

国际孔孟学刊

主编 曾振宇
执行主编 冯兵

*International Journal
of Confucius and Mencius*

【第一辑】

华侨大学国际儒学研究院
——中国孔子基金会 主办



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

曾振宇

著名儒学专家，儒学研究领域“泰山学者”。华侨大学国际儒学研究院院长，山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师，山东大学曾子研究院院长，中国曾子研究会会长，山东齐鲁文化促进会会长。主要研究先秦儒学、老子与庄子哲学、宋明理学等。已在《历史研究》《哲学研究》等刊物发表论文一百余篇，出版《思想世界的概念系统》等论著（含合著）20余部。先后在国外多所大学访学并做学术报告。

冯 兵

哲学博士，华侨大学国际儒学研究院副院长、教授、博士生导师，孔学堂签约入驻学者，曾入选福建省高校新世纪优秀人才计划，主持国家级、部级与省级社科规划项目多项，在《哲学研究》《哲学动态》《中国哲学史》《学术月刊》《哲学与文化》等海内外刊物发表论文数十篇，出版（含即将出版）专著《朱熹礼乐哲学思想研究》《生活哲学研究》（合著）2部，曾赴台湾、韩国等访学、交流并做学术报告。

编委会成员（以姓氏音序排列）：

白 奚	陈少明	陈卫平	陈支平	成中英
丁四新	董 平	冯 兵	何 俊	黄俊杰
黄 勇	乐爱国	李承贵	李存山	李景林
梁 涛	廖名春	林乐昌	刘廷善	牛廷涛
潘朝阳	彭国翔	彭永捷	苏费翔	王大千
王中江	吴根友	吾妻重二	向世陵	肖永明
杨朝明	杨儒宾	杨少涵	杨泽波	曾振宇
詹石窗	张学智	周可真	朱汉民	朱人求

国际孔孟学刊

主 编 曾振宇

副主编 冯 兵

执行主编 冯 兵

【第一辑】

*International Journal
of Confucius and Mencius*

华侨大学国际儒学研究院

中国孔子基金会 主办



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

国际孔孟学刊. 第一辑 / 曾振宇主编. -- 北京 :
社会科学文献出版社, 2018.9
ISBN 978-7-5201-2625-0

I. ①国… II. ①曾… III. ①儒学-文集 IV.
①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 086139 号

国际孔孟学刊 (第一辑)

主 编 / 曾振宇
执行主编 / 冯 兵

出 版 人 / 谢寿光
项目统筹 / 赵怀英
责任编辑 / 赵怀英 王玉敏

出 版 / 社会科学文献出版社·独立编辑工作室(010)59366446
地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029
网址: www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018
印 装 / 三河市东方印刷有限公司

规 格 / 开 本: 889mm × 1194mm 1/16
印 张: 14.5 字 数: 259 千字

版 次 / 2018 年 9 月第 1 版 2018 年 9 月第 1 次印刷
书 号 / ISBN 978-7-5201-2625-0
定 价 / 69.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心 (010-59367028) 联系

 版权所有 翻印必究

《国际孔孟学刊》创刊词

曾振宇

“五四”与新文化运动已逾百年。“硝烟”散尽之后的今天，国人对“打倒孔家店”的认识仍停留在表层。国人过多留意陈独秀、李大钊、钱玄同、胡适等人对孔子与儒家如何恣意批判，恰恰忽略了另一个更加深层次的问题：从二十世纪初开始，这些“先进的中国人”开始自我反思与检讨。逐渐深刻意识到以往对孔子与儒家的认识过于“片面之深刻”。譬如，钱玄同当年一再呼吁废除汉字，把儒家著述“摔破、捣烂，好叫大家不能再去用它”。但是，在1926年致周作人的信中，又开始自我反省：“前几年那种排斥孔教、排斥旧文学的态度很应改变。”“打倒孔家店”的旗手陈独秀早年高喊“新旧之间，绝无调和两存之余地”。但在其晚年又认为在现代知识的评定之下，孔子与儒家思想有现代价值。白云苍狗，世事如棋，在“五四”与新文化运动尘埃落定之后，绝大多数中国知识界精英都纷纷进入“集体反思”之中。因为如果不能从片面激愤地批评中国传统文化的心结升华到对文化传统有一全面、辩证的认识甚至“理解之同情”，就无法在知识和人格上实现自我超越。可喜可贺的是，当时绝大多数中国知识分子都已实现了这一内在自我超越。

