

# 境界形而上学及其限制

—— 由先秦儒学谈起

宁新昌 著

齊魯書社



B222.05  
N660

宁新昌 著

# 境界形而上学及其限制

——由先秦儒学谈起



20295/02

齐鲁书社



\*20025734\*

## 图书在版编目(CIP)数据

境界形而上学及其限制:由先秦儒学谈起/宁新昌著.  
济南:齐鲁书社,2004.3

ISBN 7-5333-1322-4

I. 境… II. 宁… III. 儒家—形而上学—研究—  
先秦时代 IV. ①B222.05②B081.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 006299 号

## 境界形而上学及其限制

——由先秦儒学谈起

宁新昌 著

齐鲁书社出版发行

(地址:济南经九路胜利大街 39 号 邮编:250001)

E-mail: qlss@sdpress.com.cn

日照报业印刷有限公司印刷

850×1168 毫米 32 开本 8.375 印张 2 插页 184 千字

2004 年 3 月第 1 版 2004 年 3 月第 1 次印刷

印数 1—2200

ISBN 7-5333-1322-4

B·171 定价:17.00 元

## 前 言

在《本体与境界——论新儒学的精神》<sup>①</sup>一书的内容提要中，我曾经对新儒学（即宋明理学）的精神作了这样的概括：“在新儒学那里，本体呈现的是一个本然的世界，因而它所说的本体与西方哲学中所说的具有实体意义的本体不尽相同，但是，它的本体仍具有宇宙的终极根据及人生价值源头的意义。对于新儒学来说，本体总是和人的在世密切相连的，所以，才有性即是诚、性即道也、性即理也、心即理也的本体论命题。基于此则可以得出如下的结论：境界则是这一本体（本然世界）的人生在世的展开。境界就是对本体的自觉和了解。对本体的探索和人生境界的提升是统一的。为学与做人是合一的。”

的确，新儒学所谓的本体总是和境界联系在一起的，离开人的境界就不能理解儒学的本体，而且也容易落入西方认识理论的窠臼。因此要研究儒学的本体，就必须从境界入手。难怪乎程颢曾说：“吾学虽有所受，‘天理’二字却是自家体贴出来。”“天理”是本体，但必须从“体贴”、体悟入手，否则，就无法认识“天理”。实际上，体贴、体悟就是境界。杜维明先生曾经根据自己对中国哲学的研究，提出了研究中国哲学的

---

<sup>①</sup> 《本体与境界——论新儒学的精神》，陕西人民出版社 1999 年版。

基本方法——“体知”，意在区别现代认识论中的主体与客体、认识与道德二分的思维方式。要研究中国哲学，研究中国哲学中的本体，就必须要去“体知”。以往人们曾经用西方哲学的思维框架去套中国哲学，结果不仅难以认识中国哲学的精神，而且也扭曲了中国哲学的真面目。

所以，从体贴、体验、体知出发，去思考儒学的哲学形态。从人的生存感受和对人生意义的理解出发，去思考儒学的性质。我们坚持这样的观点：儒学本质上属于一种境界形态的形而上学，它确实和西方的实体形态的形而上学有很大的差异。正是基于这样的理解，我们对儒学的研究，不仅采取了客观的理性分析的态度，而且采取了主体的体贴、体验、体知的方法。采取客观的理性分析态度，意在理解儒学所讲的道理；采取主体的体贴、体验、体知方法，目的是通过介入感受儒学的意义。我们研究的目的是为了给我们自己的存在寻找理由和根基，使我们自己的生命有个托付的所在。这个托付的所在类似于宗教所说的终极关怀。终极关怀是个无限性的存在，而不是一个有限性的在者。在儒学那里，这个无限性的存在就是“天道”。由于“天道”和“性”是紧密相连的，所以，为人处世要不愧于“天”，则首先要不愧于己，不悖于自己的“性”，对得起自己的“良知”。

在研究儒学中除了“同情地了解，客观地评价”之外，还需要“批判地超越”。我们不仅要看到它的优长，还要看到它的局限。儒学本质上属于一种德性主义的文化，这是它的特性、它的优长，但同时也是它的局限。这种文化曾在中国历史上居于主流意识形态的地位，但是，到了近代则越来越不能适应社会的发展变化，从而退出了主流地位。而适应近现代社会

