

兼容并蓄中的暗中偏斜

——儒家生生伦理学对朱子历史地位的新思考

杨泽波^{*}

〔摘要〕 近代以来,对于朱子历史定位的看法分歧很大。牟宗三定其为旁出,钱穆则认为,“纵谓朱子之学彻头彻尾乃是一项圆密宏大之心学,亦无不可”。从儒家生生伦理学三分法的角度判断,“因其已知之理而益穷之”这一经典表述说明,朱子不仅既讲仁性又讲智性,而且要求以智性进一步对仁性加以再认识,其本质是由伦理进至道德。在儒学发展史上,这一思想是朱子第一次提出来的,意义深远。但因为朱子不承认仁性的思维方式是直觉,反对“以心识心”,致使仁性不能很好地发挥作用,道德动力大为减杀,造成了其学理的严重不足。兼容并蓄是其志,暗中偏斜是其实,朱子思想的重心事实上偏向于智性一边,未能很好地全面接续孔子的思想。承接孔子仁智双全思想格局的任务,有待后人完成。

〔关键词〕 朱子 仁性 智性 儒家生生伦理学

〔中图分类号〕B82-02 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2023)01-0093-11

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2023.01.009

朱子在历史上有重要影响,乃至有孔子之后第一人的美称。武夷山朱子纪念馆门口蔡尚思写的一首诗,很好地表达了这个意思:“北方有北岳,南方有武夷,中华文明事,孔子与朱熹。”刘述先的看法也得到学界的普遍认可,他说:“在儒家思想发展的过程中,朱子是孔孟以后一人,这恐怕是任何人都不能否认的公论。”^{[1](617)}虽然大家都认可朱子有大的贡献,但对其在儒学发展史中的具体地位,仍分歧很大。近年来,我在分别结束孟子研究和牟宗三儒学思想研究后,着力建构儒家生生伦理学,运用相关原理重新梳理儒学发展的脉络,对这个问题进行了新的思考。^①

^{*} 作者简介:杨泽波,山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授;复旦大学哲学学院教授、博士生导师(上海 200433)。

^① 近来我围绕这个主题撰写了一组文章,除本篇外,还有《“性即理”之“理”是形上实体吗?——关于朱子天理概念的新思考》(《中国社会科学院大学学报》2022年第7期),《情与恶——儒家生生伦理学对朱子情论内在缺陷的分析》(《贵州社会科学》2022年第1期),《三分法视域下朱子心论之得与失——儒家生生伦理学对朱子心的思想的阐释》(《国际儒学》2022年第3期)。

一、关于朱子历史地位的两个相反判断

牟宗三历时十年,撰成了《心体与性体》,后来又补写了《从陆象山到刘蕺山》,作为前者的续集。这部著作的一个重要目的,是打破陈见,把朱子从正宗的宝座上拉下来,定为旁出。牟宗三这样做,源于其对儒学发展脉络的基本判断。在他看来,宋明儒学的源头在先秦,而先秦儒学最重要的文献又在《论语》《孟子》《中庸》《易传》《大学》。这五部著作中,《论语》《孟子》《中庸》《易传》为一组,《大学》为另一组。宋代之后,人们对这五部经典有了不同的理解,进而有了派系之别。大宗以《论语》《孟子》《中庸》《易传》为中心,唯独伊川、朱子以《大学》为中心。在大宗中,五峰、蕺山与象山、阳明的学理又有不同,可分为两个小系。这样就有了三个不同的派系:一是五峰、蕺山系。这一系客观地讲性体,以《中庸》《易传》为主,主观地讲心体,以《论语》《孟子》为主,特别提出以心著性,以明心性所以为一,在工夫方面强调逆觉体证。二是象山、阳明系。这一系以《论语》《孟子》摄《中庸》《易传》,而以《论语》《孟子》为主,只是一心之朗现,一心之伸展,一心之遍润,在工夫方面同样强调逆觉体证。三是伊川、朱子系。这一系以《中庸》《易传》与《大学》合,而以《大学》为主,将《中庸》《易传》的道体、性体收缩为一本体论的存有,将孔子之仁只视为理,在工夫方面强调后天之涵养以及穷理之认知。

以此为依据,牟宗三直接将朱子打为旁出:

