



贾庆军 著

黄宗羲的天人之辨

兼论中国传统文化之特质



中国社会科学出版社

黄宗羲的天人之辨

兼论中国传统文化之特质

贾庆军
著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

黄宗羲的天人之辨:兼论中国传统文化之特质/贾庆军著. —北京:中国社会科学出版社, 2014. 11

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5079 - 5

I. ①黄… II. ①贾… III. ①黄宗羲(1610~1695) — 哲学思想 — 研究 IV. ①B249. 35

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 262040 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 凌金良
责任校对 郝阳洋
责任印制 王炳图

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号(邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.cn>
中文域名:中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2014 年 11 月第 1 版
印 次 2014 年 11 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 17.5
插 页 2
字 数 290 千字
定 价 55.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换
电话:010 - 64009791
版权所有 侵权必究

目 录

前言	(1)
第一章 黄宗羲天人思想之源泉	(11)
第一节 白沙自得之学及其超智识主义(整体)特征	(11)
第二节 王阳明的良知天理学说——从良知与良能思想 之关系谈起	(23)
第三节 刘宗周气一元论与气质即性说的本质及其影响	(47)
第二章 黄宗羲的“天”、“人”概念和思想	(82)
第一节 黄宗羲“天”之概念和思想	(82)
第二节 黄宗羲天或气一元论之本质——兼论“内在一元 倾向”	(97)
第三节 黄宗羲与陈确思想之差异——关于万物一体 (气一元论)中“物”之思想的考察	(107)
第四节 黄宗羲“人”之概念与思想	(123)
第三章 黄宗羲天人思想下的性学思想	(136)
第一节 从性善说到至善说	(136)
第二节 从至善说到性善说	(147)
第三节 黄宗羲性学中的天理人欲、王霸义利之辨	(156)
第四章 黄宗羲天人思想下的工商政治思想	(173)

2 黄宗羲的天人之辨

第五章 黄宗羲天人思想中的实学思想	(188)
第一节 黄宗羲的“虚”、“实”之辨	(188)
第二节 黄宗羲经世之学的由来和本质	(213)
第六章 黄宗羲的天人感应说与革命思想	(232)
第七章 黄宗羲与弟子的学术分歧及其思想史意义	(242)
余论 传统文化的特质及其价值	(264)
参考文献	(268)
后记	(277)

前言

关于黄宗羲的研究，已经汗牛充栋了。对其思想之评价也呈现出多元化趋势，有的侧重于其气一元论研究，如李明友的《一本万殊——黄宗羲的哲学与哲学史观》（人民出版社1994年版）；有的侧重于其思想的启蒙，如侯外庐的《中国早期启蒙思想史》（人民出版社1956年版），梁启超的《中国近三百年学术史》（团结出版社2006年版），陈祖武、朱彤窗的《乾嘉学派研究》（河北人民出版社2007年版），汪晖的《现代中国思想的兴起》（生活·读书·新知三联书店2008年版），吴光主编的《从民本走向民主——黄宗羲民本思想国际学术研讨会论文集》（浙江古籍出版社2006年版），方祖猷的《清初浙东学派论丛》（万卷楼图书有限公司1996年版）和《黄宗羲长传》（浙江大学出版社2011年版），冯天瑜的《中国文化近代转型管窥》（商务印书馆2010年版），唐君毅的《中国哲学原论·原性篇》（中国社会科学出版社2005年版），钱穆的《中国近三百年学术史》（中华书局1986年版），王汎森的《晚明清初思想十论》（复旦大学出版社2004年版），金观涛与刘青峰的《中国现代思想的起源》（香港中文大学出版社2000年版），陈文章的《黄宗羲内圣外王思想之研究》（睿煜出版社1998年版），沟口雄三的《中国前近代思想的演变》（中华书局2005年版），岛田虔次的《中国近代思维的挫折》（江苏人民出版社2008年版）等；有的强调其思想的实践性，如程志华的《困境与转型——黄宗羲哲学文本的一种解读》（人民出版社2005年版）、吴光的《黄宗羲与清代浙东学派》（中国人民大学出版社2009年版）等；有的侧重于其工商思想，如余英时的《儒家伦理与商人精神》（广西师范大学出版社2004年版）、吴根友的《明清哲学与中国现代哲学诸问题》（中华书局2008年版）等；有的发掘其思想的传统性，如张师伟的《民

