

宋代

性二元论研究



李曉春 著

中國社會科學出版社

SONGDAI XINGERYUANLUN YANJIU

宋代

性二元论研究

兼论理一分殊的体用论是中国哲学的核心思维方式

● 李
晓
春
著

中国社会科学出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

宋代性二元论研究/李晓春著. —北京: 中国社会科学出版社, 2006. 11

ISBN 7-5004-5854-1

I. 宋… II. 李… III. 二元论 - 研究 - 中国 - 宋代
IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119042 号

责任编辑 冯春风

责任校对 唐佳音

封面设计 王 华

版式设计 王炳图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2006 年 11 月第 1 版

印 次 2006 年 11 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 1/32

印 张 9.375

插 页 2

字 数 233 千字

定 价 21.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

作者简介

李晓春，1966年4月19日出生，甘肃兰州人。1985年进入兰州大学哲学系学习，获哲学学士学位。本科毕业后，师从刘文英先生学习中国哲学，获硕士学位。1998年进入华东师范大学哲学系学习，师从陈卫平先生学习中国哲学，获中国哲学博士学位。现就职于兰州大学哲学社会学院，任副教授，主要从事中国哲学、中国古代思维方式和中西哲学比较研究。出版著作《宋明理学》（两人合著），并先后在《孔子研究》、《华东师范大学学报》、《兰州大学学报》等刊物发表论文十余篇。

相关阅读书目

《唐宋国家与乡村社会》

《儒家群己观研究》

《玄学与诗学》

《中国人的气质》

《存在·自我·神性》

《江南古佛》

《回归本觉》

《西来东去》

《湛然研究》

责任编辑：冯春风

封面设计：王 华

序

陈卫平

这部著作是李晓春在博士论文基础上修改而成的，这离开他通过博士论文答辩已经整整有5个年头了。我曾是他的博士生导师，其三年博士生期间留给我的印象是沉潜笃实。回忆那时课堂内外的交谈，他言语不多，除了与学术相关的话题外，很少涉及其它；有时问起他远在西北的家庭状况，他总是简单地说上一句：“嗯，好着呢”，我想这并不是生活中没有什么可以令他不满意的地方，而是他专心学问，也不想让老师为他操更多的心。在他做博士生的三年里，我有一个学年在国外，联系不很方便。我回国时，离开他博士论文最后要定稿的时间已不足一年了。一作交谈，发现他对自己的论题已经有了很深入的思考，对自己的论点也是成竹在胸。他的博士论文答辩时，答辩委员会给予相当不错的评价。然而，他并没有满足，毕业后继续思考其中存在的问题，不断加以修改，并且加写了本书现在的第六章，使得论证更为完整。当然，这不意味着本书已经尽善尽美了。不过，这种潜心于学术，致力于学术的精神是应当表彰的。眼下博士点越来越多，博士生导师随之泛滥，博士生数量自然就急遽膨胀。博士生大量产生，对于学术的繁荣发展本来应该是提供了充足的后备队伍。但事实上并非如此，几乎每个高校和学术研究机构都在为年轻人才的匮乏而焦虑。造成这种状况的原因有很多，其中的一个原因，是在目前的体制下，博士文凭越来越工具化，成了晋升

官位、职称的敲门砖。于是相当一部分人读博士不是为了求学问，而是为了拿到这块敲门砖。他们本来没有做学问之意，一旦敲门砖拿到了，门也敲开了，就更无心于学术了，当然也更把学术当作装潢自身门面的幌子了。在如此风气盛行蔓延的情形下，李晓春能够持续5年孜孜不倦地修改已获通过并有不错评价的博士论文，是非常难能可贵的。这是我读这本著作的第一个感想。

我的第二个感想是李晓春对这一课题的研究有相当自觉的方法论意识。这就是以哲学发展过程中的问题为基本线索。关于宋代人性论的研究已有不少论著，本书的主旨是论证宋代天命之性与气质之性的性二元论由萌芽、提出、发展到成熟的过程，其结论为这一过程是把人性论逐渐建立在本体论与宇宙论相协调的基础上，而实现本体论、宇宙论相协调的思维方式是理一分殊与体用论的结合。熟悉关于宋代人性论研究的读者，一定会感到这样的结论是颇具发前人之未发的新意。当然，并非有新意就一定有学术价值。这里的关键在于得出如此结论的论证是以什么作担保的。李晓春的论证担保就是揭示哲学发展过程的问题，即宋代性二元论由萌芽、提出、发展到成熟，经过了哪些哲学问题，如何表现为旧的问题解决了，新的问题又产生了，正是对这些问题的思考和解决，构成了整个发展的历史链条。简单地说，这里的方法论就是以环环相扣的问题链条展现了宋代性二元论的理论渊源和发展历程。那么，以揭示哲学发展过程中的问题作为哲学史论证的担保是否可行呢？《中庸》对人们的认识过程，表述为“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，把审问看作是博学和思辨之间的必要环节，以为在博学的基础上，只有提出问题（质疑），才能产生积极的思维活动，明辨是非，从而将正确的结论付诸于行动。哲学思维发展的过程可以说是一个从发现问题到解决问题的过程，正是有见于此，古代哲人都说过思想开始于疑问的话，孔子讲“疑，思问”，苏格拉底讲“惊诧是思想之

