

蒙培元著

臺灣學生書局印行

中國心性論

中國哲學叢刊



蒙培元著

中國心性論

臺灣學生書局印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中國心性論 / 蒙培元著 -- 初版 -- 臺北市：臺灣學生，
民 79

5,496 面；21 公分 -- (中國哲學叢刊；22)

ISBN 957-15-0087-9 (精裝) -- ISBN 957-
15-0088-7 (平裝)

1. 哲學 - 中國 2 本體論 3. 價值論

120

中國心性論 全一冊

著作者：蒙培元

出版者：臺灣學生書局

發行人：丁文治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號

郵政劃撥帳號〇〇二四六六一八號

電話：三六三四一五六

本書局登：行政院新聞局版臺業字第一一〇〇號

印刷所：湖明印刷廠

地址：永和市成功路一段四三巷五號

電話：九二八七一四五

香港總經理：藝文圖書公司

地址：九龍又一村之路三十號地下後

座電話：三八〇五八〇七

定價
精裝新臺幣三五〇元
平裝新臺幣三〇〇元

中華民國七十九年四月初版

12025

究必印翻・有所權版

ISBN 957-15-0087-9 (精裝)

ISBN 957-15-0088-7 (平裝)

中國哲學叢刊

- ① 羅夢冊著：孔子未王而王論
- ② 謝雲飛著：管子析論
- ③ 王邦雄著：中國哲學論集
- ④ 陳榮捷著：王陽明傳習錄詳註集評
- ⑤ 陳郁夫著：江門學記
- ⑥ 陳榮捷著：王陽明與禪
- ⑦ 蔡仁厚著：孔孟荀哲學
- ⑧ 劉述先著：生命情調的抉擇
- ⑨ 傅佩榮著：儒道天論發微
- ⑩ 張德麟著：程明道思想研究
- ⑪ 王開府著：儒家倫理學析論
- ⑫ 田鳳台著：呂氏春秋探微
- ⑬ 劉光義著：莊學蠡測
- ⑭ 方穎嫻著：先秦道家與玄學佛學
- ⑮ 張素貞著：韓非子難篇研究
- ⑯ 鄭良樹著：商鞅及其學派
- ⑰ 戴瑞坤著：陽明學漢學研究論集
- ⑱ 陳問梅著：墨學之省察
- ⑲ 蔡仁厚著：中國哲學史大綱
- ⑳ 徐復觀著：儒家政治思想與民主自由人權
- ㉑ 光 晟著：道墨新詮
- ㉒ 蒙培元著：中國心性論

目 次

緒 論	中國古代“心性論”的特點	1
第一章	孔子、孟子的“道德主體論”	21
第二章	老子、莊子的“自然本體論”	47
第三章	墨子、荀子的“經驗理智論”	75
第四章	《易傳》、《禮記》中的“道德本體論” ..	97
第五章	《呂氏春秋》、《淮南子》中的“自然素 樸論”	121
第六章	賈誼的“道德生成論”與董仲舒的“道 德教化論”	143
第七章	揚雄、王充、王符的“自然決定論” ..	161
第八章	何晏、王弼、阮籍、嵇康的“自然超 越論”	185
第九章	向秀、裴頠的“天理自然說”與郭象的 “獨化自性說”	205

附：《列子·楊朱篇》

- 第十章 佛教道生的“自性說”、《起信論》的“
心體用說”與天台宗的“實性說”…… 231
- 第十一章 佛教華嚴宗的“圓明性體說”…… 251
- 第十二章 佛教禪宗的“明心見性說”…… 267
- 第十三章 韓愈、李翱、柳宗元的“儒家心性
重建說”…… 289
- 第十四章 周敦頤、張載以“誠”“性”為核心的
“道德形上論”…… 309
- 第十五章 程顥、程頤以“性”“理”為核心的“
道德形上論”…… 333
- 第十六章 胡宏的“心以成性說”與朱熹的“心
統性情說”…… 353
- 第十七章 李覯、王安石、陳亮、葉適的“功
利主義心性說”…… 373

