

目錄

一、緒言

二、研究目的與意義

三、研究範圍與方法

四、研究結果與討論

五、結論與建議

六、參考文獻

七、附錄

八、索引

九、後記

十、謝辭

十一、作者簡介

十二、出版說明

十三、再版說明

丛书主编 李振纲

河北大学哲学研究文存

程志华卷

VOLUME CHENG ZHI HUA

Collected Works of Philosophical

Research by Hebei University

河北大学出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

河北大学哲学研究文存. 程志华卷 / 程志华著. --
保定 : 河北大学出版社, 2014. 11
ISBN 978-7-5666-0818-5

I. ①河… II. ①程… III. ①哲学—文集②哲学—中
国—文集 IV. ①B-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第249957号

河北大学哲学研究文存

程志华卷

责任编辑: 王殊宁

装帧设计: 赵 谦

责任印制: 靳云飞

出版发行: 河北大学出版社

地 址: 保定市五四东路180号

印 刷: 保定市北方胶印有限公司

开 本: 787×1092毫米 1/16

印 张: 30

字 数: 546千字

版 次: 2015年1月第1版

印 次: 2015年1月第1次印刷

书 号: ISBN 978-7-5666-0818-5

定 价: 68.00元

自序

回顾与总结自己哲学研究之所及，概括而言，大致有如下几个方面，而每一个方面均有一较明确的目的：

其一，中国古代哲学。在这个领域，笔者之研究涉及先秦儒家，亦涉及宋明清儒学。之所以展开这个领域的研究，目的在于“据本以开新”，即基于中国哲学传统来思考中国哲学之发展。通常来讲，西方哲学家之研究大多“四无傍依，独立运思”，比如康德；而中国哲学家则多依赖于“诵读古人已有之慧解，思索以通之”。牟宗三说：“吾愧不能如康德，四无傍依，独立运思，直就理性之建构性以抒发其批判的哲学；吾只能诵读古人已有之慧解，思索以通之……”（《圆善论·序言》，载《牟宗三先生全集》（22），台北：联经出版事业股份有限公司 2003 年，第 15 页）其实，康德之研究亦不是绝对的“四无傍依”，而是在以往哲学的“滋养”下展开的，尤其是经验论与唯理论之争执为他提供了问题意识。因此，哲学史上的经典文本乃是哲学创新所不可少的“傍依”。就现代新儒家的主张来讲，其有“返本以开新”之论。其实，“返本以开新”之表达不如“据本以开新”恰切，因为“返”字有“回返”之义，让人有“保守主义”的联想。若使用

“据本以开新”，则这种联想会淡化许多，而且它在强调“开新”的同时又不“忘本”。质言之，中国哲学之发展不能离开中国哲学之传统，故对于中国哲学史的研究乃是不可或缺者。

其二，现代新儒学。现代新儒学是对古代儒学的继承与发展，当然更是对现代中国甚至整个人类哲学问题的回答。也就是说，现代新儒学乃是基于“现代”的哲学问题而立论者。当然，历史地看，若说现代新儒学有着强烈的“现代”问题意识，那么中国古代哲学则有着明显的“古代”问题意识。就此而言，尽管我们可以在哲学层面对黑格尔的“进步”观念持质疑态度，但在现实层面我们不能否认人类文明在总体上的“进步”。因此，从问题意识的角度看，现代新儒学“进步”于中国古代哲学。而这恰是笔者致力于现代新儒学研究之所以。当然，现代新儒学并非“绝对真理”，但并不能因此而否认其相对于古代哲学的“进步”。事实上，任何时代之哲学，包括将来之哲学，均不可能成为“绝对真理”，亦不可能“终结”真理。就哲学的本性来讲，怀疑与批判使其永远处于“路途”之中。不过，就儒学的发展史来讲，现代新儒学是整个儒学的最晚近形态，因此它是集以往中国哲学研究之所成者。

