



新道论提要

(2007-8-13 16:29:40)

作者：郭沂 转载于：《国际儒学研究》第14辑

版。

成中英则提出了“儒学发展五阶段论”。首先是儒学发展的原初阶段，从古典儒学到汉代儒学为第二阶段，宋明新儒家为第三阶段，清代为第四阶段，现代新儒家为第五阶段。他指出，第五阶段的发展“必须面对中西方或东西方的两大文化体系进行理解与把握，以切入知识与行为双向的全面整合与逐步融合。”另外，成中英还在其“本体诠释学”的基础上提出了“新新儒学”这个概念。他说：“第五阶段中新新儒学的兴起在面对当代新儒家的盲点与弊执而进行再启蒙并回归原点而再出发。此有两重点：重点之一在掌握自我以掌握宇宙本体，掌握宇宙本体以掌握自我。……重点之二在掌握天人一体的整体以面对现实，以发现问题、分析问题、解决问题。”他认为，新新儒学既要体现中国古典性，又要体现西方现代性。

以上诸说是从不同角度对儒学发展史的分期，各有其理据。但依本文对中国哲学和儒学发展阶段的想法，笔者赞成经杜维明修正后的儒学三期说。也就是说，中国哲学和中国儒学面临着第三期发展，而这个时期尚未开始。概而言之，中国哲学和中国儒学第三期发展的使命和方向应该是：回应现代化和全球化的时代挑战，以儒学的基本精神为本位，回归先秦原典，整合程朱、陆王、张（载）王（船山）三派，贯通儒、释、道三教，容纳东西方文明尤其西方哲学，建构一套新的哲学体系和社会学说，以解决当今社会面临的种种问题，并为未来世界开出大同盛世。这将是一项长期的和艰巨的任务。

新哲学体系的建立，将切实地回答困扰了国人一个半世纪之久的古今中西的问题。自从鸦片战争的炮火无情地打开中国的大门以来，西方文化势如破竹，席卷神州大地，而如何处理中学与西学、传统与现代之间的关系，一直是中国思想界面临的重大难题之一。虽争论的波涛此起彼伏，意见纷呈，但问题依旧，令人茫然。今反观这段历史，不难发现，对这个问题的研究，空谈甚于务实。那虚浮华丽的言辞掩饰不住思想的苍白，那躁动激昂的情绪遮盖不了内心的空虚。如此何以能够切实地解决问题！

路在何方？去想一想宋明时期的大儒吧！他们已经为我们树立了典范，他们已经为我们指明了道路！和我们一样，他们面临着外来文化的严峻挑战；和我们一样，他们面临着传统文化的严重失落；和我们一样，他们面临着中外古今之争。但是，和我们不一样，他们沉潜于佛经，去深入领会那精微的义理；和我们不一样，他们徜徉于先秦原典，去切实感受先儒的精神世界；和我们不一样，他们创造了新的哲学体系。正是在这套新的哲学体系中，他们所面临的那些问题解决了；正是在这套新的哲学体系中，传统文化复兴了；正是在这套哲学体系中，新文化建立起来了。笔者并非不自知才疏学浅，然天下兴亡，匹夫有责。每思及中国哲学、中国社会、乃至世界局势之现状，未尝不忧心如焚，故敢略陈己说，名之曰新道论，其概要如下。

一、从道体界到性体界

现代新儒学的中心课题是通过重建儒家形上学开出新外王。我以为，这仍然是我们今天进行儒学创新的根本之路。近二十年来，我一直在试图建构一种新的形上学体系，以解决开出新外王的问题。最近，蓦然回首，我突然发现先秦儒学的那套形上学基本框架，不正是我所追求的吗？久违了，先秦儒家形上学！程朱和陆王的形上学分别深受佛学中以华严宗为代表的理本派和以禅宗为代表的心本派的影响，在形式上或许可以说分别是这两个佛教学派的儒学版本，而冯友兰的“真际”、“实际”两个世界与牟宗三的“两层存有论”形上学又深深打上了西方哲学的烙印。反本开新是哲学创新的普遍现象。我们今天要发展儒学，不仅仅要开发宋明理学的思想资源，更重要的是要回到先秦时期儒学的源头。

先秦儒家形上学的完整形态是由《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”以及孟子“尽心”、“知性”、“知天”所蕴含的三个层面，即天、性、心。再加上现象界，我们可以说先秦儒家哲学有四个层面。据此，我将儒家哲学改造为四个世界，即道体界、性体界、心体界和现象界，其中前三个世界构成形上学。在中国哲学中，作

为世界本体和宇宙本根的“道”为老子所首创，它不但是道家最核心的概念，也是儒家和佛教最重要的范畴之一，比“天”更具涵盖性和实质性，所以我以“道”代替传统儒家尤其是先秦儒家的“天”，并试图以此来贯通儒释道三教的形上学。

需要强调的是，我只是采用了先秦哲学的基本框架，至于这个框架的具体内容以及构成范畴，需作新的界定和诠释。

道体是一个无边无际、无穷无尽、无所不包、不生不灭的形上世界和本体世界，是一个绝对的“大全”。到目前为止形形色色对形上本体的理解，诸如儒家的“天”、道家的“道”、佛学的“真如”等等，多为一偏之见，它们所看到的只是道体大全的某个侧面或某种因素。

