

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究 輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

十七編

林慶彰主編

第9冊

中庸哲學研究(上)

楊少涵著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

中庸哲學研究(上) / 楊少涵 著 — 初版 — 新北市：花木蘭  
文化出版社，2013〔民102〕

序 4+ 目 4+256 面：19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 十七編：第9冊)

ISBN：978-986-322-376-4 (精裝)

1. 中庸 2. 研究考訂

030.8

102014631

ISBN-978-986-322-376-4



9 789863 223764



中國學術思想研究輯刊  
十七編 第九冊

ISBN：978-986-322-376-4

中庸哲學研究(上)

作 者 楊少涵

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 [sut81518@gmail.com](mailto:sut81518@gmail.com)

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013年9月

定 價 十七編 34冊 (精裝) 新台幣 60,000 元

版權所有・請勿翻印

中庸哲學研究(上)

楊少涵 著

## 作者簡介

楊少涵，河南桐柏人，副教授，碩士生導師。1999年7月畢業於鄭州大學，獲文學學士學位。2006年3月畢業於南京政治學院上海分院，獲哲學碩士學位。2009年6月畢業於上海復旦大學，獲哲學博士學位。2011年6月於上海師範大學博士後出站。現任教於華僑大學哲學與社會發展學院。先後在《道德與文明》、《人文雜誌》、《江淮論壇》、《雲南大學學報》等刊物發表學術論文近二十篇。校理古籍《中庸集說》（衛湜著，瀛江出版社，2011年）一部。

## 提 要

本書系統論證了儒學內化發展中的《中庸》哲學思想。

本書認為，孔子的心性之學包括兩個部分，即「心學」與「情學」。心有認知和良知兩種功能，人有感性情感和道德情感兩種情感。加強禮的學習和認知以規約培養感性情感，或者按照良知之心和道德情感行動，都可以成就道德。孔子之後，按照前者成就道德的是儒學之外化，其集大成者是荀學；按照後者成就道德的是儒學之內化，其集大成者是孟學。

儒學內化就是道德情感與良知之心內化為天命之性，成為道德實踐的內在本體和形上根據。《中庸》作為思孟學派的早期作品，承擔著為儒學建立道德本體和尋找道德終極根源的形上課題。在這兩個課題中，道德情感都具有本質的意義，所以《中庸》初步建立起來的儒家形上學可以說是一種情感形上學。但《中庸》只完成了道德情感的內化，良知之心的內化是由孟子完成的。

宋明時期，孔子的「心學」得到充分發展，孔子的「情學」卻隱而不彰。理學兩派都屬孔子的「心學」，朱子是孔子「心學」之認知派，陸王是孔子「心學」之良知派，兩派的分歧是孔子「心學」內部的論爭。直到明末劉戡山，才重新認識到道德情感的重要地位，並在一定程度上複歸了思孟學派心性情為一的義理結構。

# 序

《中庸》作為儒家的經典，在儒學的發展過程中佔有重要的地位。儘管關於其成書年代及作者仍存在不同的看法，但它在儒學演化中的獨特意義，卻無法否認。《中庸》的主題之一是「極高明而道中庸。」「極高明」表現為終極性的價值關切和價值追求，「道中庸」則強調通過日用常行以實現這種價值的關切，它以概要的形式體現了早期儒家將終極的關懷與日常存在聯繫起來的進路。終極關懷固然包含著對日常存在的超越，但這種超越又並不離開日常的生活。與之相關的是「致廣大而盡精微」。「致廣大」與「極高明」具有一致性，二者都內含著對理想之道的關切，「盡精微」則可以看作是「道中庸」的展開，它更多地要求深入到具體的現實存在。這裏無疑也包含著精神的超越，但它不同於從天道出發的外在進路，而是植根於庸言庸行的內在昇華。

