

刘宗周的哲学及其问题性

作为明末的一位大儒，刘宗周的思想经由牟宗三、唐君毅诸先生的阐发，已经在中国哲学史界引起了相当的重视，海峡两岸学者研究刘宗周思想的论文和著作也日渐增多。刘宗周的思想并不容易把握。我们当然可以从心体和性体，抑或唯心和唯物的角度去说明宗周思想的特点，但是当我们作这样的学术研究时，我们的问题意识与宗周希望被了解的他自己的问题意识之间，是否达到了诠释学上的“视界圆融”？

本章主要围绕着如何认识宗周哲学的问题性而展开。杜维明先生不仅谈到了他研究宗周哲学的机缘，同时也为人们展示了他在不同文化的交流、对话和诘难中审视儒家思想，以及思考王阳明、朱熹和刘宗周的心路历程。杜先生以同情、了解的方式，有破有立地点化出了宗周哲学的问题意识，将人们对宗周思想的认识翻出了新的面貌。

一、研究宗周哲学的机缘

东方 杜先生 据我所知 您对宗周哲学浸淫了相当长的时间。早在 80 年代初 您就以“宗周哲学人类学中的主体性”为题 对宗周哲学思想的独特性作了深入而详细的探讨 ；而且近十年来您又一直以宗周思想为中心，为哈佛大学东亚系的研究生开设相应课程。您可否首先跟我们谈谈您是怎么会研究刘宗周的？

杜 当然 这说来话长。应该说我从中学开始就对儒学有兴趣 那时 接触儒学是在一般课程之外 大概有点像传统的私塾。当时一位在建国中学任教的周文杰老师在课外给我们讲儒学 但他跟我们讲儒学 与一般的教学乃至考试是没有任何关系的。周老师当时给我们讲的主要内容是《四书》用我们现在的话来说 是属于身心性命之学那一块。大概到了 1954 年或 1955 年，我当时十四五岁 便在台湾师范大学听牟宗三先生的讲学 牟先生当时主要是讲中国哲学史。实际上，在 1958 年 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅于《民主评论》上联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》之前 人们已经组成了“东方人

参见 杜维明 Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology. In: Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values, ed by Donald Munro. The University of Michigan Press, 1985. 215~238

文友会”而且在港台的哲学界有些影响。而我那时通过听讲和学习,考虑的主要是儒家的学脉问题,也就是儒学的最基本的价值取向、它的方法和理据究竟是什么等等这一类问题,也可以说这是一种内部的同情了解和自我定位问题。这是我最早接触儒学的方向和路数,是从学术意义上接触儒学,而不是在学校里通过诸如历史课、思想史课或民族精神教育(台湾那时非常重视民族精神的教育)等方式接触儒学,所以是先接触儒家的文本,但这种方式所注重的仍然是身教,而不完全是一种言教。

1962年到美国以后,无疑眼界开阔了,视野也扩大了。但是我心里应该是早有准备的,那就是假如美国学术界所了解和提出的现代议题,和我以前所了解的一些诸如儒学的精神导向的东西有很大的矛盾和冲突的话,那我就会重新考虑我以前对儒学的了解。如果事实显示我信以为真的道理业已被证伪,那么我就决不会因此而抱残守缺,甚至会弃之而在所不惜。

东方实际上对于大部分初到美国求学的中国人来说,在感情上都会面临着一个文化认同的问题。但是学术理据上的问题与感情上的主观好恶需要作出适当的区分,否则就难免会走向“家珍自赏”、闭固自守。您当时抱着一种开放的心态到美国求学,那么在当时美国哲学界的情况又是怎么样的呢?

杜:在美国学术界,我当时是想要进入哲学的。可是我打算进入哲学的三个主要的哲学议题在当时以哈佛为

主的美国哲学界都不大重视，这三个议题是美学、伦理学和宗教哲学 (Philosophy of Religion)。相反，当时他们所注重的哲学议题是逻辑、认识论、存有论、语言哲学和心灵哲学 (Philosophy of Mind) 等。那么当时美国哲学界为什么不注重前面的三个哲学议题呢？我想，这里的原因大概就是在他们看来那些议题是所谓的体验哲学，是属于宗教或神学里面的问题，不是哲学界所考虑的问题。当时的哲学界是以分析哲学为主，他们热衷于建立一种客观的逻辑探究的方法，力图抛弃各种在他们看来是主观价值的东西。当我在哈佛求学的那段时期，以奎因 (W. V. O. Quine) 为代表的分析哲学是重要的一支。作为一个哲学家，奎因主要关心的很多是有关语言哲学、心灵哲学、存有论、认识论特别是逻辑方面的问题，但他的哲学取径却和美学、伦理学及宗教哲学关涉不大，对所谓身心性命乃至家国天下大事亦置之罔顾。除此之外，我在哲学界也接触了另一些人，比如从密西根大学 (Michigan University) 来讲伦理学的史蒂文森教授 (Charles Stevenson) 哈佛大学的亨利·艾肯教授 (Henry Aiken)。艾肯教授非常注重西方哲学发展的大趋势，我从他那里获得不少“观念”。此外，还有讲自然哲学的默顿·怀特教授 (Morton White) 他曾任哈佛大学哲学系主任 (1954) 后来移教普林斯顿高深研究院 并对历史哲学有所偏好；以及讲授伦理学的罗伯特·福斯教授 (Robert Firth) 等等。在当时，艾里克森 (E. Erikson) 教

授讲授弗洛伊德以后的深层心理学 (Depth Psychology)；在社会学和社会宗教学方面则有大家熟知的塔尔科特·帕森斯 (Talcott Parsons) 教授和罗伯特·贝拉 (Robert Bellah) 教授以及那时从以色列大学来访问的西蒙·艾森斯塔特 (Simon N. Eisenstadt) 教授。此外，在神学方面，主要有戈登·考夫曼 (Gordon Kaufman) 教授和李察·尼布尔 (Richard Niebuhr) 教授。而另外一些宗教理论家如史密斯 (W. C. Smith) 教授和卡门 (John Carmen) 教授。我和他们之间的交往就更加频繁了。

东方：哈佛大学在人文科学方面一直是人才汇聚。从您刚才介绍的情况看，也从一个侧面反映了当时美国哲学界的基本概况。但那时美国哲学界对儒学的了解又是怎么样的呢？比如您曾说过当时哈佛大学以费正清领头的中国学研究主要表现为两个方面：一是注重与中国的现实相关的学科；一是强调对中国现代史的研究。他们对儒学的研究又采取什么样的态度呢？

杜：实际上可以这样说，儒学的研究在当时的美国都不同程度地受到费正清的影响，也就是说，他们多半从政治意识形态 (political ideology) 的角度来研究儒学，它可以反映在政治组织方面、人格塑造方面以及经济行为方面等。但是，对儒学作为身心性命之学的研究在当时才刚刚开始注意，而且具体说来，推动这一方面研究的主要是哥伦比亚大学的陈荣捷教授。他和当时的青年学者狄柏瑞 (William T. de Bary) 一起合作，开始发展了另一套

思路。通过他们，把唐君毅先生和日本的冈田武彦找来讲学。正是在那种氛围下，唐君毅先生到了美国，并看到了美国学术界的发展及其可能的契机，才写了那个著名的《五八年宣言》。《宣言》是由唐先生起草的，原准备用英文发表，但英文在运作方面有些困难，发表的渠道也不是很好，所以先以中文在《民主评论》上发表。唐先生写好稿子后，才请牟宗三、张君勱、徐复观他们修改签名。

也就在这样一个氛围下，我开始决定以王阳明作为我的博士论文的主题。在刚开始写的时候，由于受艾里克森（E. Erikson）的影响比较大，所以我想从心理学和社会心理之间的互动来了解王阳明。但当我钻进去以后，由于我在台湾所受的有关儒学方面的训练，我就觉得以心理学和社会心理分析的方式来了解阳明实在不能让我满意，我觉得这里主要还是一个哲学问题。在这种情况下，我就想了解一个课题，那就是阳明所讲的知行合一到底是什么意思，我把这一课题摆在明代中期的一个脉络来考虑。当时开始做的工作很简单，就是通过文本将阳明有关的片言只语先接触一下，了解他是一个什么样的人，处于什么样的环境，他要处理什么样的问题，以便进入他的哲学议题。在当时我觉得难度很大，因此我就把力量集中到完全了解青年时代的阳明上来，也就是在阳明 37 岁时所提出的“知行合一”到底是一个什么样的问题。

东方：这的确是一个非常有趣的问题。37 岁这一年

龄段当然不是很严格 在哲学家的人生旅途中所起的作用往往对其一生的成就有相当的影响。记得牟先生曾经说过 朱熹 37 岁（乾道二年，1166 年）有“中和之悟”；阳明 37 岁有“龙场悟道”等等。其实 视野放开一点 我们还可以发现宗周 37 岁（万历四十二年，1614 年）悟心”；黑格尔 37 岁出版《精神现象学》海德格尔 37 岁发表《存在与时间》等等。

杜：这的确是一个很有意思的问题。那时问题意识比较强 我想集中讨论青年阳明所提出的问题 把这个问题彻底搞清楚，就会对阳明后来的思想发展有一个管中窥豹的作用。不过 我那时已经在普林斯顿教书了 当我把这本书写完后 我就到了伯克莱大学任教 那本书也就由伯克莱大学出版社出版。

二、由王阳明、朱熹到刘宗周

东方 那么 您如何由研究王阳明哲学过渡到刘宗周哲学的呢？

杜：我原来的计划是想从少年阳明来了解他的哲学，以便把中年、老年的阳明作进一步的讨论 那就要集中讨论致良知问题 也就是说 从他的知行合一到存天理去人欲 然后再到致良知以及他的“事上磨练”和“四句教”等等。但我发现，如果我对朱熹哲学没有一个比较正确的

了解的话，我就很难进入中年和老年的阳明。从那时开始，我大概又跟我做阳明时的工作一样，把朱熹的整个文集必须通读一遍。但朱熹的东西要通读一遍并不容易，我先把他的全书仔细标点过来，后来又发现仅仅标点全书不行，因为还有《朱子语类》就达 140 卷。所以，我把《朱子语类》读完，而且对朱子问题能够有一个比较明确的理解，时间已经相当的投入。当然，这时牟宗三先生的《心体与性体》、钱穆先生的《朱子新学案》还有陈荣捷先生有关朱熹的论著以及冈田武彦的相关著作都相继出版，朱学成为一个非常博大精深的学问。在研究朱学的时候，慢慢地，我在心里感觉到对朱熹哲学的问题性以及他如何处理这些问题的方式和方法有了一种不能说是特别满意但却是极为重要的问题有所了解，也就在这种情况下，我开始注意到刘宗周哲学。

东方宗周哲学远承近接，涵摄众流，他对朱子的思想有批评，也有吸收。可以说，对宋明各大思想家宗周都基本上采取这样一种同情了解批判继承的方式，实际上，宋明学问流到宗周那里已经到了一个反思和总结的阶段。那么，您又是从哪一个角度注意到朱子与宗周的密切相关性？或者说，您是如何发现朱子与宗周之间有共同的问题性？

杜：其实这是一个在我心中隐藏了很长时间的问题，简单地说，这个问题就是有关儒家对人性的了解问题。当我在伯克莱的时候，我就对身心性命之学非常注意。

那时通过各种方式的对话发现，如果把儒家哲学思想当作一种哲学的人学，那么它当时受到的最大批评还不是说它能不能促进民主和科学以及跟现代化有没有关系的问题，而是儒家的这套论说中，对人的理解有它的片面性。也就是说，儒家对人性有一种肤浅的乐观主义，对人的深层的阴暗面、人的过恶和反逆了解不够。假如真是这样，我觉得这对儒家来说是一个致命伤。因为处在 20 世纪那么复杂的世纪，面对中华民族自鸦片战争以来所遭受的那么大的困境，儒学成为批判的对象，其原因不是因为别的，而主要是因为它有先天不足，亦即它对人的理解有问题，这无疑是一个非常严重的问题。而不是一个简单地说它与现代化有没有关系，或者能不能促进民主和科学的问题。

显然，到这个时候，我对儒学的了解，跟牟宗三先生、徐复观先生有很密切的关系，包括钱穆先生、方东美先生的著作我也看了很多。可以说，我对儒学的了解走的是一条由孟子开出的路。然而，我对荀子也一直非常重视，并不是像有些人所说的那样只看重孟子而不看重荀子。其实，我不仅重视荀子，而且也非常重视董仲舒，他们的基本著作，包括《春秋繁露》和其他体现汉代精神的典籍如《白虎通义》等，我都很喜欢，也一直在学。但就我自己而言，如果有谱系的话，当然是孟子一系的，用今天的话来说，就是思孟学派的（那时虽不能确定子思和《中庸》的关系，但《中庸》是孟学的基

本典籍则已深信不疑)。因为这个原因，我才写了《中庸》。写《中庸》也不是出于一种偶然的兴趣 我是想借此了解一下孟子思想源头里有没有一种独特的宗教性，也就是牟先生所说的有没有一个内在而超越的宗教性，它是不是一个可以自圆其说的理论系统。但那时只是一个浅尝，没有很深刻的理解。不过，问题在于儒家作为一个传统到底有没有现代发展的可能。它的现代批判一是来自自由主义，包括殷海光和后来的韦政通他们；另一个事实上就来自基督教传统（我是基督教神学的受惠者，我接触了很多那方面的学理）。所以，我在伯克莱的时候就开设了好几回有关王阳明和朱熹的研讨班（seminar），同时也举办了一系列的有关对儒学的批评的研讨会，包括鸦片战争以来对儒学的各种批评，还有就是墨子对儒学的批评、老庄对儒学的批评、佛教对儒学的批评等等，围绕的中心就是儒学的阙失面究竟是什么？怎样去批评它？所以，从这个意义上说，我始终认为我并不是那种对儒学抱着某种一厢情愿的态度的人，我对儒学的阴暗面的了解也许比起那些专门批评儒学的人来说，可能还要全面得多。正是在这一过程中我不断地清理自己的思路，但我同时也逐渐感觉到他们对儒学有关人的全面理解依然存在着大问题。

另外 那时候通过对朱熹哲学的研究 我深刻地认识到朱熹对人的阴暗面有相当的掌握。特别在心的问题

上，他一方面说“心具众理”^①，此心至灵，细入毫芒纤芥之间，便知便觉^②。另一方面又说心有昏蔽，“心有善恶”^③。朱子为什么到后来归结到程颐一边，归结到“涵养须用敬，进学则在致知”上来，这便与他对人性的阴暗面的了解有关。朱子 37 岁以前的思想较接近陆象山，他认为象山讲心的“主观能动性”有健康意义，但以后朱子放弃了他的中和旧说，另立一套中和新说，发展出心、性、情三分的观念，他的中心问题就是心的对治问题。所以钱穆先生说全部朱学就是心学，即如何在涵养和对治心方面开出一条功夫路线来。朱子晚年的功夫的确是一套坚韧、艰苦的功夫。如果我们不仅看朱子的哲学论文，而且也看他的诗之类的东西，我们就会发现他对心的那种难于掌握的特性以及道德实践方面的困难等等，他都了解得非常清楚。而且朱子本人气魄极大，如果对他的那种论说没有精确的了解和掌握，是很难进入宋明儒学的那种身心性命之学的。

东方的确，朱子哲学愈到后来愈感到治心的重要和困难，而在功夫论方面也发展出一套“主一无适”、“随事专一”、“整齐严肃”、“收敛身心”、“敬义夹持”的方法。不过，这一套功夫法要在后来的实践过程中逐渐流于偏枯，甚至在陈白沙看来转成“害事”，失去了道德修养中应有

① 《朱子语类》卷 18 中华书局校本。

② 同上书 卷 5。

的‘鸢飞鱼跃’的活泼气象，于是后来王阳明发展出另一套心学，狭义的心学，来取代朱子哲学。那么，现在的问题是：就对人的复杂性和阴暗面而言，阳明的那一套学问是否构成了对朱子的反拨？

杜：在我看来，王阳明基本上不认为自己已跳出朱学的藩篱，而且彻底地转向反对程朱理学。实际上，只要我们认真地阅读一下阳明的《传习录》，他在与门人和同道的论学书中就曾明确地表示过在朱子与陆象山之间他并不完全偏袒某一方^①，而且阳明的许多问题线索都是直接从朱子那里流出来的。阳明自己说是为朱熹的学问作进一步的发展，他有这样一种非常强烈的愿望。也正因为如此，他才会作《朱子晚年定论》。当然，从考证的角度上看，《朱子晚年定论》是有很大的毛病。但虽然如此，阳明心里觉得他的问题意识是要从格物开始，并透过这一问题从朱学里面走出一条有儒家特色的身心性命之学的路来。而他的这种理念，和经世致用、社会实践以及天道的形而上的理智思考，不仅没有矛盾和冲突，而且完全是同一个问题。我们不能说阳明身心性命之学讲得很好，但他没有讲到经世，没有开出其他。这种看法是由于我们对他所要讨论的问题了解得不够。这个问题可能在美国才能接触得到，在国内如果只从事哲学研究就接触不到。

学者尤可看王阳明《传习录》卷2《启问道通书》。《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第60页。

因为我们看任何一个儒者比如刘宗周的文集，先是他的“诗”，然后是他的“信”，他的各种不同的“墓志铭”，各种不同的“序”和“说”，以及一大批他的政治上的“公文”，再就是哲学上的东西，当然还有很多他的“语录”，以及学生给他编的“年谱”等。我觉得受过严格的西式的哲学训练的中国学者对这样一个人的理解是最片面的。

东方：您为什么会这样说呢？可否对此作一详细的解释？

杜原因其实并不复杂，因为一个受过严格哲学训练的人，他要做的就是寻找哲学的论据，发现哲学的价值；而所谓哲学本身原是西方的学问，在整个希腊的传统中，哲学家并没有事功的要求，因为在那个传统中区分了实践的学问和理智的学问，而哲学基本上属于理智的学问，一般实践和日常生活方面对它而言几乎是另一个世界。此外，由于哲学职业化以后，哲学便满足于自身的问题和游戏规则，与人伦日用之间的联系就较少。所以，以现在这种哲学训练的人便很难理解一个传统中国的哲学家，因为他们是在“事”上讲理，理不离事。那时我对海德格尔(M. Heidegger)提出的要把思想从职业哲学家那里解放出来的观念心有同感，因为许多搞哲学的人并不能思考，他对哲学语言和文字游戏可能非常熟烂，可以推出许多东西，但他任何一点付诸实施的本领都没有。海德格尔的哲学著作无疑非常晦涩、艰深，读上去完全像一个纯粹书斋里的哲学家所写的东西一样，但实际上海德

格尔本人并不是如此 他对社会生活、时事政治有极端的敏感和关心，所以他会说流行于我们思想界的最大的特点 那就是我们尚未思。科学界也有这种情况，一个人可以对物理学的游戏规则弄得非常熟，但却对其内部的真正的问题性或其后面的最深刻的理据无法解决，如果用军事术语的话，就是完全无法进入情况。这种情形非常多。我碰到很多研究哲学的人都有这个问题，他的哲学语言应用和观念游戏都玩得很熟，但是对作为一门智慧的学问 他对哲学内部所运作的一些最核心的价值 以及通过这些价值所发展出来的一些洞见却不一定有相应的理解。

东方 您刚才提出了一个非常重要的问题 这个问题实质上牵涉到中西不同的哲学传统，以及在这种不同传统下对哲学的性格和哲学家的不同的规定性的了解。以我们现在对哲学和哲学家的理解，大部分人满足于哲学本身的自律系统 有一种‘躲进哲学成一统 管它冬夏与春秋’的味道 人的实存经验与哲学自身的理念之间似乎没有挂搭。这里的原因比较复杂 但有一点是肯定的 就是这种状况与中国传统的哲学家作哲学思考时与政事、人事和日常事相融合的特点的确并不相符。

杜 是的。实际上 如果我们考察一下中国传统哲学家的生平和轶事 我们就会很容易发现在那些资料里 他们没有一个人是我们现代意义上的职业哲学家，他们都有非常复杂的日常生活经验，而且大多数又是在官场中，

是地方官，相当于现在的乡长、县长或市长之类。他们对当时社会大至国法政纲的政治、经济、法律、文化等和小至民生日用都很熟悉，这种非常具体的生活经验与他的哲学观点是融合在一起的，这种情况与现代的职业哲学家几乎完全不同。比如张载曾任祈州司法参军、云岩令，程颢曾任扶沟知县等^②。王阳明当然是一个例外，他在军事上有一套方略。当时就有人说，阳明学问上说的是一套，而他在生活实践上做的却是另一套，这两套是分离的，有裂痕的。比如作为一个军事家，他在指挥打仗时可以用诈术，所谓“兵不厌诈”，但在讲学上，他却可以讲得天花乱坠，讲人性本善、良知良能、真诚恻怛等。然而，我仔细看了他的著作和文集后发现阳明有统一的人格，甚至在广西思恩、田州，在军机繁复的日子里，一有空闲，就有一大批学生围坐在一起，不论有多么困难，总是讲学不断。甚至有一次战争成功以后，阳明设宴款待他的学生，并向他们敬酒。他说：“我每一次做出军事上、法律上的重大决定前，必先扪心自问：如果付诸实施后，回来跟诸君一起讲学时，我究竟是有愧还是无愧？如果有愧，我这事就不能做。所以，阳明的讲学对他的做事是有引导作用的，两者没有分开。也就是说，阳明把哲学的理念和他的生活实践完全融合在一起。而我们现在从事哲学的人要

①② 参见《宋史》卷 427。

③ 王阳明于嘉靖六年（1527年）奉命征广西的思恩、田州。据《明史》卷 195。

进入那种情况太难，甚至根本就不可能。我就是在那种情况下接触到刘宗周的哲学，具体来说，是哪些东西使我觉得刘宗周是一个了不起的大思想家呢？如果从现代中国人的经验来说，我觉得刘宗周是在最没有条件进行深刻的哲学反思的那种氛围中成长出来的一个大思想家。

三、在忧患中照察人性

东方 杜先生 您说宗周是在最没有哲学反思条件的环境下产生出来的一位大思想家，这种说法很有意思。您能否就此作较详细的解释？

杜 如果从古希腊的哲学传统看，一个人要进行哲学的反思，需要有绝对的时间、良好的空间和最好的学院，不要有别的干扰，在这种情况下人们可以进行哲学反思。而刘宗周所在的时代，上述这些条件不仅没有，而且更面临着内忧外患、民族存亡的时刻，用我们现在的句话说，就是救亡压倒启蒙，哲学根本不能发展。宗周在他所处的时代面临巨大的压力，他曾经说过，观今日之势，已尽蹈汉唐季世之辙^①。所以他作为一个思想家或严格意义

刘宗周说：“臣观今日之势。盖已岌岌乎尽蹈汉唐季世之辙矣：爵滥而轻，禄奢而匮，官不惟贤，制不尽利，庶而不富且教，其能久而不乱乎？……今天下吏治之污，民生之困，士习之蔽，边防之弛，纪纲风俗之败坏，何者不出于后人之沿习，而顾重诬祖宗乎？”见《刘子全书》卷14《敬循使职疏》。

上的哲学家 即便处在这样的境况下 他也在他的一生中没有一刻放弃过自己的反省、思考和实践的义务与权利，也就是熊十力先生所说的“未尝一日废思”。我觉得我们现在的哲学家在进行哲学思考或埋首著述时，可能有非常敏锐的意识 但他一离开那个特定的环境 他马上就会变成一个非常庸俗的人，并且对社会上各种事情缺乏处理能力。这种现象与我们所理解的传统的大师大德有相当大的距离 至少这对我们是一种挑战。所以 那时候我就有一种比较深刻的感觉，就是那种把儒家看作是对人性、对社会抱持一种乐观的哲学，对人阴暗面照察不够 理解不够的观念，是我们这些从事现代儒学研究者必须面对的挑战 如果儒家对人性的全面理解不够 那应是一个非常大的盲点。

东方 在现代社会 哲学职业化了以后 哲学家所思考的问题已经越来越与日常生活和社会事务相分离，“两耳不闻窗外事”闭门造车是常有的事 而那样一种哲学观念由于远离实际生活本身，倒又反过来对实际生活形成一种宰制。哲学与生活之间的悬隔和吊挂使哲学的智慧变成“干慧” 无法润泽生活和人生。更为重要的是 由于这样一种悬隔 由于哲学与实存的不相干性 使得哲学变成毫无生命力 成为无本之木 无源之水 而传统意义上所说的哲学家之所以为哲学家所原有、应有的担当精神也逐步得以销蚀。现在在美国伦理学界有一种所谓的“反理论”(anti-theory)思潮，便是对当今流行于世的满

足于构造普遍道德律的道德学说的一种反拨。当然，他们有他们的理路。我觉得您前面说了一个非常重要的观点，就是我们传统的哲学家作哲学思考从来就没有离开过他们的生存条件 相反地 他们恰恰是在最困难的情况下来对人进行反思，在这种状况中的反思是不可能对人性的阴暗面照察不够的。

杜：这一点毫无疑问。我们现在来看孔子和孟子所处的时代，他们完全不是在我们所想象的理想国度里，相反，是在人性面临非常严峻的考验或者是在最动乱、最悲愤、忧患意识最强的情况下对人进行反思。所以有一点他们是不可能犯的毛病，那就是所谓的肤浅的乐观主义，他们所做的即是在人最阴暗、最无可奈何、最糟糕的环境里，他们发现并且借此发现来证明人性的光辉。

东方 也就是说 在时代最黑暗的时候 人性的黑暗面也会随之表露出来。

杜：应该说是在人性的阴暗面充分暴露的情况下来看人的。这当然可与基督教的罪恶感相配合来加以思考，但在儒家那里是一种不同的思考方式、不同的取径，也就是说他对人的存在给予全面的考察。所谓“全面”，就是指一个活生生的人、一个有血有肉的人是他反思的起点 而那个起点就是他自己。但是 自己作为一个反思的起点绝不把生存的特定处境作为限制其思考的枷锁，而是将这种具体的生存条件转换成他能够对人性的光辉

作普遍思考的一种助缘，而且是一种源头活水。因此，我们看到，宗周每一次对这些问题加以思考时都与他的身心性命紧密地联系着。德国哲学家海德格尔曾提出过一个“此在”的概念，他的目的是要借此对西方哲学中主、客分离的哲学观念提出批评，因为“此在”（人）在海德格尔看来，在本质上就根本离不开世界，在自本自根上就与这个世界处于牵挂之中^①。但是，中国哲学或者儒家哲学本身就是某种意义上的此在的思考方式，中国哲学家本身就是在此在中来进行思考。

东方：您刚才提到海德格尔的“此在”问题，我觉得是一个非常富有启发性的思想。我在完成博士论文后就试图从基础存有论的角度来思考儒家的思想。但此中也有困难处，即依海德格尔，如何在“共在”中照见人的神性仍然是一个大问题，这一点至少在海德格尔那里是不甚关注的，这样，此在作为共在之存在，便会消融在无个性之中，生存样态在共在中一同随风摇曳震荡。所以有人批评海德格尔的“被抛入性”观念隐含了一种危机，因为他一方面使人认识到生活的样态，认识到存在就是一种任务，但另一方面，它也使人感到无奈，甚至陷于绝望之中。而儒家的“我欲仁，斯仁至矣”却在此为人们提供了一个意义向度，而显出了它对比于海德格尔的胜义。您

海德格尔曾说：“此在本质上就自己而言，就是共同存在。”见海德格尔《存在与时间》北京三联书店 1987 年 第 143 页。

曾经写有儒家与海德格尔方面的论文，对此作了深入的探讨，而您刚才又提到中国哲学家本身就在此在中进行哲学思考，我想您一定考虑过儒家比如宗周是如何面对这一问题的。

杜：儒家在这一点上的确与海德格尔有所不同^①。以宗周来说，他的哲学思考不是求一个个人的满足，或满足于个人的愿望，或者要发现个人的主体性之类的东西。宗周是站在人类的所谓“家国天下”的心态下来进行反思的。因而他的努力确实证明了一种具体普遍的可能性，他是用他的身心性命来证明这个可能。从这里我们便可以发现“对越在天”、“即人即天”的神性。所以，宗周一再说“天之托命处即吾心之独体”，又说“天非人不尽，性非心不体”；“此在”之“心性”尽之、扩充之，即是世界的，所谓心中有意，意中有知，知中有物，物有身与家国天下，而这些在宗周那里又都聚合在心中的来说的，用他的话说是在“心之无尽藏处”这一点上来说的。所以宗周有以心、意、知、物说心之全体，以身与家国天下说心之全量的说法^②。这一说法可以有各种不同的解释方向，但是我们透过这一说法是可以发现人的神性的，只不过这种神性是不离凡俗的神性，而且是照见凡俗的神性。

① 学者可参见杜维明《新儒学本体论初探》，载《儒家思想新论——创造性转换的自我》江苏人民出版社 1995 年，第 151~173 页。

② 参见《刘子全书》卷 11《学言》（中）

四《人谱》与谱人

东方 杜先生 您从阳明说到朱熹 又从朱熹说到宗周 这本来就是一条独特的心路历程 而且这期间有一个非常明确的线索，那就是围绕着儒家对人的阴暗面的分析来展开您对宗周思想的了解。您以宗周为例指出儒者本身就是“此在”中进行思考 这一观点在我个人看来是非常富有创发性的。我想问一个问题，那就是您是从什么路径来进入宗周的？同时您又是如何来了解宗周的问题意识的？

杜：我当时阅读宗周的著作，开始时也就是随便翻阅。以我个人做学问的习惯，如果我要研究一个人的话，我事先并没有设定一明确的目的性，也就是说我事先并没有把目标集中在其中的一二个文本上。我先把这个人的文本整个地翻阅一遍，看看他到底是怎么样的一个人。先把他全部的东西过目一遍，有时很快，有时很慢，就等于是先认识一个朋友，这种方法可以发现很多助缘。我研究颜元、研究阳明等人大都是这样。所以我先把宗周的东西大体上看了一遍，但是，我没想到在当时的美国有关刘宗周的东西只能看到《刘子全书》 那时候我们看不到《刘子全书遗编》。《遗编》事实上跟《刘子全书》的分量差不多大 而在当时的美国 只

有陈荣捷先生才有《遗编》，其他人没有。后来由他的那一本拿到台湾翻印，台湾才有。据我所知，在大陆《刘子全书》的刻本好像有几部，在上海图书馆藏有《刘子全书》和《刘子全书遗编》。牟宗三先生在研究刘宗周时，可能只看到《刘子全书》。我相信他没有看到《刘子全书遗编》，《遗编》大半是讨论阳明的。但当时我在看宗周的时候，我发现儒家在对人的理解上，尤其在对人的阴暗面的理解上，宗周与其他儒者相比不仅比较全面，比较深刻，而且他还有一种独特的见解，从这个意义上我也可以接受牟先生的说法，即把宗周看作是“宋明儒学的殿军”。

说来，牟先生写《从陆象山到刘蕺山》这部著作可能与我有关系。当时牟先生写完《心体与性体》三册，我带了他的稿子到了台湾，交给正中书局。我去了没多久，他就写信给我，说稿子一定要交到正中书局，因为这本书比他的生命更重要，不能丢掉。后来我给他写了一篇书评，发表在《亚洲学报》上。我在书评里就提出了这样一个问题，即阳明以后到刘宗周之间的发展究竟是一个什么样的线索？后来牟先生告诉我，他要把阳明以后的东西写出来，这估计就是《从陆象山到刘蕺山》一书写作的缘由。事实上正像大家所知的，就是《心体与性体》的第四部。就这本书来看，我觉得，一方面他写得一气呵成，但另一方面似乎也写得比较草率，而最草率的部分我觉得就是有关刘宗周的部分。牟先生对刘宗周的批评很严

厉认为刘宗周既不懂阳明，又有这个习气，那个习气。但我那时已经看了刘宗周的东西，心里有感触，唐君毅、冈田武彦那时也发表了有关刘宗周的论著。当时我发现刘宗周是一个非常大的文本（text），这对我是一个考验，也就是说我要把从阳明回到朱熹，再从朱熹发展到宗周的线索和来龙去脉搞清楚，应该把刘宗周的自我了解搞清楚。

东方：可否这样说，您对宗周的了解路数是经由朱熹、阳明这一路下来，而不是通过分系或归派的方式，毋宁说是通过宋明各大家的问题线索贯穿出来，而落脚点又放在对宗周本人的文本或问题意识的了解上。

杜：大体可以这样说。也就是我们必须先知道宗周是如何来表述他自己，他怎样来了解他自己，这一点非常重要。我发现，我们平常从事学术研究，我们的问题，有些是为了服从于我们自己的理论系统的发展；有的即是我们所要了解其重要或不重要，我们作了一些判断。而对于作为我们研究对象的人的自我理解和他自己对自己的自我描述，我们基本上知道，但却并不把它作为我们研究的重点。因此，在我们作学术研究中，就存在一个我们自己的问题意识和作为我们研究对象的人、他那个时代的问题意识之间的悬隔和不能相契的问题。但是，我研

① 读者可参见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，台北学生书局，1990年再版，第458～459页。牟先生说：“蕺山之辩驳言论多不如理，或多无实义，时不免末秀才故作惊人之笔之陋习，其说法多滞辞，自不如象山阳明之精熟与通畅。”

究刘宗周即试图作这样一种工作，那就是我到底能不能了解他，换句话说，就是能不能进入宗周自己希望被了解的那种情况来了解宗周。而要做到这一点，当然就要对他那个时代、对他的问题意识、对他的那种谱系，总之对他所考虑的问题要作更深刻的了解。所以从这个意义上说，我并不一定能接受当时学者对宗周所作的各种评价，比如有的说他是殿军；有的说宗周了不起，因为他是黄宗羲的老师；或者宗周了不起，因为他以身殉国，体现了中华民族的爱国意识；或者如牟先生所说，宗周是宋明儒学三系中继五峰之间架而来的一系^①等等。

东方：说到牟先生的分系，也许我的感觉不对，我觉得牟先生对宗周思想的显发给人的印象，似乎并不落在宗周思想本身的重要性上面，而是落在牟先生对宋明儒学三系说的划分上面，这大概有点像您所说的是“服从于自己的理论系统的发展”。或许也就因为这个原因，牟先生对宗周思想的阐发虽然也附着心性学的义理逻辑，但更主要的给人的印象似乎是为了满足他的“三系说”的间架，而对宗周思想的许多精彩方面、对宗周“因病立方”之良苦苦心“人病”抑或“法病”之究竟因有所遗落。我不知道这是不是您所说的我们并没有真正进入宗周的问题意识的深层原因。

^① 参见牟宗三《心体与性体》第一册第一章第四节《宋明儒学之分系》，台北正中书局1968年；又见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，第457~458页。

杜 即便我们撇开牟先生的论点 我阅读刘宗周的著作时 发现所有我们对他的描述和评论都还比较“隔”跟宗周自己到底想要做什么的问题意识还不相入，不相契。在这种情况下，我通过对宗周的阅读发现宗周自己认为他所著的《人谱》是他一生中最重要的著作，他儿子刘伯绳更将《人谱》看作是精华，就等于我们现在所说的“家法”其他的东西都不重要 都可以弃之不管 惟有这一本著作必须流传下来。《人谱》是惟一的一本在他生前就已经出版，并且作过再三修改，甚至在他临难的那一年还作过修订的著作。但是，牟先生似乎对它并不十分重视，虽然他在书中也引用了《人谱》的许多原文，并认为儒家的成德之教到宗周而有了一个更为深度和更为完备的发展，但是我似乎觉得牟先生对宗周的了解依然还有隔。

东方：是不是说牟先生对刘宗周的问题意识的了解可能并不相应。牟先生觉得宗周哲学的重要问题是以心著性，心之与性不可以分合言，并由此展开论述。但如此一来，在宗周看来是最重要的，到牟先生那里似乎却显不出来，这样研究者与研究对象之间的视界就没有达到圆融。

杜 的确在某种程度上存在这个问题。宗周认为《人谱》最重要，我们可以从哲学上对此做一个评断，因为哲学的评断与他自己认为最重要的或他对自己的自我描述

① 参见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》第 537~539 页。

应该是一致的。如果从方法学的角度上看，那些做人的学问和体现人的学问的大师大德的自我意识和自我反思的课题，与我们自己在考虑这些问题时的问题意识是否应当有一种释义学上的“视界圆融”(fusion of vision) 也就是伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)在《真理与方法》一书中一再强调的问题。这个问题究竟重不重要？此外还有一个问题 那就是宗周处于另一个时代 我们如何把他的问题意识收容到我们的意识中来，成为我们的问题意识？我觉得从这个意义上，我们的问题意识的盲点并没有消除。如果说那时候我已经了解到要进入阳明的语境那样困难 要通过朱熹才能完成 那么 而今要想进入宗周的语境就更加困难。鉴于这个原因，我在伯克莱大学任教时 即开始研读《人谱》，一字一句地念，念了二三次。但每一次念都有新的意思，这个新的意思当然不是指文字训诂学方面的新的意思，它里面有许多涵义，不是把它背得滚瓜烂熟就可以获得的，它需要一字一句慢慢地推敲。但我觉得对我仍然是一个挑战，就是说要把宗周的东西一下子写出来，时机根本就不成熟。我写了有关宗周的论文性的东西，但要进入写书的阶段，还不是时间够不够的问题。

东方：您刚才说的是什么意思，可否给我们解释一下？

杜：就是说我对宗周确实还需要一段时间来加以认识。我对我自己的自我认识与宗周自己的问题性之间的

“视界圆融”还不太够。

东方那么，怎么样才大概可以说是达到了两种视界间可以进行自由对话的程度呢？

杜举例来说吧，我以为我与阳明间的对话的程度够了，就是说当我看到阳明的东西，我就大概知道他接下去会怎么说，这不是说要掌握他的系统，而是说知道他大概会怎么去思考。但宗周就很难，至少在开始时我认为很难。当时在美国的学术界，把中国 17 世纪的思想分成两大潮流，一个是保守的，如刘宗周是正统保守；另一个即是有非常大的创发能力，能够把以前的一切藩篱全部加以扬弃和推翻，如李卓吾和左派王学。一谈到刘宗周，人们就会想到他的刻板，想到“刘一担”、“刘豆腐”的绰号以及他的清苦、廉洁等。不能否认，在很多方面，宗周的确非常迂，连崇祯皇帝也说他迂。此外他在考虑问题的时候，特别是《人谱》中所举出来的一些行为，简直就是不能忍受，就等于是“五四”以来人们所批判的吃人的礼教的最好的样板。我们现在有很多研究儒家学问的学者都根本不能理解。对此，我想应当持一种比较开放随和的心态，我觉得那种礼教与吃人的礼教不同，它主要是一组礼的行为，一种循规蹈矩的行为组，要进入这一面非常难。另一方面，宗周有一种慧根，他的那种慧根到了出神入化的地步。我当时考虑儒学的一个课题，我发现在儒家的思想中有一个关键的问题，就是在儒家看来，人在存在的环境中永远有过和在存有论的信仰中永远有希望，这两

个议题我认为是儒家的精华，在伦理学这个基本议题上有一种非常有趣的结合。一方面，不管一个人再糟，他还有超生的可能；另一方面，不管一个人再好，他也还有自我改过的可能，这个观点在宗周的《人谱》中体现得非常周到、非常明确。

东方 我记得您在《宗周哲学人类学中的主体性》一文中曾提到过一个非常精彩的观点，在您看来，在存有论的层面上（ontological level）宗周坚持人性是至善的，也就是说，人之成圣必定有基础、有可能；但在实存的层面上（existential level）对于每一个人来说，从事于持续不断的道德修养以便和受染的人性中的诸恶作无休止的斗争却又是绝对必需的。

杜 是这样。在宗周那里，人永远有神性，但是，人性的限制在实存的环境里又永远跳不过。人永远有希望，并不表示人在现实上能够把希望完全落实，这便是宗周所说的“过无穷，因过改过亦无穷”^②之真切义。人要成圣就要时时改过，战战兢兢，千辛万苦。宗周说过：“尧舜也不废兢业”^③，也就是说每一个人都必须时时修养，时时改过，而且这不是口号，必须亲历。以阳明智慧之高明，他提出致良知，也经过“千死百难”。他的每一次“死”

① Tu Wei-ming, *Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology. Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed by Donald Munro. The University of Michigan Press, 1985, 219

②③ 刘宗周《人谱·续篇一·证人要旨》。

和每一次“难”都是他生命中的真实经历。这和我们在哲学上把它当作一个语词和当作一个观念来了解完全不同。这中间存在着巨大的差距。从这个意义上说，我们现在的哲学家与传统的哲学家相比，就道德学问与自身的关联性上说，是处于某种脱节状态的。程伊川曾有一个比喻，说老虎很可怕，这可以是一个观念，因为我们并没有被老虎咬过。但对于一个真正被老虎咬过的人来说，听到老虎很可怕，他全身便会不由自主地起反应。这里便存在一个“真知”与“常知”的区别，“真知”(real knowledge)是亲历的知识；“常知”(empirical knowledge)却是经验的、间接的知识。

东方：我记得，您曾在 1985 年就提出过“体知”的概念。在我的印象中，您是针对现代知识论中普遍存在的主体与客体、道德与知识相互分离的倾向而提出的，意在彰显儒家传统思想中所存在的独特的认知途径。那么，您说的“真知”是不是就是指的“体知”？

杜：所谓“体知”实际上就是指切身体验之知，就是“真知”，是中国传统儒家中一种独特的认知方式。这种方式虽然应用到道德实践、宗教体验和美学欣赏方面最为贴切，但这并不意味着它与纯理性的认知活动毫无关联。这里面的问题相当复杂，需要我们作深入的研究。然而不管怎么说，我们可以发现，从朱熹到王阳明到刘宗周，他们都经过自己的切身体验提出自己的学问，都对人性中的过恶有深刻的洞见。朱子说：人在世间，没有无事

时节 要无事 除非死了 而无论有事无事“吾之敬未尝间断也”^① 阳明的“致良知”宗周的《人谱》都表明成圣与艰苦这两个议题一定结合在一起。因此，如果从宗周的问题性出发，再重新了解阳明，了解朱熹，甚至了解孔夫子的身心性命之学，那么，我觉得对学术界所认为的那种把儒家看作是一种肤浅的乐观主义的观念，至少会有一个比较深刻的回应。这个回应就是如何开拓一个并不能够在人伦世界里充分体现的精神世界？但是，这种精神世界与人伦世界并不是分离的，而是有内在联系的，但它又不可能完全化约到我们的实存的人伦世界之中。也正是在这里，我当时非常欣赏徐复观的观点，也就是所谓一层的、平实的（不是平面的）世界，而不是二层的世界。

东方：徐复观先生的思想在第二代新儒家中显得非常有特色，在有些方面他并不与牟先生和唐先生相同，他尤其认为，了解孔子和儒家思想应从《论语》下手 而不应当从《中庸》下手，原因就在于儒家的基本性格是实践的而不是玄思的、形而上的。所以他特别重视儒学基本精神中主体世界与客体世界的贯通，我不知道您说的徐先生的一层世界是不是指这个意思。

杜：是的。在徐先生的观念中，儒家讲的人都是活生生的具体的和日常生活中的人，所以，讲道德，讲生命的意义，也必落在这个世界上，落在社会实践上。停留在观

① 《朱子语类》卷 12。

念中的东西与个人的生命和实际的生活世界都不相关，这与儒家的思想特色并不相符^①。所以徐复观先生到晚年对牟先生、熊先生包括唐先生的东西有很大的反感，认为他们讲的是两层世界而不是一层世界（但徐先生又严厉地批评戴震，认为戴震混淆义与理）。所谓一层世界就是我们生活的实存世界，是入世的，没有彼岸。但是在这样一个世界中，不论一个人的终极关怀、终极价值或终极意义在其人伦日用的实存社会中体现得多么完美，多么和谐，这中间却有一个绝对无法跨越的鸿沟。也就是说，一方面，人的终极关怀一定落实在这个世界中，另一方面，不论人如何谨严刻板，时时修养改过，甚至达到如孔子说的“七十从心所欲不逾矩”的境界，人还必须拼命地努力，这便是宗周所说的“善无穷，以善进善亦无穷”之义。

东方：有这么一种倾向，由于过分地执力于弘扬人“可与天地参”的观念，导致了似乎人道可与天道绝对的合一。您刚才的观点有助于摆明儒家的本义。

杜我想强调人道与天道绝对统一观念是有片面性的，天道不弘自大，人弘天道是一个无限的艰苦的修养过程，我们不能说以人道来取代天道，这种观念是错误的。明道强调人“对越在天”这“对越”二字极为重要。

① 读者可参见徐复观《中国思想史论集》，台北学生书局1975年第158页以及相关论说。

② 《刘子全书》卷1《人谱·证人要旨》。

齐克果 S. A. Kierkegaard 曾这样说过 我不敢说我是一个基督徒，我只是永远在学习做一个基督徒。我觉得这是一个非常高的智慧 这种智慧落实在生活实践中 即表明不论一个人在这个世界中如何发展，我们都不能把我们性分中的所有价值加以充分的体现，所以成圣是一个无穷的过程，“对越在天”是一个永恒不断的功夫履程。当年牟先生非常欣赏罗近溪说的一句话 就是“真正的仲尼临死未免要叹口气”，为什么要叹口气？那就是不得已，这是一种浩叹。如果我们对此了解得不全面，不深入，我们对孟子所说的人不论在何种情况下皆能体现人性的光辉和价值的思想便不可能有相应的理解。假如我们把它当作是一种肤浅的乐观主义来看待，那么我们就根本没有进入孟子的视界，根本不了解孟子。

佛洛姆 E. Fromm 曾经说过这样一件事 在当年纳粹的集中营里，绝大多数的囚犯都被迫变成只求生存的庸俗的人 为了一片面包 为了讨好一个狱卒 常常可以牺牲一切，所有的尊严都没有了，这本是正常现象。但是，假如这里有一人不为一片面包而牺牲自己的尊严，而是把他的面包给他的邻人或同伴，这就是人性光辉的充分证明。孟子讲舜就是在最坏的环境里能坚持道德的方向 在父亲、兄弟和继母都很糟的情况下 依然能尽孝道。这便是孟子所说的“君子有终身之忧，无一朝之患”的存在感受，君子的这种存在感受不完全由自己的身家性命的得失所左右 因而可以坦荡荡地随遇而安 无处而

不自得。也就是说，他既可以在顺通的环境里恒于道德，同样也可以在穷逆的境遇中依道德而行，这便是孟子所说的“君子所性”而必有其生色^①。

东方：这里是不是有一个问题需要作必要的分疏。就是说，一方面我们对这种极高的道德要求必须从内心加以尊重，比如刘宗周在《人谱》中所详细描述的那种道德修养等等，但另一方面，我们却不能把这些标准硬性地带用来要求所有的人，否则其后果就很难设想。

杜：我同意这个观点。儒家的“为己之学”是一种艰苦的功夫，圣人的榜样不能当作日常生活的标准来要求所有的人，否则就可能变成最残忍的道德说教，这就相当于用某种失去理智的时代的道德楷模去要求所有的年轻人要大公无私，这当然非常残忍。哈耶克 (F. A. Von Hayek) 曾严厉批评过的“道德的暴政”就适合这种情况。但是，另一方面，我们现在有许多学者看到宗周的《纪过格》中那样详细地记录人的各种过恶的文字，便认为那是绝对难以接受的，并由此断定这种东西没有价值，没有时代性。这就有点矫枉过正。他们犯有这样一种错误，即他们没有把这种现象背后所体现的一种学理性的东西与把这种现象当作一种硬性的道德要求的東西分开来。我们当然不是要求所有的人都像宗周一样去做那种非常艰

^① 读者可参见杜维明《孟子·士的自觉》载李明辉主编《孟子思想的哲学探讨》台湾“中研院”文哲所 1995 年 第 1~35 页。

苦刻厉的道德修养，但是，它所体现出来的精神又绝不是像目前有些人所说的那样仅仅是儒家的所谓“精英主义”，它有普遍性。所以，作为一种极高的人格精神的体现，我们不一定做得到，但我们尊重它，并把它作为我们将来做人的一个依据。从这个意义上来说，它的意义是无穷的，它的价值也是非常大的。

孟子曾说“人见孺子将入井，就会自然而然地有一种悱恻不忍之感，这种悱恻不忍之感就是一个人可以充分体现人性光辉的必要而充分的证明。人在行为上也许并没有表现出来，是一种可能，但也正因了这个可能，使得儒家的修身哲学成为可能。而儒家的修身哲学正是要人通过自己的努力来完成自己的人格，使这种可能性变成现实性。孟子说“三军可夺帅也，匹夫不可夺志”作为一种比喻，与宗周说的“学者但就本心明处一决，决定如此不如彼”^①，并由此持续不断地作功夫修养，便会不觉进入“圣人”之域”这里绝对存在一个“超越的参照”(transcendental reference)，这种超越的参照可以是上帝(God)是安拉(Allah)但是，我们要知道，Allah是通过人的最内在、最核心的价值体现出来的。所以，从这个意义上有人说，上帝和安拉需要我们以及我们需要上帝和安拉是一个问题的两个方面。当然，这里有一些分别，就是我们需要上帝和安拉在一神教里全部接受，但是，上

^① 《刘子全书》卷 1《人谱·证人要旨》。

帝和安拉也需要我们 这一点他们不能接受 现在有些人愿意接受)。他们不能接受的原因就是没有了解到人的出现——从神学的意义上说——是上帝不仅要创造一个被创造者,一个动物 而且上帝也需要有一个 partner . . . 一个伙伴、一个合作者。从演化论的角度看 周濂溪说人是万物之灵 山河大地在其演化过程中出现一种灵魂 他有一种美的兴趣,能够从美学的角度来欣赏。这种有美的兴趣的灵的出现就有如我们常说的“天不生仲尼 万古如长夜”上帝和安拉的终极价值是要有人来欣赏的 但这种欣赏不是一种外在的客观描述,而是一种内在的参与 这种内在的参与就如同我们儒家所说的“天生人成”。天以生生之德哺育了我们 但是如何成就 成就到何种程度即要靠我们自己。反过来 天作孽 犹可违 自作孽 不可活。上天在给了我们创造能力的同时,也给了我们自毁的危险。也正是在这里,宗周的问题性可以给予充分的透显 不论宗周属于哪一家 哪一派 但是他面对的问题就是“如何在一个根本无法做人或做人相当困难的环境里 去做一个堂堂正正的人”。

东方：那么宗周在当时环境极为恶劣的情况下是靠什么来激励他作一个堂堂正正的人呢？

杜 宗周所处的环境的确极为恶劣。他曾说：“今天下世道交丧矣，士大夫容容苟苟，不知忠孝节义为何事，平居以富贵为垄断，临难以叛逆为捷径，至于国是日器，人心日竞 纪纲日坏 刑政日弛 封疆日蹙 寇盗日迹 祖

宗金甌无缺之天下，不日拱手而受之他人。^①在这种环境里，一个人可以随波逐流，可以苟且混日，因为当时士大夫根本不知礼义为何物，而宗周却堂堂正正地做了一个人，而且做了一个道德上高尚正直的人。这无疑与儒家的道德感和道德意识相联系。我记得他在给他的朋友写的信中表露了他的心迹，他的意思是说，我少而读书时，就为自己立定了一个大志向，没有这个大志向我就感到可耻。而作官后我更希望把这一大志向付诸实现，为社稷贡献自己的一生。宗周甚至对自己所做的梦都严格地加以解剖^②。正是依靠这种严格的道德自我意识，使得宗周能够在如此恶劣的环境中做了一个大写的人。所以“如何做人”、“做什么样的人”对宗周来说是一个大问题，而且这个问题无疑非常具体、非常现实，但这个问题对他来说是有生命的。这不是宗周一个人的内在生命的转化问题，而是属于一个民族、属于一个时代。因而宗周的每一种行为、每一种选择都有群体性、时代性。对于他那个时代，他一直都是参与的，直到死以前，他一直参与当时的社会政治生活，就好像苏格拉底的审判，他没有逃离，而是奔向，是投入。时代要我死，我就死在这个时代，因为我是属于这个时代的。我没有别的地方可去，没有

① 《刘子全书》卷 14《修学中兴疏》。

② 参见《刘子全书》卷 20《与周生》。宗周说：“不佞少而读书，即耻为凡夫。既通籍，每抱耿耿，思一报君父，毕致身之义。”

③ 《刘子全书遗编》卷 4《与陆以建五》。

离世，没有彼岸。

东方从这个意义上我们可以说 儒家的入世并不是如韦伯所说的那样 是一种纯粹的适应世界 严格地说这种适应是一种担当精神。

杜 是的 毫无疑问是一种担当。所以宗周常常告诉他的学生要尽起责任来，他自己更是身体力行。人们常常批评那时的儒者“平日袖手谈心性 临难一死报君王”，这与宗周的情况完全不同，因为宗周的参与性非常强。我以前用过“群体批判的自我意识”他是代表群体性的，又是批判性的，同时他是“自我意识”（self-consciousness），不是自我批判意识。无疑宗周有自我批判意识，但他所体现的群体批判的自我意识却相当强，宗周在他那个时代里毫无疑问是最有影响力、最受尊重、最有引导能力的知识分子。

五、熔铸百家 独出规模

东方 杜先生 我非常同意您对宗周自己的问题性的了解 而且依这样一种路数来了解宗周 其所开出的学问规模可能会有另一番气象。但是我想，问题意识的形成非常复杂 可以来源于时代的问题 也可以来源于学术理路上的问题，当然这两方面难以分开。但当我们了解一个学者时，透过他的问题意识是否可以看出他的学问的

时代性和深广度？因为您说宗周的哲学观念体现了有明一代知识分子的群体批判的自我意识，那么这样一种问题意识按理就应该是一种时代的智慧，即熔铸百家，而独出规模。然而同样作为一名大儒，您认为宗周与陆象山之间在这一点上究竟有何区别？

杜：应该说宗周与陆象山有很大的不同。象山对当时南宋的人物可以根本不管，甚至根本看不起他们。虽然他的问题意识也反映了他所处时代的问题，但他自认为他的学问是由于读孟子而自得之，他与他的朋友写信说：“窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。”^①朱熹是他批判的对象，所以对时代而言，他似乎完全在另一个世界里。但宗周就不同，这可以从黄宗羲所编的《明儒学案》中看出。宗周完全是明代的知识分子。这句话的意思是说，宗周的思想是与所有明代的思想家、哲学家进行对话的结果，也是以他们的思想作为根据的。当然，远不止是明代，《年谱》中有关这方面的记载很多，比如最明显的一点，是《年谱》记宗周在天启六年（1626年）读书于韩山草堂，正式读《阳明文集》，但其实宗周是将整个有明一代的文献都加以仔细的阅读，所以次年有《皇明道统录》。这本书表明了宗周对整个明代学者的著作不仅作了钻研，而且有他自己的评论和心得。所以，黄宗羲的《明儒学案》可以说就是照着刘宗周原来的蓝本写

^① 《陆象山全集》卷 10《与路彦彬书》。

出来的。

北京大学有一部手抄孤本 目前还没有印出来 实际上是刘宗周的孙子刘世林编的，里面有宗周的《年谱》、《人谱》 还有就是《皇明道统录》等 也就是黄宗羲在《明儒学案》最前面的‘师说’部分。我们可以看到，《明儒学案》的‘师说’从方孝孺、曹月川开始到李见罗、许孚远等人 宗周对此皆一一有其评价 而宗周思想的来源绝对不是孤立于他们的，恰恰是所有这些思想潮流的汇聚。

东方 黄宗羲编《明儒学案》不是依时间顺序来编的，他是从阳明学、尤其是从蕺山学来作为他的编排原则的。由此看来，他把蕺山学案放在最后是否意味着在黄宗羲眼里，宗周学说乃是明代学术的总结或集大成？

杜：我想这毫无疑问。宗周在他所活的将近 70 年的时间里 从横向一面说 他与当时的绝大部分知识分子有着非常频繁的沟通，这是了解宗周的一个难度；另一方面 从纵向一面说 宗周的思想又远承近接 实际上对先秦和整个宋明儒学皆有所征 而且看得非常仔细 这是另一个难度。比如宗周对高攀龙的思想、对阳明后学的王龙溪等人的思想都了解得非常清楚，更早一点如薛敬轩、曹月川、吴与弼等等他都非常熟。至于先秦典籍无论是《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《易传》宗周都一字一句仔细阅读推敲 他在 40 岁时著《论语学案》就达四卷 洋洋好几万言。所以宗周绝不是一个孤陋寡闻的哲学家，他非常博学 但是又具有很强的根源性。也就是说 宗周

所生活的明代的环境就是他的根源性所在。作为一个活生生的具体的人，有很多东西是他所无法选择的外在条件，而这些无法选择的条件，宗周都把它转化成自己的资源去了解、去认识、去消化。然而，他的根源性又绝对没有妨碍他跳出明代的学术氛围。牟先生说宗周不免明代末期文人的习气，他可能有那一方面的因素，他的明代氛围很强；但同时他又有跳出明代、继承整个宋明儒学乃至整个儒学大传统的气魄，不看到这一点就会妨碍我们对宗周作更深刻的理解。所以他在面对阳明和朱熹时，不会作非此即彼的简单的选择，他有非常强的问题意识，当他说朱、王两人“说极说仁，说静说敬，本是一条血脉”^①，又说“阳明云致良知于事事物物之间，全是朱子之说”时，我们绝不能简单地说他为调和主义，他有一个非常明确的主张，他有他自己的主见。比如对阳明的了解，按黄宗羲的说法，经过了“始疑、中信、终而辩难不遗余力”三个阶段，这三个阶段都有文字记载，这说明宗周的思想也是在不断地发展变化的，这种发展变化还可以从别的地方看出，比如他在 57 岁著《人谱》到 66 岁著《证学杂解》，这中间的距离很大，晚年时宗周再回到《人谱》。由此我们可以看出宗周有很强的根源性，但并没有妨碍其万物一体的大气魄，具体的证明就是从他自己的谱系中

① 参见《刘子全书》卷 5《圣学宗要》。

② 同上书，卷 12《学言》（下）。

完全可以看出。他著的《圣学宗要》对整个宋明时期的大思想家都仔细加以研究，从濂溪、张载、明道到朱熹、阳明，他都一一清理，与他们进行对话。

东方 按唐君毅先生的说法，宗周所要做的就是或主要是在朱熹和阳明中间走出一条路来。从学理上看，这一说法可以有许多不同的解释。至少有一点是确定的，宗周对整个宋明儒学都抱持一种兼容并包的态度，有博采众长，不独门户之见的气概。但依唐先生的说法似易导人以调和主义。您是如何看待宗周面对阳明和朱熹的态度的？

杜 宗周毫无疑问非常重视阳明和朱熹，但我认为他不是简单地要从他们那里走出来。宗周有他自己的深刻的体验，而且他的体验又非常丰富和多源多样。他要从他自己的问题意识出发，与每一位他心仪的大师大德进行对话，并通过这种对话将他们的合理的东西加以吸收，因此宗周所表现的同情的理解和批判的认识是非常清楚的。比如宗周对阳明的态度，即便在宗周 50 岁对阳明的学说推崇备至的时候，他仍然保持着他自己的基本立场，没有丧失他自己的问题意识。所以，一方面他说阳明的良知说“震霆启寐，烈耀破迷”，另一方面又说他有“启后学躐等之弊”^①，这是一种理解和批判相结合的态度，在这中间宗周始终有自己的独见，有自己的宗旨，而不是人

① 《刘子全书》卷 40《年谱·天启七年条》。

云亦云或是一种老好人哲学。宗周对宋明时的所有思想家都采取这种态度。

东方：这使我想起您在给东亚系的研究生上课时所提到的一个问题，那就是您认为宗周的思想之所以能成其大宗 就在于他是跟历史上的许多大思想家进行‘高峰对话’的结果。

杜：对呀 宗周的思想无疑是“高峰对话”的结果。一方面 宗周对这些思想家非常严厉 另一方面他又总是从他们那里获得养分和灵感。宗周的严厉并不是傲慢，这与我们现在有的哲学家不同，现在有的哲学家的严厉是由于没有看过这些大思想家的书便以为他们与我没关系 或者以为他们与我走的不是一条路 所以不值得花时间去读他们，这是一种傲慢而不是严厉。而宗周完全不同 他对每一个人的著作都加以仔细的阅读 然后才作出判断 用伽达默尔的话来说 就是宗周跟每一个和他对话的人都达到了一种“视界圆融” 并通过对他们的了解来加深自己的问题意识。然而 正像阳明所说的那样 如果我心里认为对的话，即便是贩夫走卒的言论我也不会对此有丝毫轻浮之感 但是如果我心里认为不对 即便这些言论出自孔夫子，我也会怀疑。宗周在他的“高峰对话”中所体现的正是这种精神，所以他的批判意识非常强。此外 还有一点值得注意 宗周看前人的书看得非常仔细 这一点我觉得我们这一代、甚至是‘五四’以来的老一代哲学家在这方面都存在一些问题，他们看书看得太

轻松愉快。而宗周读前人的书一字一句都经过认真的思索，字字句句都从千辛万苦中得来。宗周在评论吴与弼的学问时说：“先生之学 刻苦奋励 多从五更枕上、汗流泪下得来。”^①我觉得这句话用在宗周自己身上同样合适。当然，我们可以发现许多哲学家在与前人讨论问题时会有曲解 比如朱子对《孟子·尽心》章的了解就有问题。朱子讲“尽心知性知天”，他就不能顺着尽心知性去讲，一定要先知性然后才能尽心，这样就把原来的文本给改变了，在《语录》中我们可以发现朱子至少有十几二十条讨论这个问题。但是这种立场如果在象山看来便是曲解了孟子，因为这个观点在学术界已普遍接受了。所以我们在讨论问题的时候必然包含着一种前见，或者用海德格尔的话来说包含着一种“前理解状态”，我们不可能达到‘价值中立’。

这里我们有必要提到胡适对宋明儒学的划分，胡适是根据宋明儒者对《大学》章句里‘格物’问题的不同理解来划分的。在他看来，宋明的哲学家对格物问题的解释主要有六七种 而且这些人又坚持认为《大学》是‘经’不会有错 所以大家都去解《大学》 但又很难解得通 结果是你一套，我一套，分化出各种不同的学派。就宗周来说，他的理论无疑与《大学》有关，比如他提出的“诚意论”、“慎独论”就与《大学》有密切的关系。但是 如果我

^① 参见黄宗羲《明儒学案·师说》，中华书局校点本。

对宗周没有理解错的话 我觉得他有他的问题意识 而他的问题意识是紧扣了他自己的修身，紧扣了他自己的人生经验，同时紧扣了他自己的人学而发展出来的一套理论 这一套理论与单纯紧扣《大学》“格物”的解释而发展出来的一套哲学论说相比，至少可以在理论性格和价值取向上对“格物”的不同涵义的了解发生相当大的影响。不是因为对“格物”的不同解释而发展出不同的理论，而是由于不同的理论在解释“格物”时相互面对、相互碰撞而出现各种不同的姿态。因此，并不是任何一个人能够通过章句之学本身就可以发展出他的一套理论，而是相反，一个人必须先有他自己的问题意识和独特体验 才能通过对章句的了解发展出一套具有自己特色的理论。

东方 您刚才的一套论说具有别开新面之感 很值得人们深思。不过 对您的这一主张 训诂学家或章句学家看来会有不同的意见，他们会认为，一个人连书都读不懂 又怎样去创设理论呢？