发展的则是与西方文化有关的“理性精神”，“理性精神”为近代以来的科学和民主的发展起到了理论基础的作用，难怪费孝通先生撰文说我们需要为个人对理性的缺乏重视而补课，因为它决定着人的因素。因此，时下对于我们来说，首先需要的还是理性精神，因为我们国家正在建设的是社会主义的现代化，我们还没有走向后现代。所以，后现代主义的理论就不应该成为现代中国社会文化的主流。

我们不拒斥后现代主义的文化，因为后现代提出的问题也对我们有启发，但我们更需要与现代化相适应的文化，我们研究儒家哲学思想也是希望通过对它的诠释使之能参与现代人文精神的重塑。

## 目 录

|         |   |
|---------|---|
| 前言····· | 1 |
|---------|---|

## 境界及其形而上学

|                     |    |
|---------------------|----|
| 一、何谓境界·····         | 1  |
| 二、儒学属境界形态的形而上学····· | 10 |
| 三、境界形而上学及其何以可能····· | 16 |
| 四、中西形而上学的差异与会通····· | 29 |

## 先儒的境界形而上学

|                      |    |
|----------------------|----|
| 五、孔子的境界形而上学（一）       |    |
| ——由“为仁由己”谈起·····     | 42 |
| 六、孔子的境界形而上学（二）       |    |
| ——论孔子的“性与天道”·····    | 52 |
| 附：“为己之学”与“为人之学”····· | 61 |
| 七、曾点的气象·····         | 65 |
| 八、曾子的境界·····         | 72 |
| 九、颜渊的理想·····         | 77 |
| 十、《论语》如何看死·····      | 84 |
| 十一、孟子的境界形而上学（一）      |    |
| ——性善论的意义·····        | 95 |

## 十二、孟子的境界形而上学 (二)

——由“由仁义行”谈起 ..... 102

## 十三、孟子的境界形而上学 (三)

——关于“天”的思考 ..... 110

附：从道德无意识看孟子的“性善论” ..... 119

## 十四、《中庸》的境界形而上学 ..... 127

## 十五、《易传》的形而上学 ..... 138

## 境界形上的超越性和局限性

## 十六、儒佛相通

——由境界形而上学谈起 ..... 151

## 十七、境界的追求与死亡的超越

——几种不同的死亡观比较 ..... 164

## 十八、从“性理”到“理性”

——由民族的自觉谈起 ..... 179

附：复兴和弘扬理性精神 ..... 187

## 十九、传统文化与民主政治 ..... 191

## 附 录

## 一、张载、康德伦理思想比较 ..... 206

## 二、张载的人生境界论 ..... 230

## 三、实事求是的人文关怀

——兼论真善美统一的自由理想人格的培养 ..... 244

## 主要参考文献 ..... 254

## 后记 ..... 257



## 境界及其形而上学

### 一、何谓境界

就境界而言，可分为物境和心境。《诗·大雅·江汉》有“于疆于理”。郑玄笺说：“召公于有叛戾之国，则往正其境界，修其分理。”这里的“境界”即疆界之意，它属物境之范畴。一般言之，物境指的是客观事物存在的时空范围。而心境则是在主观意义上论的，佛教《无量寿经》讲：“比丘白佛，斯义宏深，非我境界。”这里的“境界”指的是成佛所达到的修养境地。也指人的精神修养及思想觉悟的水平。我们所要讨论的境界乃是在第二种意义上的。

人生在世总是有其思想境界的，在一定意义上可以说，人的思想境界规定了人的本然存在。中国传统哲学就是这样理解的，如孟子把人的本质规定为“恻隐之心”；朱熹认为人的本然存在是“性”；王阳明认为人的本然存在是“心”。质言之，不论是“恻隐之心”，还是“性”和“心”，指的都是思想境界。人生的意义是和人的思想境界分不开的，人生的意义总是和人的精神状态、道德修养、思想觉悟紧密相连的。所以，探讨人的思想境界就成为揭示人生意义入手处。

