

中国哲学元理·内圣外王论^(*)

张立文

(中国人民大学 哲学院,北京 100872)

(摘要)人类社会的存在和发展,是人类实践活动的凝聚。社会的演化是多元质料的融突和合。其间始终离不开人,因而必然要回答人之为人的话题,人的本质、人性、心性、性命、性情等。人性从食色性也的自然属性,进入仁义礼智的道德社会属性,而有内圣与外王的探赜。其命题首见于《庄子·天下篇》。人如何超凡入圣,首先面临修身养性的课题。尽心知性,存心养性,以待天命,由各正性命,才能保合太和。但由于各人对心性体认差分,其认知亦异。孟子主心性融合论;庄子倡心性合一论;荀子讲心性二分论;韩非提任法不任心;佛教以心性本净;道教讲心、性、命圆融。宋明理学家融突和合儒释道三教,主张性体心用,心性为一,而止于至善。性是人之为人的本性,情是人对现实对象、现象依据人和社会的需要而产生的一种体验,是人有意地控制生理和心理变化而获得的一种心理机制和情感活动。性情不离,从性顺情;性情为一,心统性情;性正情变,性情中和。性命、心性、性情构成中和为大本达道内圣论,以成就圣贤的理想人格。内圣必外化为事功,表现王道与霸道两条不同的治国理政的路线。体现王仁霸法,又霸王道杂之;王霸义利,尊王贱霸。然中国古人都祈求王道之治,使人民安居乐业,天下太平。

(关键词)性命;心性;性情;王霸

DOI: 10.3969/j.issn.1002-1698.2020.06.001

人类社会是由人构成的。社会的存在和发展是人类实践活动的凝聚。由于社会发展阶段不同、地域不同、民族不同,而存在多元社会形态。它是一定的政治、经济、文化、军事、制度结构凝结而成的多元社会共同体,在一定时期内具有其一定的稳定性。这是“千磨万击还坚劲,任尔东西南北风”的共同体。然而社会的演化是多元质料的融突和合,其间离不开人,是在人的有意识、有目的实践活动中实现的。因而不可避免

地、自然而然地要首先回答人之为人的问题,由“立人之道曰仁与义”,经明明德的伦理道德的修身养性,使人的本质、人性、心性、性命,达至中和状态,以止于至善,既能超凡入圣,又能转霸道为王道之治。于是《中庸》提出“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”。人性从“食色性也”的自然属性,迈入仁义礼智的道德社会属性。便有格物、致知、诚意、正心、修身的内圣之路进入齐家、治国、平天下的外王之途。

作者简介:张立文,中国人民大学哲学院荣誉一级教授。

(*)本文系国家自然科学基金重大项目“日本朱子学文献编纂与研究”(项目批准号:172DA012)阶段性成果。

一、内圣外王说

内圣外王是中国哲学理论思维的重要原理,它是人的内在世界与外在世界、精神世界与事功世界的融合体,而与草木禽兽世界相区别。

内圣外王的内,见于甲骨金文。⁽¹⁾《说文》:“内,入也。从口,自外而入也。”桂馥义证“凡自外入为内,所入之处亦为内。今人分去,入二声,而入声之内以纳为之。”内为里面。《广雅·释言》:“内,里也。”《论语》:“车中,不内顾,不疾言,不亲指。”⁽²⁾在车中,不向里面回顾,不很快说话,不用手指别的地方。韩愈任潮州刺史,当地鳄鱼为患。他以一羊一猪投溪供其食,并驱于四海之外。“四海之外,六合之内,皆抚而有之。”⁽³⁾天下之内皆抚养有。内,里面、心里。孔子说“见贤思齐焉,见不贤而内自省也。”⁽⁴⁾见贤人应向看齐,见不贤的人要心里反省。《周易》载“内阳而外阴,内健而外顺。内君子而外小人。”崔憬曰“阳为君子,而内健于行事;阴为小人,在外顺以听命。”⁽⁵⁾内君子即亲近君子。《草木子》载“元朝自混一以来,大抵内北国而外中国;内北人而外南人。”⁽⁶⁾亲近北国北人,疏远中原南人。内指房屋的内室或皇宫。《古今韵会举要·队韵》:“天子宫禁谓之内。”《周礼》载:“内宰。”郑玄注“内宰,宫中官之长。”贾公彦疏“释曰:名内宰者,对大宰治百官,内宰治妇人之事,故名内宰。然则大宰不称外者,为兼统内也。”⁽⁷⁾皇宫内的内宰是治理、管理妇人的。大宰既治百官,亦管理内宰。内与讷通,其意为迟钝。《论语》载,孔子说“刚、毅、木、讷,近仁。”朱熹引程颐的话“木者,质朴。讷者,迟钝。四者,质之近乎仁者也。”⁽⁸⁾刚强、果决、质朴、迟钝,有这四种品德的人近于仁。

内圣外王的圣,见于甲骨金文。⁽⁹⁾《说文》:“圣,通也。从耳,呈声。”李孝定《甲骨文字集释》:“(甲骨文)象人上着大耳,从口,会意。圣之初谊为听觉官能之敏锐,故引申训通;圣贤之义,又其引申也……许君以形声说之,非是。听、

声、圣三字同源,其始当本一字。”《左传》载:“齐、圣、广、渊、明、允、笃、诚,天下之民谓之八恺。”孔颖达疏“齐者,中也,率心由道,举措皆中也。圣者通也,博达众务,庶事尽通也……”杜预注“恺,和也。”⁽¹⁰⁾以前高阳氏有才能的子孙八个人,他们中正、通达、宽宏、深远、明亮、信守、厚道、诚实、天下的百姓称他们为八和。荀子说:“上则能尊君,下则能爱民;政令教化,形下如影;应卒遇变,齐给如响;推类接誉,以待无方,曲成制象,是圣臣也。”杨倞注“圣者,无所不通之谓也。”⁽¹¹⁾圣臣无所不通各种事务。精通某种学问、技艺,而取得特高成就的人。《抱朴子》载:“世人以人所尤长,众所不及者,便谓之圣。”⁽¹²⁾他的学问、技艺超越众人,这样的人就被称为圣人。这犹行行出状元,而非仅限于圣王、素王等。圣人是道德高尚的人。《论语》载“子贡曰‘固天纵之将圣,又多能也。’”朱熹注“纵,犹肆也,言不为限量也。将,殆也,谦若不敢知之辞。圣,无不通,多能乃其余事,故言又以兼之。”⁽¹³⁾圣无不通,且道德高尚。是称颂有关帝王为圣。《史记》载“大圣作治,建定法度,显著纲纪。外教诸侯,光施文惠,明以义理,六国可辟。”⁽¹⁴⁾大圣指秦始皇。圣是才智过人、聪明的人。《老子》:“绝圣弃智,民利百倍。”王弼注“圣智,才之善也。”⁽¹⁵⁾王弼非认为老子抛弃圣智,而认为圣智为通晓、聪明胜人的人。圣亦指精灵。《北齐书》载“人心亦大圣,我前疑其欲反,果然。”⁽¹⁶⁾斛律光屡建奇功,然其性少言刚急,治兵督众,唯仗威刑,鞭撻士人,颇称其暴虐,而遭诬告其谋反而被杀。北齐后主高纬怀疑斛律光,而对何洪珍说的话,以其人刁钻。圣指有关神明的事物。《论衡》载“以圣典而示小雅,以雅言而说丘野,不得所晓,无不逆者。”黄晖认为第一个“雅”疑当作“稚”⁽¹⁷⁾。以圣经以示小孩,以雅言说与一般的人,人不晓得。神明事物具有一定的神秘性。

内圣外王的外,不见于甲骨,而见于金文。⁽¹⁸⁾《说文》:“外,远也。卜尚平旦,今夕卜,于事外矣。”俞樾《儿笈录》:“外,远也。是外之本

义为疏外字。”外为疏远。《周易》载“内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”崔憬曰“君子在野，小人在位之义也。”⁽¹⁹⁾亲小人而远君子；小人在位掌权，君子无位在野。荀子说“人主则外贤而偏举，人臣则争职而妬贤，是其所以不合之故也。”⁽²⁰⁾君主疏远贤人而任用自己偏爱的人，人臣为争自己权力职位而嫉妒贤人。荀子又说：“曾子曰‘无内人之疏而外人之亲。无身不善而怨人，无刑已至而呼天。内人之疏而外人之亲，不亦反乎？身不善而怨人，不亦远乎？’”⁽²¹⁾不要疏远本家族的人，而亲外人；不要自身不善而去埋怨别人；不要等遭到刑罚时才去求天。疏远有排斥的意思。《公孙龙子》载“坚、白、石不相外，藏三可乎？”⁽²²⁾客人诘难说：如果天下无白色，人们便无法辨认既坚又白的石；如果天下无坚性，人们也不会称谓出坚白石来。坚性、白色、石形本来就是不相排斥，要人为地隐藏坚性与白色，能办到吗？排斥有抛弃的意思。《吕氏春秋》载“许由非强也，有所乎通也。有所通则贪汗之利外矣。”高诱注“外，弃也。”⁽²³⁾尧让天下于许由，许由不受，是不贪天下之利，即抛弃天下之利。抛弃即背离。《管子》载“骤令而不行，民心乃外，外之有徒，祸乃始牙。”⁽²⁴⁾尹知章曾注“外，有外叛之心。”不执行紧急的法令，百姓有背离、背叛的心。有背离的人，祸灾会开始发生。外指外表、外层。《广雅·释诂》：“外，表也。”《周易》载“刚中而柔外，说以利贞。是以顺乎天而应乎人。”虞翻曰“刚中为二五，柔外谓三上。”⁽²⁵⁾兑卦的第二、五爻为阳爻，均为下卦和上卦的中爻，故为刚中。第三、六爻在第二、五爻的外面、外表、外层，为阴爻，为柔。二、三、四爻不当位、不正位，利变之使正，所以说以利贞。亦指外卦。卦分内外卦，如《否》，坤下为内，乾上为外。《彖传》曰“内阴而外阳，内柔而外刚。”崔憬注“阴、柔谓坤，阳、刚谓乾也。”⁽²⁶⁾外为外国、诸侯国。《周礼》载“暴内陵外，则壇之。”郑玄注“内谓其国，外谓诸侯。”⁽²⁷⁾外为邦国之外的诸侯国。