杜：当然，我的意思并不是否定戴震说的先要懂字，然后懂句 最后才能懂文 在学术研究的过程中这是最基本、最正常的要求。一个人要有文字学的训练 有训诂学的基础 对这些字要先看得懂 然后才能理解。但是在作哲学研究的过程中这些是作为基础功夫出现的。大家都不会怀疑宋明的理学家会念不懂古文，但是在面对同样一个问题时，他们又会爆发出相当不同的智慧的火花，这些智慧的火花常常是由于他们的哲学理据和他们价值

的基本取向之间的不同所造成的。我们这样说就容易看清楚宗周是从他的谱系中逐步走出来的，这在他的思想中表现得非常清楚。我们也可以这样说，宗周走出他那个谱系是他之所以成为刘宗周的原因，是他的自我理解，但并不是因为他成了刘宗周才有他对那个谱系的理解。所以就宗周来说，他的思想的传承与那种排他性的道统有相当的不同。

作一个简单的比喻，在我们现在的艺术界至少大半的人都承认董其昌是明代最重要的艺术家之一。他的画特别是他的字非常好。但我在看他的心路历程时却觉得非常有趣。当时董其昌在练字时，他慢慢觉得和他同代的人已经没有人可以跟他相比，他非常自负。后来他觉得文征明的字很漂亮，就总是把文征明的字作为自己追求的对象。但慢慢地他觉得文征明也不过尔尔，再后来他就专门找赵孟頫作为自己的假想敌，但过了一段时间以后，董其昌觉得连赵孟頫也不过如此。这时有人把赵孟頫写的原本《金刚经》给了董其昌，他看后对自己的整个自信都崩溃了。他觉得赵孟頫本人静如止水，而他的字更是一丝不苟，没有任何败笔。看来，我无论如何也达不到他的境界的，但这并不表示不可以在其他方面有所超越。也正是由于这个意识成就了董其昌在艺术方面的独特性，而这一点即来自于他追求完美境界的精神。又比如贝多芬从小学莫扎特，他早期的作品从第一交响曲到第四交响曲，几乎都是莫扎特的翻版。但后来他慢慢

地从莫扎特那里走出来，发展自己。贝多芬以后的成就大家有目共睹，非一个莫扎特所能解释。这些事例说明，包括董其昌、贝多芬和刘宗周在内，他们并不是只有一个封闭的道统，不是谨守一个单线的师承。对宗周来说，最重要的是他面对前辈学者，经过自己的消化、了解和追求，不断地发展和超越自己并最终成就了自己。比如他对朱熹、阳明都是这种态度，他没有恪守那一派，没有门户意识。所以我觉得如果我那时不研究阳明，我就没办法进入宗周的文本，因为宗周到后来确实是以阳明的问题作为他的最大的考虑，这不是一种假想主义的问题，而是他确实要追求人的一种自我完成、自我发展的真理。虽然每个人的体验不同，但那种真理是可以落实的。宗周的思想体现了一种多元性，但又不是相对主义。

东方：有一种观点认为，宗周提出诚意、慎独理论是与他《对〈大学〉的理解》有关，甚至是受到《大学》的禁锢，因为《大学》既讲诚意又讲慎独。此外从《刘子全书》看，其中就收有《大学古记》、《大学古文参疑》、《读大学》、《大学杂言》、《大学古记约义》等文字，似也不可谓少。同时朱子和阳明也都照附着《大学》来阐发自己的学说，宗周出入于他们，便不可能不用心于《大学》。但如此解释便与当年胡适先生的说法相似，而且会把宗周从理论和实践中苦心发展出来的一套学说仅仅看成是解经的产物。您对此有何看法？

杜：我并不同意宗周是因为解《大学》而发展了他的

学说。我说过任何一个人的理论的形成都离不开前人的学说,包括经典文本。在这个意义上,宗周的诚意和慎独理论无疑与前人有关。然而,这并不是说只要研究了《大学》章句的人就可以发展出一套如此彻底和重大的理论,这里需要有问题意识,需要有深刻的人生体验,同时还需要有对时代和社会问题的敏感及担当。通观中国古代圣贤,他们的立言都不是如陆象山所说的那样是“平地起土堆”,他们对经典的诠释所发展出来的一套理论或学说,一方面表明了诠释者的自我了解,但更重要的是表明了他们“转世”的努力及其个人的生命境界的完善,而宗周完全具备和印证了这一点。我们看到,宗周把他的体验和问题意识全部集中到如何做人上,即通过最平实甚至是最笨拙的日常行为达到道德的境界。《人谱》的本质就是谱人,用英文来说就是 being human,也就是宗周说的“人还其人”。所还之人当然是在天地之间的人,是一个大写的人,就是从他的日常生活的微不足道、沉沦下堕中奋发崛起的人。人必须面对他的实存环境,然而,人的实存不是其随波逐流的借口。所谓“人的条件”(human condition)就成圣成贤永有可能这一点来看却必须从最小的事情做起,不论他是中国人、美国人、德国人还是明代人、近代人,它都具有普遍性。所以宗周是从这个意义上强调人与天地万物为一体的。

东方依您这一种观点,使我想到了宗周哲学对宋明儒学的发展。“仁者与天地万物为一体”乃明道倡说,明道

是从“天人本无二 不必言合”的角度来说的。我们姑且不去讨论明道的思想中是否可以开出一种类似海德格尔所说的基本存有论的境域（冯友兰说明道思想杂染有道家气味 深可研究）但在明道的思想中 他是试图从仁者的境界来观照和召唤实存的。正像您说的，宗周直接认定人与天地万物为一体，但这一观念所表现的精神方向是从实存来通向境界，经由严格的道德修养达到赞天地之化育，与天地参。从这一点看，他确为孔儒正宗绝无异词。

杜 人们往往对宗周‘人还其人’的观念看得过于轻松 假如我们联系宗周的其他论述 我们发现宗周的这一思想其实是非常了不起的。“人还其人”一定是在他所处的实存的环境中来还，然而人本身就是与天地万物不分，所以人生在世便必须做无限的修养功夫。宗周在他 59 岁时作有《体认亲切法》 他明确提出‘身在天地万物之中 非有我之得私 心包天地万物之外 非一膜所能围 通天地万物为一心 更无中外可言 体天地万物为一本 更无本之可觅。’^①这就是人与万物一体的思想，这一思想的最突出的特点是宗周强调了人，而且这个人不是离世的人 而是一个实存的活生生的人。只有这种人 他的德业的扩大才充满一种力量。从演化论的角度上看，人的自我完成就等于整个宇宙演化过程的一个缩影，所以宗

① 参见《刘子全书》卷 10《学言》（上）。

周用‘大身子’这个观念来表达人的自我完成。“大身子”一定是对着人与天地万物一体的观念而发的，离开了这种一体观，人如何大？假如他真的大，那也可能只是一种大的理想，甚至是一种虚玄不落实地的理想。同样，离开了人的自我实现的、艰苦的工夫履程，这种一体观即可能变成某种‘自了’流于美的兴趣、玩赏光景或揣摩气象，而宗周则在这两方面都结合得非常好。因此宗周的这种观念也可以说完全与孟子‘大体小体’的思想一脉相承，而宗周用平实的、甚至在某种意义上说是最严格的行为主义的道德修养去体证它、实践它、完成它。就这一点而言，有些人包括牟先生在内可能都注意得不太够。

从西方世界看，黑格尔哲学谈实践（practice）杜威讲实用（pragmatic）到尼采讲侏儒哲学他们说的当然是另一套。在美国的很多哲学家中，他们强调从目的到手段之间一步一步把它搞清楚，就像普通语言哲学（ordinary language philosophy）所说的‘卑之无甚高论’，但宗周与他们不同，他把最高远的理想和最平实的实践相配合他的‘大身子’正是从天地万物一体中成长出来的。仁者即是人，仁者与天地万物为一体，即是人与天地万物为一体。

我们从宗周的教言、格言甚至壁帖和座右铭中也可以看到，宗周的平实实际上贯穿在他的理论与生活实践之中。人们会发现在宗周的世界里，类似阳明的那种阳刚之气几乎不存在，但从他平日里的那些严于

律己的语言中，我们会发现宗周是用他最高的智慧作最“笨”的事情，这一点与朱子非常相像。这是不是儒家的真精神？我觉得是。我们先看宗周 40 岁时写的一则座右铭，他说：

毋作疑心事 毋矢慌口言。
 毋遂非文过 毋诲人自贤。
 毋徇人而枉 毋有我而坚。
 毋恋爱中镜 毋长习中年。
 毋误病中药 毋死书中途。
 凡此十义者 日比韦与弦。
 一义摄诸义 一心还本然。
 先决立定志 锐根能百千。
 借曰他人耳 终身亦己焉。①

从这里我们可以发现宗周是从最简单的事出发，而他要达到的当然是还本然的人心，他的智慧即他说的“锐根”是从立志作生活中的小事上来体现的。另外，虽然宗周一生在仕仅仅四五年 但他做一天官就有一天的官样 也就是严格要求自己，时时检点过端。他在自己 65 岁时写的对自己的警句非常能透露他的心迹。他说：“居官之病，一曰轻 轻当矫之以重 如山不可移；一曰嫩 嫩当出之以老 如石不可破；一曰滑 滑当守之以介 如霜不可犯；一曰浅 浅当用之以深 如渊不可测。药此病以治此

官其几乎！不然，鲜有不败乃公事者。”^①我觉得假如宗周没有平时这种严格的自我要求，没有大方向清楚而小事情又刻刻警励的最‘笨’的努力，他就不可能提出他的诚意论、慎独论。所以诚意、慎独首先是对他自己说的，是他自己生活和人生的真实写照，也是宗周自我的人格的精神境界的印证。但是，它又具有普遍性，它不是离开实际生活而虚构出来的一套东西。宗周能够把高远与现实、普遍与具体结合起来，这是他之所以能成其为大的最重要的原因。我们看到，愈到晚年，宗周愈觉得自己的见解与先儒的成说不相符^②。因为在宗周看来，儒学的真血脉并不应分离，所以他把那种心与性、性与情、人欲与人心、天理与道心、气质之性与义理之性、闻见之知与德性之知等等原来是分而析之的观念全部加以统一。

东方：那么，依您说宗周把这些观念加以综合统一的基础就应该是一个实存的人了。这倒有点像海德格尔所说的“根源性现象”。

杜：我们先不管它是不是海德格尔那一套，但宗周的这种统一的基础一定是落在人的现实存在上，这一点毫无疑问。而人的现实存在在宗周那里根本上就是与天地万物联系在一起的，所以他谈理想有非常客观的根基。人是一个统一体，人与世界是一个统一体，这里没有更多

《刘子全书》卷 25《官总宪自警》。

② 同上书，卷 40《年谱》崇禎十六年条。

的分别。宗周到后来，对先儒的许多论说已不取赞成的态度了，甚至从子思开始他认为分离的观念总未从一个功夫上相贯穿，按照他的话来说就是“总属支离”^①。因此宗周有一个非常深刻的洞识，他把两个表面上看来绝对矛盾冲突而且几乎很难综合的东西，找到了一个非常平实的方法把它们综合起来，这一点就充分体现在他的《人谱》上。他从“微过”开始，直指无面目可寻的“妄根妄气”，经过“隐过”、“显过”、“大过”、“丛过”的检讨，最后到“众恶门”的“陈过”。宗周指出：“人虽犯极恶大罪，其良心仍是不眠，依然与圣人一样，只为习染所引坏了事。若才提起此心，耿耿小明，火燃泉达，满盘已是圣人。”^②这样宗周就把“人皆可以为圣人”的儒家论说坚实地奠定在人的实存的世界里。我想，只有认识到这一点，我们才能说已经把握到了宗周的问题意识，也才能说看到了宗周的思想之所以会显出“有容乃大”的气象。

正是从这样一种思路考虑，我觉得，如果对宗周的哲学作一个比较全面、比较准确的现代诠释，那么至少在哲学理论上它可以对现阶段那些对儒学的批评作出一个创见性的回应。

① 《刘子全书》卷 40《年谱》崇禎十六年条。

② 同上书，卷 1《人谱·纪过格》。

刘宗周哲学的人学宇宙论

无论在理论上还是在实践上，把儒家看作是一种在人性的问题上抱持肤浅的乐观主义观念都是根本站不住脚的。然而确乎实情的是儒家所致力就是在人所生存的凡俗世界中如何及怎样发现神性，因而宗周哲学的问题性的另一面即可以表述为“在一个做人极为困难和恶劣的环境中如何做人的问题”。这一问题虽然是从整个儒家哲学所遭遇的困难和挑战而发的，但对历史上任何一位儒者而言，它却又是最现实、最当下的问题。

从这一基本的思考理路出发，本章着重围绕宗周哲学的人学宇宙论展开了说明。杜维明先生由如何于凡俗世界中发现意义，谈到宗周的力行哲学，由“圣学本心，惟心本天”的“存有的连续性”谈到内在而超越问题，将宗周平民哲学和“大身子”观念作了浹洽的说明。

一、凡俗世界的意义

东方：杜先生，您上次谈到宗周哲学的问题性，并从《人谱》所体现的内在精神来揭示宗周所致力于从人的凡俗世界里发现人的神性的历程和方向，这对于那种把儒家归结为肤浅的乐观主义的论点无疑是一有力的回应。显然这种回应不仅只是个案的，而是带有普遍性的。事实上正如您所说的，整个儒家哲学对人的阴暗面都具有深刻的照察。从孔子开始，儒家对人、社会和整个世界都抱有一种深深的忧患。据研究春秋时代道德现象的蒋荫楼说：“春秋时代 淫秽的情状 超古绝今。”儒家成长于这样一个时代，于情于理都难于得出对人性会抱着纯然乐观灿烂的观点。但确乎实情的是，若说儒家与别的学派有何区别的话，那就是它在实存的人性充满下堕的境况中发现了人性的光辉。毫无疑问，每一个时代都有其特殊的问题，也正因为如此，您把宗周看做是在明代那种最没有哲学反思条件的时代所出现的一个重要的哲学家，因而宗周哲学的问题性也就可以相应地表述为在一个“根本不能做人或做人极为困难的环境里如何做人”的问题。

杜：大体是这样，但我不希望讲得过于极端，因为我的问题意识是从整个儒家哲学所面临的困难和挑战而发

的，特别是中华民族这一百多年来所面临的困境。如果说儒家是一种在对人性的问题上的肤浅的乐观主义，那我根本上不能接受这一判断。我认为即便在孔孟时代，他们也有非常强烈的忧患意识 他们在社会秩序解体 政治的合法性面临极大问题的情况下 提出“人禽之辨”即在做人很难的情况下如何做人 提出“王霸之辨”即在做王很难的情况下如何做王 提出“义利之辨”即在行义很难的情况下如何行义。宗周讲人鬼之分情况也是一样，都是在人性的阴暗面暴露得相当严重的情况下，提出一种做人的方向。这里涉及到对人的阴暗面和忧患意识的领会和理解，正是在这种意义上儒家不可能对人性抱着一种肤浅的乐观主义。此外，儒家也与传统古希腊时代的那种哲学有很大的不同。希腊哲学家多半是有闲阶级 不必为日常生活中的柴米油盐操心 能够把心思完全集中在玄思冥想上。他们讨论人生的真切问题与儒家完全是两个不同的氛围。当然儒家也与犹太教里的先知不同 先知有上帝给他的启示 他只是把上帝的信息带给凡俗世界，而他自己与凡俗世界有一段距离。但儒家是在人伦日用之间的复杂环境中“未尝一日废思”是在具体的活生生的人所碰到的困境里进行哲学的反思。

东方 那么具体到宗周而言 在他所处的极为恶劣的环境里如何做人这一问题，依您在上课中提出的宗周哲学作为一种哲学人类学的论述，这两者的关系如何作一个较为详细的说明？

杜事实上 这个问题不仅牵涉到宗周 而且牵涉到整个儒学的人生观和宇宙论问题，这就是内在超越问题。这个问题现在讨论得很多，我的看法可能不一定完全与大家相同。我曾用英文 Anthropocosmic 来说明宗周哲学的性格特点，anthrop 就是人、人类的意思，而 cosmic 又是宇宙，这样合在一起就像你说的人的宇宙论吧，实际上它的核心讲的就是天人之际的问题。这个问题就是目前很多人谈论的有中国儒家传统特色的问题，即内在超越如何可能的问题，这个问题也是宗周哲学的核心。一般地说，宗周哲学的核心如果放在宋明理学的范围里来规定的话，很明显它就是诚意慎独之学，这一点大家都接受。但宗周的诚意慎独之学按我们的理解，如果用现代的语言来表述，就是建立人的主体性，而这个主体性比较接近东正教，即基督教神学里的东正教。东正教神学中的主体性有两种意思：一种是这个主体性能够深化，不是一个静态的结构，他们把这种深化称作 deepening；另外，这个主体性是一个深刻的内在精神性，也就是 deepened subjectivity。如何成立的问题，我想你问的可能是这样一个问题。

宗周在这方面，对整个儒家的最重要的思想家和最重要的文本都作了解读。很明显，他认为《中庸》最核心的问题就是慎独、诚意，《大学》最核心的问题也是慎独。他说：

圣学要旨 摄入在克己 即《大》《中》之旨 摄入

在慎独，更不说知说行。^①

他一再强调慎独为孔门宗旨，他在《大学古记约义》一文中说：

大学之道，一言以蔽之，曰慎独而已矣。大学言慎独，中庸亦言慎独，慎独之外别无学也。在虞廷为允执阙中；在禹为克艰；在汤为敬圣同跻；在文王为小心翼翼；至孔门始单提直指，以为学的，其见于《论》、《孟》则曰非礼勿视听言动 曰见宾承祭 曰求放心 皆此意也。^②

很显然，在宗周眼里，慎独是一条根本线索。先秦如此，宋明也一样。在他 57 岁时所作的《圣学宗要》中 宗周就极力要将宋明学问以慎独来加以贯穿。对此他总结道：

圣贤千言万语 说本体说功夫 总不离慎独二字。^③

而他在《读大学》一文中说得就更明确 他说：

大学之道 慎独而已矣 中庸之道 慎独而已矣；
论、孟、六经之道 慎独而已矣。慎独 而天下之能事
毕矣。^④

应当说这是他的特殊的解读方式，而就这方面而言，他甚至认为阳明的致良知还是不够核心^⑤。有些学者认为，

① 《刘子全书》卷 19《书上·与陆以建年友一》。

② 同上书 卷 38《大学古记约义》。

③ 同上书 卷 5《圣学宗要》。

④ 同上书 卷 25《读大学》。

⑤ 同上书 卷 8《说·良知说》。宗周认为：“阳明子言良知 最有功于后学 然只是传孟子教法，于大学之说终有分合。”

宗周在整个宋明儒学的发展过程中主体性的建构达到了极至，所以他成为殿军，大概牟先生有这种看法。但有很多人批评宗周，也就是说，在宗周那里学问所达到的境界全然是内圣，而把外王完全抛弃了。对这个批评我完全不能接受，这与我前面所说的有密切的关系。因为宗周这个人是一个充满着现实的政治关切的人，他的学说不离人伦日用，这是他的最真实的一面。他的学生之一的陈确成为以后的实学的一个重要人物，而所有跟宗周有联系的人都是行动的知识分子，没有一个是空想家。有人说宗周发展出的是一种功夫的力行哲学，我接受这种观点。

东方：道德实践也就是功夫的力行哲学与外王事业有什么关系？

杜 当然有。宗周讲的是修身力行 而力行一定是在政治氛围里面，在社会人伦日用之间。如果对宗周的这一面不能理解，只是把他的内圣看作是一种内在体验或内在经验，认为人伦日用之间不能开出一种外王的思想，这是对宗周的极大的曲解。他的思想源头就是从他的实存的环境中来的，这是一个很值得注意的问题。我曾经跟你说过，当时我到哈佛来想研究哲学，但我发现美学、伦理学和宗教哲学三个领域都于我不甚如意，其中的原因就在于当时的哲学的五大块包括逻辑、认识论、心灵哲学、语言哲学、分析哲学大概都没有预设体验，也就是没有修身哲学。然而，如果我们重新回顾，整个西方哲学从

古希腊的苏格拉底、柏拉图到亚里士多德一直到中世纪像奥古斯丁以及后来的康德、黑格尔这些哲学家修身哲学都是极为重要的内容，他们把美学、伦理学和宗教哲学结合在一起。西方这三大块非常清楚：美学与人的感性联系在一起；伦理是道德原则，与人的理性联系在一起；宗教则是信仰。中间有两个大的鸿沟，即从美学进入到伦理学，人就要从感性进入到理性，而从伦理学进入到宗教哲学，人就要从道德理性飞跃到信仰。从这个角度看中国哲学，我觉得刘宗周是一个特别的体现，也就是说在他的思想中，人的身体、情感是道德实践的基础和源头，如果没有身体的感性觉情，没有基本的情感，人便不能进入到实践领域。这一点在孟子中也讲得非常清楚，在孟子看来，道德实践的充分的自我完成，绝对不能仅仅局限在人伦日用之间。人伦日用之间是道德实践挂搭的地方，是它的基础，但道德实践本身却必须跨越这个封域，而必须一直推进到家国天下，推进到宇宙。宗周哲学非常鲜明地体现了这一点。试问没有理想性的道德还是道德么？

二、内在超越问题

东方：我记得您曾在《儒家思想新论》等许多著作中多次提到，在您看来儒家视野中的活生生的人实际上是身、心、灵、神的统一体。“身”是“神”的基础，“神”是“身”

的充分实现。其中您在“儒家论学做人”(learning to be human)一文中这样说：“儒家对人性固有意义的‘信仰’，是对活人的自我超越的真实可能性的信仰。活人的身、心、灵魂和精神都充满着深刻的宗教伦理意义。作为儒家意义上的宗教，就是进行作为共同行为的最终的自我转换。”^①毫无疑问，您这是一个普遍的论说，而要理解宗周哲学中的内在超越问题无疑应是同样适合的。

杜：当然适合。身、心、灵、神实际上说的就是身体、心知、灵觉和神明这四个方面 他们是一体的。如果用古代汉语来说的话 身体就是“体之于身”不是我们现在所说的 body 心知我认为就是体知，它跟闻见之知有所区别；灵觉说的是一种道德智慧，是对存在情境的一种觉感 所谓当善即善 当恶即恶 活泼泼的不可思议 而神明即到达了天地鬼神的境界了。这种身、心、灵、神的整个发展过程事实上可以说是内在超越的一个路子，宗周的人学宇宙论就是这一路线的体现者。我们知道，宗周的哲学核心是慎独和诚意（诚意即慎独）而且他认为不仅宋明儒学包括先秦儒学的基本核心也是慎独。我觉得这不仅与宗周研读《大学》有关 而且与他的师承和他自己的思想选择有关。陈白沙一直在提醒大家的一句话就是“从静中养出端倪”^② 这和延平的“观未发前气象”具有

杜维明《儒家思想新论》，江苏人民出版社 1995 年 第 62 页。

陈白沙说：“为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。”《陈献章集》中华书局 1987 年 第 133 页。

一脉相承的关系，而宗周在他的论学书中就把端倪认作是意、是独、是天。而意、独、天正是宗周哲学中的重大议题。无疑，白沙、延平和宗周在为学的具体方向上可能有所差别。在宗周“意”与“念”不同，而是可以取代阳明的良知教的中心观念，因为“意”是心之所存非所发^②，所以“意”是宗周慎独和诚意的核心，而“独”即是独体。宗周的这个“独”是大有讲求的。大概在 1974 年我在写《中庸》这本书时，我就觉得这个“独”字很有分析的必要，因为我不大同意陈荣捷老先生的解释，陈老先生把慎独的“独”当作独自的“独”，也就是英文中的 alone，甚至在朱熹那里也是这个意思，就是“不愧屋陋”吧，一个人独处，人不见己叫独。但我那时觉得“独”有更深刻的意义，也许“独”还有其内在性。陈老先生觉得宗周的独体完全是误读，“独”就应当是 alone。但今天我们认为独体有它的内在规定性，尤其《五行》篇出来后这一点就更清楚。在宗周那里，“独”相当于现在我们讲的深度的主体性。最后宗周讲“端倪”即天，很明显他认为“端倪”、“独”或“意”有它的超越性的一面。假如我们从宗周个人的师承上看，宗周最心仪的老师是许孚远，而许孚远也是属于康

- ① 刘宗周说：“‘静中养出端倪’，今日乃见白沙面。”又说：“主静立人极”只是诚意好消息等等。参见《刘子全书》卷 12《学言》（下）。
- ② 刘宗周说：“意者心之所存，非所发也。”又说：“意为心之所存，正从《中庸》以未发为天下之大本，不闻以发为本也。”分别参见《刘子全书》卷 10《学言·上》以及卷 19《书·上·答叶润山四》。

斋、白沙一系的 他对慎独有非常独特的说法。

东方 宗周曾经说过：“余尝亲受业许师 见师端凝敦大言动兢兢 俨然儒矩。”这是宗周在《皇明道统录》中的一段话。许孚远笃信良知，但他对下学功夫的注意却受朱熹影响颇大。所以许孚远教宗周“为学不在虚知 要归实践。”所谓静坐修悟、深辨理欲等等。

杜 很明显 就讲慎独重实践这点上看 宗周是跟许孚远而来的，这对早年宗周为学历程的影响很深。有些学者提到宗周对王门后学的王艮（心斋）批评得很厉害，但是 王艮的大弟子之一王楫 一庵 却特别突出“意”的问题，而他对意的规定与宗周所讲的意几乎完全合一^①。所以黄宗羲在《子刘子行状》中说他们两人是“不谋而合”。应当说，宗周的观念是受到那些思想传统的导引的，他不是一个人静坐冥想得出的结果，他有一个师承，而这个师承有很深的学术背景。如果从这个角度上看，他提出的诚意慎独之学 他讲的内在主体性 是从心性之学的心学中发展出来的。而从历史的纵贯发展线索来看 我们也可以看到 从陆象山的“本心”概念到阳明的“良知”概念再到宗周的“意体”、“独体”概念 这是一个大发展、大转进 也是一个大超越。

① 王栋曾说：“旧谓意者心之所发，教人审几于动念之初……盖自心之主宰而言，谓之心；自心之主宰而言，谓之意。心则虚灵而善应，意有定向而中涵，非谓心无主宰 赖意主之。自心虚灵之中 确然有主者 而名之曰意耳。”参见《明儒学案》卷 32《泰州学案一·教谕王一庵先生栋·语录》。

东方宗周提出“意体”、“独体”概念如果用您讲的话来说就是主体性之极至的问题。那么从现代道德心理学的观点来看，从陆象山的“心”到阳明的“知”发展到宗周的“意”是不是也可以看作是一个大的发展？

杜：我想这一点毫无疑问。宗周的“意”表现为层层深入、层层凝进、层层内在，而这一点实际上符合道德心理学发展的规律。无疑宗周的“意”有继承，然而它的提出根本上我认为通过他自己的体知而来的，也是出于对王门后学将良知一任自由挥舍而失其定夺主宰而发的。当然宗周有他自己要透过的文本，这一点与朱熹很接近。朱熹一生努力参悟的文本就是《大学》，甚至在他逝世前的几天他还改了《大学》诚意的几个字。阳明和宗周都与《大学》有关联，这是问题的一个方面，但宗周的学说的另一方面却是一种体验之学或者是我们所说的体知。

我们先看宗周临死前三年也就是崇祯十五年（1642年）三月给他的学生钱永锡写的一封信。宗周说：

“力行”二字甚佳，而所该亦详以尽。如体认是力行第一义，存养是力行第二义，审察是力行第三义，践履是力行第四义，应事接物是力行第五义。善反之，则应事接物正是践履之实，践履正是省察之实，省察正是存养之实，存养正是体认之实。归到“体认”二字，只致良知足以尽之，此正所谓力行之实也。今人以致知为一项，以力行为一项，所以便有病痛。有就

其中每事都作逐件看 或后先错杂 或支离纷解 愈远而愈不合矣。^①

这里我们要注意宗周认为一个人只要好好反省，则应事接物正是践履之时，而践履就是实行，就一定要应事，一个人不能不做事。宗周在临死前最困难的时候仍然不是消极的，而是每天做大量的事。宗周又认为“践履正是省察之实”有践履才能省察，省察非常重要，因为有省察才有智慧的反照（reflection）。而省察正是存养之实，宗周注重存养，可是存养要在省察过程中落实。宗周在崇祯十五年给叶润山的信中曾说：“今非敢谓学问真可废省察，正为省察只是存养中最得力处。不省不察，安得所为常惺惺者？存又存个甚？养又养个甚？”^②但存养是体认之实，要体认就得要存养，要存养就得要省察，要省察就得要践履，要践履就得要应事，这都是相互配合的方面。体认就是我所说的体知，而宗周把这些都归到“体认”二字，又认为“致良知”足于尽之。这样宗周就把他自己的学问与阳明的学问相贯穿，致知就是力行，所以宗周的哲学是功夫的力行哲学。

东方：不过，宗周也曾对阳明的致知问题有所看法，尤其在他晚年与阳明辩难的时候认为阳明的致良知之教与《大学》的“止于至善之知”和“知止”之知有混淆。不知

① 参见《刘子全书》卷 19《书上·答钱生钦之》

② 参见同上书，卷 19《书上·答叶润山四》

您对此有何看法。

杜：这里面的确有一个曲折。宗周在晚年批评阳明的時候是围绕《大学》来展开的。宗周认为“致知”“致其所止之知”“致其知止之知”是一致的。但宗周认为阳明对“止于至善”之知理解不够，“止于至善”之知的“知”一定是有善无恶的，是纯粹至善的。这又涉及到宗周对阳明“四句教”中的头一句“无善无恶心之体”的不同了解。宗周不同意阳明的这一说法，所以到晚年他会按《大学》的理路对阳明力加批评。这一点牟先生就完全不能接受。实际上，在宗周心目中，“致其知止之知”就叫做致知，所以不必去讲一个致良知。他说：

知止之知合下求之至善之地，正所谓德性之良知也。故言知止则不必更言良知。阳明子之言良知，从明德二字换出，也从知止二字落根，盖悟后喝语也而不必以之解《大学》以《大学》原有明德知止字义也。今以一章之中必分格物之物，非物有本末之物必分致知之知非知本知止之知且以为犹有所不足也必撰得一“良”字以附益之岂不画蛇而添足乎！^①

同时宗周对格物有一个更为精确的表述，认为“格物”是格其有善无恶之物。在宗周看来，“止于至善”的那个“知”有超越的一面，它是最高的又是永远无法企及的，但

① 参见《刘子全书》卷 19《书 上·答史子复二》。

不是因为永远无法企及就没有意义 相反 它是一个人修身功夫后面的本体论依据，我们一定要作这样的理解。因为这个原因 宗周对阳明的‘四句教’不满意 并且提出了他自己的‘四句教’：“有善有恶者心之动 好善恶恶者意之静 知善知恶者是良知 有善无恶者是物则。”宗周不从心之体的角度来看 他从“有善有恶心之动”来说 意思是说心一定是动的 心不能不动。这使我们想起现在《郭店楚简》中有关心、理、情、欲的各种说法 如“凡道 心术为主”、“虽有性 心弗取不出”等等 这些都有相互的联系。

但是 宗周在《原旨·原心》篇中第一次对心、思、虑、觉、识、想、念、意、志、欲、理、命、情、才、神、鬼等作了关系性的论述^①，“心”是生生之主 此心醒而不昧即是“思”；“思”而有洞见就是“识”；“注识而流是“想”；“虑而能够静的话才是“觉”；因感而动是“念”；动之微而有主者是“意”……宗周特别重视“几”和“微”，“意”是心之所存 心之所主。有主而不迁 不为外物所动 那就是“志”；“生机之自然而不容己者即是“欲””所以“欲”在宗周那里是人的自然的流露 这个“欲”不是我们常说的那种带有贬义的“人欲”而是健康的。我们有些学者在理解上就有些问题 认为宗周在《人谱》中对人的行为要求那么严格 是对人的欲望不能理解，这显然与宗周之间存在一些隔膜。

^① 参见《刘子全书》卷7《原旨·原心》。

宗周认为欲而纵才是“过”而纵之过甚即是“恶”。也正因为这样宗周在《人谱》中发展出一套有关“过”的学说。什么是理？理就是人欲无过无不及，人欲之自然流露而有一定的节奏就是理，因为有这种理而有性、命、天。所谓性就是心之性，是心之欲的表现符合其内在要求，而这又是理，所以理本身就是性，情是性的本然自然的流露。“情”在实际过程中常常表现为“欲”，或者反过来，“欲”在实际过程中常常表现为“情”，欲而能自然表达，有一定的形式，情也就是健康的；假如情过了，或纵欲而过情了，那就出了问题，甚至成了恶；能够负情而出，充周而不穷即是“才”。才、情、欲都是健康的。而心若没有被外物、被念所控制就是“虚”，是“灵”，而这个“灵”若能在实际的具体的事物上显现出来这便是“神”。所以“神”一定是一个作用词（functional），而不是一个实体词（substantive）。宗周又认为“往而能屈者”为“鬼”，“鬼”和“神”都是健康的。《中庸》里说：“鬼神之为德，其盛矣乎！”这个德就是人的潜能和力量。也就是说，一个人越是发展他的德性，他便能够通天地而泣鬼神，这就是内在而超越。但问题在于我们常常把“思”看作是“想”，这是不同的两个概念。“想”有一种流失的意思，而“思”跟“意”合在一起，就像探照灯一样非常集中，如果光源不集中，散离了，那叫做“想”，所以“想”与“思”正好相反；“思”因为集中而有洞见。除此之外，宗周认为不要把“意”与“念”混在一起；“意”是

心之所主，而“念”是心之因感而动。宗周有一段话把它们的关系作了清楚的说明：

意之好恶与起念之好恶不同。意之好恶，一机而互见，起念之好恶，两在而异情。以念为意，何啻千里。^①

为什么说“意之好恶，一机而互见”？这里涉及到宗周对“意”之品格的规定。牟先生在《从陆象山到刘蕺山》一书中认为，宗周这段话前半句是“显意为超越层”，后半句是“显念为感性层”。对此，戴璉璋教授在给我的论学书中作了颇富启发的解释。戴教授认为，宗周此处言“意”是从“意”之感应处说，即从“理”上说，因为宗周所讲的“意”是主体，触机呈现自有定向，虽好恶“互见”，实皆一体之真诚感应。即此而言，好善即恶，恶恶即好善，其理一也。与此相对，“念之好恶两在而异情”，其所谓“念”则指感性反应，无自主性，逐物而迁，故好恶“两在”，并无一贯之理^②。由此可见，“意”与“念”之间相差非常大，宗周的道德修养功夫也就表现为“化念归心”、“化念归思”。如果从这个角度看的话，宗周的内在超越问题便有了一个功夫论的基础，离开功夫谈内在超越这是王门后学的病痛，又是宗周要努力加以克服和扭转的。

① 参见《刘子全书》卷11《学言》（中）。

② 此处有关“意”与“念”的解释，摘自戴璉璋教授于2000年9月29日致杜维明先生的《论学书》。

三、“独体本天”

东方：就由功夫说本体、由功夫说超越这一点来看，宗周的学说的确可以被认为是最着实的一种理论，您前面说它是一种功夫力行哲学我想是传神的。但既是一种哲学，就必有其理论的表述形态。宗周揭发意体和独体，而又认为此意、此独非只是一心腔子之事，而必与天地万物为一体，比如宗周认为由慎独而致中和，即天地无所不位，万物无所不育，天地万物和吾心致则俱致，一体无间。读宗周的书有时的确会使人感到他是充满乐观和自信的。由这样一种独特的理论叙说，如果联系到您提出的“人学宇宙论”的观点那么宗周所表现的究竟是一种什么样的天人关系？

杜：我想在回答这个问题之前，先让我们看看宗周在《独箴》里的一段话。《独箴》作于崇祯四年（1631年）宗周 54 岁，正是其慎独论形成时期或者说其慎独论已经成熟时期的文字。宗周说：

圣学本心，惟心本天。维玄维默，体乎太虚。因所不见 是名曰“独”。^①

这段话是什么意思呢？由圣学本心到心本天，我把它看

参见《刘子全书》卷 23《独箴》。

作是有一个超越的根据或参考 (reference) ,而“维玄维默”讲的正是一种内在的体验体证 或者更明确地说是指一个人的心与超越的天之间有一种默契。但人心之量很大 并不由人的躯体所隔膜 ,而能够直通天地万物 所以叫做“体乎太虚”。而又因为天人一体 所以宗周会说“致则俱致 ,一体无间” 这中间没有任何隔离。而“独”是人心的一点灵明 ,它并不是一种客观的外物可以供人观察 所以宗周说“独”是人们看不见的。这样我们就知道宗周所说的“独”就是一个人最内在的主体性 而且这个主体性可以一直内在下去 ,因为它是动态的不是静止的 ,所以这个独体或内在主体性是使人能够和天相通的一个机制和通道。没有这个通道、机制 ,人便不能体证天道 ,天人之间也不可能有默契。

现在我们回过头来看 ,宗周所了解的人学宇宙论究竟是什么呢 ? 我以前曾写过一篇英文的论文叫《存有的连续》(continuity of being) 我发现中国传统思想家的思想有一个特点 ,他们认为所有的天地万物都有一个内在的联系 ,他们不预设一个外在于整个存有界而跟这个存有界毫无关联的独立的实体 天人之间有一个通道 不是相互隔绝的。

东方 我记得您在 1981 年的《中国哲学史研究》上发表的《试谈中国哲学的三个基调》一文中就曾经有这个观点 ,您甚至认为中国人把存有的连续性看作是一个自明的真理。您能否就此稍作说明 ?

杜 实际上透过这个问题我们会发现 中国人对现实的感知方式与影响中国人看待世界的现实感具有同等的重要性。中国人把世界看成是一个有机的整体，是生命的自发的生成过程，所以连续性、整体性和动态性构成了这种思想的一个突出的特点，包罗万象而又和谐一体。

东方 假如照这样理解 会不会导致有人认为中国人的思想对宇宙世界充满了乐观？

杜 我们一定要记住 中国的思想家一方面不认为这种包罗万象的和谐是一种天真的童话；另一方面，他们同样清楚地认识到我们身处的具体的生活世界不是繁花似锦，世界充满了天灾人祸，历史充满了杀戮和不公正，他们有这样一种清醒的认识。而他们之所以认为宇宙是一种和谐的有机过程，根本上乃是基于他们对宇宙本质的认识和自信。人与天地自然构成一体，这种思想就没有西方近代哲学所面临的由于主客二分所造成的人与世界之间的隔障，因而我们也可以说“与天地精神往来”的思想正是根源于中国思想家‘存有的连续’这一观念的。

在现代西方哲学中，他们讲一个完全超越的外在的上帝，这个观念大家都了解。然而儒家思想在这一点上与西方哲学非常不同，也就是说，儒家并不预设一个完全外在的世界与人相对，而且我认为，儒家不仅不作这样一个预设，甚至我想更强调指出的是，儒家是主动、自觉地

扬弃这样一种预设。但是，这并不意味着儒家不了解这一观点。目前学术界有些人批评儒家只有内在超越，而没有外在超越那一面，而又由于这个原因，所以儒家开不出民主、开不出科学等等。我觉得这种观点是站不住脚的。我们说儒家是主动自觉地放弃了一个外在超越的实体，这种主动自觉后面当然有一个后果（consequence），有些是非常健康的，当然，有些不一定健康，但这是一个选择问题。我曾说过我是一个基督教神学的受惠者，但在这里我发现儒家的“内在超越”这条理路并不比“外在超越”缺乏说服力，至少就基督教神学本身的发展来看“内在超越”是有说服力的。既然如此，我就没有理由要放弃这一有说服力的理路而去接受业已受到质疑的超越外在的观点。

东方：我们现在有些学者提出类似的问题可能有其原因。一方面是儒家的“内圣外王”的脱节；另一方面可能主要来自现实的考虑，也就是说在实现现代化的过程中我们需要寻求一种方法以通向民主和科学。

杜：但是，重要的是我们需要对自己传统资源的理据、它的内涵和深刻价值有一个比较全面的了解，特别是在目前这样的文化氛围里，这个工作要做得更加细致，不能在根本不了解它是什么的情况下认定有另外一种东西更好就简单地加以扬弃。所以，我觉得儒家思想里有一个“存有的连续”从无生物到生物、植物、动物到人再到鬼、神、天，这是一气贯成的。整个天地万物都是一气贯

成，用宗周的话来说就是“盈天地间皆物也……而心其统也 生生之德也”^①，“盈天地间皆道也 而统之不外乎人心”^②。宗周的这些话不能简单地用唯物、唯心的观念去套。宗周为什么会说“性一命，命一天，天即心，即事即物 浑然一体”^③ 为什么会说“天即吾心 而天之托命处即吾心之独体”^④，我觉得宗周说的就是一种存有的连续性问题的，是一种内在超越问题。

此外 儒家思想还有另一个特点 他们认为世界上任何事物都不属于静态的结构，而是动态的过程，如果用 A. N. Whitehead 的话来说，任何事物都是一个存在的过程(*existence in process*) 没有东西是静止的 连石头都是动的^⑤。宗周对静的看法非常独特，他很欣赏周敦颐，尤其对周敦颐“主静立人极”的“静”非常有心得。宗周说：

圣学之要 只在慎独。独者 静之神 动之机也。

动而无妄曰静 慎之至也 是谓主静立极。^⑥

显然宗周对周敦颐的观念作了新的解释，这个解释不仅表现在宗周反对以动静对待之“静”来理解儒家的“静”，

① 《刘子全书》卷 7《原旨·原心》。

② 同上书·卷 8《中庸首章说》。

③ 同上书·卷 21《张蓬玄玄尘序》。

④ 同上书·卷 21《宋儒五子合刻序》。

⑤ Whitehead A. N. *Process and Reality*. New York: Free Press, 1969. especially 76~99, 240~248

⑥ 《刘子全书》卷 10《学言》(上)。

而且揭发出动静一理、动中有静、静中有动的道理。这就是宗周常常说的“几”。当然，宗周也接受朱熹的敬。从伊川、朱熹都讲“涵养须用敬，进学则在致知”。宗周认为这种思想很不错，但他同时又认为，这种说法不能体现周敦颐的智慧。宗周在《学言》（下）有一段话点明了这个意思，他说：

主静 敬也。若言主敬，便赘此“主”字。^①

我们说过，儒家认为整个世界是大化流行，是一个动态发展过程，但这一过程并不妨碍人通过“静”来领会和体味独体。宗周在这方面的了解也很有意思，他说太极动静不已，而在圣人立极处却偏偏突出一个“静”字，什么原因呢？循理即是静也。静中体独，而独体本天，原并无内外、动静之间隔，所以宗周说：

慎独之功，只向本心呈露时，随处体认去，便得全体荧然，与天地合德。^②

现在西方有一种理论影响很大，其特点是把整个地球当作是一个大生物，它是由生态学发展而来的。我想，如果宗周能够听到这个理论，估计他也不会完全排斥，因为宗周绝对不是那种机械原子论的观点。比较而言，他的持论更像是一种生物的、有机联系的观点。但是，这种统体观、整体观是建立在非常严格的分殊的观点基础之下。

① 《刘子全书》卷 12《学言》（下）。

② 同上书，卷 6《证学杂解·解三》。

的 这一点我们平时注意得并不够 如果用儒家的话来说就是“物各付物”即每一样事物都有其自己的范围 人和事事物物都各有分殊。

东方 那么“统体”和“整体”是不是相同 还是有什么差别？

杜 有差别。我说“统体”的时候是指统合的意思 是一种有机的整体 它不是相同的“同”。一个人是一个有机的整体 但人的手、足和身体之间的关系 头、脑和心之间的关系等等是一个统与殊的关系。一方面它们是一个整体 另一方面又有非常明显的分工和本末先后 这个观点非常重要。此外，我觉得还有一个更值得注意的方面是 在宇宙论上 宗周的观念是一个真正的、无穷无尽的创生哲学 (philosophy of creativity) 它的发展是无止境的 所谓“苟日新，日日新，又日新”。无论我们说生生不息也罢，讲与日俱新也罢 总之，它是一种创生哲学。这样一种宇宙论和他的深度的主体性——独体以及他的修养的人生观是怎样联系起来的呢？这就是人的创造性。宗周说：

一元生生之理，亘万古而长存，先天地而无始，后天地而无终。混沌者元之复，开辟者元之通。推之至于一荣一瘁，一往一来，一昼一夜，一呼一吸 莫非此理。天得之以为命，人得之以为性，率性而为道，修道以为教，一而已矣，而实归管于吾一心。此心在人亦与之无始无终，不以生存，不以死亡 故曰：

“尧舜其心至今在。”^①

从自然演化的过程来看，人的出现带有一种很深刻的不仅是人生观意义上的，而且是宇宙论意义上的意涵，这个意涵事实上可以回到中国“天生人成”的老传统中去。由天生而由人成，所以人是一个创造者。惟其如此，他才能参天地之化育，与天地参，这正是《中庸》所揭示的基本精神。无疑，人要参天地之化育要有基本条件，如果用现代的语言来说，就是自我了解，而自我了解、自我认识（self-knowledge）说的就是“体知”，不是认识上的知解。“体知”本身一定是创造，这种创造的体知在整个宇宙大化的过程中是构成人能够参天地之化育的先决条件。如果我们用孟子的话来说就是“尽心、知性而知天”，要能够尽心，才能够知性、知天；用《中庸》的话来说，就是要能够尽己之性，才能尽人之性；能尽人之性，才能尽物之性；能尽物之性，才能参天地之化育。而所有这一切都必须先进入宗周所说的那个“独体”，并把那个“独体”了解成一个人能够跟宇宙大化最真实的价值和最真实的品质之间的一个通道。故而宗周说：“慎独是学问第一义。言慎独而身、心、意、知、家、国、天下一齐俱到。故在《大学》为格物下手处；在《中庸》为上达天德统宗，彻上彻下之道也。”^②

①② 《刘子全书》卷 10《学言》（上）

四、平民哲学与‘大身子’观念

东方：由您这一说我们已经清楚地知道，宗周的独体、意体观念所具有的即内在即超越，即人即天的性格实际上完全代表了儒家思想的总体方向。的确，无论宗周讲“意根最微 诚体本天”还是讲“人能慎独 便为天地间完人”，各种说法实际上都隐含了同一个意思，也就是说在宗周的思想中，天与人之间、内在与超越之间具有存在论上的一致性和相通性。那么，换一个说法，依您所谈的宗周哲学中的人学宇宙论向度，就其哲学为人学而言，这里涉及到“人在宇宙中的位置”问题，而这一问题若联系到宗周哲学所具有的峻急峭刻的特点，似又可以问宗周心目中的人是平民大众还是精英人物 (elite)？就其哲学为宇宙论的而言，宗周又如何在天地晦冥，人心灭息，民彝孤悬于一线的环境中成就其人之所以为人的志业？

杜 在儒家的大传统中，“人在宇宙中的位置”历来关涉到天人关系问题。在先秦，荀子以人有气有生有知亦且有义而将人定为天下之最贵^①，《礼记》更把人看作天地之心 认为人是天地之德 阴阳之交 鬼神之会 五行之

^① 参见《荀子·王制》。

秀气^①。宗周哲学追求“大身子”并由此而有其“大生死”的观念，完全是与儒家传统一脉相承的。无疑宗周对宋明儒的思想资源作了充分的吸收，如周敦颐在《太极图说》中讲：“二气交感，化生万物，惟人得其秀而最灵。”张载讲“乾称父，坤称母”，讲“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也”^②。一直到明道讲“仁者与天地万物为一体”和阳明的“大人者与天地万物为一体”对这个传统宗周都有真切的了解，并且还有一个发展。也就是说，宗周不仅认为仁者与天地万物为一体，而且直接指出仁者即是人，所以人就与天地万物为一体，这一点必须从他的哲学中看出。从另一方面看，我们知道湛甘泉作为陈白沙的大弟子，他有一个非常著名的观点，就是“随处体认天理”。这一观点虽然阳明可能认为过于轻松，然而，在宗周的思想中却有一定的发挥。比如宗周在《会录》中有一种说法，认为“学者只因一种飞扬跋扈之性，不曾放下……若是安土敦仁，自然随遇而安……即此是养心之法”^③。所谓“随遇而安”必然是与敦仁励德在一起的，人能做到这一点，自然可与天地合德。从这里我们也可以看到宗周所讲的这个人并不一定是大人，即便是芸芸众生也一样可以做到，因为芸芸众生就是与天地万物为一体的，关键是人必须看出这一点，认识到这一

① 参见《礼记·礼运》。

② 参见《张载集·西铭》中华书局校本。

③ 参见《刘子全书》卷 13《会录》。

点。我们来看看宗周在《生死说》中是怎样说的：

吾儒之学，直从天地万物一体处看出大身子。天地万物之始，即吾之始；天地万物之终，即吾之终。终始终始，无有穷尽，即此是生死之说，原来生死只是寻常事。程伯子曰：“人将此身放在天地间大小一例看，是甚快活。”予谓生死之说正当放在天地间大小一例看也。于此有知，方是穷理尽性至命之学。藉令区区执百年以内之生死而知之，则知生之尽只是知个贪生之生。知死之尽，只是知个怕死之死而已。然则，百年生死不必知乎？曰：奚而不知也。子曰：“朝闻道，夕死可矣。”是也。如何是闻道？其要在破除生死心，此正不必远求百年。即一念之间，一起一灭，无非生死心造孽。既无起灭，自无生死。^①

从这里我们可以看到，宗周是从存在论的角度说“大身子”，而这个“大身子”并不是那些已是仁者的人所有，每一个人在存在论上都具有“大身子”的内在规定，这是普遍性的，对每一个人来说，天地万物的始终就是其始终，人能把自己放在天地之间，这个人便不是小小，而必与天地同大。阳明说“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”，其精神方向可以直贯到宗周这里。如果我们联系到前面所说的宗周的“亲切体认法”，我们便可以

^① 参见《刘子全书》卷 8《中庸首章说》。

看到所谓“从天地万物一体处看出大身子”就是“身在天地万物之中”“通天地万物为一心”“体天地万物为一本”的另一种说法。

宗周的“大身子”观念非常重要。虽然在宗周的诸多文字中，这一概念出现得似乎并不多，但如果我们要通晓宗周哲学的人学宇宙论特质，或真正深入了解儒家的内在超越学说，或要恰如其分地体贴及融贯宗周所说的“独体本天”“天一人也 人即天也”等等诸多叙说的内涵和意义，“大身子”观念无疑是非常核心和传神的观念。具体地说，其一是这个观念直从他的存在论、本体论而来；其二这个观念所体现的是儒家学说的一种精华，但这种精华却不是精英，也就是说并不是属于精英阶层的人所有，而是属于全民大众的，属于芸芸众生的。其三也正因为有了“大身子”的思想，所以宗周的生死观便获得了全新的意义。我们不妨这样说，因为有“大身子”而必然有“大生死”，而所谓“大生死”也就是无生死。这是什么意思呢？就是宗周说的义当生则生，义当死则死。眼前没有生死，只有一“义”^①。这个“义”是做人的规则，而从存在论来说也是宇宙的法则。宗周的整个学问是以他的整个生命来作见证的，而宗周的绝食殉国更是从根本上证明了儒家价值的尊严。试想，假如没有这种“大身子”观念的_之培作育，宗周绝食殉

参见《刘子全书》卷 13《会录》

国恐怕不会那么从容。

东方宗周绝食殉国达二十天之久而滴水不入口者有十三日这是一个非常难以想象的意志力的考验所以人们会认为这种行为非常人所能做到。但另一方面，从天地万物一体中看出大身子却远不像我们说的那样轻松，并不能于眉睫间即可了却生死荣辱。宗周尽道而死固因其有哲学之慧见的召唤更因其一生有兢兢自修严威严格的功夫实践才能将孔子“朝闻道夕死可也”的精神血脉以他自己的生命作最有力、最彻底的诠释。所以离开功夫基础大概是不能看出“大身子”，也不能达到“大生死”的境界吧。

杜那毫无疑问。宗周说“从天地万物一体中看出大身子”的“看”不是一个轻松的认识问题，不是一个“知解”，一个“了别”，而是一个身体力行的体验、体证和体知，它必须以严格的功夫修养为基础。但是在进入这个论域的时候，我必须指出，在目前中国学术界有一种观念认为人要“看出”大身子或者要实现内圣之学几乎是很难企及的理想而且一定只是极少数人才可能做到所以，这种内圣之学便成了一种无可救药的精英主义。我觉得我根本不能接受这个观点。我们从儒家的历史中完全可以看到这一点儒家的哲学完全是一种平民哲学其哲学理念不是一种贵族经验血统里所发展出来的理念。我们说王艮他是一个灶丁但是这并不妨碍他发展出一套自己的观念在面对阳明当时阳明是政府高官的时

候，王良也可以得理不让。实际上儒家历史上有许多思想家都是出生农人、商人的，这与孔孟学完全一脉相承。孔子讲“三军可夺帅也 匹夫不可夺志也”而孟子说“天将降大任于斯人也”讲的都是有志者事竟成 不分愚贤 贵贱 高低上下 孔子说“有教无类”也可以在这里发展出一套精神来。我们说舜这个人，当初他在耕于圻山之下时 他并没有受到什么教育 也没有任何传统。他不仅是一个少数民族成员，一个普普通通的人 甚至与动物没有什么两样 所谓“与木石居 与逐鹿游”不知不识 顺帝之则 与深山之野人几无差别。然而 当他闻一善言 见一善行 便决若江河 沛然莫之能御。人禽之别在哪里 就在一个人的道德意识的觉不觉。舜能成为整个民族道德的最高体现 完全是内在自发的道德情操 也是任何一个有觉的人都可以做到的。把这样一种道德当作是一种精英主义，那不是自小门户又是什么？

我有时在想 对这一点最不了解的就是知识分子 因为知识分子的整个心灵都被各种观念禁锢了，所以他们会认为儒家的内在超越、儒家的圣贤观念太难。他们甚至会以为，自己这么好的智慧而且花了这么多的时间才懂得一点点 那些凡夫俗子就更是不可企及。然而 如果一个贩夫走卒通过自我了解 作道德的实践功夫 他就可以比那些自以为有学问的人懂得多，懂得高明。当然这里并不排斥有一些消极的、走火入魔的现象。然而 我必须强调 儒家的道德哲学 从而也是宗周的修身理论绝不

是一个精英主义。我们从宗周哲学论述的起点、理据和目的来看，它都不是精英主义的。

东方：我觉得您说得很有道理。现在有些学者把儒学看作是精英主义，我想主要是他们在观念中有一种由境界说儒学的思路，而不是由儒学说境界。我想只要对宗周哲学有稍微的了解，这种看法是会不攻自破的。但是宗周由万物一体说“大身子”说“大生死”在他个人的生命历程中又是如何体现的呢？

杜：刚才我们说到宗周的那篇《生死说》宗周一生辟佛，他对佛教的生死说无疑是不满意的。佛教由苦说舍离，其生死之说也不过是人生的轮回。而宗周认为人的生命是大化流行，就像我们刚才说的是整个宇宙演化中的一个波浪，但人并不因此而自小。明道曾说“人与天地一物，而人特自小之何耶？”天地万物之中，惟有人才能从根本上追问生和死的意义。海德格尔认为这是人的存有论的天责，而儒家却一定是从这一追问中发展自己的“大身子”。追问就是力行的功夫，所以儒家特重“立命”概念，立命即是正命，而不立于岩墙之下，要尽道而死。孟子说：“修身以俟之，所以立命也。”

宗周在他所处的特殊的环境中又是如何立命的？你曾引邵廷采的话说宗周“立朝即犯颜直谏，临难即仗节死义，真清真介，乃狷乃狂”。我觉得这是宗周的生命存在的方式，也是他的生活的真实写照。宗周在环境恶劣时奋勉精进；在环境顺适时处处警惕。我们说

宗周所处的环境总的来说是非常恶劣的，然而他却能在这种氛围中实现几个和谐。其一是他与他自己的和谐，即他的内部生命、他的情感、欲望，是一个和谐的整体。即便在他绝食殉国时，他都死得很安宁，很从容，义当死即死，义即是和谐，有了这种和谐就可以破生死关、过生死关。其二是他与他的家人之间有一种和谐，家人之间有一种默契，对宗周的选择、决定有一种尊重、支持和亲近之情。其三是他和他建立的团体如“证人会”等也有一种和谐，他与他的学生、道友之间有一种沟通，要化解暴力之气，发展祥和感。此外宗周在当时的政治环境中，本东林精神，对恶势力进行打击和抗争。他一生虽连遭三次革职，然而他面对这些事情依然非常从容。就一般人来说，面临这么多的打击，可能会走向怨天尤人，或者自我消沉。宗周非但没有，而且仍然“未尝一日废学”，读书、写作、做学问一刻不停。朝廷一日用我，我即一日进言；朝廷不用我，我就做自己的学问。宗周的思想是以整个宋明儒学作为他的资源的，他对这些思想家有批评，有吸收，对他们的优点从不排斥，没有门户之见。我们常说“有容乃大”，宗周的学说所以能成其为大，跟他对先儒的继承有很大的关系。

东方宗周的这个“大身子”观念需要个人最大的意志力来实现，用您的话来说即是需要从个人的最内在的主体性上用功。强调道德意志力的作用无疑是成就一个

高尚的道德人格的重要方面，但有些学者也有另一种担心，就是它可能会引向一种类似“文革”的结果。不知您是怎么来看这个问题的？

杜 我们先看第一个问题。由“大身子”而有“大生死”这是由人通天的问题。这一问题实际上与《中庸》“天命之谓性”的老传统有关。宗周讲一个“独体”。独体就是天人之间的结合点，“独”就是人的最内在最核心的主体性。主体性绝对不仅只是主观，而与外在超越的天之间有一个“惟玄惟默”。“玄”就是妙的意思，“默”就是默契。但人与天之间的微妙的默契却不是一个简单的意志力问题，不是意志力命令人怎么做就怎么做，这中间有一个无言的互动，并由这种无言的互动开创人文的价值，它并不给人一种简单意义下的主观能动性的借口，所以“文革”绝不是儒家修身哲学的必然结果。但如果严格的如清教徒一般的内省自反，经过异化，特别是经过政治化的愚弄而造成“文革”式的未预期的恶果，儒家不能辞其咎，则是值得我们深思的议题。

有些人认为儒家强调道德修养可能会导致现代的集体暴力，甚至有些人认为，“文革”的思想根源与儒家有密切的关系。我觉得这一问题必须作认真的思考。“文革”的原因非常复杂，并非三言两语所可说明清楚。即以现代而论，我们知道构成“五四”文化基础的著名口号，便是只有德先生和赛科学先生才可以救中国。把民主和科学奉为启蒙运动的精髓，可以说是当时中国知识

界的普遍共识。除了极少数人外，几乎所有的中国知识分子都坚信，要挽救中国就必须设立对中国社会进行全面改造的方案并动员全社会的力量来加以实施。事实上当时的绝大部分知识分子都满足于“五四”目标的简略和明快。从“五四”至今整整 80 年，中国知识分子从未质疑过民主和科学的神圣性。但是隐藏在“五四”话语背后的既非民主也非科学，而是科学主义和大众主义。“五四”以降中国思想界逐步统一到一种二元的思想模式：进步与落后、革命与反革命、真与假、善与恶、美与丑、无产阶级与资产阶级等等。这样一种“集体的无意识”加上“总体意志”至上的逻辑，倒把儒家的“不忍人之心”认作是意志薄弱的表现。因此，“文革”的思想根源与儒家并没有根本的联系。艾里克森（Erik Erikson）说得非常好，他认为希特勒和甘地心中都有一种“怨”，但甘地的做法与希特勒的最大不同是甘地的“和平演变”中有一种精神性，而希特勒即把整个民族的阴暗面和一种复仇的心里完全渲发出来。班雅明（W. Benjamin）曾痛切地指

- ① 例如梁漱溟就是其中的一个特别突出的人物。梁先生在整个“五四”的反传统浪潮中，清楚而明确地指出西方的自由和民主并不适合中国的国情。他不仅从当时的现象上论证中国走民主化的不可能性，即从物质条件上论证中国并不具备发展西方民主的可能条件；更从中国传统的内在精神方面说明中国不适合搞西方式的民主，比如中国人的谦让与不争精神、尚礼精神、信任人的传统以及谋求价值满足而不是欲望满足的气质等等，要之，中国人只知有家，不知有社会，是职业殊途，是伦理本位，不成对立，使得中国只是一个文化社会而不是一个政治国家。学者尤可参见梁先生于 1932 年所著《中国民族自救运动之最后觉悟》、1936 年所著《乡村建设理论》以及 1949 年所著《中国文化要义》等。

出，最美好的思想也可能在权力关系网络中释放出残酷的作用。这些问题值得我们深思。

现在我们来看宗周的道德修养。他要求人于“独”处用功。这样一个过程是一个纯净化的过程，是上达天德的过程，它不可能出现“文革”的毛病。当然，话说回来，像耶稣基督也有一个心灵的纯净化，这其间也有借耶稣之名而行暴力之实的事例。虽然如此，大家都看得出，是真实的受基督教的心灵感动还是十字军东征所代表的那种种族政治，这里面有一些重大的曲折，需要我们认真考虑。毫无疑问，儒家的和宗周的道德修养论，我认为它打通了三个方面，即主体性、客观世界尤其是人伦日用的客观世界和超越天，这里面其实包含四个向度，就是个人、社会、自然和天道，这一点在宗周思想中表现得非常清楚。宗周说“独体本天”，但他是以人的努力来参与天道，明道所说的“对越在天”，这并不是说人的努力就可以把天的一切价值都在人的身上表现出来，人永远不可能与天比高，人永远是人，不能与天完全合在一起，所以儒家的道德绝对是一种自律道德、自励道德。

五、体悟与知人

东方：宗周说自古就无现成的圣人，只是要一味地迁善改过，因为过无穷，所以因过改过也就无穷，这个意思

与您说的大体一致。儒家讲求一个功夫的无限历程，而由功夫所获得的知识必与落于言诠的知识有所不同。我记得宗周在崇禎五年与石梁门人有一次关于功夫与本体的争论，宗周把不落功夫的顿悟认作是“一时恍惚之见”，并说本体之真知“只在日用常行之中，若舍日用常行，以为别有一物，可以两相凑泊，无乃索吾道于虚无影响之间”。儒家非常强调从人伦日用之中获得真正的知识，强调知人论事，这样一种学问的认识您曾用“体知”加以说明，您认为这种认识、这种体知有没有一种客观性？

杜 我认为有。而且我甚至要提出这样一个观点，我曾与日本源了圆谈了很久，我一直在思考这样一个问题，就是有没有一种理论，其理论水平特别在形而上学方面非常高，可是这种理论的基础与人的体知之间有一种逻辑的关系。也就是说，没有体知也就没有这个理论的出现，包括我们对这个理论的诠释也需要体知，一个完全没有体知的人不可能对这一理论加以诠释并且诠释得非常好。这其间的分别是什么呢？就是一个理论的游戏规则的熟悉与这个理论赖以建立的理据后面的精神内涵，这两者是有差别的。一个人对游戏规则可以非常熟，甚至可以讲得天花乱坠，但是，如果没有体验和体知作基础的话，那一套纯熟的游戏规则就可能成为戏论。这种差别并非每一个人都可以看得出来，但这其间却有客观的标准。现代西方哲学没有办法理解这个问题，但他们也提出一种“哲学品味”(philosophical taste) 比如我们都是

