

儒家文化研究

郭齊勇 主編

第四輯

心性論研究專號



儒家文化研究

丁亥之春 蕭蓬父題

第四輯

心性論研究專集

齊勇主編

生活·讀書·新知三聯書店

Copyright © 2012 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版權由生活·讀書·新知三聯書店所有。

未經許可，不得翻印。

圖書在版編目（C I P）數據

儒家文化研究．第4輯，心性論研究專號 / 郭齊勇主編．——北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012.3
ISBN 978-7-108-03829-6

I. ①儒… II. ①郭… III. ①儒家—傳統文化—研究
②哲學思想—研究—中國 IV. ①B222.05②B2

中國版本圖書館CIP數據核字(2011)第215249號

責任編輯 張志軍

封面設計 羅 洪 崔建華

出版發行 生活·讀書·新知三聯書店
(北京市東城區美術館東街22號)

郵 編 100010

經 銷 新華書店

印 刷 北京京海印刷廠

版 次 2012年3月北京第1版
2012年3月北京第1次印刷

開 本 880毫米×1230毫米 1/32 印張16.625

字 數 355千字

印 數 0,001—4,000冊

定 價 47.00元

弁 言

心性論是儒學重要的內容之一。自先秦興起，經宋元明時期三教合流後的精緻化，一直至今，心性論可謂中國文化的瑰寶，是中華人文之為中華人文的特色之所在。心性論在東亞諸國的文化史、儒學史上也佔有重要的一席之地。但五四以降，“心性論”名聲不好，通常人們把心性論與浮泛、空談、玄虛打上等號，與“袖手心性”、“空談誤國”相聯繫。其實，心性論本身是含有終極信仰、人格境界的人生論與中國式的心理學（心、性、情、才論），是人的全面成長的理論，特別是人格成長的理論，也是人生修養的理論。這些理論很深邃很複雜，內涵豐富，命題與範疇極多，見仁見智，論辯時起，至於它的實踐及其功用，亦很複雜。心性論與社會政治活動，乃至人與自然之關係，又有密不可分的聯繫。故前輩熊十力先生說心性論是“實學”，是“道德的實學”。心性論並非空疏之論，一是心性論本身是理論又是實踐，二是心性論指導下的個體身心性命修養是實學而不是玄虛，三是心性論與活生生的人的成長，以

及具體歷史的人的實踐活動密切相關，甚至影響每個人的乃至群體的參與品質。不同修養、不同氣度、不同人格與心態的人的現實參與的過程與結果是不一樣的。

錢穆先生早就說過，心性學說是中國學術的“大宗綱”，治平事業是中國學術的“大厚本”。他認為，中國學術可分為兩大綱領，“一是心性之學，一是治平之學。心性之學亦可說是德性之學，即正心、誠意之學，此屬人生修養性情、陶冶人格方面”；“治平之學，亦可稱為史學，這與心性之學同樣是一種實踐之學。但我們也可說心性學是屬於修養的，史學與治平之學則是屬於實踐的。具備了某項心理修養，便得投入人群中求實踐。亦貴能投入人群中去實踐，來作心性修養工夫。此兩大綱，交相為用，可分而不可分”。〔1〕

在錢先生看來，心性論是由宇宙論、形上學落實到人生哲學方面的精微的思想系統。他強調，孟子主張人性善，此乃中國傳統文化人文精神中，惟一至要之信仰。自盡己性以止於至善，是中國人的最高道德信仰；與人為善，為善最樂，眾善奉行，是中國人的普遍宗教。由於人生至善，而達至於宇宙至善，而天人合一，亦只合在這個“善”字上。中國人把一切人道中心建立在一“善”字上，又把天道建立在人道上。他又說，中國人講道德，都要由性分上求根源。換句話說，道德價值的源泉，不僅在人心之中，尤其在天心之中。中國人最看重人性。中國古人講“性”，超乎物理、生理之上，與西方觀念不同。

錢穆既肯定了儒學的博大範圍，又肯定了其心性內核。人生

〔1〕 錢穆：《中國歷史研究法》，臺北：東大圖書公司，1988年1月，第72頁。

一切活動都根於人性，而人性源於天。由天性發展而來的、人心深處的性善之性、至誠之性、盡己之性的“性”，既有人先起的性，又有人後起的性，是人性及其繼續發現和發展的過程。錢穆強調人性不是專偏在理智的，中國人看性情在理智之上。有性情才發生出行爲，那行爲又再回到自己心上，那就叫做“德”。人的一切行爲本都是向外的，如孝敬父母，向父母盡孝道。但他的孝行也影響到自己心上，這就是人之品德或稱德性。^{〔1〕}