其三，中西哲学比较。自清代晚期以来，尤其是现代中国，中西文化之辨已远远超过中印文化之辨，而成为主要问题。熊十力说：“今日文化上最大问题，即在中西之辨。能观异以会其通，庶几内外交养而人道亨、治道具矣。吾人于西学，当虚怀容纳，以详其得失，于先哲之典，尤须布之遐陋，使得息其臆测，睹其本然，融会之业，此为首基。”（萧蓬父主编：《熊十力全集》第四卷，武汉：湖北教育出版 2001 年（下同），第 439 页）不过，熊十力虽然主张对中西哲学“观异”以“会通”，但他并不主张将中西哲学视为根本不同者，因为它们都是人类哲学，故其同者肯定为主，而异者必然为次。他说：“夫谓中西哲学所有之问题不必同，吾何尝有是言？但学人所至之境不必同耳。”（《熊十力全集》第五卷，第 58 页）依着熊十

力的理解，中西哲学之异只是研究领域、研究角度、研究方法甚或所达至境界不同而已。他说：“儒学与西学有不同者，亦只是形而上学部分，西学于此，似犹徘徊歧路，并非西学别异吾儒，而自有一条路可通也。吾不主张中西学术与文化为根本不同路向者。”（《熊十力全集》第五卷，第58页）既然如此，就应该抛弃中西哲学“对立”的狭隘观念。唯有如此，才可能发展中国哲学，亦可才能为整个人类哲学做出贡献。这样一种理解，乃是笔者从事中西哲学比较研究的基点。

其四，哲学理论。如前所述，笔者对于中国古代哲学研究在于“据本以开新”，即研究之落脚点在于哲学研究上，而不是哲学史的研究上。就哲学研究而言，哲学之核心乃形而上学，而形而上学之核心乃本体论。熊十力说：“本体论，一名形而上学，即穷究宇宙实体之学。……唯本体论是万理之所从出，一切学术之归宿处，一切知识之根源。”（《熊十力全集》第三卷，第753页）也就是说，本体论作为对一切智慧之根源的探讨，乃“一切智智”，亦即是一切哲学问题的根源。因此，“哲学思想本不可以有限界言，然而本体论究是阐明万化根源，是一切智智，与科学但为各部门的知识者自不可同日语。则谓哲学建本立极，只是本体论，要不为过。夫哲学所穷究的，即是本体”（《熊十力全集》第五卷，第537页）。因此，若研究哲学当首重研究本体论，若本体论有所新创，当可为哲学新创提供理论根据。在此方面，笔者已有几篇论文发表，接下来还准备在此方面致思、用力。

上述四个方面虽似为并列之不同方面，但就笔者的研究而言它们有着内在的统一逻辑，即以中国古代哲学研究为根据，借鉴现代新儒学的问题意识，立足于整个人类哲学的视域，服务于以本体论为核心的哲学研究。本次结集出版，仅作极少更订，以保持原貌。不过，本著作之所含并非本人学术研究之全部，但其已反映本人学术研究之主脉，尤其已表达出本人学术研究之追求。徐复观在谈及自己的学术追求时曾说：“精卫决无填海之

力，但不妨她抱有填海之心。”（《熊十力全集》第三卷，第14—15页）笔者当然没有徐复观之哲学思维，但这不妨碍笔者对于哲学研究理想的追求。我的愿望是通过自己的努力，为儒学之发展添上一颗“填海”的石子。

程志华

于河北大学无为斋

2014年8月19日

目 录

总序	(1)
自序	(1)

第一编 中国古代哲学研究

论儒学史上的“中”“和”之境	(2)
“中和”之思：历史脉络与现实考量	(14)
经史才之薮泽也	
——黄宗羲的经学思想	(27)
儒学民本思想的终极视域	
——卢梭与黄宗羲的对话	(36)
“自然视界”与意义世界	
——关于黄宗羲“盈天地皆气”与“盈天地皆心”关系的新诠	(45)
晚清理学狭小范围的丰富和拓展	
——曾国藩哲学思想四题	(55)
儒家关于“意志无力”问题的主要线索	(65)

第二编 现代新儒学研究

由物到本心再到乾元	
——熊十力关于本体之建构	(78)
科学源出哲学	
——熊十力论科学何以可能	(93)