吾人所以不视伊川、朱子学为儒家之正宗,为宋、明儒之大宗,即因其一、将知识问题与成德问题混杂在一起讲,既于道德为不澈,不能显道德之本性,复于知识不得解放,不能显知识之本性;二、因其将超越之理与后天之心对列对验,心认知地摄具理,理超越地律导心,则其成德之教固应是他律道德,亦是渐磨渐习之渐教,而在格物过程中无论是在把握“超越之理”方面或是在经验知识之取得方面,一是皆成“成德之教”之本质的工夫,皆成他律道德之渐教之决定的因素,而实则经验知识本是助缘者。^{[2](54)}

朱子学理表面上看细密而完整,但内部有两个根本性的失误:一是将知识与成德混杂在一起,二是将超越之理与后天之心相互对待。这两个失误都是致命性的,直接影响了其学理在成德成善过程中的有效性。正因如此,牟宗三将其从正宗的位置上拉了下来,断为旁出。判定朱子为旁出由此成了牟宗三儒学思想的一个显著标志。

牟宗三这一判断在学界有很大的影响,从者众多;但也有不同声音,钱穆是重要代表。钱穆推崇朱子,在牟宗三《心体与性体》问世后,他也用了五年之力,撰成《朱子新学案》。虽然都是研究朱子,用的材料没有原则不同,但二人的结论却全然有异。钱穆认为朱子学理最为全面,不同意定其为旁出:

朱子理想中之广大心知,当与心之仁相配合,不仅与心之孝弟相配合。论语仁智并言,此下儒家中最富有重智精神,能真达到孔子仁智并重之教者,实当推朱子为第

一人。^{[3](82)}

孔子仁智并讲,开创了儒家学统。千余年后,真正能够继续这种仁智并重路线的,非朱子莫属。“能真达到孔子仁智并重之教者,实当推朱子为第一人”的说法,非常清楚地表达了这个用意。

更有意思的是,针对有人批评朱子不重心、不讲心的看法,钱穆专门辟出朱子论心的部分,经过细密分析,得出结论说:

理学家中善言心者莫过于朱子。^{[3](34)}

后人又称理学曰性理之学,依照上引语,可见性理之学正即是心学。一切对性与理之认识与工夫,将全靠心。若抹去了心,将无性理学可言。^{[3](34-35)}

故纵谓朱子之学彻头彻尾乃是一项圆密宏大之心学,亦无不可。^{[3](361)}

对性和理的认识离不开心,抹去了心,必无性理学可说。朱子不是不重心,其学理基础就是心,甚至可以将朱子之学直接视为心学。“纵谓朱子之学彻头彻尾乃是一项圆密宏大之心学,亦无不可”,遂成为钱穆关于朱子研究最具代表性的表述。^①

牟宗三和钱穆一个偏重于哲学,一个偏重于历史,都是学术大家,都研究朱子,得出的结论却刚好相反。这种情况在学界引起了很大震动,其后的研究无不受此影响。^② 刘述先的重要著作《朱子哲学思想的发展和完成》,沿用的基本上是牟宗三的路子。他认为:“朱学虽在事实上被奉为儒学之正统,但仔细审查之以宋儒心性论、天道论的标准,朱子的正统地位却是相当有问题的。……这一层烟雾一直到最近才为牟宗三先生所穿透,而为朱子断定了其‘别子为宗’的地位。仔细审查朱子的书、文、语录的直接证据,我不能不支持牟先生这一前无古人的论断。”^{[1](457)} 更有学者对人们不能理解牟宗三表示了极大的遗憾,打抱不平式地批评道:“批评一定要以理解为前提;而真正的批评则一定要以真正足够的理解为前提。即如牟宗三的朱子研究而言,他并不是从实际作用的角度来对朱子进行历史性研究与历史性评价的,而是从民族精神之应然追求与未来走向的角度对朱子哲学进行‘裁定性’的研究与批评性的‘定位’的。从这个角度看,与其说他是在批评历史中的朱子,不如说他主要是从民族精神之未来走向的角度指出朱子哲学之‘不足’。惜乎这一点并没有得到人们足够的理解。”^{[4](87)} 总体看,学界偏向牟宗三的人更多一些,但钱穆的

