普通高等教育“十一五”国家级规划教材

21世纪哲学系列教材
Century Philosophy Textbook Series

中国哲学史新编

（第2版）

A New Introduction to the History of Chinese Philosophy (Second Edition)

张立文/主编

中国人民大学出版社

21世纪哲学系列教材
Century Philosophy Textbook Series

中国哲学史新编(第2版)

内容提要

本书将中国哲学发展的阶段分为中国哲学原创期的先秦百家哲学，哲学发展期的汉唐儒释道三教哲学，哲学造极期的宋元明清理学，哲学延续期的中西会通的近代哲学和融突创新的现代哲学，彰显了中国哲学逻辑发展整体过程和特色，回应了中国哲学在当前所面临的冲突，度越了所谓中国哲学的合法性问题。本书提出了中国哲学创新的三个标志，即是核心话题的转换，人文语境的转变和诠释文本的转换。由先秦的道德之意、两汉的天人之际、魏晋的有无之辩、隋唐的性情之论、宋明理气心性之辩，到近现代的中西新旧之争，核心话题的论辩，随人文语境的转变，体现了每个时期的时代精神，核心话题所依傍的诠释文本也由“五经”、《公羊春秋》、“三玄”、佛经到“四书”，最后落实到与时偕行的和合学创新使命。

作者简介

张立文，男，1935年生，浙江温州人。1984年由国务院学位委员会特批为教授。现为中国人民大学一级教授，哲学院博士生导师，中国人民大学孔子研究院院长、国学研究院院长，中国传统文化研究中心主任，兼任中国周易学会副会长。在长期的中国哲学、中国文化的教学研究中，提出了中国哲学逻辑结构论，建构了传统学、新人学及和合学哲学体系。专著有《和合学——21世纪文化战略的构想》、《中国哲学逻辑结构论》、《传统学引论》、《中国哲学范畴发展史》(天道篇、人道篇)、《周易帛书注译》、《宋明理学研究》、《朱熹思想研究》、《走向心学之路》、《李退溪思想研究》、《正学与开新——王船山哲学思想》、《张立文文集》(38辑)等，多次获北京市、教育部、国家社科基金优秀成果奖。曾获退溪学国际学术奖，被收入国内各种名人录及英国剑桥、美国、印度名人录。

策划编辑／胡明峰
责任编辑／杨宗元
封面设计／形式书籍设计·刘大毛

ISBN 978-7-300-14863-2

ISBN 978-7-300-14863-2
9 787300 148632 >

定价：56.00元

普通高等教育“十一五”国家级规划教材

21世纪哲学系列教材

中国哲学史新编

（第2版）

张立文　主编

中国人民大学出版社
·北京·

图书在版编目（CIP）数据

中国哲学史新编/张立文主编. —2版. —北京：中国人民大学出版社，2011.12
21世纪哲学系列教材
ISBN 978-7-300-14863-2

Ⅰ.①中… Ⅱ.①张… Ⅲ.①哲学史-中国-高等学校-教材 Ⅳ.①B2

中国版本图书馆CIP数据核字（2011）第248975号

普通高等教育“十一五”国家级规划教材
21世纪哲学系列教材
中国哲学史新编（第2版）
张立文 主编
Zhongguo Zhexueshi Xinbian

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街31号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511398（质管部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京东方圣雅印刷有限公司	**版　　次**	2007年6月第1版
规　　格	170 mm×228 mm　16开本		2012年1月第2版
印　　张	29.25	**印　　次**	2012年1月第1次印刷
字　　数	531 000	**定　　价**	56.00元

版权所有　侵权必究　印装差错　负责调换

前　言

实现中华民族伟大复兴，哲学社会科学复兴是其重要方面，中国哲学的复兴又是不可或缺的。

哲学作为体现时代精神精华、民族精神结晶和主体精神超越的理念，中华民族在人类精神、世界哲学的历史上，曾做出了伟大的贡献。当今，中国哲学既要传承往圣的辉煌，又要面对现实问题和冲突，融突创新，努力实现哲学观点创新、哲学体系创新和研究方法创新，使中国哲学更上一层楼。

哲学史所研究的对象是先哲们的哲学之思，我们的研究在某种意义上说，就是与先哲对话。因此，哲学史是一种与先哲对话的历史，每个时代的哲学史都是那个时代的哲学家与先哲的对话的记录或描述。对话必须有对话者与对话的对象，对话双方可以是复数，也可以是单数，但必须是平等的、自由的，即对话与对话者的地位、权利、评判，无上下、主次、尊卑之别，也无真伪、美丑、善恶之分。换言之，对话双方是公平、公正的，既不是先哲的独白，而排斥对话者的说话；又不是对话者预设框框，只准先哲按对话者预设说话。前者古人说古话，只能说给古人、死人听，后者要古人按某个今人的意思说，说得不三不四。这两种弊病，在以往中国哲学史的研究中，均存在着，它在逻辑上标志着承诺某种上、主、尊

的地位和权力，而压抑下、次、卑的方面；肯定某一方面是真、美、善，而把某一方面斥为伪、丑、恶。这样的对话就不是平等的、自由的。因而，也不能显示中国哲学本真。

我们遵照古人所说的“以他平他谓之和”的思想，主张他与他者之间互相尊重、平等、自由的对话，这既是哲学本有的个性品格，也是为了避免上述弊病，尽可能地做到相互尊重、平等、自由的对话。哲学对话总是对人生活于其中的宇宙、社会、人生等根本问题感兴趣，而激起智慧的热情、反思的动力。每个时代的根本问题，往往在那个时代具有普遍意义，而成为那个时代哲学的“核心话题”。在表面上看来，哲学史的研究往往关注文本语境中的话题和诠释文献的求索，而于哲学命脉所系的现实生活语境中的真实问题的追究有所忽视。事实上，作为那个时代哲学的“核心话题”，不仅扎根于那个时代的生活语境之中，而且是那个时代真实问题的意义追寻和价值创造，并通过“核心话题”的对话论辩，梳理盘根错节的生命情结，建构安身立命的精神家园。

无论是哲学家还是哲学学派，他们的哲学之思都是通过一定的哲学“核心话题”，以概念、范畴、命题的形式来表达的，所以哲学史说到底，是哲学核心话题的概念、范畴、命题发展史。要追寻时代哲学的“核心话题”，就要返本归真，在与置身于2 500多年前的老子、孔子、庄子、孟子等相互尊重、平等、自由的对话和论辩之中，享受那开放的、激情的智慧洞见，思辨的言词和深邃的意义。翻开《老子》、《论语》、《国语》、《孟子》、《庄子》，迎面而来的是那面对宇宙、社会、人生鲜活的根本问题的激烈论辩气息，是那平等自由的、生机盎然的热情对话风气，尽管有面红耳赤，顿足呐喊，或缠住不放，不欢而散，但这种论辩气息和对话风气，激荡着人的心灵，激活了人的致思。它既是中华民族的，也是西方古希腊苏格拉底的，可见它是哲学的普遍品格。

中国哲学史既要尽可能本真地呈现这种品格和韵味，也要吸引有兴趣于爱智慧的人参与其中，直接与先哲对话，接纳智慧的熏陶和启迪。这是本书作者的愿望。当然本书作者也是参与直接对话和接纳智慧启迪的众多人中的一分子，共同为中华民族伟大复兴、为建构新时代的新哲学做出新贡献。

编者

21世纪哲学系列教材

目　录

第一章　绪论：中国的哲学 …… 1
第一节　危机与合法性 …… 1
第二节　自立与走自己的路 …… 5
第三节　创新与自由文化氛围 …… 10
第四节　哲学逻辑发展的阶段 …… 13
第五节　哲学精神 …… 18
第二章　哲学的原创：先秦百家哲学 …… 26
第一节　引言 …… 26
第二节　天道自然 …… 30
第三节　人道有为 …… 48
第四节　道德利益之辨 …… 74
第五节　名实之辩 …… 87
第六节　治道的建构 …… 99
第三章　哲学的发展：汉唐三教哲学 …… 110
第一节　引言 …… 110
第二节　究天人之际 …… 123

第三节　通有无之辨 …… 140
第四节　求佛性之原 …… 162
第五节　道教的回应 …… 208
第六节　儒学的复兴 …… 229
第四章　哲学的“造极”：宋元明清理学哲学 …… 246
第一节　引言 …… 246
第二节　天理的发现 …… 257
第三节　天理的挺立 …… 274
第四节　本心的彰显 …… 288
第五节　气统“上下” …… 304
第六节　天理的解构 …… 319
第五章　哲学的延续：中西会通的近代哲学（上） …… 332
第一节　引言 …… 332
第二节　元学的探寻 …… 335
第三节　天演的诠释 …… 351
第四节　知行的新解 …… 361
第五节　“人”的再发现 …… 373
第六章　哲学的延续：融突创新的现代哲学（下） …… 387
第一节　引言 …… 387
第二节　价值的安立 …… 392
第三节　知识的获得 …… 410
第四节　社会的改造 …… 427
第七章　结语：与时创新的中国哲学 …… 439
第一节　中国哲学创新的标志 …… 439
第二节　和合学的创新使命 …… 446
第三节　和合学的化解之道 …… 450

后　语 …… 455

21世紀哲学系列教材

CONTENTS

Chapter One Introduction: Chinese Philosophy ····· 1
i The Crisis of Chinese Philosophy and Its Legitimacy ····· 1
ii Self-independency and Its Own Way ····· 5
iii Innovation and Liberal Culture Atmosphere ····· 10
iv Periods of Logical Development in Chinese Philosophy ····· 13
v Spirit of Chinese Philosophy ····· 18
Chapter Two The Origin: Philosophy of Different Schools in pre-Qin Period ····· 26
i Introduction ····· 26
ii The Natural Way of Heaven ····· 30
iii The Active Way of Human-being ····· 48
iv The Distinction between Virtue and Utility ····· 74
v The Debates on the Nominal and the Reality ····· 87

vi The Construction of the Tao of Governance ····· 99
Chapter Three The Development: Confucianism, Taoism and Buddhism in Han and Tang Dynasties ····· 110
i Introduction ····· 110
ii Probing the Continuity of the Heaven and Human-being ····· 123
iii The Overall Discrimination between Being and Non-being ····· 140
iv Tracing Back to the Origin of Buddhist Nature ····· 162
v The Response of Taoism ····· 208
vi The Revival of Confucianism ····· 229
Chapter Four The Peak: Philosophy in the Song, Yuan, Ming, Qing Dynasties ····· 246
i Introduction ····· 246
ii The Discovery of the Tian-Li (The Principle of Heaven) ····· 257
iii The Construction of TianLi ····· 274
iv The Illumination of Original Mind ····· 288
v The Domination of Qi (the Material Force) in the Universe ····· 304
vi The Deconstruction of Tian-Li ····· 319
Chapter Five The Extension (I): The Modern Philosophy Blending the East and the West ····· 332
i Introduction ····· 332
ii The Inquiry of the Idea Yuan ····· 335
iii Interpretation to the Notion of Evolution ····· 351
iv New Explanations of the Relationship between Knowledge and Practice ····· 361
v Rediscovery of Ren ····· 373
Chapter Six The Extension (II): The Harmonious and Creative Modern Philosophy ····· 387
i Introduction ····· 387
ii The Settle of Value ····· 392

ⅲ The Acquire of Knowledge ····· 410
ⅳ The Reform of Society ····· 427
Chapter Seven Concluding Remarks: The Creative Chinese Philosophy ····· 439
ⅰ The Symbol of Innovation in Chinese Philosophy ····· 439
ⅱ The Innovative Mission of He-he School ····· 446
ⅲ The Way to Solve by He-he Theory ····· 450

Epilogue ····· 455

第一章
绪论：中国的哲学

哲学既是时代精神的精华和凝聚，又是民族精神及其生命智慧的结晶和提升，也是哲学家主体精神的超越和流行。中华民族是富于智慧的民族，亦是善于致思的民族，她为人类文化贡献了老子、孔子、孟子、庄子、董仲舒、王弼、朱子和阳明子、王船山等一系列伟大的思想名家；中国哲学是“与时偕行”和生生不息的哲学，它为世界哲学增添了《周易》、《论语》、《道德经》、《墨子》、《孟子》、《荀子》、《春秋繁露》、《坛经》、《四书章句集注》、《传习录》等一大批传世经典和创新名著。中华民族是智慧的故乡，哲学的家园，善思的疆土。智慧创造了文明古国，哲学营造了精神乐土，善思创新了四大发明。爱智的形而上之道的思维，本是其应有、本有之思，与西方所谓之哲学异趣。

第一节　危机与合法性

晚清以来，中国在西学东渐及西方武力的入侵下，无论在政

治、经济、制度方面，还是在文化、道德、观念层面，沉沦于整体的危机之中，这些危机有的一直延续下来，以至于直到现在我们不得不回应一些不清不楚和本不是问题的问题。

五四运动期间及以后，先进的中国人前赴后继地向西方追求真理，在人们的心目中，真理在西方而不在东方和中国。这种判断主要基于这样一种认识：

> 东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动是也……一为自然的，一为人为的；一为安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为进步的；一为直觉的，一为理智的；一为空想的，一为体验的；一为艺术的，一为科学的；一为精神的，一为物质的；一为灵的，一为肉的；一为向天的，一为立地的；一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。①

这种一切不如他者的体认蕴涵着强烈的与传统实行彻底决裂、批判传统文化的精神。这在当时来说有其内因和外缘促成的合理性和正当性。但这种一贬一褒之间的文明价值判断，却容易给人们在心态、思维、观念上产生一种误导：如自卑的和鄙视自我民族文明的心理状态，进步与保守的非此即彼的二元对立的思维，一切以西方真理为真理的观念等。

正是在先进的中国人向西方追求真理，以西方真理为真理的情境中，中华民族文化与西方文化发生了全面碰撞和会通，“哲学”一词被引进中国。随后谢无量著《中国哲学史》（中华书局1916年版），他在该书《绪言》中说，中国“古有六艺、后有九流，大抵皆哲学范围所摄”，以中国传统的道术、儒学、佛学为哲学。在《六艺哲学》一章中他认为，“六艺”经孔子删改，成为“儒家之秘要，哲学之统宗”。尽管谢氏在《绪言》中阐述其书旨趣时讲：“述自来哲学变迁之大势，因其世以论其人，掇学说之要删，考思想之同异，以史传之体裁，兼流略之义旨。”可见，谢氏注意哲学历史的变迁发展及哲学思想同异的比较，但基本未摆脱传统儒家史观的樊篱，对西方哲学之为哲学及中国哲学之为哲学未予展开阐述。换言之，他没有回应黑格尔所提出的中国“只停留在最浅薄的思想里面”，“找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识”，“没有概念化，没有被思辨地思考”②，即中国没有哲学问题。这个问题只有

