普通高等教育『十五』国家级规划教材

中国哲学史

郭齐勇 编著

高等教育出版社

ISBN 7-04-018330-7

9 787040 183306 >

定价 35.80 元

普通高等教育『十五』国家级规划教材

中国哲学史

郭齐勇 编著

高等教育出版社

内容提要

哲学史的写作是在不断的理解与阐释中走向深刻与成熟的。哲学在中国作为一个独立自觉的学科创立以来，已历百年，本书凝聚了郭齐勇教授二十多年教学与研究的心得，与本学科创设百多年来数代学者的共业与积累。本书把重点放在对中国最重要的哲学家及哲学原典的平情理解与阐释上，慎评短长，充分揭示中国哲学之不同于西方哲学的特点及其现代价值，力求反映学术界研究的最新成果，引起读者对哲学的兴趣，启发读者自己去思考和判断。

本书是普通高等教育"十五"国家级规划教材，内容全面，重点突出，逻辑清晰，文字流畅，深入浅出，适合高校哲学专业的学生和喜爱哲学的社会读者。

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学史/郭齐勇编著. —北京：高等教育出版社，2006.5

ISBN 7-04-018330-7

Ⅰ.中… Ⅱ.郭… Ⅲ.哲学史-中国-高等学校-教材 Ⅳ.B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第053140号

策划编辑	马俊华 干咏昕	责任编辑	于晓宁	封面设计	刘晓翔
版式设计	张 岚	责任校对	王 超	责任印制	韩 刚

出版发行	高等教育出版社	购书热线	010-58581118
社 址	北京市西城区德外大街4号	免费咨询	800-810-0598
邮政编码	100011	网 址	http://www.hep.edu.cn
总 机	010-58581000		http://www.hep.com.cn
		网上订购	http://www.landraco.com
经 销	蓝色畅想图书发行有限公司		http://www.landraco.com.cn
印 刷	北京市鑫霸印务有限公司	畅想教育	http://www.widedu.com
开 本	787×960 1/16	版 次	2006年5月第1版
印 张	31.5	印 次	2006年5月第1次印刷
字 数	570 000	定 价	35.80元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题，请到所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

物料号 18330-00



郭齐勇，男，1947年生，武汉大学哲学博士，师从萧萐父、唐明邦、李德永等教授，现为武汉大学哲学学院教授、博士生导师、院长，中国传统文化研究中心副主任。被邀请为美国哈佛大学、日本关西大学的访问学者，德国特里尔大学和台湾政治大学的客座教授。曾获国家教委首届人文社会科学优秀成果二等奖，湖北省教学名师，享受国务院特殊津贴。社会兼职有：国际中国哲学会主席，国际儒学联合会理事暨学术委员，中国哲学史学会副会长，中华孔子学会副会长，国务院学位委员会哲学学科评议组成员，教育部高等学校哲学教学指导委员会副主任。主要著作有：《文化学概论》，《熊十力思想研究》，《天地间一个读书人：熊十力传》，《传统道德与当代人生》，《郭齐勇自选集》，《儒学与儒学史新论》。

目　录

导言…… 1

第一编　先秦哲学

第一章　中国古代哲学的诞生 …… 15
第一节　原初文明的宗教、政治与道德…… 15
第二节　《易经》、阴阳、五行、和同…… 18

第二章　孔子 …… 24
第一节　天命论 …… 25
第二节　“仁”学意涵 …… 27
第三节　方法论 …… 32

第三章　老子 …… 35
第一节　“道”之体 …… 36
第二节　“道”之用 …… 39
第三节　体“道”的工夫与境界 …… 42

第四章　孙子 …… 47
第一节　经之以五事，较之以计…… 47
第二节　避实就虚　奇正相生 …… 51

第五章　墨子及后期墨家 …… 54
第一节　兼相爱与交相利 …… 54
第二节　“天志”、“明鬼”与“非命”、“节葬” …… 56
第三节　“三表法”与“心之察辨” …… 59
第四节　名、辞、说、辩…… 60
第五节　墨学的历史地位 …… 62

第六章　子思子 …… 64
第一节　道德的五行 …… 64
第二节　中庸 …… 68

第七章　孟子 …… 72
第一节　性善论 …… 72
第二节　仁政学说 …… 76
第三节　人格修养论 …… 77

第八章　庄子 …… 80
第一节　道论 …… 80
第二节　理想人格论 …… 83
第三节　知论 …… 87

第九章　惠子与公孙龙子 …… 91
第一节　惠施的十大命题 …… 92
第二节　公孙龙的白马论与坚白论 …… 93
第三节　公孙龙的指物论与名实论 …… 95

第十章　《易传》 …… 99
第一节　生生之德　变易之道 …… 99
第二节　继善成性　崇德广业 …… 102

第十一章　荀子 …… 104
第一节　性恶论 …… 104
第二节　礼论 …… 106
第三节　天论 …… 109
第四节　正名学说 …… 111

第十二章　韩非子 …… 113
第一节　以法为教　以吏为师 …… 113
第二节　人皆自利　君国之利在耕战 …… 116
第三节　世异则事异　事异则备变 …… 118

结语 …… 121

第二编　汉至唐代的哲学

第一章　汉初的哲学思想…… 125
第一节　汉初的黄老思想…… 125
第二节　陆贾、贾谊 …… 128
第三节　《淮南子》…… 132

第二章　董仲舒…… 137
第一节　“人副天数”说…… 137
第二节　天人感应论…… 140
第三节　人性论与伦理学说…… 144

第三章　谶纬的盛行及其批判者扬雄、桓谭 …… 148
第一节　谶纬之学与《白虎通》…… 148
第二节　扬雄…… 151
第三节　桓谭…… 155

第四章　王充…… 159
第一节　“疾虚妄”…… 159
第二节　批判谶纬感应之说…… 162
第三节　王充哲学的历史贡献及其局限性…… 166

第五章　魏晋玄学…… 170
第一节　何晏、王弼 …… 170
第二节　阮籍、嵇康 …… 173
第三节　裴頠、向秀和郭象 …… 177

第六章　佛教的传入与早期中国佛教哲学…… 181
第一节　佛教与儒、道的碰撞与融合 …… 181
第二节　六家七宗与道安…… 184
第三节　慧远…… 186
第四节　僧肇…… 188
第五节　竺道生…… 190

第七章　汉魏南北朝时期的道教…… 193
第一节　早期道教…… 194
第二节　魏晋南北朝时期的道教…… 197

第八章　隋唐时期的道教哲学…… 201
第一节　成玄英…… 201
第二节　王玄览…… 203
第三节　司马承祯…… 205
第四节　杜光庭…… 206

第九章　隋唐时期的佛教哲学…… 209
第一节　唯识宗…… 209
第二节　天台宗…… 215
第三节　华严宗…… 219
第四节　禅宗…… 224

第十章　隋唐经学与儒家哲学…… 231
第一节　隋唐经学…… 231
第二节　韩愈、李翱 …… 233
第三节　柳宗元、刘禹锡 …… 238

结语…… 242

第三编　宋至清代的哲学

第一章　宋明理学的问题与发展…… 247

第二章　张载…… 254
第一节　“太虚即气”与“一物两体”…… 254
第二节　“天地之性”与“大其心”…… 256
第三节　“知礼成性”与“变化气质”…… 258

第三章　程颢、程颐(二程) …… 261
第一节　“天理”与“性”…… 261
第二节　“识仁”与“以天地万物为一体”…… 263

第三节　“格物致知”与“持敬”…… 265

第四章　朱熹的理学…… 270
第一节　理气论…… 270
第二节　心性论…… 275
第三节　居敬穷理论…… 279
第四节　朱熹在中国哲学与文化史上的地位…… 282

第五章　陈亮、叶适 …… 284
第一节　陈亮的事功思想…… 284
第二节　叶适的功利之学…… 289

第六章　陆九渊的心学…… 292
第一节　“本心”与“心即理”…… 292
第二节　“发明本心”的修养论…… 294

第七章　陈献章、湛若水 …… 301
第一节　元代的朱陆之学…… 301
第二节　陈献章的自得之学…… 303
第三节　湛若水与“心体物而不遗”…… 306

第八章　王守仁…… 310
第一节　“心即理”说…… 310
第二节　“知行合一”说…… 312
第三节　“致良知”说…… 315

第九章　黄宗羲…… 319
第一节　批判专制主义政治…… 319
第二节　“盈天地皆心”与“盈天地间皆气”…… 322
第三节　“一本而万殊”的学术史观…… 324

第十章　方以智…… 327
第一节　“质测即藏通几”…… 327
第二节　“气—火”一元与“盈天地者皆物”…… 331
第三节　“相反相因”与“合二而一”…… 333

第十一章　王夫之…… 335
第一节　明有　尽器…… 336
第二节　尊生　主动…… 340
第三节　率性　正情…… 344

第十二章　颜元、戴震 …… 348
第一节　颜元重“习行”倡“实学”…… 348
第二节　戴震重“血气心知”，察“理”明“道” …… 352

结语…… 358

第四编　现代哲学

第一章　康有为、谭嗣同与严复 …… 363
第一节　康有为…… 363
第二节　谭嗣同…… 368
第三节　严复…… 372

第二章　章太炎…… 378
第一节　以太阿屯说和真如说…… 379
第二节　经验论、唯理论和直觉论 …… 382
第三节　科学进化论和俱分进化论…… 383

第三章　孙中山…… 386
第一节　以太说和生元说…… 387
第二节　知难行易说…… 389
第三节　民生史观…… 391

第四章　陈独秀与李大钊…… 394
第一节　陈独秀…… 394
第二节　李大钊…… 400

第五章　胡适、梁漱溟与张君劢 …… 409
第一节　胡适…… 409
第二节　梁漱溟…… 413

第三节　张君劢…… 418

第六章　熊十力…… 426
第一节　体用不二的本体论…… 426
第二节　翕辟成变的变易观…… 427
第三节　尽人合天的心性论…… 428
第四节　崇尚性智的认识论…… 429

第七章　冯友兰…… 432
第一节　“新理学”本体论体系…… 432
第二节　人生境界论…… 435
第三节　“正底方法”与“负底方法”…… 436

第八章　金岳霖与贺麟…… 439
第一节　金岳霖…… 439
第二节　贺麟…… 446

第九章　李达与艾思奇…… 453
第一节　李达…… 453
第二节　艾思奇…… 457

第十章　毛泽东…… 463
第一节　早期哲学思想…… 464
第二节　《实践论》:辩证唯物论的认识论 …… 467
第三节　《矛盾论》:唯物辩证法的方法论 …… 470

第十一章　牟宗三与唐君毅…… 473
第一节　牟宗三…… 473
第二节　唐君毅…… 476

结语…… 483

参考书目…… 485

后记…… 492

导　言

一

今天我们有的专家不承认“中国哲学”或“中国有哲学”，认为中国顶多只有“思想”。这些学者不同程度地受到西方中心主义、黑格尔主义的影响。其中有的人的理据是“哲学只有一个”，他们把近代以来的欧洲哲学（或者将其追溯到古希腊亚里士多德）作为普遍的哲学，以此作为“哲学”的唯一范式、标准、尺度，因而不承认非西方的民族有哲学。其实所谓一般、普遍的哲学或哲学只有一个，第一是说不分东方西方的哲学，所讲的概念或道理，或哲学中的真理都是普遍的，第二是对不同族群、不同时空的哲学形态中的共同问题或方法的抽象。人同此心，心同此理，东圣西圣，心同理同。凡是人类各族群的活动，总有一些观念在指导，有些观念是互通的，而且有观念就有普遍性。这是其共性的或者具有可比性、可以通约的方面。另一方面，不同民族的哲学观念是有差异的，哲学观念总是通过具体的民族生命来表现的，因而又是特殊的。

哲学是人们关于宇宙、社会、人生的本源、存在、发展之过程、律则及其意义、价值等根本问题的体验与探求。在远古时期，各个大的种族、族群的生存样态与生存体验既相类似又不尽相同，人们思考或追问上述问题的方式亦同中有异，这就决定了世界上有共通的，又有特殊的观念、问题、方法、进路，有不同的哲学类型。人类进入文明时代的几个大的典范文明，各有不同的方式，其哲学有不同的形态。古代中国、印度、希腊的哲学是其中的典型。不仅今天所谓中国、印度、西方、中东、非洲的哲学类型各不相同，而且在上述地域之不同时空中又有不同的、千姿百态的哲学传统，并没有一个普遍的西方的或世界的哲学，所有哲学家的形态、体系、思想都是特殊的、各具个性的。

然而，但凡思考宇宙、人生诸大问题，追求大智慧的，都属于哲学的范畴。关于人在宇宙中的地位、人的尊严与价值、人的安身立命之道等，都是哲学的题中应有之义。康德区分两种哲学的概念，一种是宇宙性的，一种是学院式的。其宇宙性的哲学概念，把哲学当作关乎所有知识与人类理性的基本目的之关系的学问。这种定义把哲学视为人类为理性立法的学问，或视为人类探求终极价值的学问。这恰好符合中国儒学的“至善”及“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的思想。张世英在《哲学导论》中说，“爱智

慧”在赫拉克利特那里，就是指人对万物（一切存在者）合而为一的一种和谐一致的意识，这约略类似中国传统哲学所讲的“天人合一”。至于黑格尔只把普遍性概念、理念，抽象概念王国的学问视为哲学，海德格尔把前苏格拉底哲学家如赫拉克利特、巴门尼德等人称为思想家，不叫哲学家，那只是一种看法。他们的看法并不能概括从前苏格拉底到后黑格尔的所有的西方哲学，以及与概念知识系统并存的其他西方哲学。黑格尔、海德格尔对“哲学”的界定与看法，只是一家之言。我们尊重但不盲从它。不是只有符合这种尺度的才叫做“哲学”，才具有所谓的合法性或正当性。若是如此，一部分西方哲学，特别是非西方的阿拉伯、非洲、印度、中国等许多哲学智慧都会被抹杀掉。

我们不仅一般地肯定“中国哲学”或“中国有哲学”，而且肯定“中国哲学”有其特性与优长。尽管因为百多年来强势欧美文化的影响和学科专业训练的关系，人们一谈起“哲学”，潜台词或背景即是西方近代的哲学，话语方式基本上是近代西方的方式，但中国哲学的存在却是不可否认的，其光辉是掩不住的。在中国哲学学科形成的过程中，我们的先驱们以“格义”的方式或相互诠释的方式，把他们各自所熟悉的某一种西方哲学，例如胡适以实验主义，冯友兰以新实在论，贺麟用新黑格尔主义，方东美用生命哲学，侯外庐、任继愈用马克思主义，牟宗三用康德，唐君毅用黑格尔哲学等作为参考系来研究中国哲学，都有新发现并取得不凡的成就。这是中国哲学学科范式形成过程中之不可免的途辙。我们尊重并珍视前辈们的经验，他们为中国哲学学科奠定了基础，使西方学界逐渐关注中国哲学，正在逐步改变所谓中国无哲学的偏见。

金岳霖认为：“哲学有实质也有形式，有问题也有方法。如果一种思想的实质与形式均与普遍哲学的实质与形式相同，那种思想当然是哲学。如果一种思想的实质与形式都异于普遍哲学，那种思想是否是一种哲学颇是一问题。有哲学的实质而无哲学的形式，或有哲学的形式而无哲学的实质的思想，都给哲学史家一种困难。‘中国哲学’这名称就有这个困难问题。所谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国的哲学史呢？如果一个人写一本英国物理学史，他所写的实在是在英国的物理学史，而不是英国物理学的史；因为严格的说起来，没有英国物理学。哲学没有进步到物理学的地步，所以这个问题比较复杂。写中国哲学史就有根本态度的问题。这根本态度至少有两个：一个态度是把中国哲学当作中国国学中之一种特别学问，与普遍哲学不必发生异同的程度问题；另一种态度是把中国哲学当作发现于中国的哲学。”①

金岳霖的上述看法，可取的地方在于，我们甄别哲学与非哲学的史料，哲学与国学的区别，哲学史与文化史、思想史的差异，是要讨论哲学问题，要有哲

① 《审查报告二》，载冯友兰著《中国哲学史》下册，北京，中华书局1961年新1版。

学的形式、实质、方法。但金岳霖上述看法是有极大的问题的，他预设的“普遍哲学”仍然只是以欧洲哲学为蓝本的，是西方哲学的抽象。他主张的“把中国的哲学当作发现于中国的哲学，中国哲学史就是在中国的哲学史”，仍然是把西方哲学史上某一时段的基本问题抽象为一般、普遍的哲学问题，然后再去对照、处理、发现或建构中国的哲学史料。金岳霖批评胡适的《中国哲学史大纲》（卷上）只是根据某一种西方哲学的主张或成见写出来的，这很有道理，但金岳霖本人要以他所谓的“普遍哲学”作为唯一尺度衡量、评估非西方的哲学，其实与胡适一样，只是根据一类哲学的主张去要求不同类型的哲学。所谓“在中国的哲学史”，只是以某一时段欧洲哲学某些流派为范型的“哲学一般”去笼罩、整理、范围中国的哲学。胡适是以西方哲学中的一种哲学（实验主义），金岳霖则是以他所设想的西方哲学的基本方式来框架中国哲学。金岳霖之病乃是胡适之病的放大而已。

金岳霖以“物理学史”来类比“哲学史”，说“哲学没有进步到物理学的地步”，尤其不当。我们学数学、学物理学不必去学数学史、物理学史，而学习哲学则必须学习哲学史。黑格尔所谓在哲学史里我们所研究的就是哲学本身，即哲学史就是哲学，有一定的道理。当然黑格尔指的仍然只是欧洲哲学与哲学史的关系，特别是他的绝对精神的逻辑与绝对精神展开的历史的关系。物理学、化学等自然科学没有国别史或族群史，文学、艺术、历史学、哲学等人文学科则不然。人文学科上的种族、民族差异，专家们的创造之不可重复性，均与自然科学不一样。金岳霖当时所持的单维的“进步”观，及其背景上的“唯科学主义”等，是时代的局限。傅斯年在1928年发表的《历史语言研究所工作之旨趣》中宣称，要把历史学、语言学建设得和生物学、地质学等一样。事实上，再怎么“进步”，哲学、历史学、语言学亦无法“进步”到物理学、生物学、地质学的地步，这两大类学科在有些方面是不可通约的。

目前我们特别要强调“中国哲学”学科的自立性或自主性。时至今日，中国哲学靠依傍、移植、临摹西方哲学或以西方哲学的某家某派的理论与方法对中国哲学的史料任意地“梳妆打扮”、“削足适履”的状况已不能再继续下去了。

二

今天我们有的专家反对以任何西方哲学为参照，要讲纯而又纯的中国古代哲学。他们认为，近百年来，中国哲学史的诸位专家、作者，只不过是用西方哲学的不同话语系统来宰割中国本土哲学，那至多只能算是某种比较哲学研究，并没有发掘出中国哲学的真髓，需要反思甚至根本颠覆这种“汉话胡说”的处境，而建构一种真正纯粹的即用本民族的话语叙说的“中国哲学”学科。这

些看法当然有一定的合理性，但从解释学的立场看，这是根本不可能的。有的人甚至说只能用古代的话语方式来讨论中国哲学，当然他们没有说用哪个朝代、时段、地域的语言，也没有说是用官话抑或某方言。他们认为中西哲学发展的轨道不同，两者的框架不一样，不可通约，不可以相互诠释。这些看法不免因噎废食，恰好掉进了中西隔绝的陷阱里。

如上节所述，人类的哲学思考，中国哲学与西方哲学，当然有可以通约、可以比较之处。不同文化背景下产生的哲学具有某种一致性、互通性，因此相互翻译、诠释、比较、沟通、会通的哲学研究工作不仅有可能，而且有意义与价值，它有助于我们吸收不同哲学传统中的精华，促进哲学创新。诚如本杰明·史华慈在《古代中国的思想世界》中所说："超越了语言、历史和文化以及福柯所说'话语'障碍的比较思想研究是可能的。这种信念相信：人类经验共有同一个世界。"①

哲学史是发展的、具体的。文化与哲学传统本来就是流动、变化的。当然变中有不变，不变中有变。从印度佛学在东汉传入中国并经过中国学者消化的八百多年的历史经验来看，首先是"格义"。"格义"的前提，即是佛教与我国原始哲学的观念有某种一致性，以及意义间的可通约性。从非中国化到中国化，印度佛学中的哲学体悟与哲学义理在中国经过了佛学家们"格义"、创造性误读到消化吸收、融会贯通、自创新说的过程。中国哲人与佛学家不仅创造了佛学的新义理、宗派、方法，促进了佛学的中国化，而且进一步创造了以儒家思想为主干，吸纳佛道二教的宋明理学。中国化的佛学各宗派与宋明理学，特别是朱子学与阳明学，又陆续传到东亚，深刻影响了东亚乃至全世界。

明季以来，西学东渐与东学西传的双向互动，已有四百年。西方哲学在中国经历了一定的传播过程，西方哲学的汉语化、中国化过程仍在进行之中。今日在中国，中西哲学已经是你中有我、我中有你了。与过去印度佛教的各宗派一样，古今西方哲学的各流派、各大家的思想慧识都为我们提供了新的视域与方法，并正在与中国哲学的诸流派相互摩荡。今天，但凡用汉语撰写的西方哲学介绍及西方哲学原典的汉译，也已经不完全是原来意义上的西方哲学了。西方哲学的翻译与研究，西方哲学与中国哲学用语的比较，西方思维方式的吸收与批判，西方哲学及马克思主义哲学的中国化与中国的哲学创新等，都是广义的"中国哲学"的题中应有之义。西方哲学的汉语化或中国化，中国哲学的建构及其在西方的传播，表明比较哲学不仅是可能的，而且是现实的。

狭义的"中国哲学"学科形成的过程，正是马克思主义哲学、中国哲学、西方哲学相互比较、交融互渗的过程。如运用西方哲学范畴、术语的问题，在借

① 《古代中国的思想世界》，程钢译，刘东校，江苏人民出版社 2004 年版，第 12 页。

取中有发展，不能不借取，又不能不增加、渗入本土义与新义。牟宗三借用佛语说“依义不依语”，“依法不依人”，即自主地创造性地运用西方范畴、术语，有很大的诠释空间。当然，有关中国、西方哲学概念、范畴的解读、整理的方法，需进一步结合中西哲学文本的特性，避免牵强附会和削足适履。中国哲学能哲学地建立起来，即以现代话语与现代哲学形态，使中国哲学现代化与世界化，这可能对中国哲学有所损伤，但却是不能不通过的途径。以西方观念诠释中国哲学，自有不少限制，这是勿需讳言的。然而实际上，我们今天离开了西方哲学的观念与范畴，已不会说话，不能说、写、讲哲学。

因此，我们强调中国哲学学科成立的正当性，强调中国哲学学科自身的特色，并不把中国哲学作静态的处理，其本身即是一个动态的过程，包含着不同地域、不同民族的哲学传统，以及同一民族不同的哲学传统的渗透与融合。而且，我们认为，中国哲学的“自己写”与“写自己”，绝不是排他的，不需借鉴的，不考虑事实上已存在与发展着的创造性融会的。否则，那就成了“自说自话”，不可能与其他类型的哲学对话与沟通。

狭义的“中国哲学”学科的完善与发展，仍然离不开中西方哲学的多方面的更加广泛深入的交流、对话与沟通。现象学、解释学给我们提供了新的视域与方法。当然，我们应力图发掘中国哲学之不同于西方哲学的特性与价值，力图改变依傍、移植、临摹西方哲学的状况，但中西哲学的交流互渗已是不刊的事实，且也有助于逐步发现中国哲学的奥秘。中国哲学学科的生存与发展，必须保持世界性与本土化之间的必要的张力。包括中国哲学史的研究方法，也需要借鉴欧美国家和日本，当然不是照搬，而是避免自说自话。

在中西文化与哲学的比较研究与中国哲学学科的构建方面，冯友兰曾提出过“辨同异”、“别共殊”的问题，萧萐父特别强调这一问题，又指出要注意同中之异、异中之同、殊中之共、共中之殊，注意普遍、特殊、个别之间的复杂关系。我们当然不能如冯友兰有时强调的那样，把中西之别的问题化约为古今之异的问题，不能把古、今、中、西、同、异、共、殊的任何一方任意加以忽略或夸大。有一些哲学问题在某些层面是普遍性的，在某些层面又具有特殊性。历史上的中西哲学家所面对、关注、解决的问题有相似性和差异性。总之，中华文明中的哲学智慧绝不亚于西方，需要我们在与西方哲学的比照、对话中，超越西方哲学的体系、框架、范畴的束缚，确立起我们中华民族的哲学传统、哲学智慧与哲学思维的自主性或主体性。

三

方东美在《原始儒家道家哲学》中说，中国哲学有四大思想资源与思想传

统，即先秦儒家、道家，中国佛学与宋明理学。当然，全部中国哲学和每一断代中国哲学的资源与传统都是多元多样的，绝不仅仅只有这四大宗，例如至少还有墨家、法家、名家、阴阳家等诸子百家，道教与其他民间宗教与民间学术传统等。方东美当然只是就其大端而言的，上述四大哲学传统之间及每一传统中，哲学家们的观念、思维与表达方式上有诸多的不同，仅中国佛学诸宗派及每一派之内部就十分复杂。比较总是蹩脚的。然而，如果允许我们粗线条地以这四大传统的共通性来勉强代表中国哲学，而又粗线条地以柏拉图至黑格尔等西方主流哲学的共通性来勉强代表西方哲学（西方哲学传统亦十分复杂多样，第一节已说明），两相比照，中国哲学确有自己的特性。

一般说来，中国哲学传统与西方哲学传统有很大的差异。长期以来，在西方，一元外在超越的上帝、纯粹精神、不变的实体是宇宙的创造者，宇宙或世界不能自己创造自己。如如不动的、静止自立的创造者与被它创造的生动活泼的世界，自然与超自然，人与神，此岸与彼岸，致思界与存在界，心与物，精神与物质，主体与客体，灵魂与肉体，身体与心灵，价值与事实，理性与情感等，统统被打做两橛，其间有着巨大的鸿沟。中国哲学家的宇宙论是生成论而不是构成论，他们认为，世界不是宰制性的建构，世界是多样的生存，各种主体的参与。中国哲学的主流是自然生机主义的，肯定世界是自己产生出来的，没有凌驾在世界之上或之外的造物主或上帝。中国哲学是气的哲学而不是原子论的哲学。气的哲学昭示的是连续性的存在，自己创造自己，变动不居，永恒运动，大化流行，持续不断，生机无限。中国哲学家从来不把宇宙看成是孤立、静止、不变不动或机械排列的，而是创进不息、常生常化的。中国哲学家有一个信念，就是人类赖以生存的宇宙是一个无限的宇宙、创进的宇宙、普遍联系的宇宙，它包举万有，统摄万象，无限丰富，无比充实。对宇宙创化流衍的信念，实际上也就是对人的创造能力的信念。

中国传统哲学有着天、地、人、物、我之间的相互感通、整体和谐、动态圆融的观念与智慧。华夏族群长期的生存体验形成了我们对于宇宙世界的独特的觉识与“观法”和特殊的信仰与信念，那就是坚信人与天地万物是一个整体，天人、物我、主客、身心之间不是彼此隔碍的，即打破了天道与性命之间的隔阂，打破了人与超自然、人与自然、人与他人、人与内在自我的隔膜，肯定彼此的对话、包涵、相依相待、相成相济。与这种宇宙观念相联系的是宽容、平和的心态，有弹性的、动态统一式的中庸平衡的方法论。

如方东美所说，中国哲人认为，在宇宙精神的感召之下，人类可以创起富有日新之盛德大业，能够日新其德，日新其业，开物成务，创造美好的世界。人们效法天地的，就是这种不断进取、刚健自强的精神。人在天地之中，深切体认了宇宙自然生机蓬勃、盎然充满、创进不息的精神，进而尽参赞化育的天职；

这种精神上的契会与颖悟，足以使人产生一种个人道德价值的崇高感。如此，对天下万物、有情众生之内在价值，也油然而生一种博大的同情心，洞见天地同根，万物一体。儒家立己立人、成己成物、博施济众、仁民爱物之仁心，道家万物与我为一、天籁齐物之宽容，佛家普度众生、悲悯天下之情怀，都是这种精神的结晶。由此产生了真善美统一的人格理想，视生命之创造历程即人生价值实现的历程。天道的创化神力与人性之内在价值，德合无疆，含弘光大。中国哲学的境界追求，把自然宇宙、道德世界与艺术天地整合起来，把充实的生命与空灵的意境结合起来。

西方哲人通过理性思辨的方式来考察、探究形上学的对象，如理念、实体、本体、自由、不灭的灵魂等，因此知识论发达，格外看重作为对象的外在世界与主体认识能力的研究，形式概念的分析，客观的知识系统与理论的建构。中国哲人重视的则是对存在的体验，是生命的意义与人生的价值，着力于理想境界的追求与实践工夫的达成。中国哲学的实践性很强，不停留于“概念王国”。这不是说中国哲学没有“概念”、“逻辑”、“理性”，恰恰相反，中国哲学有自身的系统，中国哲学的“道”、“仁”等一系列的概念、范畴，需要在自身的系统中加以理解。中国哲学有关“天道”、“地道”、“人道”的秩序中，含有自身内在的逻辑、理性，乃至道德的、美学的、生态学的涵义。其本体论、宇宙论及人道、人性、人格的论说无比丰富。中国哲学范畴、术语不缺乏抽象性，中国哲学中也不缺乏今天所谓科学、逻辑和认识论的探索，但这些都需要在自身的语言、文化、思想系统和具体的语境中加以解读，其中还有很多未知的王国，被“五四”以降以迄当今的一些学者们想象中的所谓“西方哲学”的“观念”所遮蔽。例如，有的学者否认中国哲学的理性，甚至否认儒家的“公共性”和“正义”、“公德”的诉求，这都需要认真地加以辨析。儒家前史与早期儒家相对于原始宗教而起的人文性的礼乐制度与观念中，就蕴涵有人类最早的理性。在有关宇宙秩序与社会政治秩序中，秩序的价值有神圣性，同时又有抽象性、合理性、公共性、公义的内涵。

我们对于中国传统哲学自身的特性及治中国哲学史的方法学，仍在摸索之中。我们应有自觉自识，发掘中华民族原创性的智慧与古已有之的治学方法，予以创造性转化。中国哲学中有着异于西方的语言、逻辑、认识理论，如强调主观修养与客观认知有密切的关系，如有与汉语自身的特性有联系的符号系统与言、象、意之辨。有的专家说中国有所谓“反语言学”的传统。我们的看法恰恰相反，中国有自己的语言学与语言哲学的传统。以象为中介，经验直观与理性直观地把握、领会对象之全体或底蕴的思维方式，有赖于以身“体”之，即身心交感地“体悟”。这种“知”、“感”、“悟”是体验之知，感同身受，与形身融在一起。我们要超越西方一般知识论或认识论的框架、结构、范畴的束缚，发

掘反归约主义、非线性推理的“中国理性”、“中国认识论”的特色。中国传统的经学、子学、玄学、佛学、理学、考据学等都有自己的方法，这些方法也需要深入地梳理、继承。道家、佛教的智慧，遮拨、破除我们对宇宙表层世界似是而非的知识系统的执著，获得精神上的自由、解脱，爆发出自己的创造性。道家、玄学、禅宗等巧妙地运用语言，或指其非所指以指其所指，或否定其所指而明即其所指，甚至不用语言，以身体语言，以机锋、棒喝，开悟心灵，启发人当下大彻大悟。值得我们重视的是，这些“超语言学”的方式是与其语言学相补充、相配合的。中国哲人把理智与直觉巧妙地配合了起来。

如前所述，中国哲学没有西方哲学中的上帝与尘世、超越与内在、本体与现象等绝对二分的框架。以天、天命、天道为背景，中国哲人有神圣、高远且强烈的终极关切、理想境界、形上追求、精神信念，同时力图在社会人群生活和现世人生中得到实现，其内圣与外王是打通的。在中国传统哲学中，“道”、“易”、“诚”、“仁”、“太极”等本体是超越的又是内在的本体。就人与世界的基本“共在”关系而言，天、地、人、物、我的关系，在传统哲学中是通过天人、体用、心物、知行之契合，以及空间与时间的交替转换，来加以沟通和联结的。天人之间、形上形下之间、价值理想与现实人生之间没有不可逾越的鸿沟。按牟宗三的看法，中国哲学由“内在超越”的理路，使天道与心性同时作为价值之源；开掘心性，即靠拢了天道；落实了行为，即实现了理想。这不仅没有遮蔽意义之源，反而使“神圣”落实化了。

中国哲学中有人。中国哲学的观念是从哲学家的伟大人格中流淌出来的。儒的真性、道的飘逸与禅的机趣巧妙地配合了起来。所谓“德配天地”的，是与天地精神相匹配的人文主义的价值理想。这些价值理念既可以使人安身立命，亦可以使我们华夏民族与华夏文化可大可久，永远自立于世界民族之林，成为人类进步、和平、发展的正面、积极、健康的力量。中国哲学的宇宙观念、人生智慧、思维方法、行为方式在现代仍然是全人类极其宝贵的思想传统和思想资源，是中国健康的现代化事业的源头活水。

以上诸端，都是真正具有原创性的智慧，世界级的智慧，是今天的世界亟须的精神瑰宝，仍需要我们大力弘扬，并适时加以变革，“推故而别致其新”。今天，人类的生存处境与文明间的冲突与融合的背景，为中国哲学的创造性转化提供了新的契机。中国哲学在中西哲学互动整合的持续发展中，新的趋势将是进一步世界化与现代化，把特殊的地方性的“知识”、地域性的文明内蕴的普世性的价值发挥出来，贡献给全人类、全世界。

时下有的人确实犯有“失语症”，只会转述、重复西方话语，而对于自家的论说，却非常隔膜，缺乏全面深刻的理解。“五四”以来学界最大的弊病就是简单粗暴地对待中国的文化精神遗产，习惯于以偏概全，一言以蔽之地把需要分

析、转化的价值系统，包括“道”、“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”、“忠”、“孝”、“诚”、“恕”、“中庸”等范畴及其背后的与之密切相连的“天”、“天命”、“天道”等理念都当成负面的或历史博物馆里的东西，而不肯虚怀体认。在当代生活中，重视本土哲学资源的护持、活用与加强本土伦理的教化方面，我们真是要向西方学习。对于本民族文化传统的自我批判与自我尊重并不是矛盾的，关键是要有深入的理解与切实的分析，不要只停留在表层。

四

中国哲学在其发展的过程中，大体上经历了四个时期（或阶段）：第一时期是创立期，指先秦哲学；第二时期是扩大期，指汉至唐代的哲学；第三时期是融会期，指宋至清代的哲学；第四时期是潜藏期，指清末民初以来的哲学，我称为现代哲学。

这四个阶段的文化背景各不一样。第一时期是中华人文价值理性的奠基期，是黄河、长江流域的文化与周边不同族群的文化大融合的时期，初步形成了中华多民族及其文化的融合体。第二时期是中华多民族及其文化融合体的确立期，中华制度文明的建构已相当成熟的时期，与周边各民族及外域文化扩大交流的时期，也是印度佛教文化及哲学传入中国，与中国文化及哲学不断融合，并形成了中国化的诸种佛教宗派的时期。第三时期是士庶二元社会结构解体，文明在全社会下移、推开的时期，世俗化的时期，也是进一步消化印度佛学并重振中国哲学的主体性的时期。此一时期的理学是整个东亚文明的体现，它在朝鲜半岛、日本列岛和越南等地区和国家都得到深化与发展。第四时期是西方文化作为强势文化冲击中国文化的时期，也是这两种文化及哲学开始碰撞、交融的时期，中国文化及哲学在总体上处于劣势并蛰伏的时期，是消化西方文化及哲学，再建中国文化及哲学之主体性的准备或过渡的时期。

这四个阶段哲学的代表性思潮、流派、人物、成果各不相同。在多样化的哲学成就中，最具根源性、原创性的、标志性的典籍、人物、流派：第一阶段是“五经”与孔子、老子、墨子、孟子、庄子、荀子等诸子百家；第二阶段是董仲舒、魏晋玄学、隋唐佛教与道教哲学及《五经正义》；第三阶段是张载、二程、朱熹、陆九渊、王守仁、王夫之及朱熹的《四书章句集注》为代表的四书学新传统；第四阶段中外诸思潮相互激荡，出现了中国化的马克思主义哲学——毛泽东思想，以及自由主义、文化保守主义的哲学思潮。

这四个阶段的问题意识与哲学中心范畴既有延续性又有差异性，各有其重心与特色。

在第一阶段，孔子及其后的儒家继承三代大传统的天、帝、上帝、天命、天

道的终极信仰，以礼乐文明为背景，以“天人性命”问题为枢纽，肯定天道、天命下贯为人之性，创立了凸显人性尊严、人道自觉、人格独立的“仁”学系统，侧重解决天人之际中“人是什么”的问题及人之所以为人的问题，主张通过人文建构、人事活动，特别是道德活动上达天德，把宗教、哲学、政治、道德密切地结合了起来。与之并行的是老子与道家。道家继承上古与春秋思想家有关“天”的叩问以及弥沦无涯的“气”的传统与相对相关的“阴阳”观念，形成连续性、整体性的宇宙观及宇宙生成论。他们创立了凸显天道与超越境界的“道”学系统，侧重解决天人之际中“天是什么”的问题及万物所以为万物的问题，主张人可以通过身心的修养上达天道（天地精神），把自然、社会、人生打成一片。儒家的“仁”与道家的“道”是中国哲学最核心的范畴。儒道两家并非决然对立，而是相互影响、渗透。墨家与儒家同源，墨子与老子、孔子一样，反思文明源头，思考天人性命问题以及文化制度对于人的限制问题。当然，墨子继承的是民间小宗教的传统，其学因自身限制未能成为大统。这不是说墨家没有价值，而是中国社会历史的选择使然，其更需要的是形成互补态势且可大可久的儒道哲学思想。这当然是后话，在道术将为天下裂的时代，诸子蜂起，百家异说各著精彩。儒家之有思孟学派与荀子，犹道家之有庄子、文子，法家商韩之学从道家转出而成一家之言，名辩思潮与阴阳家等更是自成一格。要之，诸子百家都是环绕天人性命之学这一中心而展开论辩的，当然论辩往往涉及不同层面，甚至辩说本身的技巧。特别值得注意的是，《易传》的天地人三才系统，其宇宙生命、气化流行、继善成性、德业双修论，是儒道思想的大综合。

在第二阶段，“天人性命”之学得以深化和扩大。在儒、释、道三教碰撞、融合的过程中，在超越的终极归宿与俗世生活的张力下，安身立命的问题更为凸显。各种各色的人身、人心、人性与修养问题的讨论颇为热烈，尤以中国化的佛教和中国本土的道教为盛。在此一时期，人如何超越现世而又不脱离现世的问题成为中心问题。汉代哲学之“天人感应”中的人的生存，生死神形问题与人性问题；魏晋玄学中的有无、本末、体用、一多、名教与自然、言意之辨；道教中的元气、长生、神仙、养气炼形、内外丹、重玄、凝神收心、性命双修诸说；佛教中的“真心”“妄心”之争，佛性之“本有”“当有”之辨，“一心开二门”之论及“圆融三谛”、“一念三千”、“转识成智”、“理事无碍”、“自性即佛”诸论；凡此种种，都是围绕着人的精神超越与现世生存（圣与凡）这一中心问题而展开的。这一时期的哲学，由于佛教的传入，在人的心、性、情、才与认知结构，人与世界的多重关系，个体自我的神圣完满性（佛性），能动的主体与重重无尽的世界的关系，顿悟、直觉、创造性思维的爆发力，以及超越意境的追求等方面的体认或研究，都比先秦哲学更为精深。

第三阶段的哲学，真正实现了儒释道三教的融合，特别是以历史实践证明

最适合中国社会的儒家思想为主体的融合。宋元明清是“道学”或“理学”作为精神世界的时期(清代亦不例外)。其兴起,正是中国士人面临政治、民族危机,特别是外来文化思想的严重挑战而产生的一种“文化自觉”。自韩愈开始,至“宋初三先生”、“北宋五子”直到南宋朱熹,可以说是数代知识人“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的过程,重塑了中国人的终极信念与价值系统,从高的层次与水平上回归中国人的精神源头,即回归“六经”、《论语》、《孟子》,朱熹与同时代的学者(吕祖谦、陆氏兄弟、陈叶功利派等)间的辩论,朱熹之后的阳明学及明代的心学、气学诸论,乃至清初大儒的反省等,尽管异彩纷呈,创见迭出,派系繁复,争论不休,然合而观之,其所同大于所异,深论细节千差万别,而总体上或先立乎其大者,却莫不仍旧环绕着一个中心而展开,这个中心就是对佛道二教作内在性的批评、扬弃、消化,重建中国人自己的宇宙论与本体论,解决中国人的精神归宿问题(信念、信仰、终极性等)及超越追求与现实关怀的关系问题。

理学重建了宇宙本体论和心性修养论,重建了道德形上学的体系。这一时期的哲学在中国哲学史上的最大贡献是抽象程度很高,不仅讨论宇宙自然的发生与发展,而且进一步讨论天地万物的根据、本原和普遍规律等形而上的问题,包括人的终极关怀的问题。“理”和“气”范畴是最基本的范畴。这两个范畴及“道”、“阴阳”、“太极”等范畴在先秦就有了,但只有在这时才形成为相互对应、相互联结的范畴体系,成为儒家形而上的宇宙本体论的核心范畴。在宋明理学中,最主要和最有影响的派别是以程颐、朱熹为重要代表的理学学派和以陆九渊、王守仁为重要代表的心学学派。理学在本体工夫论上主“性即理”的理本论以及由此“理”本论所发展出的所谓“格物穷理”、“主敬涵养”、“变化气质”的工夫论,心学在本体工夫论上主“心即理”的心本论以及由此“心”本论所发展出的“发明本心”的“易简工夫”。

第四阶段的哲学就不同了,所谓“现代”即相对于“前现代”而言,内容和形式与前三阶段的哲学有了很大的区别。它是在回应西方文明的挑战并与之对话中产生出来的。我们没有用“近代”的概念,而直接用了“现代”的概念。这一阶段当然还在进行之中。为救亡图存而产生的各种思潮都在选择适合中国而又不脱离世界大势的道路。这一阶段的中心课题是普遍与特殊、传统与现代的问题。各派哲学家都在检讨、反省:什么是现代化的普遍之路及现代性的内涵,什么是东方、中国的特殊性?什么是普世价值,什么是中华人文精神的特质?今天还需不需要形上、本体追求和现代人的安身立命之道?在引进西方价值理性、哲学思想方法的过程中,各派哲学家都有自己的思考。在传统与现代的张力下,各派哲学家均有自己的回答。

我们认为中国哲学史中隐然有一以贯之的主线,在此一主线上分为上述

四个阶段。我们以这四期说来架构中国哲学史，故分为四编。由于本书是一部小型的中国哲学史，所选择的典籍、哲学家、学派都十分有限，一些社会思想或其他思想丰富而哲学性不强的人物没有列入，在所有哲学学派、思潮中只选择了重大的学派、思潮，在同一哲学学派或思潮中亦只选择了重要人物，次重要的典籍、学派、思潮、人物都只好割爱了。这不是因为他(它)们没有价值或价值不大，而是因为限于篇幅。关于所谓重要与次重要的分判，主要看是否围绕主线及每一阶段的中心问题。这当然会抹杀某些精彩的内容。本书的主要目的是为初学者进入中国哲学的堂奥指出门径，因之只能述说最有代表性的哲学思想。

第一编

先秦哲学

第一章　中国古代哲学的诞生

中国古代哲学诞生于五帝与夏、商、周时代。先民们在认识并参与自然、社会的活动中，逐渐有了哲学的慧识。

第一节　原初文明的宗教、政治与道德

五帝（约前26世纪初—前21世纪）、夏（约前2070—前1600）、殷（约前1600—前1046）、西周（约前1046—前771）时期，先民们继承原始宗教的自然和祖先崇拜，祈求神灵保佑。各种祭祀成为普遍的习俗、礼仪。其中，与政治活动密切相关的是天神崇拜与祖宗崇拜。郊天之祭和有关"天"的宗教观念大约在尧时已经形成。夏王朝是在部落联盟基础上建立的第一个国家。部落联盟的首领也是最高的祭司。

自然诸神灵的统一与地上诸部落的统一几乎是同步的。所谓"上帝"或"帝"是先民想象的统率自然界各种现象、力量以及神灵的最高统治者、最高权威。而地上人间统率各部落与部落联盟的首领（本来就是政治与宗教一身而二任的人物），需要且也比较方便地借助于天上的权威，来加强自己对各种社会力量的控制。于是，"上帝"、"帝"、"天"、"天命"亦成为夏、商、周三代的王权之政治合法性的根据。从《尚书·舜典》中，我们不难看到，舜在接替尧担任首领时，主持了庄严肃穆的宗教仪式，首先祭祀"上帝"天神，然后祭祀其他自然神灵。这种虔敬的宗教仪式也是舜在政治、军事上取得统治的合法性的象征。夏禹征服三苗，夏启讨伐有扈氏，都是假天与天神的命令为根据的。

> 有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。……用命，赏于祖；弗用命，戮于社。（《尚书·甘誓》）

夏启在甘这个地方发表征讨有扈氏的誓词。其理由是：有扈氏轻侮了水、火、木、金、土等五行之官，荒废了主管正德、利用、厚生等政务的三事之官，扰乱了自然与人间秩序。夏启与有扈氏都是姒姓后裔，应属同族。而他在动员会上说，凡服从命令且有功的部族与将士，将在祖庙里得到赏赐，不服从命令的则在社稷坛被杀。于此看来，祖宗崇拜与天神崇拜一样，与王权政治相纽合。商本是夏的附属国。商汤在讨灭夏桀的动员会上发表誓词：

> 格尔众庶，悉听朕言。非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。（《尚书·汤誓》）

这里足见殷商继承了夏代的“上帝”、“天神”崇拜观，也继承了以“天命”神权作为政治合法性根据的做法。殷墟甲骨卜辞中有大量的卜贞辞、占辞、记验辞。人们通过卜师（贞人）向帝、上帝或其他神卜问祭祀、征伐、种庄稼、年成、风雨、田猎等事，以龟卜决疑。殷人信仰“帝”或“上帝”，然而“帝”或“上帝”并不是西方宗教的“创世者”。在殷代，卜辞之帝即殷之高祖夔，天神上帝与祖先合而为一，这也是从夏代开始的。

及至周代，作为附属国的小邦周取代大殷商，其政治的合法性仍以上帝、天神之命为根据。周武王死后，成王年幼，周公代行王政，在讨伐武庚等人的叛乱时，曾以《大诰》布告天下，政治动员仍然用夏、商的老办法：

> 已！予惟小子不敢替上帝命。天休（嘉美之意）于宁王（宁王即文王），兴我小邦周。宁王惟卜用，克绥受兹命。今天其相民，矧亦惟卜用。呜呼！天明畏（即威），弼我丕丕基！（《尚书·大诰》）

周公启用了文王传留下来的大宝龟，去占卜上帝的意旨，从卜辞里得到上帝的命令。他说：“我不敢违背上帝的命令。上天庇佑文王，使我们小邦周兴旺起来。文王按占卜办事，故能承受上帝的大命。现在上天仍庇佑我们周人，况且我们也应该依照占卜去办事。天已显示了它的威灵，庇佑我们完成这伟业。”

前面我们说到，夏代已开始了天神崇拜与祖宗崇拜的合一。在夏商周的祭祀活动中，只有王者才有资格祭天，祭天的大祭师（也是王者）又总是以其先祖作为配祭。这就是所谓“以祖配天”。原因正如《礼记·郊特牲》所说，万物的本原是天，人的本原是祖，所以祭天帝至上神时要以远近的先祖作为配享。追思天神，也追思先祖，时时想到报答他们的恩德，返回身心的源头，不至忘本。

在殷周之际的革命中，较之夏殷两代的主政者，周公等人的观念发生了一定的变化，即把“以祖配天”发展成“以德配天”，把血缘性的祖宗崇拜，发展为政治与道德性的祖宗崇拜，把外在性的天神崇拜，逐渐内在化、道德化。这些变化对整个中国哲学思想史的走向起了决定性的作用。

我们不能说殷商时代只有宗教意识而无道德意识。实际上在盘庚迁都的几个文诰中，我们已经能感受到道德性的诉求。“呜呼！古我前后罔不惟民之承保，后胥戚，鲜以不浮于天时。殷降大虐。先王不怀厥攸作，视民利用迁。”（《尚书·盘庚中》）“今我民用荡析离居，罔有定极。尔谓朕曷震动万民以迁。肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。朕及笃敬，恭承民命，用永地于新邑。”（《尚书·盘庚下》）这两段话的意思是说：“从前我的先王没有不尽心爱护人民的，臣民也互相体谅，无不顺从天意行事。以前上天降灾给殷，先王不敢留恋旧都，为保护人民的利益而迁都。我们遇到大水灾，人民没有安居之处。我为什么要兴师动众迁都呢？上帝降大灾，是叫我们迁到新都，恢复高祖的事业，

兴隆我们的国家。我很诚恳小心地顺着上帝的命令去办事，我很尽心地去拯救人民。”在盘庚的这些训诫中，已包含了尊重民意、民利和当政者的笃诚敬业精神，有了一点点人文主义的萌芽。当然，殷代仍以敬事鬼神为主。

小邦周取代大殷商以后，周初人进一步有了人文的自觉，这种自觉源于他们以小邦而承受大命，又面临内外部的叛乱。总结夏殷两代的“天命”得而复失的教训，不能不有一种忧患意识。强大的夏、殷王朝分别在桀、纣手中一朝败亡，说明“天命”是可以转移、变更的。在《康诰》中，周公告诫康叔“惟命不于常”，命是可以更改的，关键是主政者要“明德”、“敬德”。他指出，文王能够“明德慎罚”，即修明自己的德行，小心谨慎地处理刑罚事务，不敢欺侮鳏寡孤独，勤恳、诚敬、审慎、敬畏，任用、尊重贤人，惩罚坏人，其德行在人民中非常显著，上帝知道了，降给他灭殷的大任。在《召诰》中，周公指出，“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”。夏殷灭亡的教训是“不敬厥德，乃早坠厥命”，因而“皇天上帝改厥元子兹大国殷之命”。夏、殷违背了天道，因而丧失了天命。周公告诫成王“不可不敬德”，“王其疾敬德。王其德之用，祈天永命”。周人把天神与鬼神作为人间政治与道德的立法者、评判者，使人们崇拜的对象有了可以认识的内容，在宗教神学里加入了“尽人事”的理性活动。他们改造夏、殷两代的王权神授论，不仅创造天子说，假天神权威为王权的合理性作论证，而且创造天命转移论，假天神权威对君主的权力作出一定的限制和道德的约束，又赋予君主不仅治理人民，而且教化人民的双重责任。

周初人认识到“天命靡常”(《诗经·大雅·文王》)，“皇天无亲，惟德是辅”(《左传·僖公五年》引《周书》)；“天惟时求民主”，人主只有敬慎其德，治理好国家，“保享于民”才能“享天之命”(《尚书·多方》)。周初人的“敬”、“敬德”、“明德”的观念，是一种充满责任感的忧患意识，从把责任、信心交给神转而为自我担当。“如临深渊，如履薄冰”这种由警惕性而来，精神敛抑集中，对政务、事业的谨慎、认真，对自己的行为负责的心理状态，不同于宗教的虔诚。这不是消解主体性，而是自觉、主动、反省地凸显主体的积极性与理性作用。这是中国人文精神最早的表现，是以“敬”为动力的、具有道德性格的人文主义或人文精神。

周公提出的“敬德保民”、“敬德安民”等一系列人道主义的思想是非常深刻的，在社会实践中起过一些作用。从考古发掘上看，周代与殷代很大的不同，是人殉与人牲的现象大大减少。周初的统治者已认识到人民的生命、生活与人民的意志、意向的重要性，将其抬高到与天命同等的地位，要求统治者应通过人民生活去了解天命。也就是说，天意是通过民意来表现的，王者要以民为镜，从民情中去把握天命。这就是“天视自我民视，天听自我民听”(《孟子》引《泰誓》)；“民之所欲，天必从之”(《左传·襄公三十一年》引《泰誓》)；“古人

有言曰：人无于水监，当于民监”(《尚书·酒诰》)。

周公制礼作乐，有一系列经济政治制度的建构。中国史不同于欧洲史，既没有古代希腊、罗马那样的典型的奴隶制，也没有经历过像欧洲中世纪那样的领主封建制，而是从井田制的生产方式发展为小农经济以及地主经济的生产方式。西周的井田制，是贵族占有村社的土地制度，既有共同耕作的“公田”，“公田”的收入用于祭祀和公益事业，又有一夫受田百亩等。西周初期的宗法制度，其要点是立子立嫡(嫡长子继承)之制、封建(封邦建国)子弟之制、庙数(即宗庙祭祀)之制和同姓不婚之制。这些制度殷代也都实行过，不过周初以此纲纪天下，成为根本大法，按大宗与小宗、血亲与姻亲的关系确立远近亲疏的名分等级，解决权力与财产的分配与再分配问题，以祖宗崇拜、宗法关系来维系其统治。

与上述诸制度相关联的道德的内容，就是尊尊、亲亲、贤贤、男女有别等。从《康诰》表达的周人的道德思想中，可知当时特别强调“孝”与“友”，已有了“父慈”、“子孝”、“兄友”、“弟恭”的内容。其所强调的上天赋予的“民彝”，即老百姓的内在的法则，是趋向“孝”、“友”等的道德。与孝、友等道德规范不合，则需要强制性的刑、罚。这也就开始了我国历史上统治者长期提倡的“德主刑辅”的治理社会之方略，只不过当时并没有明确地这么提罢了。

如前所述，昊天上帝崇拜和祖宗崇拜的逐渐结合，从“以祖配天”到“以德配天”的觉醒，是三代宗教、政治、伦理发展的趋势。那个时候，宗教、政治、伦理是密切结合在一起的“礼”。夏、殷、周的“礼”有其继承性和变革性。殷周之际的变革，使传统天命论得到新生，增加了敬德保民、努力人事、谨慎尽责的内容，把民意提升到天命的高度，因之给中国早期人文精神打上了道德的自主性和内在性的烙印。

第二节 《易经》、阴阳、五行、和同

中国先民认识自然、社会、人身与人生，经历了复杂的过程。他们在日常生活中，在“仰则观象于天，俯则观法于地……近取诸身，远取诸物”的活动中，力图把握天、地、人、物、我等各种现象，特别是身边的现象及现象间的因果联系。人类早在新石器时代晚期就利用占卜来预测吉凶，占卜使用的道具各异。三代时人，遇到祭祀、征战、农事、商旅、婚嫁诸事，常以龟占卜，以蓍占筮。例如殷人常用龟卜，即在龟甲上以刀钻洞，以火烤之，从龟甲裂纹的形状变化，判断所卜问事的吉凶。殷墟甲骨卜辞就是一些占卜结果的记录。周人并用龟卜与筮占。所谓筮占，是以蓍草的排列组合方式的不同，来对所占问的事加以解释、判断或推理。筮辞记录下来以后，被编成不同的筮法体系，以后的筮占还

要根据经过编排的筮辞，对照着查看、推演。卜法、筮法各有不同的系统，不同的规则，卜筮者的主观臆测当然也加入其中。

传说夏有《连山》，殷有《归藏》，周有《周易》，都是占筮之书，大约是不同时代盛行的若干筮法中的几种典型。这些体系的形成，均经过了由简单到复杂的漫长过程。现在我们看到的《易经》，有六十四卦的卦辞和三百八十四爻的爻辞，尽管这些筮辞在内容上缺乏内在联系，但在形式上却编排成有条理的体系。据说是伏羲作八卦，文王演《周易》，即重叠八卦成六十四卦而形成了《易经》。从《易经》卦爻辞中所保留的社会历史资料来看，有些卦爻辞在殷周之际就有了。《易经》不是出于一时一人之手，其卦爻辞是长期积累的产物，大约编纂于殷末周初。而且从西周到汉代，很可能有不同的筮占体系，《易经》也有不同的编排系统，其卦爻辞日渐丰富，其具有数学变化规律的形式系统也日渐严整。从《左传》、《国语》看，春秋（所谓春秋时期自周平王东迁算起，约公元前770年至公元前476年）前期虽有不同的筮占体系，然卦象、卦名已逐渐统一，卦爻辞各不相同。春秋中后期，用《周易》来解释各类事物的例子渐渐增多了。

《易经》的符号是卦画，文字是筮辞。卦画有两个基本符号，即两种爻："—"与"--"。由三爻组成一卦，共有八卦（经卦）：乾（☰）、坤（☷）、震（☳）、巽（☴）、坎（☵）、离（☲）、艮（☶）、兑（☱）。六十四卦（别卦）由八卦两两相重演变而成。如乾（䷀）、坤（䷁）、泰（䷊）、否（䷋）、谦（䷎）、豫（䷏）、剥（䷖）、复（䷗）等。每一卦和爻下均有简短的卦辞和爻辞。开始时，两爻并不代表阴阳，很可能是长短蓍草的表示，以后才有了奇偶的意思。由一长两短或两短一长蓍草的不同排列，就有了经卦。八卦在开始时也不具有象征天、地、雷、风、水、火、山、泽等事物的意义。以上意义都是在春秋时，人们增加上去的。西周时期《易经》的编排体系，我们还不清楚，但今天我们看到的《易经》的祖本，至少可以追溯到春秋时代。春秋时人们有了阴阳的观念，又有了卦象说，其编排结构大体上反映了阴阳力量的相对、消长、转化和事物发展变化的一些简单的看法。例如乾卦，䷀为卦象符号，乾为卦名。其卦爻辞：

> 元亨，利贞。初九，潜龙勿用。九二，见龙在田，利见大人。九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。九四，或跃在渊，无咎。九五，飞龙在天，利见大人。上九，亢龙有悔。用九，见群龙无首，吉。

"贞"是卜问，"利贞"是利于卜问。每卦六爻，自下而上为序，第一爻称"初"，第六爻称"上"，凡阳爻称"九"，阴爻称"六"。这一卦开始亨通，利于卜问。第一爻喻象为龙潜伏在底下，未可施用。第二爻，龙出现在原野上，利于见位高的人。第三爻，君子白天勤勉不倦，晚上警惕，常常如此，即使遇到危难仍不会有灾害。第四爻，龙跳到深水里，可以无灾害。第五爻，龙飞跃上天，象征腾升，利于见到位高的人。第六爻，龙飞到极高，物极必反，将有凶灾。最后总结：本

卦六爻都是阳爻，称“用九”。群龙卷在一起而不见其首，这就没有亢龙之悔，故总体上是吉卦。本卦通过对自然、人事经验的总结，反映了作易者对事物变易的看法，有一定的哲理性。例如事物或人的发展由低到高，由新生到成熟，发展到一定地步或地位，就要注意是否会走向反面。人们如何避免“咎”——灾害或过错呢？要善于进行调整，以避免发展的极限。对于人自身来说，不能太满太过，应有忧患意识，保持勤勉谨慎的状态。看来人们在自然面前还是可以有作为的，可以避免凶祸，争取好的结果。

爻与爻、卦与卦之间，也反映了作易者或编纂者的相互联系、相对相关、互补互动的意识。乾与坤、泰与否、谦与豫、剥与复之间，都是两两相对，相互关联与转化的。泰卦的卦象是乾下坤上，本身是吉卦，象征天地阴阳交合通泰。但泰卦的九三爻指出：“无平不陂，无往不复”，即注意平与陂、往与复之间的变化，没有一直平坦而不陂斜的道路，没有永远向前而不曲折反复的进程。泰卦的上六爻为变爻，喻象非常不好，贞吝（即贞问不利）。否卦的卦象是坤下乾上，天地阴阳不能相交合，万物不通，闭塞，本身是凶卦。但否卦的九四爻开始转好，九五爻指出：“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”休是喜庆。意思是能注意到闭塞而加以警惕就是好事，所以大人吉。警惕着危亡，就会像系缚在丰茂的桑树上一样稳固。否卦的上九爻为变爻，指出闭塞不通之时不会太长，开始不利，而后喜事就来了。所有卦中，一般二爻、五爻往往是吉、无咎，后人理解为取刚柔的中道、平衡，这可能也反映了《易经》的创作者在总结各种经验时，重视和合、中平的意识，防止过与不及。

“气”与“阴阳”的观念出现在春秋初期。周幽王二年（公元前 780 年），西周都城镐京附近的泾、渭、洛地区发生地震。掌管记事、占候、星历职务的太史伯阳父说：

> 夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞。源塞，国必亡。夫水土演而民用也；水土无所演，民乏财用，不亡何待！（《国语·周语上》）

伯阳父认为天地间有一统一的“气”，叫“天地之气”，其间有一定的次序，人事秩序的混乱会导致天地之气的失序。天地之气中，有一部分叫阳气，有一部分叫阴气。他以阴阳两种气、两种力量失去其固有的秩序，即正常的关系、位置与平衡，阴气压住了阳气，使阳气伏在地下不能上升、散发，来解释地震发生的原因。他同时指出，阳气失去了正常的位置，阴阳二气不能通畅往来，地下平衡的破坏，将导致水源的阻塞，水不能润土，即成旱灾，老百姓将缺乏足够的生活资料，国家就会灭亡。他警告说，从前伊、洛干涸，夏朝就灭亡；黄河干枯，商朝就灭亡；国家一定要依靠山岳河流，地震发生，山崩流断，正是周朝的亡国之

兆。伯阳父以自然界阴阳二气的对立、聚散、屈伸、消长，内在固有的关系、秩序与综合平衡，以及自然与人事之间的相互影响来解释、推演地震现象。

春秋时期用阴阳二气解释星象、气候、灾害、音律、疾病的现象甚为普遍。秦国医官医和为晋侯看病，论证人身之气与天地之气的关系："天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气，曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为灾。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。"(《左传·昭公元年》)这就把天地之一气分为阴、阳、风、雨、晦、明六种气，把诸色、声、味、疾均视为六气运行的结果。其中反映的是秩序和平衡的思想。医和的意思是：人之气与宇宙之气相感通，六气之间有一种关系，人在某一方面不够节制，感应的某种气偏多，就会打破人身系统的平衡，产生某种疾疾。他把六气与四时相配合，强调按四时序(顺)五味五色五声之自然，即对此三者的享受要有节制。当然，用六气来说明世界的变化，不如阴阳二气更为方便。

中国哲学的宇宙自然论不是原子论、构成论，而是气论、生成论。"气"与"阴阳"的范畴表达了一种宇宙的秩序与关系，便于说明宇宙的生成演化。"气"具有无形无象、无所不包、弥沦无涯、能质混一的特性，是能动的、生机的、连续的、整体的。"阴阳二气"的表述则把事物运动变化的根据，规定为内在的诸种力量中的主要的相互克服、制约，这两种力量又是交互作用，相互补充与促进的。但在一系统中，需保持均势与平衡，任何一方偏胜，不能"交通成和"，则失去正常的秩序。因此，人们要善于"燮理阴阳"。"气"论与"阴阳"观不仅用来说明自然，也被用来说明社会、人事、人文现象、人身与人心等。它尤其便于说明自然、社会、人事之间也处在一个大系统之中。

当然，春秋时期也有思想家把天道与人事分开处理。据《左传·僖公十六年》记载，宋国发生了陨石现象和六只鹢鸟倒退着飞过都城的事，周内史叔兴认为："是阴阳之事，非吉凶所在也。"他明确提出"吉凶由人"的观点，把"阴阳之事"限定在自然世界。据《左传·昭公十八年》记载，子产也有把天道人事分开来的思想，指出："天道远，人道迩。"据《国语·越语下》记载，越国的范蠡也把四时运行的"天地之常"看作是阴阳二气运行的结果，指出人们只能遵循天地的常规，按照星辰出没和四时运行来行动，然后在此基础上运用阴阳刚柔之兵法："古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止。天道皇皇，日月以为常。明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。"

"五行"范畴在文字上见于《尚书》的《甘誓》和《洪范》。在公元前12世纪中期武王克商后，箕子对武王讲治国之道，"五行"被列为九条大法的第一条：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎

上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。（《尚书·洪范》）

人手有五指，故常列举五种事体。这里列举的是与人之社会生活密切相关的五种重要资材，并指出其特性和味道。从三代到春秋，人们认为这五种材料各有主宰的神灵，国家专门设置五行之官供奉这五种神灵，并举行祀典。

晋郤缺对赵宣子说："……六府三事，谓之九功。水、火、金、木、土、谷，谓之六府。正德、利用、厚生，谓之三事。"（《左传·文公七年》）子罕曰："……天生五材，民并用之。"（《左传·襄公二十七年》）五行与谷并列而为六府，是民生不可或缺的生活资料。从夏代开始，六府就是管理这六种生活资材的部门。春秋时期，人们一般把"五行"视为五种通用的资材。就其效用而言，谓之"材"；就其通用而言，谓之"行"；就其收藏而言，谓之"府"。据《国语·郑语》周太史史伯对桓公说："夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。"史伯指出，以土与金木水火和合，产生了丰富多样的世界。这也是以五行作为基本材料。史伯的重心是说多样性的重要，不相同的东西的杂合，多样性的统一（和）乃是人与万物得以生长繁衍的基础条件。简单的同一（同）不可能生出任何新的东西。他奉劝周王室多听不同的声音，不要抛弃"和"的法则而专门喜欢同一。在"和实生物"的思路下，五色成文，五音成声，五味成食，"五行"产生百物。

春秋后期齐国政治家晏婴也主张去同取和。他强调："济其不及，以泄其过。"在过与不及之间保持中道，求得为政之"平"。就君臣关系而论，晏子指出：

君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。是以政平而不干，民无争心。……先王之济五味，和五声也，以平其心，成其政也。声亦如味，一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌，以相成也；清浊、小大、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也。君子听之，以平其心，心平德和……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。（《左传·昭公二十年》）

更早以前，人们在人口的繁衍上已认识到血亲之异缘、远缘的优势。在"五行成百物"、"和实生物"、"和同之辨"中，春秋时人已明确认识到"和"是"生"，即生存与发展的基本原则，认为差异性、多样性、多元性才具有生命力、生机。人们在对自然界、社会政事和人自身的经验中，已有了差异统一、生态平衡的认识。世界不可能单一化、同质化，以同裨同，以水济水，那样万物不可能繁荣滋长。因此，人世间需要各种力量的并存共处，以他平他，相互制约，相辅相成，

相济相生。

公元前510年，晋国史官史墨评论季氏赶走鲁昭公这件事时指出："物生有两、有三、有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃(配)耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。……社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：'高岸为谷，深谷为陵。'三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰'大壮'，天之道也。"(《左传·昭公三十二年》)在史伯论"和实生物"、晏婴论"和同"中已有了"多"中之"两"的意识，注意到"以他平他"和君臣之可否相济相成，而在史墨论"物生有两"中，则进一步看到多样性中有主导性的两种力量的搭配、对立与互易。他运用了《周易》"大壮"卦来说明。"大壮"的卦象为乾下震上，震为雷，即雷在乾上。如以乾喻君，雷为臣，则君臣易位是正常的。社稷本没有常主，君臣之位也不是固定不变的。

思考题

1. 在殷周之际，周公等人的观念发生了哪些变化？"以德配天"、"敬德保民"思想有什么意义？

2. 试谈《易经》中相互联系和变化的思想。

3. 谈谈最早的"气"与"阴阳"的学说。

4. 为什么说"和"是世界生存与发展的原理？

第二章　孔　子

孔子(前551—前479)姓孔名丘,字仲尼,鲁国陬邑(今山东曲阜东南)人。他的祖先是宋国的贵族。孔子3岁丧父,少时"贫且贱"。长大后,曾当过管仓库的"委吏"和管畜牧的"乘田"等小官,颇有实际才能。他学无常师,努力掌握三代文化,特别是周代的礼乐。30岁左右,他开始兴办私学,在社会上渐渐有了名声。50岁时,他当上了鲁国的"中都宰"。中都是鲁国的公邑,邑宰的职位并不高。孔子在此任职一年,政绩颇佳,"四方皆则之"。第二年,孔子升任鲁国的"小司空",是掌管土木的副官。后升任"大司寇",这是负责国家司法、刑狱和治安的最高长官,爵位为大夫。孔子以司寇之职摄行相事,即代理鲁国最高行政事务。齐鲁夹谷之会,孔子以智谋使鲁国取得外交与军事胜利。不久因政局动荡、齐人离间,孔子不得已率弟子离开鲁国,奔走于卫、宋、陈、蔡、齐、楚等国,渡过了14年的流亡生涯。他的道德理想主义的政治主张不为各国执政者所采纳,凄凄惶惶,找不到一个容身之所,在陈蔡竟陷于绝粮的窘境。但他仍然"知其不可为而为之",持守道义,席不暇暖,不畏辛劳,乐以忘忧,在困厄中与弟子"习礼大树下","讲诵弦歌不衰"(《史记·孔子世家》)。

孔子重返鲁国时,已是68岁的老人了。他在生命的最后五年,专力从事讲学和整理古代文献典籍,删修六经。"孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。"(《史记·孔子世家》)"孔子闵王路废而邪道兴,于是论次《诗》、《书》,修起《礼》、《乐》。"(《史记·儒林列传》)"孔子之时,周室微而《礼》、《乐》废,《诗》、《书》缺。追迹三代之礼,序《书传》,上纪唐虞之际,下至秦穆,编次其事。"(《史记·孔子世家》)孔子对《诗》、《书》的内容加以取舍和编排,又对《礼》、《乐》作加工整理使之重新恢复。他晚年喜读《周易》,乃至"韦编三绝",并亲自为《周易》作《传》,后人称之为《易传》。他又依据鲁国史官所记的《鲁春秋》改写成《春秋》,以褒贬是非善恶,史称"春秋笔法"。孔子最大的贡献是创造性地奠定了中华民族人文精神的核心价值观。要了解孔子,《论语》是重要的资料,该书搜集了孔子与门人及当时人的一些对话,平易亲切,耐人寻味,反复诵读,甚有裨益。但是要研究孔子,仅靠《论语》是不够的,大小戴《礼记》[①]及汉代

---

① 《礼记》,又称《小戴礼》,是解释《礼经》的书籍。西汉时,传习《礼经》的有十三家,只有戴德、戴圣叔侄二人所传之礼行于世。戴德传《记》85篇,称为《大戴礼》;戴圣传《礼》(《礼经》)49篇,称为《小戴礼》,即习称的《礼记》。

人编撰的一些书、出土简帛文献中都保留了不少七十子后学传述孔子思想的资料，应予以充分关注。

第一节 天 命 论

人之为人，不能没有超越的向往，即终极关怀，亦即支撑生命的信仰信念。孔子继承了三代天命观念的大传统，如说："获罪于天，无所祷也。"(《论语·八佾》。下引《论语》，只注篇名)"道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。"(《宪问》)"不知命，无以为君子也"(《尧曰》)；"君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言"(《季氏》)。孔子一方面保留了天的神秘性和对于天、天命的信仰、敬畏，另一方面又修正了周代关于天帝、天命只与天子、诸侯、大夫等贵族阶级有关的看法，而使每一君子直接地面对天帝，在人生的道路上由"畏天命"进而"知天命"，这就肯定了个人所具有的宗教性要求。

孔子为什么要反复申言对天的信仰和对天命的敬畏呢？在这里，"天"关涉到人的类本质和类特性，首先是宗教性和道德性。他通过生命的践履与体验，来体悟天命与人之自由的关系："吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。"(《为政》)孔子通过对上古宗教的改造，把超越与内在结合起来。如果说"命"只是外在的命运的话，那么"天命"常常关系到内在。一个能够驾驭生活、驾驭世间外在力量并全面发展人的内在本性的人，一个积累了一定的生命体验(例如五十岁左右)的人，才能逐渐体悟到天所赋予人的性分，直接面对每个人的命运或局限，并对天道、天命和道德人格典范有所敬畏，而又积极地去追求生命的意义和死亡的意义，勇于承担自己应承担的一切，包括救民于水火，博施济众，修己安人，杀身成仁。这就把天做主宰转化为人做主宰了。宋国司马桓魋想要杀孔子，孔子说："天生德于予，桓魋其如予何？"(《述而》)孔子在匡地被人拘禁，他心地坦然地说："文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！"(《子罕》)这是天命论的题中应有之义。这说明在孔子那里，天命论不是被动、宿命的。相反，有道君子以天降大任大命为自我的担当，以一身正气承担天下兴亡之责、文化神州的安危和人文传统的延续。这就是孔子及孔子以后的大思想家、大儒和志士仁人的品格。这就是立命担当的意识！

孔子把对超越之天的敬畏与主体内在的道德律令结合起来，把宗教性转化为内在的道德性。孟子曾经引述过孔子对《诗经·大雅·烝民》之"天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德"的解释。"孔子曰：'为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。'"(《孟子·告子上》)孔子以此诗为

“知道”之诗，肯定天生育了众民，是人之源泉；每一事物都有自己的特性和规律；人所秉执的常道，是趋向美好的道德，即天赋予了人以善良的天性。天下贯于人的心性之中。天不仅是人的信仰对象，是一切价值的源头，而且也是人可以上达的境界。人本着自己的天性，在道德实践的工夫中可以内在地达到这一境界。这基本上就是孔子的“性与天道”的思想。孔子很少谈论“性与天道”，但绝不是不谈“性与天道”，是因为孔子因材施教，循序渐进，《公冶长》所记子贡曰：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也。”即夫子关于文献上的学问学生都听得到，夫子关于“性与天道”的论，学生不容易听到，这是因为夫子的教育，因材施教，循序渐进。子贡有了一定学养之后，始听闻夫子至论而叹其美也。

孔子强调要在人事活动中，特别是在道德活动中去体认天命。于此，才能“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”（《宪问》）正因为生命有了这一超越的理据，所以儒者才有了积极有为的担当意识和超越生死的洒脱态度：“人能弘道，非道弘人。”“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”。（《卫灵公》）“朝闻道，夕死可矣”。（《里仁》）“未知生，焉知死”。（《先进》）；“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《子罕》）；“不降其志，不辱其身”（《微子》）；等等。由此我们可知儒家对于人格尊严的重视、强调与维护。孔子思想并不是如黑格尔在《哲学史讲演录》中所说，只是一些俗世伦理或常识道德。如上所说，孔子的人性、天命、天道的思想有深刻的哲学形上学与宗教的终极关怀的内容。

在孔子那里，“天”有超越之天（宗教意义的终极归宿）、道德之天（道德意义的秩序与法则）、自然之天（自然变化的过程与规律）、偶然命运之天等不同内涵。他在肯定天的超越性、道德性的同时，又把天看作是自然的创化力量。“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《阳货》）天有创造精神，是万物的创造之源，但采取的却是默运的方式，而不是强行干预的方式。“天”的这样一个品格，也赋予了人类，特别是圣人。“子曰：大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。”（《泰伯》）“子曰：无为而治者其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣！”（《卫灵公》）这是说，尧、舜都是以天为则，无为而治的。孔子以赞颂尧舜，发挥“天”的非人格性的观念。孔子回答鲁哀公问“君子何贵乎天道”时指出：“贵其不已……无为而物成，是天道也。”（《礼记·哀公问》）这里看不到天的意志对于自然人事的干预，“无言”“无为”的自然之“天”与“天道”按自己的秩序运转，生成长养万物。

1973年湖南长沙马王堆汉墓出土的帛书《易传》之《要》中，载有孔子关于占筮的谈话，表明他与上古夏殷周文化中史巫之筮的密切联系。当然孔子又道出了他们之间的区别：“《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也……后世之士

疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”这段话意味深长。孔子也运用占卜，但他与史巫之筮的差别在于强调德福的一致，以道德仁义作为福报和吉祥的根据。这样，主动性操之在自我，而不在超越的他者、自然的他者或社会的他者。孔子承认民间信仰，承认鬼神的存在，强调祭祀的虔诚，“祭如在，祭神如神在”，“吾不与祭，如不祭”（《八佾》），但他消解了鬼神迷信，至少是存而不论，“敬鬼神而远之”。（《雍也》）“子不语怪、力、乱、神”（《述而》），对怪、力、乱、神不轻易表态。他是很有理性的。

第二节 “仁”学意涵

孔子重“礼”重“仁”，是对三代至春秋时期的文化成就，尤其是对周公以降的文化成就的继承。《国语》中“仁”字出现 24 次，《左传》中“仁”字出现 33 次，从其中不难了解，春秋时代的思想家已经把人与仁并提，有“言仁必及人”，“杀身以成志，仁也”（《国语·周语下》、《国语·晋语》）的说法，且以“仁”表示“爱人”和其他的道德意蕴。当然，春秋时最重的还是“礼”，《左传》提到“礼”字 462 次，比提到“仁”字多 14 倍。相比较而言，孔子最重“仁”。《论语》讲到“礼”（包括礼乐并言）75 次，讲到“仁”却有 109 次。孔子超乎前代思想家最主要的贡献，是把作为“礼”的内核“仁”，即人文价值理想确立起来并作了多层面、多维度的发挥。“仁”是孔子思想的中心观念，也是中国哲学的中心范畴之一。

孔子一般不直接说“仁”是什么，正如老子一般不直接说“道”是什么一样，这也是中国哲学的方式。我们可以通过孔子与当时人的对话中体悟“仁”的多重意涵。具体的对话在具体的时空中进行，有特殊的语言场景，提问者有不同的年龄、身份、性格、经验、问题意识与提问方式，孔子又善于因材施教，引而不发，因此我们要慢慢琢磨体会孔子之言，任何抽象的只停留在表层文字上的理解，都难免挂一而漏万。但为便于读者把握孔子“仁”学的主要内涵及其层次，我们又不能不略为概括如下：

第一，以“爱人”为“仁”。“樊迟问仁，子曰：‘爱人。’问智，子曰：‘知人。’”（《颜渊》）孔子主张仁智双彰，以爱人为仁，知人为智。他继承周公以来的人道主义传统，不仅反对人殉人牲，甚至对以人形的木陶俑去陪葬都表示厌恶。据《论语·乡党》记载，有一次退朝，孔子闻知马厩被烧了，他首先问“伤人乎？不问马”。孔子关心的是人，而不是马（及马所代表的财产）。他关心的人，包括饲养马的普通劳动者。这种爱人、同情人、关切人，包括爱、同情、关怀下层百姓，是“仁”的主旨。孔子所重在“民、食、丧、祭”（《尧曰》）。他反对暴政，主张

像子产那样“惠民”,“养民也惠”,“使民也义”(《公冶长》),希望统治者不违农时,使百姓维持生活、生产,有一定的生活保证。他肯定民生问题、老百姓吃饭问题是为政之本。孔子主张藏富于民并教化人民。“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉!’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之’。曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”(《子路》)“庶”是人口多起来,在人口稀少的当时,这是社会繁荣的标志。没有战乱的地方,容易招徕百姓。孔子主张“富民”、“教民”,庶而后富,富而后教。他注意社会公正问题,反对贫富过于悬殊。

当然,孔子和早期儒家主张的“爱”是有差等的爱,孔子虽主张“泛爱众”,但与基督的“博爱”、墨子的“兼爱”有很大的区别。爱有差等是人之常情。人对自己父母兄弟姐妹的爱是自然真挚的情感。“子曰:弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众而亲仁。”(《学而》)这是说,少年在家孝顺父母,出外敬爱年长的人,做事谨慎,说话信实,广泛地亲爱人众,亲近有仁德的人。可见“泛爱众”的前提是孝,即首先爱自己的父母,然后再推而广之。孔子的弟子有子说:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”(《学而》)在这里,“为仁”即是“行仁”,是说行仁即实践仁从孝弟开始,孝弟是仁之一事、仁之起始,而不是仁的全部或根本。仁是体,孝弟是用。

《中庸》中记载孔子答哀公问政的一段话说:“仁者,人也,亲亲为大。义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”杀,音 shài,降等、减杀之意。这就是说,“仁”是人的类本质,是人之所以为人之道,是以亲爱亲人为起点的道德感,是孝敬父母等亲情的扩大,即推己及人。“义”是合宜、恰当,尊重贤人是社会之义的重要内容,这是敬爱兄长之心的扩充。“亲亲之杀”是说“亲亲”有亲疏近远等级上的差别,“尊贤之等”是说“尊贤”在德才禄位上也有尊卑高下的等级。“礼”就是以上“仁”(亲亲)和“义”(尊贤)之秩序、等第的具体化、形式化。

第二,以“克己复礼”为“仁”。“子曰:‘克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?’”(《颜渊》)“克”是“约”的意思,克己是约束、克制、修养自己,复礼是合于礼。“克己复礼为仁”是孔子以前古代志书的讲法,据《左传·昭公十二年》载:“仲尼曰:‘古也有志:克己复礼,仁也’,信善哉。”礼是一定社会的规矩、规范、标准、制度、秩序,用来节制人们的行为,调和各种冲突,协调人际关系。一个稳定和谐的人间秩序总是要一定的礼仪规范来调节的,包括需要有一定的等级秩序、礼文仪节,这是古今中外概莫能外的事情。礼随着时空的变化而变化。孔子重礼执礼,发掘礼之让、敬的内涵,一方面肯定“克己复礼”,主张“博学于文,约之以礼”(《雍也》),即以礼修身,强调教养的重要性;另一方面则转向内在的道德自我的建立,强调“为仁由己”。儒家的学问是“为己之学”,而不是做样子给别人看的“为人之学”。

孔子激赏子夏由“绘事后素”而悟及“礼后”(礼的形式之背后的人的真性)。没有仁的礼乐,只是形式教条,虚伪的仪节,支配性的社会强制,使人不成其为真实的人。这正是孔子要批评的。孔子说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”“林放问礼之本。子曰:‘大哉问!礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易(易在这里是铺张的意思)也,宁戚。’”(《八佾》)“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《述而》)这里指出了礼乐形式的背后是生命的感通、人内在的真情实感和道德自觉。“仁”道及其标准并不远离我们,现实的人只要有自觉,只要想去行仁,仁就在这里了。道德是真正显示人之自我主宰的行为,是自己对自己下命令,是“由己”,而不是“由人”,即不是听任他律的制约或他力的驱使。孔子是世界上最早认识道德主体性和道德自由的文化伟人之一。当然,这并不抹杀礼的积极意义,礼是社会的节与度,使君子的行为保持一定的节与度,亦有助于道德的主体性、自律性原则的建立。合于礼、实行礼的过程是人性化的过程,是“仁”(内在性的道德)在特殊社会条件下的外在表现。孔子维持了仁与礼之间的创造性紧张,这是培养君子人格,从事道德的自我修养的很好的方法。由上可知,“仁”的第二义是修己,通过实践礼而有教养,同时不拘泥于礼,努力体认礼之内核,达到实践仁德的自觉、自愿、自律,挺立道德的主体。

第三,“忠”与“恕”接近于“仁”。孔子说:“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。”(《雍也》)什么是“仁”呢?仁就是自己要站得住,同时也启悟别人,让别人站得住;自己通达了,也要帮助别人,让别人也通达。人们都可以从当下的生活中一点一滴地去做,这是实践仁道的方法。孔子的意思不是通过外在强迫使别人立或达起来,而是创造一种气氛或环境,让人家自己去体验自己的生命,在社会上站得住并通达人间。这才是仁人的品格。

“出门如宾,承事如祭,仁之则也。”(《左传·僖公三十三年》)这是孔子以前的讲法,春秋时人即以“敬”为“仁”的原则之一,敬事与尽忠有关。孔子进而指出的“己所不欲,勿施于人”的“恕”道也是“仁”的原则之一。“仲弓问仁。子曰:‘出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。’”(《颜渊》)“子贡问曰:‘有一言而可以终身行之者乎?’子曰:‘其恕乎!己所不欲,勿施于人。’”(《卫灵公》)君子终身奉行的“恕道”是:自己所不想要的东西,决不强加给别人。例如我不希望别人羞辱自己,那我决不羞辱别人。尊重别人,是别人尊重自己的前提。这里强调的是一种宽容精神与沟通理性,设身处地地为别人着想。

什么是孔子的一以贯之之道?曾子说:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《里仁》)“忠”就是“中”,讲的是人的内心。“人之生也直,枉之生也幸而免。”(《雍也》)人的生存由于正直,不正直的人也可以生存,那是他侥幸地免于祸害。孔

子讲内在的“直”德，就是内不自欺，外不欺人，反对巧言令色，虚伪佞媚。“忠”又是尽己之心，“己欲立而立人，己欲达而达人”。这是内心真诚的直德的不容已的发挥。“恕”讲的则是待人接物，是推己之心，“己所不欲，勿施于人”。综合起来就叫忠恕之道或絜矩之道。实际上，“忠”中有“恕”，“恕”中有“忠”，“尽己”与“推己”很难分割开来，这是仁道的一体之两面。这不仅是人与人之间关系的仁道原则，推而广之，也是国家与国家、民族与民族、文化与文化、宗教与宗教的相互关系的准则，乃至是人类与自然之普遍和谐之道。“仁”的内涵包括物我之间、人人之间的情感相通、痛痒相关。《中庸》曰：“忠恕违道不远。”这里，道指人道，即仁。忠恕未足以尽“仁”，是为仁之方，所以说违道不远。

第四，孔子仁道是人文主义的价值理想。“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。’”（《阳货》）孔子讲“仁”，主要是针对有禄位的诸侯、卿、大夫、士等的，用现在的话来说，主要是对官员和知识分子的要求。“知及之，仁不能守之；虽得之，必失之。知及之，仁能守之。不庄以涖之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以涖之，动之不以礼，未善也。”（《卫灵公》）这里强调了仁德高于聪明才智，强调了严肃庄敬的态度和合理合法地动员百姓的重要性。“仁者安人，知者利仁”（《里仁》）；“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”（《宪问》）；“博施于民而能济众”（《雍也》）；“不患无位，患所以立”（《里仁》）；“节用而爱人，使民以时”（《学而》）。孔子回答子张怎样才能管理政事时，提出了五种美政：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无小大，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”（《尧曰》）五种美政的中心是顺着人民的利益使人民得到幸福的“利民”思想。对于官员、君子，这里提出了德、才、禄、位相统一的要求，而且都是从安民济众的根本出发的。安定天下，主要是使百姓平安。而最使百姓不安的就是官员贪痞腐败，不能“修己”，以及“动之不以礼”，“使民不以时”，即官府以随意的态度使用民力，滥用权力，任意扰民，践踏民意，不顾民生，不能济众施惠，不以庄敬的态度尊重老百姓，爱护老百姓。

在政治与管理哲学上，孔子反对苛政，主张德政。孔子说：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《颜渊》）“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《为政》）可见政治家道德行为的巨大作用与影响。“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。”（《为政》）在管理中光靠政令与刑罚行不行呢？当然可以，但只能治标，不能治本，不能唤起民众的羞耻之心。根本上宜以内在的道德加以诱导，以成文或不成文的规范、制度、行为方

式即“礼”来训练、调教民众，使民众有羞耻感，心悦诚服地归服。

仁道的价值理想，尤其体现在人在道义与利欲发生冲突的时候。孔子不贬低人们的物质利益要求和食色欲望的满足，只是要求取之有道，节之以礼。“君子义以为质，礼以行之，逊以出之，信以成之。”(《卫灵公》)“君子喻于义，小人喻于利。”“不仁者不可以久处约(穷)，不可以长处乐。”“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”(《里仁》)升官发财，是人人所盼望的；然而不用正当的手段去得到它，君子也不接受。君子没有吃完一餐饭的时间离开过仁德，就是在仓促匆忙、颠沛流离的时候，都与仁德同在。人生存的价值就在于他能超越自然生命的欲求。“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已矣。”(《学而》)

孔子有自己的终身之忧和终身之乐：“君子谋道不谋食”，“忧道不忧贫”(《卫灵公》)；“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”(《述而》)他的快乐，是精神的愉悦。他赞扬颜渊穷居陋巷，箪食瓢饮，“人不堪其忧，回也不改其乐”(《雍也》)。“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”(《述而》) 同时，孔子提倡追求人生修养的意境，游憩于礼、乐、射、御、书、数六艺之中：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”(《述而》)“兴于诗，立于礼，成于乐。”(《泰伯》)“知者乐水，仁者乐山。”(《雍也》)孔子的“吾与点也”(详见《先进》)之叹，表达了儒家在入世情怀中，也有潇洒自在的意趣。

孔子提出的道义原则、仁爱忠恕原则，仁、义、礼、智、信等价值理想，是中国人安身立命、中国文化可大可久的依据。这些价值理想通过他自己践仁的生命与生活显示了出来，成为千百年来中国士人知识分子的人格典型。

第五、孔子之“仁”的不同层次。“仁”这个范畴有不同的层次，高一层次的、作为人的最高标准、最高道德原则、最高精神境界和价值理想的“仁”，可以统摄作为社会普遍道德规范的、与义、礼、智、信并列的仁。

“仁”有时是指的“仁人”、“仁者”。仁者的境界，以至善至美的“圣”(圣人、圣王)为最高。在特定的语境中，孔子视“圣”与“仁”为同一境界，最高人格境界。这是理想的近乎完美无缺的仁人，在现实中是很难达到的。所以，孔子在这一层次上从不轻许人(包括他自己)为“仁”。第二层次的仁人叫“成人”(全人)。孔子为子路指出了贤者所能达到的人格目标，说如果兼有臧武仲之智、公绰之不欲、卞庄子之勇、冉求之艺，即集智慧、清廉、勇敢、多才多艺于一身，再节之以礼，和之以乐，使德成于内而文见乎其外，就是“成人”了。这是具有现实性的，通过实践可以达到的德才技艺兼备、全面发展的人，也就是人们常

说的贤人。孔子也指出了这种人格的普遍标准："见利思义，见危授命，久要不忘平生之言"(《宪问》)。第三层次的仁人叫君子，是超越于自然人的道德人，即与小人儒相区别的君子儒。贤人与君子都是现实人，都有自然欲求，只是在精神境界的追求上超越了自然与功利。

第三节 方 法 论

孔子有一系列的人性修养方法、教育方法和思想方法，并提出了方法论的诸原则。孔子说："性相近也，习相远也。"(《阳货》)就"性"与"习"比照，他肯定人的品质差异往往在"习"而不在"性"，认为后天文化教育环境使人与人之间有了较大的差别。这是"有教无类"和"举贤才"思想的人性论根据。教育是一种有目的、有计划、有导向的环境影响，它的力量比一般自发的环境影响的力量更强。这就肯定了后天教育的必要性和可能性，无论道德教育、知识教育都是如此。作为一位教育大师，他看到了人的性情和人的智力的某些先天的差异，承认有"上智"与"下愚"的区别。"生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。"(《季氏》)意思是说，人的悟性、资质有高低之分，肯钻研的人与不肯学习的人有品级的差别。"生而知之"，指悟性、天资高，在经验知识、技艺的某一方面，有人特有悟性，特别敏锐，在德性之知方面，人们一般都有先天的能力，有人先天私欲少，蒙蔽少，则易于了悟为人之本。"学而知之"，无论就经验知识之知或道德之知来说，主要还是靠后天的习得与反复训练，不断解蔽。孔子现身说法："我非生而知之者，好古，敏以求之者也。"(《述而》)在知性、德性两方面，他向慕古代圣贤的人格和文化遗产典籍，勤奋敏捷地学习、体验。孔子还说：爱好仁德而不好学习，容易被人愚弄；好耍聪明而不好学习，容易放荡不羁；秉性诚实而不好学习，容易被人利用使自己受害；过于直率而不好学习，其弊病是说话尖刻刺人；爱好勇敢而不好学习，容易闹出乱子；爱好刚强而不好学习，其弊病在狂妄自恃。孔子指出，如果人们不接受后天的教育，不努力学习，就不能形成仁、智、信、直、勇、刚等各种好的品质，或者使有这种品质的人渐渐流向片面，产生愚、荡、贼、绞、乱、狂等不良后果。

孔子一生"学而不厌，诲人不倦"，"发愤忘食，乐以忘忧"(《述而》)，活到老，学到老，教到老。他主张立志有恒、克己内省、改过迁善、身体力行。他提倡学无常师，要善于向别人学习："三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。"(《述而》)这包括观察、学习别人正反面的经验。他很虚心，"每事问"，又提倡老实坦诚的学风："知之为知之，不知为不知，是知也。"(《为政》)"敏而好学，不耻下问，是以谓之文也。"(《公冶长》)他强调学习要反复温

习与实践："学而时习之"(《学而》)，"温故而知新"(《为政》)。他主张学习与思考相结合："学而不思则罔，思而不学则殆。"(《为政》)他强调多闻多见，善于存疑，不勿忙下结论，不盲干："多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。"(《为政》)

在思想方法上，孔子尊重客观事实，反对主观偏执。"子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我。"(《子罕》)这是为了防止私意揣测、绝对肯定、拘泥错谬、自以为是。

在一般方法论上，孔子主张"中庸"。孔子说："中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。"(《雍也》)"中庸"是道德修养的最高境界，一般人很难达到。"中庸"又是普遍的方法学。"庸"有三义，一是"平常"，一是"不易"，一是"用"。"中"指适中，中和，不偏不倚、无过无不及的标准。"子贡问：'师与商也孰贤？'子曰：'师也过，商也不及。'曰'然则师愈与？'子曰：'过犹不及。'"(《先进》)师是颛孙师，即子张。商是卜商，即子夏。子张处事有点过分，子夏处事有些赶不上，过分和赶不上同样不好。在文质关系上，孔子主张："质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。"(《雍也》)这是文质关系的中道。孔子评论《关雎》"乐而不淫，哀而不伤。"(《八佾》)这是哀乐情感表达的中道。孔子的弟子说孔子"温而厉，威而不猛，恭而安"，这是性情、仪表上的中道。中庸之道不是不要原则，不是迎合所有的人，那是滑头主义的"乡愿"。孔子说："乡愿，德之贼也。"(《阳货》)

《礼记·中庸》引孔子的话说："君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。"随时符合标准，那标准其实也是与时迁移的。如果一定时空条件下的"礼"是标准与原则的话，"时中"的要求是指与时偕行，与时代的要求相符合。"立于礼"，符合礼，不是机械地拘执僵死的教条、规范。孔子提出了"权"，即通达权变的思想，强调动态的平衡统一，原则性与灵活性的统一。

孔子的弟子有子说："礼之用，和为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。"(《学而》)以一定的规矩制度来节制人们的行为，调和各种冲突，协调人际关系，使人事处理恰到好处，这是礼乐制度的正面价值。礼使社会秩序化，乐使社会和谐化。礼乐教化的人文精神是人与人、族与族、文与文相接相处的精神，或"以人文化成天下"的精神，"天下一家"的精神。"礼之用，和为贵"是协和万邦、民族共存、文化交流融合并形成统一的中华民族、中华文化的基础。

其"中和"、"中庸"的原则在美学和艺术学上也有反映。孔子赞美《韶》、《武》等乐曲，提出了"尽善尽美"的美学原则。据近年上海博物馆藏战国(前475—前221)楚竹书《孔子诗论》载："诗无吝志，乐无吝情，文无吝言。"吝，含有舍不得的意思。这里讲《诗》的目的与功能，是把藏而未达的志，未发的情、言抒发出来。孔子讨论了《葛覃》、《关雎》等国风中十多篇歌咏"情爱"的名篇，

称道“情爱”思想的抒发。他说《葛覃》这首诗感念老师、父母，从中可以看出早期民间淳朴的民风、民性。“见其美，必欲反”，即返回源头，报答养育之恩。关于《关雎》，孔子指出“以色喻于礼”，“反纳于礼”，即把好色之心引导到礼的节度之内，与“《关雎》，乐而不淫，哀而不伤”（《八佾》）的主张相呼应。

孔子有“叩其两端而竭焉”的方法（《子罕》），即不断地从两个不同的方面去启发问题，又提倡“执其两端，用其中于民”，在两个极端之间找到动态统一平衡的契机，具体分析，灵活处理，辩证综合。

思考题

1. 试论孔子是如何把对天命的敬畏与人的内在的道德性及人对生命价值的追求结合起来的。

2. 请您谈谈孔子“仁”学思想的要旨及其现代意义。

3. 试谈孔子哲学的方法论。

第三章　老　子

关于老子其人，历史上有不同的说法。司马迁的《史记》中记载了三个老子：老聃、老莱子、太史儋。前两位是春秋末期人，约与孔子同时。后一位是战国时人。学术界一般认为老子是老聃（大约生于前581年，或前571年，卒年不详）。他姓李名耳，字伯阳，谥曰聃。楚国苦县（今河南鹿邑）人。老聃的家，世代为周史官。他曾做过周朝"守藏室之史"（管理藏书的史官）。后因避内乱，他隐归故里。一说老子离开王畿时，守关长官、也是他的好友尹喜，请他写下了后世称为《老子》的书。《史记》本传是这样记载的："老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：子将隐矣，强为我著书。于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。"老子学问渊博，相传孔子非常敬重老子，曾经向他请教过周礼。老子是我国著名的哲学思想家，道家代表人物，后又被奉为道教的鼻祖。

今传本《老子》分上下篇，约五千余言，是用韵文写的哲理诗。估计最早的《老子》出现在春秋末年或战国初年，开始的文字不一定有五千字。《老子》文本在传衍过程中不断经过人们口耳相传，笔之于简帛，不断加工、编排、整理、丰富，最后形成了西汉河上公本。河上丈人作《老子注》（又名《老子章句》），将其分为八十一章，前三十七章为《道经》，后四十四章为《德经》，故有《道德经》之名。流传下来的通行本，除河上本外，著名的还有汉代严遵的《道德指归论》，三国时王弼的《老子注》，还有唐代傅奕的《道德经古本编》等，以王弼本影响最大。

战国末年的韩非子曾写过《解老》、《喻老》，从韩非子的这些注解中，我们可知西汉前的《老子》文本（至少是韩非子读过的那一种），是《德经》在前，《道经》在后的。很有意思的是，1973年，湖南长沙马王堆三号汉墓出土了大量的古佚书，震动了世界。其中有帛书《老子》甲乙两种抄本。帛书《老子》甲乙本分别流行于战国末年、西汉初年。两种抄本内容大致相同，均是《德经》在前，《道经》在后，部分章次、文字不同于今本。

1993年，湖北荆门郭店一号楚墓出土了十数种先秦儒家、道家古佚书，再次震动了海内外。其中有《老子》甲乙丙三组，三组总和只有一千七百字，相当于帛书本、今本的三分之一，章序与今本、帛书本有较大出入，文字也有不同。郭店简本《老子》是战国中期的一种传本或者是摘抄本，距离古本《老子》又近了一步。简、帛本《老子》的出土，解决了老学史上许多聚讼不已的问题，使我

们对《老子》一书的编排次序和文字的衍变，有了新的认识。从简、帛、今本的比较中，可知今本的一些章，例如四十六章、六十四章等，原是相对独立的几部分，后来逐渐拼合起来形成为一章的。帛书本对此前的传本作了调整、加工，并吸纳了汉初以前对《老子》的解释，奠定了《老子》通行本的基本结构和内容。

第一节 “道”之体

老子哲学体系的核心是“道”。“道”的本意是道路。春秋时期的文献中，多次提到“天道”、“天之道”、“人道”等概念。老子的贡献是把“道”抽绎出来，使之成为一个独立的哲学形上学的范畴。什么是“道”呢？《老子》一书并没有正面地界定它，但留下了不同层面的说明、暗示、隐喻，让人们去体验并接近“道”。

一、道具有形而上的品格，道是宇宙的本源

《老子》中的“道”是真实存在的浑然一体的东西，没有具体形象，也没有名字：

> 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰返。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》二十五章，下引《老子》只注章序。[①]）

这里表述的是，有那么一个东西，或有那么一种状态，先于天地而生，混沌不清，无声无形，自古及今独立存在，没有改易。它不停息地、周而复始地运行，可以作为天地万物的根源。我们或者可以勉强称它为“道”或者“大”。“大”则逝去，逝去则遥远，遥远则又返归还原。道、天、地、人，是宇宙间最重要的存在，人只是其中之一。人效法地，地效法天，天效法道，道则自然而然，即以自己原初的那个样子、那种状态为法则。“先天地生”，“独立而不改”，表明“道”是独立的，无对待的，无生灭的，不依于现象世界的。这个“先”，不是时间的先后，而是逻辑的先在。这表明了“道”的形而上的性格。

“道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”（一章）这里涉及“道”与“名”、“道”与“有”“无”、“道”与万物

---

① “王亦大”、“王居其一”中的“王”，有的传本作“人”。郭店楚简《老子》甲组中，“有物混成”为“有状混成”。“独立而不改”的“改”字，郭店简、马王堆帛书乙本为“垓”，界限之意。“不垓”，即无限。以下《老子》文本的今译，部分借用了任继愈：《老子新译》修订本，上海古籍出版社，1985年。

的关系。“徼”指边界，即事物间的界限，也可引申为端倪。“玄”谓幽深难测。“道”是整体性的，它在本质上既不可分割，也不可界定、言说。“道”是无限的，不可以用有限的感观、知性、名言去感觉、界说或限制。可以言说、表述的“道”与“名”，不是永恒的“道”与“名”。“无名”是万物的本始、源泉；“有名”是各种现象、事物的开端。这表明“道”也是先于语言概念的。无欲之人才能体悟“道”的奥秘，利欲之人只能认识事物的边界或表层。“道”与“无名”是同一个东西的两个不同的名称，都叫做“玄”。“无名”是无形无限的宇宙本体，“有名”是有形有限的现象世界。通过两者之间的变化，人们可以探索深沏幽微的宇宙本体和奥妙无穷的现象世界的门户。

二、道是精微深远的

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众父之状哉？以此。（二十一章）

“以阅众甫”，帛书《老子》甲乙本均作“以顺众父”，“父”“甫”互通。“众父”是万物的开端、本始。容即搈，是动的意思。大德的动作，只遵从于“道”。“道”这个东西，是恍恍惚惚的。恍惚之中有形象，恍惚之中有万物。深远幽暗啊，这里面有精微的东西。这种精微的东西是真实的，可以验证的。从古至今，“道”的名字不消逝，以此追溯万物的本始。“道”的幽隐微妙与它是形形色色、纷繁复杂的世界的本体有关。它是超现象的绝对。同时，它又是创生万物的母体、根源。

“道”不是现象，是不可以被感知的：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。[一者]，其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”（十四章）“一者”，据帛书甲乙本补。“绳绳”（音敏），帛书甲乙本均作“寻寻”，音同，指连续不绝貌。“执古之道”，帛书甲乙本均作“执今之道”，不妥。这是说，“道”是不确定的，人们看不见、听不到、摸不着，因此把它叫“夷”、“希”、“微”。人们很难探究这三者的区别，它们是混为一体的。“道”不是感官的对象，表明了“道”的超越性。这个“一”，它的上面并不明亮，它的下面并不暗昧。它连绵不绝，难以名状，复归到没有任何现象事物的状态。这就是没有形状的形状，没有形体的形象，叫做“惚恍”。迎着它，看不见它的前头；跟着它，看不见它的后头。把握古代的“道”，驾驭今天的现象世界，能推知万物的本源，这就可以体认“道”的规则了。

三、道是“一”、“朴”、“谷”，有无限性

从上面可知，“道”有时也用“一”来加以表示。“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”（三十九章）“贞”，帛书甲乙本作“正”。自古以来得到“一”即“道”的，天得到了就清明，地得到了就稳定，神得到了就有灵气，河谷得到了就充盈，万物得到了就生长，侯王得到了就能成为天下主。反之，如果得不到“一”或“道”，情况就非常危险。“一”有时又指“道”的展开，如“道生一”云云。由“一”可能生成为多，由潜在可以变为现实。

“道”本“无名”，若勉强取一个名字，“朴”也是“道”的名称之一。“道常无名。朴虽小，天下莫能臣也。”（三十二章）郭店简本：“道恒无名，朴虽细，天地弗敢臣。”“朴”是未经人工雕琢的东西，虽然细小，然而天地却不敢支配它。

“道”又被形象化地比喻为“谷”、“谷神”、“玄牝”：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”（六章）“道”如山谷一样。山谷是空虚的，唯其如此，才能永远存在并具有神妙莫测的功能。“牝”是雌性牲畜的生殖器，泛指雌性。玄牝，意为万物最早的始祖，也即是“道”。“谷”、“牝”的门户，是天地的发生、发源之地，绵绵不绝好像存在着，其作用无穷无尽。

“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”（四章）“冲”就是“盅”，指空虚。“道”像深渊一样，好像是万物的宗主，但又不是万物的宗主，它不露锋芒，超脱彼此分别、利害计较的纷扰，含蓄其光耀，混同于俗尘。它模糊混沌，似亡而实存。我不知产生它的根源，好像出现在上帝之先。“天地之间，其犹橐龠欤？虚而不屈，动而愈出。”（五章）“橐龠”是鼓风用的风箱。天地不正像风箱一样吗？它是空虚的，而它蕴藏的风却无穷无尽，越作用，风量越大。

四、初论老子之“道”

现在我们可以初步领会“道”的主要性状了。“道”是原始浑朴、混沌未分、深远精微、连绵不绝的状态。“道常无名”、“道隐无名”、“大象无形”。它无名、无知、无欲、无为且无形、无象、无声、无体，乃“无状之状”、“无物之象”。用“无”来表示本体的“道”，除表明“道”与现象世界的差别之外，更表明“道”以虚无为用，亦表明老子的表述方式是否定式的、负的方式，不是肯定式的、正的方式。

“道”，古往今来，独立地、不停息地、周而复始地按自己的样态运行、流转。它是整体，又是大化流衍的过程及其规律。它是自然流行的，没有情感、欲望、意志，不是人格神。它是天地万物（即有名、有形、有限的现象世界）的本始、根

源、门户、母体，是其根据、本体。现象世界发源于、依据于道又返归于道。人们勉强地可以称它为“道”、“大”、“一”、“朴”，或比喻为山谷、玄牝。它是空虚的、不盈满的，因此有无限的神妙莫测的功能、作用，其活动的时间、空间、能力、效用是无穷尽的。但它决不有意造作，决不强加于人（或物），而是听任万类万物各遂其性，各按本己的性状自然而然地生存变化。正因为“道”是空虚的，没有被既定的现实事物或种种制度文明、价值判断、条条框框所塞满、所限定，故而有无限的可能性，无限的作用及其活动的空间。

第二节 “道”之用

一、宇宙生成论

“天下万物生于有，有生于无。”（四十章）“天下万物”，郭店简本和帛书乙本均作“天下之物”。“无名”包含着“有名”，“有生于无”。道生成并包含着众有、万象、万物，但又不是众有、万象、器物的机械相加。老子哲学并不排斥、否定、忽视“有”的层面及种、类、个体自身性的差异，相反，肯定殊相个体自然生存的价值，反对外在性的强力干预及对物之天性的破坏。

“道”的展开，走向并落实到现实。如“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）道产生原始混沌的气体。原始混沌的气体又产生阴阳两种气。阴阳两种气产生中和之气，中和之气则产生万物。万物各自具有阴阳二气，阴气阳气相互摇荡就成为和气。“和”是气的流通状态。道在展开、实现过程中，生成长养万物。从宇宙生成论的进路来看，个体事物的成立有一个过程，如气化、凝聚的过程。以下我们还将看到，老子哲学除了可以从本体论的进路理解虚无之“道”乃万物所以为万物之形而上的根据外，还可以从宇宙生成论的进路来理解老子解释天地万物形成的过程。

二、道与德，体与用，虚无为用

老子不仅讲“道”，而且讲“德”。德者，得也。“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”（五十一章）就是说，自然天道使万物出生，自然天德使万物发育、繁衍，它们养育了万物，使万物得以以一定的形态、禀性而存在、成长，千姿百态，各有特性。所以，万物没有不尊崇“道”而珍贵“德”的。“道”之所以被尊崇，“德”之所以被重视，并没有谁来强迫。它是自然而然的。“道”使万物生长，“德”使万物繁殖。它们使万物生成、发展、结果、成熟，对万物爱养、保护。它们生养了万物而不据为己有，推动了万物而不居功自恃，统领、管理万物而不对万物强加宰制、干预，这才是最深远的“德”。一般说来，“道”成就了万物

之“德”，“德”代表了“道”，内在于千差万别的个别事物之中。

按这种思路，老子亦肯定文明建构、人伦生活，如说：“始制有名”（三十二章）；“朴散则为器，圣人用之则为官长。故大制不割。”（二十八章）社会的伦理生活、文明制度，按自然条理生成并无害处，有害的是，人为作用的强化，或执定于种种区分，将其固定化、僵化，则会破坏自然之道。老子肯定道德的内在性，反省文明史，批评礼乐和伦理道德的形式化，亦与此一致。例如说：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首……”（三十八章）。毋宁说，老子肯定的是真正的道德仁义。老子知道，到了强调礼的时候，一定是“礼”的秩序发生危机的时候。

由上可见，道之“体”与道之“用”的密切联系。“道”的功用，“道”的创造性，源于道之体的虚无、空灵、不盈，也就是不被既成、既定的、常识的、合理的、现实的、规范的东西所塞满、窒息，因而能在“有无相生”（二章），即“无”与“有”、“道”与“德”在相对相关、相反相成的过程中创生新的东西。这里的“有无相生”的“无”，与前面作为“道”的代词的“无”是不同的，有层次上的区别。“道”是“有”与“无”的统一，是超乎相对待的“有”与“无”之上的绝待。作为“道”的代词的“无”，是万物的本体、最高的原理。“有”与“无”是“道”的双重性，是从作用上显示出来的。老子讲境界形态上的“无”，或者讲“有”，大体上是从作用上讲的。在宇宙、现象世界生成的过程中，“有之以为利，无之以为用”（十一章），即“有”提供了客观便利的条件基础，但“有”一定要在“无”的创造性活动作用、力量及活动作用的空间（场域）或空灵境界中，与“无”相结合，才能创造出新的有用之物，开辟出新的天地。正是在这一背景下，老子讲“道常无为而无不为”（三十七章）。实有之用是有限之用，虚无之用是无限之用。无用之用乃为大用。老子的道体具有超越性、绝对性、普遍性、无限性、圆满性、空灵性。

三、反者道之动，弱者道之用

一方面，老子以虚无为用。另一方面，老子又以反向为用。老子认为，“道”的变化、功用有一定的规律：“反者，道之动；弱者，道之用。”（四十章）意思是，向相反的方向变化发展，是“道”的运动；柔弱，是“道”的作用。举凡自然、社会、人生，各种事物现象，无不向相反的方向运行。既如此，柔弱往往会走向雄强，生命渐渐会走向死亡。老子看到事物相互依存、彼消此长的状况。

“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”（二章）人们都知道美之所以为美，善之所以为善，那也就知道丑恶了。有无、难易、长短、高下、音声、先后都是相对的，相比较而存在，相辅相成，相互应和。“贵以贱为本，高以下为基。”（三十九章）“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”（二十二

章)受得住委屈,才能保全;经得起弯曲,才能伸直;洼下去,反而能盈满;凋敝了,反而能新生;少取,反而能多得;多得,反而迷惑。《老子》书中特别注意物极必反的现象:"祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏。孰知其极?其无正?正复为奇,善复为妖"(五十八章);"物壮则老"(三十章);"强梁者不得其死"(四十二章);"甚爱必大费,多藏必厚亡"(四十四章)。

人之生也柔弱,其死也坚强。万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱者生之徒。是以兵强则不胜,木强则折。强大处下,柔弱处上。(七十六章)

老子认识到事物发展的极限,主张提前预测设计,避免事物向相反的方向发展,防患于未然,因而提出了"不争"、"贵柔"、"守雌"、"安于卑下"的原则。他主张向水的品格学习:

上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治,事善能,动善时。夫唯不争,故无尤。[①](八章)

天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。……正言若反。(七十八章)

知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,常德不离,复归于婴儿。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴。(二十八章)

柔弱之水可以冲决坚强之石,弱可以胜强,柔可以克刚,新生的、弱小的事物能够战胜腐朽的强大的事物。老子看到强大了就接近死亡,刚强会带来挫折,荣誉会招致毁辱,因此安于柔弱、居下、卑辱。他提出"去甚、去奢、去泰"(二十九章)的主张。老子所谓"玄德"和"常德",即深远、永恒的本性,如山谷、沟溪、赤子,乃在于它具有超越性和本真性,即超越了一定社会的等级秩序、道德准则和善恶是非,摆脱了人为的沾染,真正回复到人的本然的纯粹的性状,这才是人应持守的本性或品德。

面对万事万物之走向自身反面的不可逆转性,老子提出居弱守雌的方法,从而使自身在万物轮转之必然中立于不败不衰之地。从这一意图来看,老子哲学有着积极的意义。按这一思路,老子主张以一定的谋略使敌方陷于失败:"将欲歙之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之。是谓微明,柔弱胜刚强。"(三十六章)"歙"是收敛的意思。"固",读为"姑",姑且、暂且的意思。

老子主张从细小、容易的事情做起,注意观察事物发展变化的征兆、程度,

① "与善仁",帛书乙本作"予善天",意即待人要像天一样公平、无私。

把握契机，以免招致大的困难和祸患："图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。"（六十三章）"其安易持，其未兆易谋，其脆易破，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。"（六十四章）事情还在稳定时，容易维持；事情还未显露出迹象时，容易打主意；事情在脆弱时，容易分解；事情在微小时，容易消散。要在事情还未发生时进行预防；要在事情还未紊乱之前进行整治。合抱的大树，生于细小的嫩芽；九层的高台，起于第一筐泥土；人生的道路，从脚下第一步开始。

四、综论老子之"道"

总之，《老子》中的"道"是一个终极实在的概念，它既是形上本体，又是人生的法则。它是整体性的，在本质上既不可界定也不可言说，不能以任何对象来限定，也不能将其特性有限地表达出来。所以，"道"又叫做"无"、"无名"、"朴"、"一"、"大"。它是不受局限的、无终止的、一切事物的源泉与原始浑朴的总体。但"道"绝不是一个抽象的共相，而是一个流转与变迁的过程。它周行而不殆，周流万物，即在循环往复、不断返回本根处的运行中，实现出有形有象的器物世界，即"有名"的世界。"道"是"有名"与"无名"、流变与不变、整体与过程的统一。在一定的意义上，老子之"道"是有与无、神虚与形实的整合。"有"指的是有形、有限的东西，指的是现实性、相对性、多样性；而"无"则是指的无形、无限的东西，指的是理想性、绝对性、统一性、超越性。"有"是多，"无"是一；"有"是实有，"无"是空灵；"有"是变，"无"是不变。"道"具有否定性与潜在性，因而创造并维持了每一肯定与实在的事物。在这一过程中，潜在与现实、否定与肯定、空无与实有、一与多，沿着不同方向发展变化。《老子》启发我们促成潜在向现实、否定向肯定、空无向实有、一向多的方向转化，但在这里，特别要注意"相反相成"、"物极必反"的律动。"道"是阴阳、刚柔等两相对待的精神与物质的微粒、能量、动势、事物、原理的相对相关、动态统合。

第三节　体"道"的工夫与境界

一、为道日损

老子认为，获得知识靠积累，要用加法或乘法，一步步肯定；而体验或把握"道"则要用减法或除法，一步步否定。在他和他的后学看来，真正的哲学智慧，必须从否定入手，一步步减损掉对外在之物占有的欲望及对功名利禄的追逐与攀援，一层层除去表面的偏见、执著、错误，穿透到玄奥的深层去。"为学

日益，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为。”（四十八章）减损知、欲、有为，才能照见大道。“损”，是修养的工夫，是一个过程。我们面对一现象，要视之为表相；得到一真理，要视之为相对真理；再进而层层追寻真理的内在意蕴。宇宙、人生的真谛与奥秘，是剥落了层层偏见之后才能一步步见到的，最后豁然贯通在我们内在的精神生命中。“无为而无不为”，即不特意去做某些事情，依事物的自然性，顺其自然地去做。

郭店简本《老子》并不排斥圣与仁义，其甲组第1—2简：“绝智弃辩，民利百倍；绝巧弃利，盗贼无有；绝伪弃诈，民复孝慈。三言以为使不足，或令之有乎属：视素抱朴，少私寡欲。”通行本《老子》第十九章：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。”帛书甲、乙本则与通行本基本相同。通行本《老子》有“绝圣弃智”、“绝仁弃义”的主张，但目前发现的最早的竹简本《老子》并不直接反对圣与仁义，相应的说法是“绝智弃辩”、“绝伪弃诈”。竹简本《老子》可能是受到邹齐儒者影响的《老子》文本，或者最早的《老子》文本处于儒道两家并未分化的时代，其“道德”的主张，可以融摄“仁义”。以庄子为代表的道家哲学，批评儒家把“仁义”放在“道德”之上，主张“道德”统摄“仁义”。庄子以后，道家意识越强，对《老子》文本则愈加强了“绝圣弃智”、“绝仁弃义”的说法。

其实，老子并不绝对地排斥圣、智、仁、义、学问、知识，但显而易见的是，他十分警惕知、欲、巧、利、圣、智、仁、义对于人之与生俱来的真正的智慧、领悟力和德性的损伤与破坏，他害怕小聪明、小知识、小智慧、小利益的计较以及外在的伦理规范影响了人之天性的养育，戕害了赤子般的、看似懵懂无知实则有大知识、大智慧、大聪明、大孝慈、大道德的东西。道家以否定的方式（不是从实有的层面上否定），消解知识、名教、文明建制、礼乐仁义、圣智巧利、他人共在等所造成的文明异化和个体自我的旁落。老子批评了儒家的仁、义、忠、孝、礼、智、信等德目，但并不是取消一切德目。老子追求的是真正的道德、仁义、忠信、孝慈。所以从根本上来说，他恰恰是主张性善、仁爱、忠孝、信义的。他相信自然之性为善，返璞归真、真情实感，是最大的善。从这个意义上来说，老子也是人性本善论者。他对人性抱有很高的希望。

二、涤除玄鉴

戴营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄监，能无疵乎？爱民治国，能无知乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？（今本十章[①]）

① 据帛书甲乙本校改。

“戴”，保持之意，通行本作“载”，据帛书甲、乙本改。营，魂，指精神。魄，指身体。专，转，即运转。“监”，通行本作“览”，帛书甲本作“监”，即古“鉴”字。“玄监”即玄妙的镜子，指人们的内心。“涤除玄监”即洗去内心的尘垢。“天门”，指修炼之人的头顶处，与天之气相接通的穴位。这一章是说，保持形体与精神的统一，能使之不分离吗？运转气血使筋骨柔和，能做到像婴儿一样吗？把心中的尘垢（私欲和区分彼此的小智等）清除出去，能做到使心没有瑕疵吗？爱民治国，能不要小聪明吗？与天之气相接通、相闭合的一生，能甘居柔雌的地位吗？聪明通达，能做到超越知识吗？在老子看来，知与欲，理智的或价值的分别，使人追逐外在之物，容易产生外驰之心，加深物、我、人、己的隔膜，背离自然真性。老子认为，德养深厚的人，如无知无欲的赤子婴孩，柔弱平和，身心不分离，这才合于“道”，而强力、盛气、宝贵、欲望与思虑太多，则不合于“道”。

郭店简乙组3—5简：“绝学无忧。唯与阿，相去几何？美与恶，相去何若？人之所畏，亦不可以不畏。”帛书乙本第234上行至236上行（甲本与之大体相同）：“绝学无忧。唯与呵，其相去几何？美与恶，其相去何若？人之所畏，亦不可以不畏人（人字衍）。恍呵其未央哉！众人熙熙，若飨于太牢，而春登台。我泊焉未兆，若婴儿未咳。累呵似无所归。众人皆有余，（据甲本，此处脱‘我独遗’三字）。我愚人之心也。蠢蠢呵，俗人昭昭，我独若昏呵。俗人察察，我独闵闵（甲本作闷闷）呵。忽呵其若海，恍呵若无所止。众人皆有以，我独门（门字衍）顽以鄙。吾欲独异于人，而贵食母。”

以上所引帛书与通行本二十章大体相同。“太牢”，古代祭祀，牛羊豕三牲具备，称为太牢，这里指盛宴。本章主旨仍然是要超越学问，除去忧虑。一切的分别，包括善恶的分际，在作者看来，与应答或呵斥之声相差不多。这里所描写的是得“道”之人“大智若愚”的状态。除了畏惧之心与大家一样，其他之事，都与众人不同。对于喜怒哀乐，我独无动于衷；比起别人的精明强干、善于分辨，我却显得那样的愚蠢、昏庸、笨拙。

三、至虚守静

郭店甲组第24简：“至虚，恒也。守中，笃也。万物并作，居以须复也。天道云云，各复其根。”今本十六章：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命；复命曰常。知常曰明；不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”意思是说：致力于“虚”要经常要彻底，也就是不要让太多现存的、人云亦云的知识、规范、利害、技巧等充塞了头脑，要用否定的方式排除这些东西，激活自己的头脑，使自己保持灵性、敏锐，有自己独立运思的空间。“守中”也是“守虚”、致虚。“守静”即保持娴静的、心平气和的状态，排除物欲引起的思虑之纷扰，实

实在在地、专心地保持宁静。这也是随时排斥外在之物的追逐、利欲争斗等引起心思的波动。“观复”,即善于体验万物都要回复到古朴的根本,回复到生命的起点、归乡与故园的规律。“观”就是整体的直观、洞悉,身心合一地去体验、体察、观照。“复”就是返回到根,返回到“道”。体悟到“道”的流行及伴随“道”之流行的“物”的运行的这一常则的,才能叫“明”(大智慧)。反之,不识常道,轻举妄动的,必然有灾凶。体悟了“道”的秉性常则,就有博大宽容的心态,可以包容一切,如此才能做到廓然大公,治理天下,与天合德。与“道”符合才能长久,终身无虞。通过“致虚”、“守静”到极致的修养工夫,人们达到与万物同体融合、平等观照的大智慧,即与“道”合一的境界。故,至虚,守静,观复等,是修养工夫,亦是人生境界。

四、澄明境界

老子认为,洞见、察识富有万物、雷动风行的殊相世界,需要主体摆脱诸相的束缚,脱然离系,直探万有的深渊,因为存在的终极根源在寂然至无的世界;而且习气的系缚、外物的追索、小有的执著,会导致吾身主宰的沉沦,吾与宇宙同体境界的消亡。因此,老子主张“挫锐解纷”、“和光同尘”、“谷神不死”、“复归其根”、“为学日益”、“为道日损”、“无为而无不为”、“无用而无不用”。这些话语论证滞留物用、执著有为对于心体的遮蔽,论证摄心归寂、内自反观、炯然明觉、澄然虚静的意义,着重强调了人生向道德和超越境界的升华。

按照老子的道德理想、道德境界、人生智慧和人格修养论,他推崇的美德是见素抱朴、少私寡欲、贵柔守雌、慈俭谦退、知足不争、致虚守静、清静无为、返璞归真。老子以此为至圣与大仁。这是老子对人生的感悟,也是对春秋末年贵族阶级奢侈生活的批判,对贵族社会财产与权力争夺的沉思,对财产与权力崇拜和骄奢淫逸的警告。老子通过冷静观照,提示了淡泊宁静的生活旨趣,看到逞强、富贵、繁华、暴利、暴力、权势、浓烈的欲望、奢侈、腐化、夸财斗富、居功自恃、骄横等的负面。故老子的解构与孔子的建构有异曲同工之妙。

先秦儒家是“天”或“仁”或“诚”的形上学,“天”、“仁”、“诚”是创生万物的超越根据。在此背景之下,儒家肯定“有”,也就是现实的日用世界。儒家的天道与性,其刚健、清静、澄明的精神,亦相当于“无”。道家之“道”,也是生成万物的超越根据,它涵括了“无”与“有”之两界、两层。道家以“无”设定真实的本源世界。就道体而言,道是无限的真实存在实体;就道用而言,周溥万物,遍在一切之用。道之全体大用,在“无”界中即用显体,在“有”界中即体显用。“有”界是相对的现象世界,“无”界是超越的精神世界,绝对的价值世界。相对的“有”与绝对的“无”相互贯通。这是就两界而言的。若就两层而言,“无”是心灵虚静的神妙之用,是“道”之作用层;“有”是生、为、长养万物之利,是道之现

实层。庄子《天下》赞扬关尹、老聃“建之以常无有”。“建之以常无有”是真正的哲学智慧。道家这种既无又有、既相对又绝对、即妙用即存有之双向圆成的玄道，启发了后世魏晋玄学、宋明道学（理学）之即体即用、即无即有的模型。但道家之道的现实方式是负的方法、否定的方式，是“不”“反”“复”，即通过虚无保证存有，通过不有、不恃、不宰、不争、贵柔、守雌、去生、不为，来长养万物，那么这种“有”其实也是虚有。道家形上学的重心是“无”，是“道冲”，“用之或不盈，渊兮似万物之宗”，是不生之生、不有之有、不长之长、不用之用、不宰之宰、不恃之恃、不为而为。“无”之本体论是一种特殊的睿智，强于境界的品格而弱于现实的品格。

道家强调无用之用；儒家强调有用之用。儒家之“有”“用”，即建构人文世界，以人文化成天下；道家之“无”“用”，则要从人文世界中超越出来，回归到自然而然的自然境界。道家把“无”作为“道”最崇高的性相；儒家把“有”作为“道”最崇高的性相。

道家之“无”在道德论、道德境界及超越境界的慧识是值得发掘的。尽管道家以虚无为本，柔弱为用，弱于“有”之层面（人文、客观现实世界）的能动建构，但在人生境界的追求上，我们对于道家破除、超脱有相的执著，荡涤杂染，消解声色犬马、功名利禄的系缚，顺人之本性，养心之清静方面，则不能不加以肯定。虚、无、静、寂，凝练内在生命的深度，除祛逐物之累，正是道家修养论的一个重要方面。这种“无为”、“无欲”、“无私”、“无争”，救治生命本能的盲目冲动，平衡由于人的自然本性和外物追逐引起的精神散乱，也是道家道德哲学的基本内容。

思考题

1. 我们如何去理解老子的“道”？
2. 论老子的“无”与“有”。
3. 试谈老子哲学的智慧。

第四章　孙　子

孙武，字长卿，春秋末期人，生卒年月不详，约与孔子同时。孙武是陈国公子完的后裔。公元前672年陈国发生内乱，陈完（敬仲）逃难奔齐，受到齐桓公重用。陈完（后改称田完，陈、田二字，古同音通用）后代在齐国累世为官。至孙武的祖父田书，为齐国大夫，因伐莒有功，齐景公赐姓孙氏，并封地乐安（今山东惠民）。孙武因田家族人谋反作乱，不得不逃往吴国。据《吴越春秋》记载，孙武奔吴后，避隐深居，世人莫知其能，因伍员（子胥）的推荐，得以见到吴王阖闾。据《史记·孙子吴起列传》："孙子武者，齐人也。以兵法见于吴王阖闾。阖闾曰：'子之十三，吾尽观之矣……'"吴国"西破强楚，入郢，北威齐晋，显名诸侯，孙子与有力焉"。

孙武何时向吴王献兵法十三，尚待考释。据银雀山出土汉简《孙子》逸文《吴问》，吴王与孙武讨论晋国六卿"孰先亡，孰固成"问题。孙武对答为：赵氏可以代晋固国，因为赵氏实行了改革，亩大税轻，公家贫，置士少，主佥臣收，以御富民，故可固国。而另几家亩小税重，公家富，置士多，主骄臣奢，冀功数战，故先亡。败亡的次序是：范氏、中行氏、智氏，最后是韩、魏。孙武对分晋之前晋国政治经济形势的分析，虽与后来的历史发展不尽一致（后来是韩、赵、魏三家分晋），但仍可见他作为新兴阶级一员的改革意识和一定的战略眼光。

传世本《孙子兵法》十三篇，是孙武一派兵家的著作，其主要内容和核心思想属于孙武，同时经过他的门生和战国兵家的整理补充。其中描写的战争规模之大，似是战国时代的情况。又全书内容有重复，前后体裁也不尽一致，当系后人整理留下的痕迹。这十三篇是：《计》、《作战》、《谋攻》、《形》、《势》、《虚实》、《军争》、《九变》、《行军》、《地形》、《九地》、《火攻》、《用间》。篇名就是本篇的主题，篇首有"孙子曰"三字。《孙子兵法》[①]传世本最好的注解本为《孙子十一家注》（又名《十一家注孙子》、《孙子集注》），宋代吉天保辑成。

第一节　经之以五事，较之以计

《计》："孙子曰：兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。""故经

---

① 以下简称《孙子》，引述则只注篇名。本章引文与释译，多取郭化若《孙子译注》，上海古籍出版社1984年版。

之以五事，校之以计而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法。道者，令民与上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危。天者，阴阳、寒暑、时制也。地者，远近、险易、广狭、死生也。将者，智、信、仁、勇、严也。法者，曲制、官道、主用也。凡此五者，将莫不闻，知之者胜，不知者不胜。故校之以计而索其情，曰：主孰有道？将孰有能？天地孰得？法令孰行？兵众孰强？士卒孰练？赏罚孰明？吾以此知胜负矣。”战争是国家大事，关系到生死存亡。首先应该明白的是战争的规律，决定战争胜负的主客观条件和因素。

《孙子》提出了五个方面：道——战争的正义性，人心的向背，百姓民众支持与否，是否与君上同心并有牺牲精神；天——自然气候条件，昼夜、晴雨、寒热、四时的变化；地——自然地理条件，路程、地形、地势、地貌等；将——将帅的指挥才能、智慧谋略，信义、慈爱、果敢、严明等品质；法——组织编制、管理、职责、军需供应等规章制度和军纪。只有真正深刻把握并具备这五方面的条件，才算是奠定了打胜仗的基础。同时还要进一步分析比较以下七因素，才可以判断战争的胜负：主上是否贤明，将帅是否有才，是否占有天时地利，法令是否贯彻，军队实力强否，士卒训练如何，赏罚是否分明，等等。

以上是《孙子》开宗明义强调的原则。“道”作为“经”的五事之首，尤显重要。在这里，狭义的“道”指政治，特别是百姓与国君愿望的一致，因为战争总是一定政治的继续，战争必须依赖民众进行；广义的“道”，则指整个战争的规律，包括战争与自然条件，与社会政治、经济、文化等各方面的联系和战争自身的规律，以及在把握这一规律的基础上制定的战略战术原则。“经之以五”的其他四方面和“较之以计”的七方面，都可以视为广义的“道”的展开。

孙子说：“古之所谓善战者，胜于易胜者也。故善战者之胜也，无智名，无勇功。故其战胜不忒。不忒者，其所措必胜，胜已败者也。故善战者，立于不败之地，而不失敌之败也。是故胜兵先胜而后求战，败兵先战而后求胜。善用兵者，修道而保法，故能为胜败之政。”（《形》）这里的“修道而保法”，可以释为修明政治、严守法纪。但从上下文看，善用兵者之道，取胜之道，首先是审慎分析客观条件，包括兵力的众寡强弱，立足于容易胜利的条件下战胜敌人，作十分周密、万无一失的部署，使己方立于不败之地，而不放过使敌失败的机会。胜利的军队，总是千方百计利用各方面条件并做好了充分准备，然后再求战的。

《地形》研究了“通”、“挂”、“支”、“隘”、“险”、“远”六种地形与作战的关系和应对的措施、方法，指出：“凡此六者，地之道也；将之至任，不可不察也。”这是从地形的不同特点出发而研究的战争对策，充分考虑到敌我双方对地形的占领和攻、守、挑战与否及诱敌的方略。同时，凡军队发生“走”、“弛”、“陷”、“崩”、“乱”、“北”等六种情况，不是由于天灾，而是由于将帅的错误。“凡此六者，败之道也；将之至任，不可不察也。”所以，“夫地形者，兵之助也。料敌制

胜，计险阨远近，上将之道也。知此而用战者必胜，不知此而用战者必败。”（《地形》）地形不过只是用兵的辅助条件。准确地判断敌情，相应制定御敌用兵之计，包括计算地形险阨，道路的远近等，是上将军必须把握的原则。这里突出了将帅的指导作用。“故战道必胜，主曰无战，必战可也；战道不胜，主曰必战，无战可也。故进不求名，退不避罪，唯人是保，而利合于主，国之宝也。”（《地形》）一切从战争的实际情况和发展规律出发。必能取胜的，虽然君主说不打，将帅可以坚持去打；不能取胜的，虽然君主一定要打，将帅可以不打。这是从国家整体利益出发的，因而从根本上有利于君主。这种将帅，才是国家的栋梁。

除了提出“上将之道”、“战道”之外，孙子还提出了“知胜之道”、“安国全军之道”。他指出：“故知胜有五：知可以战与不可以战者胜，识众寡之用者胜，上下同欲者胜，以虞待不虞者胜，将能而君不御者胜。此五者，知胜之道也。”（《谋攻》）有判断能力，能判明敌我情况，知道能打胜就打，不能打胜就不打的，可以胜；懂得指挥小部队，也懂得指挥大兵团的，可以胜；国中军中上下利益与共的，可以胜；随时备战，以有准备的军队等待无准备的军队的，可以胜；将有指挥才能，国君不强加干预的，可以胜。“明主虑之，良将修之。非利不动，非得不用，非危不战。主不可以怒而兴师，将不可以愠而致战；合于利而动，不合于利而止。怒可以复喜，愠可以复悦；亡国不可以复存，死者不可以复生。故明君慎之，良将警之；此安国全军之道也。”（《火攻》）对于战争，明智的君主和优秀的将帅必须慎而又慎，不是十分有利，不行动；没有胜利的把握，不用兵；不是迫不得已，不作战。对于战争，国君和将帅切不可意气用事，一定要对国家有利才行动，对国家不利就停止。国亡了不能复存，人死了不能复生。因此，对于战争一定要持负责、审慎、警惕的态度，这是安定国家和保全军队的根本。

孙子还指出用兵之道的奇妙、灵活、辩证，把战争看作是动态的、不停地运动变化的过程。因此，《孙子》所说的“道”，即战争本身运动变化的过程与规律，包含着这一运动过程的辩证性。“兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而示之近。利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之。攻其无备，出其不意。此兵家之胜，不可先传也。”（《计》）用兵是神奇的行动，必须善于伪装，欺骗、诱惑、麻痹、骄纵敌人，声东击西，以逸待劳，随机应变，攻其无备，出其不意。

孙子还十分重视“势”。“势”有位势、动势、能量、物质的运动等含义。《势》指出：“激水之疾，至于漂石者，势也；鸷鸟之疾，至于毁折者，节也。是故善战者，其势险，其节短。势如彍弩，节如发机。”“故善战者，求之于势，不责于人，故能择人而任势。任势者，其战人也，如转木石。木石之性，安则静，危则动，方则止，圆则行。故善战人之势，如转圆石于千仞之山者，势也。”这里强调

在战略上任势、造势，形成巨大的势能，以猛烈的冲击速度和强大的攻击力打击敌人。“势者，因利而制权也。”(《计》)“势”就是利用有利的位势、位能，作机动灵活的变化，形成动势、动能。“造势”就是创造群体优势、力量与速度，如湍急的流水迅猛奔流，如无数大石球突然从万丈高山上滚滚而来。

“孙子曰：‘凡用兵之法，全国为上，破国次之；全军为上，破军次之；全旅为上，破旅次之；全卒为上，破卒次之；全伍为上，破伍次之。是故百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。”(《谋攻》)使敌人全部屈服为上策，消灭其一部分则差一些了。百战百胜只是理想，实际上是做不到的。最高明的办法，是运用谋略，不战而使敌人瓦解或屈服。“故上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。攻城之法为不得已。”(《谋攻》)首先考虑的是政治、外交上的计谋。“故善用兵者，屈人之兵而非战也，拔人之城而非攻也，破人之国而非久也，必以全争于天下，故兵不顿而利可全，此谋攻之法也。”(《谋攻》)这就表现了孙子的政治家的智慧，在备战的前提下，以非战的方式获得“全”胜，是为上策。

在战术上，则必须根据敌我双方兵力众寡强弱的不同，采取不同的方针。“故用兵之法，十则围之，五则攻之，倍则分之，敌则能战之，少则能逃之，不若则能避之。故小敌之坚，大敌之擒也。”(《谋攻》)我方在兵力上占绝对优势，至少多于两倍以上，才可以包围或进攻敌人。我方兵力只多于敌方一倍，还不够，应设法使敌人兵力再分散一些。敌我兵力相等，不期遭遇，则应果断勇猛地打击敌之薄弱部。我兵力少于敌方，则应迅速避开。敌强我弱，则避免决战。能打就打，不能打就走。弱小的军队如果固执坚守，就会被强敌所虏。

《孙子》实际上把这些灵活的战略战术都上升到“道”与“法”即规律的高度。“故曰：知彼知己，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必殆。”(《谋攻》)“知彼知己”，对敌我双方的情况有全面深入的了解，是用兵的最一般的法则。“知吾卒之可以击，而不知敌之不可击，胜之半也；知敌之可击，而不知吾卒之不可以击，胜之半也；知敌之可击，知吾卒之可以击，而不知地形之不可以战，胜之半也。故知兵者，动而不迷，举而不穷。故曰：知彼知己，胜乃不殆；知天知地，胜乃可全。”(《地形》)不仅要深透地了解敌方和己方，而且要懂得天时地利，掌握用兵规律，才不会被敌方所迷惑，并以无穷的变化克敌制胜。《孙子》强调对敌情的了解，认为吝惜爵禄和金钱，以致不能了解敌情，是最不仁慈的人。“故明君贤将，所以动而胜人，成功出于众者，先知也。先知者不可取于鬼神，不可象于事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也。”(《用间》)这都表现了作为军事家的孙子的智慧与对于军事规律的强调和把握。

第二节　避实就虚　奇正相生

《孙子》闪烁着军事辩证法的光辉。孙子学派对于战争中的己彼、主客、虚实、奇正、利害、进退、攻守、勇怯、治乱、安动、久速、迂直、劳逸、众寡、强弱、胜败等一系列矛盾运动都有精到的动态分析。

《孙子》强调"五行无常胜，四时无常位"，指出"夫兵形象水，水之形避高而趋下，兵之形避实而击虚，水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神。"(《虚实》)战争中的机动性很强，必须随时依据敌情的变化而变化，因敌制胜。作战要善于避开敌人的精锐坚实部分，避开敌人的锋芒、动势，巧妙地迫使或诱使敌人分散兵力，造成他们的弱点，我方则集中兵力，乘虚而攻之。"孙子曰：凡先处战地而待敌者佚，后处战地而趋战者劳。故善战者，致人而不致于人。"(《虚实》)我方要先于敌方到达并占领要地，以逸待劳，最终能调动敌人而不被敌人调动。"能使敌自至者，利之也；能使敌不得至者，害之也。故敌佚能劳之，饱能饥之，安能动之。"(《虚实》)我方牢牢地掌握主动权，诱敌以利，使敌方贪利而就我，扰乱敌方，调动敌方。

"出其所不趋，趋其所不意。行千里而不劳者，行于无人之地也。攻而必取者，攻其所不守也；守而必固者，守其所不攻也。""故善攻者，敌不知其所守；善守者，敌不知其所攻。"(《虚实》)"进而不可御者，冲其虚也；退而不可追者，速而不可及也。故我欲战，敌虽高垒深沟，不得不与我战者，攻其所必救也；我不欲战，虽画地而守之，敌不得与我战者，乖其所之也。"(《虚实》)这就是在进退、攻守的问题上采取灵活的方式，出其不意，攻其所不守，突然袭击敌方弱点；同时又巩固所守，守住的是敌方所不攻或无力攻下的地方。我进攻时，敌防御不住；我退却时，敌始料不及。此外还采取围点打援的方式，在运动中歼灭敌人，破坏敌人的防御，或迷惑、干扰敌方的进军路线，使之不能进攻我方。

"孙子曰：'凡用兵之法，将受命于君，合军聚众，交和而舍，莫难于军争。军争之难者，以迂为直，以患为利。故迂其途，而诱之以利，后人发，先人至，此知迂直之计者也。'"(《军争》)这里提出了迂与直、利与患的关系。两军对阵，以夺取先机制敌为最难。以迂回的方式，出其不意到达战略要地，比正面走直路要有利得多。弯路迂回，再诱以小利，可以比敌方更主动。

"故兵以诈立，以利动，以分合为变者也。"(《军争》)用兵作战要以奇异多变的方法，不断地用兵力的分散和集中来变换战术。"故三军可夺气，将军可夺心。是故朝气锐，昼气惰，暮气归。故善用兵者，避其锐气，击其惰归，此治气者也。以治待乱，以静待哗，此治心者也。以近待远，以佚待劳，以饱待饥，此治力者也。无邀正正之旗，勿击堂堂之阵，此治变者也。"(《军争》)这里提出

“治气”、“治心”、“治力”、“治变”的方针，争取主动，先立于不败之地。“夫兵久而国利者，未之有也。故不尽知用兵之害者，则不能尽知用兵之利也。”(《作战》)这里是说旷日持久的战争对国家不利，用兵者必深思战争的利弊。“是故智者之虑，必杂于利害。杂于利，而务可信也；杂于害，而患可解也。”(《九变》)聪明的将帅周全地审视部队在战场上利害的各方面，一面鼓舞士气，增强信心，一面积极预防可能发生的祸患或意外。“故用兵之法，无恃其不来，恃吾有以待也；无恃其不攻，恃吾有所不可攻也。”(《九变》)做好充分的准备，立足于敌人来进犯，使敌人攻不破，打不垮。

《势》说：“凡战者以正合，以奇胜。故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河。终而复始，日月是也。死而复生，四时是也。声不过五，五声之变，不可胜听也。色不过五，五色之变，不可胜观也。味不过五，五味之变，不可胜尝也。战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之?”这是说，敌情千变万化，战术也应千变万化。所谓千变万化，其实主要是正奇交变。“正”是正面对阵的常规战术，“奇”是旁出奇袭的灵活战术。“正”是常规常道，“奇”是非常规非常道。孙子以五声、五色、五味的变化作比喻，强调多变，指出正奇之间相互转变，不可胜穷，强调在正面钳制敌人的同时，出奇兵攻击敌人侧后部弱点。

“乱生于治，怯生于勇，弱生于强。治乱，数也；勇怯，势也；强弱，形也。”(《势》)在战争中，由于多重因素或突发事件对士兵的影响，严明整齐的部队也会发生混乱，士气高昂也可能变成一蹶不振，强盛会变得懒散、衰弱，也可能发生相反的变化。“投之亡地然后存，陷之死地然后生。众陷于害，然后能为胜败。”(《九地》)在万不得已的情况下，士兵陷入危险的境地，反而能拼死奋斗，转败为胜。“故备前则后寡，备后则前寡，备左则右寡，备右则左寡，无所不备，则无所不寡。寡者备人者也，众者使人备己者也。”(《虚实》)

“故知战知地，知战之日，则可千里而会战。不知战地，不知战日，则左不能救右，右不能救左，前不能救后，后不能救前，而况远者数十里，近者数里乎?”(《虚实》)无论是戒备，还是出征，都处在矛盾变化之中，被动地戒备敌人，处处分兵，造成兵力薄弱，反不如兵力集中，使敌人被动地戒备我军。作战出征，往往又不能预料在什么时间、什么地点打，这就容易造成前后左右不能相应的困局。兵不厌诈，“佯北勿从，锐卒勿攻，饵兵勿食”。(《军争》)“敌近而静者，恃其险也；远而挑战者，欲人之进也。”“辞卑而益备者，进也；辞强而进驱者，退也；轻车先出居其侧者，陈也；无约而请和者，谋也；奔走而陈兵者，期也；半进半退者，诱也。”(《行军》)这是说，千万不要被敌方的假象所迷惑，而要冷静地看清其企图。

孙子以全面的、联系的观点看待战争，特别是考虑到政治、外交、财政、粮

秣、物资、运输、道路、气候、地理、人和等因素，君主贤明与否、将帅才能质素、士兵训练情况和士气等，因此能明察战争之胜负。《孙子》又特别突出地分析了战争中各种矛盾运动的变化，反对墨守成规，主张灵活机动的作战方针。同时，孙子在批评军事指挥员轻率、冒进、随意、主观等病症时，又强调了将帅的主观能动性，特别是他们的计谋策划、战争经验，认为应该多谋善断，并善于制造假象，陷敌方于错误，始终把握战争的主动权。总之，《孙子》从多方面探讨了军事规律，尤其以整体、综合和动态流衍的方式把握战争全局，显现了灵活机动的战略战术和谋略权变，充满了辩证的智慧。《孙子》是我国古代兵学的奠基性著作，对春秋时期的战争经验作了哲学层面的总结，有着极其深刻、丰富、精辟的军事思想，在我国和世界的军事思想史上都占有重要的一席。

思考题

1. 何谓“经之以五事”？
2. 试述孙子的“知己知彼”方法及其哲学意义。
3. 试述孙子的整体、动态、综合、联系、辩证的战争观。

第五章　墨子及后期墨家

《史记》无墨子传，只是在《孟荀列传》后附了寥寥24个字："盖墨翟宋之大夫，善守御，为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。"《汉书·艺文志》班固注曰："名翟，为宋大夫，在孔子后。"清人孙诒让推定墨子的生卒年，按公历计，约为公元前468年至公元前376年。墨子的籍贯为宋，但长期生活于鲁。

墨子自称"上无君上之事，下无耕农之难"(《墨子·贵义》，以下引《墨子》只注篇名。)他的身分可能是有一定文化知识、接近"农与工肆之人"的"士"。他早年学习儒术，因不满周礼的繁文缛节，自创学派。墨子师徒组成了宗教性与政治性的社团，集体奔走于齐、鲁、宋、楚、卫、魏诸国。连孟子也不得不承认"墨子兼爱，摩顶放踵利天下，为之"(《孟子·尽心上》)。据《墨子·公输》记载，公输般为楚国制造了攻城云梯，准备攻打宋国。墨子听到这一消息后，从齐国出发，裂裳裹足，星夜兼程，十天赶到楚国郢都，与公输般辩论，并向楚王宣传"兼爱"、"非攻"思想。他在楚演示了自己的守城方法，公输般比不过他。墨子告诉楚王："臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。"最后楚王不得不放弃了攻宋的打算。这就是历史上著名的"止楚攻宋"的故事。此外，他还阻止了鲁阳文君攻郑、攻宋。墨子后又南游至楚，献书楚惠王，惠王赞叹为"良书"，然不用其道。他拒绝了惠王的封赐而去，并说"道不行，不受其赏；义不听，不处其朝"。(《贵义》)

墨子思想十分丰富，主旨乃"兴天下之利，除天下之害"。就其尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、兼爱、非攻、天志、明鬼等十大主张而言，乃以兼爱为本。墨子十事，表面上看十分矛盾，但这些治国方略是为救治列国社会病态而准备的，至于针对某国某地，只需视其具体情况对症下药。墨子曾教导弟子："凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家憙(音湛)湎，则语之非乐、非命，国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。故曰择务而从事焉。"(《鲁问》)由是可见，此十事并非平列的，亦非同时使用的。

第一节　兼相爱与交相利

墨子主张兼爱互助。他看到当时国与国互相攻伐，家与家互相抢夺，人与人互相残害，强凌弱、富侮贫、贵傲贱、智诈愚等一系列罪恶的社会现象，认为

这些都是“天下之大害”，决心加以救治。他认为，“凡天下祸篡怨恨”，都是由于“不相爱”引起的。人人都知道自爱其身、自爱其家、自爱其国，而不爱他人之身、他人之家、他人之国。“相爱”指国与国、家与家、人与人之间相互爱护，所以又叫“兼相爱”，即不分人我、彼此，一同天下之利害、好恶。他以爱人若己、为人犹为己的“兼爱”思想解释仁德，把“兼相爱”看成是“仁者”所追求的最高道德观念。

墨子反对战争，反对亏人以自利，提倡的是“兼相爱，交相利”。他认为，一切灾害都产生于“别”。所谓“别”，即偏爱、自私。各自从偏爱出发，亏人以遂其私，所以产生了“交相恶”。拯救的办法是“以兼易别”。所谓“兼”，即每个人都毫无分别地爱一切人。“兼”字在金文中像手持二禾，东汉许慎《说文解字》释“兼”为“并”，即隐喻平等之意。“兼爱”不同于孔子的“仁爱”。儒家“仁爱”是有差等的爱，如对父母的爱与对兄长的爱不同，对自己父母的爱与对别人父母的爱不同。儒家主张从亲情出发，推己及人，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。儒家讲“泛爱众”，讲“亲亲而仁民，仁民而爱物”。墨子的“兼爱”是“爱无差等”。也就是说，他要求人们对别人的爱与对自己父母的爱、对自己亲人的爱，没有差别，一视同仁。“故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱。故天下兼相爱则治，[交]相恶则乱。故子墨子曰：‘不可以不劝爱人者，此也。’”（《兼爱上》）“子墨子言曰：‘以兼相爱、交相利之法易之。’然则兼相爱、交相利之法将奈何哉？子墨子言：‘视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。’是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，[以相爱生也，是]以仁者誉之。”（《兼爱中》）这是墨子的治国之道和理想社会。

墨子以兼为善，以兼为仁义，其“兼爱”的背景是“互利”。“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”（《兼爱中》）他把小生产者互爱互利的道德原则推广为天下普遍的原则。这之中含有功利主义的交换原则，“利人利己”，“害人害己”的心态。他实际上主张“己所欲，施于人”，但从互利互惠的角度讲，则比较平易。融合义利，易被人接受。

墨子劝诫“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，盼望建立一个“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”的公平合理社会。这其中含有对王公大人骄奢淫逸的不满，控诉了争夺战乱给人民带来的痛苦，表达了劳动者要求自食其力、过安定生活的愿望。墨子“兼爱”带有绝对平均主义的原始平等思想的痕迹。

“兼爱”是针对攻伐而来的。因此，墨子又主张“非攻”。他首先指出攻战的“不义”，然后指出攻战之“不利”。他说，杀一人谓之不义，必有一死罪，杀百人，百重不义，必有百死罪。然而，“今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义”；“知义与不义之辩乎？是以知天下之君子也，辩义与不义之乱也！”（《非攻上》）墨子揭露无义的攻伐“夺民之用，废民之利”。“春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛。今唯毋废一时，则百姓饥寒冻馁而死者，不可胜数。”（《非攻中》）在准备武器装备，筹集、运送粮草或辎重的过程中，百姓死者不可胜数。开战之后，兵士死者不可胜数。“攻伐无罪之国，入其国家边境，芟刈其禾稼，斩其树木，堕其城郭，以湮其沟池，攘杀其牲牷，燔溃其祖庙，劲杀其万民，覆其老弱，迁其重器……夫无兼国覆军，贼虐万民，以乱圣人之绪，意将以为利天乎？夫取天之人，以攻天之邑，此刺杀天民，剥振神之位，倾覆社稷，攘杀其牺牲”，“百姓离散”，“竭天下百姓之财用”，“则此上不中天之利矣”，“中不中鬼之利矣”，“下不中人之利矣”。（《非攻下》）

墨子谴责武力兼并的战争是“不义”的，其根据是对人民、百姓“不利”。他同时又借助于天、神来说服王公大人、诸侯，指出战争也扰乱了天、神，影响了天、神之利。

在“兼爱”的原则下，墨子提出了“尚贤”的主张。墨子的“尚贤”要求冲破“王公大人骨肉之亲无故富贵”的世袭制度，主张政权向“农与工肆之人”开放。他提出“官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之”（《尚贤上》），认为凡有才能者都可以得到官禄，以德就列，任之以事，以劳行赏，量功分禄。

在“尚贤”的前提下，墨子又设计了“尚同”的社会蓝图。他主张“选天下之贤可者，立以为天子”（《尚同上》）。天子以下，从三公、诸侯到乡长、里长，也都选拔贤者担任。选出各级政长是为了克服天下之乱，克服一人一义，十人十义，自以为是，以人为非的“交相非”状态。人们要以上级政长的是非为是非，自下而上地逐层统一，做到“天下百姓皆上同于天子”。（《尚同下》）墨子提出“上同而不下比”的原则，“上之所是，必皆是之，所非，必皆非之”。（《尚同上》）他主张“一同其国之义”，“一同天下之义”，“天子又总天下之义，以尚同于天”。（《尚同下》）这反映了小生产者对社会统一安定的希望，但这种“尚同”，反对多元多样，必然导致“伐异”。因此，在先秦诸子的“和”与“同”之辩中，史墨、晏子、孔子“和而不同”、“和实生物，同则不继”的主张，比墨子的“尚同”有更大的意义。当然，墨子的“尚贤”、“尚同”主张是针对国家昏乱而言的。

第二节　“天志”、“明鬼”与“非命”、“节葬”

前面述及“非攻”、“尚同”时，都涉及墨子“利天”、“同天”之说。墨子肯定

意志之天的存在，认为天是自然、社会和人民的主宰，能赏善罚恶。墨子亦肯定鬼神的存在，认为鬼神能在冥冥之中监视人们的行为，能赏贤罚暴。墨子“尊天事鬼”的主张，源于夏殷周的文化。他说：“昔三代圣王，禹汤文武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不牺牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神而求祈福于天。”(《天志上》)

墨子的宗教观与前代的宗教观相近之处，是把宗教政治化与道德化。他指出：“顺天意者，义政也；反天意者，力政也。”(同上)符合天意的“义政”就是处大国不攻小国，处大家不篡小家，强不劫弱，贵不傲贱，诈不欺愚；违逆天意的“力政”则是相反。前者上利于天，中利于鬼，下利于人，谓之圣王；后者上不利于天，中不利于鬼，下不利于人，谓之暴王。墨子说：“今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出。”(《天志中》)他指出，“义不从愚且贱者出，必从贵且知者出”。因为“义者，善政也”。“天下有义则治，无义则乱。是以知义之为善政也。”(《天志中》)“义”就是“善政”，它从哪里来的呢？它来自贵且知者——天！墨子在这里把高贵而全知的“天”作为“义政”或“善政”的根源。“天为贵、天为知而已矣。然则义果自天出矣！是故子墨子曰：‘今天下之君子，中实将欲遵道利民，本察仁义之本，天之意不可不慎也。’”“吾所以知天之贵且知于天子者有矣。曰：天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。”(《天志中》)

就“天”作为“仁义”、“善政”之终极源头，“天”是良好的政治和良好的道德行为的终极根据而言，就“天”能主宰天子，“天”的意志即是“民”的意志，以“天”能赏善罚恶来警告、控制为政者而言，就仁义道德包括有“君臣上下惠忠，父子弟兄慈孝”，子之事父，弟之事兄，臣之事君，天下仁祥等内涵而言，墨子思想和早期儒家思想并没有多大的区别。

区别在于：第一，墨子的“天志”主要反映了劳动人民的利益和要求，是平民意志的外化；第二，墨子的论证方式，是以“利”为枢纽的。“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。”“爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。”(《法仪》)“爱人利人，顺天之意，得天之赏者有矣；憎人贼人，反天之意，得天之罚者亦有矣。”(《天志中》)前者如三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武，后者如三代暴王桀、纣、幽、厉。

墨子以“天”为宇宙和人类社会的最高主宰，以“天志”为最高准则和尺度，用以衡量天子、王公大人、卿、大夫、士的刑政和言论。在“天志”面前，人人平等。“子墨子置立天志以为仪法，若轮人之有规，匠人之有矩也。今轮人以规，匠人以矩，以此知方圆之别矣。”(《天志下》)他试图借助于“天志”迫使为政者心存敬畏，随时警戒自己，规范自己的行为，“为天之所欲，而去天之所恶”(《天志下》)，给予天下百姓以生存的可能和起码的利益。

