

李泽厚

旧说四种

04

说儒学四期

李泽厚
著

图书在版编目(CIP)数据

说儒学四期/李泽厚著. —上海: 上海译文出版社, 2012. 6

(李泽厚旧说四种)

ISBN 978 - 7 - 5327 - 5654 - 4

I. ①说… II. ①李… III. ①儒学-研究-中国

IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 007888 号

说儒学四期

李泽厚 著

出版统筹/赵武平

责任编辑/陈飞雪

装帧设计/蔡立国

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版

网址: www.yiwen.com.cn

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc

浙江新华数码印务有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 4.75 插页 5 字数 64,000

2012 年 6 月第 1 版 2012 年 6 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 5327 - 5654 - 4/B · 338

定价: 25.00 元

本书版权为本社独家所有, 未经本社同意不得转载、摘编或复制

如有质量问题, 请与承印厂质量科联系, T: 0571 - 85155604

序

儒学如此发热，始料未及。将二十世纪八九十年代有关鄙见汇结于此，“四期”乃针对牟宗三、杜维明“三期说”而发，即反对现代新儒家以心性论来代表和统领儒家哲学也。有如本系列中的其他三书，一字未易，以供参考。此序。 波斋 二〇一〇年十二月

目 录

说儒学四期(1999)	1
略论现代新儒家(1986)	39
附录一 何谓“现代新儒学”(1995)	109
附录二 关于“内圣外王之道”(1994)	115
为儒学的未来把脉(1996)	125

说儒学四期

(1999)

天生百物，人为贵

——郭店楚墓竹简

成为人，就是成为个体

——Clifford Geertz

一 源起

“儒学四期说”有它的“直接源起”和“间接源起”。“直接源起”是针对由牟宗三提出、杜维明鼓吹、而在近年开始流行的“儒学三期说”。“儒学三期说”以心性论作“道统”来概括和了解儒学，认为这是儒学的“神髓”、“命脉”。从而，孔、孟是第一期，孟死后不得其传焉，直到宋明理学发扬心性理论，成为儒学第二期。按牟宗三的说法，自明末刘宗周死后，有清三百年又失其传，一片黑暗，直到熊十力出来，传至牟宗三、唐君毅等人，才又光大，是为儒学第三期。他们认为，今天的任务就是继续发扬这个以牟宗三为核心代表的“儒学第三期”。人名之曰“现代新儒学”，我称之为“现代宋明理学”。^①

我以为，“三期说”在表层上有两大偏误。一是以心性一道德理论来概括儒学，失之片面。孔子本人极少谈“心”、“性”，“性”在《论语》全书中只出现两次。孟子谈了一些，

^① 参阅拙著《世纪新梦·何谓“现代新儒学”》，安徽文艺出版社，1998。

但并不比谈社会政治问题更为重要。郭店竹简所谈“心”、“性”，大都联系“情”而非常具体，远非抽象的哲学观念。“三期说”以心性道德的抽象理论作为儒学根本，相当脱离甚至背离了孔孟原典。第二，正因为此，“三期说”抹杀荀学，特别抹杀以董仲舒为代表的汉代儒学。在他们看来，汉儒大谈“天人”，不谈“心性”，不属儒学“道统”、“神髓”。这一看法不符合思想史事实。“始推阴阳，为儒者宗”的董仲舒，以及其他汉代儒者，吸收消化了道法家、阴阳家许多思想、观念和构架，所创立包罗万有的天人感应的阴阳五行反馈图式，在当时及后代都具有重大意义，其理论地位并不在宋明理学之下。即使程、朱，不也仍然讲阴阳五行么？而在创设制度层面和作用于中国人的公私生活上，它更长期支配了中国社会及广大民众，至今仍有残留影响。因此，把它一笔抹杀，我以为为是明显的偏见。由此可见，所谓三期、四期的分歧，便不是什么“分十期都可以”^①的问题，而是一个如何理解中国文化特别是儒学传统，从而涉及下一步如何发展这个传统的根本问题。儒学仅仅是心性道德的形而上学，从而只能发展为某种相当窄隘的宗教性的教义呢，还是有着更为丰富的资源，在吸取、消化现代某些思想、理论后，可以有一个更为广阔的前

① 杜维明：“回顾儒家思想的发展，你分十期都可以”，见《世界汉学》创刊号，第20页，北京，1998。

景？例如，今天讲“天人合一”，是停留在宋明理学心性论“天人合一”道德境界的继承上呢，还是可以更广泛地包容汉儒重视自然情境与社会相统一的天人图式等内容而加以改造、发扬？

