

<<正学与开新>>

图书基本信息

书名：<<正学与开新>>

13位ISBN编号：9787010034225

10位ISBN编号：7010034222

出版时间：2001-1

出版时间：人民出版社

作者：张立文

页数：438

字数：299000

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<正学与开新>>

前言

笔者在写作本书期间，曾两次住北京肿瘤医院做治疗和手术，都直接面对生命，因此对生命有切身的体验，对傅伟勋教授赠送的《学问的生命与生命的学问》备觉亲切。

如果说我平日在学校授课讲学，面对学生；看书读报，面对书报；与人交往，面对他人；那么，这次倒是有机会摆脱了种种世俗的事务、文债、烦恼和焦虑，放下心来冷静地面对自己，真正地做到“吾日三省吾身”，把自己当做客体对象来剖析：一是为人方面，我经历了1949年以后每一次激烈的政治斗争运动，自觉既没有违背自己的良知，亦没有跟着做坏事、恶事，而做了一些好事、善事；二是这次手术前医生把病情给家人说得很严重，我自己倒比较镇静、安定，但家人友好的脸色就忧伤难看了！

手术后我上下都插了管子，吊针从上午9点一直打到晚上12点，体验到自然的生命与生命的自然问题，这是不幸；术后一星期肿块活检结果为良性，这又是幸。

我一生坎坷，总是被作为改造的对象，必须“脱胎换骨”。

1951—1952年间又被错误地列为“反革命托洛茨基派外围分子”而受批判斗争，这是不幸；但1956年考上中国人民大学，经系统学习，而被分配到哲学系中国哲学教研室任教，使我中小学寒暑假在私塾学的古典文本知识得以运用，这又是幸。

人之一生似乎总在幸与不幸中“轮回”，很难超脱。

自己生命的幸与不幸！

人的生命为什么有幸与不幸？儒、道、释、耶回答各异。

佛教、基督教都强调一种必然性。

佛教讲“因果报应”、“三世轮回”，即好有好报，恶有恶报，在好与好、恶与恶以及好恶之间有一种必然的联系、回应和转化，于是给予人以自我修炼的驱动力和高度自觉、自律的动力，启发人去主动掌握因，而不要去等待果，以因去补果，或以因去改果，即以今世之善以弥补前世之恶，或以今世之善以修来世之福。

基督教认为，人带着原罪来到人间，所以人要不断忏悔自己，为自己赎罪，以便死后进入天国。

他们都把人生的幸与不幸的主动权交与人自己，而不在佛与上帝手里。

这不仅给人以思考自己从事好坏、善恶活动的空间，而且给人以价值理想的关怀和期望。

然而，元典儒学给予人直接面对人生生命空间的力度却不够。

人为什么要善？为什么要做好人？做好人能获得什么？恶人怎样得到惩罚？即在好与好、恶与恶、善与恶之间，无论在今世，还是来世，都找不到一种必然的联系，很难激发起自我修养的激情和克己自律的动力。

虽然儒家有一套较完善的做人的规范、原则、标准和《大学》三纲领八条目的修养功夫及价值目标，但只要追究为什么要“己所不欲，勿施于人”？为什么要“己欲立而立人，己欲达而达人”？为什么要这样做？儒家就没有给出一个完善的、终极的回答；这样做与人的今世或来世生命活动的好坏、善恶有否联系，也没有做出说明。

