



中山大學

禪宗與中國文化研究院
Chan Buddhism and Chinese Culture Institute
SUN YAT-SEN UNIVERSITY

旭日·中國文化叢書

順性遂情

馮達文教授從教五十周年慶賀文集

—
吳重慶
編



巴蜀書社

旭日·中国文化丛书

顺性遂情

冯达文教授从教五十周年庆贺文集

——吴重庆 编——



中山大學

禪宗與中國文化研究院

Chan Buddhism and Chinese Culture Institute

www.cbccl.org.hk

巴蜀書社

图书在版编目(CIP)数据

顺性遂情:冯达文教授从教五十周年庆贺文集/吴重庆编.
—成都:巴蜀书社,2018.3
ISBN 978-7-5531-0949-7

I. ①顺… II. ①吴… III. ①哲学—中国—文集
IV. ①B2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第023498号

顺性遂情

——冯达文教授从教五十周年庆贺文集

吴重庆 编

责任编辑	杨合林
出版	巴蜀书社
	成都市槐树街2号 邮编 610031
	总编室电话:(028)86259397
网 址	www.bsbook.com
发 行	巴蜀书社
	发行科电话:(028)86259422 86259423
经 销	新华书店
照 排	成都完美科技有限责任公司
印 刷	四川五洲彩印有限责任公司
版 次	2018年3月第1版
印 次	2018年3月第1次印刷
成品尺寸	250mm×175mm
印 张	41.75
字 数	600千
书 号	ISBN 978-7-5531-0949-7
定 价	128.00元

本书若有印装质量问题,请与工厂调换

序

吴重庆

2011年，是我们的老师冯达文教授七秩寿庆。当时由陈少明兄牵头，编辑出版了《情理之间——冯达文教授七秩寿庆文集》。而2015年，是我们的老师冯达文教授在中山大学从教50周年。

多年前，中山大学向冯老师颁发“卓越服务奖”，该奖旨在表彰为中山大学无瑕服务达30年以上的教职员工。对冯老师来说，30年不过只是及格达标。如今，他已经实现了20世纪50年代开始在共和国青年一代中流行的“为祖国健康工作50年”的誓言。

冯老师是从粤西罗定县的乡下走出来的。当年由于高考成绩优异，原计划派送他去苏联留学，恰逢中苏交恶，留学不成，他转而被中山大学哲学系录取。在我与学界前辈有限的交往经验中，发现1949年后至“文革”前的大学生往往有着特别深切的奉献祖国和人民的豁达意识。这一点，使他们胸怀宽广，身心康泰，可谓“理想是最好的保健品”。在冯老师身上，典型体现了他们那一代人的精神气质。

冯老师是“我们的老师”，这跟那个“我们的朋友胡适之”不一样。“我们的朋友胡适之”是指一些人以攀附胡适之为荣，“我们的老师冯老师”是指学生辈从内心里将冯老师视为老师。这个“老师”不仅仅是称谓上的，也不仅仅是实际师承关系上

序





的。冯老师在1985年9月招收我作为他的第一个硕士生，三十余年来，冯老师究竟带出了多少个硕士、博士，我相信他自己从未计算过。在冯老师参加过的种种师生聚会中，从来没有以“冯门”的名义聚会过，因为从来就没有“冯门”之说。我不了解我的师弟师妹们究竟有哪些人，而师弟师妹们也可能不清楚究竟谁是冯老师的“开门弟子”。在我的观察里，冯老师对“师门”聚会是不感兴趣的，他认同“五湖四海”，反对“团团伙伙”，这也是一个资深的理想主义者应有的气象。因为冯老师为人师表垂范在先，所以，中山大学哲学系新近一二十年来从海内外陆续引进的老师们都尊冯老师为师。“我们”（并非“冯门”）编辑这本文集，一是庆贺“我们的老师冯老师”从教五十周年，二是在师道不彰的今天以“我们的老师冯老师”为榜样，激励我们这些作为冯老师学生辈的为人师者努力践行师道。

教师从事的是教书育人的工作，教书与育人其实不是两件事，而应该是合二为一的。一位教师，尽心、尽力、尽性、尽情投入于教学，学生们看在眼里、感动在心里。一堂挥洒自如的教学，也是一次春风化雨的育人。老师在教学上的认真执着，足可塑造学生日后的敬业精神与为人处世的作风。

