂，变化多端，但是如果掌握了“万物之理”，便可以为我所用，以不变应万变，这叫“用天地理，万变而不疑”<sup>④</sup>。如果按照这样的思路发展下去，儒学很可能发展出真正的客观理性精神，建立起较系统的认知理性学说。但事实

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·正论》。

③ 《荀子·天论》。

④ 《荀子·君道》。

并非如此。抛开别的因素不谈,就荀子本人而言,他一方面提出了“天人相分”理论和知性学说,重视对自然界客观规律的认识,甚至主张“经纬天地”、“材官万物”、“制割大理”而掌握整个宇宙;<sup>①</sup>另一方面却又把目标转向社会伦理道德与君子人格的修养,并没有在自然哲学方面继续前进。他的心以“知理”、“知道”的知性说,主要不是指向“天道”,而是指向“人道”,进而提出“唯圣人不求知天”<sup>②</sup>的主张,这样就又回到儒家的人文主义的立场上了。

如果说,孟子是把“义”和“理”联系起来的思想家,那么,荀子便是把“礼”和“理”联系起来的思想家。不过在荀子那里,“礼”不像在孟子那里被说成是内在的道德人性,而是指外在的道德规范、社会伦理。有些学者把荀子说成是儒家“外王之学”的主要代表,大概就是据此而言的。他们认为,荀子的“礼治”学说,意在建立一个文明的理想社会。“礼”被说成“理”,就取得了客观的理论依据。理来自天道阴阳之气,是自然界的秩序,礼便是理之有文采者,故称之为“文理”。“礼”即“文理”,虽然是由圣人制定出来的,但其依据则是自然之“大理”。“文理”是社会文明的标志,代表社会秩序,具有必然性。因此他说:“礼之理,诚深矣。”<sup>③</sup>

就“礼”即“文理”的社会功能和作用而言,它是与人类利益相关的,是为了“养人之欲,给人之求”<sup>④</sup>,但它是按照“群”与“分”的原则,即社会的礼仪制度满足人的欲望和要求,从而使社会维持稳定而不至于混乱,并且具有很高的文明程度,这就是“礼义

① 《荀子·解蔽》。  
② 《荀子·天论》。  
③ 《荀子·礼论》。  
④ 同上。



文理之所以养情也”<sup>①</sup>。如果把荀子的这种理性主义说成是“实用理性”，也是完全可以的。荀子的学生韩非，虽然是法家思想的集大成者，但他也讨论“理”的问题，而且比先秦任何一位思想家都讨论得更加详细，并据此建立了他的“法治”学说。“礼治”和“法治”，代表了儒家与法家两种不同的社会政治学说，但是，就其追求客观的实用的理性精神而言，似乎又有一致之处。因此，荀子有时是“礼”、“法”并用，在荀子这位儒家门下，出现韩非这样的法家，也就不奇怪了。

但荀子关于“文理”的学说，还有另一方面的意义，这就是塑造一种道德人格。他所理想的“文理隆盛”，不仅指“礼治”所代表的社会文明，而且指社会成员普遍具有的道德理性精神。但这种道德理性不是建立在内在人性之上，而是建立在对“文理”的认识之上，通过认识和修养，内化为人的本质。这与他的认知理性学说是一致的。但就其完成道德人格而言，其目的与孟子也是一致的。

### （三）物 理

两汉哲学开创了一个新的阶段，出现了新的思潮，这就是以万物发生说为特征的宇宙论哲学。理的学说便同宇宙论相联系，因而有“道理”、“物理”之说。两汉儒学就是在这种思潮中发展的。

汉初儒者贾谊，接受了黄老思想，提出“道生德”、“德生理”的命题，认为理从根本上说，来源于宇宙论的“道”。“道者无形”，

<sup>①</sup> 《荀子·礼论》。

但虽无形,却是万物的本原。道生万物,经过德这个环节,“德者离无而有”,是从无形到有形的过渡。物理是同有形之物及其变化联系在一起的,道与德则是“变及物理之所生也”<sup>①</sup>。道如何生万物及其理呢?靠“神”的作用,“神”是变化的根源,“物理及诸变之起,皆神之所化也”<sup>②</sup>。物理来源于神化,而神化是道的作用。这样就从宇宙论上说明了理的来源,同时说明了理的性质。一方面,它是宇宙生成变化的结果,与有形之物相联系;另一方面,它又是事物的法则,来源于道,人如果能遵守这些法则,就是合于道了。这就是他所说的“德生于道而有理,守理则合于道”<sup>③</sup>。道无形,不可见,理是道的具体表现,存在于事物之间,故守理便是合道的根本途径。

贾谊虽然作了这样的介说,但他的思想不是十分清楚。他关于理与道的关系的思想,与韩非有相近之处。韩非认为,“道者,万理之所稽也”<sup>④</sup>。所谓“稽”,是合的意思,就是说,道是万理所符合的,也就是万理以道为根源。但是,韩非提出理的学说,意在论证“法理”的合理性、必然性,即为法治学说建立理论基础;而贾谊作为儒家,虽然提出“物理”概念,但就其实际内容而言,仍然是为社会伦理学说作论证。他说:“德生理,理立则有宜适之谓义,义者理也。”<sup>⑤</sup>“宜适”是一种价值理性,其具体内容便是义。这同孟子的“义理”之说又一致了。不过,贾谊不是从心性论而是从

① 《新书·道德说》,王洲明、徐超:《贾谊集校注》,人民文学出版社,1996年,北京。

② 同上。

③ 同上。

④ 《韩非子·解老》,梁启雄:《韩子浅解》,中华书局,1960年,北京。

⑤ 同上。



宇宙论上论证了这一学说。

汉朝大儒董仲舒,从目的论出发,提出阴阳变化之理,进而说到物理。这也是从宇宙论上说的。他说:“阴阳四时之理,相受而次矣。……阴阳调和,万物靡(靡,无的意思——引者)不得其理矣。”<sup>①</sup>他把阴阳这对范畴和时间范畴联系起来,说明天地万物的变化,认为其中有一种循环式的秩序,这种秩序就是阴阳四时之理。这种秩序是和谐的,其展开就是四时变化;在这一变化中,万物相应地得到了秩序,这就是物理。由此可见,物理是由阴阳四时变化而来的。但是,董仲舒并不是一位纯粹的自然哲学家,而是一位目的论者,他的基本的哲学思想是,天是一个最高主宰者,是有目的、有意志的神。阴阳四时的变化虽然是自然界的變化,但它是受天的目的和意志支配的。“阴阳、理人之法也。阴,刑气也;阳,德气也。”<sup>②</sup>阴阳是天用以治理人间的法则,因此具有人格属性,是为人而设的。这样一来,理便是天通过四时阴阳授予人与万物的秩序,是合目的的,故称之为“天理”。(与宋明儒所谓“天理”,不完全相同)

按照这种学说,天人之间有一种感应关系,人间的一切秩序包括伦理道德,都必须符合“天理”。董仲舒的天人感应理论,主要是针对帝王而言的,要帝王服从天理、天意,否则要受到“天谴”。但同时又具有普遍性,在天人关系问题上,他认为人是天的副本,天地自然界的變化既然是有秩序的,其秩序又是由天决定的,那么,人的一切行动就必须符合这种秩序。“行有伦理,副天地也。”<sup>③</sup>“副”天地也就是“副”天地之理。这个“副”字,既有对偶

① 《春秋繁露·十指》。

② 《春秋繁露·阳尊阴卑》。

③ 《春秋繁露·人副天数》。



主从之义,又有符合之义。这种“天人同构”的学说是由目的论贯穿起来的。天有阴阳,有刑德,人亦有善恶,有义与非义之分,“人之德性,化天理而义”<sup>①</sup>,这便是“人理之副天道也”<sup>②</sup>。董仲舒把理说成某种合目的的自然秩序,确实具有宗教神学的性质,但是同西方的宗教神学毕竟不同。西方的上帝是超自然的绝对实体,而董仲舒所说的天,虽然是人格化的神,却又在自然界的运行变化之中,通过阴阳四时的变化显示其目的性。这是一种很特别的目的论。

东汉的王充是不是儒家,似无定说,不过他自己承认是儒家,我们也把他归到儒家来讨论。王充批判了目的论,提倡自然论,同时也批判了“天理”论,主张物理论。但他明确主张,理有两方面意义。一是指“义理”、“伦理”或“性理”,这是有关人性方面的;一是指“实理”、“事理”即“物理”,这是关于自然界方面的。他认为,这两方面的理,其意义是不同的。这是一个重要的区分。

就伦理而言,王充指出,人与动物的区别,就在于人有伦理,而动物没有。“圣人不能使鸟兽为义理之行。”“禽兽之性,则乱不知伦理。”<sup>③</sup>义理、伦理是人所特有的,是人的道德理性的体现。因此,他提出人应当“尽性之理”<sup>④</sup>,实现道德理性,完成自己的人格。至于道德理性是如何形成的,是内在的,还是外在的,这是另一个问题,王充并没有深入探讨这些问题。大体而言,王充认为,人的品德之好坏,是由“禀气清浊”即自然原因决定的,但又重视

① 《春秋繁露·为人者天》。

② 《春秋繁露·丘道通》。

③ 《论衡·虫虚》,黄晖:《论衡校释》,中华书局,1990年,北京。以下所引不再注明版本。

④ 《论衡·本性》。

“积习”等社会原因。

就物理而言,他认为目的论“违道理之实”,不符合自然界的实际情形。他也主张阴阳之理,但那是气的自然而然的变化的过程,决不是天的有目的、有意志的安排。他认为,自然界是由气构成的,气是分阴阳的,阴阳相互作用便产生变化,变化则产生事物,事物有其客观性质与规律,这就是物理,他又称之为“物气之理”<sup>①</sup>。王充是中国哲学史上第一个讨论因果性的哲学家,他认为自然界是机械式的因果关系,并无目的性存在。目的论者提出,人是由天有意识、有目的地生出的,因此,人理必须副天道。王充则认为,阴阳之气相合,自然而然生出了人,没有任何目的性,因此,无所谓人理副天道的问题。目的论者又提出,自然界出现寒温之气,是由于“人能动天”的结果。王充则认为,这是“不达物气之理”,因为寒温之气纯属自然界的现象,“系于天地而位于阴阳,人事国政,安能动之?”<sup>②</sup>诸如此类,不一而足,说明王充用自然界的原因解释自然界,而且持一种自然主义的观点。他所说的“物气之理”,就是阴阳两种气在相互作用中所固有的自然规律。但是王充具有经验主义倾向,也有实证精神,一切是非道理,都要有经验上的依据,要由经验加以证实,对于理的问题,也是如此,并没有进一步的论证。不过,他的自然论哲学,与荀子有某种联系,对后来的柳宗元、刘禹锡,特别是王夫之等人,有一定影响。王夫之就曾经把理区分为物理与性理两个层面。关于这一点,后面还要谈。

① 《论衡·变动》。

② 同上。

#### (四)性 理

理真正成为哲学上的最高范畴,那是在宋明理学出现之后。所谓理学,就是以理为最高范畴的哲学。但是,理学家所说的理,就其实质而言,不是别的,正是性理。所谓“就其实质而言”,是说除了性理之外,理还有其他方面的意义,比如物理,但这些方面的内容不但不能取代性理的地位,而且最终被归结为性理。理学家广泛地讨论过理的问题,对于物理也很重视,特别是理学中的程朱一派,但是,他们既没有建立起概念论的、逻辑学的或纯粹认识论的理性主义学说,也没有建立起系统的自然主义哲学,而是回到人的存在和价值这样一个儒学的基本问题上来,完成了形面上的道德理性学说,也就是性理之学。

需要指出的是,理学家的性理之学,固然是对孔、孟儒学的恢复,特别是对《易传》的“性命之理”的发挥,但它是经过魏晋玄学与隋唐佛学之后的一次总结,也就是说,它吸收了玄学的形而上学与佛学的心性之学的重要内容,重建了儒家的形而上的性理之学,因此,具有新的特点。

所谓性理,如前面所说,是从人性上说明人是“理性动物”,但这不是指人的认识或理智能力,也不是某种先验的概念或理念形式,而是指人的道德本性及其自觉。理在本质上是内在于人面存在的,它是人的本体存在,即所谓“性体”。从主体意识而言,它又是“心体”,即心的存在本体。之所以称为“性理”,就因为它是普遍的、人人具有的,并且有其宇宙论本体论的根源,这个根源就是“天道”、“天理”或“天命”。天道流行,赋予万物,人得之以性,性就是理。这是本体论宇宙论的说法。这个性即理,具有形

而上的性质,因为道就是形而上者。因此,理既是宇宙本体,又是道德本体。但这所谓本体,决不是西方哲学所说的实体,而是自然界发育流行的生生之理,赋予人则为内在的潜能或道德理性能力。就自然界而言,理是通过万物生长发育表现出来的秩序或法则;就人而言,性是通过人的情感意识与知觉活动表现出来的人生道理,必须在实践活动中实现出来。所以,谈本体必谈作用,离了作用与活动,所谓本体只是空的,也是没有用的。理学家正是通过形上与形下、体与用等范畴,说明理与气、性与情的关系。这是理学家关于理的一个基本的理论出发点。这说明,理不是单独存在的,而是在同其他范畴的联系和关系中存在的。

被称为“理学之宗”的周敦颐,提出了“理性命”的问题,这显然是从《易传》而来的,但他未来得及作进一步发挥。张载作为理学的重要人物,提出了“穷理”的重要性。他认为,理是气化运动的有序化的过程,“天地之气,虽聚散、攻取百涂,然其为理也顺而不妄”<sup>①</sup>。天地万物,由气化产生,气有聚散,有攻取,错综复杂,但其中有理,理的特征是“顺而不妄”。对“顺而不妄”的最好解释就是有序化。或者可解释为规律。但规律的一个重要特征是可以不断重复,自然界的气化是不是可以不断重复的,张载没有说,他似乎认为,自然界的变化,是循环式的,不是还原论的。从根本上说,张载同其他理学家一样,主要是从生命的意义上谈论理气的,其中含有目的性意义。但张载有时又从客观对象的角度谈道理,比如他说:“理不在人皆在物,人但物中之一物耳。”<sup>②</sup>这里所说,是指物理而言,可以成为认识对象,因此,便有“穷理”的问

① 《正蒙·太和》,《张载集》。

② 《语录上》,《张载集》。

题。“万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。”<sup>①</sup>穷是穷究，穷究事物之理而认识之，这是属于知性范围的问题。但张载提倡“穷理”，是同“尽性”、“至命”联系在一起的，他虽然主张二者有先后次序之别，但“穷理”的根本目的是“尽性至命”。这样一来，理和性就是不能分开的。事实上，他所说的理，包括人伦、物理两方面的意义，他所说的“穷理”，也包括“明庶物，察人伦”两方面的内容。人伦、物理二者究竟是何关系，张载没有进一步说，但在他看来，二者是统一的。在后来的使用中，“人伦物理”实际上变成一回事了。

真正将理变成最高范畴，说成是世界与人的本体存在的理学家是二程。程颢说过，“天理”二字，是他自家“体贴”出来。此话不虚。“体贴”二字，正说明程颢的哲学创造。

二程认为，理是形而上者，气与物是形而下者。形而上者无形而不可见，却是万化的本源；形而下者有形而可见，但却是由形而上者决定的。但这所谓形而上者，既不是现实世界之上的“原型”或“理念”，也不是现象背后的本体即实体，它就在人心之中，是人的最本己的存在，即性理。“性即理也，所谓理，性是也。”<sup>②</sup>这就是人的形上学，也就是道德的形上学。

性何以就是理，理何以就是性？对于这个问题，二程有个解释，这就是把人的存在问题与宇宙本体论的问题结合起来，或者把人的存在问题提到宇宙本体论的高度来解决。从宇宙论的角度看，理是天道流行、生生不息之理；这生生不息之理有一种方向性、目的性，这就是命；其命于人就是性，所以性又称之为“生

① 《语录上》，《张载集》。

② 《二程遗书》卷二二上，《二程集》。

理”或“性命之理”；其所存者便是心，心是“虚灵不昧”之物，有知觉思虑，是主宰者，就其主宰而言，心就是性，所谓“心即性也”。<sup>①</sup>用程颐的话说，就是“在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道”<sup>②</sup>。道就是理，也就是性。这样由天到人一贯下来，理就成为人的性。

人们常常把二程所说的理解释成自然规律或宇宙规律，其实这种解释是不正确的，至少是不完全的。理的根本义是生，即“生道”，具有生命意义，且具有目的性意义。其生命意义就在于性，其目的意义就在于善。“所谓理，性是也”<sup>③</sup>，就是说明理的生命意义；“天下之理，原其所自，未有不善”<sup>④</sup>，就是说明理的目的性意义。善就是目的，但必须落实到人，才能实现。从这个意义上说，人的性理就是天道、天命之目的所在。所谓落实到人，真正说来，是落实到心，主体的心，才是性理的实现者，也是人的主宰者。

程颐也经常谈到物理，并且主张“格物穷理”。他认为，“凡一物上有一理，须是穷致其理”<sup>⑤</sup>。但程颐所说的物，十分广泛，上自天地之高深、鬼神之幽显，下至日常生活中的各种事物，甚至包括古今人物等等；而他所说的理，无非是人伦日用之理、善恶是非之理，至于自然界的“物理”，并没有成为认识对象，更不是他的主要目的。他的根本目的是“明善”，即认识性理。“要在明善，明善在乎格物穷理。”<sup>⑥</sup>在他看来，万物皆有理，但穷到最后，“只

① 《二程遗书》卷一八，《二程集》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《二程遗书》卷一五，《二程集》。

是一理”，这就是性理，而性理就在自家心中。因此，“格物之理，不若察之于身，其得尤切”<sup>①</sup>。这说明，程颐所说的物理，大致上都是与性理相联系的，即使是涉及到自然界的事物之理，也是在目的性的范围之内，而不是纯粹的认知理性的问题。

朱熹作为理学集大成者，除了继承程颐关于理的学说之外，又有进一步论述。至此，儒家的性理之学就算完成了。

朱熹明确提出，理是生物之“本”，气是生物之“具”，理气结合，便生出万物。他所说的“本”，就是“本体”，因此，朱熹哲学又被称之为理本论。但就其实际意义而言，这所谓“本”，实为本根、本源之义，它和“生”是分不开的，说到底，理是生命之源、价值之源，其所生之物，各得其性，人则得性之全，这就是性理。

但朱熹对理作了不同层面的解说，从中可以看出理的多方面的涵义，同时可以看出理气是一个整体性范畴。现将这些不同涵义简述如下：

一是“所以然者”。万事万物皆有其所以然，比如天之所以高，地之所以厚，车之所以行陆，船之所以行水，其中都有所以然之理。这“所以然”就是回答“为什么”的问题，这好像是认识论上的因果问题，但实际上是一个存在的问题。事物为什么是这样的而不是那样的？为什么具有这样的性质或作用，而不具有那样的性质或作用？必有其存在的根据，这个根据就是理。

二是“所当然者”。“当然”是一个应然的问题，不是实然的问题，但在朱熹看来，二者是统一的，“所以然”就是“所当然”，“所当然”也是“所以然”。“应当”一般被理解为道德上的命令，“应当如此”就是一个道德命令，属于价值范畴，等于说，必须这样做才

<sup>①</sup> 《二程遗书》卷一六，《二程集》。



是有价值的。朱熹之所以将“所以然”与“所当然”统一起来，就在于将事实与价值统一起来，将存在论与价值论统一起来。其根本目的是说明性理，即人的存在价值。

二是“使之然者”。这是说明事物存在及其变化的动力范畴。朱熹认为，理是无形体、无方所、无造作的形而上者，本来无所谓动静，有些学者据此认为，朱熹是观念论者或理念论者，或者是存有论者、实在论者，就是说，理存有而不活动。理既然无形体、无造作，如何能使事物动起来呢？这确实是一个问题。但朱熹虽然说过理是“净洁空阔”的世界，好像是一个观念世界，但朱熹这样说，仅仅是从逻辑上进行推论，逻辑推论并不是真实存在的样子。事实上，理在事物之中，也只能在事物之中，成为事物发展变化的动力。如同树之有根、禾之有种，根和种就能使树与禾生长起来。

四是“自然之理”。这所谓自然，不是从纯粹自然主义意义上说的，而是包含着自然目的论思想。自然界是具有生命意义的，自然界的发育生长是有序的，或者说向着一个目的。这个目的就是善，也就是太极之理。太极是理之全体，是“极善至好的表德”，因而是人生的最高目的。

所有这些涵义，都不是自然本体论的说法，而是说明人的存在的问题，说明人在宇宙自然界的地位和意义问题。但是，朱熹的理学，确实为人的存在问题建立了宇宙本体论的前提。

由于朱熹不仅是一位哲学家，而且是一位博学多识的学者，因此，他在诸多领域讨论理的问题，其中便有自然科学方面的问题。在这方面，朱熹实际上承认有自然规律，即物理的存在。他广泛地讨论了自然界的各种现象，承认一物有一物之理，每一物都要“格”（“格者至也”），每一理都要“穷”（即穷究、穷尽之义）。尽



管他的最终目的是明心中之理,即性理,但这种向外格物穷理的方法,却具有认识论的意义。这一点在后来的发展中比较积极的成果,表现出较多的客观理性精神,但是由于未能从根本上突破性理学的传统,最终未能发展出独立的认识论学说。

这里所说的,主要是罗钦顺、王夫之等人。他们将朱熹理学向客观化方面发展了,提出过一些富有积极意义的思想。罗钦顺否定了朱熹以理为“本”的学说,提出以气为“本”之说,理被说成是气的动静、往来、阖辟、升降等变化所固有的性能或规律,而不是宇宙本体或道德本体。气是客观存在的,气之变化形成各种事物,如四时之温凉寒暑,万物之生长收藏,人民之日用彝伦,人事之成败得失,千条万绪而不乱,“有莫能其所以然而然,是即所谓理也”<sup>①</sup>。这里还是从生的意义上讨论理,并没有超出传统哲学的范围,没有将自然界看做纯粹物理的、机械的、还原论的世界,但他强调存在的客观性,这样世界就可能成为人的认识对象,以突显人的认知理性。所谓“莫能其所以然而然”,是说没有另外一个“所以然者”,它就存在于客观事物的变化之中,可说是“已然”的存在。罗钦顺虽然主张在客观事物中认识理,但并不认为理便是气,便是物,如他所说,“理须就气上认取,然认气为理便不是”<sup>②</sup>。这里似乎提出了一般与个别、普遍与特殊的关系问题,而一般只能存在于个别之中,普遍只能存在于特殊之中。

但是罗钦顺在提出理的客观性及其认识的可能性之后,并没有继续前进,而是又回到性理之学。他不但接受了朱熹的“理具于心而为性”之说,而且主张物理和性理是一个理,而他所说

① 《困知记》卷上。

② 《困知记》卷下。

的性理,就是仁义礼智等道德原则。正因为如此,格事事物物之理,就是明心中之性理。他没有,也不可能开出纯粹的认知理性学说。

理学的最后一位大思想家王夫之,通过其缜密的思考,对物理与性理作出了明确的区分,这是一个很大的发展。由此,他所说的理,便具有物理与性理两方面的意义。王夫之说:“凡言理者有二。一则天地万物已然之条理;一则健顺五常,天以命人而人受为性之至理。二者皆全乎天之事。”<sup>①</sup>这里所说的“天地万物已然之条理”,就是指物理而言的,它是客观事物所具有的性质或规律。所谓“已然”,是说凡有事物存在之处,皆有其固有的规律,是“物之固然,事之所以然也”<sup>②</sup>。理也可以理解为事物发展的必然性。王夫之承认,理是抽象的,不可得而见,但它就存在于具体事物之中,而具体事物是可见的。不仅如此,具体事物的存在与发展,有一种必然局势,这种必然局势就是理的表现。他所说的如下一段话,足以说明这一观点:“理本非一成可执之物,不可得而见;气之条绪节文,乃理之可见者也。故其始之有理,即于气上见理;迨已得理,则自然成势,又只在势之必然处见理。”<sup>③</sup>关于气的问题,不必单独讨论,它是说明物质存在的范畴,有空间与时间的意义,至于“条绪节文”,则是意象性的说法,不是纯粹的逻辑语言,只能通过形象体会其意义。但“势之必然”这一叙述则是清楚的,是富有哲学意义的。这样,他所说的“格物穷理”之学,便具有认识论的意义。这种认识,当然不是逻辑分析的,而是经验

① 《论语·泰伯》,《读四书大全说》卷五。

② 《张子正蒙注·至当》,中华书局,1975年,北京。

③ 《孟子·离娄上》,《读四书大全说》卷九。

综合的,但其中包涵着理性主义精神,即从众多的事物中归纳出一般性的规律。

至于他所说的“天以命人而人受为性之至理”,显然是讲性理,其内容同程、朱一样,是指仁义礼智等道德理性。应当说明的是,性理问题始终是王夫之哲学的中心议题,从这个意义上说,王夫之哲学仍然是性理之学。王夫之所说的天,是指自然界,天命之性当然是指自然界赋予人的道德理性能力,这一点同程、朱并无实质区别,虽然他不认为理是宇宙本体,而是以气为本体,但他承认,理是道德本体。在这个问题上,王夫之不同于理学之处在于,他提出“性日生而日成”<sup>①</sup>的学说,在他看来,性理虽然受命于天,但那只是潜在的可能性,其真正实现,还在于后天的努力和实践,而且随时都能变化。在这里,他赋予道德理性以历史的、实践的观念,这是值得重视的。

对性理之学进行批判性消解的哲学家,应当是戴震。在戴震之前,颜元就已经提出,“性命之理,不可讲也”<sup>②</sup>。戴震则进一步提出“分理”的学说,否定了形而上的性理。戴震哲学具有近代分析思维的某些倾向与特点,他不承认有整体性的笼罩一切的所谓性理,而是注重对事物进行分类,由此探求事物的特殊性质,理的学说就最能说明这一点。

在戴震看来,理是具体的,不是抽象的,是使事物区别开来的特殊本质,而不是概括一切的普遍本质。实际上,作为普遍本质的理是没有的。因此,要了解什么是理,就要从具体事物的观察与分析入手。在他的主要哲学著作《孟子字义疏证》中,有专门

① 《尚书引义》卷三。

② 《存学》卷一,《颜元集》,中华书局,1987年,北京。

讨论“理”的一条,其中说:“理者,察之而几微,必区以别之名也,是故谓之分理。”他还提出“条理”、“文理”等说法,其中心意思都是讲“分理”。朱熹也有“条分缕析”的说法,重视对事物的分析,但其结果是归原到性理,因此又有“枯槁有性”之说。但戴震所说的“察之几微”,则是找到事物的区别,哪怕是最细微的区别,这确实是一种分析的方法。

前面说过,孟子提出“理义”即“义理”之说,王夫之有“必然”之说,戴震则将“自然”与“必然”结合起来,以说明“理义”,这实际上是对孟子学说的一次修正。“由血气之自然,而审察之以知其必然,是之谓理义。自然之与必然,非二事也。就其自然,明之尽而无几微之失焉,是其必然也。……故归于必然,适完其自然。”<sup>①</sup>戴震所说的“自然”,与宋明儒所说的“自然”,其意义已有很大不同,甚至不可同日而语。在戴震那个时代,关于“自然”,已经由目的论学说变成自然主义学说,因此,戴震很自然地将其与血气,即生物学联系起来,以说明人的感性存在。但是,戴震毕竟没有否定人的理性,而是将理性与感性统一起来,并将理性建立在感性之上。这是一种新的理性主义的开端与萌芽。

<sup>①</sup> 《孟子字义疏证·理》。

## 四、“气”的学说

“气”是中国哲学中使用非常广泛的范畴，儒家、道家、佛家乃至道教都在不同的程度上对“气”的观念有所论述。究其实，它也是早期中国文化代表人物的自然观宇宙论的基本范畴。如《国语·周语》中记载周太史伯阳父的言论：“夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”这是以“气”来解释地震这一自然现象。伯阳父提出“天地之气”的概念，并直接把它与“阴”、“阳”联系起来，这的确代表了中国自然观的传统。这一点，被后来的不同哲学流派所继承，并作出了各自的解释。

儒家也是这一大传统中的一支，儒者们在不同程度上也都使用这一范畴来解释自然现象与人之形体生命。至宋明理学，“气”作为与形而上的“理”相对的形而下的范畴，具有特定的哲学内涵。当然，这一特定内涵同样与代表中国人的传统自然观的“气”是一脉相承的。

在现代汉语中，我们有诸如“神气”、“生气”这样一类用以描摹人的精神状态词汇，这在儒学中也能找到其根源，如宋明儒者所谈论的圣贤“气象”，再如孟子讲的“浩然之气”。当然，含义不尽相同。

## (一)从气论看儒者的自然观

我们这里所说的“自然观”，是指就宇宙论上说的自然哲学，甚而至于自然科学意义上的“气”论。上面提到的伯阳父的一段话，很具有代表性。“气”的本义就是指我们现在所说的“空气”，不过，古人没有明确的“空气”的概念，他们从风、云等自然现象与人的呼吸感受到虚空中的“气”的存在。如《说文解字》曰：“气，云气也。”庄子于大风、小风中感受“气”之鼓荡、酝酿，朱熹从一呼一吸上论“气”。这些，都说明“气”是直接和常识中的具体现象联系在一起。哲学家们正是从此诸种自然现象中得到启示，用“气”来说明自然的存在、构成。常识、自然科学、自然哲学乃至在理学形上系统中气所担任的特殊角色，其含义往往是混杂在一起使用的，这再次说明了中国哲学概念的模糊性、整体性特征。其实，伯阳父在谈论“天地之气”的时候，已经对“气”有了比较抽象的认识，用“阴阳”说明其构成，更见其思维已经有了很大的进步。关于“气”，《左传》中也有一些说法，如“阴阳”、“风雨”、“晦明”的“六气”说，并用它来解释“五味”、“五色”、“五声”、“六疾”等人的感觉与疾病。这都代表了中国人的普泛的自然观。

儒家创始人孔子谈论宇宙论的内容很少，《论语》中也不见有关于“气”的记载。孟子也如此，他在自然观的意义上谈论“气”的内容也基本没有。《易传》试图用《易》的模式来说明宇宙的构成，故其谈论“阴阳”的地方很多。“阴阳”本来指《易》卦的阴阳二爻，当《易传》试图用“太极”、“两仪”、“四象”、“八卦”以及“一阴一阳”等说明宇宙生成时，此“阴阳”与阴阳之气自然联系起来。与“阴阳”相关的是“乾坤”，《易传》提出“乾元”、“坤元”的概念，



不能不说对后来的“元气”说有很大影响。先秦儒家真正谈论到自然观意义上的“气”的是荀子。他用“气”、“生”、“知”与“义”四个层次来说明自然物的存在：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”<sup>①</sup>这里，荀子把“气”作为水火、草木、禽兽乃至人的最基本的生成基础，是贯穿于有生命、无生命的存在之中的。这也是先秦诸子的一个基本观点，如《管子》与《庄子》中也有关于气的较多论述。

先秦诸子为什么用“气”来说明自然物的构成基础？大概有这样两个原因。其一，气的虚空性。此一特点说明气具有包容性，可以无所不包，无所不在，故庄子说“唯虚集气”。这是有形有象的具体存在物所无法代替的。由此作探本寻源的追问而产生出“元气”的概念（“元气”一词的使用，自汉初董仲舒始），“元”为“始”、为“初”。董仲舒云：“元犹原也，其义以随天地终始也。”<sup>②</sup>由原初之气的浑沌，而有天地玄黄的存在，故古时识字课本《千字文》开篇即云：“天地玄黄，宇宙洪荒。”这是由宇宙之发生进一步说到宇宙之构成。其二，气的活动性。“气”虽无形无象，但通过其活动可以带给我们存在的信息。如庄子由大风之鼓荡谈论“天籁”、“地籁”与“人籁”。荀子特别拈出“水火”来说明气贯穿在无生命物的存在，也是这个原因。水之蒸腾，火之燃烧，无疑更能表现气的活动意义。由“气”的活动性衍生出“精”、“神”的概念，用以表示气之活动、功能。把握住这两点非常重要，当宋明儒学把“气”作为与“理”相对的形而下的存在时，这两点（特别是后者）

① 《荀子·王制》。

② 《春秋繁露·重政》。



具有重要意义。

自两汉始，“气”作为说明人们的自然观的核心范畴就几乎成为约定俗成的事情了。讲宗教神学也好，谈元气自然也好，“气”都是说明自然存在物的出发点。董仲舒在承认“天”是宇宙主宰的同时，强调“元气”作为天地万物乃至人的产生的根源的意义。他还进一步提出阴阳之气在自然存在物构成中的作用，以人之存在于阴阳之气如鱼之游于水，故“天地之间，若虚而实，人常渐是澹澹之中”<sup>①</sup>。这样，就不能把他的天人观简单地看做仅仅是宗教神学意义上的天人感应。宗教神学与科学的实证精神结合在一起，正是两汉哲学的一大特色。纬书中也以“元气”、“气”来说明宇宙的发生与构成。如《春秋纬·命历序》云：“元气正，则天地八卦孳也。”<sup>②</sup>《易纬·乾凿度》则以“未见气”、“气之始”、“形之始”、“质之始”来划分“太易”、“太初”、“太始”、“太素”四个宇宙生成的阶段。两汉时形成的以气论为核心的自然观，是与当时自然科学（如天文、历法）的发展有密切关系的。即便是说讖纬、谈感应，“气”、“阴阳”、“五行”都成为其理论中不可或缺的重要中介。王充在以其“天道自然”来对抗两汉神学目的论时，“元气”、“气”也成为其重要的理论武器。他说：“天地合气，万物自生。”<sup>③</sup>天地万物自然而然地化生于元气之中，人的生死也不离其中。“气”也是王充的命定论的核心范畴，他以人禀受的气的厚薄与清浊来说明命运的好坏与人性的善恶。

两汉时逐渐形成的“气论”成为中国人的传统自然观的基本观点，唐古文运动的主将柳宗元以天地未分时，“惟元气存”；天

① 《春秋繁露·如天之为》。

② 《文选·两都赋注引》，中华书局，1977年，北京。

③ 《论衡·自然》。



地既分,天玄地黄,“浑然中处者”为元气。理学集大成者朱熹讲宇宙构成、天地产生乃至具体自然现象的发生的方很多,“气”与阴阳也是他解决此类自然问题的主要概念。

作为自然观的“气”论与中国传统的自然科学有密切联系,如天文学、医学中都讲“气”,但严格地说,气不足以成为现代科学意义上的观念。首先,它不像“原子”等观念具有确定性,而是与常识中具体的“气”的存在纠缠在一起的。云气、烟气、水汽、呼吸之空气等等都是“气”,耳聪目明也可以就气上说。其次,从气中抽象出来的阴阳以及由具体存在中抽象出来的水、火、金、木、土之五行又成为说明自然存在物的属性的范畴,如物皆有阴阳,或有五行之一的属性。阴阳、五行本身都不具有科学的明晰性,用它们来说明事物的属性,只能使人们有一个粗疏的框架式的整体结构把握。其三,气虽然是表示非生命存在的范畴,但其活动又往往与生命的存在关系密切,这更增加了此概念的复杂性。

正是这个代表中国传统自然观的“气”范畴,在宋明理学中被赋予一种全新的意义,这就是在理学的形上学系统中的形而下的存在。我们称此“气”为形上学意义上的气。理学家并没有对形上学意义上的气与自然观意义上的气作明确区分,但我们认为,这种分别是事实上存在的,而且与传统的自然观的气论形成一明确的界限。这一点,始于张载,完成于朱熹,并在王夫之那里有进一步发展,最终消解于戴震。至戴震,气论又回到自然哲学上去了。

## (二)理学形上学意义上的气论

张载被称为理学中气本论的先驱,他提出了“虚空即气”、

“太虚即气”<sup>①</sup>的命题,有很大的意义。张载此言,是针对佛、老谈空说无而发的,他提出“太虚即气”的命题,一方面是对具体的自然存在物的充分肯定,也就是对被后来的理学家称为形而下的“气”的肯定。所以说,“太虚不能无气,气不能不聚而为万物”<sup>②</sup>。另一方面,所谓“太虚”,并不是佛、老所说的空、无,而是虚中有实,“天地之道无非以至虚为实”<sup>③</sup>。这里,虚中求实就绝非仅仅是“气”的问题了。在张载的哲学体系中,“虚”是与“天”、“性”直接联系在一起的范畴。在这一层意义上,不是“太虚即气”,而是“太虚者,气之体”<sup>④</sup>、“太虚无形,气之本体”<sup>⑤</sup>。这里,太虚作为“通极于无”<sup>⑥</sup>、“通极于道”<sup>⑦</sup>的性,是形而上的本体存在,气是此形上存在的实现者,所以说“性通极于无,气其一物尔”。回过头来看,“太虚即气”说的恰恰是形上与形下、本体与作用相即不离的意思。而张载所要做的事情,正是反对佛、老割裂形上、形下,“以山河大地为见病”的失误。他说“性通乎气之外”,又说“气无内外,假有形而言尔”<sup>⑧</sup>,以为佛、老所说的“空”、“无”,只是无形而不可见者,但其中有“顺而不妄”之理,有“未尝无”之“体”,即“性”,这就是“虚中求实”。“有无虚实通为一物”<sup>⑨</sup>,正是张载为统一形上与形下、体与用所作的努力。气作为形而下的存在,有聚有散,但

① 《正蒙·太和》,《张载集》。

② 同上。

③ 《语录中》,《张载集》。

④ 《正蒙·乾称》,《张载集》。

⑤ 《正蒙·太和》,《张载集》。

⑥ 《正蒙·乾称》,《张载集》。

⑦ 《正蒙·诚明》,《张载集》。

⑧ 同上。

⑨ 《正蒙·乾称》,《张载集》。



其聚散不能以有无论,聚散所表现的都是“太虚”之“体”之“常”。此“体”、“常”,作为潜在的本体存在说,是“天地之性”,亦即太虚;落实到气凝聚成形后的现实存在上说,就是“气质之性”。“性”与“形”,即形上与形下是“相资”而有的,故人要“变化气质”,实现其形而上的本体存在,即“天地之性”。

前面,我们提到作为自然观的气论的两个特征,一为气之虚,二为气之活动义。张载这里强调的也是这两个特征,但赋予它新的意义。“虚”标志的恰恰是一形而上的存在,但不是孤悬的“无”,它正是通过气之活动(如“聚散”、“攻取”等)表现出来的。在谈到虚与气与万物的关系时,张载反对两个观点:一为“虚能生气”;二为“万象为太虚中所见之物”<sup>①</sup>。这正是在形上学、本体论意义上对虚、气与万物的关系所作的解析。由气论性,即落实到形而下的现象上谈形而上之本体,这正是儒家的实践的、道德的形上学的本质特征。“气质之性”,就是从气质上说性,说明的正是这一点,故受到朱熹的高度评价。从气质上说性,所以说“合虚与气,有性之名”。性可以上下其说。“合性与知觉,有心之名”<sup>②</sup>、“心统性情”,心也可以上下其说。这些,足见儒学的形上学的灵活性。

当然,张载的哲学体系并没有这样明确,“虚”在他这里还是一个比较模糊的概念,他也没有直接对形而上与形而下的问题作一分疏,故有程颢批评他以“清虚一大为天道”之语。真正提出形上、形下的理气论的是二程兄弟。

二程直接用“理”取代了“虚”,程颐说:“皆是理,安得谓之

① 《正蒙·太和》,《张载集》。

② 同上。

虚？”<sup>①</sup>程颢说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言而非道也。”<sup>②</sup>同“道”、“器”一样，形上与形下的划分也适用于“理”、“气”，程颐也说：“气是形而下者，道是形而上者。”<sup>③</sup>但形上与形下亦非隔绝的，所以又说“离了阴阳更无道”<sup>④</sup>，二者是体用的关系，“体用一源，显微无间”<sup>⑤</sup>。程颢甚至直接说“性即气，气即性”<sup>⑥</sup>。这其实是接受了张载的“气质之性”的说法，所以又说：“‘人生而静’以上不容说，才说性时，便已不是性了。”<sup>⑦</sup>“人生而静”说的是形而上的本源之性，但事实上，性只能落实在气禀上说，道只能落实在阴阳上说，这正表现儒学形上学的体用合一的特征。

“理”、“气”形上形下说的最终确立者为朱熹。朱熹对张载的“清虚一大”之说有一个比较清楚的认识：“渠本要说形而上，反成形而下。”<sup>⑧</sup>一针见血地指出了张载哲学体系中的矛盾。关于“理”、“气”的形上与形下的问题，朱熹有一个明确的说法：“天地之间，有理有气。理也者形而上之道也，生物之本也；气也者形而下之器也，生物之具也。”<sup>⑨</sup>“理”是形而上的“生物之本”，“气”是形而下的“生物之具”，二者共同构成天地万物的存在的基础，存在物与人禀受此理而有性，禀受此气而有形。“自形而上下言

① 《二程遗书》卷三，《二程集》。

② 《二程遗书》卷一一，《二程集》。

③ 《二程遗书》卷一五，《二程集》。

④ 同上。

⑤ 《周易程氏传序》，《二程集》。

⑥ 《二程遗书》卷一，《二程集》。

⑦ 同上。

⑧ 《朱子语类》卷九九。

⑨ 《答黄道夫》，《朱熹集》卷五八。

之”，或理与气“就中间截断言之”（所谓“截断”，也是就形上与形下的界限说的），则理先气后，理本气具（或末），理体气用。先后、本末与体用这样成对出现的范畴之间的差别，始终紧扣住形上与形下这样一个界限，这是就“理不杂于气”说的。“理”作为形而上的存在，是“净洁空阔”、“冲漠无朕”、“无形无影”的，它“无情意”、“无计度”、“不会造作”。但“有是理便有是气”，理作为气之“所以然”、“所当然”者，又是“使之然者”。换句话说，理虽“不会造作”，但却是“主宰”，气之“阴阳无始，动静无端”，恰恰是“理”之实现。“理”作为超越的形而上者，却非超绝的，它必须也只能落实到形而下的气上说。这又是“理不离于气”。从这个角度说，理气本无先后可言，“有则一时俱有”。如果说，“理不杂于气”是形上与形下“截断”言之，这样，理气“决是二物”。那么，“理不离于气”则是形上与形下合而言之，如此，理气是“二物浑沦”，“理”虽“冲漠无朕”，但其中“万象森然已具”。

以上是朱熹从形上与形下的观念上对理气所作的分析，这方面，朱熹作了很大的努力。但他的哲学就本质上来说，并非观念论的，“理”也不是一个纯粹的观念世界，“理”的核心内涵却是“生”的目的。理作为形而上者，是“生物之本”，就其“主宰”处说，就是天地生物之心。气作为形而下者，是“生物之具”，就其活动义说，就是一片无始无端的不息的生机，所以说：“由一阴一阳，生生不穷。”<sup>①</sup>也就是说，气之无端无始的活动就是理之目的的无限展开与实现。落实在具体的存在物上说，就是“性”。这里，朱熹对张载的“气质之性”颇为赞赏，以为“极有功于圣门”<sup>②</sup>。他说：

① 《朱子语类》卷四。

② 同上。

“论气质之性，则以理与气杂而言之。”<sup>①</sup>“理”本来是“不杂”于气的，这里以理气之“杂”而言性，如我们在张载那里所见到的，“性”是可以上下其说的。“性只是理”，是从形而上的本源处说；作为“理与气合”的“气质之性”，则是从现实存在上说的，既包括形而上本源之性，也包括只是形而下的“气禀”的情、才、欲。而“变化气质”，正是超越人的有限形体存在（即“气禀”）的局限，实现自然目的（即“理”），也是实现人自身的目的（即“性”）。这是理学道德形上学的实践性特征。

以上是朱熹从理学的形上学出发，对理气关系所作的解说。朱熹在自然观的意义上谈论“气”的地方也很多，这与传统的气论是一脉相承的。朱熹有时把这样看问题的角度称为“以形而下者言之”，有时称为“在物上看”。此时，他提出“阴阳者造化之本”<sup>②</sup>的说法，并用气来具体地说明天地万物的生成与结构。而“理”则是就气之属性与其运行的规律而言的，此即“物理”。当然，这样两个角度的区别并非严格的、绝对的，与形上之理相对存在的气和自然观意义上的气在理学家那里有着千丝万缕的联系，但所说的实在还是两个问题。在朱熹这里，“以形而下者言之”、“在物上看”，也并不仅仅是自然观上的说法，它反映了朱熹的理学形上学体系中的矛盾。但形上学的气论与自然观的气论，在事实上的差别确实存在。朱熹以后，其批判者所持的观点往往就是其自然观上的气论，朱熹没有把两种气论区别开来，他的批判者也没有区别开。如罗钦顺强调“理气为一”，反对朱熹的理气“不离不杂”

① 《朱子语类》卷四。

② 《周易本义·经上》。



之说。他一方面说理“须就气上认取”<sup>①</sup>、“当于气之转折处观之”<sup>②</sup>，理是“物理”，气是自然观上的气；另一方面又反对“认气为理”，而“理”是气之往来中的“若有一物主宰乎其间而使之然者”<sup>③</sup>。这里，“理”在什么意义上谈论则很难说。不过，可以确定的是，罗钦顺并没有完全否定形上意义上之“生理”、“性理”。在这一点上，王廷相无疑比罗钦顺更彻底，他直接提出“以理为气”的思想。“理”就是“物理”，所以，气变化则理也变化，所谓形而上的不易之“常理”、“生理”基本上被否定。而形上与形下的问题变成无形与有形的问题，但无形、有形又都是气，“有形，生气也；无形，元气也”<sup>④</sup>。这也是就宇宙生成与构成的自然观上论气。

在理气的形上与形下问题上，心学家陆九渊与朱熹有分歧，有争论。陆九渊认为“一阴一阳已是形而上者”<sup>⑤</sup>，把气直接说成是形而上的存在。但问题的焦点实不在此，朱熹对“理”或本源之“性”的“净洁空阔”的形而上的特征的规定，正是对道德实践的目的的超越性的保证，它是把作为形而下的气禀的情、才、欲排除在外的。但陆九渊则直接说“情、性、心、才，都只是一般物事”<sup>⑥</sup>。这无疑使他的道德实践论更富有感性、个性特征，也难怪朱熹称之为“私盐贩子”。心学集大成者王阳明在这一问题上与陆九渊不同，他反对认气作理，以理气关系为“条理”与“运用”的关系。他说：“理者气之条理，气者理之运用。”<sup>⑦</sup>与朱熹一样，他也在“生”的目

① 《困知记》卷下。

② 《困知记续》卷上。

③ 同上。

④ 《慎言》，《王廷相集》。

⑤ 《与朱元晦》，《象山先生全集》卷二。

⑥ 《语录下》，《象山先生全集》卷三五。

⑦ 《语录二》，《王阳明全集》卷二。



的上进一步把理气统一起来,所以说:“太极之生生,即阴阳之生生。”<sup>①</sup>正是在此意义上,他在谈论其万物一体观时,也只是说人与天地万物原是“一气流通”、“同此一气”的。<sup>②</sup>

对理气的形上与形下问题作最后总结的是王夫之。他的贡献首先在于对“性理”与“物理”作了明确的区别,正是在“物理”的意义上,把“气”限定在自然观上,而“物理”即“气之条绪节文”<sup>③</sup>,是功能、属性范畴。但承认作为形而上者的“性理”的存在,说明王夫之并没有摆脱理学形上思维的框架。王夫之对“气”范畴的另一个重要发展是“实有”观念的提出。他说:“尽天下无形之境,无声之时,而皆其性情功效之实有者矣。”<sup>④</sup>以“实有”取代“气”、“理”,很可能产生一种新的本体论、存在论,但在这一点上,王夫之并没有走得更远。

对理气的形上与形下问题的最终取消者为戴震。他把形上与形下的区别说成是阴阳之“未成形质”与“已成形质”、“形以前”与“形以后”的区别,<sup>⑤</sup>所以说:“气化之于品物,则形而上下之分也。”<sup>⑥</sup>“气化”是阴阳二气的流行化生,是具体事物形成以前的事情;“品物”就是指已经成形的具体事物。这样,形而上的问题被最终取消。“气化流行,生生不息”,就是道。而“理”则是“气化之自然”而具有“必然不可易者”,“不可易”也只是“指其至,非原其本”,只是自然之极致,而不是探本求源的本体论与形上学的

① 《语录二》,《王阳明全集》卷二。

② 《语录三》,《王阳明全集》卷三。

③ 《孟子·离娄上》,《读四书大全说》卷九。

④ 《四书训义》卷二中,《船山全书》第7册,岳麓书社,1990年,长沙。

⑤ 《天道》,《孟子字义疏证》卷中。

⑥ 同上。



说法。

### (三) “浩然之气”与“气象”：从人的精神状态与精神境界上论气

在儒家哲学中，“气”之范畴除了用来说明儒者的自然观与形上学之外，尚有另一种意义，即用以指示人的精神状态与精神境界。这是儒家哲学的一大特色。此意义，一直保留在我们现在的日常语言之中，如“神气”、“意气”与“勇气”，等等。此时，气是直接与人身体、形貌、感性诸特征联系在一起的，同时，又限于此，它又是人在实现自己的本己存在后，发于外貌的一种表现。性与气、形与神、感性与理性、自然与人是完全一体贯通的。这也是中国传统哲学的一个重要特征。

这一说法最早见于孟子的“浩然之气”说。在《孟子》中，“气”是一个直接与人的形体的、感性的存在联系在一起的范畴，是与“心”、“志”相对的。所以说：“夫志，气之帅也；气，体之充也。”<sup>①</sup>人的肉体存在虽然受“心”、“志”的统帅，但“气”同时可以影响人的精神活动，故此要“养气”、“存夜气”。“浩然之气”与孟子这里的“气”的含义显然有密切关系，但又不完全相同。说它们有密切的关系，是说“浩然之气”就是人的感性、形体存在的直接提升。抛开人的感性、形体存在，“浩然之气”就无处落实。但提升、扩充是更重要的，经过“践形”、“集义”等自我实践、自我提升，此“气”可以“配义与道”<sup>②</sup>，就是说与人的道德理性直接联系起来。李泽厚

① 《孟子·公孙丑上》。

② 同上。

先生把“浩然之气”解释为“理性的凝聚”或“凝聚了理性的感性”<sup>①</sup>，很有道理。但此“理性的凝聚”必须经过感性自我的升华，同时也最终要通过人的形体、外貌表现出来。所以，孟子说：“仁义礼智根于心。其生色也，皤然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”<sup>②</sup>道德自我的充养，可以直接从人的神色、形貌乃至手足四肢的一举一动中表现出来，故孟子又有“观眸子”之说。后来宋明理学家所屡屡强调的体会圣贤“气象”，说的也是这个问题。

以上我们谈论孟子的“浩然之气”，揭示了精神与肉体、感性与理性的这两个层次上的统一，还有一个层次即自然与人，“浩然之气”以其“至大至刚”是“塞于天地之间”的。这是实现自身的目的同时也是自然的目的的人，与自然形成的一种和谐、默契。这也是理学家们的“气象”说特别强调的。他们描绘贤者的“气象”或别人描述他们的“气象”时，也多用描绘自然景物的词句。

周敦颐之气象以“洒落”著称，黄庭坚称其“胸怀洒落，如光风霁月”<sup>③</sup>。“光风霁月”即其“气象”。程颢以“和粹”著称，他的学生朱光庭与其相处一个月，称“在春风中坐了一月”。使人如沐春风，这是程颢之“气象”。程颐则以“严厉”著称，其兄程颢称其可“尊严师道”<sup>④</sup>。朱熹以“庄敬”著称，其学生黄干称“其色庄，其言厉，其行舒而恭，其坐端而直”<sup>⑤</sup>。王阳明以“飘逸”著称，其学生邹

① 李泽厚：《中国古代思想史论·孔子再评价附论孟子》，人民出版社，1985年，北京。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《宋史·道学传》。

④ 《伊川先生年谱》，《二程遗书·附录》，《二程集》。

⑤ 《行状》，《朱熹集·附录一》。



元标称其“倡道当时，如清风披拂”<sup>①</sup>。“清风披拂”是王阳明之“气象”。

“气象”所表现的是达到某种精神境界的人的精神状态，其中，有某些个性特征。像我们上面所列举的，此诸理学家“气象”各不相同，但无伤其为贤者，这也是个性中的共性。同时，此“气象”又有美学意味，其言行、形色给人的是一种美感体验。就个性方面说，因为它是与人的感性、形体存在直接联系在一起的，表现出对人的现实生命、肉体存在的充分肯定。就美学意味说，“光风霁月”、如沐春风、“清风披拂”，人的存在（是精神与肉体、形上与形下统一的存在）与自然界活泼泼的生机若合符节，是在道德实践、道德体验中表现出来的天人间的和谐之美。个性与共性、形上与形下、感性与理性、有限自我与无限超越、道德与审美、自然与人的统一，正是“气象”说体现出来的儒家哲学的特色。

<sup>①</sup> 《重修阳明先生祠记》，《王阳明全集》卷四〇。

## 五、“心”的学说

心的学说是儒学中最核心的内容之一，也是儒家主体思想的标志之一。在儒学中，几乎所有的思想家都讨论到心的问题，就如同讨论到性的问题一样。心、性实际上是联系在一起的，只是为了论述的方便，我们才分开来谈。

需要指出的是，在儒学中，有一派思想家比较重视心的认识功能，比如荀子，就是一个代表。后来有些儒学家如王充、王夫之等人，也很重视心的认知功能。他们所说的心，在一定意义上可称之为“认知心”。但是，他们都没有建立起独立的认知学说，更没有把自然界的物理世界作为认识对象，而是更多地关注人生与社会方面的问题。因此，关于这方面的内容，我们不准备详细讨论。

在儒家关于心的学说中，占主导地位的是“道德心”的阐述，这方面，内容极其丰富，这是我们讨论的重点。但是，他们并没有严格区分“认识心”与“道德心”，只是就其实质面言，他们所说的心，归根到底是指“道德心”。

从某种意义上说，儒家学说就是一种心灵哲学，因为它不是把目光投向世界，解决世界的存在问题以及如何认识世界的问题，而是指向人自身，解决人的心灵问题。当然，在解决人的心灵问题的同时，必然会涉及到人与世界、心与物或心与道的关系问

题,但这主要不是认知与被认知的关系问题,而是一种心通“感应”关系。它同自然哲学、认识论哲学有所不同,它的着眼点在于人的心灵的存在及其价值和意义,包括心灵的自我实现以及超越一类的问题。

下面就儒家关于心的学说的主要内容及其特征进行一些分析。

### (一)心的整体性

儒家哲学认为,心是主宰身体的,也是主宰一切的,因为它无所不包、无所不通。心是主体范畴,是人的主体性的根本所在。人之所以为贵,就在于心。但它不是与自然界(或世界)相对立的“孤立主体”或“相对主体”,就是说,它不是与客观世界完全对立的主观世界,而是与自然界完全统一的。这种统一具有绝对性,故可称之为“绝对主体”或“统一主体”。儒家喜欢讲“感应”或“感通”,实际上就是讲心灵与外界事物(自然界)的相互关系,但不是“感知”与“被感知”的关系,即不是以心为认识主体,以外界事物为认识对象,通过感觉器官与外物接触,对外物有所认识。“感应”实际上是相感而互通的意思,外界事物的性质或意义,潜在地存在于心灵之中,只是未能显发出来,通过“感应”便能显发或显现出来。这就是儒家哲学所说的“寂”与“感”、“隐”与“显”的关系问题。《周易·系辞传》说:“寂然不动,感而遂通天下之故。”这看起来是讲自然界万物的相互关系,实际上是讲心灵与万物的关系,因为二者本来是相通的。“寂”是静的意思,“感”是动的意思,但这不是物理学上所说的动静,而是指心灵的存在状态及其作用。《易传》又有“三才之道”、“参赞化育”等说法,便进一步说

明了这种关系。为什么讲“感而遂通”、“参赞化育”呢？因为心灵中潜在地具有天地万物之道，通过心的作用便能实现出来。在这里，心灵的主体作用是明显的。理学家便在“寂然不动”之后，加了一句“万象森然已具”，说明心的本体存在。这同孟子所说的“万物皆备于我”<sup>①</sup>，是一样的意思，只是孟子没有提出“心本体”这一范畴，而理学家则建立了宇宙论本体论的架构，以此说明心与天地万物的“寂感”关系。理学中的两位代表人物，朱熹和王阳明，都明确提出心是天地万物的“主宰”这一思想。如果说，在朱熹思想中还夹带着认识论的成分（“格物致知”、“即物穷理”之说），那么，王阳明则完全是从心灵存在及其本体论上说的。此外，如张载的“大其心则能体天下之物”<sup>②</sup>，也是讲心物关系的。“大其心”就是使心不要受形体限制，不要有内外之别，即不要以心为内，以物为外，只停留在“闻见”一类知识上，而是要打通内外，去体会天下之物，这样，就能“视天下无一物非我”<sup>③</sup>，而不是与我相对而存在。程颢则提出“只心便是天”<sup>④</sup>的命题，认为心是其大无外的，心与万物根本没有什么阻隔，所以，只能在“当”与“不当”处认取，“更不可外求”<sup>⑤</sup>。他的弟弟程颐也提出“不当以体会为非心”<sup>⑥</sup>的说法，重视以“体会”为心，而不以知识心、认知心为然。“体会”之心与“感应”之心是同类的，都强调打破主客、内外的界限，主张在心灵的体验中实现与天地万物的统一，因为心

① 《孟子·尽心上》。

② 《正蒙·大心》，《张载集》。

③ 同上。

④ 《遗书》卷二上，《二程集》。

⑤ 同上。

⑥ 同上。



灵本身就具有无限性。“此心即与天地无异，不可小了它，不可将心滞于知识上，故反以心为小。”<sup>①</sup>这同其兄程颢所说的“只心便是天”没有什么区别。正因为心与天地“无异”，所以便能包举万物，与天地万物本无限隔。如果以心为“主”，以物为“客”，以主体之心去认识客体之物，这就是“将心滞于知识上”，凡知识都是以心物对立为前提的，心只能成为认识主体，而不是绝对主体，这就是“以心为小”。理学集大成者朱熹提出“心无限量”<sup>②</sup>、“唯心无对”<sup>③</sup>等命题，更加明确地肯定了心的无限性、绝对性，这决不是“认知心”所能说明的。“无限量”不是指认识能力的无限性，而是指“本心”即本体心而言的，本体心既是道德本体，又是宇宙本体，它有无限创造力。“无对”也不是指认知心之无对，认知心从来是有对(对象)的，“无对”是说本体心是绝对的，其作用也是无所不在的。至于陆九渊、王阳明，更是以“心学”标榜，他们所说的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”<sup>④</sup>，“心外无理，心外无物”<sup>⑤</sup>，无不以心灵为绝对主体。

心既是绝对主体，又具有整体性特征，它包括知性、情感、意志、意向等等于一体。用王阳明的话说，本心良知“当下具足”<sup>⑥</sup>，“不可分析”<sup>⑦</sup>，这个说法是符合整个儒家精神的。儒家认为，心是整体性存在，不仅不可分析，而且不必分析，最多在功能、作用方面有所区分。也许惟一的例外是，在形上与形下、本体与作用等

① 《遗书》卷二上，《二程集》。

② 《尽心说》，《朱熹集》卷六七。

③ 《朱子语类》卷九八。

④ 《杂说》，《象山先生全集》卷二二。

⑤ 《语录一》，《王阳明全集》卷一。

⑥ 《语录二》，《王阳明全集》卷二。

⑦ 《语录一》，《王阳明全集》卷一。



层面上作了区分,但即使是这样的区分,最终仍然归于统一。心不可能只是形而上者或形而下者,而是“贯通”形上与形下;心也不可能只是本体或作用,而是本体与作用统而言之、兼而有之。关于心的绝对、整体性的学说,充分显示了人的主体性,主观世界与客观世界的统一性,以及主观世界的普遍有效性,它打通了天人、物我、主客、内外的界限,主张人“为天地立心”<sup>①</sup>。但是缺乏合理的相对性,在人与自然的关系方面,它重视二者的内在统一性与和谐,轻视人对自然界的认识与改造;在人与社会的关系方面,它重视主体间的道德伦理的调节作用,缺乏客观的理性精神与社会架构理论(如法治与民主);在人与自身的关系方面,它重视心灵的自我完善与自我修养,缺乏心智的开发与运用。总之,它高扬了人的主体精神,特别是德性主体或道德主体,却没有分化出认知主体、审美主体与社会政治主体等等。

当代新儒家牟宗三先生指出,儒家所说的心,是绝对的“无限心”<sup>②</sup>,这是正确的;但他又说,儒家的心灵哲学是“超绝的心灵学”<sup>③</sup>,这一点并不完全正确。绝对是对相对而言的,无限是对有限而言的,但它并不排除相对和有限。儒家认为,人是有限的,但可达到无限,心灵也有有限的一面,但可进至无限。心灵与世界相通,没有内外物我之别,从这个意义上说是绝对的;心灵具有无限作用与创造力,从这个意义上说是无限的。但这并不意味着心灵是完全“超绝”的,更不是形而上的“实体”。心灵与万物之间的整体性关系,不能必然地成为“超绝的心灵学”。孟子的“万物

① 《拾遗·近思录拾遗》,《张载集》。

② 《现象与物自身:执的存有论与无执的存有论》,《牟宗三新儒学论著辑要》,中国广播电视出版社,1992年,北京。

③ 同上。

皆备于我”，当然不是说万物都存在于我的心中，他是承认万物的客观存在的；但也不是说，我的心灵超绝于万物之上，从而创造出万物。因为心本身是“天之所与我者”<sup>①</sup>，而“天”并不是完全超绝的。人的身与心都是“天”所给予的，儒家是身心合一论者，“形色”也是“天性”，只是有“大体”与“小体”之分。所谓“无限”，也只是说明心灵存在的可能性或极限而言，其功能或作用是无限的，凡存在者都可“感通”，甚至可以归于“虚寂本体”，但这并不是说，心灵是神一样的绝对主体即实体。这里所说的“绝对主体性”，不同于宗教神学所说的绝对主体性，后者是惟一的，具有创造世界的功能；前者只是就心灵与万物的整体性关系而言，它能够创造“意义世界”，却并不能创造客观世界。儒家的心灵哲学确实具有形而上的特点，因而具有超越性，但不能完全归结为“超绝的心灵学”。

## （二）心的内向性

心灵作为完满具足的绝对主体，只是就其潜在性、可能性而言，并不是完全现实的，就是说，它是一个自我实现的过程。因此，需要返回到自身，不断进行自我反省、自我反思、自我修养、自我完成的工作，这就构成儒家心灵学说的内向性特征。人格心理学有“内向性格”与“外向性格”之分，这是就个体人格、个体心理而言的，就哲学与文化而言，也有这种情形，儒家哲学就是属于内向型的，但不完全是个体的，宁可说是民族的。中国的儒家哲学反映了大陆型农业社会的民族性格，同样造就了这样的民

① 《孟子·告子上》。

族性格。

前面谈到心灵的整体性特征,但是其中有许多心理要素,对于这些要素,儒家哲学十分重视,并且很注意相互之间的各种各样的关系与联系。正是这些关系构成了心灵的整体性内容。儒家的心灵哲学,有很多心理学的内容,不只是形而上学的问题。比如,人有生理欲望,又有心理情感,还有道德理性,进而还有性与情的来源(命)的问题,欲、情、性、命的关系问题,这些都属于心灵哲学的范围。又比如,心有意识、意向、意志、意念和思虑,还有知觉、知性、理性、直觉、体验等等,它们之间既有区别,又有联系,如何处理这些关系,保持心灵的平衡,实现整体的和谐,就成为十分重要的问题。为此,儒家提出了许多修养方法或“心地功夫”,这些方法或功夫,成为儒家心灵哲学的重要内容,这是西方哲学很少或没有的。其所以如此强调内向功夫,就在于通过自我修养,提高人的心灵境界,培养一种理想人格。“心者一身之主”,人的一切言行都发自心灵,由心灵所决定,人生的问题不靠别的什么力量,而是靠心灵自身来解决,人生的幸福,只能靠心灵的自我提升来实现。因此,需要进行自我修养。《大学》所谓“修身”之学,关键在“正心”、“诚意”等修心功夫,“修心养性”是儒学的核心。

修养方法是多种多样的。如孔子的“吾日三省吾身”<sup>①</sup>,就是提倡内省。孟子的“求放心”<sup>②</sup>,就是保持道德本心而不要放失,如有放失,就要收回来。道德本心是自家所有的,无所谓放不放,这里所谓“放”,是因“桎梏”而丧失,丧失了就要恢复过来,并不是

① 《论语·学而》。

② 《孟子·告子上》。

到外面去求个“本心”。孟子还提出“养浩然之气”<sup>①</sup>的方法。所谓“浩然之气”，是一种道德精神，所谓“养”，就是“集义”，而“义”又是心所固有的，只需不断培养，不断积累。一直培养下去而不要伤害它，就会产生巨大的精神力量，这也就是孟子所说的“大丈夫”精神。儒家重要经典《大学》、《中庸》，都提出了很多类似的修养方法，如“慎独”、“戒慎恐惧”、“正心”、“诚意”等等，都是在内心下功夫。后来的理学家又提出“静”与“敬”、“涵养”与“省察”、“存心”与“尽心”等方法，其实质都是“反求诸己”，在内心求得问题的解决。

这种返回到心灵自身求得解决的方法，一方面说明心灵是千变万化、不可预测的，因此需要自我操持；另一方面说明，心灵是能够自我完善、自我实现的，也是能够自我超越的，并且最终能够达到理想境界。

内向性特征的一个重要方面就是自我反思。儒家哲学很重视心灵的思维特征，孟子说，“心之官则思”<sup>②</sup>，就是对理性思维的重视。通常人们说，哲学就是反思，即思维的再思维，但儒家所说的“思”，是回到自身，思其在己者，因此具有直接性，可称之为直觉思维。“在己者”就是人之所以为人者，也就是人的“性”。心性之间是连在一起的，孟子更是以心为性，这样，心之思也就是性之明。他又说：“思则得之，不思则不得。”<sup>③</sup>这所谓“得”，完全是自得，并不是在心之外有一个对象，思而得之。后来的理学家也很重视“思”，但在他们看来，“思”已经是“已发”，而不是“未发”，“未发”是心之体，即本体存在的性，“已发”则是其作用。“思”既

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·告子上》。

③ 同上。

是作用,就只能是实现“未发”之体即性,不过,这种实现同时也是一种自觉。这是“为己”之学,“成己”之学,“修己”之学。“修己”才能“成人”,实现“天下一家,中国一人”的理想境界。因此,“反身内求”、“反而思之”就成为儒家心灵哲学的根本特点之一。至于天地万物之“故”,即自然界的所以然之理,虽可以思虑推至而知之,但那不是主要的,与自家身心性命没有多大关系。宋明儒家的“即物穷理”之学,也需要“致思”,但最后仍然要返回到自身,思其在己者,即明心中之性。

心灵的内向性特征,使人有一种自足感,不必向外探求什么。它妨碍了认知理性的发展,缺乏探索精神;但是,它在“如何做人”这一点上,确实有某种自觉。它要解决“人是什么”、“我是什么”这一类的问题,最终实现心灵的超越,进入“天人合一”境界。

### (三)心的功能性

在儒家哲学中,心是存在与功能范畴,不是静止的实体范畴,心具有无限创造力,处在永无停息的活动与过程之中。心是活动的,不是死静的,其中有情感、意志、意念、欲望、感觉、知觉、思维等多种多样的活动,正是心的活动与功能体现了心的“存在”。这就是儒家所说的“体用同源”、“动静合一”。体是“静”的,用是“动”的,但这所谓“静”,并不是在作用之外有一个绝对静止的本体即实体,它就在作用之中、活动之中,且只能通过作用、活动而实现出来。儒家要把道德本体、道德理性落实到现实的、活泼泼的心理活动中,而不是变成“观念”、“理念”高悬在那里,因此,它很重视心的功能特征。

在中国古代文献中，“心”字有多种解释、多种用法，其中，最重要的一种解释和用法是活动与功能。如前所引孟子的“心之官则思”，就是如此。思是指思维活动，不是指思想观念。所谓“本心”，是在“思”的过程中实现出来的；所谓“四性”（仁、义、礼、智），是在“四端”之情（恻隐等等）的活动即“扩充”的过程中实现的。

就其功能性特征而言，中国人最重视生长、发育之义，这一点甚至比“思官”之心、“神明”之心出现更早，也更具有根本性意义。正是在这个意义上，“心”字指木的尖刺与花蕊。《诗经·邶风·凯风》所描写的“吹彼棘心”，就是指棘木之尖刺，这正是生长点。《周易·说卦》说：“坎，其于木也，坚多心。”虞翻注说：“坚多心者，棗、棘之属。”棗、棘之类，初生时都有尖刺，其发育生长即见于尖刺，故名心。坎是卦名，代表水，水是生命之源，其在木，就表现为尖刺，尖刺最能表现生长的过程。《尔雅》说：“楸朴，心。”这同《诗经·凯风》、《周易·说卦》所说，是同样的意思，楸朴之类，最能见其尖刺，也最能表现其生长义。《礼记·曲礼》说：“其在人也，如竹箭之有筠也，如松柏之有心也。”这也是指竹之笋尖、松柏之木尖而言心。以木尖为心，正说明心的根本意义是生长和发育。生长、发育是一个过程，因此也可以说，心是过程，在过程中表现其生长的功能。对此，清代学者阮元曾作过比较详细的考证，他的考证和解释是符合中国哲学特别是儒家哲学精神的。<sup>①</sup>

“木心”虽不等同于人心，但有相通之处，而且人心的诸义，就是从这里发展出来的。不仅如此，从“生”的观点解释人心，更富有哲学意义。儒家哲学从根本上说是仁学，而仁的根本意义就

<sup>①</sup> 《研经室集·释心》，中华书局，1993年，北京。

是“生”，“生之谓性”，“生之谓仁”，儒家的心灵哲学就是建立在这些解释之上的。它从人的生命推到宇宙生命，再由宇宙生命说明人的生命，最终落在心上。《周易·系辞》说：“天地之大德曰生。”“生生之谓易。”这既是讲宇宙生命，更是讲人的生命，这一切都是通过“神”即“心”来实现的。“神”决不仅仅指天地“阴阳不测”<sup>①</sup>之神，而且指心之神明，是“神妙不测”之神。心之神明是实现“天德”即“生德”的根本所在，因此才有天以“生物”为心，人以仁为心的学说。这里已经引入了目的性意义。人心不仅是活动过程，而且是有目的的活动，其最高目的就是实现“天德”即仁。“天德”之仁不过是“生生不已”的过程，是一种“生意”，其在人心便是仁。理学家程颢说：“万物生意最可观。”<sup>②</sup>这所谓“生意”就是仁，在人则为心。客观地说，是“天德”，主观地说，是仁心，二者是完全合一的。所以他又说：“此‘元者善之长也’，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶？”<sup>③</sup>人之所以不可“自小”，就在于人有仁心，而仁心就是天地生生之德，所以，人与天地是“一物”，不是相对而存在的“两物”。贯穿天人的只是一个“生”字，而心的根本意义就是“生”，以“生”为仁，就成为儒家学说的核心。程颢所说的“观”，不是纯客观地观察，而是生命体验式的直观。通过这样的直观，才能体会到人生的意义与价值。程颢说：“心如谷种，生之性便是仁也。”<sup>④</sup>又说：“心，生道也……恻隐之心，人之生道也。”<sup>⑤</sup>这些说法都是以“生”释仁，并且与性联系起来，进一

① 《易·系辞》。

② 《二程遗书》卷一，(《二程集》)。

③ 同上。

④ 《二程遗书》卷一八，(《二程集》)。

⑤ 《二程遗书》卷二下，(《二程集》)。



步从哲学上说明心的功能与过程这一特征。朱熹则进一步指出：“天地以生物为心，而所生之物，因各得夫天地生物之心以为心，所以人皆有不忍人之心也。”<sup>①</sup>天地并无心，如果说有心，就是以“生物”为心，人是天地之所生，但人有心，人心不是别的，就是以天地生物之心为心，这就是仁。儒家心学集大成者王阳明提倡良知说，但良知的根本意义也是生生之仁。“人孰无根？良知即是天植灵根，自生生不息。”<sup>②</sup>“所谓汝心，却是那能视听言动的，这个便是性，便是天理，有这个性，才能生，这性之生理，便谓之仁。”<sup>③</sup>原来心就是性，性便是生，生便是仁。儒家关于心的学说，就是“生生不息”的生命哲学。

由此可见，儒家哲学并不承认心是实体，既不是“一团血肉”<sup>④</sup>，也不是精神实体或观念实体，更没有不死的“灵魂”。儒家哲学所说的心，是“那能知觉的”，是“灵明知觉”之心、“虚灵不昧”之心、“神妙不测”之心、“操舍存亡”之心，一句话，是处在生命活动过程中的心。正因为如此，它有无限的创造力，有巨大的主动性。孟子曾引述孔子的话说：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其向，其心之谓与！”<sup>⑤</sup>这正是对心的活动性的描述。至于后来的宋明儒学所说的“心无内外”、“心无限量”，就更能说明这一点了。心虽然在腔子内，不在腔子外，但其功能、作用则是没有内外的，是贯通万事万物的，它能创造一个意义世界。

儒家哲学之所以重视心灵的功能与活动，并不是表现在逻辑

① 《孟子集注》卷二，《四书章句集注》。

② 《语录三》，《王阳明全集》卷三。

③ 《语录一》，《王阳明全集》卷一。

④ 《语录一》，《王阳明全集》卷一。

⑤ 《孟子·告子上》。



辑推理和认识能力上,而是表现在直觉体验和实践活动上。它讲“神识”,讲“体会”、“体验”,讲“觉”,讲“穷神知化”、“出神入化”,讲“豁然贯通”,这都是直觉体验和顿悟一类的活动,其中既有理性活动,也有非理性、超理性的活动,不能简单地说成是理性或非理性。就连宋明儒家所提倡的“格物致知”、“即物穷理”,其中确有认识论的内容,但不能被归结为纯粹的客观认识,因为它所“致”的,归根到底是心中之知,它所“穷”的,归根到底是心中之理(性)。所有这些,同西方的认知理性学说确实不同,有它自己的特殊意义,特别在道德领域和文学艺术领域,作出了重要贡献,即使在科学技术领域,也创造过成就。

前期儒家如孟子,讲道德本心;后儒特别是宋明儒,讲“本体心”或“心本体”,但这不是实体意义上的本体,而是指本体存在或存在本体,它是本源性的,但又是潜在的,没有实现出来的,被称之为“未发”,要实现出来,则必须通过“作用心”或呈现为“作用心”,即“已发”。体和用、“未发”和“已发”,决不是截然分开的,而是完全统一的。由作用而显其本体,由功能而显其存在,本体必然表现为作用,存在必然表现为功能,这就是儒家的体用论。对此,熊十力曾有过精辟的论述<sup>①</sup>,但他没有同实体论划清界限,因而认为本体就是实体。就中国哲学的特点而言,所谓“本体心”或“心本体”,无非是一种潜在的可能性,是原初动力和最高目的,无论就道德创造或艺术创造而言,“作用心”才是最重要的。如果没有作用即功能,所谓“本体”,就变成“孤悬”之物,不可捉摸,不可把握。“本体”之所以重要,就在于通过其作用实现出来,使其作用有一种方向性、目的性。宋明儒家曾不断批评佛家是“有

<sup>①</sup> 《新唯识论》、《体用论》。

体无用”之学,只有“上一截”,没有“下一截”,其原因就在这里。

儒家重视心灵的功能特征,其根本目的,是创造一种人格类型,即“圣人境界”。儒家哲学不承认外在的绝对实体,不承认上帝存在,但是肯定“圣人”的价值和意义。“圣人”并不是神,而是人,更准确地说,只是心灵的最高境界。“圣人”同上帝的最大区别是:上帝是绝对实体,而“圣人”则是处在不断实现的过程之中;上帝是异在的人格神,而“圣人”则是心灵所创造的境界。“圣人”就在每个人的心中,人人都可成为圣人。“圣人”是一个标准,这个标准就是“理”,就是“性”,即道德理性或道德本体,它来自宇宙本体。所谓宇宙本体,无非是“天道流行”的过程,“赋予人”而为性,则成为心之本体,它只能在作用中实现。通过心的功能和创造性作用,实现“天人合一”、“心理合一”境界,就能成为“圣人”,“天人合一”境界就是“圣人境界”。儒家哲学之所以重视心灵的创造性功能和作用,原因就在这里。

