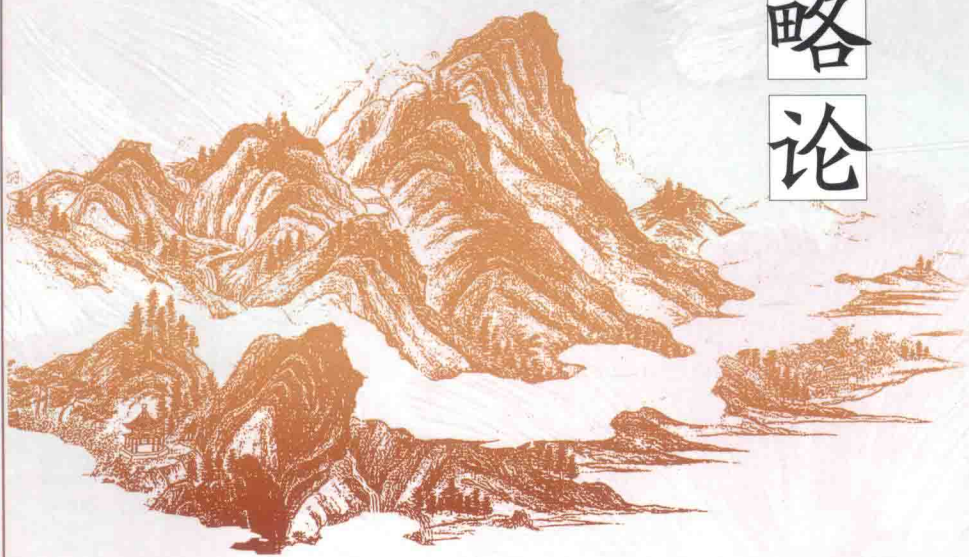


宋明

新儒学略论

冯达文 著



还是要返回“情”。“情”最是自然一本然，最为当下、个我。从“礼法世界”看“情”，“情”不实如梦；从“情”看“礼法世界”，“礼法世界”不真如幻。生生死死为情多，奈情何？

宋明

新儒学略论

■ 冯达文 著 ■



巴蜀书社

图书在版编目(CIP)数据

宋明新儒学略论 /冯达文著. —成都:巴蜀书社,2016.7
ISBN 978-7-5531-0721-9

I. ①宋… II. ①冯… III. ①新儒学—研究—中国—
宋代 ②新儒学—研究—中国—明代 IV. ①B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 158610 号

宋明新儒学略论

冯达文 著

责任编辑	李 蓓
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.cn
发 行	巴蜀书社 发行科电话:(028)86259422 86259423
经 销	新华书店
印 刷	四川五洲彩印有限责任公司
版 次	2016 年 9 月第 1 版
印 次	2016 年 9 月第 1 次印刷
成品尺寸	250mm×175mm
印 张	21.25
字 数	300 千
书 号	ISBN 978-7-5531-0721-9
定 价	62.00 元

本书如有印装质量问题,请与工厂调换

再版序言

20 世纪 80 年代，撰毕《中国哲学的探索与困惑（殷周一魏晋）》，本想续写“南北朝隋唐编”，90 年代初已学着读一点佛教经论，竟未有入处，只好中辍，跳到了宋明儒学，由是便有本书的出版。

近世以降，对宋明儒学的研究硕果累累，个人从中受教良多，然论说亦自有不同处。

依内地传统的做法，是把宋明儒学划分为“气学”、“理学”、“心学”三大派系。一般对“气学”一系肯定较多。海外名家牟宗三先生也分为三系，但分法与内地有别。他以五峰（胡宏）蕺山（刘宗周）为一系，象山（陆九渊）阳明（王守仁）为一系，伊川（程颐）朱子（朱熹）为一系。因为五峰蕺山系“客观地讲性体”，“主观地讲心体”，主“以心著性”，以明心性为一，最是圆满。