- 第十八章 陸九淵、王陽明的“心性合一說” 397
- 第十九章 從泰州學派到李贄的“心性慾合一說”..... 417
- 第二十章 劉宗周、陳確、黃宗羲的“心性情合一說”..... 439
- 第二十一章 從羅欽順、王廷相到王夫之的“性體心用說”..... 459
- 第二十二章 顏元的“氣質說”與戴震的“血氣心知說”..... 479

緒論 中國古代“心性論”的特點

“心性論”是中國哲學的核心問題。它貫穿於中國古代哲學的始終，充分體現了中國傳統哲學的特點。

中國心性論，既是本體論，又是價值論；同時還包括許多認識論和心理學問題。它以探究人的本質、本性、使命、價值、理想和人生的終極意義為根本的內容，以揭示主體精神、主體意識為特徵的存在認知、本體認知為基本方法。一句話，它所討論的是關於人的存在和價值的問題。

但這並不是說，心性論僅僅是從人自身出發來說明人的問題，實際上，它和中國哲學中的天人關係這個基本問題是密切聯係在一起的。它要確立人的本體存在，就不能不討論宇宙論以及人和自然界的關係問題。中國心性論的歷史發展，就充分說明了這一點。

從範疇學的角度講，心是中國哲學中代表主體性的重要範疇，受到歷代哲學家的重視；性則“從心生聲”^①或“從心從生”^②，是表示人的生命和本質的重要範疇。心、性二者是密切聯係，不可分開的。但二者究竟是什麼關係？心是不是性？性的來源和內容是什麼？心的本質及其意義又何在？對這些問題的不同回答便構成中國心性論的重要內容。

在中國哲學中，儒、道、佛三家各有自己的心性學說，也各自有其特點。簡單地說，前期儒家有道德主體論和理智論、經驗論兩大流派，以前者居主導地位；但是他們都強調社會倫理意識及其價值。道家以自然本體論為特徵，佛教以絕對超越論為特徵；佛、道二家都強調個體的超越意識。理學心性論融合了儒、佛、道三家（以儒為主），建立了自我超越的道德形上論。從某種意義上說，理學真正完成了中國古代心性論。明中期以後，出現了重視個體的感性存在為特徵的批判思潮；但是未能發展出近代意義上的心性思想。

同西方哲學相比，中國心性論有自己的特點。正是這些特點，成為古老的東方文明的理論基礎。這些特點是：一、與神本主義相對立的人本思想。它不僅以人為中心，而且以確立人的本體存在為根本任務。二、與認知理性相對立的實踐理性（特別是道德理性主義）。表現為直覺、體驗等存在認知以及對感性的超越和壓抑。三、以突出“心”的能動作用為特徵的主體思想，強調自我完成、自我實現和自我超越。四、以實現人和自然界的和諧統一為目的的整體思想。其最高理想是“天人合一”的精神境界。

以下就這些特點分別作一些簡單的說明和敘述。

一、人本思想

這裏所說的人本思想，不同於西方近代史上所說的人本主義。它不是提倡人人平等的天賦人權等學說，而僅僅是以人為中心的古代心性之學。

中國古代哲學，特別是佔主導地位的儒家哲學，都把人放在中心地位，重視人的價值和作用。一切其他問題，都是爲了解決人的問題而展開。正是從這個意義上說，它是以人爲本位的人本主義哲學，而不是以認識自然界爲目的的純粹思辯理性哲學，也不是以追求絕對超越的彼岸世界爲目標的宗教哲學。

心性問題的提出和討論，不僅標誌着對人的問題的普遍重視，而且反映了中國封建社會以農業自然經濟爲基礎，以家族血緣關係爲紐帶的社會結構的特點。孔子的仁學思想，是中國心性論的真正開端。仁作爲一種道德境界，被認爲是人的本質存在，而且是心所具有的；只是孔子還沒有提出“仁就是性”的思想。當孟子提出“仁，人心也”以及“君子所性，仁、義、禮、智根於心”等命題時，第一次把反映人與人的關係的倫理道德原則變成了人的內在本性，建立了心性合一的道德主體論。從此以後，幾千年來，如何完成道德人格，實現理想境界，便成爲儒家心性論的中心課題。直到理學階段，仁不僅是人之所以爲人的內在本性，而且被提昇爲自然界的根本法則，是天地“生生之道”。人性也就是天道。這就充分肯定了人的道德價值，確立了人的本體存在。