我于1981年9月考进中山大学哲学系，1982年9月冯老师给我们上“中国哲学史”这门课。冯老师讲课时其实是照着自己备课的讲义念的，可是这对讲台下的学生来说，却丝毫不觉有“照本宣科”式的枯燥。那时，由萧蓬父、李锦全两位先生联合主编的部颁教材《中国哲学史》已经出版，冯老师也是该教材编写组的一员，承担了其中的东汉部分的编写任务。可是他似乎不满足于欠缺个性的统编教材，硬是以一己之力，重新写就洋溢着才华与激情、文采与哲思的讲义。我当时是这门课的科代表，得以近距离一睹冯老师的讲义，他每次上课（两节）的讲义都是单

独装订的，纸张是当年流行的方格稿纸，有趣的是冯老师习惯于在其背面写讲稿，大概这样可以不受格子拘束，也可以写进更多的字。冯老师的字是一笔、一划、一点、一撇集成的，我从来没有见冯老师写过连笔字。这足以让我联想到冯老师深夜绿色台灯下备课的那股认真劲儿。冯老师的普通话不算标准，他讲课时也没有故作抑扬顿挫或任何夸张的动作，他只是全身心投入，使力念出讲义上的每一行蝇头小字。他的语速正好可以让同学们赶上记录，偶尔念到长句子，冯老师会咳一声、眨下眼、推下眼镜架以示停顿，然后再重复念一遍。在冯老师的课上，平日里再调皮的学生也会奋笔疾书记笔记，生怕漏掉冯老师时刻可能涌现出来的哲思才情。冯老师的课堂上总是静得出奇，静得可以听到自己及相邻同学的沙沙笔记声。每节课下来，同学们似乎是经历了一场速记比赛。冯老师的课，也总是最大量地消耗同学们的活页笔记本。试想一下，如果不是讲义内容的精彩以及教师授课时的忘我，冯老师这种貌似“照本宣科”式的讲课，又怎么能如此引人入胜！在冯老师的课堂上，讲台下完全没有其他杂音其他动作。所以，讲台上冯老师习惯性的“咳——眨——推”三部曲才如此深刻地定格在在中山大学哲学系接受过教育的成百上千个学生的脑海里，成为大学美好记忆的核心部分。

顺便说一下，我记忆中冯老师在课堂上最有趣的名言是“往白开水里加再多的开水也冲不出茶味来”，那是他在讲授王充哲学的时候。更加有趣的是，冯老师在念出这么有趣的一句话时却依然一板一眼，犹如在宣读一条定理。而冯老师1989年在中山大学出版社出版的《中国哲学的探索与困惑（殷商——魏晋）》就是在这门课程精彩讲义的基础上修订而成的，这也是冯老师第一本个人专著。我相信冯老师在这本书里一定倾注了他最多的激情。该书在1998年出修订版时易名为《早期中国哲学略论》，不



过我个人还是喜欢原来的书名，大概原来的书名与我们对冯老师课堂教学的深刻记忆以及冯老师的师者形象有着更密切的关联。

现在的这本文集名为《顺性遂情——冯达文教授从教50周年庆贺文集》，这个书名是在大家讨论之后由陈少明兄定夺的。本文集的各位作者也是来自“我们”而非“冯门”。在征稿、编辑的过程中，周春健、陈立胜诸君亦共同出力。

从《情理之间》到《顺性遂情》，其实都是同一个主题，那就是情理之中、性情之间无所停滞的连贯。这是中国传统哲学寄意的境界，也是教育成人追求的目标，更是在大学讲坛耕耘大半个世纪的“我们的老师冯老师”的胸次写照。

桃李无言，下自成蹊；风光霁月，清流不息。

2017年7月23日

于番禺佛子岗下

目 录

序 吴重庆 /001

儒家的历史形上观

——以时、名、命为例 陈少明 /001

德性认知的心理机制及其启示 景怀斌 /022

孔子正名思想的现代诠释 张志林 /055

“儒教”的内容与形式

——《论语》中的“戒”“慎”“畏” 张丰乾 /069

情与理之间

——孟荀思想的心理治疗意义 李 桦 /093

孟子论“勇”

——兼论一种儒家人文学的视野 曾海军 /109

论政治生活的有限性

——以孟子“窃负而逃”为核心的考察 刘 伟 /127

孟子“父子之间不责善”的古典学阐释 周春健 /147

章学诚的历史形上学论析 李长春 /194

康有为论《大学》 马永康 /213



作为修身学范畴的“独知”概念之形成

——朱子慎独工夫新论 陈立胜 /228

朱子的《孝经》学 陈壁生 /253

“念念致其良知”何以可能？

——“见在良知”说的核心焦点与体认维度 张卫红 /278

孔子的“分两”