搞分析哲学的语言应用得很熟，文字也掌握得很好，但这里面就是有一个高下。人们可能认为这个评判很主观，然而相关的人都作出一样的评判，这里便有一些共识的问题。又比如说品酒，大家的品味都不一定相同，但酒的价格却千差万别，分得非常清楚；又如现代画也一样，有人喜欢，有人不喜欢，看起来毫无章法，但最第一流的如毕加索的现代画却获得了大家的公认，它有它的客观价值和标准，有它成为古典传统的东西。所以对现代画有品味、有能力的人能够作出一些评价，而且也能够在客观的标准（publicly accountable）。所以，如此说来，儒家作为一种身心性命之学，作为一种生命哲学，它的理论水平的高低与实践功夫的精纯有它的内在联系。

东方：我对您上面所说的生动的比喻心有同感，也同意您的判断和观点。不过这里有一个问题提出来，可能会对您的看法有些挑战。就是您说一个人的理论水平的高低与他的实践功夫的精纯有内在的联系，那么是否反过来，一个没有实践体验的人就不可能有理论水平的卓越？儒学我们暂且不说，至少在基督教方面，一个并没有宗教感的人似乎也可以在宗教研究方面取得卓越的成就。这一问题我记得您在《十年机缘待儒学》中曾经碰到过，您能否再谈谈？

杜：我提出这一观点并不是要否定客观的言说和逻辑的分析方法的重要性，我只是想在一些特殊的领域里，如宗教、伦理和美学等需要有特殊体验的学科中发展出

一种特殊的体知理论以便丰富它的言说能力。我曾经说过 在客观描述方面 我同意维特根斯坦所说的 对于不能言说的我们必须保持沉默。然而在伦理、宗教和美学领域我们除了要有‘隔离智慧’外 却需要我们在主观上参与到它们的问题意识中去 这一方面是学力 即王龙溪所说的解悟和证悟问题 但另一方面是体知 如王龙溪说的彻悟问题。

对不可说的东西如何作不可说的东西道出？在西方宗教界有许多学者在作这方面的努力，从马丁·布伯（Martin Buber）到列维纳斯（E. Levinas）到田力克（P. Tillich）到奥托（H. Ott），他们或者以象征、或者以临在、或者以祈祷的方式来参与对上帝的领会，当然这是他们的一套“言说”方式。实际上 他们所说的象征、临在和祈祷也是一种对上帝的特殊的体验和体知。王龙溪说学问有“三悟”：“从知解而得者 谓之解悟 未离言诠 从静中而得者 谓之证悟 犹有待于境 从人事练习而得者 忘言忘境 触处逢源 愈摇荡愈凝聚 始为彻悟。”^①所谓“从人事练习而得者”便大体等于我说的体知 所以体知一定是从人伦日用中、从与人的交流、交往、对谈中发展出来的一套智慧 这一套智慧的特征是“忘言忘境”又是“在言在境”为什么呢 就是因为“忘言忘境”是在“在言在境”中获得的。我觉得有些学问可以满足于解悟，但有些却

参见黄宗羲《明儒学案》卷 12。

必须进入到彻悟的境界才能得其圆实的智慧。所以在伦理的领域里，体知的一面不强，的确难于达到较高的智慧，也难免落于宗周所说的“恍惚之见”。

东方那么这一点在传统的西方哲学家那里又是如何体现的呢？

杜在希腊哲学传统中有一种说法，就是最高的哲学理念是通过灵感和冥想得出来的，这和思想者本人的修养或他的身心性命不一定有关。一个诗人通过神话里的缪斯就可以创造出优美的诗篇来，诗人几乎成了圣灵的工具；一个科学家也可能完全是一个自我中心者。但我们看到，宗周哲学所体现的却是一种身心性命之学，而不是一种简单的西方式的道德哲学，它是将一个人的精神生命完全贯注在里面的。这种哲学需要有一种体验、体悟，这种体验、体悟与他的哲学智慧能够达到什么样的高度有密切的关系。当然，人们会说体知是见仁见智之事，因为它无法证诸于人。但是，当我们把一个人的生活和见诸于文字的各个方面综合起来加以考虑的时候，他的体知就有某种互为主体的客观标准（不一定是完全脱离主观的客观），而我们能够对它作一客观的评价。所以这样看来，一个人的理论和他实践就有非常复杂的关系。当然，西方哲学到马克思是一非常重要的发展，因为马克思认为，哲学家的主要任务不是了解世界，而是改变世界，这样就等于把整个希腊传统以来的哲学由知变成了行，这种实践哲学的完成在西方是一件不得了的大事，所

以是哲学的大变革。

现在我们说宗周所讨论问题大半是从这个角度下手的，由此我们也就不能接受把儒家看作是泛道德主义的批评。有些人认为 现在我们的道德崩溃了 儒学在劝人为善 做个好人方面还有点价值 但是对于美学、对于人的认识论的开发、对于政治哲学的拓展、对于形上智慧的提高和宇宙论的深入却没有有什么关系。然而，就宗周所显示的思路而言 他在美学、政治哲学、社会实践和宇宙论方面都有一套属于他自己的很内在的观点，他有自己的认识论 这种认识论就是体知 其间有一套非常严格的标准 用大家都熟悉的语言 就是知人的问题。

东方 从体知到知人 这是一个很新颖的说法。您能否从认识论的角度，联系宗周的生活实践谈谈这方面的关系？

杜：作为一种认识活动，体知当然要表现在知人上。我们说过 中国古代常常说“知人任事” 知人就是了解一个人，但这种了解与了解一种客观事物或了解一套数学规则有相当的不同。即便是了解一个人，方法也很多。科学的了解常常是浮面的，因为精神世界的东西并不像纯粹的外界物一样，即便我们充分掌握了一个人的所有档案材料 如果没有面对面的沟通经验 我们仍然无法真正了解一个人。伯牙与钟子期的故事是大家熟悉的，钟子期通过琴声了解伯牙的心志 两人心心相投 钟子期也就由这种琴声中将伯牙的友情引为自己的自我意识的一

部分。当然 知人要有自知之明 但一定要有相互间的交流或对话 这样才能发展出一种人生智慧。从认识、交流到交谈，一步一步地了解一个人的内在的精神世界 以及他的各种各样的处世态度和价值观念，然后逐步将他引为自己的知己 这一过程非常复杂。当然 假如你所要认识的人他并不想被你了解 这种事是常有的 也正是从这个角度 知人的一个重要特点就是“被知者同意或默许参与我们的知性活动”。

具体到宗周而言，我觉得宗周在知人方面表现出了很高的智慧。何以见得 我们从《年谱》的记录来看，《年谱》在万历四十年（1612年）中记载，说宗周“生平为道交者，惟周宁宇、高景逸、丁长孺、刘静之、魏廓圆五人而已。”我们一方面可以看到这些人是宗周砥砺名节、交流学问的朋友 另一方面他们中间也有不少是东林人士 气节耿介之士。是他们对社会和国家的关怀吸引着宗周，同时也是他们对社会的批判，对道德的追求使宗周引为同道。比如我们看刘静之，他是一个刻苦自励 立志以古圣贤自期的人。高景逸说：“静之官不过七品，其志以为天下事莫非吾事。”这种家事国事天下事 事事关心的人，正与宗周自己的为学志向不谋而合，宗周把他引为知己 正表明了宗周在知人上的智慧。还有像高景逸，他与宗周一样 也是一个以死证道的君子 他的德行与操守在东林人士中尤为突出。我想在宗周的一生中这种例子有很多。从反面看，这里有一记载即是说崇祯十五年（1642

年)英武殿中书王育民拜见宗周于寓所 想为他的上司行贿 而宗周不仅严格地不以理睬 而且马上于次日上疏纠之。通过这一事人们可能会认为宗周有些迂腐,不解人情世故 然而正是由于宗周的这种“迂腐”表明了宗周有其特有的知人智慧。

应该看到,知人在传统儒家那里是一门非常严肃的课题和学问,而绝不是时下里所庸俗地谈论的搞人际关系 而且在传统中国哲学里面 知人是一个基本功。如果说有一个哲学传统 它对知人的问题一点都不重视 人与人之间也没有交流、交谈的经验 那么在这样的哲学传统中试图提出一套有关人性光辉的理论,我想是值得怀疑的。

六、在王阳明与朱熹之间

东方 您提出的儒家传统中的体知和知人 我觉得是一个有非常重要意义的问题和课题,很值得我们作进一步的研究。我们回到宗周哲学上 这里有一个问题 就是说宗周哲学所受的影响非常复杂 源叙也很多。《年谱》说宗周师事许孚远,并说许氏之学对宗周影响非常大,“终身守之不敢失”而许氏虽属湛甘泉、陈白沙一路 其学问风格却有朱子特色。《年谱》说宗周早年不喜陆象山、王阳明之学 除了师承这一点外 我想是否也与宗周

个人的性格和生命形态有关。无疑，朱子尤其是阳明的学说对宗周的思想有某种决定性的影响，这种影响或多或少会形塑宗周哲学的理论形态，但其间我觉得并不是没有轻重的。问题在于由于《年谱》在述说宗周思想的发展时，其线索只围绕宗周与阳明的关系来展开，而且这一点又由于梨洲再加倡说，所谓宗周于新建之学“始而疑，中而信，终而辩难不遗余力”，这样就似乎给人造成一种印象，即宗周学说除受阳明的影响外，朱子的影响便显得不很重要。您对这一问题有何看法？

杜：从宗周思想发展的特点来看，我们会发现一个很有趣的事，宗周无疑深受阳明和阳明后学的影响，但那时他很少批评陆象山而批评杨慈湖；很少批评王阳明而批评王龙溪^①。然而宗周受阳明学派的影响可能要比受朱熹的影响大得多，例如宗周从泰州学派的王艮、王栋他们那里所受的影响可能就不小，甚至他们的一些精制的体验或理论的范畴都对宗周产生过影响。但是，宗周的理论向度基本上是要回到朱熹，在宗周的整个论据中不是顺着阳明的路子发展下来。然而宗周受朱子的影响又批评朱子就像当年阳明写‘朱子晚年定论’时一样整个朱学里所体现的博大精深的精神，宗周都能够加以范围、吸收和转进，从这个意义上看，宗周在很多地方是继承朱学的。

东方：这无疑是一个非常独到和深刻的看法，而且这

^① 杜维明先生的这一说法，可能是对宗周中期的思想特点而言的。

种看法也唤起了我在阅读宗周著作时经常碰到的一个问题 那就是宗周虽然时时在批评朱子 然而他对朱子的许多方面都曾给予相当高的评价。人们在读《五子连珠》、《圣学宗要》等等著作中就可以明显地感觉得到 但经您一加指点，心中便亮堂了起来。一般认为宗周哲学是承阳明而来的 尤其在牟先生的《心体与性体》和《从陆象山到刘蕺山》那些著作中对宋明儒学作了分系 在学术界引起了很大的反响 但这一结果造成了另一个偏向 人们只看到宗周与阳明学的关系而忽略了宗周与朱子的关系，这使得人们对宗周哲学的精神方向似乎体味得不够。

杜：牟先生从宋明儒学的分系来讲，宗周当然与张载、胡五峰有继承的关系 这是从他们的理论类型上加以划分的。张载、胡五峰、程颢这一路跟陆王是可以配合的，而与朱子有较大的距离。但就宗周思想的发展线索来看 我觉得问题没有那么简单。从历史传承上看 胡五峰一系宗周根本上没有什么了解。但牟先生的“三系说”却又有其超卓过人之智慧，即他是从义理形态而不是从历史传承的角度来了解宋明儒学的。当然，具体到宗周哲学来看，不是把它纳入一个分类表里的问题，事实上，宗周与朱子之间的关系要比人们想象的要密切得多。

东方 这里是不是意味着有这样一个问题 假如我们肯定宗周哲学之理论形态为狭义的、与理学相对应的心学，而宗周的这一理论形态事实上却又兼容了朱子理学的内容 那么 从这一事实中也启示给我们一个重要的信

息，即通常我们所说的理学与心学的对立，基本上并没有我们所想象的那么严重，甚至是不是可以说它们原本乃是统一的 圣学之道 千思百虑 但殊途同归。

杜：其实 我曾说过 至少就朱子而言 他的学问整个地说，乃是围绕着如何治心的问题而展开的，钱先生的《朱子新学案》有着详细的说明，这个观念我完全赞同。成圣之方途径各异，博文约礼，格物致知便是其中之一。当然，这里面也涉及到牟先生所说的心与理之间的简别的问题。但我们在阅读朱子的著作时，有一个最深的印象，那就是朱子对实存的问题有着过人的敏感和警觉。我完全可以说，王门后学所出现的问题，其实在朱子那时他就已经敏锐地发现了，而它的理论根源就与明道有很大的关系。朱子与湖湘学派辩论应当从社会的实存层面上给予相当的注意。因为儒者立说是不离社会担当和时代担当的。若只是满足于一己的理论构想，不顾事实上所可能产生的问题以及实际上已经产生的问题，这倒不是儒者所应采取的态度。

东方：那么 您的意思是不是说朱子与宗周的关系需要我们从宗周所处的特殊的生存环境来分析？

杜：我想这是一个大问题。宗周虽然对左派王学有着严厉的批评，但却从王学乃至左派王学那里得到很多资源。当时，宗周作为一个知识领袖，又作为一个负责任的政治人物，他对晚明王学末流所出现的极端的蹈空之弊，既认之真切，又必须加以救治，从这意义上他在学问

方向上转向坚实的功夫修养乃是理论和实践上的必需。当然宗周本人的生活就十分严谨。所以宗周回到《人谱》把整个朱学所开拓的领域完全带进来把朱学的基本精神完全带到他那个系统里面。在这种情况下，宗周的学问系统脉络里才可能出现像陈确那样的人物。陈确事实上没有形而上学的兴趣，而是一个实学的代表。而作为再传弟子，张杨圆即干脆回到朱学里面。这种现象只有在宗周的系统里才可能发展出来。事实上，像戴震哲学讲气、讲情、讲欲宗周都在一定的情况下为他们创造了条件。这一说法人们或许会感到惊异，但正如我们前面已经所指出的那样，在宗周的思想中其实已经为情、欲的合理性和合理之情、欲作了哲学的铺垫这个铺垫正是从“心机之自然不容己者”说欲而直接劈落下来，由此而论即天理与人欲同行而异情即欲乃可以还理故刘宗周《学言》（上）说“欲与天理只是一个”。

东方 您这样说似乎需要作必要的简别。因为宗周讲理、气、情、性、欲等有他自己的内在的理论形态这种理论形态下或许可以开出如明末清初那时的各种理论，但至少会有人认为，那时人们的理论在范型上或许已经发生了某种转变。不知先生对此有何看法？

杜 我们这样说并不是就义理类型上以为宗周与陈确、戴震完全相贯。然而我们却必须指出这一点那就是在宗周的超越观念中，已经包含了开出以后各种义理类型的可能。这并不是不可理解的依诠释学，一个文本

并不是就只有一种客观的解释 它的意义是无限的 而且这种无限的意义是随着时代的需要以及人们的需要而可以不断地翻新的。事实上，假如我们按照刘述先先生的说法 在宗周时代以及在宗周的思想中 内在一元论观念已经大盛 那么 我们就应当看到在这种‘大盛’中 其出现各种不同方向的可能性就完全存在。实际上，即便是不同的义理类型也完全可以相互影响 甚至相互出现 这在宗周身上表现得特别清楚和明显。

东方 如此说来 我们又不得不回到我们前面说过的问题，就是有关宋明儒学的分派问题。一般认为程朱是理学 而陆王是心学 就宗周而言学术界也把他纳入到心学一脉中来 而您认为宗周与朱熹完全可以相贯 那么您又是如何认识朱熹与心学的关系的呢？

杜 有一点可以确认 宗周与阳明和朱熹之间在哲学上相同的很多，而他们同就同在心学上。所以我并不认为朱熹不是心学 我也不能接受有一种说法 认为在朱熹时候出现了“尊德性”与“道问学”的分裂 即有些人专搞“尊德性”，有些人专搞“道问学”。因为所有的人都是尊德性的 这是基本功 没有任何人反对 到戴震也不能不讲尊德性。但尊德性究竟怎样来尊？通过什么路线和方法？这中间确实有所不同，在这方面宗周比较接近阳明，不一定完全接近朱熹。宗周讲格物致知的那一套，心是一元的 所谓“盈天地皆心也” 心有主宰性 这一点与阳明绝对是一脉相承的，甚至宗周也受到阳明后学的许多

影响。但是宗周突出“独体”、“意体”概念，这是阳明没有充分发挥的，不仅阳明没有充分发挥，阳明和湛甘泉那一代人也没有集中探讨，一直要到王栋、王塘南他们才认识到。所以宗周非常独特的理论就是他的慎独之学，他甚至试图要以他的慎独论来取代阳明的致良知之教。无疑，阳明提出致良知之教也是从千死百难中来的，然而，在宗周看来，比之于他的诚意和慎独理论，阳明对“意”的了解依然比较粗，而“非究竟一着”。有一点可以提出来，就是宗周到晚年时，他的几篇有关对阳明评价的文字，比如崇祯十一年（1638年）的《阳明先生传信录》、崇祯十二年宗周应阳明之孙王士美之请为其重订阳明《传习录》而写的序等等，到今天看来仍然是非常得当而公允的。阳明去世得较早，只活了50多岁，而宗周在60岁以后，思想仍有发展。所以宗周认为假以天年，阳明的思想还会有新的进境，我想这也并不是没有可能。宗周根据《中庸》和《大学》对心学的内容和规定有他更为深刻和得当的理解，提出独体即是良知本体，在理论上将阳明后学“舍天理而求良知”的弊病作了扭转，我想这大半是可以被人接受的。

东方宗周既吸收了朱子和阳明，同时也提出了他自己的诚意和慎独理论，特别是他提出的意体和独体，可以说是把阳明的致良知教发展得更为精细。

杜 是的，更凝聚，更精华。宗周说独体是良知本体，同时又是天理、性体，这样就把独与心、与意和天联系起

来。如果说明道认为‘天理’两字是自家体味出来的，那么将‘意’与‘念’分开，并把‘意’与‘独’（“‘独’不是独自的‘独’，而是独体的‘独’”）和‘天’相联系，这应该看作是宗周自家体味出来的。此外，宗周以慎独为格物的第一义，这和朱熹有很大的区别，而与阳明比较接近。宗周对阳明的著作有非常详细的研究，一字一句抄录下来并加以评点。可以说他把阳明的资源全部加以了消化，然而宗周对朱熹哲学却有一个发展，这一点我们必须看出来。

我们先看当时韩国的李退溪。李退溪是在朱子受到很多批评的情况下对朱子学作出了一个创造性的回应。李退溪生于 16 世纪，在中国正是心学运动兴起的时候，而且李退溪本人对陈白沙和王阳明也了解，但他却对朱子有关理之动静的问题作了一个有创见性的回应。按照朱子的理解，理自身是无动静，也是无造作的，所谓‘太极犹人，动静犹马’^①，认为理自身不会运动，只能靠气之动而后才能运动。但李退溪认为理自身即可运动，他说‘太极有动静，太极自动静也’^②，而没有别的另外的东西使其运动。他又说“理自有用，故自然而生阴生阳也”^③，这样他就把理讲活了，理不是死理。但这一线索在宗周思想中也得到了发展，也就是说在宗周那里，理也是活理，理自身也可以运动，可以造作。这样，理自身也就有创造

① 参见《朱子语类》卷 94。

② 《李退溪文集》卷 13《答李达李天机》。

③ 同上书 卷 39《答李公浩问月》。

性。牟先生用“即存有即活动”一词用在宗周对理的说明上非常合适。在《原旨·原心》中我们已经看到宗周论理是把它看作是“情”与“欲”的最自然的体现，“情”和“欲”当然是即存有即活动的。一般学者有这样的说法，认为宗周的学说的主要特征是“归显于密”从姚希孟到牟先生都这样认为，即把阳明的良知之显教归于宗周诚意、慎独之密教。这种说法对不对？我想这只是宗周学说的一个侧面。阳明的显教就是良知的表现，但阳明把它发展得较为曲折。但是宗周还有另一面这一面阳明并没有开发出来这就是宗周整个《人谱》的内容这一点阳明没有。阳明的重点还是在开创心体，他最感人同时也是最有针对性的是他的“拔本塞源论”阳明对当时时代的许多问题做了很严厉的批评。然而从严格的教法来看我们对此常常掉以轻心。也就是说理论上我们可以讲得天花乱坠，然而究竟怎样一步一步地发展出一套真实的有说服力的做人的基本道理宗周的《人谱》为我们做到了这一点，而阳明却不可能有这个功夫。这是一个很有意思的问题。我们刚才讲的关于宗周的所有贡献，并没有预设宗周有《人谱》但是宗周认为《人谱》是他最重要的自我定义的东西，这就无形中增加了宗周思想的分量。

东方 您说阳明的“拔本塞源”论很重要宗周对此好像有两个话头，一方面他毫无疑问认为阳明的这一论著很重要认为对针砭自私自利之病根是一副良药但在

另一方面，宗周却又认为，按照阳明的那种说法尽其下去 必至于使人束书不观 其害非浅。

杜 你说的对。宗周反对束书不观 非常强调读书的重要，这在他的《读书说》中表现得很清楚。而在这一点上，宗周与朱子可以说完全配合。朱子一生非常强调读书的重要性，并把它看作是一个人的“入道之方”。就此而言 朱子、宗周与阳明、象山的确有不同的地方。

东方 那么 具体到宗周的《人谱》 您对牟先生在这方面的看法又有何评论？

杜 我觉得牟先生对宗周的《人谱》以及宗周一生所表现出来的实践功夫似乎注意得不够。我的意思是说，牟先生有关这方面的许多著作大多是从理论的分析上着眼，他注意的重心在宗周的诚意和慎独的理论方面，而《人谱》说表现的功夫历程及其所蕴涵的重大的意义却不见彰显。这样就似乎给人一种印象，好像牟先生在研究宗周时由于过于着重宗周的人学宇宙论的建构，而《人谱》的地位 它的伦理和实践方面的意义 却成附属 甚至遗落。但就像我们前面所说的，《人谱》对于宗周绝不是附属，而是核心。另外，从整个儒学的发展来看，宗周走了一个如徐复观先生说的“一层的世界”，他并没有把世界打成形上、形下两片，同时在心、性、情、动、静、人欲、人心、天理、道心、义理之性、气质之性、德性之知、闻见之知等等方面皆表现为高度统合的一元世界，即“心之所以为心”。在宗周的这种一元世界中，日常的生活世界与超越

的天之间彻上彻下 毫无间隔 他就在人伦日用中体味天理天道。牟先生不太重视宗周的那些比较细致的修养行为。当然 由于时代的不同 像宗周的那些行为我们不能期望牟先生能做出来 他缺少这方面的体验 也是可以理解的，所以即便牟先生写出来也可能是缺乏深度的。但牟先生为我们成就是另一种有别于圣贤形态的学者形态，而这种实践可能更多的是由于时代的发展使然。但与前圣相比 宗周不仅写出了《人谱》而且是身体力行、现身说法地写出来的 是通过他的体验、体知而后透露出来的慧见 这种慧见无疑应当引起我们足够的重视 而不能草草放过。

黄宗羲作为宗周的大弟子之一，我觉得他对宗周的理解是不够的。一来是他跟宗周的时间不长，只有三年；二来黄宗羲本人的兴趣是史学家的兴趣。此外，他的心态也不一定与宗周的那一套身心性命理论能相应、相契。当然 黄宗羲编了一部《明儒学案》他把宗周的地位提得很高 看作是宋明儒学的总结。从这个意义上看 如果没有黄宗羲的话，刘宗周就可能没有那么大的影响力。但是这并不意味着黄宗羲就一定了解刘宗周。我们从他所编的《戴山学案》中可以看到 他对宗周非常精致的“诚意”、“慎独”的那一方面有些地方就不一定了解得很贴切。这一点就像我们说的“颜李学派” 颜元希望李恕谷能代表他 但是后来李恕谷到了京城 而颜元却一直在河北的一个小地方 他做功夫做得很勤 也做得很苦。而李

恕谷则常周旋于达官贵人之中，这样颜元的精神在李恕谷那里就没有发展出来^①，李恕谷后来的一些观念与颜元有相当大的区别。这样看来，黄宗羲以后发展出来的浙东学派，是不是构成刘宗周的最基本的核心价值的发展，我觉得这是一个有待于进一步研究的问题。

东方：我想宗周的影响总是存在的。但是浙东学派在学问的总体的基本精神方面，也就是您说的构成宗周的最基本的核心价值方面，我觉得已经有所改变，而且也有其改变的充分理由。

杜：我觉得这是一个可以研究的问题。有些学者不同意牟先生的说法，主张黄宗羲才是宋明儒学的殿军，这些意见都值得我们研究。

东方：我记得刘述先教授基本上是持这一种看法。他从内在一元论的角度出发，认为黄宗羲在宗周之后还能守住整个宋明心性学的阵脚。

杜：还有一个问题，在目前的国际学术界，阳明的思想大家都还知道一些。但是对宗周思想的了解却几乎是一个空白，我觉得这很可惜。因为假如对宗周的思想有一个全面的了解，那么现在的许多对儒家的不公平的评价包括那些认为儒家对忧患意识了解不够，对如何把儒家的身心性命之学落实于人伦日用之中、落实于民间社

^① 参见杜维明《颜元：从内在体验到感性具体》载《人性与自我修养》，台北和平出版社，1988年，第170-195页。

会以及怎样把形而上学落实到人的具体的生活实践等等问题都会有一个很好的回应。宗周哲学的几个特色非常明显。第一 他在晚明的学术氛围中要重新回到朱熹 至少要回到朱熹的那一个大的哲学体系中去。宗周和朱熹一样非常博学，所以那些清代的学者批评明人不读书这种说法在宗周身上根本不适合，我们不能用朱熹批评陆象山的方法来批评刘宗周，因为宗周对整个宋明思想家的文本、对他自己的谱系都作了非常仔细的研究 都弄得非常清楚。第二 宗周的思想体现了一种“草根性”非常强的哲学理念 他特别注重愚夫愚妇都能参与的论说 所以他的哲学精神绝对是开放的，体现的是一种平民哲学。一般认为宗周哲学代表保守的一面，李卓吾才是开放的，但我觉得不一定从这个角度来看，因为宗周所代表的明代知识分子的殉国精神，宗周和一批晚明的遗老所突出的民族气节，这一点和李卓吾所接触的问题性有很大的区别。

东方 据章凤梧说 自宗周倡明圣学 及至明朝崩溃，“仗节死义之士 先后接踵天下”。据他不完全统计就有近二十人之多 这些人有官员 有文人 有布衣 而大部分是宗周的学生或他的同道，他们都是殉国而死。除此之外 还有“全耄隐居 以天年终者”；“洁身遐举 莫可踪迹者”；“足不入城市 以农圃老者”而“经生杜门读书 不应制科者 又比比皆是。”章氏认为 所以出现这种壮烈的局面“；推其所自 不得不归先生风厉之功矣……向非先生

诚笃之教，渐磨以数十年之久，乌能使有位无位，咸知幸用为耻，殉国为正，视一死如饴蜜哉！……先生明道觉人之泽 在百世之远也”。

杜：而且这些殉国之人都是当时最好的一批知识分子，他们的所作所为与宗周绝对有着密切的关系，宗周实际上成为当时他们的精神领袖。也正是从这个角度来说，你刚才提到的一个问题我想还可以作进一步的研究，就是虽然浙东学派可能在学问的方向上有所改变，但是宗周对他们的影响却并没有因此而减少。最近，我读到何伯 丞先生的《通史新义》，他在对浙东史学的发展分析中，对宗周于浙东史学的影响作了极高的评价，尤其是他谈到浙东史学的第二期发展时，宗周在这里的作用，何伯 丞先生论述得非常清楚。他说：

迨明代末年，浙东绍兴又有刘宗周其人者出，“左袒非朱 右袒非陆”其学说一以慎独为宗 实远绍程氏之无妄，遂开浙东史学中興之新局。故刘宗周在吾国史学上之地位，实与程颐同为由经入史之开山。其门人黄宗羲承其衣钵而加以发挥，遂蔚成清代宁波万斯同、全祖望及绍兴邵廷采、章学诚等二大史学系；前者有学术史之创作，后者有新通史之主张，其态度之谨严与立论之精当，方之现代西洋新史学家之识解，实足竞爽。

由此看来，宗周对浙东史学的影响我们不可低估，因为浙东史学由黄宗羲开出规模后，以后的发展非常兴盛，然而

他们的特点大都是“由经入史”而这一点正是由宗周所开创的。所以浙东的那些史学家也大都师承黄宗羲而又推本刘宗周。

《人谱》的道德精神世界

《人谱》一文 刘宗周生前三次改订 临终时宗周更嘱咐其子云：“做人之方，尽于《人谱》 汝作家训守之可也。”然而 大部分研究宗周的学者却并未从宗周《人谱》的问题意识下手作为进入宗周思想的门径，此不可不谓之遗憾。我们如何由宗周认为是他一生中最为重要的东西出发，发展出一套既属于宗周，同时也属于我们自己的话语系统和独特价值？

杜维明先生由对宗周问题意识的体验和体知，直贯到《人谱》的道德精神世界之中。他将《人谱》所表现的道德精神现象之原理、原则 将宗周哲学微密幽深的特点 将宗周对人之“过恶”的入木三分的观察和人之成圣的可能性的坚定信念，以及由此而表现的《人谱》的理论意义和时代意义 作了理具条贯的呈现。而杜先生的这一思路实根源于他深深的生存世界的痛切感受，并进而反照出了纯思的某种局限和不足 读后发人深思。

一、《人谱》的根源性与普遍性问题

东方：在我的印象中，您无论在给东亚系的研究生上课时还是在您的文章中您对宗周的《人谱》都给予了高度的重视和极高的评价，并从理论上予以表彰，您的这一思考路向与当前学术界所表现的情况形成了一种对照。我们在前面也曾谈到过《人谱》，您非常强调这是宗周的“家法”，也就是说这是代表宗周思想的精华部分，不可掉以轻心。而您在《刘宗周哲学人类学中的主体性》一文中是这样说的：“宗周的《人谱》表面上看，它只是一张教人迁善改过以充分发展其道德人格的图表，然而这篇文章所潜藏的结构，却为我们展现了一个自我修养的整全视野，而这一自我修养正是通过慎独的实践来完成的。”^①您能否就这一问题给我们谈谈？

杜：在我看来，假如一个人不带先人为主的见解要去了解刘宗周的话，第一步当然是读其书而见其人，把他的著述从头到尾看一遍，把《人谱》也看一遍。那么在这种情况下《人谱》的重要性就绝对不会被忽视。因为所谓不带“先人为主”的意见，就是一个人要接受宗周自己的自

^① Tu Wei-ming, *Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology*. In: *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed. by Donald Munro. *Michigan Monographs in Chinese Studies*, NO. 52, 231

我陈述、自我定义以及他自己认为他在做什么。那么宗周的自我陈述又是什么呢？宗周曾告诉他的儿子刘伯绳，他的所有的东西都可以不必留存，甚至要他，伯绳将来把遗稿全部销毁，唯独要把《人谱》留下来。临终前宗周对他的儿子说：“做人之方，尽于《人谱》，汝作家训守之可也。”^①所谓‘家训’就是家法、传家宝的意思，是宗周认为他一生中所做的最重要的东西。关于《人谱》一文，宗周一生三次改订，在他临死前的一月即五月份他还重新加以修改，可见这篇文章在宗周心目中的分量。我们来看看宗周的儿子刘伯绳是怎么说的，他说：“《人谱》作于甲戌（1634年，宗周57岁），重订于丁丑（1637年，宗周60岁），而是谱则乙酉（1645年，宗周68岁，也即是他殉国的那一年）五月之绝笔也。一字一句，皆经再三参订而成。”^②对于这样一部在宗周看来是他最为重要的著作，我们有什么理由不加以重视呢？为什么我们不能由宗周认为是他一生中最重要的东西着手，并由此来发展出一套既属于宗周，同时也属于我们的独特的思路和价值？这是我在阅读宗周著作中一直在思考的一个问题。

《人谱》在宗周生前就已经流传，也有各种不同的版本。我在北大时看到有一个《人谱》的孤本，是由宗周的第二个孙子刘世林所编的。刘世林是为纪念他的祖父而

① 《刘子全书》卷40《年谱》清顺治二年条。

② 参见姚名达《刘宗周年谱》清顺治二年条，商务印书馆1933年。

编的这个本子，他认为《人谱》是经过宗周多次改订的最好的一本著作，所以他把它作为家传保存下来。由此看来，刘宗周思想的真正核心、也可以说是解开宗周思想的真正钥匙，就是《人谱》，这一点应该没有什么争议。另外，从最了解宗周的那些人包括他的儿子还有黄宗羲等人来看，他们也认为《人谱》是宗周最重要的著作，这也没有什么疑问。

东方：《人谱》既然如此重要，为什么它在学术界却没有引起足够的重视呢？我的意思是说，大部分研究宗周思想的学者并未从宗周有关《人谱》的问题意识下手来分析它所蕴涵的价值，甚至以此来作为了解和进入宗周思想的门径，而只是照附着心性论的角度来说明宗周《人谱》的意义呢？抑或《人谱》的一套修身理论与时代相比多少有些轩轻和矛盾？

杜：这里面的问题比较复杂，但你说的至少不是一句矛盾所可说明，它的价值和意义有待于我们挖掘。现在大家觉得宗周的《人谱》并不重要，原因有多个方面。最重要的一个，我觉得就是大家对“礼教”(ritualism 不是‘礼’ritual)的普遍不满和反感。一说到礼教人们就想到繁文缛节，想到各种毫无意义的形式主义，尤其想到各种戒律对人的行为的严苛的限制甚至强制，因而引起人们的极大反感。从“五四”运动以来，大家一听到礼教就想起“吃人”，一听到“仁义道德”就想起骗人和虚伪。吴虞就说：“我们中国人，最妙是一面会吃人，一面又能够讲

礼教。’还说‘孔二先生的礼教讲到极点 就非杀人吃人不成功 真是残酷极了！一部历史里面 讲道德、说仁义的人 时机一到 他就直接间接的都会吃起人肉来了。’^①这样一种观念一直影响到现在。在这种情况下，人们一翻开《人谱》给人最直接的印象是宗周这个人太迂腐了 好像他的整个《人谱》就是教人如何行动 而且细致极微 从如何行、卧、起、坐 言谈举止 凡正人的九容九思无不涉及 所以大家一看就反感 就觉得讨厌。另外 大家一看《人谱》就把它当作是一个完全的现象描述和记录各种行为的典范 宗周只不过把它作了一下分类而已。所以 大家认为这里没有什么深刻的哲学内容，顶多只是仿周敦颐的“太极图说”然后再把其他的一些东西拼凑在一起，就等于是一个分类。现在一个人讲哲学或讲哲学范畴的分类 虽然从古希腊的亚里士多德以来一直都很重要 但是对于一个真正有创发性的哲学思想而言，分类学却不是大家最关注的问题。

然而 对宗周的《人谱》来说 情况就可能完全不同。首先我们从宗周那里以及从宗周的熟人那里了解到他对《人谱》的重视 所以我们首先要问 为什么宗周如此重视《人谱》？它对揭示和了解宗周思想的实质和核心究竟有什么作用 如果从宗周的‘自序’中看 他作《人谱》的主要目的是针对袁了凡的《功过格》宣扬因果报应说的不

参见《新青年》六卷六号。

满而申儒家‘惠迪从逆’之旨。要之，《人谱》乃是以谱人而达于圣人之域为目的。另外，宗周在哲学上的问题意识是围绕着王学末流蹈空之弊而展开的，这个问题现在看来有两个最突出的方面，其一是完全与李卓吾他们所走的路一样，把所有的道德藩篱给予打破，“颠倒千万世之是非”；“喜游笑舞就是功夫”要求完全的充分的自由。对此宗周说是“情炽而肆”，也就是过情，整个以感性情欲的充分展现为满足。这种状况造成很大的弊端，儒家的名节忠义，诗书礼乐全成假托，不事任何功夫修为，只讲究酒色财气，求一个四肢百骸舒适无碍。结果造成虚无主义流行，感性情欲泛滥成灾。这是宗周所要对付的问题，尤其从儒家身心性命之学的责任感出发，必须加以对付。第二方面的问题是从王龙溪他们那一路来的，就是把儒家的学问讲得非常高妙。高妙当然也是一种哲学的慧解，但是龙溪一方面以“不学不虑”说良知，这样在说功夫上就与阳明有很大的区别。原来阳明就“意之所在之物”上说功夫，而龙溪却在先天良知上说功夫，不在道德实践，而在自我觉悟。这样龙溪为学只讲求一个“悟”字，是以纯粹的灵明的自我觉悟为满足，另一方面，龙溪又把这种悟、这种慧解与佛教的禅宗打合在一起，所谓“不思善”、“不思恶”、“以无念为宗”，这不惟将儒学与禅门结合在一起，而且也背离了儒学的宗旨。

东方对这两方面的问题宗周在《人谱》的序中就有明确的说法，他说：“今之言道者，高之或沦于虚无，以为

语性而非性也 卑之或出于功利 以为语命而非命也。”当然，最为人所引用的就是“猖狂者参之以情识而一是皆良，超洁者荡之以虚玄而夷良于贼”这一种说法。

杜 这是一个大问题。道德沦丧 社会解体 毫无善恶的标准，人们各行其是。面对这种现象必须加以救治，要劝人为善。但是，在宗周看来，按现在的那种方法劝人为善，他认为基本上没有接触到儒家道德哲学的庄严的一面，即一方面是意志自由，一方面是道德实践的很高层次的自我认识和自觉，同时又是动机纯正。从动机纯正下手，比较接近康德的道德理念即善良意志。这可以看作是宗周所以要编《人谱》的背景。这样一个背景就牵涉到一个问题，就是对人的存在和存在条件如何理解的问题。当然，宗周的问题无疑是在特殊的文化、特殊的时代、特殊的语境和特殊的政治氛围中提出来的。但是这一问题本身绝对是一个有普遍意义的问题。首先，宗周所了解的人是一个有各种不同面向的人，不是一单纯的理性的动物，会用语言和工具而已。他对人的感性有着非常深刻的了解，同时他对人的历史性（historicity）、政治性、社会性，还有人面向永恒超越的那一面都有非常深刻的了解。我以前曾经说过，我们可以把中国的“五经”理解成对人的认识的五个向度，如《诗经》就是对人的感性的认识；《书经》是对人的政治性的认识；《春秋》是对人的历史性的认识；《礼记》即是对人的社会性的认识；而《易经》就是对人的哲学性的认识。当然，我们不一定要

去套那一个模式。但是有一点我们是可以确定的，那就是宗周对人的各种不同的侧面都有非常深刻的理解，人是一个非常复杂的组合，他牵涉到心理层的问题，社会层的问题，也牵涉到宗教层的问题。如果我们依照前面所讲的，那就是牵涉到伦理学的、美学的问题，也牵涉到宗教的问题。

值得注意的是，现在大陆有不少学者已经了解到儒家有这套论说，而且也对这套论说提出了比较严厉的批评。首先就是他们批评儒家的这套论说是模糊性的，即理据不是非常清楚，只是把各种东西撮合在一起，缺少类似西方式的形而上学的统摄系统或宰制系统；其次是说儒家的这套论说是有机的，但又是封闭的系统。换言之，儒家的理论虽然是有机的，但只是在其内部的伦理学机制里有严密的理解，超出这个范围，它并不给予照顾。最后一个严厉的批评就是他们把儒家说成是泛道德主义，所有的现象，不论是社会的、自然的还是人生的都以道德的眼光来打量。从表面上看来，宗周的《人谱》所体现的思想就犯了这三个毛病，他把人的各种不同的侧面如宗教的、伦理的和社会的都牵涉在一起，所以模糊性很大，不确定。此外，宗周的《人谱》又是绝对的严格的有机系统，看起来完全是封闭的。最后，毫无疑问，《人谱》有着强烈的道德意识的主导，不论在哪一方面都是从道德的进路人，而且以道德为最高的和最后的归宿。

但是，如果我们仔细阅读《人谱》，上述所谓的三个缺

点对宗周都是不公平的，我们不能用一般批评儒学的这三个缺点来加在宗周的身上。因为第一，《人谱》的理论水平非常高 思路也非常清晰。《人谱》的建构 每一个观念与观念之间的逻辑性都经过深思熟虑。我们先不说《人谱杂记》就《人谱》正篇 续篇二和续篇三来看 其间的逻辑性非常清楚 非常强。比如“证人要旨”的六个方面 从“凜闲居以体独”到“迁善改过以作圣”，一步一步深入，一步一步加强 真可以说是“浑无滹缝” 浑然天成。然而它又有哲学的深刻思考作底子，就是由一个普通人，身上充满过恶的人，经由迁善改过的无限历程达于圣人 之域。这种论说无论如何我们不能说它是模糊的。假如你满眼所见只是一些零碎 原因是你没有读懂 而不是它本身模糊。《人谱》既博大精深 但又非常细 细到可以让人由衷感叹。我想每一个仔细读了《人谱》的人都会接受这个判断。第二 宗周的《人谱》是一个不确定性的开放系统。人是不确定性的，人既可以成圣成贤 也可以成魔成鬼 可以作禽兽 这里的幅度非常大 所以它绝对是一个开放的系统。更妙的是 正如我们前面所提到的，它的这个开放性正表现了宗周如何塑造这个文本的特色。这个特色如果用英文来说的话就是 *invitational*（邀请式的）意思就是说 这个文本不是由我现在写出来用来教人 而是我们大家都可以来参与这个文本的写作 这恰恰体现了一个民族灵魂的再造，同时也体现了人性的再造，所以宗周的根源性非常强。也就是说 宗周作《人谱》是

专门为了那些对晚明的局势深恶痛绝的人实现以儒家所代表的精神转世，而不为世转。所以，我们也可以说，宗周的《人谱》是为了“证人书院”^①的那一部分志同道合的人而写的，为了他们如何在做人最不容易、做人最困难的情况下，找到做一个堂堂正正的人的根据、路径和方法。

东方依我的理解 您所说的宗周《人谱》的根源性问题是包括两个方面，即一个是指针对性而言，是指宗周对所处时代的具体问题的对治，而且他的言说范围就是对那些志同道合的学生、同事及道友而说的，克服人随世转，实现儒家思想的精神转世；另一个是，宗周的思想观念由“证人”到“谱人”的理据却具有普遍性，它可以不限于一时一事，也不限于某些具体团体中的人，而对任何人都具有同样的效力。

杜：毫无疑问。宗周《人谱》中的问题性扩大一点的话，就是为了所有明代的士，为了那些灵魂还没有彻底被污染，还有一点点自觉意识的知识分子而作的。除此之外，即使那些良知已经完全泯灭、灵魂已经完全堕落的人，《人谱》也未曾放弃这些人。同时 对于所有大字不识一个，完全不属于士的阶层而分属于农、工、商阶层的人，

① “证人书院”的宗旨即是证人之所以为人，须信得我辈人人是人，人便是圣人。宗周在这一认识下非常强调功夫的重要性，与陶石梁先生有很大的区别。而宗周的这一思想与他的《人谱》是一脉相承的，因为《人谱》的宗旨就是谱人之所以为人，而宗周由此发展出来的一套功夫理论有其长期积思积虑的基础，他的问题的根源性也可以由此看出。

《人谱》对他们也一样有用，一样适合。原因就在于《人谱》根本上不是教人如何做学问（这是指严格意义上所说的学问，儒家历来把做人也看作是一门学问，但这种学问与前面一种学问要分开来）而是教人如何做人，即做一个善人，不要做一个恶人，做一个“大身子”的人，不要做一个狭隘的有局限的人。这个问题的核心不在于人的学问的好坏，而在于人的觉悟的高低。所以宗周说：“学问随人，大做大是，小做小是，总之，不远于一诚者皆是。而品地之高低下，有不必尽论者，君子亦诚而已矣。”^①“诚”就是人之所以为人的根本，是人所以立的原因。一个人只要能诚，他就可以远离禽兽。孔子说“我欲仁，斯仁至矣。”孟子说“有为者亦若是。”其中的道理完全一致。

由此看来，我们说宗周《人谱》的根源性很强，强到只与他的几个知音讲，但另一方面，它的涵盖性又很大，大到与所有的人都有关系。所以我把《人谱》这一文本的特色称做“邀请式的”，就是说，宗周处心积虑把它写下来，但是所有的人又都可以参与它的写作，而不仅仅只是表明宗周在 17 世纪这一有限的时间段的创作。

东方，您的意思就是说《人谱》作为一个文本的特色，它在时间上，甚至在空间上可以有无限的开拓和发展的可能。

杜：为什么不是呢？如果我们读了《人谱杂记》的话，

^① 《刘子全书遗编》卷 14《人谱杂记·凝道篇》。

这一特点就表现得更加明显。宗周所记录的不仅仅是 17 世纪明末的事情，它体现的同时也是一种属于整个中华民族的历史记忆。另一方面由于《人谱》的文本具有非常开放的特点，所以它在空间上也一样可以无限地加以拓展。从这个意义上看假如我们现在要续写《人谱》的话那么我们可以把全世界任何一个国家的相关例子都写进去，这些例子所要说明的就是让人成为人。所以，我不认为宗周的《人谱》是模糊的它的观念非常紧它有它的内在逻辑同样，《人谱》的思想体系有它的核心但却不是封闭的而是非常开放的至于说到所谓泛道德主义这里可争可议、当争当议的地方就更多。比如一个基督徒，他看人和世界上的一切都是从他的基督信仰出发；或者一个佛教徒，他看人和世界上的一切都是从佛的慈悲出发；而儒家即是从人出发去看待世界上的一切。假如从这个角度去批评儒家是泛道德主义那么儒家就是泛道德主义。然而，奇怪的是，我们却不说基督是泛神论，不说佛教只是出世法，而偏偏说儒家是泛道德主义，这种思考方式我认为是很成问题的。宗周的《人谱》所体现的价值就是做人的道理所谓“谱人者也”即是使人成为人，远离禽兽。对于这样一种学说把它批评为泛道德主义那只能说明人们与《人谱》的精神非常“隔”不能相通不能相入。

宗周《人谱》所体现出来的智慧和理据是与整个儒学传统一脉相承的，“谱人”的基础就是孟子的性善论。所

谓“性善”一是指潜力，人皆可以为尧舜；一是指可能，因为潜力可以永远处于潜在状态，而可能是指人在日常生活中可以使其成为尧舜的根苗。“几希”能够爆发出来，实现出来。一个农人努力耕种，操心家计，尊敬长幼，他就在体现了这个价值；一个工人辛勤工作，礼让三先，真诚待人，也同样体现了这价值。即便在一个最糟糕、充满暴力和杀戮的社会中，这些价值都可以体现，也都能够体现。人在生活中有许多选择，一个人可以选择做卑鄙的人，也可以选择做高尚的人，关键在于人是否有道德的觉悟。而《人谱》通篇就是要人觉此做人的道理。

东方：那儒家与存在主义在这一点上有什么关系？

杜：应该说有它相似的地方。存在主义讲一个“根本选择”(fundamental choice)，即人不选择也是一种选择。但存在主义的抉择(decision)很重要，因为这关系到意与志的问题。不过，儒学与存在主义最大的不同，在于儒家的性善说后面有一个对人性理解的整全的视野，所以儒家一般不讲“存在决定本质”。儒家不是一般的本质主义者，它不会走向萨特，但本质一词在儒家的课题中又不会被消解。存在主义讲根本选择，将人不选择也看作是一种选择，这样就把选择看成是人无可逃脱的命运。事实上，有时人不作选择，只做一个好人，这对于社会的安定，从大方面看来，比一个人拼命做选择结果造成许多未曾预料到的恶果来说，这中间是可以有商量的。这里牵涉到另一个问题，就是儒家不仅仅是一个目的伦理，儒家还

有责任伦理，还必须考虑到行为的社会后果。因为儒家是知识精英（不是精英主义），也就是说，一个越有权力，越有声望，越有观念，越能掌握资源的人，就越要有责任感。这才叫做“先觉觉后觉，先知觉后知”。这里的先觉、先知不是指一部分教导人的精英，而是因为他们理智了解的层面越高，所以责任感就越强。另外，我们也可以看到宗周《人谱》中的思想非常现实，不是一套不着边际的空洞说教。而且，《人谱》在整个中国哲学中，对每一个人皆可成圣成贤，但又没有一个人可以成圣成贤的道理说得非常清楚。相比之下，阳明有关这方面的观点，就说得没有那么明白和透亮。但是，宗周把这方面的道理宣示出来，并没有把他的自我修养的整全视野掩盖掉，毋宁说，正是有了这种言说，他把人修身以企及圣域的无限过程作了追根究底的展露。

二、道德记述与历史评价

东方谈到《人谱》的重要性，我觉得您的分析是有说服力的，并且对于当前的学术界有震霆启寐的作用。另一方面，涉及到宗周《人谱》的写作方式及其所蕴涵的精神方向对后世的影响，尤其是对后世史学的影响，这一问题在哲学界好像也没有引起足够的重视和讨论。原因之一，我觉得是由于大家都接受了这样一种观念，就是宗周

以后到清代，学术的发展在方向上发生了较大的变化，笼统一点地说，就是由宋明的心性义理之学转向了清代的经史和训诂考据之学。余英时先生虽然试图证明明清学术有它的内在的逻辑理路，但他的视点似乎主要落在由于前期的义理观念不清而转向清代的训诂之学，也就是说余先生并没有注意到明代刘宗周的《人谱》（包括《人谱杂记》）所体现的精神方向其实对有清一代的史学发生过深刻的影响。这一点在史学界是有人注意到的，前面您曾引何伯丞先生的《通史新义》说明了这一点，姚名达先生显然也赞同这一说法。最近我读到台湾东海大学蒋年丰先生的一篇文章他认为“自有《史记》以来中国史学即重视列传。但经过刘蕺山与黄梨洲之影响的列传，即强调为体道的人格列传。换句话说，经此影响，列传转型为‘仁人志士的列传’。历史真理表现在仁人志士的节操之中。”^①我想问，从哲学上不知先生对此有何看法？

杜：我们前面曾经谈到过这个问题，宗周对清代以后的浙东史学毫无疑问是有影响的。这种影响不仅仅局限于狭义的史学上，而且还表现在一种方法学上。章学诚在《文史通义·浙东学术》中是这样说的：“浙东学术……绝不空言德性……蕺山刘氏本良知而发明慎独，与朱子不合，亦不相诋也。梨洲黄氏出蕺山刘氏之门，而开万氏

^① 参见蒋年丰《从朱子与刘蕺山的心性论分析其史学精神》，载钟彩钧主编《国际朱子学会议论文集》下册，台湾“中研院”文哲所1993年第1137页。

弟兄经史之学，以至全氏祖望尚存其意，宗陆而不悖于朱者也。’^①浙东之学讲性命之理必归于史，所以章学诚会说“绝不空言德性”，而这种为学的风格与宗周是有联系的，因为宗周在哲学上就最反对离事言理，离行言知，他的这一思想上、精神上的方向对浙东史学的影响不是轰轰烈烈，更不是可有可无的。我引几条宗周的言说以见其——。

世间安有生知，孔孟只说学知，所谓生知，乃聪明耳。^②

文成云：“闻见非知，良知为知，践履非行，致良知为行。”……然须知良知之知正是不废闻见，致良知之行，正是不废践履。^③

学贵讲，尤贵行。^④

根本上，宗周虽然是一个心性义理学家，但是宗周并不反对人要兼通历史和世事，而这本身就是与宗周反对徒托空言、重视践履实行、有用于世的精神相联系的。同时，也跟宗周与东林的关系分不开。可以说，宗周于东林最为相契者即是批难现实，视天下之安危为安危的精神，这一精神在宗周就是“万物一体”的情怀和济世、人世的风格。它的发展表现为一种经世之学的哲学基础应当有其必然的道

① 章学诚《文史通义新编》上海古籍出版社 1993 年 第 69 页。

② 《刘子全书》卷 13《会录》。

③ 同上书 卷 8《大学杂言》。

④ 同上书 卷 9《语类问答》。

理。所以章学诚又说：“世推顾亭林为开国儒宗，然自是浙西之学。不知同时有黄梨洲氏出于浙东，虽与顾氏并峙，而上宗王、刘，下开二万，较之顾氏，源远流长矣。”^①

另外，一般地说明、清在思想史上有突出贡献的大家是从黄宗羲开始的，他是史学的新领。在黄宗羲之后，浙东史学有宁波的万斯同、全祖望，还有绍兴的邵廷采、章学诚等人。我们从这里可以看到，万斯同、全祖望是黄宗羲的弟子（全祖望是黄宗羲的私淑），而邵廷采更可以看作是刘宗周的再传（邵廷采 20 岁师事黄宗羲，对宗周《人谱》尤相心契，后又著《刘子传》、《刘门弟子传》等书），就黄宗羲个人来说，在师承方面，他无疑认为刘宗周是他最重要的老师，这一点可征之于许多史实^②。从其所著《孟子师说序言》的自署中，黄宗羲也完全把自己看作是刘宗周的大弟子。而且，在黄宗羲的心目中，宗周乃是整个明代学术发展的高峰，这是一个思想史的判断，也是为什么他在编《明儒学案》中把“蕺山学案”作为整个明儒学案的结尾的重要原因。黄宗羲了解到民族历史的曲折发展，当然也是通过刘宗周，宗周把所有明代的思想家都给他罗列出来，而黄宗羲正是根据宗周的线索来发展的。

东方：您曾经说浙东史学的一个大的特点是“由经入

① 章学诚《文史通义新编·浙东学术》，上海古籍出版社 1993 年，第 69~70 页。

② 黄宗羲在许多地方都以自己是宗周弟子为自豪，他在《与顾梁汾书》中说自己“曾传蕺山夫子，往往得闻绪论”。

史”而且章学诚也明确地说过“浙东之学言性命必有征于史而不托之于空言”这里就涉及到经与史的问题。一般而言身心性命之学重经而不重史那么在宗周的思想中是不是能接受“六经皆史”的说法呢？

杜：事实上我们在前面的问答中已经涉及到了这一问题。“六经皆史”之说并不是始于章学诚。钱钟书在《谈艺录》中提到在章学诚之前还有许多人有这一说法，如王伯厚、陆鲁望、王阳明、王元美、胡元瑞、顾亭林皆有此说^①。王元美在《艺苑卮言》中说：“天地无非史而已，六经史之言理者也。”顾亭林《日知录》卷3则谓：“孟子曰其文则史不独《春秋》也六经皆然。”当然阳明《传习录》卷1说得更彻底：“以事言曰史以道言曰经。事即道道即事。《春秋》亦经五经亦史。”那么宗周是不是可以接受“六经皆史”的说法呢？有一点可以肯定宗周对历史和世事都非常重视，他自己就成为一个历史的参与者和历史的塑造者。但他在宇宙论上是从“一气流行”化生万物的角度来说明历史演化的，在伦理学上他又从人伦日用中的现象中来描述人的历史的发展，所以他是以一种非常独特的方式把经与史作了紧密的联系。我们甚至可以说，一部《人谱》正是宗周思想中经史相融亦经亦史的典范。宗周是试图通过史的具体事实来了解人伦世界这其中就包括“经”里面的最高价值。我觉得从这一

^① 读者可参见钱钟书《谈艺录》，中华书局1984年第263~266页。

方面看，“六经皆史”的说法在宗周那里并没有什么问题。

东方涉及到这一方面还有一个问题 那就是关于宗周《人谱》的写作方法。在宗周的《人谱杂记》中 他收集了历史上大量的嘉言懿行 并将之归类 分属于“证人要旨”的六个方面。这种做法给人一种印象 就是宗周所体现的是一种道德史观，历史记录的中心变成了个人体道的一种见证。虽然宗周的思想有启于清代史学的发展，但就宗周来说，是不是毕竟没有从批判的鉴别进入到客观化的历史的阶段？

杜：这一问题可以作进一步的讨论。相对于王船山而言 在严格的历史理论方面 宗周可能有他的限制。我记得牟先生在《政道与治道》中有类似的说法 当然他不是对着宗周来说 而是就整个宋明儒学的历史意识来说。但我在这里要提出另一个问题，就是我们现在的学术界，对中国史学有一个非常大的误解，认为中国的历史就是道德说教史 是一种纯粹的春秋笔法和贬褒的记录 没有多大的客观性。这个看法可能有失偏颇。历史学在中国的发展最早也许是《春秋》，《春秋》在孟子中是这样说的，即诗亡而后《春秋》作 这是一个重要的观点。我们知道，诗的世界就是下情上达 用我们现在的句话说 就是一个完全信赖的社会。在这种社会中并不需要有另外的严格的法律和其他的评断的标准 人与人之间和睦相处 感情

交流非常融洽，这当然是一个乌托邦性质的理想国。诗的世界结束以后，《春秋》才出现。为什么会有《春秋》呢？我们今天用简单的话来说，就是政治权力内部的反馈机制，它对各方面的制约作用不复存在了。在这种情况下必须要有在政权势力之外的知识分子来对这个社会作出评价。孟子说：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君有之，子弑其父有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。”^①由此看来，如果我们撇开其他的不论，但从文明起源立说，大禹治水、周公定礼乐和孔子作《春秋》确是在塑造我们华夏民族生命形态的漫长历程中，起过关键作用的大事^②。程子又说：“《诗》、《书》载道之文，《春秋》圣人之用……《诗》、《书》如药方，《春秋》如用药治疾。”^③为什么说《春秋》如“用药治疾”？从哲学上说，这里就涉及到一个价值评判对历史与社会政治的影响和矫正问题，或简单地说，是事与道的分别问题。《春秋》是以事著道，即道以评事。“评”就有一个价值判断，而这个价值判断的提出，又是由脱离政治权力的人来做的。这样，对于政治人物而言，一字之贬褒便具有价值的威慑作用。扩大而言之，对于每一个人来说，在历史面前都会有一种敬畏之感，即人必须克己敬业，以免成为历史的罪人。这就是

① 参见《孟子·滕文公下》。

② 参见杜维明《孟子·士的自觉》载李明辉主编《孟子思想的哲学探讨》台湾“中研院”文哲所1995年第29页。

③ 《程氏遗书》卷2。

“用药治疾”的作用。从这个角度来看 我们透过《春秋》，就会发现此时历史已经从一个文献的记录变成了一个最高的评价标准。甚至我们可以这样说，一个在政治社会上或在经济领域影响极大的人，在我们民族的整个历史记忆中，并不是由他在当时的影响所决定的，而是由另一个机制来判断一个人的价值的高低。所以，一个人是否能名留青史，他的所作所为能否进入到历史的记忆之中去，这对于一个人的一生来说是一个最大的考验。由于这个原因，在中国传统之中，历史也就逐渐成为在政治势力、社会影响以及经济权威以外的一个独立的评判标准，这也是为什么知识分子在中国历史上既无权，又无钱，但却有极大的影响力的一个重要原因。因为他们拥有价值判断 用我们今天的话来说 就是 meaning structure(意义结构) 或者叫做 symbolic capital(象征资本) “象征资本” 掌握在谁手里？掌握在知识分子和历史学家手里，这个判断当然是价值的判断，但它有它的客观性。

东方 这是一个非常复杂的问题 涉及到我们经常讨论的历史判断和价值判断的标准问题。有一点我觉得可以确定，中国的鉴戒式的历史思维很发达，而演化式的历史思维 (genetic historical thinking) 却未得到应有的发展。那么 依您的说法 这种“用药治疾”的思维在宗周的《人谱》中又是如何表现的呢？

杜 具体到《人谱》而言 我觉得它本身就是一帖药方。《人谱》对人的病痛 对人身上存在的大量的过恶 宗

周都看得非常清,也把握得非常准。而他精心建构的“证人要旨”、“纪过格”、“讼过法”和“改过说”,如果用一种形象的话来说,正是要在病人身上找到焕发生命力的源泉,而且事实上宗周的确找到了。另一方面,我们说过,宗周的《人谱》在写作结构上非常特殊,它实际上向我们宣布我们每一个人都可以参加进去,所以它特别注重集体创作。我把它称作“群体批判的自我意识”,是这样一种东西引导他的这一套论说。你说他是把历史上的一些嘉言懿行集中起来,但是我们要看到,这些嘉言懿行绝对不是个人的判断。我们所有的历史学家,所有受到这一套学术影响的人都有一种共识,大家认为当表扬的、值得表扬的人和事把它记录下来。从这个意义上看,《人谱》及其《人谱杂记》作为一个文本是开放的,而且它也有一套严密的理论基础,我们可以说它是道德形而上学(moral metaphysics),但是在这种道德形而上学后面带进来的完全是具体的历史事件。这种方式所体现的就是经与史的结合,经史不分,或由经入史,经在史中看出,而史在经中体现。我想,这种思维不惟对浙东史学有所影响,甚至它也可以对船山有导引的作用。

三、道德精神现象之原理

东方大凡初读《人谱》的人都会有这样一种印象,就

是宗周对人的道德精神现象的描述非常细密，但是细读之下人们才会发现它有间架、有方向、有眼目。虽然它的写作特色是开放的，但却一点也不凌乱。这样一种特色当然很自然地会使人想起黑格尔的《精神现象学》。黑格尔是从普遍意义上研究人类的精神现象，而宗周却从人类的特殊的道德精神现象着手开发出了一套独特的理论，这一套理论在中国历史上也可以说是堪称惟一的。有人试图把宗周的《人谱》与黑格尔的《精神现象学》相对比，那么我想问：您对此有何看法？换句话说，您是否认为宗周的《人谱》是一部有中国特色的“道德精神现象学”，或者，您是如何看待宗周《人谱》对人的道德精神世界的描述的？

杜：我想，要不要用黑格尔的《精神现象学》可以有选择。你知道，黑格尔的《精神现象学》是研究精神的自我显现过程的一门学问，但黑格尔是从现象入手去追寻本质，有点像中国的沿象求体，即由一般意识达到绝对的意识。我们从黑格尔的著作中可以看到，黑格尔的整部《精神现象学》是从意识开始，经过自我意识、理性和精神，最后达到绝对精神。黑格尔的这部书无疑有非常严密的理据，甚至在黑格尔的所有著作中都是最具有原创性的一部著作。但是这部书所表现的是真正的一元论（monism），他从最初、最简单的精神现象——意识出发，并通过意识的内部矛盾一步一步深入和展开来表示他的哲学观念的必然性。实际上，在黑格尔那里，整个人的各

种精神现象及其发展的各个环节都可以展现在意识的因素里。这个特点就如同现代生物学上的细胞分裂一样，通过一个非常简单的受精卵，最后演变成为一个十分复杂的生物和极为复杂的人，有心、脑、肝、胆等各种不同的东西，他把各种 *difference* 都给予展现，意识在这条道路上所经历的一系列形态可以被看成是有关意识自身的科学发展的一篇详细的形成史，这是黑格尔的《精神现象学》的妙处。

但是我们从这个角度来看，刘宗周的《人谱》与黑格尔的思路正好完全相反。黑格尔在他的《历史哲学》和《哲学史讲演录》中就不认为儒家的《论语》是哲学，而只是属于一种道德说教理论，没有真正的哲学的内部意蕴。这种看法当然我们不会同意。因为黑格尔只是带着他的狭窄的有关哲学的观念来了解儒家思想的。

就刘宗周《人谱》所表现的道德精神现象而言，我们说宗周的《人谱》透显有关人生的智慧首先是自培根以来的经验论的角度，宗周把各种道德现象进行了非常完整的描述，而且这种描述是从重要性的程度不同来分层级的，涵盖性非常强，有相当坚实的经验基础。我们说这种经验基础指的是宗周的这套学说是从他的体验哲学、从他的体知中发展出来的。所以很明显，它是一套身教。现在有一个比较大的误会，一说到身教，人们就会认为它是没有定法的。因为所谓身教，如果用湛甘泉的话来说，就是“随处体认天理”，所以它是指点性的。因为是指点