① 钱穆这些观点明显有所指。牟宗三的《心体与性体》分别出版于1968年和1969年。在此之前与之相关的单篇文章多已发表(如《朱子苦参中和之经过》发表于1961年)。钱穆写作《朱子新学案》实际起步于1971年,即《心体与性体》出版后的第二至三年。从时间上看,钱穆对于牟宗三的观点当有所了解。如果我们将钱穆“纵谓朱子之学彻头彻尾乃是一项圆密宏大之心学,亦无不可”的结论视为对牟宗三的直接批评,无论在时间上还是在学理上都是合理的,只不过因辈分高,不愿意公开指名道姓而已。

② 除此之外,劳思光对朱子也提出了批评。在他看来,“朱熹之学,以其综合系统为特色,此即后世推崇者所谓‘集大成’之意。但若取严格理论标准及客观历史标准衡度之,则朱氏此一综合工作究竟有何种正面成就,则大为可疑,盖就理论说,朱氏之说不代表儒学真实之进展;就历史说,则朱氏只是糅合古今资料,造出一‘道统’,亦非真能承孔孟之学”(劳思光:《新编中国哲学史》三卷上,广西师范大学出版社2005年版,第245页)。由于劳思光的学术影响力不及钱穆和牟宗三,这种看法往往不被人们重视。

判断也是重要的材料,不能轻易否定。^①于是,如何处理牟宗三和钱穆的不同意见,给出自己的判断,便成了儒学研究绕不开的话题。

二、朱子学理的性质:以智性追求道德

要破解这个问题,全面理解朱子“心具万理”这一命题的内涵,是一个有力的突破口。“心具万理”是朱子的重要思想,相关论述比比皆是:

人生天地间,都有许多道理。不是自家硬把与它,又不是自家凿开它肚肠,白放在里面。^{[5](154)}

一心具万理。能存心,而后可以穷理。^{[5](154)}

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。^{[5](155)}

理不是在面前别为一物,即在吾心。人须是体察得此物诚实在我,方可。^{[5](155)}

又问:“《孟子集注》言:‘心者,具众理而应万事’,此言‘妙众理而宰万物’,如何?”曰:“‘妙’字便稍精彩,但只是不甚稳当。‘具’字便平衡。”^{[6](382-383)}

“心具万理”又叫“心包万理”“心者具众理”,其意无二。在朱子看来,心不是空的,万理都在里面。这个理不是从外面取得来的,就在自己心里。圣人教人不是从外面寻一些道理塞到你的心里,你的心里原本就有这些道理,只是未曾把它发掘出来而已。这种情况就叫作“具”。

牟宗三不认可朱子上述说法,认为这里“具”并非“本具”,只是“当具”:

德,从心说,是爱人利物之心,是心气之一属性;从行说,是爱人利物之德行。此时,心即为仁德之心,行即为仁德之行。此即朱子所谓“心之德”之义。德不同于仁义礼智之为理,乃是通过心气之认知地与实践地摄具此理,而由理而转成者。德者得也。理能认知地与实践地被得于心,方谓之德。但无论是认知地具或实践地具,就心气自身言,总是“当具”,而不是“本具”。^{[7](272-273)}

在牟宗三看来,朱子讲德,若从心上说,是爱人利物之心,若从行上说,是爱人利物之行。朱子讲的德不是孟子所谓的原本固有的仁义礼智之德,而是需要通过心认知摄具之德。心有认知能力,但本身是中性的。心通过认知能力,可以把握仁义礼智之理,使心具此理。这个“具”不是“本具”,即不是原本具有,而是“当具”,即应当具有。虽然在“当具”的指导下,时间久了也可以将仁义礼智变为自身之德,但“本具”与“当具”毕竟有原则之别。

由于牟宗三地位重要,不少学者都采纳这一说法。^②我一度也是如此,但阅读了更多材料、有

^① 陈来的态度较为中和,更强调不同派系之间的互补性,认为“不仅历史发展的自身已表明陆学存在的理由,从宋明理学的整体观点来看,气学、理学、心学都是这一整体结构的必要环节,朱熹哲学作为宋明理学主流派固然发扬了孔子开创的中国文化的基本精神,然而,良心和义务、感性和理性、直觉和理智、体验和认识、内省和博学、尊德性和道问学等等,不都是互补的吗?”(陈来:《朱熹哲学研究》,中国社会科学出版社1988年版,第355页。)

