

黄玉顺 主编

现代新儒家易学思想研究

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目「现代新儒家易学思想研究」(12JJD720004) 结项成果
教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学与中国古代哲学研究中心项目成果

山东人民出版社

国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

黄玉顺 主编

現代新儒家易學思想研究

山东人民出版社

国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

图书在版编目 (CIP) 数据

现代新儒家易学思想研究 / 黄玉顺主编. — 济南: 山东人民出版社, 2016.10
ISBN 978-7-209-09621-8

I. ①现… II. ①黄… III. ①《周易》—研究
IV. ①B221.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第105822号

现代新儒家易学思想研究

黄玉顺 主编

主管部门 山东出版传媒股份有限公司
出版发行 山东人民出版社
社 址 济南市胜利大街39号
邮 编 250001
电 话 总编室 (0531) 82098914
市场部 (0531) 82098027
网 址 <http://www.sd-book.com.cn>
印 装 山东省东营市新华印刷厂
经 销 新华书店

规 格 16开 (169mm × 239mm)
印 张 20
字 数 320千字
版 次 2016年10月第1版
印 次 2016年10月第1次
印 数 1—1000

ISBN 978-7-209-09621-8

定 价 35.00元

如有印装质量问题, 请与出版社总编室联系调换。

序 言

易学对于中国哲学当代重建的意义

——现代新儒家哲学与易学的深度关涉

黄玉顺

产生于殷周之际的《周易》古经原是筮书，自孔子“不占”（《子路》^①）将其义理化以来。它经由《易传》至汉代一跃而为“群经之首”，整个中国哲学的发展就再也离不开易学了。古代如此，现代如此，未来仍将如此。就现代的情况看，已有学者指出：“现代新儒家代表人物特重《易传》，他们借助于诠释《易传》来阐发自己的哲学思想。熊十力的易学是以‘乾元’为中心的本体—宇宙论，马一浮的易学是以‘性理’为中心的本体—工夫论，方东美的易学是以‘生生’为中心的形上学，牟宗三的易学是以‘穷神知化’为中心的道德形上学，唐君毅的易学是以‘神明之知’为中心的天人内外相生相涵的圆教。他们以现代哲学的观念与问题意识重点阐发了《周易》哲学的宇宙论、本体论、生命论、人性论、境界论、价值论及其间的联系，肯定了中国哲学之不同于西方哲学的特性是生机的自然观，整体和谐观，自然宇宙和事实世界涵有价值的观念，至美至善的追求，生命的学问和内在性的体验。他们重建了本体论和宇宙论，证成了超越性与内在性的贯通及天与人合德的意义。”^② 本文意在评述20世纪现代新儒家哲学与易学的深度关涉，进而论述中国哲学的当代重建与易学之间的关系。

① [清]阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局1980年影印本。

② 郭齐勇：《现代新儒家思想论纲》，《周易研究》2004年第4期。

一、现代新儒家哲学与易学的显性关涉

现代新儒学的一个非常突出的特征，是整个地将儒学加以哲学化；而这种哲学化的特点之一，是其哲学与易学之间的深度关涉。这种关涉有时是显性的、一目了然的，而有时则是隐性的，更加深刻的。

现代新儒家哲学与易学之间的显性的深度关涉，最为典型的是熊十力的《新唯识论》，如他自己所说：“余平生之学，频涉诸宗，卒归本《大易》”，“‘新论’谈本体，以体用不二为宗极，毕竟归本《大易》”^①。笔者曾撰文，将熊十力的思想概括为“三个‘不二’”，都与易学密切相关。^②

一是“天人不二”。新唯识论所关注的核心，是本体问题。熊十力说：“吾学贵在见体。”^③这是典型的形而上学问题。他说：“心者本体，在《易》则谓之乾。”^④这当然是熊十力所秉承的儒家心学的基本观念。在他看来，人的生命与宇宙大生命原是一个东西，“吾人识得自家生命即是宇宙本体，故不得内吾身而外宇宙。吾与宇宙，同一大生命故”。但《周易》本身是不是这种心学观念，则是一个问题。然而熊十力是这样理解的：《周易》的乾坤就是本体，也是本心。他说：“《易》以乾元为万物之本体，坤元仍是乾元，非坤别有元也”，“《易》曰：‘乾知大始。’乾谓本心，亦即本体”^⑤。人的心体即是宇宙的本体，这就是“天人不二”。