这种哲学,缺乏外在的神圣裁判,使人不能看到自己的渺小;但它有无限的内在潜力和创造力,使人能看到自己的伟大。正如心学家陆九渊所说,上是天,下是地,人在中间,要顶天立地做个人。<sup>①</sup>“做人”和“成圣”是一样的,并没有什么原则分别,二者都是心灵的提升。王阳明说:“圣人气象何由认得?自己良知原与圣人一般,不在圣人而在于我矣。”<sup>②</sup>良知固然是心之本体,但只有在“致良知”的过程中才能实现。“致良知”便是心灵的目的性活动。

当然,这种学说也容易产生自满自足的心理,比如心学派所说的“当下具足,不假外求”<sup>③</sup>,就是如此。但那是就道德自主性而

① 《语录下》,《象山先生全集》卷三五。

② 《语录二》,《王阳明全集》卷二。

③ 《语录一》,《王阳明全集》卷一。

言的,并不是就知识的获得而言的。何况,儒家并不认为“圣人境界”就是现成的,相反,必须进行自我修养、自我实现,并且是一个永无止境的过程。

#### (四)心的情感意向性

儒家哲学十分重视心灵的情感意向活动,这同西方哲学理智化、心智化的主流传统形成鲜明的对照。它在认知方面有很大缺陷,但在实践方面却有重要贡献。

意志、意向活动是心灵的重要功能,二者是同一层次的范畴。意志、意向具有定向性、方向性、目的性和实践性特征,特别是同实践有直接联系。很多学者认为,儒家哲学是“实践理性”学说,这是有一定道理的。但是,这同康德所说的“实践理性”并不完全是一回事。康德在对人的认识能力进行考察时指出,理性在认识领域是有限的,只有在实践领域才是自由的,但他所说的“实践理性”,同样是“纯粹理性”的;他所说的“自由意志”,不过是一个理性的“公设”,“自由意志”如何可能的问题,并没有解决。儒家哲学则是通过心灵的意向活动来解决这个问题的。意向活动既是心理活动,又能通向“意志自由”即道德理性,并不是一个形而上的“理念”或“观念”。正因为如此,儒家的心灵哲学可称之为“心理学——形上学的心灵学”,而不是完全“超绝的心灵学”。

之所以这样说,是因为它既有经验心理学的内容,又有超越的形上学的内容,甚至有宗教方面的内容,关键是如何处理它们之间的关系。



孔子说：“七十而从心所欲，不逾矩。”<sup>①</sup>孟子说：“可欲之谓善。”<sup>②</sup>这里所说的“欲”，实际上是一种意向活动。并不是所有的“欲”都能“不逾矩”，也并不是所有的“欲”都是善，孔子、孟子之所以这样说，固然有仁心、仁性的保证，但同时也有后天的学习与修养，像孟子所说的“养心莫善于寡欲”<sup>③</sup>，就是一种心灵修养，而“寡欲”之欲，则是感性欲望。两种欲虽然不同，但都是现实的心理活动。为了保证其所欲之为善或向善，还要“立志”。“立志”确实是自由意志的问题，但必须在意向及其实践活动中才能变成现实。

如前所说，儒家又有“未发已发”之说<sup>④</sup>，宋明儒家从中发展出心之体用说，“未发”为体，“已发”为用，但从“未发”到“已发”，便有意向活动。“未发”之体只能是潜在能力或最初动力，它具有善或向善的目的，但意之所发却未必是善，这里确有自我选择的自由或向不同方向发展的可能性。“未发”之体虽善，却不能保证其所发必善，“未发”为“中”，却不能保证其所发必“和”（“中和”问题是儒家所讨论的重要问题），只有“发而皆中节”，即处处符合“中”的原则时才能“和”。“中节”与“不中节”，则由各种心理因素所决定。这确实不像康德所说，有先验的道德法则即纯粹的“理性原则”，就能保证其为善。也不像牟宗三先生所说，“自由意志”就是“道德法则”或“纯粹理性”，二者是“同义语”、“一个意思”<sup>⑤</sup>，它自身即保证了是“能够实践的”。这里并没有任何必然性

① 《论语·为政》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 同上。

④ 《中庸》。

⑤ 《自律道德与道德的形上学》，《牟宗三新儒学论著辑要》。

的保证,因为意志、意向不但就在现实层面上,而且有自主性,有时不受“理性法则”的支配。儒家讲“体用同源”,特别是心学派如王阳明更强调“大头脑”,即在“本源上”用功夫,但这功夫本身就是坚定其意志和信念,而且必须从经验上下手。即便如某些儒家所说,心本来即善,不善者仅仅由于“习染”,但是现实中的人心不能没有“习染”,这些儒家本人也并不主张与外界隔绝(只有个别人例外)。善良意志是需要培养和锻炼的,不能完全依靠先验的“理性法则”。孔子所说的“从心所欲不逾矩”的意志自由,也是一生培养和锻炼的结果,并不是靠某种先验理性便自然如此。儒家凡主张“性善论”、“良知说”者,似乎持一种先验理性学说,但实际上他们都主张“存心”、“养心”、“尽心”、“持志”、“立志”、“正心”、“诚意”等实践功夫,这才是实现道德理性的根本途径。可见,善与不善的关键,并不在于绝对的实体性的“先验理性”或“纯粹理性”,而在于心灵的意志、意向及其实践活动,在于目的性的追求。就是说,自由意志是同目的性的实践活动分不开的,不是靠“道德实体”决定的。儒家哲学是不是主张有“道德实体”,实在是一个问题。仁心、良知实际上是意之所向,是一个目的范畴。

如果说,要用“实践理性”指谓儒家哲学,那么,它同康德的重要区别就在于,康德的重点在“理性”,而儒家的重点在“实践”。实践真正是一个意志、意向的问题,意志、意向必然表现在实践上。当你说“意志自由”时,已经在实践了,当你说“知”时,已经在“行”了。所以,功夫全在实践上,在意志的选择上。正如王阳明所说,“意之所在便是物”<sup>①</sup>,这个“物”是指事物,即实践活动,而不是静止的对象物。“意在事亲,事亲便是一物。”<sup>②</sup>“事亲”作为

① 《语录上》,《王阳明全集》卷一

② 同上。

意向活动,同时已是“温清定省”之类的实践活动。如果意在别处呢?良知虽然规定了意之所向,但并不能保证其必然如此,所以才有“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动”<sup>①</sup>的说法,也才有致知格物的说法。只有致知格物的实践活动才能贞定意志、意向活动的正确方向,实现道德理想。这就是儒家哲学强调实践的原因所在。

总之,儒家虽然主张“本心”即是性,即是善,但必须通过意志、意向活动才能实现出来,而意志、意向活动本身就是实践的,只有实践才能使其变为现实。实践的自由与不自由,固然由向善的内在潜能所决定,但与社会环境也有密切联系,“习染”、“物蔽”的问题决不可忽视。儒家以“心无内外”、“性无内外”为理想追求,但心毕竟在内不在外,如果内外阻隔不通,就会出现出问题,就会受“躯壳”的限制而流入“自私自用智”,“私心用事”。孟子所谓“几希”之辨<sup>②</sup>、“牛山之木”的比喻<sup>③</sup>,是有深刻道理的。主体的意向活动、实践活动与客观的社会环境是相互作用的。正因为如此,儒家更强调主观意志的培养。“本心”、“心体”、“良知”等学说的提出,就是为了确定一个终极性的目的,使意志、意向活动有所遵循。

从“意志”的角度说,心确实能够创造事物、创造世界,但不是创造出客观的物质世界,而是创造出意义世界、道德世界。意义世界并不是主观的,它有客观普遍性,用陆象山的话说,“人皆有是心,心皆具是理”<sup>④</sup>。理能通行天下,是人间普遍适用的,又是人心具有的,是为“本心”。但本心通过意志、意向活动,最终落实

① 《语录三》,《王阳明全集》卷三。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·告子上》。

④ 《杂说》,《象山先生全集》卷二二。

为“践履”，才能实现出来。

儒家心灵哲学虽然承认善良意志，主张培养善良意志，但同时也承认恶的可能性，因为意志本身并无所谓善，也无所谓恶。（只是后来的刘宗周，主张以意为本体，认为意是“善根”）这种学说，一方面为自我修养、自我实现提供了理论根据，另一方面也为自由选择留下了余地。由于意志、意向活动从根本上说就是一个实践的问题，不是观念构成的问题，因此，它又是历史性范畴。这就意味着，随着历史的变化，意志活动的内容是有变化的。

这里需要特别指出的是，儒家所说的意志、意向，是同情感联系在一起的，是由情感需要决定的，因此，它是“情感意向”，不是“观念意向”，或别的什么“意向”。这同西方哲学有重要区别。关于情感问题，我们要单独讨论，这里就不赘述了。

### （五）心灵的超越性

前面说过，儒家的心灵哲学不是“超绝的心灵学”，但这并不是说，心灵没有超越性，正好相反，儒家心灵哲学的根本目的正是实现超越，实现一种心灵境界。

“境界”是心灵的存在状态，不单纯是某种客观的认识，正因为如此，儒家所说的心，是存在意义上的心，不是认知意义上的心（或主要不是认知心）。但最高境界的实现，却要靠心灵的自我超越，在自我超越中进入一种存在状态，这就是“境界”。在儒家看来，这种超越不仅是必须的，而且是可能的。

心是活动的，不是静止的，但这所谓活动，是就心的现实的、形而下的层面而说的，那么，心有没有形而上的存在根据呢？有的。这就是儒家所说的“本心”、“本体心”或“心本体”。这是实现

自我超越的内在根据。

“本心”、“本体心”既是内在的，又是外在的，是内外合一的。因为它本身来源于“天”或“天道”，是“天道”之在人者。就内在的方面说，它是人心所具有，而人心与形体是不能分开的。所谓“自我超越”，就是使“本心”、“本体心”完全实现出来，体用合一，即全体是用，凡用皆体，没有任何阻隔。这就需要超越有限自我，实现“真我”、“真己”。对形而下的感性自我而言，这是一种超越，对形而上的“真我”而言，这是一种自我实现。其实，“真我”就在感性自我之中，只是一种心灵境界而已。“真我”对自我的超越，就在于虽在形体之中而不受形体限制，虽在感性之中而不受感性制约，实现了主观与客观的统一、心与“天道”的合一。也就是说，个体生命虽有限而可以达到无限，虽暂时而可以实现永恒。

如果说，以孔、孟为代表的早期儒学，更重视心理经验的作用，主张通过“下学而上达”、“尽心知性知天”，建立其自我超越的境界论，即超越感性自我，实现“天人合一”的境界，那么，经过《大学》的“明明德”到“止于至善”，《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”，以及《易传》的“三才”、“参赞化育”、“天人合一”之学，到了宋明儒学，即完成了形而上的心灵境界说。宋明儒学最重要的发展在于，把心与宇宙本体直接贯通起来，完成了“心本体论”。这样，心之本体就是宇宙本体，宇宙本体也就是心之本体，“心即道”、“心即理”、“心即太极”、“心与理一”等说法，都是指“心本体”而言的，问题在于，如何使之实现出来，成为现实的心灵的存在状态，即心灵境界。

最主要的方法是直觉体验与意向活动。关于意向活动，前而已经说过，这里着重谈谈直觉与体验的问题。

直觉不同于对象认识。后者是以主客对立为特征，以理论推



导为中介的认识活动。这种认识充分发挥了人的理智分析能力及形式化思维,无论先验的逻辑数学,或是经验的实证科学,以及理念论的哲学,都是走的这个路子。对于人自身的认识,也是如此,它要把人对象化,如同自然对象一样。儒家的心灵哲学则不是如此:它不是把人作为对象去认识,而是作为有理性、有情感、有意志的生命主体去对待,如果说这也是认识,那么这种认识是直接的、整体的自我直觉(或直观)。正是从这个意义上说,它是一种存在认知而不是对象认识。它同时又是一种价值认识或意义认识。所谓生命主体,不是从生物学或单纯心理学上说,而是具有生命意义的价值主体,包括人在宇宙中的地位,人同宇宙的关系一类形而上学的问题。人的价值之源是宇宙本体即“天道”,但“天道”内在于心而存在,尽管是潜在的,却又是具有价值的,是人生价值的根源。人要实现自身的价值,即“天人合一”的境界,就要进行“溯本穷源”式的全体把握,此即所谓直觉。从心灵的本然状态或本真状态(即“心本体”)而言,它是自我呈现或自我实现;从心灵的活动层面而言,它又是“返本还原”式的直觉,也就是认识。中国佛教哲学有“本觉”与“始觉”之说,“本觉”指本始以来就有的觉悟,“始觉”指后天修炼中的觉悟。儒家所说的“觉”,也有这两层意思,特别是宋明儒家,更是把二者结合起来了。

体验与直觉不可分。直觉是在体验中的直觉,体验是在直觉下的体验,二者是互相为用的。因此,体验既关系到价值世界,又是一种“知”,即所谓“体会”、“体知”、“体察”等等。但体验更具有情感色彩,与人的情感活动、情感态度、情感评价有直接关系,因此可称之为“情感体验”。体验是心灵的自我“感受”,但又不完全是感性的,不仅仅是生理、心理的“痛痒”、“苦乐”之类。对于这类



感受,儒家从不否认,但它更关心体验人生的乐趣,即精神价值。要实现人生价值,就必须“体道”。“道”作为生命价值之源,是绝对普遍的,不能成为一般的认识对象,但作为心之本体,却是能够体验的。这种体验既不离感性而又超越感性,向上一层翻转,遂成为“本体体验”。体验必须有所感受,有所感发,有所兴起,即在具体事物或情境中体会到某种“意味”、“意思”或“意义”。体验之心即是超越之心,但又不离现实,作为一种心灵活动,又是在经验中进行的,不是纯粹超绝的。它的真正意义在于,出于经验而又超经验,出于情感而又超情感,最终实现超越的精神境界,这就是心灵体验的根本特征。

总之,直觉与体验作为心灵超越的一个重要特征,是在感性的心理活动中进行的,它不只是由上而下的“贯通”,更重要的是由下而上的“超升”,这就是儒家心灵哲学为什么是“心理学——形上学”的原因所在。

## 六、“性”的学说

“性”是儒学人性论的核心范畴。关于人性善恶的问题,在儒家学者内部看法并不一致。比较有代表性的看法是孟子的性善论与荀子的性恶论,另外,尚有其他一些不同的看法。孟子的性善论至宋明时期,为儒家学者所广泛接受,并进一步确立了“善”的形而上的根据。“性”可以说是理学范畴系统的核心,“命”、“理”、“心”、“情”乃至“气”诸范畴,都与它有密切的关系。澄清这些范畴与“性”这一范畴的关系,可以让我们逐步地认识清楚理学家对人性的看法。当然,性善性恶的问题并不是完全没有争议,如王阳明晚年的“四句教”提出“无善无恶心之体”的命题,就引发了一番争议。但“性善”始终是宋明理学后儒学人性论的主要观点。

### (一)“善”与“恶”——儒家对人性的一般看法

关于人性善恶的问题,在儒家创始人孔子那里并没有明确的说明。《论语》中有孔子说的这样一句话:“性相近也,习相远也。”<sup>①</sup>这也没有直接说明人性的善恶,只是说人们的生性相近,

<sup>①</sup> 《论语·阳货》。

但后天所习却大不相同。不过,孔子对人的情感持有一种乐观的态度,“仁”作为最高的道德法则正是首先在“爱”的情感中展开的,同时“仁”也是人之可欲的——“我欲仁,斯仁至矣。”孔子虽然没有把“仁”直接归结到人性上,不过,通过他对“仁”与人的情感、意志的关系的说明,我们最起码可以说,孔子认为人是可以为善的。

孔子后,对人性善恶的看法成为儒家学者争论的焦点。这一点,早期文献中也有较详细的记载。孟子倡明性善,《孟子》一书中对当时流行的一些关于人性善恶的观点也有记载:“告子曰:‘性无善无不善也。’或曰:‘性可以为善,可以为不善,……’或曰:‘有性善,有性不善……’”<sup>①</sup>“性无善无不善”是告子的观点,告子与孟子关于人性的争论在《孟子》中有详细的记载。告子以流水喻人性,水决之向东则东流,决之向西则西流,水之无分于东西与人性之无分于善恶是相同的。告子说“食色,性也”<sup>②</sup>,就是把人的生理欲望作为人性的主要内容,所以又说:“生之谓性。”<sup>③</sup>这就把人性的生理内涵与道德意义上的善恶区别开来。当然,告子的人性论并非如此简单,他还提出了“仁内义外”<sup>④</sup>的命题,在某种程度上肯定了“仁”出于人的内在情感。《孟子》书中所载的两个“或曰”的关于人性的观点不知出于何人,前者以为人性中有善、恶两种因素,故明君在上则民向善,暴君在上则民趋恶。后者以为有的人性善、有的人性不善,故明君在上有为恶者,暴君在上也有向善者。王充的《论衡》一书对人性善恶的观点也有记载,

① 《孟子·告子上》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

其中的“性有善有恶说”与《孟子》中所载“有性善有性不善”的观点相同,王充以为此说出于周人世硕公孙尼子之徒。另几种观点就是告子的“性无善恶说”、孟子的“性善说”、荀子的“性恶说”与董仲舒的“性善情恶说”(关于董仲舒的人性论,比较复杂,并不能像王充这样简单地归结为“性善情恶”),告子的观点前面我们已经介绍过,下面即对另外几种观点展开论述。

关于人性善恶的种种看法,以孟子的性善论影响最为巨大。孟子是性情合一论者,其性善论的一个重要依据即情善。孟子说:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。”<sup>①</sup>就是说孟子讲的性善,是基于人情而立论的,后天的为恶,并非是因为先天的资质上有什么欠缺。性情二分,在告子哲学中已经有这样的倾向,“仁内义外”就是这种倾向的反映。孟子则直接把人性的主要内容界定在“仁义礼智”上:“君子所性,仁义礼智根于心。”<sup>②</sup>“根于心”正是从人的心理情感的意义说的,如此,“仁义礼智”与孟子所讲的“四端之心”也就是“四端之情”是同源的,在某种意义上说,是同一的。所以孟子直接说“恻隐之心”即是仁、“羞恶之心”即是义、“恭敬之心”即是礼、“是非之心”即是智。<sup>③</sup>“四端”就是孟子所讲的良知、良能,是人人皆有的善源,但最终成就道德上的善,则需要进一步的“扩充”,由所爱及于所不爱,由所不忍及于所忍。

与孟子相反,荀子有针对性地提出了“性恶”的观点。性情统一,是荀子与孟子都认可的前提,但由此得出了相反的结论。也正是基于情、欲的可能性发展,荀子认为人性恶。荀子所理解的

① 《孟子·告子上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·告子上》。

人性,是以人的生理情感与欲望为基础的。这样,本来无所谓道德上的善恶,故荀子以人性为“本始材朴”<sup>①</sup>、为“自然”<sup>②</sup>。不过,荀子以为处在社会群体中的人如果按照原有的自然本性发展下去,必然会引发人与人之间的争端。正是立足于社会群体的人的角度,荀子把人的自然资质界定为“恶”。出于人为的礼乐教化,就是要合理地调节人的情感、欲望,不至于引发争端,导向恶。关于礼的功能,荀子这样讲:“称情而立文。”可见,“礼”作为社会群体中人为的东西,并不是要完全改变人的自然资质,而只是对情感、欲望的合理的引导与调整。不理解这一点,片面地以为荀子强调人性恶,则失于偏颇。

先秦儒家在孔子后,出现了孟、荀两大儒关于人性善恶的两种针锋相对的观点。至汉唐,儒家学者也往往各执一词,据各人的理解提出了不同的观点。王充把董仲舒的人性论归结为“性善情恶说”,并不全面,只是择一点以概括其人性论的全部。董仲舒把人性分别为“圣人”、“中民”、“斗屑”三种,以为“圣人”、“斗屑”之性都不足以代表人性,只是人性的特例,只有“中民”之性有较大的普遍性。<sup>③</sup>他所分析的人性,正是以“中民”之性为代表的。董仲舒并没有直接以人性为善,而只是说“性有善质”、性“待教而善”。他以禾与米比喻性与善的关系:“米出禾中,而禾未可全为米也;善出性中,而性未可全为善也。”<sup>④</sup>他与孟子不同之处在于对“性”与“善”的意义理解上的不同。董仲舒以“生”、“质”来定义

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·正名》。

③ 《春秋繁露·深察名号》。

④ 同上。

“性”，“性”就是“生之自然之资”<sup>①</sup>，就是“天质之朴”<sup>②</sup>，这与告子和荀子对人性的理解是相同的。至于孟子讲的“四端”只能说明“性有善端”，只是人的“善于禽兽”的类本质，只有经过王道教化后的“善”才真正可以称得上是道德意义上的善，如“循三纲五纪”、“通八极之理”、“忠信而博爱”、“敦厚而为礼”等等。强调“王教”在人性由潜在的“善质”向真正的道德意义上的“善”的转化过程中的作用，是董仲舒的人性论的重要特点。董仲舒还以阴阳比附情性，并在此意义上说“性善情恶”。人之有性有情，犹天之有阴有阳，情虽为恶，但不可无。基于此，董仲舒进一步提出以性节情的修养论。

关于扬雄的人性论，王充没有作具体的评价。扬雄在人性论上持性“善恶混”的观点，他说：“人之性也，善恶混。修其善，则为善人；修其恶，则为恶人。”<sup>③</sup>这种观点与《孟子》一书中所载的“性可以为善，可以为不善”的观点大致相同，不过扬雄所依据的是两汉时盛行的阴阳学说。他所说的性，是人生而具有“质性”，就是人的自然资质，有“晦明”之别。“明”代表人性中阳、善的一面，“晦”代表人性中阴、恶的一面。“善”、“恶”都只是人性中的潜在的资质，因此，扬雄更强调后天的修养、学习，以达成道德人格的自我完善。

王充在批判以前诸家的人性论后，提出自己的观点：“人性有善有恶。”从极本上说，王充是比较彻底的自然决定论者，其人性论即以此为基础。人性善恶是由气稟之厚薄决定的，“稟气有

① 《春秋繁露·深察名号》。

② 《春秋繁露·实性》。

③ 《法言·修身》，汗荣宝：《法言义疏》，中华书局，1987年，北京。



厚薄，故性有善恶也”<sup>①</sup>。与告子、荀子、董仲舒与扬雄等人一样，王充所说的“性”就是“质性”，即人的自然资质。由于气禀的“厚薄”不同，有的人有为善的资质，有的人有为恶的资质，此即所谓“善恶有质”。不过，王充又不认为这种先天的善、恶之质是完全不可改变的，这就为道德教化留下了余地。他以染丝譬喻道德教化，“染之蓝则青，染之丹则赤”<sup>②</sup>，善、恶之质也同样可以改变。

唐中后期儒学复兴运动的主将韩愈提出了著名的性三品说，把人性区分为上中下三品。韩愈把“性”定义为“与生俱生”者<sup>③</sup>，是以仁义礼智信为主要内容的先验的道德理性，这与告子、荀子、董仲舒、扬雄与王充有很大的不同。三品的区别，即以此五者能否实现、或实现多少为原则。上品“主于一而行于四”，中品“一不少有焉则少反焉，其于四也混”，下品“反于一而悖于四”。<sup>④</sup>无论如何，承认以仁义礼智为主的道德理性是人人皆有的人性的重要内容，在韩愈哲学中有重要的理论意义，在现实中能否实现，则是另外一个问题。在中国哲学史上真正的“性善情恶”论者应该是李翱。受佛教的影响，李翱在其《复性书》中以大量的篇幅强调“灭情”、“息情”以“复性”。这一点，受到了后来的理学家（特别是朱熹）的严厉批判。不过，这只是李翱关于性情关系的一面，他还提出了“性情不相无”的观点，以为“情不自情，因性而情，性不自性，由情以明”<sup>⑤</sup>。这又反映了其性情合一的一面。

至宋明理学的兴起，理学家们普遍接受了孟子的性善论。理

① 《论衡》。

② 同上。

③ 《原性》，《韩昌黎全集》卷一。

④ 同上。

⑤ 《复性书》七，《李文公集》卷二，上海古籍出版社，1993年，上海。



学家所讲的“性善”之“善”的内涵，首先是道德意义上的“善”，同时更加彰显此“善”的超越意义。谓之“超越”，就是说从“生”之自然目的意义上说“性”，“善”就是“生”之目的的真正体现。告子的“生之谓性”，是理学家所普遍认可的。“生”当然离不开原有的生物学意义上的内涵，但理学家更强调此内涵中所透显的目的论意义。“生”是自然的最高目的，也就是自然界至高无上的“善”。在此意义上，可以说是“至善”，也可以说是“无善无恶”，因为它就是自然界不可以已的生生不息的生机。落实在人身上，就表现为富有道德意义上的“善”的人性。就现实中的人而言，此善虽不是完全实现了的，但它自有所不能已的“发端处”，此“发端”就表现为人的情感，是人的道德行为的根本动力。故此，“人生而静”以上虽不容说，但可以在人的存在的展开中逐渐落实。此落实可以说正是向人的存在的家园的回归，表现为成德之人所臻的境界。“生”之目的，在我们以前探讨过的两个范畴“命”与“理”中更直接地表现了它的超越性意义。这两个范畴与“性”都有着亲密的关系，有的理学家甚至就直接以为它们是一回事。“命”作为表现天人之际的关系范畴，其关系的一端就是落实在人心上的“性”。

“理”与“性”的关系更不必说，“性即理”这样一个命题被某些学者确认为程朱理学的重要特征。“性即理”当然是程朱理学乃至整个理学思潮的重要命题，但是不是说性只是理、只存有而不活动，则是一个值得商榷的问题。下面，我们即对性与理的关系展开论述，并由此兼及性命关系。性命关系问题，在关于“命”的一章中已经有比较详细的讨论，为避免重复，下面，只作一个简单的交代。

## （二）“性”与“理”

“性”与“理”作为成对的关系范畴的出现，是宋明理学兴起后的事。“理”在“生理”的意义上，就是性；“生之谓性”，也就是在“生理”的意义上说性。儒家的生命哲学，一直是新儒家学者所津津乐道的，但究竟应该在何种意义上界定“生命”，则是需要进一步商榷的。我们以为，“生之谓性”，首先是在“生理”的意义上强调性的，而不是什么生命本能的冲动，或者其他的什么。“理性”或“德性”始终是“性”的核心内涵。

早期儒家没有或很少直接提到“性”与“理”这一对关系范畴的，但从后来儒学的发展上看，类似的意思并非完全没有。如孔子的学生子贡特别提出的他的老师关于“性与天道”的问题，就很值得我们重视。性与天道并提，是提高一个层面，即从超越的意义上论性，而不是从生理学或生物学的意义上解析人性。这一思路，对儒家学者谈论人性发生了重大的影响。后来，孟子在解析人性的时候，提到了耳目口鼻四肢对于声色嗅味安逸的悦乐的同时，特别提出了心对子“理义”的悦乐，也是沿着这样一条思路发展下来的。当然，孟子所说的“理义”之“理”，与宋明理学所说的“生理”的意义并不完全相同。“性”与“命”这一对关系范畴，也是孔子与孟子（特别是孟子）非常注意的。“命”是特别从源头或“性”之被赋予处讲“性”的，从另一个角度谈“性”的超越性。如在关于“命”的一章中，我们特别谈到的孟子对“性”、“命”的解析，乃至《中庸》所说的“天命之谓性”，等等。儒家早期经典《易传》中，还特别讲到“穷理尽性以至于命”与“性命之理”的问题，虽然并没有具体展开论述，但这种理、性、命并提的做法，对理学

家特有的“性”与“理”这一对理学关系范畴的形成有重要意义。

理学的开山周敦颐即对《易传》的“理性命”的问题非常重视,张载重“穷理”,并以“尽性”、“至命”为穷理的根本目的。在他们这里,已经开始了对早期儒学人性论思想的进一步发展,虽然“理”这个范畴还没有形成后来理学家所讲述的特定内涵。“理”的特定内涵的形成在于二程,“性”与“理”作为成对的关系范畴的出现也在于二程。上面我们提到,理学家普遍地继承了孟子的性善论的思想,而以“生理”界定性,同时也是对“善”的内涵的界定。以“生理”界定“性”之“善”,此“善”就不仅仅是人的道德行为中所体现的“善”了,而是在宇宙自然中所体现的普遍的善。在某种意义上讲,“理”可以说是一个客观范畴,“性”可以说是一个主观范畴,所以朱熹以为,“理以事别,性以人殊”<sup>①</sup>;二程以为,“禀之在我之谓性,见于事业之谓理”<sup>②</sup>。也就是说,“理”的外延大于“性”,“理”包括“物理”、“生理”等等,“性”则只能是“生理”。但是,“理”之最终归结就在于“生理”,它最终所体现的是宇宙间的生生不息的目的,“生”就是宇宙中最高的“善”。当“理”表现为“生”或“善”的目的时,就不可能从纯粹的“客观”意义上说了,在一种客观的展开中表现出来一定的方向性、目的性,我们可以说它“净洁空阔”、“冲漠无朕”,但其间“万象森然已具”,这就是从“性”的角度对“理”的存在意义的打开。朱熹有一个著名的命题是“枯槁有性”,牟宗三曾以此断定朱熹讲述的“理”或“性”是存有论意义上的存有,有失偏颇。朱熹曾讲过,枯槁欲生,正可以见天地有心处。“理”、“性”和“心”是从不同角度上说的本体范畴,

① 《论语或问》卷二,《四书或问》,清同治十二年(1873)刻本。

② 《二程遗书》卷六,《二程集》。

但都不能用“宇宙实体”来理解,而只是宇宙变化流行中所体现的目的、方向。“枯槁有性”有其客观的解析的一面,但同时也说明集中体现在人性上的价值的善有其普遍性、超越性。当然,真正体现宇宙的善的目的的最终还是人的道德理性,这正是人之参赞天地、为天地立心的可贵处。

落实下来说,“性”与“理”有一个明显的差别,即“理”作为形而上者,只是一种潜在的存在,宇宙的善也只是潜在的、可能的善,王阳明有一个“无善无恶”或者“至善”的说法,可以从这方面去理解。“性”,或者更具体地说,现实中的人性,则是“理”之实现。“性”作为现实中的人性,从其源头上讲,可以说是一定善的,但在具体的实现过程中,则展现为具体的有善有恶(关于“善”、“恶”的现实的可能性,我们后面再作论述)。程颢曾这样说:“‘人生而静’以上不容说,才说性时,便已不是性也。”<sup>①</sup>“不是性”之“性”所说的正是“人生而静”以上的在“理”的意义上说的“性”,“才说性”之“性”则是现实中的人性。王阳明也说“无善无恶者理之静,有善有恶者气之动。不动于气,即无善无恶,是谓至善”<sup>②</sup>。从“理之静”上言“无善无恶”或“至善”,也是从“理”的意义上强调宇宙间“善”的目的的潜在的可能性。这里,程颢引用《乐记》中的“人生而静”与王阳明所说的“理之静”,都使用了一个“静”字。“静”是中国哲学中描摹本体的词汇,从这里的使用上,我们可以看到作为本体存在的潜在性、可能性特征。这一个“静”字不能简单地用存有与活动来规范它,对程颢、王阳明如此,对程颐、朱熹也是如此。

① 《二程遗书》卷一,《二程集》。

② 《语录一》,《王阳明全集》卷一。

通过以上论述,我们可以看到,理学家在“性即理”的意义上强调“性善”,正是从超越的、普遍的意义上来讲宇宙中存在的潜在的善的目的。这种潜在的善的目的可以通过人的情感、知觉活动成为现实,但在这种现实的转换中不能排除恶的可能性。“性即理”与“生之谓性”、“人生而静”以上以及“理之静”一样,既然只是潜在的自然目的的善,可以说是“至善”,也可以说是“无善无恶”。这两种说法都是在说明“善”的潜在性。现实中人的情感与知觉所体现的“善”正是此“善”的展开,但此展开是一个无止境的过程,我们可以在不断的道德实践中体验、受用此“善”,这就是一种道德人生所臻的境界。所以,早期儒家及后来的理学家所讲的“性善”,都不是一种坐享其成、一了百了的态度,而需要在人的存在的过程中不断地展开、实现。阳明后学也讲“性善”、“至善”或“无善无恶”,但意义已经有所改变,其改变处也正在于此点。

我们知道,王阳明晚年有“四句教”：“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。”<sup>①</sup>按照我们上面的解释,“四句教”没有什么太多的可争议处。“心之体”即“性”,也是王阳明所说的“理之静”,以“无善无恶”标举其为“至善”,正是从本源处说潜在的善。“意”是心之发动,就现实中具体的人性讲,故“有善有恶”。“良知”是就情感与知觉处的本源性的落实,“知善知恶”是其特征。“为善去恶”之“格物”,是人的道德行为的展开,是实现道德人生的工夫。对于此“四句教”,王阳明的弟子王畿以为不是“究竟话头”：“若说意有善恶,毕竟心体还有善恶在。”并作了一个修正,以为心、意、知、物都是“无善无恶”的。<sup>②</sup>关于王畿的说法,王阳明有一个评价,以为是接“利根

① 《语录三》,《王阳明全集》卷三。

② 同上。

人”的。“一悟本体，即是功夫”<sup>①</sup>，就是以本源上的善直接落实地讲现实人性的善，直接以潜在的善为现实的善。后来，王畿屡屡强调良知“现成”、良知“自然”，都是在此意义上说的。王阳明也讲良知“现成”、良知“自然”，但此“现成”或“自然”是落实在现实人生的道德实践过程中渐渐展开的。王畿这样讲，是对“至善”或“无善无恶”的形上的、超越的意义的削弱，因为作为心之发动处的“意”之善与本体之善并没有什么区别。关于“无善无恶”的说法，晚明的刘宗周非常反对，仅从这一点讲，刘宗周与王畿的趣向大相径庭，实则并非这样简单。反对“无善无恶”，正是对善的形上的、超越的意义的消解，“善”不再是潜在的，而直接以现实的意义出现。对王阳明的“四句教”，刘宗周有一个修正：“有善有恶者心之动，好善恶恶者意之静，知善知恶者是良知，有善无恶者是物则。”<sup>②</sup>与王阳明相比较，有几个值得注意的变化，“理之静”或“心之体”变为“心之动”，而“意之动”变为“意之静”，这与刘宗周反对以意为“心之所发”是有关系的。以“意”为“心之所存”，以“意”直接为“诚”，是刘宗周对理学形上学的消解，在这一点上，他与王畿殊途而回归。再如罗近溪，惊叹孟子发现人性之善，但罗近溪所讲的善，正是从端茶童子的一举一动、师生问答间的能问能听来指示性善的。此时，善的形上的、超越的意义已经面临解构。

以上，我们从“性即理”的角度对理学家所讲的“性善”作了初步的阐述，并说明了此“善”的意义在阳明后学中发生的变化。此变化我们在这里不作进一步的评述，不过，王畿所说的“若说

① 《语录三》，《王阳明全集》卷三。

② 《明儒学案》卷六二，中华书局，1985年，北京。

意有善恶,毕竟心体还有善恶在”,的确指出了一个问题,即善的实现与恶的可能性问题。下面,我们作进一步的解析。

### (三)性与情、欲

情感问题是儒学人性论的核心问题。在前面我们讲到过,早期儒家所讲的“性善”,在很大程度上就是“情善”。理学家虽然在某种程度上更强调“善”的超越意义,但此“善”的最终实现即在于“情”。“性情合一”,始终是儒家思想的主流。“欲”则稍见复杂,与人的意志有关,也与人的感性生理欲望有关。后者被认为是人性中“恶”的根源,“存天理,灭人欲”更是理学修养论的重要命题。

儒家创始人孔子并没有提出“情”这个范畴,但是,孔子所讲的“仁”首先就是“爱人”的情感。由父母亲情之爱始,经过忠恕之道的扩充,形成普遍的“泛爱众”的人类之爱,乃至在“浴乎沂,风乎舞雩”中体验“四时行,百物生”的对大自然的爱,讲述的都是情感问题。在此情感中,既有道德的意味,又有美学的意味。再如“乐而不淫,哀而不伤”的艺术情趣,就是通过艺术欣赏达到情感教育的目的。孔子讲“欲”,则是在人的意志的意义上讲的。“我欲仁,斯仁至矣”<sup>①</sup>与“从心所欲不逾矩”<sup>②</sup>的“欲”讲的都是意志自由的问题。正因为仁是出于心安理得的内在情感需要,道德实践中的意志自由才是可能的。孟子以“四端”之情讲“仁义礼智”之性。“四端”之情,讲的就是道德情感,情感的“扩充”,是实现道德理

① 《论语·述而》。

② 《论语·为政》。



性的重要手段。对于人的感性生理欲望,孟子还是正视的。他说:“形色,天性也。”<sup>①</sup>就充分肯定了生理欲望是人性中的不可或缺的内容。但这并不是人之所以为人的根本所在,孟子对“性”、“命”的区分,说明的就是这个问题。把对声、色、臭、味与安逸的欲望归结为“命”,而“不谓性”<sup>②</sup>,就是因其虽出于天性,但不是人之所以为人的根本。

孔子与孟子都是落实在人的道德情感上来讲“仁”或“性”,“仁”或“性”是天地万物大化流行中“生”即“善”的目的的落实,人的情感、知觉与意志活动使之呈现,这是儒家哲学的主体性特征。“仁”或“性”的超越意义,孔孟讲得并不多,但不是没有这一层含义,如子贡提到的“性与天道”的问题,孟子提到的天道之“诚”的问题。《中庸》则特别继承了孟子的“诚”的思想,并直接把它作为人性的超越依据,“天命之谓性”就是在此意义上说的。但此超越的依据并不能离开人的情感,《中庸》中作为“大本”、“达道”的“中”与“和”说的就是情感问题:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”“未发”与“已发”不论在什么意义上讲,都与人的普泛的“喜怒哀乐”之情有直接关系。需要注意的是,孔孟所讲的情感与《中庸》所讲的情感有一个微妙的差别。孔孟所说的情感以“爱”为核心,有直接的道德意味,而《中庸》所说的“喜怒哀乐”之情则并不直接具有道德意味,它甚至更为接近于人的情绪。这样的情感孔子也讲过,如孔子评价丧礼:“与其易也宁戚。”再如前面讲到的“乐而不淫,哀而不伤”。丧礼之悲戚出于亲情之爱,略有不同于表面上情绪化的“喜怒哀乐”之情。“不淫”、

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·尽心下》。



“不伤”说的则是哀乐之情的“中节”问题，此“节”同样应该是合情合理的内在情感需要，故孔子强调“从心所欲不逾矩”。这里本身就有个情感的理性化问题，情感的可不可以是理性的？

在康德的道德哲学体系中，道德情感是被排斥的，因为情感的不确定性、不“纯粹”性因素太多。我们不否认，依照客观理性精神的标准看，儒学所讲的道德情感同样不具有纯粹性，所谓“本情”本身就是一个悖论。那么，早期儒家学者如何能够通过情感说明道德理性的“善”的可能性呢？就情感发动来说善，以此情感具有普遍性，在一定的情境下，每个人的情感都会如此发动。如孟子设定的这样一个情境：“乍见孺子将入于井”<sup>①</sup>，必然引发人的“恻隐之心”。此情感的在此情境下的发动对于每个人来说，可以说是无条件的。再如孔子所说的丧礼之悲戚，即出于对父母的不容已的爱的感情，也是无条件的。正因为情感的这样一种普遍性特征，我们承认情感所富有的理性意味，承认道德情感的存在，早期儒家（如孟子）也正是通过这一点来说明人性善的。这种情感的普遍性特征说明了情感本身具有理性意义，但这里并不否认情感的不确定因素。真正意义上的“性善”必须使情感得到提升，情感的提升则说明了情感是可以理性化的。再以上面提到的孟子所设定的情境为例，在乍一见到小孩子要掉到井里的情境下，人的“恻隐之心”发动，必然引发不作计较的去救他的行为，无此情境或此情境过后，是不是会产生要名要利或者纳交于孩子的父母的计较的心理，是不能排除的。再如《孟子》中讲述的梁惠王见人要杀牛而提出以羊换牛的故事，不忍心杀牛，面忍心杀羊，这是怎样的一种心理？孟子分析此为“仁术”，以其“见牛未

① 《孟子·公孙丑上》。

见羊”，无此情境即没有此情感的发动。以上两个例子说的都是情感的不确定因素，因此，孔子与孟子都强调必须通过情感的提升实现真正的“善”。在孔子为“忠恕”之道，在孟子为“扩充”。经过这一层提升，才能做到“从心所欲不逾矩”，才能做到“发而皆中节”。此时，所谓“善”，既是情感的，也是理性的。

通过以上论述，我们可以看到，以孟子为代表的早期儒家虽然讲“性善”，但此“善”需要在人的道德实践中进一步落实、实现；虽然以为情感本身可以是理性的，但需要进一步作理性化的提升。换句话说，真正的道德意义上的“善”，只能在道德实践的逐渐展开中实现。理学家讲“善”，与早期儒家的出发点不完全相同，他们首先从道德理性的超越的、形上的层面讲“善”。程颢讲“‘人生而静’以上”、朱熹讲“净洁空阔”、王阳明讲“理之静”，都是在此意义上说的。这里不存在存有或活动的问题，所以程颢以为“‘人生而静’以上”是“不容说”的，朱熹以为“净洁空阔”的世界是“无计度”、“无造作”的，王阳明以为“理之静”是无善恶可陈的，都只是天地万物大化流行中的潜在的最高目的。但此目的必然在人的情感意识活动中落实并体现出来，这就是性情体用之说。性情体用之说，是程颢首先提出的，并为朱熹、王阳明等理学家所普遍接受。理学家普遍是性情合一论者，这一点，是对以孔孟为代表的早期儒家的继承、发展。从道德理性的超越的、形上的层面入手提出的性情体用之说，也为早期儒家所主张的情感理性化特征找到了理论依据。

上面我们提到，“性即理”是从源头上说性善，那么，性体情用则是落实在现实人性中说性善。情作为性体之发用，正是用以解决潜在的善的目的的实现之可能性问题的。因为情感本身就有理性化的特征，所以朱熹说：“人之情，本但可以为善，而不可

以为恶……”<sup>①</sup>与早期儒家一样,情的这种理性化特征同样有其不确定因素,这就引出“气禀”这样一个范畴。“情”是落实在现实人性上说的,在现实人性中,有理有气,为“气质之性”。“气质之性”因“气禀”而有,是千差万别的,因此而有“恶”的可能性。朱熹说:“以性而言,则才与情非有不善也,特气质之禀不齐,是以才有所拘,情有所殉,而不能一于义理也。”<sup>②</sup>因此,在现实人性中,情感必须有一个理性化的提升,此即“性其情”。如程颢所说的:“圣人之常,以其情顺万事而无情。”<sup>③</sup>“无情”只是没有私情,即不要“自私而用智”,所谓喜怒“不系于心而系于物”、“观理之是非”。<sup>④</sup>这些,讲述的都是情感的理性化问题。

上面我们提到“气禀”与恶的可能性问题,其实已经涉及到人的欲望问题。人禀气而生,有性有形,有形则不可避免地有饥食渴饮的生理欲望,“气禀”与“物欲”,理学家往往合起来说。理学家并不是简单地否定人的欲望,“欲”本来也是“七情”之一,适度的欲望同样是合理的。因此王阳明说:“喜怒哀惧爱恶欲,谓之七情,七者俱是人心合有的。”<sup>⑤</sup>正因为情感的不确定因素,会产生欲有所“著”,情有所“蔽”、所“炽”、所“荡”等现象,此时,则转变为恶。关于合理的与不合理的欲望,朱熹有这样一个说法:“饮食者天理也,要求美味,人欲也。”<sup>⑥</sup>“人欲”即出于一己之私计,故理学家普遍主张“存天理,灭人欲”。

① 《孟子集注·告子上》,《四书章句集注》。

② 《孟子或问》卷一一,《四书或问》。

③ 《答张横渠先生子厚书》,《河南程氏文集》卷二,《二程集》。

④ 同上。

⑤ 《语录三》,《王阳明全集》卷三。

⑥ 《朱子语类》卷一三。

以“情”说明现实人性的善,并在情感的理性化的展开中逐步实现真正意义上的善,是理学家比较普遍的观点。但此意义在王阳明以后已经逐渐发生变化,性与情、欲开始在现实的层面直接统一起来。如刘宗周所说的“指情言性”<sup>①</sup>、“即情即性”<sup>②</sup>,他直接把“喜怒哀乐”作为“仁义礼智”的别名<sup>③</sup>,并无动静、体用、未发已发之别。性与欲的关系也是如此,欲之“无过不及者”,即是理,是性。<sup>④</sup>所以说:“人心本无所谓天理,天理正从人欲中见,人欲恰好处,即天理也。”<sup>⑤</sup>这就是以情感的现实的善来消解天性之本源的善。刘宗周的这种趋向,在阳明后学中普遍存在。如王艮之以“身”为本,就是以形消解性。再如王畿以性为“自然之生机”,声色臭味与安逸则是此性之“不容已者”。<sup>⑥</sup>再如何心隐针锋相对地提出“育欲”的命题。这些都说明了理学形上学本身已经面临全面的消解。

#### (四)性与心

性与情、欲,就其实质来说,都是在人心上讲的。仅从文字学的意义讲,“性”与“情”都以“心”为偏旁,朱熹就曾特别提到这一点:“心字只是字母,故性情皆从心。”<sup>⑦</sup>由此,也可见性情与心的关系密切之一斑。牟宗三以“心性合一”是儒家道德哲学的大传

① 《学言下》,《刘子全书》卷一二。

② 《商榷十则答史子复》,《刘子全书》卷九。

③ 《易衍》第七章,《刘子全书》卷三。

④ 《原旨·原心》,《刘子全书》卷七。

⑤ 《与黄太冲书》附,《刘子全书》卷四。

⑥ 《书絮语简端录》,《王龙溪全集》卷三,清道光二年(1822)莫氏重刊本。

⑦ 《朱子语类》卷五。

统,这一点没有错,但以程颐、朱熹为“别子为宗”,则有失允当。实则孔孟、陆王与程朱同样是“心性合一”论者,不过,对心的解析有所不同,故陆王与程朱之间有争论。概括地说,心是一个“活物”,本源之性的落实、情感的理性化的实现都要通过心的活动,所谓性情之动静、体用、已发未发,都是就心上说的。所以,心性之学是儒家道德哲学的核心内容。

心性关系问题,孔子并没有直接提到,但孔子评价人的仁与不仁正是以不服三年之丧的“安否”为标准的。“安否”说的就是心安不安的问题,心安理得,这才是仁。“从心所欲不逾矩”,也正是把“不逾矩”的标准建立在人心的意志上的。道德法则不在别的地方,就在你的心里,如此,才可能“从心所欲不逾矩”。孟子则直接提出了心性合一的观点,他说:“君子所性,仁义礼智根于心。”<sup>①</sup>“根于心”是从人的心理情感上说的,与“仁义礼智”相对而有“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”。此情感的理性化过程的实现就要通过“存心”、“养心”、“尽心”等等在心地上用功的修养工夫。

心性问题的至宋明理学而成为儒家哲学的核心问题。对此,首先由张载提出了一些有理论意义的命题。如“合性与知觉,有心之名”<sup>②</sup>。说明了心的两个层面,“性”是从本源上说,“知觉”是就心的现实活动处说,二者有密切关系。“知觉”以“性”为内容,“性”通过知觉体认而呈现于心。可以说,知觉活动使心性合一,所以说“心能尽性”<sup>③</sup>。另外,张载还提出“心统性情”<sup>④</sup>的命题,虽

① 《孟子·尽心上》。

② 《正蒙·太和》,《张载集》。

③ 《正蒙·诚明》,《张载集》。

④ 《性理拾遗》,《张载集》。

没有展开具体论述,但对后来的理学思想发展有重要意义。二程皆主于心性为一,程颢说:“只心便是天,尽之便知性。”<sup>①</sup>程颐也说:“心即性也。在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道。”<sup>②</sup>程颢只是浑沦说,程颐则“分析”着说:“心一也,有指体而言者,有指用而言者。”<sup>③</sup>这样,就把心分为形上与形下两个层面。从形下的层面讲,心有形气之拘,是有限量的;从形上的层面讲,心“通之以道”,故“无限量”。<sup>④</sup>理学集大成者朱熹在前人的基础上作了进一步的综合,特别是对张载的“心统性情”说与程颐的“心体用说”作了系统的发挥。总括地说,就是“性是体,情是用,性情皆出于心”<sup>⑤</sup>。可见,朱熹所说的心是贯通形上与形下的“浑然底物”,而不能简单地归结为只是形而下的“气”。这一点,在朱熹解释《大学》之“明德”时看得更清楚。他有时以“明德”为“仁义礼智”之性,有时以“明德”为“以具众理而应万事”的心,就因为性与心本不是严格对立起来的,故合说则“明德合是心,合是性”<sup>⑥</sup>。总之,朱熹并不是简单地说“心即性”,只有在心之本体的意义上,才可以讲“心即性”。陆九渊则不同,只是笼统地说一个“心即理”。当然,在“心即理”的意义上,他所说的心还是“本心”,“惟心无形”<sup>⑦</sup>,说的就是这个意思。反对作性、情、才的条分缕析的区别,使陆九渊的心性之学有更多的感情色彩。与陆九渊相比,阳明心学则并非如此简单。对于程颐提出的心的体用之

① 《二程遗书》卷二上,《二程集》。

② 《二程遗书》卷一八,《二程集》。

③ 《河南程氏文集》卷九,《二程集》。

④ 《二程遗书》卷一八,《二程集》。

⑤ 《朱子语类》卷九八。

⑥ 《朱子语类》卷五。

⑦ 《语录》,《陆象山全集》卷三五。

别,王阳明是直接认可的,但更强调性情体用之合一。他后来特别提出的“良知”本身就富有这样的特点,“未发之中”是此知,“中节之和”也是此知;本源之善需于良知上呈现,践履之工夫也只能在良知上作。本体与工夫的合一最终在“致良知”的道德践履中不断展开。

“心”在儒家人性论中的重要地位说明了儒家哲学的主体性特征。自然的“善”的最高目的必须落实在人心的情感意识活动中实现,这是人的心灵的自我超越,也是自我实现,是人的精神家园的最终落实。

## 七、“情”的学说

情感问题是儒学中最重要的一个问题,具有实质性意义,可惜在过去的研究中常常被忽视了。究其原因,是因为研究者受西方理智主义的影响,千方百计从理智方面研究儒家哲学。实际上,儒家学说在很大程度上是情感型的,不是理智型的。

儒家哲学从一开始就很重视人的存在问题,自觉地提出并讨论了这个问题,由此形成儒学的重要传统。讨论人的存在问题,就不能不涉及情感,因为情感不是别的,正是人的最重要的存在方式。儒家对人的存在(及其意义、价值)持一种正面的、肯定的态度,因此,对人的情感也持正面的、肯定的态度。在人的情感之中,儒家特别重视道德情感,或者一般地赋予情感以道德意义。这其中,也有美学体验与宗教体验,但这种体验常常和道德情感联系在一起,以致人们很难看出,哪些是道德情感,哪些是审美情感与宗教情感,这也是儒家关于人的整体观的一个重要特点。

情感一般被认为是心理的、感性的,与理智、理性不是在一个层次上,而且二者是很难统一的,这一点西方哲学表现得尤其突出。儒家也看到这一面,但他们对这个问题的思考要深刻得多。他们认为,二者既有不一致的一面,又有统一的一面,后者更为重要。



下面我们着重就这个问题谈谈儒家情感学说的主要内容。

### (一)情感是理性的心理基础

儒家是道德理想主义者,他们都有很高的道德理想,但是他们认为,人的道德理性是建立在心理情感,特别是道德情感之上的。这一点在早期儒家孔、孟那里表现得特别明显。

孔子的仁学,就是建立在道德情感之上的。仁作为最高德性,本身就是属于情感范畴,而不是理智范畴。当然,仁又有理性特征,不是单纯的感性情感。孔子所说的“克己复礼为仁”<sup>①</sup>,在一定程度上就是克服个人的私情私欲,恢复具有社会普遍性的理性规范,这样才能实现仁。但仁决不仅仅是外在的社会规范,仁是根植于人的内在情感的最高德性或境界,这才是孔子仁学的实质所在。

在孔子学说中,孝是“为仁之本”<sup>②</sup>,但究其根源,它只是一种内在情感(这一点孟子讲得更清楚),而且是“自然”情感。这里所说的“自然”,是与社会“人为”相对而言的。儒家并不反对“人为”,恰恰相反,他们很重视后天“人为”,但在人性、德性的来源问题上,他们更重视“自然”。在孔子看来,孝并不是社会制定的规范,而是出于人的内心情感需要,这种内心情感,就是“为仁之本”。道家老子,也主张“孝慈”出于自然情感,在这一点上,孔子和老子并无根本区别,但在进一步的发展中,二人就有区别了。(关于这个问题,这里不讨论)儒家一贯主张,在人性修养问题

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·学而》。

上,是要积极有为的,但在道德根源问题上,却反对任何“有为”,而主张保护、发展内在的道德情感。(当然,在这个问题上,荀子是例外,但荀子思想未居儒学的主导地位,虽然他的学说也很有意义)在最近出土的先秦郭店楚简中,有一篇儒家文献《性自命出》,对情感有较多论述,可以看做对这个问题的有力证明。文中说:“凡人青(情)为可兑(悦)也。句(苟)以其青(情),唯(虽)恁(过)不亚(恶);不以其青(情),唯(虽)难不贵。句(苟)又(有)其青(情),唯(虽)未之为,斯人信之壹(矣)。”<sup>①</sup>又说:“凡人伪,为可亚(恶)也。”<sup>②</sup>这篇重要文献,对孔子的思想进行了进一步发挥和论证。它所说的“人伪”,正是相对于情感而言的。情感是内在的,也是好的;如果有真实的内在情感,即使无所“为”,也是可以信赖的;如果以“人为”的方式改变它,那就是恶了。我们可以说,孝这类情感,是在一定的社会历史环境中形成的,具有社会性,但不能否定其先天的心理因素。在儒家看来,它首先是一种自然的内在情感。这种情感是在长期进化中形成的,这不只是生物进化论,而且具有道德进化论的意义。

孝虽是“为仁之本”,但并不是仁本身,仁也决不限于孝。由孝而推及他人,能做到“己所不欲,勿施于人”<sup>③</sup>，“己欲立而立人,己欲达而达人”<sup>④</sup>,具有普遍的同情心,进而能“爱人”<sup>⑤</sup>,这才是仁的真实内容。仁不在认识对象之中,而在自己心中,其心理基础就是同情心这种情感。有了这种情感,就能发展出仁的品质,实

① 《郭店楚墓竹简·性自命出》,文物出版社,1998年,北京。

② 同上。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·雍也》。

⑤ 《论语·颜渊》。

现仁的境界。

情感表现在“事件”或“事实”中，是人人能够感觉到的，但更重要的是，情感具有评价、价值特性，这就不只是“事实”本身的问题。孔子是重视经验事实的，但他更重视事件的意义和价值。他认为，“事件”、“事实”本身并不是最重要的，最重要的是它的意义和价值，而意义和价值是由人的情感需要决定的。只要出于“真情实感”，就是有意义有价值的，也是有真实性的。比如他所说的“直躬者”，就是如此。父亲偷了人家的羊，这是一个事实，但在孔子看来，并不在偷羊这件事本身，而在于父子之情。如果真有孝心，他所应当做的，就不是去证明父亲偷了羊，而是“子为父隐”<sup>①</sup>，这就是真情实感。仁就是由这类真情实感发出来的。所谓“推己及人”，就是这样一种学说（所谓“移情说”）。这是一切道德的基础。

又如“三年之丧”（父亲死后守三年丧期），可说是孝的制度化。但孔子并不看重制度本身，而是看重人的内心情感。孔子的弟子宰我认为，三年丧期太长了，改为一年就够了。孔子反问道，父亲死了，三年之内吃好的，穿好的，“于女（汝）安乎？”宰我回答说：“安。”孔子说：“女安，则为之！”他批评宰我为“不仁”<sup>②</sup>，就因为宰我没有“不安”之心。很清楚，“安”与“不安”，完全是一种情感，所谓仁与不仁，正是从这里得到说明的，而不是实行某种外在的规范或制度就能说明的。

但孔子也反对“矫情”。所谓“矫情”，就是经过人为的矫饰，掩盖了真实自然之情。比如有人来借醋，家里没有，却说有，结果

① 《论语·子路》。

② 《论语·阳货》。

到邻居家借来给人。孔子认为,这样做并不能实现仁。宰我虽然受到孔子的批评,但他能够直言,表现了师生之间的一种真诚,如后来东汉末年的某些所谓“孝廉”,则完全是虚伪了。

在儒家看来,仁是有原则的,并不是无条件地爱所有人。“唯仁者能好人,能恶人。”<sup>①</sup>好、恶是最基本的道德情感,但是何人当好、何人当恶,这里便有标准问题,也有知的问题。在孔子学说中,仁与知是相辅而行的,并不是截然对立的。“好人”就是仁,“恶人”也是仁的表现,因为它体现了善恶标准。“仁者爱人,知者知人。”<sup>②</sup>这里既然把仁与知分开来讲,说明二者是有区别的。但是,孔子所说的知,又不是通常所说的知性范畴,它不是知识的问题,而是理解、知解的问题。知者知其是非善恶,要知其是非善恶,当然需要作出判断,但是不必经过逻辑推理一类的认识过程,只要在交往实践中便能做出。作出判断的依据是实践行为,实践行为是由情感意向决定的。一个人想做某件事,必定是想做这件事,他有行动意向,想做某件事的行动意向是由好恶即情感决定的。如果出于善良意志,其行为必定是善的,如果出于相反的意志,其行为必定是恶的。恶并不是善的缺失或匮乏,而是善的反面。善与恶是可以认识的,这是知的主要功能。但反过来说,如果没有仁心,没有实行仁的道德情感,是非善恶也就无从辨别。可见知和仁不仅是相辅而行的,而且是互为前提的。真正说来,知包含在仁之中,但仁不能够包含在知之中,知可以说就是仁的一种自觉。

仁知合一就是情感与理性的合一。仁是道德情感的真正内

① 《论语·里仁》。

② 《论语·颜渊》原文为:“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’问知。子曰:‘知人。’”

容,知则是其自觉,所谓“知者知此者也”,二者不是外在的对立关系,也不是认识与被认识的关系,而是内在的有机统一的关系。仁出于同情心这类道德情感,这种情感是人人都有,虽然在运用到具体对象上面有差别,但又是普遍的,因而也就获得了善的普遍性意义,也就是理性意义。它对人自身和社会是有积极价值的,它是人类存在发展的重要条件,也是人之所以为人的本质所在。

孟子继孔子之后,将这一学说作了进一步发展。他的最大贡献就是明确提出道德情感是道德理性的基础,而且进行了论证。孟子的“四端说”(即恻隐、羞恶、恭敬、是非四种道德情感),已成为儒家道德学说的基本内容,其中包含着普遍的价值理想。如果说,孔子很少谈论人性问题,那么,孟子则直接从人性入手,论证了人类道德的可能性,以及人性向善的内在依据。

有些学者争论人性“本善”还是“向善”的问题,其实在孟子看来,二者并不矛盾。儒家所说的“本心”、“本善”之“本”,是本根、本源之义,不是西方哲学所说的本体。它有生长、生成、发育的意思,如同树之有根、苗之有种,决不是一个不可改变的实体。人的情感从根源上说是善的,但必须实现出来才能为善,实现是一个过程;如果没有这样的实现过程,所谓善,无非是一种潜在,一种可能,如果这一过程受到压抑、破坏和摧残,那就永远不可能实现。一般地从根源处说,可以说人性“本善”,但从生长、发育即实现的意义上说,必须说人性“向善”。孟子说:“可欲之谓善。”<sup>①</sup>欲是人心本有的机能,但欲之所以为欲,实际上是意向性追求,从心理活动与实践活动而言,都意味着使其实现,才能称之为善。

<sup>①</sup> 《孟子·尽心下》。



总之,如果没有“本善”,便不能向善,因为缺乏内在的潜力、能力,也就是缺乏内在根据;但是如果没有“向善”,便没有生长发育的过程,即缺乏实现的途径,因为人性实在是一个过程。孟子关于“牛山之木”<sup>①</sup>的比喻,生动地说明了这一点。

孟子从人类学入手,考察了人与动物的区别。他认为,人之所以区别于禽兽者,只有那么一点点,但这一点点却是人之所以为人的根本所在。“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”<sup>②</sup>这“几希”二字,正说明孟子并没有把人说得多么伟大,人和动物有很多共同之处,但人之所以成为伟大,就在于此。这一点东西,不是别的,就是道德情感。可见,孟子对于情感是多么重视。人与动物的区别何在?有人认为在于理性,有人认为在于语言(西方哲学均持此说),孟子则认为,在于情感,人有道德情感,而动物没有。人之所以为善,就在于情。“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。”<sup>③</sup>这说明人有一种内在的“不容已”的道德情感,如能“扩充”而发展,就能实现普遍的善性。孟子的“性善论”,就是建立在情感之上的。他还将情与才二者并提,说明情感和才能是不能分开的。人如果做了不善的事,有不善的行为,并不是由于才能的罪过。有其情,便有其才,以实现其善。若有不善,则另有原因,犹如牛山之木,天天砍伐,放牧牛羊,则必然“樵亡”,不可能长得茂盛美好。人虽有实现道德理性的内在情感与能力,但也需要良好的外部环境与条件。一个合理的社会、理性的社会,应该而且能够创造这样的条件,就如同牛山之木需要阳光、雨水、土壤和人们的保护一样。

① 《孟子·告子上》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·告子上》。

孟子正是从道德情感出发,肯定了人的价值和意义。人皆可以为尧舜,人人都能成为圣人,因为人人和圣人都是“同类”。但这里所说的“类”,不是逻辑概念上的类,而是指人人都有实现善性、进而“与天地同流”的内在情感。这也就是他所说的“良贵”、“天爵”。因为这些都是“天之所与我者”,是人人具有的。“天爵”足以与“人爵”相抗衡,其价值是“人爵”不能相比的。这种由情感所表现的天赋道德论,能使人树立道德尊严、人格尊严,但是对于人的实际权利,并没有什么帮助。

善是一个目的范畴,是目的理性的最高体现。善具有普遍性,但又存在于具体和特殊之中,决不只是一个纯粹的形式。善必须在人的实践行为中表现出来,如同孔子所说的“善人”,就是从具体的人的行为实践中表现出善的品质,孔子所说的“闻善”,也是“闻”人之善言善行,而不是听到一个善的概念或理念(理型)。善就在每个人的目的追求之中,就在每个人的心中,而不在认识对象之中,但它又是普遍的,甚至是超越的,是理想目标。孟子所说的“可欲之谓善”之欲,就是孔子所说的“从心所欲不逾矩”之欲,它不是感性欲望,而是“自由意志”。但这个“自由意志”说到底是由情感决定的,不是由“纯粹理性”决定的。人有恻隐之心、不忍人之心这类道德情感,它就变成人的一种内在的需要和欲求、意志,要实现出来,也能实现出来。看见小孩子将要掉进井里,来不及考虑其他利害关系便要去救,这刹那之间萌动的“怵惕”之心,便是善的根苗,由此而扩充发展,便是善性。这是人人能够做到的,不必在自身之外去寻求所谓善。

孟子是一个道德理性主义者。他所说的道德理性,就是仁义礼智四性,又可称之为“理义”(或“义理”)。“君子所性,仁义礼智



根于心。”<sup>①</sup>“根于心”与“根于情”具有同等的意义，因为孟子常常是在“情”字的意义上使用“心”字的，比如他所说的“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”，就是指情而言的，心、情是合一的。孟子的心性合一论，首先是心情合一论。这是早期儒学的一个重要特点，也是后儒普遍接受的。他认为，人心有相同之处，这相同之处就是“理义”。“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然也。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”<sup>②</sup>人人都喜欢美味，这是口之所同然者，耳、目、鼻等等也都有如此，惟有心之所同然者不是具体感性的东西，而是具有普遍性的道德理性。这是为什么呢？因为它是人心“固有”的，是内在的（即“义内说”），它就是人之“良贵”、“天爵”。人心固有而又最宝贵的东西，自然会“悦”。“悦”是情感，但又不同于刍豢之悦、感性之悦，它是一种心灵上或精神上的愉悦。道德理性是情感的“扩充”和提升，是情感的理性化，其中包含着普遍化的理性原则，故谓之“理义”。“悦”是自悦，是道德情感的自我体验，这里当然有“思”的问题，有“知”的问题，但“思”是“思其在我者”，而不是“思其在他者”，是“我思”，而不是“他思”。但这所谓“我思”也不是笛卡尔式的观念之思，而是存在之思。在这里，“悦”和“思”是统一的，情感体验和理性直觉是统一的，二者本来就不是分开的，更不是理性的崇高与超绝使感性情感发出一种感叹式的赞美与喜悦，因为这里的“悦”已是理性化的情感体验，与刍豢之悦是有区别的。这也就是孟子所说的“大体”与“小体”之别。

孟子的道德理性不是建立在纯粹知性之上，而是建立在情

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·告子上》。



感体验之上,是情感的“扩充”,即普遍化、理性化。离了情感,便没有理性;离了恻隐、羞恶之情,便没有仁义之性。但是当情感普遍化、理性化之后,就变成一种“原则”,能起规范作用(但这并不等同于规范伦理)。如上所说,孟子并不否定知的作用。心只有一个,“悦”理义之心,就是“知”理义之心,情和知是统一的,而“理义”就是心的“存在”。这样看来,所谓“悦”无非是自我体验,所谓“知”无非是自我直觉。他的“尽心知性知天”<sup>①</sup>之学,就是知情合一之学。“尽心”就是“扩充”其道德情感,心和情是同一的,他又称之为“本心”。“本心”不必解释成本体心,它无非是本来的心、本然的心,是人人都有道德良心。“扩充”即尽其道德良心,这样就能知道自己的本性,因为人的本性不是别的,就是道德良心的充分实现。这个“知”是自我直觉,也可以说是理性直觉,但不是对象认识,它决不与情感体验相分离,勿宁说是随着情感体验而出现的直觉,或体验中的直觉。

荀子在讨论人性问题时,将自然情感喜怒哀乐等等,看成是人性的基本内容,因而断定人性是恶。他用以批评孟子的一个重要依据,就是用自然情感代替道德情感。但是他们都用情感说明人性,这一点是相同的,只是着眼点不同,结论也不同。荀子被认为是自然人性论者,孟子则被认为是道德人性论者。但有趣的是,《中庸》在讨论喜怒哀乐等情感时,却得出与荀子不同的结论。《中庸》说:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,则天地位焉,万物育焉。”喜怒哀乐之情如何是天下之“大本”、“达道”?当其未发时,完全是内心世界的事,与天地万物又有何关系?很

<sup>①</sup> 见《孟子·尽心上》。



清楚,这里的喜怒哀乐之情,与“天命之谓性”<sup>①</sup>有直接关系。性者天之所命,天命便是一个目的性范畴,具有目的性意义,性的基本内容则是喜怒哀乐之情。这样一来,喜怒哀乐等情感活动便具有价值意义、道德意义。这是对孟子思想的一个很大的发展。所不同的是,孟子以情说性,性从情出;《中庸》则提出“天道性命”的宇宙本体论问题,性情统一,使情感更具有理性化的特征。

由《中庸》提出而为后来理学家热烈讨论的“未发已发”与“中和”问题,实际上完全是一个情感问题,只是把它提升到“本体”的高度罢了。《中庸》所谓“中”,就是无过不及的意思,喜怒哀乐之情,未发时无过不及,自然适中,恰到好处,这就是万事万物的“大本”;发而中节之“和”,就是不失其“中”的原则,若合符节,和谐有序,这就是万事万物的“达道”。“中和”之情体现了天地万物发育流行的秩序,体现了天道,由此成了天地万物的“大本”、“达道”。这表现了人与天地万物和谐一致的儒家思想,但这不是认识关系,而是存在论的。“大本”表现了人的主体性,但它决不是认识主体,而是情感主体;“达道”是行之上下四方而皆中的普遍道理,具有理性特征。喜怒哀乐之情发而“中节”(即符合“中”的原则)即是“道”,这说明情感与理性是完全统一的。所谓理性,决不是什么超绝的“形而上者”,它原本就是喜怒哀乐这样的情感所具有的普遍关系。它不仅构成道德原则,而且构成特有的美学原则。

## (二)情感是理性的体现

新儒学即宋明理学达到了儒家理性主义的顶点,它们的“性

<sup>①</sup> 《中庸·一章》,朱熹:《四书章句集注》。

理”之学或“心性”之学,有一个人学形上学的体系。但是,宋明理学并没有离开情感而谈“性理”,更没有否定或取消情感的作用。恰恰相反,它们的中心议题是实现情感与理性的统一。

在儒学发展的历史上,只有一个人明确反对过情感,认为情是“邪”与“妄”,这个人就是唐朝的李翱。他的“灭情复性说”很有影响。李翱是从佛学向儒学转变中的重要人物,也是新儒学的早期人物,他受佛学的影响是明显的。由于佛学对儒学的批判,造成一种看法,认为儒家只讲形而下的问题,没有自己的形上学,只有佛教才有形上学。在这种情况下,李翱为了重建儒家的形上学,便把情感视为形而下的邪妄之物,只有性才是形而上者,因此提出了“灭情复性说”。在这一学说中,情感和理性即“性理”,确实是对立的。

但是,人们只注意到李翱的“灭情复性说”,却没有看到李翱还有另一种观点,这就是“性情不相无”的学说。正是这一点,对后来的理学而言,才有实质性的意义。“性与情,不相无也。虽然,无性则情无所生矣,是情由性而生。情不自情,因性而情;性不自性,由情以明。”“情者性之动也。”<sup>①</sup>这个说法同其“情有善有不善,而性无不善”<sup>②</sup>之说,或可并存,二者有相容的一面,又有不相容的一面。但是与其“情者妄也,邪也,邪与妄则无所因矣”<sup>③</sup>之说,则是完全不相容的。

真正值得重视的,正是他的“性情不相无”之说。在这里,他提出两个互相联系的命题,一是情由性而生,二是性由情以明。李翱认为,性来源于天道,是先验本体;情只能来源于性,而不是

① 《复性书上》,《李文公集》卷二。

② 《复性书中》,《李文公集》卷二。

③ 同上。

相反。但性是形而上者,不可见;既然情出于性,因此要明了性,就只能从情上见。在这里,情和性是统一的,而性由情以明的观点,充分肯定了情的地位和作用。事实上,李翱作为新儒学的发端者,对后世影响最大的是他的“性情不相无”之说,而不是“灭情复性说”,前者被宋明理学家所接受并进行了发展,后者则受到朱熹等人的批评。朱熹明确指出:“李翱复性则是,云‘灭情以复性’,则非。情如何可灭?”<sup>①</sup>不仅不可灭,而且只能由情以知其性。这是理学的基本观点。

程颢说过,“天理”二字,是他自家体贴出来的,但“天理”在何处体现?在人的情感活动中体现。所以,不能离开情感去谈“天理”,去谈“性理”。为此,程颢提出“情顺万事而无情”<sup>②</sup>之说,与其“性无内外”之说相配合,阐明其“一本”之学。所谓“一本”,就是天人、物我、内外合一之谓,性无内外,情无内外,性情合一。有人认为,情感是在内者,不是在外者(性也一样),为了不受外物之诱,就要以内为是,以外为非,或者守内而拒外,为了保持心性的纯洁性,就要排斥外在事物的干扰。但在程颢看来,这样反而容易受形体的限制,“从躯壳上起念”,从而陷入“自私”之情。“自私”之情即个人的私心私情,完全是主观的,是人与万物相处的障碍,这不是儒家所主张的情。儒家所主张的情,应该是“放开心胸”,打通内外,“廓然而大公,物来而顺应”<sup>③</sup>,即打破物我、内外的界限,在内者也就是在外者,不仅仅是以在内者为是,在外者为非。因此,他主张,与其是内而非外,不如内外之“两忘”。这所谓“忘”,不是什么都忘记,什么情感也没有,而是忘其在内者与

① 《朱子语类》卷五九。

② 《答张横渠子厚先生书》,《河南程氏文集》卷二,《二程集》。

③ 同上。

在外者的是非界限,也就是他所说的“情顺万事而无情”。

由此可见,程颢所说的“无情”,并不是真无情,而是化解个人的“私情”,使其完全敞开,没有任何滞碍,实现性情合一、情理合一、内外合一。这也就是理性化的情感,这才是真正的有情。只有理性化的情感,才能做到“廓然而大公,物来而顺应”。所谓“大公”,就是处事接物处之以公心,而没有个人私情之蔽,所谓“顺应”,就是顺其万物的自然流行而不固执于自己的主观情感。很明显,程颢决不是一般地反对情感,而是反对个人的感性化的私心私情,提倡普遍化、理性化的情感。这就叫做“有情而无情”,同道家的“无情而有情”一样,是以不同方式肯定了人的情感。

如何化解个人私情,做到“廓然而大公,物来而顺应”呢?程颢提出了一个原则,这就是“观理之是非”<sup>①</sup>。这里所说的“观”,当是“万物静观皆自得”<sup>②</sup>之静观,而不是对象式的对观,用现代语言表达,就是“直观”。“理之是非”就在情感之中,不在情感之外,问题只在于能不能突破个人的主观限制;如果“观”而知其理,个人的情感顿时也就客观化了,也就“以情顺理”了。在人的情感活动中,如能处处以理之是非为是非,就可以“当喜而喜,当怒而怒”<sup>③</sup>,如同圣人一般了。圣人并不是没有喜怒之情,只是“圣人之喜,以物之当喜;圣人之怒,以物之当怒”<sup>④</sup>。就是说,能顺其“当然”之理。这“当然”之理是客观的、普遍的,就在事事物物之中,也在情感活动之中,只要去掉形体之“蔽”,就能够释然而得。所以,“情顺万事而无情”与“观理之是非”,是同一件事情的两个方

① 《答张横渠子厚先生书》,《河南程氏文集》卷二,《二程集》。

② 《秋日偶成》,《河南程氏文集》卷三,《二程集》。

③ 《答张横渠子厚先生书》,《河南程氏文集》卷二,《二程集》。

④ 同上。

面,并不是互相无关的两件事,更不是互相对立的。因为理性原则并不在情感之外,它就是情感自身所遵循的原则,关键是能不能突破个人的主观界限,做到内外合一,物我合一。如果做到了,个人的情感也就是“情顺万事而无情”之情;如果做不到,就只能“自私而用智”<sup>①</sup>之情。

这里的“智”是指智性即知性而言的,并不是理性。儒家所说的智,有两方面意义,这两方面的意义是不同的,需要加以区别。一是仁义礼智之智,这是属于道德理性即实践理性范畴的,程颢所说的“观理之是非”,就是属于这种智。二是智性之智,亦即知性之知,这是属于认知理性范畴的,程颢所说的“自私而用智”,就是属于这种智。前者是程颢提倡的。照程颢所说,仁义礼智皆可归于仁,分言之,则有仁义礼智,合言之,则只有仁。由此可以看出,智也是属于情感范畴的。至于后者,则是程颢所反对的。因为这样的智,是主客相对而言的,主客相对而言智,就只能是获取对象知识,以满足个人私利,不可能做到“廓然而大公,物来而顺应”。由此可见,程颢所说的理,决不是认识论意义上的理,而是实践意义上的理。实践意义上的理,和情感态度又是不能分开的,它不是所谓的“纯粹理性”,不只是一个纯粹的“形式”。

在程颢看来,“自私而用智”之情,实际上是一种“蔽”,即蔽于一己之私,故不能“廓然而大公”,即不能普遍化、理性化。“人之情各有所蔽,故不能适道,大率患在自私而用智。自私则不能以有为为应迹,用智则不能以明觉为自然。”<sup>②</sup>“适道”是与道合一,与理合一。这不是说人的情感从根本上就不能“适道”,而是