---

① 《东西文明根本之异点》，见《李大钊文集》（上），557～558页，北京，人民出版社，1987。

② ［德］黑格尔：《哲学史讲演录》，第1卷，122～123页，北京，三联书店，1956。

待到既具有“汉学”功底，又具有西洋哲学形式的胡适[①]，才能做出正面的回应。胡适在《中国哲学史大纲》（商务印书馆1919年2月版）的《导言》中对哲学的定义，什么是哲学史，哲学史的目的，哲学史的史料以及“中国哲学在世界哲学史上的位置”等问题，都做出了明确的回应，奠定了中国哲学史的规模和范式。胡适的《中国哲学史大纲》虽比谢氏的《中国哲学史》晚出版三年，但却有隔世之感。究其原因，正如蔡元培所说的：“我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史，所以非研究过西洋哲学史的人不能构成适当的形式。”[②]谢氏虽汉学造诣很深，但毕竟没治过西洋哲学史，而停滞在儒家古史观的阶段。

兼治汉学和西洋哲学的冯友兰继谢、胡之后出版了两卷本的《中国哲学史》（1931—1933年神州国光社、商务印书馆出版）。他在《绪论》中对蔡元培所提出的构成中国哲学的“适当的形式”做了进一步阐发。他主张应从“普通所认为哲学之内容”，即由哲学内容而知哲学之“正式的定义”。

> 哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。[③]

这样的叙述不可避免地要把中国历史上各种学问加以肢解，即将中国各种有机整体性的学问分解打碎，把“可以西洋所谓哲学名之者”拣出来，舍弃不可以西洋所谓哲学名之者，重新组装。这样组装的结果，不仅中国学术、思想或哲学的活的生命终结了，就像《庄子·应帝王》中所说的忽与儵为了报答浑沌的热情款待，忽与儵商量按照自己的样子为浑沌凿出了七窍，七窍凿好了，浑沌也就死了。虽然冯友兰是讲按西洋所谓哲学名之者“选出”和忽、儵的“凿出”有异，但意义是相同的。而且按“西洋所谓哲学名之者，选出而叙述”的中国哲学史，只能是西洋哲学的产儿，而非原本意义上的中国哲学和中国哲学史。于是冯友兰更明确地说：

> 所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者，即中国某种学者可以西洋所谓哲学家名之者也。[④]

这种既具有“西装”的外表，又具有西洋哲学的灵魂的中国哲学和中国哲学

---

① 参见蔡元培：《中国哲学史大纲序》，见胡适：《中国哲学史大纲》，上卷，1～2页，北京，商务印书馆，1919。

② 同上书，1页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》上册，1页，北京，中华书局，1961。

④ 同上书，8页。

史，究竟算不算、是不是中国哲学，又究竟算不算、是不是中国哲学史，的确大成问题。但在当时向西方学习的中国哲学初创时期，实在情有可原。

但无论如何，胡适和冯友兰对自黑格尔以来西方学者否定中国哲学的论断做了积极的回应，也为中国哲学争得了小小一席之地，这个功绩是不能抹杀的。在20世纪二三十年代，辩证法、唯物论成为“时髦”的话语和思想潮流[①]，李石岑的《中国哲学十讲》（世界书局1935年版）在绪论——《中国哲学与西洋哲学的比较研究》中认为，应以对于“什么是物质”的回答来决定哲学的性质，即以精神与物质来划分唯心论与唯物论，儒家提出了十足的唯心论，这是与其以“拥护封建组织为职责”相适应的，从而推导出中国哲学“有辩证法，也有仅少的唯物论”。范寿康的《中国哲学史通论》（开明书店1936年版）与李石岑相似，推崇辩证法、唯物论。范氏在《绪论》中说：

> 对于人类社会的历史讲，所谓生产诸力及生产诸关系可以说是两种最根本最一般的对立物。所以我们一定要把社会的发展看做这两种对立物的斗争的历程时，方才对于社会的发展能够彻底理解。[②]

于是他主张以唯物史观观照社会发展史，以唯物辩证法阐述我历代各家思想。“唯物论的根本要旨就是主张我们的意识乃系把外界的存在加以反映而成的。”[③]“唯心论者认为意识可以支配存在，而唯物论者却以为存在对于意识是独立的。”[④] 这就是说，范氏表明他是以存在与意识的关系问题，即马克思主义关于唯心论与唯物论的划分来写中国哲学史的，也对中国有没有哲学做出了回应。

胡适以西方实验主义哲学为指导撰写中国的哲学史，冯友兰以西方新实在论哲学为指导著中国哲学史，李石岑、范寿康以马克思主义为指导写中国哲学史，他们的指导思想虽有不同，但都肯定中国有哲学，并撰写中国哲学史来证明中国有哲学。尽管中国哲学家做了种种努力，撰写了大量中国哲学和中国哲学史著作，却并没有得到西方哲学家的认同，改变自黑格尔以来认为中国没有哲学的认识。即使像冯友兰那样，选出中国历史上各种学问中可以西洋所谓哲学名之者叙述之，也没有讨到什么特别的“恩赐”，西方学者照样不承认中国有哲学。1949

---

① 贺麟说：“辩证法唯物论盛行于‘九一八’前后十年左右，当时有希望的青年几乎都曾受此思潮的影响。那时的中国学术界，既没有重要的典籍出版，又没有伟大的哲学家领导，但青年求知的饥渴，不因此而稍衰，于是从日本传译过来的辩证法唯物论的书籍遂充斥坊间，占据着一般青年的思想了。”（《当代中国哲学》，72页，南京，胜利出版社，1947）

② 范寿康：《中国哲学史通论》，7页，北京，三联书店，1983。

③ 同上书，15～16页。

④ 同上书，18页。

年以后，中国内地、香港、台湾有关中国哲学的著作可谓汗牛充栋，西方哲学家仍是置之不理或少理。2001 年 9 月 11 日法国著名的解构主义哲学家德里达（Jacques Derrida，1930—2004）在上海谈话中重提“中国没有哲学，只有思想”[①]，使在座的人不禁愕然。虽然他解释说，“他的意思并不含褒贬，而哲学和思想之间也没有高低之分”，也“丝毫没有文化霸权主义的意味”[②]，但中国究竟有没有哲学？中国哲学是否“合法”等问题又被凸现出来。此后就中国哲学的“合法性”问题及中国哲学的危机问题各报刊发表了大量文章。就目前来看，多数文章认为中国有哲学，并论证为什么有哲学，就中国哲学之为哲学提出种种证明。如中国有意志的普遍性和思想的自由，中国有抽象思辨的理智的形而上学，中国有爱智慧的哲学品格，等等。也有的文章认为，从狭义上说，中国确实没有西方哲学意义上的哲学，中国亦本无“哲学”之名，但从广义上说，中、西、印哲学都是哲学。

第二节　自立与走自己的路

这样，“中国有没有哲学”，或“中国哲学是不是哲学”的论争又延续下来，一方说“有”、“是”，另一方说“没有”、“不是”。主张中国有哲学者有其所有，中国哲学是哲学者是其所是；主张中国没有哲学者没有其所没有，中国哲学不是哲学者不是其所不是。各是其所有、所是，亦各没有其所没有、所不是。一百多年来公说公有理，婆说婆有理，谁也说服不了谁，谁也不认同谁，这样辩下去，再辩 100 年、200 年，仍然各说各的，于问题本身并没有化解。这首先是因为中西学者并没有就“中国哲学是不是哲学”、“中国有没有哲学”的是与不是、有与没有的标准获得共识或取得最低限度的认同。其次，也没有就这个问题开展中西学者的直接对话和交流。这或许是这个问题长期得不到化解的原因之一。

我们可以暂且放置这种表层的对话，从中国哲学之是不是、有没有中超越出来，从全球哲学（世界哲学）与民族哲学的冲突、融合而和合的视阈来观照中国哲学，不管他人说三道四，“自作主宰”，自己走自己的路，不要因为别人说中国哲学不是哲学、中国没有哲学就不敢讲中国哲学或不敢理直气壮地讲中国有哲学。今天说“中国没有哲学，只有思想”，明天也许又有人说“中国没有思想，只有学术”，中国学者是否又要忙着去论证有思想，写《中国思想史》？总之，我

---

①② 《是哲学，还是思想——王元化谈与德里达对话》，载《中国图书商报》，2001-12-13。

们不能围绕着西方文明中心论（包括西方哲学中心论）的指挥棒转。若如此，即使我们写了更多更好的中国哲学史，这些中国哲学史也只是西方哲学的注脚，是西方哲学灵魂在中国的复活或翻版，这将是中国哲学的悲哀！如果21世纪中国学人仍然跟着西方哲学中心论跑，而不去着力研究、发展中国自己的哲学，以至于丧失中国哲学的灵魂和生命，我们将会成为中华民族的罪人。

如何超越中国哲学或思想的“是”与“不是”、“有”与“没有”，自己走自己的路？

首先，“自己讲”，“讲自己”的。中国哲学绝不能照猫画虎式地“照着”西方所谓哲学讲，也不能秉承衣钵式地“接着”西方所谓哲学讲，而应该是智能创新式地“自己讲”。

“自己讲”讲的主体无疑是“自己”，“自己讲”也很可能是“自己照着讲”或“自己接着讲”。“讲”的方式是重要的，但最重要的却不是“怎样讲”，而是“讲什么”。换言之，讲述的“话题本身”高于讲述的“话语方式”。“话题”的选择需要哲学的智慧洞见，而“方式”的选择只需语法的修辞训练。特别是当“自己讲”的话语多是重复别人讲过的话题时，那实际上完全是“自己照着别人讲”，即使是加了一点“自己话语”，至多也只是“接着别人讲”，而无智能创新可言。因此，中国哲学必须而且只能是“讲自己”，讲述中国哲学自己对“话题本身”的重新发现，讲述中国哲学自己对时代冲突的艺术化解，讲述中国哲学自己对时代危机的义理解决，讲述中国哲学自己对形而上者谓之道的赤诚追求，等等。为此，中国哲学可以借鉴现象学方法中的“括号”法，暂且“悬搁”中国传统哲学中的陈词滥调，直面中国哲学“话题本身”，陈述中国哲学。

一百年来，中国哲学经历了炼狱般的煎熬和中国学人深受其难的体认，具备了“自己讲”、“讲自己”的内外因缘。自己讲自己的哲学，走自己的中国哲学之路，建构中国哲学自己的哲学理论体系，才能在世界多元哲学中确立中国哲学的价值和地位。但“自己讲”、“讲自己”绝不是不要吸收西方哲学及世界上其他一切哲学的精华。在全球化、网络化的今天，任何哲学、思想、文化都不能闭门造车，只有开放大门，敞开思维，才能智能创造新的中国哲学理论体系。

但是与西方哲学交往、会通，必须改变过去无主体意识的“我注六经”的方式，确立“六经注我”的方式。换言之，应转“我注六经”为“六经注我”。以往中国哲学“照着”或“接着”西方哲学讲，基本上是以中国哲学注西方哲学，中国哲学成为西方哲学的注脚。“自己讲”、“讲自己”就是反其道而行之，以西方哲学注中国哲学，发展中国哲学。其实，这也不是我的发明。西方哲学家从莱布尼茨到海德格尔，他们讲中国哲学的《周易》、《老子》，都是采取中国“六经

注我”的方式，《周易》、《老子》成为他们哲学的注脚，以陈述他们自己的哲学。中国哲学在会通、吸收西方哲学的过程中，也应是为了陈述、完善中国哲学，不能反客为主，而应以我为主。

中国哲学“讲述自己”，这也是古希腊哲学“认识自己”使命的逻辑延伸。“认识自己”要求直面生命的本来面目。中国哲学“讲述自己”要求直面“话题本身”（生命的本来面目是宇宙间最大的“话题本身”），直接讲述中国哲学对“话题本身”的体贴、发明和创新。面对“话题本身”是中国哲学研究必须遵循的操作程序指南；“讲述中国哲学自己”是中国哲学研究的本真叙事方式。

其次，自我定义，自立标准。这是中国哲学“自己讲”、“讲自己”所必然遇到的前提性的理论问题。什么是哲学？讲中国哲学连什么是哲学都不清不楚，则讲中国哲学也必然是一笔糊涂账。但哲学究竟是什么？什么是哲学？犹如哥德巴赫猜想，中西哲学家都在猜想，至今还在继续猜想。时至今日，西方哲学各家各派都把自己的猜想当做“是”，各是其所是，于是，各立自己的定义和标准，甚至一家一派中也歧义横生，各不相同，犹如金庸武侠小说《侠客行》中的侠客岛岩洞中的武功秘籍，各人有各人的理解和诠释，由此不同的理解和诠释而有不同的武功招式和功法，只有石破天超越了错综复杂、众说纷纭的种种不同的理解和诠释，直面“话题本身”，直面武功秘籍的本来面目，很快破解了全国超等儒生和全国第一流武功高手 30 年来所未能破解的武功之谜。

胡适和冯友兰在 20 世纪初写中国哲学史时就自觉意识到关于“什么是哲学”的严重分歧。胡适依据实验主义认为：

> 哲学的定义，从来没有一定的。我如今也暂下一个定义：凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决，这种学问，叫做哲学。①

冯友兰在《中国哲学史》中说：“哲学一名词在西洋有甚久的历史，各哲学家对于‘哲学’所下之定义亦不相同。”② 直至今天，无论是西方哲学家，还是中国哲学家，从没有就“什么是哲学”达成共识。

就中西哲学而言，由于中西哲学各有其诞生、发育、发展的文化背景、社会环境、伦理道德、宗教信仰、价值观念、思维方式、风俗习惯、语言文字的差分，其哲学讲述的“话题本身”以及讲述的“话语方式”都大相径庭。换言之，中西哲学对于宇宙、社会、人生、人心的体认方式和表达方式亦异趣，由此而产

---

① 胡适：《中国哲学史大纲》，上卷，1 页。

② 冯友兰：《中国哲学史》上册，1 页。

生对于哲学定义的不同规定，便是不言而喻的了。就中国哲学自身而言，由于各哲学家家学渊源、学校教育、承传学统、文化素质、学术品格、个人性情以及兴趣爱好的不同，对于宇宙、社会、人生、人心的体认方式和表达方式亦殊途。因此，就“什么是哲学”达成中西共识不易，单就“什么是中国哲学”在中国哲学家中达成共识亦不易。

但为了探讨“中国有没有哲学”或“中国哲学是不是哲学”的方便起见，我们曾把中国哲学定义为：“哲学是指人对宇宙、社会、人生之道的道的体贴和名字体系。”① 中国哲学重社会、人生之“道的道”的探索，但并不是不关注宇宙之“道的道”的研讨。

> 邵伯温作《易学辨惑》，记康节先生事，曰：伊川同朱光庭公探访先君。先君留之饮酒，因以论道。伊川指面前桌曰：“此桌安在地上，不知天地安在甚处？”先君为极论天地万物之理，以及六合之外。伊川叹曰：“平生惟见周茂叔论至此。”②

邵雍、程颐等论道，涉及天地万物的“道的道”。朱熹“甫能言，父指天示之曰：‘天也。’熹问曰：‘天之上何物？’松异之”（《宋史》卷四九二《朱熹传》）。陆九渊三四岁时，问他的父亲“天地何所穷际”，父笑而不答，陆九渊“遂深思至忘寝食”③。朱、陆亦重视宇宙天地之“道的道”，即“形而上之道”和“所以阴阳者”道的道的求索。中国哲学史是指把人对宇宙、社会、人生之道的道的体贴，以名字（概念、意义）的形式大化流行地展示出来，并力图把形而上之道和形而下之器统摄到体用一源、理一分殊之中的智慧历程。