墨子的“明鬼”论的目的也是如此。他论证鬼神实有，认为鬼神有除暴安良、主持正义、威慑警戒的功能。“是以吏治官府之不洁廉，男女之为无别者，鬼神见之；民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火退无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。是以吏治官府不敢不洁廉，见善不敢不赏，见暴不敢不罪。民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火退无罪人乎道路，夺车马衣裘以自利者，由此止。是以莫放幽间，拟乎鬼神之明显，明有一人畏上诛罚，是以天下治。”(《明鬼下》)墨子以鬼神之无所不在，无所不能，赏贤罚暴，使百官和小民都心存畏惧，不敢胡作非为。他肯定祭祀活动“上以交鬼之福；下以合欢聚众，取亲乎乡里”(《明鬼下》)。总之，“天志”、“明鬼”之说，是借用超越的神秘的力量来治理现实社会的病态，以“兴利除弊”，并塑造、规范一个合理化的、理想化的社会。

墨子相信早期传统宗教观里的意志之天说，又主张“尚力”、“非命”。他说：“执有命者之言曰：‘命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭。命，虽强劲何益哉？’以上说王公大人，下以驵(阻)百姓之从事，故执有命者不仁。”(《非命上》)他认为，命定论是帮助暴君来欺骗百姓的，使百姓安于接受现实，无所作为；决定社会治乱和人们命运的，不是“命”，而是“力”。“世不渝而民不易，上变政而民改俗”。“天下之治也，汤武之力也；天下之乱也，桀纣之罪也。若以此观之，夫安危治乱，存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉？”(《非命下》)从王公大人的听狱治政到农夫农妇的稼穑织纴，都靠各尽其力，因为“强必治，不强必乱”，“强必贵，不强必贱”，“强必饱，不强必饥”。(《非命下》)人必“赖其力者生，不赖其力者不生”(《非乐上》)。在这里，他又肯定了人有能力掌握自己的命运。

墨子相信鬼神，祭祀鬼神，肯定人鬼同利，但另一方面又主张“薄葬”。他认为，厚葬久丧并不能富贫众寡，定危治乱，不是什么“仁也、义也、孝子之事”，而是辍民之事，靡民之财，足以使国家由富变贫，人民由众变寡，刑政由治变乱。他从百姓的利益出发，反对厚葬。他又重视祭祀上帝鬼神，认为：“若苟贫，是粢盛酒醴不净洁也；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也；若苟乱，是祭祀不时度也。”(《节葬下》)祭祀当然也要浪费财力、物力、人力，但墨子为什么不反对祭祀呢？这与他的“天志”、“明鬼”学说有关。他必须保留上帝和鬼神作为超越的力量，控制人事。另一方面，从《墨子》一书中可以看出，当时厚葬的奢靡之风已达到无以复加的程度；相形之下，祭祀的浪费要小得多。按墨子的设想和当时的习俗，祭品一般都给家人、亲族、乡里的人共享，而祭祀对安定社会人心起的作用较大。由此可见，墨子考虑问题，是从国家人民的实利出发的。因此墨子也强调“节用”，主张“凡其为此物也，无[不]加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多[矣]。有去大人之好聚珠玉、鸟兽犬马，以益衣裳、宫

室、甲盾、五兵、舟车之数于数倍乎!"(《节用上》)

第三节　"三表法"与"心之察辨"

墨子提出了检验认识的三条标准:"何谓三表?子墨子言曰:有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事。于何原之?下原察百姓耳目之实。于何用之?废(发)以为刑政,观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。"(《非命上》)这就是要以关于古代圣王的历史记载、老百姓的亲身经验和实际运用是否符合国家人民的利益,来判断认识的正确与否。在这里,他比较重视感觉经验、闻见之知,更肯定古代文献的记载,尤其强调社会效果是衡量诸种学说是非曲直的重要标准。"三表法"的确立有积极意义,但依同样的标准,他也论证了鬼神存在的正确。因为古籍中有鬼神的记载,百姓中有鬼神的传闻,而他认为鬼神的威慑有益于国家治理和人民安定。

墨子在《墨经》中肯定人们通过五官可以获得感性认识。"知,材也。"(《经上》)"材"指人们的认识能力。"知,接也。"(《经上》)通过感官与外物相接触产生认识。"惟以五路知"(《经说下》)。五路,指五官,即耳、目、口、鼻、肤。"知而不以五路,说在久。"(《经下》)"久"指时间。这是说,人们在很长的时间内形成了的熟练技能,可以不再直接通过五官去知觉。这是熟能生巧所致,不是超感觉。

墨子强调"心"对"五官"得来的见闻之知的辨析察识。"虑,求也。"(《经上》)人有在感觉基础之上的认识能力。"恕,明也。"(《经上》)"恕也者,以其知论物,而其知之也著,若明。"(《经说上》)他承认认识是不断深化的。"恕"是古智字,从"心",表示思虑的作用。"循所闻而得其意,心之察也";"执所言而意得见,心之辨也"。(《经上》)分析察知属理性认识活动,可以鉴别众人耳目闻见的真伪,涤除虚妄,使认识上升到理性阶段。这是对"三表法"的重要补充。

墨子主张名实合一与知行合一。"知:闻、说、亲;名、实、合、为。"(《经上》)"知:传受之,闻也。方不障(障),说也。身观焉,亲也。所以谓,名也;所谓,实也。名实耦,合也;志行,为也。"(《经说上》)"闻知"是从传闻或阅读得到的知识。"说知"是通过闻知得到的材料推断出的新知识,包含着逻辑推理。"亲知"是直接经验。"名"指名辞概念,"实"指实际事物,"名实耦"指概念与事物、认识与实际相符合。"行"就是"为",有正当目的的行为称"志行"。"行,所为不善名,行也;所为善名,巧也,若为盗。"他肯定知行相合一,尤其强调行为的目的要"善",要符合百姓之利,而不是巧言令色,欺世盗名。

第四节　名、辞、说、辩

后期墨家的逻辑学体系包括“名”、“辞”、“说”、“辩”几部分，以“辩”统摄全体。

首先是“以名举实”。《小取》提到的“以名举实”，就是《经说上》提到的“名实耦”，意即概念与事物相统一。“举，告以文名，举彼实故也。”(《经说上》)举名，就是命名或加名。名用来称谓实，是主观的给予、加予。名反映的不仅是事物的现象，而且是它的本质或属性。“知其所知不知，说在以名取。”(《经下》)知与不知的区别，就在于能否以名举实。“所以谓，名也；所谓，实也。”(《经说上》)从根源上说，名由实起，名实统一在实，即必须以实正名。

名的种类很多。从外延的大小来划分，则有达名、类名、私名三种。“名，达、类、私。”(《经上》)“名。物，达也。有实必待文多也。命之马，类也。若实也者必以是名也。命之臧，私也。是名也止于是实也。”(《经说上》“达名”是最一般的概念，如“物”。“类名”是反映一类事物的概念，如“马”。“私名”是专有的单独概念，如“臧”这个特定的人。此外，从属名与种名来划分，则有兼名与别名。“牛马之非牛，与可之同，说在兼。”(《经下》)“牛马”是兼名，牛是别名。牛是牛，非牛(马)是非牛(马)，牛马是牛马。牛马或牛或马是属于全体与部分、大类与小类、属名与种名的关系。

《墨经》虽然强调以名举实，但它并不是把“名”这个符号指向某种静止、孤立的物件。其“名”(辞、说、辩)始终与变化着的“实”统合在一起，“实”的时空运动场制约着“名”的语义。如关于“宇”(空间)这一符号语言的释义：“宇或徙，说在长宇久。”(《经下》)“宇：长徙而有处徙。宇南宇北，在旦(朝)有(又)在(暮)，宇徙久。”(《经说下》)物体在空间区域的迁移(运动)，就表现为空间的扩大和时间的延长；而物体在时间上的延续又总是与所处的迁移联系在一起的。例如物体在空间上由南向北移动，在时间上就会由朝至暮的延续。它在规定“宇”(空间)这一符号时，以为空间隶属于时间，也与运动不相分离。这就是从“空间”这一“实”的各种属性的相互涵摄、关联中动态地说明“宇”的意义。在《墨经》中，通过“名”(符号)对“实”的刻画，并不是要你把握存在的绝对意义，而是启悟你去洞见“实”的某种特定的联系方式。①

其次是“以辞抒意”。后期墨家涉及作为判断的“辞”或“言”的不同形式，如“尽”、“或”、“假”、“必”和“且”等。“尽，莫不然也。”(《经上》)“尽”在这里已

---

① 参见张斌峰：《〈墨经〉的名实观与“符号场”理论》，见《场与有》，(四)，武汉大学出版社 1996 年版。

是一个全称判断，全称直言肯定判断。“或也者，不尽也；假也者，今不然也。”（《小取》）“或”含有特称、选言判断和选言推理的含义，如“时或有久，或无久”，“尺与端或尽或不尽”（《经说上》）等。“假”是区别于“今已然也”（实然判断）的假言判断。此外还有必然判断和“且然”（将然）判断的形式。“且入井，非入井也”（《小取》），将要入井而尚未入井，含有某种时态的关系。墨家逻辑还充分注意到判断的矛盾关系，如单称肯定与单称否定、或然肯定与或然否定、特称与全称之间的矛盾关系，以及“名”（概念）在“辞”中的周延问题。①

再次是“以说出故”。墨家“说”式推论的基本逻辑范畴是——故、理、类。“夫辞，以故生，以理长，以类行者也。”（《大取》）在整个“说”式推论中，故、理、类三者是基本前提。“故，所得而后成也。”（《经上》）“故”是事物所能成的原因、条件和论题的根据与理由，其中有“大故”和“小故”。“小故，有之不必然，无之必不然”；“大故，有之必然，无之必不然”。（《经说上》）“大故”相当于充分必要的条件。“小故”相当于必要条件。“理”也即“法”。“论诽之可不可，以理。”（《经说下》）“法，所若而然也。”（《经上》）“理”和“法”是指事物之理和立辞的论据。墨家逻辑推论非常强调“类”的同异，“以类取”，“以类予”，都是关于类的推演。在推论中，首先必须“明类”。

墨家逻辑的推理方式，有具有类比特点的“辟”、“援”、“推”和属于一般演绎论式的“或”、“假”、“效”、“侔”。“辟”（譬）是比喻。“辟也者，举它物而以明之也。”（《小取》）这是举它物以明此物。“援也者，曰：‘子然，我奚独不可以然也？’”（《小取》）“援”即援引对方承认的论点、命题来证明自己的观点。“推也者，以‘其所不取之’，同于‘其所取者’，予之也。是犹谓‘它者同也’，吾岂谓‘它者异也’？”（《小取》）“推”既指一般推论，又指用对方所取的命题，类同于对方所不取的命题，从而推知其结论：或者同为是，或者同为非，不能肯定一个，又否定一个。此外，墨家推理形式还有“或”（选言推理）、“假”（假言论式）、“效”（直言的演绎论式）、“侔”（复杂概念推理，包括“是而然也”，“不是而不然也”两种形式）等。

最后是关于“辩”学的基本原理。“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。”（《小取》）这里阐明了“辩”的目的和作用。墨家学派在战国时期第一次全面研究了作为逻辑科学的“辩”的问题。“辩”学“摹略万物之然，论求群言之比”（《小取》），考察客观事物的所以然，分析比较不同的言论，解决认识真理的方法问题并为社会实践服务。“辩”的原则是：“以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予。”（《小取》）这就

① 详见周云之、刘培育：《先秦逻辑史》第五章第三节，中国社会科学出版社 1984 年版。以下多有参考。

是前面阐述的名实关系问题，概念、判断、推理的一些方法和规则问题。在名、辞、说、辩四者中，“正名”、“析辞”、“立说”是“明辩”的基础，“明辩”则能兼三者之能事。

第五节　墨学的历史地位

墨学在汉代以后迅速衰微，原因何在呢？首先，从外部来说，是遭遇到来自儒学的批评（如孟子辟杨墨，诋为无父无君），汉以后儒学地位越来越高，知识分子视墨学为邪说暴行，因而被冷落。

其次，从内外部关系来说，墨家学说不适应秦汉以后的社会生活。秦汉以后的社会是政治上高度集中统一的社会，它所面对的则是分散的农业自然经济，这两者整合得好，社会就进步繁荣。儒学思想适应并有助于这两者的协调。而墨家兼爱思想有打破家族家庭本位之嫌，特别是墨家的组织、游侠作风和辩说特性，都不适应农业文明的大一统的社会，并会被集中的中央政府所禁止。如汉朝就打击游侠。于是墨家文化就逐渐演变成在野的、在社会下层之间流行的思想，在社会上层文化中地位很低。①

另外，墨家主张的以兼易别和整齐划一的“尚同”思想，反对多样化，不适应社会各阶层表达自己的愿望，反而加剧了社会矛盾。墨家的“尚同”与儒家的“和而不同”，与秦汉以后统治者要求的集中都不相同。这也就是荀子所批评的“墨子有见于齐，无见于畸”，“有齐而无畸，则政令不施。”（《荀子·天论》）

再次，从内部原因来说，墨家自身有很多缺陷使它中绝。第一，墨子去世后，墨家缺乏德业兼备的领袖，缺乏像孟、荀之于儒家，庄子之于道家那样的大师级人物。第二，墨家组织内部缺乏民主，加上它的苦行主义、自我牺牲，使人们难以接受，其理想也很难实现。第三，墨家后世的墨侠集中在秦国，有“拥秦”的嫌疑，在知识分子中名声不好。第四，墨家后学的有的诡辩过于微妙。②

最后，秦汉以后，上层文化的主流有重政轻技、重道轻器的倾向，致使墨家的自然科学思想，尤其是几何学、力学、光学、机械制造原理和技术，以及逻辑学等没有适宜发展的土壤。

墨家思想虽然在汉以后很少有人研究，但墨家文化在民间社会仍然起着作用。在科学方面，它对魏晋时期的科学家鲁胜、刘徽有重大影响。在道德方

---

① 参见《任继愈教授的讲话》和《张岱年教授的讲话》，《墨子研究论丛（一）》，山东大学出版社1991年版，分别见第27、第43页。

② 参见韦政通编著：《中国哲学辞典》，台北水牛出版社出版，世界图书出版公司北京公司重印，1993年版，第712～715页。

面，墨家刻苦耐劳、勤俭节约、兼爱互利思想也为我国劳动人民所继承与发扬，其救世献身精神和意志的磨炼，构成了中华民族对理想人格追求的有机组成部分。墨家重视实践经验、强调践履的作风也影响了清初颜元、李塨学派。墨子思想对我国道教的兴起和农民起义都有一定的影响。

清代以后，随着乾嘉朴学的兴起，墨子的整理与研究渐渐复甦。民国时期，墨子研究大盛。

思考题

1. 试比较墨子的“兼爱”与儒家的“仁爱”。
2. 谈谈“三表法”。
3. 略述后期墨家名学的特点。

第六章　子思子

子思，姓孔名伋，孔子嫡孙，战国初年人，生卒年不详，一说生于周敬王三十七年（前483），卒于威烈王二十四年（前402），相传他受业于曾子。

《史记·孔子世家》曰："子思作《中庸》。"《汉书·艺文志》著录"《子思》二十三篇"。班固注："名伋，孔子孙，为鲁缪公师。"缪即穆。《汉志》又著录《中庸》二篇，东汉郑玄肯定《中庸》为子思所作。南朝梁沈约指出，戴圣的《礼记》中的"《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》，皆取《子思子》"。（《隋书·音乐志》引）《隋书》、《唐书》之《经籍志》，唐马总《意林》，均著录《子思子》七卷。张舜徽认定上述四篇为子思的著作，又谓子思其他佚篇，也应当大多在《大戴礼》、《小戴礼》中，但不易识别。张岱年认为：《中庸》大部分是子思所著，个别章节是后人附益的；《中庸》"诚"的思想应先于孟子。

1973年12月湖南长沙马王堆三号汉墓出土的帛书《老子》甲本卷后的古佚书中，有《五行》。1993年10月湖北荆门郭店一号楚墓出土的竹简中有《鲁穆公问子思》、《五行》、《缁衣》等篇。同年出土于湖北荆州、荆门一带的楚竹书，也有《缁衣》等文献。据专家们考证，以上《五行》诸篇可以确定为是与子思子有密切关系的资料。据郭店楚简《鲁穆公问子思》载，穆公问子思："何如而可谓忠臣？"子思曰："恒称其君之恶者，可谓忠臣矣。""公不悦，揖而退之。"穆公向成孙弋谈此事，成孙弋说："恒称其君之恶者……[远]禄爵者也。[为]义而远禄爵，非子思，吾恶闻之矣。"由此可见子思之人格！而这样一些品德、言行，我们又不难从孟子身上见到。关于子思子的思想，本章只谈《五行》与《中庸》。

第一节　道德的五行

战国末年的荀子在《非十二子》中批评过子思倡导、孟子发挥的思孟学派的"五行"学说。马王堆出土的帛书《五行》，使我们知道，一直到汉代初年，思孟"五行"学说仍在流衍之中。竹简《五行》一千二百余字，有经有说；帛书《五行》四千六百余字，亦有经有说，说的内容更多。郭店楚墓时代为战国中期偏晚，楚简年代下限应略早于墓葬年代。本节以竹简《五行》为探讨子思的材料，引文不再另注。

子思五行学说，主要讲五德形之于内，德气流之于外。首章曰："五行：仁

形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之[行。智形]于内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行。”“形”在这里是动词。上引这段话最后“德之”二字，一般认为是衍文，亦有人认为不是衍文，表明圣与仁、义、礼、智有所区别。首章总体意思是，“仁、义、礼、智、圣”并不在外，通过身体力行、道德实践，这些道德意识返流之于内心，成为君子内在的德性。这里讲的是一种心灵的流向，是仁、义、礼、智、圣的内化。

显然，“德之行”与“行”是相区别的，又是相统一的。这是“下学上达”的两种流向，是形上形下的双向撑开，是内圣外王的有区别的统一。这里也涉及身心观。就“心”来说，有“内收”（形之于内的“德之行”）和“外扩”（流之于外的“行”）；就“身”来说，内收、外扩都必须凭借“德气”和“身”、“体”，并且由于“气”的作用，在“身”、“体”上有不同反映。“气”、“身”也反过来制约“心”，规定“心”。

“德之行五和谓之德，四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。”“德之行”“五和”谓之“德”，“四行”“和”谓之“善”。仁、义、礼、智、圣的和合，是形而上之天道；仁、义、礼、智的和合，是形而下之人道。前者是与天道相连的道德心性，属超越层面；后者是与社会礼俗相连的道德实践层面。前者“诚于中”，后者“形于外”。本篇指出，行善的层面（四行）是心与身“有与始，有与终”的过程，而凝德的层面（五行）是心与身“有与始，无与终”的过程，即心超越身的过程。该篇有“金声玉振”之说：“金声，善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天道也。”“闻君子道，聪也。闻而知之，圣也。圣人知天道也。”“圣智，礼乐之所由生也，五行之所和也。”在这里，圣人是理想人格，圣德是超越之境，圣智是神契之知。圣人与现实的人之间有时空的阻隔，不能相互看见，而只能凭听觉与心灵来感通。四行好比钟的“金声”，五行好比磬的“玉音”。金声玉音组合方式是有分有合的，玉音象征的是人心与天道的贯通。

“君子无中心之忧则无中心之智，无中心之智则无中心[之悦，无中心之悦则不]安，不安则不乐，不乐则无德。”“中心”也就是“内在之心”。中心之智、忧、悦等是最高的智慧，是理性的愉悦，是超善恶的忧乐，是内在的极至之安。这是圣贤的境界。

就士君子人格而不是就圣贤人格来说，则既要五德的内化，还必须注意“时行之”。“五行皆形于内而时行之，谓之君[子]。士有志于君子道谓之志士。善弗为无近，德弗志不成，智弗思不得。思不精不察，思不长[不得，思不轻]不形。不形不安，不安不乐，不乐无德。”君子、志士在人道（善）的层面要有所作为，有道德实践，才庶几近道。道德的“仁思”、“智思”、“圣思”与五德内化有关，道德理性思考、道德体验、体悟的明觉精察，有助于善行实践的提升，终

而促使五德形之于内。于是君子获得与圣贤境界一样的终极性的安乐。

“仁之思”的特点是精细，表示德气充盈、流行。楚简中的“仁”字字形系上下结构，上部是身字，下部为心字，喻意身心合一，感同身受。“仁之思”与身体相连，设身处地，体贴入微，关心他人的忧乐和民间的疾苦，与他人同忧同悦，实为孔子之忠（“己欲立而立人，己欲达而达人”）和恕（“己所不欲，勿施于人”）的展开。因此，“仁之思”不仅是心之思，而且在容色、形体上有反映与表现，内化的德气流于颜面和四肢，并由身体实行出来。这是身与心浑然一体的“思”。故曰：“仁之思也精，精则察，察则安，安则温，温则悦，悦则戚，戚则亲，亲则爱，爱则玉色，玉色则形，形则仁。”仁者爱人！这就是温润如玉的仁者气象。

“智之思”的特点是长久。心之“智思”与身体的一个器官——眼睛及其功能相连。通过眼睛，时时发现贤人，可以获得长久不忘、刻骨铭心的省思，使我们进入德性的“明”！“明智”是何等的智慧呢？“心”、“目”之功能，是让你有意识地、随时随地地“见贤思齐”。“未尝见贤人，谓之不明。”“见贤人而不知其有德也，谓之不智。”“见贤人，明也。见而知之，智也。”原来，有意识地发现贤人的品格，很大程度上是通过贤人的身教（身体语言），这亦与“礼”有关。“智之思”是以目接贤人之身行、礼仪之后的反思。此与治躬之礼教有关。“明智”是善于发现贤人，向贤人学习的智慧，也是“明明”——明了发掘内心德性的智慧。按本篇的意思，发现了贤人的美德，自己也能产生温润的玉色。乃至我们的颜面出现玉色，表明智德已内化于心。

“圣之思”——轻盈。“轻”也是气的特性。人们很难见到圣人，有时空的阻隔，但可以凭借气或音乐与之联系。因此，“圣之思”与我们身体的另一器官——耳朵及其功能相连。“圣”的繁体字“聖”字从耳。君子要有听德，善于听闻、明了、学习、仿效远古圣人的榜样。“未尝闻君子道，谓之不聪。”“闻君子道而不知其君子道也，谓之不圣。”“闻君子道，聪也。闻而知之，圣也。”及至我们的耳际充满美好的玉音，表明圣德已形之于内心。如果说“智之思”与礼教有关的话，那么“圣之思”则与乐教有关。“圣之思”是以耳听闻古乐、传闻和应对言语之后的反思，即通过口传、心传，对身以载道的圣人气象予以体认。这种圣听、圣思，是对于超越天道的谛听和冥悟契会，是一种精神性的直觉体验。正因为它带有神性的意味，故而曰“圣之思也轻”，有如气一样轻盈。

《五行》重点叙述了一心之“三思”——仁之思、智之思、圣之思，心通过道德体验的明觉精察或聪明圣智，使内在的精神性的道德呈现于、流动于人的情感、颜面、四体。此处的“三思”，借助于体、眼、耳，其德性内化的外部表征则是玉色与玉音。“三思”程度有所不同，“圣之思”与天道相接。

楚简《五行》对形于内的“中心”与发于外的“外心”的讨论亦格外引人

注目。

君子亡中心之忧则亡中心之智，亡中心之智则亡中心[之悦]，亡中心[之悦则不]安，不安则不乐，不乐则亡德。（第5、6简）

颜色容貌温，变也。以其中心与人交，悦也。中心悦旃（焉），迁于兄弟，戚也。戚而信之，亲[也]，亲而笃之，爱也。爱父，其攸（继）爱人，仁也。（第32、33简）

中心辩然而正行之，直也。直而遂之，肆也。肆而不畏强御，果也。不以小道害大道，简也。有大罪而大诛之，行也。贵贵，其等尊贤，义也。（第33～35简）

以其外心与人交，远也。远而庄之，敬也。敬而不懈，严也。严而畏之，尊也。尊而不骄，恭也。恭而博交，礼也。（第36、37简）

“中心”是内在之心，是“德之行五和谓之德”；“外心”是内心的发用，是“四行和谓之善”。与前引简书第5、6简相对应的帛书《五行》经部，还有一句：“君子无中心之忧则无中心之圣，无中心之圣则无中心之悦，无中心之悦则不安，不安则不乐，不乐则[无]德。”“忧”即“思”，指深深的思虑。忧思又与仁爱之心相连，因此“中心之忧”与“仁之思”相对应。相应地，“中心之智”与“智之思”对举，“中心之圣”与“圣之思”对举。仁之思、智之思、圣之思都是“中心”之思，依次递进。“中心之悦”，是内在的愉悦，超越世俗苦乐之外的安乐。

楚简《五行》的逻辑很有意思，让我们对照以上引文的四段：第一段连同帛书的补充，是“中心”与天道的契合。第二段，由内在的仁心、愉悦出发，把诚挚的亲爱亲人（父母兄弟）的感情推扩出去，关爱他人，这个过程就是仁。这是仁德的内收与外扩。第三段，由内在的理智、分辨出发，区分直曲、是非、善恶、大道小道、贵贱、贤不肖，强调正直、不畏强暴、尊贤，这个过程就是义。这是义德的内收与外扩。第四段，把内在的道德的知、情、意发用出来，与人交往，在交往过程中产生庄敬、严畏、恭敬之心，并实践一定的仪节，这个过程就是礼。与身形相连的礼仪是内在性的仁、义、礼德的外化。

以上所引第二段其实是说的“仁者人也，亲亲为大。”第三段是说的“义者宜也，尊贤为大。”第四段是说的“亲亲之杀（shài，降等、减杀之意），尊贤之等，礼所生也。”这几句话合起来，不正是《中庸》“问政”章所记载的孔子答哀公问政的一段话吗？

竹简《五行》区分“内心”与“外心”，表明作者认识到“心”的功能是复杂的，与“天道”、“圣”境界相连的体验是内在之心的体验。在一定意义上，此“心”是可以暂时地超越形躯之累的，这就与下面我们将要说到的“独”、“舍体”可以联系起来。“内心”与形上、超越之“心”可以相连，亦可与“外心”相连。我们不妨以下图表示：

心 “独心”——形上、超越之心
↑ 上达
“中心”——五德形之于内，仁之思、智之思、圣之思——仁、义、忠、信
↓ 下学
“外心”——四德行之于外

竹简《五行》还论及心与耳目鼻口手足的关系。该篇第 45－46 简：“耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。和则同，同则善。”这里区分了“心”与“心之役”，肯定了人的主体性，肯定了心志的统摄作用，又强调了“心”与“耳目鼻口手足”的整合、协调。《五行》的身心观，一方面讲“心”之“独”，另一方面又说“心”的均平、专一，“心”与“耳目鼻口手足”等形躯、形体的整一、合一。该篇在引述了《诗经·曹风·鸤鸠》“淑人君子，其仪一也”（仪，指义或宜）之后说：“能为一，然后能为君子，[君子]慎其独也。”“君子慎其[独也]。君子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，[有与始，无与]终也。金声，而玉振之，有德者也。金声，善也；玉音，圣也。善，人道也；德，天[道也]。”引《诗经》以鸤鸠抚育幼雏说明用心均平专一，这里比喻“心”与“心之役”的关系。在善（人道）的层面，心与形体（耳目鼻口手足）是始终合一的，这样才能把仁、义、礼、智“四行”实现出来。至于在德（天道）的层面，心与形体（耳目鼻口手足）由合一又走向分离（“慎其独”之“独”），走向超越神圣层面。

以后在帛书《五行》的“说”中，更发展了“独”与“一”的思想，引入了“一”与“多”、“体”与“舍体”的概念，强调“舍其体而独其心也”。心为“一”，五官四体为“多”，正因为心能独，即超越于五官四肢，故能对五官四肢均平（不偏不倚）、专一，进而能统摄之。所谓“一”，指内心精诚专一。所谓“独”，指舍弃形体，指心思、情感的内在性。内在性的体验到达一定的程度，则消解了耳目鼻口手足的牵累，进于精神性的玄冥之境。也就是说，君子在人道（善）的层面，其心与形体是始终整合在一起的，因为道德行为必须通过形体实现出来；君子在天道（德）的层面，其心与形体则由合一走向区分，此心通过对形体、物质欲望的超越而神圣化了。

第二节 中 庸

《中庸》原是《小戴礼记》中的第 31 篇。今本《中庸》在传衍过程中被后世儒者附益，其修改定本当在战国晚期，但其中主要思想观点却源于子思。汉代至南朝，不断有人研究《中庸》。唐李翱以后至北宋，诸大家都有独立研究《中庸》的书。二程夫子推尊《中庸》，认为是孔门传授心法，朱子亦大力表彰，作

《中庸章句》，使之成为《四书》之一，风行天下。

“中庸”的思想，起源于上古时代。《尚书》之《周书》中，有《洪范》与《吕刑》两篇，都提倡中道。《洪范》高扬“三德”，以正直为主，有刚有柔，求得刚柔相济的中正平和。《洪范》的“皇极”，即是“无偏无陂（颇），遵王之义……无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直；会其有极，归其有极”的政治哲学智慧。所谓“极”，原指房屋的大梁，乃房屋中最高最正最中的重要部件，引申为大中至正的标准。春秋末期的孔子倡导中庸，详见本书第一编第二章。

《中庸》开宗名义指出：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”（本节所引均自该篇，不再另注。）意思是说，上天所赋予的叫做“性”，遵循着本性而行即是“道”，使人能依其本性而行，让人之道不断地实现，便叫做教化。《中庸》所说的“天”，是使一切存在能成为存在的“天道”。“天道”流行，生生不已，使一切存在发育生成，持续变化。这里的“天”与“天道”是形而上的实体，创造性的真几，宇宙生化的本体，一切存在的最高规律，它本身也是不停息地创造活动着的。“天命之谓性”，是说宇宙万有之性，根源于生生不息的天道。一般说人性、物性，是就物的形质、相状或物之经验的所以然而言，但《中庸》以天道为性，即万物以天道为其性。性是天道落在各存在物之存在上说，所以此性字的意义，不是物的形质结构，不是各物的生理自然之性，不是由此类相状概括而成的“本质”，而是使一切物得以生存、存在的创造性的原理。此性是绝对、普遍的。《中庸》是一套形而上的理论，是要对一切存在作一根源性的说明。“率性之谓道”，即一切人物都是自然地循当行之法则而活动，循其性而行，便是道。一切物的存在与活动，都是道的显现。如就人来说，人循天命之性而行，所表现出来的便是道。如面对父母，便表现孝等。这些表现是依循天命性体而不已地实现所开出来的。天道通过人的率性而实现其具体内容。因为气质的障蔽，人不能循道而行，所以须要先明道，才能行道，而使人能明道的，便是教化的作用。一般人要通过修道明善的工夫，才能使本有之性实现出来。①

“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。”道是一切存在物之存在之理，当然是一切存在物片刻不能离的。虽然道无所不在，但在现实上，人为私欲所限，不能循性行道，常会离道、悖道。所以君子常存敬畏之心，作戒惧的工夫，谨慎地要求自己，使自己之心思、行为，在任何场合都合于道。天命之性是超越的大本，至隐至微，所以人必须以戒惧的心情来奉持之。联系到上节《五行》的“慎其独”，可知对于隐微天道的体验，是心灵暂时超脱于形体、物欲

① 本段参考了杨祖汉：《中庸义理疏解》，台北：鹅湖出版社 1997 年版，第 100～102 页。

的生命形态，具有神圣性。

“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”情感未发之前，心寂然不动，没有过与不及的弊病，这种状态叫“中”。“中”是道之体，是性之德。如果情感抒发合于中道，恰到好处，无所乖戾，自然而然，这就叫做“和”。“和”是道之用，是情之德。“中”是天下事物的大本，“和”则在天下可以通行，谓之“达道”。君子省察工夫达到尽善尽美的“中和”之境界，那么，天地安于其所，运行不息，万物各遂其性，生生不已。

《中庸》托孔子之言，指出五伦为五达道，即人人共由之路，普遍之道；智慧、仁爱、勇敢为三达德，即实践五条路的三种方法。“天下之达道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也。知（智）、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。”这里的“一”是指的“诚”，即落在诚实、至诚上。又引用孔子的话说：“好学近乎知（智），力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”这里，根本是修身，此是内圣，治人是外王。这与《大学》的主张是一致的。

《五行》论述了“天道”与“人道”的区别与联系，《中庸》也是如此。不过《中庸》是托孔子之言，以“诚”为枢纽来讨论的。“诚”的本意是真实无妄，这是上天的本然的属性，是天之所以为天的根本道理。“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”天道公而无私，所以是诚。“诚之者”，是使之诚的意思。圣人不待思勉而自然地合于中道，是从天性来的。普通人则有气性上的蔽障，不能直接顺遂地尽天命之性，所以要通过后天修养的工夫，使本具的善性呈现出来。这是经由求诚而最后达到诚的境界的过程。求诚的工夫是：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能弗措也；有弗问，问之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗笃弗措也；人一能之己百之，人十能之己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”

《中庸》认为，由至诚而后明善，是圣人的自然天性；而贤人则通过学习、修养的工夫，由明德而后至诚。由诚而明，由明而诚，目的是一样的，可以互补。“自诚明谓之性，自明诚谓之教。诚则明矣，明则诚矣。唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”只有天下至诚的圣人，能够极尽天赋的本性，于是能够兴养立教，极尽众人的本性，进而樽节爱养，极尽万物的本性，使万物各安其位，各遂其性。既如此，就可以赞助天地生养万物。这使得人可以与天地鼎足而三了。人的地位由此彰显。这也是首

章“致中和，天地位焉，万物育焉”的意思。人体现了天道，即在道德实践中，见到天道性体的真实具体的意义。

《中庸》曰：“诚者自成也；而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也。成物，知（智）也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”这里是讲人道，意思是说：诚是自己实现、完成、成就自己，而道是人所当自行之路。诚是使物成其始终的生生之道，没有诚也就没有万物了。所以君子把诚当作最宝贵的东西。诚一旦在自己心中呈现，就会要求成就自己以外的一切人一切物。当人的本性呈现，即仁心呈现时，就从形躯、利欲、计较中超脱出来，要求向外通，推己及物，成就他物他人。仁与智，是人性本有的，扩充出来，成己成物，即是兼物我，合外内。人之本性圆满实现，无所不通，举措无有不宜。

《中庸》还提出了“尊德性”与“道问学”的统一、平凡与伟大的统一：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”既保护、珍视、养育、扩充固有的善性仁德，又重视后天的学习、修养；既有远大的目标，又脚踏实地，不脱离凡俗的生活世界，在平凡的日常生活中追求真善美的合一之境，实现崇高。

子思的思想，为孟子所继承与发挥。

思考题

1. 谈谈子思的五行学说中的“五行”与“四行”。
2. 子思论“仁之思”“智之思”与“圣之思”的内涵。
3.《中庸》如何论“诚”？

第七章　孟　子

孟子，名轲，战国中期邹国人，约生于周烈王四年（前372），卒于周赧王二十六年（前289）。孟子是鲁国孟孙氏的后代。“三桓”衰微，子孙四散，孟子祖上从鲁迁至驺（也作邹）。孟子幼年丧父，靠慈母仉氏含辛茹苦，抚育成长。“孟母三迁”、“断机教子”的故事虽不是信史，但也不可能完全无据。司马迁说孟子“受业子思之门人”（《史记·孟子荀卿列传》）。后世称子思与孟子为“思孟学派”。

孟子出生时，孔子去世已近百年。孟子十分惋惜未能成为孔子的亲炙弟子。他说：“乃所愿，则学孔子也。……自生民以来，未有盛于孔子也。”（《孟子·公孙丑上》，下引《孟子》只注篇名。）孟子一生的经历与孔子非常相似。他成年以后从事私人讲学，40岁以后怀着政治抱负周游列国（先后到齐、宋、邹、滕、魏，并两度居齐），传播仁义之道、仁政学说，关心民众疾苦，主张减免刑罚，减轻赋税，使老百姓有一定的财产收入，批评列国政治，多次对主政诸侯（如邹穆公、齐宣王等）犯颜直谏，并参与齐国稷下学宫的学术论辩。孟子60岁以后回到故乡从事教学与著述，与弟子公孙丑、万章等“序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”（《史记·孟子荀卿列传》）。在我国历史上，孟子第一次把“教”与“育”两个字联用，以“得天下英才而教育之”为君子三乐之一。他鼓吹兴办教育，自己也培养了很多学生。

战国中期，杨朱的“为我论”和墨子的“兼爱论”大行于天下，孟子以辟杨墨而在学术界崛兴。战国末期，《韩非子·显学》将儒家分为八派，以孟子为其中一派之首。两汉时，《孟子》被朝野视为辅翼经书的“传”。《孟子》之书，经后汉赵岐删定为七篇，流传至今。中唐之后，孟子其人其书的地位上升，至北宋，孟子与孔子比肩，《论语》、《孟子》已驾于“六经”之上。

第一节　性　善　论

战国时期，人性问题成为争鸣的一个焦点。《孟子·告子上》记载了孟子的弟子公都子的提问。这一提问概括了当时有代表性的几种观点：一是告子主张的“性无善无不善”论，二是有人主张的“性可以为善，可以为不善”论，三是无名氏的“有性善，有性不善”论。持第二种主张的人，据王充《论衡·本性》，接近于周之世子（世硕）。世硕的主张是性有善有恶，至于人趋向于善或

恶，取决于“所养”，即后天的环境、教育的影响。据王充说，宓子贱、漆雕开、公孙尼子等都主张性有善有恶。

告子主张“生之谓性”。在上古时代，“生”字与“性”字互训。告子代表当时流行的看法，常识的看法。告子说，人性如河水一样，引向东方则东流，引向西方则西流，都是由外在环境和条件决定的。孟子则提出了与当时流行看法迥然有别的有关人性的新看法。他指出，水可以向东向西，但水总是向下流，虽然人们可以把水引上山，但向上流却不是水的本性，而是外力使它这样的。人也是这样，人性本善，就像水向下流。而人的不善，不是由他的本性决定的。也就是说，人之为善，是他的本性的表现，人之不为善，是违背其本性的。例如牛山草木繁盛，但因人为的破坏变成了秃山，这不是说牛山的本性不能生长树木。同样，人在事实经验上的不善，并不能证明其本性不善。

孟子认为，犬之性与牛之性不同，牛之性与人之性不同。人有自然的食色之性，但人之所以为人，或者说人与禽兽的本质差异，在于人有内在的道德的知、情、意，这是人所固有的道德属性。他说：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’”（《告子上》）

恻隐，同情，内心不安，不忍人之心（不忍牛无辜被杀等），是善的开端、萌芽。人内在具有的恻隐、羞恶、恭敬、是非等道德的同情心、正义感、羞耻感、崇敬感和道德是非的鉴别、判断，这些东西就是道德理性“仁”“义”“礼”“智”的萌芽。这是人内在固有的，而不是外力强加的。把这些萌芽状态的东西扩充出去，就可以为善。孟子认为，仁是人的心，义是人的路。人都有仁义之心，之所以丧失良心，是因为不善于保养。如果不加以保养，就会失掉。人们丢失了家中养的鸡犬，知道去寻找，然而丢失了良心，却不知道去找回来。因此孟子提出“求放心”，即把那丧失的善良之心找回来的要求。人与非人的差别本来就小，君子保存了，庶民丢掉了。“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《离娄下》）舜是由内心保存的仁义去行事，而不是在外力之下勉强地去行仁义。“由仁义行”，是内在的道德命令，是人的道德自由；而“行仁义”，则是被动地按社会规范去做。

> 所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也……苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《公孙丑上》）

孟子关于人性的讨论，是从人的情感——不忍人之心、恻隐之心出发的。人的道德直觉，道德当担，当下直接的正义冲动，并没有任何其他的功利的目的。例如你要冲过去救一个即将落入水井的孩子，当下的刹那之间，并不是要结交孩子的父母或在乡党朋友面前显示自己，谋取虚荣。不是的，你内心有一个无条件的道德要求和绝对命令，使你不假思索地去做。人作为道德主体，自己为自己下命令，自己支配自己。这一主体既是意志主体，又是价值主体，更是实践的主体。仁、义、礼、智、信等，不完全是社会他在的道德规范，同时又是本心所制定的法则。这就是道德生活的内在性。恻隐、羞恶、辞让、是非等心，既是理，又是情。这种"四端之心"本身即涵有道德价值感，同时又是道德判断的能力和道德践履的驱动力，成为现实的道德主体自我实现的一种力量。没有这些东西，人就会成为非人。如果我们把这"四端之心"扩充出来，便会像刚刚烧燃的火，刚刚流出的泉水。扩充了它，就可以安定天下；而让它泯灭，便连爹娘都不能赡养。

孟子把良心称为本心，本心是性善的基础或根据。本心是上天赋予的，"此天之所与我者"。(《告子上》)"人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。"(《尽心上》)孩提之童都知道爱其亲，长大也都懂得敬其兄，亲情之爱，敬长之心，就包含有仁义。这都是不学而能、不虑而知的。仁义是禀赋，是内在的。

孟子与告子辩论，以类比法在杞柳之辩、湍水之辩上成功，又进一步运用反诘式、归谬法，在"生之谓性"之辩、"仁内义外"(告子方)还是"仁义内在"(孟子方)之辩上，最后归谬成功。按告子的思想逻辑，犬、牛之性与人之性没有根本的差异。孟子在中国哲学史上第一次明确揭示了关于人性的新的观念：人具有不同于动物或他物的特殊性，这就是道德性。孟子不否认人有自然欲望之性，但他的意思是，如将自然欲望作为人之本性，则无法讲清人之与动物或他物的区别，只有道德本性才是人最根本、最重要的特性，是人之所以为人的标尺。孟子说："乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。"(《告子上》)情，在此作实讲；才，在此与情一样，也即质性。这句话的意思是，若照着人天生的特殊资质、情状去做，自可以为善，这就是我所谓人性善，而有人在事实上为不善，不能归罪于所禀赋的质性上。

按孟子的看法，善性良知是天赋于人的，是先于经验的，是人区别于他物的类特性、类本质，在人之类的范围内是具有普遍性的。他说："非天之降才尔殊也……故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。……口之于味也，有同嗜焉；耳之于听也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我

心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”(《告子上》)不同的人，有诸多的差异，但口对于味道，耳对于声音，目对于颜色，又有共同的好恶，都欣赏美味、美声、美色。同样的，人的心也有其同一性，都爱好仁义礼智。我心对于理、义的愉悦，就像我口对于牛羊肉的喜好一样。圣人之所以为圣人，就是比普通的人先觉悟到人的道德的要求，懂得人的这种普遍性(“心之所同然”)。

孟子指出，仁义礼智这些道德规范，源于本心，只是人们常常不能自己体认本心，因此常常需要反躬自问，自省自己的本心。他说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”(《尽心上》)这里所说的我所具备了一切，不是指外在的事物、功名，而是说道德的根据在自己，元无少欠，一切具备。在道德精神的层面上，探求的对象存在于我本身之内。道德的自由是最高的自由，不受外在力量的左右，因为道德的行为总是自我命令的结果。反躬自问，切己自反，自己觉识到自己的行为无愧于天人，就是最大的快乐。不懈地以推己及人的恕道去做，达到仁德的道路没有比这更直捷的了。除了反求本心，还要推扩本心，即把人的这种道德心性实现出来。“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”(《尽心上》)君子的这种本性，不因他的理想大行于天下而增加，也不因他穷困隐居而减损，因为本分已经固定了。君子的本性，仁义礼智之心可以反映到他的神色是纯和温润的，还表现在他身体的各方面，乃至于手足四肢的动作上。本心通过推扩，通过四体，实现出来。孟子“仁义礼智根于心”的重要论断，“是不能通过外在的归纳来证明的，只能通过内在的相应来体证。人之所以能向善，正是因为他在性分禀赋中有超越的根源，只有在这里才可以说性善。现实上的人欲横流、善恶混杂并不足以驳倒性善论的理据。由这一条线索看，儒家伦理的确与康德的实践理性有相通处……”[①]这就是孟子的仁义内在，性由心显，以心善言性善的特征。

孟子不仅发展了孔子的“为仁由己”、“我欲仁，斯仁至矣”的思想，而且发展了孔子的天道观。结合这两方面，他更强调了“诚”这个范畴，这与子思的影响有关。“诚”是真实无妄，是天道的运行规律，又是一种道德体验的状态，是对本心良知的最终根源——“天”的一种虔诚、敬畏之情。他说：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”(《离娄上》)以诚敬的态度对天和天道的反思和追求，就是做人之道。他又说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。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。”(《尽心上》)仁义礼智是天赋予人的本性，充分扩张善心，就能体知这一本性，也就可以体验

① 刘述先：《孟子心性论的再反思》，载《当代中国哲学论：问题篇》，美国八方文化企业公司 1996 年版，第 147 页。

天道，懂得天命。保持本心，培养本性，才能事奉上天。无论短命也好，长寿也好，我们都悉心修养身心，善待天命，这才是安身立命之道。孟子把心、性、天统一了起来。“天”是人的善性的终极根据。

第二节 仁政学说

孟子的社会政治思想是以他的性善论为前提的。正因为人有“不忍人之心”，所以才能行“不忍人之政”。他把道德仁义推行到社会、国家的治理之中。他提出“亲亲而仁民，仁民而爱物”(《尽心上》)的推恩原则，“仁者以其所爱及其所不爱”(《尽心下》)，“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”(《梁惠王上》)。如此，治天下“可运于掌上”(《梁惠王上》)。他反对“以力服人”的“霸道”，反对以暴力和强制对待百姓，而主张“以德服人”的“王道”，爱护百姓，指出只有不喜欢杀人的人才能统一天下。

仁政学说的目的是为民。因此，仁政首先要解决民生问题，在先儒养民、富民，安顿百姓的生命与生活的基础上，孟子首次明确提出为民制产，认为人民只有在丰衣足食的情况下才不会胡作非为，并接受教化。他说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”(《梁惠王上》)孟子说，仁政应从划分田界开始。人民有土地宅园，有桑麻、家禽、家畜，无冻馁之虞，有丝衣，有肉食，是行仁政的结果。在战乱频仍之际，孟子反对不顾人民的死活，驱民耕战来满足人君的私欲。他反对暴政，反对滥杀无辜，主张轻刑薄税。“易(治)其田畴，薄其税敛，民可使富也。”(《尽心上》)如此，天下之民才能引领而望，归服仁君。

孟子发展了孔子的“庶、富、教”和“富而后教”的思想，提出教育是“行仁政”、“得民心”的重要手段。他说：“善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心。”(《尽心上》)良好的教育，使人们心悦诚服，以改革其心；而良好的政治手段，用以防止于外，达不到征服人心、使百姓衷心拥戴的效果。他又说：“上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。”(《离娄上》)如果在上位的人没有礼义，在下位的人没有受教育，违法乱纪的人都出来了，国家的灭亡也就不远了。

教育可以造就德才兼备的人从政。“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣。”(《公孙丑上》)教育可以调治人心，和谐社会关系，安定社会秩序。所以孟子主张“谨庠序之教，申之以孝悌之义”(《梁惠王上》)教育

可以使人“明人伦”，造成“人伦明于上，小民亲于下”(《滕文公上》)的社会风气。所谓“明人伦”，就是教民懂得并实践社会生活的准则：父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信。“居仁由义，大人之事备矣”(《尽心上》)，即掌握了仁义道德，好像居住在“仁”里，行走在“义”的路上。

孟子“仁政”思想是对孔子“德治”、“重民”思想的发展。他提出了“民贵君轻”的著名思想。他很看重民心的向背，认为民心的向背是政治上成功与否的决定因素。“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。”(《离娄上》)他又说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”(《尽心下》)在治理国家、统一天下的问题上，老百姓是最重要的，国家政权是次要的，国君是更次要的。孟子有“不召之臣”的说法(《公孙丑下》)，甚至还说“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”(《梁惠王下》)，“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；……君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”。(《离娄下》)君有过错，臣可规劝，规劝多次不听则可推翻他。残暴的君主是独夫民贼，人民可以起来诛杀他。这是孟子思想中可贵的民主性精华。孟子的民本思想对历代批判君主专制的思想家影响很大，成为中国乃至东亚重要的政治资源。

第三节　人格修养论

孟子十分重视人格独立和节操。每每向诸侯进言，他从不把诸侯高高在上的地位放在眼里，决不被那些“大人”的权势所吓倒。他有“说大人则藐之，勿视其巍巍然”(《尽心下》)的气概。他引用、重申曾子的话说：“彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义；吾何慊乎哉？”(《公孙丑下》)这句话的意思是：他有他的财富、爵位，我有我的仁义道德，我并不觉得比他少了什么。继承子思的孟子有着自由知识分子的骨气和傲气，有着“舍我其谁”的气魄、胆识。他发展了孔子关于“德”与“位”的矛盾学说，举起了“以德抗位”的旗帜，对后世知识分子有极大的影响。

孟子有“天爵”、“人爵”的区分：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”(《告子上》)天爵是在价值世界里才能达到的境界，而人爵只是世俗的功名利禄。天爵作为精神世界里的高尚道德、人格的尊严，操之在己，求则得之，不可剥夺。因此，君子所追求的是天爵而不是人爵。孟子认为，道德原则或精神理想是人自身所具有的，而不是依赖他人赐予的最为宝贵的东西，这就是“良贵”。别人给你的贵位不是“良贵”，“良贵”是自身具有的。

在子思子的德气论的“五行”学说基础上，孟子还创造了“浩然之气”的名

词。他说:“我善养吾浩然之气”;“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。”(《公孙丑上》)这种盛大流行之气,充塞于宇宙之中。他又说:“夫志,气之帅也;气,体之充也”;“持其志,无暴其气”;“志壹则动气,气壹则动志”。(《公孙丑上》)志是心之所之,是导向。志可以调动气,这是正向;反过来,气也可以影响志,这是逆向。孟子主张二者互动,持志与养气相配合。他指出要善于保养盛大流行的充满体内的气。保养浩然之气的根本在于养心,即恢复、保任四端之心。孟子主张调动气来配合道义,不仅使理义集之于心,而且使理义之心有力量,可以担当,可以实践,可以使理想变成现实。这样,面对任何安危荣辱、突然事变,就无所惧,无所疑,能担当大任而不动心。浩然之气是天地之气,也是我们生而有的气,只要不人为地伤害它,而善于保养它,就能合乎道义,辅助道义。养气在于养心,而言为心声;不正当的言论反过来会诱惑、伤害其心,故需要知言。对各种言论有独立思考,分析评判,不盲目信从,谓之知言。知言是为了辨志,知言也是养心的工夫。故以道德心为枢纽,孟子把持志、养气、知言统合了起来。《公孙丑上》篇的“知言养气”章号称难读,见仁见智,其实把握了以上所说,即把握住了它的中心思想。孟子之性善论肯定内在于人的生命中的超越的禀赋,是人行善的根据。但人是否真正发挥其禀赋,就在于每个个体是否有修养的工夫。所以,他提出了一系列“存心”、“养气”、“存夜气”、“求放心”的存养方法。

孟子提倡弘大刚毅、坚定不移的气节和情操,崇尚死而后已、无所畏惧的任道精神。在生死与道德发生冲突时,“生亦我所欲也,义亦我所欲也;二者不可得兼,舍生而取义者也”。(《告子上》)这种冲突,实质上是人的自然生命与人的德性尊严之间的冲突。孟子所倡导的道德选择表现了超乎自然生命之上的善的价值之极致,表现了人为人格尊严而牺牲的殉道精神。孟子笔下“立天下之正位”、“行天下之大道”的“大丈夫”的行为标准是:“得志,与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。”(《滕文公下》)这种任道精神和崇高人格曾激励了我国历史上无数的志士仁人。

在利益和仁义发生冲突时,孟子主张把“仁义”放在首位,提倡先义后利。孟子提倡独善其身与兼济天下的统一。他主张做官要“求之有道”。“古之人未尝不欲仕也,又恶不由其道。不由其道而往者,与钻穴隙之类也。”(《滕文公下》)“吾未闻枉己而正人者也,况辱己以正天下者乎?圣人之行不同也,或远,或近,或去,或不去;归洁其身而已矣。”(《万章上》)在自己遭受侮辱时,怎么能匡正别人、匡正天下呢?圣人的行为,各有不同,有的疏远当时的君主,有的靠拢;有的离开朝廷,有的身居巍阙,归根结底,都得使自己廉洁正直,不沾染污泥。“得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。”(《尽心上》)这都是说,人不论处在什么样的境遇、场合中,选择道德还是非道

德，如何选择人生道路，怎样保持独立的人格和气节，终究是自我做主的事。

思考题

1. 孟子为什么要批评当时流行的“生之谓性”之说，其性善论的要旨是什么，有什么意义？

2. 辨析孟子的仁政思想。

3. 试论孟子的修养工夫论与人格理想的当代价值。

第八章　庄　子

庄子(约前375—约前300),名周,宋国蒙(今河南商丘东北)人。庄子与齐宣王、魏惠王同时,与惠施为友。他曾做过蒙地漆园小吏。后来厌恶政治,脱离仕途,靠编草鞋糊口,过着隐居生活。

庄子及其学派的学术结晶,便是《庄子》一书。此书汉代有五十二篇,言多诡诞,类似《山海经》或占梦书。魏晋流行至今的通行本有三十三篇,其中内篇七,外篇十五,杂篇十一。自宋以来,一些学者就提出了《庄子》内、外、杂篇的区分和真伪问题。一般认为,内篇语言风格接近,思想连贯,自成一体,乃庄子自著,是全书之核心,而外篇和杂篇应系大多出于庄子门人后学之手。但有意思的是,司马迁说庄子著书十万余言,列举的篇目却只是外、杂篇的《渔父》、《盗跖》等。而1988年湖北江陵出土了汉简《盗跖》。所以虽然苏轼和晚近不少学者怀疑外杂篇,甚至指其为伪书,今人也有反其道而行者,力证外、杂篇才是庄子自著。故关于《庄子》一书的形成、传衍过程,尚待出土文献的印证和进一步深究。

《庄子》以"寓言"、"重言"、"卮言"为主要表现形式。其书"寓言十九",意即绝大部分是寓言。所谓"寓言",乃言在此而意在彼。作者借助河神、海神、云神、元气,甚至鸱鸦狸狌、山灵水怪,演为故事,来讲述一定的道理。所谓"重言",是借重古先圣哲或当时名人的话,或另造一些古代的"乌有先生"来谈道说法,让他们互相辩论,或褒或贬,没有一定之论。但在每一个场合,却都隐藏着庄子。卮一说是酒器,卮满则倾,卮空则仰,空满任物,倾仰随人。"卮言"即无心之言,或酒后之言,没有很强的主观性。一说是漏斗,所谓"卮言",就是漏斗式的话。漏斗空而无底,隐喻无成见之言。庄子说的话,只是从不同角度替大自然宣泄不同的声音。《庄子》的暗示性无边无涯,涵盖面无穷无尽,给人以广阔的想象空间,可以做出多重的、创造性的解读。

我们姑且把《庄子》全书视为庄子及其学派的思想资料,以下本章所说的庄子,是庄子及其学派的代称。[①]

第一节　道　论

我们可以从本体论的路数与宇宙生成论的路数去理解庄子的"道"。第

---

① 本章《庄子》引文与释文,多出自张默生原著、张翰勋校补之《庄子新释》,济南:齐鲁书社1993年版。

一，庄子的“道”是宇宙的本源，又具有超越性。

> 夫道有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。（《庄子·大宗师》，下引《庄子》只注篇名）

这表明了“道”是无作为、无形象而又真实客观的，是独立的、不依赖外物、自己为自己的根据的，是具有逻辑先在性与超越性的，是有神妙莫测的、创生出天地万物之功能与作用的本体。这个“道”不在时空之内，它超越于空间，无所谓“高”与“深”；也超越于时间，无所谓“久”与“老”。“有先天地生者，物邪？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。”（《知北游》）“道”先于物并生成各物，是使万物成为各自个体的那个“物物者”，即“本根”。它不是“物”，即“非物”，即“道”。由于“道”之生物，万物得以不断生存。这个“道”是“未始有始”和“未始有无”的：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”（《齐物论》）宇宙无所谓开始，亦无所谓结束，这是因为“道无终始”。

在《渔父》篇，作者借孔子之口说：“且道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成。故道之所在，圣人尊之。”“道”是万物的根本，是各物的根据。“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生……天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌。此其道与！”（《知北游》）明显的东西产生于幽暗的东西，有形迹的产生于无形迹的，精神来自于“道”，形质来自于精气，万物以不同形体相接相生。天没有“道”不高，地没有“道”不广，日月没有“道”不能运行，万物没有“道”不能繁荣昌盛，所有的东西都依于“道”，由“道”来决定。

第二，庄子的“道”具有普遍性。“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。无为为之之谓天，无为言之之谓德，爱人利物之谓仁，不同同之之谓大，行不崖异之谓宽，有万不同之谓富。”（《天地》）刳，音 kū，去的意思。刳心即去掉自私用智之心。崖，岸也，界限之意。这里讲不自立异，物我无间，是谓宽容。整句表示“道”的广大包容及任其自然。包容万物，以无为的方式行事，没有偏私的君子，具有“道”的品格，庶几可以近“道”。“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广广乎其无不容也，渊渊乎其不可测也。”（《天道》）“道”大无不包，细无不入，贯穿万物，囊括天地，周遍包涵，巨细不遗，既宽博又深远。万物都具备“道”，“道”内在于一切物之中。没有“道”，物不成其为物。“道”无所不在。“道”甚至存在于低下的、不洁的物品之中：“东郭子问于庄子曰：‘所谓道恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’东郭子曰：‘期而后可。’庄子

曰：‘在蝼蚁。’曰：‘何其下邪？’曰：‘在稊稗。’曰：‘何其愈下邪？’曰：‘在瓦甓。’曰：‘何其愈甚邪？’曰：‘在尿溺。’”（《知北游》）“道”无所不在。这里颇有点泛道论了。

第三，庄子的“道”是一个整体，其特性为“通”。“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。”（《齐物论》）“道”是浑成一体的，没有任何的割裂，没有封界、畛域。“道”是圆融的、包罗万有的、无所不藏的，可以谓为“天府”。同时，“物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢恑憰怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”（《齐物论》）这是说，世间的事物，都有其存在的原因、合理性与价值，每一个体的禀性与命运千差万别，但无论有什么差别，或成或毁，这边成那边毁，在“道”的层面上，却并无亏欠，万物都是可以相互适应、沟通并在价值上齐一的。也就是说，莛虽小而楹虽巨，厉虽丑而西施虽美，只要不人为干预，因任自然，因物付物，任万物自用，可各尽其用，各遂其性，都有意义与价值。凡事在不用中常寓有其用，所日用的即是世俗所行得通的，而世俗所通行的必是相安相得的。“道”是一个整体，通贯万物。庄子所谓“一”、“通”、“大通”，都是“道”。万物在“道”的层面上“返于大通”、“同于大通”。

第四，庄子的“道”是“自本自根”的。除《大宗师》所说“自本自根，未有天地，自古以固存”外，《知北游》亦有大段论说：“今彼神明至精，与彼百化。物已死生方圆，莫知其根也，扁然而万物自古以固存。六合为巨，未离其内；秋毫为小，待之成体。天下莫不沉浮，终身不故；阴阳四时运行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣。”此处讲造化神妙莫测，使万物变化无穷。万物或死或生或方或圆，都不知其本根。天下万物没有不变化的。阴阳四时的运行又有其秩序。这些变化也好，变化之中的秩序也好，源于模糊的、似亡而存的“道”。“道”的妙用不见形迹，万物依赖它畜养而不自知。“道”是一切的本根。“道”不依赖于任何事物，自己成立，创生万有；天下万物依凭着“道”而得以变化发展。天地之大，秋毫之小，及其浮沉变化，都离不开“道”的作用。“道”参与天地万物的千变万化，“道”在其中为根本依据。可见，“道”自己是自己的原因，又是生成宇宙的原因。从万有依赖着“道”而生成变化，可知“道”是宇宙的“本根”。

第五，庄子的“道”不可感知与言说。它不仅是客观流行之体，又是主观精神之境界，其自然无为、宽容于物的特性，也是人的最高意境。《知北游》中，作者假托泰清、无穷、无为、无始四人的对话，暗喻道体。泰清，顾名思义，尚不足以知浑沌的道体。在此段对话中，无为先生只是知道“道”运行的节律。真正理解“道”无终始、不可感知、不可言说的是无穷、无始先生。泰清问：“子知道乎？”无穷曰：“吾不知。”无始曰：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道

不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名。”又曰：“有问道而应之者，不知道也。虽问道者，亦未闻道。道无问，问无应。无问问之，是问穷也；无应应之，是无内也。以无内待问穷，若是者，外不观乎宇宙，内不知乎太初。”不可问而硬要问，叫“问穷”，穷就是空。不能回答而勉强答，叫“无内（容）”。同篇又有托名知（智）、无为谓、狂屈、黄帝四人的对话。智先生提问：“何思何虑则知道？何处何服则安道？何从何道则得道？”意即怎样思索怎样考虑才能懂得“道”？怎样处事怎样实行才契合“道”？依循什么通过什么途径才得到“道”？面对如是三问，无为谓先生一言不发，“非不答，不知答也”。智先生一头雾水，见到狂屈先生，亦如是三问。狂屈先生说，我知道，让我告诉您。狂屈戛然而止，“中欲言而忘其所欲言”。智先生返回帝宫，请教黄帝。黄帝回答：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”智先生高兴地说，我们两人懂了，他们还不懂。黄帝则说，无为谓是真懂，狂屈近似，我们俩其实没有沾边。可见，“道”本无为，不可用语言来表达与限定。

但“道”是可以用人的生命来体证的。以上无穷、无始、无为谓先生，以及《大宗师》中的真人，《逍遥游》中的天人、神人、至人、圣人等，都是“道体”的具体化。因为“道”不仅仅是宇宙万有的终极根源，同时也是人的精神追求的至上境界。《天下》称颂关尹、老聃为“古之博大真人”，因为他们恬淡无欲，独自与神明住在一起，理会古之道术的全体，“建之以常无有，主之以太一；以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实”。“常宽容于物，不削于人。可谓至极。”《天下》称颂庄子“独与天地精神往来，而不敖倪于万物；不谴是非，以与世俗处……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓调适而上遂矣”。《天下》歌颂的关尹、老子、庄子，即为“道”的化身。

第二节　理想人格论

庄子提出了“逍遥无待之游”——“至人无己，神人无功，圣人无名”的理想人格论。我们在这里着重讨论《庄子》内篇中的《大宗师》、《齐物论》、《逍遥游》三篇文章。

《大宗师》指“道”或“大道”。大是赞美之词，宗即宗主，师就是学习、效法。篇名即表达了“以道为师”的思想。也就是说，宇宙中可以作为宗主师法者，唯有“大道”。这个“大道”也称为“天”，即自然而然的生命流行之体。“道”是客观存在的，又是看不见摸不着的，其存在不以他物为条件，不与他物相对，在时空上是无限的。但这个“道”不是造物主、上帝或绝对精神本体，而是一无始无终的大生命（宇宙生命）。万物的生命，即此宇宙大生命的发用流行。既然“道”的生命是无限的，那么在一定的意义上我们也可以说万物的生命也是无

限的。所谓生死，不过如昼夜的更替，我们不必好昼而恶夜，因而无须乐生而悲死。这才算领悟了生命的“大道”，也可以说是解放了为形躯所限的“小我”，而成为与变化同体的“大我”了。庄子认为，人们通过修养去体验“大道”、接近“大道”，可以超越人们对于生死的执著和外在功名利禄的系缚。但这不需要人为的去做什么。他的修养原则是“不以心损道，不以人助天”，依此而可以达到“寥天一”的境界。其生命体验、审美体验的方式是直觉主义的“坐忘”。

“何谓坐忘？颜回曰：堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《大宗师》）该篇假借孔子与颜回的对话，通过颜回之口表达修养工夫。“坐忘”即通过暂时与俗情世界绝缘，忘却知识、智力、礼乐、仁义，甚至我们的形躯，达到精神的绝对自由。“坐忘”的要点是超脱于认知心，即利害计较、主客对立、分别妄执，认为这些东西（包括仁义礼乐）妨碍了自由心灵，妨碍了灵台明觉，即心对“道”的体悟与回归。《大宗师》作者认为，真人或圣人体“道”，三天便能“外天下”（遗弃世故），七天可以“外物”（心不为物役），九天可以“外生”（忘我）。然后能“朝彻”（物我双忘，则慧照豁然，如朝阳初起），能“见独”（体验独立无对的“道”本体），然后进入所谓无古今、无生死、无烦恼的宁静意境。这里强调的是顺其自然，不事人为，以便与“道”同体，与天同性，与命同化。与“坐忘”相联系的另一种实践工夫是“心斋”。“若一志，无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”（《人间世》）此处也是借孔颜对话，托孔子之口表述作者之意。以耳来感应，可能执定于耳闻，不如听之以心。以心来感应，期待与心境相符，尽管提高了一层，仍不如听之以气。气无乎不在，广大流通，虚而无碍，应而无藏。所以，心志专一，以气来感应，全气才能致虚，致虚才能合于道妙。虚灵之心能应万物。“心斋”就是空掉或者洗汰掉附着在内心里的经验、成见、认知、情感、欲望与价值判断，自虚其心，恢复灵台明觉的工夫。

《齐物论》与《大宗师》相辅相成，互为表里。《齐物论》表述了庄周的“天地与我并生，而万物与我为一”的思想，强调自然与人是有机的生命统一体，肯定物我之间的同体融合。“齐物”的意思即是“物齐”或“‘物论’齐”，即把形色性质不同之物、不同之论，把不平等、不公正、不自由、不和谐的现实世界种种的差别相、“不齐”，视之为无差别的“齐一”。这就要求我们以不齐为齐一，即提升自己的精神境界，在接受、面对真实生活的同时，调整身心，超越俗世，解脱烦恼。此篇希望人们不必执定于有条件、有限制的“地籁”、“人籁”，而要倾听那自然和谐、无声之声、众声之源的“天籁”，以消解彼此的隔膜、是非和有限的肉身生命与有限的时空、价值、知性、名言、概念、识见及烦、畏乃至生死的系缚，从有限进入无限之域。庄子以道观的视域，反对唯我独尊，不承认有绝对的宇宙中心，反对各是其是，各非其非，主张破除成见，决不抹杀他人他物及各

种学说的生存空间，善于站在别人的立场，更换视域去理解别人，而不以己意强加于人。《齐物论》有“吾丧我”之说。“丧我”与“心斋”、“坐忘”意思相近，“形若槁木”即“堕肢体”，“心若死灰”即“黜聪明”，也就是消解掉由形躯、心智引来的种种纠缠、束缚。“丧我”的另一层意思是消解掉自己对自己的执著，走出自我，走向他者，容纳他人他物，与万物相通。与“心斋”、“坐忘”一样，人们通过“丧我”工夫最后要达到“物我两忘”的地步，即超越的精神境界，以便与“道”相契合。

《逍遥游》是《庄子》的第一篇，它反映了庄子的人生观。他把不受任何束缚的自由，当作最高的境界来追求，认为只有忘绝现实，超脱于物，才是真正的逍遥。本篇宗旨是“至人无己，神人无功，圣人无名”。“无功”、“无名”也就是“无己”，“无己”也就是《齐物论》所说的“丧我”，《天地》所说的“忘己”。作者指出，“逍遥”的境界是“无所待”，即不依赖外在条件与他在的力量。大鹏神鸟虽可以击水三千，背云气，负苍天，飘然远行，翱翔九万里之高，然而却仍有所待，仍要依凭扶摇（飙风）羊角（旋风）而后始可飞腾。有的人才智足以胜任一方官吏，行为足以称誉一乡一地，德行足以使一君一国信服，按儒家、墨家的观点，可称得起是德才兼备的人，但庄子认为他们时时刻刻追求如何效一官，比一乡，合一君，信一国，仍有所待。宋荣子略胜一筹。宋荣子能做到“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境”，已属不易，然而他能“存我”而未能“忘我”，更未能物我兼忘，仍不是最高境界。列子略胜一筹。列子日行八百，任意而适，无所不顺，更不多见，但他仍有所待。他御风而行，飘飘然有出尘之概，可是没有风他就无能为力了，仍不能谓为逍遥之游。“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”就是说，有比列子境界更高的人，他们顺万物本性，使物物各遂其性，没有丝毫的造作，随大自然的变化而变化，物来顺应，与大化为一，即与“道”为一。如此，随健行不息的“大道”而游，还有什么可待的呢？因其“无所待”才能达到至人、神人、圣人的逍遥极境。这个境界就是庄子的“道体”，至人、神人、圣人、真人都是“道体”的化身。庄子的人生最高境界，正是期盼“与道同体”而解脱自在。

“各适己性”的自由观的前提是“与物同化”的平等观。逍遥无待之游的基础正是“天籁”、“齐物”之论。庄子自由观的背景是宽容，承认自己的生存、利益、价值、个性自由、人格尊严，必须以承认别人的生存、利益、价值、个性自由、人格尊严为先导。这种平等的价值观肯定、容忍各种相对的价值系统，体认其意义，决不抹杀他人的利益、追求，或其他的学派、思潮的存在空间。这样，每一个生命就可以从紧张、偏执中超脱出来，去寻求自我超拔的途径。章太炎《齐物论释》正是从庄子“以不齐为齐”的思想中，阐发“自由、平等”的观念。“以不齐为齐”，即任万物万事各得其所，存其不齐，承认并尊重每一个体自身

具有的价值标准。这与儒家的“和而不同”、“己所不欲，勿施于人”的恕道正好相通。

儒家的理想人格是圣贤人格。儒家心目中的圣人或圣王，有着内圣与外王两面的辉煌。虽然“内圣外王”一说出自《天下》，然而后来却成为儒家的人格标准。内圣指德性修养，外王指政治实践。儒家强调在内圣基础之上的内圣与外王的统一。因此，儒家人格理想不仅是个体善的修炼，更重要的是责任感和担当意识，是济世救民，努力为国家、民族和人民建功立业，即使遭到贬谪也以深沉的忧患系念天下百姓的疾苦和国家的兴亡。儒家也有其超越精神，穷居陋巷，自得其乐，安贫乐道。道家庄子的真人、圣人、神人、至人、天人的理想人格，与儒家有别，其特性是：独善其身，超然物外，一任自然，遂性率真；与风情俗世、社会热潮、政权架构、达官显贵保持距离。这是庄子和道家的神韵情采。与儒家积极入世的现实品格相比较，道家凸显的是超越和放达，以保持距离的心态，批评、扬弃、超越、指导现实。

《大宗师》从天人关系中把握“真人”之境。何谓“真人”？在庄子看来，所谓“真人”是天生自然的人，不在徒劳无益的人为造作中伤害自己的天性，专心做心灵虚静的修养工夫，以达到“天人合一”之境。“真人”能去心知之执：不欺凌寡少，不自满于成功，不凭借小聪明耍小把戏，纵然有过失也无追悔，行事得当也不自以为得意，登高不怕下坠，入水不怕溺毙，蹈火不怕烧死，在得失、安危之际，能够坦然自处。“真人”能解情识之结：睡时不做梦，醒来无忧虑，没有口腹耳目之欲；呼吸深沉，直达丹田，直通脚跟。“真人”与俗人的区别在于，俗人生命气息短浅，呼吸仅及咽喉，嗜欲甚深，精神无内敛涵藏，心智欲求缠结陷落，天然的根气自然寡浅。“真人”能破死生之惑：不执著生，不厌恶死；一切听其自然，视生死为一来一往，来时不欣喜，去时不抗拒。“真人”深知生命的源头，故不忘其所自来；又能听任死的归结，故不求其所终极。当他受生为人时，自在无累；当他一旦物化时，又忘掉自身，任它返于自然。也就是说，不以自己的心智去损害“大道”，不以自己的作为去辅助天然，这才叫做“真人”。真人的心悠然淡泊，可以清冷如铁，也可温暖如春，生命感受与四时相通。真人之心虚静无为，与天地万物有自然感应。真人之境是“天人合一”之境：“故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒，天与人不相胜也，是之谓真人。”（《大宗师》）俗人的好恶总不免偏颇，真人则超越于好与不好之上，摆脱了人间心智的相对分别，既忘怀于美恶，又排遣于爱憎，冥合“大道”，纯一不二。真人守真抱朴，与天为徒；同时又随俗而行，与人为徒；既不背离天理，又不脱离人事。为此，天与人不相排斥、不相争胜而冥同合一。达到物我、主客、天人同一境界的人，才是真人。

庄子之真人、至人、神人、圣人，都是“道”的化身，与“道”同体，因而都具有

超越、逍遥、放达、解脱的秉性，实际上是一种精神上的自由、无穷、无限的境界。这深刻地表达了人类崇高的理想追求与向往。这种自然无为、逍遥天放之境，看似玄秘莫测，但实际上并不是脱离实际生活的。每一时代不同种族的人、群体的人，尤其是个体的人，虽生活在俗世、现实之中，然总要追求一种超脱俗世和现实的理想胜境，即空灵净洁的世界。任何现实的人都有理想，都有真、善、美的追求，而道家的理想境界，就是至真、至善、至美的合一之境。

第三节 知 论

庄子认为，人们往往执定、拘守于“一偏之见”，彼此纷争，妨碍了关于完整的“道”与天地之理的领悟。因此，必须破除“成心”，反对师心自用。世界上有些所谓大小、久暂的差别相，其实是因时间、空间的相对观念而产生的。细小的草茎与粗大的屋柱，不知晦朔的朝菌、春生夏死或夏生秋死的蝉虫与以数百、千年为春，数百、千年为秋的神龟、大椿，确有差别，这些差别是在“物观”的视域中产生的。站在高山上俯视地面，原来在地面上认为差别较大的东西，已没有什么分别了。若把“以物观之”换成“以道观之”，参考系一变，大小、夭寿的差别也会显得微不足道。以无限的整全的“道”去省视，很多区分都不存在了。故在《秋水》篇作者借海神之口说：“以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小。知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。”人们很容易观察与分析现象界的差别相，即有关事物之差异、矛盾、特质等。庄子意在打破由此而产生的执著，认识到事物的迁流变化；主张换一个角度（或参照系，或视域）再去省视事物，会看到不同的面相；直至以“道”观之，有些差别则完全可以忽略不计。

关于是非之争执：“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我与若不能相知也，则人固受其黮阇。吾谁使正之？使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？”（《齐物论》）论辩双方如果都以自己的标准，那么永远没有是非可言。不管请双方之外的哪一位第三者来判断，第三者或与此同，或与彼同，或另立标准，只徒增更多的是非而已，仍然莫衷一是。

“道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，则莫若以明。”（《齐物论》）庄子认为，执著偏见、小成

的人，仅凭一得之见去分剖“大道”，“大道”因此而隐没、遮蔽；不明事理的人，靠浮华的词藻与辩说去分割真理，真言亦因此而隐没、遮蔽。儒墨两家的争论也是这样的。庄子首先提出“明”（或“以明”、“莫若以明”）的认知方法，以此明彼，以彼明此，跳出各自的藩篱，洞察彼此，理解对方，消解己见，以客观平常之心洞察彼此之事实，进而理解现象或概念之彼此的联系，破除对一切相对待的概念的执著。莫如用“明”的方法，这是关于是非真相之认辨的初步。

接着，庄子提出了更为根本的体认绝对真理的方法，即把握“道枢”、“天钧”的方法。这是更深一层次的“明”。庄子认为，是非与彼此一样，是同时并存、相待而生的，这也叫“彼出于是，是亦因彼，彼是方生”。然则“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。故曰：莫若以明。”（《齐物论》）彼与此、是与非、可与不可、理由之成立与不成立，只是各人依自己所看到的事理的一面所做的推测，或依各人的立场、经验、知识结构、信息甚至兴趣、爱好，在当下所作出的判断。这的确有很大的片面性。圣人站在更高的层面，首先是以中立者的姿态，保留、“因任”自然的分际或人为的界限，其次是超越是与非、可与不可等等的对待，理解彼此之间的是非及由彼此而生的是非，洞悉彼此与是非的复杂联系，进而体悟天地自然的“大道”正是统合是非彼此的枢纽。最高真相、客观真理是所谓“道枢”或“天钧”（亦称“天均”、“天倪”），它是承认、包含了各种事物、现象的认知以及层次、系列不同的相对真理的。它在最高的位置上，居于正中，其他的事物及有关的认知、判断及层层相对真理，均环绕在由它辐射的轴线的周围。超越客观的“天”、“道”（道枢、天钧）观照、洞悉一切，没有偏弊。人们修养自己，也可以上达圣人的境界，与道枢、天钧相照应、相冥合，无时不得其中。既然“道通为一”，“是以圣人和之以是非，而休乎天钧，是之谓两行。”（《齐物论》）如上所说，圣人与“道”同体，存异又超越于异，使各种知识、各种相对真理及其系统各安其位，并行不悖。物与我、是与非、可与不可、潜在与现实、现实与理想、肯定与否定、形下与形上两不相妨碍，是谓“两行”。如此可谓条畅自得于自然均平之地，使各相对待的方面、力量、动势或价值系统各得其所。

有人误以为庄子是所谓的“不可知论”者，其实并非如此。庄子肯定闻、见、言、知及其作用，依其“道通为一”与“两行之理”，又肯定不可闻、不可见、不可言与不知之知，即把对形下世界的了解与对形上世界的体悟结合了起来，兼收并蓄。他希望人们由浅知到深知，由知外到知内。《知北游》假托无始曰：“不知深矣，知之浅矣；弗知内矣，知之外矣。”作者是在肯定现象之知的基础

上，又主张人们去“体道”，并且认定形而上之“道”也是可以体知的。

庄子说：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！”（《养生主》）宇宙间的知识无穷无尽，以个体有限的生命去追求无穷的知识，是很危险的。所谓危险，是指人们不知深浅，私自用智，一味在知识的层面讨生活，以有限面对无限，容易丢弃生命的其他层面，时常产生焦虑，甚至可能把性命都搭上。在“知”的方法论上，庄子主张学习养生的“缘督以为经”。缘是顺的意思，督指督脉，在身背后脊椎里，是身后之中脉，指中空之意；经即是常。懂得养生之道的人，善于调理主管呼吸的任、督二脉（任为身前之中脉），持守中空之常道。大凡有繁琐的物事来，处之以虚，即以弹性的管理智慧，虚虚实实，无为与有为相济，调理得当，不至劳累过度。以这样的方式来面对无限的知识，首先是要区分对于天的认识与对于人的认识，区分对现象世界的认知与对本体世界的体悟，进一步由“物观”上升到“道观”，把握“道枢”、“天钧”，然后再返回到现象世界。

所谓“天”、“人”，即自然与人为，简言之：“天在内，人在外……牛马四足，是谓天；落（络）马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命。”（《秋水》）庄子认为，天机藏于内，人事著于外，而德与天然相合，所以不要用人事去毁坏天然，不要用有心造作去损害性命。《大宗师》开宗明义说：“知天之所为，知人之所为者，至矣！知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其智之所知，以养其智之所不知，终其天年，而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。夫知有所待而后当；其所待者，特未定也。庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？且有真人而后有真知。”意思是说，知天与知人是人生的极致。天之所为出于自然，人之所为出于智力。但智力也是人生来就有的，也是“天之所为者”。人不应当谋求智力的增长，而应以智力所及的养生之道，保养智力所不及的寿命之数，庶几能尽其天年，不至中道夭亡。这就算尽了智力的能事了。追求其他的知识也是如此。知识非常丰富，但人如只靠知识，还是有所牵累。因为智力、知识，必有所待的对象。但所待的对象却是飘忽不定、难以把握的。你怎么知道我所说的天不是人，人不是天呢？我们所谓天然的东西，其实掺杂了人为的成分；我们所谓人为的东西，其实有不少天然的成分。所以专凭人的知识、智力去度量事理，是靠不住的。要达到“真知”与“知之圣”，一定要修养到“真人”的境界，这样才能与“道枢”相照应。这是说，天道以下，人事层面的问题都是可知的，但人的智力是有限的，而且人是极不相同的，人们关于现象世界之复杂面相的真伪与正确与否的问题非常复杂，因此在肯定可知的基础上还要善于破除我执，虚怀理解不同的认知，求得真理性的认知。至于关于天与天道层面的认识，不是靠人的智力所能达到的，它需要全身心的修养，靠人生体验的积累，庶几可以达到“与道同体”的境界。

庄子提倡怀疑、批判的精神，但并不归结为所谓的“怀疑论”。他对人的认知能力、对人所执定的知识或真理的可靠性提出挑战，但他并不主张废弃对于“真知”与“知之至”的追求，只是希望减少盲目性，告诫人们由分析上升到综合，由认知上升到体验，由“小智”上升到“大智”。《齐物论》假借尧时贤人啮缺与王倪的对话，幽默、诙谐地表达了这一智慧：“啮缺问乎王倪曰：‘子知物之所同是乎？’曰：‘吾恶乎知之？’‘子知子之所不知邪？’曰：‘吾恶乎知之？’‘然则物无知邪？’曰：‘吾恶乎知之？虽然，尝试言之，庸讵知吾所谓知之非不知邪？庸讵知吾所谓不知之非知邪？”《庄子》一书往往是把疑问抛给读者去判断，而答案就在疑问中转为肯定。王倪的三次回答，“第一次是对肯定知识的怀疑，第二次是对‘不可知’或‘不知’的怀疑，第三次是对一切知识的真假可能性的假设与疑问……理由是：一物的然否判断‘同是’主观的，即使有暂时的普遍性，亦不能肯定永久的普遍性。其次，物之知，与被知之物本身真假，有绝对是，也有相对是，是不是，然不然，庄子认为‘然乎然’才是真是、真然；道是不可言诠的，一说便差失（亏）了。故曰：‘吾恶乎知之？’物之可知者，真假然否已难定于一，更何况‘所不可知’‘不知’者？这是第二次疑问更广袤的‘不知’之正确性。最后王倪以反面疑问作为正面的回答，即逻辑上的反问疑问。因为‘吾所知’中当有‘不可知’性，而吾‘所不知’亦不必然非‘知’，所以说‘庸讵知吾所谓不知之非知邪？’（孔子也说：‘不知为不知，是知也’。）”①

庄子的“心”，是虚静的心，其作用是观照。他主张返回灵台明觉之心，来体悟“道”，与“道”契合为一。“夫体道者，天下之君子所系焉。”（《知北游》）从以上论述看，庄子的“道”论、人生修养论（理想人格论）与知论是相通的。

思考题

1. 试论庄子哲学的“道论”。
2. 试论庄子之“逍遥”与“齐物”及其关系。
3. 谈谈庄子“莫若以明”的方法论及其启示。

① 邱棨鐊：《庄子哲学体系论》，台北：文津出版社 1999 年版，第 35 页。

第九章　惠子与公孙龙子

惠施(约前370年—约前310年)又称惠子,相传生于宋而活动在魏。《史记》无传,《汉书·艺文志》班固自注:"名施,与庄子并时。"惠施活动的时期是战国中期,一生主要在魏国从事政治活动。惠施很有学问,《庄子·天下》说"惠施多方,其书五车"。又说:"惠施日以其知与人辩"。南方有个怪人叫黄缭,"问天地所以不坠不陷,风雨雷霆之故。惠施不辞而应,不虑而对,遍为万物说。"《庄子·天下》对惠施是批评的,说他"其道舛驳,其言也不中","益之以怪","以反人为实,而欲以胜人为名,是以与众不适也。弱于德,强于物,其涂隩矣。由天地之道观惠施之能,其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸!"这里批评惠施专注辩术,颇为怪诞,偏离大道,自逞其才,于事无补。

《汉书·艺文志》著录《惠子》一篇,已佚,隋、唐《志》已不著录。今有马国翰辑佚一卷。其学说、行迹散见《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《说苑》、《战国策》等书中。

公孙龙(约前325—前250),姓公孙,名龙,战国时辩士。赵人,或长期生活在赵国。公孙龙大约活动在赵武灵王、惠文王至孝成王中,与平原君、燕昭王、魏公子牟、孔穿、邹衍、虞卿同时。公孙龙稍晚于惠施,是与惠施同时的辩者的弟子。

公孙龙是著名的"辩士","少学先王之道,长而明仁义之行,合同异,离坚白,然不然,可不可,困百家之知,穷众口之辩"(《庄子·秋水》)。中年主要在平原君赵胜家当清客,约有二十余年。公孙龙曾与孔子六世孙孔穿辩论"白马非马"问题。孔穿说,请您放弃"白马非马"学说,我就来当您的学生。公孙龙说:"先生之言悖,龙之所以为名者,乃以白马之论尔。今使龙去之,则无以教焉。且欲师之者,以智与学不如也。今使龙去之,此先教而后师之也;先教而后师之者,悖。"(《公孙龙子·迹府》,下引《公孙龙子》只注篇名。)公孙龙的著作,《汉书·艺文志》著录"十四篇",今《公孙龙子》传世本只有如下六篇:《迹府》、《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》、《名实论》。除《迹府》为门人辑录公孙龙生平事迹外,其他五篇都是公孙龙本人的作品。其书今有单行校注本。

第一节　惠施的十大命题

惠施的学术思想主要保存在《庄子·天下》，有所谓“历物”十事，即十个主要论点。

其一，“至大无外，谓之大一。至小无内，谓之小一”。意思是：真正大的东西（“大一”），无所不包，没有边际，应为“无外”，即无限大；真正小的东西（“小一”），不能再分割，应为“无内”，即无限小。“大一”是宏观世界的无限性和整体性，“小一”是微观世界的无限性和整体性。《管子》中的《内业》、《心术》，也指出精气是“其细无内，其大无外”。《庄子》、《中庸》等也有类似命题。

其二，“无厚，不可积也，其大千里”。这里揭示的是几何“平面”的概念，指没有厚度，只有大小，不反映体积，只反映面积的抽象概念或图形。其中也包含了质点之有无问题和有无极微的问题。

其三，“天与地卑，山与泽平”。《荀子·不苟》记载为“山渊平，天地比”。这看起来是违反常识的，但恰恰说明中国古代逻辑中关系逻辑的思想较为丰富。从“至大无外”的观点来比照，天与地、山与泽的高低关系只是相对的。某山只是相对于它旁边的某泽来说有高低之别，但从宇观来看，不能说它比所有的泽都高。天与地的差别也是如此，换一个参考系来看，天与地一样高。

其四，“日方中方睨，物方生方死”。睨，侧视。这句话意思是：太阳刚升到正中，就开始西斜了；生命刚刚开始，同时也走向死亡。惠施体会到了，从运动的观点看，事物在同一瞬间的空间位置和时间序列处在矛盾变化中，即既是中又是斜，既是生又是死。这并不意味着否定中与斜、生与死的界限和确定性。

其五，“大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异”。“大同”是“同而有异”，“小同”是“异而有同”，这两方面的综合叫“小同异”，即同中可以辨异，异中可以求同。宇宙中的万物都有同的一面，有共性，叫“毕同”；万物都有异的一面，有个性，叫“毕异”。

其六，“南方无穷而有穷”。当时人们认为南方极其遥远。惠施指出，南方既是有限的，又是无限的，两者不相排斥。推而广之，四方亦如此。

其七，“今日适越而昔来”。意思是说，今日去越国，然而昨日就已经到了。这反映了“现在”和“过去”等时间上的相对性。

其八，“连环可解也”。解连环，解闭结，是当时辩者的一大话题。常识认为，连环是不可解的。惠施是怎么解开的，不得其详。他可能是通过概念的辨析来解此谜的。

其九，“我知天下之中央，燕之北，越之南是也”。这也是地理、方位上的无限性和相对性观点。当时人们习惯于以中原为天下之中央，从空间无限或地

圆说的观点看，北方之燕国之北，南方之越国之南，都可以成为天下之中央。

其十，“泛爱万物，天地一体也”。这是从“大一”的视域来看世界，肯定天地万物彼此是一和谐的整体，人们对待万物（包括人）都要有爱心。

从以上十个命题来看，惠施强调了世界的整体性和普遍联系，反映在概念论上，既承认确定性（如“大一”、“小一”、“无厚”），又肯定相对性；既看到差别性，更看到同一性。他尤其重视空间、时间概念的相对性、流动性和转化。他对于大与小、至大与至小、高与卑、山与泽、天与地、今与昔、不可积与大千里、有穷与无穷、中与睨、生与死、同与异、大同异与小同异、同中有异与异中有同、闭与解、中央与边缘等相对关系的概念，基本上是从关系逻辑的视域来把握的。后者可以转化为前者的宾词。如果说，墨家逻辑是一上来就抓住二元谓词的侔式的关系逻辑的话，那么惠施的逻辑则是辩证的关系逻辑，这都与西方亚里士多德从简单的直言命题等一元谓词逻辑问题入手的方式不同。

《庄子·天下》还保留了与惠施声应气求、相互辩难的一批辩士们提出的二十一个命题，称为“二十一事”。辩者以这些命题与惠施相应，终身无穷。他们之间的讨论十分活跃、愉悦。

这些命题是：（1）卵有毛。（2）鸡三足。（3）郢有天下。（4）犬可以为羊。（5）马有卵。（6）丁子有尾。（7）火不热。（8）山出口。（9）轮不辗地。（10）目不见。（11）指不至，物不绝。（12）龟长于蛇。（13）矩不方，规不可以圆。（14）凿不容枘。（15）飞鸟之影未尝动也。（16）镞矢之疾而有不行不止之时。（17）狗非犬。（18）黄马骊牛三。（19）白狗黑。（20）孤驹未尝有母。（21）一尺之棰，日取其半，万世不竭。这些命题有的表达了世界的无限性，有的表达了生命的发生与运动，更多则表现了概念的辩证关系。

第二节 公孙龙的白马论与坚白论

“白马非马”是公孙龙的成名论题。他说：“马者，所以命形也；白马者，所以命色也。命色者非命形也。故曰‘白马非马’。”（《白马论》）“白马非马”中的“白马”和“马”都是概念词。这里的“马”与“白马”的内涵是不同的，“马”只含有形体的规定性，而“白马”又包含了颜色（白）的规定性，所以“马”、“白马”是不同的两个概念，表达两个固定的、确定的共相。他进而从概念的外延上加以论证：“求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致。”（《白马论》）“马”的外延广，可以包括白、黄、黑马，而“白马”的外延狭，不能包括黄、黑马。这就区分了种属概念的差异。他设问反驳说，如果白马非马，那么黄、黑等一切有颜色的马都非马，岂不是天下无马了吗？他回答道：“马固有色，故有白马。使马无色，有马如已耳，安取白马？故白者非马也。白马者，马与白也。马与白马也，

故曰白马非马也。"(《白马论》)这是说,马本来是有颜色的,因此才有白马。如果马没有颜色,那就只有马而已,怎么会有白马?但称呼某物为白的东西,只是标明其颜色,不会是马。所谓"白马"的概念,是马与白的结合。马既已与白结合了,还算马吗?

"马者,无去取于色,故黄、黑马皆所以应;白马者,有去取于色,黄、黑马皆所以色去,故唯白马独可以应耳。无去者非有去也,故曰白马非马。"(《白马论》)"无去取于色"并不是"无色",而是不取其确定的颜色。公孙龙并不否定马是具有颜色的,之所以强调"白马非马",是说"白马"是"有去取于色"(即有确定的白色)的,而"马"是不取其确定的颜色的。他并没有把"白马"与"马"的内涵完全对立起来,而且肯定了"白马"与"马"是同属"马"类中的一色(白色)与各色(任一色)、小类与大类的种属包含关系。无论从外延上或内涵上都找不到、也推不出"白马"全异于"马"的排斥关系。也就是说,"白马非(异于)马"并不否认"白马是(属于)马"中的逻辑包含关系;这一"非"字,只是表示"有异",不表示"全异"。[①] 公孙龙提出这一命题,从外延与内涵两方面论证了一般与特殊、属名与种名所指对象(范围)和属性(内容)是不相等的。这就肯定了不同概念的确定性和不矛盾性。他承认了"白马非(异于)马",又承认了"白马是(属于)马",表达了关于个别与一般的辩证洞识。

公孙龙的《坚白论》也是颇有特点的。他设问曰:说坚硬、白色和石头为三者,可以吗?回答说:不可以。又问:说它们为两者,可以吗?答曰:可以。问曰:为什么呢?答曰:当感知到白色而未感知到坚硬时,这是两者;当感知到坚硬而未感知到白色时,也是两者。问曰:既然感知到白色,就不能说没有白色;既然感知到坚硬,就不能说没有坚硬。拿这块石头来说,它也就是这样,这不是三者吗?答曰:看的时候,看不到坚硬,只看到白色,那就是没有坚硬;摸的时候,摸不到白色,只摸到坚硬,那就是没有白色。公孙龙在这里肯定不同的感官,经过思维抽象,产生不同的名,反映事物不同的属性和共性。但他认为,首先必须把事物(石)与其属性(坚白)区分开来,而不是混淆起来,故说"坚白石二",而不能说"坚白石三"。

公孙龙指出:不同的属性(如白色、坚硬)是相互独立的,不是相互包容的,所以是分离的,也就是"藏"起来。他又说"物白焉,不定其所白;物坚焉,不定其所坚。不定者,兼,恶乎其石也?"(《坚白论》)白色和坚硬,在其他的物体上都可以感知到,不专属于石头所有,而是一切白物和坚物所共有的属性。公孙龙又承认有"白石"和"坚石","于石,一也;坚白,二也;而在于石。"(《坚白论》)这就肯定了"白"与"坚"都是属于石的。也就是说,"白"与"坚"既属于石,又不

① 参见周云之、刘培育著:《先秦逻辑史》,中国社会科学出版社 1984 年版,第 89～91 页。

专属于石，既是主体的感官和思维通过名相所把握的石的不同属性，又是主体所把握的天下所有白物、坚物的共性（共相）。

在事实的层面上，公孙龙承认坚白石是一块具体的石头，整合在一起。从语言分析的角度来说，他指出坚性、白性、石性三种抽象的规定性是互相分离的。作为共相，“坚”、“白”具有独立性，未与石、物相合时，是独立的，但隐藏着。这样，“坚”与“白”相离，“坚”、“白”又与“石”（物）相离。说它们三者分离，是就它们隐藏着而言。如何理解公孙龙的坚白论呢？他表现出这样一种既离又合的智慧，即现象或性质总是在特定的关系中显现的。如以一个复杂的，至少是二元函数的关系式 $Y_r=f_r(x,r)$ 来表示，Y 为现象即显现出来的性质或性质的集合，x 表示变量，f 表示这些因素或变量之间的关系，r 是相应的关系参量。若将“坚”、“白”看作潜存在 x 中的共相（“指”），它们既离又藏，叠加而无定所。关系参量 r 表示不同类型的感官（手或眼），而显相 Y 则是殊相（即“物指”）坚或白。如果说共相、抽象属性的“指”是一元谓词，那么具体属性的概念“物指”则是关系谓词，这是理解公孙龙的一个关键所在。由公式可见，当且仅当 r 同时代入“手”和“眼”，作为物指的坚白才相与。显然，这只是一种情况，一种解，即“常识解”。公孙龙的理解允许人们超出常识，考虑到更复杂、更抽象的情况，从而与两种性质问题（如“坚”性、“白”性，或“波性”、“粒性”等）内在地关联起来。①

第三节　公孙龙的指物论与名实论

在《指物论》中，公孙龙进一步阐述了他的“共相”观。此文反复论证“物莫非指，而指非指”的命题。他以“指”与“物”（实物、现象、个体）相对，“指”含有动词“指认”、“称谓”和名词“名称”的意思，这里主要指概念、共相。如果细分，“指”又分为指抽象属性、共性的，如白性、坚性等共相，也有指具体事物属性的概念，如白马之白，坚白石之坚等，后者在有的地方也称为“物指”，即“定于物”之指。公孙龙强调，概念和所指谓的物是不同的。天下有物，而人用概念去指谓它。另一方面，没有物是不由概念来指谓的。“天下无指，而物不可谓指也。不可谓指者，非指也。非指者，物莫非指也。天下无指，而物不可谓指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。”（《指物论》）天下并没有“指”，所以“物不可以说就是指谓它的指”，也就是“指所指谓的物并不就是指谓物的指”。但是，万物皆由“指”来指谓。所谓“天下并没有指，物不

① 以上参见罗嘉昌：《关系实在论：纲要和研究纲领》，见《场与有》（一），东方出版社 1994 年版，第 96 页。

可以说就是指谓它的指”，并不是说存在着不由“指”来指谓的物。不存在不由“指”来指谓的物，也就是万物皆由“指”来指谓。所以说，万物皆由“指”来指谓，但所指谓的物并不就是指谓物的“指”。

公孙龙强调了概念对于物的独立性。“指，非非指也；指与物，非指也。”“且夫指固自为非指，奚待于物而乃与为指？”（《指物论》）“指”就是“指”；用“指”去指谓物，这里所指谓的物才不是“指”。况且，“指”本来自己就去指谓物，哪里是要等到与物结合了，才成为指谓物的“指”呢？这里包含有共相是不变的，知性概念以确定性为根本表征的思想。

《公孙龙子》六篇中有三篇采取主客对话的体裁。“客问”代表一种对语言应用的常识观点，认为作为概念的语言外壳的名字只不过是“物”的符号而已，从而肯定“物”、“实”的自在性和“指”、“名”的消极性、寄生性。如“客”说，“指”的产生只是为了使万物各有其名，但物并不是指谓它的“指”。把不是“指”的东西叫做“指”，就没有东西不是“指”了。公孙龙作“主答”，则通过分析“指”对“物”的指谓关系表明，“物”是存在的，但“物”的存在对于人来说，又是在被概念因而也被语言指谓时才有意义。对认识主体来说，“物”的存在有着语言的贡献。因此，对人来说，不存在不由“指”来指谓的“物”。也就是说，“物”的存在，对人来说是取决于语言的。“且指者，天下之所无。天下无指者，物不可谓无指也。不可谓无指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指。”（《指物论》）“指”是天下所没有的，尽管天下没有“指”，但没有“指”就无法指谓物。既然没有“指”就无法指谓物，那么就不存在不由“指”来指谓的物。不存在不由“指”来指谓的物，也就是万物皆由“指”来指谓。

公孙龙强调“指”是对事物本质的把握，可以超越经验世界。“天下有物”、“天下无指”的“天下”是经验世界、事实世界。“指”所把握的事物本质是现象世界中所没有的。《坚白论》中，代表常识的“客”说，坚硬、白色和石头三者互不分离，乃是本来如此，永远如此。公孙龙指出，这是在“物天下”中感性所了解的现象，而在知性洞见的共相世界里，三者是分离而独立自在的，它们对于现象世界是隐藏着的。公孙龙的贡献在于由现象认识进到共相认识，由事实分析进到语言分析。人类用心智借助知性概念去认识“物”背后的共相，语言则凝结着知性对共相的认识。①

《名实论》说：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也。实以实其所实[而]不旷焉，位也。出其所位非位，位其所位焉，正也。”“物”就是天地及其化生的万物，“实”是物之所以为物的那个“形而上”的本体，或该物所以为该物的本质属性。对“实”的规定一定不能“过”，超出其范围，该物之“实”

① 详见周昌忠：《公孙龙子新论》，上海社会科学院出版社 1991 年版，第 49～54 页。

就要发生变化。例如，欲知“马”之“实”，举“白马”为例，就“过”了，因为这里多出了一个“白”。这样的形而上的或质的规定性的“实”，不能感知，易被人认为不存在，认为“旷”。为此，公孙龙提出了“位”的范畴。他说，“实”并不空缺，“位”是使“实”得以为“实”的界限。“位”就是位置，这里指物的本质在它所应有的范围内得到充分表现。公孙龙认为，物之“实”虽不可感知，但确有自己不可移易的位置，它保证了“实”的定在。不出位，在其位，就叫“正”。

公孙龙接着说：“以其所正，正其所不正；不以其所不正，疑其所正。其正者，正其所实也；正其所实者，正其名也。”（《名实论》）“正名”就是“正其所实”；“所实”就是“位”。如何正名？依据《坚白论》“离也者天下，故独而正”的结论，“离”是“正”的前提。为了准确理解天地万物及其属性与共性，准确把握“指”与“物”的关系，必须厘定概念的内涵与外延，因此莫如先个别、独立地把握概念、共相，如白是白，马是马，白马是白马，坚自坚，白自白，坚白不共盈于石。“物”只有被语言指谓才有意义。但语言指谓必须严格，“名”必须自身绝对同一，人们才能交流对话，否则“指”、“名”无法指谓物，就容易造成逻辑混乱。“夫名，实谓也。知此之非此也，知此之不在此也，则不谓也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。”（《名实论》）已知这个名（或那个名）不是指的这个东西，或者知道这个名（或那个名）现在已不指这个东西了，就不要再称呼了。名、指谓，都必须专一、恰当。名实的统一所以重要，是因为“名”有其独立性，凝结着一定的文化、认知方式对共相的认识，还可以反过来影响人们的思维和生活。公孙龙的名实观与指物论是统一的。

公孙龙的《通变论》也重申上述原则。他设问曰：“二有一乎？”答：“二无一！”问：“二有右乎？”答：“二无右。”问：“二有左乎？”答：“二无左。”这也就是上述正名、定位之说。“二”是指的复合概念，如“白马”。复合概念本身是一个独立的共相了，与复合前的两名相的指谓不同。整体一旦合成便不可分割，例如“白马”既不是“白”，又不是“马”，不是左“一”，也不是右“一”。“羊牛有角，马无角；马有尾，羊牛无尾（指无毛尾），故曰羊合牛非马也。”“羊与牛唯异，羊有齿，牛无齿（指牛无上齿），而牛之非羊也，羊之非牛也，未可。是不俱有而或类焉。”“羊有角，牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可。是俱有而类之不同也。”（《通变论》）这里从“正名”的原则出发，提出了类的概念和分类原则。如牛与羊都具有角，所以是同类；马无角，有尾；牛羊有角，无尾，所以马与牛羊不同类。这里根据对同一特性之“偏有”或“偏无”来区分类的同异。类同必须具有共性，类异必须以同一特征之偏有偏无为标准。虽然羊和牛在有齿、无齿这一点上是“偏有”和“偏无”的，但不能因此而断定牛和羊不是同类。同样，羊牛虽在“有角”这一点上是共同的，但并不能确定它们就是同类。这是说，人们不能只根据表面特征的偏有偏无，还必须依据于类之所以为类的特有属性（或本

质属性)之偏有偏无,来作为类之同异的标准。

公孙龙认为,辨识是建立在对各"名"的标志性规定的区别上的。"羊"与"牛","羊牛"与"马",这些"指"之上的区别也就是各"名"在特征性规定上的区别。比较方便的是,弄清楚与所辨识的"名"最相近的"名"的标志性规定,从而使它们相区别。所以,公孙龙说,要识别"牛羊",不应与"鸡"相比,而应与"马"相比,如此等等。这都是正名指实的方法。

公孙龙把名实等问题作为真正的逻辑问题而不是作为社会政治伦理问题独立地进行研究,在中国哲学史上占有重要的一席。可是在秦汉以后,《公孙龙子》被视为"诡辞"而不受重视,难得解人。魏晋南北朝时期,文人以谈"名"相标榜,但大都未能深入研究名学。到晚清以后,对公孙龙子的研究才大兴于天下。

思考题

1. 谈谈惠施"历物十事"的特点。
2. 试说"白马非马"。
3. 试论"指"与"物"。

第十章　《易传》

《易传》是关于《易经》的解释性著作，包括《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等七种十篇文章，被称为“十翼”。这十篇文章不是一人一时之所作，据专家们研究，当与孔门后学有关，形成并流传于战国时期，定型于汉代。汉代经师把《彖传》、《象传》、《文言传》的内容附在相应的六十四卦经文后面，起注解作用，其他传文仍独立成篇。《易传》是一部哲理方面的书，集中阐述了形上学、宇宙发生论、生命哲学观、道德哲学与思维方法论，其中不少观点与概念在后世影响甚巨。除传世的通行本《易传》外，值得重视的还有 1973 年出土的湖南长沙马王堆汉墓帛书《周易》，两种《易传》在篇目、文字上都有一些差异。

第一节　生生之德　变易之道

《易传》确立了中国哲学的宇宙生成论的思想。《系辞上传》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”“太极”即是“道”，是宇宙的本原、开始。由混沌状态的“太极”生出天地阴阳之气（两仪），由天地阴阳之气的交感、阖辟、动静、往来、屈伸，于是生化出四象（春、夏、秋、冬，少阳、老阳、少阴、老阴），由四象生成八卦。八卦在这里模拟万物，如天、地、山、泽、风、雷、水、火等物象；八卦重而为六十四卦，象征万物错综复杂的关系。人们协调、把握其中的主要关系，可以在变化的世界中趋利避害，创建人类文化与制度文明。《序卦传》曰：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”该传作者认为，有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后才有父子等一系列的人际关系和社会秩序、规范。这就表明，不仅自然界，而且人类社会，都是一种生命微粒之气生成、发育的关系。《易传》显然继承、弘大了“气”的宇宙论，即存在的连续性的模式，把自然、社会、人生放在同一个“场”中。

《易传》认为，乾阳与坤阴二气是生成宇宙万事万物的本源与动因。“大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形……”（《乾·彖传》）；“至哉坤元！万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”（《坤·彖传》）乾坤、阴阳二气是宇宙万物的本原，乾阳为主动性的精神与物质的微粒及能量，坤阴为承接性的精神与物质的微粒及能量；阴阳合和，化生万

物。乾元的运动变化，如云行于天，雨施于地，促成万物生长；万物依坤元凝聚成各各不一的形态而存在、发展；坤元柔顺，资生、包容、承载万物；地德与天德结合，作用广大无穷；地包容宏大的阳气，发扬光大，使万品物类无不亨通。“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”(《系辞下传》)“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器。制而用之谓之法；利用出入，民咸用之谓之神。”(《系辞上传》)阴阳合德就是阴阳交感；刚柔指阴阳的特性，刚柔有体与阴阳合德是互文见义，指阴阳交感可以产生有形可见的物体。天地不言而百物滋生，万象森然。通过自然现象，人们可以体会到天地的作为好似无言的撰述，天地的造化好似鬼斧神工。《易》的爻卦之变也就是模拟天地造化的，《易》之理即其中的神妙的智慧。一开辟一闭藏，一动一静就是变；往来无穷叫做通。显现出来的是象，有形体的是器。《周易》的智慧可以帮助人们效法自然，制裁象、器并加以利用。人们在利用时有出入、改动，百姓日用而不知其所由来，以为神奇。

“天地絪缊，万物化醇；男女构精，万物化生。”(《系辞下传》)絪缊是天地阴阳二气交相感应又浑然一体的状貌；男女泛指万物的阴阳两性；构精指异性交合。“天地之大德曰生”(《系辞下传》)。《易传》的作者把宇宙视为生机无限的宇宙，一切都是生命的流衍，天地精神即“生生之德”。也就是说，“乾元”具有刚健创生的功能，“坤元”具有柔顺含容的功能。两者相感相应、相互配合，就是万物生长的根据。

> 刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。(《系辞上传》)
>
> 夫《易》，广矣大矣！以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。(《系辞上传》)

这是说，天上的日月、风雷、云雨，地上的山川、草木、鸟兽等物及其形态，不停地变化。阳刚与阴柔的力量相互摩擦，八种物象相互激荡。雷电鼓动，雨水滋润，日月运行，寒暑往复。阳道成为男，阴道成为女。阳气成为伟大的原创性的力量；阴气相承顺与协调，造作万物。乾坤共同创生万物，但只是以简单平易显示其智慧与才能。《易》模拟宇宙无边无涯；从远处讲无穷无尽，从近处讲洁静而端正；在空间上无所不有，广大如天地。乾阳静止时专一，活动时刚健，具有“大生”之德；坤阴静止时收敛，活动时开辟，具有“广生”之德。乾坤的大生广生之德与天地相匹配，其变通的道理与四时相匹配，其阴阳的道理与日月相匹配，其平易简单的道理与人的最高的智慧相匹配。

由阴阳二气感通交合，自然生成宇宙万象的过程、道路即是“道”。“一阴一阳之谓道。……盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易。”(《系辞上传》)“阴阳”不是“道”，“一阴一阳”才是“道”。“道”就是阴阳之气运动不息、动态统合的过程，这是生命之道。其生育万物的德业无以复加：“富有”指在空间上广大富有，大而无外；“日新”指在时间上悠久无疆，久而无穷。这即是“可大可久”！阴阳之道化育万物，不断地新陈代谢，这种状貌就是“生生”，就是“变易”。

《易传》的自然生化之“道”是没有形质、不露形迹、变化莫测的，也不具有目的性，而由“道”生化出来的东西是实有其形质的器物，所以《系辞上传》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”《易传》之“道”具有包容性，综合了天、地、人三大系统：

> 《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之故六。六者非它也，三材之道也。(《系辞下传》)
>
> 昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三材而两之，故《易》六画而成卦。(《说卦传》)

《周易》作为书，内容丰富，一切具备。八个经卦是三画，六十四个别卦是六画，都是天、地、人三才统一的象征。《周易》以卦体中的爻的变动和卦之间的变动，象征三大系统之间及各系统内部的内在的生命力的作用与变化。古代圣人集中民间智慧，取象于天地人事，编撰了《周易》，并用来顺应天地自然、事物本性的原理。由此确立事物内在的矛盾性：一阴一阳的相对相关是宇宙变化的自然法则；一柔一刚的相对相关是地上万物变化的根本原理；一仁一义的相对相关是处理社会关系的基本原则。兼天、地、人三才再加重复，所以是六爻成为一卦。既然统合了天、地、人三大系统，所以《易传》之“道”是普遍、客观的。

儒家这个普遍、客观的“天地之道”的确有形而上的性格。所谓《周易》与天地准(相当)，“能弥纶天地之道……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体”(《系辞上传》)。这是说，《易》道至大至广，百物不废，无固定方位形体，神妙莫测。世界上只有永恒变易是不可改变的客观法则(“不易”)；宇宙、社会、人生的普遍之“道”是生生不已的发展变化，创造趋新，变动不居，“感而遂通”，“穷则变，变则通，通则久”(“变易”)；这个法则并不复杂(“简易”)。“天地之道，贞观者也。”(《系辞下传》)即是说，天地的道是以正示人的。天下人的行动，端正在一个道上。

创造发展、趋时更新、生生变易，是《周易》的根本精神，也是《周易》的生命哲学。“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚

柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《系辞下传》）《周易》之书不可离开，其道是变动不居之道，其卦爻的象征性是多样的，不可拘泥于某一种象征意义；其爻周流于六位之间，或升降，或错综，在上下位置上没有定准；卦爻变动象征宇宙万物及其内部力量的阴阳消长、刚柔相推、流动转换，没有定规；世间没有什么不变的教条，只有发现、适合、因应、把握事物的变化之道。《周易》就是把天地自然、社会人事之中的这种生生不息、动态整合的原理提炼、概括出来，又运用于天、地、人等三大系统之中的。

第二节　继善成性　崇德广业

《易传》哲学继承儒家的“修人道以证天道”与“明天道以弘人道”的传统[①]，把天道与人道统一了起来。

“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”“成性存存，道义之门。”（《系辞上传》）这里讲的是天地阴阳之气使万物得以生、成、长、养；人承接天地之气，继承“道”而参与、赞助天地万物，那就是善；成就天道的事业正是人的本性。《易》道即天地之道帮助、促进、贞定万物各自的本性，保存万物的存在，道义正是从这里出来的。在人性论上，这就寓含有人的善性源自天道，源自宇宙生生之德，同时又强调人的后天努力，效法天道、扩充其性的双重含义。

《乾·彖传》：“乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。”天道的变化，使万物各得其本性与命运的正常状态。保持住冲和之气（四时之气的谐调），有利于人们走上正路。这里强调天地之气通泰的场域，以确立、保护人性的庄严与人道的正途。

《说卦传》：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命……将以顺性命之理……立人之道曰仁与义。”三才之道是怎么来的呢？是顺着天道下贯而来的，是顺天、地、人的性命之理而来的。就人之道而言，是义理、是仁义。道是过程，理是其中的道理。人之本性也就是人所以为人之理，按《易传》的讲法，这是乾道下贯的结果。这是从宇宙论的进路来讲人性的。“性命”两个字可以连用，就是天赋予人的性、理；顺着这“性命”之理，是道之所以行。“性”“命”两个字也可以分开来说：“性”就是“理”，“命”则兼有“气”。《易传》的人性论与《中庸》的“天命之谓性，率性之谓道”云云有相通之处，也有区别。它既包含有天赋人性说，即“天命之性”是善的，具有一种超越意义、价值意义；又不排斥材质主义的“气命之性”，即人的材质也在天地之气的流行中形成，气可以鼓动，气有力量。这就为尔后哲学史上的“天命之性”与“气质之性”、“理”与“气”之

① 戴琏璋：《易传之形成及其思想》，台北文津出版社 1997 年版，第 54 页。

争埋下了伏笔。

《易传》认为，人性源自天地之性，人道赞助天地之道。《乾·象传》曰："天行健，君子以自强不息"；《坤·象传》曰："地势坤，君子以厚德载物。"君子效法天地，具有刚健自强、积极入世的精神，又有承受、宽容、协调、合作的能力，用深厚的德泽来化育人物。

与天地的大生、广生之德相匹配，《易传》强调人在人事活动中崇德广业、进德修业。"夫《易》，圣人所以崇德而广业也。"（《系辞上传》）"君子进德修业，忠信所以进德也，修辞立其诚，所以居业也。"（《乾·文言传》）以上都是借用孔子的话来说的。推尊人的智慧、德性，发展社会人事的各项事业；讲求忠信，提高品德；修饰言辞，确立在诚实上，以诚信来处理事务。"精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。"（《系辞下传》）这也是引用或假托孔子的话。意思是精通往来相推、屈伸相感等自然之理，致用于人事，以屈求伸，以蛰求存，达到神妙的境地。用自然之物、事物之理来安顿自己，提高才德。除此之外，没有更重要的了。研究、体悟事物变化之道的神妙，理解其深刻的理据，是最高的智慧。

《易传》肯定、促进人间的事业，强调"化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业"。（《系辞上传》）即顺应客观事物发展的规律，把握契机，适时加以裁断，或修订、改变定制，使之合宜，加以会通，将这些政策与成果用在老百姓身上，这就是事业。《易传》强调"能成天下之务"，"开物成务"，即开创事业，成就天下的事务。作者主张用《易经》"通天下之志"，"定天下之业"，"断天下之疑"，即启其智，明其德，决其疑，成其业，制其法，利其民。这都充分表达了儒家努力提高智慧、品德，积极有为地开创有利于老百姓的事业的思想。这是开拓式的修养论，是德业双修的理路。

思考题

1. 试谈《易传》的生命哲学。
2. 略谈《易传》"变易"思想的启示。
3. 论述《易传》的人性论与修养论的特点。

第十一章　荀　子

荀子，名况，亦称孙卿，战国后期赵国人，生卒年月不详，其政治、学术活动年代约在周赧王十七年（前298）到秦王政九年（前238）间。荀子是与孟子齐名的一位儒学大师。荀子年轻时就崇拜孔子，是儒家子弓的私淑弟子。他博学善辩，年轻时便开始游学于齐国都城稷下学宫，后又再次入齐，公元前283至前265年间，他在这里讲学为师，三次担任稷下学宫的祭酒，享有很高的声望。这里说的祭酒，指学宫中名望崇高的、在祭祀时举酒祭神的老师。

公元前285年，荀子曾企图说服齐国实行儒家的仁义王道，选贤任能，重用儒者。但当时的齐湣王听不进荀子的建议，荀子只好离齐去楚。荀子西游于秦时已是中年。他打破了“儒者不入秦”的惯例。秦昭王四十七年（前260），他会见秦昭王和秦相范雎，在赞扬秦国“威强乎汤武，广大乎舜禹”（《荀子·强国》，下引《荀子》只注篇名）的同时，建议秦昭王重用儒者，实行仁义，表达了自己隆礼、尊君、爱民、实行王道的立场。但荀子终因得不到秦国的重用，于楚考烈王八年（前255）离秦，二度至楚。楚相春申君黄歇委之以兰陵（今山东莒南）令。此间他曾遭到诽谤而来到赵国，与赵国的临武君在赵孝成王面前议论兵法，主张“以不敌之威，辅服人之道”（《王制》）。不久，他仍回到楚国，被复任命为兰陵令。公元前238年，春申君被杀，荀子被免官，从此他便定居兰陵，专门从事著述和教学，直到老死。

荀子一生的主要时间和精力是用于研究和传习儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等，以及从事教学。他的学生很多。他善于吸收和批判诸子百家的学说，汉代儒者所习的《诗》、《礼》、《易》、《春秋》都有他的一派的授受渊源。荀子的著作十分宏富，在汉代抄录流传的有三百多篇，但多有重复，经刘向校雠，定为32篇。其中大多出于他本人的手笔，少数篇章是他的学生的记述。与《论语》等儒家语录体著作不同，《荀子》开创了儒家学派中个人著作体的先河。

第一节　性　恶　论

与孟子的“性善论”不同，荀子提出“性恶论”的主张。他提出“性伪之分”的命题，指出：“人之性，恶；其善者，伪也。”“不可学，不可事之在天者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪，是性伪之分也。”（《性恶》）与生俱来的

本能是“性”，而后天习得的则是“伪”。“伪”是“人为”的意思。“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加；无伪则性不能自美。”(《礼论》)“本始材朴”是人的自然本性，“文理隆盛”是人类的社会制度、文化创造，包括礼义道德。前者需要后者的加工，才能完善美好；后者没有前者作基础，也无法加工。荀子认为道德是后天习得的，是经过人的思虑的积累、官能的反复运用然后形成的行为规范。他认为孟子没有分清“性”与“伪”的区别：“孟子曰：‘人之学者，其性善。’曰：是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。”(《性恶》)礼义是圣人制定的，人们通过学习和践行才能变为道德品质。

荀子指出人的“性”是“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”，“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚”。(《性恶》)他认为，人的情欲、情感、生理本能是“性”。有肉食，穿华丽的衣服，有车马，积累财富，不知满足，这都是人之常情。“性之好、恶、喜、怒、哀、乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。”(《正名》)耳口目鼻体等“天官”触物生“情”，但“天官”要受制于心这个“天君”的统帅、“征知”。心的取舍为“虑”，虑之后的行为就是“伪”。“天官”的思考、选择，是理性思维。理性思维和先验直观必须统御、支配情欲、情感。不然的话，人们纵任性情流露，利欲熏心，声色犬马，争夺杀伐，相互欺害，无忠信，无辞让，无礼义文理，整个社会就会陷入淫乱、仇杀、无秩序的混乱状态。

因此，荀子提出“化性起伪”的命题：“圣人化性而起伪，伪起于性而生礼义，礼义生而制法度；然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”(《性恶》)导情、化性而起伪，改变人性，造就治世，是荀子的主要思路。荀子主张“性伪合而天下治”(《礼论》)。他说：“今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。”(《性恶》)通过后天的教育，或通过国家刑罚与社会规范的制约，使人以理性支配感性，维护社会道德秩序，达到天下出于治、合于善的目标。“凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”“涂之人可以为禹。”(《性恶》)因此，凡人都要改变自己的性情，化性起伪，化恶为善，可以成为像禹那样的圣人。但这只是一种可能性，在现实性上，并非人人都可以成君子、成圣人。因为人性随后天环境可以发生多重变化，人们“可以为尧禹，可以为桀跖，可以为工匠，可以为农贾，在注错习俗之所积耳”。(《荣辱》)“注错习俗”是指行动和习惯的积累和人对客观生活环境的影响。君子和小人在本性上是一样的，都爱好虚荣，憎恶耻辱，爱好利益，憎恶危害，但他们求得的方式却是不相同的。君子修行正常的道术——仁义道德，小人修行诡异的

道术。“性也者，吾所不能为也，然而可化也；积也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也。”(《儒效》)人们通过教育和主观努力，可以“习俗移志，安久移质”。“涂之人百姓，积善而全尽，谓之圣人。”(《儒效》)荀子性恶论的主要意图是要改变人的恶性之质而迁于善。因为凡是善的、有价值的东西都是人努力的结果。他肯定人有智能，可以向善，可以通过后天的学习、教化，成就自己。“涂之人也，皆有可以知仁、义、法、正之质，皆有可以能仁、义、法、正之具；然则其可以为禹，明矣。”(《性恶》)

孟子是理想主义者，荀子是现实主义者。张岱年说：“孟子言性善，乃谓人之所以为人的特质是仁义礼智四端。荀子言性恶，是说人生而完具的本能行为中并无礼义；道德的行为皆必待训练方能成功。孟子所谓性，与荀子所谓性，实非一事。孟子所注重的，是性须扩充；荀子所注重的，是性须改造。虽然一主性善，一主性恶，其实亦并非完全相反。究竟言之，两说未始不可以相容；不过两说实有其很大的不同。”①

第二节　礼　　论

性恶论是礼论的基础。正因为人性本恶，所以才需要以礼义、法治来教育、改造和制约人性。荀子说：“古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。”(《性恶》)人们的物质欲求需要社会规范加以调节、疏导、约束甚至压制，才不致造成纷争混乱。

荀子说：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏无，焉无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师。是礼之三本也。”(《礼论》)这是说，礼有三种本源：天地是生命的本源，先祖是族类的本源，君长是政治的本源。没有天地，怎么会有生命呢？没有先祖，怎么会有族类呢？没有君长，怎么会有政治呢？三者偏缺一种，就无从安定人民。所以，礼文，在上方事奉天，在下方事奉地，尊敬先祖，尊重君长。这里所说的三本，是指人们生命、族类的本源与政治的主导。人们为什么要祭祀天地、先祖，尊重君师？是因为人有根源感，总是要眷怀、追思、甚至回归自己所以出生之处。祭祀天地、先祖，尊重君师的礼俗逐渐演变成礼制。礼制是为了人心的安定，社会的秩序化。

从社会与人的性情的角度看，荀子认为，礼义起源于对人的自然本性、情

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版，第 192 页。

欲情感的限制，起源于人们无限的欲求与社会有限的财富的矛盾。他说："礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼、义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。"(《礼论》)人们正当的物质欲求必须满足，但财富毕竟有限，因此只能按社会名分等级来确立消费的多寡，以解决欲求无限和生活资料有限的矛盾。

荀子认为，人们的生存离不开社会，一个社会的组成及其秩序化，靠社会分工和等级名分制度加以确立。礼、义则是维系一个社会正常运转的纽带。他指出，人与动物的区别就在于能"群"。而人所以能群居，是能"分"。以什么"分"？以礼、义。他说："(人)力不若牛，走不若马，而牛、马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物……故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。"(《王制》)人是社会性的动物，面对自然，面对野兽，必须联合成社会群体，而任何群体，必然有一定的组织形式，要有分工和合作，要有等级名分，并以此决定消费品之分配，以免发生争斗和内乱。他提出"明分使群"的命题，指出："欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而人不能兼技，人不能兼官；离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣。"(《富国》)一个人的能力不能兼通数种技艺，兼管各种事务。一个人的生活所需，要靠众多人的生产品供给。群居生活一定要明其职分和等级。明确各人的职分是人能"群"的前提，而礼义是维持"分"的手段。荀子把合群的力量归结为"圣王"、"君主"。他说："君者，何也？曰：能群也。"(《君道》)"人君者，所以管分之枢要也。"(《富国》)

荀子主张"以礼正国"。他所倡导的"礼治"，是通过社会分工，确立贫富贵贱的等级秩序。因此他说："礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。"(《富国》)他指出，少事长，贱事贵，不肖事贤，是天下之通义，要求人们遵守维持贵贱贫富等级秩序的礼，安分守己。他说："人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。"(《修身》)"国无礼则不正。礼之所以正国也，臂之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。"(《王霸》)"错"，是"措置"的意思。礼一旦制定，就不能违反。王公士大夫的子孙也不能违反，如果违反了，就应当贬为庶人。相反，庶人的子孙遵守礼义，注重修身，也能提拔到社会上层。礼需要教育，需要向师长学习。"礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身，无师吾安知礼之为是也。"(《修身》)同时，荀子又主张，"士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。"(《富国》)

荀子虽然主张以“法治”补充“礼治”，但“礼治”本身仍然是“人治”。他强调隆礼义，是因为礼义法度属于后王现行的东西，比起先王的《诗》、《书》更为切近明确。“有乱君，无乱国，有治人，无治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行。得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣。无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱。”（《君道》）法令固然重要，但根本上是人的问题，特别是任用贤人的问题。有法更要有人，用势不如用贤。君子可以制定法、执行法，小人则只可能践踏法，利用法生乱。“好法而行，士也。笃志而体，君子也。齐明而不竭，圣人也。人无法则伥伥然，有法而无志其义则渠渠然，依乎法而又深其类然后温温然。”（《修身》）这里有三个层次的划分，光拘守法而不识其义是不够的，识其义能固其志以实践道而不能类通先王之典，也是不够的。荀子还主张信用贤能，天下为公。他向秦昭王明确表示了实行王道政治的立场，肯定儒家的仁义爱民主张，并认为只有儒家之道才能统一中国。“志意定乎内，礼节修乎朝，法制、度量正乎官，忠、信、爱、利形乎下。行一不义，杀一无罪，而得天下，不为也……故近者歌讴而乐之，远者竭蹶而趋之。四海之内若一家，通达之属，莫不从服，夫是之谓人师。”（《儒效》）这里，人师是儒者！总之，礼是由仁义所生，礼治本质上也是仁政，由君子实行。礼义是社会认同的道义原则，统治者与庶民都必须遵守。在这些方面，荀子与讲法、术、势的法家有很大的区别。

荀子指出，礼以中道调节情绪、情感的表达：“礼者，断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而滋成行义之美者也。故文饰粗恶，声乐哭泣，恬愉忧戚，是反也；然而礼兼而用之，时举而代御。”有了礼的仪节，贤者表达敬爱之心，不肖者用此成行义之美。礼可以节制人们情感的表达，兼而用之，及时行动，交互为用。

荀子的礼论又是与乐论相结合的，礼乐不仅调节人们的物质需求，而且满足人们的精神需求。儒家的治道，是一种教化形态，它也包含法治、刑政，但主要是通过礼乐教化提升每一个人的人格。以礼节民，以乐和民。礼乐刑政，相辅相成。“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”（《礼记·乐记》）“乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。”（《乐论》）荀子认为，人群相处，除了“分”、“别”，即分工分职，并以社会政治伦理等级秩序相区别之外，还要讲“合”、“同”，讲情感。礼乐之道，既使社会群体有分别，又使社会群体相融和。礼偏重于分，乐偏重于合，但二者均有偏重而无偏废，相互为用，目的都是为了调节社会关系，和谐社会生活。荀子说：“夫乐者，乐

也，人情之所必不免也……故人不能不乐；乐则不能无形；形而不为道（导），则不能无乱。先王恶其乱也，故制《雅》、《颂》之声以道（导）之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不谲。”（《乐论》）谲即偎，有佞、邪之意。这是说，人之道表现在音乐上，音乐需要人引导，音乐具有道德教育的功能。乐能陶冶性情，增强美感，提升人的境界，修养人的身心。圣人提倡雅乐，反对靡靡之音。荀子把儒家的礼乐相辅相成之道发挥到极致，主张“美善相乐”，指出通过礼乐教化可以提高百姓的文化素养，纯洁人心，成就每一个和乐庄敬的生命，达到理想的胜境。

儒家的礼节，除日常礼节外，重大的有如冠、婚、丧、祭、朝、聘、乡、射等，都有其具体含义。这些都是来自民间习俗，慢慢形成，且在不同的时空不断变化的。儒家提升这些礼节的品质，赋予其道德意义：冠礼在明成人之责；婚礼在成男女之别，立夫妇之义；丧礼在慎终追远，明死生之义；祭礼使民诚信忠敬，其中祭天为报本反始，祭祖为追养继孝，祭百神为崇德报功；朝觐之礼，在明君臣之义；聘问之礼，使诸侯相互尊敬；乡饮酒之礼在明长幼之序；射礼可以观察德行。总之，这些古礼综合了宗教、政治、伦理和艺术、美学的价值，对于稳定社会、调治人心、提高生活品质都有意义与价值。儒家除了礼教、乐教，还有诗教、书教等。荀子主张开发人民的心智，使人向善，敦厚庄敬，相互和睦，克服与生俱来的好逸恶劳、争斗纵欲等等人性负面的东西。

第三节　天　　论

孔子、孟子均继承了夏、殷和周初人的宗教神性意义的天道观，并依据《诗经》、《书经》，发展出个人德性为天所赋，个人“畏天”、“知天”之说，又结合道德、宗教，把天作为道德的超越根据。另一方面，孔、孟均有将“天”视为自然意义的天的看法。荀子也继承了以天为神的传统，如说“皇天隆物，以示下民”，把“天”、“帝”合称为“动如天帝”等。荀子也以“诚”说“天”：“天地为大矣，不诚则不能化万物。”（《不苟》）他的“君子与天地相参”等思想亦与《中庸》相通。

荀子天论的创新发展表现在阐发“天”的自然义和规律义上。他说：“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天[功]。唯圣人为不求知天。”（《天论》）天是不为而成，不求而得的。人们看不见它的行动，可是看得见它的功绩，这就叫做“神”。人们都知道它的成就却不见它的形迹，这就叫做“天功”或“天职”。圣人只修人事，不希求了解天道自然。他把自然天地作为万物生成长养的源泉。“天地者，生之始也。”（《王制》）“天地者，生之本也。……无天地恶生？”“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”

(《礼论》)

荀子提出"天行有常"的命题,指出:"天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。"(《天论》)天道即自然规律,并不与人事相涉,不以人的意志为转移。社会的治乱不是由于天的主使。日月、星辰、节气,在禹王、桀王时都是相同的,可是禹王时天下太平,桀王时天下大乱,这都不是天的意志而是人事的问题。荀子说:星宿坠落,树木吼叫,人们都感到恐惧。这不过是天地的运动、阴阳的变化,没有什么可怕的。日食、月食、怪星的出现,或风雨不调,是任何时代都有的现象。如果君上英明,政令平顺,即使发生这些灾害,也不会受到太大的伤害;如果君上昏暗,政令险恶,这些自然灾害即使不出现,也无法挽回或补救其厄运。他反对用祭祀来求雨解旱,反对"卜筮然后决大事"。他认为悼念死者的祭祀,只是表示思慕之情,是尽"人道"而不是"鬼事"。

荀子又提出"明于天人之分"的思想,也就是界定好天的职分和人的职分。"强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;循道而不贰,则天不能祸。故,水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,袄怪不能使之凶。本荒而用侈,则天不能使之富;养略而动罕,则天不能使之全;倍道而妄行,则天不能使之吉。故,水旱未至而饥,寒暑未薄而疾,袄怪未生而凶。受时与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。故,明于天人之分,则可谓至人矣。"(《天论》)加强农业生产,厉行节约,天就不会使人贫穷;给养充备,动作得时,天就不会使人困顿;遵循着"道",不出偏差,天就不会使人受祸。违背了自然规律("道"),任意妄行,天就不会使人吉祥。人事处理不当,即使没有发生自然灾害,人民也要遭殃,因此不可以埋怨上天。懂得区分天与人职分不同的人,就可以叫做"圣人"。

天和人各有不同的职能:"人之命在天,国之命在礼";"天有其时,地有其财,人有其治"(《天论》);"天能生物,不能辨物,地能载人,不能治人"(《礼论》)。人类的命运在上天,国家的命运在礼制。产生万物和人类社会的是自然之天,而治理万物和人类社会的则是有为的人。荀子主张不要迷信天,但要尊重天道,在尊重的前提下,人是有所作为的。

荀子进而提出了"制天命而用之"的思想,指出:"大天而思之,孰与物畜而裁之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使之?因物而多之,孰与骋能而化之?思物而物之,孰与理而勿失之也?愿于物之所以生,孰与有物之所以成?故,错人而思天,则失万物之情。"(《天论》)与其迷信、思慕、歌颂"天"的权威,等待"天"的恩赐,不如了解自然,掌握规律,使自然得到充分合理的利用。在区分自然与社会、天与人的基础上,人可以依据自然之天道,去使用、控制、变革自然。

第四节 正名学说

战国之世，名辞淆乱，刑名从商，爵名从周，文名从礼，散名从习俗，没有统一标准。针对“圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱”(《正名》)的现象，荀子继承孔子的正名思想，以儒家政治、伦理原则为根据，明贵贱，辨邪说。他说：“王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。”(《正名》)怪辞兴起，名实紊乱，增加人民的疑惑和辩讼，不利于认识的统一，因此必须正名。在他看来，语言的正确使用，是实现良好秩序与和谐社会的重要条件。荀子的正名学说中有一套名、辞、辩、说的逻辑系统。他指出：“异形离心交喻，异物名实玄纽，贵贱不明，同异不别；如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别制名以指实；上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别；如是，则志无不喻之患，事无困废之祸。此所为有名也。”(《正名》)不同的事物必须确立不同的名称，相同的事物必须有同一的名称，以免名实混淆，妨碍人们交流思想。“制名以指实”，意即区分贵贱尊卑，使人各安其位，并揭露诡辩和欺瞒。

荀子主张名实统一，以名指实。为确保名实的相符，达到“名闻而实喻”、“名定而实辨”的效果，应以“实”为主，“名”为副。他指出：“心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。”(《正名》)作为“君”之“心”的征知，必须通过“天官”(感官)接触具体事物，然后才能形成概念。

荀子提出“制名之枢要”，即制名的几条原则。第一，“约定俗成”。“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。”(《正名》)这就是重视“名”的社会性，即同一社会中的人，大家都认同并遵守名的规定性。第二，“同则同之，异则异之”(《正名》)。名必须依据实。物同则名同，物异则名异；异实则异名，同实则同名。第三，“单足以喻则单，单不足以喻则兼。单与兼无所相避则共；虽共，不为害矣”。(《正名》)能用一个字的就用单名(如马、牛)，不能用一个字的就用兼名，即词组(如白马、骊牛)。如果单名、兼名所表达的事物属同一类，就可以用共名(如黄牛、黑牛，以“牛”为共名)。第四，对名相作出分类。“故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物。物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲偏举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。”(《正名》)这里提出了“大共名”、“大别名”的概念。前者为遍举，是从逻辑综合的角度言；后者为偏举，是从逻辑分析的角度言。所谓“大”，并非最大或最终之共名与别名，因为它们都可以“推而共之，共则有共，至于无共然后止”、“推而别之，别则有别，至于无别然后止”。也就是说，它

们可以继续综合和继续分析，不是最大的共名，也不是最小的别名。从一个大共名（如马）出发，继续综合，外延不断扩大，具有相同内涵的事物越来越多，可以产生更大的共名（如动物），这是名的概括；从一个大别名出发（如马），继续分析，外延不断缩小，具有不同内涵的事物越来越多，可以出现更小的别名（如白马、黑马），这是名的分析。这是荀子对于制名指实、辨同别异思想的具体运用。第五，“稽实定数”。如何制定数量之名？“物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化；有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也。”（《正名》）“同状而异所者”，指形状相同的东西在不同空间。“异状而同所者”，指同一人或物发生了变化却在同一空间。形状相同的事物分处两地，虽可以共名，但数量上却是“二实”；形状发生了变化的事物，虽然名称有所改变，但仍然是同一个实物。“名”不反映事物的数量，只反映一类事物的共性与本质。

荀子还提出了辩论的逻辑原则，如“正其名”、“当其辞”、“辩异而不过”、“推类而不悖”、“辩则尽故”等（《正名》）。他认为，士君子之辩应当做到：“先虑之，早谋之，斯须之言而足听，文而致实，博而党（从）正，是士君子之辩者也。”（《非相》）“辞让之节得矣，长少之理顺矣，忌讳不称，祆（妖）辞不出；以仁心说，以学心听，以公心辩；不动乎众人之非誉，不治观者之耳目，不赂贵者之权势，不利传者之辟辞；故能处道而不贰，吐而不夺，利（和）而不流，贵公正而贱鄙争，是士君子之辩说也。”（《正名》）这就不仅提出逻辑推理的规则，而且提出了论辩的道德原则。他认为，论辩中一定要符合仁德礼义，要公正，虚心听取对方的论说，不畏权势，不为传言所左右。

思考题

1. 试论荀子“性恶论”与孟子“性善论”的区别。
2. 荀子“礼论”的意义。
3. 浅谈荀子的“制名之枢要”。

第十二章　韩非子

韩非，约生于周赧王三十五年（前280），卒于秦王政十四年（前233）。出身韩国贵族，与李斯同师事荀卿，才华出众，口讷，不擅辞令，而擅长著书。韩非好刑名之学，亦多受黄老思想影响。他年轻时，韩国国势弱小，屡败于秦国，割地损兵。为此，他曾数次上书韩王谏以法治国，均未被采纳。时间一长，他对韩王"不务修明其法制"所致的"儒者以文乱法，而侠者以武犯禁"的现实政治不满（见《史记·韩非列传》）。他不顾商鞅推行法制而终以身殉法的历史教训与当时一位长者堂豁公的劝告，坚持倡导"立法术，设度数"的"利民萌便众庶之道"（《韩非子·问田》，下引《韩非子》只注篇名），撰写了阐明自己法制理想的著作约十余万言。此书流传到秦国，受到秦王政的青睐，于是，秦国遂发兵进攻韩国意欲夺取韩非。韩安王五年（前234），韩非到了秦国，但他并未受到重用。后来，李斯等进谗，秦王政下令将韩非治罪。李斯派人用毒药逼韩非自杀。

韩非的著作后被编成《韩非子》一书，其中有为他人所增进的内容。今本《韩非子》有55篇，共约十万八千字。《史记·韩非列传》说韩非"作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言"，所提篇名，今书中均有，当属可靠。

第一节　以法为教　以吏为师

韩非的法治思想集中体现在他所提出的一套完整的以"法"为中心，"法"、"术"、"势"相结合的君主集权思想中。

韩非对法给出了自己的界定。他说："法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。"（《定法》）他又说："法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。"（《难三》）韩非认为，法是臣民所必须共同遵守的行为规范与准则。法具有这样几个特点：强制性与权威性（"刑罚必于民心"）；普遍性与客观性（"设之于官府，而布之于百姓"）；稳定性与公开性（"编著之图籍"，"布之于百姓"）。韩非继承并发展了商鞅关于法治的思想，将法置于群体社会唯一的行为规范与标准的位置上，提出"以法为教"、"以吏为师"（《五蠹》）的思想，以与儒家（以文乱法）、墨家（以武犯禁）相对抗。他循着商鞅"法之不行，自上犯之"（《史记·商君列传》），"居官而守法"（《商君书·更法》）

的思路，提出“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”(《有度》)的司法平等思想。他甚至认为，即使君主，亦“不得背法而专制”(《南面》)，而应该“明公私之分，明法制，去私恩”。他批评申不害的失误就在其“不擅其法，不一其宪令”，故“奸多”(《定法》)。

势，指君主所处之势位，或君主所掌握的统治权力。韩非认为，治国者必须依凭其君主之势位，运用自己手中的权力，才能禁众抑下。相反，圣人虽德若尧舜，行若伯夷，若不处君主之位，也断不能正三家(见《功名》)。他仍然认为治国不能凭德与贤。君主不能将其势位与权力牢牢控制在自己手里，就是“势乱”。与慎到只谈“与物无择，与之俱往”(《庄子·天下》)的物理“自然之势”不同，韩非认为还有“人之所得”的人为的“势”(《难势》)。他突出了人对于势的主体地位。韩非认为，君主权力的主要内容在赏罚二柄，生杀大权。“君执柄以处势，故令行禁止。柄者，杀生之制也；势者，胜众之资也。”(《八经》)君主治国，如御马车，国为君之车，势为君之马。御马驾车，令行禁止，其国乃治。若弃车下马，君失去其赏罚生杀之权，则失去其威势。如此，君主无以号令天下。君主失势无权，则权势势必在权臣，君主有其名而无其实，此为上下易位。上下易位，国就危险了(见《亡徵》)。“赏罚下共则威分”(《八经》)，“赏罚共则禁令不行”(《外储说右下》)。赏罚生杀大权是断不可旁落的。“夫赏罚之为道，利器也。君固握之，不可以示人。”(《内储说上》)因为，君主失掉一分权，臣下就可能滥用此权做出百倍的行动。“权势不可以借人，上失其一，臣以为百。”(《内储说下》)

术，是君主所掌握的驾驭群臣百官的秘术、权术。韩非说：“术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。”(《难三》)又谓：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”(《定法》)术乃藏于君主胸中，不以示人，但能驾驭群臣。此为臣下所不可知而为君主所独掌的、无为而无不为的君人南面之术。术的具体内容为“因任而授官，循名而责实”。“因任而授官”，指君主知人善任，因能力大小而授群臣以不同官职，使其职与能相当。“循名而责实”，则指“循名实而定是非，因参验而审言辞”(《奸劫弑臣》)。其作用在察督群臣之是非功过，审合形名，使其形名相符，杜绝失职擅权的行为。术虽专以御臣，但实际上是调节君臣间关系的权术。依韩非的看法，人各自利，君臣利益必然是相互冲突的。“臣利立”则不免“主利灭”。君主要善于利用群臣各自不同的利益来控制他们，使其不得不为君国尽力，此即所谓“使人不得不为我之道”。他说：“圣人之治国也，固有使人不得不为我之道，而不恃人之以爱为我也。”(《奸劫弑臣》)君主操不见其形，但收其功的权术。“明主，其务在周密，是以喜见则德赏，怒见则威分，故明主之言，隔塞而不通，周密而不见。”君主不喜形于色，胸有城府但不显露于外。“明主之行制也天，

其用人也鬼，天则不非，鬼则不因。”(《八经》)君无术，便不可能统率百官，不能觉察奸臣。商鞅之不足正在他“无术以知奸”(《定法》)。

韩非认为，法、术、势三者各有其特殊的职能。法用以裁抑社会群体的全体成员，术则专用以控制驾驭群臣，势则保证法术二者的正常运作与君国公利的不被侵害。因此，“君无术则弊于上，臣无法则乱于下”(《定法》)，“抱法处势则治，背法去势则乱”(《难势》)。

三者又是相互依存的。首先，法的规范社会群体的功能，有赖于君势的力量强制与治术方法的运用。君势的牢固与威权，是法之令行禁止的前提。他说：“民者固服于势，寡能怀于义”，“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。”(《备内》)欲使民众之言行必轨于法，必借助于势。其次，法的实施与推行，必要通过群臣百官。而要使他们实行法治，行“不得不为我之道”，就必须要有控制驾驭百官的技巧。同时，势之禁众抑下功能，亦必须以法之明文规定为最高准则，以治术的操持运用，作为其流行发用的推动方法。这样，君主才能操权上重，处势抱法，使天下臣民皆处在君势的统御范围之内。他说：“人主之大物，非法即术也”(《难三》)；法术二者“不可一无，皆帝王之具也”(《定法》)。韩非之法治思想立足于君主之不必贤不必智，其强调法术二者，正在弥补这一缺失。相反，君主有势无法，高居法上，难免滥用权力而使统治权力失去其规范性，最终会失去其势。君主无术，势必奸臣当道，大权旁落，君势之威权亦将不固，法亦难以真正运作。最后，权术之参验监督功能，一方面固然要以法为其最高规范，另一方面又要以君主之威势作为其坚强后盾。如此，才可能知人善任，使“赏不加于无功，而诛必行于有罪”(《奸劫弑臣》)。韩非认为，君主权术的操持运用，如“因任授官”、“循名责实”之类，并非出于无章可循的私心自度，而应以法为准绳。“人主虽使人，必以度量准之，以刑名参之，以事遇于法则行，不遇于法则止；功当其言则赏，不当则诛。以刑名收臣，以度量准下，此不可释也。”(《有度》)按这里所说，君主操持权术也要依循法度；然而君主在大权独揽要弄权术时，则抛弃了法度，则其术往往为神秘不可测的独断的心机权谋。

法、势、术三者间，法是中心。“圣人之治也，审于法禁。”(《六反》)韩非的设想，君主的威权与治术的操持运用，皆在法的规范下进行，“以法为教”，“以吏为师”。他继承了商鞅的法治思想，批评申不害“任术却不一其法”。他又认为，法的理想又必须借助君势与治术才可能实现。在这一问题上，韩非于慎到“自然之势”之外，更加强调“人为之势”。同时又批评商鞅之治秦，“其国富而兵强，然而无术以知奸，则以其富强也资人臣而已矣”。(《定法》)势与术是推行法治的两条基本轨道。问题是，“法出于君”，君主无条件地代表着法的理想与国家公利，但君主同时又不必贤、不必智，这样的君主将以何法治民，又以何

术御群臣呢？这是一个假言判断，但韩非则当作一个实然判断。法的理想与君主之不必贤、不必智两者间且有矛盾，君主利益与国家公利又未必完全一致。这些，都是韩非法治思想本身未解的结。于此，君主任势与术而独裁，视臣民为其工具就不可避免了。

第二节　人皆自利　君国之利在耕战

韩非法治思想的理论根据在其人性论。韩非认为，人皆如动物一样趋利避害。韩非的老师荀子曾提出人性恶，认为人之为善是后天的，主张“化性起伪”。荀子认为，人之所以能“化性起伪”，其根据在于他有“虚静之心”，即人性虽恶，但其心则非。然而，韩非则认为人的心性俱恶。这样，也就堵死了“化性起伪”的德化教育之路。

韩非认为，人性莫不自利自私。他说：“好利恶害，夫人之所有也……喜利畏罪，人莫不然。”(《难二》)他又说：“夫安利者就之，危害者去之，此人之情也……人焉能去安利之道而就危害之处哉？”(《奸劫弑臣》)因此，人与他人的交往莫不以自利为基本原则。人之社会关系莫不是利害关系。君臣之间，父子之间，夫妇之间，莫不皆然。君臣关系实际上就是相互利用之买卖关系。“主卖官爵，臣卖智力。”(《外储说右下》)“臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市。”(《难一》)这种各以自利为原则的交往不可避免会造成人与人之间的矛盾冲突，即便是在血缘亲族之间亦莫能例外。为争名逐利而导致的互相残杀不仅在宫廷内部，即使在普通家庭里亦不乏其例。“后妃、夫人、太子之党成而欲君之死也，君不死则势不重，情非憎君也，利在君之死也。”(《备内》)宫闱中人盼望君主死亡，并非出于对君主的憎恶，而是君死之后自己可增加威势并得到利益。他又说：“且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。……然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎？”(《六反》)自私自利乃人的本性，不可更改。“凡人之有为也，非名之，则利之也。”(《内储说上》)整个世界乃“君臣交计，父子相为”的无情世界。

韩非认为，人之自私自利的本性不仅不能，而且无须“化性起伪”，它是君主可以加以利用的对象，是君主治国安邦的一个有利条件。

韩非继承法家的传统，认为君主平治天下，必因人情之好恶。人皆趋利避害，法亦为人所同恶，君主用法实际就是利用人之爱利恶害来驾驭人们。他说：“夫欲利者必恶害，害者，利之反也，反于所欲，焉得无恶。欲治者必恶乱，乱者，治之反也。是故欲治甚者其赏必厚矣，其恶乱甚者其罚必重矣。”(《六反》)正是趋利避害之本性才使君主所操持之赏罚二柄，生杀大权发生作用。“利

之所在，民归之；名之所彰，士死之。”（《外储说左上》）韩非视君主之驾驭群臣，乃如“畜鸟”。“明主之牧臣也，说在畜鸟。”“驯鸟者断其下翎。断其下翎，则必恃人而食，焉得不驯乎？夫明主畜臣亦然。令臣不得不利君之禄，不得无服上之名……焉得不服？”（《外储说右上》）君主只能利用功名利禄为诱饵来役使臣民，又以严刑峻法来威慑他们。“夫虎之所以能服狗者爪牙也，使虎释其爪牙而使狗用之，则虎反服于狗矣。”（《二柄》）对赏罚的操持当然是以其人性恶的思想为前提的。

韩非认为，人皆不可信任。“人主之患在于信人，信人则制于人。”（《备内》）对君主而言，一切人都可能成为“奸劫弑臣”。“为人主而大信其子，则奸臣得乘于子以成其私……为人主而大信其妻，则奸臣得乘于妻以成其私……夫以妻之近与子之亲，而犹不可信，则其余无可信者矣。”（《备内》）人从根本上是靠不住的，只有以法来控制与驾驭他们。

韩非以君主之利作为一切行为善恶的判断标准。依韩非的观点，君主利益与国家利益是一致的。国家的公利唯在君主生命的安危与富国强兵。与富国强兵有直接关系的是农战。韩非发展了法家特别是商鞅“重本抑末”的重农思想。所谓“本”即农业，“末”为其他行业。韩非唯重实利实效的功利思想使他极力鼓吹农战，而裁抑贬斥儒侠。举凡儒家之所谓“学者”，纵横家之所谓“言谈者”，墨家集团之所谓“带剑者”，以及所谓“文学之士”、“工商之民”，皆被他称为“五蠹”，与商鞅称之为“六虱”的传统诗书之士一样，均在被摈除之列。他认为，学者一类人的言行，不仅不利于国家之富强，而且直接有害于法令的权威性与政令的顺利推行，它使“言无定术，行无常议”（《显学》）。“五蠹”与“六虱”皆为“无用”之人。“博习辩智如孔墨，孔墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不战攻，则国何利焉？”（《八说》）供养这样的人可谓是“所用非所养，所养非所用”（《史记·韩非列传》）。“明主举事实，去无用，不道仁义者故，不听学者之言。”（《显学》）一切治国的措施，如法、赏赐、功名，只因对国家有实效而设。“立法，非所以备曾史也，所以使庸主能止盗跖也。”（《守道》）“赏必出乎公利，名必在乎为上。”（《八经》）

既是出于法治的理想，同时也是务求功利之“实”，韩非极力反对儒家的德治，主张“不道仁义”。他认为，仁义礼智并不足治国。“今世皆曰：尊主安国者必以仁义智能，而不知卑主危国者之必以仁义智能也。故有道之主，远仁义，去智能，服之以法。”（《说疑》）他说：“严家无悍虏，而慈母有败子，吾以此知威势之可以禁暴，而德厚之不足以止乱也。”（《显学》）

韩非将君国的现实眼前功利视为唯一的价值标准，视法为群体社会的唯一行为规范，并以此要求全体社会成员步调一致，去实现君主的治国理想——国富兵强。这样，臣民的存在价值被完全忽视，只落得个君主治国的工具。韩

非显然已将法治推向极端，企图以法代替人类生活、社会群体与个体人的其他的或长远的价值、利益、意义，使之成为唯一的强制性规范。

韩非的功利主义、工具主义，是服从于他治国的基本目的的。他受到墨子功利思想的影响。不过，韩非的功利思想已将墨子的“兼爱”、“天志”、“明鬼”等思想彻底摈弃了。

第三节　世异则事异　事异则备变

韩非认为，事物都是变化的，没有永固的东西。即使是“稽万物之理”的“道”，亦“不得不化；不得不化，故无常操。”(《解老》)物也是这样，“夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。”(《解老》)在老子那里，“道”虽无往不在，但具有形上的超越性。在韩非这里，“道”更有其形而下的具体表现。

“道无常操”的思想体现在对人类社会历史的看法上，就是认为历史是不断变化的。韩非说：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇；有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号之曰：‘有巢氏’。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病；有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰‘燧人氏’。中古之世，天下大水，而鲧、禹决渎。近古之世，桀纣暴乱，而汤武征伐。”(《五蠹》)时代是变化的，人们面临的物质生活环境各不相同，这就是所谓“世异则事异”。物质生活条件的变化使人们解决问题的方式也不同，这就是“事异则备变”。倘若“今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧禹笑矣；有决渎于殷周之世者，必为汤武笑矣。然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”(《五蠹》)

韩非论历史的变化无常，是为他的变法理论作论证的。“古者，丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行，重罚不用，而民自治。今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争。虽倍赏累罚，而不免于乱。”(《五蠹》)因此，严刑峻法势所必然。他认为，物质条件古今不同，故君主治国并无古律可循，亦无常法可遵。“欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。”(《五蠹》)

韩非还认为，历史变化的方向因物质条件的不同表现出这种趋势：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”(《五蠹》)他所倡导的法治，自然是将“争于气力”的蛮强世界纳入法的规范范围内。

此外，韩非在方法论上一方面主张“参验”，另一方面又注重对立面的不可调和性。“参验”即主张遵循名实相符的原则，以参考验证来判断是非真伪的

经验方法。“循名实而定是非，因参验而审言辞。”(《奸劫弑臣》)其所谓“参”，乃“偶众端以参观”，即将不同的事象放在一起加以比较、鉴别，以免片面性。其所谓“验”，则是要看一种思想是否有实际的效用。“听其言必责其用，观其行必求其功。”(《六反》)并且，“参验”方法可作为君主御臣的方法，以防奸邪之人。“听言不参则权分乎奸，智力不用则君穷乎臣。”(《八经》)“无参验而必之者，愚也。”(《显学》)“参验”是贯彻法治的一种方式。韩非在中国哲学史上首次使用“矛盾”这一哲学范畴。他说：“楚人有鬻盾与矛者，誉之曰：‘吾盾之坚，物莫能陷也。’又誉其矛曰：‘吾矛之利，于物无不陷也。’或曰：‘以子之矛陷子之盾，何如？’其人弗能应也。夫不可陷之盾与无不陷之矛，不可同世而立，今尧舜之不可两誉，矛盾之说也。”(《难一》)韩非将矛盾思想运用于法治思想中，主张“不相容之事不两立”(《五蠹》)，“言无二贵，法不两适”(《问辨》)，从而排斥德治，力主法治。

韩非是先秦法家思想的集大成者，他是在总结先辈法家人物的法治思想与政治实践的基础上提出以法为中心，以法、术、势三者相结合为基本内容的法治理论的。他的思想虽是法家思想发展的逻辑必然，但其中却包含着前辈的思想中所未曾有的新内容。同时，韩非在总结法家思想与实践时，并没有独立于先秦时“百家争鸣”的学术环境，而是对道、儒、墨、名诸家思想均有所采撷，并最终服务于其法治主义的基本立场的。这样看，韩非思想不仅在“百家”中有其独立的历史地位，亦未尝不是其他诸家的一种补充与纠偏。①

韩非虽被秦始皇所害，但其学说则为其所用。秦国应用他的理论统一了当时的中国，建立了中国历史上第一个强大的中央集权的专制国家。② 汉初，大一统的国家确立以来，韩非就不断遭到人们的批评。司马迁说：“韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨礉少恩。”(《史记·韩非列传》)韩非法家之学“严而少恩”，“可以行一时之计，而不可长用。”(《史记·太史公自序》)班固则谓其“无教化，去仁爱，专任刑法，而欲以致治，至于残害至亲，伤恩薄厚。”(《汉书·艺文志》)或云其本末倒置：“重法而弃义，是贵其冠履而忘其头足也。”(《淮南子·泰族》)汉代王充作文批评了韩非禁儒而专任暴力的思想。他说：“治国之