① 《答张横渠子厚先生书》,《河南程氏文集》卷二,《二程集》。

② 同上。

由于有所“蔽”，才不能“适道”，解除了“蔽”，便自能“适道”。去掉“自私而用智”之情，并不是取消情，而是恢复本来的情，情理合一之情，也就是真性情。“以有为为应迹”者，说明程颢提倡一种超拔而无功利的道德情感，提倡一种高尚的境界与情操。程颢说过，“虽尧舜之事，亦只是如太虚中一点浮云过日”<sup>①</sup>。他并不看重圣人的功业，而是追求圣人境界，这种境界就是“廓然而大公”，再进一步就是“天地万物一体之仁”。至于“以明觉为自然”，则说明他并不看重智性的发展，并不重视对象认识，而是主张心之明觉顺其“自然”，其中包含着自然目的论的思想。程颢经常引用孟子“勿忘勿助长”<sup>②</sup>这句话，就说明了这一点。“勿忘”是时时提起，保持自觉；“勿助长”则是不要人为地助长，而要顺其自然。这被看做实现人性的重要途径。

程颢有“性其情”<sup>③</sup>之说，他的理性主义观点表现得更明显。但“性其情”是不是意味着以性理取代情感呢？当然不是。性是形而上者，形而上者不可见，只能见之于形而下者，这形而下者不是别的，就是情。因此他认为，情是性之动，也是性之发。“自性之有动者谓之情”<sup>④</sup>，“若既发，则可谓之情”<sup>⑤</sup>。“动”指活动言，人的情感是活动的，故称“情感活动”，人性不能不动，其动则是情。“发”指发动言，程颢认为，命、理、性、心，“其实一也”<sup>⑥</sup>，但这只是潜在的本体存在，只有发动之后，才能变成现实存在，但发动之

① 《河南程氏遗书》卷三，《二程集》。

② 《孟子·公孙丑上》。

③ 《颜子所好何学论》，《河南程氏文集》卷八，《二程集》。

④ 《河南程氏遗书》卷二五，《二程集》。

⑤ 《河南程氏遗书》卷一八，《二程集》。

⑥ 同上。

后,就是情而不是性了。本体是善的,但发动之后,便有善有不善,也就是说,性是善的,情则有善有不善。情固然是性的实现,但实现之后,由于外物的作用,容易“炽而益荡”,这样就会“凿”其性,不能全部呈现,所以才有“性其情”之说。

这是一个吊诡式的说法。一方面,性必须而且只能实现为情,从这方面说,二者应该是一致的;但另一方面,情又容易流于不善,从这方面说,二者又有不一致的一面。但就其实际情形而言,程颐既主张情感来源于性理,又承认情感是丰富多样的,即有其独立性,为了使情感与理性真正统一起来,在实践上提出“性其情”的理性主义方法,而在理论上仍然坚持其“体用一源说”,即从本源上坚持其统一性。

在谈到心之“未发”与“已发”的关系时,程颐提出一个重要思想,他说:“心一也,有指体而言者,寂然不动是也,有指用而言者,感而遂通天下之故是也,惟观其所见如何耳。”<sup>①</sup>这句话曾引起很多人的辩论(包括当代的牟宗三),其实,程颐讲得很清楚,心只有一个,并没有两个,但有体用之别,看你从哪个方面去看罢了。从体的方面去看,它是“未发”,即“寂然不动”之性;从用的方面去看,则是“已发”,即“感而遂通”之情。程颐曾经说过,凡言心,皆指“已发”,但后来他改正了这个说法,认为“心”既包含“未发”,又包含“已发”,这样就体用兼备了。这样是不是分一心为二呢?从一个意义上说是如此,因为体用毕竟不同;但根据其“体用一源,显微无间”<sup>②</sup>之说,二者完全是统一的,性情既然是体用关系,就决不能有性而无情,更不能有情而无性。

① 《与吕大临论中书》,《河南程氏文集》卷九,《二程集》。

② 《易传序》,《河南程氏文集》卷八,《二程集》。





应当说明的是,程颐确实将情感判定为形而下者,将性理判定为形而上者,形而上下之间有明确界限,但程颐的形而上学决不认为性理是现象背后的本体界,二者有不可逾越的鸿沟。正好相反,二者是存有与活动、本体与作用的关系,就是说,存有以其活动而存在,本体以其作用而显现。正是在这个意义上,理性不离情感而存在。牟宗三说,程、朱所谓本体是“只存有而不活动”<sup>①</sup>,那只是从形而上处说,如果形上形下一起看,则是“既存有又活动”的,离了活动,理何以实现?离了情感,性何以实现?所谓程、朱理学,本不是概念分析的,更不是逻辑分析的,它不是西方式的“存有论”或“实在论”,它非常重视人的生活实践及其情感活动,它虽然有形而上的预设,但必须落在现实的情感生活中才能实现。

这一点在朱熹学说中有进一步发展。朱熹的“心统性情”<sup>②</sup>、“性体情用”<sup>③</sup>说,虽有形上形下之分,但是将心、性、情的统一关系讲得更加明确了。朱熹一方面强调理性的绝对普遍性与超越性,另一方面却又坚持理性只能由情感而实现,离了情感,所谓性理就成“孤悬”之物,所谓性理之学,就成为“有体无用”之学。这是朱熹反复强调的。所谓“心统性情”,“统”字有二义:一是“主”;一是“兼”。“主”者,性情皆由一心统帅,离心无所谓性,无所谓情。“主”字还可以理解为以心为主,即只能从心上说性说情,心是主体范畴,性、情也是主体范畴。“兼”者,兼而有之,缺一不可,即不能只从性上说心,也不能只从情上说心,必须是性情全说,才能体现心的意义。无论“主”还是“兼”,其主要意思都在说明,理性(性理)与情感都是人的存在及其主体性的主要标志。

① 《中国哲学十九讲》,上海古籍出版社,1997年,上海。

② 《朱子语类》卷九八。

③ 同上。

至于“性体情用”，也只是说明心之体用，即讲性情关系。这种关系的最重要之点就在于，“未发”之体只能在“已发”之用上实现，性本体只能在情感作用中实现。心只有一个，可作形而上的理解，亦可作形而下的理解；可作本体之心理解，亦可作作用之心理解。但是，虽有形上与形下、体与用的分别，却又统一而不可分离。必有体而后有用，必有用而体以存，这就是朱熹的性情体用之说。

由情以知性之有，是朱熹关于性情关系的一个重要观点。“有这性，便发出这情；因这情，便见得这性。”<sup>①</sup>“因其情之发而性之本然可得而见。”<sup>②</sup>这说明，形而上之性只有落到形而下之情上才能实现；也说明，情感从根本上说是可以为善的，或者说是善的。“情本自善，其发也未有污染，何尝不善。”“情本不是不好底。”<sup>③</sup>这是对人的情感的根本性肯定。当然，朱熹所说的情，主要是指道德情感，如孟子所说的“四端”之类。但从理论上讲，朱熹所说的情，已经不止于道德情感，而是一般情感，喜怒哀乐之类，亦包括在内。只有肯定了情感，人的道德理性才能够落实。朱熹之所以主张性情统一，理由就在这里。

当然，所谓“情本自善”，是从“本”上说，从“性”上说，实际上并不是都能为善，其所以不能为善，一是因为“迁于物”<sup>④</sup>，二是因为“气之不美”<sup>⑤</sup>，这都是从“物”上说明原因。究其实，朱子对情感问题如此重视，就在于他所关心的，正是人的存在问题，而人的

① 《朱子语类》卷五。

② 《孟子集注·公孙丑上》，《四书章句集注》。

③ 《朱子语类》卷五九。

④ 《朱子语类》卷五。

⑤ 《孟子或问》卷一，*《四书或问》*。

存在,在他看来,是有价值意义的,不只是一个自然人。

理学家认为,性源于天地“生生之理”,这既是形而上的承诺,也是道德进化论的描述。所谓“生生之理”,是由自然界“生生不息”的发展流行过程得到说明的。人虽“灵”于万物,但也是自然界的一部分,是“生生不息”的结果。“天地以生物为心,而所生之物,因各得夫天地生物之心以为心,所以人皆有不忍人之心也。”<sup>①</sup>这不忍人之心就是生的表现,是一种道德情感。仁性作为形而上者,只是一个“生理”,必须实现为具体过程,才能说是存在的,所谓“不忍人之心”或“恻隐之心”,就是在人心的实现过程。真正说来,所谓性理,是一种内在的道德潜能,一种发展的可能性,其实现则在道德情感。朱熹说,仁是“爱之理”<sup>②</sup>,而不是爱,“爱之理”是形而上者之性,爱是形而下者之情,但“爱之理”只有实现为爱,即恻隐等情感活动,才有意义。否则,将只是一个概念,或一个理念,这不是朱熹所提倡的。

理学家的本体论哲学,只讲本体与作用、“存在”与过程的统一,而不讲本体与现象的分离,在情感与性理的关系问题上表现得非常清楚。这同康德的“物自体”与现象界、道德理性与道德情感之间的绝对对立,形成鲜明的对照。

理学家与早期儒家的一个重要区别是,他们普遍地建立了宇宙本体论的哲学,广泛地讨论人与宇宙自然界的的关系问题。他们的学说不只是道德而已,还涉及到美学、宗教哲学一类的问题。但是,无论从哪方面说,他们都没有、也不可能离开情感讨论所谓纯粹形而上的问题。他们都很自觉地意识到,离开情感,人

① 《孟子集注》卷三,《四书章句集注》。

② 《孟子集注》卷一,《四书章句集注》。

的存在问题就变得模糊不清了，人的价值和意义的问题也就失去了存在的依据和条件。他们虽然建立了以性理为最高范畴的道德理想主义，但他们始终没有离开人的真实而具体的存在方式，即情感去谈论所谓“性理”。他们的形上学并不是概念论、理念论或“实在论”的，就其实质而言，则是道德目的论的。他们追求自我实现（即实现人的“本体存在”）的人生目的，其基本着眼点是人的情感生活，其根本途径是提升人的情感，其最高诉求是实现天地生生之理即仁的境界。在他们看来，情感有一种内在的“自然”的目的性，这就是“生理”即仁，它就在情感之中，并通过情感表现出来，但它又高于情，既是情感的来源，又是情感的目的。因此，从根本上说，他们对情感的看法是正面的，而不是负面的；是肯定的，而不是否定的。

### （三）情感即是理性

如果说，理学派（即程、朱）预设了一个道德本体即性理，以肯定情感的地位和作用，那么，心学派（即陆、王）在坚持情感与理性的统一方面则更加前进了，从一定意义上说，他们更加贴近生活，直接从人的存在入手，建立其自我超越的形而上学。

孟子说，情感是道德理性的发端、端绪，“恻隐之心，仁之端也……”<sup>①</sup>只有“扩充”之后，才具有普遍性，即成为普遍理性。这里的“扩充”，有提升之义，也有从主观变为客观之义。但他又说：“恻隐之心，仁也……”<sup>②</sup>这固然隐含着前一种意义，但既然径直

<sup>①</sup> 《孟子·公孙丑上》。

<sup>②</sup> 《孟子·告子上》。



说情就是仁,就说明孟子对情感和理性的关系,并不像后来理学家那样分得很明确。这为后来的解释留下了余地。理学派与心学派都很重视孟子的这些思想,但解释不完全相同,就是王阳明与陆九渊之间,也有不同。但陆、王可大致归结为“情感即理性”一派。

陆九渊更喜欢从整体上理解人,不喜欢“条分缕析”。因此,在他看来,“且如情、性、心、才,都只是一般物事,言偶不同耳”<sup>①</sup>。在中国哲学中,语言问题从来就不是存在问题,语言只是表达存在意义的工具,文字更是如此。陆九渊对此特别强调,他主张读书做学问,不在“解字”,而在“求血脉”,要在实处“理会”,在心上“理会”,就是说,不要在语言文字上求知解,而要在真实情感中求理解。心、性、情、才,在语言文字中虽有不同表述,实际上却是同一个“物事”,具有相同意义。情感就是人性,也就是能力,当然也是主体性的体现。他所说的“血脉”,就是最能表现生命的东西,心、性、情、才就是这样的东西,是不能分开去说的,只能在生命中去“理会”、去体验。在这里,很难说情感是形而上者,还是形而下者,它既是形而上者,也是形而下者,形上与形下、情感与理性,本来就是合一的。朱子批评陆九渊将形上形下“滚作一团”,就是指此而言的。王阳明批评陆九渊有“粗处”,也是指此而言的。

在陆九渊学说中,“性即理”这一点是没有问题的,性理是形而上者也是没有问题的,问题在于,在陆九渊看来,不能只从概念上去理解它,而要从人的真实的生命活动,特别是情感活动中去理会它。而情感与才能,不仅是生命中最重要的东西,而且它

① 《语录下》,《陆象山全集》卷三五。



本身就应该是理性的。

当然,人情并不都是理性的,如“迁于物”或有心之“累”,皆不利于性情的正常发展,故他主张要“在人情物理上做工夫”<sup>①</sup>,其主要功夫就是静中涵养,这样才能“收拾精神”,实现自己的本心、本性、本情,而不使其受到伤害,就如同孟子所说“牛山之木”,须是用心保护才能使其常美。“收拾精神在内时,当侧隐即侧隐,当羞恶即羞恶。谁欺得你?谁瞒得你?见得端的后,常涵养,是甚次第。”<sup>②</sup>他认为人生而有美好的情感,这种情感是有普遍性的,无论千百载之前,还是千百载之后,人人都是相同的。但人情也会流于不好,因此,需要涵养。在这个问题上,陆九渊表现得非常自信,他说:“吾于人情研究得到。”<sup>③</sup>这不仅是说,人的心、性、情、才在本质上是统一的,是整体的,而且包括现实中“人情之无常”<sup>④</sup>。只有对此全面把握,才能说“研究得到”。

照陆九渊所说,将情感仅仅理解为形而下的情绪情感,显然不对。但是,只理解为形而上的“本情”、“本心”,也不完全正确。情感本身是丰富多彩、生动活泼的,不是用几条理性原则所能说明的,但是,就在丰富多彩、生动活泼的情感活动之中,便有高度的理性精神,它既是感性的,又是理性的,是感性与理性的统一,不是说,在情感之外另有一个理性原则来指导它。这被认为是生命中自然而然的事情,不必“腾口说”,只须着实体会。这也就是说,人是不能对象化的,不能用理智方法去分析的。

王阳明提倡良知说,良知就是本体,但这所谓“知”,不是知

① 《语录下》,《陆象山全集》卷三五。

② 同上。

③ 《语录上》,《陆象山全集》卷二四。

④ 同上。

识之知,而是“知觉”之知。“知觉”也不是心理学、认识论上所说的知觉,而是包含多方面的意思,其中便有情感成分。“知觉”包含情感,这几乎是儒家学说的普遍用法,在这个意义上,“知”也可以说是“情知”,“觉”也可以说是“觉情”,这并没有什么奇怪。只是在王阳明看来,这“情知”、“觉情”并不在良知本体之外,而在良知本体之中。“盖良知虽不滞于喜怒哀惧,而喜怒哀惧亦不外于良知也。”<sup>①</sup>所谓“不外于良知”,是说喜怒哀惧等情感活动并不是纯粹生物性的,也不完全是“中性”的,它们是有价值意义的,这价值意义就是所谓良知。

良知作为人的价值理性的标志,不仅具有道德意义(这是主要的),而且具有美学意义。比如王阳明“观山中花”,就不是一个对象认识的问题,而是情感体验的问题、美学欣赏的问题。“观”就是知觉感应,有感必有应,感与应是同时发生的。未观花时花与心“同归于寂”<sup>②</sup>,这所谓“寂”,就是“未发”之体,“寂然不动”之体,但它必须在“感而遂通”的发用上见。观花时便是“感而遂通”之时,知觉感应发生之时,这时,花的颜色便一时明白起来,同时有一种情感的愉悦。这种情感感受不是与良知毫无关系,正好相反,它是良知的发用。这就是他所说的喜怒哀惧等情感“不外于良知”的意思。

就“寂”与“感”的关系而言,本来是讲喜怒哀乐等情感问题的,王阳明虽然提出良知作本体,但并没有离开情感去谈良知。“未发之中即良知也,无前后内外而浑然一体者也。……寂然感通可以言动静,而良知无分于寂然感通也……未发在已发中,而

①:《语录二》,《王阳明全集》卷二。

②:同上。



已发之中未尝别有未发者在；已发在未发之中，而未发之中未尝别有已发者存。”<sup>①</sup>喜怒哀乐之情有“未发”、“已发”之分，“未发”可以言“寂”，“已发”可以言“感”，但无论“已发”、“未发”，良知都贯通始终而无不在，这就是他所说的“浑然一体”<sup>②</sup>。“未发之中”即喜怒哀乐无过无不及，这就是良知，不是说在喜怒哀乐之外，另有一个良知本体。

王阳明和陆九渊的不同之处，就在于他承认性情是体用关系，这一点实际上是从朱熹而来的，他并不像陆九渊那样，浑沦不分，说性情是一个东西。比如他说：“仁义礼智性之性也，聪明睿智性之质也，喜怒哀乐性之情也，私欲客气性之蔽也，质有清浊，故情有过不及而蔽有浅深也。”<sup>③</sup>照这样说，喜怒哀乐之情以仁义礼智之性为其体，就其本体而言，情本来是无过无不及的，但由于“质”有清浊，故情有过与不及而偏离了中。但良知之“觉”，随时都能觉其中与不中。发而合于中，即是和；发而不合于中，即是不和。如果发而不和，就说明中上未能全，须是用功夫。“盖体用一源，有是体即有是用，有未发之中，即有发而中节之和，今人未有能发而皆中节之和，须知是他未发之中亦未能全得。”<sup>④</sup>宋明儒家包括王阳明，都很重视“中和”问题，反复辩论，反复言说，就说明他们对情感问题非常重视。对于王阳明的良知，决不能单单从知上去理解，还必须从情上去理解，这一点常常被人们忽视了。

良知是“是非之心”，也是“好恶”之心，前者是就“知”上说，

① 《语录二》，《王阳明全集》卷二。

② 同上。

③ 同上。

④ 《语录一》，《王阳明全集》卷一。



后者是就“情”上说，知情本是合一的，不可“分析”的。但所谓“是非”是什么样的是非？当然是价值是非、道德是非，并不是知识论上所说的是非，这样的是非，正是由好恶决定的。“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”<sup>①</sup>“只好恶就尽了是非”，这句话很值得玩味，良知固然能知是知非，但所谓是非，原来只是一个好恶之情。当然，这所谓好恶，与“好好色，恶恶臭”之好恶不同，它是“好善恶恶”之好恶，就其情感态度、情感评价而言，其中便有理性原则。他之所以主张“未发”之中有“已发”，“已发”之中有“未发”，实际上就是说明，情感之中有理性，理性之中有情感，情感与理性是不能截然分开的。

王阳明还说过，良知“只是一个真诚恻坦”<sup>②</sup>，这“真诚恻坦”就是最真实的情感，也就是儒家所说的“仁心”。所谓“致良知”，就是推致此“真诚恻坦”之仁心以应付万事万变，最终实现“天地万物一体之仁”的最高境界。人都生活在“人情事变”之中，“除了人情事变则无事矣，喜怒哀乐非人情乎？自视、听、言、动、富贵、贫贱、患难、死生，皆事变也，事变亦只在人情里，其要只在致中和”<sup>③</sup>。致中和就是致良知，本来是一事，不是说在情感之外，另有一个“知体”，谓之良知。在中国哲学中，“人情”是个大问题，很多道理都是讲“人情”的，但这不是现代人们所说的“走人情”，现在所说，完全是私情，是非常功利的。儒家所说，则是和谐的、超功利的仁爱之情。所以王阳明将人情与天理联在一起，说“人情天理”<sup>④</sup>。

① 《语录二》，《王阳明全集》卷三。

② 《语录二》，《王阳明全集》卷二。

③ 《语录一》，《王阳明全集》卷一。

④ 同上。

后来,由情感直接说明性理的学说得到进一步发展。刘宗周提出“指情言性,非因情见性”<sup>①</sup>之说,对朱子“由情以知性”、王阳明的“由情以见性”,进行了批评,认为他们都未免看重本体了。其实,作用即是本体,功夫即是本体,在喜怒哀乐等情感中体验道德本体,这是最切近的方法。到此,儒家的人学形上学,又回到情感本身了。到了戴震,则进一步指出,理就是情,是“情之不爽失者也”,“无过情无不及情之谓理”<sup>②</sup>,这就把形而上的性理完全放回到现实的情感之中了。这就是中国哲学所说的“情理”。

① 《学言下》,《刘子全书》卷一七。

② 《理》,《孟子字义疏证》卷上。

## 八、“仁”的学说

“仁”是儒家哲学的核心范畴，自孔子始，儒家学者无不讲“仁”。在孔子那里，“仁”是与人们原初的情感紧密联系在一起，所谓“爱人”。从父兄的孝悌之爱，到推己及人的“泛爱众”，乃至在“四时行”、“百物生”中体会到的对天地自然的爱，这些含义，在孔子那里已经得到了初步的阐发。不过，孔子所强调的还是以孝悌为根本的亲情之爱，这也是后来儒家所重视的，但对后两者内涵的进一步发挥，则是孔子之后的儒家所努力从事的。

### （一）由“亲亲”之“仁”所反映出的家族伦理

在孔子这里，“仁”可以说是道德实践主体人的全德，但它的最朴素的意义却不能离开人间的“爱”，此“爱”的根源则在于原初的父母亲情之“爱”。所以孔子的学生有子说：“孝悌也者，其为仁之本与？”<sup>①</sup>“孝”即对父母之爱，“悌”则是对兄长之爱。以“孝悌”为主要内容的亲情之爱成为儒学家族伦理的核心，也是人之所以为人的根本。所以，后来的孟子、《中庸》直接训“仁”为“人”，

<sup>①</sup> 《论语·学而》。

孟子说：“仁也者，人也。”<sup>①</sup>《中庸》说：“仁者，人也。”都把“仁”作为人的最本质存在。此“仁”的首要内容就是父母亲情之爱，所以孟子又说：“仁之实，事亲是也。”<sup>②</sup>“亲亲，仁也。”<sup>③</sup>《中庸》也说：“仁者，人也，亲亲为大。”

由“亲亲”上说仁，是与人的自然情感分不开的。谓之“自然情感”，可以从血缘关系上界定，也可以从抚养关系上来说，用孔子的话说，就是“子生三年，然后免于父母之怀。”<sup>④</sup>按孔子的解释，对父母的“三年之丧”表现的是对得于父母的“三年之爱”的最起码的补偿，如果连这一点也做不到，就是“不仁”，也就失去了人之所以为人的根本。孟子提倡“仁政”，舜是其所推崇的行“仁政”的典范，有人这样问孟子，舜贵为天子，如果他的父亲犯法了，舜会怎么办？孟子说，舜会放弃天下，背着他的父亲逃至东海之滨。这是孟子的一个假设，因为在孟子看来，“仁政”之发端处首先在于父母亲亲之爱，如果连这一点也做不到，还谈什么“王天下”呢？孟子讲的“良知”、“良能”也是在此意义上说的：“孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下而已也。”<sup>⑤</sup>由“亲亲”、“敬长”的“良知”、“良能”推行而“达之天下”，是以“内圣外王”为特征的“仁政”的基本内容，所以说：“大人者，不失其赤子之心者也。”<sup>⑥</sup>类似的观点在孔子那里也有，有人与孔子谈论“直躬”之人，以为

① 《孟子·尽心下》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《孟子·告子下》。

④ 《论语·阳货》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 《孟子·离娄下》。

父亲偷了羊,儿子检举作证,这是“直躬”,孔子却以“直躬”为“父为子隐,子为父隐”<sup>①</sup>。因为父母亲情之爱是自孩提始的情感的自然流露,顺此而行,即为“直躬”,否则,就是悖逆人性、人情。孔子、孟子所说的这两种情况说明了一个问题,即道德与法律的冲突,当二者非要择一不可的时候,他们选择了前者。这里有一个价值标准的问题,它确实说明了中国传统中缺乏西方那种以客观理性为核心的法制精神。这个问题并非不具有现实意义,道德与法律的冲突,即便是在西方的法制精神之下,也同样是不容忽视的。现在,我们正在搞法制建设,要不要考虑伦理的因素,还是需要作进一步探讨的。

自孔孟始确立的以“孝悌”为核心的“仁”的内容,在中国传统社会中逐渐扎根,成为人们日常伦理生活的重要部分。特别是两汉以后,更通过选举制度、学校教育等手段深入人心。以后的封建社会,“以孝治国”更成为大多数帝王的治国纲领。儒家学者对“仁”的内容虽不断加以发挥、充实,但“孝悌”为“为仁之本”始终是他们所强调的。如王阳明所强调的“良知”,虽然是能“生天生地”、“神鬼神帝”的,但其“发端”处无非就是父母兄弟的亲情之爱。

“爱由亲始”、“孝悌”是为仁之本,的确反映了儒家所说的“仁爱”是有差等的爱。这一点特别遭到墨子及后来的一些人的批判。平心而论,这种有差等的爱所反映的并非是社会阶级、阶层之间的差异,而是一种自然的差别。父母、兄弟、熟识的人、不熟识的人,在情感上的差别是不言而喻的。没有这种差别,就不可能反映出源于自然的情感的“真”来。孔子讲“直躬”,正是在这

<sup>①</sup> 《论语·子路》。

种自然的“真”的意义上讲的。况且,儒家的道德伦理最终还是要打破这种差别的,“爱由亲始”并不是说爱至于亲即终止了,而恰恰是要由爱亲而推出来、扩充出来,达成普泛的人伦之爱。换句话说,普泛的人伦之爱,正是以这种有差等的爱为基础的。试想,一个人连自己的父母都不能去爱,又能去爱什么人呢?《中庸》有一段话比较能够说明这个问题:“在下位,不获乎上,民不可得而治矣。获乎上有道,不信乎朋友,不获乎上矣。信乎朋友有道,不顺乎亲,不信乎朋友矣。顺乎亲有道,反诸身不诚,不顺乎亲矣。”由“获乎上”、“信乎朋友”、“顺乎亲”以至于“反诸身而诚”,最终强调的是此情感之“真”。

## (二)由“泛爱众”之“仁”所反映出的社会伦理

关于“仁”,孔子有一个宽泛的定义,即“爱人”。曾经有人对孔子所说的“爱人”之“人”有没有普遍性的问题展开过争论,不过从训诂上讲,“人”就是普泛所谓人,这一点在古代文献中是没有歧义的。孔子也确实讲过“泛爱众而亲仁”<sup>①</sup>，“泛爱众”，正是“仁”的重要内容。有学生曾向孔子请教，“博施济众”算不算仁呢？孔子惊叹，“博施济众”已经不仅仅是仁了，简直是“圣”了！尧舜还做不到这一点呢。<sup>②</sup>孔子曾向学生谈论自己的志向：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”<sup>③</sup>这里，所体现的都是一种普遍的社会关怀，同时，又是与儒家的社会政治理想联系在一起的。如孟子

① 《论语·学而》。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·公治长》。

所强调的“仁政”，便是由此而来。从社会政治的角度说，儒家的理想如此，这里有一个普遍有效的社会伦理原则，此原则又是与上面讲述的亲情之爱联系在一起。

孔子在讲“泛爱众而亲仁”前面讲的是“弟子入则孝，出则悌，谨而信”，认为做到了这几项，也就达到了人之所以为人——也就是“仁”的最起码要求，至于“学文”等方面，则是“行有余力”以后的事情了。<sup>①</sup>由“孝悌”的亲情之爱，到普泛的人类之爱，有一个基本原则，就是孔子所讲述的忠恕之道。“忠”是从积极的方面说：“己欲立而立人，己欲达而达人”<sup>②</sup>；“恕”是从消极的方面说：“己所不欲，勿施于人”<sup>③</sup>。孔子认为做到了这两点，就离“仁”不是很远了。这种方法，孔子称其为“能近取譬”。孔子对其学生提出的“博施济众”之所以未深一层期许，就是因为它是一种太高的理想，至于“仁”，则取诸身边之事（如“己欲”、“己所不欲”）就可以了。“忠恕”表明了儒家学者对人与人之间的“同情”的认可，这一认可充分肯定了主体间是可以沟通的，人与人之间不存在着不可逾越的理解的鸿沟。这种“同情”完全可以按照我们现在一般所说的“同情心”去理解，它不存在着理论上的可能与否的问题，而是人的主观意愿愿不愿意的问题，这就是孔子讲的“我欲仁，斯仁至矣”<sup>④</sup>。“仁”表现在普泛的社会伦理中，就是这种同情心。而“己所不欲，勿施于人”的“恕”道，更是基于这种同情的最基本原则。“恕”作为普泛的社会伦理原则，即使在现代社会，也同样行之有效的。

① 《论语·学而》。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·述而》。

“仁”所体现的普遍的人与人之间的“同情”，为孟子所进一步发挥，“忠恕”的伦理原则，在孟子那里也进一步得到平实的诠释。孟子说：“仁者以其所爱，及其所不爱；不仁者以其所不爱，及其所爱。”<sup>①</sup>又说：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。……人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。”<sup>②</sup>同孔子一样，“仁”在广泛的社会伦理中的落实，就是孩提时即有的父母兄弟的亲情之爱的进一步扩充，此扩充也是基于人与人之间的“同情”。像前面所讲过的，“为仁之本”的亲情之爱，是自然而然地安顿于人心的道德情感，因此，孟子有“仁，人心也”、是人之“安宅”、是“天之尊爵”种种说法，但都不外乎此情感的进一步扩充。消极地讲，仅仅是“能充无欲害人之心”，“仁”已经不可胜用了，这与孔子的“己所不欲，勿施于人”有异曲同工之妙。孟子更有一个脍炙人口的名言——“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”<sup>③</sup>它已成为“忠恕”之伦理原则的绝佳注脚。

宋明儒学复兴的先声，唐中后期古文运动的主将韩愈以“博爱”训“仁”，理学家对此多有微词。仅仅从字面意义上讲，韩愈并没有错，“博爱”同孔子讲的“泛爱众而亲仁”、孟子讲的“亲亲”而“仁民”一样，反映了儒家社会伦理中所强调的人与人之间的普遍的“同情”。

不过，对此“同情”，理学家有超越一层的理解，使仁不仅仅是社会伦理中的“同情”，更成为自然目的的集中体现。这就是“万物一体”之仁所反映的儒家的自然伦理观。

① 《孟子·尽心下》。

② 同上。

③ 《孟子·梁惠王上》。



### (三)由“万物一体”之“仁”所反映出的自然伦理

“自然伦理”，是儒家伦理的根本所在，它突出反映了儒家伦理的超越的、形而上的哲学精神与宗教精神。前面，我们把始于父母的亲情之爱归结为自然情感，其实，由此扩充而来的人与人之间的普遍的“同情”也可归结到自然情感上，不仅仅如此，儒家学者认为，天地万物与人本来就有一种息息相关的“同情”。当这种“同情”丧失时，也就丧失了仁心，正如程颢曾形象地借医家之言所称，是为“麻木不仁”。自然与人，如四肢之于人，是血脉相通、痛痒相关的，四肢麻木时，人本身的生机已经逐渐消失了。而当人丧失与天地万物、与他人的“同情”时，人的本真的存在也就同时消失了。“万物一体”之仁，正是对人的存在的家园的落实。确切地说，就是表现在自然的大化流行中的“生生不息”的“生意”、“生机”、“生气”、“生趣”以及“生理”等等。与父母之亲情、与他人之“同情”，正是此“生”在人的心理情感上的初步落实。

孔子讲“仁”，主要是在亲情和人与人之间的“同情”上讲的，但不仅仅限于此，山水之乐，也是仁者的重要表现，所以说：“智者乐水，仁者乐山。”<sup>①</sup>当孔子在大河滔滔之上感叹“逝者如斯”时，他不仅仅在惊叹大自然的变化流行之如斯伟大，同时，也在时不我与而任重道远的氛围中感受“天生德于予”的庄严使命。这就是孔子所讲的儒家仁者的情怀，他所看到的是“四时行焉，百物生焉”<sup>②</sup>的自然，这与老子的“天地不仁，以万物为刍

① 《论语·雍也》。

② 《论语·阳货》。



狗”<sup>①</sup>确实不同。虽然孔子没有直接说此“行”、“生”就是作为“仁”之根源的天道，正如他的学生子贡所说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”<sup>②</sup>但是，通过上面的论述，我们可以清楚地看到孔子这方面的思想线路。后来的儒家，正是沿着孔子的这一思路走下来的。

孟子把仁落实在“人心”上，具体地说，是落实在人的“恻隐之心”、“不忍人之心”上。所谓“恻隐”、“不忍”，正是根于“生”的基础上的人与人、人与有生命物及无生命物间的普遍的“同情”与“感通”。由“生”所贯通的“同情”，在孩提之时即有的爱亲、敬兄的情感上表现得最为突出，这是“仁”之发端，孟子称之为“良知”、“良能”。“恻隐”、“不忍”也都是仁之发端，比如见到小孩子要掉入井中时，人们最初的念头往往都是义无反顾地去救他，这种念头并非出于某种功利计较，而是源于“仁”之初步发动所萌生的“恻隐之心”。此外，孟子还指出一个现象：“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。”<sup>③</sup>见鸟兽临死时的哀鸣战栗而生“不忍”之心，也是“仁”之发动。不仅仅如此，孟子进一步提出“亲亲而仁民，仁民而爱物”<sup>④</sup>，其间的情感虽有程度上的差别，但作为仁爱之心的表现却具有普遍意义，这就是“以其所爱，及其所不爱”、由“有所不忍，达之于其所忍”。由此看来，父母兄弟之亲情作为“仁”的最初发端，必须经过进一步的扩充、推行，才可以真正地谓之为仁，而不是拘泥于所谓“私情”。

以孔、孟为代表的早期儒家的“仁”说，确实体现了儒家学者

① 《老子·五章》。

② 《论语·公冶长》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《孟子·尽心上》。

对终极人生关怀的关注。这种关注具有一种开放的宇宙情怀,而“仁”本身即成为目的,对父母、他人、万物的爱不是手段、工具,而是存在中的人的终极目的与价值。这与西方传统中长期以来作为主流的人类中心主义截然不同,爱他人、爱自然,并不是出于我们自身的利益的考虑,而是我们自身存在的体现。这些,在宋明理学中得到进一步的发挥,“万物一体”是理学家们所说的“仁”的根本内容,“生”则是“仁”的核心内涵。

理学家自其开山周敦颐始,即以“生”训“仁”：“生,仁也。”<sup>①</sup>关于“生”的问题,是早期儒家经典《易传》所着重发挥的,所谓“生生之谓易”<sup>②</sup>,说明“生”是“易”的最重要的内涵,所以又说“天地之大德曰生”<sup>③</sup>。在“复”卦的《象辞》中,还特别提到了“天地之心”的问题。这些都为理学家所充分重视,使之成为“仁”的重要内涵,成为“万物一体”观的内在依据。

张载有一篇脍炙人口的《西铭》,为理学家所普遍称道,其核心内容就是讲“仁爱”的问题。不过,此“仁爱”的出发点与孔子、孟子已经有所不同,《西铭》开篇即称“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃浑然中处”<sup>④</sup>。“乾父坤母”就是直接把人置身在天地之间,所以说:“故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”<sup>⑤</sup>所谓“天地之帅”,就是“天道”、“天德”,亦即“天地之心”,而“天地之心惟是生物”<sup>⑥</sup>。从“生物”的意义上说,则“天体物

① 《通书·顺化》,《周敦颐集》。

② 《易·系辞传上》。

③ 《易·系辞传下》。

④ 《正蒙·乾称》,《张载集》。

⑤ 同上。

⑥ 《横渠易说·上经·复》,《张载集》。

不遗”<sup>①</sup>。“天地之帅吾其性”，就是说人得此“生物”之心以为性，此性就是“仁”，所以说：“仁体事无不在也。”<sup>②</sup>“仁”之“体事无不在”，就表现在“民胞物与”之中。在张载看来，“万物一体”是人之形体所不能障蔽的，“形体”也是人所不能据以为己私的，“天地之塞吾其体”，形体亦本于天地。“体”与“性”合而言之，都源于“太虚”。如此，则“存，吾顺事；没，吾宁也”<sup>③</sup>。人全此“生”而生，也完此“生”而死。

至二程，则直接以“生理”训“仁”。程颐从“理”的层面强调“仁”的形而上的超越意义，与作为“情”的“爱”相区别。他说：“爱是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？”<sup>④</sup>这句话在他的学生中颇引起一番争论，不能以爱为仁，那么仁究竟是什么？结果越说越糊涂。其实，程颐只是在强调“爱”与“仁”的形而下之情与形而上之性的差别，并没有否定“仁”中所蕴含的“爱”的意思。所以说：“仁者固博爱，然便以博爱为仁，则不可。”<sup>⑤</sup>从“理”上说，仁即“生生之理”，源于天道而主于人心。“心譬如谷种，生生之理便是仁也。”<sup>⑥</sup>此“生”就是天人之间若合符节的目的，道德上的“善”即源于此，所以仁是“百善之首”。落实在道德实践中，就是要克去“己私”，恢复“物我兼照”的大公之心。程颢强调“浑然与物同体”的“万物一体”之仁，但同样强调仁作为理的形而上的超越依据，所以说：“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。‘生生之谓

① 《正蒙·天道》，《张载集》。

② 同上。

③ 《正蒙·乾称》，《张载集》。

④ 《二程遗书》卷一八，《二程集》。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

易’，生则一时生，皆完此理。”<sup>①</sup>“万物一体”，是说万物有一个同源处，都“从那里来”，即源于“生生之理”。人、物之生，就是此理、此目的的实现。具体地说，天地间的“生意”、“生气”就是此理、此目的的生动体现，比如“一团和气”、“春意盎然”等。此“生”落实在人上说，就是人之所以为人之“性”，所以说“生之谓性”。如此，天人、物我、人己、内外的界限被完全打破。程颢说：“万物之生意最可观。”<sup>②</sup>又说：“万物静观皆自得。”<sup>③</sup>所谓“观”，并不是把人放在一个欣赏者的角度上，而是要“放这身来，都在万物中一例看”<sup>④</sup>。如果只认得“躯壳”的我为我，就是小看了自己。“仁者以天地万物为一体，莫非己也。”<sup>⑤</sup>程颢还用“觉”来说明仁，他举了一个例子，以为医生切脉最可以形容“仁”，如果我们能感受到与人、与物的血脉贯通、痛痒相关，我们就做到了“仁”，如四肢委痹麻木而丧失知觉痛痒，谓之“不仁”。程颢曾用一句很生动的话来说明仁者之乐：“大小大快活。”这是一种很高的精神自由境界，其最大特征即“内外两忘”而“浑然与物同体”。

理学集大成者朱熹在前人的基础上，对“仁”作了总结性的说明。关于“仁”，朱熹重点从两方面作出阐述：一为“天地生物之心”；一为“心之德，爱之理”<sup>⑥</sup>。朱熹在其所著《仁说》中这样说：“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。”又说：“盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而

① 《二程遗书》卷二上，《二程集》。

② 《二程遗书》卷一，《二程集》。

③ 《秋日偶得》，《河南程氏文集》卷三，《二程集》。

④ 《二程遗书》卷二上，《二程集》。

⑤ 同上。

⑥ 《孟子集注》卷一，《四书章句集注》。

在。”<sup>①</sup>关于天地有心与无心、有情与无情、有主宰与无主宰的问题，朱熹讲得很多，我们在关于“命”的那一章中有较详细的论述，朱熹认为，如果天地有心，就是以“生”、“生物”为心，人与物得此而生，亦以此心而为心，这就是“仁”，就是“心之德”。在《仁说》中，朱熹也特别提到仁作为“心之德”的问题。“心之德”本无所不包，但一言以蔽之，就是“仁”，此即“心体”。人情未动时，此体已具；人情发动时，即表现为贯通于“爱恭宜别”之情的“恻隐之心”。所谓“德”者，“得”也，是从心之源头处说，即源于“天地生物之心”，这与程颢讲“从那里来”，是一个意思。至于说“爱之理”，“理”也是从仁的形而上的超越意义上说，也是从“生”的自然目的意义上说。特别强调“爱之理”，则有一定的原因。程颐曾对韩愈以博爱为仁有非词，程门弟子遂别立新意，朱熹即在此处专门提出仁就是“爱之理”，把作为理的仁界定在“爱”上。爱固是情，其理则为性、为仁，舍此“爱”之情，即无处见“仁”之性。这是程朱之形上学的重要特征，即以心体用说为核心的性情合一、体用合一的特点。程颐批判“以博爱为仁”的思想，强调的是仁的形而上的超越性的一面，至于他人的误解，则自不关其如此立论之事。朱熹立论主于允当，以“爱之理”训“仁”，足见其良苦用心。总之，在朱熹看来，“仁”即“天地生物之心”，也就是“生理”，此心、此理是万物与人的同源处。落实到人心上说，“仁”就是“本心全体之德”、“心体之全德”、“本心之全德”，也就是“心之德”。落实到情感上说，“仁”发用而表现为“恻隐”、“恻坦”、“不忍”、“慈爱”等道德情感。这是形上与形下“分析”着说，朱熹有时也不作此“分析”，如说仁心“在天地则怏然生物之心，在人则温然爱人利

<sup>①</sup> 《仁说》，《朱熹集》卷六七。

物之心，包四德而贯四端者也”<sup>①</sup>。这是浑沦地说，朱熹有时也直接以“生气”说“仁”，如说：“仁是天地之生气。”<sup>②</sup>又说：“要识仁之意思，是一个浑然温和之气，其气则天地阳春之气，其理则天地生物之心。”<sup>③</sup>“气”作为形而下的“生物之具”，其所表现出来的“生气”、“生意”、“生机”，直接就是“仁”的目的体现。朱熹立论力求准确无误，这一点确实有其想克服中国哲学本身的“拖泥带水”的特征的一面，因此他反对“谓觉为仁”、“谓万物为一为仁”<sup>④</sup>，这并不是说仁者不具有这些特点，而是说以这些给“仁”下定义则不够严格，这同以爱为仁同样不准确。所以朱熹又说：“仁者固能觉”、“仁者固能与万物为一”、“惟仁然后与天地万物为一体”<sup>⑤</sup>。这些可以描述“仁”（这样的描述，在朱熹哲学中同样很多，有些也非常生动，如说“仁”：“鸡雏初生可怜意与之同”、“意思鲜嫩”<sup>⑥</sup>等等），但不能定义“仁”。就像是一间屋子，你描述此屋如何如何的大，可以装很多很多的东西，但屋之实质性内容并未触及。追求概念的准确性，是朱熹哲学的一个特点，虽然远没有、也不可能达到像西方哲学那样的逻辑清晰性，但在中国哲学家中倒显示出他在这一方面较为特别的一面。说其“不可能”，如讲“仁”是“爱之理”，“理”不是实体，不是“光辉辉的物事”，只是一“净洁空阔”的世界，究竟怎样，还只能落实到“爱”上。而朱熹在描述“仁”时，也多主于其“爱”的意思，用词也非常特别，如“温然”、“温和

① 《仁说》，《朱熹集》卷六七。

② 《朱子语类》卷六。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

冲粹”、“亲切”、“鲜嫩”、“可怜意”、“意思可爱”、“自然底”、“无计较、无睹当底”等等，都是轻柔、温和的词汇，有意思，也耐人寻味。这还是中国哲学本来的语言特点。

王阳明心学的语言特点则更具有这种特性，如说“仁”，就直接说个“万物一体之仁”。王阳明讲“仁”，也确实是紧扣在“万物一体”上讲的，而其晚年向学生传授的《大学问》，就是在讲这个问题。同程、朱一样，王阳明也把“仁”界定为“生生不息之理”<sup>①</sup>，此“理”就展现在自然界“生生不息”过程中有“渐”的变化、流行，“渐”是变化流行中由此及彼的次序，这正可以体现自然界的目地，即“天地之心”。人得此“生生不息之理”以为仁，其“发端处”即吾心良知之灵明。“良知”在王阳明哲学中是一个综合性范畴，所谓“是非”、“好恶”、“能视听言动”、“真诚恻坦”之心都是此心，而“万物一体之仁”也是其题中应有之义。王阳明说“良知”能“生天生地”、“神鬼神帝”，正是说吾心之“良知”是与天地鬼神“一体贯通”、“一气贯通”的。吾心之“良知”同时也是山川鬼神鸟兽草木的良知，在此意义上说，则“心无内外”、“知无内外”、“物无内外”。《大学问》则专门借《大学》之题，发挥其万物一体观。《大学》之“明明德”，王阳明以为是“立其天地万物一体之体也”，“亲民”则是“达其天地万物一体之用也”，而最终所臻的境界是“天下犹一家”、“中国犹一人”。<sup>②</sup>关于此“根于天命之性，而自然灵昭不昧者”，王阳明列举了一些例子，如“见孺子入井”而有的“怵惕惻隐之心”，“见鸟兽之哀鸣殢觫”而有的“不忍之心”，“见草木之摧折”而有的“悯恤之心”，“见瓦石之毁坏”而有的“顾惜之心”。至

① 《语录一》，《王阳明全集》卷一。

② 《大学问》，《王阳明全集》卷二六。



此,儒学以“万物一体”为特征的“仁”所体现出来的普遍的伦理关怀已经发挥到极致。“万物一体”是大自然的“生”的目的的直接体现,可以说是自然的本来面目,而人心之灵明不过是其“发窍最精处”,故此,人负有担荷此目的的不可推卸的责任、使命。道德伦理上的“至善”,即渊源于此目的,同时也因为它所体现的已不仅仅是人与人之间的社会伦理关系,而是普泛的自然伦理关系,所以,以“无善无恶”来指称它也无妨。

关于“至善”与“无善无恶”的问题,在阳明后学中引起很大的争论,晚明的刘宗周就坚决反对“无善无恶”的说法。不过,刘宗周倒是在另一个角度上对心本体论的形上学进行了消解,这也表现在他的仁说中。同以前的儒者一样,刘宗周也用“生生之理”、“天地万物一体”来说明仁,但意义已经有很大的不同。刘宗周说:“人以天地万物为一体,非仁者以天地万物为一体也。”<sup>①</sup>这一说法颇耐人寻味,把“人”与“仁者”对立起来说,说明他所讲的“人”就是个体的、具体的人的感性存在,而不是道德化、普遍化的抽象的人。孟子哲学中有“仁,人心也”、“仁也者,人也”这样的命题,刘宗周特别称道,并赋予它全新的内涵。理学中有“人心”与“道心”的对立,刘宗周则以为“人心”就是“人之心”,与孟子所讲的作为“仁”的“人心”没有什么区别,不可谓之为“伪心”、“欲心”。说“人之心”,就是指具体的、个体的人的活生生的意识,包括感性、欲望乃至形体。故刘宗周虽同样以“生理”、“生机”、“生意”说“仁”,但他所讲的“生意”之“意”同时也是人的个体意识,所以说:“仁乃其生意,生意之意,即是心之意,意本是生

<sup>①</sup> 《答履思五》,《刘子全书》卷一九。



生……”<sup>①</sup>而“以天地万物为一体”或直接作为“仁”的“人”，首先就是形体的人，所以说：“人合天地万物以为人，犹心之合耳目口鼻四肢以为心。今人以七尺言人而遗其天地万物皆备之人者，不知人者也。”<sup>②</sup>“七尺”，当然是在说人的形体，“万物皆备于我”也首先是在人的形体上说。正是立足于此，人与天地万物本非“二体”，并不需要“仁者”假借凑泊以合之。刘宗周通过对这些源于孟子的古老命题的改造，对理学的形上学进行了初步的消解。这虽然也是一种自然目的论思想，但此自然目的的伦理意义已经逐渐丧失。在某种意义上，可以说是道德意义上的人开始向生物学意义上的人的还原，虽然还远没有达到。

以上所述诸人关于“仁”的思想，都是把“仁”与作为德性主体的“心”直接联系起来，虽然此心有作为道德本心、浑然之心或就是个体的“人之心”的差别。这一点特别受到了理学中气学一派的批判。如罗钦顺以仁与心有体用、主客之别，以觉为仁则更是其坚决反对的。再如王廷相，直接以“物各得其所”为“仁”<sup>③</sup>，其他则更不必妄说。理学的总结者王夫之虽然接受了朱熹以仁为“心之德，爱之理”的说法，但赋予其不同的意义。他所谓“心”就是知觉灵明之心，仁在人心而“与灵明之心为体”，此灵明之心却不就是“仁”，所以他反对“径以仁为心”。<sup>④</sup>“仁”作为“生理”只是“函于心者”，心函此仁而为“秉彝之心”，王夫之所说的“仁义之心”实质上就是此“秉彝之心”，这是达成“天人合一”的理想境界的内在依据。但从根本上说，王夫之的作为“生理”的“仁”并未摆

① 《学言下》，《刘子全书》卷一二。

② 《答覆思五》，《刘子全书》卷一九。

③ 《慎言·作圣篇》，《三廷相集》。

④ 《孟子·告子上》，《读四书大全说》卷一〇。

脱理学先验论的特征,这一点,在理学的最后批判者戴震那里则有进一步突破。戴震虽同样以“生生之德”训“仁”,此“生生之德”“在天为气化之生生,在人为其生生之心”<sup>①</sup>,但此“生”是直接与人个体生命与生理需要联系在一起的,“日用饮食”即是“人道之所以生生者”<sup>②</sup>。所以说:“一人遂其生,推之而与天下共遂其生,仁也。”<sup>③</sup>这是对儒家自然伦理的进一步消解。

综上所述,“仁”是表现儒家自然伦理观的核心范畴,立论虽各有不同,但由家族到社会乃至自然的普遍伦理关怀,是其主要内容。儒家以自然伦理为基础的道德伦理观,对解决现代社会的道德伦理问题具有不容忽视的现实意义,是儒家奉献给人类的宝贵精神财富。

① 《仁义礼智》,《孟子字义疏证》卷下。

② 同上。

③ 同上。

## 九、“知”的学说

“知”作为儒家哲学的重要范畴，是与人的德性主体紧密联系在一起。在《论语》一书中，孔子往往把“知”与“仁”并举，“知”和“仁”、“勇”一起构成道德实践主体的德性的重要内容。所以，我们讲“知”，绝对不能按照西方的认识论、知识论那一套来讲。中国哲学没有发展出独立的知性学说，这是其特色，也是其缺憾。当然，这并非是说传统的哲学家们对知识不重视，对于经验上、道德实践层次上的知识，他们讲的也很多，孔子重“上达”，但“上达”并不能舍弃“下学”，恰恰要“下学而上达”。<sup>①</sup>朱熹讲“豁然贯通”，讲“吾心之全体大用”，但由“格物”而“致知”无疑是其重要的环节。“下学”与“格物”是对经验层而的知识的重视，但这方而并非主要的。“知”在中国哲学中的最大特色还是以“体验”、“直觉”为主要内容，“体验”、“直觉”是对本体存在的直接把握。这里，又有两方面的内容：一是人置身天地之间，对自然目的的体验；一是人自身的情感体验与自我反省。两方而不是截然分开的，内心的情感体验与自我反省是体验自然目的的本来依据，自然目的的体验同时也是对人的情感教育。落实到目的与情感，这样一种体验已经直接与心、性本体联系起来。因此，有的理学

<sup>①</sup> 《论语·宪问》。

家又直接用“知”来说明心体与性体,如“德性之知”、“良知”等。以“知”训“体”,恰恰表现了人作为自然目的的集中体现、作为万物之“灵”的特征。

### (一) 经验知识

《论语》开篇是这样一段话:“学而时习之,不亦悦乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知而不愠,不亦君子乎?”<sup>①</sup>劈头就讲“学”、“习”,并且把它与远方有朋友来之“乐”放在一起说。这里,“学”、“习”的内容、对象非常宽泛,就“下学”的层面讲,它就是人们的经验知识。从《论语》一书来看,孔子关于“知”的内容有很多说法,如“知诗”、“知礼”、“知人”、“知言”等等。由此看来,孔子并不反对知识,“博学”、“多见”、“多闻”、“每事问”,这都是孔子所重视的,甚至在谈到学诗的作用时,孔子还说可以多记一些鸟兽草木的名字。当然,这些绝非泛泛的知,“博学”的前提是“笃志”,“多闻”是为了“择其善者而从之”<sup>②</sup>，“每事问”是为了“知礼”。说穿了,就是“下学而上达”,是要堂堂正正地做一个人。正是在此意义上,孔子自称“十有五而志于学”。“志于学”,有的人解释为“志于道”,可以这样说,但不如平实地解释为学怎样做人。如此,才能把学、知与人的情感的悦乐直接联系起来。

关于“知”,孔子有一些说法,后来成为脍炙人口的名言。如“告诸往而知来者”<sup>③</sup>、“温故而知新”<sup>④</sup>、“学而不思则罔,思而不学

① 《论语·学而》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·学而》。

④ 《论语·为政》。

则殆”<sup>①</sup>、“知之为知之，不知为不知，是知也”<sup>②</sup>。“知之为知之，不知为不知”说的是要有老老实实的学习态度，前三者说的是学习的方法。关于“学”与“思”的关系，孔子还说过这样的话：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”<sup>③</sup>这里，也是强调在实践经验中对知识的体察，而反对无根无源的妄思。当“学”、“思”并举时，孔子已经涉及到儒学对经验知识的整理的一个重要方法，即“类推”。“告诸往而知来者”、“温故而知新”、“百世可知也”<sup>④</sup>乃至子贡评价颜渊所说的“闻一以知十”<sup>⑤</sup>，说的都是这个方法。诸如此类话题，我们现在可以给它们很多新鲜的解释，但在孔子这里，说的就是一个“类推”的问题。“类”是逻辑中的一个重要概念，“类推”作为儒家哲学中获取知识的一个重要方法，与逻辑有一定的关系，但决不相同，它表现的是传统哲学思维的整体性特征。《论语》中的这样一个故事比较能够说明这一问题。孔子和他的学生子夏讨论《诗经》中的一句诗：“巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲绚兮。”孔子解释这一诗句说的是画画时的色彩斑斓是要以白色的底子作基础的，子夏由此而“类推”——“礼后乎”，就是说，人们日常生活交往中的礼要以良好的素质作为基础。子夏的这一解释受到孔子的赞赏，认为子夏已经“可以言诗”了。<sup>⑥</sup>可见，“类推”的方法并不见得严格的逻辑法则，如果要我们给它一个不太严格的定义的话，孟子的一句话也许比较合适：“凡同类

① 《论语·为政》。

② 同上。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《论语·为政》。

⑤ 《论语·公冶长》。

⑥ 《论语·八佾》。

者,举相似也。”<sup>①</sup>“举相似”,就是这一方法的实施条件,不需要太多的逻辑上的严谨、严密。在此意义上,才有“温故知新”、“百世可知”或“闻一知十”的可能。

传统哲学中对经验知识有这样一个看法,就是说无止境地追求经验知识可能形成对主体人的没有必要的扰攘,所以强调这样的“知”要有一个限度。此一思想,在孔子这里已见端倪。比如孔子在评价其学生颜回时,曾这样遗憾地感叹:“惜乎!吾见其进也,未见其止也。”<sup>②</sup>“未见其止”说的就是一个“知止”的问题。关于此问题,我们可以从两方面去把握。一方面是说人的认识能力乃至人的生命是有限的,而知识是无限的,因此,人的认识应该有一个适当的限度,如庄子说的“吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已!”<sup>③</sup>庄子的这一说法有一定的普遍性,孔子、孟子、荀子乃至后来的宋明理学都有类似的说法,这是中国传统哲学在知识论方面的缺憾。不过,这里已经引出了另一方面的内容,即“知止”有一个止于何处,有一个主体的价值标准的问题。比如庄子批评惠施:“天选子之形,子以坚白鸣。”“天选子之形”,是天赋予你的作为自然目的的本己存在,其价值标准或目的意义是道家所强调的“自然”,你怎么可以以“坚白”之辨而喋喋不休呢?这就是不知“止”,是人的存在价值的丧失。孔子在慨叹颜回时,也涉及到“止”的价值标准问题。再如孔子说“予欲无言”、“默而识之”,在不同角度上对这个问题阐述了自己的看法。孟子在“知止”的问题上有一个比较明确的说法,即其对“耳目之官”

① 《孟子·告子上》。

② 《论语·子罕》。

③ 《庄子·养生主》。



与“心之官”的功能所作的区分。“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。”<sup>①</sup>“物交物”，说的是经验认识的特点，它可能使人受“蔽”、“引”而丧失其本已存在。因此，应该“知止”。止于何处呢，就是要止于心的“思”之所得。谈到孟子的“思”，已经涉及到以体验、直觉为特征的本体之“知”，我们后而还要讲。这里，我们提出这一问题，就是要知道“耳目之官”的不思与“心之官”的思的差别，决不是认识论意义上的感性认识与理性认识的差别，而说的是“知止”的问题，一方面为经验认识划界限，另一方面，挺立德性主体的价值标准。明确提出“知止”的命题的是《大学》。在《大学》里，“知止”完全与本体体验的“止于至善”联系起来。

在先秦儒家中，对人的认识能力有充分肯定的是荀子，但荀子也讲知之“止”、“凝止”。他一方面说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”<sup>②</sup>对人的认知理性加以认同，并把它作为人性的重要内容。但另一方面又说：“以可以知人之性，求可以知物之理，而无所凝止之，则没世穷年不能遍也。”<sup>③</sup>这里，荀子所谓“凝止”，即“止诸至足”、止诸成圣成贤。这样，他也为经验知识规定了一个限度，而“知礼”、“知道”的道德认知才是更重要的。在儒家哲学中耳目之知往往与耳目之欲混杂在一起，荀子也不例外，他说：“耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。”<sup>④</sup>而“辟耳目之欲”、“远蚊虻之声”恰恰是为了“思通”、“思仁”，即达成道德认知。对荀子来说，就是“知道”。同孟子一样，荀子把“思”的官

① 《孟子·告子上》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 同上。

④ 同上。



能归结到“心”，“知道”即在于心。但心在荀子这里只是认知心，不像孟子那里有道德本体的含义。“虚壹而静”是心“知道”的重要方法。

“心”在荀子那里除了强调道德认知的功能之外，确实有认识论意义上的认知理性的一面。他说：“心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。”<sup>①</sup>耳目只是接触到具体的“声”、“形”，而形成认识则在于心之“征知”。无“征知”则虽有耳闻目见也还是不知。这里，表现出了认识论意义上的理性主义色彩。但在荀子那里并没有得到进一步的发挥，他所说的“知”，还是以道德认知为主要内容。

孔子讲“知”，孟子讲“思”，有认识层面上的意义，但当“知”与“仁”并列而共同构成主体之德性时，当“思”在与“此天之所与我者”联系起来时，“知”与“思”同样是与人的本体存在直接联系在一起，而不仅仅是认知层面的意义。荀子讲“思”则是以道德认知为主要内容的。至两汉，董仲舒与王充继承了荀子的这一理智主义传统。董仲舒也把“智”与“仁”放在一起讲，但“智”主要是从认知层面说。“仁义”是天意的体现，但要落实到人性上，必须通过主体的心智来发生作用。因此，董仲舒对道德实践主体的最高智慧即“智”作了高度的评价，它不仅具有逻辑推理功能，做到前后不相悖，终始有类，而且具有价值判断的功能，使行动中“伦”、言语当“务”。<sup>②</sup>王充则更直接以“智慧”来定义人，他说：“人，物也，万物之中有智慧者也。”<sup>③</sup>当然，其所谓“智慧”的主要内容还是仁

① 《荀子·正名》。

② 《春秋繁露·必仁且智》。

③ 《论衡·辨崇》。



义等道德理性,强调心的认知作用,正是其认知型的道德心性论的重要特征。

宋明理学作为儒学心性论的发展高峰,“知”作为本体体验、直觉的层面无疑是主要的。但从经验认识的层面讲“知”,在理学中也有比较丰富的内容。如理学家讲的“见闻之知”、“格物”与“道问学”等问题,都有这方面的内容。与“见闻之知”、“格物”、“道问学”相联系的是“德性之知”、“致知”、“尊德性”这几个范畴,这些成对出现的范畴有区别,又有联系,对它们之间关系的不同理解形成了理学家之间的争论。

“见闻之知”与“德性之知”这一对范畴是张载首先提出的。“见闻之知”主要是就经验论的层面说的,与其有关的“穷理”、“推类”在张载的哲学体系中,也都属于经验论的层面。张载对耳闻目见的经验知识有所肯定,他说:“人谓己有知,由耳目有受也,人之有受,由内外之合也。”<sup>①</sup>合内外而耳目有受是知识的重要来源。但张载更重视的是道德知识,他所谓“穷理”,就是“明庶物,察人伦”<sup>②</sup>。由见闻而推类乃至穷理,这些都只是在经验知识上转,在此层面上,人的认识能力是有限的,是不足以“尽物”的,因此,换个角度,张载说:“今所言尽物,盖欲尽心耳。”<sup>③</sup>“尽心”、“尽性”是德性主体的自我体验、自我直觉,这也是张载所讲的“知”的主要内涵。“尽心”、“尽性”与经验之知并非了无干涉,一方面,闻见可以启发德性;另一方面,“穷理”也可以渐渐地由博反约。由闻见而德性,由“穷理”而“尽性”,是不是能够贯通说下来,确实是理学中的一个大问题,二程乃至朱熹都存在这方面

① 《正蒙·大心》,《张载集》。

② 《语录三下》,《王阳明全集》卷三。

③ 同上。

的问题。

二程接受了张载关于“见闻”与“德性”的划分，他们在一定程度上更加突出了“德性之知”。程颐说：“大凡学问，闻之知之，皆不为得。”<sup>①</sup>程颢则更以记诵博识为“玩物丧志”<sup>②</sup>。但从另一个角度说，他们（特别是程颐）对经验知识也比较重视，程颐说：“勉强学问，则闻见博而智益明。”<sup>③</sup>“下学人事”和“上达天理”是一致的。正是在此意义上，他们都讲“格物致知”。“格物”是直接经验知识联系在一起的，而“致知”是本体体验与自我直觉。格事物之理正是为了致心中之知，所以程颐讲“豁然贯通”。同张载一样，这里也出现了问题。这一问题的出现根源在于对“理”本体的理解，他们在讲“性理”、“生理”这样的万物皆是一理的同时，承认有“物理”的存在，因此要认识“物理”。但认识“物理”与体验“性理”属于知识论与价值论两个不同层次，二者是否可以“贯通”实在是个问题。

朱熹力图进一步统一“德性”与“见闻”、“格物”与“致知”，但却使这一问题更见突出。从一定意义上说，朱熹比张载、二程更重视经验知识，他所说的“见闻之知”，范围非常广泛，既包括自然界客观事物的知识，也包括人伦日用的道德知识。因此，他在训“格物”之“物”时说：“凡天地之间，眼前所接之事，皆是物。”<sup>④</sup>“格”就是“至”、“到”，“格物”就是“就事物上穷格”<sup>⑤</sup>，是去具体事物中体会“物理”。正是对经验知识的重视，朱熹认为“格物”比

① 《二程遗书》卷一六，《二程集》。

② 《二程遗书》卷三，《二程集》。

③ 《二程遗书》卷一八，《二程集》。

④ 《朱子语类》卷五七。

⑤ 《朱子语类》卷一五。

“穷理”二字显得更亲切。但朱熹又训“格物”为“穷极事物之理，欲其极处无不到也”<sup>①</sup>。此时，“格”作为“至”的含义，是与“极”、“至极”联系在一起的。这样，“格物”就不仅仅是一个简单的经验知识的问题了，它是与发明吾心之全体大用的“致知”之学直接联系在一起的，因此，朱熹也讲“豁然贯通”。在朱熹看来，由“至”到“至极”有一个渐进的过程，最终有一个豁然的顿悟。说下来，还是存在着知识论与价值论间的关系这样一个问题。后来，有王阳明的“格竹子”之事，就是对这一问题的最好说明。陆九渊也正是在这一点上指责朱熹为“支离”。解决这一问题有两种方法：一是以“见闻之知”取代“德性之知”，突出道德实践中的经验论色彩；一是突出“德性之知”，并明确它与“见闻之知”的界限。朱熹之后理学关于“知”的学说的演化大致呈这样两种趋势。

王廷相走的是前一条途径，他认为“知”只有“见闻”与“思虑”之知，而无所谓“德性之知”。一切知识的发生不过是“思与见闻之会而已”<sup>②</sup>，而道德知识的获取也不过是见闻、思虑之知积累得多了，“以类贯通”罢了。为了进一步打破理学的形上学系统，他还提出“天性之知”与“人道之知”两个概念，以前者为人的自然生理本能，后者为“因习而知”<sup>③</sup>的后天经验知识，当然，道德知识是其主要内容。王阳明则采用后一种方法，即在凸显“德性之知”的同时，明确它与“见闻之知”的分野。所以说“良知不由见闻而有”<sup>④</sup>，这就确定了“良知”（即德性之知）是属于价值论的范畴，并非是依靠经验知识的获取可以达成的。但“良知”与见闻又是

① 《大学章句·一章》，《四书章句集注》。

② 《雅述·上篇》，《王廷相集》。

③ 同上。

④ 《语录二》，《王阳明全集》卷二。

体用关系,所以又说:“见闻莫非良知之用,故良知不滞于见闻,而亦不离于见闻。”<sup>①</sup>其实,这里说的“见闻”无非是有“良知”这一道德之把柄在手,在道德实践中应对酬酢虽千头万绪仍可自如、自在地对待它。其弟子王畿则明确区分了德性与见闻的差别,从而为道德性命之学限定了一个范围。德性与见闻,在他看来就是良知与知识或知与识的差别——“差若毫厘,究实千里。”<sup>②</sup>良知“无起灭”、“无方所”,是先天的、潜在的德性主体之自我意识;知识则“有能所”、“有区别”,是后天的经验的对象性认识。<sup>③</sup>王畿所要解决的当然是德性主体自我意识的问题,但在强调这一点的同时,肯定有相对独立的知识论领域的问题的存在,使这一划分无疑具有重要意义。

理学的总结者王夫之对此一问题作了进一步的澄清。王夫之对人的认识能力作了比较深入的分析,在见闻的基础上又提出了思虑之知,并对思虑之知给予很高的评价。耳闻目见是有限的,而心官之思则是“无涯量”的,表现了对人的认知理性的重视。不过,见闻之知与思虑之知在王夫之看来都不是最高的认识,不是所谓“真知”,而只有对仁义礼智的“寓于神化”的心思才是真知。此“思”,王夫之以为源于人的价值需要,所以说“好恶生思”<sup>④</sup>,有一定的深刻性。对“真知”的强调,说明王夫之并没有摆脱理学形上学的思维框架,而真正取消“德性之知”的是戴震。戴震以“血气心知”之自然来定义人性,“血气”辨于物,“心知”辨于事之义理。“味也,声也,色也,在物,而接于我之血气;义理在事,

① 《语录二》,《王阳明全集》卷二。

② 《致知议略》,《王龙溪全集》卷六。

③ 《金波晤语》,《王龙溪全集》卷三。

④ 《洪范四》,《尚书引义》卷四。



而接于我之心知。”<sup>①</sup>对心知、义理乃至由自然达于必然的认识的重视,使戴震哲学具有很强的理性主义色彩。当然,心知之义理仍然以道德为主要内容,在戴震这里,没有也不可能发展出西方式的认识论思想。

## (二) 体验与直觉

以上我们所讲述的关于经验知识与道德知识意义上的“知”,在中国哲学中并非是最根本的内容,儒家哲学及中国哲学的主流重点落实在对本体的体验与直觉上讲“知”。正因为儒家哲学所讲的本体并非是超绝的实体,所以对在现实层面上的经验知识讲了很多,虽然一些矛盾、问题不能够避免、解决,但此种拖泥带水也许正在另一方面说明了中国哲学的特色。冯友兰曾经说过,中国哲学不是要让人们获取积极的知识,而是提高人的境界。冯友兰在构建“新理学”体系时,虽然采用逻辑分析的方法,但他的“新理学”的形上系统最终还是落实在境界论上。不过,把境界问题仅仅归结到认识上,是冯友兰的失误,所以他在后来也讲直觉。体验与直觉才是发明人的本己存在、提高人的境界的根本途径。

我们提到过,儒家哲学的道德形上学是以自然目的论为特征的。自然作为有目的的存在,“生”就是其目的,也是其本体。此“生”赋予人与天地万物则为其“性”,而人性则以其得天独厚而成为自然目的的最集中表现,这“得天独厚”在一定程度上可以说就因为人是自觉的,即对自然目的与自身使命的自觉。但此“自觉”并非完全“自明”的。从根本上说,作为自然目的集中体现

<sup>①</sup> 《孟子字义疏证·理》。

的人的道德本性虽然是先天就有的普遍的存在，但落实在具体每个人身上，它又只是潜在的存在。因此需要德性主体的“发明”以达成其自觉，体验与直觉是“发明”的主要途径。它既包括德性主体的自我反省，也包括对自然目的的体验，二者是相辅相成的。因为说“自然目的”，此目的最终还是人的德性，因此对它的把握只要反求诸主体自身就可以了。但人的德性并非孤立隔绝的与自然相对立的主体，而是与自然的生生不息的生机相贯通的，对自然“生意”的体会也就是对德性主体自身的发明。但德性主体的自觉是首要的，自然目的靠什么去体会，当然要以人的内在德性为基础，这就是“把柄在手”。

关于体验与直觉，牟宗三曾提出“智的直觉”这样一个说法，他借用的是康德的“理性直观”这一个概念。在康德那里，“理性直观”是只有上帝才有的。用这样一个范畴来解决人的道德意志的可能性，有一定的问题。抛开这一点不谈，用“智的直觉”说明中国哲学的体验与直觉，未免太理性化、“纯粹”化了。体验与直觉既是理性的，也是非理性的，甚至可以说是“超理性”的。当然，“超理性”也并非什么神秘主义，也不是孤立隔绝的“智的直觉”，而是与现实存在的具体的人的情感、意志乃至知性直接联系在一起的。主体德性的呈现就在于人的情感，同时，它又是“操则存，舍则亡”、“思则得之，不思则不得”的，是人的意志与知性可以企及的。情感体验是我们所讲的体验与直觉的首要的、也是重要的内容。

孔子讲“仁”虽然讲得很高，但说穿了，“仁”就是人的道德情感。“唯仁者能好人，能恶人。”<sup>①</sup>“仁”就是“爱人”<sup>②</sup>，这一点再清楚

① 《论语·里仁》。

② 《论语·颜渊》。

不过了。正是在此意义上，孔子说“为仁由己”<sup>①</sup>，又说“我欲仁，斯仁至矣”<sup>②</sup>。仁作为道德情感就内在于每个人的心灵深处，是人们的意志与知性可以直接企及的，这就是人性的自觉。但达成此自觉绝非一件简单的事，孔子所喜欢的学生颜渊在孔子看来也只能做到“其心三月不违仁”<sup>③</sup>。它需要在实践中的磨炼、体验与培养。推己及人的忠恕之道，就是此情感的自觉的扩充。孔子的学生还提到内省的问题：“吾日三省乎吾身。”<sup>④</sup>孔子也说“君子求诸己”<sup>⑤</sup>。“推”与“省”是回到德性主体本身寻找立足处，这一点的落实可以说就是人性的自觉，在孔子看来，是与“仁”之德性并列的“知”（此“知”作名词，相当于现在所使用的“智”）之德性。但道德实践最终的依据还是要由知性的自觉回到情感的愉悦上，所以孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”<sup>⑥</sup>又说：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”<sup>⑦</sup>“好仁”、“恶不仁”，只有落实到人的内在情感需要上的道德行为才是可以持久的。这也需要在体验、实践中涵养、培育人的情感。如孔子之“于是日哭则不歌”，见到服丧之人即起肃然之心，等等。这些都是在日常生活中培养人的真情实感，这是人事上的情感教育。又因德性情感直接来源于“天命”之自然目的，所以回到自然中去，于“四时行”、“百物生”中默识心通，于大河滔滔、春暖花开时的讽咏吟唱中体会山水之乐，也是不可或缺的情感体验，用我们现在经常使用的一

- ① 《论语·颜渊》。  
 ② 《论语·述而》。  
 ③ 《论语·雍也》。  
 ④ 《论语·学而》。  
 ⑤ 《论语·卫灵公》。  
 ⑥ 《论语·雍也》。  
 ⑦ 《论语·卫灵公》。



这个词,就是“陶冶情操”。知性的自觉与情感的需要是最终落实“从心所欲不逾矩”<sup>①</sup>的意志自由的关键。

在孔子这里,情感、知性与意志(即“仁”、“知”和“欲”)三者是统一起来的,“推”、“省”之知性的自觉是直接建立在“同情”心之上的,由“知及”而到“仁守”,情感的需要与知性的自觉是统一的,而“从心所欲不逾矩”更是意志的自由与情感的满足与最高智慧的高度统一。这里,所谓知性也不是对象性的认识论意义上的知性,而是以自我直觉为特征的,曾子之内省,孔子之“求诸己”,就是要返回到德性主体自身,而主体之德性就表现在其情感意向中,因此,是与情感体验分不开的。至孟子,这一特征更见突出。

孟子落实在人心上讲“四端”之情,“恻隐”、“羞恶”、“辞让”与“是非”直接成为仁义礼智等道德理性的源泉。这是从情感出发来讲心,另一个角度就是从知性出发来讲。“心之官则思。”<sup>②</sup>心官之思是天所赋予人之人之“大体”,但此“思”从根本上说也是反观内省式的直觉。孟子把“思诚”作为相对于“诚”之天道的人道的重要内容,“思诚”就是要“反身而诚”、“反求诸己”、“求放心”、“立乎其大者”,这是“行其所无事”<sup>③</sup>的大智慧。这种大智慧是直接由“四端”之情感“扩充”而来的,是顺应情感意向直接获得的,故“若火之始燃,泉之始达”,没有什么可以阻挡。由情感意向到知性的自觉乃至自我扩充,最后获取的是情感的愉悦。孟子讲“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”<sup>④</sup>,此情感的愉悦是情理合

① 《论语·为政》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·离娄下》。

④ 《孟子·告子上》。

一的。孟子也直接讲情感的体验、涵养，如他提倡“君子远庖厨”，这是一种什么样的心理？按他自己的解释：“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。”<sup>①</sup>这是由“不忍人之心”（即“恻隐之心”）的情感直接出发去体会贯通于人与物的自然的普遍的“生意”、“生趣”，也就是“生”之目的。由情感之意向、体验到知性的自觉、扩充，最终达成意志之自由，可以用孟子的这样一段话来表述：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”<sup>②</sup>价值、真理与审美三者是完全统一的，价值是情感的需要直接落实到“可欲”之行为意志上，真理是知性之高度自觉、扩充所达成的“对越上帝”的诚、信，美就是前二者之真、善充实于我们的身体，所谓“其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”<sup>③</sup>。

以孔孟为代表的先秦儒家直接从人的情感出发说明人的道德理性，这样就使其体验与直觉更富有宋儒所讲的“形而下”的特色。当然，形上与形下最终是贯通的，也可以说本来是贯通的。在孔子这里，欲仁斯至之“欲”与“从心所欲不逾矩”之“欲”没什么不同，“学而时习”之“悦”与仁者之“乐”也没有什么不同。在孟子这里，“可欲”之善就是“性善”，“四端”之心与“思”之心本来也是一心。不过，情感与经验的不可分割的联系倒确实是他们的一大思想特色。宋儒无疑更具有理性化的特征。我们这里说的理性化特征，是说作为本体存在的心性是一种目的理性，它一方面体现了自然之目的，同时还是要落实在主体之情感意向与冷暖相关的知性自觉中使其呈现。情感的提升、净化或者说是理性化，

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《孟子·尽心上》。

知性的自知、自觉,始终是尽心、尽性的本体体验与直觉的重要内容。宋儒讲“涵养”与“省察”,涵养是一直接返回到德性主体自身的体验,与情感直接相联系,省察是随事体察心中之理,与知性直接相联系。虽然有这样的内向与外向、情感与知性的差别,但主体之德性,落实地说,即内在于人心的道德情感始终是涵养与省察的最直接根据。