与上述两种区分有别，本书把宋明儒学析为五系。程朱一系不变，却把“气学”与“心学”各分为二系。“气学”一分为二，乃以周敦颐，张载为代表的一系，以王夫之、黄宗羲至戴震为代表的另一系。“气学”作两系的区分，其根据在于：周敦颐，特别

是张载，其以“气”为本源的宇宙论对天地宇宙的生化持有一份敬畏与感恩之心，由之开示的价值信念强调“以天体身”，从对“天无私覆，地无私载”的体认中成就“一体之仁”。张载的取向显然是先验性的，引入宇宙论的立意在于把人的价值生命往上提升。王夫之等清初思想家则不然。王夫之、黄宗羲和本书附论《儒家系统的宇宙论及其变迁》一文中关于戴震等人的“气学”，他们取宇宙论为说，只在于往下确认人的身体与情欲作为“实事实体”的正当性，尔后借“心”所具有的认识能力，在人与人、情欲与情欲之间求得平衡，以建立价值观。他们斥逐宋儒的形上学追求和持“敬”的功夫主张有似于佛老，即表明他们的取向具有经验性。可见把他们与周、张作二系的区分，并不是没有理由的。

本书对“心学”也有二系区分，更显得与学界有不同处。“心学”之一分为二，乃以陆九渊、王阳明为代表的一系实属主“志”之学，而以陈白沙、泰州学派为代表的一系却属主“情”之学。陆王“心学”，特别是阳明子，虽然亦讲“情”，但强调要用为善去恶的功夫对“情”作出选择，又强调要通过“致良知”的功夫把自己认定的天理良知外推给社会，这都显示出一种“强力意志”的色彩。白沙、泰州之学不然。他们可称之为“情本论”。就“情”必指涉一个个各别之“事”并指“事”即“道”而言，又可称“事”本论。本书之第五章以专章讨论“情”本论——“事”本论，算是别出心裁。

按，学界也有以为孔子首创儒学即是“情”的本体论的（如李泽厚）。本书以为未妥。因为孔子、孟子虽从“情”出发，却关切公共社会之“礼”的建构，以“礼”的建构实现治国平天下的宏愿。所谓“发乎情，止乎礼”即是。然，一踏足公共社会，“礼”所含蕴的价值情怀必被减杀，乃至蜕变为当权者少数人维护既得利益的工具，也并非鲜见。由之，就有挣脱“礼”的束缚

乃至视公共社会一切规限（理）为桎梏而回归至情至性之价值追求。就是说，“情”不与“礼”处于对峙中，不为“礼”所压抑，才为“情”本论。

“情”本论必认可“事”本论，实因为“情”必涉“事”，中国人所谓“事情”、“情事”即是。这当中最重要的是，“事”总是一个个、一件件的，各相区别的。哲学家们常常只关切公共的、普遍的，以为那才具“理”意义。本书有意关切未被“理”筛选过、规整过的各别事情，借“事”的本体论对各别事情加以提升，乃因为各别事情才是活泼泼的、灵动的。也只有回归到各别事情，才能够使哲学精神回到生活世界。尤其是，泰州学所面对的生活世界，已经充满市民社会的“俗世”气息。唯如此，把“情”本论或“事”本论作为一相对独立的思潮予以讨论，才显得有特别意味。

读者们一定会感到奇怪，本书之“结语”，为何要以“走出新儒家”为题？盖因为本书作者之心态更近于道家，倾情于“自然主义”，故对儒学在提升当代人的价值意识的重要意义开显得不够，诚为不足。个人在后来的一些作品如《中国古典哲学略述》、《寻找心灵的故乡——儒道佛三家学术旨趣论释》等书已有新的阐发。这里还请读者注意的是：本书是从“重评儒者之‘内圣外王’论”的角度谈“走出新儒家”，特别是“当代”新儒家的。个人高度认肯儒学引领当代人精神心灵向上提升的重要意义，也赞赏学界从这种精神心灵转出社会公共建制的努力。但是不免以为，后一种努力会是相当困难的。或许，把公共的建制留给知识理性去处理，让包括儒学在内的价值信念普化为人们的心灵追求，并且依恃这种精神心灵对公共建制持有一种审视与批判的态势，会更合时宜吧！