① 王邦雄说：“在儒墨道三家之中，其政治思想，足以与法家相抗衡者唯有儒家……韩非以法为中心以制衡势术发用之治道，正足以弥补儒家德教治道之不足。”(《韩非子的哲学》，台北东大图书公司 1979 年再版，第 253 页。)

② 郭沫若说：“韩非虽然身死于秦，但他的学说实为秦所采用……秦始皇的作风，除掉迷信方士，妄图长生之外，没有一样不是按照韩非的法术行事的。”(《十批判书》，人民出版社 1954 年版，第 337 页。)汝信说：“在秦王朝，以韩非为代表的法家学说上升到占绝对统治的官方理论的地位……不仅秦始皇本人是韩非的崇拜者，而且……李斯、赵高之流，也都是韩非学说的信奉者和实行者。在这个意义上可以说，秦王朝的建立是韩非学说的胜利。”(《中国古代著名哲学家评传》第一卷，齐鲁书社 1980 年版，第 551 页。)

道所养有二：一曰养德，二曰养力……事或可以德怀，或可以力摧。外以德自立，内以力自备。慕德者不战而服，犯德者畏兵而却……夫德不可独任以治国，力不可直任以御敌也。韩子之术不养德，偃王之操不任力，二者偏驳，各有不足。偃王有无力之祸，知韩子必有无德之患。”(《论衡·非韩》)韩非法治思想中的某些内容，如尊君卑臣、严刑峻法思想，不同程度、不同方式(阳儒阴法，外儒内法)地为历代统治者所利用。历史上一些立志改革的政治家也多受到韩非思想的影响。

思考题

1. 韩非论法、术、势的关系。
2. 试论韩非的历史观。
3. 儒法两家的根本区别何在？

结　语

昊天上帝崇拜和祖宗崇拜的逐渐结合，从“以祖配天”到“以德配天”的觉醒，是三代宗教、政治、伦理发展的趋势。那个时候，宗教、政治、伦理是密切结合在一起的“礼”。殷周之际的变革使周初统治者把血缘性的祖宗崇拜，发展为政治与道德性的祖宗崇拜，把外在性的天神崇拜，逐渐内在化、道德化了。《易经》、和同、阴阳、气、五行，表达了中国人对世界的看法。

孔子把对超越之天的敬畏与主体内在的道德律令及人对生命价值的追求结合了起来，把宗教性转化为内在的道德性，突显了“仁”。“天”不仅是人的信仰对象，不仅是一切价值的源头，而且也是人可以上达的境界。孔子强调要在人事活动中，特别是道德活动中去体认天命。孔子关切小民利益，主张德政。其“仁”学是人道主义的价值理性。子思以德气“五行”说与“天命之谓性”的形上学，孟子以内在价值源头的开掘，“仁义内在”、“人性本善”说及“仁政”思想，荀子以重视社会文化制度建构与后天教育的礼乐之学和知识学进路，从不同方面推进了儒学。

孟子在中国哲学史上第一次明确揭示了关于人性的新的观念：善性良知是天赋予人的，是先于经验的，是人区别于动物或他物的类特性、类本质，在人之类的范围内是具有普遍性的。仁、义、礼、智、信等，不完全是社会他在的道德规范，同时又是本心所制定的法则。这就是道德生活的内在性。“四端之心”本身即涵有道德价值感，同时又是道德判断的能力和道德主体自我实现的动力。荀子在经验的层次上指出人性本恶，认为人之为善是后天的，主张“化性起伪”。荀子认为，人之所以能“化性起伪”，其根据在于他有“虚静之心”，即人性虽恶，但其心则非恶，因而主张走德化教育之路。

《老子》中的“道”是一个终极实在的概念，它既是形上本体，又是人生的法则。它是不受局限的、无终止的、一切事物的源泉与原始浑朴的总体。“道”周行而不殆，周流万物，即在循环往复、不断返回本根处的运行中，实现出有形有象的器物世界，即“有名”的世界。“道”是“有名”与“无名”、流变与不变、整体与过程的统一。庄子把“道”论发展到极至，并提出了“至人无己，神人无功，圣人无名”的理想人格论和“心斋”、“坐忘”的工夫论及直觉体验型的“知”论。

先秦儒家是“天”或“仁”或“诚”的形上学，“天”、“仁”、“诚”是创生万物的超越根据。儒家的天道与性，有其刚健、清静、澄明的精神。在此背景之下，儒家肯定“有”，也就是现实的日用世界。道家之“道”，也是生成万物的超越根

据，道家以“无”设定真实的本源世界。就道体而言，道是无限的真实存在；就道用而言，周溥万物，遍在一切之用。庄子《天下》赞扬关尹、老聃“建之以常无有”。这是真正的哲学智慧。道家这种既无又有、既相对又绝对、即妙用即存在的双向圆成的玄道，启发了后世的魏晋玄学、宋明道学（理学）之即体即用、即无即有的论说模型。道家强调无用之用；儒家强调有用之用。儒家之“有”“用”，即积极建构人文世界，以人文化成天下；道家之“无”“用”，则要从人文世界中超越出来，回归到自然而然的自然境界。《易传》则是儒道两家有机的完美的综合。

兵家孙子从多方面探讨了军事规律，以整体、综合和动态流衍的方式把握战争全局，其避实就虚，奇正相生，知己知彼，百战不殆的思想显现了灵活机动的战略战术和谋略权变，充满了辩证的智慧。

墨子思想主旨乃“兴天下之利，除天下之害”。就其尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、兼爱、非攻、天志、明鬼等十大主张而言，乃以兼相爱、交相利为中心。墨家也主张“义政”、“善政”并以“天”为源头。其“天志”思想，是平民意志的外化，其论证方式，则是以“利”为枢纽的。

韩非集法家思想之大成。他提出了一套完整的以“法”为中心，“法”、“术”、“势”相结合的君主集权思想。他主张以法为教，以吏为师。他认为人的心性俱恶，人皆自利，君国之利在耕战。历史观上，他主张世异则事异，事异则备变。

名家代表了中国的又一种智慧。无论是惠施的十大命题，还是公孙龙的白马论、坚白论、名实论、指物论，抑或是后期墨家的名、辞、说、辩，乃至荀子的正名学说，都是中国式的逻辑学。

先秦时期的本体论，宇宙生成论，道德形上学，社会政治哲学，人生论，知识论与逻辑学都非常发达，极有价值。

这是中国哲学的源头活水，是文化基因。诸子蜂起，百家争鸣，展示了中国哲学的活力与魅力。多样的范式，深沉的意蕴，智慧的追求，人格的感召，是后世哲学家们不断回味，不断汲取，不断反哺，不断诠释，不断超越的典范。

第二编

汉至唐代的哲学

在经历了周秦之际的重大社会历史变革后，中国哲学进入到一个新的发展时期——汉唐时期。儒、道争胜，经学独尊，玄学勃兴，佛、老大行，这一时期的哲学呈现出更广泛意义上的“百家争鸣”与“百家融合”的局面。当然，所谓汉代经学、魏晋玄学、隋唐佛学，只是就其断代学术之特色而言的，其实汉代的子学很盛，魏晋至隋唐的经学、史学很盛，汉至唐代的道教很盛。

第一章　汉初的哲学思想

西汉初期，天下始定，思想界努力从秦王朝“焚书坑儒”极端专制主义及其文化政策的打击和周秦之际残酷战争的创伤中复苏，各种思想由微而著，思想界呈现出错综复杂的局面。但总体来说，汉初哲学在形式上表现出两大鲜明特点：一是继续了战国晚期以来的百家思想融会、综合的趋势，体现出思想杂糅、兼采众说的特征；二是这一时期的思想家往往将总结秦亡教训、提出治国方略作为立论的基础，表现出学术与政治结合、思想为政治服务的特点，这一时期大量出现的政论性的文章即是其集中体现。

第一节　汉初的黄老思想

1973年年底，湖南长沙出土了震惊学术界的马王堆汉墓帛书本《老子》甲乙二种。而同样引起人们兴趣的还有与《老子》乙种本合卷出土的四篇文章。经过学者们的精心考证，名为《经法》、《十大经》、《称》和《道原》，均属道家类，它们很可能就是史书有载但失传已久的《黄帝四经》。《黄帝四经》与《老子》同时出土于西汉初期的墓葬，这一发现本身就以一种直观的形式向人们传递了一个强烈的信号——史书中记载的西汉初期黄老道家曾经盛行一时是确有其事的。

那么，到底什么是黄老道家？它与传统的老庄道家又有哪些异同？它为什么能够在汉初大行其道？

一、黄老道家的渊源与理论实质

黄老道家盛行于世是在西汉初期的事情，但是，其思想的渊源则可以一直追溯到战国中期。在齐国的稷下学宫，以慎到、田骈、接子、环渊等为代表的一批学者对老子的道家思想进行了改造和发展。在与其他稷下学者的长期切磋、辩难过程中，他们保留了老子的天道观念和柔顺、无为思想，同时又吸纳了诸子百家、特别是法家思想中的积极因素，形成了“以虚无为本，以因循为用”、强调人君南面之术的新的道家学派，集中体现了道家在政治哲学方面的新发展。为了托名自重以与其他学派相抗衡，这个新的学派假借了黄帝和老子的名义，称自己的学说是从黄帝、老子一直传下来的，故而名为“黄老道家”。又因为这一学派在思想上主要融合了道、法两家的资源，所以，也被一些学者称

作“道法家”。

黄老道家思想的理论精旨比较集中地保存在《论六家要旨》和《黄帝四经》中。

《论六家要旨》是司马迁的父亲司马谈所作的一篇评论六家短长得失的精彩论文；其中在谈及道家时，司马谈说道：

> 道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。……道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰圣人不朽，时变是守。虚者，道之常也；因者，君之纲也。群臣并至，使各自明也。（《史记·太史公自序》引司马谈《论六家要旨》）

司马谈这里所讲的道家实际指的就是汉初盛行的黄老道家。从他的描述中我们可以看出，黄老道家在思想资源上兼取了儒、墨、名、法诸家之长，并以道家的虚无来加以统摄。具体来说，黄老道家崇尚清静无为、因循变化，希望以“无为”的形式来做到“无不为”。因此，它将道家的“虚无”精神与法家的某些思想糅合在一起，从而建构起一种更具有自然法意味的政治哲学。

与《论六家要旨》总体上的泛泛评述相比，长沙马王堆出土的《黄帝四经》更加系统地阐发了汉初黄老道家思想的理论实质。

首先，《黄帝四经》的作者继承了老子的自然天道思想，认为恒无之初，惟有太虚；太虚浑蒙一体，无形无名，天不能覆，地不能载，而万事万物得之以成。这里的“太虚”正是“道”。“道”超越天地之外，又居于四海之中，万事万物正是由于它才得以生成。所以，“道”是天地间一切事物产生和变化的终极根据。而“道”的本性是自然、虚无。

接着，自然之“道”衍生出了“法”。

> 道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。[故]执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废[也]。□能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。（《经法·道法》）

> 法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也。精公无私而赏罚信，所以治也。（《经法·君正》）

“法”就是标准、法度、准绳。它由“道”产生，因而也是合于自然之道的。因此，“法”的意义在于为人的行为提供一个合理的仪则。从此以后，人们有则可循，以法为治，赏罚分明，并最终实现天下大治。

“法”的确立是“因循”的基础，而“形名”则是“以虚无为本，以因循为用”的落实。“形名”也是整个黄老道家思想的核心。“形”，从字面上看是指事物外

在的形态；“名”，则是指事物的名称。所谓“形名”，实际上就是“因形循名”，即：在外顺应其形而变化流转，在内执守其名而推究其理。《黄帝四经》在这方面有大量的论述：

> 天下有事，必审其名。名□□循名究理之所之，是必为福，非必为灾。……故能循名究理。形名出声，声实调和。……故唯执道者能虚静公正，乃见□□，乃得名理之诚。（《经法·名理》）
>
> 故执道者之观于天下也，必审观事之所始起，审其形名。形名已定，逆顺有位，死生有分，存亡兴坏有处，然后参之于天地之恒道，乃定祸福、死生、存亡、兴坏之所在。（《经法·论约》）

法度已成，形名已立，则君王可以借之以行南面之术。黄老道家的旨趣在建构一套政治哲学，形名法度成了君王操纵天下的权柄，一旦全社会都老老实实地因形循名、遵法守度，君王自然可以双手笼袖、垂拱而治了。

二、黄老思想的盛行及其影响

黄老道家思想的大行其道是汉初哲学最值得关注的现象之一。这一思想能够在西汉初期盛行并成为官方认可的意识形态，是由汉初各种因素综合作用的结果：其一，这是由汉初窘迫的经济现状决定的，战乱之后只能推行“与民休息”的政策；其二，这也是对秦王朝穷兵黩武、劳民伤财的极端政策的反动；其三，这还与汉代初期有远见的统治者的大力推动分不开。

汉初的统治集团成员大多是从民间崛起的，他们对什么样的统治思想对国家、对民众更加有效，有着更为清醒的认识。因此，汉初几代统治者多明智地选择了黄老道家的清静无为、因循休息的思想作为治国的指导。

汉初黄老思想集中表现在政治与意识形态上，主要的代表人物有曹参和窦太后。

曹参本是汉高祖刘邦打天下的得力助手。汉统一天下后，曹参被任命为齐国的相国，采纳了“善治黄老言”的盖公的主张，采用黄老清静无为之术作为治国的指导思想，“相齐九年，齐国安集，大称贤相”。后来，他继萧何之后出任汉王朝的相国，事无巨细，皆依萧何旧法，不做变更。正像百姓的歌谣所唱的：“萧何为法，颟若画一；曹参代之，守而勿失。载其清净，民以宁一。”在巧妙地取得了汉惠帝的理解和支持后，曹参成功地在全国范围内推行了因循、清静的黄老思想。对此，司马迁评论道：“参为汉相国，清静极言合道。然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣。”（详见《史记》卷五十四《曹相国世家》）

推行黄老道家思想的另一个关键人物是窦太后。窦太后是汉文帝的皇后，历文帝、景帝、武帝三朝，是黄老道家思想最坚定的信奉者和推行者。在她

的影响下，景帝“不任儒者”，武帝初年也不敢妄议明堂。可以说，在窦太后影响汉初政治的40余年中，她一直在扮演黄老思想的保护神的角色。当儒生辕固生、申生、赵绾、王臧等人先后向黄老道家的地位发起挑战时，窦太后明显地站在黄老道家的立场上，对儒生们的几次尝试予以坚决果断的打击。从形式上看，窦太后的举动是专横、过激的；但从历史的客观效果来看，她崇道抑儒的举动恰恰顺应了时代的需要。正是有了这样一位独断专横的保护者的长期关注，才保证了黄老道家思想的影响在汉初政治生活中的连续性。

据《史记·平准书》的记载，汉初四代帝王均采取了以黄老道家思想为指导的“休养生息”经济政策，经过70余年的调养将息，“都鄙廪庾皆满，而府库余货财。京师之钱累巨万，贯朽而不可校。太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，至腐败不可食。众庶街巷有马，阡陌之间成群，而乘字牝者傧而不得聚会”。可以说，“文景之治”的繁荣，与汉初所采取的清静无为的治术有很大的关系。

第二节　陆贾、贾谊

西汉王朝是在短命的暴秦王朝覆亡后建立起来的。怎样全面理解秦朝灭亡的教训，从中汲取历史经验以避免重蹈覆辙，并进而为新生的西汉王朝提供切实可行的治国方略，成为汉初思想家们思考的一个重心。陆贾和贾谊则是其中的典型代表。

一、陆贾

陆贾（约前240—约前170），楚人，西汉初期著名思想家，汉高祖刘邦的重要辩士谋臣，曾经在平定南越时立下大功。他的著作有《楚汉春秋》和《新语》。

《新语》一书的产生，据说还是源于陆贾与汉高祖刘邦的一次争论。汉已定天下，高祖刘邦志得意满。不料手下的陆贾不识趣，“时时前说称《诗》、《书》。高帝骂之曰：‘乃公居马上而得之，安事《诗》、《书》！’陆生曰：‘居马上得之，宁可以马上治之乎？且汤、武逆取而以顺守之，文武并用，长久之术也。’”（《史记》卷九十七《郦生陆贾列传》）接着，陆贾又列举了历史上夫差、智伯以及秦的反面教训，指出：秦王朝之所以迅速败亡，正是因为它“居马上治天下”！倘若秦统一后能调整政策，以《诗》、《书》、仁、义之道治理天下，恐怕刘邦想代秦而立就没那么容易了！一番话把刘邦说得哑口无言。不过，刘邦虽说是个无赖，但却很有胸襟，闻过能改。于是，他命令陆贾将秦亡汉兴的经验教训写成十二篇文章，并整理成书，这就是《新语》。

陆贾创作《新语》的初衷是总结秦王朝之所以迅速灭亡的教训。通过分析

历史，陆贾得出结论：秦王朝败亡的根本原因，在于它在平定六国、统一天下之后，不懂得“逆取而以顺守之”的道理，而是一味采取法家的政策，严刑峻法，徭役征伐。表面上看是不断地扩张领土、消灭敌人，实际上却是劳民伤财、得不偿失。结果，“事逾烦，天下逾乱；法逾滋，而天下逾炽；兵马益设，而敌人逾多”。（《新语·无为》，下引本书只注篇名。）因此，秦的悲剧不在于它不想把国家治理好，而在于它在应该“顺守”的时候却仍然采取“逆取”的方式。具体地说，打天下当然必须靠武力扩张、法令严明，也就是要凭借“居马上”来“逆取”；可是，一旦得到天下后，治理天下就不能再采用法家的这一套了，而是应该采取宽舒、中和的“顺守”之术。

“顺守”的关键在于施行仁义。很显然，在对秦末法家的失利进行深刻的反省后，陆贾自觉地从先秦儒家的思想中寻求安邦治国的政治资源。他说：

> 仁者道之纪，义者圣之学。学之者明，失之者昏，背之者亡。（《道基》）

> 夫居高者，自处不可以不安；履危者，任杖不可以不固。自处不安则坠，任杖不固则仆。是以圣人居高处上，则以仁义为巢；乘危履倾，则以圣贤为杖。……尧以仁义为巢，舜以稷、契为杖。故高而益安，动而益固。……杖仁者霸，杖义者强。（《辅政》）

可见，仁义是统治者的护身符，圣贤是国家克服艰难险阻的中流砥柱。而圣贤之所以能成为圣贤，一个很重要的原因就在于他学习并明晓了仁义。因此，归根结底，施行仁义才是国家长治久安的关键。

但是，在陆贾的治国方略中，“仁”、“义”并不是居于最高位置的。在他思想的顶端，是“道”和“德”。他说：

> 立事者不离道德。……故圣贤与道合，愚者与祸同；怀德者应以福，挟恶者报以凶，德薄者位危，去道者身亡。（《术事》）

> 是以君子握道而治，据德而行，席仁而坐，杖义而强。……夫谋事不并仁义者后必败，殖不固本而立高基者后必崩。（《道基》）

那么，“道”、“德”在陆贾的思想中究竟是儒家性质的，还是道家性质的？通观他的著作，陆贾的“道”、“德”观念应该归属于道家的黄老学派。这从陆贾对“无为”、“柔弱”的强调可以看出。他认为，“道莫大于无为，行莫大于谨敬”（《无为》），“柔懦者制刚强”（《辅政》）。

陆贾思想归宗于黄老道家的最明显的证据，是他对理想政治的描述。他说：

> 昔舜治天下也，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧天下之心，然而天下大治。（《无为》）

> 是以君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无

民。闾里不讼于巷，老幼不愁于庭。近者无所议，远者无所听。邮无夜行之卒，乡无夜召之征。犬不夜吠，鸡不夜鸣。耆老甘味于堂，丁男耕耘于野。(《至德》)

在陆贾的心目中，经过"仁"、"义"等等"顺守"之术所要达到的理想的"道"、"德"境界应该是悠然清静的，是无为而无不为、无治而无不治的。因此，陆贾从秦朝灭亡中学到的教训是：治天下应该采取儒家的仁、义之术，而"仁"、"义"则是被统摄在黄老道家的"道"、"德"观念之下的。换言之，陆贾的思想是兼取儒道而归宗黄老的。

二、贾谊

贾谊(前200—前168)，西汉初期著名政论家、思想家。因"颇通诸子百家之书"，贾谊弱冠之年便被举荐为文帝的博士。他才傲心高，上谏文帝请求采取更加积极有为的政策，却被元老们抨击为"年少初学，专欲擅权，纷乱诸事"，结果一生坎坷，不得重用，年仅33岁便抑郁而终。司马迁对贾谊十分称许，并将他与屈原合传。贾谊擅长于用赋和政论来表达自己的哲学见解，代表性的作品有《治安策》、《鹏鸟赋》、《过秦论》、《大政》等，后人将其著作合编为《新书》。

与陆贾一样，贾谊也把总结秦朝灭亡的教训作为自己思想的出发点。在《过秦论》中，他系统地剖析了秦王朝成败的原因，指出其关键在于"仁义不施，而攻守之势异也"。何谓"攻守之势异也"？这就是贾谊在另一处所说的"取与守不同术也"：

> 夫并兼者高诈力，安定者贵顺权，此言取与守不同术也。秦离战国而王天下，其道不易，其政不改，是其所以取之守之者[无]异也。(《史记·秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》)

在贾谊看来，秦之所以能在战国诸雄中脱颖而出，一个很重要的原因是它采纳了商鞅的法家政策，"内立法度，务耕织，修守战之备；外连衡而斗诸侯"(《史记·秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》)。但是，法家的主张有其先天的不足，那就是它"并心于进取"而"遗礼义，弃仁恩"(《汉书》卷四十八《贾谊传》)。这种局限性在兼并扩张的阶段反映得还不是很明显，而一旦形势从"取天下"转变成"守天下"时，法家思想的破坏性就暴露无遗了。他说：

> 秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。(《史记·秦始皇本纪》引贾谊《过秦论》)

> 功成求得矣，终不知反廉愧之节、仁义之厚。信并兼之法，遂进取之业，天下大败；众掩寡，智欺愚，勇威怯，壮陵衰，其乱至矣。(《汉书》卷四

十八《贾谊传》)

贾谊并不是全盘否定法家思想的价值。他也承认在攻取天下的形势下,以诈力、进取为特点的法家主张是必不可少的。但是,倘若形势转变为"守天下"时,统治的思想也应该随之而改变,即:"安定者贵顺权"。具体说来,就是要采取儒家的仁义政策。

贾谊集中选取了儒家"仁义"思想中的"崇礼"和"重民"二者加以发挥。

贾谊认为,"礼"在国家社会政治生活中居于核心的位置,它是道德仁义得以实现的保障,是教化风俗得以完备的依靠。没有了"礼",是非纷争便无法得到裁决,君臣父子的伦常秩序也无法得到确定。因此,他指出:

> 礼者,所以固国家,定社稷,使君无失其民者也。主主臣臣,礼之正也;威德在君,礼之分也;尊卑大小,强弱有位,礼之数也。礼,天子爱天下,诸侯爱境内,大夫爱官属,士庶各爱其家,失爱不仁,过爱不义。故礼者,所以守尊卑之经、强弱之称者也。(《新书·礼》,下引本书只注篇名。)

"礼"是安邦治国、归附百姓的基石。"礼"的实质在于"分别",分别出君臣父子、尊卑长幼的等级秩序,并使诸等级各居其位、各安其事,从而避免攘夺、僭越等破坏等级秩序的现象发生。所以,"礼"是社会等级秩序的表现形式,更是秩序背后的合法性的根据。

贾谊的另一个独特的理论贡献是他深入地比较了"礼"与"法"的关系。他说:

> 夫礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后,是故法之所用易见,而礼之所为生难知也。……以礼义治之者积礼义,以刑罚治之者积刑罚。刑罚积而民怨背,礼义积而民和亲。故世主欲民之善同,而所以使民善者或异。或道之以德教,或驱之以法令。道之以德教者,德教洽而民气乐;驱之以法令者,法令极而民风哀。哀乐之感,祸福之应也。(《汉书》卷四十八《贾谊传》)

从作用的机制来看,"礼"是在邪恶发生之前,通过礼仪规范、道德教化来加以引导和化解;而"法"则是邪恶发生之后,制定法令刑律来对之进行惩罚。秦始皇、李斯之流只看到了人们在严刑峻法下的唯唯诺诺,得意于法令的"神效",却看不到仁义价值、礼乐教化之对于人、人心的养育和维护社会公正与和谐的更为根本的作用。所以,任刑罚的人只会越来越依靠刑罚,结果是弄得道路以目、众叛亲离;而行礼义的人则能够收获礼义,从而人心归附、天下大治。很显然,贾谊的这一思想是对孔子的"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》)思想的继承和发展。贾谊认为,法家所崇尚的"刑罚"其实是治标不治本的,是"不教而诛";"礼"则是从更加根本的层面对人们的言行和情感加以引导和规范,它的作用虽然不是立竿见影的,但却

更为深入和久远。

秦末农民战争的巨大力量也使贾谊清醒地意识到民众的重要性。所以，他把“重民”看作是施行仁义的一个不容忽视的方面。他说：

> 夫民者，万世之本也，不可欺。凡居于上位者，简士苦民者是谓愚，敬士爱民者是谓智。夫愚智者，士民命之也。（《大政上》）
>
> 闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也。（《大政上》）
>
> 故夫民者，大族也，民不可不畏也。故夫民者，多力而不可适也。呜呼！戒之哉！戒之哉！与民为敌者，民必胜之！（《大政上》）

与秦始皇将天下的百姓轻视为“黔首”正好相反，贾谊把老百姓视作“万世之本”、“国之本”、“君之本”、“吏之本”。大到国家的安危、君王的荣辱，小到官吏的贵贱，无不是由民众决定的。民众是比任何高门豪族更大的族类。历史告诉人们：一切胆敢与民众为敌者，下场只能是失败！所以，一个统治者是否明智，关键要看他如何对待“士”、“民”。那些轻慢士人、劳苦民众的统治者，都是丧身亡国的“愚君”；而懂得善待士人、体恤民力的统治者，才能坐稳江山。由此可以看出，贾谊“重民”思想最后还是落实到体恤民情、爱护民力、轻赋少事、约法省刑上。

尽管贾谊对秦王朝重刑任法的政策提出了批评，并主张采取儒家的仁义之道治理天下，但他并没有根本否定法家思想的价值。他说：“仁义恩厚，此人主之芒刃也；权势法制，此人主之斤斧也。势已定，权已足矣，乃以仁义恩厚因而泽之，故德布而天下有慕志。”（《制不定》）换言之，“仁义恩厚”和“权势法制”都只是人君宰制天下的工具和手段，它们本身并不存在对、错问题，只存在是否根据攻守之势的变化及时加以调整的问题。这很显然是对法家“刑”、“赏”二柄思想的继承。又例如在强调重视民众力量的同时，贾谊指出民众其实是盲目无知的，是可以被统治者任意引导利用的。这又保留了法家“愚民”思想的痕迹。

总之，陆贾和贾谊二人都自觉地总结历史教训，指出重刑任法、戕害人心是秦朝骤亡的根本原因，并得出施行仁义才能长治久安的共同结论。但是，两人在具体理解上又表现出明显的不同：陆贾倾向于调和儒家与道家的分歧，而贾谊则试图在儒家与法家之间找到平衡。

第三节 《淮南子》

《淮南子》是由汉高祖的孙子、淮南王刘安召集门下宾客集体创作而成。

它是一部思想驳杂、内容丰富的书籍。据《汉书·淮南衡山济北王传》记载："淮南王安为人好书，鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋，亦欲以行阴德拊循百姓，流名誉。招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。"因其书内容浩博无垠、论道深切著明，所以又名《淮南鸿烈》。"鸿，大也；烈，明也。以为大明道之言也。"（高诱《淮南子注·叙目》）今仅存内篇。

关于《淮南子》一书的主旨，高诱在他的注中称"其旨近《老子》，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道"（《淮南子注·叙目》），应该是比较准确的，该书在思想上也可以说是兼综各家而归于黄老。这也使它成为汉初黄老思想的总结者和集大成者。

一、《淮南子》的自然天道观

与汉初黄老道家的偏向君人南面之术不同，《淮南子》更加自觉地从老子和庄子的自然天道思想中汲取思想资源，并进一步发挥，形成了独特的、具有综合色彩的自然天道观。

《淮南子》继承了《老子》以"道"为天地之根源的思想，指出：

> 夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，稟授无形。（《淮南子·原道》，下引本书只注篇名。）
>
> 古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥……有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息，于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。（《精神》）

"道"先天地而生，无形无象，卷舒曲张，幽明互济，刚柔相摩。然后二神从中混生，别为阴阳，再由阴阳的刚柔交错，而产生出宇宙天地间的万事万物。所以，"道"是《淮南子》哲学的最高范畴，是天地的根源和万物的始祖。

在具体阐释宇宙万物的形成过程时，《淮南子》形成了以"元气"为核心的宇宙生成论。宇宙生成论是中国古代哲学关注的特殊主题之一。《淮南子》的宇宙论一方面总结了当时自然科学认识的最新成果，另一方面发展了老子的自然天道思想，形成了以"元气"为核心的、极具特色的宇宙生成理论。它说：

> 天地未形，冯冯翼翼，洞洞灟灟，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。（《天文》）

"道"存在于混沌未分的原始状态之中。从混沌之中又产生出"宇"（空间）和"宙"（时间）。元气从宇宙中产生，元气充溢于宇宙的范围之内，其中清阳的部

分向上升扬而形成天，重浊的部分则向下凝结而形成地。天地中的精气汇成阴阳，再由阴阳生四时，四时成万物。在《淮南子》所描述的奇特的宇宙生成模式中，道具有创生性，气占据着枢纽的位置。气是由虚廓无涯的道、宇宙转生出有形天地万物的关键。因此，从直接的源头来讲，天地、阴阳都是由元气所形成的，包括人在内的万物也是由元气产生的，“烦气为虫，精气为人”（《精神》）。

《淮南子》特别看重《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的模式，突出“一”在衍生万物过程中的重要作用。它说：

> 道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰：一生二，二生三，三生万物。（《天文》）
>
> 所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野。圆不中规，方不中矩。大浑而为一，弃累而无根。怀囊天地，为道开门。（《原道》）
>
> 道者，一立而万物生矣。是故一之理，施四海；一之解，际天地……万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门。（《原道》）

在《淮南子》的思想体系中，“一”实质上具有两层含义：一方面，“一”就是无形无象的“道”的指代。“一”所具有的“卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野”而“无匹合于天下”的特征，无疑都是“道”才具有的。所以，在这层意义上，“一”即是“道”。浑一的道分而为阴阳之气，阴阳之气相互感应产生万物。另一方面，“一”又指“道”作用的法则。“道”正是以“一”为根本法则而作用天地、衍生万物的。

二、《淮南子》对黄老道家的继承

在自然天道观上，《淮南子》主要表现出对老子思想的继承与发挥；而一旦落实到社会人生，《淮南子》则更倾向于黄老道家。

“无为”不是消极，而是潜在的“有为”。《修务》批评时人的误解，“或曰无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。”在他们看来，只有这种如槁木、死灰一般的状态才能够被称作“得道之像”。但《淮南子》不同意这种观点，指出：

> 若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立，推自然之势，而曲故不得容者；事成而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应、攻而不动者。（《修务》）
>
> 是故圣人内修其本，而不外饰其末；保其精神，偃其智故。漠然无为而无不为也，淡然无治也而无不治也。所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相

然也。(《原道》)

在《淮南子》看来,真正的"无为",并不是无所作为、一动不动。"无为"其实是"不妄为",不使人为做作强加于自然之上;而应该"因物之所为",遵循万物的自然之理而有所推动,根据事情的客观之势而有所作为。因此,《淮南子》是主张"有所为"的,这反映在它对"事"的重视上:

> 夫地势,水东流,人必事焉,然后水潦得谷行;禾稼春生,人必加功焉,故五谷得遂长。听其自流,待其自生,则鲧、禹之功不立,而后稷之智不用。(《修务》)

宇宙之内,水火动植各有其自然之理,例如水流自高而低,植物春生夏长,皆有其自然而然的节奏。人生于天地之间,当然不能做出"揠苗助长"之类的违反万事万物自然本性的举动。但是,倘若人只能听任事物的自然变化而无能为力,恐怕人类还会停留在茹毛饮血的原始状态。所以,"事"有其存在的价值。当然,这里所讲的"事",是"循理而举事,因资而立",是以顺应天地自然之理为作用前提的,是因循自然而有所助推。

显然,《淮南子》在对"无为"的理解上继承了汉初黄老道家思想的传统,反对"形如槁木、心若死灰"式的"无为",而主张在因顺自然的前提下有所作为。

此外,由于《淮南子》一书是由淮南王门下的宾客集体创作而成,一方面,各篇之间内容重复、羼杂甚或自相矛盾的地方很多,使该书在严格意义上无法形成一个有机的体系;但另一方面,书中零散地保留了大量的哲学性思考,其中一些更是在思想上启迪了后来的思想家。其中值得重视的有它关于"形神关系"问题的理解和关于"天人感应"现象的思考。

"形神"问题的最早探索可以追溯到司马谈的《论六家要旨》。司马谈在评论黄老道家思想的最后,很突兀地讲了一段"形"与"神"的关系理论,认为形是生之具,神为生之本,二者不能分离,否则人就会死亡。

《淮南子》继续了道家关于形神问题的思考。如果说《论六家要旨》是从养生论的角度探讨形与神的关系,那么《淮南子》关于形神关系的论述则似乎更多了一些哲学的意味。它指出:精神是禀受于天的,而形体则是禀受于地的;形是生命的居所,而神则是生命的主导。形体可能会有磨损,但精神是不会变化的;正如树木枯死,形体的青翠死去了,但使树木生长的精神则不会死去。正所谓"化物者未尝化也,其所化则化矣"(《精神》),精神就是"化物者",它是不会变化的;形体则是"所化",它是会发生变化的。《淮南子》在讨论人时,十分重视心、形、神、气的配合。心是形之主,神是心之宝,气则指血气,生命力。"夫形者生之舍也,气者生之充也,神者生之制也。一失位,则三者伤矣。""夫心者五臟之主也,所以制使四肢,流行血气,驰骋于是非之境,而出入于百事之门户者也。"(《原道》)形、气、神三者各安其位,才是"全其身",才可以与道为

一。心对形具有主宰力。神为主，形为从。人善养其神，和其气，才能与道浮沉俯仰。《淮南子》之《精神篇》主张：精神内守形骸而不外越；气守其宅（形），精神守其根（道）；性道合一，原心返本。这是以道为本体的生命论。它强调尊天而保真，贱物而贵身，外物而返情，即尊重天然，保养精神，清心寡欲，返于质朴。

《淮南子》关于形神关系的论述，直接开启了以后众多学者如桓谭、王充、范缜等围绕"形神"问题展开的探讨。

对"天人感应"现象的思考也是《淮南子》思想的一个特色。《淮南子》从自然界的直观经验入手，指出天地间的很多现象之间存在着"物类相动，本标相应"的感应关系：

> 物类相动，本标相应。故阳燧见日则燃而为火，方诸见月则津而为水；虎啸而谷风至，龙举而景云属；麒麟斗而日月食，鲸鱼死而彗星出；蚕珥丝而商弦绝，贲星坠而勃海决。（《天文》）

不仅自然界的同类现象有这种互感互动的关系，甚至人类社会的治乱也与自然界的某些异常现象之间存在一一对应的关系："人主之情上通于天，故诛暴则多飘风，枉法令则多虫螟，杀不辜则国赤地，令不收则多淫雨。"（《天文》）

之所以如此，是因为人本身与天地就存在对应的关系：

> 故头之圆也象天，足之方也象地。天有四时五行九解三百六十六日，人亦有四支五藏九窍三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。是故耳目者，日月也；血气者，风雨也。（《精神》）

人们很容易看出《淮南子》的这些论述与董仲舒思想的相似之处。这说明，天人感应思想在那个时代是相当普遍的。

思考题

1. 试述汉初黄老道家思想流行的原因及其影响。
2. 请谈一谈你对贾谊思想中"礼"与"法"的关系的理解。
3. 试述《淮南子》的道家倾向。

第二章　董仲舒

董仲舒是先秦以后儒学发展史上的关键人物之一。所谓"成也仲舒，败也仲舒"，他对儒学发展的功与过实在很难说清楚。一方面，由于社会政治的需要和他的努力，儒学得以在与各家的竞争中胜出，思想影响遍及社会的各个领域；另一方面，也是由于他的学说，引发了儒学的重大转向，甚至在一定意义上丢掉了儒家人文主义的真精神。所以，无论从哪一个角度看，董仲舒的哲学都是不容忽视的。

董仲舒（前179—前104），广川（今河北枣强）人，西汉时期著名经学家、哲学家。因善治《春秋》，在景帝时被举为博士。汉武帝即位，在全国范围内举贤良文学以求治国之方。董仲舒先后三次上《天人对策》，进一步发挥了赵绾、王臧、田蚡等人的崇儒思想，主张顺应《春秋》"大一统"的趋势，结束"师异道，人异论，百家殊方，指意不同"的思想混乱局面，实现思想上的"大一统"。具体地说，就是"诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进"，从而达到"统纪可一而法度可明，民知所从"的目的，这就是著名的"推明孔氏，抑黜百家"（详见《汉书》卷五十六《董仲舒传》）。董仲舒的这一思想深得武帝赏识，但他本人并未受到重用，只好退而修学著书。

董仲舒的著作很多，除《天人三策》之外，后人合为《春秋繁露》，今存17卷82篇。

第一节　"人副天数"说

"天"是中国古典哲学最重要的范畴之一。在中国古人眼中，天不仅是人们生活的最宏大、最广阔的背景，更是一切价值的根源和一切是非的最高裁决者。董仲舒继承了先秦哲学重视"天"的传统，"天"成为其哲学的起点和最高范畴。

一、"天"的多重属性

首先，"天"具有自然属性。董仲舒认为：天是宇宙中一切事物的根源；包括人在内的万物都是由"天"产生的。他说道：

> 天者，万物之祖，万物非天不生，独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生。（《春秋繁露·顺命》，下引本书只注篇名。）

天地者，万物之本，先祖之所出也。广大无极，其德昭明，历年众多，永永无疆。（《观德》）

天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。（《五行相生》）

值得注意的是，在这里“天”并不是指与“地”相对意义上的“天”，而是指包含有“天”和“地”两者在内的混沦不分的存在。所以，有时称“天者，万物之祖”，有时又称“天地者，万物之本”，实际上指同一个对象。此种意义上的天，秉承了“道”的特性，成为宇宙万物的始祖。创生万物恰恰是天的自然属性的表现，因为天并不是有意识地去创造万物，这一切都是自然而然、不待作为的。

天是万物产生的总根源，而天创生万物的过程又具体落实为阴阳、四时、五行的运行。董仲舒特别强调了“五行”在天的自然创造过程中的作用。“五行”观念始见于《尚书·洪范》。战国中期以后，“五行”观念与“阴阳”思想结合，几乎成为当时学术界的主流。董仲舒对“五行”的秩序略微做了调整，从《洪范》的水、火、木、金、土的顺序改变成木、火、土、金、水的顺序。就是这个小小的调整却使得五行具备了“比相生、间相胜”的规律，即：相邻的两“行”之间是相生的关系，如木生火，火生土，土生金，等等；中间间隔了一“行”的两“行”之间是相胜相克的关系，如木克土，火克金，土克水，等等。董仲舒认为，天正是通过这五行的相生相克的自然作用展示其自然的属性的。

其次，天还是神性意义上的天，是神圣的主宰，是众神中的最高神。他说：

天者，百神之大君也。事天不备，虽百神犹无益也。（《郊语》）

天者，百神之君也，王者之所最尊也。（《郊义》）

“大君”是至尊者、统治者的意思。对于百神而言，有比它们更崇高、更尊贵的神，那就是“天”！因此，“天”具有神性，它是统摄百神的最高神，因而也是人间君王所最崇拜的至上神。不过，董仲舒所谓的“大君”、“百神”，与古希腊神话中的众神并不相同。这里的“大君”和“百神”仍然保留有自然神论的色彩，指的是自然界的神灵。换言之，“天”是一切自然神灵中的最高神。从这个意义上看，“天”所具有的神性与自然属性之间是可以相互贯通的。

最后，天还具有道德属性。可以说，突出天的道德属性是董仲舒“天论”最具特色的地方。尽管包括老、庄在内的不少思想家都讨论过天地道德，但将天的这种道德性界定为爱、乐、严、哀等人性化的具体属性，却是董仲舒的独创。在他看来，爱、乐、严、哀并不是人类独有的道德情感，天同样具有这些道德感受。他将春、夏、秋、冬四季与爱、乐、严、哀四情一一对应起来，指出：

春，爱志也；夏，乐志也；秋，严志也；冬，哀志也。故爱而有严，乐而有哀，四时之则也。（《天辨在人》）

是故春气暖者，天之所以爱而生之；秋气清者，天之所以严而成之；夏气温者，天之所以乐而养之；冬气寒者，天之所以哀而藏之。春主生，夏主

养，秋主收，冬主藏。（《王道通三》）

接下来的问题是，天为什么会具有人类才拥有的爱乐严哀的道德情感呢？董仲舒认为，对于这个问题应该反过来理解，即：人是怎样获得天所具有的这些道德情感的。换句话说，爱乐严哀等情感原本并不是属于人的，而是属于天的道德属性。

在董仲舒看来，天的不同属性之间是不矛盾的。其中，天的自然属性是一切事物产生和存在的基础；神圣的主宰性则是天作用的核心特性；而天的主宰性又是以道德化的形式表现出来的。以此为基础，董仲舒建构起一个包容一切的、庞大杂糅的“天”的系统。这从他对“五行”模式的规定中不难看出。在董仲舒的“五行”结构中，木、火、土、金、水等自然的“五行”既可以与春、夏、秋、冬等四季相配，又可以与东、南、西、北等四方相配，还可以与仁、义、礼、智、信等“五德”相配。“五行”简直可以与宇宙间的一切事物相配，这反映了董仲舒所认为的“天”是囊括一切的“大全”。不过，“天”最大的意义还在于它对人类的影响。

二、人副天数

董仲舒天人关系理论的起点是“人为天所生”。前面在介绍天的自然属性时已经提到天是包括人在内的万物的始祖；接下来，董仲舒又进一步论证了人与天的生成关系：

> 为生不能为人，为人者，天也。人之[为]人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也。（《为人者天》）

“为生”者指的是父母。父母能使子女出生，但不能使人类产生。那么人类是怎么产生的呢？人的出现，只能是天作用的结果。所以，如果说父母给了人具体的生命，那么天就是人的曾祖父。“曾祖父”一词在这里具有“远祖”和“始祖”两方面的含义。子类似父，父类似祖，如此层层上推，则人亦类似于其曾祖父（“天”）了。人之所以类似于天，从根本上讲，是因为天正是按照自己的形象来创造人类的。或者换一个角度说，人类乃是模仿、类比他的“曾祖父”——天——而生育长养的。这就是“人副天数”。“数”，是指天与人在构成的各个部分上的数量指标。“副”，可以解释为“符合”，即人数符合天数；也可以解释为“副本”、“模本”，即人是天的副本。

人对天的模仿是包括形体躯干和情感意志在内的全方位的。

从形体上看，人的首隆而圆，像天之圆；人的头发，像天之星辰；人的耳目，像天之明。天以一岁为一循环，人的身体有小的骨节 366 块，合于一年的日数；人有大的骨节 12 块，合于一年的月数；人的身躯内有五脏，合于天的五行之数；外有四肢，合于一年的四时之数。《人幅天数》总之，“人之形体，化天数

而成”(《为人者天》)。

从道德情感上看,“人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖清;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时。人生有喜怒哀乐之答,春秋冬夏之类也”。(《为人者天》)人间的一切道德和情感都是来源于天的。甚至人类最重要的道德属性——“仁”,也是源自于上天的。董仲舒说:

> 仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人。察于天之意,无穷极之仁也。人之受命于天也,取仁于天而仁也。(《王道通三》)

从终极的意义上讲,“仁”并不是人所自有的道德秉性,而是天所具有的道德特性。正是在人类模仿天而产生自我的过程中,从天那里复制了“仁”的德性,并将其视作人类最基本的属性。所以,表面上看起来似乎是天拥有了人类才具备的喜怒哀乐等情绪感受和仁义礼智信等道德属性,实质上这些情感和道德原本就是属于天的,是人类从天那里获得的。一言以蔽之,——“为人者天”。

董仲舒在具体解释“为人者天”时,一方面把“为”理解为“产生”、“创造”;另一方面又将“为”解释作“为了”。由此,引导出“人是天的目的”的奇特结论。他说,上天之所以产生万物,目的都是为了人类。例如:天产生出草木果实、鱼虫百兽,是为了给人类提供果腹的食物;天生长出丝麻等植物,是为了给人类提供蔽体的衣物;甚至连仁义道德、礼仪规范之类,也是天为了人类社会的治理而专门设立出来的。所以,人虽然也是天所生的万物之一,却是其中最有灵气的一种。这是典型的神学目的论观点。究其根源,仍然是为他的“人副天数”思想服务的。

“人副天数”是天人相与的前提。因此,在董仲舒的世界里,“喜怒之祸(情),哀乐之义,不独在人,亦在于天;而春夏之阳,秋冬之阴,不独在天,亦在于人”。(《天辨在人》)天具有了人性化的喜怒哀乐的情感,人也获得了天所具有的春夏秋冬的性质。当人向天展开他的道德性的同时,天也向人敞开了它的自然性。这样一来,天与人就同时具备了自然性和道德性,天与人是同类的。

第二节　天人感应论

从“人副天数”出发,董仲舒进一步探讨了天与人的关系。在他看来,既然人是天的副本,人的外在的形体躯干和内在的情感道德都是通过模仿上天而获得,并且在各部分的数量上与天完全吻合;那么,人与天就应该是同构、同类的,因而在命运上也是相互联系的。由此,他提出了著名的“天人感应论”。

一、天人感应

董仲舒首先从自然界的“同类相动”的现象入手。他注意到大自然中存在着这样一类现象，例如：把琴和瑟两种乐器摆放在一起，当人们拨动其中一个乐器的宫弦时，另一个乐器的宫弦也会自动颤动并发出声响。这就是所谓的“气同则会，声比则应”的“同类相动”。今天的人们已经知道这是一种“共鸣”现象，但当时的人们是无法正确地解释其中的原因的。董仲舒当然也不例外。但是，他在解释的过程中，自觉地反对各种神异化的说法，认为“同类相动”的原因就在于“类”的相同。具体地说，由于两种事物在“数”上“相副”，使它们在结构上是相似的，在种类上是相同的，因而在功能上是相通的。

人是效仿天的形象而产生的，人是天的副本，而天是人的“曾祖父”。因此，人与天是同类的。而“同类”事物之间会出现相感相动的现象。所以，天与人之间也存在相互感应的关系，这就是所谓“天人感应”。

董仲舒认为“天人感应”的现象是普遍存在的。从个人的角度看，有些人一遇到阴雨天气就会出现腰酸腿痛的现象，特别是身体曾经受过伤的地方，会酸痛得格外厉害。董仲舒说，这是因为上天和人体都有阴有阳。在阴雨天气，天的阴气会占上风；人体内的阴气因为与天的阴气同类，就会发生感应。由于感应主要发生在人体阴气比较集中的腰膝和旧患之处，所以人就会出现这些相应的症状。

当然，“天人感应”的主要作用表现在人类社会的治乱与天道运行之间的关系上。具体来说，人类社会的治乱兴衰状况会影响到天道的运行；反过来，天也会通过灾异或祥瑞来体现它对人间社会治理情况的评判。这集中体现在董仲舒的“谴告”思想上：

> 天地之物有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至，而异乃随之。灾者，天之谴也，异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威，《诗》云：“畏天之威。”殆此谓也。凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。（《必仁且智》）

> 《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。（《汉书·董仲舒传》引《天人三策》）

天地之间除了那些正常的现象之外，有时还会出现一些异常的现象。小

的异常称之为“灾”，大的异常称之为“异”。一般的情形是“灾”先出现，“异”随后而来。董仲舒认为，这些“灾”和“异”都不是平白无故出现的，它们是天对人间的警告。上天一直关心着人类社会的治理情况，如果人间国家的统治出现了一些小的过失，天就会降下水、旱之类的灾害来“谴告”之；如果“谴告”了人们还不知改正，天就会降下日蚀、月蚀之类的怪异现象来“惊骇”之；倘若仍然无济于事，就只能说明人类是咎由自取，天将革掉他的“命”。所以，在董仲舒的思想体系里，灾异不再是自然的、无意义的现象，而是天意对人间治乱的关心和干预的象征。董氏的本意，是借助上天对人间帝王起限制、威慑与警示的作用。

推而广之，天不仅会降下灾异现象来谴告人间统治的过失，同样会降下祥瑞之兆来预示有德者的兴起。所谓“帝王之将兴也，其美祥亦先见，其将亡也，妖孽亦先见，物故以类相召也”(《同类相动》)，天对人间统治的干预是全方位的。而从源头上讲，“凡灾异之本，尽生于国家之失”，天实际上是根据人类社会治理的具体状况做出相应地反馈。因此，董仲舒的“天人感应”乃是一个人作用于天、天作用于人的循环系统。

董仲舒把这种“天人感应”贯彻到对《春秋公羊传》的解释里，甚至落实到治国的方略中。他喜欢“以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行”，以《春秋》决狱。后因妄以“灾异”推说辽东高庙长陵高园殿起火之事，差点丢了性命。

二、受命改制

尽管“天人感应”是一个人作用于天、天作用于人的循环系统，但这里的“人”却不是一般的普通人，而是人间政治的最高统治者。董仲舒极为看重统治者在天人感应过程中的作用。为此，他专门用了一个词——“天子”来象征统治者。他说：

> 德侔天地者称皇帝，天佑而子之，号称天子。(《三代改制质文》)
>
> 唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。(《为人者天》)
>
> 受命之君，天意之所予也。故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也；号为诸侯者，宜谨视所候奉之天子也。(《深察名号》)

所谓“天子”，就是原来的皇帝。但由于他是受命于天的，得到天的特别庇佑，所以，他具有了特殊的神圣地位，就像是上天的儿子，代表天来实行统治人间的职责。从天人感应的角度来说，天正是根据“天子”的德行和统治(这两者又是不可分的)来给予赏罚奖惩，“天子”是祥瑞吉兆和灾异谴告的唯一合法承受者。因此，他也成为天人感应的关键环节。

“天子”的合法地位是通过“受命”的形式获取的。“受命”观念早在商代就已经出现；西周初期的统治者又对这一观念进行了改造，其核心是“以德配

天”，即：当统治者德行高洁、教化有方时，他就会配享有天赐予的福命；当统治者悖德乱行、民生多艰时，天就会收回曾经赐予他的福命。换言之，以统治者的“德”为核心的人间治乱直接影响了天命的得与失。董仲舒完全继承了西周“以德配天”的“受命”思想，并将其发展得更加精致，提出了“受命改制”的主张。

董仲舒认为，一个新王朝之所以能够建立，根本原因在于其统治者“受命”于天，成为“天子”。也就是说，天已经将福命从悖德乱行的原统治者（此时已经没有资格称为“天子”）那里收回，而重新赐给新王朝的统治者。新王朝的统治者既已接受天命、成为天子，必然要进行一些形式上的改变调整，以显示他受了新命。这就是“改制”。董仲舒认为，新受命的天子应该在居处、称号、正朔、服色等制度方面做出相应调整，以显示与旧王朝的差异。

“改制”思想的一个重要表现是“三统三正”说的提出。董仲舒认为，每一个以“德”受命的王朝都必须用合乎这种“德”的方式来进行统治。所谓“三统”，就是黑统、白统、赤统；一定的“德”总是与一定的“统”相对的。每个新受命王朝在改变服制时，应该循环采用黑、白、赤三种颜色。所谓“三正”，就是寅正、丑正和子正。一个新的王朝受命，在它改变历法时，应该轮流采用夏历的寅（一月）、丑（十二月）、子（十一月）为一年的开始（正月）。“三统三正”说是董仲舒“天人感应”思想的推广。

尽管董仲舒十分看重新兴的受命王朝在服制和历法上的相应调整，但是他又主张治理社会的根本原则和精神是永远不变的，因为它们就是天子“受命”所受的“命”之所在。他说：

> 今所谓新王必改制者，非改其道，非变其理，受命于天，易姓更王，非继前王而王也。若一因前制，修故业，而无有所改，是与继前王而王者无以别。受命之君，天之所大显也；事父者承意，事君者仪志，事天亦然。今天大显已，物袭所代而率与同，则不显不明，非天志。故必徙居处、更称号、改正朔、易服色者，无他焉，不敢不顺天志而明自显也。若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗、文义，尽如故，亦何改哉！故王者有改制之名，无易道之实。（《楚庄王》）
>
> 道之大原出于天，天不变，道亦不变。（《汉书·董仲舒传》引《天人三策》）

从“灾异谴告”、“受命改制”之说的形式来看，尽管弥漫着神秘的色彩，但它在本质上仍然是一个动态的、有活力的系统，为天子和王朝的更替留下了空间。它一方面为天子行使皇权提供神圣的根据，另一方面也为制约天子的皇权保留了超越性的机制。但是，将“道”界定为永恒不变的神圣法则，却又从根本意义上扼杀了“受命”思想的开放性，使制约天子的超越性机制

成为海市蜃楼。

第三节　人性论与伦理学说

董仲舒又将“天人感应”的思想主张推广到人性和社会伦理领域，提出了性分三品、王道教化的人性论和阳尊阴卑、等级森严的纲常伦理学说。

一、人性论

董仲舒人性论的起点仍旧可以追溯到天。在他看来，人性是与天道相吻合的，天有阴、阳之施，人也有贪、仁之性。从这一点来看，董仲舒实质上接受了《中庸》的“天命之谓性”的说法。他说：

> 人受命于天，有善善恶恶之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥臞，而不可得革也。是故虽有至贤，能为君亲含容其恶，不能为君亲令无恶。（《玉杯》）

董仲舒主张人性是受自于天的。但他不赞同孟子的性善学说，对人性先天善良的观点表示怀疑。用他自己的话来说，“性”是生之“质”，是人生而具有的“自然之资”。这种材质性的本性是有善有恶、不一而足的。因此，不能用“善”来界定这种受自于天的“自然之资”。

受到孔子的“唯上智与下愚不移”思想的影响，董仲舒主张人性是“可养而不可改”的。他把人性分为三类：一类是所谓“圣人之性”，一类是所谓“斗筲之性”，剩下的是所谓“中民之性”。“圣人之性”即孔子所说的“上智”之性，“斗筲之性”则是孔子所说的“下愚”之性。这两种人性是稳定的、不会改变的。而“中民之性”为数最多，它处在其中，是可上可下、能善能恶的，它也是董仲舒人性论关注的核心。在此，董仲舒对孟、荀的人性论提出批评，认为孟子讨论人性是从为数极少的居上的“圣人之性”着眼的，所以孟子相信人性本善；荀子则是从人性的最低层（“斗筲之性”）着眼来规定人性，所以荀子相信人性本恶。董仲舒认为，这两种人性论尽管有其价值，但它们都是片面的，它们所关注的具有“圣人之性”或“斗筲之性”的人其实是为数极少的。所以，这两种人性论不具有普遍代表性。因此，董仲舒提出，要探讨人的本性，就应该选择在层次上居于中间、在人数上占绝大多数的“中民之性”为研究对象。他说：

> 圣人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性。名性者，中民之性。（《实性》）
>
> 名性，不以上，不以下，以其中名之。（《深察名号》）

按照董仲舒的形容，中民之性就像是鸟卵蝉茧一样。鸟卵本身并不是雏鸟，它还需要二十天的孵化过程；蝉茧本身也并不等于丝，它还需要渲汤抽取

的过程。因此，“性”是质朴的，它本身并不是善的。为了更好地解释这个道理，董仲舒提出了著名的“禾米”之喻，他说：

> 善如米，性如禾，禾虽出米，而禾未可谓米也；性虽出善，而性未可谓善也。米与善，人之继天而成于外也，非在天所为之内也；天所为，有所至而止，止之内谓之天，止之外谓之王教，王教在性外，而性不得不遂，故曰：性有善质，而未能为善也。岂敢美辞，其实然也。（《实性》）
>
> 故性比于禾，善比于米；米出禾中，而禾未可全为米也；善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天所为之内也。天之所为，有所至而止，止之内谓之天性，止之外谓之人事，事在性外，而性不得不成德。（《深察名号》）

董仲舒把人性比喻成禾苗，把善比喻成稻米。禾苗能够长出稻米，但并不能因此说禾苗就是稻米。同样，人性可以为善，但并不能因此说人性就是善。禾苗长出稻米，还需要接受外界的阳光、雨露的滋养与人的培育。同样，人性为善，也需要外在的王道教化。

因此，董仲舒对人性的讨论最后落在教化上。从形式上看，这似乎与荀子“化性起伪”的重教主张十分接近。但荀子的人性教化把重心放在礼法制度上，而董仲舒的人性教化则是以“王”为核心。所以，董仲舒特别指出此种教化是“王教”，并且不是先王之教，而就是现实统治者（“天子”）的教化。他说：

> 天生民性有善质，而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王。王承天意，以成民之性为任者也。（《深察名号》）

对于普通人（也就是所谓“中民”）而言，在他与生俱来的本性之中已经具有了“善”的潜质。但是，这个“善”的潜质并不会自发、必然地演化为善性。这时，“王”（“天子”）就会从上天那里得到指示，兴起王道教化帮助人们的本性演化成善性。如此一来，“天子”又成了秉承天意而促成人性向善的圣人了。

总体看来，董仲舒的人性理论显然没有孟、荀深刻，但他注意到应该以更具普遍代表性的“中民之性”作为研究的主要对象，并以“禾、米”之喻来解释性与善的关系，这是董氏人性论的可贵之处。但是，这一理论也存在着许多问题，如人性“可养而不可改”的主张与王道教化的思想之间存在着一定的矛盾；又如将人性教化的权威归于君王，可能会粉饰、强化“天子”的道德权力。

二、纲常伦理思想

从“人副天数”的天人感应论出发，董仲舒形成了以阴阳观念为核心、以纲常等级为特征的社会伦理思想。

“王”是董氏社会伦理结构的顶端。“王”既是王朝国家唯一的合法“受命”者，又是灾异谴告的直接针对人，还是倡行王道、劝善教化的现实权威。可以说，“王”至高无上的伦理地位是由天所决定的，这从“王”的另一个名称——“天子”就可以明显看出。董仲舒说：

> 《春秋》之法：以人随君，以君随天。……故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。（《玉杯》）

> 古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天、地与人也；而连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？是故王者唯天之施，施其时而成之，法其命而循之诸人，法其数而以起事，治其道而以出法，治其志而归之于仁。（《王道通三》）

君王是人间最神圣者，他与天关系密切，是贯通天地人三才的枢纽。君王还能够以自己的喜怒好恶和行为举措影响到天的暖清寒暑。所以，世间众人之中，“王”（“天子”）是最高贵的。因此，董仲舒在建构社会伦理结构时，一定要把君王摆在最重要的位置上。

接下来，董仲舒以“阴阳”观念为依据，提出了著名的“三纲”思想。他认为，天地之间万事万物都有阴阳。从自然界的阴阳分工来看，阳总是主生、主德、主温暖、主赐予、主欢喜之类的正面价值；而阴则总是主杀、主刑、主黑暗、主寒冷、主忧郁之类的负面价值。由此，他得出结论：阳总是高于阴的；阳为主、阴为合。他将这一观点推及开来：

> 凡物必有合。……阴者，阳之合；妻者，夫之合；子者，父之合；臣者，君之合。物莫无合，而合各有阴阳。阳兼于阴，阴兼于阳，夫兼于妻，妻兼于夫，父兼于子，子兼于父，君兼于臣，臣兼于君。君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。（《基义》）

董仲舒认为，君、父、夫为阳，臣、子、妻为阴；所以，前者总是居主导地位，后者总是从属于前者。这就是“君为臣纲”、“父为子纲”、“夫为妻纲”的“三纲”。“纲”字的本义是网的大绳，取所有的细绳都连结在大绳上、以大绳为依归之义。按照董仲舒的逻辑，臣下一定是卑于君并且服从君王的，儿子也一定是卑于父亲并且服从父亲的，妻子也是卑于丈夫并服从丈夫的。这就是董仲舒为汉代社会提供的社会伦理结构，对后世影响甚大。这些看法，较之孔子、孟子和先秦儒家关于君臣、父子、夫妇的双向要求与臣子以德抗位的精神，则大大地退步了。

思考题

1. 浅析董仲舒的“人副天数”思想。
2. 试述董仲舒的“灾异谴告”说的内容和意义。
3. 试析董仲舒从“中民之性”出发来探讨人性论的方法论价值。

第三章　谶纬的盛行及其批判者扬雄、桓谭

西汉晚期以后，今文经学发展，灾异之说蔓延，而政治上的混乱局面，也促使各方政治力量都采取伪托神意的方式为自己造势，并试图利用神意打击对手，为自身行动的合法性寻找根据。因此，谶纬之学得以登堂入室，并进一步推动了传统经学的神学化。但与此同时，一批具有理性精神的思想家并没有被谶纬之学的神秘面纱所蒙蔽，以扬雄和桓谭为代表的学者们对谶纬现象展开了有力的批判。

第一节　谶纬之学与《白虎通》

一、谶纬之学

《四库全书总目提要》卷六著录《易纬·坤灵图》一卷，附按语称：

> 儒者多称"谶纬"。其实谶自谶，纬自纬，非一类也。谶者，诡为隐语，预决吉凶。《史记·秦本纪》称卢生奏录图书之语，是其始也。纬者，经之支流，衍及旁义。……盖秦汉以来，去圣日远，儒者推阐论说，各自成书，与经原不相比附。如伏生《尚书大传》，董仲舒《春秋阴阳》，核其文体，即是纬书。特以显有主名，故不能托诸孔子。其他私相撰述，渐杂以术数之言，既不知作者为谁，因附会以神其说。迨弥传弥失，又益以妖妄之词，遂与谶合而为一。

可见，谶、纬原本是两种不同的文化现象，发展到后来，两者才融合为一体，合称为"谶纬"。

所谓"谶"，据许慎《说文解字》云："谶，验也。""验"就是应验、灵验。人们常用的成语"一语成谶"，就是指不小心的一句话到最后却成了应验的真事。所以，"谶"实际上是一种预言，特别是日后应验了的预言。"谶"的内容多涉及吉凶祸福、人事兴衰。而预测兴衰祸福的观念，有着很古老的历史。

《史记·秦始皇本纪》里记载了一条为相信"谶"的人所津津乐道的谶言：秦统一天下以后，秦始皇为了求长生不老，相信了一些神仙方术之士的话，命令卢生出海求仙。结果卢生历经艰辛，不仅没有求到神仙，反倒带回来一条令秦始皇十分不安的图谶，内容是五个字："亡秦者胡也"。秦始皇认定这里面所

讲的“胡”是指匈奴，于是派遣大将蒙恬率领三十万大军日夜攻打匈奴，并征发了大量劳役修筑长城来防范匈奴。最后的结果是，秦没有亡在匈奴这个“胡”手上，却是亡在秦二世胡亥这另外一个“胡”的手上。那为什么不明确说“亡秦者胡亥也”，让秦始皇可以准确地防范呢？这就是谶语的特点，即：采取谜语、隐语的形式，朦朦胧胧。这也是谶言吸引人的地方，它巧妙地抓住了人们的猎奇心理。

陈胜在准备起义前，秘密命人将写有“陈胜王”字样的布条塞进鱼腹中，再巧妙地让这条鱼被役卒的厨师得到。这样一来，“陈胜王”就成为带有神圣意味的谶言流传于役卒之间，并最终为陈胜的起义作了有效的宣传鼓动。

纬书《孝经·援神契》中也介绍了一条谶言：“赤虹自上下，化为黄玉，长三尺，上有刻文，孔子跪受而读之曰：宝文出，刘季握，卯金刀，在轸北，字禾子，天下服。”卯金刀，我们知道指的是“刘（劉）”字；禾子，是上“禾”下“子”，指的是“季”字。这条谶语说的是刘邦兴起的故事。刘季就是刘邦，因为他在家排行最幼，按“伯仲叔季”的秩序，所以他的字是“季”。这条谶语不仅暗示了刘邦的崛起，而且通过孔子受宝玉，其文刻有此谶的形式，强化了刘邦崛起这一事件的说服力和神圣性。

如何理解“谶言多应验”这一现象？概括起来，大体上有以下四种情形：其一，如“陈胜王”一类的谶言，根本就是人为地根据某一目的而炮制的，当然十分“应验”了！其二，有相当一部分谶言都是在事情发生之后编造附会上去的，所谓“事后诸葛”，自然很“灵验”了！其三，谶言多采用隐语、暗语、谜语的形式，意义含糊，往往具有多种解释；在某种强烈的心理暗示作用下，可能会诱导人们注意到谶言“灵验”的一面。其四，在当时的神秘气氛下，可能会出现数量庞大的各类谶语，绝大多数都被事实证明是荒谬的；但由于总数众多，不排除有少量歪打正着、碰对了的可能性；而岁月会将绝大多数不灵验的谶语洗汰掉，只保留下那些为数极少的“应验”了的谶语。这样一来，我们今天看到的谶语也就显得如此的“应验”了。

“纬”是相对于“经”而言的。在汉代，“六艺”作为经典的地位已经被确立和普遍承认。“经”成为具有特定含义的概念，其内容已经被凝固化。这时，任何对“六艺”的不同理解都很自然地被排斥到“经”的范围之外。但是，思想家的创造性是不可能被凝固的。因此，这一时期，仍旧有不少思想家结合时代的特点提出了对于经典的不同理解和解释。这些新的理解和解释自然不可能进入“经”的世界；于是，人们就把这些不同于原始经典但又与经典有着密切联系的思想成果称之为“纬”。

由于当时的神秘气息浓厚，纬书也就因势利导地借取了神学的形式，通过大量的“非常异义可怪之论”来传达纬书作者的理解与感受。围绕已有的“六

经”，学者们敷衍出与之相配的“六纬”，再加上《孝纬》，编造出了所谓的“七纬”。“七纬”各有多篇文章，而各篇的名称非常怪异，像《易纬·乾凿度》、《春秋纬·文曜钩》、《尚书纬·帝命验》等，一般都是三个字的。

不同的纬书内容上各有侧重，风格也各异。但从总体上看，所有的纬书又有一些共性：

首先，纬书都存在将圣人神异化的趋势。与经书讲述圣人的道德功业不同，纬书更喜欢从形式上对圣人进行“神化改造”，尤其是将圣人的产生过程神秘化。例如：

> 禹白帝精，以星感。修己山行，见流星，意感栗然，生姒戎文命。（《尚书纬·帝命验》）
>
> 孔子母徵在游于大泽之陂，睡梦黑帝使请己，已往梦交，语曰：“汝乳必于空桑之中。”觉则若感，生丘于空桑之中。（《春秋纬·演孔图》）

其次，纬书也常常对已有的经文加以神异化的解释，使圣人在形象上异于常人。如古书有“黄帝四面”的说法，本意指黄帝四顾或君临四方，纬书则硬把它说成是“黄帝有四张脸”。相类似的，禹被形容成耳朵有三个洞，似乎这样听得更清楚一些；而周文王干脆有四乳！还有人们熟悉的孔夫子，也被改造成“长十尺，大九围，坐如蹲龙，立如牵牛，就之如昴如斗”（《春秋纬·演孔图》）的奇形怪状。总之，既然是圣人，那就一定不同于常人，其形象自然是越怪越好。

最后，纬书还喜欢为一些圣人参与的重要历史事件编造种种神迹、种种征兆，以显示其行动的神圣性。例如《尚书中候》记载说：周武王姬发率领诸侯渡过孟津讨伐暴虐的商纣王之际，天上有火光落到王屋之上，并化作赤乌，口里衔着谷。谷是农作物，而周人的始祖后稷正是主掌农业的。这就暗示了周德尊显，将取代商而兴。此外，武王渡河伐商纣时有白鱼跃进王舟，以及汉高祖刘邦斩白蛇起兵等，都是纬书所津津乐道的神异祥兆。

由此可以看出许多纬书为了达到神化圣人、吸引关注的目的，不惜将圣人的出生、形象和事迹编造得神秘异常、稀奇古怪，以为这样就会使人们对圣人保持神圣的敬仰。结果适得其反，圣人固然不再是平常人，但却没有能成为神，而是变成了半神半妖之类的怪物。

东汉的光武帝刘秀是借助谶纬的力量上台的，他很清楚谶纬的威力和潜在的破坏性。但他也不能一上台就宣布谶言是骗人的鬼话，那不就成了过河拆桥、搬起石头砸自己的脚吗？所以，刘秀采取了一个聪明的办法：他命人将当时的图谶编校整理成八十一篇，即“河洛五九，六艺四九”。这些官方承认的谶纬包括：与河图、洛书相关的计五乘九共四十五篇，与《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六艺相关的计四乘九共三十六篇，合计八十一篇，尊之为“秘经”、“内学”。换言之，只有这八十一篇谶纬才是合法的，其他的以及以后

新出现的谶纬都不具有合法性。如此一来，既保留了对自己统治有利的谶纬，又断绝了其他会威胁到统治的谶纬出现的可能性，实质上完成了对谶纬神圣权力的垄断。

二、《白虎通》

白虎观经学会议的召开和《白虎通》一书的编定，是汉代谶纬之学发展的又一个重要标志。为调和今古文学，并确立感应之说的学术地位，公元 79 年，在汉章帝的亲自主持下，今古文学者共十余人在白虎观召开经学会议，史称“白虎观会议”。会后，作为与会学者之一的班固奉章帝之命，将会议的记录整理成《白虎通》一书，又名《白虎通义》或《白虎通德论》。全书共 44 篇，今存 43 篇。

从精神主旨上看，《白虎通》主要继承了董仲舒天人感应的思维框架和人理法天道的理论模式。结合阴阳五行观念，《白虎通》发展了董仲舒的纲常伦理思想，将自然界的秩序与社会等级结构糅合在一起，并以自然界的天高地下来论证人类社会的尊卑贵贱。不仅如此，《白虎通》还特别突出了“王”（天子）的尊贵地位，认为“王”是沟通天人的中间环节，是天人感应的关键之所在。它说：“王者父天母地，为天之子也。”（《白虎通·爵》）人间的君王乃是上天之子，能够感受天意，履行天命。由此，《白虎通》确立了金字塔形的人类社会等级结构的最上一层——天子地位的神圣性。

以此为起点，《白虎通》进一步建构了以“三纲六纪”为核心的伦理纲常。所谓“三纲”，指的是君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲；它所讨论的是君、臣、父、子、夫、妇之间的基本伦理关系。所谓“六纪”，指的是诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友。因此，“三纲六纪”几乎涵盖了当时社会伦理关系的各个方面。《白虎通》一书认为，这种“三纲六纪”的伦理纲常结构具有合理性甚至神圣性，因为它们效法了三才、六合、阴阳、五行的自然模式。

《白虎通》一书第一次以官方神学的形式确定了伦理纲常等级结构的合法地位，对后世的伦理和政治产生了重要影响。

第二节　扬　　雄

扬雄（公元前 53—公元 18），一作杨雄，字子云，蜀郡成都人，西汉末年著名文学家、思想家。他自幼好学，但不喜章句，而好泛观博览。因口吃不擅言谈，转而潜修默学，好深湛之思。扬雄少年时曾师事著名道家学者严君平。受其影响，扬雄不慕富贵，不戚贫贱，清静无为，淡泊寡欲，好古而乐道，欲以文章成名于后世。在思想上，扬雄沟通儒道，试图通过恢复先秦原始儒家的观念来

廓清时人重谶纬、好灾异的神秘气息。在先秦的众多儒家经典中，他最为看重的是《周易》和《论语》，“以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，作《法言》”（《汉书·扬雄传》），建立了独特的哲学体系，成为两汉时期最具创造性的思想家之一。

一、《法言》

《法言》是扬雄模仿《论语》的形式创作的一部著作。在扬雄看来，孔子既殁，诸子后学各以其偏私之见解说圣人，或好为迂阔怪诞之论，或肆意辩佞机巧之说，貌似孔学，实则托名孔子而欺愚惑众，背弃圣人之道。

> 或曰：“有人焉，自云姓孔，而字仲尼。入其门，升其堂，伏其几，袭其裳，则可谓仲尼乎？”曰：“其文是也，其质非也。”“敢问质？”曰：“羊质而虎皮，见草而说，见豺而战，忘其皮之虎矣。”（《法言·吾子》）

有鉴于此，扬雄潜心圣学，自认为得孔子之真精神，于是作《法言》诠说孔学、批驳众说。因此，《法言》之像《论语》，不仅表现于形式上采用类似的问答体，更表现在精神上对孔子的复归。而这种明目张胆的模仿本身，一方面表明了扬雄对孔子、对《论语》的推崇仰慕，另一方面也显示了扬雄的自负，——他希望自己作的《法言》能够像《论语》一样流传后世。事实上，“自雄之没至今四十余年，其《法言》大行”（《汉书·扬雄传》）。

正如《论语》以《学而》为众篇之首，扬雄也把《学行》放在《法言》的首篇。他说：

> 鸟兽触其情者也，众人则异乎！贤人则异众人矣，圣人则异贤人矣。礼义之作，有以矣夫。人而不学，虽无忧，如禽何？学者，所以求为君子也。求而不得者有矣，夫未有不求而得之者也。（《法言·学行》）

扬雄认为，“学”的意义极其重大，甚至可以说人与鸟兽的差别之处就在于人能够学习。那么，学习的目的是什么？扬雄说：“学者，所以求为君子也”，“学者，所以修性也”。（《法言·学行》）人之所以要学习，就是要修养性情，提升自我，使自己成为一个有道德、有文化的“君子”。

扬雄之所以如此看重学习，与他对人性的理解不无关系。在他看来，人的本性既不是善的，也不是恶的，而是善恶混杂。他说：“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《法言·修身》）正因为人性是善恶混杂的，人的行为选择才显得格外重要。而行为选择又是与学习修养密不可分的。所以，从一定意义上讲，学习的内容和效果在很大程度上决定了一个人最终呈现出何种人性。

为此，扬雄详细地规定了学习的内容和方法。所谓“学”，既要学习正确的视、听、言、貌、思的知识，更要学以致用。他说：“学，行之，上也；言之，次也；教

人，又其次也；咸无焉，为众人”，“学以治之，思以精之，朋友以磨之，名誉以崇之，不倦以终之，可谓好学也已矣”。（《法言·学行》）学习是一个囊括学、思、行在内的完整的体系，缺一不可。“学”又可分为大人之学和小人之学：大人之学“为道”，其目的在于迁善；小人之学不过汲汲乎为利而已。只有迁善者，也就是从事大人之学的人，才可以称得上是圣人之徒。至于学习的方法，扬雄主张学习的过程应该像水浸漫土地，积累渐进，没有止境。

“好学”必然“重师”。接下来，扬雄又论述了“师”在学习过程中的作用。他说：

> 师哉！师哉！桐子之命也。务学不如务求师。师者，人之模范也。模不模，范不范，为不少矣。（《法言·学行》）

在扬雄的眼中，“师”应该是众人之中的模范，是学习效仿的对象，因而也可以说是学习者由此进入的门户。最有资格做“师”的，当然是圣人了。有人问扬雄，应该如何解决人们各是其所是、各非其所非的困境。扬雄回答说：“万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。”（《法言·吾子》）当万物纷纭错杂、无法分辨的时候，就应该以天来作为最高参照；而当人们各持己见、莫衷一是的时候，就应该以圣人来作为最后的裁决者。圣人在世时，以其人为模范；圣人不在世了，以其书为法典。总之，以圣人来统合众说，划一歧见，这就是“师”在学习过程中的作用。因此，学习的过程其实就是效法圣贤的过程。

以“学”为起点，扬雄进而论述了道、德、仁、义、礼五者的关系。他说：

> 道、德、仁、义、礼，譬诸身乎？夫道以导之，德以得之，仁以人之，义以宜之，礼以体之，天也。合则浑，离则散，一人而兼统四体者，其身全乎！（《法言·问道》）

道、德、仁、义、礼五者犹如一人具四体，不可分离。在解释“仁”、“义”、“礼”时，他继承了孟子的思想，将“仁”理解为“宅”，将“义”理解为“路”，将“礼”理解为“服”。但是我们也注意到，在扬雄这里“道”和“德”仍然带有道家的色彩，这与他对“天”的解释也是一致的。扬雄反对将“天”看作能够雕刻众形的有为之天，而主张天的本性是自然无为的。

所以，扬雄著《法言》，在形式上效仿儒家的《论语》。但在思想资源上，他并没有局限于儒家一家之说，而是对当时的各家都有所取、有所舍。他说：“老子之言道德，吾有取焉耳。及搥提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。”（《法言·问道》）又如取庄子之“少欲”，取邹衍之“自持”，而弃其余说。这些都体现了扬雄试图兼采众说、超越独见的尝试。

扬雄在《法言》中批评了《黄帝终始》等谶纬一类的书，认为不足为信。他还批评了当时的象龙求雨的活动，并批评了邹衍阴阳学说的迂而不信的内容。

二、《太玄》

扬雄以《周易》为群经之首，故模仿《周易》的形式写作《太玄》一书。《太玄》代表了扬雄哲学的最高成就，它在形式上借鉴了《周易》的宇宙生成演化模式，在内容上吸取了老子哲学的基本精神，并杂糅进阴阳历数思想和儒家伦理观念，最终形成了一套极具创造性的涵括宇宙、社会、人生在内的庞大的思想体系。由于其体大思精，颇为后世学者所看重，甚至被称许为《太玄经》，地位可见一斑。宋代的司马光对其尤为推崇，评述道：

> 《易》与《太玄》大抵道同而法异。《易》画有二，曰阳曰阴；《玄》画有三，曰一曰二曰三。《易》有六位，《玄》有四重。……《易》以八卦相重为六十四卦，《玄》以一二三错于方、州、部、家为八十一首。……《易》每卦六爻，合为三百八十四爻；《玄》每首九赞，合为七百二十九赞，……皆当期之日。……《易》有元亨利贞，《玄》有罔直蒙酋冥。……《易》大衍之数五十，其用四十有九；《玄》天地之策各十有八，合为三十六策，地则虚三，用三十三策。《易》揲之以四，《玄》揲之以三。……《易》有七、八、九、六，谓之四象；《玄》有一、二、三，谓之三摹。……殊途而同归，百虑而一致，皆本于太极、两仪、三才、四时、五行，而归于道德仁义礼也。（司马光《太玄集注·说玄》）

《太玄》与《周易》源同而流异，两者都源于上古占卜之书，都是从象数哲学的角度对宇宙的生成结构给予解释。不同的是，《周易》是以阴、阳为基本元素，按照“一分为二”的法则来推演的，“易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦”，重卦成八八六十四卦并三百八十四爻。扬雄认为《周易》的“二分”模式所探讨的是天与地的关系，仍然是片面的。所以，《太玄》采用“一分为三”的法则来表征天、地、人三才的关系，用三种基本玄画，在“方”、“州”、“部”、“家”四个方位交错排列，一玄覆三方，三方同九州，九州载二十七部，二十七部分八十一家并七百二十九赞。

“玄”是太玄哲学的最高范畴。扬雄吸取了老子哲学中“玄”这一概念的“幽深玄远”的意涵，并将之提升至类似于《老子》的“道”的地位。他说，“玄”宰制万物，资陶虚无，无形无象，通古通今，潜藏于幽冥之处发挥作用。在这里，“玄”既是影响万物产生的终极根源，又是决定事物生成变化的最后力量。因此，“玄”在扬雄的哲学中具备宇宙本体的意味。

“玄”的展现主要有两个途径：一是“三起”，二是“三生”。所谓“三起”，就是方、州、部、家，其中方是方伯（“三公”），州是九州之牧，部是郡县，家是家族。这是用古代统治的层级来模拟宇宙的生成模式。所谓“三生”，就是分气为思、祸、福三重，再变而为九营（又称“九位”、“九首”），九营相叠而成八十一首，复以每首九赞，得七百二十九赞。二赞为一日（一赞主昼，一赞主夜），共得三百

六十四日半，以与一年之数合。①

扬雄通过《太玄》的奇特模式综合了汉代流行的各类思想，并凭借过人的勇气和杰出的智慧建构起一个庞大的哲学体系，为后人留下了的丰富的思想遗产。

第三节　桓　　谭

桓谭（约公元前23—公元56），字君山，沛国相（今安徽淮北市）人，两汉之际杰出的思想家。他爱好音乐，擅长鼓琴，精研五经，但不喜章句之学，博学多通。桓谭思想独立，常非毁俗儒，尤其对当时盛行的神秘的谶纬之学不屑一顾。晚年因抵制图谶而触犯汉光武帝，被贬为六安郡丞，死于赴任途中。其著作有《新论》29篇，已佚。其文散见于其他人著作之中，有辑本。

一、反对谶纬

桓谭生活的两汉之际是谶纬之学大行其道的时期。上至帝王将相，下到平民百姓，无不沉浸在谶言纬书的神秘氛围中而不可自拔。深受古典儒学影响的桓谭并没有被这股谶风熏醉，而是展开了对谶纬的犀利批判。

首先，桓谭指出谶纬一类的奇怪虚诞之论并不是古代圣人传下来的，而是后人假托圣人之名编造的。人们都以为图谶是出自河之图、洛之书，进而将之假托到孔子头上，其实是穿凿附会、误导众人。他说：

> 观先王之所记述，咸以仁义正道为本，非有奇怪虚诞之事。盖天道性命，圣人所难言也。自子贡以下，不得而闻，况后世浅儒，能通之乎！今诸巧慧小才伎数之人，增益图书，矫称谶记，以欺惑贪邪，诖误人主，焉可不抑远之哉！（《后汉书·桓谭冯衍列传》）

通观先王的各种论述，都是以仁义正道为根本，而绝少提及那些荒诞怪异的事物。孔子也“不语怪、力、乱、神”。所以，谶纬神学是后世巧慧小人为达到自私的目的而东拼西凑、胡乱编造出来的。由于它迎合了世人“忽于见事而贵于异闻”的猎奇心理，所以才得以流行起来。

然后，桓谭又从历史的经验教训入手，指出迷信谶纬的危害。他说，历史上的王莽、楚灵王等人“好卜筮，信时日，而笃于事鬼神”（《新论·言体》），迷信不可谓不笃诚，最后却落得个国破身亡的悲惨结局。所以，“国之废兴，在于政事；政事得失，由乎辅佐”（《后汉书·桓谭冯衍列传》），国家的兴衰，政治的治乱，在根本上取决于国家事务的处理是否得当，取决于人，与是否信神祭鬼毫

① 此处参考了韦政通《中国思想史》（上），第345～346页，上海书店出版社2003年版。

无关系。

接着，桓谭深入分析了谶纬之说赖以存在的一个基石——灾异现象，指出灾异其实是一种自然现象。“灾异变怪者，天下所常有，无世而不然。逢明主贤臣智士仁人，则修德善政、省职慎行以应之，故咎殃消亡而祸转为福焉。”（《新论·谴非》）灾异乃是自然界中的普遍现象，天下常有，古今皆然，因此没有必要大惊小怪。只有昏聩无能的统治者才会把政治的希望寄托在虚无缥缈的灾异谴告之上。若是明君贤臣遇到了灾异现象，就会明智地从反省自身做起，“修德善政，省职慎行以应之”，反而可以转祸为福，实现政治的昌明。由此说明，灾异其实并不是上天的意志表现，而是自然现象；人世的治乱兴衰不在于谴告，而在于人的自我觉悟。

桓谭之所以反对谶纬神学，绝不只是出于学术的兴趣，更是被一种社会责任感所激荡。因此，他不仅著书立说以批驳谶纬，而且还试图通过劝谏君王来铲除谶纬迷信的危害。

于是，他屡次向汉光武帝上书，极言谶纬之害。特别是中元元年（56年），汉光武帝刘秀欲修建灵台以谶纬决吉凶，桓谭极力反对，畅言“谶之非经”。这一下子惹怒了以图谶起家的刘秀，认为桓谭非圣无法，应该杀头。年已七旬的桓谭叩头谢罪直至流血，才捡回一条性命，被贬谪发配为六安郡丞，病死在上任途中，为反谶纬的信念献出了生命。

二、形神关系

桓谭哲学的另一个重点是形神关系的讨论。“形”与“神”二者之间的关系，一直是中国哲学所关注的重要问题。在反对谶纬迷信和神仙方术的斗争中，桓谭系统考察了形与神的内在联系，并以“烛火”为喻，提出了形神关系的新见解。所谓“形”，指的是人的肉体存在；“神”则是指灵魂，是人的精神存在。

桓谭的形神理论的一个显著特点是：它能近取譬，巧妙地选取了人们生活中常见的“蜡烛”与“火焰”为喻体，以“烛”、“火”关系来论证“形”、“神”关系。

桓谭立论的起点是形神相依、不可分离，正如烛火相随、互依而存。他指出：

> 精神居形体，犹火之然烛矣；如善扶持，随火而侧之，可毋灭而竟烛。烛无，火亦不能独行于虚空，又不能后然其灺。灺犹人之耆，老齿堕发白，肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽内外周遍则气索，而死，如火烛之俱尽矣。（《新论·祛蔽》）

在桓谭看来，人的精神附着在形体之上，正如火焰依附于蜡烛之上。如果善于随着火焰调整蜡烛的角度，可以使火焰一直燃烧到蜡烛用尽为止。同样，如果善于养护形体，就可以使精神一直存活到形体自然衰竭为止。但是，即便这样，一旦蜡烛烧完了，火焰必将熄灭，既不可能在虚空里继续燃烧，也无法使蜡

烛的滴油残烬死而复燃。“灺”，指的是蜡烛燃烧过程中滴落流下的烛油残烬。人的形体衰老，头发变白，牙齿脱落，肌肉松弛，形体干瘪，就像蜡烛燃尽化为烛油残烬。这时，无论精神如何努力，也不可能使形体重返青春。因此，桓谭既反对将精神超越于肉体之上，也反对精神可以无限地作用于形体，而主张精神不能脱离形体而存在。

桓谭也承认修身养性对于精神与形体存养的积极意义。他说，当蜡烛摆放的角度不合适时，火焰就会只燃烧一侧，这样不仅火焰燃烧的寿命会大大缩短，而且随时有可能熄灭。正如人的身体有病痛，就有可能导致形体过早衰竭，生命提前消逝。因此，当人们点燃蜡烛时，会不断根据火焰的情况调整蜡烛的角度，使蜡烛的燃烧过程均匀、稳定；同样，在我们的生命过程中，谨慎地保护好身体，积极地治疗各种疾病，并且从内部调治心情和欲望，就可以使形体的衰竭尽量地平稳、减缓，从而使人的寿命尽量延长。

但是，桓谭不赞同当时一些修真之士提倡的通过断灭情欲来养生的偏激主张，并举了一个巧妙的例子来揭示这种主张的荒谬性。他说，如果人的形体的养护是与他断灭情欲的程度成正比的，换言之，越能够闭塞耳目、绝弃情欲，形体就越能够长葆青春。按照这样的逻辑，一棵老树应该是“无情欲可忍，无耳目可阖”，是做得最彻底的了，因而也应该是最能够万古长青的。但是，我们看到的却是一株皮枯枝残、虫蠹木朽的老态龙钟的树！可见，以“灭情”来“养生”是没有根据的。

因此桓谭指出，修身养性的努力只能够在一定程度和范围内发挥作用，它只能在速度上减缓形体衰老的进程，在时间上尽可能地延长寿命；但是，从本质上来看，它并不能丝毫改变“形体必老，生命必亡”的客观现实。桓谭说：

> 生之有长，长之有老，老之有死，若四时之代谢矣。而欲变易其性，求为异道，惑之不解者也。（《新论·祛蔽》）

无论人类如何不情愿，也无论他如何挣扎努力，生老病死的形体自然演化过程都像四季的更替一样，是不可改变、无法逃避的。桓谭批评了当时神仙方术之士妄图通过修炼而达到“长生不老”的荒谬举动，认为这是违背自然的，也是无济于事的。

桓谭提出以“烛”、“火”关系喻“形”、“神”关系，很快就遭到了一些学者的批评反驳。有的学者根据蜡烛的特点，指出桓谭的比喻存在漏洞，因为蜡烛烧尽了，我们还可以换一枝蜡烛将火焰延续下去。这正好说明，人衰老之后，也可以设法返老还童，使自己的精神继续生存下去。

桓谭对此作出了详细的解释。他说，人的精神依附于形体而存在，就像烛火离不开蜡烛；当一枝蜡烛燃烧尽了，它能够自己将火焰转移到另一枝蜡烛上面吗？显然不能够！同样，人的形体衰老了，也不可能自己将精神转移到另一

个形体上。要说能够的话，也许只有“天”才能够做到。至于人，他当然可以谨慎地养护身体，甚至于做到使掉落的牙齿重生，花白的头发变黑，干枯的肌肤重现光泽。但这只不过类似我们将滴落的烛油残烬添加到蜡烛上，使火焰燃烧得更长一点。它不可能解决根本的问题。当包括烛油残烬在内的蜡烛的所有部分都彻底燃烧完后，火焰仍将不可避免地熄灭。所以，无论如何养生，都不可能使形体衰老的过程停顿；当形体的所有能量都消耗殆尽之际，死亡总会如期而至。

由此，桓谭站在时代的高度，对纠缠人们已久的“形神”问题给予了自然哲学的解释，使这一问题的探讨达到了前所未有的深度，并直接影响了王充和范缜等后继的学者。

思考题

1. 如何理解“谶言多应验”这一现象？
2. 简述扬雄“太玄”象数体系与《周易》象数体系的异同。
3. 试述桓谭形神关系理论的基本内容。

第四章　王　充

王充，字仲任，生于公元27年，卒年不详，会稽上虞（今浙江上虞）人。据王充在《论衡·自纪篇》的自传，他的祖辈、父辈皆具勇武的性格，勇势凌人，不惧豪强，并因此屡次被迫举家迁徙。然而就是这样一个“问题家庭”，却出了一个“恭愿仁顺，礼敬具备，矜庄寂寥，有巨人之志”的大思想家。但父祖辈勇武果敢的血性并没有真的从王充身上流失，而是被他内化到犀利的思想文字之中了。观乎王充的著作，讥俗刺世，特立独行，多想他人所不敢想，言他人所不能言。如果说王充的祖辈、父辈可以称作行动上的豪杰之士，那么王充就是思想上的豪杰之士。

王充一共写过四本书，分别是《讥俗节义》、《政务》、《养性》和《论衡》。前三者皆不传，仅有《论衡》八十五篇（其中《招致篇》有目无文）得以保留至今。也有学者考证，现存的《论衡》一书中包含了《讥俗节义》、《政务》、《养性》三书的部分内容。总之，《论衡》是我们了解王充思想的最重要的资料。

第一节　“疾虚妄”

王充是一位现实感很强的思想家。他在思想上继承了荀子的理性主义传统，非常看重经验实证。身处东汉初期，王充不能不受到那个时代的神秘主义气氛的影响，但同时他又有所怀疑，深表不满。他当然有附和虚妄的一面，但我们看重的是，他的思想批判的一面。

一、“疾虚妄”而“归实诚”

王充首先尖锐地揭示了当时文化界普遍存在的一个弊端——“好奇怪之语，说虚妄之文”《论衡·对作》。很多人认为真实的事件太过平凡，只有那些经过华饰夸张甚至编造的“异事”才能惊人之耳、动人之心。所以，不少人投其所好，每每言说笔录，不惜增益其事，甚至造生空文，为虚妄之传。如此一来，听者信以为真，览者据以为实。以讹传讹，遂至于奸伪之说遍天下，虚妄之书盈世间。

有鉴于此，王充高举起“疾虚妄”的旗帜，主张“实诚”之学。其《论衡》之作，正是为此目的。关于《论衡》一书的名称，王充在《自纪》中说：“《论衡》者，论之平也。”“论衡”的宗旨是要持论如衡之平正、平实。在《对作篇》，他进一步

解释道："故《论衡》者，所以铨轻重之言，立真伪之平。""论衡"，就是要跳出世俗的成见，对古往今来的重要学说重新考其真伪、铨其轻重。换言之，就是要洗汰掉其中的不真不诚之处，这就是"疾虚妄"。他说：

> 伤伪书俗文，多不实诚，故为《论衡》之书。（《论衡·自纪》，下引本书只注篇名。）
>
> 《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。《论衡》篇以十数，亦一言也，曰：疾虚妄。（《佚文》）

在这里，"疾"字可以作"病"字解；"虚"指虚假、夸张；"妄"是荒谬的意思，引申为没有根据的胡思乱想。"疾虚妄"就是"以虚妄为病"，引申为反对、批评虚妄之说。"疾虚妄"是对当时社会、文化各方面虚妄盛行的现象表示担忧，并针锋相对地加以批评、反对。王充将当世的虚妄现象归纳为所谓"九虚"，即书虚、变虚、异虚、感虚、福虚、祸虚、龙虚、雷虚和道虚，并一一加以分析辩驳。

以"雷虚"为例。盛夏之时，雷电迅疾，经常有劈坏房屋、树木甚至劈死人的现象当时人们不明白打雷的真正原因，于是认为打雷是老天爷在发怒吼叫，当时还有一个十分盛行的说法：如果有人被雷给劈死了，就说明这个人有罪，他该死，所以才遭此报应，就像我们今天还说到的"天打五雷劈"。王充认为以上的说法都不可信。因为被雷劈死的固然有个别坏人，但更多的是一些善良无辜的平常人。有人狡辩说：这些人表面上是好人，但骨子里却是坏蛋，也就是有"阴过"，他们或者背地里干坏事，或者肚子里暗藏祸心；老天爷在天上看得一清二楚，所以把他们劈死了。王充机智地反驳道：既然如此，那么为什么那些明摆着干尽伤天害理之事的人反倒没有被雷劈死呢？为什么除了人之外，还有一些牲畜草木也被雷给劈了呢？难道这些牲畜草木也犯了什么罪而要遭老天爷的惩罚？通过层层推论，王充雄辩地驳斥了当时人们关于雷劈的错误看法。（详见《雷虚》篇）

除了"九虚"之外，王充还批评了同时存在的"三增"的现象。所谓"三增"，分别指的是"语增"、"儒增"和"艺增"。"增"在这里是"增加"的意思，也就是夸张、附会。"三增"所针对的是当时一些言论和书籍所普遍存在的吹嘘、浮夸的弊端。例如有的书介绍说周文王能饮酒千钟，孔子能饮酒百觚，说什么"圣人德盛，能以德将酒也"（《语增》）。王充指出，文王、孔子倘若真的这么善饮酒，那就不是什么圣人，而成了酒徒了。圣人的胸腹肚量其实与常人是一样的；以喝千钟、百觚酒来推算，文王、孔子的身材恐怕要像防风之君、长狄之人一样魁梧庞大才行。王充就是从这些细节入手，通过经验一步步考证出当时一些书籍言论的荒谬之处。

王充用来批判"九虚三增"等虚妄之说的武器是"实诚"。"实"与"虚"相对，是真实、客观的意思，也就是能够经受得起经验检验、能够被证实。"诚"与

“妄”相对，是诚实、忠诚的意思，也就是诚于己、诚于人、诚于天。只有做到了“实诚”，人们才能突破自身的局限，消除虚妄之说。所以，“实诚”的观念本身包含了一种可贵的批判精神。正是这种批判精神使人们能够理性客观地审视身边的一切，甚至可以不拘于权威，而能对圣贤之言作出历史的理解。王充认为世俗学者信师好古、迷信圣贤之言，其实这并不是对圣贤的真正敬重。因为圣贤的许多语言文字或者有所针对，或者随机指点，其遣辞固然未必周全，其语境更是变化万端。后人执著于形式上模仿照搬，以为一字不能改，一句不可易，皓首穷经，拘拘于章句，实际上恰恰违背了圣贤之教的真精神。为此，王充特意作了《问孔》、《非韩》、《刺孟》诸篇，欲以矫枉归正，使人们摆脱对圣贤经典的形式上的迷恋，而追寻其真精神。

二、批评“圣人生而知之”之说

王充“疾虚妄”的矛头还指向当时盛行的“圣人生而知之”的说法。“生而知之”一说最早由孔子提出，这与他将人性划分为“上智”、“中人”、“下愚”是联系在一起的。但孔子本人也认为自己是“学而知之”，而称不上“生而知之”。所以“生而知之”之说或许在更大的意义上是为了表达对上古圣人的崇敬，并不一定是一个确定的、实证的概念。但是后世俗儒丧失了独立的学术精神，只知道一味地咬文嚼字，将“生而知之”神秘化，并不惜篡改孔子本意，而将孔夫子也拉进“生而知之”的圣贤行列，妄言圣人“前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓”(《实知》)。在他们的眼中，圣人简直就是神！

王充对这种将圣人神异化的现象颇为不屑。为了正视听、明真相，他写了《实知》、《知实》两篇文章驳斥“圣人生而知之”的妄论，并对人类的认识活动给予了客观的说明。

首先，王充指出，天地之间凡是含血气而生的，根本没有一出生就知道一切的所谓“生而知之”者。圣人虽然聪明睿智远胜于常人，但圣人也是含血气而生的，所以圣人也不可能“生而知之”。王充举了一个简单的例子：假设我们让一个人站在墙的东侧，并让他开口说话；同时，请一位圣人在墙的西侧倾听。试问：这位圣人能由此知道墙东之人是黑是白、是高是矮、家在何处、又姓甚名谁？答案当然是不能。可见圣人也不可能生而知晓一切。不仅这位圣人不能生知一切，从古到今，就根本不存在“不学自知，不问自晓”的神异之事。

所以，即便是圣人，也不可能“生而知之”。王充说：“所谓圣者，须学以圣。”(《实知》)圣人之所以聪明睿智，并不是与生俱来的，而是在不断的学习过程中积累形成的。他们能够细心观察，闻一而知十，见微而知著，博学广记，推类明理，如此才能出乎其类、拔乎其萃，成为圣贤。

因此，圣贤与常人在知识的起点上是一样的。今人学圣贤，不是要顶礼膜拜甚至将之神异化，而应该学习圣人之所以为圣。这就要求人们在认识、判断的时候应“任耳目以定情实”(《实知》)。王充说道：

> 夫论不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诠订于内，是用耳目论，不以心意议也。夫以耳目论，则以虚象为言，虚象效，则以实事为非。是故是非者，不徒耳目，必开心意。墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。(《薄葬》)

王充主张抛开“生而知之”的神话，坚持“学而知之”。所谓“学而知之”，不仅要注重耳目闻见之知，更要开启心意之知；不仅要由“学”而“知”，更要由“知”而“用”。如此，才是学圣贤之道。

第二节　批判谶纬感应之说

在天道观上，王充受到了道家思想的影响。他说：“黄老之家，论说天道，得其实矣。”(《谴告》)所以，其“疾虚妄”的核心落实到用道家的自然元气说来批判盛行一时的谶纬感应之说。

一、自然元气论

王充认为元气是宇宙的本根，它像云烟一般极其精微，充塞于天地之间；宇宙间的一切事物都是禀元气而生的。他说：

> 夫天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。(《自然》)
>
> 天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣。(《自然》)
>
> 然则人生于天地也，犹鱼之(生)于渊，虮虱之(生)于人也。因气而生，种类相产。万物生天地之间，皆一实也。(《物势》)

在王充看来，宇宙内万物的生成死灭都是天地之间的元气氤氲变化、聚散离合的结果。天地之气合则万物生，正如夫妇之气合则子自生。王充认为，不仅万物是由元气和合而产生，人同样也是禀元气而生的。因为人也是万物中的一种。一方面，王充注意到人类与其他自然之物的差异，指出在所有的物种之中，人是最高贵的，因为他是万物中最有智慧的一种。另一方面，人类在本质上又是与其他自然之物相同的，——它们同样都是“物”；所以，即使尊贵如王侯者，在本性上仍然与一般物并无二致，更毋庸说其他人了。王充的这一思想颇有价值，它既为人类的独特性保留了一席之地，又从自然的角度推翻了尊卑贵贱天定说的基础。

王充的“自然元气”论的关键是论证“天也是自然的”。他指出，元气的基

本特性是自然，所以，禀气而生的人和万物也都是自然而然的。不仅万物是由元气产生的，就连天地自身也是“含气之自然”。他详细地论证了天的自然性：

> 何以[知]天之自然也？以天无口目也。案有为者，口目之类也。口欲食而目欲视，有嗜欲于内，发之于外，口目求之，得以为利，欲之为也。今无口目之欲，于物无所求索，夫何为乎？何以知天无口目也？以地知之。地以土为体，土本无口目。天地，夫妇也；地体无口目，亦知天无口目也。使天体乎？宜与地同。使天气乎？气若云烟；云烟之属，安得口目？（《自然》）

王充通过反证法指出：如果天的本性不是自然，那么它一定是有为的；如果天是有为的，那么它一定应该有口目五官，能视听言动；因为有五官才会有嗜欲，为求嗜欲满足才会有所为。王充又利用类比的方法继续论证：天与地的关系正犹如夫与妻的关系，天、地是一体的、相似的。我们通过观察得知地是没有口目五官的。因此，倘若天是固态的，它就应该与地相同，也是没有口目五官的；倘若天是气态的，气如云烟，更不会有口目之类。所以，王充得出结论：天没有口目五官，因此，天不可能是有为的。换言之，天是自然的。

既然天是自然的，那么天的运行也就成了“施气自然”。所谓“自然”，就是自己而然、不待外求。所以，天的“施气自然”的结果是万物自己产生，而不是天令万物产生。这样，就从源头上切断了天干预人事万物的可能性。此外，自然的另一个含义是“无为”——既是自己而然的，当然是没有意志、没有欲求的，因而也是“无为”的。

这是因为元气的本性就是“恬淡无欲，无为无事”的，禀元气而生的天地、万物同样是“无为”的。王充说：

> 万物之生，含血之类，知饥知寒。见五谷可食，取而食之；见丝麻可衣，取而衣之，或说以为天生五谷以食人，生丝麻以衣人。此谓天为人作农夫桑女之徒也。不合自然，故其义疑，未可从也。……夫天之不故生五谷丝麻以衣食人，犹其有灾变不欲以谴告人也。（《自然》）

人类迫于饥寒而取五谷以果腹、取丝麻以蔽体，这本来只是人类出于本能自然而然的举动；但一些人却一厢情愿地认为是天怜悯人类，而特意种植出五谷来让人们填肚子，生长出丝麻来让人们暖身体。王充尖锐地指出：这就好比说天是人类的农夫和桑女，是为人类服务、被人类奴役的。显然，对于那些把天当作有意志的神来供奉的人来说，这是自己打了自己一记耳光。由此，也可以看出他们的观点的荒谬性。在王充的眼中，天道的运行是自然无为的，它既不会因为时处春、夏而刻意使万物生育、长养，也不会因为时值秋、冬而故意使万物收获、敛藏。宇宙间万物的生长收藏，其实都是由于阴阳之气的自然起伏变化而造成的，与天的意志毫无关系。

二、批判谶纬谴告之说

将“天”视作有为之天，不仅会出现把天当作人类的农夫和桑女这样的荒唐之事，而且还会推导出“天会以灾异来谴告人类”的奇谈怪论。为此，王充集中批评了当时甚嚣尘上的谶纬谴告之说。

灾异论者相信上天会根据人间君王的行动得失给出相应的预兆。倘若君王悖德失道，人事动乱，天就会通过一些异常的现象，如久旱不雨、寒暑失常之类，来谴告君王。如果君王此时还不幡然悔改，天就会剥夺已经赐给这个君王的福命，而转赐给有德行的新的统治者。对于这种谴告之说，王充表示了极大的怀疑。于是，他从各个角度对这一思想展开了批驳。

首先，谴告之说违背了天道的自然本性。王充说道：

> 夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说天道，得其实矣。（《谴告》）

“谴告”是天根据人世的治乱特别是统治者的行为得失来干预人事。这时的天实际上是有意志的，有所作为的。然而，正如黄老道家所主张的，天道的本性应该是自然、无为。所以，“谴告”之说是建立在天道有为的基础之上的，它违背了天道自然无为的本性，因而无法成立。

其次，谴告之说也与常识不合。他说：

> 天能谴告人君，则亦能故命圣君，择才若尧舜，授以王命，委以王事，勿复与知。今则不然，生庸庸之君，失道废德，随谴告之，何天不惮劳也！（《自然》）

假设谴告之说能够成立，也就是说天意可以影响人事，那么天为什么要谴告人类呢？按照灾异论者的观点，天谴告人的目的是要警告人间的统治者改正德行上的失误、修德兴政，换言之，是因为人间的统治者自身出现了过错，天才会来谴告他。但问题是，这个德行上出了过错的统治者是怎么来的？原来他竟然就是由天亲自挑选出来的！王充讽刺说，这就意味着天先挑选了一个德行上并不完满的所谓“庸庸之君”接受福命，然后等到这个庸君失道废德、出现问题后，再用灾异现象去谴告他，甚至最后革他的命，天真的是不怕麻烦啊！在王充看来，既然天有意志、能判断，可以谴告人间君王，那么天自然也就能够直接挑选出一个像尧、舜一样的才能出众、德行高洁的圣人，赐给他福命，让他做人间的统治者。这样，天从此就不用再操心了，因为人间的圣君会把一切处理得井井有条，而且也不会有失道废德的隐患。这才是从根本上着想为人类彻底解决问题的事半功倍的方法。如果按照灾异论者的理解，天既然是神圣、睿智、怜惜人类的，那它为什么不采取最简单有效的办法，却要不惮劳苦、费尽周折干一些吃力不讨好的事情呢？这只能说明天干预人世、谴告人君的说法是

自相矛盾、站不住脚的。

那么，谶纬谴告之说究竟是怎么产生的呢？王充通过对历史的考察，揭示了谶纬谴告之说产生的社会原因和谴告的实质。

王充指出，谶纬谴告之说的产生是一个历史现象，它与社会治乱的状况是密不可分的。三皇统治之时，上下德行淳朴，社会简单和谐，当时，并没有什么谴告、谶纬之类的"非常异义可怪之论"。然而到了后世，道德衰微、社会动荡、人心浮动，人们对整个社会不满，又无从宣泄。于是，便对各种灾异现象十分敏感，并进而将自然的灾异现象与社会统治的状况以及君王的行为得失结合起来，希望以天意来制约人君，谶纬谴告之说由是而生。所以，王充十分干脆地总结道："谴告之言，衰乱之语也。"(《自然》)"谴告"并不是天生神意，而是在衰世中挣扎着的人们的心声。不仅如此，所有的谴告、谶纬最终都不是由天意来验证的，而是以人世来作为最后的裁决。在这里，"天"其实只是一个符号，一个人们借以钳制暴君、宣泄情感的符号。这才是谴告现象的真正实质。而从客观上讲，人并不能以自己的德行来感动上天，天也不会根据人世的行为而采取相应的举措。

王充对谶纬谴告之说的批判是与他对鬼神之说的反对联系在一起的。鬼神之说自古以来深入人心，甚至颇具科学精神的墨子也相信鬼神的存在。在详细考察了种种所谓鬼神存在的证据后，王充与鬼神论者展开了激烈的辩论。

当时的鬼神论者说，人是有精神的，所以人死后他的精神就会变成鬼；而木头没有精神，所以木头被烧尽后不会变成鬼。王充巧妙地反驳道：假设人死后其精神会变成鬼，但他所穿的衣服显然是没有精神的，自然也不可能跟随着变成鬼；这样一来，鬼就应该全都是裸体的。但为什么那些自称见到过鬼的人眼中的鬼却都是穿着衣服的呢？由此可见，那种有精神的东西死后其精神会变成鬼的说法是不可信的。不仅如此，王充还进一步推论：如果鬼神论者的观点能够成立，人类已经存在了无数年，无数年来一直有人死后变作鬼，那么鬼的数量应该非常庞大，应该是"填街塞巷"、到处可见的。但为什么那些自称见到过鬼的人所看到的只有极少数的一两个鬼呢？可见，鬼神之说非诬则愚，鬼神的存在值得怀疑(详见《论死》篇)。

王充进而对当时流行的鬼魂会报仇、能杀人的说法进行了反驳。他说：一个人的精神和力量是与他的健康状况紧紧地联系在一起的，健康则精神好、有力量，生病则精神委顿、力量减少；而一旦病入膏肓，往往就会精疲力竭。人的死亡是比任何重病都更加严重的，即便死后精神能变成鬼魂，鬼魂也应该是疲弱无力的，又怎么能够去杀人报仇呢？所以，这种说法也站不住脚。

在一一驳斥了鬼神论者的各种观点之后，王充得出结论：

> 人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也；人死血脉

竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？（《论死》）

鬼神并不存在。即便有人声称自己见过鬼魂，这所谓的“鬼魂”也绝不是人死之后精神变成的，而很可能是一种有毒的气体。这种有毒气体能凝聚在一起，人一旦遇到了就会有中毒的症状，就会有所忧惧，眼前会出现幻象，仿佛有个形象在飘动。这时，结合人们对死去亲友的思念，就会一厢情愿地以为这个飘动的形象是死去亲友的精神所变成的鬼魂。[①] 王充的“订鬼”、“论死”之说，尽管仍有粗疏简陋之处，但他从自然哲学的角度对“死亡”与“鬼魂”现象作出了独到的解释。

第三节　王充哲学的历史贡献及其局限性

王充的哲学仿佛是谶纬神学笼罩的迷雾中吹来的一阵清风，不仅在一定程度上廓清了当时思想界弥漫着的神秘主义的气氛，而且在很多问题上提出了颇具价值的独特见解，并直接启发了以后的学者。

一、王充哲学的历史贡献

归纳起来，王充哲学的历史贡献主要表现在以下几个方面：

首先，王充继承并发展了黄老道家的自然元气理论，自觉地以元气来解释宇宙天地间万事万物的本质，将人规定为万物中的一种。他又用“自然”来规定元气，使“自然”成为包括天地和人在内的一切事物的基本特性。而“自然”的内在性质正是“无为”。因此，王充由元气的自然性逻辑地推出了天道的无为性，从根源上切断了天道干预人事的可能性。

其次，王充利用天道无为的特性对谴告之说展开批判，指出谶纬谴告之说建立在“天道有为”的虚假前提之上，因而是不能成立的。同时，他还具体地分析了谴告之说的逻辑，揭示了其内在的自相矛盾之处，并从历史的视角推测了谴告之说产生的社会历史根源及其实质。王充的反谴告思想极大地推动了汉代批判谶纬神学的思潮，体现出一种理性的光辉。

再次，王充批评了当时流行的鬼神之说：他主张：世界上根本不存在鬼；人们自称所见过的鬼魂，绝不是人死之后精神变成的，而是一种有毒的气体；它会使人中毒，产生忧惧之情，并出现幻象，把幻象当作死去亲友的精神所变成的鬼魂。王充从自然哲学的角度对“死亡”与“鬼魂”现象作出了独到的解释，极大地发展了古代的无鬼论思想。

---

① 此处参见周桂钿《〈论衡〉的历史价值》一文，见张岂之、杨君游主编：《众妙之门 —— 中国文化名著导读举隅》，第 104 页，北京：清华大学出版社 1999 年版。

最后，也是王充哲学最有价值的地方，在于它体现了一种尊重实践、倡导实证、破除偶像、挑战流俗的科学精神。王充是一个思想上的豪杰。他嫉恶如仇，但他没有把自己的血性放在逞强斗狠上，而是化作挑战世俗的勇气、机智和豪情。他不满于当时学者的故弄玄虚和不求甚解，决心将那些似是而非的"公论"、"定说"洗汰一遍，要用实践和实证而非成见和妄语来重新确定它们的真伪。对于圣贤，他尊重他们，但却是把圣贤还原成"人"来尊重，而不是把他们当作似神似妖的偶像来崇拜。总之，在王充的哲学中，洋溢着一种在当时极其罕见的科学精神。因此，这一精神愈发显得宝贵。

二、王充哲学的局限性

当然，王充哲学的局限性也是显而易见的。其实，这很容易理解，对于一位王充这样的特立独行的思想家，其思想的缺陷一定与他思想的独创性一样鲜明。无论王充怎样针砭时弊、脱俗出众，他仍然必须生活在那个时代。他可以在很多方面突破时代的束缚而成为思想上的巨人，但在另外一些方面，他仍然不得不受到当时的思想状况的制约。王充哲学的局限性主要体现在他的"命定论"上。

"自然"仍旧是王充的命运思想的理论起点。他说：

> 命，谓初所禀得而生也。人生受性，则受命矣。性命俱禀，同时并得，非先禀性后乃受命也。（《初禀》）

"命"是人禀受元气而生时从元气那里所禀受的东西；"命"与"性"是同时禀受、不分先后、不可分离的。王充在贯彻"自然"观念时，过多地注意到"自然"的无为一面，而对"自然"的变动性和灵活性有所忽视。这导致他把禀元气而受命的结果当作是凝固的、绝对的。他说：

> 人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形，犹陶者用土为簋廉，冶者用铜为枓杅矣。器形已成，不可小大；人体已定，不可减增。用气为性，性成命定。体气与形骸相抱，生死与期节相须，形不可变化，命不可减加。（《无形》）

在人禀受自然元气而生的一瞬间，他也从元气那里禀受了"命"。这个所谓的"命"包括了人一生的寿夭命禄、贫富贵贱；而这一切在人禀受元气的时候就已经被确定了、不可更改了。正如用土烧制成的各种器皿和用金属铸造成的各种工件，一经成型，就再也无法改变了。人禀气而生，不仅形体已定，而且性命也同时固定于其上、无法变更。

王充把人禀气而受的"命"分为三类，它们分别是"正命"、"随命"和"遭命"。所谓"正命"就是"吉命"，禀受了这种"命"的人不需要努力，成功就会自然实现，不须求福而吉善就会自己到来，正所谓"不求而得"、"不为而成"。禀

受了“随命”的人则比较灵活：如果他努力修德行善，就会获得吉祥富贵；如果他纵情肆欲，则会灾祸临头。换言之，他的结局是“随着”他的行为得失而改变的，这就叫“随命”。禀受了“遭命”的人无论如何行善积德、努力奋斗，结果都会是一无所得、身遭灾祸。王充对“命”的这种划分仍然有孔子“上智”、“中人”、“下愚”之说的影子。在他这里，人的命运在父母施气的一刹那就已经被完全决定下来了。这就将命运之说引向了神秘主义，而这与王充一贯坚持的自然哲学主张显然是自相矛盾的。而且，如果要追溯这三种“命”的根源，必然会上溯到“天”；“命”的差异只能是由“天”造成的。如此一来，“天”就成了有意志、有差别的“天”，这也与他一直提倡的自然无为之天的观点相抵触。

为了具体论证他的“命定论”，王充又引进“骨相”、“星位”的观念。

王充认为，人们都以为命运是莫测难知的，其实“命”极易知晓。由何而知呢？通过骨体之相！人既然是禀受元气而生，则必然会在形体上有所显示，这就是骨体之相。上至王侯，下及元士，每个人所禀受的命都反映在他的骨体之相上；反过来，从一个人的骨相可以看出他的命运。如果具备富贵之骨，这个人就不会遭受贫贱之苦；而倘若他具备贫贱之相，那么无论如何努力，也不可能享受富贵之乐。

除了“骨相”，人们还可以从“星位”上看出一个人的命运。王充说道：

> 天施气而众星布精，天所施气，众星之气在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱。贵或秩有高下，富或赀有多少，皆星位尊卑小大之所授也。（《命义》）

人类禀气而生，在其所禀之气中，不仅有天之气，还有众星之精。换句话说，人所受之命的尊卑贵贱，不仅取决于天所施之气，还取决于其所对应的星位。如果他在禀受众星之精气时，所对应的星位尊贵崇高，则此人的命运也会相应尊贵；反之，如果他禀受精气时对应的星位卑贱低下，则此人的命运也会相应卑贱。因此，从一个人禀气时所对应的星位，也可以看出他的命运。

通观王充的命运思想，不难发现他仍然力图将“自然”观念引入到命运论中。但是，问题在于他对“自然”的理解是片面的。他以为只要承认天道无为就万事大吉，却忽视了“自然”本身具备变化的特性。于是，在命运的问题上，“自然”成了“凝固不变”的代名词。按照这样的逻辑，王充一方面承认“命”是人禀受元气而生，另一方面却又声称就是在人禀受元气的一瞬间，“命”的全部内容已经被决定下来了。这将命运说从“自然”导向神秘主义，并最终得出了“骨相”、“星位”之类的荒谬结论。可以说，王充是从“自然”出发来讨论命运问题的，但讨论的结果却是“反自然”的神秘主义的“命定说”。这也是王充对自己一向崇尚的科学精神的偏离。

思考题

1. 王充“疾虚妄”之说的含义是什么？
2. 王充是如何批评谴告之说的？
3. 试述王充的“无鬼论”思想及其意义。

第五章　魏晋玄学

玄学是三国魏晋时期流行的一种社会思潮，它一改汉代哲学的繁琐和神秘，在思想界吹起了一阵思辨的清风。这一时期的哲学家们集中围绕有无、本末、体用、动静、言意、自然与名教等抽象论题展开形上玄思，建构起风格各异的哲学体系。魏晋玄学的发展大致可以分为三个阶段：第一个阶段是正始时期，这是魏晋玄学的形成期，以何晏、王弼为代表；第二个阶段是竹林时期，这是玄学的拓展期，以阮籍、嵇康为代表；第三个阶段是元康时期，这是玄学的成熟期，以裴頠、向秀、郭象为代表。

第一节　何晏、王弼

魏齐帝曹芳正始年间（240—249 年前后），以何晏和王弼为代表的一批学者试图沟通儒、道，祖述老、庄，纵横易、孔，他们以“无”为立论之本，开始探讨有无、本末、体用等抽象论题，振起玄风，开启了魏晋玄学。这一时期最为推崇的经典是《论语》、《老子》和《周易》。

一、何晏

何晏（约 193—249），字平叔，南阳宛（今河南南阳）人，魏晋玄学的创始人之一，与王弼并称于世。其祖父是汉末的大将军何进，其父早亡，母亲尹氏为曹操所纳。何晏自幼聪慧过人，深得曹操宠爱，视若己出，并把金乡公主许配给他。但何晏恃宠而骄，为曹丕所嫉，一直得不到重用。直到曹爽掌权，他依附曹爽，才得以身居高位。后来曹爽在与司马懿的权力斗争中失败，何晏也成为陪葬品。

据《三国志·魏书·何晏传》记载，何晏“好老庄言，作《道德论》及诸文赋，著述凡数十篇”。但他的著作多已散佚，至今保留完整的只有《论语集解》和《景福殿赋》。另外，《列子》张湛注还保存了何晏《道论》和《无名论》的部分佚文，其中的《道论》很可能是何晏所著的《道德论》的一部分。

何晏是“正始玄风”的主要倡导者之一。在哲学上，他主张以“无”为立论之本，提倡“贵无论”。

所谓“无”，是何晏对《老子》和《论语》中“道”的理解。一方面，他认为“道”是《周易》所形容的“元亨日新之道”；另一方面，他又借用了老子哲学的幽深玄

远、不可闻见的说法来界定“道”的特点。而从根本上讲，“道”的本性只能是“无”。他说：“夫道者，惟无所有者也。”(《列子·仲尼篇》张湛注引何晏《无名论》)如果说天地万物是“有所有”，那么“道”则是“无所有”，是“不可体”的。然而这个“无所有”的道才是天地万物的根源。所以，无语、无名、无形、无声才是“道之全”。

正因为将“道”的本性规定为“无”，所以何晏对“道”的强调实际上就意味着对“无”的突出。在他看来，“有”与“无”两者之中，“无”才是根本，才是真正起决定作用的。他说：“有之为有，恃‘无’以生，事而为事，由‘无’以成。”((《列子·天瑞篇》张湛注引何晏《道论》)“无”是宇宙间万事万物产生的依据和根源，也是人类社会的最高法则。

何晏的另一个值得称道的地方是他与王弼的交往。学术界往往将二人并称作“何、王”，这既是因为他们在思想上志趣相投、观点相近，更是因为二人私交笃厚。何晏与王弼是忘年交，何晏长王弼三十余岁。在王弼未及弱冠时，何晏已经名动天下，贵为吏部尚书。但当他听说王弼来访时，全然不顾身份，倒履相迎，推崇有加。《世说新语》记载了这样一个故事：何晏一直有注释《老子》的念头，并且付诸行动。当他注释了一半时，一次到王弼那里去。王弼对他谈起了自己注释《老子》的一些心得。何晏认为王弼的注释要远胜过自己，于是放弃了已经完成一半的注文，改而作《道德论》。不仅如此，何晏还毫不掩饰自己对王弼的敬佩，称许道：“若斯人者，可与言天人之际乎!”并将王弼引荐给当时的一些权贵。何晏的举动充分体现了一个敦厚长者对后学才俊的关爱与提携。

二、王弼

王弼(226—249)，字辅嗣，魏山阳高平(今山东金乡)人，中国哲学史上少有的少年天才哲学家，魏晋玄学最重要的奠基人。王弼“幼而察慧，年十余，好老氏，通辩能言”(《三国志·魏书·王弼传》注引何劭《王弼传》)。十七岁结识何晏，被许为“后生可畏”，“可与言天人之际”。他与当时许多清谈名士辩论过各种问题，如与裴徽讨论“圣人体无”问题，与何晏、钟会讨论“圣人”有无喜怒哀乐问题，与荀融讨论《周易》“大衍义”等。而且“当其所得，莫能夺也”。深得当时名士们的赏识。但王弼对于“事功亦雅非所长”，在仕途上没有什么进展。而且他为人高傲，不通人情，“颇以所长笑人，故时为士君子所疾”。正始十年秋，身患厉疾，英年早逝，其时年仅24岁。

在24岁的短暂生命里，王弼完成了《老子道德经注》、《周易注》、《论语释疑》、《老子指略》、《周易略例》等大量思辨性极强的哲学论著，为魏晋玄学的真正确立奠定了理论基础。他也成为魏晋时期思想最深邃的哲学家之一。其作

品较为集中地收录在楼宇烈校释的《王弼集校释》一书中。

与何晏相近，王弼哲学的根本主张也是讨论“无”。他提出“以无为本”，“举本统末”，第一次引入“本末”概念来讨论“有无”的关系。他说：

> 天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。（《老子道德经注》四十章）
>
> 夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。（《老子指略》）

与老子强调“无为有之始，有从无中生”的宇宙生成论不同的是，王弼更加关注的是“有”、“无”何者为本、何者为末的问题。因而，他的“以无为本”的主张明显带有了一种本体论的色彩。这也是玄学区别于汉代学术的一个重要特征。所以，《四库全书总目提要》卷一《周易正义提要》称：“王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。”以王弼哲学为代表的玄学是与汉代哲学风格迥异的“新学”。

在“以无为本”的基础上，王弼进而提出了“崇本息末”的主张。

> 《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主。文虽五千，贯之者一，义虽广赡，众则同类。解其一言而蔽之，则无幽而不识；每事各为意，则虽辩而愈惑。（《老子指略》）
>
> 夫以道治国，崇本以息末；以正治国，立辟以攻末。本不立而末浅，民无所及，故必至于以奇用兵也。（《老子道德经注》五十七章）

在哲学上，王弼把本末关系看成是本体与现象的关系。“崇本息末”不是说只要本体，不要现象，而是说本体比现象更为重要，具有统帅的地位与作用。他又从本体的实践功能的角度讲内圣外王之道。在现实生活中，这也是一种管理智慧，即统之有宗，会之有元，以寡制众，以静制动，约以存博，简以济众。

“有”、“无”之辨存在着一个无法避免的理论难题，即：孔、老孰优孰劣？这其实是一个“两难”：一方面，孔子在当时知识阶层甚至民众心目中的“圣人”地位早已经稳固，这几乎是不可挑战的；另一方面，历史上对“无”的问题讨论得最多、最彻底的思想家显然是老子而非孔子。或者说：孔子是探讨“有”的，老子才是讨论“无”的。这样一来，“贵无”、“以无为本”就会面临一个尴尬的局面：凸显“无”的价值，就会抬升老子的地位而压低孔子的地位，使老子优于孔子；但这又与当时人们对孔子的情感相左。王弼巧妙地化解了这个理论难题。他说：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”（《三国志·魏书·王弼传》注引何劭《王弼传》）尽管老子总将“无”字放在嘴边论说，但其实他并不真正懂得“无”。孔子则不然。尽管他绝少谈论“无”，但他才是真正体悟到“无”的精神的人；只不过因为他明白“无”是不能够

用言语去论说的，因而才不愿意妄谈“无”。所以，在王弼这里，孔子反而是“体无”者，老子却成了“有者”。正是通过这种将孔子思想道家化的巧妙伎俩，王弼漂亮地解决了“以无为本”和“孔优老劣”之间的矛盾。

“无不可以训”是王弼用以评判孔、老优劣的关键，而这实质上涉及“言”、“意”二者的关系。“言”、“意”是中国传统哲学的一对重要范畴。所谓“言”，是指言说、名词、概念等；所谓“意”，是指意象、义理、精神等。“言”、“意”之间的关系问题，早在先秦时期就已引起许多思想家的注意。在《墨子·经下》、《庄子·天道》、《易传·系辞》、《吕氏春秋·离谓》等篇目中都有相关的精彩论述。到了魏晋时期，“言”、“意”之辨成为玄学家们集中讨论的主题之一，并先后形成三派有代表性的观点，即：“言尽意”论、“言不尽意”论和“得意忘言”说。

王弼是“得意忘象”说的典型代表。在《周易略例》一书中，他提出了“寻言以观象”、“寻象以观意”、“得象而忘言”、“得意而忘象”的全新的解《易》方法。他说：

> 夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。（《周易略例·明象》）

“得意忘象”说是王弼在摈斥象数之学“案文责卦”、“存象忘意”的传统解《易》方法之后，提出的一种新的解《易》方法，也是一种具有普遍意义的玄学认识论和方法论。王弼认为，作为万物之本的“无”是无言、无形、无名、无象的；如果人们只停留在言辞、概念的层面上去追索本体之“无”，结果是不可能达到对“无”的体认和把握的。要想真正把握“无”的意涵，就必须通过直观的“形象”才能实现。从方法论上来讲，也就是必须“寻象以观意”，进而“忘象以求意”，因为“有生于无”，“象生于意”。王弼的这一思想包含有重视直觉体认的合理因素。在言、象、意三者的关系上，重在体会意，即透过言而明象，透过象而观意。当然，这并不是抛弃言与象。

第二节　阮籍、嵇康

“竹林玄学”是魏晋玄学发展的第二个阶段，得名于这一时期非常活跃的“竹林七贤”。所谓“竹林七贤”，包括阮籍、嵇康、山涛、刘伶、阮咸、向秀、王戎等七位名士。这一时期的一个显著变化是《庄子》取代了《论语》的地位，与《周易》、《老子》一起正式构成了所谓“三玄”。阮籍和嵇康是“竹林玄学”的代表人物。阮籍和嵇康以名教与自然的关系为核心，将玄学探讨的领域拓展到文学、

美学、语言哲学等多个方面，并以自己的生命体证和实践玄学的精神，使魏晋玄学真正成为一种极具影响力的社会思潮。

一、阮籍

阮籍(210—263)，字嗣宗，陈留尉氏(今河南开封)人，三国时期曹魏著名文学家、思想家，竹林七贤之一。《晋书·阮籍传》云："籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。"在他的身上，集中体现了魏晋时期思想家们的性格冲突。一方面，阮籍是一个骄傲狂放的人，他自视甚高，本有济世之志，"尝登广武，观楚汉战处，叹曰：时无英雄，使竖子成名"！另一方面，阮籍为人又十分谨慎，"口不臧否人物"，甚至与他内心鄙薄的司马氏集团也保持了长期的良好关系。

阮籍的作品以《咏怀》诗八十二首最为著名，另外还有散文和辞赋。其中最能代表其哲学成就的有《大人先生传》、《通老论》、《达庄论》、《通易论》等。其著作被后人编辑整理为《阮步兵集》。

阮籍是一位用生命体证和实践玄学的哲学家，他的思想与其说蕴涵在其作品中，不如说就体现在他的活动之中。说到阮籍的活动，就不能不提到"酒"。"酒"之于阮籍，意义极为重大。

据说，为了敷衍司马氏，阮籍不得不出来做官。但做什么官呢？他听说步兵橱营人擅长酿酒，而且还藏有三百斛好酒，于是便要求去当步兵校尉。《世说新语》里还记载了一则故事：阮籍邻居家有一位美丽的女主人，与阮籍有相同的嗜好，那就是喝酒！阮籍很高兴，经常串门去找她喝酒。一喝痛快了，女主人醉卧床上；阮籍也毫不避嫌地躺在她旁边睡着了。邻居家的男主人暗地里观察多次，并未发现任何越轨行为。像阮籍这样惊世骇俗而又纯真无邪的举动，正是魏晋风流的最好写照。阮籍醉酒的最高记录是一醉六十天！当时的晋文帝司马昭打算为儿子司马炎(后来的晋武帝)求婚，想要与阮籍结亲家。结果阮籍大醉一场，连续六十天都没有醒过来，司马昭只好作罢。可见，醉酒是阮籍在两难处境中的自保妙法：他既不愿意与司马氏同流合污，又不能明目张胆地拒绝司马昭的求婚，就只好让自己一醉到底了！

关于阮籍嗜酒的原因，后人王大说得较为合理："阮籍胸中垒块，故须酒浇之。"(《世说新语·任诞》)"垒块"，指的是心中的不平之事、不畅之气。阮籍嫉恶如仇却又身处险世，心中的不平逐渐郁积而无法宣泄，只好浇之以酒了。

阮籍的思想深受道家影响，崇尚自然真致。而在魏晋的名士风流的洗荡下，他的自然真致表现为一种任性放诞。他毫不掩饰对人的喜恶，见到欣赏的人，便以青眼视之；而遇到礼俗之士，则以白眼对之。他的嫂子要回娘家了，阮籍去送她，却被一些人讥讽为"失礼"。阮籍说道："礼岂为我辈设耶？"(像我们

这样的人又岂是那些繁文俗礼所能束缚得了的!)

正是这种不拘于礼的性格,使他做出了许多惊人的举动。当时一户兵家有女,才色双全,可惜尚未出嫁就去世了。阮籍听说此事,尽管他与这家人素不相识,但是却径直前往哭吊,尽哀而还。他还时常独自驾车出游,却行不由径。当走至无路可走时,痛哭而反。《世说新语·任诞篇》还记载了他丧母时的举动:"阮步兵丧母,裴令公往吊之。阮方醉,散发坐床,箕踞不哭"。而当他将要埋葬母亲之际,却蒸了一只小肥猪,喝了两斗酒,喊了一声"完了",便口吐鲜血。

阮籍的任性放诞的行为其实体现了他对名教与自然的关系的看法。他认为自然为本、名教为末。所以他会按照自然的方式去任性放诞、去肆情酣酒,而对礼乐等名教不屑一顾。这一点,集中地反映在他的《大人先生传》一文中。

所谓"大人先生",是阮籍心目中的理想形象,也是自然精神的凝聚。与"大人先生"相对的是所谓"域中君子",这是那些拘束于礼乐名教的世俗之人。在阮籍看来,"大人先生"是与道同体、与天地并生的,他行为高妙,不拘于俗,以天地为家,与造化为友,视自然为生命。而"域中君子"则是"服有常色,貌有常则,言有常度,行有常式",他循礼守则,"诵周孔之遗训,叹唐虞之道德",以名教为圭臬。这两个形象的鲜明对照,体现了阮籍崇尚自然、反对名教的自由精神。

二、嵇康

嵇康(223—263),字叔夜,谯国铚县(今安徽宿县)人,三国时期曹魏著名文学家、音乐家、思想家,"竹林七贤"之一。嵇康"少有俊才,旷迈不群,高亮任性,不修名誉,宽简有大量。学不师授,博洽多闻,长而好老庄之业,恬静无欲。性好服食,尝采御上药。善属文论,弹琴咏诗,自足于怀抱之中"。(《三国志·魏书·嵇康传》裴松之注)由于一个偶然的机遇,他娶了曹操曾孙女长乐亭主为妻,进入上流阶层,并曾担任中散大夫。但也因为如此,使他在政治立场上与篡权的司马氏集团相敌对,对司马氏采取不合作态度,颇招嫉恨。最后在司马昭的心腹钟会的陷害下,死于司马氏之手。

嵇康的作品以诗歌和散文为主,其中比较集中反映他的哲学思想的有《声无哀乐论》、《养生论》、《释私论》、《难自然好学书》和《与山巨源绝交书》等。他的作品被收录在后人整理的《嵇中散集》中。鲁迅先生也曾经辑校过《嵇康集》,收入《鲁迅全集》第9卷中。

"名教"与"自然"的关系是嵇康哲学的核心主题。"名教"指的是社会的等级名分、伦理仪则、道德法规、制度典范等的统称;"自然"则是指人的本初状态或自然本性,同时也指天地万物的自然状态。魏晋玄学家对"名教"与"自然"

的关系格外重视。王弼从道家自然哲学的立场出发调和二者，主张“名教本于自然”，以“自然”为“无”，为本；以“名教”为末，强调名教应该顺应人的自然本性。阮籍则以“大人先生”的形象喻示了自然对名教的突破。但是，直到嵇康这里，才明确地把“名教”与“自然”的关系作为哲学的主题，提出了“越名教而任自然”的思想主张。

在嵇康生活的时代，儒家名教思想及其所宣扬的忠、孝、节、义等规范已经逐渐被篡权的司马氏集团所利用，成为他们维护统治、钳制人心的有效工具。嵇康对这种现象深恶痛绝，决心从根子上动摇司马氏的说教。同时，由于深受道家思想影响，追求精神自由独立，嵇康也不愿意接受名教的规范。所以，他将“名教”和“自然”对立起来，认为名教是违背自然本性的，是对大道的陵迟：

> 及至人不存，大道陵迟，乃始作文墨，以传其意，区别群物，使有类族；造立仁义，以婴其心；制其名分，以检其外；劝学讲文，以神其教。故六经纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉。（《难自然好学论》）

在这里，嵇康继承了老庄的“绝仁弃义”的思想，认为“名教”乃是“自然”破坏之后的产物，是低于“自然”的。“自然”是合乎大道之本性的，是天地间的最高法则，也是最真实的存在。因此，针对时人推崇名教的风尚，嵇康提出要“越名教而任自然”，反对名教对大道的分剖和对人性的戕害，从而超越名教，使人的自然真心本性得以彰显。

嵇康反对司马氏所倡导的名教，对当权者采取了不合作的态度。他或者与竹林好友欢聚纵酒、啸傲弹琴；或者避居山阳，以锻铁为生，自得其乐。他不仅自己远离政治，而且也反对朋友出卖自我、干禄从政。他的朋友、“竹林七贤”之一的山涛（字巨源）从吏部郎的职位上升迁，向当权者推荐嵇康来继任吏部郎。嵇康得知此事，写了《与山巨源绝交书》一信，公开表示与他绝交。在信中，嵇康倡言不愿从政的原因有“必不堪者七，甚不可者二”，表面上似乎是解释自己在生活习惯和性格喜好上与政治的不相谐之处，实质上则是巧妙地表达了他对当时的礼教和政治的嘲讽与厌恶。尤其是他提出了“轻贱唐虞而笑大禹”、“非汤武而薄周孔”的大胆主张，矛头所向，直指名教的核心和司马氏的统治。

正因为如此，嵇康一直深为司马氏所忌。尽管他自言志向不过是“守陋巷，教养子孙，时与亲旧叙阔，陈说平生。浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣”（《与山巨源绝交书》）。但就是这么简单的愿望对他来说也成了奢望。可以说，他的思想和性格决定了他的悲剧性命运。

钟会在嵇康之死中扮演了一个不光彩的角色。钟会也是当时的名士，投靠司马氏集团，位高权重，春风得意。一天，钟会轻裘肥马，宾从如云，来到山阳寻访嵇康，欲借以自重。嵇康正在锻铁，对之不理不睬，如若无人，继续打

铁，弄得钟会大失颜面。钟会等人悻悻然欲去之际，嵇康突然发语问道："何所闻而来？何所见而去？"钟会也算机灵，回答道："闻所闻而来，见所见而去！"含恨离去。后来，钟会揣摩主子司马昭的心意，借机陷害嵇康，将其下狱。接着，钟会又落井下石，向主子奏了一本，说嵇康"上不臣天子，下不事王侯，轻时傲世，不为物用，无益于今，有败于俗。……今不诛康，无以清洁王道"。司马昭正中下怀，下令处死嵇康。当时三千太学生齐拜嵇康为师，请求赦免嵇康。司马昭不许。临刑前，嵇康神色自若，弹奏《广陵散》一曲。曲罢摔琴，从容赴死，时年四十岁。

嵇康之死是一个哲学家的死亡。可以说，嵇康正是用他的生命和死亡体证了魏晋玄学的精神。

第三节　裴頠、向秀和郭象

魏晋玄学发展到元康时期，进入到它的第三个阶段，即它的完善、成熟阶段。这一时期的代表人物分别是裴頠和向秀、郭象。前者从玄学内部修正了"贵无论"的偏差，提出了"崇有"哲学；后两者则主要通过对《庄子》文本的解读，将魏晋玄学发展到极致。

一、裴頠的"崇有"哲学

裴頠(267—300)，字逸民，河东闻喜(今山西绛县)人，魏晋时期哲学家。其父为魏晋著名学者裴秀。裴頠自幼发奋读书，博学弘雅有远识。当时的人们称他为"言谈之林薮"。他曾历任要职，后为司马氏杀害，年仅33岁。

在裴頠生活的时代，玄学的发展出现了一些极端的现象，一些人标榜"贵无自然"，以为非礼毁法就是自然，于是裸体、纵酒、放荡、服食，无所不为。而且上行下效，严重地破坏了社会风气，造成了恶劣的社会影响。裴頠对此深感忧虑，于是，著《崇有论》以补"贵无"之弊。

何晏、王弼的"贵无论"主张"以无为本"，认为"无"是道的本性，是世界万物的本原；"有"都是从"无"中产生出来的。裴頠不赞同"贵无论"的看法，坚信世界的本原只能是"有"，万物都生于"有"，甚至"无"也是从"有"而来。他说：

> 夫至无者无以能生；故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为已分，则虚无是有之所谓遗者。……由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉。(《晋书·裴頠传》引《崇有论》)

从发生的角度看，"无"既然是"无"，就应该是没有任何内容、也没有任何规定性的。这种没有任何规定性的"无"理所当然地不可能产生任何有规定性的东西。那么，有规定性的东西是怎么产生的呢？为此，裴頠特意提出了"自生"的

观念：这些有规定性的东西其实都是“自己产生自己”的！而有规定性的东西必定会把它的规定性落实到一定的形体上，这就是“有”。“道”正是最大的规定性的落实；所以，“道”乃是最大的“有”。万物“自生”过程的实质是万物剖分了“大有”之“道”。“无”则是“有之所谓遗者”，是“大有”被剖分完之后剩余下来的虚空。因此，裴頠得出结论：“有”才是世界的本原，是“道”的本性。世间万物都是分享“有”而得以产生的；“无”作为“有”被分享殆尽之后剩余的虚空，从根本上来说，也是由“有”而产生的。只有“有”才能济“有”；“虚无”对于万有的产生是无能为力的。

以上，裴頠从“崇有”的立场阐发了“有”相对于“无”的决定作用，在一定程度上弥补了“贵无论”的理论偏失，使魏晋玄学围绕“有”、“无”关系问题的讨论更加全面和深入。不过，饶有趣味的是，尽管裴頠在思想上坚持“崇有”的主张，但在社会政治领域，他还是欣赏“无为而治”。这可能是当时思想界的一个吊诡吧！

二、向秀、郭象的《庄子注》

向秀（约227—272），字子期，河内怀（今河南武陟）人，魏晋时期玄学家，“竹林七贤”之一。向秀早年淡于仕途，有隐居之志。嵇康被杀害后，向秀为了避祸，不得已而出任一些闲职，但“在朝不任职，容迹而已”。向秀的主要著作有《庄子注》。

郭象（252—312），字子云，河南（今河南洛阳）人，西晋时期著名玄学家。据《晋书·郭象传》记载，他“少有才理，好老庄，能清言”，甚至有人把他称作“王弼之亚”。后因任东海王司马越的太傅主簿，遭时人诟病。郭象最重要的哲学著作是《庄子注》。

《庄子注》的作者问题一直是学术史上的一段公案。据《世说新语·文学篇》和《晋书·郭象传》的说法，《庄子注》的原作者应该是向秀，他完成了除《秋水》、《至乐》两篇之外的所有注文。但是向秀早卒，其子又年幼无知。结果被“为人薄行，有隽才”的郭象钻了漏洞，补注了《秋水》、《至乐》两篇，又改易《马蹄》一篇注文，以自己成果的名义公布出来。但《晋书·向秀传》却有另一种说法：向秀为《庄子》隐解，“发明奇趣，振起玄风”，而“惠帝之世，郭象又述而广之，儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉”。

目前学术界多采用第二种说法，认为郭象的《庄子注》是在汲取向秀注庄成果的基础上“述而广之”以成。该书总体上可以说是向、郭二人的共同成果，但思想的主旨应该是以郭象为主。

郭象首先关注的是“有”、“无”相生问题。他赞同裴頠的“无不能生有”的观点，认为如果“无”能够生“有”，那么它又怎么能被称为“无”呢？所以，“有”

并不是由“无”产生的，从而否定了“贵无论”的“以无为本”的观点。但是，郭象也不赞同裴頠“济有者皆有也”的“崇有”观点，认为“有”既不能生“无”，也不能生“有”。

“有”既不是从“无”产生的，又不是从“有”产生的。那么，“有”从何而来？郭象认为，“有”只可能是“自生”、“自有”的。

> 然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉！而或者谓天籁役物，使从己也。夫天且不能自有，况能有物哉！故天者，万物之总名也。莫适为天，谁主役物乎？故物各自生，而无所出焉，此天道也。（《庄子注》齐物论章）

在郭象看来，万物不是由虚无产生的，也不是万物相互作用产生的。那么，它是不是由所谓“造物者”产生的呢？为此，郭象特别讨论了神秘的“造物者”观念。他说，如果坚信造物者不存在，那么物是如何出现的？如果造物者存在，它不可能创造出这么多形态各异的事物。所以，真正的造物者就是物体自己，是它自己产生了自己。万物的出现和存在，只能是自己出现、自己存在。所谓“自”，就是“自然”，就是自己而然、不待他物而然。

万物何以能“自生”、“自为”、“自有”？为了解答这个问题，郭象提出了万物“独化于玄冥之境”的思想。“独化”，就是“无待”之化。“若责其所待而寻其所由，则寻责无极。卒至于无待，而独化之理明矣。”（《庄子注》齐物论章）如果一定要追溯万物生化的条件和原因，就会陷入无穷无尽的因果的恶性循环中。所以，世间万事万物的生成变化是独立的、不依赖任何条件的，是“外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也”（《庄子注》大宗师章》）。事物不仅各自“独化”，而且相互之间也不存在转化的关系。“玄冥之境”则是万物“独化”的场所和境界，是一种抹杀差别、取消是非、不分彼此、自满自足的境界。

万物“独化”的另一个依据在于万物“各有定分”。郭象对庄子的《齐物论》思想加以改造，指出大鹏与小鸠各有其定分，“小大之殊，各有定分，非羡欲所及”（《庄子注》逍遥游章）。所以，它们不必彼此羡慕，而应该“各适其性”。只要能“自足其性”，就可以做到“大小俱足”。

从“各安其分”、“各适其性”的观点出发，郭象主张调和“名教”与“自然”的关系，认为名教即是自然，自然即为名教。他说：“牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在乎天也。”（《庄子注》秋水章）因此，仁义之类的道德规范并不在人的本性之外，而正是人性自然的一部分。人们如果能够“各安其天性”，顺应名教的规范，就能各遂其欲、各尽其性，实现自然。为了论证这一点，他特别举了圣人的例子。圣人身处于名教包裹之中，似

乎是无法实现其自然本性的。其实不然，“自然无为”并不是终日“拱默乎山林之中”。只要是顺着本性，哪怕是“戴黄屋、佩玉玺”、“历山川、同民事”，都不会改变他自然无为的本性。所以，“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”(《庄子注》逍遥游章)。

思考题

1. 试述王弼“得意忘象”认识方法的内容与意义。
2. 试分析嵇康的“越名教而任自然”的思想。
3. 浅析郭象的万物“独化于玄冥之境”思想。

第六章　佛教的传入与早期中国佛教哲学

佛教的创始人是古印度北部迦毗罗卫国(今属尼泊尔境内)王子乔答摩·悉达多(约前565—前485),后世尊称为释迦牟尼,意为释迦族的圣人。佛教产生以后,以恒河流域为中心,向各地传播,在传播过程中分化出很多教派,先后产生了小乘佛教和大乘佛教。

佛教在两汉之际传入我国。根据《洛阳伽蓝记》记载,大约在公元67年前后,汉明帝"梦金神,长丈六,项背日月光明;金神,号曰佛。遣使向西域求之,乃得经像焉"。传说汉明帝夜梦金人,于是派遣使者西去求经,到大月氏国,遇到迦叶摩腾、竺法兰两位僧人,迎归洛阳,安置在白马寺,翻译出《四十二章经》,藏于兰台石室,是为佛教传入中国的开始,但学界认为此说并没有足够的史学依据。最早明确记载佛教传入的典籍是《三国志·魏书·东夷传》和《后汉书·楚英王传》。前者记述了汉哀帝元寿元年(公元2年)博士弟子景庐接受大月氏国使臣伊存口授《浮屠经》的故事,后者记载了汉明帝之异母兄刘英信奉佛教的故事。

佛教历经二百年左右的传播,到了东汉末年,已从上流社会中间走了出来,逐渐在民间普及。《后汉书》卷七三《陶谦传》和《三国志》卷四九《吴书·刘繇传》关于笮融事佛的记载,说明佛教在汉地的普及已有相当的规模,不仅修建"可容三千许人"的浮屠寺,以及"以铜为人,黄金涂身,衣以锦采"的佛像,而且"每浴佛,多设酒饭",开始有了纪念"佛诞"一类佛教节日。同时信教的王公贵族又以信奉佛教可以免除徭役的办法吸引人们,致使"浴佛"、"设饭"时,"民人来观及就食且万人",可见在东汉末年佛教在我国的流传已经相当可观了。

第一节　佛教与儒、道的碰撞与融合

两汉之际佛教传入我国内地,就其所译佛经来看,基本上是印度的早期经典,其中有小乘佛典,也有部分大乘佛典。但是,佛教的传入并非一帆风顺,佛教文化与中国本土文化的差异,导致当时的儒家、道家和佛教徒长达数百年的碰撞。

一、佛、道之争

道家和早期道教人士较早地参与了这场辩论，提出了老子化胡说。他们认为老子隐退后入印度教化佛陀，或化身为佛。此说最早见载于《后汉书·襄楷传》所收的襄楷奏书、《魏志》卷三十所引用的《魏略·西戎传》。前者载及老子入夷狄而为浮屠，后者说老子出西关，过西域，至天竺教化胡人，浮屠为其弟子。由此可知，化胡说滥觞于东汉，并成为佛道论争的主要课题。

汉末三国时，佛教界提出反驳，首先有《牟子理惑论》出而反对化胡说，继至南北朝时期，佛、道二教的化胡之争转为激烈，西晋惠帝末年，道士王浮作《老子化胡经》，谓老子至天竺，化身为佛，教化胡人，因此产生佛教。另有道士顾欢于南朝宋泰始三年(467)造《夷夏论》，说佛教为夷狄之教而传入中夏；为此，出现《正二教论》、《难顾道士夷夏论》等著作。在南北朝时期，齐朝的道教徒还写了一篇《三破论》，专门攻击佛教徒。佛陀(梵文 Buddha)，又译浮屠，意为"自觉觉他，觉行圆满"的觉悟者，这本书却说："佛，旧经本云'浮屠'，罗什(鸠摩罗什)改为'佛徒'，知其源恶故也，所以铭为'浮屠'，胡人凶恶，故老子云：'化其始，不欲伤其形，故髡其头，名为浮屠，况屠割也。'至僧祇后，改为佛图。"道教徒根据音译文字的字面意思来曲解佛教，认为"浮屠"就是就与"屠割"之事有关。文中还引用道教徒伪造的《老子化胡经》中的话语，说老子西出函谷关，去度化古印度人，将其头发剃去，就是"浮屠"之意。"沙门"也是梵语的音译，又作"丧门"、"桑门"，原意是"勤息"，意谓"勤修戒定慧，熄灭贪嗔痴"，在古印度是各教派出家修行者的总称，现特指佛教的僧侣。《三破论》指出，"沙门"一词，"旧经本云'丧门'，丧门由死灭之门，云其法无生之教，名曰丧门，至罗什(鸠摩罗什)又改为'桑门'，僧祇又改为沙门，沙门由沙汰之法，不足可称。"道教徒继续在音译文字上做文章，认为"丧门"就是死灭之门，僧侣独身不婚，无法生息繁衍，自然是死灭无生，所以"丧门"名实相符。改译为"沙门"之后，又说是"沙汰之法，不足可称。"由此可见，这种望文生义、附会支解的风气是古已有之。《文心雕龙》的作者刘勰，是南北朝著名的文艺评论家。他晚年出家当了和尚，在佛教方面，他写过一篇文章，叫《灭惑论》[①]。文中对于道教徒所作的《三破论》进行驳斥。他认为，音译是根据汉人的语言发音习惯来的，不能由此做文章，来诬蔑佛教。他说："至教之深，宁在两字？得意忘言，庄周所领，以文害志，孟轲所讥，不原大理，唯字是求，宋人申束，岂复过此？"刘勰善引古代典故以自证，文字优美，有理有据，非《三破论》作者可比。此场争论后世称为"夷夏之争"。历经隋、唐、宋，至元代至元十八年(1281)，由于《老子化

① 见《中国佛教思想资料选编》第一卷，中华书局 1981 年版。

胡经》及其他道书被焚毁，方告结束。

二、儒、佛之争

面对佛教的传入，儒家也提出了不同的意见。僧祐在《弘明集后序》中将儒家对于佛教的批判归结为六点：其一是“经说迂诞，大而无征”；其二是“人死神灭，无有三世”；其三是“莫见真佛，无益治国”；其四是“无古法教，近出汉世”；其五是“教在戎方，化非华俗”；其六是“汉魏法微，晋代始胜”。而《弘明集》中的反驳儒家文章，往往都是处于守势，佛教徒不是批判儒家，而是认为儒、佛并不矛盾，用中国本土文化的事例证明佛教的合理性。

东晋时期，儒、佛争论的一个重要议题是礼制问题。晋成帝时期，庾冰执朝政，主张沙门见皇帝应该行跪拜礼，佛教徒坚决反对。僧徒是否礼拜父母和帝王，是对儒家伦理的严重考验，儒家坚持的是由家到国的礼仪观念，认为人伦关系无所逃于天地之间，佛家要求超越世俗，保留印度文化的特质。经过反复辩论，佛教徒取得胜利。东晋僧人慧远作《沙门不敬王者论》，辩诘佛教教规与封建名教的关系。他认为，沙门不敬王者与名教并不冲突。在慧远看来，在俗与出家是不同的，服章、礼法自然应该不同。俗人“在家奉法，则是顺化之民；情未变俗，迹同方内，故有天属之爱，奉主之礼”，当然应该遵从名教，尊亲敬主。出家的僧人已是“方外之宾”，“其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患，知生生由于禀化，不顺化以求宗。”（《沙门不敬王者论》）他们当然不应该对君主等行跪拜之礼。最后，慧远的结论是：“佛教能内乖天属之重，而不违其孝；外阙奉主之恭，而不失其敬。……道洽六亲，泽流天下，虽不处王侯之位，固以协契皇极，大庇生民矣。”（《答桓玄书》）佛教与儒家对于国家的教化作用也是一致的。他说：“释迦之与尧孔，发致不殊，断可知矣。是故自乖而求其合，则知理会之必同；自合而求其乖，则悟体极之多方。”（《沙门不敬王者论》）

三、三教的交流

在互相批判的同时，佛道两教也在相互学习。三国时期，由于玄学盛行，一些佛教僧侣试图用《般若经》教义迎合玄学，同时也用玄学来讲解《般若经》。甚至有的佛教僧侣还依据《老子》、《周易》作为自己辩论的依据。如翻译《法句经》时引起文、质两派争论，质派即以《老子》、《周易》为据进行辩论。有的佛教徒甚至把“儒典之格言”与“释教之明训”等量齐观。可见当时的佛教仍在依附儒家和道家以及道教讲经弘法。东晋僧人支道林，佛道兼通，不仅能讲佛经，还注解《庄子·逍遥游》，作《逍遥论》，成为玄学大家。僧人慧远深通玄学，精通儒学，尤其擅长《三礼》和《毛诗》。慧远主张“内外之道，可合而明”。

早期佛教与儒道的关系，总体上说，儒家对于佛教排斥多而调和少，佛教

对于儒家，调和多而排斥少，佛教和道教互相排斥较多，文辞争斗也比较热闹，但道教对佛教也多有借鉴，道教的戒律礼仪体系基本上是模仿佛教而建立。

第二节　六家七宗与道安

大乘佛教分为空有二宗。空宗是主张缘起性空之宗派，大乘之般若思想即其代表，以宣扬中道之空观为主。大乘之有宗则以万法唯识为根本，唯识宗即其代表。印度龙树、提婆之教系，主张诸法皆空，中国之三论宗即承续此主张。印度无著、世亲之教系，则主张境空识有，形成法相唯识宗。大乘佛教传入中国，最先流行的是佛教的空宗思想。

两晋以后，大量的空宗典籍被翻译过来，这个翻译过程可以分作三期：第一期是从支娄迦谶到鸠摩罗什以前，翻译有《道行》、《明度》、《光赞》、《放光》等般若经。第二期是鸠摩罗什时代，翻译有《大品般若经》、《大智度论》、《中论》、《十二门论》等经论。第三期是玄奘时代，翻译有《大般若》等经。而般若性空义的研究，到道安法师时期才大为盛行。两晋时期，有支孝龙、康僧渊、竺法蕴、支遁、僧光、竺僧敷等，大都以讲习般若性空义为业。刘宋建康庄严寺的昙济将这一时期的佛学思想总结为六家七宗，即本无宗、本无异宗、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗。其中本无宗、本无异宗原为一宗，合之共有六家，分之则为七宗。

道安(312—385)被称为本无宗的代表人物，俗性卫，常山扶柳(今河北冀县)人。东晋时杰出的佛教学者。15岁以前，在家读书，对于儒家五经文义已经相当通达，后转习佛法。18岁出家，因为形貌黑丑，不为他的剃度师所重视，叫他在田地里工作，而他一点也没有怨色。几年之后，才向剃度师要佛经读，由于他有惊人的记忆力，使他的师父改变了态度，送他去受具足戒，还准许他出外参学。大约在他24岁的时候，在石赵的邺都(今河南省临漳县境)遇见了印度来华高僧佛图澄。佛图澄一见到他就非常赏识，他就师事佛图澄，常随左右。据《高僧传》卷五的记载，道安在佛图澄死后才离开邺都。在随侍的十三四年之间，他经常代替佛图澄讲说，并且解答了许多理论上的疑难问题，赢得"漆道人，惊四邻"的美誉。佛图澄死后，道安在河北、山西等地研习禅观之学和般若之学。公元364年以后，石赵王朝覆灭，道安离开北方，南下到襄阳，在这里住了15年。此后，苻坚南下，他被劫入关中。这个时期，他仍然继续研习和讲述般若诸经。