这个中国的哲学定义和中国哲学史的界说，只是我们的一种“体贴”。至于“体贴”得是否妥帖、准确，则可见仁见智，任人评说。只是自我定义，自立标准，是为了更好地探索中国哲学“话题本身”，直面中国哲学生命本真，讲述中国哲学灵魂（精神）的价值，同时也是为了开发中国哲学的创新能力。虽然当今中西哲学交往和会通频率较以往千百倍地增加，但西方哲学的核心灵魂，中国哲学是很难学到手的，也是搬不来的。这不仅有诠释学上的“时间间距”，还有“空间间距”。这就像西方科技的核心高技术是买不下来的一样。而只能依靠中国

---

① “道的道”它包括：一是指把人对宇宙、社会、人生的体贴、体认导向某一方向的道路；二是指宇宙、社会、人生的根本道理；三是指不可言说的、无名无为的、万物之奥的形而上之道，即万物的根据；四是指宇宙、社会、人生的必然性和理势；五是指大化流行、惟变所适的过程；六是指知行及其关系的方法；七是指格致诚正修齐治平所支撑的道理、规范及价值思想。

② 《伊洛渊源录》卷一，见《朱子遗书》，334页，京都，中文出版社，1980。

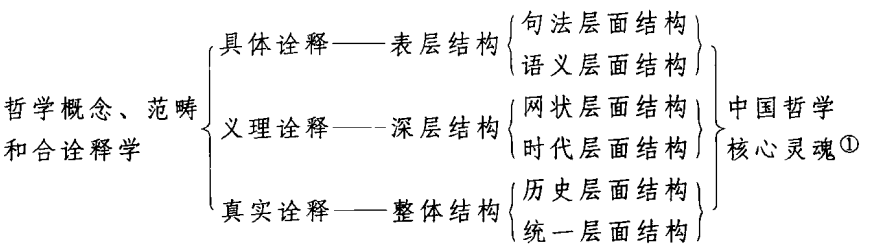
③ 《年谱》，见《陆九渊集》卷三十六，481页，北京，中华书局，1980。

哲学自己的原创性能力，依据中国哲学事实自己定义自己，发展自己的哲学。

再次，“六经注我”，“以中解中”。这是中国哲学“自己讲”、“讲自己”应具有的方法。讲方法不可避免地涉及蕴涵在方法背后的哲学学说或理念。胡适用实验主义方法解释中国哲学，冯友兰用新实在论方法解释中国哲学，牟宗三用康德主义方法解释宋明理学，或用唯心唯物两个对子解释中国哲学，或用现代西方哲学的各种思潮如现象学、诠释学、分析哲学解释中国哲学，等等。这种“以西解中”的研究方法使得中国哲学不中不西、非中非西。应在学习、吸收西方哲学方法中，形成中国自己的哲学方法。

因此，一个世纪以来的中国哲学研究应该深刻反省、反思。基于此，我们主张“以中解中”。“以中解中”不是不吸收西方及其他各民族文化的优秀成分，不是不以西方及其他各民族文化为参照系。在民族文化全球化、全球文化民族化的时代，民族哲学需要有全球的视野，人类的意识。民族哲学自我封闭，是没有出路的；不吸纳世界哲学，民族哲学就要走向衰落。所谓“以中解中”，即以西方及其民族哲学为我所用，亦指以中国哲学解释中国的哲学。换言之，是以中国哲学的核心灵魂解释中国的哲学。只有这样的解释，中国哲学才不会走样，才能真正讲述中国哲学“话题本身”。怎样才能“以中解中”？可参考《中国哲学逻辑结构论》一书，作为研究中国哲学的方法，它依据中国哲学原有的概念、范畴的逻辑发展及诸概念、范畴间的内在联系梳理中国哲学。这是因为中华民族的理论思维、各个时代的哲学思潮或每个哲学家的哲学体系都是通过一系列哲学概念、范畴、命题来表达的，是由诸多相互联系、相互作用的哲学概念、范畴、命题间的逻辑顺序或结合方式构成的，我们只能从整体的逻辑结构上，确定诸概念、范畴、命题在一个时代思潮或哲学体系中的地位、功能、性质和作用。

为了体贴中国哲学概念、范畴的核心灵魂，我们提出了概念、范畴的和合诠释学，即：句法层面和语义层面的表层结构的具体诠释，网状层面和时代层面的深层结构的义理诠释，历史层面和统一层面的整体结构的真实诠释。现提示如下：



① 对三类诠释、三结构、六层面的具体解释，请参见张立文：《中国哲学逻辑结构论》，73～76页，北京，中国社会科学出版社，2002。

这是“以中解中”操作程序和研究中国哲学自己的叙事方式。

中国哲学的自己“话题本身”、自立定义和标准到以中解中的诠释方法，便可对中国哲学“自己讲”、“讲自己”有较明确的方向。

第三节　创新与自由文化氛围

中国哲学“自己讲”、“讲自己”最低限度的目标，是在当前走出中国哲学的危机和超越“合法性”问题，以求中国哲学的发展。要发展必须创新，以创新求发展，也只有创新才能走出和超越。任何理论学说，没有创新性的超越，就没有生意化的流行，就会沦为工具化的教条或僵死化的陈迹；同样，没有创新性的流行，就没有实质性的超越，就会陷入虚伪性的粉饰或保守性的辩护。在创新中超越，在创新中流行，这是一切哲学永葆生命智慧的双重旋律。作为人文精神世界的中国哲学，必须以生生不息的创新性作为自己生存和发展的逻辑基点。

首先，“问题”与个性。中国哲学“自己讲”、“讲自己”的“话题本身”，就蕴涵着各种“问题”。哲学就是对各种“话题”、“问题”的反思以及本根性的化解。因此弗兰克·梯利的《西方哲学史》认为，哲学就是对于先前哲学留下的未曾解决的“问题”提出某种解决，这种解决自身又留下了“问题”，而成为后继哲学须解决的“问题”。所以，文德尔班把哲学史看做是问题和概念的历史。我们认为，“话题”、“问题”既是先前哲学留下来的“问题”、“话题”，而更重要的是现实社会所提出的、产生的新“问题”、“话题”。只有对新“问题”、“话题”做出新的义理性化解，“问题”、“话题”才会得到不断丰富和发展。

中国哲学各有先前所留下来的“问题”、“话题”，也有现实社会提出的各不相同的“问题”、“话题”，这就各自凸现了其哲学的“个性”。文德尔班认为，哲学历史的发展，“不是单独依靠‘人类’或者甚至‘宇宙精神’的思维，而同样也依靠从事哲学思维的个人的思考、理智和感情的需要，未来先知的灵感，以及倏忽的机智的闪光”①。如果说前者是“人类”的宇宙的普遍性精神，那么，后者就是个人的、感情的“个性”精神。即使是对“人类”的“宇宙精神”的思维，也需要各个哲学家的体认、理解和表述，在此过程中，各个哲学家也会产生不同的体认、理解和表述，而呈现其“个性”。无论是先知的灵感，还是“倏忽的机智的闪光”，

① ［德］文德尔班：《哲学史教程》，上卷，20页，北京，商务印书馆，1987。

都基于哲学家个人的体验、体贴或理智的思考，而具有强烈的“个性”精神。

其实，世界上任何哲学体系都是作为“个性”精神而呈现的，而“人类”的“宇宙精神”只能寓于“个性”精神的哲学体系之中。因此说到底，哲学的灵魂就是“个性”精神。换言之，从世界哲学与民族哲学的视阈来观照，“个性”精神哲学所体现的就是民族哲学。在当今世界，我们应该承认各个民族都有自己的关于“爱智慧”的思考及其表现形式，起码人类四大文明古国都应有其“爱智慧”的“个性”精神，从而构成“人类”的“宇宙精神”的百花竞艳的多姿多彩。这就是说，哲学只有是“个性”精神的体现，哲学才是多样的、多元的。事实上从“人类”的“宇宙精神”，即从某种意义上的世界哲学的视阈来看，不仅有东西哲学之别，也有南北哲学之异。从个性哲学的视阈来看，不仅西方哲学自身有各家各派、多样多元，而且东方哲学自身亦有各家各派、多样多元，就是在一家之中（如中国佛家、中国儒家）也分宗分派，以至于宗中有宗，派中有派，丰富多彩。

“个性”精神是哲学多样性、多元性存在的依据，哲学的多样多元是哲学“个性”精神的活水。“人类”的“宇宙精神”的“世界哲学”，由于其东西南北中哲学的多样多元性，哲学才存有交往的“他者”、对话的对象、竞争的对手。哲学只有在相互交往中、对话中、竞争中才能发生、发展。哲学，无论是“个性”精神，还是“宇宙精神”，也只有在互相交往、对话、竞争中获得新的生命力。如果说哲学没有了交往的“他者”、对话的对象、竞争的对手，犹如哲学百花园中没有了其他花，只剩下一朵玫瑰花，那么，哲学的生命也就窒息了，玫瑰花也要枯萎了。换言之，如果世界哲学只有西方哲学为哲学，其他哲学都不是哲学，那么西方哲学就失去了交往、对话、竞争的“他者”，其枯萎的命运也为时不远了。这是世界哲学的悲哀！“宇宙精神”的末日！中国哲学“自己讲”、“讲自己”，就是要在与“他者”的交往中、与对象的对话中、与对手的竞争中获得激动力、转生力和生命力。

其次，创造与自由。哲学是人类这个“会自我创造的和合存在”的特殊生命，哲学创造非人莫属。哲学是人类智能的价值创造，哲学的本质就在于生生不息的创造性。从根本上讲，创造性不是一种潜在的或预定的可能性，而是人类性命所需要的价值性和意义性。在贝多芬未创作《第九交响曲》之前，任何人都无法根据声乐原理与和声理论，证明由贝多芬来创作《第九交响曲》这首名曲是可能的。同理，在达·芬奇未创作《最后的晚餐》之前，也不会有任何人能够运用透视原理与色彩理论，说明由达·芬奇创作《最后的晚餐》这幅名画是可能的。一切生生不息的创造冲动是非线性的、非因果的。哲学思维同样依靠“个人的思考、理智和感情的需要”，甚至“倏忽的机智”。在这里追究哲学何以可能的必然

性，是一种不恰当的康德式纯粹理性追问。

中国哲学创造或创新，要冲决中西哲学的成法、成规的网罗。比如多年来，哲学界认为西方哲学之为哲学的“祖宗之法不能变”，笃守“经典”之言，不越西方“真理”雷池，从注释、疏解、宣传几本西方哲学经典中讨生活，一有不慎，“误解”、“误读”，就有被扣上“离经叛道”的帽子。虽然现在形势不同，鼓励理论创新，但这种思维定势还需清除。就中国而言，汉儒治“经”，只能注释考据，名物训诂。唐儒治经承袭汉儒，《五经正义》以“疏不破注”为圭臬，即唐儒解经只能对汉人的“注经”作“疏”，是对汉人“注”的“注”。不仅以“疑经”为叛道，而且以“破注”为非法，造成“讳言服、郑非”的局面。在这种情境下何以有理论创新？因此，唐代文明，中国只有伟大的文学家、宗教家，而没有伟大的哲学家。清代在“文字狱”的专制制度的文化恐怖主义下，只有文学家、考据家，而没有哲学家。“文化大革命”中只有“红学家”，而没有哲学家。宋太祖实行“佑文”政策，宋儒挺起脊梁，从神圣不可侵犯的“经学”权威中解放出来，大破汉唐的“家法”、“师法”，从“舍传求经”到“疑经改经”，掀起了一股具有创新力的、生气勃勃的学术潮流。一切经典的权威、固有的教条、思维的定势、价值的规范都需要重新审视，打破重构，于是创新就成为时代的呼唤和祈求，出现了学派林立、百家争鸣的繁荣局面，真可谓“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世”①。中国哲学也造极于此时，而出现了众多伟大的哲学家。

“佑文”营造了比较宽松的思想环境和创新的自由空间。它说明，创新需要哲学的自由，没有哲学的自由，就不可能有哲学的创新。哲学即是爱智慧之学，智慧必须在自由土壤中生长、开花、结果。中国哲学的爱智慧之学在生生不息中，日新而日日新，这便是“日新之谓盛德”。

创新不仅需要敢于度越前人的勇气，而且需要敢于上“断头台”和下“地狱”的精神，需要像亚里士多德那样宣布“我爱我师，但我更爱真理”的气魄，需要像牛顿那样敢于站在巨人肩膀上起步的胆量。只有敢于怀疑，敢于多问个为什么，敢于标新立异，才能发挥出创新的无限能量。中国哲学再也不能步西方哲学的注脚和中国政治、经典的奴婢的覆辙了。唯有如此，中国哲学创新之花才能呈现在世人面前。

最后，和合学的使命。中国哲学的创新，不仅要面对过去的“问题”、“话题”，更主要的是要面对21世纪现实的“问题”、“话题”；既要“知己”之哲学核心灵魂，明中国哲学新理论思维形态创新转生的内在根据和演替脉络，又要

① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，245页，上海，上海古籍出版社，1980。

“知彼”之哲学核心灵魂，明世界哲学（包括西方哲学等）之思潮演变和发展之大势。和合学是基于此的现代中国哲学的转生，是对21世纪人类所共同面临的人与自然、人与社会、人与人、人的心灵和各文明之间冲突问题，并由此五大冲突问题而产生的生态、人文、道德、精神信仰、价值五大危机的本根性的反思及化解之道。和合学作为中国哲学的一种新的理论思维形态，是走出“中国有没有哲学”、“中国哲学是不是哲学”及度越中国哲学“合法性”危机的一种尝试。尝试只是“在途中”。在《和合学概论》中曾这样说：“哲学总意味着‘在途中’，和合学亦是‘在途中’，它是一种生生不息之途！”①

第四节　哲学逻辑发展的阶段

哲学依社会生活的演替而演替，随时代的变化而变化，大化流行，变动不居，唯变所适。各个时代各有其所面临的各种冲突和问题，特别是主导性冲突和问题。人们在化解时代所面临的冲突和问题时，有限度地形成了一些共识和相近的进路，因而造就了时代的学风、学说和思潮。这些学风、学说便体现了这个时代的需要，也展示了这个时代的哲学面相。

