

宋明儒学

的问题与发展

宋明儒学综述



《宋明儒学综述》是牟宗三先生于 1963 年为香港大学校外课程部讲授“宋明儒学”课程之讲辞。据文前的《小序》可知,当时牟先生已计划撰写《心体与性体》,而以此作为该书之引论。此一讲辞原分为十二讲。前六讲由王煜记录、整理,经牟先生校订后,在香港《人生》杂志连载,由第 25 卷第 12 期至第 26 卷第 4 期(1963 年 5 月 1 日至 7 月 1 日)分五期刊出。

在发表了前六讲之后,牟先生又亲自撰成《寂感真几之生化之理与“道德的形上学”之完成》一文,刊载于《民主评论》第 14 卷第 16 期(1963 年 8 月 20 日)。据牟先生在文前之说明,此文应为《宋明儒学综述》之第七、八讲,其内容原定为六节,篇目如下:

- 第一节 对于前讲之回顾
- 第二节 实现之理与形成之理之区别
- 第三节 实现之理与科学归纳所得之理之区别
- 第四节 道德性的实理天理与实然自然之契合
- 第五节 康德所以只有“道德的神学”而无“道德的形上学”之故
- 第六节 “道德的形上学”之完成

但实际上,此文仅包含前三节,而且牟先生为此三节加上一标题:“第七讲寂感真几之生化之理(实现之理)与逻辑定义之形成之理及科学归纳所得之理之区别”后三节则分别独立成文,亦刊于《民主评论》。其篇目及出处如下:

《道德性的实理、天理与实然自然之契合——兼论道德理性三义》

第 14 卷第 17 期 1963 年 9 月 5 日

《康德所以只有“道德的神学”而无“道德的形上学”之故》

第 14 卷第 18/19 期 1963 年 9 月 20 日/10 月 5 日

《“道德的形上学”之完成》

第 14 卷第 20 期 1963 年 10 月 20 日

其后,于 1968 年出版之《心体与性体》第一册收入以上三篇论文,成为第一部《综论》第三章之第三节。

根据以上的事实,我们可作如下的推断 牟先生在 1963 年在香港大学讲授“宋明儒学”课程时已构思撰写《心体与性体》一书,最初拟以讲授内容之十二讲作为该书之引论,前六讲由王煜整理成稿,发表于《人生》杂志。其后,牟先生亲撰《寂感真几之生化之理与“道德的形上学”之完成》一文时,又改变计划,拟将后六讲合并为两讲,每讲包括三节,前三节为第七讲,后三节为第八讲。但实际上,此文仅包含第七讲之内容,第八讲原定包含的三节则分别独立成文。迨牟先生撰写《心体与性体》一书时,乃重写《综论》部,原先之《综述》仅保留最后撰成之《道德性的实理、天理与实然自然之契合——兼论道德理性三义》、《康德所以只有“道德的神学”而无“道德的形上学”之故》、《“道德的形上学”之完成》三篇论文,前此之七讲均割舍不用。故此七讲可视为《心体与性体》最初形式的《综论》,对研究牟先生思想之发展极具参考价值。

卢雪昆

小

序

余去年为港大校外课程部讲《中国哲学之特质》，此已印成一单行册。今年复应其约，为之讲宋明之儒学，颜曰《宋明儒学综述》，即此讲辞是也。凡看本讲辞之读者，如能取该单行册参阅合观，则于了解上当不无助益。

本讲辞仍由王煜同学记录。第三讲中所牵涉之原料大抵皆由王君检原文录出，增加该讲完整性不小。盖讲时只能约略提及，未能详引原文也。

本讲辞仍为十二讲。但讲时只能说大意，而见诸文字，则必期其完整。故每讲皆必征引几段原文以作根据。凡所征引皆具有代表性，读者由此或可得一肯要之线索。盖宋明儒之义理系统并非容易把握者，其语录中诸话头，东一句西一句，时而说此，时而说彼，极不易见其条贯，而各家之观念辞语复有许多极其相似，语意含混，可上下其解，亦极不易简别其同异与轻重。是以解者惑焉，而不明其本质义理究何在也；误引迷谬、似是而非，亦不知其真实问题究为何也。时至今日，学术多方，观念纷披，若不得当，益增迷乱。故民国以来讲宋明学者，所在多有，而大都东抄西掠，不成义理，即或稍有理路，亦误解歧出，极不相应。如不真懂先秦儒家孔孟立教之精神，固不易鉴察宋明儒者所发之当否，如或进而不能会通魏晋玄学及南北朝隋唐佛教而观之，则亦不知其中心义理，重点所在，何以必若此也。宋明儒之弘扬儒教是发之于真实生命，并以宗教精神出之，非今之所谓“研究”态度者。今之人无此真实生命，亦无讲此学之性情，而于思想义理又无精湛之训练，则其浮泛不切，固亦宜矣。