2016年1月26日

目 录

导 言 从方法论问题谈起	001
第一章 先秦原儒家	011
缘“情”而起的“仁学”	012
借排拒“命”提升的人的价值生命	018
天道与人德贯通的最初寻求	022
第二章 由本源论引申的成德论	034
周敦颐：“无极”与“诚体”	036
张载：“太虚即气”与“民胞物与”	052
信仰性道德之证成与缺失	071
第三章 由主“知”论架构的成德论	076
程颢：从“必然”处说“理”与“理”本论	078
程颐：主客二分与“致知在格物”说	092
朱熹：以知识论为进路的功夫论	109
规范性道德的长处与弱点	129
第四章 由主“志”论确立的成德论	137
陆九渊：从“应然”处说“理”与“心”（志）本论	140
王守仁：“致良知”说所表征的意志自由	154

主体性的凸显与困惑	180
第五章 由主“情”论开示的境界论	185
陈献章：“理”的规范性意义的消解与“情”本论	188
王艮：从“然”处说“道”与对感性生活的认肯	199
泰州后学：“欲”的提升与对人性的重新介说	213
晚明士风：一种现世性、当下性的格调追求	223
个体性的祈盼与近代精神	233
第六章 由致“用”学体现的经验知识论	241
事功思潮的历史回顾	244
王夫之：从现实关系处说“理”与对知性心的 再认定	259
黄宗羲：从权力结构处论“政”与对公共礼法的 新考察	276
工具理性的贡献与局限	284
结 语 走出新儒家	291
后 记	302
再版又记	304
附 录 儒家系统的宇宙论及其变迁	305

导 言

从方法论问题谈起

由哲学的方法回到史学的方法，不是要否定信仰，而是要在新的时代里让人们选择更适合自己的信仰。



这里并不着意讨论方法论，而只是从方法论问题“谈起”。

之所以要从“方法论”问题谈起，乃基于众所周知的理由：任何学科研究的突破与创新，首要的与关键的，即在于研究方法的突破与创新。本书当然也祈求有所突破与创新——譬如，本书对宋明儒学既不取内地“程朱理学”、“陆王心学”与从张载到王夫之的“气学”之三分法，也无取于海外牟宗三“五峰（胡宏）蕺山（刘宗周）系”、“象山（陆九渊）阳明（王守仁）系”、“伊川（程颐）朱子（朱熹）系”之三分法，即表现了这种祈求——既有此祈求，诚然不可以不涉及方法论。之所以只是从方法论问题“谈起”，则是因为本书作者无力制作新的方法，不得不借用古已有之的某一两种方法，以便带出本书讨论的主题。所谓“古已有之”的某一两种研究方法，这里指的是“汉学”与“宋学”两种不同的审视角度及其论争。关于这一点，本书作者的忘年之交陈少明君于其力作《汉宋学术与现代思想》^①一书中有专门之探讨，故本书于此可省去许多笔墨。

本书下面只涉及与“汉学”与“宋学”之争相关而更具现代意味的若干方法论。关于这方面的问题，余英时先生于《从史学看传统——〈史学与传统〉序言》^②一文中有过比较确切的分辨。本文从余之分辨谈起，诚为一恰当之选择。

余英时于该文中，把人文学科的研究方法（主要指传统的）归为三类：一是哲学的，二是社会科学的，三是史学的。哲学方法的特点是直觉的与先验的（“凭直觉与先验观念以总摄文化精神”）；社会科学方法的特点是经验的（于大量经验事实中“寻求一般性通则”）；史学方法的特点是否也属经验范畴，余英时未予

① 广东人民出版社 1995 年版。

② 见余英时《史学与传统》，台湾时报文化出版事业有限公司 1982 年版。

点明。他只是指出，与致力于“寻求一般性通则”的社会科学的研究方法不同，史学的研究更关切“某一特定的传统”。

甚有兴味的还在于余英时对三种不同研究进路所表现的三种不同的“时间意识”的判准：“如果说社会科学观点‘没有时间性’（atemporal），那么哲学观点则可以说是‘超时间性’的（supratemporal）。史学观点之重要便在这里充分地显露了出来：它特别注重时间性，恰可以补上述两种观点之不足。”