如果说哲学是哲学史的母亲，哲学史便是哲学的儿女；这就是说，哲学史是哲学衍生的，有怎样的哲学，就有怎样的哲学史。这可以从两方面看：一是史的哲学和哲学史。在同一时代，由于学者面临共同的宇宙、社会、人生等问题，在化解这些问题的过程中取得了一些共识和趋向，形成了大致认同的学风、学说和思潮及哲学成果，但会因各个学者的师传学脉、价值观念、思维方式、哲学思想、风格气象、学者视阈的不同而不同。换言之，有多少种哲学观点，就有多少种不同的哲学史。因此，在同一个时代的学风、学说及哲学成果，会因不同的学派、门派而呈现出五彩缤纷的多样性、多元性。这是本有的哲学和哲学史。二是写的哲学和哲学史。既有当时人对时代学风、学说及哲学成果的记录、描述、解释和评价，也有后来学者对以前时代的学风、学说及哲学成果的再现。这种再现是重新描述、评价、解释的过程，由于解释对象和解释者的时间差距和空间差距，解释者的解释必须度越时空的局限，才能贴近先前哲学文本的意思和原作者

① 张立文：《和合学概论——21世纪文化战略的构想》（上卷），120页，北京，首都师范大学出版社，1996。另见张立文：《和合哲学论》，北京，人民出版社，2004。

的意蕴。但解释者置身于后代社会或现代社会，由于社会的变迁和哲学的变化，解释者所处的环境与被解释对象相比已大不相同，解释者带着他所处的那个时代的哲学思想、价值观念、思维方式的潜意识，不免“误读”、“误解”被解释的对象，不能再现其本身或本相，带有解释者所处时代的痕迹。

一切历史都处于“为道屡迁”之中，哲学史也不例外。中国哲学思潮大体可分为四段，即先秦哲学、汉唐哲学、宋元明清哲学、近现代哲学。

先秦百家哲学，是中国哲学的原创期，也是中国哲学的源头活水。这个时期，诸侯国林立，它们既统一受周王朝的制约，又互相竞争、兼并，为自己国家的生存和富强而斗争。为此，各国都孜孜以求生存和富强的谋略、理念和方法，因此呈现出学术多元、百家争鸣的盛况。先秦哲学是在夏、商、周三代礼乐文化及其典章制度的人文语境中萌生和创发出来的。按照《汉书·艺文志》的追溯，先秦诸子百家都是从“学在官府”的西周礼乐文化中衍生出来的学术义理形态，其学说是对“古之道术”的创新和发明。比如，以孔孟为代表的儒家，出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化，游文于六经之中，留意于仁义之际，于道最为高；以老庄为代表的道家，出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术；阴阳家出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时；法家出于理官，信赏必罚，以辅礼制；墨家出于清庙之守，其长贵俭、兼爱、尚贤、右鬼、非命等；名家出于礼官，名位不同，礼亦异数；纵横家出于行人之官；杂家出于议官等。先秦哲学在百家争鸣、多元融突的激荡下，民族意识日益觉醒，道德精神不断独立，形成了以“道德之意”为主导的哲学思潮，各家围绕天道、地道、人道的“三才”之道，讲阴阳、柔刚之道，仁义之德，展开思潮言说和交流，使先秦哲学呈现出百花齐放、绚丽多姿的繁荣景象。

汉唐儒、释、道三教哲学，是中国哲学的发展期，也是三教哲学的不断冲突融合期，若细分，可依哲学思潮的转换，区别为两汉的独尊儒学的儒学经学，魏晋的儒道融合的玄学，隋唐儒衰佛盛的佛学，佛、道获得充足的发展。

秦以法家哲学为指导，统一六国，建立了统一的中央集权的郡县制，实现了一次巨大的社会转型，传统哲学亦随之转向。先秦那种“百家殊方，指意不同”的“道术将为天下裂”的态势，转变为法、道、儒依次意识形态化的“大一统”语境。汉初为了避免强秦速亡的重演和医治战争创伤的需要，道家“黄老之术”得以推行，经休养生息，出现了“文景之治”。汉武帝为使刘汉政权“传之无穷”，采用举贤良文学之士以对策的方法，“垂问天人之应”。据董仲舒的理解，汉武帝所追问的“大道之要，至论之极”，实际上是“《春秋》大一统”。他所建构的“天人感应”学说把先秦天、地、人三才之道由分离而贯通起来，使其转变

为“王道”，即“王道通三”，确立帝王的至尊地位。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，并立儒学《五经》博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，使儒学经学思潮成为学术主潮，两汉哲学虽是先秦百家之学的转向，但也是先秦百家之学的继承、吸收和融合。据司马谈的《论六家之要指》的研究和凝练，汉初“黄老之术”是以道家老子为依托，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”的和合体；董仲舒虽“独尊儒术”，亦援各家入儒，其《深察名号》是名家手笔，《天地阴阳》是阴阳家的理路，《效义》和《效语》是儒家章法，因而其创新力度弱。总体而言，两汉是中华民族富有创造性的学术繁荣的时代，无论是典章制度、文学艺术、理论思维，还是经学、史学、天文、历算、农学、医药等，其辉煌已处于世界领先地位，为中华民族学术奠定了基本规模和范式。

魏晋南北朝时，国家长期分裂，政权频繁更迭，战争此起彼伏，社会充满杀机，生命朝不保夕。在这种社会制度结构危机中，个体价值独立，主体意识觉醒，学术思想活跃，哲学创新涌现，佛道两教兴盛，被边缘化了的名士“清谈”转变为主流的玄学思潮。何晏注《论语》，援引老庄诠释孔孟，开启玄冥之风。王弼注《老子》、《周易》，横扫两汉象数感应方法，主张“以无为本”，回归自然。向秀、郭象注解《庄子》，发挥“逍遥之义”，辨名析理以达忘言、忘象的“玄冥之境”，展露出儒道会通的趋势。竹林七贤的叛逆和任诞，虽对名教富于批判精神，但对生命智慧亦有消解作用。名教束缚的解脱给魏晋哲学带来了清新的自然气息，文学创作与义理运思的巧妙结合，成为当时人文语境中最引人注目的故事情节。陶潜的田园诗篇和《桃花源记》极富义理内涵的文学精品，郭象的《逍遥游注》和“玄冥之境”的最有文学韵味的哲理佳作，都给玄学思潮增光添彩。然而，对生命智慧的刻意消解给玄学思潮的义理哲学抹上了幽暗的哀伤色彩，孤独感与虚无感的并置是魏晋人文语境最令人感慨的叙述风格。曹操的“对酒当歌，人生几何?”让人忧思难忘；阮籍的“终身履薄冰，谁知我心焦!”叫人痛心疾首；干宝的《搜神记》和葛洪的《抱朴子》，“张皇鬼神，称道灵异”，为新的神道设教积累着资料。玄学哲学思潮，从风格到内涵，意蕴着与两汉经学哲学思潮反其道而行之的追求。

盛唐之际，经济繁荣，社会开放，儒、佛、道三教兼容并蓄，冲突融合。儒教自汉“独尊儒术”以来，守成有余，开拓不足，虽然在典章制度、明经科举、朝纲吏治、百姓日用等方面维持伦理教化职能，中间曾有韩愈、柳宗元等“古文运动”的儒学复兴，但在哲学思想层面仍陈陈相因，缺乏新意。道教因与李唐王朝姓氏因缘，独得皇室青睐，《道德真经》几乎成了朝野必读的经典。可是王权的推崇并不是哲学创新的充分条件。从哲学义理形态上讲，隋唐道教不仅无法与佛教分庭

抗礼，而且总是暗度陈仓，在概念范畴和思维方法上吸取佛教。因此，隋唐时代哲学思潮的主流体现为佛教的中国化创新，别具特色的“中国佛性论”是佛教般若智慧的民族结晶。儒、道两教根本“性情之原”，成为隋唐哲学思潮的基本话题。

天台、华严、禅宗三宗，都主张“一切众生悉有佛性”，但仔细分殊，又有差异。天台宗倡导性具说，认为一切诸法悉具佛性；华严宗主张性起说，认为众生本来就是佛，佛性不离众生心；禅宗认为即心即佛，佛性平等，不分南北，人性本净，无须坐禅，自性若悟，众生是佛。与佛教不同，儒家以善恶品位统论性情体用。孔颖达奉诏编撰《五经正义》，以水体波用、金体印用比喻性体情用。韩愈以“仁义礼智信”等儒教伦理规范为性，以“喜怒哀乐爱恶欲”等社会心理表现为情，依上、中、下等级分三品，经李翱的综合，成为“性善情恶”论，要复性，必须“教人忘嗜欲而归性命之道”。

在哲学领域值得称道的还有：西天取经，主动吸收外来学术文化，使佛教经典沿着艰难曲折的丝绸之路在东土大唐安家。“古文运动”使儒教义理从烦琐的章句训诂中复活，仁义道德在主体精神的“性情之原”中扎下了新的根系。面对应接不暇的异域风情、博大精深的般若智慧和微妙难解的涅槃实相，中华民族的一流人才几乎都致力于佛学的中国化创新，在“玄冥独化”的心智荒原上树立起通向“极乐世界”的思想路标。中国化的佛学度越其发源地印度佛学，而成为世界佛学的中心。

宋元明清理学哲学，是中国哲学的“造极”期，也是中国哲学三教融突和合创新期。唐末藩镇割据，五代十国混战，社会再次陷入大分裂、大动乱的局面。针对纲常失序、道德沦丧、理想失落、精神迷茫的价值颠覆与意义危机，学者在“佑文”的文化氛围中，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，着手重建伦理道德、价值理想和精神家园。宋明新儒学完成了儒、佛、道三教长期冲突融合而和合转生，把三教的兼容并蓄的学术整合方法落实到“天理”上。程颢“自家体贴”出的“天理”二字，开创了理学哲学的新思潮、新时代。理学哲学思潮所关注的是理气心性问题的义理探究，这一理学哲学的转向，使“道德之意”成为道德形上学，让“天人感应”转换为天人本无二的“天人合一”，使“玄冥之理”成了“净洁空阔底世界”，让“性情之原”转变为“心统性情”。它体现了宋明理学的“致广大，尽精微，综罗百代”的恢弘态势，映射出激荡融摄、心智精进、实现理想、生机勃勃的精神气象。或以性即理，或以心即理，或以气即理，理学各派争奇斗妍、相得益彰；濂、洛、关、涑、新、蜀以及道南、闽、湖湘、象山、金华、永嘉、永康等学派，各呈异彩，绚丽多姿。这是中国哲学史上学派最盛、哲学水准最高的时期。

宋在重文的学术环境中，在尊师重道的激荡下，民族精神和生命智慧释放出来，打破了汉唐以来“疏不破注”的“家法”、“师法”的罗网，破除了《五经》

为圣人之言的迷信，揭起了“疑经改经”的大旗，以义理解经的宋学取代以训诂考据解经的汉学，迎来了经学的新时代。在文学艺术上，既有与唐代并称的唐宋八大家，又有堪与唐诗媲美的宋词、元曲、明小说。宋明兴建学校，培养士子，广开书院，讲学授徒，成为尊师重道和各学派立言、研究和传播学说的基地。学者们以深沉的忧患意识和崇高的历史使命，激发出“为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平”① 的豪迈气概，把宋明哲学推向造极的境域。

清入主中原，被一些学者认为是“天崩地裂”的时代，清为稳定其统治，继承元明，仍然以程朱道学为国家意识形态，使程朱道学进一步权威化、教条化。就维护纲常伦理的垄断地位而论，存理灭欲成为其学术的话语霸权，程朱道学沦为“以理杀人”的工具。清统治者为了泯灭汉族知识分子的民族正统感和文化优越感，以及对清统治的不满或反抗意识，大造文字狱，实行文化恐怖主义，可谓文网密密，丝毫不漏。康熙初年的庄氏《明史》案，戴名世《南山集》案，株连广，杀戮惨，恐怖气氛，笼罩朝野；雍正短短 13 年，有案可查的文字狱就有 20 多起；乾隆时文字狱更是层出不穷，如伪造孙嘉淦奏稿案，捕风捉影，罗织罪名，把许多作品扣上“悖逆”、“肆行狂吠”等帽子，株连所及，老师学生，亲朋好友，都在所难免。文人学子在文字狱的血雨腥风中，只得躲入训诂、考据的故纸堆中，逃避敏感的哲学追求，因而乾嘉汉学兴盛。另一方面，从学术内在演替的理路而言，清初学者在检讨、反思明亡原因时，往往归咎于陆王心学的空疏不实，“由蹈空而变为敷实”。这也是为什么讲求实证的考证之学独盛的原因之一。由于宋时“佑文”的宽松的学术环境已失，哲学创新的生命智慧便枯萎了。由于知识精英们都投身于考证之学，所以清代经学和考证之学亦取得空前的成果，为学术繁荣做出了特殊贡献。

清末至民国的新学哲学，是中国哲学的延续期，也是中国哲学的中西会通期。这时，中学与西学紧张冲突，内忧外患接连不断，民族精神备受蹂躏，生命智慧浑浑噩噩。洋务派、早期改革派、戊戌维新派虽满腔热情，救国救民，但回天无力，王朝依然。唯价值准则的生离死别，精神世界的人去楼空，却无法弥补。“孔家店”一经打倒，中国哲学创新既无得心的言说话语，又无应手的书写符号，一大批志士仁人，只好背井离乡，远渡重洋，寄人篱下，拾人牙慧，以“寻找救国救民的真理”聊以自慰。近代中国哲学奉行“拿来主义”，虽标榜“新学”，实无真正的创新可言。

20 世纪，中国学术风云多变，前半个世纪，继续着鸦片战争后的中西、古今、新旧之辩，因而有中学派、西学派、古学派、今学派、新学派、旧学派，其间有分有合，分分合合。有接着古代儒道佛讲，或接着宋明理学讲，有接着西学

---

① 张载：《近思录拾遗》，见《张载集》，376 页，北京，中华书局，1978。

各派讲，或接着苏联讲，各讲其是，各是其是。后半个世纪又可大致分为前25年与后25年，因为学术仍处在延续之中，故现代哲学史还需专题深入研究。

中国哲学经历先秦百家之学的原创期，汉唐三教哲学的发展期，宋明理学哲学的造极期，以及近现代新学哲学的延续期。在5 000多年中华民族学术、哲学的发生、发展、鼎盛、延续的过程中，历经两次外来文化、哲学的巨大冲击和洗礼。一世纪时，印度佛教文化、哲学传入；16世纪以来西方文化、哲学涌来，都对中华民族文化、哲学产生了里程碑式的作用和影响。

佛教传入中土以后，经900多年与中土儒、道文化、哲学的冲突融合后到隋唐时，中土文化、哲学已呈现出佛强儒弱、道衰佛盛的现象，佛教成为一种强势的主流文化和哲学。相反，佛教在其本土印度八九世纪便逐渐衰败，至14世纪几乎湮没。西学东渐，经400多年与中华民族文化、哲学的冲突融合，在中国学人向西方追求真理过程中，高举着彻底与旧的所有制、彻底与旧的传统文化、哲学、意识形态决裂的旗帜，横扫了中华民族传统的儒道文化、哲学，西学逐渐取代中华民族原有文化、哲学，而成为强势文化、哲学。

外来佛教与中华民族文化、哲学的冲突，到宋代，一批怀抱“为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学”宏愿的第一流知识精英，“出入于老释者几十年”，“尽究其说”，而后才把隋唐到宋初几百年的儒、释、道三教“兼容并蓄”的文化哲学整合方法落实到理学上，这是中华民族理论思维形态的创新，理学成为宋以后900多年来理论思维的主流和强势哲学，化解了外来佛教文化哲学与中土儒道文化哲学的冲突。中西文化哲学的冲突，在当前也需要把综合创新的文化哲学整合方法落实到“和合学”上，以实现中华民族理论创新，化解中西文化哲学的冲突。