性的，所以就没有一定的定法；因为没有一定的定法，所以就没有一定的原则可循；又因为没有一定的原则可循，所以也就没有办法用逻辑推理的方式把它展示出来。我认为这种误解是有待商量的，至少在宗周那里这种看法是难于成立的。宗周所讲的毫无疑问是身教，是体知和身体力行，也因为如此，宗周的这一套是所谓的“渐教”，而不是“顿教”。因为是渐教，所以它不是依灵明的一悟就可以完成的，它是一套经验实践，需要有体知和艰苦的功夫才可能完成，因而宗周展示了许多各种不同的道德现象。这一个方向与黑格尔的《精神现象学》从一元论出发，经过复杂的推论来展示意识的各种不同形态的学说正好相反。但是，我们却绝对不能认为，宗周在他的体验、体知和随处指点的方式后面没有规则，没有定法，相反它有一套非常严密的思路。

东方：您用体验和体知来了解宗周《人谱》中的道德精神现象我是非常赞同的。那么即就作为一种精神现象而言，黑格尔的《精神现象学》与宗周的《人谱》在述说和了解方式上究竟有何差别？

杜：这里面有很大的差别。我们说宗周的《人谱》并不因其有随处指点的特点就认为它是不确定的，它有它的内在逻辑，如果我们了解一下他的“证人要旨”就可以明白。我们可以这样看：在宗周的《人谱》中，“人极图”事实上是一个大纲，而“证人要旨”是这一大纲的具体说明。“证人要旨”首先是体验哲学，但它有严格的严格性，它的六

个步骤非常圆融,也非常浹洽。从“无极而太极”说“凜闲居以体独”这是敬肆之分,人禽之辨的大关,小人得之为渊藪,而君子善反之,反之则可达天德。从“动而无动”说“卜动念以知几”,从“静而无静”说“谨威仪以定命”,从“五行攸叙”说“敦大伦以凝道”,从“物物太极”说“备百行以考旋”,从“其要无咎”说“迁善改过以作圣”。宗周的这种推理一步一步,一步一关,既严密又彻上彻下。在这里我们要注意,宗周的这样一种推论和发展是紧扣着他的人学宇宙论而来的;“无极而太极”、“动而无动”、“静而无静”、“五行攸叙”、“物物太极”、“其要无咎”讲的是“太极图说”的宇宙论,而与此相对应的是他的人学。这样,他的人学与“太极图说”便完全配合起来,而这种配合的结果就是宗周的慎独和诚意之学。

宗周的慎独和诚意之学一定不离他的独体。人人都有独体,这一独体可以是经验的,但也可以有坚实的理据。所谓经验的,是说独体人人都是可以体验、体证得到;而所谓坚实的理据,是说独体在宗周那里是一套精深的学问学理。但宗周的独体并不因经验的一层而不具有超越的特性。宗周说“人人有独体焉,即天命之性”;“天命之性”当然是超越的。假如从这一角度来考虑的话,宗周的这些内容,黑格尔哲学根本就无法注意到,或者说黑格尔哲学很难开出这种体验、体证的修身之学。黑格尔哲学可以有非常高妙的哲学游戏和非常高妙的游戏规则,然而运作这些游戏规则的人对各种道德精神现象可以完

全没有亲证和体验。但是宗周哲学 或者中国的佛教、道家那里就不可能接受毫无体知基础的思辨哲学。我为什么一直要强调这一点呢？其原因就在于游戏规则的熟悉与真正的体验、体证之间有一个距离。我曾经说过甚至在科学界中，比如一些对物理学的游戏规则非常熟悉的人 由于他对物理学本身没有品味的能力 所以他没办法有所创发。

东方 那么 围绕着《人谱》 宗周又是如何借助他的“独体”的即超越内在的性格来展现道德精神现象的世界的呢？

杜 这一点我们必须转到对《人谱》的具体分析上来。宗周以“凜闲居以体独”来了解“无极而太极”；“闲居”于人最为切要，所以宗周说“闲居之地可惧也，而转可图也。”如何下手“图”呢？宗周便落实在他的独体上，于独体至微处用功便可转而长进。然而，人于闲居处各种杂念却又无所不在，所以宗周接下来要对待的就是念的问题。在宗周 意是心之所存非所发 在他的“四句教”中，有善有恶是心之动，而心之动就是念；好善恶恶是意之静 这个“静”就是动而无动、静而无静之“静”。也就是说，意在本质上是一个动态的过程，所以它能好善恶恶。意之动是微之动，幽而无象却又能朗照一切，而这就是“几” 故宗周接着就讲“卜动念以知几”；“几”就是“动而无动”。宗周是要人在动念之端倪处照之以意 使各种动念归之于善，否则一任念之所发便不可收拾。宗周说：

“七情之动念不胜穷 而约之为累心之物”这就是为何古人会说“愆忿如推山，窒欲如填壑”。宗周以为知几之神说独体之功能，便是要人在最核心的根源处当下廓清，但是这个功夫每个人都可以做到，一点也不虚玄。说“几”说“独体”都在一个人的心上，而“几”就是要人的欲念在将动未动之前主之以意。所以，意或独有两个意思，一个是方向 (directionality)，一个是动力 (dynamics)。一个人在这里能把得住，立得稳，他便能够定命，所以宗周第三步就讲“谨威仪以定命”。现在我们可以看到，张载以前有一句名言讲“为天地立心 为生民立命 为往圣继绝学，为万世开太平”，宗周却用一个非常具体的观念把“为生民立命”作了最亲近的诠释。为什么说是“最亲近”的呢？因为“定命”事实上就是从人心上的内在的“几”上开始，从“几”的动而无动上直落下手，这就是端本澄源的功夫，又是一个人的尊严之所在。“定命”一定包含着人的尊严 (dignity) 在其中，而人尊严又一定表现在人的内在的自主性之中，这个“内在”就是孔子所说的“三军可夺帅 匹夫不可夺志”的“内在”，这里有一个不可消解的尊严性。

说到这里，现在我们都在谈论人权问题，人权当然有许多复杂的内容，同时也涉及到事情的各个方面。但是归根结底人权之所以建立起来，是一定要靠人的尊严性的。一个人连起码的尊严都没有，又谈什么人权呢？不过，在宗周那里，人的尊严性是从“谨威仪以定命”中发展出来的，它非常内在，但又与整个行为世界结合在一起，

甚至从人的九容九思中透露出来。所以宗周又由此过渡到“敦大伦以凝道”依宗周的说法：“人生七尺堕地后，便为五大伦关切之身。而所性之理，与之一齐俱到。分寄五行，天然定位……故学者工夫，自慎独以来，根心生色，畅于四肢，自当发于事业，而其大者先授之五伦。”由此宗周便从独、从几、从定命进入到人伦世界，由父子、夫妇、兄弟、君臣不断地扩展出去以达到物各付物，这便是“备百行以考旋”；言序则无所不让，言信则无所不实”。而要做到这一点，却需要坚实的工夫，不是留恋光景，而是要一一以之践履过，方能得其“物物一太极”。任何人只要能做到这一点，日日迁善改过，便能期以圣人之域。

通过宗周“证人要旨”的六个步骤的分析，我们看到他 与王学末流完全划清了界线。也就是说，“人人可以为圣贤”的信念、期待和希望，在宗周所展现的道德精神世界中，一定要在战战兢兢的日常生活中体现出来，绝对没有现成的圣人。他说：“自古无现成的圣人，即尧、舜不废兢业。其次只一味迁善改过，便做成圣人。”他的意思很清楚，即便是尧舜，实际上是每一个人都应该不断地修身改过，人过无穷，所以因过改过也就无穷，这正是《大学》中所说的“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”的意思。

东方是不是可以这样说，在宗周的心目中，人与圣之间的差别是很严格的，甚至是很难逾越的。

杜 我曾经说过，罗近溪有很高的智慧，但他有一句名言，就是“真正的仲尼临死时未免也要叹口气”，也就是

说即便是孔夫子在临死时也会有遗憾，而这个遗憾就是他还要努力。孔子说要“老者安之，少者怀之，朋友信之”安、怀、信的事业当然是无止境的，即便是一个人到了“七十而从心所欲不逾矩”的份上，也并不意味着他从此以后就可以轻松愉快地过日子，就不要作道德修养的工夫了。相反，按照宗周的说法，“全靠不得今日已是见得如此如此，而即以为了手地也”，而应该时迁时改，无一息之停止，甚至要更努力，更要艰苦工夫。由此可见，宗周在《人谱》中所体现的道德精神世界之原理、原则，乃是扎根在他的体验、体证之学之中的，是根于他的身教、体知之中的。但是，这个体验、体知一方面有它的灵活性，另一方面又有它的特殊性。说它灵活性，我们可以从《人谱杂记》的写作方式看出来，因为在“杂记”中每个人都可以参与写作，都可以在这个道德世界中有自己的一席之地，所以它是因开放而灵活。说它特殊性，意思是说，《人谱》的每一条原理原则，每一个事例实例都非常具体，但是这个具体却又具有普适性。我们不妨说它是因具体而普遍，或者说是具体的普遍性（concrete universality）。比如我们说在宗周看来一个人的行、持、坐、卧都有个人的特色，是具体的，但这种特殊性并不妨碍理念本身的可普遍性。也就是说，任何人都要行之有礼，都应该做道德所当做的事，“一是皆以修身为本”。庶人和天子在社会地位上是有很大的差别，但是就每个人要向修身的方向上努力这一点上看，他们之间又毫无差别，而且庶人并

不因其地位低就不可能做好，甚至在很多地方可能比天子做得更高明。这完全是另外一套评价系统。

所以，我们如果从这个角度上看，宗周在他的道德精神现象世界中，“体独”便是一个关键。这个“体独”有两个意义，一是“独”有超越的根据（transcendental reference）这一点我们前面说过；另一个是说“独”是独一无二（unique）即没有任何人可以取代，即便是克隆造出一个与你完全一样的人，由于处于两个完全不同的空间，也同样无法替代你进行道德修养。这里我们还要注意，宗周讲人的独一无二是一定与“对越上帝”（即明道所说的“对越在天”的意思）连在一起的。这一点与基督新教的观点有些接近。基督教经过加尔文的改革后，重新回到“旧约”的上帝，这样上帝与人的关系就变成某种独一性的，这里没有任何其他人可以参与进来。用韦伯的话来说，就是“人只有在深深的精神隔绝中”与上帝交流。但在宗周，人所对越的上帝并不是完全外在的超越的造物主，毋宁说完全是内在的，“个人心中有仲尼”，也就是有独体、意体，但它又有超越的一面，所以人人可以“对越”，“对越”两字下得是何等郑重！

说到这里，又使我想起一种观点，就是有人认为朱熹的“月印万川”是一种模糊的模棱两可的说法。但如果我们从这个角度来看的话，“月印万川”说的就是每一个有月之川都是一个独一无二的个体，但是它所体现的价值却又是可以相通的。这和华严哲学所谓“事事无碍”相通。

宗周的《人谱》用非常复杂的现象学描述将整个人的精神发展的历程加以表现，每一阶段所碰到的困境都借由自我意识 (self-consciousness) 的提升来加以克服，而最重要的就是要做到“凛闲居以体独”这是自我意识的最高峰。人能体独 才能做到“卜动念以知几”这就是一个人的敏感性 (sensitivity)。所有的欲念出现之时都能够及时加以觉察 即觉察即化除 这无疑需要有大工夫。黑格尔哲学中可以说没有这种工夫，他是完全靠推理，靠演绎，靠逻辑的一套自律系统来证成他的哲学理念。也正是从这个角度 我们说宗周的《人谱》是中国历史上一部非常有独特性的道德精神现象之原理原则的著作。

四、人之“过恶”及其克服

东方：据我目前所看到的有限的资料，至少在我们中国，我似乎还没有发现有一部类似宗周的《人谱》那样对人的道德精神现象、对人的通身的过恶有如此系统的论述和说明的著作。当然有关道德修养和道德现象描述的书在中国有很多，但宗周的《人谱》有枢纽、有间架、脉络和筋骨都很清楚。人们读他的“纪过格”不会感到他的描述纯粹是出于一种知性的了解，而是有着深厚的如您所说的体知作基础的。《人谱》的这一特点从世界范围的视野上您是如何看的？

杜 我曾经说过 宗周《人谱》的最大特点之一就是对人的阴暗面或人的脆弱性 (frailty) 有深刻的照察 , 认出这一点需要跳出我们心态中所积淀的一些不正常的认识 那就是一看到宗周对人的通身的过恶的描述 就认为是对人的一种迫害 这种带有‘文革’后遗症的看法其实是错误的。从世界的范围来看, 对人的 frailty 的了解, 中世纪以来的哲学在这方面最有洞见, 影响也最大。比如奥古斯汀, 他对恶的起源和性质的理解在他的思想中占有非常重要的地位, 而他思考这一问题的思路也很特别, 就是作为全能的上帝为什么要造出会作恶的人来? 又如何才能克服这种恶? 奥古斯汀认为, 人的恶现象是人对上帝给予的人的真实的存在的背叛, 所以恶也可以看作是人的非存在。人们被外在的东西所诱惑, 人的意志不能依上帝的意旨而选择 相反却常常屈服于外物 心随物走 不能作主 所以会产生许多苦难和罪恶。奥古斯汀这一说法其实隐含了人有意志自由, 并且由于人有意志自由, 才显示出上帝对人的作恶进行惩罚的公正性。

宗周对人过恶的说明与奥古斯汀不同, 他的做法有两个取径, 我觉得比较特殊。第一是对各种道德精神现象的分类问题, 另外他通过对各种道德精神现象的原理原则的说明 对人性中的脆弱或阴暗的一面 他认为可以由一个一个层次来加以慢慢透显。先是“微过” ; “微过” 近于“几”。第二是“隐过” ; “隐过” 就是看不见。第三是“显过” ; “显过” 是授于身而现于形 ; “显过” 以后是“大

过”；“大过”乃及于家国天下了；“大过”之后是“丛过”，“丛过”是一过积五过。最后是“成过”，“成过”是一过准一恶，但宗周认为，即便如此，人若能“反观提撕”，亦可人还其人。

那么，宗周的这六个层次和步骤的突出方面表现在哪里呢？如果我们从比较的角度看，一般认为，在弗洛伊德心理学中，基本上跳不出“隐过”的问题。也就是说，人并不知道其有过，人的过完全被隐蔽起来了。原始基督教讲原罪（original sin），原罪的意思实际上就是一种异化概念，是指与上帝的爱之间出现了异化。这一点奥古斯汀也有这个意思。假如亚当完全在上帝的爱的笼罩之下，也就没有什么罪。罪不是想做坏事，而是说与上帝的原来的爱有分歧。

东方，如果依您的这一种说法，宗周对人的过恶的说明倒有点与基督教相似的地方。

杜：他们之间是有些相似。但宗周对人的过恶的说明却非常有特色，他的思路一方面可以说与中国整个的传统思想完全配合在一起，另一方面他又与基督教的精神有配合。宗周从“微过”讲起，他认为微过“实含后来种种诸过，而藏在未起念以前，仿佛不可名状。”但宗周讲“微过”又从“妄”字下手。什么是“妄”呢？“妄”字最难解，直是无病痛可指。如人元气偶虚耳，然百邪从此易入……妄无面目，只一点浮气所中，如履霜之象，微乎微乎。”宗周的这一讲法非常精微，他要在一般人认为微不

足道的地方站得住，挺得起来，不因事小而不为，微处不得力，大处便难于有作为，所以人不能于此掉以轻心。宗周的这种讲法是把儒家的有关“过恶”的现象学的起源作了说明，恶实际上是善的扭曲或善的不足，而不是独立地要人去做坏事，即便是再坏的人，在宗周那里依然还有转化的可能。但宗周从微处、妄处讲起，实际上隐含了一个道德精神的砥砺，而这一点又与自我意识的提升完全配合起来结合得天衣无缝。当然他的《纪过格》在今天看来，因为不同的文化有不同的评判标准，有的可能认为是大过，有的可能认为不是过，这中间有分别，这也很自然，但是这种分别与宗周的基本理念之间并没有矛盾。所以从这个意义上看，宗周不仅仅是 17 世纪明代的一个儒家学者，而且也是中华文化的产物。

宗周讲“微过”从宇宙论上是“物先兆”从人学上是“独知主之”他的目的是要人从“无过中看出过来”。可以说，宗周的这种做法是从步步对勘中见其显微无间。我们常常说宗周哲学的特点是“归显于密”，也认为宗周哲学的“密”就是他的诚意、慎独论。这种说法大体上都是没有错的。但细究地说，宗周的“密”一定要从他对“微过”的描述和重视中显示出来才更见其恰当，从他对“妄”字的认识和把握中彰显出来才能见筋见骨。

东方：我完全赞同您的看法。有时我也觉得，人们每每爱把宗周的哲学看作是“显微无间”，但在论述这一特点时，心思又多放在对他的纯理论的说明上，或更准确地

说，人们在讲宗周哲学为微密时，并没有全力照顾到《人谱》所体现的深刻的理论特点。依您的这一说法，即《人谱》在体现宗周哲学的特点方面有着不可忽视的重要性，他的“微密”如果没有《人谱》来说明，至少是不完全的。

杜 这毫无疑问。我们在看《人谱》时，宗周对人的“过恶”的说明用“入木三分”已经不足以描述了。依宗周，尧舜是圣人，应该说无过了吧，但宗周认为若于此有一丝轻忽，便仍然会落入过恶之中。所以一个人在最完善的时候，其危险性也就最大，识妄之难就难在这里。“妄根所中曰‘惑’为名为利为生死其粗者为酒、色、财、气。”宗周接着讲“隐过”相对于“微过”来说，“隐过”是藏之在心，进了一步，而“显过”又向前发展表现在九容之中了。至于“大过”即直接在人的容貌辞气上见，“过在家国天下”第五过即是“丛过”，分大而小，自微而著，最后是“成过”；“成过”是众恶之门，一过即是一恶。由此我们看到，宗周讲过恶是步步深入的，他把人的由内心到行为的一系列发展变化作了深刻的透视，与此相适应，宗周更指出了一套克念作圣的方法。我觉得宗周讲出这一套非常了不起，如果一个人没有相应的体验和自己真正受用过，那是根本讲不出来的。同时，我也要在此再次说明，宗周的这种说法，看似罗列，但它有深刻的理论作底子。

东方 就宗周而说《纪过格》我觉得他很了不起。但是他对人的那些过恶的记录如高声、令色、摇首、侧耳、深

夜饮、称绰号、床第私言等等全部横列出来后，多少都会觉得对人有太大的压抑，好像私人的活动空间全部没有了似的。如果这种东西一旦被意识形态化，那简直是不可想象。

杜：实际上很多人都不了解，一看到宗周的这一说法，就觉得宗周过分地要求人循规蹈矩，有些人甚至痛恨之极，尤其是对宗周的“讼过法”。当然，今天看来，“讼过法”有异化，也有危险，但取决于人怎么看。假如把“讼过法”当作一种控制人的思维、控制人的心灵的机制，而且成为一种权威，对那些无依无靠的人进行管制，那当然很危险。

东方：我甚至觉得“讼过法”的表现形式都已经过时了。

杜：不一定。

东方：为什么呢？我觉得宗周所描述的那一套要现在的人去做是不现实的。

杜：几乎不可能。但是问题在这里，宗周的“讼过法”是对自己而不是对别人的，他的目的是要使自己做到对自己严而待人宽，并不是要把它当作一种教条来教导别人。说来真的很有趣，上海的一位学者，曾对我的观点做了严密的批评，我觉得他讲得很好。后来也告诉他我的这一真实想法。但是，他认为我不一定真诚。这是什么原因呢？为什么我的真诚却难于被人接受呢？从内心深处来说，我是否真正心悦诚服地接受了他人的批评呢？这需

要进一步的思考。在一个纯粹由法家控制的社会和在一个异化以后成为政治控制手段的儒家社会，这里有着两种完全不同的情形。因为法家对人的控制大半落在行为的层次上，法家的法律规章非常清楚，只要人不违反法律即可，其他的他并不考虑，而且人们也不必担心。但是在一个异化以后的政治化的儒家社会里，人对人的态度，别人对你的思想、行为、信仰甚至一般的日常表达，都足以引起怀疑和担心。我们大陆有许多人经历过“文革”的岁月，他们对“文革”中只能有“红太阳”的价值而不能有其他任何别的价值的做法深恶痛绝。父母兄弟这些最亲近的人已经变得不可亲近了，因为“红太阳”最亲。“文革”的这一种做法直接把儒家的“忍不忍”的价值作了彻底的颠倒，人的最自然、最深刻的情感受到了根本性的摧毁。现在人们在不分清儒家的真实面目的情况下，将“文革”的那一套全部归到儒家身上。

我非常仔细了解了这一问题，也能对“一朝被蛇咬，十年怕井绳”的心态作同情的理解，所以我总是讲“群体批判的自我意识”，然而却又总是被一些学者误解成“群体意识的自我批判”正是毫厘千里。

东方：您说的“群体批判的自我意识”我是非常赞同的，但是具体到宗周所说的“讼过法”一类，我觉得它是属于“自我批判”的那些东西。不知您是不是这样认为？

杜宗周的“讼过法”是属于自我批判，或者严格意义上它是自我批判。但宗周的这种自我批判并不是强迫每

一个人都像他那样去做，强迫当然就完全变质了。在西方中世纪的基督教也有类似的讼过法，有的是自己打自己，有的是人家残害你的身体。别人打你越痛，你越觉得能够把魔鬼驱除，因为人之有罪是身体被魔鬼所占领。宗周的讼过法当然与之有不同处，这一点只要我们看了他的三篇‘改过说’就会自然心服。宗周的三篇‘改过说’非常精彩，哲学性非常强。天命流行，物与无妄，人心何过之有？惟是气机乘除之际，有不能无过不及之差者。”在这里，人学与宇宙论即成超越的融一，而它的精微严密也朗现无遗。人若能于此毫厘之地用工得力，乃能盈科放海，究天地之大。人心亦明亦暗，然学者用工处却全在明处得力，于此立地扩充出去即归于圆满，而能见旭日光明，朗照天地。宗周的所有这些说法乃是深深地植根于人的脆弱和人的阴暗面的深刻照察之上的，所以那种认为儒家是一种肤浅的乐观主义的看法，在读了宗周的著作之后，是会不攻自破的。事实上，儒家对人的阴暗面，对人的有限性的认识，不仅仅是一种现象学的描述，而且可以说是一种结构上的认识。换句话说，在儒家看来，人的限制实际上是一种结构上的限制。

五、道德实践之动力

东方在我们一般人的印象之中，儒家讲人人皆可为

尧舜，这一正面的价值也就无形中成了儒家的全部思想的缩影。今通过您对宗周的分析，我们应当了解到这仅仅是儒家思想其中的一面，那么您能否对儒家思想的另一面多谈一些？

杜 这其实就是我在那篇文章中所说的 从本体论的意义上，人皆可以为尧舜，甚至满街都是圣人；但在实存的世界里，人人都受到结构上的限制，没有任何一个人是圣人。这两个看似相互矛盾的论说，必须做一种辩证的联系才能把人的全面性完整地表达出来。任何一种只从性善、只从人皆可以为尧舜的角度去了解儒家的思想，只了解了儒家的一半，儒家还有另一半，甚至那另一半更为重要。

为什么另一半更为重要呢？就是我在前面说的，我们现在做哲学的人没有实际政治生活和经济生活的经验，他们多半好像是西方哲学中的冥想世界中的人，这样他们在了解儒家哲学时就有一种隔膜而不能相通。因为中国传统的儒者没有一个人不是从复杂的人事和事件中滚荡出来的，他们要面对各种不同的人如政府官员、士兵甚至是杀人犯来讲学。在这样一种氛围中，他们有非常丰富的实存感受。任何有创发性的哲学家，他的哲学理据和他的实存经验之间都有着非常紧密的联系。儒家因了对这种实存世界的了解，根本上不可能不对人的阴暗面有真切的认识，也因此对人的结构上的限制的了解是儒家思想的重要的一个方面。

东方 既然人有其结构上的限制 那么 人之行道德的动力又从何处来获得呢？

杜 我们不惟就宗周说 就整个儒家来说 心性之学一定有其推动原则和创造原则。当然这一点在黑格尔的《精神现象学》中也有论述 黑格尔讲自我意识的外化 讲意识的自我否定，这种辩证法实际上就构成了他的理论的推动原则。就儒家的心性论而言，这种推动原则和创造原则表现为一种人文精神 也就是‘天生人成’的传统。人作为万物之灵 他是负有责任的 这个责任就表现在体上天生生之大德上 这个‘德’是厚生之德 而厚生就有创生的涵义，天则常常被了解成创造性（creativity in itself）。这个创造性不是抽象的 而有一个具体的落实用《中庸》的一套理路来说就是天道性命一贯。在这一点上，宗周的思想表现得非常清楚。他这样说：

盈天地间皆道也，而统之不外乎人心。人之所以为心者，性而已矣，以其出于固有而无假于外铄也 故表之为天命云。维天之命，于穆不已 天之所以为天也。天即理之别名，此理生生不已处，即是命。别以为有苍苍之天，淳淳之命者 非也。率此性而道即是 道即性也。修此性而道立焉 性至此而有全能也。^①

“生生不已”是天之所以为天，然而也是人之所以为人。

《刘子全书》卷8《中庸首章说》。

“君子不可以不知人 思知人不可以不知天。圣者尽乎天者也 天者尽乎人者也。”^①天人之间相资为用，“人得天地之心以为心 生生不息乃为人 故人与天地同体而万物在有……心即天、即地、即万物 故曰反身而诚 乐莫大焉”^②。人率性修道即是立命；显诸仁 求诸用 鼓万物而不与圣人同忧”这是从哲学方面说。落地地看 这种哲学理念必体现在人们现实存在的人伦日用之中，这是一种具体的同时又是超越的伦理追求。传统儒家理论能发为一种对现实的批判，在求道的意志中能表现为一种“匹夫不可夺志”的大无畏，皆表现在他们继天立极的道德创造和道德追求之中，他们有哲学的本体作为底子。宗周一生遭三次革职 刚直不阿 名德岿然 翘车所不能致 最后以首阳一饿 日月争光 这正是立命和俟命的体现。儒家所讲的人不是一个自了汉，不是一个孤独的个体，而是一个在关系脉络中的人。但是，一个人如果能够体认到天地之大德 认识到自己身上固有的责任 他便必须把这种价值在他所处的实际世界中体现出来。我曾经说过，宗周是在一个做人非常困难的环境中做一个大人，原因就在这里。宗周的死，当然是殉国，但是严格来说，他的死乃是为道见证，在慷慨从容中我们能够看到宗周把他赖以生存的终极关怀远远地置于他的生死之上。

① 《刘子全书卷 13《会录》书后
同上书卷6《证学杂解》。

由此看来，我们说儒家一方面认为人皆可以为尧舜，但另一方面儒家又注意到人的结构性限制。但是人的这种结构性限制并不是人求道动力的障碍。儒家是肯定人有命限义的，但这种命限却又有性分为基础。不讲性分只是一味地讲人的有限性这不是儒家的立场这就意味着放纵，一任人在这世界中尽情地滚荡，人无责任，无关怀这跟孔子的‘老者安之 少者怀之 朋友信之’的理想根本不合。另一方面，性分是指天道天命所赋予人的职责 是人的天职。人虽有限 但却应尽天职 所以孟子说：“君子创业垂统 为可继也 若夫成功 则天也。”^①又说：“君子行法 以俟命而已矣。”^②就人的性分上说 君子不谓命 就人的限定上说 人当各尽其道 以顺受其正。所以从根本上说，儒家行道德所当行，原不在为一己之私 而在尽天道天命 也就是我前面所说的儒家有一种强烈的转世而不为世转的担当精神。

东方 最后我想问一下，一般地看 在儒家的心性学的历史发展中，道德的修养工夫有疏朗和严密两条不同的路线（另一种说法是敬畏与洒脱）。疏朗易流为荡越，而敬畏易转成枯槁 利弊互见。宗周《人谱》中所展现的工夫历程 艰苦刻厉 所以人们认为它缺少鸢飞鱼跃 生动活泼的气象。请问您对这一事实怎么看，又如何评价？

《孟子·梁惠王上》

《孟子·尽心下》。

杜 你说宗周的工夫缺少“鸢飞鱼跃 生动活泼的气象”这到底是不是事实 我觉得还可以商量。我们知道，宗周作《人谱》是要从荡越和枯槁中透出一个人来 所以在宗周《人谱》的第二部分也就是“证人要旨”中 疏朗与严密、敬畏与洒脱在我看来都有体现 他不是一个禁欲主义的苦行僧的心态。就“证人要旨”来看 宗周首先讲“凛闲居以体独”真正的洒脱不是肤浅 而是能体独才能真正洒脱 不能体独即洒脱不成洒脱 而成为荡越。所以荡越一定是没有体独工夫的，而这正是宗周要加以克服的。

我们再来看宗周的“卜动念以知几”它既严密又疏朗 因为要真正做到“卜动念以知几”就一定需要活泼泼的行为。依我看 宗周的整个“证人要旨”的六个步骤皆可以体现“鸢飞鱼跃”的气象 要在人们怎么去看。假如没有心的灵动 没有活泼泼的气象 又如何证出一个大人来呢？

东方 我的意思是说 宗周的《人谱》作为一种道德修养的风格表现为一种敬畏和谨慎，给人的感觉是战战兢兢 如履薄冰。

杜 对。如果说宗周本人作为体现《人谱》要旨的一个典范 他是有这个特点 这我同意。宗周的学生和他的道友都这样评价宗周 什么“齐庄端肃”；“门墙高峻”见之者不寒而栗等等。但就他的学说而言，一个人情感非常丰富 同时又有非常虔诚的内在生命 这并不妨碍他的活泼泼的气象的展现。

东方 您的意思是说 在某种意义上要把宗周哲学的精神和他的文字加以分开？

杜：不是文字。我觉得宗周的这一套与阳明的对小孩的训蒙以及朱熹的白鹿洞书院的学规，是属于同一个传统的，他们一脉相承。在宗周看来，他的一套东西与阳明、朱熹之间没有大的出入，但是宗周认为他做得更加完备，对各种细节都加以考虑。由此我们也可以看到，在哲学观念上，老年的哲学与青年的哲学有很大的不同。老年的哲学对问题不说面面俱到已成定局吧，但他做得比较完整、周全 伸缩余地不大 而青年的哲学 他有无限发展的潜力。宗周的哲学看来是老年哲学，而且是在真正悲愤、苦痛，在一种亡国亡天下的心态里流出来的哲学。但是他的哲学，从阳明一脉来看，又是补偏救弊。这种补偏救弊不是理论的空想，而是从现实存在的根基上发展出来的，所以宗周认为他的哲学是真见，是实见。他的真见是要对人的存在条件、对人的自我发展、对儒家特色的道德精神世界的原理原则作一个评价，这都是由时弊而见出来的哲学精神。所以，从某种意义上看，我们可以这样说，宗周越是严厉，越是艰苦，就越能反见出当时晚明社会风气的流行。我们不能说宗周是矫枉过正，如果人们认为宗周的哲学矫枉必须过正，那就说明人们对他的哲学的基本观念有些动摇。因为宗周的哲学理据的出现不是为一时的效用。

东方 可是一般说来我有这样一种感觉 儒家心性学

的历史在工夫表现方面是虚实相济，比如阳明的良知论，工夫表现比较活泼，即比较虚，虚不是贬义词，他是向着朱熹而来的；而朱熹的格物论相比之下，工夫表现就比较实。

杜对，毫无疑问。宗周晚年提出来的一套理论包括《人谱》讲的是实，但是《人谱》中的“证人要旨”作为一种基本原则却不枯槁。还有如程颐讲心要虚，因为心是虚的，所以可有各种不同的发展空间，但是同时心又要实。什么意思呢？就比如一栋房子，因为虚，所以有很大的空间，隐藏许多东西，但同时因为虚（如果不实的话），贼又会进来。所以就宗周而言，在虚的方面，他讲心，讲情，在实方面，他讲独，讲意。意是心之存主，心为什么要实？因为心要有主人公，所以宗周说“心如舟，意如舵”^①。意是定盘针。宗周的主人公的观念很强，所以他讲要化念归心，化念归意，而意即独即天，这是他的基本原则。我认为这个基本原则是鸢飞鱼跃、生动活泼的。但是那个基本原则落实在“纪过格”中，在那个特定的存在环境里，是非常严厉的，而且有一种压迫，有一种限制，这一点我想是毫无疑问的。如果把宗周哲学全盘地说成是缺少鸢飞鱼跃、生动活泼的气象，我想这中间还值得商量。

《圣学宗要》刘宗周的哲学谱系学

人们常常将刘宗周看作是宋明儒学的殿军。尽管对“殿军”两字各人有各人的界说，但一个中心观念即认为宗周乃是宋明儒学的一个总结式大儒。然而，既谓之“总结式”大儒，则从其思想和文本中又如何透露出宗周对以往哲学的态度？宗周思想的深刻性和全面性当从何处看出？假如宋明儒学可以如常说的那样分成心学和理学，则宗周对此又有何看法？

大体可以说，与其他心学家相比，宗周的一个最显著的特点，就是他对往圣的历史和文本的高度重视。也可以说，宗周的学问和思想乃是从往圣的思想资源中开发和总结出来的。杜维明先生以“高峰对话”一语极其传神地表达了这一结果，而杜先生重视宗周的《圣学宗要》并认为此乃宗周自己的思想定义和哲学谱系学，兴许正钟情于宗周所谓“同一条血脉”之真义吧！

一、总结与开新

东方在尚未进入《圣学宗要》的主题之前我想先问一个问题就是人们一直顺着牟先生他们的说法认为刘宗周是宋明理学的殿军。“殿军”两字依我的看法大体上有两个意思。一方面是说，宗周是宋明儒学的一个非常重要的代表是宋明儒学的总结者另一方面或许还有这样一层意思就是说在儒家的心性论上宗周以后已无有过于宗周者，这样总结者的另外一面也就成了终结者。这一层意思由于清代学术方向客观上的变化，而获得了人们的默识。当然有许多学者并不同意这一看法，比如刘述先先生就不认为宗周是宋明儒学的殿军，而认为黄宗羲才是宋明儒学的殿军，他有他自己的一套理据。

在您给东亚系的学生上课时，我觉得您也对把宗周看作是宋明儒学的殿军这一说法有所选择，而且您尤其是从有关宗周对后世的影响问题上来陈述自己的看法。您是不是就这一问题先给我们谈谈？

杜：是这样，有很多人都认为宗周是宋明儒学的殿军。但对这一说法我自己有选择也觉得不是太妥当尤其是人们无形之中把宗周看作是一个宋明儒学的终结者，好像对宗周于后世的影响没有加以足够的考虑。所以谈论这一问题我们首先要作一个调查研究，比如宗周

对浙东史学的影响究竟表现在什么地方？他是以什么方式来影响浙东史学的？即便像戴震的那一套论说，与宗周究竟有什么关系？这里就提出了这样一个问题，也就是说，宗周的思想毫无疑问主要是儒家的心性论那一套，但是不是说宗周的心性论就不可以开出情与欲的理论？这又涉及到对宗周的情与欲的理论的了解。我们在前面已经讨论过这一问题。宗周在他的《原旨·原心》中说得非常清楚，“生机之自然而不容已者，欲也”而欲之“无过不及者，理也。其理即谓之心，谓之命，谓之天也”。这样一套理论不仅不是禁欲主义，而且还有非常现代的内涵，即便就这一点来看，宗周对后世的影响我们就不可低估。

我记得以前方东美先生有这样一种说法，他认为宋明儒学可以从理学突出理的问题，然后到心的问题，再到情的问题和欲的问题这一发展线索来理解^①。这一点实际上可以直透到泰州学派的李卓吾他们那里。我们知道，陈确讲“欲”，宗周作为他的老师无疑具有很大的影响，尽管陈确自己认为对宗周的那一套“已发未发”和诚意慎独之辨已不感兴趣^②。但是，不能否认，宗周有关情欲的理论完全可以向下开出各种不同的形态。至少从不是很严格的意义上说，陈确所谈的情欲问题是可以从宗

① 读者可参见方东美《中国哲学之精神及其发展》及《新儒家哲学绪论》等。

② 陈确曾在致刘伯绳的信中这样说过：“弟子先生，无言不悦，惟诚意、已发未发之说虽极精纯，然弟意欲且存而不论，盖《大学》断是伪书，而《中庸》所言尚多出入。”见《陈确集》中华书局 1979 年 第 471 页。

周那里流出来的。这方面的内容很多，我们不能以为宗周以后的学者重心在另一面，就认为这些理论与宗周完全是另一套。我们现在谈论宗周对后世的影响便常常有这种倾向。其实从学理上说，一个人的学术上的影响力绝不可能只是对以往学术的总结或者是终结，它必然对后世产生不同的影响，只不过这种影响的表现形式各有不同而已。

我们即以情欲而论，前面我们曾经指出，宗周是把“生机之自然而不容已者”叫做“欲”；“欲”之无过不及即是“理”。宗周为什么这样说呢？这就要联系到宗周有关理气的观念上来。宗周认为“盈天地皆气也”，故而人心亦即是一气而已。心为气所役而使得一元生生之气偏离了气运之正常轨道，那么就会产生妄根、妄种、私心杂念，这无疑就需要我们对治。但是，另一方面，人的生机自然合乎气运之条理，这便是人的正常欲望，是天理之流行。所以在宗周那里，“欲”并不是可恶的，重要的是，只要我们从意根、诚体上立定了主宰，即人情、人欲同时就是天理流行。不难看到，宗周的这种理论只要稍稍向前发展，便自然流向陈确的“天理正从人欲中见”的论点中去。不论陈确说“欲即是人心之生意”，“常人之所欲亦即圣人所欲”，还是“向无人欲，即亦无天理可言”^①，这种说法难道

^① 陈确明确地说：“山阴先生曰：‘生机之自然而不容已者，欲也，而其无过不及者，理也。’斯百世不易之论也。”（《陈确集》中华书局 1979 年 第 461 页）由此可见，杜先生的识见是有文献根据的。

我们不能从宗周那里找到相应的注脚吗？宗周甚至对阳明直以良知之觉照截逆人情的做法并不感到满意和亲切，而认为应从一气之通复上看出人情之自然即是天理之自然，如若对人情横加截逆堵塞，反倒容易造成人心与天理的对立。《刘子全书》卷 11《学言》中记录了这一段话：

阳明子曰，言语正到快意时，便截然能忍默得；意气正到发扬时，便翕然能收敛得；愤怒、嗜欲正到沸腾时，便廓然能消化得。此非天下之大勇不能，然见得良知亲切工夫，亦自不难。愚谓言语既到快意时，自当继之以忍默；意气既到发扬时，自当继之以收敛；愤怒、嗜欲既到沸腾时，自当继之以消化。此正一气之自通自复，分明喜怒哀乐相为循环之妙，有不待品节限制而然。即其间非无过不及之差，而性体原自周流不害其为中和之德。学者但证得性体分明，而以时保之，则虽日用动静之间，莫非天理流行之妙，而于所谓良知之见亦莫亲切于此矣。若必借良知以觉照，欲就其一往不返之势皆一一逆收之，以还之天理之正，则心之与性先自相仇，而杞柳桮桮之说有时而伸也必矣。

由此可见，宗周的观念可以开出有清一代的各种不同的理论形态来。

东方：但是这里还有不同的说法，而且这种说法不能不加以严肃考虑，那就是我在前面曾经说过的，宗周谈情

欲等问题乃隶属于他自己的超越的理论形态，比如他谈欲，就是从一气运行之“天情”的角度来说明的。正因为如此，同样都是在谈情欲，在戴震那里与在宗周那里他们所表现的问题就必须考虑到义理形态的关系，或者说得更明白一点，就是超越的情欲与作为人的实存的情欲之间，可能有所差别。不知您是如何看的？

杜：你提的问题的确是一个重要问题，也值得我们作深入的思考。但是，我必须就此立刻指出，不同的理论类型的分判无疑有其高致、深刻的一面，而且对于从整体中认识学问与学问之间的脉络，彰显它们的间架与理论的逻辑联系都很有帮助。然而，理论类型与理论类型在历史发展层面上的关系却与我们从静态的角度观察理论类型的分别有很大的不同。我们说过，牟先生对宋明儒学的划分从理论类型的角度上说，自有其用心，也有其理据。但是，我们在观察宗周的时候，分析他的理论对后世的影响却必须超出类型学的限制。换句话说，在明清之际，学术发展面临某种方向性变化的时候，我们是不是可以简单地说，由于宗周与后来的理论在形态上并不相应，而就认为它们之间没有联系和影响呢？显然，我们不能这样认为。事实上，即便理论类型不同，其直接所关涉的更多的是评价问题，而不同理论形态之间的影响却是存在的。前面我说的宗周的情欲理论，尽管我们可以说在宗周那里是体现超越义，归属于他的理论形态。但是第一宗周所以会提出“生机之自然而不容已者”为欲，不论

他是从超越还是从别的角度，这一言说本身却有其时代的意义。我们甚至可以说，在宗周的超越意义背后，是时代借宗周之口说出了时代的语言。第二，明清之际的思想家所以有其对情欲理论的阐发，从某种程度上是得源于宗周的超越意义的情欲理论的，这里面有一个不可忽视的因素，就是宗周所处的时代本来就是到了一个从理论上加以总结的时代。所以，宗周的理论固有其自属的形态。然而，作为一个总结性理论，它总是具有承上启下的功能和作用。

东方：那么，宗周的学术成就与影响与您说的他是一种“高峰对话”的结果有什么关系？

杜：完全有关系。如果我们说宗周的理论能成其为大，是由于他是一种“高峰对话”的结果，那么这种“高峰对话”就至少有两个方面的意思。其一是说宗周的思想与前面的大思想家有一密切的交流和融通，他不是个人独自的闭门造车的结果。他的问题意识有时代性，有根源性，但是他同时也与历代思想家的思想有一种内在的关联，所以他有纵贯，有横摄。但是不论我们怎么说，作为一种“高峰对话”，宗周的理论就绝对不可能仅仅是一个时代的结束，而不是另一个时代的可能性的开发。这两方面的综合，才是我们所说的“高峰对话”的意思。高峰毫无疑问一定有回顾和前瞻，但同样的，高峰也有流向和开出。就这个意义上说，人们认为宗周是殿军，是总结，或者是高峰，而宗周以后学术方向便又戛然而止。这

在理论上就很难说得通。

正是从这个意义上看，我始终不觉得宗周的理论仅仅只是一个历史现象，或仅仅只是一个时代的结束。我甚至觉得宗周的理论与我们现在所碰到的问题有很大的关联性。也就是说，他不仅仅是一个 17 世纪的人 他的问题也不仅仅是一个 17 世纪的问题。假如我们换一个角度 也就是说我们重新来了解第二期儒学的发展 若我们只是把注意力集中在朱熹和阳明身上 而不谈宗周 东方：事实上我们学术界的确存在这一现象。在许多教科书上根本看不到刘宗周的名字，而许多学生也不知道刘宗周为何人 这一现象在大陆尤为严重)我觉得整个宋明儒学就会显得非常薄弱，有非常大的一块学术领地完全被忽视，但这仅仅是问题的一个方面。更重要的是从学术发展的脉络上看 我们谈宋明的心性之学 假如只是谈朱熹、阳明或其他一些学者 而独独不谈宗周 这在学术理路上就说不通。因为我们可以明显地看到，阳明以后有许多学者出现，但是如果我们注意到阳明后学所存在的问题 阳明后学所表现的猖狂者情识、超洁者虚玄的状况 那么最直接的一个问题是 如何从心性学的角度对此加以对治？又是谁出来对此加以对治？这些问题都是宋明儒学内在理论的逻辑发展问题。一部完整的宋明儒学史根本跳不开宗周的存在。同样的 在讲清代的学术发展的问题时，我们也不能只看到训诂考据或经史的一面，清代学术中讲经世致用的一面 讲情与欲的一面 都与宗

周哲学有内在的关联。如果我们真正注意到这一问题，并且对宗周的理论和问题性有相当的了解，那么，我们对戴震的理论就不会有突然出现彻底反宋明儒学的印象，也就是说戴震的那些东西在宗周的思想里已能窥得几分消息。

目前有些学者认为现在的新儒家指当代新儒家)顶多也就是“现代宋明儒学”而已言下之意就是说新儒家不过尔尔，而宋明儒学也不过尔尔。显然，这些学者对宋明儒学是采取某种轻视的态度的。我则以为，宋明儒学有丰富的资源值得开发。如果当代新儒家真能发挥宋明儒学，并向更宽广的论域展现儒家的人文精神，那才是名副其实的继往开来。我们前面说过，假如我们真正对宋明儒学作一认真的梳理，那么，那些认为儒家只注重内圣不注重外王，或者那些认为儒家是一种泛道德主义的批评，其实都可以得到某种程度的回应。更为重要的一点，宗周那一代人（当然宗周也许并不自觉）除了内部的三教之间的相互竞胜之外，他们是真正受到西方文化冲击的第一代人，宗周对利玛窦等神学家的理念未必耳熟能详，但一定心知其意。

东方据我所知宗周的确知道利玛窦、汤若望等人。具体是在崇祯年间，宗周在《辟左道以正人心以扶治运疏》中有说明^①。宗周是把西洋教当作异端来看的，他

参见《刘子全书》卷17《辟左道以正人心以扶治运疏》。又见台湾“中研院”文哲所编《刘宗周全集》第三册上第239~242页。

说：“何谓异端之教 刳佛、老而外 今所称西学者是。始万历中 西夷利玛竇来中国 自言航海九万里而至 持天主之说以诳惑士人，一时无识之徒稍稍从而尊尚之……其徒汤若望等 越十余年复入中国 遂有夤缘历局以行其一家之说……皇上因而羁之京师 至表之为天学 而其教浸浸行于中国矣。而今且设局多年，卒未有能究其旨者，至历法为之愈讹。况一技若火器，岂中国有道圣人所恃乎？不恃人而恃器，兵事之所以愈不振也。若天何主乎？天即理也。今以为别有一主者 以生天而生人物 遂令人不识祖宗、父母 此其说诘可一日容于尧、舜之世！”

杜 我们可以不管宗周是不是很了解天主教 或者宗周对基督教神学的回应是不是正确，这些东西我们都可以暂时撇开不论。但是至少从现在看来，由基督教神学对儒学的冲击所提出的课题，在宗周的思想中有非常丰富的资源 而这些重要资源之一 就是关于人性的阴暗面问题。这一问题从整个中国哲学思想中发展下来，到宗周那里而有一个新的阶段，如今看来这就是一个文明的对话问题。

我的意思并不是认为宗周的思想受到什么人的影响 而是说 宗周发展出这一套理论 在今天我们要与基督教进行文明对话的过程中，是一个非常重要的源头。假如一个人不了解宗周 而只仅仅了解朱熹、阳明 那么我们要对基督教神学所提出的问题作出回应，与我们了解宗周后而作出回应，其结果将会有很大的不同。有些

学者努力进行基督教与儒家的比较，在基督教方面花了很大的工夫，但是得出来的结论却是儒家对人的阴暗面了解得不够。这一结果假如他仅仅了解的是阳明的学说（似乎还可以作某种程度的理解，实际上阳明对人的阴暗面也是有相当了解的）但问题是宗周那里有现成的资料，而您又不去了解，并且匆忙地作出这种过于轻率的结论，这就令人难于接受。

二、思想的自我定义

东方，我们现在正式回到宗周的《圣学宗要》。在我的印象中，您是非常重视宗周的《圣学宗要》这一文本的，因为您不仅在上课时专门讲述这一著作，给予相当高的评价，而且您有一种特殊的说法，认为宗周的《圣学宗要》是宗周自己的哲学谱系学，从中可以看出宗周对以往哲学思想的态度和视野。那么我想问的问题是，您是如何给《圣学宗要》在宗周的整个思想中来加以定位的？了解宗周的谱系对于了解宗周的思想有什么意义和帮助？

杜：首先我想说的是，宗周是通过自己的体知、自己的参悟来了解儒家的，而儒家的核心价值毫无疑问是体现在儒家的最基本的典籍之中。而这些最基本的典籍，如果我们不谈先秦，而是千年以后从儒学的第二期发展来看，那就是宋明诸大儒对儒学的复兴，这些人在宗周的

《圣学宗要》中主要就是周敦颐、张载、二程、朱熹和王阳明他们。宗周认为，他们的基本典籍体现了儒家的核心价值。当然有一点是肯定的，宗周认为这些核心价值是与他自己所理解的诚意、慎独之学或者说身心性命之学是完全相配合的，为此宗周才作了这样一种考虑。宗周在《圣学宗要》的一个小引中就明确地说过：“孔孟既没千余年，有宋诸大儒起而承之，使孔、孟之道焕然复明于世，厥功伟焉。又三百余年而得阳明子，其杰然者也。”^①也就是说，孔孟以后一千多年，依靠宋明儒把孔孟的基本精神即身心性命之学能够复明于当世，这在宗周看来是一件了不起的大事。这一大事在宋代开其端，而三百年以后的阳明能够成其大。然而，如果要追溯阳明思想的发展，即回到宋儒那里来看，宗周认为周敦颐最为重要，所以他说“周子，其再生之仲尼乎！”这一说法对不对，我们当然可以讨论。更有意思的是，宗周在小引中有一系列的观念都别出心裁。首先他说“明道不让颜子”，他把程明道与颜子相联系。我们知道，颜回的思想基本上讲的是仁学，《论语》中说颜回“三月而不违仁”，再进一步如果用我们今天的话来说，就是孔子的心学是由颜回那里体证出来的。颜回常常是大智若愚，他是依靠一种默契的方式来了解儒家学问的，所以宗周把明道与颜回放在一起。

东方 我觉得宗周把明道和颜回联系在一起，在学理

①《刘子全书》卷5《圣学宗要》。以下凡引《圣学宗要》概不出注。

上是说得通的。明道的学问气象偏于浑沦而圆顿，这在他的《识仁篇》中表现得很清楚。

杜 但是 更有意思的是 宗周把张载与曾子相配合，把朱熹与子思相配合，这种说法就与时下我们的一些学者的说法不相同，它在理论上是否站得住脚我们可以讨论 此外宗周还把阳明与孟子相配合 认为“ 阳明见力直追孟子 ”。

东方 把阳明与孟子放在一起 问题可能不大。牟先生就一直认为阳明学是孟子学。

杜 这一点看来没有问题。但是他说朱熹是子思“ 之亚 ”张载是曾子“ 之亚 ”这种说法在今天的人看来就有点奇怪。当然我们现在不管他是怎么说的 总之 在宗周看来，宋明的这些大儒的出现就等于是孔门的第一代大弟子的出现 而周敦颐就几乎是孔子的再世 阳明是孟子的再世，所以前有五子而后又有五子，即儒道不孤。然而 这并不是说 有了这些大儒就值得我们自满了 按宗周的说法：“ 顾后五子书浩繁 学者多不能尽读。即读之，而于分合异同之故，亦往往囿于所见，几于泛溟渤之舟，茫然四惊 莫得其归 终亦沦胥以溺而已。”显然“ 莫得其归 ”是宗周认为的问题所在。由于这个原因，宗周认为，“ 后世无知读五子书者而五子之道晦。五子之道晦而孔孟之道亦晦 则其所关于斯文之废兴 岂浅鲜乎？”在宗周看来，他所处时代的那些儒者对宋明儒家的核心价值以及他们的基本观念理解不够，而我们对自己时代的儒者

的思想都理解不够，那么对先秦五子的思想的理解就会差得更远。这是宗周为什么要写作《圣学宗要》的一个重要原因；另一个属于偶然的原因，是他的一个友人刘去非给他看《太极图说》、《西铭》、《定性书》、《已发未发说》并把这些著作定名为《宋学宗源》。宗周看后心中隐然有动，继以《东铭》、《识仁》、《已发未发全说》和那些阳明与朱熹、二程能够相互发明的东西合在一起，构成了他的《圣学宗要》。

在宗周看来，《圣学宗要》中所引述的那些思想并不是毫无关联的，而是“如草蛇灰线，一脉相引，不可得而乱”，所以宗周说这是“千古宗传在是”。用我们今天的话来说，这是宗周所理解的千古宗传的一个谱系，这个谱系当然是心学的谱系。宗周在这里表现出了一个开放的心灵，这个意思是说他并没有如我们现在的学者在研究宋明儒学时的那种分派的界线，而是即就儒家学说体现的基本精神上见出他们的内在血脉。毫无疑问，宗周也清楚地意识到，他所选的这些东西并不是代表了后五子的所有精彩的方面，用他的话来说，“数子之书不尽于是，而数子之学已尽于是矣”。换句话说，通过他所编的那一套，我们就能把宋明五子的基本典籍有一了解，对他们的核心价值和他们思想中最深刻的意蕴能够有所掌握。很明显，在宗周的心目中，他是试图通过这些文本，重新了解儒学的精义，并且重新了解从先秦到宋明的儒学的谱系。正是基于这种认识，我把《圣学宗要》看作是宗周思

想上的一个自我定义。

三、《圣学宗要》之眼目

东方就带着我们今天的眼光看来，宗周在《圣学宗要》中把周敦颐、张载、程颢、朱子、王阳明一起罗列，并认为这是同一条血脉，根本不应分彼此，这是一条统合纵贯的独特的思路。宗周作《圣学宗要》年在 57 岁，而他在 37 岁“悟心”，心学的理路已确定无疑。但是他所表现的心灵却极为开放。这使我想起有一次您谈到朱熹思想时的一种观点，您认为把朱熹划为与心学相对的理学并不确切，也就是说朱熹也是心学。如今从宗周所编的《圣学宗要》看来，您的看法不仅于理有征，同时也于史有证。

杜：这是一个非常重要的问题，而且这也涉及到我们现在来了解宗周的《圣学宗要》那个谱系的间架和眼目问题。我觉得我们现在对宋明儒学的了解在思想上有两个极不健康的因素，这些因素是有必要加以澄清的。人们习惯于把宋明儒学分成理学和心学，但这种看法有没有道理？我们先说朱熹，按照钱穆先生的说法，朱熹一生所要考虑的问题就是心的问题。这个观点我是能够接受的。因为朱熹思考最多的问题就是中和问题，牟先生说朱熹“苦参中和”。但中和又是什么问题？按照《中庸》的说法，喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和，所以

已发未发问题实质上就是心的问题。朱熹一生讲“涵养须用敬 进学则在致知”涵养和进学都是修身哲学中紧扣心学来讨论的问题 他讲的“理”如果人们用什么客观唯物主义来了解 都可能存在很大的间隔 因为他的整个工夫论都落实在心学之中。对于这一问题我们在下面将会再作讨论。

《圣学宗要》的确是宗周作于中年与老年之间的一个文本，人们也许会有理由认为，我们不必把它看得太重，因为它只不过是宗周用作教学的一个本子，是宗周看了他的朋友刘去非编的一个东西，宗周觉得有启发并加了一点材料而已。就像当年朱熹和吕祖谦在一起所编的《近思录》一样。但是我们一定要记住 正是通过《近思录》才使我们能够更好地了解朱熹对整个宋代儒学的理解的。朱熹本来是打算从比较日常实践的角度下手来了解的 但后来他还是听从了吕祖谦的意见 把宇宙论的问题摆在前面 把道体问题摆在前面。或者如阳明的《传习录》 他的学生把他编出来 也正体现了阳明学说的精华。还有如明代初期的薛敬轩 他的《读书录》就记录了在他读书过程之中他认为最重要的东西。就宗周来说这方面的问题意识更为清楚 也更为重要。因为除此之外 宗周还有一部《皇明道统录》 这是在他 50 岁时所作的。《皇明道统录》完全可以与《圣学宗要》相发明。宗周在作《皇明道统录》时 他是把每一个明代的思想家的文集、传记和有关的东西全部拿来通读一遍。由此看来 宗周编《圣

学宗要》并不是偶然碰到刘去非的一个文本。宗周有他自己的用心所在。我们也可以说，宗周是在一个非常博大的思想格局里，精心地抽出这些精华的东西。宗周的选择性非常强。

此外，谈到选择性问题，这又与宗周的问题意识有很大的关系。宗周的问题意识是什么呢？就是《圣学吃紧三关》。

东方：您这一说法非常重要。从《圣学吃紧三关》的问题性来了解《圣学宗要》，到目前为止我尚未发现有人从这一角度来思考的，但这一条线索却又是非常合理和合法。《圣学吃紧三关》应作于天启六年（1626年），同年宗周也作有《孔孟合璧》，是年宗周49岁，8年后宗周再作《圣学宗要》。这样宗周思考问题也就有他的一贯性，按宗周的说法，他的《孔孟合璧》、《圣学吃紧三关》以及是年他所编的《五子连珠》要合起来看，惟有这样才能得儒学之旨而不至于割裂。但是，我们可以看到，宗周的《五子连珠》实际上就是他后来的《圣学宗要》的雏形。

杜：的确是这样。宗周的意识中有一个非常明确的理念，前五子与后五子的思想完全一贯。如果我们说孟子的问题意识最重要的是在四个方面，他开出了整个儒学的人文精神，我觉得他讲的就是四个自觉，这就是人禽之辨、义利之辨、夷夏之辨和王霸之辨。就其顺讲的秩序而言，应该是人禽之辨，夷夏之辨，义利之辨和王霸之辨。而孟子于此所展现出来的人文精神就是：第一，何为人？

由此开出孟子的人性论问题。第二，何为文化？夷夏之不同究竟表现在什么地方？这一点在孟子看来，夷夏问题不是一个种族的选择，而是一种文化的选择。第三，何为义，何为利？这一问题后来发展到汉代董仲舒所讲的动机纯净的思想脉络，也就是他说的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。20世纪80年代，中国大陆的学者曾经对此批评得非常厉害，认为董仲舒的这一套说法根本于理不通，它既没有责任伦理，也脱不出外王。在大陆的那个时候，人们看到的大都是实利，这是与传统文化难于相应的心态。但在海外的很多知识分子也批评董仲舒的论点为迂腐。这一问题究竟怎么看？从义利之辨上，从自律道德和他律道德上，从成圣成贤成佛上看，我觉得不能简单地把它说成是迂腐。义利之辨不是不讲利，但它讲求的是大利，这大利一定要以义为重，这是价值优先的问题。第四，什么是真正的政治？是王道政治还是霸道政治？这是王霸之辨所隐含的问题。霸道是假仁义以行，比不假仁义以行要好，然而却与王道差得很远。以上是孟子所提出的一些文化上的问题。

宗周在《圣学宗要》里的问题就是《圣学吃紧三关》所提出的三个问题^①。第一个问题是“人已关”按宗周的说法：“学莫先于问途，则人已辨焉。此处不差，后来方有进步可观。不然，只是终身忧忧而已。”为什么“人已关”

① 刘宗周《圣学吃紧三关》载《刘子全书》卷4。以下凡引此文，皆不出注。

如此重要？显然这是一个路途中的方向问题，此处不清，则整个大方向都将处于迷失状态。所以宗周引《铭系》之说：“千里之行 始于跬步。起脚一差 燕越在户。”

将‘人己关’视为首要问题 当然是出于当时的特殊情况，然而它却又是儒学的核心问题。就当时的情况看，宗周认为 在人己问题上 后儒虽然在闻习之中指出许多病痛 然而却往往落于功名富贵之中 最后则弊之以义利二字。宗周说：“学者合下未开眼孔 却将功名富贵认作在己家当” 这种情况必须严格辨识 不能草草放过。学者既不认此中问题之要关，自然也就在儒学的真精神上有所偏误，所以这一问题又牵涉到儒学的核心价值问题。这种核心价值就是孔子所说的“古之学者为己 今之学者为人” 这个人己之辨非常重要 借用陆象山的话来说 就是“端绪得失 则当早辨”。实际上 现在大半的人对儒学的理解都存在着很大的偏误。1985年我在北京大学讲学 有许多研究生对儒家到底是讲为己之学 还是讲为人之学这一问题，回答却是出乎意料。他们认为儒家当然是讲为人之学，因为儒家讲的是社会伦理，是利他主义，也就是我们现在讲的为人民服务。但是，这样来讲儒家的基本精神和核心价值的话，儒家就开不出个人的独立尊严 我们也不可能了解到儒家思想中的主体性问题 所以人们往往批评儒家只讲群体性，不讲个体性和主体性，这正好和儒家的基本精神相左，完全是误读。

东方 把儒家了解成为人之学 其间原因可能有意识

形态的因素，因为长期以来我们把为己当作是一种个人主义并对此加以批判 而把为人看成高尚的事 但这一说法原本与儒家的核心价值并不相关。

杜：实际上这一问题还涉及到儒家的身心性命之学 究竟是为了父母 为了社会 甚至是为了最了不起的外在价值，还是为了发展自己的人格这一问题。在宗周看来，只要是为人而不是为己 就难免会落入功名富贵之中 这正是声色货利之徒赖以产生的根源 所以“须一脚跳出”。宗周认为 对于那些明知其中道理却又仍旧堕入病痛 求之于外在名目的人 原因则“只为己不足 故求助于人 岂知愈求助于人 愈不足于己 此所谓大惑终身不解者。学者更须向不解处作解 痛割一下 始得。立志要矣 善反亟焉”。宗周讲一个“善反”就是要求学者回归到自己心上来，回归到意体和独体上来。

大家都知道，新加坡前一段时间在努力推行儒家文化教育 他们推出“五大原则”包括知识分子、政府官员和民间社会的各个方面的人都基本上支持。第一大原则，他们认为是儒家原则，就是“国家和社会高于个人”（nation and society above the individual）他们认为这是儒家最了不起的“大我精神”。我当时坚决反对 我认为这个原则本身有毛病。因为如果国家和社会高于个人，尽管人们可以说我是为了国家和为了社会做人，但这个并不符合儒家的为己之学。因为儒家的为己之学就不能为国家、为社会做人 而应该是为一个人自己的人格的发

展而做人。但是在儒家，人又不是像西方自由主义的“原子式”(atomic)的个人。现在，在美国学术界涌现出一股“社群伦理”(communitarian ethics)的思潮，泰勒(Charles Taylor: Sources of the Self—the Making of the Modern Identity)、麦金泰尔(Alasdair MacIntyre: After Virtue)、华莱士(M. Walzer: Spheres of Justice)、贝拉(Robert Bellah: Habits of Mind)和埃哲昂尼(A. Etzioni: New Communitarian Thinking)等人因不满“原子式”的个人主义而批评自由主义。然而，儒家的人不是脱离社会而独存的个人，个人是关系网络的中心点。所以一个真正为己的人，就可以绝对为国，为家，为天下。但是反过来，一个人只为国，为家，为天下，到后来即会导致国也没有，家也没有，天下也没有。正因为如此，宗周在后来说得非常清楚，这就是本末先后的大问题，“身者，天下国家之统体，而心又其体也。”^①人之本在心，在意，在独。这是到了无可推求，无可揣控之地，但这就是人的大本，也是国家和社会的大本。此处立得住，则全盘都立得住。我们看两段宗周对《大学》的解释，他说得非常清楚：