有關心性論，諸大家言之甚詳，以上我們謹舉出錢先生的看法，乃因為錢先生講得比較平實易懂。

中國心性論，上與形上學、宇宙論緊密相聯，下開工夫論（修養論）、社會政治實踐論。中國心性論自魏晉以降，實為儒釋道三教之融會與整合。對於如此複雜的理論與實踐問題，我們不能不請專家們來討論。

編者有幸請到劉述先、崔大華等前輩專家與十多位有實力的中年專家，從理論、歷史與現實等向度來深入、細化有關心性論的討論。本輯按內容分為三個單元。第一單元六篇論文重點研究宋明理學及其心性論，以張載、朱熹、王陽明為中心，旁及清初胡石莊，以及十九世紀末二十世紀初的韓國儒生郭俛宇與田良齋之爭所反映的朝鮮性理學的發展，其中關涉心性論與宇宙論的關係，張載與朱子心學的定位，陽明教法的流衍，心、性、情關係的爭辯與心性論諸範疇的釐清，及在何種意義上說心性論是實學等。第二單元三篇論文回溯先秦儒學的心性論，以孟子、

〔1〕 參見郭齊勇：《論錢穆的儒學思想》，《郭齊勇自選集》，桂林：廣西師範大學出版社，1999年，第143—163頁。

荀子與《樂記》為中心而展開，尤重視性善論的真諦，孟子學的發展，荀子“心之所可”的道德人學之意涵。第三單元五篇論文從更寬廣的歷史視域出發，研究儒家的意義之域、道德哲學的範疇系統、仁愛觀、幸福觀、人性論的發展及其當代意義。

中國哲學有關個體生存與發展的論說，總是離不開個體與生存環境、個體與社會群體的關係，以及個體的身、心、性、情、才、智的關係。中國哲學傳統中有“成己”與“成人”、“立己”與“立人”、“己達”與“人達”之論，在“己”與“人”的關係上，孔子主張“己欲立而立人，己欲達而達人”，“己所不欲，勿施於人”。成就自己是在成就別人的共生關係中實現的。成就自己，同時必須尊重別人，不尊重別人，也不能成就自己。儒家的“為己”、“成己”、“反求諸己”之學，肯定主體的內在價值，肯定自我的主導作用，在道德實踐和政治訴求上，表現了“舍我其誰”的當擔意識。孔子主張“修己以安人”“修己以安百姓”。《大學》主張“壹是皆以修身為本”。自我的完善與實現，脫離不了家國天下的完善與實現。

中國思想中有大量的關於人的個體存在和精神自由的嚮往，有甚深的意蘊，可以予以創造性轉化。儒家張揚個體人格，並認為這種個體人格是宇宙生命的反映。每一個個體生命、個體人格精神都以宇宙大生命或絕對的本心為其自性。其“為己之學”、“三軍可奪帥，匹夫不可奪志”、“我善養吾浩然之氣”的觀點，道家關於生命自我之超拔飛越的“逍遙無待之遊”的精神之域，玄學與禪學之“自信、自肯、自得、自在”之論都有很深的意蘊。這種精神資源，在我國思想史上成為呼喚思想自

由的酵母。直至近代，章太炎等以此批判自主性的沉淪、奴性的戕害，論證自因自動，呼喚思想、學術、精神獨立，無所依傍，一切依自不依他，自本自根、自信自足、自發自辟、自主自立、自誠自明、自樹自救，以求得個性與民族性的彰顯，自家內在寶藏的保任、發揮。同時，個體必須通過社會群體的現實生活把自己實現出來；社會群體的發展和實現，終究必須落實在每個個體的意識、心理和行爲中。

中國傳統哲學家很看重個體人的生存品味與品質，很重視人文的薰陶和修養。孔子講：“志於道，據於德，依於仁，遊於藝。”（《論語·述而》）孔子又說：“興於《詩》，立於禮，成於樂。”（《論語·泰伯》）孔子有“吾與點也”之歎。曾點在那場著名的對話中表現了胸次悠然、直與天地萬物上下同流的意境，其志趣的特出、獨到，使夫子歎息而深許之。可見個體生存的意義世界，與個體人身心的涵養有很大的關係。人有別於禽獸，自不待言。不惟如此，人不僅僅是語言、邏輯即邏各斯的動物，不僅僅是社會政治的動物，尤其是具有宗教性和精神性的動物，這就需要涵養。要有所養，養氣，養心，養性，養情，養才。