^② 刘述先即是如此。他说:“朱子所谓存心显然也非孟子原义,存心是存此心知之明,不使其昏昧,乃可以发挥穷理的作用。理之在心,是认知地具,涵摄地具,关联地具,不是孟子仁义内在之本具。”(刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,吉林出版集团有限责任公司2015年版,第236页。)

了更深思考后,认识到朱子所说的“具”也应理解为“本具”。朱子是这样说的:

自天之所命,谓之明命,我这里得之于己,谓之明德,只是一个道理。人只要存得这些在这里。才存得在这里,则事君必会忠;事亲必会孝;见孺子,则怵惕之心便发;见穿窬之类,则羞恶之心便发;合恭敬处,便自然会恭敬;合辞逊处,便自然会辞逊。须要常存得此心,则便见得此性发出底都是道理。若不存得这些,待做出,那个会合道理!^{[6](386)}

上天禀赋为命。禀赋于我,即为我之德。这个德无非是一些道理,就存在于我的心里。既然存在于我的心里,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。前提是必须有这个心,心中必须有这个理。否则,一切都是空谈。换言之,在朱子那里,理是善的终极来源,理禀赋于人而为人之性,这个禀赋必须有安顿之所,而这个安顿之所就是心,这一义理结构决定了心中一定原本就有理。

将“具”理解为“本具”,与朱子整体思想上下贯通,在逻辑上没有矛盾,没有障碍:

古人制字,亦先制得“心”字,“性”与“情”皆从“心”。以人之生言之,固是先得这道理。然才生这许多道理,却都具在心里。且如仁义自是性,孟子则曰“仁义之心”;恻隐、羞恶自是情,孟子则曰“恻隐之心,羞恶之心”。盖性即心之理,情即性之用。今先说一个心,便教人识得个情性底总脑,教人知得个道德存在处。若先说性,却似性中别有一个心。^{[8](91)}

心字较性字更早,性和情都从心,所以心更加重要。由于性有生的含义,心来自性,性来自理,由此推论,人自来到这个世上的那一刻起,心里就有了许多道理,即“这许多道理却都具在心里”。先说一个心,好处是可以让人明白性和情的“总脑”在哪里,明白自家道德的那个“存在处”。如此说来,按照朱子学理的逻辑结构,性来自理,落实处为心,这就决定了心中一定有理、心一定具万理。这个“具”不是一种可能,而是一种现实,不是“当具”,而是“本具”。

虽然朱子肯定心中原本就有理,但他并不以此为满足,强调必须对心中的这些理加以进一步认识。在这方面朱子有一个非常重要的表述,这就是《大学》“格物致知补传”中的“因其已知之理而益穷之”。朱子这一说法旨在表明,人心之中早就有了“已知之理”。上天禀赋人以善性,人生即具有善之“才”,具有恻隐、羞恶、辞让、是非之心的端倪。在此基础上自幼教之以孝悌诚敬,稍长学之以诗书礼乐。因此,人的内心不可能是空的,早就有了理,这个理就是“心具万理”的那个“理”。然而,成德成善不能止步于此,否则只是小学之法,不是大学之道,成为乡间善士没有问题,但不可能成圣成贤。理想的办法,是对心中这些“已知之理”“益穷之”。朱子这一思想蕴含着深刻的道理。依照儒家生生伦理学的理解,人天生即有生长倾向,受社会生活和智性思维的影响,这种生长倾向又会发展为伦理心境,伦理心境虽然主要来自后天,但又具有先在性,所以人的内心早就有了东西,这种东西就是“心具万理”的那个“理”,也就是“已知之理”的那个“理”,而所有这些都归并为仁性。但除仁性外,人还有智性。智性既可以认识与成德成善相关的外部对象,又可以对仁性加以再认识,以了解其起源、性质、特点,乃至在其不

合理的时候对其加以调整,使之归为合理。在一门完整的道德学说中智性是绝对不可缺少的,而智性发展的程度也是检验这门道德学说是否完善的重要尺度。有了这样一个角度,“因其已知之理而益穷之”的意义也就清楚了,它无非是说必须以智性对心中作为“已知之理”的仁性加以进一步认识而已。