内圣外王的王，见于甲骨金文。⁽²⁸⁾《说文》：“王，天下所归往也。董仲舒曰‘古之造文者，三画而连其中谓之王。三者，天、地、人也；而参通之者，王也。’孔子曰‘一贯三为王。’”古代最高统治者。《尔雅·释诂》：“王，君也。”《六书故·疑》：“王，有天下曰王。帝与王一也。周衰，列国皆僭号自王。秦有天下，遂自尊为皇帝。汉有天下，因秦制称帝，封同姓为王，名始乱矣。”《尚书》载“天子作民父母，以为天下王。”⁽²⁹⁾朝谒天子。《诗经》载“昔有成汤，自彼氐羌。莫敢不来享，莫敢不来王。”郑玄注“氐羌，夷狄国在西方者也。享，献也。世见曰王。”孔颖达疏：“氐羌远夷，一世而一见于王。”⁽³⁰⁾朝谒天下不敢不献礼物。汉以后古代社会最高的封爵。《正字通·玉部》：“王，天子伯叔兄弟分封于外者亦曰王。”《汉书》载“诸侯王，高帝初置，金玺螭绶，掌治其国……景帝中五年令诸侯王不得复治国，天子为置吏，改丞相曰相。”⁽³¹⁾王为首领。老子说“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”⁽³²⁾江海所以能成为一切小河流的首领，是由于它善于处在一切小河流的下游，所以能做一切小河流的首领。江海比小河流要大。《广雅·释诂》：“王，大也。”《周礼》载“春献王鲔。”郑玄注“王鲔，鲔之大者。《月令》季春荐鲔于寝庙。”⁽³³⁾大而胜小。《庄子》载“常季曰：‘彼兀者也，而王先生，其与庸亦远矣。’”成玄英疏“王，盛也。庸，常也。先生，孔子也。”陆德明释文引李颐曰“王，胜也。”⁽³⁴⁾他是一个断了脚的人，而能胜过你，那么他比平常人要深远多了。王为匡正。《春秋繁露》载“王者皇也，王者方也，王者匡也。”苏舆注“皇，君也，美也，大也，天人之总，美大之称也。”⁽³⁵⁾道不正直需使之正直，德不匡正就不能周遍。《法言》载“昔在周公，征于东方，四国是王。”李轨注“王，正。”⁽³⁶⁾周公东征，匡正四国。

人的意愿，是把人类流动的世界变成人所意愿的世界，在此过程中，人自身与世界存在发生密切的交往关系。这种交往的实践，使人自觉到

人是天地万物中唯一具有认识自我本质、本性的存在物,唯一能“认识你自己”的存在者,唯一能通过自我修身而能中和的人之为人者。内圣外王其内涵广大而深厚,且源远流长。

其一,表面内外之分。天地万物多姿多彩,变化万千。然而,任何事物都可以简单地差分为表里内外。《周易·序卦传》说“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所错。”这种二分法,就阴阳而言,天、男、夫、父、君、上为阳,地、女、妇、子、臣、下为阴;以表里内外言,天、男、夫、父、君、上为表为外,地、女、妇、子、臣、下为里为内。就人身而言,躯体为表为外,腑脏为里为内。就树叶而言,向阳那一面为表为外,背阳一面为里为内。就礼义而言,礼为表为外,义为里为内。心有所思,为里为内,行为为表为外。这是一种经验的、现象的、朴素的思维方式,由此抽象、超拔为内圣外王的理论思维。

其二,无所不通为圣。圣在道德、知识、技艺、事功各方面都高尚、高水平而胜过一般的人。孔子是否是圣人?“太宰问于子贡曰‘夫子圣者与?何其多能也?’”(37)孔夫子是位圣人吗?为什么这样多才多艺。子贡回答说“这本是上天让他成为圣人”。孔子听说后说:太宰知道我呀!我小时候穷苦,所以学会了很多技艺。然而,孔子并不认为自己是圣人。“昔者子贡问于孔子曰‘夫子圣矣乎?’孔子曰‘圣则吾不能,我学不厌而教不倦也。’子贡曰‘学不厌,智也。教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣。’夫圣,孔子不居,是何言也?”(38)孔子不敢安居于圣,我何敢自谓圣人。“如有博施于民而能济众”,孔子认为,“必也圣乎!尧舜其犹病诸!”朱熹注曰“则虽尧舜之圣,其心犹有所不足于此也。”(39)唯有仁智合一,才能达到圣人境界。

儒家与《左传》于何谓为圣有共同的认知。《左传》载“夫民,神之主也,是以圣王先成民而后致力于神。”杜预注“言鬼神之情,依民而

行。”(40)随侯说:我祭祀神灵的东西很完备,为什么不能取信于神灵。季梁回答说:百姓是神灵的主人,因此圣王首先要成就人民的愿望,而后才致力于神灵。这是由神灵崇拜向突出人的价值和地位的转化,宣告人是神灵的主人,人处于主导地位,圣王应重民、先民。人民和谐而灵神降福。“古之王者知命之不长,是以并建圣哲……予之法制,告之训典,教之防利,委之常秩,道之礼则,使毋失其土宜,众隶赖之,而后即命。圣王同之。”(41)圣哲,泛指贤能的人。古代的君王知道人的寿命不能长久,于是选贤立能,为他们制订法度,公布准则,树立表率,作为引导,给予规章以便遵守,告诉他们先王的遗训,以便合乎礼仪,这一点圣人和先王都是相同的。圣人的愿望与大众相同。晋国的栾武子救援郑国,与楚军相遇。晋军袭击蔡国,楚军救援蔡国,当时军官想要作战。有人对栾武子说“圣人与众同欲,是以济事,子盍从众。”(42)圣人的愿望与大众相同,因而成事,您何不听从大众的意见。把大众与圣人视为一体,大众不仅是神灵的主人,而且与圣人同体。这是中国古代的大智慧。

如果说儒家心目中的圣、圣人是有所为的、刚健的,那么,道家的圣人是无为的、柔顺的。老子说“是以,圣人处无为之事,行不言之教。”(43)“为无为,则无不治。”(44)“是以,圣人无为,故无败;无执,故无失。”(45)无为,便无不治理、无败、无失。圣人治理国家,使民无知无欲。“是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲。”(46)空虚人的思想,削弱人的意志,而填饱人的肚子,强壮人的筋骨,使人无知识、无欲望。“圣人在天下,歛歛焉,为天下浑其心,百姓皆注其耳目,圣人皆孩之。”(47)圣人在天下使人心归于混沌沌沌,使人像婴儿一样无知无欲。圣人不经实践而获得认知。“是以圣人不行为而知,不见而名,不为而成。”(48)圣人不实行就知道,不亲见就明了,不去做就成功。老子的圣人与孔子儒家的圣人在治国理政、事功的态度、知识的获得,明显是两种路向。但亦有其同,“且夫圣人

者,不耻身之贱,而愧道之不行,不忧命之短,而忧百姓之穷……圣人忧民,如此其明也。”⁽⁴⁹⁾ 忧道忧民,这是其同。

其三,疏离而神通。天下万事万物,各有其特性、个性,其特性、个性是对于共性的疏离,由其疏离,使万事万物互相区别,给人以分门别类的认知形成可能。如果人的认知仅来源于经验或表象,那么,经验与表象之外是否有不赖于此的独立的东西。人民在反思事物的共相与殊相、共性与个性的时候,不能不加以疏离,这是把握万象世界的需要。然而在“天地万物本吾一体”的万物联通的信息智能情境下,殊相、个性往往被削弱、被边缘化,而共相、共性得到高扬,并普遍化。这种变化,便有“变则通,通则久”的历史性的必然趋势,名之曰:神通。它使自然、社会、人生的一切冲突、矛盾、紧张在融突和合中得以化解,这是圣人的智能创造。

其四,首领与神明。王为天子而成王业,是时势造成的。王的名号,自来已久。在春秋战国时,东周是一个联邦型国家,各诸侯为富国强兵,提出了各不相同的主张,而百家争鸣。概括起来为天、地、人三道。《周易》的《系辞传》与《说卦传》认为尽管有百虑与殊途,但亦有一致与同归,便归于三才之道。秦汉时国家统一,为“一道德”。董仲舒撰《王道通三》,便将天道、地道、人道三道贯通为王。王统领天、地、人,以匡正天下,使六合之内万国咸宁,圣人感人心而天下和平,人民安居乐业。

其五,内圣外王。此命题出自《庄子·天下篇》:“判天地之美,析万物之理,察古今之全,寡能备于天地之美,称神明之容。是故内圣外王之道,暗而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉以自为方。”⁽⁵⁰⁾ 它以致广大的视域探赜天地造化的神灵从哪里降下,人类的智慧从哪出来……关于天地、社会、人生本原的学问,即道术。然而由于天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下的人各执一偏而各是其是。他们分离天地的完美,分散万物的常理,不能把握古人学问的全体,而具备天

地的全美,所以内圣外王之道暗而不明,抑郁不发,天下人各自所欲而自为方术。可悲啊,道术将为天下所割裂。割裂道术,抛弃传统,就是割裂中国人的命脉。因而要继承、弘扬中华民族内圣外王之道,从内修养圣贤之道,即立德;从外立功、立言、立业成就外王之道,以振兴中华民族。

二、各正性命

内圣外王既是对于自然、社会、人生全面性、整体性的把握,亦是人的价值理想的人格形式,更是和合生生道体的一种原理和形态。人是什么?中外哲学家、思想家有各种既相同又相异的主张。⁽⁵¹⁾ 然而百虑而一致,追寻人与动物相区别的一致性,这个一致性是指人类的本质、本性,凡是人所具有的特性与属性,均可谓人性,它包括人的自然性、社会性、精神性。人的自然性是与动物共有的肉体、生物特性,可谓“性相近”;“习相远”则是人从社会环境与其关系实践中所获得的人之为人的特性。这就是“孟母三迁”的因缘所在,是塑造人的世界观、价值观、道德观、审美观、人生观的关节点。于是人就具有人之为人的天性、人格、人情等。

