

人文社科新著丛书

本体与工夫

——湖湘学派研究

曾亦 著



上海人民出版社

— **THE**



Abstract

人文社科新著丛书

本体与 工夫

——湖湘学派研究

曾亦 著

图书在版编目 (CIP) 数据

本体与工夫:湖湘学派研究/曾亦著. —上海:上海人民出版社,2007

(人文社科新著丛书)

ISBN 978-7-208-07102-5

I. 本... II. 曾... III. 理学—哲学学派—研究—湖南省
IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 079886 号

责任编辑 赵荔红

封面装帧 王小阳

· 人文社科新著丛书 ·

本体与工夫

——湖湘学派研究

曾 亦 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海华成印刷装帧有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 10.75 插页 5 字数 262,000

2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月第 1 次印刷

印数 1-3,250

ISBN 978-7-208-07102-5/B·592

定价 24.00 元



出版说明

近十几年来，出版界愈益为生计所累，纯学术著作因印数较少，出版颇为困难。而在另一方面，随着我国国民素质的普遍提高，高校招生的迅速扩大，整个社会的学术创造力大大增强，学术成果愈见丰厚。有鉴于此，本社决定策划出版《人文社科新著》丛书，意在给学术专著的出版开辟一个新的园地，使广大学者积年研究所得的学术心得能够嘉惠学林，传诸后世。

本社向以传播和译介学术文化为己任，为将优秀的学术成果转化高质量的出版物而努力。出版一流学者的一流学术著作固然是我们不懈的追求，但学术成果的价值常常需要时间的检验，凡能采用新材料、运用新方法、提出新观点，新颖、扎实的学术著作我们均竭诚欢迎。列入这套丛书的著作，或许在各自领域里所取得的成果有大有小，但这些成果都是逐步成长累积的学术大厦的必要组成部分。古人云，“积微成大，陟遐自迩”，我们相信，假以时日，这套丛书中一定会出现若干部对学术有重大贡献的不朽名作，这是我们和作者的共同期待。

属于人文社会科学的学科林林总总，决定了这套丛书的选题范围比较宽广。在丛书出版的初始阶段，取稿以研究中国传统文化者为主，且暂不作分类，待到有一定的积累和规模后，或可按学科分类构成若干专题。

学术为天下公器，立言可达人生不朽。我们殷切期待海内外学者不吝赐稿，为学术文化事业的繁荣发展共同做好这件有意义的事情。

序：深化心性论研究之途

谢遐龄

《本体与工夫》是曾亦对其博士论文略作拓展而成的著作。曾亦作成这篇文章，不单与他本人是长沙人从而对湖湘学派情有独钟相关，主要是他多年研究心性理论，心得独到，发明甚多，不吐不快，湖湘学派于他发布自己心得甚为适合。

曾亦此文于心性论现代化最称有功者，当为对“情”与“感”的阐发。自从牟宗三先生倡以康德哲学解说宋明儒学以来，学者多借纯粹实践理性之眼看中国哲学文本。实则若借康德说中国，须借直感判断力（通常译作审美判断力），而非借实践理性。牟氏虽然也讲智的直觉，以为这是中国智慧之根本，但却在实践理性范围中讲直觉，没有想到应该在直感判断力范围中研究，属于放错了地方，错失了重要发现。令人惋惜。

在康德哲学启发下，当代儒学研究面临如下问题：

儒学中是否有先验的道德法则？如果有先验的道德原理，它源于心的哪种能力？

众所周知，道德法则与行为准则或通常所谓道德规范不是一个层次的概念。一般地说，具体的行为准则或曰规范须凭经验确定，道德法则却未必是经验的，这就产生道德法则是否先验的这样一个哲学问题。

康德对知识论方面的先验分析，我能赞同其绝大部分，但对道德哲学方面的先验分析，有许多难以接受。其中的原因大概就在于文化背景不同。康德的道德哲学或许适用于德意志民族，对法兰西、意大