《大学》之教，只要人知本。天下国家之本在身，身之本在心，心之本在意。意者，至善之所止也，而工夫则从格致始，正致其知止之知，而格其物有本末

参见《刘子全书》卷10《学言》(上)。

之物，归于止至善云耳。格致者，诚意之功，工夫结在主意中方为真工夫。如离却意根一步，亦更无格致可言，故格致与诚意二而一，一而二者也。^①

宗周又说：

《大学》之道 诚意而已矣。诚意之功 慎独而已矣。意也者 善归宿之地 其为物不二 故曰独 其为物不二而生物也不测，所谓物有本末也，格此之谓格物，致此之谓知本。故格物致知总为诚意而设，非诚意之先又有所谓格致之功也。必言诚意先致知，正亦人以知止之法，欲其止于至善也。“意”外无善，“独”外无善也。故诚意者，《大学》之专义也 前此不必在致知 后此不必在于正心也 亦《大学》之完一作了）义也，后此无正心之功，并无修齐治平之功也。^②

前一段作于崇祯九年（1636年）宗周 59岁 后一段作于崇祯十二年 宗周 62岁。这两段都围绕着他的诚意说来展开，但是宗周在这里对《大学》中的先后本末关系作了自己的说明。修身是本，而身之本在意，本立则家国天下才能归治，所以本是核心（泰州学派在另一个路头上发展了《大学》中的先后本末关系 这就是王艮的《淮南格物》和他的修身理论），但是 儒家讲的“本”并不是一个孤立

参见《刘子全书》卷 10《学言》（上）。

同上书，卷 25《杂著·读〈大学〉》。

的、与社会和其他个人毫无关系的个体。“本”一定含着“末”，即含着家国天下。而“末”却不一定含“本”。这一点许多现代人在他们把儒家理解为一种社会伦理时，即不能真正了解儒家的精神所在。当然，我们并不是说，儒家不是一种社会伦理，儒家是一种社会伦理，但这里还有一个本末先后问题。所以儒家的基本精神就含着一个人的尊严问题。严格地说，一个人自己“本”都不立，自己根本站不起来，便想试图达到齐家治国平天下，那仅仅是一种虚托漂浮，架空不落实的东西。

东方：您刚才说的非常重要。在我们日常的思想中常常把儒家有意无意解释成无定义的社会伦理，加上韦伯的那一套论说，即认为儒家只是消极地适应世界，这样就把孔孟“为己之学”的精义也淡忘了。您一再强调儒家思想中“匹夫不可夺志”的观念，实际上在儒家传统中一直就有“德”尊于“势”的说法，这一点我想与您刚才所说的是一脉相承的。

杜：是的，这是一个大问题。我一再强调儒家这方面的资源的重要性，因为这是儒家为己之学的根本。假如一个社会是黑暗的，一个国家是不合理的，作为一个个人，上则他可以批判，可以反抗，下则他仍然可以保持他的尊严，他完全不是那种同流合污的方向。一个人同流合污就意味着放纵了自己，那是“自作孽”，自甘堕落，其原因就是宗周说的“不足于己”。一个人没有这个内在的“己”，便不能安身立命，因为他根本不知道把他的“身”和

他的‘命’安立在什么地方。实际上 儒家在很早就开拓了这个价值。在子夏的时候，就有三个方面的问题，即位、齿和德。德是指经过修养而获得的精神要素 齿是指乡党 位是指朝廷。一个人不能因为‘位’高‘势’大 就以为拥有‘德’ 这完全是两回事 这就是你说的‘德’尊于‘势’的意思。我们中国人常常讲人要有所‘守’ 就是要人‘守’住人的最内在的那一点尊严。后来在荀子的思想中发展出了‘从道不从君 从义不从父’的观念 这是一个非常重要的观念。前一段时间我与史华慈（Benjamin Schwartz 教授谈到清代的法律观念问题 清代的法律非常严 如果一个人对君父不服从 那就有杀头的危险。当然那是政治化了的儒家。按原来儒家说的“从道不从君，从义不从父”的意思，就是君做的不对或者父做的不对，那么一个人就有抗议精神，这正是根于人格尊严上说的。但是 讲人格的尊严并不是目无天地 目无尊长 而是一定包含着一个人对父慈子孝那种五大伦的认可，这是一个大原则。

东方 尊德还是尊君在儒家是非常清楚的 但人们在实际事件中常常又容易混淆。这里是不是涉及到一个理与事的关系问题？

杜：对。我举一个例子，比如美国的杰佛逊，是他说所有人都是生来就自由和平等的，但他是一个奴隶主，他有很多奴隶。杰佛逊从古希腊哲学那里知道，任何人只要是人，就可以做几何题，因为几何题不需要靠

一个人的知识，而是人的本能。所以他就去让几个奴隶做几何题，奴隶当然做不出来，杰佛逊就认为他们不是人。现在在美国有许多人从种族主义的角度出发对杰佛逊批评得很厉害，认为杰佛逊首先是一个奴隶主，而且他有非常狭隘的精英主义的毛病。但是他首先提出“所有人都是生而平等”(all man are created equal)的观念，这个观念在美国的宪法政治和宪法民主中一直在发挥着重要的作用。到 20 世纪 60 年代那些民权运动的人士又把杰佛逊请出来，他们不是要曲解杰佛逊的意思，而是要按照他原来所说的意思表明人的自由和平等的权利。

我们在看儒家的价值和儒家的为己之学的时候也同样存在这一问题，不能因为它在不同的时代面临的曲解而将它原来的意义也放弃掉，理有超越的一面。我们说宗周，他提出诚意慎独学说，但他并没有放弃“三纲五常”因为“三纲五常”是天经地义 君为臣纲 父为子纲，夫为妇纲，这个不能动摇。我们会说这个人完全是封建社会的产物 但是他对君能不能贱 对父是不是认为高而无上不可消解的权威，对女性是不是认为她们是第二等公民 如果仔细看宗周的文献 又不一定。又比如对君王的态度，我觉得明代最值得注意的一个现象就是于谦。正统十四年（1449 年）瓦剌贵族也先率领军队攻打明朝，英宗率领 50 万人亲自出征，但却在土木堡被俘。没有皇帝，大明不就意味着灭亡了吗？当时的兵部尚书于谦马

上就与大臣们商量，我们要有新皇帝。皇帝其实是一种象征资源，是一个国家的象征。于是他们拥立英宗的弟弟景帝为皇帝，而遥尊英宗为太上皇。也先原来是想挟天子来勒索，但他看到大明有新皇帝后，马上生一毒计，把英宗放了回来。大明一时就有两个皇帝，这样就只好把英宗打入冷宫。到景泰八年（1457年）英宗复辟，废除了景帝，这时于谦被认为是真正的大不忠，所以最后被杀。于谦被杀在明代的知识分子中引起了很大的反响，绝大多数人认为于谦是大忠臣。所以我们对忠的问题要辩证地看。

还有另一个非常重要的例子，也是发生在明代，就是关于孟子从祀的问题。因为孟子在《尽心下》章讲过“民贵君轻”，在《离娄下》章讲过“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”，对此朱元璋非常不满，在他看来这是犯上作乱的言论，为此他决定取消孟子的从祀，把孟子的牌位从祭祀堂中拿掉，并且规定今后谁也不准再提孟子和从祀孟子，违者杀头。用朱元璋的话说，就是“使此老在今日，宁得免乎！”朱元璋甚至警告臣僚：“如有抗谏者，以‘大不敬’论处，交卫士射杀。”但是朱元璋的这一决定引起了知识分子的强烈抗议，其中有一个人就带着棺材来从祀，他说为孟子而死是他最大的荣幸。这样朱元璋毫无办法，孟子从祀的问题从此不再议了，要从祀的还是从祀。但是，在洪武三十年（1397年）朱元璋却要求翰林学士刘三吾把《孟子》中有问题

的所有东西加以删除，即删去了在他看来于尊君有碍的内容共 85 条成了一本《孟子节要》。尽管这样孟子还是孟子，孟子并不因为删除而不是孟子，也并不因朱元璋规定不从祀而不从祀。这样看来在儒家的资源里，所谓对“位”的尊重并不是对皇帝的尊重，两者有很大的区别。还有皇帝祭自己的父亲的所谓大礼问题，究竟是真正的儒家的孝道还是属于个人的私情，所有这些问题的辩论实际上说明了在儒家的传统资源中有非常多的东西值得我们思考。

宗周讲的第二个问题就是“敬肆关”。宗周说：“学以为己，己以内又有己焉。只此方寸之中作得主者是，此所谓真己也。必也主敬乎？”己以内之己在宗周就是独，是意。对此我们必须有敬之一法，宗周认为“敬之一字，自是千圣相传心法，至圣门只是个慎独而已”。讲敬就自然要把朱熹的观点给予高度的重视，因为朱熹在敬的工夫上最为密备，也最为周纳，所以宗周认为朱熹将敬“发挥更无遗蕴”。这样宗周通过自己的敬和静两者的联系，把阳明的致良知之教与朱熹的工夫论作了一个完美的结合。在宗周看来朱熹和阳明之间不仅没有冲突，而且完全可以相取为用，是一脉相承的。人能敬，就能保其独体常惺惺。一个人的放肆严格说来不是指人的行为影响了社会秩序，而是对自己的己中之己，即那个独体并不尊重，不尊重独体就是不尊重自己，最后的结果就会走向肆无忌惮。

宗周的第三关所讲的是“迷悟关”。“人己关”是儒家的大血脉，大方向，是每一个人的起路路头，这里不能有误，否则就差之毫厘，而会失之千里；“敬肆关”讲的是工夫，也就是人要对自己的己中之己用敬之一法。那么，“迷悟关”在宗周思想中显然就是，人若由敬而入，即悟；若失之以敬，即迷。宗周说：“由主敬而入，方能觊体承当，其要归于觉地，故终言迷悟。学者阅过此关而学成。”由此可见，宗周有非常清楚线索，也有非常清楚的问题意识，这一问题意识完全直贯到他的《圣学宗要》之中。他既重阳明的悟和觉，又重朱熹的敬和静，最后全部都统一在他自己的慎独、诚意之中。我们完全有理由说宗周的学说是一个大的张本，大的文本，他将儒家的传统资源，将整个宋明儒的思想都纳入他的视野之中，这就是我为什么会如此重视《圣学宗要》的一个重要原因。宗周说：

夫子言闻道，引而未发。至孟子言知性、知天，庶几闯入堂奥。然工夫却从存养中来，非悬空揣控，索之象罔者也。故宋儒往往不喜顿悟之说，良然！良然。或曰：“格物致知，《大学》之始事，今以悟为终事，何也？”曰：“格致工夫，自判断人己一关时，已用得着矣。然必知止知至以后，体之当身，一无碍，方谓了悟。悟岂易言乎？修到悟方到，悟到更无住修法。若仅取当下一点灵明，瞥然有见时便谓之悟，恐少闲已不复可恃。”

四、刘宗周之谱系与“三系”说

东方：通过您刚才的分析，的确，在宗周那里他的问题意识与先儒是相贯通的，而且他对儒家传统的资源是采取兼容并包的态度的。当然他有自己的立场和谱系，但他的立场和谱系并不表现为一种判教意识应是很明显的，而是以“同一条血脉”的认识将前人的思想作为成就自身学说的养料。不过，这里的确有一个问题我们必须面对，即便我们认为心学与理学的划分过于简单，然而我们却必须对牟先生的“三系说”有一回应。牟先生经过自己的苦思，认为北宋的濂溪、张载和明道三个人可以合为一组 此时还尚未分系 此外 就是伊川、朱子为一系 象山、阳明为一系 五峰、宗周为一系。而且牟先生认为 象山、阳明和五峰、宗周二系又可以合为一个 大系而表为宋明儒学之大宗 伊川、朱子只是宋明儒学的“旁支”。伊川乃为“别子”而朱子则是“继别子为宗”。牟先生的分系说在学术界有很大的影响。那么，站在宗周学说的立场上看，您认为牟先生的“三系说”究竟有没有问题？而这些问题又是什么？

杜：这的确是一个非常复杂的问题。首先就我们所了解到的，将宋明儒学分为心学与理学是由冯友兰开其端的，在冯友兰之前虽有道学、理学名称之争，但在明代

所说的所谓理学，其实是包括程朱和陆王在内的宋代以来的整个学问。那么，将宋明儒学划分为心学和理学有没有问题？在我看来是有很大的问题的，有关这一点已经不待我说了，学术界已有人提出了不同的看法。至于将心学和理学又进一步说成是主观唯心主义和客观唯心主义，那问题就更大，这些问题在这里我们都不去作深入的讨论。但是牟先生提出宋明儒学的三系说，这当然是对心学和理学划分的进一步改进，毫无疑问，牟先生的改进使得宋明儒学的面相变得更为复杂。

就牟先生对宋明儒学的分系来看，我想首先要说明的是，它是一种属于“类型学的”(typological)划分方式，无疑这其中有着它特殊的义理构成，因而也有它特定的判准。同时就牟先生个人而言，他也非常尊重朱子，认为朱子在“教化”和“道问学”方面有真正的贡献。当然牟先生这样划分也难免会有一些问题，而这些问题我觉得有两个方面让人比较难于接受。首先，牟先生根据他自己的解读，认为朱熹是“别子为宗”。虽然朱熹在学术上的影响很大，但是在牟先生的思想谱系和问题意识中却不是宋明儒学的正宗，而是“旁支”。其次一个问题，我觉得也难于令人接受，就是牟先生以康德的“自律道德”作为对宋明儒的一个判决，但是牟先生由此发展出来的却不再是康德的了，这个判决也就是他说的“即存有即活动”问题，而这一问题的关键就是心的问题。他曾在《心体与性体》中说：“这问题的最后关键是在‘心’字，即康德所谓

‘道德感’、‘道德情感’。而所谓‘感兴趣’正是直接指这‘道德情感’最终是指这‘心’字说所以最后是‘心’底问题。而这正是康德所未注意的。^①而在牟先生看来，朱熹的‘心’是“气之灵”故心的活动是“气”的活动所以他不能体现儒家的真精神而为旁出。牟先生对宋明儒学的划分自有他的问题意识，通过他的长时间的思索而看出宋明六百年学问有它的内在关联性。

但就现在看来，牟先生的这种划分可能会有一些问题，这些问题在他的理据中并没有完全照顾到，或者说，当他把宋明九大家作出三系的划分之后，他们之间在历史的谱系学上却存在着很大的麻烦。别的我们先且不谈，即就宗周而言，当我们读了他的著作后，一个最明显的感觉就是宗周对北宋前三家都有清楚的评说，至于陆王、程朱就更是所在多有，但问题在于宗周恰恰未曾深究胡五峰的思想，五峰的学说对宗周究竟有何影响至少在文字上是无据可证的。那么现在只剩下义理上的关联了，而在这方面，牟先生虽有自己的立说理据，但也招致许多人的反对意见。

我们肯定，牟先生有他自己的洞见。他认为湖湘学派的张南轩等人对朱熹思想的形成有非常大的影响，但是尽管如此，在他们接受了朱熹的观点以后，就把胡五峰所代表的那个谱系给打乱了，人们看不清楚到底五峰以

后可以往下开出什么 而朱熹对胡五峰批评得很厉害 这样五峰消化张载‘尽心成性’的一条理路就被截断。如何清理这方面的问题 牟先生认为这是他在《心体与性体》中所做出来的。当然牟先生的清理给了我们一个脉络，而这个脉络的好处就是使我们能够了解牟先生对于整个宋明儒学的解读，以及他的思想的创发性，这一点非常好，也并非所有的人都能做得到的。但是人们如果把它看成是客观了解宋明儒学的一种模式、一种定说 或者把它看作是宋明的大思想家的一种自我认识，比如说宗周他们的自我认识 这里面问题就太多 纠缠也太多 而且我觉得也不必要纠缠在那里。我们应当了解牟先生的解说力，他的解释模式和思想的创发性并不是从历史传承的角度，而是从理论形态的相似性和义理的内在逻辑性中表现出来的，但是如果我们用那个模式来套宋明儒学，那问题就会变得非常复杂，思想史上几乎比较熟悉宋明一段的人都觉得这种划分问题比较多。

东方：您可否简单地说说这些人的不同看法？

杜 比如我们说钱穆先生 他花了相当长的时间来研究朱熹 写成了《朱子新学案》 我们其实可以把它看作是对牟先生将朱子判作‘别子为宗’的一种反应 钱穆先生当然认为朱子是正宗。还有陈荣捷先生也好像为朱子打抱不平 这种现象很多。我觉得是很不必要的 即便我们不说这是意气之争的话，至少也是一种党性很强的判断。至于这种争论是能够使我们对整个宋明儒学的发展有更

明确更清楚的了解呢，还是有些很重要的问题、很重要的线索反而暗而不彰呢，这些问题我们现在不去管它。

如果我们从宗周本身来看，这里的问题非常复杂。我们在这里只能简单地提到有关宗周的一些问题。从大的方面说，我们看到，一个人的学术的发展，或影响一个人的思想的方向，有许多是属于偶然的因素，这些因素是一个人完全无法自我选择和自我控制的。比如一个人在学术道路上碰到谁，哪一个人对他的学术发展会产生深刻的影响，这里面真正说起来偶然的因素很多。朱熹碰到李延平，虽然朱熹一生都不能了解李延平，朱熹为此也觉得有些遗憾，但是李延平对朱熹所提出的问题却深深地影响了朱熹一生。延平教朱熹“观未发前气象”，而朱熹却总是不能相入，然而正是由于延平的问题，使得朱熹苦参中和。那么，同样的问题对宗周来说又是什么呢？说到宗周，人们可能都会认为，许孚远对宗周的影响非常大，至少宗周自己是这样认为的。黄宗羲在《明儒学案》中有记载，他说：“余尝亲受业许师，见师端凝敦大，言动兢兢，俨然儒矩。其密缮身心，纤恶不肯放过，于天理人欲之辨，三致意焉。尝深夜与门人弟辈杳然静坐，辄追数平生酒色财气、分数消长以自证，其所学笃实如此。”^①按理，宗周对许孚远是非常重要的，而许孚远的那个谱系肯定是出于白沙、湛甘泉他们，顺序是这样的：吴与弼—陈

^①黄宗羲《明儒学案·师说》。

白沙—湛甘泉—许孚远—刘宗周。所以许多学者认为，不能把刘宗周认为是阳明的传人，这个观点最早就是由全祖望提出的^①。再者，我们看到，湛甘泉一生活了 90 多岁（1466—1560 年）而湛甘泉的门人后来又对阳明的学说多有批评，所以有的学者认为，宗周后来为什么对阳明的致良知教提出批评，其间与湛甘泉是有联系的。

这条理路看上去是很有道理，顺着这条理路，按理宗周在编前人的学说时就应该把许孚远的东西编进去，因为许孚远的学说也不是不重要，他针对王门后学的问题作了许多有力的回应。但是我们看到，宗周在编《五子连珠》和《圣学宗要》时并没有把许孚远编在其中，这里面究竟说明一些什么问题？毫无疑问，宗周的学术受到许孚远的影响，他能受教于许孚远也是他难得的机缘。然而宗周的学问有其自身内在的发展，他广泛吸收了很多东西，形成了他自己的诚意、慎独理论，我们也知道，宗周对阳明后学特别是左派王学批评得非常厉害，但宗周并不是在学术上一概排斥他们的观点，相反宗周对王艮、王栋的一些观点是有所继承的。所以很明显，通过《圣学宗要》，宗周对他自己的思想谱系作了一个自我定位，这个定位就是《五子连珠》。这五子就是周敦颐、二程、张载和朱熹，而这就是所谓的“宋代五子”。

^① 参见全祖望《鮑崎亭·外编》卷 50《蕺山讲堂策问》。全祖望说：“念台之学，本于敬庵，敬庵出于甘泉，甘泉出于白沙，白沙出于康斋，其门户盖与阳明殊。世之混而为一者，非也。”

现在我们受到了所谓心学与理学之分的影响，同时也受到了牟先生“三系说”的影响，便很自然地会认为到了刘宗周那里学术上出现了融汇心学与理学的趋势。这种说法对不对？从理论上我们姑且不论，至少在宗周那里，他却没有这种意识。在宗周看来，二程、张载、周敦颐、朱子就是他形成自己的论说，也是他能够作为一个儒者所可接受的最好也是最重要的资源，而且这些资源必须做进一步的厘清和批判。这使我想起艾略特（T. H. Eliot）的一个观点，很早以前我曾经翻译过艾略特的一篇文章，题目是“个人的才气和传统”。大意是说一个有创发性的思想家的出现和他所继承的传统的关系问题。我们知道西方哲学中传统的谱系未断，所以现在做一个西方哲学家，每一个人都有他自己的谱系。不管一个人有多大的创发性，他都不可能跳出那个谱系，或者是康德的、黑格尔的、托玛斯·阿奎那的、柏拉图的、亚里士多德的等等。所以假如我们把传统当作是一个有机的整体，那么一个人就与这个传统有很多内在的联系，有很多对话，这些联系和对话并不是偶然的，而是传统的积累，是属于他自己的谱系。但是，一个真正有创发性的思想家的出现，又不是仅仅在这个谱系中增加一个名额而已，而是使整个有机传统本身发生一个质的变化，就像是一个化学反应一样，它要对整个传统的资源进行重新的组合。这是一个非常有趣的现象，当然有些人并不一定同意。如果我们从这个角度来看，我觉得宗周有这个面相，因为

他是一个真正有创发性的思想家。

东方在西方这一现象表现得非常清楚 同样从康德出发 罗尔斯、哈贝马斯、海德格尔他们却开出各不相同的世界。

杜 我们就说海德格尔 他当然与康德有非常密切的关系，然而他一生都在讲存有 (being) 问题 同时也一直在与柏拉图作战。海德格尔不能接受怀特海说的整个西方哲学只不过是柏拉图的注脚，他就是要跳出这种所谓西方哲学的传统 他认为柏拉图是西方哲学的堕落 不仅如此，甚至连苏格拉底也是西方哲学的堕落。苏格拉底的思想模式一旦形成，西方哲学就出现了对存有的遗忘，听不到真正的存有的声音^①。为此，海德格尔主张回到苏格拉底以前，认为非如此则不能知道西方哲学源头的最核心的智慧。当然 海德格尔有他的问题意识 这个问题意识主要就是对所谓“技术世界”的担忧，是对 technique 对人的世界的统治的担忧，用庄子的话来说，就是所谓‘机心’问题。

就宗周来说 我们知道在他晚年的时候 他的批评的对象已不仅是朱熹、阳明以及阳明后学他们了 他甚至一直批评到孟子。在《年谱》的崇祯十六年 (1643 年) 记载宗周著《证学杂解》、《良知说》等等。《年谱》中说：“先生痛

^① 参见海德格尔《存在与时间》的《导论·概述存在问题》。北京三联书店 1987 年

晚近学术不明 用功悠谬 作《证学杂解》二十五则 末章以觉世之责自任 又著《良知说》一篇。那一年宗周应是他生命中的最后一年了 宗周觉得学术界的问题很多 甚至先儒的问题也同样很多。所以 到同年的十二月 宗周又作《存疑杂著》，《年谱》是这样说的：“先生平日所见，一一与先儒牴牾 晚年信笔直书 姑存疑案。”这个“疑案”就是“存疑杂著”。我们现在完全可以批评宗周在这里所提出的问题或观点有些并不是很谛当，尚有可商量的地方。然而 说出这一点是容易的 如何透过他的问题意识看出他的用心却是一个大问题。很明显，宗周对先儒并不是采取一种惟我独尊的态度。实际上，他在思考问题的时候，对每一位思想家都给予充分的肯定。但是当宗周的学问到了完全成熟的时候 他便深深地觉得 他自己的问题意识与先儒的问题意识之间有着矛盾和冲突，面对这种矛盾和冲突，宗周并没有放弃他自己的问题意识。否则，他所创立的独体概念就不能安排，也很难充分体现，这里的问题非常复杂和辩证，不是一句简单的批评就可以解决的。由此我们看到 无论是《五子连珠》还是《圣学宗要》 在宗周的心灵世界中 都是一种活生生的思想对话 或者是思想的交战。

东方 从宗周的问题性上去了解宗周思想的面相 看来确实可以避免仅仅从一理之周纳的方式去了解的宗周思想所可能产生的单一性不足。实际上牟先生在说朱子为‘别子为宗’时也有他的问题意识 您可否就此谈谈？

杜 在我看来 牟先生对朱子 37 岁左右苦参中和的问题作了精心的研究 就这一点来说 对朱子于中和固是一个“苦参”对牟先生也同样是一种“苦参”。所以我觉得这可能是牟先生的“苦参朱子”也就是说 牟先生通过自己的苦参才了解到朱子的问题性。之后，牟先生又根据他对整个宋明儒学的问题性的了解 提出“即存有即活动”的原则来作一个判决 并经由他对康德的认识 所以他提出了朱子为“别子为宗”的观点 也提出了他的著名的“三系说”。按理说 我们应该欣赏牟先生的洞见。但是，欣赏他的洞见并不是就要求我们一成不变地跟着他的路线走，并不是说他的观点就是惟一的，是真正的道统，否则就不是道统，这样发展下去会造成许多的麻烦，我们看到余英时先生写《钱穆与新儒家》就与那种情况有一定的关系。

有一点应该肯定，因为我基本上那个谱系的受惠者，我也很了解牟先生他们的心态、想法和他们的价值。但是不能说因为我是属于这个谱系的，就意味着对宋明儒学的客观的了解就应该顺着这条路子去做，如果离开这个路子就不可能达到对宋明儒学的客观了解。这一点正如宗周所走的，他并不是狭隘地以自己的谱系来了解宋明学术的发展，否则他就不可能有他现在的成就。由此看来 不论是冯友兰的“二分”还是牟先生的“三分”都只是他们自己的一种了解方式，而从宗周自己的思想谱系的发展来看，他是从整个宋明甚至包括先秦儒学的问

题意识中发展出来的，这中间充满着各种可能性的展开。

东方：台湾版《刘宗周全集》卷 2 第 295 页 宗周在《圣学宗要》中讲到阳明的时候有一种说法完全可以印证您的观点 宗周说：“夫诸儒说极 说仁 说静 说敬 本是一条血脉，而学者溺于所闻，犹未免滞于一指而不能相通，或转趋其弊者有之。”宗周显然并不是从狭隘的或者说是宗派的观点来看待先儒的思想的。但他又不是没有自己的问题意识，他的原则和立场就表现在他的诚意和慎独理论上。这是一个非常有意思的地方，一方面他反对分宗别派，认为这样会造成割裂，给人的印象好像他是笼而统之，牟先生对此有不同的看法；另一方面，他又时时以自己的立场对先儒进行评说，并且总是归结到他的慎独诚意中来……

杜对宗周在这里讲的非常好 他在这里是评说阳明，但是他首先有一个客观的了解。他说：“自有宋诸儒而后，学者转守紫阳氏家法为入道之方，即江门崛起，直溯濂溪……”这是说学术的自然变化。但是，我们看到，宗周在评述阳明的思想时，并不把阳明完全地独立开来，而是把阳明的学说和整个濂洛之学联系在一起，“其曰‘未发之中即良知’即‘主静立极’之说也 其曰‘良知无前后内外而浑然一体’即‘性无内外’之说也 其曰‘能戒慎恐惧者是良知’即‘敬无动静’之说也 其曰‘自私自利为病根’即‘识仁’之微旨也 最后病疴一喻 尤属居要语，所云‘服药调理在未发时’者，又即朱子涵养一段工夫之

意。朱子他日曰‘涵养须用敬，进学在致知’至阳明子则合言之耳。孰谓其果立异同于朱子乎？’^①

东方：宗周不仅在说阳明时采取这种态度，他在说明道与濂溪的关系时所用的方法也基本一样。

杜是的，《全集》（台湾版）第 276 页宗周是这样说的，“周子说‘太极’程子便于此中悟出一个‘仁’曰‘与物无对’周子说‘二五化生’程子便于此悟出个‘皆备之体’周子说‘中正仁义’程子便于此悟出个‘义理智信皆仁也’周子说‘主静’程子便于此悟出个‘诚敬’二字而曰‘未尝致纤毫之力’周子说‘天地合德’程子便于此悟出个‘天地之用皆我之用’最后的结论是“程子何尝乞灵于周子？周子何尝乞灵于大易？”凡此种种，已不待言。我们从宗周的语言脉络中，可以明显地看到，在宗周的观念中他基本上不认为朱子与阳明是相互对立，二不相容的系统，而只是说，阳明是从朱子的问题出发。当然阳明解决问题的方法与朱子并不相同，甚至他对朱子有很大的批评。但这并不意味着宗周不清楚其中的问题。而宗周将宋明各大家称之为“同一条血脉”，也不是一厢情愿的或简单的调和折衷，他有一条非常清楚的线索，而这一条线索正是通过对宋明儒学的深入探讨后所得出的，这就是他的慎独、诚意之学。宗周在说到阳明的时候认为，“‘致良知’三字直将上下千古一齐贯穿。言本体则只此

参见《刘子全书》卷 5。

是极，极不堕于玄虚；只此是仁，仁不驰于博爱。言工夫，则只此是静，静不涉于偏枯；只此是敬，敬不失之把捉。洵乎其为简易直截之宗也。”贯穿千古当然就没有悬隔，但此中相贯穿的是宗周所理解的儒学精神，在宗周的问题意识中它们有内在的统一性。所以宗周说：

孔门之学 其精者见于《中庸》一书 而“慎独”二字最为居要，即《太极图说》之张本也。乃知圣贤千言万语，说本体，说工夫，总不离“慎独”二字。“独”即天命之性所藏精处 而“慎独”即尽性之学。

宗周没有自己的立场和问题意识吗？宗周说“同一条血脉”是一厢情愿的吗？显然不是。他有他自己的理解，他有所归结，也有宗旨。正因为这样，宗周对先儒的批评也就水到渠成，非常周纳，非常弥合，也非常端的。宗周首先对先儒给予充分的肯定，然而一旦比照着自己的学说，他就有所批评，完全是自自然然的。他说：

然则宋儒专看未发气象，未免落在边际，无当于“慎独”之义者。故朱子初不喜其说，退而求之已发，以察识端倪为下手，久之又无所得，终归之涵养一路。其曰“以心为主，则性情之体、中和之妙，各有条理”，正指“独”而言，而不明白说破，止因宋儒看得“独”字太浅，“中”字太深，而误以“慎独”之功为“致和”之功故也。阳明子曰“良知即未发之中”，仍落宋人之见。又云“无前后内外而浑然一体”，庶几得之。第以质之《中庸》，往往似合似离，说中说和，无有定

指。总之诸儒之学，行到山穷水尽，同归一路，自有不言而契之妙。而但恐《中庸》之教不明，将使学“慎独”者以把捉意见为工夫，而不覩性谈之体。因使求“中”者以揣摩气象为极则，而反堕虚空之病。既置“独”于“中”之下，又拒“中”于“和”之前，纷纷决裂，几于无所适从，而圣学遂为绝德。故虽以朱子之精微，而层析且费辛勤；以文成之易简，而辨难不遗余力，况后之学圣人者乎？

东方：宗周的上述说法非常严厉，从他自己的为学立场出发对宋明儒的观点作了批评。不过，若即之以严格的学术探究的观点来看，其间或不免有断以己意的地方。不知先生是不是赞同这一看法？

杜：我们完全可以对宗周的评说持不同的意见，甚至批评他的观点并不一定正确，这在学术上都是可以争有议的。然而，我们的批评首先要体味出宗周的真正用意，把握住宗周的问题意识。这是我们阅读文本的第一重要的事，此处马虎不得。正是从这个角度，我觉得，在比较严格的意义上讲，冯友兰先生和牟宗三先生在面对这种文本时，有些地方还是有“隔”的。冯先生的隔是由熊十力先生指将出来的，而牟先生的隔，如果我们以他自己的话来说，就是“吾所作者，亦只辨示而已。过此以往，则期乎各人之默成。”^①按庄子所说“圣人怀之，众人辨之

牟宗三《心体与性体》第一册《序》。

以相示”之说，牟先生自己认为他所作的只是“辨以相示”而不是“怀以相体”，体即是体验、体知。牟先生所作是把问题展示出来，要人自己去默识。当然，这是他的自谦之词。退一步，即便是“辨以相示”，又有几个人能够做到他那一步呢？这是他的真正贡献。但话说回来，牟先生不是真正的体知，或者说他不是宋明儒学那种严格意义上的体知。为什么呢？因为牟先生的一套论说还只是一种理论上的分解，这种分解就应于宋明儒学严格意义的体知而言是落第二义的，这一点甚至连牟先生本人也不是没有自觉。只是尽管如此，牟先生终其一生，布衣竹伞，在天风海雨、迫人而来的时代氛围中，在“五四”以后持续几代人的文化流失的气氛中，以一介寒儒之身，积薪传火，为文化中国最后一脉骨血之尊严，一念耿耿，摇旗呐喊，课徒授学。他之作概念的分疏辨析以开示来者，启儒学研究之多元化途径，所成就的是另外一种不同于圣贤形态的学者形态。这些我们都应当考虑到，因为这的确是因时代的不同所造成的结果。刘述先先生所主张的对当代新儒家应作如是同情的理解，我是赞同的。但是，当我们说到体知时，这又是一个非常复杂和有意义的现象。我前面曾经说过，表面上看起来，儒家传统学问不进入到人的日常生活，作为一个哲学家只要把这个问题看清楚就行了。但是，另一方面，儒门这套学问却又有这样一个面相，也就是说，如果它不进入到一个人的生命中，那么，一个人的了解就可能只是一种知性的了解，而这种了

解常常是了犹未了，有的甚至会纠缠不清。对一些非常核心的地方却不一定能掌握得非常周全。这就是我为什么一再强调游戏规则的熟悉并不能代替一个人的真正的体验、体知的原因。这中间有一个距离。但这里的问题又很复杂。就是说人要把儒门的学问进入到个人的生命中，常常要付出很高的代价。这个意思是说人的整个日常生活的方面都要受到它的影响，包括好的和坏的。然而正是这个代价，构成了一个人能不能对儒门最核心的问题方面能否加以通透的条件。基督教神学，佛教都有相似的情况。就以佛教来说，现在台湾和香港，人间佛教大行其道，有成千成万的信众，但就是不出思想家。这一现象表明，有体验、体知不一定就会出思想。但反过来，一个人在思想上能创发出一套理论，却又可能完全没有真正的体验和体知。那么，这套理论与那种有真正体验体知的学问之间应该是有距离的。比如说当代佛学界的印顺，他既在佛教内部有深刻的体验，又有思想的洞见等等。这一现象与基督教神学中的大师大德所做的工作有殊途同归的可能性。由此我们说冯先生与牟先生的说法都还可能存在一种“隔”，便是从相对于落实的体验、体知而言，理论的辨示总落于第二义这个意义上来说的。这又使我想起1972年在夏威夷东西方文化中心举行王阳明诞辰五百周年学术纪念会期间，方东美先生一再强调阳明所揭示的是“为己之学”、体验之学和圣人之学。坐在我旁边的道以斯（Eliot Deutsch）教授即轻声对我打趣地表示，

不立志作圣人即无法从事这种研究吗？严格地说，我们既然都不是“怀之”的圣人而是“辨以相示”的众人，那么，熊十力先生深责冯友兰先生而我们怀疑牟宗三先生有“隔”似乎都难逃苛求之讥。不过，我只想指出，如果对宗周之学作同情的了解，我们就不能忽视他念念不忘《人谱》和通过《圣学宗要》以定义其思想谱系的用意和苦心。

五、解读方式与视界圆融

东方：通过您对宗周的哲学谱系学的分析，应该说宗周思想所体现出来的开放性特征是很明显的了。宗周自己也曾多次说过，“若朱子不能用陆子，陆子不能用朱子，便是不及古人处。”^①又说，“阳明云致良知于事事物物之间，全是朱子之说。”^②等等，对于宗周的这种论说我们今天不一定完全同意，但在宗周的谱系中却可以得到某种意义上的合理解释。就说《圣学宗要》，我们说它是一个综合，但宗周也有他自己的骨脊，正如他自己所说的，“诸子之书不尽于是，而诸子之学已尽于是。”显然，宗周了解诸子之学是有他自己的方法和方向的。但这里有一个问题，我们读《圣学宗要》，宗周选择了明道的《识仁篇》。就

① 《刘子全书》卷 9《问答》。

② 同上书 卷 12《学言》（下）。

今天看来 明道的《识仁篇》所要表达的一个中心观念 即是人若识得仁体 以诚敬存之而已 不须防检 不须穷索。所以明道教人“既得后 须放开”但在那个时候 朱子听到明道此说 便不放心 认为明道此说易致人得病。而宗周在谈到明道的识仁之旨时，他是把它落实到他自己的诚意、慎独之学的立场上来了解的 他认为只有从“诚敬存之”上来了解 不须防检 不须穷索 才是全面工夫。我想问一个问题 就是宗周对诸子之学的评断得失 他的判断和解读方式 在今天看来究竟有什么意义 有没有它的合理的地方？

杜 我觉得这里首先有一个同情的了解问题 也就是说我们必须先了解宗周对问题的取径。你说得对，宗周对先儒的了解有他自己的骨脊，他有一种理论预设和价值预设作基础。我们在前面谈到宗周的人学宇宙论时就曾经指出 宗周的理论洞见当然是来自先儒的文本 是通过这些文本 宗周才形成自己独特的观点的 但是宗周的这些洞见一旦形成，又使得他对文本本身有一个更深刻的解释 这样就形成了一个良性的互动。通过《圣学宗要》 我们不仅可以发现宗周在对明道的问题上是采取这种方法的 其他如宗周对张载 对朱子和阳明都一样。比如讲到张载的《东铭》 宗周要说一个这是“尽人道”落在工夫上说；讲到朱子的中和说四书，宗周还是要扣住工夫 并说“见解一层进一层 工夫一节换一节。孔、孟而后 几曾见小心穷理如朱子者。”毫无疑问 宗周的这种说

法于事实上甚至义理上并无根据，因为朱子一生苦参中和而有中和新、旧说之分，但宗周于此却并无必要的分理。对此牟先生通过“苦参朱子”而有确当的说明，他指出：“惟黄梨洲编《宋元学案·晦翁学案》对此‘中和说’之发展悉依刘蕺山之编排而不加辨认，遂成纠杂割裂，面目全非。”^①不过，另一方面，在指出宗周的错误后，如何深入地了解宗周的问题意识，体味出宗周的良功苦心，对于宗周平生的立论却又非常重要。因为宗周正是要通过严密工夫，来提撕他的独体和意体。失却工夫一关，宗周的独体的“定盘针”的作用和功能也就无从看出。所以宗周一言工夫再言工夫而对阳明的《拔本塞源论》宗周更认为这非一时应病之论，而直可以“扶万古之人心，孟子好辨而后仅见此篇。”凡此种种我们都必须先了解清楚宗周对问题的取径。或许在今天看来，宗周的这种了解方式容或有所商量，但是他不是无的放矢，而是有贬有褒有取有舍有选择有归路。

东方：这种了解的方式与西方的解释学有什么关联？

杜：有关联。就以伽达默尔来说，他的解释学的一个重要原则就是所谓的“视界圆融”问题。实际上，在海德格尔那里，就已经很明确地提出了对历史文本的了解方式问题。在海德格尔看来，我们把某一文本作为一个文本来了解，总是不可能纯粹是客观的，我们总是带着成见

或先见来了解，这个前提基本上是不可动摇的^①。而伽达默尔由此进一步认为：对文本的了解最重要的是先要弄清楚我们的前理解视域，文本与解释者之间有一种视界的交融问题，它不是一种纯客观也不是一种纯主观的东西。所以从这个角度来看，理解其实是属于功能历史的一种方式。解释学也就成为了一种实践的科学，它有现实的相关性和功能效用问题。

如果我们从这个角度来看的话，那么宗周对先儒的了解方式就可以获得其合理的解释，而可以避免所谓主观的随意性问题。就以宗周对程明道的例子来看，明道讲“仁者与天地万物为一体”这个命题基本上包括两个意思，一是讲“一体之仁”，再一个是说觉的问题。一方面是心包万物，另一方面是说心之觉性。明道学说高明圆融之意就从这里来理解。但是朱子强调工夫问题，他对明道讲一个觉就有很大的批评。朱子要回到程伊川讲敬的工夫，所以他对程明道的两个弟子谢上蔡、杨龟山都有批评。在朱子看来，讲“一体之仁”容易流为博爱，而讲觉即

① 参见海德格尔《存在与时间》第五章，北京三联书店，1987年。读者尤其可以参见本书的第31、32、33节。海德格尔说：“一切解释都活动在前已指出的‘先’结构中。对领会有所助益的任何解释无不已经对有待解释的东西有所领会。”（第186页）又说：“解释莫基于一种先行掌握（*vorgriff*）之中。”（第184页）

② 参见伽达默尔《真理与方法》，上海译文出版社，1999年。伽达默尔说：“真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在与历史理解的实在。一种名副其实的诠释学必须在理解本身中显示历史的实在性。”（第384~385页）

容易走向禅。无疑的 就今天看来 朱子的担忧并不是没有根据的，历史的发展事实上也应验了朱子的预见。但宗周对于这里面所包含的理论问题，都有非常清楚的了解。从他的问题意识来看 宗周一方面要讲“一体之仁”，但又不流于博爱；另一方面 他要讲觉 而又能贞定不走向禅。这就是宗周的问题意识，这一问题意识的落实就是宗周的慎独、诚意之学。所以这样看来 宗周对先儒的文本的通透非常恰当地体现了诠释学的基本原则，使得历史文本与宗周本人的解释视域之间达到了一种“视界圆融”的状况。宗周把濂溪、横渠、明道、伊川、朱子、阳明全部摆在一起 有肯定有批评 而所有的肯定和批评又都在宗周自己的问题性或取径中得到了合理的安排和确切的说明。宗周在这里可以说是表现了一种创造性的诠释，他通过对文本的再创造和再诠释发展出一套自己的解释模式。而这套解释模式事实上直从他的“大身子”观念中脱出来。由人与天地万物为一体，说他的意体、独体 其大无外 其小无内 极高明而道中庸。这一思路正可以与孟子“浩然之气”大体和小体的脉络完全相配合，所以，宗周的这一套论说其实包含着一种涵盖性极大的人文精神。

东方 那么 从万物一体之仁而脱出来的‘大身子’观念所包含的人文精神，在当今时代看来它的深刻意义表现在哪里呢？

杜：我觉得它的最深刻的意义表现在它比由西方文

文艺复兴，特别是经过启蒙运动所发展出来的那一套人类中心主义的人文精神要高明得多。我们现在讲的人文精神其实是由西方启蒙运动发展出来、以理性为导向的、跟神性完全切断、与天地自然处于完全对立的一种人类中心主义的人文精神。这种人文精神并不能把人摆在宇宙大化的格局中来讨论，它只是把人当作一个与自然异化、与天道异化而独立出来的一种浮士德式的人。也就是说，这种人的特点在于，为了得到新的经验、新的真理、新的价值、新的成功，即便要出卖我的灵魂也在所不惜。

无疑的，这样一种精神表现为“以动力横绝天下”，它虽成就了鬼斧神工、繁兴大用，以至凿凿然不知其何所止境。但是它只是一种气命之伸展和周纳，而无托体之基，无精神归路，其结果当然也为人类带来很大的灾害。

宗周的“万物一体”观念所表现的人文精神，表面上看来被中国继起的这一百多年来的历史经验所消解，被现代科学主义所代表的人文精神所消解。所以，今天的人们一谈到儒家传统的人文精神，总是不自觉地认为那是一种浪漫式的、一种前现代的东西，因而与现代性格格不入。但是事实上并不是这样，现代性有它许多的弊病，从后现代的角度看，或者说后现代观念的出现正可以说是对现代性的不满。现代性给人的精神所造成的无家感，其震荡是全方位的。另一方面，宗周肯定“觉”的作用，但事实上他又从此发展出一套非常复杂的修身哲学，就这一点看来，西方从启蒙运动以后经黑格尔、马克思一

直到韦伯，整个西方哲学的脉络里都没有发展出这种修身体验之学。虽然在古代希腊哲学中有一种学问，叫 *spiritual exercise*，现在也有些哲学家试图重新把它发展出来，但我们却看不到它有儒家思想中的那一套。黑格尔的《精神现象学》从抽象的理念发展出一个宽广的世界，但他对一个具体的人的身心性命的安顿却存在很大的问题。即便如康德哲学，他对人的情的问题的处理和人的行善动机的处理都留下许多话柄，后来出现的存在主义、生命哲学都试图对人的问题作出一个解答，包括现在的 Charles Taylor 等人在内。

但是我们从宗周的“万物一体”的思想中可以看到两面，一面是他的“大身子”观念；另一面是他的修身哲学，这两者配合得非常融洽。所以他在看宋明儒家的文本时，文本与文本之间的脉络都能融会贯通。但是宗周所发展出来的一套人文精神，体现的是“与物无对”的观念，一如《系辞》上说的“显诸仁 藏诸用 鼓万物而不与圣人同忧”而这一点正是现代社会所缺乏的。

六、“高峰对话”与学问气象

东方 我记得您在上课时曾以“高峰对话”来表述宗周《圣学宗要》在方法学上的意义，认为宗周所以能开学问气象，正在于其自己的智慧与历史上的智慧高峰能接

得上能相互对话。那么这样一种‘高峰对话’在宗周自己的思想中和在晚明的历史时期中有何特殊的意义？

杜：我以前曾用过一个董其昌的例子来说明这个问题。就宗周来说，他的思想大体上我们可以说有两个脉络，一个是他的师承的脉络，这个脉络中宗周经过许孚远一直可以推到湛甘泉、吴与弼那里。当然，在这里宗周自己也有选择，比如他对泰州学派的一些思想家的思想有吸收；另一个脉络就是整个明代思想的脉络，用我们现在的的话来说，宗周虽然是一个哲学家，但是他又非常博学，他的思想对浙东史学有很大的影响，这一点是宗周比较特殊的地方，与陆象山、王阳明不同，而与朱子相近。比如说阳明，他自己并不太读书，而且认为读书并不一定有益，对于成德来说还常常有害。所谓“记诵之广，长其傲；知识之多，行其恶；闻见之博，肆其辨；词章之富，饰其伪”观念纷纷籍籍如入百戏之场而致精神恍惚。这些面相都是宗周思想中所没有的，相反，宗周非常主张多读书，只要看他的《读书说》就可以了解到。我们说宗周首先是属于一个明代的思想家，他的思想是整个明代的，我们从他所编的《皇明道统录》中可以看到这一点。宗周有一个明代儒者的共同意识，这个意识也就是我常常所说的知识分子的群体批判的自我意识，对于这一点，宗周自己非常清楚，也表达得非常明确。所以我们说，宗周思想有两个脉络，一是他的师承，一是整个明代的问题意识。然而，宗周所要真正做的当然不仅仅是明代而已，他要实

现的乃是整个宋明儒学的复兴 这才有《五子连珠》和《圣学宗要》而《五子连珠》和《圣学宗要》就是整个宋明儒学的谱系。

东方 假如我们从宗周《圣学宗要》的‘小引’来看 是不是我们也可以认为宗周有儒学一期、二期的发展的观念？

杜 不仅有 而且还非常明显 不仅有一期、二期 实际上还可以看出有更进一步的发展，也就是有第三期的到来。为什么这样说呢？宗周认为，“孔孟既没千余年，有宋诸大儒起而承之，使孔、孟之道焕然复明于世”。孔孟是原儒 我们说是第一期 宋明儒包括宗周自己为排击佛老，复兴儒学所做的努力即是第二期。但是儒学并不是就此为止，就宗周来说，他接触的是一个永恒的问题 这些问题并不会随宗周所处的时代的结束而结束 也不会随宗周个人的生命的结束而结束。在这一问题上，宗周有非常清楚观念 从某种意义上说 结束也就是新的开始，因此儒学必然还会向前开出它的进一步的发展。我们先看他写的一首名为《自哭》的诗：

何来火热与冰寒，
梅子黄时腮自酸。
一路风光淹信宿，
诸公音影递桓盘。
功名老大终成赚，
魂蒙支离破即安。

今日不教吾事了，
生生提起又千般。^①

就个人的自然生命来说，“臣忠子孝同归死，留与旁人话二般”所谓一了百了，千秋功罪，留与后人评说。就儒学的历史文化生命来说，却是了犹未了，提起生生，又一春色梅花：

寻常雪月与风花，
几度流光兴转赊。
莫待彩轮移二八，
且教芳讯驻韶华。
南薰聊托孤铉意，
北溟遥转万里家。
留得寒岁松柏在，
冰心又发上林葩。^②

儒学的历史文化生命是不会随一个朝代的消失而消失的，“谷口桃花曾记路，武陵春半水流烟”。对宗周来说，儒学的人文精神的最核心的价值是会在一个新的历史时期中开出一个新的局面来的。他在生命即将结束的时候有回顾，但也有前瞻，所以宗周在他的《绝命辞》中说：“决此一朝死，了我平生事。慷慨与从容，何难亦何易。”从容，是宗周将儒学从天地万物一体中看出大身子的精

《刘子全书》卷 27《诗·自哭》。

同上书·卷 27《诗·春后一日雪》。

神的生动写照。人将此七尺之躯放在天地之中，即与天地一般大小，生生死死原是万物造化中之平常一事故无惧无憾，故从容而慷慨，是从容发为一种光风霁月的气象，尽道而生，又尽道而死，即死得其所；若于此际窥消息，宇宙全收一体春”。这种慷慨和从容所道出的是儒家将个人的自然生命转化成人文的历史生命的一种极致的表现，也是一种生动的表现。无疑的，它同时也表现为一种悲情，正如阳明所言，海濤三万里，何异浮云过太空。这样一种悲情也可以说是“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下”的那种与宇宙大化融一，与天地精神来往的气度的悲情。“几度杨花漫卷，留与旅人前行”悲情同时也是一种生命力的再继和再现。所以在宗周的观念中，人文时间与自然时间完全融化，即人文即自然，即自然即人文。生死是一面，如康德说的那种天上的星星，地上的道德律的永恒总是相伴相随。

东方 那么，作为一种“高峰对话”，宗周在理论的深度上又是如何表现的呢？

杜：这就充分地表现在他对整个宋明儒学的发展上。我们读宗周的《圣学吃紧三关》，可以感觉到宗周在理论上有一种非常急迫和非常警觉的心情。他讲“人己关”、“敬肆关”、“迷悟关”，人己之辨是路头上事，此处不能有任何的散失，这是人鬼之分，人禽之别的首要事情。宗周用一个“关”字十分传神地表达出其中的重要性和微妙性，而宗周本人敬畏、警觉的生命底子也表现得淋漓尽致。

致。我们知道，在人类学中，这个“关”即是 gate，是过渡的意思，也就是说它既非此又非彼，而是一个 between，而这个 between 就是最危险的地方，但它同时又是最具创发力的地方，所以最大的创发力和最大的破坏力都可能在那里爆发出来。这是一个关键。我们说是人是禽“只争一线”，一转眼可以从此陷溺下去而至于大地陆沉，但一转眼也可以从此超拔出来，截断欲念和诱惑，而至于日月有明，万象更新，真乃差之毫厘而失之千里。阳明说：“至善者，心之本体。本体上才过当些子，便是恶了……故善恶只是一物。”^①宗周是直接继承了这一观念，但他把它奠定在他的独体上、意体上，而变得更加幽微，应该说宗周在这一方面的情感和感悟非常厚。另外，从整个明代和整个宋明儒学来说，如果从谱系上看那就非常错综复杂。宗周在他的“高峰对话”中所了解的脉络不是孤立、单线的，而是整体的。以陆象山来说，象山只说他的学问是由于读孟子而自得之，就是说象山虽然是南宋人，但他的学问直接回溯到孟子。我相信宗周对他的说法完全可以接受。然而相比之下，宗周的面相要复杂得多，他接受、了解和取而用之的资源要丰富得多。宗周有许多不同的跨时代的“高峰对话”。所以我们说，宗周的文本非常厚。博大精深包括两个方面，博大是讲的厚，精

① 《王阳明全集》卷3《传习录下》。

② 《陆象山全集》卷34、卷35。象山说：“区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。（卷10《与路彦彬书》），他是自认为学无所受，只是因读孟子而得。

深是讲的专。我们许多人认为宗周的学说非常“奥”，“奥”应该是兼胥博大和精深两个方面。通过这个“奥”字，我们可以感到宗周的思想所接触的整个文化传承的信息非常浓。比如阳明讲工夫的简易，一如陆象山说的那样，反对支离事业，或向外寻求。宗周在他的理论中也有其简易的一面，甚至在他看来，他的慎独之学和他的诚意之学比阳明的致良知更加核心和更加简易。但是这个简易，体现在人伦日月之中又非常复杂，否则他就不能与他在《人谱》中的那些问题相配合。由此我们看到，宗周在那种极为复杂的环境中所进行的“高峰对话”是超时性的(timelessness)，但他的这种超时性又与他的当代性(contemporarity)紧紧地联系在一起。

一般说来，一个哲学家比如奎恩(W. V. O. Quine)在20世纪60年代那时正好是学生运动时期有人问奎恩，你的哲学对目前的学生运动或者越战以及种族冲突究竟有什么影响和作用？奎恩说，我研究的问题是一个永恒的问题。言下之意，他研究的哲学问题，完全可以与现实生活相脱节。广而言之，就西方哲学的五大分类如逻辑、认识论、心灵哲学、语言哲学、存有论等，每一个问题都可以和现在眼前发生的问题毫无关联。所以罗伯特·贝拉就问我们的“公共哲学”(public philosophy)究竟到哪里去了？我们现在为什么要靠社会学家或神学家来为美国社会的走向把脉？哲学家到哪里去了？杜威毫无疑问是一个“公共知识分子”(public intellectual)杜

威的问题和杜威时代的问题是紧紧联系在一起的，而奎恩的问题却和奎恩的时代的问题毫无关联。

东方：您这个说法道出了中西哲学同时也是中西哲学家之间所存在的较大的差别。中国传统的历代知识分子都有一种“先天下之忧而忧”的襟怀，所谓“国家兴亡，肉食者谋之，天下兴亡，匹夫匹妇有责焉”，个人的生命总是与国家、民族和文化的生命紧紧地联系在一起。所以，中国的儒者不是坐在安乐椅上玄思冥想的人，他们的问题其实就是时代文化的问题。牟先生自己在他的《五十自述》中一直强调，他的哲学用心乃是为民族证悲证苦，他的思想与他的时代的病痛是联系在一起的。

杜：是这样，这一点在宗周那里表现得特别明显。就联系到牟先生而言，虽然我曾说从苛求的意义上，牟先生对儒门的学问可能缺少一种严格意义上的体知而有所隔，甚至作为一个职业哲学家，他既可以在新亚，也可以在东海作学问，因为他所思考的问题是永恒的问题。但是他不可能，他所思考的问题与他的时代还是有紧密的联系，他有生命哲学的问题，有民族的悲情问题。在涸潢绝巷之中，他要为传统的儒家文化的“花果飘零”自觉地承担一份责任。而刘宗周在这一方面一样非常自觉，他的高峰文明的对话和他当时所面临的时代的考验结合得非常紧。

儒家批判精神的现代转化

儒家学者对现实社会的批判精神常常被认为是儒家传统中极为可贵的一脉。刘宗周 27 岁出仕，实在朝只四年半，然而他一生中遭到三次革职。一个不容忽视的事实是，历史上当个人的独立的政治地位没有保障的前提下，儒者对现实的批判常常会变成刀刃上的声音。传统儒学这一在学术与政治之间所存在的问题究竟该如何来加以清理？是否一如其依《大学》的次序那样直贯地加以表现？抑或如一些学者所说的那样 只要通过简单的“一曲”即可完成？

杜维明先生于此频频苦思，再三致意，将政治的作用表现与道德的作用表现严加区别，并进而指出政治与道德分途的观念。杜先生认为，儒学的未来发展当从道、政、学三方面齐头并进，而先生一句“儒门淡泊，于今为甚”直将其对儒学再兴之真情痛切和殷殷期盼显露无遗。

一、道德与政治之分途

东方宗周 27 岁出仕，虽一生在朝时间很短（所谓“实在朝者四年有半”）然而他却分别在天启四年、崇祯九年和崇祯十五年遭到三次革职，后人评论宗周一生所表现的风格是“进则建言，退则讲学”或用宗周的再传弟子邵廷采的话来说，“立朝则犯颜直谏，临难则仗节死义”。这种清执敢言的批判精神一直被认为是儒家传统中极为可贵的一脉，只是在个人尚未有相应的独立的政治地位保障的前提下，儒者对现实的批判常常会变成刀刃上的声音。这使我想起上半年由您所主持的“哈佛儒学研讨班”的主题讨论。我想问的是，儒学在学术与政治之间所存在的问题在今天看来究竟有何意义和局限？

杜：我想这是一个非常复杂的问题，同时也是一个有待于作进一步的澄清的问题。首先我们必须在理论上解决好道德与政治的分途。大家都知道，儒家对现实政治的批判表现为一种民主的抗议精神，但由这一抗议精神所透显出来的是儒家的身心性命之学或儒家的道德哲学，但是儒家的这一身心性命之学一旦要进入政治领域，其间便存在着一个非常大的缺失。道德与政治各有自己的原则，也各有自己的运作机制，这里

我们需要作一个分别说，不能混在一起说。长期以来，信奉儒家的人始终认为，儒家的这一批判精神是儒家非常可贵的血脉，应当直承地加以发扬光大，给人的印象似乎是儒者越在批判现实政治方面碰得头破血流，就越具有意义和价值，就越能表现儒家的精神，这种观念是有失偏颇的。

毫无疑问，儒家的批判精神是难能可贵的，它有它的理论基础，而这一理论基础就是建立在其心性论或修身哲学之上的。但是今天看来儒家这种由道德而政治的观念需要作调整。从历史上看，儒家的批判精神在理论上表现为重“德”还是重“势”的问题。依儒家看，“德”一定是高于“势”的。孟子就一直主张“天爵”与“人爵”之分，并强调人要求其“天爵”。但儒家的这一套理论说到底都是根于它的修身哲学基础上的。就以宗周来说，他是一位明代的知识分子，也是理性良知的体现者，然而，在政治事务的许多方面他是无能为力的，他可以依据自己的道德原则，坚守自己的道德立场，并一以道德的价值完善自身，以至最终以死来完成或捍卫道德的尊严，但他始终于政治的挽劫一面无能为力。

东方：宗周在临死时的诗中就有相应的表述，他说“留此旬日死，少存匡济意。”我发现历史上有许多思想家都有这样一种悲凉心境。比如谭嗣同有“有心杀贼，无力回天”的悲叹，龚自珍有“何敢自吟医国手，药方只贩古时

丹”的无奈。我想这里面所存在的理论问题的确有待于我们加以澄清。

杜：我觉得这里涉及到对儒家的道德与政治之间的问题的了解。从道德领域到政治领域，人们有各种不同的说法。就儒家本身来说，它的基本信念表现在《大学》中的格、致、诚、正和修身、齐家、治国、平天下的一贯性上。但是究竟对此应当怎样理解呢？是不是就像以前人们所说的那样，道德与政治之间不必作必要的分理而可以以直贯的方式表现其自身呢？或者像一些学者说的那样，只要通过“一曲”就可以得以完成，还是还有其他方式来实现？我想这里的问题不是那样简单。首先我们要肯定，儒家从修身到平天下是一以贯之的，也就是说，儒家的修身问题在治国、平天下的领域里不仅没有丧失它的有效性和价值，而且这种有效性和价值还会表现得更高。或者换句话说，一个人越是修身，即越是有责任；越是有责任，即越是有影响力；越是有影响力，即所掌握的资源就越多，就越有权力，而人到这个时候就应该越有责任感，越要对这个社会负责。这个观念表现在政治哲学方面，就是要致君于尧舜之上。这种理路在表现形式上确实是非常贯通的，是一条鞭地作用的。但是这样一来，儒家即把整个政治上的核心问题一转变成为道德上的修身问题，一定要君王至正无邪，惟德是辅，这里就存在一个理体上的不可能性，即政治的作用的表现与道德的作用的表现之间有很大的区别，同时也表现了儒学的

一个非常大的失误。

东方：您这一说使我想起美国加州大学圣地亚哥分校的墨子刻 T. A. Metzger 教授的一个观点。在我还未到哈佛大学之前，墨子刻教授曾来复旦大学哲学系作过演讲。在他的那本名为《逃离困境》的书中，一方面批判了韦伯的儒家观，另一方面即认为由儒家的道德理想与现实政治之间的紧张所造成的困境意识是一种力量，而正是这一力量对中国近现代史的变革产生过推动作用。他的这一套言说看上去我们还是可以接受的，但是如果联系到道德与政治的关系问题来论述，这里的问题就要复杂得多，至少道德的热情不能代替政治的建构。不知您对此是如何看的？

杜 我曾经说过 墨子刻教授是我的朋友 也是我的诤友。对于他的观点我并不很赞同。他的书用了一个非常有趣的名称，叫“Escape From Predicament”就是从困境中逃离出来。应该说墨子刻的问题意识是从韦伯那里过来的，而韦伯在他的《儒教与道教》等著作中有一个基本主张，即认为儒学的精神主要是一种对世界的适应，它没有内在的紧张，所以不能有效地推动社会的转化和变革。对此墨子刻认为，儒家思想并不像韦伯所说的那样缺乏内在紧张，它的超越的道德理想与现实的政治之间正是它的紧张感的表现。因为儒家的理想目标是成圣，要达到天地万物的和谐和统一，但是现存的人和社会却充满各种问题，比如人都是自私自利的，政治制度的设

计又是不合理的。他甚至不惜借用陆象山、朱子的说法，认为自孔孟以后到现在一千多年还没有一个真正的儒者^①。面对这一现实，儒家的道德理想要在社会层面上实现内在的张力大而外面的回应又小，这样消除这一困境的方式就是更热烈地推崇仁者与万物一体的理想，我们不妨把它看作是一种逃离困境的力量。墨子刻认为，中国历史的变化，新中国的巨大成功，除了西方的影响之外，中国传统思想中那种由困境意识所产生的力量是最为主要的，所以他认为毛泽东的中国并不需要借助浮士德的精神等等。我觉得我对他后面的那种推论几乎全部无法接受，问题很大。墨子刻的这一套论说不惟在理论上存在许多的问题，尤其在道德与政治之间的问题尚待作进一步的清理，而且在对历史的认识上也还有非常大的商量余地。比如他认为宋明时期没有一个真儒，这一说法不论是他自己的观点，还是借用所谓陆象山、朱子的看法，基本上都与事实不符。我们即以宗周为例，他在活着的时候，涵养精纯，品行高洁，官评具美，物望攸归，升沉进退一以道德标准严格要求自己，即其以身殉国亦慷慨从容。在宗周身上所体现的正是传统儒家的那种“达则兼善天下，穷则独善其身”的精神，进退出处一以义正，

① 参见墨子刻《摆脱困境》江苏人民出版社 1995 年。墨子刻在表述宋明儒者的观点时说：“世界是一片道德荒芜的原野。过去如此，现在依然如此。不论是陆九渊还是他的哥哥、二程兄弟，还是朱熹，都认为孔子孟子以后一千多年里‘没有一个真儒’出现过。”（第 150 页）

义当为即为 光明磊落 坦荡平直 所至必有建明 发言堪为世则。所以，人格的完美和高洁在宗周身上体现得非常明显。对于这样一个人我们怎么能说他是一个破裂的人格呢？又怎么能说他不是一个真儒呢？