张载讲“尽心”、“大心”乃至“虚心”,就是要“知合内外于耳目之外”<sup>①</sup>,直截了当地与人的经验知识划清界限,返回到主体德性自身作直接的探求,这就是“见本性”求“义理”。见是“自见”,求是“自求”,如此则有得于性理的自得之乐。“自得”并非是对外物的拒斥,主体之德性恰恰是“天地之帅”,“大心”是要“体天下之物”,最终要“合天心”。“体”、“合”以自我直觉为基础,是主体精神直接提升为本体存在,故光明正大的“虚室生白”之本心是不受役于物的。张载在尽心、尽性的同时还讲“穷理”,“穷理”是与见闻经验之物理联系在一起的。而二程提出“性即理”的说法,把理直接说成是德性本体,所以“穷理尽性以至于命”只是一事。程颢讲“识仁”,就是要“识得此理,以诚敬存之”<sup>②</sup>。“识得此理”就是体会浑然的万物一体之仁,可以说是“省察”,但是是“反身而诚”的向内省察,故与“诚敬”之涵养合而为一。在程颢看来,“仁”作为主体之内在德性,与自然目的之“生理”是完全合一的,因此只要返回自身,当处认取就足够了。程颐则分开讲涵养、省察,有“敬”与“致知”两种方法。“敬”是对本心的直接涵养,以“寡欲”为重要途径;“致知”则是通过察识物理、事理以发明心中之理,所

① 《正蒙·大心》,《张载集》。

② 《二程遗书》卷一上,《二程集》。

谓“观物理以察己”<sup>①</sup>。涵养是更根本的，只有存得本心之善，使心有所主，才能在事理中知善、明善，进一步发明本心。

朱熹对北宋诸子作了一个总结，其“全体大用”说无疑是他讲本体体验与直觉的重要特征。因为心有性情体用的层次区分，而体用合一、性情合一是其目的。认知作为心之作用层面的意义，朱熹非常强调，因此他所说的“格物”在很大程度上是就经验认识讲的。但格物归根到底是为了“致知”，即发明心中之理。这里，对“物理”的认识可以启发对心性本体的自我认识。朱熹也讲涵养与省察。“涵养”既有发明本心的层面，也有存养认知心的层面。但存养认知心而穷物理，正是为了尽心而发明本体。“涵养”固是自我超越的直接的本体体验，但又与情感体验有不可割裂的关系。程颐讲“涵养于未发之前”，无论理学家对“未发”怎样理解，它都是与“喜怒哀乐”的情感不能分开的。所以朱熹一方面说：“大本用涵养，中节则须穷理之功。”<sup>②</sup>这是有体有用，“分析”着说。另一方面又说：“无时不存养，无事不省察。”<sup>③</sup>这是体用综合着说，功夫也不分彼此，不分时节。不过，“分析”着说（指严格区分“形而上”与“形而下”、体与用的界限），倒实在是朱熹的一个特色。这与陆九渊的“简易”功夫形成鲜明的对照。在陆九渊看来，心、性、情、才只是一事，未发和已发也只是一事，故无涵养、省察之别。“苟此心之存，则此理自明。”<sup>④</sup>心存则理明，只要回到德性主体自身找根源、寻把柄，其他也不需理会。在陆九渊看来，本心的自知、自觉似乎是自明的，故不需知性作为中介的启发，

① 《二程遗书》卷一八，《二程集》。

② 《朱子语类》卷六二。

③ 同上。

④ 《语录》，《象山先生全集》卷三四。

但此自明还是要落实到人的情感意向上来，也并非什么超绝的“智的直觉”。

王阳明与陆九渊、朱熹不同，他一方面承认体用、性情之形而上与形而下的区别，但同时强调它们之间是不可“分析”的。其“良知”的概念，从本质上说，是情感、知性、意志合一的整体性范畴。良知就是“是非之心”，这是从知性上说；但“只好恶就尽了是非”，德性主体的道德情感是起决定作用的。因此，王阳明可以说是把道德主体原则推到了极致，“格物”与“致良知”都是本体体验与直觉的贯彻落实。当然，这并不是要摒弃外物，而是内外合一的，所以说：“理无内外，性无内外，故学无内外。讲习讨论未尝非内也，反观内省未尝遗外也。”<sup>①</sup>强调在人伦日用的事为上磨炼，正是阳明心学的实践哲学的特色。“致良知”也正是体验与实践（即知与行）合一的范畴，就是在不断的道德实践中提升自身的道德情感，充实自身的道德意识。

在王阳明的哲学中，“良知”是一个直接表示心性本体的范畴，用知说性，被罗钦顺指斥为“以知觉论性”，名为儒者，实乃禅学。阳明是儒是佛这个问题无需争论，不过，以知体直接言心性本体，确实是阳明心学的一大特色。他以前的理学家并非没有这样讲的，如张载、二程乃至朱熹所说的“德性之知”，在很大程度上都是用知体来说明道德本体，不过不像王阳明这样专门强调罢了。

### （三）德性之知与良知

儒家的道德人性论在本质上是知情合一的。这里，知有两重

<sup>①</sup> 《语录二》，《王阳明全集》卷二。



含义，一为知性，有经验认识意义上的知性，也有与本体体验与直觉相联系的知性，此一层含义是我们上面两部分所讲的。作为本体体验与直觉来说，它是与道德情感不可分离的，在某种意义上说，本体体验就是情感体验、情感升华。知的第二种含义就是人的道德理性的直接呈现，或者说，此知就是德性本体自身。这是我们这一部分所要讲的。

孔子在分析人性时往往以“仁”、“智”并举，“仁”就是以道德情感为基础的德性本体，“智”则一方面是德性主体的自我道德意识，同时也是德性本体自身。同样作为德性本体，“仁”强调情感的层面，“智”强调知性之自觉的层面。冯友兰在其“新理学”体系中把人说成是有“觉解”的，“觉解”也是划分其四个境界的重要标志。“觉解”就是自觉，当然与人的知性有关，但此“知性”不是在价值中立的认知意义上说的，它是直接为“良”为“善”的。这就是孟子讲的“不学而知”、“不学而能”的“良知”、“良能”。心官之“思”具有同样特征，作为天所赋予人的“大体”，它直接以本体之良、善为特征。如果说从本体体验与直觉上讲知是“发明”本体，那么，直接从本体上讲知是说本体是自明的。前者就是《中庸》所讲的“自明诚”，后者是其所讲的“自诚明”。源于“天命”的本体之“诚”是自明的，所以说：“自诚明，谓之性。”后天的体验同样可以直接发明本体之诚，所以说：“自明诚，谓之教。”“诚”、“明”两进，“诚则明矣，明则诚矣”<sup>①</sup>，正是儒家哲学所强调的道德理性的知情合一的特征。

孔子之“仁”、“智”并举，孟子之情（主要指四端）、“思”并重，《中庸》之“诚”、“明”两进，先秦儒家的重要特征是直接用情感、

<sup>①</sup> 《中庸》。

知觉来讲人的道德本性。宋儒则不同,这中间有体与用、形上与形下的区别。

张载哲学中有非常重要的两个命题,即“合性与知觉,有心之名”与“心统性情”。其意义如何,张载并没有作充分的说明。但它们其实都在说明一个问题,即心是有层次的:性是一个层次,知觉与情是另一个层次;性是从本体的层面说;知觉与情是从功能的层面说。这两个命题后来为程颐、朱熹所发挥,成为其心性论的重要内容,即心体用说。心有体有用,但体用同源。同张载一样,“用”主要是从情感与知觉两方面说,而“体”也可以从这两方面说。譬如说“爱”,“爱”只是情,而不是形而上之理,但有“爱”就有“爱之理”,就有“仁”;“仁”也只能是“爱之理”,而不是什么别的“理”。这是从情上说体用。从知上说体用,则“德性之知”正是落实本体的一面。“德性之知”也是张载首先提出的范畴。在张载看来,“德性之知”就是“天德良知”,“天德即是虚,虚上更有何说也?”<sup>①</sup>“虚”在张载那里,是一个标志“形面上”的范畴。从形而上的方面讲,“德性之知”只是至虚之体,无所谓知不知,故“更有何说也?”就如从形面上的层面说,“仁”只是理,不是爱。在朱熹那里,“德性之知”就是“本心知觉之体”,而“致知”就是要使“本心知觉之体,光明洞达无所不照耳”<sup>②</sup>。这是从知情两个方面说心之体用两个层次,王阳明则拈出一个“良知”,把知与情、体与用进一步统一起来,表现出很大的整体性、综合性特征。

前面我们提到,王阳明的“良知”的一个重要特征就是不可“分析”的。从知情合一上说,“良知”就是“是非之心”,但“是非”

① 《经学理窟·气质》,《张载集》。

② 《答潘叔文》,《朱熹集》卷五〇。



无非是个“好恶”，“良知”又只是个“真诚恻坦”之心。从体用合一上说，“良知”既是“未发之中”，又是“发而中节之和”。从道德实践上说，本体与功夫也是合一的，“致良知”既是本体之自明，也是“发明”本体的功夫，“现成”良知是当下具足的。就像王阳明所作的一个比喻，如一口钟，当你没有去敲它的时候，它本身已经具有“惊天动地”的能力了；当你去敲它的时候，也只是它本来就有的“惊天动地”的能力在发挥作用。所以说：“未扣时原是惊天动地，既扣时也只是寂天寞地。”<sup>①</sup>需要注意的是，“良知”虽然是体用、知情的合一，但它还是紧紧落实在心性本体即“天理”上说，“良知”所强调的正是“知”之所以为“良”者，并不是泛泛地说“知”、知觉。所以阳明弟子王畿特别强调“良知”与“知识”的差别。“同一知也，如是则为良，如是则为识。”<sup>②</sup>所以为“良”，正是区别“知”与“识”的关键。但阳明后学中并不是每个人都这样讲的，如罗近溪，就直接以“知”来说“良”、“善”。罗近溪高度称赞孟子发现了人性之“善”，但他用以指示“善”的既不是孟子的四端之情，也不是“理义”之性，而是直接用师生问答的能听、能说、能问与端茶童子的一举一动说明“善”。“善”与“良知”在这里的意义无疑已经发生了很大的变化。

以上我们从三个方面介绍了儒家关于“知”的学说，这三个方面不是截然分开的，也不是没有关系的。上面提到的“体用”范畴就可以说明它们的关系（其实只能说明后两者的关系）。本体之知与体验之知可以说是体用关系，正因为本体对于德性主体说是“自明”的，所以回到德性主体自身的直觉与体验可以直接

① 《语录三》，《王阳明全集》卷三。

② 《致知议略》，《王龙溪全集》卷六。



把握本体。至于这个“自明”该怎样理解,还是只能从知情合一上说,也就是落实在情感上说。从这个意义上说,情主于本体之“自明”,以体验与直觉为特征的“知”则主于“发明”本体。体用范畴还被用来说明本体意义上的知与经验之知的关系,这一点是儒家学者的一个失误,也是中国哲学所以没有开出独立的认识论学说的重要原因。新儒家学者牟宗三主张以“良知”坎陷开出知性主体,其实,也没有完全跳出这一理论怪圈。



## 十、“礼”的学说

“礼”无疑是儒家哲学的重要范畴，因此，儒教又被称为礼教，而以儒学为核心的中国传统文化，又被称为礼乐文化。“五四”新文化运动中对儒学的批判，首先就是对所谓“吃人”的礼教的批判。这种反动有其时代的、历史的原因，是有所激而发的。现在，我们可以平心静气地对“礼”作一个冷静的、历史的评判。中国的“礼”文化，并非始于孔子开创的儒家，但正是孔子赋予其全新的内涵，使其在后来的封建社会得以发挥其重要的作用。就“礼”的起源说，它无疑与原始宗教的祭祀活动有关，由祭天地而祭山川鬼神乃至祭祀祖先，源于原始宗教，也成为后来的“礼”的重要内容。“礼”在甲骨文中是以繁体字“禮”的右边“豊”为其原始字形的，像祭祀时所用的器皿。后加上“示”之偏旁，而“示”本身就表示祭祀、祈福的意义。所以《说文解字》说：“礼，履也，所以祀神致福也。”礼落实在社会制度层面上，有周公“制礼作乐”这样一个说法，主要是指“宗法”制度的确立。王国维说：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。”<sup>①</sup>可见，“礼”作为社会制度、政治制度，在西

<sup>①</sup> 《殷周制度考》，《观堂集林》卷一〇，中华书局，1959年，北京。

周时已经颇具规模了。至春秋战国时期，随着周天子地位的衰落，维系这一制度的核心被动摇，出现了孔子所谓的“礼崩乐坏”的局面。孔子有一个理想，就是要“恢复”西周的礼乐制度——“吾其为东周乎！”在“恢复”的基础上，孔子作了一个重要的创新，就是在理念层面落实“礼”的内在精神，这就是“礼”与“仁”的关系。经秦之统一到两汉儒家名教伦理制度的确立，礼制的内容与西周相较，有沿革，有损益，如原来意义上的“封建”制度已经不复存在了。实质上说，此“礼制”与孔子确立的儒学的内在伦理精神有密切的联系，这是与西周的礼制的最大不同。后来，以儒学内在伦理精神为本质的礼乐制度在维系两千年的社会、政治稳定中起到了关键的作用。而“礼”也逐渐成为贯穿于社会、政治以及人们的日常伦理生活、宗教情怀中的主线。下面，我们即对“礼”的这几个层面作一个解析。

### （一）“礼”的内在精神

孔子终其一生，都在为“恢复”先朝的礼乐制度而奋斗，但在当时礼崩乐坏的局面下，礼赖以存在的价值基础已经衰败，首先需要解决的是重新确立礼的深层基础的问题。孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”<sup>①</sup>就是说礼乐不仅仅是“玉帛”、“钟鼓”这一套形式化的东西，而有更深一层的内涵。孔子把这深一层的意义落实在以“仁”为核心的人的内在的道德情感上，所以说：“人而不仁，如礼何！人而不仁，如乐何！”<sup>②</sup>正因为

① 《论语·阳货》。

② 《论语·八佾》。

人的内在情感是礼的本质,所以对于父母的孝之礼,就不仅仅是一个赡养的问题,还要有“敬”之心,并且表现在言谈举止、声色形貌中,所以在子夏问孝时,孔子说“色难”<sup>①</sup>。再如祭祀之礼,“祭如在,祭神如神在”<sup>②</sup>,这就是要在祭祀中表现一种庄严肃穆的精神,如果心不在焉,那和不祭祀又有什么区别呢!又如丧礼,大讲排场,风风光光的,并不足以寄托对死者的哀思,所以“与其易也,宁戚”<sup>③</sup>,能足以寄托哀思就可以了。其实,如果在礼的行为中,人们能时时这样保持一颗庄敬之心,保持一种真情实感,那也就是做到“仁”了,所以说:“克己复礼为仁。”<sup>④</sup>人们的言行举止时刻保持着一种合乎“礼”的自觉,也就是在实践“仁”了。

关于“礼”的形式与本质,也就是“文”与“质”的关系,孔子有一个总的说法,就是“文质彬彬”。这里体现了一种人格美,现在我们也使用这一说法。仅仅就人的情感说,它表现的是人的最朴素、原始的一面,在人的交往中体现的是其乐融融的和谐,而礼之形式恰恰有一个节制、文饰的作用,所谓“以礼节之”,使人的真情实感在实践出来时,不仅富有道德的内涵,而且体现了一种美,这就是“文质彬彬”。这与孔子评价韶乐时所说的“尽善尽美”有一致之处。但孔子在二者中始终强调的是“质”的一面,所以说:“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。如用之,吾从先进。”<sup>⑤</sup>尽管在“质”中体现的是原始、质朴的“野人”的一面,但因为它更符合“礼”的内在精神,所以二者择其一时,孔子选择了“先进”。

① 《论语·为政》。

② 《论语·八佾》。

③ 同上。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《论语·先进》。

孟子无疑更强调礼乐的内在精神,他把“礼”直接归结为四端之心的“恭敬”、“辞让”之心,“礼”是由本来就有的人的“恭敬”、“辞让”之心直接扩充而来的。这是从本质上直接落实礼。从形式上说,礼是对由“仁义”而有的“事亲”、“从兄”等道德行为的“节文”。<sup>①</sup>“乐”则与人的情感上的愉悦,即“乐”直接联系在一起。当然,此“乐”并非简单的情绪上的悦乐,而是在道德行为中所体会到的自得之乐。因为道德行为是人的道德情感的直接实践,故有不可已的自得之乐,因此外化而为弦歌之乐与“足之蹈之,手之舞之”<sup>②</sup>之舞。这是道德实践中的情感愉悦与美感体验。

把“礼”的内在精神落实在人的道德情感上,是孔孟哲学的主要特征。荀子也落实在情感上说礼乐,但因为对情感的理解有本质上的分歧,对礼的内在精神的看法也就不同。荀子对礼的实质有一个说法,即“称情而立文”<sup>③</sup>,此说法,乍一看与孔子讲“文质彬彬”,孟子讲“恭敬”与“节文”无不同,实则有很大差别。譬如讲文饰,我们可以有两种理解:一个本来不错的东西,我们加以修饰,使其更漂亮,这是“文饰”;一个本来不太好的东西,我们加以修缮,使其缺陷不至于看起来太碍眼,或者竟化腐朽为神奇,这也是“文饰”。大致上讲,孔孟讲“礼”之“文”是前一种,荀子讲“礼”之“文”是后一种。孔孟讲“情”,强调它是“可以为善”<sup>④</sup>的,而荀子讲“情”,则强调它是可能流于恶的,故有此不同。礼乐可以养人之欲,养人之情,所以荀子说:“礼者,养也。”<sup>⑤</sup>又说:“乐者,

① 《孟子·离娄上》。

② 同上。

③ 《荀子·礼论》。

④ 《孟子·告子上》。

⑤ 《荀子·礼论》。



乐也。”<sup>①</sup>但礼之“养”所依靠的正是“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称”<sup>②</sup>的“礼”之“别”，“乐”之乐虽然使“君子乐得其道，小人乐得其欲”，但所依靠的也是“以道制欲”，方不至流于“乱”。<sup>③</sup>可见，荀子对礼与情感的关系并非不重视，但情感不能作为礼乐的根据则是肯定的。故荀子提出“礼有三本”之说：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”<sup>④</sup>此“三本”中，“君师”之本无疑是很重要的，“天地”、“先祖”是“生”、“类”的依据，而圣王“化性起伪”之“治”才是礼乐的直接来源。正因为荀子把人性的本质归结为恶，所以在一定程度上，他比孔孟更重视礼乐本身形式的文饰、教化作用。

《礼记》中的《乐记》对礼乐的内在精神也有一个说法。表面上看，它与荀子很接近，而《乐记》也确实与《荀子·乐论》在文字上有很多相同的地方，但二者所要表达的内容却有很大差别。《乐记》也强调礼乐之“合情饰貌”，一方面与人的情感有直接关系，另一方面又是情感之文饰，使其不至于“乱”。这一点，与荀子的“称情而立文”无不同。但《乐记》有“情”（包括“欲”）、“性”之别，有“音”、“乐”之别，这与荀子是不完全相同的。“情”或“欲”是“感于物而后动”的，并非是“人生而静”的天性；“音”直接生于人心之情，而“乐”则是“通伦理”的。这种“性”、“情”二分的做法既不同于荀子，也不同于孟子。虽然对“人生而静”的“天性”之善、恶未作规定，但提出“性”与后天的“情”、“欲”的这样一种区别有很大的理论意义，而通于伦理的“乐”也就不仅仅像荀子那样的

① 《荀子·乐论》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·乐论》。

④ 《荀子·礼论》。

文饰作用,所以《乐记》又说:“先王本之情性,稽之度数,制之礼义。”“乐”既是同荀子一样的“人情之所不能免”的,又是“情之不可变者”,而“礼”则是“理之不可易者”。所谓“不能免”、“不可变”、“不可易”,是落实在“天地之命”、“中和之纪”上说的,因此,《乐记》又用“天尊地卑”等来说明礼乐的依据。此诸般说法,在《乐记》中纠缠在一起,其间的关系也交代的不是很清楚,但它确实表现了一种形上的思维方式,故受到后来的宋明理学的重视。

孔子讲礼之“文”、“质”,“质”是与人的内在的道德情感联系在一起,孟子由情善说明性善,把“恭敬”、“辞让”之心与礼联系在一起,荀子由人情可能流于恶的倾向言性恶,礼乐的节制、文饰与疏导作用更见突出,《乐记》则有性情二分的倾向,礼乐的本源既在子“人生而静”的天性,也在子“感于物而动”的情、欲。宋明理学家则把礼之本质归结到形而上之理,也就是性上,但形上之理与人情是相贯通的。这就使其学说既继承了孔孟注重情感的趋向,同时又富有形上学色彩,也更富有理性主义色彩。

张载一方面把“礼”归结到超越的自然目的即“天地之德”上,他所讲的“礼”不仅仅是人之“礼”,尚有所谓“天地之礼”,所以说:“礼不必皆出于人,至如无人,天地之礼自然而有,何假于人?”<sup>①</sup>又说:“如天地自然,从容中礼者盛德之至也。”<sup>②</sup>这样,“礼”所体现的伦理道德就不仅仅是人自身的事,而“自然”本来也是有道德的,这就是自然目的的进一步发展。当然,此目的最终体现在人心、人性乃至人情中,所以礼“本出于性”、“礼之原在心”、“五常出于凡人之常情”。<sup>③</sup>张载的这两层意思,二程用一个“理”字加以概括,

① 《经学理窟·礼乐》,《张载集》。

② 同上。

③ 同上。

“理”既是“天理”，也是“性理”、“心理”乃至“情理”。孔子以“文”、“质”说明礼，程颢则用“理”、“文”来说明礼，所以说：“礼者，理也，文也。理者，实也，本也；文者，华也，末也。”<sup>①</sup>礼有“理”、有“文”，而以“理”为本，“理”就是礼的内在本质。所以程颢又直接用“理”训“礼”，“礼即是理也”。<sup>②</sup>此“理”既是超越的自然目的，也是主体自我的道德理性，是与“情”联系在一起的，所以又说：“礼亦出于人情而已矣。”<sup>③</sup>朱熹继承了二程的说法，他说：“礼者，天理之节文，人事之仪则也。”<sup>④</sup>“礼”作为社会交往中人们所遵循的法则，就出于“天理之自然”，所以“理之自然”就是“礼之全体”<sup>⑤</sup>。王阳明则直接把礼乐归于心，他与学生讨论“古乐”、“元声”时说：“元声只在你心上求。”<sup>⑥</sup>又说：“古人具中和之体以作乐。”<sup>⑦</sup>而人心“中和之体”又是与“天地之气”相应的，所以不必求之于外。

儒者论“礼”的内在本质大致如此。但“礼”终究要落实到社会制度、政治制度上，落实到日常生活的伦理教化中。可以说，“礼治”在某种程度上是儒学内在精神的直接落实。

## （二）“礼”作为政治制度与社会制度

中国古代社会是以“礼治”为特征的，称其为礼制社会、宗法制社会都可以。“礼”作为政治制度的时代已经基本成为过去，姑

① 《二程遗书》卷一一，《二程集》。

② 《二程遗书》卷一五，《二程集》。

③ 《二程遗书》卷一七，《二程集》。

④ 《论语集注》卷一，《四书章句集注》。

⑤ 同上。

⑥ 《语录二》，《王阳明全集》卷三。

⑦ 同上。



不论其功过,作一个历史性的考察还是非常必要的,毕竟它曾经维系了两千多年的封建社会。作为政治制度的“礼”是君主社会自上而下的一套完整的组织建构及其行为规范,法是支持其得以贯彻实施的重要手段。作为社会制度的“礼”则由不同的社会组织自发地制定的约束该组织成员的组织建构及其行为规范,如一乡有乡约,一家族有族约,也有一定的强制手段保证其贯彻实施。政治制度与社会制度的“礼”都要涉及“礼”与“法”的关系问题,大致上讲,“礼”始终是居于主导地位,“法”则是辅助手段。

孔子处身春秋时代之乱世,他希望恢复安定的社会秩序,所试图采取的措施就是要诉之于“礼”,这就是所谓“以礼让为国”<sup>①</sup>。关于“礼”与“刑”、“政”的关系,孔子有一个明确的说法:“导之以政,齐之以刑,民免而无耻。导之以德,齐之以礼,有耻且格。”<sup>②</sup>“刑”只能起到一种惩戒作用,不能治本,而“礼”则能防患于未然,所以可以作为政之本。孔子对理想的政治制度有这样一个设想,即“君君,臣臣,父父,子子”<sup>③</sup>,此即所谓“正名”,就是要君与臣、父与子各止于其分、止于其礼。这样,“礼”既维系了一套严密的等级秩序,使上下不得僭越,同时,对不同阶层也提出了各自不同的规范、要求。孔子理想中的“礼制”是自上而下的,这首先对为君者提出了严格的要求,只有“君使臣以礼”,才可能有“臣事君以忠”。<sup>④</sup>这种自上而下的推行,在孔子看来是不成问题的:“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”<sup>⑤</sup>这就是他所推崇

① 《论语·里仁》。

② 《论语·为政》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·颜渊》。

的尧舜之“恭己正南面”<sup>①</sup>的德治。孔子的政治理想在当时并未见实施，不过以礼乐治国在他的学生中倒确实有实行的。如他的学生子游做武城宰，孔子至而闻弦歌之声，曾与子游开玩笑说：“割鸡焉用牛刀。”<sup>②</sup>由此亦可见孔子对礼乐治国之效用的推崇之一斑。

孟子宣扬“仁政”，仁政实质上也是以德治、礼治为其核心内容的，与孔子自上而下的推行如出一辙。孟子比孔子更强调对“君”的要求，如果君不能遵循为君之道，行为君之礼，那么，就是人人得而诛之的“一夫”、“独夫”，而不可谓之君。一般说来，孟子对于礼乐直接论述的地方比较少，但孟子对礼乐制度并非不重视，这也贯穿于其理想的政治制度中。如孟子对井田的推崇，首先要在物质上满足人们的生存需要，这以后就是要立庠序之教，教以礼。

荀子因以人性为恶，故对礼乐之教化也最为重视。同孟子一样，荀子也讲王道政治，而王道政治的核心就是礼义。他说：“天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。”<sup>③</sup>礼义之治与天地之生具有同样重要的功能，君子正因为能制礼作乐而得以与天地“参”。荀子把治理国家分成“修礼”、“为政”、“取民”与“聚敛”这样几个层次，而“修礼”居于最高地位。荀子之礼制，包括丧、祭、朝、聘、师、旅等一整套的规定。这一套制度当然有其历史根源，荀子对此亦有细节上的考察，同时有自己的解释。值得注意的是，荀子重视“礼”的同时，也关注“法”，但“礼”始终居于主导地位。礼治和法治都要归结到“大人君子”的人治，这

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·阳货》。

③ 《荀子·王制》。

也说明我们的传统中缺乏西方那样一种法制化的客观理性精神。

如果说先秦诸子的礼乐政治只是一个理想中的政治模式,那么,经秦亡而汉兴,以礼乐为核心的政治制度逐渐在中国传统社会中得以确立。此时,儒学也逐渐开始意识形态化,成为思想统治的重要工具。礼乐制度是实行此思想统治的重要手段,此即所谓“名教”政治。名教政治之得以确立,汉初大儒董仲舒无疑是关键性的人物。在董仲舒看来,王者受天命而王,“改正朔,易服色,制礼乐”<sup>①</sup>就是用来表明这一点的,这也是其“三统”、“三正”的政治学说的核心内容。关于礼制的具体内容,《春秋繁露》中有非常细致的说明。另外,孔子的“正名”也为董仲舒进一步加以发挥,谓之“深察名号”。董仲舒后,汉朝的礼乐名教政治逐渐确立,比如选举制度,“举孝廉”就是一个主要方式。

至宋明,以礼制为核心的政治制度已经渐趋完善,并逐渐渗透到社会的各个层面。宋明儒学则更多地关注内在心性的问题,对“礼”的制度化、形式化的层面并未投入太多的注意力,但亦非全然摒弃。如果说早期儒家更重视自上而下地推行礼乐政治制度的话,那么宋明儒则更重视自下而上地社会层面的推行。

宋儒因时代较晚,古礼多不可考。有些儒者在考证古礼方面作了一些努力,如张载对井田制的考察,再如朱熹晚年注《仪礼》而未竟。在古与今这个问题上,理学家并非食古不化,譬如二程重视礼之“时为大”的精神,朱熹则更直接说:“居今而欲行古礼,亦恐情文不相称,不若只就今人所行礼中删修,令有节文、制数、

<sup>①</sup> 《春秋繁露·三代改制质文》。

等威足矣。”<sup>①</sup>理学家所作的更多的工作则是自下而上地在社会制度层面推行礼制,如乡约、教规、家礼等。乡约以关中学者吕大钧所创《吕氏乡约乡仪》最为有名,家礼则有朱熹之《文公家礼》。教规最为普遍,当时学者们兴办书院,学院之风大盛,教规、院规对于招收的学生的行为举止有严格规定。

礼乐作为政治制度已经成为过去,不论其历史功过如何,都已成为历史陈迹。社会必须走上法制化道路,这一点是毋庸置疑的。但礼乐文化是否也只能成为历史陈迹呢?这一点并不尽然,因为它在人们的日常伦理生活中仍然有着不容忽略的作用。

### (三) “礼”与伦理

礼乐制度的消亡,是因其赖以存在的经济、政治基础已经不存在了,但礼本身在人们的日常伦理生活中还是不可或缺的,只是不再具有强制性特征。比如师生、父子、宾主、老幼间所要遵守的礼节,人们言谈举止要有一定的规矩。这是我们日常生活中随时都有的问题,也是儒家学者们所讲的“礼”的重要内容。

孔子常常讲“立于礼”<sup>②</sup>,讲“不知礼,无以立也”<sup>③</sup>,可见,“礼”是一个人所以立身行事的最为基本的东西,否则,即不可谓之成人。我们前面讲到过,孔子认为,“礼”是“仁”的内在情感的直接表现,是出于人的情感需要的。这种需要,既有善的一面,也有美的一面。现在讲“文质彬彬”就是一种人格美,“文”体现其美,“质”体现其善。反过来说,彬彬有礼又可以培养人们向善、向美

① 《朱子语类》卷八四。

② 《论语·泰伯》。

③ 《论语·尧曰》。

的情感。这就是曾子讲的“民德归厚”<sup>①</sup>，使人们在行礼之时时刻保持一颗恭敬的、真诚的心。“乐”则更不用说了，如孔子闻韶乐而“三月不知肉味”，细细品味其尽善尽美之意。《论语》中《乡党》一章专门对孔子衣食住行所遵循的礼节有详细记载，其中自可体会到一颗恭敬、真诚的心。再如，孔子讲述当时的射之礼就很有味道，射是饮酒中的一种游戏，但其仪式很富有礼的意趣。孔子讲君子本来是无所争的，如果说他有什么争的话，就表现在“射”上，“揖让而升，下而饮。其争也君子”<sup>②</sup>。就是这样一个小的仪节，娓娓道来，也足以让人体会到日常伦理生活中之“礼趣”。

在孟子看来，礼在人们的日常伦理生活中就如一道经常进出的门，“礼，门也”<sup>③</sup>。没有这道礼之门，则日常生活中的许多事情是无法进行的。礼之最原初的意义无非就是“恭敬”、“辞让”之心，所以“礼人不答，反其敬”<sup>④</sup>，对他人行礼而不见回应，就要反过来想一想，是不是我不恭敬呢？因为“礼敬”、“礼让”本来就出于人之同情，所谓“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”<sup>⑤</sup>。礼之另一方面的意义就是“节文”，使仁义之真情实感在表现出来时不仅仅体现一种善，且体现人事交往中的仪节之美。也只有在与人的真实情感相联系时，此种看来只有“文饰”作用的仪节才能体现出美来。所以说：“动容周旋中礼者，盛德之至也。”<sup>⑥</sup>

荀子与孔孟不同，他并不认为人性或人情是善，性只是“本

① 《论语·学而》。

② 《论语·八佾》。

③ 《孟子·万章下》。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 《孟子·梁惠王上》。

⑥ 《孟子·尽心下》。



始材朴”，与“文理降盛”之“伪”即人为是正相对的，而礼则是“性伪合”<sup>①</sup>。所以说：“若夫断之续之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末终始，莫不顺比，足以为万世则，则是礼也。”<sup>②</sup>这里出现的“之”用以指代的就是人情。由此可见，荀子更重视礼的“文”、“饰”作用。正是这种“文饰”作用，使人情表现出来时才能既合于善，又合于美。所以说：“凡礼，事生，饰欢也；送死，饰哀也；祭祀，饰敬也；师旅，饰威也。”<sup>③</sup>也是这种“文饰”作用，使人的欲望满足时不至于过恶、过乱，所以礼可以“养人之欲，给人之求”<sup>④</sup>。

先秦儒者从“文”的方面来讲“礼”，谈的就是礼之形式的问题。朱熹在把“礼”作为“人事之仪则”时，也强调它是“天理之节文”，说的也是礼作为外在形式的问题。可见，礼之外在形式并非不重要。所谓“礼”之“文”，就是我们现在说的礼仪、礼节、礼貌等方面的问题。这些外在形式当然随着社会的发展在随时发生变化，形式在变，但形式本身则是不能不要的。如孔子、孟子与荀子，不论他们是把人性、人情归结为善还是归结为恶，但礼“文”始终是重要的，它体现的是人们的日常伦理生活中的善与美的和谐。无论性情善恶，这样一种温文尔雅的和谐都能陶冶、熔铸人之性情，体验生之乐趣、情趣，维护社会的有序化运作。中国一向以礼仪之邦名于世，而这方面的日渐缺失不能不使人担忧。“礼”，作为一种交往形式，在任何社会中都仍然是必要的。否则，很难想像。

① 《荀子·礼论》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

#### (四)“礼”与宗教

儒学与宗教的关系始终是一个有争议的问题。儒学对人的终极关怀的关注,我们可以视之为宗教,但此宗教只能是一种人文主义的宗教。说它是“人文主义”的,是说它不是要脱离现世人生来寻求人的终极关怀的解决,而是要在人伦日用中解决终极关怀的问题,这里,就体现出来一种宗教情怀。冯友兰曾一再提起《中庸》的一句话“极高明而道中庸”来概括儒学的内在精神,我们也可以用这句话来说明儒学作为宗教的特征,而冯友兰本人在晚年也确实对宗教问题非常关注。“礼”可以说就是此宗教的形式层面的表现。

“礼”与宗教联系最为密切的部分当然是丧礼、祭礼,特别是祭礼。前而,我们提到过,“礼”起源于祭祀,而祭祀本来就是一种原始宗教活动,用以祈福。后来,随着社会的发展,这种原始宗教也逐渐消亡了,而祭祀作为“礼”却保留下来,并受到儒家学者的重视,并赋予它全新的内涵。

祭祀的范围非常广泛,由天地、山川、鬼神乃至人的祖先。天地祭祀是天子的事情,以求风调雨顺、五谷丰登。山川鬼神则较为驳杂,因地、因时、因风俗而异,由百官而至庶民都参与其事。祖先祭祀由天子百官而至庶人有细节上的差别,比如祭几代祖先,宗庙如何等等。丧礼则用以寄托对死者的哀思,古有“三年之丧”,可见对人之生死大事的重视。这些,从表面上看,与原始宗教的祈福活动差不多,但经儒者的重新解释,实有不同意义。大致上讲,就是质诸鬼神,郑重其事。一般说来,儒家学者们多是无神论者,如墨子就批评儒者们执无鬼而言祭祀,是自相矛盾。实



则自有深意。

孔子关于祭祀的态度如他自己所说的,就是要“祭如在,祭神如神在”<sup>①</sup>。这里,用了一个“如”字,对鬼神保持一存疑的态度,故“子不语:怪、力、乱、神”<sup>②</sup>,但祭祀时却要保持一个虔诚的态度,如果心不在焉,还不如不祭祀。这就是在诚敬中对情感的一种寄托、一种诉求,这当然是宗教情怀的体现。比如孔子生病,子路请求为孔子祈祷,孔子首先提出质疑:“有诸?”子路引经据典:“祷尔于上下神祇。”孔子回答:“丘之祷久矣!”<sup>③</sup>这样一种祈祷并非向上下神祇祈求什么,而只是内心的自我诉求,此心之诚敬自可表诸天地,质诸鬼神。所以孔子又说:“获罪于天,无所祷也。”<sup>④</sup>所谓“获罪于天”,很明显在讲人自身的问题,人生来所担荷的使命不仅仅要人对自身、对他人负责,而且还要对天地自然负责。只有此时,对天地上下之神祇的诉求才是有效的。儒者们屡屡讲“原始要终”、讲“慎终追远”,就是要对“死”、“生”这样一个完整的人生负完全的责任,包括对自己的,也包括对他人乃至天地万物的。如行孝,生要“事之以礼”,死则要“葬之以礼,祭之以礼”<sup>⑤</sup>,孔子这里既是在讲孝之礼,也是在讲“礼”中所体现的“原始要终”、善始善终的宗教情怀。

先秦诸子中最富有这种宗教情怀的恐怕就是孔子了。宋明儒者则对祭祀鬼神有另一种说法,与其气论有关系。天地山川鬼神与人是一气贯通的,人以其诚心是可以“感格”它们的。但事实

① 《论语·八佾》。

② 《论语·述而》。

③ 同上。

④ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·为政》。



上能否真正“感格”则是不能也不必计较的，只要尽己之诚心诚意就足够了。宋儒以气讲“鬼神”，与世俗语言中的“鬼神”意义并不相同。如朱熹说：“神也者，妙万物而言者也。盈天地之间皆神。”<sup>①</sup>这个说法并不能过于简单地理解，因为朱熹说这句话是反驳他的学生关于祭祀“只是当如此致敬，未必有此神”的说的。我之形体与天地山川鬼神是一气贯通的，我的精神则是与自然目的一理贯通的，尽我之诚敬就是“对越上帝”。因此朱熹在批评世俗人烧香求神祷告的行为时说：“天只在我，更祷个什么？一身之中，凡思虑运动，无非是天。”<sup>②</sup>打叠自身心地清静，就已经是在祭祀“境内山川”了，如此方是诉之于天。所以说祭礼是“但以诚敬为主”<sup>③</sup>，其他则大可不必计较，这种宗教情怀与孔子之“祷”是出于一辙的。

宗教可以净化人的情感、心灵，儒学礼教之形式也可以净化人的情感与心灵。个体人乃至群体人的存在并非是孤立的，在礼之形式里，在诚敬之心中，我们敞开心灵，既是对他人的敞开，也是对天地山川鬼神之自然的敞开。在这种敞开中，我们真正体会到生与死的意义、意趣，感受到在生与死中对个人、他人、社会乃至天地自然所担负的使命与责任。并最终在这种敞开中完成人与己、天与人直接的、面对面的对话。

① 《朱子语类》卷九〇。

② 同上。

③ 同上。



## 十一、“诚”的学说

“诚”与“仁”、“乐”一起，构成了儒家哲学中特有的关于真、善、美的学说，“诚”就是在“真”的意义上说的。我们现在日常生活中由“诚”组成的词组非常多，如真诚、诚实、诚恳、诚心、诚信、诚意等等。由这些词组的现存意义上看，我们也多少能看到儒学所谓“真”的确切内涵。这些词组的一个共同特征是，都用来描摹人们在日常生活中待人接物或对待生活本身的态度，就是一种真情实感。这是儒家学者特别强调的一种人生态度。落实在哲学的本体论意义上说，此“诚”就是人之所以为人的根本，就是说，有此“诚”，方不失为人。“诚”作为人的真实存在，有其本体论意义上的天道的根源。天道流行变化中所体现出来的“有常”，说明自然确实是一个有目的的存在。此一“确实”，就是自然对人所作出的承诺，朝来暮往、四时代兴、万物生长，这是自然的存在的言说。自然目的落在实处，就是人的存在被赋予的使命感，此为人道之“诚”。人对他人、对自然、对天地万物本来是有义务的，这就要求人对自然作出承诺，此承诺可说是人的存在的言说。人作出承诺、履行义务，是向存在的家园的回归。此回归，是天人一体、天人合一之“诚”的最终实现。这需要一定的修养工夫，而“思诚”、“诚明”、“诚意”等等所讲述的作为工夫论意义上的“诚”，再度表现了儒家哲学本体与工夫合一的特征。

## （一）一般意义上所说的“诚”

儒学创始人孔子很少谈到“诚”这个字，《论语》中“诚”字的出现仅有两处：一为“诚不以富”；一为“诚哉”，用以加重语气，不具有后来所说的作为美德的“诚”的含义。但《论语》中对孔子言行的记载，却往往是在强调“诚”之美德，强调一种有真情实感的人生态度。孔子无论在语言中，还是在行动中，都是如此。仅从字面上讲，在孔子的言论中与“诚”之美德相当的是“信”。在《说文解字》中，“诚”、“信”互训，其意义是相通的。在现代汉语中，也往往“诚”、“信”合用，即“诚信”。“信”是孔子教育学生的重要内容。如“文、行、忠、信”，是《论语》中特别提到的孔子教育学生的四个条目<sup>①</sup>，“信”居其一。再如“恭、宽、信、敏、惠”，是孔子强调的“为仁”的五个先决条件<sup>②</sup>，“信”也居其一。从字的构成上看，“诚”与“信”都与“言”有直接的关系。孔子所讲的“信”，“言忠信”<sup>③</sup>也是其主要内容之一。“言忠信”可以从两方面来讲：一为“诚实”；二为“践诺”。这两方面，在现代社会中仍不失为美德。曾经有人对“诚实”作为美德发生过质疑，其依据是设定某种特殊的情境，在此情境下，“诚实”会带来不好的结果。这种特殊情境下的例外并不能对“诚实”作为美德发生动摇，况且，这里对“诚实”的理解并不全面。“诚实”不仅仅是对别人讲实话，不欺骗别人，更重要的是“不自欺”。所言所行对得起自己的良心，这也是“诚实”。说到

① 《论语·述而》。

② 《论语·阳货》。

③ 《论语·卫灵公》。

“诚实”，孔子对时人微生高的评价比较能说明这个问题。有人以微生高为“直”，孔子对此则有异议，他指出微生高做过这样的事，有人向微生高借醋，微生高家里没有，但没有明说，而是向自己的邻居借醋来给他。<sup>①</sup>关于这样一件事，可能有与孔子不一样的看法。但通过孔子的评价，我们可以看出他所强调的价值取向，就是在人与人的交往中，要保持一种坦荡荡的以诚相待的胸怀，否则不可避免地会有虚假的、形式上的、不真实的东西介入，如此，就谈不上“诚”或“直”。“践诺”，即履行自己的诺言，也是人与人的社会交往中的起码的原则。孔子的学生子路可以说是这方面的表率，据《论语》载：“子路无宿诺。”<sup>②</sup>就是承诺的事情马上去做。在孔子看来，“言忠信”是一个道德高尚的人的最起码的品德。子贡曾问及如何可以为“士”，孔子提到的最低标准就是“言必信，行必果”<sup>③</sup>。对现代社会中的人，提出这样的道德标准，同样并不过分。现代社会以商品社会为主流，商品社会中人们的经济交往以利益关系为主。维护个人的既得利益与保持“诚实”、“践诺”的美德是否完全冲突，这个问题值得争论处并不是很多。众所周知，商业行为是以“信誉”为首要原则的，如果只是打着“童叟无欺”的招牌行尔虞我诈之事，这样的商业行为并非正常的商业行为，其既得利益也不可能长久地维持。

以上是从言语或言行一致处说“信”，孔子也从一般的意义上讲“信”，即“信义”。“义”，或训为“宜”，即“应该”的意思。道德原则之“应然”，其标准不在别处，即在于每个人自己的内心。我们上面讲到的“不自欺”，在某种意义上说的也是这个问题。孔子

① 《论语·公冶长》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·子路》。



的学生有子说：“信近于义。”<sup>①</sup>讲的就是这个层次上的“信”。“诚实”在此层意义上，更见其价值。平常所讲的“要对得起自己的良心”、“要有良知”，都是说的这个问题。暂且不论这里“良心”、“良知”是不是只是道德伦理上的虚设，孔子对于宰予的“安否”的质问，倒恰恰从情感上说明了人的“良心”、“良知”。如“三年之丧”，行哀戚之礼以寄托对父母之爱，否则就不能使情感得到安顿。我们日常生活的所作所为，也不妨时时扪心自问：“安否？”如果心安理得，也就是达到“信义”之诚了，《论语》中记载的孔子与人争论“直躬者”的故事在说明这一点上有典型意义。有人以“其父攘羊，其子证之”为“直躬”，孔子则以“父为子隐，子为父隐”为“直”。<sup>②</sup>这就是一个“安否”的问题。“使情感得到安顿”，此“安顿”姑且不问是后天的道德教育、教化中形成的，还是天性中本来就有的，但“安否”这样一种情感确实存在。从全球普遍伦理的角度考虑，每个民族具体的道德价值的判断标准并不完全相同，并在各自不同的伦理生活中形成不同的心理情感，但人们的日常行为中总有一个能否“使情感得到安顿”的问题。这一点首先是普遍存在的，就是说“良心”、“良知”是普遍存在的，虽然可能有具体的差异性。再则，儒学传统中有一个一般的看法，即“情感”本身也是有普遍性的，可以说情感本身就有理性化特征。情感就是普遍存在的“良心”、“良知”的具体依托。儒家学者普遍地强调一种“真情实感”，情感之真，就是“诚”。《论语》中表现出来的孔子的形象，首先就是在真情实感中生活的活生生的人。后来，王阳明说“良知”，并从多方面加以诠释，如果说“真诚恻坦”为其最恰

① 《论语·学而》。

② 《论语·子路》。

当的注解当不为过分。讲到这里,其实已经涉及到儒家所强调的“诚”的哲学意义。如果说中国哲学的特点是“极高明而道中庸”,以上说的即其“道中庸”的一面,此间自有其“极高明”处。

## (二) 哲学本体论意义上的“诚”

在儒家哲学中,“诚”作为哲学范畴的出现首先即与“天道”联系起来,并由此贯通下来说“人道”。前而我们提到过,从文字构成上讲,“诚”是直接和“言”联系在一起的。“言”本来为人所特有,以“诚”讲“天道”在某种意义上说就是在讲大自然的言说。孔子就说过:“天何言哉!四时行焉,百物生焉。天何言哉!”这是说自然虽然无言,但“四时行”、“百物生”即其不言之言。自然中万物生长、四时交替,就像是对人的承诺,这是自然对人的“信”。孔子恰恰是要借此来说明“予欲无言”。在孔子这里,沉默的言语是天人贯通的契合点。我们不能保证后来孟子与《中庸》中讲述的“天道”之“诚”与孔子此处所言有直接关系,只是说此种思路在孔子已经初现端倪。而孔子讲“天”,是与“言”有关系的,不管是“有言”或“无言”。人以言语传达“信”,天虽无言,也可传达其“信”。

直接提出“天道”之“诚”的是孟子和《中庸》。孟子说:“诚者天之道也,思诚者人之道也。”<sup>①</sup>《中庸》说:“诚者天之道也,诚之者人之道也。”在《孟子》一书中,“诚”所使用较多的与《论语》中出现的两处“诚”含义相同,用于在句子中加重语气,用现代汉语中的“真”来代替它,当可明白无误。如“诚如是”即相当于现代汉

<sup>①</sup> 《孟子·离娄上》。



语中的“果真如此”。孟子讲“天道”之“诚”是由“诚其身”引出的，而“明善”又是“诚身”的前提。在这里，“真”与“善”是完全统一的，“明善”即可以找到自身的最本真存在，这样一种“本真”的存在是与超越的“天道”直接联系在一起的。所谓“天道”之“诚”就是“天道”之“真”，不过，儒家学者所看到的大自然的真实存在是一种有目的的存在，在此“真实”中所显现的目的本来就富有道德上的“善”的内涵。这与孔子讲的“四时行”、“百物生”是一致的。孟子与《中庸》都是如此。但自然存在的真实目的必须通过人彰显出来，因此，孟子与《中庸》都进一步讲到了“人道”之“诚”。这里，二者略有不同。孟子讲“思诚”侧重于由工夫企及本体，与其所说的“反身而诚”有同样的意义；《中庸》讲“诚之”侧重于由本体到工夫的直接贯通。不过，强调本体与工夫的最终打通是二者共同的特点。《中庸》哲学体系的核心范畴可以说就是“诚”，这一点我们在讲述儒学历史时已经作了充分的说明。这里需要指出的一点就是《中庸》特别强调“诚”的本体论意义上的内涵，它说：“诚者物之终始，不诚无物。”这就是自然存在物中所普遍体现出来的“真”，作为自然存在的根本特征，它恰恰是集中体现在主体人的“成己成物”的践履之中。这是儒家哲学的主体性特征。这进一步表现在《中庸》对“至诚”的论述中，“至诚”即主体人在道德实践中不断的自我提升后所臻的境界，可以参天地、赞化育，尽己性、尽物性。

在先秦儒家的另一个重要学者荀子那里，“诚”同样作为一个重要的哲学范畴出现，“诚”所展现的同样是天地自然“变化代兴”中的真实性。需要指出的是，在这里，荀子也是一个天人合一论者。他同样以天地之“诚”来说明君子的道德践履中的“诚”，即所谓“致诚”、“诚心”。天地之“诚”体现在大化流行中的“有常”，

如四时代兴、万物生长的有序性。而君子之“诚”则体现为惟“仁”、“义”之为守。

早期儒家经典《大学》与《易传》都对“诚”展开过论述,不过,主要侧重于修养工夫上讲。这一点,我们后面再作论述。

宋明理学作为儒学的复兴,同样体现在它对“诚”的重视中。在理学家这里,形成了一套比较完整的理论体系,使“诚”更富有“形而上”的特征。这里所谓“形而上”,并不是说“诚”是一个超绝的“实体”。它的确切含义就是我们上面屡屡强调的“真”,“真”既非实体,也不仅仅是一个抽象出来的概念。它就体现在天地万物大化流行的真实过程以及存在中的人的真情实感中。如在理学鼻祖周敦颐那里,“诚”表现为“有”与“无”、“动”与“静”、“寂”与“感”的统一体。从源头上说,“诚”是在天地万般变化中,人、物赋命而各成其性时已经表现出来的。“静”、“寂”与“无”正是从本体论的意义上说,在自然的潜在的目的存在中所体现的“真”。“有”、“动”与“感”则是讲此种潜在的存在的现实性展开,在这方面它又直接与道德实践主体之“神”、“思”联系起来,由“思通”之用而企及“无思无为”的本体境界,正是由“诚之通”打开人的真实存在之门,向本源上的“真”的回归的过程,即“诚之复”。

如果说周敦颐强调“诚”的“无”、“静”与“寂”的一面有受佛、道二教影响的痕迹,那么,张载用“实”来强调“诚”,则体现了他站在儒家道统立场上对佛、道所说的“空”、“无”的挑战。我们知道,张载哲学有一个核心范畴即“太虚”,“太虚”正是他用以对抗佛教之“空”、“无”而煞费苦心所提出的范畴。对于“太虚”之不同于“空”、“无”,张载从两方面加以说明:一方面强调“太虚即气”;另一方面强调“太虚”之“实”。其实,这两方面可以综合地看,所谓“实”可以说是“气”之“实”性。但在张载的道德的形上学体系



中,太虚之“实”无疑比太虚之“气”有更重要的理论意义。“诚”作为“实”,是从“太虚”作为“天之实”与“心之实”<sup>①</sup>两方面展开的,张载用“虚中求出实”<sup>②</sup>之一个“求”字来描摹“诚”,的确表现了儒家学者在天地万物长久不已的大化流行中的真实的目的体验。正是有此体验,才有由“明”以“致诚”,从而达成性道合一之诚的本体境界的修养工夫。二程继承了张载之以“实”训“诚”,并把它与“理”联系起来。如程颐所说的,“诚”就是“实理”。<sup>③</sup>程颐同时引入《易》之“无妄”来说明“诚”,他说:“至诚者,天之道也。天之化育万物,生生不穷,各正性命,乃无妄也。”<sup>④</sup>“理”是理学中的客观性的真善美合一的整体范畴,“诚”所强调的是其真的一面,故以“实”或“无妄”来指称它。但所谓理之“实”、理之“无妄”,同样是存在中的人的真实的目的体验、“体贴”,人心之“诚”是打开自然的真实存在之门的钥匙,所以程颐说:“维心亨,维其心诚一,故能亨通。”<sup>⑤</sup>程颢则不似程颐如此“分析”着说,“诚”作为自然目的的真实存在,更体现了天人之间若合符节的默契。“诚者自成”,它打破了人己、物我、内外的界限。“不诚则逆于物而不顺”、“只有一个诚,何助之有?”<sup>⑥</sup>“不逆”、“无助”这样一些说法,正说明“诚”是置身天地间的人的本来面目。

理学集大成者朱熹在前人的基础上,对“诚”作了概括性的总结,以“真实无妄”定义“诚”。他说:“诚者,真实无妄之谓,天理

① 《语录中》,《张载集》。

② 同上。

③ 《粹言·论道》,《二程集》。

④ 《无妄》,《周易程氏传》卷二,《二程集》。

⑤ 《习坎》,《周易程氏传》卷二,《二程集》。

⑥ 《二程遗书》卷一一,《二程集》。

之本然也。”<sup>①</sup>作为“天理之本然”的“真实无妄”是真实呈现于人的心灵的,故“诚”既是“理之实”,也是“心之实”。<sup>②</sup>“理之实”是从客观的、超越的层面讲,只是“净洁空阔”的形而上的潜存。“心之实”则落实在主体心灵的活动层面讲,如人的真实情感体验与直觉。只有经过心灵的真实呈现,自然的潜在的目的之真方具有现实性。朱熹正是在此意义上解释《中庸》的“不诚无物”的。从客观的层面讲,物固是“实理之所为”<sup>③</sup>,是体现自然目的的真实存在。但这种存在的真实性必须在主体心灵与之肝胆相照的彼此真实对待中方具有现实意义。所以朱熹说:“凡应接事物之来,皆当尽吾诚心以应之,方始是有这个物事。”<sup>④</sup>又说:“物只是眼前物事,都唤做物,若诚实,方有这物。”<sup>⑤</sup>这不是一个客观的认识问题,而是一个存在的意义与价值的问题。“诚”既是“理之实”,也是“心之实”,正说明朱熹理学的“心理合一”的特征。如上所述,此“心理合一”不具有直接的现实性,它是在主体实践的工夫中所逐渐企及的终极的本体境界。陆九渊同样以“真”、“实”训“诚”。从根本上说,“诚”就是“实心”,即人之“本心”。所以说:“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉,此吾之本心也。”<sup>⑥</sup>从“心”上讲,此“实”就是“自得之实”,见于理,发于行事,才可以不失其本来面目。所以又说:“古人自得之,故有其实。言理则是实理,言事则是实事,德则实德,行则实行。”<sup>⑦</sup>陆九渊是直接从“本心”出发讲“诚”,朱

① 《中庸章句·二十章》,《四书章句集注》。

② 《中庸或问》卷三,《四书或问》。

③ 《中庸章句·二十五章》,《四书章句集注》。

④ 《朱子语类》卷二一。

⑤ 同上。

⑥ 《与曾宅之》,《陆象山全集》卷一。

⑦ 同上。

熹则从“理”与“心”两方面出发“分析”着讲“诚”。心学之集大成者王阳明则是“浑沦”着说，他说：“诚是心之本体。”<sup>①</sup>又说：“诚是实理，只是一个良知。”<sup>②</sup>在“心之本体”、“实理”之外，又特别指出“只是一个良知”，有比较重要的理论意义。“良知”在王阳明的哲学体系中，的确是一个无法“分析”的范畴。当王阳明的“四句教”提出解析时，问题就发生了。“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”<sup>③</sup>在“心之体”与“意之动”之间如何安顿“良知”，的确是个问题。这是阳明体系固有的矛盾，并由此开启了王学的分化。就阳明体系本身来说，作为“良知”之“诚”，王阳明比以前的理学家更多地强调了其真情实感的一面，良知固是知是知非之心，但“只好恶就尽了是非”<sup>④</sup>，说到底，“良知”就是一个“真诚恻坦”。

如果说王阳明从主观性一面将“诚”之特性发挥到极致，那么，明末清初的王夫之则从客观性的一面将“诚”之特性发挥到极致。王夫之以“实有”界定“诚”有重要的理论意义。他说：“夫诚者实有者也，前有所始，后有所终，天下之公有也，有目所共见，有耳所共闻也。”<sup>⑤</sup>所谓“实有”，即“实有其气”、“实有其机”乃至“实有其理”。<sup>⑥</sup>“气”、“机”与“理”都是从客观的层面强调“诚”，所以说：“诚者，天理之实然，无人为之伪也。”<sup>⑦</sup>我们说“从客观的层面”讲，并不意味着王夫之把“诚”作为一个纯粹客观的范畴。在

① 《语录一》，《王阳明全集》卷一。

② 《语录二》，《王阳明全集》卷二。

③ 《语录三》，《王阳明全集》卷三。

④ 同上。

⑤ 《说命》上，《尚书引义》卷三。

⑥ 《四书训义》卷二中，《船山全书》第7册。

⑦ 《张子正蒙注·诚明篇》。

王夫之那里，“诚”还是一个主客、天人合一的范畴。所以他说：“天地之道，可以在人之诚配，而天地则无不诚，而不可以诚言。（自注：云‘诚者天之道也’，以在人之言天耳）”<sup>①</sup>“天地则无不诚”是从客观的层面讲，“不可以诚言”，是说“诚”本来就是一个主客合一的范畴，当以“诚”言“天之道”时，已经是“以在人之言天”了。所以王夫之也直接从主观的层面讲以“诚”为心。他说：“诚，心也，无定体而行其性者也。”<sup>②</sup>不过，王夫之所言“心”之意义与朱熹之“实心”、陆九渊之“本心”与王阳明的“心之本体”有很大不同，他所说的“心”只是知觉作用之心，“诚”体现的正是“心所流行之用”。<sup>③</sup>在天人、性心的体用架构中，“诚”成为由心之活动而达成天人一体、性心不二的境界的保证。所以说：“天人同一源而物我合于一心者，其惟诚乎！实有是物则实有处是物之事，实有此事则实有成此事之理，实有此理则实有明此理之心。……诚以实心行实理之谓。”<sup>④</sup>“以实心行实理”是王夫之对“诚”的最终界定。

清初之戴震则从“所实者”与“实之者”这样主客两方面出发讲“诚”。“所实者”即主体的“智”、“仁”、“勇”三种“德性”，也可谓之为“天命之性”。但此三者并不具有形而上的超越意义，而只是“血气心知”所包含的潜在的能力与质性，舍“血气心知”之外，别无所谓智仁勇之德性。“实之者”即仁义礼这三种伦理，是“血气心知”所学的重要的客观内容。经过“血气心知”的后天学习，智仁勇之“德性”得到日益的充实，最终实现“诚”之境界。这无疑是

① 《中庸·二十六章》，《读四书大全说》卷三。

② 《中庸·二十五章》，《读四书大全说》卷三。

③ 同上。

④ 《四书训义》卷二下，《船山全书》第7册。

对理学的形上学的消解。

### (三)工夫论意义上的“诚”

我们说本体与工夫合一是中国哲学的一个重要特点，这一点在儒家哲学关于“诚”的学说中有突出的表现。作为“本真”意义的“诚”，是在主体的工夫实践中不断展开的，或者说是主体的工夫实践中不断实现的。甚至可以说舍此修养工夫，无处去寻觅“诚”之本真。这一点在早期儒家关于“诚”的学说中就已经蕴含着这方面的丰富内容，而理学家关于“诚”的学说的演进，可以说就是一个本体与工夫不断融合的过程。

“诚”的本体论意义的初步确立在于孟子与《中庸》，此二者同样也展开了“诚”的工夫论的初步探索。当他们提到“思诚”、“诚之”之“人道”时，既是在讲从天道贯穿下来的“人道”之本，也是在讲由主体之实践打开本真的存在之门的工夫路径。孟子讲“思诚”的同时，还讲“诚身”、“反身而诚”，其意义相同。“思诚”、“诚身”与“反身而诚”有一个共同的前提，即“万物皆备于我”<sup>①</sup>，是说体现在万物中的存在之根本在主体人身上都具备了，只要回到主体自身，确立体现主体自身真实存在的真情实感，也就做到“诚”了。如此，则有莫大的道德创造之乐。《中庸》讲“诚之”，最好的注脚即其所说的“择善而固执之”，亦即“明善”，其细目则有“博学”、“审问”、“慎思”、“明辨”、“笃行”诸项。《中庸》讲“诚”的同时还讲“明”，即后来所谓“诚明两进”，“明”也是在“明善”的意义上说的。“自诚明”是从本体上说工夫，“诚”则自能“明善”；“自

<sup>①</sup> 《孟子·尽心上》。

明诚”是从工夫上说本体,由以上所列举的“明善”之诸项工夫乃至“致曲”等等,打开真实存在之门。二者是二而一的,所以《中庸》又说:“诚则明矣,明则诚矣。”由此,我们也可以看出儒家哲学所讲述的“诚”之本体,正是主体之工夫所可以企及的。儒家早期的另一部经典《大学》则重点讲“诚”之工夫,并提出“诚意”这一有特别理论意义的范畴。所谓“诚意”,《大学》本身有一个简单得当的注脚,即“毋自欺”。《大学》所说的“意”,主要是就人的心理情感说的,“诚意”就是要时刻保持一种真情实感,就像“恶恶臭,好好色”一样。在这样一种真实情感中存在的人,其内在的真实性可以发诸其外,此即《大学》所谓“诚于中形于外”、“心广体胖”。

早期儒家关于“诚”之工夫论与其本体论的思想,为后来的宋明理学所重视,并加以进一步的发挥。如周敦颐注重孟子之“思诚”,如果说他所讲的“思通”之用是从工夫论的意义上说的,那么,至“无思无为”则已经是体与用、本体与工夫打通后的最高境界了。张载则重视《中庸》的“诚明两进”,所谓“因明致诚,因诚致明”<sup>①</sup>。张载所说的“明”,是对“诚”之本体的直觉、体验,“穷理尽性”之学,正是“明”之工夫的进一步展开。程颢重孟子之“反身而诚”,并提出与“诚”之本体相对的“敬”的工夫。“反身而诚”与“敬”,所强调的都是要直接回到自家心地上下工夫。程颐则主张诚明并进。“明”是“自其外者学之,而得于内者”,“诚”是“自其内者得之,而兼于外者”。<sup>②</sup>诚与明是二而一的。在这里,二者都是在工夫论的意义上说的,由外得内与由内兼外的区别着说,与程颢

① 《正蒙·乾称》,《张载集》。

② 《二程遗书》卷二五,《二程集》。

浑然地说“内外两忘”确实有所不同。当然，这两条工夫路径最终都是为了明心中之实理，所以说是“一也”。朱熹既讲“思诚”，也讲“明善”。“思诚”是直接从事体上下工夫，“诚者，理之在我者，皆实而无伪，天道之本然也。思诚者，欲此理之在我者，皆实而无伪，人事之当然也”<sup>①</sup>。“思诚”是直接在家心地上下工夫，如“无自欺”、“谨独”等等，所以说“思诚为修身之本”。<sup>②</sup>“明善”又是“所以思诚”之工夫。朱熹讲“明善”是在“格物致知”的意义上讲的，与“思诚”虽有内外之别，但归根到底，“明善”是为了“思诚”。陆九渊则直接在“自成”与“成己成物”上讲“诚”之工夫，他说：“彼其所以成己者，乃其所以成物者也，非于成己之外，复有所谓成物也。”<sup>③</sup>“自成”、“成己”就是由谨、信等内心工夫达成自我实现、自我扩充，由“见乎吾身”而至于“充天地”间，皆呈现此“诚”。

对于《大学》之“诚意”工夫特别重视的是王阳明。王阳明以“意”为“心之所发”，具体表现为“有善有恶”的现实存在。“诚意”就是使意念发动处一循于天理，所以说：“诚意只是循天理。”<sup>④</sup>如此，使此心不著一分私意，保持其廓然大公的本来面目。这就是“求复其本体”的“思诚”的工夫。明末的刘宗周，则以“诚意”为其哲学的根本宗旨，但与王阳明所说的有很大差别。刘宗周反对以“意”为“心之所发”，而以“意”为“心之所存”，“心之所以为心者”。他反对理学家“人心”、“道心”之分，以“人心”之“意”就是“道心”之“微”。<sup>⑤</sup>这就直接把人的意识变成本体存在，“诚意”就

① 《孟子集注》卷四，《四书章句集注》。

② 同上。

③ 《程文·庸言之信……》，《象山先生全集》卷二九。

④ 《语录一》，《王阳明全集》卷一。

⑤ 《答董生心意十问》，《刘子全书》卷九。



是以诚为意,而不是诚其意。所以说:“意根最微,诚体本天,本天者至善者也。以其至善还其至微,乃见真止。”<sup>①</sup>“诚意”就是“以其至善还其至微”。刘宗周这样讲,正反映了他的哲学体系中即主宰即流行、即体即用、即本体即工夫的思想特色。至此,“诚”之本体论与工夫论打并归一,可说是以工夫论本体了。

---

<sup>①</sup> 《学言下》,《刘子全书》卷一二。



## 十二、“敬”的学说

儒家自孔孟始即讲“敬”，“敬”作为礼之精神，是人们的伦理生活中随时都要有的一种态度。从这一点也能看到，儒家对人生的定位，就是负有使命感的严肃人生。这种使命感就来源于“天命”之畏，“敬”与“畏”相联系，成为儒学人文宗教所特有的内涵。有敬畏之心，就可以契合于体现自然目的的天道之“诚”。在此意义上讲，“敬”作为修养功夫就是要超越有限自我，实现人之所以为人的本己存在。宋儒喜谈“敬”之涵养，与源于佛教之“定”和源于道教之“静”一起，构成中国哲学中独具特色的修养论。宋儒在讲“敬”的同时，还讲“致知”，二者如车之双轮、鸟之两翼，促成自我修养之完成。

### （一）“敬”与“礼”

在讲述“礼”的时候，我们曾经提到，“礼”的一个重要的内在精神就是“敬”。所以孔子强调，如果“为礼不敬”的话，也就不足以观了。<sup>①</sup>譬如行孝礼，如果对父母仅仅能够尽到赡养的义务，那只能说是像喂养犬马一样的“养”，不能说是“孝”，只有在赡养的

<sup>①</sup> 《论语·八佾》。



同时做到“敬”，才可以说是“孝”。<sup>①</sup>行祭礼也是如此，孔子的学生子张说：“祭思敬。”<sup>②</sup>这说明“敬”作为行礼时的一种态度，是在实践中需要时时省思的；反过来说，人们在日常生活中时刻保持一颗恭敬之心，也就能合于礼了。所以，孔子的学生有子说：“恭近于礼。”<sup>③</sup>这就是把“敬”（“恭”与“敬”是同义的）作为人们对待生活、立身行事的一种根本态度。孔子屡屡强调“敬事”、“执事敬”、“事思敬”、“行笃敬”等等，就是要人们对待生活中的每一件事情，都要随时保持一种严肃认真的态度。因此，“敬”也就成为涵养、成就“君子”人格的重要手段，也就是“修己以敬”。<sup>④</sup>从“礼”与“事”谈“敬”，并不是说有什么外在规范限制人们不得不“敬”。如果这样讲，那就不是“敬”，而是拘滞、刻板了。儒家讲对生活要有一种严肃的态度，要“敬”，并非要每个人都很死板而失去活泼之生气。譬如孔子的学生描述孔子不仅仅随时保持一颗恭敬心，而且“恭而安”。<sup>⑤</sup>这种恭敬，让自己感觉舒服，让别人也感觉舒服，因为它与人们的内在情感是相贯通的。“安”就说明了“敬”是出于人的内在情感需要的。关于这一点，孔子直接讲的不是很多，不过，孔子还从“畏”的一面说“敬”，此时，说的就是人们的一种宗教情感。

直接把礼之敬归结到人的内在道德情感上的是孟子。同孔子一样，孟子也把“敬”作为“礼”的重要特征，所以说“有礼者敬人”<sup>⑥</sup>。并把这样一种礼敬之心贯彻于人事交往的全部，故他的学

① 《论语·为政》。

② 《论语·子张》。

③ 《论语·学而》。

④ 《论语·宪问》。

⑤ 《论语·述而》。

⑥ 《孟子·离娄下》。

生万章在问及“交际何心”时，孟子告以“恭也”。<sup>①</sup>孟子之贡献则在于他直接把“恭敬之心”归结到人的内在道德情感上，是直接出于情感需要的。而此情感就是“人皆有之”的“良知”、“良能”，如孩提之时，自然而然地就知道“爱亲”、“敬兄”，由“爱亲”、“亲亲”而有“仁”，由“敬兄”、“敬长”而有义，正是在此意义上，孟子批评告子的“仁内义外”之说，强调仁义皆是内而非外。比如年长年幼本身无“义”可言，只有我们有恭敬之心，以年长者为长时，才说得上是“义”。所以孟子的学生公都子在解释“义内”的时候说：“行吾敬，故谓之内也。”<sup>②</sup>这种内在的敬义，同食美味、听美的音乐一样，会给人带来情感的愉悦与满足。

荀子则不同于孔子、孟子，荀子言“礼”之“敬”是直接与“礼”之文、饰联系在一起的，谓之“敬文”、“敬饰”。因为人之情、欲可能流于恶、流于乱，因任人情、人欲，则易生慢易之心，而起于圣王教化的“礼”，就是要使人们在文理隆盛的仪节、仪式中时刻保持一颗敬重心。所以荀子在讲“礼”时，强调其隆、重、厚、高、广、大等等形式上的意义，就是要人们在这种庄严肃穆的氛围中随时以敬重心收拾自家精神。这种敬重心要贯穿于人之生与死的全部，所谓“敬始慎终”<sup>③</sup>，说的就是这个意思。

先秦儒家讲“礼”之“敬”，同时强调它作为对待人生的基本态度的意义，此“敬”或出于内在的道德情感（包括宗教情感），或出于外在形式上之庄重。至宋明，“敬”作为涵养功夫的重要内容，是与理学心性论联系在一起的。“敬”之修养，是达成情理合一、心理合一乃至天人合一的本体境界的重要途径，与孔孟相比

① 《孟子·万章下》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《荀子·礼论》。

较而言,在重视情感的同时,更富有理性化的一面。

## (二)“敬”与“静”、“定”

理学心性论的架构,无疑受到佛、道二教的影响。这在修养论上就表现为理学家们不仅仅讲“敬”,同时也重视“静”、“定”的修养方法。“静”的方法,道家、道教讲得比较多,如“清静无为”、“静坐”。在道教中,它与养生有很大的关系。此外,道家还直接用“静”来说本体。“定”则佛教讲得比较多,如“禅定”。单从字面上说,儒家早期经典也不是不讲“静”、“定”。如《礼记·乐记》说:“人生而静,天之性也。”这是在用“静”来说明本体。再如《礼记·大学》说:“知止而后有定,定而后能静。”这是从修养上谈“静”、“定”,并把它们与“知止”联系起来。

我们在讲“知”的时候,谈到过“知止”在儒家“知”的学说中的重要意义,这里,它是达成“静”、“定”的重要手段。但赋予“静”、“定”以方法论的意义,主要是理学家们吸收佛、道二教修养功夫以后的事了。

理学之开山周敦颐是把“静”作为其修养论的核心范畴的。他在《太极图说》中说:“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉。”并自注曰:“无欲故静。”“静”首先有重要的本体论意义,是与“无极”、“太极”相通的“人极”本体的重要特征,而以“中正仁义”为主要内容。这是周敦颐区别于佛、道的关键点。从方法论意义上讲,“无欲”之静则是达成此“寂然不动”的本体境界的重要手段。“无欲”的方法也与佛、道之影响有关,但周敦颐讲“无欲”,一方面以“静虚”为其重要特征,同时也强调其“动直”的一面。

“静虚”、“动直”乃至“明”、“通”、“公”、“溥”的贯通<sup>①</sup>,反映的是儒学对现实人生的道德伦理实践的普遍关注。张载也讲“静”,太虚本体之所以“动而不穷”,以其是“至静之动”。<sup>②</sup>这是从本体论上说。从方法论上讲,则“静者进德之基也”<sup>③</sup>，“静”是人们成德的入门之径。

至二程,对周敦颐的“主静”方法作了一个重要的修正,提出“敬”之持守、涵养,并以“敬”代替“静”。程颐有一个说法:“才说静,便入于释氏之说也。不用静字,只用敬字。”<sup>④</sup>程颢强调“识得此理,以诚敬存之”<sup>⑤</sup>,程颐则以为“涵养须用敬”<sup>⑥</sup>。关于“敬”,程颐有一个经典性的解释,即“主一无适”<sup>⑦</sup>。所谓“一”,就是贯通天理、心理、性理、情理的“生理”,又谓之“诚”。“主一”之“敬”则是对心、性本体的直接涵养,做到心有所“主”,应事接物方不至于错乱,方能自做主宰。由“主一”而至于“不敢欺”、“不敢慢”、“不愧于屋漏”,都是要收拾自家精神,自做主宰。就实质上说,二程之“主敬”与周敦颐之“主静”并无根本差别。程颢在讲“敬”的同时,也注重“静观”、“静坐”之体验。“敬”与“静”都不是要摒弃外物。程颢还讲“定”,“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外”<sup>⑧</sup>。当喜则喜,当怒则怒,就是要动、静皆“观理之是非”<sup>⑨</sup>。

① 《通书·圣学》,《周敦颐集》。

② 《正蒙·乾称》,《张载集》。

③ 《横渠易说·复卦》,《张载集》。

④ 《二程遗书》卷一八,《二程集》。

⑤ 《二程遗书》卷二上,《二程集》。

⑥ 《二程遗书》卷一八,《二程集》。

⑦ 《二程遗书》卷一五,《二程集》。

⑧ 《答张横渠先生子厚书》,《河南程氏文集》卷二,《二程集》。

⑨ 同上。

程颐以“主一无适”解释“敬”，为后来的理学家（如朱熹、王阳明等）所普遍接受。朱熹继二程之后对“敬”之修养论作出了总结性的说明，同时，也并没有完全排斥“静”、“静坐”的方法。朱熹首先对“敬”之修养功夫给予很高的评价，以为是“圣门之纲领，存养之要法”<sup>①</sup>；同时，赋予其丰富的内涵。从根本上说，朱熹论“敬”的本质精神就是“收敛身心”，由身心之收敛，表现在外貌上则为“整齐严肃”，表现在行事上，则为“随事专一”。朱熹如此强调“敬”，在于“敬”是本体体验与实践的最重要的方法，所以说：“人能存得敬，则吾心湛然，天理粲然。”<sup>②</sup>“湛然”之心与“粲然”之理都是从本体意义上说的，所谓“敬”之涵养正是对心本体也是理本体的直接涵养，以达成“心理合一”的本体境界。从本心的意义上说则为涵养，从理本体出发，则即涵养而体察自在其中，即体察而涵养亦在其中，涵养与体察是二而一的，都是直接的本体体验与涵养。“敬则万理具在”<sup>③</sup>，这是即涵养而体察自在其中；“当静坐涵养时，正要体察思绎道理，只此便是涵养”<sup>④</sup>，这是即体察而涵养亦在其中。这里，我们也可以看到朱熹并没有否定“静坐”的方法，他说：“须是静坐，方能收敛。”<sup>⑤</sup>“敬”与“静”之收敛，从根本上说，是一致的。“敬”是“无事时敬在里面，有事时敬在事上，吾之敬未尝间断也”<sup>⑥</sup>。“静”则是“此心湛然无事，自然专一。及其有事，则随事而应，事已则复湛然矣”<sup>⑦</sup>。“敬”与“静”之收敛、

① 《朱子语类》卷一一。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

专一都要见诸事为,否则就只是“断绝思虑”之“死敬”或释氏之“坐禅入定”。正是因为如此,朱熹又提出“敬义夹持”的方法,即所谓“敬以直内,义以方外”。这里,“义”也有方法论的意义,就是要见诸事为,甄别是非。朱熹赋予“敬”的另一个重要内涵,即“敬畏”,这一点同孔子一样,都反映出了儒学的宗教精神。

陆九渊讲“敬”的地方很少,但也讲个“庄敬”、讲“警策”。不过,强调静中涵养倒是其方法论的特色。“既知自立此心,无事时需要涵养,不可便去理会事。”<sup>①</sup>可见,静中涵养是首要的,“理会事”则在其次,只有静时收拾得自家精神定,临事时方不至于精神涣散。对“静”的特别强调,既不同于朱熹,也不同于后来的王阳明。