二是“体用不二”。在熊十力看来，一方面，乾坤二者亦可分别：乾是心，坤是物；乾是体、实体和本体，坤是用、功能和现象。而另一方面，乾坤又是一体，即上文所引“坤元仍是乾元，非坤别有元也”之意。此即所谓“体用不二”。乾、

① 熊十力：《体用论》，中华书局1994年版，第4、6页。

② 黄玉顺：《天人体用、贞一不二——新唯识论与周易哲学之比较》，《人文杂志》1999年第5期。

③ 郭齐勇：《熊十力哲学研究》，人民出版社2011年版，第23页。

④ 熊十力：《新唯识论（文言文本）》，萧蓬父主编：《熊十力全集》（第2卷），湖北教育出版社2001年版，第86页。

⑤ 熊十力：《新唯识论（语体文本）》，萧蓬父主编：《熊十力全集》（第3卷），湖北教育出版社2001年版，第358、398、19页。

坤只是这个不二的体用或者本体的两个方面，即“辟”与“翕”。他说：“我的意思，是拿乾卦来表示辟，拿坤卦来表示翕”，“翕辟元是本体之流行，故现作此两种动势，并不是对立的两种东西”。这就是说，乾、坤只是一体两用（这与“乾是心、坤是物”的观念不无矛盾）。但有意思的是，熊十力有时又自己否定了其哲学与易学的关系，例如他说：“《新论》言翕辟，实与《系传》言坤翕动辟之文无关。《新论》辟字之义甚渊深广远，与《系传》言坤‘其动也辟’自不相同。《新论》说一翕字，与《系传》言坤‘其静也翕’义亦有别。”^①其实，熊十力心里很明白，对于《周易》哲学来说，他并不是在“照着讲”，而是在“接着讲”。

三是“性修不二”。所谓“性修不二”，是说“率性”与“修道”是一回事。熊十力说：“天人合德，性修不二故，学之所以成也。《易》曰：‘继之者善，成之者性。’全性起修名继，全修在性名成。本来性净为天，后起净习为人。”^②用宋明理学的话语讲，这是“本体”与“功夫”的关系。在熊十力看来，率性本来包含了践行的意思，就是一种修道；修道的根据还是心性本体，也是一种率性。故曰“性修不二”。

总起来看，新唯识论所说的“本体”并非西方哲学那种不动的实体，熊十力说：“遂为本体安立一个名字叫做恒转。‘恒’字是‘非断’的意思，‘转’字是‘非常’的意思。非常非断，故名恒转。”^③但无论如何，这种在“体用”范畴下建构的哲学，毕竟仍然是一种形而上学的本体论的思维模式。

除熊十力以外，就现代新儒家哲学与易学的显性关涉来看，牟宗三那里有一个很有趣的现象：《牟宗三先生全集》33卷，一头一尾两部著作都是关于《周易》的：开头的一部是原名《从周易方面研究中国之玄学与道德哲学》后来改为更确切的书名的《周易的自然哲学与道德函义》；最后的一部是《周易哲学演讲录》。^④尽管两者都是形而上学的，然而前者是宇宙论的思维模式，

① 熊十力：《新唯识论（语体文本）》，萧蓬父主编：《熊十力全集》（第3卷），湖北教育出版社2001年版，第331、494页。

② 熊十力：《新唯识论（语体文本）》，萧蓬父主编：《熊十力全集》（第3卷），湖北教育出版社2001年版，第464页。

③ 熊十力：《新唯识论（语体文本）》，萧蓬父主编：《熊十力全集》（第3卷），湖北教育出版社2001年版，第95页。

④ 牟宗三：《牟宗三先生全集》，联经出版事业有限公司2003年版。

不能算是他成熟的哲学思想，所以他后来颇有“悔其少作”的意思^①；后者才是本体论的思维模式，“只照儒家的道德形上学讲”^②，也就是他的“道德形上学”（Moral Metaphysics）的模式。不仅如此，此书与其说是他的道德形上学在易学上的演绎应用，毋宁说是他的道德形上学的易学表达。需注意的是，在牟宗三那里，本体并不是“道”，不是“一阴一阳之谓道”。在他那里，“道”是兼括体用的：其体是“万物资始”的“乾元”，即所谓“创生原则”；其用是“万物资生”的“坤元”，即所谓“终成原则”。这个结构，显然与其师熊十力的观念之间具有渊源关系。但牟宗三还进一步通过对“乾以易知，坤以简能”（《系辞上传》）的阐释，归结到道德意义上的那个能够“自我坎陷”的“良知”乃至类比于康德的自由意志的自律道德。笔者曾指出：“这样的伦理性而非本体性的道德意识，如何可能同时又是本体？”^③