从史学的角度考察中国历史上的人物、思潮，“注重时间性”，无疑是余英时的一贯立场。也正是由于坚持了这一贯的立场，才引发了余氏于近几年与现代新儒学中坚持从哲学的角度从事文化传统研究的一批学者的激烈论争^①。本书无意于评介这场论争。事实上，余英时的许多观点不是不可以批评的。但是，余英时关于“时间性”的观点，对于以哲学的方法讨论问题的人们，却甚有警醒的作用^②。

① 详见余英时《钱穆与新儒家》，载《钱穆与中国文化》，上海远东出版社1995年版。

② 关于传统思想文化研究之方法论问题，唐君毅先生也有过独到分梳。唐氏把人们治学的态度（路径）区分为三种：一是“哲学家自为宗主的态度”，如先秦之儒墨诸家，后来之陆九渊；二是“兼宗教性之崇信的历史考证的态度”，如汉以降之学者，概指“汉学”与“宋学”；三是“一般自命为纯历史学者之态度”，概指今世许多学者。唐氏分析了三种不同态度之长处与不足，特无取于“纯历史学者之态度”，又自立一种“即哲学史以为哲学之态度”。唐氏称：“吾今之所谓即哲学史以为哲学之态度，要在兼本吾人之仁义礼智之心，以论述昔贤之学。……吾人今果能兼本此仁义礼智之心，以观古人之言，而论述之，则情志与理智俱到，而悟解自别。今若更观此所悟解者之聚合于吾人之一心，而各当其位，则不同历史时代之贤哲，所陈之不同义理，果皆真实不虚，即未尝不宛然有知，而如相与揖让于吾人之此心之中，得见其有并行不悖，以融和于一义理之世界者焉。斯可即哲学义理之流行于历史之世代中，以见其超越于任何特定之历史世代之永恒普遍之哲学意义矣。”（唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第7—8页，台湾学生书局1984年版）唐氏显然有意于兼取哲学的与史学的两种方法（态度）之长处，但以哲学的方法为先。然此方法既将信仰置前，则“时间”与经验是否真正为其所容纳依然是个问题。唐氏之方法近似于陆九渊、王守仁先“尊德性”后“道问学”之说。今录以供参详。

在思想文化研究领域中，所谓“时间性”，最基本的要求就是要以以往的有关文献、典籍，当作产生它的那个时代的历史记录或表征。既然是产生它的那个特定时代的记录或表征，那么它的内涵、它的价值就是为那个特定历史时代所规定与限定的；随着历史的发展，它的许多内涵将会部分地、乃至全部地被淘汰或被修正。可见，容纳发展、认允变化，这是史学方法所强调的“时间性”的基本特征。

与这一点相关的是，史学的方法既然是把以往的典籍、文献看做是那个时代的记录、表征，当然这些典籍、文献所提供的，首先就是一种客观的知识。故史学的研究方法带有知识论的特征。重考据，重词语的原义分析，重概念在历史发展中的更变，都是这种研究方法的基本要求。

史学的研究方法的这些特点与要求值得重视的原因在于：哲学对自己认定的某种信仰太偏执了，以至于常常为维护信仰而对史料作过分随意与过分独断的解释。以孔子、孟子常常谈及的“天”或“命”而言，原来在孔、孟那里，“天”或“命”原本指称外在世界对道德主体的一种限定，二者并不贯通。孔子曰：

道之将行也与，命也；道之将废也与，命也^①。

天下有道则见，无道则隐^②。

道不行，乘桴浮于海^③。

孔子的这些话语即表明，“道”与“天”或“命”是分立的。“道”为人道，乃人的价值取向与道德选择，但人的这种“道”