内圣外王的内圣,如何超凡入圣,首先面临修身养性的问题。《中庸》讲“天命之谓性,率性之谓道”的性命话题。性又见于金文。⁽⁵²⁾ 《说文》:“性,人之阳气,性善者也。从心,生声。”《孟子》载“生之谓性。”赵岐注“凡物生同类者,皆同性。”焦循疏“正义曰《荀子·正名篇》云‘生之所以然者,谓之性。’《春秋繁露·深察名号篇》云‘如其生之自然之资,谓之性。’《白虎通·性情篇》:‘性者,生也。’”⁽⁵³⁾ 与生俱来的性,是指人的自然属性。《左传》载“吾闻抚民者,节用于内,而树德于外,民乐其性,而无寇仇。”⁽⁵⁴⁾ 性同生。百姓乐于生活,而没有仇敌。性为人的姿态。《淮南子》又载“曼颊皓齿,形夸骨佳,不待脂粉芳泽而性可说者,西施、阳文也。”高诱注“曼颊,细顺也。夸,弱也。佳,好也。性,犹姿也。”⁽⁵⁵⁾ 像西施、阳文那样的美女,

不需打扮粉饰其美丽的姿态,人人都喜欢。美人的资质、特质、性质。《广雅·释诂三》:“性,质也。”《左传》载“则天之明,因地之性。”杜预注:“高下,刚柔,地之性也。”⁽⁵⁶⁾日、月、星辰为天的明,地的性质为高下、刚柔。这种特质、特性,也体现了一种脾性、性情。《国语》曰“先王之于民也,懋正其德而厚其性。”高诱注“懋,勉也。性情性也。”⁽⁵⁷⁾先王对于百姓勉励其正德而重视其情性。性为性命。《玉篇·心部》:“性,命也。”《诗经》载“岂弟君子,俾尔弥尔性,似先公酋矣。”郑玄笺“俾,使也。乐易之君子来在位,乃使女终女之性命,无困病之忧,嗣先君之功而终成之。”⁽⁵⁸⁾贤人在位,即实行善政,可以保全性命。传承先王的功德使事业成功。

性命的命,见于甲骨金文。⁽⁵⁹⁾《说文古籀补》:“古文命令为一字,齐太仆归父盘。”《说文句读》:“金刻多借令为命,史伯《硕父鼎》‘永令万年’是其征也。”林义光《文源》:“按诸彝器令命通用,盖本同字。”殷人的“王令”“帝令”,即王或上帝的命令,是一种不可抗拒的必然性。周人虽命令并用,但命的使用已普遍,在龟卜、筮占中都存在。命有生命、性命、命运、命令、命名、奉命等义。《尚书》载“乃命羲和,钦若昊天。”⁽⁶⁰⁾《周易》载“大君有命,开国承家,小人勿用。”⁽⁶¹⁾命有命令的意思,以及如何用人,才有利于开国承家。

春秋战国时,人逐渐成为自觉主体。性命概念、范畴为各家所关注,而成为哲学思维的概念。春秋时,性命两字都未对待并举,战国时,性与命才联通起来。它体现为:养性立命,性命之情。孟子说“存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”⁽⁶²⁾保存人的本心,培养人的本性,命长命短,都不三心二意,修身养性以待天命,这是安身立命的方法。孟子如何将性与命连通起来?孟子说“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也。有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者

也,圣人之于天道也,命也。有性焉,君子不谓命也。”⁽⁶³⁾其联通的方式既是经验的也是理性的。从经验而言,口、目、耳、鼻、四肢对于味、色、声、臭、安佚的爱好,是主体人内在的本性。但是能否实现或得到这些爱好,却决定于外在的必然的命,而不是本性的必然结果,这是说主体人的爱好受制于客体的命运,内在主体人的性与外在客体的必然性并非同构;从理性来说,仁、义、礼、智、圣人对于父子、君臣、宾主、贤者、天道之间的道德规范和天道的体认能否实现是外在的必然的命,也是主体人性的必然。从经验的、理性的两方面而观,是由不同的价值取向所引发。

儒家孟子性命对称,主客体不离不杂。道家庄子性命之间直接联通,性是主体自然本性,命指客体自然必然性。《庄子》载“君将盈嗜欲,长好恶,则性命之情病矣!”⁽⁶⁴⁾徐无鬼对魏武侯说“你若嗜欲盈满,好恶长进,性命的情感就要受损了”。庄子认为性命是天地赋予的,人为地追求嗜欲,并不是其真性本命。性命的错乱是由于爱好明、聪、仁、义、礼、乐、圣、智八者,而迷惑于声、色、理、技、淫、艺、疵的结果。“天下将安其性命之情,之八者,存可也,亡可也;天下将不安其性命之情,之八者,乃始齟齬卷猖囊而乱天下也。”⁽⁶⁵⁾能不能安于性命的真情实感,就在于对此八者的价值选择。价值选择是主体对于客体所持的爱好与不爱好的态度。

作为“备天地万物古今之事”的《吕氏春秋》接着《庄子》讲性命之情。它从四方面展开。其一,顺从性命之情。“君服性命之情,去爱恶之心,用虚无为本,以听有用之言谓之朝……上服性命之情,则理义之士至矣。”⁽⁶⁶⁾君主服从性命自然的真情,养神修德,知理义的有智慧的人士就会为你服务;其二,能贯通性命之情。“诸能治天下者,固必通乎性命之情者,当无私矣。”⁽⁶⁷⁾治天下无私,而能贯通性命的真情;其三,对性命之情慎重施行。“有慎之而反害之者,不达乎性命之情也。不达乎性命之情,慎之何益?”⁽⁶⁸⁾贵贱、轻重、安危这三者有道者都应谨慎,而有慎而反

伤害其身者,是由于不达于性命之情所导致;其四,违反性命之情。“耳之可以断也,反性命之情也。今夫惑者,非知反性命之情。”⁽⁶⁹⁾唐尧和虞舜以听说舜和禹贤,而选择舜、禹,乃是违反性命自然真情的。《吕氏春秋》是以虚无为本、以法为用、以儒为方阐发性命之情。

各正性命,性命不易。人类理想的价值愿景是保合太和。《周易》有言“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”⁽⁷⁰⁾天道变化,万事万物各自得到真正的性和命,若能保持最大的和合,便大吉大利,万物生长,万国安宁。这是圣人“将以顺性命之理”而作《易》,才能“穷理尽性以至于命”⁽⁷¹⁾。穷尽万物的道理,竭尽天地的善性,以至于必然之命。这对于宋明理学有重要的、深远的影响。

荀子所说命,是指自然的秩序或生命。“故知既已知之矣,言既已谓之矣,行既已由之矣,则若性命肌肤之不可易也。”⁽⁷²⁾要知道的、说的、做的都已经知道、说了、做了,就要像保护自己的生命与体肤一样,不可轻易改变,否则就不诚信了。

《淮南子》以性命为生命、本性的意义。“审生死之分,别同异之迹,节动静之机,以反其性命之宗。”⁽⁷³⁾从生死、同异、动静的审察、辨别、节制中,体认性命的宗旨。从原本人的所由生中,认知人的生命和本性。从理性思维来观性命。若“嗜欲连于物,聪明诱于外,而性命失其得”⁽⁷⁴⁾,便丧失了性命自然的本性,人们也不能真正得到满足。于是给性命做了规定“古之圣人,其和愉宁静,性也;其志得道行,命也。事故性遭命而后能行,命得性而后能明。”⁽⁷⁵⁾性与命互补互济,性依必然之命而践行,命得清静本性而能明白。

天命质性,性成命定。如果《淮南子》以和愉清静规定性命的自然性,那么董仲舒的性命是天的主宰的作为。因此他给性命规定与《淮南子》异“命者天之令也,性者生之质也。”⁽⁷⁶⁾命是主宰之天的命令,性是生来的本质。性命如何实现“天令之谓命,命非圣人不行;质朴之谓性,性非教化不成;人欲之谓情,情非度制不节。是故

王者上谨于承天意,以顺命也;下务明教化民,以成性也;正法度之宜,别上下之序,以防欲也;修此三者,而大本举矣。”⁽⁷⁷⁾天命由圣人来实行,人性由教化而成,人的欲望必须由制度来节制。人明白这大本,就知道人自贵于物,就会有知仁义、重礼节、安处善道的自觉。

董仲舒把性命的根源归于天,王充则认为是气,气是天与性命的中介。他说“人禀元气于天,各受寿夭之命,以立长短之形……用气为性,性成命定。体气与形骸相抱,生死与期节相须。”⁽⁷⁸⁾性禀于气,性成命定,禀气厚薄,立形长短,形不变,命不可加减。但性命的性质、功能、程序有别。“凡人受命,在父母施气之时,已得吉凶矣。夫性与命异,或性善而命凶,或性恶而命吉。操行善恶者,性也;祸福吉凶者,命也。”⁽⁷⁹⁾性自有善恶,命自有吉凶。行善得祸,是性善而命凶;行恶而得福,是性恶而命吉。两者错位,但错位并不对应,正命对正性,随命对随性,遭命对遭性,对应是一种互相联通的形式,联通便使秉性受命,同一。

性命通一,理性命一。《周易·说卦传》曰:“穷理尽性以至于命”,对宋明有很大的影响。周敦颐作《理性命》章,司马光亦撰《理性命》章。邵雍对此三概念加以解释“所以谓之理者,物之理也;所以谓之性者,天之性也;所以谓之命者,处理性者也。所以能处理性者,非道而何?”⁽⁸⁰⁾把理、性、命总归于道。道为天地之本,天地为万物之本。理、性、命联通。“天使我有是之谓命,命之在我之谓性,性之在物之谓理。穷理而后知性,性尽而后知命,命知而后知至。”⁽⁸¹⁾构成天 \leftrightarrow 命 \leftrightarrow 性 \leftrightarrow 理双向互动序列。他按《易传》的思维框架来确立性命概念、范畴形而上的地位与意义。