华侨大学《国际儒学论坛》创刊之时，恰逢1958年唐君毅、牟宗三、徐复观和张君勱四位先生发表《为中国文化敬告世界人士宣言》六十周年。六十一甲子，时光如白驹过隙。今天再读此宏文，仍然血脉贲张、心潮起伏。在四顾苍茫、一无所藉之际，四先生呼喊中国文化“有其世界的重要性”，可谓有椎心泣血之痛。中华文化不像发源于古印度的佛教文化，自异域文化入侵之时，便在本土趋于衰微。中华文化虽历经劫难，仍瓜瓞绵绵，“活的生命”依然挺立。以儒学为主体的中国文化，倡导人人自觉成为伦理境界上“道德实践的主体”、政治上的“政治的主体”、自然界和知识界的“认

识的主体”与“实用技术的活动主体”。儒家以“仁义”、“民心”为核心的文化精神，老安少怀、父慈子孝的人文情怀，四维、八德的价值理念，内圣外王的社会担当，天下一家的社会理想，仍然闪耀着现代性的光辉。牟宗三先生尝言：在现代化进程中，儒家并不简单只是追求一个如何“适应”的问题。其实更重要的在于：儒家之于现代化，是一个如何“实现”的问题。

《国际儒学论坛》旨在立足于现代性高度，展开与东西方文明的对话与交流，以期“共同思索人类整个的问题”。夙兴夜寐，任重道远。东西南北海，千百世之上，千百世之下，圣人心同理同。

目 录

特 稿

朱子哲学中“心”的概念 陈 来 1

先秦儒学研究

儒家的六经与子学的思想比较 朱汉民 10

再论《尚书·洪范》的政治哲学

——以五行畴和皇极畴为中心 丁四新 22

“天命”与“契约”

——孔子与洛克的政治正当性观念比较 谢晓东 43

程朱理学研究

张载佚著《孟子说》辑考 林乐昌 56

事实与建构：“朱张会讲”叙述方式的演变 肖永明 76

论程朱理学之异同 沈顺福 92

朱子早年的学术总结与“门户清理”

——以辨张无垢《中庸解》为中心 许家星 109

朱子中和说及其现代意义 林纬毅 蔡桂芳 136

明清儒学研究

王夫之的《周易》阐发与明代政治

——以《坤》与《既济》为中心…………… 张学智 149

东亚儒学研究

东亚儒家政治思想中的“仁政”之实践：东亚儒者对“汤武革命”

说的辩论…………… 黄俊杰 162

台湾的朱子儒学及其现代问题…………… 潘朝阳 188

从朴文镐“性”论看湖洛论争的发展…………… 史甄陶 210

朱子哲学中“心”的概念

陈 来^{*}

摘 要 从晚明至现代，很多学者将朱子所论之“心”与气直接关联起来，认为其“心”是气或属于气。但通过仔细搜检朱子的全部《文集》和《朱子语类》，发现没有一条材料断言心即是气，这清楚表明朱子思想中并没有以心为气的看法。在肯定心为“神明知觉”的前提下，朱子特别重视的心的特质是“具众理”“主于身”“应万事”“统性情”，这五点可以说是朱子论心之大旨。同时，朱子拒绝把“形而上/形而下”这样的分析模式引入对“心”的讨论，这意味着“理/气”的分析方式不适用于朱子自己对“心”的了解。

关键词 朱子 “心” 理 气

朱子哲学中有关“心”的讨论很多，涉及的方面也比较广泛，因此在一篇论文中对有关“心”的问题作全面的讨论，是很困难的。

在这里我想集中地讨论一下朱子哲学中心与气的关系，更明白地说，就是：在朱子哲学中“心”是不是气，或者“心”是否属于气。我们知道，在明代后期的哲学中有不少学者明确主张“性是理、心是气”，认为性和心的关系就是理和气的关系，如黄宗羲就是用这样的观点批评明代朱子学代表罗钦顺。同时，在韩国性理学史上，如李栗谷也主张“心属气之发”。已故现代著名朱子学研究学者钱穆先生在其《朱子新学

^{*} 陈来，清华大学国学学院院长，教授，博士生导师。

案》中肯定地认为：“朱子分论理气，性属理，心属气。”^①又说：“朱子释心，曰知觉、曰虚灵、曰神明，知觉虚灵神明皆属气一边事，非即理一边事。”^②已故当代新儒家大师牟宗三先生更早就在《心体与性体》中认定朱子的心是气心，不是自律的道德主体。我在台湾访问的时候曾被问到这样的问题：“台湾学者都认为朱子哲学中心属气，为什么你不肯定这一点？”其实在我的著作《朱熹哲学研究》158页曾对这个问题作过简单的讨论。在这里我愿意进一步阐明我对这个问题的看法。要使讨论的问题清楚而不致混淆，有必要对以下两个问题进行区分：一个是朱子自己是否说过心是气，是否认为心是属气；另一个是后来学者从逻辑上来了解朱子的结构，其中的心是否应该是一个属气的范畴。这是两个完全不同的问题。本文的讨论仅仅集中在前一个问题上。