至于现代新儒家的其他哲学家，例如徐复观，众所周知，他所提出的颇为独特的“形而中学”，就是继《周易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”而言的，认为中国哲学作为“心的文化，心的哲学，只能称为‘形而中学’，而不应讲成形而上学”^④，其与易学的显性关涉乃是显而易见的。此外，马一浮哲学的“六艺互摄”，并且“《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》之教皆统于《易》”^⑤，那就更不消说了。还有方东美的普遍生命本体论，也是以《易传》为经典依据的，兹不赘述。总之，现代新儒家当中的多数哲学家，其哲学思想与易学之间都存在着显性的关涉。

二、现代新儒家哲学与易学的隐性关涉

如果说现代新儒家哲学与易学之间的显性关涉以熊十力的哲学最为典型，

① 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社2004年版，第10页。

② 牟宗三：《周易哲学演讲录》，华东师范大学出版社2004年版，第11页。

③ 黄玉顺：《“伦理学的本体论”如何可能？——牟宗三“道德的形上学”批判》，《西南民族学院学报》2003年第7期。

④ 徐复观：《心的文化》，载徐复观：《中国思想史论集》，上海书店出版社2004年版，第212页。

⑤ 马一浮：《观象卮言》，《复性书院讲录》卷六，见马一浮著，虞万里校点：《马一浮集》（第1册），浙江古籍出版社、浙江教育出版社1996年版，第460页。

那么，其与易学的隐性关涉则以冯友兰的哲学最为典型。关于这个问题，最值得参考的是王堃的论文《新理学哲学体系与易道之关系》（以下简称王文）。^①这里转述该文的一些基本观点，并加以适当的分析论说。

王文是从这样的问题意识切入的：冯友兰的新理学，表面看来似乎与易学之间并没有什么直接的关系，但从逻辑性上看，新理学是在“接着讲”程朱理学，而对于程朱理学来说，易学是最重要的思想来源之一，其理气、动静、阴阳等基本范畴都离不开易学的观念架构，那么，冯友兰的新理学难道能够离开这样的架构吗？或者说，易学这种观念架构能否成为新理学的观念架构？

王文的答案是肯定的，认为冯友兰的哲学体系可按程朱《易传》的观念体系来解读，根本上就是一个易学的诠释架构。就冯友兰新理学的三个组成部分——人生论、知识论和宇宙论来看，他从人生论中的文化与境界之关系问题开始，而进入“阴阳”“四象”“太极”与“无极”等范畴的讨论，由此展开了知识论和宇宙论的架构；人生之理智与情感，犹如围绕太极而运行的一动一静的两仪，这就给出了知识论架构；这种始于人生问题的知识论，最终由人生的境界“觉解”而归于宇宙论；而宇宙论又通过“天人合一”的理念，最终也落实到人生论之中。由此看来，在冯友兰的新理学中，宇宙论对应于易学的“无极而太极”，知识论对应于“阴阳”两仪，而人生论则贯彻于整个宇宙论和知识论之中，这就充分体现了易学的核心观念“生生之谓易”。

应该说，王文对冯友兰新理学的解读是极具原创性的，可谓冯友兰新理学研究的一个重大突破，充分揭示了冯友兰新理学与易学之间的隐性的深度关涉，从而通过这种个案分析而揭示了易学对于重建中国哲学的重大意义。

当然，在王文的具体分析中，还存在着一些可商榷之处。这里择要讨论几点。

首先，主要表现在《易传》中的哲学，基本上是一种宇宙论的模式；而冯友兰新理学是程朱理学的易学观念的一种现代诠释，它实质上并不是宇宙论的形而上学，而是本体论的形而上学。冯友兰本人似乎并不严格区分“宇宙论”