张载性命学说的思维特点是“知虚空即气,则有无、隐显、神化、性命通一无二”⁽⁸²⁾。性与命由于其存在的形态、方式,如气的聚与散、出与入的有与无、隐与显、神与化的变化,是通一无二,即联通为一的。张载对性命作了一而二、二而一

的思辨的解释,但他提出命亦性、性亦命,即外在于客体的自然法则的自在之物的命,如何转化为内在于主体的为我之物的性,并没有作出分梳。二程则作了有益的探索。他们沿着理、性、命的路径,把理作为由命转化为性的中介和过渡,“穷理、尽性、至命,一事也。才穷理便尽性,尽性便至命。”⁽⁸³⁾因指柱说:柱的木为理,木的曲直是木的性,其所以曲直,是命,“理、性、命,一而已”⁽⁸⁴⁾。朱熹进而再对性、命作了分梳“性也,有命焉,性字兼气稟而言。命也,有性焉,此性字专言其理”⁽⁸⁵⁾。性有命,命有性,性命合一,合而有分,为气与理之别。性从气言,有气稟清浊厚薄的圣愚的气质;从理言,人得仁义礼智以为性,为理性。但都为性命。

从周敦颐到朱熹的天、理、性、命为一分为多,又联通而一,便为多合为一。王守仁则改理为心,为天、心、性、命。他说“经常道也。其在于天谓之命……其生于身谓之心。心也,性也,命也,一也。”⁽⁸⁶⁾天、心、性、命一体的良知体认哲学,它是通人物、达四海、塞天地、亘古今的形而上者。尽管程朱理体学与王守仁的心体学差分,然一分为多、多合为一的思维模式却无别。

三、尽心知性

从《孟子》《大学》《中庸》,以至《通书》都教人明白性善。李靓说“命者,天之所以使民为善也;性者,人之所以明于善也。观其善则见人之性,见其性则知天之命。”⁽⁸⁷⁾命与性是使人为善与明善的所以然者,善体现人的本性,知性则知天命。于是由性命→人→心性论,进入主体。由此,主体大本始立。形而上学道德主体的人性学说,通过心性论而普遍展现。这是修身中和论内圣的所以然的根基。

“心”字见于金文。⁽⁸⁸⁾《说文》:“心,人心。土臧,在身之中。象形。博士说以为火臧。”古代以心为思维器官。《孟子·告子上》:“心之官则思。”荀子说“心者,形之君而神明之主也。”杨倞注“心出令以驱使百体,不为百体所使也。”⁽⁸⁹⁾

心是身体的主宰,智慧的主使。心为心思、思虑。《尔雅·释言》:“谋,心也。”王引之述闻“心者,思也。”有心思、谋划的意思。《诗经》载“他人有心,予忖度之。”揣度、思量他人的心思。《吕氏春秋》有言“纣虽多心,弗能知矣。”⁽⁹⁰⁾纣王虽然多思虑,然于周的谋划不得而知。心为心性。《韩非子》载“西门豹之性急,故佩韦以自缓;董安于心性迟,故佩弦以自急。”⁽⁹¹⁾韦为皮绳,性柔韧,性情急的人身上佩韦可用以警戒自己。西门豹以佩韦使自己不要情性急躁;董安于心性迟,弦常紧绷,佩在身上,以时刻警戒自己。

性因其从心,具有主体性,所以与心融合为对偶概念、范畴。心与性的关系,既具有自然性,又具有社会性,是社会伦理对自然之心的制约,道德理性对自然本能的价值导向。但社会伦理之性和道德理性都以自然本能之心和情感心理之心为基础,它展开为:

尽心知性,心性四型。孟子联通心性,改变以往以心性为单一概念。他说“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”焦循疏“故尽其心即极其心。性之善,在心之能思行善,故极其心以思行善,则可谓知其性矣。”⁽⁹²⁾人能极尽其心,以思行善,就可以知其性。从而开出道德主体性的理路,构建儒家心性论一系。心是性的来源,二者是体认者与被体认者的关系。道家崇尚自然,超越世俗仁义伦理,度越善恶,以善恶为有为,是自然心性的扰乱。荀子重外王,与孟子重内圣异。孟子以心为道德意识、情感,荀子以心为认知功能与情感意志,认为心对性起选择作用。他说“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之心。”⁽⁹³⁾人的情感的六方面,是性的流出;心对情感六方面的选择判断,便是思虑;思虑的积聚,形成一种言行规范,便是人为。韩非认为人人都有“欲利之心”,便成为社会运行机制的动因。人没有固定的仁义之性,而只有欲利相交的性,因而不能以仁义规范人心,只能“以法教心”,使私心不纵,奸恶不生,国家治平,以达于善。

孟、庄、荀、韩的心性论为四型:孟子心性融合论,他以尽心知性、存心养性为入圣之路;庄子心性合一论,不像孟子有主次之分,他反心于内,神明应化,使外驰之心而复内心以复性;荀子心性二分,心为“形之君”,神明之主,心主性化,为入圣之途;韩非主法,任法不任心,以道德仁义为放纵私心、民多奸恶的根源,否定修身养性。然孟、庄、荀都肯定内心修养的内圣课题。

初心性善,害性累心。内圣是指内在的精神世界。《淮南子》认为要清心寡欲,不涵名利,返归初心。“神明定于天下而心反其初,心反其初而民性善。”刘文典注“初者,始也,未有情也。未有情欲,故性善。”⁽⁹⁴⁾ 返回到心的初始的性善之本,即恢复人的初始本性。这是追根究底的思量。

玄学心性论是对儒家道德形上学心性论的批判。何晏、王弼贵无的心性论,以自然出于名教,提升自然的价值,否定名教对人身心的束缚,追求个性自由。阮籍、嵇康鄙弃礼法,蔑视名教,主张“越名教而任自然”。阮籍认为在名教中找不到自我的精神境界和人性的由来,而只有在自然中去寻求。心性与形上学的自然融合,反对残生害性。“心奔欲而不适性之所安,故疾疢萌而生不尽,祸乱作则万物残矣。”⁽⁹⁵⁾ 心性不一,又如目视色而不顾耳的所闻。主张超越世俗名教,而任自然人性。嵇康说“知名位之伤德,故忽而不营,非欲而强禁也;识厚味之害性,故弃而弗顾,非贪而后抑也;外物以累心,不存神气,以醇白独著。”⁽⁹⁶⁾ 欲逐物而害性,智外驰而伤生,否定欲望和知识,以“少私寡欲”以养性,“清虚静泰”以养生。养生以全身,养性以保神。不要害性累心,伤害心性。

心性本净,存心养性。佛教心性学说与佛性论相关联。佛性是关于佛的本性、众生成佛的根据和方法。尽管大小二乘、空有二宗主张有异,但基本上围绕佛性的净、染从何而生,染如何得净而展开。小乘大众部认为,众生心性本净,染来自客尘烦恼。“心性本净,客尘随烦恼之所杂

染,说为不净。”⁽⁹⁷⁾ 除去烦恼染污,便可呈现清净本心。禅宗慧能以“天常清,日月常明”比喻“众生心性本净”。主张“不识本心,学法无益,识心见性,即悟大意”⁽⁹⁸⁾。明心以见佛性本自具足,见性以明自心本来是佛。这是禅宗心性内在融合论,与心性内外、主客融合论异趣。中国佛教天台、华严、禅宗经从心外佛、佛性,向心内佛、佛性转变,是主体精神的开显。佛性的心性论从天台宗的本具染净、善恶,经华严宗性起唯净、纯善的内外心性融合论到禅宗心性内在融合论,再到后期禅宗超佛越祖,呵佛骂祖,便导致自我否定。

道教心性论,吸收综合佛儒。宋元时南宋张伯端认为“心者,神之舍也。心者,众妙之理,而主宰万物。性在乎是,命在乎是”⁽⁹⁹⁾。心、性、命圆融,修心即修性命。北宗王喆的全真道亦把性功落实到炼心,重视心性的修炼。他们都重儒释道三教合一,主张“存心养性”。

佛道的心性论启发了宋明理学家心性论的构建。李翱援佛道入儒,他说“心寂不动,邪思自息。惟性明照,邪何所生。”⁽¹⁰⁰⁾ 心性不动明照,邪思不生自息,便达至诚境界。周敦颐注重道德主体的能动性和自主性。尽管他认为性是至善的,圣贤的理想人格并非决定于性善“圣贤非性生,必养心而至之。养心之善,有大焉如此,存乎其人而已”⁽¹⁰¹⁾ 是后天主体自觉存心养性而成圣贤,内圣是修心养性而得。

性体心用,心性为一。宋明理学奠基者之一的张载提出人性主体性原则。“心能尽性,人能弘道也;性不知检其心,非道弘人也。”⁽¹⁰²⁾ 心能推致、有扩充性,离心性便无其承受的载体;性是主体内在道德自律的规范,而非外在的他律。但当主体扩展人性时,道德自律可转化为他律。其心性的由来是“合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名”⁽¹⁰³⁾。心性的称谓,是虚与气、性与知觉诸多概念融合而成,是多元杂合。因而他为化解先秦以来人性善恶争论,提出作为太虚纯善的本性为“天地之性”;作为有善有恶的人性为“气质之性”。这种人性的二重论对宋明理学

产生了重大影响。

程颐把心性度越化、本体化。他说“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。心本善,发于思虑,则有善有不善。”^[104]命、理、性、心在同层面有不同的称谓,其实为一;其间互相圆融、包摄、联通,心即性即理即命,离了心,理、性、命便无承担者、体现者、所主者。如果说张载、程颐的心性论通过多层次的转换,而上升为形而上之体,那么,胡宏直接以性为体、心为用。“圣人指明其体曰性,指明其用曰心。性不能不动,动则心矣。”^[105]心性都处在动态之中,即体用均动。就性体而言,它是天地之所以立的根据和本根,然性之所以为体,是因为心的存在。“夫性无不体者,心也。”^[106]心统万物,心知天地、宰万物而成性。