本的极限——黄宗羲政治思想新论》（中国人民大学出版社 2004 年版）、劳思光的《新编中国哲学史》（下三）（三民书局 1987 年版）、蔡仁厚的《儒家心性之学论要》（文津出版社 1990 年版）、刘述先的《黄宗羲心学的定位》（浙江古籍出版社 2006 年版）、杨祖汉等编的《黄宗羲与明末清初学术》（台北“国立”中央大学出版中心 2011 年版）等。还有无数研究论文涌现，这里不再赘述。

其中，对黄宗羲的思想进行现代阐释的著作占大多数，而这也是学术界研究的主流。而笔者经过多年学习和阅读，渐觉黄宗羲的思想所呈现出来复杂和多面的特质，给研究者设置了不少障碍，以致人们难以把捉其思想的整体面貌和本真特征。笔者则不揣浅薄，试图突破其复杂纷乱之表层，探寻其思想之核心线索，并以此来打开其思想的大门，使其看似混乱的思想能够得以清晰和条理地呈现。

笔者发现，黄宗羲所有的思想几乎都可以追溯到其核心思想，即天人思想上。在这一总体框架下，其他思想都能够得到合理的理解。而且其天人思想是传统思想的总结和集大成者，集中体现了中国传统文化之特质。因此，笔者此书的写作目标就是：详尽探讨黄宗羲的天人思想，并在此思想框架下重新阐释其他思想，最后对黄宗羲的思想进行客观定位和评价，从中透射出传统中国文化的根本特征。

本书的主要内容如下：

（一）黄宗羲天人思想的源泉

其源泉可追溯到白沙的自得之学、阳明的良知天理之学和戴山的气一元论。

陈白沙经常强调“自得”，其心学也可看成“自得之学”。在他看来，孔孟圣学就是自得之学，这是儒家整体之学的本质特征。这种强调整体之学的学问，既不是智识主义的，也不是反智识主义的，而是超智识主义的。这也是儒家文化不同于西方文化之所在。

而阳明良知天理之学是将儒家整体之学细致化和系统化，是中国传统天人合一、万物一体思想的发展和完善。在阳明看来，良知是本然自然呈现之天理。在其中善恶自辨，为善去恶一随自然，不留滞念。这是一个完美的自然整体。换句话说，宇宙就是一个放大的良知，它自然绽放和展开，无须另外的意识和感应。而作为心体上的良知，亦是在这一大良知之

内，两者其实是一体的。所以，心体上的良知亦不需要去意识、去感应，它只需顺应宇宙良知的运行，自然去知善知恶、为善去恶。至于不悟良知者，就是滞留于物之人欲在作怪，这时才需要一些致良知之工夫，使其复归良知。良知天理的广大和神秘才导致阳明在所有领域纵横捭阖、收放自如，也正是此天理的广大，才造就了古代中国人想象力的超拔和不羁。可以说，阳明良知天理之学是儒学的顶峰和大全。

而在良知天理基础上，王阳明提出了独特的实学概念。在他看来，人之言行是否为实学，要看其是否符合天理。天理的本质特征就是无功利之心。因此，实学就同人们处理功利之心和道德仁义的关系有关。所以，实学就是辨义（天理）利（人欲）之学。

阳明的良知天理和实学思想都影响了黄宗羲。

戴山则将白沙整体之学、阳明万物一体之学以气一元论的形式表现出来，由此奠定了黄宗羲气一元论和天人合一思想之基础。而戴山谈论本体和工夫、气质与性、物与知的关系时，始终有一个前提，那就是良知或慎独，即要承认万物一体、心物一体。在这里，万事万物都不是孤立地存在。而在这个一体中，虽整体为一，但工夫并不即是本体，气质不是性，物并不直接是知，在这几对关系中，只有前者之本然才能成为后者。因此，刘戴山突出的依然是本然之存在，这就是天理。这种气之本然和非本然之区分，也直接影响到了黄宗羲。

黄宗羲天人思想的这三个来源我们将在第一章中进行详细交代。

（二）黄宗羲的“天”“人”概念和思想

在黄宗羲这里，天既是“气”，也是“理”。当其单独言天即“气”时，此“气”已经包含了“气化流行”与“气之主宰”（此“气”既可无形也可有形），即此时之天是一个理气合一之天。天此时就是一个万能的造物主和主宰者；当其言天即“理”时，他业已将万能之“气”分成了两部分：形上之气（理）和形下之气（流行之气）。而此时之天只是“气之主宰”者。然而，无论是“气”之天还是“理”之天，终归是一天。