我們傳統的心性論是一富礦，可以開採發掘的資源甚多。“情”需要節制，並非中國哲學家的專利，古今中外大的道德學家、倫理學家沒有不講導情、節情的，“情”之泛濫總不是一件好事。在張載、二程“心統性情”的總體架構上，朱子尤重心、性、情、才的關係。總的說來，朱子指出，情才同出於性，同屬於心。情才顯性，即在道德與社會實踐過程中，情與才都具有能動性，使人性得以全面地展開。他指出，情是動，才是力，

情是感動、發抒，才是才質、才能、能力、氣力。“才”能使外王事業成就出來，也就是使人全面地實現出來。^[1]故心性論是人格成長的理論，又是中國的心理學，具有自我調節的功能。我們看了一些有關中國心理學的書，大體模仿西方心理學而作，都不成功，乃因為作者不懂中國的儒釋道三教的精神安頓學說與心靈調整的工夫。

關於人的生存問題，中國古代哲學的“天人”關係、“群己”關係、“性情”關係的討論，多有涉及。人存在於宗教的或形而上的追求之中，人生活於自然生態環境之內和社會關係的體系之中，處在有張力的統一之中。人之為人，有其類特性與類本質，有人之所同然，“心之所同然”的普遍性，又有其族群、社群、階級、階層、性別、地域、語言、年齡、宗教、文化、歷史的種種差異和作為家庭、個體的人的特殊的性狀。個體人是活生生的、有血有肉、有欲望、有感情的人。今天在全球化、文明對話、多元化、電子網路文明和激烈競爭的背景下，人如何在現實中活得更好，更有靈性，更有理想，這需要重新涵泳人類各文明的精神資源和人生睿智。在這裏，中國的智慧，例如心性論的智慧是值得檢視的。這些思想對於實現一個全面健康的人類、族群、家庭、個體，都是有所裨益的。

《中庸》認為，君子尊崇德性，又勤問好學，在平凡生活中落實高遠理想，在有限中追求無限。儒家中人特別強調知行合一、表裏如一、言行一致。儒家教養的特點是生活化，從凡俗

〔1〕 參見郭齊勇：《朱熹與王夫之的心性情才論之比較》，氏著《中國哲學智慧的探索》，北京：中華書局，2008年，第202—220頁。

中體現神聖，領悟做人的意義與價值。這又與當下的工作倫理、生活品質有極大關聯，故今天的公司文化、社會管理、民間風習與我們每個人，特別是幹部、公務員、教師、白領階層的個體修養及他們的行為有很大關係。

我們的前輩賀麟、馮契、王元化、蕭蓬父先生等倡導平民化的自由人格。在法治社會的前提下，構建現代公民社會的倫理體系，需要傳統思想資源特別是儒學的支撐。當前有兩個層面的問題：一是官員、教師、高級管理人才的心性修養與人格培養；二是普通國民的倫理底線與道德素養。

馮契先生講，培養平民化的自由人格的途徑，“各因其性情之所近”地來培養。他肯定孟子的“深造之以道，欲其自得之”的方法，認為這符合實踐和教育結合起來培養人，提高人的價值的過程。馮契先生指出，智育、美育、德育要有機地結合起來。他講理想、信念和德性，強調教育、培養、訓練，使理智、意志和情感結合起來。他在《理想人格的培養》專章中，多處引用《論語》、《孟子》、宋儒與王夫之的論述。他說：“加強修養，使自己的精神處於一種明覺的‘常惺惺’狀態，這就是過去人所講的涵養。對情欲有所節制，有錯誤及時作自我批評，使心靈解脫束縛，始終能自由思考。這樣使明覺的心態與專一的意志力在實踐中結合起來，就能逐漸使理想成為信念。”〔1〕

馮契先生又說：“人憑意志力堅持信念，用一種‘常惺惺’的涵養來保持精神的明覺狀態，這時候精神總還有一些緊張，

〔1〕 馮契：《人的自由和真善美》，《馮契文集》第三卷，上海：華東師範大學出版社，1996年版，第312、322—324頁。

雖自得樂趣，還不是十分自然的。只有習之既久，習慣成了自然，感到天道和性是統一的，天道仿佛就是我的理性所固有的，這才真正成為德性。就像王夫之所說的‘我者德之主，性情之所恃也’（《詩廣傳·大雅》），德性的主體就是我，是性情所依恃的本體，我就有了本體論意義。”〔1〕馮先生講的具有本體論意義的自由的個性是知、意、情統一，真、善、美統一的全面發展的人格，他說他講的是一種平民化的自由人格，是人人都可以達到的。這與儒家的“博學於文”，“約之以禮”，“涵養需用敬，進學在致知”，都是可以結合起來的。