心体学者陆九渊直承孟子,以自主自立的主体精神,认为心性合一不二。他说“且如情、性、心、才,都只是一般物事,言偶不同耳。”^[107]但不要泥于其不同,实为一。王守仁绍承陆九渊心体学而集大成,他主张心外无理、无事、无物,亦包无性。“夫心之一体,性也;性之原,天也。能尽其心,是能尽其性矣”,^[108]他不同意程朱主体道德意识先于道德行为,而是两者同步、同一,“心即性”。“心之本体即是性,性即是理。”^[109]心的本体是至善的,性亦是至善的。

气论学者吴廷翰认为“天地之初,一气而已”^[110]。他主张“道也、理也、诚也、天也、帝也、神也、命也、性也、德也、太极也,名虽不同,其实一也”^[111],一于太极,太极即气。王夫之认为万物与人是阴阳五行之气的生产。心性相涵相丽。他说“心性固非有二,而性为体,心为用,心涵性,性丽心。”^[112]心性互相蕴涵,互相附丽,尽管性体心用,不可分而为二。

无论是儒释道的心性论,抑或宋明理学各派的心性论,其终极的标的都是通过修心养性,以达至善。这是为家为国保合太和的大本达道、位育天地万物的根基、内圣外王的根据和本源。

四、性情中和

由性命论、心性论而进入性情论的求索。性为人之为人的本性,情感是指人对现实对象、现象依据人和社会需要而产生的一种体验,是人有意地控制生理和心理变化而获得的一种心理机制,是人的道德本性与外物接触、感应而产生的情感活动,它是人对现实世界特殊的感受形式。

性情是中华民族理论思维的重要概念范畴。情,《说文》:“人之阴气有欲者。从心,青声。”徐灏注笺“发于本心谓之情”。王充说“情接于物,形出于外,故谓之阳;性不发,不与物接,故谓之阴。”^[113]情有好恶喜怒哀乐的情感、情绪,情有发与不发之别。发与外物相接触,便形于外为阳;不发不与物接触为阴。发与不发,是为常情、常理。孙武说“兵之情主速,乘人之不及,由不虞之道,攻其所不戒也。”杜牧注“此统言兵之情状,以乘敌间隙。由不虞之道,攻其不戒之处,此乃兵之深情,将之至事也。”^[114]用兵常情是以神速为主。常理为实情,《左传》载“鲁有名而无情,伐之,必得志焉。”“情,实也。”^[115]吴国为了邾国,打算攻打鲁国,询问叔孙辄。叔孙辄说:鲁国有名无实,攻打必如愿以偿,鲁为大国,但非真实。《淮南子》载“情系于中,行形于外。凡行戴情,虽过无怨;不戴其情,虽忠来恶。”高诱注“戴,心所感也。情,诚也。”^[116]诚实之心,系于心中,而行于形外。心中感受实情,有过无怨,若感受不到诚实,虽然忠诚也使人厌恶。情有意志、志向的意思。《南史》载:刘湛“弱年便有宰物情,常自比管、葛”。^[117]少年时就有主宰事物的志向,常常自比管仲、诸葛亮,要像他们一样建功立业。这是一种为人的情性。《孟子》曰“夫人之不齐,物之情也。”赵岐注“夫万物好丑异贾,精粗异功,其不齐同,乃物之情性也。”物的好坏、精粗、轻重、大小等的不同,价钱不一样,这是物的情性所决定的。情性、情欲,《楚辞》载“何繁鸟萃棘,负子肆情。”朱熹集注“谓晋大夫解居父聘吴,过陈之墓门,见妇人负其子,欲与之淫

泆。”⁽¹¹⁸⁾也有情致、情趣、私情、情面等义。

人性和情感是现实社会、生命心灵中最现实、最常见的善恶、亲情话题。

性情不离,从性顺情。管子认为人的喜怒哀乐爱恶惧七情虽受外在的刺激,但发自主体内在道德情感活动的流露,“是以明君顺人心,安情性,而发于众心之所聚”。⁽¹¹⁹⁾道德情感活动与人的道德本性是明君为政的依据,若顺从民心、民意,便是天道人情的价值境界。

然而庄子认为若有道德性情活动,便会损害人的自然本性。“道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐!”⁽¹²⁰⁾之所以有仁义礼乐的规范,是因为自然道德的废弛和自然本性的分离使然,若性情不分离,就不需要礼乐道德规范。主张回到自然,“文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初。”⁽¹²¹⁾文饰损害质朴本性,博学沉溺心灵,使人迷乱,就无法恢复本初的性情。

荀子认为,人满足自己的欲望,任人的自然本性和情欲发生,这是荀子性恶论的要旨。“从其性,顺其情,安恣睢,以出乎贪利争夺。故人之性恶明矣,其善者伪也。”⁽¹²²⁾每个人都有贪利争夺和满足情欲的本性,顺从、放纵人的这种本性,就会破坏社会的安定,这是性恶的明证。人性善是虚伪的,这是违礼义的小人。要起礼义、制法度,使人的性情归之正。因而韩非认为人的性情喜贵恶贱,于是“人之情性,贤者寡而不肖者众”⁽¹²³⁾。导致社会动乱,需要刑法去治理。

性情阴阳,性正情变。董仲舒认为人的本性是生之质,情是人的欲望。“身之有性情也,若天之有阴阳也。言人之质而无其情,犹言天之阳而无其阴也。”⁽¹²⁴⁾以性情喻阴阳,二者相依不离,“情亦性也”,与天道为一。这是对存性灭情的否定。树立人的情感活动的合理性和重要地位,并以性情阴阳作为构建社会秩序的依据。

魏晋南北朝时,品鉴人物的本能、性情成为当时选拔官吏的需要。刘劭认为“盖人物之本,出乎性情”⁽¹²⁵⁾,人才取决于性情。王弼认为人的情感活动应顺从道德原则。他说“不性其情,

焉能久行其正,此是情之正也。若心好流荡失真,此是情之邪也。若以情近性,故云性其情。”⁽¹²⁶⁾“性其情”蕴涵本性有节制情感活动的功能,若不节制,情感活动就不能保持其正能量,会流于邪。应该使情感活动与道德原则相接近符合。阮籍认为,“性者,五行之正性也。情者,游魂之变欲也。”⁽¹²⁷⁾名教是对于人性的压抑,主张性情任自然。这是因为性情乃是自然五行的正性,情是灵魂的变化。北齐刘昼对竹林名士到元康名士的顺性肆情纵欲以危身展开批评。他认为“人之禀气,必有性情。性之所感者,情也;情之所安者,欲也。情出于性而情违性,欲由于情而欲害情”⁽¹²⁸⁾。性情的根源是人的禀气,情感是由人的本性为外物所感而展现出来的,情由于欲望的满足,而违戾人的本性,情由于欲而损害情感。情欲炽而灭本性。

性情为一,心统性情。传统性情论经唐末五代动乱的冲击,宋代面临重建的课题。李觏肯定圣人与众人的性情具有相同性,王安石认为两者是融合的“性情一也。世有论者曰‘性善情恶’是徒识性情之名而不识性情之实也。”⁽¹²⁹⁾批评李翱性善情恶论,否定情的价值。性是喜怒哀乐好恶欲七情未发存于心,情是七情发于外见于行。性情的关系是性本情末,性体情用“性者情之本,情者性之用,故吾曰:性情一也。”⁽¹³⁰⁾情以性为本、为体;性以情为末、为用。体用、本末,同源无间。进而王安石论性情相须不离“是以知性情之相须,犹弓矢之相待而用。若夫善恶,则犹中与不中也。”⁽¹³¹⁾性情相须相依,犹如弓矢,善恶犹射中与不中,二者相待为用。

张载对以往错综繁杂的性情论,智能创造性提出“心统性情”说。“心统性情者也。有形则有体,有性则有情。发于性则见于情,发于情则见于色,以类而应也。”⁽¹³²⁾有性有情,互相发,心与性情一而二,二而一,心统性情。二程认为性情既相依不离,又相分不杂。“问‘喜怒出于性否?’曰‘固是。才有生识,便有性,有性便有情。无性安得情?’”⁽¹³³⁾情依性而存在,犹波浪

依水而存有,无水哪有波浪,无性哪有情?胡宏同意二程性情关系是水与波的关系,他将张载“心统性情”改为“心妙性情之德”⁽¹³⁴⁾,是指人意识活动通过视、听、言、动等知觉以体认道德理性和情感活动。

性体心用,性情中和。朱熹绍承以往性情论,并深入诠释。其一,性是心之体,情是心之用。“性情字皆从心,所以说‘心统性情’。心兼体用而言,性是心之理,情是心之用。”⁽¹³⁵⁾说明“心统性情”的所以然,又以性为体(理),情为用;其二,性静情动。“性情则一,性是不动,情是动处。”⁽¹³⁶⁾性情融合为一。性是隐在情感活动背后不显露、不动的,情感活动以道德理性为其内在的道德依据;其三,性情为已发未发。“喜怒哀乐,情也。其未发,则性也。”⁽¹³⁷⁾喜怒哀乐的情绪、情感是性已发,发而皆中节为和。朱熹的诠释都是其对待融合、相依相分、不离不杂思维原则的运用和贯彻。

王守仁接受张载朱熹的心统性情说和性体情用说。他说“心统性情。性,心体也;情,心用也。”⁽¹³⁸⁾但朱熹心统性情的心,是指心的本然的性质、状态、形相,是纯粹的主体。王守仁所说的心,是道德形上学的本体,两者异趣。

罗钦顺在沿用性情体用、动静等命题外,提出以道心、人心来释性情。他说“道心,性也。人心,情也。心一也,而两言之者,动静之分,体用之别也。”⁽¹³⁹⁾一心两面,而有道人、性情、动静、体用的分别。他是依据《尚书·大禹谟》的“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”十六字先圣密旨而发挥。王夫之不讲心体与性体的合一,而说分合统一:“故圣人尽心,而君子尽性。心统性情,而性为情节。”⁽¹⁴⁰⁾心统性情,人应在性节制下扩充自己的感情,在承认性情有差分状态下的统合。心统应包括性情才,他说“心者,涵性、情、才而统言之也。”⁽¹⁴¹⁾性是心的质,情是心的显,才是心的能。心是一个综合性概念、范畴,带有普适性。颜元接着说“是情非他,即性之见也;才非他,即性之能也;气质非他,即