牟宗三的风骨	(102)
圆善之真可能	
——牟宗三圆善的证成及其意义，兼与冯耀明先生商榷	(112)
论良知的呈现	(127)
牟宗三“独体”思想研究	(140)
生命的学问	
——牟宗三论儒学之特征	(152)
超越“科玄论战”	
——“科玄论战”85周年祭	(163)
儒学之为“道德的宗教”	
——析牟宗三对宗教问题的论述	(174)
牟宗三西方哲学“三系论”	(185)
道德的形上学与“后形而上学时代”	
——牟宗三对传统形而上学困境的化解与超越	(197)
将孔、释、耶、穆及祖先揖入一堂	
——唐君毅之新宗教思想	(209)
形而中学乃中国的人文精神	(218)
“即世”而“出世”之“超世”	
——冯友兰的圣人观	(222)
张岱年哲学思想四题	(233)

第三编 中西哲学比较研究

后现代主义语境下的中国传统哲学	(248)
论后现代主义的未知结构	(257)
哈佛学派儒学观的莫立、嬗变与成熟	(265)
后现代主义与儒学的对话	(276)
由“真我”到“良知”	
——牟宗三关于“良知”本体的建构	(286)
解释的开放性	
——迦达默尔解释学思想的魅力	(297)

基于开放性的创造性

——傅伟勋“创造的诠释学”的价值	(306)
------------------------	-------

第四编 哲学理论研究

中国哲学合法性问题辨析	(322)
-------------------	-------

中国哲学术语系统的形成与发展	(334)
----------------------	-------

“中断性”语境下的儒学发展“三期说”	(347)
--------------------------	-------

中国哲学史研究的诠释理路	(367)
--------------------	-------

儒学是哲学，何必为宗教！	(380)
--------------------	-------

论国人的基本精神动源	(384)
------------------	-------

哲学之极

——关于儒学的现实关怀与终极关怀	(393)
------------------------	-------

论人格的结构和建构	(402)
-----------------	-------

哲学概念三解	(409)
--------------	-------

“价值本体论”与“实践的形上学”	(419)
------------------------	-------

由“意义治疗”到“存有的治疗”

——林安梧关于异化问题之崭新的思考	(423)
-------------------------	-------

由“一心开二门”到“存有三态论”

——儒学之一个新的发展向度	(439)
---------------------	-------

客体·主体与道体

——论本体形态	(452)
---------------	-------

河北大学
哲学研究文存

第一
编

中国古代哲学研究

论儒学史上的“中”“和”之境

一

“中”与“和”是儒学中一对表示意义和价值的重要范畴，它不仅在认知的意义上反映了儒学的理性思考，而且在伦理的意义上表征了儒学对价值的体验和觉解。本文力图通过对历史上几个重要哲学家对于这对概念的阐释来揭示“中”“和”范畴演变的轨迹。

“中”“和”是两个非常古老的概念，作为概念被感悟和阐释，它们在时间上甚至要早于儒学的产生。在古籍中我们可以发现如下的记述：

今予告汝：不易！永敬大恤，无胥绝远！汝分猷念以相从，各设中于乃心。^①

和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，焯之以薪。宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可。君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。^②

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。^③

《尚书》记载，盘庚决定带领渡过黄河、迁徙异地后，有一些人不理解甚至不服从；盘庚

① 《尚书·商书》。

② 《左传·昭公二十年》。

③ 《国语·郑语》。

要求他们对利害进行权衡，服从他的指挥。对利害进行权衡后所达到的认识上的合理状态就是“中”。此处，“中”表达一种合理、适宜的状态，这种状态因“两端”而存在，且由“两端”而形成。关于“和”，《左传》和《国语》的“济其不及，以泄其过”、“以他平他”可谓是给“和”所下的最精确的定义。“和”即清浊、大小、短长、君臣等“两端”的相济相成，是万物生成和发展的根据，“和，故百物皆化”^①。