朱子这一思想意义极为深远。智性是孔子心性之学的重要组成部分。在孔子那里,智性的内涵还比较简单,只是学礼学乐学诗,但有着很强的扩展潜力。荀子在建构性恶论的过程中,强调圣人可以通过认知之心制定礼义法度,进一步丰富了智性的内涵。朱子沿着同样的方向发展,强调人的学习认知能力有对“已知之理”再认识的功能。按照儒家生生伦理学的分判,这其实就是说智性可以而且必须对仁性加以再认识。这种再认识,从小处说,可以明白“已知之理”的所以然,由盲目上升到自觉;从大处说,可以发现“已知之理”的缺陷乃至不合理处,加以调整,使之归于合理。尽管朱子尚未讲得如此分明,但他“因其已知之理而益穷之”的论述明显已经包含了这方面的内容,则是断无可疑的。在儒学发展史上,朱子第一次认识到了这个问题的重要性并有专门的说明,意义之大不可轻视。朱子学理尽管多有争议,但其历史地位始终难以动摇,这是一个重要原因。

这个问题之所以重要,还涉及伦理和道德的区分。在儒家生生伦理学系统中,伦理偏重于人伦之理,指对人际关系中既有的行为规范的服从;道德偏重于人与道的关系,指从道中得到的那个部分。伦理是在实然层面上尊重社会既有的规范;道德是在应然层面上做出自己的选择。伦理与仁性相应,因为仁性本质上属于伦理心境,伦理心境来自社会生活和智性思维对内心的影响,这就决定了仁性的性质是服从社会生活既有的规范,表现为一种实然性。道德与智性相应,因为智性除外识外,更重要的是内识,内识的一个重要任务,是对仁性加以再认识,思考与成德成善相关的根本道理,从而做出自己的选择,表现为一种应然性。就成人而言,在现实生活中的任何一个时间断面,总是首先从仁性出发遵从既有的社会规范,这就是伦理;随着思虑的成熟,再利用智性对这些规范加以再认识,从不自觉达到自觉,运用自由意志做出选择,这就是道德。^① 以这个独特的视角重新审视朱子,不难看出,朱子要求必须由小学进至大学,重视“因其已知之理而益穷之”,真正的用意是说,因为“心具万理”,心中早就有了“已知之理”,这是成德成善的根底;尽管这些根底十分重要,但它只属于仁性,由此成就的只是伦理之善;我们不能以此为满足,还必须利用智性对心中的这些“理”加以再认识,对仁性有一个理论层面的透彻了解,由伦理之善达至道德之善。在这个复杂过程中,担负对“已知之理”“益穷之”这项重要工作的,就是智性。以智性对仁性加以再认识,由伦理进至道德,是朱子学理最重要的特征,也是其学理最有价值的部分。

^① 参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》第五十四节“三分法理论效应三则”,商务印书馆2020年版,第343—356页。

三、朱子学理的软肋：仁性绵软无力

然而，只承认“心具万理”，只承认人有“已知之理”，只看到人有仁性远远不够，要让其发挥作用，还必须把它找出来，否则仁性作为道德根据只是潜存，不能实际发挥作用。把自己身上的仁性找出来是门大学问。我在其他文章中对此做过专门分析，认为朱子在这方面有明显的缺失。^①受延平默坐澄心之教而不得其门而入后，朱子一直不认可湖湘之学先察识后涵养的思路，批评其是“以心识心”，与佛家无异。朱子分别与廖子晦和方宾王书信中的两段材料将这个问题讲得十分明确：

所论近世识心之弊，则深中其失。古人之学所贵于存心者，盖将即此而穷天下之理；今之所谓存心者，乃欲持此而外天下之理。其得失之弊，于此亦可见矣。^{[9](2088)}

心固不可不识，然静而有以存之，动而有以察之，则其体用亦昭然矣。近世之言识心者则异于是，盖其静也初无持养之功，其动也又无体验之实，但于流行发见之处认得顷刻间正当底意思，便以为本心之妙不过如是，擎拳作弄，做天来大事看，不知此只是心之用耳。此事一过，此用便息。岂有只据此顷刻间意思，便能使天下事事物物无不各得其当之理耶？所以为其学者，于其功夫到处，亦或小有效验，然亦不离此处，而其轻肆狂妄、不顾义理之弊已有不可胜言者。此真不可以不戒。然亦切勿以此语人，徒增竞辩之端也。^{[10](2660)}

近世学者识心之弊不可不察。古人教学只是让人存心穷理。近世学者却让人在流行发见处识得此心，以明此心之妙。这种教法或可小有效验，但难免有轻肆狂妄，不顾义理之弊，与禅无异。世人常常生发无谓的争辩，皆因不明白此中道理所致。正确的做法，当依《大学》的方向，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。