性、情、才之气质也;一理而异其名也。”⁽¹⁴²⁾由于性、情、才理一而异名,所以推致三者皆善。

近代以来康有为目睹人性有偏,情发有戾,他把性情好坏同社会政治相联通,把性情概念从纯粹的价值理性转变为现实的实践理性,为其变法的政治改革服务。为了不使发生畸轻畸重、畸刚畸柔之失,他主张要使“性情一念之得中和,则生理盎然;及其极也,天地同清,万物得所”⁽¹⁴³⁾。性情得中和,便可位育天地万物,天地万物同情得所,譬如孔子使性情得中和之极,而可配天地、本神明、育万物,正其性情,保合太和。

性命、心性、性情中和的大本达道内圣论,是从事诚意正心的内在精神修养,提升仁义道德境界,以成就圣贤的理想人格。孔子的“修己以安人”“修己以安百姓”“博施于民而能济众”“己所不欲勿施于人”“克己复礼为仁”,为内圣的理想人格塑造。孟子的“反身而诚”、四德四端,荀子的“化性起伪”“积善成德”,《大学》的“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”,追求超凡入圣的精神世界。道家追求虚静无为、逍遥自由的道德境界,通过心斋、坐忘,以同于大道。墨家追求兼相爱、交相利的精神世界。禅宗以“明心见性”的成佛为精神世界。他们凡由内超越转化为外超越,凡由外超越转化为内超越,把主体人格升华为形而上学道体,又由形而上学道体内化为道德原则,变成主体实践的自律,这便由主体的性命、心性、性情的理论思维概念、范畴,通过主体中和的选择,变成主体外在的实践活动,追求道德价值和外王事功。

五、霸王道杂

人类社会是人与自然及人与人之间双向实践交往活动的融合和总和。人的实践活动和活动的主体构成社会历史,并在其间确立自己主体地位,但主体一切实践活动必然与活动的客体对象相联通,由此构成政治、经济、文化、思想、制度等关系,王霸概念、范畴就是这些关系的综合和曲折的投射。

王与霸是指王道与霸道。王见于甲骨金文。⁽¹⁴⁴⁾《说文》：“王，天下所归往也。董仲舒曰：‘古之造文者，三画而连其中谓之王。三者，天、地、人也；而参通之者，王也。’孔子曰‘一贯三为王’。”1898年殷墟甲骨发现后，有人否定许慎的解释。吴其昌说：从二或从工，非数之三，“王字之本义，斧也。云天下所归往者，汉人不明古义，引申之说也。”⁽¹⁴⁵⁾林运进一步论证“王字本象斧钺形，而斧钺本为军事统率权的象征物……最高行政权力的王，也是军事首长为其前身的。”⁽¹⁴⁶⁾《尔雅·释诂》：“王，君也。”《六书故·疑》：“王，有天下曰王。帝与王一也。周衰，列国皆僭号自王。秦有天下，遂自尊为皇帝。汉有天下，因秦制称帝，封同姓为王，名始乱矣。”秦以前诸侯在自己国内称王。《国语》载“庄王使士亶傅太子蒧。”⁽¹⁴⁷⁾汉以后为社会最高封爵。《正字通·玉部》：“王，天子伯叔兄弟分封于外者，亦曰王。”王为统治者，占有一国或一地。《新唐书》载“唐据关内，郑王河南，夏有冀方，此鼎足相持势也。”⁽¹⁴⁸⁾各占有统治的一地。王为首领，《老子》曰“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”⁽¹⁴⁹⁾江海为小河流的领袖，之所以为领袖，是因为江海胜过小河流。《庄子》载“常季曰‘彼兀者也，而王先生，其与庸亦远矣。’”陆德明释文引李颐曰“王，胜也。”崔云“庸，常人也。”⁽¹⁵⁰⁾王殆是被别一足的人，而能胜过你孔子，那他比一般人胜太多了。王，首领为大。《广雅·释诂一》：“王，大也。”《周礼》载“春献王鲋。”郑玄注“王鲋，鲋之大者。”⁽¹⁵¹⁾亦有匡正之义。《春秋繁露》曰“王者，匡也。”⁽¹⁵²⁾《法言》载“昔在周公，征于东方，四国是王。”李轨注“王，正。”⁽¹⁵³⁾周武王死后，成王年幼，周公摄政。周王室内部发生矛盾，纣王的儿子武庚乘机串通管叔、蔡叔、霍叔，并联合奄等四国，起兵反周。周公率兵东征，用三年时间才平定，巩固了周王朝的统治。意为以武力匡正四国的叛乱。

霸，见于金文。⁽¹⁵⁴⁾《说文》：“霸，月始生，霸

然也，承大月二日，承小月三日。从月，彙声。”徐锴《说文系传》认为《尚书·周书》‘哉生霸’、《汉书》引《尚书》之文，“魄皆作霸字”。王国维撰《生霸死霸考》，根据一月四分的方法，破刘歆、孟康既生霸为望、既死霸为朔之说，认为既生霸非望，自当在朔望之间，为第8日；既死霸非朔，自当在望后朔前的第23日。这是由于23日以后月无光之处8日以前月有光之处。由此而释霸为月光之光体，此乃金文之义，即本义。⁽¹⁵⁵⁾古代诸侯联盟的首领，也作伯。顾野王《玉篇·月部》：“霸，霸王也。”唐慧琳《一切经音义》卷85：“霸，贾注《国语》云‘霸，把也，把持诸侯之权，行方伯之职也。’《考声》云‘长也，伯也，居众之长方伯之任也。’”《孟子》载“五霸，桓公为盛。葵丘之会诸侯，束牲载书而不歃血。”⁽¹⁵⁶⁾桓公为霸主。依其权势、实力而称霸，或横行一方的人。同魄，月体黑暗部分。《增韵·陌韵》：“魄，月体黑者亦谓之魄，或作霸。”

王、霸在中国哲学思维系统中是较早出现的概念、范畴。殷周之际，为单独概念，王道是指三代先王所实行的正道，其核心是以仁义治天下；霸道是以武力、刑罚、权势等治天下，或以力假仁。它表现为：

王民霸战，力霸德王。王霸之别是中国古代治国理政的两条不同的外王路向。管子王霸合称。“霸王之形，象天则地，化人易代。创制天下，等列诸侯，宾属四海，时匡天下。”⁽¹⁵⁷⁾所谓霸王，是指象天明，则地义；美教化，移风俗；更制度，列爵宜；宾礼四方，一匡天下。王霸的差分却体现在各个方面。凡以利的大小分王霸，“大者欲王天下，小者欲霸诸侯”⁽¹⁵⁸⁾。诸侯欲大利以王天下，欲小利以霸诸侯；凡自丰富其国与兼正他国分王霸。“夫丰国之谓霸，兼正之国之谓王。”⁽¹⁵⁹⁾国力丰盛而称霸诸侯。凡以得人与失人、得天下众人或得半分王霸。“夫争天下者，必先争人，明大数者得人，审小计者失人。得天下之众者王，得其半者霸。”⁽¹⁶⁰⁾人为邦本，得众即得民心为王道，失民心或得其半为霸道。这便是

“王主积于民,霸主积于将战士”^[161]。王道主要依靠民,霸主主要靠养战士。这便是王道与霸道的分道,其在于“明一者皇,察道者帝,通德者王,谋得兵胜者霸”^[162]。皇、道、德者为皇帝、王道,用谋略和兵胜的强力为霸道。

荀子认为王道与霸道的分野在于争取人心与夺取土地之别“王夺之人,霸夺之与,强夺之地。夺之人者臣诸侯,夺之与者友诸侯,夺之地者敌诸侯。臣诸侯者王,友诸侯者霸,敌诸侯者危”^[163]。王道在夺取人心,霸道以强力夺取他国土地。争取人心,使诸侯称臣,夺他国土地,同诸侯为敌。这是在春秋战国时期礼崩乐坏的境况下的王道与霸道治国理政的外王之道,是两条不同的路向。

王仁霸法,霸王道杂。孟子对春秋以来诸侯争霸战争,使人民陷于水深火热痛苦,对霸道持深恶痛绝的态度。“五霸者,三王之罪人也;今之诸侯,五霸之罪人也。”^[164]五霸一般指齐桓、晋文、秦穆、宋襄、楚庄,三王一般指夏禹、商汤、周文、武。采取否定霸道的立场。他认为“以力假仁者霸,霸必有大国。以德行仁者王,王不待大。……以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,心悦而诚服也”^[165]。依恃实力然后假借仁义之名号召征伐以称霸,称霸要凭国力强大;依靠道德求仁义可以使天下归服,实行王道不必凭藉强国。依仗实力称霸,人不会心悦诚服;依靠仁义道德,人们才会心悦诚服。并描绘了王道实施的方案。

荀子认为王道推崇礼,霸道注重法。“隆礼尊贤而王,重法爱民而霸,好利多诈而危,权谋倾覆幽险而亡。”^[166]他认为国之命在礼,所以王道在崇礼尊贤。霸道在好利而行为诡秘,耍权术、阴险而反复无常。在当今世界亦有其人。如何治国理政,荀子讲“粹而王,驳而霸,无一焉而亡。”杨倞注“粹,全也。驳,杂也。”^[167]王道完全按照礼义,立足大处来治理国家;霸道不完全按照礼义,立足于小处来治国理政,导致国危而亡。

汉宣帝在总结自汉高祖以来治国理政经验

时说“汉家自有制度,本以霸王道杂之。”以软硬、宽猛两手来治理国家。然以当时的哲学、思想界来说,皆以王道为重。司马迁说“夫春秋上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。”^[168]明确规定王道的内涵、作用及其价值。董仲舒也说“道,王道也。王者,人之始也。王正,则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下。王不正,则上变天,贼气并见。”^[169]王道能带来社会、自然的和谐和祥瑞的实现。批判夏桀、商纣的霸道,天变、贼气并见。王充又说“是故王道立事以实,不必具验。圣主治世,期于平安,不须符瑞。”^[170]他认为汉代在治国理政的外王方面,还是祥瑞出现,都超过了周代,宣扬汉代。