^① 王堃：《新理学哲学体系与易道之关系——冯友兰易学思想解析》，《中州学刊》2013年第4期。

和“本体论”，但我们应该明确这种区分。宇宙论是一种在时间中展开的宇宙生成模型，而本体论则不是这样的，它把宇宙生成这样的问题留给了科学，例如自然科学中的宇宙学。例如冯友兰所讲的“真际”与“实际”之间及“共相”与“殊相”之间的关系，就决不是在时间先后的框架下存在的关系，不如说是一种逻辑的关系。所以，冯友兰说：哲学关心的不是实际，而是真际，“哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。真际与实际不同，真际是指凡可称为有者，亦可名为‘本然’；实际是指有事实底存在者，亦可名为‘自然’”^①。又说：“诸类之比较地共别，则可依逻辑知之。共与别系《荀子·正名》篇中所有之名词。……共类所有之分子，即是其所属之别类所有之分子。别类之实际底分子，亦可为共类之实际底分子。所以一共类所有之实际底分子，必不少于其所属之别类之实际底分子，此亦可依逻辑知之。”^②这是新实在论的那种逻辑实在论式的思维方式，源于柏拉图主义，故可与中国的程朱“‘理’学”相对应。

其次，王文将冯友兰所讲的人生四境界与他那种将《周易》“元、亨、利、贞”视为“一物存在之四阶段”^③的思想相联系和对应起来，这也不失为一个独到的创获，但将后者称作“四象”则是不对的，“元、亨、利、贞”传统的称谓是“四德”（《乾文言》）。

与此相关的还有一个重要问题。关于冯友兰的境界说，王文认为从“理智”的了解而达至道德境界，再从“同情”的了解而达至天地境界，并引证道：“以心静观真际，有一番理智地，同情地了解。对于真际之理智地了解，可以作为讲‘人道’之根据。对于真际之同情地了解，可以作为入‘圣域’之门路。”^④这是可以商榷的。事实上，冯友兰的重心始终在“理智”的“觉解”“了解”上，他说：

在道德境界中底人，对于人生中底规律，尤其是道德底规律，有较深

① 黄克剑、吴小龙编：《冯友兰集》，群言出版社1993年版，第140页。

② 黄克剑、吴小龙编：《冯友兰集》，群言出版社1993年版，第153页。

③ 黄克剑、吴小龙编：《冯友兰集》，群言出版社1993年版，第190页。

④ 黄克剑、吴小龙编：《冯友兰集》，群言出版社1993年版，第144页。

底了解。他了解这些规律，并不是人生的工具，为人所随意规定者，而是都在人的“性分”以内底。遵守这些规律，即所以“尽性”。在天地境界中底人有更进一步底了解，他又了解这些规律，不仅是在人的“性分”以内，而且是在“天理”之中。遵守这些规律，不仅是人道而且亦是天道。^①

当然，这里是有“同情”的，但应注意，这种同情是伴随并服务于“了解”的；对于境界的跃迁来说，这种同情并不具有决定的意义。

说到“同情”，陈寅恪对冯友兰《中国哲学史》的审查报告中的一番话值得注意：

盖古人著书立说，皆有所为而发。故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论，而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？^②

但这里所讨论的并不是对于“人生中底规律”的“同情地了解”，即不是境界论问题，而是对于古人的“同情”，即哲学史问题。这是两个截然不同的问题。陈寅恪这番话涉及的是一个更具本源性的问题，亦即孟子所说的“尚友古人”“知人论世”的问题（《孟子·万章下》^③），笔者曾专文讨论过。^④简

① 黄克剑、吴小龙编：《冯友兰集》，群言出版社1993年版，第319页。

② 陈寅恪：《审查报告一》，转引自刘梦溪：《“了解之同情”——陈寅恪〈冯友兰中国哲学史上册审查报告〉简释》，《江西社会科学》2004年第4期。

③ 〔清〕阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局1980年影印本。

④ 黄玉顺：《注生我经：论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释》，《中国社科院研究生院学报》2008年第3期。