道体界由三个基本范畴构成，它们是意、理和气。这三个基本范畴分别来自陆王、程朱、张王三派的“心”、“理”和“气”。在这里，我以“意”替代陆王超越的、作为本体的“心”，以与具体的、形下的“心”相区别。

意是生命的存有和意义的存有，与生命心相对应。理是知性的存有，与认识心相对应。意本身是至真至纯，无善无恶的。然理甚驳杂，既有真、善、美之理，又有假、丑、恶之理。它既是至善之本，又是万恶之源。意、理为形式，气为质料。意、理寓于气中，与气不相分离。此气为气之本体，可称为真元之气。

气含有阴阳两种性质。阴阳的消长，导致运动。元气流行，万物化生。当真元之气落实于万物，便成了有限的一偏之气。这种一偏之气，就是万物之性。

二、从性体界到心体界

反过来说，所谓性，就是万物秉自气之本体的一偏之气。秉自气之本体的意和理，自然存在于一偏之气之中。如此，我们可以将性体分为意之性和理之性两类。这也意味着，善恶亦存在于理之性中。不过，从表现形态看，我们也可以像宋明理学家那样将性体分为气质之性和义理之性两大类。性既然为一偏之气，故不管气质之性还是义理之性，皆寓于此一偏之气，而非如朱子所说义理之性寓于气质之性。这两种分类是相互交叉的。就是说，气质之性和义理之性分别都含有意之性和理之性。这等于说善和恶既存在于气质之性之中，又存在于义理之性之中。

万物皆具备气质之性，然只有人类拥有义理之性。万物对气之本体的禀受千差万别。即使同一类中的不同个体，对气之本体的禀受亦千差万别。这就是说，在人类中，每一个个体的先天禀赋是色彩斑斓的，世界上不存在先天禀赋完全相同的两个人。这种差异，不仅表现在性情、才资等方面，也表现在善、恶等方面。基因学的研究，似乎证实了这一点。

性具善恶，确切地说是性具善恶之理，而非谓性本身是善的或恶的。这就像基因本身无所谓善恶，但含有趋向善恶的机理一样。

性是内在的，如果没有心的参与，它就仅仅是一个隐伏之物。所以，性由心显。

三、从心体界到现象界

我曾说过：“心有两个基本层面。第一个层面可称为生命之心，它是心对生命的体验和感悟的那一部分，具有情感、意志等特征，大致相当于英语中heart。一方面，无人之心，生命存在的意义不得而知；另一方面，无生命，人心无所附着。正是在这个意义上，梁漱溟说：‘心与生命同义。’梁漱溟：《人心与人生》第18页，学林出版社1984年版。因而，生命之心的功能就是对它自身的体验和感悟”；“心的第二个层面可称为认知之心，它是心对事物认识的那一部分，具有理智的特征，大致相当于英语中的brain。当然，其功能是对世界的认识。它所把握的对象是整个客观世界，包括它自身、生命之心和其他客观事物。”郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》第4页。我之所以用“生命心”替换牟宗三的“道德心”，是因为“道德心”只是我所谓的“生命心”的一个方面或一种因素。人们对生命的意义有各种各样的体验，这表现为形形色色的“心”。由于意之本体是无限的，因而对生命意义的体验是无限的，“心”的表现形态也是无限的。儒家所体现的是“道德心”，而《老子》的“心”为“愚人之心”、《庄子》的“心”为“游心”、“心斋”之“心”，而《坛经》的“心”是“无诸尘劳之心”。所有这些“心”，都可归为“生命心”。

现在我要进一步指出的是，生命心对生命的体验和感悟，本质上是对意之性的开发，其结果，是意之性的呈现。生命心对意之性的这种体悟，是向内的，但又往往由外物引起。认识心既指向内，又指向外。其对世界的认识，意味着理之性的发挥和运用，其结果是理之性的呈现，同时，性的善恶也被释放出来了。

与认识心相比，生命心更具有实质意义，它是主体性的真正承载者。因此，主体性的强弱，取决于生命心的强弱。

不管生命心的觉知，还是认识心的认知，归根结底，是对道体界的体认，它们分别指向意之本体和理之本体。正如个体所禀赋的一偏之气（性）是有限的，心体对道体的体认是虽无穷而有限的。生命的意义就在于意之本体的无穷呈

现。

四、现象界之展开

现象界也分为两类，一是自然现象，二是文化现象，而后者其实是心体的外化和落实，或者说是心体的产品。

从来源看，文化现象是心体内向开发和外向开发的结果。在具体的文化现象创造过程中，内向开发和外向开发是相互渗透的。但大致地说，有关生命心的知识，或者说主体性的知识，诸如信仰、道德、宗教、艺术等等主要源自内向开发，可称为内在文化现象；有关客观世界的知识，例如自然科学，主要源自外向开发，可称为外在文化现象；而介于二者之间的社会制度之类，乃是内向和外向开发的混合物。有意思的是，牟宗三所说的“三统”，即道统、学统和政统，大致可以归于上述三类文化现象。这分明是说，在肯定道统的同时，所谓新外王，即民主和科学是可以从上述性体和心体中开出的。当然，质言之，新外王实从理之本体和理之性开出：民主源自理之本体和理之性的善恶特质，科学源自理之本体和理之性的知性特质。

承认性体和心体可以开出新外王，并不意味着我们可以全盘地推行西方

[\[第 1 页\]](#) [\[第 2 页\]](#) [\[第 3 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)