母”。事实上，在中国哲学史的思想起伏背后，我们可以发现，后人对前人的理论推进，总是以质疑前人理论的不完善性为起点的，如孔子以仁释礼，是起于对周礼徒为形式的质疑；墨子讲兼爱，是起于对孔子之爱有差等的质疑；老子讲天道自然，是起于对孔、墨人道有为的质疑。这种质疑就是发现问题、提出问题。因此，我认为李晓春自觉地以揭示哲学发展过程中的问题作为研究方法是恰当可行的，由此而推导出来的结论是言之成理的，尽管我们对这样的结论还可以予以质疑。本书的重要观点之一，是论证了宋代性二元论的理论建构得益于理一分殊的思维方式。理一分殊作为思维方式对中国哲学有着多方面的广泛影响。冯契先生研究中国古代哲学的一个重要创见，是论证了从逻辑范畴的演变来看，先秦主要讨论“类”，汉唐主要讨论“故”，而宋明主要讨论“理”，这体现了由知其然（察类）到知其所以然（求故）再到知其必然和当然（明理）的认识过程。程朱讲理一分殊之“理”，既是必然之理，也是当然之则，因而能够如本书所说的起到把本体论、宇宙论和人性论联结起来的作用。由于理一分殊之“理”有必然之理的涵义，因而这一思维方式和当时的科学也有关系。宋代是中国古代科学技术的高峰，当时最杰出的科学家沈括在《梦溪笔谈》里指出，研究自然现象要“原其理”，即揭示和把握自然界的必然规律；“大凡物理有常有变，运气所主者，常也；异夫所主者，皆变也”。这实际上是以理一分殊的思维方式来认识自然界的必然之“物理”：就“理一”来说，事物有普遍的恒常规律；就“分殊”来说，普遍的恒常规律在不同条件下会产生变异。理一分殊思维方式在宋代形成后，对以后的中国哲学继续发生着影响。在明代除了书中指出的王阳明之外，罗钦顺、王廷相都从不同角度来发挥理一分殊的思维方式。罗钦顺从性命之说讲理一分殊，“窃以性命之妙。无出理一分殊四字”，强调人性的统一性（理一）是以个体间的差异性

(分殊)为前提的,这与朱熹月印万川的理一分殊不同,因为在后者那里,万川之月即个体之殊是没有差别的。王廷相从理气之辩讲理一分殊,“气一则理一,气万则理万”,万物都是气化而成,此即理一,气化而成的具体事物各有差别,自有其特殊之理,此即理万(分殊),以为程朱的理一分殊在此问题上有“专言理一而遗万”的偏颇。以后明清之际的王夫之、黄宗羲也对理一分殊思维方式有新的发展。王夫之批评朱熹以月印万川比喻理一分殊,“先儒之以月落万川为拟者,误矣”;其误在于陷入了佛学“万法归一”即以普遍性、统一性吞并特殊性、多样性的形而上学思维方式,他强调以“一阴一阳之谓道”贯注于理一分殊,将其解释为普遍性与特殊性、统一性与多样性对立统一的辩证思维方式:“夫在天则同,而在命则异,故曰理一分殊。分者,理之分也。迨其分殊,而理岂一哉!夫不复一,则成乎殊矣”。黄宗羲提出“一本而万殊”的哲学史观,把哲学史看作“殊途百虑之学”皆对“一本”有所发明的过程,实际上是在哲学史研究领域发展了理一分殊的思维方式,使其有了真理是在不同意见争论中展开的历史主义内涵。进入近代,中国哲学在理解西方思想时,仍然与理一分殊的传统思维方式有着联系。对近代中国社会影响最大的西方思想主要是进化论和马克思主义。康有为讲进化论,认为新壮旧老是普遍的“物之理”,但普遍的进化之理在不同阶段表现为不同的“三世”,此即“道各不同”;严复解释达尔文《物种起源》“考证世间动植物类所以繁殊之故”时说:“知有生之物,始于同,终于异,造物立其一本,以大力运之”。从这些都不难看到理一分殊思维方式渗透在他们认识进化论中。毛泽东的《矛盾论》以对立统一原理考察矛盾的普遍性和特殊性,论述了两者的辩证统一;从中也不难体会到对王夫之确立在“一阴一阳之谓道”基础上的理一分殊的继承。在“五四”以后的专业哲学家金岳霖《论道》讨论共相与殊相关