第五节　哲学精神

世界的多元哲学，便有多元哲学精神。所谓哲学精神是指人对宇宙、社会、人生的道的道的价值、意义的理解、把握和诠释，以及对价值理想或终极关怀的体贴和追求。中国哲学精神是源远流长的中华民族精神的体现，简言之，即中华民族之魂，魂之不存，民族即丧。它是世界哲学花园中光辉灿烂的珍品，其精神的血脉生生不息，大化流行，别具异彩，永续不断。

一、忧患精神

忧国忧民的忧患意识，是对于国家生命和人民生命生存的形上关怀，是对个

体和整个人类生命存在的命运、变化的责任和使命意识的表征。中国哲学忧患意识之所以孕育，是与宗教的人文化、圣王的分裂和士的自我觉醒相联系的。

孔子讲“士志于道”，正是这些道德价值理念的维护者，肩负起拯救社会无序的宏愿，激发起无限忧道忧民的悲情。“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》），这种忧道的积极入世和承担实践责任，使忧世悯民精神得以提升，而与仁相融合。《郭店楚墓竹简》若作为儒者思孟著作，发展了孔子的忧患精神。“凡忧患之事欲任，乐事欲后。”① 积极担当忧患的责任意识，尽力谦让快乐的后乐精神，是启范仲淹先忧后乐思想的先河。

孟子绍承孔子的忧患精神，提出了“忧患”概念，认为人的生命生存、事业兴败、国家存亡都与有否忧患意识相关联。

孟子以拯溺解悬的悲愿，以自己终生的忧患去担当国忧和民忧。这种君子有终身之忧的范围，到了圣人那里，己忧即是国忧，两者是融合的。

忧国忧民之心是责任意识、承担意识得以生发的活水，是以自我关怀和群体关怀的博大情怀，与民同忧同乐。“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）以百姓忧乐为自己的忧乐，百姓也会以国王的忧乐为自己的忧乐，和普天下人同忧同乐，就可以达到圣王的境界。

《周易》是忧患之作，孔子韦编三绝，为之作《传》，是要懂得知危则戒惧，才能平安无危；知平安无危则偷安，就会倾危。这是要人们居安思危，存而忧亡，治而患乱，这样才能长治久安。马王堆帛书《易传》亦说：“夫易，上圣之治也。古君子处尊思卑，处贵思贱，处富思贫，处乐思劳。此四者足以长立，各与天地俱。”② 此四处四思，是忧患精神的精华，这与孔孟的忧国忧民的忧患精神是一致的。

两宋时理学的忧患精神得以发扬。宋代社会、政治、经济、文化尖锐冲突，外族不时入侵，国家分裂，社会政治经济危机，“积贫积弱”，内忧外患，岌岌可危。范仲淹发挥孟子与民同乐的思想，在《岳阳楼记》中提出“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的忧乐观，光照后世。

二、乐道精神

乐道精神是以求道、得道为快乐的精神。人总有所向往，有所追求，这是精神的特殊需要。此道可以是一种理论、学说，也可以是一种高超的技艺，如茶道、花道。它们都可以给人以精神的宁静，愉悦的享受。在这种享受中使人的气

① 《有性》，原题《性自命出》，见《郭店楚墓竹简》，181页，北京，文物出版社，1998。

② 《国际易学研究》第1辑，北京，华夏出版社，1995。

质得到了陶冶，精神获得了提升，情操获得了超拔。

乐道精神在孔子的求道历程中得到充分体现。他“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”(《论语·述而》)。一生孜孜追求，发愤忘食求道，而忧道之不可得，一旦得道，乐而忘忧，这种乐道精神，是得道时的精神满足。为获得得道的精神满足，颜回宁可放弃富裕的物质生活，甘受贫困之苦。后来孟子发挥这种乐道精神说：“行天下之大道，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，此之谓大丈夫。”(《孟子·滕文公下》)这是讲应怎样坚持自己的信念和原则，即不放弃求道、得道之乐。

孔子认为乐有两种：一是对人有益的快乐，如符合礼乐的节度，称道别人的善处，交许多贤明的朋友，这是真快乐，包含着丰富的仁义礼乐的内涵，是乐道精神的体现；二是对人有害的快乐，如以骄傲为乐，以游荡为乐，以晏食荒淫为乐，这种快乐是不符礼乐节度、有违仁义廉耻的快乐，是非乐道精神。

孟子并不否定人可以从感官欲望和自然生理本能的满足中获得快乐，但不是指纵欲、佚游、晏乐的满足和愉快。虽然孟子把“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”并提，但并非“理义”的道德愉悦和道德美感与感性愉悦和生理美感并重，实际上孟子更重视前者。理义的愉悦，即乐道精神的体现，为乐道精神的内涵，具体而言，如事亲从兄的仁义之乐，知此节此的智礼之乐。这种道德愉悦使人情不自禁地手舞足蹈，达到道德美感的精神境界。

孟子认为，达到诚的境界，是人最高的乐道精神的体现。“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”(《孟子·尽心上》)“反身而诚”的大乐，是最高的道德境界的内在愉悦体验。孟子把诚提高到天道的位置，是一种天人合一境界的内外融合而产生的愉悦的体验。庄子则追求自然之乐，“与人和者，谓之人乐，与天和者，谓之天乐”(《庄子·天道》)。有和才能有乐，人和天和，人乐天乐，天人共和乐，这是和乐的天人和合境界。

《郭店楚墓竹简》儒者所作12篇[①]，大体为孔子后学思孟一系的著作，其讲乐，除指礼乐之乐外，亦指道德心灵的体验和精神快乐。“乐，备（服）悳（德）者之所乐也”[②]。遵守道德规范、原则所得到的道德精神的快乐便是乐。所以说“得者乐，失者哀”或“亡非乐者”[③]。得、德古通。有所“得”是指对道德的体悟，而引发道德情感所获得的快乐。失者亡者，即指没有获得对道德原理的体

① 见张立文：《郭店楚墓竹简篇题的认定》，载《人民政协报》，3版，1998-08-03。

② 《天命下》，原题《语丛三》，见《郭店楚墓竹简》，212页。

③ 同上书，212～213页。

验，所以不能引起精神愉悦。

快乐既有心灵内在形式，又有情感外在形式以及自然境界的形式。庄子把和乐精神与自然相联系，孟子把乐道精神与人性相联系，楚简则把其与性情相联系。“用情之至者，哀乐为甚”①。儒学认为性情是乐的基础，事亲从兄是人的本性和自然情感，随时都要践履。乐道精神的内涵，便是爱好仁德。

《郭店楚墓竹简》中有：“凡至乐必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀乐，其性相近也，是故其心不远。”②讲人的心理情感或生理情感所产生的快乐体验，也不否定耳目情感之乐。孔、孟、荀虽都肯定心理、生理情欲满足引起的快乐体验，但重心逐渐从物质的、感性的、生理的层面转向精神的、道德的、理性的层面，追求“乐心”和乐道。乐道和乐心，就是要塑造真善美和合境界，这是乐道精神所追求的终极境界。

三、和合精神

和合是对人的生存世界、意义世界、可能世界的“三维”世界的思考活动，它是中国哲学所认同的理念。尽管先秦以后有裂隙，但仍有传承；它横摄社会伦理道德、心理结构、价值观念、行为方式、思维方式、审美情感等。

“和”的初义是声音相和，旋律合韵，是音乐艺术的和声谐音机制，是中国音乐诗歌对宇宙大化流行内在节律的深切体悟。“合”指诸形相汇合口中，上下合扰，绸缪出新事物。《国语·郑语》和《左传》记载史伯论和同及晏婴论和同，都以“和”为诸多形相的冲突融合，以“和实生物，同则不继”③为宗旨，和首先要承认多元、多样事物的存在，而不是单一、同一、唯一的同，“若以同裨同，尽乃弃矣”。东西方的神创论、天创论、理念论都是单一论、唯一论，具有强烈的排他性，中国古人“和实生物”的观念，回答了世界万物从哪里来的根据、根源问题。

道家创始人老子，他在追寻万物产生的根源时，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》四十二章）。道之所以能化生万物，是阴阳与冲气的和合。“知和曰常，知常曰明”（《老子》五十五章）。体知和为经常、永恒，这便是明。儒学的创始人孔子继承《左传》、《国语》的思想，他认为在人与人关系中，“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》）。君子听取多数不同的意见，团结大多数人；小人听不得不同意见，搞结党营私。这表现了两种不同的人格理想、道德情操、思维方法和价值标准。若小人当政，就会排斥不同意见的贤明之士，任人唯亲，搞专制独裁。因此，孔子认为为政应“和”。这里所谓“和”，除“和而不同”外，还应宽猛相济，才能达到恰到好处的政通人和、社会和谐。管子和墨子则在社会伦理道德层面论述了和合精神的特殊价值。

---

①② 《有性》，见《郭店楚墓竹简》，180页。

③ 《郑语》，见《国语集解》卷十六，470页，北京，中华书局，2002。

由人际关系而推及为政，和是普遍的原则。“礼之用，和为贵”，礼乐文化的功用，以和为最高的价值，先王治国爱民而有天下，这是最宝贵的、最美好的原理。

《左传》、《国语》与孔子和的思想，已体现一种和合精神。“商契能和合五教”①。五教的道德规范，在父母与儿子、兄与弟之间都是互相的，双方互动的，而不是后世只强化单方面的孝恭，可见当时的五教体现了人本主义的较为宽松、平等的哲学人文精神。“和合五教”的和合概念的提出，便蕴涵着人本主义的精神。这种人本主义是从现实人、人际关系和人的价值出发的。

在战争频繁的战国时期，孟子从战争胜败三个主要因素中，凸显了“人和”的因素，这是对中国古代战争的深刻体验。这里的人和，是与孟子所主张的仁政相联系，只有实行仁政，才能人和。《郭店楚墓竹简》“和”、“同”的概念与西周末年史伯、春秋时晏婴论和同已有不同。史伯、晏婴的和同之辩，虽来自现实人事、生活交往、养生卫体的社会生活实践，但已舍弃了各要素的具体个性、特征，抽取了和与同的共性而升华为和同概念、范畴。这种抽取事实上是对于声、色、味、政事、人际关系等现象后面为什么味美、声美、政平、人和的追寻以及如何能味美、声美、政平、人和的探索，这种追寻和探索蕴涵着哲学形上学的意味，但仍没有摆脱服务于当时政治的价值导向。《郭店楚墓竹简·五行》论和同，主要着眼于仁义礼智圣道德意识与道德行为的道德哲学。仁义礼智圣和合为德，为天道，仁义礼智和合为善，为人道。善与德相依不离，人道与天道会通合一。

《易传》是对于《易经》的解释。从春秋到战国各家各派依据自家的需要和功利，来建构自身对《易经》的解释系统，通行本（今本）是其中的一种，马王堆帛书《易传》是另一种。今本《易传》认为：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”（《周易本义》卷一《乾·彖》）合和即和合。天地万物不断变化，其性质命运各有差异，各事物的性命差异便成冲突；有冲突，需要各正性命，保合太和。合是相冲突的和合，在天地万物的创造、人类社会道德的产生中起着联系、沟通天地、阴阳、刚柔、仁义等作用。这是因为《易传》把宇宙万物视为“天地絪缊，万物化醇，男女构精，万物化生”（《周易本义》卷三《系辞下》），天地、男女象征着阴阳、刚柔的冲突，絪缊、构精蕴涵着天地、男女、阴阳、柔刚的融合，构成了：“冲突”⇆“融合”⟶“和合体”的生生和合体模式，就更加明确、具体回答了“和实生物”的问题。

和合作为人文世界的所应然和所以然的原则，在人与自然的冲突中，“内得于心，外度于义。外内和同，上顺天道，下中地理，中适人心”，此上、中、下，

① 《郑语》，见《国语集解》卷十六，466页。按：五教是指父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。

即天道、人道、地道，三者相差分而冲突。冲突的融合，是需要主体意识、智力的投入，而达天、人、地和合的境界。

在人与社会、人与人关系中，和合是以道德理性为基础的人文关怀。《二三子》说："其子随之，通也；昌而和之，和也。曰和同至矣。"君子的德义，就是和合。"戒事敬合，精白柔和，而不讳贤"①。人生在世，不能独存，必须与他人生活在一起，社会群民不免与人发生冲突，冲突得以和谐，而达到和合。

和合还体现在人的精神情感、道德情感方面。如祭祀作为人的心志和思慕情感的寄托，在人们欢乐和合的时候，使人们感受到哀思自己双亲之情。

和合精神是中华民族传统文化的精髓，是中华文明的价值理想。它既是宇宙精神，又是道德精神，是天道与人道、即天人合一的精神，是人与自然、人与社会、人与人、人的心灵冲突融合而和合的精神。和合是天地万物存有的根据或原因，是存有的方式，是动态的、开放的过程，是心情宁静安详、心绪和平恬淡、心灵充实愉悦的境界，以通达到人和而天和、人合而天合、人乐而天乐的天人和乐的完美和合境界。

四、人本精神

西方人本学（anthropologie）的本义是指研究人类起源和人种演化的科学。费尔巴哈把自己的哲学称为"人本学"，是指以自然感性的人为基础和中心的哲学。中国古代人本是指以人为根本，肯定人在自然、社会中的地位、作用和价值，并以此为中心，解释一切问题。在解释中所体现人在世界中的地位、作用和价值，便构成一种人本精神。中国较早提出"人本"概念的是管子。《管子·霸言》说："夫霸王之所始也，以人为本。本理则国固。"管子所讲的人本，就是把人当作人看，尊重人格，尊重人的自我意志，满足人的需要，可称为人本位主义。

孔子的人本精神不仅在把人当人看，尊重人格，而且重如何做人，怎样做人，关怀人的内在道德修养。在孔子的仁学中，充分体现了人本精神。他所说的人，只是人，是具有人格的人，而不是其他外在要素的附属品或派生者。因为孔子仁学的核心是讲人，所以仁学也可称为人学或人本学。

仁之所以说是人的内在超越，首先在于仁与人在内涵上有互相贯通、圆融之处。如"泛爱众，而亲仁"（《论语·学而》），是讲博爱大众，亲近有道德的仁人。仁与人的内在联系，是超越的基础。其次，人应该是有仁德的人，无仁德就不是人，人的自我度越为仁。仁是处理人与人之间关系的行为规范或道德标准。仁为爱人，爱人是人的自我觉醒和自我肯定，仁是人的自我实现和自我完善的内在度越。再次，爱人虽意味着由主体而及于客体，但要求由主体自我做起，树立主体性人

① 《帛书〈二三子〉释文》，见《国际易学研究》第1辑，8页。

格。克己的“己”非指人的私欲，而是指约束、克制自己，就是发挥人的主体性和能动性，协调人的视听言动等活动、行为，使之符合礼的要求。孔子强调“为仁由己”，实是内圣的道路，他试图将内圣与外王融合起来，以贯彻他的人（仁）本精神。