在儒家學說中，以荀子爲代表的另一派，重視理智之心對於人的自然本性的主宰、控制和改造作用。其進一步發展則表現爲對於認知理性和社會經驗的普遍重視。董仲舒、王充、柳宗元、李覯、王安石、陳亮、葉適、王廷相、王夫之等人都在不同程度上繼承、發展了這一傳統。這同孟子所開創的主張內在價值和自我實現的主體論確有所不同。但這一派也很重視人在自然界的地位和作用，他們所要解決的也是人的本質及其終極意義等問題，

因此同樣屬於人本主義。

與儒家相對而又相輔相成的道家，提倡超倫理的自然主義心性論。他們徹底否定了上帝的存在，同時也否定了儒家的道德主體論。“道”作為超越的本體存在及其功能，以“自然”為特徵。而所謂“自然”就是既沒有外在的人格神的意志和目的，也沒有人為的情感意志。人法道，道法自然以及“為學日益，為道日損”，便是道家心性論的特點。人不必追求外在的知識，不必認識和改造自然界。人的根本任務在於以“自然”為宗，虛心體道，復其自然之性，獲得個體的精神自由。道家所謂“自然”，並不是作為認識對象的自然界，而是作為人的本體論根源或終極目的而存在的。因此它歸根到底是要解決人的問題，而不是什麼自然哲學或宇宙論、認識論之類。

如果說，儒家提倡以社會倫理為本位的道德主體論，以社會群體或整體意識為主體意識，那麼，道家則提倡以個人為本位的自我發展、自我解脫的本體論。追求超善惡、超是非、超名教的本體境界和精神自由，承認人具有這樣的內在能力。道家雖有“逃世”的一面，但也有深刻的批判精神；特別是莊子一派。

佛教心性論是不是人本主義？這是一個很有興趣的問題。有人說，佛教是神本主義；也有人說，佛教是無神的宗教；但是還沒有人說佛教是人本主義。對於這個問題，我認為應該從佛教中國化的過程來理解。佛教哲學作為宗教哲學，同中國傳統思想是不同的。它從根本上否定了社會倫理價值和人的現實存在，而提倡一種絕對超越的、彼岸的天國境界。但是，它既然要在中國得到發展，就必須與中國的傳統思維方式相結合，而中國的傳統思

想具有吸收、溶化佛教哲學的能力，衝突和融合就這樣同時發生了。中國哲學以心性為根本內容。佛教哲學經過“格義”和“般若學”之後，也很快以心性為中心課題。這是第一步。

但佛教心性論仍以超越此岸的涅槃境界為歸宿。人要成佛，只有徹底否定自己，才能達到神聖的彼岸。但中國化的佛教心性論却要把此岸和彼岸，現實性和超越性逐漸聯係和統一起來。它最初表現為“衆生皆有佛性”說的提出；在理論上，則表現為“心體用說”的提出和完善。這種學說明顯地突出了人的地位和作用。從道生的自性說到禪宗的明心見性說，從《起言論》的心體用說到華嚴宗的體用合一說，終於把神聖的佛性從宗教彼岸拉回到此岸，宣佈人人皆有佛性，人人皆能成佛。悟則衆生即佛，迷則佛即衆生，全在一念之間。這同儒家所宣揚的人人皆可以成聖一樣，人的地位顯然被大大提高了。如果再向世俗化的道路前進一步，宗教的神秘性即可破除，人的價值即可確立。因此，佛教哲學雖不是人本主義，但在中國化、世俗化的過程中，却最終走向了人本主義。

理學（即“新儒學”）通過融合儒、佛、道，運用形而上學的方法重新確立了人的本體存在及其在自然界的地位。但它片面地發展了人的倫理道德屬性，使之本體化，變成普遍的、絕對的形而上的宇宙本體，以此提高人的地位，成為宇宙的中心。人不僅能與天地並立而為三，能夠參贊天地之化育，而且能“為天地立心”。在理學家看來，人之所以為人，在於人具有“所當然”之理；而“所當然”之理就是“所以然”之理，二者都來源於最高的“自然”之理。這就是人的最高存在。從孟子到李翱，都強