王阳明早年曾教学者“静坐”,但“静坐”并非阳明心学修养功夫的主要内容,所以他后来解释教人静坐也不过是补小学收放心的一段功夫。王阳明接受了程、朱“居敬”的修养方法,同时也接受了程颐对“敬”的“主一无适”的解释。不过,王阳明把“敬”紧紧扣在道德体验与实践上,他强调“主一”只是“专主一个天理”<sup>②</sup>,如果主于别处,则只能说是“逐物”,而不能说是“居敬”。王阳明甚至把读书、招待宾客之专心一意等同于“好色”、“好货”,也谓之“逐物”,实有矫枉过正之嫌。不过,他的确把“居敬”功夫紧扣在道德践履上。但王阳明也不是不讲“静”,只是对“静”有一个新的解释:“以循理为主,何尝不宁静?”<sup>③</sup>只有“循理”或“专主一个天理”才是“静”,一意求宁静而悖理,就不可谓之“静”。由“静坐”而至“居敬”,王阳明的这一思想特点如他的学生王畿所

① 《语录上》,《象山先生全集》卷三四。

② 《语录一》,《王阳明全集》卷一。

③ 同上。

说,是“一意本原”、“以收敛为主”。<sup>①</sup>自专门提出“致良知”教以后,在修养论上也有了很大的不同。“良知”的最大特点是体用不可分析的,而由“良知”到“致良知”,本体与功夫也是相贯通的。“良知之体本自宁静,今却又添一个求宁静;本自生生,今却又添一个欲无生;……只是一念良知,彻头彻尾,无始无终,即是前念不灭,后念不生。”<sup>②</sup>“静”无需求,“生”不可无,“良知”本来宁静,也本来生生不息,舍良知而别求宁静,舍良知而欲求无生,则为“断灭种性”。只一念良知提掇,见之于事事物物,也就足够了。

阳明后学关于修养功夫的问题有一个争论,其中以聂豹、罗念庵为代表的--派,被称为“归寂派”。他们强调“静坐”,重视静中体验,认为只有静寂过一番,才能真正契悟本体,临事时方能以本心良知自做主宰。这种方法倒有似于陆九渊,不过,陆九渊强调“静”也只是要收拾精神,而聂豹、罗念庵则要通过“归寂”见本体、得主宰。这的确与王阳明“致良知”宗旨不同,故受到阳明嫡传弟子的普遍批判。

对“静”与“敬”的问题作最后解决的是明末的刘宗周,他进一步把两种方法统一起来,同时把修养之工夫与本体也进一步统一起来。“静”与“敬”之契合点在遵循、顺遂心本体、理本体上。“循理为静”<sup>③</sup>，“静”是循理,而“敬”也只是顺本心之“本然”、“自然”与“当然”,此“顺”就是“所以为敬者”。<sup>④</sup>二者是二而一的。心、理之本体也只能就“敬”、“静”之工夫中求,所以“大抵学者肯用工夫处,即是本体流露处,其善用工夫处,即是本体正当

① 《濂阳会语》,《王龙溪全集》卷二。

② 《答陆原静书》,《语录二》,《王阳明全集》卷二。

③ 《学言上》,《刘子全书》卷一〇。

④ 《与门人祝开美问答》,《刘子全书》卷九。



处”<sup>①</sup>。舍此工夫也别无本体可求。

### （三）“敬”与“致知”

“敬”与“静”之工夫，泛泛地说，就是收拾精神，在生活中保持一种严肃认真的态度，先秦儒者讲礼敬与宋明儒者所讲的敬之涵养，都可以这样说。但正因为与内在心、性、情是联系在一起的，这种“敬”才显得必要和可能。孔子、孟子说敬是出于人的内在情感的需要，而宋儒讲“敬”、“静”当然是心性本体的自我体验、自我涵养。从自我体验上讲，“敬”是与人的知性联系在一起的。说到“敬”与“致知”的关系，有两个层面可讲。就“知”说，有本体体验、直觉与经验知识这两方面，“敬”无疑也有直接发明本体与涵养—认知心这两方面。前面我们讲“知”的时候，提到儒家对经验知识（包括或主要是道德知识）层面的重视，那么，所谓“敬”之涵养就必须有对认知心的涵养。本心与知觉心是体用关系，因此，这两种涵养也不是截然分开的。就如花树有根有枝叶，植根固重要，修正枝叶也不可忽略，二者是相辅相成的。

“敬”之涵养无论是哪一个层面的，都是一种心地工夫。张载讲“合性与知觉，有心之名”，如此，心地工夫则有“虚心”、“尽心”而“尽性”之直接发明、涵养本体的一面，同时“穷理”也不可或缺。张载讲“穷理”，此“理”主要是从“物理”上讲的，而并非是作为本体之“性理”。这一点与二程不同，在程氏兄弟这里，“理”即“性理”是本体论的最高范畴，故由穷理而尽性以至于命，是完全贯通下来的。而“敬”之涵养与本体体验是合二为一的，如程颢讲

<sup>①</sup> 《答履思》，《刘子全书》卷一九。

“识得此理，以诚敬存之”<sup>①</sup>，“识”知与“诚敬”是一时俱完的事。所谓“识得此理”就是要体会天地万物一体之仁，儒家哲学并非是实体论的，此“体”怎么体会、怎么“识得”，无非就是在“诚敬”所达成的“浑然与物同体”的境界中默识心通。程颐则有“涵养”与“进学”这样两条途径的区别，他说：“涵养须用敬，进学则在致知。”<sup>②</sup>这一点，的确比程颢更富有分析的特征。因为程颢讲“识得此理”之“理”就是性理、“生”理即仁，而“诚敬”之涵养与“识仁”之本体体验是直接相贯通的。在程颐这里问题则稍见复杂，“理”既是“生理”、性理之理一，同时也有“物理”的含义（程颢也有这样的意思，也讲“格物致知”，但没有程颐这样突出地讲），而“致知”则既是直接发明心性本体的直觉、体验，也须以穷格物理为基础，所谓“观物理以察己”<sup>③</sup>。“敬”之涵养也有这两层意思，一是对心体的直接涵养，一是对知觉心即心之用的层面的涵养。前者无疑是主要的，所以程颐又说：“但有此涵养，久之，天理自然明。”<sup>④</sup>要言之，心之“敬”养，其形式可以是多种多样的，如“养心莫大于礼义”，再如“寡欲”、“去私欲”，究其实，都是要“养善”、“存善”、“存天理”。“致知”之途径、手段可以是多方面的，可以“观物理”，也可以“察己”，归根到底，都是为了“明善”、“明天理”。而存善与明善，都是自我修养的心地工夫，细说之，则有“养”和“知”的差别。

朱熹则在这一点上梳理得更为清楚，“敬”之涵养，既有“存心”以“穷理”的一面，也有“尽心”而“尽性”的一面。“存心”就是

① 《二程遗书》卷二上，《二程集》。

② 《二程遗书》卷一八，《二程集》。

③ 同上。

④ 《二程遗书》卷一五，《二程集》。

对知觉心的涵养，“尽心”则是对本心的直接涵养。后者是最根本的，存心以穷理，最终是为了尽心、尽性。一方面要“识此心之灵而存之于端庄静一之中，以为穷理之本”；另一方面，又要“知有众理之妙而穷之于学问思辨之际，以致尽心之功”<sup>①</sup>。与此相对的“知”之省察同样有两方面的内容，一是察之于身、心的自我反省，是直接的本体体验，一是向外察识物理。由此看来，涵养与省察都是贯穿于体用、贯穿于发已未发的工夫。所以说：“涵养省察，是通贯乎已发未发工夫。未发时固要存养，已发时亦要存养。未发时固要省察，已发时亦要省察。只是要无时不作工夫。”<sup>②</sup>比如《中庸》之“戒慎恐惧”与“慎独”，前者是“未发”时工夫，后者是“已发”时工夫。就未发时说，“当此时有理义之原，未有理义条件。只一个主宰严肃，便有涵养工夫”<sup>③</sup>。“主宰严肃”说的就是“戒慎恐惧”于“未发”时的“敬”之涵养，如同程颐所讲的“敬而无失”。而“敬只是常惺惺法。所谓静中有个觉处，只是常惺惺在这里……”<sup>④</sup>“常惺惺”、“静中有个觉处”说的就是“未发”时的本体体验与直觉，也可以说是“省察”，但只是“略略收拾来”。“慎独”则是“人虽不知，而已独知之”的思虑初萌时节，当是时，“迹虽未形，而几则已动”<sup>⑤</sup>，所以，“慎独”就是要“察之于将然，以审其几”<sup>⑥</sup>，这说的是“已发”时省察。但“慎独时固当致察，然不可不持守”<sup>⑦</sup>，这是

① 《大学或问》卷二，《四书或问》。

② 《朱子语类》卷六二。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《中庸章句·一章》，《四书章句集注》。

⑥ 《朱子语类》卷六二。

⑦ 同上。



说“已发”时也要涵养、持守，而“遏人欲于将萌”<sup>①</sup>，就是“已发”时“敬”之持守。涵养与省察之工夫虽有“静”、“动”之分，“戒慎恐惧”与“慎独”工夫虽有“未发”、“已发”之分，但“未发已发，只是一件工夫，无时不涵养，无时不省察耳”<sup>②</sup>。综合地说，“敬”与“致知”归根到底都是朱熹所说的用以发明“吾心之全体大用”的心地工夫，这种工夫论与他的以心体用说为核心内容的本体论是完全一致的。

陆九渊则直接落实在本心、天理上讲涵养省察，反对在事事物物上求所谓定理。“苟此心之存，则此理自明。”<sup>③</sup>只要对道德本心加以“保养灌溉，使之畅茂条达”就足够了，否则就是“艰难支离”。<sup>④</sup>而“存心”也不过是“寡欲”、去除“物欲”，“欲去则心自存矣”。<sup>⑤</sup>这就把修养工夫紧紧扣在道德践履上了，其实质则以涵养包容了省察，确实有“简易”工夫的特征。王阳明则既讲涵养，也讲省察，但强调二者只是一个工夫，比如“居敬”与“穷理”，只是一事，“就穷理之专一处说，便谓之居敬；就居敬精密处说，便谓之穷理”<sup>⑥</sup>。同陆九渊一样，王阳明之涵养省察也直接落实在本源上、心体上。涵养固然是“只从喜怒哀乐未发之中上养来”<sup>⑦</sup>，而省察之“思”也是“只思一个天理”<sup>⑧</sup>，否则就是“逐物”。提出“致良知”教后，则省察与涵养都落实在“良知”上，而“良知”之特点则

① 《中庸章句·一章》，《四书章句集注》。

② 《朱子语类》卷六二。

③ 《语录》，《象山先生全集》卷三四。

④ 《与舒西美》，《象山先生全集》卷五。

⑤ 《养心莫善于寡欲》，《象山先生全集》卷三二。

⑥ 《语录》，《王阳明全集》卷一。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

是贯通体用的，“在事上磨炼”就成为其工夫论的一大特色，此为体与用、本体与工夫的最终打通。

在“敬”与“致知”的方法上，程朱、陆王虽各有侧重，但在本质上还是一致的，最终都落实到发明“吾心之全体大用”的心地工夫上，以达成道德实践中的主体自觉、自律。在这一点上，“气学”则表现出了不同的倾向。如罗钦顺、王廷相虽然也讲涵养、省察，但存养只是存养一灵明知觉之心，省察也只是向外“格物穷理”。在罗钦顺看来，“心”只是理之所在或存主处，所以穷理必须“存心”，即存养知觉心。而性也只是心之所有，故“知性”是“尽心”的前提，而尽心也只能是发明心中之性。王廷相则说得更清楚，其所谓“存养”只是“心未涉于事也，虚而无物，明而有觉，恐恐焉若或汨之也”<sup>①</sup>。无事时不使此心之明觉汨灭，这就是“体道”之涵养。这种涵养方法，王廷相谓之“求灵”，而不是“求养”<sup>②</sup>，“求灵”是以知虑清明而达成“致知”为目的的，“求养”则是“离物而培其根”，是“致虚守静”的释老之学。王夫之则与王廷相、罗钦顺略有不同，他以涵养之“存心”为存“凝于道”之心，而并非灵明知觉之心。王夫之指出，平常所谓“心”，只是知觉心，“凝于道”之心虽然也是此心，但已具有道德内容，称之为“仁义之心”或“良心”。所谓“存心”、“求放心”都是要存此心，求此心，但“存”、“求”所依靠的，还是灵明知觉之心，所以说：“所放所求之心，仁也；而求放心者，则以此灵明之心而求之也。”<sup>③</sup>因其以心性为二，究其实，他所说的“存心”实际上是存养心中之性，“须养其性以为心

① 《慎言·潜心篇》，《王廷相集》。

② 《慎言·见闻篇》，《王廷相集》。

③ 《孟子·告子上》，《读四书大全说》卷一〇。

之所存”<sup>①</sup>，说的就是这个意思。王夫之又提出“意”作为与涵养相对的省察之范畴，“意”是“缘事”而有的有善有恶者，“仁义之心”或“良心”则是有善无恶者，“意在省察，而心唯存养”<sup>②</sup>。王夫之之进步处就在于他把存养与省察都紧紧扣在道德践履的范围内，作为省察的重要方法之“慎思”只是格物致知的一种方法，并不是全部，而格物致知则以向外的客观认识为主要内容。对道德认识之省察与客观认识之格物致知的区分，是王夫之的一个重要发展，虽然此区分在他这里还不十分明确，但有重要意义。这与他“性理”与“物理”所作的本体论上的区分也是相一致的。

#### （四）“敬”与“诚”

前面我们提到过，宋儒讲修养之“静”，既是本体论的范畴，也是工夫论的范畴。从本体论上说，“静”就是“寂然不动”之体。“静”中体验，就是对此“寂然不动”之体的直接体验，是本体与工夫的统一。“敬”之涵养当然是道德主体人自身的心地工夫，但它所臻之境界却最终要打破天人、物我、人己的界限，这就是“诚”的境界。“诚”是宋儒标举天人合一的本体境界的范畴，用朱熹的话来说，就是“真实无妄”，“敬”之工夫，体现的就是这种精神。

就早期儒家来说，“诚”既是本体论的范畴，也是工夫论的范畴，如孟子、《中庸》讲“诚者，天之道也”，就是从本体论意义上讲的。但孟子还讲“思诚”、“反身而诚”，《中庸》也讲“诚之者”之人道，《大学》则讲“诚意”，这是从工夫论上说的。所谓“反身而诚”、

① 《孟子·告子上》，《读四书大全说》卷一〇。

② 《大学传第十章》，《读四书大全说》卷一。

“诚意”，与后来宋儒所讲的“敬”是一致的。孟子讲“反身而诚”，是以“万物皆备于我”为前提的，“反身而诚”就是要回到主体自身，体验我们的心灵是否在一种真实的状态中对天地万物敞开着。说“真实”、“敞开”，就是指我们是否在实践自然所赋予我们的目的、使命，譬如说一种真情实感，一颗“赤子之心”，这可以说是“敬”的最原初的内涵。《中庸》说“诚之”，也是如此。如果这样做了，就是“至诚”，“至诚”就是潜在的天道之“诚”的目的的落实、实现，如此，会有莫大的道德创造之乐。《大学》讲“诚意”工夫，就是“毋自欺”。“毋自欺”，既如《大学》所讲述，是情感的自我充实、自我满足，“如恶恶臭，如好好色”，所谓“自谦”；也如《中庸》所说，可以“征诸庶民，考诸三王”，乃至“建诸天地”、“质诸鬼神”。这是德性主体之心灵在一种真实状态中的完全敞开，《大学》讲“诚于中”则可以“形于外”，《中庸》讲“至诚”则可以“参天地”、“赞化育”。

宋明理学也重视“诚”，以“诚”为天人合一的本体境界，而达成此境界的工夫则主要在于“敬”。前面我们说过周敦颐无欲主静的工夫论特征，“静”既是工夫也是本体，作为本体，他是与“诚”体直接联系在一起的。“诚”之本体本身就具有“无欲”的特征，方法论上的“主静”也同样以“无欲”为要。“无欲”就是“纯其心”，心之“纯”，就是“诚之通”、“诚之复”。首先以“诚”、“敬”对举的则是程氏兄弟。程颢说：“诚者天之道，敬者人事之本，敬则诚。”<sup>①</sup>在程颢看来，孟子所讲的“思诚”，《中庸》所讲的“诚之”，就包含在“敬”之涵养中。因此，他有时又直接以“诚敬”来代替“敬”，如“以诚敬存之”。程颐以“主一无适”定义“敬”，“主一”之

① 《二程遗书》卷一一，《二程集》。

“一”，就是“诚”，所以说：“主一者谓之敬，一者谓之诚，主则有意在。”<sup>①</sup>这是以“敬”之涵养来包容《大学》的“诚意”工夫，至于以“不敢欺”、“不敢慢”作为敬之事，与《大学》所讲的“毋自欺”的精神也是一致的。“诚”自然是天地大化流行中的真实、“无妄”的目的的体现，“敬”则是此目的的直接落实，“不敢欺”、“不敢慢”正是这种真实无妄的体现。

直接把“诚”定义为“真实无妄”的是朱熹，在朱熹看来，这种“真实无妄”是直接落实在道德主体自身的。比如“敬”的一个重要内涵就是“收敛身心”，但“收敛”并非是过于拘泥、紧迫的事，朱熹说持守的一个重要特点是“唤醒”或“常惺惺”，所以说“大要工夫只在唤醒上”<sup>②</sup>。又说：“他（指道德本心——引者注）本自光明广大，自家只着些子力去提省照管他，便了。不要苦着力，着力反不是。”<sup>③</sup>“收敛”就是要“唤醒”本心，使其常在这里。所以，佛家说“主人翁惺惺否”，朱熹也不反对。朱熹讲直接在未发之本体上用工夫的“戒慎恐惧”时，也只是说“略略收拾来”，因为本心之“诚明”是本来如此的，即所谓“静中有个觉处”，这就是“常惺惺”。“唤醒”或“常惺惺”就是我们上面所说的心灵在真实的状态中的一种敞开，所以说：“心在，群妄自然退听。”<sup>④</sup>在这种唤醒、敞开中，心灵与“真实无妄”的天命目的完全贯通起来，这是天人合一的本体境界的实现；“吾心湛然”即“天理粲然”，这是心理合一的本体境界的实现。

以“诚”、“敬”之本体与工夫对举的还有刘宗周。他说：“为学

① 《二程遗书》卷二四，《二程集》。

② 《朱子语类》卷一二。

③ 同上。

④ 同上。



之要，一诚尽之矣，而主敬其功也。敬则诚，诚则天。”<sup>①</sup>“敬”是达成“诚”的本体境界的工夫，这一点，与以前的理学家无不同。不过，刘宗周认为人之“意”本身就是诚体，“心之所存”就在于意，“敬”只是随顺此心、意之“诚”。

从“敬”与“诚”的关系上，我们可以看到儒家哲学的本体与工夫相贯通的特色。如此，则所谓本体，绝非超绝的形而上的实体，它只能也必须在工夫中实现出来。“敬”之工夫，就是道德主体的不断的自我提升、自我超越，在这种超越中，实现天地自然赋予人的使命、目的，这也就是人的本来面目，故又是德性主体的自我实现。

### （五）“敬”与“畏”

儒学创始人孔子在讲“敬”的同时，还讲“畏”。他说：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”<sup>②</sup>此三者之重心在“畏天命”，故朱熹解释说：“大人圣言，皆天命所当畏，知畏天命，则不得不畏之矣。”<sup>③</sup>关于“天命”，我们在讨论“命”的学说时作过详细的解说，要言之，“天命”所体现的就是天地自然大化流行中的目的性，人是此目的的最终担荷者。人不仅仅应该意识到这一点，此即“知天命”，同时要对这种有目的的存在保持一颗敬畏之心，此即“畏天命”，它体现的就是儒家的人文主义宗教精神。作为自然目的的担荷者，即“仁以为己任”，人生本来就体现出“任重而道远”、“死而后已”<sup>④</sup>的使命感。曾子在临死前曾引《诗经》中的诗

① 《会录》，《刘子全书》卷一三。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语集注》卷八，《四书章句集注》。

④ 《论语·泰伯》。

句来说明这种使命感的庄严与沉重：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”<sup>①</sup>故《中庸》在讲“戒慎”的同时还讲“恐惧”，体现的也是孔子的“畏”的精神。在宗教伦理中，对最高实体即“神”的敬畏是道德伦理的重要保证，如基督教。那么，“上帝死了”，人们不是可以为所欲为了吗？在儒家哲学看来，虽没有上帝，但这种敬畏却是不可缺少的。“天”本来是带有原始宗教意味的人格神，敬畏它也就是自然而然的了。但孔子已经基本上取消了这种人格神的意味，“畏”的精神却保留下来。康德不承认所谓道德情感，但“敬重心”则受到他很高的评价。在康德看来，“敬重心”是对道德行为本身的崇高之敬重，而不是出于对神的敬畏。但为什么如此，康德并没有说。在以孔子为代表的儒家哲学看来，道德并不仅仅是人的事，自然本身也是有道德、有目的的，这就体现在他所说的“天命”中，“畏”就是对有目的的天地自然的大化流行的敬畏，对“生”本身的敬畏。如孔子之逢“迅雷烈风，必变”<sup>②</sup>，在生生不息之自然中如果遇到反常的现象，是人们所不容轻易、不容忽略的。这种敬畏之心要时时保持，如“出门如见大宾，使民如承大祭”<sup>③</sup>，就是有事无事时都要如此。因人生本身就在沉重的使命感的包容中。孔子的学生冉雍有德行，而其父贱而恶，孔子说，如果杂而不纯的牛的孩子把自己装扮得洁净周正，欲以享祀山川鬼神，人们虽不愿意用它，但山川鬼神却不会舍弃它的。<sup>④</sup>这是说人们在道德实践中所体现的“敬畏”，就要像随时准备以己身享祀天地、山川、鬼神那样庄重。这样的人，即使不见称于世，也不会为天地

① 《论语·泰伯》。

② 《论语·乡党》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·雍也》。

自然所弃，因为这种道德行为本身既是对自然所赋予我们的使命的完成，同时也是对自然的回报。

儒家中另一个非常富有宗教情怀的学者朱熹也重视“畏”，并直接把它与“敬”联系在一起。“畏”是“敬”的重要内涵，所以说：“敬，只是一个畏字。”<sup>①</sup>所谓“收敛身心”、“整齐纯一”、“整齐严肃”、“严威俨恪”、“不放纵”等等，既是在说“敬”，同时也包含“畏”的意思在里面。“敬”与“静坐”之涵养工夫，都不是摈弃见闻、如槁木死灰的“块然兀坐”，而是“有所畏谨”、“如有所畏”，这样，才能收拾得自家身心在这里。如此用工夫，与孔子的“畏天命”的宗教精神是一致的，所以说：“如非礼勿视听言动，与夫戒慎恐惧，皆所以畏天命也。”<sup>②</sup>之所以如此，都是出于对自然目的与自身使命的敬畏。孔子在讲“畏天命”的同时，还讲“知天命”，朱熹解释“知天命”是“畏天命”的必要条件：“才知得，便自不容不畏。”<sup>③</sup>而在“知”之中自有一个“天然不容已者”<sup>④</sup>，这就是“畏”。所谓“知”，就是对天命目的与自身使命有一个清醒的认识，这就是“唤醒”，且“须是猛省”<sup>⑤</sup>，使自家的主人翁“不昏昧”、“不放纵”，常在这里“警省”着。

儒学工夫论所富含的宗教精神其实在我们上面提到“敬”与“诚”的关系时，就已经初步表现出来了。“诚”本身就是标举天人间的目的契合的重要范畴，“敬”所造之“诚”境，是主体心灵在一种真实状态中向天地自然万物乃至他人的敞开，这已经有很浓

① 《朱子语类》卷一一。

② 《朱子语类》卷四六。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《朱子语类》卷一一。



厚的宗教意味,比如《中庸》所讲的“建诸天地”、“质诸鬼神”。而“畏”则是主体心灵在一种沉重的使命感的负荷中对天地自然作出承诺、对主体自身之道德行为提出警策,此则更见其“对越上帝”的宗教精神。这种使命感,只要主体不消亡、死亡,就永远存在着。如曾子临终前让其学生“启予手,启予足”,然后才可以放心地说:“而今而后,吾知免夫!”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《论语·泰伯》。

## 十三、“乐”的学说

儒家学说作为一种情感哲学(参看“情的学说”),它很重视人的情感体验。情感体验既有美学问题,又有哲学和宗教问题,但儒家并没有形成像西方那样的美学,只能说是一种美学或诗学式的哲学。它把伦理和审美合而为一,从道德情感中体验美的境界,这就是所谓“乐”。有人把儒家文化归结为乐感文化,大概就是指此而言。以乐为最高境界的情感体验,确是儒家思想的重要特征,但乐必须和仁、诚结合起来,也就是将真、善、美结合起来,统一起来,这才是儒家思想的根本特点。

### (一)仁者之乐

乐本来与儒家的“乐教”有关,儒家创始人孔子就很重视诗教和乐教,认为一个人的学习,应该“兴于诗,立于礼,成于乐”<sup>①</sup>。就是说,以音乐为其学习的最后完成。但是,孔子决不限于谈论音乐问题,而是从此开始,进一步谈论一般的情感体验问题,也就是心中之乐的问题。

孔子认为,道德上的充实,才是真正的快乐。“饭疏食饮水,

---

<sup>①</sup> 《论语·泰伯》。

曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”<sup>①</sup>在学习中探求人生意义，增强人格力量，这是一种真正的快乐，这种快乐是物质享受所不能得到的，因为它是内在的，属于自己的，具有真正价值的，只有仁、知之人才能做到。“知者不惑，仁者不忧。”<sup>②</sup>“知者乐，仁者寿。”<sup>③</sup>不忧才能乐，不忧就是乐。只有实现了仁德，才能体验到心中之乐。在孔子的学生中，颜渊之所以能受到孔子的嘉许，就因为颜渊能长久地做到仁并能体验到心中之乐。“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”<sup>④</sup>孔子以仁为最高的德性，以乐为最高的体验，仁则乐，乐则仁，颜子既然能长久地做到仁，因而体验到其中之乐，不为贫困的生活条件所改变，这种境界当然要受到孔子的赞扬。这就是所谓“孔颜之乐”。

孔子还谈到山水之乐，这就更富有美学意义。但是，在自然界的山水之中感受到美，体验到乐，不仅需要主体的审美意识，而且需要主体的道德意识，二者是不能截然分开的。孔子和儒家从来没有把审美体验和道德体验区分开来，从而划归两个不同的领域。他说过，“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静”<sup>⑤</sup>。仁知分说，各有偏重，但这里所说的知，不是与仁毫无关系的知性之知；这里所说的仁，也不是与知毫无关系的情感态度。二者实际上是联系在一起。如果是单纯的知性之知，那决不是孔子所提

① 《论语·述而》。

② 《论语·子罕》。

③ 《论语·雍也》。

④ 同上。

⑤ 同上。

倡的，“知者乐水”本身，就不是一个纯粹认识的问题。我们或许可以说，对水进行科学研究的人，可以有一种无穷的乐趣，可以做到“乐以忘忧”，但这不是孔子所说的乐。孔子所说，是在山水中体会人生、生命的乐趣。孔子还说过：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”<sup>①</sup>这虽然是对江水而说，但实际上表达了人与自然界之间的一种微妙的生命关系，是一种人生体验和感叹。

被后世儒者所传颂的“吾与点也”，是孔子美学思想的重要内容，它以人与自然和谐一致的审美方式，表达了人生理想，同时具有强烈的社会关怀。当孔子问他的学生们各有什么志向、志趣时，子路、冉求、公西华都谈到如何治理国家、如何实行礼仪之类。轮到曾点时，却与众不同。曾点说：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”这是说，在温和的暮春时节，穿上春天的服装，和五六个成年人、六七个童子，一起到沂水边洗澡，到舞雩台（祭天祷雨之处）吹风，然后唱着歌儿回家。孔子听了学生们的话，惟独对曾点表示赞同，感叹说：“吾与点也。”<sup>②</sup>从这里可以看出，孔子很向往在大自然里欣赏风景，感受人生的快乐。这确实很有诗意。在自然界的山水中去感受美，去体验乐，这是孔子所追求的人生理想，但这并不是出世主义，不是纯粹的自然美，他所追求的人生理想是人与社会、自然的整体和谐，其中便有社会理想，这就是“老者安之，朋友信之，少者怀之”<sup>③</sup>。曾点所说的“与冠者五六人，童子六七人”，就体现了人间和谐，而不是独自一人去体验山水之乐，也就是说，将

① 《论语·子罕》。

② 《论语·先进》。

③ 《论语·公冶长》。

人与人的和谐与人与自然的和谐统一起来，才能有真正意义上的山水之乐。这种合伦理与美学而为一的“乐”的体验，正是孔子和儒家美学思想的根本特点。

如果说，孔子提出仁者之乐的思想，那么，孟子则进一步将乐与仁、诚统一起来，提出“反身而诚，乐莫大焉”<sup>①</sup>的体验美学。这里所说的“诚”，是人与自然合一的最高体认，诚既是天道，也是人道，是天道与人道的合一，但就其真正实现而言，就在自己的心里。所谓“反身而诚”，就是反回到自己的内心，实现心中之诚；一旦实现了诚，也就体验到最大的快乐。这是真、善、美合一的境界。有了这种境界，就能够“所过者化，所存者神，上下与天地同流”<sup>②</sup>，处处都合于天道，处处都是自由的，因此也就无往而不乐。

诚和仁一样，是最高的道德范畴，也是最高德性。诚而后能乐，说明审美意识和道德意识是不能分开的，直觉和体验是不能分开的。诚的实现靠直觉，乐的实现靠体验。有了道德直觉，自然便有美的体验；有了诚的直觉，自然便有乐的体验。孟子是重视“思”的，“反身而诚”也就是“思诚”，但这所谓“思”，不是以“诚”为客观对象而思之，也不是分析地知解地去思考，而是自我明觉、自我发露式的“思”，也是整体的或作为整个生命活动方式的“思”，这样的“思”，本身就具有体验的性质。

在孟子那里，任何乐的体验，都要以道德情感、道德意志为基础，否则，将是没有价值的。“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”<sup>③</sup>这种一步步向上提升的过程，就是自我超越的过程，也是

① 《孟子·尽心上》。

② 同上。

③ 《孟子·尽心下》。



自我实现的过程。其最初发端,是情感意向;其最终目的,是将人的心灵境界提升到神圣而不可测的高度。“可欲之谓善”,实际上是指人的内在的道德意向、意志,它来源于道德情感,其中有目的意义。“有诸己之谓信”,是指真实而无任何虚假的存在即信,信与诚有内在联系,也可以称之为诚信;“充实之谓美”,是指善即诚的内在充实,这需要修养功夫,有了这种充实的道德内容,就是所谓美。可见,善是美的基础,道德心性是乐的基础。至于大和圣、神,则是内在的善和美的进一步发扬光大,如果能达到这样的境界,那就是最大的快乐。

孟子是以“天爵”藐视“人爵”的思想家,他认为,道德人格是乐的真正主体,离开主体的自我感受、自我体验,所谓乐是不存在的。他提出“君子有三乐”的思想,就充分体现了这一点。所谓“三乐”是指,“父母俱存,兄弟无故”为一乐;“仰不愧于天,俯不作于人”为二乐;“得天下英才而教育之”为三乐。他特别指出,君子之乐,“王天下不与存焉”。<sup>①</sup>父母兄弟之情,是人生最基本的道德情感,从中所体验到的乐,也是人生最基本的快乐。他认为,这种快乐比起“富有天下”的王者之乐,不知要可贵多少倍。他由此推论说,古代圣人舜是以孝著称的,舜治理天下而他的父亲如果犯了法,该怎么办呢?最好的办法是“窃负而逃”,逃到很远的海边,享受天伦之乐,天下对于他是不足道的。这种“乐而忘天下”<sup>②</sup>的态度,表现了孟子的理想人格。至于“仰不愧”、“俯不作”之乐,完全是一种个体人格的自我写照,他所说的“大丈夫”精神,就是指此而言的。以教育天下英才为乐,则说明君子的社会责任感,

① 《孟子·尽心上》。

② 同上。

同时也说明君子人格的社会价值。

孔子喜欢水,从中感受到人生的意义和快乐,孟子也喜欢谈论水,并从中体会到“充实之谓美”的道理。从自然美的欣赏进到人格美的体验,虽然用的是类比的方法,其中却有深刻的道理。《孟子》中有一段话说:“徐子曰:‘仲尼亟称于水曰:“水哉,水哉!”何取于水也?’孟子曰:‘源源混混,不舍昼夜,盈科而后进,放乎四海。有本者如是,是之取尔。苟为无本,七八月之间雨集,沟浍皆盈;其涸也,可立而待也。故声闻过情,君子耻之。’”<sup>①</sup>用水的“盈科而进”,比喻人之“有本”,说明人格之美取决于自身内在的精神源泉,而不是来自外在的“声闻”,这就是内在的美、充实的美,其中便有乐在。

孔子和孟子,都是从道德情感出发,进而从道德人格的自我体验说明乐,他们把道德直觉同审美体验合而为一,也就是把善和美合而为一,由此说明整个的人生体验。这种体验从根本上说是道德型的,但其中又有美学意义,这是儒家德性文化的一个特点。

## (二)礼乐之乐

儒家的另一位代表人物荀子,从自然人性论出发,对乐提出了不同于孟子的解释。他不是从道德情感自我体验,而是从自然情感的社会教化,说明人生之乐。他比较重视情感的感性方面,重视人的情绪感受和心理需要。但他又是理性主义者,强调心智或理智对于情感的调节控制作用,即所谓“以理节情”,“以

<sup>①</sup> 《孟子·离娄下》。

理节欲”，这同礼乐教化又是不可分的。

荀子认为，人的性、情、欲都是自然的，也是统一的。“性者，天之就也。情者，性之质也。欲者，情之应也。以所欲为得而求之，情之所必不免也。……欲虽不可去，求可节也。”<sup>①</sup>性、情、欲既然是天生而不可免，因此就是人人所不能无，但又不能顺其发展，因此就需要“节”。在人性问题上，他的“起伪化性”说，已在“性的学说”中作了介绍，这里只从情的方面谈谈其主要思想。

既要满足情欲，又要节制情欲，在荀子看来，能完成这两项任务的东西，不是别的，就是礼乐。他作《礼论》，又作《乐论》，就是从理论上解决这些问题的。就礼而言，其根本作用是“养情”<sup>②</sup>，何以“养情”？在于“有序”、“有分”，即人人各得其序，各安其分。就乐（乐教之乐）而言，其根本作用在于安情、适性，能使人得到快乐。礼、乐之所以作，都与人之情有直接关系，但其作用各有不同，简而言之，礼主“分”，乐主“合”。这所谓“分”与“合”，都是指人的社会关系而言的，“分”是指等级秩序，“合”是指和谐相处。“乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。”<sup>③</sup>这样看来，和孟子着重于主体自身的内在体验不同，荀子更强调社会化的作用，主张“接受性”理论。他强调音乐可以“善民心”，能“移风易俗”，正是从他对于音乐的这种理解出发的。

乐是人的情感需要。荀子将情区分为六情或七情，“性之好、恶、喜、怒、哀、乐，谓之情”<sup>④</sup>，这是六情说；“喜、怒、哀、乐、爱、恶、

① 《荀子·正名》。

② 《荀子·礼论》。

③ 《荀子·乐论》。

④ 《荀子·正名》。

欲,以心异”<sup>①</sup>,这是七情说。作为情感活动,乐只是六情之一,或七情之一。但是作为人的社会生活的需要,就不仅仅是心理情感的问题了,它还具有更重要的社会意义,礼乐之所以重要,就在于此。

对于人的自然的情感需要,当然不能压抑或取消,但是也不能任其自然发展,如果任其自然发展,那就会出现“淫乱生而礼义文理亡焉”的后果,因此,必须以礼节之,以乐(音乐)导之。以乐导之,并不是取消乐的需要,而是使之符合社会的需要,“感动人之善心”。这就明确提出了社会教化的问题。他说:“故人不能不乐,乐则不能无形,形而不为道(导),则不能无乱。先王恶其乱也,故制雅颂之声以道(导)之,使其声足以乐而不流,使其文足以辨而不谀,使其曲、直、繁、省、廉、肉、节奏足以感动人之善心。”<sup>②</sup>“人不能不乐”之“乐”,是指人的情感需要,人人都有实现和表达快乐这种情感的需要。“乐则不能无形”之“形”,则是指情感活动表现于外者,人的情感需要只有表现于外,才能实现。但是,如果表现出来的情感不合于“道”,就会产生淫乱。最理想的状态就是“乐而不流”,既满足了快乐的需要,而又不流于淫乱。但要做到这一点,就需要用“先王之乐”进行引导。这样,情感需要及其体验就转变成社会感化的问题,即通过“乐教”陶冶人的性情,使本来的自然情感获得社会内容,变成社会文化的一部分,这就是所谓“道”。

这里的确有一个理论问题,就是当人的自然情感被看重时,必须强调社会理性的作用。人的自然情感只有经过社会化的过

① 《荀子·正名》。

② 《荀子·乐论》。

程才能实现,只有经过社会道德文化的熏陶和教育,才能实现。当其实现时,已不是原来的自然情感,而是具有了社会内容。孟子也很重视后天教育,但他的道德人性学说,将人的快乐归结为主体自身的自我体验,强调主体自身的自我充实及其发扬光大,因为在他看来,审美评价的原则就在主体自身(但又不是纯粹的主观论者)。荀子则相反,他认为审美原则是客观的、社会的,主体只有通过心智作用,接受社会的理性原则,才能使自己的情感需要得以实现。其实,荀子和孟子都重视人的社会性,但与孟子不同的是,荀子不是从人的内在的善心善情出发,而是从人的生物性出发,强调通过社会改造、社会教化,实现其社会本质,这样就突出了“外王”的作用。

乐的根本原则是“合同”、“中和”,亦即和谐。在荀子看来,主体人只有通过欣赏“先王之乐”(即“雅乐”、“正音”),才能满足其情感需要,又可以改变性情,实现社会的和谐一致,感受到真正的快乐。“夫民有好恶之情,而无喜怒之应,则乱。先王恶其乱也,故修其行,正其乐,而天下顺焉。……故乐行而志清,礼修而行成,耳目聪明,血气和平,移风易俗,天下皆宁,美善相乐。”<sup>①</sup>人民有好恶的情感需要,就必须有喜怒以应之,这样才能使其好恶有所遵循。在他看来,“先王之乐”最能表达喜怒的原则,因此,他积极提倡乐教,反对墨子的“非乐”主张。所谓“美善相乐”,就是审美原则必须同道德原则相结合,才能产生真正的乐。所以这种“乐”是“乐得其道”,而不是“乐得其欲”。这个区别具有根本性。“以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐。故乐(指音乐)者,所以道乐也。”道即道德理性,欲即自然本能,以道制欲,其乐

<sup>①</sup> 《荀子·乐论》。

是理性指导下的乐,故乐而不乱;以欲忘道,其乐只是情欲之乐、感性之乐,故不能有真正意义上的快乐。可见,将生理、心理的情感需要引导到社会化、理性化的程度,正是荀子关于乐的学说的主题所在。

荀子所说的“道”,是外在化的社会规范;所谓“得”,是内在化的过程。其中有认知因素,不只是情感感受或体验。这个“道”从根本上说,是体现人与人之间的和谐关系的人伦之道,而不是体现自然秩序的“天道”。“道者,非天之道也,非地之道也,人之所以道也。”<sup>①</sup>所谓先王之乐、雅颂之音,就是体现这种人道的。要使这种礼乐之道转化为内在的情感体验,还要经过心的认知作用,“故心不可以不知道”<sup>②</sup>。他把乐的体验建立在认知之上,就使他的美学思想具有理性主义特点,从某种意义上说,是一种认知美学。荀子很重视审美对象及其选择,在他看来,好的音乐能感发人的善心,坏的音乐则能使人迷狂,如何进行选择、辨别,正是心智的作用。“性之好恶喜怒哀乐,谓之情;情然而心为之择,谓之虑;心虑而能为之动,谓之伪。”<sup>③</sup>喜怒哀乐之情,人皆有之,但要进行选择、辨别,则是心智的作用,辨别美丑善恶而后付诸实践,就是“化性起伪”。化性起伪的结果,便是“乐得其道”,能从中感受到快乐。

和孟子不同,荀子强调审美原则的客观性、社会性,主体必须运用心智思虑和“习伪”,才能进入美的境界。“无伪则性不能自美”<sup>④</sup>，“圣人,备道全美者也”<sup>⑤</sup>。只有“习伪”,才能“备道”;只有

① 《荀子·儒效》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·止名》。

④ 《荀子·礼论》。

⑤ 《荀子·止论》。

“备道”，才能“全美”；只有“备道全美”之人，才有圣人之乐，实现美的价值。“为学”就是要学做圣人，不是学习知识，圣人不仅是“人伦之至”，即道德伦理的典范，而且是“备道全美”之人，即具有最高智慧和美的境界的人。可见，荀子的理想人格，也是真、善、美的合一之人。

### （三）本体之乐

在宋明理学中，乐作为一个重要范畴，是指天人合一、心理合一的本体体验，它既是情感的，又是超情感的。它和仁、诚一起，构成最高的精神境界。这种境界是整体性的，但是我们也可以分说，仁主要是讲善的境界，诚主要是讲真的境界，乐主要是讲美的境界。乐作为美的境界，更偏重于直观体验，更突出了主体性和主观性，但它决不是主观美学，它是主观与客观、主体与客体的统一，正是在这种“内外两忘”式的统一中，才能体验到精神的愉悦与快乐。又因为它和仁、诚不可分，渗透了伦理道德内容，因此，在理学体系中，乐从来就不是纯粹的美学范畴，因而也不是纯粹的美学体验。由于理学家普遍地建立了形而上的本体论哲学（非西方式的“本体论”），乐的境界便具有超越性，但又不是完全超绝的，它必须而且只能在具体的情感活动中体现出来，这种出于情感而又超情感的本体体验，是理学境界论的一个重要特点。

在北宋初年理学开创时期，范仲淹、欧阳修等人，从“和民”、“成民之欲”的社会角度谈到乐。范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的名言，虽然从道德人格的观点提出乐的问题，但还远没有达到所谓本体境界的高度，直到理学形成时期，周敦

颐正式从本体论的高度提出乐的问题。

据二程说,他们在向周敦颐学习的时候,周敦颐“每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事”<sup>①</sup>。又说:“某自再见茂叔后,吟风弄月以归,有‘吾与点也’之意。”<sup>②</sup>“周茂叔窗前草不除,问之,云:‘与自家意思一般。’”<sup>③</sup>所有这些,都说明周敦颐已不是一般地谈论乐的问题,而是从心性本体之学和天人合一之学出发,谈论乐的体验问题。所谓颜子、仲尼之乐,虽然与孔子所说,在本质上并无区别,但是就其理论形态而言,已经发生了变化。这同周敦颐所提倡的“圣希天,贤希圣”之学是完全一致的,实际上是提倡天人合一境界。孔颜之乐,当然不是贫贱富贵之乐,而是诚、仁之性所自有的快乐,这种乐的实质就是同宇宙本体合一,与天地变化合一,不仅超越了自我,而且在一定意义上超越了社会伦理。所谓“吾与点也”之意,就是物我两忘,天人一体,超然物外,达到了超功利的境界。所谓“窗前草不除”,最能体现周敦颐和理学家的精神风貌,说明已经破除了物我内外的界限,物即我,我即物,自然界的万事万物充满了生机,自家腔子里也是一片生意,这点“意思”,就是生命的意思,也是美感体验的“意思”,是很难用语言进行表达的。

“吟风弄月”有点像诗人的味道,理学家都是道德君子,为什么要“吟风弄月”?这是很值得玩味的。理学中的另一位人物邵康节(名雍),就很喜欢“吟风弄月”,以此表现其精神情趣,并把自己的居室命名为“安乐窝”,就很能说明问题。程颢也很有这种气象,他很喜欢在自然界的万事万物与风云变化之中,体会人生的

① 《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》。

② 《河南程氏遗书》卷三,《二程集》。

③ 同上。



乐趣,感受生命的快乐,他作诗说:“闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同。道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。”<sup>①</sup>“从容”、“洒落”是在人与自然合一的情境中才有的体验。“静观”是从容不迫而深入其中的一种直观,是一种静静地体会、体味,必须把自己放进去,这样才能显出万物的生命与自家生命原来是融为一体,是不能彼此分开的。“道”虽然在有形的天地万物之外,但又在天地万物之中,“思道”者则必须在天地万物风云变态之中才能体会出“道”的意义。由于人与自然界已经融为一体、合而为一,因此,才能超越富贵贫贱的区别,感受到最大的快乐。他所说的“豪雄”,不是指英雄豪杰,而是指精神境界。

“静观”万物也就是体会自家意思。因为天地生物,都是一般,并没有高低贵贱之分,人也是天地万物中之一物,并没有什么高贵,只是人有思,故能“推”,即从自身推出去,由自家生命推到天地万物之生,体会天地之“生意”,这样就能体验到真正的乐趣。“生意”是宇宙自然界的生命流行,同时有目的性意义,这需要人去体会。能体会到,就是“鸢飞鱼跃”,“活泼泼地”;体会不到,就只是“弄精神”,不可能得到真正的乐趣。因此,他主张人要放在万物中“一例看”,这样才能“快活”;否则,就是有限隔,人是人,物是物,物我内外不能融为一体,甚至私心用智,烦恼不已,哪里有什么乐?

所谓体验、体会,是不能用认识论的语言表达的,如果要解释什么是“体”,就已经带有知解的味道,而天人合一之乐则不是知解所能说明的。它只能意会,不能言传,一经说出,就失去了它

<sup>①</sup> 《秋日偶成》,《河南程氏文集》卷三,《二程集》。

原来的意义。“言体天地之化,已剩一体字,只此便是天地之化,不可对此个别有天地。”<sup>①</sup>天地之化是需要体验的,但如果说要执意说个“体”天地之化,那就把“体”字对象化了。体天地之化,本来是人的生命活动的本身,所以说,“只此”便是天地之化,人的生命活动就体现了天地之化,而不是在人的生命活动之外另有一个天地之化,要人去“体”。这里的核心是打破主客内外的界限,摆脱主观自身的限制,超越自我,融进天地大化流行之中,就自能体验到生命的乐趣,这就是“浑然与物同体”之乐。

人要把自己的生命融入宇宙大生命,从中体会天地万物之“生意”,这也是仁的境界。不过,程颢作为理学家,是从宇宙本体的角度解释仁,仁不再限于人伦关系之中,而是在人与自然界的关系之中有其普遍意义,同时也就具有美学价值。

诚和仁一样,也是天人合一的本体境界,因此,乐与诚也是不能分开的。“反身而诚,乃为大乐”<sup>②</sup>，“诚”者诚有其物,也就是孟子所说“万物皆备于我”的意思。这个“物”不是物质存在之物,而是指一切“事物”,包括物之所以为物者。心中诚有其物,就能应对万物,处理万物,而没有物我内外之隔,从而能体验到乐。如果反身不诚,则是主客二物相对,既有对,便要以己合彼,“又安得乐?”<sup>③</sup>可见,乐的体验和诚的境界是合而为一的。反过来说,既能乐,便能守而不失,成为“已有”,即变成心灵的存在状态。“既能体之而乐,亦不患不能守也。”<sup>④</sup>

程颢作《颜子所好何学论》,也是回答周敦颐所提孔、颜之

① 《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

乐,“所乐何事”的问题。他认为,这也是圣人境界的问题。要学为圣人,达到圣人境界,就要“正其心,养其性”<sup>①</sup>。他也讲情感体验,但重点在自我超越,自我提升,“约其情而使合于中”<sup>②</sup>，“中”就是喜怒哀乐未发之中,是情感的理想状态。他主张“性其情”,即用理性指导情感,使情感与理性合一,这就是“合于中”。能做到这一点,就能达到圣人境界,体验到圣人之乐。

这种乐,体现了普遍的生命关怀,他在《养鱼记》中,表达了这种思想。他也是从天地生生之理出发,以鱼能“得其所”,人能“感于中”为心中之乐。这种乐体现了“养物而不伤”的仁的境界。由鱼之“得其所”,推而至于天地万物,如果物物都能各得其所,各遂其生,那么,吾心之乐,“宜何如哉?”<sup>③</sup>这种使万物都能各遂其性的快乐,正是理学家的理想境界,体现了人与社会、自然和谐一致、使天地生生之理得以畅遂的理想情怀。

朱熹以实现“心与理一”境界为最大的乐,在他看来,只有一心之中,天理流行,心广体胖,悠然自得,才能体验到乐。所谓颜子之乐,并不是乐贫,乐与贫贱富贵不相干,乐是心灵自身之事,颜子之乐,只是由于能做到“私欲克尽,故乐”<sup>④</sup>。朱熹进一步把审美境界与道德境界统一起来,所谓“天理流行”<sup>⑤</sup>之理,是审美原则与道德原则合而为一的宇宙原则,道德直觉和审美体验只是从不同方面去实现罢了。但是有一点,朱熹在本体境界的追求中,乐被看做最终也是最高的目的。他认为,曾点之乐,能达到

① 《河南程氏文集》卷八,《二程集》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《朱子语类》卷三十一。

⑤ 《论语集注》卷六,《四书章句集注》。



“胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外”<sup>①</sup>。他用“胸次”、“襟怀”、“气象”、“意思”等词形容与天地万物上下同流的境界，说明这是一种飘逸洒脱、超然物外，非语言所能表达的最高境界，在这样的境界下，“在在处处，莫非可乐”<sup>②</sup>。物各得其所之“妙”，正是超言绝象之“境”。

要有这样的造境，就必须去掉形体之蔽，克服有我之私，才能与万物融为一体而无任何障碍，这时，心中之乐就会悠然而生。“于万物为一，无所窒碍，胸中泰然，岂有不乐？”<sup>③</sup>这种乐虽然在主客体的统一中得到实现，但就其实质而言，是一种超越的本体体验，是“物我两忘之地”，“仁智独得之天”。

朱熹所说的“天理流行”之乐，是指从心中自然流出，不加任何雕饰，因而是一种超功利的审美境界。但是，要实现这一点，还要有认识这个环节，还要在事物上穷理，就是说，要把体验建立在认识的基础之上。他认为，曾点之志，虽然“如凤凰翔于千仞之上”，超妙而高远，但由于缺少学问积累和认识准备，只是偶尔说到，缺乏深厚基础，因此有点近于庄子。如果学“曾点之乐”，而“不就事上学，只要便如点样快乐，将来却恐狂了人去也”<sup>④</sup>。这一点倒确实反映了朱熹的特点。他是很强调理性认识的，在他看来，只有在认识的基础上，从“身心上著切体认”，才能实现乐的体验。

如果说，理学派以“天理流行”为乐，那么，心学派便以“本心”、“良知”之发用为乐，二者都是从本体体验上说明心中之乐。

① 《论语集注》卷六，《四书章句集注》。

② 《朱子语类》卷四〇。

③ 《朱子语类》卷三一一。

④ 《朱子语类》卷四〇。

陆九渊重视主体的自我体验,但也是在“心即理”的意义上才有所谓乐。孔子七十而“从心所欲不逾矩”,这是孔子之乐。为什么呢?因为“践行到矣”,能“洞然融通乎天理”,故乐。<sup>①</sup>至于“吾与点也”之乐,也是说,“三子(指子路、冉有、公西华——作者注)只是事上著到,曾点却在这里著到”<sup>②</sup>。“事上”是指事业、事功而言,带有明显的功利性,“这里”则是指本心、天理而言,它是完全超功利的,因此,才有所谓乐。由此可见,陆九渊所理解的乐,也是形而上的本体境界。这种境界的实现,也需要自我超越,去掉一切“劳攘”,磨去一切“圭角”,没有任何滞碍,“浸润着光精,‘与天地合其德’云云,岂不乐哉!”<sup>③</sup>这也是一种超然物外的美感体验,同时又是道德人格的完全实现。他一方面用“悠然”、“怡然”、“淡然”说明其超功利的“自然”的美感体验;另一方面又用“廓然”、“冲然”、“坦然”说明其超越的“自作主宰”的道德境界,实际上二者是完全合一的。

王阳明更是直接把乐说成心本体,与良知合而为一。不过,所谓本体之乐,并不是离开七情之乐,倒是在七情之中。“乐是心之本体,虽不同于七情之乐,而亦不外于七情之乐。”<sup>④</sup>本体之乐是“真乐”,七情之乐是感性之乐,但“真乐”虽不同于七情之乐,却又在七情中体现,七情之乐虽不是“真乐”,却又是“真乐”的流行表现,这就是他的“体用一源”说。“真乐”与七情之乐的关系,就如同“真己”与形体之我(所谓“躯壳”)的关系一样,“真己”就是心性,就是天理,也就是良知,而形体我则是感性的、具体存在

① 《语录下》,《陆象山全集》卷三五。

② 《语录上》,《陆象山全集》卷三四。

③ 《语录下》,《陆象山全集》卷三五。

④ 《语录二》,《王阳明全集》卷二。

的,虽然如此,“真己何曾离着躯壳?”<sup>①</sup>“真乐”也是一样,它作为本体之乐,是天人一体、内外一体之乐,但它只能在具体的七情中表现。王阳明所说的七情之乐,不是指七情中的一种,而是指七情之中,任何一情都能表现“真乐”。何况,他所说的“七情”,是指喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,其中并无单独一乐。<sup>②</sup>对此,他有一个解释。《传习录》载:“问:‘“乐是心之本体”,不知遇大故,于哀哭时,此乐还在乎?’先生曰:‘须是大哭一番了方乐,不哭便不乐矣。虽哭,此心安处即是乐也,本体未尝有动。’”<sup>③</sup>这说明,七情之中无论哪一情,都有乐的问题,这个乐就是“心安理得”之乐,它既在七情中表现,同时又超越了具体的七情。

#### (四)性情之乐

王阳明之后,儒学发生了一些变化,其中之一,就是体用性情更加统一了,认知与体验更加统一了。在乐的问题上,表现得非常明显。王阳明的大弟子王畿虽然也说“乐是心之本体”,但这所谓本体,无非是一点“灵气”。本体之乐,即在七情中,“本是活泼,本是洒脱,本无挂碍系缚”,这说明它更具有感性情感的特色。所谓“圣人之乐”,无非“不失此活泼洒脱之机,非有加也”<sup>④</sup>。这里所说的活泼洒脱之机,就是灵明直觉之机,它本来就是感性的、活泼泼的,不是形而上的静体。王畿也很重视自我体验,要寻孔颜之乐,惟在求吾心之乐,“欲求吾心之乐,惟在去其意必之私,

① 《语录一》,《王阳明全集》卷一。

② 《语录三》,《王阳明全集》卷三。

③ 同上。

④ 《答南明汪子问》,《王龙溪全集》卷三。

荡邪消滓，复还和畅之体，便是寻乐真血脉路”<sup>①</sup>。他也强调主体修养，但他要“复”的和畅之体，其实就是知觉之心、愉悦之情，因为它同人的感性存在不可分。

王阳明的另一个弟子王艮，专门作《乐学歌》，把理学本体境界之乐变成感性化的身心之乐，使其更加世俗化了。王艮的最大特点是，提出“即事是学，即事是道”<sup>②</sup>的命题，主张“身与道原是一件”<sup>③</sup>，把身心进一步统一起来。这样，他所理解的“体”，就是人的身体，是感性的存在。正是在感性存在之中，学与乐真正合一了。“人心本自乐，自将私欲缚；私欲一萌时，良知还自觉；一觉便消除，人心依旧乐。”<sup>④</sup>本来自乐之心，就是良知，故能消除私欲而恢复本来之体，但为什么又要学呢？因为人心难免有私欲，学就是除去私欲。其实学与乐是相辅相成的，是一件事情的两个方面。学而能除去私欲，自然是乐；乐而能束缚私欲，自然是学。如果说有区别，那就是存在与功夫的区别，乐是心的存在状态，而学是实现其存在的方法即功夫。功夫即是存在，存在即是功夫，因此，“乐是乐此学，学是学此乐，不乐不是学，不学不是乐，乐便然后学，学便然后乐，乐是学，学是乐”<sup>⑤</sup>。这里并没有任何思辨的成分，只是把自我体验和自我认识简单地合而为一了。

明清之际，情况又有一变，情感本身的问题更加突出了。文学界有袁宏道等人提倡性灵文学，思想界有黄宗羲等人提出率性之自然的主张。

① 《慎乐说》，《王龙溪全集》卷八。

② 《明哲保身论》，《明儒学案》卷三二。

③ 《与俞纯甫》，《明儒学案》卷三二。

④ 《乐学歌》，《明儒学案》卷三二。

⑤ 同上。

黄宗羲认为，乐的体验出于人性之自然，人有喜怒哀乐之情，如果“任天之便”<sup>①</sup>，没有有意安排和把捉，就如同自然界的“鸢飞鱼跃”，自有乐的境地。这里的关键仍然是主客内外的合一，“才见得万物非万物，我非我，浑然一体，此身在天地间，无少欠缺，何乐如之！”<sup>②</sup>这种人与万物“浑然一体”之乐，也是合诚、仁而为一的整体境界，但与宋明儒已有区别。黄宗羲以情为性（这与刘宗周有关），以气为自然界的根本存在，因此，这种境界不能说完全是形而上的本体境界。尽管他没有摆脱道德本体论的影响，但在发展个体审美情趣的路上已经前进了一步。

王夫之提出“情景合一”的美学观，与明朝中后期的诗论有一致之处。王夫之从主客体关系入手，解决美感体验的问题。他认为，任何美的感受，都是情感与对象的统一，即情景合一的结果。“情景名为二，而实不可离。”<sup>③</sup>所谓不可离，是说情因景而生，景因情而生，情不是纯粹主观的情感，景也不是纯粹客观的存在，情是景中之情，而景是情中之景。“景中生情，情中生景，故曰景者情之景，情者景之情。”<sup>④</sup>如果离开情，所谓景就不是景，只是一个客观对象，可以作认识对象，但不是欣赏对象；如果离开景，所谓情就只是个人的主观感受或潜在的东西，并不能产生美的感受。这个思想，与理学家特别是心学派确有区别，他真正提出了主观与客观的关系问题，并以二者的统一为美的原则。

但王夫之毕竟是理性主义者。他虽然提出情感具有独立的美学意义，而这一点确实是他的一大贡献；但是在情与性、情与

① 《孟子师说》卷七，《黄宗羲全集》第1册。

② 同上。

③ 《姜斋诗话》，人民文学出版社，1961年，北京。

④ 同上。



理的关系问题上,他依然遵循理学思想,主张“以性正情”<sup>①</sup>。他并不认为性与情是对立的,这一点同朱子一致;但他认为,情如果没有理性的指导,最终只能殊流而异归,与性不能合。情是重要的,是美与乐的心理基础,他甚至说,“我情自性,不能自薄”<sup>②</sup>,但正因为情自性出,因此要“尽性”以正其情。在他看来,真正的审美体验,应当是“发乎情,止乎理”<sup>③</sup>,这是理性主义的美学观。

① 《小雅》五一,《诗广传》卷三,中华书局,1964年,北京。

② 《邶风》八,《诗广传》卷一。

③ 《邶风》七,《诗广传》卷一。



## 十四、“教”的学说

儒家重视教育、教化,从这个意义上说,儒学又被称为儒教。儒教就本来的意义说,是指儒家之人伦教化,教育是其中一方面的内容。兴私学,办教育,自孔子始儒家学者已经在这方面付出了很大的努力,并保留下了很多宝贵的教育思想。从根本上说,儒家的教育是成德之教,首先要成就的就是一个“成人”,而不是具有某方面技能的专家。但成德之教归根到底是每个人自身的事情,儒家虽重视“先知觉后知,先觉觉后觉”的启发式教育,但更强调的是每个人的自我修养,此即《中庸》所说的“修道”之“教”。历史地讲,儒学或儒教并非宗教,但在人文教化中所体现的对人的终极关怀的关注,确实富有一种宗教精神。这种宗教精神并非简单的拿诸如基督教这样的宗教即可以比附着说明白的,在现实人生中确立人的精神家园,这样一种宗教精神在我们的现实生活中有着非常重要的参考价值。

### (一)教育

儒家学者之重视教育是有目共睹的,私塾、书院乃至老师弟子的直接传授形式,是儒者实行教育的主要手段。而儒家的创始人孔子本来就是一个大教育家,自孔子始教育就不再是少数贵

族的特权,而把受教育的对象扩展到社会的各个阶层。

据载,孔子有弟子三千,这一点未必属实,但孔子弟子的来源是非常广泛的,这却是事实。孔子说:“自行束脩以上,吾未尝无海焉。”“束脩”是一条腊肉干,是当时贽见老师的礼物,只要有愿行束脩之礼的,也就是愿意在孔子门下接受教育的,孔子是不会拒绝的。这样,孔门中的弟子来自各行各业的都有,入师门后从事各种职业的都有。也有这样的情况,父子二人同居孔子门下,如孔子的著名弟子颜回与其父颜路都是孔子的学生。有这样一个故事,比较能够说明孔子对受教育的资格的看法。有一个名为互乡的地方,此地之人不善,难与言。互乡一童子求见孔子而孔子接受了,门人非常疑惑,孔子解释说:“与其进也,不与其退也。唯何甚,人洁己以进,与其洁也,不保其往也。”<sup>①</sup>这就是说,只要人愿意进步,我们就应该接受他,不管其曾经怎样,现在把自己收拾得整整齐齐,以求获得受教育的机会,我们就不应该放弃他。孔子的学生子路也以桀骜不驯而闻名,后为孔子折服而收为弟子。孔子的学生冉雍,其父贱而恶,冉雍却甚有德行,孔子以为,这样的人是神明也不会放弃的,谁也不能剥夺他受教育的机会。这就是“有教无类”的原则,孔子本人也每每以其“诲人不倦”而引以为自豪。

孔子教育学生,并不是把他培养成为有某种技能的专门人才,教育的目的就是使之“成人”,教育的内容就是怎样“做人”。孔子的学生樊迟向孔子请教稼、圃之事而受到冷遇,如果学稼、圃之事,“老农”、“老圃”比孔子更精通。<sup>②</sup>这一点被用来指责孔子

① 《论语·述而》。

② 《论语·子路》。



轻视体力劳动,实不尽然。孔子本身就“少也贱,故多能鄙事”。从另一方面理解,可以说孔子的教育内容并非这些专门技能。孔子弟子曾子就曾说“笾豆之事,则有司存”<sup>①</sup>，“笾豆之事”是指行礼之仪式，“有司”是执掌此仪式的专家,这样说,并非曾子不鄙视礼之仪节,而只是说这样的专门技能有有司管理,君子所贵之“道”则不在此。君子所贵之“道”,就是“成人”、“成德”之教,这是孔子育人的重要目的与内容。《史记》载:“孔子以诗书礼乐教。”<sup>②</sup>《论语》也说:“子以四教:文、行、忠、信。”<sup>③</sup>这些内容所侧重的方面虽各不相同,但围绕着“成人”、“成德”这一主题则是共同的。如“诗”、“书”主于“文”,却是立言的根本,“礼乐”主于“行”,是立身行事乃至“成人”的根本,所谓“兴于诗,立于礼,成于乐”<sup>④</sup>。孔子教育他的儿子孔鲤也是要学诗、学礼,否则无以立言、立行。<sup>⑤</sup>这是从“独善其身”的自我修养方面说的,儒者在确立这一点后,还强调要“兼济天下”,这见诸孔子教育的另一方面的主要内容,即“政事”。政事是以自我修养为基础的,只有“修己”以后,才能进一步“修己以安人”、“修己以安百姓”。<sup>⑥</sup>子路作费氏宰时曾举荐子羔为费宰,孔子指责子路是在害子羔,以其未尝学也。子路强辩:“有民人焉,有社稷焉,何必读书,然后为学?”孔子以子路为“佞者”。<sup>⑦</sup>这就是说只有在完成自我修养的基础上,才可以从事政事,以“兼济天下”,否则害人害己。总之,孔子之教育宗旨主

① 《论语·泰伯》。

② 《史记·孔子世家》。

③ 《论语·述而》。

④ 《论语·泰伯》。

⑤ 《论语·季氏》。

⑥ 《论语·宪问》。

⑦ 《论语·先进》。

于“成人”，但因学生的不同资质而各有侧重，这也是他的一个重要教育方法，即“因材施教”，因此，他的学生也有各自不同的特点。以“德行”著称的有颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓，以“言语”著称的有宰我、子贡，以“政事”著称的有冉有、季路，以“文学”著称的有子游、子夏。<sup>①</sup>这些学生可以说是孔门中比较著名的几位，才能各有特点，但孔子最重视的还是他们的“德行”。如孔子评价子贡不如颜渊。宰我虽以“言语”闻名，但孔子斥之为“不仁”，以其不行三年之丧而自觉心安理得。冉有善于“政事”而为季氏聚敛，孔子告诉他的学生们说：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。”<sup>②</sup>子夏以“文学”见长，孔子责之以“汝为君子儒，无为小人儒”<sup>③</sup>。仲弓长于德行，但讷于言而敏于行，时人有评价其只知“仁”而不知“佞”之机变，孔子则称赞仲弓，虽然不一定称得上“仁”，但“佞”却是绝不会不去作的。<sup>④</sup>这些都足以说明孔子之教育的重心在“成人”、“成德”上。

孔子所采用的教育方法，有我们上面所提到的“因材施教”。《论语》中有这样一个故事：子路与冉有向孔子请教同一个问题：听说了一件事，要不要马上去做？孔子对子路说：“有父兄在，不可以如此。”对冉有却说：“可以去做。”孔子的另一个学生公西华对此发生疑问，孔子解释说：“冉有退缩，故鼓励其进取；子路则勇于进取，故使之知有所退缩。”<sup>⑤</sup>这个故事就是比较典型的因材施教的例子。如上面所说，孔子的学生之所以各有所长，也正是

① 《论语·先进》。

② 同上。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·公冶长》。

⑤ 《论语·先进》。

他因材施教的结果。再则是要有一个老老实实的学习态度。孔子教育子路说：“知之为知之，不知为不知，是知也。”<sup>①</sup>再如教育子张以“多闻阙疑”、“多见阙殆”。<sup>②</sup>这种老老实实的态度本身就是一种道德行为，是合于“礼”的规范的。孔子入太庙而每事问，有人提出质疑：“谁说他知道礼呢？入太庙而每事问。”孔子答道：“是礼也。”<sup>③</sup>就是说这种态度本身就是合于“礼”的规范的。其三，重实事教育，包括对历史事件、历史人物、时人、时事的评价以及孔子自己的立身行事，都是教育学生的重要手段。对人、事的品评在《论语》中有很多的篇章，不再赘述。至于孔子的立身行事，孔子本人这样对学生说：“二三子，以我为隐乎？吾无隐乎尔，吾无行而不与二三子者，是丘也。”<sup>④</sup>这就是说我之行事，对你们没有什么隐瞒的。孔子之行事，《论语》中也记载得比较多，有学生引以为荣的，也有使学生发生质疑甚至于为学生所不齿的，但这种无所隐瞒的坦荡胸怀亦足以为人师表。

以孔子为创始人的儒家，其教育方法的最本质特征则是启发式的教育，这是与其心性论联系在一起的。所谓“成人”、“成德”之教，其标准就在每个人的心中，教育也就是帮助人们发现自身本有的“善”，“成人”、“成德”关键还是要依靠主体自身。孔子说：“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，亦不复也。”<sup>⑤</sup>这就是说启发只是“成人”、“成德”式的教育的助缘，如果求学之人不能举一反三，也就没有什么更可以说的了。在这种教育方式

① 《论语·为政》。

② 同上。

③ 《论语·八佾》。

④ 《论语·述而》。

⑤ 同上。

下,每个人都可以畅所欲言,可以对老师提出质疑,甚至于互相争论。如子路就常常对孔子之行径提出质疑,甚至指责。再如宰我曾对三年之丧发生怀疑,孔子也只是问以不行三年之丧于心安否,宰我告以安,孔子则说如果心安,那就算了。因为三年之丧本来是出于心所不能已的哀伤之情,连这种哀情都没有,勉强服三年之丧又有什么意义呢?再如孔子称赞颜渊好学,指出其学习的一个重要特点就是老师讲什么总是耐心地听,似乎无所质疑,很愚笨的样子,但回去一个人静静地思索,往往能有进一步的发明。正因为这样,子贡自认不如颜渊,因为其可以“闻一而知十”。另外,孔子经常让学生说明自己的志向,或赞许或批评,但也只是“各言尔志”罢了,说之何妨?曾点在言自己的志向时,鼓瑟铿锵而作答,一派狂者的气象,但所言之志深得孔子嘉许。由此可见孔门教法之一斑。

孔子后,师徒间的言传身教就成为儒学教育的重要手段之一。孔子弟子三千,孟子弟子有名的也有如万章、公都子等,荀子弟子有名的则有韩非子、李斯等。孟子谈论王者之政,“谨庠序之教”始终是其中的重要内容。可见,正规的学校教育(其内容主要是礼义之教)是保障社会安定的必要条件。孟子提到“君子有三乐”,这三种快乐是“王天下”也不能够取代的,“得天下英才而教育之”即是其一。<sup>①</sup>这与孔子“诲人不倦”的精神是完全一致的。

唐中后期儒学复兴运动的主将韩愈曾作过一篇脍炙人口的《师说》,抨击当时耻于相师的社会风气,重倡儒家的师道尊严。至宋明时期,师弟子相传授受的形式再度盛行,理学家作为思想家的同时,也是大教育家,都有成群的弟子。每个人的教育方法、

<sup>①</sup> 《孟子·尽心上》。

教育风格也各有特色。如程颢,以其和粹气象感化人,使人如沐春风。如程颐,则以严厉见称,其兄称之为可维护师道尊严。程氏弟子中有名的有谢良佐、尹和靖、游定夫等等。朱熹一生在朝百余日,为官数载,也都是闲职,教育弟子、办书院就成为他一生中的重要事业。如著名的白鹿洞书院就是朱熹主南康军时所修复。朱熹晚年也因此而遭受伪学、伪党之诬,弟子蔡元定遭流放,但朱熹于平生所讲所学不曾稍稍放弃,临终前还曾改定《大学》诚意章。陆九渊倡简易工夫,其学风、教风也富有简易的特征。他曾借其学生杨简断扇讼之合情合理,指示其发明本心,由此可见其教法之一斑。王阳明一生事功卓著,但无论在朝、遭谪,还是赋闲在家,甚而至于在军旅之中,皆讲学不辍。“致良知”教是其教法的最后归结,发明良知,教自家胸中的圣人作得主宰,是他启发学生悟入圣学的重要手段。阳明弟子继承了他的教育事业,如王畿一生讲学不辍,年八十,尚出行不辍,车辙遍布各地,至则召集学者讲论。值得一提的是,平民教育是阳明后学发挥出来的另一重要的教育特色。如泰州学派之王艮,本人出身于盐丁,其学派中从学者陶匠、樵夫、农夫都有。这种平民教育的确反映了儒家“成德”、“成人”之教的宗旨,也就是即使不识一字,也要堂堂正正地做个人。

## (二)教 化

对于儒教这样一个提法,首先是在人文教化的意义上说的,教育即是人文教化的内容之一。没有教育这一外在形式,人文教化也是要随时实施的,此即《中庸》所说的“修道之谓教”的意义。“修道”之教直接落实在“成人”、“成德”的自我修养上,它体现了



儒学人文主义对人的根本看法。

首先,这种人文教化具有普遍性意义。因为“成人”、“成德”的最根本依据就在于德性主体自身之道德理性与道德情感中。就道德理性来讲,它是一潜在的存在;就道德情感来讲,则是一最原初的呈现。由情感的最原初的呈现的启示,儒家学者意识到人作为自然目的的最终载体,此即人的存在的最高目的与终极使命。“成人”、“成德”之教就是要使人担荷起这使命,实践此目的,这是普泛所谓人类应该承担也是能够承担的。因此,孟子说“人皆可以为尧舜”<sup>①</sup>,荀子说“途之人可以为禹”,王阳明说“人人胸中有一个圣人”。孔子虽然说过“唯上智与下愚不移”<sup>②</sup>,但此“上智”与“下愚”的范围实在很小,“有教无类”的原则确实反映了孔子所倡人文教化的普遍性。诚如《中庸》所讲的,儒学之“道”是匹夫、匹妇可以知可以行的,但当其达到极致时,圣人也有所不知,有所不能,这就是“极高明而道中庸”。“道中庸”说的正是此人文教化的普泛性,“极高明”说的正是其所欲担荷的使命与达成的目的。

其次,这种人文教化以“为己”之学为根本特征。孔子有一句话,“古之学者为己,今之学者为人”<sup>③</sup>。这句话是对于当时的学习风气的批判。“为己”与“为人”的一个根本差别是“为己”之学是以主体自身的成德为根本目的的,而成德本身并非手段。如果以此为手段以达到其他目的,如要名求利,这就是“为人”之学。孔子说“仕而优则学,学而优则仕”<sup>④</sup>,曾受到曲解,以孔子教育学生

① 《孟子·告子下》。

② 《论语·阳货》。

③ 《论语·宪问》。

④ 《论语·子张》。



学习是求功名利禄。其实,这句话本身并没有什么费解的意思,学习好了可以去做官与学习是为了做官,意义全然不同。“学而优则仕”倒反映了孔子的一种理想,即不仅仅要“独善其身”,而且要“兼济天下”。两汉以名教治国,落实到选举制度上即“举孝廉”,结果出现了许多徒有虚名的人,借道德要名利,这就不是“为己”,而是“为人”。因此引起三国魏晋时对人物的重新品评与对名教伦理的全面反动。“为人”,是德性主体的人作为目的已经丧失,是人的异化。魏晋尚清谈,越超离现实、越玄远、越不着边际越好,但究其实,还是要落实作为目的的人,但此目的的内涵已经发生变化,是“自然”而非“德性”,这就是“越名教而任自然”。宋明理学就是要重新确立德性主体的人作为目的,“为己”也是其人文教化的根本特征。因此,理学家普遍反对科举制。二程师从周敦颐而遂有厌弃科举之念,代之而起的是求道之志。王阳明早年在私塾学习,向教书先生责问就是学习是为了求为圣贤,而不是求功名。“求道”、“求为圣贤”,自家的身己性命就在这里,故无暇他及,这是“为己”之学所揭示的德性主体的人作为目的的根本特征。

其三,这种人文教化所成就的人格是“圣贤”人格。这种圣贤人格具有绝对的独立性,如孔子所讲的“君子”,孟子所说的“大丈夫”,它们与人们所处的社会地位、所从事的职业无关,因此孟子称之为“天爵”。孟子教育人经常提一句话:“舜何人也,予何人也?”就是说每个人都应该具有这种独立人格。这里特别提出一个“圣贤”的人格独立性问题,因为儒家传统有“内圣外王”这样一个说法。关于“内圣外王”,不同的学者有不同的解释。孔子有“独善其身”与“兼济天下”这样一个模式,孟子有“不忍人之心”与“不忍人之政”这样一个模式,《大学》有修身、齐家、治国、平天

下这样一个模式。冯友兰解释“内圣外王”只是说有圣人人格的人应该为“王”，实际是否如此则不必理会。牟宗三则有内圣开出新外王的说法，“新外王”包括“学统”与“政统”，以西方的科学与民主为主要内容。“内圣外王”可以说是儒家的理想政治模式，但此诸般模式与诸般解释在不同程度上都存在的问题，因此，凸显圣贤人格的独立性成为必要。还是回到“独善其身”与“兼济天下”的模式较为平实，佛教有“普度众生”的说法，“外王”只能从这一点落实，“为王者师”、“为万世师”足以成为其精髓。

其四，以这种人文教化特征的自我修养贯彻于人的存在的始终，是一个无止境的过程。它表现为德性主体终其一生的道德实践，圣贤人格也就在这里体现出来。成德、成人之教并非如一朝得道而鸡犬升天式的一了百了。儒家先圣先贤们未尝以圣贤自许，王阳明虽然说人人胸中各有个圣人，但这个“圣人”也就是胸中的一点良知，良知虽然现成，但终究只能落实到一朝一夕的“致良知”的道德实践中才能体现出来。在儒者的眼里，人生本来就有一种“任重道远”的沉重的使命感，就好像一条展开的路，它有一定的方向性，我们只要顺着这条路走下去，死而后已，至于走到什么地方，只有我们的生命能够作出回答。

其五，达成这种人文教化有涵养与省察两种方法。涵养既有对心性本体的直接涵养，也有对情感与认知心的涵养。省察既有对心性本体的体验与直觉，也有向外察识物理的经验知识的层面。心虽然有体与用这两方面的差别，但体用绝非二物，涵养本心就必然包容情感与认知心的涵养，而对心体的直接体察，情感体验也是其重要内容，察识物理则是发明心性本体的必要准备。

儒学的人文教化表现出来的几个特征大致如此。就这几点来说，它所要解决的是现实人生的道德实践问题。若以基督教为

代表的宗教对其作一个评判,它既不具有如是的宗教形式,也不具有如是的宗教精神。但我们又说这种人文教化中本身具有宗教精神,其意义何在?