一 太极阴阳

应当承认，认为朱子哲学中“心”属气或“心”就是气，这样的看法并不是完全没有理由的。在朱子的论述中，有一些表述带给人们一种印象，似乎“心”是与气有关的，是接近于气的一个范畴。如《朱子语类》载：

性犹太极也，心犹阴阳也。太极只在阴阳之中，……惟性与心亦然。（《朱子语类》卷五）

“犹”指类似、好像，这是说性和心的关系类似于太极与阴阳的关系；太极在阴阳之中而不离于阴阳，性在心之中而不离于心。“犹”字表示朱子只肯定了两类关系的相类性，但并未肯定心是气。相似的另一段话录：

心之理是太极，心之动静是阴阳。（《朱子语类》卷五）

这里朱子不说心是阴阳，而说“心之动静是阴阳”，表现出他的讲话是颇谨慎的。另外，阴阳在中国哲学中的意义很广泛，从而太极阴阳作为一种模式，不限于指述理

① 钱穆：《朱子新学案》第二册，台湾联经出版事业公司，1998，第1页。

② 钱穆：《朱子新学案》第二册，台湾联经出版事业公司，1998，第1页。

和气这样的关系，也可以指其他有动静现象。因此，动静往往可以置换为阴阳，而并不表示实体的意义，如心之动为阳、心之静属阴，但这不是说心之动是阳气、心之静是阴气。

二 气之精爽

在语录中只有一段对心气的关系作了某种肯定的提示：

心者气之精爽。（《朱子语类》卷五）

仅靠这一条语录，我们并不能清楚了解朱子的意思，因为“心”可以有两种意义：一指心脏，一指知觉。“精爽”亦可有两种意义：一指精气，一指灵。在理学中不仅周敦颐说“人得其秀为最灵”，王阳明也说“气之至精而为人、至灵而为心”（参见《稽山承语》第十条）。因此，朱子的这一段话，可以认为实际指的是心脏之心而言。

朱子哲学中“心”有时是指心脏而言，如说“凡物有心，而其中必虚。如饮食中鸡心猪心之属，切开可见。人心亦然，止这些虚处便包藏许多道理”（《朱子语类》卷九十八），“心以性为体，心将性做馅子模样”（《朱子语类》卷五）。这些实体化的说法中，心都是指心脏而言。因此，心脏之心及五脏皆可说是气或精气，但并不是指知觉意识之心，并无哲学意义。

三 虚灵

正如钱穆所说，朱子常用“虚灵”“神明”说心。在这里我们仍然处处可见朱子在定义心的概念时表现的严谨性：

问：人心形而上下如何？曰：心脏五脏之心却是实有一物，若今学者所论操存舍亡之心，自是神明不测。（《朱子语类》卷五）

理是形而上者，气是形而下者。心脏之心实有一物，可以谓之形而下，但哲学意义上的心并非实有一物，其特质为“神明不测”，故不能说是形而下。心既然不属形而下，当然意味着心不属气。

神明不测又称虚灵，故朱子说：

所觉者，心之理也。能觉者，气之灵也。（《朱子语类》卷五）

能觉者气之灵，是说知觉能力是气所具有的一种特殊功能，是气的一种能力或特性。这个说法表示，朱子确实肯定心与气有关，但这种关系只是承认心之知觉以气为物质基础，并不是说心就是气。所以朱子有一句名言：

心比性则微有迹，比气则自然又灵。（《朱子语类》卷五）

这个说法表示，心与性不同，心与气也不同，既不能说心是形而上者，又不能说心是形而下者。所以心既不是性，也不是气。《朱子语类》又载：

问：先生前日以挥扇是气，节后思之，心之所思、耳之所听、目之所视、手之持、足之履，似非气之能到。气之所运，必有以主之。曰：气中自有个灵底物事。（《朱子语类》卷五）

这也说明“气之灵”与“气”并不是一回事。虚灵特指思维的功能。

四 （知觉）运动营为

朱子在有些地方也曾说过知觉运动与气有密切关系。在《孟子集注》中论人物之性：

性者，人之所得于天之理也。生者，人之所得于天之气也。性，形而上者也。气，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也。以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉。（《孟子集注》告子上）