而且，黄宗羲还区分了气之本然与非本然。在气是本然状态时，气及其主宰“理”是一体的，这时气即性，气即理。而当气成为“习染之气”（非本然之气）时，其理就不称为性，而是命了。此命与本然之气判然有别，在这种意义下就不能混理气了。因此，在更根本的意义上看，黄氏依

然会承认理气合一、气性合一的。

因此，黄宗羲并没有像朱子和亚里士多德一样提倡理气二元论或形式质料二元论。这就形成了传统中国思想和传统西方思想的一个基本区别，即传统中国思想并不将事物形上与形下、内和外、精神和物质之区分看成是本质的区分，它们毋宁是一种本原（气或天）的不同形态。而具有本质区分的是事物的本然与非本然状态，也即气或天的本然和非本然（习染）之分；而对传统西方思想来说，形上与形下、精神和物质是有着本质的区分的，它们分别属于不同的本原。这也是西方二元论和中国一元论之根本区别所在。而今看来，西方思想有助于思考的精细化，却没能触及事物更本真、更完整之本原，因此其精细化就有误入歧途之风险。而传统中国思想对事物的探索更完整、更广阔，其中亦可涵纳西方的精细化，而且是在本真意义上使其精细化，不若西方精细化有误入歧途之风险。

“天”的概念和思想在黄宗羲这里达到了顶峰。

正是在天或气之本然和非本然之区分上，黄宗羲与陈确的思想产生了不同，黄氏在本然和非本然区分基础上，坚持本然天道为先，非本然之人欲则尽去，其名言“工夫所至即是本体”，并不只是说他崇尚盲目实践，而是在天道引导下的知行合一。他依然是以本体（道）为先，工夫（人事、人世，也即物）为辅；陈确则没有进行区分，认为人欲就是天理，天理依人欲而存，没有人欲就没有天理。

黄宗羲“人”之概念与思想包括三部分：首先，人乃心性合一之人。在“气”一元论里，自然会产生出“天人合一”与“万物一体”的观念。所以，黄氏“人”的概念必然来自于“天”的概念。如果说“天”是理气合一之天，则人就是心性合一之人。其次，人乃万物之灵。虽然万物皆禀一气而生，但人和其他物种仍然有别，其中主要的就是性之别。从性的角度来看，人是万物之灵。最后，人只一性——性善。虽然黄氏承认人与物可有不同之性，人具义理之性，物具气质之性。但他坚决不承认人有不同之性。人只有一性，即性善。如果人只有一性，那么为何会出现善人恶人、圣人常人之别呢？黄宗羲将这归因于“习”。“习”是气或天之非本然状态。以上是第二章的内容。

（三）黄宗羲天人思想下的性学思想

黄宗羲的性学思想经历了从至善说到性善说的转变，其间我们也会探

讨阳明至善说的几种阐释和分析。而在黄宗羲的性善说中，核心就是其天理人欲、王霸义利之辨。

在黄宗羲看来，“天理”就是“气”之条理。“天理”的表现形式便是“自然”。人是万物之灵，人心即是灵明之所在。此灵明之心能接“天理”自然之则，当人心与天理合一时，便为不失其本然之心或本心。也可以说，当人的行为合乎自然天理时，人心便是天理，所谓心即理。而人心之不合于理时，便是人欲。

此“人欲”并非指人的生理自然欲望，如沟口雄三所理解的那样。“人欲”恰是不合天理之人为或人伪，是人破坏自然状态的人为活动和做作安排。这里的“自然”和沟口氏的生理自然含义并不一样，黄宗羲等所谓的“自然”是一种本然自然，它超越了感性和超验、主体和客体之划分，在这里它体现的是对万物（包括人）所有行为，包括生理自然行为的适度安排。此“适度”就是自然安排，过与不及皆非自然。所以，人的自然欲望的适度安排也就是天理的一种表现。而人自然欲望的过度便违背了天理，此时它就是“人欲”。