道安对佛经的翻译和经录工作非常重视。他命昙摩蜱和佛护翻译了《摩诃钵罗若波罗蜜经钞》。道安在《钞》的序文中，对翻译工作提出了著名的"五失本，三不易"的观点，认为翻译梵经，有五种失原本之义并三种之不容易者。

他说："译胡为秦，有五失本也：一者，胡语尽倒而使从秦，一失本也。二者，胡经尚质，秦人好文，传可众心，非文不合，斯二失本也。三者，胡经委悉，至于叹咏，叮咛反覆，或三或四，不嫌其烦，而今裁斥，三失本也。四者，胡有义说，正似乱辞，寻说向语，文无以异，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，将更傍及，反腾前辞，已乃后说，而悉除此，五失本也。然般若经三达之心，覆面所演，圣必因时，时俗有易，而删雅古，以适今时，一不易也。愚智天隔，圣人叵阶，乃欲以千岁之上微言，传使合百王之下末俗，二不易也。阿难出经，去佛未远，尊者大迦叶令五百六通迭察迭书，今离千年而以近意量裁，彼阿罗汉乃兢兢若此，此生死人而平平若此，岂将不知法者勇乎，斯三不易也。涉兹五失经、三不易，译胡为秦，讵可不慎乎？"翻译是一项很艰难的工作，道安的观点非常值得深思。其弟子僧睿在《大品经序》中说："执笔之际，三惟亡师五失三不易之诲，则忧惧交怀，惕焉若厉。"

道安的哲学思想主要是"本无论"。根据《名僧传抄〈昙济传〉》和陈国小招提寺慧达所撰的《肇论疏》的记载，道安曾说："如来兴世，以本无弘教，故方等深经皆备明五阴本无，本无之论由来尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群像禀形。形虽资化，权化之本，则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元化之先，空为众形之始，故称本无。非谓虚豁之中，能生万有也。夫人之所滞，滞在末有。苟宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也。"道安认为世界于空、无等自然状态经由元气变化而成，故称本无，而不可称万有可自空、无中产生。道安的本无思想，只是把无看作无形无象的状态，并非把无看作完全的空无。道安并不否认外物存在的观点，道安的"本无论"也不是专论宇宙观，主要还是佛教的修行法。他在《大十二门经序》中说："夫淫息存乎解色，不系防闲也，有绝存乎解形，不系念空也。色解则冶容不能缚，形解则无色不能滞。不缚者，虽天魔玉颜，窈窕艳姿，莫足倾之，之谓固也。不滞者，虽游空无识，泊然永寿，莫足碍之，之谓真也。何者？执古以御有，心妙以了色，虽群居犹刍灵，泥洹犹如幻，岂多制形而重无色哉！"显然，他认为要打内心里从色、受、想、行、识中得到解脱。道安还指出戒、定、慧"斯三者，至道之由户，泥洹之关要也"。（《比丘大戒序》）他不是要求人心以念空去止息欲望，而是要通过戒定慧的修持，使人在五蕴之中体察世事的虚幻，从内心里得到解脱。

道安还认为，研究般若经典不能单用"考文、察句"的方法，而要披开繁复的文句体会它的精神实质。有了这样的体会，才不至于把虚豁的真如或本无当作能生万有的第一因，也才能把第一义谛与世俗谛不一不异、不即不离的义理表现在行动上。佛教的精义来源于智慧的体悟，而不是咬文嚼字的逻辑推演。

第三节　慧　　远

慧远(334—416)是东晋著名僧人,雁门楼烦(今山西崞县东部)人,俗姓贾。幼随舅父游学,综博六经,尤善老庄之学,成年后从道安出家。24岁时登坛说法,颇负盛名。东晋太元三年(378),慧远避战乱途经浔阳(今江西九江),住于庐山东林寺,影不出山,迹不入市。彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳等,均为当时名流、一时之秀,他们抛弃世俗的荣华,到庐山亲近慧远法师,因而有东林十八高贤的传说。

慧远对佛学的贡献有四个方面。第一,弘传毗昙学。毗昙学派,又称萨婆多宗、数论、数家。属于小乘二十部中之萨婆多部,亦为我国十三宗之一。晋太元十六年罽宾沙门僧伽提婆南游庐山,慧远迎请译《阿毗昙心论》、《三法度论》,并为两论作序,标举宗旨,推重提倡,遂为南方毗昙学之端绪。第二,弘扬中观学说。东晋隆安五年(401)龟兹沙门鸠摩罗什抵长安。大弘"三论",慧远乃致书通好,并询问大乘法义,往返多次,鸠摩罗什一一作答,现存18章,名曰《大乘义章》。鸠摩罗什翻译《大智度论》100卷。慧远以此论文繁义隐,不便初学,乃删繁就简,约为20卷;并为作序,以利初学。第三,弘扬西方净土。元兴元年(402),慧远与刘遗民、周续之、张秀硕等123人,于精舍无量寿佛像前建斋立誓,以来生生西方弥陀净土为期,提倡以观想为内容的念佛法门,后人以慧远为净土宗之始祖,以庐山东林寺为净土宗之祖庭。第四,弘传禅定法。此禅法是指小乘佛教中的禅定之法,并不是后来大行唐朝的大乘禅宗之佛法。两晋时期,江南缺乏修学禅定之法,慧远曾遣弟子往西域求禅经。义熙六至七年(410—411)佛陀跋陀罗从长安南来庐山。慧远请其译出《达磨多罗禅经》2卷,自此禅法得以流行江南各地。

在佛教理论上,慧远继承和发展了道安的思想,他的佛教哲学思想可以简述如下:

一、真如派生万物的法性论

对于佛性问题,慧远写了一篇《法性论》。原文已经佚失,《高僧传·慧远传》里只保存了残篇,他在《法性论》(残篇)中说:"至极以不变为性,得性以体极为宗。"鸠摩罗什见论而叹曰:"边国人未有经,便暗与理合,岂不妙哉!"在慧远看来,法身佛的常在不变之性为佛性,修行的目的就是体认佛性达到解脱。佛性是至极不变的、独立自存的。它如何产生千变万化的世界呢?它"无所从生,靡所不生;于诸所生,而无不生"。就是说,它像它自己,没有什么东西生它,它却能生一切法,即一切精神与物质现象。因此,佛性也叫"真如",由"真

如”生万物，“真如”也不离于万物。这就是“色不离如，如不离色；色不离如，色则是如，如不离色，如则是色”。（《达摩多罗禅经序》）

对于精神与万物的关系，慧远也有论述。一方面，他认为：“神也者……感物而非物，故物化而不灭。”（《沙门不敬王者论》）就是说神能感应外物而本身不同于外物，所以物虽化而神不灭。慧远根据佛学的基本原理，提出人们的爱欲来源于事物的界限，如果消除一切差别，爱欲也随之消失，人间的苦恼、麻烦也就不存在了。他说：“形结则彼我有封，情滞则善恶有主。有封于彼我，则私其身而身不忘；有主于善恶，则恋其生而生不绝。于是甘寝大梦，昏于所迷，抱疑长夜，所疑惟著。”就是说，有了形体，就有了彼我界限；情感凝滞于外物，才有了善恶报应的主体。由于事物有了界限，人们以其身为己有而不忘，于是就有了善恶、贪生等欲念，迷于这些东西，人间自然苦恼丛生了。

二、神不灭论

慧远从“至极以不变为性”论点出发，进一步发挥了神不灭的理论。他说：“神也者，圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。”（《沙门不敬王者论》）意思是说，神（精神、灵魂）能感应发生一切事物和变化，但神本身是“无生”的、不变的，因而神也是“不灭”的、“不穷”的。他这个所谓不生不灭的神，也就是他为轮回、受报，以至成佛所寻找出来的主体。慧远举薪火以喻形神，他说：“火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以谓神情俱丧，犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳！”（《沙门不敬王者论》）慧远认为，人的形体与精神的关系，犹如木材与火的关系一样，具体的木头可以因燃烧而消失，但火却能从一块木头传到另一块木头。

作为一个佛教徒，慧远深信神不灭论，以此不灭神作为生死轮回和超越轮回达到涅槃的主体，也成为净土宗念佛往生西方的理论基础。

三、轮回说

轮回是佛教里面的基本概念。谓众生由惑业之因（无明、贪、爱）而招感三界、六道之生死轮转，恰如车轮之回转，永无止尽，故称轮回。在慧远看来，因果报应是人们无法摆脱的宇宙自然规律。他说：“恶积而天殃自至，罪成则地狱斯罚。此乃必然之数，无所容疑矣。”（《明报应论》）人们为什么摆脱不了因果报应呢？慧远根据佛教理论提出，这是由于人们陷于“无明、贪、爱”的结果。他认为，无明为惑网之渊，贪爱为众累之府。人类的痛苦是人们情感自作自受的，一个人的遭遇没有外来的主宰者，完全由于自身的情感招来的。因此他

说："本以情感而应自业，岂有幽司？"从而得出了"因情自报，乘感生应"(《明报应论》)的结论。慧远还对报应的时间性作了论述，他说："应有迟速，故报有先后。""业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。"(《三报论》)当时受报的叫做现报，来生受报的叫做生报，多生以后受报的叫做后报。他指出，不去掉无明、贪爱等世俗感情，就永远摆脱不了现实世界的苦恼。在慧远看来，只有以真如佛性的智慧明白空与色不二，不牵挂现实世界里的苦难与名利，才能不为世俗感情所牵累，才能超脱轮回。

第四节　僧　　肇

僧肇(384—414)，东晋时著名的佛教学者，京兆(今陕西长安市)人。少年以佣书为业，遂得历观经籍，亦爱好老、庄。他读《道德经》以后，认为还未尽善尽美，后来看到旧译《维摩经》，披寻玩味，始知所归，因而出家。不久即以"善解方等、兼通三藏"知名。鸠摩罗什于晋隆安二年(398)到姑臧(今甘肃武威县)，他跋山涉水前往从学，为鸠摩罗什最早的弟子，被称为"法中龙象"。鸠摩罗什于姚秦弘始三年(401)至长安，僧肇随行。既而秦主姚兴请鸠摩罗什入西明阁及逍遥园翻译佛典，他和僧睿等相助审定，列席译场。弘始六年，《大品般若经》译出后，僧肇著《般若无知论》，凡二千余言，鸠摩罗什大加赞赏："吾解不谢子，辞当相挹。"其时他才二十三岁。鸠摩罗什又译出《百论》，他又作了一篇序文，阐明百论的要旨。弘始八年，《维摩经》译出后，僧肇又记录鸠摩罗什的口义作为经的注解，并作序。约在弘始十年夏末，道生从关中回庐山，以《般若无知论》示隐士刘遗民，遗民大加赞叹，以此书呈送慧远，慧远也赞叹为"未尝有"。僧肇后来又著《不真空论》、《物不迁论》等。弘始十五年，佛陀耶舍译出《长阿含经》，他也列席译场，并作序。他在鸠摩罗什门下十余年，被称为什门"四圣"或"十哲"之一，被鸠摩罗什称为"秦人解空第一"。罗什卒后，他"追悼永往，翘思弥厉"；更博采众经，著《涅槃无名论》。弘始十六年僧肇去世，年仅三十一岁。

僧肇的佛学思想是从真谛俗谛相即来解释实相，阐明了体用、动静、有无等问题，主张体用一如，非有非无，即静即动，不仅批判总结了我国佛教般若空宗的各派理论，也间接批判了魏晋玄学的各个流派，把大乘般若学和三论(即龙树的《中论》、《十二门论》、提婆的《百论》)的中道思想大大向前发展了，独创了富有中国特色的佛教哲学体系，成为中国佛教史上有划时代贡献的学者。

一、体用一如、立处即真

僧肇认为，本体与现象是既有区别又有联系的，二者是相即的。人们不应

脱离虚假不真的现象世界去另立一个虚无本体。他说："用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名，更无无用之寂而主于用也。"(《般若无知论》)他在这里说的寂即是本体。在僧肇看来，体用相即，体即是用，用即是体。他认为，空与有、寂与用都是不二的，不应另立一个虚无的本体，然后再说万物是虚假的。他说："万物之自虚，岂待宰制以求通哉？""万物之自虚，不假虚而虚物也。"(《不真空论》)。僧肇认为，从真谛俗谛相统一的观点看，"言真未尝有，言伪未尝无。二言未始一，二理未始殊"。(《不真空论》)就是说，说它是真，却未尝实有，说它是假，却未尝空无。两种说法虽然不同，它们的道理并没有差别。

为了说明本体与现象的关系，僧肇提出"立处即真"的命题。他说："不动真际为诸法立处，非离真而立处，立处即真也。"(《不真空论》)就是说，不变的本体是宇宙万法的得以成立的依据，不是离开不变的本体另有所谓依据，本体与诸法一体不二。

二、《物不迁论》的动静不异观

《物不迁论》中更从即动即静来论证体用一如的道理。论文首先引用《放光般若经》所说"法无去来、无动转者"而解释说并非舍动而另求静，而是求静于动，虽静而不离动。由动静的未始不同，而知宇宙万法的不迁徙变易。

僧肇说："夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然。"(《物不迁论》)他宣称自己的看法与事物变动的观点完全相反，认为事物没有生灭，没有变化。变与不变本来没有区别，只有糊涂的人才将它们强行区分。僧肇指出：所谓不变，不是离开变化去求不变，而是要在变动中去认识不变。因为必须在变动中认识不变，所以说事物虽然在变动着，实际上却是不变的。由于不能在变动之外去追求不变，虽然说事物是不变的，却又不脱离变动。僧肇告诉人们：他不是反对"迁"变之说，只是认为"动静未始异"，动静相即，让人们"求静于诸动"、"不释动以求静"。他认为一般人所谓动，是因为从前的事物已经迁徙而去，而不静止，所以说动而非静。但从前的事物即停在从前，并不来到现在。所以论中说静而非动。如此今昔的事物不相往来，"若动而静，似去而留"；"言常而不住，称去而不迁"；从而"如来功流万世而常存，道通百劫而弥固"。意思就是说，法身本体，无去无来，所以常恒不变。盖绝对的本体不可与相对的动静等现象截然划分，即动即静，也正是在辨明即体即用的道理。

三、般若无知而又无所不知

般若，是梵语音译，印度佛教专用名词，它的含义有两方面：从其客观上来说是净空，从其主观上说是大智，即能洞照性空之理的智慧。僧肇又称其为

"圣智"。《般若无知论》说："般若无所知、无所见"，因为有所知就有所不知，因为圣心无知，所以无所不知，不知之知才叫作一切知。所以圣人虚其心而实其照，"虚不失照，照不失虚"；"用即寂，寂即用"；这也是说明体用一如、动静相即，与缘生实相、立处皆真的理论一贯，而贯串了他的中道思想。

对于般若的特点，僧肇说："圣智幽微，深隐难测。无相无名，乃非言象之所得。"(《般若无知论》)这就是说，圣智深幽玄奥，常情难以测度，它既无形相，又非概念，完全不是人们言语所能理解和把握的。不过，僧肇认为：般若有洞照一切的直观，般若的特点就是："实而不有，虚而不无，存而不可论"。就是说，它真实而非实有，虚寂而非空无，存在着而又无法论述。既然说般若能洞照一切，为什么又是无知呢？僧肇认为，般若无知，是由于万物无相。僧肇说："万法虽实，然非照不得。……内虽照而无知，外虽实而无相，内外寂然，相与俱无。"(《般若无知论》)僧肇认为，一切世间万象若没有般若去洞照就不能得到本质。般若是洞照诸法实相的能力，却没有知见。僧肇认为，圣人抛却了世俗知见的羁绊，就可以由无知达到无所不知的境地。

第五节　竺　道　生

竺道生(355—434)，晋宋间的高僧。本姓魏，钜鹿(今河北省钜鹿县)人，寓居彭城(今江苏省徐州市)。幼年出家，15岁便登讲座。中年游学，广搜异闻，与慧远等在庐山共同研习说一切有部的毗昙学说。后闻鸠摩罗什在长安译经讲学，于是和慧睿、慧严、慧观同往受业。后秦主姚兴在逍遥园接见了他，叫他和鸠摩罗什的弟子道融论难。往复问答，所说无不中肯。关中僧众都佩服他的英秀。鸠摩罗什门下有四圣、十哲之称，道生都与其列。道生从罗什游学多年，于龙树和僧伽提婆之旨深达玄奥。在法显等人译出《大般泥洹经》六卷，昙无谶译出《大般涅磐经》四十卷后，大乘涅槃佛性学说传入中国内地，道生很快成为这一学说的信奉者和传播者。在六卷本《泥洹经》译出后，道生"剖析经理，洞入幽微，乃说一阐提人皆得成佛"。(《高僧传》本传)由于昙无谶译出的《大般涅槃经》四十卷还没有传到建康。当时僧人中的守旧派斥责道生关于"一阐提人"(善根断尽之人)可以成佛的观点是"邪说"，按佛教戒律应驱逐出僧团。道生立誓说："若我所说反于经义者，请示现身即表厉疾；若与宝相不相违背者，愿舍寿(即死亡)之时据师子座！"道生遂隐居于虎丘山，传说他曾聚石为徒，讲《涅槃经》，说到一阐提有佛性，群石皆为点头。后来，北本《涅槃经》传到建康，经内果然有一阐提皆有佛性的说法。道生此后即回建康，又至庐山宣讲《大般涅槃经》。公元434年十月在讲经结束时死于讲座(狮子座)之上。涅槃学从此在中国盛行流传。道生的主要著作有：《维摩经义疏》、《妙法莲华

经疏》二卷、《泥洹经义疏》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《涅槃三十六问》、《释八住初心欲取泥洹义》、《辩佛性义》、《答王卫军书》等。

竺道生的佛教哲学思想主要在于他提出佛性本有说和顿悟成佛说，前者论证佛性是达到觉悟解脱的内在心性依据，后者说明顿悟达到觉悟解脱的方式。

一、一切众生皆有佛性

道生提出一切众生皆有佛性，但为烦恼所覆，受生三界；进而说一阐提也是众生，当然也有佛性。据《名僧传》所载，道生说："禀气二仪者，皆是涅槃正因。三界受生，盖唯惑果。阐提是含生之类，何得独无佛性？盖此经度未尽耳。"关于佛性的解释，道生著有《佛性当有论》，其文已佚。

竺道生所说的佛性大致有如下几种含义：一是"法为佛性"。他说："夫体法者，冥合自然，一切诸佛，莫不皆然。所以法为佛性也。"(《涅槃经集解》卷五十四)道生认为，"法"是成佛的原因，所以是佛性。成佛即在于"体法"、"冥合自然"。二是"佛性即我"。他说："佛法中我，即是佛性，是则二十五有(泛指三界众生及所居之境)，应有真我，而交不见，犹似无我，教理未显……"在佛教中的"我"，是指法性之真我(法我)。《涅槃经》认为佛性之我为真实的，生死之我是虚幻的。道生认为，人所秉有的"自然之性"来源于诸佛法身，因此佛性即我。三是佛性真实无伪，常存不灭，清净无垢，永远不会间断。他说："性本是真，举体无伪。"即使生命死了，也无损佛性，永远在六道中轮回不息，直至成佛。

二、顿悟说

竺道生的顿悟说的理论依据是鸠摩罗什所翻译的《十住经》。此《十住经》实际上就是《华严经·十地品》，后来尸罗达磨将其翻译为《十地经》。根据《华严经》所说，大乘菩萨修行阶次有四十一个等级，渐次臻于佛果之阶位有：十住、十行、十回向、十地，再加上等觉共计四十一位。有关菩萨修行之阶次，诸经论所说不一，唯识派亦采取《华严》四十一位之说。《菩萨璎珞本业经》在"十住"前加上了"十信"，在"等觉"后加上"妙觉"，形成五十二位，历来被视为最周全的修行等级。

鸠摩罗什翻译的《十住经》的十住，并不是流行于后世的实叉难陀所译《华严经》的"十住"，相当于《华严经》的十地。《华严经》四十一位列表如下。

四十一位：
- 十　住：发心住、治地住、修行住、生贵住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌顶住
- 十　行：欢喜行、饶益行、无违逆行、无屈挠行、无痴乱行、善现行、无著行、难得行、善法行、真实行
- 十回向：救护众生离众生相回向、不坏回向、等一切诸佛回向、至一切处回向、无尽功德藏回向、入一切平等善根回向、等随顺一切众生回向、真如相回向、无缚无著解脱回向、入法界无量回向
- 十　地：欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地
- 等　觉

道生的顿悟是建立在渐修的基础上的，认为渐修是达到顿悟的必要准备。他说："悟不自生，必借信渐。"（慧达《肇论疏》引道生语）认为通过读经、修行坚定佛教信仰，抑制贪欲，才能进入顿悟。在竺道生看来，顿悟就是一次性地全部领悟诸法实相，使觉悟的内容与理相融无间，做到悟理与体证不相分离。竺道生依据《十住经》，认为十住（并非四十一位中的"十住"，而是四十一位中的"十地"）以前只是渐修，不能有所觉悟，到十地之后，才能体会"明理不可分，悟语照极，以不二之悟，符不分之理，理智忘释，谓之顿悟"（《肇论疏》引道生语）的境界，由此顿悟而成佛位。

竺道生的顿悟说与后期禅宗的顿悟说有根本的不同。《坛经》云"前念迷即凡夫，后念悟即佛"，一悟即可以从凡夫迈向佛位。道生强调顿悟之前有严格的修行阶位，只有十地菩萨才可以顿悟成佛，后世将道生顿悟说与禅宗顿悟说联系起来，实在是一个误解。

一般说来，顿悟为见诸法实相，并非圆满佛果，唯识宗称为见道位。悟后仍有烦恼需要除灭，唯识宗认为需要经修道位到究竟位，才可以成圆满佛果。由此看道生的顿悟说，也并非完美无缺。

思考题

1. 试谈慧远的佛教哲学思想。
2. 试谈僧肇的佛教哲学思想。
3. 试谈道生顿悟说的理论依据及具体内容。

第七章　汉魏南北朝时期的道教

远古时代的先民认为万物有灵，产生了对自然、图腾、灵魂、祖先的崇拜，他们认为人死后灵魂不灭，因而又产生了对鬼神的崇拜。至殷商时代，史前时期的自然崇拜已发展到信仰上帝和天命，初步形成了以上帝为中心的天神系统，遇事便由巫祝通过卜筮以向上帝请求答案；原始的鬼神崇拜已发展到以血缘为基础，与宗法关系相结合的祖先崇拜，定期举行祭祖活动。周代鬼神崇拜进一步发展，形成天神、人鬼、地祇三个系统。并把崇拜祖宗神灵与祭祀天地并列，称为敬天尊祖，形成了万物本乎天，人本乎祖的观念。春秋战国时期，中国历史上出现了百家争鸣的人文思想勃兴时期。先秦儒家重视祭祀，对民间鬼神敬而远之，他们更加强调仁与礼，墨家相信有鬼神但更重人力，道家认为"道"在上帝之先。战国时期，燕齐一带开始有方士，他们是从事巫祝术数、炼丹求长生仙术的专职人员。战国末年，齐国人邹衍创立"五德终始"学说。于是方士、巫师采用此说，使方术带上学说的色彩。彼时形成了神仙家，把仙术、神术和五德终始学说融为一体。到了秦代、汉代，帝王求长生不死之药，神仙家更加兴盛。

道教就是在这样的背景下成长起来的。道教作为正式的宗教团体，始于东汉末年的"太平道"和"五斗米道"。汉末，巨鹿（今河北平乡县）的张角创立"太平道"，其基本思想来源于《太平经》。张角自称大贤良师，按照《太平经》传授弟子，手持九节杖，以符水、咒术为人治病，教人叩头思过之法。在十余年间，教徒发展到数十万，形成了声势浩大的宗教团体，张角依此力量，发动黄巾起义，后被镇压，太平道也被禁止。

东汉顺帝汉安元年（142），张陵（又称"张道陵"）在川陕一带创立"五斗米道"。其徒属有祭酒、鬼吏等名称，祭酒负责传授老子《道德经》以及管理宗教社会事务，鬼吏主为病人祝祷。他们用法术给人治病，每位入会的人要缴纳五斗米，所以世称五斗米道。张陵的五斗米道发展很快，成员达数十万。张陵的儿子张衡、孙子张鲁先后承袭其道，并在汉中地区建立了政教合一政权。建安二十年（215），曹操北攻汉中，斩杀五斗米道教主张鲁之弟张卫，汉中将要陷落，张鲁表示归服朝廷。后来，张鲁被拜为镇南将军，封阆中侯，其家族被迁至江西龙虎山一代，五斗米道由此流传入江南，教名也转称"天师道"。

太平道和天师道为道教的最初形态，在魏晋南北朝时期多有发展。道教

信仰的核心是“道”，它是天地万物的本源、万神的帝君、太上老君的化身。它崇拜的最高尊神是由“道”人格化的“三清（太清、上清、玉清）”尊神，修炼的具体方法有服饵、导引、胎息、内丹、外丹、符箓、房中、辟谷等。宗教仪式有斋醮、祈祷、诵经、礼忏等。道教认为，“道”可修而得，一切众生皆可修道成仙，长生不死。道教思想源于远古民俗，并根据先秦道家、阴阳家的哲学思想，利用战国、西汉以来的神仙方术，并吸收儒家的名教纲常和佛教的轮回之说，经过长期的融合演变而形成和发展起来的一种本土宗教。道教的复杂历史渊源，使之保存有部分先秦礼乐制度。道教中的斋醮法事、多神崇拜与古人鬼神祭祀礼仪和礼制有密切的关系。

道教为中国文化贡献了丰富的思想资源。在哲学上继承和发展了道家学说，道家思想在隋唐以后依托道教得以广泛流传；道教积极探索道体与性体的根本特征、万物的有无动静、个体的生死祸福、社会的常变兴衰等问题，在生命的延展、自然的改造、历史的变革等多方面作出了重要贡献。特别是在理论上和实践上，对中国古代的自然科学与技术科学的发展，贡献甚伟。“天下太平”的理想也是出自道教的。道教在音乐、建筑、绘画等方面也成就辉煌。道藏为中国文化保存了丰富的历史史料，特别是民间和非主流的历史史料。道教虽然被指责为“杂而多端”，但是这恰好反映了道教的兼容并包。道教的丰富内涵是中华文明的宝贵财富。

第一节　早期道教

汉代的道教理论著作主要有《太平经》、《道德经河上公章句》、《老子想尔注》。这些著作集中反映了汉代道教哲学的发展水平。此外还有汉末魏伯阳的《周易参同契》，此书将丹法引入易象、节候和黄老学说，论述成丹原理和火候进退，以十二辟填代表一年十二月或一日十二时，说明炼丹火候的阴阳变化。用乾坤二填描述体内阴阳二气的存在和周行变化的时空范围。又以坎离二卦代表修炼所用的精、气、神。再用除乾坤坎离之外的六十卦、十二消息卦、纳甲六卦来描述体内真气运行的精微变化。

一、《太平经》

《太平经》是代表中国道教初期的经典。据范晔《后汉书·襄楷传》记载，顺帝琅邪人宫崇到宫门献上他的老师于吉所作为神书《太平清领书》，即《太平经》。此经分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部17卷，全书共170卷，现仅存57卷。太平经的基本内容，《后汉书》里说它专以奉天地、顺五行为本。范晔说：“其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语。”其主要哲学思想概括

如下：

第一，万物始于元气。《太平经》认为天地万物是由元气组成的，元气是原初的极细微的物质。《太平经》卷六十七说："夫物始于元气"。由元气而后生天、生地、生人、生万物。《太平经·钞戊部》说："元气怳惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。"对于神和气的关系，《太平经》提出了精神和气共存不可分的观点。《太平经》卷四十二说："人有气则有神，有神则有气，神去则气绝，气亡则神去。故无神亦死，无气亦死。"

第二，阴阳相合相生。《太平经》继承了《易传》和《老子》的辩证思想，认为宇宙万物的生成和变化是由于阴阳两种精气、势力、能量的对立与统一。《太平经》卷一百十九说："夫生者皆反其本，阴阳相与合乃能生。"《太平经》卷一百十七说："天地之生凡物也，两为一合。今是上天与是下地为合。……天虽上行无极，亦自有阴阳，两两为合。……地亦自行何极，亦自有阴阳，两两为合。"所谓"合"，是指互相联结互相依存而言。阴阳对立双方的互相联结或互相依存的。但在一定条件下又是会向其相反的方面转化。《太平经》卷一百十八说："阴极反生阳。"阴变为阳，或阳变为阴，这就是转化。所以能够转到自己相反的一面去，是需要一定的条件的。经中所说的"极"，就是指达到了转化的条件。

第三，社会平等。在社会思想方面，《太平经》提出了许多社会平等的思想。《太平经》说："天生人，幸使其人人自有筋力，可以衣食者。"书中认为，人生于天地间，皆有平等的权利。《太平经钞》说："或多智反欺不足者，或力强反欺弱者，或后生反欺老者，皆为逆。"因为"智者当苞养愚者，反欺之，一逆也。力强当养力弱者，反欺之，二逆也。后生者当养老者，反欺之，三逆也"。社会中的强者理当帮助弱小，若恃强凌弱，那就天理不容。《太平经》认为，即使那些人"积道无极，不肯教人开蒙求生"和"积德无极，不肯力教人守德养性为谨"，他们的罪也是不能免除的。

在《太平经》的另一些篇章里，还表现出男女平等的思想。《太平经》认为男人继承天统，女人继承地统，现今杀伤女子，就是"断绝地统"、"灭人类"（《太平经经卷三十五》），因而提出严重的儆诫。对于古代社会残杀女婴的现象提出了批判，反对用各种残忍手段杀伤压迫女子。

第四，生而知之与学而知之并存。《太平经》卷八十八说："夫人天性自知之，其上也；不能自知之，力问，亦其次也。"承认有生而知之的状况，但是书中更为强调学而知之。《太平经》卷六十七说："此诸贤异士，本皆无知，但由力学而致也。"因而肯定说："学辄日贤，耕辄有收"（经卷四十九第十页）。此论述与《论语》有明显的相似性，由此可见，其认识论明显受到孔子和儒家的影响。

太平经书卷帙繁巨，不是一时一人所作，它的内容杂糅、思想丰富。有许多思想需要我们进一步挖掘。

二、《道德经河上公章句》及《老子想尔注》

《道德经河上公章句》，又名《老子河上公注》，是东汉黄老学者所作的一部注解《老子》的著作，托名"河上公"所作，是汉代崇黄老和修仙道思潮融会与演变的历史产物。书中利用注解《老子》的方式，提出自然长生之道，强调治理国家和修养身心都要清静无为。《河上公注》继承了先秦道家的养生论，以顺乎自然、依乎大道为旨趣，以清静无为、抱一寡欲为途径，偏重崇真、尚善的精神养育，又在此基础上进行创造性诠释，融养生与仙术于一体，将精神魂魄与感官内脏连为一起，通过守道、体道、养神、保气、安静、无为，来实现精、气、神的统一，从而形成包括长生延年、安神益寿的目的。《河上公注》具有浓厚的宗教色彩，是《老子》由道家学说向道教教义演变的过渡性著作。

《老子想尔注》全名《老君道德经想尔训》，共两卷。相传作者为东汉张陵，也有人认为本书可能是张陵开其端，其孙张鲁最终完成并托称其祖所作。张陵、张鲁在汉中传播五斗米道，以《老子》为教化徒众的主要内容，《想尔注》当是五斗米道祭酒讲解《道德经》的教材，是研究早期道教史及道教思想史的重要文献。该书早佚。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均未著录。清末敦煌莫高窟所发现的六朝写本《老子道经想尔注》残卷，使其重现于世。其主要思想如下。

第一，道与太上老君的关系。《老子想尔注》以道为最高本体。要求人们信行"真道"，认为"道至尊，微而隐，无状貌形像"。道是至高无上的，神秘的，具有人格意志。《老子想尔注》把道解释为"一"，"一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名"。太上老君由无形无象的道聚形而成，太上老君和至尊之道合二为一，被尊为最高之神。

第二，以道为根本的伦理观。《老子想尔注》还以道为根本建立自己的伦理观。书中认为，道能够"设生以赏善，设死以威恶"，如果人们按道的训诫去做，就可以"积善成功，积精成神，神成仙寿"。它将儒家的伦理价值观和道教的修仙相结合，对后世道教有深远的影响。

第三，清静守一的精神观。《想尔注》特别强调"守一"，从精、气、神去讲修炼长生之道。它指出：精结为神，修道者欲令神不死，就应该"结精自守"，以清静为本；又说精是"道之别气"。《想尔注》说：道散形为气，道气常上下，经营天地内外；其所以不见，乃清微之故，人若奉行道诫，则"微气归之"。这样就可以长生久视，可见神仙长生之道是《想尔注》所追求的终极目的。

第二节　魏晋南北朝时期的道教

在魏晋南北朝时期，道教有了较大的发展，出现了独立的道教组织，道教组织已经与政权组织分离。这一时期的道教有两次重大改革，一次是北魏时寇谦之对天师道进行了改造，一次是刘宋时陆修静充实官方道教的内容。在魏晋南北朝之后，道士多居宫、观、馆率众传道。著名道观有南朝刘宋时修建的崇虚馆、齐代的兴世馆、梁代的朱阳馆，后魏太武帝为寇谦之建五层重坛道场，供养道士一百二十人，北周有通道观、玄都观。以著名的宫观、道经或道教圣地而命名的道教教派甚多，他们聚众讲经传徒，世代相传。例如楼观派、灵宝派、上清派、茅山派等。道教徒的成分也复杂化，既有下层劳动人民，也有大量的统治者。道教长生不死、修道成仙的理论进一步系统化、理论化。这一时期的道教代表人物有葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等人。

道教在这个时期开始兼融儒家、佛教思想。晋代道教学者葛洪认为儒道本来"殊途同归"(《抱朴子外篇·逸民》卷二)，二者既可以互相补充，又可以互相调和。因此，他主张儒道"兼而修之"，要求"以六经训俗士，以方术授知音，欲少留则且止而佐时，欲升腾则凌霄而轻举"，力图把道教长生成仙的幻想与儒家的纲常名教结合起来。在魏晋南北朝时期，寇谦之与陆修静都把一些佛教科仪引入了道教。同时，佛学理论也融入了道教之中。例如，成书于西晋末至南北朝宋齐时期的道教经典《太上洞渊神咒经》将佛教大乘般若学的基本观点，以及佛教的生死轮回和来生学说引入道教。南朝梁代著名道士陶弘景更是主张儒、释、道合流，认为"百法纷凑，无越三教之境"。道教对于儒佛思想的吸收，有力地推动了道教的发展。

一、葛洪

葛洪(约283—363)，生于西晋末年，字稚川，自号抱朴子，丹阳句容(今江苏省句容县)人。葛洪的道教思想主要是炼丹成仙，属道教中的丹鼎派。他著有《抱朴子》内外篇、《神仙传》、《隐逸传》以及其他医药炼丹之书多种。其代表作《抱朴子》分内篇20篇，外篇50篇。他在《自叙》中说："其内篇言神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪祛祸之事，属道家(指道教)。其外篇言人间得失，世事臧否，属儒家。"可见，《抱朴子》是把道教的神仙思想和儒家的礼法思想结合起来了。葛洪的道教哲学有以下内容：

第一，以"玄"、"道"为核心的本体论。葛洪道教理论体系的最高概念是"玄"，"玄"也叫做"元"、"道"和"一"。很明显，这些词汇都来自《老子》。葛洪认为，"玄"即是"玄道"或"道"，它是天地万物总根源。他说："玄者，自然之始

祖，而万殊之大宗也。”(《畅玄篇》)万事万物(万殊)都是由玄产生的。而玄的性质和作用，在他看来，是深远高旷，无所不在，包罗万象，无所不有，行云施雨，无所不为，无所不能。“乾以之高，坤以之卑，云以之行，雨以之施，胞胎元一，范铸两仪，吐纳大始，鼓冶亿类。……增之不溢，挹之不匮，与之不荣，夺之不瘁。”(《畅玄篇》)“道者涵乾括坤，其本无名。……为声之声，为响之响，为形之形，为影之影。方者得之而静，员者得之而动，降者得之而俯，升者得之以仰。”(《道意篇》)一切都从玄和道产生，万事万物从“玄”和“道”得到其精神性和规定性。

“玄”或“道”无形无象，其高可“冠盖九霄”，其旷可“茂罩乎八隅”，“眇昧乎其深也，故称微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉”。从“无”这个方面说，它比影子和回音还要虚无；从“有”这个方面说，它比存在着的万物都实在。“论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物犹为无焉”。因为它无名无形，没有任何的规定性，当然是最空虚的，是绝对的“无”，但作为产生天地万物的总根源，它又是最实在的存在。在葛洪看来，“玄”虽具有天地万物之本体的形式，却更具有产生天地万物的精神性实体的特色。这样，“玄”或“道”、“玄道”似乎具有了造物主的地位，只要人能与这种神秘的超自然的力量结合，有限的个体的人即可超出有限、超出个体而具有神秘的无限超自然力。葛洪认为，玄是世界的本体，是宇宙万物生成运动的根源。在关注“玄”、“道”的同时，葛洪还对“气”赋予了一定的本体意义。他说：“夫人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不需气以生矣。”(《至理篇》)

葛洪认为，“玄”、“道”、“一”是最高的宇宙本体，这种本体也存在于人的生命中。人如果修炼“守一”，使自己与“元一”合而为一，那么“守一存真，乃能通神”，就能永生，精神就可以不离开肉体而永恒存在。葛洪也把修仙的人叫做冥思玄道，所谓“夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言也”(《畅玄篇》)。这个玄道，就是道教的思想体系的主核。这一核心思想来源于《老子》，但葛洪赋予了其炼丹成仙的神秘意义，为道教的哲学根据。

第二，“我命由我不由天”的变化观。葛洪认为：“天地之间，无外之大，其中殊奇，岂遽有限?”葛洪认为，天地之间的变化无穷无尽，任何一种可能性都不可轻易排除。他说：“夫存亡始终，诚是大体。其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钧末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理也。谓夏必长，而荠麦枯焉；谓冬必凋，而竹柏茂焉；谓始必终，而天地无穷焉，谓生必死，而龟鹤长存焉。盛阳宜暑，而夏天未必无凉日也；极阴宜寒，而严冬未必无暂温也。”(《抱朴子·论仙》)他认为，宇宙万事的变化是有规律的，但是并非千篇一律，总有许多例外。这一观点是为他的神仙理论作

支撑的，他证明万事万物变化中的例外，就是为了证明人之生死规律也有例外，人基本上都在生死循环之中，而不死成仙则是例外之事。

葛洪认为，人的有目的的活动可以改变万事万物变化的轨迹："泥壤易消者，而陶为之瓦，则于二仪齐其久焉。柞楢速朽者，而燔之以为碳，则可亿载而不败焉。"(《抱朴子·论仙》)泥土被人烧成陶器，木头被人烧成木炭，这都改变了事物的变化轨迹。他依此认为，人可以用自己的力量改变生命轨迹，达到"我命由我不由天"(《抱朴子·黄白》)的自由境界。

葛洪还非常关注外丹之术，希望用含铅、汞等矿物质炼出长生不老药和金银财宝。他依据自己的变化理论，说："变化者，乃天地之自然，何谓嫌金银之不可以异物作乎?"(《抱朴子·黄白》)这种思想有很多不科学的地方，据说葛洪即死于乱服丹药。当然，炼外丹也反映了道教学者的探索精神和想象力。

二、寇谦之

寇谦之(? —448)，北朝道教的重要代表人物。他继承葛洪改变原始道教的宗旨，创立"新"道教。他著有《云中音诵新科之诫》等书。寇谦之建立新道教的基本内容是：

第一，反对原始道教。寇谦之要求除去"三张伪法"，所反对的"三张"是指张角、张宝、张梁，也指张陵、张衡、张鲁。因为在寇谦之看来，张陵等创立的原始道教已被张角等所利用，成为造反的工具，提出废除原始道教中的"租米钱税制度"和"男女合气之术"，将道教的主要内容放在"专以礼度为首，而加之以服食闭练。"他承袭葛洪的道教思想，注重内丹、外丹的修炼和道教礼仪制度的建立。当时北魏社会较为安定。寇谦之为司徒崔浩所信任，并推荐给魏太武帝。他们都想用宗教来实现改革政治的理想。《魏书·卢玄传》说："(崔)浩大欲齐整人伦，分明姓族。"寇谦之也企图"兼修儒礼，辅助泰平真君，继千载之绝统"。他主张把道教定为国教，建立一个政教合一的国家。魏太武帝听从他们的意见，亲自到道坛受符箓。寇谦之利用政治力量传播道教，以儒家礼法为道教的内容，以佛教的戒律为其形式，把宗教戒律宣布为法律的信条。他的《云中音诵新科之诫》实是道教的国家法典，它用宗教戒律来补充国家法令。这样的戒律，既有强制的作用又有信仰的作用，并把强制的作用建立在信仰的基础上。今本《道藏》中的《老君音诵诫经》，就是《释老志》中所说的《云中音诵新科之诫》。其中的戒律多是为了巩固封建伦常等级制度，再掺杂以道教的"修身成仙之术"而成的。寇谦之吸收儒家、佛家的思想制度"革新"天师道。建设新道教后，开始与佛教的相互攻击，道教攻佛的理由之一是华夷之辨，寇谦之和崔浩企图通过排佛活动来巩固汉族豪门大族的统治地位。公元446年魏太武帝在崔浩、寇谦之的劝说下灭佛，力图亲汉不亲"胡"。

第二，注重“中和”。寇谦之的新道教虽有道教的形式，但吸取了儒家的礼法、佛教的戒律和以老庄思想为中心的玄学理论。寇谦之还把道教的“道”和儒家的“中和”思想结合起来。他说：“道以中和为德，以不和相克。是以天地合和，万物萌生，华英成熟；国家合和，天下太平，百姓安宁；室家合和，父慈子孝，天垂福庆。”(《正一法文天师教诫科经》)，这一中和思想与《中庸》所言“致中和，天地正，万物育”的思想非常相似。由此足见道教对于儒家思想的吸收和融会。

第三，吸收佛教的轮回思想。道教本来讲肉体成仙，不讲灵魂不死，更没有轮回的思想。但寇谦之却把与道教养生理论矛盾的轮回思想引入道教，给他的新道教增加了一些新内容。但寇谦之认为前世对今世的修炼很有影响。《太上老君诫经》说：“本得无失，谓前身过去已得此戒，故于今身而无失也。”他又说：“生死轮回，无闻无见。”这些思想都来源于佛教。对于作恶之人，“死人地狱，若转轮精魂虫畜猪羊，而生尝罪难毕”(《老君音诵诫经》)。他还主张只靠炼形养生不一定能成仙，成仙的首要工夫是积有善功。这些主张是对道教教义的扩展和深化，对道教和佛教在生死形神问题上的矛盾进行调和。

思考题

1. 浅谈《太平经》。
2. 试分析葛洪思想及其与老子哲学的异同。
3. 谈谈寇谦之思想复杂性对你的启示。

第八章　隋唐时期的道教哲学

隋唐时代是道教和佛教的兴旺时期，道教在隋唐时期得到官方的青睐，有了较大的发展。隋文帝、炀帝都信奉道教，文帝开皇年号即取自道经，炀帝杨广钦羡神仙的长生不老和逍遥自在，曾招来数千道士花巨资烧炼金丹。唐高祖李渊和太宗李世民都尊重、运用道教，李渊父子自称老子李氏后裔，宣布道、儒、佛三家，尊道为首；唐高宗曾追封老子为"太上玄元皇帝"，唐玄宗于天宝二年(743)进而封老子为"大圣祖玄元皇帝"。于各地修建玄元皇帝庙，令贵族习《道德经》，并置崇文馆，制定道举制度，以四子真经(《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》)开科取士；又将道士、女冠隶属于宗正寺；公主妃嫔多入道为女真，朝臣中也多弃官乞为道士。唐中宗时，诏令诸州各立一寺观。睿宗时，令西城、隆昌二公主为道姑。

道教和道家的一些经典在唐代也受到了前所未有的重视，玄宗亲自注疏《道德经》，令学者温习，并于开元二十九年(741)置崇玄学生徒，学习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，以上述"四子"开科取士；后又封庄子为南华真人，《庄子》为《南华真经》；文子为通玄真人，《文子》为《通玄真经》；列子为冲虚真人，《列子》为《冲虚真经》；庚桑子为洞虚真人，《庚桑子》为《洞虚真经》。唐玄宗命崇玄馆道士编纂的《开元道藏》，成为中国最早的道藏。因此，唐代道教大为盛行。据唐末道士杜光庭的《历代崇道记》说，唐代有道教宫观一千九百余所，道士达一万五千余人。

隋唐时期的道教理论也有了新的升华，出现了在道教理论上卓有建树的著名道教学者，如成玄英、王玄览、司马承祯、杜光庭、谭峭等。而道教发展采取的理论形态，初为重玄学，后由重玄学走向内丹学。

第一节　成　玄　英

成玄英，生卒年不详，字子实，陕州(治所在今河南陕县)人，隐居东海(今江苏北部)。贞观五年(631)，召至京师，加号西华法师。著作有《老子注》、《庄子注》，其《庄子注》被郭庆藩《庄子集释》全文收录。

一、道能生成万有

成玄英承袭老庄学说，认为"道能生成万有"，道是宇宙万物的本根。这个

“道”，其“体无涯际”、“所在皆通”。又说：“道体窈冥，形声斯绝，既无因待，亦不改变”(《老子注》)；在成玄英看来，“道”生成万物是自然的，“夫物得以生者，外不资乎物，内不由乎我，非无非有，不自不他，不知所以而生”(《庄子注·天地篇》)。而“道”生成万物又是以元气作为中介来完成的。他说：“从本降迹，肇生元气。又从元气，变生阴阳，于是阳气清浮，升而为天；阴气沉浊，降而为地。二气升降，和气为人。有三才，次生万物。”(《老子注》) 成玄英还认为，“至道之为物也，不有而有，虽有不有；不无而无，虽无不无。飞无不定，故言恍惚”(《老子注》)。就是说，“道”还是绝对不变的，是在有无不定，含有精气神的恍惚状态中的。实际上，这个“道”既不是有，也不是无，也不是非有非无。那么如何认识道呢？成玄英提出了“重玄”的体道方法。

二、“重玄”的体道方法

成玄英于注释《道德经》首章“同谓之玄，玄之又玄”句时称道：“玄者深远之义，亦是不滞之名。有无二心，徼妙两观，源乎一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。有欲之人，惟滞于有；无欲之人，又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐学者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”这是说，修道之人，不仅要遣去“有”，亦要遣去“无”，做到有无双遣，此为“一玄”。且非但有无双遣以至于“玄”，更需把“玄”亦遣去，是谓“玄之又玄”，此即“重玄”。依此“重玄”来作为体道的方法明显受到佛教和庄学的影响。

庄子《齐物论》称：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”庄子此间使用的就是“遣之又遣”的方法论。佛教大乘空宗之中观思想则常以“非有”、“非无”、“非非有”、“非非无”这种“双非”的语式言说。庄子、佛教中观以此种方式言说或者立论，意在使人的心灵不断摆脱对存在物的执著，从而不断地得以超脱，有别于早期道教对肉体生命的追求。成玄英解释老庄时，运用了大量的佛教词汇和方法。例如，成玄英说：“取舍之心，青黄等色，本无自性，缘合而成”(《庄子注·齐物论》)；“夫以二气、五行、四支、百体、假合结聚，借而成身。是知生者，尘埃秽累，非真物者也”(《庄子注·至乐篇》)。“假合”、“缘合”这都是佛教术语。他说：“夫诸法空幻，何独名言？”“夫万象森罗，悉皆空幻”，“有即不有，亦乃无即不无”；“世间万法，虚妄不真，推求生死，即体皆寂。”(《庄子注·齐物论》)他还说：“境之异同，在心之静乱耳。”(《庄子注·天地篇》)这些解释都受到佛教思想的影响。

成玄英借庄子、佛教中观重新解释《老子》而建立“重玄之学”，在形而上学层面上使老子的宇宙本根、本源论转变为本体论，在修习宗旨上则把神仙道教

转变为心性道教。

三、“无知而知，知而无知”的认识论

成玄英把人的认识分为“圣智”和“俗知”。他认为做到心境双忘，与道同体，这才是“圣智”。凡人触境生情，看来有“知”，其实是“无知”。他说：“所知者欲知也，所不知者真知也”。（《庄子注·则阳篇》）“率性而照，知生者也。无心而知，无以知为也。任知而往，无用造为，斯则无知而知，知而无知，非知之而知者也。故终日知而未尝知，亦未尝不知。终日为而未尝为，亦未尝不为，仍以此真知养于恬静。”（《庄子注·缮性篇》）他又说：“夫不能恬静，则何以生彼真知。不有真知，何能致兹恬静？是故恬由于知，所以能静。知资于静，所以获真知。”他认为，一般人所获得的“知”是“俗知”，是感官接触外物得到的，或者是间接获取的；只有忘掉了客观外物，忘掉了自我，没有任何常人的知识，这才叫“真知”。而“真知”必须取资于静。

怎样达到“真知”呢？成玄英认为，第一要“无心”，做到“境智两忘，能所双遣”。他说：“圣人无心，有感斯应，威恩适务，宽猛逗机，同素秋之降霜，初无心于肃杀，似青春之生育，宁有意于仁惠。是以真人如雷行风动，木茂花敷，覆载合乎二仪，喜怒通乎四序。”（《庄子注·大宗师篇》）这里说的“无心”并不是顺应外界，他要求：“内外双遣，物我两忘。”（《庄子注·逍遥游篇》）成玄英认为，体道的圣人能做到“境智相冥，不一不异”（《庄子注·养生主篇》）。他说：“玄古圣人得道之士，知与境合，故称为至。”（《庄子注·庚桑楚篇》）

成玄英认为，以“圣智”观察世界，“是非评价”只是妄心的产物，并没有绝对的是非，“是非彼我，生自妄心”；“是非皆虚妄耳”。（《庄子注·齐物论》）还说：“夫物之生也，行气不同，有大有小，有夭有寿。若以性分言之，无不自足，是故以性之为大，天下莫大于毫末，无余为小，天下莫小于大山，太山为小，则天下无大。毫末为大，则天下无小。小大既尔，夭寿亦然。是以两仪虽大，各足之性乃均，万物虽多，自得之义唯一。”（《庄子注·齐物论》）从“圣智”的角度出发，成玄英认为“道”是无法用语言说明的。他说：“夫圣心非不能知，为具无法可知。口非不能辩，为其无法可辩。辩之则乖其体，知之则丧其真，是知至道深玄，超言意之表。”（《庄子注·田子方篇》）

第二节　王　玄　览

王玄览（626—697），本名晖，法名玄览，广汉绵竹（今四川绵竹县）人。据《玄珠录·序》载，王玄览“年十五时，忽异常日，独处静室，不群希言。自事之后，数道人之死生，童儿之寿命，皆如言，时人谓之洞见。至年三十余，亦卜筮

数年，云不定，弃之不为，而习弄玄性”。47岁时，益州长史李孝逸曾召见他，对他十分敬爱。六十多岁时，曾因事坐牢一年，在狱中仍著述不止。公元697年，武则天召他入京，行至洛州而死。他著有《遁甲四合图》、《真人菩萨观门》、《混成奥藏图》、《九真任证颂道德诸行门》、《老经口诀》等。《玄珠录》是王太霄汇集王玄览与谢法师、杜尊师、李炼师及其弟子询经问道的记录，代表了王氏的核心思想。

一、“道”分为“可道”与“常道”

王玄览把“道”区分为“可道”与“常道”，认为“常道’生天地，“可道”生万物。万物有生有死，不能常在，而天能长久，可以常在，因此，“可道”无常，是假；而“常道”才是真，是实。因此，他称“可道为假道，常道为真道”，又称“可道”为“无常”或“滥道”。不过，他认为“常道”与“可道”不是完全分割的。而是相互联系的，二者既有区别，又统一于“道”。从“道”的总体来说，是真又不真，是常又不常。所以他说：“可道为假道，常道为真道。”《玄珠录》卷上第七又说：“常道本不可，可道则无常。不可生天地，可道生万物；有生则有死，是故可道称无常。无常生其形，常法生其实。常有无常形，常有有常实。此道有可是滥道，此神有可是滥神，自是滥神滥道是无常，非是道实神实是无常。”（《玄珠录》卷下第二）

二、道、物关系如本印和印泥

王玄览把“道”说成是超越于物质世界之上的永恒存在的实体。他把道和物的关系比喻成本印和印泥的关系，他说：“万物禀道生，万物有变异，其道无变异，此则动不乖寂（如本印字）。以物禀道故，物异道亦异，此则是道之应物（如泥印字）。将印以印泥，泥中无数字，而本印字不减（此喻道动不乖寂）。本字虽不减，复能印多泥，多泥中字与本印字不同（此喻物动道亦动）。故：既以与人已愈有。”（《玄珠录》卷上第一）这就是说，从道之“应物”来说，它会随物的变异而变异，但这种变异并不引起常道的任何变化，正像我们用印去印泥一样，尽管泥上字数的多少会因我们所印次数的多少而变异，但印本身的字则是没有改变的。

三、心生诸法，心识万物

王玄览认为，以体道之心观察世界，一切事物和现象都是心识的产物。他说：“十方所有物，并是一识知，是故十方知，并在一识内。”（《玄珠录》卷下第三）他认为凡人的心识不能准确地观察世界，以眼见外物为例说明这个问题，他说：“眼摇见物摇，其实物不摇，眼静见物静，其实物不静。为有二眼故，见物

有动静；二眼既也无，动静亦不有。”（《玄珠录》卷下第五）王玄览明显受到佛教哲学的影响，是“以佛解老”的典型代表。王玄览还提出了“三世皆空”的观点，并以灭灯为例加以说明。他说：“当知三世之中，三世皆空。三世者，一半已去，一半未来，中间无余方，故皆空也。知三世空，谕如于灯：当欲灭灯时，灭时见灯，不灭时若见灯，此时灭未来；灭时不见灯，此灯已过去：灭不灭中间，于何而住立？过去未来之中间，但有名而无体，故知三世空矣。”（《玄珠录》卷上第十五）这一理论与佛教般若系经典《金刚经》所言的“三心不得”非常相似。他还说：“心生诸法生，心灭诸法灭。”（《玄珠录》卷上第八）“法本由人起，法本由人灭，起灭自由人，法本无起灭。”（《玄珠录》卷下第十三）这种思想和唯识宗的“唯识无境”思想很相似。

第三节　司马承祯

司马承祯（646—735），字子微。早年修道于天台玉霄峰，为陶弘景的四传弟子。由于道教的炼外丹服药长期无效，铅汞等物有强烈的毒性，服之则死。在丹鼎派与符箓派发展的基础上，司马承祯等人开始大量吸收佛教理论和传统儒家的关于正心诚意的修养方法，不注重炼丹、服食、变化等教术，而提倡静心修正，他的著作有《坐忘论》、《天隐子》等。他很受唐睿宗李旦和玄宗李隆基的重视。睿宗景云二年（711）曾把他请到宫中问以“阴阳术数之事”，而司马承祯答以“无为之旨，治国之道也。”睿宗深加叹赏，并赐以“宝琴”、“霞纹帔”等物。开元九年（721），唐玄宗又把他请入京师，李隆基“亲受法箓”，前后赏赐甚厚（见《旧唐书·隐逸传》）。

一、以“气”释“道”的本根论

司马承祯称：“夫气者，道之几徼也。几而动之，徼而用之，乃生一焉，故混元全乎太易。夫一者，道之冲凝也。冲而化之，凝而造之，乃生二焉。故天地分乎太极。是以形体立焉，万物与之同禀；精神著焉，万物与之齐受。在物之形，唯人为正；在象之精，唯人为灵。并乾坤、居三才之位；含阴阳、当五行之秀。故能通玄降圣，炼质登仙。”（《服气精义论》）这里，司马承祯指“气”为“道”，而非以“玄之又玄”论“道”，即从本体论回归到宇宙本根论；以“生”、“化”叙说宇宙由气到物的过程，即肯定“生”、“化”的实在性而拒斥“无生”论；再以“在物之形，唯人为正，在象之精，唯人为灵”指出“人”在宇宙中的独特性，说明人可以“通玄降圣，炼质成仙”，由此而重新肯定了仙道追求的可靠。

司马承祯认为成仙的关键是得“道”。什么是“道”呢？他说：“夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎莫测，影响莫求，不知所以然而然。”（《坐忘

论·得道》)就是说,"道"是一种无形象,无实体,无需寻求的、神妙莫测的绝对存在,人们得之就能成仙长生。他说:"人怀道,形骸以之永固。"(《坐忘论·得道》)但是,人们怎样得"道"呢?他认为,关键在于使心"安"而"虚"——达到心静而无物的境界,则自然而然就得到"道",也就可以长生久视而成仙了。

二、性、命并重的修养论

成玄英的"重玄"论偏重精神修养,司马承祯则将其发展为"性命"双修之学。司马承祯回归到道教借以立论的元气论和神仙论,重视作为炼形工夫的养气说和内丹术。司马承祯称:"神仙之道以长生为本,长生之道以养气为先。夫气受之于天地,和之于阴阳,阴阳神虚谓之心,心主昼夜寤寐谓之魂魄。如此人之身,大率不远乎神仙之道。"(《天隐子·序》)这是以"养气"为修道的主要途径。司马氏由此而发展出一套如何依四季变化,顺应天时作炼养的理论体系。然而,司马承祯虽然回到了道教的神仙说和养气炼形论,却并没有抛弃成玄英等人倡设的"重玄"和凝神收心之学。他们依然肯定提升精神的重要性。司马承祯说:"学道之初,要须安坐,收心离境,住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道。"(《坐忘论·收心》)这就是把"收心"视为通向仙道的一种基本工夫。

凝神收心为"性"学,养气炼形为"命"学。司马承祯所主实为性、命并重的修养方法,后世称为性命双修。由此,道教的神仙学由外丹学走向内丹学。通过性命双修的方法,可以达到庄子所言的"坐忘"之境。司马承祯说:"夫坐忘者,何所不忘哉?内不觉其一身,外不知乎宇宙,与道冥一,万虑皆遗。"(《坐忘论·信敬》)也就是说,修养的根本目的是达到无知无欲,进入"形如槁木,心若死灰,无感无求,寂泊之至"(《坐忘论·泰定》)的状况,最后连对主体的认识也取消了。有人说他的"无感无求"类似于禅宗,其实这是一个误解。司马承祯的"形如槁木,心若死灰"来源于庄子,类似禅宗批判的"枯木禅",在《坛经》中,慧能对这种"能断百思想"的"无感无求"境界提出了明确的批评。

第四节 杜 光 庭

杜光庭(850—933),字圣宾(一说宾至),自号东瀛子。处州缙云(今属福建)人。是唐末五代时期著名的道门领袖和道教学者。他曾对道教哲学理论、思想源流、修道方法、斋醮科仪、神仙信仰等作过比较系统而全面的总结性研究,由此而成为唐代道教思想的集大成者。杜光庭一生勤奋,学识渊博,其著作有《广成集》、《道德真经广圣义》、《太上老君说常清静经注》、《道教灵验记》、《道门科范大全集》、《历代崇道记》、《洞天福地岳渎名山记》、《神仙感遇传》、

《玉函经》等。今天的《道藏》中就保留了他的二十多种著作，其中最为重要的就是他依据唐玄宗注疏《道德经》的“圣义”而发挥己解所成的《道德真经广圣义》五十卷。

一、老君是万物之源

汉代天师道的著作《老子想尔注》说：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名”。杜光庭继承了汉代天师道的观点，他认为，老君（即道教神化的教主和造物主）是万物之源。他说：“老君乃天地之根本，万物莫不由之而生成”（《道德真经广圣义》）；“老君为化物之本源，乾坤之宗主。”又说：老君“上总群圣，中理众真，下制诸仙而统摄三十六天，三十六地，七十二君，星辰日月岳渎万灵，阴阳变化，一切神明。主顾天上天下地上地下，五亿天界，有情无情，有识无识，有形无形，皆太上老君之所制御焉。”在他看来，老君是万物的宗祖，宇宙间一切事物的统率。这个老君即是道教尊神中的“太清”。杜光庭又把老君与“元气”等同起来，赋予它以万物本源的地位。他说：“大道元气，造化自然，强为之欲，即老君也。”（《道德真经广圣义》）

二、把“体”、“用”范畴引入了道教

“体”、“用”这对哲学范畴，本来是魏晋玄学、早期中国佛教曾经使用过的，杜光庭将其引入道教。杜光庭说：“真实凝然之谓体，应变随机之谓用，杳冥之道，变化生成，不见其迹，故谓之体也，言妙体也。……妙体展转生死，生化之物任乎自然，有生可见而不为主，故谓之用，此妙用也。”（《道德真经广圣义》）他还认为“体”与“用”虽然不同，但二者“相资而彰，不可散也”。杜光庭又把体用分为五类，即：以无为体，以有为用；以有为体，以无为用；以无为体，以无为用；以有为体，以有为用；以非有非无为体，以非有非无为用等。杜光庭对于体用的解释，深化和丰富了道教哲学的内容，为《道德经》等开拓了中国先秦典籍的诠释提出了新的视野，也为宋明理学的产生和发展提供了丰富的思想资源。

三、“心寂境忘”的心境关系

在心与境的关系上，杜光庭认为，境为客观外境，心指主观内心。“心”又有道心和凡心的区别。同时，还潜在地具有道性，从而与天地万物之性相通。杜光庭认为，心不是静止不动的，而是在“惠照”中不断地反映着丰富多彩的外境，在变动不居中表现出无限的创造性。“心之惠照，无不周遍。因境则知生，无境则知灭。所以役心用智者，因境而起也。境正则心与知皆正，境邪则心与知皆邪。苦乐死生，吉凶善恶，皆由于此也。故心者，入虚室则欲心生，入清庙则敬心生。万境所牵，心随境散。善之与恶，得不戒而慎之乎？”（《道德真经广

圣义》)杜光庭认为,由于"心之惠照,无不周遍",因此,心与境的关系在很大程度上取决于修心的工夫,"心随境散"就是说明"境"对"心"有牵累的作用。既然境对心起着重要的影响作用,使人"因境则知生,无境则知灭",如果"役心用智",那么,心就会随境而转,境邪则心邪,境正则心正。因此,"身心耽著外境,忧苦自生于内"(《太上老君说常清静经注》)这和司马承祯所说的"形如槁木,心若死灰,无感无求,寂泊之至"有很大的不同,杜光庭清强调心的主观能动性,不赞成心若死灰的修养境界。

在杜光庭看来,道非有非无,故不可执著,只有在破执之中才能得道。同时,道也在人心之中,只有做到自然无欲,才能自然体道。但世俗之人往往"因境役心",舍己效人,为物所累,甚至炫耀自己的智慧,破坏了自己的本然状态,从而使自己道性不得显现。他说:"世人因境役心,乃至分别,察他人之善恶,考身外之短长,不求所以知而求所以不知,舍己效人,以衒其智。"(《道德真经广圣义》)当俗人之心感于外物,就会使分别、执著、计较之心渐起。他强调:"性本清静,无欲无营,为物所感,因境生欲,感于外而动于内,得不慎其所感哉?"本来清静的心感于外而动于内,因境而生出种种欲念,使人内心中净染交织、妄真并存。杜光庭认为,"心"既是众妙之门,又是众恶之本;既是引发人的情感欲望,导致忧苦产生的根源,又是为善去恶以求得道成仙的门径。

杜光庭对于心境关系的理解,接近成玄英的"重玄学",杜光庭认为从这种对心的理解出发,"重玄学"就并不仅仅是一种思辨,而是一种关涉到人如何修道的问题。正是由此出发,他提出了"心寂境忘"。他说:"修复其性,于法不住,行相之中,亦不滞著,次来者修,次修者灭,灭空离有,等一清静,故无心迹可得而见。于内曰心,心既寂矣。于外曰境,境亦忘之。所以心寂境忘,两途不滞。既于心而悟,非假远求。"(《道德真经广圣义》)这种"心寂"是非断非常,非有非无的"道心",不同于司马承祯心若死灰之说。通过"心寂境忘"的宗教历程,遣除了内在之心与外在之境种种束缚,"体道"的境界就自然到来,杜光庭说此之谓"玄道自至"。

思考题

1. 试论成玄英的重玄说。
2. 司马承祯"性命"双修之学的意义。
3. 杜光庭的道教哲学思想述评。

第九章　隋唐时期的佛教哲学

经过五百多年的发展，中国佛教在隋唐时期走入鼎盛。在佛教刚传入中国的时候，人们仅把它视为和古代方术类似的宗教流派。但是随着佛经翻译的增多，僧团组织的形成使人们认识到佛教是一种迥异于中国思想的外来宗教。经过多年的碰撞融合，隋唐时期形成了许多中国化佛教的思想体系和佛教宗派。在这个时期形成的佛教宗派有天台宗、华严宗、唯识宗、禅宗等。

第一节　唯　识　宗

唯识宗的创立晚于天台宗，因为其思想体系直接源于印度，体系完备而严谨，不似天台华严各宗都有随意发挥之处。所以放在本章最前面论述。

唯识宗的实际创始人为玄奘及其弟子窥基。此宗重视分析、研究诸法性相之学，故名唯识宗，分析法相的最终结果是“万法唯识”，故又称唯识宗。玄奘(602—664)，洛州缑氏(今河南偃师)人，俗姓陈，13岁出家，于贞观三年(629)西行印度，历时17年时间，从印度得到了大乘有宗宗师护法、戒贤等为代表的法相唯识的真传。

窥基(632—682)，玄奘的上首弟子。俗姓尉迟，是唐初开国公尉迟宗的儿子，京兆长安人。自幼容貌魁伟，气概豪迈。17岁时，经玄奘再三激勉而出家。窥基25岁时参与玄奘的译场。玄奘本来打算与神昉、嘉尚、普光、窥基四大弟子，将印度十大论师对《唯识三十颂》的十部注释分别译出，窥基独排众议，主张以护法注为主，其他九师为辅，揉译出《成唯识论》一书成为我国唯识宗的主要经典。唯识宗之以护法思想为主的路线，正是窥基所决定的。而对于南北朝时真谛所传旧唯识的大力批判，也是窥基一生思想的重点之一。窥基著作甚多，曾有“百本疏主”的佳誉。其中，《唯识述记》、《成唯识论掌中枢要》、《大乘法苑义林章》、《瑜伽师地论略纂》等书，都是佛教思想史上的重要作品。窥基曾任长安大慈恩寺住持，因此乃有“慈恩大师”的称号。他所弘扬的唯识宗也被称为慈恩宗。

一、唯识宗的判教体系

在佛教中根据经典义理的浅深、说时的先后等方面，将佛经由浅及深分为

几个等级，叫做判教，又作教判。判教起源于南北朝时，到了隋唐还继续盛行。从有判教以来，就没有一致的见解。又由于诸家所见各异，遂生宗派之别，所以判教也是宗派成立的原因之一。

唯识宗依据《解深密经》将佛教分为三个时期。此三时教指第一时有教、第二时空教、第三时中道教，又称有、空、中三时教。第一时有教，谓佛在鹿野苑因外道、凡夫只趣向二乘，故为说四谛法，令小根者登圣位，代表性经典即《阿含经》。第二时空教，谓佛在灵鹫山等地，为由二乘转向大乘者，说诸法皆空之理，除其法有执见，回小向大。彼时所说者，即《般若》等经。第三时中道教，佛在华藏界等，为五乘人谈三性三无性，详示空有之真相，显中道实义，除有空偏执，令入究竟了义之教。代表经典有《解深密经》、《华严经》等。

窥基根据此思想进一步立出八时教，又称慈恩八宗。依《法华玄赞》卷一所述，八宗即(1) 我法俱有宗，指犊子部等所立；(2) 有法无我宗，指萨婆多有部等所立；(3) 法无去来宗，指大众部等所立；(4) 现通假实宗，指说假部、经部、成实论等所立；(5) 俗妄真实宗，指说出世部等所立；(6) 诸法但名宗，指一说部等所立；(7) 胜义皆空宗，指《般若经》及《中论》、《百论》、《十二门论》等所立；(8) 应理圆实宗，指《深密》、《法华》、《华严》等经及无著菩萨等所立。窥基的判教体系中，前六宗属小乘。最后二宗属大乘，第七宗属于大乘空宗，第八宗属于大乘有宗，也称唯识中道宗。窥基的八时教和《解深密经》的三时教是一致的。

印度中观派智光论师等人同样以三时判教，但主张不同，中观宗的三时判教将唯识宗的第二、第三时教颠倒，认为第二时谈唯识道理，明境空心有；第三时为上根人说最高级的无相大乘，明心境俱空，平等一味。此二宗虽各判三时教，但中国流行却是唯识宗的三时判教，因为玄奘去印度留学，回国后大量翻译弘传瑜伽学派，唯识思想蔚成大宗，所以盛行于世。中观学派的三时判教，在唐代虽也传入中国，但其义理没有唯识学派完备，在中国内地没有市场。在藏传佛教体系中有很多派别赞同中观学派的判教。

根据唯识的判教体系，该宗重视“有宗”的经论。其依据的主要经论为“六经十一论”。六经指：《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《大乘阿毗达磨经》、《楞伽经》、《厚严经》(又称《大乘密严经》)。十一论指《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《观所缘缘论》、《阿毗达磨集论》、《二十唯识论》、《辩中边论》、《分别瑜伽论》。除六经十一论之外，《成唯识论》也是我国唯识宗的主要理论依据。

二、五位百法说

法相唯识宗是以分析法相来建立其理论的。所谓法相，也就是现象界，唯识宗对法相进行分析，并不是承认这种现象界的真实性，所谓“先分别诸法，后说毕竟空”，即先把一切物质现象和精神现象进行详细的分类，为的是要论证一切现象的非真实性。法相唯识宗在印度《俱舍论》七十五法的基础上对现象进行更详细的分类，将一切法分为有为、无为两大类，有为法又分为色法、心法、心所有法、心不相应行法四位，合无为法称为五位，再由五位开出百法，即五位百法说。

第一，色法。分为五根、五境和法处所摄色等十一种。五根是眼、耳、鼻、舌、身，指五种感觉能力。根，是“能力”的意思。根能缘取所对之境，有发生知觉精神作用的力量，故名为根。如眼根能见青、黄等色，引生眼识的知觉作用。五境为五根所缘取的对象，即色、声、香、味、触。境，为所游履的意思。如色为眼识所游履，故谓之色境。法为意识所游履，故谓之法境。法处所摄色是“八识”中第六识“意识”感受到的色，法处即意识的对境，亦即未显示于外的法或潜在的色法。第二，心法。有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识等八识。第三，心所有法。为心王所有之法的意思，简称心所法。它与心王的差异，在于缘境方式不同。心王只缘总相，心所则兼缘总相与别相。大乘将心所分为遍行、别境、善、烦恼、随烦恼和不定六类，共五十一种。第四，不相应行法。不与色、心、心所法相应的有为法，叫做不相应行法。共有二十四种。第五，无为法。有为法是由因缘造作的法，无为法是离因缘造作的法，也就是不生不灭的永远存在，有六种。

在这五大类法中，唯有第五类“无为法”不生不灭，这也是佛教所向往的涅槃寂静的永恒世界。在最后的无为法中，也只有“真如无为”真正地表现这种理想境界。《成唯识论》说：“‘真’谓真实，显非虚妄；‘如’谓如常，表无变易。谓此真实于一切法，常如其性，故曰真如。”

列表如下：

宇宙万有
- 有为
  - 心法（八）——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识
  - 心所有法（五十一）
    - 遍行（五）——作意、触、受、想、思
    - 别境（五）——欲、胜解、念、定、慧
    - 善（十一）——信、精进、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害
    - 烦恼（六）——贪、嗔、痴、慢、疑、恶见
    - 随烦恼（二十）——忿、恨、憾、覆、诳、谄、恼、害、嫉、悭、无惭、无愧、不信、懈怠、放逸、惛忱、掉举、失念、不正知、散乱
    - 不定（四）——睡眠、悔、寻、伺
  - 色法（十一）——眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触、法处所摄色
  - 不相应行法（二十四）——得、命根、众同分、异生性、无想定、灭尽定、无想果、名身、文身、句身、生、住、老、无常、流转、定异、相应、势速、次第、方、时、数、和合、不和合
- 无为——无为法（六）——虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为

三、八识与种子学说

唯识宗把众生之心识类别为八种，谓之八识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。根据它们的特点可以分为三类，即前六识、末那识、阿赖耶识。前六识眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识是一类，其主要是起了别、认识的作用，通过这六识中前五识可以对色、声、香、味、触进行分别和认识，这些认识都属于感性认识阶段。通过意识可以对思想想到的一切东西，包括有形的事物和无形的法则等进行认识，这个阶段属于认识的理性阶段。

据唯识宗的说法，前六识中的眼、耳、鼻、舌、身等识是“唯外门转”，只向外追求它要认识的东西。眼识、耳识、鼻识、舌识、身识前五识，各能了别色、声、香、味、触等五境，此五识只是依单纯的感觉作用显示外境。第六识意识能“内

外门转”，能向外追求，认识外境，也能向内思考，对自己的想法进行反思。第六识意识能对内外之境，不分有形无形，及过去、现在、未来三世，广缘一切境，有比知、推测等作用，故称广缘识。意识可分为五俱与不俱等二类。五俱意识与前五识并生，明了地缘境，故名明了意识。不俱意识不与前五识俱起，而是单独发生。若再加以细别，则五俱意识又有五同缘与不同缘等二类。五同缘系与前五识俱起，缘同一之境。不同缘虽与前五识俱起，而缘其他的异境。不俱意识也有五后与独头等二类。五后意识虽不与前五识俱起并生，但不相离而续起。独头意识有独散、梦中、定中等三类。独散意识是脱离前五识单独发生，追忆过去，预想未来等，作种种想象，及种种思虑。梦中意识是于梦幻朦胧中现起的作用。定中意识是于禅定中发生的意识活动。第六识也不能无因而起，它所依据的是“染污末那”。

第七识是联系前六识和第八识的桥梁。所谓“末那”即思量之意。和前六识的以外境为对象不同，它却以第八识阿赖耶识作为它的对象，它要依靠第八识才能起作用，它的作用是思量，所以也叫“思量识”。思量是什么呢？据说主要的是：“缘第八识，起自心相，执为实我。”(《成唯识论》)它思量执著第八识为“实我”，形成一个比第六识更强烈的自我感和自我中心，并且把这种思量作用直接影响和指导第六识的活动。这就表明了第七识的桥梁作用。虽然有这样一种作用，它仍然要以阿赖耶识为根据，所以说：“由有本识，故有末那。”另外唯识宗认为末那识坚持自我中心的特征，而导致我贪、我嗔、我痴、我慢和一切烦恼产生的思想根源，是人的染污的根源，所以又叫它“染污识。”

在八识学说中，最重要的是第八识，即阿赖耶识，认为它是前七识的最根本的依据，所以又叫“根本依”。“阿赖耶”意译为“藏”，因为它含藏着变现一切诸法的种子，一切识也由它生起，所以第八识又叫“藏识”。这个藏有三方面的含义：一是“能藏”，指第八识包含生起和含藏诸法种子的一种潜能或势力；二是“所藏”，指此识是前七识所藏之处；三是“执藏”，指第七末那识经常执著此识以为自我，即“我执”所藏之处。在阿赖耶识的三种含义中以“能藏”最为根本，因为它包括其他一切缘起的潜能，也是前七识的根本。因为第八识和前七识的这种关系，所以前七识又称为“转识”，因为它们只是从第八识转变而来，第八识才是“本识”，是缘起宇宙万法的根本。

唯识宗以为第八识是种子所藏的地方，这些种子又分为共相种子和不共相种子。共相种子变出来的事物，人人对它有共同感受，如由地水火风四种元素构成的大地山河。不共相种子变现出来的事物，只有本人才能感受或使用，如六根等。另外这些种子又可以分类为有漏种子和无漏种子。佛教认为世间有两类法：一是有为法即“有漏法”；另一类是无为法即“无漏法”。唯识宗以为有漏和无漏两种法都是阿赖耶识所变现的，这是由于阿赖耶识中包含有漏和

无漏两种种子，所以阿赖耶识中存着有漏和无漏种子这对矛盾。但是唯识宗认为通过人的修行，有可能把有漏法全部变为无漏法。根据这一点，唯识宗提出“转识成智”的成佛道路。唯识宗认为，执著有“我”，产生“烦恼障”；执著有“法”，产生“所知障”；破除我法二执就可以使人从生死轮回中解脱出来，要做到这一点，就必须使“有漏种子”渐渐消失，使认识都变成成佛的智慧。

为了做到这一点，他们又提出了识有“三性”说。一是遍计所执性，就是说世界本来是虚无而非真实的，只是由于人的虚妄分别和周遍计度，执著为心外实有。二是依他起性，万事万物都由众缘而生，主要是因为心识的缘故而得以派生，没有了他（因缘），即不存在，这叫依他起性。三是圆成实性，就是去掉“遍计所执性”，了解到万事万物都依心识而生灭，我法二空。这种智慧就是圆满成就的真如实性，这就叫圆成实性。唯识宗认为通过这种过程，就能最终达到“转识成智”。

四、五性各别与修持次第

《法华经药草喻品》说：“或处人天、转轮圣王、释梵诸王，是小药草；知无漏法，能得涅槃，起六神通，及得三明，独处山林，常行禅定，得缘觉证，是中药草；求世尊处，我当作佛，行精进定，是上药草。又诸佛子，专心佛道，常行慈悲，自知作佛，决定无疑，是名小树；安住神通，转不退轮，度无量亿百千众生，如是菩萨，名为大树。”此即《法华经》三草二木之喻，以草木之大小喻显根性之不同。三草，即小药草、中药草、大药草；二木，即小树、大树。以此比喻佛之说教虽平等一味，随众生根性而所受不同，一如草木之所禀各异。唯识宗将一切众生之机类分为五性，而判定此众生成佛不成佛：一、定性声闻，具有可开阿罗汉果之无漏种子。二、定性缘觉，具有可开辟支佛果之无漏种子。三、定性菩萨，有可开佛果之无漏种子。四、不定性，有二种三种之无漏种子者。此中有四种：菩萨声闻不定、菩萨缘觉不定、声闻缘觉不定、声闻缘觉菩萨不定。

窥基认为，众生的五性合于《法华经》三草二木之喻，三草分别喻显无种性、定性声闻种性、定性缘觉种性，这三类种性没有成佛种子，不可以成佛。二木分别喻显不定种性中的部分众生和定性菩萨种性，具有成佛的种子，将来必可成佛。所以，后人又把唯识宗称为五性宗。

唯识宗认为，只有部分众生可以成佛，而成佛的道路也是漫长的，要经过多生多世的轮回熏修。其修学次第在各部经论中有多种表达。首先，唯识宗遵照《华严经》所说，将修行成佛的次第划分成四十一位。即十住、十行、十回向、十地，及等觉位共计四十一位[①]。其次，《瑜伽师地论》卷四十七、《菩萨地

① 此四十一位的详细名称已列于本编第六章第五节“竺道生”中，可参阅。

持经》卷九还有“十三住”之说，即菩萨从因至果之行位，可以十三阶类别之。即种性住、解行住、欢喜住、增上戒住、增上意住、菩提分法相应增上慧住、谛相应增上慧住、缘起生灭相应增上慧住、有行有开发无相住、无行无开发无相住、无碍住、最上住、如来住。

最具唯识宗特色的是大乘五位说，又称大乘菩萨修道之五等阶位。即资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位。资粮位的阶段主要积累福德智慧为助道资粮，故称资粮位。有人认为其相当于四十一位中的十住、十行、十回向等诸位。其中，十住偏重修理观，十行偏重修事观，十回向修理事不二观。此类修行称为大乘顺解脱分，虽已能断除分别二执之现行，然对于能、所取之种子依旧潜伏未除，此系唯识五位中最初伏障之准备阶段。加行位指运用资粮位所积集之福德智慧，更进一步为得无漏智而加力修行之位。通达位，又作见道位。有人认为相当于四十一位中的初地菩萨位。此位已经证得初无漏智，并体得真如，得见中道，故称通达位。按照唯识宗的说法，前三位的修行就要经过一个大劫的时间。修习位又作修道位。指二地至十地菩萨，见道以后，为断除性障，继续修习根本智，故称修习位。究竟位即佛果之位。最极清净，到达修行的极致。

第二节　天　台　宗

天台宗实际创始人为陈隋之际的智顗(538—597)，曾常住于天台，并卒于此。因其以《妙法莲华经》为宗旨，故又称“法华宗”。据该宗宗谱记载，初祖为印度龙树，二祖为北齐禅僧慧文，三祖为慧思，他从北齐到南方，将北方注重禅定的传统与南方注重义学的传统结合了起来。四祖智顗确立了止、观双修的原则，他所著的《法华玄义》、《摩诃止观》、《法华文句》被称为天台三大部。天台宗的教义以智顗的宗教哲学为主要内容。他著述丰富，除天台三大部，还有《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观无量寿佛经疏》，称为天台五小部。他的特点在于教观双运，解行并重，他的学说在中国佛教史上发生的影响很大。

一、天台宗的判教

天台宗之判教称为“五时八教”，为智顗所立。为五时与八教(化仪四教与化法四教)的总称。下面分五时、化仪四教、化法四教三方面加以简略介绍。

第一，五时，指佛陀一生说法的五个阶段。天台宗依照自己的理解和猜测，排列出佛陀说法在时间上的先后次序，这种时间的次序也基本反映了佛法由浅入深的次序。五时即华严时、鹿苑时、方等时、般若时、法华涅槃时。第一

时是“华严时”，指佛于初成道的最初21为具有慧根之人讲说《华严经》，令其速悟，但不具慧根之人听后则茫然不知；第二时是“鹿苑时”，佛于鹿野苑等地，12年间说小乘阿含教，佛开始以最浅显的道理为弟子说法。这一时期主要是为初学佛法之人讲说四《阿含经》；第三时是“方等时”，在鹿苑时之后的8年间，佛对具有小乘根器之人讲说《方等》类经典，主要包括《维摩》、《楞伽》、《楞严》、《金光明》等，叹大乘、贬小乘，弹诃弟子对小乘的执著；第四时是“般若时”，在方等时之后22年间，佛为具大乘根器之人讲说中道实相等理论，所依经典为《般若》类经典；第五时为“法华涅槃时”，最后8年说《法华》，佛陀对于已具大乘般若智慧之人，宣讲《法华经》，讲说三乘同归一乘，以《法华经》为最高教理。佛临死前一昼夜，说《涅槃经》，对一切教义进行总结，认为人人都有佛性，皆可成佛。

第二，化仪四教，指顿教、渐教、秘密教、不定教，是从佛教教化之形式与方法分类而成。第一顿教，指对大机直施佛自证之法，不用诱引方便，如《华严经》的说教就是顿教。第二渐教，谓由浅及深，次第诱引，阿含、方等、般若三时期属于渐教。第三秘密教，“同听异闻，互不相知”，谓众生同坐一席受教，但佛以神力，隐秘地令不同的人得到不同的佛法，而彼此互不相知所得之法。第四不定教，“同听异闻，彼此相知”，谓众生同坐一席受教，然由于各人根机之不同，彼此知道各自所体悟之教法不同。

第三，化法四教，指藏教、通教、别教、圆教。是从佛教教化内容的深浅分类而成。藏教指小乘之说教。通教指可沟通小乘的诸大乘经典的说教，钝根之人闻之可以证小乘，利根之人闻之则转入大乘别、圆二教。别教指不通小乘的大乘特有之说教。圆教指圆满之教说，指《华严》、《涅槃》和《法华》等经典的说教。

魏晋到隋唐时期，许多佛教学者都提出判教之说，有记载的不下二十余种。其中以天台、华严、唯识三家的判教体系影响最大。而天台宗的判教体系也是在继承前人的基础上创立的。比如三论宗吉藏所立之三法轮判教体系，将佛教分为根本法轮、枝末法轮、摄末归本法轮三个时期。根本法轮指《华严经》等为大菩萨直接宣示悟境之根本教说。枝末法轮是为暂时不能理解佛法之薄福钝根者，将佛陀一乘教分为方便之三乘而说诸经。摄末归本法轮指将枝末之三乘教法归结于《法华经》所说之根本之一乘教。由此可见，天台宗的判教体系是对三论宗判教体系的进一步拓展。

与唯识宗的判教相比较，天台的判教比较复杂。但唯识宗与天台宗有明显的不同，两者的严重分歧在于天台宗在第三、第四时混淆大乘空、有两宗的经典。唯识宗认为《楞伽》属于最高的中道教，《维摩》等属于第二时的空宗经典；天台宗却把这两个经典都归到第三方等时，并认为《般若》经典高于《楞伽》。在天台判教体系中，对于大乘空、有两宗的认识是混融的。

二、天台宗的止观说、一心三观说与一念三千说

第一，止观说。“止观”为天台宗之根本教义和实践法门。止息一切外境与妄念，生起正智慧贯注于特定之对象，称为止观，即指定、慧二法。天台宗认为，止与观相辅相成以完成佛道，彼此有不可互离之关系，一如鸟之双翼、车之两轮。智顗在其著作《摩诃止观》中，详述止观大意。智顗从慧思所传之止观有三种，即：(1) 渐次止观，持戒修定，以渐次悟入实相。(2) 不定止观，顺应众生之性质能力，其实践之顺序亦不定。(3) 圆顿止观，一开始即以实相为对象，而行解亦圆满顿速。此为《摩诃止观》所论述的天台宗的实践法门。其中，以一心三观、一念三千为实践理论之圆顿止观的最胜法门。

第二，一心三观说。一心三观又称圆融三观，是圆顿止观的观法。“一心三观”是由天台宗二祖慧文提出来的。后来经过智顗的发展和完善。一心，即能观之心；三观，即空、假、中三谛。于一心中圆修空、假、中三谛者，即称一心三观。此为圆教之观法，可以不经次第而到达圆融至上的境界。《摩诃止观》卷五载：“若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名假观也；若一切法即一法，我说即是空，空观也；若非一非一切者，即是中道观。一空一切空，无假、中而不空，是为总空观；一假一切假，无空、中而不假，是为总假观；一中一切中，无空、假而不中，是为总中观。”此即不可思议之一心三观。其中，所谓一法一切法，指法性缘起的一切现象，皆不实在，故为假，观此则称假观；一切法即一法，指一切现象皆本性空寂，无独立之实体，故为空，观此则称空观；一切现象既非离假之空，亦非离空之假，同时具有空假的性质，此为中道，观此则称中道观。如作空观，则假、中亦空；如作假观，则空、中亦假；如作中观，则空、假亦中。以此观于空、假、中三谛之任何一谛，而三谛无不圆具，故称一心三观。天台宗认为，此一心三观甚深微妙，难解难入，只有圆教之中根基最好的利根菩萨才能修习。

第三，一念三千说。一念三千是天台宗的重要教义，也是该宗修观行时的观法。所谓“一念”是指当前现实的妄念。“三千”是指一切法。此一念的当体(即中道实相)即圆具三千诸法。该宗主张，人在一念之间，即具有十界三千诸法，包容世间与出世间一切善恶、性相等人、物差别的总和。这是《华严经》的十法界、《法华经》的十如及《大智度论》的三世间相乘所得的结果。

十法界即天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生、声闻、缘觉、菩萨和佛十法界。此十法界并非固定不变，可随缘互现，像低级的法界众生可以向上到达佛的地位，而佛界也可示现为其余各个法界的众生，所以每一果都具备所余九界的可能性，这样十界互具，就构成百法界。十如出于《法华经》的《方便品》，该经提出佛的智慧能够穷尽诸法的实相。这实相的内容包括相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟一共十项，天台宗称为十如。三世间是指五蕴世间、有情

世间、器世间。以此百法界乘以十如再乘以三世间，就构成三千之数，三千只是形容整体宇宙实相之词语，不可以拘泥数量。根据《止观序》、《止观辅行》所说，一念三千是智顗本身所行的止观法门。智顗认为，一念三千，森然具备，可以看成法界本然实相。当时的地论师举出“法性”为万法的依持，摄论师又以“藏识”为一切种子或根源，这些总相的说法都着了迹象，出于一般的思辨和推测，智顗一概不以为然。他说，一念三千，森然具备，可以看成法界本然，无须更有依待的。在种种世间，种种界交互涉入而存在着的实际里，一切法的当体和所有性能自然都会圆满具足的，因此，一念三千说的也是天台宗的实相说。

三、天台宗的修行次第

唯识宗窥基法师依《法华经》三草二木之比喻，论证只有两种性众生可以成佛。天台宗智顗则据此认为一切众生皆有佛性。智顗认为，三草二木依序喻指人天乘、二乘、藏教菩萨、通教菩萨、别教菩萨，如是五乘众生随自己的智慧福德而有不同的受益，表示十界皆得成佛。但不同根性的人的修行次第是不一样的。

天台宗将佛教典籍由浅到深分为藏教、通教、别教、圆教，不同根器的众生适应不同等级的教化。他们认为，《华严经》所列的四十一位和《菩萨缨珞本业经》所列的五十二位是别教菩萨之行位。

而圆教菩萨依据的修行次第是六即，指自凡夫至佛之六种阶位，分为理即、名字即、观行即、相似即、分证即、究竟即。(1) 理即。就是说一切众生皆有佛性，无论众生知道还是不知道这个道理，都不会改变一切众生皆有佛性这个真理。凡夫众生没有听闻佛教理论之前，只有理性与佛平等，但其日用而不知，所以只能是“理即”。(2) 名字即，或从了解佛法的人，或从经卷书本，听闻了三谛圆融之妙理，于名字中通达了解，知一切法皆是佛法，但只是闻名口说，就像虫子食木，偶然成字，知和行是脱节的。(3) 观行即，由知道佛教道理的名相，而开始实践活动，起止观之行，心观明了，理慧相应，达到由知起行的境界。(4) 相似即，观照之慧有所进步，入此位则得《法华经》所说六根清净之德，故又称为六根清净位。此位之众生于三谛之妙境发相似解，但还没有如实证得实相，就像接近了火盆，先感受到暖气一样。(5) 分证即，观照之慧倍增，初破一分无明惑，而发起真智，见佛性理，但未达到圆满的境界，需要努力破四十一品无明，入于一切智海。(6) 究竟即，断最后无始无明，发究竟圆满之觉智，成佛果位。“圆教六即”其实就是注解天台智顗的止观法门，认为按照天台止观修习，就可以一步一步通达佛果，其速度要快于别教所依的五十二位(或四十一位)。

虽然天台宗批判其他宗派的理论是出于思辨和推测，认为自己的法门可以触证实相，但也有人对天台宗提出疑问和批评，天台宗的理论体系具有很强

的逻辑思辨和推测色彩，判教也有混乱之处，其一念三千、一心三观的止观境界究竟是静虑思辨还是佛教般若智慧的展现，需要进一步的研究。

第三节　华　严　宗

华严宗是一个以《华严经》为核心经典建立起来的宗派。根据华严宗宗谱记载，其初祖为杜顺，二祖为智俨，三祖为法藏，四祖为澄观，五祖为宗密。在华严宗的五位代表人物中以法藏为最重要，他不仅是华严宗实际的创始人，而且也是对华严宗的整个思想体系产生重大影响的一个人。法藏生于唐太宗贞观十七年(643)，死于唐玄宗先天元年(712)，他曾为武则天讲解《华严经》，受到武则天的重视，封其为“贤首大师”，因而华严宗又称贤首宗。法藏还有许多著作，如《华严探玄记》、《华严经旨归》、《华严策林》、《华严一乘教义分齐章》、《华严义海百门》等。他的思想基本上代表了华严宗的思想。

一、华严宗的判教

华严宗在判教理论上分五教十宗，以《华严经》为最高经典。华严宗之五教观发端于杜顺，完成于法藏法师。五教内容为：(一) 小乘教，又作愚法声闻教，指对小乘根机者所说《阿含》等经教。(二) 大乘始教，又作分教，是对小乘开始入大乘，然根机未熟者所说之教法。此教为大乘之初门，其中又分空始教、相始教二种。空始教，即《般若》等经所说，谓一切物质皆无一定实体，主张一切本空。此教只说破相遣执之空义，未尽大乘法理。相始教，指《解深密》等经所说，广谈法相，少述法性，只在生灭之事法上说阿赖耶缘起，故称为相始教。(三) 大乘终教，即说真如随缘而生染净诸法，其体本自清净，故谓二乘及一切有情悉当成佛。此教多谈法性，少谈法相，所说法相亦皆会归法性。其说教已达到大乘至极之说。如《楞伽》、《胜鬘》等经及《大乘起信论》所说均属此教。(四) 顿教，又作大乘顿教。乃不立言句，只辨真性，不设断惑证理之阶位，为顿修顿悟之教，如《维摩经》所说。此教不同于始、终二教之渐次修成，亦不同于圆教之圆明具德，故另立为一教。(五) 一乘圆教，又作圆教，即说一乘而完全之教法。此教说性海圆融，随缘起成无尽法界，彼此无碍，相即相入，一位即一切位，一切位即一位，故称为“圆”，如《华严经》、《法华经》等所说。此教又分为别教一乘、同教一乘二种。《华严经》称别教一乘，此即华严宗所立之圆教。《法华经》称同教一乘，为天台宗之圆教。

十宗是指：(一) 我法俱有宗，即人天教及小乘中之犊子部、法上部、贤胄部、正量部、密林山部、经量部等所宗。(二) 法有我无宗，为小乘中之萨婆多部、雪山部、多闻部、化地部等所宗。(三) 法无去来宗，为小乘中之大众部、鸡

胤部、制多山部、西山住部、北山住部、法藏部、饮光部等所宗。（四）现通假实宗，为小乘说假部及成实论等所宗。（五）俗妄真实宗，为小乘说出世部及其末计之所宗。（六）诸法但名宗，为小乘一说部所宗。（七）一切皆空宗，为大乘始教所宗。（八）真德不空宗，此为大乘终教所宗。（九）相想俱绝宗，为顿教所宗。（十）圆明具德宗，为一乘圆教所宗。

根据《华严经探玄记》卷一记载，唐高宗永隆元年（680），中印度沙门地婆诃罗来到长安，法藏往问西方有没有判教体系。地婆诃罗回答说，近代印度那烂陀寺，同时有两大论师，一位是戒贤，依《深密》等经、《瑜伽》等论，立有、空、中的三时教判。一位是智光，依《般若》等经、《中观》等论，立心境俱有、境空心有、心境俱空的三时教判。前者以大乘有宗为最高，为中国唯识学者继承，后者以大乘空宗为极致，为唯识宗所驳斥。法藏与窥基生活时代基本相同，法藏参考印度的三时判教、天台的五时教和窥基等人的学说，糅合自己的理解，创立了五教十宗之说。以体现自己对佛法有不同于唯识宗、天台宗的理解。

五教的建立，参考了天台宗的化法四教（藏、通、别、圆），改藏教为小乘教，改通、别为始、终，圆教照旧，只插进了一个顿教。法藏的衣钵传人澄观也认为法藏的五教体系“大同天台，但加顿教”。但是，这种形式上的相近，并不能掩盖其内容的巨大差异。比如，《维摩诘经》，天台划入方等时、属于通教，但华严宗将其列入顿教，大大提高了该经的地位。

天台立宗时期，禅宗还没有兴起，华严宗建立时期，禅宗已经兴起。所以澄观认为，立“顿教”可以给禅宗一个合适的位置。澄观说：“天台所以不立者，以四教中皆有一绝言故，今乃开者，顿显绝言别为一类离念机故，即顺禅宗。”华严宗将始教分为空始教和有始教，明显也受到唯识宗的影响。该判教还将《华严经》的地位提到最高，有别于天台。

华严十宗之说是依窥基所传的八宗建立的，前六宗的名目完全和窥基所立前六宗相同，而把它的第七胜义俱空宗改作一切皆空宗，更把它的第八应理圆实宗改为真德不空宗，又另加二宗为十宗。华严的十宗说和其五教观是一致的，前六宗即小乘教，后四宗依次对应大乘始教、大乘终教、顿教、一乘圆教。

华严宗自认是“一乘圆教”，把一真法界（或称一心法界、真如佛性）视为世界一切现象的本源，用法界缘起概括现象间的关系。其中包括四法界说、六相圆融说、十玄缘起说等。始终贯彻以理、事关系解说教义的原则，把“圆融无碍”作为认识的最高境界。为此提出一多、总别、相即相入等一系列概念，这就是华严宗的基本思想。

二、法界缘起

“法界”是在佛教中经常使用的一个词，其含义也是多方面的：有时指现象

界，有时指本体界，有时二者兼有。法界可以用于具体事物，也可指宇宙万有。在指本体界时，是指最高的真理，等同于真如、法性、实相等概念。这就是法界在佛教中的常有之义。

第一，一真法界说。华严宗认为宇宙万法，无论是精神的、物质的、本体的、现象的，都不外是一心所缘起，又复为一心所统摄，这个唯一的、真实的心就是“一真法界”或“一心法界”。这个“一真法界”“即是诸佛平等化身，从本以来，不生不灭，非空非有，离名离相，无内无外，惟一真实，不可思议”(《三藏法数》)。

第二，四法界说。华严宗认为一真法界是通过在万有之中表现自己的，所以说一即一切。依据这种“一真法界”观，华严宗把法界也就是世界万有作了四个层次的划分：一是事法界，指的是具体的有生有灭的事物现象。二是理法界，就是洁净的本体世界，是一个无差别的永恒的不生不灭的真理，也就是真如佛性或法性，它是一切法所依的最高真理。三是理事无碍法界，华严宗认为理是事物的依据，事是理的具体体现。既然理是无差别的，不生不灭的，那么事物现象从理性所反映出来的差别性、一刹那生灭，就是不真实的，而只是一种幻相。但是这种幻相，这种非真实的现象毕竟是依赖着理而存在，所以理事是无碍的。四是事事无碍法界，这就是指事与事之间的关系，既然事物都是幻相、假相，都是人心的产物，既然万事万物都是本体所显现出来的虚幻现象，每一现象又都包含本体，所以各种现象彼此也都互相包容，圆融无碍，没有差别和对立。这种无碍也就是“一即一切，一切即一”(《华严义海百门》)。

华严宗还依此四法界分别小、始、终、顿、圆五教。大体而言，小乘教只明差别的事法，未立真如之体，故属事法界；相始教也属事法界；空始教专说平等的空理，故属理法界；终教立真如随缘不变，故属理事无碍法界；顿教是离言真如速疾顿悟的法门，故亦属理法界；圆教说法界缘起事事无碍圆融，故属事事无碍法界。

第三，法界缘起说。法藏说：“夫法界缘起，如帝网赅罗，若天珠交涉。圆融，自在，无尽，难名。”(《华严三宝章》)法界缘起就像帝释天宫中的宝珠之网一样，网网相扣，珠珠相连，无穷无尽。

这种法界缘起论有以下几个特点：一是无尽，因为整个世界都是幻相，互为因缘，因此任何一法都能产生和含摄无穷无尽的万法，整个世界诸法之间相互缘起、互为因果、相互含摄，重重无尽。此之谓法界缘起或无尽缘起。第二个特点为圆融。世界的万事万物都处在一个无穷的因缘网中，他们之间的关系是圆融无碍的，一方面相互缘起和含摄，一方面又各自自在，互不妨碍。这一点同事事无碍法界所表达的内容是一致的。第三个特点是性起。“性”即是指真如之性，为万法的本体，万法是真如的显现。“起”是指产生或生起。真如

与万法的关系是一种显隐的关系，一个为本体，一个为现象。法藏说，以往的缘起论是方便说法，真正的性起是以不起为起。意思是，本体“一心”是永恒绝对的，其所显现的万法，也是永恒绝对的存在。此说虽然讲“因缘”、“缘起”，但不同于一般意义上的“缘起”，它侧重讲体用关系，所谓“起”“显”不是生，所谓法界缘起就是一真法界的呈现。第四个特点是难名。由于法界缘起无尽、圆融，所以这种“华严无尽藏”的境界是难以描述的，只有亲身体验，才能有真正的理解。

三、十玄缘起、六相圆融

华严宗以十玄门与六相圆融之说为根本教理，历来并称“十玄六相”，二者会通而构成法界缘起之中心内容。

第一，十玄缘起说。十玄缘起又称十玄门，全称十玄缘起无碍法门，表示法界中事事无碍法界之相，此十门相即相入、互为作用、互不相碍。通此义则可入《华严经》之玄海，故称玄门。此即从十方面说明四法界中事事无碍法界之相，表示现象与现象相互一体化（相即），互相涉入而不碍（相入），如网目般结合，以契合事物之自性，即以十门表示法界缘起之深义。于此，复有古十玄与新十玄之分。智俨、法藏、澄观都有十玄之说，今取澄观《华严玄谈》卷六之十玄略述。（1）同时具足相应门，一切现象同时相应，同时具足圆满，依缘起理而成立，一与多互为一体，无先后之别。（2）广狭自在无碍门，空间广狭之对立似为相互矛盾，然其对立之矛盾正可为相即相入之媒介，故自在圆融而无碍。（3）一多相容不同门，有关现象之作用，有“一中之多、多中之一”之相入说。即一具多，多相容一，一多相入无碍，然其体不同，不失一多之相。（4）诸法相即自在门，有关现象之体，一与一切互为空、有，两者一体化，相融互摄而自在无碍。（5）隐密显了俱成门，有关缘起之现象，以“一”为有而显现相之时，“多”即为空而不显。即隐与显相互一体化同时成立，一切法与一法能互为一体。（6）微细相容安立门，就缘起之现象说相入之理时，特别着眼于不坏自相之点，即于每一现象中，以小入大、以一摄多，大小相互为不乱，不坏一多之相，而秩序井然。（7）因陀罗网法界门，森罗万象一一互相显发，重重无尽，如因陀罗网（帝释天宫殿中宝珠之网）。（8）托事显法生解门，深妙之理可托卑近之事法加以彰显，所托之事与所显之理无别无二。（9）十世隔法异成门，过去、未来、现在之三世一一各有过现未三世，合为九世。此九世亦唯摄入一念，合九世与一念为十世。而此十世虽有时间之间隔，然彼此相即相入，先后长短同时具足显现，时与法不相离。（10）主伴圆明具德门，缘起之诸现象，随举其一则便为主，而其他一切现象即为伴，如此互为主伴，具足一切德。“十玄门”的内容十分复杂，这里只作简单介绍，下面重点说明华严

宗的六相圆融说。

第二，六相圆融说。所谓六相者，即总相、别相、同相、异相、成相、坏相等六相。上面的十玄圆融义，我们可以认为是对于整个世界圆融无碍义从不同角度的表述，而六相则是通过世界万事万物的几种主要关系来论述的。

那么六相是如何划定的呢？法藏说："一即具多名总相，多即非一是别相，多类自同成于总，各体别异现于同，一多缘起理妙成，坏住自法常不作，唯智境界非事识，以此方便会一乘。""总相者，一含多德故；别相者，多德非一故。别依止总，满彼总故。同相者，多义不相违，同成一总故；异相者，多义相望，各各异故。成相者，由此诸缘起成故。坏相者，诸义各住自法不移故。"（以上见《华严五教章》）这里"总相"指的是事物的总体存在，它理所当然包含了这个事物之所以存在的多方面规定性，所以说一含多德。用法藏曾经用"房舍"的比喻来说明总相、别相的问题。总相即是"房舍"。"房舍"作为一个总相存在，包含有柱、椽、梁、瓦等多方面因素，但是它只是以一个整体表现出来的，也可以说是"房舍"理显而柱、椽、梁、瓦隐藏。别相指的是部分，即构成事物总相存在的诸方面的要素。总相与别相概念是相对成立的。用法藏的比喻说，柱、椽、梁、瓦等诸缘为别相。总相与别相是相互依存的，没有总相，就不存在别相，没有别相，也就不可能有总相。而总相与别相又是相互一致的，只是当我们认识它们时，它们才被分为别相与总相；如果没有一个总体的存在，就不会存在全体和部分的关系。法藏提出"椽即是舍"的观念，就是对这一点的表达，因为椽的概念的形成，本身就依赖与柱、瓦等概念的和合。椽之所以为椽就在于它能够成就一座座房子，如果不与瓦等因缘和合，不组成一座房子，它就不成其为椽。正如法藏所说："未有瓦等时，不是椽，故不作。"他还说："如椽即舍故，名总相；即是椽故，名别相。若不即舍不是椽，若不即椽不是舍。总别相即此可思之。"（《华严五教章》）因此说总相与别相只是一个事物的两个角度的认识，不可能有孤立的总相，也不可能有单独的别相。如一座房屋，我们见到它时，首先会有总体的房屋概念，然后具体分析，就看出其中的椽、瓦等诸种材料的结合物。但是这些材料一旦构成了房屋，就成为房屋的一部分，就有了它的新的规定性。

同相与异相的概念是从部分的角度进行深入的分析。组成一个事物的诸种因素共同作用，构成一个事物，所以这些因缘便不是矛盾和冲突的，它们之间能够和谐地存在就表明了它们的统一性，此即同相。比如说，柱、椽、梁、瓦等因缘和合构成了"房舍"，因此柱、椽、梁、瓦在构成一个房屋上所起的作用是相合的，这就是同相。那么同相与总相的概念有何异同？同相是就部分之间的关系来论述，而总相是从事物整体角度来表述的。这诸种因素之间有统一性，也有差别处，即异相。因为在构成屋的过程中，椽是椽，瓦是瓦，二者各自

有自己不同的用处和属性，因此在统一性基础上，又存在差异性。一个事物借与他物的共存来保持与它们的统一性，同时乃以一个与他物区别的存在来表示差别性。

成相与坏相这一对概念则是对事物发展的两种趋势而言的。首先说成相，就总相而言，由诸因缘构成，由此成为总相；同时由于构成了总相，诸种因素也就成就了因缘义。就“房舍”与椽、瓦的关系而言，由诸种椽、瓦等因缘合成，“房舍”才得以形成；而由于构成了“房舍”，椽、瓦也就成了“房舍”的因缘。因此“成”有两种含义，其一是总相之成；其二是别相作为因缘的构成。什么叫坏相呢？法藏认为当椽、瓦守各自之自相、各住自性而不变化，这相对于“房舍”来说，就是其坏相，因为它们单个独立的存在不同于整个“房舍”的存在。而对于椽、瓦等来说，“房舍”的形成也是自己的坏相。我们知道，椽、瓦的形质及其变化具有独立性，不受“房舍”的制约；另一方面，椽瓦变坏就会引起“房舍”损坏。

华严宗关于“六相”的论述，是为其圆融理论服务的。在《华严五教章》中，法藏总结六相为：“总即一舍，别即诸缘，同即互不相违，异即诸缘各别，成即诸缘辨果，坏即各住自法。”法藏对于六相论述表现的是事物之间的全体与部分、统一性与差别性、肯定与否定等几对范畴，表现了较高的思辨性。

华严宗把佛教改造得更具有中国特色，其理论体系虽然未必尽善尽美，对于佛教全貌的评判也有可商榷之处，但其为佛教的理解比起天台宗更深刻，其独特的法界缘起和圆融学说为中外文化交流作出了重要的贡献。华严宗关于“四法界”、理事关系的理论、关于六相的思想对后来宋明理学产生了重要的影响。

第四节　禅　　宗

禅宗，又称佛心宗、达磨宗、无门宗。《五灯会元》卷一云：“世尊在灵山会上拈花示众。是时，众皆默然。唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：吾有正法眼藏、涅槃妙心、实相无相、微妙法门、不立文字、教外别传，付嘱摩诃迦叶。”此谓禅宗以心传心，不依言教，系教外别传。但此说未见印度原典，引起多方争议。据记载，禅宗以迦叶为初祖，经阿难等，至菩提达磨，凡 28 人，是西天二十八祖。菩提达磨于梁武帝时自南天竺抵建业，成为我国禅宗初祖。达磨初来中国，谒梁武帝，然不契机，遂至嵩山少林寺面壁九年，后传法于慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍。五祖弘忍住蕲州黄梅东山，传法于六祖慧能。五祖之下另出神秀一系，于北方弘扬禅法。

慧能继为六祖后，避难南方，15 年后于曹溪大振禅风，是为南宗禅之祖。

慧能之嗣法弟子有四十余人，以南岳怀让、青原行思、南阳慧忠、永嘉玄觉、菏泽神会为著名。此后，禅风遍行中国，形成五家七宗。五家即临济宗、沩仰宗、曹洞宗、云门宗、法眼宗。七宗就是在五家之外加临济宗的两个分支黄龙派、杨岐派。

南岳怀让从六祖蒙受心印，接化众生达三十年，嗣法弟子有九人，以马祖道一居首座。马祖于江西龚公山举扬禅法，机锋峻烈，开喝棒竖拂之禅风，主张起心动念、扬眉瞬目等日常身心活动皆为佛性。马祖门下百余人，以百丈怀海、南泉普愿、西堂智藏、大梅法常、章敬怀晖、大珠慧海为著。

马祖弟子百丈怀海于百丈山创建禅刹、订立清规之后，禅宗始脱离禅僧寄住律寺之制。百丈门下有黄檗希运、沩山灵祐等，希运之下有临济义玄，此时已是晚唐。义玄设立三玄三要、四料简等接化徒众，机锋峻严，门徒众多，蔚成临济宗。及至宋代，又自临济义玄，经兴化存奖、南院慧颙、风穴延沼、首山省念、汾阳善沼，七传至石霜楚圆，楚圆门下黄龙慧南、杨岐方会于临济宗之中衍生出黄龙、杨岐二派。杨岐派自杨岐方会后，陆续有五祖法演、圜悟克勤、大慧宗杲等大扬宗风，成为禅之主流。沩山灵祐独栖湖南潭州，参学者多达1500余人，门下以仰山慧寂为最著名，此系即称沩仰宗。

青原行思之下有石头希迁，与马祖并称当世二大龙象，门下有药山惟俨、丹霞天然、天皇道悟。药山一系出云岩昙晟、洞山良价、云居道膺、曹山本寂等，遂成曹洞宗。天皇道悟三传至雪峰义存，义存传云门文偃，形成云门宗；雪峰义存另传玄沙师备，下传罗汉桂琛、法眼文益。文益住金陵清凉寺开创法眼宗，此系统有天台德韶、永明延寿、永安道原等高僧辈出。到此，禅宗史上的"五家七宗"基本完备。

在中国哲学史和中国佛教史上，禅宗都以其独特鲜明的理论色彩占有一席之地。在中国所有佛教宗派中，禅宗也是影响最广、规模最大、持续时间最长的一个宗派。当其他的佛教宗派或由于政治上的原因，或由于理论上的原因而逐渐消失于历史舞台时，禅宗仍然生机勃勃地活跃于中国文化的这块沃土上。下面仅以《坛经》为核心，来分析早期禅宗的思想。《坛经》版本繁多，内容有较大差别，本章所引为丁福保笺注本。

一、顿悟成佛之本心佛性说

（一）佛性说

禅宗的佛性说秉承了大乘佛教以及道生等人的一切众生皆有佛性的观点。据《坛经·行由品第一》记载：慧能欲拜弘忍为师时，弘忍说："汝是岭南人，又是獦獠，若为堪作佛？"慧能回答："人虽有南北，佛性本无南北；獦獠身与和尚不同，佛性有何差别？"这表明了禅宗的佛性平等观。慧能还提出"凡夫即

佛，烦恼即菩提”（《坛经·般若品第二》，下引只注篇名），两者的区别只在迷悟之间而已。

在《坛经》里面，佛性也叫本心、自性、道、真如本性、含藏识（即第八阿赖耶识）等。慧能于五祖讲解《金刚经》之时，大悟自性，说：“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”（《行由品第一》）自性具有本自清净、本不生灭、本自具足、本无动摇、能生万法诸种体性。自性具有本自清净，能生万法诸种体性的观点，与《楞伽经》中的如来藏思想一致。慧能还运用唯识的理论解释“自性能生万法”，他说：“自性能含万法，名含藏识；若起思量，即是转识。生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。”（《付嘱品第十》）由此可见，佛性又叫含藏识，就是唯识宗所言的第八阿赖耶识，他的自性生万法的理论也符合唯识宗所说的由八识而生万法的观点。

（二）顿悟成佛说

道生曾经根据《华严经十地品》（又称《十住经》）提出了他的顿悟观，认为从最开始修行直到十地（十住）菩萨，都是渐修，只有十地之后，才可以顿悟成佛。当时，僧肇等人认为在第七地有“小顿悟”，到第十地是“大顿悟”，开始了最早的顿悟之辩。

禅宗的顿悟说大异于道生之说，道生强调顿悟之前有严格的次第阶级，必须要到达十地之后，才可以顿悟成佛。禅宗认为，顿悟是超越任何阶级的。慧能说：“前念迷，即凡夫；后念悟，即佛。前念着境即烦恼，后念离境即菩提。……不悟，即佛是众生；一念悟时，众生是佛。……若识自性，一悟即至佛地。”（《般若品第二》）在禅宗看来，从凡夫位在刹那间就可以直至佛地，这一转变的关键就是“顿悟”。由此可知，近代学者所言道生的顿悟说影响了禅宗，是一个误解。

关于“一悟即至佛地”是否正确，其他宗派以及禅宗内部一直都有争论。唯识宗将修证次第分为五位，“悟道”只是在中间的见道位（又称通达位），后面还有修习位和究竟位，还要经过很长的路才能圆满成就。依照唯识宗的观点，妙观察智、平等性智、大圆镜智、成所作智合称四智，是转有漏的第八识、第七识、第六识及前五识，是佛的四种智慧。其中妙观察、平等性二智，到达通达位、修习位可以证得一分；大圆镜、成所作二智，必须到究竟位才得证得。《楞严》等佛教经典认为，理则顿悟，事需渐除，悟后仍然需要渐修。而《坛经》之中认为，宗门之悟超越阶级，一悟就具备“三身四智”。

当然，《坛经》之中也没有否定悟后起修。《机缘品第七》记载，南岳怀让禅师拜访慧能，言下豁然契会。怀让禅师悟后还在慧能身边住了15年，“日臻玄奥”，这说明怀让还有继续细化的地方。被慧能称为知见宗徒的神会也提出了

悟后渐修之说："我六代大师一一皆言单刀直入，直了见性，不言阶渐，夫学道者须顿悟渐修，不离是□□而得解脱。"（胡适校敦煌本《神会语录》第三残卷）神会说，这种顿悟如"母顿生子"，而子的成长，仍需"与乳，渐渐养育，其子智慧自然增长"（同上）。唐末之后，禅宗产生了初关、重关和牢关的三关之说。关于三关也有多种说法，有以明自本心为破初关；从空性起用，识得真性妙用，称破重关；拂除悟迹，达自如无碍之境，称踏末后牢关。当然，后期禅宗也有人捍卫一悟即至佛地的观点，认为不必设置三关。由此可知，禅宗之"一悟即入佛地说"也引起很多争论，为千年难辨的悬案。

二、慧能对"禅"含义的创造性转换

（一）印度的禅定之学

"禅"本是梵语，有"思维修"、"静虑"、"禅定"等含义。它本来是印度各宗教派别与佛教共同的修行方法之一。禅定为令心专注于某一对象，而达于不散乱之状态。印度佛教有四禅八定之说，单说四禅就是指色界之四禅，八定就是色界之四禅加上无色界之四定。

色界四禅指：初禅、二禅、三禅、四禅。小乘经典《长阿含》卷八《众集经》说："复有四法，谓四禅。于是比丘除欲恶不善法，有觉有观离生喜乐，入于初禅。灭有觉观内信一心，无觉无观定生喜乐，入第二禅。离喜修舍念进自知身乐，诸圣所求忆念舍乐，入第三禅。离苦乐行先灭忧喜，不苦不乐舍念清净，入第四禅。"无色界四定指：空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定。根据《俱舍论二十八》的记述，第一空无边处定是破一切色相之禅定。第二识无边处定是破第一空无边能观心相之禅定。第三无所有处定是所观、能观皆为无所有解之禅定。第四非想非非想处定是禅定的极高状态，心想虽有如无。

佛教认为，禅定是佛教和外道的共法，智慧才是佛教独有的不共法。仅仅依靠靠禅定，不能成小乘阿罗，也不可以获得大乘般若智慧。龙树的《大智度论十七》记载一个故事，说释迦牟尼有一弟子证得四禅，就认为自己谓得四道，得阿罗汉果，不再要求进步。释迦牟尼说此人四禅比作四道，说自己得阿罗汉是错误的。

（二）慧能的创造性转换

坛经之中，对于禅和定有两种理解。在早期，慧能依照传统的理解，对于原来意义的"禅定"进行破斥。后来，慧能对禅定的含义进行了创造性转换，将禅定与般若智慧等同起来。

首先，他对传统意义的"禅定"加以破斥。慧能经过 15 年的隐藏，于广州法性寺出道传播禅宗心法。法性寺印宗法师问曰："黄梅付嘱？如何指授？"慧

能曰："指授即无，惟论见性，不论禅定解脱。"宗曰："何不论禅定解脱？"慧能曰："为是二法，不是佛法，佛法是不二之法。"(《行由品第一》)慧能对传统意义的"禅定"加以斥破，认为佛法的根本是"见性"，无关于"禅定"，仅仅注重"禅定"之法是不合于佛法的"二法"。在《疑问品第三》中，慧能又作"无相颂"，说："心平何劳持戒？行直何用修禅？"他指出，在认识本心之后，直心行事，自然合道，则不需另修禅定。

其次，他对"禅定"的含义进行了创造性转换。在《坛经》的第四、第五、第七、第八、第九品之中，慧能对定、禅定、坐禅等进行了重新解读，赋予了全新的含义。

北宗的神秀让门人志诚到广东听慧能之法。慧能向志诚问神秀的教育方法，志诚说："常指诲大众，住心观净，长坐不卧。"慧能指出："住心观净，是病非禅；长坐拘身，於理何益？听吾偈曰：生来坐不卧，死去卧不坐，一具臭骨头，何为立功课。"(《顿渐品第八》)武则天和中宗命薛简到广东诏请慧能，慧能以病辞。薛简告诉慧能说："京城禅德皆云：欲得会道，必须坐禅习定；若不因禅定而得解脱者，未之有也。未审师所说法如何？师曰：道由心悟，岂在坐也？经云：若言如来若坐若卧，是行邪道。何故？无所从来，亦无所去；无生无灭，是如来清净禅；诸法空寂，是如来清净坐，究竟无证，岂况坐耶？"(《护法品第九》)神秀等人所教导的住心观净是传统的禅定，是属于用意识心观照，让意识逐渐沉静，达到一定的禅定境界。慧能认为，真正的"定"要在契悟本心以后修持。弘忍说："不识本心，学法无益。"(《行由品第一》)认识本心本性之后，就可以从本心(又称真心、慧、本性、佛性、含藏识)观照，自知佛法是不二之法，烦恼与菩提、生与灭、常与无常、悲与害、喜与嗔等皆是不二法门，自然随时随地都在大定之中。体悟本心本性之人自然可以"通贯一切经法，出入即离两边，自性动用，共人言语，外於相离相，内於空离空"(《坛经·付嘱品第十》)。由此可知，神秀等人所教导的禅定是在妄心(第六意识)上用工夫，是磨砖希图成镜，工夫用到极处，就有可能误将妄念沉伏的第六识的清静面当作证悟本心，这正是神秀"身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃"之落处。

慧能说："吾所说法，不离自性。"(《顿渐品第八》)慧能破除了以第六意识妄心为起点的禅定观，以本心自性为视点对"禅定"做出了新的解释。"我此法门，以定慧为本，大众勿迷，言定慧别。定慧一体，不是二；定是慧体，慧是定用，即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定各别。作此见者，法有二相，口说善语，心中不善，空有定慧，定慧不等；若心口俱善，内外一如，定慧即等。……定慧犹如何等？犹如灯光。有灯即光，无灯即暗；灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一。此定慧法，亦复如是。"(《定慧品第四》)在这里，慧能批判了那种本于妄心

的“先定发慧，先慧发定”的禅定之学。提出了定慧一体的禅定学说，是对传统禅定说的扬弃。在《维摩诘经》中，维摩诘也曾诃斥那些宴坐林中的修禅定者。“心不住法，道即通流；心若住法，名为自缚。若言常坐不动，是只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。善知识！又有人教坐，看心观静，不动不起，从此置功，迷人不会，便执成颠。如此者众，如是相教，故知大错。”(《定慧品第四》)可见，慧能禅法的本质仍然是和大乘佛教一脉相承的。

根据他“直指本心”的风格，他还对于“禅定”和“坐禅”进行了全新的解释。坐禅本意是端身正座，结跏趺坐，不起思虑分别，系心(指意识心)于某一对象而入禅定。慧能指出，他所说的坐禅和一般的坐禅不同。他说：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心，心元是妄，知心如幻，故无所著也。若言著净，人性本净，由妄念故，盖覆真如，但无妄想，性自清净。起心著净，却生净妄，妄无处所，著者是妄。净无形相，却立净相，言是工夫；作此见者，障自本性，却被净缚。”(《坐禅品第五》)他要求坐禅者不可系心净念，因为净念本就是一个妄想。在行住坐卧之中无有执著，“见一切人时，不见人之是非善恶过患”(《定慧品第五》)，就可以契悟本心，体证“自性”。所以，慧能总结说：“无障无碍，外於一切善恶境界，心念不起，名为坐；内见自性不动，名为禅。”在《坐禅品第五》中，慧能还说：“何名禅定？外离相为禅；内不乱为定。外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也。……外离相即禅，内不乱即定；外禅内定，是为禅定。”慧能从“本心”、“本性”出发，对“禅定”、“坐禅”进行了新的解释，据此形成了禅宗由外境无著而当下契悟本心、本性的独特禅法，这是对于《金刚经》“应无所住而生其心”的灵活运用。

慧能对“禅定”、“定慧”、“坐禅”这些名词的理解与传统的理解有着本质的区别，是对印度传统和小乘禅定之学的扬弃。慧能赋予这些词语新的意义。神秀(可能还包括当时流行的天台等宗派的法师)等人一直以意识妄心为出发点来理解和修持“禅定”，误解了大乘佛教。慧能根本视点的转变导致了禅宗的教育方法的飞跃，使大乘佛法超越了文字的束缚，灵活地展现在华夏大地。

三、无念、无相、无住的三无认识论

慧能说：“吾所说法，不离自性。”(《顿渐品第八》)这是慧能一切理论的起点和归宿。慧能指出：“我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。”既是本心自性的属性，也是认识本心自性的方法。这三者本是一体，“无念”是核心，“无住”是对内心而言，“无相”是对外境而言。

对于“无念”，在《坛经》中有多处解释，其核心是说明本心自性的体性。在《般若品第二》中，慧能指出若契悟本心，自然就可以做到无念。他说：“何名无念？若见一切法，心不染著，是为无念。用即遍一切处，亦不著一切处；但净本

心，使六识出六门，於六尘中，无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。”这是一种从本心出发的于念而无念的状态。他还进一步指出“悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；悟无念法者，至佛地位。”以此无念之法，可以到达万法尽通的佛地。慧能指出，无念不是心若死灰的空寂状态，而是“于念而无念”，要于念念之中随缘自在，“念念之中，不思前境”。慧能特别批评了那种世俗修禅定之人的“绝念”状态，他说：“若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。”“百物不思”的“念绝”之法，是一种著相的外道边见，不合大乘佛教之教义。在《机缘品第七》中，有一位卧轮禅师写了一首偈子，说：“卧轮有伎俩，能断百思想，对境心不起，菩提日日长。”这首禅诗所表达的就是当时流行的禅定观，慧能听了之后，就说：“此偈未明心地，若依而行之，是加系缚。”于是他也写了首偈子回应：“惠能没伎俩，不断百思想，对境心数起，菩提作么长。”由此可见，慧能（惠能）的“无念”，不是不起心动念的“断念”，而是在对缘应物中的无所挂碍、无所执著。

“无相”是契悟本心自性者对于外境的认识。慧能言：“外离一切相，名为无相；能离於相，即法体清净；此是以无相为体。”（《定慧品第四》）此“无相”并非杜绝外在之“绝相”，而是“于相而离相”（《定慧品第四》）。

“无住”是指契悟本心之人内心的“心无所住”的状态。慧能说：“无住者人之本性，于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念、今念、后念，念念相续不断，名为系缚。於诸法上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。”（《定慧品第四》）以本心观之，世间一切善恶好丑都是有因有果的随缘自现，所谓“善恶好丑”只是凡人之心所立定的名相，本来是空。由此可知“好生恶死，念念迁流”（《机缘品第七》）都是梦幻虚假，这样就可以超越一切执著而契合本心。

三无之法，既是禅宗的认识论，也是禅宗的工夫论和实践论。这种无念无相无住的法门，是针对当时流行的以“六识妄心”渐修的佛教各派而提出的，这种以本心、自性为起点，也以本心自性为归宿的认识论达到了简单易行的效果。

思考题

1. 试谈唯识宗的八识学说。
2. 谈谈天台宗的止观说与“一心三观”论。
3. 谈谈华严宗的法界缘起论与“六相圆融”说。
4. 慧能学说及其禅学革命的意义。

第十章　隋唐经学与儒家哲学

汉魏两晋以来，儒家经学不绝如缕。在魏晋时期经学与儒学的基础上，隋唐时期的经学与儒学逐渐呈现出中兴的局面，与佛教和道教鼎足而立，适成互补、合一的态势。

第一节　隋唐经学

汉唐时期是中国经学确立和发展的一个关键阶段。自西汉推崇儒经，先有今古文之争，后杂以谶纬之学。至魏晋南北朝时期，义疏之学勃兴；但随着国家陷入长期分裂，经学也逐渐形成风格不同的“南学”和“北学”。虽然此时的经学已逐渐摆脱了政治的困扰，但是儒学内部宗派林立，师说多门，经学研究呈现出多元的局面。

一、《五经正义》

唐朝建立以后，政治上的统一对社会思想、文化的统一提出了要求，而规范整合经学无疑是重点之一。唐太宗即位，有感于经学的混乱、羼误和繁杂无主的状况，决心由朝廷出面，来撰修、颁布统一的经书。此次整合经学的成果有二：其一是由颜师古等人考订五经的文字，颁布了统一的五经文本；其二是由孔颖达等人统合五经的经义，撰修了综合各家义疏之长的《五经正义》。两者之中又以后者为重。

《五经正义》是第一次以官方的名义对五经作系统的整理。“五经”具体指的是儒家五部最重要的经典，即《诗经》、《尚书》、《礼记》、《周易》、《春秋》。而所谓《五经正义》，则是以南学为主，遍采各家传注，折中其间，为之疏解，而成《毛诗正义》、《尚书正义》、《礼记正义》、《周易正义》、《春秋左传正义》等，合称《五经正义》。其中，《毛诗》主毛公传、郑玄笺，《尚书》主伪孔安国传，《礼记》主郑玄注，《周易》主王弼注，《春秋左传》主杜预注。

国子祭酒孔颖达因年长学高，总揽其事。在前人纷繁错杂的义疏里“融贯群言，包罗古义”、折中其间、超乎其上，其艰苦程度可想而知，而且其完成过程也不是一帆风顺的。据《新唐书·孔颖达传》云：

> 初，颖达与颜师古、司马才章、王恭、王琰受诏撰五经义训，凡百余篇，号《义赞》，诏改为《正义》云。虽包贯异家为详博，然其中不能无谬冗；博

士马嘉运驳正其失，至相讥诋。有诏更令裁定，功未就。永徽二年，诏中书门下与国子三馆博士、弘文馆学士考正之。于是尚书左仆射於志宁、右仆射张行成、侍中高季辅就加增损，书始布下。

孔颖达等人完成的初稿尽管包罗详博，但牵强诸说，繁冗错谬之处颇多。因此遭到了马嘉运等学者的批驳讥讽。但孔颖达本人已经无法对此作出应对了，他还没有来得及对书稿进行修订便抱憾辞世。唐高宗时期，命於志宁等学者对原书稿进行了较大的增损修订，并于公元 653 年正式颁行天下。

由于时代久远，所据版本不同，《五经正义》的总卷数一直以来有多种说法。如《唐会要》认为有 170 卷，《四库全书总目》主张有 193 卷，《十三经注疏表》(宋绍熙年间黄唐合刊)更是主张有 223 卷之多。

《五经正义》考订经义的最重要的原则是“注宜从经，疏不破注”。“注”指的是汉晋以来学者们对“五经”文句所作的注释，“疏”则是晚近的学者对“五经”所作的更进一步的疏解。《五经正义》的作者们在为经典确定统一的经义时，虽然兼采“注”和“疏”，但只要两者出现不一致的情况时，一定是尊崇“注”说而删改“疏”义，严格遵循前人的“注”，而不敢保留与原注相左的疏解。

如何看待这种“疏不破注”的现象呢？首先必须承认《五经正义》在疏解经典时尊重前人的注释是有它的道理的。因为“注”的出现一般较早，距离“五经”的产生时代也更为接近，可能保留有更多的经典产生时期的原貌，所以值得格外重视。后人在为经典作详细疏解时也应该将前人为经典所作的“注”作为重要参考，这本来是很科学的态度。但是，一旦将这种重视上升为一种绝对的原则，认为“注”一定是正确的，“注”、“疏”相左时一定是“疏”错“注”对，就难免有牵强附会、曲从注文的弊端。如《毛诗正义》主《毛传》、《郑笺》，但限于“疏不破注”的精神，对二者之间的异同与分歧只好视若不见，不加评说。又如孔颖达作《礼记正义》，是以南朝皇侃、熊安生的疏为底本的，但是一旦遇到疏解与郑玄注有相违之处时，《礼记正义》便不假思索地采纳郑说。

《五经正义》是第一部由朝廷颁布的官方经学丛书，其经注均有很高的学术价值，所以一经颁行，便成为士子习经和科考的统一标准，并一直影响到宋元明时期。一方面，它在规范经文、训诂考订上起到一定作用；但另一方面，它的出现导致了经学研究和思想文化上的整齐划一，这又反过来窒息了学术空气，阻碍了经学的发展。

二、《经典释文》

《经典释文》是初唐时期出现的又一部重要的经学研究成果，作者是著名经学家陆德明。在《经典释文》的序言中，陆德明介绍了他写这部书的背景。由于距离经典产生的古代已经很久远，所以经典被掺杂、遗漏的现象在当时十

分严重。再加上不少学者私心自用，各师其师，各法其法，以致言人人殊。与此同时，古今语音的悬殊和不同地域发声的差异，都使得人们理解古典经书有一定的障碍。而经典由于本身负载了特殊的文化涵义，显然不能对其采取大而化之、不求甚解的态度，否则很可能会“差若毫厘，谬便千里”。

因此，陆德明决心完成一部划时代的著作，从解释经典的文字音义入手，将儒、道重要典籍重新整理一过。这就是三十卷的《经典释文》。

该书最大的特色在于它系统地整理了汉代以来经典文字的音义。正如作者在是书编撰《条例》的第一条就指出：“先儒旧音，多不音注。然注既释经，经由注显，若读注不晓，则经义难明。”作者将经典理解为一个形音一体的完整系统，把注音义视作通经的一个必不可少的关键环节，指出知文不知音有时会导致经义难明。该书不仅详细收集考证了古今经师的注音（反切），而且经、注并举，兼明义训。

《经典释文》的第二个特色是它选取善本、遍采众说。从各书所选的注本来看，都是当时较为权威的上佳版本，如《周易》主王弼、韩康伯注，《尚书》主孔安国注，《诗经》主毛传郑笺，《三礼》主郑玄注，《春秋左氏传》主杜预注，《公羊传》主何休注，《穀梁传》主范宁注，《孝经》主郑注十八章本，《论语》主何晏集解，《老子》主王弼注，《庄子》主郭象注，《尔雅》主郭璞注。

突破儒家藩篱、兼采道家经典是该书的又一特色。在汉代，儒、道之书的界限十分严格，道家书籍是不可能被称为“经典”的。魏晋后期，老、庄兴盛，道家书籍的地位有所上升，但仍无法在“经典”中赢得一席之地。直至唐代，统治者推崇道教，老、庄之书才得以跻身“经典”的行列。而陆氏的《经典释文》正式将《老子》、《庄子》与儒家典籍放在一起注音，表明道家书籍经典地位的真正确立。

第二节　韩愈、李翱

隋代儒学的著名代表人物是王通，他著《中说》一书，表达了复兴周孔儒学的强烈愿望，提出了“穷理”、“尽性”、“正心”等范畴。中唐时期，韩愈、李翱等人认识到必须直面佛、老的挑战，并从儒家思想的自身资源中寻找内在根据，才能使儒学真正获得新生。他们或者从批判佛、老思想弊端入手，或者由梳理儒家心性论出发，对儒家的性情、道统思想做了系统的阐发，直接继承了孔、孟以来的学术理路，并对宋明理学起到了启示的作用。

一、韩愈

韩愈（768—824），字退之，邓州南阳（今河南南阳）人，中唐时期著名文学

家、思想家。韩愈三岁丧父，勤奋好学，二十四岁考上进士。但由于性情耿直，不会逢君之阿，所以屡犯龙颜，仕途坎坷，并因上书反对唐宪宗尊迎佛骨舍利，几乎丢掉性命。他的著作被编为《昌黎先生集》，其中《原道》、《原人》、《原性》、《原鬼》、《与孟尚书书》和《论佛骨表》（又称《谏迎佛骨表》）等篇，较集中地体现了他的哲学思想。

韩愈是一个真正意义上的唐代儒家知识分子。这首先表现在他自觉的"排佛"活动中。唐代采取宽舒的文化政策，佛教、道教得以长足发展。甚至在韩愈生活的唐宪宗时期，上自国君，下至黎民，都为迎接佛骨舍利而疯狂。对此，韩愈深表担心，并通过上书，谏迎佛牙，提出了自己的"排佛抑老"的主张。

首先，韩愈指出佛教是与中华文化全然不同的"夷狄之法"；奉行佛教实质上是"举夷狄之法，而加之先王之教之上"（《原道》）。他说：

> 夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服。（《论佛骨表》）

在韩愈这里，佛虽然被贬斥为"夷狄之人"，但实际上佛与中国人在种族、语言、服饰上的差异都不是最重要的；关键在于佛"口不言先王之法言，身不服先王之法服"！换言之，佛教从根本上抛弃了中华文化赖以赓续不绝的先贤圣王之教，这才是韩愈所无法接受的。姑且不论韩愈这一思考所带有的文化优越意识，单从问题的提出来看，反映了面对外来文化的强烈冲击时，儒家知识分子对本土文化命运的深沉的忧患意识。这也是我们今天所说的"文化认同"的问题。

其次，在韩愈眼中，佛老的所谓"夷狄之法"、离乱之教最荒谬的地方在于它们有悖天理人伦。佛教引导信徒抛弃君臣、父子、夫妇之情，去追寻超越世间的彼岸天国；道教鼓励人们摈弃仁义、脱离社会，以达致虚幻缥缈的神仙世界。佛教固然是背弃人伦，道教也是以一己之私加于天下之公之上。

最后，佛、老的兴盛造成了社会经济的破坏和平民百姓的苦难。由于朝廷给佛、老的寺庙、道观不少优厚待遇，大量社会人口投身于佛、老；而佛、老也借机大肆圈占田地、聚敛钱财，严重影响了国计民生。韩愈作了一个很简单的对比：在古代，社会是由士、农、工、贾四个阶层构成的，而现在却多出了佛、老两个阶层；在古代，只有士一个阶层负责教育教化，而现在则有士、佛、老三个阶层承担此事；在古代，农一个阶层只需要养活士、农、工、贾四个阶层，而现在则不得不养活士、农、工、贾、佛、老这六个阶层；同样，工、贾所要负担的任务也较从前多了不少。所以，佛、老不仅没有能为民解难，反而倒过来与民争利，甚至迫使一些人因贫困而沦为盗贼。不仅如此，在古代没有佛教盛行的时期，政治照样昌明，帝王照样长寿；而自从佛教流行以来，尽管统治者敬奉佛陀以求福，但政治未见得更昌明，帝王反而多短命。

有鉴于此，韩愈提出他解决佛老问题的具体方案。他说：强迫佛老信徒还俗成家，将佛老之书彻底焚毁，将寺庙、道观变成老百姓居住的房子。而从根本上来说，则是要以先王之道来教育引导人们，要使鳏寡孤独废疾的社会弱者都能够得到养护，这样才能充分展示先王之教的优越性，断除佛老之说赖以存活的社会基础。

但是，韩愈的雷霆主张却激怒了唐宪宗。宪宗认为韩愈是在诋毁国政、诅咒自己，所以龙颜大怒，差点处死韩愈，后改为将其贬为潮州刺史。韩愈作诗一首云："一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千。欲为圣明除弊事，肯将衰朽惜残年。"表明他坚持信念的决心。

但是，上谏的失败也使韩愈意识到，简单地从表面上批判佛、老之学是苍白无力的。要想从根本上扫除佛、老，还必须从中华文化自身入手，即要从根源上复活儒家的思想。因此，韩愈进而提出了"道统"之说。

"道统"一说，在形式上借鉴了佛教特别是禅宗的"法统"一说，但在精神实质上乃是对孟子思想的继承和发展。所谓"道统"，指的是儒家的先王之教在各个历史时期薪火相传的统绪。这一点，早在《孟子·尽心下》中就有说明。韩愈以孟子之说为基础，将儒家的传承统绪进一步明晰化和完整化，正式提出了儒家的"道统"说。他指出：先王之教是由儒家所传承的；儒家在传承先王之教的历史过程中，形成了一个清晰的序列，这就是儒家的"道统"。《原道》篇是韩愈对"道"的本原的一种追溯，在该篇中韩愈说道：

> 斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。（《原道》）

韩愈将孟子所主张的尧舜—汤—文王—孔子的先王之教的传承统绪发展成尧—舜—禹—汤—文、武、周公—孔子—孟轲的完整序列。但是自孟子以后，儒家的道统命途多舛，几乎不得其传。有感于此，韩愈拿出了孟子"舍我其谁"的盖世勇气和担当精神，以传道为己任，自觉地以复兴和传播儒家的先王之教为使命。他说：

> 如使兹人有知乎，非我其谁哉！其行道，其为书，其化今，其传后，必有在矣。（《重答张籍书》）

> 释老之害，过于杨墨；韩愈之贤，不及孟子。孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后。呜呼，其亦不量其力，且见其身之危，莫之救以死也！虽然，使其道由愈而粗传，虽灭死，万万无恨！（《与孟尚书书》）

那么，韩愈念兹在兹的儒家的道统（亦即先王之教）究竟是什么呢？对此，

他进一步作了系统说明：

> 夫所谓先王之教者何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己、无待于外之谓德。仁与义，为定名；道与德，为虚位。故道有君子小人，而德有吉有凶。……其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其法礼乐刑政，其民士、农、工、贾，其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米、果蔬、鱼肉。其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。（《原道》）

韩愈所说的“先王之教”，是一个涵括信仰、理想、道德、社会制度、经济、伦理、文化、刑罚、日常生活等在内的综合体，从中可以反映出韩愈对理想社会的勾画。在这里，韩愈把儒家的核心价值“仁爱”称为“博爱”，即广大的爱。这是非常确当的。儒家的仁爱，由亲爱亲人开始，但仁不仅是亲亲，亲亲只是发端。韩愈所说的“博爱”，也就是孔子所说的“泛爱众而亲仁”、孔子与子贡讨论的“博施于民而能济众”和孟子所说的“亲亲而仁民，仁民而爱物”。所谓“仁与义为定名，道与德为虚位”，是指“仁与义”的概念含义非常确定（仁就是爱人、尊重人，是崇高的生活理想；义是合宜、恰当、应该、正当），而“道与德”则是儒释道共同使用的概念，不同的学派对其有不同的规定，由于内容不确定，可以说是空泛的。韩愈强调：“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。”（《原道》）他依据先儒之论，把佛道诸家从宇宙论或其他角度界定的“道”、“德”，重新规定为以“仁”、“义”为内涵的概念，即“道”就是仁义的流行、实现（“由是而之焉之谓道”），“德”就是天赋于每个人的本性中的仁义，是内在的、圆满自足的（“足乎己、无待于外之谓德。”）。

韩愈思想的另一个重要的方面是“性三品”说的提出。先秦以来儒学思想的舛杂，佛、老之学的涤荡，都使韩愈意识到重新清理儒家人性论的必要性。在综合考察了孔子、孟子、荀子、董仲舒、扬雄等人的相关论述后，韩愈提出了此说。

韩愈指出，“性”是与生俱来的先天本质，它分为上、中、下三个“品级”，其内涵主要包括仁、礼、义、信、智五德。上品的“性”类似于孔子所说的“上智”，它是纯善不恶的，因为它上主于仁而下行于礼、义、信、智；下品的“性”类似于孔子所说的“下愚”，它是居恶不善的，因为它上逆于仁而下悖于礼、义、信、智；中品的“性”则是居于“上智”与“下愚”之间的，是可善可恶的，因为它虽具仁德，但仍不免有时违逆仁德，且其在下的礼、义、信、智四德也是杂而不纯的。

韩愈进一步讨论了“性”与“情”的关系。韩愈认为，“情”是人性与外物相接触后产生的感受，它也可以分为上、中、下三个品级，具体表现为喜、怒、哀、

惧、爱、恶、欲七种基本的情绪。上品的“情”对应上品的“性”，此时七情虽动，但其动皆合乎中道；中品的“情”对应中品的“性”，此时七情之动或有过、或有不及，但其动仍然努力合于中道；下品之“情”对应下品之“性”，此时七情发动，多过与不及，且肆情纵欲，不加节制。在韩愈的“情三品”说中，很容易看出《中庸》“中节”思想的影子。

韩愈以“性、情三品”为核心的人性理论，试图突破孟、荀、扬等思想家人性理论“举其重而遗弃上下”的局限，努力从孔子和《中庸》中汲取儒家思想的内在资源，以统合儒家的人性思想。韩愈的这一思考直接启发了他的后学李翱。

二、李翱

李翱(772—841)，字习之，陇西(今甘肃秦安)人，中唐时期著名文学家、思想家。他与韩愈亦师亦友，思想在一定程度上受到韩愈的影响，并有所发展。他的著作被编为《李文公集》，其中《复性书》较集中地代表了他的哲学思想。

李翱继续了韩愈关于性情问题的讨论。与韩愈借鉴孔子之说将性分为上、中、下三品不同，李翱更多的是从孟子思想中寻找人性论的根据。所以，他反对韩愈“性分善恶”的观点，主张“性”只有一种，即纯善无恶之性。他说：

> 桀纣之性犹尧舜之性也。其所以不睹其性者，嗜欲好恶之所昏也，非性之罪也。……情有善有不善，而性无不善焉。孟子曰：人无有不善，水无有不下。夫水搏而跃之，可使过颡，激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其所以导引之者然也。人之性皆善，其不善亦犹是也。(《复性书中》)

人的先天本性都是善的，无论是残暴如桀纣，还是圣明如尧舜，他们在本性上并无丝毫不同。他们的行为之所以表现出如此大的差距，原因不在于“性”的差别，而在于“情”的迥异。“情”是“性”之动，性情相依，不可缺一。无“性”，则“情”没有产生的根基；无“情”，则“性”无法得到表现。与“性”的纯善不同，“情”是有善有不善的。人的行为表现是“性”与“情”交相作用的结果。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，这七种情绪都是情发动时的表现。当七情合乎中道时，其“情”清明，“性”也因没有被遮蔽而朗现其善；当七情混乱、交叠侵扰时，其“情”昏聩，“性”被遮蔽而不得显其善，只能表现出“情”之恶的一面。因此，尽管人在现实中表现出种种不善，但这并不是“性”的罪过。正如一条溪流浑浊，并不是由于水流本身造成的。溪流浑浊的根源在于泥沙泛起，污染了水流；人之邪恶的根源在于放纵情欲，遮蔽了善性，使其性不得睹。

在李翱看来，性是纯善的；在理想的状态下，每一个人依照其本性，都应当发展成为圣人。但最终真正成为圣贤的人少之又少，原因就在于人除了性之外，还有情。情接物而生，有善有不善，或过或不及；一旦陷溺其情，人往往容

易迷失心智、湮灭其性。所以，一个人倘若要想实现自我、成为圣贤，就必须恢复其性而节制其情。此即孟子所讲的“求其放心”。

所以，李翱人性论的逻辑是：欲达其善，必先复其性；欲复其性，必先节其情。需要注意的是，李翱的所谓“复性”，仅仅是指要恢复到人性的原本面目，并不是要另外习得一个性，或发展出一个性。所以，李翱的“复性说”不仅迥异于韩愈，甚至也不同于孟子的“推扩其善端”的性善论，而明显受到佛教思想的某些启发。

“复性”的关键落实到“节情”上。李翱并没有提出“灭情”的极端主张。在他看来，既然情是有善有不善的，要想消除不善之情对人性的不良影响，就应该对情尤其是不善之情有所节制。“节情”的目的是要使恶情不作，使善性得以恢复充实。圣人是复性节情的典范，圣人之节情，并不是无情，而是要“寂然不动，不往而到，不言而神，不耀而光，制作参乎天地，变化合乎阴阳，虽有情也，未尝有情也”。(《复性书上》)换言之，节制情的关键是有情而无累，这无疑又有玄学的思想痕迹。

“灭情”与“节情”的区别在于前者是要彻底否定和断绝情欲本身，而后者只是要限制情欲的妄动。“无思无虑”当然可以在形式上断绝情妄生的土壤，但李翱指出，发自内心的“至诚”才是彻底消除妄情之根源的方法。

第三节　柳宗元、刘禹锡

总结和发展历代的天人关系理论，是唐代儒学的又一显著成就。这方面的代表人物是柳宗元和刘禹锡。

一、柳宗元

柳宗元(773—819)，字子厚，祖籍河东解县，故又称柳河东，中唐时期著名文学家和思想家。他以弱冠之年进士及第，入朝为官。后因参与政治革新，失败后被贬为永州司马；又出为柳州刺史，病逝于柳州。他的著作被编为《柳河东集》，其中《天对》、《天说》、《非国语》、《封建论》、《答刘禹锡天论书》等篇集中反映了他的哲学思想。

早在柳宗元之前，韩愈就已经提出了自己的“天论”主张。韩愈认为天地的实质是自然的元气阴阳。由于看到人类活动对自然环境的破坏性，他悲观地得出结论：人类并不是钟灵毓秀的造化之精灵，而是元气阴阳遭到破坏之后才产生的；人类的活动对于天地元气阴阳来说不是什么福祉，而在很大程度上是一种灾难。因此，“残民者”表面上为祸人间，但却使元气阴阳受到的祸患减少了，因而天反会使其昌盛；“佑民者”表面上造福人间，使人类蕃而息之，但却

使元气阴阳受到的祸患增多了，反而成了天地的仇敌，天地会使他遭殃。

柳宗元一方面继承了韩愈以自然元气解释天的自然哲学倾向，另一方面也指出韩愈之说的偏激之处，并将自然元气说贯彻得更加彻底。在柳宗元看来，元气是宇宙的本原，它充盈于天地之间，亘古永存。元气的特点是自然。不仅元气是自然，天地、阴阳也都是自然之物。他说：

> 彼上而玄者，世谓之天。下而黄者，世谓之地。浑然而中处者，世谓之元气。寒而暑者，世谓之阴阳。是虽大，无异果蓏、痈痔、草木也。（《天说》）

> 天地，大果蓏也。元气，大痈痔也。阴阳，大草木也。（《天说》）

为了强调天地、元气、阴阳的自然属性，柳宗元特意用了极端的比喻，将天地比作瓜果，将元气比作痈痔，将阴阳比作草木。它们与寻常的瓜果、痈痔、草木并没有本质上的区别，只不过是在形象上要更大一些罢了。如此一来，柳宗元就以这种独特的方式消解了人们在观念上对天地、元气、阴阳等神秘之物的迷信。

天地、元气之所以被称为自然之物，一个重要原因在于它们是“自动”的。作为天地之代表的山川和作为元气之流行的阴阳，实际上是“自动自休，自峙自流”、“自斗自竭，自崩自缺”的。这一系列的“自”字表明天地、元气的存在与运动是不假外力的，而且也不是为了人类的目的而作为的。

由此他推出结论：天地、元气是纯粹的自然之物，其存在及运动与人世无关。换言之，作为自然之物存在的天地、元气、阴阳是无法起到“赏功而罚祸”的作用。一切的功过赏罚都只能是人间的事情，所谓“功者自功，祸者自祸”，功与过、赏与罚只能是由人世的行为来决定，而与天地无关。

接下来，柳宗元进一步分析了“天”与“人”的作用范围和特点，得出天人“其事各行不相预”的重要结论。他说：

> 生植与灾荒，皆天也；法制与悖乱，皆人也。二之而已，其事各行不相预，而凶丰理乱出焉。（《答刘禹锡天论书》）

“天”确实有它的作用，但天的作用不在于干预人事，而在生长动植万物，在形成水旱灾荒。至于礼乐法制、兴衰治乱，则不是由天决定的，而是由人类自己决定。柳宗元深刻地剖析了阴阳灾异说的荒谬性。依阴阳灾异之说，春雷破石裂木、秋霜凋残草木等现象都是天施惩罚，然则草木、巨石又有何罪？所以，自古以来言天人感应、阴阳灾异者，都是欺愚惑众之徒。他在《贞符》一文中说道：“是故受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁。惟人之仁，匪祥于天；匪祥于天，兹惟贞符哉！未有丧仁而久者也，未有恃祥而寿者也。”统治者是否“受命”，不应取决于上天，而应取决于他本人的德行；一件事情是否成功圆满，不在于是否得到好的征兆，而在于行事者是否具有“仁德”。如此，通过将天自

然化，使天与人相分，最终将人事成败的决定权从“天”那里收回到人类自己的手中，标志了人类理性之自觉。

此外，柳宗元还对历史表现出浓厚的兴趣，这方面的主要成果集中在《封建论》的完成上。在继承荀子的理性主义传统并对历史进行细致的考察后，柳宗元得出结论：作为中国古代最重要制度之一的“分封建国制”，无论是其产生，还是其消亡，都是由客观的历史之“势”所决定的，而不取决于圣人的主观意愿。同样，郡县制取代封建制也是历史之“势”发展的必然结果。尽管秦始皇以一己之私欲而废封建立郡县，但这一以“私”的面目出现的变革却因合于“势”而具有了“公”的性质。他还区分了“政”与“制”的关系，指出秦以郡县制灭亡，原因在“政之失”而不在“制之误”。

二、刘禹锡

刘禹锡(772—842)，字梦得，洛阳人，唐代著名文学家和思想家。因其曾经担任太子宾客，故世称刘宾客，著作也被整理合编为《刘宾客集》，其中《天论》较集中地代表了他的哲学成就。刘禹锡与柳宗元是知交好友，两人既是同榜进士，又共同参与王叔文的政治革新，并同在“八司马”事件中被贬(刘禹锡被贬为朗州司马)。两人相互切磋、彼此启发。与柳宗元相呼应，刘禹锡关注的问题也集中在“天人关系”上。

在与韩、柳等人讨论的过程中，刘禹锡对前人有关“天人关系”的理论进行了总结，指出以往的种种天人之说可以大体上分为两类，即“阴骘之说”和“自然之说”。持阴骘之说的人认为天与人之间存在着相互影响的关系。具体说，人为恶则天必从而祸之，人行善则天必从而福之；穷病困厄者呼天则天必可闻之，隐疾痛苦者祷天则天必可应之。一句话，对于人间而言，天是有意志的神圣主宰。坚信自然之说的人则提出怀疑：如果天是有意志的，天能对应人间的行为施以赏罚，那么天降雷霆及于牲畜草木，难道也是因为这些牲畜草木有罪？何况人间不平之事不胜枚举，盗跖无恶不作却不遭报应，孔颜推行仁义却厄运连连，这说明并不存在一个赏善罚恶的主宰之天，天只不过是与人间祸福无关的自然之物。

刘禹锡本人更倾向于“天人关系”的自然之说。但他不满于前人自然天论的片面，进而提出了自己系统的“天与人交相胜”的天人关系理论，将荀子以来的自然天论发展到极致。

首先，刘禹锡重新界定了“天”与“人”的性质。他赞同柳宗元关于天地是自然之物的说法，从形器的角度对天的性质做出规定。他说：“天，有形之大者也。”(《天论》)天包举万物，乃是一切有形之物中的最大者；但无论天有多大，它都是有形器的。人当然也是有形器的，人是所有动物中最出类拔萃的。

接着，刘禹锡提出了一个独特的原则，即："大凡人形器者，皆有能有不能。"(《天论》)有形有器者，就是自然之物；既然是自然之物，就一定是有限的，是有所能有所不能的。因此，"天"和"人"这两种最重要的有形有器之物，也必然是各有所长各有所短，各有所能也各有所不能的。换言之，有些事情是天能够做到的，而人对此则无能为力；有些事情是人才能做到的，天对此也只能无可奈何。"天"与"人"各有其所发挥作用的领域，彼此的作用不可取代。这就是"天与人交相胜"。

天所擅长的领域在哪里呢？人发挥作用的舞台又是什么？刘禹锡的答案是：天之道在生植，人之道在法制。天的作用是生育长养万物。阴阳生杀、水火伤物、新陈代谢，这是天所擅长的领域。人类的本领在于治理管辖万物。因顺阴阳而春植秋敛、取物为用，制定道德仁义而兴礼乐刑政，这是人发挥作用的舞台。

从形式上看，刘禹锡的"天与人交相胜"之说只不过是"人"与"天"平分秋色、各擅胜场；但究其实质，则是"人"从"天"那里收复了大块的失地！因为，"人"原本在"天"的面前几乎没有独立性和地位可言的。所以，尽管刘禹锡的天论在提法上是天与人"交相胜"，实际上更偏向于"人胜天"的一面。

人何以能胜天？关键在于人能行"法制"。为此，刘禹锡对人与法以及人与天的关系进行了辩证的思考。他将人与法的关系分为三种情形：第一种是所谓"法大行"，在这种情况下，法制完备、公道盛行、赏罚分明、福祸皆由自取，此时人事是不需要天意的干涉的；第二种情况是所谓"法小弛"，此时法制略有松弛，是非有时淆乱，赏罚或者失误，人道驳杂导致有些人开始相信上天主宰之说；第三种情形是所谓"法大弛"，此时法纪废绝、是非易位、赏罚悖理，人所以制天之具尽丧，已经无法治理社会，只好转而求助于冥冥不可知的天道了。