利就很难适用，对中华民族则简直是圆凿方枘。例如，按照康德道德哲学，“言必信、行必果”必须一丝不苟地恪守。这种行为准则在今天德国商人身上多能体现。但在儒学，怎样处置孟子所说“大人者，言不必信、行不必果，唯义所在”？在康德哲学，抽象的（纯粹形式的）道德规范必须普遍运用，而儒学不承认其普遍性，其运用必须合乎义。或者简要地表述：康德以“经”为道德法则，儒学以“有经有权”为道德法则。这样，在知识论，先验法则或许源自理性自身；在道德领域，如果有先验法则，虽然离不开理性自身，但必定还与文化背景相关。

基于这一认识，解决儒学的先验道德法则来源，不从纯粹实践理性，而从心之三大能力的另一种：直感判断力。对这个问题，道德哲学家可以根据各自的研究提出自己的主张。然而哲学史研究者必须从史料出发，作出合乎史实的结论。

程朱把恻隐、羞恶、辞让、是非看作情。戴震驳之，称孟子举此四者之心谓之心，不谓之情。二程以恻隐统四端，阳明以是非统四端。^①恻隐近情，以之统四端，故统称四端为情；是非近知，戴震直接称确定美丑是非者为知，故认定四端为心，其说离阳明不远。我们在看到孟子四端说的极富创造性的同时，也要注重所列四端之粗略性，看到四端说中有大量环节有待发挥、展开、填补。

阳明所谓良知有多层意义。良知是天理，良知即中……其中之一

① 或问：“孟子言四端处有二，大抵皆以心为言。明道却云：‘恻隐之类，皆情也。’伊川亦云：‘人性所以善者，于四端之情可见。’一以四端属诸心，一以四端属诸情，何也？”曰：“心，包情性者也，自其动者言之，虽谓之情亦可也。”（《朱子语类·孟子·人皆有不忍人之心章》，第四册，第1297页）“良知只是个是非之心，是非只是个好恶。只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”又曰：“是非两字是个大规矩，巧处则存乎其人。”（《传习录》288，《王阳明全集》上，第111页）

是：良知是判断是非之能力。良知怎么判断是非？宋儒多主张天理（仁义礼智）是人生而备有者。程明道曰：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”天理说新在何处？新在怎样诠释“天命之谓性”一语上。性为生而备有的天理。这样设定，道德判断就是依据现成的定理衡量行为，或许还扯得上实践理性。^①

如果把天解释为气，天命解释为气稟，天命之性解释为知觉能力，而不是像程子那样解释为仁义礼智（天理），天理就成了可以存养扩充而得但并非生而备有于心的。性善论就不能理解为性即天理即仁义礼智现成备有于心，而须理解为心的知觉能力可以养育与生俱来的善端并扩充到天理。简言之，一以天然拥有仁义礼智立说，一以天然拥有的仅仅是能力、须由此能力获得仁义礼智立说。

一则，当代人能够接受的仅仅是后者。二则，就中国哲学史而言，到了戴震，已经以天然获得的是认识能力立说。虽然戴震把程朱、陆王都打入“杂释氏言”或“援儒入释”的儒学不纯之列，实际上朱、王都没有讲过理生于心的话头。反倒是表面上辟佛最彻底的戴震有理生于心的思路。但是，与其说这是佛理影响儒学，不如说先秦儒学中本有此义。而这正是戴震接近康德哲学之判据。^②

① 其实扯不上。康德哲学论列理由心生。而在程朱这里，天理是天赋的、存于心的；不是生于心的。这就是说，宋儒“天理”固然是伟大的发现，毕竟是凝固的、现成备有的“理念”，故而其哲学属于旧形而上学。到王阳明此说有所动摇，突破不多。比较清晰地揭示理为心生的当推戴震。因而比之西方哲学，朱、王皆属康德以前的形而上学，而戴震略近于康德形而上学。

② 戴震曰：“古人言性，但以气稟言”（《孟子字义疏证》“理”7），“人之血气心知本乎阴阳五行者，性也”。（“理”9）“孟子所谓性，所谓才，皆言乎气稟而已矣”。（“才”1）“人生而后有欲、有情、有知，三者，血气心知之自然也。……辨于知者，美丑是非也，而因有好恶”。（“才”2）“人则能扩充其知至于神明，仁义礼智无不全也。仁义礼智非他，心之明之所止也，知之极其量也”。（“性”2）由此可见，戴震认为，天理（仁义礼智）由心扩充、衡量而得之，并非天命之性。