在天理人欲思想基础上，形成了其王霸义利之辨。

黄宗羲认为，王者就是顺应天理之自然的仁义之君，而霸者则是不顾天理强力作为的伪王者。在黄宗羲看来，“义”属于有仁心之人，也即顺应自然天理之人，而且“义”并不仅仅是道德修养，它也包括一切的治世功业，即只要心有仁心，则无往而不义，无往而不有事功。所有的功业不过是义行之副产品。所以，“义”并不排斥事功，而是自然而然获得所有之功业。而“利”则是失去仁心之后依靠种种人为手段去获取的功利、名利。这样的功利也往往都是私利，即不循天理、私智滥用之结果。

据此，黄宗羲批判了腐儒将仁义和事功分为两段的观念。他认为仁义、事功本来一途，奈何腐儒将其分为两段，于是便有了忠孝道德和事功之分离。言仁义者则被看作伦理教条的奉行着，事功者则成了与道德伦理无关的现实功利者。前者成为护教腐儒，后者则变为霸者。腐儒讥霸者不仁，而霸者讥腐儒无俾世用。两者皆残缺不全。在黄宗羲看来，朱熹和陈亮也没有逃脱腐儒的影响。

黄宗羲尽量要达成义理与事功、经和史、理和事的平衡与融合。这恰是儒学所强调的一种整体性。这种整体之学与近代功利之学大相径庭。

关于“人欲”的思想也是其关于“私”的思想。以人为来干涉扭曲自然天理也就是“私”。如此看来，黄宗羲关于人欲的思想与私的思想和西方近代思想并不一致。西方近代“私”和“欲”的思想正是沟口氏解释的“私”和“欲”，而不是黄宗羲所说的“私”和“欲”。如果说要探讨这两种私欲思想的关系的话，可以看出的是，黄宗羲所谓的私欲恰是西方近代私欲的根源。即黄宗羲对私欲的探讨更为根本，西方近代私欲不过是黄宗羲所说私欲的某种极端结果。人一旦不遵守自然天道，一任私智滥用，最终他将会关注一己之私自认生理欲望，并寻求其最大化。而这正是西方近代社会建立的初衷。黄宗羲等心学大师早就窥透了这一逻辑，因为他们会不遗余力地提倡“存天理，去人欲”。

现代人之所以会对人欲思想产生错误理解，源自于对现代公私观念和古代公私观念的混淆。通过对黄宗羲天理人欲思想的剖析，我们会知道，黄宗羲的自然天理就是大同或大公之天道。所以，“大公”并不是现代所理解的平均或平等，而是天道之自然秩序。在其中士农工商地位不同，但各自持守天道安排给他的权利和义务。不同职业和岗位共同缔造了一个和谐的世界。现代人理解的大公却是一种平等或平均诉求，其中个人的追求和欲望必须受到压制，一切都由集体决定，如此才能保证平等和平均。在这里，集体的自由和专制与个人的压抑和束缚形成鲜明的对照。对古人来说，“私”并不是个人欲望的绝对压制，而是对天道合理欲望之外的过度欲望之寻求。也就是说，古人是接受合乎天道之欲望和感情的，他反对的只是它的过度。而现代人则把一切欲望皆称为私。这就产生了两种不同的“大公无私”之观念：古人的“大公无私”指的是遵循自然之天理，摒弃人之私智穿凿，人之各种欲望皆控制在一个合理之限度，杜绝欲望的过度放纵；而现代人的“大公无私”则认为个人的一切欲望皆是不合理的，都会破坏集体的平等和平均，所以必须放弃所有个人欲望，完全听从集体的安排和指导。如果说古人的“大公无私”是真正自然而和谐之状态的话，现代人的“大公无私”则完全是人为、人造的产物。如此，我们就追溯到了传统公私观念与现代公私观念差异的根源，即不同的天人关系之理解。在古人那里，天人合一就是公，天人分离则为私，所以，公和私体现为一种质的区别。而在现代人这里，无论是公还是私，都是天人分离后人造的产物，所以它们都是在“人欲”这一个层面里打转，它们充其量

是一种量的区别而非质的区别。换句话说，现代的公不过是放大了的私。因此，现代的公私之争只是集体之私和个体之私的争夺。两者并不具有质的区分，也就没有道德上的高下之分，其争夺更多的是一种内部利益和权力之争。所以，在现代社会中，陷入“人欲”这一个层面的现代人，无论是打着公的旗号还是私的旗号，任谁都不具有更多的正义性。如果要矫正这一极端人欲之弊端的话，传统思想的整体宇宙构想是个有益的参照。以上是第三章的主要内容。