所以，法制就是人道之所在；法制废则人道衰，人道衰则天道盛。实际上，并不是天道真的能够干预人事，只是人们在法制废绝、人道衰败的情况下，不得不病急乱投医罢了！

思考题

1. 简述韩愈的"道统说"的理论贡献。
2. 韩愈、李翱的性情论及其区别。
3. 试述从荀子、扬雄、韩愈、柳宗元至刘禹锡的自然天论的发展过程。

结　语

从西汉建立算起，到唐朝灭亡结束，共经历了一千一百余年的漫长岁月。为什么要把这千余年哲学发展的历程归为一个大的时段——汉唐时代？这是因为中国哲学在这一宏大的历史进程中表现出了一些共同的特征，与之前的先秦哲学以及之后的宋元明清哲学讨论不同的主题，有着不同的特征。表面上看，儒、道争胜，经学独尊，玄学勃兴，三教鼎盛。而在这背后涌动的却是各家思想、学说，各种文化交汇融合的时代巨潮。这一时期最为重要的文化现象是外域宗教文化与哲学的传入，给中国哲学带来了新的挑战与活力。这一时期的哲学在实质上呈现出了更广泛意义上的“百家争鸣”与“百家融合”的局面。

西汉建立之初，政治、经济、文化上的共同要求，使统治者明智地选择了黄老道家思想作为立政之本。汉初思想家们从总结暴秦败亡的历史教训入手，以道家的清静无为主张统摄儒家仁义思想、法家权变思想和名家刑名思想，形成了“以虚无为本，以因循为用”、强调人君南面之术的“黄老之学”。顺应了时代要求的“黄老之学”在汉初迅速发展，并成为占统治地位的意识形态。

西汉的统一也为经学复甦提供了条件，董仲舒成为汉初经学的集大成者。他用阴阳五行思想改造儒家学说，建立了以阴阳灾异为特征的天人感应的神学化的儒学体系。由于社会的需要，儒学地位的上升，其思想影响遍及各个领域。但董仲舒的天人感应思想也将儒学引向了神秘。谶纬之学趁势而起，在两汉之际掀起了一股神秘思潮。扬雄和桓谭等学者对谶纬现象展开了有力的批判。他们努力恢复孔子的“人”的形象，对谶纬神学的根源和鬼神迷信的本质进行了鞭辟入里的剖析。王充高举“疾虚妄而归实诚”的批判旗帜，从各个方面对虚妄风气、圣贤崇拜和谴告之说进行了批驳。他发展了中国古代的自然哲学。

进入三国魏晋时期，哲学为之一变。以王弼为代表的思想家竭力突破汉儒的繁琐和神秘，提倡一种以思辨为特征的新学——玄学。玄学家们围绕三玄（《易》《老》《庄》），就有无、本末、体用、动静、言意、孔老优劣、自然与名教等抽象论题展开形上玄思，建构起风格各异的哲学体系；并以生命来体证和实践玄学的精神。在政治的压力下，振起玄风的哲学家们貌似潇洒，内心却非常痛苦，在思辨上则会通儒道，协调自然与名教。

在这一阶段，中国本土的宗教——道教得到长足的发展。道教的融合性很强，其思想特色也很明显。在汉代，早期道教经典《太平经》坚持元气说和精神与气共存不可分的观点。魏晋时期，葛洪的《抱朴子》建立了以“玄、道、一”为核心的本体论，寇谦之弘扬葛洪思想，注重内丹、外丹的修炼和道教仪轨制度的建立。唐代成玄英的“重玄”说在形上学层面把宇宙本根论转为本体论，并建立了心性道教。司马承祯强调“性命双修”之学，把凝神收心与养气炼形整合起来。杜光庭把“体用”、“心境”引入道教哲学。唐代道教多有借取、融合儒、释的趋向。道教发挥了先秦道家思想，深入探讨道体与性体，在生命学说与自然哲学方面创获尤多。

在这一阶段，佛教哲学经历了中国化的过程。佛教进入中国以后，经过格义、磨合，译经事业逐渐大兴。重要的当然是汉译佛经过程中的诠释：思想的吸取和佛教的本土化。魏晋南北朝时期，道安的本无论，慧远的法性论与神不灭论，僧肇的“肇论”均带有以道家解佛的色彩，但对佛学的理解逐步加深，尤以肇论的水平为高。道生的一切众生皆有佛性说与顿悟成佛说，更具有中国性。隋唐时期形成了中国化的佛教宗派，如天台宗、华严宗、唯识宗、禅宗等。玄奘、窥基的唯识学，以八识种子说与三性论为重心，其中不乏细密的认知结构的分析。智顗的天台宗以判教及止观说、一心三观、一念三千说最有特色。天台宗的智慧是圆融的智慧，取层层圆而不偏、遍无遗漏的辩证综合方式。如“三谛圆融”说，把一心同时观照的表相世界的空无、假有、非空非有等各方面，互不妨碍、彼此圆融地统一起来。法藏为代表的华严宗的四法界说、六相圆融说、十玄缘起说，具有深刻的辩证性。华严宗提倡开放的心灵，其理事无碍、事事无碍、一即一切、一切即一诸说，把本体与现象、现象与现象之间的关系都看作是互为依恃或因果，相即相入、相互关联，把世界看成是一个无限丰富的世界，一个融摄了不同层次的相对价值系统的绝对的价值系统。以慧能为代表的禅宗更是佛教史上的奇观。禅宗强调自性是佛，平常即道，无念为宗，不立文字，当下自识本心。慧能的顿悟成佛之本心佛性说，凸显了人的主体意识与能动性；肯定每一个人都可以成佛，都可以成就人格；一旦见到自己的真性和本有心灵，人们就了解了终极的实在，得到了菩提（智慧）。他对“禅定”的含义作了创造性的转换，其“无念”、“无相”、“无住”说也是一种简易的工夫论。禅宗以创造性的生活和自我觉悟的日常途径来揭示人生的秘密，化平淡为神奇，寓神奇于平淡，开悟心灵，让真心真性真实地呈现出来。天台、华严、禅宗成功地融会了印度佛教哲学与中国本土哲学，这种融会是动态的、活生生的，而不是静止的、平面的。

进入唐代以后，儒、释、道三教鼎足而立。在魏晋南北朝经学家的坚实基础上，唐代学者对经学作了整理，使经学蔚为大国。柳宗元、刘禹锡对天人理

论的总结和发展都有其重要意义。而韩愈、李翱的人性论和道统说成为宋元明时期的理学的滥觞。要说宋明理学的源头，韩愈只是开启了精神方向，实质上，他对佛教的批评只是外在的批评。道教的生命论、心性说，佛教的终极关切、佛性论与成佛的境界说，各宗派的细密的心理分析及理事关系的讨论等，才真正是理学的内在理论渊源。

第三编

宋至清代的哲学

第一章　宋明理学的问题与发展

陈寅恪曾认为："佛教经典言：'佛为一大事因缘出现于世'。中国自秦以后，迄于今日，其思想之演变历程，至繁至久。要之，只为一大事因缘，即新儒学之产生及其传衍而已。"[①]确实，宋明新儒学亦即理学（又称道学）作为中国思想历数千载的演进而出现于世的一大事因缘，不仅为中国传统思想发展的巅峰，而且整整影响近世中国达七八百年之久，形成了一个所谓的"理学"时代。[②]

宋明理学是以儒学为主干，融摄佛道两家的智慧，综合创造的新形态哲学。理学重建了宇宙本体论和心性修养论，重建了道德形上学的体系。这一时期的知识分子把汉代至唐代注疏"五经"的传统，变为讲求"四书"义理，讨论身心性命修养问题的传统，由"周孔"并称变为"孔孟"并举。通过以民间自由讲学的书院和会讲、讲会活动为依托和民间乡约、家礼的普及，这一时期的哲学思想家们把传统精英文化进一步世俗化了。作为一种文化现象，理学是整个东亚文明的体现。它不仅成了宋元明清时期的士人们的主流话语，支配着士人们的精神生活，而且在朝鲜半岛、日本列岛和越南等地区和国家都得到深化与发展。

"宋明理学"作为一种学术传统，无论是其所讨论的问题还是其所使用的术语，都有着极为鲜明的特色。其讨论的主要问题在宇宙论与本体论方面有：虚与气、理与气、道与器、太极阴阳、理一分殊、神化、一两、形上与形下、体与用等。在人生论与心性论方面有：性与命、心与性、性与情、天命之性与气质之性、未发已发、道心人心、天理人欲等。在知行观与修养论方面有：知与行、格物与致知、德性之知与见闻之知、涵养省察、主敬与主静等。在天人观与境界论方面有：天人合一、心理合一、诚、仁、乐等。对以上的讨论有三种走向，三条路径。第一条路径是"气"学的路径，以张载为代表；第二条路径是"理"学的路径，以程颐、朱熹为代表；第三条路径是"心"学的路径，以陆九渊和王守仁为代表。

毫无疑问，在宋明理学中，最主要和最有影响的派别是以程颐、朱熹为重要代表的理学学派和以陆九渊、王守仁为重要代表的心学学派。朱熹与陆九

---

① 见冯友兰《中国哲学史·审查报告三》，中华书局1961年版。

② 关于此章请参阅文碧方：《宋明理学中理学与心学的同异及其互动》一文，见《武汉大学学报》（人文科学版）2005年第4期，第415～418页。

渊之间的争辩于他们在世时就已相持不下，朱陆后学则更是争其门户、互不相让，以致朱陆之辩成了绵延数百年至今余波未已的学术公案。纵使如此，理学与心学之间的争辩毕竟只是儒学内部的一场争执，争执的双方其实不仅分享着儒学的信念，而且还有着许多共有的立场、理念和基本预设。这就是说，理学与心学之间异中有同、同中有异；并且，理学与心学之间的争论、辩难与攻错的过程实际上乃双方对话、互动的历程，可以说宋明新儒学就是在他们这种异中有同、同中有异的对话与互动中日趋精微、成熟和发展的。因此，只有既了解各派理学家所共有的立场、理念和基本预设，又把握各派理学家各自的内在逻辑、问题指向和解决问题的思路，才能真正深入各派理学家们的内在讨论。

宋明新儒学中各派理学家们所共有的立场、理念和基本预设究竟有哪些呢？下面仅就最主要之点大略言之：

“性与天道”问题是北宋理学兴起过程中理学家们普遍关注的主题，而他们对此问题的关注则与他们为了回应佛老特别是佛教思想的挑战的问题意识有关。佛老通过一套系统完备的心性形上学理论，否定儒家的价值观念和人文世界。面对佛老的挑战，唐末至宋代儒家知识分子（不少人有出入于佛老几十年的经历）认识到：如果只局限于既有的礼法传统或仅停留于世俗性的社会道德层面来探寻与说明儒家价值的根源和道德实践的根据，那么，儒家的价值原则和人伦规范将根本无法抵挡佛老思想的攻击和否定，故必须在心性形上学领域有所建树，才能真正肯定和维护儒家的价值原则和人文世界。于是，理学的奠基人张载、程颢、程颐皆慨然以道自任，致力于“性与天道”问题的探讨。在此问题的探讨过程中，他们以儒家经典为依据，重新发掘了先秦儒家的心性形上学的思想资源，尤其重构和阐发了孟子性善论之旨。他们不仅认为此性善之性亦即仁义之性与天道、天理相贯通，而且强调性天不二、性道不二，仁义之性与天道天理通而为一。而他们所谓的“天道”、“天理”又究竟为何呢？依他们之见，天以生为道为理，此生道、生理即仁，人与万物皆秉此仁、此生道生理以生；人之“仁心”、“仁性”即天之“生道”、“生理”在人者；所以天之“生德”与人之“仁德”是相通的；从而使得人之“仁心”、“仁性”具有了超越个人的生死并与天道、天理同在的绝对性、普遍性、恒常性和本体宇宙论的意义。并且，他们认为，自觉其“仁心”、“仁性”的“仁者”在依此“仁心”、“仁性”而行时主要表现为两个方面，一方面，“仁者”之“仁心”、“仁性”具有一种不容已之万物一体之情，故“仁者”能以天地万物为一体，亦即把天下生民万物看成是与自己息息相关的一部分，予以关切和关爱；另一方面，“仁者”之“仁心”、“仁性”的发动、展开表现为“亲亲而仁民，仁民而爱物”这样一种自然的次第与条理，此自然的次第与条理在社会生活中则体现为亲亲长长尊贤之道、父子兄弟夫妇朋友之伦，其具体表现也就是礼。这表明理学的开拓者们在“性与天道”的探讨中以性善

之性亦即仁义之性为中介，将天道、天理与儒家的价值原则和人伦规范联系起来了，他们既视儒家的价值原则和人伦规范为天道、天理的体现，以维护儒家价值原则和人伦规范的必然性、普遍性、合理性；同时亦视儒家的价值原则和人伦规范出于人自身本具之仁义之性，从而使儒家伦理学不失为一种康德所说的自律伦理学。理学的开拓者们所确立的上述宗旨乃宋明新儒学中各派共同的理论基础，后来各派理学家在本体工夫论上的探讨皆是以此为前提和出发点的。

尽管宋明理学中各派理学家在本体工夫论的探讨上皆有着各自的问题指向和解决问题的思路，但大略言之，又都不出乎理学与心学两派的讨论，故下面也就仅将理学与心学在本体工夫论的探讨上各自的问题指向和解决问题的思路作一简略的说明，以概其余。

在宋明理学中，理学在本体工夫论上主"性即理"的理本论以及由此"理"本论所发展出的所谓"格物穷理"、"主敬涵养"、"变化气质"的工夫论，心学在本体工夫论上主"心即理"的心本论以及由此"心"本论所发展出的"发明本心"的"易简工夫"，而理学与心学在本体工夫论上之所以如此，则可以说同他们各自的问题指向和解决问题的思路关系甚大。

先就理学来说。在本体工夫论的探讨中，理学学者尽管认为人皆禀本善的仁义之性亦即理，并允诺人可以通过"格物穷理"、"主敬涵养"、"变化气质"的工夫而获得一种"一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明"[①]的道德自由之境，但他们又考虑到："此理堕在形气之中，不全是性之本体矣"，[②]除了"气极清而理无蔽"(《答郑子上》，《朱文公文集》卷五十六)的"生而知者"圣人外，众人自身所本有的"性"或"理"则被所禀之昏浊偏驳之气质所障蔽，根本无法像圣人那样做到"理义皆由此出"、"由仁义行"，因此，他们强调一般人皆须"格物穷理"、"主敬涵养"来"变化气质"。在此须特别指出的是，"格物穷理"的"理"并非指事物自身的特殊原则和特殊规律，因为对理学家而言，理只有"天下公共之理，未有一物所具之理"[③]，这就是说天地万物都是同一理，只是散在万物使万物各具一理而已，此即"理一分殊"。所以在这个意义上，理都是普遍的，没有特殊的。"理一"与万物所各具之"理"的关系，是具统一性、普遍性的本体之"理"与此"理"在万物上的用的关系；万事万物之理皆是此统一性、普遍性的本体之"理"的体现。而且，由于他们认为此具统一性、普遍性的本体之"理"为人所本具，亦即人自身所本有之"性"，故他们所谓"物理"也就不外乎儒家的道德原则和人伦规范，而"格物穷理"实际上即

① 朱熹：《四书章句集注·大学章句》。

② 朱熹：《答严时亨》，《朱文公文集》卷六十一。

③ 《朱子语类》，卷九十四。

知晓儒家的道德原则和人伦规范。否则，将无法理解为何“格物穷理”能使人“变化气质”，“豁然贯通”，“吾心之全体大用无不明”。

对理学学者而言，既然他们所谓的“格物穷理”无非乃认知和知晓那些作为“性命之理”体现的道德原则和人伦规范，那么，在人们凭借“格物穷理”、“主敬涵养”的工夫来变化气质的过程中，这种工夫纵使未能使人上达，未能使人实现“一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”的目标，显然也至少能约束人“弗畔道”、尽人伦义务。并且，通过这种工夫所认知和知晓的那些具体道德原则和人伦规范，还能使人在践履中有规可依、有矩可循、有阶可历、具体易行。可见，理学学者们所主张的这种工夫具明显的理性主义特点和现实主义性格。

准上所说，我们可以得出如下结论：理学的本体工夫论主要是针对自身之“性”或“理”被所禀之昏浊偏驳之气质障蔽的众人而提出的，因为他们作为社会中的绝大多数不仅难以做到像圣人那样“从心所欲”、“由仁义行”，而且也难以一时即能改变其“气禀之杂”、克除其“形气之私”、“物欲之累”。为了保证他们最初与最低的操守（今人所谓底线伦理），为了使得他们的道德修为立足于社会生活的规范性、普遍有效性上，为了促使他们真正知晓和践履儒家的道德原则和人伦规范，故理学学者们主张这种具明显的理性主义特点和现实主义性格的“格物穷理”、“主敬涵养”的工夫论。

再就心学来说。心学的本体工夫论，概而言之，即“发明本心”或“求其本心”。他们之所以如此注重和强调“发明本心”，是因为在他们看来，此“本心”作为心性天为一之“心”，既是未发，又是已发；既是本体，又是发用；既是立法原则，又是践履原则；故只须致力于此心性天为一之“本心”的开启、彰显，此“本心”即能成为人之道德实践中的立法原则和践履原则，从而使人能达致一种“由仁义行”的道德自由之境。不仅如此，此“本心”既是理亦是情，此情乃人之“本心”亦即“仁心”所本具的一种不容已之万物一体之情，故“仁者”能视己与天地万物为一“血脉相连”、“疼痒相关”的“大身体”，当其顺此一体不容已之情做去时，自能亲亲、仁民、爱物，无须勉强，自然而然，简易直截。心学的这种本体工夫论无疑极大地突出了人的道德主体性和道德主体的内在完满性，彰显了人对道德的自由之境以及万物一体之仁的理想与目标的追求。

对心学学者来说，他们确信：“斯人千古不磨心”[①]，“圣人与我同类，此心此理谁能异之”[②]，“人胸中各有个圣人”[③]。故王守仁宣称“心之良知是谓圣，

① 《鹅湖和教授兄韵》，《陆九渊集》卷二十五。

② 《与郭邦逸》，《陆九渊集》卷十三。

③ 《阳明全书》卷三，《传习录·下》。

圣人之学，惟是致此良知而已……愚不肖者虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也。苟能致之，即与圣人无异矣。"[①]这也就是说，不管是什么人，若能"致此良知"亦即"发明本心"则与圣人无异。心学的这种圣人观和本体工夫论，可以说将先前常人之不可企及的"成圣"目标变成了人人皆可在现实中实现的理想。毫无疑问，这对大众极具震撼力和吸引力。然而，对欲以"致良知"或"发明本心"为修养工夫者而言，如果没有对"良知"或"本心"的自信，又显然无法从事此修养工夫，故"信得及"此"良知"或"本心"是这种"致良知"或"发明本心"工夫的前提。心学学者们对此当然有其自觉。如陆九渊曾指出："须是信得及方可。"[②]王守仁称："肯信良知原不昧，从他外物岂能撄！"[③]王龙溪亦强调道："良知便是做人舵柄，境界虽未免有顺有逆，有得有失，若信得良知过时，纵横操纵，无不由我……古人造次颠沛必于是，亦只是信得此件事，非意气所能及也。"[④]此外，立为圣人之"志"也是从事此"致良知"或"发明本心"工夫所不可或缺的条件，心学学者们深知这一点，故他们极为重视"志"的作用。例如，陆九渊称："人惟患无志，有志无有不成者。"[⑤]"人要有大志。常人汩没于声色富贵间，良心善性都蒙蔽了。"[⑥]王龙溪亦指出："夫学一而已矣。而莫先于立志。惟其立志不真，故用功未免间断……此志既真，然后工夫方有商量处。"[⑦]可见，对"良知"或"本心"的自信和立为圣人之"志"是"致良知"或"发明本心"工夫中的关键因素。因此之故，尽管"四端皆我固有"，"人皆可以为尧舜"，但由于并非所有人对此道德之心亦即"良知"自信自觉和胸怀"成圣"的大志，故那些既无对道德之心的自信自觉又无"成圣"之志者，则也就不可能真正将心学的"发明本心"或"致良知"作为其道德修养工夫。换言之，只有那些对其自身本有的道德之心有着高度自信自觉和立志"成圣"者，才可能真正依此心学的"发明本心"或"致良知"的工夫而行，不失其宗旨。

随着门阀世家大族的衰落，唐代末期之后的社会秩序结构与此前相比，有较大的区别。孙国栋、余英时等指出，近世世袭的门阀制度在宋初已解体，随着"士"的地位的下降，随着科举使一般的"民"都有成为"士"的可能，"士"与"民"之间已不存在不可逾越的界限，文化亦不断下降民间。陈来也指出，与魏晋以来的贵族社会相比，中唐以后的总的趋势是向平民社会发展，中唐以后的

---

① 《书魏师孟卷》，《阳明全书》卷八。
② 《陆九渊集·语录》。
③ 《月夜二首》，《阳明全书》卷二十。
④ 《留都会纪》，《王龙溪先生全集》卷四。
⑤ 《陆九渊集·语录》。
⑥ 《陆九渊集·语录》。
⑦ 《斗山会语》，《王龙溪先生全集》卷二。

"文化转向"即新禅宗的盛行、古文运动的开展，新儒家的兴起正是和这种"社会变迁"相表里，由中唐开始而在北宋稳定确立的"近世化"的文化形态，其基本精神是突出世俗性、合理性、平民性[①]。面对这样一个业已世俗化、平民化的社会，如何既正视社会中的绝大多数人的"形气之私"亦即其个人利欲追求的现实性，又强化社会所需要的价值系统？程朱理学依持"理"本论所发展出的所谓"格物穷理"、"变化气质"的工夫论以及"家礼"、"乡约"等社群规范，正好配合和适应了这一社会的"近世化"、"文明化"的过程，故可以说理学的贡献和所起的作用尤表现在它的社会功能上。朱熹去世后不久，南宋理宗皇帝即已认识到了程朱理学"有补于治道"[②]这一点。元仁宗皇庆二年(1313)，朝廷则规定明经科《四书》用朱注，从此，程朱理学成了官方的意识形态。然而，对程朱理学来说，由于它主要讨论的是社会中大多数人的成德问题，故将那种本是针对社会中大多数人的成德标准加之于所有人时，则显然限制了那些立志"成圣"者对道德自主自由之境以及万物一体之仁的追求。并且，由于理学成为后期专制社会的官方意识形态，其末流，特别是被统治阶级所利用的部分，维护了专制主义的等级秩序，以一整套规范压制和扼杀人的本性。对于其正负面效应，我们应当具体地、历史地加以分析。

对立志"成圣"者来说，陆王心学的那种对人的道德主体性的高扬、对道德主体的内在完满性的确信、对道德的自由之境以及万物一体之仁的标举，无疑对他们最具吸引力，故他们自然也就以心学的"发明本心"或"致良知"作为其道德修养工夫。显然，心学的这种本体工夫论亦最为适合他们。然而，随着社会的世俗化、平民化的日甚一日，心学的本体工夫论却并非对所有人都合适，因为道德的自由之境以及万物一体之仁对社会中大多数人来说毕竟太高，如果不能正视人之"形气之私"而过于乐观地相信"一是即皆是，一明即皆明"[③]，也就是说人皆专以"发明本心"为务，而忽视社会生活的规范性，那么，如何保证"心"之所发不至流于私意？如何杜绝有些人利用"心"所具有的多方面意义鼓吹"任心率性而行"等所导致的道德狂热？等等。这些问题可以说是宋明理学中心学一派长期以来一直面临的难题。

对于宋明理学中程朱理学与陆王心学的弊端，明清之际的许多思想家在那种"天崩地解"的社会大变动中曾作过深刻的反思、检讨和批判。正是在这种痛定思痛的反思、检讨和批判的基础上，后来清代思想学术的发展呈现出一番与宋元明思想学术有所不同的面貌。自梁启超经侯外庐至萧萐父，大体上

---

① 陈来：《宋明理学》，辽宁教育出版社 1995 版，第 16～17 页。

② 《理宗宝庆三年正月赠太师追封信国公制》，《婺原县志》六十四。

③ 《陆九渊集·语录》。

把明末清初的思想家视为与理学不同的早期启蒙思想家。当然，梁、侯、萧等人并没有割断宋明学术与清学的联系，尤其肯定明清之际群星灿烂的思想家们对宋明理学的继承与扬弃。明末清初的大家，北方的孙奇逢、李颙、傅山、颜元等，南方的黄宗羲、陈确、顾炎武、方以智、王夫之、张履祥、陆世仪等，都是杰出人物。钱穆也认为，这些人物表面上虽然沿袭前轨，精神上已另辟新径。但宋元明儒学七百年所积累的思想资源却是如此深厚，没有这些积累，不可能产生清初这些思想大师。并且，理学在清代仍然有生命力。因此，尽管清代的思想学术与宋元明思想学术有别，但两者间又有着不可分割的内在关联，故皆为中国近世哲学思想中不可或缺的部分。

第二章　张　载

张载(1020—1077),字子厚,祖籍大梁(今河南开封),生于长安,因久居陕西眉县横渠镇讲学,世称横渠先生,其所创立的学派被称为"关学"。其弟子吕大临曾如此介绍其师:"少孤自立,无所不学。与邠人焦寅游,寅喜谈兵,先生说其言。当康定用兵时,年十八,慨然以功名自许,上书谒范文正公。公一见知其远器,欲成就之,乃责之曰:'儒者自有名教,何事于兵!'因劝读《中庸》。先生读其书,虽爱之,犹未以为足也,于是又访诸释老之书,累年尽究其说,知无所得,反而求之六经。嘉祐初,见洛阳程伯淳、正叔昆弟于京师,共语道学之要,先生涣然自信曰:'吾道自足,何事旁求!'乃尽弃异学,淳如也。间起从仕,日益久,学益明。"[①]张载之学既贯注了其"为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平"[②]之宏愿,又具"俯而读,仰而思"、"志道精思"之功,故其终成一代儒学宗师和理学奠基人,后人将他与周敦颐、邵雍、程颢、程颐并称为"北宋五子"。张载重要著作有《正蒙》、《易说》等,他的著作合编为《张载集》。

第一节　"太虚即气"与"一物两体"

如果说范仲淹的引导使张载从一个"喜谈兵"、"以功名自许"的青年走上了学术研究之路,那么,与程颢、程颐兄弟的相互切磋则使张载在"访诸释老之书,累年尽究其说,知无所得,反而求之六经"之后充满了对"吾道自足"的自信。正是在此"吾道自足"的基础上,张载从宇宙论领域入手,展开了对佛老的反击与批判。针对老子的"以无为本"、"有生于无"和佛学的"缘起性空"、"即色是空",张载提出了"太虚即气"或"虚空即气"的命题,这一命题是他宇宙论的最基本命题。他认为:

> 太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔。(《正蒙·太和》)
>
> 气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气,则无无。(《正蒙·太和》)

张载这里所说的"本体"是指本来的存在状态之意。依他之见,无论是"气"聚合为物还是物消散为"气",都只是"气"变化过程中暂时的存在状态,称作"客

---

① 吕大临《横渠先生行状》,引自《张载集》。以下凡引该书,均只注篇名。

② 《近思录拾遗》,引自《张载集》。

形”；无形无象的“太虚”才是“气”的本来的、原始的存在状态，称之为“气之本体”。至于“太虚”与“气”的关系，在张载看来，就如同水与冰的关系，水结成冰，冰又化为水，而太虚聚则为气，气散则为太虚。可见，无形无象的“太虚”并非空空如也的绝对的虚空，而是充满一种清稀细微之气，只是人们无法直接感知而已。因此，张载最后得出结论道：“知太虚即气，则无无。”这也就是说，没有离开气而存在的虚空，虚空只是气存在的一种状态，无形无象的太虚就是气，并无所谓的“无”。正是在这个意义上，张载说：“气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”(《正蒙·太和》)

正因为对张载来说，“有”是指事物的有形，“无”或“虚”也只是指事物的无形亦即事物不以有形的状态存在，并且，有形的物与无形的虚都是气的存在状态，故宇宙间只有“幽明之分”而无“有无之别”。在此基础上，张载批判了两种错误的看法，一种是“虚能生气”亦即气是由太虚所产生的看法；一种是“万象为太虚中所见(现)之物”，即万物是空无的太虚中出现的幻想的看法。对于那种“虚能生气”的看法，张载认为，这种看法实际上是将“虚”视为无穷的绝对的而把“气”看成是有限的相对的，这就把“体”与“用”割裂了，从而陷入了老子那种“有生于无”的错误。对于那种“万象为太虚中所见(现)之物”的看法，张载认为，这种看法实际上是视“虚无”为本体乃真实的而视“万物”为现象乃虚幻的，否认太虚与万物之间的相互联系相互依存，这也就陷入佛教那种“以山河大地为见病”的谬论。

在张载看来，老子那种“有生于无”的观点和佛教那种“以山河大地为见病”的看法之所以将“有”与“无”、“体”与“用”割裂开来，在于其未能认识到“太虚即气”、“有无混一”之道，不懂得“有”与“无”、“体”与“用”相统一的原则。

对张载来说，既然“太虚”是“气”的原初的存在状态，太虚之气乃宇宙万物生成演化的本源，那么，太虚之气何以能生生变化不已？太虚之气何以能生成宇宙万物？张载认为：

> 一物两体，气也；一故神，两在故不测。两故化，推行于一。此天之所以参也。(《正蒙·参两》)
>
> 两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息。(《正蒙·太和》)
>
> 以是知万物虽多，其实一物；无无阴阳者，以是知天地变化，二端(阴阳)而已。(《正蒙·太和》)

按照张载的看法，没有对立面也就不可能形成统一体，没有统一体，对立的两方面将无法相互作用，故“一”中涵“两”，“两”在“一”中，此即谓之“一物两体”，气就是这样一个包含阴阳对立两端的统一体。正因为“气”自身内部阴阳两方面的相互对立、相互作用，故使“气”处于不断的运动变化之中，从而生成宇宙

间的万事万物。

尽管张载所提出的“太虚即气”或“虚空即气”的命题在反击与批驳佛老对现象世界的真实性的否定方面极为有力，然而，如何由此太虚之气转出仁义礼智又显然有其困难，二程曾清醒地认识到这一点，故他们一方面认为：“‘虚无即气则无无’之语，深探远赜，岂后世学者所尝虑及也！”①另一方面则指出：“此语未能无过。”②“子厚以清虚一大名天道，是以器言，非形而上者。”③

第二节 “天地之性”与“大其心”

在人性问题上，张载曾认为“今之言性者汗漫无所执守，所以临事不精。学者先须立本。”(《张子语录中》)那么，张载自己又是如何来“言性”、“立本”的呢？吕大临在《横渠先生行状》中曾将其在这方面所做出的贡献概括为：“其自得之者，穷神化，一天人，立大本，斥异学，自孟子以来，未之有也。”这表明张载在“言性”、“立本”方面是承继孟子而来的，事实也确实如此，在“言性”、“立本”过程中，张载从孟子的性善论出发，以其“天地之性”来论性善之“性”，立其大本，可以说是对孟子性善论的直接继承、阐发和发扬光大。

并且，张载在继承孟子性善论的同时，又对其进行了改造。他说：

> 形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。(《正蒙·诚明篇》)
>
> 性于人无不善，系其善反不善反而已。(《正蒙·诚明篇》
>
> 天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之。(《正蒙·诚明篇》)

张载在论及“天地之性”时，一般是将其与“气质之性”对举，这说明他颇能正视人之气质之性的存在，承认人有其感性自然的一面。但对此“气质之性”，他又认为：“气质之性，君子有弗性者焉。”这也就是说气质之性并非人之所以为人的根据，不能用它来规定人性的本质；而他所谓的“天地之性”则不同，不仅“无不善”，而且与超越的天道本体相通，乃人之普遍本质和人之为人的根据。

当然，张载对孟子性善论的注重是与他对孟子道“性善”时那种“仁义内在”的立场的认同分不开的。他说：“仁义人道，性之立也。”(《横渠易说·说卦》)“仁义，德也，而谓之人。”(《横渠易说·说卦》)在张载看来，人之为人在于其仁义之德，而此仁义之德原本为人性所内含，乃自人性所出，故人之性善之

---

① 《河南程氏文集》卷九。

② 《河南程氏文集》卷九。

③ 《程氏粹言》卷一。

“性”即仁义之性，此即张载认同孟子性善论之故。并且，当张载把他所持的这种性善论的主张置于“天道性命相贯通”的架构下来定位时，由于天道本体乃超越的、普遍的、永恒的，故此与天道本体相贯通的性善之“性”也即超越的、普遍的、永恒的，而此性善之“性”即儒家的仁义道德之性，故儒家的仁义道德亦即超越的、普遍的、永恒的。依乎此，他宣称：“道德性命是长在不死之物，己身则死，此则常在。”(《经学理窟·义理》)这就是说儒家的以仁义为内涵的道德性命具有超越个人的生死而与天地同在的绝对性、普遍性、恒常性。

孟子道性善时主张尽心知性知天，张载同样对孟子这一思想作了进一步的阐扬和发挥。他说：

> 大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓“尽心则知性知天”以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。(《正蒙·大心》)

“尽性”的圣人“视天下无一物非我”，而人若“大其心”也同样“能体天下之物”，可见，张载在此不仅是在“天人合一”的背景下来论及“大其心”与“尽性”的，而且他所谓的“大其心”即“尽性”。那么，圣人“尽性”或“大其心”后的那种“能体天下之物”之境究竟为何？下面且看张载的有关论说：

> 性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人为能尽其道。是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。(《正蒙·诚明篇》)

尽管人与万物皆同具此“性”而非某个人所私有，但只有“大人”才能“尽性”体现此道，故“尽性”的“大人”立必立己立人、成必成己成物、知必知己知人知物、爱必爱己爱人爱物。在《西铭》中张载更是对“大人”“尽性”或“大其心”后的那种“能体天下之物”之境作了一详尽的说明：

> 乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性；民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。……存，吾顺事。没，吾宁也。(《正蒙·乾称》)

天下本是一家，天地就是我们的大父母，在天地这个大父母的怀抱里，众人与生灵万物不再是与我无关的外在者，而是与我血脉相连的一体同胞兄弟，是令我可亲可怀的至交好友，故尊高年、慈孤弱，对那些疲癃残疾、茕独鳏寡、颠连无告的同胞兄弟爱之护之拯之，本我义不容辞之责，亦是我对天地父母尽孝。人们一般认为《西铭》是对一种血缘宗法伦理的社会理想的倡导，其实不然，因为在《西铭》中张载所标举和强调的仁义忠孝之理是以“天地之性”为其根据的。当人依据自身所本有的“天地之性”或“大心”自觉地作道德实践时，自能

体现为仁义忠孝之人道，或者说此仁义忠孝之人道根源于“天地之性”或“大心”，尽此仁义忠孝之人事即人“尽性”或“大其心”时的本分和不容已的责任、义务。故朱熹认为，《西铭》之义“紧要血脉尽在‘天地之塞吾其体，天地之帅吾其性’两句上。”(《朱子语类》卷九十八)“事亲底道理，便是事天底样子。人且逐日自把身心来体察一遍，便见得吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帅；许多人物生于天地之间，同此一气，同此一性，便是吾兄弟党与；大小等级之不同，便是亲疏远近之分。”(《朱子语类》卷九十八)明儒薛文清也说：“读《西铭》，有天下为一家，中国为一人之气象。……读《西铭》，知天地万物为一体。”(《宋元学案·横渠学案》)可见，《西铭》中所阐发的天人一体、民胞物与、尽仁义忠孝之人事即事天奉天之境，就是那种“大人”“尽性”或“大其心”后“能体天下之物”、“视天下无一物非我”之境。

第三节　“知礼成性”与“变化气质”

吕大临在《横渠先生行状》中称：“学者有问，多告以知礼成性变化气质之道，学必如圣人而后已。”这表明张载是以知礼亦即学作为为学的工夫，以成性亦即成圣作为为学的目标，将气质作为成性或成圣过程中须通过知礼或学的工夫来加以克制和转化的消极因素。并且，张载认为，作为圣人的孔子亦是“学而知者”(《张子语录·语录下》)，他曾对孔子学以成圣的过程如此说明道：“三十器于礼，非强立之谓也。四十精义致用，时措而不疑。五十穷理尽性，至天之命，然不可自谓之至，故曰知。六十尽人物之性，声入心通。七十与天同德，不思不勉，从容中道。”(《正蒙·三十篇》)这就是说孔子作为圣人，自15岁至70岁，也是在经历了立于礼、精义致用、穷理尽性等过程后才臻于“不思不勉，从容中道”之境的。因此，他极为强调这种学以成圣、知礼成性的重要性和必要性：

> 圣人亦必知礼成性，然后道义从此出，譬之天地设位则造化行乎其中。《横渠易说·系辞上》
>
> 柳下惠，不息其和也；伯夷，不息其清也；于清和以成其性，故亦得为圣人也。然清和犹是性之一端，不得全正，不若知礼以成性，成性即道义从此出。《横渠易说·系辞上》

既然对张载来说，“圣人亦须知礼成性”，故学以成圣、知礼成性是所有人修身进德和达至“与天同德，不思不勉，从容中道”之境的必由之路。

下面且来看张载对这种学以成圣亦即“知礼成性”的具体说明，他说：

> 气者在性学之间，性犹有气之恶者为病，气又有习以害之，此所以要鞭辟至于齐，强学以胜其气习。其间则更有缓急精粗，则是人之性虽同，

气则有异。天下无两物一般，是以不同。（《张子语录·语录下》）

张载这里所谓“性”显然指天地之性，所谓“气者”显然指“形而后有气质之性”之气质之性，这两种性都是人与生俱来的，由于人都同具此天地之性，故皆能成性成圣；而又由于人之各异的气质之性对天地之性的遮蔽，使性体掩而不彰，故使人在成性之前处在一种“性未成则善恶混”（《正蒙·诚明篇》）的状态；因此，张载认为，“强学以胜其气习”是人成性成圣的关键因素，张载反复强调这一点：

为学大益，在自求变化气质，不尔皆为人之弊，卒无所发明，不得见圣人之奥。（《经学理窟·义理》）

人之气质美恶与贵贱夭寿之理，皆是所受定分。如气质恶者学即能移，今人所以多为气所使而不得为贤者，盖为不知学。（《经学理窟·气质》）

在张载看来，尽管人的气禀之质是与生俱来的，人无法自己作主，但“气质恶者学则能移”，“为学”即能变化气质，而人之所以为气所使“不得见圣人之奥”、“不得为贤者”，就在于其“不知学”。

由于张载的所谓“学”实际上包括知之工夫和礼之工夫，故他一般也就从这两个方面来加以说明。先就知之工夫来说，对张载而言，知之工夫亦即“穷理”，知以成性亦即“穷理尽性”，他对“穷理”的论说亦实际上是对知之工夫的说明：

德不胜气，性命于气；德胜其气，性命于德。穷理尽性，则性天德，命天理，气之不可变者，独死生修夭而已。（《正蒙·诚明篇》）

须是穷理，便能尽得己之性，则推类又尽人之性；既尽得人之性，须是并万物之性一齐尽得，如此然后至于天道也。其间煞有事，岂有当下理会了？学者须是穷理为先，如此则方有学。（《河南程氏遗书》卷十）

张载在此所谓的“性”显然是与天道、天理贯通的“天地之性”，而他所谓的“理”因其不仅与此人之所本具的“天地之性”相关联，而且人之穷理尽性即能“性天德，命天理”、“至于天道”，故张载所谓的“理”亦显然指体现天理或性命之理而具伦理或价值意义的“理”，更确切地说，即圣人或先王依据其自身所本具的“天地之性”，亦即“仁义之性”而制定的伦理规范和道德准则。在张载看来，人之所本具的“天地之性”因受气质之性的遮蔽不能明性尽性，故必须“穷理为先”，也就是从认知已明性尽性的圣人或先王依据其自身所本具的“天地之性”，亦即“仁义之性”而制定的伦理规范和道德准则入手来“德胜其气”“变化气质”，以达到“性天德，命天理”的目的。

再且看张载对礼之工夫的说明。他说：

学者且须观礼，盖礼者滋养人德性，又使人有常业，守得定，又可学便

可行，又可集得义。（《经学理窟·学大原上》）

礼所以持性，盖本出于性，持性，反本也。凡未成性，须礼以持之，能守礼已不畔道矣。（《经学理窟·礼乐》）

尽管对张载而言，礼本于天，出于性，乃仁义之节文，然而，人因气质之蔽并不能明自身之性尽自身之性，故人之循礼和践礼也只不过是遵循已明性尽性的圣人或先王依据其自身所本具的“天地之性”，亦即“仁义之性”而制定的礼仪规定及节文准则而已。对于这些表现为一种外在的、客观的伦理规范的礼仪规定及节文准则，张载认为，其可以使人可学可行，“有常业，守得定”。并且，依张载之见，即使礼未能使人上达，未能使人实现“成性”的目标，但遵循这些礼仪规定及节文准则也至少能检束人“不畔道”，能约束人尽人伦义务。可见，张载所主张和强调的知礼工夫具一种明显的现实主义性格和理性主义特点。

姑且不论张载所主张和强调的这种知、礼工夫能否使人达至一种“与天同德、无勉无思，从容中道”的“成性”、“成圣”之境，仅就这种知、礼工夫在人认知和遵循儒家的伦理规范与道德准则方面的作用而言，其有效性是显而易见的，并且，这种知、礼工夫在成就人的道德人格方面的作用亦应无可怀疑，因此，对于张载这种特有的“为学工夫”及其作用，在当时人们就甚为称道：“子厚以礼教学者最善，使学者先有所据守。”（《张子语录·后录上·遗事》）后来，朱子也同样称赞不已：“横渠最亲切。程氏规模广大，其后学者少有能如横渠辈用工者。近看得横渠用工最亲切，直是可畏！学者用工，须是如此亲切”。[①]

思考题

1. 简述张载气本论的基本思想。
2. 谈一谈对张载的“天地之性”的看法。
3. 试述张载的“知礼成性”“变化气质”的工夫论。

① 《朱子语录》卷九十三。

第三章　程颢、程颐（二程）

程颢（1032—1085），字伯淳，世称明道先生。程颐（1033—1107），字正叔，世称伊川先生。他们两人是亲兄弟，由于他们兄弟俩不仅是河南洛阳人，而且长期在洛阳讲学，故他们兄弟俩所创立的学派被称为“洛学”。二程的言论和著作，后人编为《二程全书》，现有中华书局校勘本《二程集》。

第一节　“天理”与“性”

二程所开创的新儒学之所以称之为“理学”而成为两宋理学的主流和典型形态，是因为“天理”或“理”是他们整个学说的基础和核心范畴。程颢曾称：“吾学虽有授受，天理二字却是自家体贴出来。”（《河南程氏外书》卷十二）“自家体贴出来”表明他对“天理”有着真切的理会，实有所得。二程的天理观是与他们对心性问题的探讨紧密相连的，在此问题的探讨过程中，为了给人的道德心性提供一个新的解释与说明，他们以先秦儒家经典《中庸》、《易传》、《孟子》为依据把人的道德之“性”与天道、天理联系起来，视此“性”为在人之天道、天理。

> 盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性。（《二程遗书》卷一）
>
> 所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。“生生之谓易”，生则一时生，皆完此理。（《二程遗书》卷二上）

天地之化育是一个生生流行、浑然无间的总体过程，人与万物同为大化流行中之物，皆从“生生之理”而来，此理在天为天之道，在物为物之理，在人为人之性。故此理既是一又是多，自其为创造之源是一，自其为人与万物所具是多，而所谓易、道、神、性乃为天理的内容和呈现；所谓物我一体、天人一贯者，即在于人与万物“皆完此理”。

> 天理云者，这一个道理更有甚穷已？不为尧存、不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是它元无少欠，百理具备。（《二程遗书》卷二上）
>
> “万物皆备于我”，不独人尔，物皆然。都自这里出去。只是物不能推，人则能推之。虽能推之，几时添得一分？不能推之？几时减得一分？百理俱在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些

孝道多？元来依旧。（《二程遗书》卷二上）

依二程之见，天理之所以为天理，在于其大行不加、穷居不损、不为尧存、不为桀亡、无存亡加减，具绝对性、普遍性、恒常性。并且，在他们看来，同具此理的人与万物的不同是物不能推而人能推之，也就是说，尽管人与万物皆禀此理而具性，但"物则气昏"，无法自觉其理其性，而人则不仅能自觉其理其性，而且能尽其理其性。这亦表明此具绝对性、普遍性、恒常性的天理实际上是通过作为万物之"灵"的人来体现的。

对二程来说，他们的所谓"性"即人之仁义或仁义礼智信之性。

自性而行皆善也。圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之。（《二程遗书》卷二十五）

"立人之道曰仁与义。"据今日，合人道废则是。今尚不废者，犹只是有那些秉彝，卒殄灭不得。（《二程遗书》卷二上）

在二程看来，人之仁义或仁义礼智信之性是不可殄灭的人之"秉彝"，此"秉彝"之所以不可废不可殄灭，是因为其为在人之天理。而天理之所以名之为天理，既在于其不为尧存、不为桀亡、大行不加、穷居不损，也在于其"尊严与崇高，恒常自存与遍在"[①]、"是绝对的最后的。此是一切价值之标准，是最高的价值，是价值自己，一切事业因它而可能，亦因它而有价值"[②]。毫无疑问，这种直下肯定人之仁义或仁义礼智信之性与天理同一，或者说，认定和确信人之仁义或仁义礼智信之性乃超越的天理内在于人，最能凸显出人之仁义或仁义礼智信之性作为道德法则的神圣性、绝对性、永恒性。因此，"恢复天理的尊严，才可恢复道德的尊严，换句话说：先立天道之尊，人道之尊才得以立。"[③]这应该就是二程如此重立天理宣称"天理二字却是自家体贴出来"的原因吧！

当然，对二程而言，人之超越又内在的仁义或仁义礼智信之性尽管具先验性、普遍性和恒常性，但其又并非是高高孤悬着的"天理"，而是能发用流行见之于用的"天理"。他们说：

人伦者，天理也。（《程氏外书》卷七）

父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。（《二程遗书》卷五）

视听言动，非理不为，即是礼，礼即是理也。（《二程遗书》卷十五）

依二程之见，作为"天理"的人之仁义或仁义礼智信之性是通向和落实于他人、社会与天地万物的，在社会生活中，则体现为君臣父子兄弟夫妇朋友之人伦，其具体表现也就是礼。正因为君臣父子兄弟夫妇朋友之人伦以及礼本于作为

① 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社 1999 年版，第 68 页。

② 牟宗三：《心体与性体》中册，上海古籍出版社 1999 年版，第 61 页。

③ 牟宗三：《宋明儒学的问题与发展》，华东师范大学出版社 2004 年版，第 56 页。

“天理”的人之仁义或仁义礼智信之性，故君臣父子兄弟夫妇朋友之人伦以及礼亦即具天理的意义。并且，由于他们认为：“有道有理，天人一也，更不分别。”(《二程遗书》卷二上)因此，在他们看来，当人真正自觉依此君臣、父子、兄弟、朋友之间之孝悌忠信之道实践时，即能体会到孝悌忠信之人事乃人自身性体中之本分，乃人责无旁贷、义不容辞的责任和义务；亦能觉悟到天人之道归一无二、天道人事皆为一理，人之尽孝悌忠信之人道即事天奉天即体现天道、天理，从而使人之达于父子、君臣、兄弟、朋友之间的孝悌忠信之行为具有了绝对的价值和无限圆满的意义，即亦道德亦宗教的意义。

程颐在其《明道先生行状》中曾如此称赞其兄道：“明于庶物，察于人伦。知尽性至命，必本于孝悌；穷神知化，由通于礼乐。辨异端似是之非，开百代未明之惑，秦、汉而下，未有臻斯理也。”后来程颐在其晚年对门人张绎说：“我昔状明道先生之行，我之道盖与明道同。异时欲知我者，求之于此文可也。”(朱熹《伊川先生年谱》)这表明程颢、程颐兄弟二人的为学宗旨是一致的，他们一致的这种为学宗旨就是，察伦明物、通礼乐、尽孝悌之人事即穷神知化、尽性至命。可见，二程所明所传之道乃本末一贯、内外合一、体用兼赅、内圣与外王贯通、极高明而道中庸之道，而非佛道那种遗人伦、弃家国天下、仅求一己之逍遥清静成仙成佛之道。

第二节　“识仁”与“以天地万物为一体”

尽管二程的学术之旨同，但两人在许多方面又有着很大的差异，故下面分别来讨论他们兄弟二人所各自注重和强调的方面以见他们之异。

在程颢思想中，最能体现其思想风格和特点的无疑是他那些有关“仁”的论说。他说：“‘天地之大德曰生’，‘天地氤氲，万物化醇’，‘生之谓性’，万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”(《二程遗书》卷十一)天以生为德，以生为道，此生德、生道即生生之理。此生生之理则体现于天地万物的发育流行中，人与万物同为大化流行中之物，同源于此生生之理，皆具此生德、生理，天之生德、生理也就是仁，故仁既为天之理、天之德，亦为人之理、人之德，从而将个体的生命之源与宇宙生化之源联结和沟通起来了。由于在大程的哲学系统里，天之理即人之性、人之心，所谓“只心便是天，尽之便知性，知性便知天”(《宋元学案·明道学案》)即是。故对大程来说，仁也即人之性、人之心，人之仁心、仁性承自天地造化之生机，人之仁心、仁性的呈现乃天之生生之理的流行。

在上述对仁的看法的基础上，程颢认为：“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。”（《二程遗书》卷二上）“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人，仁之至也，独能体是心而已，曷尝支离多端而求自外乎？”（《宋元学案·明道学案》）在程颢看来，“能体是心”的圣人或“仁者”能“以天地万物为一体”，这就是说，对圣人或“仁者”而言，其不仅是恻隐之仁心的化身或体现，而且时时处处将满腔子恻隐之仁心投向天地万物，故在其恻隐之仁心的关爱与润泽下，天地万物不再是与其相异相对的外在者或客观物质对象，而是与其生命相接气息相通浑然一体，于是，作为恻隐之仁心化身的圣人或“仁者”就如同这个血脉贯通的“大身体”的神经枢纽，这个“大身体”的“痛痒”便是他自己的“痛痒”，这个“大身体”的“畅遂”便是他自己的“畅遂”，爱护天地万物即爱护自己的四肢百体，此乃其恻隐之仁心的一体不容已之情的发动而已。

毫无疑问，在程颢的言“仁”话语中，《识仁篇》最为著名：

> 学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷索。存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。盖良知良能元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。（《二程遗书》卷二上）

程颢的《识仁篇》可谓他仁学思想的集中表述，因为程颢在这里既表述了他仁学的本体工夫论，又论及了由工夫所达至的目标和理想之境。程颢要求“学者须先识仁”当然是先识仁之本体，此仁之本体即人自身所本有的良知良能亦即“本心”或仁心，程颢在此的所谓“识”乃觉悟之意而非认知之意。当人觉悟自身所本有的良知良能之心或仁心后，他认为“须存习此心”，如何来“存习此心”？依程颢之见，须以“诚敬”的工夫来存习此良知良能之心或仁心。何谓“诚”？真实无妄谓之诚，当人真切地体认到自身所本有的良知良能之心或仁心的真实无妄时，此即“诚”。诚敬连言，此“敬”亦显然是对人所体认到的真实无妄之良知良能之心或仁心的“敬”，故“诚”、“敬”的工夫既要求人对自身所本有的良知良能之心或仁心的确信，又要求人“存习”此良知良能之心或仁心并真正做到实有诸己。可见，程颢的“诚”、“敬”不仅有着工夫论上的意义，同时还具本体论上的地位。正因为程颢的“诚”、“敬”即工夫即本体，故与那种本体与工夫分隔对待的“防检”、“穷索”的工夫不同，当人以“诚敬”来存习此良知

良能之心或仁心时，当然也就不须防检，不须穷索。

并且，在程颢看来，人之良知良能之心或仁心是活泼泼，他所谓的“人心常要活”(《二程遗书》卷五)以及“‘鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也。’此一段子思吃紧为人处，与‘必有事焉而勿正’之意同，活泼泼地。会得时，活泼泼地；不会得时，只是弄精神”(《二程遗书》卷三)即是。为了保证人之自身良知良能之心或仁心流行发用时的自然无滞、圆应无方，程颢认为，人须化除在存习此良知良能之心或仁心时的胶着造作、过分把持。他在此引用孟子的“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”之语就是为了说明这一点。此外，他在其他各处也反复强调这一点：“今之学者敬而不见，得又不安者，只是心生，亦是太以敬来做事太重。”(《二程遗书》卷二上)“今志于义理而心不安乐者，何也？此则正是剩一个助之长。”(《二程遗书》卷二上)“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”(《答横渠张子厚先生书》)

人通过“识仁”与“诚敬存之”的修养工夫后所欲达至的理想之境当然也就是“仁者”那种“浑然与物同体”之境，达至这种理想之境的“仁者”，一如上述，其乃仁心之化身，其不仅能视己与天地万物为一“血脉贯通”、“疼痒相关”的“大身体”，而且能像爱护自己的身体一样切切实实地去给予天地万物以关心与爱护。并且，由于对大程而言，“仁”乃众德之源，其中具义礼知信，故“与物同体”的“仁者”的那种对天地万物的关爱及其行为也无疑同样具此义礼知信，这就表明“仁者”的那种“浑然与物同体”与墨子的“兼爱”、庄子的道通为一、佛家的同体大悲不同，从而显示出了“仁者”的“浑然与物同体”的“儒家”性格。

第三节　“格物致知”与“持敬”

在程颐的思想中，他的“格物致知”理论颇具特点也最有影响。“格物致知”出自《大学》，为《大学》中的条目，程颐以其为依据作了体现他个人特色的引申和发挥，从而形成了一套系统的格物致知理论。先来看他对“格物致知”的解释：

> 人之学莫大于知本末终始。致知在格物，则所谓本也，始也；治天下国家，则所谓末也，终也。治天下国家，必本诸身，其身不正而能治天下国家者无之。格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已也。穷其理，然后足以致之，不穷则不能致也。格物者适道之始，欲思格物，则固已近道矣。是何也？以收其心而不放也。(《二程遗书》卷二十五)

程颐在此训“格”为“穷”，训“物”为“理”，“格物”即“穷理”，“穷其理”即能致其知，因“致”既有“尽”之义又有推致之义，故“致知”是“格物”的深化。并且，依

程颐之见，作为人之学起点与基础的格物致知，其不仅使人“近道”“收其心”，而且还能达到“治天下国家”的目的。

> 或问：“进修之术何先？”曰：“莫先于正心诚意。诚意在致知，‘致知在格物’。格，至也，如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端：或读书，讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应接事物而处其当，皆穷理也。”（《二程遗书》卷十八）

尽管程颐在此训“格”为“至”，但也无非至物穷理之意，故与他训“格”为“穷”没有什么两样。而从他这段答话来看，他之所以主张与强调“格物致知”，亦只是为了使人“正心诚意”，为了使人将其作为“进修之术”亦即道德修养方法的开端，故与他在前一段中主张“格物致知”的目标一致。

透过程颐这两段对“格物致知”的解释与说明，可以说，程颐所谓的“格物致知”并非指研究和探求事物的客观规律，而是指理学中的一种道德修养工夫；至于他所谓的“理”，也并不是指事物特性与规律，而是指伦理道德意义的“理”。对于程颐所谓“理”的这一特点，亦可以从他所谓的“穷理亦多端：或读书，讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应接事物而处其当，皆穷理也”中见出，因为通过读书明义理、论古今人物是非邪正、应接事物处其当否这几条穷理途径所穷之“理”显然为伦理道德意义的“理”。

再来看程颐何以要将“格物致知”作为一种道德修养工夫？他说：

> 知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，故曰：“致知在格物”。（《二程遗书》卷二十五）

> “致知在格物”，非由外铄我也，我固有之也。因物有迁，迷而不知，则天理灭矣，故圣人欲格之。（《二程遗书》卷二十五）

依程颐之见，由“格物致知”所得之“理”或“天理”原本就为人所固有非由外铄，这无疑与他那种“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《二程遗书》卷十八）的立场和信念有关。对程颐而言，尽管“性”或“理”为人所本具，心、性、天、理亦本来即一，但因受到外物的蒙蔽，迷惑而不知，故须经过“格物致知”的修养工夫才能明此“理”。显然，当程颐在强调“格物致知”的修养工夫时，此时人之心实际上并非心、性、天、理为一之“本心”，也就是说，此时“性”或“理”虽内在于人之心中构成人先验的本质结构，却并不与人之心具有直接的同一性，这也正是他与程颢的不同处。

那么，程颐又是如何来论说人之“格物致知”与明心中所固有的“性理”的关系的呢？

> 至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微显一源，古之君子所以善学者，以其能通于此而已。（《二程遗书》卷二十五）

在程颐看来，著象分明的具体事物乃无形无象、微妙不可见的理的显现或表

现。事理是统一的，理是事之理，事是理之事，相即而不离。程颐还曾把事理的关系用“体用一源，显微无间”这样一种极为经典的形式来表述，这一表述中的“体”显然即理、“用”显然即事。正因为理事的这种关系，故人通过著象分明的具体事物亦即“用”即可认识到无形无象、微妙不可见的理亦即“体”，这就使得人的“格物穷理”有其可能。但人又何以能通过穷具体事物之理而明心中所固有的“性理”呢？且看程颐对此的说明：

> 或问：“格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？”曰：“怎生便会该通？若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”（《二程遗书》卷十八）
>
> “致知在格物”，格物之理，不若察之于身，其得尤切。（《二程遗书》卷十七）
>
> 格物穷理，非是要尽穷天下之物，但于一事上穷尽，其他可以类推。至如言孝，其所以为孝者如何，（穷理）如一事上穷不得，且别穷一事，或先其易者，或先其难者，各随人深浅，如千蹊万径，皆可适国，但得一道入得便可。所以能穷者，只为万物皆是一理。至如一物一事，虽小，皆有是理。（《二程遗书》卷十五）

对程颐来说，事事物物皆有理，但万事万物之理皆是一理，换言之，天下万事万物之理，并非万事万物的特殊规律，它们都是一普遍性的“理”或“天理”的体现，并且，此普遍性的一理亦为人所本具，此即内在于人心的“性”或“理”，故人之格物穷理，不仅能使人认识那些作为普遍性的“理”或“天理”体现的万事万物之理，还能使人通过穷事或物之理来明自身之“性”或“理”，懂得万事万物之理并不外乎自身之心中的“性”或“理”，都是此普遍性的“性理”或“天理”的体现。当然，此普遍性的本体之“理”或“性”即“仁理”、“仁性”，而程颐所谓“物理”、“事理”亦不外乎儒家的道德原则和人伦规范，“格物致知”实际上即知晓儒家的道德原则和人伦规范，而人通过穷事或物之理来明自身之“性”或“理”，也无非为了使人认识到这些道德原则和人伦规范都本于人自身的“仁义之性”或普遍性的“天理”，从而使人自觉地、主动地服从和践履之。

在人的道德修养工夫上，程颐称：“涵养须用敬，进学则在致知。”（《二程遗书》卷十八）这表明程颐除主张和强调“格物致知”的修养工夫外，还提出一种了“敬”的修养方法。那么，程颐这种“敬”的修养方法究竟为何？他又是如何来说明这种“敬”的修养方法的呢？

> 敬只是主一也。主一，则既不之东，又不之西，如是则只是中。既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此，则自然天理明。学者须是将敬以直内，涵养此意，直内是本。（《二程遗书》卷十五）
>
> 所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之

义，一则无二三矣。言敬，无如圣人之言。《易》所谓“敬以直内，义以方外”，须是直内，乃是主一之义。至于不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏，皆是敬之事也。但存此涵养，久之自然天理明。（《二程遗书》卷十五）

依程颐之见，所谓“敬”即“主一”“无适”，所谓“主一”“无适”就是心专心一处无三心二意、无任何偏向，而专心一处又并非是专心致志在某种具体的事物上，而是使心不外纵，心不放逸，心不走作。当然，心主一无适不外纵不放逸不走作，也不是要人去其思虑闻见不交接外物，小程曾指出过这一点：“学者先务，固在心志。有谓欲屏去闻见知思，则是‘绝圣弃智’。有欲屏去思虑，患其纷乱，则是须作禅入定。如明鉴在此，万物毕照，是鉴之常，难为使之不照。人心不能不交感万物，亦难为使之不思虑。若欲免此，唯是心有主。如何为主？敬而已矣。”（《二程遗书》卷十五）可见，程颐所主张的这种“敬”的工夫与佛老的那种不接外物去思虑闻见的“静”的修养方法不同。

至于那种“不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏”的敬则无疑是一种鞭辟向里的内在的敬畏状态，并且，程颐还认为：“主一者谓之敬，一者谓之诚。主则有意在。”（《二程遗书》卷二十四）“敬是闲邪之道。闲邪存其诚，虽是两事，然亦只是一事，闲邪则诚自存矣。天下有一个善，一个恶。去善即是恶，去恶即是善。”（《二程遗书》卷十八）在程颐看来，“主一”之“敬”作为一种内在的修养，既要“闲邪”又要“存诚”，“闲邪”则“诚”“存”，“诚”乃真实无妄之意，“存诚”就是专心一志于真实无妄之善念，故程颐说：“主一无适，敬以直内，便有浩然之气”。（《二程遗书》卷十五）因此，程颐的“主一”之“敬”又是闲邪养善之方。当人通过“敬”的工夫使心中私意去尽、浩然之气充塞之时，人自能达至一种“天理明”之境。“天理明”后，人仍须“敬”和“诚”，但此时之“敬”和“诚”当然也就是敬“天理”诚“天理”，故程颐曾如此说道：“如天理底意思，诚只是诚此者也，敬只是敬此者也，非是别有一个诚，更有一个敬也。”（《二程遗书》卷二上）

对程颐来说，“敬”的修养工夫不仅包括人内在的修养，同时还包括人外在的修养，并且，他对这种外在修养的“敬”作了详细的说明。他说：“严威俨恪，非敬之道，但致敬须自此入。”（《二程遗书》卷十五）外貌的整齐、严肃、庄重，虽不等于“敬”，但“持敬”必须由此入手。在他看来，“言不庄不敬，则鄙诈之心生矣；貌不庄不敬，则怠慢之心生矣。”（《二程遗书》卷一）容貌不端庄，言语放肆不敬，则将导致人内在的敬诚之意尽失而鄙诈怠慢之心产生，因此，程颐强调道：“动容貌、整思虑，则自然生敬。”（《二程遗书》卷十五）“俨然正其衣冠，尊其瞻视，其中自有个敬处。虽曰无状，敬自可见。”（《二程遗书》卷十八）当弟子赵承议向他请教究竟何为“敬”时，他也只是“整衣冠，齐容貌而已”。（《程氏外书》卷十二）容貌、言谈、举止的修养虽是一种外在的修养，但通过这种外在的修养，不仅能使人养成一种良好的习惯，而且能使人身心收敛、时时存敬诚之

意。正因为程颐所主张的“敬”除要求人在内做到主一无适外，在外还必须于视听言动、容貌词气上下工夫，做到容貌端肃、衣冠齐整、言行举止恭敬庄重，从而使这种“敬”的修养工夫体现出一种有规可循、有阶可历、平实具体、循序渐进、严肃笃实的特点。

思考题

1. 谈一谈您对二程“天理”的理解。
2. 简述二程思想中的主要差异。
3. 试述程颐“持敬”的修养工夫。

第四章　朱熹的理学

朱熹(1130—1200)字元晦，号晦庵，徽州(今属安徽)婺源(今属江西)人，出生于福建尤溪。朱熹出身于“以儒名家”的“著姓”，少小苦读“四书”、“五经”，后师事武夷三先生(胡原仲、刘致中、刘彦冲)，出佛入老，泛滥于百家。及至师从杨时再传弟子李侗，体验未发之中道后，始立定脚跟。此后，在与同时代诸哲的激烈辩论过程中，他以二程理学为宗，吸收和融会了周敦颐、张载、邵雍等人的学问，承继孔孟道统，构筑起中国封建社会后期博大精深的理学体系。朱熹的著作颇丰，遍及经学、史学和文学等科目，其哲学思想主要集中在《朱文公文集》(100卷，《续集》11卷，《别集》10卷)，《朱子语类》(140卷)和《四书集注》等书中。朱熹所建立的学派被后人称为“闽学”。

朱子的哲学思想以太极论、理气论、性理论(心性论)为核心，强调“无极而太极”、理气浑然一体的理学观；通过对未发、已发、中和及仁学等问题的讨论，对心性情等范畴作了细致的分析，以“心统性情”发展了传统的心性论，肯定了“气质之性”对人性善恶之辨的重要意义；并着重强调了居敬穷理的操存涵养工夫，认为只有通过这层存养工夫，才能树立起人之本，达到生命的净化和升华。朱熹由心性学上的道心人心、天理人欲之辨，进而在历史观上认为三代以天理行，此后则以人欲行，因此要恢复三代之至治，则必须存天理、灭人欲，尊王贱霸。这些都是《大学》三纲领八条目之教深入而具体的反映。

第一节　理　气　论

一、“无极而太极”

朱熹哲学的核心观念无疑是继承和发展了二程伊洛之学的“天理”范畴，不过其哲学体系的大框架却是继承周敦颐《太极图说》所确定的思路而来，这就是他为什么要把《太极图说》看得比《通书》重要，同时与江西陆氏兄弟辩论“无极而太极”的渊源与统系，久久不肯舍弃的原因。“无极而太极”，对于朱熹整个理学体系来说确实太重要了，其一是与整个道统是否正传密切相关，其二是与朱熹自己思想的思辨基础是否坚实可靠密切相关。

陆九渊兄弟训“极”为“中”，据此认为“无极而太极”在字面上都言不成义。又认为先秦儒家旧典都只讲“太极”而不讲“无极”，“无极”出于老子，正是反儒

家中庸之学的异端邪说，因此以“无极而太极”作为儒家思想体系的基础，正是背离了孔孟道统之传。况且如解“太极”为“天理”，则在“天理”的圆满规定中不必附加“无极”以修饰，所以言“无极而太极”无异于叠床架屋！由此否定“无极而太极”为周敦颐拟定的最终文本。

朱熹哲学思想的核心及其出发点无疑是“太极”，“太极”即“理”。不过与陆氏不同的是，他训“极”为“至”。“太极”指“理”，“无极”则是对“太极”的修饰。他说“无极”有三义：其一，针对有形、具体的器物界而言，“无极”即“无形”，它表明“太极”不是事物类属链条上同质的一物，“太极”无形无象，不可以事物言。其二，针对形上界而言，“无极”肯定了“太极”之上并没有一超然的绝对存在者，由此肯定了“太极”为逻辑在先的最高者，是确凿真实的，不因形象的变动而迁流，不因事物的幻现而虚无。其三，从贯通形上形下两界而言，“无极”既是对有形的否定，同时也是“太极”自身内涵的否定因素，“太极”不是于事物之外别有一事物，“太极”即本然之理：“谓之‘无极’，正以其无方所无形状；以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”（《太极图说解》）此外，朱熹面对陆氏兄弟的一再批评而能坚持“无极而太极”的说法，是因为他在周敦颐《太极图说》的文本校勘上确有所据。当陆九渊猜测“无极而太极”的说法是周敦颐少年时代的观点时，朱熹立即拿出文本上的考证予以有力的批驳。总的看起来，朱熹在无极、太极之辩中能够不拘泥于文字，对“无极”加以理会、理解。通过对“无极而太极”的诠释，他一方面维护了周敦颐开创的道学体系，另一方面也深化了程朱理学的思想内涵。他说：“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”（《答陆子美》一，《文集》卷三十六）在当时，朱熹所面对的不仅是儒家内部的道统之传，而且肩负批驳释、老的任务。他批评地吸取佛家、道家思想，开创性地发展儒家思想，重新为整个儒学系统奠定了坚实而可靠的基石。

二、“理”与“气”不离不杂

太极只是一个“理”，只是天地万物之理；理不离气，气不离理，理气相即，所谓太极正表明理气一体浑成的特点。气是形成事物的形质之体的根源，形器实质的存亡生灭，都是气的聚散；而气之聚散的根据，则是理。理在气中，理气一体浑成，理与气是构成此世界的两大根据。有此理此世界有了存在的根据、价值和意义，理是此世界有差别相的统一者，此理是庄严肃穆、洁净空阔的。有此气则形成了此形质的世界，气是一个永无终止的流行之物，它聚散、障蔽，充满随机性和偶然性。理气一体浑成是在此世界上看。太极是天地万物之理，在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有一太极，浑成之

理备于天地间万事万物。

《朱子语类》卷一云:"天下未有无理之气,亦未有无气之理。"又说:"天地之间有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理然后有性,必禀此气然后有形。"(《答黄道夫》一,《文集》卷五十八)有理必有气,有气必有理,才能生成真切实际的天地和万事万物。不过理为形上之道,是生物之本原;气为形下之器,是生物之资具。人与物禀受此理而成自身之人性或物性,禀受此气而成就自身之形体器质。正因为理气对于此世界中人物之生成作用不同,所以理气虽一体浑成,却不妨将二者相区别开来。朱子云:"所谓理与气,此绝是二物。但在物上看,则二物浑沦,不可分开各在一处,然不害二物之各为一物也。若在理上看,则虽未有物而已有物之理,然亦但有其理而已,未尝实有是物也。"(《答刘叔文》一,《文集》)卷四十六)"在物上看",就是从具体而真实的事物来看,这可以说是一种常识的看;"在理上看",则是从事物的本原根据上看,这可以说是一种哲学的看。从具体而真实的事物来看,理气浑沦一体不可分开,"理"与"气"不离,但从事物的本原根据上看,理是理,气是气,理为形而上者,气为形而下者,理气不同类,理与气"绝是二物",并且,较之气,理则更为根本,理是事物存在的根据。这就是朱子的理气既不相离又不相杂的思想。

三、"理"、"气"先后的问题

《朱子语类》卷一载:

或问:"理在先,气在后。"曰:"理与气本无先后之可言。但推上去时,却如理在先,气在后相似。"

或问:"必有是理然后有是气,如何?"曰:"此本无先后之可言,然必欲推其所从来,则须说先有是理。"

或问先有理后有气之说。曰:"不消如此说。而今知得他合下是先有理后有气邪?后有理先有气邪?皆不可得而推究。然以意度之,则疑此气是依傍这理行。及此气之聚,则理亦在焉。盖气则能凝结造作,理却无情意,无计度,无造作。"

这三则语录基本代表了朱熹晚年对理气先后关系问题探索的最后结论。由上述可知,对朱熹来说,理构成了万物的性,气构成万物的形,人物的生成是"理与气合",故从此世界的构成或理气一体浑成的角度看,理不可生气,气亦不可能生理,理与气只是两种不同的存在,并无生成关系与时间先后的间隔可言,在这几则语录中朱熹所谓的"理与气本无先后之可言"也说明了这一点,由此看来,朱熹是主张理气无先后可言的。然而,在"理"、"气"先后问题上,朱熹及其门人又都不以这种人们皆能所接受的常识理解为满足,总是要不断地追问,

理与气究竟何者为先？从这几则语录中朱熹所谓的“推上去”、“推其所从来”之意来看，他们这种刨根究底所追问的“先”显然不是时间先后的“先”，而是理与气何者更为根本。当朱熹及其门人从理与气何者更为根本的意义上说“先有理后有气”时，他们对理与气究何者为先的理解则无疑为一种哲学理解，“先有理后有气”这一命题也无疑为一哲学命题。

下面且来看朱熹究竟是如何从哲学理解的角度对“先有理后有气”这一命题作出具体说明的。朱熹说：“要之也，先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气也，须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”（《语类》卷一）朱熹在这里明确指出，在理先气后的说法上不可以掺杂“今日”、“明日”这些时间概念。要之，理气先后是指的逻辑上的先后，而不是指的时间上的先后。理与气，在此世界要有一起有，无无理之气，无无气之理。但“也须有先后”，“山河大地”都是物，物有生存毁灭，理却常存不息，而天地之理的常存不息，故又能再生出天地万物来，朱熹在此是从天地之理的恒常性来说明“先有理后有气”这一哲学命题的。朱熹说：“以本体言之，则有是理然后有是气。”（《孟子或问》卷三）朱熹在此所谓的“本体”即事物存在或发生的根据。对朱熹来说，“以本体言之”，理是本、是体，是事物存在或发生的根据，理决定气，朱熹在此是从本体、本原的角度来推论和说明理气的先后问题的。朱熹说：“理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后？”（《语类》卷一）尽管理与气，犹呼吸，犹终始，循环无端，“理未尝离乎气”，但“理”毕竟属形而上者，“气”属形而下者，故由上及下，由理言气，自是理在先，气在后，朱熹在此是从形上、形下之分的角度来说明理先气后的。准上所说，“先有理后有气”这一哲学命题所显示的是：理是终极的实在，是万事万物的本原与根据，理决定气而非气决定理。

当然，朱熹对“先有理后有气”作一哲学理解和说明的目的也是为了给儒家的人伦道德提供宇宙本体论的论证：

> 未有君臣，已先有君臣之理在这里，不是先本无，却待安排也。（《语类》卷九十五）

> 未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元无此理，直待有君臣父子，却旋将道理入在里面？（《语类》卷九十五）

对朱熹来说，君臣父子之间的忠孝之理决定君臣父子关系，是处理君臣父子关系的根据，故在此意义上，朱熹认为：“未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。”并且，朱熹哲学体系中的人伦道德之理与作为终极实在的宇宙本体论的“理”是贯通和一致的，而作为终极实在的宇宙本体论的“理”具恒常性、普遍性，故儒家的人伦道德之理亦具恒常性、普遍性，从而为儒家的人

伦道德提供了一种宇宙本体论的论证和说明。毫无疑问，朱熹这种对儒家人伦道德的宇宙本体论论证与说明，不仅是对二程“理”本论的一种继承，而且也是对二程“理”本论的一种发展，使其更具思辨性和理论深度。

四、“理一分殊”

“理一分殊”的观念始于程颐，在朱熹的哲学中则得到了进一步的丰富和发展，他主要是用“太极”的观念来论述这一思想的：

> 盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。（《太极图说解》）

> 太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。（《语类》卷一）

> 本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。（《语类》卷九十四）

在朱熹看来，天地万物总体而言只有一个太极或一理，此太极此理散在万物使万物各具一太极一理，此即“理一分殊”。故在此意义上，朱熹认为：“只是此一个理，万物分之以为体。”（《语类》卷九四）“是有天下公共之理，未有一物所具之理。”（《语类》卷九四）这表明对朱熹来说，理都是普遍的，没有特殊的。“理一”与万物所各具之“理”的关系也并非我们所说的一般与个别、抽象与具体、全体与部分的关系，而是具统一性、普遍性的本体之“理”与此“理”在万物上的用的关系，万事万物之理皆是此统一性、普遍性的本体之“理”的体现。朱熹常以“月映万川”和“随器取量”二例来阐明理一分殊之内涵。“月印万川”本是佛教用来阐明真假两界一多相摄理论的例子，朱熹在此随手借用，已涤除其间的佛家理论内涵，而代之以程子“体用一源，显微无间”的背景，认为太极之理统摄人物分殊之理。在“随器取量”的例子中，朱熹说：“人物之生，天赋之以此理，未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，你将勺去取，只得一勺；将碗去取，只得一碗；至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随以异。”（《语类》卷四）从性质来说，随器取量之水虽分量不同，但皆为水，也即譬况人物所禀受之理为一；然而器有大小，故水在不同器中也就有多少之别。此即比喻：人物所禀受之理虽一，但因受各自所禀受的气的粹驳不同的影响，故此“理一”在各个具体的人与物上的表现则有偏有全。总起来说，朱熹无非是想说明“万个是一个，一个是万个”（《语类》卷九四）的道理。

朱熹之师李侗曾说：“吾儒之学，所以异于异端者，理一分殊也，理不患其不一，所难者分殊耳。”（赵师复《跋延平答问》引）朱熹正是通过对这种“理一分殊”思想的阐发来抵御佛老思想和维护儒家的人伦规范的：

> 理只是这一个。道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子

之理。(《语类》卷六)

万物皆有此理,理皆同出一原,但所居之位不同,则其理之用不一,如为君须仁,为臣须敬,为子须孝,为父须慈。物物具此理,而物物各异其用,然莫非一理之流行也。(《语类》卷十八)

对朱熹来说,万物所同出的"一理"亦即具统一性、普遍性的本体之"理"是通过"分殊"以见其用的,各种具体的人伦道德规范都是此"一理"的体现,如果不能了解此"一理"之用之"分殊"亦即各种具体的人伦道德规范,那么,此"一理"即是"空"理,与佛老无别,故他强调道:"盖能于分殊中事事物物、头头项项理会得其当然,然后方知理本一贯。不知万殊各有一理,而徒言理一,不知理一在何处?"(《语类》卷二七)并且,朱熹尤为注重"理一"在"分殊"或"用"中的那种差序之爱,以及个人对不同对象所承担的义务的差别,他说:"自天地言之,其中固自有分别;自万殊观之,其中亦自有分别。不可认是一理了,只滚做一看,这里各自有等级差别。且如人之一家,自有等级之别。所以乾则称父,坤则称母,不可弃了自家父母,却把乾坤做自家父母看。且如'民吾同胞',与自家兄弟同胞,又自别。"(《语类》卷九十八)一个人首先是爱自己父母,然后再及他人和物,一个人对父母、兄弟、他人及万物所负有的义务也自有等级差别,这是次第自然如此。朱熹对"理一分殊"思想的阐发正是为了揭示和凸显儒家差序之爱以及个人对不同对象所承担的义务自有差别这些"儒家性"品格。

第二节　心　性　论

朱熹的理论由泛滥于佛老,而复归于儒学,是与他对已发、未发中和气象的体认密不可分的。朱熹对中和的体认经过了丙戌(1166)之悟和己丑(1169)之悟两个重要阶段。丙戌之悟的结果是觉悟到了"人自婴儿以至老死,虽语默动静之不同,然其大体莫非已发,特其未发者为未尝发耳"(《中和旧说序》,《文集》卷七十五)的道理。这实际上是认为人自生至死,虽有语默动静的不同,但人生基本上属于喜怒哀乐莫非已发的情感世界,只是未发之本体却未曾发展开来,依然凝敛涵蓄在内罢了。这里,未发之性与已发之情截然分开。他又认为"心为已发,性为未发",对心性情三者的关系尚未得真切确实的把握。

己丑之悟,朱熹已经过与张栻等湖湘学者的辩论,对"中和"问题有了长足的认识。在《与湖南诸公论中和第一书》(《文集》卷六十四)、《已发未发说》(《文集》卷六十七)、《胡子知言疑义》(《文集》卷七十三)、《仁说》(《文集》卷六十七)等著作中,朱熹认为未发之中为性,是心之体;已发为情,是心之用;心主(统)性情,贯通于已发未发之间。仁义礼智,性也;恻隐羞恶辞让是非,情也;以仁爱,以义恶,以礼让,以智知者,心也。仁者,心之德,爱之理,是天地生物

之心，即物而在。以其本体言，性无不善；以其发用言，则有时而善。因此要通达已发未发之旨、中和之道，心必以敬主性情，在日用处省察推明，这就是“用敬”、“致知”的为学工夫。根据己丑之悟以及其后思想的转进，朱熹的心性论可以被比较详细地梳理如下。

一、朱熹论“性”：继善成性、天命之性与气质之性

“性”这一概念有多重含义，朱熹所谓的“性”一是指天命之性、本然之性，此性乃人物禀受“天理”而成的性，故也可说是“天理之性”；其二是指气质之性，气质之性相对于天命之性，并非别有一性，不过是从气质之禀受而言，指理气一体浑成而在人物之性。天命之性从本然上言，从理上说；气质之性兼理气而言，是从每个人的现实的人性上说。

孔子云“性相近，习相远”，但并未推明“性相近”之所以然。孟子以心言性，性无有不善，但并没有指明本然之性与气禀之性的差别。荀子言性恶，背弃天理，以情欲说性，把性完全等同于气质之性，从告子性论上进一步滑落下去。但孔子之后，《中庸》直契天道与性命，开篇即言“天命之谓性”，上继《诗经》“惟天之命，於穆不已”之吟咏，下启《易传》“继之者善，成之者性”之宏论，把一个净洁纯一的本然之性当下指出来。在此基础上朱熹对“性”论述道：

> “继之者善，成之者性。”这个理在天地间时，只是善，无有不善者。生物得来，方始名曰“性”。只是这理，在天则曰“命”，在人则曰“性”。（《语类》卷五）
>
> 伊川言：“天所赋为命，物所受为性。”理一也。自天之所赋与万物言之，故谓之命；以人物之所禀受于天言之，故谓之性。其实，所从言之地头不同耳。（《语类》卷九十五）

在朱熹看来，天命之理流行于天地间，恒常不已，无有片刻间断，人与万物皆禀此天道天理以生，故人与物都具此无恶纯善之性。而人作为万物之灵，不仅禀受此天道天理为性，而且能继复而呈现此天理此“无有不善”之性，此亦即所谓“继之者善也，成之者性也”。虽然此天理天命之性有“所从言之地头不同”，但二者是一致的。

“性即理”，只解释了“性相近”之一面。性之所以相近，还有使其不可全同的因素。朱熹从自身的经验中体会到：“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。”（《语类》卷四）朱熹认为人性从其本然来看，无有不善，但人却有善恶之别，这是因为气禀不同。由此他对孟子先善后恶的陷溺之说作出批评，认为孟子的缺陷乃在于“论性不论气，有些不备”（《语类》卷四），不能解释恶之来源及人生即有恶这一事实。并进一步指出，董仲舒所谓“贪性”，扬雄所谓“性善恶混”，韩愈所谓“性三品说”，都在一定程度上歪曲了

圣人的性命之理，对气禀之作用也未曾正视。朱熹则从他的理气观出发，对“性”作了“天命之性”与“气质之性”的分析和说明。

朱熹的理气观主张理气各为一物，体现在人性论中，则为“天命”与气虽未尝相离，但也不与气相杂，朱熹指出，“虽其方在气中，然气自是气，性自是性，亦不相夹杂”。（《语类》卷四）所以，“性之本体元未尝离，亦未尝杂”。（《语类》卷九十五）从理气一体浑成来看，则天命与气质“亦相衮同，才有天命便有气质，不能相离。若阙一，便生物不得。既有天命，须是有此气，方能承当得此理。若无此气，则此理如何顿放！”（《语类》卷四）“性离气禀不得，有气禀，性方存在里面；无气禀，性便无所寄搭了。”（《语类》卷九十四）然而，尽管每个人的“天命之性”无不同亦无不善，但气则有别，朱熹说：“盖气是有形之物，才是有形之物，便自有美有恶也。”（《语类》卷四）正因为人之气质之禀有清明昏浊、纯粹驳杂之别，故与“天命之性”浑成一体时其则有透明或障蔽的作用，此作用对于天命之性来说便有善恶的区别。朱熹常以如珠在水，如灯在笼作譬喻，珠与灯，随水之清浊，纸之厚薄不同而著见有异。性之发见亦复如是，所谓“气质之性”即兼气质之作用而言，连带“天命之性”一衮说了。

总之，首先，朱熹认为：“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之，非以气为性命也。”（《答郑子上》十四，《文集》卷五十六）理与气本不相杂，理是理，气是气，不妨为二物；但从理气浑成一体言之，则可以“杂”言理气共成一物。其次，朱熹认为，才说性便已是兼乎气质而言，本然之性即在气质之性中，气质之性不是“用气为性”传统下所说的气性，而是“性坠在气质之中，故随气质而自为一性”。（《答徐子融》，《文集》卷五十八）也就是说气质之性是天命之性受气质熏染后的一种转化形态。再次，朱熹认为，天命之性无有不善，气质之性有善有恶；人物既生来已具气质，因此亦必天生即有善有恶，而无有不善的天命之性则是一超越的存在者。在此基础上，朱熹进一步认为仁义礼智之性体，因恻隐、羞恶、辞让、是非之情用而发见于外。由未发之性体到已发之情用，朱熹特重发明“心主性情”之道。

二、朱熹论“心”：人心道心，心统性情

在朱熹哲学中，他论“心”主要有下列几种说法：

> 心者人之神明，所以具众理而应万事者也。（《孟子集注·尽心》上）
>
> 心者人之知觉，主于身而应事物者也。（《大禹谟解》，《文集》卷六十五）
>
> 性者，心之理也；情者，心之用也；心者，性情之主也。（《元亨利贞说》，《文集》卷六十七）

朱熹认为，“心”具有“神明知觉”、“具众理”、“主于身”、“应万事”、“统性情”等

特性。对于“心”的“神明知觉”、“主于身”、“应万事”的特性及其功能，他常以镜鉴作喻说明：“人之一心，湛然虚明，如鉴之空，如衡之平，以为一身之主者，固其真体之本然。”(《大学或问》卷二)“人心如一个镜，先未有一个影象，有事物来方始照见妍丑。若先有一个影象在里，如何照得！人心本是湛然虚明，事物之来，随感而应，自然见得高下轻重，事过便当依前恁地虚方得。”(《语类》卷十六)从朱熹以镜鉴作喻对“心”的说明来看，心之所以能“主于身”、“应万事”，主要在于“人心本是湛然虚明”，可见，“虚灵”亦即“神明知觉”是“心”的主要特性。

既然“心”是以“虚灵”亦即“神明知觉”为主要特性，那么，又何以说“心”“具众理”呢？据《朱子语类》载：“心之所以具是理者，以有性故也。”(《语类》卷一)“问：‘心是知觉，性是理，心如何与理贯通为一？’曰：‘不须去著贯通，本来贯通。’‘如何本来贯通？’曰：‘理无心，则无着处。’”(《语类》卷五)“心与理一，不是理在前面为一物，理便在心之中，心包蓄不住，随事而发。”(《语类》卷五)天地万物统体一太极亦即“一理”，此“一理”在天为天之道，在人与物为人物之性，然而，人与物又有不同，人是有“心”的，故此理此人之性体现于人的“心”中，也正因为如此，“理得于天而具于心”成了朱熹习用的表达方式。显然，对朱熹来说，“心”与“理”是相分别有所不同的，他在此所谓的“心与理一”并非是说“心”与“理”是无别同一的，而只是在“理便在心之中”“本来贯通”的意义上说“心与理一”的，朱子所谓的“心大概似个官人，天命便是君之命，性便如职事一般。此亦大概如此……性虽虚，都是实理，心虽是一物却虚，故能包含万理”(《语类》卷五)也表明了这一点。

朱熹之所以认为“心”与“理”或“性”有所不同，这是他以“理/气”二分模式来分析和说明“心”的结果，他说：“人之所以生，理与气合而已。天理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附着。凡人之能言语动作，思虑营为，皆气也，而理存焉。故发而为孝悌忠信仁义礼智，皆理也。”(《语类》卷四)“人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也，以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉。”(《孟子集注·告子上》)对朱熹来说，人乃理气之合，理与气在人皆有所表现，人之“心”亦不例外，此“心”因“具众理”能发而为孝悌忠信之行，而“思虑营为”“知觉”等“心”的活动则根于气之发，这也就是说心之“知觉”“思虑营为”以气为物质基础，他所谓“所觉者，心之理也。能觉者，气之灵也”(《语类》卷五)也表明了他对“心”的这一看法。

正因为朱熹所谓的“心”既“具众理”又以气为物质基础，故朱熹也就有“人心”与“道心”之分，他说：“心者人之知觉，主于身而应事物者也。指其生于形气之私而言，则谓之人心。指其发于义理之公者而言，则谓之道心。”(《大禹谟

解》,《文集》卷六十五)"心之虚灵知觉,一而已矣。而以为有人心道心之异者,则以其或生于形气之私,或原于性命之正,而所以为知觉者不同。是以或危殆而不安,或微妙而难见也。"(《中庸章句序》)依朱熹之见,"心"虽只有"一心",但此"一心"的知觉活动若"原于性命之正"亦即"发于义理之公"则为道心,此"一心"的知觉活动若"生于形气之私"亦即根于形气而发则为人心,当然,人心也"不是全不好底",只是因其容易流于形气之私、人欲之蔽,而具有"危"的特点。

正因为朱熹所谓的"心"具"虚灵"或"神明知觉"的特性且又有"人心"与"道心"之分别,故他极为强调"心统性情"。"心统性情"本是张载提出来的,但张载并未多作说明。朱熹则认为:"伊川'性即理也',横渠'心统性情'二句,颠扑不破。"(《语类》卷五)朱熹之所以如此重视和赞赏张载这一说法,是因为在朱熹看来,张载"心统性情"之语最能说明和表达心、性、情三者之间的关系,按朱熹己丑(1169)之悟中对心、性、情三者之间关系的看法和理解:"在天为命,禀于人为性,既发为情。此其脉理甚实易晓。唯心乃虚明洞彻,统前后而为言耳。"(《语类》卷一)"心统性情,统犹兼也。"(《语类》卷九十八)"性,其理;情,其用。心者,兼性情而言。兼性情而言者,包乎性情也。"(《语类》卷二十)对朱熹来说,性为体,乃未发;情为用,乃已发,心因具"虚明洞彻"的特性与功能,故能统性情,而"心统性情"也就是"心包性情"。并且,朱熹通过与张栻的切磋亦极为赞成其"心主性情"的说法,他说:"性者,理也。性是体,情是用,性情皆出于心,故心能统之。统犹统兵之统,言有以主之也。"(《语类》卷九十八)"心主性情,但以吾心观之,未发而知觉不昧者,即是心之主乎性,已发而品节不差,则是心之主乎情"(《答胡广仲》,《文集》卷四十二)"心,主宰之谓也,动静皆主宰,非是静时无所用,及动时方有主宰也。"(《语类》卷五)朱熹在把性与情按体用、静动、未发已发的层次架构加以二分的基础上,认为心在性情相对之体用、静动、未发已发处皆主宰之,故"心统性情"既指"心包性情"又指"心主性情"。

第三节　居敬穷理论

体验未发之中,理会已发之情,以及"明明德"而"止于至善",必须在尽心的工夫上操存涵养,精一执中,才能发道心之微,去人心之危。人心之危,道心之微概由物欲诱蔽,因此又必须在格物穷理中"明天理"。朱熹继承伊川"涵养须用敬,进学则在致知"的观点,既重"尊德性",亦重"道问学"的两全之道,发展出他的一套"居敬穷理"论。

一、居敬涵养

朱熹继承伊川的传统，特别强调居敬涵养的一面，他说："程先生所以有功于后学者，最是'敬'之一字有力。"(《语类》卷十二)"'敬'之一字，真圣门之纲领，存养之要法。"(《语类》卷十二)朱熹所说的居敬有以下几种意义[①]：

第一，收敛。朱熹说："只收敛身心，整齐纯一，不恁地放纵，便是敬。"(《语类》卷十二)这说明朱熹所说的居敬要求人将身心收向内不使其放纵或散逸，此亦即收拾精神。

第二，谨畏。朱熹说："敬有甚物，只如'畏'字相似。"(《语类》卷十二)这说明朱熹所说的居敬要求人内心时时处于一种敬畏的状态，而这种畏又并非对某一特定对象的畏惧。

第三，惺惺。朱熹说："敬只是常惺惺法，所谓静中有个觉处，只是常惺惺在这里，静不是睡著了。"(《语类》卷六十二)这说明朱熹所说的居敬要求人内心时时处于一种警觉、警省的状态。

第四，主一。伊川曾说："主一之谓敬。"(《二程遗书》卷十五)朱熹则说"主一又是'敬'字注解。"(《语类》卷十二)"主一只是专一，盖无事则湛然安静而不骛于动，有事则随事应变而不及乎他。"(《答吕子约》，《文集》卷四十七)这说明朱熹直接继承了伊川"主一之谓敬"的主张，他们都认为，敬即主一，主一即专一、无适。

第五，整齐严肃。朱熹说："持敬之说，不必多言，但熟味'整齐严肃'，'严威俨恪'，'动容貌、整思虑'，'正衣冠，尊瞻视'此等数语，而实加工焉，则所谓直内，所谓主一，自然不费安排，而身心肃然，表里如一矣。"(《语类》卷十二)这说明朱熹与伊川一样将整齐严肃作为人之居敬不可或缺的一部分。

从朱熹所说的居敬的这几种意义来看，朱熹所主张的居敬工夫要求人身心并重、内外交修，做到内无妄思、外无妄动，但又并非断念息虑而入寂的"枯木禅"，他所谓的"敬不是万事休置之谓，只是随事专一，谨畏，不放逸耳。"(《语类》卷十二)即表明这一点。而朱熹之所以如此强调和重视这种居敬涵养的工夫，其目的当然是为了使人做到一种自觉的提撕和警醒，同时更是为了使人追问心性之体，故他说："只是提撕此心，教他光明，则于事无不见，久之自然刚健有力。"(《语类》卷十二)"人之心性，敬则常存，不敬则不存。"(《语类》卷十二)在朱熹看来，人只有通过居敬涵养、存心养性，才能使其自身之心性光明纯洁，仁心仁性发辉朗照，从而做到"吾心湛然，天理粲然，无一分著力处，亦无一分

---

① 对于朱熹所说的居敬这几种意义，此处依据陈来的概括和总结。见氏著《宋明理学》，辽宁教育出版社 1995 年版，第 178～179 页。

不著力处”。(《语类》卷十二)

二、格物穷理

朱熹认为,《大学》一书之要在于“格物”二字。所谓格物,朱熹继承伊川的观点,训“格”为“至”,“格,至也。物,犹事也。穷至事物之理,欲其极处无不到也。”(《大学章句》)所谓穷理,在朱熹看来,其重心乃在于穷至事物“所当然之则”与“所以然之故”(《大学或问》卷一)。对于前者,他说:“如事亲当亲,事兄当兄之类,便是当然之则。然事亲如何却须要孝,从兄如何却须要弟,此即所以然之故。”(《语类》卷十八)对于后者,朱熹说:“此事此物当然之理,必有所从来。知天命是知其所从来也。”(《语类》卷二十三)他又说:“其所以然,则莫不原于天命之性。”(《论语或问》卷八)可见,朱熹所主张的“格物穷理”实际上是要求人在人伦实践与性命本原上落实和求索。

朱熹之所以主张“格物穷理”,是因为他考虑到:“此理堕在形气之中,不全是性之本体矣”。(《答严时亨》,《文集》卷六十一)除了“气极清而理无蔽”(《答郑子上》,《文集》卷五十六)的“生而知者”圣人外,众人自身所本有的“性”或“理”则被所禀之昏浊偏驳之气质所障蔽,根本无法像圣人那样“于天地之性无所间隔,而凡义理之当然,有不待学而了然于胸中”(《论语或问》卷十六)。因此,他强调一般人必须通过“格物穷理”来“学以求其通”。在此须特别指出的是,朱熹所谓“格物穷理”的“理”并非指事物自身的特殊原则和特殊规律,因为对他来说,理只有“天下公共之理,未有一物所具之理”(《语类》卷九十四)。这就是说天地万物都是同一理,只是散在万物使万物各具一理而已,此即“理一分殊”,此“理一”与万物所各具之“理”的关系乃具统一性、普遍性的本体之“理”与此“理”在万物上的用的关系,并且,依朱熹之见,此具统一性、普遍性的本体之“理”为人所本具亦即人自身所本有的仁义之“性”,故他所谓“物理”也就无非是儒家的道德原则和人伦规范,而“格物”即“格”与伦理有关的事物,“穷理”即“穷”与伦理有关的理。他说:“格物之论,伊川意虽谓眼前无非是物,然其格之也,亦须有缓急先后之序,岂遽以为存心于一草一木、器用之间而忽然是悬悟哉!且如今为此学而不穷天理、明人伦、讲圣言,通世故,乃兀然存心于一草木、一器用之间,此是何学问!如此而望有所得,是炊沙而欲其成饭也。”(《答陈齐仲》,《文集》卷三十九)“君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友,皆人所不能无者,但学者须要穷格得尽。事父母,则当尽其孝,处兄弟,则当尽其友,如此之类。须是要见得尽,若有一毫不尽,便是穷格不至也。”(《语类》卷十五)如果说朱熹所谓的穷事物的“所当然之则”是为了使人去知晓孝悌忠信等人伦规范,那么,他所谓知“其所以然,则莫不原于天命之性”则是为了使人觉悟和体认孝悌忠信等人伦规范乃本于普遍性的“天理”和人自身所本有的“天命之

性”，并且，朱熹对人如何通过“格物穷理”来达到“豁然贯通”“吾心之全体大用无不明”(《大学章句》)提出了如积累与贯通、远近、精粗、深浅等许多细密的工夫。显然，对朱熹而言，人一旦达到“豁然贯通”“吾心之全体大用无不明”之境，即能自觉地、主动地服从和践履孝悌忠信等人伦规范。

格物穷理反映在知行观上，就是在内圣外王之道中识理践理，以理作为知行的根据，作为二者合一的所以然。知行不可偏废，“论先后当以致知为先，论轻重当以力行为重。”(《语类》卷九)朱熹还尤其强调真知真行，“知之愈明则行之愈笃，行之愈笃则知之益明”。(《语类》卷十四)知行相互长进，为学之道首在贵真。这又回到了心性修养之“恭敬笃实”四字上。

第四节　朱熹在中国哲学与文化史上的地位

中国哲学与文化自春秋以来，几经起伏，终至于宋明而理学昌盛。理学昌盛实有赖于理学诸家，其中朱熹之功尤为显赫、关键。朱熹批评佛老，融会诸家，总结儒学，追尊道统，无往不成绩斐然。其于政事治道、教育师道、经史博古与文章子集的各方面，都有全面的开拓创新。他既重思想的开创，亦重系统的建构，在当时及以后堪称巅峰。朱熹成就的程朱理学统系，因其蓬勃广大的生命力最终深入民族意识的深处，扎下根来。

朱熹有贡献于儒学。在对儒学的重新诠释中，朱熹在前贤的基础上，作了文化下移的工作。从宋代开始，中国精英文化的取向发生了重心转移，适应了社会文明化的需要。朱熹在学风上重现了先秦子学好尚论辩批判的学术精神。他不但批评佛老，而且在当时儒家诸派的内部也展开了激烈的思想争论，他与湖湘学派、江西陆氏心学、浙东事功之学的辩论，都深深地体现了一代大哲的思想品性。此外他对书院的积极支持与建设，对儒学的传播，乃至学问的下移，都作出了功不可没的贡献。朱熹总结了宋朝建立以来的道学，乃至孔孟以来的整个儒学，建立了一套思想精深、体系庞大的儒学系统，其中尤以他的经学与理学为代表。

朱熹理学是两宋理学的总结和发展的最高峰。宋初周敦颐的濂学开道学的风气，确立了儒家所谓“诚体”，构建了一套贯通宇宙与人生的“无极而太极”的思辨框架，朱熹之学于后者尤有创发和充实。张载的关学阐发了一套“太虚即气”的学问，在气论的基础上对鬼神进行了消融。而朱熹则以理会气，理气一体浑成，对横渠之学实有补阙；且在“鬼神者，二气之良能”的基础上，认为鬼神人我具有感通之理，于是儒家的礼学及宗教精神有了一个稳固的寄托处。对于二程，朱熹通过对道南指诀的反思，而直接上承伊洛之学，其中尤以伊川为正统。二程曰“天理”，曰“性即理”，“心即理”，朱熹则除以“天理”作为自己

学问的核心观念外，在心性论上还着重传承与创发横渠“心统性情”的观点，认为“性即理”，心性“固共一理”，但心不是性；“心统性情”，性情为心之体用；心之自体为神明知觉，性之自体为仁德，“心与理一”，心性在其根源处会通于“天理”。在历史观上，朱熹构建了人心与道心、人欲与天理对战的两分结构，并在取益邵雍易数学的基础上，对历史作出了一治一乱，三代以王道胜，三代之后则以霸道胜的霸胜王、力胜德的道德退化论，其中包含了这样的观念：道心人心，天理人欲，王霸德力，正是历史曲折变化的原因与动力。但是无往不复，终始若环，从道德理想主义的立场出发，朱熹深信历史总会有贞下起元的时刻，未来将属于天理、道心与王德主宰、流行的光明世界。

当然朱熹理学与北宋五子之学也有差别。周敦颐、二程、张载、邵雍大都注重就儒家生命之气象与境界上立言与体认，如周敦颐玩心于“孔颜乐处”，二程希图“与物同体”，张载倡扬“民胞物与”，邵雍则以易与诗筑居，生活在理学家空阔而自在的国度里。朱熹则与他们不同，充分发挥《中庸》“尊德性而道问学，极高明而道中庸”之旨，认为圣贤气象与人格生命的培养，乃在于涵养用敬、进学致知的双重工夫上，其中尤为强调格物穷理和具体的社会、政治、伦理之实践一面。他反对空谈性理、不肯下学的空疏学风。由此，不但使朱熹成为一个伟大的理学家，同时也成为一个伟大的经学家，是集学者与哲人于一身的一代宗师。

思考题

1. 试述朱熹“理气论”思想。
2. 简述朱熹居敬穷理论。
3. 谈一谈朱熹在中国哲学与文化史上的地位。

第五章　陈亮、叶适

以陈亮、叶适为代表的事功学派不满足于理学空言性理天命，而注意研讨实际问题，重视实际功效和实际利益，试图把事功作为不违背天理而又区别于空言天理的另一标准，并以此来批评和改造理学，形成了南宋异彩纷呈的事功哲学。

第一节　陈亮的事功思想

陈亮，字同甫，学者称龙川先生，浙江永康县（今永康市）人，生于宋高宗绍兴十三年（1143），卒于宋光宗绍熙五年（1194）。著作有《龙川文集》，今有中华书局1987年版《陈亮集》（增订本）行世。

一、事外无道

在学问上，陈亮把批判的锋芒指向了以张栻、吕祖谦和朱熹为代表的理学家们。在他看来，国家的贫弱和怯懦，都与理学有直接的关系。自南渡二十余年来，道德性命之学一兴，而文章政事几于尽废。权贵和儒生互相唱和，不究根本，以至于执笔未稳、句读未成的后生小子也争相附和，空谈阔论道德性命以自夸耀显誉；而那些为人师长的理学领袖们则乘风催焰，以人师自命，使人"惟己之所向"为光荣（《送王仲德序》，《陈亮集》增订本卷十五[①]）。正是在一种悬高阔论的气氛中，导致天下学士丧失其所有而无所适从，以"尽心知性"、"学道爱人"相蒙相欺，"以尽废天下之实，则亦终于百事不理已"（《送吴允成运干序》，卷十五）。陈亮又通过具体的历史考察，对古今沿革之变，皇帝王伯之道，以及汉唐长短的研究，最终对理学作出了否定的结论："始悟今世之儒士自以为得正心诚意之学者，皆风痺不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎！"（《上孝宗皇帝第一书》，卷一）

"道"是中国传统哲学一以贯之的最高范畴。陈亮继承前人的观点，有比较、有侧重地认为："道非出于形气之表，而常行于事物之间。"（《勉强行道大有功》，卷九）他又说："道之在天下，平施于日用之间。"（《经书发题·诗经》，卷九）形上之道寓于形下的事物之中，事外无道，道外无事，故陈亮主张即事以尽

① 下引本书只注篇名与卷数。

道，强调大道流行于日用之间。他对大禹之事功、孟子之德业大加称赞。对孟子的“万物皆备于我”，他解释为一个事事物物皆不可舍弃的“我”，天下事物皆是身内之事、性之中物，因此人们必须在功用中充分注重物质需求的多样性和丰富性，并在身体力行的事功中把它实现出来，这样才是一个真切的“万物皆备于我”。陈亮说：“有一不具，则人道为有阙，是举吾身而弃之也。”（《问答》下，卷四）由此他批判了那种以身心为内、以物用皆外的反本舍末的道学。针对当时南宋积贫积弱的形势，陈亮继承董仲舒的尊道、行道方面的观点，认为必须“勉强行道大有功”，才能富国强兵，保民雪恨。

针对朱熹所讲的形而上之理，陈亮反对理先于气、道先于物的观点，主张道在物中，理在事中，不能离开事物去谈论理和道。对于朱熹认为天理千百年间被人作坏，但其本原亘古亘今不存殄灭的观点，陈亮在根本处也并不反对，不过他更强调“心之用有不尽而无常泯，法之文有不备而无常废”，道之所以为道乃在于不可以舍人为道，在一定意义上人是道的创造者和继承者。

陈亮强调事功即是“有德”、“有理”，在具体的功用实践中表现一般之理。“一日谋一日之功”，正义谋利，明道计功，乃至于主张义在利中，道在功中，这不可避免地与以朱熹为代表的理学正统在天理人欲、义利王霸等问题上发生根本性的冲突。而陈亮的事功之学也正是在与朱熹等人的论争中得到了更明确的表达和展开。朱熹维护的是以“十六字心传”（“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允厥其中”）为代表的正统儒学的观点，陈亮则力图消解理学家们重本不重末，重内不重外，重心性不重事功的偏失，在天理人欲、义利王霸等问题上表达了事功学派的观点。

二、王霸并用

在陈亮看来，“理”固然是神圣至上的，但它并不是超然独立于社会历史之外的，反而正是“平施于日用之间”的。所以，“理”与社会历史是融贯一体、不可分割的；我们把握了历史，就可经由历史来洞悉“天理”。因而，历史的兴衰治乱不再是天理流行的附属品，其本身就具有了一种合“理”的价值。

对于朱熹王、霸截然对立的观点，陈亮颇不以为然。他认为，三代固然有许多圣王躬行仁义、德化教众的事迹，但也不乏“汤放桀于南巢而为商，武王伐纣取之而为周”（《又乙巳春书之一》，卷二十八）及周公平管、蔡、武庚之乱一类的争讨平伐，而后者显然是以武力取胜的霸道行为。在陈亮看来，三代这种“夹霸道于王道”的现实非但不会有损于三代王道盛世的神圣与崇高，反而使得三代王道的内容更加丰富，形式更加灵活，也更具有现实价值。

陈亮主张“王霸并用”并论证其合理性。

首先，陈亮借用了孔子对管仲的评价，从正面肯定了霸道的价值。《论

语·宪问》篇记载了孔子的话:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!”又:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”陈亮认为,管仲辅佐齐桓公九合诸侯,一匡天下,正是霸道的杰出典范。而孔子对管仲的功业赞赏有加,并许之为“如其仁”,可见孔子并不反对一定形式的霸道,只要这种霸道能达到匡扶天下、造福百姓的效果。按照陈亮的理解,管仲辅佐桓公称霸,不仅不是悖离王道,反而正是王道的需要。因为当时周王室衰微、王道疲弱,正要依靠这种霸道来佐助王道。此外,上文提到的汤放桀、武王伐纣、周公平乱等,也都体现了霸道对王道的补充、辅助作用。所以,王霸本是一体,王霸可以并用。可见,“通过将王与实用主义政治学联系起来,陈亮使功利关怀成为王道这个道德概念的一部分。”[①]通过对王道的历史考察,使得王道不再作为一个单纯的道德概念而存在,王道还包含了使它得以实现所必需的手段。如此一来,原本作为道德对立面的功利化的霸道,就转变成为王道的一部分,并可以和王道配合使用了。

其次,由于汉唐历史所具有的特殊的现实价值,陈亮更热衷于以汉唐开国明君的功业来论证王霸并用的合理性。他反对朱熹等理学家将汉唐历史形容为“专以人欲行”、“人道息”的没落霸道统治,而是极力宣扬汉高祖、唐太宗等开国明君所创下的不朽功业,指出这些功业是震动一世、不逊于“见赤子入井时”的恻隐之心的。“故亮以为汉唐之君本领非不洪(宏)大开廓,故能以其国与天地并立,而人物赖以生息”(《又甲辰秋书》,卷二十八);“高祖、太宗……禁暴戢乱、爱人利物而不可掩者,其本领宏大开廓故也。……其本领开廓,故其发处,便可以震动一世,不止如见赤子入井时微渺不易扩耳。”(《又乙巳春书之一》,卷二十八)他甚至直接称许道:“高祖、太宗及皇家太祖,盖天地赖以常运而不息,人纪赖以接续而不坠”(《又乙巳春书之一》,卷二十八),将他们开邦立国的现实霸业比作三代圣王们经天纬地的王道事业。

为了进一步说明这一点,陈亮为高祖、太宗“谋位”的霸道行为进行了辩解,指出他们的本意不在帝位,只是不得其位就无法推行仁政,所以为了天下国家,只好不得已谋其位。一旦我们深察其心,就会发现高祖、太宗虽善用智力,但“彼其初心,未有以异于汤武也。……虽或急于天位,随事变迁,而终不失其初救民之心,则大功大德,固已暴著于天下矣”(《问答》上,卷三)。这样一来,汉高祖、唐太宗以及宋太祖等人的“谋位争伐”,就不再是遂其私欲,而是像汤放桀、武王伐纣一样,是王霸并用的义举。这也意味着肯定霸道,肯定现实功利事业的合理性。

---

① [美]田浩著、姜长苏译:《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》,江苏人民出版社 1997 年版,第 95 页。

当然，“王霸并用”并不是说“王霸合一”，也不是说“王霸平等”。陈亮虽然看重霸道所展示的现实功业，但仍强调王道的主导地位。换言之，霸道不能是肆意妄为、逞强斗狠，而必须是“本之于王道”、受王道节制的。霸道纵使可以建立不世功业，但仍然也只能用来补充、辅助王道。所以王、霸虽无性质上的分歧，却仍有程度上的差异。陈亮用是否“做得尽”来形容这种程度上的差异：“其大概以为三代做得尽者也，汉唐做不到尽者也”。（《又乙巳春书之二》，卷二十八）三代以王道为主，辅以霸道，故而更为合宜，是“做得尽”；汉唐虽亦有王、霸，但由于上接“三王之心迹”或有“不尽”、“不备”之处，所以王道、霸道的配合仍有失宜之处，是“做不到尽”。如此一来，陈亮以王、霸之间程度的差异取代了朱熹所坚持的王、霸性质上的对立，使霸道统摄于王道之下并补充、佐助王道，从而论证了“王霸并用”的合理性，也肯定了功利事业的现实价值。

三、义利双行

朱熹、陈亮由王霸之争进而延及义利问题的争辩。陈亮不同意朱熹关于义、利关系的理解。为了配合“王霸并用”之说，他提出了“义利双行”的主张。

首先，陈亮指出“义利双行”原本就是三代王道盛世的应有之义。在陈亮的眼中，三代并非像朱熹所描绘的只有义理之心，毫无利欲之心。在《问答》篇中，他明确肯定了人的耳、目、鼻、口、四肢的生理欲求是人的性命之所定。进而，他提出了一个极为大胆的观点：“亮以为才有人心便有许多不净洁。”（《又乙巳秋书》，卷二十八）“不净洁”并不是肮脏、不干净，而是指相对于义理之心所显示出来的复杂的利欲之心。三代也有利欲，而且三代的圣王们懂得合理地运用“利”，从而做到“义行双行”。正所谓“禹无功，何以成六府？乾无利，何以具四德？”（《龙川学案·签判芦隐先生傅》，《宋元学案》卷五六）义利并不是截然对立的，关键要看这个“利”是毫无节制的一己私欲，还是赐福众生的“生民之利”。

与“王霸并用”中霸道补充、辅助王道的形式一样，在“义利双行”之中，“利”也是用来补充和辅助“义”的。否则，“利”就容易滑向私心杂欲的陷阱。

那么，怎样解释《诗经》、《尚书》等上古经典所记载的三代盛世只有净洁的仁义之行而无分毫功利之举的现象呢？陈亮认为，这其实反映了孔子等圣人的良苦用心。三代之世本是既有仁义，又有功利的，但这种“义利双行”的局面到了孔子的时代已经变质了，争权夺利、私欲膨胀使得仁义成为一句空言。为了规劝世人、点醒后学，孔子等圣人便将三代之世的记载清洗一番，只保留了净洁的仁义之行，却将功利之举弃而不记，目的是为了避免后人误解功利之学而趋利忘义。就三代的真实情况来说，甚至就孔子本人言行来看，其实是利不妨义、义利双行的。所以后人读《诗经》、《尚书》，既要体会圣人的良苦用心，不

要趋利忘义，又要明白圣人并非真的排斥一切功利。由此他批评了董仲舒的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”之类的观点。

因此，陈亮的“义利双行”所主张的乃是“正其谊而谋其利，明其道而计其功”，也就是把美好的愿望与完美的效果结合起来，在理学空言性理、不切实际的风气之外，提倡一种关注现实、重视实效的事功之学，以此来冲击理学。他尖锐地指出：“今世之儒士，自以为得‘正心诚意’之学者，皆风痹不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇，而方低头拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎？”（《上孝宗皇帝第一书》，卷一）客观地讲，陈亮此言确实有偏激之处，但对于少数埋头死读书的迂腐理学家确有振聋发聩之功。有感于国仇家恨，有愤于腐儒麻木，陈亮高唱“堂堂之阵，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变见而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸”（《又甲辰秋书》，卷二十八），断然举起事功之学的大旗，主张“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理”（陈傅良引陈亮语，《答陈同父三》，《止斋集》卷三十六）。

单从字面上，我们可能会以为事功之学是唯功利是图的实用主义或功利主义。但是，一旦我们深入到陈亮思想之中，则不难发现陈亮所言的事功是以大义大利为宗旨的，是要有一颗“真心”的：“眼目既高，于驳杂中有以得其真心故也。波流奔迸，利欲万端，宛转于其中而能察其真心之所在者，此君子之道所以为可贵耳。”（《又乙巳春书之二》，卷二十八）何谓“真心”？“真心”就是于驳杂万端的利欲之中不迷失本性、不背弃大义的心。

纵观朱、陈二人王霸、义利之辩，我们发现这场论辩其实是不对称的。细细分析，这种不对称表现在两个方面：

一方面，二人以历史道德为核心的学术争论，其实并不是在同一层次上展开的，因而也并非如他们所想象的那样针锋相对、你死我活。朱熹是站在超越层面来看待王霸、义利关系的。他所关注的是王霸、义利对立背后所潜涵的一种根源性的天理与人欲的深层对立；这一对立不仅不是灭杀人性的软刀子，相反正是人性走向超越的桥梁。陈亮则是站在现实的层面上看待王霸、义利关系的。与朱熹所表现出的理想性、超越性不同，陈亮更关注的是思想在济世救亡的社会现实中的实用性和操作性。

另一方面，陈亮在与朱熹探讨学术问题时，一直试图突破理学家们对性理之学的较为严格、较为狭窄的定义范围，而努力用孔子思想中的多面相性和北宋之初学术的多元性来改造理学。换言之，他不满意当时理学纯言性理天命的狭隘，认为这种“理学”于国于家皆无用处，所以他一直努力将理学的范围扩大，建构一种涵摄道德性理和现实事功的广义的理学。而他在与朱熹的王霸、义利之辩中正是试图站在这种广义的理学的立场上与朱熹进行辩论的。

应该说，二人论辩的这两方面的不对称性，恰好反映了传统理学与事功之

学的根本差异，也体现了陈亮关注现实、以事功之学来批评和改造理学的尝试。

第二节　叶适的功利之学

叶适，字正则，世称水心先生，浙江永嘉（今温州市）人，生于宋高宗绍兴二十年（1150），卒于宋宁宗嘉定十六年（1223）。著作有《习学记言》、《水心文集》、《水心别集》，已编入中华书局出版的《叶适集》。

一、因物见理

叶适的功利之学，本于儒家的根本原理，但强调这些原理必须在具体的政事和经济活动中贯彻落实，并在济时隆国的事功行为中正人心、明天理，实践儒家的常道。叶适并不反对“从心起之，推而至于穷事物之理，反而至于复性命之际”的理学路数，但是对于先王之意、孔子思想，却有不同的理解。叶适认为天地间有形的东西都是物，物有同有异，根据物之殊异而不失其一贯，这就是理，即所谓“夫形于天地之间者，物也；皆一而不同者，物之情也；因其不同而听之，不失其所以一者，物之理也”（《诗》，《别集》卷五）。这是理一分殊的又一种解释，它的特点乃在于强调因物见理。《洪范》之所谓“皇极”，在叶适看来并非是一个具体的有形之物，“夫极非有物，而所以建是极者则有物也”。“皇极”并非一物，而所以建此极者则有物，极在建极之物中。因此需就所以建极之物而言极，从形物之有跃入道体的虚无中，这才能切中真正意义上的皇极（《皇极》，《别集》卷七）。这表明，叶适实际上要求人们就具体的事物来论道，在事功之中建构皇极。

叶适特别强调了格物致知和心诚的关系，认为心诚则物至，格物则知至。（《大学》，《别集》卷七）由此他的功利之学在哲学上特别强调“我为我发”的主体能动性的一面。叶适主张“弓矢从的”，就是要坚定信心，充分发挥人的主观能动性，从正面立论来指导行为活动，勇于行事就理。这即是从诚心“我为我发”的无畏创造精神出发，经过向格物穷理下贯的过程，最终必然落实到“深信力行”、事功有理的路线上。

二、义利并立

叶适尖锐地指出当时人的种种弊病：“今世议论胜而用力寡，大则制策，小则科举……皆取则于华辞耳，非当世之要言也。虽有精微深博之论，务使天下之义理不可逾越，然亦空言也。盖一代之好尚既如此矣，岂能尽天下之虑乎！”（《外稿·始议二》，《水心别集》卷十）举世之人，面对国仇家恨，只知以华辞议

论，大谈“精微深博之论”，而不知“精于力行”，故而形成了空言义理的一代风尚。在叶适看来，这种空言义理的风尚不仅使得理学家迂阔无用，而且还会使一些本可建功立业、大有可为的“多才勇敢之士”，因“陷溺于流俗之习”，追慕疏阔空谈的风尚，而至一事无成甚至败亡身死。叶适明确提出“善为国者，务实而不务虚”，高扬起永嘉学务实重事功的大旗。

叶适批判了儒学内部自董仲舒以来的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”的思想。他说：“‘仁人正谊不谋利，明道不计功’，此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人，而不自居其功，故道义光明。后世儒者，行仲舒之论，既无功利，则道义者，乃无用之虚语尔。”（《习学记言》卷二十三）古人言义不言利，并不是说不要利，而是主张“以利与人，而不自居其功”，利益众生而不占为私有，因此才能“道义光明”。后世儒者误解了古人苦心，以为讲义便不可言利，行道便不可曰功，义利两极对立，于是舍功利而言道义，因此所谓道义也就成了无用的空话。

为了说明这一点，叶适举了“理财”和“聚敛”的例子。他说：“理财与聚敛异。今之言理财者，聚敛而已矣。”“理财”本与“聚敛”不同，但今天人们所说的“理财”，却都只是“聚敛”而已。为什么呢？因为“君子避理财之名，而小人执理财之权”。那些道德高尚的君子没有私心杂欲，原本是“理财”的上佳人选；怎奈他们认为“义”就是“不言利”，把“理财”当作“苟言利益”的不义之举，避之如蛇蝎。这就让利欲熏心的小人钻了空子，窃取了“理财”大权。而小人一旦掌财权，势必大肆聚敛钱财以逞一己之私欲，于是“理财”变成了“聚敛”。那么，是否为义便不可言利、君子就不可理财呢？叶适坚决反对，指出：“是故以天下之财与天下共理之者，大禹、周公是也。古之人，未有不善理财而为圣君贤臣者也。”“理财”非但不是区分君子和小人、判断义或不义的标准，相反正是成为圣君贤臣所不可或缺的才干（《进卷·财计》上，《水心别集》卷二）。

叶适认为古时圣人是不忌讳谋求功利的，“昔之圣人，未尝吝天下之利”（《进卷·官法》下，《别集》卷三），但其谋求的利乃是“以利与人”的“大功大利”而非一己私利，这种利不会与义相对立冲突，恰能与义相得益彰。他因此主张“崇义以养利，隆礼以致力”（《进卷·士学》上，《别集》卷三），即既要谋利用力以使道义可行，不致成为“无用之虚语”，又要用礼义来范导、推动事功，而不致像小人一样聚敛钱财。叶适认为“务实而不务虚”才能有“公心”、“定论”，主张义理和功利统一，反对当时忽视功利专尚义理的空谈之风，批评其“虽有精微深博之论”，也是毫无价值的空话，故提倡“以义和利”，“义利并立”的思想。叶适这种“成其利”又“致其义”的义利双行、互不偏废之道，是他的为国治世之道，也是其事功思想的主旨。但为什么这种立意高远而又平实可行的救世中兴之道却无人能行呢？叶适思索了这一问题，他发现时人闭目合眼、空言浮论

其实只是一种表面现象；究其根源，乃在于理学家们“专以心性为宗主”而未能得尧、舜、周、孔所传之道的正宗统绪。为此，他层层深入地批判了理学的“道统论”，以期能清源而正流。

在上述思想的基础上，叶适重新探讨了立国之本、“立国之意”。在叶适看来，国之本在于“礼臣”、“恤刑”，这样就可以实现“不以刑法御臣下而与臣下共守法”（《国本》中，《别集》卷二）、使统治集团内部和平稳定的理想，达到使平民百姓“自爱而畏法”（《国本》下，《别集》卷二）的目的。其次，在经济上，叶适认识到“财用”是当时最重要的事情之一。通过对历代财赋制度的考察，并结合南宋的具体情况，他认为真正的善于治国，是“只计治道之兴废而不计财用之多少”（《财总论》二，《别集》卷十一）。他所主张的功利主义乃是要以功利的再生产为目的，使社会财富有所增长。他虽然不认同“正其义不谋其利，明其道不计其功”的传统儒家观点，但也不会同意谋利害义、计功废道的无耻行为，他的基本主张是正义谋利、明道计功，两不偏废。在军事和外交上，叶适认为不能与金议和，因为与仇敌议和，则沦入非议的泥淖中，致使国家不振，民心不畅，终将导致国家的衰亡。

陈亮、叶适的功利之学遭到了朱熹的无情批判：“陆氏之学虽是偏，尚是要去做个人；若永嘉、永康之说，大不成学问！不知何故如此？”（《朱子语类》卷一二二）事实上，事功哲学虽然表现出诸多与理学不相谐之处，但它还是属于传统儒学在宋代的发展，而且表现出一种扩大理学范围的倾向，所以它仍应被包含在广义的理学范围之内，而不是与理学绝对对立的思潮。

思考题

1. 试论陈亮王霸论的历史哲学的意涵。
2. 论陈亮、叶适的义利观的意义。

第六章　陆九渊的心学

陆九渊(1139—1193),字子静,号存斋,抚州金溪(今江西临川)人。因常讲学于贵溪应天山(象山),世称象山先生。陆九渊从小颖悟,三四岁思天地何所穷际,至忘寝食;十余岁,又因"宇宙"二字笃志圣学。他所创立的心学,也是他自己通过"读《孟子》而自得之"。(《陆九渊集》卷三十五,《语录》下)1175年,陆九渊应吕祖谦的邀请与朱熹论学于鹅湖寺。当时朱学已初具规模,而陆九渊的心学尚在草创阶段,但他却以"尊德性"与"道问学"的不同趋向与朱熹发生了论争。由此之后,朱陆之争便成为宋明理学中一大公案,而其心学也在与朱熹的往复辩难中日益明确,成为与理学并立的学派。

第一节　"本心"与"心即理"

"本心"是陆九渊学说中的核心观念,其学即围绕此"本心"观念而展开,那么,"如何是本心"?不仅是我们就是象山高徒杨简当时也在这样追问,象山回答道:"恻隐,仁之端也,羞恶,义之端也,辞让,礼之端也,是非,智之端也。此即是本心。"杨简说:四端是本心,我儿时已晓得,但本心究竟是什么?杨简又数次这样刨根究底的追问,然而,象山始终还是这样说。(《陆九渊集》卷三十六,《年谱》。以下凡引该书,均只注卷名与篇名)陆九渊之所以"终不易其说",是因为面对杨简"如何是本心"的追问,他的这种回答已实在是一种最直截了当的正面回答了。

之所以说陆九渊以四端之心来说明"本心"是对"本心"的一种最直截了当的正面说明,是因为人一旦对自身所本有的道德意识有一种真切的感受和体会时就有可能觉悟到此"本心"即"四端之心"、"四端之心"即"本心"。当杨简屡屡追问"毕竟如何是本心"而不得其解时,象山指出杨简在断扇讼中于是者知其为是非者知其为非之心即他的"本心",杨简即"大觉":原来自己的是非之心就是"本心"。并且,对于"如何是本心",除了象山上述那种以四端之心来加以直截了当的正面说明外,确实任何对"如何是本心"的说明都已不是对"本心"的一种直接的正面的说明了,象山其他几处征引《孟子》对"本心"的说明也是如此。例如,他说:"孟子曰:所不虑而知者,其良知也;所不学而能者,其良能也。此天之所与我者,我固有之,非由外铄我也。故曰'万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。'此吾之本心也。"(卷一,《与曾宅之》)依陆九渊之见,所谓

“本心”是“天之所与我者”之“心”，是人之不虑而知、不学而能之心。“天之所与我者”指“本心”为天所赋予我者，亦即其为人先天所具有。“不虑而知”、“不学而能”指“本心”具一种无须后天反省的辨别能力与行为能力，显然，无论是“天之所与我者”还是“所不虑而知者，其良知也；所不学而能者，其良能也”都已不是对“本心”的一种直接的正面的说明了。又如，象山说：“仁义者，人之本心也。孟子曰：‘存乎人者，岂无仁义之心哉？’又曰：‘我固有之，非由外铄我也。’愚不肖者不及焉，则蔽于物欲而失其本心；贤者智者过之，则蔽于意见而失其本心。”（卷一，《与赵监》）象山在此也只是说“本心”即“仁义之心”，而人若蔽于物欲或意见则将失其“本心”，可见，象山在此也并不是对“本心”的一种直接明确的说明。

毫无疑问，陆九渊此“本心”观念承自孟子，但同时他又接着孟子往下讲，提出了“心即理”的思想，他说：“‘四端’者，即此心也。‘天之所以与我者’，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也”。（卷十一，《与李宰》二）“盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二”。（卷一，《与曾宅之》）对陆九渊来说，如果说他所谓的“本心”即“四端之心”所表明的是此“本心”作为道德情感的向度，那么，他“心即理”的思想所表明的则可以说是此“本心”作为道德法则的向度，故此“本心”乃一道德情感、道德法则、道德意志的统一体，象山所谓的“见孺子将入井而有怵惕恻隐之心者，此理也；可羞之事则羞之，可恶之事则恶之者，此理也；是知其为是，非知其为非，此理也；宜辞而辞，宜逊而逊者，此理也。”（卷一，《与曾宅之》）所表明的也就是这一点。正因为此“本心”既提供道德法则，又发动道德情感，从而为真实的道德实践提供了可能。

对陆九渊而言，作为道德情感、道德法则、道德意志相统一的“本心”或“心即理”之心并非人的一种生理意义、心理意义和社会学意义的心，而是为每个人所本有、具普遍性与恒久性的“同心”或“大心”。他说：

> 理乃天下之公理，心乃天下之同心，圣贤之所以为圣贤者，不容私而已。（卷一五，《与唐司法》）
>
> 心，只是一个心。某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。（卷三十五，《语录》下）
>
> 东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理亦莫不同也。（卷三十六，《年谱》）

“某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦如此”，表明此“本心”为人人所本有的道德之心，“东海有圣人出焉，此心同也，此

理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也”，表明此“本心”或“心即理”之心为不受空间限制的道德心，“千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理亦莫不同也”，表明此“本心”或“心即理”之心为不受时间限制的道德心，正是基于此“本心”或“心即理”之心不受时空限制具有普遍性与恒久性这一特点，故陆九渊宣称：此“本心”或“心即理”之心乃“天之所与我者”，“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同”。

在此“本心”或“心即理”之心的基础上，陆九渊对孟子所说的“万物皆备于我”之境也作了进一步的说明和阐发。他说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”（卷三十四，《语录》上）象山在此所谓的“满心而发”无非指使“本心”或“心之体”充其极而全体朗现，而对象山来说，此“本心”或“心之体”充其极而全体朗现则“便与天同”，心布满宇宙，理也布满宇宙。显然，与此道德“本心”相融为一的宇宙，已不再是与我相对的仅具物质结构身份的宇宙，而是道德的宇宙，故在此意义上，陆九渊说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”（卷三十六，《年谱》）“宇宙内事，是己分内事。己分内事，是宇宙内事。”（卷二十二，《杂说》）

第二节　“发明本心”的修养论

一、先立乎其大者

孟子说：“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。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”（《孟子·告子上》）“因读《孟子》而自得之”（卷三十五，《语录》下）的陆九渊不仅继承了孟子的“本心”观念，而且其心学也是以孟子的此“先立乎其大者”作为为学宗旨的，他说：

> 孟子曰：“先立乎大者，则其小者不能夺也。”人惟不立乎大者，故为小者所夺，以叛乎此理，而与天地不相似。（卷十一，《与朱济道》）
>
> 吾之学问与诸处异者，只是在我全无杜撰，虽千言万语，只是觉得他底在我不曾添一些。近有议吾者云：“除了‘先立乎其大者’一句，全无伎俩。”吾闻之曰：“诚然。”（卷三十四，《语录》上）

既然陆九渊心学以“先立乎其大者”作为为学宗旨，那么，究竟何为“大者”？陆九渊曾指出：“此理即是大者。”（卷十一，《与朱济道》）而对陆九渊来说，理与心，至当归一，精义无二，“心即理也”，故陆九渊所谓的“先立乎其大者”即先立乎其“心即理”之“心”。

人之所以能“先立乎其大者”亦即先立乎其“本心”，是因为在陆九渊看来，

此“本心”为人自身所固有且完满自足，他说：“四端皆我固有，全无增添。”（卷三十五，《语录》下）“某之所言，皆吾友所固有。且如圣贤垂教，亦是人固有。岂是外面把一件物事来赠吾友？但能悉为发明：天之所以予我者，如此其厚，如此其贵，不失其所以为人者耳。”（卷三十五，《语录》下）并且，对陆九渊而言，他之教人先立乎其“本心”也就是“发明本心”，其目的是为了使人之学有本不致为末所累。他说：“凡物必有本末。且如就树木观之，则其根本必差大。吾之教人，大概使其本常重，不为末所累。然今世论学者却不悦此。”（卷三十四，《语录》上）“今吾友既得其本心矣，继此能养之而无害，则谁得而御之。如木有根，苟有培浸而无伤戕，则枝叶当日益畅茂。如水有源，苟有疏浚而无壅窒，则波流当日益充积。所谓‘源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海’，有本者如是。”（卷七，《与邵中孚》）依陆九渊之见，一个人若能先立乎作为人之“本”的“本心”，就如同有源之流，混混不舍、取之不尽、用之不竭、盈科而放乎四海。可见，“先立乎其大”作为陆九渊心学的为学宗旨，实际上是要人在人品上立根基，首先确立道德践履的根本立足点。

显然，“先立乎其大”亦即“发明本心”不仅是陆九渊心学的为学宗旨，而且也是陆九渊心学的“为学工夫”，此“工夫”虽简易直截，但对欲以“先立乎其大”或“发明本心”为工夫者来说，如果没有对“本心”的肯定与确信，那么，将根本无法从事此工夫，陆九渊曾说：“不是见理明，信得及，便安不得。”（卷三十五，《语录》下）故肯定和“信得及”此“本心”是“先立乎其大”或“发明本心”这种工夫的前提，正因为如此，陆九渊力图从不同的方面不同的角度来启迪和唤起人们对此“本心”的觉悟和信念。例如：

> 汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求，在乎自立而已。（卷三十四，《语录》上）
>
> 人精神在外，至死也劳攘。须收拾作主宰。收得精神在内时，当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶。谁欺得你？谁瞒得你？”（卷三十五，《语录》下）
>
> 请尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。万物皆备于我，有何欠阙。当恻隐时自然恻隐，当羞恶时自然羞恶。当宽裕温柔时自然宽裕温柔，当发强刚毅时自然发强刚毅。（卷三十五，《语录》下）

陆九渊在此力图从正面直截了当地唤起人对自身所固有的“本心”的自觉与自信，人若能自觉与自信此“本心”，即能自立自作主宰不必他求。

> “人之有是四端，而自谓不能者，自贼者也。”暴谓自暴，弃谓自弃，侮谓自侮。（卷三十四，《语录》上）
>
> 道大，人自小之；道公，人自私之；道广，人自狭之。（卷三十五，《语录》下）
>
> 此理在宇宙间，何尝有所碍？是你自沉埋，自蒙蔽，阴阳地在个陷阱

中，更不知所谓高远底。（卷三十五，《语录》下）

陆九渊在此从反面说明道：人如果不能自觉、自信自身所固有的“本心”或“理”，那么，则是自贼自暴自弃自侮、自小自私自狭、自沉埋自蒙蔽。

由上可见，无论陆九渊是从正面还是从反面来启迪和唤起人们觉悟此“本心”体认此“本心”，都无非是要求人们对自身所固有的“本心”“须是信得及乃可”。（卷三十五，《语录》下）换言之，也就是要求人对自身所固有的“本心”直下承当而无疑，当下认定而不动摇。

二、发明本心

“发明本心”即孟子的“求放心”，但孟子对如何来“求放心”并未多加说明，而陆九渊则不仅将“发明本心”作为“为学工夫”，而且他还对这种“为学工夫”作了颇为详细的说明和各种规定。

首先，陆九渊极为强调“志”在“发明本心”工夫中的作用，他说：“人要有大志。常人汩没于声色富贵间，良心善性都蒙蔽了。今人如何便解有志，须先有智识始得。”（卷三十五，《语录》下）“人惟患无志，有志无有不成者。然资禀厚者，必竟有志。”（卷三十五，《语录》下）“志小不可以语大人之事”（卷三十五，《语录》下）“‘吾十有五而志于学’，今千百年无一人有志也。是怪他不得，志个甚底？须是有智识，然后有志愿。”（卷三十五，《语录》下）依陆九渊之见，人只有志于良心善性，才可语大人之事，才“无有不成者”，否则，“志于声色利达者，固是小。”（卷三十五，《语录》下）象山在此之所以认为人之立“志”须有“智识”，即在于要人志于大而不志于小，他说：“世不辨个大小轻重，既是埋没在小处，于大处如何理会得？”（卷三十五，《语录》下）“今且未须去理会其他，且分别小大轻重。”（卷三十五，《语录》下）“人不辨个小大轻重，无鉴识，些小事便引得动心，至于天来大事却放下着。”（卷三十五，《语录》下）在象山看来，人如果不辨个小大轻重不知何者为大何者是小，那么，就不可能真正志于“大者”——“良心善性”。

并且，陆九渊的许多话语实际上都是为了激励人真正志于“良心善性”这一“大者”而发。“人生天地间，如何不植立”（卷三十五，《语录》下）“不可自暴、自弃、自屈。”（卷三十五，《语录》下）“要当轩昂奋发，莫恁他沉埋在卑陋凡下处。”（卷三十五，《语录》下）“士不可不弘毅，譬如一个担子，尽力担去，前面不奈何，却住无怪。”（卷三十五，《语录》下）“大世界不享，却要占个小蹊小径子；大人不做，却要为小儿态，可惜！”（卷三十五，《语录》下）“人须是闲时大纲思量：宇宙之间，如此广阔，吾身立于其中，须大做一个人。”（卷三十五，《语录》下）“天之所以予我者，至大、至刚、至直、至平、至公。如此私小做甚底人！须是放教此心，公平正直。”（卷三十五，《语录》下）“天降衷于人，人受中以生，是

道固在人矣。孟子曰'从其大体',从此者也。又曰:'养其大体',养此者也。又曰:'养而无害',无害乎此者也。又曰:'先立乎其大者',立乎此者也。居之谓之广居,立之谓之正位,行之谓之大道。非居广居,立正位,行大道,则何以为大丈夫!"(卷十三,《与冯传之》)陆九渊的这些话语表明:不埋没在小处而真正志于"大者"——"良心善性"是人从事"发明本心"工夫所不可或缺的条件。

其次,陆九渊认为"发明本心"须经历一番"剥落"的工夫。他说:"人心有病,须是剥落。剥落一番即得一番清明;后随起来又剥落,又清明;须是剥落净尽,才是。"(卷三十五,《语录》下)为了发挥这种"剥落"工夫的作用,陆九渊曾对导致本心被蒙蔽的各种人心之病也有所说明,他说:"欲良心之存者,莫若去吾心之害。吾心之害既去,则心有不期存而自存者矣。夫所以害吾心者何也?欲也。欲之多,则心之存者必寡,欲之寡,则心之存者必多。故君子不患夫心之不存,而患夫欲之不寡,欲去则心自存矣。然则所以保吾心之良者,岂不在于去吾心之害乎?"(卷三十二,《拾遗·养心莫善于寡欲》)"人无不知爱亲敬兄,及为利欲所昏便不然。欲发明其事,止就彼利欲昏处指出,便爱敬自在。"(卷三十五,《语录》下)"惟夫陷溺于物欲而不能自拔,则其所贵者类出于利欲,而良贵由是以浸微"(卷三十,《天地之性人为贵论》)依陆九渊之见,障蔽人之"本心"之"害"为"欲"或"物欲","发明本心"即去此"欲"或"物欲"。并且,在陆九渊看来,人之各种成见私见也同样是障蔽本心之害,他说:"愚不肖者之蔽在于物欲,贤者智者之蔽在于意见,高下污洁虽有不同,其为蔽理溺心而不得其正,则一也。"(卷一,《与邓文范》)"某屡言'先立乎其大者',又尝申之曰:'诚能立乎其大者,必不相随而为此言矣。'屡言'仁以为己任',又尝申之曰:'诚仁以为己任,必不相随而为此言矣。'盖后世学者之病,多好事无益之言,假令记忆言辞尽无差爽,犹无益而有病,况大乖其旨,尽失其实邪?"(卷十,《与邵叔谊》)对于资质较低的人来说,最大的障蔽在于贪恋物欲;而对于资质较高的人来说,其蔽虽不在物欲,但津津于自己的一得之见、"好事无益之言"则也同样使"本心"陷溺。

究竟如何来"剥落"障蔽"本心"的"物欲"、"意见"呢?据《语录》载:"傅子渊自此归其家,陈正己问之曰:'陆先生教人何先?'对曰:'辨志。'正己复问曰:'何辨?'对曰:'义利之辨。'若子渊之对,可谓切要。"(卷三十四,《语录》上)这说明陆九渊是先从公私义利之辨入手来教人"剥落"私欲的。《语录》又载:"一学者听言后,更七夜不寝。或问曰:'如此莫是助长否?'答曰:'非也。彼盖乍有所闻,一旦悼平昔之非,正与血气争寨作主。"(卷三十四,《语录》上)"剥落"私欲就是"与血气争寨作主"。"学者须是打叠田地净洁,然后令他奋发植立。若田地不净洁,则奋发植立不得。"(卷三十五,《语录》下)"剥落"私欲就如同"打叠田地净洁"。"圣人之言自明白。且如'弟子入则孝,出则弟'是分明说与

你人便孝，出便弟，何须得《传》、《注》。学者疲精神于此，是以担子越重，到某这里，只是与他减担。”（卷三十五，《语录》下）“剥落”一己之成见私见就如同“减担”。“人之精爽，负于血气，其发露于五官者安得皆正？不得明师良友剖剥，如何得去其浮伪，而归于真实？又如何得能自省、自觉、自剥落？”（卷三十五，《语录》下）人之“剥落”障蔽“本心”的“物欲”、“意见”，虽在于人之“自省、自觉、自剥落”，但也须明师良友的剖剥。“私意是举世所溺，平生所习岂容以悠悠一出一入之学而知之哉？必有大疑大惧，深思痛省，决去世俗之习，如弃秽恶，如避寇仇，则此心之灵自有其仁，自有其智，自有其勇，私意俗习，如见晛之雪，虽欲存之而不可得，此乃谓之知至，乃谓之先立乎其大者。”（卷十五，《与傅克明》）人只有在“大疑大惧，深思痛省”的基础上，才能真正脱落一切歧出与假借、“剥落”一切的私意私见而使“本心”彰显、朗现。

再次，“发明本心”作为“为学工夫”，陆九渊认为还需人“存养本心”和真正依“本心”践履实行。他说：“古人教人，不过存心、养心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保养而反戕贼放失之耳。”（卷五，《与舒西美》）“存心”，即对本心长存不放，从消极的意义上说，就是要使本心不被“戕贼放失”；从积极的意义上说，就是要使本心真正主宰人生并显现于人生的一切方面，故他对此“存心”反复说明和强调道：“只‘存’一字，自可使人明得此理。此理本天所以与我，非由外铄。明得此理，即是主宰。真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。”（卷一，《与曾宅之》）“弃去谬习，复其本心，使此一阳为主于内，造次必于是，颠沛必于是，无终食之间而违于是。此乃所谓有事焉，乃所谓勿忘，乃所谓敬。果能不替不息，乃是积善，乃是积义，乃是善养浩然之气。”（卷一，《与曾宅之》）并且，对以“发明本心”为工夫者而言，陆九渊不仅要求其存其“本心”，而且要求其养其“本心”。他说：“既知自立，此心无事时，须要涵养，不可便去理会事。”（卷三十五，《语录》下）“存养是主人，检敛是奴仆。（家兄所闻：考索是奴仆。）”（卷三十五，《语录》下）“精神全要在内，不要在外，若在外，一生无是处。”（卷三十五，《语录》下）对陆九渊来说，养心是积极的存心，是对本心的充实涵养，而“检敛”、“考索”、“理会事”则是精神在外，其不仅与人的身心性命、道德践履、人格完成了无关涉，而且根本就是歧出、假借与支离，他曾对此批评道：“人心只爱去泊着事，教他弃事时，如鹘孙失了树，更无住处。”（卷三十五，《语录》下）“人不肯心闲无事，居天下之广居。须要去逐外，着一事，印一说，方有精神。”（卷三十五，《语录》下）陆九渊这些话显然是针对朱熹所强调的“道问学”而发。

陆九渊强调“尊德性”，要求人“自得、自成、自道，不倚师友载籍。”（卷三十五，《语录》下）但又并非是教人完全抛开“道问学”或“束书不观”，他说：“某何尝不教人读书，某……何尝不读书来？只是比他人读得别些子。”（卷三十五，

《语录》下）象山读书“比他人读得别些子”之处，在于他不是为读书而读书，也就是说他读书不是为了著书立说，不是为了理会字句，而是通过读书来达到“存养本心”的目的。他曾援引一学者的诗说明道：“读书切戒在荒忙，涵泳工夫兴味长。未晓莫妨权放过，切身须要急思量。自家主宰常精健，逐外精神徒损伤。寄语同游二三子，莫将言语坏天常。”（卷三十四，《语录》上）正因为象山认为读书只是为了“涵泳”本心，故他常常告诫学者道：“大抵读书，诂训既通之后，但平心读之，不必强加揣量，则无非浸灌、培益、鞭策、磨励之功。或有未通晓处，姑缺之无害。且以其明白昭晰者日加涵泳，则自然日充日明，后日本原深厚，则向来未晓者将亦有涣然冰释者矣。”（卷七，《与邵中孚》）“读书不可晓处，何须苦思力索？……不得其正，不若且放下，时复涵泳，似不去理会而理会。”（卷三十五《语录》下）“引用经语，乃是圣人先得我心之所同然，则不为侮圣言矣。今终日营营，如无根之木，无源之水，有采摘汲引之劳，而盈涸荣枯无常，岂所谓‘源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进’者哉？终日簸弄经语以自傅益，真所谓侮圣言者矣。”（卷一，《与曾宅之》）依象山之见，读书无非是一种“浸灌、培益、鞭策、磨励之功”亦即“涵泳工夫”，引用经语也无非是引用圣人先得我心之所同然之言，否则，只是“终日簸弄经语以自傅益”的无本之学。由此，象山提出了他那著名的“学苟知本，《六经》皆我注脚”（卷三十四，《语录》上）的观点。可见，陆九渊所主张的“道问学”是“尊德性”的“道问学”，是“存养本心”的“道问学”，是为了成就人之德性人格的“道问学”。

陆九渊之所以强调“存养本心”，其目的是为了使人真正依“本心”践履实行。他说：“要常践道，践道则精明。一不践道，便不精明，便失枝落节。”（卷三十五，《语录》下）“宇宙间自有实理，所贵乎学者，为能明此理耳。此理苟明，则自有实行，有实事。”（卷十四，《与包详道》）“我说一贯，彼亦说一贯，只是不然。天秩、天叙、天命、天讨，皆是实理，彼岂有此？”（卷三十五，《语录》下）“做得工夫实，则所说即实事，不话闲话，所指人病即实病。”（卷三十五，《语录》下）依象山之见，天秩、天叙、天命、天讨，都是宇宙间的实理，当人明“理”亦即“本心”后，依“本心”而践履实行自能落实于天秩、天叙、天命、天讨这些实事实理之上。并且，在他看来，“发明本心”的工夫只有真正落实到实事实理上才不至于“失枝落节”，才是“做得工夫实”。他曾对自己所作之工夫如此介绍道：“复斋家兄一日见问云：‘吾弟今在何处做工夫？’某答云：‘在人情、事势、物理上做些工夫。’”（卷三十四，《语录》上）“吾于践履未能纯一，然才自警策，便与天地相似。”（卷三十四，《语录》上）“我无事时，只似一个全无知无能底人。及事至方出来，又却似个无所不知，无所不能之人。”（卷三十五，《语录》下）这些表明：象山既先立其大以“本心”为道德践履之本，尽心知性知天，又时时使自己的道德践履落实到人情、事势、物理等实事实理上；其无事时“存养本心”就像一个无

知无能的人，有事时依“本心”而行又像一个无所不知无所不能的人。正因为“发明本心”的工夫既要求人“先立其大”又要求人归之于道德践履的平与实，因此，陆九渊宣称：“吾平生学问无他，只是一实”。（卷三十四，《语录》上）

思考题

1. 谈谈对陆九渊“本心”的理解。
2. 试论陆九渊“发明本心”的修养论。

第七章　陈献章、湛若水

南宋灭亡后，蒙古人入主中原，边塞游牧文化民族与中原农业文化民族进一步融合。蒙古民族给中原文化带来了新的活力，另一方面，其在征服中原的同时也为成熟的汉文化所征服。由于治理多民族大国的需要，儒学也就成了元代的国学。由于中原的长年战乱与宋元长时间的对峙，蒙古人的儒学首先是对金人儒学的继承，因而起点较低。在元代的八十多年中，儒学的水准始终不高。不过，即使这起点较低的儒学，也对保护儒学的历史传承起到了不可或缺的作用。明代理学的鼎盛，正是在元代以儒学为国学的基础上发展起来的。

第一节　元代的朱陆之学

一、儒学初传

元代儒学的发展是与元统治者对儒学的认同与提倡同步的。

在元金对峙时，蒙古统治者便已经注意网罗亡金的儒学家。由于南北悬隔，元人当时所得到的儒师基本上属章句之儒，带有明显的经学意味。这样，元代早期的理学家，也大都是从经学章句接受儒学的。后来，在进兵南宋时，元人俘获了理学之儒赵复，并将其礼送至燕京的太极书院，请他专授程朱理学。此后，元人之儒学才从章句之学开始向义理之学转向。

赵复是南宋的乡贡进士，在元兵攻陷湖北德安时被俘。由于元人对他颇为礼敬，他便开始在燕京传授理学。元初期的大儒如姚枢、窦默、郝经、许衡等，一时俱出门下。但赵复毕竟为宋人，故只讲学，不做官。据《元史·赵复传》，他入元不久，元世祖便请他为伐宋出主意，他说："宋，吾父母国也，未有引他人之兵以屠吾父母者。"始终不与元统治者合作，仅以讲学为生。晚年隐迹，不知所终。

从赵复在太极书院的传授情况看，他虽也讲孔孟以来的道统及程朱理学的宗旨，但还算不上严格的程朱学统，因他不是朱熹的嫡传弟子，充其量只是私淑之好。至其弟子一代，这一状况才有所改观。其弟子中，有的始终保持其师的隐逸风格而终老于师儒；有的则成为元代的官方大儒，从而对儒学的国学化起了很大的作用。这其中关键性的人物便是许衡。

二、定朱学于一尊

许衡(1209—1281),字仲平,金河内(今河南沁阳)人,世称鲁斋先生。许衡早年接受的儒学只是"句读训解",后经姚枢得赵复所授的义理之旨,并从姚枢处抄得《伊川易传》与朱熹《四书集注》,从而使章句之学转为义理之学。应试中第后,被忽必烈一路提携为京兆提学、国学祭酒以至于位列台辅。因许衡生于金,夏夷之防的观念较淡,故能积极与元人合作。他在向元统治者建议实行"汉法"的同时,也实现了定朱学于一尊——将朱熹的《四书集注》规定为科举考试的主要内容。因此,被明人视为"朱子之后一人"。

在学理上,许衡私淑朱熹,但由于儒学失传的现实,他更注意儒学的普及,这样,他所推尊的朱学非但不纯,甚至有将老子《道德经》与《周易》相融合的趋向。在他的儒学中,道、太极是一而二、二而一的,都是一种"无对",而"气"则是万物生化的起始。关于格物致知,许衡虽遵从朱熹路向,但又强调反求于己,并认为人人皆有良知良能的善端,这就有了一点陆学的意味。到了心性论部分,他就几乎依违于朱陆之间了,认为心、性、天可以一以贯之,直求本心即可得到天理。

不过,许衡思想中的陆学成分,并不是自觉的引介。只是因元人儒学起点低,而儒学的复兴也必须使其更靠近现实生活,这样,对理论化较强的朱学系统即须作出较为宽泛、较切近现实生活的解释。所以,他虽身居高位,却更强调"君臣父子"、"盐米细事",这就使其所复兴的朱学具有了更多的接近现实人生、贴近伦常日用的陆学内容。

三、朱陆合流

在许衡等一系列出身于儒学的官吏的努力下,朱注《四书》被定为元代开科取士的主要内容。朱学的定于一尊为陆学的复兴提供了可能,随着儒学的发展,和会朱陆便成为元代儒学的一种趋势。不过,所谓陆学复兴与和会朱陆,并不是由陆学弟子提出,而恰恰是由朱门的正宗后学吴澄来实现的。

吴澄(1249—1333),字幼清,号草庐,抚州崇仁(今属江西)人。宋亡时,吴澄已近30岁,由于他15岁即开始读朱注《大学章句》,因而比起北方的儒师来,更是朱学的正传。入元后,他受荐入京,但却止于师儒与文学之类的官职,更多的时间则是在乡间"研经籍之微,玩天人之妙"。所以,就这一点来说,他也更近于南宋理学家的人生道路。

吴澄的和会朱陆首先从批判维持数十年的朱陆门户之见入手。在他看来,所谓朱陆之争,实际上是朱陆二家的庸劣后学为各自标榜而有意制造出来的。他说:"朱陆二师之为教一也,而二家庸劣之门人,各立标榜,互相诋訾,至

于今，学者犹惑。呜呼甚矣！”（《宋元学案·草庐学案》）这样，他就以朱陆二师本一为其和会朱陆做了必要的理论铺垫。

接着，吴澄又从分析陆学入手，认为其本心之说是自古圣贤相传的道统，以本心之说为非，恰恰是对圣学无知的表现。他说：

> 今人谈陆子之学，往往曰以本心为学。而问其所以，则莫能知陆子之所以为学者何如。是本心二字，徒习闻其名，而未究竟其实也……然此心也，人人所同有，反求诸身，即此而是。以心而学，非特陆子为然，尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔、颜、曾、思、孟以逮周、程、张、邵诸子，莫不皆然。故独指陆子之学为本心，学者非知圣人之道者也。（《宋元学案·草庐学案》）

如此，以发明本心为目的的陆学，恰恰成了圣学之真传；而随意批评陆学，都属于“非知圣人之道”的表现。

所以，到了吴澄的弟子虞集，便开始从朱熹的书信中寻检其对自己“尊德性之意少”的检讨，以此来恢复陆学之为圣学的本来面目。这就等于是强迫朱熹向陆九渊认错了。虞集作为朱门后学，之所以不惜扭曲朱子本意而为陆学恢复名誉，正是对当时朱学独尊的反弹；从儒学发展的指向上看，又是借朱子以为朱陆和流开辟道路。

正因元代有着越来越强的朱陆和流趋势，故至明代心学便一反过去的弱势，一下子成为儒学的主流了。

第二节　陈献章的自得之学

黄宗羲说：“有明之学，至白沙始入精微。”（《明儒学案·白沙学案》）黄宗羲的这一评价，较客观地揭示了陈献章对明代心学崛起所起的作用。陈献章（1428—1500），字公甫，号石斋，广东新会白沙村人，世称白沙先生。陈献章亲历了明统治者以朱学为官方哲学的种种弊端，而他则以其终生未仕的经历，完成了明代儒学由理学向心学的转向，他本人也因此而成为明代心学的奠基人。

一、成学经历

自明初将朱注《四书》作为科考的主要内容以来，到陈献章时，已经高儒辈出，著名的有曹端、薛瑄、吴与弼等。他们严守程朱规矩，广招弟子，一时使天下士人，“非程朱之书不读，非程朱之学不讲”，形成了朱学更加独尊的局面。

陈献章即在这种氛围中长大。他弱冠充邑庠生员，正统十二年（1448）举乡试。次年入京，下第，入国子监读书。三年后，再次下第。接连两次落第，使他受到了很大的挫折，于是弃举子业，投奔当时讲伊洛之学的吴与弼门下，希

望能按师儒的指点实修圣贤之学。但他的旷达性格使他难以适应吴与弼恭敬拘谨的学风，半年后即回到老家，过起了闭门读书的生活。

以后的经历，陈献章曾作了这样的表达："仆才不逮人，年二十七，始发愤从吴聘君学。其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，由吾之约，惟在静坐。久之然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：'作圣之功，其在兹乎'！"(《陈献章集》卷二，《复赵提学佥宪》一)

年近四十时，陈献章才在友人的规劝下再次游太学，祭酒试以"和杨龟山此日不再得"的诗，诗出后学界震动，以为真儒复出。当时名士巨公，争相交纳，有的甚至抗疏解官与之游，为之捧茶研墨。但是，在成化五年(1469)的会试中，又一次名落孙山，这就有了再次南归："迅扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪濑海曲，忘形骸，捐耳目，去心志……"(张诩：《白沙先生墓表》，《陈献章集》附录二)

成化十八年(1482)，陈献章已 55 岁，当时的广东巡抚、布政史交荐于朝，并以"为天下惜宝之心"督其赴京。但吏部并未礼聘，而让其先就试然后"量拟职事"。陈献章已屡败科场，故称疾不试，乞归终养老母。以后，便屡荐不起了。

陈献章并非不想用世，他一生多次游访太学，都是在寻找出仕的机会，但科举制却使他终与用世无缘。临终前，他"令子弟扶掖，焚香北面五拜三叩首。曰：'吾辞吾君'。复作一诗云：'托仙终被谤，托佛岂多修。弄艇沧溟月，闻歌碧玉楼'。曰：'吾以此辞世'。"(张诩：《白沙先生行状》，《陈献章集》附录二)所谓的"托仙"与"托佛"，实是他一生不得志而又不得已的结果，而代表其一生学说的"弄艇"与"闻歌"，恰是其一生困于科举而不得用世的产物。