系，冯友兰《新理学》中对真际有所肯定的“理一分殊”，熊十力《新唯识论》以翕辟成变说明“实体显现为分殊”，都表明理一分殊是他们构建哲学体系的重要历史资源。直至今日，当代新儒学著名学者刘述先致力于理一分殊的现代阐释，以为儒学具有着普遍性的价值的“一理”，但其在“分殊”层面上表现为千姿百态，良莠混杂，因而需要与时俱进，实现儒学的当代重建。上述这些无非是想说明，在理一分殊与中国哲学的关联性上，还有不少课题需要深入研究。这是我读本书的第三个感想。

总之，这本著作的出版对于推动宋明理学尤其是理一分殊的研究，无疑会起到积极的作用。

目 录

序	陈卫平 (1)
导 论 性二元论与宇宙论、本体论	(1)
第一章 性二元论的理论前导	(10)
第一节 《性自命出》、告子、荀子与《五行》、 孟子：二元对立因素的揭示	(10)
第二节 整体体用论：性二元论思维方式的前导	(26)
第二章 走向性二元论	(46)
第一节 李翱：性善情恶论	(46)
一 唐以前人性论存在的问题	(46)
二 李翱人性论的核心所在	(50)
三 性善情恶是不是李翱哲学的矛盾	(53)
第二节 周敦颐：刚柔与善恶	(58)
一 “生”与“本”的二元意识	(58)
二 周子协调宇宙论本体论时所面临的困难	(67)
三 性二元论的萌芽形态	(72)
第三章 张载：性二元论的提出	
——正体负用的性二元论	(80)
第一节 正体负用的理一分殊	(81)

一 “道—性—命”与“命—性—理”	(81)
二 对周子所面临困难的解决	(84)
第二节 天地之性与气质之性	(99)
一 心(太虚)与糟粕	(99)
二 天地之性与气质之性	(110)
小结	(129)

第四章 程颢与程颐：性二元论的发展

——两种理一分殊的性二元论	(130)
第一节 理气一体性的打破	(131)
一 天下善恶皆天理	(131)
二 明道与伊川的同异	(137)
三 理气一体性的打破	(154)
第二节 两种理一分殊的性二元论	(159)
一 人性是自理至性的过程	(159)
二 程颐的理气相分的性二元论	(169)
三 理气相分在人性论上的冲突	(180)
小结	(192)

第五章 朱熹：性二元论的成熟

——方向性的性二元论	(193)
第一节 宇宙论与本体论双意链条的形成	(195)
一 宇宙论与本体论构成双意链条	(195)
二 个体之禀气禀理	(203)
三 小结	(208)
第二节 方向性性二元论	(212)
一 “以心为主”的心统性情说	(212)
二 气质之性	(222)

三 心一理、物性、属性的呈现者	(226)
四 余论	(230)
 第六章 陆九渊和王守仁	
——理一分殊的体用论也是心学的核心 思维方式	(235)
第一节 陆九渊与朱熹关于方法论和“无极而 太极”之辩	(237)
第二节 王阳明对陆九渊心学思想缺陷的克服	(250)
第三节 对未发已发的反思	(268)
 主要参考文献	(280)
后记	(285)

导论：性二元论与宇宙论、本体论

二元论除特指世界有精神和物质两个本原的哲学学说外，也泛指任何将宇宙分为两个独立部分的宗教或哲学学说。性二元论是借用后一种意义来说的，它将性的来源分为两个相对独立的部分。性二元论，顾名思义，是在两个相对独立的因素影响下形成的性。只具有两个独立的因素的人性论并不能就称为是性二元论，只有将这两方面的因素在性上内在有机地融合在一起，方可称为性二元论。故而在此意义上，宋代以前的人性论，虽也可以说具备了两方面的因素，但由于它们是以一种外在作用的方式相互发生作用，故至多只能认为具有性二元论的萌芽，而不可即将其视为性二元论。

性字，源出于生字，初民文字简约，性字生字可互代，虽然可以互代，然观念已经分别。性字既产生于生字，故主张“生之谓性”自是性字原有之意，然性字以后经“民受天地之中以生”而至“天命之谓性”便发展出一全新的与“生之谓性”迥然而异的性字意^①。不过，“生之谓性”与“天命之谓性”虽不同，但有一点却是相同的，即“性”的本意是从个体主体的角度来说的，《易传》说“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。又说“乾道变化，各正性命”，此大约概括了性字的基本含意。这样，性字的个体意、主体意已明确，所争者唯此主体