依据马克思在《〈政治经济学批判〉导言》一文中把人对客观世界的掌握分为科学的、艺术的、实践——精神的、宗教的四种方式，我们可以把人的精神划分为知、情、意、信四种意

识形式。这四种意识形式所体现的乃是真、美、善、仰四种思想境界。在此我们不妨对四者作重新排列，以真、善、美、仰的顺序分别论之：

### （一）真及真的境界

这里所说的真是在认识意义上说的，真即真理。它是指主观认识与客观事物的本质和规律相符合。换言之，真就是人的认识正确地反映了客观事物的本质和规律。而真的境界所标志的是人们对客观事物的本质和规律的认识所达到的水平。真和真的境界都属于知的范畴，但是，真的内容是客观的，是不依人的意志为转移的，真的境界却是打上主观烙印的，它的存在与人的生存状况、实践水平密切关联。真的知识要求其必须具有普遍必然性。西方近代以来的哲学，不论是经验论，还是唯理论，皆围绕着如何解决知识的普遍必然性和客观有效性而展开了哲学的探讨，例如英国的培根、洛克从感觉经验出发，法国的笛卡儿从“天赋观念”出发，并为之做了有益的探索。德国古典哲学家康德的《纯粹理性批判》一书则是对这一探索的批判性总结。它所谓的“哥白尼式”的革命，就是要从先验的主体出发，结合经验材料探讨知识何以形成以及所具有的客观必然性问题。对于康德的思想以及解决问题的方式，我们不必完全同意，但它解决问题的方式却是有启发意义的，即必须从经验和理性的对立统一关系中去理解知识的客观必然性问题。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中提出从主体实践的角度去理解“事物、现实、感性”，体现了对以往哲学思想的超越。潜含着从主体实践理解真理知识的客观必然性及实践规律和客观规律的同构性。这便为人们探讨真的问题指出了一条切

实可行的路径。

科学是人们掌握世界的基本方式之一。它意味着知识的系统化和理论化。由于科学知识所具有的客观性和合理性，所以，它不同于宗教和迷信。也正是在这个意义上才讲“科学的真理”，而对于其他诸如政治、道德、艺术、宗教，则不能这样讲。如爱因斯坦所说：“‘宗教的真理’对我来说，是完全莫名其妙的。”<sup>①</sup> 因此，一般来说，科学知识是彻底排斥主观狭隘性和臆猜性的。尽管科学在其发展过程当中需要假设、猜测，例如，数学中的哥德巴赫猜想等，但是科学的假设和猜想要变成科学的真理，则是需要实践检验和逻辑证明的。所以，就科学知识作为真理而言，它不仅要求客观的必然性，更要排斥主观的好恶和情感。这样，真理的境界也就应该是纯粹理性的。由于表现真的思想境界是主观的，所以，对于同一真理体系，在不同的人那里对它的理解和掌握也是不一样的。虽然从理论上说，真理面前人人是平等的，但是，在现实的社会生活中，由于人的个体差异、生活阅历、知识能力以及实践水平的不同，所以在掌握真理的过程中却是不平等的。如对于作为真理体系的爱因斯坦的相对论，有的人理解的深，有的人理解的浅，有的人不能理解。

## （二）善及善的境界

善属于价值范畴，它是“从人们对待满足他们需要的外界物的关系中产生的”<sup>②</sup>。它的基本含义是指能够给人带来某种

① 《纪念爱因斯坦译文集》，上海科学技术出版社 1979 年版，第 624—625 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 19 卷，人民出版社 1972 年版，第 406 页。

实际利益的价值。而善的境界则是指人对善之价值的自觉和对实现善之价值的自愿。按照马克思的理解,实践是人的本然存在。人正是通过自己的实践活动证实自己的存在性的。然而,人的实践活动首先是人的意志力量的体现,即在人的实践活动中人的自由意志是贯穿在其中的,人的自由意志的实现所体现的就是善。所以,如果说真的尺度是客观的、外在的、是不以人的意志为转移的,那么,善的尺度却是内在的,所反映和体现的乃是主体的意志。在讨论善的问题时,人们常常把它纳入道德范畴中。

就道德而言,一般指调节个人与个人、个人与社会的行为规范的总和,但就道德的本意而言,则是由“道”和“德”结合而成的。道即道路,后引申为法则、规律;德即是得,有得到之意,而其所得者当然是道。所谓“德者,道之舍”。<sup>①</sup>因此,真正有道德的人意味着道德主体的确立。冯友兰先生在其《新原人》论及人的道德境界时说:“一个人只要尽心竭力去实现其行为的意向的好,则虽其行为的意向底好,不能实现,亦无碍于其行为的意向的好的实现。主要者是他必须尽心竭力。未尽心竭力,而告之谓已尽心竭力,固是欺人。未尽心竭力而自以为尽心竭力,亦是自欺。于此不欺人不自欺,即是诚意。不自欺比不欺人更难。”<sup>②</sup>依冯先生所讲,实际上已经把善的标准归结到德性自身。行为由德性出发是纯善的,不由德性出发就不是善的。德性就是诚意。道德就是探讨意的问题的。南宋的陈淳在其《北溪字义》中曾把“意”区分为私意和诚意。作为道