言之，我们之所以能穿越历史时空而“诵其诗，读其书”，是因为我们能够“论其世”而“知其人”，而最终是因为我们与古人原本就源于并始终归属“无分别”地存在本身或生活本身。这已经超出了冯友兰的形而上学思维模式，也不是陈寅恪那种主体性的“同情”问题，本文第三节将涉及这个问题。

最后，王文在对冯友兰的新理学进行总体评论时，运用了笔者“生活儒学”的思想视域，并努力将其与冯友兰的思想对应起来：

从知识论角度讲，本源的情感也就对应着同情，或负的方法。从人生论上讲，本源层级对应着最高的觉解和天地境界。从整个易学的角度讲，本源层级就是“生生之谓易”的“生”，就是“无极而太极”的“而”，就是大化流行的道体。实际世界之所以是动态的，在于本源情感的流动。在情感的流动中，才有了物我的对待、对象化的打量，进入了形上的预设、经验的认知、功利的计算、道德的反思、观念的建构。而最终，依然是情感消泯和融合了所有的对象、概念以及“一切的有”，回到了无的本源层级。无极而太极的整个过程都可由此三个层级的关系得到解释。^①

这里对于“生活儒学”的理解，特别是归结到“在情感的流动中”阐明一切，这是没有问题的。不过，生活儒学所讲的情感流动，既不是知识论层级上的，也不是人生论领域的，更不是对“无极而太极”的阐释，而是生活本身的本源结构：在生活→去生活。

除了冯友兰以外，还有一些现代新儒家学者可以在这里讨论，例如唐君毅。他并没有研究《周易》的专书，只是在一些属于哲学史性质的文本中，例如在《中国哲学原论》中的《原道篇》与《原性篇》里，涉及对《周易》的解读。唐君毅严格区分《易经》与《易传》，认为《易经》“初不过人之行路、履霜、入林、涉川、从禽、乘马、求婚媾、从王事、遇寇、帅师之一般生活中之事……初无深旨奥义”^②，其中并无什么哲学。所以，与牟宗三后期一样，他对《周

① 王堃：《新理学哲学体系与易道之关系——冯友兰易学思想解析》，《中州学刊》2013年第4期。

② 唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》（上册），中国社会科学出版社2006年版，第402页。

《易》哲学的解读集中在《易传》上。在他看来，《易传》哲学乃“即易道以观天之神道”^①，即“生生之天道论”^②，这一点迥异于他本人哲学的那种“心通九境”的“心灵本体”^③。因此，唐君毅本人的哲学思想体系与易学之间的关系，还是一个有待研究的问题。例如，唐君毅下面这一段关于卜筮的论述，似乎暗示着他本人的哲学与易学之间的某种内在关涉：

人之卜筮，在决定人未来之行为，故卜筮之目标，在知已成之过往之故之物，更求知来。知已成之过往之故，曰藏往之知；知来之知，则曰神。故曰：“神以知来，知以藏往。”本藏往之知，以有知来之神，而更本此知与神，以观天地万物，即必言其生生之不息，亦言人之利用器物之事，亦有其不测之神矣。……人能兼本此藏往之知、知来之神，以观天地万物之变，即同时知天地万物中之远者与近者、往者与来者之相感应，以见“天下何思何虑，同归而殊途，一致而百虑”，“天下之动，贞乎一者也”，亦见神之无定方，其由感应而有变化之无定体，而人可有其神明之知。此即可以使人随处学《易》、玩《易》，而由一卦一爻之象之辞之指其所之，善学者即皆可以由之以知进退之道，以进德修业，成君子矣。^④

又如，他关于“继善成性”的论述，也存在着这样的深度关涉暗示。^⑤ 这些问题都有待于更进一步的研究。

三、易学对于中国哲学当代重建的启示

不论上述显性的还是隐性的关涉，其共同点就是形而上学的思维方式，表现为对《周易》的形而上学化的诠释。这与 20 世纪西方思想的去形而上学化

① 唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》（上册），中国社会科学出版社 2006 年版，第 401 页。

② 唐君毅：《哲学概论》，中国社会科学出版社 2006 年版，第 482 页。

③ 李明：《我感故我在：唐君毅人生之路的心本体论证悟》，《求索》2008 年第 9 期。

④ 唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》（上册），中国社会科学出版社 2006 年版，第 408 页。