謂人之所以異於禽獸者，在於“道德之性”；理學家則提出“天地之性”作為人的形而上的本體存在。它既是道德人性，又是宇宙法則、宇宙本體。仁作為人之所以為人的根本屬性，既是“心之全德”，又是天地“生生之理”；既是人心，又是天心。而天地之心靠人心來實現，天地之道靠人性來實現。這就從心性論上確立了人的價值以及在宇宙中的地位。

理學家認為，人稟陰陽五行之秀氣而為萬物之靈。這個靈處就在於“心”。人不只是萬物中之一物，而且是天地萬物的“主宰”。除人之外，沒有什麼能作宇宙的主宰。如果沒有人，天地就失去它的意義，就不是現在這個樣子。從這個意義上說，人是萬物的尺度。仁的要求不僅要“仁民愛物”，而且要以乾坤為父母，萬物為同胞，實現天地萬物一體境界。

這種學說，無非是把封建社會以尊卑貴賤等級秩序為核心的倫理關係擴大到整個宇宙，以作本體論的論證。就其現實性而言，它是“愛有差等”的，是以絕對服從為支撐點的。所謂真正的“愛人”，只能是一種空想或理想。但它從心性論上確認，仁是人的本質所在，是一種最高的權力和義務，也是人的尊嚴和價值之所在。它不是把人看作一架自動機或智能機，也不是看作神的工具或奴僕，而是看作有情感、意志和智力的社會存在，却表現了中國哲學的特點。不是神，而是人，才是自然界的主人；是宇宙的中心，是社會的主體。正因為如此，在中國一直沒有發生像西方那樣的宗教運動；但是也沒有出現西方那樣在上帝面前人人平等的思想。

二、理性主義思想

中國古代人本思想之所以不同於西方近代，還在於西方近代人本主義不僅是理性主義的，而且以滿足個人的感性需要，並批判宗教禁慾主義為特徵；而中國則從一開始就高揚理性的力量，具有理性主義特點。“理性”（rationality）一詞，本有兩方面意義。一是認知理性。即人對客觀事物及其關係、規律的認識。它表現為概念、判斷和推理等邏輯思維能力。即通常所謂“理智”。二是實踐理性或道德理性。即對道德本體的領悟或自由意志的直覺。中國哲學心性論，特別是儒家心性論，主要是以情感、意志為基礎的道德理性主義或實踐理性哲學。中國哲學所要塑造的人格，是道德型的而不是理智型的；是實踐型的，而不是觀念型的。

儒家無不以仁、義、禮、智為性；不管它被說成是先驗的，還是經驗的。仁是從道德情感上說的。它是情感經驗的“昇華”；但實際是封建社會以家族血緣關係為基礎的倫理關係在意識中的直接反映。義是從道德意志上說的。它表現為道德判斷；即“應當如此”的絕對律令，而不是物質功利的外在需求。禮是從道德倫理上說的。它表現為社會的上下尊卑等級關係和禮節儀式。智則是從道德認識上說的。它表現為道德觀念的自我體認；即所謂“是非之心”。這些都是基於人的社會存在，人與人的社會關係而產生的價值觀念，或所謂的主體意識。作為人性，它是出於經驗而又超經驗，出於情感而又超情感的道德理性，而不是純思辯

的認知理性。

儒家很重視情感經驗，其心性之學就是從情感經驗出發的。但他們又提出性和情的區分，這就意味着從感性向理性的超越。如所謂“四端”之情，雖出於心理情感或心理本能，但一旦“擴充”而提高、昇華為仁、義、禮、智之性，便成為自覺的道德意識而具有形而上的必然性。所謂“心之官則思”，是對理性思維的充分肯定。但這並不是對客觀對象或經驗知識進行分析或綜合的邏輯思維，而是認識內在本性的自我反思；即“先識其大者”。它不是獲得對於客觀世界的認識，而是對道德理性的自我直覺。有些漢、唐儒者忽視了這一點，把仁僅僅說成情感經驗或心理情感，因而受到理學家的批評。理學家普遍承認有先驗的道德理性，也都是強調思的作用。其中也包括對“物理”的對象認識，但主要是對“性理”的自我認識；即形而上的反思。理學家所說的“盡其心”、“大其心”，實際上是通過形而上的自我超越，返回到“天德良知”；即對“天地之性”的本體認識。