“三期说”除了上述的表层偏失外，还有更为重要的深层理论困难。这种困难也有两点。一是“内圣开外王”，一是“超越而内在”。

“三期说”的倡始人和主要代表牟宗三，强调遵循宋明理学“内圣开外王”的传统，论证从心性论的道德形而上学（内圣），开出现代社会的自由和民主（外王），即由完满自足、至高无上的道德理性，经过“良知坎陷”自己，变为认识外界，从而接受西方现代民主、科学而开出“外王”。这理论非常晦涩而曲折，即使盛赞或同情“现代新儒学”的学者，也不得不承认它牵强难解。例如郑家栋说，道德良知既然如此圆善、完满，“达到了完满状态的本心性体、道德良知，何以又要坎陷自身而下开知性呢”？^①这种“坎陷”的动力和可能何在？这批评虽然简单，却道破了问题所在。即高悬道德心性作为至高无上的本体，宇宙秩序亦由此出发（道德秩序即宇宙秩序），那又何需现代科学和民主（均与传统道德基本无关）来干预和参与呢？这不是理论上的附加累赘么？想由传统道

^① 郑家栋：《当代新儒学论衡》，第122页，桂冠图书公司，台北，1995。

德开出现代的民主政治和社会生活，以实现儒家“内圣外王之道”，“现代新儒学”无论在理论上或实践上，都是失败的。熊十力用《周礼》来套现代政治，梁漱溟以伦理代政治的“乡村建设”是如此，冯友兰写《新世训》、《新事论》来“经世致用”，在理论上却与其强调“经虚涉旷”的纯概念体系的《新理学》打成两橛，没有内在逻辑联系，甚至互相矛盾，也如此。看来，牟宗三“内圣开外王”的“良知坎陷说”又是一例。与牟承认宋明理学“内圣学强，外王学弱”一样，现代宋明理学（即“现代新儒学”）也没能逃出这一理论缺失。

但是，更为重要，并且可说是致命伤的理论困难，是牟宗三体系核心的“内在超越说”。这本是宋明理学本身的一个巨大矛盾，到牟宗三这里，因为装上康德哲学的框架，便使这矛盾愈发突出了。简单说来，这矛盾在于：“内在超越说”一方面强调遵循儒学传统，否认外在超验的上帝神明，把道德律令建立在“人心即天心”、“人性即神性”，即将内在心性作为本体的基础之上；另一方面又模拟西方“两个世界”（天堂与人世、理念世界与现实世界、本体与现象界）的构架，将此人“心”、人“性”说成是“超越”的。在西方，“超越”本是超越经验的意思，超越者（上帝）决定、主宰人类及其经验，人类及其经验却不能决定甚至不能影响到它。只有上帝全知全能，人必须臣服、从属、顺从。那个世界（上帝）是独立自足的，这个世界来源于它，依附于它。所以，现实存在的一切都

是现象 (appearance), 超验 (超越) 的存在才是实体 (substance)、本质 (essence)。《圣经》如是, 希腊哲学, 包括巴门尼德的存在 (Being)、柏拉图的理念世界 (the world of ideas), 也如此。这与中国传统的“天人合一”、“体用不二”的“一个世界”观, 应该说是迥不相同的。因之, 一方面既强调中国传统的“即人即天”, “性体”即“心体”; 另一方面, 又要将本不能脱离感性以及感情的“仁”、“恻隐之心”、“良知”, 说成是内在的“超越” (transcendent) 或“先验” (transcendental), 便不能不产生既超验 (与感性无关, 超越) 又经验 (与感性有关, 内在), 既神圣 (上帝) 又世俗 (人间) 的巨大矛盾。有如我十多年前在论述宋明理学时所一再指出:

康德只讲“义”, 理学还讲“仁”。康德把理性与认识、本体与现象作了截然分割, 实践理性 (伦理行为) 只是一种“绝对命令”和“义务”, 与任何现象世界的情感、观念以及因果、时空均毫不相干, 这样就比较彻底地保证了它那超经验的本体地位。中国的实践理性则不然, 它素来不去割断本体与现象, 而是从现象中求本体, 即世间而超世间, 它一向强调“天人合一, 万物同体”, “体用一源”、“体用无间”。康德的“绝对命令”是不可解释、无所由来 (否则即坠入因果律的现象界了) 的先验

