

宋明

新儒学略论

冯达文 著

广东人民出版社

宋明

新儒学略论

■ 冯达文 著

■ 广东人民出版社

特约编辑:冯 巽
责任编辑:余小华
封面设计:迪 赛
责任技编:黎碧霞

宋明新儒学略论

冯达文 著

广东人民出版社出版发行
湛江人民印刷总厂印刷
(地址:湛江市赤坎光复路30号)

850×1168毫米 32开本 11.25印张 240,000字

1997年7月第1版 1998年11月第2次印刷

ISBN7-218-02386-X/B·65

定价:18.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

目 录

导 言 从方法论问题谈起·····	1
第一章 先秦原儒家 ·····	15
缘“情”而起的“仁学” ·····	17
借排拒“命”提升的人的价值生命 ·····	24
天道与人德贯通的最初寻求 ·····	29
第二章 由本源论引伸的成德论 ·····	43
周敦颐：“无极”与“诚体” ·····	46
张载：“太虚即气”与“民胞物与” ·····	65
信仰性道德之证成与缺失 ·····	87
第三章 由主“知”论架构的成德论 ·····	93
程颢：从“必然”处说“理”与“理”本论 ·····	96
程颐：主客二分与“致知在格物”说 ·····	112
朱熹：以知识论为进路的功夫论 ·····	132
规范性道德的长处与弱点 ·····	154
第四章 由主“志”论确立的成德论 ·····	165
陆九渊：从“应然”处说“理”与“心（志）” 本论 ·····	170
王守仁：“致良知”说所表征的意志自由 ·····	185
主体性的凸显与困惑 ·····	214

2 目 录

第五章 由主“情”论开示的境界论·····	221
陈献章：“理”的规范性意义的消解与“情”	
本论·····	225
王艮：从“然”处说“道”与对感性生活的	
认肯·····	237
泰州后学：“欲”的提升与人性的重新介说·····	253
晚明士风：一种现世性、当下性的格调追求·····	264
个体性的祈盼与近代精神·····	275
第六章 由致“用”学体现的经验知识论·····	285
事功思潮的历史回顾·····	289
王夫之：从现实关系处说“理”与对知性心的再	
认定·····	306
黄宗羲：从权力结构处论“政”与对公共礼法的	
新考察·····	325
工具理性的贡献与局限·····	334
结 语 走出新儒家	
——重评儒者之“内圣外王”论·····	343
后 记·····	357

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,故本书于此已可省去许多笔墨。

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讨论。关于这方面的问题,余英时先

^① 陈少明:《汉宋学术与现代思想》,广东人民出版社1995年版。

生于《从史学看传统——〈史学与传统〉序言》^①一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”。

更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”的不同判准：“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。^② 本书

① 见余英时著：《史学与传统》，（台湾）时报文化出版事业有限公司。

② 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。

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。^①

在思想文化研究领域中，所谓“时间性”，最基本的要求就是要把以往的有关文献、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

① 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，概含“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。

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、文献看作是那个时代的记录、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，此“天”或“命”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”是否可行，取决于“天”或“命”。此天命即构成为外

① 《论语·宪问》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《论语·公冶长》。

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、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。

至于孟子以下一段话：

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，修养以俟之，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，则指良知又自我肯定自己的努力与做法体现了人的普遍本

① 《孟子·梁惠王下》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·尽心上》。

性；故“知性”即指良知之自证性；良知既具自觉性，又具自证性，实为一绝对，此为“天”，“知天”实即标识良知无理可说（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”无疑是贯通了，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，故显示为一绝对（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，则不可以说不受限定，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，这是在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。在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。孟、孔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，亦无可此言可闻矣。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

① 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第14页。

② 《论语·公冶长》。

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：

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？”实亦未尝不函蕴此意味。“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，此即函其向绝对普遍性趋之伸展，（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

① 牟宗三：《心体与性体》第一册，第22页，（台湾）正中书局1968年版。

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”，则心即涵一无限的伸展，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在孔、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，此即函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在历史中的孔、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。很难想象有某一个人是绝对圆足的，有某一种社会思潮是一次完成的。取史学的眼光，将方便于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潮，也决不是为了否定信仰。恰恰相反，我以为应十分重视信仰。这不仅是因为，一个社会之走向衰败往往即在于（或即表现于）丧失信仰。而且还因为，从历史上看，对人类精神文化产生最深刻影响的，也恰恰不是某种关于外在世界的“客观知识”，而是内在之思想信仰。^① 此处，我强调

^① 关于这一点，只要一读《论语》、佛教诸经典和新旧约全书等便不难明白。这些典籍所提供的即不是“客观知识”，而是思想信仰。正是借这些典籍的传播，方成就了世界历史上最伟大的人物。由之，我对某种只关切“学术”而鄙夷“思想”的时下流行有所保留。