可以看到，在《中庸》那裏，價值本體不再具有超驗的形式：《中庸》不同於《易傳》的重要之點，即在於空前突出了日用常行在價值創造中的意義。儘管《中庸》並沒有放棄形而上的本體（「天命之謂性」的命題即表明了這一點），但在道與庸言庸行的溝通中，日常的人倫關係及實踐活動已被視為價值的現實源頭。這樣，有限的超越不再僅僅表現為離開日用常行，而是即日用而超越日用，亦即在日用常行中使生命獲得永恆的價值，這也就是「極高明而道中庸」的內在意蘊。通過精神境界的昇華與「庸德之行」的入世觀念的融合，儒家的價值原則獲得了更現實的品格。

與「道中庸」相聯繫，《中庸》的另一個基本觀念是所謂「誠」：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」這裏的「誠」既涉及天道，又關聯人道。作為天道的「誠」具有實在的意義，指萬事萬物本然的、真實的狀態；作為

人道的「誠」則既表現為人的存在形態，也呈現為價值層面的規範，具有引導和塑造人自身的意義。從以上方面看，「誠」內在地體現了存在與價值、實然與當然的統一。就個體而言，一旦達到了「誠」，便意味著形成了真實的內在德性，其行為也將超越勉強，能夠自然地合乎規範。《中庸》所說的「不勉而中，不思而得」，既包含了自覺，從而不同於自發的行為；也超越了自覺，從而區別於單純地有意為之。與之相關的「從容中道」則以普遍的規範化為人的真誠品格為前提：此時內在的德性已如同人的第二天性，出於真誠德性的行為也超越了人為的依循和努力，表現為自然為善。這是一種揚棄了自發與自覺之後達到的更高境界。作為存在形態與內在品格的統一，「誠」既有本體論的意義，也包含價值論的內涵。

誠作為內在的本體，具體表現為德性，而內在本體的確立，則相應地以尊德性為基本形式。在《中庸》看來，尊德性並不是一個抽象的過程，正如極高明必須道中庸一樣，尊德性離不開道問學：「故君子尊德性而道問學。」所謂道問學，也就是通過學問思辨行，以達理性的自覺。與孔孟荀一樣，《中庸》將主體的理性自覺提到了極為重要的地位，並以此作為從外在天道走向內在本體（誠）的前提：「不明乎善，不誠乎身矣。……博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗得弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」誠作為天道，具有實然（本然）的性質，正是通過一個理性化的過程，實然（本然）之誠開始逐漸內化為對當然之誠——精神之境——的自覺意識，而這種自覺意識又作為內在的本體而制約著主體的行為。可以看到，尊德性（誠的本體之確立）與道問學（理性的自覺）之間存在著一種互動的關係：立誠離不開道問學，而本體一旦確立，又保證了主體能夠始終處於明覺狀態；前者也就是所謂「自明誠」，後者則是所謂「自誠明」，二者本質上又展開為一個統一的過程：「誠則明矣，明則誠矣。」

由個體走向外部世界，《中庸》進一步提出了如下思想：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」。「萬物並育而不相害」這一觀念既有本體論的涵義，也有價值觀的意蘊。在本體論上，它意味著對象世界中的諸種事物都各有存在根據，彼此共在於天下；換言之，對象世界的不同存在物之間具有一種相互並存的關係。在價值論上，「萬物並育而不相害」則涉及不同的個體、群體

(包括民族、國家)之間的共處、交往問題，它以承認不同個體的差異、不同社會領域的分化為前提。個體的差異、不同社會領域的分化是一種歷史演化過程中無法否認的事實，如何使分化過程中形成的不同個體、相異存在以非衝突的方式共處於世界之中，便成為「萬物並育而不相害」所指出的實質問題，後者同時也從形而上的層面，涉及社會的「和諧」。

與「萬物並育而不相害」相聯繫的是「道並行而不相悖」。「道」在儒家哲學中不僅被理解為天道(存在的根據或存在的法則)，也含有理想、價值原則等社會、文化的意義；「悖」是彼此的對立、衝突。「道並行而不相悖」，意味著不同的價值理想、價值觀念不應僅僅導向彼此的衝突。在社會領域中，只要不同的個體、階層存在，價值觀念上的差異就難以避免；試圖使每一個個體認同絕對同一的價值觀念，顯然是行不通的。在此，問題不在於用獨斷的方式消除價值觀上的差異，而是在差異業已存在的背景下，妥善地看待與處理這種差異。「道並行而不相悖」當然並不是在價值觀上主張相對主義，這裏的內在涵義，是以寬容的原則，對待不同的價值觀念。一方面，它並不否定價值原則的普遍性，另一方面，它又要求以非獨斷的方式來對待不同觀念，後者與孔子所肯定的「恕」的觀念(己所不欲，勿施於人)前後一致。