（四）黄宗羲天人思想下的工商政治思想

当黄宗羲谈到工商业的合理性时，也是在万物一体、体用合一、理事合一的逻辑框架内来谈的。四民之业存在的唯一合理性就是其遵循仁义天理之引导。当其合乎天理时，根据体用合一之原则，就可以说工商皆本。不仅工商皆本，四民之业皆本。而天理是自然流行，不杂以任何的停滞和人为。如果动用私智对某物产生执着，从而滞留于某物，便是人欲，便是私利，与天理正相悖逆。所以，在天理中的工商只有遵循天理之自然安排，自然扮演好自己的角色，尽自己的本分，才称其为真正的工商。这样的工商就是天理之组成部分。

同样，在天理之下，君臣都负有自己的天职：君主的天职是养民保民，他是为民而设的，而且他必须依靠臣来行保民之政；臣的天职是事君，他要辅佐君主行其天职。臣要竭尽其才力，想出行之有效的安民之术。所以，如果君主忘了其天职，失去养民保民之心，那么他也就不可能找到贤臣，他所用人也必然会残民害物。而他在《原君》、《原臣》、《置相》、《学校》、《取士》等篇中所提到的思想，莫不本之于此天理观。在他的天理中，君、臣、相、士莫非此天理整体中之不可或缺之部分。各部分皆要领会天理之整体内涵以及自己在整体中的位置，继而各尽本分、通力合作，以实现天理之完满。不以一己之职为最，一叶障目，不见天理整体之全，以致形成以执己之私废天理之公的破坏性后果。所以，黄宗羲天理观下的忠孝就不再是一家、一姓之事，而是属于一个整体。如果忽视此天理之整体，各自固执一己之利，那么在家里面就可能出现专制家长将家变为其一己之私的局面，在国则会出现暴君独夫之私天下之行为。

所以，黄宗羲的工商政治思想皆是在其天理基础上产生的，而其天理思想是中国传统思想的智慧结晶，是对整个宇宙的深刻思考。而近代启蒙

思想反而显得单薄与片面。因为近代启蒙思想只不过抓住了人性的一方面——即其自然欲望，尤其是生存本能——并将其推到极致，它致使每个个体都为了一己之生存孤军奋战。他们竭尽个人之私智，对自然秩序不再心存敬畏，置世界整体于不顾。他们妄想用一个完全人造的世界取代自然流行之宇宙。黄宗羲所描述的自然秩序之整体在现代人这里已经支离破碎。如果黄宗羲的预测是正确的话，当现代人将每个个体私欲推到极致的同时，也是整个世界崩溃的时刻。尼采、海德格尔等现代西方哲人也已经将现代人的这种命运揭示得非常清楚。因此，从传统思想中寻找某种缓解现代病的药方，已经成了现代思想家之迫切需要了。从传统大儒那里汲取智慧，又有何不可呢！而且儒家思想的现代价值可能并非如余英时先生所说，只是一缕“游魂”而已。以上是第四章的内容。

（五）黄宗羲天人思想中的实学思想

黄宗羲的实学概念并不是我们理解的经世实学。他的实学是一种整体天理之学，其特征是理气合一、道事合一、知行合一、万物一体。而任何分离理与气、道德与事功、知和行之学皆是伪学、虚学。宋明清实学概念的混乱，只因为各执一己之偏，互相攻伐。只要廓清天理之整体，一切纷争也就烟消云散了。对黄宗羲虚实思想的研究也表明，“实学”不过是儒学的一种变称而已，它不是一种独立的学问。而且，黄宗羲之儒学是儒学完备发展的最后表现，其同时代的顾炎武、王夫之皆未达到他的深度和完整性。

将黄宗羲之学说成是经世之学，似乎是我们的一厢情愿。他追求的是一种整体天理之学，单纯的经世之学也是这种分离的产物，黄宗羲对之持明显的批判态度。

最终我们看到，在黄宗羲的哲学理论中，他是一个严谨认真、见识超卓的王学继承者，他追求理论的完整，批判任何的偏颇之学。但在现实情感和社会实践中，他又受经世实践之学的吸引，并不经意成为其肇始和奠基者。这就使我们能够较全面地理解其理论和实际行为之间的矛盾。由此我们也可以暂时得到一个结论：黄宗羲是经世之学理论上的批判者，却又是实际当中经世之学的无心插柳者。这也就为梁启超等人将其看作启蒙的楷模打开了方便之门。以上是第五章的内容。