朱子这些说法问题很大。必须清醒地看到，在现实生活中人的一个个具体的道德善行并非始于学习认知，以掌握行为规范、道德原则，而是始于发现自己内在的道德根据。这个内在的道德根据就是孔子说的仁，孟子说的良心，也就是儒家生生伦理学所说的仁性。仁性一方面来自生长倾向，另一方面来自社会生活和智性思维对内心的影响，二者共同构成伦理心境（广义）。生长倾向是天生的，所以一定具有先在性。伦理心境虽然主要来自社会生活和智性思维的影响，是后天的，但同样具有先在性。先在性是仁性最重要的特征。仁性因为是先在的，遇事接物一定会表现自己，告知何者为是，何者为非。特别奇妙的是，仁性还有自知的能力，可以知晓自己正在表现。这两方面的因素决定了人们遇事不需要新的学习，就可以知道应该如何去做。在实际的道德生活中，特别重要的是眼光向内，体悟自己内在的仁性。在这个过程中，

^① 参见杨泽波：《三分法视域下朱子心论之得与失——儒家生生伦理学对朱子心的思想的阐释》，《国际儒学》2022年第3期。

仁性既是主,又是客,既是能指,又是所指,这种思维方式就是“以心识心”。只有承认“以心识心”,做到“以心识心”,具体的道德活动才能成为现实。遗憾的是,朱子对这个环节缺乏深刻的了解,坚决反对湖湘学人“以心识心”的思路。面对朱子的这种态度,我们完全有理由提出这样的疑问:不首先发现自己的道德根据,具体的道德活动如何展开?遇事接物难道都必须先学习认知一番,以了解先圣之典籍,古人之教法,才能成德成善吗?朱子自己日常生活中的道德活动难道是这样进行的吗?

正因如此,牟宗三对朱子反对“以心识心”的主张提出了严厉批评,特别强调了儒佛两家在这个问题上的同与异:

禅学所继承以言其“即心是佛”的心原是如来藏自性清净心,其所言之性仍是“诸行无常,诸法无我”的空性,其所言之“无心为道”乃是般若,其所言之“作用见性”乃是诡辞为用(般若之用)的“当下即是”之圆顿之教。儒家的心乃是“仁义内在”之道德的心,性乃是“心即理”之道德的性,合而言之,这一实体是道德创造之实体,是本体宇宙论的实体,是即活动即存有之实体。两家根本有异,此所谓刚骨基体不同也。^{[7](121)}

此段指明了一个重要道理:儒家和佛教都讲心,但所说内容实有不同。儒家的心是仁义内在的道德本心,佛教的心是如来藏自性清净心,儒家的心是道德创造实体,佛教的心只重缘起性空,一句话,儒学的心是实,佛学的心是空。朱子不认可“以心识心”,一见他人讲悟,讲直觉,便生忌讳,是一个很大的错误。

牟宗三又说:

此种作用义之无心之境界所代表之精神与风格是共法,不可把它同一于佛教,视为佛家之专利品。若把它同一于佛教,则凡表现有此精神与风格者,吾人皆可视之为禅,而非圣人之道;凡言圣人之道者,即不许有此精神与风格;如是,凡胜义皆推之于佛老,儒者只应处于低下,而美其名曰平实,实则只是藉口平实而下委,此于弘扬儒学乃大不利者。^{[11](12)}

当人达到一定境界后,归于朴实之途,任凭道德本心如如呈现,没有一点作意和执着的时候,便会有一种风格出现,在这种风格下,人们无心为善却已为善,无心为道却已为道。这就是所谓禅的风格。这种风格是一种共法,佛教有,儒学也有,不能因为佛教有这种风格,就把这种风格视为佛教的专利。

朱子在这个环节上的失误有很大的负面作用。智性和仁性都是道德根据,但二者作用有别。智性的作用是认知,既有外识,又有内识。仁性的作用是充当道德本体,以体发用,成就具体的德行。这一差异决定了在智性和仁性的关系中,只有仁性才能提供动力,智性没有这种能力。因为朱子对直觉的思维方式理解不透,不了解“以心识心”的重要意义,无法真正体悟到自己的仁性,仁性必然薄弱,必然无力。这种情况就是牟宗三说的“只存有而不活动”:

关于此点,吾已随处屡言之,此即实体之为“即存有即活动”与“只存有而不活动”之别。

依朱子对于“存在之然”所作的“存有论的解析”，其由存在之然推证其所以然之理，其如此把握的实体(性体、道体)只能是理，而不能有心义与神义，此即实体只成存有而不活动者，因此，即丧失其创生义。^{[7](531)}

性体能否有实际创生义最为关键。如果有这种创生义，其性体即为“即存有即活动”，反之，则为“只存有而不活动”。朱子也讲性体，但其讲法有问题，只是就存在之然求其所以然，求那个存在之理，这样求来的理是死的，没有活动性。

这个问题朱子生前在一定程度上已经意识到了。他看到，虽然象山有不读书之病，但确有得力之处，而自己在这方面则多有不足：

看今世学者病痛，皆在志不立。尝见学者不远千里来此讲学，将谓真以此为事。后来观之，往往只要做二三分人，识些道理便是。不是看他不破，不曾以此语之。夫人与天地并立为三，自家当思量，天如此高，地如此厚，自家一个七尺血气之躯，如何会并立为三？只为自家此性元善，同是一处出来。^{[12](2837)}

象山教学固然有缺陷，但动力十足，可以直接由道德之知进至道德之行。朱子教学尽管条理细密，但缺乏动能，不少弟子“只要做两三分人，识些道理便罢”，全无气力。朱子意识到了这个问题后，为了让弟子好好做人，想了很多办法。如区分真知和假知，深知和浅知。他对学生说，只有真的被老虎咬了才能说是真知，有了真知，才会由知到行。又如强调克己。有弟子将“克”字解为治，克己即为治己。朱子不同意，强调一定要解为胜，治字太缓。见到不好的东西一定要把它杀了，就是胜。再就是大讲立志。学者必须以立志为本，立志必须做个好人，做个圣人，立志的一项重要内容，就是由知变为行。因为朱子不重视直觉，对于直觉多有忌讳，反对“以心识心”，这些办法也就只能治表，不能治里了。对于直觉缺乏正确的理解，没有意识到它的重要，致使仁性绵软无力，这是朱子学理的最大软肋。

四、兼容并蓄中的暗中偏斜

有了前面的铺垫，儒家生生伦理学就可以对朱子加以定位了。

牟宗三判定朱子为“旁出”，是因为朱子致思的重心在《大学》，重视格物致知，与孔孟之学的基本精神不合。儒家生生伦理学不同意这种判断。孔子思想既有仁性，又有智性。由仁性而有后来的《孟子》，由智性而有后来的《大学》。《大学》固然与《孟子》有异，但同样是由孔子的智性发展而来的。虽然朱熹的视线过多地偏向于认知，被陆王心学诟病，但其重视《大学》，尤其是重视“因其已知之理而益穷之”，同样源于孔子，同样是对孔子思想的发展。我一再强调，孔子心性之学仁智双修，立论全面。孟子沿着仁性一路发展，开出后来的心学，代表人物是象山以及其后的阳明，荀子顺着智性一路发展，开出后来的理学，代表人物是伊川、朱子。将仁性和智性有机结合起来，才是好的理论，两者缺一不可。如果说由《大学》而来的朱子不合孔子的仁性，是旁出的话，

那么读《孟子》自得于心的象山、阳明也同样不合于孔子的智性,也未必不是旁出。严格说来,这不是一个如何判教的问题,而是承不承认孔子心性学说中有一个独立的智性,承不承认学习认知在成就道德过程中的作用,尤其是需不需要动用智性对内心“已知之理”加以再认识的问题。从这个意义上说,朱子无论如何都不是旁出。

钱穆判定朱子是“一个庞大精密的心学体系”,是因为朱子也讲心,而且论说细密完整。儒家生生伦理学同样不接受这种看法。心作为道德根据,可以分作两端,既有仁性之心,又有智性之心。仁性之心是道德本心,智性之心是道德认知之心。朱子所重之心主要是智性认知之心,虽然于此有大的推进,但不宜因此将朱子称作“心学”。在儒学史上,“心学”有其固有的内涵,专指由孟子开创,象山、阳明继承以仁性为学理基础的系统。朱子作为学问大家,不可能不讲仁性,但因为不了解仁性的思维方式是直觉,看不到“以心识心”的可能性和必要性,所以对其把握不够到位。正如荀子也讲仁,但他讲的仁没有先在性和逆觉性,其理论有明显的缺陷一样。^① 牟宗三定朱子为“旁出”固然有失偏颇,但他指出朱子不了解孔子之仁,孟子之心,对仁性缺乏透彻的把握,其学理缺乏活动性,则是不刊之论,极有意义,极难反驳。钱穆在这方面的弱势就显现出来了,作为史学家的他虽然在《朱子新学案》中罗列了朱子那么多关于心的材料,但都不足以证明朱子属于“心学体系”。

