



儒家关于“意志无力”问题的主要线索（程志华）

程志华

内容摘要：“意志无力”是一个西方哲学的概念，但它所揭示的问题却具有普遍意义。在儒学史上，孔子首先意识到了这个问题，之后，孟子将孔子的思想进行了深化。在宋明儒学阶段，朱熹和王阳明分别依着其“道问学”和“尊德性”的理路对这一问题进行了探讨。到了现代新儒学阶段，牟宗三继承孟子和王阳明的理论成就，以“心”“理”统一的“良知”继续探讨了“意志无力”这一问题。这个线索的代表人物是儒学史上的代表人物，故其反映了儒学在这一问题上的主要线索。

关键词：儒家 意志无力 主要线索

“意志无力”（weakness of will）是一个西方哲学概念，但它所反映的问题却具有普遍性。“意志无力的出现，看来是我们经验中不可否认的部分。”（倪德卫，第3页）在儒家长期的迁延过程中，对于“意志无力”问题也有诸多的思考和探讨。梳理一下这些思考和探讨的主要线索，不仅可以开拓儒学的问题意识，而且还可以为西方哲学的相关探讨提供一个参照。

众所周知，“仁”是儒学的核心概念。但是，需要指出的是，在孔子，“仁”不仅仅是一个概念，它更是一种现实的道德追求。因此，孔子自开始就十分重视“仁”在现实生活中的施行。他说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

（《论语·雍也》）“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）在孔子看来，“仁”之施行的关键在于推己及人。不过，“推”有肯定和否定两个方面：“己欲立而立人，己欲达而达人”是推己及人的肯定方面，被称为“人道原则”；“己所不欲，勿施于人”是推己及人的否定方面，被称为“恕道原则”。这两个方面合在一起就是“仁之方”，即施行“仁”的方法。孔子认为，“仁”并非遥不可及，只要照“仁之方”行事就可达到这个目标。他说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）这里，人不仅是“仁”之施行的对象，更是施行“仁”的意志主体。孔子说：“一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）在此，孔子强调，人作为道德的主体需要对自己“仁”的施行负责。

孔子对于“仁”的施行是充满信心的，他希望当人们认识到“仁”时，就总会选择去施行“仁”。然而，实际情况却往往并非如此，孔子说：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”（《论语·里仁》）“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）这里，当孔子对“人而不仁”表示厌恶之时，已明确地觉察到人的实际行为与意志之间所存在的偏差。《论语》载道：“冉求曰：‘非不说子之道，力不足也。’子曰：‘力不足者，中道而废。今女画。’”（《论语·雍也》）这段话表明了孔子两个方面的思想：“（1）也许一个人可能不具备走整个完善之路所需要的、内在的、气质性的天资，也许这不是应该受

到谴责的道德上的缺点。但是，（2）一个确实具备这种天资的人，可以选择用或者不用这种天资。这个人应对此负责。”（倪德卫，第101页）也就是说，在现实生活中，虽然人们认识到“仁”，但却并不必然地去追求“仁”和施行“仁”。

这时，孔子所面对的是一种理论困境：“我既认识到我应该做某一类特定的事，又明白做一个对我开放的特定的选择就是做这类事，但我却没有去做，反而可能是做刚好相反的事。”

（同上，第107页）对于这种情况，孔子深感忧虑与焦急。他说：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（《论语·述而》）如果将孔子所忧虑的问题放到更大的视野去考量的话，其所忧虑的实是西方哲学的“意志无力”问题。“意志无力”问题是西方哲学中的一个重大问题，自亚里士多德开始就对它有相关的论述，其实质在于：“当一个人做他意识到不对的事时，意志无力就出现了。”（倪德卫，第3页）“有些人知道他们应该做什么但却做了别的事。他们知道自己的角色是什么，却不去扮演他们的角色，或者，他们许下一个诺言却不去遵守。”（同上，第99页）因此，“意志无力”是指对于已经认识到应该做的事而没有去做，或者甚至做了不应该做的事。显而易见，“意志无力”这一概念虽出自于西方哲学，但它所揭示的问题却具有普遍性。