理學家以形而上之理為性。性是普遍的、超越的絕對理性，但又不離感性存在。超越的、絕對的、形上的理性原則與形下的感性存在不可分離。由於理學家把佛教的心體用說運用於道德人性論，確立了形而上的理性原則，因此，心具有超越的形而上的本體意義。但心又是形而下者—即知覺認知之心—因此它又不能不承認人的生理、心理的經驗存在。由於形上不離形下，理性不離感性，本體不離作用，因此要實現絕對普遍的“天地之性”，就必須“變化氣質”，超越自己；但又不能徹底否定自己的感性存在。一方面是道德本體的追求，另一方面却又離不開生理、心

理的基本需要。只能在感性存在中，實現理性的超越；也就是自我超越。理學心性論就是在這種二律背反中發展的。其“天理人欲”之辨，則表現了宗教禁慾主義的傾向。

作為一種方法，這種理性主義具有超理性的特徵。它不是對外部經驗知識的邏輯分析和推理，而是超經驗超感性的本體認知。就其基本特點而言，它是封閉的而不是開放的，是內向的而不是外向的，是整體的而不是分析的，是經驗歸納的而不是邏輯演繹的。它在很大程度上是屬於直覺“頓悟”思維，但這並不排除一般的邏輯思維和認識活動。它以情感、意志和主客體的價值關係為主要內容，但同時又是一種認識論學說。它是知、情、意的結合，真、善、美的統一。理學家提倡“格物致知”，“即物窮理”之學，就包括許多認識論問題。但由於它以實踐理性為根本內容，其認識論思想不僅沒有得到獨立的發展，而且變成了“盡心知性”的工具和手段。

這種理性主義，還表現為“以理主情”的傳統思想。如前所說，中國古代思想家，都很重視人的情感需要；但他們更強調內在的理性原則。因此，並不是以情感需要的滿足，而是以道德理性的實現為最大幸福與快樂。“理義之悅我心，猶芻豢之悅我口”。這種悅，完全出於自覺，是一種內在的精神享受，而不同於外在的物質功利的追求。當生命和道義發生衝突時，寧可“殺身以成仁”，“舍生而取義”。儒家不但絕不否定情感需要，恰恰相反，它的心性之學就是從情感需要、情感評價出發的；但必須是理性化的或受理性支配的“中和”之情。當喜而喜，當怒而怒，才能為天下立“大本”，為天下行“達道”。除了“四端”

等道德情感，喜、怒、哀、樂之情也必須受道德理性的支配。和佛教心性論的最大區別是，儒家並不一般地主張滅情，而是主張“性其情”。他們認為情是性之所發，要使情發於正，必須節之以理，並且需要靜中體驗以及敬、存等體證工夫。

道家主張“滅情”、“忘情”，但並不是不要情，而是“以理化情”。道家所反對的是道德、功利、是非之情，並不是自然情感。莊子以後的道家，包括玄學，主張化情於自然之道，追求一種超越的自然美。他們一般都主張超脫拔俗，以“自然”為尚。“自然”作為形而上的本體存在，又是否定性存在；其特點就是是名教。所謂“超名教而任自然”，就是實現自我超越的自由境界；也就是理智主義的情感體驗。玄學家有“有性無情說”與“有情無累說”的爭論。其實，所謂“無情”就是忘情，所謂“無累”就是不累於物。人不能沒有情感需要；有情感需要，則不能不以物為對象。但神明之心能夠“體無”，即達到自我超越的本體認識，因此能應物而不累於物。所謂名教出於自然，就是把社會倫理和等級名分置於絕對理性之下。這正是玄學心性論的理性之光。至於把名教和自然合而為一的獨化自性說，則以現象為本體，名教為自然。在千變萬化的現象世界中，實現自我精神超越，達到心靈上的完美自足。實際上是儒道融合的表現。此外，道家和玄學提倡自我體驗，反對向外求知；提倡形而上的玄思，反對語言文字；甚至走向“超言絕象”的直覺頓悟。這一點被後來的禪宗所發展，變成超理性的直覺主義。

應當指出的是，中國古代的心性論，特別是儒家心性論，雖然重視提倡理性精神，但這是以前封建倫理為本位的片面的道德理