这是指有知觉、能运动、趋利避害等生理机能是属气，由气决定的。

人之所以生，理与气合而已。天理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊，故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附着。凡人之能言语动作、

思虑营为，皆气也，而理存焉。故发而为孝悌忠信仁义礼智，皆理也。（《朱子语类》卷四）

这是说人的动作言语等是气的作用，而孝悌之心则是理的表现。人为理气之合，故理与气在人皆有表现。《孟子集注》中的“知觉”和这里的“思虑营为”很明显是属于心的范畴的。朱子肯定它们皆是气，但是这并不表示朱子认为在总体上可以说“心即气”。因为朱子也同时指出忠信孝悌之心是理。所以这里所说的知觉是指动物皆有的生理性知觉与活动，这里所说的思也特指感性欲望（即人心）而言。要全面了解这一点，还必须和朱子的“人心道心”说联系起来加以考察。

五 知觉：道心人心

我们知道，“心”在朱子哲学中的主要意义之一是指“知觉”，如“心者人之觉，主于身而应事物者也”（《文集》六十五《大禹谟解》），“心之知觉，即所以具此理而行此情者也”（《文集》五十五《答潘谦之》）。“知觉”一方面指能知觉，即感知与思维的能力；另一方面指所知觉，即具体的意念、思维。所以朱子说：“人只有一个心，但知觉得道理底是道心，知觉得声色臭味底是人心……道心人心本只是一个物事，但所知觉不同。”（《朱子语类》卷七十八）

知觉之心分为道心、人心，其中道心根于理，人心生于气：

心之虚灵知觉，一而已矣。而以有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同。（《中庸章句序》）

又说：“心者人之知觉，主于身而应事物者也。指其生于形气之私而言，则谓之心。指其发于义理之公者而言，则谓之道心。”（《大禹谟解》）蔡沈《书集传》则表述为人心“发于形气”，道心“发于义理”。此外朱子还提到过“四端是理之发，七情是气之发”。这都是指人的念虑思维可分为两大部分，以人心为代表的感性欲望“发于气”，是“气之发”，即根于气而发，但并不是气。严格说来，人心只是根于形气而发的“知觉”，但不能简单地说人心是气。前面引用的《孟子集注》和《朱子语类》卷四的讲法只是一种简略的表达，因为朱子自己在其他地方明确说过：

知觉运用莫非心之所为。

视听行动，亦是心向那里。（《朱子语类》卷五）

退一步说，如果说“发于气”“气之发”就称是承认属于气一边，那么很显然，朱子绝不能承认一切知觉都是发于气，也不能承认心都是气之发。如果把孝悌忠信的“道心”也说成是气，是气一边，那定然是朱子所不能接受的。仅从这一点也可以看出，朱子是不可能认为在总体上心就是气。《孟子集注》和《朱子语类》卷四所说，一方面是指生理躯体的动作，另一方面是指“人心”而言，可以说是指比较低层次的知觉活动而言。所以在《朱子语类》卷四的那一条中，朱子仍在强调动作思虑“皆气也，而理存焉”，强调发为孝悌的道心“皆理也”，发为孝悌忠信者即是心，所以即使在《朱子语类》卷四的一条语录中，朱子也并非肯定心就是气。

六 总论

其实，以上所涉及的种种问题，在语录中有一段记载陈淳的极为明确：

问：知觉是气之灵固如此，抑气为之邪？曰：不专是气，是先有知觉之理，理未知觉，气聚成形，理与气合，便能知觉。

问：心之发处是气否？曰：也只是知觉。（《朱子语类》卷五）

学生向朱子提了两个重要问题：第一个是知觉是否气为之，即知觉是不是在气的作用下产生的；第二个是心之发处是不是气。对于这两个问题，朱子都给予了否定的回答。对前者，朱子的回答是，知觉是在理与气结合后的共同作用下形成的，不能说仅仅是气之所为。对于后者，朱子的回答是，不能说心之发处就是气，只能说心之发处是知觉。从朱子在遣词命义上的严谨习惯来看，他之所以始终不说心是气，而只说知觉是气之灵，是因为他认为心与气二者不能等同，必须注意在概念上把它们区别开来。所以朱子曾明确分梳：“性者即天理也，心者一身之主宰，意者心之所发，情者心之所动，志者心之所之，气者即吾之血气而充乎体者也。”（《朱子语类》卷五）性无形，心略有迹，气者为形器而较粗者，三者是有区别的。