综合言之,朱子既讲仁性,又讲智性,立志全面继承孔子的学说。“因其已知之理而益穷之”的表述,必须由小学进至大学的主张,更是在儒学历史上第一次正式触及以智性对仁性加以再认识这一重要问题,学理价值极高。遗憾的是,他对仁性体悟不透,不了解仁性的思维方式是直觉,反对“以心识心”,致使仁性绵软无力,思想重心偏向于智性,道德动力不足。兼容并蓄是其志,暗中偏斜是其实,朱子未能很好承接孔子仁智双全的思想架构——这便是儒家生生伦理学对朱子的历史定位。^② 承接孔子仁智双全思想架构这一艰巨任务还有待后人完成,而无论谁做成了这件事,都是完成了前无古人的大事业。

参考文献

- [1] 刘述先. 朱子哲学思想的发展与完成[M]. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2015.
- [2] 牟宗三. 牟宗三先生全集5·心体与性体:第一册[M]. 台北:联经出版事业公司,2003.

^① 荀子和朱子走的都是智性路线,但二人的思路又有不同。出于反对孟子性善论的立场,荀子完全不承认人有善性,不承认人是先在的道德存在,将思想的重点完全放在学习认知礼义法度之上。而朱子接受孟子的立场,承认人性为善,认可人心里面有“已知之理”,只是受到与湖湘之学对抗的影响,不了解“以心识心”对于成德成善的重要意义,思想偏向于格物致知一面。切不可因为荀子和朱子都是沿着智性道路发展的,而混淆了二人之间的这种差异。

^② 我是在《孟子性善论研究》中首次提出以“兼容并蓄中的暗中偏斜”确定朱子的历史地位的。虽然当时的分析还有欠详尽,但基本格局已经有了。参见杨泽波:《孟子性善论研究》(中国社会科学出版社1995年版)第四部分第一章第三节“朱子的兼糅并蓄与暗中偏斜”(第216—230页)。后来,我始终坚持这种理解,该书修订版(中国人民大学出版社2010年版)和再修订版(上海人民出版社2016年版)都完整地保留了这一说法。

- [3] 钱穆. 朱子新学案(上)[M]. 成都:巴蜀书社,1986.
- [4] 丁为祥. 学术性格与思想谱系——朱子的哲学视野及其历史发生学考察[M]. 北京:人民出版社,2012.
- [5] 黎靖德,编. 朱子语类(卷九):第一册[M]. 北京:中华书局,1986.
- [6] 黎靖德,编. 朱子语类(卷十七):第二册[M]. 北京:中华书局,1986.
- [7] 牟宗三. 牟宗三先生全集7·心体与性体:第三册[M]. 台北:联经出版事业公司,2003.
- [8] 黎靖德,编. 朱子语类(卷五):第一册[M]. 北京:中华书局,1986年.
- [9] 朱熹. 朱子全书·答廖子晦七(第二十二册)[M]. 上海:上海古籍出版社. 合肥:安徽教育出版社,2010.
- [10] 朱熹. 朱子全书·答方宾王四(第二十三册)[M]. 上海:上海古籍出版社. 合肥:安徽教育出版社,2010.
- [11] 牟宗三. 牟宗三先生全集8·从陆象山到刘蕺山[M]. 台北:联经出版事业公司,2003.
- [12] 黎靖德,编. 朱子语类(卷一百一十八):第七册[M]. 北京:中华书局,1986.

责任编辑:段素革

启 事

为适应我国信息化建设,扩大本刊及作者知识信息交流渠道,本刊已被《中国学术期刊网络出版总库》及CNKI系列数据库收录,其作者文章著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。如作者不同意文章被收录,请在来稿时向本刊声明,本刊将做适当处理。