要而言之，《中庸》以中道和誠為其核心的觀念，中道既蘊含了把握「度」的原則，又展開為形上與形下、人與世界、日用與道之間的統一；「誠」則既表現為天道意義上實在性，也構成了人道意義上的道德之境。「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」則從本體論與價值觀的統一上，將以上看法進一步展開了。

《中庸哲學研究》原係楊少涵博士的學位論文，由主持其博士學位論文答辯這一機緣，我得以較早地閱讀他的研究成果。作者對《中庸》思想考察之紮實、系統、深入，給我留下甚為深刻的印象。以儒學的歷史演化為背景，作者具體地分析了《中庸》思想的內在特點，特別注重《中庸》內含的道德哲學、形上之學與情感的關係，突出了情感在《中庸》思想中的獨特地位，由此提出了不少獨到的見解。儘管作為探索性的研究，其中的一些看法也許可以進一步討論，但它所展現的理論視域對推進《中庸》思想的研究，無疑具有積極的意義。

楊國榮

二〇一三年二月四日





# 目 次

上 冊	
序 楊國榮	
前 言	1
章節提要	11
導 論 孔子中庸的根據與境界	19
第一節 中庸的外在根據	20
第二節 中庸的內在根據	28
第三節 中庸的三重境界	37
第一章 儒學之分化與《中庸》之課題	49
第一節 孔子之「心學」與「情學」	49
第二節 儒學之分化與內化	56
第三節 《中庸》之課題	65
第二章 《中庸》形上課題一	
——道德本體之初證	75
第一節 性作為道德本體之提出	75
一、道德本體之實踐證成	76
二、道德本體之邏輯推論	80
三、道德本體之具體所指	84
第二節 中是道德本體之形式表示	94
一、中和與中庸	94

二、無過不及與不偏不倚	100
第三節 仁與誠是道德本體之實質內容	110
一、仁是道德本體之主觀內容	110
二、誠是道德本體之客觀內容	122
附說：誠字涵義之發展與定格	135
第三章 《中庸》形上課題二	
——道德終極根源之極成	141
第一節 人格天不能成爲道德的終極根源	141
第二節 《中庸》之自然天及其生生不已的特徵	149
第三節 道德終極根源之論證	157
一、天命謂性	158
二、聖德配天	160
三、知人知天	163
四、盡性參天	166
第四節 道德終極根源之成因	171
一、周人農業生活對自然天之依賴	172
二、自然天之生命情感化爲形上天	176
第四章 《中庸》之情感形上學	187
第一節 未發已發與兩種情感	188
一、未發已發都是從情感來說的	189
二、道德情感與感性情感	193
第二節 情體與情感形上學	204
一、道德本體與情體	205
二、《中庸》形上學是情感形上學	210
第五章 《中庸》之至誠工夫	217
第一節 兩種情感與工夫理據	217
第二節 先天工夫與後天工夫	228
一、致中與致和	228
二、戒懼與慎獨	233
三、尊德性與道問學	238
第三節 至誠工夫	241
一、先天工夫與後天工夫各有其弊	241
二、中庸之道成爲可能必須歸結於至誠工夫	246
附：《中庸》概念正位圖	255