元典儒家虽然设置了天命论，但天命论只讲结果，而不追究原因。

幸与不幸，贫富贵贱，生命长短，都是命定的。

这就把人生的幸与不幸的主动权交给了外在的“天命”，与人自我的修善无关。

既然命定，人只有俟命、顺命，而不能违命、抗命。

或者说是天命如此，但为什么天命如此？能否改变天命？如何改变天命？元典儒家天命论没有完满的回答。

王船山虽提出“君相造命”说，但如何造命？造命的终极关怀是什么？王船山没有系统的设计，因此也显得软弱无力，这也是船山学没有超越理学儒学的道德形上学的根据之一。

……

<<正学与开新>>

内容概要

《正学与开新》通过经学的新诠释，子学的解构和超越，船山哲学的逻辑结构，道理与新性命，道器理气与物器等篇章，对王船山的哲学思想进行了研究。

<<正学与开新>>

书籍目录

自序第一章 经学的新诠释 一、安身立命的关怀 (一) 忧患以体知《易》道 (二) 体认诚性的《尚书》学 (三) 情感生命的《诗》学 二、价值理想的开新 (一) 《礼》学贯通天人的诠释 (二) 《春秋》贵夏尊王的理想 (三) 《四书》的圣人理想人格 第二章 子学的解构和超越 一、老庄的终极关怀 (一) 道的形而上学 (二) 生命价值的体验 二、生命价值的体验 (一) 墨家兼爱物与 (二) 法家严刑霸道 (三) 会通儒道的玄学 (四) 立言不审的神灭论 (五) 韩愈辟佛的浅薄 三、太极心性理气 (一) 太极图说 (二) 横渠正学 (三) 二程推崇《学》《庸》 (四) 朱子格物穷理 (五) 阳明援神入儒 第三章 船山哲学的逻辑结构 一、哲学的逻辑结构 (一) 字通词 词通道 (二) 体系的整体贯通 二、气化絪縕的和合体 (一) 阴阳二气的融突 (二) 絪縕和合之体 三、虚空皆气论 (一) 气的内涵 (二) 太极与阴阳 (三) 诚为极顶字 第四章 道理与心性命 一、天命之性 (一) 天人性命 (二) 性命降受 二、力命心性 (一) 君相造命论 (二) 心统性情论 (三) 性体心用论 三、天理天德与事理性理 (一) 气化乾化人物生 (二) 道心人心的藏发 (三) 性情的相寓相需 第五章 道器理气与物器 第六章 形神物遇与体知 第七章 和合动几的生生 第八章 义利理势与理欲 第九章 埋心不死留春色 参考书目

<<正学与开新>>

章节摘录

船山以礼为权衡夷夏之辨的标准，礼作为典章制度、行为方式、生活形态等，是仁智的体现。无礼，仁智即无安顿处、挂搭处。

仁智获得完整的体现，便是立人道，与人道相对应的是狄道，即禽兽之道。

譬如“僭王，盗行也。

亡礼盗行也。

有狄之道，则必有盗之行，狄故盗也。

何也？以狄为道，则盗行而不知盗，荡然蔑礼，斯以僭王矣。

”诸侯所僭，即为僭礼，荆、吴、徐、越四国僭礼为狄；杞、莒两国不僭，但礼亡亦为夷狄。

礼以别夷夏，礼是一种文化因素，即以文化别夷夏；人禽之异，亦可谓文化之异。

船山认为：“吴、楚、秦皆《春秋》之所狄，尤有等也。

诸侯之不安于侯，于是而有伯。

成乎伯者，王之所自衰，君子贱之；近乎伯者，王之所未亡，则君子犹不绝之。

盖伯者，王之委，非王之敌也。

伯之始兴，类亦破王法，兼并以自强。

”王伯之分，蕴涵王道与霸道之异。

王衰而成霸，近霸而王未亡，所以春秋目吴、楚、秦为狄，但情况复杂，而各有等差。

秦国得霸而霸不止，《春秋》夺其伯而狄之；楚兴起而首僭王号，《春秋》始见，即使从狄，但楚得霸而有止，变而近霸，免之为狄；吴不知有霸，所以不斡霸，亦不近乎霸，而为狄矣。

