

# 一源两流论：基于三分法 对儒学发展脉络的重新判定

杨 泽 波

**摘 要：**三分法源于对孔子思想结构的分析，将与成德成善相关的要素划分为智性、欲性、仁性三个部分，突破西方理性、感性两分模式束缚的一种方法。就道德践行问题而言，从三分法的视角出发，儒学发展内部有一个“一源两流”的现象。“一源”指孔子，其思想内部呈现为智性、欲性、仁性的三分结构。“两流”指从“一源”分别引出的仁性之流和智性之流，前者以孟子及后来的心学为代表，后者以荀子及后来的理学为代表，双方都有贡献，也都有所失。创立三分法，不仅有利于聚合两流，建构仁性与智性双全、伦理与道德齐备的理论模型，而且能够以智性、仁性的辩证关联为轴心，为解决人类面临的诸多新问题贡献儒家特有的智慧。

**关键词：**儒学 一源两流 三分法 智性 仁性

作者杨泽波，山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授（济南 250100）。

---

判教之说源于佛教，意在对不同义理进行分科组织，以明确其学理的深浅高下。这种做法其实也适用于儒家。对儒学发展不同派别之优劣作出自己的评定，自古有之。近现代以来，自牟宗三出版《心体与性体》将朱熹列为旁出，钱穆撰写《朱熹新学案》重新捍卫朱熹正统地位后，如何合理安置心学与理学的位置，已成为无法回避的重要课题。判教离不开合宜的方法。自笔者从事儒学研究以来一直坚持一种新的研究方法，这就是三分法，近年来在建构儒家生生伦理学的过程中又进行了细化，形成了自己的判教模式，从而对儒学的发展历史有了与以往不同的认识。<sup>①</sup>

## 一、三分法的发现与孔子之“一源”

《孟子·公孙丑上》第二章云：

昔者子贡问于孔子曰：“夫子圣矣乎？”孔子曰：“圣则吾不能，我学不厌而

---

<sup>①</sup> 依据儒家生生伦理学的判定，儒学发展有一主一辅两条线索，主线是道德践行，辅线是道德存有，二者相互影响、相互作用，构成一个有机整体。限于篇幅，本文只讨论道德践行这条主线，不涉及道德存有这条辅线，道德存有这条辅线将另文详述。

教不倦也。”子贡曰：“学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”

这段材料最值得关注之处，是将孔子教学的特点概括为“仁且智”。智与学相关，仁与教相关。孔子二者兼备，故弟子誉孔子为圣人。<sup>①</sup>但“仁且智”真正的哲学意义是什么，这个问题一直未能引起真正的重视，其背后隐含的深刻哲理始终未被发掘出来。近代以来，随着西方哲学的传入，理性、感性的两分模式带了进来。理性可以建构道德法则，认识道德法则。人在认识道德法则后，按照道德法则去做，不受感性的制约，就可以成德成善了。在这种思潮的裹挟下，人们总是不自觉地从两分法研究儒学，孔子“仁且智”所蕴含的智慧不见了。

需要注意的是，理性、感性两分的模式不适合于孔子，孔子道德学说的结构不是两分而是三分，与成德成善相关的要素不是两个而是三个。在孔子那里，要成德成善首先要有物欲条件的保障，这方面的内容可以叫作“欲性”。欲性简单说就是对物质欲望的看法。欲性与儒家历来重视的义利之辨直接相关。义利之辨始于孔子，大成于孟子。孔子和孟子虽然重视义利之辨，但都不将物欲等同于恶，不对其持否定态度，只是因为他们有更高的追求，不把物欲作为人生的最高选择罢了。欲性只负责对于物欲的看法，是成德成善必须处理好的对象，不是成德成善的根据。<sup>②</sup>

在三分法中，成德成善的根据有两个，一个是智性，一个是仁性。根据孔子所说，要成德成善首先要确定人有思想的能力，这种能力即为“智性”。智性多与学礼相关，所以智性简单说就是孔子关于礼的思想，“仁且智”的“智”当指此而言。除此之外，在孔子学说中要成德成善还离不开仁，这方面的内容即为“仁性”。仁性简单说就是孔子关于仁的思想，“仁且智”的“仁”应从这个角度来理解。从广义上说，智性和仁性都是（道德）理性，但二者又各有不同。受两分法的影响，我们过去很少重视这个问题，未能充分彰显智性和仁性的不同特点。其实，智性和仁性的差别十分明显，表现在方方面面。比如，智性主要指通过学习以掌握社会的行为规范，是外在的，仁性就在自己的心里，是内在的；智性离不开学习，学习没有穷尽，是进行时，仁性是既成的道德根据，遇事只要把它找出来即可，是完成时；智性必须排除情感，仁性则有丰富的情感因子；智性离不开论证，思维方式是逻辑推理，仁性能不能得到完全靠自己的体认，思维方式是直觉体悟。除此之外，智性是正的

① 《礼记·中庸》有“知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也”的说法。朱熹《集注》云：“孟子所谓‘父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信’是也。知，所以知此也；仁，所以体此也；勇，所以强此也；谓之达德者，天下古今所同得之理也。”由此可知，《中庸》所说“知（智）、仁、勇”偏重于道德义理的知行问题，强调这是三种德行，本文则偏重于对道德根据的分析，将道德根据细分为智性和仁性两个部分，二者重点不同，不宜混淆。