余兹十二讲只是一综括之简述。至若深入其内部而作详细之疏导与展现，则俟将来《心体与性体》之一书。此讲辞即作为该书之引论可也。

第一讲 正名

宋明儒学的通用英文名为 Neo-Confucianism ,此名即‘新儒学’或‘新儒家思想’之意。如此,‘宋明儒’的英译可为 Neo-Confucianist 或 Neo-Confucian。其实“新儒学”一名胜于“理学”。严格地说理学一名实非恰当。因为‘理’字在中国哲学史上的涵义极为广泛。首先应当明了‘理’字的广义与狭义:

一、广义。理字可以包括数理、物理、名理、玄学、空理等,这些都不同宋明儒的学问,可见理学一名过分笼统,不能使人顾名思义,而立知此种学问与先秦儒家的关系。反观英文名‘新儒学’一义,却一语道破了宋明儒学与先秦儒家的血缘关系!

二、狭义。宋明儒向来被分划为两大派系。程、朱一系言‘理’,可称‘理学’;陆、王一系言‘心’,可称‘心学’。如照‘理’的狭义,‘理学’只能局限于程、朱一系,陆、王一系竟不入围,而以‘心学’一名与之相对。所以狭义的‘理学’仅代表了宋明儒学的一系,便又难免太狭之嫌了。

广义嫌太广,狭义嫌太狭,这就是理字的不妥之处。用其广义,令人不能顾名思义而知此学的范围,更不能知它与先秦儒家的关系。用其狭义,又不能涵盖宋明儒的全部。总之,理学一名未能表示本身为儒家学问,代表儒家精神的思想。然而,我们可不取理学的广义或狭义,而说此学为宋明‘性理’之学,或者干脆连‘之’字亦放弃,说‘性理学’。这名显然较佳,因为它已有准确的内容,直指宋明儒学的二系,不太广泛也不太狭隘。进一步,我们也可用‘心性之学’一名。这又由于程朱一系讲‘性即理’,著重‘性’;陆王一系讲‘心即理’,著重心;‘心性之学’恰好代表了这两系。但如只说‘理学’,理字便难免含混不清了。

先秦典籍对讲‘理’的学问,未作区分。开始作此区分的,是汉末魏初刘劭的《人物志》。《人物志》第四篇《材理》说:

夫建事立义,莫不须理而定。……夫理有四部,……若夫天地气化,盈虚损益,道之理也。法制正事,事之理也。礼教宜适,义之理也。人情枢机,情之理也。……是故质性平淡,思心玄微,能通自然,道理之家也。

质性警彻,权略机捷,能理烦速,事理之家也。质性和平,能论礼教,辩其得失,义礼之家也。质性机解,推情原意,能适其变,情理之家也。……

可见刘劭分‘理’为四种：

一、“道”理。即阴阳变化之理,所谓“气化”之理,相当于西方的形而上学(metaphysics),详细点说此形上学是偏于宇宙论(cosmology)一面的。形上学家在刘劭眼中,便是‘思心玄微,能通自然’的‘道理之家’。须知此‘道理’是狭义的“道理”,并非俗语‘讲道理’。此广义的道理,这乃是宇宙论的道理。

二、“事”理。‘法制正〔政者正也〕事’,即政事之理。政事可包括政治的制度与政治的措施两面,因此用今日的话说:“事”理即政治制度与政治措施之理。当日最高的政治措施的道理,集中于宰相一身,所以产生了“宰相肚里可撑船”的俗语。刘劭所言的‘事理’,还是横的、静态的,等于今语的政治哲学。但事理可不只从横的、静态的这方面看去,亦可从纵的、动态的方面看去,如是观看事理的学问,用今语言之,便不是政治哲学,而是历史哲学了。刘劭的‘事理’,只有政治哲学一面,而缺乏历史哲学一面。中国古代最擅长于历史哲学的,就是明末清初的大儒王夫之(船山),他的《读通鉴论》、《宋论》等皆可谓历史哲学,历代大儒甚至明智典实如朱子,亦不能讲出历史哲学来。朱子的《资治通鉴纲目》,究竟是经而非史。

三、“义”理。‘礼教宜适’,就是人伦教化方面的问题,故‘义礼之家’(刘劭虽不说‘义理之家’,但‘礼者理也’;‘义礼之家’亦即‘义理之家’)能论礼教,辩其得失。《人物志》所用的‘义’字是狭义的,即指‘礼教’之适宜问题的义,属于道德方面。至魏末,才有人开始应用“义”字的广义,“义”的最广义,等于思想(thought)、原则(principle)、学说(theory)与概念(concept)等词。狭义的‘义’,即道德方面的“义”,可有内外之分。如刘劭所言的“礼教宜适”,是从外面观看的“义”,宋、明儒不从外面观看,而从道德的内面观看。宜适的礼教,不外内在道德性合理的、外在的具体表现,即道德的客观化而已。故此,刘劭所说的‘义理’,是从外面观道德而得的礼教,不是宋、明儒从内面观道德而得的心性之学。