### (三)宗 教

儒学的人文教化所关注的是现实人生的道德问题,那么道德问题有没有超越的精神。这里,所谓超越的精神,并非是外在的、彼岸的、绝对的神性所赋予的,也不是预设的自由意志所先验地给定的,而是说道德本身就具有超越精神。这一点,在儒家哲学看来是没有问题的。一个简单的解释,就是说,道德不仅仅是人的事,而是宇宙天地万物本来就有的,是自然目的的集中体现,它本身就有超越意义。因此,道德本身就有宗教精神,这是儒学人文主义宗教、道德宗教的内涵。道德实践所成就的圣贤人格当然还是一种人格,而非神性,但此人格所臻的境界却打破了天人、物我、人己的界限,是对有限自我的超越,是向自然目的的回归。自我超越与自我实现是统一的,用孟子的话说,就是“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”。“万物皆备于我”,就是说在天地万物的大化流行中所体现的自然目的在我身上都具备了,那么,完成“反身而诚”的自我修养,既是自我实现,也是自我超越。自然所体现出来的目的性是人的道德行为的归依,道德实践就是向人们的自然的家园的回归。

说到儒学的宗教精神,新儒家学者牟宗三有“内在超越”这样一个说法。“内在的”(Immanent)与“超越的”(Transcendent)在康德哲学中用于表示两个相反对的范畴,牟宗三说天道既超越又内在,以说明儒家哲学既是道德的,又是宗教的。这种看法有

其深刻性,但也有一定的问题。其依据的重要一点在于“天”(或“天道”、“天命”)的观念由“人格神”(Personal God)向“形而上的实体”(Metaphysical reality)的转化,所谓“内在超越”,正是从“形而上的实体”这一点上所界定的。作为超越的形而上的实体的天道下贯而为人性,此超越性中又体现出内在性的特征,这就是“内在超越”。据此,他又把儒家哲学中对天道的遥契分为两种方式:一为“超越的遥契”,以《论语》为代表,直接从人的主体性命向上契通天道处讲;一为“内在的遥契”,以《中庸》为代表,从天命天道处贯通下来说性。前者把天道推远一些,天仍为人所敬畏的对象,保持其超越性,从情上说是人格神,从理上说是形上的实体。后者则把天道拉回人心,使之内在化,转化为形而上的实体,消除宗教意味,透显哲学精神。前者属主观性(Subjectivity)原则,后者属客观性(Objectivity)原则。<sup>①</sup>

由此可见,牟宗三讲内在超越,有一个前提性条件,就是以“天”(或“天道”、“天命”)为一形而上的实体,此形上的实体或兼具人格神的特征,或仅有哲学意义。“天”的最原初的含义确实有原始宗教的人格神意义,对此人格神的意义的消解,是自孔子始的儒家的贡献。但是否此人格神被转化为一“形而上的实体”,则是一个值得商榷的问题。以基督教来说,上帝既是人格神的观念,也是绝对的实体。牟宗三也是从这两方面来强调儒学的宗教意义,只是更强调此实体的主观性原则,以此来落实“内在超越”。但中国哲学从本质上说,并非实体论的。当然,为了与西方的实体论相区别,牟宗三又指出,他所说的“形而上的实体”是既存有而又活动的。“既存有又活动”与“既内在又超越”一样,落实

<sup>①</sup> 参见《中国哲学的特质》,上海古籍出版社,1997年,上海。

在西方的实体论意义上说,在理论上颇费了一番周折,还是不容易说清楚。究其实,都是“实体论”这样一个前提性的错误。我们以为,对“天”的人格神的意义的消解,并没有使其向西方的实体论哲学意义方面转化。首先是还“天”以“自然”的本来面目,就是天地万物的大化流行,如孔子讲“四时行”、“百物生”。这是孔子始的儒家与老子始的道家相同的。但此“自然”的本来面目是同时具有目的性的,这也是儒道相同的,不过对此目的的理解不同罢了。“天”、“天命”与“天道”是自然目的的共同表述。儒学的形上学与宗教性只能落实到自然目的论上来讲,这与西方的实体论是完全不同的。

这里触及一个较大的哲学问题,即形上学是不是必须落实在西方的实体论上来讲。这在牟宗三看来是肯定的,他首先在实体论上落实“天”、“天道”、“天命”、“性”、“心”诸范畴之存有,再从中国哲学中富含的活动精神讲“既存有又活动”,这在理论上是很难讲通的。就中国哲学来讲,“形而上”的概念出自《中庸》,其意义则是至宋明理学特别是到二程、朱熹才确定的。就朱熹的哲学体系说,严格地属于形而上的范畴只有“理”(也可以说“道”)即天理,“净洁空阔”、“无情意”、“无计度”、“无造作”等等都是对“理”的形而上的特征的描述。至于“性”,则只有在“性即理”的意义上才是形而上者,尚有所谓“气质之性”,故程颢说“才说性时,便已不是性了”<sup>①</sup>。牟宗三对朱熹的形上学有一个评价,就是“只存有而不活动”。朱熹所讲的形而上的理确实是“不活动”的,但牟宗三的评价有一个根本性错误,就是以实体论规范“理”之存有。“理”不是实体,朱熹屡屡强调“(理)不是说有个物

<sup>①</sup> 《二程遗书》卷一,《二程集》。

事光辉地在那里”，说明的就是这一点。与形而上之理相对的是形而下之气，理只能在形而下之气的活动中体现出来，活动的是气而不是理。朱熹虽然说过“万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”<sup>①</sup>，但这并非意味着理就是超绝的实体，只是强调其形而上的独立性，强调“理气不杂”的一面，但“不杂”是以“不离”为前提的。“天”与“心”的概念则不能简单地用形而上与形下来规范。“天”本来是有形质的自然之天，“苍苍之天”就是这个层面的意思，但又有所谓“天地之心”、“天地之情”的说法，这就是自然目的论的含义。形而上之理也只能从自然目的上落实，自然目的则只能在天地万物的大化流行中体现。朱熹无疑是理学家中最富有“分析”精神的一个，理的形而上的特征就是此“分析”精神的体现。“心”有血肉之心，有道德本心，后者就是从形而上的理的意义上说的。但道德本心还是要在血肉之心的情感与知性中落实，情感与知性使心成为“活物”，使人能够直接体现自然目的，担荷自然所赋予的使命。朱熹的“分析”精神也体现在这里，如对心的体用性情的划分，如说仁是性，爱只是形而下的情。朱熹对形而上之理的分析，正是对道德实践的超越意义的保证，超越的根源是天地万物大化流行中所体现的自然目的，它不是人的有限的形体存在所能障蔽的，道德实践就是对有限自我的超越，体现为“天人合一”、“心理合一”的形而上的本体境界。这种境界是儒家道德哲学对人的终极关怀的落实，这才是儒家宗教精神的体现。

心学之集大成者王阳明在本质上与朱熹是相同的，但不似朱熹这样“分析”。他提出的“良知”就是一个综合性、整体性范

① 《朱子语类》卷一。

畴,同样也不能从“形而上的实体”意义上去理解。王阳明之所以特别提出这一范畴,就是要从情感、知性上直接落实道德本心。换句话说,抛开“真诚恻坦”、“是非之心”、“好恶之心”的一念良知,别无所谓道德本心。这与朱熹强调的理“不是说有个物事光辉地在那里”的精神是完全一致的。王阳明在提倡“致良知”宗旨的一开始还特别提到一个“理障”的问题,他这样对其学生陈九川说:“尔却去心上寻个天理,此正所谓理障。”<sup>①</sup>这更与上面提到的朱熹论“理”的话如出一辙。良知的超越性也是落实在自然目的上显现出来的,这就是王阳明在《大学问》中天地万物一体观的精彩表述。说万物一体,也只是因为“同此一气”。良知作为人心的一点灵明,其主体性特征就表现为天地万物的“发窍之最精处”<sup>②</sup>,就是说人心是自然目的的最集中体现。这一点确实是王阳明最重视的。正因为“良知”表现出来的形上与形下、体与用、性与知、情的不可分析性,其存在本身就有活动性。但此存在并非如牟宗三从实体论上定位的,也正因为如此定位,牟宗三以朱熹所说的“理”是“只存有不活动”的实体。

由宋明理学再回头看看孔、孟的传统。孔子讲“仁”是直接“爱人”的情感上说的,孟子讲仁义礼智之性也是直接从四端之情上说的。可见,孔、孟所讲的“仁”体与性体更无法从“形而上的实体”来落实,而直接与经验的心理情感发生关系。梁漱溟曾经把孔子的仁学归结为孔子的心理学,虽不尽然,但也有一定的道理。但此情感本身就有理性特征,是有普遍性的,而不是人之私情。朱熹特别把这一具有普遍性的理性特征“分析”出来,作为形

① 《语录二》,《王阳明全集》卷三。

② 同上。



而上的“理”即性理，但性理最终要还原到情感上，这才是其“全体大用”之学的特征。此“分析”是孔、孟的题中之意，孔子、孟子没有“形而上的实体”，朱熹也没有“分析”出“形而上的实体”。在孔、孟这里，“仁”与“性”的普遍性也有其超越的依据，此超越的依据也是自然目的。如孔子的学生子贡提出的“性与天道”的问题，从“四时行”、“百物生”的“天”、“天道”、“天命”之流行的目的性来落实人性，孔子哲学中已肇其端。孟子讲天道之“诚”，又讲以“万物皆备于我”为前提的人道之“反身而诚”，是这一问题的进一步深化。至《中庸》的“天命之谓性”，则直接点题，以自然目的作为人性的超越依据。

从自然目的本身落实儒家哲学中超越的宗教精神，是说大自然的“生生不息”的运作中本身就有一庄严肃穆的神圣感，人作为德性主体，其道德实践本身就有一担荷此目的、使命的沉重感。人在履行其道德使命时，可以突破有限形体、生命的束缚，达到一种内外、物我、人己、天人合一的境界。在此意义上说，是自我超越。如程颢所讲的“仁者浑然与物同体”<sup>①</sup>，“内外两忘”是其重要特征，“与其非外而是内，不若内外之两忘”<sup>②</sup>。从人的情感上说，是“情顺万事而无情”<sup>③</sup>，从人的心灵上说，是“从心所欲不逾矩”<sup>④</sup>。此情、此心都是自然目的所直接赋予人的、作为人的最本己的存在，故臻此境界也是人的自我实现。自我超越与自我实现都是要把“我”置身天地万物之间，此时，“我”不再是有限的形体存在，“我”之道德行为既不仅仅是我之事，也不仅仅是人之事。

① 《二程遗书》卷二上，《二程集》。

② 《答张横渠先生子厚书》，《河南程氏文集》卷二，《二程集》。

③ 同上。

④ 《论语·为政》。

当道德不仅仅是人、而且是宇宙天地万物本身的事情时，儒家的道德哲学就已经具有很强烈的宗教精神了。德性主体之此心此情，可以“考诸三王”，更可以“建诸天地”、“质诸鬼神”。



## 十五、“天人合一”说

天人关系是儒学，也是中国哲学与文化的基本问题，“天人合一”则是儒学的基本理念。从某种意义上说，儒学的全部问题，都是围绕天人关系这个基本问题展开的，一部儒学史，就是“究天人之际”的历史。因此，这个问题涉及到各个方面，前面各章所讲的内容，实际上都是从不问方面阐明这个问题的。

一般认为，“天人合一”的基本精神是人与自然界保持和谐统一，或平衡有序。这是不错的。但是，除此之外，还有没有更深刻的涵义？即使是讲和谐统一，也可以从不同方面进行解释，比如从美学、伦理学、哲学甚至自然科学的角度，都能作出解释。当然，从宗教的角度也能作出深刻的解释。实际上，“天人合一”是一个整体性的基本命题，从任何一个方面都能对它作出解释，但又很难说明它的全部意义。这正是在这个问题上众说纷纭、常常发生分歧的原因所在。

概括地说，“天人合一”所包含的基本关系是人与宇宙自然界的联系，其中又有不同层次的内涵，甚至有形而上的内容。从哲学上说，它体现了真、善、美的合一。它又是人文主义的，这种人文主义精神，用儒家的话说，就是“人文化成”<sup>①</sup>。

① 《周易·贲》。

这里,只从“天人合一说”的现代意义着眼,进行一些必要的阐释。

## (一)自然界是生命之源

“天人合一说”的最深刻的涵义之一,就是承认自然界是有生命意义的,是人类生命之源,人类应当尊重自然界。

儒家创始人孔子,从一开始便对天有一种很深的敬意,但他并不认为天就是神。孔子对天的看法,虽然还保留着宗教神学的痕迹,这与殷周以来的宗教信仰不无关系。但是,随着“礼崩乐坏”的社会变革,宗教信仰体系也发生了变化,到了孔子时代,普遍出现了人文主义思潮,“天”也就从宗教神学的上帝转变成具有生命意义、价值意义的自然界。孔子就是这一转变的代表人物。在天人关系这个根本问题上,承认“天”是自然界而不是神,这正是孔子之所以为孔子,儒家之所以为儒家者。儒家的人文主义传统,即从这里开始。

孔子关于天的谈话很多,但是最重要、最富有哲学意义的一句话是:“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉!”<sup>①</sup>这里所说的天,不能理解为神,只能理解为自然界。四时运行,万物生长,这是自然现象,不是神的所为,所以“天”不能说什么;但自然界万事万物的变化又不是与天毫无关系,这种关系就是存在与功能的关系。四时运行,万物生长无非是天的功能。这里所说的“生”字,明确肯定了自然界的生命意义,它不只是生物学上所说的生。天之“生”与人的生命及其意义是密切相关的,其中便隐涵

① 《论语·阳货》。

着天人关系问题。孔子的意思是，人应当像天那样对待生命，对待万事万物，他把“予欲无言”与“天何言哉”联系起来说，就表现了这一点。

孔子心目中的圣人是尧、舜，他认为尧之所以伟大，就在于法天而行，“唯天为大，唯尧则之”<sup>①</sup>。他还说过，舜之所以伟大，就是在于“无为”而治。从这些话来看，他并不认为“天”是神，但“天”又是最伟大的。天之所以伟大，就在于“生”，他所说的“天生德于予”<sup>②</sup>，也是从“生”之德说明天的。孔子的理想人格是仁和知，但仁、知之人，除了人间关怀，还有自然关怀。“仁者乐山，知者乐水”<sup>③</sup>，这既是美学上的审美体验，更是伦理学上的自然关怀。把自然界的山、水和仁、知这种德性联系起来，决不仅仅是一种简单的比附，而是人的生命存在的需要，也是人的生命意义之所在。他提出君子“畏天命”<sup>④</sup>的思想，和“知天命”<sup>⑤</sup>一起，构成天人关系学说的重要组成部分。这里确有一种宗教精神，但又不是敬畏上帝那样的宗教思想。“畏天命”实际上是对自然界的必然性、目的性的敬畏。所谓必然性，不是机械的物理的必然性，而是具有道德必然性的意味；所谓目的性，也不是人格神的意志和目的，而是生长变化的有序性以及对人而言所具有的根源性。所有这些，都同人的生命活动相关，同人的目的相关。所谓“知天命”，就是认识这样的“天命”，而不是认识神意，更不是得到神的启示。

① 《论语·泰伯》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·季氏》。

⑤ 《论语·为政》。

有人会说,孔子并没有提出“改造自然”的学说,荀子才是提倡“改造自然”的哲学家,他提倡的“天人相分”、“制天命而用之”才具有积极意义。我们承认,荀子确实有这方面的贡献,他的“天人相分说”同儒家的“天人合一说”并不一致,由此认为荀子开创了儒家的另一传统也未尝不可。但是,荀子同时又提出“礼有三本”的学说,却是充满人文主义精神的,也是同“天人合一说”相一致的。所谓“三本”,是指“生之本”、“类之本”、“治之本”。其中第一本即“生之本”,就是天地即自然界,“天地者,生之本也”<sup>①</sup>。他所说的“本”,是本源、本根之义;他所说的“天”,当然不是宗教意义上的天,而是自然之天,“天地”合称,就更是代表了自然界。他认为,“天地”自然界是人类生命的真正根源,因而也是“礼”的根源。

荀子是很重视“礼”的,“礼”作为社会性的制度、规范之类,是人类社会所特有的,但是由于人以“天地”为本,因此,“礼”也是以“天地”为本。荀子和其他儒家一样,主张天地之间“人为贵”,提倡人的主体性。他认为水火之类有气而无生,草木之类有生而无知,禽兽之类有知而无义,只有人有气、有生、有知且有义,“故最为天下贵”<sup>②</sup>。但这决不是人类中心论,在人与自然界的关系这个问题上,它和人类中心论是截然不同的,因为人和人类的一切都是以自然界为“本”的,而不是相反。他所说的“义”,和“礼”一样是个价值理性范畴,但“礼”更偏重于社会规范方面,“义”则是个人的道德规范或律则。既然自然界是人的“生之本”,当然也是“义”之本,就如同它是“礼”之本一样。

这就提出了一个问题,人对自然界应抱什么样的态度?就人

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·王制》。

类的生产活动、生活需要而言,要“制天命而用之”;但就人类的价值取向而言,则要尊重自然界,要知本、报本。这看起来是互相对立的,但荀子以特有的方式解决了二者的关系。他极力避免“蔽”于理之“一偏”或“一曲”,而主张明于“大理”。所谓“大理”,就是全面兼顾两个方面,而不要顾此失彼,或只知其一,不知其二。因此,他在提出“制天命而用之”的同时,又提出“唯圣人为不求知天”<sup>①</sup>的思想,就是从天人统一的价值理念出发的。荀子重视人事而反对预测天之吉凶,他所说的人事之道,必须符合天道之常,而天道之常是具有生命意义的。他虽然说过,天能生人而不能使人有辨,只有人才能有辨,人之所以能辨,所以有义,需要“积习”,但也需要天生的“才质”。不仅如此,人之生,“形具而神生”<sup>②</sup>,由此才有礼义之类。所谓神,是万物生成变化的生命原动力及其功能,人之神(精神),也是由此而来。“万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见之功,夫是之谓神。”<sup>③</sup>人的生命活动要遵循自然界的生命秩序。他所说的与天地“参”,也是从这个意义上说的。

荀子也主张“富国强兵”,因而也主张对自然界的开发利用。但是,正因为自然界是“生之本”,因此他很强调对自然界的开发利用要“适时”而“有节”,决不能违背自然界的生命规律,乱砍伐、乱捕杀,无节制地开发利用。他提出“以时顺修”<sup>④</sup>、“节用裕民”、“节流开源”<sup>⑤</sup>等主张,是很有“生态”意识的,比如他说:“养

① 《荀子·天论》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《荀子·王制》。

⑤ 《荀子·富国》。

山林、藪泽、草木、鱼龟、百索，以时禁发，使国家足用，而财物不屈。”<sup>①</sup>这可说是古代的可持续发展理论。在中国古代，“以时禁发”是有实际内容的，也是有详细规定的。这些都是建立在天人统一这一理论之上的，而其出发点，就是承认自然界是生命之源，因此要以尊重自然界为前提。

这里还涉及到社会与自然的关系问题。“礼”被认为是古代社会文明的标志，也是人的社会性的标志。按荀子所说，“礼”的本质就是“群”，即社会群体（群体之中又有“分”，即等级秩序）。孔子和荀子都很重视“礼”，也很重视人的社会性。但是，他们并没有把社会和自然对立起来，而是把自然界放在重要地位，看成是“礼之本”，这就说明社会是以自然界为最初本源的，也是具有终极性的。这一思想很重要。哲学家们说，人是“社会动物”，人之所以为人，在于其社会性。但是，如果把社会凌驾于自然之上，以社会性高于自然性而自居，且把自然界仅仅理解为生物性，这本身就是“忘本”。社会性固然高于自然性，但它本身就深深植根于自然界之中，它是自然界开出的花朵，却不是自然界之上的主宰。人的生存一天也不能离开自然界，这不仅仅是指物质生活而言，更应当包括人的精神生活；而自然界给予人的，也不仅仅是一个生物学的肉体，它还有更重要的东西。这就是儒家天人学说给予我们的启示之一。

## （二）自然界是价值之源

自然界的生命意义和价值的最深层的涵义还在于，作为人

<sup>①</sup> 《荀子·王制》。



类的生命和价值之源,它本身不仅是一生命体,是生命的发育流行过程,而且是靠人来实现的,人才是自然界生命价值的承担者、实现者。这是儒家“天人合一说”的根本意义所在。

孔子说:“天生德于予。”《周易·系辞传》说:“天地之大德曰生。”又说:“继之者善也,成之者性也。”这些话究竟是什么意思呢?是不是一种简单的比附或类比呢?我们认为,这里涉及到人与自然界之间的根本性关系,即目的性关系。

儒家关于天的学说,是一种生命哲学,天的根本意义是“生”,这是儒家“天人合一论”的基本出发点。自然界不是一个实体,而是一个不断生长、生成、发育、流行的过程,这一过程是不知其所以然而然的,但又是有序性的。这一过程是不可逆的,不是还原论的。它指向一个目的,这就是人的生命。这正是“天命”、“天道”的根本意义。天不是真的有一个预定的目的,因为它不是人格化的神,它就是自然界本身。但自然界本身又是如此和谐有序,如此充满生机,以致最后出现人类,并由人类来完成这种和谐,这就是“继善成性”。这中间有一种目的性关系,关键是“继”字和“成”字。

天之“德”就是“生”,“生”有一种向善的目的性,也可以说,自然界有一种有序化的生命过程,这种过程体现出一种方向性或可能性,这就是“善”。这并不就是人类所说的善,但它是人类之善的先天根源。因此说,人类之善必须“继”之而后有。这个“继”字说明,人不能离开自然界的生生之“德”而存在,亦不能离开生生之“德”而实现人的价值;同时又说明,人是一个主体性存在,“继”是一个预示主体性行为的过程,并不是完全的自然生成。只有人才能“继天立极”,也只有人才有善的目的。自然界本身只是一个“生”,生生不已,并无所谓善。人“继”此而生,便有目

的,便有善,它是自然界生生不已的结果,也是自然界生生不已的继续与完成。这就是所谓“天人之际”的真实涵义。

从人的方面说是“继”,从天的方面说则是“命”。儒家所说“天命之谓性”<sup>①</sup>之“命”,从根本上说是一个目的性范畴,但又不是真有一个上帝在那里命令,或有意志有目的地为人安排什么,它无非是自然界的天道流行,赋予人者谓之命,人受之者谓之性,实际上是一回事。这是一种自然的“赋予”,好像是有一个主宰者在那里命令一样,其实并没有什么神秘。

人虽然“继”天而为善,或“受”命而为性,但这只是一种内在的潜能,或内在根据,就其发展而言,只是一种可能性,这种实现出来则要“成其性”,或“尽心知性”、“穷理尽性”。这才是作为主体的人真正要做的事情。“成性”是主体自身的实践过程,也是人性的实现过程。这是人生的根本目的,不是为了实现某项工程而设计方案那样的目的。在儒家看来,人生的根本目的就是“成性”,完成天即自然界赋予自己的生命。人既是自然界的产物,又是自然界的主体,这当然不是说,把自然界作为对象去认识,去改造,以满足人的需要,而是实现自然界的目的是,因为这个目的才是人自身的真正目的。

按照儒家的看法,自然界决不仅仅是由盲目的必然性与机械因果性所支配,而是一个有机的有序化的过程,这一过程最终指向生命和善。目的性即善,虽然是、并且只能是人所特有的,但是如果把人的目的性看做人所独有而与自然界没有关系,并由此得出,在认识领域是“人为自然立法”,在道德领域是“人为自己立法”,那么,即使承认自然界是“生之本”,但从根本上说是没

<sup>①</sup> 《中庸·一章》,《四书章句集注》。

有意义的。因为它并不能说明生命的意义和价值的最初始、最终极性的根源。

中国哲学讨论天即自然界有没有“心”的问题，最能说明这一点。儒家的思想家们都知道，天是无心的，只有人才有心，但他们又说，人心来源于天心，或者说人心就是天心。天地虽无心，却以人心为其心；人虽然有心，却以天地之心为其心。这就是天人之间的一种目的性关系。这说明，人与自然界之间，本来就没有一条将彼此分开来的界限或鸿沟。张载说：“天无心，心都在人之心。”<sup>①</sup>又说：“天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？”“大抵言天地之心者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。”<sup>②</sup>说“天无心”，是因为它没有人那样的心，即没有情感、意志和目的；说“天地之心”，是说它以生物为本，“生”就是心，这个“生”，就是“天地之大德曰生”的意思。以生为德，是天之所以为天者，它与人不是毫无关系，而是有直接关系，人心就是由此而来。所以朱熹说：“天地以生物为心，而所生之物，因各得夫天地生物之心以为心，所以人皆有不忍人之心也。”<sup>③</sup>人得天地生物之心以为心，因此有道德情感，这说明，人心就是天地之心的实现。这是道德进化论的说法，有深刻的道理。

“天地之心”的说法，最早见于《周易·复卦》之“彖传”，其中说：“复，其见天地之心乎。”复卦是周易中的重要一卦，宇宙自然界的从复卦最能说明其永恒往复以及生长发育之义，因此从中演衍出“复其见天地之心”的说法，这与孔子关于“生”的学说是完全一致的。后来的理学家在建立宇宙本体论时，都很重视

---

① 《经学理窟·诗书》，《张载集》。  
② 《横渠易说·上经·复》，《张载集》。  
③ 《孟子集注》卷三，《四书章句集注》。



《周易》并深受其影响,因此便提出天地以生物为心的思想,进而与人心贯通起来,并由人心以说明天地之心,这样就使“天人合一论”具有明显的道德意义,同时又没有离开人与自然界的关系这个基本问题。“天”虽然被形上化、本体化了,但它仍然是代表宇宙自然界的,并不是超自然的精神实体。程颢说:“天地之常,以其心普万物而无心。”<sup>①</sup>所谓“心普万物”,就是使万物生长发育而获得生命,所以,万物的生命就体现了天地之心,不是在万物之外有一个天地之心。

这是不是否定了人的主体性呢?丝毫没有。正好相反,它非常清楚地突显了人的主体性,这就是孔子所说的“人能弘道”<sup>②</sup>,《中庸》所说的“参赞化育”、“尽其性”以“尽物之性”,张载所说的“为天地立心”<sup>③</sup>,等等。问题只在于,人的主体性不是表现在对自然界的认识、改造和主宰方面,而是表现在如何完成自然界的“生生之德”或“生生之道”、“生生之理”,这正是人类自身需要做的事情。

### (三)人的责任和使命

因此,人有一种天赋的责任和使命,也就是“天职”。这种“天职”就是实现自然界的“生德”或“生道”,而不是相反,更不是为了人类自身的利益去任意破坏自然界的生生之德。这种“天职”是天所赋予人的,同时又是人类生命的真正目的,人的生命意义

① 《河南程氏文集·答横渠张子厚先生书》,《二程集》。

② 《论语·卫灵公》。

③ 《语录中》,《张载集》。

和价值就在于此,人的“安身立命”之地也在于此,归根到底,人类的精神家园即在于此。无论是尽心知性以知天,存心养性以事天,还是穷理尽性以至于命,修身养性以合天德,都是为了这个目的。所谓“为天地立心”与西方哲学所说的“为自然立法”确实不同。它不是为自然界立一个自然法则,或别的什么法则,而是完成自然界赋予的使命,实现人生的真正目的。只有自然界才是人类的真正家园,人与自然界本来就是一体的,不能分开的,更不是相互对立的,因为人类生命的源泉就在这里,人类价值的源泉也在这里。人如果把自己同自然界截然对立起来,以“立法者”自居,以“主宰者”自居,对自然界实行为所欲为的统治和制裁,不仅会受到无情的惩罚,而且不可避免地会出现人的生存意义的丧失,精神家园的失落。从这个意义上说,对待自然界的态度,不仅仅是人类生存的外部环境的问题,而是人类存在本身的内在价值问题。

在儒家学说中,这种内在价值就是“仁”和“诚”。关于“仁”和“诚”,我们在第八章和第十一章已经专门讨论过了,这里只从“天人合一”的角度,特别是人对自然界的态度的角度进一步作些讨论。

“仁”是一种道德情感,也是一种道德理性(在宋明理学中,这一点特别明显)。前面说过,朱熹在讨论“天地之心”时说过,人得天地生物之心为心,故有不忍人之心,这不忍人之心就是仁心。关于“仁”的学说,有不同层次、不同方面的内容,但是最根本的内容则是“以生为仁”。有人把仁学讲成道德形上学,但是就其真实内容而言,则是实实在在的生命哲学,或生存与发展的哲学。它有丰富的价值内涵,与存在主义所说的“生存”决不相同。仁作为人的最高德性,是从天地“生生之德”或“天地生物之心”



而来,人之所以尊贵,就在于仁,而且能自觉其为仁。“人者仁也”,“仁者人也”,这是古老而又富有新意的命题,它至少有三层涵义:其一是亲情之爱,由此而有所谓家族伦理;其二是人间之爱或人类之爱,由此而有所谓社会伦理;其三便是对自然界万事万物的同情与热爱,也就是儒家所说的“天地万物一体之仁”。这与当代所谓生态伦理有关,也正是本章所要讨论的重点。

儒家认为,人与自然界的万物是相依相存的,是同属宇宙生命的整体,是一体相通的,本无所谓物我、内外之别。孟子的“仁民而爱物”<sup>①</sup>,张载的“民吾同胞物吾与”<sup>②</sup>,都把人与物联系起来,说明仁的学说的普遍性,这决不是把人降到一般物的水平,而是为了突显人的德性主体。因为只有人才能自觉到这一点,也才能够做到这一点。按照“天地万物一体之仁”的学说,人与万物不仅是平等的,而且是一个生命整体,万物就如同自家身体一样,不可缺少,更不可损伤。程颢举医者为例说,四肢麻痹为不仁,说明人的身体气血不能贯通;又说切脉最能体仁,血脉畅通便是仁,不畅通便是不仁。这是就人的形体生命而言,其实,人与天地万物的关系也是如此。朱熹和王阳明都说过“天地万物本吾一体”的话,即视万物为吾人身体的一部分。万物自是万物,人自是人,如何说万物是人的身体的一部分呢?这当然不是从形体上说。从形体上说,人与物有别,这是一看就明白的。所谓“本吾一体”,是从“天人合一”的仁的境界上说。从仁的境界上说,万物就如同我的身体一样,不可分离。因为仁就是生,而生是天即自然界的根本特性,对人与万物都是一样的。由于人是真正的主体,最能体

① 《孟子·尽心上》。

② 《正蒙·乾称》,《张载集》。

现天地之生意,所以说“本吾一体”。这不仅说明人与万物是有机统一体,而且说明人的主体性。

人与万物的区别,只在于人能“推”而物不能“推”(程颢语)，“推”是由己及物的推理,也就是“思”。“思”可说是一个理性范畴,但“思”的功能正在于打通内外、物我的界限,而不是将人与万物隔绝起来,然后以万物为对象而思之,或者为万物“立法”。“思”的作用就是“通”,所以又叫“思通”。只有“通”了之后,才能实现天地万物一体之仁。如果有隔,就是“自私而用智”<sup>①</sup>,就是从自家“躯壳”上起念,这是一种自我中心主义。

由于“仁”的根本来源是天地“生生之德”或“生生之理”,而生之德或生之理对人和万物都是一样的,因此,“仁”者不仅要爱人类,而且要爱万物。儒家,特别是宋明儒家都有一种普遍的生命关怀,有一种普遍的宇宙关怀,他们对于自然界的万物充满了爱,因为万物与自家生命是息息相关的。周敦颐“窗前草不除”,人问其故,他说:“与自家意思一般。”<sup>②</sup>因为窗前草体现了自然界的“生意”。张载喜欢“闻驴鸣”<sup>③</sup>,因为它体现了自然界的生命和谐。程颢说:“万物之生意最可观。”<sup>④</sup>“万物无一物失所,便是天理时中。”<sup>⑤</sup>因为这里表现了生命的意义。程颐当宋哲宗的老师时,有一次,宋哲宗随意手折柳枝,程颐严肃地指出“不可”,并讲了一番道理:“方春发生,不可无故摧折。”<sup>⑥</sup>或许有人认为,这是小

① 《河南程氏文集·答横渠张子厚先生书》,《二程集》。

② 《河南程氏遗书》卷三,《二程集》。

③ 同上。

④ 《河南程氏遗书》卷一一,《二程集》。

⑤ 《河南程氏遗书》卷五,《二程集》。

⑥ 《河南程氏遗书·附录·伊川先生年谱》,《二程集》。

题大做,算不上什么儒家精神。其实,这件事本身看起来似乎不足道,但是确实反映儒学的根本精神。儒家以春、夏、秋、冬代表天之元、亨、利、贞四德,而元就是代表生长亦即仁之德,柳树之发芽生长,代表天之生意或生德,故需要爱护而不可摧折,如果为君者能带头做到这一点,岂不是有仁心吗?

这是一个修养的问题,境界的问题,人生态度的问题,体现了“人文化成”的人文精神,所以不能看做小事一桩。有什么样的精神修养和境界,对自然界的万物就有怎样的态度。儒家提倡“成己成物”之学,就是讲这类道理。只有“成己”,才能“成物”。“成己”就是“修己”,实现“仁”与“诚”的境界。一个有“仁”性的人,有“仁”的境界的人,对自然界的万物便能自觉地爱护,决不会任意破坏。“成物”不仅是指有生命之物,而且包括无生命之物,因为所有的物,都是宇宙生命的组成部分。《中庸》说:“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。”<sup>①</sup>这也是“成己成物”的意思。“尽其性”就是尽自己的仁性、诚性。以仁待人,以诚待人,将心比心,就能尽人之性。尽人之性还不够,还必须尽物之性。物不仅有性,而且有与人相通之处,这就是天道之“诚”,生生之“仁”。只有尽物之性,才可以“赞”天地之化育。天地本来是以化育为其功能,为什么要人去“赞”呢?因为这是人的“天职”,人的责任和使命,也正是人的主体性之所在。人之所以为贵,就“贵”在这里,而不是“贵”在对自然界的宰制和索取。天地之化育有待于人去实现,去完成,这才是“天人合一论”的完成。所谓“赞”,按程颢的解释,是“参赞”之意,而不是“赞助”之

① 《中庸·二十二章》,《四书章句集注》。



意。“赞助”是在客位上,从外面帮助;而“参赞”却在主位上,是人的“本职”工作。这一解释相当精确而深刻,深得《中庸》之本义。人只有尽了“本职”之责,完成自己的“天职”,才能与天地“参”,即与天地并立而为三。人的地位提高了,人在自然界的地位也确定了,人生的价值和意义也就最终实现了。“参”是“天人合一”的另一种说法,人不是被动地回到自然界,而是以主人翁的态度完成自然界所赋予的使命,这样就真正回到了自己的精神家园。

现在,人们普遍关心可持续发展问题,其实,儒家的“天人合一”学说为今后的可持续发展提供了极其丰富的精神资源,需要我们认真吸取。

#### (四)问题和出路

儒家的“天人合一”学说是不是否定科学技术的作用呢?这是一个比较复杂的问题。当然,我们应当承认,儒家传统的“天人合一说”缺乏现代科学的因子。在实现现代化的过程中,我们需要吸取和发展科学技术,提倡科学上的创造精神,提高整个民族的科学理性精神。问题在于,我们应当怎样对待科学技术,要不要建立一套新的价值系统?新的价值系统的建立,当然离不开科学技术的作用,但这是不是意味着,科学技术能够取代一切?科学技术带来的问题,需要靠科学技术去解决,这也是毫无疑问的,但是如果认为科学技术是“惟一”的,那就错了。道理很简单,因为任何时代,科学技术的发展都是以一定的价值为支撑的,而科学技术本身的价值,决不能取代人文价值。

我们一方面要认识、利用和开发自然界,另一方面又要保护、爱护和尊重自然界,这二者能不能调和呢?能不能找到一种



连接点呢？我们认为不仅能够，而且必须。前面说过，“自私而用智”是一种自我中心主义。但“用智”是人类本性之一，也是人类社会发展的内在动力之一，中国的儒家哲学一般地反对“用智”（即智性之智），这显然不符合“现代性”。因此，对儒家哲学而言，应当扭转这一传统，变成积极“用智”，发展人的智性，从而发展科学技术。但是，“用智”是有目的的，其目的无非有两种：一是“为用智而用智”、“为科学而科学”。这被认为是西方的传统，也是很有意义的传统。但是这一传统到了现代社会，似乎发生了很大变化，这就是越来越工具化了，科学理性变成了工具理性、权利理性。这一点且不说，就“人性”而言，也决不是智性一种。要成为全面的人，完整的人，就不能只“用智”而不关心别的。二是为了某种价值目的，即目的理性的问题。这应当是问题的核心。按照儒家哲学的说法，如果只是出于“自私”的目的而“用智”，那就是一种最大的障蔽和“限隔”，其结果便会丧失人性，也会失掉人生的乐趣。对此应当重新解释和评价。

儒家哲学所说的“限隔”，主要是就我与物、人与自然的关系而言的，它并不认为“自私”是人的本性。人是自然界的有机组成部分，人应当放开心胸，打通内外，“放这身来，都在万物中一例看，大小大快活”<sup>①</sup>。如果说，能以“仁民爱物”、“民胞物与”的胸怀，以“万物一体”的境界对待自然界，在这样的关怀下，再去利用和开发自然，其结果就大不相同了。这种开发是建设性的，决不是破坏性的，这里似乎有一种真正的“辩证理性”值得我们思考。

总之，我们既需要发展科学技术，更要关心人文价值，使二

<sup>①</sup> 《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》。

者能够更好地统一起来。儒家的“天人合一”学说,具有深厚的人文主义精神,如果能从中吸取丰富的精神营养,就能贡献于人类,使人类进入一个有美好家园的新世纪。

知  
识  
辑  
要



国 学 举 要 · 儒 卷

## 一、儒学人物简介

### 1. 孔子

孔子(前 551—前 479),名丘,字仲尼,生于鲁国。他的祖先是宋国贵族,后来逐渐衰落而迁到鲁国。孔子幼年丧父,家境贫寒,年少时做过许多卑贱的工作。“吾少也贱,故多能鄙事。”<sup>①</sup>据孔子自述,他十五岁时就以学为志,学习的内容自然非常广泛,但首先不能离开先代的礼乐典章制度。到三十岁时,所学已颇有成就。据《史记》载,齐景公当时来到鲁国,曾特别向孔子请教政事。五十岁左右,孔子逐渐受到当政者的重视,担任要职,由中都宰为司空,由司空为大司寇,直到以大司寇行摄相事。其间,为人称道的政绩有,随鲁权臣季孙、孟孙、叔孙三家城邑,诛鲁国乱政大夫少正卯。后来,因不满于鲁君接受齐人馈赠的女乐而愤然出走,开始了长达十几年的漂泊生涯。孔子周游列国,始终希望找到一个能够实现其政治理想的地方,非但未受到各诸侯国当权者的欢迎,且时常受到一些意想不到的威胁,畏于匡、困于陈蔡,形容狼狈。年近七十,在失望中返回鲁国,没过几年,就带着遗憾死去了。

<sup>①</sup> 《论语·子罕》。

从现在流传下来的一些画像上看来，孔子始终是一幅温文尔雅、一团和气的样子，这里自然有许多理想化的儒家至圣先师的成分，至于真实情况如何，我们就不得而知了。不过，孔子应该有其威武的一面。他的学生颜回称其“威而不猛”，且孔子身材魁伟，当时被称为“长人”。关于孔子的形象，我们所能得到的信息大致如此。从《论语》和《史记》的记载中，我们还可以知道孔子是一个情感非常丰富的人，有这样一些故事，足以展示一个活生生的“圣人”：

孔子之喜——孔子在鲁国以大司寇行摄相事，面露喜色，门人责问：“君子祸至不喜，福至不忧。”孔子称是，对自己的态度如此解释：“我喜而笑，使下人也觉得尊贵，这样不好吗？”<sup>①</sup>

孔子之笑——孔子周游列国，形色匆匆，流落至郑，郑人谓子贡，孔子的神色“若丧家之狗”，子贡如实告之，孔子朗然而笑：“说我像丧家之狗，就是这样，就是这样！”<sup>②</sup>

孔子之哭——孔子强调“哀而不伤”。颜回死，孔子哀哭而至于恸，门人开导，孔子曰：“不为这样的人哀伤而恸哭，又能为谁哀伤而恸哭呢？”<sup>③</sup>

后人有这样一种说法，圣人“情顺万物面无情”，也许这些故事是这句话的很好的注脚。起码，我们在这里能够比较清楚地看到圣人面对我们普通人所经常面临的情感波动时是怎样一种态度，圣人说“敬鬼神而远之”、“未知生焉知死”时是怎样一种想法。

孔子对于当时“礼崩乐坏”的时代有深切的感受，他自认为

① 《史记·孔子世家》。

② 同上。

③ 《论语·先进》。



“斯文(即先朝的礼乐典章制度)在我”,所以始终在为恢复其理想中的社会秩序而奋斗,这就是孔子所行之“道”。孔子以自己为“述而不作”——只是在绍述先代的礼乐典章制度,其实并非如此,在绍述的同时,他为旧的礼乐制度找到了内在的情感依据,即“仁”。“仁”首先指示一种情感,即“爱人”,首先从父子、兄弟间的亲情之爱出发:“孝弟也者,其为仁之本欤?”由此推己及人,即所谓“忠恕之道”,以此达到人与人之间的普遍和谐。孔子对于仁,给予了很高的评价,认为实现了仁,也就实现了完满的自我人生。孔子关于仁的学说,对后世儒学发生了关键性的影响,甚至可以说,正是在此意义上,儒学尊之为鼻祖。同时,孔子也是中国历史上第一位私人教师,据《史记》载,孔子弟子三千,比较有成就的有七十二人。孔子提倡“有教无类”,他招收的学生从事各种职业的都有,教育的内容首先是怎样做一个正当的“人”,教授的方式多是启发式的,鼓励学生谈论自己的观点。上述情况,也许多少能为孔子被尊奉为“至圣先师”提供一些理由吧。

孔子弟子根据孔子的言行编成《论语》一书,是我们今天认识孔子最直接、最可靠的资料。另外,《史记》中有《孔子世家》,可供参考。

## 2. 孟 子

孟子(约前 372—前 289),名轲,字子舆,鲁国邹(今山东邹县)人。据东汉赵歧的《孟子题辞》,像孔子一样,孟子也早年丧父。其母对他的教育非常严格,像《三字经》中传唱的:“昔孟母,择邻处,子不学,断机杼。”此类故事,见于《韩诗外传》及刘向《列女传》。及长,受业于孔子的孙子子思的门人。孟子非常敬仰孔



子,自称“乃所愿,则学孔子也”<sup>①</sup>。以未能直接受业于孔子为憾,并自许为“私淑”。像孔子一样,孟子为实现其政治理想——“仁政”,曾“周游列国”,他到过齐、梁、鲁、滕、薛、宋等国,游说其君。但孟子出游并不像孔子那样形色匆匆,“如丧家之狗”,他的排场是很大的,“后车数十乘,从者数百人”。<sup>②</sup>孟子生活的时代,各诸侯国起而变法,秦起用商鞅,楚、魏用吴起,齐用孙武、田忌,务于富国强兵,合纵连横,以攻伐为贤,孟子所到之处,虽受到一定程度的形式上的尊重,但最终因其绍述唐、虞、三代之德,不合于当时各诸侯之需,未能得到重用。孟子在无奈中回到家中与弟子万章等人序《诗》、《书》,祖述孔子之意而著《孟子》七篇。后来,孟子在儒学中受到了仅次于孔子的尊崇,被称为“亚圣”。

后世儒者如韩愈等认为儒家有一个“道统”,由尧、舜、周公而至孔子,由孔子经子思而至孟子,这个说法有一定的道理。孔子绍述先朝礼乐制度而以“仁”发明之,孟子沿着孔子的方向进一步将儒学内在化,一方面明确地打出了人性善的旗帜,同时,为其找到了内在的心理情感依据,这就是为后世儒者所称道的“四端”说。孟子认为,人性中皆具有本来的善端,如“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”,它们是儒者们强调的仁、义、理、智的内在依据。孟子认为,人只要善于保养、扩充此“四端之心”,就能实现独立的、完全的人格,正是在此意义上,孟子认为“人皆可以为尧舜”<sup>③</sup>。孟子非常善于诱发人们认识自己的“善”端,比较著名的一个例子,如我们乍一看到一个小

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《孟子·告子下》。

孩子掉到井里,都会产生要去救他的愿望,产生此愿望的首要动机既不是为了博取声誉,也不是为了想要结交于这个孩子的父母,恰恰是当时的情境诱发了我们对于同类生命的一种同情心,此即“恻隐之心”。当时有这样一件事,齐宣王见到一头即将被屠宰的牛从堂下经过,不忍闻其哀鸣,见其颤栗,于是让宰杀之人用一头羊来替换,臣民都认为其君是过于吝啬,孟子是这样解释的,“见牛未见羊也”,恰恰是牛的悲惨情境直接触动了你的“不忍”之心,而未见到羊,故忍心以羊易牛,这就是所谓“仁术”。孟子由齐宣王的这一点“不忍”之心出发,进一步劝导其行“不忍人之政”,即仁政。由“不忍人之心”到“不忍人之政”,这正是后来儒者所强调的“内圣外王”之道的典型模式,这也是孟子理想中的政治模式。

有关孟子的传记材料非常少,《史记·孟子荀卿列传》有一段非常简短的记载。《孟子》一书比较可靠,基本可以确定是孟子及其弟子的直接著述与编撰,其中记载了孟子与当时各诸侯王及弟子的对话,能使我们对于孟子有进一步的认识。

### 3. 荀子

荀子(约前 325—约前 235),名况,又称荀卿,后因避汉宣帝刘询讳曾改称孙卿,赵国郃(今山西临猗县)人。生平材料很少。据《史记》载,“年五十始来游学于齐”<sup>①</sup>。齐稷下学宫当时是中国的一个文化中心,孟子也曾游学于此。荀子到这里很受推崇,齐襄王时,曾“三为祭酒”。后来因受齐人谗言,被迫去齐至鲁,投奔楚春申君,被任命为兰陵令,再度遭谗言获辞免而至赵国,被尊

<sup>①</sup> 《史记·孟子荀卿列传》。

为上客。其间，曾入秦见秦昭王及应侯范雎。后来，春申君再度聘请荀子至楚任兰陵令，荀子以歌赋讥刺之，春申君非常惭愧，一再请求，荀子方至楚。春申君死，荀子再遭罢免，他也无心再度出游，遂家于兰陵，死时也葬在此地。荀子弟子较著名的有后来担任秦相的李斯、法家代表人物韩非以及精于毛诗的浮丘伯。荀子推尊孔子、子弓，以其继承者自居。子弓未晓为何人，或以为孔子弟子仲弓，或以为传《易》的骀臂子弓（据《史记》，为孔子弟子商瞿的学生，据汉应劭，为孔子弟子子夏的学生），由此，我们可以看出荀子师承渊源上与孔子有一定的关系。

同以孔子的继承者自诩，荀子与孟子思想却有很大的差别。荀子继承了孔子对于礼乐制度的重视，强调“礼乐教化”，并在人性论上找到它的依据。与孟子针锋相对的是，荀子在人性论上持性恶论。在他看来，所谓“性”，就是人的感性生理欲望，而礼义起于圣人的“化性而起伪”，所谓“伪”指后天“可学而能，可事而成”<sup>①</sup>者。因此，荀子强调学习、思考，并认为通过后天的努力，同样可以成为圣人，在此意义上说，“涂之人可以为禹”<sup>②</sup>。需要指出的是，因为强调性恶，荀子在“隆礼”的同时，亦“重法”，圣人化性起伪生礼义，同时“制法度”，通过法制的保证，最终实现“圣王之治”、“礼义之化”。与孔、孟都不同的是，荀子强调“天人相分”，以天为一种纯粹的自然状态，人应该“制天命而用之”。正是因为这些，荀子思想未受到后世儒者的充分重视，并遭到了宋明儒者的严厉批判，成为儒学中独特的一支。

关于荀子的生平材料很少，《史记·孟子荀卿列传》有简要的

① 《荀子·性恶》。

② 同上。



记载。著作有《荀子》一书。

#### 4. 董仲舒

董仲舒(前179—前104),广川(今河北枣强县东北广川镇)人。年少时即开始学习、研究《春秋》学,至孝景帝时为博士。当时,董仲舒的名气已非常大,他的学生很多,弟子只能按师从时间的长短来依次传授,有的学生甚至根本就没有见过他的面。董仲舒治学非常严谨,据称,曾“三年不窥园”。他的所作所为,也严格遵从礼仪规范,所以受到了普遍的尊重。故汉武帝即位后,令各州郡推举贤良、文学之士,董仲舒以“贤良”而被推举,且为当时“举首”。关于董仲舒以贤良对策的具体内容,即后来所谓的“天人三策”,《汉书·董仲舒传》中有详细记载。对策后,董仲舒被封为江都相,事奉易王,易王一向骄横,且好武力,董仲舒以礼义劝诱之,收到了比较好的效果,且受到了他的敬重。董仲舒善言灾异,推诸行事,据说效果颇佳。有这样一个故事,当时辽东高庙、长陵高园发生灾变,董仲舒在家中推演其意,草拟了一份奏章,还没来得及上奏,被主父偃看到了,非常嫉恨,就把他的奏章偷出来交给皇帝。皇帝召集诸儒讨论其内容,其中有董仲舒弟子吕步舒,他不知道此奏章为老师所作,认为纯粹一派胡言。董仲舒因此被交从吏议,分当处死,后被赦免。从此,董仲舒不敢再谈灾异。后来,董仲舒再遭公孙弘陷害,为刚愎自用的胶西王之相,胶西王知其为大儒而善待之,没过多久,董仲舒终因惧获罪而辞官归家,从此一心著述。据说,董仲舒居家,朝庭每有大事,则派使者与廷尉张汤去其家中询问。董仲舒是儒学发展史上非常关键的人物,自武帝始,汉朝隆儒,董仲舒以贤良对策时,更明确提出“推明孔氏,抑黜百家”,并逐步得以实施。再者,汉朝制度上的

“立学校之官，州郡举茂材孝廉”，也都是由董仲舒发起的。

董仲舒作为儒者比较特别的地方如我们前面所讲的故事，即喜谈灾异，这也构成汉朝的一种时尚，以至于后来发展为谶纬迷信之滥觞。其哲学上的基础即“天人相副”之说，其中，搀杂了许多阴阳家的学说，这也是汉代儒学的一大特色。关于人性论方面，比较能够代表董仲舒观点的是“天人三策”中的这样一段话：“臣闻命者天之令也，性者生之质也，情者人之欲也。或天或寿，或仁或鄙，陶冶而成之，不能粹美，有治乱之所生，故不齐也。”他并不认为所谓“仁”、“鄙”是先天的本性中所带来的，所谓“性”只表示人的某种资质，而关键的还是后天的礼乐教化。这一点与孟子有很大的不同。

关于董仲舒的生平，《汉书·董仲舒传》中有比较详细的记载。其著述，现存的有《春秋繁露》及《汉书》本传中所载的“天人三策”。

## 5. 扬 雄

扬雄(前 53—公元 18)，字子云，蜀郡成都(今属四川)人。其祖先曾受封晋之扬，故以“扬”为姓。后辗转至蜀。扬雄年少时好学，泛观博览，通于训诂，曾师事于严均平。生性恬淡无为，少于嗜欲。因口吃，不善言谈，亦因此而长于深思。四十多岁时，至京师，以大司马车骑将军王音之荐，为侍郎，与王莽、刘歆一起给事黄门。也曾与董贤共事。后来，王莽、董贤皆位列三公，而扬雄经三朝，未曾有所升迁。由此，可见其淡泊名利之一斑。王莽篡汉后，谄谀之士以符命面获封侯者很多，扬雄不善其事，仅以资历深，面为大夫。后以病免，再起，复为大夫。扬雄家贫，嗜于饮酒，当时有人常常挟酒肴而从其游学。年七十一面卒。

扬雄是汉朝时有名的文学家、古文经学家与哲学家，长于辞赋，当时即以此闻名。常以辞赋讽喻时政，《汉书》本传载仿司马相如所作四赋（包括《甘泉赋》、《河东赋》、《校猎赋》与《长杨赋》），皆讽喻时政之作。又曾针对屈原《离骚》而著有《反离骚》（本传也收录其文），仿《易》以作《太玄》，仿《论语》以作《法言》。《太玄》与《法言》是现存研究扬雄哲学思想的重要资料。但在当时，这些著作并未受到重视，只有刘歆等少数人颇嘉许之，桓谭更惊叹其为“绝伦”。刘歆曾与扬雄开玩笑说，恐怕后人是要用《太玄》来盖盛酱的坛子吧！这也可以看出时人对扬雄著述的态度。

关于扬雄的生平，《汉书·扬雄传》中有详细的记载。其著述，主要的即上面提到的《法言》与《太玄》。

## 6. 王 充

王充(27—约97)，字仲任，会稽上虞(今浙江上虞县)人，祖先曾居于魏郡元城(今河北大名县境内)。王充早年丧父，以对母亲的孝顺而闻名乡里。从现存的一些资料看来，王充年少时非常聪颖，自称“才高而不尚苟作，口辩而不好谈对”<sup>①</sup>。后来入京师太学学习，曾师从于班彪。王充读书好泛观博览，不肯拘泥于章句。据称，王充有过目不忘的才能，当时因家贫买不起书，他经常到洛阳市场上去阅读所卖的书，读罢辄能记诵，这大概就是王充泛观博览的主要途径。其后归家，以教授为生。其间，曾做过州郡的小官，因与他人意见不合而辞官归去。当时，天人感应、谶纬之说风行，王充非常反感，他又素以辩才著称，经常以其看似诡异实

<sup>①</sup> 《论衡·自纪》。

则有理有据的谈说驳斥俗儒之见。后来,更闭门潜思,述之于其大著《论衡》。晚年,王充受友人谢夷吾之荐,肃宗以公车召之,因年老多病未能成行。年近七十,王充开始致力于养生之术,并著有《养性书》十六篇。最终,死于家中。

王充与当时的儒学思潮可谓完全格格不入,他对当时的一些问题作了一次比较全面的清算,这一质疑甚至直接上溯至孔子。这里,王充引进了道家的自然观念,对于当时的天人关系说作了比较严厉的批判;但同时,王充有比较确定的命定论思想,甚至认为人无论如何不可能改变此境遇,决定此命运的不是神,而是星、气等自然现象。值得一提的是,王充为后来的魏晋玄学打开了思想之门。他所著《论衡》一书在当时中原并未得到流传,其思想在当时也不可能造成什么影响。在他死后近百年,方由蔡邕、王朗发掘出带回中原,视为异书,引为谈资,后来更为玄学思潮所重视。

王充的生平,《后汉书·王充王符仲长统列传》有简短的记载。其著述现存的有《论衡》八十五篇(其中《招致》仅存篇目)。

## 7. 王 符

王符(生卒年不详,大约卒于桓帝延熹后期),字节信,安定临泾(今甘肃镇原县)人。少年即好学,志存高远,与马融、窦章、张衡、崔瑗等人是好友。出身卑微,为乡人所贱。东汉末年,政治腐败,世俗人以做官为务,而做官的途径是当权者的引荐,王符生性耿直,不肯混同于流俗,所以始终不能得到引荐以升迁的机会。因愤懑而笔之于书,指摘时弊,因不愿显扬其名,名其书曰《潜夫论》。王符一生未入仕途,终老于家。虽然这样,但在当时已经有很高的声望。有这样一个故事:一将军皇甫规解官还安定老

家,另一个因货赂得为雁门太守者亦去职归家。雁门太守欲造访皇甫规,投名帖以求谒,皇甫规高卧而不愿出迎,及见之,辄刺而问曰:“先生您在雁门食雁很好吧?”一会儿,有告之以王符至门下造访,皇甫规闻言,惊遽而起,也来不及束衣带,趿拉着鞋连忙出迎,挽着王符的手而还,与其同坐,谈笑而尽欢。

王符学主五经,站在儒家的立场上对当时社会中的腐败现象作了严厉的批判。强调民本、农本,对于当时混乱的社会秩序提出了自己的解决办法,有一定的深刻性。

王符的生平,《后汉书·王充王符仲长统列传》有简要记载。其著述有《潜夫论》三十六篇。

## 8. 王 通

王通(580—617),隋河东郡龙门县通化镇(今山西万荣县通化)人,字仲淹。王通出身于名门望族,也是一个儒学世家。其弟王绩、孙王勃是著名的文学家。受家学渊源之熏陶,王通从小就受到良好的教育,据说年十五而为人师。年十八,有四方之志,四处游历问学。后中秀才。仁寿三年(603),西游长安,见隋文帝,献太平十二策,文帝赏识其才,下其策议于诸公卿大夫,不见推崇。其后不久,出任蜀郡司户书佐、蜀王侍读。隋炀帝大业初年,罢官还乡,路访长安,慨叹道之不行,作“东征之歌”而归。其后,于家中一意著述、讲学。其间,曾受朝廷征召,不仕。卒于家,门人私谥为文中子。

王通生平一大事即撰《续六经》。此乃其弃官还乡后,历时九年勤奋研究、著述而成。共有《续诗》、《续书》、《礼论》、《乐论》、《易赞》和《元经》六种。其书都已亡佚,特别是《礼论》、《乐论》与《易赞》三者内容为何已不可知。《续诗》所录诗歌包括晋、宋、北



魏、西魏、北周和隋六代作品,用以明王道、移风俗、兴教化。《续书》收录西汉迄晋之诏命百篇,以明帝王之道。《元经》法《春秋》,起于晋惠帝元年,至隋开皇九年隋灭陈止,行褒贬之事。宋阮逸刊印《元经》,世疑为伪书。从王通《续六经》之作,我们可以清楚地看到他意欲效法孔子(时人也确实有称其为“王孔子”者),明儒者王道之制。此为其学的根本内容,另一方面即所谓究天人之际。他反对汉儒之天人感应说,提出要宇宙是天之元气、地之元形、人之元识所构成,倡三才并重。关于儒家道德伦理方面,王通重新提出“穷理尽性以至于命”、“道心”、“人心”等命题、范畴,有一定意义。关于儒释道的关系,王通以为“三教可一”,反对三者相互攻击,以为皆可以利用以达成王者之治。

王通生平传记资料很少,散见于各种资料中。其著述今存《中说》,亦非其自著,而是在其门人记录与后人追记的基础上整理而成的。曾有人疑其为伪,现在看来,基本上可以反映王通的思想内涵。

## 9. 韩 愈

韩愈(768—824),邓州南阳(今河南孟县)人,祖籍昌黎(今河北通县东),又称韩昌黎。韩愈三岁而孤,由寡嫂抚养成人。韩愈年少即能自觉读书,每日记诵千数百言,稍长,即通“六经”、百家之学。登进士第,曾先后随宣武节度使董晋、武宁节度使张建封为官。为官操行严正,直谏无忌,调四门博士,迁监察御史。以上书论宫市,触怒德宗,贬为阳山令。元和初,权知国子博士,后改都官员外郎,即拜河南令。又迁职方员外郎。以受他人连坐,复为博士,尝作《进学解》以自嘲,兼自陈己志,为执政所见,惊叹其才,改比部郎中、史馆修撰。转考功,知制诰,进为中书舍人。为人

所诬，改太子右庶子。后迁刑部侍郎，宪宗迎佛骨入宫，因上表力谏，触犯雷霆，几得死罪，以同僚力保，贬为潮州刺史。于贬所上表谢恩，打动帝心，改为袁州刺史。后召拜国子祭酒，转兵部侍郎。镇州发生骚乱，韩愈受命去安抚，晓之以利害，最终达成谅解。后转吏部侍郎。在一场政治斗争中，曾为京兆尹兼御史大夫，再为兵部侍郎，再为吏部侍郎，几经沉浮。年五十七而卒，追赠为礼部尚书，谥为文。韩愈性情率真，与人交，终始如一。成就后进之士颇多，较著名的如李翱、孟郊、张籍等。嫂亡，为服丧以报养育之恩。

韩愈生活的时代面临两个问题：其一，文风绮丽，华而不实；其二，“异端”横行，佛、道得志。关于这两个问题，韩愈针锋相对地提出了自己的见解。倡“古文运动”，自称“非三代两汉之书不敢观”。“古文运动”，看起来只是一种对文体文风的复古，但有其深刻内涵。如韩愈提出的“文以载道”、“文以明道”，旗帜鲜明提出文章正是要倡明儒学之“道”。这也是韩愈反对佛、道的立足点，具有针对性地提出了儒学“道统”说，认为儒家有一个严格的道统，由尧、舜、禹、汤相传授受至文、武、周公，直至孔、孟，此道统的实质性内涵即儒家的“仁”、“义”之学。关于儒家的人性论，韩愈有自己的看法，这就是著名的“性三品”说。韩愈对于“性”、“情”作了比较严格的划分，突出了“性”的先天性，并进一步把性区分为上、中、下三品，情亦随之。韩愈的“道统”、“性三品”说，开了有宋一代新儒学复兴的先河。

关于韩愈生平，《新唐书·韩愈列传》有较详细的记载。韩愈为文颇多，后人辑有《昌黎先生集》。

## 10. 李翱

李翱(772—841)，字习之，陇西成纪(今甘肃秦安县)人。贞

元十四年(798)中进士第,被任命为校书郎。其后,屡迁。元和初,为国子博士、史馆修撰。以史官记事多失实,主张“指事载功”,得到皇帝的认可。后为礼部郎中。李翱生性孤高自傲,好直言己见,不屈从于任何势力。

有这样一个故事,李翱因仕途黯淡,胸中郁闷而无处发泄,与宰相李逢吉见面,力斥其过失,李逢吉非常圆滑,并不计较,李翱事后既愧且惧,称病不出。如此满百日,有司言按惯例当免官,李逢吉反而上表使其为庐州刺史。后再入而为谏议大夫,知制诰,又改中书舍人,左迁为少府少监。其后,历任桂管湖南观察使、山南东道节度使,卒于任上。李翱曾师从韩愈,其文风浑厚,与韩愈同样受到时人的推崇,死后亦谥为“文”。

同韩愈一样,李翱站在儒学的立场上,与“异端”展开了论争。贡献最大的莫过于人性论方面的建树,即其文《复性书》。关于“性”,李翱一方面根据儒家经典《礼记》中的《中庸》,另一方面吸收佛教的人性论思想,提出了自己的人性观。李翱恢复了思孟学派的性善论观点,以性为“人之所以为圣人者”、为“天之命也”,这一点凡、圣无别,所差别之处在于“情”。李翱认为“情由性而生”、“情者,性之动也”,感于物而后动;同时,性“由情以明”。以其感于物而动,故主于嗜欲,是不必善的;性由情而明,亦因情而蔽。所以他主张息“情之动”以“复性”。<sup>①</sup>李翱关于性、情的探讨,开了宋代新儒学复兴的先河。

关于李翱生平,《新唐书·李翱列传》有简要记载。其著述,后人辑有《李文公集》十八卷。另外,尚有与韩愈合撰的《论语笔解》两卷。

<sup>①</sup> 以上引文均见《复性书》、《李文公集》卷二。

## 11. 柳宗元

柳宗元(773—819),字子厚。浦州解县(今山西运城解州镇)人,因解县旧属河东郡,故人称柳河东。柳宗元年少时聪敏绝伦,为文气魄宏伟,受到时人的推崇。贞元九年(793),登进士第。贞元十四年(798),通过博学宏辞科考试,授校书郎,出任蓝田县尉。贞元十九年(803),任监察御史里行,与王叔文过从甚密,王叔文很推崇其才。永贞元年(805),王叔文当政,意欲革新,重用柳宗元,破格升任其为礼部员外郎。不久,永贞革新失败,柳宗元被贬为邵州刺史,半路,又改为永州司马。永州蛮荒之地,生活很苦,柳宗元这时写了许多小文章,一抒郁闷之怀,读之令人惻然。元和十年(815),受诏返长安,因忌其才高,不见用,出而为柳州刺史。刘禹锡与其同时出任播州刺史,柳宗元认为播州非人所居,而刘禹锡上有老母,欲上奏请求交换二人的任所。后以刘禹锡改连州刺史而作罢。柳宗元在柳州时,已文名四播,南方求进士者经常不远千里至柳州求教。当时,号称柳柳州。年仅四十七,没于柳州任上。

与韩愈一样,柳宗元也是古文运动的中坚力量,提倡“言道讲古穷文辞”。此“道”,就是尧、舜、孔子之道,柳宗元有自己的解释。他批判了两汉以来的天人感应说,认为天就是自然之天,就是阴阳二气的自然游动,与人了无干涉,这就是天人“其事各行不相预”的关系。由此,进一步反对所谓帝王受命于天的传统观念,认为只有“仁”才能成为帝王受命之祥瑞。对于佛教,柳宗元并非简单的加以排斥。认为佛教与老子、杨、墨、申、商、刑名、纵横之说一样,都“有以佐教化”。更以为佛教之言性、情,与孔子之道不异。柳宗元贬永州时,居所临江而无窗,于是开一扇窗,如此

描述其感受：“夫室，向者之室也；席与几，向者之处也。向也昧，而今也显，岂异物耶？因悟夫佛之道，可以转惑见为真智，即群迷为正觉，舍大暗为光明。夫性岂异物耶？”<sup>①</sup>这里说的也只是关于佛教迷悟同一性的感受，至于柳宗元所理解的“性”的内涵，他并未作深一层的阐述。

关于柳宗元生平，《新唐书·柳宗元传》有记载。其著述，在他死后由刘禹锡编为《柳河东集》三十卷。

## 12. 刘禹锡

刘禹锡(772—842)，字梦得，洛阳(今河南洛阳)人。自称为汉中山王刘胜之后，出自儒学世家。贞元九年(793)，登进士第，并通过博学宏辞科考试。贞元十六年(800)受杜佑荐为徐泗濠节度使章书记。后随杜佑入朝为监察御史。当时王叔文得幸于太子，刘禹锡亦名重一时，二人相交，王叔文称其有宰相之才。王叔文当政，升任刘禹锡为屯田员外郎，判度支、盐铁案。刘禹锡才高势重，于当时的一些人，多有得罪。没过多久，王叔文集团失败，刘禹锡被贬为连州刺史，途中，改朗州司马。在朗州时，因当地土人之歌《竹枝》而作《竹枝辞》十余首。十年后，方受召而返长安，因作《玄都观看花君子》诗，语涉讥忿，为当道所不喜，再出而为播州刺史。播州非人所居，而刘禹锡有八十老母，因御史中丞裴度谏，徙夔州刺史。宝历二年(826)，以和州刺史入为主客郎，再作《游玄都》诗，讽刺当权，更为人所轻。当时裴度为相，赏识其才，荐为礼部郎中、集贤直学士。大和五年(831)，裴度罢，刘禹锡再出而为苏州刺史，迁汝州、同州刺史。开成元年(836)任太子宾

<sup>①</sup> 《永州龙兴寺西轩记》，《柳宗元全集》卷二八。

客,分司东都。刘禹锡恃才傲物,屡遭排斥,心怀愤懑,晚年越见孤独,很少与人交往。好诗,与白居易往复唱酬颇多。会昌时,加检校礼部尚书,未几,卒。追赠户部尚书。

刘禹锡于儒学之建树即其天人关系说。同柳宗元一样,刘禹锡反对天人感应,认为天由阴阳五行之气构成,万物因气化而生,其中,人禀受天地之秀气、正气。他很强调天人功能上的差别,以天主生物,人主成物。但不同于柳宗元的是,刘禹锡认为在某种意义上说来,天人可“交相胜”。主要是强调人对“理”的把握,认为理明则不必言天,在此意义上再度突出了人的社会功能,以人能胜乎天,在于“法”,以形成公是公非的社会秩序。以上观点出于其《天论》,自陈因见柳宗元《天说》,以为“非所以尽天人之际”,作此文“以极其辩”。

刘禹锡生平,《新唐书·刘禹锡传》有较详细的记载。著述有《刘宾客文集》(又名《刘梦得文集》)三十卷,外集十卷。

### 13.周敦颐

周敦颐(1017—1073),字茂叔,道州营道(今湖南道县)人。原名敦实,因避英宗讳而改。周敦颐年少丧父,随母依舅龙图阁学士郑向为生。因舅父而走上仕途,初任分宁县主簿,以果断决狱之能为人所称道。因吏部使者之荐,调南安军司理参军。当时转运使王逵欲治一囚犯死罪,而此囚法不当死,王逵素来骄横蛮悍,无人敢劝阻。周敦颐据理力争,王逵未予理睬,周敦颐以弃官相胁,王逵方作罢。再移而为郴州桂阳县令,政绩尤著。后知南昌、通判虔州、知郴州、为广东转运判官。因疾病请求知南康军,家于庐山莲花峰下。其家前有一小溪,周敦颐以在营道时居处濂溪之名名之。周敦颐后来又被称为濂溪先生,其学,亦被称为“濂

学”。周敦颐人品高尚,黄庭坚称其“胸怀洒落,如光风霁月”。周敦颐在南安时,与程颢、程颐之父程珦为同僚,程珦惊异其气貌言语,相与为友,并使其子程颢、程颐从其受业。周敦颐每令其寻孔、颜乐处,所乐何事。据程颢说:“自再见周茂叔后,吟风弄月以归,有吾与点也之意。”可见其学风之一斑。周敦颐死后,赐谥元公,淳佑元年(1241),封汝南伯,从祀孔子庙庭。

周敦颐被奉为宋明理学的开山祖。从儒学的传承上来说,他立足于《易传》的系统,吸收了佛、道的宇宙论、心性论思想,建立了一套比较完整的道德形上学系统。在《太极图说》中,他阐述了一套“无极而太极”至“圣人定之以中正仁义,而主静(自注:无欲故静)立人极焉”的天人之学。在这里我们不能对“无极而太极”作一个准确的界定(朱熹释其为“无形而有理”),不过,在他的另一篇小作《通书》中我们可以作一个合理的推断,即其所阐述的“诚”。“诚者,圣人之本。大哉乾元,万物资始,诚之源也。乾道变化,各正性命,诚斯立焉,纯粹至善者也。”所谓“无极而太极”,恰恰说的是道德性命之源。这的确开了宋明理学道德性命之学的端倪。在此意义上,他与邵雍、张载、程颢、程颐同作为理学思潮的发起者而被称为“北宋五子”。

周敦颐生平,《宋史·道学传一》有较详细的记载。其著述主要有上而提到的《太极图说》和《通书》。明清人收录其全部著述及他人述评,编有《周子全书》。

#### 14. 邵 雍

邵雍(1011—1077),字尧夫。祖先为范阳(今河北涿县)人,父亲邵古迁至衡漳(今河北南部),再迁至共城(今河南辉县)。邵雍三十岁时游河南,遂家于洛阳,父母亡,即葬于伊水之上,成为

河南人。邵雍年少时颇有才气，志向高远，意欲成就功名。泛观博览，刻苦为学。据称，“寒不炉，暑不扇，夜不就席者数年”<sup>①</sup>。曾仿效昔人以古为游，周游齐、鲁、宋、郑之遗迹，幡然而归，以为道在于今，从此不复出。李之才闻其好学，曾造访其家，授以河图、洛书及伏羲八卦、六十四卦图像。邵雍初至洛阳时，四壁萧然，不蔽风雨，靠自己砍柴赡养父母，怡然自得，不以为忧。王安石新政时，富弼、司马光、吕公著等退居洛阳，敬其贤，为购置园宅。邵雍名其居为“安乐窝”，自号“安乐先生”，仍以耕稼为生。早起焚香晏坐，午后小酌辄止，不至于醉，兴至则吟哦自娱。春秋时节，常乘一小车出游城中，惟意所适，遇风雨辄止。当地人直称其为“吾家先生”，名噪一时，远近慕名造访者颇多。与人处，谈笑终日，有请教学问的则告之，否则，也不勉强聒噪。嘉佑年间，先后以隐逸、逸士被举为官，固辞方受命，最终还是称疾而不肯出仕。终老于家，追赠秘书省著作郎。元佑中，赐谥康节。

邵雍以易学著称于世，其易学被称为先天学，即以所传伏羲所画乾坤坎离四正卦图式为先于《周易》而有，是《周易》的基本原理。邵雍以先天易之图式推演宇宙自然、乃至人类历史变化，建构了一套比较精密的理论体系。邵雍认为，由乾坤二卦至四正卦、八卦、六十四卦乃至天地万物，皆本于太极，而所谓太极，就是人心。此心无思无为，非动非静，不为外物所动、所宰制。由此，提出了一套“以物观物”的人生观。所谓“以物观物”，就是不以外物牵累此心。他在其诗集《伊川击壤集》序中这样说：“观物之乐复有万万者焉，虽死生荣辱转战于前，曾未入于心中，则何异四时风花雪月一过乎眼也？”这样一种人生观可以说是比较纯粹的

<sup>①</sup> 《宋史·道学传一》。



美学式的。邵雍之《周易》象数学对后世易学、哲学有很大影响。程颢推崇其学为“内圣外王之学”，朱熹对《周易》的解释也多得力于邵雍。

邵雍的生平，《宋史·道学传一》有较详细的记载。其著述主要有《皇极经世》，原书不传，现存《道藏》、《四库全书》本已非其旧。另外，有诗集《伊川击壤集》。

### 15. 张 载

张载(1020—1077)，字子厚。祖籍大梁(今河南开封)，生于长安(今陕西西安)，随父迁于凤翔眉县横渠镇(今陕西眉县横渠)，故又尊为横渠先生。张载年少时喜好谈兵，以至于欲自己召集人马取洮西之地。康定元年(1040)，范仲淹任陕西安抚副使兼知延州，张载以书谒范仲淹言边事。范仲淹知其才，以“儒者自有名教可乐，何事于兵”相劝，并向他推荐《中庸》。张载开始发奋读书，由《中庸》至于释、老，最终返于“六经”。自以为学有所得，于京师讲《易》，听者颇多。一日，程颢、程颐兄弟至，相与论《易》，张载自叹不如，遂罢讲席。再与二程兄弟谈道学之要，涣然自信于儒者之道，尽弃异端之学。嘉佑二年(1057)，登进士第，先后任祁州司法参军、云岩县令。熙宁二年(1069)，以吕公著荐，得神宗召见，以为政当法三代打动圣心，任崇文院校书。见王安石，劝戒其与人为善。后称疾归隐，屏居南山下，终日危坐一室，仰思俯读，有所得则记之。有时夜半而起，举烛而书。敝衣蔬食，与门人讲学，必告以学如圣人而后已。熙宁十年(1077)，以吕大防荐，知太常礼院。因与有司议礼不合，称疾而归。途中，疾病发作，沐浴更衣而就寝，至天明而亡。门人凑钱，为其买棺扶柩而还。嘉定十三年(1220)，赐谥明公。淳佑元年(1241)，封眉伯，从祀孔子庙庭。