——析王阳明“精金喻圣”及其受到的批评 张清江 /302

牟宗三与刘宗周论寂感真几

——比较与省思 陈畅 /322

“识痛痒”即识仁

——“责任感”作为“万物一体”命题条件的探讨 雷静 /343

儒家思想对中国宗教的作用

——兼谈这种作用的世界意义 李兰芬 /359

商人伦理与宗教伦理

——兼论宗教世俗化问题 李大华 /382

论佛教本怀的佛陀圣教研究 冯焕珍 /419

中国佛教史上第一篇孟子学文献

——《牟子理惑论》新探 杨海文 /476

韩愈与佛教 文碧方 /497

从《心学宗》看方学渐的学派归属问题 张永义 /521

方以智存世文献考 邢益海 /534

“界外”：中国乡村“空心化”的反向运动 吴重庆 /552

理学与宗族的复兴及祭祀空间

——以闽北樟湖镇的田野调查为中心 麻国庆 /572

粤东客家人的“神性”探略

——以梅州客家人的民间信仰为例 贺璋琰 /636

儒家的历史形上观

——以时、名、命为例

陈少明（中山大学哲学系）

史学是中国传统中的显学，也是人类文化的杰出成就。它的发展，同孔子及儒家思想密切相关。孔子重史的思想性格，对传统史学的形成，或者说中国史学的儒家化，意义深远。《春秋》与《论语》是理解这种关系的基本文献。撇开《左传》不论，《春秋》经的编年体裁，及寓褒贬于其中的修辞方式，构成史学的基本坯胎。而《论语》对三代人事与礼制的评点，则赋予历史以灵魂，直接塑造了《史记》《汉书》的精神基调^①。然而，无论是言孔子著《春秋》，还是讲《论语》之传经论史，基本是论述夫子在经验层次上，对历史知识的具体运用。此即所谓“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”（《史记·太史公自序》）理解传统史学的成就与特质，不能停留在具体知识层面的论述上，还要揭示它背后的形上学观念。

不过，本文的历史形上观，不仅区别于对具体历史经验的叙

① 参见拙作《〈论语〉的历史世界》（《中国社会科学》2010年第3期），与《孔学、史学与历史形上学》（《中国哲学史》季刊2011年第4期）第一、二节的论述，本文系在后者第三节的基础上发展而来的。

述或评价，也不同于那种对历史过程作出高度抽象概括的历史哲学^①。后者如黑格尔或牟宗三的《历史哲学》^②，公羊家的“三统三世说”，以及今日的历史发展普遍规律之类。这种历史哲学一般被冠以“思辨”的头衔。这里的历史形上观，涉及关于过去的信息如何被理解为一门学问，或者它如何体现其知识意义这样的问题，史学即建立在这种理解的基础之上。严格地说，史学不是同哲学、文学、社会学、经济学或者数学及其它自然科学门类并存的一个学科，它是理解人类经验的一种方式。所有的现象都可以从历史角度进行考察，或者说，理解任何现象的方式，可以概括为基本的两大类别：历史的与非历史的^③。因此，它有些类似于批判的历史哲学^④，即思考的对象是史学或关于历史的思想，而不是具体的历史现象本身。但也只是类似而已，批判的历史哲学企图探讨一般史学的学理基础，而本文只是通过观念史的分析，揭示传统历史叙述背后的预设。它的问题是形而上的，立场则是儒家的。

讨论儒家的历史形上观，取材既包括《春秋》《论语》等儒家经典，同时也必须联系《史记》《汉书》等史学文献。儒家经

① 奥克肖特所界定的“历史哲学”的第一种含义，就是它“一直被认为要力图揭示和确立决定着整个历史进程的某些普遍的规律。资料是由正宗的历史学家提供；哲学家对这些资料加以归纳概括。历史事实被认为是历史哲学所提出的那些永恒真理的短暂事例。”（迈克尔·奥克肖特著，吴玉军译，《经验及其模式》，北京出版社出版集团、文津出版社，2005年，第151页。）

② 牟氏自称：“就普通所周知之大事件，通观时代精神之发展，进而表白精神本身表现之途径，乃本书之所重。”并表明其“不悖于往贤，而有进于往贤者，则在明‘精神实体’之表现为各种形态。……此进于往贤者之义理，乃本于黑格尔历史哲学而立言。”（《历史哲学》自序第3—4页，台湾学生书局，1988年版。）

③ 马克思们甚至说：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。”（《德意志意识形态》，《马克思和恩格斯全集》第3卷，第20页。）