② 在三分法系统中，欲性只与人们对于物质欲望的看法有关，不是成德成善的根据。因为本文的重点是讨论成德成善的根据和方法问题，所以不对欲性作过多的分析。

方法，仁性是负的方法；智性是表诠，仁性是遮诠；智性支离，仁性简约。如此等等，不一而足。为明晰起见，特列表如下：

智性	外在的	进行时	排除情感	逻辑推理	正的方法	表诠	支离
仁性	内在的	完成时	包含情感	直觉体悟	负的方法	遮诠	简约

因此，若将一般所说的道德理性打散开来，区分为智性和仁性，再加上欲性，就成为一种新的方法，这就是三分法。三分法主要是对孔子道德学说的一种分析，意在强调与成德成善相关的要素不是两个，而是三个。换言之，三分法是源于对孔子思想结构的分析，将与成德成善相关的要素划分为智性、欲性、仁性三个部分，突破西方理性、感性两分束缚的一种方法。虽然孔子尚没有明确的三分法意识，但可贵的是这三个方面他都讲到了。譬如智性，孔子非常重视学习认知。“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂”（《论语·阳货》），将这一道理解说得清楚而明白。譬如欲性，虽然孔子重视义利之辨，要求人们遇事必须以义为重，但他生活在实实在在的社会中，需要有实实在在的物质条件的保障，并不一味反对物欲。譬如仁性，孔子对儒学发展最大的贡献，是借鉴之前即有的“仁”字，丰富扩充其内涵，创立了仁的学说。在孔子那里，仁是每个人都有的内在道德根据，遇事内省，找到它并按照它的要求去做，就可以成德成善了。孔子十分重视仁，与弟子多有问答。《论语》中“仁”字共见 109 次，频率很高，可见仁在孔子思想中分量之重。尽管孔子这三个方面的论述还有欠系统，但它们有着很强的潜力和扩展性，事实上成为后继者思想的发源地。无论后继者的思想有哪些特点，都可以在孔子那里找到源头，都是对孔子相关思想的发展。“一源”即指此而言。正如西方哲学史常常喻为柏拉图学说的注脚一样，两千多年的儒学发展史也无不是对孔子智性、欲性、仁性的不同解说。认清孔子思想的三分结构，立足于三分法，有助于看清儒学两千多年的历史是如何从“一源”一步步发展变化而来的，在更高维度上对儒学发展的整体脉络有一个全新理解。

## 二、孟子、荀子的不同走向与“两流”

重新梳理儒学发展脉络，首先要思考的便是孟子。孟子在先秦的地位并不太高，经过宋明长达六百年的升格运动，不仅由子入经，而且与孔子直接相连，孔孟之道的说法渐渐流行开来。受这种说法的影响，人们常常习惯性地认为，孟子全面继承了孔子思想，孔孟之间没有分别。但是从三分法的角度看，这个问题并非如此简单。

毫无疑问，作为孔子的私淑弟子，孟子为推进孔子仁的学说作出了积极有效的努力。孔子创立了仁的学说，但其关于仁的论述多是根据弟子根器不同进行的随宜

指点，既没有给仁下一个定义，也没有说明仁来自何处。要将仁的学说贯彻到底，这两个问题必须解决。孟子自觉承担起了这个责任，而他采取的办法就是创立性善论。“性”来源于“生”字，性善的本意就是生善，意即人生下来就有善的属性。在孟子看来，人来到世界的那个瞬间不是一张白纸，上面早就有了内容。这些内容孟子称为“才”。“才”指草木之初。草木都有其“初”，顺着它的方向发展，就可以成为草或木。人同样有“才”，顺着它的方向发展，就可以成为人。孟子进而强调，这些“才”就是善的端倪，即所谓“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”（《孟子·公孙丑上》）。因为才和端是天生的，不需要新的学习，所以孟子又将其规定为“良心”“本心”“良知”“良能”。在这个概念群中，“良心”最为有名。孟子提出这些说法，目的就是要解决孔子留下来的那两个问题。仁究竟是什么？孟子回答：仁就是良心，即所谓“仁，人心也”（《孟子·告子上》）。仁来自何处？孟子回答：仁来自天生，即所谓“此天之所与我者”（《孟子·告子上》）。这样孟子就弥补了孔子留下来的缺憾，极大地发展了仁的学说。

孟子以“才”论性善有重要意义。人作为有生命的一员来到世间，不是空无所有的，原本就带有特定的内容。笔者将“才”解读为“生长倾向”。这个概念包含两个方面的内容：首先，它决定人可以成为自己，而非其他；其次，它有利于整个人类的绵延，而非相反。孟子看到了“才”的重要性，是一个重要进步，但可惜他到此就为止了，不了解社会生活和智性思维对内心的影响才是性善最主要的原因。笔者进一步将这种情况解读为“伦理心境”，特指社会生活和智性思维对内心影响而形成的心理的境况和境界。一个是生长倾向，一个是伦理心境，二者虽有不同，但不可截然分割。伦理心境必须以生长倾向为基础，生长倾向在正常情况下也一定会发展为伦理心境。良心说到底不过是建基于生长倾向之上的伦理心境而已。

不仅如此，孟子在这个过程中还大大拓展了内省的思路。内省是孔子仁学的重要内容。“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）在孔子看来，要成为君子，最重要的是要做好内省的工夫。孟子沿着这个方向发展，进一步提出了“反求诸己”的主张。“仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（《孟子·公孙丑上》）仁者如同射手一样，首先将自己的事情做好，即使超不过别人，也应“反求诸己”，不应抱怨。孟子这样说意在强调，良心未遇事接物时处于隐默状态，一旦遇事接物又会当下表现自己，告知何者为是，何者为非，并涌现强大的动能，要求人们善必行恶必止。“处于隐默状态”就是“未发”，“当下表现自己”就是“已发”。成德成善最重要的是在良心当下表现自己的时候，向内心去求，找到自己的道德根据。这一说法告诉我们，良心作为道德根据不是死物，遇事一定会呈现自身，而人有一种内觉的能力，可以知道良心正在表现。这是“反求诸己”最深厚的理论基础，而这一原理随即成为后来心学的滥觞。