下 冊	
第六章 儒學內化之完成與發展	257
第一節 孟荀之爭的實質	257
一、孟子以道德情感論心性與儒學內化之完成	258
二、荀子以感性情感論性又以認知之心治情性	279
第二節 宋明「心學」兩派及其內在問題	305
一、朱子之認知派及其「性體無力」問題	306
二、陸王之良知派及其「兩頭明中間暗」問題	329
第三節 劉蕺山的「心之性情」及其對思孟學派義理結構之復歸	363
附 論 《中庸》早出的疑點與推斷	381
引 言	381
第一節 《中庸》成書的九大疑點	382
一、「三同」	383
二、「華嶽」	387
三、「仲尼」	389
四、文體不一前後兩分	392
五、遣詞用字有秦漢痕迹	395
六、思想虛高不類孔孟	397
七、晚周諸子不稱引《中庸》	401
八、子思「困宋」作《中庸》	404
九、子思終年及其作《中庸》時的歲數	408
第二節 《中庸》早出之義理推斷	410
一、總問題：孔孟之間還是孔孟之後	411
二、天道性命之上達與下貫	415
三、仁之內化與性之明確	420
四、仁性實現方式之逐步自覺	425
注釋格式說明	431
徵引文獻目錄	433
知見文獻要目	449
後 記	489

# 前 言

《中庸》重要，讀史可知；《中庸》難讀，世之共識。《中庸》的重要性，自不必多說。《中庸》號為難讀，前賢已屢言及。如此重要而又難讀，在儒家心性之學的經典文獻中，少有能出其右者。這正是《中庸》的魅力所在。在博士論文選題過程中，我之所以決定選擇《中庸》作為考察對象，其中一個原因就是想一睹《中庸》的這種魅力。

誰知道對這種魅力的追尋和求索卻是一種精神的歷練和磨難。在論文準備和創作的兩年多時間裏，我深切體會到，以《中庸》之類的對象作為博士論文的選題，實在太難。其難主要表現在兩個方面。第一，其本體文本數量太少。《中庸》的全部文本只有三千五百多字，算上現代標點，也不到四千五百字。我常開玩笑說，即使把《中庸》文本全部選中，再連續黏貼三十次，也不過十萬來字，勉強達到文科博士論文的必要字數。在如此有限的文本上翻騰出二三十萬字的博士論文，實在是「巧婦難為無米之炊」。而且還要翻出花樣，弄點新意，這就更有點兒趕鴨子上架。第二，其思想的可發揮性太大。哲學史中有一種現象：一個哲學文獻，文本量少但重要，其思想的可詮釋空間，其內涵的可開拓餘地，就非常非常之大。道家的《道德經》是這種文獻，儒家的《中庸》也是這種文獻。北宋以後，《中庸》名聲驟起，人們對其關注也日甚一日，往往一個字就能招來成千上萬言的長篇大論。所以《中庸》自身的文本雖然不多，但由於其思想的可發揮性太大，由之而衍生的文獻數量卻極其大。雖然很多衍生文獻新意可能不多，但要想全面而深入地理解《中庸》思想及其流變，很多文獻還必須涉獵，在這個地方無巧可討。在準備和創作博士論文的規定時間裏，完成這麼大的查閱量而且盡量消化，常常有力不從心之感。

針對以上兩點難處，在論文開題時，我對論文的整體構想是一種四平八穩的「三段論」，即「考論篇」、「義理篇」和「流變篇」。考論篇主要是想全面考察《中庸》之文本流傳，包括《中庸》的作者、成書、表章、分篇、改訂甚至字數，以及在四書中的次第、與《論》《孟》《大學》的關係等等。這樣一來，就可以把考察的範圍推得更開，需要佔有的文獻很廣，在一定程度上可以克服《中庸》自身文本太少的難度。義理篇是想對《中庸》的內容作一些梳理和歸納。流變篇是在義理篇的基礎上，大體考察《中庸》思想在儒學史上的發展和影響。這顯然是爲了化解由《中庸》衍生性文獻太多所帶來的麻煩。此後，我按照這種構想進行了大約半年的「原始積纍」，我收集了不少資料。尤其是考論部分，到二〇〇七年「十一」長假之前，已經收集到十幾萬字的讀書筆記。我自認爲已經把這方面的主要材料網羅殆盡，於是，就利用「十一」的七天假期寫成考論篇（後來簡化成爲本書附論第一節）。