④ 关于思辨的历史哲学同批判的历史哲学的区分，参见《历史哲学导论》第一章（沃尔什著，何兆武、张文杰译，广西师范大学出版社，2001年，第1—21页）的论述。



典是传统史学的思想源头，史学文献则是检验这些观念的基本资料。此外，同儒家或其他中国古代思想一样，关于哲学的问题，往往体现为观念的简明或随机的表达，而非完整的逻辑推论。相关观念的关系，常处于“网状结构”中^①，因此，它没有现成纲领或原理可供诠释。我们的尝试，是选择一组与历史相关的信念，反思它们对理解历史的影响。所谓信念而非知识，就在于它并非对于具体的历史经验的表述，是不受特定历史判断影响的观念。

这组观念是时、名、命。

一、时

时是时间，更基本的意义则是时序。许慎《说文》云：“时，四时也。”段玉裁注：“本春夏秋冬夏之称。引伸之为凡岁月日刻之用。”由时序到一般的时，含义丰富了，时令、时机、时运、时命等等，均由时的特征的多样性派生出来，它可以引出不同的观念向度或者概念组合^②。因此，观念史的分析不能停留于某个字眼的孤立用法上，而是要追溯不同的思想线索，理解相关的观念结构。而对于史的理解而言，时序意识恰好是最基本的向度。

孔子对史学的贡献，首先与《春秋》有关。正是先有《春

^① 我用“网状结构”这个词，区别于那种把相关观念安排成基础与派生的概念关系，同时这些概念能完整地覆盖其谈论的整个领域的理论结构，而是意味着，每个观念都是网上的一个节点，其关系是各自与不同的点相互作用，或者是循环传递的。因此，它似乎也不能用谱系学概念来表述。

^② 《易传》中“时”的概念更多与时运、时命相关。如“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。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”（《易传·乾文言》）

秋》经，然后才有导向历史解释的《左传》。但《春秋》经在多大程度上可看作是孔子的作品，仍然是有争议的问题。孟子、司马迁都深信，它是孔子编修的产物，且司马迁作《史记》是以“继《春秋》”自任的。在这一意义上，《春秋》作为儒家思想的重要源头，当无问题。孔子作《春秋》的创获之一，依司马迁的说法就是“次春秋”。除《十二诸侯年表》所述“故西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》”外，还有“太史公曰：五帝、三代之记，尚矣。自殷以前诸侯不可得而谱，周以来乃颇可著。孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详哉。至于序《尚书》则略，无年月；或颇有，然多阙，不可录。故疑则传疑，盖其慎也。”（《史记·三代世表》）刘知几的解释是：“夫《春秋》者，系日月而为次，列时岁以相续。中国外夷，同年共世，莫不备载其事，形于目前。理尽一言，语无重出，此其所以为长也。”（《史通·二体第二》）即是说，把以往发生的事件，以时间先后为序编接起来，形成联贯的整体。这就是时序观念所起的基本作用。

然而，单独的时序观念，借康德的说法，只是人感性直观的能力，具有赋予观察对象以秩序的基本功能。所谓“中国外夷，同年共世，莫不备载其事，形于目前”，正是把这种直观能力应用至超越眼前的更广阔视野的结果。但要形成概念化知识，还得有知性范畴的运用。从知识成立的条件看，人类观察事物，需要有因果观念，才能解释现象的发生与变化。而与因果观念相伴随的，便是时序问题，即如果在两个现象间确立作用与被作用的关系，依常识便是时间上前者为因，后者为果。不过，这是简单或者孤立地观察个别事件时的理解模式。在处理社会现象时，这样的理解会缺乏深度。不但众多现象之间存在不同方向的网状联系，而且还有类似于生物成长那种随时间变化而发展的现象。处



理这种成长或发展现象，即系历史的理解模式，区别在于所应用的对象是个体，还是共同体的问题。孔子“次春秋”，不只是应用处理历史秩序的手段，而是开启这种历史地理解社会政治与文化的知识时代。证之《论语》：

子张问：“十世可知也？”子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《为政》）

孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”（《季氏》）

孔子曰：“禄之去公室，五世矣。政逮于大夫，四世矣。故夫三桓之子孙，微矣。”（《季氏》）

这三则语录的共同点，是以时间变化为坐标，观察现象的结构性变化。前者提出通过对“礼”的由来的经验知识，可以推知“礼”的前景的方法。后二者则是对春秋时代政治权力下移趋势的分析，给每况愈下的封建政治前途敲警钟。这种观察都非在两个相邻事项间进行，而需要在更深的时间视野，在众多相类的现象中排比分析。“次春秋”是形成历史知识的编年学方法，历史判断不是凭空臆断，而是需要经验知识的证据。而且，历史的观察单位往往超越个体，如采取“世”或代的概念。所以，孔子说：“夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”（《八佾》）依上述史公之说，《春秋》与《尚书》的区别就在于：“孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详哉。至于序《尚书》则略，无