虽然孟子弘扬孔子仁学大有功劳，但这并不能掩盖他与孔子思想的差异。在孔子那里，成德成善的根据有两个，既有智性又有仁性，智性指外学，仁性指内心。孟子的精力都集中在彰显仁性方面，孔子通过学习成德成善的内容（即所谓智性）在其身上悄然不见了。为此，不妨重新审视孟子三段非常有名的原文：

例一：仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

例二：万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。（《孟子·尽心上》）

例三：学问之道无他，求其放心而已矣。（《孟子·告子上》）

例一意思是说，仁义礼智原本就有，不是从外面取得来的。根据上面对孔子学说的梳理，孔子是不会这样说的。在孔子那里，仁和义是内在的，礼和智则明显不能这样说。礼是周代的礼乐之制，只有学习才能掌握，学习属于智，怎么能说“非由外铄我也”呢？例二反映的是同样的问题。“万”指全部，“物”指成德成善的根据。孟子认为，成德成善的所有根据人都具有，要成德成善只需反身去求，真诚不欺就可以了。从孔子学理内在结构分析，孔子不可能接受这种说法。因为成德成善离不开外在的礼，不学习就不能掌握，怎么能说“万物皆备于我”呢？例三意思更为明显。此处的“学问”专指成德的道理。孟子认为，成德成善的道理并不复杂，只要把自己放失的良心找回来就行了，除此之外，别无其他。这种说法在孔子那里同样难以立足。在孔子看来，成德成善必须不断学习，学习的对象主要是外在的礼乐之制，需要下大气力才能掌握，怎么能说学问之道别无其他，只要将丢失的良心找回来就可以了呢？

这些材料充分说明，孔孟并非铁板一块，二人的思想是有罅隙的，这种情况即为“孔孟心性之学的分歧”。这个命题旨在表明，虽然孟子发展了孔子的仁性，但他不重视学习认知对于成德成善的作用，不自觉丢失了智性，窄化了孔子的思想，从“仁且智”的思想结构中脱离了出来，其能达至的只是伦理，还不是道德。这里所说的伦理和道德有特定的含义。在西方世界中，moral是罗马哲学家西塞罗创造的一个拉丁语，用于翻译希腊语中的ethika，由于这个原因，在西语中ethics和morality的使用一直比较混乱，汉语通常将这两个用语分别译为伦理和道德，致使这两个概念的界限从一开始就不够清晰。儒家生生伦理学基于三分法，对这两个概念作了新的界定。按照这种界定，伦理与仁性相关，体现对既有社会规范的认可和服从，突出善的实然性；道德与智性相关，体现智性的认知功能，与道相应，突出善的应然性。上文所说孟子达至的善只是伦理，而不是道德，就是以此为根据的。

孟子思想的缺陷很快引起了荀子的反弹，而其手中的有力武器便是性恶论。与孟子不同，荀子以生之自然之资为性。人生在世必然有物质欲望，欲望无限度发展必然引出争夺，导致天下动荡，此为“物欲之性”。另外，人还有认知能力，可以学习和掌握礼义法度，此为“认知之性”。荀子非常重视认知之性，相关的论述非常

多，也非常精彩。比如，“心知道，然后可道；可道，然后能守道以禁非道。”（《荀子·解蔽》）心的功能是认知，可以认识大道。认识了大道便可以认可大道，从而遵守大道，禁止歪门邪道。又如，“其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”（《荀子·劝学》）学习的顺序，首先是诵经，最终是读礼。做人首先是为士，最终是为圣人。所有这些都离不开学习，学习是成德成善必不可少的步骤。由此可以清楚看到荀子的一个基本主张：人的道德之心不是天生即有的，而是源于后天的教化。在此过程中认知之心尤为重要，因为认知之心可以认识外在的礼义法度，从而按照其要求去做。这些论述明显源于孔子智的思想，是对智性的重大发展。荀子在儒家发展史上始终占有一席之地，究其原因就在于此。

荀子在阐发自己思想的过程中，也常常讲到仁，这容易形成一种错觉，好像荀子同样重视仁性似的。但如果对荀子关于仁的论述细加分析，不难发现这些论述有着根本性的不足。在孔子和孟子那里，仁性有两个核心特征，一是先在性，二是逆觉性。“先在性”就是先于问题而存在，意即在处理伦理道德问题之前已经在了；“逆觉性”是说通过反求找到自己内在的道德根据，这种反求的思维方式是直觉。仁性的先在性和逆觉性决定了人们在日常生活中成德成善的工作并非始于新的学习，而是始于发现自己内在的仁性。荀子在这方面有明显的缺失，他也讲仁，但他不了解仁性一定是先在的，必须通过逆觉才能得到。荀子的热情都放在认知上了，希望利用人的认知能力，通过“虚壹而静”的工夫，以“知道”“可道”，达到“守道以禁非道”的目的。但因为他对仁性的了解不透，丢失了仁性的先在性和逆觉性，致使仁性无法实际发挥作用。在荀子研究中，人们往往计较恶性何以产生礼法，第一个圣人如何出现等问题，其实这些都不是大问题，完全可以通过理论和事实加以说明。荀子性恶论的根本困难是无法保障其学理的活动性，无法解决道德动力问题，最后不得不走上隆礼重法的道路。