吴、楚、秦三国为狄有等，此等就在于对礼重视程度和贴切王道程度而别。

譬如齐灭谭遂，悲王道之沦于伯；楚灭江黄，悲伯道之沦夷。

灭夷狄，是为了维护王道，免使中国沦于夷狄禽兽，也即维护中华 文明。

（三）《四书》的圣人理想人格 船山于四书学，甚为重视，甚为用力，其著述之篇幅字数亦超过诸经颇多。

他著有《四书稗疏》、《四书考异》、《四书训义》、《四书笺解》、《读四书大全说》以及已佚的《四书详解》、《四书集成批解》等。

若把《礼记章句》中的《大学》、《中庸》章句包括在内，计有八种。

《四书稗疏》和《四书考异》两书属考证名物训诂、史实制度的著作，未采进《四库全书》。

《四书训义》依朱熹《四书章句集注》而训释其义理。

刘人熙云：“《训义》发紫阳之微言大义，并其所以至此者而亦传之，使学者得人其门焉。

”作为教授学生的讲义，而具有“阐邹鲁之宏旨，畅濂洛之精义，明汉唐之故训，扫末学之秕糠，儒林鸿制，伟矣皇哉”的价值和地位。

《四书笺解》是船山在为家塾弟子讲解《四书》时所作的笺释，其意在于使弟子涵泳原著，因文见道，以免受明季高头讲章，俗滥时文的恶劣影响。

王之春认为，《笺释》批驳明季时文讲章，“吾宗船山公讲求质学，兼综汉、宋，于《四书》尝有《稗疏》、《考异》、《读大全说》诸篇，既多所发明，然或核同异，或辨性理，于初学为文模范者未之及焉，居尝诟病塾时艺讲章，莫轨正谊，课督之暇，辄取全书随意笺释，务使阅者恍然有悟，快然自得于心。

”具有正本正源的作用。

《读四书大全说》为船山取胡广奉敕编撰之《四书大全》为资源，就问题进行辨析，畅抒己见，发挥义理，心所独契，自成系统。

1. 明为学次第之《大学》。

《大学》、《中庸》本为《礼记》中的两章，自汉以来并未单独成书，朱熹将其从《礼记》中抽取出来，加以章句注解，并与《论语》、《孟子》两书编在一起，合为四书。

大凡一种新的理论形态的出现，都要从自己的新视角、新思维、新观念出发，重新解释经典文本；这种解释的过程，亦是对经典文本重新选择的过程；对经典文本的重新选择，也是新理论形态的建构过

<<正学与开新>>

程。

这种对经典文本的重新选择，一方面表明新的理论形态有其传统经典的依据，这在视经典文本为金科玉律的时代，新理论思维可借以避免被目为离经叛道的罪名；另一方面说明新理论思维有其经典文本的依据，而不是凭空独撰，减少学者士子的怀疑心理，便于被人所接受认同，但又不能完全沿袭旧的理论思维形态所固有的经典文本，所以重新选择，确立新选择经典的地位。