二〇〇七年十二月，我到香港中文大學中國哲學與文化研究中心進行短期訪問。訪問期間，由於一個「刺激」，使我痛下決心，全盤拋棄以前四平八穩的「三段論」構想，重新布置論文的整體構架。訪問過程中，我列席了中國哲學與文化研究中心舉辦的一個經典詮釋方面的國際研討會。一次用餐，我向一位來自新加坡的中文系教授請教論文的相關問題。當他瞭解到我對論文的構想時，竟毫不客氣地說：你的論文構想只有三分之一值得寫，就是義理部分。他解釋說：在新加坡，考論部分是中文系文獻學的任務，流變部分是歷史系思想史的任務，只有義理部分才是哲學系的重點所在；有什麼哲學問題，直接說問題，不要東拉西扯，拖泥帶水。最後他莊重地說：按照他們的體制，我的論文即使寫出來，在哲學系也通不過。當時我心裏肯定很不服氣。但靜下心來一想，覺得他的意見很有道理，「三段論」是文史哲的雜合，的確不能突出哲學論文的特色。（當然，他的這個建議並不新鮮，在論文開題時，導師組已經提出來，考論部分完全可以不寫。）經過那位教授這麼一「刺激」，我心中就多了一層想法，即：全盤拋棄以前的構想，重新布局，突出問題，寫出一篇味道稍微純正一點兒的哲學論文。

從香港一回來，我就把這個想法報告給導師，獲得同意後，我就著手重新置思整個論文。又經過一年多的沉潛反覆，強探力索，最終敲定論文現在這個模樣。在這篇論文中，主要表達了兩三年來讀書思考過程中我對儒學的三點感悟。

首先是《中庸》的情感形上學。這是我從《中庸》首章喜怒哀樂之未發已發中慢慢悟出來的一個結論。

眾所周知，《中庸》最重要的是其首章。一般又認為，首章前三句（「三提句」）又是重中之重，它們在儒家形上學建構中具有確立規模的奠基作用。兩宋以後《中庸》稱名於世的直接原因這也正正在此。然而很少人注意到，「三提句」甚至整個首章乃至整篇《中庸》，又是建立在喜怒哀樂之未發已發上的。剛開始我也沒有注意到這一點，與大多數人一樣，我雖然知道未發已發或中和問題很重要，但基本上仍是沿習成見，視未發是性、已發是情。

有兩個契機引發我注意到未發已發的關鍵地位和實質內涵：一是劉戡山的一句話，二是我自己的一次靜坐感悟。劉戡山曾說過這樣一句話：「自喜怒哀樂之說不明於後世，而性學晦矣。」最初看到這句話的時候，我心中一緊，很驚訝他何出此言。當時，這種念頭只是一閃而過。看完戡山的主要哲學著作，雖然明白他非常重視情感，但並未發現他對這句話作過進一步的解釋。讓我切實體會到喜怒哀樂之未發已發豐富內涵的是二〇〇八年暑假期間的靜坐經歷。上海的夏天濕熱難耐，夜裏一兩點了，汗水仍然像噴泉一樣汨汨冒個不停，我經常引用《中庸》的話戲稱之曰「溥溥淵泉，而時出之」。聽說靜坐能夠心平氣爽，於是我就借來一本關於靜坐的小冊子，深夜子時左右，閉目練習靜坐。由於不得要法，思慮叢生，雜念四起，心中老是不能平靜。靜坐要訣說，口中念念有詞可以專壹思慮，聚精會神。我就選擇《中庸》首章，反覆默念。當默念至喜怒哀樂之未發已發時，突然悟到：喜怒哀樂之未發已發都是情，未發是情之未發，已發是情之已發，並非像通常所理解的那樣，未發是性，已發是情。但千百年來，很少有人注意到這一層。人們說《中庸》難讀，大概就是因為這一層不明。借用王陽明的話來說，「此學不明，不知此處擔擱了幾多英雄漢！」得到這點意外發現，我興奮得不知所以，當時真如程明道所說，「每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之」。

在此基礎上，我用語言分析的方法，對未發已發進行了詳細的語法考察，最後得出幾點結論。（一）未發已發最初都是針對喜怒哀樂之情而言的，情包括道德情感和感性情感。一方面，喜怒哀樂之未發謂之中，喜怒哀樂之發而皆中節謂之和，這就說得非常明白了，未發已發最初都是就喜怒哀樂之情來說的。性也可以是未發，也有其已發，但這是情之未發已發的進一步引申。另一方面，喜怒哀樂發而皆中節謂之和，這意味著，除了「皆中節」之外，