① 《论语·宪问》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《论语·公冶长》。

是否可行，取决于“天”或“命”。此“天命”即构成外于人的、不为人的主观取向所转移的一种限定。孟子说：

若夫成功则天也，君如彼何哉？强为善而已矣^①。

君子行法，以俟命而已矣^②。

孟子于此同样认为，人对于“天”或“命”，是无可奈何的，人可以做的、人得以以之为满足的，只是加强自己的道德修养而已。这里，天命同样指一种客观盲目必然性对人构成的外在限定。

这即表明，孔孟并不认为“人道”与“天命”具贯通性。

孟子有以下一段话：

尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不二，修身以俟之，所以立命也^③。

孟子这段话似乎确认了“心”、“性”与外在“天命”的贯通性。其实不然。孟子这段话只涉及境界论，而无涉于实存论。就境界论而言，孟子所谓“尽其心”者，是预设了人心为良知，“尽心”即指良知之自觉性；所谓“知其性”者，则指良知自我肯定自己的努力与做法，体现了人的普遍本性；故“知性”即指良知之自证性；良知既具自觉性，又具自证性，实具绝对意义，此为“天”，“知天”实即标志良知无理可说（超越知性范畴）的绝对性。通俗地说便是，一个人凭良心做事，心里觉得很安慰、很满

^① 《孟子·梁惠王下》。

^② 《孟子·尽心下》。

^③ 《孟子·尽心上》。

足。为什么会有这种安慰感、满足感？那是因为自己觉得做人应该如此，或说自以为做了作为一个人应该做的事（此即认肯良知为人的普遍本性）。谁说做人应该如此？良心作为个人自己的一种认定，并不需要什么理由，也不需要什么人予以规限，只是自以为是，此谓“天”。在孟子的这些论题里，“人”（人心）与“天”无疑是贯通的，但此“天”究其实，只为良知主体内心的一种化境。此“天”既为“我”心之一种化境、一种信仰，完全取决于“我”心之认可，固显示为一绝对（绝去对待），但却不具普遍意义，不可以轻而易举地转化为外在世界之“共法”（理）而成为实存之“天”（天地万物）。就自足性而言，“我”的境界追求能否得到外在实存界的认允，或能否转化为外在实存界，可以不去管它，此所谓“夭寿不二”；但一旦涉及实存界，特别是要把“我”的信念对象化为实存界，则不可说受限定，此“所以立命”。“立命”仍表明“人道”与“天命”的不贯通性。

显然，在孔孟那里，“人道”与“天命”是分立乃至背离的，这是历史视野中的正常结论。而且，“人道”与“天命”的这种分立与背离也恰恰是由特定的历史发展时期决定的。这种特定历史时期所表现出的特点即在于：历史发展超出了常规发展的轨道，把于常规状态下形成的价值判定抛落在后面。于常规状态下形成的价值判定的眼光中，历史的超常发展便成为“命”，而失去外在依托的价值判定则内化为道德良知，并强化为人格追求。孔孟特别是孟子的独立人格意识之强是尽人皆知的。这种独立人格意识恰恰借与“命”即与外在客观时势的抗争而凸显。故独立人格意识的强化，无疑亦进一步显示了“人道”与“天命”关系的紧张性。

在孔孟那里，“人道”与“天命”并不贯通，从史学的观点看实无可疑。

然而，在哲学家的直觉里，儒学的“人道”与“天命”两极却被认为从来是贯通的。海外著名学者唐君毅先生称：

在孔子前，天命与人性，犹有上下内外之相对。自孔子教人志道据德，依仁以游艺学文，下学之事，通于上达，乃更无天命人性之相对之可言。此是以学以教，通此相对，而非以言以理通之。以学以教通者，其表见者唯在文章礼乐，故夫子之文章可得而闻。非以言以理通者，即不必有通天命人性或天道与性之相对之言，亦可无此言可闻矣。然有此文章，实即已是通此性与天道二者之相对^①。