四、“情”理。‘人情枢机’就是情理,这原是属于政治与历史方面的,即客观的人群活动之理,与‘事理’最近。‘推情原意,能适其变’,以今日俗语言之,便是能‘懂人情’,进一步言之,更有所谓‘富人情味’之语。不懂人情,没有半点人情味的人,是注定不能过家庭生活的。西方哲学家,多重纯理智的思辨,而致疏略于人情,可谓不通‘情理’,故多失意于婚姻与家庭生活。‘事理’是很具体的 concrete,“情理”也很具体,懂事理、情理所须的智慧是东方之长,亦西方之短。‘理’字极难译成英文,一般译为 reason,即‘理性’,由此而生的形容词为 rational,即‘合理’,再由此而生的名词 rationalism,中国人向来译为‘理性主义’,但日本译作‘合理主

义”，此译不如“理性主义”。西方人说 rational，大体是就某人的思想合 1. 逻辑 2. 科学 3. 数学，即说他的思想方法是逻辑的(logical)，是科学的(scientific)，或是数学的(mathematical)，如此说合理，是抽象的(abstract)、非人情的、无人情味可言的。西方人鲜能懂情理与事理，故此开创了逻辑、数学与科学，却开创不出情理之学。情理之学不单就客观的人群活动讲事理，更可就主观的个人的活动讲具体的人情，这是中国人特长的学问。二十世纪前半段最伟大的哲学家怀悌海(A. N. Whitehead)，最能了解中国人的“情理”。抗日期间，张君勱先生曾赴美探访怀氏，当时怀氏卧病在床，对张先生说中国人生活得很 reasonable，即指中国人懂人情，明事理，但他没有用 rational 一字。我们须知：中国人虽最懂人情，最能享受生活的情趣，然而此与国势的强弱并无关系。一个国家可有极高的物质文明，与极低的精神生活，反之亦然。

刘劭的四分法，至佛教传入中国后，便嫌粗疏不足了。友人唐君毅先生有《论中国哲学思想史中‘理’之六义》一文(原载《新亚学报》第 1 卷第 1 期)，重新整理了数千年来‘理’字的一切涵义，把它分为下述六种：

一、名理。主要是先秦名家之流所谈的，相当于逻辑。名理的内容大抵为名实之间的关系。“实”就是对象(object)。但“名理”一词起于魏晋。魏晋使用名理，其义甚广，已超出先秦名家、《墨辩》、荀子《正名篇》等之所讲。拙作《才性与玄理》中《魏晋名理正名》一章，可以参考。

二、物理。属形而下的理，即今日的科学。中国以前虽没有发展出严整的科学，然“物理”一词却是有的。故在今日最好以科学代表“物理”。

三、玄理。首先由道家开出，老子《道德经》首章已言“玄之又玄，众妙之门。”魏晋南北朝时代，一方面先秦的道家玄理发展到高峰，同时另一方面，又在摄受佛教。因此魏晋南北朝的学问，以玄学为最高。此时的佛教大师，都极喜用玄字。而且道家思想如从道教方面说，亦可称为“道教”、“玄教”或“玄学”，在当时是包括道、佛二教的。然而，严格地说：道家玄理与佛家玄理有着迥异的特殊意义。我们可把佛家玄理，另外名为“空理”。

四、空理。佛学家较魏晋玄学家更喜用理字。僧肇与竺道生已言理，后来发展的法相、天台、华严三宗更常用理字。例如华严宗所讲的“事”与“理”，实为两个概念，与《人物志》的“事理”大异。“事”为“缘起”，即因缘生起。“理”为“空性”，从事物之性空，即无自性而言。空理一名，可由此而有。但是佛家的“空”不同道家的“无”。道家从“无”谈玄，《道德经》首章说有与无，此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。此即表示有与无是由同一根源分发出来的。“同谓之玄”即是说“玄”指“有”、“无”的浑一，有、无的浑一是辩证的融合。佛教谈“般若”一系的，把道家的“玄”义发展得最为深透。从印度传来的佛教，对固有的中国文

化产生了极大的补足与刺激，佛学部分的思想可与儒、道二家相通相契，而且佛学本身亦开辟了学问的新境界。在佛学的对照之下，儒学的特色是不得不显扬的，没有他方的比照，己方的特征便难突显。经过佛学的对照，新儒学便产生了。《人物志》对‘理’的分法，大致是依儒家而说的，其中事理与情理虽然重要，儒家虽然必须表现于事、情二理方面，然而必须再透进一步，才可显出本身的胜场。宋儒把儒学的‘性’，特别提出来深究，用以对抗佛学的‘性空’；于是宋明儒的学问，可称为“性理”。