既然天理生于心，^①就可以参考康德哲学；要参考的不是实践理性学说，而是直感判断力学说。孟子“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”，戴震“辨于知者，美丑是非也，而因有好恶”——戴氏所谓“知”，即康德所说直感判断力；不仅断美丑，而且断道德是非。“好恶”之“好”，即孟子所说“悦”；比之康德直感判断力学说，“好恶”即“愉悦”、“不悦”。以纯粹实践理性解说“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”则扞格不入；以直感判断力解说，则若合符节。

今日研究儒学，必须从情、感入手。感，不是“智的直觉”，而是直感判断力。

曾亦此书，借表彰式微的湖湘学派，阐明大程、朱熹、五峰之间的传承关系，展示了他长于思辨、研精极几的治学风格，特别把宋明理学中情、感等基本概念提出来阐释，更具发人深省之用，显示了深化心性论研究的新取向。上海人民出版社出版此书是有眼光的。曾亦有如此深厚的功力，除了他稟有异质、用力甚勤之外，得力于复旦大学哲学系各专业均重视西方哲学基础之传统。读任何一本哲学著作，都不外是提升自身哲学境界、思辨能力之阶梯，诸书给人的教益有角度与方面之不同，故而中哲书、西哲书不可偏废。我期待着曾亦不久有更重要的力作问世。

2007年5月20日于明和苑寓所

① 请注意：王阳明主张心即理、良知即天理，基本上沿袭程朱理得于天具于心之说，并非主张理生于心。

目 录

序：深化心性论研究之途	谢退龄	1
引言		1
上编 《知言》与两宋道学之开展		
第一章 感与情		25
第一节 情、感诸义		25
一 释情：情之自然与本然		25
二 释感：感之动与正		34
三 情与感：情、感之分离与“不动心”		41
第二节 “感物而动”与“感物而通”		
——五峰对情、感关系之不同形式的区分		45
一 五峰《答曾吉甫书》对问题的提出		45
二 胡季随之继述		48
三 南轩与朱子的批评		50
第三节 仁爱之辨		53
一 孔、孟辨仁爱与后儒对“仁者，爱人”一语 之误解		53
二 南轩与朱子对仁爱问题的讨论		58
三 湖湘学者以“知觉”、“大公”言仁与朱子		

“仁以用言”之批评	71
第二章 情与性	73
第一节 性之名义与性情之分离	73
第二节 生之谓性	78
一 明道论“生之谓性”	79
二 伊川论“生之谓性”	84
三 朱子论“生之谓性”	88
第三节 正情与性其情	91
一 “性其情”与消除性情分离之努力	91
二 “正情”与情之发而中节	95
第四节 性善与性无善恶	102
一 明道与文定、五峰论“性无善恶”	103
二 “本然之善”——湖湘学者对“性无善恶” 义的阐发	106
三 辨“天理人欲同体”——对朱子批评的驳正 ..	109
第三章 性与心	114
第一节 心即性与心性不离	114
一 “好恶言性”与朱子对佛家“作用为性”的 批评	114
二 “心以成性”与“心统性情”	121
三 熊十力“体用不二”之旨的发明与牟宗三	

“即活动即存有”之说	126
第二节 性体心用——五峰与朱子论中和	130
一 五峰论中和	130
二 吕与叔《论中书》与朱子之“中和新说”	134
第三节 明道之“定性”与朱子之“主敬”	138
第四节 “识仁”与“以心观心”	144
一 明道之《识仁篇》与朱子对五峰“识仁”说的 批评	145
二 湖湘后学之“观过知仁”与朱子之驳难	149
第四章 下学与上达	159
第一节 主静与主敬	159
一 主静之法与明道、伊川之歧异	159
二 静之为已发时功夫与未发时功夫	165
三 湖湘学者论静与朱子之批评	169
第二节 动静问题与朱子《答胡广仲书》论“识仁”或“致知” ——兼论湖湘学者之察识功夫	176
第三节 先察识而后涵养——朱子《答吴晦叔书》与知行 问题	186
下编 《知言疑义》与湖湘学术之分流	
第五章 朱子与湖湘学者之交往及其学术之形成	197
第一节 胡籍溪与朱子	197