二、以自然为宗

关于陈献章的学说，刘宗周与黄宗羲都认为是以自然为宗。所谓"自然"，对陈献章来说，起初只是一种不受拘束的性格旨趣。在吴与弼门下时，便因早上迟起而受到吴与弼的批评。归故里后，他继续按吴与弼的老路探寻圣贤之道，所以就有了"日靠书册寻之，忘寝忘食"之经历。当时，陈献章主要是在寻找一种"心与理一"的心理状态，所以其"未得"就是指"此心与此理未有凑泊吻合处"。在他看来，"心与理一"也就是"色色信他本来，何用尔脚劳手攘？舞雩三三两两，正在勿忘勿助之间。"(《陈献章集》卷二，《与林郡博》七)总之，一切

都应当是自然而然，不待安排。实际上，这也是宋明儒学家所共同遵奉的尽心知性的境界，而陈献章却试图在个体的人生实践中实现这种境界，因而不是“未知入处”，就是“终未有得”。于是就有了“舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐”的“静中养出端倪”。

本来，陈献章对自然境界的追求，可与明儒的“笃践履”统一起来，也可以在人生实践中追求这种境界，但他洒落的生性却与当时儒学谨守圣贤之训的规矩相冲突。这样，他便以“捐耳目，去心志”的方式表现其追求境界的自然了。他强调“为学须从静中坐养出个端倪来，方有商量处”（《陈献章集》卷二，《与贺克恭黄门》二），可是，陈献章的静坐或主静所见却主要是自然；正是在“心与理的自然为一”中，使他达到了高妙而不容凑泊的见地：

> 终日乾乾，只是收拾此而已。此理干涉至大，无内外，无终始，无一处不到，无一息不运。会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。得此霸柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾，随时随处，无不是这个充塞……虽尧舜事业，只如一点浮云过目，安事推乎？（《陈献章集》卷二，《与林郡博》七）

乍看起来，这都是些豪杰性的大话，但在陈献章主静多年之后，当是真有所见的。不过，对他来说，所有这些只具有感受的真实性，因为这样的天地宇宙完全是道德直觉的产物；其心与理的合一，也是直觉体验式的合一。所以，陈献章的自然，也就是在他的人生实践与道德直觉中，万事万理的自然而然与不待安排了。

三、归于自得

“自得”是陈献章学说的最后归宿。那么，“自得”意味着什么呢？陈献章曾对其为学进路作过详细说明：

> 夫学有由积累而至者，有不由积累而至者；有可以言传者，有不可以言传者。夫道至无而动，至近而神，故藏而后发，形而斯存。大抵由积累而至者，可以言传也；不由积累而至者，不可以言传也……斯理也，宋儒言之备矣。吾尝恶其太严也，使著于见闻者不睹其真，而徒与我哓哓也。是故道也者，自我得之，自我言之，可也。不然，辞愈多而道愈窒，徒以乱人也。君子奚取焉？仆于义理之原，窥见仿佛，及操存处大略如此。（《陈献章集》卷二，《复张东白内翰》）

在这一段剖白中，陈献章将宋以来的为学路向划分为两种，即由积累而至又可言传的时儒之路，另一条则是他自己的不由积累而至、不可言传的直觉体认之路。由于他反感朱子之学条分缕析的言传之路，因而坚持只有直觉体认，才能自我得之，自我言之。显然，他的“自得”也就是不依傍教条的自我体悟。他将

自己早年的“靠书册寻之”一律称为“未得”。

不过，其自得首先是通过静坐实现的。当陈献章“靠书册寻之”而“终未有得”时，便“舍彼之繁，由吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物”。这种自得的方式显然是直觉的。这种“得”，虽然不同于日用伦常中事上磨炼的“得”，但在与自然融合为一的过程中毕竟加进了体认的成分。最后，经过二十余年的努力，“乃大悟广大高明不离乎日用”(《白沙先生墓表》)，这才接近了道德实践中的“得”。

陈献章这三个层次的“自得”，基本上代表了其一生进学的阶段。由于在他的学说中第一二层次的“自得”占的比重较大，所以人们常疑他近禅或近道。实际上，他虽对道与禅的方法有所借鉴，但作为其追求指向的“心与理一”却无疑属于儒家的，其“自得”的归宗亦非儒家莫属。只是由于他以“不可言传”的“得”排斥“可以言传”的“得”，故使其学说有放言高论甚或标新立异之嫌，而他影响较大的“静中养出端倪”，又使他有“浅尝捷取”之讥。所以，刘宗周说他“识趣近濂溪，而穷理不逮，学术类康节，而受用太早”(《明儒学案·师说》)；而陈献章的“自得”在丢掉了体认工夫之后，便有可能成为一种思辨的大话。对宋明儒来说，这又是一种非常危险的倾向。

第三节　湛若水与“心体物而不遗”

湛若水(1466—1560)，字元明，广东增城人。因家居增城之甘泉都，世称甘泉先生。湛若水于27岁中乡试，翌年会试下第，入陈献章门下，深得器重。因提出“随处体认天理”，被陈献章视为思想的继承人。1505年，湛若水进士及第，授翰林庶吉士，结识了正讲“身心之学”的王守仁，于是“共以倡明圣学为事”。此后，湛若水与王守仁相羽翼，将明代心学推向了高潮。

湛若水师从陈献章，又与心学的集大成者王守仁“一见定交”，这种特殊的经历使他非心学莫属。正因为这一点，人们常视他为陈献章与王守仁之间的思想中介。实际上，湛若水虽处于陈献章与王守仁之间，却并非二者思想之中介与桥梁。

一、心体物而不遗

虽然湛若水在陈献章门下时即提出了“随处体认天理”之说，但这一思想直到与王守仁“致良知”并行时才得到了圆满的发挥，而作为其思想核心的恰是从陈献章处继承的“心体物而不遗”的思想。

“心体物而不遗”的实质是所谓“大心”说。湛若水曾作《心性图说》，专门揭示心与宇宙万物的关系，他说：“心无所不贯也……心无所不包也。包与贯，

实非二也。故心也者，包乎天地万物之外，而贯夫天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言之耳矣。故谓内为本心，而外天地万物以为心者，小之为心也甚矣。"(《明儒学案·甘泉学案》)在这里，湛若水显然是将心与天地万物直接等同的，由于他排斥陈献章心学中的直觉成分，因而其心与天地万物的等同，便只是一种"中外非二"、"包贯非二"的思辨合一式的等同了。正是基于这种等同，所以湛若水又认为凡是"外天地万事以为心者"，都是"小之为心也甚矣"。

在这种思辨大心的基础上，他的"心体物而不遗"便不再具有体认的成分，而恰恰是一种思辨的"认得"。他在与王守仁关于格物之辩中说："格物之义，以物为心意之所著。兄意只恐人舍心求之于外，故有是说。不肖则以为，人心与天地万物同体为心体物而不遗，认得心体广大，则物不能外矣。故格物非在外也，格之致之，心又非在外也。"(《明儒学案·甘泉学案》)关于内与外，湛若水与王守仁一直有着不同的理解，王守仁是在道德与认识以及个体本心与天地万物的区别这两个层面上谈内外的，而湛若水则始终坚持"认得心体广大，则物不能外矣"。所以他认为从格致诚正到宇宙万物都非在外。作为结论，这也许无可指责，问题在于如何达到这一"非外"的见地，由于湛若水排除了陈献章的直觉体认，因而只能是思辨的"认得心体广大"了。这样以来，他的"心体物而不遗"，事实上便只是思辨的"心物不二"式的"不遗"了。

二、随处体认天理

湛若水的大心说源于陈献章心与宇宙合一的思想，由于他避禅之讳而排斥直觉，所以其大心便成为思辨的大心。不过，湛若水并非不讲体认工夫，他的体认思想集中体现在其"随处体认天理"一说中。

湛门弟子周道通曾将湛若水的心学概括为"立志、煎销习心、体认天理"三者，并以"最为切要"向湛若水请教。湛若水回答说："此只是一事。天理是一大头脑，千圣千贤，共此头脑；终日终身，只是此一大事，更无别事。立志者，立乎此而已；体认是工夫，以求得乎此者；煎销习心，以去其害此者。心只是一个好心，本来天理完完全全，不待外求，顾人立志与否耳……变化贯通，只是一志。志如草木之根，具生意也；体认天理，如培灌此根；煎销习心，如去草以护此根。"(《明儒学案·甘泉学案》)显然，在湛若水看来，人的一切活动，从格致诚正到学问思辨乃至伦常日用，都应当围绕如何体认天理展开。所以，在随处体认天理一说上，湛若水确是倾注了全部心血，也展现了其所有的工夫。

不过，一旦涉及心与天理的关系时，湛若水又成为二者直接合一论者了。他说："天理二字，人人固有，非由外铄，不为尧存，不为桀亡。故人皆可以为尧舜，途之人可以为禹者，固有此耳……天地古今宇宙内，只同此一个心，岂有二

乎？初学之与圣人同此心，同此一个天理，虽欲强无之又不得。”(《明儒学案·甘泉学案》)这样，既然心与天理本然同一，所以体认天理也就是体认本心。因而，对于其弟子“天理难见”的问题，他便以“中正之心”为答，说：“看得尽好，不增不减，不轻不重，不前不却，便是中正。心中正时，天理自见；难见者，在于心上工夫未中正也。”(《明儒学案·甘泉学案》)又说：“心求中正，便是天理。”(《明儒学案·甘泉学案》)所以，体认天理也可以说是体认本心之中正的工夫。

求中正之心或求心之中正当然都是一种工夫，所以湛若水也讲“勿忘勿助”，也讲“主一”，甚至儒家道德实践的主要条目，也都存在于湛若水心学中。但是，由于他的“心”是一种思辨的大心，其心与宇宙、与天理的合一也都是通过思辨的方式实现的，这样，即使他的体认天理之说是“随时随处，皆知行并进乎此天理也”(《明儒学案·甘泉学案》)，但由于其基础是思辨的，因而往往给人一种无从下手之感，这就是其弟子总感觉“天理难见”的原因。进一步说，这也是其学说虽有陈献章心学为基础与后援，其流传与影响却始终不及王守仁心学的原因之一。

三、湛若水心学的特殊走向

湛若水的心学是从陈献章出发的，他的心与天地万物、心与理、心与事的合一，无疑是对陈献章自得之学的直接继承。不过，由于他与陈献章在性格、经历上的差异，因而对陈献章的学说又有所修正。首先，他放弃了陈献章的“静中养出端倪”，把陈献章的以静坐“忽见此心之体”包含在他的体认天理的“随静随动之中”；其次，他又将陈献章的“以自然为宗”改变为“主一”、“求中正之心”的“勿忘勿助”的精神状态。所有这些，当然都是纯正的儒学进路，也可看作是对陈献章心学的发展。

但是，由于湛若水既不具有陈献章“惟日靠书册寻之，忘寝忘食”的经历，也没有陈献章“或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪濮海曲”的过程，所以，陈献章心学中的直觉与灵气，又几乎与他无缘。这样，在他的哲学中，便只剩下了比较干枯的“不二”说，如心与天地万物不二、心事不二、心道不二等，所有这些“不二”，在离开了体认直觉的条件下，很有可能演化为一种概念的思辨；而作为工夫次第，往往又让人有摸不着头脑，找不到入手处之感。

从湛若水放弃静坐，反感以自然为宗而又坚持大心说来看，他有点近于陆九渊，他的心理、心物、心道关系也都可以从陆九渊心学中找到出处。但是，陆九渊心学的根基在于孟子，并且是直接以孟子的“先立乎其大”来撑开自己的思想体系的，而湛若水的思想根基却不在孟子(他曾作《求放心篇》，怀疑孟子的求放心之说)，所以，他也没有陆九渊那样高屋建瓴的道德直觉与统摄力。最为重要的是，他还试图以心事合一的“不二”逻辑来统一朱陆之争，认为“在

心为性，在事为学；尊德性为行，道问学为知。知行并进，心事合一，而修德之功尽矣”。（湛若水：《圣学格物通》卷二十七，《进德业》二）这显然是在朱陆之间去两短，集两长。不过，这也同时说明，他并没有看到尊德性与道问学分歧的深刻性，没有看到道问学之知与尊德性之行能否真正统一起来。

在宋明诸儒中，湛若水最尊崇的是周、程（颢），认为“明道得孔孟、濂溪之传者也，故其语学语道，上下体用一贯，大中至正而无弊……故愚尝云：乃所愿则学明道也。”（《甘泉先生文集》卷七，《答太常博士陈惟浚》）甚至说：“夫遵道何为者也？遵明道也。明道兄弟之学，孔孟之正脉也，合内外、彻上下而一之者也。”（《甘泉先生文集》卷十七，《叙遵道录》）但是，明道的“心物不二”，“浑然与物同体”，指的是一种道德境界或道德气象，而湛若水却试图以思辨的“不二”逻辑来接近之，这无疑是无法和明道相比的。

湛若水表现了一种在心学基础上统一理学的尝试。他从陈献章出发，又由朱陆而上溯二程，试图从理论上统一理学。这对于当时从道德实践中落实、彰显道德本心，从而作为心学之主流代表的王守仁来说，恰好走了一条反向的路线。然殊途同归，归宗于心学。

思考题

1. 谈一谈您对陈献章“以自然为宗”思想的看法。
2. 简述湛若水“随处体认天理”的思想。

第八章　王守仁

王守仁(1472—1529),字伯安,浙江余姚人。因常讲学于会稽山阳明洞,自号阳明子,世称阳明先生。他28岁进士及第后,步入仕途,虽宦海沉浮,但不废讲学,是明代理学中最有影响的思想家。他的思想与他出生入死的经历、波澜壮阔的人生、豪雄般的气质、必为圣贤之志密切相关,既盈溢着他的生存体验与生命的智慧,又充满了一往直前、生气勃勃的气概与活力。他一生的语录、书札及其他论学诗文,被后人收集编为《王文成公全书》(现名为《王阳明全集》)41卷流传于世。

第一节　"心即理"说

在宋明理学中,陆、王并称,是因为他们都持"心即理"的观点和立场,并以这一观点作为他们学说的基础,但他们俩人所得出这一观点的途径却有别。如果说陆九渊"心即理"的观点是他"读孟子书而自得之"(《陆九渊集》卷三十五《语录下》),那么,王守仁"心即理"的看法则是他在经历了与朱子学说的长期对话和自己不断的探索与体证后而得出。之所以说王守仁经历了与朱子学说的长期对话,是因为他生长在明代那种以朱子学为意识形态的整体氛围下,朱熹的学说深深影响着他思考问题与解决问题的方式。例如,他十五六岁时,曾与朋友一道按朱熹的格物之说去格亭前竹子之理,他朋友格了三天病倒了,他自己格了七天也病倒了,于是他们只好叹气道:"圣贤是做不得的,无他大力量去格物了。"(《全集》卷三,《传习录》下)27岁时,他又按朱熹的读书法去做,结果还是"物理吾心终若判而为二也"(《全集》卷三十三,《年谱》一)。可见,不仅朱子学说深深影响着他,而且朱子学说中的问题也一直困扰着他。后来王守仁被贬到贵州龙场,"居夷处困"中,他"自计得失荣辱皆能超脱,惟生死一念尚觉未化,乃为石椁自誓曰:'吾惟俟命而已!'日夜端居澄默,以求静一;久之,胸中洒洒。……因念:'圣人处此,更有何道?'忽中夜大悟格物致知之旨,寤寐中若有人语之者,不觉呼跃,从者皆惊,始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也"(《全集》卷三十三,《年谱》一)。王守仁在龙场所悟得的"圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也",表明多年来一直困扰他的格物问题在此获得解决,同时也标志着他从此完全抛弃了朱熹的格物说。并且,当他从朱子学说中转出后,他提出了"心即理"的思想,这也就继承了陆九渊的思想方

向。当然，由于王守仁是在经历了与朱子学说的长期对话和自己不断的探索与体证后才得出这种“心即理”的看法的，故与陆九渊所持的“心即理”的看法相较，他对“心即理”命题的内涵的揭示和说明也就更为具体、深入和充实。

王守仁在一次与弟子徐爱的对话中首次表述这种“心即理”的命题：

> 爱问：“至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽。”先生曰：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”爱曰：“如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多道理在，恐亦不可不察。”先生叹曰：“此说之蔽久矣，岂一语所能悟！今姑就所问者言之，且如事父，不成去父上求个孝的理？事君不成去君上求个忠的理？交友治民不成去友上民上求个信与仁的理？都只在此心，心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”（《传习录》上）

依阳明之见，心即理，无须求理于外，之所以说孝之理不可在父母身上求、忠之理不可在君身上求、信之理不可在友身上求、仁爱之理不可在民身上求，是因为此孝忠信仁之理实际上是人在道德实践中将心之理赋与行为和事物的。对此，他还曾如此说明道：“理也者，心之条理也。是理也，发之于亲则为孝，发之于君则为忠，发之于朋友则为信。千变万化至不可穷竭，而莫非发于吾之一心。”（《书诸阳卷》）在王守仁看来，仁孝忠信之理乃“心之条理”，皆“发于吾之一心”，是“吾之一心”在发用流行过程中所呈现出的自然的条理亦即道德准则与秩序，故此仁孝忠信之理乃本于“吾之一心”，而非存在于父母君友民身上。

在王守仁与徐爱的另一段对话中，他们曾对“心即理”之心与“物”的关系也有所讨论：

> 爱曰：“昨闻先生之教，亦影影见得工夫须是如此。今闻此说，益无可疑。爱昨晚思格物的物字即事字，皆从心上说。”先生曰：“然。身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲即事亲便是一物，意在于事君即事君便是一物，意在于仁民爱物即仁民爱物便是一物，意在于视听言动即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。”（《传习录》上）

对王守仁来说，由于他所谓的“物”是与“心即理”之“心”相关联着的“物”，而“物”之“理”也是随此“心”之所发赋与“物”的，故他所谓的“物”即意义结构、实践行为中的“事”，而“物”之“理”实际上也只是指“善”之“理”，亦即道德原理与道德法则，而非指客观知识性的理。正因为王守仁视“物”为“事”，视“心即理”之“心”为“物”之“理”的本原根据，故他也就认为：“无心外之理，无心外之物”。并且，他曾对他的这种观点作过进一步的阐发。他说：“心外无物，心外无事，

心外无理，心外无义，心外无善。吾心之处事物，纯乎天理而无人伪之杂谓之善，非在事物之有定所之可求也。处物为义，是吾心之得其宜也。义非在外可袭而取也。”(《书王纯甫》)依王守仁之见，“吾心”处事物得其宜为“义”，故此“义”亦即“善”或“理”本于“吾心”，而非源于“物”或“事”，如果以为此“义”或“理”可以在“物”或“事”上求得，那就是一种典型的孟子所批判的“义外说”，故“义”或“理”决不可向外袭取，正是为了避免将“义”看成是在外在的错误，强调“义”或“理”本于“吾心”，王守仁在此不仅视“物”为“事”，视“理”为“义”或“善”，而且在此采取了“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”这样一种极为强势的表达方式。

毫无疑问，“心外无物”这种表达方式是极易引起人们对外界事物有无客观实在性的质疑的。据《传习录》下载：

> 先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物，如此花树在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。”

针对王守仁的“无心外之物”的说法，人问“花树在深山中自开自落，于我心亦何相关”，其所质疑和问难的正是外界事物有无客观实在性，是否独立于“吾心”而存在的问题。当王守仁答之以“你未看此花时，此花与汝心同归于寂”时，这说明他既承认“花”(亦即外界事物)独立于“吾心”而存在，也肯定“花”(亦即外界事物)的客观实在性，在这一前提和基础上，阳明才在后半句答语中转换了所问者的问题，以期能使所问者真正理解他的“无心外之物”的说法。一如上述，王守仁所谓的“物”不是指物质结构而是指与“吾心”相关联着的“事”，否则，所指涉的“物”既无价值又无意义，就是在这一意义上他宣称“无心外之物”的，“花”当然也不例外，“此花颜色”之所以“一时明白起来”，有了意义与价值，是因为“你来看”，而“你来看”是受“你心”支配的，故“花”的价值和意义与“你心”不可分，实际上即“你心”之灵明所赋予，因此，在王守仁看来，与“你心”无关的“花”因无法“明白起来”亦即无价值和意义。故与“汝心同归于寂”而能“明白起来”，亦即有价值和意义的“花”离不开“你心”，故也就“不在你心外”。可见，王守仁在声称“无心外之物”时，他并不是针对外界事物有无客观实在性，是否独立于“吾心”而存在这类问题而发的，而是与他对“物”的特殊规定以及他的整个思想系统密切关联着的。

第二节　“知行合一”说

王守仁龙场悟道的第二年，贵州提学副使席书聘请他到贵阳书院讲学，这

一年他开始倡导知行合一，但当时学者们“纷纷异同，罔知所入”(《年谱》)。面对这种情况，王守仁除“告之以其所悟”(《年谱》)外，后来又“与诸生静坐僧寺，使自悟性体”(《年谱》)。故对他所“举知行本体……豁然大悟”(《年谱》)的席书曾自陈道：“圣人之学复睹于今日……求之吾性本自明也。”(《年谱》)由此看来，王守仁这种“知行合一”说与他在龙场所悟得的“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”关联甚深，而他在龙场所悟得的“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”之主旨无非即他“心即理”的思想，故他“知行合一”说与其龙场所悟之道之间的关联，实际上即他“知行合一”说与其“心即理”思想之间的关联。并且，王守仁自己亦曾明确认为：“外心以求理，此知行所以二也；求理于吾心，此圣门知行合一之教。”(《答顾东桥书》)这表明王守仁的“知行合一”说是奠定在他“心即理”的思想基础上的，撇开此“心即理”的思想将无从理解他的“知行合一”说。有鉴于此，下面我们联系王守仁“心即理”的思想来分析和讨论他“知行合一”说。

王守仁在论及他的“知行合一”说时曾反复说道：“知行本体，原来如此。”(《传习录》上)“然知行之体，本来如是，非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。”(《传习录》中)“某今说知行合一，虽亦是就令补偏救弊说，然知行体段亦本来如是。”(《书·答友人问》)王守仁在倡导其“知行合一”说时如此强调“知行本体”、“知行之体”、“知行体段”，这说明他所谓的“知行本体”、“知行之体”或“知行体段”对他的“知行合一”说来说至为重要。那么，“知行本体”又系何义呢？从王守仁所谓的“知行如何分得开？此便是知行的本体”(《传习录》上)之语来看，“知行本体”也就是指知与行互相联系、互相包含、本来一体，“本体”即本来意义、本来面貌之意，故那些知行分裂的现象当然也就背离了知行的本来意义、背离了知行本体。然而，如果从王守仁所谓的“‘知行’二字亦是就用功上说；若是知行本体，即是良知良能”(《传习录》中)之语来看，那么，王守仁所谓的“知行本体”则指良知良能；并且，他这种“知行本体”即良知良能的看法也与他的“外心以求理，此知行所以二也；求理于吾心，此圣门知行合一之教”的观点是一贯和一致的。由此看来，王守仁所谓的“知行本体”含有两义：一种“知行本体”指知与行互相联系、互相包含、不可分割而合一的，另一种“知行本体”指良知良能亦即“心即理”之心或“心之本体”。二者相较，后一种“知行本体”的涵义则无疑更为根本。

在对“知行本体”所含有的两义，特别是对其中“知行本体”即良知良能也即“心即理”之心之义有所了解的基础上，下面且看王守仁关于“知行合一”的论说：

> 爱曰：“如今人尽有知得父当孝、兄当弟者，却不能孝、不能弟，便是知与行分明是两件。”先生曰：“此已被私欲割断，不是知行的本体了。未有

知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是复那本体，不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说'如好好色'，'如恶恶臭'。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。"(《传习录》上)

对王守仁来说，人之所以能做到"知行合一"，在于人自身本具作为"知行本体"的"良知良能"或"心即理"之心，"心即理"所表明的是此"知行本体"自身即为立法原则，"良知良能"所表明的是此"知行本体"本身还兼为判断原则与践履原则，之所以说"心即理"之心为立法原则，是因为此心就是理无须"外心以求理"、"求理于吾心"即可；之所以说"良知良能"为判断原则与践履原则，既因为"知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知不假外求。"(《传习录》上)也因为知则必能行，作为"知行本体"的"心即理"之心本身即具实现自身所立道德法则的力量。当见孺子入井，人当下即起恻隐之心，当下即去援手相救，此乃人所本具的作为"知行本体"的"心即理"之心的自然显露和发用，就如同见好色时自能好、闻恶臭时自能恶一般，故又称之为人之"良知良能"，正因为此人之"良知良能"即"知行本体"，故王守仁说："知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。"(《传习录》上)

既然只有人之自身所本具的"心即理"之心才是"知行本体"，那么，被物欲私欲所蒙蔽和隔断的心当然也就不是"知行本体"，故王守仁要求人"复那本体"，不可使此本体"被私欲割断"。他之所以教人静坐，就是为了使人摆脱物欲私欲的缠绕收拾身心自悟性体，从而使此"性体"或"心之本体"作为"知行本体"使人真正做到知行合一。也正因为人之自身所本具的"性体"或"心之本体"乃"知行本体"，故王守仁称："我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了，发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。"(《传习录》下)对王守仁来说，凡由作为"知行本体"的"性体"或"心之本体"所发之念，则必能行，故他说："一念发动处，便即是行了"，而"不善的念"不仅不是由作为"知行本体"的"性体"或"心之本体"所发，而且反而使作为"知行本体"的"性体"或"心之本体"被障蔽和隔断。因此，王守仁认为人只有将此不善的恶念彻底根除才能"复那本体"真正做到知行合一。

当然，尽管王守仁主要是立足于作为"知行本体"的"性体"或"心之本体"的基础上来论知行合一，但他也常常从工夫层面来讨论知行合一，而他这一方面的讨论往往是针对朱熹的知先行后说，以及当时士风中知而不行的弊病而发的，他说：

今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行，我如今且去

讲习讨论，做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。（《传习录》上）

就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。（《传习录》上）

道德活动与一般认知活动的一个重要差别在于道德活动必须见诸行而认知活动不一定见诸行，由于王守仁完全是从道德出发来讨论知行工夫的，所以在他看来，知必须表现为行，能知必能行，也就是说在道德实践中知的工夫与行的工夫相即不离，是合一的。并且，对他来说，道德实践中的知与行不仅不能相离，而且还是同一工夫过程的不同方面。王守仁说："行之明觉精察处，便是知，知之真切笃实处，便是行。若行而不能精察明觉，便是冥行，便是'学而不思则罔'，所以必须说个知；知而不能真切笃实，便是妄想，便是'思而不学则殆'，所以必须说个行；元来只是一个工夫。"（《书·答友人问》）"明觉精察"原是对知的特点的一种规定，"真切笃实"本是对行的特点的一种规定，但王守仁则要求人在知的过程中抱有"真切笃实"的态度，在行的过程中保持"明觉精察"，否则，不是冥行就是妄想，这表明在他看来，知与行相互包含相互促进，是同一工夫过程中不可分割的两个方面，不论是知的过程还是行的过程必须同时具备这两者。因此，可以说，王守仁的知行合一在道德实践中意味着且知且行，即知即行。

第三节　"致良知"说

王守仁在去世前曾说："吾平生讲学，只是'致良知'三字。"（《寄正宪男手墨二卷》）可见，致良知说是王守仁一生思想的总结。致良知说提出的具体时间说法不一，大致可确定在平定宁王宸濠叛乱之后，即正德十五年（1520）前后。"致良知"这一理论形式把心与理、知与行、道德修养与社会实践融合为一，充分体现了王守仁哲学的创造性。

一、良知的含义

"良知"的观念源于《孟子·尽心上》："人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。"根据这个说法，良知指人的不依赖于环境、教育而先天具有的道德意识和道德情感。"不学"表示其先验性，不虑表示其直觉性，"良"即兼此二者而言，爱亲敬长则是其最初的自然体现。王守仁继承了孟子的思想，他说："知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知不假外求。"（《传习录》上）"自然"、"不假外求"表示良知并非得自

外界，而是主体先天本有、内在具足的规定性。王守仁又赋予良知更丰富的内涵，使之具有贯通体用的根本性质。他认为“心之本体即是性，性即是理”(《传习录》上)，于是得出“心即是理”的结论。这样就把天理、本性、本心三者贯通，从而也使本心直接成为天理的具体表现与生发之源。但王守仁提出的良知概念，主要指其“随时知是知非”的性质，更多突出了良知自动地呈现于心并为主体所觉知的品格，“知”的色彩更浓。良知也就是人的至善本性直接从是非知觉中当下朗现。所以王守仁强调说：“良知只是个是非之心”。(《传习录》下)他又说：“是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。”(《传习录》中《答聂文蔚》)他又称：“盖良知只是一个天理，自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。”(《传习录》中《答聂文蔚·二》)显然，良知就是至善本体当下朗现于是非知觉之中。这种是非知觉(自然灵昭明觉)必然蕴含着人决定一个道德选择的方向应当如何的道德原则，也就是天理。王守仁认为良知是“体用一源”的：“知体之所以为用，则知用之所以为体者矣。”(《书·答汪石潭内翰》)不承认有超越于体用之外的良知，因此他又说：“体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体用之外者乎?”(《传习录》中)很明显，良知就是至善本体在是非知觉上的当即呈现与当下判断，或者说是由对是非知觉当下判断所体现的至善本体。

传统儒学对人在宇宙中的地位有一贯的认定，即“人者，天地之心也”(《礼记·礼运》第九之二)。王守仁的致良知说继承了这一传统。在他看来，良知就是“天地之心”(宇宙之心)亦即天地万物的本原，他说：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。”(《传习灵》下)也就是说，从人之心(良知)到万物之心(良知)到天地之心(宇宙之心、良知)说到底，是一个心(良知)，这个心(良知)是天地万物(包括人)之内在的根据(根源)，也就是最高的宇宙本体。天地万物和人原本一体，一气相通，但由于禀气偏正、通塞的不同，只有人的良知即“人心一点灵明”才是天地万物意义发窍的“最精处”。王守仁又进而指出，“良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆以此出，真是与物无对。”(《传习录》下)“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。”(《传习录》下)良知是价值意义的创造性本源，具有绝对性和普遍性。王守仁在这里显然主要不是从存在论的意义上立说，而是从价值论的意义上立说。正是因为他对作为宇宙人生价值意义最终根源的良知有着深刻体证和高度自信，所以感叹道：“人若复得他完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈，不知天地间更有何乐可代。”

(《传习录》下)并认定"'致良知'是学问大头脑,是圣人教人第一义。"(《传习录》中《答欧阳崇一》)

二、致良知的含义

龙场悟道后不久,王守仁在一次与门人徐爱谈及"知是心之本体"时认为"致其知"即能使"心之良知更无障碍,得以充塞流行"(《传习录》上)。同时还提出"致其知"就是"充其恻隐之心",王守仁在这里显然包含有致良知之意,但他当时未必自觉到这一点。

王守仁晚年明确提出:"致吾心之良知者,致知也。"(《答顾东桥书》,《传习录》中)以致良知来解释大学的"致知"。王守仁在《大学问》中,则进一步解释了致良知的涵义:"致者,至也,如云丧致乎哀之致。《易》言'知至至之','知至'者,知也;'至之'者,致也。'致知'云者,非若后儒后谓充广其知识之谓也,致吾心之良知焉耳。"(《大学问》)这就是说《大学》的"致知"不是扩充关于客观对象的知识,而是"致吾心之良知"。王守仁又说:"吾良知之所知者无有亏缺障蔽,而得以极其至矣。"(《大学问》)以"至"训"致",这里的"至"是"至乎极"之意,"至"字既作名词,有极点、终极之意,又作动词,有向极点运动之意。"致良知"就是使良知致其极,"充拓"至其极,即是扩充良知本体至其全体呈露、充塞流行,"无有亏缺障蔽"。

王守仁说:"孩提之童无不知爱其亲,无不知敬其兄,只是这个灵能不为私欲遮隔,充拓得尽,便完;完是他本体,便与天地合德。"(《传习录》上)这说明,良知有本体,有作用。孩提之爱敬是良知本体的自然表现,但并非良知本体的全体。只有将这些发见的良知进一步充扩至极,良知本体才能全体呈露。当然,人生中良知充扩至极的过程是无限的,说"至极",良知呈现,当下即是,说无限,是指现实中人良知的发见流行永远都不能至极,永远不能臻于绝对圆满之境,圣人永远是一最高的道德理想人格存在,所以王守仁说良知"两字人人自有,故虽至愚下品,一提便省觉。若致其极,虽圣人天地不能无憾,故说此两字穷劫不能尽。"(《寄邹谦之》)显然,一方面,良知本体的至善性、绝对性和普遍性为人们的道德践履和成圣成贤的追求提供了内在根据和根本保证。"人胸中各有个圣人"、"人人皆可成尧舜"的道德洞见,能有效促使道德主体挺立,激发道德理想追求。另一方面,又要对良知本体在现实环境中作用流行的相对性、具体性以及致良知过程的无限性保持清醒认识,以防道德主体的自我膨胀、猖狂及虚无("情识而肆,玄虚而荡")。正是有见于此,王守仁才谆谆告诫只要"实实落落依着他做去,"勿"把作一种光景玩弄"(《年谱二》)。

致良知的另一基本意义是依良知而行,王守仁更为强调这一面,认为只有从这一方面才能与以前的知行合一说结合起来。他说:"尔那一点良知,是尔

自家底准则。尔意念著处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去。”(《传习录》下)在这里，王守仁认为良知知是知非，瞒他不得，是人的道德准则，致良知就是“实实落落依着他做去”，即依照良知去行。他又说：“是良知也者，是所谓‘天下之大本’也。致是良知而行，则所谓‘天下之达道’也。”(《书朱守乾卷》)这都说明按照良知指导而行才能称为致良知，强调将良知之所知贯彻落实到日常的道德践履中。“致”字相当于“行”字，致良知即“行良知”，即依良知而实行。

正因为“良知”为知，“致”则有力行之义，所以王守仁认为“致良知”“即吾所谓知行合一”。这就体现了王守仁学说的前后一贯性。

“致良知”说既简易直接又内涵丰富，将王守仁的整体哲学思想完满地表述出来了，标志着王守仁哲学建构的最终完成。

思考题

1. 谈一谈对王守仁“心即理”思想的理解。
2. 试论王守仁的“知行合一”说。
3. 简述王守仁的“致良知”思想。

第九章　黄宗羲

明政权的灭亡，在汉族知识分子中激起了极大的震荡。对他们来说，那真是一个“天崩地解”的时代。在明清巨变所激起的反思思潮中，顾炎武、黄宗羲、方以智、傅山、王夫之、李二曲、颜元是最为重要的思想家。而就反思之敏锐与直接而言，又不得不首推黄宗羲。

黄宗羲(1610—1695)，字太冲，号南雷，别号梨洲，浙江余姚人。其父黄尊素为东林名士，因弹劾宦官被迫害致死。他受遗命从学于明末大儒刘宗周。黄宗羲青年时代继承父辈遗志，联络东林子弟，组成“复社”，坚持与宦官的斗争。清兵入关后，黄宗羲毁家纾难，联合抗清志士，组成“世忠营”，进行武装抵抗。明亡后，隐居著述，屡拒清廷征召。晚年恢复刘宗周所创办的“证人书院”，从事讲学活动。

黄宗羲学识渊博，对天文、算术、经史百家及释道之书，无不研究。由于他亲身经历了明清巨变，强烈地感受到政治腐败所导致的亡国之恨，所以他首先反思了封建专制政体的种种弊端，作出了初步的批判。由于他受学于刘宗周，承心学之绪，而明清巨变的反思也使其心学形成重大的转向，从而表现出由明向清，由心学向气学过渡的迹象。最后，他由对宋明学术的系统梳理所形成重史学风也深深地影响了清代史学，而他本人则成为浙东史学学派的开创者。

黄宗羲一生著作宏富，主要有《明儒学案》、《宋元学案》、《明夷待访录》、《南雷文定》等。新近由浙江古籍出版社整理出版的《黄宗羲全集》(增订版)，是研究黄宗羲的主要资料。

第一节　批判专制主义政治

一、对专制皇权的批判

黄宗羲是明亡的亲身经历者。作为士族子弟，他在一系列抗清活动失败后，从总结明亡教训的角度写成《明夷待访录》一书。他对专制政体作出了初步的反思，对封建帝王的专制独裁进行了激烈的批判；同时，从民族之兴衰存亡的角度，他对未来社会所应具有的政治体制也作出了有益的思考。在中国历史上，这是第一部系统分析政治体制的名著，其中对封建专制主义的批判与对民主政治的设计，至今仍不失其意义。

首先，黄宗羲从人的本性与国家起源的角度分析了君主的产生。他说："有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害；此其人之勤劳必千万于天下之人。"(《明夷待访录·原君》)这就从传统德制的角度说明了国家的形成与君主的产生，同时也就决定了君主与天下的关系。所以他又说："古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。"(《明夷待访录·原君》)显然，君主是适应天下人之需要而产生的，也应当以服务于天下人为自己的最高使命。

但是，黄宗羲笔锋一转，开始分析现实的君民关系，在他看来，"今也天下之人，怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫……"(《明夷待访录·原君》)这是为什么呢？既然君主是适应天下人之需要而产生的，又以服务于天下人为自己的使命，为什么天下人如此"怨恶其君"呢？这首先是因为后世之君颠倒了他与天下的关系："今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。"(《明夷待访录·原君》)不仅如此，后世的君主，往往"视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷。"(《明夷待访录·原君》)正因为如此，"是以其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然。曰：'我固为子孙创业也。'其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然。曰：'此我产业之花息也。'"(《明夷待访录·原君》)显然，臣民之所以视其君如寇仇，称之为独夫、民贼，正是以其对天下人的压迫剥削为前提的。正是这种以天下为私家产业的看法，后世君主"藏天下于筐箧者也。……天下之人共知其筐箧之所在，吾亦鳃鳃然日唯筐箧之是虞，故其法不得不密。法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也"(《明夷待访录·原法》)。这样，就由君主之家天下导致"法不得不密"，又由法愈密而乱生于法之中，从而使整个社会陷于"非法之法"的状态。显然，君主之家天下，正是社会动乱、天下不治的总根源。所以他又说："为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。"(《明夷待访录·原君》)

黄宗羲并不是无君论者，他之所以要以"向使无君"来说明人各得自私、人各得自利，正是为了突出君主对天下人的为害作用。其对封建专制主义的批判，就集中体现在对封建君主家天下的批判上。

在黄宗羲看来，既然天下与君主是主客关系，那么，君臣之间也应当是平等的关系。他说："夫治天下犹曳大木然，前者唱'邪'，后者唱'许'。君与臣，共曳木之人也。"(《明夷待访录·原臣》)这就是说，君臣之间虽有领导和被领导的关系，但不是主仆关系，更重要的则是同事之相互配合的关系。他们都必须服从于治理天下、服务天下这一大事。因为"天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。"(《明夷待访录·原臣》)在这一基础上，一个人出仕做官，也

必须首先以治天下为事。因为“天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”(《明夷待访录·原臣》)相反，“出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。”(《明夷待访录·原臣》)这就不仅对君主提出了新的要求，对臣僚也提出了新的要求。而从天下之忧乐出发规定君臣义务，正是黄宗羲批判封建专制主义的基本出发点。

二、对未来社会的设计

为了杜绝藏天下于“筐箧”的现象，黄宗羲提出“有治法而后有治人”的思想，认为好的制度、法律，远远大于个人的作用。因为好的制度可以制约君主，使其不得为所欲为，即使“其人非也，亦不至深刻罗网，以害天下”(《明夷待访录·原法》)。显然，这是法制高于人治的思想。在中国传统的人治社会中，这种突出法制的思想是非常可贵的。这也说明，黄宗羲已经看到了人治社会的种种怪圈，只有实行法制，才是走出怪圈的必由之路。

从法制的思路出发，黄宗羲着重探索了如何限制君权的问题。在他看来，要限制君主的胡作非为，就必须剥夺其无条件的是非权，而将其还于集中公议的学校。他说：

> 必使治天下之具皆出于学校。……天子之所是，未必是；天子之所非，未必非。天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。(《明夷待访录·学校》)

在这里，关键是学校，学校如何集中公议呢？黄宗羲认为，学校的学官不能由政府委任，而必须由各级公众公议推举。从地方到中央，层层设置学校，中央则设置“太学”。各级学校均是各级公议的集中地，而各级学校也有权“纠绳”各级官吏；太学则设祭酒，祭酒由大儒担任，“其重与宰相等”。每月初一，皇帝亲率宰相和百官到太学听祭酒讲课，祭酒可直接批评朝政得失。在黄宗羲看来，这样就可以免除君主与各级官吏的专断非为了。

除此之外，黄宗羲还对科举制提出了批评。科举制是隋唐以来士人出仕的主渠道。对于这种通过考试以选拔人才的方式，黄宗羲基本上是认可的，但他又认为科举制有许多弊端，需要加以改进。他说：“古之取士也宽，其用士也严；今之取士也严，其用士也宽……宽于取则无枉才，严于用则少幸进。今也不然……严于取，则豪杰之老死邱壑者多矣；宽于用，此在位者多不得其人也。”(《明夷待访录·取士》)就是说，这种严取宽用一方面将大量的人才弃于科举之外，“若屈原、司马迁、相如、董仲舒、扬雄之徒，舍是亦无由而进取之，不谓严乎哉！”(《明夷待访录·取士》)但另一方面，一旦出仕就宽泛任用的方式又往往使位不能得其人，人不能尽其才，这就造成社会与人才的双重浪费。为

了克服这些弊端，黄宗羲认为既要拓宽取士途径，尽可能吸取有用之才；同时，还要增加荐举的比重，像天文、历算、水利、火器以及工商业方面的专门人才，往往要从实际工作中选拔出来。在黄宗羲看来，这种多渠道取士与强化致用的效益考察，庶几能够克服科举制严取宽用的种种弊端。

最后，黄宗羲的理想设计必然指向社会，对社会各个阶层的权益、效能作出新的规定。首先，他针对明末土地剧烈兼并的现实，提出恢复井田，以缓解当时的现状。他认为，应从"丈量天下田土"出发(《明夷待访录·田制》三)，"以实在田土均之……每户授田五十亩"(《明夷待访录·田制》二)，以改变土地过分集中的现实。自然，这带有很强的空想性，但对黄宗羲来说，却是没有办法的办法，因为土地不均、贫富悬殊，正是社会动乱的根源；而一种理想的社会，也必须建立在人们衣食不愁、安居乐业的基础上。其次，针对明中叶以来工商阶层崛起的事实，黄宗羲一反汉代以来重农抑商的基本国策，明确主张"工商皆本"，认为"工固圣王之所欲来，商又使其愿出于途者，盖皆本也"(《明夷待访录·财计》三)。这种主张，除了对工商阶层崛起的已然事实予以承认外，更主要的是从国计民生之所需的角度着眼的。这也说明，明中叶工商崛起的现实已经改变了儒家传统的观点；而明清政权的易手，也迫使儒家从国计民生的角度来承认工商业、肯定工商业。

总之，在黄宗羲对社会历史的反思中，他一方面大胆地批判了专制制度，揭露了其种种弊端，同时又立足于现实、立足于国计民生，对理想的社会作出了大胆的构想。所有这些都是明清巨变对儒学的促进，也是儒家学者积极面对现实，面对社会历史深入反思的结果。

第二节　"盈天地皆心"与"盈天地间皆气"

在哲学上，黄宗羲基本上属于心学一系的学者。但正像他在对社会历史的反思中能对儒家传统有所改变一样，在哲学上，他也开始走向气学，并在其哲学中加进许多气学的因素。这主要表现在他的"盈天地皆心也"与"盈天地间皆气也"两个看似相互矛盾的命题中。

一、盈天地皆心

黄宗羲对心学的继承，主要表现在其"盈天地皆心"一说中。他说：

盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊。心无本体，工夫所至，即其本体。故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。(《明儒学案·自序》)

这一段话完全是黄宗羲对心学继承的表现。所谓"盈天地皆心也"，正是王守仁"充塞天地"的灵明之说的活用。王守仁曾说："可知充天塞地中间，只有这

个灵明……天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？"(《传习录》下)虽然王守仁同时还说到"天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了"(《传习录》下)，但并不就是唯我论，而仅仅是指我的灵明与天地鬼神万物的对待以及对天地鬼神万物的仰、俯、察、辩而言的。显然，在这一意义上，灵明所充塞的天地仅仅是指一个价值与意义的世界，因为灵明正是价值与意义的赋予者，而不是指我的灵明就是天地鬼神万物客观的存在根源。同样道理，当黄宗羲说"盈天地皆心"时，也是在价值和意义的含义上说的；至于万殊之变化以及"穷此心之万殊"，正说明他是从人生的价值与意义的角度论心的。

明确肯定"心即理"，而且认为仁义内在、与生俱来，求理即求所谓本心之理，凡此都说明，黄宗羲确实继承了心学的基本观点。

二、盈天地间皆气

黄宗羲对心学的继承既有时代的原因也有师承的原因，但他论述更多的却是气。在他的哲学中，最典型地体现着从心学走向气学的特色。

首先，对传统的理气观，黄宗羲明确反对朱熹的理先气后之说。对于理气的具体关系，他说："理气之名，由人而造，自其浮沉升降者而言，则谓之气；自其浮沉升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。"(《明儒学案·诸儒学案》上二)这就是说，理气虽有二名，但并非就是二物，气是指沉浮升降的主体，理则是沉浮升降的规则，所以说不过是一物二名而已。这就明确地坚持了理依于气而行的观点。

其次，在传统理学中，与理气关系相对应的是天地之性与气质之性的关系，在天道观上坚持理先气后，在人性论上也必然坚持义理之性高于气质之性。这是程朱陆王的一贯看法。由于黄宗羲以气释理，因而其人性论也走向了传统理学的反面。他说："夫天地之间，止有气质之性，更无义理之性，谓有义理之性高于气质之性者，臧三耳之说也。"(《南雷文定》后集一)就是说，人真实存在的只有气质之性，那种认为有不落于气质的义理之性，不过是因名取义而已，并无实际根据。黄宗羲不仅用气说明心的生成，而且还用一气流行说明人的喜怒哀乐与仁义礼智。这就走向理学的反面了。

三、工夫所至，即其本体

本体与工夫是王门后学经常讨论的一个重要话题。这一话题的难点在于既要坚持本体高于工夫，又要坚持本体不离工夫，由于王守仁的弟子王龙溪一味倡导灵明心性，舍工夫而谈本体，因而竟使本体落空。为了纠正这一弊端，心学后学纷纷走上了以工夫彰显本体的道路。黄宗羲的"心无本体，工夫所

至，即其本体”一说，就为了反对那种舍工夫而谈本体的现象。在黄宗羲看来，纯粹的本体是不存在的，存在的只是工夫中的本体，离开了工夫，就无所谓本体。显然，这一“工夫所至，即其本体”的说法正是对心学流弊的纠正，也是对心学深化的表现。

另一方面，如果将这一“工夫所至，即其本体”的说法移至天道观，那么，它就正好表现为即气即理，即流行即主宰的思想。虽然，主宰和流行的关系，正是本体与工夫的关系，在人生论中表现为“工夫所至，即其本体”；在天道观上必然表现为即气即理，即流行即主宰。从黄宗羲一贯坚持的即气即理，反对气外觅理的倾向来看，这显然又是对气学观点的继承，但同样不违背心学的原理。所以，心学与气学在晚明表现了一种合流与统一的倾向，合流的最初代表者就是黄宗羲。

第三节　“一本而万殊”的学术史观

黄宗羲首先是史学家，尤其是学术史家。由他亲手编定的《明儒学案》与在他主持下编著的《宋元学案》，是宋明理学史上不朽的文献，直到今天，仍然是我们研究宋明理学最重要的资料。这两部学案，大体体现了黄宗羲的学术史观。概括地说，这就是“一本而万殊”。

关于一本万殊，黄宗羲曾作了这样的表述：

> 学问之道，以各人自用得著者为真。凡倚门傍户，依样葫芦者，非流俗之士，则经生之业也。此编所列，有一偏之见，有相反之论，学者于其不同处，正宜著眼理会，所谓一本而万殊也。以水济水，岂是学问？（《明儒学案·发凡》）

> 夫先儒之语录，人人不同，只是印我之心体，变动不居，若执定成局，终是受用不得……诸先生深浅各得，醇疵互见，要皆功力所至，竭其心之万殊者，而后成家，未尝以懵懂精神冒人糟粕。于是为之分源别派，使其宗旨历然，由是而之焉，固圣人之耳目也。间有发明，一本之先师，非敢有所增损其间。（《明儒学案·自序》）

在这里，黄宗羲反复以“一本”与“万殊”对比言说，可见这是其编纂《明儒学案》的基本原则。所谓“一本”，虽然黄宗羲表达为“心体”，但由于他心、理、气已经融为一炉，各自仅有不同角度或不同侧重的涵义，因而并不就是所谓唯心论，其真实的寓意正指儒家客观而本然的精神。至于“万殊”，正如他所说，是指各位先生的“功力所至”或得以“成家”之处。之所以重视“万殊”，正是为了发明一本，而所谓一本也必然因人而表现为万殊，显然，一本与万殊的相互规定与相互渗透，正表现了学术的客观走向与主观努力之间的有机统一关系。

在这一前提下，黄宗羲的学术史观主要表现在两个方面。

一、尊重史实，勾勒特征

黄宗羲整理学案的最大特点是尊重事实，强调从思想家的实际出发，反对师心自用。在他著《明儒学案》之前，周海门曾撰《圣学宗传》，孙钟元也曾作《理学宗传》，在黄宗羲看来，这两家书虽各有所长，但也存在着明显的缺点。他说：

> ……各家自有宗旨，而海门主张禅学，扰金银铜铁为一器，是海门一人之宗旨，非各家之宗旨也。钟元杂收，不复甄别，其批注所及，未必得其要领，而其闻见亦犹之海门也。（《明儒学案·发凡》）

周海门的缺陷在于“扰金银铜铁为一器”，以自己宗旨为各家的宗旨，这就违背了从史实出发的客观性原则。孙钟元则陷入另一极端，其取材的特点是“不复甄别”，其批注也往往不得“要领”，难以勾勒各家的特征，成为历史资料的堆积。从黄宗羲对前人的这一批评可以看出，他整理学术的基本要求，一是要尊重史实，从思想家的实际出发；二是要能够准确地概括各家的思想特征。

表现在《明儒学案》的编撰中，黄宗羲首先广泛地搜集资料，对于每个学派，每个思想家，都尽可能地以其著作、书札为证，虽然如此，他仍坦诚地承认，在《明儒学案》所涉及的202位思想家中，有一些学者的文集都不曾采入，并请“海内有斯文之责者”，不吝赐教。显然，这是一种非常严肃的态度，也是一种实事求是的精神。其次，在广泛占有资料的基础上，黄宗羲又极力“取近代理明义精之学，用汉儒博物考古之功”（《南雷文定前集·陆文虎墓志铭》）。他将善于思想分析的方法和勤于历史考证的工夫结合起来，对每位思想家的思想特征作出较为准确的概括，坚决反对那种“不能通知一代盛衰之始终，徒据残书数本，谀墓单词，便思抑扬人物”的做法（《南雷文定前集·谈孺木墓表》）。由此可见，其所谓思想特征绝不是简单的就事论事，而是结合时代思潮、历史兴衰，对思想家的精神特征和作用的一种衡定，这就是所谓知人论世了。在《明儒学案》中，黄宗羲常能以寥寥数语，简括而准确地勾勒人物的生平命运与思想特征，正是其注重结合时代思潮、学派走向来论定人物思想特征的表现。

二、推崇创新，辨析源流

在尊重史实的基础上概括特征，这是黄宗羲学术史观中的客观性原则，至于对这一原则的运用，则又表现在推崇创新与辨析源流两个方面。

黄宗羲说：“大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。”（《明儒学案·发凡》）显然，这正表现了黄宗羲对历史上思想家的选择标准与评价标准。所谓“依样葫芦”以及“以水济水”，都指无创见而言。黄宗羲是非常推崇

创见的，认为这正是“学问”之为学问的标志。至于所谓“得力处”，“入门处”，则既是思想家学术个性形成的基础，也是黄宗羲概括其宗旨的依据。所以，学术创见与学术个性，正是黄宗羲筛选与把握思想家的关节点，也是其一本万殊学术史观的落脚点。

在把握思想家学术创见与学术个性的基础上，黄宗羲又力图将其置于时代思潮的历史发展中加以评价，这就表现为对思想源流与学术脉络的重视与清理。这是黄宗羲梳理学术的又一特点。比如对明代理学，他总体概括说：“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。”(《明儒学案·姚江学案》)寥寥两句，即勾勒出明代理学的主线。再比如对泰州学派，黄宗羲说：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说……传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣”。(《明儒学案·泰州学案》)这就简洁而又清楚地勾画出了心学从鼎盛走向其反面的过程。这一点表现在个案中更为典型，比如对于心学集大成者王守仁，黄宗羲较为详细地考察了其思想形成之前的“三变”与宗旨确定之后的“三变”，从而对王守仁一生的思想轨迹——其思想形成过程与立教宗旨的演变过程作了准确的概括，使人有一目了然之感。再比如对明中叶以后的学术方向，黄宗羲评价说：“王湛两家，各立宗旨，湛氏门人，虽不及王氏之盛，然当时学于湛者，或卒业于王；学于王者，或卒业于湛，亦犹朱陆之门下递相出入也。”(《明儒学案·甘泉学案》)他对王湛两家的弟子都能各以其师承划分学派、分头叙述；但在个案解剖中，又对各人的思想特质及其走向作了认真梳理。对于明代学术的脉络、走向，黄宗羲真正做到了“牛毛茧丝，无不辨析”的地步。

思考题

1. 简述黄宗羲的社会政治思想的新贡献。
2. 何谓“盈天地皆心”？何谓“盈天地间皆气”？
3. 黄宗羲学术史观的特色是什么？

第十章　方以智

按照黄宗羲的看法，明代是理学最发达的时代，真所谓“牛毛茧丝，无不辨析。”(《明儒学案·发凡》)但另一方面，理学的发展本身就酝酿着反理学的种子。自明中叶起，程朱理学的正宗传人罗钦顺已经沿朱熹的理气关系走向了气学，王廷相更将气学推向高潮，这就从理学中形成了气学。另一方面，传教士的来华，西译书籍的传入，也在推动着气学的发展，而明政权的灭亡，又加剧着知识分子对理学的反思与对格致实学的重视。所有这些，汇聚于一点，就激成了方以智科学哲学的特殊形态。

方以智(1611—1671)，字密之，号曼公，安徽桐城人。早年，面对日益加剧的社会危机，他曾积极参与“复社”的活动，愤世嫉俗，慷慨悲歌，成为明季“四公子”之一。崇祯时期，他进士及第，授翰林编修。李自成攻入北京，他逃奔南明，又因受宦官迫害而不得不流亡岭南，与王夫之结为知己。清军南下，点名逮捕他，为避清兵搜捕，不得不削发为僧，潜心著述，并改名大智、别号弘智、药地等。最后，他为清兵所捕，死于南昌解押广州的途中。

方以智虽一生坎坷，但学识渊博，是明清之际独具风貌的哲学家。他最为独特之处，在于自觉地借鉴了西方的质测之学，形成了“质测即藏通几”的科学哲学观，从而使气学形成一次重大的转向，使其不得不落实于格致实学之中。另一方面，他又继承气学传统，形成了气一火互诠互释一元论，并用“无二无一”、“合二而一”表达其矛盾观；甚至，他还依据质测之理，第一次区别心脑的不同作用。所有这些，都使他在明清之际的反思思潮中占有极其重要的地位。

第一节　“质测即藏通几”

方以智将所有的知识分为三大类：质测、宰理和通几。所谓质测，相当于实证自然科学；所谓宰理，则指传统的“外王之术”，相当于现在的社会政治学和经济学；至于通几，是指研究事物存在依据的学科，大体相当于现在的哲学。如“问宰理，曰：‘仁义’。问物理，曰：‘阴阳刚柔。’问至理，曰：‘所以为宰，所以为物者也。’”(《青原志略》卷三《仁树楼别录》)在这里，宰理自然是指社会伦理而言，而揭示万物存在之具体特性的物理自然就是质测，至于“所以为宰，所以为物”的至理，正是就通几而言。所以，他又说：“物有其故，实考究之……征其好恶，推其常变，是曰质测”，“寂感之蕴，深究其所自来，是曰通几。”(《物理小

识·自序》)

从认知方式来看,由于质测与宰理都具有实证实测的性质,其相互的差别仅仅在于是以自然为对象还是以社会为对象,因而可以说都属于具体的实证学科。至于通几,由于它是揭示万物所以存在的依据,既难以证实又难以证伪,所以他划分这三种学科实际上就相当于哲学与具体科学,其关系也就是哲学与具体科学的关系。在这一点上,方以智作出了极为深入的思考。

一、质测即藏通几,通几护质测之穷

关于质测与通几的关系,方以智首先坚持的一点就是质测包含着通几。他说:"质测即藏通几者也。有竟扫质测而冒举通几,以显其宥密之神者,其流遗物。"(《物理小识·自序》)就其最直接的涵义而言,是说具体科学本身就含着哲学的道理,或者说,哲学的道理也就表现在具体的实证科学之中。显然,这是从质测的角度看通几,说明通几并不在具体的实证科学之外,而就落实在实证科学之中。

乍看起来,这一看法似乎近于常识,但实际上却是方以智对历史、对前人深入反思的结论。他说:"汉儒解经,类多臆说;宋儒惟守宰理,至于考索物理时制,不达其实,半依前人。"(《通雅·考古通说》)显然,在方以智看来,不仅宋人,就是汉人也有疏于质测实证之病,这正是其思想沦为"臆说"或"不达其实"的根源。具体到宋儒,自程朱以来,理气关系已成为一大理论问题,气学虽从理气关系中形成了面向实际的指向,但如果不质测化,不落实于具体的质测之中,就仍然难免"臆说"与"遗物"之病。最后,从明亡的教训来看,王门后学之所以"愧无半策匡时难,惟余一死报君恩",正是因为疏于质测之学的结果。所以,方以智的"质测即藏通几"之说,不仅包含着对前人的批判与反思,而且对新崛起的气学,也有着明确的将其格致化、质测化的指向。

其次,关于通几与质测的关系,方以智又说:"通几护质测之穷。"(《愚者智禅师语录·示中履》)这就是说,虽然质测之学有着重实用、见实效的功能,但对天地万物所以然之理,质测毕竟不能穷究,因为那是一个超乎实证的领域。在这种条件下,专门穷究事物"寂感之蕴,深究其所自来"的通几正好派上用场,正好可以"护质测之穷",因为通几本来就是穷天地万物"所以为宰,所以为物"之理的。显然,这又是从通几的角度看质测,看其对"质测之穷"的弥补作用。从这一角度看,通几自有其不可废弃、不可或缺之处。

这样,从质测的角度看,"质测即藏通几",通几也只有质测化才能真正发挥通几的作用;从通几的角度看,通几又能"护质测之穷",质测也只有以通几为方向和指导,才能真正发挥其经世宰物的作用。显然,这是对质测与通几、哲学与实证科学关系的一种比较圆满的解决。

二、质测、通几不可偏废

关于质测与通几的关系，方以智除了对其各自特殊性的把握外，更重要的论述集中在二者的互补关系上。他说："不可以质测废通几，不可以通几废质测，或质测、或通几，不相坏也。"(《物理小识·总论》)这就是说，正因为它们各有所长，因而在认识世界与改造世界的活动中，它们恰恰是互补的关系。如果只重质测，不重通几，往往会限制质测作用的发挥；反之，如果只重视通几，不重视质测，那又会导致坐而论道，空空穷理，同样难以发挥其高屋建瓴的作用。只有从其各自的特殊性出发，双向并重，才能真正使二者互补其短，相得益彰。

方以智对质测与通几互补关系的这一论述是他对中国历史上学术形态深入反思的结果，在当时，也有着十分重大的现实意义。

首先，从中国学术史来考察，汉人解经的方式近于质测，宋人的学术基本上属于通几。方以智对汉儒与宋儒各自偏弊的批评正是对孤守质测或通几缺陷的充分揭示，而他对二者互补关系的描述也正表现了一种汉、宋学术融为一炉，质测与通几互救其失，从而相得益彰的指向。尤其是对宋人孤守通几之学的批评，在当时具有十分重大的现实意义。方以智对二者互补关系的揭示，正表现了对宋明理学的一种纠偏。同时，对于乍起未起而以知识性的考据为特征的清代学术，又有一种明确的预警作用，因为一味地陶醉于质测考据而排斥通几，必然陷入质测之穷。从后来的学术发展倾向来看，方以智的这种预警，恰恰是不幸而言中了。知识性的考据显然不能代替哲学性的思考。

其次，方以智作为较早接触西方文化的儒家知识分子，他对质测与通几之学的关系的看法还包含着他融合、嫁接西方文化的构想。他曾登门拜访意大利传教士毕今梁，学习"历算奇器"方面的知识；还曾与德国传教士汤若望交往，学习其医学与天文知识；他甚至还让其次子方中通与波兰传教士穆尼阁交往，并一起游学京师，学习数学方面的知识。所有这些都增进了其对西方文化的了解，而在他的《物理小识》中，有不少的资料就源于传教士所带入的西译书籍。所以在当时，方以智是少数几位能自觉地学习西方文化的儒家知识分子之一，而他对西方文化的看法，至今仍不失其意义。他说："泰西质测颇精，通几未举，在神明之取郯子耳。"(《通雅·读书类略》)所谓"质测颇精"，自然是对西方实证科学实事求是的评价；至于"通几未举"，则显然受制于当时西译书籍的引进与传播；而最为精彩的则在于"神明之取郯子"一句，其本意是指孔子向来自东夷的郯子问学一事，这里则是指中国文化应当积极地学习、借鉴西方的质测实证之学。显然，在方以智对质测与通几关系的思考中，不仅含括了他对中国学术史的批判与总结，而且也包含着嫁接中西文化、借鉴西方文化之所长的构想。

三、“心物交格”

在认识论领域，方以智的贡献主要表现为两点：其一是极力纠拨王门后学的意念内守、一味玩弄灵明心性的弊端，提出了心物交格的认知指向；其二则是将辩证法运用于认识过程中，从而解决了认识过程中的一些具体问题。

自明中叶以来，阳明心学风行天下，而其本心说以及以“正念头”为入手的格物说更成为其后学玩弄灵明心性的借口，这就导致了一种普遍的意念内守的倾向。方以智从对质测之学的重视出发，认为认识不能仅仅是意念内守，更主要的则是通天地万物之理，所以他坚持以心物交格、内外并致为认知的基本方向。这就扭转了王门后学一意内守的积习，将认识的指向落实到“觉悟交通”的“学天地”上来了。

此外，从质测之学出发，方以智第一次区别了心和脑，认为人的神明在脑而不在心。对于人的认识，他说：“质而稽之，有生之后，资脑髓以藏受也。”（《物理小识》卷三）他又说：“人之智愚，系脑之清浊。”（《物理小识》卷三）这就是说，对人的感觉经验起“藏受”作用的是大脑，所以人的智愚、认识的深浅，也主要是由脑之清浊决定的。这就纠正了传统的“心之官则思”，将思维的作用还给了大脑。显然，这正是其以质测之学对人的思维器官“质而稽之”的结果。

在认识过程中，方以智又以其矛盾辩证法具体分析了认识过程中的多种矛盾现象。比如“多识”与“一贯”的矛盾，他说：“一是多中之一，多是一中之多。一外无多，多外无一，此乃真一贯者。”（《一贯问答》）显然，所谓“一是多中之一，多是一中之多”，就明确地坚持了“多”与“一”的依存与统一。相反，“离一贯之多识，多，故是病；离多识之一贯，一，亦是病。”（《一贯问答》）这就是说，离开了“多”，就无所谓“一”；离开了“一”，也就无所谓“多”。只有真正坚持“多”与“一”的统一，才是真正的“一贯”，也才是真正的“多识”。

再比如“偏”与“全”、“专精”与“渊博”等关系，方以智也有精彩的看法。他说：“凡学非专门不精，而专必偏，然不偏即不全，惟全乃能偏。偏而精者，小亦自全。然不可惟小之足全，而害大之周于全也。”（《东西均·偏全》）这就是说，学问总是从一偏开始的，要使这一偏达到专而精的地步，也必须先从“偏”开始，因为如果不有所偏重，就难以达到专精的目的。但是，要做到对一偏的真正专精，恰恰又要以“全”为前提，因为如果没有全面的知识基础，仅仅就偏习偏，也是很难做到真正的专精的。正确的态度是，虽从一偏开始，却从不局限于一偏，而是始终着眼于“全”，并以“全”为前提不断地深化“偏”、拓展“偏”。这就成为“偏”“全”统一、互渗互动并不断地由专而精、由“偏”而“全”的动态认识论了。

总之，由于方以智亲身经历了明清巨变，较重质测之学，又能尽量借鉴西

方的认识成果，因而无论是对哲学与具体科学的关系还是认识的发展过程，都有不少值得借鉴的独到见解。

第二节　“气一火”一元与“盈天地者皆物”

从重视质测出发，方以智对天地万物采取了客观的态度，他的世界观表现为气一火一元、物质运动相统一的世界观。

一、一切物皆气所为

首先，从客观性出发，方以智肯定整个宇宙是一种物质性的存在。他说：“盈天地者皆物也。人受其中以生，生寓于身，身寓于世。所见所用，无非事也，事一物也……圣人制器利用以安其生，因表里以治其心，器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也。通观天地，天地一物也。”（《物理小识·自序》）在这里，方以智通过“事一物也”、“心一物也”、“性命一物也”、“天地一物也”，将整个世界都归结为物质性的存在。

那么，盈天地的物，其统一的基础又是什么呢？在这一问题上，方以智是以气来作为万物统一的基础的，他说：

> 一切物，皆气所为也。空，皆气所实也。（《物理小识》卷一）

显然，气正是万物统一的基础，所谓的空，实际上也正是由气所充塞的，这就对整个世界都作了以气为本的说明。那么，气与物如何统一呢？他说：“气行于天乃五运，产于地曰五材，七曜列星，其精在天，其散在地，故为山川，为鳞、羽、毛、介、草、木之物……”（《物理小识·总论》）很显然，从天之五运到地之五材，乃至日月星辰，山川草木，都是一气运动变化的产物，这就通过气的运动，说明了万物具体的生成。

既然万物统一于气，又形成于气的运动，那么，万物又何以区别呢？其区别的基础又是什么呢？在这一问题上，方以智仍然是以气的运动，尤其是其运动的具体形式来说明的。他指出：

> 水为润气，火为燥气，木为生气，金为杀气——以其为坚气也；土为冲和之气，是曰五行。（《物理小识》卷一）
>
> 气凝为物，蕴发为光，窍激为声，皆气也。而未凝、未发、未激之气尚多，故概举气、形、光、声为四几焉。（《物理小识》卷一）

在这里，方以智不仅以传统的五行（五材）说明气的五种基本的属性，而且用气之凝、发、激与未凝、未发、未激来说明万物之形色臭味“四几”。这就比较彻底地坚持了气本论，也比较合理地说明了万物之间的具体差别。

二、物物之生机皆火

为了突出世界的生机，也为了更好地说明物质与运动的不可分割性，方以智又突出了“火”的概念。他以火为气的产物，同时又以火为天地万物生生不息的内在根源。

火是五行之一，也是中国传统哲学的一个古老的概念。方以智以火表征物质运动的属性，除了家学渊源外（据《物理小识》与《药地炮庄》的记载，其父、祖都主张以火为万物生化之根源），更主要的是取火无定势、无常形而又生生不息的特点。他说：

> 凡运动，皆火之为也，神之属也。下袭水土，凡滋生，皆水之为也，精之属也。（《物理小识》卷一）
>
> 气动皆火，气凝皆水，凝聚而流，动不停运。（《物理小识》卷三）

在这里，方以智提出了火、水两种属性，以火表征物质的运动，以水表征万物的滋生，所以说：“气动皆火，气凝皆水。”显然，这里的水、火都不是日常生活中的水和火，而是指物质运动或存在的基本形式。所谓火，是指物质的运动以及运动之发散、变化状态；所谓水，则是指物质运动之凝聚、收敛状态。所以，火、水也可以说就是指物质的运动与静止（凝聚）两种状态。

需要注意的是，当火与水相对时，此火与水自然指物质具体的运动和静止、发散和收敛而言，但当他将火与物质（气）相连并作为物质的根本属性时，此火则指具体的水与火的统一。这就是他所谓“阳统阴阳，火运水火”，意即前面的阳与火都是作为后面双方的统一而言的，所以他又说：“盖火之一分，足敌水之十分，岂可以平半为称乎。”（《物理小识》卷三）这就是说，火既与水相对，同时又超越其上；作为与水相对的火，自然指物质的具体运动形态；作为超越其上的火，则指作为整个物质运动的基本属性而言。显然，这又有运动的绝对性与静止的相对性的思想。

最后，从火与气亦即火的物质承当者的关系来看，方以智说：“谓是水火二行可也，谓是虚气实形二者可也。虚固是气，实形亦气所凝成者，直是一气而两行交济耳。”（《物理小识》卷一）又说：“考其实际，天地间凡有形者皆坏，唯气不坏。”（《东西均·所以》）显然，气不仅是火与水——运动与静止的生发之源，而且也是其最终的承当者。这样，从气出发，经过水与火的矛盾统一最后又归结为气，方以智将标志万物存在依据的“气”与标志万物运动变化属性的“火”统一起来，从而建立了较彻底的气—火一元论哲学。

第三节　“相反相因”与“合二而一”

基于物质与运动相统一的思想，方以智进一步考察了事物发展变化的基本规律，并将其运用于认识领域，从而又揭示了认识发展过程中的辩证法。

对于我们生存其中的世界，方以智进一步揭示了万事万物莫不有“二端”的现象，而且，这对立的二端，又是“相反相因”的关系。他说：

> 人身之水火交则生，不交则病，可不谓相因乎？……四时之行，雨露而霜雪，春生而秋杀，吉凶祸福，皆相倚伏；生死之几，能死则生，徇生则死。静沉动浮，理自冰炭，而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二皆本于一。（《东西均·反因》）

在这里，从自然界之动静相依、春生秋杀，到人生之吉凶祸福、生死转化，都是一种“有一必有二”、“二本于一”的现象，这正是对矛盾及其普遍性的揭示。至于“静中有动，动中有静”，则是指矛盾双方的相互依赖与相互包含。所以他又说：“两间无不交，则无不二而一者，相反相因，因二以济。”（《东西均·三征》）意思是说，对立的双方无不构成矛盾，矛盾的双方又无不处于一个统一体中；矛盾双方既相互对立，各自又以对方为自身的存在前提；矛盾的统一体正是因着双方的对立才得以存在，同时也正因着双方的对立才使矛盾整体得以发展。显然，这是对矛盾的普遍性及其相互关系原理较为深透的说明。

方以智还通过分析矛盾双方的具体关系揭示事物发展的根源。在他看来，矛盾双方的基本关系是“相求、相生而相成”的关系，矛盾双方既相互依赖，又相互斗争，由此推动矛盾的发展。他说：“所谓相反相因者，相救相胜而相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、《剥》《复》、《震》《艮》、《损》《益》、博约之类，无非二端。参即是两，举一明三，用中一贯。千万尽于奇偶，而对待圆于流行。夫对待者，即相反者也。”（《东西均·反因》）在这里，方以智列举了20对相互矛盾、相互背反的事物，而这些相矛盾的事物，又都是相反相因、相救相胜而相成的关系。所谓相因相救，指矛盾双方的相互补救、依存与共在；所谓相反相胜，则指矛盾双方为了否定对方而发展自身，从而推动整个矛盾的发展。

有趣的是，方以智还自觉地将矛盾双方相反相成的关系运用于社会人生，从而试图通过相反以达到相成、相胜的目的。他说：“有小人乃以磨砺君子，刀兵祸患为有道之钻锤。故曰：危之乃安，亡之乃存，劳之乃逸，屈之乃伸。怨怒可致中和，奋迅本于伏忍。受天下克，能克天下。欲取姑与，有后而先。”（《东西均·反因》）所谓“危之乃安，亡之乃存”以及“怨怒可致中和，奋迅本于伏忍”，都是就矛盾双方的相反相成的关系而言，也都是通过相反以达到相成相

胜的目的。这表现了方以智对矛盾辩证法的充分认识和自觉运用。

“参即是两”,“参”即是对立的包容或超越。天地万物无非两端对待,一切对待的两端都以其相因相成而圆融。“举一明三”,任何“一”都是三分法的一个环节。方以智借助佛教智慧,提出“圆∴”(读伊)三点的理论,指出:“合看圆∴之举一明三,即知两端用中之一以贯之。”(《一贯问答》)“三”是对两端的统合,类似于《中庸》“执其两端,用其中于民”。方以智试图概括事物矛盾运动的一般规律,提出了“交”、“轮”、“几”的特殊概念,他说:

> “交”也者,合二而一也;“轮”也者,首尾相衔也……“几”者,微也,危也,权之始也,变之端也。(《东西均·三征》)
>
> “交”以虚实,“轮”续前后,而通虚实前后者曰“贯”,贯难状而言其“几”。(《东西均·三征》)

“交”,指事物内部矛盾双方因互相交感而互相联结、渗透,即对立面的同一。“轮”,指事物前后相续的变化推移,即矛盾促成的事物的转化。“几”,指事物变化的微妙契几,即贯通转化过程中的动力源泉。这里,他似乎朦胧地意识到:事物内部的矛盾推动事物不断转化,而否定性是贯穿这一转化过程即新旧事物代谢过程中的内在动力。他认为:“并育不相害,而因知‘害’乃并育之‘几’焉;并行不相悖,而因知‘悖’乃并行之‘几’焉。”(《易余》卷上)“悖”、“害”等否定因素正是矛盾运动的内在动因(“几”)。所以说:“天地间相反者相因,而公因即在反因中。”(《东西均·所以》)

思考题

1. 试析方以智的“质测”与“通几”论。
2. 试论方以智的“火一气”一元论。
3. 试论方以智“交”、“轮”、“几”论的方法学价值。

第十一章　王夫之

王夫之(1619—1692),字而农,号薑斋,又号船山,湖南衡阳人。明末巨变,使他遭逢坎坷。他曾举兵抗清,失败后,投奔南明永历政权,任职行人司,因弹劾权奸,险遭残害。此后,隐伏湘南一带,过了近四年的流亡生活。中年以后,隐居故乡衡阳石船山,潜心研究经史子集,著书立说,虽饥寒交迫,体羸多病,未尝一日废学停思。曾自题堂联曰:"六经责我开生面,七尺从天乞活埋。"意即在学术上以六经为根源,既守护华夏文化之根,又创造诠释,开拓新境;在民族观与政治观上,则坚持做明王朝的遗臣,所谓孤臣孽子,既然无法扭转乾坤,只求活埋而已。

王夫之的著述有一百多种,四百多卷。今人编有新点校本《船山全书》,由岳麓书社于1988年至1996年出版,大体收罗完备。其中,哲学著作有《周易内传》、《周易外传》、《尚书引义》、《诗广传》、《读四书大全说》、《老子衍》、《庄子解》、《庄子通》、《张子正蒙注》、《思问录》等;史论与政论有《读通鉴论》、《宋论》、《黄书》、《噩梦》等。王夫之于暮年回首平生,感慨系之,自题墓石,曰:"抱刘越石之孤愤,而命无从致;希张横渠之正学,而力不能企。"刘越石,即东晋的刘琨,与闻鸡起舞的祖逖均为发愤图强、矢志报效国家民族的英才。上句表达的仍然是民族与政治的情怀,是未能实现抱负、夙愿的惆怅。下句表达的是他的学术渊源与归属,王夫之仰慕、继承、光大的是张载的哲学,视之为"正学",并谦虚地说自己才力有限,赶不上张载等先儒。王夫之强烈批评佛、道二教;批评地理解、继承宋明理学;对陆王及其后学的批评甚为尖锐,力求使学风由虚返实;对程朱后学亦有批评,然其学仍有较浓的程朱学术色彩。

近人熊十力对王夫之学术的路数与特点有精到的概括:"晚明有王船山,作《易》内外《传》,宗主横渠,而和会于濂溪、伊川、朱子之间,独不满于邵氏。其学尊生以箴寂灭,明有以反空无,主动以起颓废,率性以一情欲,论益恢宏,浸与西洋思想接近矣。"(《十力语要》卷一)他认为,船山"足为近代思想开一路向"(《读经示要》卷三),可谓深中肯綮,对船山学的定位是十分确当的。本章所侧重揭示的王夫之理论贡献,即在超越、修正宋明理学并开启近代思想的部分[①]。

---

① 本章参考了萧萐父:《船山哲学引论》,江西人民出版社1993年版;萧萐父、许苏民:《王夫之评传》,南京大学出版社2002年版。

第一节　明有　尽器

王夫之继承了张载的气论，进一步肯定天人之间只是一“气”而已。“气”是王夫之哲学最重要的范畴。王夫之把“太虚”、“太极”、“太和”、“诚”等范畴都讲成“气”，或视为与“气”等值的概念、范畴。

一、“气”为“实有”，统贯天人

王夫之的宇宙观是“太虚即气”、“太虚一实”的气化宇宙观。他说：

人之所见为太虚者，气也，非虚也。虚涵气，气充虚，无有所谓无者。（《张子正蒙注·太和》）

虚空者，气之量。气弥沦无涯而希微不形，则人见虚空而不见气。凡虚空皆气也。聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无。（《张子正蒙注·太和》）

“气之量”的“量”，在这里是范围的意思。在王夫之看来，“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙”（《张子正蒙注·太和》）。宇宙间充满着作为精神或物质微粒与能量的气，所谓“虚”、“空”，并不是不存在，并不是没有，只是这种生命精神与物质能量浑而为一的气与气场，无边无际，稀微无形。这种客观存在的气只有聚散，而没有生灭，气聚就成为人们肉眼可见的有形之物，气散则不见形迹，但仍然存在。王夫之举例说，一车干柴，燃烧之后，化为火焰、轻烟和灰烬，似乎消灭了，但其中所包含的木的成分仍归于木，水的成分仍归于水，土的成分仍归于土，这些变化都非常细微，人们难以觉察；烧火做饭，甑子里的水蒸气，总有一个去处；水银见火就发挥了，然终究回到地里。“有形者且然，况其絪缊不可象者乎？”（《张子正蒙注·太和》）所谓絪缊，也即氤氲，指阴阳二气交织运动的状态。这是说，有形的事物尚且如此，何况无形无象的阴阳二气呢？气有往来、屈伸、聚散、隐显，但没有创生和消灭。

王夫之运用《中庸》中的“诚者物之终始，不诚无物”和“诚者天之道也”的说法，对“气”范畴作更高的理论抽象。“诚”就是真实无妄，就是“实有”，以“实有”与“诚”说“气”，则“气”在本质上乃是客观的、至上的。他说：

太虚，一实者也。故曰“诚者天之道也。”（《思问录·内篇》）

诚也者，实也。实有之，固有之也。无有弗然，而非他有耀也。（《尚书引义》卷四）

夫诚者，实有者也。前有所始，后有所终也。实有者，天下之公有也，有目所共见，有耳所共闻也。（《尚书引义》卷三）

这种“实有”是最高的存在，没有一物可与之相比，也没有任何言辞可以与之相

对："诚者，无对之词也。……说到一个诚字，是极顶字，更无一字可以代释，更无一语可以反形。"(《读四书大全说》卷九)王夫之力图超出具体实物的观念，借用"诚"这种绝对的观念来说"气"是最高最后的本原、本体。这是气的本体论或存在论的表述。

二、"理与气互相为体，而气外无理"

在理气关系的问题上，王夫之认为：

理在气中，气无非理；气在空中，空无非气，通一而无二者也。(《张子正蒙注·太和》)

理与气互相为体，而气外无理，理外亦不能成其气，善言理气者必不判然离析之。(《读四书大全说》卷十)

气者，理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。(《思问录·内篇》)

盖言心、言性、言天、言理，俱必在气上说，若无气处，则俱无也……程子言：天，理也。既以理言天，则是亦以天为理矣。以天为理，而天固非离乎气而得名者也，则理即气之理，而后天为理之义始成。浸其不然，而舍气言理，则不得以天为理矣。(《读四书大全说》卷十)

王夫之的诠解，用今天的话语表述就是：气是理的依凭与条件，气运动和变化才产生理，理之实现亦需要气的力量、动能；理是气的所以然或所当然，是整体的或部分的道理，是气的属性、关系与气之运动变化的秩序、条理、律则。理具有今天我们所说的理想性、合理性与规律性的意思。因此，理以气为根据，理就在气之中，不在气之外。不仅理是气之理，同时，气是理之气，遵循理可以成就其气。在这个意义上，理与气互为其体。

王夫之认为，儒家的心、性、天、理等范畴，都不能离开气来加以讨论。程颢讲天就是理，把天当作理，而天之所以为天，本来就离不开气。天本来就是气的积累。以理来讲天，是从推求理的本源来讲的。在这样的意义上，说天是产生理的根源，凡是理都产生于天，这是没有疑义的。王夫之又指出，"天也是一种理"这句话是有毛病的："凡言理者，必有非理者为之对待，而后理之名以立，犹言道者，必有非道者为之对待，而后道之名以定。是动而固有其正之谓也，既有当然而抑有所以然之谓也。是唯气之已化，为刚、为柔、为中、为正、为仁、为义，则谓之理，而别于非理。"(《读四书大全说》卷十)也就是说，"理"也好，"道"也好，是相对于非理、非道的东西来说的。气的运动有自身的道理，有应然、必然或所以然。气之变化的过程中，表现为刚与柔、中与正、仁与义，这才称之为理，以区别于不是理的东西。

王夫之不仅是气本论者，而且是理气不离不杂论者。他说："夫理以充气，

而气以充理。理气交充而互相持，和而相守以为之精，则所以为主者在焉。”（《周易外传》卷四）朱熹也是理气不离不杂论者，但朱熹的理气合一，是合在理上，而王夫之的理气合一，则是合在气上。也就是说，王夫之是以气来统摄理的。在他看来，气之外并没有虚托孤立的理，理不在事物及其运动之外；如果理具而气不至，能动的力量不足，则再好的理也不能变成现实；理不是一成不变、可以拘守执定的物事，气或事物处在永恒的变动中，理也就在不断地发生着改变；了解、把握理，也非常重要，例如在社会、历史的变化中，可以以理成势，当然也可以以势成理，“在势之必然处见理”（《读四书大全说》卷九）。历史发展过程即理与势辩证统合的过程。

王夫之主张“以心循理”，他说：“万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓‘理’也。乃此‘理’也，唯人之所可必知、所可必行；非人之所不能知，不能行而别有‘理’也。”而所谓的“心”，则是人的认知与行为的能力、能动性或主体性。人之“心”能把握“理”，“具此理于中而知之不昧，行之不疑者，则所谓‘心’也。以心循理，而天地人物固然之用、当然之则，各得焉，则所谓道。”（《四书训义》卷八）以心把握理、实践理的过程就是道。

事物之“理”是事物固有的或应然如此的道理，它虽然独立于人心之外，但人心可以把握它并在实践中加以运用。在认识过程中，应该“随时循理而自相贯通，顺其固然，不凿聪明以自用”（《张子正蒙注》卷四），也就是不要师心自用。在理与事的关系上，王夫之特别提出：“有即事以穷理，无立理以限事。”（《续春秋左氏传博议》卷下）不是以既有的理去限制事物的发展，而是在从事的实际工作中去研究、认识、实践理，推动事与理的发展。这就隐含有真理总是具体的道理。

三、“天下惟器”，“道在器中”

用今天的哲学术语来说，如果说“气”是指物质—能量、生命力之“一般”的话，那么，“道”是指气之大化流行、生生不已的道路、过程或律则，“器”则是指的气在流行中的凝结，即事物或现象之“个别”。在“道”与“器”的关系问题上，王夫之坚持了“天下惟器”、“道在器中”的观点。王夫之的思想模式是“两端而归于一致”。前面我们讨论其理气观时，已略见一斑。其道器观亦是如此：

> 统此一物，形而上则谓之道，形而下则谓之器，无非一阴一阳之和而成。尽器，则道在其中矣。……尽器难矣，尽器则道无不贯，尽道所以审器。（《思问录·内篇》）
>
> 天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓道之器也。无其道则无其器，人类能言之。虽然，苟有其器矣，岂患无道哉！……人或昧于其道者，其器不成；不成，非无器也。无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚

然者也。洪荒无揖让之道，唐、虞无弔伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢、醴、璧、币、钟、磬、管、弦而无礼乐之道……（《周易外传》卷五）

治器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业……故圣人者，善治器而已矣……器而后有形，形而后有上……故"作者之谓圣"，作器也；"述者之谓明"，述器也；"神而明之，存乎其人"，神明其器也。识其品式，辨其条理，善其用，定其体，则"默而成之，不言而信"，皆有成器之在心，而据之为德也。呜呼！君子之道，尽夫器而已矣。（《周易外传》卷五）

由上可知，王夫之道器观的要点是：第一，就存在论而言，"天下惟器"即肯定宇宙自然、社会历史、生活世界的客观性、真实性，肯定具体的、历史的、特殊的存在，肯定个体性及其价值。第二，就哲学之普遍性与特殊性、个别性的关系而言，"道者器之道"即肯定道与器是统一的，这种统一是以器为核心的统一。"无其器则无其道"，即是说，具体的、特殊的、个别的形而下的现象与事物是本源、是前提，有此才有此中的道理、律则，后者即形而上的道是对前者的抽象，后者随着前者的变化而变化。这与宋明理学的侧重面迥然有别。第三，就真理观、知识论与道德论而言，强调"尽器"、"据德"、"治器"的工夫，即肯定真理总是具体的历史的，充分认真地研究个案，认识个别、特殊、具体，是认识普遍并按内在法则创立、改造、治理事业的基础，具体的道德实践比道德理论更为重要。第四，就社会历史观与文化观而言，不拘守于过去，而是以开放、发展的眼光，强调今胜于古，肯定来自民间的具体改革与创造，注重建构社会文化、外王事功。

四、因所发能，能必副所

能是主观认知或实践的能力，所是认知或实践的对象。王夫之改造佛教的这对范畴，指出："境之俟用者曰所，用之加乎境而有功者曰能。"王夫之所说的"所"是实有其体，所说的"能"则指实有其用。他说："乃以俟用者为所，则必实有其体；以用乎俟用而可有功者为能，则必实有其用。体俟用，则因所以发能；用用乎体，则能必副其所。""所"可以具体到人伦日用之中，而"能"则取之于耳目心思之用。"所不在内，故心如太虚，有感而皆应；能不在外，故为仁由己，反己而必诚。"（《尚书引义》卷五）

佛教以为，山河大地及人所知的对象无非是人的能知主体的作用或产生的幻境，王夫之则将佛教颠倒了的"能所"关系重新颠倒过来。他认为"所不在内"而"能不在外"，承认"能"因"所"的刺激而被激发，而"能"可以达到对"所"的认识。据此，王夫之批评了陆王心学"消所以入能"，把"吾心之能起"当作

“天下之所起”，认为“天下固无有所，而惟吾心之能作者为所”的看法。当然，王夫之并不降低“能”的作用。

五、知行相资，并进有功

在知行关系上，王夫之提出了“知行相资以为用”、“并进而有功”的知行合一观。他说：“知行相资以为用。惟其各有致功，而亦各有其效，故相资以互用，则于其相互，益知其必分矣。同者不相为用，资于异者乃和同而起功，此定理也。不知其各有功效而相资，于是姚江王氏‘知行合一’之说，得借口以惑世。”（《礼记章句》卷三十一）批评的对象显然是王守仁。王夫之的“知行合一”与王守仁的“知行合一”不同，他主张分而后合，以行为重心的合一。

王夫之知行观的前提是“知行”相分，尽管知行相互作用，但知行并不是平列的。在认识的过程中，力行、实行是主导的方面：“知者非真知也，力行而后知之真”。（《周易内传》卷十三）“且夫知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。行焉，可以行知之效也；知焉，未可以得行之效也。将为格物穷理之学，抑必勉勉孜孜，而后择之精、语之详，是知必以行为功也……行可兼知，知不可兼行，下学而上达，岂达焉而始学乎？君子之学，未尝离行以为知也必矣。”（《尚书引义》卷三）王夫之十分强调“行”，强调实践及其功效，与他所处的时代密切相关。他批评当时一些学者“离行以为知”，或者沉溺在训诂、词章之中，或者逃避现实，身心如槁木死灰。因此，他一再坚持重实行的主张。

通过对王夫之的气之“诚”与“实有”论、理气观、心理观、道器观、能所观、知行观的简单分析，可知王夫之学术的重心是：纠正宋明理学末流之偏弊，由虚返实，回到生活世界，又坚持理想与理性。他更是在正学的立场上坚持儒家的道与理的。以上涉及普遍、一般与个别关系的思考，认识的客观性与真理的具体性的问题，重实行效验的主张，在理与气、道与器、知与行等关系上有偏重而无偏废的、有分析的合一论等，都具有深刻的辩证性。

第二节　尊生　主动

王夫之继承《易传》的传统，视宇宙为生命精神生生不息、洋溢流动的宇宙，尊重人的生命与生活，强调自然、社会、人性与人生有着生成长养、运动变化之过程，讴歌永恒运动，弘扬与时偕行、趋时更新的儒家精神。

一、“天地以生为德”

在《易传》“天地之大德曰生”、“生生之谓易”的思想影响下，王夫之高扬儒家重“生”的理念，即今日所谓创造发展的观念。在解释《益》卦《彖》辞“天施地

生，其益无方；凡益之道，与时偕行”时，王夫之指出：“凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蕃变，‘益无方’矣。而其无方者，唯以时行而与偕行……无时不施，则无时不生。”（《周易内传》卷三上）这是洋溢生动的宇宙。他说：“天地之间，流行不息，皆其生焉者也。”“天地之大德则既在生矣。阳以生而为气，阴以生而为形。”气与形“和以均之，主以持之，一阴一阳之道善其生而成其性，而生乃伸。”（《周易外传》卷六）我国古代的气论是连续的存在论，是机体主义的、大化流行的生命自然观。王夫之将此发展到极致，把人存在的环境乃至整个宇宙，都看成生命盎然的世界。

王夫之说：“天地以生为德”。（《周易外传》卷三）他以生机主义的自然观为背景，强调天地生人与物；金、木、水、火等“肖其所生，推其所利”，续天地之生而养人与物；而人则效法天地精神，以仁爱人，以义制我。“天地之大德者生也，珍其德之生者人也。”（《周易外传》卷六）人继承天地精神治理万物、利用万物，必尽性而利天下之生。与这种生命自然观相匹配，儒家重视“生命”意识与“时间”意识。王夫之肯定此生命意识，一如前贤，与仁学相联系（宋明理学即讲仁即生生），且针对佛教之重死亡的意识，尤其批评溺于来世的轮回说、寂灭说；王夫之肯定此时间意识，即以只争朝夕、积极有为的入世态度面对生活。

二、“天地之化日新”

王夫之基于前述的生命意识与时间意识，提倡趋时更新，弘扬《易传》“日新之谓盛德”的思想。他说：

> 生化之理，一日月也，一寒暑也。今明非昨明，今岁非昨岁，固已异矣。（《周易外传》卷六）
>
> 天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。……江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。……人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！（《思问录·外篇》）

王夫之把日新之化概括为两种类型，即量的积累与质的更新。他把事物量的变化称作“内成”，其特点是“通而自成”，如“质日代而形如一”，肌肉的新陈代谢等。事物发展到一定程度而终归于“散灭”，化为别的事物，王夫之称其为“外生”，其特点是“变而生彼”（《周易外传》卷五），这种变化就是“推故而别致其新”。正是这种“推故致新”，才使整个宇宙充满了生气。所以王夫之说：“吾今日未有明日之吾，而能有明日之吾者，不远矣！”（《思问录·外篇》）“日新盛德，乾之道，天之化也。人能体之，所知所能，皆以行乎不得不然而不居，则后

日之德非倚前日之德，则德日盛矣。”(《张子正蒙注·至当》)新生事物层出不穷，面对无限丰富的世界，人也不断改变、丰富自我，“明日之吾”、“后日之德”不断诞生。

三、“动静皆动”

王夫之认为，世界时刻都处在自我运动之中，不存在所谓的“废然之静”。他说：

> 且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？天地所贞者可观，而明晦荣凋弗能禁也……天下日动而君子日生，天下日生而君子日动。动者，道之枢，德之牖也。……太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞。(《周易外传》卷六)

周敦颐、朱熹等人所说的不动的“太极”是不存在的。因为“太极”本身就是动静的统一体，本身就蕴涵着运动，所以，只存在不同的运动形式而不存在寂然之静。王夫之说：“太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉？一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。”(《思问录·内篇》)因此，“动静者乃阴阳之动静”，而阴阳动静是太极的“固有之蕴”(《张子正蒙注·太和》)，“静者静动，非不动也。”(《思问录·内篇》)“动静皆动也。由动之静，亦动也。”(《读四书大全说》卷十)

王夫之在肯定运动的绝对性时也承认相对静止，并揭示了动静互动的辩证关系。他说：“静即含动，动不舍静”(《思问录·内篇》)；“动静互涵，以为万变之宗”(《周易外传》卷四)。从特定阶段来看，“动有动之用，静有静之质”(《张子正蒙注·太和》)；“动而成象则静”(《张子正蒙注·太和》)。正因为有相对的静止，所以才有物我之万象：“二气之动，交感而生，凝滞而成物我之万象”(《张子正蒙注·太和》)。王夫之的动静观，以辩证思想扬弃了理学家的主静论与佛道二教有关动静的相对主义诡辩论。

四、“乾坤并建”，“两端生于一致”

王夫之说：“大哉《周易》乎！乾坤并建，以为大始，以为永成，以统六子，以函五十六卦之变，道大而功高，德盛而与众，故未有盛于《周易》者也。”(《周易外传》卷五)意思是说，《周易》哲学的精髓在乾坤并建，因此才统贯、涵盖一切；在天道、地道、人道中，刚健、开辟的力量与柔顺、凝合的力量，同样重要，相辅相成。“乾坤并建，时无先后”；“无有乾而无坤之一日，无有坤而无乾之一日”(《周易外传》卷六)；“阴阳不孤行于天地之间”(《周易外传》卷七)。“乾坤并建”思想反映在体用关系上，则是本体与现象、本体与功用、内圣与外王的一致，王夫之本人极为重视即体即用、由用见体和社会文化制度的建构。

在关于事物变化发展动力的问题上，王夫之发展了张载的“一物两体”，“动非自外”的观点，坚持内因论，反对外因论。王夫之说：“一气之中，二端既肇，摩之荡之，而变化无穷。”(《张子正蒙注·太和》)他又说：“天下之变万，而要归于两端，两端生于一致。”(《老子衍》)“两端”即是乾坤、阴阳、辟阖，它是事物内在性的两种能量、动势。

王夫之的矛盾观有以下特点：他强调“反”与“不反”的统一，“分一为二”与“合二为一”的统一。他并不害怕矛盾的斗争性，提出了“君子乐观其反”，“不畏其争”，同时认为“反者有不反者存”，“相反而固会其通”。君子乐于看到相反的东西而加以利用，善于调节事物的矛盾。在“杂”与“纯”、“变”与“常”的关系上，他指出：

> 杂统于纯，而纯非专一也。积杂共处而不忧，如水谷燥润之交养其生，生固纯矣。变不失常，而常非和会也。随变屡迁而合德，如温暑凉寒之交成乎岁，岁有常矣。杂因纯起，积杂以成纯；变合常全，奉常以处变；则相反而固会其通，无不可见之天心，无不可合之道符也。(《周易外传》卷七)

这里涉及多样性(杂)与统一性(纯)、流动性(变)与常住性(常)的两端而一致的辩证过程。王夫之批评了“规于一致而昧于两行”(墨守成规，看不到相反的东西可以并行不悖)的庸人与“乘乎两行而执为一致”(以相反的东西可以并行不悖为借口，干了种种坏事而硬要宣称自己一贯正确)的妄人。他指出：“合二为一者，既分一为二之所固有矣”(《周易外传》，卷五)，“非有一，则无两”(《张子正蒙注》卷一)。这种一两观、并建论成为王夫之的思维模式。

> 天尊于上，而天入地中，无深不察；地卑于下，而地升天际，无高不彻，其界不可得而剖也。进极于进，退者以进；退极于退，进者以退。……天下有公是，而执是则非；天下有公非，而凡非可是……其别不可得而拘也。……截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也。(《周易外传》卷七)

王夫之从天与地、进与退、是与非的相互转化关系中，论定天下没有截然分开而互不相关的事物，没有僵死凝固的东西。王夫之认为，内在的矛盾着的物质或精神力量、动能(或势能、位能)是同时并存的，任何一方都不能脱离对方而独立存在；矛盾着的双方在统一体内的地位、关系不是一成不变的，双方的地位、关系是随着矛盾的发展而不断转化的；没有所谓截然分开、互无关联之物，也不能用静止的、孤立的、片面的观点去看待事物的对立面或事物内外部的关系与联系，内在的矛盾性使事物发展到一定程度会朝着相反的方向转化；矛盾关系的同一性是最为重要的，由一而二，由二而一，由统而分，由分而统，既“分一为二”，同时又“合二为一”。这是一个永恒的、变动不居的过程。

第三节　率性　正情

在人之性、情、才的成长、展示及相互关系的问题上，在理与欲的关系问题上，王夫之都有独到的见解。

一、人性"日生日成"

在人性论上，王夫之继承了《中庸》的"天命之谓性"与《易传》的"继善成性"说，并在新的条件下予以发展。他说："命曰降，性曰受。性者生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之日也。"(《思问录·内篇》)"夫性者生理也，日生则日成也。"(《尚书引义·太甲二》)他认为人性并不是初生时就完全确定了的，人随着生命成长而不断接受天的禀赋(即气的禀赋)，不断有新的内涵。王夫之又从"习"的角度讨论了人性如何在社会生活中形成的问题，肯定"习与性成"，认为后天习成对于善化人性有十分积极的作用。

> 形日以养，气日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之。……故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成之也。(《尚书引义·太甲二》)

> 生之初，人未有权也，不能自取而自用也。惟天所授，则皆其纯粹以精者矣。天用其化以与人，则固谓之命矣。生以后，人既有权也，能自取而自用也。自取自用，则因乎习之所贯，为其情之所欲，于是而纯疵莫择也。(《尚书引义·太甲二》)

> 天命之谓性，命日受则性日生矣。目日生视，耳日生听，心日生思，形受以为器，气受以为充，理受以为德。取之多、用之宏而壮；取之纯、用之粹而善；取之驳、用之杂而恶；不知其所自生而生。是以君子自强不息，日乾夕惕，而择之、守之，以养性也。于是有生以后，日生之性益善而无有恶焉。(《尚书引义·太甲二》)

王夫之肯定人具有主动、灵活的"权变"的特质和能力。在他看来，人对自然与社会文化的"自取自用"，虽然随着习性、习惯或情绪、情感的追求而未必总能做出取其精华、弃其糟粕的选择，但人之所以为人的天性，人不断接受天命流行之气的禀赋，人后天的学习、训练、修养，使得人的本性、能力不断增强，能做出取精用宏的抉择。人性的动态的生成长养有两个方面：第一，天所降命、人通过日新之气不断接受天之所赋的"自生而生"的自然过程；第二，人的积极用世、谨慎敬业、"择善而固执之"的自觉修身养性的过程。这两个过程的统合，使人性日益完善、完美。人性的形成与主体的价值选择有着密切的联系，由此显现了个体的能动性。这是王夫之对传统哲学人性论的一大贡献。

二、“天理寓于人欲”

在伦理学方面，“理欲关系”涉及的是社会发展过程中道德伦理规范与人的感性欲求的关系。对此，夫之首先强调的是“欲中见理”，突出了欲与理的统一性。他说：“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见（自注：饮食，货；男女、色。）……惟然，故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。”（《读四书大全说》卷八）他沿用孔子、孟子与《礼记》的说法而加以发挥，指出：“圣人有欲，其欲即天之理。天无欲，其理即人之欲。学者有理有欲，理尽则合人之欲，欲推则合天之理。于此可见：人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，无人欲之或异。”（《读四书大全说》卷四）“私欲之中，天理所寓。”（《四书训义》卷二十六）王夫之肯定“饮食男女”等私欲的合理性与正当性，让每一个体人的基本欲求（私欲）得以满足，即是公欲，即是天理。一个符合天理的合理化的社会，正是肯定、满足、调节每个社会成员的基本物质欲求的社会。其次，王夫之说：“君子敬天地之产而秩以其分，重饮食男女之辨而协以其安。苟其食鱼，则以河鲂为美，亦恶得而弗河鲂哉？苟其娶妻，则以齐姜为正，亦恶得而弗齐姜哉？”（《诗广传》卷二）这不仅肯定了人的感性欲求的合理性，而且肯定人在礼的秩序与节度下，对美食美色追求的正当性。

三、情、才出于性且彰显性

在道、心、性、情、才的关系问题上，王夫之有一系列的论述。

王夫之非常清楚情、才的能动作用，但他坚持认为，“情”是无质、无恒、无节的，由情无法知性知天，所以根本上应强调“尽性”。他说：

> 告子之流既不足以见吾心固有之性，而但见夫情之乘权以役用夫才，亿为此身之主，遂以性之名加之于情。释《孟子》者又不察于性之与情有质无质、有恒无恒、有节无节之异，乃以言性善者言情善。夫情苟善，而人之有不善者又何从而生？……愚于此尽破先儒之说，不贱气以孤性，而使性托于虚；不宠情以配性，而使性失其节。窃自意可不倍于圣贤，虽或加以好异之罪，不敢辞也。（《读四书大全说》卷十）

王夫之主张德性与德气的互动，由于气的参与，道德理性不至于流于虚空，而有实践的力量，但他不同意情与性的配置，深恐情的波澜导致道德理性的旁落。

王夫之认为，人之不善，不能归之于物欲，不能归之于阴阳二气五行，不善仍是人的“情”之罪。当然，王夫之对“情”也有两分法：“不善虽情之罪，而为善则非情不为功。盖道心惟微，须藉此以流行充畅也。（自注：如行仁时，必以喜心助之。）”“功罪一归之情，则见性后亦须在情上用功。《大学》‘诚意’章言好

恶，正是此理。既存养以尽性，亦必省察以治情，使之为功而免于罪。”“若不会此，则情既可以为不善，何不去情以塞其不善之原，而异端之说由此生矣。乃不知人苟无情，则不能为恶，亦且不能为善。便只管堆塌去，如何尽得才，更如何尽得性！”（《读四书大全说》卷十）

足见王夫之并非排情，他批评释老“去情”的主张，充分肯定“情”在为善、尽才、尽性中的功劳。“道心”、道德理性，要靠“情”（道德情感）流行充畅，这一种“情”是道德理性的动力、助力。他同意孟子的存养尽性说与宋儒的修养工夫论，即以省察治情，防止另一种“情”（非道德情感）的泛滥，避免流于不善。就“心”之具性而统性，显性而统情才而言，就情、才本于性、出于性、显示性而言，王夫之与程朱同。他说：

> 唯性生情，情以显性，故人心原以资道心之用。道心之中有人心，非人心之中有道心也。则喜、怒、哀、乐固人心，而其未发者，则虽有四情之根，而实为道心也。（《读四书大全说》卷二）
>
> 故尊性者必录其才，达情者以养其性……既登才情以辅性，抑凝性以存才情。（《周易外传》卷三）
>
> 情以御才，才以给情。情才同原于性，性原于道，道则一而已矣。一者，保合和同而秩然相节者也。始于道，成于性，动于情，变于才。才以就功，功以致效，功效散著于多而协于一，则又终合于道而以始，是故始于一，中于万，终于一。（《周易外传》卷四）

王夫之指出，心包含了情、才，性行于情、才之中。心感于物而动，喜怒哀乐乘机而起，是谓“情”；情起以后，耳目心思效其能，以成乎事者，谓之“才”。人的气质之应物、显性的能力是“才”。“由情才显性，而见气之载理。气之载理为心，理为性，故情才皆原于性，皆统于心，皆出于气也。”[①]就“性与才”的关系而言：受命于天，静而无为的本体是“性”；成之于人，动而有为的功用是“才”。就“性情才”的关系而言：“才”靠“情”启动，“情”靠“性”调节；有“才”方能显性于情；“情正”可以尽才，因而尽性；“情不正”则屈才，因而不能尽性。“情”是“才”与“性”之间的中间环节。“情以御才”，似乎是指人的智力才干（今人或谓“智商”）受到情感世界（今人或谓“情商”）的调控。“才以给情”，似乎是指智力才干对情感生活的辅助，帮助情感乃至人的本性的达成。“才以就功”，则是“尽才”所取得的“尽性”的功劳、效果。

王夫之以张载“即气以言心性”的思路，指出人之不善，原因不在“气质”或“气质之性”，而在流乎情、交乎才者之不正。这一点与程朱的思想稍有不同。他认为，“舍气适足以孤性”，因而重视表现于生命之气的情、才。但如上所述，

---

① 唐君毅：《中国哲学原论》（原教篇），《唐君毅全集》卷十七，学生书局1990年版，第570页。

王夫之恪守“性”的纯洁性，不容掺假，认定情是不善的根源。他不主张“贱气以孤性”，又肯定喜怒哀乐等“人心”对于仁义礼智等“道心”的辅助作用，但强调见性之后，才能再使用情，绝不能“宠情以配性”。由王夫之对李贽的批判，亦可以看出他对“情”之泛滥的深恶痛绝。王夫之关于正情、尽才而尽性的看法，则与朱子并无大的不同。但在“心”、“性”、“情”、“才”的论说上，王夫之偏重于以道德理性之“性”为轴心，从“气”论言“性”出发说明问题，而朱子则偏重以“心”、“性”、“情”之一体三分来说明问题。

近三百年来，王夫之的哲学思想成为近代启蒙思潮的重要资源之一。“戊戌维新”中激进的谭嗣同称赞王夫之的思想为“昭苏天地”的“一声雷”(《论艺绝句六篇》之二)，并从政治上肯定“惟国初船山先生，纯是兴民权之微旨”(《上欧阳瓣姜师书》)。梁启超在《中国近三百年学术史》中也说，清初几位大师如黄宗羲、王夫之等人的思想“忽然像电气一般把许多青年的心弦震得直跳”。章太炎甚至说：“当清之季，卓然能兴起顽懦，以成光复之绩者，独赖而农一家而已！”(《船山遗书序》)近代思想家的重新诠释，从不同侧面反映了王夫之思想的价值。20 世纪 20 年代以来，从梁启超、侯外庐到萧萐父等，把王夫之作为中国本土的早期启蒙思潮的先驱来加以推崇与诠释，侯外庐、张岱年、任继愈、萧萐父等很多学者以马克思主义哲学的唯物论、辩证法与唯物史观来解读王夫之，都有不少新见。

第十二章　颜元、戴震

颜元(1635—1704)，字易直，又字浑然，自号习斋，河北博野人。家贫，他父亲与他两代人为朱姓养子。颜元长期参加“耕田灌园”等农业劳动，后行医、教书，终生不仕。其主要著作有《四存编》、《四书正误》、《朱子语类评》、《习斋记余》等，现俱收入中华书局1987年版《颜元集》(上下册)。他的学生李塨发展其学，世称“颜李学派”。

戴震(1723—1777)，字慎修，又字东原，安徽休宁(今安徽屯溪市)人。戴震出身于小商人家庭，曾随父做过商贩，年轻时师从大学者江永，中年即博通小学(文字、音韵、训诂)、经学、史学、天文、历数、地理，是乾嘉朴学的代表性学者。晚年被人推荐入四库馆任纂校，钩辑、整理天文、算法及经部古籍多种，并撰提要。赐同进士出身，授翰林院庶吉士。入馆五年，因积劳成疾而死于任所。戴震是18世纪中国杰出的思想家、自然科学家、考据学家。其哲学著作有《原善》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》和《答彭进士允初书》等。戴震晚年自称：“仆生平论述，最大者为《孟子字义疏证》一书，此正人心之要。今人无论正邪，尽以‘意见’误名之曰‘理’，而祸斯民，故《疏证》不得不作。”(《与段若膺书》)。其哲学论著俱收入中华书局1982年增补本《孟子字义疏证》。现有《戴震全集》(清华大学出版社1991年版)和《戴震全书》(黄山书社1997年版)行世。

颜、戴之学均为宋明理学之反动。颜元重“习行”倡“实学”，戴震重“心知”察“道”“理”，在批判、反省理学流弊的过程中展示了清代学术重知识、重实行的精神。

第一节　颜元重“习行”倡“实学”

颜元思想的最大特点是以“实学”来批评宋明理学的“虚文”。中年以后，他发现程朱陆王及其后学“为禅学俗学所浸淫”，虽自诩达到了圣贤境界，然对社会贫弱者却无扶危济难之功，对国家民族不能贡献可相可将之材。这样的道学不仅无用，而且误国误民。他认为朱、陆都背离了孔孟的精神，主张回到孔孟。

一、“格物致知”新解

关于《大学》中的“格物”，朱熹作“格物”补传，训“格”为“至”，将“格物致知”解释为“即物而穷理”。王守仁则将“格”训为“正”，“格物”即是以“正念头”为入手的道德实践活动。

颜元从实践的角度解释“格物”，认为“格物”即是“犯手实做其事”。他说：“‘格物’之‘格’，王门训‘正’，朱门训‘至’，汉儒训为‘来’，似皆未稳。……元谓当如史书‘手格猛兽’之‘格’，‘手格杀之’之‘格’，乃犯手捶打搓弄之义，即孔门六艺（指礼、乐、射、御、书、数）之教是也。”（《习斋记余》卷六）他强调凡事必须亲自动手、付诸习行，反对宋代以来儒者“皆习静”的通病，批评朱熹的“半日读书，半日静坐”，要求儒者亲身投入到实际的、具体的社会活动之中，使知与行紧密地结合起来。他说：“心中醒，口中说，纸上作，不从身上习过，皆无用也。”（《存学编》卷二）他认为，讲读与习行是不同的，只有通过身体力行，才能取得真知，并有效用。他在回答有关“格物致知”的提问时说：

> 知无体，以物为体，犹之目无体，以形色为体也。故人目虽明，非视黑视白，明无由用也。人心虽灵，非玩东玩西，灵无由施也。今之言致知者，不过读书、讲问、思辨已耳，不知致吾知者，皆不在此也。譬如欲知礼，任读几百遍礼书，讲问几十次，思辨几十层，总不算知。（《四书正误》卷一）

颜元以知礼知乐为例，指出必须“亲下手一番”，“捧玉爵，执币帛”，“搏拊击吹，口歌身舞”，方知礼、乐。颜元首先肯定知的对象物是客观的，此为知之体，即质实、对象。人的感官和思维必须施加于对象物之上，才算发挥了功能、效用。其次，又肯定人具有潜在的认识能力，但人的这些能力也是在“玩东玩西”的摸索、考察的过程中培养起来的。最后，致知不能只停留在读书、讲问、思辨方面，而必须在感性实践、亲身实行之后才能致其知。也就是说，格物不仅是致知的基础，而且贯穿于致知的全过程。

二、经世致用的实学

前述颜元有关“格物致知”之说，即含有重视效验、功用的看法，现在我们讨论他的“学以致用”的思想。他认为，尧、舜、周、孔之“圣道”贯穿在三事（正德、利用、厚生）、三物（六德、六行、六艺）中，儒家的正道是“习行”“经济”（经世济民），四书五经是“习行经济谱”，但两千年来，圣学被停留在纸上、口上，而于“吾人身家、朝廷、政事、海域、边疆上，全不见四书五经也”（《习斋记余》卷六）。儒学应当体现在事功中，如内政外交、海防边防上。可是宋代以来，诸儒口头、书本上的所谓圣学，背离了三事的传统，“天下皆读书、著述、静坐，则使人咸弃士农工商之业；天下之德不惟不正，且将无德；天下之用不惟不利，且将无用；

天下之生不惟不厚，且将无生；是之谓曲学，是之谓异端。”（《习斋记余》卷九）在他看来，儒学之于国计民生是有用之学，不能利国利民的空疏无用之学是曲学、异端。真儒即在士农工商等四民社会的各行各业中，体现在其功效上。在一定意义上，颜元与陈亮、叶适一样，是社会群体的功利主义者，他主张将董仲舒的“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”改为“正其谊以谋其利，明其道而计其功”（《四书正误》卷一）。他把义与利、道与功，也即儒家的道义与民众的功利统一了起来，认为不谋利计功者是空寂、腐儒，而能斡旋乾坤、利济苍生的人才是圣贤。[①] 颜元重视学术对社会政治的作用，他指出：

> 学术者，人才之本也；人才者，政事之本也；政事者，民命之本也。无学术则无人才，无人才则无政事，无政事则无治平、无民命，其如学统何？其如世道何？（《习斋记余》卷一）
>
> 三皇、五帝、三王、周孔皆教天下以动之圣人也，皆以动造成世道之圣人也。五霸之假（通嘏，指强大），正假其动也。汉唐袭其动之一、二，以造其世也。晋宋之苟安，佛之空，老之无，周、程、朱、邵之静坐，徒事口笔。总之，皆不动也。而人才尽矣！圣道亡矣！乾坤降矣！吾尚言：一身动，则一身强；一家动，则一家强；一国动，则一国强；天下动，则天下强。（《颜习斋先生言行录》卷下）

与王夫之类似，颜元也主张动的哲学，肯定自强不息、积极有为。他强调的是国家富强的价值。他总结宋代贫弱与明朝败亡的教训，认为其根源在于空谈心性的腐朽学风。由此他提倡“实学”。他所提倡的学习科目曰“实文”；学习方法曰“实学”、“实习”；所提倡的行为曰“实行”；所提倡的事功曰“实用”；所提倡的性体，曰“实体”。总而言之，颜元要以学、习、行、能代替道学家的讲、读、著、述。他甚至说“宁为一端一节之实，无为全体大用之虚。”（《存学编》卷一）他说：“为学为教，用力于讲读者一、二，加功于习行者八、九。”（《存学编》卷一）“盖四书、诸经、群史、百氏之书所载者，原是穷理之文，处事之道。然但以读经史、订群书为穷理处事，以求道之功，则相隔千里。以读经史、订群书为即穷理处事，曰：‘道在是焉’，则相隔万里矣。”（《存学编》卷三）因此，颜元劝诫道：“吾辈只向习行上做工夫，不可向言语文字上著力。”（《颜习斋先生言行录》卷下）他对博学的解释是：“博学之，则兵、农、钱、谷、水、火、工虞、天文、地理，无不学也。”（《四书正误》卷二）在主持漳南书院时，颜元所开设的科目就有文、理、兵、农、天文、地理、水、火、工学，颇类似今日的综合性学校。颜元的“实学”还特别重视“能”的重要性，他说：“兀坐书斋，人无一不脆弱，为武士农夫所笑者。”（《存学编》卷三）“农成佳禾，商聚货财，都须一段见识，一段包涵，一段勇气，方

---

① 参见王茂、蒋国保、余秉颐、陶清著：《清代哲学》，安徽人民出版社 1992 年版，第 276～277 页。

做得去。”(《四书正误》卷三)

三、气质之性即天命之性

理气关系、天命之性(义理之性)与气质之性的关系是有宋以来哲学争论的重要问题。颜元坚持理气合一论和人性之道德理性与自然之性的合一观。他认为理气融为一片,并没有无气之理,也没有无理之气,不同意宋代学者将人性分为两橛,指出:“若谓气恶,则理亦恶,若谓理善,则气亦善。盖气即理之气,理即气之理,乌得谓理纯一善,而气质偏有恶哉?”“若无气质,理将安附?”(《存性编》卷一)他又说:“理者,木中纹理也,其中原有条理,故谚云:‘顺条顺理’”(《四书正误》卷六);“天之生万物与人也,一理赋之性,一气凝之形。”(《四书正误》卷四)理与气的关系,也就是性与形的关系。他认为,形是性之形,性是形之性,失去一方就无另一方:“舍形则无性矣,舍性亦无形矣。失性者,据形求之;尽性者,于形尽之。贼其形,则贼其性矣。”(《存人编》卷一)可见颜元是在重气的基点上论述理气的合一,在重形的基点上探讨性形之不二。

据此,颜元说:“气质正吾性之附丽处,正吾性作用处,正性功著手处。”(《颜习斋先生言行录》卷下)“非气质无以为性,非气质无以见性。”“譬之目矣,眶、龅、睛,气质也;其中光明能见物者,性也。将谓光明之理专视正色,眶、龅、睛乃视邪色乎?余谓光明之理固是天命,眶、龅、睛皆是天命,更不必分何者是天命之性,何者是气质之性”。(《存性编》卷一)显然,目之气质成就了目之性,不能说目之性善而目之气质恶。推而广之,不能说理善而气恶,天命之性善而气质之性恶。颜元坚持孟子的性善论,认为在孟子那里,性善,才、情、气质亦善,并没有把人之本性的善与人之才、情、气质割裂开来;孟子主张性形不二,故有践形尽性之说。有了才、情、气,才有动力、力量去实现性。换言之,气质之性即天命之性。颜元重习行,而习行依赖于气质,依赖气、形、才、情。

颜元认为,真正的儒家应该是体用一致,而不能割裂体用关系:“盖吾儒起手便与禅异者,正在彻始彻终总是体用一致耳。”(《存学编》卷二)他强调以“用”为轴心的体用不二论:“人皆知古来无无体之用,不知从来无无用之体。既为无用之体,则理亦虚理。”“今释氏、宋儒有伏而无作,有体而无用。不能作之,伏非伏也;无所用之,体非体也。”(《朱子语类评》)

综上所述,颜元哲学思想最突出的特点是重才、情、气、形,重“事功”、“用”与效果,重实行而反空谈,重经验而反先验的普遍之理,具有比较鲜明的经验论的色彩。其所倡导的重“习行”、倡“实学”的学风,在一定程度上反映了当时要求发展知识理性的启蒙思想。但是,其哲学又有重经验而轻理论的简单化的缺陷。

第二节　戴震重“血气心知”，察“理”明“道”

戴震借助《孟子》而发挥己意，并重新解释理、天道、性、才、道、仁、义、礼、智、诚等范畴，在解释中继承而又尖锐地批评了宋明理学。

一、生生者仁，化之不已者道

源于《易传》而为宋明理学家们反复讨论过的仁与生生之理，在戴震这里有了新境。他坚持“气化即道”的宇宙观，这当然不算新见。他说：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。”（《孟子字义疏证》，以下简称《疏证》，卷中“天道”条）他又说：“阴阳五行，道之实体也。”（《疏证》卷中“天道”条）“实体”这个词不是今天大家习用的西方哲学的概念。这是说，永恒运动的阴阳五行之气是“道”的真实内容。“道”统摄天地之道与人之道：“大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。”（《绪言》卷上）《中庸》“率性之谓道”指的是人道，天地之气与人间之事是贯通的，因为人物之生生也本于天地之气化。戴震从语言学的角度批评朱子区分形而上、形而下的标准。他说：

> 一阴一阳，流行不已，夫是之谓道而已。古人言辞，“之谓”、“谓之”有异：凡曰“之谓”，以上所称解下，如《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，此为性、道、教言之，若曰“性也者天命之谓也，道也者率性之谓也，教也者修道之谓也。”《易》“一阴一阳之谓道”，则为天道言之，若曰“道也者一阴一阳之谓也”。凡曰“谓之”者，以下所称之名辨上之实……《易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，本非为道器言之，以道器区别其形而上形而下耳。形，谓已成形质；形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。（《疏证》卷中，“天道”条）

这是说，《系辞传》中“一阴一阳之谓道”，是指道即一阴一阳之气的流行不已之过程；而“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，是以道与器来区别宇宙成形质之前后的不同。“形而上”者是成形以前，“形而下”者是成形以后，两者只是气化流行的不同阶段、不同状态而已，并非程朱学派所认为的那样，在阴阳五行之气流行不息之上、之外，还有另外的作为本原与主宰的“道”“理”。戴震论“谓之”与“之谓”的不同，从汉语本身的语言特征来阐述传统哲学的特殊含义（如接触到我们今天常讲的中国哲学的若干特性：存在的连续性、过程论、生命论等），对“形而上者谓之道，形而下者谓之器”作出了不同于宋明理学的解释，力图摆脱宋儒从先验观念出发来构筑哲学体系的思辨特色。这种解释当然也

有毛病，那就是平列看待了形上与形下，取消了传统义理派《易》学家们关于“天道”与“道”的超越性、终极性的诉求。

戴震当然不反对，毋宁说更擅长于哲学分析、抽象与理性思辨。他区分了“化之原”与“化之流”，“生生者”与“生生而条理者”，“自然”、“必然”与“本然”。他说：

> 善，曰仁，曰礼，曰义，斯三者，天下之大衡也。上之见乎天道，是谓顺；实之昭为明德，是谓信；循之而得其分理，是谓常。道，言乎化之不已也；德，言乎不可渝也；理，言乎其详致也；善，言乎知常、体信、达顺也；性，言乎本天地之化，分而为品物者也。……是故生生者，化之原；生生而条理者，化之流。……生生者，仁乎！生生而条理者，礼与义乎！何谓礼？条理之秩然有序，其著也；何谓义？条理之截然不可乱，其著也。得乎生生者谓之仁，得乎条理者谓之智。（《原善》卷上）
>
> 《易》：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎！以是见天地之顺，故曰“一阴一阳之谓道”。生生，仁也，未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至著也；条理之截然，义至著也；以是见天地之常。三者咸得，天下之懿德也，人物之常也，故曰“继之者善也”。言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。……言乎自然之谓顺，言乎必然之谓常，言乎本然之谓德。天下之道尽于顺，天下之教一于常，天下之性同之于德。……明乎天地之顺者，可以语道；察乎天地之常者，可以语善；通乎天地之德者，可以语性。（《原善》卷上）

在这“天人合一”的生命境界中，所谓“善”包容最广，涵盖天地人物生成发展之过程与条理，即“生生”与“生生之条理”的关系。在宇宙普遍生命的流行中，天地生生不息的过程是“道”，这是“自然”而然的，因此谓之“顺”；“顺”则表明天地人物之道的运行中有其总体与部分的生生之条理、规律，条理、秩序是其“必然”，因此谓之“常”；由生生而有生生之条理的常道、常理源自宇宙生命的“本然”之性，因此谓之“德”（生生之德）。宇宙生命及其变化的源头是“仁”，它是“生生者”；变化之流是“生生之条理者”，即“理”（或“礼”与“义”）。按戴震的理解，人道本于性，而人性源于天道；天道固无不善，人道人性自然也无不善；人的生命价值与宇宙生命的意义一样：基于本然之德，归于必然之常，以全其自然之顺。戴震把这叫“自然之极致”。[①]

---

① 参见鲍国顺：《清代学术思想论集》，高雄复文图书出版社 2002 年版，第 63～64 页。

二、理者，察之而几微必区以别之名也

戴震打破了理学家们关于“天理”与“理”的神秘性，将其还原为分析的方法及不同类与不同事物的规定性。关于“理”，他实际上主张回到先秦两汉的解释，如《中庸》的“文理密察，足以有别也”，《孟子》的“始条理者，智之事也”，《易传》的“易简而天下之理得”，《乐记》的“乐者，通伦理者也”，郑玄的“理，分也”，许慎的“知分理之可相别异也”等讲法，指出古人所谓理，是非常平实的，只是明察其条理、秩序，便于条分缕析而已。他说：

> 理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌，曰腠理，曰文理。得其分，则有条而不紊，谓之条理。……以秉持为经常曰则，以各如其区分曰理……（《疏证》卷上，“理”字条）

可见，戴震以还原法，还“理”之本然，“理”的意义在于区别、明晰事物的规定性，或者说，认识事物的类别、规定性与差异性，将其作为认知世界和管理世界的方法学基础。他打破了关于天理的迷信，引申《乐记》中有关“天理”与“人欲”的说法，指出所谓“天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也。”（《疏证》卷上，“理”字条）意思是说，“天理”即是天然的、自然而然的道理：天地生人物，不断施于各类物及各个体（包括作为类的人和作为个体的人），别的人也不断施于我；受施者则需反躬自省，我是否有理由接受，我如何回报；承担一定职责的人也要反躬自省，我是否尽职尽责；天地人物，各有自身存在的道理，物有物之理，人有人之理；人的道理就是人的规定性或人之所以为人的理由，不同的人也有不同的规定性与存在的理由；人欲出于人性，人性的缺点是“遂己之好恶，忘人之好恶，往往贼人以逞欲”；因此，“理”就是不丧失其情，即回报天地人物的施予，完成自己的使命、职责，而“依乎天理”即是“情得其平，是为好恶之节”（《疏证》卷上，“理”字条）。这个“理”与“天理”之中就包含有反对人的好恶无节，反对强者凌弱、众者暴寡、智者诈愚、勇者苦怯，疾病不养，老幼孤独不得其所。那么，“节制”、“正当”、“公正”就是“理”与“天理”！这里涉及情与理的关系问题。戴震说：“在己与人皆谓之情，无过情无不及情之谓理。”（《疏证》卷上，“理”字条）这也是强调平正、节度。

戴震又指出，“理”不是“意见”。他在发挥孟子“心之所同然者谓理也，义也”时指出：“心之所同然始谓之理，谓之义；则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世皆曰‘是不可易也’，此之谓同然。举理，以见心能区分；举义，以见心能裁断。分之，各有其不易之则，名曰理；如斯而宜，名曰义。是故明理者，明其区分也；精义者，精其裁断也。”“理义非他，可否之而当，是谓理义。然又非心出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何异强制之乎！是故就事物言，非事物之外别有理义也。‘有物必有则’，以其

则正其物，如是而已矣。就人心言，非别有理以予之而具于心也”。(《疏证》卷上，“理”字条)在人道的范围内，理是义的基础，有区别才能果决地处置。理与义又是互证的，二者都包含有区别不同的性质，明晰不同的界限与尺度，分别对待不同的状况，求其合宜、公正、正当。这里又包含着不以一己之见否定大多数人的意志与利益，不“杂于偏私而害道”。所以，戴震严辨理义与意见，认为人之患在于太相信自己的知识与智力，拘守自己的意见，执之为理义，使老百姓深受其祸害。人事的条理、法则就在人事之中，不在其外。看来戴震的目的还是要讲人的规定性，理义就是人之为人最重要的规定性，此与宋儒的目的相同。只是他不同意宋儒的曲折周章，以简易的办法讲“理”，自有其格调。

三、欲、情、知：血气心知之自然

戴震有自然人性论的倾向，在内心更同情荀子(但绝不标举荀子，而是阳孟阴荀)，所谓“血气心知”云云，即肯定人之自然欲望、情感与知识之追求的合理性。戴震的论述是对荀学的发挥，同时也是对孟荀之新的综合。他说：

> 人生而后有欲、有情、有知，三者，血气心知之自然也。……惟有欲有情而又有知，然后欲得遂也，情得达也。天下之事，使欲之得遂，情之得达，斯已矣。惟人之知，小之能尽美丑之极致，大之能尽是非之极致。然后遂己之欲者，广之能遂人之欲；达己之情者，广之能达人之情。道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣。欲之失为私，私则贪邪随之矣；情之失为偏，偏则乖戾随之矣；知之失为蔽，蔽则差谬随之矣。(《疏证》卷下，“才”字条)

戴震认为，人的血气心知本乎阴阳五行，是人之本性。欲、情、知三者的条畅通达是人生之自然，因而是正当的；只有在良好的社会环境中，人们的欲、情、知才能得以充分的满足或发挥；但遂己之欲与遂人之欲、达己之情与达人之情是有矛盾或冲突的，人对于是非、善恶、美丑的辨识也是有限制的；因此，人作为有理性、有理想的动物，要防止与纠正欲、情、知的偏失，尤其是欲、情之私与知之蔽，是人之大患。

戴震将感性欲求与理性思考统一了起来。他重视民众具体的感性欲求，主张“体民之情，遂民之欲”，肯定人们可以在感性欲求之中寻求中正不失之善。在天理与人欲的关系上，他指出：“非以天理为正，人欲为邪也。天理者，节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷，非不可有；有而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎！”(《疏证》卷上，“理”字条)“人分于阴阳五行以成性，而其得之也全。喜怒哀乐之情，声色臭味之欲，是非美恶之知，皆根于性而原于天。其性全，故其材亦全，材即形气之为耳目百体而会归于心也。”(《绪言》卷上)“天下必无舍生养之道而得存者，凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有

为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理！”（《疏证》卷下，“权”字条）这也就是说，情、欲、知是天赋的人性，同时天赋人以“心”即理性思维来调节、统御作为感性存在的人；人欲并不可怕，也不是邪恶，人欲追求是正当的，当然要有所节制；儒家主张有为、事功，但没有欲望、冲动就没有成就事业的动力或创造性；正当性或所谓理，即在有欲有为的创造活动之中，天理即在人欲之中。

戴震批评宋明儒的理欲之辨：“此理欲之辨，适成忍而残杀之具……古之言理也，就人之情欲求之，使之无疵之为理；今之言理也，离人之情欲求之，使之忍而不顾之为理。此理欲之辨，适以穷天下之人尽转移为欺伪之人，为祸何可胜言也哉！”（《疏证》卷下，“权”字条）戴震认为：“圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。人知老、庄、释氏异于圣人，闻其无欲之说，犹未之信也；于宋儒，则信以为同于圣人；理欲之分，人人能言之。故今之治人者，视古贤圣体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲，不措诸意，不足为怪；而及其责以理也，不难举旷世之高节，著于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之？”（《疏证》卷上，“理”字条）这是戴震的名言，在辛亥革命、“五四”新文化运动中十分流行。戴震的上述批判，可以作为对宋明理学之末流割裂理欲的批判，对传统专制主义政治伦理的批判，他并没有把整个宋明理学只是当作“以理杀人”的工具，或一言以蔽之曰“人肉的筵宴”。宋明理学自有宋明理学的丰富多重的价值，不能把它等同于专制主义的权威统治的工具。

戴震明确反对宋明儒者把性（性即是理）与气、神与形、理义与气质、心知与血气、必然与自然分剖开来的观点，将其批评为“二本”。在他看来，此只是“一本”，即都是由血气所贯下的，心知也好，义理也好，必然也好，乃至神明也好，都是人之血气、形质的自然发展。人之知、情、意乃至体悟的智慧，均开始于具体物质生命的形体、感官等。他说：“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也。……天下惟一本，无所外。有血气，则有心知；有心知，则学以进于神明，一本然也；有血气心知，则发乎血气心知之自然者，明之尽，使无几微之失，斯无往非仁义，一本然也。”（《疏证》卷上，“理”字条）但戴震并不是自然主义者，从以上引文中，我们不难看到他的思想虽建立在血气自然的基础上，但绝不流于感性经验，毋宁说，他更重视人心的审察、辨识功能，甚至细密到几微的程度。他进而认为，这种学习型的知识理性有助于达到道德理性（无往而非仁义），且可以上升到神明之境，即由察识之知到体悟、体验宇宙与人生

的极致。

受朱熹影响，戴震有重智主义或知识主义的倾向，但又不停留于知识层，最终仍超越知识层。他说："圣人之言，无非使人求其至当以见之行；求其至当，即先务于知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非圣学也。……权，所以别轻重；谓心之明，至于辨察事情而准，故曰'权'；学至是，一以贯之矣，意见之偏除矣。"(《疏证》卷下，"权"字条)在知行之间，他强调重知，以求知去蔽为判断准确、行为正当的前提。在道德的修养与实践中，道德知识的学习与训练，道德知识与理论的提升，更为重要。这当然比颜元技高一筹。他也主张回到孔子，不废多学多识，不仅主张广闻见，尤其主张通过学习增益其不足，一事一事穷究，明之于心并豁然贯通，遂使心知之明，进于事无不得理、仁义礼智俱全、洞若观火、明察秋毫、无不通透的"神明"之境。戴震读书肯下工夫，多有慧心。从汉初到清代乾隆近两千年间，思孟的德气之"五行"(仁、义、礼、智、圣)学说失传，有人误为"金、木、水、火、土"，有人误为"仁、义、礼、智、信"或"仁、义、礼、智、诚"。居然只有朱熹、戴震等人，猜测出了思孟"五行"有"圣"之一行。戴震谓为"生生者仁，条理者礼，决断者义，藏主者智，智通仁发而秉中和谓之圣；圣合天，是谓无妄"(《法象论》)云。1973 年出土的马王堆帛书与 1993 年出土的郭店楚简中的《五行》即印证了戴氏之天才的猜测。

颜元、戴震之学都没有朱熹、王夫之博大，但颜、戴之学反映了清代哲学的特色，即力图摆脱宋明道学，回归古典，说理更加平实，重视经验或理性。在清代以朴学为学问之极的气氛中，颜、戴也算是少数有哲学兴趣、有思想的学者。

结　语

周敦颐开创的濂学对宋代理学有奠基作用。他的《太极图说》讲“无极而太极”的宇宙衍化论，《通书》综合《易》《庸》之学讲“诚”与“立人极”。周敦颐留下的著作甚少。限于篇幅，本书没有专门介绍他。

张载是北宋五子的中坚，创立关学，又是气学的著名代表。他提出“太虚即气”、“一物两体”之说，强调“天地之性”对“气质之性”的统御，肯定充分发挥本心本性则能体“天下之物”，倡导“民胞吾与”的境界。在后天修为工夫上，他主张“知礼成性”，“变化气质”。

程颢、程颐兄弟创立洛学，两兄弟都讲终极性的“天理”。程颢“识仁”，强调“以天地万物为一体”。程颐主张“格物致知”与“持敬”，为《周易》作传。尔后陆王心学一系接近程颢的理路，而朱子理学一系则更多来自程颐。

南宋朱熹创建闽学，又集宋代理学之大成，在理气论、心性论、居敬穷理论等各方面极有创见，真正建立起理学系统。朱熹肯定理与气是构成此世界的两大根据。有此理则此世界有了存在的根据、价值和意义。天地万物都是同一理，只是散在万物使万物各具一理而已，此即“理一分殊”。此“理一”与万物所各具之“理”的关系，乃具统一性、普遍性的本体之“理”与此“理”在万物上的“用”的关系。二程曰“天理”，曰“性即理”，“心即理”，朱熹则除以“天理”作为自己学问的核心观念外，在心性论上还着重传承与创发张载“心统性情”的观点，认为“性即理”，心性“固共一理”，但心不是性；“心统性情”，性情为心之体用。朱熹“格物致知”之学尽管在当时以伦理学为基本内容，但这不妨碍后世东亚各地区儒者将这一命题向知识论延伸，甚至作为接纳西方科学的基础。

陈亮、叶适从事功的立场出发批判朱熹，主张事中见道、因物见理，强调义利双行、王霸并用。他们努力将理学的范围扩大，建构一种涵摄道德性理和现实事功的广义的理学。

陆九渊从心学的路数批判朱熹，他主张“心即理”，其核心观念是“本心”。他说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”意思是，“本心”或“心之体”充其极“便与天同”，心布满宇宙，理也布满宇宙。显然，与此道德“本心”相融为一的宇宙，已不再是与我相对的仅具物质结构的宇宙，而是道德的宇宙。他提倡“先立乎其大者”，发明、存养本心。这是本体，又是工夫。他属“尊德性”的系统，与朱熹的“道问学”适成互补。南宋诸儒的争论，基本上是在同一思想架构中进行的。

至元代，理学推广到北方的中国，朱注《四书》正式成为朝廷颁行的科考内容，意味着理学成为官方哲学。元代儒学重视普及推广工作，学术流向由宗朱而走向朱、陆合流。

明代思潮，仍以朱子理学为主。但明代的精彩却是心学。陈献章反感朱子学说条分缕析的言传之路，坚持只有直觉体认，才能自我得之，自我言之。湛若水则表现了一种在心学基础上统一理学的尝试。

王守仁由朱子学说转出，走上陆九渊的“心即理”的路子，并进而主张“心外无物，心外无事，心外无理”。王守仁所谓的“物”是指与“吾心”相关联着的“事”，否则，所指涉的“物”既无价值又无意义。这不是针对外界事物有无客观实在性、是否独立于“吾心”而存在这类问题而发的。他的学说中，“知行合一”说与“致良知”教最重要，二者是统一的。良知本体的至善性、绝对性和普遍性为人们的道德践履和成圣成贤的追求提供了内在根据和根本保证。按王守仁的看法，工夫则越简单越好。阳明学与朱子学确有很大分歧，但殊途而同归。

王守仁后学进一步世俗化，同时把宋明理学内在的矛盾都显豁了出来。王守仁之后的儒学或理学按其自身内在的逻辑发展。

明清之际的巨变，产生了一批大哲。黄宗羲、方以智、王夫之是其中的代表。他们的学养、思想框架离不开宋明理学，所讨论的问题亦与理学相关。但是，我们最为重视的是，明清之际的大哲学家们提出了什么超越前辈的新思想。

黄宗羲在政治哲学方面有创新见解，以传统民本思想为资源，批判专制政体，对未来作制度设计。其学综合心学、理学与气学；对天命之性与气质之性有新的解读，重气质之性；在心性本体与实践工夫的关系中，重修养工夫，认为“工夫所至，即其本体”。

方以智最为独特之处，在于自觉地借鉴了西方的质测之学，形成了“质测即藏通几”的科学哲学观，从而使气学转向，落实于格致实学之中。他创造了气—火互诠互释的一元论，并运用佛学，以“交、轮、几”、“无二无一”、“合二而一”等命题表达其矛盾观。

王夫之的学说博大精深，以张、朱之学为基础批评佛、道、王学，又对朱子学说加以修正。他的宇宙观是“太虚即气”、“太虚一实”的气化宇宙观，强调“气”为“实有”，“天地之化日新”；在理气、道器观上主张“理与气互相为体，而气外无理”，“天下惟器”，“道在器中”；在认识论上主张“因所发能，能必副所”，“行可兼知，知不可兼行”；在伦理学上提倡“日生日成”，“天理寓于人欲”，情、才出于性且彰显性；在方法论上主张“乾坤并建”，“两端生于一致”。王夫之的学说有尊生、明有、主动、率性的特点。

清代哲学家颜元、戴震的口号是回到孔孟，他们努力挣脱理学的思想架

构，继明清之际的学风，由虚返实。颜元重“习行”，倡经世致用的“实学”，重解“格物致知”，强调气质之性即天命之性。戴震的贡献在指出天理不是一理，天地人物之道的运行中有其总体与部分的生生之条理、秩序，有不同类与事物的理。他认为，性（性即是理）与气、神与形、理义与气质、心知与血气、必然与自然都是由血气所贯下的。受朱熹影响，戴震有知识主义的倾向，但又不停留于知识层，最终仍超越知识层。

无论是黄、方、王，还是颜、戴，在终极信念和道德理性上，仍是理学的或儒学的。但他们的内在批判，为理学的终结作了铺垫。清代学术进一步实证化。清末废除科举，继之随着社会结构的解体，理学在形成、兴盛约七百年后，在西方强势文明的冲击下，终于走下历史舞台。宋以后朝野作为族群认同与伦理共识的《四书》学悄然无声。但理学的、《四书》学的内在价值在东亚现代化的过程中仍然起着良性的正面的作用，仍有生命力，而且越是今天越显重要。

第四编

现代哲学

第一章　康有为、谭嗣同与严复

1894年，中国在甲午战争中惨败于日本，帝国主义列强乘势加紧了瓜分中国的步伐，中国面临亡国灭种的空前危机。在此前后，一批具有资产阶级新思想的知识分子强烈认识到，唯有变法图强，才可能救国保种，因此提出了改革社会政治的主张并积极付诸实践，康有为、谭嗣同和严复就是这批知识分子的代表人物。为了给改革提供理论根据，并启蒙社会大众，他们在讲学或著述中，运用所掌握的近代西方自然科学、社会科学以及哲学知识，以不同方式、在不同程度上与中国传统学术和文化相糅合，从而形成了从内容到形式都具有时代特色的理论形态。

第一节　康　有　为

康有为(1858—1927)，字广厦，号长素，广东南海人。他早年从朱次琦学程朱理学，亦好陆王心学，后读今文经学家廖平《知圣》、《辟刘》等文章，遂潜心"公羊之说"，依公羊"三世"说提出"三世进化"论，奠定了后来以经学形式议论时政、倡议变法的理论基础。这一时期，他曾游历香港、上海等地，目睹资本主义的发展和世界大势的变化，深感中国时局严峻，开始广泛学习西方自然科学和人文学知识。中法战争后，空前严重的民族危机激发了康有为的爱国热情，他积极投身于旨在改变封建制度的政治斗争，成为一位具有广泛影响力的启蒙思想家和炽热的爱国主义者。1888年至1898年的十年间，是康有为政治活动和学术活动的黄金时期。在政治上，他先后七次向光绪帝上书，力主改革；1895年中国甲午战争失败后，他联合会试举人"公车上书"，提出"拒和、迁都、变法"主张，终于在1898年6月发动了"戊戌变法"运动，成为这一运动的核心人物和思想领袖。在学术上，他写成了《新学伪经考》、《孔子改制考》这两部震动当时思想界的著作，前书通过宣布正统儒家经典为伪经而破除了对于传统观念的迷信，后书则通过将孔子打扮为"托古改制"的改革家而论证了变法维新的合理性。由于以慈禧为首的顽固派的残酷镇压，"戊戌变法"历时三个月而遭到失败，康有为被迫逃亡日本。流亡期间，他仍然幻想走君主立宪的道路，组织保皇党，成为抵制资产阶级民主革命的保守派。辛亥革命后，他回到国内，继续坚持保守立场，攻击民主共和，参与复辟帝制活动。

康有为一生著述丰富，据《万木草堂丛书目录》记载，涉及经、史、子、集四

部共计137种。其中重要的有《内外篇》、《诸天讲》、《大同书》、《新学伪经考》、《长兴学记》、《孔子改制考》、《戊戌奏稿》、《日本变政记》、《论语注》、《中庸注》、《孟子微》等，他的哲学思想也就散见于这些著作中。现有中华书局出版的《康有为学术著作选》与上海古籍出版社出版的《康有为全集》。

一、元气—仁说

康有为沿袭董仲舒对于《春秋》"元"义的阐释和中国传统哲学的气一元论思想，并吸纳近代西方自然科学知识，形成了他的"元气"说。"元气"乃是康有为哲学思想中具有本体论意义的基本范畴。他说：

> 元者，气也。无形以起，有形以分，起造天地，天地始也。（《春秋董氏学》卷六上）

他又以康德—拉普拉斯星云假说解释其"元气"说：

> 德之韩图（康德），法之立拉士（拉普拉斯）发星云之说，谓各天体创成以前，是朦胧之瓦斯体，浮游于宇宙之间，其分子互相引集，是谓星云，实则瓦斯之一大块也。（《诸天讲》卷二）

这使得他的"元气"说具有了中国传统哲学所没有的近代西方自然科学的新内容。

康有为认为，"元气"乃是包括人在内的万物之本，他说：

> 元为万物之本，人与天同本于元。（《春秋董氏学》卷六上）

他对以"元气"为本的宇宙生成图式作了如下描述：

> 积气而成天，摩砺之久，热重之力生矣，光电生矣，原质变化而成焉。于是生日，日生地，地生万物。（《内外篇·理气篇》）

但是，由于康有为的"元气"说仍然带有浓厚的传统思辨性，而且他对近代西方自然科学的了解也相当肤浅，因此，他不能正确区分"元气"的物质性与精神性的关系。他将"元气"所涵具的"电"理解为"神"，又将"神"解释为"知气"、"魂知"、"精爽"、"灵明"乃至"明德"。他说：

> 无物无电，无物无神。夫神者，知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也。数者异名而同实。有觉知则有吸摄，磁石犹然，何况于人？（《大同书》甲部）

这就混淆了物质与精神的界限，导致了物质有知论。进而他更将"电"比附为"不忍人之心"的"仁"，他说：

> 不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有也。（《孟子微》卷一）

不仅人人皆有"仁"，在康有为看来，"仁"甚至是"万化之海，为一切根，一切源"（《孟子微》卷一）。这样，他就从以"元气"为本归结到了以"仁"为本，其"元气"说所吸纳的近代西方自然科学内容也最终湮没在传统思辨哲学之中。由此反

映出，中国传统哲学混融不分的特点致使近代先进的思想家也难以超脱形而上学与科学合一的思维定势。

当然，康有为的“元气—仁”本体论思想具有鲜明的现实取向，这就是他的“仁政”理想和社会进化主张。他说：

> 一切仁政，皆以不忍之心生。
>
> 人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至大同，皆由此出。（《孟子微》卷一）

这就为通过改革而向着“仁政”社会进化提供了本体论的根据。

二、进化论

康有为基于其“元气”说本体论思想，比较正确地把握到了万事万物所具有的内在矛盾。他说：

> 理皆有阴阳，则气之有冷热，力之有拒吸，质之有凝流，形之有方圆，光之有白黑，声之有清浊，体之有雌雄，神之有魂魄，以此八统物理焉。（《康南海自编年谱》）

阴阳、冷热、拒吸、凝流、方圆、白黑、清浊、雌雄、魂魄诸对立范畴均依存于理、气、力、质、形、光、声、体、神诸统一体之中。而诸统一体又由于其内在矛盾的“对争”才得以发展：

> 物不可不定于一，有统一而后能成；物不可不对为二，有对争而后能进。（《论语注》卷三）

基于以上认识，并参以近代西方天文学、力学、热力学以及生物学知识，康有为形成了关于万物自变的进化论思想。他肯定“变易”是自然和人类社会的普遍现象。从天道自然方面看，他认为：

> 朝夕之晷，无刻不变矣，况昼夜之显有明晦，冬夏之显有寒暑乎？如使天有昼而无夜，有夏而无冬，万物从何而生？故天惟能变通而后万物成焉。（《变则通通则久》）
>
> 是故“天久而不弊者，为能变也”；“地久而不弊者，为能变也”。（《变则通通则久》）

从人生来看：

> 人自童幼而壮老，形体颜色气貌，无一不变，无刻不变。（《进呈〈俄罗斯大彼得变政记〉序》）

从人类社会方面看，康有为认为《春秋公羊传》划分的“所传闻世”、“所闻世”、“所见世”三阶段亦即“据乱世”、“升平世”、“太平世”三个历史时代。“据乱世”为君主统治，文教未明，女子依附于男子，有种族之爱；“升平世”为君主立宪，渐有文教，女权渐出，种族融合；“太平世”方为民主共和，文教全备，人人自立，

男女平等，无种族可言。（参见《春秋董氏学》、《春秋笔削大义微言考》、《大同书》）他认为，人类社会由“据乱世”、“升平世”向“太平世”的“三世进化”，也是一个必然的变化过程。

根据其普遍“变易”的观点，康有为突破了“天不变，道亦不变”的观念以及早期改良主义者“变器不变道”的局限，倡言“善变以应天”，反对“不变而逆天”（《进呈〈俄罗斯大彼得变政记〉序》），从而提出了“全变”的社会政治改革主张。针对当时国际国内严峻形势，他指出：

> 法既积久，弊必丛生，故无百年不变之法。
>
> 变法而强，守旧而亡……观万国之势，能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡。（《上皇帝第六书》）

康有为所谓的“全变”，包括“变器”，如“购船置械”；“变事”，如“设邮便，开矿务”；“变政”，如“改官制，变选举”；“变法”，即“定典章宪法”（见《日本变政考》卷七、卷九），而其旨归在于变法，即变封建专制制度为资本主义立宪制度，建立“君民共主”的立宪制国家。

康有为的“全变”思想及其变法主张，超过了历史上地主阶级改革家的政治理想，也突破了太平天国革命家以及早期改良主义思想家的局限性，成为当时具有巨大震撼力的先进思想主张，有力地促进了中华民族的觉醒。不过，他所谓的“全变”毕竟只涉及器物和制度变革，而没有触及社会观念问题。这一问题只有留待五四新文化运动来提出了。

三、博爱观

从“元气—仁”本体论思想出发，康有为阐发了披着尊孔、托古外衣而以近代资产阶级自然人性论为内容的人道博爱观。他说：

> 仁者，天性之元德。（《论语注》）
>
> 仁者在天为生生之理，在人为博爱之德。（《中庸注》）

对于人而言，仁德虽得之于天，但根据“仁者，人也”的古训，仁又内在于人：

> 盖仁为己有，非由外铄，况志之所至，气亦赴之，金石可贯，鬼神可动，而况近取诸身，至易至简乎。（《论语注》）

人既然先验地具有仁德天性，是故：

> 天下之人，本皆天生，因此天性，自同为兄弟也。（《论语注》）
>
> 盖生人皆同胞同与，只有均爱，本无厚薄爱之之法。（《春秋笔削大义微言考》）

不仅如此，人基于仁德天性，还要“爱其生也，爱其类也”（《大同书》）。所谓“爱其类”，即指相爱同类，亦即人类之爱；而所谓“爱其生”，则指泛爱众生。所以，康有为概括说：

仁莫大于博爱。(《论语注》)

当然,博爱之仁首先还是爱人,故康有为说:

仁者无不爱,而爱同类之人为先……孔子言仁万殊,而此以爱人言仁实为人之本义也。(《论语注》)

因此,仁道首先就是人道,所谓"有仁而后人道立,有仁而后文为生。苟人而不仁,则非人道"。(《论语注》)那么人道的原则是什么?康有为认为就是"去苦求乐"。他说:

故夫人道只有宜不宜,不宜者苦也,宜之又宜者乐也。故夫人道者,依人以为道。依人之道,苦乐而已。为人谋者,去苦求乐而已,无他道矣。(《大同书》)

康有为将当时社会给人们造成的种种苦难,如"压制之苦"、"阶级之苦"、"刑狱之苦"、"贫穷之苦"、"天灾之苦"、"人道之苦"、"人治之苦"、"人情之苦"等,一概归于必去之列;而以基于自然人性的快乐作为理想追求的目标。他说:

人生之乐趣,人情所愿欲者何?口之欲美饮食也,居之欲美宫室也,身之欲美衣服也,目之欲美色也,鼻之欲美香泽也,耳之欲美声音也,行之欲美灵捷舟车也,用之欲使美机器也,知识之欲学问图书也,游观者之欲美园林山泽也,体之欲无疾病也,养生送死之欲无缺也,身之欲游戏登临,从容暇豫啸傲自由也,公事大政之欲预闻欲议也,身世之欲无牵累压制而超脱也,名誉之欲彰微大行也,精义妙道之欲于心耳也,多书、妙画、古器、异物之欲罗于眼底也,美男妙女之欲得我意者而交之也,登山、临水、泛海、升天之获大观也。精神洋洋,览乎大荒,纵乎八极,徜徉乎世表,此人之大愿至乐,而大同之世人人可得之者也。(《大同书》)

一言以蔽之,"人道有正道,文明平等自立仁心公理正道也"。(《春秋笔削大义微言考》)

康有为关于仁本于天、仁德内在以及一体之仁的思想,无疑承自孔、孟和宋明儒学,但他在儒家仁学中注入自然人性论,进而肯定人性"去苦求乐"的本质,并且描绘一个高度工业化、高度民主的大同世界蓝图以安顿他的博爱理想,标举"自主"、"平等"一类资产阶级价值观,这就扬弃了传统人性论和仁爱观所包含的禁欲成分,而具有了人性解放的时代内涵。所有这些都反映了中国资产阶级先进思想家向西方寻求真理的历史进步性。

不过,康有为的博爱观也存在着明显的谬误和局限。他以抽象的人性论和苦乐观解释社会人生,实际上掩盖了现实社会的种种不平等现象及其根源;他将博爱社会的实现终归于包括他自己在内的"圣人"的"不忍之心",否定人民群众是社会历史发展的动力;他用以安顿博爱理想的大同世界只存在于遥

远而难以达到的未来，类似于宗教幻想，所以，正如毛泽东所指出的："康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。"①

第二节 谭 嗣 同

谭嗣同(1865—1898)，字复生，号壮飞，湖南浏阳人。他早年深受儒、佛、道思想影响而"弹抵西学"。中国在甲午战争中的失败给予他以极大的震动，促使他思考和探寻救亡图存之道。1895年，他赴北京结识康有为的学生梁启超，听梁介绍康有为的学术，由此思想发生重大转变。1896年，他写成《仁学》一书，开始由主张"中学"转变为主张"西学"。同年，他在湖南从事变法活动，组织"南学会"，创办《湘报》宣传变法。1898年，他奉光绪皇帝诏令入京，出任军机章京，掌管起草变法文书事宜，是戊戌变法运动中最为激进的改革家和思想家。由于以慈禧为首的封建顽固派的残酷镇压，变法运动失败，康有为、梁启超出走日本，他却不肯从劝东行，而说："各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始！"(梁启超：《谭嗣同传》)同年6月28日，他与杨锐、林旭、刘光第、康广仁、杨深秀一道慷慨殉难，史称"戊戌六君子"。他的哲学思想主要表现于《仁学》、《以太说》等著述之中。现有中华书局出版的《谭嗣同全集》。

一、以太—仁—心力说

"以太"(Ether)是经典物理学的概念，曾被认为是传播光、电、磁的介质，均匀弥散于空间。直到20世纪初狭义相对论得到证明之后，"以太"假说才被否定。在谭嗣同的时代，"以太"理论刚传入中国不久，一些先进的思想家都受其影响，谭嗣同也将其作为建立自己宇宙观的基石。他说：

> 遍法界、虚空界、众生界，有至大至精微，无所不胶粘、不贯洽、不管络而充满之一物焉，目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰以太。(《仁学》)

谭嗣同认为，"以太"是比"原质"(即元素)更为基本的物质，是"原质之原"，他说：

> 原质犹有七十三之异，至于原质之原，则一以太而已矣。
>
> 任剖其质点一小分，以至于无，察其为何物所凝结，曰惟以太。(《仁学》)

在谭嗣同的时代，被发现的元素(原质)还只有73种。谭嗣同认为"以太"是比

① 《论人民民主专政》，《毛泽东选集》第四卷，人民出版社1991年版，第1471页。

构成宇宙万物的元素(原质)更为基本的"原质之原","以太"不生不灭,能维系宇宙星系,粘砌成地球,形成声、光、热、电、风、雨、云、露、霜、雪,生成微生物及动植物,组成人体并使之具有感觉功能,乃至维系家、国、天下,等,这就赋予"以太"以宇宙本体的性质,也对世界的统一性作了具有近代自然科学特点的说明。

但是,谭嗣同并不仅仅从物质方面认识"以太",而是对之作了精神性的阐发。他说:

> 其(以太)显于用也,孔谓之仁,谓之元,谓之性;墨谓之兼爱;佛谓之性海,谓之慈悲;耶谓之灵魂,谓之爱人如己,视敌如友;格致家谓之爱力、吸力,咸是物也。法界由是生,虚空由是立,众生由是出。无形焉,而为万形之所丽;无心焉,而为万心之所感。精而言之,夫亦曰仁而已矣。(《仁学》)

这样,宇宙本体就成了"以太—仁"的复合体。由此出发,谭嗣同进一步认为,"仁以通为第一义",而其所以能"通",就因为具有"以太"、"电"、"心力"等"所以通之具"(《仁学》),这便又将"心力"引入了本体范畴。他说:

> 心之力量,虽天地不能比拟。虽天地之大,可以由心成之,毁之,改造之,无不如意。(《上欧阳中鹄》)

这样,谭嗣同从近代自然科学的"以太"说出发,经过思辨"仁学"的中介,最终归于唯意志的"心力"论。从思维方法看,这是由于科学与哲学浑融不分所致。而在现实取向上,这则是谭嗣同为其"冲决网罗"的战斗精神设立的形而上的根据。

二、有限感觉论和转识成智论

与从物质性的"以太"说转向精神性的"心力"说相一致,谭嗣同的认识论也是从感觉论转向顿悟论,最终归结为以"心力"决定一切。

首先,谭嗣同在肯定世界的真实性的前提下,肯定感觉的真实性。他说:

> 耳目之所搆接,口鼻之所摄受,手足之所持循,无所往而非实者。即彼流质气质,以至太虚洞窅之际,莫不皆有实理实物。①

基于这一认识,谭嗣同主张一切验之以"实",而反对蒙昧主义的以"名"为教,发出了思想解放的呼声。

但是,谭嗣同又在正确认识到感觉的有限性的同时,夸大了感性认识的相对性,以至走向怀疑主义。他说:

> 眼、耳、鼻、舌、身所及接者,曰色、声、香、味、触五而已。以法界、虚空

① 《谭嗣同全集》,中华书局1981年版,第436页。

界、众生界之无量无边，其间所有，必不止五也明矣。仅凭我所有之五，以妄度无量无边，而臆断其有无，奚可哉！（《仁学》）

不仅如此，感觉对于对象的把握也是不确定的：

夫目能视色，迨色之至乎前，而色即逝矣；耳能听声，迨声之至乎前，而声即逝矣。（《仁学》）

在谭嗣同看来，解决感觉之有限与宇宙之无限以及感觉对象之瞬间即逝等矛盾的办法只有一个，就是"欲其无我，必修止观"，企求佛家"转识成智"的神秘"智慧"。具体来说，就是遵照唯识宗的理论，将眼、耳、鼻、舌、身五识通过意识、末那识最终转变成摄藏万有的阿赖耶识，从而能够透过纷繁复杂、千变万化的时空现象而达到"一多相容"、"三世一时"的顿悟。他说：

唯识之前五识，无能独也，必行转第八识；第八识无能自转也，必先转第七识；第七识无能遽转也，必先转第六识；第六识转而为妙观察智。（《仁学》）

谭嗣同认为，经过"转识成智"，就能"不以眼见，不以耳闻，不以鼻臭，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思"，"然后一多相容、三世一时之真理乃日见乎前，任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者卒未尝逝。真理出，斯对待不破以自破"。（《仁学》）时空融通，差别消除，绝对真理得以把握，这一切都取决于"我"的"转识成智"。谭嗣同这种认识论显然与其唯意志的"心力"论是一脉相承的。

三、异同攻取的日新观和破对待的仁一观

谭嗣同的"心力"论从形上层面为其"冲决网罗"的战斗精神提供了根据，他的"日新"观则从自然史和社会史方面为这种战斗精神提供了根据。

谭嗣同认为，宇宙万物都是不断发展变化、日新又新的。他继承了王夫之"天地之化日新"的思想，又吸取进化论的观点，指出：

天地万物之始，一泡焉耳。……沮洳郁蒸，草蕃虫蜎，蠙他利亚（细菌），微植微生，螺蛤蛇龟，渐具禽形，禽至猩猿，得人七八，人之聪秀，后亦胜前。（《仁学》）

根据宇宙和生命生成演化的进化论，谭嗣同将"日新"归结为一切事物发展变化的普遍法则。他说：

天不新，何以生？地不新，何以运行？日月不新，何以光明？四时不新，何以寒燠发敛之迭更？草木不新，丰缛者歇矣。血气不新，经络者绝矣。以太不新，三界万法皆灭矣。（《仁学》）

落实到社会政治领域，谭嗣同认为：

法之与时为变也，所谓“汉唐无今日之道，今日无他年之道”。[①]

他批判反对变法而主张守旧的顽固派说：

犹有守旧之鄙生，龂龂然曰不当变法。何哉？是将挟其蕲蔽惰怯之私，而窒天之生，而尼地之运行，而蔽日月之光明，而乱四时之迭更，……终成为极旧极蔽、一残朽不灵之废物而已矣。（《仁学》）

相应地，他大声疾呼当时中国已经到了“唯变法可以救之”的不得不变的关键时刻：

外患深矣，海军熸矣，要害扼矣，堂奥入矣，利权夺矣，财源竭矣，分割兆矣，民倒悬矣，国与教与种将偕亡矣。唯变法可以救之。（《仁学》）

可见，“日新”观在谭嗣同那里正是推行其激进的社会改革的理论武器。

谭嗣同认识到事物发展变化的动因在于其内部的矛盾性，他说：

日新乌乎本？曰以太之动机而已。……以太之动机，以成乎日新之变化，夫固未有能遏之者也。（《仁学》）

他以自然界的雷电现象为例，说明事物内在的及其相互间的矛盾形式为“异同攻取”，即既有对立，又有统一：

譬之于云，两两相遇，阴极阳极，是生两电，两有异同，异同攻取，有声有光，厥名曰雷。振微明玄，参伍错综，而有有矣。有有之生也，其惟异同攻取乎？（《仁学》）

正是从“异同攻取”的矛盾观出发，谭嗣同在倡导变法时主张采取暴力手段，表示要与顽固派战斗到“流血五地”（《上欧阳中鹄》），充分表现了“冲决网罗”的勇气。

但是，谭嗣同并没有将矛盾观贯彻到底。从“以太—仁”观念出发，他认为：“仁一而已矣，凡对待之词皆当破之。”（《仁学》）这就在终极意义上否定了矛盾。他认为，矛盾之所以产生是因为分彼此而“有我”，所谓“对待生于彼此，彼此生于有我”；而一旦“意识断，则我相除；我相除，则异同泯；同异泯，则平等出”（《仁学》）。这就将那种用以“冲决网罗”的“心力”转变为泯灭自我的“心力”了，“日新”发展观也就变成了“仁一”静止观。

谭嗣同在终极意义上破“对待”、泯“异同”而求“仁一”的思想，从学理上看，乃是受到佛教唯识学的影响；而从社会政治属性上看，则是民族资产阶级改良派斗争性不彻底的反映。

---

① 《谭嗣同全集》，中华书局1981年版，第200页。

第三节 严 复

严复(1853—1921),原名宗光,字几道,又字又陵,自号"天演祖哲学家",福建侯官(今闽侯)人。他于1867年考入洋务派兴办的福州船政学堂,毕业后在海军任职。1877年,他被清政府派往英国留学,是中国第一代留学生。留学期间,他广泛接触到近代西方自然科学、社会科学和哲学知识,深受其影响。1879年回国后,他在北洋水师学堂任总教习、总办等职,同时开始从事西学译介工作,先后翻译了赫胥黎(T. H. Huxley)的《天演论》、亚当·斯密(A. Smith)的《原富》、约翰·穆勒(J. S. Mill)的《名学》和《群己权界论》、孟德斯鸠(Montesquieu)的《法意》、斯宾塞(H. Spencer)的《群学肄言》、甄克斯(E. Jenks)的《社会通诠》以及耶芳斯(W. S. Jevons)的《名学浅说》等著作,向国内传播了近代西方进化论、经济学、逻辑学、社会学等知识和思想。他在诸种译著中还写下了许多案语、评注和夹注,表现了关于中西文化比较的观点以及对当时中国现实问题的认识,具有很高的思想价值。1894—1895年的中日甲午战争给他以巨大震动,他于1897年发表了著名的《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》四篇论文,抨击专制,宣扬变法,呼吁救亡图存,起到了极大的启蒙作用。现有中华书局出版的《严复集》。

戊戌变法运动失败后,严复思想渐趋保守。辛亥革命之后,他追随袁世凯,参与复辟帝制活动,蜕变为复古派人物。

一、气一元论

严复沿袭中国古代的"气"范畴,参以近代西方自然科学知识对之加以改造,用以说明世界的物质统一性。他说:

> 通天、地、人、禽兽、昆虫、草木以为言,以求其会通之理,始于一气,演成万物。(《原强》)

这便将"气"作为宇宙始基,万物本原。那么"气"在本质上是什么呢?严复认为就是"最清气名伊脱(Ether)者"。[①] 他说:

> 今夫气者,有质点、有爱拒力之物也,其重可以称,其动可以觉。(《名学浅说》第三十节)

这便明确指出,"气"是由基本粒子构成的物质,内含吸力(爱力)和斥力(拒力),具有物理质量,可以被感知。这种建立在近代西方自然科学基础上的"气"说,当然就完全不同于中国古代那种"迷蒙腾吹,块然太虚"(《穆勒名学》

① 《天演论·真幻》按语。"伊脱"乃"以太"之别译。

部丙篇五夹注)的自然之"气"以及宋儒那种作为"理"之载体的思辨之"气"了。

如上所述,"气"本身内含吸力和斥力,因此,以"气"作为始基的宇宙的演化就在于其自身的物质性和运动性。严复指出:

> 大宇之内,质力相推,非质无以见力,非力无以呈质。(《译天演论自序》)

质即指物质,力即指运动,二者相互依存,相互作用。没有物质,运动无所归依;而没有运动,物质也无从存在。整个宇宙就是运动的物质和物质的运动。

那么,"质力相推"的宇宙演化形式又是怎样的呢?严复认为就是"翕""辟"二道。他说:

> 天演者,翕以聚质,辟以散力。方其用事也,物由纯而之杂,由流而之凝,由浑而之画,质力杂糅,相剂为变者也。(《天演论·广义》按语)

"翕以聚质"指质点由于相互间的吸力而凝聚成物体,"辟以散力"则指质点在凝聚过程中耗散热、光、声、动等各种能量。正是由于"翕""辟"的无限作用,宇宙间的事物才逐渐由简单到复杂,由流动到凝固,由混沌到分明,形成无穷无尽的物质运动,这就是所谓"天演"法则。严复举例说:

> 即如日局太始,乃为星气,名涅普剌斯,布漫六合,其质点本热至大,其抵力亦多,过于吸力,继乃由通吸力收摄成珠。太阳居中,八纬外绕,各各聚质,如今是也。(《天演论·广义》按语)

即是说,太阳系初始时,由于斥力大于吸力,因而只是太空中的一团星云(涅普剌斯,Nebulous);后来由于星云的质点在运动中的吸力作用,遂凝聚成为以太阳为中心的八大行星系统(当时冥王星尚未发现)。这些天体自凝成以来便在耗散其能量,待能量耗尽,它们便会归于消灭。当然,新的凝聚运动也在不断进行。

严复的"气"说,是完全近代意义的科学宇宙论。他以物质与运动的统一来解释宇宙自身的演化,这就否定了神造说。他说:"造物立其一本,以大力运之,而万类之所以底于如是者,咸其自己而已,无所谓创造者也。"(《天演论·察变》按语)他的"气"一元论,克服了同时代思想家基于对"西学"与"中学"的杂糅而将物质与精神、科学与哲学相混淆的矛盾,标志着中国哲学思维水平的新飞跃。

二、经验论和不可知—怀疑论

在认识论方面,严复根据17世纪英国经验主义哲学家洛克的"白板"说,认为人的认识来源于感觉经验。他说:

> 智慧之生于一本,心体如白甘,而阅历为采和,无所谓良知者矣。(《穆勒名学》部乙篇六按语)

即是说，人初生时，心灵就像一块白板，而后来的见闻和经历就像各种色彩在这块白板上加以描绘，由此才产生知识和智慧，因此根本没有什么先验的良知良能。严复进一步阐明认识的过程说：

> 一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。其所验也贵多，故博大；其收效也必恒，故悠久。（《救亡决论》）

这就明确强调了基于经验的实证方法对于认识的决定作用。

与其对于经验论和实证方法的推崇相一致，严复十分重视近代西方的逻辑学成果，他说：

> 若问西人后出之新理何以如此之多……其途不过二端，一曰内籀，一曰外籀。（《西学通门径功用说》）

所谓"内籀"，即归纳方法："察其曲而知其全者也，执其微以会其通者也。"（《译天演论自序》）也就是依据考察许许多多特殊事物而归纳为一般之公理；所谓"外籀"，即演绎方法："据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也。"（《西学通门径功用说》）也就是依据已知之公理判断各种特殊事物。在严复看来，这两种方法虽然"相为表里"，但其先后次序却是一定不易的，即必须先从实际经验出发，通过归纳，得出公理性结论，然后才能根据归纳得出的公理进行演绎。由此也体现了严复对于经验论的强调。

基于经验论的认识论，严复对于中国古代、特别是宋明儒学的先验论进行了批判，他说：

> 西语阿普黎阿黎，凡不察其事，执因言果，先以一说以概余议者，皆名此种。若中学言之，则古书成训，十九皆然，而宋以后，陆王二氏心成之说尤多。（《穆勒名学》部乙篇四按语）

"阿普黎阿黎"（a priori）意即先验论。严复对这种脱离实际、主观臆断的"心成之说"以及包括"宋学"、"考据学"、"辞章之学"在内的"旧学"进行了反复斥责，指出其内容的"无实"、对国计民生的"无用"乃至对救亡运动的"无补"（参见《救亡决论》）。这便从认识根源上对传统文化以及当时学术思想的弊端给予了批判，具有显著的启蒙作用。

但是，由于过分强调经验对于认识的决定作用，局限于经验范围，严复最终陷入关于经验之外的事物以及万物本体的不可知论。他说：

> 人之知识，止于意验相符，如是所为，已足生事，更骛高远，真无当也。（《天演论·真幻》按语）

> 窃尝谓万物本体，虽不可知，而可知者，止于感觉。（《穆勒名学》部甲篇三按语）

严复将那些"既不可谓谬，而理又难知"的存在，诸如"天地元始，造化真宰，万物本体"等，一概归于"不可思议之一境"。（参见《天演论·佛法》按语）更有甚

者，他通过论证经验认识的表象（意）与客观对象（物）之间“常隔一尘”，“不得径同”（《天演论·真幻》按语），从而怀疑事物的客观实在性，而认为只有感觉才是实在的。他说：

> 我而外无物也，非无物也，虽有而无异于无也。（《穆勒名学》部甲篇三按语）

这便将经验范围内的事物也予以虚化，从而由经验论滑向怀疑论。

三、进化论自然—历史观

严复翻译《天演论》，率先将进化论思想引进中国，而他自己也十分信从进化论，因此自号“天演祖哲学家”。

严复指出，进化论的要义即“物竞天择”，“物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也”（《原强》）。这一规律，无论在自然界还是人类社会，都普遍有效，所谓“动植如是，政教亦如是也”（《原强》）。

从自然界来看，严复肯定生命和人类的起源，乃是依照自然进化的规律。他说：

> 近代学者，皆知太初质房为生之始，其含生蕃变之能，皆于此而已具。（《原强》）
>
> 自达尔文出，知人为天演中一境，且演且进，来者方将，而教宗抟土之说，必不可信。（《天演论·察变》按语）

所谓“质房”就是细胞。严复肯定生命起源于细胞，由细胞逐步进化为形形色色的、愈来愈高级的生命以至于人类，“始于同，终于异”，这就从根本上否定了“异物分造”的神创论。（《天演论·察变》按语）

从人类社会来看，严复认为：

> 人欲图存，必用其才力心思，以与是妨生者为斗。负者日退，而胜者日昌。胜者非他，智、德、力三者皆大是耳。
>
> 进者存而传焉，不进者病而亡焉。（《天演论·最旨》按语）

就人类社会领域而言，严复不同意斯宾塞“任天为治”、即任由弱小民族为强大民族所灭亡的弱肉强食观点，而赞同赫胥黎“恃人力与天斗”、“与天争胜”的观点。这种既承认进化法则、又肯定人力作用的思想，反映了严复面对国家积贫积弱、列强侵逼日甚的局面而亟望全民族发愤图强、救亡图存的用心。

严复主要从以下几点阐述“恃人力与天斗”的途径。其一是“合群”。他说：

> 不能群则不胜物，不胜物则养不足。
>
> 能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭。（《天演论·制私》按语）

这是强调民族团结在人类生存竞争格局中的重要性。其二是敢于竞争。严

复说：

外物之来，深闭固拒，必非良法，要当强立不反，出与力争，庶几磨厉必成，有以自主，则彼之来，皆为吾利，吾何畏哉！（《原强》）

这是批评当时闭关锁国政策而倡言以开放的心态、积极的态度与列强一争高低。其三也是最重要的就是变法。严复说：

法犹器也，犹道途也，经时久而无修治精进之功，则扞格芜梗者，势也。……此天演家言所谓物竞天择之道，固如是也。（《原强》）

这是说，法制犹如器具或道路，长时间不加以维护，器具就会不灵便，道路也会荒芜阻塞，这是必然的趋势。因此，如果不变旧法，必将“无以自存，无以保种”（《原强》）。

严复所谓变法，就是要变专制制度为民主制度。他指出，“自秦以降，为治虽有宽苛之异，而大抵皆以奴虏待吾民”（《原强》）；“夫自秦以来，为中国之君者，皆其尤强梗者也，最能欺夺者也”，“秦以来之为君，正所谓大盗窃国者耳”。（《辟韩》）两千余年的君主专制，造成中国积弱积贫，“民力已苶，民智已卑，民德已薄”，非“淘洗改革，以求合于当前之世变”，不足以保种自强，更不可能自立于世界民族之林。

在对比的意义上，严复指出，近代西方所以富强，主要原因在于“西之教平等，故以公治众而贵自由，自由，故贵信果”（《原强》）；而“自由一言，真中国历古圣贤所深畏，而从未尝立以为教者”（《论世变之亟》）。他认为，变法的目的就是要在经济上使“民自利”，在政治上使“民自由”。他根据“天赋人权”理论，倡言“民之自由，天之所畀”（《辟韩》），“身贵自由，国贵自主”（《原强》），进而提出了“以自由为体，以民主为用”（《原强》）的体用观。

严复的体用观是针对当时洋务派人物张之洞所谓“中学为体，西学为用”的体用观提出的。他认为：

体用者，即一物而言之也。有牛之体，则有负重之用；有马之体，则有致远之用。未闻以牛为体、以马为用者也。

故中学有中学之体用，西学有西学之体用。（《与〈外交报〉主人论教育书》）

“中学之体用”在严复看来当然属于摒弃之列，因此他的体用观在于主张全盘的“西学之体用”，这应该是“全盘西化”论的滥觞。不过，在国家民族积贫积弱的时代，严复这种体用观的意义主要是积极的，他以矫枉过正的方式，指出了救亡图存的可能途径。

综上所述，严复的进化论，就其在人类社会领域的作用而言，特别是具体到当时中国现实来说，主要是关于弱小民族在与强大民族进行生存竞争中延续发展的理论。这一理论在当时和后来一段时间发生过巨大的社会影响，正

如章太炎所指出的:“自严氏之书出,而物竞天择之理,厘然于人心,中国民气为之一变。”(《述侯官严氏最近政见》)

思考题

1. 试述康有为“全变”观的理论依据、现实意义及其时代局限。
2. 康有为、谭嗣同本体观的共同特点是什么?
3. 严复在哪方面对于同时代思想家有所超越?