① 《管子·心术上》

② 冯友兰:《贞元六书》,华东师范大学出版社1996年版,第624—625页。

德的善来说就只能是从诚意出发。中国儒家传统道德就非常重视这一点。孔子曾提倡“为仁由己”，孟子高扬“由仁义行”。毛泽东对传统文化作了批判的吸收，他在其《纪念白求恩》一文中赞赏国际共产主义战士白求恩的“毫不利己，专门利人”精神。并认为只要有这种精神就是一个高尚的人、一个纯粹的人、一个有道德的人、一个脱离了低级趣味的人、一个有益于人民的人。诚然，对于道德善的理解在不同的人那里是不一样的，因而对于善的意义的自觉以及实现善之价值的自愿也是有区别的。由此而形成了人的善的境界水平的差异。所以，在提升善的境界中，人首先要自觉善的价值和意义，但是，仅此还不够，还必须要有对实现善的价值的自愿。因为意志的基本特征是它的意向性，如果说自觉是一种认知活动，而自愿才充分体现了意志的活动。所以，冯契先生在研究善的问题时，注意了自愿在善的意志活动中的意义，由自愿而凸现的是善的境界意义。

### （三）美及美的境界

美属于价值范畴，故对它的界定也是多种多样的。孟子曾说“充实之谓美”，即德性充实于人自身才是美的。这里的美是人格意义上的。它的表现有心灵美、语言美、行为美等等。马克思则站在实践唯物主义立场，从本原意义上对美作了说明，即美是人的本质力量的对象化。这里突出了人在实践过程中的自由创造性，美的境界也即美感，本质上是一种自由的快感，其中的自由“在于在人化的自然中直观自身，审美的理想在灌注了人们感情的生动形象中得到了实现”。<sup>①</sup> 近现代的王

<sup>①</sup> 《冯契文集》第三卷，华东师范大学出版社1996年版，第28页。

国维、宗白华、朱光潜等对此一境界多有论述。王国维曾在词学意义上对境界作了探讨，认为“词以境界为上”。并依词所抒情感的方式把境界分为“有我之境”和“无我之境”，并举例：“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去”，“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”，为有我之境；“采菊东篱下，悠然见南山”，“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”，为无我之境。“有我之境，物皆著我之色彩。无我之境，不知何者为我，何者为物”。<sup>①</sup> 陈来先生在其《有无之境》一书中，把王国维在词学意义上所阐发的有无之境应用于哲学研究，由此而对王阳明的哲学做出了新的诠释。但追根究源，王国维的论述仍是受宋代邵雍哲学论述之启发而做出词学发挥的。邵雍在《皇极经世绪言》说：“圣人之所以能一万物之情者，谓其反观也。所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观之谓也。既能以物观物，又安有我于其间哉”。“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗”。诚然，邵雍对情之论述也有其狭隘处，即只注意了情的“偏而暗”的一面，并把情与性彻底对立起来，实际上，情也有全而明的一面，所谓豪情之情、情操之情、审美之情则不无全而明的性质。

所以，美之境界不仅仅是关乎情的，而且应把意包含进去。也就是说，只要有了“诚意”，情就可以“全而明”，而非“偏而暗”。只要有了“诚意”，在审美过程中，美的境界由之生发。所以，美的境界不仅关乎情和景、情景之交融，而且关乎情和意、情意的圆融。情意圆融是对情景交融的升华。此即刘禹锡所说的“境生于象外”，亦即陶渊明的“此中有真意，

① 参见《人间词话新注》，齐鲁书社1986年版，第34页。

欲辩已无言”。

#### （四）信及仰的境界

对于信，我们可借孟子的思想说明之，“可欲之谓善，有诸己之谓信”，即善贯彻于自身才叫做信。因之，信的意义就有二：一是诚实，二可引申为讲信用、有信仰。信仰简称为仰。之所以称之为仰，也是受“高山仰止”的启发，即在“仰”中有知、有意、有情。对一个人来说，诚实、有信用、有信仰都是必需的。正因为如此，康德曾在《纯粹理性批判》一书第二版序言中说，我们不得不限制知识，以便为信仰留下地盘。在《实践理性批判》中，他又公设了上帝的存在。在《判断力批判》中，又说人是需要上帝的。诚然，康德的上帝不是基督教的上帝，而是道德的上帝。他对上帝的信仰毋宁是知情意之凝聚所在，即信仰上帝成为主体对其所知、所意、所情钟之宇宙本体的坚信。