孟荀关系至此已经比较清楚了。孔子之后，孟子发展了仁性，不自觉丢失了智性。荀子学说最大的意义，就是填补了这个空缺。孟子与荀子之不同，性善与性恶之争论，只是一个表象，核心是以什么作为成德成善根据的问题：孟子以仁性为根据，故以性善为起点，特重“反求诸己”；荀子以智性为根据，故以性恶为起点，特重学习认知。虽然双方分别以孔子仁性和智性为理据，都有所得，但都不全面，都有所失。孟子所得在仁性，所失在智性；荀子所得在智性，所失在仁性。双方都不再有孔子仁智双全的格局，儒学发展从此也由“—源”走向了“两流”。

### 三、朱陆之争：“两流”的延续与深化

重新判定儒学发展脉络，除孟子之外，另一个重要人物则非朱熹莫属了。朱熹虽然享有盛誉，但历史地位并不稳定，正反评价皆有，且各有理据。于是，如何正

确评价朱熹，为其确定一个合宜的位置，便成了“同源两流论”能否立得住的胜负手。

宋儒重《中庸》，“尊德性”“道问学”成为当时重要的学术用语。过去常有一种说法，认为朱熹只重“道问学”，不重“尊德性”。从朱熹整体的学理系统看，这种说法并不准确。朱熹是有大追求的，立志全面继承孔子“仁且智”的学说。在这方面他有一个基础性的命题，叫作“心具万理”：“一心具万理。能存心，而后可以穷理”，“心包万理，万理具于一心。不能存得心，不能穷得理；不能穷得理，不能存得心”。<sup>①</sup>在朱熹看来，心不是空的，万理都在里面。圣人不是从外面寻一些道理硬塞到你的心里，而是将你心里原有的道理发掘出来。既然人心中原本就有理，这个理不是从外面取得来的，那么从三分法的角度看，这个理不能是别的，只能是孔子所说的仁和孟子所说的良心，也就是仁性。

牟宗三对朱熹这一说法提出了批评，认为朱熹讲的理不是孟子所谓的原本固有之理，而是需要通过心认知摄具之理。心有认知能力，通过这种认知能力，可以把握仁义礼智之理，使心具此理。因此，这个“具”不是“本具”，而是“当具”，即不是原本具有，只是应当具有。牟宗三这种批评是有待讨论的。在朱熹看来，上天禀赋为命，禀赋于我即为我之德。德就存在于我的心里，遇事就会发用，事君会忠，事亲会孝，见孺子入井而感怵惕，见穿窬之行而感羞恶。这一义理需要有一个前提，这就是人有这个心，心有这个理。否则，一切都是空谈。因此，朱熹之理也应解读为“本具”，不应解读为“当具”。心中原本具有之理，当归为仁性。朱熹强调“心具万理”，就是说心中原本就有仁性。因此，不能判定朱熹只重“道问学”，不重“尊德性”，只讲智性，不讲仁性。

当然，朱熹并不以此为满足，更加重视“道问学”与智性。在他看来，天生万物，必有其理。人不能离开物，所以必须明其理。明理不能浅尝辄止，必达其极而后止。朱熹这一思想最精彩的表述，莫过于“格物致知补传”。<sup>②</sup>“补传”用字简炼，内涵深刻，其中最值得重视的是“因其已知之理而益穷之”这一提法。它阐明了这样一个重要道理：对于天下之物，人早有“已知之理”，格物致知是由“已知之理”再进一步，不断穷尽以达至其极，最终达到“众物之表理精粗无不到”“吾心之全体大用无不明”的程度。

对于“格物致知补传”学术界历来十分重视，但理解不完全一致。本文对此提出一种新的阐释。依据三分法，智性是一种认知的力量，这种认知既指向外部对象（可称为“外识”），又指向内部对象（可称为“内识”）。“外识”比较简单，是说要不断向外探求知识，以了解社会的行为规范等。“内识”则要复杂得多，其中一

<sup>①</sup> 黎靖德编：《朱子语类》第1册，北京：中华书局，1986年，第154、155页。

<sup>②</sup> 参见朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第6—7页。

个重要方面是指对仁性加以再认识，使之不断提升。朱熹所说“已知之理”不仅指事物的粗知浅知，结合其“心具万理”的思想，也应包括对道德根据的初步认识。但单有这些“初步认识”还不行，还要通过“内识”对其加以更深层的了解，即所谓“益穷之”。换言之，成德成善既需要仁性，又需要智性。仁性能够达成的善只是伦理，还必须以智性对其加以进一步认识，以明了其来源、性质、特点。一旦发现有失合理，还要加以调整，从伦理进至道德。这是“因其已知之理而益穷之”这一表述最有价值、最具潜力的地方。在儒学发展史上，朱熹是第一个意识到必须以智性对仁性加以再认识的思想家。可惜由于没有三分法，他无法把这个道理讲解清楚，让人们了然于胸，以至于其格物致知之说在历史上引起了无数的误解和争辩。牟宗三《心体与性体》将朱熹判为旁出后，钱穆又撰写了《朱子新学案》重新捍卫朱熹的地位，其根本理由，就是朱熹思想比较全面，为学没有“尽靠在一边”，讲“一边话”。<sup>①</sup>这个没有“尽靠在一边”，讲“一边话”的重要所指之一，套用三分法的语言，就是必须既讲仁性又讲智性，既讲伦理又讲道德，重视以智性对仁性的再认识。