对于“意志无力”这样一种理论困境，孔子的对策是实行道德教化。因此，孔子关于道德教化的论说占据了《论语》的相当篇幅。如：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）具体来讲，孔子主张通过四个方面来实施道德教化：“子以四教：文，行，忠，信。”（《论语·述而》）其中，“文”是指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》等文献知识，而“行”、“忠”、“信”三个方面都是指道德方面的内容。在教化的多方面内容当中，道德教化是主导方面，其他则是从属方面。孔子说：“弟子，入则孝，出则悌，谨而信，汎爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”（《论语·学而》）因为孔子强调通过道德教化来克服“意志无力”，故道德教化不仅成为了原始儒学重要的理论功能，而且也成为了整个儒学史的重要特征。也正因为如此，才有所谓的“儒有六艺，以教民者”之说。

孟子也深深感受到了“意志无力”这一问题，而且认为它是道德理想追求过程中的大障碍。他说：“不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。故曰：城郭不完，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟，货财不聚，非国之害也。上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。”（《孟子·离娄上》）“不仁”者如果居于统治者的地位，诸如如城郭破损、货财不足等都要严重得多，因为它必然导致国家的灭亡。孟子通过“不能”与“不为”的比较对“意志无力”进行了描述。他认为，“意志无力”从本质上看并不是力所不能及的“不能”，而是力所能及却“不为”。他说：“挟太山以超北海，语人曰‘我不能’，是诚不能也。为长者折枝，语人曰‘我不能’，是不为也，非不能也。故王之不王，非挟太山以超北海之类也；王之不王，是折枝之类也。”（《孟子·梁惠王上》）“挟太山以超北海”是力所不及之事，而“为长者折枝”则乃力所能及之事。但是，“为长者折枝”之事人们有时却不为之。“意志无力”的问题就属于这种情形。

在孟子，其关于“不能”与“不为”的描述意在指出道德主体要对“仁”的施行负责。因此，克服“意志无力”的办法只能从主体自身寻求。这如同射箭，如果未射中靶心，不能埋怨胜出者，而只能从自身找原因。孟子说：“仁者如射，射者正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（《孟子·公孙丑上》）那么，“意志无力”发生的原因是什么

么呢？孟子认为，如同“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉”（《孟子·告子上》）一样，“仁”也是人心之所共同向往者。但是，感官追求与心之追求之间存在着差别：前者指向于外在对象，后者则指向于内在对象；前者是自发的、无意识的，后者则是自由的、有意识的。因此，只要美色和美味在力所能及的范围，人们便会本能地去追求它们；然而，人们却不会自动地去追求和施行“仁”，尽管它在力所能及的范围。在孟子，如果人过分执着于外在事物，就会造成逐物不返，从而导致“放心”；而“放心”就是“意志无力”出现的根本原因。“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）因此，孟子给出克服“意志无力”的办法是：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（《孟子·尽心上》）返求于心、“求放心”，找回“失散”的本心，这是解决“意志无力”问题的关键，此即“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”（《孟子·告子上》）。

二

在经历了汉唐之间的颓势之后，儒学在宋明时期再次获得大发展。这次大发展的主要理路在于援佛入儒，故陈寅恪说：“佛教于性理之学Metaphysics独有深造。足救中国之缺失，而为常人所欢迎。佛教实有功于中国甚大，……自得佛教之裨助，而中国之学问，立时增长元气，另开生面。”（见吴学昭，第10-11页）与原始儒学相比，宋明儒学无论在内容上还是在形式上都表现了崭新的局面，因而形成为一个具有时代特征的儒学思潮。不过，虽然宋明儒学可以被称为一个时代的整体思潮，但由于其代表人物个人的学术背景、问题意识之差别，他们对原始儒学问题意识的理解并不相同。于是，在宋、元、明三个朝代数十个代表人物的迁延过程中，最终竟形成了两个主要流派：一个是程朱理学，一个是陆王心学；前者以朱熹为主要代表，后者则以王阳明为主要代表。这两个派别在儒学的诸多问题上存在差别，对“意志无力”问题的不同理解也是一个重要方面。