年月；或颇有，然多阙，不可录。”因此，《书》只是历史文献，虽然，其内容也涉及对过往经验的陈述，但非完整意义的历史认识。过去的经验也可以如昨天的经验一样，简单的类比而获得认知意义，它不一定具有时间的深度；而哪怕是刚发生过的经验，一旦纳入历史的视角，它就是历史的知识。章太炎就强调《春秋》“《经》《传》相依，年事相系，故为百世史官宗主。苟意不主事，而偏矜褒贬者，《论语》可以箸之，安赖《春秋》？”^①

时序观念当然由来已久，因时序观念而记录事件的尝试也肯定先于孔子而作，否则孔子就没有“次春秋”的基本资料。但“信而好古，述而不作”的孔子，即使只是传《春秋》，也系建立在对其意义有自觉理解的基础上，同时，他影响到《史》《汉》为代表的正统史学的建立与发展，也是无可辩驳的。编《十二诸侯年表》后，“太史公曰：儒者断其义，驰说者骋其辞，不务综其终始；历人取其年月，数家隆于神运，谱谍独记世谥，其辞略，欲一观诸要难。于是谱十二诸侯，自共和迄孔子，表见《春秋》《国语》。学者所讥盛衰大指著于篇，为成学治古文者要删焉。”它要显示的，正是历史的“盛衰大指”。刘知幾甚至把纪传体，理解为《春秋》经传关系的发展，编年是其纲维：“夫纪传之兴，肇于《史》《汉》。盖纪者，编年也；传者，列事也。编年者，历帝王之岁月，犹《春秋》之经；列事者，录人臣之行状，犹《春秋》之传。《春秋》则传以解经，《史》《汉》则传以释纪。”（《史通·列传第六》）

“子曰：温故而知新，可以为师矣。”（《为政》）孔子之所以有此自觉，则与其善于对自己生命经验的反思相关：“子曰：加

^① 章太炎：《春秋故言》，《检论》卷二，《章太炎全集》第三卷，上海人民出版社，1982年，第412页。



我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《述而》）更著名的夫子自道则有：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲、不踰矩。”（《为政》）这是思想家对自身思想成长的反思，它包含对个人生命史的理解^①。从意识发生的观点看，个体生命与历史文化共同体的发展有某种同构关系。大生命是无数个体生命聚续的产物，对个体生命的内在体验，正是探讨大生命灵感的源泉。因此，时序意识原于生命意识，历史意识也是文化的生命意识。

二、名

儒家另一个与历史相关的观念是“名”。许慎《说文》云：“名，自命也。从口从夕。夕者，冥也。冥不相见，故以口自名。”段注为：“《统祭》曰：‘夫鼎有铭。’铭者，自名也。此许所本也。”则名的本义是铭刻，后引申为自命名。虽然其基本用法是名字，进而言之可成名词，或者叫概念。因此，不但人、事、物有名，观念或思想也有名。有些名只是一种称谓或者标签，但有些名则包含着人的某种偏好，或者说价值、理想。孔子正名的“名”，包含这双重的含义。下面是录自《论语》的相关对话：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：

^① 参见拙作《怀旧与怀古》（《哲学研究》2011年第10期）对“自我的考古学”的讨论。



“野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣！”
(《子路》)

正名的意思，如《论语·颜渊》中回答齐景公问政时，孔子所说的“君君、臣臣、父父、子子”。概言之，即每个人都得做符合其身份所当做的事情。名就是身份的标识，而名标示的身份要求，就是礼的规范，是一种社会价值。正名的方式，除了在政治实践中对己对人都要有规矩外，对孔子来说，还能通过对政治人物的褒贬评论来影响实际生活。董仲舒说“孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”^①《春秋》之“贬天子，退诸侯，讨大夫”就是“正名”的行为，即从价值规范出发所作的告之后世的评论。所谓善善、恶恶、贤贤、贱不肖，就是想由此而是非分明。这样，名自然有善名、恶名之分。章太炎评论《春秋》与《尚书》的另一种区分是：“夫经史本以记朝廷之兴废，政治之得失，善者示以为法，不善者录以为戒，非事事尽可法也。《春秋》褒贬，是非易分，而《尚书》则待人自判，古所谓《书》以道政事者，直举其事，虽元恶大憝所作，不能没也。”^②《论语》论史也有褒贬，不过更多的是扬善：

子曰：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则

① 转引自《史记·太史公自序》。

② 章太炎：《论读经有利而无弊》，《章太炎政论选集》下册，北京：中华书局，1977年，第864页。