賀麟呼喚有儒者風度、氣象的“儒臣（政治家）”“儒醫”“儒工”“儒農”“儒商”和技術人員。賀麟指出：“何謂儒者？何謂儒者氣象？須識者自己去體會，殊難確切下一定義……簡單地說，凡有學問技能而又具有道德修養的人，即是儒者。儒者就是品學兼優的人。我們說，在工業化的社會中，須有多數的儒商、儒工以作柱石，就是希望今後新社會中的工人、商人，皆成為品學兼優之士。亦希望品學兼優之士，參加工商業的建設，使商人和工人的道德水準和知識水準皆大加提高，庶可進而造成現代化、工業化的新文明社會。”賀麟又說：“又就意味或氣象來講，則凡具有詩禮風度者，皆可謂之有儒者氣象。凡趣味低下，志在名利肉慾，不知美的欣賞，即是缺乏詩意。凡粗暴魯莽，擾亂秩序，內無和悅的心情，外無整齊的品節，即是缺乏禮意。無詩意是醜

〔1〕 馮契：《人的自由和真善美》，《馮契文集》第三卷，上海：華東師範大學出版社，1996年版，第324—325頁。

俗，無禮意是暴亂。”〔1〕可見，有詩之美，有禮之和，也是現代社會對現代人的要求。賀麟所說的現代中國應當保有東方靜穆純樸之詩味與儒家詩教禮教之遺風，是有深意的。

今天，粗俗的人欲的聲色犬馬充斥域中。社會、校園、家庭暴力，爭鬥打殺……與過去階級鬥爭為綱的傳統有關，也與今天利益至上，不良、惡性的競爭有關。家庭裂解、青少年犯罪、黃賭毒的屢禁不止，假冒偽劣與坑蒙拐騙橫行無忌，從毒奶粉到殺童案，社會的不公、紊亂，人們的精神與心理疾病增加……我們需要檢討的方面很多。首先是財產與權力分配之制度安排的問題，權力尋租與官員腐敗的問題，全社會的，特別是弱者的生活保障體系的問題。此外，不適當的個體張揚，過份的權利主張，唯利是圖的導向，低俗文化的氾濫，誇財鬥富，極盡奢侈……都需反思。現代化建設過程中，人面對壓力、緊張、痛苦，因此更需要培養有操守涵養、有韌性、有承受力與合作共事能力且心理健康的人。

今天，關鍵是小學中學等基礎教育的工作，其次是學習型社會的終身教育的工作。儒家教養在今天有重大的安身立命的意義。我國需重建真正具有內在約束力的信仰系統，即以“仁愛”為核心的價值系統。人性、心性、性情教育，文化理念與信仰的教育是根本的、管總的、長久的。以仁、義、禮、智、信等價值與溫、良、恭、儉、讓的品行來美政美俗、養心養性是歷史上儒家教育的傳統，值得我們借鑒，將其用於今天公民社會之公民道德的建設之中。這也是我們今天構建和諧、文明的現代中國社會的需要。

〔1〕 賀麟：《文化與人生》，北京：商務印書館，1988年版，第11—12頁。

目 錄

弁言	1
張載在宋代理學的地位重探	劉述先 1
朱子“心論”試析	吳 震 21
王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧 異性	戴景賢 71
論宋明理學的興起	向世陵 184
清初胡石莊的心性實學思想	郭齊勇 211
艮齋學派與俛宇學派之思想異同及其特徵：以田艮齋與 郭俛宇的“心說”論爭爲中心	林月惠 236
觀點、視角與思想譜系 ——關於孟子性善論的思想史解讀	丁爲祥 269
荀子論“心之所可”與人的概念	東方朔 355
《樂記》的“踐形”思想研究	歐陽禎人 388

儒家道德觀念系統的內在結構	崔大華	403
儒學的意義之域	楊國榮	423
愛的張力		
——儒家仁愛觀念的理論內涵	李景林	436
從“孔顏樂處”思考儒家的倫理幸福論.....	單純	462
儒學人性論的邏輯發展	黃開國	473