第二章　章太炎

章太炎(1869—1936),初名学乘,字枚叔,因仰慕顾炎武之为人而更名绛,号太炎,后又改名炳麟,以号行,浙江余杭人。他早年从学于国学大师俞樾,深研古文经学。中日甲午战争后,他震惊于民族危机,毅然走出书斋,投身于维新运动,基本上赞成康有为的变法纲领。戊戌变法的失败和清政府对义和团运动的残酷镇压,使他认识到必须以革命的手段推翻清朝统治,遂与康、梁保皇派彻底决裂。1902 年,他前往日本,与孙中山等民主革命家结交,参与革命活动。回国后,他完成了《訄书》的修订,清算了早年的改良主义思想,表明他的民主革命思想开始形成。1903 年,章太炎发表《驳康有为论革命书》,批驳康有为的保皇论调,直斥清朝统治者,明确主张民主革命;又为邹容《革命军》一书作序,赞扬该书为"义师先声"。他的革命活动引起清政府极大的恐慌和仇视。同年,清政府以"《苏报》案"罪名将他逮捕,判刑三年。在狱中,他仍设法与外界联系,于 1904 年与蔡元培等组织了革命团体"光复会";"光复会"后来与"兴中会"、"华兴会"联合为"中国同盟会"。1906 年,他出狱后再渡日本,任革命派刊物《民报》主笔,继续对报皇派进行理论批判,宣扬民主革命思想,对当时中国社会产生了巨大影响。但也是从此时开始,佛教唯识学在他思想中日益扩张,渐占上风。1908 年,《民报》被日本当局封禁,他亲赴警廷,慷慨陈词,表示抗议。1911 年辛亥革命后,他回到国内,思想渐趋保守,提出"革命军起,革命党消"的口号,进行分裂同盟会的活动。在学术上,他提出"读经有千利而无一弊"的观点,终至脱离社会政治而再度封闭于书斋之中。不过,即使在后期,他也仍然反对袁世凯复辟帝制,主张抗击日本帝国主义侵略,在大是大非面前表现了凛然大义。

章太炎一生著述宏富,几乎涉及传统学术各个方面。他不仅对中国学术思想的演变源流提出了许多卓有见地的分析评价,而且试图融会华梵、贯通东西,对当时各种思想加以历史的总结。他曾手订《章氏丛书》十三种凡四十八卷,其中表现其哲学思想的著作主要有《訄书》、《国故论衡》、《庄子解故》、《齐物论释》、《菿汉微言》以及《俱分进化论》、《无神论》、《革命之道德》、《建立宗教论》、《人无我论》、《五无论》、《四惑论》等论文。现有上海人民出版社出版的《章太炎全集》。

第一节　以太阿屯说和真如说

一、以太阿屯说

在前期哲学思想中，章太炎根据近代西方自然科学成果，认为“以太”—“阿屯”(Atom，即原子)是宇宙万物的始基。他说：

> 凡物之初，只有阿屯，而其中万殊。
>
> “以太”即传光气，能过玻璃实质，而其动亦因光之色而分迟速。彼其实质，即曰“阿屯”；以一分质分为五千万分，即为“阿屯”大小之数。是“阿屯”亦有形可量。“以太”流动，虽更微于此，而既有迟速，则不得谓之无体。(《菌说》)

这是将“阿屯”作为万物的本原，而将“以太”作为更为基本的粒子；无论“以太”还是“阿屯”，都具有质量，是物质性的存在。章太炎这种观点，是近代哲学本体论走向自然科学化的表现。

章太炎还对“性海即以太”一类观点提出了批评，他说：

> 原质有形，即“以太”亦有至微之形，固不必以邈无倪际之性海言也。(《菌说》)

这表明他超越了康有为、谭嗣同等人将物质与精神、科学与思辨相混淆的本体观。

基于“以太”—“阿屯”观，章太炎认为宇宙万物无非物质和运动。他说：

> 夫大钧播物，气各相摄，月摄于地，地摄于日，日复摄于列宿，其所以鼓之舞之旋之折之者，其用大矣，安事此苍苍者为？(《视天论》)

这是说天体均为自然造化之物，彼此因离心力和向心力的相互作用而产生运动，并不依赖神格之“天”即所谓“苍苍者”的主宰。他又说：

> 即如光、热、电三者，虽不能得其质点，而终与湛然不动者有殊……动则速矣，力则厚矣，而亦与极顽之日星同类，宁能超出万有耶？(《菌说》)

这便将光、热、电等现象也归于物质和运动。进而就生命现象来看，章太炎认为：

> 今夫庶物莫不起于细胞，细胞大抵皆球形，其中有核，亦大抵皆球形，核中液体充满，名曰核液，分染色物、非染色物二者。凡细胞诸种皆自原形质成立。原形质似卵白质，赫胥黎氏称之曰“生命之本原”。而卵白质无同化、增殖二力，原形质有同化、增殖二力。(《菌说》)

由此说明作为一切生命基元的细胞乃以“原形质”作为其存在的物质基础，本身具有新陈代谢(同化)和自我繁殖(增殖)的机能。再就人本身来看，他说：

今人之死也，则淡、养、炭、轻诸气，盐、铁、磷、钙诸质，各散而复其流定之本性，而人之性亡矣。（《菌说》）

人体不过是氮、氧、碳、氢、盐、铁、磷、钙诸种物质元素的合成体，人生则以其物质性的肌体承载其精神性的人性；而一旦死亡，则构成其肌体的诸种物质元素即发生分解和转化，精神性的人性也就不复存在。这就明确指出了有机界和无机界一概统一于物质。

从物质性的“以太”—“阿屯”观出发，章太炎断然否定神鬼之类的谬论。他说：

万物之生灭、消长，皆由太阳之光热致之，而苍苍者无与焉。（《视天论》）

物生于日，而其为祸福则无与焉。若夫天与帝，则未尝有矣。（《天论》）

是即生物之所以灵运，然非有神宰畀之矣。（《菌说》）

离精为死，死则无知……夫焉有精化既离而神识能独立者乎？（《儒术真论》）

章太炎否定了上帝、造物主、神鬼、灵魂等虚谬观念，坚持无神论的主张。

二、真如说

1903年，章太炎因“《苏报》案”入狱，在狱中“始窥大乘”（《支那内学院缘起》），“私谓释迦玄言，出过晚周诸子不可计数，程朱以下，尤不足论”（《葸汉微言》），开始服膺佛学。1906年出狱东渡日本后，他深感革命如欲成功，必须建立自尊无畏、不怕牺牲的革命道德，而建立这种革命道德的唯一资源，在他看来就是佛教唯识学。

唯识学有所谓眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶“八识”说。前五识乃缘色、声、香、味、触“五尘”而起，意识则缘“法尘”而起。五识和意识不过是主观的“见分”，是对现象的妄加分别；而“五尘”和“法尘”则不过是与五识和意识相因缘的“相分”，也是虚妄的现象。末那识是五识和意识通往阿赖耶识的中介。唯有阿赖耶识，亦称种子识，才是根本藏识。章太炎说：

阿赖耶识，无始时来，有种种界，如蜀黍聚。即此种种界中，有十二范畴相，有色空相，有三世相，乃至六识种子，皆在阿赖耶识中。（《建立宗教论》）

这是说，阿赖耶识永恒存在于无限时空之中，像玉米状包含着宇宙万有的一切种子，是宇宙万有的真实本原，即所谓“舍阿赖耶识而外，更无他物。此识是真，此我是幻”（《建立宗教论》）。

唯识学又有所谓“遍计所执”、“依他起”、“圆成实”三性说。前二性乃是诸识妄加分别而产生的幻象或假象世界，唯有圆成实性才是幻象或假象背后的

真实本体。章太炎说：

> 夫此圆成实自性云者，或称真如，或称法界，或称涅槃。
>
> 由实相真如法尔而成，亦由阿赖耶识还灭而成。（《建立宗教论》）

这就说明，圆成实性乃是自然而然、自在自为的存在，也是阿赖耶识脱离主体复归涅槃寂灭的存在。由此又表明，圆成实性与阿赖耶识最终是等值的，由性而言谓圆成实，由识而言则谓阿赖耶。章太炎将其统称为“真如”，他说：

> 真如即是唯识实性，所谓圆成实也。（《建立宗教论》）
>
> 真如本识，非因缘生。
>
> 真如本识，无有缘起。（《訄汉微言》）

这就明确地将“真如”作为“绝对实在”的终极本体了。

应该指出，“真如”本体虽然是一种精神性的本体，但却并不具有神格。章太炎始终反对有神论，认为一切鬼神迷信都“卑鄙恶劣”，“可笑可丑”（《东京留学生欢迎会演说词》）。坚持“欲使众生平等，不得不先破神教”（《无神论》）。他主张建立的是一种“自贵其心，不以鬼神为奥主”（《答铁铮》）的无神论新宗教。

根据“真如”本体观，章太炎否定了他自己前期所主张的“以太”—“阿屯”本体观。他认为，以“阿屯”为本体，“执为无厚，离于色、声、香、味、触等感觉所取之外，唯其中心力存此。虽胜于极细之说，然未见有离于五尘之力，亦未见有离力之五尘，力与五尘相互相依住，则不得不谓之缘生”（《建立宗教论》）。即是说，原子（阿屯）终究还是依于主观“见分”的“相分”，终究是缘起而非终极本体。

如上所述，章太炎否定“以太”—“阿屯”本体观而改崇“真如”本体观的用意，在于建立革命道德。他认为，当时人们，包括许多革命者，都有“畏死心”、“拜金心”、“奴隶心”、“退屈心”、“德色心”（《建立宗教论》）。“五心”之生，在于“我见”、“我执”。只有通过唯识“真如”教义，使人们认识到“一切有形的色相，无形的法尘，总是幻见幻想，并非实在真有”（《东京留学生欢迎会演说词》），才可能“制恶见而清污俗”，达到“人无我”的境界（《人无我论》），从而确立自尊无畏、敢于牺牲的革命道德。

章太炎由前期“以太”—“阿屯”本体观转变为后期“真如”本体观，有其社会根源和认识论根源。从社会根源看，这一转变反映了中国资产阶级革命派由于脱离广大人民群众、缺乏革命的依靠力量而不得不诉诸主观道德精神；从认识论根源看，则与章太炎从经验论、唯理论趋向于非理性主义的直觉论具有内在联系。

第二节　经验论、唯理论和直觉论

章太炎的认识论也相当复杂。首先，他肯定认识来源于感觉经验。他说：

> 黄赤碧涅修广以目异，徵角清商叫啸喁于以耳异，酢甘辛咸苦涩隽永百旨以口异，芳蒸腐臭腥蝼膻朽以鼻异，温寒熙湿平棘坚疏枯泽以肌骨异，是以人类为公者也。（《公言》）

这是说，对于对象的色、声、味、嗅、触等属性的认识，须分别通过眼、耳、舌、鼻、身来获得。章太炎甚至一言以蔽之曰："以知识之全体，亦不能出乎官骸之外也。"（《菌说》）在这一意义上，他推重颜元的经验论。

受洛克"白板"说影响，章太炎的经验论具有唯物的成分。他肯定事物的客观性，即使感官没有接触事物，事物仍然存在，例如"不见其火，而不得谓之无色"（《公言》）。这也就肯定了只有当事物移入如同"白纸"般的人的"精神"（《王学》），方才形成认识。

但另一方面，受休谟"但许感觉所得"（《国故论衡·辨性下》）的影响，章太炎的经验论又有唯心的成分。他说：

> 见量既不执相在外，故知所感定非外界，即是自心现影。（《齐物论释》）

进一层看，章太炎并不满足于经验论，或者说他的认识论主要不在于经验论。他批评颜元的经验论是"物物习之，而概念抽象之用少"（《颜学》）。在他看来，人的感官机能是非常有限的。他说：

> 声一秒之动，下至于十六，高至于三万八千，而听不逮；日赤之余炎舌，电赤之余炎舌，光力万然蒸，而视不逮。（《公言》）

这是说，声波的次声与超声不是听觉可以听到的，太阳和闪电的光热辐射也不是视觉可以看到的。为了突破感官的有限性所导致的经验认识的狭隘性，就需要运用理性思维，通过"譬称"即比较、推理，抽象出与具体经验有别的普遍概念，以获得更为广泛的认识。在这方面，章太炎十分赞同荀子从"天官簿类"到"心有征知"的认识原则。他说：

> 夫物各缘天官所合以为言，则又譬称之以期至于不合，然后为大共名也。虽然，其已可譬称者，其必非无成极，而可恣膺腹以为拟议者也。（《公言》）

这里值得注意的是，章太炎在主张通过"譬称"（比较推理）而获得"大共名"（普遍概念）的同时，强调了这种"譬称"必须要有一定的标准（"成极"），这个标准就是所以至于"不合"的事物与感官之"所合"。就这一点看，章太炎关于理性思维的观点是一种唯物主义的唯理论。

但是，章太炎受康德先验论影响，又认为理性思维所以可能，是因为“原型观念”的作用。他说：

概念、法尘，非由彼外故生，实由阿赖耶识原型观念而生。（《建立宗教论》）

这就割断了理性与感性的关系，否定了概念形成的客观基础，从而陷入唯心主义的唯理论。

如果说从经验论到唯理论表现了章太炎关于认识论问题的深化，那么，在究极意义上，他的认识论乃是非理性主义的直觉论。章太炎认识论的终极指向在于把握“真如”本体，而“真如”是无法通过感性或理性加以把握的，于是他提出了“有分别智”和“无分别智”两个概念。他说：

有分别智所证，唯是名相，名相妄法，所证非诚证矣。无分别智所证，始是真如，是为真证耳。（《菿汉微言》）

这就将感性认识和理性认识都归于“非诚证”的“有分别智”，均属“妄法”；唯有非理性的“无分别智”才可能冥契“真如”，是为“真证”。基于这种观点，章太炎认为，认识在终极意义上正确与否，不取决于外物，而唯在内心。他说：

道何所依据而有真伪？言何所依据而有是非？向无定执，唯心所取。是云非云，不由天降，非自他作，此皆生于人心。（《齐物论释》）

这样，章太炎的认识论与他的“真如”观达到了一致，而陷入彻底的唯心论。

第三节　科学进化论和俱分进化论

一、科学进化论

章太炎早年接受了严复宣传的近代西方进化论思想，用以观察自然和人类社会的历史演化过程，形成了科学的进化观。他叙述从无机界到有机界、从低等生物到人类的自然进化过程说：

赭石赤铜著于山，碧藻浮乎江湖，鱼浮乎薮泽，果然玃狙攀援乎大陵之麓，求明昭苏而渐为生人。人之始，皆一尺之鳞也。（《原人》）

在《菌说》中，他还描述了一个由无生物以至于人类的进化链，将包括人类在内的整个自然进化过程贯串起来，各环节之间并没有绝对的分界，所谓“动与植有汗漫而无畔者也”。

章太炎肯定一切进化的原因都在于物种内在的竞争倾向。他说：

物苟有志，强力以与天地竞，此古今万物之所以变。（《原变》）

不过他也认识到，人类社会一旦形成，其进化过程便不完全同于自然界，而是一种更高级的运动形式。他说：

石也，铜也，铁也，则瞻地者以其刀辨古今之期也。（《原变》）

这是说，考古者根据生产工具或生活器具判断历史分期，实际上也肯定了工具或器具是社会发展水平的标志。基于这一观点，章太炎叙述了工具或器具的改进与社会发展的关系。如神农时代的人们“以石为兵”，断树木为宫室；黄帝时代的人们“以玉为兵”，伐树木为宫室；大禹时代的人们“以铜为兵”，已能决江导河，使天下通畅；再往后，人们便“以铁为器”，更能使江河“折扬”，显示了超越前代的伟大力量。由此，章太炎提出“人之相竞也以器”（《原变》）的命题，表现了科学历史观的思想因素。

章太炎还看到了“合群”在人类社会进化中的作用。他说：

彼人之自保则奈何？曰：合群明分而已矣。苟能此，则无不自立。

天无威厌而人有报施。一人则成亏前定，而合群则得丧在我。（《菌说》）

既合群而又按合理的社会政治秩序加以组织，是人类在自然斗争和社会斗争中得以保存和发展的有效方式。单个人的能力有限，因此他所能和所不能都是确定的；群体的力量则是无限的，可以在各种斗争中取得主动权。章太炎这一观点是对荀子“明分使群”思想的继承和发挥。

基于进化历史观以及“合群则得丧在我”的观点，章太炎认为，在社会领域，与其说是“天演”，不如说是“人演”，因而倡言革命实践。他说：

人心进化，孟晋不已，……经一竞争，必有胜于前者。

拨乱反正，不在天命之有无，而在人力之难易。

公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。（《驳康有为论革命书》）

在章太炎那里，科学的进化观最终落实为以推翻清王朝为目的的资产阶级民主革命实践。

二、俱分进化论

鉴于资本主义社会的诸多负面现象及其给人民大众造成的苦难现实，同时受到叔本华厌世思想的影响，章太炎后期的进化观发生了变化。他承认随着社会进化，人类的道德（善）也在进化，但同时恶也在扩张。他说：

太古草昧之世，以争巢窟竞水草而相杀者，盖不可计，犹以手足之能，土丸之用，相觝相射而止。国家未立，社会未形，其杀伤犹不能甚大也。既而团体成矣，浸为戈矛剑戟矣，浸为火器矣，一战而伏尸百万，喋血千里，则杀伤已甚于太古。纵令地球统一弭兵不用，其以智谋攻取者，必尤甚于畴昔，何者？杀人以刃固不如杀人以术。与接为构，日以心斗，则驱其同类，使至于悲愤失望而死者，其数又多于战，其心又憯于战。此固虎

豹所无而人所独有也。(《俱分进化论》)

善恶如此,苦乐也是如此,"乐之愈进者,其苦亦愈进"(《俱分进化论》)。因此,章太炎归结道:

进化之所以为进化者,非由一方直进,而必由双方并进。专举一方,惟言智识进化可尔。若以道德言,则善亦进化,恶亦进化;若以生计言,则乐亦进化,苦亦进化。双方并进,如影之随形,如罔两之逐景。(《俱分进化论》)

这就是所谓"俱分进化"。章太炎显然认为,恶与苦的"进化"给人类造成的消极影响要大于善与乐,因此他认为"进化之实不可非,而进化之用无所取"(《俱分进化论》)。即是说,进化是一种不可否认的客观事实,但进化对人类产生的作用却是不可取的。由此他倾向于"文明否定论"。他说:

知文明之愈进者,斯蹂践人道亦愈甚。(《论印度西婆耆王纪念会事》)

章太炎主张宁可"啜菽饮浆"、"冬毳夏葛",也不要"沾沾物质之务"(《四惑论》),进而提出建立"无政府"、"无聚落"、"无人类"、"无众生"、"无世界"的"五无"社会(《五无论》),以对治文明的弊害。

章太炎的"俱分进化论"对于当时社会现实的批判确实不无道理,但他由此而否定文明进化,并提出所谓的"五无论",则反映了他后期思想中的悲观主义和虚无主义,而这与他对于宗教的服膺是相互因依的。

思考题

1. 章太炎如何论证"以太"—"阿屯"本体观?
2. 试述章太炎认识论的复杂性。
3. "俱分进化论"的主要内容是什么?

第三章　孙中山

孙中山(1866—1925),名文,字逸仙,号明德,后因从事革命活动而化名中山樵,遂以中山称于世,广东香山(今中山)人。他于1878年随兄到檀香山读书,开始接触西方社会与文化。1883年,他回家乡推动政治与风俗改革,为乡绅不容,旋赴香港求学。1892年,他以优等成绩毕业于香港西医书院,即在澳门、广州行医。当时中华民族面临的深重危机使他奋然觉醒,于是弃医而投身于救国活动。1894年初,他上书李鸿章建议改革,但未获理睬,由此认识到只有采用革命手段推翻清朝,才可能救国救民。同年,他在檀香山建立了中国近代第一个革命团体"兴中会",首次提出"驱除鞑虏,恢复中华,创立合众政府"的民主革命纲领,并着手准备发动反清武装起义。1896年,他在伦敦曾被清朝驻英使馆诱捕,脱险后,革命意志更加坚定。1898年后的几年间,他在日本与康有为、梁启超为首的保皇派进行了激烈论战,进一步宣传了革命思想。1905年,他发起联合兴中会、华兴会、光复会,成立中国同盟会,更明确地提出了"驱除鞑虏,恢复中华,建立民国,平均地权"的民主革命纲领。同年,同盟会机关刊物《民报》创刊,他在《民报发刊词》中提出了"民族"、"民权"、"民生"的三民主义。民族主义即推翻清朝统治,实现民族平等;民权主义即推翻君主专制,实行民主政治;民生主义即平均地权,节制资本。三民主义奠定了中国民族资产阶级民主革命的思想基础。在此期间,他多次领导武装起义,虽屡遭失败,但愈挫愈奋,终于促成了1911年10月10日的武昌起义(即辛亥革命),推翻了清朝统治,结束了两千多年的君主专制制度,建立了资产阶级民主共和国。

1912年1月1日,孙中山在南京就任中华民国临时大总统,但是不久,革命成果就被袁世凯窃取。为了保卫革命成果,孙中山先后发动反对袁世凯复辟帝制的"二次革命"和反对北洋军阀统治的"护法运动",但均遭挫折。为了总结革命失败的教训,破除革命党内部的思想困惑,并为以后的发展指明方向,孙中山于1917—1919年间致力于理论研究和著述,完成了著名的《建国方略》。这部著作包括《孙文学说》、《实业计划》、《民权初步》三部分,从哲学、经济学、政治学三方面阐述了建设资产阶级民主共和国的理论和计划。在《孙文学说》中,孙中山吸取近代西方自然科学和社会科学知识,对中国传统哲学思想进行新的阐发,建构了包括"以太—星云"本体观、"知难行易"认识论和以"民生为重心"的历史观的独特的哲学体系。

1917年俄国十月革命成功，1919年五四运动爆发，1921年中国共产党成立，这一切使处于困境中的孙中山看到了新希望。他思考并总结辛亥革命的经验和教训，终于在1924年召开的中国国民党第一次全国代表大会上提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策，重新解释三民主义，将旧三民主义发展为新三民主义，为第一次国共合作提供了政治基础。同年，他领导北伐战争，发表《北伐宣言》，矛头直指军阀和帝国主义列强。

1925年3月12日，孙中山在北京逝世，临终前念念不忘“革命尚未成功”，弥留时反复呼喊“和平奋斗救中国”。“他全心全意地为了改造中国而耗费了毕生的精力，真是鞠躬尽瘁，死而后已”。[①] 孙中山的著作版本很多，通行的有中华书局出版的《孙中山全集》。

第一节 以太说和生元说

孙中山根据进化论原理，将宇宙、生命和人类社会分为三个进化阶段。他说：

> 自达尔文之书出后，则进化之学一旦豁然开朗，大放光明，而世界思想为之一变。……作者则以为进化之时期有三：其一为物质进化之时期；其二为物种进化之时期；其三为人类进化之时期。（《孙文学说》）

关于第一个进化阶段，即物质进化之时期，他说：

> 元始之时，太极（此用以译西名“伊太”也）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也。（《孙文学说》）

这里以“太极”译“以太”（“伊太”），并将“以太”作为物质世界的始基，这是对中国古代哲学的“太极”范畴的唯物主义阐发；而从将进化理解为物质、物种、人类不断递进的三阶段来看，作为第一阶段物质始基的“以太”，当然也是其后诸阶段的始基，这就在宇宙观中贯穿了物质本体论思想。

关于第二个进化阶段，即物种进化之时期，孙中山说：

> 据最近科学家所考得者，则造成人类及动植物者，乃生物之元子为之也。生物之元子，学者多译之为“细胞”，而作者特创名之曰“生元”；盖取生物元始之意也。（《孙文学说》）

由“生元”（细胞）开始，生物的进化表现为这样一个过程：

> 物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，新陈代谢，千百万年，而人类乃成。（《孙文学说》）

---

① 《纪念孙中山先生》，《毛泽东文集》第七卷，人民出版社1999年版，第157页。

这就肯定了生命现象的物质基础及其由低级到高级的演化顺序，从根本上否定了神创说。但是，也正是在生命现象乃至精神现象问题上，孙中山表现了时代局限性。他说：

> 按今日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也。（《孙文学说》）

这就是"生元有知"说。广义地说，作为有机物的"生元"（细胞）不同于无机物而具有本能感应性，是合乎科学认识的。但孙中山将这种本能感应性直接等同于"孟子所谓良知良能者"（《孙文学说》），这就混淆了本能与认识的差异，而赋予意识以先验性质了。

正是由于不能正确了解意识或精神是人脑这种特殊物质的机能与客观对象相互作用的产物，所以，孙中山不能很好地解决物质与意识或精神的关系问题。一方面，他认为"人之一身，五官百骸，皆为体，属于物质；其能言语动作者，即为用，由人之精神为之。二者相辅，不可分离"，肯定了物质决定精神和精神的能动作用；另一方面，他又笼统地说"凡非物质者，即为精神可矣"（《军人精神教育》）。通过这种简单划分而在人脑的属性之外，为精神留下了过多空间。他有时还过分夸大精神的作用，以至认为"夫心也者，万事之本源也"（《孙文学说·自序》）。

关于第三个进化阶段，即人类进化之时期，如上所述，孙中山已经将它作为物种进化的终点。而由此开始的人类自身进化，孙中山认为是：

> 人类初出之时，亦与禽兽无异；再经几许万年之进化，而始长成人性。（《孙文学说》）

这是对人类进化的合乎科学的说明，进一步否定了"上帝造人"之类的谬论。孙中山将这种反神权的认识与他的革命思想结合起来，他说：

> 世界潮流到了现在，不但是神权不能够存在，就是君权也不能够长久。（《民权主义》）

这就将崇尚科学与崇尚民主、反对神权与反对君权结合起来，并将科学战胜神权、民主战胜君权当作不可阻挡的历史潮流。

不过，在终极意义上，孙中山认为人类进化不是以斗争、而是以互助为原则，他说：

> 物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也；道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则则昌，不顺此原则则亡。此原则行之于人类当以数十万年矣。（《孙文学说》）

这就否定了阶级斗争的作用。这一认识是与他的"民生史观"相联系的。

第二节　知难行易说

针对“二次革命”中革命党内部出现的“笔墨之力终究不如刀枪之灵”的言论，以及由此反映的“知之非艰，行之惟艰”的错误思想，孙中山强调革命理论的能动作用，提出了“知难行易”说。这一学说既具有当时的现实针对性，又具有深远的理论意义。

一、行先知后

知行关系问题是先秦以来中国古代哲学一贯探讨的问题。但在中国古代哲学家那里，知、行范畴往往局限于对道德的体认和践履。孙中山对于知、行范畴作了新的理解。他所谓的“知”，是指运用科学或哲学的理性思维方法所形成的关于客观世界的认识，主要是指科学知识和革命理论；他所谓的“行”，则指生产活动、科学实验、社会生活和革命斗争。这就突破了中国古代知行观的狭隘性，而具有近代认识论的特点。基于这一特点，孙中山对于知行关系作了新的探讨。

从发生的意义看，是行先知后。孙中山对此作了大量论述，他说：

> 宇宙间的道理，都是先有事实然后才发生言论，并不是先有言论然后才发生事实。（《民权主义》）

> 古人之得其知也，初或费千百年之时间以行之，而后乃能知之；或费千万人之苦心孤诣，经历试验而后知之。（《孙文学说》）

他举例说明行先知后的观点：

> 燧人氏发明火，试问他不去钻木，怎能取得火？神农氏发明医药，试问他不去尝百草，怎能知道药的性质呢？（《知难行易》）

这就肯定了认识从实践中来、在实践中发展的认识论原则。

基于以上原则，孙中山将人类知行关系的发展分为三个阶段：

> 世界人类之进化，当分为三时期：第一由草昧进文明，为不知而行之时期；第二由文明再进文明，为行而后知之时期；第三自科学发明而后，为知而后行之时期。（《孙文学说》）

关于“不知而行”，即把实践经验作为一切认识的起点。他说：

> 人类之进步，皆发轫于不知而行者也，此自然之理也，而不以科学之发明为之变易者也。故人类之进化，以不知而行者为必要之门径也。（《孙文学说》）

关于“行而后知”，即将实践经验提高到理论认识。他说：

> 生徒知习练也，即行其所不知以达其欲能也；科学家之试验也，即行

其所不知以致其所知也；探索家之探索也，即行其所不知以求其发见也；伟大杰人之冒险也，即行其所不知以建其功业也。（《孙文学说》）

关于“知而后行”，即科学昌明时代以“真知特识”指导实践。他说：

当今科学昌明之世，凡造作事物者，必先求知而后乃敢从事于行。所以然者，盖欲免错误而防费时失事，以冀收事半功倍之效也。是故凡能从知识而构成意像，从意像而生条理，本条理而筹备计划，按计划而用工夫，则无论其事物如何精妙，工程如何浩大，无不可指日可以乐成者也。（《孙文学说》）

“不知而行”、“行而后知”、“知而后行”的知行关系三阶段，一般地说，反映了人类认识从不知到知、从少知到多知、从自发之知到自觉之知，进而到以知促行的发展过程，具有从实践到认识以及认识能动作用于实践的基本的合理性。不过，这种划分将不同的知行关系分别对应于不同的历史时期，看不到这些关系实际上在各个历史时期同时发生作用，因而具有机械论的局限。

二、知难行易

孙中山肯定了行先知后的认识论原则，但又强调“行之非艰，知之惟艰”（《知难行易》）的“知难行易”说。他列举饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学、进化等十事（即“知难行易十证”）说明他的观点。以饮食为例，人自呱呱坠地便会饮食，饮食被视为日常生活中最普通易行的事情，但关于人类饮食所涉及的生理学、营养学、卫生学、烹饪学以及食物的生产、储备、分配、消费等，却是晚近才研究明白的学问。又如用钱，也是日常生活中经常进行的事情，但由此形成的货币理论却不是人人所知的。“非综览人文之进化，详考财货之源流，不能知金钱之为用也。又非研究经济之学，详考工商历史、银行制度、币制沿革，不能知金钱之现状也”。（《孙文学说》）凡此证明，获得理论知识比从事实践行为更加困难。

孙中山“知难行易”说主要包含了两层意思：其一，“不知亦能行”（《孙文学说》），如以上所说的“不知而行”，就表明行易于知；其二，“知之惟艰”（《知难行易》），虽然一般地说是“行而后知”，但如不愿思考或不善思考，则行亦无知，这就表明知难于行。另外，他还提出“知之则更易行之”（《孙文学说》）的命题，认为“知而后行”可以达到事半功倍的效果，反之，“不知而行”则可能是事倍功半，这也表明了知的难能可贵。

孙中山“知难行易”说阐明了科学和哲学认识的艰巨性，强调了正确反映生产活动、科学实验、社会生活和革命斗争诸方面实践的认识的能动作用，这对于当时的现实以及中国哲学的发展都具有重要意义。不过，对于“知难”的强调也导致孙中山依据经济学分工原理而推演出“分知分行”的观点，他说：

以科学愈明，即一人之知行相去愈远，不独知者不必自行，行者不必自知，即同为一知一行，而以经济学分工专职之理施之，亦有分知分行者也。（《孙文学说》）

这种知、行割裂的观点实质上是将社会人分为“先知先觉”、“后知后觉”和“不知不觉”的不同等级（见《民权主义》），隐含着“以先知觉后知”、“以先觉觉后觉”的天才论和英雄史观。另外，孙中山对“知难”的过分强调也有夸大理论作用、轻视实践意义的倾向，以至认为“世界上的文明进步，多半是由于宣传”（《宣传造成群力》），从而不能正确处理认识与实践的关系。

第三节 民生史观

1924年，孙中山在重新解释三民主义时，明确提出了“民生”是“历史的重心”的观点，亦即“民生史观”。

一、民生史观的内容

关于“民生”的内容，孙中山解释说：

民生就是人民的生活——社会的生存、国民的生计、群众的生命。（《民生主义》）

在他看来，“民生”是一个时代政治和经济的中心，也是人类历史上所有时代各种活动的中心；“民生”体现了人类求生存的愿望和要求，从而推动了社会发展；因此，“民生问题才可说是社会进化的原动力”（《民生主义》）。正是在这一意义上，孙中山的历史观可以概括为“民生史观”。

具体地说，民生问题包含两项主要内容：

吃饭是民生的第一个重要问题，穿衣是民生的第二个重要问题。（《民生主义》）

在中国，解决民生问题的首要和唯一的任务就是：

要全国四万万人都可以得衣食的需要，要四万万人都是丰衣足食。（《民生主义》）

孙中山提出了解决当时中国民生问题的途径和方法，这就是经济上“平均地权”和“节制资本”；政治上废除不平条约，独立自主。所谓“平均地权”，就是以国家按地价收税或按地价收买的办法，消灭土地垄断，最终在城市实现土地增价归公，在农村实现“耕者有其田”（《民生主义》）；所谓“节制资本”，就是将银行、铁路、航运等关乎国计民生的大型企业或垄断性企业收归国家经营，“使私有资本制度不能操纵国民之生计”（《中国国民党第一次全国代表大会宣言》）；而废除不平条约、争取独立自主的政治权利，其目的仍然是经济问题的

解决，“打破一切不平等的条约，收回外人管理的海关，我们才可以自由加税，实行保护政策；能够实行保护政策，外国货物不能侵入，本国的工业自然可以发达”。孙中山认为，只要解决好了民生问题，中国不难在短期内赶上或超过先进的资本主义国家，他说：

> 十年二十年之后，不难举西人之文明而尽有之，即或胜之焉。（《在东京中国留学生欢迎会上的演说》）

孙中山预言，到那时，中国将“变成一个安乐国家和一个快活世界”（《在广东第一女子师范学校校庆纪念会的演说》）。

孙中山的“民生史观”试图从人类物质生产和生活方面寻找社会发展的动因，与马克思主义的历史唯物主义具有相通之处；他汲汲于通过民生问题的解决而改变当时中国“民穷财尽”、人民生活十分痛苦的落后面貌，以期建设一个“国富民强”、拥有高度物质文明的现代化的新中国，表现了他对人民大众的同情和对社会主义的向往；他将民生问题的解决与反对帝国主义侵略和专制主义压迫的革命斗争联系起来，也反映了他作为一位民主革命的先行者对于当时中国问题认识的全面和深刻。这些都是“民生史观”所具有的合理因素。

二、民生史观的局限

孙中山的“民生史观”也存在诸多理论局限。

首先，“民生史观”以人的生存活动以及支配人的生存活动的生存愿望作为社会进化的“定律”，认为“古今一切人类之所以要努力，就是因为要求生存；人类因为要有不间断的生存，所以社会才有不停止的进化”（《民生主义》）。这就没有看到生产力与生产关系这对矛盾所构成的生产方式的变革才是社会发展的根本动因，而陷入了社会意识决定论。

其次，“民生史观”虽然给予劳动者以极大同情，也对剥削者表示了极大义愤，在一定范围内承认“社会革命或须用武力”，但在终极意义上却反对以阶级斗争消除社会不平等现象，认为“阶级战争不是社会进化的原因，阶级战争是社会当进化的时候所发生的一种病症”（《民生主义》）。作为替代办法，“民生史观”提出以“互助原则”取代“竞争原则”，认为“人类自入文明以后，则天性所趋，已莫之为而为，莫之致而致，向于互助之原则，以求达人类进化之目的矣”（《孙文学说》）。特别是具体到当时中国来说，“中国人通通是贫，并没有大富，只有大贫小贫的分别”，因此“马克思的阶级战争和无产专制便用不着”（《民生主义》）。这就从根本上否定了在当时中国进行阶级斗争和暴力革命的必要性。

再次，“民生史观”与“英雄史观”存在着内在联系。孙中山认为，根据人的天赋能力，人可分为“先知先觉”、“后知后觉”和“不知不觉”三种，“先知先觉”

者“预先想出了许多办法，做了许多事业，世界才有进步，人类才有文明”；“后知后觉”者“自己不能够创造发明，只能够跟随摹仿”；而“不知不觉”者则是“凡事虽有人指教他，他也不能知，只能去行”(《民权主义》)。因此，“民生史观”虽然肯定人民的生活是“历史的重心”，民生问题是“社会进化的原动力”，但却隐含着人民并不自知其为“历史的重心”、并不自觉其推动“社会进化”的观点，只有依靠“先知先觉”的“英雄”人物，才能揭示这一“定律”，并带领人民群众去推动历史。这就贬低了人民群众的觉悟及其主观能动性。

尽管存在着种种局限，作为伟大的资产阶级民主革命家和思想家，孙中山的哲学仍然具有超越前人、启迪来者的巨大理论意义，而他的局限则更多的是他所处时代的产物。“像很多站在正面指导时代潮流的伟大历史人物大都有他们的缺点一样，孙先生也有他的缺点方面。这是要从历史条件加以说明，使人理解，不可以苛求于前人的。”①

思考题

1. 孙中山将人类知行关系的发展分为哪几个阶段？
2. 孙中山如何论述“知难行易”？
3. “民生史观”具有哪些合理因素和局限性？

① 《纪念孙中山先生》，《毛泽东文集》第七卷，人民出版社 1999 年版，第 157 页。

第四章　陈独秀与李大钊

陈独秀和李大钊都是从旧式知识分子转变为资产阶级民主革命者，都是五四新文化运动的领导人，后来又都转变为马克思主义者，成为中国共产党的创始人。相似的思想发展历程导致他们对许多问题具有相近的观点，如对专制的抨击以及对中国传统的否定，对民主的向往以及对西方文化的赞美，乃至对马克思主义唯物史观的服膺。但从完成形态来看，他们又有各自的特点，如思想方法上，陈独秀更为绝对而李大钊比较持中；社会史观上，陈独秀基本上轻视和否定民众的作用而李大钊则恰恰与之相反；等等。由此表现了两人哲学思想的个性。

第一节　陈　独　秀

陈独秀(1879—1942)，原名庆同，字仲甫，号实庵，安徽怀宁(今安庆)人。他自幼接受旧式教育，1896 年考中秀才，1898 年入浙江求是书院读书，不久转入南京陆师学堂。1901 年至 1915 年，他五次东渡日本留学，其间曾创办《安徽俗话报》，宣传资产阶级民主主义和爱国主义，组织反清革命团体“岳王会”和爱国团体“中国青年会”，协助章士钊办《甲寅》杂志。1915 年夏陈独秀回上海，同年 9 月创办《青年杂志》；该杂志从第二卷起改名为《新青年》，他也由此成为新文化运动的发动者和领导者。1917 年初，他应北京大学校长蔡元培之聘，任北京大学文科学长，并将他主编的《新青年》改在北京发行。1918 年 12 月，他与李大钊共同创办《每周评论》，宣传科学、民主和爱国主义。五四运动中，陈独秀因爱国行动而被逮捕入狱三个月，出狱后迅速转向马克思主义，积极从事组建中国共产党的活动。1921 年 7 月，在中国共产党第一次全国代表大会上，他当选为中央局书记。从这时起直到 1927 年大革命失败为止，他作为中国共产党的主要领导人，大力宣传马克思主义，同各种反马克思主义思潮进行斗争，成为最有影响的马克思主义宣传家。大革命后期，他犯有右倾机会主义错误；大革命失败后，他仍未认识自己的错误，于 1929 年 11 月被开除出党。1931 年 5 月，他被中国“托派”组织推举为书记。1932 年 10 月，他被国民党当局逮捕。在狱中，他坚持反对国民党专制统治和反对日本帝国主义侵略的政治立场。1937 年“七七事变”后，陈独秀获释出狱，但仍受到国民党当局的监视，思想日渐消沉，于 1942 年病殁于四川江津。其著作集有：上海亚东图

书馆出版的《独秀文存》、生活·读书·新知三联书店出版的《陈独秀文章选编》、上海人民出版社出版的《陈独秀著作选》。

以五四运动为分界线，陈独秀的生平思想大致分为前后两期。前期他作为革命民主主义者和启蒙思想家，信奉进化论宇宙观，着力于宣扬西方文化并批判中国传统文化；后期（到1927年为止）他则信仰马克思主义，大力宣传唯物史观以及阶级斗争和社会革命理论。他的哲学思想也可作如此划分。

一、进化论宇宙观

前期陈独秀受时代思潮影响，十分推崇进化论，认为这一理论“最足以变古之道，而使人心社会划然一新”。在这一理论的基础上，他吸取近代西方哲学和自然科学成果，形成了进化论宇宙观。

关于世界的本体，陈独秀认为即是永恒存在的原子。他说：

> 原子种性不灭，则世界无尽；世界无尽，则众生无尽；众生无尽，则历史无尽。①

以原子构成的宇宙，除了物质的存在及其运动，没有任何超然的主宰：

> 宇宙间物质的生存与活动以外，世人多信有神灵为之主宰，此宗教之所以成立至今不坏也。然据天文学家之研究，诸星之相毁、相成、相维、相距，皆有一定之因果法则。据地质学家之研究，地球之成立、发达，其次第井然，悉可以科学法则说明之。据生物学者、人类学者、解剖学者之研究，一切动物，由最下级单细胞动物，以至最高级有脑神经之人类，其间进化之迹，历历可考，各级身体组织繁简不同，势力便因之而异。（《陈独秀文章选编》上册第273页）

不仅人类是自然界的一种物质，人的精神也是物质的产物，“一切思想行为，莫不植基于现实生活之上”。（《陈独秀文章选编》上册第87页）这样，从自然、社会到人类思维，陈独秀的宇宙观都贯穿了唯物论精神，从而否定了宗教、迷信一类神秘世界观。

陈独秀认为，整个物质世界无时无刻不在运动演进之中。他说：

> 自宇宙之根本大法言之，森罗万象，无日不在演进之途，万无保守现状之理。……世界进化，骎骎未有已焉。其不能善变而与之俱进者，将见其不适环境之争存，而退归天然淘汰已耳。（《陈独秀文章选编》上册第75页）

在陈独秀看来，物质世界运动演进的原因在于“抵抗力”。所谓“抵抗力”，他解释说：

> 抵抗力者，万物各执著其避害御侮自我生存之意志，以与天道自然相

① 《陈独秀文章选编》上册，生活·读书·新知三联书店1984年版，第86页。

战之谓也。(《陈独秀文章选编》上册第 90 页)

无论无机物还是有机物,其存在与发展都依赖自身的抵抗力,例如行星若无抵抗力,就会被太阳所吸收;人若无抵抗力,就会被强暴所欺凌或被外族所奴役。因此:

万物之生存、进化与否,悉以抵抗力之有无强弱为标准。优胜劣败,理无可逃。通一切有生无生物,一息尚存,即一息不得无抵抗力。(《陈独秀文章选编》上册第 91 页)

根据物质和运动的宇宙观,陈独秀强调人类社会也处在不断进化之中。他说:

人类文明之进化,新陈代谢,如水之逝,如矢之行,时时相续,时时变易。(《陈独秀文章选编》上册第 101 页)

因此他主张除旧布新,大力鼓吹社会革命。实质上,陈独秀的进化论宇宙观的最终指向就在于现实社会。他尊崇唯物论是为了"尊现实"、"薄虚文",他说:

一切虚文空想之无裨于现实生活者,吐弃殆尽。

物之不切于实用者,虽金玉圭璋,不如布粟粪土。若事之无利于个人或社会现实生活者,皆虚文也,诳人之事也。诳人之事,虽祖宗之所遗留,圣贤之所垂教,政府之所提倡,社会之所崇尚,皆一文不值也!(《陈独秀文章选编》上册第 77 页)

陈独秀强调运动观是为了揭示社会人生的"新陈代谢"之理,他说:

新陈代谢,陈腐朽败者无时不在天然淘汰之途,与新鲜活泼者以空间之位置及时间之生命。人身遵新陈代谢之道则健康,陈腐朽败之细胞充塞人身则人身死;社会遵新陈代谢之道则隆盛,陈腐朽败之分子充塞社会则社会亡。(《陈独秀文章选编》上册第 73 页)

陈独秀提出"抵抗力"理论,更是为了唤起国民反抗专制压迫和帝国主义侵略,他说:

自政治言之,对外而无抵抗力,必为异族所兼并;对内而无抵抗力,恒为强暴所劫持。(《陈独秀文章选编》上册第 91 页)

国人须知奋斗乃人生之职,苟安为召乱之媒。兼弱攻昧,弱肉强食,中外古今,举无异说。国人而抛置抵抗力,即不啻自署奴券,置身弱昧之林也。(《陈独秀文章选编》上册第 92 页)

由此可见,陈独秀的进化论宇宙观具有鲜明的现实性和强烈的革命性,是他后来接受马克思主义唯物史观、特别是阶级斗争和社会革命理论的思想前提。当然,他的进化论宇宙观也存在着局限性,这主要表现为过分强调事物之间的矛盾和斗争,不了解事物之间的联系和统一,从而把无限丰富复杂的自然和社会现象一概归于生存斗争。另外,他对唯物论与唯心论的分辨力还不强,以至极为赞赏和推崇孔德、尼采、柏格森、詹姆士、杜威、罗素等西方唯心论哲学家,

这种认识又是与他的中西文化观相联系的。

二、中西文化观

陈独秀对于中西文化基本上持“全盘反传统”和“全盘西化”的观点，从新文化运动时期的论述以至对于“东方文化派”的论战来看，这一观点在他的前后期思想中大致是一贯的。

陈独秀认为，当时在自然时间上并存的中西文化，实质上存在着巨大的时代差距，中国固有之伦理、法律、学术、礼俗，较之欧洲人差迟了几千年；(《陈独秀文章选编》上册第 75 页)这种差别是新旧的不同，西方文化是近代的文化，而中国文化却还停滞于古代；中国文化由于不适合于现代社会，因此必然要被西方文化所取代；这两种文化犹如水火之不相容，决不可以调和。(《陈独秀文章选编》上册第 108 页)这便将中西比较问题转变成了古今差异问题，隐含了中国文化必将步西方文化后尘而与之趋同的文化一元论和线性发展观。(参见《陈独秀文章选编》中册第 402 页)

关于西方文化的核心内容，陈独秀认为即是自由、平等、独立、科学与人权(亦即民主)。他说：

> 近世西洋之道德政治，乃以自由、平等、独立之说为大原，与阶级制度极端相反。(《陈独秀文章选编》上册第 108 页)
>
> 近代欧洲之所以优越他族者，科学之兴，其功不在人权说下，若舟车之有两轮焉。今且日新月异，举凡一事之兴，一物之细，罔不诉之科学法则，以定其得失从违；其效将使人间之思想云为，一遵理性，而迷信斩焉，而无知妄作之风息焉。(《陈独秀文章选编》上册第 77 页)

正是由于文艺复兴以来以发展科学、争取人权与民主为目的的历次革命，才造就了“今日庄严灿烂之欧洲”。(《陈独秀文章选编》上册第 172 页)相比之下，陈独秀认为，中国文化的核心内容则是儒家的纲常名教。他说：

> 儒者三纲之说，为吾伦理政治之大原，共贯同条，莫可偏废。三纲之根本义，阶级制度是也，所谓名教，所谓礼教，皆以拥护此别尊卑、明贵贱制度者也。(《陈独秀文章选编》上册第 108 页)

陈独秀对以儒家传统为核心的中国文化进行了批判性分析和猛烈抨击。他认为，儒家传统的价值只具有特殊性，而无普遍性。他说：

> 孔子生长在封建时代，所提倡之道德，封建时代之道德也；所垂示之礼教，即生活状态，封建时代之礼教，封建时代之生活状态也；所主张之政治，封建时代之政治也。封建时代之道德、礼教、生活、政治，所心营目注，其范围不越少数君主贵族之权利与名誉，于多数国民之幸福无与焉。(《陈独秀文章选编》上册第 155 页)

因此，陈独秀认为，儒家传统与以个人人格及财产独立为特征的现代社会绝不相容，孔子学说“于近世自由平等之新思想，显相背驰，不于根本上词而辟之，则人智不张，国力浸削，吾恐其弊将只有孔子而无中国也”；(《陈独秀文章选编》上册第177页)“吾国之政治、法律、社会道德，俱无由出黑暗而入光明”。(《陈独秀文章选编》上册第169页)

基于这种认识，陈独秀发出了“最后觉悟”的呼吁。他指出，自晚明西学东渐以来，中国人经历了科技、政治等多次“觉悟”，但都不是根本的觉悟，因为儒家纲常名教的伦理制度和观念并未破坏。他说：

> 盖伦理问题不解决，则政治学术，皆枝叶问题，纵一时舍旧谋新，而根本思想，未尝变更，不旋踵而仍复旧观者，此自然必然之事也。(《陈独秀文章选编》上册第144页)

因此，陈独秀将“伦理的觉悟”作为“吾人最后觉悟之最后觉悟”。(《陈独秀文章选编》上册第109页)而“最后觉悟”的旨归，就是在全盘否定以儒家传统为核心的中国文化的同时，实行全盘西化。他说：

> 无论政治学术道德文章，西洋法子和中国法子，绝对是两样，断断不可调和牵就的。……若是决计革新，一切都应该采用西洋的新法子，不必拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱。……因为新旧两种法子，好像水火冰炭，断然不能相容，要想两样并行，必至弄得非牛非马，一样不成。(《陈独秀文章选编》上册第270页)

陈独秀的中西文化观，对于五四新文化运动时期人民大众反对专制统治和帝国主义侵略，争取国家的民主、独立和富强，具有启蒙意义，发挥过进步作用。但即使在当时，他的“全盘反传统”和“全盘西化”也具有很大的片面性。在学术上，他对传统以及对西方的了解是肤浅和笼统的；在学理上，他的文化一元论和线性发展观是违背人类文化的多元性状因而没有说服力的；在思想方法上，他的思维是绝对性的，“所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好。这种形式主义地看问题的方法，就影响了后来这个运动的发展”。[①] 时至今日，中西文化在对待和处理天、地、物、人、我诸方面问题中所表现的各自的长短优劣日益清楚地呈现出来。

三、马克思主义观

1920年9月，陈独秀在《新青年》第8卷第1号发表《谈政治》一文，简要论述了马克思主义关于阶级斗争和无产阶级专政的学说，批判了无政府主义、改良主义和第二国际修正主义。这篇文章标志着陈独秀从资产阶级民主革命

① 《反对党八股》，《毛泽东选集》第三卷，人民出版社1991年版，第832页。

者转变为马克思主义者，他的思想也由前期进入后期。

后期的陈独秀作为马克思主义者和中国共产党的创始人，在宣传马克思主义、反对形形色色反马克思主义思潮方面，做出了重要贡献。他对马克思主义的宣传，主要集中在以下三个方面：

其一，唯物史观。陈独秀将唯物史观归纳为两大要旨，即生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑。他由此得出三个革命性结论：

> （一）一种经济制度要崩坏时，其他制度也必然要跟着崩坏，是不能用人力来保守的；（二）我们对于改造社会底主张，不可蔑视现社会经济的事实；（三）我们改造社会应当首先从改造经济制度入手。（《陈独秀文章选编》中册第157页）

对于一些人将唯物史观理解为机械的决定论甚至是宿命论、进而指责唯物史观与社会革命论自相矛盾的观点，陈独秀反复阐述了社会发展的客观规律与人的主观能动作用的关系。他说：

> 个人的意志固然不能创造客观上不可能的东西，而在客观上可能的范围以内，却有个人意志回旋的余地，并且必须有此个人的努力及天才的创见，这客观上的可能才能够适当的实现。人们的意志是人们物质的生活关系造成的，人们的历史是人们贪欲无厌的意志造成的；这是我们所相信之历史的唯物论和机械的唯物论不同之点。（《陈独秀文章选编》中册第407页）

这就既反对了唯心论，又反对了机械论，从而正确解释了客观物质条件与主观能动作用的辩证关系。

其二，阶级斗争学说和社会革命理论。陈独秀根据《共产党宣言》，将阶级斗争学说概括为两个“要义”，一是“一切过去社会的历史都是阶级争斗底历史”，二是“阶级之成立和争斗崩坏都是经济发展之必然结果”，（《陈独秀文章选编》中册第195页）这就将阶级斗争与唯物史观联系起来了。他认为，社会革命则是阶级斗争史上新制度取代旧制度的一种手段；虽然新旧交替是社会发展的必然，但旧社会并不会自行灭亡，当旧社会渐变到一定阶段，就需要以革命手段来实现其“顿变”，所以，革命“是表示人类社会组织进化之最显著的现象，他是推进人类社会组织进化之最有力的方法”。（《陈独秀文章选编》中册第222页）

陈独秀批判了第二国际修正主义者否定阶级斗争和社会革命、鼓吹“劳资携手”和“议会道路”的错误，运用阶级斗争学说和社会革命理论观察指导中国革命。他明确提出中国劳动者“必须遵守的两条大义”：“第一条大义是阶级觉悟”，“第二条大义是革命手段”。他说：

> 只有各地方各行业的劳动者都有了阶级觉悟，大家联合起来，用革命

的手段去组织劳动阶级的国家、政府、国会、省议会、县议会，去解决劳动自身的困苦。（《陈独秀文章选编》中册第129—130页）

陈独秀还在一定程度上认识到革命武装的重要性。他说：

任何国家任何性质的革命，都非有武力不成；因为被革命的统治阶级都有强大的武力，革命的被统治阶级如果没有武力，当然不会成功。（《陈独秀文章选编》下册第304页）

其三，注重客观实际的精神。陈独秀将注重客观实际作为马克思主义的根本原则。他说：

马克思的社会主义是注重客观的事实，不是主观的理想的；他不独要有改造的必要，还要有改造的可能。马克思的根本原则，就在这一点。我们一定要懂这点，然后才能明白他的主义，配谈他的主义。（《陈独秀文章选编》中册第296页）

根据马克思主义这一根本原则，陈独秀要求中国的马克思主义者"以马克思实际研究的精神研究社会上各种情形，最重要的是现社会的政治及经济状况，不要单单研究马克思的学理"；还要"将其学说实际去活动，干社会的革命"。（《陈独秀文章选编》中册第177～178页）这表明陈独秀真正领会了马克思主义的精髓。

但是，陈独秀实际上并没有贯彻注重客观实际的精神。他机械地理解人类社会从原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会到社会主义（共产主义）社会的发展次序，认为当时的中国革命应该是资产阶级民主革命，应该发展资本主义，反对共产党取得革命的领导权并夺取政权。基于这种认识，他不能正确地采取共产党在统一战线内部对于国民党既联合又斗争的策略，反对共产党独立自主地发展革命武装。他轻视并否定人民群众创造历史的伟大力量，认为历来革命的成功都是由于少数人压服了多数人。他的这些认识和行为导致他在第一次国内革命战争后期犯了右倾机会主义错误。由于他当时在中国共产党内的领导地位，他的错误给中国革命造成了严重损失。

第二节　李　大　钊

李大钊（1889—1927），字守常，河北乐亭人。自幼父母双亡，由祖父教养成人。李大钊1896年7岁时入私塾，读四书五经。1905年16岁应考，中秀才，适逢清政府废科举，遂入新式学校上中学，开始接触新学。1907年入天津北洋法政专门学校。1911年辛亥革命期间，参加京津革命同盟会，参与策动新军举行滦州起义。1913年赴日本留学，次年考入早稻田大学政治经济科。留日期间，积极参加中国学生的爱国、进步活动，起草《警告全国父老书》揭露

日本提出的“二十一条”灭亡中国的图谋，组织“神州学会”反对袁世凯复辟，编辑《民彝》杂志宣传民主宪政思想。1916 年回国，积极参加新文化运动，创办《晨钟报》。1917 年俄国十月革命后，开始研究马克思主义，思想上发生由革命民主主义向共产主义的转变。1918 年，应北京大学校长蔡元培邀请，任北京大学图书馆主任，参加《新青年》编辑部工作，并与陈独秀等创办《每周评论》，成为新文化运动的领导人之一。1920 年，在北京组织马克思学说研究会，建立共产主义小组，积极筹建中国共产党。1921 年中国共产党成立后，当选为中央委员，领导党的北方工作；按照共产国际指示，受党中央委托，帮助孙中山改组国民党，为第一次国共合作的实现作出了重大贡献。1927 年，他被占据北京的奉系军阀逮捕，坚贞不屈，英勇就义。

与陈独秀一样，李大钊的思想也可分为前后两期。前期他作为革命民主主义者，大力宣扬“青春哲学”和“民彝史观”；后期他作为马克思主义者，则深入阐述了唯物史观。现有人民出版社出版的《李大钊文集》。

一、青春哲学

李大钊是在国运危殆的形势下，为“求得挽救民族、振奋国群之良策”[①]而开始其思想和实践探索的。针对当时不少人对国家的前途悲观失望、“中华民族衰老”论流行的情况，他响亮地提出“青春中华之创造”的口号，表述了包括宇宙观、人生观、历史观、社会观和文化观的“青春哲学”。

李大钊认为，宇宙是时空上无限的物质的“大实在”；那种以为宇宙有一具绝对理性、绝对意志之不可思议的、神秘的大主宰的观点，是不足取的。他说：

> 吾人以为宇宙乃无始无终自然的存在。由宇宙自然之真实本体所生之一切现象，乃循此自然法而自然的、因果的、机械的以渐次发生渐次进化。（《李大钊文集》上册第 263 页）

由于宇宙“大实在的瀑流永远由无始的实在向无终的实在奔流”，（《李大钊文集》上册第 534 页）因此这种无始无终的大化流行即可目之为“无尽之青春”。

相对于宇宙来说，现实存在的个体则是有限的。但是，由于个体总是存在于“今”即“现在”之中，“无限的‘过去’都以‘现在’为归宿，无限的‘未来’都以‘现在’为渊源。‘过去’、‘未来’的中间全仗有‘现在’以成其连续，以成其永远，以成其无始无终的大实在”，（《李大钊文集》上册第 533 页）所以个体变化的过程可以目之为“青春之进程”。综无限之宇宙与有限之个体观之，“其易者，青春之进程，其周者，无尽之青春也；其有者，青春之进程，其无者，无尽之青春也”。（《李大钊文集》上册第 196 页）

---

① 《李大钊文集》下册，人民出版社 1984 年版，第 888 页。

落实到个体来说，李大钊强调要惜“今”。他说：

吾人在世，不可厌“今”而徒回想“过去”，梦想“将来”，以耗误“现在”的努力；又不可以“今”境自足，毫不拿出“现在”的努力，谋“将来”的发展。宜善用“今”，以努力为“将来”之创造。（《李大钊文集》上册第535页）

这种积极有为的人生观，正是“青春中华之创造”所十分需要的。与这种人生观相应，李大钊十分重视人的主观能动性，他说：

天下无绝难之事，伟大之功业，往往发于一念之微明。（《李大钊文集》上册第98页）

诚以精神具万能之势力，苟克持之以诚毅，将有伟大之功能事业。基于良知一念之微明，则曹沫雪辱，勾践复仇，会有期时。（《李大钊文集》上册第140页）

这显然将人生观问题与救国救民事业联系起来了。

根据“青春哲学”的观点看待历史，李大钊认为：

吾以为宇宙大化之流行，盛衰起伏，循环无已，生者不能无死，毁者必有所成，健壮之前有衰颓，老大之后有青春，新生命之诞生，固常在累累坟墓之中也。（《李大钊文集》上册第177页）

这就以新陈代谢、新旧交替的规律，鼓舞了当时人们为创造青春中华而奋斗的信心。当然，李大钊也看到了事物的另一方面，他说：

由历史考之，新兴之国族与陈腐之国族遇，陈腐者必败；朝气横溢之生命力与死灰沉滞之生命力遇，死灰沉滞者必败；青春之国民与白首之国民遇，白首者必败。此殆天演公例，莫或能逃者也。（《李大钊文集》上册第199页）

这则是从新旧相对的角度，指明了旧必败亡于新的严酷现实，从而警醒国人作革故鼎新之图。

那么，“青春中华”是怎样一种社会呢？李大钊认为就是以个人自由为基础的民主社会。他说：

自由为人类生存必需之要求，无自由则无生存之价值。（《李大钊文集》上册第244页）

因此，实现以个人自由为基础的民主政治“乃吾民唯一之天职，吾侪唯一之主张矣”。（《李大钊文集》上册第158页）

根据这种社会政治观，李大钊对当时的复古思潮展开了猛烈抨击，表达了他对中国传统文化的观点。针对有人要求将孔子列入宪法的主张，他指出：

孔子者，历代帝王专制之护符也。宪法者，现代国民自由之证券也。专制不能容于自由，即孔子不当存于宪法。今以专制护符之孔子，入于自

由证券之宪法，则其宪法将为萌芽专制之宪法，非为孕育自由之宪法也；将为束制民彝之宪法，非为解放人权之宪法也；将为野心家利用之宪法，非为平民百姓日常享用之宪法也。此专制复活之先声也。此乡愿政治之见端也。（《李大钊文集》上册第258—259页）

针对尊孔言论，李大钊批判这将使国人“日惟鞠躬尽礼，局促趋承于败宇荒墟、残骸枯骨之前，而黯然无生气”，“不复知尚有国民之新使命”，“不复知尚有国民之新理想”，“人人尽丧其为我，而甘为圣哲之虚声劫夺以去”，其结果将使“吾华者，亦终底于亡耳”。（《李大钊文集》上册第161页）他进而得出了“孔子生而吾华衰”、“传统愈厚其政治趋腐败也弥深”之类的结论，发出了“取由来之历史，一举而摧焚之；取从前之文明，一举而沦葬之”（《李大钊文集》上册第181页）的愤激之语。相应地，他呼吁国人、特别是青年“坚持一己意志之自由，冲决网罗而卓自树立，破其勒絷而突自解放。举一切迷蔽民彝之死灰陈腐，摧陷而澄清之，以畀夫旧贯而畅育其新机”。（《李大钊文集》上册第162页）

诚然，李大钊也承认孔子之道有其历史价值，然而“自然的势力之演进，断非吾人推崇孔子之诚心所能抗”；因此，对于孔子之道，“吾人为谋新生活之便利，新道德之进展，企于自然进化之程，少加以人为之力，冀其迅速蜕演，虽冒毁圣非法之名，亦所不恤矣”。（《李大钊文集》上册第263—264页）这就从现实出发而表达了“反传统”的基本立场。而从其对“天赋人权”说的推崇，对自由、民主的鼓吹，以及对培根、达尔文、尼采、柏格森、克鲁泡特金等人学说的大力宣传，可见李大钊对近代西方文化是取赞赏态度的。

李大钊的“青春哲学”，如上所述，是建立在“挽救民族、振奋国群”的思想基础之上的，其旨归在于唤起国民创造“青春中华”。这一哲学在现实上确实起到了启蒙作用，在理论上则将中国近现代资产阶级启蒙哲学提高到一个新水平。但是，这一哲学也存在着诸多局限：其宇宙观具有机械的、直观的性质，其人生观带有唯意志论色彩，其历史观偏于社会达尔文主义，其社会观失之于抽象空泛，其文化观则由于过度否定传统，因而具有很大的片面性。

二、民彝史观

1916年，李大钊发表《民彝与政治》一文，对民彝史观作了系统的阐发。此后直到李大钊转变为马克思主义者之前，“民彝”成为他著作中常见的重要概念。

“民彝”一词，语出《诗经·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”李大钊解释诗意说：“言天生众民，有形下之器，必有形上之道。道即理也，斯民之生，即本此理以为性，趋于至善而止焉。”（《李大钊文集》上册第153页）即是说，人禀天理而生，人的禀性与天理之至善相契合。这本来表

达的是儒家道德形上学的思想，但李大钊基于民主主义立场，突破道德范畴而对诗意作了新的阐发。他认为，“民彝”乃是民众“心理之自然”，是“人固有之本能”，是“民欲”、“民意”，这就赋予民众的生存意欲和愿望亦即所谓“天赋人权”以天然合理性。

在此基础上，他明确提出：

> 民彝者，民宪之基础也。
>
> 盖政治者，一群民彝之结晶；民彝者，凡事真理之权衡。（《李大钊文集》上册第159页）

李大钊认为，一切政治都必须符合民彝、伸张民彝，否则将发生“偶变逆激”的异常情况。他说：

> 心理自然之势，终求其达。其为势也，不以常达必以偶达，不以正达必以变达，不以顺达必以逆达，不以和达必以激达。不谋达以常正顺和之道，必遏之使出于偶变逆激之途。（《李大钊文集》上册第164页）

这是说，民彝如果受到压抑，就会采取偶然、变乱、逆反、激烈之类的方式以求表达，其表现形式就是历史上的暴动、造反、起义、革命。在这一意义上，李大钊肯定：

> 民彝者，可以创造历史；而历史者，不可以束制民彝。（《李大钊文集》上册第164页）

具体到当时中国的社会政治状况及其走向来说，李大钊认为，这不决定于统治者的意志，而要取决于民彝。在他看来，当时民彝的取向是与以“惟民主义为其精神、代议制度为其形式”的民主宪政相一致的。他说：

> 吾民对于此种政治之要求，虽云校先进国民为微弱，此种政治意识觉醒之范围，亦校为狭小；而观于革命之风云蓬勃飞腾之象，轩然方兴而未有艾，则此民权自由之华，实已苞蕾于神州之陆。（《李大钊文集》上册第164页）

这就将民主政治与民彝联系起来，赋予民主政治以历史的必然性，相应地也就否定了专制制度。

李大钊民彝史观的重要意义，在于肯定民众的历史作用，同时否定了英雄史观。当然，李大钊曾经也持有民众落后的观点，将辛亥革命失败的原因归于“民德衰，民力薄”，（《李大钊文集》上册第41页）但他很快抛弃了这种观点，从袁世凯篡夺革命果实的历史教训中得出了“‘神武’之势成而生民之祸烈”、（《李大钊文集》上册第165页）“英雄主义乃专制之原”（《李大钊文集》上册第168页）的结论，并且正确认识到：

> 英雄者，顺从有众之心理，摄取有众之努力，而始成其为英雄。
>
> 离于众庶则无英雄，离于众意总积则英雄无势力焉。（《李大钊文集》上

册第168页）

李大钊民彝史观与他的“青春哲学”强调新陈代谢的历史观具有内在联系。新陈代谢是人类历史发展规律的表现，而这一规律的实现，则最终系于民彝。正是由于重视民彝的历史作用并对英雄史观进行了深刻批判，李大钊的思想不仅高于同时代其他革命民主主义者，而且也为他热烈欢迎俄国十月革命这一“庶民的胜利”、进而迅速接受马克思主义唯物史观铺平了思想道路。

不过，民彝史观毕竟属于资产阶级民主主义历史观范畴，它将民众的心理欲念作为历史的根本动力，看不到物质资料的生产方式是历史发展的决定因素，因此它仍然是一种历史唯心论。这一问题在李大钊转变为马克思主义者之后才得以解决。

三、辩证观与调和论

李大钊虽然对民族传统持基本否定态度，但与同时代其他革命民主主义者相比，他还是比较注重汲取传统思想的合理因素的，特别是中国古代的辩证法思想。这成为他的哲学思想的一个特点。

李大钊描述宇宙的生成发展模式说：

> 大易之道，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。老氏之说，一生二，二生三，三生万物。是知宇宙进化之理，由浑而之画，由一而之杂，乃为一定不变之律。（《李大钊文集》上册第255页）

这是以易、老的辩证论说，概括阐释了科学进化论的内容。

李大钊认识到矛盾的普遍存在，矛盾双方既相互对立，又相互依存、相互转化。他说：

> 有生即有死，有盛即有衰，有阴即有阳，有否即有泰，有剥即有复，有屈即有伸，有消即有长，有盈即有虚，有吉即有凶，有祸即有福，有青春即有白首，有健壮即有颓老。（《李大钊文集》上册第195页）

李大钊概括说：“宇宙间之事物，殊异万状，无往而不由对待以得存立者也。”（《李大钊文集》上册第429页）无生之界如此，人类社会如此，有生之伦乃至人体亦复如此。

李大钊承认矛盾的对抗性，但受中国古代“和合”思想影响，其矛盾观的侧重点则在于矛盾的调和。他说：

> 宇宙间一切美尚之性品，美满之境遇，罔不由异样殊态相调和、相配称之间荡漾而出者。（《李大钊文集》上册第257页）

基于矛盾调和的观点，他提出了所谓“第三”说。他认为，就文明而言，第一文明偏于灵，第二文明偏于肉，“吾宁欢迎‘第三’之文明。盖‘第三’之文明，乃灵肉一致之文明，理想之文明，向上之文明也”；就时日而言，有昨日之死，有

今日之生,“吾宁欢迎方生未来之‘第三’日。盖‘第三’之日,乃行健不息之日,日新之日,向上之日也”;就学说而言,甲之说畸于刚,乙之说畸于柔,“吾宁欢迎‘第三’之说。盖‘第三’之说,乃刚柔适宜之说,中庸之说,独立之说也”。(《李大钊文集》上册第184～185页)他概括道:

> 老子有言:“一生二,二生三,三生万物。”故第三之境,实宇宙生生之数,人间进步之级,吾人当雄飞跃进以向“第三”。(《李大钊文集》上册第185页)

由此,李大钊得出结论说:

> 盖遵调和之道以进者,随处皆是生机;背调和之道以行者,随处皆是死路也。(《李大钊文集》上册第549页)

落实到现实社会来说,李大钊一度认为协力与调和是解决社会矛盾的根本方法。他提倡贵族与平民、资本家与工人、地主与佃户、老人与青年等等一概协力与调和,“惟其协力与调和,而后文明之进步,社会之幸福,乃有可图也”。(《李大钊文集》上册第368页)

李大钊关于矛盾的普遍性、对抗性及其依存性的认识无疑是正确的。他关于矛盾调和的观点,如果限定为矛盾运动过程中的一种特殊状态,也含有一定的真理性。但将调和作为矛盾的终极归宿,特别是作为解决社会矛盾的根本方法,鼓吹以“两让”达到“两存”,(《李大钊文集》上册第550页)在当时阶级斗争深入发展的形势下,这种观点就是错误的了。

四、唯物史观

1918年,李大钊发表《庶民的胜利》、《Bolshevism的胜利》等文,热情歌颂俄国十月革命,反映他的思想开始转变。1919年,他发表《我的马克思主义观》一文,表明他已基本掌握了马克思主义唯物史观,成为中国最早的马克思主义者。

在《我的马克思主义观》中,李大钊对唯物史观作了如下表述:

> 马克思的唯物史观有二要点:其一是关于人类文化的经验的说明;其二即社会组织进化论。其一是说人类社会生产关系的总和,构成社会经济的构造。这是社会的基础构造。一切社会上政治的、法制的、伦理的、哲学的,简单说,凡是精神上的构造,都是随着经济的构造变化而变化。我们可以称这些精神的构造为表面构造。表面构造常视基础构造为转移,而基础构造的变动,乃以其内部促他自己进化的最高动因,就是生产力,为主动;属于人类意识的东西,丝毫不能加他以影响;他却可以决定人类的精神、意识、主义、思想,使他们必须适应他的行程。其二是说生产力与社会组织有密切的关系。生产力一有变动,社会组织必须随着他变动。

社会组织即社会关系，也是与布帛菽粟一样，是人类依生产力产出的产物。手臼产出封建诸侯的社会，蒸气制粉机产出产业的资本家的社会。生产力在那里发展的社会组织，当初虽然助长生产力的发展，后来发展的力量到那社会组织不能适应的程度，那社会组织不但不能助他，反倒束缚他、妨碍他了。而这生产力虽在那束缚他、妨碍他的社会组织中，仍是向前发展不已。发展的力量愈大，与那不能适应他的社会组织间的冲突愈迫，结局这旧社会组织非至崩坏不可。这就是社会革命。新的继起，将来到了不能与生产力相应的时候，他的崩坏亦复如是。可是这个生产力，非到在他所活动的社会组织里，发展到无可再容的程度，那社会组织是万万不能打破。而在这旧社会组织内，长成他那生存条件的新社会组织，非到自然脱离母胎，有了独立生存的运命，也是万万不能发生。恰如孵卵的情形一样，人为的助长，打破卵壳的行动，是万万无效的，是万万不可能的。以上是马克思独特的唯物史观。(《李大钊文集》下册第59—60页)

这一表述清楚地说明了生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑以及社会形态必须与生产力相适应、生产力发展必然导致社会发展和社会革命的唯物史观基本原理。

李大钊指出了唯物史观包含的一系列重大意义，主要是：它科学地揭示了社会主义终将代替资本主义的社会发展规律；(《李大钊文集》下册第50页)它指明了作为物质财富创造者的人民群众才是历史的创造者；(《李大钊文集》下册第64、330、764页)它改变了以往史学"欲单从社会的上层说明社会的变革"的唯心史观，将史学提到科学的地位，为史学界开创了新纪元；(《李大钊文集》下册第715—716页)它肯定历史运动的方向是前进的、上升的，从而给人们提供了"乐天努进"的人生观。(《李大钊文集》下册第763～764页)

李大钊还宣传了马克思主义的阶级斗争学说。他主要针对一些人将唯物史观误解或歪曲为宿命论、从而指责唯物史观与阶级斗争自相矛盾的说法，正确解释了阶级斗争对历史发展的推动作用，他说：

社会组织固然可以说是随着生产力的变动而变动，但是社会组织的改造，必须假手于其社会内的多数人。而为改造运动的基础势力，又必发源于在现在的社会组织下立于不利地位的阶级。那些属于有利地位的阶级，除去少数有志的人外，必都反对改造。(《李大钊文集》下册第17页)

李大钊指出，在阶级社会中，阶级斗争是"阶级社会自灭的途辙，必须经过的，必不能避免的"；(《李大钊文集》下册第18页)而"到了生产力非常发展的时候，与现存的社会组织不相应，最后的阶级争斗，就成了改造社会、消泯阶级的最后手段"，(《李大钊文集》下册第17页)这就阐明了马克思主义关于阶级产生和阶级消灭的理论。

李大钊以其对唯物史观的介绍，首次比较完整准确地将马克思主义引入中国思想界，因而具有巨大的历史功绩。早在70年前，就有人评价说："李先生是研究历史最有成绩的人，也是唯物史观最彻底最先倡导的人；今日中国辩证法、唯物论、唯物史观的思想这样澎湃，可说都是先生立其基，导其先河；先生可为先知先觉，其思想之影响及重要可以知矣。"[①]但是，作为第一代马克思主义者，李大钊对唯物史观的理解也还存在着某些欠缺。他认为生产力决定人的意识，而人的意识丝毫不能影响生产力，这就未能将唯物史观与唯物辩证法融会贯通；他强调生产力"非到在他所活动的社会组织里，发展到无可再容的程度，那社会组织是万万不能打破"、"新社会组织，非到自然脱离母胎，有了独立生存的运命，也是万万不能发生"，这种看法也未能将马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实践相结合，因而存在着脱离实际的偏向。

思考题

1. 陈独秀是怎样看待中国传统文化的？
2. 我们今天应该如何评价陈独秀的中西文化观？
3. 试述李大钊的"青春哲学"。
4. "民彝史观"的意义及其局限是什么？

① 郭湛波：《近五十年中国思想史》，北平人文书店1936年版，第151页。

第五章　胡适、梁漱溟与张君劢

五四时期及以后一段时间，西学在中国的传播更加全面深入，西方思想界的科学主义和人文主义思潮在国内也有反映。一批受科学主义熏陶的知识分子以科学、民主等西方价值观作为思想武器，对于本民族传统文化展开了猛烈批判，将传统中的黑暗面淋漓尽致地展示出来。另一批侧重于接受人文主义的知识分子则参照西方人文精神，发掘并阐扬了本民族传统文化中富有生命力的思想资源。双方在此期间进行的数次思想交锋，使得整个民族对于传统文化的缺失及其优长获得了双重的觉悟。他们关于中国文化发展方向、民族新文化建设模式等的思考，不仅在当时、而且至今都具有重要影响。他们由于时代和个人局限而发生的理论失误，为后人留下了足资借鉴的思想资料。胡适和梁漱溟、张君劢就是这两类知识分子的代表人物。

第一节　胡　　适

胡适（1891—1962），字适之，安徽绩溪人。他 4 岁入塾接受传统教育，1904—1910 年在上海求学，毕业于上海中国公学，1910 年考取清华官费留学美国，先入康奈尔大学农学院，1912 年转入该校文学院，1915 年进入哥伦比亚大学研究院，成为实用主义哲学家约翰·杜威的学生，1917 年通过博士学位考试后回国，任北京大学教授。1918 年胡适参加《新青年》编辑部工作，提倡文学革命与个性解放，宣传科学与民主，成为新文化运动的领导人之一。五四运动后，马克思主义在中国广泛传播，他基于实用主义立场，于 1919 年挑起“问题与主义”论争，反对马克思主义。与此同时，杜威来中国讲学，胡适借机大力宣扬实用主义。1922 年，他创办《努力》周报，宣扬资产阶级改良主义，一方面同复古思潮进行斗争，另一方面批评唯物史观。1924 年，他与徐志摩等合办《新月》杂志，提倡人权，批评国民党政府的“党治”、“人治”、“专制”，呼吁“法治”，表现了资产阶级自由主义倾向。九一八事变后，胡适与傅斯年等创办《独立评论》，支持蒋介石“攘外必先安内”政策，政治上逐渐向国民党靠拢。1938—1942 年胡适任中国驻美大使，1946 年任北京大学校长。解放战争后期，他被中共宣布为战犯，于 1948 年避居美国。1957 年胡适任台湾“中央研究院”院长，并回台湾定居，1962 年病逝于台北。

胡适一生著述颇丰，在文史哲等方面均有建树。他的哲学及哲学史著作

主要有《实验主义》、《问题与主义》、《〈科学与人生观〉序》、《五十年来之世界哲学》、《我们走那条路》、《介绍我自己的思想》、《先秦名学史》、《中国哲学史大纲》(卷上)、《说儒》、《中国中古思想史长编》等。现有北京大学出版社出版的《胡适文集》。

一、实用主义哲学

实用主义或称实验主义、工具主义,是19世纪在美国形成的一种唯心主义经验论哲学。其创始人为皮尔士,中经詹姆斯传至杜威。胡适是将实用主义引入中国的首要人物,他终生服膺实用主义哲学。他的这一哲学思想基本上来自杜威,并没有多少他自己的创造。

按照杜威的说法,实用主义包括实在论、真理论和方法论三方面内容,胡适对这三方面都进行了阐述。

关于实在,胡适说:

> 我们所谓"实在"含有三大部分:(A)感觉,(B)感觉与感觉之间及意象与意象之间的种种关系,(C)旧有的真理。①

他从不同主体对于同一对象往往产生不同甚至相反的感觉和认识这一现象出发,进一步说:

> 总而言之,实在是我们自己改造过的实在。这个实在里面含有无数人造的分子。实在是一个很服从的女孩子,他百依百顺的由我们替他涂抹起来,装扮起来。"实在好比一块大理石,到了我们手里,由我们雕成什么像。"宇宙是经过我们自己创造的工夫的。(《胡适哲学思想资料选》上册第65页)

尽管胡适标榜杜威所谓"经验就是生活"的命题已经解决了唯物、唯心的对立,似乎实用主义乃是一种中性的哲学,但他关于"实在"由感觉、意象和旧有真理构成,且任人涂抹装扮的说法,却明显不过地暴露了这一哲学的主观唯心论的实质。

关于真理,胡适说:

> 真理并不是天上掉下来的,也不是人胎里带来的。真理原来是人造的,是为了人造的,是人造出来供人用的,是因为他们大有用处所以才给他们"真理"的美名。我们所谓真理,原不过是人的一种工具。(《胡适哲学思想资料选》上册第61页)

这即是"有用就是真理"的实用主义真理论。按照这种观点,胡适认为,一种理论是不是真理,完全视其有没有用处;它此时此地有用就是真理,彼时彼地不再有用就不是真理了。他说:

---

① 《胡适哲学思想资料选》上册,华东师范大学出版社1981年版,第64页。

真理不过是对付环境的一种工具；环境变了，真理也随时改变。（《胡适哲学思想资料选》上册第62页）

胡适将这种真理观称为“历史的态度”。他进一步认为，那些曾被看作是“天经地义”的科学律例“不过是一些最适用的假设”，他说：

实验主义绝不承认我们所谓“真理”就是永远不变的天理；他只承认一切“真理”都是应用的假设；假设的真不真，全靠他能不能发生他所应该发生的效果。（《胡适哲学思想资料选》上册第48页）

胡适将这种真理观称为“科学试验室的态度”。这样，在他看来，对于人类而言，就只有在“历史的”、“科学实验室的”境况中的“假设”，并没有所谓“真理”，这就否定了真理的绝对性和客观性，而将真理仅仅作为一种实用的、相对的、主观的观念。这显然是一种主观主义的真理论。不过，在五四时期，胡适对真理的历史性、相对性的强调，还是具有破除教条、解放思想的积极意义的。

关于方法，亦即把握“实在”、获取“真理”、“使人应付种种环境充分满意”（《胡适哲学思想资料选》上册第72页）的途径，胡适对此有多种表述。其一是转述杜威的五步法：

（一）疑难的境地；（二）指定疑难之点究竟在什么地方；（三）假定种种解决疑难的方法；（四）把每种假定所涵的结果一一想出来，看哪一个假定能够解决这个困难；（五）证实这种解决使人信用，或证明这种解决的谬误，使人不信用。（《胡适哲学思想资料选》上册第73页）

有时胡适将五步法简化为三步：

（一）发现种种问题，找出疑难之处；（二）提出解决疑难的假设；（三）通过实验加以求证。（《胡适哲学思想资料选》上册第94页）

更多的时候，他将实用主义方法概括为“十字真言”：“大胆的假设，小心的求证”。（《胡适哲学思想资料选》上册第208页）

要而言之，这一方法的首要环节就是“存疑”，以怀疑精神作为“重新估定一切价值”的出发点。胡适说：

一切有用的思想，都起于一个疑问符号。一切科学的发明，都起于实际上或思想界里的疑惑困难。（《胡适哲学思想资料选》上册第74页）

其次是假设。假设的来源是已有的经验，其目的在于解决疑难，而其本身则还有待证明。胡适说：

既经认定疑难在什么地方了，稍有经验的人，自然会从所有的经验、知识、学问里面，提出种种的解决方法。（《胡适哲学思想资料选》上册第75页）

我们的经验知识便都成了供给资料的库藏。从这库藏里涌出来了几个暗示的主意，我们一一选择过，斥退那些不适用的，单留下那最适用的

一个主意。这个主意在此时还只是一种假设的解决法；必须他确能解决那当前的困难，必须实验过，方才成为证实的解决。（《胡适哲学思想资料选》上册第 249 页）

最终便是求证，胡适将这一环节简洁明快地表述为“拿证据来”。他说：

赫胥黎是达尔文的作战先锋，从战场上的经验里认清了科学的唯一武器是证据，所以大声疾呼的把这个无敌的武器提出来，叫人们认为思想解放和思想革命的唯一工具。自从这个“拿证据来”的喊声传出以后，世界的哲学思想就不能不起一个根本的革命——哲学方法上的大革命。（《胡适哲学思想资料选》上册第 237 页）

胡适这种从怀疑精神出发、通过基于经验提出假设和运用证据加以证明、进而得出“有用的思想”或“科学的发明”的方法论，一般地说，是具有合理性的；而且怀疑精神、求证主张在当时社会也具有启蒙作用。但是，由于他不承认对象世界的实在性，不承认真理的客观性，因此他的方法论实质上也是主观主义的。他的“大胆”假设有时脱离了事实基础而变成想象。[①] 他的求证往往不是以证据验证假设，而是以假设取舍证据，由此得出的观点往往是主观片面的。这突出表现在他对中西文化的认识上。

二、中西文化观

胡适在论述怀疑精神时，以质问方式提出了对待民族文化的几条原则：

（1）对于习俗相传下来的制度风俗，要问：“这种制度现在还有存在的价值吗？”（2）对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：“这句话在今日还是不错吗？”（3）对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问：“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好，更有理，更有益的吗？”（《胡适哲学思想资料选》上册第 126 页）

问题的提法已经规定了证据的取舍。胡适在现实中找到的民族文化的证据大致是：遍地的乩坛道院、遍地的仙方鬼照相、不发达的交通、不发达的实业、做官发财的人生观、靠天吃饭的人生观、求神问卜的人生观、《安士全书》的人生观、《太上感应篇》的人生观（《〈科学与人生观〉序》）。在传统中找到的民族文化的证据则是：多妻制、娼妓制度、整千整万提倡醉酒的诗、整千整万恭维婊子的诗（《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》）。据此，他得出结论说：

我们自己百事不如人，不但物质机械上不如人，不但政治制度不如人，并且道德不如人，知识不如人，文学不如人，音乐不如人，艺术不如人，身体不如人。（《介绍我自己的思想》）

---

① 见《胡适日记》上册，中华书局 1985 年版，第 185 页。

胡适疾呼："今日第一要务是要选一种新的心理：要肯认错，要大彻大悟地承认我们自己百不如人"。（《请大家来照照镜子》）

按照"有用就是真理"的观点，胡适认为，既然导致中国人"百事不如"西方人的民族文化没有用了，因而也就不是真理了，"'三纲五伦'的话，古人认为真理，因为这种话在古时宗法的社会很有点用处。但是现在时势变了，国体变了"。（《胡适哲学思想资料选》上册第 62 页）对于已经变得无用的民族文化，胡适明确主张予以全盘抛弃，他说：

> 古时的"天经地义"现在变成废语了。有许多守旧的人觉得这是很可痛惜的。其实这有什么可惜？衣服破了，该换新的；这支粉笔写完了，该换一支；这个道理不适用了，该换一个。这是平常的道理，有什么可惜？（《胡适哲学思想资料选》上册第 62 页）

取而代之的则是"低头去学人家治人富国的组织与方法"（《请大家来照照镜子》），去学近代西方的天文、地质、物理、化学、生物、人类、生理、心理、社会等学科知识以及基于这些知识形成的"自然主义的人生观"（见《〈科学与人生观〉序》）。后来胡适更明确提出了"全盘西化"的主张。（见《中国文化建设讨论集》中编，第 14 页）

当然，胡适的文化观也曾有另外一面，他期望"把现代文化的精华与中国自己文化的精华联结起来"。[①] 不过，比较而言，"全盘反传统"、"全盘西化"在他的文化观中乃是主要的和始终一贯的。[②] 他的这种文化观虽然有批判传统惰性、针砭现实弊端的用意，但由此表现的对于传统的虚无主义态度和民族自信心的丧失，是必须予以严肃批判的。

第二节　梁　漱　溟

梁漱溟（1893—1988），名焕鼎，字寿铭，又字漱溟，以字行，祖籍广西桂林，生于北京。1906 年考入北京顺天中学，接受新式教育，思想倾向革命。1911 年中学毕业，参加京津同盟会，任《民国报》编辑兼记者。同年读到日人幸德秋水著《社会主义之神髓》，一度倾心于社会主义。1913 年萌发出家之念，转入佛家生活。1916 年发表《究元决疑论》，发挥佛教人生哲学，因此被时任北京大学校长的蔡元培聘为特约讲师，于 1917 年到北京大学讲授印度哲学。1921 年，所著《东西文化及其哲学》出版，由此成名，但也引发了与胡适等人关于东

---

① 《先秦名学史》，学林出版社 1983 年版，第 8 页。

② 直到去世前不久，胡适还在公开场合发表此类言论，引起徐复观的严厉批评。见徐复观《中国人的耻辱　东方人的耻辱》，载《民主评论》第 12 卷第 24 期（1961 年 12 月）。

西文化的一场论战。在此前后放弃出家之念，思想转向儒家。1924年辞去北京大学教职，在山东、河南等地从事“乡村建设运动”。抗日战争期间，任国民参政会参政员，为国事多方奔走，谋求国共两党合作；此间还在重庆创办“勉仁书院”。1939年，参与组织统一建国同志会，1940年该会改组为中国民主政团同盟（即后来的中国民主同盟），任民盟中央常委。1941年赴香港创办民盟机关报《光明报》，任社长。抗战胜利之初，曾致力于反内战运动。1946年，在和平无望的情况下，辞去民盟秘书长职务，专事讲学与著述。中华人民共和国成立后，历任第一、二、三、四届全国政协委员，第五、六、七届全国政协常委。

梁漱溟的主要著作有：《印度哲学概论》、《东西文化及其哲学》、《中国民族自救运动之最后觉悟》、《乡村建设理论》、《中国文化要义》、《今天我们应当如何评价孔子》、《东方学术概观》、《人心与人生》等，现有山东人民出版社出版的《梁漱溟全集》。

一、生命哲学

梁漱溟一生主要的理论活动，在于探讨文化问题。为了给他的文化哲学建立一个形上基础，他汲取叔本华和柏格森的思想，构设了一个以“生命”、“意欲”为根本的宇宙论模式。

梁漱溟说：

> 宇宙为一大生命。生命进化与人类社会之进化，同为此大生命之开展表现，抑且后者固沿自前者之势而来。（《勉仁斋读书录》）

在他看来，“生命”与“生活”又“纯然是一回事”，只不过“生命”是“体”而“生活”是“用”（见《朝话》）。他说：

> 尽宇宙是一生活，只有生活，初无宇宙。由生活相续，故尔宇宙似乎恒在，其实宇宙是多的相续，不似一的宛在。宇宙实成于生活之上，托乎生活而存者也。这样大的生活是生活的真象，生活的真解。（《东西文化及其哲学》）

那么“生活”又是什么？梁漱溟说：

> 生活即是在某范围内的“事的相续”。这个“事”是什么？照我们的意思，一问一答是为一事。一“事”，一“事”，又一“事”……如是涌出不已，是为“相续”。
>
> 凡刹那间之一感觉或一念，皆为一问一答的“事”。（《东西文化及其哲学》）

由此可见，梁漱溟所谓“事”，主要地并非指客观的物，亦非指实际的事，而是指感觉和意识活动。因此，由“事”构成的“生活”，也就是感觉和意识的相续。

梁漱溟认为，“事”的发生，或对“事”的“探问或寻求”，是以眼、耳、鼻、舌、身、

意等作为工具的，而“在这些工具之后，则有为这些工具所自产出而操之以事寻问者”，梁漱溟称之为“大潜力或大要求或大意欲——没尽的意欲”。他说：

> 生活就是没尽的意欲(Will)和那不断的满足与不满足罢了。(《东西文化及其哲学》)

这样，“意欲”最终产生并操纵“事”，“事”构成“生活”，“生活”等同于“生命”，“生命”即为“宇宙”，从而“意欲”也就成为宇宙的本体。

梁漱溟虽然一般地肯定“宇宙是一大生命，了解生命就了解宇宙”，但是他又特别指出：

> 虽然到处是生命之所表著，可是有一个地方是宇宙大生命的核心，这个地方就是“人”。生命是活的，宇宙最活的就是人心。果能认识人心，就可体认出宇宙的生命来了。(《杜威教育学之根本观念》)

梁漱溟始终认为，宇宙中“唯一能代表此生命本性者，今唯人类耳”；而“人之所以为人在其心”(《人心与人生》)。他进而将人与宇宙一体混合，认为“人的生命，本与宇宙大生命整个一体，契合无间，无彼此相对，无能观与所观”(《朝话》)。他还将作为生命之发用的生活完全归属于人，认为“一切生活都由有我，必有我才活动才生活”(《东西文化及其哲学》)。凡此种种，无疑将宇宙本体同时赋予了人，将意欲当作了人的本质。

根据人与宇宙契合无间的观点，梁漱溟认为，整个既成的宇宙都是以往人类意欲活动的结果(所谓“前此的我”或“已成的我”)，而表现为生活的宇宙的延续发展，则是当下的人类意欲(所谓“现在的我”)对于以往人类意欲结果的奋斗。他说：

> 这个差不多成定局的宇宙——真异熟果——是由我们前此的自己而成功这样的；这个东西可以叫做“前此的我”或“已成的我”，而现在的意欲就是“现在的我”。所以我们所说小范围生活的解释即是“现在的我”对于“前此的我”之一种奋斗努力。所谓“前此的我”或“已成的我”就是物质世界能为我们所得到的……而这时有一种看不见，听不到，摸不着的非物质的东西，就是所谓“现在的我”，这个“现在的我”大家或谓之“心”或“精神”，就是当下向前的一活动，是与“已成的我”——物质——相对待的。(《东西文化及其哲学》)

这是说，物质世界不过是人类意欲的凝结(“前此的我”或“已成的我”)，而作用于物质世界的现实生活也只是活生生的人类意欲(“现在的我”)对于凝结了的人类意欲的奋斗。之所以要“奋斗”，是因为“凡是‘现在的我’要求向前活动，都有‘前此的我’为我当前的‘碍’”；而“现在的我对于前此的我之奋斗”以“应付困难，解决问题”，突破“当前的‘碍’”，就构成为“生活”(见《东西文化及其哲学》)。这就不仅将整个宇宙归结为意欲，而且进一步将宇宙及其发展归结为

人的意欲，具有显著的唯我主义倾向。

梁漱溟认为，对于绵延流动的“意欲”本体——“宇宙大生命”及“人心”——的把握，不能依靠感觉（现量）和理智（比量），而只能依靠直觉（非量）。感觉“着眼研究者将在无生本体”，理智“着眼研究者在外界物质”，二者的对象是静态的或部分的、表层的；只有直觉“着眼研究者在内界生命”即生命本体，其对象是动态的、整体的、深层的。他说：

> 要认识本体（按指生命本体）非感觉理智所能办，必方生活的直觉才行。直觉时即生活时，浑融为一个，没有主客观的，可以称绝对。（《东西文化及其哲学》）

这显然是一种综合了佛教唯识学与柏格森直觉理论的直觉主义的认识论。

综上所述，梁漱溟的“意欲”本体论、唯我主义的宇宙发展观以及直觉主义的认识论，都具有明显的主观唯心主义性质。他的文化哲学就建立在这一套主观唯心主义哲学基础之上。

二、文化哲学

梁漱溟将生活视作“没尽的意欲”，将文化视作“人类生活的样法”。根据意欲的不同指向，他将作为生活样法的人类文化分为三大路向。其一是“以意欲向前要求为其根本精神”的西洋文化，其特点是“向前面要求”、“奋斗的态度”，其思维方式是理智的，它成就了“征服自然的异彩”、“科学方法的异彩”和“德谟克拉西的异彩”；其二是“以意欲自为、调和、持中为其根本精神”的中国文化，其特点是“回想的随遇而安”、“求我自己的满足”，其思维方式是直觉的，它成就了道德完善和人伦和谐；其三是“以意欲反身向后要求为其根本精神”的印度文化，其特点是取消问题、解脱生活，其思维方式是感觉的，它成就了宗教精神。

梁漱溟认为，这三种文化路向并无好坏之分，但却存在着是否合宜的问题。按人类文化发展的一定步骤，人类应该首先解决物质生活问题，然后解决人与人之间的问题，再次解决无生本体的问题。由此观之，西洋文化是合宜的，所以胜利了；而中国文化和印度文化还未等第一条路走完，就分别转入第二、第三条路，是“人类文化的早熟”，因此是不合宜的，但虽然不合宜，却表现了中、印民族古代天才比西洋古代天才的天分更高。

梁漱溟关于文化合宜性的论说，与他的“世界文化三期重现说”是一致的。他认为，人类文化之初，都不能不走第一路；待第一路走到尽头，就会转入第二路；等到第二路也难以为继的时候，则将继之以第三路，“于是古文明之希腊、中国、印度三派竟于三期间次第重现一遭”。在他看来，当时西洋文化已经走到了尽头，“毛病百出，苦痛万状，从前觉得他种种都好，现在竟可觉得他种种

都不好”，因此，“人类文化要有一根本变革：由第一路向改变为第二路向，亦即由西洋态度改变为中国态度”（见《东西文化及其哲学》）。

梁漱溟所谓“第二路向”或“中国态度”，实质上就是由孔子承先启后所开创的儒家文化。他认为，世界文化走第二路向，也就是走孔子的路向。这是因为孔家的生活是人类住世真正圆满的生活，从本质上说是人心即精神的生活；孔家的精神就是看一切都好，能以精神的愉快代替物质的满足，在什么环境条件下都能随遇而安。他相信“西方人两眼睛的视线渐渐乃与孔子两眼视线所集相接近到一处”。他说：

> 现今西方思想界已彰明的要求改变他们从来人生态度，而且他们要求趋向之所指就是中国的路、孔家的路。（《东西文化及其哲学》）

他预言：

> 我虽不敢说以后就整盘的把孔子的礼乐搬出来用，却大体旨趣就是那个样子，你想避开也不成的。（《东西文化及其哲学》）

不过，梁漱溟肯定，即使世界文化转入第二路向，对于中国人来说，也必须充分吸收西方文化的成果，否则将外制于西洋，内迫于军阀。因此，落实到当时中国来说，他认为应取的态度是：

> 第一，要排斥印度的态度，丝毫不能容留；
>
> 第二，对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改；
>
> 第三，批评的把中国原来态度重新拿出来。（《东西文化及其哲学》）

这一态度虽然仍未跳出“中体西用”的框架，但既要以“全盘承受而根本改过”的西方文化批评“中国原来态度”，就多少具有了一些创造性转化的思想因素，由此表明梁漱溟并非抱残守阙的顽固守旧派人物。

毫无疑问，梁漱溟的文化哲学与他的生命哲学一样，也具有主观唯心主义的性质。他以“意欲”作为文化发生发展的根本动因，并将繁复多方的文化现象纳入他所设计的“三路向”和“三期重现”的简单公式中，这就确如胡适所批评的，是一种“主观化的文化哲学”和“全凭主观的文化轮回说”（见《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》）。但是，梁漱溟的文化哲学仍然具有其理论意义和时代意义。他开拓了比较文化研究的先河，将中国文化置于与世界主要文化平等的地位加以看待，打破了近代以来以西方文化为中心的评价体系；他自信中国文化在西方强势文化的冲击下，必将发生转变和得以复兴，表现了对民族文化的肯定和自觉；他在“全盘西化”、“全盘反传统”思潮泛滥的形势下明确肯定中国文化的价值，则对当时的民族虚无主义倾向起到了一定的补偏救弊的作用。

第三节 张 君 劢

张君劢(1887—1969),名嘉森,字君劢,一字士林,号立斋,以字行,江苏宝山人。幼年入家塾读四书五经,后入新式学校接受新学教育。他15岁应乡试,中秀才。1906年获宝山县公费选派留学日本,入早稻田大学政治经济科预科。1907年从梁启超参与创建"政闻社",从事宪政运动。1910年获早稻田大学政治学学士学位。1911年回国参加清廷殿试,授翰林院庶吉士。辛亥革命后,任宝山县议会议长、国民政府农商部秘书等职。1913年考入德国柏林大学,学习政治学与国际法。1916年回国,先后在浙江省和北洋政府任职,并任上海《时事新报》总编辑、北京大学教授。1918年随梁启超考察欧洲,遂留德国从倭铿专攻哲学。1921年赴法国会见柏格森,年底随杜里舒回国,为杜里舒讲学担任翻译。1922年参加"国是会议",负责起草《国宪大纲》。1923年在清华大学发表《人生观》演讲,倡导柏格森主义与陆王心学,引发"科学与人生观"论战。1930年任燕京大学教授。1934年发起成立国家社会党,任中央总务委员会委员兼总秘书长。抗战爆发后,被聘为国民参政会参政员。1940年在云南大理创办"民族文化书院"。1940年促成国社党与其他党派组成中国民主政团同盟,任常委。1946年参与起草《中华民国宪法草案》。1947年组建民主社会党,任主席。1949年去台湾,此后辗转于海外,定居于美国,主要从事讲学和著述活动,积极阐扬儒家文化。1969年2月23日病逝于美国。

张君劢一生"徘徊于学术政治之间",撰写了大量有关学术与政治的著作与论文,其中比较重要的著作有:《国宪议》、《人生观问题》(与倭铿合作)、《民族复兴之学术基础》、《明日之中国文化》、《立国之道》、《中华民族之精神——气节》、《比较中日阳明学》、《义理学十讲纲要》、《新儒家思想史》、《张君劢新大陆言论集》、《社会主义思想运动概观》等;其论文大部分编入台湾学生书局出版的《中西印哲学文集》中。

一、从二元论到唯心论的哲学观

张君劢不满于哲学史上的唯心唯物、一元二元乃至理性经验、绝对存疑等一系列分歧对立,他从怀特海的思想得到启发,认为内界(主体)外界(客体)本出一途,唯心唯实之争应当泯合,未来世界的新哲学应该是综合各派哲学之长而熔于一炉。①

基于这种观点,张君劢批评唯物主义"以物之语释心,必求去心而后已",

① 见《民族复兴之学术基础》,北平再生社1935年版。

但人类心态必不可由物质所构成，论理学（逻辑学）的公例必不可由物质来，伦理学之是非善恶标准必不可由物质化合，学问条理、政俗、宗教等亦非物质化分化合所得而解释。他由此断言，唯物一元论“可谓已破产”。①

另一方面，张君劢也批评了唯心主义。他认为“唯心一元者，以心之语释物，必求去物而后已”，但“日月星辰之大，飞潜动植之众”，岂可“谓为吾心所造成”？故唯心论者否认物质存在，也是同样“受蔽”。（见《中西印哲学文集》，第87～90页）

通过对唯物、唯心两方面的批评，张君劢表述了他关于宇宙本体的观点。他的出发点和方法是：“与其甲乙之互非，不若两利而俱存”；“取同一学术中之两派，从而调和之”。（见《中西印哲学文集》，第94、98页）由此，他认为：

> 心与物二者，为宇宙间之根本元素，两相对立，决不易互通为一。（《中西印哲学文集》，第91页）

这就是说，既不能以物统心，也不能以心统物，而应该二者并立。以人为例：

> 故一人之身，心与物兼而有之者也。心有心之良能，故以心释身可焉；心之为用，有时表现于生理，故以身释心亦无不可。（《中西印哲学文集》，第94页）

验以认识、逻辑、伦理、心理、生物、历史诸方面，心物二元，无不皆然。张君劢由此认为，“明认心物二者为最终元素”则“全部哲学可以豁然贯通”。（见《中西印哲学文集》，第92页）

然而，如同哲学史上所有二元论者一样，张君劢的二元论也是不彻底的。他从人类心理活动似乎全属主观自生的这一表征出发，推论由物质“决不能推而上之以至于心”，从而得出结论说：“心者应视为宇宙之根本。”（见《中西印哲学文集》，第101页）他说：

> 心物虽并存，而其主客先后之分，吾惟有答曰：心先而已，心为主而已。（《中西印哲学文集》，第116页）

张君劢将自己的哲学界定为“始于认识而终于心力左右宇宙之形上学”，这就显然从二元论滑向了唯心主义一元论。

与心物二元的本体论相一致，张君劢在认识论方面也主张化主观客观、理性经验的对立为“两利而俱存”。他说：

> 内有能认识之心，外有所认识之物，故先天与后天各有可以立足之地。（《中西印哲学文集》，第94页）

但这种二元论的认识论最终同样归于唯心主义一元论。张君劢引述康德的话说：

> 与其谓吾人之感知与外物相符合，不如谓外物与吾人之感知相符合。

---

① 见《中西印哲学文集》，台湾学生书局1981年版，第87～90页。

感觉虽由外而来，而范畴早具于思想之中，且赖有自觉性之统一作用。（《中西印哲学文集》，第48页）

他基于“外在世界里决没有一个概念、一个经验、一个知识在那里存在”的判断，得出了“认识上决不能不承认思想作用”的结论，（见《中西印哲学文集》，第1274页）强调在认识活动中，应该“以人为主动，不以外物为主动”。（见《中西印哲学文集》，第48页）

张君劢的社会历史观也具有从二元论到唯心主义一元论的特点。他认为社会运动没有规律可循，只是人类意力加于客观环境而发生的一种函变作用。在人类意力与客观环境之间，一方面，“意力固须因循外物之情势而措施”；另一方面，“意力处于其中而居于超越的地位”，“客观环境只不过是吾人的参照与运用的资料”，意力的“自动性与主宰性仍一贯而不变”。①

张君劢进一步强调意力亦即精神的重要性说：

于其自我作主而不物化，我们说人类精神是主宰原则，于此即说唯心亦不妨。（《立国之道》，第388页）

这就明确肯定了人类精神是社会历史发展的决定因素，从而陷入了历史唯心主义。

张君劢的历史唯心主义观点还表现在他的英雄史观上。他说：

一线光明，时时照耀，以系吾人之希望者，独此思想界行为界之少数革命豪杰。

人类之生存，倘无过去之伟大人物，则为无历史的全无而已。（《中西印哲学文集》，第309、310页）

综上所述，张君劢的宇宙本体论、认识论和社会历史观都具有从心物二元论到唯心主义一元论的特点。他所标榜的二元论乃是建立在对唯物主义和唯心主义双重误解的基础之上；而他的唯心主义一元论，实质上是用以反对马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义的。

二、双方并重的中西文化观

作为现代新儒家代表人物之一，张君劢基于儒家立场，深入研究比较中、西、印等世界主要文化系统，在西化思潮大盛的时代氛围中，形成并表达了独树一帜的文化观。

张君劢认为，广义的文化“即是一社会中精神与物质生活之全部现象”。（《立国之道》，第269页）他基本上是基于这一定义来看待中、西、印三大文化系统的。关于印度文化，他认为，印度的社会等级非常森严，政治上最为愚弱，

① 见《立国之道》，台湾商务印书馆1971年版，第387～388页。

思想中充满了神秘与冥想，宗教的束缚特别严重，因此印度距离现代国家比中国还要遥远。[①] 这无疑包含了与梁漱溟相同的排斥印度文化的观点，只不过梁是从印度文化"超前"的角度而排斥之，张则因为印度文化落后而排斥之。

关于欧洲亦即西方文化，张君劢通过对古希腊民主、古罗马法律、中世纪基督教神学与哲学以及文艺复兴以后民族国家之成立、民主政治之发展、知识之爱好、道德观念之变更的历史观察，肯定西方文化对于人类具有重大贡献，这种贡献主要有两点：

> 第一，欧人长于建设国家，其组织在于各人于享受自由之中，而有运用敏捷之政府，自由与权力得保持其平衡；第二，欧人求知欲之旺盛，有正确之方法，又有探奇索幽之兴趣。（《明日之中国文化》，第 79 页）

这实质上是肯定了西方民主、科学的传统及其价值。张君劢认为这是"吾人所当效法者也"。（《明日之中国文化》，第 79 页）

关于中国文化，张君劢认为，自尧舜禹汤文武周公以迄秦汉，无论文物制度、思想学术还是功业威力，都臻于极顶，"汉族之最大光荣实在此时代"；（见《明日之中国文化》，第 87 页）魏晋至唐宋，虽有五胡之乱、南北朝分裂、五代十国割据、辽夏金边患以及佛风炽盛，但仍然成就了初唐盛世和两宋文治，佛教的中国化、经学的重振、新儒学的兴起乃至诗文、词曲、书法、绘画、史志、工艺的辉煌，均体现了中华民族不仅善于吸收异质文化，而且更有自主创造之魄力；（见《明日之中国文化》，第 87～94 页）元、清两代"乃真正之国耻"，其间明代政治黑暗，思想专制，西学于晚明乘间而入，递至鸦片战争，中国文化面对西方文化已大有相形见绌之势，不复能够保持其原有地位了。（见《明日之中国文化》，第 95～98 页）

以西方文化为参照，张君劢分析了中国文化在社会、政治、学术、宗教、艺术诸方面的优劣利弊，认为中国文化的出路在于"造成以精神自由为基础之民族文化"。在社会政治方面，要"求知西方人之于自己工作，于参与政治，于对外时之举国一致，皆能一切出于自动，不以他人之干涉而后然者"；在学术方面，要明了"今日除重创立'新义理'外，无可以餍学者之求知欲，而定社会生活之秩序，此尤吾国人所当急起直追者"；在宗教方面，"为维持其宗教上之尊严计，其代神说法者，应有丰富的知识与尊严之仪表，然后能引起人之注意。欧洲之耶教、天主教之教士，态度和蔼，知识丰富，绝非吾国之酒肉和尚道士所可同日而语"。（见《明日之中国文化》，第 121～129 页）凡此种种，实质上就是主张吸收西方文化以自由、理性为神髓的民主、科学精神。他说：

> 西方人生观中如个人独立之精神，如政治上之民主主义，如科学上之

① 见《明日之中国文化》，上海商务印书馆 1936 年版。

实验方法，应尽量输入。如不输入，则中国文化必无活力。（《中西印哲学文集》，第225页）

但是，张君劢强调，所谓“尽量输入”绝非“全盘西化”；建立民族文化，必须“不忘本国历史与其所遗留之制度之真意义”。他说：

有科学，同时不能无道德无宗教。不可因科学而排道德与宗教，亦不可因道德宗教而排科学。更进而言之，主革新者，不可抹杀传统，同时亦不可因传统而阻碍进步。（《中西印哲学文集》，第1040页）

张君劢主张，吸收西方文化必须立足于本民族精神，坚持以作为民族精神之核心的儒家思想为本位。他说：

就当前局势，先天下之急，复兴儒学，使儒学思想有新生命，实是一件大事。

故吾国今后新文化之方针，当由我自决，由我民族精神上自行提出要求。若谓西洋人如何，我便如何，此乃傀儡登场，此为沐猴而冠，既无所谓文，更无所谓化。（《中西印哲学文集》，第574、225页）

基于以上认识，张君劢提出了中西文化“双方并重”的观点，如西方个人自由与中国群体和谐（所谓“民族大自由”）并重，民主政治创新与传统道德固守并重，等等。他说：

盖惟有采西方学说之长，而后吾国学说方能达于方法谨严，意义明确，分析精到，合于现代生活。亦惟有以吾国儒家哲学为本位，而后本大道并行万物并育之旨，可集合众家之说，以汇为一大洪流，兼可以发挥吾国慎思明辨而加上笃行之长。（《中西印哲学文集》，第521页）

“双方并重”就是张君劢关于中西文化观的结论，这一文化观与张君劢的二元论哲学观和调和持中方法论是一致的。不过具体到文化范畴来看，它是基本合理的。一方面，它批判了传统专制主义的落后腐朽性，肯定了近代西方自由、理性、民主、科学的积极意义，主张充分吸收后者以彻底扬弃前者；另一方面，它否定了“全盘西化”的民族虚无主义倾向，通过揭橥民族传统的精华而高扬了文化自觉意识和民族自信心。这一文化观已经隐然构成了批判地继承民族传统和分析地吸收西方文化的文化创新模式。

三、自由意志的人生观

张君劢学术生涯中最具影响的事件，是1923—1924年间由他引发的一场关于“科学与人生观”问题的论战（又称“科学与玄学论战”或“科玄论战”）。

1923年2月，张君劢在清华大学发表《人生观》演讲，讲稿刊登在《清华周刊》第272期上。同年4月，丁文江发表《玄学与科学——评张君劢的〈人生观〉》一文予以反驳，由此揭开了论战的序幕。此后，许多知名学者参加到论战

中来。梁启超、张东荪、林宰平等倾向于张君劢，被称为“玄学派”；胡适、吴稚晖、唐钺、王星拱、朱经农等站在丁文江一边，是为“科学派”；范寿康、任鸿隽等则比较居中。同年底，亚东图书馆将论战文章编为《科学与人生观》一书，分别请胡适、陈独秀作序。陈独秀借此机会，基于唯物史观立场，对论战双方都提出了批评；瞿秋白也采取与陈独秀一致的立场参与到论战之中。由此形成了主要由玄学派、科学派和唯物史观派三方往复批评的争鸣局面。

综合起来，张君劢的主要观点是，科学（特指物质科学）与人生观（泛指精神科学，亦即玄学或哲学）的对象和方法都是不同的，“科学为客观的，人生观为主观的”，“科学为论理的方法所支配，而人生观则起于直觉”，“科学可以以分析方法下手，而人生观则为综合的”，“科学为因果律所支配，而人生观则为自由意志的”，“科学起于对象之相同现象，而人生观起于人格之单一性”，因此，“科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已”。（《中西印哲学文集》，第 909～913 页）他认为，像人生观这种超物理界超官觉的精神现象，只能归于玄学或哲学。（见《中西印哲学文集》，第 955 页）

张君劢虽然将科学与人生观划为两界，似乎二者各具特点，各有所司，但他实际上存在着贬抑科学的倾向。他认为，科学不是万能的，不能测定心理现象；科学只及于感觉范围之内的有形事物，不及且亦不能及于感觉范围之外的无形对象；科学不能解答存有的本体以及人类的终极关怀问题；科学引发人类对于物质利益的无穷无尽的追求欲，而忘却精神生活的安适，由此引发第一次世界大战。（见《中西印哲学文集》，第 982～983 页）他主张以儒家心性之学补救科学之弊。（见《中西印哲学文集》，第 970～971、977 页）他后来还对唯物史观提出批评，认为若承认社会发展的因果律而否定自由意志，承认社会进化为生计条件所支配而无假于人力之推动，承认资本主义之崩坏为不可逃之数，“则马克思之宣传与颠沛流离，岂不等于庸人自扰”？（见《中西印哲学文集》，第 990 页）

张君劢的观点受到科学派主将丁文江的强烈批评。丁文江指出：“科学的万能，科学的普遍，科学的贯通，不在他的材料，在他的方法。”所谓科学方法，即指逻辑学；人生观也逃不脱逻辑律的规范。因此，“科学不但无所谓向外，而且是教育同修养的工具”；如果人类精神不遵循科学方法，而只须拿主观的、综合的、自由意志的人生观来解决，这种社会岂可以一日居？丁文江还结合宋亡于蒙古的历史，反对“宋元明言心性的余烬”“死灰复燃”。[①]

丁文江在反驳张君劢的同时，宣扬了他所信奉的马赫主义哲学观。他说：

---

① 《玄学与科学》，见：《科学与人生观》，亚东图书馆，1923 年 12 月版。

“我们之所谓物质，大多数是许多记存的觉官感触，加了一点直接觉官感触”，“我们所晓得的物质，本不过是心理上的觉官感触，由知觉而成概念，由概念而生推论。科学所研究的不外乎这种概念同推论”。由于概念是心理现象，所以是“唯心”的；又由于觉官感触之外的物质究竟是什么乃至究竟是否存在并不可知，所以是“存疑”的，丁文江因而坦言他的哲学观是“存疑的唯心论”(《玄学与科学》)。

在这场论战中，胡适针对张君劢的主要观点是：天行是有常度的，物变是有自然法则的，因果的大法支配着人的一切生活；不过因果律并不一定束缚人的自由，因为因果律的作用一方面使人可以由因求果，由果推因，解释过去，预测未来，一方面又使人可以运用智慧，创造新因以求新果。他基于科学的“因果大法”，提出了所谓“自然主义的人生观”。[①] 他针对陈独秀的主要观点是：唯物史观至多只能解释大部分的问题，其他如政治、思想、知识、教育等也可以变动社会，解释历史，支配人生观。他实质上是以多元历史观抗衡唯物史观。(见《答陈独秀先生》，载《胡适哲学思想资料选》上册，第 299 页)

在主张科学反对玄学方面，陈独秀、瞿秋白与“科学派”是基本一致的。陈独秀反驳张君劢说：“种种不同的人生观都为种种不同客观的因果所支配，而社会科学可一一加以分析的论理的说明，找不出哪一种是没有客观的原因，而由于个人主观的直觉的自由意志凭空发生的。”[②]瞿秋白也认为：“科学的因果律不但足以解释人生观，而且足以变更人生观。”[③]但是他们同时也批评了丁文江的“存疑的唯心论”和胡适的多元历史观。陈独秀指出，“丁文江大攻击张君劢的唯心见解，其实他自己也是五十步笑百步”，“你既承认宇宙间有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑”，因此，丁文江“思想之根底，仍和张君劢走的是一条道路”；(《陈独秀文章选编》中册，第 349、354 页)至于胡适“坚持物的原因外，尚有心的原因，——即知识、思想、言论、教育，也可以变动社会，也可以解释历史，也可以支配人生观，——像这样明白主张心物二元论，张君劢必然大摇大摆的来向适之拱手道谢”。(《陈独秀文章选编》中册，第 379～380 页)

陈独秀、瞿秋白还反击了张君劢在定命论意义上对唯物史观的歪曲。关于社会历史规律与人的主观能动性的关系，瞿秋白解释说：“社会现象是人造的，然而人的意志行为都受因果律的支配，人若能探悉这些因果律，则其意志

---

① 《〈科学与人生观〉序》，载《胡适哲学思想资料选》上册，华东师范大学出版社，1981 年版，第 298 页。

② 《陈独秀文章选编》中册，北京生活·读书·新知三联书店，1984 年版，第 352 页。

③ 《瞿秋白选集》，人民出版社 1959 年版，第 126 页。

行为更切于实际，而能得多量的自由，然后能开始实行自己合理的理想。”[①]这就既肯定了规律性，又承认合规律的能动性的积极作用，阐明了必然与自由的辩证关系。

这场论战最终并没有得出一致的结论，并没有圆满解决科学与人生观、物质文明与精神文明、客观规律与自由意志等问题。胡适既不接受陈独秀对他提出的“百尺竿头更进一步”的希望，即拒绝从多元历史观转变为唯物史观；张君劢也明确表示对于自己的自由意志人生观“丝毫没有变更”。但是，这场论战进一步展开了东方文化派（包括玄学派）、科学派和唯物史观派各自的思想内涵、理论体系及其现实诉求，构成了中国现代思想史的基本格局。从论战各方的理论基础和价值取向看，这场论战仍然是东西文化论战的继续，不过其焦点已经发生了转换。这场论战的焦点是，科学是不是万能且绝对可欲的？人生观、自由意志、终极关怀乃至形而上学，亦即玄学或哲学是否有独立于科学而存在的必要？以张君劢为代表的玄学派，在科学与人生观绝对二分的前提下，认为人生观是纯属主观、无因果、非逻辑的，否认人生观在终极意义上具有客观的、物质的动因，看不到作为观念形态的人生观也是逻辑思维的结果，且将第一次世界大战的起因归于科学，企图以此贬低科学的可欲性，所有这些都是片面的，也是错误的。但是，以胡适、丁文江为代表的科学派坚持科学万能论和科学绝对可欲论，将宇宙万物都纳入所谓“因果大法”和逻辑的窠臼，不了解进而否定人类精神生态的特殊性、丰富性和复杂性，其实质是科学的迷信和理性的僭妄，因而同样是片面的和错误的。应该说，这场论战提出的问题以及上述双方的理论失误，都为后来的哲学思维提供了可贵的思想资料。至于唯物史观派通过对玄学派和科学派两方面的批评，进一步宣传了马克思主义关于存在决定意识、经济基础决定上层建筑的基本原理，则是这场论战的另一项重大意义。

思考题

1. 简要评述胡适的实用主义哲学及其中西文化观。
2. 梁漱溟文化哲学的内容和意义是什么？
3. 我们今天应该如何评价“科学与人生观”论战？

---

① 《瞿秋白选集》，人民出版社 1959 年版，第 117 页。

第六章　熊十力

熊十力(1885—1968)，原名继智、升恒、定中，号子真、漆园、逸翁，湖北黄冈人。家境贫寒，父母早逝，仅读过半年私塾，靠自学成立。早年受维新思想影响，萌生革命志向，参加湖北新军，秘密进行反清活动，曾因此受到当局通缉。1906年加入同盟会。辛亥革命后，任湖北都督府参谋。二次革命失败后，到江西德安垦荒，同时深研经子及西哲译著。1917年参加孙中山领导的护法运动，因目睹"党人竞权争利"，深感"革命终无善果"，乃愤然弃政，决志于学术。1918年，《熊子真心书》印行，蔡元培亲为之序。1919年前后任教于天津南开中学。1920年，经梁漱溟介绍，入南京支那内学院师从欧阳竟无学佛。1922年，受蔡元培之聘，任北京大学特约讲师，主讲唯识学。此间弃佛归儒，于1932年出版《新唯识论》文言文本。抗日战争时期入川讲学。1944年出版《新唯识论》语体文本。建国后，继续任北京大学教授，并历任中国人民政治协商会议特邀代表及第二、三、四届全国委员会委员。1954年迁居上海，专事著述。1968年病逝。

其主要著作有《新唯识论》、《佛家名相通识》、《十力语要》、《读经示要》、《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《乾坤衍》等。现有湖北教育出版社出版的《熊十力全集》。

第一节　体用不二的本体论

熊十力是中国现代哲学史上最早创立独特的本体论体系——"新唯识论"的哲学家。他不满于西方哲学将本体与现象相割裂，以本体为独立于现象的根源性实体；不满于西方宗教家肯定世界为外在超越的上帝所创造并主宰；不满于佛教空宗将本体(法性)作为孤寂的存在以及有宗将本体与现象(法相)打成两片；他也不赞成近代西方某些哲学家悬置本体的不可知论。正是鉴于"从来哲学家于此终无正解"，他才创为"新唯识论"。熊十力反复申论，"新唯识论"的本旨就是"体用不二"。

所谓"体用"，亦即本体与现象。熊十力说：

> 哲学上的根本问题，就是本体与现象，此在《新论》即名之为体用。①

---

① 《新唯识论》语体文本，《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社2001年版，第276页。

他认为，“体是无方所无形象，而实备万理含万善，具有无限的可能，是一真无待，故说不易”；而“用者，言乎本体之流行，状夫本体之发现。……即此生生化化，说为流行，亦名作用或功用”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 276 页）这已经揭示了“体用不二”之旨。

熊十力进一步解释说：

> 体是要显现为无量无边的功用的，用是有相状诈现的，是千差万别的。
>
> 用，就是体的显现。体，就是用的体。无体即无用，离用元无体。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 79～80 页）

他以大海与众沤比喻体用关系说：“大海水全体现作众沤，不可于众沤外别觅大海水。又众沤各各以大海水为其体，非离大海水而各有自体。”（《新唯识论》语体文本，第三卷第 277 页）

不过，熊十力又指出，“体与用本不二而究有分”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 277 页）他说：

> 本体虽显现为万殊的功用或一切行，毕竟不曾改移他的自性。他的自性，恒是清净的、刚健的、无滞碍的，所以说是不变易的。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 94 页）

由此突出了体对于用的主宰作用。当然，在体用“不二”和“有分”之间，熊十力是以前者作为本体存在及其显现的基本方式的。本体一旦游离于现象，即成为孤寂、虚悬的僵死之物或单向宰制的人格神。故唯有通过“体用不二”，方能把握“体用有分”之体，从而领悟本体遍在于万物而又不滞于现象的既内在而又超越、虽超越终归内在的性质。

第二节　翕辟成变的变易观

从“体用不二”出发，熊十力合逻辑地推出了“翕辟成变”的观点。他说：

> 本体现为大用，必有一翕一辟。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 105 页）

即是说，“翕辟”是本体显现为现象时的一种固有的功用。熊十力解释“翕”、“辟”及其相互关系说：

> 所谓翕者，只是辟的势用所运用之具。这方面的动向，是与其本体相反的。至所谓辟者，才是称体起用。……辟却是和翕反，而流行无碍，能运用翕，且为翕之主宰的。然翕虽成物，其实亦不必果成为固定的死东西，只是诈现为质碍的物，只是一种迹象而已。我们应知，翕辟是相反相成，毕竟是浑一而不可分的整体。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 105 页）

这就是说，“翕”是本体凝聚成物的一种势用，“辟”则是凝聚之物复归于本体的一种势用；二者相反相成，浑然不分；但由于“辟”与本体的性向相称（称体），因而居于主动，为“翕”之主宰。

关于“翕辟”变易的形式，熊十力认为，由“翕”的势用凝成物质的基本单位“小一”，“无量小一，相摩荡故，有迹象散著，命曰万物”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第306页）然而由无量“小一”凝成的万物“于此一刹那顷才生，即于此一刹那顷便灭，所以说，生时即是灭时。他一切法决不会有一忽儿的时间留住的”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第119页）由此“刹那刹那，生灭灭生”，从而构成“大化流行，时时更新”；而“灭故所以生新，大化无有穷尽，森然万象，皆一真（本体）的显现也”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第135页）

由于“翕”、“辟”的上述势用，“即依翕故，假说为物，亦云物行”；又“即依辟故，假说为心，亦云心行”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第101页）熊十力进一步阐述“心”、“物”说：

> 物者，只是我所谓收凝的势用所诈现之迹象而已。收凝的势用，名为翕，翕即成物。所以，物之名依翕而立。……所谓辟者，亦名为宇宙的心，我们又不妨把辟名为宇宙精神。这个宇宙精神的发现，是不能无所凭借的。必须于一方面极端收凝，而成为物即所谓翕，以为显发精神，即所谓辟之具；而精神则是运行乎翕之中，而为其主宰的。（《新唯识论》语体文本，第三卷第111～112页）

这也说明了“心”、“物”构成一个相互依存的矛盾整体，而“心”为“物”的主宰。熊十力认为，宇宙万物皆具“心”的作用，他说：

> 宇宙自无机物而有机物，有机物由植物而动物，而高等动物，而人类，乃至人类中之圣哲，一层一层，见心神逐渐显著盛大，确尔宰天地，宰万物。[①]

这就特别将作为本体之势用的“辟”亦即“心”与人心联系起来了。

第三节　尽人合天的心性论

熊十力《新唯识论》开宗明义即指出：

> 一切物的本体，非是离自心外在境界。
>
> 本体非是离我的心而外在者。（《新唯识论》语体文本，第三卷第13页）

这种与本体一致不二的“自心”、“我的心”，熊十力称之为“本心”。本心“先形

① 《十力语要》，《熊十力全集》第四卷，湖北教育出版社2001年版，第78页。

气而自存”，“夐然无待，体物而不物于物”，是“吾身与天地万物所同具的本体”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 20、21、18 页）

本心（本体、真性、真己、心体、性体、性智等）具有道德内涵，是为“仁者”、“良知良能”。故熊十力说：

> 仁者本心也，即吾人与天地万物所同具之本体也。……盖自孔孟以迄宋明诸师，无不直指本心之仁，以为万化之原，万有之基。即此仁体，无可以知解向外求索也。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 397～398 页）
>
> 吾人一切纯真、纯善、纯美的行，皆是性体呈露。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 184 页）

但是，人的本心往往被习心所锢蔽。所谓“习心”，即“总是向外追求，即是有所向往与竞逐也”，易言之，即“不自识何者为其自家宝藏或本来的心”。熊十力指出：“一般人大抵都为无量无边的习气所缠缚固结，而习气直成为吾人的生命。”（《新唯识论》语体文本，第三卷第 379 页）这就需要通过修养工夫而“返本见性”、“自识本心”。熊十力说：

> 工夫诚至，即本体呈显。若日用间工夫全不得力，则染习炽，邪妄作，斯以障碍本体而丧失其真矣。故曰“即工夫即本体”，此尽人合天之极则也。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 395～396 页）

熊十力提倡修养工夫的思想显然承自宋明诸儒，但他反对那种安于寂静、无所事事、坐享现成的修养方法，而主张积极践履。他说：

> 识得本体已，不可便安于寂。要须恒不违真，勇悍精进，如箭射空，箭箭相承，上达穹霄，终无殒退。如是精进不已，是谓创新不已。如是创新不已，实即本体呈露，其德用流出，无有穷极。故修为进进，即是本体显发无穷。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 418 页）

这实际上是倡导一种刚健有为的人生观。

第四节 崇尚性智的认识论

从理论思维的脉络看，熊十力创造“新唯识论”体系，乃是对于“科学与人生观”（即“科学与玄学”）论战的建设性回应。他承认，随着科学的发展，哲学（即玄学）的范围日益缩小，究极言之，只有本体论是哲学的范围。但恰恰因为“本体论究是阐明万化根源，是一切智智”，故“与科学但为各部门的知识者自不可同日语”，亦因此，哲学（即玄学）乃是科学所无法取代的。由此，他明确指出：

> 学问当分二途：曰科学，曰哲学（即玄学）。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 14 页）

熊十力进而划分了科学认识与哲学认识各自不同的特点。关于科学认识的特点，他说：

> 科学，根本从实用出发，易言之，即从日常生活的经验里出发。科学所凭借以发展的工具，便是理智。……理智只是向外去看，而认为有客观独存的物事。科学无论发展到何种程度，他的根本意义总是如此的。（《新唯识论》语体文本，第三卷第14页）

> 量智，是思量和推度，或明辨事物之理则，及于所行所历，简择得失等等的作用故，故说名量智，亦名理智。（《新唯识论》语体文本，第三卷第16页）

关于哲学的特点，熊十力说：

> 夫哲学所穷究的，即是本体。……是实证相应者，名为性智。……他元是自明自觉，虚灵无碍，圆满无缺，虽寂寞无形，而秩然众理已毕具，能为一切知识底根源的。（《新唯识论》语体文本，第三卷第15～16页）

熊十力在一定程度上肯定了理智（量智）的作用。他说：

> 极万有之散殊，而尽异可以观同；察众理之通贯，而执简可以御繁；研天下之几微，而测其将巨；穷天下之幽深，而推其将著。思议的能事，是不可胜言的。并且思议之术日益求精。稽证验以观设臆之然否，求轨范以定抉择之顺违，其错误亦将逐渐减少，我们如何可废思议？（《新唯识论》语体文本，第三卷第146页）

熊十力甚至不乏理智（量智）与性智互补的思想，认为哲学是“思辨与修养交尽之学”。他说：

> 中学以发明心地为一大事，西学大概是量智的发展，如使两方互相了解，而以涵养性智，立天下之大本，则量智皆成性智的妙用。（《新唯识论》语体文本，第三卷第530页）

但是，在“明心见体”的终极意义上，熊十力的主导倾向是否定理智（量智）的。他认为，作为性智之发用的量智“迥异其本”，“其行相恒是外驰。夫唯外驰，即妄现有一切物”；而某些哲学家仅凭理智作用，向外界去寻求本体，“种种之论要皆以向外找东西的态度来猜度，各自虚妄安立一种本体”；更有一些专讲知识论者，只是“在知识论上钻来钻去，终无结果”。（《新唯识论》语体文本，第三卷第16～17页）他说：

> 所以量智，只是一种向外求理的工具。这个工具，若仅用在日常生活的宇宙即物理的世界之内，当然不能谓之不当；但若不慎用之，而欲解决形而上的问题时，也用他作工具，而把本体当作外在的境物以推求之，那就大错而特错了。（《新唯识论》语体文本，第三卷第22页）

正是在“明心见体”方面，熊十力认为，非性智而莫办。所谓“性智”，就是

觉悟；而“觉悟”亦即“真的自己”（真己）；而“真己”亦即本体。因此，性智就是天人合一之学，其精义在于“反求实证”，在于“求诸己者，反之于心”，在于“本心的自知自识”。（见《新唯识论》语体文本，第三卷第 13、15、18、21 页）

熊十力论述性智的作用说：

> 由性智的自明自识，而发见吾人生活的源泉。这个在我底生活的源泉，至广无际，至大无外，至深不测所底，至寂而无昏扰，含藏万有，无所亏欠，也就是生天生地和发生无量事物的根源。因为我人的生命，与宇宙的大生命原来不二；所以，我们凭着性智的自明自识才能实证本体，才自信真理不待外求，才自觉生活有无穷无尽的宝藏。（《新唯识论》语体文本，第三卷第 22 页）

至于把握性智的入手处，熊十力认为“恐怕只有求之于中国的儒家和老庄以及印度佛家”。这就将“知行合一”、“思修交尽”作为性智显发的必由之路，从而将认识论与心性修养之学打成一片了。

综上所述，熊十力“新唯识论”体系的旨归，在于安立“体用不二”的宇宙本体，并且显发“境不离识”的本心。他虽然批评唯物论和唯心论都是片面的、错误的，（见《新唯识论》语体文本，第三卷第 105～106 页）但他的体系归根结底仍属于唯心论的范畴。不过，熊十力的宇宙论贯穿着乐观的辩证法精神，他的心性论高扬了刚健有为、精进向上的主体性，他的整个体系渗透了生动活泼、舍故创新的能动性，这不仅在当时国家民族“膺巨难而濒于危”的形势下，而且在中华民族未来的发展历程中，对于提振民族精神都具有重大而深远的意义。熊十力熔铸中、西、印而一断以己意所创立的庞大严谨的体系，在西学大盛的时代氛围中，率先以建设性的成就回应了科学主义和“全盘西化”论的挑战，以创造性转化的实绩显示了中国文化、特别是儒家传统的独特价值和不朽生命力。他本于大《易》精神，改造唯识学范畴体系所建立的既富于民族传统特色、又具有现代形态的本体论，扬弃地继承并创造地发展了宋明儒家的形上学，他因此成为现代新儒家理论体系的真正奠基人。

思考题

1. 试述熊十力“体用”、“翕辟”范畴的内容。
2. 熊十力的心性论对我们有什么现实意义？
3. 量智和性智各有什么特点？

第七章　冯友兰

冯友兰(1895—1990),字芝生,河南唐河人。幼年入家塾,习旧学。1911年考入开封中州公学,后转入武昌中华学校。1912年进入上海中国公学,1915年毕业。同年9月考入北京大学中国哲学门,1918年毕业。1919年考取公费留学,进入美国哥伦比亚大学研究院哲学系,1923年获博士学位。同年秋回国,先后受聘为中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学哲学教授;于1939—1946年任西南联合大学教授,1946—1948年任美国宾夕法尼亚大学客座教授。建国后,在1952年全国高校院系调整时调任北京大学哲学系教授。1982年赴美国接受哥伦比亚大学名誉文学博士学位。是中国人民政治协商会议第二、三、四届全国委员会委员,第六、七届全国委员会常务委员;第四届全国人民代表大会代表。1990年11月20日在北京逝世。

其主要著作有《人生哲学》、《中国哲学史》(两卷本)、《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》、《中国哲学简史》(英文)、《中国哲学史史料学初稿》、《中国哲学史新编》(七卷本)、《三松堂自序》等。现有河南人民出版社出版的《三松堂全集》。

第一节　"新理学"本体论体系

与熊十力一样,冯友兰也强调科学与哲学的划界。他认为,科学是对自然的"实际"有所肯定,哲学则是对本然的"真际"形式地而非事实地有所肯定;科学的目的是对经验作事实的、积极的释义,哲学的目的则是对经验作逻辑的、形式的释义;科学是"为学",是"求一种知识",哲学则是"为道",是"求一种境界"。据此他指出:"哲学与科学完全是两种底学问。"[①]仅就哲学来说,他认为:"形上学是哲学中底最重要底一部分。"[②]正是基于以上认识,冯友兰运用逻辑分析方法,对中国传统哲学、特别是儒家宋明理学的主要范畴进行重新释义、定位和架构,建立了一个庞大的"新理学"本体论体系。

冯友兰从"有事实底存在底""事物"开始其体系建构。(《新理学·理 太

---

① 《新理学·绪论》,《三松堂全集》第4卷,河南人民出版社1986年版。

② 《新知言·绪论》,《三松堂全集》第5卷,河南人民出版社1986年版。

极》)他指出,从对特定的"实际底事物"有所肯定,可以推而广之对这一"事物之类底物"作许多肯定,这就从对"实际底事物"的肯定进至对"实际"的肯定,亦即从日常生活命题达到了科学命题。如果进一步离开"实际"的这一类事物,只思及这一类事物之所以为这一类事物并作出许多肯定,那么就不管这一类事物实际上是否存在,只要它存在,就必如所肯定的那样,这就从对"实际"的肯定进至对"真际"的肯定,亦即从科学命题达到了哲学命题;"真际"愈不"实际",就愈是"纯真际底"。由此可见,"真际"必真但可以不实,而"实际"若实则必真。冯友兰说:

> 方底物之所以为方者即"方"。照上所说,"方"可以是真而不实,如果事实上无实际底方底物之存在,"方"即不实。但如果事实上有实际底方底物之存在,则它必有四隅。实际底方底物,必依照方之所以为方者而不能逃。于此可见"方"是真。如果"方"是真而不实,则"方"是纯真际。(《新理学·理 太极》)

冯友兰将一类事物之所以为这一类事物者,或者说一类事物依照之而成其为这一类事物者,定义为"理";一类事物所必依照于其理者,自其必依照而不可逃言,谓之"命";一类事物所依照之理在该事物本身者,或者说理之实现于物者,即为"性";因一类事物之理乃是这一类事物的标准和极限,故理亦名为"极";"众理之全"或曰"众极之全",则名为"太极"。

理是"实际底存在之物"的"依照";而"实际底存在之物"所以存在,还须"依据""实现其理之料"。料有相对、绝对之分。相对的料,本身仍有其"依照"和"依据"两方面;绝对的料即"只可为料者","此所谓料,我们名之曰气",(《新理学·气 两仪 四象》)。亦名为"无极"。冯友兰说:

> 在我们的系统中,太极与无极,正是两个相对底观念。我们的系统所讲之宇宙,有两个相反底极,一个是太极,一个是无极。一个是极端地清晰,一个是极端地混沌。一个是有名,一个是无名。每一普通底名词皆代表一类、代表一理。太极是所有之理,所以所有之名,无论事实上已有或未有,皆为太极所涵蕴。所以太极是有名而无极是无名。由无极至太极中间之过程,即我们的事实底实际底世界。此过程我们名之曰"无极而太极"。(《新理学·气 两仪 四象》)

一事物依照理、同时依据气而实现其性;其依照理之程度并不是完全的,或依照八分,或依照七分,等等。该事物所实际地依照于其理者,是为其"义理之性";综该事物依照其理者及未依照其理者而言,则为其"气质之性"。(《新理学·性与心》)。

凡事物皆有性,但并不是凡事物皆有心,亦即并不是凡事物皆有心之理。"实际底事物,有依照心之理而有心者,有不依照心之理而无心者。……凡事

物皆必有其所依照之理，故皆有性。凡事物不皆依照心之理，故不是凡事物皆有心。……自逻辑言之，凡事物必不能无性，而可以无心。"(《新理学·性与心》)

就一事物而言，其存在是气实现该事物之理的运动；就全体事物而言，其存在则是无极实现太极的运动。"无极而太极"之"而"，就是现实世界的实现，就是"全体大用"之"大用流行"。"大用流行"亦即"道体"。"道体"的流行，亦即气的纯活动，是为"乾元"。①

就总括真际中的"有"与实际中的"存在"而言，可称之为"大全"。"大全"亦即"宇宙"，它与"道体"在范围上是相同的，只不过"大全"着眼于静的方面，而"道体"着眼于动的方面；"大全"是静的"道体"，而"道体"则是动的"大全"。(《新原道》)

上述由"事物"开始所推导出的"理"、"命"、"性"、"心"、"极"、"太极"、"气"、"无极"、"道体"、"大全"诸观念，构成了冯友兰的本体论体系；其中最基本的观念是"理"、"气"、"道体"和"大全"。"理"是"真际底有"，它没有时空，却并非"无"；它绝对静止，本来即有，永远如此，不生不灭，不增不减；它在逻辑上先于实际事物，规定着实际事物的存在，并"潜存"地规定可能事物的实现。总括所有的"理"，名之曰"太极"，这是一个"冲漠无朕，万象森然"、"在逻辑上先于实际底世界"的"理世界"。这个"理世界"就是冯友兰本体论体系的本体。"气"只是实现"理"的料，"有理必有气"；绝对的"气"亦即"真元之气"，名之为"无极"，它同"理"一样也是超时空的，故无所谓"理"、"气"先后的问题。"道体"不过是"气"的流行与"理"的实现。"大全"则是"理"、"气"的统一，所谓"一即一切，一切即一"，总名即"一"。(《新原道》)

冯友兰认为，哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。凡对于实际有所肯定者，即近于科学；对于实际所肯定者愈多，即愈近于科学。而对于实际无所肯定，只肯定"纯真际"，则是"最哲学的哲学"。在谈到"新理学"时，他说："在新理学的形上学的系统中，有四个主要底观念，就是理，气，道体，及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念，都是没有积极底内容底，是四个空底观念。"(《新原道》)所谓"形式底"、"空底"云云，当然也就是对于实际无所肯定的，从而"新理学"就是"最哲学的哲学"。但是，"新理学"设立一个孤悬、静止的"理"("太极")本体，将一般与个别、抽象与具体、静止与运动、真际与实际一概割裂，且(除静止与运动之外)均以前者宰制后者，因此它并不足以圆满地解释自然、社会以及人类思维的一切现象及其本质，亦因此，即使它再"形式"、再"空"，实质上也称不上

① 见《新原道》第十章，《三松堂全集》第5卷，河南人民出版社1986年版。

所谓“最哲学的哲学”。

第二节 人生境界论

关于建立“新理学”本体论体系的目的，冯友兰说：

> 新理学中底几个主要观念，不能使人有积极底知识，亦不能使人有驾驭实际底能力。但理及气的观念，可使人游心于“物之初”。道体及大全的观念，可使人游心于“有之全”。这些观念，可使人知天，事天，乐天，以至于同天。这些观念，可以使人的境界不同于自然、功利、及道德诸境界。（《新原道》）

这样，冯友兰就将他的本体论与他的境界论联系起来了。他认为，境界论乃是“新理学的中心思想”。①

在冯友兰看来，人之所以异于禽兽者，在于人有理性。人心具有知觉灵明，因此人能觉解。人是有觉解的东西，人生是有觉解的生活。但是，由于人对宇宙、人生觉解的程度不同，宇宙、人生对于人的意义也就不同。“宇宙人生对于人所有底某种不同底意义，即构成人所有底某种境界”。② 严格地说，没有两个人的境界是完全相同的。但取其大同而言，可将人生境界划分为自然境界、功利境界、道德境界和天地境界四种。

自然境界的特征是“顺才或顺习”。在这种境界中的人，只是按照自己的本性和社会的习俗行事，对于所行之事并没有清楚的了解。原始人、儿童、愚人即属此类。一些天才的文学家、艺术家本于才情的自然流露而创造伟大的作品，却不自觉其天才及其作品的价值，其境界也属自然境界。（《新原人·自然》）

功利境界的特征是“为利”。在这种境界中的人，只是为着自己的利益而行事，以占有为目的，对于“己”和“利”具有清楚的了解；其行为的结果可能有利于他人，但其动机则一定是利己的。这种人未能把自己与社会统一起来。（《新原人·功利》）

道德境界的特征是“行义”。在这种境界中的人，认识到个人与社会是相互依存的，既具有人伦关系，又具有职分关系，因而按照“尽伦尽职”的态度行事，以贡献为目的，在社会制度以及政治和道德规范中成就其人之所以为人者。（《新原人·道德》）

天地境界的特征是“事天”。在这种境界中的人，不仅了解人是社会的

---

① 《四十年回顾》，科学出版社 1959 年版，第 53 页。

② 《新原人·境界》，《三松堂全集》第 4 卷，河南人民出版社 1986 年版。

一分子，应对社会尽人伦人职，而且觉悟到人是宇宙的一分子，应对宇宙尽天伦天职，从而知天、事天、乐天，以至于达到物我一体的同天境界。在这种境界中的人谓之圣人，他所做的事也还是“洒扫应对”、“担水砍柴”一类人伦日用之事，但他的觉解则已达到“经虚涉旷”的高度，这就是所谓“即世间而出世间”、“极高明而道中庸”。这种境界是超自然本性、超功利观念、超道德价值的。实现这种境界，就是哲学的终极目的。（《新原人·天地》）

冯友兰以“天地境界”为旨归的人生境界论，继承了中国哲学首重人生问题的传统，高扬了儒家道德形上学的成圣成贤理想，表现了他对中国哲学、特别是儒家道德形上学的深契与服膺。就这一方面看，他无疑属于现代新儒家的代表人物。不过，他认为“新理学”本体论是达到“天地境界”的津梁，却是存在问题的。如上所述，“新理学”本体论是一个由逻辑推导出来的“洁净空阔”的形上体系，其中所有的观念都是纯“形式”的、绝对“空”的、不“拖泥带水”的，因此是不包含任何价值成分的。这一体系可能使人获得理性的澄明，却难以使人优入圣域。将“新理学”本体论与境界论相挂搭，恰恰反映了冯友兰哲学体系的内在矛盾。

第三节　“正底方法”与“负底方法”

冯友兰具有明确的方法论意识，他是自觉地以“正”、“负”两种方法来建构其“新理学”本体论体系的。

所谓“正”、“负”两种方法，冯友兰说：

> 真正形上学底方法有两种：一种是正底方法，一种是负底方法。正底方法是以逻辑分析方法讲形上学。负底方法是讲形上学不能讲，讲形上学不能讲，亦是一种讲形上学的方法。[①]

具体地说，“正底方法”即由维也纳学派所倡导的逻辑分析方法。维也纳学派认为，所有命题可分为两种，一种是分析命题，一种是综合命题。分析命题是无关于事实、不必待事实的证明即可断定其为真的命题。例如“白马是白底”，“白马”已蕴涵了“白”；“一马必是白底或非白底”，“一马”也已蕴涵了“白”或“非白”，无须证明即可断定其为真，故分析命题又称为必然命题。综合命题则是有关于事实、必待事实的证明才能判断其真伪的命题。例如“太阳每天出来”，事实只能证明过去如此，却不能保证将来永远如此，其真伪还有待于事实证明，故综合命题又称为或然命题。一个综合命题，必有可证实性，然后才有意义；一个无可证实的综合命题，只是一个似是而非的命题，严格地说，不是命

① 见《新知言》，《三松堂全集》第5卷，河南人民出版社1986年版。

题。维也纳学派认为，形上学中的命题都是综合命题，又都无可证实性，所以，形上学中的命题都是无意义的，因而形上学也就可以取消。

维也纳学派的逻辑分析方法给冯友兰以很大的方法论启示。他认为，那种与事实相联系的、有待于事实证实却又无可证实性的形上学是一种“坏底形上学”，从而主张建立与“实际”无关的、一片空灵的“真正底形上学”。他说：

> 我们是讲形上学底。但是维也纳学派对于形上学的批评的大部分，我们却是赞同底。他们的取消形上学的运动，在某一意义下，我们也是欢迎底。因为他们的批评确能取消坏底形上学。坏底形上学既被取消，真正底形上学的本质即更显露。所以维也纳学派对于形上学底批评，不但与真正底形上学无干，而且对于真正底形上学，有“显正摧邪”的功用。由此方面说，维也纳学派虽批评形上学，而实在是形上学的功臣。（《新知言》）

冯友兰进一步指出：“传统底形上学中，还有些别底永不能解决底争论，也可以用维也纳学派的方法，将其取消。”这正是他批评中国传统哲学、特别是儒家哲学形上形下一体打通因而是“拖泥带水”、“披枷带锁”的认识根据，也是他通过洗汰宋明理学范畴中的实际内容而建立“一片空灵”的“新理学”本体论体系的思想基础。

冯友兰进而提出了“真正底形上学”命题的三个特点：其一，几乎都是重复叙述命题；其二，对于实际都没有说什么，至少是所说很少；其三，包括甚广。例如，“我看见我所看见底”，“我听见我所听见底”，“我们所听见底雷起于它所起底地方”，等等。这种命题不必待事实的证实就可断定其为真，它不属于综合命题，而应属于分析命题。在“新理学”本体论体系中，冯友兰大量使用了这种命题，例如，“方之理即方之所以为方者”，“某理即某类事物之所以成为某类事物者”，等等，从而建立了他的纯“形式”的、“没有积极底内容”的、绝对“空”的“真正底形上学”。

关于“负底方法”，冯友兰有一个形象的比喻：

> 画家画月的一种方法，是只在纸上烘云，于所烘云中留一圆底或半圆底空白，其空白即是月。画家的意思，本在画月。但其所画之月，正是他所未画底地方。……用负底方法讲形上学者，可以说是讲其所不讲。讲其所不讲亦是讲。（《新知言》）

对于形上学中那些不可思议、不可言说的终极观念，如气、道体、大全等，就不加思议和言说，这就是“负底方法”。这种方法是中国传统哲学主要是道家、玄学、禅宗所长，“在西洋哲学史里，没有这一种底形上学的传统。西洋哲学家，不容易了解，虽说而没有积极地说什么底‘废话’，怎样能构成形上学。在中国哲学史中，先秦的道家，魏晋的玄学，唐代的禅宗，恰好造成了这一种传统”。

(《新原道·绪论》)运用这种方法也在于使得形上学体系成为"没有内容底"、"空底",但它与"正底方法"区别在于,它根本抛弃逻辑分析,而转入澄观默识、证悟体会的境地。

冯友兰指出:"正底方法与负底方法并不是矛盾的,倒是相辅相成的。一个完全的形上学系统,应当始于正底方法,而终于负底方法。如果它不终于负底方法,它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正底方法,它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。"[①]"新理学"本体论体系正是通过"正底方法"即逻辑分析方法达到了理论的清晰性;同时在终极层面,则以"负底方法"保留了其超越理性的神秘性。

应该指出,冯友兰以"正底方法"即逻辑分析方法处理中国哲学(特别是儒家哲学)的范畴体系,虽然是中国哲学现代化的一种可贵尝试,但彻底洗汰中国哲学、特别是儒家哲学范畴体系中的生活内容和价值成分,使之成为与道德实践完全无关的纯智的观念,这就既与中国哲学、特别是儒家哲学的特点相隔膜,也与他自己标举的"即世间而出世间"、"极高明而道中庸"的理想相违背。他的"新理学"本体论与境界论之间之所以存在矛盾,原因也正在于此。

思考题

1. 理、气、道体、大全的内涵是什么?
2. 为什么说"新理学"本体论与境界论存在内在矛盾?
3. 简述"正底方法"与"负底方法"。

① 《中国哲学简史》,北京大学出版社 1996 年版。

第八章　金岳霖与贺麟

与熊十力、冯友兰一样，金岳霖和贺麟也是20世纪三四十年代致力于重建本体论的哲学家。他们也是从坚持哲学相对于科学的独立地位和独特价值这一人文主义立场出发，通过涵化西方哲学的理论与方法（金岳霖主要受休谟、罗素影响，贺麟主要受斯宾诺莎、黑格尔影响），以中国传统哲学的范畴体系为间架（金岳霖侧重于理学，贺麟侧重于心学），分别建立起"道"本体论（金岳霖）和"心"本体论（贺麟）。他们都自觉地将理论创造工作与国家民族的前途命运结合起来，从而使自己的哲学体系具有了浓郁的中国气息和鲜明的时代色彩。

第一节　金　岳　霖

金岳霖（1895—1984），字龙荪，湖南长沙人。1911年入清华学堂。1914年获清华学堂公费资助赴美国留学，1920年获哥伦比亚大学政治学博士学位。1922年到伦敦进修，通过休谟、罗素的著作开始对哲学发生兴趣。1926年回国，在清华大学执教，开设逻辑课程。1937年，所著《逻辑》一书列为"大学丛书"出版。1940年又出版《论道》一书。与《论道》几乎同时撰写的《知识论》，历经坎坷，于1948年完稿，但由于历史原因，直到1983年才公开出版。1952年全国高校院系调整时，转入北京大学，任哲学系主任。1956年转任中国科学院哲学社会研究所一级研究员，并任中国科学院哲学社会学部委员。1978年中国社会科学院成立后，转入该院工作。曾历任中国人民政治协商会议第二、四、五、六届全国委员会委员。

其主要著作有《逻辑》、《论道》、《知识论》、《罗素哲学》、《金岳霖学术论文选》等。现有甘肃人民出版社出版的《金岳霖文集》。

一、道是式—能的本体论

在《论道》中，金岳霖建立了一个以"道"为最高范畴的本体论体系。关于"道"，他说：

> 道是哲学中最上的概念或最高的境界。①

① 《论道》，商务印书馆1985年版，第19页。

金岳霖指出，“道”是实在，但却并非时空中的实体的存在，也不是宇宙间各种事物的总和。他说：

> 道一定是实的，可是它不只是呆板地实像自然律与东西那样的实，也不只是流动地实像情感与时间那样的实。道可以合起来说，也可以分开来说，它虽无所不包，然而它不像宇宙那样必得其全然后才能称之为宇宙。（《论道》，第 17 页）

“道”之所以实，是因为它包含了“式”与“能”。“式”与“能”这对范畴，是金岳霖通过改造朱熹的“理”与“气”以及亚里士多德的“形式”和“质料”而来的。“式”类似于“理”和“形式”，“能”则类似于“气”和“质料”。

所谓“能”，就是“一特殊的事物”中“那根本就不是任何相的成分”。（《论道》，第 14 页）一个特殊的具体的事物，当然要有“相”（类似于“理”或“形式”）才能构成。“相”有该事物所属的类的共相，又有该事物独特的殊相。但是，仅靠共相和殊相，无论如何不能构成一个特殊的具体的事物；在共相和殊相之外，一定还要有其他成分才能构成该事物，这种成分就是“能”。

“相”是可以用概念来表达的，而“能”既非任何“相”，故不能用概念表达，只是一种非概念表达的 X。“名字叫‘能’的那 X 不是普通所谓东西，也不是普通所谓事体”，（《论道》，第 19 页）而是任何事物的材料。微观如电子、原子，也还不是“能”本身，而只是普通的事物，它们也要以“能”作为材料。

“能”或称 X“是活的动的，不是死的静的”。（《论道》，第 20 页）“能”没有生灭，没有始终。“能”非概念因而不能用言说表述，但却能“在宽义的经验中（有推论有想象的经验）抓住它”。（《论道》，第 19 页）以一支纸烟为例，它原是由水、光、土、肥及烟叶、纸等逐渐演变而成；随着抽烟，原来的整体又分开了，变成烟、灰等，或进入空气，或回归土壤。在这一系列变化中，水、光、土、肥、烟、纸等概念都没有变，可是确有非概念表达的 X 由甲变乙，由乙变丙……由此可以“在宽义的经验中”抓住 X 亦即“能”的活动及其恒在。既然“在经验中抓住了它，在所谓形而上学底范围之内，它也就逃不出去”，（《论道》，第 21 页）因此，“能”可以作为本体论的范畴。

所谓“式”，亦即“可能”，是一种可以有“能”而不必有“能”的架子或样式。“式”又分两部分，“一部分是普通所谓空的概念，另一部分是普通所谓实的共相”。（《论道》，第 21 页）所谓“空的概念”，即可以有“能”而不必有“能”套入的架子或样式，如“世界共和国”、“剑仙”等，这是一种逻辑上的可能性。所谓“实的共相”，则是已经有“能”套入的架子或样式，如“红”、“绿”、“烟”、“水”等；由于它能使实际存在的事物有“类”的归属，是一类事物区别于他类事物的根据，故称为“共相”。金岳霖进一步说：“如果我们把以上所说的可能，包举无遗地，用‘或’底思想排列起来，这析取地排列起来的可能本身为一可能”，这“析取地

无所不包的可能”，就是“式”；换言之，“式是析取地无所不包的可能”。（《论道》，第 22 页）

“式”与“能”之相同在于，二者都是无生无灭、无始无终的；二者的不同则在于，“式”常静而“能”常动。基于前者，“式”与“能”无所谓孰先孰后，而是相互联系的，“有‘能’才有‘式’，有‘式’才有‘能’”，“无无‘能’的‘式’，无无‘式’的‘能’”。（《论道》，第 35 页）由于“式”是“析取地无所不包的可能”，因此，“式”无二，“式”外无“式”，“能”只能活动于“式”之中。由于“可能”是多种多样的，因此，“能”不一，“能”可以套进无量数的架子或样式。常动的“能”在常静的“式”中有出有入。当其出，就是“能”跑出“式”的某种“可能”之外，这便意味着这一“可能”非现实存在；当其入，则是“能”套入“式”的某种“可能”之中，这便意味着这一“可能”为现实存在。“能”之出入于“式”的过程，也就是事物的生灭过程。现实世界的发展变化，正是通过这种“式—能”关系而展开的。

金岳霖由此得出结论说：

道是式一能。（《论道》，第 19 页）

他认为，仅有“式”无以为“道”，仅有“能”亦无以为“道”，“‘式’与‘能’虽可以分别地讨论，却不可分开地‘是’道”。（《论道》，第 35 页）“道”一定要在“式”与“能”的动态依存关系中得以体现，这就是所谓“居式由能，莫不为道”。（《论道》，第 24 页）

至此，金岳霖建构了一个由“道”—“式”、“能”—“可能”（空的概念、未现实的可能）、“有能”（实的共相、现实的可能）—现实事物所构成的本体论体系。他将现实事物即现象界作为“本然世界”，而将高于现象界的世界作为“必然的现实的世界”。他认为，“道”通过其所包含的“能”套入“可能”，从而成为“现实的可能”亦即共相，由共相派生出现实事物，构成“本然世界”，因此，“本然世界”归根到底是“道”的现实的真实的体现。

落实到“本然世界”来说，它是由无数作为个体的现实事物所构成。“个体之所以为个体，不仅因为它是具体的，不仅因为它大都有一套特别的性质与关系，也因为它有它底殊相。而它底殊相不是任何其它个体所有的。殊相底殊就是特殊底殊。它是一个体之所独有，它底现实总是某时某地的事体。”（《论道》，第 125 页）这包含着两层意思。其一，个体既是殊相，必不会长生不灭，而总是千变万化的；一殊相的生即另一或多数殊相的灭，一殊相的灭即另一或多数殊相的生，由此构成殊相生灭的历程，而这个历程在时间上是有秩序的。其二，个体既是殊相，则与共相相联系，因而共相的关联（即“现实的可能”之间的关联）即寓于个体界之中，“共相底关联有时非常之‘显明’，有时非常之‘隐晦’，但无论如何，它总是潜寓于个体界”。（《论道》，第 83 页）这样，个体的生灭即体现“道”的“居式由能”，个体作为殊相与共相的联系则体现“共相底关

联”，从而个体的存在也就成为偶然性与必然性的统一。

金岳霖以“理”与“势”、“数”与“几”两对范畴来表述必然性与偶然性。从“共相底关联”即因果关系来说，因果关系即“理”，而殊相的个体的生灭则为“势”；个体的生灭必然遵守因果关系，这就是“理有固然”，而个体在诸多因果关系中究竟遵守哪一条因果关系，则存在着不确定性，这就是“势无必至”。（《论道》，第186～187页）从“能”之出入于殊相的个体来说，“能”肯定会出会入，这是“数”，而“能”何时出入，则是“几”。由于“能”肯定会出入于殊相的个体，故曰“数可先知”；但“能”究竟何时出入也是不确定的，故曰“几不可测”。（《论道》，第185页）通过“理”与“势”、“数”与“几”这两对范畴，金岳霖一方面承认了“本然世界”事物变化的复杂多样性，另一方面肯定复杂多样的事物变化终究受制于“共相底关联”以及“能”之出入，现象界的偶然性也终究受制于“道”的必然性。

从总体上看，金岳霖的本体论体系是一个为“道”所囊括的封闭体系，其中基本的“式”、“能”范畴是相互割裂的。由“道”、“式”、“能”构成的“必然的现实的世界”由于包含了现象界所没有的“空的概念”，因此大于现实的“本然世界”，共相以及“共相底关联”被作为殊相的个体之合理性和可靠性的根据。因此，这是一个客观唯心主义的体系。不过，在这一体系内所展开的可能与现实的变化、共相与殊相的依存，则揭示了客观世界发展变化的规律，包含着丰富的辩证法思想。特别是关于偶然性与必然性统一的思想，回应了以休谟为代表的怀疑论基于归纳的有限性而对世界本质的否定，因而具有重大的理论意义。

二、无极而太极的运动观

金岳霖本体论体系的历时性展开，表现为“道”的“无极而太极”的运动。

所谓“无极”，即指“道”的“无始底极”。金岳霖说：

> 道无始，无始底极为无极。（《论道》，第178页）

这就是说，无论把任何有量时间作为“道”的开始，总有在此时间之前的“道”；而“道”虽有无量的开始，却也有无量地推上去的极限，这个极限就叫作“无极”。因此，“无极”是未开的混沌，是万物之所从生；“无极”非“能”而近乎“能”；“无极”不是不在“式”的“能”或单独的“能”，而是在“式”的“能”；“无极”已有“共相底关联”之“理”，但“理”尚未显；“无极”却无“殊相底生灭”之“势”，因“势”并未发。

所谓“太极”，即指“道”的“无终底极”。金岳霖说：

> 道无终，无终底极为太极。（《论道》，第194页）

这就是说，无论把任何有量时间作为“道”的终点，总有在此时间之后的“道”；

而“道”虽有无量的终点，却也有无量地推下去的极限，这个极限就叫作“太极”。因此，“太极”是“道”的未来无穷的极限，是现实世界发展的极至；“太极”非“式”而近乎“式”；“太极”不是无“能”的“式”或单独的“式”，而是有“能”的“式”；“太极”是充满着现实的境界。

“无极”与“太极”构成为“道”的两极，“在无极老是现实的可能还没有现实，在太极老是不现实的可能却已现实”。(《论道》，第198页)由“无极”而“太极”，并不是指“道”的运动由起点到终点，而是指“道”的运动的方向。“道”即循着这一方向进行无始无终的运动，展开其从可能到现实的历程。“无极”具有某种“因”的意味，“太极”则具有某种“目标”的意味。由于现实世界不过是“道”之“式—能”的实现，因此，“道”的运动也就包含了现实世界的运动。

现实世界在其运动历程中，有无量数的有生、有长、有成、有衰、有灭的个体。个体的共相存在于一个体者为“性”，相对于其他个体者为“体”；个体的殊相存在于一个体者为“情”，相对于其他个体者为“用”。“性”是普遍性，“情”是特殊性；“体”是本质，“用”是现象。个体的发展总是“情求尽性，用求得体”，(《论道》，第189页)表现出对于“目的”的追求。例如，水之就下，是具体的水求尽水的“性”；兽之走旷，是具体的兽求尽兽的“性”。至于人，不仅是物，是生物，是动物，而且有意志，有知识，有心灵，对现实的历程具有主动性，所求尽的“性”就更为复杂，由“目的”进至了具有理想的“目标”。“太极”就是人所追求的综合的绝对的目标。

金岳霖说：

> 太极为至，就其为至而言之，太极至真，至善，至美，至如。(《论道》，第196页)

在日常生活中，真、善、美是有分别的、相对的；而在“太极”中，真、善、美是统一的、绝对的。在日常生活中，总是“情不尽性，用不得体，而势无已时”，(《论道》，第191页)万事万物作为偶然的存在，不能契合其普遍本质；而在“太极”中，则“理成而势归”，(《论道》，第201页)万事万物作为偶然与必然统一的存在，在规律之中获得高度自由。因此，金岳霖认为：

> 现实底历程是有意义的程序。这就是说现实底历程不是毫无目的、毫无宗旨的，它不仅是历程而且是程序。无极而太极不仅表示方向而且表示目标，表示价值，不过在短时期内，我们看不出来而已。(《论道》，第203页)

这样，在金岳霖看来，包含现实世界运动历程在内的“道”的“无极而太极”的运动，就是一个永无止尽地趋向真、善、美统一的目标的程序。

三、以所得还治所与的认识论

在《知识论》中，金岳霖通过对作为认识结果的知识的论述，深入探讨了认识论问题。

他首先肯定有独立存在的外物，外物是知识的来源，他说：

> “有独立存在的外物”是一个无可怀疑的命题。
>
> 本书直接承认这一命题。①

外物作用于人的感觉，形成感觉经验。感觉经验正是“知识的大本营”。但是，感觉经验还不是知识，而只是形成知识的材料，是客观外物呈现于感觉中的“所与”。只有将“所与”纳入抽象思维的“意念”结构，通过“意念”对于“所与”的“摹状”，主要是“以一范多，以型范实”的抽象，使“原来的类似具体的意象成为意念底定义，而原来所执的一已经过渡到抽象底意念领域范围之内”，(《知识论》，第229～230页)才可能形成知识。金岳霖说：

> 所谓摹状，是把所与之所呈现，符号化地安排于意念图案中，使此所呈现的得以保存或传达。(《知识论》，第356页)

“意念”的作用，不但是通过抽象的“摹状”而使“所与”得以保存和传达，而且还是通过“规律”(即“规范”)去接受新的“所与”的工具。以“意念”还治“所与”，既是已有知识的运用，又是新知识的获取。金岳霖说：

> 所谓规律，是以意念上的安排，去等候或接受新的所与。(《知识论》，第364页)

“意念”对“所与”的“摹状”和“规律”，只是分析的说法；实际上，“摹状”和“规律”不能分离，二者并无时间上的先后。任何“意念”都是既“摹状”而又“规律”，无无“摹状”的“规律”，也无无“规律”的“摹状”。“意念”的这种双重作用，即所谓“以得自所与还治所与”。(《知识论》，第462页)金岳霖说：

> 知识经验就是以所得还治所与。以得自所与的意念还治所与就有觉，……如果意念引用得不错的时候，结果就是发现事实。事实是知识直接对象。(《知识论》，第470页)

金岳霖关于“意念”对“所与”的“摹状”和“规律”的论述，分别回应了休谟的经验主义怀疑论和康德的理性主义先验论，比较科学地解决了知识的普遍必然性问题。在休谟看来，人在任何时候都不能观察到知觉以外的任何事物，他由此怀疑由已观察到的事物过渡到尚未观察到的事物、或由特称陈述过渡到全称陈述的合理性和可靠性，从而认为归纳推理的概括结论或关于未来的预测都是不可能证明的，因而普遍必然的知识也是不可能得到的。“意念”对

① 《知识论》，商务印书馆1983年版，第119、121页。

"所与"的"规律"作用解决了这一问题。"规律"实质上是对形式逻辑的同一、排中、矛盾三原则的运用,而形式逻辑原则的根基在于本体界的"式","式"可以说是逻辑的本身,这就为"意念"的"规律"作用提供了合理性保证,使"规律"对"所与"的安排(即"以所得还治所与"),具有了先天的可靠性。这个问题还可从另一方面来理解,即"所与"由之产生的事物都不过是共相或"共相底关联"的殊相及其因果关系,因此事物并非如休谟所理解的孤立、零散的感觉,而是有秩序的存在。主体以合乎逻辑的"意念"的"规律"作用"还治"有秩序的客观事物,由此获得的知识是普遍必然的。至于康德以先验范畴作为知识的普遍必然性的不证自明的保证,从而忽略了从"所与"到"意念"的抽象过程,这一问题则由"意念"对"所与"的"摹状"作用给予了解决。

金岳霖还探讨了知识真假与否的标准问题,构成他的真理论。他将到他之前的真理论归纳为"融洽说"、"有效说"、"一致说"、"符合说"四种,在逐一评述的基础上,他提出:"本书以符合与否为真假底定义,以融洽,有效,与一致,为符合底标准。"(《知识论》,第931页)他认为,事实和实在及其中的"理"是独立于人的意识之外的,一个真命题必须符合"固然的理",凡不合"理"者就是假命题,这就基本上坚持了真理标准的客观性。

四、知识论的态度与元学的态度

金岳霖的本体论及其认识论都具有严密的逻辑性和高度的思辨性,但他却并不完全是一个严格冷静的纯学者。

金岳霖将自己学术态度区分为"知识论的态度"和"元学(即形而上学)的态度"。他说:

> 研究知识论我可以站在知识底对象范围之外,我可以暂时忘记我是人。凡问题之直接牵扯到人者我可以用冷静的态度去研究它,片面地忘记我是人适所以冷静我底态度。研究元学则不然,我虽可以忘记我是人,而我不能忘记"天地与我并生,万物与我为一",我不仅在研究对象上求理智的了解,而且在研究底结果上求情感的满足。(《论道》,第16页)

具体到他的本体论的最高范畴"道"来说,他承认:

> 虽然从理智方面说我这里所谓道,我可以另立名目,另立名目之后,这本书的思想不受影响;而从情感方面说,另立名目之后,此新名目之所谓也许就不能动我底心,怡我底情,养我底性。(《论道》,第16页)

这是因为,"中国思想中最崇高的概念似乎是道。所谓行道、修道、得道,都是以道为最终的目标。思想与情感两方面的最基本的原动力似乎也是道。成仁赴义都是行道;凡非迫于势而又求心之所安而为之,或不得已而为之,或知其不可而为之的事,无论其直接的目的是仁是义,或是孝是忠,而间接的目的总

是行道。……不道之道，各家所欲言而不能尽的道，国人对之油然而生景仰之心的道，万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归的道才是中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力”。（《论道》，第16页）金岳霖剖白说：

> 对于这样的道，我在哲学底立场上，用我这多少年所用的方法去研究它，我不见得能懂，也不见得能说得清楚，但在人事底立场上，我不能独立于我自己，情感难免以役于这样的道为安，我底思想也难免以达于这样的道为得。（《论道》，第17页）

这些叙说强烈凸显了金岳霖对于本民族文化传统的一往深情，并不因为西学的熏陶而稍有减损。这一点从他于1943年用英文写作的《中国哲学》一文也可看出。[①] 在这篇文章中，金岳霖在精到地分析比较中西哲学的异同及其长短的前提下，高扬了中国哲学的诗性、天人合一、关注现实以及知行不二等特点，在抗日战争那个家国危亡的年代里，表现了一位中国知识分子的民族自信和爱国气节。

金岳霖的情感又不仅仅只投注于自己的国家和民族，他对人类的未来也表现了深沉的哲人之思。在论述“太极为至”时，他充满忧虑地说：

> 在太极有好些现实总是要淘汰的，历史上的野兽免不了已经淘汰。切己的问题当然是人。大多数的人以为人是万物之灵。这从短期的历史上着想，大概是这样。在现实底历程中是否有过类似我们这样的东西已经淘汰，我们不敢说，也无法知道。以后人类是否会被淘汰，我们也不敢说。我个人对于人类颇觉悲观。这问题似乎不是人类以后会进步不会底问题。人之所以为人似乎太不纯净。……若从人类着想，不满意的地方太多，简直无从说起。人类恐怕是会被淘汰的。（《论道》，第203页）

这些基于巨大历史感而抒发的饱含悲情的言词，意在警醒人类从天、地、物、人、我诸方面进行全面深刻的反省，以争取较好的前途。由此观之，金岳霖的哲学，乃是一种表现为严密的逻辑性和高度的思辨性形态的具情感意味的哲学。

第二节　贺　麟

贺麟（1902—1992），字自昭，四川金堂人。幼入私塾，深受儒学熏陶。1917年到成都上中学，1919年考入北京清华学堂，1926年赴美国留学。先后在奥柏林大学、芝加哥大学、哈佛大学学习哲学，受新黑格尔主义思想影响，对斯宾诺莎、康德、黑格尔哲学发生兴趣。1928年获奥柏林大学学士学位，1930

① 本文中译文载于《哲学研究》1985年第9期，钱耕森译，王太庆校。

年获哈佛大学硕士学位。同年转赴德国柏林大学深造，进一步确定以黑格尔哲学的译介作为自己此后学术活动的主要内容之一。1931 年回国，任北京大学讲师；1932 年升任副教授；1936 年升任教授。1955 年调任中国科学院哲学社会科学学部研究员。（1978 年转任中国社会科学院哲学研究所研究员。）曾任中国民主同盟中央委员，中国人民政治协商会议第三、五届全国委员会委员。

其主要著述有：翻译鲁一士（J. Royce）的《黑格尔学述》，开尔德（E. Caird）的《黑格尔》，斯宾诺莎（B. Spinoza）的《致知篇》、《伦理学》，黑格尔（G. W. F. HegeL）的《小逻辑》、《法哲学原理》、《哲学史讲演录》、《精神现象学》；著作《近代唯心论简释》、《文化与人生》、《当代中国哲学》、《黑格尔逻辑学简述》、《现代西方哲学讲演集》、《黑格尔哲学讲演集》。现有商务印书馆出版的《哲学与哲学史论文集》。

一、心即理的本体论

受熊十力、冯友兰、金岳霖的影响，贺麟在 20 世纪三四十年代也曾致力于本体论的重建工作。他以陆王心学为核心，参以程朱理学以及康德的先验论和黑格尔的绝对精神，提出了“心即理”的本体论命题。

贺麟首先对“心”的哲学意义及其科学意义加以区分。他说：

> 心有二义：一、心理意义的心；二、逻辑意义的心。[①]

关于“心理意义的心”，贺麟认为，“心理的心是物，如心理经验中的感觉幻想梦呓思虑营为，以及喜怒哀乐爱恶欲之情皆是物，皆是可以用几何方法当作点线面积一样去研究的实物”，（《近代唯心论简释》，第 1 页）这种“心”不是本体论的范畴。本体论意义上的“心”是“逻辑的心”。贺麟说：

> 逻辑的心即理，所谓“心即理也”。……逻辑意义的心，乃一理想的超经验的精神原则，但为经验行为知识以及评价之主体。此心乃经验的统摄者，行为的主宰者，知识的组织者，价值的评判者。自然与人生之可以理解，之所以有意义，条理，与价值皆出于此心即理也之心。（《近代唯心论简释》，第 1 页）

在本体论意义上，贺麟往往将“心”、“理”、“性”诸范畴并用。他说：

> 性是自整个的丰富的客观材料抽拣而出之共相或精蕴。因此本性是普遍的具体的，此种具体的共相即是“理”。如“人”“物”之性各为支配其活动之原理。故唯心论即唯性论，而性即理，心学即理学。（《近代唯心论简释》，第 5 页）

---

① 《近代唯心论简释》，见《现代新儒家学案》中册，中国社会科学出版社 1995 年版，第 1 页。

不过，在贺麟那里，“心”、“理”、“性”的意义还是有所区别的。“心”侧重于主体性，“灵明能思者为心”，“主体即心”；“理”侧重于客观普遍性，“理是一个很概括的名词，包含有共相、原则、法则、范型、标准、尺度以及其他许多意义”；“性”则侧重于事物存在的根据，“性(essence)为物之精华，凡物有性则存，无性则亡”，“性为代表一物之所以然及其所当然的本质，性为支配一物之一切变化上发展的本则或范型”。(《近代唯心论简释》，第4页)

当然，由于以陆王心学为核心，因此，在“心”、“理”、“性”诸范畴中，贺麟认为包含了“理”、“性”内容的“心”(超主观的“大心”)才是最根本的。他说：

> 心既是理，理既是在内，而非在外，则无论认识物理也好，性理也好，天理也好，皆须从认识本心之理着手。不从反省心着手，一切都是支离骛外。心既是理，则心外无理，心外无物。而宇宙万物，时空中的一切也成了此心之产业，而非心外之偿来物了。(《近代唯心论简释》，第28页)

从“心”本体出发，贺麟论述了“心”与宇宙万物的关系。从总体上看，“心”、“物”是合一而以“心”为主导的。他说，

> 心与物是不可分的整体。为方便计，分开来说，则灵明能思者为心，延扩有形者为物。据此界说，则心物永远平行而为实体之两面：心是主宰部分，物是工具部分。心为物之体，物为心之用。心为物的本质，物为心的表现。故所谓物者非他，即此心之用具，精神之表现也。(《近代唯心论简释》，第4页)

> 普通人所谓“物”，在唯心论者看来，其色相皆是意识所渲染而成，其意义，条理，与价值皆出于认识的或评价的主体。此主体即心。……离心而言物，则此物实一无色相，无意义，无条理，无价值之黑漆一团，亦即无物。(《近代唯心论简释》，第1页)

贺麟又将宇宙万物划分为自然之物和文化之物。分别地说，“自然的观念，道之昧觉的显现”；“文化的观念，道之自觉的显现”；而二者的区分在于“精神的观念”，“精神的观念，道之显现或实现为文化之凭借，亦即文化之所以为文化所必依据的精神条件，亦即是划分文化与自然的分水界”。此所谓“道”，即“心即理”中的“理”，自然之物乃是此“道”此“理”亦即此“心”不自觉的显现或实现，是“精神之外在化”；而此所谓“精神”，则是“心即理”中的“心”之落实于主体者，文化之物必待此“精神”方才产生，“道或理不透过精神的活动，便不能实现或显现成为文化，而只是潜伏的、缥缈的、有体而无用的道或理罢了”。归根到底，自然之物和文化之物都是“精神之表现”。

贺麟还将“心”本体作为理想的来源。这大致包含两方面意义：其一，人由于有“心”，方才有理想，理想乃是人的“心”、“性”的体现；其二，“心”本体由于具有真善美永恒的价值，含藏宇宙人生的终极真理，才为人类高悬了一

个不辍追求的理想目标。正是在这一意义上，贺麟将他的本体论概括为“理想主义”。

贺麟基于“心即理”命题建构的“心”本体论，意在调和程朱理学和陆王心学，超越客观唯心主义和主观唯心主义，然而他的意图并没有也不可能达到。他的本体论体系总体上仍然是陆王心学的主观唯心主义，其中掺杂了程朱理学以及黑格尔绝对精神的客观唯心论成分。

二、理性直觉论

与“心”本体论相一致，贺麟在认识论方面十分重视“洞见其全，深入其微”的直觉作用。不过，在他看来，直觉并不是与理智截然对立的神秘的主观意念，而是与理智互补的认识方法。

贺麟首先指出了直觉的特点。他说：

> 直觉是一种经验，复是一种方法。所谓直觉是一种经验，广而言之，生活的态度，精神的境界，神契的经验，灵感的启示，知识方面突然的当下的顿悟或触机，均包括在内。所谓直觉是一种方法，意思是谓直觉是帮助我们认识真理、把握真理的功能或技术。（《近代唯心论简释》，第 92 页）

这就在肯定直觉的认识功能的同时，突出了直觉产生的偶然性和突发性。但是，直觉虽然是偶然突发的，却并不是盲目或简便省事的，相反，它也是一种艰苦的思维活动，具有特殊的生理心理机制，需要深厚的日常积累。贺麟说：

> （直觉）不是简便省事的捷径，而是精密紧严，须兼有先天的天才与后天的训练，须积理多，学识富，涵养醇，方可逐渐使成完善的方法或艺术。（《近代唯心论简释》，第 97 页）

关于直觉与理智的关系，贺麟一反非理性主义夸大直觉的认识作用、将直觉神秘化的观点，以及理性主义否认直觉的认识作用、将直觉斥为非理性或反理性的观点，而将直觉与理智梳理为一个完整的认识过程的不同阶段。他说：

> 直觉方法，一方面是先理智的，一方面是后理智的。先用直觉方法洞见其全，深入其微，然后以理智分析此全体，以阐明此隐微，此先理智之直觉也。先从事局部的研究，琐屑的剖析，积久而渐能凭直觉的助力，以窥其全体，洞见其内蕴之意义，此后理智之直觉也。直觉与理智各有其用而不相背。（《近代唯心论简释》，第 95 页）

贺麟进一步指出，“据此足见直觉与理智乃代表同一思想历程之不同的阶段或不同的方面，并无根本的冲突，而且近代哲学以及现代哲学的趋势，乃在于直觉方法与理智方法之综贯”；“无一用直觉方法的哲学家而不兼采形式逻辑及矛盾思辩的。同时亦无一理智的哲学家而不兼用直觉方法及矛盾思辩的”。

由此又可看出，贺麟在直觉与理智之中，还加入了矛盾思辩亦即辩证逻辑方法。理智的形式逻辑方法、矛盾的辩证逻辑方法和直觉方法，正是人类认识客观世界都必须运用的基本方法，尽管在不同的认识阶段或对于不同的认识对象所采用的方法有所侧重。因此，贺麟指出：

> 形式的分析与推论、矛盾思辩法、直觉法三者实为任何哲学家所不可缺少，但各人之偏重略有不同罢了。认直觉主义绝不分析推论，与认科学家、实验主义者或研究数理逻辑的人绝对不采用直觉法或矛盾思辩法，皆陷于同样的错误。（《近代唯心论简释》，第95页）

贺麟还分析了直觉作用的可能结果，他说：

> 就直觉之为经验言，可以"有甚高的价值"，可以"产生最好的工作"，但亦可无甚高价值，不能产生最好的工作，盖直觉经验亦有好坏高下真妄的等差，不可一概认为很好有价值而系真实也。就直觉之为方法言，亦有利钝巧拙精粗深浅的等差，视应用此法者之学养如何及善于应用与否为断，不可一概抹杀。（《近代唯心论简释》，第93页）

这就区别于一味夸大直觉作用，而实事求是地指出了直觉运用得当将有助于认识，否则可能导致误差。

贺麟认为，直觉方法本身也分为多种，但大致是向内反省和向外透视两种，他将陆九渊的"切己自反"、"回复本心"作为前一种直觉方法的代表，而将朱熹的"虚心涵泳"、"切己体察"作为后一种直觉方法的代表。由此他通过改造一般根据"格物致知"说将朱熹指为理智方法的代表的成说，而表现了把握朱熹认识方法之实质的精见。

尽管贺麟的直觉认识论是趋向其"心"本体论的，但决不能因此而贬低或否定这一理论的价值。这一理论所论述的直觉的特点、机制、作用及其与理智和矛盾思辩的关系，揭开了笼罩在直觉之上的神秘翳障，相当深刻地揭示了人类认识的规律，这是贺麟高于以往及其同时代哲学家之处。

三、知行合一论

贺麟在认识论方面的另一个理论重点，是他所谓的"知行合一新论"。他从王守仁的问题出发，对知、行及其关系进行了重新解释。

他首先对知、行的一般意义加以界说：

> 知指一切意识的活动，行指一切生理的活动。
>
> 行是生理的、或物理的动作。知是意识的、或心理的动作。（《近代唯心论简释》，第53页）

所谓"心理的"或"意识的"活动，包括记忆、感觉、推理、思辩等任何意识活动；所谓"生理的"或"物理的"动作，则包括五官四肢动作、神经系统运动以至脑髓

的极细微活动等任何生理动作。基于这种划分，参照王守仁所谓“一念发动处即是行”的说法，贺麟认为：

> 一念发动处之所以是行，因生理动作陪随此一念之故。（《近代唯心论简释》，第75页）
>
> 任何一种行为皆含有意识作用，任何一种知识皆含有生理作用，知行永远合一，永远平行，永远同时发动，永远是一个心理生理活动的两面。（《近代唯心论简释》，第59页）

由此形成了贺麟的“自然的知行合一论”，即意识活动与生理动作自然如此、不须主观努力便可达致的“知行合一”。他认为，“自然的知行合一论”乃是“价值的知行合一论”的学理基础。

所谓“价值的知行合一论”，与意识活动和生理动作的“显”、“隐”相关。“最显著的意识活动，如沉思、推理、研究学问”即为“显知”，“最不显著或最隐晦的意识活动，如本能的意识、下意识的活动”即为“隐知”；“最显著的生理动作，如动手动足的行为”即为“显行”，“最不显著或隐晦的生理动作，如静思沉坐的行为”即为“隐行”。（《近代唯心论简释》，第54页）价值的知行合一即指经过主观努力方可实现的“显知隐行”与“显行隐知”的合一。以政治为例，研究政治学属于“显知”，将这一研究付诸政治实践属于“显行”；研究与实践，或知识、理想与身体力行的合一，必须经过主观努力方可达致。“价值的知行合一论”又可分为直觉的价值知行合一和理想的价值知行合一，前者以王守仁为代表，后者以朱熹为代表。见父自知孝、见兄自知悌、见死自知救，这种率真的行为就是直觉的价值知行合一；经过学问思辨的长期过程方才达致的知行合一，则是理想的价值知行合一。

贺麟认为，在价值的知行合一意义上，知是行的本质，行是知的表现；知是目的，行是工具；知永远决定行，行永远被知所决定。而在自然的知行合一意义上，知行永远平行，永远同时发动，无所谓决定与被决定；不过知较行具有逻辑的先在性，知是行的内在推动原因。他认为，“自然的知行合一论”更为圆满地解决了知行合一问题。

综上所述，无论是“自然的知行合一论”，还是“价值的知行合一论”，实质上都肯定了知对行的先在性，这当然仍然是一种主观唯心主义的知行观。而将知行合一最终归于意识活动与生理动作的自然发动，抽掉了知、行的具体内容，这就使这一理论的社会作用比孙中山的知行观还大为后退了。不过，也正是由于将知行问题深入到心理和生理的层面，又使得这一理论超越了以往专注于道德和社会领域的知行观，从而将知行问题引入科学认识论的研究范畴。

思考题

1. 金岳霖如何建构其本体论体系？这一体系是怎样运动的？

2. 在金岳霖的知识论中，“所与”、“意念”、“摹状”、“规律”各有什么内涵和作用？

3. 简要述评贺麟的直觉论及其知行合一论。

第九章　李达与艾思奇

中国早期马克思主义者对于马克思主义哲学的传播，一般侧重于唯物史观，这是与他们特别关注社会问题相应的，也是与他们接受和研究马克思主义哲学的广度和深度相应的。到20世纪30年代，中国的马克思主义者对于马克思主义哲学的接受和研究有了显著的拓展，从唯物史观进至于世界观、认识论和方法论，因此，他们的传播工作，就包括了马克思主义哲学的辩证唯物主义和历史唯物主义的整个体系。这一工作，不仅从社会发展史方面，而且从宇宙观和方法论等方面，为中国共产党领导的革命事业提供了锐利的思想武器。李达和艾思奇，就是从事这一工作的杰出的马克思主义哲学家。

第一节　李　达

李达(1890—1966)，字永锡，号鹤鸣，湖南零陵人。1909年考入京师优级师范学堂。1913年考取公费留学日本，在东京第一高等师范学习理科。1917年俄国十月革命后，受时代潮流推动，开始学习马克思主义。1918年参加反对北洋政府与日本签订卖国的《中日共同防敌军事协定》的学生运动，罢课回国请愿；返日后遂放弃理科学业，专攻马克思主义。五四运动爆发后，撰写了《什么叫社会主义》等文章寄回国内发表，开始宣传马克思主义。1920年回到上海，与陈独秀等发起组织上海共产主义小组。1921年，在中国共产党第一次全国代表大会上当选为中央局宣传主任。在此期间发表了《马克思派社会主义》、《马克思还原》、《讨论社会主义并质梁任公》、《无政府主义之解剖》等文章，在传播马克思主义的同时批判了各种反马克思主义思潮。1922年，在中国共产党第二次全国代表大会上当选为中央委员。同年应毛泽东邀请任湖南自修大学校长，发表《马克思学说与中国》等文章。1923年，因不满陈独秀的家长作风而脱党，集中精力从事马克思主义的研究和宣传。1926年，赴武汉任国民革命军总政治部编审委员会主席兼中央军事政治学校教官和代理政治总教官，并应毛泽东邀请，在中央农民运动讲习所授课。同年出版第一部专著《现代社会学》。第二次国内革命战争时期，先后在上海法政学院、暨南大学、北平大学、中国大学、朝阳大学任教或兼课，翻译了大量马克思主义理论著作，并撰写了《社会学大纲》、《经济学大纲》、《社会进化史》、《货币学概论》等专著。抗日战争时期颠沛流离，在广西大学、中山大学的教职均遭解聘，曾一度家居

农耕为生。解放战争时期任湖南大学教授，写作了《法理学大纲》一书。新中国成立之初，经中共中央批准恢复党籍。先后担任中央政法干校副校长、湖南大学校长、武汉大学校长，并任第一、二、三届全国人民代表大会代表和第三届全国人民代表大会常务委员会委员，中共第八次全国代表大会代表，中国科学院哲学社会科学部委员，中国哲学学会会长。撰写或主编了《〈实践论〉解说》、《〈矛盾论〉解说》、《唯物辩证法大纲》等著作。1966 年，因反对林彪鼓吹的"顶峰论"而遭到残酷迫害，于 8 月含冤逝世。1980 年 11 月得以平反昭雪。

李达的哲学活动，是同研究与宣传马克思主义分不开的。在马克思主义传播的早期以及 20 世纪 30 年代的唯物辩证法运动中，他都作出了杰出的贡献。现有人民出版社出版的《李达文集》。

一、宣传唯物史观的《现代社会学》

《现代社会学》是李达在湖南自修大学讲授唯物史观的讲义基础上修订而成，1926 年 6 月由湖南现代丛书社出版。在序言中，李达明确指出，该书是"用唯物史观改造社会科学之一尝试"。[①] 全书首先划分了唯物史观与"契约的社会说"、"生物的社会说"、"心理的社会说"等资产阶级社会历史观的本质区别，结合社会的结构、起源及其发展，论述了生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑的历史唯物主义原理；进而分别论述了家族、氏族、国家、社会意识、社会变革、社会进化、社会阶级等问题；最后通过考察帝国主义时代的世界革命，阐述了科学社会主义的一般原理。其核心是对唯物史观的介绍。

李达指出，社会形成的根本原因在于"人类为生活计，不能不取得生活资料。欲为取得生活资料，斯不能不参加社会的生产"，而在生产过程中，人类又不能不"直接间接发生种种生产关系，此等生产关系之错综复合，形成社会之经济构造"。（《李达文集》第一卷，第 243 页）

李达论述了经济构造即社会基础对上层建筑的决定作用。他指出，"社会之基础为经济关系，其上层建筑为政治法制及其意识形态"。从根本上说，人们之生存及活动，必以一定之存在为前提或条件，因此，人们在从事政治、法律、科学、艺术、道德、宗教、哲学等生活之前，必先获得衣食住之物质资料。同时，李达也指出了上层建筑对经济基础的能动的反作用，他说："然上层建筑又能影响于生产力与生产关系，此不可不知也。"不过，这种反作用是有限的，"故上层建筑仅能成为经济之量的变化之助因，而不能成为经济之质的变化之主因也"。（《李达文集》第一卷，第 249 页）

经济基础又由生产力与生产关系构成。所谓生产关系，即人们在生活资

① 《李达文集》第一卷，人民出版社 1981 年版，第 237 页。

料的生产过程中必然“互相联络而发生一定之关系。惟其有此联络与关系，然后生产物始能完成，始能借交通机关于分配于社会，供给社会消费。故生产关系实包含交通交换分配等一切经济关系”。(《李达文集》第一卷，第245页)至于生产关系与生产力之间的关系，李达指出，原则上，“生产关系之成立，必与社会的生产力相适应”。这又包括三种情况：其一，“生产关系与生产力相适应，则生产力能在生产关系中发展”；其二，“倘生产力继续发展至一定程度以上，而生产关系阻碍其发展时，当时之生产关系势必改造，生产力始有发展之余地”；其三，“假如一定社会组织内之生产力尚有发展之余地，而人类必欲以一己意志企图颠覆，则生产力不但不能增进，反有衰减之虞”。(《李达文集》第一卷，第245、282页)这就阐明了在生产力决定生产关系的前提下，二者相互适应乃是社会发展的最佳状态；落后的生产关系固然阻碍生产力发展乃至社会进步，但“强制的实行共产主义”这种人为的超出生产力水平的生产关系变革，也将导致生产力的破坏。这也就揭示了生产关系对于生产力的反作用。

在终极意义上，李达明确肯定生产力是社会发展的决定因素。他说：

> 社会生活之历程，即物质生产历程，而物质的生产历程，完全受生产技术及生产力之支配。在物质的生产历程中，所谓精神文化，皆由物质的生产关系中产生，随生产力之发达而发达，随生产关系之变迁而变迁。社会之进步，亦即生产力之进步。此唯物史观的社会本质说之概要也。(《李达文集》第一卷，第243页)

李达的《现代社会学》对于唯物史观的介绍是相当全面、准确的。这部著作成为马克思主义在中国早期传播的代表作，在当时发生了巨大的社会影响和革命作用。该书出版后7年间印行14次，李达因此曾受到国民党当局通缉。

二、阐述马克思主义哲学的《社会学大纲》

《社会学大纲》是李达在北平大学授课讲义的基础上修订而成的，1937年5月由上海笔耕堂书店出版。该书突破了中国早期马克思主义者仅仅从唯物史观理解马克思主义的局限性，全面阐述了包括辩证唯物主义和历史唯物主义的马克思主义哲学。

李达指出：“唯物辩证法，是唯一的科学的世界观。这个世界观，是摄取了人类认识的全部历史的成果而积极的创造出来的东西。”(《李达文集》第二卷，第10页)唯物辩证法是科学的历史观与科学的自然观的统一，这可以从它的形成历史及其逻辑内涵两方面来看。从历史方面看，李达指出：

> 创始者们之哲学的实践的活动，首先是从社会的—历史的领域，即政治的—实践的领域中开始的。我们可以说，创始者们首先阐明了历史领域中的辩证法，其次由历史的辩证法进到自然辩证法，而在社会的实践上统

一两者以创出科学的世界观的唯物辩证法。(《李达文集》第二卷,第12页)

从逻辑方面看,李达指出:

> 当做世界观看的唯物辩证法,当做自然科学与社会科学的成果之普遍化的概括看的唯物辩证法,其中包含着两个部分,两个领域,即唯物论的自然观(自然辩证法)与唯物论的历史观(历史辩证法)。唯物论的自然观,以自然现象的发展法则为对象,因而它是自然诸科学的成果的概括;唯物论的历史观,以社会现象的发展法则为对象,因而它是社会诸科学的成果的概括。在这种意义上,唯物论的自然观与唯物论的历史观,是唯物辩证法与自然诸科学及社会诸科学之间的媒介的环。(《李达文集》第二卷,第298页)

这就比较全面深入地阐明了马克思主义哲学不仅是一种历史观,也不仅是一种自然观,而且是一种包括了自然观和历史观的宇宙观,因而是一个完整的哲学体系。

李达着重阐述了唯物辩证法的对立统一、质量互变、否定之否定诸法则以及形式与内容、现象与本质、原因与结果、偶然与必然、可能与现实诸范畴。他指出,"对立统一的法则,是辩证法的根本法则,是它的核心。这个根本法则,包摄着辩证法的其余的法则——由质到量及由量到质的转变法则、否定之否定的法则、因果性的法则、形式与内容的法则等。这个根本法则,是理解其他一切法则的关键",(《李达文集》第二卷,第132页)由此肯定了内在矛盾性是一切事物自己运动的源泉;而矛盾观则正是"辩证法的精髓"。(《李达文集》第二卷,第125页)

李达还阐明了矛盾的同一性与斗争性、对抗性与非对抗性以及主要矛盾与非主要矛盾或矛盾的主要方面与非主要方面等一系列问题。他指出,矛盾的同一性是有条件的、暂时的、相对的,斗争性是无条件的、永久的、绝对的;矛盾不一定都要发展到对抗性阶段;主要矛盾或矛盾的主要方面是其他一切矛盾的萌芽,是认识客观事物发展规律进而解决矛盾、促成事物转化的根据。(《李达文集》第二卷,第128~133页)由此表明他对唯物辩证法的基本法则的理解达到了相当精深的水平。

李达还详细阐述了唯物辩证法的认识论问题,他指出:

> 人类的认识,是一个过程,并且是一个辩证法的过程。认识的过程,由实践出发,而复归于实践,其中包括着由物质到感觉及由感觉到思惟的认识的发展过程。(《李达文集》第二卷,第209页)

这就说明了认识从主观见之于客观的实践出发,在实践中获得感性认识,进而由感性认识上升到理性认识,最终回到实践中接受检验并指导实践的发展过程。他特别突出实践在认识中的作用,指出实践比认识更高级,是认识的出发点和源泉,是认识的真理性的规准;实践不但证明认识的真理性,并且依据认

识的真理性而积极地变革客观世界。他同时也根据能动的反映论而肯定了认识对于实践的反作用;强调了实践与认识是不可分离地统一的。

基于以上认识,李达概括出了认识过程的一般公式:

"实践→直接的具体→抽象的思惟→媒介的具体→实践"——这是采取圆形运动而发展的。(《李达文集》第二卷,第266页)

这就简明清晰地揭示了认识过程是主体通过实践接触特定对象,形成感性认识,上升为理性认识,在理性思维中达到对特定对象的直接的具体,从而再回到实践之中作用于特定对象并接受检验。这是一个周而复始的运动过程,但却并非形而上学的循环,而是辩证法的发展。认识随着客观世界的发展而发展,随着社会实践的发展而发展。在社会实践的历史过程中,不断地暴露出客观世界的新矛盾、新关联、新属性和新侧面。这些新的矛盾、关联、属性和侧面不断地进入人的意识中,形成客观与主观的新矛盾,促进认识的新运动,使认识进到反映客观世界发展的新阶段,更深刻、更完全、更具体地把握客观世界,从而社会的实践更进一步地、积极能动地变革客观世界。所以,认识的这种"圆形运动"是一个历史的发展过程,是由相对真理到绝对真理的发展过程。

李达正确地认识到,"实践"不仅仅是唯物辩证法的认识论的重要范畴,而且也是整个马克思主义哲学的重要范畴,是马克思主义哲学的最本质的东西。正是由于将实践导入唯物论,马克思主义哲学相对于以往的哲学才发生了本质的变革。他因此将马克思主义哲学称作"实践的唯物论"。(《李达文集》第二卷,第60页)

《社会学大纲》在马克思主义在中国的传播过程中,第一次比较完整、系统、准确地阐述了马克思主义哲学,在中国现代哲学史上具有重大影响,毛泽东曾赞扬它是"中国人自己写的第一部马列主义的哲学教科书"。不过也应该指出,由于历史条件的限制以及其他方面的原因,这部著作也存在某些不足之处,如对马克思主义哲学与中国革命具体实践的联系论述得不够,对形式逻辑作了不恰当的全盘否定,对群众与个人作用的问题没有涉及等,当然这也是不能苛求于作者的。

第二节 艾思奇

艾思奇(1910—1966),原名李生萱,云南腾冲人。少时在昆明、香港、苏州等地求学,从《新青年》、《向导》等革命刊物中接触马克思主义,参加昆明进步学生运动。1927年赴日本留学,参加中共东京支部组织的社会主义学习小组,阅读了大量马列主义经典著作。1928年因抗议日军制造的"济南惨案"而回国。1930年再度赴日,考入福冈高等工业学校。1931年九一八事变后,毅

然弃学回到上海，先在一所中学教书，后加入中共领导的社会科学家联盟（简称“社联”），从此走上研究和宣传马克思主义哲学的道路。1934 年进入《申报》流通图书馆读书指导部，主要负责“读书问答”专栏工作。“读书问答”从《申报》分出独立创办《读书生活》杂志后，主要负责“哲学讲话”和“科学讲话”栏目文章的撰写。“哲学讲话”刊出 24 讲，于 1935 年以同名结集出版；印行第四版时改名为《大众哲学》。1935 年加入中国共产党。1937 年 10 月奉调到延安，先后在抗日军政大学、陕北公学、马列学院、中宣部文化工作委员会、《解放日报》社工作。建国后，历任马列学院哲学教研室主任、中央党校副校长，兼任中国科学院哲学社会科学学部委员，当选为第一、二、三届全国人民代表大会代表。1966 年 3 月病逝。

其主要著述有：《抽象作用和辩证法》、《二十二年来之中国哲学思潮》、《大众哲学》、《哲学与生活》、《新哲学论集》、《民族解放与哲学》、《知识的应用》、《思想方法论》、《形而上学与现代科学》、《论黑格尔哲学的颠倒》、《关于内因论与外因论》、《论中国的特殊性及其它》、《孙中山先生的哲学思想》、《五四文化运动的特点》、《鲁迅先生早期对于哲学的贡献》、《抗战以来的几种重要哲学思想评述》、《辩证唯物主义纲要》等；主编《辩证唯物主义历史唯物主义》；翻译《新哲学大纲》（合译）等；还创作过一批科普小品文。现有人民出版社出版的《艾思奇文集》。

一、《大众哲学》对马克思主义哲学的宣传

《大众哲学》是艾思奇前期致力于马克思主义哲学通俗化、大众化的代表作。该书对于马克思主义哲学的世界观、认识论和辩证法进行了深入浅出的介绍。

艾思奇指出，世界上的万事万物无非分为主观和客观两大类；根据人们对于主观事物和客观事物的不同见解，就形成了不同的世界观。他说：

> 因为主观与客观是世界上一切事物的两大根本分类，所以只要解决了这问题，就对于世界得到了一种根本的见解，也就是有了一种世界观，也就是对于世界有了一种根本的态度和方法。①

因此，世界观也无非分为两大类，一类是观念论亦即唯心论的世界观，它过分夸大主观，以至于否定了客观事物；另一类是唯物论世界观，它不仅承认客观事物有独立的存在和独立的法则，并且认为主观也是客观事物的产物。艾思奇说：

> 观念论和唯物论，是一切哲学上的两大类；这是哲学史上互相斗争的两大阵营。无论哪一种哲学，不管他标榜着什么招牌，总可以归于任何一类，总会倾向于两类中的一类。世界上找不到第三类的哲学，即使有，也

① 《艾思奇文集》第一卷，人民出版社 1981 年版，第 146 页。

只是把两类拉连一下，弄得一半是观念论，一半是唯物论，也并不是纯粹的第三种东西。（《艾思奇文集》第一卷，第148页）

艾思奇进一步指出，唯物论也分为机械唯物论和辩证唯物论，前者认为客观事物的运动仅仅是位置和数量的变化，而不是性质的变化；后者则“不但承认物质的数量和位置的变动，同时更看重性质的变化。不但看重性质的变化，并且认为性质能够发展，能够进化。因为性质的发展和进化，所以物质又能够从低级的简单的状态变化成高级的状态，高级的物质就具有着高级的性质。人类是世界上最高级的物质，人类的思想就是一种高级的物质性质。因为，思想或精神只是物质发展到最高阶段的产物，是由物质中派生出来的”。（第一卷，第157页）艾思奇还阐述了世界是物质的、物质是运动的、物质运动是有规律的这一辩证唯物主义世界观的基本原理。

艾思奇明确主张唯物主义的反映论，他说：

我们所认识到的一切，都是客观事物的反映，是事物本身在我们主观中的反映。（《艾思奇文集》第一卷，第172页）

不过，他又指出，人的反映与照相机那种反映并不完全一样。人运用感官从外界得到感觉，这一点可以说与照相机拍照一样；但是，人的认识除了感觉以外，还有想象和理解等作用，能够从感觉所得到的东西中抽象出普遍的和整个的东西。前者称作“感性的认识”，后者称作“理性的认识”。感性认识与理性认识固有的矛盾反映着外界事物自身的矛盾；认识通过这种矛盾运动，就能达到更深刻的水平。

艾思奇阐述了实践对于认识的作用，他说：

要认识一件事物的真理，只有在改变的行为中去认识，只有实践。

只有那在变革的实践中得来的理论，才能够真正把握着事物的本身。（《艾思奇文集》第一卷，第189、190页）

通过论述感性与理性、认识与实践的关系，艾思奇对人类认识的整个过程作出了如下概括：

从感性到理性，从理性到实践，又由实践得到新的感性，走向新的理性，这种过程，是无穷地连续下去，循环下去，但循环一次，我们的认识也就愈更丰富，所以这种循环，是螺旋式的循环，而不是圆圈式的循环，是永远在发展，进步，决不会停滞在原来的圈子里。（《艾思奇文集》第一卷，第186页）

艾思奇还论述了真理的客观性、相对真理与绝对真理等问题。

关于唯物辩证法的基本规律，艾思奇着重阐述了矛盾统一律，他认为这是唯物辩证法的根本法则，支配着质量互变律和否定之否定律。他说：

在一件事物里面（不论自然界的事物，社会上的事物，或人类思想上的事物）总有着矛盾的统一，而且统一只是暂时的，相对的，迟早这件事物会向着相反的方向推移，这是最要紧的一点。（《艾思奇文集》第一卷，第209页）

在全书最后，艾思奇强调了人的主观能动性在改造客观世界中的重大作用，他说：

> 旧社会必然要没落，新社会必然要产生，这是社会科学证明了的。然而因为是必然要产生的，我们就可以坐着不动地来等待吗？如果我们不积极地起来努力，旧社会的保守的可能性不是就要加强，而新社会产生的可能性不是要减弱了么？我们切不要因为兔子多而容易捉，就想打"守株待兔"的主意啊！（《艾思奇文集》第一卷，第282页）

《大众哲学》出版后，在社会上受到非常广泛的重视和欢迎，半年内重版4次，两年后出到第十版，到全国解放前夕竟印行32版。毛泽东称赞此书"通俗而有价值"；而国民党最高当局则据此责备其党内有关人员无能，不能写出具有相当影响的著作。之所以如此，首先是因为《大众哲学》适应了时代的要求，为寻求中华民族解放道路的人民群众、特别是青年提供了一份及时的精神食粮；其次是它的通俗性，使哲学一改以往那种抽象晦涩的面孔，而与人民群众的日常生活紧密联系起来；最后还由于它的系统性，从世界观、认识论到方法论，对马克思主义哲学进行了提纲挈领的阐述。当然，《大众哲学》也存在某些不足，如对于形式逻辑的否定。

二、"新哲学论战"对马克思主义哲学的捍卫

20世纪30年代，中国思想理论界发生过一场以攻击或捍卫唯物辩证法为主要内容的"新哲学论战"（也称"唯物辩证法论战"）。唯心主义哲学家张东荪攻击唯物辩证法"错误到不可救药"，声称要对之"加以迎头痛击"。[①] 张东荪的论调受到假马克思主义者叶青的批驳，但叶青借批张之机，却大肆歪曲、篡改马克思主义哲学。艾思奇主要针对叶青的谬论进行了回击。

叶青声称，根据辩证法和科学发展的事实，以及马、恩著作"文献的印证"，"哲学在消灭中"，"企图任何哲学体系底建立，都是反动的行为"。[②] 艾思奇反驳说："现在的新唯物论的见解是认为：像从前一样，想保持一种超乎科学之上的哲学或玄学，是不正当的，但同时，要把哲学这一门学问，完全消灭掉，使它没有一个自己特有的领域和对象，也是机械论的错误。"他指出，哲学在今天仍然保持着独立的领域和对象，那就是自然、社会、人类思维运动变化最普遍最一般的法则；它以各科学部门的研究为基础，又反过来指导各科学部门的研

① 张东荪：《唯物辩证法之总检讨》，载《唯物辩证法论战》，民友书局1934年版，第144页；《道德哲学》，中华书局1931年版，第617页。

② 叶青：《哲学到何处去》，上海辛垦书店1934年版。

究。叶青鼓吹“哲学消灭论”，表明他根本不懂哲学与具体科学的关系。①

叶青认为，黑格尔的体系分为观念论和辩证法两部分，马克思只是抛弃了黑格尔的观念论，而完全接受了其辩证法；马克思的这种工作是对黑格尔的“分割”或“宰割”。② 艾思奇指出，叶青的观点是一种形而上学的机械分割法；实质上，“批判与宰割不同。批判的接受是要经过一番改造的。新唯物论创始者‘颠倒’黑格尔哲学，就适当地加以改造过，不仅是取消了‘理性’观念论等等的形容词，而且也要改正那被压歪在黑格尔哲学里的辩证法的公式”。③

叶青提出，先进国家（如英、法等）由封建时代到资本主义时代是内部矛盾的发展，须注重内因论；落后国家（如日、中等）则由于外部力量的作用，须注重外因论。④ 艾思奇指出，辩证法并不否认事物发展中内因与外因相互作用，但“两方面却有第一义和第二义的分别。在内因和外因的交互作用里，辩证法是要强调内因的第一义的决定的作用”。他进一步指出，要说明中国历史发展的问题，就得以中国社会内部的矛盾作为基础，研究外力怎样通过这些内部矛盾而发生影响，研究中国在这些外力刺激下怎样发生自己的矛盾运动。他揭露“叶青只看见了一面，立刻就诡辩地抛弃了另一面，这做一个庸俗的‘物质论者’倒可以，要说这是真正彻底的（即辩证法的）唯物论，那却离得很远”。⑤

艾思奇对叶青的批驳，在揭露叶青假马克思主义面目的同时，捍卫了马克思主义哲学。

三、马克思主义哲学中国化的努力

1937 年 10 月，艾思奇到达延安，由此开始了他从致力于马克思主义哲学的大众化转向致力于马克思主义哲学的中国化的新阶段。

1938 年 4 月，艾思奇发表《哲学的现状和任务》一文。在这篇文章中，他最早提出了马克思主义哲学中国化的观点，他说：“过去的哲学只做了一个通俗化的运动，把高深的哲学用通俗的词句加以解释”，为了把哲学推向前进，“现在需要来一个哲学研究的中国化、现实化的运动”。此后，艾思奇在所拟《哲学研究提纲》中进一步指出：“马克思主义及其哲学是国际主义的东西，但在中国又具体表现为民族主义的东西。……要联合、学习和发扬中国民族哲学传统中优秀的一切成分……要向中国过去民族的旧哲学中的好的传统学习，使自己的理论丰富和发展起来。”这就不仅强调了马克思主义哲学要与中

① 艾思奇：《几个哲学问题》，载《读书生活》第 2 卷第 12 期，1935 年。

② 叶青：《颠倒黑格尔哲学的真解》，载《新中华》第 4 卷第 11、12 期合刊，1936 年。

③ 艾思奇：《论黑格尔哲学的颠倒》，收入《艾思奇文集》第一卷，人民出版社 1981 年版，第 116 页。

④ 叶青：《外因论与内因论》，载《研究与批判》第 2 卷第 2 期，1936 年。

⑤ 艾思奇：《关于内因论与外因论》，收入《艾思奇文集》第一卷，第 328 页。

国现实的革命运动相结合，而且强调了要批判地继承中国哲学的优秀遗产。

艾思奇从事马克思主义哲学中国化的工作的具体、典型的表现，就是对作为马克思主义普遍真理与中国革命具体实践相结合之结晶的毛泽东哲学思想的解释和发挥，用以解决当时的现实问题。

在整风运动中，艾思奇遵循毛泽东在《整顿党的作风》、《实践论》、《矛盾论》等著作中表述的反对主观主义的思想，写了《反对主观主义》、《谈主观主义及其来源》等文章，对主观主义进行了解析和批判。他指出，主观主义有两种基本形态，即书本教条主义和狭隘经验主义。教条主义是中国传统，城市小资产阶级和知识分子不能不多少受这种传统的影响；狭隘经验主义则主要是农民的特点。教条主义夸大片面的书本知识，狭隘经验主义则夸大片面的实际知识；二者形态不同，但其主观主义的本质则是一样的。而主观主义又是与违反辩证法的形而上学思想方法密不可分的。这就从来源、表现和实质上对主观主义进行了揭露。

在《不要误解"实事求是"》、《"有的放矢"及其他》等文章中，针对一些人对毛泽东在《整顿党的作风》等著作中提出的"实事求是"原则的误解，艾思奇指出，实事求是并不是简单指出事实，而是必须进一步应用理性的头脑对事实加以理解；不是为事实而事实，而必须从事实中求出它的"是"；不是单纯做调查工作，而必须把调查所得的材料加以分析。真正的实事求是，必须注意事实的各个方面，而不是只看片面；必须从实质上理解事实，而不应只看表面现象，或为形式的假象所迷惑；必须把事实看做一定具体条件的事实，依据每一事实所处的条件来确定它的正确意义，而不是对表面形式的误解。真正的实事求是，不仅在于理解事实和认识事实，而且要从这种理解和认识中求得指导行动、推动工作的方法。

通过对毛泽东哲学思想的解释和发挥，艾思奇将自己研究和宣传马克思主义哲学的工作与中国共产党领导的革命事业更加直接紧密地结合起来，为马克思主义哲学的中国化作出了重要贡献。

思考题

1. 《社会学大纲》与《现代社会学》有什么不同之处？
2. 李达是如何表述唯物辩证法的认识论的？
3. 《大众哲学》具有哪些特点？

第十章　毛泽东

毛泽东(1893—1976),字润之,湖南湘潭人。少年时代入私塾受旧式教育。1910年到湘乡县城读书,受维新派思想影响,倾向于君主立宪。1911年到长沙求学,接触资产阶级革命派理论,遂由君主立宪转变为反对帝制的民主革命立场。辛亥革命爆发后,曾在湖南起义新军中当过半年兵。1912年考入湖南全省高等中学校,旋因不满学校教育而退学,在湖南图书馆进行自修,广泛阅读近代西方社会科学和自然科学著作。1913年考入湖南省立第四师范学校(该校于次年并入湖南省立第一师范学校),在五年的学习中,打下了扎实的学问根基,并深受宋明心学的陶冶;毕业前夕与蔡和森等人组织了"新民学会"。1918年8月毕业后随准备赴法留学的湖南青年第一次到北京,经杨昌济介绍,在李大钊任主任的北京大学图书馆当助理员,开始接触马克思主义。1919年4月回长沙。五四运动爆发后,创办《湘江评论》。同年12月第二次到北京。1920年5月转赴上海,与陈独秀多次晤谈,讨论社会主义等问题。同年7月回长沙,与何叔衡等创建了长沙共产主义小组,完成了由革命民主主义者向马克思主义者的转变。1921年7月参加中国共产党第一次全国代表大会,成为党的创始人之一。会后任中共湘区委员会书记,领导了长沙、安源等地的工人运动。1923年6月,在中共"三大"上当选为中央执行委员,参与中央领导工作。第一次国共合作期间,在国民党第一、二次全国代表大会上均当选为候补中央执行委员,曾任国民党中央宣传部代理部长。1926年11月任中共中央农民运动委员会书记。大革命失败后,于1927年9月领导了秋收起义,率起义部队上井冈山,建立了第一个农村革命根据地。1931年11月当选为中华苏维埃共和国主席。1931—1934年,受王明"左"倾冒险主义路线排斥,被迫离开了党和红军的领导岗位。1935年1月,在长征途中召开的中共中央政治局扩大会议(遵义会议)上重新确立了领导地位。从1936年12月起担任中共中央军委主席。1943年3月,当选为中共中央政治局主席。从1945年中共七届一中全会起到1976年逝世,一直担任中共中央主席。中华人民共和国成立后,曾任中央人民政府主席和国家主席。

毛泽东一生著述丰富,其著述大部分收录在《毛泽东早期文稿》、《毛泽东选集》、《毛泽东书信集》、《毛泽东文集》、《毛泽东哲学批注集》中。主要哲学著作或反映哲学思想的著作有《反对本本主义》、《中国革命战争的战略问题》、《实践论》、《矛盾论》、《整顿党的作风》、《关于正确处理人民内部矛盾的问题》、《人的正确思想是从哪里来的?》等。其中《实践论》、《矛盾论》是毛泽东哲学思

想的代表性著作，是毛泽东哲学思想理论体系形成的标志。

第一节　早期哲学思想

在1918年开始接触马克思主义以前，毛泽东主要接受旧式教育以及近代西方社会科学和自然科学影响，其哲学思想是相当驳杂的，但其思想指向则在于救国救民。

一、唯心论宇宙观

毛泽东认为，要救国救民，首先必须把握宇宙的“大本大源”，他说：

> 天下亦大矣，社会之组织极复杂，而又有数千年之历史，民智污塞，开通为难。欲动天下者，当动天下之心，而不徒在显见之迹。动其心者，当具有大本大源。今日变法，俱从枝节入手，如议会、宪法、总统、内阁、军事、实业、教育，一切皆枝节也。枝节亦不可少，惟此等枝节，必有本源。本源未得，则此等枝节为赘疣，为不贯气，为支离灭裂。①

这种“大本大源”的内涵，在毛泽东的观念中是并不一致的。一方面，他认为，“夫本源者，宇宙之真理。天下之生民，各为宇宙之一体，即宇宙之真理，各具于人人之心中，虽有偏全之不同，而总有几分之存在”（《致黎锦熙信》[1917年8月23日]），这种“本源”颇类程朱之“理”，是一种客观唯心主义的本体。另一方面，他又认为，“盖我即宇宙也。各除去我，即无宇宙。各我集合，即成宇宙，而各我又以我而存，苟无我，何有各我哉。是故，宇宙间可尊者惟我也，可畏者惟我也，可服从者惟我也。我以外无可尊，有之亦由我推之；我以外无可畏，有之亦由我推之；我以外无可服从，有之亦由我推之也”（《〈伦理学原理〉批注》，第231页），这种思想又与孟子“万物皆备于我”以及陆王之“心”一脉相承，是一种主观唯心主义的本体论，特别是一种唯我论。

另外，通过研读心物二元论者泡尔生的《伦理学原理》，并杂糅以中国传统的元气说和神不灭观念，毛泽东还形成了心物二元的宇宙观。他说：“宇宙亦终古在同状之中，并无创作之力。精神不灭，物质不灭，即精神不生，物质不生，既不灭何有生乎。”（《〈伦理学原理〉批注》，第217页）就人的形神而言，他认为，“吾人之死，未死也，解散而已。凡自然物不灭，吾人固不灭也。不仅死为未死，即生系未生，团聚而已。由精神与物质之团聚而为人，及其衰老而遂解散之”（《〈伦理学原理〉批注》，第194页）。

---

① 《致黎锦熙信》[1917年8月23日]，载《毛泽东早期文稿》，湖南人民出版社1990年版，第85页。下引此书，只注篇名和页码。

比较而言，青年毛泽东的宇宙观主要是唯我论，这一点受其师杨昌济“贵我”思想的影响甚深，[①]在毛泽东一生中或显或隐地发生了重要作用，既成就了伟大的事业，也造成了严重的失误。就当时的作用来说，青年毛泽东的唯我论的反对专制主义以求个性解放的意义是十分显著的，他说：

> 个人有无上之价值，百般之价值依个人而存，使无个人（或个体）则无宇宙，故个人之价值大于宇宙之价值可也。故凡有压抑个人、违背个性者罪莫大焉。故吾国之三纲在所必去，而教会、资本家、君主、国家四者，同为天下之恶魔也。（《〈伦理学原理〉批注》，第151～152页）

由此可见，唯心论、主要是唯我论宇宙观，正是毛泽东希望通过改造哲学和伦理学以求根本上变换全国之思想、从而达到救国救民目的的本体论根据。

二、朴素辩证法

与中国传统哲学中富于辩证法的思想资源相应，青年毛泽东的哲学思想也具有丰富的朴素辩证法因素。

青年毛泽东十分强调事物的运动和变化。他说：

> 天地盖惟有动而已。（《体育之研究》，第69页）
>
> 天下事物，万变不穷。（《讲堂录》，第582页）

就人而言，“人者，动物也，则动尚矣。人者，有理性之动物也，则动必有道。然何贵乎此动邪？何贵乎此有道之动邪？动以营生也，此浅言之也；动以卫国也，此大言之也”（《体育之研究》，第69页）。就国家民族而言，“国家有变化，乃国家日新之机，社会进化所必要也。……国家如此，民族亦然，人类亦然”，变化的趋归，则在于“毁旧宇宙而得新宇宙”。（《〈伦理学原理〉批注》，第200～201页）

青年毛泽东认为，事物运动、变化的动因，在于事物的差别亦即矛盾。他说：

> 进化者，差别陈迭之状况也。有差别而后有言语，有思虑，无差别即不能有之。（《〈伦理学原理〉批注》，第245页）

由于差别或矛盾，事物便形成了抵抗斗争，正如“河出潼关，因有太华抵抗，而水力益增其奔猛。风回三峡，因有巫山为隔，而风力益增其怒号”。（《〈伦理学原理〉批注》，第180～181页）受这种自然及社会观的启发，毛泽东形成了自强不息、奋斗拼搏的人生观，他在日记中写道：

> 与天奋斗，其乐无穷！与地奋斗，其乐无穷！与人奋斗，其乐无穷！

青年毛泽东还看到了事物的对立转化及其质量互变。在《讲堂录》中，他记道：“《老子》：天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先”（第595页），“恩生于

---

① 杨昌济曾说：“横尽虚空，山河大地，一无可恃，而可恃者唯我。”见《杨昌济文集》，湖南教育出版社1983年版，第365页。毛泽东在其《讲堂录》中曾记录了杨昌济此说。

害，害生于恩”（第596页）。在《体育之研究》中，他指出，身体强者，若滥用其强，则由强变弱；身体弱者，若积极锻炼，则渐变为强，故“生而强者不必自喜也，生而弱者不必自悲也”（第70页）。由此阐明了对立转化的观点。也是在《讲堂录》中，他记道：“夫善，积而成者也。是故万里之程，一步所积；千尺之帛，一丝所积。差一步，不能谓之万里；差一丝，不能谓之千尺。朱子学问，铢积寸累而得之，苟为不蓄，终生不得矣。”（第601页）这则表述了由量变到质变的观点。

不过，应该指出，青年毛泽东的转化观具有相对主义的成分。他认为，“观念即实在，实在即观念，有限即无限，时间感官者即超绝时间感官者，想象即思维，形式即实质，我即宇宙，生即死，死即生，现在即过去及未来，过去及未来即现在，小即大，阴即阳，上即下，秽即清，男即女，厚即薄，质而言之，万即一，变即常”（《〈伦理学原理〉批注》，第269～270页），这就否定了事物的质的规定性及其转化的条件性。

还应指出，因受唯心论宇宙观的限制，青年毛泽东并没有将辩证法贯彻到底。他认为，“凡宇宙一切之差别，皆不过其发显之方面不同，与吾人观察及适应之方面有异而已，其本质只一个形状也”（《〈伦理学原理〉批注》，第245页）。这就将矛盾仅仅归于主观认识方面，而将客观世界当作一个无差别的静止的存在。

三、朴素唯物论的认识论

青年毛泽东哲学思想的驳杂，不仅表现在他的宇宙观既有客观唯心论，又有主观唯心论以及心物二元论，也不仅表现在他既有丰富的辩证观，又在终极意义上肯定客观世界是静止的存在，而且还表现在他具有朴素的唯物论思想，这主要从他关于认识与实践的论述中体现出来。

首先，青年毛泽东认为，知识、理论不过是对客观世界的反映。他说：

> 美学未成立以前，早已有美。伦理学未成立以前，早已人人有道德，人人皆得其正鹄矣。种种著述皆不过钩画其实际之情状，叙述其自然之条理。（《〈伦理学原理〉批注》，第216～217页）

其次，青年毛泽东认为，客观对象形成为知识，是通过人的感官和理智而得，而感官、理智则都是有赖于身体这一物质基础的。他说：

> 夫知识之事，认识世间之事物而判断其理也，于此有须于体者焉。直观则赖乎耳目，思索则赖乎脑筋，耳目脑筋之谓体，体全而知识之事以全。（《体育之研究》，第71页）

复次，在感觉经验与理智思维之间，青年毛泽东认为前者更加重要。他说：

> 此种言语在其起原确已合于客观界之事实，乃由种种之经验而来者也。由一人而论，从幼少之时，即童而习之，似为构成于先天者，而从历史观之，则纯成乎经验，而非所谓先天直觉也。（《〈伦理学原理〉批注》，第

221 页）

他正确指出，所谓“良能”，“乃祖先以来多代相传之经验。其始固有意识存乎其间，及其行之以已久，成为社会之习惯，在个人之脑筋中成为一种不假思索脱然而出之反射运动，乃所谓良能也”。（《〈伦理学原理〉批注》，第 157 页）当然，青年毛泽东也并不轻视思维和理论的重要性，他说：

> 人类之有进步，有革命、有改过之精神，则全为依靠新知之指导而活动者也。（《〈伦理学原理〉批注》，第 227 页）

最后，青年毛泽东强调了实践对于认识的作用。他说：

> 闭门求学，其学无用。欲从天下国家万事万物而学之，则汗漫九垓，遍游四宇尚已。（《讲堂录》，第 587 页）

尽管这种“实践”还只是一种对象的直观，而不具有能动地变革对象的意义，但青年毛泽东注重于到社会中去、向社会学习的观点，为他后来投身并领导伟大的革命群众运动，奠定了坚实的思想基础。

第二节 《实践论》：辩证唯物论的认识论

1921 年初，毛泽东先后在新民学会座谈会的发言以及致蔡和森的信中明确表示：“激烈方法的共产主义，即所谓劳农主义，用阶级专政的方法，是可以预计效果的，故最宜采用”，“唯物史观是吾党哲学的根据”，[①]这表明他已经从革命民主主义者转变为马克思主义者。此后 16 年间，毛泽东一直置身于急风暴雨的革命斗争中，虽然写作了大量政治军事论著，从中可以发现他将马克思主义哲学与中国革命具体实践相结合的思想；但真正进行哲学理论创造，则还是在到达陕北、特别是 1937 年初迁驻延安以后。《实践论》、《矛盾论》就是在这一年作为《辩证法唯物论（讲授提纲）》的组成部分最初发表的。

一、实践第一的观点

《实践论》是一篇关于辩证唯物论的认识论著作。在这篇著作中，毛泽东突出强调了认识对于能动地变革现实的实践的依赖关系。他说：

> 辩证唯物论的认识论把实践提到第一的地位，认为人的认识一点也不能离开实践，排斥一切否认实践重要性、使认识离开实践的错误理论。[②]

实践对于认识的重要意义，在于实践是认识的来源，是认识发展的动力，是认识的目的，也是检验认识正确与否的标准。毛泽东对这些方面分别进行了阐述。

---

① 《毛泽东文集》第一卷，人民出版社 1993 年版，第 2、4 页。

② 《毛泽东选集》第一卷，人民出版社 1991 年 2 版，第 284 页。

关于实践是认识的来源，毛泽东指出：

> 无论何人要认识什么事物，除了同那个事物接触，即生活于（实践于）那个事物的环境中，是没有法子解决的。……你要有知识，你就得参加变革现实的实践。你要知道梨子的滋味，你就得变革梨子，亲口吃一吃。你要知道原子的组织同性质，你就得实行物理学和化学的实验，变革原子的情况。你要知道革命的理论和方法，你就得参加革命。（《毛泽东选集》第一卷第286～288页）

毛泽东注意到了间接知识的问题，对此他指出：

> 一切真知都是从直接经验发源的。但人不能事事直接经验，事实上多数的知识都是间接经验的东西，这就是一切古代的和外域的知识。这些知识在古人在外人是直接经验的东西……所以，一个人的知识，不外直接经验的和间接经验的两部分。而且在我为间接经验者，在人则仍为直接经验。因此，就知识的总体说来，无论何种知识都是不能离开直接经验的。（《毛泽东选集》第一卷第288页）

归结起来，“离开实践的认识是不可能的”，因而实践归根到底是认识的来源。

关于实践是认识发展的动力，毛泽东指出：

> 社会实践中的发生、发展和消灭的过程是无穷的，人的认识的发生、发展和消灭的过程也是无穷的。根据于一定的思想、理论、计划、方案以从事于变革客观现实的实践，一次又一次地向前，人们对于客观现实的认识也就一次又一次地深化。客观现实世界的变化运动永远没有完结，人们在实践中对于真理的认识也就永远没有完结。（《毛泽东选集》第一卷第295～296页）

这是从认识追随实践的总体趋势上论述了认识的动力问题。

另外，毛泽东还从感性与理性的辩证发展过程角度论述了这一问题。也正是从这一角度，即从感性认识上升到理性认识的角度，毛泽东进一步论述了实践是认识的目的。他说：

> 辩证唯物论的认识运动，如果只到理性认识为止，那末还只说到问题的一半。而且对于马克思主义的哲学来说，还只说到非十分重要的那一半。马克思主义的哲学认为十分重要的问题，不在于懂得了客观世界的规律性，因而能够解释世界，而在于拿了这种对于客观规律性的认识去能动地改造世界。……认识从实践始，经过实践得到了理论的认识，还须再回到实践去。（《毛泽东选集》第一卷第292页）

也正是通过理论见之于实践，表现为理论的认识之正确与否才得以验证。毛泽东指出：

> 理论的东西之是否符合于客观真理性这个问题，在前面说的由感性

到理性之认识运动中是没有完全解决的，也不能完全解决的。要完全地解决这个问题，只有把理性的认识再回到社会实践中去，应用理论于实践，看它是否能够达到预想的目的。……所谓实践是真理的标准，所谓“生活、实践底观点，应该是认识论底首先的和基本的观点”，理由就在这个地方。（《毛泽东选集》第一卷第 292～293 页）

马克思主义者认为，只有人们的社会实践，才是人们对于外界认识的真理性的标准。（《毛泽东选集》第一卷第 284 页）

通过以上论述，毛泽东确立了“实践的观点是辩证唯物论的认识论之第一的和基本的观点”的论断。（《毛泽东选集》第一卷第 284 页）

二、认识运动的辩证过程及其总规律

关于认识运动的辩证过程，毛泽东以从实践经过感性认识到理性认识、再从理性认识到实践这样三个阶段、两次飞跃加以表述。

毛泽东指出：

认识的过程，第一步，是开始接触外界事情，属于感觉的阶段。第二步，是综合感觉的材料加以整理和改造，属于概念、判断和推理的阶段。（《毛泽东选集》第一卷第 290 页）

这两个认识阶段存在着性质的差别，“感性的认识是属于事物之片面的、现象的、外部联系的东西，论理的认识则推进了一大步，到达了事物的全体的、本质的、内部联系的东西，到达了暴露周围世界的内在的矛盾，因而能在周围世界的总体上，在周围世界一切方面的内部联系上去把握周围世界的发展”。但是，这两个阶段又是相互联系、不可分割的统一的认识过程，“理性认识依赖于感性认识，感性认识有待于发展到理性认识”，“它们在实践的基础上统一起来了”。（《毛泽东选集》第一卷第 286、291 页）

从感性认识到理性认识，既可能透过现象抓住事物的本质、从而获得正确的思想；也可能歪曲事物的本质、产生错误的理论。“只有感觉的材料十分丰富（不是零碎不全）和合于实际（不是错觉），才能根据这样的材料造出正确的概念和论理来”，并且还“必须经过思考作用，将丰富的感觉材料加以去粗取精、去伪存真、由此及彼、由表及里的改造制作功夫，造成概念和理论的系统”。（第 290～291 页）只有从实践出发，通过获得丰富的、合于实际的感觉材料，并加以科学的抽象，从而形成正确的思想，才完成了认识过程的第一次、亦即从感性认识到理性认识的飞跃。

毛泽东又指出：

认识的能动作用，不但表现于从感性的认识到理性的认识之能动的飞跃，更重要的还须表现于从理性的认识到革命的实践这一个飞跃。

（《毛泽东选集》第一卷第 292 页）

如上所述，之所以从理性认识到实践的飞跃更为重要，乃是因为实践才是认识的目的以及检验认识之正确与否的标准。

毛泽东还指出，一个正确的认识，往往须由实践到认识、由认识到实践反复多次才能完成，这是因为从事变革现实的人们常常受到许多限制，这不但有科学技术条件的限制，还有客观过程的发展及其表现程度的限制，等等，因此，“许多时候须反复失败过多次，才能纠正错误的认识，才能到达于和客观过程的规律性相符合，因而才能够变主观的东西为客观的东西，即在实践中得到预想的结果”。（《毛泽东选集》第一卷第 294 页）

基于认识运动的辩证过程的论述，毛泽东将认识发展的总规律概括为：

> 实践、认识、再实践、再认识，这种形式，循环往复以至无穷，而实践和认识之每一循环的内容，都比较地进到了高一级的程度。（《毛泽东选集》第一卷第 296～297 页）

这一概括，继承和发展了马克思列宁主义的辩证唯物论的认识论，突出了能动地变革现实的实践之第一的观点，深刻揭示了实践和认识的辩证关系，阐明了认识是一个不断深化、无限发展的矛盾运动过程。这一概括实质上也是对人类认识发展规律的科学总结，它为人们在实践中不断认识真理指明了方向。

第三节 《矛盾论》：唯物辩证法的方法论

《矛盾论》是一篇集中阐述唯物辩证法的矛盾法则亦即对立统一法则的著作。

毛泽东在开篇即指出：

> 事物的矛盾法则，即对立统一的法则，是唯物辩证法的最根本的法则。（《毛泽东选集》第一卷第 299 页）

通过与形而上学宇宙发展观的比较，毛泽东揭示了唯物辩证法宇宙发展观的实质，这就是内在矛盾和普遍联系的观点。他说：

> 和形而上学的宇宙观相反，唯物辩证法的宇宙观主张从事物的内部、从一事物对他事物的关系去研究事物的发展，即把事物的发展看做是事物内部的必然的自己的运动，而每一事物的运动都和它的周围其他事物互相联系着和互相影响着。事物发展的根本原因，不是在事物的外部而是在事物的内部，在于事物内部的矛盾性。……事物内部的这种矛盾性是事物发展的根本原因，一事物和他事物的互相联系和互相影响则是事物发展的第二位的原因。（《毛泽东选集》第一卷第 301 页）

毛泽东进而论述了矛盾的普遍性（共性、绝对性）与特殊性（个性、相对性）问题。他说：

矛盾的普遍性和矛盾的特殊性的关系，就是矛盾的共性和个性的关系。其共性是矛盾存在于一切过程中，并贯串于一切过程的始终，矛盾即是运动，即是事物，即是过程，也即是思想。否认事物的矛盾就是否认了一切。这是共通的道理，古今中外，概莫能外。所以它是共性，是绝对性。然而这种共性，即包含于一切个性之中，无个性即无共性。假如除去一切个性，还有什么共性呢？因为矛盾的各各特殊，所以造成了个性。一切个性都是有条件地暂时地存在的，所以是相对的。

这一共性个性、绝对相对的道理，是关于事物矛盾的问题的精髓，不懂得它，就等于抛弃了辩证法。（《毛泽东选集》第一卷第319～320页）

由此揭示了一切事物都存在矛盾，每一事物发展过程中都自始至终存在矛盾，矛盾既是客观世界的根本法则，也是思维的根本法则；具体事物具有特殊的矛盾，特殊矛盾构成具体事物区别于其他事物的特殊本质；矛盾的普遍性规定矛盾的特殊性，但普遍性又存在于特殊性之中。因此，只有既把握矛盾的普遍性，又具体分析矛盾的特殊性，才可能不仅从总体上，而且从具体层面认识和解决矛盾。毛泽东将普遍性与特殊性的关系归结为事物矛盾问题的精髓，具有深刻的方法论意义。

毛泽东还论述了主要矛盾和主要矛盾方面的问题。他说：

在复杂的事物的发展过程中，有许多的矛盾存在，其中必有一种是主要的矛盾，由于它的存在和发展规定或影响着其他矛盾的存在和发展。

矛盾着的两方面中，必有一方面是主要的，他方面是次要的。其主要的方面，即所谓矛盾起主导作用的方面。（《毛泽东选集》第一卷第320、322页）

毛泽东肯定主要矛盾和非主要矛盾以及主要矛盾方面和非主要矛盾方面在一定条件下是可以互相转化的，但无论如何，主要矛盾和主要矛盾方面总是存在的。他认为，在研究矛盾的特殊性时，还必须研究其主要矛盾和非主要矛盾以及主要矛盾方面和非主要矛盾方面，否则就将陷入抽象研究，不懂得矛盾的具体情况，抓不住中心，从而找不到解决矛盾的正确方法。

对于矛盾的同一性和斗争性问题，毛泽东也进行了深入论述。

关于矛盾的同一性，毛泽东指出：

一切矛盾着的东西，互相联系着，不但在一定条件之下共处于一个统一体中，而且在一定条件之下互相转化，这就是矛盾的同一性的全部意义。（《毛泽东选集》第一卷第330页）

毛泽东特别强调矛盾同一性的条件，认为矛盾的东西之所以能够共居并且转化，乃是由于存在着一定的现实、具体的条件，这就区别于那种主观臆想的矛盾的共居和转化，而将矛盾的同一性建立在坚实的唯物论基础之上。他也特别强调矛盾同一性的转化，认为“更重要的，还在于矛盾着的事物的互相转化”，（《毛泽东选集》第一卷第328页）这是因为，事物只有通过主要矛盾或主

要矛盾方面与非主要矛盾或非主要矛盾方面的转化，才能够实现质的飞跃，旧事物才会消亡，新事物才会产生；而这当然就是事物的辩证法。

关于矛盾的斗争性，毛泽东认为即是“两个矛盾方面的互相排斥，或互相斗争”。“斗争”和“对抗”不是相同概念，“对抗只是矛盾斗争的一种形式，而不是它的一切形式”。（《毛泽东选集》第一卷第 333、336 页）

关于矛盾同一性和斗争性的关系，毛泽东指出，一方面，“由于一定的条件才构成了矛盾的同一性，所以说同一性是有条件的、相对的”，而由于“矛盾的斗争贯串于过程的始终，并使一过程向着他过程转化，矛盾的斗争无所不在，所以说矛盾的斗争性是无条件的、绝对的”；另一方面，“斗争性即寓于同一性之中，没有斗争性就没有同一性”。（《毛泽东选集》第一卷第 333 页）这就说明了矛盾同一性和斗争性的主次关系及其密切联系。毛泽东归结说：

> 有条件的相对的同一性和无条件的绝对的斗争性相结合，构成了一切事物的矛盾运动。（《毛泽东选集》第一卷第 333 页）

毛泽东的《矛盾论》对于矛盾法则亦即对立统一法则的全面论述，创造性地丰富了唯物辩证法的基本规律的内容，是马克思主义哲学、特别是其方法论方面的光辉篇章。

应该说明，《实践论》和《矛盾论》除了在理论上对于马克思主义哲学的重大贡献之外，还具有非常重要的现实意义。这两部著作是中国共产党成立 16 年来从事革命斗争的经验教训的总结，是彻底清算党内主观主义、特别是教条主义错误思想的产物，对于其后中国共产党领导中国革命走向胜利发生了伟大的指导作用，因此，这两部著作是马克思主义普遍真理与中国革命具体实践相结合的典范。还应指出，这两部著作从思想内容到语言风格都吸收融汇了中国传统哲学的优秀遗产，因而也是马克思主义哲学中国化的典范。当然，这两部著作也存在着某些不足之处，如《实践论》对于认识机制的探讨比较粗浅，《矛盾论》对于非主要矛盾或非主要矛盾方面的重视不够，对于矛盾的斗争性强调偏重，这虽然与作者的理论旨趣以及当时的实际情况有关，但也是需要进一步发展和完善的。

思考题

1. 简述毛泽东早期哲学思想。
2. 为什么说“实践的观点是辩证唯物论的认识论之第一的和基本的观点”？
3. 毛泽东从哪几个方面阐述了矛盾法则？

第十一章　牟宗三与唐君毅

20世纪20年代由梁漱溟、熊十力等人所开创的现代新儒家学派，随着中华人民共和国于1949年成立而发生了重大转折。留在大陆的现代新儒家人物，或者在相当长的时期中止了理论创造（如梁漱溟），或者影响被局限于狭小的范围乃至一度被湮没（如熊十力），或者不同程度地转变了学术立场（如冯友兰、贺麟）。直至20世纪80年代前期，现代新儒家在整个大陆地区基本上没有什么影响。而迁居港台地区的现代新儒家人物，则通过在教育和学术领域中的惨淡经营，通过在国际学术和文化场合中的不懈陈辞，逐渐积累了比较厚重的学术资本，培育了一批有实力的学术新人，并将儒学价值传扬到了国外。就儒家哲学的创发性而言，牟宗三和唐君毅乃是港台新儒家当中比较杰出的代表人物。

第一节　牟　宗　三

牟宗三（1909—1995），字离中，山东栖霞人。1924年进入县立中学读书。1928年考入北京大学预科，攻读哲学。预科结束后直接升入北京大学哲学系，主要师从熊十力。1933年毕业，历任华西大学、中山大学、金陵大学教授。1949年赴台湾，历任台湾师范大学、东海大学、台湾大学、中国文化大学以及香港大学、香港中文大学教授。1987年被香港大学授予名誉文学博士学位。1995年逝世。

牟宗三一生著述丰富，其哲学专著有《道德的理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》、《认识心之批判》、《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《圆善论》、《才性与玄理》、《佛性与般若》、《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》等。译著有《康德的道德哲学》、《康德纯粹理性之批判》、《康德判断力之批判》等，现有台湾联经出版公司出版的《牟宗三先生全集》。其哲学成就代表了中国传统哲学在现代发展的新水平。

一、道德的形上学

牟宗三接续熊十力、冯友兰、贺麟等人重建本体论的工作，扬弃“心”本论、“理”本论，汲取“心与理一”思想，建立起他的“道德的形上学”。

所谓“道德的形上学”（Moral Metaphysics），区别于希腊传统那种由外向

上翻、以把握自然为旨归的“知解的形上学”，也不同于探讨道德本质问题的道德哲学亦即“道德底形上学”(Metaphysics of Morals)，而是一方面由内向上翻、将生命存在接通终极价值本源，另一方面从至上的道德实体落实到万物存在的一种哲学本体论。

牟宗三主要运用传统儒学、特别是宋明儒学“五峰蕺山系”的“心体”“性体”说来架构他的“道德的形上学”。他认为，“心体”是主观的，它并不是生理或心理意义上的血肉之心(Heart)，也不是知识论意义上的认识之心(Cognitive Mind)，而是“道德的心”(Moral Mind)。“心体”具有自主、自律、自决、自定方向的本质，因此也称为“道德本心”。而“性体”则是客观的，是既超越而又内在的。自超越方面而言，“性体”具有绝对的普遍性，与作为宇宙本体的“道体”(Metaphysics Reality)通而为一；自内在方面而言，“性体”又存在于一切个体、特别是人之中，是个体进行道德实践的“创造实体”(Creative Reality)。“性体”与“心体”构成一个从本体到存有的道德创造的“纵贯系统”，两者实质上是合一的。牟宗三说：

> 客观地言之曰性，主观地言之曰心。自“在其自己”而言，曰性；自其通过“对其自己”之自觉而有真实而具体的彰显呈现而言，则曰心。①

在这里，“心体”的活动亦即道德的实践，对于“性体”的展开至关重要，“性体”正是通过“心体”的道德实践活动而呈现自己。因此，牟宗三又将“道德的形上学”称为“实践的形上学”。

分别地看，“心体”与“性体”分属现象与本体两层世界。按照康德关于“现象”与“物自身”的划界及其“二律背反”理论，“心体”无论如何都不能突破现象世界的限隔而与“性体”契合，除非具有“智的直觉”这种能力。所谓“智的直觉”(Intellectual Intuition)，即先天综合判断能力。它不是“认知的能力”，而是“创造的能力”。它不是“有限心”的理性，而是“无限心”的智慧。它可使“物自身”直接呈现出来或创造出来。在康德看来，“智的直觉”仅仅属于上帝，人类绝无可能具有这种能力，因此，人类也绝无可能贯通现象与本体两层世界。

康德将现象界与本体界截然划分，认为贯通天人、当下把握“物自身”的“智的直觉”仅为上帝所有，这正反映了西方哲学传统中缺乏既超越而又内在的观念，缺乏道德主体通过向内用功从而与道德本体达致契合无间的体认。而在中国哲学传统中，通过“性体”这一中介，“良知”、“本心”是可能与“道体”合一的，孟子所谓“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”(《孟子·尽心上》)，就揭示了这一内在超越的进路。根据儒家一贯的“尽心知性知天”的工夫说，牟宗三认为，“智的直觉”并不只是如康德所说的仅仅属于上帝，它也可能为作

① 《心体与性体》第一册，台湾正中书局1981年版，第42页。

为道德主体的人所具有。人既是有限的，同时也可能是无限的；不仅能认识现象世界，而且也可能呈现本体世界；不仅能践履形而下的道德，而且通过道德实践的终极自我转化，也可能超凡入圣。他说：

> 我们不要把无限心只移置于上帝那里，即在我们人类身上即可展露出。①

这样一来，“心体”、“性体”乃至“道体”便豁然贯通，“道德的形上学”也便得以证成。

二、良知的自我坎陷

牟宗三认为，“道德的形上学”指向圆满的善，而“圆满的善是哲学系统之究极完成之标识”。② 在这一方面，“宋明儒者依据先秦儒家‘成德之教’之弘规所弘扬之‘心性之学’实超过康德而比康德为圆熟”。③ 这就是说，中国哲学及其文化在“道德的形上学”方面较之西方更加高明。

但是，牟宗三也认识到“中国文化生命的特质及其发展的限度”，认为“它实在是缺少了一环。在全幅人性的表现上，从知识方面说，它缺少了‘知性’这一环，因而也不出现逻辑数学与科学；从客观实践方面说，它缺少了‘政道’之建立这一环，因而也不出现民主政治，不出现近代化的国家政治与法律”。④ 他提出“两层存有论”和“良知的自我坎陷”说，以补足中国文化的上述缺陷。

牟宗三借鉴佛家《大乘起信论》“一心开二门”的模式，通过“智的直觉”（即“自由无限心”、或“知体明觉”、或“良知”等）及其“自我坎陷”，架构了本体界和现象界的“两层存有论”。本体界的存有论亦即“无执的存有论”。在这一境界中，道德主体以其“自由无限心”而直面无时空性、无流变相的“物自身”，他不仅创发了道德行为，而且在“纯亦不已”的道德实践中，遍体万物而不遗，引发“於穆不已”的宇宙秩序。这实质上也就是“道德的形上学”之实现。而现象界的存有论则是“执的存有论”。在这一领域中，客观万物在主体的感性、知性等认知活动中，表现为具有一定样相的有限存在，这种有限存在乃是识心所执成，“识心由知体明觉之自我坎陷而成。由坎陷而停住，执持此停住而为一自己以与物为对，这便是执心”。⑤ 识心之执与物为对，即物偏处一边而主体偏处另一边，形成主客对偶的认识论结构。在这一结构中，客体为现象世界，主体为感性、知性、想象等。

---

① 《现象与物自身》，台湾学生书局 1990 年版，第 16 页。
② 《圆善论》，台湾学生书局 1985 年版，序言第 2 页。
③ 《心体与性体》第一册，台湾正中书局 1981 年版，第 42 页。
④ 《历史哲学》，台湾学生书局 1984 年版，第 191 页。
⑤ 《现象与物自身》，台湾学生书局 1990 年版，第 166 页。

牟宗三认为，正是通过“智的直觉”在道德实践中作一种自觉的自我否定，亦即“良知的自我坎陷”，它才得以“从动态转为静态，从无对转为有对，从践履上的直贯转为理解上的横列”，[①]从而从无所不包的状况中“让开一步”，从道德至上走向道德中立，使科学与民主政治从中分化出来，形成“科学的独立性”与“政治的独立性”。这也就是牟宗三所谓的“内圣开出新外王”。在这一“开出”过程中，不可避免地包含着险阻，但这却是必然的、必须的、必经的，唯此方可能实现“科学”与“民主”，“否则，险阻不能克服，其道德心愿即枯萎而退缩”，“故知险阻中即含有一种辩证的申展”。[②]

牟宗三在标举“道德的形上学”同时，又提出“良知的自我坎陷”，意在弥补以儒学为主流的中国哲学及其文化“内圣”强而“外王”弱的缺陷，以回应现代化潮流对于儒家的挑战。他强调：“道德的形上学不但上通本体界，亦下开现象界，此方是全体大用之学。”[③]这反映出他既要稳住儒家的道德世界，又要在这一世界中涵纳“科学”“民主”等现代价值。从理论本身看，牟宗三的体系是周严的，但作为“道德的形上学”实现之关键的“智的直觉”在实践上是否可能，“良知的自我坎陷”开出“科学”“民主”又是否可能，仍然是颇有争议的问题。

第二节　唐　君　毅

唐君毅(1909—1978)，四川宜宾人。幼年从父母发蒙，深受传统文化陶养。11岁入成都省立第一师范附属小学。13岁入重庆联合中学。17岁考入北京大学，不久转入南京中央大学哲学系，师从熊十力、梁漱溟、方东美、汤用彤、金岳霖等名家，出入于中西各派哲学文化思潮。1933年任南京中央大学哲学系助教，1944年升任哲学系教授兼系主任。此间曾短期兼任华西大学、金陵大学教授和无锡江南大学教务长。1949年受聘于广州华侨工商学院，旋随该学院迁赴香港。到港后，与钱穆、张丕介等共同创办新亚书院，任教授兼教务长，主持新亚学术文化讲座。1957年后，数次应邀赴美国、日本、韩国、英国、比利时、法国、瑞士、德国、意大利等国讲学或参加学术会议，广泛传播中国文化。1963年新亚书院并入新成立的香港中文大学，受聘为该校哲学系讲座教授兼系务委员会主席，并任文学院院长。新亚书院脱离中文大学独立成立新亚研究所后，受聘为该所所长。1974年从中文大学哲学系主任职位上退休。1975年任台湾大学哲学系客座教授一年。1978年2月病逝于香港。

① 《政道与治道》，台湾学生书局1983年版，第58页。

② 《现象与物自身》，台湾学生书局1990年版，第122、123页。

③ 《现象与物自身》，台湾学生书局1990年版，第40页。

唐君毅一生著述甚丰，主要哲学与文化著作有《中西哲学思想之比较论文集》、《道德自我之建立》、《人生之体验》、《中国文化之精神价值》、《心物与人生》、《人文精神之重建》、《文化意识与道德理性》、《中国人文精神之发展》、《人生之体验续篇》、《哲学概论》、《中国哲学原论》(含《导论篇》、《原性篇》、《原道篇》、《原教篇》四个分册)、《中国文化之花果飘零》、《中华人文与当今世界》、《生命存在与心灵境界》。由张君劢、牟宗三、徐复观、唐君毅联名于1958年元旦同时发表在《民主评论》和《再生》杂志上、具有世界性影响的《中国文化与世界》宣言，也是由唐君毅负责起草；该宣言收入《中华人文与当今世界》之中。现有台湾学生书局出版的《唐君毅全集》。

一、心本体论

唐君毅在南京中央大学求学时，曾受现代西方哲学“拒斥形而上学”思潮影响，一度对唯心论和形而上学本体观多有破斥。他根据《易传》“神无方而易无体”一语，将中国古代哲学指为“无体观”。他的观点受到熊十力的批评，由此他更加深入地研读西方哲学著作。“读了黑格尔之《精神现象学》，才知除新实在论者一往平铺的哲学境界外，另有层层向上升高之哲学境界”，结果，“三十左右，便走到喜欢西方唯心论的路上去”，并且“由此再来看中国先秦儒家、宋明理学、佛学，才知先秦儒家、宋明理学、佛学，又有超过西方唯心论者之所在”，[①]“同时对熊(十力)先生之形上学，亦略相契会”。[②] 从此，唐君毅奠定了他的“心之本体”思想基础。而作为其“心之本体”思想形成标志的，就是他在1944年出版的《道德自我之建立》一书。

唐君毅基于对现实世界种种虚幻、无常、可悲、残忍、不完满的痛苦感受，肯定有一能够如此对照地感受现实世界的恒常真实的根原。他说：

> 在我思想之向前向下望着现实世界之生灭与虚幻时，在我们思想之上面，必有一恒常真实的根原与之对照。但是此恒常真实的根原，既与我们所谓现实世界之具生灭性与虚幻性者相反，它便不属于我们所谓现实世界，而亦应超越我们所谓现实世界之外。但是它是谁？它超越在我们所谓现实世界之外，它可真在我自己之外？我想它不能在我自己之外。因为我不满意我所对的现实世界之生灭与虚幻，即是我希望之现实世界生灭与虚幻，成为像此恒常真实的根原，那样恒常真实。我之发此希望，即本于此恒常真实的根原，渗贯于我之希望中。……我于是了解了，此恒常真实的根原，即我自认为与之同一者，当即我内部之自己。……此内部

① 《人文精神之重建》，台湾学生书局1984年版，第559、560页。

② 《中国文化之精神价值·自序》，台湾正中书局1979年版。

之自己，我想，即是我心之本体，即是我们不满现实世界之生灭、虚幻、残忍不仁、不完满，而要求其恒常、真实、善与完满的根原。①

由此，唐君毅确立了一个较之现实世界更加“恒常、真实、善与完满”的“内部之自己”，亦即作为道德主体的“心之本体”。

唐君毅以作为“心之本体”之发用的思想，来论证“心之本体”的恒常和真实性。他说：

我由心之思想，便知此心体超临于时空之上。我的思想，明明可思想整个的时间空间，无限的时间空间。……我的思想，可与无限的时空，平等的延展，而在延展的过程中，时空永只为思想之所经度。我思想之“能”跨越其上而超临其上。②

思想既超临时空，则其所依之“心之本体”亦必超临时空；“心之本体”既超临时空，则无生灭流转，而恒常真实。

至于“心之本体”的至善和完满性，唐君毅认为，“我善善恶恶，善善恶恶之念，所自发之根原的心之本体，决定是至善的”；③而由于“心之本体”超临于无尽的时空之上，无尽的时空中的事物都为它所涵盖，所以它也必然是完满的。

唐君毅将恒常、真实、至善、完满的“心之本体”普泛于现实中的个人，进而投射到涵天盖地、主宰万物的生命创造力之上，确认道德主体基于“心之本体”而通极于形上道体。他说：

心之本体即人我共同之心之本体，即现实世界之本体，因现实世界都为他所涵盖。心之本体，即世界之主宰，即神。……从今我对于现实世界之一切生灭，当不复重视，因为我了解我心之本体确确实实是现实世界的主宰，我即是神的化身。④

另一方面，唐君毅又将“心之本体”渗贯于形而下的现实世界之中，渗贯于有限的“我”之中，使之通过内在于形而下的现实世界以及有限的“我”，并层层破除这种有限性，而表现其无限性。他说：

它（按指“心之本体”）即是以“破除限”为它之本性，以破除限为它之内容。破除限，即所以界定它之为它者。它必有它所破除之限，又必有对此限之破除。唯合此二者，而后它成为它。所以它是无限，便必须有限与之相对，然而它又不是此限，因为它要破除此限。因为破除限之活动，只能在限上表现，所以它本身一方超越一切限。……它是一切之限之本体，

① 《道德自我之建立》，台湾学生书局 1985 年版，第 102～103 页。
② 《道德自我之建立》，台湾学生书局 1985 年版，第 103 页。
③ 《道德自我之建立》，台湾学生书局 1985 年版，第 109 页。
④ 《道德自我之建立》，台湾学生书局 1985 年版，第 110 页。

即系于它之内在一切限，而一切限均要求自破除而内在于它之一点上。……它永远是渗贯于限中，作它破除限制的工作。①

通过向着形而上的投射以及向着形而下的渗贯，“心之本体”获具了内在而超越、超越而内在的性格，从而既凸显了心体、性体、道体当下贯通的“性道一元”方面，又肯定了主体实存于现实世界而须层层破限、自我提升的道德践履方面。“心之本体”既是形上的道德本体，同时也是实践的道德主体。

作为中国本体论哲学演进到现代的产物之一，唐君毅的心本体论的困难在于，他由怀疑现实世界的真实性以及感受现实世界的不仁出发，确立了至真至善的“心之本体”；而按照“体用相即”的本体论模式，“心之本体”的确立又必得肯定现实世界的每一事物都是它的真实显现。这样，他的立“体”进路便存在着逻辑上的矛盾。

二、心通九境

“心之本体”思想为唐君毅终生所持守，并无方向上的转变，但却有着深度与广度上的开展。随着他对中国传统思想中有关人性问题的了解，他认识到，作为“心之本体”之核心的“道德自我”，不过是关于人性的一个方面，当然是最主要、最根本的方面；而人尚有不是纯属于道德活动的人性的表现，如由人的“生命”和“心灵”所表现的人性，就不是“道德自我”所能涵括。由此出发，在《生命存在与心灵境界》一书中，唐君毅将“道德自我”推扩到整个生命存在与心灵活动，展示人生各个层面及其意义和价值，建构了“心通九境”的“生命心灵”体系，以涵盖“生命心灵”的不同内容和不同活动。

“心通九境”论的一对首要范畴，就是“心”与“境”。“境”与“心”相对，为“心”所现，既涵客观景象，又涵主观意象，故“境兼虚实”；“境”有种种，互有界限，故而“境界”又可连用。而“心”则自内说，“灵”则自通外说，合“心灵”为一名，“则要在言心灵有居内而通外以合内外之种种义说”。“心”与“境”构成一种感通关系，“境与心之感通相应者，即谓有何境，必有何心与之俱起，而有何以起，亦必有何境与之俱起”，故“心”、“境”是“俱存俱在”、“俱开俱辟”、“俱进俱退”、“俱存俱息”。②

“心”、“境”的感通方式，有种类、次序、层位的不同，由此形成所谓“横观”、“顺观”、“纵观”。横观是生命心灵活动之往来于内外左右，在观种类；顺观是生命心灵活动之往来于前后，在观次序；纵观是生命心灵活动之往来于上下，在观层位。这便是“生命心灵活动的三道路或三方向”，或者说“心灵生命之三

① 《道德自我之建立》，台湾学生书局 1985 年版，第 119 页。

② 《生命存在与心灵境界》上册，台湾学生书局 1986 年版，第 11～13 页。

意向或三志向”。唐君毅说：

> 然人对外境而求通，则为当下横通；反省今昔之所为，而悔其所不当，而更自信其所当，以续之于今后，则为前后之顺通；而念此心灵之能通之能未显，而存于隐，即以此念其存于隐，而显之于此念，亦显此能通之能，以下澈而上升，则为上下之纵通；则亦有此三面之工夫之可说。①

由于“心”、“境”感通的方式不同，相应而起的境界也就不同。从大处看，可以分作“客观境”、“主观境”、“超主客观境”。复因“心”对各“境”的反观均有横、顺、纵三种形式，因此，“客观境”、“主观境”、“超主客观境”又可细分为九种境界。

其一为“万物散殊境”。唐君毅认为：“人之知，初乃外照而非内照，即觉他而非自觉。”因此，“生命心灵”最初的活动是由内向外的，所开辟的是客观境界；而在客观境界中，首先接触的是个体事物，由此构成彼此分散而殊异的个体界。一切关于个体事物的历史地理知识，一切关于个人求生存的欲望，皆根于此境；对此境反观的结果，便形成一切关于个体主义的知识论、形上学与人生哲学。

其二为“依类成化境”。“生命心灵”从个体界出发，进一步接触的是事物的种类，由此进入类界。一切关于事物种类，诸如无生物类、生物类以及人类的知识，皆根于此境；对此境反观的结果，便形成一切关于类的知识论、形上学与人生哲学。

其三为“功能序运境”。“生命心灵”通过对类的把握，进一步深入到万物内在的因果关系，认识到客观世界乃是一个按功能之次序运行的世界，由此进入因果界。一切以事物因果关系为中心的自然科学、社会科学知识，一切关于人类生存于自然和社会的应用科学知识，以及人借手段以达目的的行为及功名事业心，皆根于此境；对此境反观的结果，便形成一切论说因果的知识论、依因果观念建立的形上学以及功利主义的人生哲学。

其四为“感觉互摄境”。经过以上客观三境之后，“生命心灵”由觉他而进至自觉。自觉即“生命心灵”知其所知之客体事物之相，乃是主体的感觉；客体事物之相所在的时间和空间，亦内在于缘感觉而起的主体；而能感觉的主体之间则既各自独立，又相互影响，由此进入主体自觉界。一切缘主观感觉而有的记忆、想象，经验心理学中关于身心关系的知识，关于时空秩序的知识等皆根于此境；对此境反观的结果，便形成一切关于身心关系、感觉、记忆、想象与时空关系之认识论，身心二元论或唯身论、泛心论之形上学，与一切重人与其感觉境相适应以求生存之人生哲学。

---

① 《生命存在与心灵境界》下册，台湾学生书局1986年版，第450页。

其五为“观照凌虚境”。“生命心灵”从自觉于客观世界，进而可以游离于客观世界，从而发现一“纯相之世界”，此即以语言文字符号声形等所表示的世界，由此进入意义界。一切由人对纯相或纯意义直观而有之知，皆根于此境；对此境反观的结果，便形成重纯相或纯意义的现象学的知识论，重在发明纯相的存在地位的形上学，以及审美主义的人生哲学。

其六为“道德实践境”。“生命心灵”不止于把握意义世界，而且要形成道德理想以指导自己的行为，从而实现道德生活，建立道德人格，由此进入德行界。一切本于道德良心所知的一般道德观念而形成的伦理学、道德学知识，以及人的道德生活行为、道德人格建立，皆根于此境；对此境反观的结果，便形成一切关于道德良心的知识论，良心之存在地位及其命运的形上学，以及一切重道德的人生哲学。

其七为“归向一神境”。经过以上主观三境之后，“生命心灵”由主观统摄客观进入超主客观境界。“然此超主客，乃循主摄客而更进，故仍以主为主。其由自觉而超自觉，亦自觉有此超自觉者。故此三境亦可称为超主客之绝对主体境”。此后三境的总特点是，“知识皆须化为智慧，或属于智慧，以运于人之生活，而成就人之有真实价值之生命存在”。此中第一境即一神教所皈依的神界。其所谓“神”，乃指形而上的最高实体，它作为现实世界的主宰，具备现实世界可能有的一切美德；它落实到人的心中，避免人们将其仅视为现实世界的一种实在，从而避免人们的怀疑和不信。

其八为“我法二空境”。此境既破“我执”，又破“法执”，即一概破除“生命心灵”对主客世界的种种执障，甚至是对“神”的肯定。由此，“心灵”不仅日进于广大，而且彻入现实世界一切有情生命之内里，对其因执而生的种种烦恼痛苦产生同情，并本着慈悲心怀，以智慧烛照有情生命之无执的本性，从而解除其种种烦恼痛苦，达致救度有情生命的目的。

其九为“天德流行境”。此境凸显人的当下生命存在及其道德践履同时即是“天德”流行，因此，天人不二之道自本至末、自始至终无所不贯，既不依赖对“神”的信仰，也不需要“我破破他”的救度。这种当下即是的境界，方为灌注着道德理想的人文世界之最高境界。①

这九种境界，既是“生命心灵”所开出的整全的现实人文世界，但自其由“客观境”到“主观境”乃至“超主客观境”的次第升进、即自经验的“我”到理性的“我”乃至超越的“我”的不断超越来看，却仍可见出“心之本体”渗贯其中并导引“生命心灵”的层层提升。这样，唐君毅之将“道德自我”推扩到整个生命存在与心灵活动，并不意味着他对“心之本体”这一中心观念的淡化或弱化，相

① 以上参见《生命存在与心灵境界》上册，台湾学生书局1986年版，第47～51页。

反，“心之本体”作为价值取向，贯穿于“生命心灵”活动的全过程中，通过这一活动内在的指向性而得到了加强。

应该肯定，唐君毅的“心通九境”论是一个颇具包容性的庞大的文化哲学体系，这一体系意在以“心之本体”涵括一切，但最终却导致了以“心之本体”裁断一切，因此，其包容性并未能贯彻到底。

思考题

1. 牟宗三如何架构其“道德的形上学”？
2. 牟宗三为什么提出“良知的自我坎陷”说？
3. 略述“心通九境”论的九种境界。

结　语

自1840年鸦片战争至20世纪50年代的现代中国哲学，基本上是在中华民族由外患深重、内战频仍、社会凋敝转趋于独立自主、集中统一、百废俱兴这一"剥极而复"的时代背景下发生发展的。这一时期的思想家或哲学家，大多对中华民族遭受的苦难有着敏锐而深切的体认，对国家的前途和人民的命运抱有强烈的关怀，对祖国历史文化的存亡继绝怀有深沉的念虑。因此，他们的思想出发点和归宿大多在于探讨国族贫弱的原因，进而谋求国强民富以及文化复兴之道。维新变法思想家如此，资产阶级民主革命思想家如此，五四新文化运动以后产生的中国的马克思主义、自由主义以及文化保守主义思想家或哲学家亦莫不如此。当然，不同时期思想家或哲学家对于国族贫弱原因的认识以及由此提出的因应之道容或不同甚至前后抵牾，如维新变法思想家与资产阶级民主革命思想家之间围绕"改良"与"革命"的论战即是；而同一时期各派哲学家也往往因思想资源、致思取向或理论重点的差异而相互扞格，如马克思主义、自由主义以及文化保守主义哲学家在"东西文化"论战和"科学与人生观"论战中的往复批评即是。但站在今人的立场，以超越的心态对上述各派之间的争论作同情的理解，基本上可以肯定这些哲学家都是怀具救国救民的理论动机的。在上述各派的纵横摩荡之中，马克思主义哲学、特别是将马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实践相结合的毛泽东哲学思想，以其卓越的理论联系实际的品格，真正把握了救国救民之道，解决了民族独立、人民解放的重大现实问题，从而为中国人民所选择，成为现代中国哲学的主流。这表明，如何中国化、本土化，如何辩证地处理普遍、特殊与个别的关系问题，是这一阶段哲学史上非常重要的主题。

从思想内容和理论形态看，现代中国哲学是在吸取、融汇近现代西方哲学并以之对传统中国哲学进行创造性转化的前提下展开的。自晚明滥觞的"西学东渐"思潮，在这一时期成为各派哲学家都必须面对并作出回应的共同课题。维新变法思想家和资产阶级民主革命思想家对"以太"说和进化论的剥取，马克思主义哲学家对唯物史观和唯物辩证法的接受，资产阶级自由主义哲学家对实用主义和科学方法论的服膺，文化保守主义哲学家对生命哲学、逻辑实证主义、黑格尔哲学、康德哲学的涵摄，便大致表现了这一时期各思潮、流派、人物均从近现代西方哲学吸取理论资源以建构自己的思想体系的共同特征。而从新概念、新范畴的迻译以及语体风格和著述体裁的变化等方面，则反

映了这一时期各派哲学家在理论形态上对于近现代西方哲学的参鉴。当然，这一时期各派哲学家在新概念、新范畴的迻译、语体的运用以及著述的体裁等方面也存在着明显的差异，由此一方面表现了他们对近现代西方理论、哲学的了解有一个由肤浅到深入、由生吞活剥到融会贯通的过程，另一方面则反映了他们的理论兴趣、现实关切的不同，当然也存在着哲学素养的深浅问题。基于对近现代西方哲学既有吸取、且能融贯、还能加以批导、进而主要依据本土哲学资源建构自己的体系这一角度检视，应该说，马克思主义哲学家与哲学史家贡献最大。此外，文化保守主义哲学家取得了一定的成就，熊十力的“新唯识论”、冯友兰的“新理学”、贺麟的“新心学”以及牟宗三的“道德的形上学”、唐君毅的“心通九境”本体论，即是明证。他们以自己的实绩，对三百余年的“西学东渐”思潮作出了创造性的回应。当然，以我们今天的视域，不难看出上述哲学系统的不成熟的弊病，这是中西哲学会通过程中不可避免的阶段。但值得重视的是，他们在重建本体论，重开内圣外王之道的过程中，挺立了中国哲学自身的主体性。

总体上看，现代中国哲学的第一阶段在短短的百十年中，既探明了中华民族从积弱积贫转趋于独立富强的思想方向，又通过参鉴近现代西方哲学而基本实现了传统哲学的现代转化，并以坚实的理论成果为人类哲学思想的发展作出了贡献。因此可以说，现代中国哲学是成就辉煌的。在中国现代哲学史上，通过摩荡、选汰而形成的马克思主义、自由主义以及文化保守主义三大思想系统，随着 1949 年中华人民共和国的建立而在新的历史时期开始了新的摩荡历程，由此构成为当代中国哲学史的新图景。

中国哲学从来就是开放的而不是封闭的，是中国文化思想不断地与周边、与外域文化思想相碰撞与融合的结晶。中国哲学的发展过程，就是不断拥抱、吸收、消化外来的异质文化、思想与哲学，改变着自己的内容与形式，增强活力，丰富自身的过程。从佛教初传开始，到主体性的宋代理学的确立（以成熟的朱子学为标志），中国与佛教哲学文化碰撞、交融经过了近 1200 年的时间。理学的经验值得我们珍视。自明末耶稣会士来华开始，中西文化的交往还只有 400 年的时间。真正消化西方哲学，恐怕还要期诸来日，或者再花几百年的时间，亦未可知。中国哲学的发展史正如中国哲学所主张的那样，变动不居，与时偕行。然而变中有常，变而不失其常！这个常道就是中国之为中国、中国人之为中国人、中国哲学之为中国哲学的道理。这正是我们之所以主张守先待后，之所以主张中国哲学的自主性、主体性的理由。

参考书目

一、资料类：

阮元校刻．十三经注疏（附校勘记）．全二册．北京：中华书局影印本，1980

诸子集成．全八册．北京：中华书局，1986

百子全书．全六册．长沙：岳麓书社，1993

荆门博物馆．郭店楚墓竹简．北京：文物出版社，1998

李零．郭店楚简校读记．北京：北京大学出版社，2002

马承源主编．上海博物馆藏战国楚竹书．1—4 册．上海：上海古籍出版社，2001—2004

中国社会科学院哲学研究所中国哲学史研究室编．中国哲学史资料选辑，先秦之部．全三册．北京：中华书局，1984

同上，两汉之部．2 版．全二册．北京：中华书局，1982

同上，魏晋隋唐之部．全三册．北京：中华书局，1990

同上，宋元明之部．2 版．全二册．北京：中华书局，1982

同上，清代之部．全二册．北京：中华书局，1991

同上，近代之部．2 版．全二册．北京：中华书局，1983

石峻等编．中国佛教思想资料选编．第一、二卷共五册．北京：中华书局，1981、1983

郭齐勇主编．中国古典哲学名著选读．北京：人民出版社，2005

唐明邦主编．周易评注．北京：中华书局，1995

周振甫．周易译注．北京：中华书局，1991

杨伯峻．论语译注．北京：中华书局，1980

杨伯峻．孟子译注．北京：中华书局，1984

朱熹．四书章句集注．北京：中华书局，1983

任继愈．老子新译．修订本．上海：上海古籍出版社，1985

陈鼓应．老子注译及评介．北京：中华书局，1984

高明．帛书老子校注．北京：中华书局，1996

孙以楷．老子注释三种．合肥：安徽人民出版社，2003

郭化若．孙子译注．上海：上海古籍出版社，1984

张默生原著,张翰勋校补．庄子新释．济南:齐鲁书社,1993
王世舜．庄子注译．济南:齐鲁书社,1998
杨柳桥．荀子诂译．济南:齐鲁书社,1985
余明光．黄帝四经今注今译．长沙:岳麓书社,1993
魏启鹏．马王堆汉墓帛书《黄帝书》笺证．北京:中华书局,2004
王利器．新语校注．北京:中华书局,1986
贾谊．贾谊集．上海:上海人民出版社,1976
刘文典．淮南鸿烈集解．北京:中华书局,1989
何宁．淮南子集释．全三册．北京:中华书局,1998
苏舆撰,钟哲点校．春秋繁露义证．北京:中华书局,1992
扬雄撰,司马光集注．太玄集注．北京:中华书局,1998
陈立．白虎通疏证．北京:中华书局,1994
黄晖．论衡校释．北京:中华书局,1990
楼宇烈．王弼集校释．全二册．北京:中华书局,1980
阮籍．阮籍集．上海:上海古籍出版社,1979
戴明扬．嵇康集校注．北京:人民文学出版社,1962
王明．抱朴子内篇校释．增订本．北京:中华书局,1985
方立天．华严金师子章校释．北京:中华书局,1983
郭朋．坛经校释．北京:中华书局,1983
侯外庐编．柳宗元哲学选集．北京:中华书局,1964
周敦颐．周敦颐集．北京:中华书局,1990
张载．张载集．北京:中华书局,1978
程颢,程颐．二程集．北京:中华书局,1981
陈俊民辑校．蓝田吕氏遗著辑校．北京:中华书局,1993
朱熹．朱熹集．成都:四川教育出版社,1996
黎靖德编．朱子语类．北京:中华书局,1986
钱穆．朱子新学案．再版本．台北:三民书局,1982
陈亮．陈亮集．增订本．北京:中华书局,1987
叶适．叶适集．北京:中华书局,1961
叶适．习学记言序目．北京:中华书局,1977
陆九渊．陆九渊集．北京:中华书局,1980
陈献章．陈献章集．北京:中华书局,1987
湛若水．甘泉文集．清同治资政堂刻本
王守仁．王阳明全集．上海:上海古籍出版社,1992
黄宗羲,全祖望．宋元学案．北京:中华书局,1986

黄宗羲．明儒学案．北京：中华书局，1985

黄宗羲．黄宗羲全集．增订版．全十二册．沈善洪，吴光等主编．杭州：浙江古籍出版社，2005

方以智．东西均注释．庞朴注释．北京：中华书局，2001

王夫之．船山全书．全十六册．长沙：岳麓书社，1988—1996

戴震．孟子字义疏证．北京：中华书局，1961

蔡尚思主编．中国现代思想史资料简编．五卷．杭州：浙江人民出版社，1983

李振霞，管培月编．中国现代哲学史资料选辑．1—4册．北京：红旗出版社，1986

王守常主编．20世纪的中国：学术与社会·哲学卷．济南：山东人民出版社，2001

康有为．康有为学术著作选．全六册．楼宇烈整理．北京：中华书局，1984—1990

谭嗣同．谭嗣同全集．全二册．蔡尚思，方行编．北京：中华书局，1981

严复．严复集．五册．王栻主编．北京：中华书局，1986

孙中山．孙中山全集．北京：中华书局．1981—1986

林茂生等编．陈独秀文章选编．全三册．北京：生活·读书·新知三联书店，1984

李大钊．李大钊文集．全二册．北京：人民出版社，1984

胡适．胡适哲学思想资料选．全二册．葛懋春等编．上海：华东师范大学出版社，1981

方克立，李锦全主编．现代新儒家学案．全三册．北京：中国社会科学出版社，1995

张君劢．中西印哲学文集．程文熙编．台北：台湾学生书局，1981

张君劢．明日之中国文化．济南：山东人民出版社，1997

张君劢，丁文江．科学与人生观．济南：山东人民出版社，1997

梁漱溟．梁漱溟全集．八卷．中国文化书院编．济南：山东人民出版社，1988—1993

熊十力．熊十力全集．九卷十册．萧萐父主编，郭齐勇副主编．武汉：湖北教育出版社，2001

冯友兰．三松堂全集．十四卷．郑州：河南人民出版社，1985—1994

金岳霖．论道．北京：商务印书馆，1985

金岳霖．知识论．北京：商务印书馆，1983

贺麟．哲学与哲学史论文集．北京：商务印书馆，1990

编辑组编．李达文集．四卷．北京：人民出版社，1980—1988

编辑组编．艾思奇文集．二卷．北京：人民出版社，1981、1983

编辑组编．毛泽东早期文稿．长沙：湖南人民出版社，1990

毛泽东选集．2版第一卷．北京：人民出版社，1991

编委会编．唐君毅全集．台北：台湾学生书局，20世纪80年代中期—20世纪90年代初期

编委会编．牟宗三先生全集．台北：联经出版公司，2003

永瑢，纪昀等．四库全书总目．全二册．北京：中华书局，1983

张舜徽．汉书艺文志通释．武汉：湖北教育出版社，1990

韦政通编著．中国哲学辞典．台北水牛出版社出版，世界图书出版公司北京公司重印，1993

中国孔子基金会编．中国儒学百科全书．北京：中国大百科全书出版社，1997

丁福保编纂．佛学大辞典．北京：文物出版社，1984

吴汝钧编著．佛教大辞典．北京：商务印书馆国际有限公司，1994

实用佛学辞典．影印本．上海佛学书局1934年编辑．杭州：浙江古籍出版社，1986

任继愈主编．佛教大辞典．南京：江苏古籍出版社，2002

二、通史、通论类：

杨宽．西周史．上海：上海人民出版社，1999

冯友兰．中国哲学史．全二册．北京：中华书局，1961

冯友兰．中国哲学简史．涂又光译．北京：北京大学出版社，1985

郭沫若．十批判书．北京：人民出版社，1954

侯外庐主编．中国思想通史．五卷．北京：人民出版社，1950—1960

张岱年．中国哲学大纲．北京：中国社会科学出版社，1982

任继愈主编．中国哲学发展史．先秦．北京：人民出版社，1983

任继愈主编．中国哲学发展史．秦汉．北京：人民出版社，1985

任继愈主编．中国哲学发展史．魏晋南北朝．北京：人民出版社，1988

任继愈主编．中国哲学发展史．隋唐．北京：人民出版社，1994

萧萐父，李锦全主编．中国哲学史．全二册．北京：人民出版社，1982、1983

张岂之，杨君游主编．众妙之门：中国文化名著导读举隅．北京：清华大学出版社，1999

李泽厚．中国古代思想史论．北京：人民出版社，1985

韦政通．中国思想史．上海：上海书店出版社，2003

唐君毅．中国哲学原论．见：唐君毅全集，卷十三至十七．台北．台湾学生书局，1986—1991 年全集校订版

徐复观．中国人性论史（先秦篇）．台北：商务印书馆，1987

牟宗三．中国哲学的特质．上海：上海古籍出版社，1997

方东美．原始儒家道家哲学．台北：台湾黎明文化事业公司，1987

方东美．生生之德．台北：台湾黎明文化事业公司，1987

杨向奎．宗周社会与礼乐文明．修订本．北京：人民出版社，1997

杜维明．杜维明文集．五卷．郭齐勇，郑文龙编．武汉：武汉出版社，2002

刘述先．当代中国哲学论：问题篇．美国八方文化企业公司，1996

成中英．论中西哲学精神．上海：东方出版中心，1991

蒙培元．心灵超越与境界．北京：人民出版社，1998

李杜．中国古代天道思想论．台北：台湾兰灯文化事业公司，1992

郭齐勇．传统道德与当代人生．武汉：武汉大学出版社，1998

郭齐勇．郭齐勇自选集．桂林：广西师范大学出版社，1999

冯达文，郭齐勇主编．新编中国哲学史．全二册．北京：人民出版社，2004

杨宪邦主编．中国哲学通史．五卷．北京：中国人民大学出版社，1987—1990

陈庆坤主编，李景林副主编．中国哲学史通．长春：吉林大学出版社，1999

北京大学哲学系中国哲学教研室．中国哲学史．北京：北京大学出版社，2001

刘文英主编．中国哲学史．上下卷．天津：南开大学出版社，2002

詹石窗主编．新编中国哲学史．北京：中国书店，2002

高令印．简明中国哲学通史．厦门：厦门大学出版社，2002

向世陵主编．写给大众的中国哲学．北京：中国人民大学出版社，2004

高奇等编著．走进中国哲学殿堂．济南：山东大学出版社，2005

三、断代、专史、专论类：

蒋伯潜．十三经概论．台北：中新书局翻印，1977

蒋伯潜．诸子通考．杭州：浙江古籍出版社，1985

钱穆．先秦诸子系年．北京：商务印书馆，2001

郭齐勇，吴根友．诸子学志．上海：上海人民出版社，1998

陈来．古代宗教与伦理：儒家思想的根源．北京：生活·读书·新知三联书店，1996
李明辉．儒家与康德．台北：联经出版事业公司，1990
郭齐勇．儒学与儒学史新论．台北：台湾学生书局，2002
郭齐勇主编．儒家伦理争鸣集．武汉：湖北教育出版社，2004
金景芳等．孔子新传．长沙：湖南出版社，1991
崔大华．庄学研究．北京：人民出版社，1992
杨祖汉．中庸义理疏解．台北：鹅湖出版社，1997
戴琏璋．易传之形成及其思想．台北：文津出版社，1997
朱伯崑．先秦伦理学概论．北京：北京大学出版社，1984
胡适．先秦名学史．上海：学林出版社，1983
周云之，刘培育．先秦逻辑史．北京：中国社会科学出版社，1984
杨俊光．惠施、公孙龙评传．南京：南京大学出版社，1992
庞朴．公孙龙子研究．北京：人民出版社，1979
周昌忠．公孙龙子新论．上海：上海社会科学院出版社，1991
周桂钿．秦汉思想史．石家庄：河北人民出版社，2000
徐复观．两汉思想史．1—3卷．上海：华东师范大学出版社，2001
钟肇鹏，周桂钿．桓谭王充评传．南京：南京大学出版社，1993
余敦康．魏晋玄学史．北京：北京大学出版社，2004
唐翼明．魏晋玄谈．北京：人民文学出版社，2002
汤一介．郭象与魏晋玄学．武汉：湖北人民出版社，1983
王明．道家和道教思想研究．北京：中国社会科学出版社，1984
牟钟鉴等主编．道教通论．济南：齐鲁书社，1991
卿希泰主编．中国道教史．修订本．1—4卷．成都：四川人民出版社，1996
周晋．道学与佛教．北京：北京大学出版社，1999
吕澂．中国佛学源流略讲．北京：中华书局，1983
汤用彤．汉魏两晋南北朝佛教史．全二册．北京：中华书局，1983
汤用彤．隋唐佛教史稿．北京：中华书局，1982
任继愈．汉唐佛教思想论集．北京：人民出版社，1981
方立天．中国佛教哲学要义．上下卷．北京：中国人民大学出版社，2002
侯外庐，邱汉生，张岂之主编．宋明理学史．北京：人民出版社，1997
钱穆．宋明理学概述．台北：台湾学生书局，1977
牟宗三．心体与性体．上海：上海古籍出版社，1999
陈荣捷．宋明理学之概念与历史．台北：中央研究院中国文哲研究所筹

备处，1996

张立文．宋明理学研究．北京：中国人民大学出版社，1985

陈来．宋明理学．沈阳：辽宁教育出版社，1991

冯达文．宋明新儒学略论．广州：广东人民出版社，1997

郭齐勇主编．宋明儒学与长江文化．武汉：湖北教育出版社，2004

丁为祥．虚气相即：张载哲学体系及其定位．北京：人民出版社，2000

庞万里．二程哲学体系．北京：北京航空航天大学出版社，1992

陈来．朱子哲学研究．上海：华东师范大学出版社，2000

彭永捷．朱陆之辩：朱熹陆九渊哲学比较研究．北京：人民出版社，2002

张学智．明代哲学史．北京：北京大学出版社，2000

陈来．有无之境：王阳明哲学的精神．北京：人民出版社，1991

杨国荣．心学之思：王阳明哲学的阐释．北京：生活·读书·新知三联书店，1997

陈立胜．王阳明“万物一体”论：从“身一体”的立场看．台北：台湾大学出版中心，2005

彭国翔．良知学的展开：王龙溪与中晚明的阳明学．北京：生活·读书·新知三联书店，2005

萧萐父，许苏民．明清启蒙学术流变．沈阳：辽宁教育出版社，1995

萧萐父．船山哲学引论．南昌：江西人民出版社，1993

萧萐父，许苏民．王夫之评传．南京：南京大学出版社，2002

李明友．一本万殊：黄宗羲的哲学与哲学史观．北京：人民出版社，1994

蒋国保．方以智哲学思想研究．合肥：安徽人民出版社，1987

王茂，蒋国保，余秉颐，陶清．清代哲学．合肥：安徽人民出版社，1992

冯友兰．中国现代哲学史．广州：广东人民出版社 1999

许全兴，陈战难，宋一秀．中国现代哲学史．北京：北京大学出版社，2000

袁伟时．中国现代哲学史稿．上．广州：中山大学出版社，1987

吴剑杰等．孙中山及其思想．武汉：武汉大学出版社，2001

秦英君．当代中国哲学思想史．开封：河南大学出版社，1999

郭齐勇．熊十力思想研究．天津：天津人民出版社，1993

郭齐勇．天地间一个读书人：熊十力传．上海文艺出版社、台湾业强出版社，1994

郭齐勇，汪学群．钱穆评传．南昌：百花洲文艺出版社，1995

郭齐勇，龚建平．梁漱溟哲学思想．武汉：湖北人民出版社，1996

后　记

1984年底结束研究生学业毕业留校至今，我在武汉大学从事中国哲学的教学与研究已有20年了。在业师萧萐父、李德永、唐明邦等老先生们的悉心提携、扶掖、指导之下，在师友、同事们特别是中国哲学学科点及教研室的同事们的热心帮助之下，敝人以临渊履薄的心态从事教学、研究与人才培养工作，主讲"中国哲学史"课程已不知多少遍了。教学相长，每讲一遍中国哲学史，就是与同学们共同学习一遍的过程，与古圣先贤作心灵沟通与思想对话的过程，每次总有新的点滴收获，有一些收获即来自同学们的启发。每讲一堂课前，我都要修改补充自己编的讲义。日积月累，个人编写的讲稿积成了一大摞。乘此次承担"十五"国家级规划教材《中国哲学史》编写任务的机缘，我在讲义的基础上作了认真而全面的改写。原讲义和这次的改写，都参考了前贤与时贤的不少研究成果，其主要参考书目列入书末。教材中不能不有一些知识性的、共同性的东西，这是本学科创设百多年来数代学者的共业与积累。在此谨向前辈与同行，特别是参考文献所列各书的所有作者致以诚挚的谢意。在这次整理、修订讲义，凝结成这部教材的过程中，我还得到我校胡治洪教授、文碧方副教授、秦平讲师、孙劲松讲师的热心帮助。治洪协助我整理第四编现代哲学部分，碧方协助我整理第三编的宋明理学部分，劲松协助我整理第二编的佛教、道教部分，秦平协助我整理第二编的其他部分，我则整理第一编及第三编的明清部分。全部书稿最后由我修改定稿，错谬之处俱由敝人负责，希望读者诸君多多批评、指教。

本书的特点是：对中国哲学史提出了四阶段的分期说；删去了繁琐考证与时代背景的部分，直奔哲学性的主题，以此来选择思潮与代表人物，突出其哲学思想的要点与重点，抓大放小，准确把握有关范畴与命题，客观地评述各家各派的贡献与局限，讲一个问题就力求讲透，不东抓一个问题西抓一个问题，都谈不清楚；压缩了篇幅，集中加强了对最有代表性的原著经典与人物思想的平情的理解与相应的诠释，努力分析中国哲学自身的内涵与特点，特别是与西方哲学的差别，避免了穿靴戴帽、削足适履。我们选择、引证最重要的原文，解释其难字难句，在解释中阐发其哲学义理。在表述上尽可能做到平实、简易，深入浅出。我们适当吸取和融会了海内外学者新的研究成果和新出土的简帛资料，提出了一些新的见解。我们还在每章之后列了几道思考题。所有这些，都是为了帮助同学们增强反思能力，促进中国哲学的创造性转化。这是多年

以来，我们在教学实践过程中对教材内容方面努力改革的结晶。

我们在教学方法上，增加了师生对话，又完善了课程论文与课堂讨论，即每一学期，事先围绕某人物或问题布置些小题目，先请同学们读原始资料，然后做一两段原文注释或写小论文，由老师或博士后、博士、硕士生们指导、批改他们的习作，利用课堂由学生们自己组织讨论会，在会上自由发表自己的见解。同学们的习作反复修改后，推荐给学生会办的刊物刊登。这也是训练过程。同学们学习的主动性、积极性有所增强，他们的问题意识、思考能力、写作能力和口头表达的能力得到提升。

我主编的《中国古典哲学名著选读》今年由人民出版社出版，可与本教材相配套，欢迎读者选用。我深信，本教材一定会受到读者、同学们、爱好中国哲学与文化的朋友们的欢迎。

郭齐勇

乙酉年九月(2005年10月)

于武昌珞珈山麓

封面
书名
版权
前言
目录
导言
第一编　先秦哲学
第一章　中国古代哲学的诞生
第一节　原初文明的宗教、政治与道德
第二节　《易经》、阴阳、五行、和同
第二章　孔子
第一节　天命论
第二节　“仁”学意涵
第三节　方法论
第三章　老子
第一节　“道”之体
第二节　“道”之用
第三节　体“道”的工夫与境界
第四章　孙子
第一节　经之以五事，较之以计
第二节　避实就虚　奇正相生
第五章　墨子及后期墨家
第一节　兼相爱与交相利
第二节　“天志”、“明鬼”与“非命”、“节葬”
第三节　“三表法”与“心之察辨”
第四节　名、辞、说、辩
第五节　墨学的历史地位
第六章　子思子
第一节　道德的五行
第二节　中庸
第七章　孟子
第一节　性善论
第二节　仁政学说
第三节　人格修养论
第八章　庄子
第一节　道论

第二节　理想人格论
第三节　知论
第九章　惠子与公孙龙子
第一节　惠施的十大命题
第二节　公孙龙的白马论与坚白论
第三节　公孙龙的指物论与名实论
第十章　《易传》
第一节　生生之德　变易之道
第二节　继善成性　崇德广业
第十一章　荀子
第一节　性恶论
第二节　礼论
第三节　天论
第四节　正名学说
第十二章　韩非子
第一节　以法为教　以吏为师
第二节　人皆自利　君国之利在耕战
第三节　世异则事异　事异则备变
结语
第二编　汉至唐代的哲学
第一章　汉初的哲学思想
第一节　汉初的黄老思想
第二节　陆贾、贾谊
第三节　《淮南子》
第二章　董仲舒
第一节　“人副天数”说
第二节　天人感应论
第三节　人性论与伦理学说
第三章　谶纬的盛行及其批判者扬雄、桓谭
第一节　谶纬之学与《白虎通》
第二节　扬雄
第三节　桓谭
第四章　王充
第一节　“疾虚妄”&1
第二节　批判谶纬感应之说
第三节　王充哲学的历史贡献及其局限性

第五章　魏晋玄学
　第一节　何晏、王弼
　第二节　阮籍、嵇康
　第三节　裴頠、向秀和郭象
第六章　佛教的传入与早期中国佛教哲学
　第一节　佛教与儒、道的碰撞与融合
　第二节　六家七宗与道安
　第三节　慧远
　第四节　僧肇
　第五节　竺道生
第七章　汉魏南北朝时期的道教
　第一节　早期道教
　第二节　魏晋南北朝时期的道教
第八章　隋唐时期的道教哲学
　第一节　成玄英
　第二节　王玄览
　第三节　司马承祯
　第四节　杜光庭
第九章　隋唐时期的佛教哲学
　第一节　唯识宗
　第二节　天台宗
　第三节　华严宗
　第四节　禅宗
第十章　隋唐经学与儒家哲学
　第一节　隋唐经学
　第二节　韩愈、李翱
　第三节　柳宗元、刘禹锡
结语
　　第三编　宋至清代的哲学
第一章　宋明理学的问题与发展
第二章　张载
　第一节　“太虚即气”与“一物两体”
　第二节　“天地之性”与“大其心”
　第三节　“知礼成性”与“变化气质”
第三章　程颢、程颐（二程）
　第一节　“天理”与“性”

第二节　“识仁”与“以天地万物为一体”
第三节　“格物致知”与“持敬”
第四章　朱熹的理学
第一节　理气论
第二节　心性论
第三节　居敬穷理论
第四节　朱熹在中国哲学与文化史上的地位
第五章　陈亮、叶适
第一节　陈亮的事功思想
第二节　叶适的功利之学
第六章　陆九渊的心学
第一节　“本心”与“心即理”
第二节　“发明本心”的修养论
第七章　陈献章、湛若水
第一节　元代的朱陆之学
第二节　陈献章的自得之学
第三节　湛若水与“心体物而不遗”
第八章　王守仁
第一节　“心即理”说
第二节　“知行合一”说
第三节　“致良知”说
第九章　黄宗羲
第一节　批判专制主义政治
第二节　“盈天地皆心”与“盈天地间皆气”
第三节　“一本而万殊”的学术史观
第十章　方以智
第一节　“质测即藏通几”
第二节　“气—火”一元与“盈天地者皆物”
第三节　“相反相因”与“合二而一”
第十一章　王夫之
第一节　明有　尽器
第二节　尊生　主动
第三节　率性　正情
第十二章　颜元、戴震
第一节　颜元重“习行”倡“实学”
第二节　戴震重“血气心知”，察“理”明“道”

结语
第四编　现代哲学
第一章　康有为、谭嗣同与严复
第一节　康有为
第二节　谭嗣同
第三节　严复
第二章　章太炎
第一节　以太阿屯说和真如说
第二节　经验论、唯理论和直觉论
第三节　科学进化论和俱分进化论
第三章　孙中山
第一节　以太说和生元说
第二节　知难行易说
第三节　民生史观
第四章　陈独秀与李大钊
第一节　陈独秀
第二节　李大钊
第五章　胡适、梁漱溟与张君劢
第一节　胡适
第二节　梁漱溟
第三节　张君劢
第六章　熊十力
第一节　体用不二的本体论
第二节　翕辟成变的变易观
第三节　尽人合天的心性论
第四节　崇尚性智的认识论
第七章　冯友兰
第一节　“新理学”本体论体系
第二节　人生境界论
第三节　“正底方法”与“负底方法”
第八章　金岳霖与贺麟
第一节　金岳霖
第二节　贺麟
第九章　李达与艾思奇
第一节　李达
第二节　艾思奇

第十章　毛泽东
　第一节　早期哲学思想
　第二节　《实践论》：辩证唯物论的认识论
　第三节　《矛盾论》：唯物辩证法的方法论
第十一章　牟宗三与唐君毅
　第一节　牟宗三
　第二节　唐君毅
结语
参考书目
后记