对于信仰之境界，我们仍以康德思想为例说明之。康德在《实践理性批判》的结论中说：“有两种东西，我们愈时常、愈反复加以思维，它们就给人心灌注了时时在翻新，有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德法则。”学哲学的人一般都熟知康德这一格言，因为这一格言是他人生的最高信条，死后也被作为墓志铭而刻在墓碑上。对于这一格言也有人做了这样的翻译：“位我上者灿烂星空，道德律令在我心中。”这一翻译似更有诗意。每当我们想起这句话，时常被压抑的不愉快的情绪会一下子被驱除，由之而步入自由澄明的境域。但是，在一般的理解中都把“头上的星空”诠释为自然规律，而把“内心的道德法则”视之为道德律令。把“内心的道德法则”

视为道德律令一点不错，而把“头上的星空”仅仅诠释成自然规律也许是有问题的。叶秀山先生在《重新认识康德的“头上星空”》一文中阐发的观点对我们不无启发。他认为，由于《纯粹理性批判》研究的是知识何以成为可能的问题，解决的是知识的普遍性和必然性问题，因此，还谈不上“惊赞（惊羨）”（注：叶秀山先生把原译为“赞叹”改译为“惊赞”）这类情感。所以，康德在《实践理性批判》中所说的“头上星空”不是指“自然的必然性”，而是指“自然的目的性”；在《判断力批判》中，特别是在“目的论判断力”部分，“惊赞（惊羨）”是一个重要的概念，其地位相当于“道德律令”中的“敬畏”。<sup>①</sup>

叶秀山先生所言乃是有道理的，但是我们在此还要做出补充，即康德的道德宗教——伦理学神学的最终确立，乃是经由“目的论判断力”的。换言之，康德之信仰境界的形成是由审美而来的。如其所言：“设想一个人正值他对于道德感有着适合的心情的时候。如果在美丽的自然环境之中，他正在安闲地、欢畅地欣赏他的生存的时候，他内心感觉到一种需要，需要为着他的生存而感谢某人。或者在另一个时候有着同样的心情，他觉得自己是在职责的紧张中，而只能通过自愿的牺牲才能完成而且去完成这些职责；那时，他心中就感觉到一种需要，需要在完成其职责时是遵行某种命令而且服从了一位上主。”<sup>②</sup> 上主即上帝，上帝成了“合目的性”的

<sup>①</sup> 叶秀山：《重新认识康德的“头上星空”》，《愉快的思》，辽宁教育出版社1996年版，第135页。

<sup>②</sup> 康德：《判断力批判》（下），韦卓民译，商务印书馆1964年版，第113页。



存在。诚然，这里所言的目的，不是一般意义上的主观目的，而是自然的目的。“自然目的论”“所提供的证据是足够为我们的理论反思判断力来使我们能够承认一个有理性的世界原因的存在的”。<sup>①</sup>

看来康德的上帝存在是完全出于人的存在的需要，也是由人对自己存在乃至宇宙存在的形上根据之“不可知”（不可思议），但却要“知”（思议）而导致的。由于要“知”，要思议，而结果又是不可知，不可思议，以至达到对自然规律性，对自然合目性的惊赞和敬畏，由之而产生出对上帝的信仰。同样，在中国哲学中，孟子曾说过：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”以往的诠释者把“圣”和“神”看成是同一的，“神”有神妙、神奇、神秘之意，所以，这里同样说明仰之境界是由不可思议而来的。

的确，人是需要信仰的。真正的信仰需由哲学去探寻，诚如雅斯贝尔斯所说，对于不信仰宗教但却需要信仰的现代人来说，哲学是惟一的避难所，其意义在于鼓励人们去寻找非宗教的信仰。由之看来，信仰才是人生的最高境界。哲学所追求的信仰应该是建立在真、善、美之基础上的，在信仰中所升华的应是人格的力量和人存在的意义。

总之，作为人的思想境界，乃是由真善美仰所构成的。社会意识中的科学、道德、艺术、宗教诸形式乃是人的精神生活的外在化。科学、道德、艺术、宗教所反映的是社会生活，所体现的是人的需要。在人的社会生活中，对真善美仰之境界追

<sup>①</sup> 康德：《判断力批判》（下），韦卓民译，商务印书馆 1964 年版，第 115 页。