^① 详细论述请参阅第一章。

性之来源与构成，故而“生之谓性”与“天命之谓性”之争实是关于性之来源与构成之争，从一定意义上并非是“性”字本意之争。

然“生之谓性”与“天命之谓性”之争又并非是在一个统一的标准下展开的论争。仔细考察孟子与告子、荀子的不同，即会发现他们观察性字的角度实大为相异。孟子说：

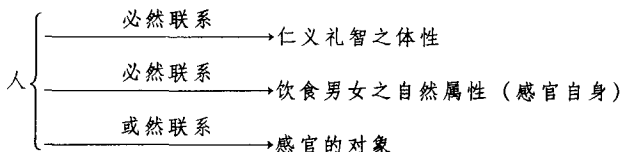
仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。
(《孟子·告子上》)

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。”(《孟子·尽心下》)

求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。(《孟子·尽心上》)

孟子初步分析了性命，但性命仍连带一体。孟子对于性命的理解，实为从天的角度看曰命，从人的主体角度看曰性，所以性命的区分在广义上说只是视角的不同，实可以相通。然孟子所言“不谓命”、“不谓性”却有更深一层次的含义，在这里，孟子是从主体能控制与不能控制的角度对性命进行了狭义的区别，也就是说，在孟子看来，无论是仁义礼智的体性还是饮食男女的自然属性均可从天的角度说来自于天命，从人的主体的角度又可称为性，而体性与偶性的区别则在于主体能不能控制它。故而在孟子看来，“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”这表明主体与所求之物有一必然的联系，只要求，就会得，此即

是本身在我者。而所谓“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也”则表明，从人的感官来说，其似乎为我所有，此自可称为性，然此感官与其所追求的对象之间的联系则是或然的，能不能得到取决于广义的天命。这样，作为主体的人实际上由三个层次来构成：



人具有仁义礼智的体性，只要有自主性，人即可必然地获得它，所谓“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”。人具有饮食男女的感官，此亦是我所固有，然所固有的感官与其对象的联系则是或然的，因为感官的对象在我之外，它与我的联系取决于广义的天命。这样，孟子的注意点不是事实，而是价值，他是以主体为中心，从主体拣别抉择的角度来界定人性的含义的。抉择需要事实，但它是在事实基础上依据一更高的原则进行的，故而可以说，孟子是从价值的角度来讨论人性的。

相反，告子与荀子则是从事实的角度来探讨人性的；他们的注意点不是人是不是可以拣别抉择，而是人是不是事实上具备一先天的自然性质。故而告子主张人性无善无恶，他认为此为一事实，而仁义礼智这样的道德价值则是后天加于人性之上形成的。荀子虽表面上主张性恶论，但其根子还是性无善无恶论，对人性自也是一事实的叙述。^① 这样，孟子与告子、荀子之争实际上是

^① 详细论述请参见第一章。

两个不同标准之间的不当争论，孟子以价值说人性，告子、荀子以事实说人性。然他们之所以能有滋有味地争论又是由于以下两个原因：

第一，双方关于“性”的本意相同，性均指个体所获得的主体性；这样，所争者只是性的来源与构成的不同；

第二，从价值与事实的关系来说，价值与事实的陈述在一定程度上可以还原。（价值与事实的关系问题伦理学界有激烈的争论，并未有一确定的答案。）价值与事实之间是不是可以还原，这是一个很难给出确定答案的问题，我支持一种调和的方式，即肯定价值与事实在一定意义上的区分以及在一定意义上的可还原性。

也正是在此意义上，我将研究性二元论的视角放置在本体论与宇宙论的关系上，这个角度绝不是一偶然和随意的角度，我确信它反映了性二元论价值与事实关系的真实。结合我的论题来说，孟子与荀子的分歧所揭示出的二元对立因素可以在一定意义上转化为本体论与宇宙论的二元对立因素。这样，宋代性二元论以前所存在的二元对立因素的形态有以下两种：

第一，价值标准（主体可自我控制与否）与事实标准（生来如此之自然性）；

第二，倾向于转述价值标准的本体论与倾向于转述事实标准的宇宙论。

之所以要做这样的区分，是针对宋代性二元论必然诉诸于本体论与宇宙论相互关系的特点来做的。这样，从行文结构上，就必须分析两方面的内容，一是本体论宇宙论的发展状况及其关系，一是人性论的发展状况。在这里，显然有一个问题首先需要澄清，即为什么要将研究的视角放置在本体论与宇宙论的背景上来？为什么本体论与宇宙论的二元对立因素与人性的二元对立因素具有一定的相互转化性？