虽然朱熹智性和仁性两面都讲，但受客观条件的冲击，他对仁性的理解有欠深透。当时二程影响很大，顺着大程的思路，湖湘学人多讲“以觉识仁”。朱熹对此极不以为然，认为“以觉识仁”的讲法与禅家无异，过于突兀，治学必须走由小学到大学的路子，沿着格物致知诚意正心的次第展开，不可躐等。朱熹的这种担心其实并无太多道理。直觉作为一种思维方式，佛家讲，儒家同样可以讲。佛家讲直觉指向的是缘起性空，儒家讲直觉指向的是良知仁性。朱熹的这种说法负面影响大。人有仁性，仁性的思维方式是直觉，日常生活中具体善行并非始于学习认知，而是始于通过直觉发现自己内在的道德根据。朱熹重视学习认知并不为错，也非常必要，但他不认同“以觉识仁”。人们有理由对此提出这样的疑问：如果不同意“以觉识仁”，不承认仁性的思维方式是直觉，人们怎样发现自己的仁性？如果不能发现自己的仁性，单凭智性，成德成善岂不缺少了重要的根基？由于在这个重要环节上存有疏漏，朱熹学说的重心最终偏向于智性一边。兼容并蓄是其志，暗中偏斜是其实。朱熹继承孔子“仁且智”思想结构的工作留有瑕疵，未能完成这一重要任务。

由此说来，朱熹学理上有两个缺陷：一是虽然重视学习认知，但无法真正说明学习认知对于成德成善的具体意义；二是不理解仁性的思维方式是直觉，致使学理中仁性薄弱，绵软无力。这成了陆象山对其发起攻击的契机。当然陆象山对朱熹的批评不在前一个方面，而在后一个方面。朱陆之争表面看是陆象山批评朱熹学理支

<sup>①</sup> 参见钱穆：《朱子新学案》（上），成都：巴蜀书社，1986年，第99页。此处最为重要的是“不要尽靠在一边”这一表述，它说明钱穆推崇朱熹，不赞成牟宗三的判定，就是因为其理论在有了“尊德性”的基础上还必须再讲“道问学”。

离，没有走简约的路线，其实是嫌朱熹思想偏向于智性。陆象山对朱熹不满，说一千道一万，就是批评朱熹只重认知，不重本心，只重智性，不重仁性。当然，陆象山也不无问题。陆象山直指本心固然有其理据，但他不重视学习认知对于成德成善的作用，同样不够全面。朱熹重视智性忽视了仁性，陆象山则重视仁性忽视了智性，二人都没有处理好智性和仁性的关系。历史上，人们常常把孟荀之争与朱陆之争分开处理，未能充分注意到其内在关联。其实朱陆之争只是孟荀之争的延续和深化，陆象山是孟子的延续和深化，朱熹则是荀子的延续和深化，<sup>①</sup>核心还是智性与仁性的关系，只不过变换了一种形式而已。

#### 四、阳明心学在“一源两流”中的位置

因为陆象山年寿不永，加上朱熹力量过于强大，朱陆之争总的倾向是朱强陆弱。三百年后，王阳明重新挑起了与朱熹的论战。经过他的努力，心学重新兴起，成为明末重要的思想潮流，对中国乃至东亚都有深刻的影响。

一方面，必须承认阳明心学有重大的历史意义。朱熹虽然仁性和智性都讲，但由于不承认“以觉识仁”，对仁性把握不够深透，致使仁性薄弱，很难有效发挥作用，无法为道德践行提供充足的动能。王阳明通过对自己道德根据的体悟，明白了个中道理，重新将学理的根据置于内心，置于仁性。由于仁性有充足的动能，这门新的学说又充满了动能，重新活了过来。

另一方面，王阳明对仁性的看法也有过头的地方。同孟子和陆象山一样，王阳明并非完全不讲学习认知，在其著作中，这方面的论述并不少。但他并不重视学习认知对于成德成善的作用，只以仁性作为成德成善的依据。《传习录》中有这样的文字：“良知只是一个，随他发见流行处当下具足，更无去求，不须假借。然其发见流行处却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，所谓天然自有之中也。”<sup>②</sup>这里特别需要重视的是良知“当下具足”这一说法。王阳明强调，只是一个良知，随其发用流行，当下具足，不容增减，不容假借。如果需要增减，需要假借，那就不是良知了。良知妙用无方体，无穷尽，说其大，天下莫能载；说其小，天下莫能破。一切皆以良知为据，一切皆以良知为准。学术界一般将王阳明这一思想概括为“良知具足”。

从“良知具足”的立场出发，王阳明排除了良知之外的一切知识。他说：“良知之外，别无知。”“良知之外，更无知；致知之外，更无学。外良知以求知者，邪妄

① 说朱熹是荀子的延续和深化，不是说朱熹与荀子完全相同。荀子主张性恶论，不承认人天生有善性，朱熹则认为心具万理，人性为善，人天生就有仁义礼智之端倪。但从另一个方面看，二人又有相通之处，因为他们的思想重点都在智性，不了解仁性的思想方式是直觉，对仁性的把握不深不透，难以解决道德动力问题。

② 《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第85页。

之知矣；外致知以为学者，异端之学矣。”<sup>①</sup> 这里讲得十分明确，良知之外再无知，良知之外再无学。从学理上分析，这明显是以良知作为唯一的道德根据，否定了学习认知对于成德成善的作用。王阳明甚至批评一味追求学习认知是“玩物丧志”。<sup>②</sup>