再说到道德与政治之间的问题，我们先且不谈宗周，就整个儒学来说 对于道德与政治的转化问题 至少不是像墨子刻所说的那样似乎是一直承的表现，也不是像所谓‘曲成’的表现那样简单。对于儒学来说 要实现道德与政治之间的转化，中间有一个非常大的困境。从道德的理念和人格的完成转入到政治领域，成为一个政治人，这里的问题十分复杂，韦伯对此是有深刻的洞见的。我前几天与史华慈教授谈到这个问题，他非常不赞成在儒学里面讲内圣外王 在他看来 内圣根本推不出外王 这是他所持的观点。他认为 在《圣经》里 上帝借耶和華的话表达了政治与道德之间的差别 也就是说 在政治领域里，一个人不仅要有绵羊一样的温柔 而且也要有毒蛇一样的恶毒的智慧。有一点我们常常看到，在政治领域里，一些甚至连最低的道德要求都达不到的人，在他的政治策略方面却可以为公众做许多非常好的好事；而一个道德水准非常高的人，却可能由于政治策略方面的无能为人们带来极大的危害 而且常常由于道德水准高 并且具有非常真诚的理念而使他所犯的错误变得更加可怕。由此看来 道德与政治之间的确有其不完全相同的地方 道德的影响力与权力应用的智慧之间并不相同。

东方 您这是说道德领域与政治领域之间的不同 那么就儒家的道德理念来说，它与政治领域之事是不是也不相关？

杜 当然不是不相关 事实上我们也不能由此来批评儒者不懂权力，或者这些人没有实际的办事能力，或者他们只作内圣修身，不作外王事业。我们所要注意的是，儒家要开拓出它的政治领域，它的道德理念并不是与它的政治领域之事毫不相涉。事实上世界上任何一种政治制度之设计都不可能完全脱离某种道德理念的考虑，即便是西方最低限度政府也一样有其道德伦理的目的，哈佛大学的罗尔斯与诺齐克之争就说明了这一点。但是，道德领域与政治领域毕竟它们有各自不同的机制，这种机制如何发展又如何配合是一个非常复杂的问题。有些学者在这一方面讲得比较轻松，似乎只要由道德理念自身通过某种“曲通”方式就可以实现对政治领域的安排。依我看 问题不在于是“直通”还是“曲通”而在于如何从我们传统的那一套理念中建构出一套由宪法所主导的民主政治，实现权力的制衡和权力转移的程序化。

东方 有人认为儒家在这一方面的资源既然阙如 我们就得重新设计一套。现在讨论自由主义与传统文化的学者有许多人持这一观点。

杜 这个观点看似洒爽 实即难通。我们建立一套新的政治机制目的是为了弥补传统儒家在这一方面的不足，但任何东西的建立都不可能平地起土堆，不可能不借

助传统的资源而凌空建立起来。“全盘西化论”之所以行不通，在理论上就包含了这一问题。文化的发展和更新必须落实到它的内在机制上逐步地加以转化。哲学发展到现在至少在这一观念上可以获得有力的支持和说明。所以我们要求在儒家思想中发展出一套新的机制，并不是把儒家所有的资源当作非资源，或者白纸一张，重搞一套。这不仅不可能，而且事实上也不是这样。刘宗周所面对的问题和提出的问题都在不同的层面上触及到政治领域之事如何安排的问题。虽然刘宗周仍然在传统儒家的思想范围内认识这一问题，但也正是这些问题作为我们思考道德与政治之间不同机制的问题的引子。

二、道德思维与政治思维

东方：显然您以“儒学与自由主义”为题作为“哈佛儒学研讨会”的主题是深深地根于这样一种忧虑和思考的。那么，在您看来，儒学与自由主义之间究竟有什么关系？

杜：我在研讨会刚开始的时候就曾经说过，我们以“自由主义与儒学”为主题探讨它们之间的关系并没有严格地要求达到什么确定的目的，我们是以问题为线索让大家展开这方面的思考，至于能够达到什么样的效果其实是次要的。毫无疑问，儒学与自由主义两者之间的关系究竟是什么样的？两者之间如何相资为用？这都是大

问题 而且是切身紧要的问题。依我看 自由主义作为一种严格的政治学说，它绝不只是孤零零地仅作用于政治领域 它有一套关于社会、政治、经济和道德文化的全盘性的设计 也正因为如此 联系到它与儒家的关系就变得非常复杂。一方面我们得肯定，就儒学把政治领域中的核心问题归结为道德修身问题而言，儒学存在有很大的失误。政治行为运作与道德修身之事该作分别说的未作分别说 就这方面而言 作为政治学说的自由主义为我们提供了非常丰富的资源，比如它对个人权利的严格规定 对政治权力的有效制衡等等 甚至它的那些怀疑心理 (sceptical psychology) 和经验主义的价值如何转变成为传统儒者作为一个政治人物上的智慧都有它的意义。比如 D·基辛格他们认为政治运作有一套特殊的机制，这套机制正像 K·波伊说的政府运作有它的神经系统 (nerves of government)，这一套系统是道德问题不相同的。如果不分领域，一以道德的正义和勇气直贯地要求每一个政治人物严格地以道德的准则行事 这非但不完全可能 还难免会造成不必要的生命的伤害。因为这里还涉及到个人的生命安全的政治保障问题，这个问题不解决，个人的道德勇气诚然可贵 但其成就的常常是带有英雄式的气命。而儒学若能充分吸收一些自由主义的有用资源 我们就可以避免许多这方面所可能碰到的问题。

宗周所处的明代，政治问题本来就非常复杂。宗周一生三次遭到革职，他在与各种不良的政治势力作斗争

时依靠的是良知和理性，是一群孤零零的手无寸铁的知识分子。他舍命上疏弹劾魏忠贤、温体仁，依靠的是“一体之仁”，是对社稷和君上的忠诚，这些都仅仅发为一种道德的勇气。而魏阉等人依靠的是政治的力量，是东厂和特务机关。这两个是完全不同的运作领域。我们不是说，面对这些无恶不作的人，作为一个儒者就可以袖手旁观，就不需要有一份道德上的勇气和义愤，而是说儒者应该以此思考另一个问题，这便是政治运作事务上的问题，而不仅仅只是道德的直贯地表现，而应该转向政治的横面的思考和开发。所以，宗周批评崇祯“求治太急，布令太烦，进退天下士太轻”并严厉批评崇祯待言官无体，这些都不是说没有意义。然而，当宗周规劝崇祯“听政之余，益披经史，日讲求二帝三王之学，求其独体而慎之”之时，宗周得到的回答是“比私乱政，颠倒是非”。当宗周批评崇祯应广开言路，言官有罪应依司法原情定罪，而不应动辄遂下诏狱之时，宗周得到的回答是：“三司法，锦衣卫，皆朝廷刑官，何公何私？且朕处一二言官，如何遂伤国体？”^①在崇祯的眼中，天下皆是我的天下，我惩处几个言官又算得了什么？这里隐含的问题就非常多，皇权无限制，朕即法律等等，而这些问题又都不是纯由道德理性就可以直接地加以开发出来的。所以从这个角度上，我们常常会说宗周他们显得比较天真和幼稚。但对我们来

参见《刘子全书》卷 17《召对纪事》。

说这是一个教训，我们正是要从这一教训中认识到儒学的不足，并试图从自由主义的丰富资源中收取有补于儒学的东西。

到了清代，情况就发生了更大的变化。怎样通过这种教训发展出一套理论，在清代的思想家中有不同程度的思考。顾炎武的《天下郡国利病书》、《日知录》等便批判了皇权的无限制，认为皇帝并不是至高无上的，“班爵之意，天子与公侯伯子男一也，而非绝世之贵”^①，又认为“人君于天下，不能以独治也”^①；黄宗羲则更直接地认为“三代以上有法，三代以下无法”^②；三代以上藏天下于天下，三代以下藏天下于筐荚”。W. T. de Bary 甚至认为黄宗羲的《明夷待访录》中包含有许多民主、民本的思想因素，这种现象怎么看，在学术上我觉得完全可以讨论，而王夫之更提出郡县问题，对传统的那种“普天之下莫非王土”的说法提出了批判，认为“若土，则非王者之所得私也”，认为“不以一人疑天下，不以天下私一人”^②等等。所以，到了明末清初的那些思想家，他们的为学方向差不多都在政治领域里用心，这种思想上的转变不能说与宗周的那些思想没有联系，应该说是联系非常密切。当然，我们今天来看宗周他是有点迂腐，但他不是那种“临难一死报君王”的迂腐，宗周对于道德与政治之间的

顾炎武《日知录》卷7卷6。

王夫之《噩梦》、《黄书·宰制》

担负的解除是从另一个角度来完成的。从道德上来看，宗周的行为无疑是崇高的，然而从政治上来看，他又是一个悲剧。而这一点正提醒我们，如何重新思考道德与政治之间的关系，如何避免悲剧的再次发生，便显得格外的。对于儒学来说，消除这种政治上的悲剧就必须转出另一种思维，也就是关于政治格局和政治运作事务上的思维。正是从这个角度，我们认为自由主义的许多资源对我们是有益的，比如哈耶克、柏林他们的一些思想都可以与儒学作一些对接。至于如何接法当然不是那么简单，需要我们作仔细的思考。

东方自由主义有它非常重要的价值，然而当它落实到人生理想和价值的层面时，又具有负面作用。现在西方学术界出现的社群主义就对自由主义的思想从本体到作用加以全面的批判，您对此有何看法？

杜：凡事都有两面。自由主义有它积极的一面，这是大家有目共睹的。从西方中世纪到现代，自由主义的价值已经渗透到政治、经济、社会、教育、宗教等各个领域，所以从这个角度来说，我们这个时代的命运及其所标示的价值诸如自由、独立、多元等都与自由主义密切相关。尤其所要指出的是，自由主义在政治建构、制度设计方面的作用更是不可加以忽视。但是，正像你所说的那样，自由主义在道德领域里是一面双刃剑，它在带给人们以真实的价值和宽容的气氛的同时，也一并把人生的终极关怀之类的东西给予了抛弃，最重要的是它把人设定为一

个可以独立于社会和人群之外的一个存在物，结果在社会道德层面上造成许多问题。这就是最近在美国学术界出现的社群主义对自由主义不满的原因之一，从麦金泰尔（A. MacIntyre）、桑岱尔（M. Sandel）到查尔斯·泰勒（Charles Taylor）他们都对自由主义进行了全盘的反省，他们的有些观点是非常中肯的，尤其是他们对自由主义在道德领域里所存在的问题的揭露是值得我们去深入思考的。也正因为这个原因，一方面我们说要克服儒学在政治领域中思考不足的缺点，我们可以从自由主义那里获得有用的资源，但在另一方面，我们又看到自由主义所存在的问题，而这些问题或许正是儒学的长处。我们不能把儒学的这方面的资源看作是虚无，而应当加以充分的发扬。这样我们的问题就转而去寻求两者的如何配合，这是一个大问题，也是一个非常复杂和困难的问题。

东方：牟先生他们应该说看到了这方面的问题，不过，他在这方面的思维似乎还是一种形构的思维，也就是说道德理想主义和自由主义在他的思维中好像只表现为一种形构的配合，以致给人的印象好像他还仍然停留在洋务运动的“中体西用”的思维水平上，所以许多现代的学者批评他仍未摆脱传统的道德中心主义的立场。

杜：应该说对牟先生他们那一代人我们首先应作同情的了解。在张君勱那里已经注意到这些问题，而且态度上是非常温和的，而在牟先生那里就表现为攻击性较强，这或许是时代的因素和个人的天性质质使然。自由

主义与儒学的道德理想主义如何配合的确不是一个简单的问题。如果没有深思熟虑，就可能两不着边，甚至可能坠入更高级的固守。因此，如何保有道德上的超越追求和人生理想的顺畅调适，又能紧紧地奠基在一个自由开放的社会之中，无疑是儒学寻求进一步发展的一个努力的方向。道德的积极的自由可以发为无限的价值和意义，甚至它在应用到社会政治领域里也不必是导向专制的根源，这一点也许柏林言有其过。但是无论如何，仅仅有积极的自由而没有外在的、消极的自由作保障，那么个人的生命就始终是不完善的，就难免会遭受被无谓否定的命运。道德思维与政治思维是两种并不相同的思维，道德意识的提高固然可以提升政治上的善，却无论如何不能消除政治上的恶，为此我们需要配合自由主义的那一套资源。牟先生曾用纵贯的和横摄的兼备，对列格局与从属格局双开或转理性之应用表现而为理性之架构表现来点明这一点，应该说有他相当深刻的理致。

三、道、政、学的新方向

东方 假如我们撇开上面的问题不说，您能否给我们谈谈中国的政治格局与儒家的批判精神之间所表现的情况及其所隐含的问题？

杜 我记得徐复观先生曾经说过这样一个意思 就是说中国的士大夫阶层，也就是今天我们说的知识分子第一次参与实际的政治事务是由东汉的党锢之争为代表的。我们知道，大体地说中国的专制政体是在东汉开始发展完成的 到了东汉末年的政治格局中 内朝和外朝的关系非常紧张。内朝主要是由皇帝宗室、外戚和宦官组成 而外朝所代表的主要是宰相系统 是知识分子士大夫集团。汉朝从刘邦开始他的天下是打出来的，所以他当上皇帝后便有一句传世名言“老夫马上得天下 何事诗书！”诗书”在这里是一个代表意义 也可以说是不必讲理论道，所以皇权是免于议论和至尊的。东汉中期以后的政治便是外戚与宦官的政治，安帝时的政治是外戚的政治 顺帝时的政治也一样把政权交给外戚和宦官 到桓帝即位后更大封外戚，这样外戚势力的膨胀便引起了宦官的忌妒，最后导致宦官诛杀外戚执掌最高权柄的结果。到东汉末年便产生了知识分子反对宦官专权的政治抗争 他们以“危邦不入 乱邦不居”为训 耻与宦官为伍 并且形成了波及朝野的议论时政 品评人物的“清议”运动，最后导致“党锢之祸”。在“党锢之祸”中 知识分子死得非常惨，而且接二连三的打击使得当时有气节的知识分子几无所存。这是一出政治悲剧，留给人们的教训很深，也有很多东西可以让人们思考。一方面我们对那时的知识分子是充满同情和敬意的 他们有一股批判精神 对宦官的胡作非为敢于出来跟他们作斗争；但是在另一方面，

我们又看到他们死得实在太多太惨，导致整个文化的凋敝。他们的斗争方式是凭一股“气节”，或仅仅是一种道德勇气，手无寸铁地与他们斗。这里就隐含了我们前面所说的政治与道德的分途问题，政治事务之格局与道德修身之行为在其运作上具有相当不同的特点。假如我们对此不作必要的分别处理，这种类似“党锢之祸”的灾难便难以避免。而所谓作“分别处理”就是我们在传统的儒学的道德思维中，必须另开出一路，即对政治权力的重新安排，对人生安全的宪法保障等等。

在分析这一现象时，我们常常因为出于对传统儒家的道德批判精神的敬意而疏忽了其中所隐含的重大问题。儒家的批判精神或抗议品格无疑是极可宝贵的，然而，如果没有由此开出一种新的政治格局和重新安排权力的运作以保证每一个人的人生安全，那么，这种可贵的批判精神就不可避免地会一再遭到打击，以至最终沦为逐步消失。所以我们认为，儒学的进一步发展，这个问题将无疑是一个重大的问题，甚至是一个刻不容缓的问题。

东方 我很赞同您的看法。有一种观点认为 宋、明六百年，对知识分子来说，外在的政治环境在宋代与明代之间存在着很大的差别，以至知识分子在表现其政治关切和议政的态度上也有相当的不同，您对此是如何看的？

杜：外在的历史环境和政治环境问题对于哲学史而言虽非主题，但也很有意义。我们虽宋明并称，学问的系

统和血脉当然可以贯通，但宋室与明室在政治环境上的确有其不同。宋代承五代纷争之局，虽太祖、太宗建立了宋国，但当时的统一大业并未完成，从士大夫到在位者都有深深的忧患意识。所以宋代有“坐而论道”的说法，就是皇帝与大臣坐下来一起谈论天下国家大事，皇帝有宽容的气度，大臣也有发表自己看法的愿望，所以宋代谏权比较兴盛。但是到了明代，朱元璋当上了皇帝后，他对以宰相系统为代表的知识分子是比较敌视的，而皇权却大大地加强了。明洪武十三年（1380年）“胡惟庸案”后，相权全废，皇权更是无限制。所以与宋代的谏权相比，在明代，有的是“厂卫”和“廷杖”制度，从王阳明到刘宗周皆不免廷杖之苦。在这种情况下，知识分子的批判精神又如何表现呢？如果有的话，那真是一种刀刃上的声音，随时随地都可能遭至斩杀。

当然，从另一方面来看，孟子的抗议精神在宋代也是不受欢迎的。孟子的地位在宋代以后有一个不断提升的过程，但说到提升就存在一个抵制的问题。几乎与唐朝的韩愈提出“尊孟”的同时，就有人提出“非孟”。更远的有汉代的王充提出《刺孟》，到宋代的司马光有《疑孟》，苏东坡的《论语说》和李觏的《常语》都有非孟的主张。宋室南渡后，非孟思想主要是以叶适为代表，他给孟子加了四个错误，牟先生在他的《心体与性体》第一册中就有关所谓道之本统问题与叶适有过详细的分辨。到了朱明王朝，朱元璋奉行的是“寰中士大夫不为君用，是自外其教”

者 诛其身而籍其家’的政策 所以对所谓的异端进行无情的打击。我们前面说过，孟子的思想中有君臣平等和反抗的意识，如果君视臣如草芥，那么臣视君则如寇仇。但是朱元璋正是那种视臣如草芥的君主，他看到孟子的这些话说‘使此老在今日，宁得免耶？’所以，下令把孟子的牌位从孔庙中撤出 并警告大臣‘如有抗谏者 以‘大不敬’论处 交卫士射杀’。到了清代 情况也一样 特务政治、文字狱、禁锢人心的八股、控制思想的学校 对异端的打击等等并没有改变。在这种情况下，知识分子的批判和抗议精神就很难表现，虽然他们有道德的勇气，有气节 但当一个人在上朝之前都要写好遗嘱 根本不知道自己有没有命活着回来的那种极端的专制政体中，儒家的这种独立人格和批判精神就难以得到伸展。因此，这种属于个人修身上的事业如何与政治格局之间有一个良好的配合还是一个大问题，而这一问题即便在今天也仍然是我们努力的方向。

我们现在有人注意到印度，印度有五十多年的民主，所以印度的知识分子可以表现孟子一样的风骨。但在中国却还有一段很长的路要走，民主必须在政治的格局中加以开出和确立，否则这种表现的代价就会很大。但是，另一种批评则认为，在宋明儒学中到处充满的禁欲主义，知识分子的软骨头、依附政权。这种批评怎么看？我觉得不能一概地接受下来。一方面这是事实，但它又不是宋明儒学的全貌，它还有其他许多的资源我们不能放弃。

事实上，不论专制社会到达什么程度，总是还有来自知识分子的道德立场的批判的声音，这也是事实。虽然在清代出了几个有相当影响力的了不起的大皇帝，但即便如此，他们也没有把政治权力、意识形态的权力和道德的权威完全合一，而且可以说在中国历史上也从来没有过。也就是说，知识分子一直可以掌握他的道德权威，并以道德权威来尽量影响意识形态的权威，进而由意识形态的权威来影响政治权力的运作，这是一面。当然，更多的时候，是政治的力量利用意识形态的权威来打击薄弱的道德权威，在中国历史上很多人就是这样被残杀的。我记得牟先生把明末与东汉末年放在一起，认为两者在性质上是一致的，都是气节之士。东汉的党锢之祸很惨烈，明末的东林党情况也差不多，而结果都一样，都是悲剧。对于这种悲剧我们是不能再重演了，应该避免。而避免的惟一一条道路就是要在儒家思想中开出一个民主政治的格局来，这似乎是儒学进一步发展的宿命。

东方 依您的意思 儒学的进一步发展要落到政治文化上，但严格地说，政治制度的建构才是最为根本的？

杜：是的。儒学发展的大的困难不仅是一个抽象的政治文化的问题，而是一个具体的最基本的制度建构问题。道德修养是个人之事，也是无穷无尽的。但是由道德发展为一种批判精神，对社会、对政治有一种批评，那么这种批判精神要得以充分的伸展，就必须落实到政轨道揆的建立上来。对于儒家来说，这个基本的制度建构

涉及到从家庭到社团再到国家的政治格局的许多方面。但是 儒家所碰到的这个问题与基督教、回教、佛教或者犹太教所碰到的问题在许多地方本质上有相似之处。儒家哲学本来就是传统中国最重要的政治哲学，它有一套有关政治文化如何确立和实践的内在机制，在政府组织、法律制度、人群关系和民间社会等各个方面 大到天下国家 小到家庭个人 它有一套相当完整的民间力量 大凡乡规民约、宗族祠堂、地志方志、家谱族谱以及同乡组织、四邻社团各个方面，儒家的一套理念都深入和渗透到里面去了。当然它有异化的可能，也有负面的影响。这些问题我们都必须面对，也必须作全面的分析。

在‘五四’运动时期 人们大都把儒家的这一套当作包袱 要一丢了之 甚至惟恐其不尽。如今看来 这些人对传统的理解太不够 因为传统并不能一脚踢开的 它深入到人的血液和骨髓里去了。人们看到了传统的阴暗面 并对此加以批判 这都是正常的 也是必要的。但是 如果认为要通过彻底埋葬传统，而不发挥它的积极的光辉的一面去实现现代化 那是根本不可能的事 这叫‘解铃还须系铃人’的问题。所以 我们说儒学的发展一方面要转向制度的建构 另一方面又要利用传统的资源 架空的建构是没有落实的基础的。

东方：我们有些学者一直认为中国的启蒙还远远不够 还需要进一步沿着‘五四’的道路向前发展 最著名的口号就是所谓‘救亡压倒启蒙’。那么 按您的‘解铃系

铃”的说法，我们这方面的思路究竟存在什么样的问题？

杜这个问题可以从两个方面来说。首先我是非常赞成“五四”精神的。对于儒学的批判在我心中占有相当的分量，我对儒家传统并没有浪漫式的迷恋。甚至可以说我对儒学的阴暗面可能要比一些以批评儒学为首务的学人还了解得多一些。但在另一方面我觉得我们对儒学的批判却必须有科学的方法。人们常常认为中国当时的情况是“救亡压倒启蒙”这种表象上的说明和描述当然没有错，然而，它却是表象的，是描述的。换句话说，这种似是而非的议论从来就没有检讨过我们当时启蒙的方式和方法究竟存在什么问题。为什么这样说呢？因为当时所用的启蒙的方式和方法正是西方启蒙运动的那一套东西，而这一套东西是存在偏弊的。

东方现在看来，西方的启蒙运动所资于应用的方法和工具，其偏弊性已越发变得明显了。其他的暂且不说，至少在“五四”时期那种激进的试图摆脱历史传统以进入现代化的观念，被海德格尔、伽达默尔以来的对启蒙运动的反思所发展出来的历史诠释学作了彻底的批判，简单地说，就是人们不能脱离自己的历史文化传统以追求现代化，人在根本上就是一个传统的存在物。

杜是的，毫无疑问。西方的启蒙运动满足于人们的热情，其风格无疑表现得非常简略、明快，他们提出要以理性作为惟一的标准用以审判一切，听起来也挺鼓动人，至少可以一时博得人们的好感。然而，事实上，他们所谓

的理性却并不是与历史文化传统毫无瓜葛的，因为理性是属于主体的人的理性，而除非这种人是突然从石缝里蹦出来的，否则，他们的理性便必然从属于历史的存在。当然，我们这样说，并非一味是保守。正像哈贝马斯所言 传统也是在批判中成长 我们需要以‘设定距离’的理性对传统的负面因素进行批判，这样我们才能有一个健康的心智。问题在于儒家传统在‘五四’时期被西方的启蒙运动所代表的精神打击以后，它的整个结构都遭到了破坏 不论是政治的结构、社会的结构还是教育的结构无一例外。他们都采用外来的西方的东西，但是这些西方的外来的东西却又没有相应的机制，难以发挥其主导的作用，这是一个非常有趣的现象。不论有多少教会、大学，而真正的运作机制却与根深蒂固的儒家传统有密切的关系。所以传统并不是一打就倒的，它如影随形，正因为这样，那些反传统的人如鲁迅、柏杨、李敖就有他存在的理由。在大陆有些学者的思想就一直转不过弯来，我心里非常清楚他们是怎么想的，但是他们怎么听，还是听出我要儒家一枝独秀，说我要发扬儒家精神，是不了解儒家的阴暗面，不知道启蒙的重要，不知道现代化的重要等等。

东方：那么，在您看来，真正的启蒙或者说儒家要实现它的现代转化应从哪些方面着手思考呢？

杜：我们说真正的启蒙的工作才刚刚开始，因为我们的第一代、第二代学者是在西化大盛的时候出来为儒家说话的。第一代如熊十力先生，虽然他傲慢，对西学也不

是很了解，但他对儒家的本体论、人生观的体察却有非常健康和重要的价值；到牟、唐、徐他们，攻击性就变得更强烈。牟先生基本上是俘虏了康德，再把康德进行转化。他们对中国文化的理解、对儒学的理解有其卓越的地方，当然也存在一些问题；他们对儒学的进一步发展，对传统儒学的道德与政治格局的安排都有思考和指点。至于如何落实建构，这里的问题当然非常复杂，所以到今天我们的话，很多问题都需要新的启迪来实现儒学精神的现代转化。但这方面的工作我们才做，系统地说来有三个方面：一个是道，即基础理论的问题，也就是儒家的道德理性问题；一个是学，即儒家理论的系统分析，也可以说是一种文化关切；最后一个为政，即儒家的实践包括它的制度建构，这是儒家的入世精神。道、学、政三个方面都要展开，而且三个方面是相互关联的^①。而我们现在看来，在这方面并没有很深的文化基础和积累，几乎是要重新起步，特别是面对犹太教、基督教和佛教等在学术理论的研究上力量之大、人数之多，相比之下，不管表面上看我们现在有多少文化热潮，然而，根本上情况却并没有多大的改变。我们只能说，儒门淡泊，于今为甚。

^① 参见杜维明《孔子仁学中的道学政》，载《中国哲学》第五辑，北京三联书店 1981 年。又见《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年。希望读者进一步阅读同书中的另外几篇文章，如《儒家传统的现代转化》、《创造的转化》、《儒家伦理的现代意义》、《儒家人文主义与民主》、《儒学第三期发展的前景问题》以及杜先生新近的一本论文集《道、学、政论儒家知识分子》，上海人民出版社 2000 年。

附录一

刘宗周哲学人类学中的主体性

杜维明著 钱文忠 盛 勤译

在接触新儒学思想中个人主义和集体主义之间的关系这一复杂问题之前，必须先确定一个适当的切入点，既不能导入完全外来的概念体系，又不能将讨论局限成内部对话。我想在本文中以中国 17 世纪最具原创性的思想家之一 刘宗周（1578—1645 年）的思想为切入点。刘氏的思想如同新儒学传统中的许多先驱，可以归为“修身”哲学，其主要关怀乃是“为己之学”。这种对为己之学的强调或许会给人如此印象，即单独的个人才是分析的基本对象。然而，实际上，我们需要双重路径。一方面是个人的，处理孤立状态下的自我，自我作为道德主体具有了解、感觉、意愿的能力，凡此皆是尊严、自主、独立的先决条件；另一方面是集体主义的，必须超越自我中心，投入到和他人有意义的交流之中，体验同一个人性的春天。这样看来，为己之学展现的并非仅是个人的欲望、感觉和思想，而是人类社会所有成员分享的作为人的独

特性。

为己之学的整个观念在新儒学文献中是很突出的，既涉及个人主义，又涉及了集体主义的众多问题。不过，刘宗周的哲学人类学，其对学习做人的持续过程所作的系统且根本的考虑，显然以主体性观念为基础。为了避免我们将刘氏之强调主体性视作倾向于个人主义，需要指出，新儒学文本中的主体性从一开始起就既是个人主义又是集体主义的。为了方便起见，我们首先可以将主体性观念视作从个人主义向集体主义的一场运动。我在讨论中希望表明，得之于对西方个人主义概念的批判性反思的心得见解，如何才能用于新儒学的主体性观念。当然，在这样做的时候，必须保持中国资料的完整性，这些资料就本项研究而言乃是刘氏思想的外在形态。同时，我还想指出，这种研究方法是符合刘氏逻辑固有推理模式的。因为我有另文探讨王阳明（1472—1529年）哲学中主体性和本性论真实的密不可分^②，所以在此我的

- ① 有关对西方个人主义观念的批判性分析，见斯蒂文·卢克斯《个人主义》（Steven Lukes, *Individualism*, Oxford: Blackwell, 1973）。有关自我观念的社会心理学研究，见戴维·L·米勒《个人主义、个人成就与开放社会》（David L. Miller, *Individualism: Personal Achievement and the Open Society*, Austin: University of Texas Press, 1967）。亦见查尔斯·A·莫尔编《东西方个人的地位》（Charles A. Moore, ed. *The Status of the Individual in East and West*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1968）。
- ② 《主体性和本体论真实：王阳明思想模式论》（*Subjectivity and Ontological Reality: On Interpretation of Wang Yangming's Mode of Thinking*, *Philosophy East and West*, 1973, 23. (1-2) [January-April] (187-205)。

重点是新儒学倡言的，深厚的为己之学乃是自我完善的可靠途径。也就是说，得以加深的主体性推进了集体主义。

唐君毅在一篇颇具启发性的文章里，分析了刘宗周的哲学思想，认为乃是对阳明心学，特别是晚期良知学说的的发展所作的批评^①。方东美则以为刘氏是“以王阳明为基础经修正的理想主义的代表”^②。牟宗三同意唐君毅的大体分析，同时又坚持认为刘氏的“内在批判精神”可以被理解成王阳明良知说的纯化^③。所有这些学者似乎都认为，刘氏通过批判性的阐释，彰明了王阳明思想中模糊之处，并且由此使“心学”臻于大成。

我在这篇尝试性的论文里，打算彻底考察刘氏思想的基础结构，不仅视之为对王阳明挑战的回应，而且本身即是一种哲学人类学的表述。重点将是针对道德修身有很多新见的原创性思想家刘宗周，并非作为晚明主要文化人物的刘宗周。从方法学的角度，我想在讨论刘氏的哲学见解时，将不限于时空的人类社会视作这些见解的听众，而假设 17 世纪的新儒学世界，连带其文化、社会特点，是刘

- ① 唐君毅《刘宗周的道德心学说、实践及其对王阳明的批评》(Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and His Critique of Wang Yangming) 载狄百瑞编《新儒学的展开》(Wm. Theodore de Bary et al. eds. The Unfolding of Neo-Confucianism. New York; Columbia University Press, 1975) . 305~331。
- ② Thomé H. Fang 方东美《中国哲学 精神与发展》(Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development. Taipei: Linking Publishing Co. 1981) . 471-476。
- ③ 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》台北学生书局 1979 年 第 451~488 页。

氏在普世道德概念的精神里得以哲学化的特殊场合。

人既然不可能在真空中思考 那么 他有意识回应挑战的语境就是理解表达出来的思想的含义所必需的背景。如此 熟悉一种思想风格得以成型的一般“话语”对于领悟赋予内容以独特形态的那些精义大有帮助。如果我们想知道思想家是如何创造出某种体认真实的新方法的，那么，就需要获取有关当时思想界的知识，在这个世界里 假定的“新方法”既是公认假设的延续 又是起点。但是 甚至即使有某种当时的“精神地图”也不可能比思想家遇到困难的迹象提供更多信息。若要真正理解思想家和自己的“问题”达成妥协的实际过程，就需要截然不同影响研究或文本分析的解释。

本文的基本目的乃是指明，主体性如何成为刘氏自我概念的中心问题，亦即人格的内核，用微妙精细而且完全自觉的方式决定了人们的存在质量。学做圣人乃是儒家的为学目标、终极承诺和永恒关怀，而这样的研究或许有助于我们理解相关问题、背景及方法。再者，同情理解刘氏推崇“认识实践仁”可能会有利于揭示万物一体的新儒学理想。该理想与其说以“拥抱宇宙”的浪漫意念，不如说是以相信人类具有伟大的同情怜悯之心为前提的。

问 题

刘氏的哲学人类学是儒学探求自我知识不可或缺的

组成部分 理解它的困难来自两个方面 他忠实于以《大学》为中心的古典传统 不同寻常地偏好以彻底探究人类弱点作为坚持个人尊严的方法。唐君毅对刘氏问题的描述甚具洞见：

在刘宗周对王阳明思想的批评中，存在着一种竞争 即 作为良心自觉的‘意善’比同样作为良心自觉的‘知善恶’更具“优先性和基本性”。在王阳明的思想里 这种自觉始于知善恶 然后 第二步 好善恶恶 再后 第三 为善避恶。这看上去乃是依照普通经验的心理学次序。不过 根据刘宗周 这种秩序必然改变 即承认善意的优先性或根本性 向善的意愿是心的原初功能，与心的另一个原初功能感觉密切相关。认知功能本质上受原初意愿及相伴感觉决定，在本体论次序上后于意愿和感觉。^①

这里简单引用了唐氏的看法，唐氏认定刘宗周主要不满于阳明的良知说及其四句教，亦即意在心的结构和功能里比知更具优先性和基本性的问题。

阳明的四句教代表了他有关儒家修身的最终意见，良知在其中的中心地位是显而易见的：“无善无恶是心之体 有善有恶是意之动 知善知恶是良知 为善去恶是格物。”^②

① 唐君毅《刘宗周的道德心学说、实践及其对王阳明的批评》第 313 页。以下简称《刘宗周的道德心学说》。

② 陈荣捷编译《中国哲学资料》，第 86 页。

阳明认为 人意识到善恶之分时 道德努力也就开始了。在那一刻 人的良知对处境有所体认 开始了修身过程。阳明提倡知行合一，因此，知同时也就是行。然而，从刘氏的观点来看，这种修身过程预设认识而非意愿是道德的基础。结果 阳明的“最终见解”仍然未能把握儒家修身的根本。

这个问题的经典出处乃是《大学》：“物格而后知至，知至而后意诚 意诚而后心正 心正而后身修。”在这短短的一句话里，儒家思想的五个基本概念按一种特别的次序排列 物、知、意、心、身。阳明力图强调知作为道德活动本体论基础的根本性，建议将这句话读成修身的互为一体的四个方面，而非彼此分离的四个步骤。假若我们认为《大学》说的是修身彼此分离的四个步骤 那么就会将整个过程设想成一种系列连续的发展。我们首先探究物 为的是得到知 得到了知 我们学着使自己的意诚实；通过使意诚实的道德努力 我们就尝试修正自己的心 心既正 我们才能开始修身。如是 格物、致知、诚意、正心 被视作我们赖以修身的四个必要步骤。但是，阳明指出，这些“步骤”在整体进程中乃是互为一体的 象征着在修身中纯净精妙的不同程度。

这种阐释立场以其“知行合一”说为基础 促使阳明意味深长地从注疏传统出发 将“格物”视作“致知”的前提条件。在阳明的思想里，“格物”解作“正事”而“致知”则解作“原初知识的完全实现”。阳明以为“知”的含义远

不止于认知(因为“知”包括“行”)借此强调心的情动和意动方面。确实,重视意的力量乃是其“能动唯心主义”的显著特征^①。表面上看来,刘宗周反对的主要不是阳明立场的原初表述,而是其门下,特别是王畿(龙溪,1498—1583年)王艮(心斋,1483—1541年)的著作中对四句教的误用^②。因此,刘宗周之坚持意先于知可以被解释成回归并肯定阳明的哲学意图。但是,我们一定不能忽视这个事实,即刘宗周在思想上的自我定位与王阳明有很大不同。在此仅举一事:他相信这些“误用”的根源就在于良知说本身^③。

正如唐君毅所指出的那样,刘宗周的理论工作和为修身提供具体计划的实际关怀是分不开的。对他来讲,意优先于知,“对于成圣的道德实践而言最为关键”^④。刘宗周和阳明以及几乎其他所有新儒学思想家,都相信通过自我努力可使人性臻于完善。但是,刘氏极其怀疑是否需要心的启示。他设想的进程要求对人类恶的倾向具有远为精细的体认。就此而言,刘氏的问题乃是据阳明对《大学》的解释,知善知恶不仅要好善恶恶,而且还要

① 陈荣捷编译《中国哲学资料》,第654—691页。

② 牟宗三《从陆象山到刘蕺山》第451—452页。

③ 刘宗周《良知说》见《刘子全书》卷8,1822年版,24a~26a。亦见《阳明传信录》,见《刘子全书遗编》卷13,1850年版,23b~24a。我要感谢陈荣捷提醒我注意这份重要文献,并好意地让我使用其私人藏本,这也许是北美孤本。有关“良知说”的详细讨论,见冈田武彦《刘念台文集》(东京:明德,1980)第187—199页。

④ 唐君毅《刘宗周的道德心学说》第313、314页。

为善去恶。如果是这样 就预设了恶的存在 而有关知识就紧跟在有关体验之后。那么，除恶绝无可能先于对恶的体验。努力于道德修身就成了“恶已完成了之后的一步”了 那么 追求人的完美就至多不过是“抓住恶的尾巴”罢了^①。结果 作为展现仁的最正当的方式 成圣 就是无法实现的理想了，每个人都是潜在圣人的假设也就无由证实了。

刘宗周改进阳明良知说的策略有两个基本假设。他坚持认为 在本体论的层面上 人性终究是善的 而在实存的层面上，每个人都绝对有必要投身于抗拒恶的持久艰苦的道德斗争之中。在他看来，这种途径结合了这两个基本假设 既可以开辟成圣之路 又可避免阳明学派的两个严重错误 相对主义（见于那些过度热情者 混淆了良知和情欲，声称必须承认所有欲望的要求都是善的）；绝对主义（见于那些过度轻松者 将良知等同于某种漫无目的的“顿悟”无视道德主体的实际成长）^②。但是，刘氏对这些已认识到的极端并非仅止于诊断。他走得更远 为了确立更加纯粹、更加平衡的修身方式 他批评了阳明学派的晚期发展。

理论上 刘氏的思想历程始于对《大学》“三条目”尤其是第三条的探讨 即学做完人的方法内含有“止于至

① 唐君毅《刘宗周的道德心学说》，第 313、314页。

② 《刘子全书》卷 6《正学杂解》，11a。

善’的能力 这种说法也许无非是指 在追求完善的过程中 应该尽量发挥自己的能力和达到既定道德处境下最高的行为标准。但是 刘宗周却将‘至善’释作‘修身’的基础。它不仅是追求的理想，而且是道德行为可由当下开始的实际理由。道德行为之所以可能，乃是因为我们的本性天生具有止于至善的能力。作为道德主体，在日常事务中展现至善，是我们与生俱来的权利。由于我们的本性是天赋的 就其原初状态而言是天国的 因此就其最完整的意义 乃是神圣的。我们是上天的合作者：“天非人不尽性。”^①这样，刘宗周就发展了孟子的论点，即“知其性 则知天矣，”^②

新儒学思想的所有传统几乎都强调超越意义上的性善说。然而 刘宗周“人性本自于天”^③的论断超越了程朱在引发人类创造力时“性即理”^④的信念。说“人性本自于天”意味着 既然人性是由天赋予的 那么也就是有生产能力的，因为它是天的组成部分。天有无限的生产力。尽管就《易经》和《中庸》哲学而言 人类参与天地宇宙转化的观念居于中心地位 不过 刘氏设想天也靠人类活动达到自身圆足 则显得出奇的夺目 所以 就刘宗周而言 止于至善的能力不仅在人性上有可能 而且在道德上也是必须的。

①③ 《易行》卷 7；《刘子全书》卷 2，14a。

② 《孟子·尽心章句上》。

④ 程颐《遗书》，《二程全书》卷 18，四部备要本，17b。

刘氏断言与其说人性是一种超越资源，还不如说是道德的基础 因此 他的哲学人类学在相当大程度上仍然属于相关新儒学思想的主流。他用以表述这个特殊见解的文风实在太过普通了 甚至连新儒学两大流派 程朱和陆王之间的区别基本上都没有展示出来。为了能够精确地描述刘氏对这场仍然延续着的讨论的独特贡献，似乎需要就新儒学的‘主体性原则’略加讨论了。

背 景

宋明儒者试图明确其思想问题的不同特征，故而分别名其道曰“性命”之学、“心性”之学、“身心”之学。这四个关键概念——性、命、心、身 是理解新儒学思想主体性原则的过程中出现的基本问题。

新儒学探索真正自我的实现始于“身心”之学。身心并举或许给我们这样的印象，即新儒学意识到作为物理自我的身和作为精神自我的心之间的区别。不过，他们思想模式的特征更多地是想超越这种区别，而不是将它当作自明的真理予以接受。结果，身体语言充满了有助于弄清楚心的概念 更恰当一些：“脑—心”如何得以表达的象征意义。同时 身的主宰——心 绝不会被看作体外的精灵。身心一致决定了新儒学的自我观念，尤其是新儒学的主体性原则。

身体是伦理一宗教价值在其中创生、保持以及体现

的实存领域。身体不只被视作父母所赐的礼物（“孝”在儒家象征主义里的中心地位即由此而来），而且还是上天所赋知觉物的最高形式。修身意指对身加以齐整、培养和修炼，而非借苦行无视身体知觉。为了较高级的精神和思想价值的滋长，只能在某种程度上放弃和超越身体，这种想法与人的完善即“践形”^①的完全实现的儒家设想根本冲突。具体说来，修身必然包括身体的修炼。礼、乐、射、御、书、数既是身体练习，也是精神锻炼^②。用艾力克·艾立克森的话来说，正是通过“经验的礼仪化”^③，身体才成熟到自我理解和具有交际沟通能力的程度。

确实周敦颐（1017—1073年）认为人类在宇宙创生过程中接受了“太极”其主要目的乃是意欲将仁置于形上学的关键地位：人是“大化”的创造者，远不止仅是造物而已^④。但是，在周氏形上学外观下，隐约主张人的特点就是感觉，一种精妙、普遍与所有存在形式共处的亲密感。这促使张载（1020—1077年）提出了似乎很是浪漫的看法：“乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处。故天

① 《孟子·告子章句上》、《孟子·尽心章句上》。

② 儒家教育简论，见杜维明《儒家对成年的看法》，见《仁与修身：儒家思想论集》（The Confucian Perception of Adulthood, in *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1980）44。

③ Erik H. Erikson, 《工具和理性：经验礼仪化的步骤》（*Toys and Reasons: Stages in the Ritualisation of Experience*, New York: Norton Press, 1978）。

④ 周敦颐《太极图说》，《周子全书》卷1、卷2，四部备要本。

地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。’^①程颢（1032—1085 年）更进一步引申了身体的寓意：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至。若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”^②

据这些说法，也许可以将身体视作人的精神的居“屋”。因此，身体通过其感觉与万事万物交流，这种观念可以被理解成人类精神的具体体现。结果，身体变成了实现精神价值的工具。这种对身体内在固有善的乐观主义依据一种假设，即诸如喜怒哀乐等基本感情乃是我們对外来刺激予以回应的表征，表明着我们对周围世界的情感。那种流于老生常谈的说法，只有人才能体验痛苦和希望，或许来自于程颢采用的医学比喻，将四肢麻痹比作‘不仁’^③。所以，人是情感最为丰富的动物，天赋有着最敏感的身体。正是在这个意义上，“万事万物皆体现于感情之中，对于人而言不仅可能，而且也必然是人才克臻于此”^④。

那么，自我作为人的身体，乃是感觉、关心、爱恋的自我，不断与整个环境互动交流。自我为了生存、发展、满足、回应、接受或内化周围的象征以及物质资源，调动生

① 张载《西铭》，《张子全书》卷 1 四部备要本，1a。

②③ 程颢《语录》，《遗书》，2A:2

④ 杜维明《新儒学“人”的概念》，见《仁与修身》（The Neo-Confucian Concept of Man, in *Humanity and Self-Cultivation*），74。

动的以及非自然的力量。孟子关于只有圣人才能完全实现其潜能的说法，充溢着伦理—宗教意义，但是在实际行动中，却也表明身体的“完成”亦系终极关怀。年龄的增长被视为实现自我的自然过程，逐渐而不可避免地走向人生历史的终结。夭折是可憾的，年逾古稀则要乡邻共庆。

心与身不同，无形无限。根据荀子，心空虚、细微而又宁静^①。心可以被外来印象充注，但是绝不会丧失从外界接纳新信息的能力。心可以同时兼顾多物，但是，短暂的断裂不会伤及其内在的一贯性。而且心即使易于受到来自相应环境的刺激的烦扰，也总是保持着一种根本的宁静。荀子试图强调心的认识功能，只不过代表了儒家思想的一小朵浪花。孟子影响下处于支配地位的思想传统，认为心乃是道德的产生中心。心的基本功能是“思”^②。不过，在孟子看来，“思”是包含了整个人的转化行为。这也是孟子形容心为“大体”的部分原因^③。心作为道德的产生中心，不仅思考，还有意愿。而且，心正是借意愿才能证实其所思的真实性。正如孟子指出的那样，意是心的指向，心指向何处，“体力”就跟向何处^④。实际上，心的意动和情动取向先于其认知功能。因为心感觉、意愿比起思想、考虑和反映来，更为经常，更为直接。

① 《解蔽》，《荀子引得》卷 80（剑桥 哈佛燕京学社，1950）第 34~41 页。

②③ 《孟子·告子章句上》。

④ 《孟子·公孙丑章句上》。

从语源学角度上,中文的“心”也可解成“心脏”之心(heart 先此英文则作 mind,“心思”之心——译注)有时也径译作“心思”以表达两重意思^①。心虽然不可言喻,却可以通过身体知觉直接接触到。孟子列举同情怜悯、不忍见他人受苦等感情,说明仁是心内在固有的本质。以此类推,心在本质上具有作出正确判断、明智选择以及恰当社会决定的能力。根据孟子,羞耻感、对错感和敬重感都是心的自然表现形式,分别是实现义、知、礼等道德意愿的感情基础。不用说,孟子的“心—思”观和那种以为外在环境借由社会化决定了人类良知和意识的说法截然相反。

但是,将孟子的立场形容成认为道德观念是心天赋具有的内在论,也会产生误导作用。孟子尽管坚决主张仁、义、知、礼并非从外部钻入心中的,却从未贬低环境的重要性和经验学习的必要性。事实上,孟子思想的一个明显特征就是承认“心学”是一个修身的综合项目。凝神专注以及类似于瑜伽的修行在这种特别的取向中并不突出。“立其大”的伦理—宗教关怀,一般名曰“立志”乃是出发点^②。此项任务的基本关怀,即全身心致力于自我

① 见狄百瑞《新儒学的“心思”学说》载其《理学正统和心思学说》(The Neo-Confucian Learning of the Mind-and-Heart, Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. New York: Columbia Press, 1981), 67~185。

② 《孟子·公孙丑章句上》、《孟子·告子章句上》。有人认为陆象山的哲学人类学可以说以孟子的论点为中心。见牟宗三《从陆象山到刘蕺山》第3~25页。

实现 是使意愿纯洁 令其完全集中于个人修身。孟子明确建议“养心莫善于寡欲”^①。这种说法看似老生常谈，其依据是 心只要一遇到情事 就有无意中被引入歧途的危险。欲望越多，则接触之情事就越多。由于情事互相作用，心就不能回复到原来的平衡状态了。心在外部世界变动不居的景象下“放失”了。因此“立志”的最低要求乃是寻找“放心”^②。

宋明儒学的主要争论之一，是心究竟能否独立而自动地“立志”。如果能够，立志就是道德修身的第一步。如果不能，则必须找到以坚定其志为明确目的的律心之法。在这两种情况下，通过自我努力可令人性臻于完美的预设都未受到挑战。用新儒学的术语来讲，区别在于心、性之间的关系。假若性和心都是自发产生道德价值的感觉、意欲、思考官能，则在终极意义上，心就决定了性，那么，心、性就无本质区别可言了。另一方面，假若心才是我们借以学习道德的官能，而又不必然是道德的本体论依据，那么就必须认识到心、性之间的区别意义重大。

那些认为心、性同的儒者，强调心的内在呈现和自我觉悟乃是完善人性的直捷路径。他们以为，人类可臻道德的本体论依据并非某种静态结构，而是一种动态过程。作为一种过程，心、性能够自动产生出实现道德自我必须

① 《孟子·尽心章句下》。

② 《孟子·告子章句上》。

的力量。在他们看来，立志乃是开始实现自我整个过程的最有效方法。他们还进一步声称，心本身并无原初实质：“志”的道德努力才使其所具有的实质得以呈现。换句话说，“志”作为心的指向决定了心的性质。我们在此遇到了某种吊诡：假如心在其自身之中就具有性善的决定性特征，那么，为什么还需要道德修身呢？另一方面，假如只有通过道德努力才可能完全认识性善，那么，心岂非并不能完全自觉了？

这个困难也许就促使另外一些儒者，即那些认为心性相分者，坚持心必须修养，才能逐渐趋同于性。心并非自动地自我呈现，假如它能够如此，乃是因为它通过严苛训练学会了自我把握。“志”的力量不足恃。道德修身至少包括学习礼仪、阅读以及社会实践。没有经过谨慎内化的获取知识的方法作为调节手段，通过心的觉悟完善自身，其可能性是有限的。直接凭借心的内在本质，投身于将人性的道德倾向付诸实现这一极其艰巨的事业，既无必要，也不值得。因为心经常无规则可言，心原初状态的精妙在普通的人类实存中几乎不可能呈现出来^①。

尽管在心是否能够独立地‘立志’这个问题上意见并不一致，但是，主要的新儒学思想家都同意，人性作为发号施令的原则乃是天赋的。人类存在的终极原因由此

① 这种思路的例子可见于朱熹心学。见牟宗三《心体与性体》第三册，台北正中书局 1969年。

看来可以被理解成我们本性中与生俱来的“天理”之体现。表面上，这种思路似乎可与人类受到上帝约束限制的看法彼此兼容。确实，内在于我们本性之中的原则正可以比喻成天命所赐的礼物。然而，受到限制的神性只不过是具有真正神性的事物的苍白反映，这种原则却与此不同（无论是‘太极’或是人性）原则就是天命或天理。这个断言中隐含着这样的信念，即人的原则和终极原则一样，是天命的完全体现。由于神凡、圣俗、创造者和造物等等相互分离，在儒家象征主义中，即使作为一种被摈弃的可能性，也不会予以考虑，因此，天命绝对不会变成“完全彻底的他者”。相反，天命内在于人的基本结构之中，彻底认识到心，就理解了人性，理解了人性，也就了解了天。

方 法

黄宗羲（1610—1695 年）影响深远的著作《明儒学案》为我们概述了刘宗周的“心—思之学”。众所周知，黄宗羲乃是刘氏最著名的弟子，如果说不是最亲近的，大力突出其师的历史形象，将其树立成宋明儒学的最后一位大师。黄氏的意见是，刘氏的“慎独”学说是宋代大师和王阳明阐释的儒家之道的精粹结晶。刘宗周集中探讨“意根”的观念，发展出对新儒学“性体”概念，亦即人类特性的终极证明的新解释，极大地推进了阳明的“良知”

说。虽然黄宗羲在《明儒学案》里选录了相当多的刘氏著作和语录，但是，有关刘氏贡献的讨论却相当简单，我们对其评价背后的理据几乎茫无所知。因此，以牟宗三试图依照刘宗周本意详细考究“心一思学说”的成果为中介，来接近刘氏思想，会比较容易见效。

刘宗周意欲将上述两个儒学传统的看法加以组合。具体而言，他希望重新阐述阳明思想中的心性合一观念，以求在面临指责其一边倒依赖于心的自觉能力的批评时，有可能成功地自卫。根据牟宗三建议，我们也许将刘宗周的策略形容为用“慎独”的“密教”精神来重述阳明心学的“显教”^①。“独”的观念在刘氏有关学习做人的具体进程中所具有的中心地位，会在我们讨论过程中清晰起来。

刘宗周批评了阳明的良知说，却完全赞同阳明强调心内在呈现和自我觉悟的中心地位。他和阳明一样，也相信心可以独立、自动地确定其“意”。不过，刘宗周怀疑心的“知”的官能，即使隐含着情动和意动的取向，也不能得到整个修身过程的信赖。在道德发展的特定关键时刻，要紧的倒不是知道什么，而是不知道什么。“知”的识别功能预设了善恶二分法。这种预设就决定了道德主体身处分隔开来的世界之中。道德主体与终究是善的本性疏离了，也就只能追求一种碎裂残破的、在量上有所增

牟宗三《从陆象山到刘蕺山》第 453~457 页。

长的美好生活了。

道德主体凭借着“顿悟”可以一劳永逸地安居终极之善的永恒极乐天国之中，这种信念并不能提供可行的选择。至少，想象出来的心的内在呈现，实际上只不过是某种空观。阳明四句教之首“无善无恶是心之体”，在刘宗周看来也就错了。如果心的实质乃是人性，那么，心就应该是终极之善的寓所。心不应被视作良知，好像意为善在某种程度上乃是外在于其原初结构似的。阳明“四句教”的第二、三句即“有善有恶是意之动”、“知善知恶是良知”也成问题，尤其在秩序方面更是如此。如果善恶二分出现在意的活动中，那么，初生之知绝不可能早于恶而存在。再者，没有什么保证知的行为本身必须会根除意所引生的东西，结果“知为意奴也，良在何处？”^①

刘氏提出对两种形式的知作出区分，以求纠正错误顺序。知善恶类似于知爱敬，但是，这种相似性是表面的。有关爱敬的知识内在于对爱敬的感觉，而有关善恶的知识却外在于对善恶的直观感觉。良知，就爱敬言，意味着我们初生的意识尚未掺杂憎恶与不敬的感觉。所以，良知总是好的。反之，由于善恶之知所依据的乃是由良知派生出来的某种价值判断，所以，它不可避免只能处于第二位。刘宗周还进一步提出，对意的观念详加区分。他相信，区分两种“意”是极其重要

刘宗周《良知说》，《刘子全书》卷 8, 25a、25b。

的。为了方便起见 我们可以称第一种为“念” 第二种为“意”。刘氏力辩 王阳明为两个问题所困 误解了作为第二种“意”的意 迫使他在“知”的官能中寻找善 对知的观念理解得不够精细，迫使他在心中寻找善最完美的体现^①。

刘宗周使用上述策略，重述了阳明的四句教，意义重大：

有善有恶者 心之动。好善恶恶者 意之静。知善知恶者 是良知。为善去恶者 是物则。^②

在这种重述中 心、意、知、物的次序虽然并未改变，第三句且与阳明所言一致 但是 意义改变甚大。他没有假定诸如“无善无恶是心之体”之类的超越原则 而是将心视作一般意义上的意识。另一方面，则假设意在道德修身中起积极作用，原生的知也不再作为对意之活动所引生的善恶的事后反映起作用，其知如意之转换。刘宗周形容意“乃知之居处而非出处”知乃“存于意而非由意所起”^③。正是在这种意义上，刘氏将意视作心的实质，坚称意愿行为 特别是在意愿行为最微妙的显现中 明确了心的真正功能。

上述对两种“意”加以区分 证明了意在刘氏哲学人

① 刘宗周《良知说》，《刘子全书》卷 8, 25a、25b。

② 刘宗周《学言》见《刘子全书》卷 10, 26b。亦见黄宗羲《明儒学案》卷 62 四部丛刊本, 7b。

③ 刘宗周《学言》，《刘子全书》卷 10, 26b。亦见黄宗羲《明儒学案》卷 8, 25a。

类学中的中心地位。对他来说，由过去经验形成并受其限制的选择观念、个人品味、本能需求都不是‘纯意’的体现。“纯意”就其原意而言，乃是纯粹意识的活动。唐君毅指出：“意识从外部或内部经验客体抽身而退，将自身从混杂中清净出来，自视为纯粹主体或纯粹精神之光，此时的意识就是纯粹的意识。”^①另一方面，倘若意识趋向客体，受外在印象冲击，或是与外部世界诸观念相互混杂，那么也就不再纯粹了。纯粹形式的意识并非指对事物有意识，而人类生来就都具有这种‘智识直觉’的潜能，这样的假设是新儒学思想，而且确实是中国哲学全部三套学说无声的特征^②。再次引用唐君毅的意见，刘宗周的独到贡献，乃是认为纯粹的意识“不仅是像光一样的纯粹之知，而且还是纯粹的感觉和纯粹的意念，犹如光之热。如是，纯粹的意识是有生命的”^③。

然而，在一种更深层的意义上，阳明及其绝大多数弟子也将纯粹意识视作终极自我转化的重要力量。他们认为，良知是一种形式的纯粹之知，需要纯粹的感觉与纯粹的意念。良知既是转化行为，也是反映之知。知在良知的结构和功能中，不仅包括“知其然”，以及“知其所以然”，还令人联想到觉悟、转化，更重要的还有认识实践等活动。因为良知的明确特点乃是知行合一，所以，纯粹的

① 唐君毅《刘宗周的道德心学说》第 315 页。

② 牟宗三《智的直觉与中国哲学》台北商务印书馆，1971 年。

③ 唐君毅《刘宗周的道德心学说》第 316 页。

意识也是创造的一种形式。知的主体就是成熟的创造者。这种似乎是柏克莱式的断言，更是建立在一种信念的基础上，即每个人都天赋具有神一般的能力，能通过智的直觉进行创造。被认知的客体成为活生生的事物，而非仅外在事实，因为认知的主体通过意指活动使客体充满生命。阳明认为事务乃是意的居处，这个观念直指其思想的“唯心主义”特性，而刘宗周则主张意作为一种意念乃是生命力 两者似可兼容 。

那么 我们在什么意义上 可以将刘氏的哲学人类学理解为用‘慎独’的‘密教’精神来重述阳明心学的‘显教’呢？牟宗三提出，我们可将刘氏“意”的观念当作一种超越原则^②。特别是，意作为意志力是经验的，因此在运作上是后验的。这样看来，意志力问题是道德主体选择背后不言自明的禀性。作为意志力的“意”与过去的习惯和现在的偏好纠缠甚深，足以使其变成一种沉溺，而非解放。如果我们简单地循意志力行事，就会发现自己倾向于与应有道德相反的行为模式。另一方面 作为意念之“意”则被认为是纯粹之意的体现。用刘氏的术语来讲，纯粹之意永远都不会迷失“至善”因为它是心的表达 如同海浪一般自然。纯粹之意以自己的直觉方式行事，完全独立于感官知识，而且永不犯知识上的错误。所以，绝对可以在正确

王守仁《传习录》，《王阳明全书》卷上，台北正中书局1955年，第5页。

牟宗三《从陆象山到刘蕺山》，第465~466页。

的时间、正确的情势下，做正确的事情。不过，主要的关怀是保证具体地运用超越原则，以求产生最希望的效果。换句话说，可以保证超越原则变成可体验的真实，而不仅仅是一种理论上的假设。“慎独”的概念说的正是这点。

“独”也有独特和绝对的意思。“慎独”概念同见于《大学》、《中庸》表示一种伦理—宗教义蕴深远的修身方法。尽管“慎独”经常被释作“独处时警惕自己”^①，但是，这种老生常谈却并不能证明刘氏在其哲学人类学中深思熟虑地试图置“慎独”概念于关键地位是正当的。刘宗周认为，“独处时警惕自己”的自律只不过抓住了道德修养的皮毛。真正的挑战是学习与自身最深层的存在，即惟一、独特、绝对的道德创造力中心保持一致。正如我们已经指出的那样，刘氏认为人性本善，而且人与天乃合作创造者。天人合一将仁视为创造性自我转化的神圣力量，提供了本体论的证明。

“独”在这个意义上代表着某种本体论实质和经验真实。作为本体论实质，它是天赋本性，原初之心，是“意根”，作为经验真实，它兼具心的未发之“中”和已发之“和”^②。刘氏对这个问题的思考虽然可与陆王传统心即

① 陈荣捷《中国哲学资料》第 89 页。

② 《中庸首章证》，《刘子全书》卷 8（1824—1835 年版），9a~12a。此文起首部分 9a~10b 不见于台北“中华文史丛书”本。“中华”本当系《刘子全书》道光本（1822 年版）之复印本。道光本佚两页。“中华”本拟校补脱文，补入手写两页 9a~10b 两页，可惜此两页乃 7b~9a，故而益增混乱。我核查了哈佛燕京所藏两部《刘子全书》（1824—1835 年版）其一同样脱此两页。

是理的学说兼容，但是，刘氏论点的要旨更加深思熟虑，更加精微吊诡。我们本性里所固有的“独”（或者若是愿意，也可以说人进行严格的自我审验的独特能力），是我们道德自我完善的充分和必要条件。不过，我们借以彻底认识自身本质的具体进程却绝不可能简单直接。至少，我们现存状况并不符合我们应该具备的道德，而后者即相当于我们本体论上的人性。

刘宗周不同意心可以凭靠其觉悟的知识，直接实现人的终极道德转化。因此，“慎独”也就并不简单的只是一种内省认知的形式。“慎独”更多的乃是一项尝试，试图为敏锐、综合、持续地考察人们动机结构的最深层面，创造出一种经验基础。就此特殊方面而言，这种考察既是对人的行为的一切后设理由进行集中探究，也是对个人道德增长的无限可能性加以全面肯定。所以，自审和自尊乃是同一进程的两个一体化取向。若要彻底考察人所做的每一件事，无论大小显隐，就要完全承认每一个人都是能动的道德主体。自审似乎是难以逾越的工作，不能仅在行为和立场层面上着手进行。除非和为道德修身提供无穷无尽能量的道德创造中心确立某种联系，更确切地说，建立某种渠道，否则，任何性质上的改善都毫无希望。零星努力肯定不会起什么作用；如果停留在伦理领域而忽略了道德的终极资源，那么，即使是系统、循序渐进的努力也是不够的。

用刘氏的术语来讲，“慎独”包括两方面的过程：“化

念归心’^①和“以心著性”^②。前者以这样的信念为依据，即“念”非“心”之表达，而是“心”之居所^③。换句话说，“意根”明确了“心体”。所以，“化念归心”即是将“念”予以重构，使之完全转化为“意”。无论“意志”或“意念”是否表达了“念”的本质意义，刘氏所作的区分细致精微，而且毫不含糊。刘氏采用训诂学方法，将“念”分析成“今”和“心”，将“念”定义为心之“余气”^④。唐君毅就刘氏思想的这个方面论述如下：

实际上，“余气”指的乃是某项已完成活动的潜能。这就是习性的起源。每一种习性，都来自于过去的意识活动，所以就有些许残余的效力，促使当下的意识采取习惯形式，名曰“习”。“习”大概和本性差别甚大。倘若当下的意识采取了不同于本性，过去活动的习惯形式，那么，就将自身退回到习惯形式，并在其中僵化，变得偏执和无创造力。这就是错误和恶的起源了。^⑤

因此，可以将“念”视作“受到偏执的习惯形式控制意识的僵化”^⑥。

刘宗周意识到，“念”可善可恶，而且增善除恶乃是可

① 刘宗周《学言》，《刘子全书》卷 11，11b。有关的探讨，见《治念说》，《刘子全书》卷 8，24a~b。

② 此四字乃牟宗三的创见，见《从陆象山到刘蕺山》（第 458 页），完全得到了刘氏对人性所作阐释的证成，见《原性》，《刘子全书》卷 7，1b~3a。

③④ 刘宗周《学言》，《刘子全书》卷 11，6b、11a。

⑤⑥ 唐君毅《刘宗周的道德心学说》第 318 页。

以指望的。但是，他原则上对在这种相对主义层面上开始整个修身进程并不满意。他追求道德的绝对标准，这就迫使他不止于探究可客体化、可具体化的行为模式。无论这些模式看上去有多好。他企图彻底细究无意的自主行为。那样就能逐渐学会与完全纯粹之意念如合符节的行动^①。人们甚至能够达到如此高水平的有意识的自我激励，以至于意的弱点都消失了，而每一个行为都是心之自我呈现的结果。这在实践中未必可能。然而，不仅每一个人都可能为之奋斗，对那些认真践履‘身心之学’的人而言，更是一种道德命令。