還有「皆不中節」和「不皆中節」兩種情況存在。發而皆中節的喜怒哀樂之情是道德情感，發而皆不中節或不皆中節的是感性情感。（二）道德情感是道德本體的呈現方式。在未發與已發的關係中，未發必須通過已發才能呈現出來，已發是未發的呈現方式。性是道德的本體，也是未發，那麼道德本體的發用呈現只有通過道德情感才能呈現出來，道德情感是道德本體的呈現方式。（三）道德情感是道德本體的本質內涵。性是道德的本體，中是其形式表示，仁是其主觀內容，誠是其客觀內容。而在中、仁、誠之本質內涵中都包括道德情感。所以道德情感是道德本體的本質內涵。（四）道德情感是道德本體的內在動力。未發已發都是就喜怒哀樂之情而言的，從未發到已發的動力也必然是情。道德情感是道德本體之呈現方式和本質內涵，道德本體流行發用的內在動力不是別的，正是道德情感。當然，感性情感對道德本體的發用呈現起到一種助緣作用。由道德情感與道德本體的關係可以看出，道德情感也是道德本體，道德本體包含道德情感，兩者是同一的。這個同一體可以稱為「情體」。性體與情體為一，同是道德本體。

這一點明確之後，《中庸》的整個義理就清楚了。「三提句」是儒家道德形上學建構的濃縮表達。第二句是講道德本體的。道德本體是性，性是情體。不瞭解喜怒哀樂之情，就無法瞭解性。劉戡山「自喜怒哀樂之說不明後世，性學晦矣」，正是從這一點來說的。第一句是講道德終極根源的。道德的終極根源是天。但《中庸》之天都是自然天，自然天如何成為道德終極根源的呢？其中的訣竅也在於道德情感。周人在特定的天人關係中，以情感投射的方式將自然天生命情感化為形上天，自然天於是就成為有血有肉、生生不已的道德實體。這就是道德的終極根源。其實，天並非生命實體，亦非道德實體，更非真的就是道德的終極根源。道德的終極根源是生活實踐和生命情感，形上天不過是生命情感之客觀化。《中庸》首章前兩句話也就是《中庸》的兩個形上課題，即建立道德的本體和尋找道德的終極根源。第三句話是講工夫實踐的。道德情感發於道德本性，感性情感發於感性氣質。道德情感發而無不中節、無過不及，感性情感發而有不中節、有過不及。於是發明本性、成就道德就有兩種工夫實踐，一是針對道德情感的先天工夫，一是針對感性情感的後天工夫。總之，《中庸》的整個義理都是圍繞喜怒哀樂之情展開的，尤其是道德情感在《中庸》的兩個形上課題中具有本質的意義。正是這個意義上，我認為《中庸》所建立起來的儒家形上學是一種「情感形上學」。

其次是儒學的內化轉向。孔子以後，儒學三分，其內化的轉向就是思孟學派所代表的方向。子思開其端，孟子集其成，最終形成了心性情爲一的義理結構。

我悟透這一點的時間相當晚。二〇〇八年十二月上旬，初稿草成，交給導師。但心中並不覺得輕鬆，總感到還有一個很大很大的貫穿性問題沒有解決。兩周後，導師反饋過來兩千多字的修改意見。他也看出論文初稿的最大問題是脈絡不清，主線不明，並建議用「儒學的內化」貫穿全文，還特意說，目前還沒發現有人著意於此。我當時還在思考著自己的解決辦法，對這個說法並不太上心。臘月廿九，當全球華人都沉浸在歡迎新春的喜悅氣氛中時，我猛然感到，儒學的內化轉向的確是一個極其嚴重的問題。我馬上在互聯網上輸入關鍵詞查找相關討論，搜索的結果正如導師所說，真是沒有一條相關信息。我深感詫異的同時也暗自高興，這意味著我可以在這裏摳出一個小洞，窺到一點新意。王陽明說：「一語之下，洞見全體。真是痛快。不覺手舞足蹈。學者聞之，亦省卻多少尋討功夫。」那一會兒，我對「儒學內化」一語就有這種感覺。