张载之学,以虚空即气为本为根,由此推衍天地、人物、性命通一无二之生化,所谓“由太虚,有气之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名”<sup>①</sup>。提出了“天地之性”作为儒学道德伦理的形上依据,主“变化气质”以恢复“天地之性”。划分“德性之知”与“见闻之知”,主“不以见闻梏其心”,提出“大心”说以完成道德自我的升华。张载为传统儒学的道德伦理之形上化作了初步尝试,新儒学的一些特有的概念、范畴、命题,在他那里都得到了初步的解释,如“心”、“性”、“情”、“气”,再如“天地之性”、“气质之性”和“德性之知”、“见闻之知”的划分,再如“心统性情”、“变化气质”等命题的阐述,都开了理学思潮之先河。其小作《西铭》,有万物一体的思想,更被理学家们奉为经典,“天地之塞吾其体,天地之帅吾其性。民,吾同胞;物,吾与也”。更成为众所周知的名言。

张载的生平,《宋史·道学传一》有比较详细的记载。其著述主要有《易说》、《正蒙》、《经学理窟》等。明沈自彰编有《张子全书》。

## 16. 程 颢

程颢(1032—1085),字伯淳,世称明道先生。祖籍安徽黟县,后迁中山博野,再迁至开封,父程珦时举家迁往洛阳履道坊。父亲对待子女非常慈爱,只要无犯于义理,一般都随顺其意。程颢年十五时,奉父命师从周敦颐,遂有求道之志,而无心于科举之学。嘉佑元年(1056),中进士第,先后调雩县、上元县主簿,为晋城令,以善于断讼而闻名。熙宁初年,以吕公著谏,为太子中允、监

<sup>①</sup> 《正蒙·太和》,《张载集》。

察御史里行。神宗慕其名,常召见,咨以天下事。与王安石素友善,尝参与新法。后意见不合,求退。安石敬其忠信,使出提点京西刑狱,程颢固辞,改签书镇宁军判官。熙宁五年(1072),归洛阳监洛河竹木务。熙宁十年(1057),迁太常丞。元丰元年(1078),知扶沟县。翌年,判武学,受劾归旧职。翌年,因狱中人犯逃逸,责监汝州盐税。元丰八年(1085),哲宗立,召为宗正丞,未上任而卒。程颢资性过人,修养有道。与人处,和粹之气,盎于面背,门人、朋友与之相处数十年,未曾见其有忿厉之色。处事优容,即便逢仓促之变,也不会见于形色。这恐怕正是儒者所谓的圣人气象了吧。其学泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸六经面后终有所得。嘉定十三年(1220),赐谥纯公。淳佑元年(1241),封河南伯,从祀孔子庙庭。

程颢创立了一套以“天理”为核心的儒家的道德形上学。如其所说,“天理”是其“自家体贴出来”的,并赋予它以新的内涵,使之成为儒家天人之学的契合点。一方面,“天者,理也”;另一方面,“心是理,理是心”。从天的层面来说,理就是“生生之道”、就是所谓“生意”;从人的层面来说,理就是人得之以为“仁”者。贯通地说,就是其《识仁篇》所强调的“仁者浑然与物同体”。在此意义上,程颢反对间隔物我、内外,主张“心普万物而无心”、“情顺万事而无情”,如此,方能“廓然而大公,物来而顺应”。程颢的“天理”说,确立了新儒学所面临的新问题、新方法,受到了后来儒者的极高赞扬。其弟程颐更称其为孟子后继承道统的第一人。后来,人们合称其兄弟为“二程”,他们共同创建的学派被称为“洛学”。

程颢的生平,《宋史·道学传一》有较详细的记载。程颢与其弟程颐的著作被朱熹编为《河南程氏遗书》、《河南程氏外书》、



《河南程氏经说》与《河南程氏文集》。

### 17. 程 颐

程颐(1033—1107),字正叔,程颢的兄弟,被学者尊为伊川先生。十四五岁时与其兄程颢共同师从周敦颐。皇佑二年(1050),程颐十八岁,即上疏仁宗,劝其以王道为心,黜异学。游太学,胡瑗以颜子所好何学问诸生,程颐对以“学以至圣人之道”,胡瑗惊叹其文。元丰八年(1085),哲宗即位,以司马光、吕公著之荐,诏为西京国子监教授,力辞。元佑元年(1086),以秘书省校书郎入京,即改为崇政殿说书,为皇帝侍讲。闻皇帝于宫中沐浴而恐伤蝼蚁,叹曰:“推此心以及四海,帝王之要道也。”早春杨柳初发,皇帝戏折柳枝,程颐严词制止。元佑二年(1087),因与苏轼等人的争端受排挤,出管勾西京国子监。元佑五年(1090),丁父忧去官。元佑七年(1092),丧服除,召为西京国子监,辞。改授管勾崇福宫,以疾辞。绍圣年间,以党论放归田里,削籍送涪州编管。元符三年(1100),徽宗即位,赦归洛阳。是时,党禁未息,曾有圣旨追毁其所著文字。大观元年(1107)九月,卒于家。将卒时,弟子进言,以为平日所学,此时正可为用,程颐眼微睁,竭力而言:“道着用便不是。”即卒。程颐为人严正,程颢以为师道尊严,存乎其弟。平生诲人不倦,程氏门人,多出于他的教诲。嘉定十三年(1220),赐谥正公。淳佑元年(1241),封伊阳伯,从祀孔子庙庭。

程颐称其道与程颢同,若找到他们二人的契合点,则在于“理”之范畴。“理”即物“则”,强调物物皆有其所以然之理。提出了“理一分殊”的命题,论述儒学从家庭伦理到社会伦理乃至宇宙天地万物之一体和谐。在心性论上,他不像程颢只是简单地说一个“心是理”,而是吸收了张载的“心统性情”说,强调心的体用

性情层面的差异。但体用性情、形上与形下又不是截然对立的，所谓“体用同源，显微无间”。一方面，继承了儒学的性情一贯的传统；同时，对“性”的形上层面对作了比较严格的规定。在修养方法上，强调“敬”之涵养与“格物致知”之进学路径。程颐这一套比较完备的理论体系对后世儒者尤其是对朱熹有很大的影响，为理学新体系的完成打下了坚实的基础。

程颐的生平，《宋史·道学传一》有比较详细的记载。其著述，除了与程颢编在一起的《河南程氏遗书》、《河南程氏外书》、《河南程氏经说》与《河南程氏文集》以外，尚有《伊川易传》。

### 18. 胡 宏

胡宏(1105—1161)，字仁仲。建宁崇安(今福建崇安)人。其父胡安国是宋朝有名的《春秋》学大师。建炎年间，因战乱随父避于荆门、湘潭，后来长期隐居于衡山五峰之下，故世称五峰先生，其所开创的学派也被称为湖湘学派。胡宏因家学渊源，幼年即受到了良好的教育。年十五，自著《论语说》。年二十，至京师，游太学，师从程门高弟杨时。靖康元年(1126)，程门另一高弟侯师圣避乱至荆门，胡宏再得以执弟子礼。胡宏父胡安国交友不慎，早年与秦桧过从甚密。胡宏以父荫得补右承务郎，以秦桧当政，始终不仕。秦桧表示有任用之意，为胡宏断然拒绝。隐居衡山，“穷居杜门，躬理耕植，时读经史，以求寡过”<sup>①</sup>，后承续父业，任岳麓书院山长。如此，游学衡山二十余年。绍兴二十五年(1155)，秦桧死，欲起用胡宏，召命至，胡宏以疾而终未成行，卒于家。胡宏以醇儒自居，不事于佛、老之学。观其一生，痛切于靖康之辱，始终以收复

<sup>①</sup> 《与向伯元书》，《胡宏集》。

失地,使徽宗、钦宗还朝为念。死后,赐正郎,谥明。胡宏弟子中,较著名的有曾与朱熹往复论学的张栻。

胡宏是理学心性论中比较特殊的一个,其主要观点即“心以成性”、“性体心用”。胡宏所言之性,与理学家们的性善论有所不同,他认为性是绝对的本体,善恶不足以言之,并提出“好恶,性也”、“天理人欲,同体异用”,承认欲望也来源于人性。“心”则是一个形而下的范畴,他认为,形上之性必须体现在形而下的心中。需要注意的是,胡宏在这里比较强调心的认知功能,并将这种认知心作为人区别于动物的主要标志。当然,心的主要功能还是“尽性”、“成性”,以性为“未发”、心为“已发”是其主要内容,强调人心对于天命之性的依归,否则,就是自私用智。最终,通过“知天命”达到混合人己、超越物我的天人合一的道德境界。胡宏的心性论遭到了朱熹的批判。

胡宏的生平资料甚少,《宋史·儒林传五》有比较简单的记载。其著述现存的主要有《知言》、《皇王大纪》及其子编撰的诗文集《五峰集》。

## 19. 朱 熹

朱熹(1130—1200),字元晦,又字仲晦,自号晦庵、晦翁、通翁,别号考亭、紫阳,又号云谷老人。徽州婺源(今江西婺源)人。朱熹生于其父任所南建州尤溪县(今福建尤溪),生而颖悟。有这样一些轶事,朱熹始能言,其父指天而教之曰:“天也。”朱熹问:“天之上为何物?”年稍长,授以《孝经》,读过一遍后,自题其书上曰:“不若是,非人也。”与诸小儿游戏于沙上,独自端坐以指画沙,所画,八卦也。年十四,父亡,迁居至建州崇安县(今福建崇安),依父遗嘱,师事胡宪、刘勉之、刘子翥三先生。绍兴十八年(1148),中进

士第。绍兴二十三年(1153),任泉州同安县主簿。其间,与延平李侗先生往还论学。绍兴二十八年(1158),监潭州南岳庙。翌年,以荐召赴行在,以疾辞。绍兴三十年(1160),正式受学于李侗。孝宗即位,曾入朝奏事。其后,屡受召命,因当时执政者主和议,始终不肯出仕,只担任过一些如主管台州崇道观、武夷山冲佑观这样的有微薄俸禄、却又无事的闲职。淳熙六年(1179),知南康军,其间,修复白鹿洞书院。后提举江西常平茶盐公事,以救荒之功,除直秘阁,辞,提举浙东常平茶盐公事,忙于救荒,孝宗评价其政绩“朱熹政事却有可观”。以弹劾江西提刑唐仲友与宰相王淮起小有纠葛,迁江西提刑,辞归。淳熙十年(1183),因其请,再得主管台州崇道观之闲职,如此,先后奉云台、鸿庆之祠五年。淳熙十四年(1187),提点江西刑狱公事,辞,不获准,遂行。后诏任兵部郎官,以足疾辞,遂直宝文阁,主管西京嵩山崇福宫。其后,屡召屡辞。绍熙元年(1190),知漳州。绍熙五年(1194),知潭州,修复岳麓书院。庆元二年(1196),受监察御史沈继祖之诬,遭学禁,门人蔡元定编管道州。庆元五年(1199),依所请准致仕。翌年,卒于家。朱熹登进士第五十余载,“仕于外者仅九考,立朝才四十日”<sup>①</sup>,终身从事于讲学、著述。嘉泰年间,赐谥文。宝庆三年(1227),追赠太师,封信国公,改徽国公。淳佑元年(1241),从祀孔子庙庭。

朱熹是理学之集大成者,他在总结其先驱者的理论基础之上,创立了一套比较完整的儒学的道德形而上学。朱熹哲学的最大特征就是强调形上与形下的区别,当然,这种区别不是截然的,它只是对“形而上”作出的一个比较严格的保证。如在理、气关系问题上,朱熹坚持理气“不离不杂”,所谓“不离”,就是说有

<sup>①</sup> 《宋史·道学传三》:

理就有气,有气就有理,二者并无截然独立存在的时节;所谓“不杂”,是对理的形上特征的一种保证,“万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里”<sup>①</sup>,这是一个虚设,同时,表征理之“洁净空阔”的特征。再如,在心性论上,他继承了程颐的心体用说,给心的层面作了一个划分,心体是性,心用是情,并非像有些儒者只简单地说一个“心即理”。这样的划分,在凸显了心的形上层面的同时,对指向物欲层面的情感作了一个严格的限制,保证了心体之道德普遍性。在修养论上,朱熹强调“敬”、“格物致知”,其目的也是在于明确天理、人欲的界限,以存理、去欲。朱熹生活的时代,其学曾遭受“伪学”之禁,有意思的是,至南宋晚期,他的学说逐渐取得了正统的地位,以后更成为科举取士的标准。从客观上说,有思想禁锢的作用。

朱熹的生平,《宋史·道学传三》有详细的记载。朱熹一生勤于著述,除了后人编撰的语录《朱子语类》和诗文集《朱文公文集》外,尚有《四书集注》、《四书或问》、《周易本义》、《易学启蒙》、《太极图说解》、《通书解》、《西铭解》等。

## 20. 吕祖谦

吕祖谦(1137—1181),字伯恭,世称东莱先生,婺州(今浙江金华)人。家世显赫,其祖吕蒙正、吕夷简、吕公著、吕希哲数世为相。其学亦本诸深厚的家学渊源。吕祖谦以祖荫步入仕途,隆兴元年(1163),再举进士,及博学宏辞科,任南外宗正。以母丧,退居明招山,四方之士往而论学者颇多。乾道五年(1169),起太学博士,以例差教授严州。复召为博士兼国史院编修官、实录院检讨

<sup>①</sup> 《朱子语类》卷一。



官。赏识陆九渊之文风，任试馆职时，考试礼部，见陆九渊应试之文，一阅即知为陆九渊所作。以父丧，主管台州崇道观。三年后，起为秘书郎、国史院编修官、实录院检讨官。其间，重修《徽宗实录》，编《皇朝文鉴》。迁著作郎，以疾辞归。诏除直秘阁，又主管冲佑观。再诏以著作郎兼国史院编修，卒于任上。谥成。吕祖谦与当时学者过从甚密，如陈亮、叶适，再如比较有名的朱、陆鹅湖之会即是在他的主持下促成的。曾在家乡兴办丽泽书院，从学者达千人。全祖望在《宋元学案》中称其学为“吕学”和“婺学”。

吕祖谦学承关、洛，传统的观点认为，他是朱熹、陆九渊思想的调和者。在我们现在看来，吕祖谦的思想比较驳杂，缺乏一定的系统性，《宋史》未将其列入《道学传》是有一定道理的。他强调“天理”的普遍性，认为人之顺违、向背皆离不开天，“无动非天”。由天、天理之普遍性上来说天人无间。进一步提出“心外无道”、“道外无心”的观点，强调心之神明。说吕祖谦之学驳杂，主要的一方面就是他主张治经史以致用，这一点特别遭到了朱熹的批判，指责其“谈论古今，说王说霸”，背离了新儒家道德性命之学的根本价值取向。

吕祖谦的生平，《宋史·儒林传四》有记载。吕祖谦著述较多，主要的有《东莱吕氏博议》、《春秋左氏传说》与《续说》、《历代制度详说》。其诗文为其弟吕祖俭等编为《东莱文集》。

## 21. 张 栻

张栻(1133—1180)，字敬夫，又字乐斋，号南轩。汉州绵竹人，迁至湖南衡阳。其父为著名的丞相张浚。张栻是胡宏的学生，胡宏非常赏识他。以父荫步入仕途。孝宗即位，其父张浚再起而为丞相，张栻以少年雄气，助其父内外筹划，一时人皆叹许。张浚去



位,汤思退执政,主和议,金人趁机纵兵入淮甸一带。其时,张浚歿,张栻满怀家仇国恨,上疏力陈抗金之策,未得理睬。过了很长一段时间,以荐起知抚州,改严州。翌年,召为吏部侍郎,兼起居郎侍立官,以分析金、宋实力打动上心,为侍讲,左司员外郎。以张说事得罪宰相,出知袁州。旋即退而家居数年。再起而知静江府,经略安抚广南西路,政绩颇著,诏直宝文阁,即改秘阁修撰、荆湖北路转运副使。改知江陵府,政绩卓著。后以弹劾刘大辩不遂,以提举武夷山冲佑观还家。年四十八,卒。颇有人望。嘉定年间,谥宣。淳佑初,从祀孔子庙庭。张栻当时与朱熹、吕祖谦齐名,称“东南三贤”。

张栻的生平,《宋史·道学传三》有较详细的记载。其著述,主要有《论语解》、《孟子说》及后人编定的《南轩文集》。

## 22. 陆九渊

陆九渊(1139—1193),字子静,世称象山先生。抚州金溪(今江西临川县)人。少聪颖,三四岁时问其父天地何所穷际,不获答,深思至废寝忘食。闻靖康之事,慨然有复仇之志。乾道八年(1172),登进士第,至临安,从游者甚众。初,任隆兴靖安县主簿。以服母丧,后改为建宁崇安县主簿。淳熙八年(1181),至南康访朱熹,在白鹿洞书院为诸生讲义利之辨,闻者感激涕零。以荐,召为审察,未行。再荐,为国子正。后任敕令所删定官,论抗金恢复大略,颇得皇帝赏识,欲使其任将作监丞,遭给事中王信反驳,出主管台州崇道观。还乡,于贵溪象山讲学,学者颇多。淳熙十六年(1189),光宗即位,知荆门军。政绩颇著。绍熙三年(1193)冬,卒于任上。谥文安。

陆九渊学风独特,少时闻人诵程颐之言,以为与孔孟不类。

读古书,见宇宙二字之解曰:“四方上下曰宇,往古来今曰宙。”遂大悟:“宇宙内事乃己分内事,己分内事乃宇宙内事。”<sup>①</sup>这一点,恰如其所说的“六经注我”,有一种反传统、反权威的精神,同时,包含着对个体的人、人心的一种尊重。当然,他的学说不能这样简单来看,其所谓心,既是个体之心,同时也是一普遍的道德本体。他与程颐、朱熹的最大区别在于,对人心并不作一个形上与形下的区别,当然,这并不意味着没有这种划分。当他在说到“心即理”时,所谓心,仍是指道德本心。正是在此意义上,同传统儒家学家一样,他也强调理欲之分、义利之辨。但是,他又反对把理归于天,把欲归于人,以“道心”、“人心”就是此一心,只在于一念之间,理、欲立判。总之,陆九渊之学有鲜明的个性特征,但这种个性特征与理学性命之学的传统是一脉相承的。当程朱理学被正统化、权威化后,他的学说确实具有一种冲击作用,只是有些人把这种作用过于夸大了。

陆九渊的生平,《宋史·儒林传四》有较详细的记载。其著述有后人编撰的《象山先生全集》三十六卷。

### 23. 许 衡

许衡(1209—1281),字仲平,世称鲁斋先生。怀之河内(今河南沁阳)人,其家世代为农,生于新郑县。七岁入学,问其师读书何为,告以登第,许衡不以为然。读书,好刨根问底,私塾先生颇犯难,如此,三易师。嗜书,家贫无书,曾于人家见《书》经疏义,遂寓居其家而手抄之。当时,兵荒马乱,许衡以道义自任,严于律己。曾于暑中与众人过河阳,口渴,逢无主之梨树,众人争相摘梨,惟

<sup>①</sup> 《象山先生行状》,《象山先生全集》卷三三。



独许衡端坐树下,不为所动。众人以梨无主,吃之无妨,许衡责以“梨无主,吾心独无主乎?”后从柳城姚枢处得程朱之书,遂与姚枢、窦默等人相与讲论,获益良多。家贫,躬耕而食,非义,一毫不取于人。蒙古灭金,佐元世祖忽必烈。初为京兆提学,教授秦中。世祖即帝位后,为太子太保,改国子祭酒。因遭排挤,以病归。至元二年(1265),再度起用,议事中书省。颇得世祖赏识。至元四年(1267),以病归。至元五年(1268),再召还,为元朝定朝仪、官制。至元七年(1270),以弹劾权臣阿合马不遂,请辞。至元八年(1271),元开太学,起为集贤大学士,兼国子祭酒。许衡闻命而喜,以为此正为其所当从事。至元十年(1273),以权臣毁汉法,辞归。至元十三年(1276),元欲重修历法,起许衡为集贤大学士兼国子祭酒,教领太史院事,制新历。四年而授时历成,颁行天下。历成而还,卒于家。大德元年(1297),赠荣禄大夫、司徒,谥文正。至大二年(1309),封魏国公。皇庆二年(1313),从祀孔庙。

许衡在思想上,一方面尊崇朱熹,同时又有进一步发展。《宋元学案·鲁斋学案》如此评价其学“许文正公表章朱子之书,天下乐为简易之说者”,基本反映了这一事实。他主要是继承发展了朱熹的心本体说,以“心与天地一般”,此心体就是所谓“明德”、“性”、“仁”、“理一”、“大本”,是天地万物的根本。以此为基础,他在修养论上虽认为尊德性、道问学二者缺一不可,但他更强调尊德性的一面,以“反求诸心”为根本特点,同时,进一步把格物致知与尽心知性联系起来。许衡的思想基本上反映了从朱熹理学向王阳明心学的过渡,如后来之吴澄。

许衡生平,《元史·许衡列传》有详细记载。其著述,后人编为《鲁斋遗书》十四卷。

## 24. 吴 澄

吴澄(1249—1333),字幼清,世称草庐先生。抚州崇仁(今江西崇仁)人。少颖悟,勤奋读书。长而通习经、传,致力于圣贤之学。曾举进士而不中。曾以程钜夫荐,起用至京师,不久,即以母老为由辞归。朝廷命有司至其家录其所著书,置于国子监。以董士选荐,为应奉翰林文字,到任,即日南归。再任江西儒学副提举,居三月,以疾辞归。至大元年(1308),召为国子监丞,承许衡之志,为诸生讲学。皇庆元年(1312),升司业。辞归,所教诸生有从之南归者。后拜集贤直学士,授奉议大夫,赴任途中,以疾归。英宗时,任翰林学士、太中大夫。泰定元年(1324),元朝初开讲筵,吴澄首为讲官。以庙议未获实行,有去意。当时,欲修《英宗实录》,使吴澄总其事。数月,书成,吴澄出城登舟而南归。诏褒其为资善大夫。卒于家。追赠江西行省左丞、上护军,封临川郡公,谥文正。吴澄年少时,即为文以续程朱之道统者自居。后来,名噪一时,四方之士从其学者甚众。

吴澄进一步发展了许衡的思想趣向,推许许衡为“吾道之宗”。他反对朱、陆各立标榜,以为其为教一也。因此,学主会归朱、陆于一,这自然要对朱熹思想加以进一步改造。朱熹强调形上、形下之分,主理气“不离不杂”。吴澄也承认形上、形下的划分,但更强调二者不可相离。表现在道器关系上,“道亦器,器亦道”;表现在理气关系上,只一气流布,气之有条不紊就是理,别无所谓理在气中。朱熹从体用、性情上说心,吴澄则直以心为天地万物之本体,提出了“心即天”的思想。表现在其修养论上,就是要大其心、反身内求,从而强调学必以“尊德性”为本。

吴澄的生平,《元史·吴澄列传》有较详细的记载。著述较多,

后人辑有《吴文正公集》。

## 25. 罗钦顺

罗钦顺(1465—1547),字允升,白号整庵,江西泰和人。弘治六年(1493)中进士第,授翰林编修,得以饱览翰林院藏书。弘治十五年(1502),迁南京国子监司业。正德三年(1508),以触怒刘瑾,被削职为民。刘瑾死,重新起用。后为南京太常少卿,迁南京吏部右侍郎,人为吏部左侍郎。世宗即位,命摄尚书事。迁南京吏部尚书,改为礼部尚书,丁父忧,未至任。起以礼部尚书,请辞,改吏部尚书,再辞,准致仕,有司供给禄米。居家二十多年,专心著述,屡诏不起。年八十三,卒于家,赠太子太保,谥文庄。罗钦顺早年溺于禅学,有禅师曾告以“佛在庭前柏树子”,思,有所悟。后读禅家《证道歌》,以为于己思颇相契。后返回至儒学,忽然醒悟,以为以前所体会到的只是“此心虚灵之妙,而非性之理也”<sup>①</sup>,从此,潜心濂、洛、关、闽之学。

罗钦顺认为,通天地、亘古今,只是一气之流行,所谓理,只能是气之理,只能依于气而立,附于气而行,反对朱熹分理、气为二。在心性论上,罗钦顺反对有所谓道德本心,即反对以心为性,认为心只是知觉灵明之心,是性的涵摄者。而性则为不易之“定理”,是人所必须遵从的,在此意义上,他又强调心为性体之用。罗钦顺站在此立场上,与王阳明曾往还论学,严厉地批判了其致良知说,认为其所犯的错误同样是以知觉作用为性。值得一提的是,罗钦顺反对理、欲的截然对立,认为人的感性欲望有其合理的一面,只主张寡欲,不主张“去欲”。

<sup>①</sup> 《困知记》卷下。

罗钦顺的生平,《明史·儒林传一》有简要的记载。其主要著述即《困知记》。此外,尚有《整庵存稿》、《整庵续稿》。

## 26. 湛若水

湛若水(1466—1560),字元明,世称甘泉先生。初名露,字民泽,避祖讳改为雨,后更为若水。广东增城人。弘治五年(1492),中乡举。师从陈献章,从此无心仕途。陈献章对他非常器重,临终赠诗,以其为衣钵传人。陈献章卒,湛若水庐墓三年,如丧父然。后以母命,出,入南京国子监。弘治十八年(1505),中进士第。授翰林院编修,与王阳明往还论学颇多。以母丧,归。筑西樵精舍,讲学于家。嘉靖初,入朝,为侍读。此后,历任南京国子祭酒,礼部侍郎,南京吏部、礼部、兵部尚书。以年老致仕。卒于家。湛若水平生好游学,所至之处,必建书院以祀其师陈献章。年九十,尚游学南京。其弟子中较有名的有吕怀、何迁、洪垣、唐枢。与王阳明争论较多,多有未契合处,此争端衍及二人弟子。

湛若水的心学比较有特征,他以天地万物之条贯最终归结于心。湛若水以为,“宇宙间一气而已”<sup>①</sup>,自不同角度而言,或谓之“天地”、“道”、“心”、“理”等等,其实则一。气以其有形而谓之形而下者,气之适中就是道、理,中则无形,故为形而上者,形上、形下也是一体。而心之本体、心之中正处、心之生理,就是所谓天理。正是在此意义上,他强调“万事万物莫非心也”<sup>②</sup>。在此,我们可以看到使天地万物条畅一贯的天理始终居于重要地位。湛若水进一步提出其修养论中的著名论断“随处体认天理”,其实就

① 《新论》,《甘泉先生文集》卷二。

② 《泗州两学讲章》,《甘泉先生文集》卷二二。



是一种随时的道德伦理的反观内省，最终达到道德主体人与天理的融释。这一点遭到了王阳明的批判，认为这样是以心为有外。其实，他们的争端在于各自理论的出发点之不同，王阳明是直接由道德主体所谓“本心”、“良知”立论，归结为万物一体。湛若水则从万物一体出发，归结至“本心”。

湛若水的生平，《明史·儒林传》有简要记载。其主要著述为门人编撰的《湛甘泉先生文集》。

## 27. 王守仁

王守仁(1472—1529)，字伯安，世称阳明先生。浙江余姚人。生性颖悟，有许多关于他早年的传说。王阳明生时，其祖母曾梦见神人自云中送孩儿降临，因名其为云。至五岁，仍不能言，后遇异人，以名云过于泄漏天机，遂更名，即能言。年十五，出游居庸关外，慨然有经略四方之志。年十七，至南昌娶亲，游铁柱宫，听道士谈养生。携夫人归，路访大儒娄谅，言朱子格物之学。弘治十二年(1499)，登进士第，授刑部主事。以在江北囚犯逃逸，称疾归。起，补兵部主事。正德元年(1506)，以触犯刘瑾，廷杖四十，赴谪龙场(今贵州修文县)。正德三年(1508)，至龙场，在九死一生中深夜静坐，大悟“圣人之道，吾性自足”，此即其著名的“龙场悟道”。正德五年(1510)，刘瑾诛，王阳明改庐陵知县。入朝，于吏部任职。后改南京太仆寺少卿，于滁州督马政。正德九年(1514)，迁南京鸿胪寺卿。正德十一年(1516)，任左佥都御史、巡抚南赣。正德十四年(1519)，宁王朱宸濠发动叛乱，王阳明当机立断，在未得朝中命令的情况下，巧与朱宸濠周旋，只一个多月的时间，即平叛，并生擒朱宸濠。王阳明此次平叛并未给他带来什么好处，反而受到一些别有用心之人的恶意中伤。正德十六年(1521)，世宗即位，以平叛



之功升任南京兵部尚书,封新建伯。以一同起兵之人未受封赏,还乡,遭父丧,在家中讲学,四方之来学者甚众。嘉靖六年(1527),广西思恩、田州少数民族起义,起王阳明以原官兼左都御史、总督两广,起兵镇压。王阳明再建军功,以疾还,行至南安(今江西大庾)而卒。隆庆初年,追赠新建侯,谥文成。

王阳明的心学思想代表了理学发展的一个新阶段。就其自身思想而言经历了两次重要的变化。其一,正德三年(1508)之“龙场悟道”,确定了“心即理”的道德主体论的思想方法。需要注意的是,王阳明并不是简单地说一个“心即理”,与程颐、朱熹一样,他也承认心的体用性情的层次的划分,心之体是理。不过,他完全站在道德主体即人心的立场上来立论,因此,强调“心外无理”、“心外无物”。其二,正德十五年(1520),开悟“致良知”宗旨。其最大特征就是打通本体与工夫,所谓良知一方而是生天生地的,同时也是每个人当下具足的,在此意义上,王阳明强调“满街都是圣人”。良知就人的心理层面来说,包括知、情、意三个方面,但此三方面在不同程度上表征了宇宙万物以人为目的的某种目的性,正是在此意义上,他说“天地间活泼泼地,无非此理,便是吾良知的流行不息”,天理流行与人的良知是一脉贯通的。从这一层面说,王阳明的良知说对传统理学的天理论有一个很大的冲击,其后学把良知引向感性、欲望的层面不是偶然的。

王阳明的生平,《明史·王阳明传》有详细记载。其著述,为后人编撰为《王文成公全书》三十八卷。

## 28. 王廷相

王廷相(1474—1544),字子衡,号浚川。祖籍山西潞州(今山西长治),父时迁至仪封(今河南兰考县)。弘治十五年(1502),登进

士第，授兵科给事中，以遭丧事而去。正德初，复出至京师。正德三年（1508），因忤刘瑾，谪亳州判官，改高淳知县。正德五年（1510），召为监察御史，疏言兵事，出按陕西裁抑。正德八年（1513），督学北畿，翌年，以宦官诬陷，下狱，谪赣榆县丞。后累迁四川按察司提学检事、山东提学副使。嘉靖二年（1523），以政绩卓异迁山东右布政使。后以右副都御史身份巡抚四川，剿灭盗贼。其后，历任兵部左右侍郎、南京兵部尚书、都察院左都御史，后加兵部尚书、太子少保、太子太保。嘉靖十八年（1539），雷震奉先殿，借此事弹劾严嵩等人。后以郭勋事牵连，被斥朋比阿党，削职为民。三年后，卒于家。隆庆初年，赠太子少保，谥肃敏。

王廷相思想的最大特点就是有很强烈的经验论色彩，包括对先验的性善论的否定、对“智性”的提出及关注。他从气本论思想出发，强调“性从气出”，气即生气，是指人的具体生命存在，有生气则性存，无生气则性灭，此性已经不是形上的本体存在，而只是气之“灵能”，他只能作为人实现道德践履的潜能，至于如何实现，则取决于后天之“教”等种种经验。王廷相也讲心之体用，但其所谓心体，偏于心之形体方面，所谓心用，则主于知觉作用。正是站在此一思想立场之上，王廷相对理学传统展开了比较严厉的批判。但此批判并非彻头彻尾的，比如他也承认孟子“四端”之说，也强调道心乃人心之堤防。

王廷相的生平，《明史·王廷相传》有记载。其著述，后人辑有《王氏家藏集》。

## 29. 王 畿

王畿（1498—1583），字汝中，世称龙溪先生，浙江山阴（今绍兴）人。嘉靖二年（1523），应进士举，不第而归，拜王阳明为师。于



师门所言相契，王阳明亦深喜之。嘉靖五年（1526）试期至，不欲往，王阳明劝其至京师可发明吾党之学，遂与钱德洪同往。俱通过当年进士之会试，以当权者不重学，二人以非当仕之时，拒不廷对而归。当时，王阳明门弟子较多，不能亲自传授，往往使其弟子先就王畿、钱德洪学，一时颇受推尊。嘉靖八年（1529），王阳明卒，王畿正值赴京廷对之途中，闻讯，旋归奔丧，料理葬事，服心丧三年。嘉靖十一年（1532），补廷对，进上及第，授南京职方主事，以病归。以原官复起，后迁武选郎中。宰相夏贵溪恶其学，以为伪学，适逢戚贤疏荐王畿，夏贵溪斥戚贤为党同妄荐而谪之，王畿遂告病还乡。从此，一意讲学，在林下四十余年，无日不讲，自两都乃至吴、楚、闽、越、江、浙诸地，皆有讲舍，以其为宗盟。年八十，犹四处出游不倦，至则讲学，听者云集。年八十六而卒。

王畿是阳明学派中非常关键的人物，以其学识、以其精神气象、以其高寿及传播学问的不懈的热情，使阳明学得以流传四方，影响一代儒者思想。说到他与王阳明的思想关系，《明儒学案》中的评价可以说比较中肯，一方面，其学“悬崖撒手，茫无把握”，另一方面，“亲承阳明末命”，“疏河导源，于文成之学，固多所发明也”。落实到具体的学术思想上来说，则表现在沿着王阳明“致良知”以来的思想理路，进一步发展了良知说。体现在人性论上，就是强调人性的自然属性方面。其所谓自然，更多地具有自然生理属性的意义，以声、色、嗅、味、安逸等，都是“性之不容已者”，而所谓心之天则，恰恰体现在这里。这样，就把理与欲、形上与形下进一步统一起来。良知以其虚寂而有明觉作用，明觉作用正是良知本体意义的最直接体现。作为一个道德先验论者，王畿强调人性的自然属性，其实，他所关注的问题已逐渐超出传统道德形上学的伦理范围，至于走出多远，则不是王畿本人的

事了

王畿的生平,《明史·儒林传二》有简要记载。其著述,后人编撰为《王龙溪先生全集》。

### 30. 刘宗周

刘宗周(1578—1645),初名宪章,字起东,号念台,世称蕺山先生。浙江山阴(今绍兴)人。未生而父亡,既生,家中酷贫,随其母寄居于外祖父章颖家中。万历二十九年(1601),登进士第而母亡,至哀毁。万历三十二年(1604)入仕,历任行人司行人、礼部主事、尚宝司少卿、顺天府尹、工部左侍郎、左都御史。刘宗周为官时期,正值明末的黑暗政治,而刘宗周为官刚正,屡屡上疏弹劾魏忠贤等奸党,力辩东林等人之节气,甚至连崇祯皇帝政治之失误亦抓住不放。天启四年(1624)、崇祯九年(1636)曾两度遭革职。崇祯十五年(1642),终因与崇祯议事,触怒皇帝,本欲送刑部治罪,终以大臣力保,只是革职为民。京城失陷,崇祯死,刘宗周徒步荷戈至杭州,敦促巡抚黄鸣骏发丧讨贼,逢福王监国南京,以旧职起用刘宗周,以大仇未报,辞,并疏言国事。再三催促,不得已而入朝,终以与权臣马士英等人发生冲突,不得已而告归。南明弘光元年(1645),南京、杭州相继失守,刘宗周绝食而亡。刘宗周早年从外祖父章颖学习,后拜许孚远为师,也曾入东林书院与顾宪成、高攀龙等人共同研习,后立证人书院,开讲席,教授弟子,清初大儒黄宗羲就是他的学生。

刘宗周的思想非常复杂。他对阳明的良知说进行了批判,返回到周、张、程、朱之宇宙论,强调心体、性体之作为绝对的超越本体,强调至善之体,反对王阳明以心体为无善无恶者。但同时,他又反对朱熹之体用、性情、形上形下的分析之说,强调理就是

气之理,落实到人性上,性就是气质中指点义理者,心只是人心,其所以为心者就是道心,并非人心之外别有所谓道心。主张即形色以求天性,这里包含着对人的情感、欲望的充分肯定。他认为欲之无过无不及处恰恰是天理,并在此立场上批判阳明“存天理,去人欲”之说仍是宋儒衣钵。合起来说,所谓心只是浑然一心,但同时此心有一个主宰处,就是道心,其依据就是“意”,所谓“意”,正是心之存主处。主宰、流行,本体、作用是完全统一的。落实在性情观上,喜怒哀乐与仁义礼智是完全统一的,此即其所谓“指情言性”。刘宗周思想之复杂,恰恰暴露了理学、心学之中的一些矛盾,不过,这些矛盾并非刘宗周所能完全解决的。

刘宗周的生平,《明史·刘宗周传》有详细记载。其著述,后人编撰为《刘子全书》、《刘子全书遗编》、《刘子节要》、《刘子粹言》等。

### 31. 王夫之

王夫之(1619—1692),字而农,号姜斋,世称船山先生,湖南衡阳人。出身于书香门第,父兄皆为饱学之士。青年时,与人共同组织“行社”、“匡社”,以匡时救国为己任。崇祯十五年(1642),与其兄同举乡试。不久,张献忠率农民起义军攻陷衡阳,欲任用其兄弟,二人逃逸。其父曾被义军扣留,王夫之自残肢体,往易其父,义军怜其重创,放其父子俱归。清军占领衡阳后,逃难,曾筹划组织武装抗清而未果。后投奔南明永历政权,因受人排挤而被迫离去。遭清廷缉拿,流落四方。顺治十四年(1657),大赦天下,结束流亡生涯。顺治十七年(1660),隐居衡阳金兰乡石船山下,筑败叶庐、观生居、湘西草堂,一意著述。康熙十八年(1679),吴三桂起,有欲以劝进表囑之者,王夫之以为,亡国之臣,惟欠一死,遂



逃入深山。吴三桂平，巡抚郑端嘉赏其行，馈赠粟、帛以求见，王夫之以病辞，受其粟而还其帛。康熙三十一年(1692)，卒，自题其墓为“明遗臣王某之墓”。

王夫之是理学思想的最后批判总结者。其学之最大特征即强调心智、性“日生日成”及理、欲之统一。就性这方面来说，他也承认道德本性的先验特征，但更强调后天的经验作用，性非一成不变者，作为“生之理”，只要人不死，就始终在成就其性。因此，他强调社会环境及后天的教化对性的作用。而心具有形而下的知觉、情感、意志之作用，对普遍的道德本体，心只能去涵摄、去认取，并无所谓先验的道德本心。这里，认知理性的问题已被独立提出，当然，在王夫之看来，认知理性的主要功能还是道德认识，虽然他对西方传入的试验科学方法已开始注意。关于欲望方面，王夫之并未作简单的否定，他甚至承认人有声色嗅味以厚其生，与仁义礼智以正其德同样，都是理之所宜。但他并未彻底摆脱传统理学的道德形上论，如其强调公欲、私欲的划分，否定私欲，提倡“人欲净尽，天理流行”，这也是其时代所决定的。

王夫之的生平，《清史稿·儒林传》有简要记载。其著述，为后人编撰成《船山遗书》，其中，主要的有《张子正蒙注》、《读四书大全说》、《周易外传》、《周易内传》、《尚书引义》、《庄子通》、《老子衍》等。

### 32. 顾炎武

顾炎武(1613—1682)，初名绛，字忠清，明亡，改名炎武，字宁人，世称亭林先生。江苏昆山人。顾炎武出身名门望族，其家世代业儒。当时明朝多难，顾炎武无心科举，慨然有经世之志。早年，曾参加过复社。明亡，顾炎武参加过多种形式的抗清运动。后遭

家仆构陷，下狱。出狱后，只身北游，足迹遍历山东、河北、河南、山西、陕西等地。曾与人集资垦荒于山西雁门之北、五台之东，积蓄物资力量。最终，卜居于陕西华阴。顾炎武精力过人，出行，则以二骡二马载书以行，备核查、阅读。其出游，对山川、地理、形胜、民物作了比较全面的考察。康熙十七年(1678)，欲修《明史》，设博学鸿儒科，征召海内大儒，有荐顾炎武者，顾炎武誓死不从。康熙二十一年(1682)，卒。顾炎武始终以明之遗民自居，临死，犹以拯生灵于涂炭，开万世之太平为怀，死而后已。宣统元年(1909)，从祀文庙。

从学术思想上来说，顾炎武完全站在对宋明理学的批判立场上。他认为古之理学就是经学，而肇端于宋儒的理学心性论则为禅学。他提倡下学而上达，重新提起孔子所谓“博学于文”、“行己有耻”作为自己的信条。“博学于文”，就是要讲求天下国家之事，“行己有耻”则是其立身处世的准则。这里，有很大的经世致用的成分。而其学涉猎范围很广，凡国家典制、郡邑章故、河漕兵农之属无不考究。顾炎武开了清朝“朴学”之先河，用他的话来说，“凡文之不关于六经之指、当世之务者，一切不为”。与经世致用相比，顾炎武的考据学更为突出，比如他对于音韵学之贡献。有清一代二百多年的学风实肇端于此。

顾炎武的生平，《清史稿·儒林传》有记载。其著述种类很多，比较能够表现其学术思想的有《日知录》与后人编撰的《亭林文集》。

### 33. 黄宗羲

黄宗羲(1610—1695)，字太冲，号南雷，世称梨洲先生。浙江余姚人。父黄尊素，东林党人，天启年间御史，以弹劾魏忠贤，受

陷而死。崇祯即位，年仅十九岁的黄宗羲入京诉冤。其时，魏忠贤已经被处死，黄宗羲起诉其他陷害其父者，并于公堂之上以锥击仇人。南归，师从刘宗周，承父志，成为“复社”领袖。明亡，南京福王政权继起，魏忠贤之余孽阮大铖得势，欲害黄宗羲，以南京陷落免于被害。浙中鲁王监国，黄宗羲纠结本乡子弟数百人，号称“世忠营”，积极投入抗清运动。鲁王授其为监察御史兼职方郎。曾入四明山，结寨自守，后因部下不受约束与山民发生冲突，黄宗羲无所归，清廷也捕之甚急，四处流亡，坚持反清复明运动。终因无望，奉老母还乡。承师刘宗周之志，办证人书院，一心讲学著述。康熙十七年（1678），召博学鸿儒，辞。修《明史》，有荐之者，再辞。诏浙江巡抚抄其所著书有关史事者送入史馆，有疑问，则至其家咨询。康熙三十四年（1695），卒。门人私谥文孝。

黄宗羲是道德人性论的维护者，强调性善。就理气关系上来说，理不离气，但理是主宰。心性关系也是如此，心就是气，其流行而有条理者是性，性是主宰。所谓理，所谓性，就是仁义礼智，就是纯粹至善者。他很强调主宰不在流行之外，只要养气、养心使主宰常存，则“血气化为义理”，否则“义理化为血气”。黄宗羲反对离情而言性，但他所说的情，乃是“四端”之情，即道德情感，以此为基点，反对有超越的形上的道德本体。这样，其所谓本心、本性成为完全内在的、不离知觉作用的存在。黄宗羲反对混同理、欲，坚持理欲公私之辨，主张存天理而去人欲，这一点与传统理学心性论无不同。值得一提的是黄宗羲对于理学史总结，即两部学案的编撰，《明儒学案》与《宋元学案》（此为黄宗羲草创，黄百家、全祖望续修完成）。

黄宗羲的生平，《清史稿·儒林传》有比较详细的记载。主要著述有《明儒学案》、《宋元学案》、《明夷待访录》等。



### 34. 颜 元

颜元(1635—1704),字易直,又字浑然,号习斋。河北博野人。其父因家境贫寒,往蠡县刘村为朱姓养子,后不堪朱氏虐待,去辽东,死于关外。颜元三十四岁方知道自己身世,但不忍弃养祖父而去,至三十九岁,养祖父死,归博野恢复原姓。年五十,出关,历经坎坷,觅得父亲残骸,归葬。守丧,严格执行朱子家礼,觉其不合于人情,参诸古礼,知其妄。六十二岁时,应他人之请,至肥乡漳南书院主教习,从学者数十人,所教武备、经史、艺能。后漳水泛滥,书院被淹,无奈而还乡。颜元平时居于乡里,以行医、卖药、教书、耕稼维持生计。因厌恶科举制度,无心仕宦,只年轻时中过秀才。其学与后来的李塨并称“颜李学派”。

颜元之学,以实用为根本目的,以践履为根本特征,对理学心性论作了比较严肃的批判。他反对理学家关于天命之性与气质之性的划分,把天命之性表述为人生而静以上的绝对至善的形上本体,把气质之性表述为有善有恶甚至是恶的根源的形而下者。他认为这一点是受佛道的影响。他强调性不离气质,只有气质之性,此气质之性也是善的。这就把人性直接落实于人的生理、心理素质上,有很大的经验论色彩。所谓气质之性与情、才、欲是统一的,如他以男女为人之大欲,也是人的真情至性。在此基础之上,他强调人之躬习践履,通过“践形”,实现人的道德价值与社会价值。在这里,道德与功利是统一的。颜元站在自己的立场上对理学所作的批判,值得深思。但我们还应该看到,其思想仍未完全摆脱儒学的道德先验论,这也是其时代的局限。

颜元的生平,《清史稿·儒林传》有简要记载。其著述,主要有《四存编》(包括《存学编》、《存性编》、《存治编》、《存人编》)、《四

书正误》、《朱子语类评》等。

### 35. 戴 震

戴震(1723—1777),字东原,安徽休宁隆阜(今属安徽屯溪市)人。少年聪慧,从私塾先生学《说文》,三年而精通。后师事江永,以其所学质问于江永,江永惊叹其学。后尽得江永之传。性耿介,二十八岁补诸生,家境越来越差,而其学日见所进。后因避仇而至京师。当时一些大学者如纪晓岚、钱大昕、卢文邵皆慕其才而与之往还。乾隆二十七年(1762),举乡试,乾隆三十八年(1773),开《四库》馆,戴震受荐为纂修官。乾隆四十年(1775),特别批准他与会试中第者一同参加殿试,赐同进士出身,授翰林庶吉士。当时,《四库》馆中有疑难问题,都要向戴震请教,戴震亦精于职守,兢兢业业校订古籍。有清一代著名的小学大师王念孙、段玉裁都是他的弟子。乾隆四十二年(1777),卒于官。

戴震对理学心性论传统有一个很大的突破,主要表现在他以“血气心知”来讨论心性。“血气”是从人的生理层而说,指人的生命运动;“心知”从人的心理层而说,指人的心理情感和知觉认识能力。这具有很大的经验论色彩,从根本上改变了传统的道德形上论的特征。“血气心知”之为性,又表现在欲、情、知三个方面。欲是指声色嗅味等生理欲望,情是指喜怒哀乐等心理情感,知则是指辨别是非美丑的认识能力。他把欲与情作为人性的基本内容,以道德之盛,恰恰在于遂人欲,达人情,这与传统心性论是绝对不同的,反而更近于感觉论与情感论。他同时也强调欲与情不能离开知,知能够甄别是非、美丑,使欲、情有所遵循,这又是感性与理性的统一。戴震强调人的自然性与社会性即自然与必然的联系,一方面,血气心知之欲、情、知出于自然本性,是必

然的基础,但仅有此,不足以构成完全的人性,同时,必须通过自觉的认识,最终确定道德义理之必然,而此必然,只是自然之“极则”,就寓于血气心知之中。因此他强调后天的“资养”,以实现完全的人性。需要指出的是,戴震并未也不可能完全摆脱传统心性论的影响,如其所言道德义理仍是旧的封建的道德标准。但他所提出的问题,值得我们注意。最后,值得一提的是,戴震也是有清一代的考据学大师,在考据、音韵、训诂等方面,成绩卓著。

戴震的生平,《清史稿·儒林传》有记载。其著述,哲学方面的主要有《孟子字义疏证》。他的学生段玉裁曾编订其著述为《戴东原集》。

### 36. 梁漱溟

梁漱溟(1893—1988),原名焕鼎,字寿铭,以漱溟行于世。广西桂林人,出生于北京,其家世代为官。年轻时曾萌生出家的念头,后改变,但一生吃素。1911年,加入京津同盟会,投身革命,担任《国民报》编辑兼记者。1916年,袁世凯复辟失败,恢复民国法院,任南北统一内阁司法总长的秘书。1917年,应蔡元培之邀,任北京大学哲学系讲师,主讲印度哲学。1920—1921年,在北京大学及山东济南讲《东西文化及其哲学》,该书1922年出版,名噪一时。1924年,辞北大教席,至山东自办教育。其后,投身乡村建设。1931年,与他人 在山东邹平县创办乡村建设研究院,开始乡村建设之实验性的探索。1937年,抗日战争爆发,被任命为国防最高会议参议会参议员,开始参与上层政治活动。其后,发起组织“中国民主政团同盟”,任秘书长,并赴香港创办其机关报《光明报》,任社长。1946年,以民盟秘书长身份参与国共和谈,其间,调查“李、闻惨案”,揭露国民党特务之暴行。和谈破裂,辞去秘书

长之职，一意讲学著述。1950年，应邀参加政治协商会议，此后，一直担任政协委员。“文革”期间，因拒绝以非历史的观点评价孔子遭批判。1980年，出任中华人民共和国宪法修改委员会委员。1988年，病逝于北京。

梁漱溟被称为现代新儒学的开山，他是在一片“打倒孔家店”的呼声中，第一个站出来维护儒学传统、并对之从新的角度作了一次比较冷静的考察。他将文化界定为生活，将生活界定为无尽的“意欲”，从这一点出发对他认为比较有代表性的三种文化作了初步的考察，即西洋文化、中国文化、印度文化。西洋文化主于意欲向前逐求，重功利；中国文化主于意欲自为调和持中，重精神生活的道德意义与价值；印度文化主于意欲反身向后，否定现世，否定生命。他认为这三种文化之差异并非古今之别，代表人类文化之三种不同路向。西洋文化终究要发展到中国文化，而最终之归结则在印度文化。他认为在当时中国的情况下，应该立足于儒学中的自强不息、积极进取的精神，进一步汲取西方的文明。他把以孔子为代表的儒学归结为“仁”、“刚”的精神，而仁、刚就是生命中的情感与道德直觉。通过“仁”、“刚”始终表现出一种人的自觉、自立、自主、自强不息的至高无上的精神，这就是儒学中活泼泼的情理，也是梁漱溟所主张复兴的精神。需要指出的是，梁漱溟所谓意欲、直觉、“生命”，有很强烈的西方哲学的色彩。

梁漱溟的哲学著作主要有《东西文化及其哲学》、《中国文化要义》、《人心与人生》。其全部著述收录于山东人民出版社出版的《梁漱溟全集》中。

### 37. 熊十力

熊十力(1885—1968)，原名继智、升恒、定中。号子真、漆园、

逸翁，湖北黄冈人。其家业农，家境贫寒，幼时就为人牧牛，以父兄之教而粗通文墨。年十三，父亡，母亦辞世，从兄耕读。其父之友人怜之，助其入乡塾，但少年熊十力放荡不羁，不愿受约束，入塾半年即归。其后，有志于革命，为运动军队革命，当兵。1906年春，加入同盟会，并发起组织“黄冈军学界讲习社”，主持该社革命活动。以图谋举事不果，遭缉捕，秘密潜逃。武昌起义后，曾任湖北督军府参谋。民国元年，参与编辑日知会志。次年，二次革命失败，回江西德安耕田、教书。1917—1918年，护法运动爆发，入湖南参与民军，支持北伐。其间，目睹党人争权夺利，革命终无善果，遂决定专心于学术，探讨人生本质，增进国民道德。1920年，经梁漱溟介绍，师从欧阳竟无钻研佛学。其后，顶替梁漱溟至北京大学哲学系讲授唯识学，开始逐渐形成自己的哲学体系。抗战期间入川，专心于讲学著述。解放后担任北大教授、政协委员，著述不辍。1968年病逝于上海。

熊十力哲学的最大特征就是强调体用不二。一开始熊十力就对重新探求人生本质、宇宙本体表现出极大的关心，他回到儒学传统中，找到“仁体”也就是“心体”作为人与天地万物所同具之本体。此本体具有很强的内在创生力，最终表现为宇宙之生生不息的动力，其特征是即主宰即流行的。此即所谓体用不二，即用显体。天道心性之一贯，此本体最终落实于人心中，这就是人生价值之源，他使人们以积极的人生态度与生命意识去面对世界、创造世界。在本体与功夫的关系中，熊十力强调“性修不二”，要求后天的积极创进，方能弘大天性。熊十力还提出了性智与量智即实践理性于认知理性的关系问题，以量智为性智之发用，但最终别于性智。体悟本体则在于“证会”，即性智之显发。当然，他并不否定量智之作用，也强调其不容废绝。熊十力的体用不二之

论成为当代新儒学思潮的基本思想架构,唐君毅、牟宗三沿着此一精神方向继续探索。

熊十力的主要著述有《新唯识论》、《十力语要》、《读经示要》、《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《乾坤衍》、《存斋随笔》等。其全部著述收录于湖北教育出版社出版的《熊十力全集》中。

### 38. 冯友兰

冯友兰(1895—1990),字芝生,河南唐河县祁仪镇人。父为晚清举人。冯友兰年十三,丧父,由母亲负责教育。1915年,考入北京大学法科,后改入文科中国哲学门学习。1918年毕业,回开封河南第一工业学校讲授国文、修身。1919年通过考试,公费至美国哥伦比亚大学留学。1923年毕业,1924年获哲学博士学位。回国后,先后受聘于中州大学、广东大学、燕京大学任哲学教授。1929年,受聘为清华大学秘书长、哲学教授,开始了二十多年的清华教书生涯,其间,曾长期担任清华大学文学院院长、哲学系系主任等职务。抗战期间,随清华迁移至昆明,西南联大成立,为西南联大文学院院长。1946年,西南联大解散,返京,继续在清华大学任职。解放后,全国高等院校调整,清华大学哲学系并入北京大学哲学系,开始任北大教授。1955年,当选为中国科学院哲学社会科学部学部委员。其后,又当选为全国政协第六、第七届常委。“文革”期间,遭受批判,身心受到极大的摧残。80年代开始,重新活跃于学术界,著述不辍。1982年,被美国哥伦比亚大学授予名誉文学博士学位。值得一提的是,晚年以惊人的毅力完成七卷本的《中国哲学史新编》的写作。1990年11月,病逝于北京。

冯友兰的主要哲学思想表现在他的“新理学”体系中。所谓“新理学”,在他看来就是“接着”程朱的理学讲,其所谓“新”、所

谓“接着”，就其体系看来，主要在于对西方逻辑分析方法的引入，特别受到新实在论的影响。通过探讨共相与殊相、一般与个别的关系，突出强调理本体的客体性、必然性、逻辑在先性与共性。并从此立场出发论述了中国由传统家庭本位向社会本位社会转变的必然性、必要性。在中西哲学与文化交流的意义上，冯友兰作了比较有价值的探索。关于西方哲学思潮中拒斥形上学的观点，冯友兰表示了不同的看法，认为中国的形上学是好的、真正的形上学，它没有任何的实用价值，却能使人受用无穷，提高人生境界，以安身立命。这一点可以说比较准确地抓住了中国哲学的特点。

冯友兰的主要著述有《中国哲学史》(上下卷)、《贞元六书》(包括《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》)、《中国哲学简史》、《三松堂自序》、《中国哲学史新编》(共七册)等。

### 39. 唐君毅

唐君毅(1909—1978)，四川宜宾人。父唐迪风，为清末秀才，曾师事欧阳竟无先生，欧阳竟无称其可以适道。母陈大任，出身名门，长于诗文，欧阳竟无比之孟母。生活在这样的家庭中，唐君毅从小就受到良好的传统文化教育，且对于传统始终有一种直觉上的偏爱。1926年考入北京大学，在北大，听过梁启超、胡适、梁漱溟的演讲，对胡适的观点始终感到不契。当时，北大的思想气氛非常激进，唐君毅与这样一种思潮格格不入，非常孤独。1927年，唐君毅终于由北大转至南京中央大学哲学系，在中央大学，对哲学表现出了空前的兴趣，泛观博览，受学于方东美、汤用彤。熊十力也曾受邀请至中央大学作短期的演讲，唐君毅得以了

解其新唯识论。1932年毕业,获文学士学位。毕业后,主要从事教学研究工作,先后任教于四川大学、重庆中央大学、成都华西大学、江南大学、金陵大学。1949年以后,避居香港,与钱穆、张丕介等一起创办了新亚书院,并担任教务长。1962年,香港当局合并新亚、崇基、联合三所私立学院为香港中文大学,受聘为哲学系讲座教授。1974年退休。与牟宗三、徐复观等人于新亚书院旧址恢复新亚研究所,任所长。又创新亚中学,致力于基础教育。1975年,应台湾大学之聘,为台大客座教授。1978年,因肺癌病逝于香港,葬于台湾观音山麓。

唐君毅一生致力于儒家传统人文主义、道德理想主义之重建上,同时,对儒学之宗教化也格外关注,并有自己的理解。这些,最终集中体现在他的“心通九境论”的哲学系统中。其所谓心、心灵,就是生命存在,境之范畴则源于佛家。他把“境”作了一个比较细致的划分,共分九种。其实则为三类:一为客观境;二为主观境;三为超主客观境,九境皆为心所涵摄。唐君毅以依心灵之客观、主观、超主客观的活动所展现的九境,统摄人生诸学问于其中,所谓科学、道德伦理、文学、艺术、宗教等无所不包,其归结亦在于摄智归仁以成德的教化之中。值得一提的是,唐君毅对于宗教关怀的肯定,其九境中之最后三境即“归向一神境”、“我法二空境”、“天德流行境”就分别指基督教、佛教、儒教之三种宗教境界。其家设有“天地亲师”之神位,供景仰、礼拜。

唐君毅一生勤于著述,著作等身。主要著作有《道德自我之建立》、《中国文化之精神价值》、《人文精神之重建》、《文化意识与道德理性》、《中国人文精神之发展》、《中国哲学原论》、《中华人文与当今世界》、《生命存在与心灵境界》等。



#### 40. 牟宗三

牟宗三(1909—1995),字离中,山东栖霞人。牟氏为当地望族,至其父,家道已衰落。九岁入私塾,两年后转入新式小学。1928年考入北京大学预科,两年后,入北大哲学系。其间,结识熊十力、张申府。熊十力成为其终生受益之良师,从张申府那里,进一步理解了数理逻辑,并在以后很长一段时期内,成为其兴趣的焦点。大学期间,完成了《从周易方面研究中国之元学与道德哲学》一书的写作。大学毕业后,回山东任教。1934年,往天津,经张东荪介绍,加入国家社会党。1936年春,任教于广州私立学海书院。不久,书院解散,以生活无着落,经熊十力介绍,至山东邹平乡村建设研究院梁漱溟处,二人一见,话不投机,牟宗三愤然离去。1937年,至北京主编国社党机关刊物《再生》杂志。抗战开始后,开始流落各地的悲惨生活,有时寄人篱下,靠朋友资助生活。曾任职于大理民族文化书院、重庆勉仁书院。直至1942年,受聘于成都华西大学,开始了讲学的生涯。1945年,就职于中央大学。1946年,独立创办《历史与文化》杂志,因经费问题,只办了三期。其后,曾任教于金陵大学、江南大学、浙江大学。1949年,只身渡海往台湾,先后任教于台湾师范大学、东海大学。1960年,至香港,先后任教于香港大学、香港中文大学。1974年退休。退休后,经常往来于港、台之间,从事讲学与学术活动。1995年,于香港去世。

牟宗三思想的最大特色就是以康德哲学为出发点,重新思辨地建构了所谓儒学的道德的形上学。牟宗三认为康德始终把实践理性限定于其所设定的作为道德行为的超越的根据上,不能突破此界限,所以他的道德哲学只能归结到道德神学,而不能



发展为道德的形上学。牟宗三认为人有“智的直觉”，可以直接体道、悟道，其所谓道就是儒学传统中所谓仁体、心体、性体或良知，它既是道德的也是宇宙的本体依据，此本体是既存有而又活动的。从自然的层面说，此心体通过寂感真机而转为宇宙生化之理；从社会层面说，良知必定自我坎陷而开出民主与科学。这就是其道德的形上学的核心内容，他打破了德性与自然的界限，通内圣与外王、道统、政统与学统为一。牟宗三正是以此为立足点，主张儒学传统与现代文明之整合。当然，其学思辩的、学理的成分多了一些，而实践的成分少了一些。

牟宗三著作颇丰，其主要著作有《道德的理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》、《才性与玄理》、《心体与性体》、《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《佛性与般若》、《从陆象山到刘蕺山》、《原善论》等。

## 二、儒学著作简介

### 1. 《诗经》

中国最早的一部诗歌总集。《诗经》所录诗歌多来自民间,据说,周朝设有专门的采诗官,采集民歌,以体察民俗风情、政治得失。《诗经》中大部分诗歌都出于此。另一部分则为公卿、士大夫向周天子所献之诗,歌功颂德、粉饰太平。其中,部分诗歌曾有人考证其作者,有臆断者,有有理有据者,不过不很重要。至于《诗经》编撰者,有以为周公者,现在看来无法成立。另有孔子删诗的说法。

《诗经》所录诗歌时间跨度长,从西周初年直至春秋中叶,涵盖地域广泛,黄河以北直至江汉流域。汉时,先有鲁、齐、韩三家诗,立于学官,后有《毛诗》。《毛诗》盛行后,齐、鲁、韩三家诗先后亡佚。历代解《诗经》者颇多,较好的有宋朱熹《诗集传》、清王夫之《诗经俾疏》、马瑞辰《毛诗传笺通释》、王先谦《诗三家义集疏》等。

《诗经》存三百零五篇,分《风》、《雅》、《颂》三部分。《风》有十五国风,是出自各地的民歌,这一部分文学成就最高,有对爱情、劳动等美好事物的吟唱,也有怀故土、思征人及反压迫、欺凌的怨叹与愤怒。《雅》分《大雅》、《小雅》,多为贵族祭祀之诗歌,祈丰



年、颂祖德。《小雅》中也有部分民歌。《颂》则为宗庙祭祀之诗歌。《雅》、《颂》中的诗歌，对于我们考察早期历史、宗教与社会有很大价值。孔子曾概括《诗经》宗旨为“无邪”，并教育弟子、孩子读《诗经》以作为立言、立行的标准。先秦诸子中，引用《诗经》者颇多，如孟子、荀子、墨子、庄子、韩非子等人在说理论证时，多引述《诗经》中的句子以增强说服力。后来，《诗经》被儒家奉为经典，成为“六经”（包括《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》）及“五经”（无《乐》）之一。

## 2. 《尚书》

是研究商周时期的重要哲学史料，多采自当时的官方文件。被儒家尊为“书经”。《尚书》有《今文尚书》与《古文尚书》的区别，现在流传下来的以《今文尚书》较为可靠，而《古文尚书》可能是伪作。《今文尚书》二十九篇，为秦焚书时伏生所藏，至汉时遗留二十九篇。《今文尚书》所存的最早文献当为《盘庚》，为商代文告，另有许多篇也是商时的作品。此外，还有西周的文献，其中，周公文告较多。这些都是基本上可以信赖的，但有些文献还是有争议，如《尧典》，另外，《皋陶谟》、《禹贡》、《甘誓》、《汤誓》、《洪范》等的著作年代也有争论。现存《古文尚书》或以为东晋时梅赜所伪作。汉朝时，确实有一部《古文尚书》存在，据说得于孔子故宅，比《今文尚书》多十六篇。但此书在东汉以后就遗失了，梅赜作伪而遂有今流传下来的《古文尚书》，唐孔颖达的《五经正义》即采用此本。自宋时已经有人对此发生怀疑，清朝学者阎若璩著有《尚书古文疏证》，对确立其为伪书作了大量的考证。故《古文尚书》比《今文尚书》多出的十六篇不可用。不过，虽是伪作，因其搜集了先秦著作中引述《尚书》的一些话，

有辑佚的意义,但引用时一定要清楚其资料来源。《尚书》中与哲学思想有较大关系的有《洪范》、《大诰》、《康诰》、《召诰》、《洛诰》、《无逸》诸篇。

历代关于《尚书》的注解很多,比较有代表性的有以下几种:唐孔颖达的《尚书注疏》,以清阮元刻《十三经注疏》本为最佳;南宋蔡沈撰《书经集传》,此书的撰著是在朱熹的指导下完成的;清孙星衍撰《尚书今古文注疏》,收集了汉唐时旧注,并加以疏解,是《尚书》注解中较为完备的一种。

### 3. 《周易》

又称《易》或《易经》。今所传《周易》有经和传两部分。经之部分本为占卜之用,约成于西周初年。分为上下两篇,由卦画、卦辞与爻辞组成,占卜之人占得某卦的某爻,就可以凭借卦辞、爻辞断其吉凶。爻辞中记载了一些历史故事,有助于我们对上古史的了解。传则有十篇,故又称为《十翼》,包括《彖》上、《彖》下、《象》上、《象》下、《系辞》上、《系辞》下、《文言》、《说卦》、《序卦》与《杂卦》。各篇成书年代不尽相同,从战国早期至中晚期的都有,也并非出自一人之手。传统有孔子作《易传》的说法,不大可信。但《易传》确实反映了儒家思想,这一点却是不可质疑的。经过《易传》对《易经》的诠释,使之成为儒家哲学的重要经典,得以列于“六经”之中。早期《周易》的经和传是分开的,至东汉末年,郑玄把《彖》、《象》掺入经的卦爻之中,并把《文言》附于乾、坤二卦之后,这种体例一直为后世所沿用。

《周易》注解浩繁,形成中国哲学史上的一种专门学问即易学。《易》之注解,有汉学与宋学、象数与义理之别。比较重要的注本有唐李鼎祚的《周易集解》、宋程颐的《伊川易传》、宋朱熹的

《周易本义》。今人解释《周易》的较好本子当为高亨的《周易古经今注》，此书是对于《周易》中经的部分的专门解释，可以作为《易经》的读本。

#### 4. 《春秋》

中国第一部编年体史书，儒家经典“六经”之一。传统以《春秋》为孔子所作，《孟子》、《史记》与《汉书》均有此说。现在看来，《春秋》基本上是鲁国的史书，有可能经孔子编撰。全书共十二篇，记载了从鲁隐公元年（前722）至鲁哀公十四年（前481）的史实。体例如大事年表，叙事简略，措辞隐晦。故以为《春秋》有所谓“微言大义”，《春秋》记史之程式成为史书“书法”之典范。

传统有《春秋》三传，即《公羊传》、《谷梁传》与《左传》。前二者属今文经学，后者属古文经学。《春秋》今古文之争是经学史上争论的一个重要问题。三传皆以《春秋》为孔子所作，行褒贬之事。《左传》以此褒贬见诸史实，故重视叙事，详细交代事情发展原委、经过。《公羊传》与《谷梁传》则以为此褒贬中有“微言大义”，包含有孔子的宇宙论与社会政治思想，故重视就此方面发挥。《公羊传》传为战国时齐人公羊高所撰，公羊高受于子夏。《谷梁传》传为谷梁赤撰，也受于子夏。《左传》则传为春秋时左丘明所撰，也有人疑其为刘歆伪造，但难以成立。《春秋》后世传本皆列于此三传之前，并无单行本。关于《公羊传》的注解有《十三经注疏》本所收的汉何休解诂、唐徐彦疏的《公羊注疏》，清孔广森撰《春秋公羊经传通义》。关于《谷梁传》的注解有《十三经注疏》本所收的晋范宁注、唐杨士勋疏的《春秋谷梁注疏》。关于《左传》的注解有《十三经注疏》本所收的晋杜预注、唐孔颖达疏的《春秋左传正义》，清洪亮吉撰的《春秋左传诂》。

## 5. 《三礼》

包括《周礼》、《仪礼》、《礼记》三部著作，“六经”中之《礼》即由此三部经典组成。三本书的情况各不相同，既然都贯以“礼”之名，可见都与儒家所重视的古代典章礼仪制度有关。

《周礼》又名《周官》或《周官经》。由汉时民间献书中所得，经刘向、刘歆父子整理，特别是刘歆在《周礼》的流传中起到关键作用。其作者与成书年代，有以为周公所著，有以为刘歆伪作，有以为六国阴谋之书。《周礼》共六篇，以天、地、春、夏、秋、冬六官命名，缺《冬官》，汉人补以《考工记》。从其内容上看，主要是对理想中的政治体制的描述。但此中，有对先朝（如周、春秋战国中之诸国）政治制度的记载，因此，有一定的史料价值。关于《周礼》的注解，较好的有《十三经注疏》本所收东汉郑玄注、唐贾公彦疏的《周礼注疏》，清孙诒让的《周礼正义》。

《仪礼》又名《士礼》，现存十七篇，是今文经。古文经五十六卷，今已佚失。就其内容上说，主要是对春秋以前贵族的礼节与仪式的记载，在一定程度上反映了当时的社会情况。如婚礼、丧礼、冠礼、乡饮酒礼、乡射礼，等等。这些仪式以其烦琐，早已消失，具体仪式、名物制度也几乎无人可解。关于《仪礼》的注解，较好的有《十三经注疏》本所收东汉郑玄注、唐贾公彦疏的《仪礼注疏》。

《礼记》则是儒家学者对“礼”的内在精神所作的解释。《礼记》又有《大戴礼记》与《小戴礼记》之别。《礼记》据说原来有很多篇，西汉戴德、戴圣叔侄分别加以编选，戴德选本为八十五篇，被称为《大戴礼记》（今存三十九篇），戴圣选本为三十六篇，被称为《小戴礼记》。《大戴礼记》研究者较少，《十三经注疏》本也未将其

列入。普通所谓《礼记》，即指《小戴礼记》而言。就其内容上讲，各篇独立成篇，也非出自一人之手。有些篇章对研究儒家思想有重要价值，如《大学》、《中庸》、《乐记》、《礼运》等篇章，在儒学史上发生了重要影响。《小戴礼记》较好的注本有《十三经注疏》本所收东汉郑玄注、唐陆德明音义、孔颖达疏的《礼记注疏》，清孙希旦撰《礼记集解》。《大戴礼记》较好的注本有清孔广森撰《大戴礼记补注》，王聘珍撰《大戴礼记解诂》。

## 6. 《论语》

是孔子弟子记载孔子与弟子、时人问答及孔子弟子间言论的书，其编撰者应为孔子及门弟子与再传弟子，其成书年代可以确定为春秋末年到战国初年。《论语》流传至汉有三种不同的本子，即《古文论语》、《鲁论语》和《齐论语》。西汉末年，安昌侯张禹先本于《鲁论语》，参诸《齐论语》，合而为《张侯论》。东汉末年，郑玄据《张侯论》，参诸《齐论语》、《古文论语》，作《论语注》。后世《论语》多本于此。历代注疏《论语》者甚多，较好的注本有魏何晏《论语集解》、梁皇侃《论语集解义疏》、宋邢昺《论语注疏经解》、宋朱熹《论语集解》、清刘宝楠《论语正义》。今人杨伯峻撰有《论语译注》，比较适于初学者使用。

《论语》一书并非是严格的著作，主要是格言与一些小的故事，比较生动、全面地记录了孔子之学、行、思与其人格形象。其中，孔子与其弟子的教与学的问答占了很大的一部分，而这些最能反映孔子所作的哲学思考，比如其对于“仁”、“礼”、“乐”、“诗”及生死之种种看法。同时比较生动地反映了孔子因材施教、因势诱导的教育方法。孔子与时人的问答也占有较大的比例，主要是与执政者及隐士阶层的探讨与争执，比较能够如实地反映当时



的社会政治情况与孔子的社会地位，同时也彰显了孔子特立独行、以天命为己任的高尚人格。再则，孔子之行止、居处也有较为细腻的记载，反映了孔子生活细节中的独特形象。《论语》后来被尊奉为儒家经典，成为“四书”（包括《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》）中的一种，甚至被尊为儒家之“圣经”。其实抛开这些神圣化了的东西之后，再看《论语》仍不失为一本平实的好书。

## 7. 《孟子》

孟子著，儒家经典“四书”之一。据《汉书·艺文志》载，《孟子》十一篇，今存七篇。就《孟子》撰著风格来说，较一致，有可能是个人著作而经门人整理编次。《史记》载孟子晚年与其弟子退而著书，有一定根据。所记录的内容多为孟子游说诸侯时论政及与弟子、时人问答之词。可以说是研究孟子思想的非常可靠的资料。历代注疏《孟子》的较多，重要的有汉赵岐的《孟子注》、宋朱熹的《孟子集注》、清戴震的《孟子字义疏证》、清焦循的《孟子正义》。另外今人杨伯峻的《孟子译注》是较好的《孟子》读本。

孟子以心性为核心的道德哲学思想主要反映在《告子》（上、下）与《尽心》（上、下）四篇中。这里，他对其性善论与“四端”之心作了比较全面的论述，以心、性、仁、诚等范畴为核心，进一步阐述了儒家的“天人”之学。孟子善辩，在儒家的立场上与当时所谓“异端”之学展开了坚决的论战，于其文风也可见其锋芒，雄辩、流畅而形象，不失为古典散文中的佳品，同时也可见孟子富于独立人格的“大丈夫”气概。

## 8. 《大学》

儒家经典“四书”之一。《大学》本为《礼记》中的一篇，由唐韩



愈、李翱始方为学者所重视，宋以后更被列为儒家经典之一。

关于《大学》，有争议的问题很多，首先是作者与成书年代的问题。程颐以《大学》为孔子的遗书。朱熹以《大学》首章之经乃孔子之言，曾子述之，传十章亦为曾子之意，门人记之。以后则有径以《大学》为曾子所著者。今人则有以《大学》成书于秦汉之际者，也有以为成书于战国时期者，乃七十子后学之作，或“思孟学派”学者所著。另一个重要的问题是大学的版本问题。《大学》本为《礼记》中的一篇，原本为郑玄著《礼记》本，即所谓《大学》古本。至宋，程颢、程颐、朱熹以为大学有缺漏，编次也有差错，程颢、程颐已有改本，朱熹则分《大学》为经、传两部分，重新编次，并补充缺文（如“格物”补传）。王阳明则认为古本《大学》并没有错误，提倡恢复古本，反对程、朱之改本。

朱熹后，《大学》成为儒家重要经典，在思想史上产生了重大的影响。朱熹为《大学》作注，提出“三纲领”、“八条目”之说。“三纲领”即明明德、亲民、止于至善，“八条目”即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。经此诠释，《大学》成为儒家修身立行、内圣外王之典范。

## 9. 《中庸》

儒家经典“四书”之一。本为《礼记》中的一篇，唐韩愈、李翱始方为学者所重视，宋以后成为儒家重要经典之一。

《中庸》的作者与成书年代也是长期争论的一个问题。司马迁的《史记》以《中庸》为子思所著，当成书于孟子之前。郑玄、陆德明、孔颖达、二程、朱熹均持此说。或以为《中庸》成书于秦汉之际，其中主要的一个依据即《中庸》中有“今天下车同轨，书同文，行同伦”之言。现在看来，这还是一个值得探讨的问题。

从儒学发展史看来,《中庸》有重要的历史地位,被宋代学者尊为“孔门传授心法”不是没有道理的。与《易传》相同,《中庸》在儒学形上学的理论建构上有重要意义。开篇之“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”更成为儒家以自然目的论为特征的形上学之思想纲领。由“诚者”之“天道”到“诚之者”之“人道”的贯通,与孟子一样,是此自然目的论的理论架构的初步展开。经宋明儒家哲学的进一步发挥,此书在中国哲学史上之影响更不容忽视。

### 10. 《荀子》

荀况著,共三十二篇。汉刘向整理《荀子》时,见到三百二十二篇,去其重复,得三十二篇。《荀子》问世后,并未受到太大的关注,至唐杨倞,方有《荀子注》。杨倞注本影响颇广,历代都有刻本。《荀子》注本中最佳的当属清王先谦的《荀子集解》,另外,近人梁启雄有《荀子简释》。《荀子》一书比较可靠,虽然有人对其部分篇章产生过怀疑,但理由难以成立。

《荀子》各篇独立成章,主题明确,论述清晰,有理有据。荀子的哲学思想集中表现在以下诸篇中。《天论》强调天人之分,重视作为与“天地参”的人的独立性,把自然之天与社会之人作了一个严格的划分。《解蔽》集中反映了其认识论思想,肯定人的认识能力与物之可知性,提出了“虚壹而静”的认识方法。《王制》、《富国》、《礼论》、《乐论》、《性恶》诸篇则集中反映了其伦理道德观。值得一提的是,荀子界定人性为恶,这里所谓人性就是人的自然生理欲望,以善起于“伪”即人为。圣人“化性起伪”,制礼乐、定法度,使人能“分”、能“群”,这里所强调的是人的社会性的一面。他肯定后天的教化,因为人有认识能力,可以最终把握礼义之道,