对王阳明的这些说法，学术界一直有不同理解。有人认为，王阳明并非不重思，不重学，并引王阳明原文为证：“天理即是良知，千思万虑，只是要致良知。良知愈思愈精明，若不精思，漫然随事应去，良知便粗了。”<sup>③</sup>对王阳明此处讲的“思”需要细加分辨。此段原文是在回答他人关于远虑问题时讲的。王阳明强调，“远虑不是茫茫荡荡去思虑，只是要存这天理。天理在人心，亘古亘今，无有终始”。从上下文看，王阳明此处是不赞成他人对于远虑的理解，强调远虑无非存天理，而天理就在人心，这个天理就是良知。关键是能不能去思，能思就能得到天理之良知，不能思就不能得到。这个“思”与孟子“思则得之，不思则不得”含义大致相同，只宜理解为内在反思之思，不宜理解为学习认知之思。如果因为王阳明也讲“思”，就认为王阳明也重学习认知，重智性，很容易混淆两种不同学理的界限。

因为王阳明思想有上述不足，他的一些说法当时就引起了诸多不解，而他的回答也始终不能令人接受。比如，有人提出，良知良能愚夫愚妇皆有，但节目时变之详，毫厘千里之谬，似乎还要学而后知。王阳明不这样看，他说：“夫舜之不告而娶，岂舜之前已有不告而娶者为之准则，故舜得以考之何典，问诸何人，而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？”<sup>④</sup>这里有一个重要的混淆，“权轻重之宜”必须对相关的情况进行全面分析、逻辑推证、比较取舍，这项繁重的工作不是以良知为代表的仁性所能承担的，必须启动智性。王阳明没有看到这一点，坚持以良知作为成德成善的唯一条件，否定了智性的作用。<sup>⑤</sup>

上述情况说明，同孟子、陆象山一样，王阳明走的也是仁性的路线，未能充分看到智性对于成德成善的重大作用，所能达至的只是伦理，不是道德。由此可以引出两个结论：第一，王阳明只是心学的集大成者；第二，王阳明只能代表心学的最高成就。要而言之，王阳明是从“—源”中分离出来的一支，属于“—流”中的“—流”，仍是偏而不是全。

①②③④ 《王阳明全集》，第71、218、192、110、50页。

⑤ 一些学者认为，王阳明在具体的生活实践尤其是在带兵打仗的过程中，相关信札细密翔实，足见其并非只讲仁性，不讲智性。这个问题当从两面看。就生活实践来说，每个人的实际生活都不可能只有仁性没有智性，或只有智性没有仁性。王阳明也是如此。他能打胜仗，这本身就说明他不是只要仁性不要智性。从理论倾向上说，为了反对某种思想倾向，人们常常会特别凸显思想的某个方面，而轻视思想的另一个方面。王阳明当属于这种情况。在体悟到成德成善吾性自足后，为了校正朱熹学理之失，王阳明夸大了仁性的作用。切不可因为王阳明的实际生活情况而否认其理论倾向的偏失。

## 五、“立法三分，聚合两流”

孟荀之争与朱陆之争，是儒学历史上最重要的两场争论。关于后者，章学诚有一个著名判断：“宋儒有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。末流无识，争相诟詈，与夫勉为解纷，调停两可，皆多事也。”<sup>①</sup>这是说，朱陆之争因双方学理系统有异，所以有其历史必然性，这叫“千古不可无”；又因为双方立场不同，所以没有必要调停两可，凡试图撮合的努力，皆是多事之举，这叫“千古不可合”。

尽管这个说法流传很广，但还是不断有人在这方面作出努力。牟宗三就曾试图把心学和理学综合起来，他的办法叫“以纵摄横，融横于纵”。<sup>②</sup>纵指心学系统，横指理学系统。理想的办法是将纵横两个系统综合起来，这才是儒家学理的最高形态。不过，这种办法的实际效果并不好。《心体与性体》的任务是把朱熹从正宗的宝座上拉下来，定为旁出。先定为旁出，再以融合的办法收进来，对方必不服，必抱怨说：我不反对综合，但为什么你是正宗，我是旁出呢？

有了三分法，情况就大为改观了。在这个新视域下，孔子思想虽属初创，但开了一个好头，智性、欲性、仁性齐备。孟子与荀子，心学与理学，只是对孔子思想某个方面的继承和发展，都是偏，不是全。在这些人物中，朱熹的情况较为特殊。朱熹承认人心不是空的，原本就具万理，这其实就是说人原本就有仁性。可贵的是，他没有到此止步，要求对心中的这些理加以再认识，即所谓“因其已知之理而益穷之”。这一步工作显然不再属于仁性，而应归为智性了。朱熹学理最有价值的地方，是力图做到兼容并蓄，强调在承认仁性的基础上必须用智性对其加以再认识，将伦理上升为道德。可惜朱熹无法将上述道理真正阐述清楚，加之不了解仁性的思维方式是直觉，暗中还是偏向了智性一边，距离统合双方的宏大目标尚有一步之遥。

三分法为最终解决这个问题带来了新的希望。要解决这个问题，最重要的是确认孔子思想结构的特殊性，明确它不是理性、感性之两分，而是智性、欲性、仁性之三分。遗憾的是，后人受各种条件的制约，往往只能得其一，不能得其全，即使像朱熹这样的学术大家，亦不能幸免。正因为此，今天我们不应再固执哪一家哪一派，争谁是正宗谁是旁出，而应站在孔子三分的立场，在承认欲性的基础上，用仁性涵盖孟子以及陆象山和王阳明，用智性涵盖荀子以及程颐和朱熹，将双方有机整合起来，形成一个以欲性为基础，仁性与智性双全、伦理与道德齐备的学理系统。这一做法可概括为“立法三分，聚合两流”。“立法三分”是说必须创立三分法，以