⑤ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，中国社会科学出版社 2005 年版，第 47-48 页。

趋向形成了鲜明反差。当然,这并不意味着去形而上学化就是不可商榷的、而现代新儒家哲学使得中国哲学再次落伍了。但是无论如何,一方面,旧形而上学确实是“无本”(无源)的,其对《周易》的单纯哲学化、形而上学化诠释确实是颇成问题的;另一方面,去形而上学化尽管同样偏颇,然而确实敞开了重新发现本源,从而重新诠释《周易》,进而重建中国哲学的可能。

众所周知,传世《周易》分为古经(本文通称《易经》)、大传(《易传》)两个部分;但是人们对这两大部分的性质,特别是对两者之间关系的认识却很不同。

首要的问题就是《易经》里有哲学吗?

其实,我们知道,《易经》乃筮书,以致秦始皇焚书以禁百家之言也不包括它。如朱熹说:“《易》只是为卜筮而作。”^①所以唐君毅说:“就此《易经》之为书,初只为卜筮之书,所言皆一般生活上田猎、涉川、入林等事,而初为人之自问其在此一般生活上吉凶悔吝如何,进退行止当如何而言,此实初为一最无哲学价值之书。”^②当然,《易经》不只有文字系统,还有符号系统,但是,我们也不能说“--”“—”这样的符号系统所表达的是一套哲学理论。再者,尽管《易经》确实具有某种“形而上学”的性质,因为它设置了一个至上神,等待人们去“卜问”,这显然是一个“形而上者”(《系辞上传》),但这并非哲学意义的形而上者,正如古希腊哲学之前的诸神也不是哲学意义的形而上者。哲学乃是“轴心时代”^③(我称之为“原创时代”^④)的产物,这在古希腊是在荷马时代之后,而在中国是在春秋战国时代的事情。而《易经》产生于殷周之际。《易经》文本的内容,就是作为“神示”的吉凶判断。更确切地说,根据笔者的研究成果,《易经》文本由两种文献构成:一是殷周之际整理汇编的吉凶占断(唐君毅对此的解释是可信的)^⑤;二是引用的同时代甚至比这个时代更早的歌谣,

① 黎靖德编:《朱子语类》卷第一百五,中华书局1986年版,第2625页。

② 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》(上册),中国社会科学出版社2006年版,第404页。

③ 雅斯贝斯:《历史的起源和目标》,华夏出版社1989年版,第14页。

④ 黄玉顺:《生活儒学导论》,见《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,四川大学出版社2006年版,第38-40页。

⑤ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》(下册),中国社会科学出版社2006年版,第504、531页。

即笔者称之为“古歌”的文献。^①显然，不论这些诗，还是这些吉凶判断，绝非什么“哲学”。

这并不是说《易经》没有“哲学意义”。但这里必须严格区分“哲学”与“哲学意义”两个概念。《易经》本身不是哲学，但它对于后来的中国哲学、儒家哲学具有重大意义，否则我们无法理解，为什么孔子及其后学者通过对《易经》的诠释而能够发挥出《易传》哲学。关键的问题在于：这是怎样一种关系？回答这个问题，需要一种全新的思想视域。

这种思想视域，简单来说就是哲学形而上学是由宗教形而上学转换而来，这在东西方都是一样的，就是用一种理性的形而上者去取代原来那种神性的形而上者（这在西方有两次突出表现，一次是古希腊哲学的产生，另一次是近代哲学的兴起）；而且无论如何，这种由表象思维^②所把握的形而上者，皆源于那种前理性、前哲学的生活感悟——生活情感、生活领悟。这种本真的生活情感，在人类早期社会中，通常是由“诗”来表达。所以，孔子说“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》）；一切皆源于诗、亦源于本真的生活情感。于是，我们可以看到这样的对应关系：