这便是朱熹四书学建构的因缘所在。

理作为条理、理则是事物运动变化过程中的必然联系，如阴雨晴风虽变化无常，但冬寒夏暑、春生秋杀却是变中不变的理则。

船山说：理者，天所昭著之秩序也。

时以通乎变化，义以贞其大常，风雨露雷无一成之期，而寒暑生杀终于大信。

理是天地所表现的固有秩序，秩序是有理则可循的，尽管变化刁常，但有其大常，即恒常的理则。

船山认为气是天地万物存在的根据，气自身所蕴涵的固有规律、秩序就是理。

“理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也。

故其始之有理，即于气上见理。

”理不是可见可闻、可把握的东西，它通过气来体认，是气自身固有的条绪节文。

譬如气在升降沉浮、动静流止中所体现的条理性。

“五行万物之融结流止，飞潜动植，各自成其条理而不妄。

”万物作为气的具体存在形态，它们各有其自身不同的条理、理则，这些各不相同的条理、规律是真实不妄的。

第三，理为天下万物的属性。

理寓于物中、事中，理不离事物，离了事物即无事物的条理，亦无虚托空悬的理，它是事物的自然属性。

船山说：理一而有象、有数、有时、有位，数躋而不乱，象变而不惊，时异而行之有素，位殊而处之有常，轻重、大小、屈伸通一而皆齐，可与权也。

理作为天地万物的属性，它具有象、数、时、位的特征，具有轻重、大小、屈伸的存在状态，这是对事物理则的深刻体认。

理既寓于事物，只能循物而求理。

“物之有象，理即在焉。

”理即在物，而不是先立理，即事先预设一个理，来限定、限制或规范万物万事。

“有即事以穷理，无立理以限事。

”人们不能私自立理以限天，而应该即天以穷理，因为理就存在于天的运行变化之中。

“天则有天之事矣，日月维有运而错行之事，则因以有合而相掩之理；既维有合而必掩之理，因而有食而不爽之事。

故人定而胜天，亦一理也，而不可立以为宗，限日食之理而从之也。

”日食是日月运行的轨道相互交错的事，有日月相合而遮蔽的理。

虽然人定胜天，但不可立此为宗，而限制日食的理。

理只能是事物的属性。

第四，理为健顺五常的道德原则。

理为实理、为条理、为理则、为事物属性等，都是从天地万物已然之条理意义上对理的规定。道德原则的人性论基础，则是从船山对理的第二方面的规定来说的。

人作为万物中特殊的、有智慧、有理性的一种动物，理是人的内在本质属性之一。

理的这种本质属性，便是人性中的社会道德因素。

人之所以异于禽兽，就在于人具有道德理性。

“天以其阴阳五行之气生人，理即寓焉而凝之为性。

故有声色臭味以厚其生，有仁义礼智以正其德，莫非理之所宜。

”阴阳五行之气和合生人，理寓于人中而凝聚为性，人便具有声色臭味的自然生理属性和仁义礼智的

<<正学与开新>>

社会道德属性，人们往往把前者称为欲，后者称为理。

船山认为此两者之间的张力，即“厚生”与“正德”的张力，需要由理来调节和制约，以达到适宜的水平。

理作为道德原则、原理，是人与生俱来的天给予的道德本性。

“天以阴阳、五行为生人之撰，而以元、亨、利、贞为生人之资。

元、亨、利、贞之理，人得之以为仁义礼智；元、亨、利、贞之用，则以使人口知味，目辨色，耳察声，鼻喻臭，四肢顺其所安，而后天之于人乃以成其元、亨、利、贞之德。

元、亨、利、贞之理是先天的，人得此四理而转化为仁义礼智之德；元、亨、利、贞之用是后天的，人以其用而成就元、亨、利、贞之德。

人丧失了理，即道德理性，人就不成其为人，而与禽兽无异；同时，人若去掉声色臭味，人也不会生存。

既要“厚其生”，又要“正其德”，以“正德”调节“厚生”，使人按道德理性的仁义礼智之理去制约声色臭味，才能使社会有序化、理性化。

至于对陆王心学的批判，船山更是不遗余力。

明末清初之际思想学术界痛定思痛，追究明亡的原因，而以陆王心学的空谈心性为罪魁之一。

船山说：“贞邪相竞而互为畸胜，是以不百年而陆子静之异说兴，又二百年而王伯安之邪说熿……陆子静、王伯安之藪然者，亦恶能傲君子以所独知，而为浮屠作卒兽食人之俵乎！”

直斥陆王之学为异说、邪说，犹为虎作倀。

船山批评陆学识量小，“陆象山、杨慈湖以此诱天下，其说高远，其实卑陋苟简而已”。

并以王学为禅：“侮圣人之言，小人之大慈也。

……至姚江之学出，更横拈圣言之近似者，摘一句一字以为要妙，窜入其禅宗，尤为无忌惮之至。

实乃挂圣言之招牌，而卖禅宗之货物。

阳明弟子“王龙溪、钱绪山天泉传道一事，乃摹仿慧能、神秀而为之，其‘无善无恶’四句，即‘身是菩提树’四句转语。

附耳相师，天下繁有其徒，学者当远之。

王畿与钱德洪的阳明四句教的“四无”与“四有”之辨，犹禅宗六祖慧能“菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清净，何处有尘埃”的“无”与神秀“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃”的“有”的分别。