第二节 中和旧说	206
第三节 中和新说	218
第六章 南轩、朱子之交往与南轩学术之转变	233
第一节 潭州之行与朱张会讲	233
第二节 朱张论《洙泗言仁录》	240
第三节 朱张论《仁说》	244
第四节 朱子论南轩《癸巳论语说》	254
第七章 朱子与湖湘学者论《知言》	262
第一节 朱子、南轩与东莱论《知言》	262
第二节 朱子与其他湖湘学者论《知言》	276
第八章 南轩与朱子对五峰门人的批评	281
第一节 南轩与五峰门人的分歧	281
第二节 朱子论彪德美	289
第三节 朱子论胡广仲	294
第四节 朱子论胡伯逢	304
第五节 朱子论吴晦叔	308
第六节 朱子论胡季随	313
参考书目	326
后记	330

引 言

本体与工夫实为宋明心性之学的基本问题。宋明儒言本体，或归于心，或归于性，概莫出乎此二者；至其言工夫，则有上达与下学之二途。人情有美有恶，此种说法自古有之，宋明儒亦莫能异也。唯宋明儒于人情之美者，可以为善而不谓之善，盖欲引而至本体之全善，此所谓上达工夫也；而于人情之恶者，可以为恶而不谓之恶，盖欲趋而就礼法之绳墨，此所谓下学工夫也。故宋明儒论本体与工夫，则不能不涉及性与情之关系。性情问题虽由来已久，实亦心性学说之固有问题也。

虽然，性、情概念之内涵前后多有不同，因此，性情问题不一定表现为性与情之关系这种形式，换言之，问题的一方未必是性，而另一方未必是情。然而，若我们把握住性情问题的实质所在，便可发现，种种不同形式的表达无不可归结为性情问题。在这种关系中，属性的一方通常作为本然的、社会的方面被看待，而属情的一方则被理解为自然的、个体的方面，可以说，性情问题的实质不过是本然与自然、社会与个人之关系。

古人说性情，初未尝将二者对立起来，且往往连用，以表达同一个意思。^①这种用法一直沿用至今，譬如，我们常说某人性情如何。

① 情的用法大致有二，或指人情，或指事情。人情可分为二：一指人之情况、实情，用法与事情相类；一指人之情绪、感情，即人之喜、怒、哀、乐、爱、（转下页）

在此种用法中，我们通常认为某人表现出来的那个样子就是他本来的那个样子，他的性情如何，一定是因为他曾向众人如此表现而已。所以，我们说某人性情好坏，与性善、性恶这种用法有着完全不同的内涵。因为在后一种用法那里，性与情分离了，情是他向众人表现出来的那个样子，它可以与其本性相符合，也可能不相符合。然而，无论如何，自然与本然出现了分离。

其实，这种用法不独在性情连用时是如此，而且，当我们单独使用性或情的概念时，也多没有将自然与本然对立起来。譬如，我们常说“事情”、“案情”，以及“药性”、“本性”^①一类的概念时，都强调事物事实^②上的那个样子就是事物真实的那个样子。只是到后来，由于性与情的分离，情仅仅表达自然的方面，而性则赋予了一种本然的意味。

性、情之连用较性、情之分离应更为源始，也更符合性与情本来的内涵。按照道家的描述，上古之时，人们生活在一种浑沌状态中，

（接上页）恶、欲这七种人情。当性、情连用时，性与情的意思相同，大致指一种自然状态。对于此种自然状态，先秦时有两种不同态度：一种如庄子所代表的道家态度，将这种自然同时视作人之本然，故道家讲反本归宗，即是反乎情性；一种则以儒家为代表，视作个体气禀上的“生之自然”。对此，儒家内部又可区分为两种态度：一种视情为礼义所本，礼义为人情之自然流露；一种则强调了人情的负面因素，而圣人作礼义是为了约束人之情性。