在此意义上说“涂之人可以为禹”。

### 11. 《春秋繁露》

汉董仲舒著。为后人所编辑。《汉书·艺文志》未见著录，《隋书·经籍志》始著录有《春秋繁露》十七卷。《繁露》本为董仲舒讲关于《春秋》的著作中一篇的篇名，后人编辑其书时以此篇名命名其书。现存《春秋繁露》八十二篇，未见有以《繁露》名篇的。据冯友兰猜测，第一篇《楚庄王》之原名很可能就是《繁露》。

董仲舒是《春秋》公羊学大师，《春秋繁露》所依据的经典就是《春秋公羊传》。借助对经典的发挥，董仲舒较为系统地阐述了自己的哲学思想。如“天人感应”的宇宙观、三纲五常的道德观、三统三正的历史观，均在此书中有全面的反映。其中也表现了董仲舒在阐述儒家学说时对其他各家的兼容。关于《春秋繁露》的注解有清凌曙撰《春秋繁露注》，清苏舆撰《春秋繁露义证》。后者中华书局1992年出版有钟哲的点校本，收入《新编诸子集成》丛书中。

### 12. 《太玄》

汉扬雄著。扬雄以为经莫大于《易》，传莫大于《论语》，故模仿《易》而著《太玄》，模仿《论语》而著《法言》。《太玄》历代注本不是很多，比较流行于世的有晋范望注《太玄经》、宋司马光撰《集注太玄经》、明叶子奇撰《太玄本旨》以及清焦袁熹撰《太玄解》。今人郑万耕有《太玄校释》，北京师范大学出版社1989年版。

《太玄》于形式、内容诸方面都有拟《易》的痕迹。《易》首先为卜筮之书，太玄也可用于占卜，且据载当时的王莽及唐柳宗元确实曾以《太玄》卜吉凶。《易》卦有阴阳二爻，《太玄》之玄象则采用

三分法,取象于天、地、人。《易》每卦有六爻,《太玄》则有方、州、部、家四重玄位。《易》有六十四卦,《太玄》有八十一首。《易》有《经》有《传》,《太玄》亦有之。扬雄曾研究过各地方言,著此书时采用了不少方言奇字,使其艰涩难读。再以其“拟经”本身,在当时就遭到了人们的指责、非难,不过,著名科学家张衡当时却非常推崇此书。现在看来,抛开其著述形式不说,其中包含了扬雄对于世界、宇宙——包括天道、地道、人道的理解,同时,有很多天文、历法等科学知识。

### 13. 《法言》

汉扬雄著。此为其拟《论语》之作。全书共十三卷,另有一篇《序》,介绍每卷写作之内容、目的。每卷皆如《论语》,由多篇小的语录、对话组成。《法言》问世后,并没有受到重视,故历代注《法言》者甚少,较流行的注本有晋李轨注《扬子法言》、宋宋咸注《法言》、宋司马光撰《法言集注》与清汪荣宝撰《法言义疏》。今人韩敬有《法言注》,中华书局1992年版。

《法言》内容驳杂,包括政治、经济、道德、文学、艺术、科学等等。其中,也可以看到扬雄的一些哲学观点。他在承认天命不可违的同时,提出了“圣人以人占天”的思想,对于当时的神学目的论进行了一定的反驳。在人性论上,扬雄则提出了“人之性也善恶混”的说法,注重后天的修养、教化。教化的主要内容就是仁义礼乐,最终达到圣人之道、圣人治。在这一点上扬雄坚决站在儒家的立场上,反对所谓异端邪说。扬雄生逢西汉末年衰落时期,目睹了政治、经济上的黑暗面,这在其《法言》一书中有反映,同时,他也提出了一些解决办法,只是没有太大的影响。



#### 14. 《新论》

东汉桓谭著，已散佚。《后汉书》本传载桓谭著有《新论》二十九篇，李贤注其篇名有《本造》、《王霸》、《求辅》、《言体》、《见征》、《谴非》、《启寤》、《祛蔽》、《正经》、《识通》、《离事》、《道赋》、《辨惑》、《述策》、《闵友》、《琴道》，其中，《本造》、《闵友》、《琴道》各一篇，其余皆分上下，共二十九篇。桓谭好古文经学，以反对谶纬著名。《弘明集》卷五有《新论神形》一篇，内容是对神不灭论的批判，著名的薪火之譬喻即见于此。桓谭自称著《新论》有似于董仲舒著《春秋繁露》，用以兴“治”。

关于《新论》的辑本有清孙冯翼辑《桓子新论》、清严可均辑《新论》（见《全后汉文》卷一四）。上海人民出版社出版有《新论》点校本，是黄霖、李力据严可均辑本点校的。

#### 15. 《白虎通》

又称《白虎通义》或《白虎通德论》，东汉班固编辑，是对于经学会议——白虎观会议的文献。白虎观会议于汉章帝建初四年（79）在白虎观召开的“讲议五经异同”的会议。此前，汉宣帝甘露三年（前51）曾召开石渠阁会议，探讨今文经学《公羊传》与《谷梁传》之异同，反映汉今文经学的内部争论。白虎观会议则是在今古文之争的背景下，对今文经学的进一步维护。此次会议的重要文献即《白虎奏议》与《白虎通义》，前者已佚失。

从《白虎通》的内容看，基本上是站在今文经学的立场上的，是研究今文经学的重要思想资料。《白虎通》的注解有清卢文邵校本，收入《抱经堂丛书》中。另有清陈立撰《白虎通义疏证》，中华书局出有点校本。

## 16. 《论衡》

东汉王充著。现存《论衡》八十五篇，实则八十四篇，《招致》篇仅有目录而无文字。

《论衡》之作，反映了王充对充斥当时的谶纬迷信的批判，用他自己的话说就是“疾虚妄”，“论衡”之名，即取持论平、实之意。“天道自然”观是王充在《论衡》中用以对抗天人感应的神学目的论的重要观点。社会、历史乃至人性皆出于自然，自然决定论无疑在王充思想中占有重要地位。由此，王充走入另一极端，此即其命定论的思想。《论衡》成书之初，并没有太大的影响。东汉末年，始为学者所发现，并对随后兴起的“清谈”与玄学思潮产生很大的影响。关于《论衡》的注解，有近人黄晖撰《论衡校释》、刘盼遂撰《论衡集解》。中华书局皆出有点校本。

## 17. 《潜夫论》

东汉王符著。共十卷三十六篇。是王符隐居所著，讽刺时政，不欲彰显其名，书名即取此义。

王符是汉末社会批判思潮的重要代表，在《潜夫论》一书中，王符深刻批判了当时社会中的种种腐败现象，同时提出一些富有建设性的思想。如“民本”的思想，天之本、天之心在于民。这已经表现出了从两汉神学目的论向儒家传统人本主义的回归。在人性论上，王符又提出心本论，把道德之本归结于内在于人心的性情，具有重要的理论意义，代表了当时儒学“复兴”中的高潮。关于《潜夫论》的注解有清汪继培笺《潜夫论笺》，中华书局1985年出有点校本，由彭铎点校，收入《新编诸子集成》丛中。

## 18. 《文中子》

又称《中说》，记载隋儒学家王通言行的著作，体例仿《论语》，是在王通门人记录与后代追记的基础上整理而成的。今本《中说》由宋阮逸刊刻，并为其作注。其中不乏谬误之处，有人据此怀疑此书为伪书，或以为阮逸所伪造，或以为王通之子所伪造。但总的来说，此书虽非出自王通手笔，但基本上还是反映了王通的思想，疑其为伪，证据并不十分充分。

该书由《王道》、《天地》、《事君》、《周公》、《问易》、《礼乐》、《述史》、《魏相》、《立命》与《关朗》共十篇构成。通过记载王通言行，反映了他站在儒家的“王道”政治立场上，提出“三教可一”的思想。并对儒家的伦理道德及政治学说有进一步发挥。在王通思想中，可以清晰地看到援释、援道人儒的倾向，反映了当时儒、释、道三教的深层融合。阮逸的《文中子中说注》，《四部丛刊》与《续古逸丛书》本皆有收录。

## 19. 《韩昌黎文集》

唐韩愈著。又称《韩愈集》、《昌黎先生文集》等。比较流行的本子为正集四十卷、外集十卷、遗文一卷。现代出版有马伯通的校注本，有1957年古典文学出版社排印本、1964年中华书局上海编辑所排印本两种。该本以东雅堂本为底本，去诗存文，并非一个完整的校注本。包括《文集》八卷、《文外集》二卷、《遗文》一卷、《附录集外文》三篇和《集传》一卷。

韩愈是唐古文运动的领袖，其文章自有妙处。比较集中反映其哲学思想的文章有《原道》、《原性》、《原人》、《读墨子》等篇。在《原道》一文中，韩愈提出了其著名的“道统”说，以儒家尧舜禹



汤、文武周公乃至孔子、孟子相传授受的“道统”来对抗佛、老之道。在《原性》一文中，韩愈提出其“性三品”说，并对性情关系作了比较深入的探讨。在《原人》一文中，韩愈确立了人在天地间的崇高地位，并提出其以“博爱”为特征的“仁”说。

## 20. 《李文公集》

唐李翱著。李翱的文集在宋朝为十卷本，后来流行的十八卷本为明朝毛晋所刻。至今尚无点校本问世，上海古籍出版社的《四库唐人文集丛刊》中有文渊阁本《四库全书》所收的《李文公集》的影印本(1993年版)。

李翱的哲学思想主要反映在其文集卷二的《复性书》上中下三篇中。李翱处身于唐中后期儒学复兴运动之中，他在抬出儒学典籍《中庸》提倡儒家道统以对抗佛学的同时，积极地吸收了佛学心性论的重要内容。在《复性书》中，他一方面提出“灭情”以复性的学说，表现了受佛学心性论的影响，另一方面又提出“性情不相无”的观点，表现了儒家道德哲学的情感主义色彩。性情这两种说法的矛盾，在李翱这里没有能够统一起来，反映了儒、佛融合中的不可避免的问题。

## 21. 《柳河东集》

唐柳宗元著。柳宗元死后，其文章由刘禹锡编辑为《河东先生集》三十卷。以后，历代皆有增补。现在出版的较好的版本有1973年上海人民出版社出版的《柳河东集》，共四十五卷，另有《外集》二卷、《附录》一卷。最新最好的版本当为中华书局1979年出版的吴文治等人的点校本，也是四十五卷，另有《外集》二卷、《补遗》一卷及附录。



柳宗元作为唐古文运动的大家，其文集里面的文章自有可观处，内容涉及哲学、政治以及游记各方面的内容。反映其哲学思想的主要有《天说》、《天对》、《答刘禹锡天论书》以及《非国语》。《天说》、《答刘禹锡天论书》借反驳韩愈的天人观和与刘禹锡往还讨论，阐发自己的观点。《天对》则借对屈原《天问》中所提出的问题的回答，来说明其对天的看法。

## 22. 《刘禹锡集》

唐刘禹锡著。又称《刘梦得文集》、《刘宾客文集》，是刘禹锡的诗文之汇编。历史上流传的本子多为正集三十卷、外集十卷。现在出版的较好的版本有上海人民出版社1975年的排印本，共四十卷。该本以清朱徵的结一庐剩余丛书中的《刘宾客文集》为底本，校以它本。

刘禹锡的哲学思想集中反映在《天论》上中下三篇之中。据刘禹锡在序文中自述《天论》之作的缘起，是因见柳宗元与韩愈辩论所作的《天说》，以为其有所激而发，没能穷尽“天人之际”的问题，所以作《天论》以极其辩。在《天论》中，刘禹锡着重阐发了其天人交相胜、还相用的思想，以纠正柳宗元之偏颇。

## 23. 《周敦颐集》

宋周敦颐著。中华书局1990年版。收有周敦颐的主要著作《太极图说》、《通书》与其他一些资料，是有关周敦颐著作最好的本子。

周敦颐的哲学思想主要反映在《太极图说》与《通书》中。《太极图说》是对源于道教的“太极图”的解释，非常简短，但基本上代表了周敦颐的宇宙生成论体系，由“无极而太极”以至于“人

极”，开启了理学形上学的理论思潮。经朱熹注解，成为理学的纲领性文件。《通书》四十篇，是发挥儒家经典《易》的重要著作，每篇也很简短。对“静”、“诚”、“神”诸范畴的深一层论述，是对《太极图说》的理学形上学与心性论框架的进一步展开。朱熹曾为其作注。

#### 24. 《皇极经世》

宋邵雍著。原书已经佚失，现存《道藏》本与《四库全书》本已非其本来面目。

《皇极经世》包括《观物内篇》与《观物外篇》，邵雍的主要哲学思想即见于此。内篇是邵雍自著，《外篇》则由其子邵伯温与门弟子收集整理而成。书名《皇极经世》，“皇”特指伏羲氏，因邵雍特别注重所谓先天易，即伏羲氏所画图式，故特标举“皇”。书名之义就是以伏羲氏之最高法则来推衍社会变化，以达成“经世”之目的。书中内容非常复杂，自然观、历史观、音韵学等方面的内容都有。力图把自然与社会统一于一个由八卦而来的模式中，是邵雍的先天易学所作的努力。书中也有些内容涉及到儒学心性论方面。

#### 25. 《张载集》

宋张载著。中华书局 1978 年版。中华书局点校本以清初翻刻明万历四十八年沈自彰凤翔府《张子全书》官刻本为底本，参诸它书，重新作了点校、编排。内容包括《正蒙》、《横渠易说》、《经学理窟》、《张子语录》、《文集》及附录所增补的张载的传记资料。

《正蒙》是张载最重要的哲学著作，著于其晚年，是比较少见的理学专门著述。《正蒙》系统地阐发了张载的“太虚即气”的宇



宙本体论与理学心性论。如“天地之性”与“气质之性”、“德性之知”与“见闻之知”、“天理”与“人欲”诸对范畴以及“心统性情”、“穷理尽性”等诸命题的提出,皆见于本书。其中,《乾称篇》之开篇一段,即《西铭》,更受到了程颢、程颐、朱熹等理学家的推崇,为人所交口称颂。清初大儒王夫之非常欣赏《正蒙》,专门著有《张子正蒙注》。《横渠易说》是张载关于易学的专门著述,可能成于其早年。《文集》内容较少,就是一些零散的诗、书信及序说、题跋等小文。《经学理窟》与《语录》同为张载的语录记载,《经学理窟》的情况稍微复杂一些,使用时须谨慎。这些著作,都可以作为研究张载哲学思想体系的参考资料。

## 26. 《二程集》

宋程颢、程颐兄弟著。中华书局1981年版。以清同治十年涂宗瀛《二程全书》刻本为底本,参以它书,作了较精细的校订。收有《河南程氏遗书》、《外书》、《文集》、《经说》、《易传》、《粹言》六种。前四种宋时曾各自独立刊行,也曾合在一起刊行,称《程氏四书》。后两种宋元时独自刊行,至明时,有人将它们与前四种合而为一,成《二程全书》,明清时,《二程全书》多流行于世。

《遗书》是程氏诸门人记载的二程语录,由朱熹编定。有未标明为程颢、程颐哪一个所言者,称《二先生语》,读时须审慎甄别。有明确区分二人所言者,分别为《明道先生语》、《伊川先生语》,其中,以程颐(即伊川)语居多。《外书》也是二程语录的记载,朱熹编辑时,一以其来源之杂,一以其有些部分不知为何人所录,故不可靠,称《外书》,使用时须谨慎。《遗书》与《外书》是研究二程哲学思想最重要的资料。程颢、程颐思想有其共同处,但各自的不同特征也是非常突出的,鉴于以上我们所说的资料本身的复

杂情况,使用时首先要注意的是搞清资料来源,并进一步加以甄别,哪些是二人共同的,哪些为某人特有的。《文集》为二程之诗文杂著,是研究二程思想的重要参考资料,以其著者分别清楚可靠,也是我们甄别语录的主要依据。《经说》记录了二程对儒家经典的想法,其中,除了更正《大学》有程颢之说外,其余的都是程颐所言。《易传》即《伊川易传》,为程颐所著,主要是以义理解易。《粹言》为二程弟子杨时文饰二程语录而成,后经张栻编订。

### 27. 《胡宏集》

宋胡宏著。中华书局1987年版“理学丛书”本,吴仁华点校。该书在原有的《五峰集》的基础上,收入胡宏的《知言》及后代有关序跋、提要与传记资料。

《五峰集》是胡宏的诗文集,由其子胡大时编撰,其刻本传世的较少,今有《四库全书》本。其内容包括胡宏之诗、书信、序、题跋及其他一些杂著(包括《皇王大纪论》、《易外传》、《论语指南》、《释疑孟》等)。能比较全面的反映胡宏之为人与社会、政治主张,也可以作为其《知言》的哲学体系的补充。

《知言》是胡宏论学之言论记载,其书体例如《论语》,屡经改动。现在流传下来的分卷本是经明人修订而成的。朱熹曾作《知言疑义》反驳胡宏的观点,后来编订《知言》时就把朱熹提出质疑的部分删去了,而以《知言疑义》附于其后。《知言》一书集中反映了胡宏的哲学思想。其理论核心就是“心以成性”说,以性为形而上的本体存在,心是形而下的物质实体及其功能,同时心又被归结为性体的作用和实现,是道德理性的表现。以此为基点,强调“良知良能”、“先识仁体”等等。比较特别之处是《知言》中提出了“性无善恶”、“天理人欲,同体异用”的观点,而这正是朱熹《知言

疑义》所批判的。

## 28. 《东莱集》

宋吕祖谦著。题名“东莱”，是学者对其尊称。全书共四十卷。吕祖谦死后，有借门人之名刊刻其文集者，真伪杂糅，其弟吕祖俭有感于这种状况，遂有重新编订文集之念，但未能完成。后由吕祖俭之子吕乔年最终完成。包括正集十五卷、别集十六卷（收人家范、尺牍与读书杂记之类）、外集五卷（收人策问、宏辞之类）、附录三卷（收入年谱、遗事之类）、拾遗一卷。吕祖谦的其他已经刊刻之著述或未能成书者，都未收入。吕祖谦学问广博且较杂，特别是对史学有一定的造诣。《东莱集》中较能反映其哲学思想的则有《易说》、《诗说》、《论语说》、《孟子说》等杂著及一些书信。需要注意的是，此书的选编有疏漏处，朱熹曾指出所收书信中答项平甫书与骂曹立之书，分别是傅梦泉与陆九渊的，并怀疑还有其他伪作。朱熹所言虽不一定完全准确，但使用这些材料时，还是应该作进一步的确证。

## 29. 《南轩文集》

宋张栻著。题名“南轩”，取作者之号。《四库全书》收录有此书。此集最初之编辑，是在张栻死后，由其弟收集遗文，朱熹编订，刊行于世。后来，清陈钟祥刻有《南轩全集》，是此书与张栻著《论语解》、《孟子说》的合刻本，出版于道光年间。收入《四库全书》时，题名为《南轩集》。此书是张栻的诗词、奏疏、书信、杂著的汇编，内容涉及哲学、政治、历史等方面，是研究张栻哲学思想的主要资料。值得一提的是，此书收有与朱熹往还论辩的书信七十三篇，另有答问四篇，也是研究朱熹思想的重要资料。朱熹与张

棊之争,是理学发展史上的一段重要公案,借此澄清此问题,实属必要。

### 30. 《近思录》

宋朱熹、吕祖谦编辑。上海古籍出版社1994年据《文渊阁四库全书》所收《近思录集注》(清江永集注)本影印出版,并加以断句。

该书是周敦颐、程颢、程颐与张载的言论汇编。成书经过大致如此,淳熙年间,吕祖谦造访朱熹于寒泉精舍,二人共读周、程、张诸子之书,惊叹其广大宏博,遂有编此书之念。于是,取其“关于大体而切于日用”之言,成此书,以启初学者入门之径。书名取义于《论语》中子夏“切问而近思”一语,故名《近思录》。全书分十四卷,共六百二十二条。按“道体”、“为学大要”、“格物穷理”、“存养”等项目分卷。吕祖谦称如此分卷,可使学者依此循序渐进,由卑而高,由近及远,此其宗旨。《近思录》有很强的道统观念,在理学史上产生了重要的影响。清儒张伯行后来曾仿其体例,辑录朱熹言论,编有《续近思录》十四卷,六百三十九条。

### 31. 《四书集注》

宋朱熹著。是对儒家经典“四书”所作的注解,包括《大学章句》、《中庸章句》、《论语集注》与《孟子集注》四种著作,合称《四书集注》。中华书局出有点校本。

朱熹非常重视《四书集注》,花费的精力也较多,不断地删改、修正,死前,尚在修改《大学》诚意章。这部著作在朱熹的著作中占有很大分量,在历史上也产生了很大的影响(被定为科举取士的官方标准课本)。此书的体例在自己作注的同时,收集了前

人特别是理学家的一些注解。就反映朱熹哲学思想之程度而言,《大学章句》与《中庸章句》无疑比《论语集注》与《孟子集注》更为重要。朱熹关于“四书”的著作较重要的还有《论孟精义》与《四书或问》。前者是对前人关于《论语》、《孟子》的注解的辑录,为作《四书集注》作了准备工作。《四书或问》则是专门解答别人对《四书集注》的疑问的著作,也是研究朱熹哲学的重要资料。

### 32. 《朱子语类》

南宋黎靖德编撰的朱熹语录大全。黎靖德以前行于世的关于朱熹语录的书有李道传编辑的池州刊《朱子语录》(宋宁宗嘉定八年本)、李性传编辑的饶州刊《朱子语续录》(宋理宗嘉熙二年本)、蔡抗编辑的饶州刊《朱子语后录》(宋理宗淳佑九年本)、黄士毅编辑的眉州刊《朱子语类》(宋宁宗嘉定十二年本)、王泌编辑的徽州刊《朱子语续类》(宋理宗淳佑十二年本),前三种以记录人编排卷次,后两种以主题类别编排卷次。黎靖德综合以上五种语录,删其重复,按黄士毅之主题类别编排卷次,出版了比较完整的景定本《朱子语类》。后黎靖德又见到吴坚编辑的建州刊《朱子语别录》,收其新条目入景定本《朱子语类》,于宋度宗咸淳六年(1270)出版。黎靖德此本出,而最终流行于世。中华书局出有黎靖德《朱子语类》点校本,1986年版,收入“理学丛书”中。

《朱子语类》凡百四十卷,收有九十七家所记朱熹语录,不知名者仅四家。黎靖德编撰时,对于各家对同一次谈话的不同记载都予以保留,同时将各人记录语录的年代也保存下来,这样,就提高了这本语录的参考价值,对后世学者研究朱熹的哲学思想十分方便。《朱子语类》也的确比较全面地反映了朱熹思想的重要内容,特别是朱熹晚年的思想。只要我们善于使用它,它就不



失为研究朱熹哲学思想的最重要的资料之一。

### 33. 《朱熹集》

宋朱熹著。四川教育出版社 1996 年版,由郭齐、尹波点校。该书以《四部丛刊》影印明嘉靖十一年张大轮、胡岳刻《晦庵先生朱文公文集》为底本,参校了现存有关朱熹文集的主要版本,点校成书。原本包括正集一百卷、续集十一卷、别集十卷,点校本之各集卷次一仍其旧,另外尚辑有佚文,编为遗集三卷、外集两卷。遗集所收佚文是可确定为朱熹所著者,外集所收佚文则是不能确定者。此外,尚有附录五篇,包括朱熹的传记资料、文集序跋、版本考略、篇名索引与人名索引,使用起来较为方便。全书共十册,是朱熹文集的惟一点校本。

有关朱熹文集的版本非常多,也很复杂,此不赘述。其成书,最早是由朱熹的儿子朱在编辑而成的,为一百卷本,是朱熹的诗、奏章、书信与杂著的汇编。因其直接出自朱熹之手,不似《朱子语类》为学生所录,固资料比较可靠,对研究朱熹哲学思想有不可取代的价值。文集中最能反映朱熹哲学思想的主要在书信与杂著部分。书信中如与陆九渊、张栻往还进行的思想辩论,杂著中如《仁说》、《已发未发说》、《胡子知言疑义》等等。

### 34. 《陆九渊集》

宋陆九渊著,中华书局 1980 年版,钟哲点校。该书以上海涵芬楼影印嘉靖四十年王宗沐《象山先生全集》江西刻本为底本,参照其他的本子,加以点校,卷数、回目编排一仍其旧。仅于附录中增加了历代刊行其书之序跋、朱熹与陆九渊兄弟论学书札及《宋元学案·象山学案》之案语。《象山先生全集》共三十六卷,由

陆九渊之子陆持之编撰而成,其学生袁燮刊刻发行于世。内容主要有书信、诗作、杂著、应酬之文、语录及门弟子所撰《行状》、《年谱》等。

陆九渊学主不立文字,一生著述颇少,其书信、语录成为研究其哲学思想的主要资料。又以其语录收录的内容很少,他与弟子及当时学人往还论学的书信更成为反映其思想的重要材料。从书信、语录中所表现出来的陆九渊之学风、文风也恰如其思想,其一,如其所自诩之“易简”,非我注六经,乃六经注我,为学者指点迷津也注重于现身说法、当下体悟;其二,高扬人之道德主体的独立人格,“举头天外望,无我这般人”。其学风、文风除了严格局限于儒学之伦理道德之外,的确有宣扬个性的一面。朱熹对他的批判,不仅仅是思想批判,同时也是对这种学风、文风的批判。

### 35. 《鲁斋遗集》

宋元之际许衡著。题名“鲁斋”,取学者对其尊称。《四库全书》收有此书。

该书最初由许衡七世孙辑录,未竟,后由宰廷俊完成。全书共十四卷,内容包括作者之语录、诗歌以及《大学直解》、《中庸直解》、《读易私言》等许衡的重要著作。其中,《大学直解》与《中庸直解》是许衡在元世祖忽必烈时,官居集贤殿大学士兼国子祭酒并兼管太学,为学生所编的课本。以其文词简单明了,为理学在元朝初期各民族的传播起到了重要作用。许衡是由朱熹理学向王阳明心学演变过程中的重要人物,对其思想研究,有助于澄清宋明理学的发展、演化过程。

### 36. 《吴文正公集》

宋元之际吴澄著。“文正”是作者之谥号。《四库全书》中收录有此书。

《吴文正公集》最初由其孙吴当编辑，明永乐年间据家藏本重刻，并增收《年谱》、《神道碑》与《行状》。全书共一百卷，基本上汇集了吴澄的所有著述，包括诗词、答问、书信与杂著等，内容有哲学、音律、兵法诸方面，也有关于儒家经典的整理与诠释（如《五经纂言》）。吴澄是继许衡后朱熹理学向王阳明心学演变过程中的重要人物，这也表现为会同朱、陆的思想倾向。吴澄的哲学思想主要记录在《原理》、《无极太极说》、《放心说》、《易纂言》等杂著及书信、答问中。在所著《道统》中，自承为接续宋以来周敦颐、二程、张载、朱熹之统，由此也可见其学术思想渊源之一斑。

### 37. 《甘泉集》

明湛若水著。“甘泉”是学者以其居处对他的尊称。现存有清康熙刻本与同治刻本。

《甘泉集》原有四十八卷，很早就已经散佚，明万历年间弟子洪垣整理残篇为三十二卷刊刻。包括诗歌、奏疏、书信与杂著。其哲学思想主要表现在《新泉问辨录》、《新泉问辨续录》、《樵语》、《雍语》、《新论》等著述及一些书信中。湛若水与王阳明同为明代心学之代表人物，二人生于同时代，论交很早，同时，往还的学术论争也较多。湛若水学主“随处体认天理”，并以此反对王阳明之“致良知”教。王阳明生前，这已是二人经常争论的问题，阳明死后，其弟子与湛若水也有进一步争论，以维护师门。湛、王异同，是明心学发展史上的一段重要公案，因此，对《甘泉集》的研究，既可

以认识湛若水的哲学思想,也可以进一步揭示王学的深层内涵。

### 38. 《王阳明全集》

上海古籍出版社 1992 年版,四十一卷,吴光、钱明等人点校。是书是在三十八卷本《王文成公全书》的基础上增补而成。《王文成公全书》为明穆宗隆庆六年(1572)谢廷杰汇集其前编订的王阳明各种著述而成三十八卷刊行于世。《全集》之点校本,即以隆庆六年谢廷杰刻本为底本,参校其他刻本,并对《全书》本卷次稍作改动,同时,作了进一步的资料增补。

《全集》或《全书》本头三卷皆为《传习录》,此一部分系王阳明的语录(其中,中卷也有一部分阳明的书信、杂著),是研究王阳明哲学思想的最主要资料。在使用这一部分资料时需注意其时间上的跨度,由开始徐爱所录早年语录直至阳明晚年乡居讲学语录都有,比较能够反映阳明“龙场悟道”与“致良知”的两次思想转向。另外,《大学问》也是研究阳明哲学思想的重要资料,据阳明弟子钱德洪说,此为“师门教典”。此篇为解说《大学》首章之文,借此表述了王阳明以“良知”为核心的万物一体观。此外,《年谱》与一些书信也是研究阳明思想的重要参考资料。

### 39. 《困知记》

明罗钦顺著。中华书局出有点校本。此书是罗钦顺晚年所著,为作者长时间积累的读书笔记。有上下两卷,后又有续记两卷,三续、四续各一卷,并有附录一卷,收入作者的书信六篇。名为“困知”,取《论语·季氏》“困而学之”的语意。罗钦顺本人对此书非常珍视,自称“乃平生力学所得”,是“晚年成说”。罗钦顺的主要哲学思想也确实反映在此书中。在理气论上,提出“理气为

一”、“理只是气之理”的命题。在心性论上，则提出“性体心用”的观点，心只是灵明知觉之心或神明之心，无道德属性。因此，以王阳明是“有见于心而无见于性”、“以知觉为性”，是佛、是禅，而非儒。在理欲问题上，反对“去欲”的说法，但当“有节”就可以了。这些说明了罗钦顺对理学的改造，但他的哲学并没有完全摆脱理学家的影响，如承认“性理”的存在，并最终归结“物理”为“性理”。

#### 40. 《王廷相集》

明王廷相著。中华书局 1989 年版，王孝鱼点校。该书实由《王氏家藏集》与《王浚川所著书》两部书组成。《王氏家藏集》不同版本的卷数不同，为避免与《王浚川所著书》重复，《王廷相集》采用四十一卷本，即只有诗文四十一卷。《王浚川所著书》则包括《慎言》十三卷、《雅述》二卷、《内台集》七卷、《浚传内台集》三卷、《浚川奏议集》十卷、《浚川公移集》三卷、《浚川驳稿集》二卷与《丧礼备纂》二卷，共四十二卷。全书后面附录有葛荣晋辑撰的王廷相佚文等。此书是关于王廷相著作的最好本子。

王廷相的哲学思想则主要反映在《慎言》、《雅述》两部著作与一些书信中。如他提出“性从气出”的命题，把“性”与“生气”联系起来，性只是气之“灵能”，是生命所具有的潜在的理性能力，而以仁义礼智为核心的道德理性，则是人性后天发展的结果，而非先验的。再如，在突出“智性”、强调认知心的同时，反对有所谓“德性之知”。这都表现了王廷相对理性心性论的改造。

#### 41. 《王龙溪集》

明王畿著。“龙溪”是王畿之号。全书共二十卷，收入与学者

答问语录、书信、杂著及其他。王畿是王阳明弟子中影响非常大的一个，在阳明学派中有不容忽略的地位。文集中的很多材料对于澄清王阳明本身思想发展及阳明学派之流变、争论有很重要的作用。需要注意的有下面一些资料：《天泉证道纪》，此纪是对阳明思想中的一段重要公案“天泉证道”的记载，与《王阳明年谱》所载基本一致。《滁阳会语》，这是对王阳明思想发展、演变的概述，《明儒学案》中黄宗羲所述王阳明思想之“前三变”、“后三变”之说即本于此。《致知议辨》，此为与聂豹争论王阳明“致良知”宗旨的专门记录，关系到王门嫡传弟子与以聂豹、罗念庵为代表的归寂学派的争论。另外，文集中与罗念庵、聂豹、邹东廓等人的一些书信对澄清王阳明、王畿及阳明学派的思想发展脉络也很重要。

#### 42. 《刘子全书》

明末刘宗周著。由其子刘伯绳辑录，门人董畅编校而成。主要版本有清康熙山阴刻本、乾隆雷翠庭重刻本，《四库全书》收有《刘蕺山集》，是据乾隆刻本的一个删节本。

全书共四十卷，分三部分，包括《语类》十三卷、《文编》十四卷、《经术》十一卷，另附有《行状》一卷、《年谱》一卷。该书基本上收录了刘宗周的全部著述，是研究刘宗周的生平及其思想的重要资料。刘宗周的哲学思想主要反映在《人谱》、《学言》、《原旨》、《论语学案》及《圣学宗要》等著述与一些书信中。刘宗周是明末心学大家，其哲学思想非常复杂，一方面有感于阳明后学之流弊，做了许多补偏救蔽的工作；同时，强调性情合一、理欲合一，进一步突出了阳明心学的感性特征。刘宗周的观点中不乏迂腐之见，也有许多不可解决的矛盾，但其尖锐的批判性，足以使其

成为晚明理学进入自我批判、自我反省阶段的代表人物。

### 43. 《明儒学案》

明末清初黄宗羲编著。是我国第一部有系统的整理成书的哲学史专著,此前虽有朱熹的《伊洛渊源录》、周汝登的《圣学宗传》与孙奇逢的《理学宗传》,但多以记行为主,《明儒学案》则辑录哲学家之思想。故梁启超称中国之学术史自此而始。中华书局出有《明儒学案》点校本,另外,浙江古籍出版社的《黄宗羲全集》也收录有此书。

全书共六十二卷,分为十几个学案。每个学案代表一个学派,收录此学派的不同哲学家的有代表性的哲学著作之精选,并加以自己的评论。学派的划分没有严格的标准,有的以地理为标准,有的则贯以该学派之著名学者之名。总的看来,基本上反映了有明一代的学术源流及其演变。当然,我们也能看到黄宗羲著此书是站在一定的学术立场上的,此书也在一定程度上反映了黄宗羲的哲学思想。明朝学术以阳明学的兴起为主流,故此书大部分用来说明阳明学派的演变、发展。对阳明学派原委的陈述,我们尽管可以不必完全同意,但此书还是有不可取代的价值:其一,资料的详实;其二,对后来的学术思想有不容忽略的影响。

### 44. 《宋元学案》

此书的编著与成书过程稍显复杂。起初,由黄宗羲编著,未成而卒。其子黄百家承父志继续编撰(黄宗羲门人杨开沅、顾是也曾参与其事),但也未能完成。后来,全祖望成就大致的规模,定为一百卷,并作出每一卷的叙录。最终,经王梓材、冯云濠补充,成为定本。中华书局出有《宋元学案》点校本(1986年版),浙江

古籍出版社的《黄宗羲全集》也收录有此书。

全书百卷,列九十一个学案,基本上囊括了宋元时期的主要哲学学派与学者。每个学案前有列表,列举师、友及弟子,以明学术渊源,其后,列叙哲学家生平、著作与思想,并附有逸事与后人评论。总的看来,《宋元学案》因出自多人之手,观点性、倾向性、学术性都略逊《明儒学案》一筹。但以其资料完备之优势,成为研究宋、元哲学思想的重要参考资料。

#### 45. 《日知录》

明清之际顾炎武著。上海古籍出版社1984年出版有《日知录集释》,该书合清道光年间黄汝成的《日知录集释》与其后诸学者之校补为一,收录的尚属全面。

《日知录》三十二卷,历时二十余年始成。作者自称平生志业,尽在其中。题名“日知”,有取于《论语·子张》中“日知其所亡”之意。此书涉及的范围非常广泛,由哲学、经学、政治、历史、语言、文学、艺术乃至天文地理、民风民俗,无所不包。此书以“经世致用”为标的,反对宋儒“明心见性之空言”,同时,重新对理学范畴作出了自己的解释。如训“格物”应见诸“当务之急”的解决,以“博学”、“力行”为学、行之纲领。在政治思想上,强调对君主专制的限制,反对“独治”,倡“众治”,以为“天下之权”当归诸“天下之人”。反映了一时之思潮。

#### 46. 《周易外传》

明末清初王夫之著。中华书局1962年出版过繁体字点校本,该书以曾国藩兄弟金陵刊刻《船山遗书》本为底本,校以它本。1977年中华书局据此本修订重排,并改为简体字本。另外,岳



麓书社 1988 年版《船山全书》第一册也收录有此书。

《周易外传》是王夫之早年的哲学著作,时年作者三十八岁。全书共七卷,前四卷是关于六十四卦的,第五、第六卷释《系辞》,第七卷释《说卦》、《序卦》与《杂卦》。王夫之尚著有《周易内传》,此书既名为《外传》,则借《易》以自由发挥个人思想的成分较大。王夫之对道器关系、形而上与形而下问题的论述均见于此书。如提出“天下唯器”、“道者器之道”的命题。再如关于“形而上”的问题,则以为“有形而后有形而上”。这代表了王夫之对理学家所讨论的本体论问题的基本看法。

#### 47. 《尚书引义》

明末清初王夫之著。中华书局 1962 年出有王孝鱼点校本,1976 年修订重排。岳麓书社 1988 年版《船山全书》第二册也收录有此书。

王夫之对《尚书》有专门研究,除此书外,尚著有《书经稗疏》、《尚书考异》,前者为札记,后者则以考订文字为主。《尚书引义》则是借《尚书》发挥自己的哲学思想。此书写于 1663 年,时年作者四十六岁,此后尚有进一步修订。全书共六卷四十九篇,每篇独立成文。在本书中,王夫之对能所、知行诸范畴及其间的关系有比较细致的考察,在人性论上则提出性“日生而日成”的命题。王夫之以“生”训“性”,但此“生”并非原初一成不变的,它贯穿于主体的全部生命,没有成形的可进一步成形,已经成形的也可以变革。这一思想具有深刻的理论意义。

#### 48. 《读四书大全说》

明末清初王夫之著。中华书局 1975 年版。另外,岳麓书社



1991年版《船山全书》第六册也收录有此书。

此书共十卷,为读书笔记的形式。《四书大全》为明胡广等人奉钦命编纂的理学家对“四书”及朱熹《四书集注》的解释的集子。王夫之在《读四书大全说》中借对诸家解释的评论,发挥自己的哲学思想,使此书成为其哲学体系中非常重要的一部著作。其中作者的性体心用的重要思想即见于此书。心主于认知心或具有向善的目的性的“良心”,但本身不具有善性,因此不能以性为心,而只能说“心涵性,性丽心”,否则就是认知觉运动为性。理欲统一的思想也进一步见诸此书,特别是提出了“天理之大同”与“人欲之各得”是相同的观点。此书所体现的王夫之的心性论,既说明了他与程、朱、陆、王的重大区别,但也表现了他仍没有最终摆脱理学思想的先验道德论的一面。

#### 49. 《张子正蒙注》

明末清初王夫之著。主要的版本有北京古籍出版社1956年据太平洋书局本出版的排印本,中华书局1975年以金陵刊刻的《船山遗书》本为底本出版的点校本。另外,岳麓书社1992年版《船山全书》第十二册也收录有此书,是据王鹏家藏王夫之手稿本排印。

《正蒙》为宋理学家张载的著作,共十七篇,王夫之的《张子正蒙注》则将其分为九卷十八篇(其中《乾称》篇分为上下两部分)。王夫之对张载非常推崇,对《正蒙》更见推崇,以《正蒙》即直接以“圣功之正”进行启蒙教育,故名“正蒙”。借对《正蒙》的注解,王夫之进一步发挥了自己的哲学思想。比如强调“性”是“生之理”的思想即见于此。“生之理”,则不仅仅包括仁义礼智为主要内容的道德理性,而且包括对“声色臭味”的合理的生理

欲望。

### 50. 《颜元集》

清颜元著,中华书局1987年“理学丛书”本,由王星贤、张芥尘与郭征点校。包括《四存篇》、《朱子语类评》、《习斋记余》、《习斋先生记余遗著》、《辟异录》、《颜习斋先生言行录》、《颜习斋先生年谱》、《四书正误》、《礼文手钞》等多种颜元著作。此书以《颜李丛书》本为底本,校以《畿辅丛书》所收的颜元著作。是有关颜元著述的较好的本子。

颜元的主要哲学思想反映在《四存篇》、《朱子语类评》、《四书正误》以及《颜习斋先生言行录》等著述中。《四存篇》由《存学》、《存治》、《存人》与《存性》四部分组成。《存学》篇倡明学术当以实学为主,反对空谈心性。《存性》提出理气皆天道、性形俱天命的思想观点,反对宋儒天命之性的形而上的说法。《存治》主托古改制,《存人》则是对佛、道的批判。中华书局1957年曾点校出版《四存篇》单行本。《朱子语类评》为读书笔记的性质,此中可见颜元对以朱熹为代表的宋儒之形上学的深刻批判。

### 51. 《戴震集》

清戴震著,上海古籍出版社1980年版,汤志钧点校。分上下两编,上编包括《戴东原文集》十二卷,下编包括《孟子字义疏证》三卷、《原善》三卷、《绪言》三卷、《孟子私淑录》三卷,并附录有《补遗》、《序跋》、《年谱》及其他资料。此书据经韵楼诸本进行校勘并加以新式标点,比较全面地收录了戴震的主要哲学著作。

戴震的哲学思想主要反映在《孟子字义疏证》、《原善》、《文集》中,特别以《孟子字义疏证》最为重要。《孟子字义疏证》以《孟



子私淑录》为初稿本,修正稿为《绪言》,最终定稿为《孟子字义疏证》。在该书中,戴震以解释《孟子》一书中的文字为形式,阐发了他主要的哲学思想。该书中华书局1979年出版过选注本,是比较好的参考资料。《原善》基本上是从早期儒家经典中摘录出来的原始资料,稍加以自己的观点,并对宋明理学略有评论。

戴震的著作其他整理出版的本子尚有中华书局1980年版《戴震文集》。另外,还有黄山书社整理出版的“安徽古籍丛书”本《戴震全书》,此书由张岱年先生主编,比较全面地收录了戴震的著作。

## 52. 《东西文化及其哲学》

梁漱溟著。本书为作者1920年于北京大学与1921年8月于山东省教育会所作的“东西文化与哲学”的演讲结集而成,由陈政、罗常培整理,1922年商务印书馆出版。该书出版后,轰动一时,短短几年内多次再版、重印。1987年商务印书馆影印初版本出版发行。此书收入山东人民出版社出版的《梁漱溟全集》第一卷。

本书之所以有如此的影响力,其主要原因就在于在当时一片“打倒孔家店”的呼声中,在肯定以儒家为代表的中国文化的立场上,对东西文化与哲学作了一个全新的考察。作者在写作本书时受到西方生命哲学与唯意志论的影响,把“生命”规定为宇宙本体,生命就是“没尽的意欲”。而认识生命本体只能靠直觉,此直觉在梁漱溟看来,与儒家所说的“仁”、“天理”、“良知”是等同的。梁漱溟进一步以“意欲”为基点,区分了西方、中国、印度三种文化。西方是意欲向前的,走的是功利主义之路;中国是意欲调和持中的,以道德为中心,求内心的精神满足;印度是意欲向

后的,以宗教为中心,离人世而求解脱。他指出,中、印文化是早熟的文化,印度文化将是人类的最终归宿,而当务之急,世界也好,中国也好,都应该走中国文化之路。此书是当代新儒家的开山之作,其对文化的看法有其深刻的意义。

### 53. 《人心与人生》

梁漱溟著。据作者自述,此书缘起《东西文化及其哲学》发表后不久,作者就在研究讲学过程中发现其中对人类心理理解之失误,遂有作此书之想。其后,先后以此为题作过数次演讲。1960年正式着笔,因“文革”而中辍。1970年重理旧绪,1975年7月革成。1984年9月,上海学林出版社出版。后收入山东人民出版社出版的《梁漱溟全集》第三卷(1990年版)。

作者在本书中将人生问题归结为人心问题,因此特别注重于心理学的探讨。当然,作者最终的目的并非是要建立科学的心理学,虽然书中引证了大量的新的心理学、神经学方面的资料,但归根到底是为了说明儒家的人性论。因此,由知识到超知识、由科学到形而上学、由人心到宇宙本体,是全书的一个整体思想脉络。总的来说,《人心与人生》并未能突破、超越作者的《东西文化及其哲学》的系统。值得一提的是,作者在强调道德直觉的同时,突出理性与理智的作用,是对以前的哲学观念的重新反省。书中对理智与本能、理性与理智、身与心、宗教与人生诸范畴的重新考察,基本上反映了作者多年来的哲学运思。

### 54. 《新唯识论》

熊十力著。是书有两种本子:一为文言文本,1932年10月由浙江省立图书馆印制发行;一为语体文本,是作者于抗战期间据



文言文本整理分卷出版的,其全部则于1944年3月由商务印书馆在重庆正式出版。中华书局1985年版《新唯识论》,兼收上述二种本子。这两个本子后收入湖北教育出版社出版的《熊十力全集》第二卷和第三卷(2001年版)。此书为熊十力新儒学系统的代表作,缘起于作者1922年底于北京大学讲佛教唯识论,后由佛转儒。是书文言文本一出,震撼颇大,佛教界群起而攻之。此书版本尚有《新唯识论》壬辰删定本。

此书的思想核心也是熊十力新儒学思想体系之核心,就是以“仁心”、“本心”为本体的“体用不二”说,以期探讨“宇宙之基源”、“人生之根蒂”,重立“大本大源”。熊十力指出,本心不仅是理智、道德之心,同时也是一绝对的本体,是宇宙大生命本身,也是生生不息的创化的内在动力。由本心实体而创生、变易,这就是“体用不二”,所谓即体即用、即流行即主宰、即现象即真实等等。由此高扬生机盎然、刚健进取的生命本体,肯定人生自强不息、积极进取的一面,此为人生的崇高价值与真实意义。

### 55. 《体用论》

熊十力著。作于1956年秋至1957年冬,1958年由上海龙门联合书局按誉抄本影印二百部。后由中华书局正式出版,并被收入湖北教育出版社出版的《熊十力全集》第七卷(2001年版)。

此为作者晚年重要的哲学著述,实为其《新唯识论》的改写本,作者以为此书成,而《新唯识论》可废。全书共四章。首章“明变”,由变化彰显生生不息的、刚健的宇宙生命本体。二章“佛法”上,通过批判佛教空有二宗的性相论,继续阐述心性本体的“体用不二”。三章“佛法”下,主于批判佛教有宗之缘起说、三性说、种子论等,由宇宙论之“体用不二”进一步推衍人生论之“天人不

二”、治化论之“道器不二”，以生生、流行之大用突显心性本体之绝对性与包容性。四章为“成物”，重申了实体流行，翕辟成变而有心物万象的主旨。本书尚缺“明心”一章，后来《明心篇》独立行于世，可合此书而看。就本书之思想系统来看，与《新唯识论》相比较，无太大改变。故欲理解其思想体系，《新唯识论》并不可废，可参照此书而读。

### 56. 《中国哲学史》(两卷本)

冯友兰著，1934年由上海商务印书馆出版。本书之创作始于作者1927年于燕京大学讲授中国哲学史时，1928年至清华，继续讲授中国哲学史，1929年完成了上卷的写作，并于1931年由神州国光社出版。1934年，两卷本由商务印书馆出版。此书很早就由布德译为英文，在西方流传颇广。此外，还有日文译本。

《中国哲学史》是继胡适的《中国哲学史大纲》(上卷)后，第一部系统地讲述中国传统哲学的完整的哲学史著作。作者以西方哲学作为参照，运用现代的方法，全面考察了中国哲学的发展。相对于历史的划分，冯友兰把中国哲学史也划分为“子学”与“经学”两个阶段。“子学”相当于上古，是哲学思想的繁荣与上升期，从春秋始直至汉初。“经学”相当于中古，即漫长的中世纪时代，是思想僵化、理论停滞的时期，从汉中叶直至清末。冯友兰认为，中西差异就是古今之异，中国历史、思想史上没有所谓的近代化，故此处划分中国哲学史只有这两个阶段。《中国哲学史》的写作，标志着中国哲学史研究、中西文化比较研究进入了一个新阶段。

### 57. 《贞元六书》

冯友兰于抗战期间所著六本小书，包括《新理学》、《新事



论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》与《新知言》。当时正值民族危亡之际，作者相信，抗战必将胜利，中华民族必将复兴，所以称之为“贞下起元”之际，而把这一段所写的书称为《贞元之际所著书》。这六本书的确代表了一个哲学体系，就是作者的“新理学”哲学体系。

《新理学》，1939年由商务印书馆于长沙正式出版，是其“新理学”体系之总纲。谓之“新”，其一个重要含义就是作者所说“接着”程朱理学讲。这里，冯友兰以一般与特殊、共相与殊相来重新解释“理”、“气”，并进一步提出了“真际”与“实际”这一对范畴。此不失为儒学近代化的一个很好的尝试。此书曾被重庆政府教育部评为抗战以来最佳学术著作一等奖。《新事论》，1940年由商务印书馆出版，最初连载于《新动向》杂志。“事”相对于“理”而言，以《新理学》脱离实际，故有此书之作，以求解决实际问题。其中一个重要问题就是中国如何由农业文明向工业文明、由家庭本位向社会本位转化。《新世训》，1940年由上海开明书店正式出版，最初连载于《中学生》杂志，谈青年修养的问题。《新原人》，1943年由商务印书馆出版，最初连载于《思想与时代》杂志，用以谈人生，最重要的就是其人生四种境界的说法，即“自然境界”、“功利境界”、“道德境界”与“天地境界”，冯友兰指出哲学的目的就是提高人的精神境界，在此意义上说，哲学可以代替宗教。《新原道》，1945年由商务印书馆出版，此书尚有英译本，名《中国哲学之精神》，1947年在伦敦出版。是书以“极高明而道中庸”为标准评述历代哲学，意在阐述“新理学”体系所开出的“新统”。《新知言》，1946年由商务印书馆出版，意在说明哲学形上学的方法论，提出“正”、“负”两种方法论原则，意在言说不可言说者。



## 58. 《中国哲学简史》

冯友兰著。此书是1947年作者以客座教授的身份赴美宾夕法尼亚大学讲授中国哲学史的讲稿,后经整理,于1948年由麦克米伦公司出版。出版后在欧美影响很大,曾被译为法文、意大利文、南斯拉夫文。至20世纪80年代,方由作者的学生涂又光据英文本译为中文,并于1985年2月由北京大学出版社出版发行。

此书既称为简史,主要目的是用以教授欲初步了解中国哲学之外国学生,其特点可想而知,一为短小,二为通俗。所谓“小景之中,形神俱全”,诚如作者于《自序》中所言,“非全史在胸,曷克臻此”。冯友兰确实做到了这一点。从选材上来说,独具慧眼,不求全责备。全书几乎用了一半的篇幅来讲述先秦诸子,为中国传统哲学精神探本求源。此后,主要讲了这几家:玄学(作者称“新道家”)、佛学(包括“禅宗”)、宋明理学(作者称“新儒家”),基本上包容了中国哲学传统中最具影响力的思潮。最后,特别提到中国哲学的现状及自己对哲学、形上学的一些看法。全书文笔精妙,娓娓道来,如数家珍。值得一提的是作者在开篇《中国哲学的精神》中所谈到的两个问题:其一,哲学在中国文化中的地位。冯友兰指出,中国哲学(尤其是儒学)不同于西方的宗教,但它可以取代宗教的功能,即提高人的心灵境界——达到超乎现世的境界。并指出,人类最终将以哲学取代宗教,以得到宗教的洪福。其二,中国哲学的精神,即是一种人文精神,就儒学说,就是内圣外王之道,它既是人世的也是出世的,“不离日用常行内,直到先天未画前”。这就要求人们不仅在生活中要去知道什么,且要去体验它,其实,这就是担荷人文精神的一种使命感。



### 59. 《三松堂自序》

冯友兰著，三联书店 1984 年版。此书是冯友兰晚年关于其学术生涯的回忆录，“三松堂”乃其寓舍之名，“自序”并非某一本书之序，而是其以前所著书之总序。此书写作时冯友兰年事已高，除了书中第四、五、六章外，其他各章乃由作者口述，其学生涂又光笔录。

全书共分四个部分。一为“社会”，自以为“志环境也”。环境，包括个人生长的小环境与时代、社会的大环境，所涵盖的历史时期，从 19 世纪 90 年代至 20 世纪 80 年代，包括晚清、中华民国、中华人民共和国三个不同的社会形态。作者认为，此一历史时期中国所发生的波澜壮阔的变化，前所未见，生逢其时，不可推卸地要作一点史志。二为“哲学”，自以为“明专业也”。主要记述其学习、著述与思想历程，对研究冯友兰的哲学思想有参考价值，特别是作者讲述其所著书的来龙去脉、所要解决的问题、达成的目的，很有意义。三为“大学”，其自以为“论教育”，回忆了作者曾学习过、教授过的三所大学：北京大学、清华大学、西南联合大学。四为“展望”，自以为“申信心也”。主要是作者对于民族传统精神与面临社会主义现代化的思考，即所谓“旧邦新命”。

### 60. 《心体与性体》

牟宗三著。共三册，由台北正中书局于 1968 年 5 月至 1969 年 6 月先后出版。是牟宗三的代表作，作者自称花费“八年之心血”而成此书，可见其用心之苦。此书在港台地区影响较大，曾多次再版。

所谓“性体”，是指天道实体具于个体之中而为其体，性体与

道体或天命实体是完全贯通的。所谓“心体”，是指道德本心，主于人之主观自觉而言，既是道德的，也是形上学的。心体、性体为一而不二，作为本体其特征是“即存有即活动”、“即活动即存有”的。牟宗三以此一对范畴为基础，阐述了其所谓儒家的“道德的形上学”，并以此与康德的“道德的神学”作了一个比较。这部书的主体是讲述宋明理学，他把理学划分为三系。一为胡宏、刘蕺山系，包括前面的周敦颐、张载与程颢；二为陆九渊、王阳明系；三为程颐、朱熹系。前二系道体、性体、心体是一贯的，其工夫是“逆觉体证”的，后一系列则道体、性体只是“理”，心则为后天的、经验的、认知心，工夫是横向顺取的。牟宗三进一步把其“三系说”与先秦儒家联系起来，以前二系均以《论语》、《孟子》、《易传》、《中庸》为标准，胡、刘由客观而主观，由《易》、《庸》回归《论》、《孟》；陆、王由主观而客观，由《论》、《孟》渗透至《易》、《庸》；程朱一系则以《大学》为主而合《易》、《庸》，与孔孟不类，被尊为宋明儒之正宗，其实是“别子为宗”。

### 61. 《现象与物自身》

牟宗三著，由台湾学生书局于1975年8月出版。因向学生讲述知识论，而产生写作此书的念头，历时八个月而成。写作时间虽短，但在其思想体系中却有重要地位。

现象与物自身的划分起于康德，康德指出，人的知性只能认识现象，而物自身是智的直觉的对象，是人所不能认识的。牟宗三则从中国传统哲学出发，认为人有智的直觉，即儒家之性智、道家之玄智、佛家之空智，而物自身并非一事实概念，而是一有价值意味的概念，它对于智的直觉，即所谓自由无限心，只是一个“朗现”。由此，牟宗三建立了其道德的形上学的二层存有论，



即无执的存有论(本体界的存有论)与执的存有论(现象界的存有论)。道德实体不只开道德界,它是无限实体,亦开存在界。他是从无执的存有论下贯而讲执的存有论,只有前者是真正的形上学。这里,智的直觉无认知相,物亦无现象相,欲开科学知识,必须经过知体明觉的“自我坎陷”,而成就知性,从而使物成为“对象”,方能有所谓执的存有论,即对现象作形上学的思考。如此,使其道德的形上学成为一真实圆满之教,而融会中西哲学。

## 62. 《中国哲学原论》

唐君毅著。此为作者通论中国哲学的大著,有《导论篇》、《原性篇》、《原道篇》、《原教篇》四篇,共六册。

《中国哲学原论·导论篇》,原题为《中国哲学原论》(上册),1966年3月由人生出版社出版。1974年7月经修订,更为今名,由东方文学学会出版。此部分本为作者讲授中国哲学史的教科书,以中国哲学的范畴为中心,讲述中国哲学史。共分三部分,一为“理与心”,对“理”和“心”这对范畴作了比较细致的分类,并加以相应解说。二为“名辨与致知”,讲述中国哲学史中相当于西方逻辑学与知识论的内容。三为“天道与天命”,指明中国哲学形上学的特征,上下内外贯通。《中国哲学原论·原性篇》,又名《中国哲学中人性思想之发展》,1968年由新亚研究所出版。本书详细探讨了中国哲学史上各家各派关于人性问题的观点,并归结为四种类型:一以自然生命言性;二以道德理想之趋向言性;三以虚灵明觉心即心知言性;四以恶言性。《中国哲学原论·原道篇》,1973年由新亚研究所出版。本书详述了唐以前中国哲学中关于道的学说,指出道就是人的生命心灵活动所开出的种种路径。他认为中国哲学有独立的传统,反对以西方哲学为标准讨论中国

哲学。《中国哲学原论·原教篇》，副标题为《宋明儒学思想之发展》，1975年由新亚研究所出版。本书专门探讨宋明理学，主张会通朱、陆是其特色。

### 63. 《生命存在与心灵境界》

唐君毅著，由台湾学生书局于1977年出版。本书是作者对哲学的形上学所作的专门论述，是作者一生研究哲学的最后结晶。

该书核心思想是心境相即相感通说。心即人心，又称生命心灵；境即境界，包括客观的与主观的。二者相即、相感应而不可离。作者由此反对唯物、唯心的划分，并指出中国哲学之心境相即的特点。他由心灵活动的方式不同，划分了相应而起的不同的“九境”，即万物散殊境、依类成化境、功能序运境、感觉互摄境、观照凌虚境、道德实践境、归向一神境、我法二空境与天德流行境（又称尽性立命境）。此九境依客观、主观、超主客观为划分标准，前三境为客观境，中间三境为主观境，后三境为超主客观境。每三境再以心灵观照活动的体、相、用（出自佛教）三层面加以划分，共九境。唐君毅用九境统摄诸学问，包括科学知识、道德伦理、文学艺术与宗教，并探讨了东西文明已有的成就，最终强调摄智归仁的成德之教。需要指出的是，唐君毅对宗教的重视，其最后三境所说的分别是基督教、佛教与儒教的宗教境界，且对基督教与佛教并无异视。



主要参考文献

- 中国哲学史新编 冯友兰 人民出版社 1988年 北京
- 中国儒学思想史 张岂之等 陕西人民出版社 1990年 西安
- 中国儒学史话 刘孟驥 黑龙江人民出版社 1995年 哈尔滨
- 中国儒学(共四卷) 庞朴主编 东方出版中心 1997年 上海
- 中国儒家学术思想史 刘蔚华 赵宗正主编 山东教育出版社  
1996年 济南
- 中国儒家 陈志良等 宗教文化出版社 1996年 北京
- 中国历代大儒 舒大刚主编 吉林教育出版社 1997年 长春
- 中国儒学辞典 赵吉惠 郭厚安主编 辽宁人民出版社 1988年  
沈阳
- 中国儒学百科全书 中国孔子基金会主编 中国大百科全书出版  
社 1997年 北京
- 儒家哲学新论 傅佩荣 业强出版社 1993年 台北
- 儒家哲学的体系 罗光 台湾学生书局 1983年 台北
- 儒家思想:性情之教 程兆熊 明文书局 1986年 台北
- 儒家辩证法研究 庞朴 中华书局 1984年 北京
- 儒家与现代中国 韦政通 上海人民出版社 1990年 上海
- 人性与自我修养 (美)杜维明著 胡军 子民雄译 中国和平出  
版社 1988年 北京
- 儒学与中国人 李颖科 陕西师范大学出版社 1989年 西安



摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演进 (美)墨子刻著 颜世安

等译 江苏人民出版社 1990年 南京

儒家思想新论:创造性转换的自我 (美)杜维明著 曹幼华 单丁

译 江苏人民出版社 1991年 南京

儒家思想与未来社会 复旦大学历史系 复旦大学国际交流办公

室编 上海人民出版社 1991年 上海

儒学在现代中国 宋仲福等 中州古籍出版社 1991年 郑州

儒学与现代化:中韩儒学比较研究 (韩)黄秉泰著 刘李胜等译

社会科学文献出版社 1995年 北京

儒学与社会文明 李书有 江苏教育出版社 1995年 南京

古老常新的铜镜:儒学思想与现实人生 斯英琦 上海书店

1996年 上海

儒学与马克思主义 (美)窦宗仪著 刘成有译 兰州大学出版社

1993年 兰州

中华儒学源流 宋志明 京华出版社 1994年 北京

儒学的常与变 蔡仁厚 东大图书公司 1990年 台北

儒家自我意识的反思 杜维明 联经出版事业公司 1990年 台

北

儒家形上学 罗光 台湾学生书局 1991年 台北

儒家生命哲学 罗光 台湾学生书局 1995年 台北

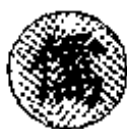


- 儒家的天论 向世陵 冯禹 齐鲁书社 1991年 济南
- 儒道互补:中国人的心灵建构 吴重庆 广东人民出版社 1993  
年 广州
- 儒道人生哲学 邵汉明 吉林教育出版社 1992年 长春
- 源远流长的儒道思想 李坚 辽宁古籍出版社 1995年 沈阳
- 儒家与康德 李明辉 联经出版事业公司 1990年 台北
- 儒道智慧与当代社会:寻找传统文化与当代社会的结合点 葛荣  
晋 中国三峡出版社 1996年 北京
- 佛学与儒学 赖永海 浙江人民出版社 1992年 杭州
- 儒佛异同与儒佛交涉 曾锦坤 谷风出版社 1990年 台北
- 儒墨之异同 王桐龄 上海书店 1992年 上海
- 善的历程:儒家价值体系的历史衍化及其现代转换 杨国荣 上  
海人民出版社 1994年 上海
- 儒学地域化的近代形态:三大知识群体互动的比较研究 杨念群  
三联书店 1997年 北京
- 新加坡的挑战:新儒家伦理与企业精神 (美)杜维明著 高专诚译  
三联书店 1989年 北京
- 新儒家的精神方向 蔡仁厚 台湾学生书局 1982年 台北
- 多维视野中的儒家文化 陈炎 中国人民大学出版社 1997年  
北京





- 民俗美术与儒学文化 李辛儒 中央民族学院出版社 1992年  
北京
- 儒学本体论研究 严正 天津人民出版社 1997年 天津
- 儒学文化论 陈德述 巴蜀书社 1995年 成都
- 中国儒家伦理思想发展史 李书有主编 江苏古籍出版社 1992  
年 南京
- 儒家伦理与文化传统 江万秀 陕西人民出版社 1993年 西安
- 儒家伦理与中国文化转型 郭洪纪 青海人民出版社 1996年  
西宁
- 儒家伦理哲学 陈谷嘉 人民出版社 1996年 北京
- 中国传统伦理与近代资本主义:兼评韦伯《中国的宗教》 杜恂诚  
上海社会科学院出版社 1993年 上海
- 儒学伦理学析论 王开府 台湾学生书局 1986年 台北
- 儒家法思想通论 俞荣根 广西人民出版社 1992年 桂林
- 儒家思想与民主思想的逻辑结合 邓小军 四川人民出版社  
1995年 成都
- 儒家礼乐之道德思想 林安弘 文津出版社 1988年 台北
- 海峡两岸学者首次儒学对话 中国孔子基金会学术委员会编 齐  
鲁书社 1993年 济南
- 儒学与现代化:儒学及其现代意义国际学术研讨会论文集 中华



- 孔子学会编 人民教育出版社 1994年 北京
- 论儒教 (日)加地伸行著 于时化译 齐鲁书社 1993年 济南
- 儒教与现代思潮 (日)服部宇之吉 文星书店 1965年 台北
- 儒学研究与现代性 马勇主编 广西师范大学出版社 1995年 桂林
- 智慧之光:儒学思维艺术 王成儒 四川人民出版社 1995年 成都
- 儒言治世:儒学治国之术 俞荣根 四川人民出版社 1995年 成都
- 华夏圣学:儒学与中国文化 蔡方鹿 四川人民出版社 1995年 成都
- 尽善尽美:儒学艺术精神 李明泉 四川人民出版社 1995年 成都
- 学海之舟:儒学治学方法 钟杨 四川人民出版社 1995年 成都
- 盛德大业:儒学与企业管理 陈德述 四川人民出版社 1995年 成都
- 和谐天下:儒学与现代公关 杨立武 四川人民出版社 1995年 成都



内圣外王:儒学人生哲理 阎钢 四川人民出版社 1995年 成都

天人合一:儒学与生态环境 张云飞 四川人民出版社 1995年 成都

先秦儒家哲学新探 邹化政 黑龙江人民出版社 1990年 哈尔滨

先秦儒学新论 李耀仙 巴蜀书社 1991年 成都

先秦儒学 钱逊 辽宁教育出版社 1991年 沈阳

先秦儒家与现代社会 尹建章 萧月贤 中州古籍出版社 1992年 郑州

原始儒家考述 吴龙辉 中国社会科学出版社 1996年 北京

古代宗教与伦理:儒家思想的来源 陈来 三联书店 1996年 北京

孔孟荀比较研究 赵宗正等编 山东大学出版社 1989年 济南

孔子评传 匡亚明 齐鲁书社 1985年 济南

孔子研究 钟肇鹏 中国社会科学出版社 1990年 北京

孔门弟子研究 李启谦 齐鲁书社 1987年 济南

孟子评传:走向内圣之境 杨国荣 广西教育出版社 1994年 南宁

荀子 高正 新蕾出版社 1993年 天津



- 荀子与朱子心性论之比较 蔡仁厚 1987年 出版社不详
- 两汉之儒学 张慧芳 国立台湾师范大学国文研究所 1982年  
台北
- 两汉经学史 章叔才 广东人民出版社 1990年 广州
- 西汉经学与政治 汤志钧等 上海古籍出版社 1994年 上海
- 汉儒学案 姜清濯 西北大学出版社 1995年 西安
- 贾谊评传 王兴国 南京大学出版社 1992年 南京
- 董仲舒评传:独尊儒术 奠定汉魂 周桂钿 广西教育出版社  
1995年 南宁
- 董学探微 周桂钿 北京师范大学出版社 1989年 北京
- 王充年谱 钟肇鹏 齐鲁书社 1983年 济南
- 虚实之辨:王充哲学的宗旨 周桂钿 人民出版社 1994年 北  
京
- 王符评传 刘文英 南京大学出版社 1993年 南京
- 一位玄静的儒学伦理大师:扬雄思想初探 黄开国 巴蜀书社  
1989年 成都
- 唐代后期儒学 张跃 上海人民出版社 1994年 上海
- 王通论 尹协理 魏明 中国社会科学出版社 1984年 北京
- 刘禹锡评传 卞孝萱 卞敏 南京大学出版社 1996年 南京
- 理学的演变 蒙培元 福建人民出版社 1984年 福州



宋明理学史(上、下) 侯外庐 人民出版社 1984年 1987年  
北京

宋明理学研究 张立文 人民大学出版社 1985年 北京

朱子学与阳明学 (日)岛田虔次 陕西师范大学出版社 1986年  
西安

理学范畴系统 蒙培元 人民出版社 1989年 北京

北宋哲学史(上、下) 石训等 河南人民出版社 1987年 郑州

浙东学派溯源 何炳松 上海商务印书馆 1933年 上海

宋儒与佛教 林科堂 上海商务印书馆 1930年 上海

中国宋代哲学 石训等 河南人民出版社 1992年 郑州

中国新儒学史 卢连章 中州古籍出版社 1993年 郑州

中国理学史(附吕思勉《理学纲要》、夏君虞《宋学概要》) 贾丰臻  
上海书店 1990年 上海

论宋明理学(讨论会文集) 浙江人民出版社 1983年 杭州

宋明理学新探 贾顺先 四川人民出版社 1987年 成都

宋学 贾丰臻 上海商务印书馆 1929年 上海

宋明理学 陈来 辽宁教育出版社 1991年 沈阳

理学与元代社会 徐远和 人民出版社 1992年 北京

湖湘学派源流 陈谷嘉 来汉民 湖南教育出版社 1992年 长  
沙



- 理心之间:朱熹与陆九渊的理学 高全喜 三联书店 1992年  
北京
- 宋明理学 吴乃恭 吉林文史出版社 1994年 长春
- 心学与中国社会 吴雁南主编 中央民族学院出版社 1994年  
北京
- 贯通天人的理学思想 沈顺福 董根洪 辽宁古籍出版社 1995  
年 沈阳
- 理学与中国文化 姜广辉 上海人民出版社 1994年 上海
- 两宋思想述评 陈钟凡 东方出版社 1996年 北京
- 心体与性体 牟宗三 正中书局 1968年 1969年 台北
- 从陆象山到刘蕺山 牟宗三 台湾学生书局 1979年 台北
- 宋明理学研究论集 冯炳奎等 黎明文化事业公司 1983年 台  
北
- 宋明理学概述 钱穆 台湾学生书局 1984年 台北
- 新儒家哲学十八讲 方东美 黎明文化事业公司 1983年 台北
- 新儒家思想史 张君勱 弘文馆出版社 1986年 台北
- 大地人物:理学的规模与境界 程兆熊 久大文化公司 1987年  
台北
- 理学纂要 蒋伯潜 正中书局 1982年 台北
- 宋代学术思想研究 金中桓 幼狮文化事业公司 1989年 台北



- 理学与心学 褚柏忠 渤海文化事业公司 1990年 台北
- 北宋中期儒学复兴运动 刘复生 文津出版社 1991年 台北
- 宋明理学(北宋篇)一心体与性体义旨述引 蔡仁厚 台湾学生书局 1982年 台北
- 宋明理学(南宋篇)一心体与性体义旨述引 蔡仁厚 台湾学生书局 1980年 台北
- 宋明道学 孙振青 千华出版公司 1986年 台北
- 宋代理学与佛学之探讨 熊琬 文津出版公司 1985年 台北
- 宋代儒释调和论及排佛论之演进:王安石之融通儒释及程朱学派之排佛反王 蒋义斌 台湾商务印书馆 1988年 台北
- 新儒学的演变—宋代以后儒学的纯与杂 王煜 香港中文大学出版社 1990年 香港
- 理心之间:朱熹和陆九渊的理学 高全喜 锦绣出版事业公司 1992年 台北
- 宋代理学概念之开展 邓克铭 文津出版社 1993年 台北
- 周敦颐评传 梁绍辉 南京大学出版社 1994年 南京
- 张载的哲学思想 姜国柱 辽宁人民出版社 1982年 沈阳
- 张载哲学及关学学派 陈俊民 人民出版社 1986年 北京
- 二程学管见 张永隽 东大图书公司 1988年 台北



- 二程理学基本范畴 刘象彬 河南大学出版社 1987年 郑州
- 洛学源流 徐远和 齐鲁书社 1987年 济南
- 程颢程颐理学思想研究 潘富恩、徐余庆 复旦大学出版社  
1988年 上海
- 程明道思想研究 张德麟 台湾学生书局 1986年 台北
- 朱熹及其哲学 杨天石 中华书局 1982年 北京
- 朱子及其哲学 范寿康 中华书局 1983年 北京
- 朱熹事迹考 高令印 上海人民出版社 1987年 上海
- 朱子书信编年考 陈来 上海人民出版社 1989年 上海
- 朱子门人 陈荣捷 台湾学生书局 1982年 台北
- 朱学论集 陈荣捷 台湾学生书局 1982年 台北
- 朱子哲学思想的发展与完成 刘述先 台湾学生书局 1982年  
台北
- 朱子新学案 钱穆 三民书局 1971年 台北
- 朱子易学探微 曾春海 辅仁大学出版社 1983年 台北
- 朱子新探索 陈荣捷 台湾学生书局 1988年 台北
- 朱熹与退溪思想比较研究 张立文 文津出版社 1995年 台北
- 朱熹与多玛斯形上思想的比较 黎建球 台湾商务印书馆 1978  
年 台北
- 朱熹思想研究 张立文 中国社会科学出版社 1981年 北京





朱熹王守仁哲学研究 邓艾民 华东师范大学出版社 1989年  
上海

朱熹哲学研究 陈来 中国社会科学出版社 1993年 北京

陆王学述：一系精神哲学 徐梵澄 上海远东出版社 1994年  
上海

陆象山弟子研究 徐纪芳 文津出版社 1990年 台北

明清之际儒家思想的变迁与发展 林聪舜 国立台湾师范大学国  
文研究所 1985年 台北

明末清初儒学之发展 李纪祥 文津出版社 1992年 台北

明中晚期理学的对峙与合流 于化民 文津出版社 1993年 台  
北

无善无恶的理想道德主义 曾阳晴 国立台湾大学出版委员会  
1992年 台北

基督教与明末儒学 孙尚扬 东方出版社 1994年 北京

明陈白沙先生献章年谱 陈郁夫 台湾商务印书馆 1980年 台  
北

江门学记：陈白沙及湛甘泉研究 陈郁夫 台湾学生书局 1984  
年 台北

陈白沙哲学思想研究 章沛 广东人民出版社 1984年 广州

王阳明与禅 陈荣捷 台湾学生书局 1984年 台北



- 王阳明传习录洋注集评 陈荣捷 台湾学生书局 1983年 台北
- 王守仁 钱穆 台湾商务印书馆 1969年 台北
- 阳明学述要 钱穆编著 正中书局 1979年 台北
- 王阳明哲学 蔡仁厚 三民书局 1979年 台北
- 王阳明:中国十六世纪的唯心主义哲学家 张君勱 东大图书公司 1991年 台北
- 左派王学 嵇文甫 国文天地杂志社 1990年 台北
- 王阳明知行合一之教 梁启超 台湾中华书局 1978年 台北
- 王阳明哲学研究 沈善洪 王凤贤 浙江人民出版社 1981年 杭州
- 王学通论 杨国荣 上海三联书店 1990年 上海
- 泰州学派 杨天石 中华书局 1980年 北京
- 心学与美学 赵士林 中国社会科学出版社 1992年 北京
- 儒学的转折:阳明学派教育思想研究 毕诚 教育科学出版社 1992年 北京
- 湛甘泉研究文集 关步勋等 花城出版社 1993年 广州
- 湛若水哲学思想研究 乔清举 文津出版社 1993年 台北
- 王廷相生平学术编年 葛荣晋 河南人民出版社 1987年 郑州
- 王廷相和明代气学 葛荣晋 中华书局 1990年 北京
- 方以智年谱 任道斌 安徽教育出版社 1983年 合肥



- 方以智哲学思想研究 蒋国保 安徽人民出版社 1987年 合肥
- 蕺山学派哲学研究 袁尔钜 山东教育出版社 1993年 济南
- 明王船山先生夫之年表 张西堂 台湾商务印书馆 1978年 台北
- 船山伦理与西方近代伦理比论 王泽应 香港国际展望出版社  
1991年 香港
- 王船山人性史哲学之研究 林安梧 东大图书公司 1987年 台北
- 王船山学术论丛 嵇文甫 三联书店 1962年 北京
- 船山学案 侯外庐 岳麓书社 1982年 长沙
- 王船山思想体系 蔡尚思 湖南人民出版社 1985年 长沙
- 黄梨洲学谱 谢国桢 台湾商务印书馆 1971年 台北
- 黄宗羲年谱 徐定宝 华东师范大学出版社 1995年 上海
- 一本万殊:黄宗羲的哲学与哲学史观 李明友 人民出版社  
1994年 北京
- 颜习斋和杜威哲学及教育思想的比较研究 郑世兴 中央文物供应社  
1984年 台北
- 颜习斋哲学思想述评 陈登原 中国大百科全书出版社 1989年 北京
- 戴东原的哲学 胡适 远流出版公司 1986年 台北

国 学 举 要 · 儒 卷



戴震哲学思想研究 王茂 安徽人民出版社 1980年 合肥

戴震评传 李开 南京大学出版社 1992年 南京

封面  
书名  
版权  
前言  
目录  
正文