朱熹认为，天地万物的最高本体是“理”，但“理”并不是纯粹外在的，它可以落实到人身上而为“性”。他说：“性只是理，万理之总名。此理亦只是天地间公共之理，禀得来便为我所有。”（黎靖德编，第2816页）既然“性”由“理”而来，故人在本性上是善的。然而，由于“气质之禀”的差异，人在后天产生了善、恶之别。“人之性皆善。然而有生下来善底，有生下来便恶底，此是气禀不同。”（同上，第69页）善产生于“天命之性”，而恶产生于“气质之性”。但是，“天命之性”与“气质之性”并不是两种人性，后者只是前者被“污染”的结果而已。朱熹说：“气质之性，便只是天地之性。只是这个天地之性却从那里过。好的性如水，气质之性如杀（撒）些酱与盐，便是一般滋味。”（同上，第68页）在朱熹，“意志无力”产生于“气质之性”，而既然产生于“气质之性”而非“天命之性”，故是可以克服的。他说：

或问：“人物之性一源，何以有异？”曰：“人之性论明暗，物之性只是偏塞。暗者可使之明，已偏塞者不可使之通也。（同上，第57页）

不过，克服“意志无力”不是一件易事。朱熹说：“人之为学，却是要变化气禀，然极难变化。”（同上，第69页）然而，虽谓之难，但并非不可为，能否克服“意志无力”的关键“在乎识之浅深与其用力之多寡”（同上，第57页），“若勇猛直前，气禀之偏自消，功夫自成”（同上，第69页）。与孔子和孟子一样，朱熹不仅认为道德主体需要对“意志无力”负责，而且也对克服“意志无力”充满信心。当然，克服的最好办法是使道德主体“自易其恶”，而“自易其恶”的关键在于“止于仁，止于敬”。关于“仁”，“学者须是求仁。所

谓求仁者，不放此心。圣人亦只教人求仁。盖仁义礼智四者，仁足以包之。若是存得仁，自然头头做着，不用逐事安排。故曰：‘苟志于仁矣，无恶也。’”（同上，第113页）关于“敬”，“如今看圣贤千言万语，大事小事，莫不本于敬。收拾得自家精神在此，方看得道理尽。……遇事时如此，无事时也如此。”（同上，第206页）然而，“虽是‘止于仁，止于敬’，其间却有多少事。如仁必有所以为仁者，敬必有所以为敬者，故又来大学致知、格物上穷究教尽。”（同上，第252页）在朱熹，所以“止于仁，止于敬”者是有明确的指向的，此即《大学》所谓的“格物致知”。

在孔子与孟子之间，朱熹在克服“意志无力”问题上继承更多的是孔子的道德教化理路。他说：“一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜，所以继天立极，而司徒之职、典乐之官所由设也。”（朱熹，第1页）在朱熹，因为圣贤担负着教化万民之职，故圣贤之书诸如《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》等便有了特殊含义，它们被看作是载道的工具。因此，要克服“意志无力”，一个重要渠道便是读圣贤之书，而圣贤之书的主旨并非使人仅在语言、文辞方面有所造就，而是必须格物、致知，然后推之以齐家、治国、平天下。朱熹指出，如果依着圣贤的教导，按照“格物致知”的理路，日行不怠，最终便会克服“意志无力”。他说：