的纯粹形式，理学的“天命之谓性”（“理”）却是与人的感性存在、心理情感息息相通的。它不止是纯形式，而有其诉诸社会心理的依据和基础。继承孔孟传统，宋明理学把“义务”、“绝对命令”明确建筑在某种具有社会情感内容的“仁”或“恻隐之心”上……在宋明理学中，感性的自然界与理性伦常的本体界不但没有分割，反而彼此渗透吻合一致了。“天”和“人”在这里都不只具有理性的一面，而且具有情感的一面。^①（重点原有）

尽管心学强调“心”不是知觉的心，不是感性的心，而是纯道德本体意义上的超越的心，但是它又总要用“生生不已”、“不安不忍”、“惻然”等等来描述它，表达它，规定它（包括牟宗三也如此）。而所谓“生生”、“不安不忍”、“惻然”等等，难道不正是具有情感和感知经验在内吗？尽管如此强调它非心理而为形上，如何不是感性，尽管论说得如何玄妙超脱，但真正按实说来，离开了感性、心理，所谓“不安不忍”、“惻然”等等，又可能是什么呢？从孔子起，儒学的特征和关键正在于它建筑在心理情感原则上。王阳明所谓《大学》古本，强调应用“亲民”来替代朱熹着力的“新民”，也如此。但这样一来，这个所谓道德本体实际上便不容否定地包含有感性的性

^① 《中国古代思想史论》，第236—237页，人民出版社，1985。

质、含义、内容和因素了。^①

一方面，“人心”与感性自然需求欲望相连，与血肉之躯的物质存在相连，这是异常危险的，弄不好便变为“过度”的“私意”“私欲”而“人欲横流”，成为恶；另一方面，“道心”又仍需依赖这个与物质存在相连的“人心”，才可能存在和发挥作用，如果没有这个物质材料，“道心”、“性”、“命”也都落了空。“性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处”，否认了“天气地质”、“人心”、“形气”，也就等同于否定物质世界和感性自然的释家了……像“仁”这个理学根本范畴，既被认作是“性”、“理”、“道心”，同时又被认为具有自然生长发展等感性因素或内容。包括“天”、“心”等范畴也都如此：既是理性的，又是感性的；既是超自然的，又是自然的；既是先验理性的，又是现实经验的；既是封建道德，又是宇宙秩序……。本体具有了二重性。这样一种矛盾，便蕴藏着对整个理学破坏爆裂的潜在可能。^②（重点原有）

这就是我在论述宋明理学时所强调的这一理论体系的内在根本矛盾。即因为没有超验的上帝或先验的理性作为背

① 《中国古代思想史论》，第262页，人民出版社，1985。

② 同上书，第240—241页。

景，天人不可分离必然会产生这样的问题。我之所以认为“现代新儒学无论在理论框架上，思辨深度上，创造水平上，都没有越出宋明理学多少，也没有真正突破的新解释”^①，也表现在他们没能解决这个矛盾上。例如，牟宗三一再强调作为“仁”的“觉”即道德心灵（moral mind）“不是感官知觉或感觉（sense-perception），而是悱恻之感，即《论语》所言的‘不安’之感，亦即孟子所谓恻隐之心或不忍人之心。……中国成语‘麻木不仁’，便指出了仁的特性是有觉而不是麻木”^②。但这“悱恻之感”、“不安之感”、“不忍人之心”、“麻木”等等，不是感性心理又是什么？它并不是“无声无臭”的“於穆天命”。颇有意思的是，郑家栋发现，牟宗三是由某种“天人相分”即由讲述“人不即是天”（承认有某种外在超越对象），而逐渐转到“即人即天”，即强调“内在超越”，人的“心性”即“天道”本身上来的。这样一来，人既有此“内在的超越”、心中的上帝，也就不需要去“畏”那作为对象存在的超越的上帝，于是“天人之间的紧张关系亦消失了”。^③“畏”只剩下了“敬”。如郑家栋所指出，“《心体与性体》论及孔子的有关思想，不再使用‘敬畏’一语，而改用崇敬言之……即

① 拙著《世纪新梦·何谓“现代新儒学”》，第111页，安徽文艺出版社，1998。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，第35—36页，学生书局，台北，1984。

③ 郑家栋：《当代新儒学论衡》，第207页，桂冠图书公司，台北，1995。