<sup>①</sup> 章学诚：《文史通义校注》（上），北京：中华书局，2014年，第245页。

<sup>②</sup> 《牟宗三先生全集》第7卷，台北：联经出版事业股份有限公司，2003年，第388页。

便能够在更高的维度重新审视儒学两千多年的发展；“聚合两流”是说将孟子、陆象山、王阳明代表的仁性之流与以荀子、程颐、朱熹为代表的智性之流合并起来，重新回到孔子“仁且智”的思想大格局之中。

往深一步说，窃不自揆，三分法达到的这种理论效应，与康德的《纯粹理性批判》在思想方式上或有几分相似。康德将判断形式分为四类，即先天分析判断、后天分析判断、先天综合判断、后天综合判断。因为后天分析判断无法成立，所以实际可能的只有三种形式。唯理论坚持先天分析判断的立场，经验论坚持后天综合判断的立场。但除此之外，更应该注意的是先天综合判断。这种判断因为是先天的，所以可以保障知识的普遍性和必然性；因为是综合的，所以又不脱离于经验。康德强调，是他发现了这种新的判断形式，有了这种新形式，数学如何可能、自然科学如何可能、形而上学如何可能的问题，就可以得到合理的说明了。康德这一步工作意义重大，在他之后，再单独从唯理论或经验论立场出发讨论问题，已是过时之举了。与之相仿，历史上儒学研究讨论如何成德成善的问题无非有两条路子：一条是仁性之路，代表人物是孟子、陆象山、王阳明；一条是智性之路，代表人物是荀子、程颐、朱熹。两个路子都有合理之处，但都无法有效统合对方。三分法改变了这种局面。这是因为，这种新方法首先承认欲性的作用，在此基础上，将通常所说的（道德）理性打散开来，区分为智性和仁性，强调二者缺一不可，都是成德成善的根据。这样一来，我们就既不需要强行以心学统合理学，也不需要强行以理学统合心学，而是将双方有机统合在三分法的架构之中，形成一个智性、欲性、仁性三者齐备，各付其责又浑然为一的学说系统。当然，这只是笔者对自己努力的一种期望，至于是否达到了这个目的，还必须接受严苛的检验。

## 余 论

儒家生生伦理学创立三分法的意义在于，希望能够以此为基础，为解决人类面临的新问题提供儒家的方案。

休谟伦理难题是西方哲学史上的老问题。三百年来哲学家一直希望找到一种办法加以解决，但他们的努力并没有得到一致的认可，休谟伦理难题原则上仍然是一个尚待解决的问题。三分法为此打开了一个新视角。休谟伦理难题之所以长期得不到解决，根子还在理性、感性的两分法。在两分法视域下，理性是道德的根据，但这个根据是死的，没有活动性，所以“是”无法推出“应该”。与之相比，儒家哲学的优势就显现出来了。孔子的思想结构不是两分，而是三分。在三分的格局中，欲性负责对物质欲望的看法，智性负责认知，这两个方面与西方的理性和感性有一个大致的对应关系。孔子思想最特殊之处，是多了仁性（不能说西方哲学完全没有仁性，但儒家的仁性是一个完整的系统，这是西方哲学无法比拟的）。仁性是建立在生

长倾向这个平台之上的伦理心境。伦理心境虽然有后天的因素，但在面对伦理道德问题之前就存在了，有强烈的先在性，这种先在性决定了人是一个先在的道德存在。“人是一个先在的道德存在”是一个重要命题。这个命题告诉我们，道德不是外力的强迫，而是自己的内在要求。受这种内在要求的驱使，凡是认识到善的就有动力去行，凡是认识到恶的就有动力去止，好善如好好色，恶恶如恶恶臭。<sup>①</sup>这其实就是儒家历史上常讲不断的有体必有用。所谓有体必有用，依据三分法，不过是说人有仁性，是先在的道德存在，本身就有道德要求，就有行动的动力。这个道理完全可以用于休谟伦理难题。因为人有仁性，凡是智性认识到正确的，仁性可以提供动力去行，凡是智性认识到错误的，仁性可以提供动力去止，“是”本身就能决定“应该”，二者之间并不存在万里鸿沟。果真如此，我们就有理由自信地宣称，依据孔子的三分结构，借助仁性的力量，儒学完全有能力为解决这个延续近三百年的问题提供自己的智慧，为世界哲学作出自己的贡献。

仁性可以为智性提供动能，保证道德学说不沦为死理，作用不可谓不大。但仁性不是“具足”的，也会出问题。按照传统观念，仁性即是孔子所说的仁，孟子所说的良心，王阳明所说的良知；仁、良心、良知是道德本体，这种道德本体来自上天的禀赋，即所谓“天之所与我者”“天命之谓性”；既然来自上天，天是善的，道德本体自然也是善的，不会出现偏差与问题。但是，根据上面的梳理，仁性并非来自上天的赋予，而是建基于生长倾向之上的伦理心境。既然如此，如果社会生活和智性思维出了问题，仁性同样有可能出问题。这些问题远非刘戡山所说“猖狂者参之以情识”“超洁者荡之以玄虚”那样简单，在特殊情况下仁性不仅会失当、保守，甚至还会遮蔽变形，为社会发展带来负面影响。对于这种情况，唯一有效的办法就是启动智性以对仁性加以再认识。这种再认识涉及问题较多，既要了解仁性的来源、性质、特点、优势、劣势等，更要在发现仁性出现问题时，对其加以调整，使之重新回到正确的轨道上来。这一步工作与西方近代启蒙运动的意义相近，不同之处仅在于西方近代启蒙是从宗教束缚中解放出来，而我们的启蒙是从对仁性的盲从中解脱出来。