孔子中庸有兩個形式，無過不及是其外在形式，無適無莫是其內在形式，與此相應，孔子中庸有兩個根據，禮是無過不及的判斷標準和外在根據，仁是無適無莫的內在法則和內在根據。禮需要學習和認知，以對感性情感進行規約，只有這樣，才能達到無過不及的中庸之道。仁是道德直覺，同時又是道德情感，守仁安仁無終食間違仁，自然無適無莫，自然無過不及。對禮的學習和認知其實就是認知之心，道德直覺其實就是良知之心。

我從孔子中庸的兩個根據中發現，孔子的心性之學其實包括兩個部分：一是「心學」，一是「情學」。心有兩種功能，即良知和認知，其中認知又包括道德認知和非道德認知。由良知的功能來說，心就是良知之心，由認知的功能來說，心就是認知之心。它們都是成就道德的理性根據，良知是直覺理性，認知是邏輯理性。人有兩種情感，即道德情感和感性情感。道德情感發自於天命之性而又合乎天命之性，道德情感發而無不中節、無過不及；感性情感發自於感性需要而又爲了滿足感性需求，感性情感發而有不中節、有過不及。良知之心與道德情感之打合就構成了中庸的內在根據，認知之心對感性情感的規約就構成了中庸的外在根據。孔子之後，強調認知之心對感性情感的規約來成就道德的就是儒學的外化轉向，這就是荀子所代表的方向；強



調良知之心與道德情感的同一以成就道德的就是儒學的內化轉向，這就是思孟所代表的方向。到了宋明，朱子基本上走的是外化路線，陸王基本上走的是內化路線。

儒學內化主要是說，良知之心與道德情感內化為天命之性，心性情為一，是為道德實踐所以可能的內在本體和形上根據。孔子之仁雖然包含著道德直覺和道德情感兩種內涵，但孔子並沒有說道德直覺就是良知之心，也沒有直接說仁就是性。仁是性就是仁內化為仁性，亦即良知之心與道德情感內化為天命之性，成為道德的本體。儒學內化是由思孟學派逐步完成的。七十子之學是其先聲，《性自命出》、《五行》以及《大學》、《中庸》等文獻都在不同程度對心和情進行了內化。《中庸》通過「仁者人也」將仁內化為天命之性。但《中庸》論性不論心，它只是完成了仁之道德情感方面的內化，其最終結果就是上面所說的「情體」。仁之良知之心方面的內化，是由孟子來完成的。孟子以四端之情論心性，惻隱、羞惡、恭敬、是非之心是仁義禮智之性，四端之情是道德情感，同時也是良知之心，心性情為一。這就完成了儒學的內化。儒學內化的完整結構是心性情為一，心體即性體即情體，同為道德的本體。在這個結構中，性是天命之性，心是良知之心，情是道德情感；性是內在的道德法則，心是內在的道德直覺，情是內在的道德動力。心是知，負責對道德法則的覺知；情是行，負責道德法則的流行。用一個比喻來說，心是性之目，情是性之足，性無目則盲，性無情則止，心性情三者渾然為一，共同促成道德實踐，缺少一個，都可能造成理論上的巨大麻煩。由此也可以看出，儒家內聖之學是「心性之學」的提法是不完整的，確切地說，儒家內聖之學應該是「心性情之學」。

最後是宋明的「心學」兩派。孔子心性之學包括「心學」和「情學」兩個部分。宋明理學只是對孔子之「心學」的發展，朱子是孔子「心學」之認知派，陸王是孔子「心學」之良知派。孔子之「情學」則隱而不彰，在一定程度上甚至可以說是失傳了。

這層意思我是從陽明與孟子之間的差異中悟出來的。一般認為，朱子是理學，陸王是心學；而現代新儒家又認為，陸王是孟子學，朱子不是孟子學。在悟透上面兩層意思之後，我最初也是根據這種一般性觀點來閱讀朱子和陸王的。在朱子和象山那裏，我還沒有發現太大的問題。但當我在閱讀陽明的材料時，突然感到我的想法順不下去了。那段時間我很是鬱悶：這是我上面