“慎独”双重进程的第二部分向我们展示了刘氏对新儒学思想的独特贡献，即其“密教”。真正的人性只有通过心的有意识的行为才能得以揭示，这是宋明儒学普遍认同的预设。刘氏的独到之处，作为对阳明良知说的回应，乃是去探究心最深层的结构和功能。这就要求，在心对人性的呈现还仅仅是其初期形式“几”的时候，即对心有一种来自经验的理解。初期的呈现误入歧途的可能性甚大，除非在一开始就能一再接触作为活生生真实的精妙心，否则就不能保证其健全发展。心虽然具有完全认识人性的潜能，但是，受到挫折的呈现很少能表示真正的仁。所以，就“意根”加以道德上的努力至关重要。

不过，与至少在内省时可以注意到的心的觉悟功能

例见刘氏有关“习”之讨论，见《习说》，《刘子全书》卷8，19b~20b。

不同意根则过于精微，很难完全认识。我们如果不能与纯粹意识的创造性生命的基本节奏保持一致，意根就易于逸出我们的注意。修养意根，可与孟子的养心相比较，必须‘勿忘’、‘勿助’^①。刘宗周完全赞同孟子的学说，即尽量减少欲望是养心的最好方法，同时进一步提倡依照《中庸》的精神，在心‘既生’和‘未生’两种状态间持续互动。刘氏特别提出，为了综合了解我们处在道德增长的哪个阶段，可以像稳定的视感觉和情绪的消减流变以领略季节变化那样，依感觉与情绪的变动来体验道德发展情况^②。我们既已意识到自己的内在生命，道德努力就应以理解心之实质与心之功能密不可分为目标。我们的行为越是符合心的自主性和自发性，就越能体验到我们的本性是一种正当的积极性，而不仅仅是一种想象出来的可能性。

刘宗周告诫我们，一定不能受误导去相信，由于凭借心的自发、自主功能可以接触到我们的真正本性，因此就注定会有一条道路通向至善。意根太微妙了，一旦“诚意”的艰辛努力被中断，它就像体验过的真实那样消逝了。另一方面，甚至尽管‘诚意’的努力从未稍歇，意根中总是还有我们无法识透的深奥取向^③。所以，刘氏认为，

① 《孟子·公孙丑章句上》。

② 刘宗周《读易图说》，《刘子全书》卷2，8b~9a。亦见《学言》，《刘子全书》卷11，9a~10b。

③ 刘宗周《改过说》，《刘子全书》卷1，13a~13b。

“慎独”乃是修身的最佳方法。极具创见的《人谱》里所见详尽精致的改过方案，因此也就可以被解释成学习做人的策略，将“慎独”像日常礼仪一样付诸实践。

认识人性

表面上，刘宗周的《人谱》是某种图表、谱系、单子或手册，用来教人“迁善改过”^①，以求健全地成长为有道德之人。然而，这篇文章的后设结构，乃是通过“慎独”实践修身的整体观念。人类是宇宙间最富感觉的存在，承有“天命”，其本性体现了宇宙转化的“中心地位”。他们不是作为创造物而被“创造”出来的，而是承担在天地宇宙转化中提供必要协助的共同创造者。仁是这种三位一体的一个成员，肯定是神圣的，而且又是可以成为神性的人性。但是，尽管人性本善，其自我呈现的路径却绝不是一目了然的。无须修身的艰辛努力，顿悟就可使人成圣，乃是天真幼稚的想法，其基础是对原来方案深奥之处的误解：人性只有通过心的意念、认识和感觉功能，才能得以显示。

“心的实质”虽然和人性一致，但是，心却仍然需要节制、修养、培育。这样，心内在固有的“中心地位”才能自

刘宗周《人谱》，《刘子全书》卷 1，6b。

《中庸》，第 29～31 章。见陈荣捷《中国哲学资料》第 111～112 页。

我显现出来，而不受封闭、局限的自私观念阻碍。所以，认识人性就是使心的实际功能与人性的组成部分，诸如“四端^①，协调一致。这样看来，人性本身就是一种活动而不仅仅是道德完善的基础或理想而已。不过，人性自动产生的活动形式十分精微，未经指导的心几乎无法察觉。人性的初期活动，上述意根，实际上是心的实质。未经指导的心不能认识它，意味着心尚未学会聆听自己的声音。“慎独”的艺术，若像日常礼仪般频繁实践，就可以净化人的感觉，为心持续回应人性的精微信号提供经验基础。

学习做人的进程不可稍歇，其具体步骤如下：1. 处于隔绝的宁静状态，以体验孤独中的自我；2. 忖度思想活动，认识初期的倾向；3. 谨警行事，以循天命；4. 加强基本的人际关系，以使道具体化；5. 进行大量实践，以全面探究人的行为；6. 趋善迁恶，以求成圣。这些步骤更被置于深刻、全面、持久的自我省察背景之下。通过自我省察将道德失败分成六大类：微过、隐过、显过、大过、丛过、成过^②。

在刘宗周的哲学人类学中，认识人性必须对人的行为、态度、动机以及意根加以透彻分析。目的既非社会调适，也非普通心理学意义上的个人整合，而是作为终极关

^①《孟子·公孙丑章句上》。

^②刘宗周《人谱》，《刘子全书》卷1，3a~11b。

怀的道德创造力最理想的显现。这样定义的人类乃是自我完善的存在。作为人就意味着终究要自我转化。借由“慎独”深化人的主体性，就是向人性的共同春天自我开放。已经深化的和正在深化的主体性永远和天地的韵律协调一致，是从“意”、“必”、“固”、“我”的约束限制中解放出来^①。作为人类，我们的尊严、自主、自足肯定系于我们的心与身体。然而，只有在学会认识人性的真面目之后，我们才能真正地拥有自己的心和身体。

依刘宗周哲学人类学的观点，个体与整体之间的关系具有一种特殊意义。由于我们拥有深刻的自我了解，所以有能力超越自我中心的局限和惰性。结果是，人不用以与社会对立的个人的身份来申言自己的独立性。主要关系乃是确立，或者更恰当地说，认识、实现自身真正的主体性。真正的主体性超越了私欲的限制，并非只是简单的存在状态，而且还是一种转化活动，是朝向至善的充满活力的运动。认识、实现自我的真正主体性，也可以理解为将自己从自我主义、主观主义或明或暗的形式中解放出来的方法，也就必然涉及拓宽人类理解的视野。因此，成为完人的正当方法，不仅仅是寻求自己独有的东西，而且还要获取有关人类独有品质的品味，即作为公共行为的终极自我转化。惟有如此，才能通过自我本性了

^①《论语·子罕》。应该注意，此处之“意”指“意见的随意武断性”。新儒学经常将其释作“私见”。在刘氏哲学人类学中的用法，可与《孟子·公孙丑章句上》里的“意”相互比较。

解天，并且形成与天地的三位一体。就此意义而言，整体主义正是主体性的自然结果。人证明了他的“慎独”，也就拓展和纯化了自己的主体性。宇宙之“体”全面完整地呈现在人的主体性之中，远非仅是自我的延伸而已，表明了经过修身的自我所具有的开放性、透明性、自发性。

附录二

心灵真切处的体知 ——杜维明的刘宗周思想研究

东方朔

1. “体知”原乃是杜维明先生于 1985 年首次提出的概念^①。梅广教授于同年 12 月在台湾清华大学举办的“中国思想史研讨会”上曾这样评论杜先生的“体知”概念：

“体”后面跟着一个心理动词连用起来就表达一种由身到心的活动过程。“体知”虽是杜撰——杜维明所撰——不过倒是合乎造句的原则，因为“知”是一个心理动词，由于汉语里面存在着这些很普遍“体什么”、“体什么”的复合词，我们很容易看到这种身心

杜维明《论儒家的“体知”》(1985 年 8 月)载《儒家伦理研讨会论文集》新加坡东亚哲学研究所 1987 年。

兼用、身心相通甚至可以说身心打成一片的知觉活动在中国人生活中是多么的普遍。这其实是中国人生活中的一种很熟悉的、习以为常的经验模式。杜先生的“体知”这个新词是非常富有启发性的，因为它能为我们生活里所熟悉的经验模式提示一个新层面的认识。^①

杜先生说“体知”这一概念虽从传统儒家思想中脱出，然而不可否认，它十分传神地表达了“德性之知”的内在涵义，同时，这一概念之作为一个严肃的哲学问题的提出，对于开创一种与主体与客体、道德与知识截然二分的现代知识论不同的儒家的认知途径，无疑极具启发作用。在可预见的未来，当十分可能引起人们学术上的进一步的探讨。

“体知”作为儒家的一种独特的认知途径，按其直下的意义，当可延伸为一种对儒家经典文本的诠释方法的一个方面。在这种意义下，人们所“体”者即不仅仅是文本的语脉和涵义，还有作者的情感、旨趣及其用心等等，而人们之所“知”也就自然超越了对文本的知识论的纯知，而上升为一种筋骨血脉具全的属于个人的“理念诗”。

- ① 梅广《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年，第 503 页。
- ② 详细的论述可参考杜先生的本文，同上书。亦可见杜维明《十年机缘待儒学》香港牛津大学出版社 1999 年。与此主题相关的最启人心智的论著之一，读者可参考台湾清华大学中文系杨儒宾教授的大作《儒家身体观》，台湾“中研院”文哲研究所 1996 年。

的体度和认识。无疑的，对经典文本、同时也是对历史上著名学者思想的诠释不仅仅表明诠释者个人的自我了解的深度和广度，更重要的是，正如黄俊杰教授所说的那样，这种诠释也是“诠释者生命境界的印证”^①。由于文本的开放性，由于诠释者总是处于不同的“时间距离”之中，文本的意义并非只有一种客观的解释，而可以呈现无限的面相，这种历史解释学似乎全得益于海德格尔（M. Heidegger）的“存在论转向”亦即文本的意义总是因解释者之作为“存在事件”的一部分而呈现出无穷的活力。但是，如若人们由此而得出诠释的主观随意性，甚至转而根本否认文本的原有意义的存在，即不免矫枉过正。朱子谆谆教人“为学之道，莫先于穷理。穷理之要，必在于读书。读书之法，莫贵于循序而致精”^②，即明确地看到了解读文本原义的重要性。他于《论语》、《孟子》40多年的“理会”，“中间逐字称等，不教偏些子”；“添一字不得，减一字不得”^③，则更是堪称为体味文意语脉的榜样。对此，李纪祥教授非常精准地解释道：“朱子‘看到的是一种历史文化的脉络之世界，一个在此的人，必须要面对历史的脉络、文化的传承，将其消化吸收，才能使圣人之道、圣人之道学昌明，进而涵泳持养，‘在己’积累德性，‘在己’成德，而‘优入圣域’，‘我’才能成为继承过往圣人传至今日的圣

参见黄俊杰《伊藤仁斋对〈论语〉的解释：东亚儒学诠释学的一种类型》（未刊稿）
《朱文公文集》卷14《行宫便殿奏札二》。
《朱子语类》卷19《论语一·论孟纲领》。

学之负载者。虽然对于‘历史的脉络’朱熹是一种有条件的选择式的这也就是‘道统式’的历史思维与历史脉络之建构。这种思维的脉络化，必须表现在两个方面的依附才能谈历史的脉络化进而去承担。一是‘人’，一是‘书’；人是圣人，书是经典。圣人可以再建构其传承，这依然是历史的脉络化；而经典亦须是经过再诠释。‘人’与‘书’终必须要合一成为圣人圣学的传承^①。果如是即我们亦可以说对文本的任何‘体知’无疑是从属于‘存在事件’的，是根于文本的意义而完成和实现的一种意义转换，然而这样的意义转换却又在很大程度上避免了过分的先入为主的观念，转而从体味出作者之原始用心而使文本重获生命力。意大利符号学家艾柯（Umberto Eco）在《诠释与过度诠释》一书中强调对‘作者意图’和‘作品意图’的确认；认为可怜的作者与本文诠释毫不相干而将其排斥出去的作法可能会显得极为武断^②的观念显然是有感而发；伽达默尔（H. G. Gadamer）在其《真理与方法》一书中则力张‘视界圆融’其说之涵义既深且广，然而如何达至同情之了解，使作者与读者之间消除不必要的窒碍当是题中应有之义。

2. 假如允许简单的陈说，那么“体知”的一种形象说法就是“寒天饮冰水，滴滴心自知”之知，亦即一种体

参见李纪祥《人道之序：“陈、黄之歧”与〈圣学十图〉》（未刊稿）

艾柯等《诠释与过度诠释》北京三联书店 1997 年 第 78~79 页。

验、体证之知，用程伊川的话说，也可以称之为“真知”（genuinely know/ real know）^①。伊川曾举了一个非常生动的例子来加以说明云：

真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤。有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，人未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知。若真知，决不为矣。^②

程伊川的例子似乎毋须再加说明，需要说明的是，由“体知”文本所得来的认识，必与穿凿附会、凭空想象之认识，甚至与那些仅从知解上起兴会，从主观上表独见而漫为有得之言两相区别。确如所言，古人著书立说，皆表现为社会实践的优位，亦如西人所谓 *discourse as action*。但面对古代贤人浩繁著述，或理绪纷纭，或晦涩难解，若非经由精心之简别，借去枝叶而得根梗之工夫，实无由判其间架，见其眼目，得其要归。而我们在条贯统系，清理脉络之中，却总是在有意无意之间，“依其自身所遭遇之时代，所居住之环境，所熏染之学说”以推度解释古人之意见，此所谓“主体间性之断裂”，原本乃是解释学产生的根

① “真知”一词有不同的译法，比如 A. C. Graham 在其论文中就译为 *genuinely know* 参见 *What was New in the Cheng-Chu Theory of Human Nature, Chu Hsi and Neo-Confucianism*, ed. by Wing-tsit Chan The University of Hawaii Press, 1986, 138 : 157。

② 《河南程氏遗书》卷16 第 2~4 页。

源。在经由海德格尔的“存在论转向”后，伽达默尔才会喊出“谁想理解某个文本，谁总是在完成某种筹划”^①的口号。极言之，从存在论的立场看，那种所谓“兰克式”的纯全客观的历史主义的研究方法，其在哲学上之根基看来已经破产了，任何对文本的阅读和理解都不可避免地带着阅读者和解释者的时代烙印。

理解虽是对共同意义的“分有”，但它绝不是随心所欲。

将历史之文本、历史之儒者还原在历史之脉络中来加以理解，当是解释学的题中应有之义。伽达默尔曾言：“我们不能盲目地坚持我们自己对于事物的前见解，假如我们想理解他人的见解的话。”^②换言之，如要恰当地理解他人之见解，我们就必须考察自己的前见解的“正当性”、“根源性和有效性”^③。而此点在中国传统经典解释史中即明确地表现为“循迹以显本”，但所谓“循”者何也？此即是设身处地地“体”之，“证”之，从而“知”之。钱穆《朱子新学案》所用之方法即见于此，其云：“于传统中见朱子之创辟，于背景中见朱子之孤往……治朱子学，则必求明朱子其人及其时代。”^④哈佛大学的中國思想史教授史华慈（Benjamin Schwartz）亦同样地一再强调思想史的重点之一，便在于考察人类对他所处的生活环境的意

①②③ 伽达默尔《真理与方法》上海译文出版社1999年第343~345页。

④ 钱穆《朱子新学案》第一册第234~235页。

识反应，但却不是一开始就用某种假设性的起因来解释他们的思想^①。由是而论之，即由“体知”文本或人物思想所表现的历史之自觉当至少包含三个方面的内容，其一即知其书，亦知其人；其二即知其人，而必论其世；其三即以忧患意识论担当精神。

3. 如此说开去，似乎给人以思想史之研究取代哲学史之研究的印象，但事实不然。即便在思想史研究之领域里，1932—1933年 Arthur O. Lovejoy 在哈佛大学演讲《存有的伟大之链》（The Great Chain of Being）时，其表征之方法即明显地注重观念与观念之间的逻辑联结，甚至可以说历史从某种意义上就表现为“观念丛”之间的递嬗，其云：“这种观念丛（complex of ideas）的历史在我看来……假如不作说明，即无疑是哲学的结论。”^②我们肯定，即哲学史以论哲学，无疑是研究哲学史之重要法门，亦即“以哲学义理之流行，见古今慧命之相续”^③，以超越义理之探索，求其永恒不变之价值。此方法乃所以致哲学观念于精也，深也。盖惟扫其枝叶，去其遮蔽，除其葛藤，而后乃见其间架、眼目之独张，精神内在之发展，如是，即气命周到，理具条贯，当交待自交待，而显其如汞

① 参见《中国思想与制度论集》（台湾联经出版事业有限公司）史华慈的论文。

② Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being* Harvard University Press 1948, pviii. A. O. Lovejoy之谱系可上溯到狄尔泰（W. Dilthey）那里。在德国，有梅涅克（F. Meinecke）承其绪，重历史文化之精神发展。在美国，即有 Lovejoy 扬其说，重观念与观念之间的联系以及思想之发射（diffusion）。

③ 唐君毅《中国哲学原论·原教篇》，台北学生书局，第8页。

洒地，一体平铺。然则，义理既见其于流行，即庄子所谓“众人辩之以相示，毕竟只是笔舌之所宣，而‘圣人怀之’”之情却成付缺。换言之，概念或义理的表现性的逻辑铺陈虽可致思想于高明精微，然则，思想、人物及其所必然地存在论意义上与历史构造和社会构造相牵挂的复杂性，在此一间架中却或多或少至成旁落。这种致思倾向“纯藉由哲理的强制力或逻辑的自律系统将某一哲学概念或命题的生存基础或加以肢解，或干脆忽略不顾。在这种情况下，理论转化为一种纯形式的存在，理性知识转化为一种存理智的知识，甚至在这里，概念的发展环节也湮没不显，这种方式因其理论不能还原于生活环境或根本上未顾及到它自身与历史事件之间的关联……而未能进至历史与生活层面本身。”^①故哲学与思想、义理与历史之间必致其相互为用，方能见得论中有史，史中见论，进之于对文本或人物之思想有理致之高深与情性之融会之妥帖安排。

4. 自古圣贤血路，皆与格套支持、形迹把握不同。圣贤立说，义理出处，故是其智之觉照。然既言觉照，即必有其现实关切，必有其时代用心，用杜维明先生的话说，即必有其“转世”而“不为世转”的历史责任感。如是，即如何重建这样一种历史存在情境和社会生活情境，便为我们立体地而不只是满足于在概念的转转周罗中理解

东方朔《刘蕺山哲学研究》，上海人民出版社 1997 年 第 353 页。

先儒的思想提供了可靠的保障。陈寅恪先生云：

盖古人著书立说，皆有所为而发。故其所处之环境所受之背景非完全明了，则其学说不能评论，而古代哲学家去今数千年，其时代之真相极难推知。吾人今日所依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤旨，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。^①

陈寅恪先生所言固已为学者所熟知而不必置论，然而，环顾学界，真能执其真精神以为自己学问研究之方法者，却并不多见。面对历史人物之思想，是服务于意识形态之指导，还是满足于高蹈玄辩之偏好？是有先人而后出之平怀，还是师先立而后证之自用？此中问难，殊尚有待于自觉。说到底，陈寅恪先生所谓“对其持论所以不得不如是之苦心孤旨，表一种之同情”与杜先生所说的“体知”，就历史解释之维度上看，两者具有一贯的精神旨趣，表达着同样的认知方向。

我们所以如此不厌其烦地述说“体知”并旁及文本解释的哲学进程与历史进程，其原因或许就在于“体知”

《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社 1992年 第 507页。

之作为一种体证、解释和认识的方法 对于矫正我们诠释历史人物思想中的某种偏失，还有些帮助。

二

5. 或许，我们有一千条理由认为，宗周哲学即是诚意慎独 或即是归显于密 同样 我们或许也有一千条理由认为，宗周哲学之核心就是如何从心性之学之理论上收拾王门后学之败局，如是，即从心性学之义理上开出“以心著性”之间架 自构成宗周哲学之特色。

上述凡所言者，皆为正当，合理亦合法。

然而 在杜先生看来 似乎又多少有点不合情。其所谓‘情’者 即是先生浸润于宗周之思想和生命本身 发现我们之所言 并‘不能进入宗周自己希望被了解的那种情况来了解宗周’ 换言之 我们对宗周哲学之问题性究竟是什么，却依然还是一个问题。

此所谓‘情’者 固是情 亦是理也。无疑 假如情与理能够相圆融、相浸润、相浹洽 即我们对宗周之了解便会显得更圆实饱满，更妥帖入微。

严格而言，说理是说在交待上；说情是说在款待上。交待 可以是一种客观的铺排 可以与自身的身心性命无涉 款待 则是情与理的交融互显 是历史文化血脉与自身的纵贯往来。

在思想文本之解释上 说理见情 即情见理是为至当

一着。此亦如说，于交待中见款待，于哲学之智及中，见历史之体味和落实^①。

杜先生浸润于宗周哲学数十年，在哈佛大学又专设“宗周思想研究”课程，于宗周之思致、著述可谓熟矣。然而先生却迟迟认为，目前进入宗周思想之写作，时机尚不成熟。其间原委，先生曾一口加以打拼出来：“我们平常从事学术研究，我们的问题，有些是为了服从于我们自己的理论系统的发展；有的即是我们所要了解其重要或不重要，我们作了一些判断。而对于作为我们研究对象的人的自我理解和他自己对自己的自我描述，我们基本上知道，但却并不把它作为我们研究的重点。因此，我们做学术研究中，就存在一个我们自己的问题意识同作为我们研究对象的人、他那个时代的问题意识之间的悬隔和不能相契的问题。但是，我研究刘宗周即试图作这样一种工作，那就是我到底能不能理解他，换句话说，就是能不能进入宗周自己希望被理解的那种情况来理解宗周。而要做到这一点，当然就要对他那个时代、对他的问题意识、对他的那种谱系，总之，对他所考虑的问题要作更深入的了解。”

原来，先生大概不满足于那种先人为主的做法，要重

^① 刘述先教授在《有关理学的几个重要问题的再反思》一文中，就有关哲学观点和思想史观点的分际和作用问题，有颇为精彩之论述。黄俊杰教授的《附评》又有详细的说明。参见《国际朱子学会议论文集》上册，台湾“中研院”文哲研究所1993年第261-294页。

新归本于宗周之理体和情感世界中，发现宗周立论所以不得不如此之“苦心孤诣”如此之现实关怀和终极关切。的确，没有对宗周的真切用心的全盘体味，则不能体会出宗周的问题意识。不能否认，这一问题意识正是由先生指点出来的。

6. 杜先生认定，宗周哲学之核心，从而也是理解宗周的关键就是他的《人谱》。当人们多从心性玄理上勾画宗周之哲学规模时，当人们只认《人谱》为一套修身模式时，先生之指认不啻为我们别开了一重天地。同为第三代新儒家之代表人物的刘述先教授针对杜先生的观点认为，“蕺山学核心在《人谱》，有十分相应之理解”。而台湾著名学者戴璉璋教授则指出：

兄即指杜先生，在蕺山学方面长期讲习，深思熟虑，论其思想则兼取哲学、人类学之视域，述其精神则注重道德实践之面向。鞭辟入里，确能发潜德之幽光，令人深省，读后获益匪浅。蕺山之《人谱》在儒学发展史上确有重要价值，然长期以来，解人不可多得，兄能对之作同情的了解，为之作现代的诠释，确是一大贡献。儒学若能复其“实践的智慧学”面貌，《人谱》之现代化当是契机。^①

我们或许可以说，先生正是以体知之格度，将人们对宗周《人谱》的了解，向上提醒，翻出新面貌。而亦正因先

摘自戴璉璋教授致杜维明先生《论学书》，2000年9月29日。

生有对宗周思想之体知，并由此体知而焕发出来的体仁之智，而反显和照见了纯智之偏失。

7. 然而，更重要的是，杜先生对宗周问题意识之指认 却浸透了他对儒家文化命运的关切 而非仅仅独对于宗周思想本身。

从先生问学的心路历程中 我们不难发现 先生由阳明哲学启程 经由朱子 而下接宗周。即此而论 宋、明六百年儒家学问颇富代表意义的三大哲人，皆收入先生眼底 并非说先生只注意这些人物 实则先生于先秦儒家钟爱有加 并撰有有关《中庸》的专著，同时 由阳明而朱子而宗周，便自然地将宗周的问题意识安置在儒家共同面对的问题上面 即在他们相互修正、相互补充和发展的过程中，他们共同对治的问题究竟是什么？先生在心底里似乎始终追问着这样一个问题 儒家的人性论 果如人们所说的那样，是一种肤浅的乐观主义么？阳明与朱子 果如人们所说的那样，具有心学与理学相互对立的难解局面？抑或在他们表面的辩难之中，隐藏着儒家进一步深化的更本质的一致性？假如存在这一方面的问题，那么 它又将是什么？

杜先生似乎从不掩饰自己是思孟学派的谱系，假如一定要说一个谱系的话。然而 与人不同的是 先生又决不因着自己的谱系而左袒右偏，或限制自己的视野。开放的胸襟总是与识见联系在一起。先生不仅以概念逼显理路 更以一种海外孤鸿的独特性体验着时代的问题 反

省着儒家文化血脉的开继。不难看到 先生对阳明、朱子和宗周问题的反省是在整个儒家文化的背景中展开的，是在世界视野的氛围中照见的，而透过这些具体的人物，先生实际上是把儒家文化从而也是把阳明、朱子和宗周的问题意识放在人们的诘难中进行思考，而这一核心问题就是：儒家的性善论不是人们所说的是一种肤浅的乐观主义。先生指出：“如果把儒家的哲学思想当作一种哲学的人学，那么它当时受到的最大批评还不是说它能不能开出民主和科学以及跟现代化有没有关系，而是儒家的这套论说中 对人的理解有片面性。也就是说 儒家对人性有一种肤浅的乐观主义 对人的深层的阴暗面、人的过恶和反逆了解不够。假如真是这样，我觉得这对儒家来说是一个致命伤。因为处在 20 世纪那么复杂的世纪，面对中华民族自鸦片战争以来所遭受的那么大的困境，儒学成为批判对象 其原因不是因为别的 而主要是因为它有先天不足 亦即它对人的理解有问题 这无疑是一个非常严重的问题。”淡淡的言词透着浓浓的关切。

8. 无疑的，杜先生经由对王阳明、朱熹和刘宗周的精密较量 从理论和实践、历史和义理的层面 将儒家对人性阴暗面的思考给予了全幅的呈现。而正经由此一独特的致思路数 先生将思维的触角直逼至宗周的《人谱》，一方面 以款待和体贴的情怀进入宗周的内心世界 将宗周自认为是‘家法’的《人谱》从平凡的道德修身格式中翻出哲理的强制力 种植在儒家继天立极的大担当上 另一

方面 又在更为广阔的人文视野中 在文明与文化的交往和对话中 照正了儒家‘天德流行’的真义 将围绕着儒家人性乐观主义的一切‘闲议论’打落。先生沿着孔孟、程朱、陆王的圣贤血路 串起宗周对人性堕陷现象的绵密思考，而终归本于平铺的人文世界的大方向。

9. 我始终认为，只有那些在大开中的人，才能立出大信；也只有在大合中才能兴大用。若想在我们的时代，从儒家那里寻得生命的归着，必当有融会之深入和浸润之浹洽。对于儒家这一独特的文化形态而言，我们似乎可以说，只有生命化了这些义理纲维，才能真正接得上这些义理纲维。杜先生站在世界学术的视野，在民族的现实关切和人类的终极关怀之中，寻求感应，思考儒家文化的未来。与那些呈见解，任气魄，在多见上求择识，在言语上求解悟之人的不同之处，在于先生以自己的生命体证，带着对民族慧命的全幅关切进入宗周 将宗周的《人谱》置诸中西之间 将宗周的思想问向天人之际。

我们不得不承认，在举凡喧嚷心性玄辨以撮纳宗周思想时 先生独独表彰《人谱》对《人谱》所展现的道德精神世界拳拳致意 并以此提领宗周诚意、慎独 可谓善开心源 发人深思 别有气象。先生指出：“宗周的《人谱》表

① 参见徐复观《中国思想史论集续编》，时报文化事业出版有限公司 1985年 第 610 页。在我的印象中，杜先生对徐复观先生所主张的一层世界有着会心认同感。

面上看，它只是教人迁善过改以充分发展其道德人格的图表。然而，这篇文章所潜藏的结构，却为我们展现了一个自我修养的整全视野，而这一自我修养正是通过慎独的实践来完成的。^①至于如何展现自我修养的整全视野，我想学者读之自会明了，不繁赘说。然而，此处我想指出，先生透过《人谱》的特殊时代、特殊语境，认为宗周对人的脆弱性（*frailty*）对作为实存的人的“通身过恶”的理解，对人的存在和存在条件的理解，以及对人之成圣的可能性的坚定信念，这一思想却具有普遍意义。而先生的这一观念又直接与西方基督教的对比中给予打拼、烘托，并进而彰显出儒家思想内在而超越的合理性。先生认为，既然儒家内在而超越的理路有其合理性，既然基督教外在超越的理路面临着许多困难，我们就没有任何理由舍弃自家珍藏，沿门托钵。先生的这番体知，既来源于对宗周思想的浸润，又得益于对基督教思想的研究。先生指认，《人谱》这一文本的特色是“邀请式”的（*invitational*）。也就是说，《人谱》之写作既针对宗周当时的人和事，克服人随事转，实现儒家思想的转世；另一方面，它又限于一时一事，所有的人都可以参与这一文本的写作。这就是“谱人”的普遍性。

10. 使人成其为人，是伴随着自有人类以来即已存

① Tu Weiming, *Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology*. In: *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed by Donald Munro, *Michigan Monographs in Chinese Studies*, No. 52, 231

在的属于人类的共同课题，不同的文化和传统自有其不同的回答，但如何于这一共同课题中发现出一份属于儒家的独特答案，实是我们的一种责任。《人谱》对人的脆弱性的深刻照察，并不是如某些带有“文革”后遗症的人所说的那样，是对人的一种迫害。实际上，宗周对人的过恶的入木三分的描述乃紧紧地与宗周对人之成圣的可能性的坚定信念联系在一起的。然而，这样一种格局却把属于儒家的‘对越在天’的‘严威俨恪’和自天子以至于庶人“一是皆以修身为本”的主张作了格外郑重的豁显，将儒家经由无限的修身工夫以克成至圣的艰苦履程作了正面的阐发。我们不敢说，对人的误解的根本原因是不是由于我们大多只是从知识论的角度来说明人，但确乎实情的是，自我认识乃是我们存在的一部分，对人的存在的追问，对人的整个生存处境的关注，对于儒家而言，实是一个带有根本性的问题。“人是什么？人应当是什么？”是我们传统的儒家关注的问题，发人深思的是，这同样又是当代西方思想家关注的问题。时至今日，愈来愈多的学者认识到，建立一种“理想自我”的概念乃是获得整全人格的一个重要组成部分。“理想自我”包括合理性与自我诠释，合理性是指各人对道德行为和社会道德规范的认识与选择，并据此而作出合理性论证；而自我诠释则是一个人对什么才是圆满的人生等价值关怀问题能藉由其所认定和选择的自我概念作出回答，托玛斯·尼格尔(T. Nagel)和伦恩(T. E. Wren)似乎都于此绵绵致思，汲

汲于求^①。对于儒家而言，依据人的存在论来理解人的生存，与根据人的生存论来理解人的存在，原是一体而两面。杜先生指证在儒家的视野里，“从本体论的意义上，人皆可以为尧舜，甚至满街都是圣人；但在实存的世界里，人人都受到结构上的限制，没有任何一个是圣人”。或许，我们的最大错误就在于把人性善当作某种既成的判断（视为某种理所当然，它决非儒家本意）而不是把它看作是一种实现的无穷过程，看作是某种对人性善而言的大量的非存在的克服^②。宗周对人性的意义世界的肯定始终落实在人实存的凡俗世界之中，用先生的话说，人的神性是不离凡俗的神性，但却又是照见凡俗的神性。惟其如此，宗周汲汲于要人检点过端，消融习气，将古人敬之一法于微密处款款落实，“敬则无往不敬，精则无所不精，密则无所不密，始于一念一事，推而达之于天下国家，洋洋悠悠，都是此道理充塞宇宙”^③。

“谱人”即是做人，做人就意味着一系列的交战。孟子说“君子有终身之忧，无一朝之患”。宗周说过“无穷，因过改过亦无穷。全靠不得今日，已是见得如此如此，而即

① Thomas Nagel. *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press 1970; Wren TE. *Caring About Morality: Philosophical Perspectives in Moral Psychology*. The MIT Press. 1991

② 在诸多研究宗周思想的文章中，李明辉先生的《刘蕺山论恶之根源》一文有非常深刻的分析，读者不妨一看。参见《刘蕺山学术思想论集》，台湾“中研院”文哲所 1998 年第 93-126 页。

③ 《刘子全书》卷 19《书上·复沈石臣二》。

以为了手地也“，自古无现成的圣人 即尧、舜不废敬业”。
这当是儒家人性论也是宗周《人谱》的实意和密意。

三

11. 基本上 将宗周看作是宋明理学的“殿军”就其意味着宗周思想在宋、明六百年的学问发展史中占有重要地位而言，似乎不会有太多的不同意见。不论我们是否情愿 确乎实情的是 假如我们从儒家心性学的内在逻辑的发展来看 朱子、阳明而后 不谈刘宗周 即这样一种宋明理学史多少是不完整的 阳明后学即浙中、泰州以后的一段当交待而无交待，而成悬置与空白。

但造成目前这种状况的原因似乎又不完全是心智上的鲁钝，好像还有别的一些因素在绑架着人们。

我们已经习惯于用唯物、唯心的“对子”作生吞活剥的归类，因而将王夫之庞大而错杂的思想作为宋明理学的总结者和终结者 我们也就习焉而不察 甚至认为是理有所自了。殊不知 以这种方式疏解宋明学问 不惟将宋明理学的内在义理和逻辑发展置之不顾“，这种划分显然未见出宋明理学的精神方向及其真实关切”^① 扞轻和隔膜是在所难免的。

12. 然而 即便把宗周看作是宋明理学的殿军 其间

参见东方朔《刘蕺山哲学研究》，第 355 页。

似乎也有不尽相同的理解。若把“殿军”只看作是终结者而不是同时也是某种意义上的开新者即宗周思想和生命也就戛然而止，而宗周对后世的影响似乎也就杳然而不见其痕了。

杜先生显然很难同意这样一种观点。从义理类型之转变看，尽管明以后到清代在学术的范式上发生了某种变化然而先生并不囿于类型学的严格限制而是从其富藏的思想史的角度认为，宗周的超越的义理形态也能够开出清代的不同学问，一如康德以后，哈贝马斯、海德格尔等等皆蕴酝于康德一样“，一个人的学术上的影响力绝不可能只是对以往学术的总结或终结，它必然对后世产生不同的影响，只不过这种影响的表现形式各有不同而已”。

理固然是智及的觉照；势所必至乃史识的高明。先生从明清嬗代和鼎革以后学术变化的现象上看出它们之间的内在关联，将义理和历史铺陈为一种多头绪的连续发展的过程。但既然宗周对后世发生影响的表现形式各有不同，则要皆在人们从何种角度和取径上去了解罢了。

杜先生明言宋、明六百年学问假如我们只是把注意力集中在朱子、阳明身上而不谈宗周那么整个宋明儒学就会显得非常薄弱，一块非常大的学术领地也就完全被忽视掉更为重要的是失去宗周这一块宋明心性之学的完整的逻辑发展也将不复见出因而“一部完整的宋明儒学史根本跳不开宗周的存在”。既如此则在历

史上处于明清鼎革之际，在学术上处于由王返朱思潮中的宗周哲学对往圣思想究竟采取何种态度？我们既以“心学”言宗周学问之性格，则宗周于“理学”又将何处？^①更进一步说，当我们现在以心学和理学言宋明学问时，在宗周的思想中对此又是如何加以分判的？这种即历史即当代的追问，先生正是通过对宗周的谱系学的究诂来加以展示的。

13. 杜先生指认，宗周的《圣学宗要》正是其对宋明儒学的哲学谱系学，是宗周思想的“自我定义”，是宗周与宋明前贤进行“高峰对话”的结果。

如果说先生经由自己的体知，表彰《人谱》将宗周哲学的真精神定于谱人之境之上的话，那么，先生进而表彰《圣学宗要》，其立意大概则要由此证成宗周思想涵容

① 有一个事实性的问题必须给予交待。大凡人们谈及明代学问似乎都以王阳明学说为主，而将朱子加以忽略。无疑在明代，阳明学乃处于显学的地位，百姓和士大夫似乎都崇尚阳明心学，阳明学的地位在民间具有很高的威望。但这种现象又很具有戏剧性，因为即便在明代，程朱理学都始终处于官学的地位。只不过这种地位与一般的民间大众所崇尚的不成一致而已。更有甚者，随着阳明学的风行，官方也已经认可了阳明学的地位。《明儒学案》所记录的一个例子应该说透露了两个消息，一是朱子的影响即便在明末也仍然很深，而这一现象乃是排除了因王学末流因空致病后，人们转而去崇尚朱学的情形；二是阳明学虽未获得官学的地位，然而在明代后期，它却已经或多或少获得了某种准官学的地位，《明儒学案·甘泉学案六》记云：“阳明从祀孔庙，唐伯元反对，并上疏云：‘不宜从祀。《六经》无心学之说，孔门无心学之教。凡言心学者，皆后儒之误。守仁言良知新学，惑世乱民，立于不禅不霸之间，习为多疑多似之行，招朋聚党，好为人师，后人效之，不为苟成，则从鬼化矣。’然而唐氏所言，却遭到言官的反劾，谓唐氏诋毁先儒，最后降海州判官，移保定推官。”

广备 熔铸百川的气象与规模。向无人重宗周谱系 并于《圣学宗要》、《五子连珠》和《圣学吃紧三关》中见出义理中的历史和历史中的义理 而先生烁然指认 于此中暗而不彰处澄至河清海晏。

14. 所谓谱系原是指某一家族成员从过去到现在的历史 作为对某一个人的哲学谱系的认识和研究 无疑有助于了解某人哲学发展的脉络线索、性格特点。按其狭窄的意义而言, 谱系似乎在某种角度上就意味着限制。杜先生指出 西方哲学中传统的谱系未断 所以现在做一个西方哲学家 每一个人都有他自己的谱系 或者是康德的、黑格尔的、托马斯·阿奎那的、柏拉图的、亚里士多德的等等。然而 这仅仅只是问题和字义上的一个方面 对于某一个具体的人而言, 谱系也常常表现为对自身传承以及对此传承之外的整个传统的融会和吸收。“所以 假如我们把传统当作是一个有机的整体, 那么一个人就与这个传统有很多的内在联系 有很多对话 这些联系和对话并不是偶然的, 而是传统的积累, 是属于他自己的谱系。但是, 一个真正有创发性的思想家的出现 又不是仅仅在这个谱系中增加一个名额而已, 而是使整个有机传统本身发生一个质的变化 就像是一个化学反应一样 它要对整个传统的资源进行重新的组合。”

杜先生指出 如果我们从这个角度来看 作为一个有创发性的哲学家 宗周的思想‘有这个面向’。在这种看似平淡的语言中 先生对谱系的特定了解 对宗周为学规

模的透见 对宗周思想在整个儒学传统中的定位 皆作了交待中的款待和款待中的交待。

15. 确乎实情的是 对宗周而言 其学在精神气质上虽与东林相近 但却并不是出于东林 同样的 其学虽接着阳明而讲 然又非阳明良知二字所可包揽 宗周虽时时斥言朱子 然而在为学工夫上 却视朱子为‘ 儒门榜样 于斯为至 ’^①。为人理所当然地认为的是，宗周学于精神脉络上近于阳明，虽宗周愈到晚年愈益批评阳明，辨难良知。然则在人们的观念中 宗周于阳明的心学谱系宗之甚多。这一看法按理并无差错 但不知不觉中 人们多少忽略了宗周于朱子之间那种复杂的关系。杜先生于人们习焉而不察的观念中指出，宗周思想其实与朱子之间有着非常密切的联系，而宗周吸收朱子的观念也超乎人们的想象。从这个意义上看，宗周与朱子和宗周与阳明之间的关系同样具有重要的意义。

宗周直接的传承序系乃经由许孚远、湛甘泉、陈白沙而上溯到吴与弼那里 但引人注意的是 宗周高弟黄梨洲在其所编的《明儒学案》中并未将宗周并入《甘泉学案》而是独列为《蕺山学案》。显然 梨洲以为 以慎独和诚意为宗周思想乃可成一独立的系统。更为重要的是 在先生看来 宗周的传承谱系既如此 但在宗周自己所编撰的《圣学宗要》以及相关的《五子连珠》中 宗周并没有出于自己的

^① 《刘子全书》卷4《圣学吃紧三关》。

传承谱系中的人物而偏爱式地加以彰显，虽然宗周对乃师许孚远盛赞有加，谓其“端凝敦大，言动兢兢，俨然儒矩”，并对许氏之言“终身守之而不敢失”。然而，宗周学问自有其内在的发展，他有自身的谱系而不囿于这一谱系。陈确谓宗周学说“于《五经》、诸子百家，无不精究，皆有所论述”^①。全祖望云：“先生之极博，其于象纬图数，无所不工，以至二氏之藏，亦披扶殆尽，浅学之徒，遂有妄诋以驳杂者，不知先生格物务极其至要，其归宿一衷于圣人之旨，醇如也。”^②斯言如是，似乎毋须多作解释。需要指出的是，先生虽以《圣学宗要》为宗周的谱系，试图对坊间有关宋明儒学的不同看法以及党争之议有以正之，然而，宗周的谱系在先生看来乃是以整个儒家学说为背景，宗周“并不是狭隘地以自己的谱系来了解宋明学术的发展的”，而宗周自己对儒家传统兼容并包的理解更言之凿凿：

夫道者，天下之达道，而言道之言，亦天下之公言也。孔孟言之而不足，则程朱言之；程朱言之而不足，则阳明子言之；阳明子言之而不足，则后之人又有言之者。^③

若朱子不能用陆子，陆子不能用朱子，便是不及古人处。^④

① 《陈确集》卷11《书祝开美师门问答后》。

② 全祖望《鮑崎亭集外编》卷16《甬上证人书院记》。

③ 《刘子全书》卷19《书上·答胡嵩高、朱绵之、张奠夫》。

④ 同上书，卷9《与王右仲问答》。

阳明云致良知于事事物物之间 全是朱子之说。^①

昔人谓周子至精，程子至正，而予谓纯公犹至醇云。若张子可谓敦笃矣，朱子几于大矣。论地位，濂溪尽高；论学术，晦翁卓立天下之矩。然以言乎学以求仁，则五子如一辙。^②

夫诸儒说极 说仁 说静 说敬 本是一条血脉，而学者溺于所闻，犹未免滞于一指而不能相通，或转趋其弊者有之。^③

诚如所言，则宗周思想之所以能成其为大，不仅于道脉开继 先儒论旨了然融会 不落之于一偶 不失之二元 我们毋宁说，宗周实是将整个儒家传统中经由修身而证圣的思想资源（“言乎学以求仁”）全幅收摄进自己的学说中，从而使自己所创设的通过诚意、慎独之工夫路径而达于谱人之境的理论，在传统儒家内圣成德的学问中完成了一次深刻的意义转换^④。

我想，由先生所点划的有关宗周的“哲学谱系学”、“思想的自我定义”和“高峰对话”以及由此所旁及的历史与义理的诠释学胜境，皆当从此处来加以体会。其间具体的论述学者可看本书附录三。

① 《刘子全书》卷 12《学言》（下）。

② 同上书 卷 3《五子连珠》。

③ 同上书 卷 5《圣学宗要》。

④ 若要详细了解杜先生在这一方面的观念，可参照本书附录三《刘宗周对宋明儒的判读——以《圣学宗要》之诠释为中心》一文。该文的写作在思想观念上以先生之论说为启发和依据。

四

16. 不可否认，宗周义理之精是以其一生涵养之粹、践履之醇来相互作注的，其绝食殉国的行为又为宋、明六百年的心性义理之学作了壮烈的谢幕。然而，感佩之后，我们扪心自问：对于时代而言，在宗周那里，道德最后达到的崇高、悲壮的境界，却似乎多少又是一首陌生的赞歌。

宗周平生流离，为孤子，为遗臣，但却始终一节，一饭不忘君父，忧国如家，持躬刚正。一生在朝，虽只有四年半，然所言皆切中时弊：“一厄于魏忠贤，再厄于温体仁，终厄于马士英，而疆桂之性介然不改。”所谓“进则建言，退则讲学”；“立朝则犯颜直谏，临难则仗节死义”。然而，对于这种在道德与政治之间的清执敢言的批判精神，究竟如何在现代加以辩证的有效的保有？是否如人们所认为的那样，儒者越在批判现实政治方面碰得头破血流，就越具有意义和价值，就越能表现儒家的精神？

杜先生于此再三致意，既对流行的偏颇观念寄予深深的幽怨，又对未来道德与政治的分途寄予了动情的祈盼。

17. 先生肯认，儒家的批判精神是难能可贵的，它有其坚实的理论基础。然而，如果一以《大学》中所表现的格致诚正、修齐治平一条鞭的直贯方式来处理道德与政

治问题，即儒家把整个政治上的核心问题都转变成道德上的修身问题“，这里就存在一个理体上的不可能性 即政治的作用表现与道德的作用表现之间有很大的区别，同时也表现了儒学的一个非常大的失误”。而就这方面而言 先生认为 作为政治学说的自由主义为我们提供了相当丰富的资源 比如它对个人权利的严格规定 对政治权力的有效制衡等等，甚至那些怀疑心理和经验主义价值对如何转变成传统儒者作为一个政治人的智慧都有它的意义。

我们这个时代的图像差不多是以自由、独立和价值多元来描绘的，有学者甚至指出 西方世界由中世纪进入现代可以说就是自由主义的胜利，经济上的自由市场，政治上民主制度 教育上的价值中立 宗教上的政教分离与宽容原则，几乎都从自由主义的基本理念中脱胎而出。不容否认 自由主义在理论格调上非常朴实、清晰 当它局限于政治理论上时，其内容和目的甚至可以归结为这样一个简单的问题：个人行为究竟在多大的范围内是不受束缚的？换言之，自由主义所要建立的是一种严格的私人空间界线 用柏林 (I. Berlin) 的话说 即是“一个人不受别人阻挠而径自行动的范围”^②。然而，自由主义作为一套严格政治学说，在这种看似简单的观念中却牵涉到

参见石元康《当代自由主义理论》，台湾联经出版事业公司 1995 年。

参见柏林《市场逻辑与国家观念》，北京三联书店 1995 年，第 201、206 页。

对社会的政治、经济和道德文化方面的全盘设计 从柏林的“消极自由”到罗尔斯 (J. Rawls)‘对优先于价值’自由主义者几乎无一例外地紧紧护持着自由的尊严和价值的独立。我们甚至不无理由地认为，自由主义的道德感召力正来自于它对个人权利的彻底捍卫以及对价值多元的认可和支 持，在法律所保障的个人不受干涉的范围内，每个人都有权利和自由按照自己的价值原则来安排自己的事务“，无论这个不准干涉的范围 是根据什么原则来划定的，无论它是根据自然法、或自然权利、或功利原则、或某种康德所谓的无上命令 (categorical imperative)、或社会契约的神圣不可侵犯性、或是人类用来厘清并支持他们的信念的其他任何概念，来订定的，在这种意义下，自由都是‘免于……的自由’ (liberty from...)”^①。果如是，则自由主义一方面固成全了个人生命的政治保障问题，同时也让道德价值的真实基础与宽容精神得以了真正的伸展 而另一方面 由自由主义的中心哲学所衍伸出来的对普遍价值的消解，却在人的安身立命方面带来许多问题。现代世界由自由、多元的哲学所引发的理想失落和人生乖舛，已撩起了许多学者深深的幽怨。在加缪沙特的主题中，自由常常意味着绝望，它像一匹马一样，把人从背上摔下来，而又径自向前跑去。我们无意掩盖自由主义的积极意义 我们只是想指出 在涉及到人生的

参见柏林《市场逻辑与国家观念》，北京三联书店 1995 年 第 201、206 页。

终极关怀方面，由自由主义所煽动和宣泄的相对主义已不满足于其原来的狭小空间，以至满世界寻欢撒野。当其蚕食到道德领域时，竟然已变成了一种自我剥夺。只要我们反省一下社群主义对自由主义的批判，我们就不难了解其中原委。

我不知道这是不是先生所说的“凡事都有两面”的意旨。

18. 杜先生认为，儒学的未来发展不在于一个抽象的政治文化问题 而是一个最基本的制度建构问题 换言之 儒家的批判精神要得以充分的伸展 就必须落实到政轨道揆的建立上来。虽然我们从《大学》的由道德到政治的直贯表现的一套实践哲学的观念中可以领略到它的高明境界；虽然儒家也绝不像有些人所了解的那样对人性抱有过分乐观的看法，但所有这些在儒家原只是在修己以成圣成贤的反逆的无限过程之中，其实践哲学的高明及其对人性负面现象的体察乃只就旋云于道德领域而言 而及至政治治人领域 即必须转出权利、制衡等法律制度的架构表现 以及开出如牟宗三先生所说的“对列格局”^①来 盖修己是个人事、无限事 是自然生命之上遂表现 而治人是大众事、平面事 是使自然生命能各遂其生，能顺适调畅。此间方向不一，标准与方法亦不一。

19. 基本上 健全人生之全幅表现 当以如下两方面

① 参见牟宗三《道德理想主义》中的有关论述，台北学生书局 1984 年。

得以证立 即精神理想 或曰终极关怀 有以安顿 政治存在之独立性有以护持。前者是为了预防精神流浪，后者是为了消除人身之戕害。无疑，儒家思想要进入社会政治领域，引入自由主义对个人权利的尊重，对自主自立的要求，已势成必然，盖对具体的个人而言，精神与道德上之自由与托付，乃属上截事；权利之衡定及个人活动空间界线之确立乃属下截实。但人生之全幅自由必得上下俱和，缺一不可，否则，则难免成寡头的自由。自哲学探究而言，我们固然可以将自由主义与自由主义之哲学分而思之，将强调自由权利与强调自由权利之价值分而思之，然而，就其实存层面而言，我们却不能以哲学之玄思和道德之意志自由 亦如柏林所谓“积极自由”为自足 即便它可以阐发为无限的价值和意义，可以安顿我们精神之最后归宿，但如若没有外在的、消极的自由作保障，生命就不可避免另一种意义的乖舛：被羁厄与被否定，盖人的道德意识固然可以提升政治上的善，然而却无法根除政治上的恶。

或者是出于对儒家文化的衷爱，或者是习焉而不察，甚或认为是理所当然，我们在思考儒家有关政治与道德的关系问题，思考格致诚正与修齐治平的关系问题时，喜以倾向从一元独大的德性主体中曲成自由与民主。然依杜先生之见，此间当别有头绪，“道德与政治各有自己的原则，也各有自己的运作机制，这里我们需要作一个分别说，不能混在一起说。”先生对张君劢努力于政制之建构

一路心涵致意 对徐、牟、唐透过理想主义以提撕自由主义心表赞同 而先生对徐复观‘从教化上立人格的命 同时从政治上立人权的命’^①的观念更是心神相感。这确乎是儒学未来发展的大眼目、大方向。无疑的 在这种大眼目、大方向下 还有许多问题等待着我们去思、去想 既然我们肯定自由主义的自由和民主有其意义和价值，那么 根源于自由主义本身的道德堕陷、理想失落也就难免会如影随形，它们之间也是一种即体即用的关系。如是，则当我们肯定自由主义的时候，如何保住道德的理想主义？或当我们提倡道德的理想主义时，又当如何安排自由主义 显然的 对于儒家的未来发展而言 究竟建立何种形态的自由才能既足于支持道德理想主义之建构，又足于保障个人自由权利之独立，看来乃是问题之关键。

20. 若说第二代新儒家与自由主义之间的对话仍是一种危机式的、甚或是攻击式的回应的话 那么我们的确有理由说 以杜先生为代表的第三代新儒家即是以一种主动的姿态来参与这种对话。显然的 这种对话不仅仅涉及

① 徐复观先生主张对传统儒家思想要以人权补人格。他从《左传》“人稟天地之衷以生 所谓命也”的解释中 引申出“命”即“天赋”之涵义 提出生命具万理而无不善的命，同时也应该是在其生活上能有平等自由的命，亦即政治上天赋人权的命。徐复观指出：“人格的完善，同时必须是人权的树立。人格与人权，真正是相依为‘命’而不可分离。从教化上立人格的命，同时从政治上立人权的命，这才是立命之全，得生命之正，使前者有以正确的基础，使后者有一真实的内容，于是生民的命才算真正站立起来了。”参见其《为生民立命》一文 载萧欣义编《儒家政治思想与民主自由人权》台北学生书局 1988年 第190页。

到儒家文化与自由主义问题 而是牵涉到儒家文化与世界各种文化的方方面面。对话总是双向的、平等的,而并非一个是“教导文明”(instructing civilization)一个是“学习文明”(learning civilization)的姿态。而是说,在对话中,每一方都必须倾听对方,坦诚善意和平等是对话的条件,尽可能准确地从设身处地的立场达到对对方的理解,是对话的目的。先生近数年来,孜孜矻矻于“文明对话”,汲汲然以“本土知识的全球意义”(global significance of local knowledge)唱白于各国,其心思所在,即试图在世纪末的大混乱中寻出、夺出一个属于儒家的意义世界来。先生以道、学、政张目,以海外孤鸿的独特身存,几十年来为儒家文化之一脉骨血能知悉于天下,仆仆于东西路上,奔波于南北道中,栖栖惶惶,缠绵固结,强聒不舍。先生辙环四海,随方造就,引掖,不惜身业、口业,与诸同事、同仁、同道、同学相辩、相示,思以担荷道脉,开继来学,更以力行不滞,以尽交修之怀。在木落草枯之后,声稀味淡之中,先生的一份专注,一份执著,令人油然想起一种虔诚的宗教情感。

21. 无疑的,儒学的未来发展尚面临许多问题有待于我们精密较量。即便具体到宗周而言,其间亦有不少尚待提问和追问者,如宗周的诚意慎独理论何以在当时缺乏引领风骚的条件?①除了外在的社会政治因素之

① 依刘述先教授的研究,宗周歿后,其弟子梨洲重开证人书院,在宁波讲经学成为显学,但在余姚讲“刘学”却无人问津。

外，宗周之理论的内在结构及其精神旨趣究竟与此有何关系？又如宗周思想在其一元论大盛之后，是否会减煞其超越义，并进而成为下一代陈确、戴震在学术范式上转型之触媒：^①诸如此类，不一而足。退一步，即便就先生的有关宗周的诸多卓越的说明和点发，也恐怕并非是对宗周思想解释的惟一的一种“标准答案”（这原本就是为先生所赞许的为学的基本态度），其间抑或可有再思、再问之处，如杜先生指认《人谱》乃是了解宗周思想的不二门径，可以说这一观点给人以心智上透的深意，也将人们对宗周思想的了解翻出了新面貌。然而，《人谱》作为一种独特的道德精神现象的原理，我们在肯定它的历史和理论价值的同时，如何立足于现实，实现它的精神的现代转化？又如先生肯定宗周对左派王学的吸收，则宗周之学问义理与左派王学之间究竟存在何种关系？

杜先生尝言 儒门学问 进境无穷 要皆在我们当有一份体知，一份款待，即能见一份胜义，一番气象。此亦如宗周所言，孔门圣学“义理无穷，新新故故，经一番剖击，必露一番精彩”^②。所当告之于读者的是，虽然我曾短暂受教于先生，且就宗周思想研究乞问于先生，但毕竟

- ① 最近有幸拜读台湾著名学者李明辉先生的《刘蕺山对朱子理气论的批判——兼论蕺山之学的定位问题》（打印稿）李先生认为 在蕺山之学中 理气论、心性论与工夫论三者紧密扣合，彼此连贯，并认为蕺山学的这一特质并不会导致其超越义的减煞。
- ② 《刘子全书遗编》卷 6《重刊荷亭文集序》。

因资质鲁顽，于先生造道之言及有德之言领会和体悟不深。上述所言乃是我在受教和梳理先生之思想后所产生的部分感想。因感而记 即感即记 即记即文 原并无通盘的筹划和设想，片面及断章取义在所难免。尤为严重的是 文中于先生深意之理解犹不免或失之于牵强 或失之于臆度 或失之于武断 甚或失之于歪曲 此概当由我负责。在此我亦期盼学者有以教我，有以正我。

最后，我愿意以下面一段杜先生的话作为本文的结束，一则用来表达我对先生的敬意，二则用以自勉和勉人：

如果说 我是像一个基督徒研究基督教神学、或者像一个佛教徒研究佛教教义那样，试图身体力行地认识儒家的智慧 因此只能进行内部的批判 我是不能不首肯的。我试图从最残破的、已经是千疮百孔的儒学的表现形态中，尽量发掘出还可能有的拯救中国的源头活水，那真正有精神价值和哲学意义的动源。^①

张凤《哈佛采微》，陕西人民出版社 1998 年 第 78 页。

附录三

刘宗周对宋明儒之判读

——以《圣学宗要》之诠释为中心

东方朔

一、引言

宋明儒学自周濂溪以迄王阳明大儒辈出头绪纷繁 学问风格各异。宋承五代之弊 突显儒家继天立极之旨 以反击佛老之虚无 经几代人之努力 为儒学之再兴建构了一个庞大的思想体系。宋、明六百年 以地望而称其学者 即有濂、洛、关、闽、青田、姚江 如此等等 可谓流派纷呈，蔚为大观。惟其如此，如何梳理其中之学问宗旨 珠串分合异同 消解门户之见，一统儒学之精神命脉，裨使学者毋因学问异见而致自设藩篱 党同伐异 进而克服以悬想为有得 以虚见为了悟之诟病 并终归于躬行实践、直内胜私 使轻浮刻薄、避迂求捷之态潜消于冥冥 此则在阳明之后 于儒学之理论和实践的进一步发展 皆已

极显必要。

无疑，这一工作是由刘宗周来做，亦由刘宗周来完成的。

客观地说，宗周思想虽繁杂而有序，异殊而有归，但并不容易把握。其中的表现之一即在于宗周歿后，其门人围绕如何准确地认识和诠释乃师之学说曾有过相当不同的意见。据台湾中国文化大学的李纪祥教授的研究，清初刘门曾发生过对宗周思想的解释和解释权之争，而且这一争论至少可以分为恽日初、黄宗羲、陈确以及稍后康熙时的邵廷采四派^①。此一现象表明，究竟从何处下手才是进入宗周思想的恰当门径，仍然是一个值得研究的问题；另一方面，此一现象亦同时提示我们，当我们以诚意、慎独和“归显于密”来揭橥宗周思想之特色时，宗周赖以诠释、措注和归宗先儒思想的方法意识，亦同样有待于我们去探究和追问。

职是之故，本文以宗周撰写的《圣学宗要》为文本，试图通过宗周对宋明儒思想之判读，来透视其诠释的方法意识及为学的落脚之处。无疑，宗周一生著述宏富，之所以专选《圣学宗要》来讨论，一则因为宋明学问早有朱、陆之分，及其迨至现代，更似给人楚河汉界之印象，而宗周却在本篇中对周濂溪、张横渠、程明道、朱

^① 见李纪祥《清初浙东刘门的分化及刘学的解释权之争》，载《第二届国际华学研究会论文集》台北中国文化大学 1992 年 第 703~728 页。

子和阳明之学问义理别出新解，并以慎独一着提掇宋明学脉如线串风铃环环谐响。其次就目前宗周思想之研究状况看，大部分学者似未曾对《圣学宗要》给予重视，专门讨论此篇的文章亦付阙如，而此篇在宗周思想之启承转合中所处的地位及其所透露的宗周的诠释意识，则更是乏人探究。为此，本文将对上述问题或简或繁逐步加以讨论。

我想要首先说明的是，本文之观点受杜维明先生之影响甚深，而在方法上，则黄俊杰先生的论著对我启发良多。

二、《圣学宗要》之撰写背景

《圣学宗要》作于崇祯七年（1634年）时宗周57岁。假如按宗周之引言，“宗周非能读五子书者也，偶友人刘去非示我以《太极图说》、《西铭》、《定性书》、《已发未发说》题之曰《宋学宗源》辄洒然有当于心爰益以《识仁篇》、《东铭》及‘已未发全说’又合于阳明子之与程朱相

我要说明的是，本文观点受杜维明先生之影响甚深。杜先生在哈佛大学给东亚系的研究生开设“宗周思想研究”这门课时对宗周的《圣学宗要》评价甚高认为此篇乃是宗周的哲学谱系学，是宗周与先儒进行“高峰对话”的结果，因而也可以看作是宗周思想的“自我定义”。此外，在方法上，则黄俊杰先生的近著对我启发良多。读者可看其《孟学思想史论》卷2之第一、二章，台湾“中研院”文哲所1997年；亦可参考其《战后台湾关于儒家思想研究的回顾与展望》，载《中国文哲研究的回顾与展望讨论文集》台湾“中研院”文哲研究所1992年第449~507页。

发明者二则 改题曰《圣学宗要》”^① 给人的印象是，《圣学宗要》之作系纯粹出于偶然，这或许是人们不甚重视此篇的另一个原因。不过，学者若通晓宗周思想之发展，则本篇非但不是宗周偶然之作，且有其前后一脉相引之线索，盖此前宗周于天启六年 1626 年 则有《五子连珠》之撰作^② 此后 宗周于崇祯九年又有‘宋儒五子合刻序’问世，此一现象表明，宗周对宋明儒学问义理之用心可谓在在可见。尤其令人瞩目的是 宗周在《圣学宗要》中，一如在《五子连珠》和‘宋儒五子合刻序’中一样 总是以即本体即工夫的慎独之教串结诸大儒之思绪，所谓“圣贤千言万语 说本体说工夫 总不离‘慎独’二字”所谓‘天即吾心，而天之托命处即吾心之独体也……故君子慎独……此圣学之宗也’^③，则先生钟情于慎独之用心何也？而以慎独一着诠释周、张、程、朱、阳明思想之合法性根据又何也？凡此种种，皆必得先弄清宗周思想之背景方可得其确当之了解。

依《年谱》 宗周于天启五年 48 岁时出慎独之说，此时离《圣学宗要》之作相距十年，故其言慎独有其内在的一贯性。然则这一说法并非意味着宗周 48 岁以

① 《刘子全书》卷 5《圣学宗要》。以下凡引本篇之文字，不另行出注。

② 据宗周之子刘伯绳编《刘宗周年谱》及近人姚名达编《刘宗周年谱》。两人似皆认为宗周的《五子连珠》作于崇祯八年，而非天启六年，此说估计有误，学者可根据宗周思想之发展特点及此篇的实际内容作出自己的判断。

③ 《刘子全书》卷 21《书序·宋儒五子合刻序》。

前不重慎独工夫。我们知道，宗周为学启途之时，亦正是王门后学玄谈成风之时。谈良知者但认良知本来俱足，本来圆通，往往务为圆融活泼，窥见影响，便以为把柄在手，而于戒慎恐惧之实功全不着力。及其至也，则外媚俗世，内济私心，甚而蔑弃廉耻，诳人诳己。宗周早年无论从师事、交友和论学各方面皆表现出不喜阳明后学动言主脑，不事下学工夫的主张，而认为“学问每在乎实处有味”^①。36岁，宗周在致陆以建的书信则认为：“圣学要旨 摄入在克己 即《大》、《中》之旨 摄入在慎独 更不说知说行。”^②40岁在《论语学案》中又认为：“君子学以慎独 直从声臭外立根基。”^③42岁，宗周又有“圣学之要 只在慎独”^④的说法。不难看到，言慎独重工夫 在宗周的思想中的确如“草蛇灰线，一脉相引”。