（六）黄宗羲的天人感应说与革命思想

黄宗羲思想的基础是气一元论。在这一基础上，产生了其天人感应学

说和革命思想。黄宗羲这些思想很少被人提及。据笔者考察，其革命思想和近代革命思想有着明显不同，他革命的目的是恢复天命，而非废去天命；其结果是推动天命的循环，而非追求历史的进步。其革命思想依然是传统性质的。这是第六章的内容。

（七）黄宗羲与弟子的学术分歧及其思想史意义

黄宗羲与弟子们的学术分歧少有学者论及，据笔者看来，这一分歧的意义重大。黄宗羲对弟子们的批评并不是空穴来风，也不是意气用事，而是儒家两种不同天人思想模式的分歧。在黄宗羲等心学大师这里，强调的是天人或天地的浑然贯通，提倡万物一体、心物合一、体用合一、内外合一之整体之学。因此他们反对单一的经世之学或事功实学；而在其弟子这里，由于受陈确或潘平格的影响，崇尚从人或地的角度来规定天，这就为清代的经世实学或礼治之学或新义理学奠定了基础。而这种实学或礼学是儒家整体之学的片面化。它反映的是儒家思想的衰落，而非进步。浙东学派这一内部的思想分歧直接反映了明末清初学风的转换和清代学术发展趋势，是思想史上值得注意的一个事件。还要注意的，黄宗羲弟子们的思想虽然强调从地到天，但依然不是近代思想，不是许多学者所想象的那样。而清代学术也并不因此就走向近代功利实学。

据此，我们可以归纳出四种实学形态：一是儒家整体实学。如果说儒学是一种实学的话，它讲求的是一种整体上的实学，即浑然天地万物于一体之实学，此实学无内和外、体和用、已发和未发、形上和形下、经验和超验之区分。这也是儒家学说之正统。孔孟、陆九渊、王阳明、刘宗周、黄宗羲等人皆持此学。二是将儒家整体之学分成了两段而强调天的重要性之实学，即程朱之理学实学。这是儒家整体实学的一种变种。三是儒家整体实学的另一个变种，即所谓的经世实学或事功之学。这种实学强调从现实有形和固定之物出发建立自己的法则和规范，也即将天地一体分为两段，只从地出发来安排打理。但其又受到儒家传统天理、人欲思想的影响，强调人的道德性。因此，从现实之物出发形成的是一种新型的义理学或礼学。陈亮、泰州学派、陈确、潘平格、万斯同、戴震、顾炎武、王船山等皆持此学。四是近代功利实学。如果说前三种实学类型多少还有关联的话，这一种则是和前三种截然不同的实学类型。这种实学将人和物、主体和客体、社会和自然区分开来，以人及其组成的社会的力量对自然的驾

驭和征服为主要特征。其出发点既不是天也不是地，在这里已经没有天地之分，只剩下了唯我独尊之人。天地只是人所挑战和征服的对象。人凭借着科技的力量向整个宇宙宣战，要以一个完全人造的世界取代自然之宇宙。现代功利实学背后是人之私欲的大释放。这也显示出中国传统思想与西方近代思想本质上的不同。以上为第七章内容。

最后，笔者认为，黄宗羲天人思想乃传统儒家思想之集大成者。而儒家文化的精髓就在于它不是偏于一面或一隅的片面之学，它是一种整体之学，其巅峰表现就是阳明心学的道事合一、知行合一、心物一体、万物一体之学。黄宗羲之学恰恰保存了这种整体学问。因此，单一和片面的经世致用之学绝不能概括黄宗羲学问的全部。如果只用这个标签来标示黄宗羲的话，可能大大贬低了其价值。若要比经世致用的话，黄宗羲远不如顾炎武和王夫之。尤其是王夫之，他建立了一种庞大而精致的经世致用体系。这样庞大的理论工程是黄宗羲无法企及的。但在思想的高明和深刻上，黄宗羲是在王夫之之上的。顾炎武、王夫之、戴震等人的思想和陈确很接近，他们都倾向于从现实出发来建立自己的思想体系。这种经世致用倾向恰是黄宗羲所批判的。在他看来，现实并不是宇宙的全部，它只是其中一部分，若将学问建立在此基础上，就是片面之学。恰是这种片面之学，才成为近代精神产生的温床。所以，顾炎武、王夫之、戴震、陈确等容易成为近代学人赞扬的对象。而对黄宗羲的赞扬却是在误解的前提下产生的，即将黄宗羲看成是和顾、王一样的经世致用者。然而，片面经世致用之学的弊端已然显露，对现实的过度关注导致了道德的逐步沦丧。要解决这个问题，只有着眼于世界或宇宙的整体，重新以一种整体之学来弥补片面之学的缺漏。黄宗羲的整体之学恰是这样一种良药。这样，无论是过去还是现在，黄宗羲思想的价值都得到了充分的体现。