如伊川所谓“今日格一件，明日格一件”，……“积习既多，自当脱然有贯通处”。乃是零零碎碎凑合将来，不知不觉，自然醒悟。（黎靖德编，第394页）

不过，在孔子与孟子之间，王阳明则继承了孟子“先立乎其大者”的理路。在王阳明看来，“心外无理，心外无事”（王阳明，2001年，第40页），“心即理”（同上，第41页）。也就是说，“理”并非如朱熹所言在天地万物之中，而是在吾心之中。在王阳明，“心即是理”有着特别的理论内涵，它不仅指人性自足，而且指“良知”对于人来说是先天的，更为重要的是，“心即是理”意味着“良知”需要对“仁”的施行负责。因此，成为圣人不仅是部分人的可能，而是所有人的可能。正是在这个意义上，王阳明才说“人皆可以为尧、舜”（同上，第88页）。

然而，现实生活中的“恶”来自何处呢？对于恶的来源，王阳明解释道：“至善者心之本体。本体上才过当些子，便是恶了；不是有一个善，却又有一个恶来相对也。故善恶只是一物。”（同上，第252-253页）善、恶只是一物，这是就“良知”本体来说的。然而，在意念发用流行的时候可能是善，也可能是恶。也就是说，若就现象来讲，“良知”本体常常被后天的“私欲”割断，从而导致“意志无力”的出现。比如，人们往往寻找“借口”不去遵行“良知”的指示，从而导致了“恶”的发生。因此，虽然“良知”先天地注定于人，但“意志无力”的问题还是免不了发生。既然如此，后天的修养之功便依然十分重要。不过，王阳明所指的修养之功不同于朱熹的道德教化，它是指“磨镜去垢”以恢复先天“明镜之心”——“良知”——的功夫。王阳明认为：

心犹镜也。圣人心如明镜，常人心如昏镜。近世格物之说如以镜照物，照上用功，不知镜尚昏在，何能照？先生之格物如磨镜而使之明，磨上用功，明了后亦未尝废照。（同上，第61-62页）

王阳明所谓的“磨镜去垢”也是指“格物致知”，他说：“功夫难处全在格物致知上。”（同上，第80页）但是，王阳明对“格物致知”的理解却不同于朱熹。他认为，朱熹训

“格”为“至”为“错训”，正确的解释应训“格”为“正”，解“格物”为“正物”。他说：“格者正也，正其不正以归于正也。”（同上，第78页）“格物致知”之本义应为正心之不正以致心之本然“良知”。基于对“格物致知”理解上的差异，王阳明不赞成朱熹克服“意志无力”的主张。他认为，朱熹的主张不仅在理论上易失去“良知”本体，而且在实践上亦有可能流入“终身不行，亦遂终身不知”（同上，第10页）的恶果：朱熹的主张极有可能使得人停留在功夫修养的“路途”中，而根本无法达至终极目标。王阳明非常赞同孟子的思想，主张“先立乎其大者”，在“发动处就将这不善的念克倒了”（同上，第250页）。

那么，何以才能“在发动处就将这不善的念克倒了”？其根据就是“致良知”之说。所谓“致良知”，就是将人先天具足的“良知”发用流行，以贯彻到事事物物中去。然而，“良知”何以能致之于事事物物中去呢？王阳明认为，“良知”的发用流行是自然而然的，它不需要一个向外求知的过程，因为“良知”作为一种先验性的存在，它包含着实现自我的内驱力。这种内驱力首先是指“良知”能自动地“知”。他说：“良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。”（同上，第190页）这种内驱力其次还指“良知”还有更重要的行动功能。“尔那一点良知，是尔自家底准则。……尔只不要欺他，实实落落依着他去做去，善便存，恶便去。他这里何等稳当快乐！”（同上，第237页）“知”与“行”这两个方面的内驱力自然会使得“良知”克服“恶”，从而最终克服“意志无力”的问题。