- ① “本性”概念或可作二解。譬如，我们看见某人做了某事，便说某人本性如此，或不如此，其中可能有两层意思：其一，某人如此行事，实不符合其本性；其二，某人如此行事，可见其本性如此。在前一种意思中，人之种种表现背后必定别有某物，此即区别于其表现的本性；在后一种意思中，本性或者就在其表现之中，或者即是其表现。道家的立场大致取后一种意思，即认为人们如其本性而生活，或者说，如此生活即是其本性。这不是说在现实生活之外还有一个本来样子待人们去依循，而是说，人们现实生活的那个样子就是本来的那个样子。不过，当我们说某人某事的本性不是如此时，却意味着一种分离，即呈现出来的那个样子已不是它本来的那个样子，所以，我们才需要一个与显现不同的本来样子，名之为本体或别的某个名词。

- ② 着重号若不特别注明，皆系作者所加。

也就是一种无有分别的状态。那么，为什么会有这种无有分别的状态呢？这是因为人们不需要分别，就是说，人们安于自己当下所处的那个样子，人们觉得生活本来就是这个样子。用我们这里的话来说，正是因为性与情本未曾分离，因而才不会有性与情的分离。这句话似乎是在同语反复，然我们若细加推究，其实这正表明了上古社会的真实情形，即在一个浑沌未分的社会，人们自足于当下所处的状况，又如何会在现实另外树立一个把自己从中超拔出来的理想目标呢？

因此，我们还可道出另一句同语反复：正是当性情分离以后，性情才会分离开来。这句话意思是说，当人们不满于自己当下的那个样子时，才会想到要从现实中超拔出来，才会另外树立一个样子作为他的理想目标。自然是人们当前生活于其中的处境，随着人们对之产生不满，自然就开始失去了本然的意味，性与情也就分离了，于是在自然之外另立一个本然，这样，性就只是性，情只是情。因此，只是在性与情分离以后，先王才有制礼作乐以教化人民的必要，才会在现实生活之外指出一种他们已不复拥有的本然状态。当道家说“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”（《老子》第38章）时，这恰好道出了这样一种事实：我们把性情分离开来，在自然之外别立所谓本然，只是因为性与情本已分离了。^①

性与情分离以后，性情问题最初表现为礼制与人情的关系。此

① 庄子认为，圣人以仁义礼乐治民，正是性情分离后的结果。“道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！”（《庄子·马蹄》）当然，此处庄子所说的“性情不离”未必指我们所讲的性与情之分离。在庄子那里，性情是在一种源初意义上使用的，性情不仅意味着自然，同时也是本然。因此，当庄子说后世人们离乎性情时，不过是要表明，人在其自然中已不复体会到本然，故须要自然之外另立本然，如仁义礼乐之类，以作为百姓之依准。

时，人情主要还不是从消极的方面被了解，反而视作先王制礼的根据，换言之，礼制常常被当成人情之自然流露。这种对人情的态度在早期儒家那里体现得极明显，尤其在孔子、孟子那里更是如此。

孔子把性情问题表述为礼与仁的关系。《论语》中关于此类记载颇多，如：

子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）

林放问礼之本。子曰：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《八佾》）

宰我问：“三年之丧，期已久矣！君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安！”“女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也，有三年之爱于其父母乎？”（《阳货》）

子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉！乐云乐云，钟鼓云乎哉！”（《阳货》）

孔子虽不轻以“仁”许人，但“仁”在孔子那里尚未有本体的意味，更不能说就是宋人所讲的“性”。从其对“仁”一词的实际运用来看，孔子还主要是在情上说“仁”。^①当然，这个“情”不是“七情”

① 孔门弟子问仁，观孔子之回答，如“爱人”（《论语·颜渊》）、“博施济众”（《雍也》）之类，足见孔子尚只是就功用上言仁，是以子贡谓“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》）。性尚且罕言之，何况本体乎！