王霸不二,王霸异同。宋代司马光认为,周代王室衰微,二伯之职废,齐桓公、晋文公纠合诸侯尊周天子,天子命他们为侯伯,后来“伯之语转而而霸,霸之名自是兴。自孟、荀氏而下,皆曰:由王道而王,由伯道而霸,道岂有二哉?得之有浅深,或功有小大耳”^[171]。王道、霸道,道同不二,只是深浅、小大有差分。

二程不赞同司马光的观点。王道、霸道,道就不同。程颢说“故诚心而王则王矣,假之而霸则霸矣。二者其道不同,在审其初而已。”^[172]为什么道有不同?得天理之正,极人伦之至者,是尧舜的道。他们本乎人情,出乎礼义。霸道是用私,依仁义之偏,终究不入尧舜的王道。王道是本于主体自我的道德情感和礼义原则的自觉;霸道出于私心,陷于人欲,而行霸道暴政,两者其道不同。二程将王道与儒道融合,以提升儒道价值。“王道与儒道同,皆通贯天地,学纯则纯王纯儒也。”^[173]王道与三王五帝相融合,重在外王的治平;王道与儒道相圆融,既重内圣的诚、正,又关注外王的治、平。王道向儒道的内圣转化而道德化,儒道向王道转化为外王的政治化。换言之,“王道之本,仁也”即“己所不欲,勿施于人”;霸道为“己所不欲,要施于人”。

胡宏赞成二程的观点。他说“天下之道,为人、为己二端而已,惟圣人合内外之道,得时措之宜,故不塞不流而王道行,百姓宁。”⁽¹⁷⁴⁾圣人合为人、为己内外之道,而王道行。辟杨墨、墨子重人、重己之偏陋,有大功于王道。霸道是“霸者,务施报图大权而共小节,据实势而崇虚名者也。……所以明王霸异道,义利异途,示后人以天理所在,使人欲不得而泊之也。”⁽¹⁷⁵⁾霸道图大权、崇虚名,王霸、义利异道,而非道同,其原因是不知天理之本,驰心功利的缘故。

王霸义利、尊王贱霸。朱熹与陈亮曾展开王霸义利的辩论,在当时学术界有较大的影响。论争的焦点是道所体现的王霸义利之别。朱熹致信陈亮说“兄高明刚决,非吝于改过者,愿以愚言思之,绌去‘义利双行、王霸并用’之说,而从事于惩忿窒欲、迁善改过之事,粹然以醇儒之道自律。”⁽¹⁷⁶⁾陈亮以其“推倒一世之智勇,开拓万古之心胸”坚持说“来教乃有‘义利双行、王霸并用’之说,则前后布列区区,宜其皆未见悉也。”⁽¹⁷⁷⁾认为不仅三代王霸并用、义利双行,而且汉唐也如此。批驳朱熹认为三代纯为王道,讲仁义。道统在孟子既没以后,利欲之私流行,王道不行,而行霸道。如果说刘邦私意未甚炽的话,那么李世民心恐其无一念不出于人欲。陈亮认为霸道本于王道,王霸并用。如王道的三代也有征伐及谋位的霸道。如夏禹启征伐有扈氏,商汤流放夏桀而建商朝,武王伐纣而建周,而见王道杂霸道,王道通过霸道的征伐来实现。无霸道也不能出现王道。

王廷相提出“尊王贱霸”论,认为孔孟道术并没有断,前人都说孔孟之道不传,“要之,秦汉以下诸儒,虽所造醇疵不齐,而斯造托之不坠,亦不可诬”⁽¹⁷⁸⁾。秦汉以来的儒者,虽然各人的学术不同,但孔孟之道未曾失坠。“尊王贱霸,增光孔氏矣,而何以指为申韩之流?潜心求道,所得于圣人者多矣。”⁽¹⁷⁹⁾尊王贱霸,并非申不害、韩非的思想,而是增光孔孟的王道。王夫之亦主张“明王道,黜霸道”。他在《四书训义》卷27说,

这是因为“王霸之分,学术邪正之辨,即世运盛衰之别也。王之所以异于霸者无他,仁而已矣。”之所以要明王黜霸、尊王贱霸,是有关国家的盛衰危亡、学术邪正的分别的关键。

外王的王道与霸道两种治国理政的方案,在中国古代历史都有实践,其核心话题,是否实行仁义、礼仪、义利以及实行的真假、深浅、大小等差分。或“无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直”。没有不中不公,王道广远;没有不公不中,王道平易;没有反常不正,王道正直。而无好恶私欲之生,天理流行;或有偏有党,有反有侧,以力假仁、重法以利,私欲横行;或主霸王道杂之,王霸不二,义利双行,王霸并用,互渗互补。这三种外王之道,都与内圣紧密相联通,内圣既可指导外王的实践,制约外王的各种活动,纠正外王的错误;亦可使外王回归正道,改私从公,惩恶迁善。在当今信息智能时代,要礼敬中华优秀传统文化,充分发掘内圣外王积极的思想观念、哲学智慧,把中华民族道德精髓的内圣与治国理政的外王融合起来,构建新的体现时代精神的“立人之道曰仁与义”的中国哲学的内圣外王元理。

注释:

(1) 甲骨《铁云藏龟》13.2; 金文《井侯簋》《内心爵》《侯马盟书》《中山王壶》等。

(2) 《乡党》,《论语集注》,《朱子全书》(第6册),上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第155页。

(3) 《鳄鱼文》,《韩昌黎集》(卷26),《国学基本丛书》(第7册),上海:商务印书馆,1958年,第10页。

(4) 《里仁》,《论语集注》(卷3),《朱子全书》(第6册),第97页。

(5) 《泰卦·彖传》,《周易集解纂疏》(卷3),《丛书集成初编》,上海:商务印书馆,1936年,第98页。

(6) 《克谨篇》,《草木子》(卷2),北京:中华书局,1959年,第55页。

(7) 《天官冢宰·序官》,《周礼注疏》(卷1),《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第642页。

(8) 《子路》,《论语集释》(卷7),《朱子全书》(第6册),第186页。

(9) 甲骨《殷墟文字乙编》5161等;金文《禹鼎》《井人钟》

《中山王壶》等。

(10)《文公十八年》，《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第636-637页。

(11)《臣道》，《荀子简释》，北京：古籍出版社，1956年，第175-176页。

(12)《辨向》，《抱朴子内篇校释》(卷12)，北京：中华书局，1980年，第204页。

(13) [37]《子罕》，《论语集释》(卷5)，《朱子全书》(第6册)，第141、140页。

(14)《秦始皇本纪》，《史记》(卷6)，《国学基本丛书》(第2册)，上海：商务印书馆，1932年，第85页。

(15)《老子·第十九章》，《老子道德经注》，《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第45页。

(16)《斛律光传》，《北齐书》(卷17)，北京：中华书局，1972年，第226页。

(17)《自纪》，《论衡校释》(卷30)，上海：商务印书馆，1938年，第1184页。

(18)《外叔鼎》《静簋》《子禾子釜》《中山王壶》。

(19) [26]《否卦·彖传》，《周易集解纂疏》(卷3)，《丛书集成初编》，第105、105页。

(20)《王霸》，《荀子简释》，第150页。

(21)《法行》，《荀子简释》，第397页。

(22)《坚白论》，《公孙龙子形名发微》，北京：中华书局，1963年，第47页。

(23) [67]《有度》，《吕氏春秋校释》(卷25)，上海：学林出版社，1984年，第1651、1655、1651页。

(24)《版法》，《管子校注》(卷21)，北京：中华书局，2004年，第1198页。

(25)《兑卦·彖传》，《周易集解纂疏》(卷7)，《丛书集成初编》，第337页。

(27)《夏官·大司马》，《周礼注疏》(卷29)，《十三经注疏》，第835页。

(28)《殷契佚存》386，《殷墟文字甲编》426；金文《大丰簋》《利簋》《王子午鼎》。

(29)《洪范》，《尚书正义》(卷12)，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第190页。

(30)《商颂·殷武》，《毛诗正义》(卷20-4)，《十三经注疏》，第627页。

(31)《百官公卿表》，《汉书》(卷19上)，北京：中华书局，1986年，第741页。

(32)《老子·第六十六章》，《老子新释》，上海：上海古籍出版社，1985年，第204页。

(33)《天官》，《周礼注疏》(卷4)，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第664页。

(34) [150]《德充符》，《庄子集释》(卷2下)，北京：中华书局，1961年，第189、189页。

(35) [124] [152]《深察名号》，《春秋繁露义证》(卷10)，

北京：中华书局，1992年，第289、299、289页。

(36)《先知》，《法言义疏》(卷12)，北京：中华书局，1987年，第286页。

(38)《公孙丑章句上》，《孟子正义》(卷6)，北京：中华书局，1987年，第213-214页。

(39)《雍也》，《论语集注》(卷3)，《朱子全书》(第6册)，第117-118页。

(40)《桓公六年》，《春秋左传注》，第111页。

(41)《文公六年》，《春秋左传注》，第548-549页。

(42)《成公六年》，《春秋左传注》，第830页。

(43)《老子·第二章》，《老子新译》，上海：上海古籍出版社，1985年，第64页。

(44) [46]《老子·第三章》，《老子新译》，第67、66-67页。

(45)《老子·第六十四章》，《老子新译》，第200页。

(47)《老子·第四十九章》，《老子新译》，第166页。

(48)《老子·第四十七章》，《老子新译》，第161-162页。

(49) [55]《修务训》，《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989年，第632-633、639页。