如果说“中”乃“两端”相济相成后的一种理想态，则“和”乃是实现这种理想态的手段及过程。可见，“中”“和”是密不可分的，它们表征至当不移的一种合度状态及其实现过程。实际上，“中”“和”是由自然现象体悟和觉解出来用于表达道德意识的一对概念。“盖所谓中庸者，天下事物之理而措诸日用者也。若然，则君子亦将于事物求中，而日用自可施行。”^②这时的“中”“和”主要是一种对天道的表达。

孔子继承了上述思想，并进一步丰富了“中”“和”的意义世界；在孔子的思想中，“中”“和”已不仅仅是天道的表达，而亦是人道和政道的表达。比如，在论述“学”和“思”的关系时，孔子说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”^③“学”和“思”是对立的两端，两端相“和”就得其所“中”，就既无罔也无殆。“狂”和“狷”的关系亦如此：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”^④孔子认为，“狂”“狷”是处世态度上的“两端”，很多人往往不流于“狂”，则流于“狷”。因而，孔子倡导以“中行”“裁之”，即取“狂”“狷”两端之“和”。

孔子进一步认为，“和”作为达到“中”的手段，它不仅可用以修齐，而且可用以治平等政道。“丘也闻：有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”^⑤国家的不安和倾覆，就是由这众寡富贫的不均所致。解决的办法，就是为政之人应设法“均”之、“和”之。“和之”是孔子为春秋乱世提出的治国良策。既如此，难怪有子说：

礼之用，和为贵。先王之道斯为美。小大由之。有所不行：知和而和，不以礼

① 《礼记·乐记》。

② 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975年版，第65页。

③ 《论语·为政》。

④ 《论语·子路》。

⑤ 《论语·季氏》。

节之，亦不可行也。^①

尽管这段话出自有子之口，但它最能反映出孔子思想的精神。孔子认为，“礼”的实行以恰如其分为难能，故此曰“和为贵”。但如果一味追求“和”，为和而和，也同样“不行”。“知和而和”乃“执一”，乃“固”，这是孔子所坚决反对的，因为它丧失了原则。

孔子的论述赋予了“中”与“和”以极丰富的道德意义。但孔子及以前的论述大多为经验性的直观，即由“极事变，以通人变”。把“中”与“和”作为一对哲学范畴且赋予其道德理性本体含义的是《中庸》。所谓道德本体，即指道德理性所本然具有的属性、功能及其表现样态。《中庸》首章曰：

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。^②

喜、怒、哀、怨几种感情在没有激发之时所具有的无所偏倚的心境叫做“中”；发作了，都合乎礼节，叫做“和”。“中”乃本然之性，“和”乃通达“中”之道路。达到了“中”“和”这种至当不移的合理状态，天地便会各安其位，万物亦依其本性而生长了。应当注意的是，尽管此处提及“天下万物”，然而，“中”“和”已不再是形而下之物理，而是形而上之伦理；而且，它们亦不再是一般的道德哲学范畴，而是道德本体。

《中庸》的“中和说”达到了先秦时期的最高思维水平，它确定了“中”“和”作为儒学基本范畴的地位。但相对于以后的发展流行来讲，这时的“中和说”还只是一个崖略。

二

在宋代，理学承《中庸》之端绪，对“中”“和”的义理进行了宏大而精细、博约而深刻的诠释，使“中”“和”成为了一个内容丰富的价值体系。理学对“中”“和”的阐释以对比性表达为特征。

^① 《论语·学而》。

^② 《中庸》。

《易传》曾针对“易”的属性提出了“寂”和“感”两个对比性的表达：“《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下无敌。”^①程颐借用了“寂”和“感”来表达对《中庸》“中”“和”之理解。《朱子近思录》中记载，“喜怒哀乐未发谓之中，中也者，言寂然不动者也，故曰天下之大本。发而皆中节谓之和，和也者，言感而遂通者也，故曰天下之达道”。程颐不仅赋予了“中”以“寂”“静”、“和”以“感”“动”的属性，而且还认为，“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理”^②。程颐以“不偏不倚”定义了“中”。与程颐不同，他的弟子吕大临则以“无过不及”定义“中”，他说：“圣人之德中庸而已，中则过与不及皆非道也。”^③至此，与先秦相比，“中”就有了两个更为明确的定义，一为“不偏不倚”，二为“无过不及”。