从内圣仁的自我修养，到家庭仁的实践，再到外王仁行天下，都贯穿着爱人而人人互爱的人道（仁道）精神，这是人本精神的血脉和生命。若无仁道精神，人本精神不仅不能实现，而且也不可能实现。战国时，战争频繁，人民苦难，有睿智的思想家都度越国家的局限，从天下人的视角来思议战争问题。墨子提出“兼相爱”的主张。孟子虽批判墨子的爱无亲疏、差等是脱离现实社会实际的空想，但仍然倡仁爱，为儒家人学做出有力的回应。孟子的贡献不是停留在孔子规范型的规定上，而是进行了元哲学型的探讨，提出了人的本质是什么，而不仅是应该怎样，即以是什么代替应该怎样，去追求所当然的所以然，就发现人与人相关爱的最一般、最基本、最普遍的人皆有之的“不忍人之心”。人对人和物的恻隐、羞恶、辞让、是非之心，是人的本性，是人人内心所具有的类的亲情感，是爱人的发端和根本。

孟子的仁，是人的哲学的升华与人本精神的显现，也是人的本质的体现。就是说，仁的本质就是人，无人就无所谓仁；人蕴涵着仁，无仁，人本、人的本质便无以表现。“仁也者，人也。”（《孟子·尽心上》）“仁，人心也。”（《孟子·告子上》）于是便从仁中发现了人及人的本质，从仁学中建立了人学。只有当人度越了自然人、本能人，人的本质才被发现，人本精神才得以体现。

荀子继承孔子的仁为爱人的精神，既发挥孟子“亲亲仁也”的思想，又接受墨子的“兼爱”思想。他把爱分为爱人和爱民两个层次。一从爱人来说：是仁者之事，施予不同人以不同的爱，以及不同的敬。爱人是有限定的、非普遍的偏爱。二从爱民来说，是政治价值的选择，而非道德价值的选择；是以普天下所有的人为施爱的对象，而非以亲者、贤者、贵者为先为厚的施爱对象。荀子据古书记载而说明君民关系：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”① 他依此人能载舟、亦能覆舟的人本主义精神原则，提出三项大节，即“平政爱民”、“隆礼敬士”、“尚贤使能”。若能改善政治，仁爱人民，尊重知识之士，任人唯贤使能，国家就会强大。

儒墨都强调泛爱众的人类之爱的人本精神（人道精神），当儒学在强调“仁”要从自我做起的时候，就确认个体主体的独立人格和尊严，标志着个体主体的自觉。个体主体提升为类主体，并从人性的普遍性说明人的类存在，天、地、人三才凸显人在天地间的特殊作用和价值。儒学对个体主体和类主体的地位、作用、价值的独立性、尊严性的肯定，即是人本精神的确立。

---

① 《王制》，见《荀子集解》，118页，《诸子集成》本，北京，中华书局，1954。

五、笃行精神

在中华民族的哲学精神中，无论是儒、道、墨，抑或阴阳、名、法，都体现了笃行精神。中国哲学入世品格和刚健精神，是中国哲学积极投身现实社会、人生，奋发进取、自强不息、追求自己理想价值实现的精神。中国哲学认为，忧患精神的化解，乐道精神的实现，和合精神的追求，人本精神的弘扬，都有赖于笃行精神的支撑和践行。中国哲学笃行精神的入世品格和刚健精神，遂激发了“国家兴亡，匹夫有责”的担当精神和责任意识，提升了处贫贱而乐于救道的乐感精神，探索了“和实生物”和化解人与自然、社会、人际、心灵冲突融合的和合精神，培育了仁为爱人、民胞物与、民贵君轻、水（人民）能载舟覆舟的人道（人本）精神。在忧患、乐道、和合、人本四精神中，都蕴涵着笃行精神的意蕴。

孔子既重视认知主体和知识来源问题的探讨，又强调行的价值，讲求学与行、言与行的一致、融合。孔子主张听言观行，重视对行的考察，“君子不以言举人”（《论语·卫灵公》）。这是选拔人才的重要原则，否则能说会道者、阿谀奉承者就会被选拔上来，而埋头苦干者、能干实干者就会被冷落。孔子看到了言与行、知与行的冲突分裂，主张转知为行，知行如一的笃行精神。孔子认为有识之士不应贪图安逸，而应该走向社会，服务于社会，否则无做士的资格。他鄙视“饱食终日，无所用心”者。

《中庸》据朱熹考证是“子思之忧道学之失其传而作也”，大体可信，可作为思孟一系的文本。《中庸》凸显了自强、刚健的笃行精神：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。学—问—思—辨—行，这个次序是重笃行的知行融合，行是检验学问思辨的标准和尺度，以及实践学问思辨的过程。学问思辨行的价值目标，是要获得预期的成效，所以学问思辨行是一致的过程，而每一阶段都包含着行。无行，学问思辨就不可能取得成效。

荀子认为一种学说和认知，必须经得起实践的检验，方可笃行。基于此，荀子认为：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行之而止矣。行之，明也。明之为圣人。”[①] 从闻→见→知→行的闻见知识到理性知识再到践行的认知过程，是认知的次序，最后落实到行，笃行才能深刻体认事物的本相，从而达到成圣的境界。

中华民族哲学的忧患精神、乐道精神、和合精神、人本精神、笃行精神是中国哲学人文精神的体现。这五大精神是主体人对于自然环境的恶劣变化，社会环境的腐败、凶险，人生关系的错综复杂，心灵环境的孤独、苦闷等融突的思议和回应，是对人的生命的尊严、价值、意义的重建，是人对精神家园、价值理想的终极追求。

---

① 《儒效》，见《荀子集解》，107页。

第二章
哲学的原创：先秦百家哲学

第一节　引　言

哲学脱胎于宗教，是学术界的一种观点。所以，讨论先秦哲学，可以从“意识的宗教”开始。

中国上古时代的宗教信仰，由于历史文本的欠缺，已不可详考，目前所见较早的宗教传说，当为颛顼的“乃命重、黎，绝地天通”（《国语·楚语下》韦昭注引《吕刑》）。据观射父的解释，“绝地天通”，是指改变“夫人作享，家为巫史”的混乱局面，将沟通神人关系的权力限制在巫、祝、史的手中（参见上书）。而在上古时代，国王通常就是这些巫、祝、史的首领，如史载殷商开国之君商汤就曾为解决当时的旱灾而“以身祷于桑林”（《吕氏春秋·顺民》）。所以，“绝地天通”乃意味着原始宗教正在渐渐地发展为为统治集团服务的国家宗教。夏代及夏代之前的史实已不可知，殷商宗教则的确表现了国家宗教的特征，《管子·国准》篇载：“殷人之王，诸侯无牛马之牢，不利其器；……诸侯无牛马之牢，不利其器

者，曰淫器而壹民心者也。”不准诸侯具备“牛马之牢”，说明殷王朝对诸侯王国的祭祀权力是有所限制的。

就殷人的宗教信仰系统而言，可谓神灵多多，天神、地示、人鬼等等一应具有：大体上说，殷人对自然崇拜，于天神有上帝、日、东母、西母、风、云、雨、雪等等；于地祇有社、方（四方）、山、岳、河、川等等；对祖先神不仅于先王、先妣有复杂的祭典，而且于名臣又有配享制度……而在自然诸神中，天神上帝的权威最大，商人把自然现象中的风、云、雷、雨，都看成是天神上帝所驱使的神灵。但值得注意的是，“殷人以为凡是雨量的多少、年成的丰歉、都是上帝所为……但求雨求年，就要祷告祖先，求先祖在帝左右从旁再转请上帝，而绝不向上帝行之”。可见，在殷人的宗教信仰系统中，人并不直接向天神行祭，每有所求，则要通过祖神这个中介来实现。之所以这样，乃是由于在绝地天通之后，人不能直接和天神交通，必须祭祀祈求高祖。殷人具有几乎天天轮流祭祀先公先王的宗教习惯，恐怕就与它们的这种中介作用有关。这表明，在殷人的观念中，祖神的地位十分突出，人直接面对祖神，而不向天神负责，天神与人之间也因此没有共同遵循的准则。对人而言，天神只是一种强大而意向又不可捉摸的神灵，恣意降灾或降佑。而面对其“恣意降灾或降佑”——天命，人们也只能被动地接受，毫无认识、理解的主动权可言。这种文化现象，以宗教的形式反映了神与人、自然与人之间的复杂关系。

殷周之际，政治制度及宗教思想的变革甚为剧烈，在周公的直接领导下，周初统治者对殷商宗教进行了一系列的改革。在多神信仰和相信天神方面，周公与殷人并无实质区别，他的独特之处在于，对于王朝兴替、天命转移的原因进行了理性的思考。周公戎马一生，又摄政多年，历史的经验和现实的教训告诉他，单纯被动地接受天命，无助于永保周祚。因为天命也曾与夏、商两朝同在，现在又转移到周人身上。天命转移的原因是什么？是天帝的好恶吗？如果是，根据又是什么？周公反思的结果是：天之赏罚及天命转移的根据乃在于统治者的“德行”。周公说：

> 我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年。我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。（《尚书·召诰》）

在这里，周公把夏商失国的原因归结为“惟不敬厥德”。因而，他谆谆告诫周初统治者：“王其疾敬德！”（同上）并强调指出，他们的祖先就是因为自己的德行而赢得了天帝的信任。这就是所谓的“以德配天”。

纳“德”于宗教信仰系统之中，作为天人沟通的根据，是周公的一大创新。由于这一创新，天神与统治者便靠着“德”被统一起来，“德”也因此成为沟通天神与统治者的桥梁，成为天神和统治者“共同遵守”的原则。这一“原则”，就其理论意义说，至少可以演绎出两层含义：

其一，天命因统治者的“德行”而转移，天也应该且必须是“德”之化身。

其二，统治者因“德行”而配天，统治者应该且必须要把“敬德”作为第一要务。

就前者说，天神的内涵较之殷商有所增加：它除了是一种自然神、人格神外，还是“至善”；但其外延却因此而缩小：即并非如殷商时期那样毫无规律，乱行赏罚，而是有德行方面的依据。就后者说，统治者的行为受到了某些方面的限制：必须“明德慎罚”、“疾敬德”、“克慎明德”；但主动权却更大了：可以通过自己的德行谋求上天的悦纳，可以通过把握自己的行为来把握天命。

“以德配天”，是周公的一大发明，也是周公对传统天命观的一种“维新”。这种“维新”，把统治者的德行好坏作为天命转移的根据，从而将对“天命”的信仰，转变为统治者对自身行为的自觉。与之相关，对神人关系的反思，也因此转变为对现实政治存在的合理性的探讨。春秋时期人们的理性觉醒，其思想发展的逻辑根据，就隐藏在周公的这种“维新”之中了。

说到春秋时期，人们常常想到“礼坏乐崩”这一成语，它不但成为这一社会大转型期的代名词，还经常被用来作为这个大转型期思想观念变化的原因。这当然无可厚非，但就思想发展的逻辑来说，西周宗教思想内部潜存的矛盾可能更值得引起重视。

如上所述，经由周公“维新”的传统宗教留给人们的是“天神——有德行的时王”这样一个基本信仰模式。周公透过“以德配天”，找到了神（天命）人（统治者）统一的基础，但又何尝不是埋下了神人分裂的种子呢？由于把天命是否眷顾与人自身的德行联系了起来，人们便越来越注意人自己的努力，注意在人自己的身上，而不是在神的意志方面寻找祸福的根源。如《诗经》中说，“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竞由人”（《小雅·节南山之什·十月之交》），显示出周人开始在人的社会中，而不是在天命中，去寻找社会灾难的直接原因。西周末年，由于统治者的腐败和连年灾荒，人们有时会通过批评上帝来讽刺时王，如曰：“上帝板板，下民卒瘅”，“天之方难，无然宪宪”（《诗经·大雅·板》）等，高亨先生说：“上帝喻指周王。”① 这虽然并不表明至上神的信仰已经受到怀

① 高亨：《诗经今注》，26页，上海，上海古籍出版社，1980。

疑，但批评和抱怨意味着反思的开端。所以，它至少预示着天帝的威信开始打折扣了。到了春秋时期，随着社会转型的外缘助力，传统天命观的内在矛盾进一步突出出来，遂逐渐发生分化：以天道自然为特征的自然主义思潮和以民本主义为特征的人文主义思潮由此产生。

天道问题，本来是传统天神信仰中自然神崇拜的内容之一，自然诸神，当然包括日月星辰等天文、天象在内。日月星辰等天文、天象有自身的运行规律，其运行所遵循的轨道称为天道。中国古代，天文、天象学十分发达，早在帝尧时期就曾“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时”（《尚书·尧典》）。但在神学时代，天时的变易，星象的变化常常被视为与社会人事有关，天道也因之包含了天命神学和道德至善等多方面内容。但天文、天象学毕竟不同于一般的宗教，在一定范围内，它还保持着其客观自然性，也就是说，仍然保留着自然主义的理解空间。春秋时期，随着传统宗教内部矛盾的进一步激化，传统天道观中天人感应的两极开始出现分裂，导致了具有宗教色彩的天道观向自然主义方向的发展。如春秋末期的范蠡曾说：“天道皇皇，日月以为常，……阳至而阴，阴至而阳。”（《国语·越语下》）显然是从自然的意义上来理解天道。鲁僖公时，周内史叔兴把“阴阳之事”与人事分开，强调“吉凶由人”（《左传》僖公十六年），也无疑是对传统天人感应思维模式的超越。昭公时，子产提出“天道远，人道迩”（《左传》昭公二十四年）的命题，则正是这种“超越”的必然结果。

与自然主义的“天”的渐进转出相适应，这一时期用来理解自然现象的概念范畴，如五行、阴阳、气等，其内涵也得到了丰富和发展。五行观念渊源甚古，与原始宗教信仰关系密切。而这一时期，五行观念的神学色彩渐被抹去，成为人们理性地解释自然现象的思维工具：“夫和实生物，同则不继……故先王以土与金木水火杂，以成百物”（《国语·郑语》）；“水、火、金、木、土、谷，谓之六府”；“天生五材，民并用之”（《左传》文公七年）等等。这些材料，或把五行看作合成百物的质料，或把五行看作切于民用的五种东西，总之都已超越了祭祀意义上的五行观念。至于“阴阳”和“气”的观念，这一时期已是普遍流行的观念，成为人们解释自然现象的基本要素。

春秋时期的人文思潮，是伴随着天道自然观的出现而产生的，但其思想渊源也很古老，大致说来，有两方面：即三代民本思想和西周天命论中的“敬德”思想。《尚书·皋陶谟》中说：“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明畏。”这种思想，在周公“以德配天”观念的支配下，渐渐转化为“民之所欲，天必从之”（《尚书·泰誓》）的思维模式。春秋初年，随国大夫季梁提出“夫民，神之主也，是以圣人先成民而后致力于神”（《左传》桓公六年）。四十余年后，史嚚又说：