五、性理。佛道二教在魏晋南北朝隋唐大盛以后，儒教显得黯淡了，无精打采了，此时假若再如昔日只谈刘劭所言的道、事、义、情四理，便无能与佛教的空理对抗。而且此四理亦非儒家独有，譬如“道理”，儒家以外，阴阳家也曾大讲特讲，所以此四种不足以显露儒家的真本色。用佛家的语言来说，此时的儒学仅有“世间”的真理，而无‘出世间’的真理。佛家的真理，是有三个层次的：

1. “世间”，即俗谛。
2. “出世间”，即真谛。
3. “世出世间”，即真谛与俗谛的圆融为一。

由此可见宋代以前的儒学，未有出世间的真谛，更谈不上真俗二谛的圆融了。未有真谛，即未有超世间的学问，如此，正如天主教徒眼中所见，儒学只是世间的学问，未能超脱凡尘。不过天主教徒不用‘超世间’一词，而用‘超越性’或‘超越界’一词，他们可说当日的儒学是无‘超越界’的。无超越界、或无出世间的学问，而只局限于人伦日用 *ethical* 一方面，儒学绝对不能抵抗道佛二教。事实上，先秦儒学并非限于尘世，先秦儒家早已表现了儒学可以超出人伦日用的性命天道了，最可惜的是：两汉四百多年的经生，未能了解先秦儒学超越凡尘一面的深奥意义，致令儒学的奥义长期隐晦而不彰。人伦日用一面的意义还是显浅的，其上的宗教的（*religious*）一面、即性命天道一面的意义才是深奥的，只有把这意义昭显，才可冲破或解除道、佛二教的威胁。而且，不单要显出儒学本身的超越义，更要显出儒学可以讲得比道、佛二教更为圆融通透。儒学的可以更为圆融，绝非牵强附会后来的佛教而生的，而是先秦固有‘由来久矣’的‘性命天道’向来为儒家思想的中心问题，把这问题的意义确定，把儒学超越的奥义大大地昭彰，就是宋明儒大谈“性理”的功绩。因此，尽管他们未能把全部儒学彰著得好，但他们的“性理之学”在宏扬儒教上，却占着极高的位置。

六、事理。正如《人物志》所言的，事理代表政治哲学与历史哲学，后者尤为王船山的特长。

严格地说：情理可蕴含于事理。在儒家思想里，事理与情理必融合为一。事、情二理为肯定世间的学问，但是所谓“肯定”，有几个层次，不能混淆。佛教与耶

教,在表面的层次,仿佛亦肯定现世,但在较深一层言之,佛、耶二教均不真能肯定现世。尤其是佛教,只是‘随缘’,没有儒教严谨的‘义’之精神。‘义’所代表的儒家精神,道、佛二教比耶教对它更难了解。仁义是‘能’方面的,即主体性 *subjectivity* 方面的学问,是儒家的特色。至于‘所’一方面,即客体(观)性 *objectivity* 方面的学问,那是西方哲学的胜场,如柏拉图与近代德哲胡塞尔 *Husserl* 等人讲‘存有’ (*being*),就是‘所’的学问,至近世西方哲学迈进了一步,即是康德、黑格尔一系的哲学,可谓从‘所’转向‘能’,或者通过‘能’去了解‘所’。西方哲学还有莱布尼兹、罗素的一系,讲最客观、最抽象的逻辑数学,对‘能’的学问更无能了解。因此康德、黑格尔一系的哲学,是西方哲学的高峰。重‘能’的学问,不但柏拉图式的心灵不易了解,基督教徒也不易。我常说基督教‘证所不证能,泯能而归所’,即说基督教也是偏重“所”的。佛教的头脑亦不易了解儒学,性空固是要者,然从某方面说,佛教亦偏重于“所”。唯识宗一派是重“所”的,它讲的‘真如空性’代表客观性。‘般若智’才是‘能’;才是观照‘真如空性’的主体。唯识宗在中国不能盛行,便是由于偏重于“所”,不合中国人传统的心态。也正因此,中国本身开创的佛教宗派,不停留于唯识宗与空宗的阶段,而将“真如空性”的客观性之意义统于心来讲,心是代表主体性的。此为中国人的灵魂,对印度佛学的消化与转进。近代熊十力先生与欧阳竟无先生的争论,其主要问题便在此。

总之,儒家的‘性理’,是亦主观亦客观的。从‘天理’言,即性命所上通的天道,是客观的。这是《中庸》、《易传》所代表的儒学。从内在道德性而言,‘性理’是主观的,这是孟子所代表的儒学(参考去年讲的《中国哲学的特质》)。儒学的圆融,便在这两方面,即主客观性二面的统一。佛家眼中,一切事物皆缘起而性空,皆如幻如化,因此不能真正肯定世间,儒家从‘性理’去肯定现世,才真正比起其他一切宗教,对现世最能肯定得住。在这基础之上,我们可以认为:儒教所言的主客观性的统一,是确比其他任何宗教,更为圆融通透的。