三

历史进到了现代以后，在西学的冲击下，儒学蜕变、发展出现代新儒学。现代新儒学是儒学在现时代的新形态，也是儒学史的一个重要阶段。在现代新儒家众多的代表人物中，牟宗三是最富原创性与影响力的哲学家。傅伟勋说：“牟先生是王阳明以后继承熊十力理路而足以代表近代到现代的中国哲学真正水平的第一人。中国哲学的未来发展课题也就关涉到如何消化牟先生的论著，如何超越牟先生理论的艰巨任务。”（傅伟勋，第25-26页）刘述先也曾将牟宗三在中国哲学中的地位比之于康德在西方哲学中的地位，认为人们可以超过他，却不可以绕过他。（刘述先）既然如此，以牟宗三为切入点透视整个现代新儒家阵营关于“意志无力”问题的思想是合理的。

牟宗三是在分判理学与心学的基础上阐述自己的主张的。他认为，理学与心学之所以出现分歧，根本原因在于它们对本体的认识不同。在朱熹，“理”本体是“静态的道德法则”和“静态的百理之多相”，是“只存有而不活动的”。（牟宗三，1999年，中，第59-60页）不过，“理”有“动之理”，亦有“静之理”；事物禀有“动之理”即产生运动，禀有“静之理”即静止不动。牟宗三对这套理论颇不以为然，他说：“（朱子）所不透之一点，说起来亦甚简单，即在：对于形而上的真体只理解为‘存有’（Being, ontological being）而不活动者（merely being but not at the same time activity）。”（同上，上，第51页）“理”之所以“只存有而不活动”，关键在于“理”本体只有“理”义无“心”义，而“活动的成分”在于心，只有心才能活动。没有心，而只有理，是不能活动的”（牟宗三，2005年，第311页）。“这个‘心’是个动力，朱夫子光讲‘性即理’，‘理’是不能动的，所以朱夫子这个地方不行，成问题了。”（牟宗三，2007年，第113页）由于缺乏“心”义，“动之理”实际上并不能使事物运动。

既然“理”本体只是“不活动”的“存有”，那它如何能促生道德行为呢？即使人们已经认

识到“仁”，由于缺乏促生道德行为的内驱力，也不能必然将它落到实处。于是，朱熹只能从外面绕出去讲“格物致知”，最终走上以知识决定道德的道路。牟宗三认为，朱熹的这条道路是一种“顺取”之路。一般来讲，“顺取”之路是有积极意义的，即可以成就经验知识。但朱熹的目标并不在于成就经验知识，而在于促生道德行为。这样，手段与目标之间就出现了“歧离”，而就是这种“歧离”使朱熹既未能成就经验知识，也未能促生道德行为。如果说朱熹有所成就的话，它所成就的只是一个与其原初目的相反的重下学、重知识、重渐教的“道问学”。尽管朱熹的思想后来取得了儒学之正宗地位，但“朱夫子的系统，是彻底的‘渐教’，那就是成圣的根据太弱了”（牟宗三，2007年，第116页）。

不过，牟宗三认为，王阳明之本体既有“理”义亦有“心”义，故是“即存有即活动的”。“本体是‘即存有即活动’，这是先秦儒家的古义，先秦儒家的《中庸》、《易传》都是这样去体会的。譬如《论语》中孔子论仁，仁不只是个理；它是心，也是理。”（同上，第311-312页）“照中国传统看，这个问题就是个‘动力’的问题，所以孟子和陆象山、王阳明下来的系统一定讲‘心即理’。”（牟宗三，2007年，第113页）在牟宗三，本体“即存有即活动”在心性儒学根本“不成问题”；本体并不只是静态的道德法则，而是“即存有即活动的”的实体。牟宗三说：“儒家发展到王阳明的‘良知教’，就有这种境界出来了。良知直接就是道德实践的动力，超越的根据，这是毋庸置疑的。”（同上，第116页）虽然王阳明讲过“良知即是天理”（王阳明，2001年，第190页），但对此不可依着朱熹的路子来理解。如果照朱熹的路子来理解，“良知”只是本体，“致良知”才是功夫；“良知”是体，“致良知”是发挥良知之用。牟宗三认为这是对王阳明思想的误读，他说：