陈淳所录的一条所提的问题，正是现代学者提出的问题。我想朱子对此已经作了

明确的回答。那就是：心之知觉是气之灵，但虚灵不测的知觉之心不是实有一物，不是形而上者，心比气灵，心之发处只是知觉，而不即是气，亦非气之所为。

因此，在“实谓”的层次上，朱子思想中始终不能承认心即是气，或心属气一边事。

现在，我们要进一步深入讨论：为什么15世纪以后的朱子学或阳明学思想家会提出这样的问题；为什么现代思想家会这样理解朱子哲学；这些理解或申述或质疑，内在于朱子思想来看，其方法和结论有无问题。

如果综合地看朱子关于心的了解，以下可以视为朱子哲学中对心的经典表述：

心者人之神明，所以具众理而应万事者也。（《孟子集注》）

心之神明，妙众理而宰万物。（《大学或问》）

心者人之知觉，主于身而应事物者也。（《大禹谟解》）

性者心之理，情者心之用，心则统性情而为之主。（《文集》六十七《元亨利贞说》，七十七《孟子纲领》）

所以在肯定心为“神明知觉”的前提下，朱子特别重视的心的特质是“具众理”“主于身”“应万事”“统性情”。这五点可以说是朱子论心之大旨。

以“心统性情”为代表的朱子心性论的结构，十分值得注意的是，这结构的表达、描述常常使用的模式并不是“理/气”的模式而是“易/道/神”的模式。因为心性系统是一个功能系统，而不是存在实体。

黄宗羲则认为，朱子没有把“理/气”的分析用于心性关系的说明，是朱子哲学体系不一致的表现，在他看来，只有把“理/气”的分析原则运用贯通到心性关系，“天”和“人”才能合一。其实，在朱子哲学中，理和气的观念并不是没有应用于“人”。与“理/气”相对应，朱子使用“性理/气质”来分析人的问题。如：

才有天命，便有气质，不能相离。（《朱子语类》卷四）

性离气禀不得。有气禀，性方存在里面；无气禀，性便无所寄搭了。（《朱子语类》卷九十四）

“性”与“气禀（气质）”的关系就是“人”身之上的理气关系。

另外，由于朱子哲学区分了“未发”与“已发”，以情为已发、性为未发，故常

常讨论“已发”的根据与根源。在这方面，即“活动→根源”的分析中，朱子也采取理气的分析。在有关人心、道心、四端、七情的根源性分析上，朱子主张人身为理气之合，人心、七情发于形气，道心、四端根于性理。所以，黄宗羲用“天人未能合一”批评朱子没有把“理/气”的方法论贯通到人论中去，是不合事实的。

黄宗羲的提法也表现出，他把“理/气”的二元分析看作一个绝对的、普遍的方法，认为无论主体、客体、实体、功能都应采取这种分析方法。朱子则与之不同，在人论方面，理气的方法只限于追溯意识情感的根源性分析和人身的结构性分析。朱子从不把意识活动系统（即“心”本身）归结为“理”或者“气”。钱穆、牟宗三先生也是把朱子哲学理解为一种“非理即气”的二元性普遍思维。在他们看来，心既然不是性，不属于理一边事，那就应当属于气，是气边事。他们也未了解在朱子哲学中并不是每个部分都可以作这种二元性的分析。

朱子曾说：

天地之间有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性，必禀此气，然后有形。（《朱文公文集》五十八《答黄道夫》）

这种分析方法即“理/气”的分析是对存在实体所作的“要素分析”，把实体的事物分析、分解为理和气两个基本的构成要素，其中气作为“具”，扮演着质料、材料的角色。但是，从前边的论述（三、虚灵）可以看到，这样的分析法不是绝对的，朱子拒绝把“形而上/形而下”这样的分析模式引入对“心”的讨论，这也意味着“理/气”的分析方式不适用于朱子自己对“心”的了解。在朱子的哲学中，知觉神明之心是作为以知觉为特色的功能总体，而不是存在实体，故不能把对存在实体的形上学分析（理/气）运用于对功能总体的了解。在功能系统中质料的概念找不到它的适当地位。另外，形上学的“理/气”分析把事物分解为形式、质料的要素，而“心”是统括性情的总体性范畴，并不是要素。这些都决定了存在论的形上学分析不能无条件地生搬硬套在朱子哲学中对“心”的把握上面。

企图把存在论的分析不加分析地运用到心性论，特别是贯穿到“心”上，在这一点上，李栗谷也不例外。他主张：