既然阳明心学为明亡的原因之一，船山决不会认同于陆王心学一脉。

这点后来的学者都有所见。

邓显鹤（1778—1851）说：“是以不百年而异说兴，又不二百年而邪说炽。

其推本阴阳法象之状，往来原反之故，反复辩论，累千百言，所以归咎上蔡、象山、姚江者甚峻。

郭嵩焘说：“于陆王学术之辨，尤致严焉。

其所得于圣贤之精，一皆其践履体验之余，自然而忤于人心。

梁启超则认为船山“其攻王学甚力”，以船山学是阳明学的反动，“船山和亭林，都是王学反动所产人物，但他们不但能破坏而且能建设，拿今日的术语来讲，亭林建设方向近于‘科学的’，船山建设方向近于‘哲学的’”。

以船山学与王学构成对待的两端。

船山学在宋明之学中究竟应如何定位？梁启超曾说：“非朱非王，独立自成一派，当推王夫之（船山）。

元明清以来学者皆以宋明理学分为程朱与陆王两派，梁氏提出船山不能归属于程朱或陆王，有其创见，其“自成一派”的意见亦很可贵。

不过他接着讲：“船山是湖南人，他这一派，叫着湖湘学派，在北宋时为周濂溪，在南宋时为张南轩，中间很消沉，至船山而复盛。

他独居讲学，并无师承。

这是从地域而言，并不是船山学的学脉。

湖湘学派自张拭以后，其门人弟子或归于事功学派的陈传良，或归于道学派的朱熹，其学说融入朱子

<<正学与开新>>

学。

船山既不属朱子，亦未继湖湘学派。

船山去世前两年多为自己做了盖棺定论性的评价——《自题墓石》：“抱刘越石之孤愤，而命无从致；希张横渠之正学，而力不能企。

”前者表明船山的政治立场，后者表明其学术立场。

就前者言，刘越石名琨（270—318）生于西晋武帝司马炎泰始六年，被杀于东晋元帝司马睿建武二年。

他在晋愍帝司马邺时任大将军、都督并冀幽三州诸军事，加散骑常侍、假节。

坚守并州，与石勒、刘曜对抗，孤军无援，兵败奔段匹碑，被段所害。

琨知段氏害己，而对故从事中郎卢谡、崔悦说：“受国厚恩，不能克报，虽才略不及，亦由遇此厄运。

人谁不死，死生命也。

惟恨下不能效节于一方，上下得归诚于陛下。

”刘琨忠于晋王朝，但他不能破石勒、刘曜，以报晋恩，这是其孤愤也。

船山说：“琨乃以孤立之身，游于豺狼之窟，欲志之伸也，必不可得；即欲以颈血溅刘聪、石勒，报晋之宗社也，抑必不能；是以君子深惜其愚也。

以琨之忠，身死族夷，抱志长埋于荒远，且如此矣。

”船山以刘琨自况，忠于明朝，所以《自题墓石》为“有明遗臣行人王夫之”，并自署“戊申纪元后三百十有 年 月 日”，戊申纪元为明太祖洪武元年至其死日，而不用清康熙纪年，亦表明其孤忠于明王朝的立场。

……

编辑推荐

哲学史所昭示给我们的，是一系列的高尚的心灵，是许多理性思维的英雄们的展览，他们凭藉理性的力量深入事物、自然和心灵的本质——深入上帝的本质，并且为我们赢得最高的珍宝，理性知识的珍宝。

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>