第一章

黄宗羲天人思想之源泉

黄宗羲天人思想的源泉，可追溯到白沙的自得之学、阳明的良知天理之学和蕺山的气一元论。白沙自得之学其实是一种整体之学，集中体现了儒家思想之特征；而阳明良知天理之学是将儒家整体之学细致化和系统化，使中国传统天人合一、万物一体思想得到了发展和完善；蕺山则将白沙整体之学、阳明万物一体之学以气一元论的形式表现出来，由此奠定了黄宗羲气一元论和天人合一思想之基础。以下各节我们将分别详细论述。

第一节 白沙自得之学及其超智识主义(整体)特征

陈白沙经常强调“自得”，其心学也可看成“自得之学”。在他看来，孔孟圣学就是自得之学，这是儒家整体之学的本质特征。这种强调整体之学的学问，既不是智识主义的，也不是反智识主义的，而是超智识主义的。这也是儒家文化不同于西方文化之所在。

一 白沙自得之学

陈白沙曾师事吴康斋，修习康斋心性理学。但久不得其要，回到故里苦苦修习，终于一朝顿悟，发明“自得”之学，与程朱向外求理之学截然不同。正是在“自得”之学的基础上，陈白沙看到了程朱理学的局限性，也是在这一基础上，白沙创立了自己的心学。这一路数为阳明发扬光大，造就后来畅极一时的心学思潮。这一心学思潮对浙东学术文化影响深远。对白沙“自得”之学的深入理解，有助于我们对浙东学术内涵的透彻理解。

陈白沙是这样描述其“自得”之学的由来及其内涵的，他在《复赵提学》中说：

执事谓浙人以胡先生不教人习《四礼》为疑，仆因谓礼文虽不可不讲，然非所急，正指《四礼》言耳，非统体礼也。礼无所不统，有不可须臾离者，克己复礼是也。若横渠以礼教人，盖亦由事推之，教事事入途辙去，使有所据守耳。若《四礼》则行之有时，故其说可讲而知之。学者进德修业，以造于圣人，紧要却不在此也。程子曰：“且省外事，但明乎善，惟进诚心。”外事与诚心对言，正指文为度数，若以其至论之文为度数，亦道之形见，非可少者。但求道者，有先后缓急之序，故以且省为辞，省之言略也，谓姑略去，不为害耳。此盖为初学未知立心者言之，非初学，不言且也。若以外事为外物累己，而非此之谓，则当绝去，岂直省之云乎。

仆年二十七，始发愤从吴聘君学，其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙……惟日靠书册寻之，忘寐忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物，日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御銜勒也；体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：“作圣之功，其在兹乎！”有学于仆者，辄教之静坐，盖以吾所经历，粗有实效者告之，非务为高虚以误人也。

承谕有为毁仆者，有曰“自立门户”者，是“流于禅学”者，甚者则曰“妄人率人于伪”者。仆安敢与之强辩，姑以迹之近似者言之……^①

在这里，陈白沙讲述了自己求学之心得及其学问的特征。这一话题的产生源自于是否要教《四礼》。在白沙看来，礼文必不可少，“礼无所不统，有不可须臾离者”，因为礼文“度数”，是事事所据守的规范，归根结底，礼文是“道”的形见，即道之具体显现。所以，人们从事上遵循其礼，是为学行道所必不可少的。但是，从白沙上述可以看出，礼文还

^① 沈善洪主编、吴光执行主编：《黄宗羲全集》第七册，浙江古籍出版社2005年版，第83、84页。