这是唐君毅先生对子贡“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也”^②一语所作的解释。按子贡话语原意，谓孔子极少谈及“性”、“天道”及其相互关系。孔子何以极少谈及这些问题，就“性”而言，从史学的角度看，显然是因为当时的思想家还没有深入到对外在社会问题作内在人性的反省；就“天道”而言，依《论语》所记有关话语看，则似乎是因为，在孔子看来，“天道”难言，人可以做的与应该关切的，只是努力地学习，加强自己的道德修养而已；至于“性”与“天道”之关系，则更未论及。此谓“夫子之文章可得而闻”，“夫子之言性与天道不可得而闻也”。然唐先生却认为，夫子“有此文章，实即已是通此性与天道二者之相对”，此诚为曲折牵强之论。

海外另一著名学者牟宗三先生称：

^① 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第14页。

^② 《论语·公冶长》。

孔子虽未说天即是一“形而上的实体”（metaphysical reality），然“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”实亦未尝不涵蕴此意味。“维天之命，于穆不已”，难说孔子未读此诗句，亦难说其不契此诗句。前圣后圣、其心态气氛之相感应，大体可见矣。

在孔子，践仁知天，虽似仁与天有距离，仁不必即是天，孔子亦未说仁与天合一或为一，然（一）因仁心之感通乃原则上不能划定其界限者，此即涵其向绝对普遍性趋之申展，（二）因践仁知天，仁与天必有其“内容的意义”之相同处，始可由践仁以知之，默识之，或契接之，依是二故，仁与天虽表面有距离，而实最后无距离，故终可合而一之也^①。

此为论孔子“仁”、“天”思想的贯通性。又论孟子“仁”、“天”思想的贯通性，称：

仁与心、性既如此，则孟子处心性与天之关系即同于孔子处仁与天之关系。孟子从道德实践上只表示本心即性，只说尽心知性则知天，未说心性与天为一。然“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”，则心即涵一无限的申展，即具一“体物而不可遗”的绝对普遍性。是则心本可与天合一而为一也。能尽其心，则即可知性，是则心之内容的意义与性之内容的意义全同，甚至本心即性。……同样，若知了性，则即可知“天”，是则性之“内容的意义”亦必有其与天相同处，吾人始可即由知性而知天也。在孟子的语句上似表示

① 牟宗三：《心体与性体》第一册，第22页，台湾正中书局1968年版。

心性与天尚有一点距离，本心即性，而心性似不必即天。然此一点距离，一因心之绝对普遍性，二因性或心性之内容的意义有同于天处，即可被撤消^①。

在这几段话语里，牟先生是依以下两点确认孔、孟那里“天命”与“人道”的贯通性的：其一为，孔子重“践仁知天”，孟子主“尽心知性则知天”，此必“人道”（仁、心性）与“天”（天道）有“内容的意义”之相同处，方可成立。但问题是，对处于历史中的孔孟的话语，以“信”而后“解”的方式奉侍之是不是唯一可取的方式，这很值得怀疑；又，依人才得以发生的价值观念（人道）是不是一定会与实存意义上的“天”有“内容的意义”上的相同性从而使人的价值追求获得一种客观的意义，这也值得怀疑。其二为，孔孟的信仰性的价值追求固具绝对无限的意义。但是，此种绝对无限只就心灵境界的超越性而言，心灵境界因绝去对待、不受限定而获得自由，并不等同于在实存界中获得自由。牟宗三先生谓“因仁心之感通乃原则上不能划定其界限者，此即涵其向绝对普遍性趋之申展”，此以在境界追求上的绝对无限性说在实存界申展上的绝对无限性，诚然亦不足为言。

以上，我如此地关注史学的方法或历史中的孔孟，决不是为了否定孔孟及其创立的儒学。我的意图只在说明，任何一种思潮，都是在历史中形成又在历史中发展的。很难想象某一个人是绝对圆足的，某一种社会思潮是一次完成的。取史学的眼光，将方便审视历史发展过程中各个人物与思潮的长处与局限、联系与区别。此其一。

其二，我取史学的眼光审视历史发展过程中的各个人物与思

^① 牟宗三：《心体与性体》第一册，第26—27页。