第二讲 新之所以为新

宋明理学之为新儒学，理由在哪里？这一讲便是为了解决这问题。宋代以前，一向是周公与孔子并称为周、孔的，自宋开始，才以孟子与孔子并称为孔、孟。这是思想世界里面一个极为重要的分水岭。中国上古三代的圣哲，以周公为最显赫，三代之中周朝为期八百多年，在文化方面远较夏、商二代为特出。周公在周朝，奠定了儒家礼乐的基础，他在政治上建立了典章制度，在社会上建立了人伦教化，然而这些都是外延的、广度的，并非内容的、深度的。周公创建的政教，究竟属外王而非内圣的，所以当宋儒为了对抗佛教，而深论‘性理’的奥义之时，他们必须标出讲“内圣”之学的代表思想家，于是放弃了周公，而代以讲内圣之学的孟子，这是中国哲学史上的一个大关键。

孔、孟二人均未曾得意于政治活动，他们的心思大抵用于立教。但其所立之教之真精神与其教之所以为教之真实形态与最内在的内容，在原始儒家，就自身说，是夹杂在儒家所传承的经典文献中，就社会上的观听说，是当作‘子’的形态而被看待的。两汉虽推尊儒圣，然因为忙于传经，并未真能了解孔、孟立教之真精神、真形态以及其真实内容的。魏晋南北朝隋唐又不是儒家思想发扬的时代。所以孔、孟立教之真精神，在漫长的岁月中，一直没有得到机会来弘扬与提炼。至宋儒，始把儒家原有的真精神弘扬提炼出来，而成为一纯粹的‘内圣’之教。就社会阶层而言，它是一纯粹的‘士’的宗教，士即士、农、工、商之士。如作进一步的规定，可不说士的宗教，而说‘人的德行完成之教’，简称为‘成德之教’；成德便须作内圣的工夫，所以又可称为‘内圣之教’。这都是外部地言之，若是内部地言其义理之内容，那便是‘天道性命相贯通’之教。宋儒由于对抗佛教，而把儒家内圣、成德的内在义理特别提出来，发挥与锤炼，这就是新之所以新了。然而此义并非宋儒无中生有，原始儒家思想早有此义，不过未至彰显罢了。现在我们顺次先考察孔子、曾子、孟子、荀子与《易传》：

一、孔子。孔子教人作仁者；‘仁者’为最高的人格；‘仁’为道德践履所要体现完成的最高之道。仁道是人道，亦是天道。所以未见孔子称赞某人为仁者。

《论语》中的‘仁者’，无疑就是‘圣人’。就连孔子自己也不敢自居为圣人。故曰：

“若圣与仁,则吾岂敢?但是我们可不从人格的最高境界看起,而先从最低限度看起。孔子说:‘志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。’志士之为士,一个人可称为‘士’而无愧色,便在乎此。

二、曾子。传播圣人之道之孔门第一个大弟子,就是曾子。他说:“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”仁’的担负,是无穷无尽的,士之以仁为己任,怎能不弘毅?

三、孟子。可观以下四段:

1. 孟子说:‘士尚志。’士可不限于读书人,农工商亦可成仁,但必须从“尚志”表现士应有的本质。农人如只懂得以田地等物质条件为生活的凭藉,而没有自觉地开发出建立其道德人格之志,那么他就只是农人而未成为士。孟子以尚志规定士人一格的本质,就是说士人的生命,应建立于心志的基础之上,绝不是建立于任何的物质凭藉之上。

2. 《孟子·告子》章说:‘养其小者为小人,养其大者为大人。’大是从“心之官”来决定,小是从“耳目之官”来决定。所以说:‘思则得之,不思则不得也。’此思所得就是理义,就是孟子所谓“悦我心”的“理义”。大人、小人之别,在于尚志与否,不在政治上、社会上地位的高低。

3. 《孟子·尽心》章又说:‘君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉。分定故也。’“所性”,便是“作为本性的东西”;大行与穷居对言,是飞黄腾达、富贵荣华之意。君子自有其志气与操守,当然外在的职务与其本质无关。君子纵使作了大总统,于他的本质亦并无增益。那么,就是穷居陋巷,也于他的本质并无减损了。“分定”之“分”,是从“所性”规定的。

4. 孟子进而指出“所性”的内容:‘君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。’这是儒家对君子人格具体而生动的精彩描绘。“生色”便是表现于外。由于生命内部有仁义礼智之心性,生命外部便自然产生不平凡的威仪与气象。四体的活动,也因具有内在的仁义礼智之心性之周流贯彻,所以甚至能够“不言而喻”。有人认为此段最后一句“四体不言而喻”的“四体”是重复了的衍辞,但是如此仍不影响原文的涵义。