古希腊：	荷马史诗	→	希腊哲学
中 国：	《诗经》	→	诸子哲学
《周易》：	《易经》古歌	→	《易传》哲学

落实到《周易》上的这种关系，我们还可以有一种更为精确的揭示：

殷周之际	西 周	春 秋	战 国
《易经》古歌	《易经》占辞	《左传》《国语》筮说	《易传》
生活情感	生活领悟	哲学的酝酿	哲学的形成

那么，对中国哲学的当代重建来说，这样一种揭示具有怎样的意义呢？这

① 黄玉顺：《易经古歌考释·绪论》，巴蜀书社 1995 年版。

② 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆 1999 年版，第 68 页。

就涉及一种历史的或者说历史哲学的视域。中国社会的历史，可以分为三大阶段或三种形态，经两次社会转型时期，于是可以分为五大阶段：

上 古	春秋战国	中 古	近现当代	未 来
王权列国时代	第一次大转型	皇权帝国时代	第二次大转型	民权时代
‘《诗》《书》’	诸子之学	广义经学	“新学” ^①	“国学” ^②
《易经》	《易传》	古代易学	现代易学	未来易学
无哲学	中国哲学形成	古代中国哲学	现代中国哲学	未来中国哲学

这个图表最重要的是两个环节：中国社会的两次大转型及其所伴随的观念大转型。在第一次大转型中，中国哲学诞生了；而在我们今天身处其中的第二次大转型中，中国哲学可能通过重建而再次辉煌，这取决于我们是否能够找到正确的路径。

那么，就中国哲学的当代重建这个时代课题来说，两次转型的共同点是什么？或者说，第一次大转型对于今天的第二次大转型来说具有怎样的启示？这里，《周易》从《易经》古歌、占辞到《易传》哲学的转换跃迁之路就是典范的路径，这条路径就是从生活本身、生活情感、生活领悟出发，去重建哲学——重建形而上学、形而下学（伦理学、知识论）。此即易学对于中国哲学当代重建的最大启示。

① 近代称将不同于古代学术的新兴学术通称为“新学”。

② 参见黄玉顺：《中国学术从“经学”到“国学”的时代转型》，《中国哲学史》2012年第1期；人大复印资料《中国哲学》2012年第6期全文转载。

目 录

序 言 易学对于中国哲学当代重建的意义

——现代新儒家哲学与易学的深度关涉 黄玉顺 / 1

一、现代新儒家哲学与易学的显性关涉 / 2

二、现代新儒家哲学与易学的隐性关涉 / 4

三、易学对于中国哲学当代重建的启示 / 9

导 论 易学是儒学通向哲学的直接途径

——现代新儒家视野中的易学 徐庆文 / 1

一、现代新儒家的使命及学术致思取向 / 2

二、易学：现代新儒家视野中儒学通向哲学之径 / 8

三、现代新儒家易学得失 / 18

四、当代新儒学对现代新儒家思想的超越 / 24

第一章 熊十力的易学思想：体用不二的乾坤翕辟 王 义 / 32

第一节 归本大易的缘由 / 33

第二节 熊十力的体用论哲学 / 34

第三节 熊十力的易学哲学 / 40

第四节 熊十力易学哲学的思想视域问题 / 48

第二章 马一浮的易学思想：易教统摄观 程 波 / 51

第一节 易教统摄六艺之教 / 51

第二节 问题之提出：马氏易学的解释法为何？ / 59

第三节 兴的解释法 / 61

结 语 / 66

第三章 冯友兰的易学思想：以易学为诠释框架的新理学体系 王 堃 / 68

第一节 人生论：易学的开端 / 69

第二节 知识论：正负方法与两仪 / 79

第三节 宇宙论：天人合一与太极 / 84

第四节 反思与前瞻 / 92

第四章 牟宗三的易学思想：从自然哲学到道德形上学 曾海军 / 97

第一节 作为自然哲学的《周易》系统 / 97

第二节 《周易》系统的客观存在性 / 101

第三节 汉易中的时空思想与宇宙条理 / 106

第四节 《系辞》的道德形上学 / 114

结 语 / 125

第五章 方东美的易学思想：普遍生命·时间·旁通 王 彬 / 127

第一节 普遍生命——从宇宙论到本体论 / 128

第二节 回旋变易的时间观 / 136

第三节 旁通——易之根本原理及其阐发 / 144

结 语 / 158

第六章 唐君毅的易学思想：经传分治的《周易》哲学解读 孙铁骑 / 159

第一节 唐君毅的易学研究进路 / 159

第二节 唐君毅对《易经》系统的哲学解读 / 168

第三节 唐君毅对《易传》系统的哲学解读 / 176

第四节 对唐君毅易学思想的总评 / 184