“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而一者也，依人而行。”（《左传》庄公三十二年）这些议论，虽然仍然承认神的存在和其至善的本性（“聪明正直而一者”），但神意“依人而行”。所以，到了僖公时期，终于发展成为“吉凶由人”说。

这一时期，“依人而行”的一个突出表现，是大批界定人的行为的德目的产生。周公提出“以德配天”，目的是让统治者谨慎自守，以获得上天的悦纳。在《尚书》及西周金文中，“德”字频繁出现，但内涵仍嫌贫乏。有学者甚至认为，周初“德”字只当作一种“行为”或“作为”的意思来使用，所以《周书》里“德”字前面往往加上各种修饰词，以便知道是什么行为。这种情况到了春秋时期发生了很大变化，周公种下的“敬德”的种子，此时已是硕果累累了。重视德行必然反思主体，所以，春秋时期伦理德目的丰富发展，为“人”的进一步发现提供了基础。

总之，天道自然观的出现和人文思潮的兴起，以及由此引发的观念“大爆炸”，表明在传统天命观的分化过程中，构成天命观的各种要素，特别是天、人二要素都得到了相对独立的发展。而这，无论从思维观念方面，还是从思想范畴的建构方面，都为春秋末期开始出现的“哲学的突破”提供了丰富的文化资源。本章将主要介绍在此文化资源浸润下生出的先秦诸子——道家、儒家、墨家、名家、法家等。

第二节　天道自然

“道家”一名，不见于先秦典籍。汉初虽已有“道家”之名，然将其作为一家学派而论，则始于汉代司马谈《论六家之要指》。

道家之学，在先秦已有非常广泛的影响。《庄子·天下》为中国最早之学术史著作，其所论述者有八家。讲“阴阳数度”之学者为阴阳家，讲“诗书礼乐”之学者为儒家，墨翟、禽滑厘为墨家，惠施为名家，其余四家，即宋钘、尹文之学，彭蒙、田骈、慎到之学，关尹、老聃之学，庄周之学，均为道家。《荀子·解蔽》所列六家，道家居三。《尸子·广泽》所列六家，道家亦居三。《吕氏春秋·审分览·不二》所列十家，道家居五。《汉书·艺文志》罗列先秦诸子文献，列有道家三十七家，共计 993 篇，为诸子九家之冠。

然道家之书，除《老子》、《庄子》等少数著作外，其余如宋钘、尹文、田骈、关尹、杨朱等人之书，均已散佚。这或许与道家之出于隐逸者不无关系。后代虽有冠其名之著作流传，然多为依托之作。

一、老子

关于老子其人，《史记·老子韩非列传》记载："老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。"还有孔子问礼于老子，老子应关令尹喜之求，著书上下篇，言道德之意五千余言等事。但同文中又有两条记述，一是"或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云"。二是孔子去世一百多年后，周太史儋见秦献公，"或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否"。由此引起了历史上的无数争论。从北魏时期的崔浩起，直至现代，不断有人对老子其人产生怀疑，认为《老子》一书并非老聃所著。但也有人指出，老子本传中的两个"或曰"，只是由司马迁"疑以存疑"的史学方法所插进去的"附录"，这两个附录，在先秦有关资料中没有找出有力的支持，所以由此产生的各种推测，皆不能成立。

传世的《老子》，一般分为八十一章。1973 年长沙马王堆出土的帛书《老子》甲、乙本，均未分章，上篇为《德篇》，下篇为《道篇》。1993 年发现的湖北郭店楚墓竹简中，有三组文字为《老子》。现在流传的《老子》一书，是否为老子所亲著，学术界尚有争论，但迟至战国中期，该书已经形成。马王堆帛书《老子》，甲本文字不避汉高祖刘邦讳，可证它是刘邦称帝前抄写的；乙本避刘邦讳，但不避惠帝刘盈、文帝刘恒讳，可知它是刘邦称帝后，刘盈、刘恒为帝前抄写的。郭店竹简《老子》比帛书《老子》成书更早。郭店一号墓的墓葬年代，据考证为公元前四世纪晚期至公元前三世纪早期，简本《老子》的抄写年代不晚于公元前 300 年左右。

（一）道之为物

道家之为"道"，以至道教、道学之为"道"，原因正在于其崇尚"道"。道家、道学之一切理论似乎都离不开"道"，甚或可以说都是围绕"道"而展开的。

道，从首从辵，本义是大路、坦途，后引申为政令、规范和法度，从而有天道、人道之称。老子之前，以天道为极致，或曰以天为极致。而老子以为，天地之上更有其所至，其所至者，即是所谓"道"。

何谓道？

就道与物的关系而言，道是天地万物之本原、本根。

中国早有"五行"成物之论。公元前 800 年，周太史史伯说："夫和实生物，同则不继。……故先王以土与金木水火杂，以成百物。"（《国语·郑语》）然五行之成物，而五行依然是多，所以五行自身亦更有其本根。此一本根，老子以为就是道。

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

地母，吾不知其名，强字之曰道。强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。（《老子》二十五章）

作为天地万物存在的本原，道是一种逻辑上的先在，是比五行、阴阳更为本根的在。这一在，亦可谓之有；这一有或在，并非一原初物质的存在，而是天地开辟之起始或起点。从逻辑上讲，如果说阴阳与天地同时同在，五行已在天地之后，那么，道则在天地之前，“先天地生”，先天地而在。

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。自今及古，其名不去。以阅众甫。（《老子》二十一章）

道作为先天地而在之在，只是一种在，只是一种纯粹的存有。道作为纯粹之在，只是一种逻辑上的抽象，所以其为“无状之状，无物之象”（《老子》十四章）。

这种无形无状、无物之象、无以复加、无以应对之在，这种所谓先天地而生、“自本自根”、“生天生地”的道，既可说是有，亦可说是无，它是有与无的统一。

无，名天地之始；有，名万物之母。[①] 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。（《老子》一章）

作为万物之根源，道并不是任何具体的存在，所以它不可名、不可道，从这一意义而言，可以说，道是无；然而，道虽然不可名、不可道，但它并不是虚无，并不是虚空，而是实实在在的存在，从这一意义而言，可以说，道又是有。在这里，有与无，“同出而异名”，原本是同一个东西，是同一事物不同的两个方面。所以道既是无，也是有。说它无，是指它无名，它不是任何具体的存在；说它有，是指它并不是虚无，而是实实在在、确然不虚的在。

在老子看来，这种无名无状之原始存有，并不是死寂的，否则，混沌永远不过只是混沌。它“周行而不殆”，常动而不息。由于它不断地运动变化，方才化生了天地万物。所以道为“万物之宗”。“道冲而用之，或不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”（《老子》四章）“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”（《老子》六章）此“谷神”、“玄牝”之云，皆道之形容与别名。道为“万物之宗”，为“天地根”，道不是“谁之子”，没有

① 此句有两种标点。一为：“无名，天地之始；有名，万物之母。”一为：“无，名天地之始；有，名万物之母。”河上公、严遵、王弼以“无名”、“有名”作解，司马光、王安石、苏辙等以“无”、“有”作解。

何物可以为道之先者也。

老子认为，道化生万物之过程为：

> 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。（《老子》四十二章）

“道生一”，一者，气也。道生一，亦即道生气，亦即道以气之面目展现。一气化而分为阴阳二气，此即所谓“一生二”；阴阳二气交互感应而形成一种和合状态，此即所谓“二生三”；万物就是由阴阳二气交互感应和合而成的，此即所谓“三生万物”。

道不仅是事物存在的本原、本根，同时也是事物存在的根据，是万事万物的本体。道化生万物之后，又作为天地万物存在的根据而蕴涵于天地万物之中，成为天地万物的本质。所以，道不仅是一生成论的范畴，同时也是一本体论的范畴。

老子说：

> 道隐无名。（《老子》四十一章）
>
> 大道氾兮，其可左右。（《老子》三十四章）
>
> 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。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。（《老子》十四章）

道是普遍存在的。道无处不在，无时不在。道虽然化生了天地万物，但道并不是具体的存在，而是事物存在的根据，是事物的共同本质。正因为此，所以道“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，“迎之不见其首，随之不见其后”。道是不能用感官感知的东西。也正因为此，道使万物得以生、得以成，使各类事物成其为本来的样态。

> 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，物得一以生，侯王得一以为天下正。（《老子》三十九章）

此处之所谓“一”，与《老子》四十二章“道生一，一生二”之“一”是有区别的。道是一，是太一，其一与太一所彰明者，是道之独一无二、无以为偶的性质。而道之为一，又有具体的区别。“道生一，一生二”之“一”，是元气，是一生成论的概念，指明道之生物。而“昔之得一者”之“一”，是唯一之“一”，是一本体论的概念，指明物之得道。《黄老帛书》曰：“一者，道其本也。”（《黄老

帛书·十六经·成法》）此处之“本”，既是本原之“本”、本根之“本”，亦是本末之“本”、本体之“本”。“昔之得一者”，即是昔之得道者。天之所以清，地之所以宁，神之所以灵，谷之所以盈，物之所以生，都是因为得了道，都是因为道在其中。“道者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。”（《老子》六十二章）奥者，主也。道是事物存在的根据，是事物的本质，同时亦是事物的主宰。“道常无名，朴，虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。”（《老子》三十二章）“执大象，天下往，往而不害，安平泰。”（《老子》三十五章）“大象”亦道之别名也。

道作为事物存在的本原和根据，老子认为是无以名言的。“道可道，非常道；名可名，非常名。”（《老子》一章）王弼解释说：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。”（《老子注》一章）道为常，为太，为一，为本真界之存有，而非现象界之实有，故道不可闻，不可见，不可道，不可名。

（二）道法自然

不可闻、不可见、不可言的道，作为天地万物存在的本原与本体，缔造、成就了天地万物。但道成就天地万物，并非有意作为，而完全出于无意作为。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》二十五章）

“道法自然”，非谓道之外更有其自然。吴澄诠释为：“道之所以大，以其自然，故曰法自然，非道之外别有自然也。自然者，无有无名也。”（《道德真经注》二十一章）“自然”不过是对道之状态与作为之形容，而非道之外更有一实体之自然。

道虽然成就了万物，但道并不是有意要成就万物；道成就万物并不是为了达到什么目的，而完全是自然而然，完全是自然无为的。这类话，老子讲了很多。

> 万物作焉而不为始，生而不有，为而不恃。功成而弗居。（《老子》二章）
>
> 天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。（《老子》五章）
>
> 大道氾兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。（《老子》三十四章）

“生而不有”，生养万物而不以万物为己之私有；“为而不恃”，泽施万物而不以为恩、不图其报。一切皆自其然而然，这就是无为，这就是自然，这就是道之本性。“天地不仁”，非天地不仁为也，不以仁为也。

道之本性即是自然无为。自然无为是老子哲学的基本观念。自然无为既可合而言之，也可分而言之。合而言之：自然即无为，无为即自然，故曰自然无为。分而言之：自然是道之本性，亦可称为道体；无为是道之运作，是人所应效法

者，亦可称为道用。

道之本性是自然无为，但正是这种无为，成就了有为；正是因为无为，才成就了一切。这种现象，被老子加以哲学的高度概括，就是“无为而无不为”。

> 曲则全，枉则直；洼则盈，敝则新；少则得，多则惑。是以圣人抱一，为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓曲则全者，岂虚言哉？诚全而归之。（《老子》二十二章）

“圣人抱一”，“一”即道，“抱一”即守道。道之本性自然而无为。“不自见”、“不自是”云云，即是“不争”，即是无为。正因为其“不争”，“故天下莫能与之争”；正因为无为，故可以无不为。“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（《老子》三十二章）“万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。”（《老子》三十四章）

“无为而无不为”，不仅是道之大德、大用，同时亦是支配天地万物之最根本规律，是个人安身立命之根本法则，是所谓“道理”。老子说：

> 天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。以其无私，故能成其私。（《老子》七章）

“不自生，故能长生”，“以其终不自为大，故能成其大”，这是天地万物之理；“夫唯不争，故天下莫能与之争”，“后其身而身先，外其身而身存”，“以其无私，故能成其私”，这就是个人安身立命之根本法则。

此一法则，也就是所谓“曲则全”。“曲则全”，为古代之遗训，老子申明之，引以为个人安身立命之根本法则。《庄子·天下》引述老子之道：“人皆求福，己独曲全，曰：‘苟免于咎’。”可见，“曲全”之说在老子哲学中占有重要地位。人皆知求、皆知争，岂不知求与争，不仅不能求福，不能争利，反而可能因此而招致祸害。所以，“自见者不明，自是者不彰。自伐者无功，自矜者不长”（《老子》二十四章）。唯有委曲以求全，方才可以免除灾祸。

“无为而无不为”，不仅是道之用、道之理，同时亦是“道术”，是侯王治理国家之根本手段和方法。老子说：

> 道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。（《老子》三十七章）
>
> 为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下，常以无事，及其有事，不足以取天下。（《老子》四十八章）

“道常无为而无不为”。侯王之“王”天下、取天下，亦当以道为法，“常以无

事”，“无事”亦是无为。

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。（《老子》五十七章）

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。（《老子》三章）

虽然儒、道两家均言治乱，但其治乱之方却有很大的不同。儒家提倡仁义，提倡“克己复礼”。道家则坚决主张无为，主张无为而治。虽然儒、道两家均言及“圣人”，但两家之“圣人”亦截然不同。儒家之所谓“圣人”，是不学而能、创法立范、彪炳千古的有德之人。而道家之所谓“圣人”，则是虚以为怀、无以为事、无以为名的得道之士。儒、道圣人观念的不同，既体现出其思想倾向的不同，也体现出其理想人格的不同。

（三）辩证思想

老子认为，世间的万事万物都是相互依存的。

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。（《老子》二章）

美丑、善恶、有无、难易、长短、高下、前后等等，都是相互依存的，一方不存在，另一方也无法存在。

在老子看来，任何事物并不是一成不变的。作为天地万物的本根，道“独立而不改，周行而不殆”。由道所化生的天地万物，也处在永不停息的变化之中。“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况于人乎?”（《老子》二十三章）事物的变化发展，都有一个由小到大，由低而高，由少成多的发展过程。

合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。（《老子》六十四章）

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。（《老子》六十三章）

合抱之树，是由小树长大而成的；九层之高台，是由一砖一石垒砌而成的；千里之行，是一步一步走出来的。既然如此，难事要从易事做起，大事要从小事做起。这种思想对中国人的思想意识产生了非常深远的影响，以至于成为中国人的基本观念。