但需要注意，我们的这种启蒙不能是对西方近代启蒙的简单重复。西方近代启蒙运动取得了巨大进步，但也带来了严重问题。从三分法的角度看，仅就道德领域来说，这些问题与未能处理好智性与仁性关系脱不了干系。智性可以对仁性加以再认识，一旦发现有不合理的地方，可以加以调整，甚至完全打破旧有的规范，将伦

① 这里所说“凡是认识到善的就有动力去行，凡是认识到恶的就有动力去止”当有两种情况，一是仁性认识到的善和恶，二是智性认识到的善和恶。前者是通过反躬内求得到的，后者是通过学习和认知得到的。区分这两种情况旨在说明，仁性和智性都可以认识善和恶，但根据和方法并不相同，一个是孟子、心学的思路，一个是荀子、理学的思路。为防止文脉过于分散，本文不对这两种情况作具体的区分。

理上升为道德，实现人的解放。但智性的这一步工作，依据儒学传统，必须以行权的方式展开。这里所说的行权的方式，特指智性对仁性进行调整必须有良好的动机，必须充分预估其后果。从理论上分析，是因为智性的作用不能是无限的，必须与仁性保持一种张力，既要对它有所突破，又要受它的牵制，始终保持一个合理的度。近代启蒙运动以来，西方社会上出现许多问题，一个很重要原因就是没有保持好智性与仁性之间的这种张力，道德缺少伦理的基础，任由智性驰骋。三分法不反对以智性对仁性加以再认识，不反对以智性对仁性加以调整使之归入合理的范围，不反对追求人的解放，但强调这项工作必须维持好与仁性的张力。这个关系掌握好了，既吸收了西方启蒙运动的经验，又避开了西方启蒙运动的教训，我们就能探索出一条新的思想道路。

要而言之，“立法三分，聚合两流”的理论意义，有三个重要面向。仁性如何为智性提供动力，以破解休谟伦理难题，这可以称为“动力问题”，此其一。智性如何对仁性加以再认识，以保证仁性不走偏方向，由伦理走向道德，这可以称为“启蒙问题”，此其二。智性与仁性如何保持张力，以使智性追求道德不至于毫无拘限，这可以称为“张力问题”，此其三。这些问题的解决都离不开三分法，都是在承认欲性的基础上，将成德成善的根据细分为智性和仁性，围绕三者的关系所做的文章。没有三分法，就没有智性和仁性的区分，就没有这些问题的解决。“立法三分，聚合两流”更深层的哲学意义当从这个角度来理解，儒家生生伦理学之所以为“生生”也当从这个角度来理解。

〔责任编辑：莫 斌〕

experiences, transcending abstract universality by generating commonality, and then move from commonality to community, from the small world of human beings to the great world of all things under Heaven.

**The Concept of “Value of Original Meaning” in Chinese Philosophy and Its Structural Levels**

*Li Jinglin* • 173 •

Chinese philosophy constructs its metaphysical system through the realization of Being, a value that unifies the principle of “affirmation” and “should,” which can be referred to as “value of the original meaning.” This concept encompasses three connotative levels: affirmation of the inherent value of things; the existence or value realization of human consciousness and righteousness; and achievement of unity with the surrounding world based on the concept of “cultivating things through self-cultivation,” thus realizing the inherent value and meaning of both things and self. Chinese philosophy understands the significance of Being or value within the framework of “heaven and man” rather than “subject and object.” It develops primitive relations with the surrounding world by means of modal understanding rather than objective cognition. The mind-object or object-self relationship within this “heaven and man” framework is premised on the “selfhoodness” of the existence or value of objects, demonstrating a unity of “self-cultivation” and “mutual cultivation.” The concept of “value of original meaning” in Chinese philosophy has immense theoretical implications for addressing the values and relativistic values resulting from the subjects’ unilateral imposition of meaning onto objects in modern society.

**The “One Source, Two Streams” Theory: A Reevaluation of the Development Lineage of Confucianism Based on the Trichotomy Method**

*Yang Zebo* • 190 •

The trichotomy of Confucianism, a method originating from the analysis of Confucius’ thought structure, divides the elements related to the attainment virtue and goodness into three parts: intellectuality, desirability, and benevolence. This method breaks free from the constraints of the Western dichotomy of rationality and sensibility. In terms of moral practice, from the perspective of trichotomy, the phenomenon of “one source, two streams” exists within the development of Confucianism. “One source” refers to Confucius, whose thought is characterized by the trichotomous structure of intellect, desire and benevolence. “Two streams” refers to the stream of benevolence and the stream of intellect derived from this “one source,” the former represented by Mencius and subsequently by the philosophy of mind, the latter represented by Xunzi and subsequently by the philosophy of principle. Both streams boast contributions and admit shortcomings. The establishment of the trichotomy method not only facilitates the integration of the two streams, constructing a theoretical model in which both benevolence and intellectuality, and ethics and morality coexist, but also allows us to contribute the unique wisdom of Confucianism to addressing many new problems faced by humanity, with the dialectical correlation between intellectuality and benevolence as the axis.