宗周于天启五年出慎独之说，一方面与当时身处的社会环境有密切的联系^⑤，《年谱》记云：“先生痛言世道之祸，酿于人心，而人心之恶，以不学而进。今日

① 《刘子全书遗编》卷 19《书上·与以建四》。

② 《刘子全书》卷 19《书上·与陆以建年友》。

③ 同上书 卷 28《论语学案一·为政第二》。

④ 同上书 卷 10《学言》(上)。

⑤ 宗周于天启元年十月上疏弹劾魏忠贤保姆客氏，得“罚奉半年”的处罚；天启二年 宗周上《修学中兴疏》，直言世道交丧，国是日罄，人心日竞，纪纲日坏，刑政日弛，封疆日蹙，寇盗日迹，祖宗金瓯无缺之天下，不日拱手授之于他人；天启四年，宗周又上三疏，申理顾宪成、邹元标、冯从吾等发明忠邪之介，参魏忠贤误国之罪。至天启五年二月，宗周以“藐视朝廷 矫情厌世 好生恣放”，被革职为民。

理会此事，正欲明人心本然之善，他日不至凶于尔国，害于尔家。”^①从这个意义上看，宗周的慎独说可以看作是为救世拯人所提出的学问主张。然则，在另一方面，激发宗周作如是思考的理论上的根源，却与当时王学末流任心废学、不事工夫修为而导致决裂绳墨，名检荡然之社会后果有直接的关联。不过，尽管如此，我们看到，直到此时，宗周并未认真地研读过阳明的著作，其对良知教之不满，乃是透过阳明后学而反观阳明的。不难想象，对于一个于社会风教有如此巨大影响的学问体系，宗周对阳明理论若只是观其后学之言论与影响而获得了解的话，则无论如何不足以澄清原委，因病立方，亦无论如何达不到扭转社会风气之目的，更何况阳明学说于整个学风社风影响至深至极，仅以宗周个人的力量实不足以从根本上唤醒沉迷的人们。因此，按解铃系铃之逻辑，宗周必得在源头上查检阳明理论之本来面目，同时对阳明后学悬空识想、不重工夫实地之缺点，又必得在理论上阐发其即本体即工夫的慎独理论。为此宗周于天启六年读书于韩山草堂，考订有明诸儒文集、传记，研读阳明著作。宗周此时发现，阳明良知教有理论和教法两个方面，在理论上，良知教“即体即用，即工夫即本体”，彻上彻下，义理周全，并谓其“自孔孟以来，未有若此之

^①《刘子全书》卷40《年谱》天启五年条。

深切著明者也”^①。而王门后学之病，依宗周，乃是遗落了良知之天理义、性体义，于阳明“良知即天理”一句全然不加理会，所谓“舍天理而求良知，阴以叛孔孟之教而不顾”^②，以致酿成“往往看良知太见成，用良知太活变，高者玄虚，卑者诞妄”^③。即此而言，宗周要扭转当时学风之努力便有了一明确的下手之处，亦即通过重新显扬阳明良知理论之全幅内涵来醒目学人，教示来者。另一方面，宗周也发现，在教法上，阳明为扭转朱子之支离，特其急于明道，而往往将“向上一机”轻于指点。至其晚年，更有以高蹈手法，单提直指，而启后学“躐等之弊”。宗周将理论与教法分言，就良知教而言，的确搔到了阳明之痒处。即此而言，宗周则必须通过严密工夫以扭转其中之失。而这正是宗周何以会汲汲于阐扬他的慎独论的内在用心。因为在宗周看来，慎独之学乃“千圣学脉”，而慎独一着，既能上透性天，又能下定工夫，所谓心性并举，体用兼济者也。

思想史上的许多现象表明，思想家在建立其思想规模或完成其思想目的之时，起初并没有严格的定式，思想之发展总是对应着问题而延伸拓展，因而作为“事后”的解释者，即必须全面地考虑到思想家思想的整体因素，恰如其分地参与思想家的心路历程和思想建设。

① 《刘子全书》卷 40，《年谱》天启七年条。

② 《刘子全书遗编》卷 11《阳明传信录一》。

③ 《刘子全书》卷 21《重刻王阳明传习录序》。

宗周于天启末年既洞见如此，那么很自然地，宗周必须全力发展出一套新的理论以补偏救弊，而这一套理论于宗周，即直下表现为他的慎独学说，因为如前所说，慎独说尽显了工夫之紧相、密相，另一方面，则独体、独知概念虽心性并设，但却倚重于从性天一路来加以说明和提领^①，而这恰与阳明言良知重心体之真诚恻怛、灵明觉照适成反显，以起虚实相济之用。所以，从崇祯初年到《圣学宗要》之作这段时间，宗周所要做的工作主要表现在两个路头上，一方面，设身处地地想，宗周虽然明确了一套救弊方案，但是在当时王门后学滔滔于天下，各是其是，诸说纷纭的境况下，单凭宗周个人之努力（包括理论的张扬和开业授徒等）想要扭转当时的学风又谈何容易，更何况宗周身边的门生、好友亦常常津津于良知一觉！不能否认，良知教之所以一时能鼓动海内，其中一个重要原因即是得益于其简易、直截、亲切、易明之特点。为此，宗周试图“藉阳明以扭转阳明后学之失”，亦即将他的慎独论嫁接于阳明的良知教，并通过阳明自己的语言来教示、警醒学者^②。而在这方面宗周乃是通过阳明“良知即是独知时”的“独知”二

① 宗周此类说法甚多，兹举两例以明之。宗周云：“天命所命，即吾独知。”（《刘子全书》卷23《独箴》）又云：“独即天命之性所藏精处，而慎独即尽性之学。”（同上书，卷5《圣学宗要》）。

② 宗周的这一努力可以说持续时间相当长。然而，他后来逐步发现，这种做法并不足以达到目的，故在崇祯九年之后即开始以《大学》的诚意说另立一套，并直批阳明的良知论。宗周的思绪有两条十分分明的线索，学者不能不察。

字来完成他的慎独论与阳明的良知教的接合的^①。宗周在论学中多次谈到他对“良知即是独知时”一语的推崇，且时而流露出常人不易觉察的欣喜之情。兹稍举几例：

天启七年 宗周作《皇明道统录》其中有言：

先生之言曰“良知即是独知时”本非玄妙，后人强作玄妙观 故近禅 殊非先生本旨。^②

崇祯四年 宗周在《证人会约》中又郑重指出：

孔门约其旨曰慎独，而阳明先生曰“良知只是独知时”，可谓先后一揆。慎独一着即是致良知，是故可与知人，可与知天，即人即天，即本体即工夫。^③（有意思的是，阳明诗中说的是“良知即是独知时”而宗周在这里却变成了“良知只是独知时”，一字之差，是出于笔误，还是有意所为？但手势大不相同）

① “良知即是独知时”为《王文成公全书》卷2《居越诗三十四首》中的一句。阳明此句显然重在一个“知”字上，脱去“独”字，单说一个“知”字，意思一样。说良知是“独知”所要表达的是“知”的粹然至善，是人所不知己所独知的毋容自欺。然而，对宗周而言，此“独知”却成了嫁接阳明良知教与自己慎独论的绝好说法，因为就“知”一边说，涵着阳明的良知义，就“独”一边说，涵着自己的独体义。如是，阐发“良知即是独知时”既可以让人们从正面来认识良知教的义理，又可以将自己的慎独说加以传扬，而目的只是要人们既要重性天之尊，又要重工夫之实。这无疑是一箭双雕的绝好方法，因而我们也可以说宗周通过进入这样一种语言的言说而使自己的理论得以成长。伽达默尔曾言：“我们所有的思维和认识总是由于我们对世界的语言的解释而早已带有偏见进入这种语言的解释就意味着在这个世界中成长。”见《哲学解释学》上海译文出版社1994年，第64页。

② 《明儒学案·师说·王阳明守仁》。

③ 《刘子全书》卷13《证人会约·会约书后》。

崇祯五年，宗周在答秦履思的书信中又云：

迩来深信得阳明先生“良知只是独知时”一语亲切，从此用功，保无走作……学者只为离“独”一步说良知，所以面目不见透露，转费寻求，凡所说良知都不是良知也。

很明显，至少就当时看，在宗周的心目中，良知教在理论上是周全的，而后世学者之病即在于不解良知之天理义。宗周在这里换出一个“独”字；“独”即未发之中体，是不学不虑之真根砥，或表为“天命所命”。离却天命天道，奢言良知，必然落于将习心作本心看，所谓“学不见性，误认灵明为本体，功非了悟，妄拟情缘为妙用”^②，以至绝伦离类，堕体黜聪。宗周既于此心清智明，他便总不忘告示当下学者：

良知吃紧处，便只用在改过上，正是慎独工夫……须知良知无圣凡，无大小，无偏全，无明昧。若不用向“独”上讨下落，便是凡夫的良知，其失也为小明，为偏弊，为迷复。虽未尝不知善，而有时认贼以作子；虽未尝不知恶，而有时认子以作贼……孔门说个慎独，于学人下手处已是千了百当，只为头面未见分明，故阳明又指个良知，见得仁义不假外求……故曰“良知只是独知时”吾党今日所宜服膺而弗失也。^③

宗周的思路至此已经大明，他要以其慎独说来解释阳明

① 《刘子全书》卷 19《书上·答履思六》。

②③ 同上书 卷 19《与钱御冷相公》。

的良知论也表现至显。从“离独一步说良知”指示当下学术之病根从“不向‘独’上讨下落”上警醒学者不忘慎独工夫，成了宗周此时逆挽狂澜的方法。他一方面通过语词的借用、措注另一方面也通过义理的分疏、了解证明阳明的良知论其实就是他的慎独说，而阳明所以说个良知二字只不过是为了让学者易于下手、更为亲切而已！

然则，另一个路头又表现在哪里呢？宗周既谓孔门之慎独于学人已是千了百当之真手眼，则慎独在先儒文本中之义理表现又何也？为此，宗周必得转而疏正历史，换言之，宗周要将慎独疏通为千圣之旨之不二法门。于此我们看到宗周于崇祯二年有《大学古记约义》崇祯四年有《中庸首章说》、《独箴》崇祯五年有《第一义》等说九篇至崇祯七年辑撰《圣学宗要》、《人谱》其间复有许多与门人、同道的论学书等，而慎独却如一根红线贯穿其中。宗周在这方面的工作，我愿意把它了解成一种“诠释学的谈话”^①，杜维明先生则称之为“高峰对话”。显然，在这种“谈话”和“对话”中宗周对先儒文本的理解所表

① 伽达默尔《真理与方法》下卷上海译文出版社 1999 年 第 495 页。伽达默尔又说：“我们所指的其实乃是理解本文本身。但这就是说，在重新唤起本文意义的过程中，解释者自己的思想总是已经参与了进去。（同书下卷 第 495～496 页）”并说：“谁想理解某个本文谁总是在完成一种筹划——当某个最初的意义在本文中出现了，那么解释者就为整个本文筹划了某种意义。一种这样的最初意义之所以又出现，只是因为带着对某种特殊意义的期待去读本文。作出这样一种预先的筹划——这当然是不断地根据继续进入意义而出现的東西被修改——就是对这里存在的東西的理解”（同书上卷，第 343 页）

现的并不是‘一种试图重构本文原义的‘历史的理解’”^①。我倒更愿意把它看作是宗周的一种理论“筹划”而这种理论筹划乃是宗周自身其思想观念和立场方法之作为“存在事件”于先儒本文的敞开和投入。即此而言，宗周则首先以慎独说来疏通先秦，这在其 52 岁时所著的《大学古记约义》和 54 岁时所著的《中庸首章说》、《独箴》等著述中表现得非常清朗。此处我们可以简略地引用一段以见其大概，宗周在《大学古记约义》中云：

《大学》之道，一言以蔽之，曰慎独而已矣。《大学》言慎独，《中庸》亦言慎独，慎独之外别无学也。在虞廷为允执厥中；在禹为克艰；在汤为圣敬同跻；在文王为小心翼翼；至孔门始单提直指，以为学的，其见于《论》、《孟》则曰非礼弗视听言动，曰见宾承祭，曰求放心，皆此意也。

另一方面，宗周又以慎独说来提串宋明，以点醒近世学人眼目，而这正是其 57 岁时作《圣学宗要》的一个重要用心。

① 伽达默尔《真理与方法》下卷第 495 页。

② 《刘子全书》卷 38《大学古记约义》。

③ 此处必须说明，宗周并非只在此篇中以慎独来提领宋明学问，实则是在《大学古记约义》中，宗周亦复有这样的说法。然而《圣学宗要》所选之本文乃限于宋明五子之范围。正是在这个意义上，我把它看作是宗周以慎独来疏解宋明儒思想的一个代表性本文，而也正是在本篇中，宗周明确地提出“圣贤千言万语，说本体说工夫，总不离‘慎独’二字。‘独’即天命之性所藏精处，而‘慎独’即尽性之学。此与宗周所说‘慎独之外别无学’正可互为注解。

三、《圣学宗要》之诠释方式

既然宗周《圣学宗要》之用心乃试图通过以理论来说明历史和以历史来证明理论的方式圆其慎独论之系统，并进以克服王门后学之诟病，则宗周于宋明一段终究如何用心？此无疑是本文讨论之中心。一个确当的事实是在宗周看来，自有宋以降几百年来，诸儒蜂起，议论纷纭。及其迨至今日，则观念更是纷纷藉藉，或指理为障，蹈空玄鹜，或趋避形迹，落于义袭。一任舌底翻澜，玄言奥语，递嬗衍失之间，转转周罗，为说愈多，去道愈远，而于吾儒千圣相贯之真血脉则茫然不知所是。宗周在小“引”中指陈：

孔孟既没千余年，有宋诸大儒起而承之，使孔孟之道焕然复明于世，厥功伟焉。又三百年而得阳明子，其杰然者也。夫周子，其再生之仲尼乎！明道不让颜子，横渠、紫阳亦曾、思之亚，而阳明见力直达孟子。自有天地以来，前有五子，后有五子，斯道可为不孤。顾后五子书浩繁，学者多不能尽读。即读之，而于分合异同之故，亦往往囿于所见，几如泛溟渤之舟，茫然四惊，莫得其归，终亦沦胥以溺而已。呜呼！后世无知读五子书者，而五子之道晦，五子之道晦，而孔孟之道亦晦，则其所关于斯文之废兴，岂浅鲜乎？

此处数点必须稍加拈出，其一是《圣学宗要》之作，于宗周，乃关涉吾儒一脉斯文之兴废问题，其意义断非小小；其二是宗周于宋明五子学问之分合异同，试图有所彰明和统贯，以正党囿之见之偏失；其三也是出人预料的是，宗周此处提出了“前有五子，后有五子”之观念，并进而将濂溪、明道、横渠、朱子和阳明与孔子、颜回、曾子、子思和孟子相互对应。依宗周之意思，其所处时代之学者于宋明儒家一脉相贯之真精神、真本领并未理解通透，而对自己时代儒者之思想尚且理解不透，则于先秦五子之思想便更难免落于毫厘千里之误。只是假如说将明道与颜回、阳明与孟子相对应尚可理解的话^①，那么，将周濂溪与孔子、张横渠与曾子、朱子与子思相配合，则可能会引起诸多争议，至少还得从理论上作进一步之阐发。此处我们姑且先按下不表。

我们看到在《圣学宗要》中宗周选取了周濂溪的《太极图说》、程明道的《识仁篇》、《定性书》、张横渠的《西铭》、《东铭》、朱子的“中和新说”和“中和旧说”最后奠之于阳明的《良知问答》和《拔本塞源论》。从本篇的行文体例上看，宗周先附原文，后加评论，在所选周、张、程、朱和阳明的文本之后，皆有一段诠释文字，大抵

① 颜回思想之特征为体仁，而明道“识仁”一着更显其浑沦圆顿；至于阳明与孟子之间，则牟先生在《从陆象山到刘蕺山》一书中凿凿证明阳明学即孟子学也。

表明宗周选取此文本之用心，以及宗周自己所理解的此文本的意义，而在最后宗周有一段总的评论。如选张横渠《西铭》一篇后，宗周在篇后即有该篇的点睛之疏释。宗周云：

此篇旧名“订顽”，程子谓起争端，故易之。

“订顽”云者，医书以手足痿痹为不仁，视人之但知有己而不知有人，其病亦犹是，则此篇乃求仁之学也。

宗周以“求仁之学”说横渠之《西铭》，其本意乃点明《西铭》之眉目。而眉目既明，即诠释议论亦随之而发，并紧扣儒家之纲维脉络、工夫实践延伸拓展。其间不免因“因病立方”而断以己意，但要皆落根于吾儒之义理轨辙。纵观宗周所论宋明五子之文本，其紧扣问题之大要不外乎两个方面，或准确地说一个问题之两个方面，即一为提示慎独，一为突显工夫。假如我们依宗周言阳明良知教分理论与教法两个方面来加以把握的话，那么，宗周之慎独论我们亦可作如是观，则一方面慎独可从理论上说，盖宗周言慎独实非只止于一工夫法要，而乃体用兼济之学问系统也；然则，依宗周，慎独之作为教法，因其密密相涵，又恰呈工夫之紧汲，见之于实行践履，此即正可有正于当下学术悬空揣控，索之象罔之诟病，此所谓慎独论即本体即工夫，即工夫即本体之真意，亦为《圣学宗要》之真骨脉。如当下学人往往喜从“不须防检，不须穷索”定明道

“识仁”之旨，动言“现成见在”、“与物同体”。然而，宗周却在程明道《识仁篇》后处心以提掇工夫加以诠释。宗周云：

程子首言识仁，不是教人悬空参悟，正就学者随事精察力行之中，先与识个大头脑所在，便好容易下工夫也。识得后，只须用葆任法，曰“诚敬存之而已”。而勿忘勿助之间，其真用力候也。盖天理微妙之中，著不得一毫意见伎俩与之凑泊。才用纤毫之力，便是以己合彼之劳，安得有反身而诚之乐？……后人不识仁，将天地间一种无外之理，封作一膜看；因并不识诚敬，将本心中一点活泼泼之灵，滞作一物用，胥失之矣。良知良能是本心，昏昧放失是习心。向来不识此理，故种种本心为习心用；今来既识此理，故种种习心为本心转。

不难看到，宗周此一诠释于时下学术不啻为顶针之言，直指要害。惟其如此，若慎独一着之作为工夫言，我们亦可说提领《圣学宗要》一篇之真骨血只是“严密工夫”四字。其实，假如我们将视野稍作放大，类似《圣学宗要》所表达的基本精神，于宗周实乃在在可见。崇祯五年，宗周在答秦履思的一通书信中就曾指出：

仁者与天地万物为一体……然识破此理，亦不容易。看下文“诚敬存之”一语，便是彻首彻尾工夫。若不用“诚敬存之”之功，又如何能识破此理？以为既识破后，又须诚敬工夫，作两截看者，亦非也。学者

大要 只是慎独 慎独即是致中和 致中和即天地位，万物育 此是“仁者与天地万物为一体”实落处 不是悬空识想也。近世一辈学者 肯用心于内 亦多犯悬空识想 将道理作镜花水月看 以为绝悟 其弊与支离向外者等。^①

本文之所以不厌其烦地拈出宗周对程明道“识仁”之旨的全副解说，实基于此中最能透露宗周对时下学术之弊之判断以及宗周自己之内在用心。对于其余诸子之诠释，宗周亦如出一辙，以突显工夫为鹄的。如对周濂溪《太极图说》的诠释 形式上看 宗周乃以太极之妙生生不息说吾儒以生生不穷为了义，然则，依宗周，分晓此生生不穷（求仁）之了义，则必归之于“主静要矣 致知 亟焉”，此即求仁之工夫法要也。又如张横渠的《西铭》 宗周析之为“求仁”；然则 君子宜何如以求其所为一体之脉，而通之于民物乎？必也反求诸身，即天地之所以与我者，一一而践之。及其践之，践之心即是穷神，践之事即是知化，而工夫则在不愧屋漏始。于是有存养之功焉，继之有省察之要焉，进之有推己及人以及天下万世者焉。”宗周此处所说的反求诸身、穷神知化、不愧屋漏、存养省察以及推己及人，全部是下学

① 《刘子全书》卷 19《书上·答履思五》。宗周在《学言》〈上 汧程明道“识仁”之旨又还有类似说法。宗周云：“‘识仁’一篇总是状仁体合下如此 当下认取 活泼泼地 不须着纤毫之力，所谓‘我固有之也’。然诚敬为身乃是无着力处，盖把捉之存终属人为，诚敬之存乃是天理，只是存得好便是诚敬，诚敬就是存也。”

工夫，无漏义，无玄说，俱是实理实事。人或疑先生之学有渐无顿，然依先生之意，学者果能于下学工夫恒于践履，则即渐而即顿^①。亦因此之故，宗周以“主静立极”再定明道《定性书》之旨以“最不喜笼侗说道理”、“做钝根工夫”申说朱子“中和四书”之意，以“戒慎恐惧”突显阳明良知性格，凡此种种，不待再举。极言之，宗周以慎独一着提领宋明五子之要，的确表明了他本体与工夫全提之用意：从本体言，宗周言独体着重从性天一路强调吾儒心性义理之绳墨原则，以避免人们“不规性天之体”之病。如是，成圣途径必然落在“对越在天”的严威严格之中；从工夫言，慎独全要人固之以操存，密之以践履。人心至活，如元气之偶虚，而万恶由此而生，未有无所事事而能玄空守之者。故必当有坚实工夫，于莫见莫显，亦见亦显之微处下一着子，方能使伦类声尘俱无托足，直至于上天之载而乃能合天下于在圃。若一任虚见为了悟，空言腾论，漫为有得，则不啻于吾儒另换汤头。

《圣学宗要》之体例、间架如此，则此篇尚有几个

- ① 此观《人谱》一篇可尽之矣。宗周云：“自古无现成的圣人，即尧舜不废兢业。其次只一味迁善改过，便做成圣人，如孔子自道可见……善无穷，以善进善，亦无穷……过无穷，因过改过，亦无穷。一迁一改，时迁时改，忽不觉其入于圣人之域，此证人之极则也……学者但就本心明处一决，决定如此不如彼，便时时有迁改工夫可做。更须小心穷理，使本心愈明，则查检愈细，全靠不得今日已是见得如此如此，而即以为手地也。故曰‘君子无所不用其极。’”（《刘子全书》卷1《人谱·证人要旨》）

特点亦当一并指出。其一是除阳明外，从濂溪、横渠、明道到朱子，宗周所选每一个人的文本字数并不多，然而，在每一篇文本之后宗周所著的释义文字却超出文本字数。依宗周之意，大概要学者明了其所了解的宋明五子从而也是整个儒家的精神命脉，发潜德之幽光。宗周无疑明白，上述五子著述宏富，所谓“五子之书不尽于是”，以至让人读后难得要归。但是究竟何为五子书之精髓，则宗周借此篇已明白宣示其为慎独，慎独即为“千古宗传”，而“数子之学”亦尽之在慎独；如草蛇灰线，一脉相引，不可得而乱。”依杜维明先生之看法，“很明显，在宗周的心目中，他是试图通过这些本文重新了解儒学的精义，并且重新了解从先秦到宋明的儒学的谱系。”据此，杜先生又将《圣学宗要》看作是宗周思想上的一个“自我定义”，此可谓端的之见。其二，《圣学宗要》的另一个显著特点即是宗周诠释其余诸子之思想大抵皆以周濂溪的理论为归旨，此则与宗周将濂溪比作“再生之仲尼”的看法有关。《年谱》于此记云：“大约以‘主静立人极’一语为宗，而其余诸子，俱要归于此，为《圣学宗要》云。”而“主静立人极”一语即出于濂溪之《太极图说》。综观宗周思想，其推尊周濂溪之意在在可见，《圣学宗要》

① 刘宗周类似的说法，学者还可参见《刘子全书》卷12，宗周将周濂溪比作“后世儒者之鼻祖”。

则是其中一篇而已。如在张横渠的《西铭》之后，宗周有按语云：“谨按此篇之意，大抵从周先生《图说》而来，但周先生从先天说来，由造化而人事，其义精。此篇从后天说起，由本体而工夫，其事实。至《西铭》之所谓‘仁’即《图说》之所谓‘极’；《西铭》之所谓‘屋漏’即《图说》所谓‘主静立极’之地欤！”又如在明道《识仁篇》之后，宗周复有按语云：“《识仁篇》分明是《太极图说》脱出真手眼，而一字不落注脚，可谓善发濂溪之蕴。周子说‘太极’，程子便于此中悟出一个‘仁’。曰‘与物无对’周子说‘二五化生’程子便于此悟出个‘皆备之体’；周子说‘中正仁义’，程子便于此悟出个‘义理智信皆仁也’；周子说‘主静’，程子便于此悟出‘诚敬’二字，而曰‘未尝致纤毫之力’；周子说‘天地合德’，程子便于此悟出个‘天地之用皆我之用’。种种青出于蓝矣。”再如在朱子《中和四书》之后，宗周按云：“朱子不轻信师传，而必远寻伊洛以折衷之，而后有以要其至，乃所谓善学濂溪者。”最后，在谈到阳明答陆元静数书时，宗周指出，阳明之思想“发明《中庸》之旨甚奥，则其直接濂洛之传者，其曰‘未发之中即良知’即‘主静立极’之说也。”凡此种种，依宗周，先秦有孔子，宋明有濂溪，皆为儒学统宗，正所谓“先圣后圣，其揆一也。”假如撇开宗周推尊周濂溪的个人观点，我们发现，宗周如此诠释宋明五子之文本却有一个非常突出的特点，那便是宗周乃是从吾儒成

圣成贤、继天立极之终极关怀中，将严密工夫认作“千古宗传”万世道揆的^①。

为更清楚地了解《圣学宗要》之诠释方式及其所表达的问题意识，把《五子连珠》一并纳入考虑将会是极为有益的。总的说来，与《圣学宗要》相比，《五子连珠》在人物次序之编排和内容之取舍上皆有所出入。在《五子连珠》中，宗周选取周、二程、张、朱五子，未列入阳明，此则与宗周当时（时宗周 49 岁）尚未认真阅读阳明著作而服膺阳明有关。而在《圣学宗要》中，则选取周、张、程明道、朱和阳明五子，程伊川被删去。宗周何以要删去伊川？其间原委或许可从宗周的诠释中略见透露。《五子连珠》在伊川语类后，宗周注云：“叔子笃信谨守，其规模自与伯子差别，然见到处更较稳实。”^②程伊川之学，以“涵养须用敬，进学则在致知”标的，其见之于工夫实地敦笃，相较之下，程明道之学却以识仁 and

① 假如我们的看法不错，那么，对宗周而言，所谓程朱、陆王之分别，若一之于由严密工夫、实行践履以达成圣成贤之最终目的看，其间实并无所谓分别。由此我们不难看到，宗周虽时时批评朱子，但却也时时范围朱子，而对朱子倚重工夫之观念，宗周总是给予充分的肯定。在《五子连珠》中，宗周选朱子语类二十则，要皆著在工夫一脉，故宗周评之曰：“紫阳之学，切近精实，亦复展开拓充去。循累而进，居然孔子下学上达法门。”（《刘子全书》卷 3）若说宗周不了解朱子思想，恐言有不实。然则，何以宗周念念焉从工夫处提掇朱子乃至宋明五子？此即涉及到宗周作为解释者与本文之间的双向互动问题，即本文的开放性（或问题的自主性）与解释者之作为“存在事件”的优先性问题。宗周以“一之以工夫”为吾儒千古不磨本领，既是其存在论之“前见”（此观王门后学之情状可知矣），又可在儒家心性义理之学中找到落根和归脚，此处当无有挂碍。学者思之。

② 《刘子全书》卷 3《五子连珠·伊川》。

性为宗，显其言高而道大^①。然则，当下学人正喜言“一体之仁”身心全副落在“不须防检，不须求索”上，将程明道“识得此理，以诚敬存之”一句遗落，以至偏离明道之全副意思。故宗周在《圣学宗要》中特拈出“诚敬”二字，提领程明道“识仁”之旨，亦将二程之学在工夫一路上完全打合，可谓良工苦心。依宗周就求仁一脉上，以敬以诚，乃吾儒顶门，固不特二程兄弟为然，则凡圣贤血路，皆就此劈榛，断无捷径。如是，宗周去伊川而取明道，除去别的原因，则其重工夫以证圣以在心学一脉中补偏救弊，醒目学人之用心，便了然纸上。此外，从两篇选取的内容上看，周濂溪部分除《太极图说》外，尚录有《通书》一篇，然依宗周之意，“周子之学尽于《太极图说》。其《通书》一篇，大抵发明主静立极之意，而宗旨不外乎求仁”^②，此或许是《圣学宗要》未录《通书》一篇的原因。程明道部分，宗周除选《定性书》、《识仁篇》外，还录有明道语类多则，但要皆性天、诚敬一类。张横渠部分，宗周选《西铭》而未《东铭》，代之以言仁、求仁之语类数则，而统之于“知礼成性，变化气质”。依宗周，“横渠之学，本领全在《西

① 此处并不意味着宗周认为程明道之学在工夫一脉上有其虚欠。程明道以“识仁”之旨，显其浑沦圆顿，然则依宗周，其工夫亦同样着实，病在后人于明道只在“半提”，即只说得“浑然与物同体”而不说“以诚敬存之”。宗周正要在当下学人喜言明道之际，全副提示明道之学之纲维，以克服悬空识想之病象，尤见其卫道苦心矣。

② 《刘子全书》卷3《五子连珠·周子》

③ 同上书，卷3《五子连珠·张子》。

铭》^①而《圣学宗要》所以录《东铭》则《西铭》之道天道也，《东铭》其尽人道者欤。最后是朱子部分宗周选“中和新说”《答张敬夫书》一通，合之于语类十余则。然而，稍事观察，我们就可看到，宗周所选语类大半为朱子门人所问识仁、求仁之方，并借此将朱子“循累而进”“切近精实”之精神予以朗现。由此对比，已多少提醒我们，在《圣学宗要》中宗周选朱子“中和新旧说”《四书》并以“见解一层进一层工夫一节换一节”加以诠释，则其心路思维之注脚，当反求之于《五子连珠》中宗周的相关说法。虽然我们肯定，在《圣学宗要》中，宗周末区分朱子“中和新、旧说”之差别，致使其评论显得有些“乖戾”^②。不过，假如我们将宗周对宋明儒的判读及其所表达的诠释观念不仅仅看作一种客观的了解，而同时也把它看作是一种“存在事件”或“诠释学的谈话”，则宗周特拈出朱子的下学法门工夫语脉，或许还可以透露其另一番面目^③。

① 朱子思想之发展，中和新旧说是其中的一个重要部分。然而，宗周于此却未加区分。宗周弟子黄梨洲在编《宋元学案·晦翁学案》时也不加区分，悉以其师之说而说之，故成割裂。当代学者钱穆、牟宗三以及刘述先等皆有指陈。如牟先生《心体与性体》第三册第204页认为梨洲编学案依师门之说而不加辨论，“遂成纠杂割裂面目全非此则甚为不该”。

② 我们如此说，并非肯定宗周对朱子思想发展的这种判读。然而，宗周站在他那种特定的时空中，将宋明五子严密工夫的语脉加以串合，确可有其理论和现实的合理性，我们将会在下节略加说明。事实上，所谓对先儒文本之解读，总是带着当下的视野，海德格尔称之为“存在论的优先性”，R. E. Palmer 则更明白地表述为：“试图不涉及现状而对历史进行纯粹的观察和理解，本身是不存在的。”（Hermeneutics, Northwestern University Press 1969, 176）我们或许可以说，宗周的诠释由于太注重现实了，以至从某种意义上忽视了一些基本的历史事实。

无疑的，若学者再进一步阅读宗周的《圣学吃紧三关》和《宋儒五子合刻序》则其中消息将会更觉清朗^①。

四、《圣学宗要》与‘意义剩余’问题

《圣学宗要》无疑是刘宗周处于中年、老年之间的一个文本。

如前所述，自王门倡扫闻见以明心，注成悬空识想，不落工夫实地之际，宗周指流弊之症结为于先儒之精义暗而不明，郁而不发，故先生因病立方，所撰《圣学宗要》，一指独体之性天之尊，一指慎独之工夫之实。宗周确认，以情识为智慧，以嗜欲为天机，高虚诞妄，决非儒门真教，而将严密工夫、朝乾夕惕看作儒家斩关夺命之真本领。如是，先生以慎独一着疏通先秦，合正良知，串结宋明，兼收朱陆。先生一则说慎独，再则说慎独即工夫即本体，且累言之而不足，实为此篇之真骨脉。刘伯绳谓“先君子之学，上承濂洛，下贯朱王”可谓端的之见。

初读《圣学宗要》常易遭人轻忽，疑虑甚至责难的一个方面是，宗周董理和串合宋明五子时带有非常强烈的

^① 在《圣学吃紧三关》中，宗周所选朱子本文乃紧紧围绕朱子诚敬工夫理论而来，最后宗周评之曰：“敬之一字，自是千圣相传心法，至圣门只是个慎独而已。其后伊洛遂以为单提口诀，朱子承之，发挥更无余蕴。儒门榜样，以斯为至。后之学者，宜服膺而弗失也。”（《刘子全书》卷4）宗周在这里对朱子如此高的评价与其对朱子的批评，两相对照和反显，我们或许会发现宗周的另一番心思。

“前见”意识以至不免为人诟病为主观随意。不过宗周此一串合是以提清工夫（慎独）为其间架和眼目的，虽行文中宗周总是以周濂溪的理论以为存照，然而，其力图以工夫一脉汇铸百家，归宗慎独之意却至为明显。如在摘选阳明《良知答问》之后宗周诠释道：

天下无心外之物，即本心以求物理，是为致良知于事事物物之间而意可得而诚也（阳明遂揭“致良知”三字专教学者而答陆元静数书发明《中庸》之理甚奥则其直接洛之传者。其曰“未发之中即良知”即“主静立极”之说也其曰“良知无前后内外而浑然一体”即“性无内外”之说也其曰“能戒慎恐惧者是良知”即“敬无动静”之说也其曰“自私自利为病根”即“识仁”之微旨也。最后病疟一喻尤属居要语所云“服药调理在未发时”者又即朱子涵养一段工夫之意。朱子他日曰“涵养须用敬 进学在致知”至阳明子则合言之耳。孰谓其果立异同于朱子乎？夫诸儒说极说仁说静说敬本是一条血脉而学者溺于所闻犹未免滞于一指而不能相通或转趋其弊者有之。

宗周的这种诠释，如若即之于严格的客观的研究，桩桩件件似乎都有可争可议之处然而同样地我们也看到在宗周的这种诠释视野中，阳明的致良知于事事物物已不似当下学人所理解的那样见见成成、冷然一觉了，宗周将致良知之工夫与濂溪、横渠、明道和朱子所言之竞进工夫完全串合，在这种串合中我们看不到党囿之偏，门户之见。

惟一清神醒目的是，宗周将着实的工夫次第提升为千圣相传的同一“血脉”并借此将学者“溺于所闻”、“滞于一指而不能相通”之间隔悉数打破。宗周于“工夫”方面时时拈出“洗发淋漓”，由此亦可谓程朱陆王之学“结穴在宗周矣”。

然则，宗周由工夫而认定诸儒学问“本是一条血脉”，则此说之合法性根据何也？从历史之同情了解的立场而言，我们曾一再申言，宗周所处之时，正所谓株守旧闻者、高玄卑诞者皆转借良知立帜，致使“大道中分门别户，反成燕越”^①之际。与此一历史情状相联系，明末学风亦呈由王返朱之势头^②。统综各家，取长补短既是时代的要求，更是宗周的自觉的自我意识。依宗周，囿于门户之见，只宗一家一说，于吾儒之再兴已成隔障和窒碍，“若朱子不能用陆子，陆子不能用朱子，便是不及古人处”^③。故今日为学自当窥见得失，于儒门统宗中见出整体，所谓新故嬗代，精义日出。宗周云：

斯道之传久矣。先圣作之，后圣述之，前儒训诂之，后儒又从而发明之。此其一脉心源之所在，前乎千古，后乎万古，亦旷世合符，而至于义理无穷，新新

① 《刘子全书》卷 21《重刻王阳明先生传习录序》。

② 此一观点之主要持说者为梁任公先生，而其主要表现或许从东林学派中可见一斑。当然此中又还有分说，如台湾大学中文系的古清美先生以高攀龙为例，则以为高氏之学“于朱、王之间，绝难断定必属一家，而朱学与王学的调和折衷在景逸身上最可见其痕迹。”转引自《明代经学国际研讨会论文集》张高评文“台湾”中研院文哲所 1999 年修订一版。

③ 《刘子全书》卷 9《与王右仲问答》。

故故，经一番剖击，必露一番精彩。故孔孟之后，不可无朱子 朱子之后 不可无后儒。

斯文未丧 贤圣代兴 朱、陆、杨、王递相承 亦递相胜，而犹不无互相得失，递留不尽之见，以俟后之人。我知其未有俟也。^②

夫道者，天下之达道，而言道之言，亦天下之公言也。孔孟言之而不足，则程朱言之；程朱言之而不足，则阳明子言之；阳明子言之而不足，则后之人又有言之者。

宗周上述所言确乎得之于其对学术史之精察，程朱陆王相互嬗代，亦相互救正，形成道统之传递。朱学之后变成繁琐，遂有阳明起而救正^③，而王学又由单提直指渐入玄鹜，其病反不若朱子。然则，宗周在为学立场上并未回归朱子 如此以水济水 终是焦芽绝港 而是综合各家 另开慎独一脉学路 将严密工夫从周、张、程、朱、阳明等先儒之各自文本中打并成千圣同符之“要诀”^⑤。因此之故，

① 《刘子全书遗编》卷6《重刊荷亭文集序》。

② 《刘子全书》卷21《张含宇先生遗稿序》。

③ 同上书 卷19《书上·答胡嵩高、朱绵之、张莫夫诸生》。

④ 或许正是由于宗周有此一历史意识，致使他能够在各先儒替代之间有一平和之了解，而无党囿之偏。如其谓：“若朱子可谓善变矣，由支离而易简，庶几孔门闻道之地，其为卓立天下万世之儒矩奚疑？而文成殆其功臣歟。”（《刘子全书》卷9《与王右仲问答》）

⑤ 宗周曾云：“千古相传，只慎独二字要诀。”（《刘子全书遗编》卷13《阳明先生传信录》三）又云：“慎独之学，即中和，即位育，此千圣学脉也。”（《刘子全书》卷11《学言》中）

宗周能在朱、王之不同处见出共同的东西，“天理人欲四字是朱、王印合处，奚必晚年定论？”^①宗周甚至认为，“阳明云致良知于事事物物之间，全是朱子之说。”^②

至少在理论上，一旦儒家心性论之理论基模确立之后，则在儒门内圣成德之理论结构中必这样那样地涵摄着一套工夫理论，借以贞定人所皆有之仁心善性深广不竭不可胜用，这一套工夫理论乃是实现心性论之终极价值目标——成圣成贤不可或缺的一环。然而，此一工夫理论在各具体的特定的历史文本中却表现为或虚或实之不同方式，而且这种不同方式随‘时间距离’^③之展开而随之交替，权实互用。只要我们回首检索儒家心性论之历史就可发现，工夫指点，虚实相济，或病之于虚而救之于实，或病之于实而救之于虚，实为儒门之大端方向，盖如宗周所谓‘因病立方’、‘因病发药’耳^④。于此见得明，则工夫可以无穷，教法可以各异，而反身实践一着总为其不变根砥。如是，宗周以实事实行之工夫串合宋明五子之文本便有了其理论上坚实之基础。宗周云：

异同之见，自古而然。陆子不必化朱子，文成不必化泾野。诸君子但自讲自学，人讲人学，是尧舜而

① 《刘子全书遗编》卷13《阳明先生传信录》三。

② 《刘子全书》卷12《学言》下。

③ 此处乃借用伽达默尔之用语，参见其《真理与方法》上海译文出版社1999年，第373~385页。

④ 参见拙著《刘蕺山哲学研究》上海人民出版社1997年，第359~367页。

非桀纣 何必同。^①

无疑 在宗周‘何必同’之背后有其一贯血脉 此即是人人
在圣贤路上讲学实践，故宗周又云：

大抵诸儒之见 或同或异 多系转相偏矫 因病
立方 尽是权教。至于反身实践之间 未尝不同归一
路 不谬于慎独之旨。^②

以“慎独之旨”明诸儒工夫法要，固是宗周自己之立说。
然则 以为先儒理论多显之于纠偏矫正 权实互用 而一
归于工夫实践 却道出了儒家之谛义 亦道出了心性论之
专义和了义 盖自古圣贤血路 皆与格套支持、形迹把捉
不同 吾儒虽不废玄思辨析 但为学总归于躬行实践 在
日日克己复礼中进德修业。又之 圣贤立说 固是其智之
觉照 然既言觉照 则必有其现实关切和时代用心 以杜
维明先生的话说 即‘必有其转世而不为世转’的历史责
任感^③。只不过对宗周而言，以慎独论之工夫实践所点
发的转世精神，实在深深地奠基于其实存世界的本体论
事实之中 换言之 宗周以其所归属于此世意识 开放
和召唤着先儒之文本，使先儒文本在宗周所处的特定

① 《刘子全书遗编》卷 1《与陈纪常》

② 《刘子全书》卷 8《中庸首章说》。

③ 德国历史学家 E. Droysen 曾这样认为，认识者从属于统治着历史的巨大的道德力量，这种力量是一切历史理解的前提条件。此一说法与杜先生之观点可以相互发明和印证。对于宗周而言，我想进一步指出的是，他不仅从属于统治历史的巨大的道德力量，而且这种道德力量已经转化成了一种巨大的道德责任，这便是如宗周所说的 他之作《圣学宗要》实关乎儒门一脉骨血之‘兴废’问题。

代中，实现和完成了一次重大的意义转换。

的确，《圣学宗要》之判读常常给人以己意诠释先儒文本之印象。如宗周谓朱子“以心为体，则性情之体，中和之妙，各有条理”，正指“独”而言。又谓“宋儒看‘独’字太浅，‘中’字太深”。还有宗周谓“阳明子曰‘良知即未发之中’，仍落宋人之见”等等。从严格的学理考证而言，皆有当争当议之处。尤其是宗周将朱子“中和新、旧说”之不同文本打合一起，不顾朱子自己40岁时之“中和新说”对37岁时之“中和旧说”的否定，而评之曰“见解一层进一层，工夫一节换一节”。此实让人深觉蹊跷。然而，此处是否意味着宗周不解朱子有新旧说之分？看来此说似难为有据。盖一者朱子自己曾明确说过，以宗周对先儒文本认真阅读之习惯，当不会不注意到这一点；二者宗周以前的学者已经指出过朱子之中和说有新旧之分^②；三者亦是最为重要的是宗周自己也有明确的判说，以为“朱子闻道，毕竟在晚年”^③。那么，宗周何以在此篇中将朱

- ① 朱子在40岁时确立了他的中和新说后，即放弃了他的中和旧说。《朱文公文集》卷30朱子在《与张钦夫书》中曾注明：“此书非是。”
- ② 台湾“中研院”文哲所林月惠小姐曾指出，顾宪成在《小心斋礼记》卷2中明确地认为“朱子以后说为是，以前说为悟”。见《刘蕺山学术思想论集》，台湾“中研院”文哲所1998年第301页。
- ③ 《刘子全书遗编》卷12《阳明先生传信录二》。类似的说法还有《圣学宗要》中，刘宗周认为朱子“终归之涵养一路”；在《与同道论学书》中谈到阳明学问时，宗周谓：“至《朱子晚年定论》，文成谓未必尽出于晚年，而得之晚年者居多，亦确论也。”（《刘子全书》卷9《与王右仲问答》）诸多现象表明，宗周对朱子思想早、晚之变化，似有相当之了解。

子中和新旧说加以平列？或者换言之，宗周以工夫之进境串合朱子中和新旧说毕竟有何根据？此即必须转至到宗周所谓“诸儒之见”“尽是权教”而“反身实践”“同归一路”的工夫路数上来了解^①。我们确信宗周对朱子《中和四书》之判读，牵强之处在在可见，然而，如同对周、张、程、阳明一样，宗周对朱子之判读几乎完全依据其所理解的慎独工夫来加以串合。无疑的，这种串合若一一即之于文本之具体文脉，即可能有牵强、割裂处。然而，就儒家文本总不舍工夫，或总蕴涵着工夫方向而言，宗周以工夫一着串合、开显诸儒文本中或隐或显的工夫语脉，则的确有其合理性和创造性之一面。因为宗周始终是作为“存在事件”来进入和诠释诸儒文本的。即就朱子而言，其放弃中和旧说，另立中和新说，原因可能很多，但从工夫一路看，依朱子旧说之欠在“日用之际欠缺本领一段工夫”^②，而至中和新说，工夫发展到静存动察，敬贯动静而渐呈紧密，此处则不妨看作有递进之过程，而宗周或许就在这一意义上肯定和串合朱子之说。易言之，对宗周而言，他所做的则是将文本的开放性以及在时间距离中所展现的意义的无限性纳入到他的存在视野中来理解，而这种开放性和无限性，在宗周更可能表现

① 宗周在本篇中一再申说：“诸儒说极，说仁，说静，说敬，本是一条血脉。”“诸儒之学，行到山穷水尽，同归一路，自有不言而契之妙。”所谓“同一血脉”、“同归一路”总靠在工夫一面说。

② 林月惠《刘蕺山论“未发已发”——从观念史的考察谈起》一文中有精到的考察。见《刘蕺山学术思想论集》。

③ 《朱文公文集》卷 67。

为对朱子文本的‘另一种存在’的敏感。显然 宗周对其余诸子之诠释大抵皆可从此一角度上来理解。

根本上，面对任何文本，作为诠释者都生活于直接的意义期待之中。

在客观的研究者看来，诠释者的“前见”不应构成被诠释对象（文本）的意义，因而，对文本之理解当是一种“单一模式”（monological model）。然而，事实性之解释与意义性之解释却属同一层次，而且事实性之解释总隐含着意义性之解释，所谓文本原意之通达也总是朝向人们赖以筹划的意义世界而展开。伽达默尔曾言：“作为解释学（即诠释学）的一项任务，理解从一开始就包括了一种反思因素。理解并非仅仅是知识的重建，也就是说，理解并不纯粹是重复同一事物的活动。”^①又说：“理解与其说是认知意识借以研讨某个它所选择的对象并对之获得客观认识的方法，毋宁说是这样一种以逗留于某个传统过程中为前提的活动。理解本身表明自己是一个事件。”^②正是从这个意义上 理解同时也可以被认为是传统的传递。孔子之于古也 既信且好之 然则 依宗周 其删《诗》、《书》、演《周易》、损益周文笔削《春秋》大义 确当地为我们

① 伽达默尔《哲学解释学》，上海译文出版社 1994 年 第 45 页。

② 伽达默尔《真理与方法》，第 397 页。

③ 刘宗周云：“夫子之于古也 信且好之而已。夫既信且好之 而又删之、定之 益损而笔削之，何居？凡以求得之心而不敢苟同于古人也。故敏敬焉学问思辨终其生，至忘食忘忧乃已。”（《刘子全书遗编》卷 6《重刊荷亭文集序》）

展示了他并不试图给人们提供“整全而客观”的往昔历史的本来结构和图像相反，其剪取的或许只是其中有意义的一部分，俾以使人们在裂变频仍、文化断解的社会中立定脚跟，明确方向，重建意义世界。这难道不正是海德格尔所说的以人文时间转换自然时间所表现的历史诠释学观念么？

我们曾言，《圣学宗要》所表达的观念并不是一种试图重建文本原意的历史的理解，而是一种诠释学的谈话，在这种谈话中，一方面，宗周基于自己当下之历史情状回溯宋明儒五子文本，并从此文本中获得理解和意义，但另一方面，这种理解和意义又始终隶属于儒家心性论之大传统之中。值得注意的是，宗周对这些文本意义之揭发并非表现为直接的、以其显而显之的铺排，而乃常常从文本之显意中将隐意捕捉出来，使得文本作为话语在意义的层面上实现对自身的超越，比如我们前面所说的宗周对程明道“识仁”之旨的重新定义以及宗周选阳明《拔本塞源论》的真实用心等等^②，在宗周的诠释中皆表现为宗周与文本之间的交往而非消极的适应，或者说是“一种对共同意义的分有 (Teilhabe)”^③ 而非一种严格的、一如

- ① 吕柯 (Paul Ricoeur) 认为，文本是诠释之核心，而文本又是以话语的形式为人所理解的，但同时话语是作为事件被给予的，话语以事件的形式出现但却被诠释者理解为意义。
- ② 刘宗周选阳明此篇之目的只为针砭功利，实则宗周对阳明反对读书，深为不满。认为士大夫一日不读书即觉面目可憎，并认为《拔本塞源论》“充其说，必束书不观而后已。”(《刘子全书》卷 8《读书说·示儿》)
- ③ 伽达默尔《真理与方法》第 374 页。

其如的原意之阐发。伽达默尔曾言，在诠释学的谈话中“得到表述的事情并非仅仅是我的意见或我的作者的意见，而是一件共同的事情”^①。这一点在《圣学宗要》中应当说表现得相当明显。

无疑的，只要是一种真正意义上的理解，就总是表现为文本与解释者之间的共同事务。这一现象意味着，周、张、程、朱、阳明的文本并非只有一种客观的意义可说，实际上对这些文本之真正意义的汲舀（*Ausschöpfung*）是无限的，这不仅因为新的错误的源泉不断被消除，而且也因为新的理解的源泉不断地产生，使得文本中意想不到的意义时时展现。我们看到，与那种不偏不倚的理解不同，《圣学宗要》对宋明五子文本之判读表现出相当的条贯性和统合性，宗周总是对所选文本从工夫一面加以提掇、显发，给人的印象是，进行理解的我（宗周的语言与理解本身）与被理解的对象（文本）相比，前者具有明显的优先性^②。然而，在这里我们无论如何不能得出，宗周的这种诠释思维乃是超越了一切历史纠缠的、属于某种忽发奇想的纯粹主体的自我意识。宗周的理解概念，同时亦是宗周整个的

① 伽达默尔《真理与方法》第 496 页。

② 海德格尔《存在与时间》一书中对此给予了充分的说明。伽达默尔《哲学解释学》一书中也明确地指出：“海德格尔思想中，语言和理解具有的优先地位表明‘关系’同它相关的成分——进行理解的我与被理解的对象——相比具有优先性。”（第 50 页）

自我概念并不具有中心地位。毋宁说他的诠释思维本质上乃是为主体的存在事件服务的，换言之，无论宗周如何诠释周、张、程、朱、阳明，其所表现的观点、立场乃是宋明五子文本所具有的开放性及其所包含的问题意识的自主性与宗周自己之作为存在事件的敞开和投入。即此而言，无论宗周说静说敬，并以慎独一着提领文本，纲维六合，其所表现的只是宗周自己之作为存在事件的自我澄清而已。

我们常常将认识文本所提出的问题的过程，想象为科学地提取出来的属于文本“本来的”问题，因而即便我们可以理解宗周以工夫一脉串合诸儒文本，一旦将之纳入宗周的慎独（即本体即工夫）视野，我们便常常显得踌躇并析之为牵强。如果说阳明良知之显教已注成“发越狂荡”，即理论与历史之逻辑必当反求之于密教，而宗周之慎独工夫正于天人之间展现为即微即显，亦微亦显。宋明五子之文本或许于此中意思表现得或隐或显，或直接或间接，然而，宗周却在当前视域的主题推动下加以开显，读出文本中原有的、甚至没有的意义，进而成为传统的开继和赅续^①。伽达默尔曾言在诠释学的理解中“总是涉及到比单纯历史地构造作品所属的过去‘世界’更多

^① 陈来《宋明理学》（辽宁教育出版社 1991 年）中认为从陆象山的明心、王阳明的致知到刘蕺山的诚意（依宗周，诚意即慎独）呈现为一个发展的过程。拙著《刘蕺山哲学研究》（上海人民出版社 1997 年）中指出，从象山言心、阳明言知到宗周言意，在心性论的发展传统中表现为层层递进，步步归密。

的东西。我们的理解总是同时包含某种我们一起归属这世界的意识^①。换句话说，文本之意义并不能局限于原作者的思考，而传统之所以能日新和延续正建筑在对文本中“剩余意义”的发现上面，而这种“剩余意义”乃是诠释者之作为存在事件与文本之间进行相互垂询、对话和交往的结果，它超越了原作者创作的意向，而不论这种意向是清晰的还是不清晰的：

每一时代都必须按照它自己的方式来理解历史流传下来的文本，因为这文本是属于整个传统的一部分，而每一时代则是对这整个传统有一种实际的兴趣，并试图在这传统中理解自身。当某个文本对解释者产生兴趣时，该文本的真实意义并不依赖于作者及其最初的读者所表现的偶然性。至少这种意义不是完全从这里得到的。因为这种意义总是同时由解释者的历史处境所规定的，因而也是由整个客观的历史进程所规定的……文本的意义超越它的作者，这并不只是暂时的，而是永远如此的。因此，理解就不只是一种复制的行为，而始终是一种创造性的行为。^②

很显然，只有当解释者被自身当前处境的主题推动着，并在此主题所指引的方向上对文本作进一步的垂询时，诠

① 伽达默尔《真理与方法》第 372页。

② 同上书第 380 页。为统一起见，我擅自将译文中的“本文”(text)一起改成“文本”，这是要向译者致歉的。

释者与文本之间的真正的对话才会开始，视界圆融才会发生。也正是在这一意义上 我们说《圣学宗要》所作的并不是一种客观的历史的研究，宗周有他自己的清醒的问题意识 而这种问题意识在《圣学宗要》中却转化为一种探询和提问^①，并经由这种探询和提问超越了周濂溪的《太极图说》张横渠的《东铭》、《西铭》程明道的《识仁篇》、《定性书》朱子的《中和四书》以及阳明的《良知答问》和《拔本塞源论》等文本所原来具有的历史视域。因此在宗周那里 找出周、张、程、朱、阳明文本中的问题，并不是简单地体现为搁置和掩藏这些问题，而是重新提出它。这样 我们看到 宗周作为一个垂询者自己也就同时成了周、张、程、朱、阳明文本论题中所提问的对象了。如果允许，我愿意将此一现象看作是另一种“诠释循环”的另一种表现。

五、简短结语

本文主要以《圣学宗要》为文本，试图通过宗周对周、张、程、朱、阳明等宋明五子思想之判读 来显示宗周的诠释意识。

① 伽达默尔曾言“提问就是暴露(Offenlegen)和开放(ins Offene stellen)……提问使事情及其一切可能性处于不确定状态。”又云：“提出问题，就是打开了意义的各种可能性 因而就让有意义的东西进入自己的意见中。参见《真理与方法》第 472、482 页。

《圣学宗要》乃是宗周处于中年、老年之间的一个文本。前贤虽然对宗周思想作了多方阐发，但大部分学者都未曾对《圣学宗要》给予足够的重视。不过，就宗周自己而言，却对此篇给了相当高的自我定位，认为此篇乃关涉吾儒一脉斯文之“兴废”问题。而从宗周自己思想发展之角度分析，则《圣学宗要》更深深地关联着其独创的慎独论的理论建构和成长发展问题。从 48 岁出“慎独”之说，到 57 岁将慎独工夫疏通为千圣学脉，宗周于此间的心路历程表现得非常复杂，而此间的文字也浸透着他的现实关切。了解这一思想背景乃是我们从根本上把握《圣学宗要》之诠释意识的关键。

从诠释方式上看，《圣学宗要》在“小引”中先横空立出先秦有五子，宋明有五子之构架，并一一加以相互对应。宗周在行文中除时时指周濂溪的理论以为存照外，还表现出强烈的“前见”意识。在所选宋明儒五子文本之后，宗周总是以突显工夫为主线，并归宗于他的慎独学说，而宗周的实际用心却时时指向当下学术之病象上。不能不指出，宗周对宋明儒五子文本之判读，虽表现出识病求医，因病立方之用心和慧见，但在会通诸家，批点眉目之过程中，却常有不顾文本之具体文脉而强断己意的缺憾，不免失之牵强。

《圣学宗要》所表达的诠释观念并不是试图重建文本原义的一种客观的历史的理解。宗周所做的，只是从其实存的立场出发，返归于宋明五子文本，并试图从上述

五子文本中分有“儒家之所以为儒家”的一种“共同意义”。所以宗周以“归属于此世”的意识开显了宋明五子之文本，并使此五子文本在宗周的诠释下实现和完成了一次重大的意义转换。

附注：

本文原是应“东亚近世儒学中的经典诠释传统”学术会议（主持人：台湾大学历史系黄俊杰教授）而写。作者之所以选择刘宗周的《圣学宗要》作为文本，并对之进行诠释，以揭示宗周在本篇中所表现的诠释意识，在写作观念上完全受杜维明先生的影响和启发。杜先生对宗周的《圣学宗要》给予了相当高的评价，而所言又皆切中肯綮。本文之作，实是先生观点的展开而已，学者自可复案。但我要衷心感谢黄俊杰教授，不仅因为他深邃的思想、渊博的学识给了我许多启发，而且也是由于他引领我进入中国古代经典诠释的领域，使我认识到学问的另一个世界。

后 记

1998—1999 年，我有幸赴美国哈佛大学访学，这使我有机会受教和请益于我心仪的著名学者杜维明先生。在哈佛期间，我分别在哲学系、东亚系、神学院和法学院等旁听过自己感兴趣的课程，而最让我感到亲切的，当然是由杜先生所开设的“刘宗周思想研究”这门课程，这不仅因为我自己的博士论文做的是有关刘宗周哲学的研究，更重要的是杜先生是刘宗周思想研究的专家。先生虽以英文授课，然而他清晰的思路、鲜明的论点和许多发人之未发的洞见，始终吸引着我。本书正是在我在课间和课余与杜先生请益、问难的结集，所以把它看作是“无心插柳”的结果是再恰当不过的了。但也正因为如此，它远远不是杜先生对刘宗周思想的系统的说明和展示，对此，学者应是完全可以理解的。而书中若有任何不当，则一概应由我负责。

特别需要说明的是，一年来，哈佛燕京学社的郑文龙兄曾给予我在学术和生活方面的许多帮助。文龙兄自己就有许多独到的看法，只是由于时间上的限制和空间上的远隔而未能采纳，但若不是文龙兄的鼓励以及各方面周到的安排，是不可能有本书问世的。同为哈佛燕京访

问学者的台湾大学陈昭瑛教授，是我所认识的极富才华的女同道，哈佛一年，我从她那里学到了许多做学问和做人的道理。

台湾“中研院”文哲所的刘述先教授、戴璉璋教授、李明辉教授、钟彩钧教授、林庆彰教授和林月惠小姐，他们都从不同的角度和方式给予我关怀、帮助和指点。学无止境，得一言一语，而可受用终身。我衷心希望，在今后的学术道路上能继续得到他们的关心和指导。

复旦大学出版社总编高若海先生、社长贺圣遂先生慨然接受本书出版；责任编辑吴仁杰先生严格、细致，提出了许多具体的问题和积极的建议；哲学系徐福来博士在整理文稿方面给予了大力的帮助；历史系钱文忠教授及外文系盛勤教授欣然同意移用其译作。点点滴滴，无以回报，对此我深表衷心的感谢。

东方朔

2000年10月

前 记

作为明末的一位大儒，刘宗周的思想经由唐君毅、牟宗三，尤其是牟宗三先生的阐发，已经在整个中国哲学史界引起了相当的重视。唐君毅先生在 1956 年著有《略述刘蕺山诚意之学》一文，对刘宗周思想作了基本的阐发。70 年代 牟先生相继出版了《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》等著作，“对刘蕺山哲学的研究发生重大影响”^①。牟先生一方面对整个宋明儒学作了细致入微、颇富创见的梳理，另一方面也提出了他的著名的“三系说”的划分理论，将刘宗周划入上接胡五峰“以心著性”之间架而自成一系者，并定刘宗周为宋明儒学之“殿军”。自此而后，港台学者研究刘宗周的论文和著作逐渐多了起来，或顺唐先生之思路，或依牟先生之理论，或另行阐发，不一而足。大陆学者在 80 年代以后逐渐注意了刘宗周的思想研究，但在规模上似乎不及港台。1994 年 8 月，台湾“中研院”文哲所推行了为期三年的“刘蕺山学术思想研究计划”并于 1995 年 11 月、1996 年 5 月、1997 年 3 月和 1997 年 6 月举办了四次“刘蕺山学术思想讨论

钟彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》，台湾“中研院”文哲所 1998 年 第 581 页

阅读此文的还阅读了:

- [1. 杜维明儒家思想探析](#)
- [2. 学术赍续与文化传承——凌宇先生访谈录](#)
- [3. 《学术名家访谈录》](#)
- [4. 杜维明:先为己后能为人](#)
- [5. 新安医学流派学术研究专题征文](#)
- [6. 《光明日报》书评《学术名家访谈录》](#)
- [7. 人物专题片《学术人生》作品阐释](#)
- [8. 儒家传统与文明对话——杜维明教授访谈录](#)
- [9. 《学术名家访谈录》序](#)
- [10. "走近"杜维明](#)
- [11. “学术评价机制创新”专题笔谈·](#)
- [12. 《今传媒》2018年学术专题内容](#)
- [13. 著名学者杜维明纵论中国学术谱系](#)
- [14. 学术——人生——赵园先生访谈录](#)
- [15. 《学术博弈权力》专题报道之四:剑桥独立的学术王国](#)
- [16. 杜维明先生访谈录\(之一\)](#)
- [17. 论杜维明学术思想——以新出《杜维明文集》为中心](#)
- [18. 专题学术讲座受欢迎](#)
- [19. “走近”杜维明](#)
- [20. “十九大学术专题”征稿启事](#)
- [21. 感受北大 寄望北大——著名汉学家杜维明先生访谈录](#)
- [22. 全球化条件下的文明对话——杜维明教授访谈录](#)
- [23. “十九大学术专题”征稿启事](#)
- [24. “如何建立学术自信”专题](#)

- [32. 杜维明再谈东亚认同](#)
- [33. 保障公民参与权是一种价值的承诺——杜维明、罗卫东先生访谈录](#)
- [34. 儒学传统与现代意识——哈佛大学教授杜维明访谈录](#)
- [35. 《教育学报》征集学术专题](#)
- [36. 情定学术 惟精惟诚——由嵘教授访谈录](#)
- [37. 《教育学报》征集学术专题](#)
- [38. 《教育学报》征集学术专题](#)
- [39. 杜维明先生访谈录\(二\)](#)
- [40. 杜维明与文化中国](#)
- [41. “语言学与翻译”专题学术研讨会](#)
- [42. 《教育学报》征集学术专题](#)
- [43. 《教育学报》征集学术专题](#)
- [44. 我的学术之路——朱永生教授访谈录](#)
- [45. 21世纪儒学与市场中国的出路——杜维明教授访谈录](#)
- [46. 《教育学报》征集学术专题](#)
- [47. 《杜维明学术思想文选》](#)
- [48. 《教育学报》征集学术专题](#)
- [49. “十九大学术专题”征稿启事](#)
- [50. 为往圣继绝学,为万世开太平——杜维明先生访谈录](#)