附錄

“近三十年來中國哲學的發展：回顧與展望”國際學術

研討會綜述	周浩翔	508
-------------	-----	-----

張載在宋代理學的地位重探

劉述先

內容提要：如所周知，宋代理學的道統是由朱熹（1130—1200）所建構。從此以後，濂、洛、關、閩之說深入人心。其實周濂溪（1017—1073）本無藉藉名，只因爲朱子欣賞他的《太極圖說》，又因爲他在二程年輕時做過他們的家庭教師，於是被尊爲宋代理學的開祖，此後並無異議。然而程伊川（1033—1107）作明道（1032—1085）行狀，卻說他泛濫於諸家，返求諸六經而後得之；明道也說天理二字卻是自家體貼出來，可見洛學才是真正的正統。張橫渠（1020—1077）的情況最爲令人困擾，在行輩上是二程的表叔，但門人作行狀謂橫渠學於二程。雖爲伊川所彈正，卻已形成先入之見，不易改正。當代又因橫渠喜言氣，而比附於唯物論，徒增繚繞。一直到牟宗三先生（1909—1995）著《心體與性體》，闡明橫渠的思想“天道性命相貫通”，有超越層面。又指出明道一本之論與伊川理氣二元說有重大差別，朱子繼承的是伊川的形上學，這才得以正本清源。然還不免重點過份放在心性論而旁置宇宙論，對橫渠思想的詮釋尚有一間之隔，有待澄清，故有本文之作。

如所周知，宋代理學的道統是由朱熹（1130—1200）所建

構。^{〔1〕}爲了闡明道統，朱子和呂東萊（1137—1181）編纂《近思錄》共十四卷，由“道體”到“觀聖賢”，選錄了周濂溪（1017—1073）、程明道（1032—1085）、程伊川（1033—1107）、張橫渠（1020—1077）的文字，正如宋葉采（平巖）《近思錄集解》原序曰：

嘗聞朱子曰：四子，六經之階梯；《近思錄》，四子之階梯。蓋時有遠近，言有詳約不同，學者必自近而詳者，推求遠而約者，斯可矣。^{〔2〕}

西方學者魏偉森（Thomas Wilson）注意到，《近思錄》的編纂開創了一個新的典範，它由學術觀點選入一些人物與著作，建構了一個傳統，自然也就把其他人物排除在外，道學在這種方式之下形成了宗派，有向心和排他的雙重作用。^{〔3〕}到了元代（1313）科舉以朱子的《四書集註》取士，一直到清末（1905）廢棄科舉爲止，七百年來被尊爲正統，地位被視爲孔子以後一人。《近思錄》也成爲必讀書，深刻影響人士的思維模式，濂、洛、關、閩之說被視爲當然。完全沒意識到，其實這是在朱子的主導下建構的說法，有作進一步反思的必要，連

〔1〕 參劉述先：《宋明理學的精神——以朱子爲中心》，吳震主編：《宋代新儒學的精神世界》，上海：華東師範大學出版社，2009，頁1—9。

〔2〕 引自朱熹編：《近思錄》，台北：台灣商務印書館，1967。

〔3〕 Thomas Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1995.

帶牽涉到張載在宋代理學地位的重探，於是有本文之作。

先由濂溪說起，他本無籍籍名，只因爲他在二程年輕時曾經做過他們的家庭教師，著《太極圖說》，被採入《近思錄》卷一“道體”第一條，“此卷論性之本原，道之體統，蓋學問之綱領也。”^[1]從此濂溪被尊爲宋代理學的開祖，此後並無異議，其實這樣的理解並未必符合當時思想史發展的線索。^[2]

簡單來說，二程雖承認少年時從遊於茂叔的事實，對濂溪卻並不十分推崇。伊川作明道行狀，只說他泛濫於諸家，返求諸六經而後得之；明道也說“天理”二字卻是自家體貼出來，可見洛學才真正開拓了宋代理學的正統。這不在話下。但橫渠的情況才令人困擾，在行輩上他是二程的表叔，年齡只比濂溪小三歲，也有宇宙論的欣趣，似乎濂溪之後很自然地應該接下來講橫渠，但朱子建構的線索顯然不是這個樣子。

那麼關學爲什麼要移到洛學後面講呢？表面上看來，似乎有兩個原因。張載逝世後門人投歸二程，作行狀謂橫渠學於二程，伊川加以否認，其言曰：

呂與叔作橫渠行狀，有見二程盡棄所學之語。尹子言

[1] 雖然《近思錄》前面呂東萊（祖謙）的“後引”堅持把“道體”放在卷首，但對《太極圖說》推崇卻是朱子一貫的立場。象山兄弟因此文用“無極”一詞而加以否定。朱子則以“無形而有理”釋“無極而太極”一語，爲此文辯護。有關這一公案的討論，參拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》（台北：台灣學生書局，增訂三版，1995），頁451—461。

[2] 對於二程思想相應的理解，我受到牟宗三先生的啟發，參《心體與性體》（台北：正中書局，三大卷，1968—1969）。也可參閱拙著：《論儒家哲學的三個大時代》（香港：中文大學出版社，2008），頁92—117，有簡單明瞭的概述。