义理、道理所意指的天理不只是静态的道德法则，亦不只是属于“本体论的存有”之静态的实理，亦不只是那“平铺放着”之静态的百理之多相，乃是本体宇宙论的、即存有即活动的实理（实体），粲然明著之百理一起皆统摄于寂感真几而为诚体之神之所显发，是这样的一多不二，存有活动不二，心理不二，神理不二的实体，此即综名之曰天理。（牟宗三，1999年，中，第59-60页）

在朱熹与王阳明之间，牟宗三所赞成的是后者。牟宗三强调指出，作为本体之“理”中必须有“心”义，“心”中也必然有“理”义；这一既具“理”义又具“心”义的本体就是“良知”。“良知”本体因为有“心”义，故就有活动性；既有活动性，它就是一创生性的实体。即，“良知”不仅有实现自身的内驱力，还具有更高层次的创生性。当然，“良知”的创生性不是来自“理”，而是来自“心”。牟宗三进一步认为，“良知”既然是一个生动活泼的“创生性实体”，故它就是天命流行之体，就是天地万物的总根源。他说：“‘创生不已之真几’，这是从宇宙论而立论。此后儒家喜言天道的‘生生不息’（《易·系》语），便是不取天道的人格神意义，而取了‘创生不已之真几’一义。如此，天命、天道可以说是‘创造性的本身’（Creativity itself）。”（牟宗三，2007年，第21-22页）依着牟宗三的理解，“良知”既然可以感通天地，创生万物，那么它必然可以产生善行，促生道德行为。他说：

仁之为宇宙万物之本体，首先它不是物质的，而是精神的。……其次，此种精神实体要通过两个观念来了解：一为觉，二为健。觉是从心上讲……就是生命不僵化，不粘滞，就是麻木不仁的反面意义。……所谓健，即“健行不息”之健，此亦是精神的。……孔子就由这地方点出生命的真几，点出仁的意义。故我说：仁就是“创造性本身”。（同上，第88-89页）

“理”是否有“心”义是牟宗三解决“意志无力”问题的关键：如果“理”有“心”义，

“理”就能够“活动”，“意志无力”问题就能克服；反之，“理”就不能“活动”，“意志无力”问题就无法克服。“心”的这种作用可以亚里士多德（Aristotle，公元前384-前322年）的“隐得莱希”（entelechy）来说明。亚里士多德认为事物的形成依靠“质料”和“形式”两个原因。“质料”只是一种“潜势”，它有待于能动的“形式”提供规定性来实现。“潜势”得到实现就叫“隐得莱希”。如果对照来讲的话，“理”是“质料”，“心”就是“形式”；“心”为“理”的实现提供动力，故它就是“隐得莱希”。然而，不可把“理”与“心”理解为外在的结合，在牟宗三，“心外无理”，“心即理”，“理”与“心”是自然地合在一起的；或者说，“理”与“心”只是“良知”在不同语境下之不同的称谓：同是一“良知”，它客观地展开是“理”，主观地展开则是“心”。这一点可从王阳明那儿找到依据。王阳说明：“良知”本体“以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言则谓之知，以其明觉之感应而言则谓之物”（王阳明，2001年，第199-200页）。就是在这样一种“良知”的主导之下，“意志无力”的问题得到了克服。牟宗三说：

孔子所说那人之所以为人之本质与主宰的“仁”，即内在于我们生命中为我们生命之根本与主宰的道德创造性（moral creativity），亦即那个“于穆不已”的“天命”在我们生命中的呈现。人就是凭借这内在于自己心中的道德创造性知孝、能孝、知忠、能忠的。所以孟子又称之为良知、良能。我们“内圣”成己，“外王”成物，而且还都要尽善尽美地成之，其动原全在这内在的道德创造性。（牟宗三，2003年，第425-426页）