四、荀子。《劝学篇》说:‘学恶乎始?恶乎终?曰:其数,则始乎诵经,终乎读礼。其义,则始乎为士,终乎为圣人。’“数”指为学的次序途径;“经”指《诗》、《书》。“义”是目的、宗旨,荀子以士、君子、圣人作为人格的三等,故以士为修身的初始目的,以圣人为修身的最高目的。古代中国人所谓为学与修养,著重整个人格的圆满,而不重成为专家或争取博士学位。士为达到人格圆满的最初阶段。因此荀子在《儒效篇》又说:‘言志意之求,不下于士。’可见荀子认为人的志向或意向,绝不应低于士人,即为士之志是最低限度应有的。

五、《易·乾·文言》。孔子所言的最高人格为‘仁者’，孟、荀所言的最高人格均为‘圣人’，其实仁者、圣人，与《易·乾·文言》所谓的大人均异名同实，《乾文言》有很著名的几句：‘夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。’天地、日月、四时、鬼神均代表了宇宙的秩序 cosmic order，与它们相合的‘大人’的一切活动，无不合乎宇宙的本质、秩序与节奏。天地的本质，《易经》是从乾、坤了解的。乾代表生生不息的创造性，坤代表永恒的顺成。与天地合德表示与宇宙同有不断创造与顺成的本质。与日月合明表示与宇宙的本体同有内在的光明和朗照。与四时合序表示与宇宙的变化同节奏、共韵律。与鬼神合吉凶表示与宇宙的幽明或隐显两面息息相通。总之，大人的个人生命可与整个宇宙打成一片而浑然无间。大人由于与家人、国人而至全人类、全宇宙层层向外感通，于是以“与天地万物为一体”为终极。“大人”的最高标准就是与宇宙和谐地打成一片，此中道理极为深奥。宋儒紧握这奥义而且把它大大地发挥了。这成圣、成大人的奥义，是以成士为起点的，所以宋明儒所发扬的儒教就是“士的宗教”或成德之教。宋明新儒学之所以为新，便在于昭著了由士成圣的奥义。两汉至隋唐的人由于种种时代的局限，以致长期未能发挥先秦儒家内圣的深义。宋儒却因佛教的刺激，而把先秦儒学发展为一纯粹的‘士的宗教’或成德的宗教”。

宋学的开山祖是周濂溪，我们现在从他谈起，经过张横渠、程明道、程伊川、朱元晦而谈到陆象山、王阳明：

一、周濂溪在《通书》说：“圣可学乎？曰：‘可。’”“可学”等于“可学而至”，并非简单的模仿。两汉的经生一般认为圣人具有天纵之资，是不可学而至的。所以在他们眼中，儒家的圣人好比道教的神仙一样，一般人只可修炼神仙的法术而得点好处，然而要成仙却不是单纯地学所能达到的，这要看有没有天纵的异禀。如此，儒家的圣人，亦好比耶教的基督耶稣，虽可以学习与模仿，但却不是修行所能至的。他是天纵，或是神的差遣。作为宋学开山祖的周子，首先冲破了这第一关，呼应了孟子的精神，显明地肯定圣人可学而至。他又指出圣人的大本，说：“诚者，圣人之本。”诚是道德人格的直接根据，而且是本质的根据。人虽通晓百家众技，没有“诚”，便不足以语入德，更不要说圣人。圣不从“无所不知、无所不能”或“全知全能”去规定，而是从道德的真诚去规定。具有此真诚，生命才可得到纯化或净化（purification），才可如友人唐君毅先生所言：“从根上消化非理性的东西”，即扫除内心的一切污秽。这个“诚”字的意义很深奥，周子说此字是根据《中庸》而说的。“天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测”，也只是一个“诚”。所以周子又说：“圣，诚而已矣。”又说：“诚，神、幾，曰圣人。”这是对圣人的深刻而内在的界定。上引《易·乾·文言》对大人‘与天地合德’云云的说法，尚是较为外延与广度的说法，因为它毕竟未接触到‘诚’的内心境界，而仅从生命的广大著手形容

一番。

二、张横渠。张子未有如周子《通书》及大程子《识仁篇》一般,显明地表达他的向往,而较为隐含地在《西铭》说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃浑然中处。故天地之塞吾其体,天地之帅吾其性。民吾同胞,物吾与也。”儒家“士的宗教”,立足于所谓乾坤大父母,即是宇宙,不是家庭中的父母。张子从乾坤大父母论起,显然属宇宙论的思想进路。孟子的“士尚志”,却不是宇宙论的说法,而是道德的说法。张子所言的“藐焉”(焉通然)表示人类形躯的藐小;“浑然中处”即居天地之中,承天顺地,与宇宙的生命息息相通。这合下也就是“大人”的规格了。至于“天地”二句,在标点方面有问题。如依朱子开始的传统解法,应作“天地之塞,吾其体 天地之帅,吾其性”,此时塞指充塞宇宙的大气,帅是统率之意,来自孟子“志,气之帅也”一语。“吾其体”与“吾其性”的其字,作“之”字解,古文常有,不足为奇,这样那两句等于“充塞天地的大气就是我的形体,统率天地万物的那创造性,健德天道,就是我的本性。”但亦可标点为“天地之塞吾,其体 天地之帅吾,其性。”这样,意思是说“天地以其气充塞吾,便形成吾之体(孟子:‘气,体之充也’)。天地以其道或理统帅我,便形成吾之性(孟子:‘志,气之帅也’)。文意未变,然而此时‘吾’字作宾词(受词, object)用,似未见于中国古籍。张子为文作风独特,他有否不自觉地或不合常轨地以“吾”为宾词的可能,后人无法得知。不过今日看来,朱子所代表的传统读法,亦确可从,虽然亦有点别扭。好事之人,如有暇考证此二句的断句问题,当亦不无价值。