后来，朱熹吸收统合了这两种说法，认为“中”有两种基本意义：不偏不倚之“中”是作为心体的“中”，无过不及之“中”是作为行为的“中”；前者是体，后者是用。他说：

中一名而有二义，程子固言之矣。今以其说推之，不偏不倚云者，程子所谓在中之义，未发之前，无所偏倚之名也；无过不及者，程子所谓中之道也，见诸行事，各得其中之名也。盖不偏不倚，犹立而不见四旁，心之体，地之中也。无过不及，犹行而不先不后，理之当，事之中也。故于未发之大本则取不偏不倚之名，于已发而时中，则取无过不及之义，语固各有当也。^④

喜、怒、哀、乐，情也。其未发，则性也，无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。^⑤

在朱熹的理解中，不偏不倚之中是“未发之中”，是在心之中，是“心之体”；而无过不及之中是“已发之中”，是在事之中，是“体之用”。换言之，“未发之中”是“中和之中”，而“已发之中”是“时中之中”。“不偏不倚，未发之中，以心说者也，中之体也。

① 《周易》。

② 胡广：《四书大全·中庸章句大全》，济南：山东友谊书社，1989年版，第326页。

③ 《中庸辑略》，《四库全书》，上海：上海古籍出版社，1987年版，第561页。

④ 胡广：《四书大全》，济南：山东友谊书社，1989年版，第545页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年版，第18页。

无过不及，时中之中，以事论者也，中之用也。”^①

在此，朱熹的无过不及之“中”，即“已发之中”、在事之中、“体之用”、“时中之中”、作为行为的“中”等实指“和”，亦即“中庸之中”。朱熹解释“中庸之中”道：“《中庸章句》以‘中庸’之‘中’，实兼‘中和’之义；《论语集注》以‘中者，不偏不倚，无过不及之名。’”^②“中和之中其义虽精，而中庸之中实兼体用；及其所谓庸者，又有平常之意焉，则比之中和，其所该者尤广。”^③朱熹把“和”统领于“中”之下，使之成为了“中”的一个环节。因此，“中庸之中”既不仅是未发之中，也不仅是已发之中，而是兼含、糅合了“中”的两种定义，亦即，“中庸之中”具有“中”“和”的广义。

针对《中庸》“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”^④，朱熹进一步论证了“中”“和”关系。他说：“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。”^⑤“中”与“和”是“大本”与“达道”的关系，即“天命之性”与“循性而为”的体用关系。针对《中庸》“致中和，天地位焉，万物育焉”，朱熹注解道：“致，推而极之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。……无少偏倚，而其守不失，则极其中而天地位矣。自谨独而精之，以至于应物之处，无少差谬，而无适不然，则极其和而万物育矣。”^⑥只有推极“中和”，守而不失，才能无偏无倚，才能无不适然。朱熹的注解无疑提高了强化了“中”“和”的道德本体地位，提高了“中”“和”的形而上层次。

朱熹认为，之所以推极“中和”能“位天地、育万物”，原因在于“和”有对立面双方互相“交感”之义。他说：“天高地下，万物散殊，各有定所，此未有物相感也，和则交感而万物育矣。”^⑦“交感”即“和”，是指对立“两端”之互相作用，只有双方互相“交感”，不断运动，才能“育万物”、“遂其生”。因此，万物化生，事之终始，无不赖于“两端”之“交感”。“如君臣父子兄弟之义，自不同，似不和。然而各正其分，各得其

① 胡广：《四书大全·中庸章句大全》，济南：山东友谊书社，1989年版，第325页。

② 朱熹：《朱子语类》，北京：中华书局，1994年版，第1481页。

③ 胡广：《四书大全·中庸章句大全》，济南：山东友谊书社，1989年版，第549页。

④ 《中庸》。

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年版，第18页。

⑥ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年版，第18页。

⑦ 朱熹：《朱子语类》，北京：中华书局，1994年版，第1519页。