(50)《天下》，《庄子集释》(卷10下)，北京：中华书局，1961年，第1069页。

(51)张立文《新人学导论》，北京：职工教育出版社，1989年，第2-36页。

(52)《蔡姑簋》。

(53)《告子章句上》，《孟子正义》(卷22)，北京：中华书局，1987年，第737页。

(54)《昭公十九年》，《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第1405页。

(56)《昭公二十五年》，《春秋左传注》，第1457页。

(57)《国语上》，《国语集解》(卷1)，北京：中华书局，2002年，第2页。

(58)《大雅·卷阿》，《毛诗正义》(卷17)，《十三经注疏》，第545页。

(59)《甲骨文合集》8；金文《命簋》《贤簋》。

(60)《尧典》，《尚书正义》(卷2)，《十三经注疏》，第119页。

(61)《师·上六爻辞》，《周易正义》(卷2)，《十三经注疏》，第25页。

(62)《尽心章句上》，《孟子集注》(卷13)，《朱子全书》(第6册)，第425页。

(63)《尽心章句下》，《孟子集注》(卷14)，《朱子全书》(第6册)，第450页。

(64)《徐无鬼》，《庄子集释》(卷8中)，北京：中华书局，1961年，第818页。

(65)《在宥》，《庄子集释》(卷4下)，北京：中华书局，1961年，第367页。

(66)《知度》，《吕氏春秋校释》(卷17)，上海：学林出版社，1984年，第1092页。

(68)《重己》，《吕氏春秋校释》(卷1)，上海：学林出版社，

- 1984年,第33页。
- (69)《谨听》,《吕氏春秋校释》(卷13),上海:学林出版社,1984年,第704-705页。
- (70)《乾·彖传》,《周易集解纂疏》(卷1),《丛书集成初编》,第8页。
- (71)《说卦传》,《周易集解纂疏》(卷10),《丛书集成初编》,第473页。
- (72)《哀公》,《荀子简释》,第401页。
- (73)《要略》,《淮南鸿烈集解》(卷21),北京:中华书局,1989年,第703页。
- (74) [75]《傲真训》,《淮南鸿烈集解》(卷2),北京:中华书局,1989年,第65、77页。
- (76) [77]《董仲舒传》,《汉书》(卷56),北京:中华书局,1962年,第2501、2515-2516页。
- (78)《无形篇》,《论衡校释》(卷2),上海:商务印书馆,1938年,第54页。
- (79)《命义篇》,《论衡校释》(卷2),第47页。
- (80)《观物内篇之三》,《皇极经世书》,郑州:中州古籍出版社,1993年,第253页。
- (81)《观物外篇·后天周易理数第六》,《皇极经世书》,第358页。
- (82) [103]《正蒙·太和篇》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第8、9页。
- (83) [84]《河南程氏外书》(卷11),《二程集》,北京:中华书局,1981年,第410、410页。
- (85)《朱子语类》(卷61),北京:中华书局,1986年,1462页。
- (86)《稽山书院尊经阁记》,《王阳明全集》(卷7),上海:世界书局,1936年,第65页。
- (87)《删定易图序论·论六》,《李觏集》(卷4),北京:中华书局,1981年,第66页。
- (88)《散盘》《克鼎》《侯马盟书》等。
- (89)《解蔽》,《荀子简释》,第296页。
- (90)《精谕》,《吕氏春秋校释》(卷18),上海:学林出版社,1984年,第1167页。
- (91)《观行》,《韩子浅解》,北京:中华书局,1960年,第209页。
- (92)《尽心章句上》,《孟子正义》(卷26),北京:中华书局,1987年,第877页。
- (93)《正名》,《荀子简释》,第310页。
- (94)《本经训》,《淮南鸿烈集解》(卷8),北京:中华书局,1989年,第250页。
- (95)《达庄论》,《阮籍集》(卷上),上海:上海古籍出版社,1978年,第33页。
- (96)《养生论》,《嵇康集校注》(卷3),北京:人民文学出版社,1962年,第156页。
- (97)《异部宗轮论》,《大正藏》(卷50)。
- (98)《坛经》(八),《坛经校释》,北京:中华书局,1983年,第15页。
- (99)《心为君论》,《玉清金笥清华秘文金宝内炼丹诀》。
- (100)《复性书·中》,《李文公集》(卷3)。
- (101)《养心亭说》,《周子全书》(卷17),上海:商务印书馆,1937年,第334页。
- (102)《正蒙·诚明篇》,《张载集》,第22页。
- (104) [133]《河南程氏遗书》(卷18),《二程集》,第204、204页。
- (105)《宋朱熹胡子知言疑义》,《胡宏集》(附录一),北京:中华书局,1987年,第336页。
- (106)《仲尼》,《知言》,《胡宏集》,第16页。
- (107)《语录下》,《陆九渊集》(卷35),北京:中华书局,1980年,第444页。
- (108)《传习录中》,《王阳明全集》(卷2),上海:世界书局,1936年,第29页。
- (109)《传习录上》,《王阳明全集》(卷1),上海:世界书局,1936年,第16页。
- (110) [111]《吉斋漫录》(卷上),《吴廷翰集》,北京:中华书局,1984年,第5、12页。
- (112)《中庸》,《读四书大全说》(卷3),《船山全书》(第6册),长沙:岳麓书社,1991年,第555页。
- (113)《本性》,《论衡校释》(卷3),上海:商务印书馆,1938年,第133页。
- (114)《九地》,《十一家注孙子》(卷下),北京:中华书局,1962年,第192页。
- (115)《哀公八年》,《春秋左传注》,第1647页。
- (116)《缪称训》,《淮南鸿烈集解》(卷10),北京:中华书局,1989年,第320页。
- (117)《刘湛传》,《南史》(卷35),北京:中华书局,1975年,第907页。
- (118)《天问》,《楚辞集注》(卷3),上海:上海古籍出版社,1979年,第64-65页。
- (119)《君臣上》,《管子校注》(卷10),北京:中华书局,2004年,第565页。
- (120)《马蹄》,《庄子集释》(卷4中),北京:中华书局,1961年,第336页。
- (121)《缮性》,《庄子集释》(卷6上),北京:中华书局,1961年,第552页。
- (122)《性恶》,《荀子简释》,第333页。
- (123)《难势》,《韩子浅解》,北京:中华书局,1960年,第392页。
- (125)《九征》,《人物志》,北京:红旗出版社,1996年,第12页。
- (126)《论语释疑·阳货》,《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第631-632页。
- (127)《达庄论》,《阮籍集》(卷上),上海:上海古籍出版社,1978年,第32-33页。
- (128)《防欲章》,《刘子校释》(卷1),北京:中华书局,2006年,第10页。

- (129) [130] [131]《性情》,《王临川全集》(卷67),上海:世界书局,1935年,第425、425、426页。
- (132)《性理拾遗》,《张载集》,第374页。
- (134)《知言·事物》,《胡宏集》,第21页。
- (135) [136]《朱子语类》(卷5),北京:中华书局,1986年,第96、96页。
- (137)《中庸章句》,《朱子全书》(第6册),第33页。
- (138)《答汪石潭内翰》,《王阳明全集》(卷4),上海:世界书局,1936年,第2页。
- (139)《困知记》(卷上),《困知记》,北京:中华书局,1996年,第2页。
- (140)《召南》,《诗广传》(卷1),《船山全书》(第3册),长沙:岳麓书社,1996年,第308页。
- (141)《康诰》,《尚书引义》(卷5),《船山全书》(第2册),长沙:岳麓书社,1996年,第366页。
- (142)《性图》,《存性篇》(卷2),《颜元集》,北京:中华书局,1987年,第27页。
- (143)《中庸注》,《孟子微》,北京:中华书局,1987年,第191页。
- (144)甲骨《殷墟文字甲编》426,《殷墟佚存》386、427;金文《大丰簋》《利簋》《王子午鼎》等。
- (145)《金文名象疏证》,《武汉大学〈文哲季刊〉》第5卷第3期。
- (146)《说“王”》,《考古》1965年第6期。
- (147)《楚语上》,《国语集解》(卷17),北京:中华书局,2002年,第483页。
- (148)《窦建德传》,《新唐书》(卷85),北京:中华书局,1975年,第3701页。
- (149)《老子·第六十六章》,《老子新释》,第204页。
- (151)《敝人》,《天官》,《周礼注疏》,《十三经注疏》第664页。
- (153)《先知》,《扬子法言》(诸子集成),上海:世界书局,1936年,第25页。
- (154)《令簋》《吕鼎》《昌鼎》《作册大鼎》等。
- (155)《生霸死霸考》,《王国维遗书·观堂集林》(卷1),上海:上海古籍出版社,1983年,第1-4页。
- (156)《告子章句下》,《孟子集注》,《朱子全书》(第6册),第418页。
- (157) [159] [160]《霸言》,《管子校注》(卷9),北京:中华书局,2004年,第463、463、465页。
- (158)《五辅》,《管子校注》(卷3),北京:中华书局,2004年,第191页。
- (161)《枢言》,《管子校注》(卷4),北京:中华书局,2004年,第243页。
- (162)《兵法》,《管子校注》(卷6),北京:中华书局,2004年,第316页。
- (163)《王制》,《荀子简释》,第103页。
- (164)《告子章句下》,《孟子集注》,《朱子全书》(第6册),第417页。
- (165)《公孙丑章句上》,《孟子集注》,《朱子全书》(第6册),第286页。
- (166)《强国》,《荀子简释》,第208页。
- (167)《王霸》,《荀子简释》,第144页。
- (168)《太史公自序》,《史记》(卷130),上海:商务印书馆,1932年,第62页。
- (169)《王道》,《春秋繁露义证》(卷4),北京:中华书局,1992年,第101页。
- (170)《宣汉篇》,《论衡校释》(卷1),上海:商务印书馆,1938年,第818页。
- (171)《迁书·道同》,《司马文正公传家集》(卷74),上海:商务印书馆,1937年,第911页。
- (172)《论王霸剖子》,《河南程氏文集》(卷1),《二程集》,第451页。
- (173)《时氏本拾遗》,《河南程氏外书》(卷11),《二程集》,第411页。
- (174)《孟子辟杨墨》,《皇王大纪论》,《胡宏集》,第281页。
- (175)《管仲相齐》,《皇王大纪论》,《胡宏集》,第272页。
- (176)《与陈同甫》,《朱文公文集》(卷36),上海:商务印书馆,1919年,第578页。
- (177)《又甲辰秋书》,《陈亮集》(卷20),北京:中华书局,1974年,第280页。
- (178) [179]《策问·十二》,《王氏家藏集》,《王廷相集》,北京:中华书局,1989年,第542、543页。

(责任编辑:汪家耀)