三、程明道。大程子在《识仁篇》说:“学者须先识仁。仁者,浑然与物同体;义、礼、智、信,皆仁也。”即言仁者的生命与宇宙的大生命混融无间,文学地说“仁者与宇宙‘不隔’。仁者的境界即是圣人的境界。

四、程伊川。少年时代的小程子,受胡安定的考察而作《颜子所好何学论》,文成而胡氏大为惊异。文中有言“学以至圣人之道也”,一下子点出他要学要讲的,便是成圣的学问。其中继续说:“圣人可学而至与 曰 然。”此语与周子《通书》“圣可学乎 曰 可”相同。

五、朱元晦。集北宋儒学大成的朱子,说得最为精辟:“格物致知是梦觉关,诚意是圣凡关。”可见一个人假如未能格物致知,那么他的生活仿如做梦;一个人假如不能诚意,那么他到底总是凡人,不能超凡人圣。他说:“某尝谓,物格、知至后,虽有不善,亦是白地上黑点,物未格,知未至,纵有善,也只是黑地上白点。”(《朱子语类》卷第十五)这就表示人要自觉地做清澈自己生命的工夫,不要在不自觉的习惯中只是混沌地顺势而行。

六、陆象山。象山的思路不同以上五人,但在“成德之教”之最高的向往上还是同的。他比张子“民胞物与”的思想更进一步说:“宇宙内事,乃己分内事 己分

内事,乃宇宙内事。’骤观之下,这话好像是空泛不着边际的‘大话’,但其中含有深义,这与‘大人者与天地合德’并无两样。亦与‘仁者与天地万物为一体’同其旨趣。他又说:‘宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。’由此他进一步而言‘心即理’与‘心外无物’。这些话头与孟子的‘万物皆备于我’亦无二致。象山认为人与宇宙本应合一,只是利欲之私障蔽了,遂不合一。故说:‘一念警策,便与天地相似。’“大人”生命之为大,便在于与宇宙为一。在宋儒成德的宗教里,对大人、仁者、圣人作这样的规定,可谓最佳的规定。

七、王阳明。早在孩提时代,他已说要作“第一等人”了。他的老师听到这话,告他将来可考状元,可见这老师庸俗,天资远逊于阳明。“第一等人”的等,不是政治上、社会上地位的等级,而是道德人格上的最高境界——仁者、大人与圣。故他在《大学问》里亦说:‘大人者与天地万物为一体者也。’明明德乃所以立其一体之体,亲民乃所以达其一体之用。’阳明到底于三十七岁时,在龙场驿开出了‘作第一等人’的学问,那就是‘致良知’之教了。

由上述七子的要语,我们大致可以了解,新儒学的新在哪里,即是宋明的新儒家,怎样提炼与昭彰先秦儒家成德的教义,以抵抗盛极一时的佛教。

我们可以综起来说 成德之教的最高目标是圣、仁者或大人。

圣、仁者或大人的规定,外延地说是与天地万物为一体,内容地说是从根上消化自家生命中那些非理性的东西,就是彻底清澈自家的生命,而使之归于纯。孟子“大而化之之谓圣”一语是最好的表示。化就是化那些执着、界限、封域、固蔽以及生命中那些非理性的渣滓。“圣而不可知之之谓神。”圣、神是一。

孟子说:‘充实之谓美,充实而有光辉之谓大。’所充实的是什么呢?那必是“天道性命相贯通”这个立体的骨干。张横渠云:‘天所性者,通极于道,气之昏明不足以蔽之。天所命者,通极于性,遇之吉凶不足以戕之。’《正蒙·诚明篇》这几句话是“天道性命相贯通”之最好而又最恰当表示。如何去充实呢?那就是践仁,或说至诚以尽性。《中庸》说:‘肫肫其仁,渊渊其渊,浩浩其天。’这就表示出践仁(肫肫其仁)所至的深远广大的境界了。在通过践仁的健行过程中以‘充实而有光辉’,以至‘大而化之’之境,那必无一毫意、必、固、我之私,亦必无任何执着、界限、封域、固蔽,即动静、有无、内外、将迎之偏滞,而同时仁心诚体如春风之化,如时雨之润,必遍润一切而无有穷极,必感通一切而靡有所遗,此即仁体之‘体物而不遗’,故润一切即成就一切也。在这里,自必以‘与天地万物为一体’为终极,此就是仁者的生命,大人的生命了。“与天地万物为一体”的‘一’是由无执无滞之化与仁体之通与润而定。所以这个“一”决不是操纵把持揽归于己的“一”,若如此,那正是固执自私而不一。故陆象山所说的‘宇宙内事,乃己分内事’,这不是说一切事皆由我自己来办,若如此,那正是极权专制;“藏天下于筐策”。其意乃是宇宙