不过，牟宗三认为，“意志无力”并不是一次性即可解决的问题，它是人一生都必须面对的大问题。虽然“良知”的创造性可以保证“意志无力”的克服，但外在“私欲”的干扰、遮蔽却是伴随人的一生的。因此，人只有充分发挥道德创造性，不断地提升自己，超越现实的有限生命，才能达到成圣成贤的终极目标。牟宗三说，克服“意志无力”以成圣成贤是儒家的理想，它“给人类决定了一个终极的人生方向，而且将永远决定着”（牟宗三，2007年，第5页）。在这个人生方向之下，“生命大海中之罪恶无穷，而功夫亦无穷，成圣成贤的过程亦无穷。这其中的艰难，并非不知”（同上，第93页）。不过，虽然这一过程艰难，但前途还是光明的。牟宗三说：“原则上理性终可克服罪恶，如上帝可克服撒旦。”（同上）综合起来看，牟宗三认为，克服“意志无力”以最终成圣成贤“不是乐观与否的问题，乃是理上应当如何的问题”（同上）。因此，人们不可以“因艰难而不如此作，这是不能推诿的，理当如此的”（同上）。

四

由上述可知，儒家关于“意志无力”问题的主要线索是：在原始儒学阶段，孔子最先意识到了“意志无力”这一问题，而且还提出了道德教化的主张。孟子继承了孔子的问题，但以“求放心”为克服“意志无力”的关键，从而深化了孔子的思想。在宋明儒学阶段，朱熹提出主体“自易其恶”，主张通过“格物致知”来克服“意志无力”。与朱熹不同，王阳明则主张“先立乎其大者”，以“良知”本有的内驱力通过“致良知”来解决“意志无力”。在现代新儒学阶段，牟宗三在辨析朱熹与王阳明思想的基础上，提出了“良知”的创造性思想，并以此作为克服“意志无力”的关键。历时性地看，这样一个线索不仅反映了儒学对“意志无力”问题探讨的丰富和深化过程，同时也在一定程度上反映了儒学的总体发展脉络。

参考文献

倪德卫, 2006年: 《儒家之道: 中国哲学之探讨》, 江苏人民出版社。

古籍: 《论语》、《孟子》。

吴学昭, 1997年: 《吴密与陈寅恪》, 清华大学出版社。

黎靖德 编, 1994年: 《朱子语类》, 中华书局。

朱熹, 1983年: 《四书章句集注》, 中华书局。

王阳明, 2001年: 《传习录》, 江苏古籍出版社。

傅伟勋, 1989年: 《从西方哲学到禅佛教》, 三联书店。

刘述先, 2003年, 《〈牟宗三先生全集〉出版在今日的意义》, 载台湾2003年5月3日《联合报》。

牟宗三, 1999年: 《心体与性体》, 上海古籍出版社。

2005年: 《中国哲学十九讲》, 上海世纪出版集团。

2007年: 《中国哲学的特质》, 上海古籍出版社。

2003年: 《牟宗三先生全集》(23), 台湾联经出版事业股份有限公司。




On the Main Clue to 'Weakness of Will' in Confucianism
Cheng Zhi-hua

(Department of Philosophy, Hebei University, Baoding, 071002, China)

Abstract: 'Weakness of Will' is a concept in western philosophy, but the problem it involves is universal in the world philosophy. In Confucianism, Confucius was firstly aware of the problem, then Mencius deepened Confucius' s theory. In Neo-Confucianism, Chu Hsi and Wang Yang-ming researched it respectively according to their own approaches. Until Modern Confucianism, Mou Tsung-san continued the research of 'weakness of will' through 'intuitive knowledge' which is combined by 'mind' and 'Li'. All those above philosophers are the great ones in the Confucian history, therefore, the clue they represented is the main clue in Confucianism.

Key words: Confucianism; 'weakness of will'; main clue

* 本文是教育部人文社会科学研究2006年度项目“牟宗三哲学研究”（06JA720007）阶段性研究成果。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2008-9-18 浏览人次：147

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。