内事，皆是一天心仁体之所函摄，无一而能外。此天心仁体即是真我也。故“己分内事”之己不是私己、小己、意见之己。此只表示无私而敞开。从天心仁体之“体物而不遗”言，皆属于己分而不隔，隔则不通。从“无私而敞开”言，则一体平铺，皆各归其自己，此方是天地气象。几曾见天地把持任何物来？都是让它自适其性，自遂其生。故一体之“一”实不是封闭孤总之“一”，而乃是通而不隔，化而不滞之散成之“一”。此“一”是虚位，而实者则在天心仁体也。故真能体现天心仁体者皆是天地气象也。故孔子之“老者安之，朋友信之，少者怀之”，程子赞之为“分明是天地气象”，这正是无心而成化，让开散开而成全一切也。这是圣人“大而化之”的境界。至于要处理人间事情，虽就是圣人，亦要守分际，明界限，顺事理之自然与当然，物各付物，而成全之，不是操纵把持皆揽归于己也。这在以前如象山那种话头，决不至生误会。现在到处生疑，故须略解如上。

道家虽无天心仁体之遍润，然从无执无滞之化境言，亦有“天地与我并生，万物与我为一”之境（《庄子·齐物论》）。庄子说真人曰：“其一也一，其不一也一。其一，与天为徒。其不一，与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”（《大宗师》）此是道家真人之圆境。佛家天台宗“一念三千，圆具一切”，亦是一体之境，教养之内容虽不同，而最高境界之圆教之“一”，则同也。

就儒家言，在体现“天道性命相贯通”这个立体的骨干而达到化境之时，则以下诸辞语皆同时成立：

1. 道外无性，性外无道。
2. 道外无物，物外无道。
3. 心即是理，心外无理。
4. 无心外之物，无物外之心。（此不是西方的认识论与本体论之所说）

此亦犹佛家所谓色心不仁、智如不二、因果不二、性修不二等等也。

以上诸义总提于此，以下诸讲随时明之。

第三讲 兴起之机缘及与佛教之关系

第一讲说明宋明儒者所讲的学问是‘性理’之学,第二讲则明宋明儒学被称为新儒学,其新之所以为新乃在自觉地发挥与锤炼‘内圣之教’;人的德行完成之教’,其最高目标是‘成圣’。宋明儒学之内部义理即在此两纲领的范域下而被展开。但是说到它的内部义理是并不容易讲的,头绪纷繁,大有不知从何说起之感。为了使我们易于契入与把握它的内蕴,我想先从外部对它的迷惑说起,从辩惑中逐步展露它的内部义理。外部来的迷惑大体不外三端:

一、说它是袭取佛、老,杂糅而成 或说它是‘阳儒阴释’,并非孔门的真面目。

二、着重事功者说它无用“无事袖手谈心性,临难一死报君王。”

三、文人的轻薄与讥讽,说它是‘伪学’,惟酒色风流、软塌恣肆,方是率真:“率吾性即道也,任吾情即性也。”

本讲先从第一端说起。第二、第三两端则留在末后再讲。

宋儒的兴起当然与佛教有关系,其内部的义理与关于境界的话头亦自有与佛、老相同处,但不能因此就说新儒学是袭取佛、老或阳儒阴释。它自有它的基干,本质地不同于佛、老处 而宋明儒者亦确有他们的真切感受处,确有实见谛见,与自家的真实生命,决不是学无根柢、东拉西凑的。这里先讲它兴起的机缘,藉以明它与佛教的关系。

说到它兴起的机缘,可从两方面来看:

(一) 唐末五代社会上的无廉耻。这个时代可说是中国历史上最不成话的时代,人道扫地无余。其中最显明的例子便是冯道。这位“五朝元老”真可谓厚颜无耻了。其实这还是后人的说法,最可怜的是他身处那个时代竟无耻不耻这个观念,而当时人亦不以无耻责之。冯道字可道,一生竟事唐、晋、汉、周四姓六帝,不但不以为耻,而且自鸣得意,自号‘长乐老’,更著《长乐老自叙》以述经历,似视丧君亡国为家常便饭。冯道只是无耻的最高典型罢了,如果仅有几人如此,社会尚无大问题,然而,当时整个社会风气如此,所以一般人亦不会视冯道为无耻之尤。为什么当时人心衰败至全无道德观念,不知‘人道’、‘人性’为何物? 大唐的余波何以竟至如此悲惨的境地? 这虽不无历史发展上的理由可说,但无论如何这是事实。承