事物的发展是由小到大一步一步发展起来的，当事物发展到一定程度、一定阶段，必然向相反的方向发展。“物壮则老，是谓不道，不道早已。”（《老子》三十章）“兵强则灭，木强则折。”（《老子》七十六章）事物发展到一定程度必然向相反的方向转化，这一现象，在老子看来，带有普遍的必然性，是事物运动的必然法则。这一法则，被老子加以哲学的高度概括，就是所谓的“反者，道之动”（《老子》四十章）。由于事物发展到一定程度必然会向相反的方向发展，所以，任何事物并不是一成不变的。“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。”（《老子》五十八章）福之中潜伏着祸，祸之中伴随着福。正因为此，“物或损之而益，或益之而损”（《老子》四十二章）。“甚爱必大费，多藏必厚亡。”（《老子》四十四章）过分吝惜，必定导致更大的浪费；过多收藏，必定导致严重的损失。有时减损它反而得到增加，有时增加它反而得到减损。“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。”这表明，壮与老、强与折、福与祸、损与益、爱与费、藏与亡、曲与全、枉与直、洼与盈、敝与新、少与多，都是相互渗透，并且是相互转化的。

由“反者，道之动”，老子进而倡导“贵柔”。认为：“弱者，道之用。”（《老子》四十章）由于“兵强则灭，木强则折”，由于“强梁者不得其死”（《老子》四十二章），所以应当甘居柔弱。“上善若水，水善利万物而不争。”（《老子》八章）由于水不争，“故天下莫能与之争”（《老子》六十六章）。水看来是柔弱的，但它可以冲决一切坚强无比的东西。“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。”（《老子》七十八章）所以，人们应当学习水的品德。“知其雄，守其雌”；“知其白，守其黑”；“知其荣，守其辱。”（《老子》二十八章）深知什么是雄强，却安于雌柔；深知什么是光彩，却安于默默无闻；深知什么是荣耀，却安于屈辱。贵柔守弱，是老子所倡导的做人的基本原则。此一基本原则，在后代有普遍的影响，以至于成为中国国民性的一种表现。

老子是道家学派的创始人，其思想影响不仅在道家内无人能比，在道家之外也有非常广泛和深入的影响。汉初黄老之学、魏晋玄学、宋明理学都深深地打上了老子的烙印。老子思想影响所及，不仅包括哲学、宗教、政治学、经济学、社会学、美学、伦理学、文艺学、心理学、教育学、逻辑学、修辞学诸学科，而且涉及医学、养生学、气功学、军事学、管理学、建筑学、园艺学等众多领域。中国哲学的很多重要范畴，如道、德、自然、有无、虚静等，均始于老子。老子在中国哲学史上第一个建立了相当完整的形而上学体系。道教自汉代形成后，更尊奉老子为教主，称老子为太上老君、道德天尊，为道教中地位最高的三位尊神之

一，奉《老子》书为《道德经》，《道德经》一直被认为是道教最重要的经典。《老子》一书的注本，至清代已有三百余种，为中国历史上注解最多的著作。

二、庄子

庄子（约公元前369—前286）名周，宋国蒙（今河南商丘）人。庄子之生卒年月已不可详考，《史记》称其与梁惠王、齐宣王同时，曾做过管理漆园的小官，在职不久就归隐了。庄子一生贫苦，但却不愿意做官，楚威王闻知庄子很有才能，派人专门请庄子做楚国的宰相，被庄子断然拒绝。庄子思想主要保存在《庄子》一书中。《庄子》一书，据《汉书·艺文志》所载，有五十二篇，而现存《庄子》，仅三十三篇。其中内篇七，外篇十五，杂篇十一。一般认为，内篇为庄子所作，外、杂篇则为庄子后学所作。但也有人主张，研究庄子思想，不宜局限于内篇，更不可严守内、外之界限。庄子只能是《庄子》书所表现的庄子，而不单是内篇或外杂篇所表现的庄子。

（一）自然之性

如果说，老子哲学带有浓重的社会政治论色彩，那么，庄子哲学则于社会政治少有论及。因为在庄子看来，“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？”（《庄子·在宥》，以下引《庄子》只注篇名。）“在宥”即自在、自得。自在而自得，天下之人“不淫其性，不迁其德”，哪里还需要圣王君子费尽心神地治理天下呢？所以，与老子关注如何救世不同，庄子思考问题的重心，并不是如何救世，而是如何救人。他更多地考虑的是个人，是个人生命的价值，是个人精神的家园，是个人安身立命的寓所。

从这一课题出发，庄子首先要确定人性之本，要确定人性之本真。在庄子看来，人之本性即是自然、自在而自由。庄子说：“道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。”（《庚桑楚》）性即生，即天生之性、天然之性、本然之性，亦即本性。人作为天地间之一物，其本性与天地万物之性是相通的，而不是相悖的。而天地万物源于道，道之本性是自然。人既源于道，道之性也就是人之性，所以，人之本性也是自然。

> 马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。龁草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义台、路寝，无所用之。（《马蹄》）

“马之真性”，亦即马之自然本性。马之自然本性，即是在天地之间自由自在，亦即所谓“龁草饮水，翘足而陆”。自由而自在是马之真性，在自然环境下，马的真性得到了最好的体现。马如此，其他生类也莫不如此。“泽雉十步一啄，

百步一饮，不蕲畜乎樊中。”（《养生主》）

自由而自在是动物的本性，又何尝不是人的本性？“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。”（《马蹄》）民之织而衣，耕而食，就如马之“龁草饮水，翘足而陆”，此亦民之常性，名曰“天放”。“天”为天然、自然；“放”为自在、自由。民之本性、常性即是自然、自在而自由。

自由而自在是人的自然本性，在自然状态，人的本性获得了最充分的体现。

> 至德之世，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。（《天地》）

自然、自在是人的本性、常性，不尚贤、不使能，人人不求、不为仁、义、忠、信，而仁、义、忠、信自在其中。及至圣人降世，制礼作乐，标举仁义，以匡天下之形，以慰天下之心，人的自然本性遭到了破坏，本自完具的仁、义、忠、信亦随之而荡然无存。制礼作乐，标举仁义的结果，只是激发、煽动了人的好知之心。好知之心既已点燃，人只知道逐于利，却不知道守于义。所以，“礼乐遍行，则天下乱矣。彼正而蒙己德，德则不冒，冒则物必失其性也”（《缮性》）。人之德性本自纯正而完足，而圣人制礼作乐，则力图以人为之礼法矫治人之性情，此必损失人之常然。在庄子看来，

> 故纯朴不残，孰为牺尊？白玉不毁，孰为珪璋？道德不废，安取仁义？性情不离，安用礼乐？五色不乱，孰为文采？五声不乱，孰应六律？夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。（《马蹄》）

残损木之自然之质以为器具，毁坏人之自然本性以为仁义，工匠有其罪，圣人亦有其过。所谓“道德不废，安取仁义；性情不离，安用礼乐”，圣人以仁义来救治道德，而仁义实际上正是残害道德之工具。

> 且夫失性有五：一曰五色乱目，使目不明；二曰五声乱耳，使耳不聪；三曰五臭薰鼻，困惾中颡；四曰五味浊口，使口厉爽；五曰趣舍滑心，使性飞扬。此五者，皆生之害也。（《天地》）

就人而言，丧失其自然本性之途径大体表现在五个方面，即五色、五声、五臭、五味、好恶之心。五色、五声等破坏了人的自然之质、本然之性，使人为外物所驱使、所左右，使人遗失、忘却了自己的本真、本然。所以，“此五者，皆生之害也”。

老子从社会之治乱出发，突出人性之本然、自然。而在庄子看来，人之本性

既然得之于道，既为自然，自然即是自在，自在即是自由。所以，人之本性即是自然、自在而自由。自由而自在不仅是性之本然、本真，同时也是人性、人生之理想状态。所以，人的一切所得，只能有利、有益于人的自由与自在，而不能损毁、破坏人的自由与自在。

在庄子看来，人之行为的善与不善，关键在于其是“自得”之行，还是“得彼”之行。“夫不自见而见彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，适人之适而不自适其适者也。”（《骈拇》）“自得”，即有益于人的自由自在的本性；“得彼”，即有害于人的自由自在的本性。“自得”，是物为我服务；“得彼”，是我为物服务。“自得”，我是目的；“得彼”，则得物而丧我，丧己于物。“丧己于物，失性于俗者，谓之倒置之民。”（《缮性》）“倒置之民”，之所以为“倒”，就在于其全然倒置了物与人的本然关系与应然关系。

正因为人的行为有“自得”与“得彼”的差异，所以庄子强调要正其性、正其行。“彼至正者，不失其性命之情。”（《骈拇》）“不失其性命之情”，即不失其自由而自在的本性、真性。“缮性于俗学，以求复其初；滑欲于俗思，以求致其明，谓之蔽蒙之民。”（《缮性》）“缮性”，即修治本性。用世俗之学来修治人的本性，以求其复归本初；用世俗之物事来迷乱人的心灵，以求其清澈明达，这怎么可能呢？这只能是“以火救火，以水救水，名之曰益多”（《人间世》）。所以，如此之人，“谓之蔽蒙之民”。

（二）死生为昼夜

与儒家重死厚生不同，道家对于生死一般持自然的态度。在庄子看来，“死生为昼夜”（《至乐》）。昼夜的交替是自然而然的，生与死的变更也像昼夜的交替一样，也完全是一自然现象。“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。”（《知北游》）对于自然而言，生命的出现只是一种自然现象，并没有什么特别的意义；对于个人而言，个体生命的出现，完全是一种偶然的结果，也不需要特别在意。生固可喜、可庆，死也可悲、可哀。“予恶乎知夫死者不悔其始之蕲生乎？”（《齐物论》）正因为此，面对妻子之死，“庄子则方箕踞鼓盆而歌”（《至乐》）。

在庄子看来，人对于死，关键应该具有一种能够放得下的情怀。

> 庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：“吾以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪？何以加此？”弟子曰：“吾恐乌鸢之食夫子也。”庄子曰：“在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也！”（《列御寇》）

死生原本是一种自然现象。人本无生，既生，死而复归于无生。这也是人之“命”。“死生，命也。其有夜旦之常，天也。”（《大宗师》）死生之变，既是命，既是天，既是夜旦之自然交替，“生之来不能却，其去不能止”（《达生》），既如此，也只有以自然的态度来对待它。所以，“古之真人，不知说生，不知恶死。其出不诉，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终”（《大宗师》）。“不知说生，不知恶死”，这是一种对待死亡的态度，也是一种精神，是道家所高扬的一种精神境界。

生死既然为昼夜，人又何必悦生而恶死？悦生而恶死，即是“遁天倍情”，有违于自然之道。“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”（《大宗师》）生是劳，死是息，从这个意义上讲，死未尝不是一件值得庆幸和令人高兴的事情。“人之生也，与忧俱生。寿者惛惛，久忧不死，何苦也！”（《至乐》）生而无乐趣，生而只剩下呼与吸，生而有如此多的忧与患，想死而又不得死，亦不能死。不得死，可能比不得生更其难受，更其痛苦。“死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”（同上）世人对待死，只是以生来理解死、对待死，从而认为死是可怕、可悲、可哀的。岂不知人生有那么多大忧患、大苦痛，而死后什么忧患与苦痛也没有。时间对于死来说已经没有什么意义，就是再过一万年，仍然只是一个死，这未尝不是一件美妙的事。

庄子何以要对死持这样一种纯自然的态度？老子讲：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”（《老子》十三章）人之有大患，在于人把自身看得过于珍重，往往以利害观念来对待一切。把自身看得过于珍重，以利害观念来对待一切，只能对人的精神造成很大的威压。庄子追求精神的自由自在，所以他反对用利害来对待一切。而利害之中，最为重大者莫过于生死。“死生无变于己，而况利害之端乎！”（《齐物论》）“死生亦大矣，而无变乎己，况爵禄乎！”（《田子方》）能够外生死，当然能够外一切。“适来，夫子时也；适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。古者谓是帝之县解。”（《养生主》）“来”，即生；“去”，即死。能安于生死，当然不为世俗之哀乐所动。不为世俗之哀乐所动，自然解除了精神的威压而使其得以解放和解脱。庄子从不畏惧死，亦不拒绝死。因为拒绝死是不可能的，而畏惧死则使心灵遭受严重的压迫而不自由，从而使人不能更好地生。庄子真正所要追求的，只是精神的自由与自在以及心性的宁静与淡泊。庄子对于生死所持的独特态度，正是建立在这一基础之上的。

（三）齐物论

在庄子看来，世间之一切，本无是非、大小的差分，因为有了“成心”，即

有了主观上的偏见，方才见出差分。“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也，是以无有为有。”（《齐物论》）今日适越，当然不能昔至。所以一切是非，都根源于“成心”，都根源于一己之偏见。

> 道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？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。（同上）

道之有隐，隐于“小成”；言之有隐，隐于“荣华”。成玄英曰：

> 小成者，谓仁义五德。小道而有所成得者，谓之小成也。世薄时浇，唯行仁义，不能行于大道，故言道隐于小成，而道不可废也。故老君云：“大道废，有仁义。”荣华者，谓浮辩之辞，华美之言也。只为滞于华辩，所以蔽隐至言。所以老君经云：“信言不美，美言不信。”（《庄子疏·齐物论》）

儒墨之是非，即在于各是其所是而非其所非。然而就物本身而言，本无所谓是与非。彼与此、是与非、生与死、可与不可，都是相比较、相对待而言的。有彼才有此，有是才有非，有生才有死，有可才有不可。所以，彼此、是非、生死、可不可，都只具有相对的性质，而不具有绝对的意义。从一方面看是此，从另一方面看则是彼；从一方面看是是，从另一方面看则是非。所以，此也可以说是彼，是也可以说是非。彼自有一是一非，此亦自有一是一非。若从天道之观点来看，其实并没有什么不同。

彼此俱无，无以为对，无可无不可，这就是所谓的“齐物”。

> 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，知豪末之为丘山也，则差数睹矣。（《秋水》）

以道观之，天下之物莫不玄同，故无贵贱；以物观之，每一物皆自以为贵，而以他物为贱，物皆自贵而相贱，而事物本身则原本并无贵贱。世间之每一物，都有比其更贱的东西，因其所贵而贵之，则万物莫不贵；也都有比其更贵的东西，因其所贱而贱之，则万物莫不贱。同理，世间每一物，都有比其更小的东西，因其所大而大之，则万物莫不大；也都有比其更大的东西，因其所小而小之，则万物莫不小。所以对一切，都应当抱一种无可无不可的态度。“莛与楹，厉与西施，恢恑憰怪，道通为一。”（《齐物论》）莛，草茎。楹，屋柱。以物观之，莛与楹、厉与西施，有很大的区别；而以道观之，则道通为一，并无区分。“天下莫大于秋豪之末，而太山为小；莫寿乎殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，

而万物与我为一。”（《齐物论》）在世人看来，秋豪为小而太（泰）山为大，殇子为夭而彭祖为寿。然就其本性而言，秋豪并不小，太（泰）山也并不大，殇子并不夭，彭祖也并不寿。因为总有比其小更小者，也有比其大更大者，有比其寿更短者，也有比其寿更长者。

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。（同上）

以道观之，天下万物莫不同，天下之物皆归之于一。“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”（《德充符》）一是事物的根本，而懂得这一根本的人是不多的。

齐万物，齐生死，并非为齐而齐。齐与不齐，是人的一种观点与态度，物本身并不受这种观点与态度的影响。并非以道观物，物就由此而化归为一；以道观生死，生亦即是死，死亦即是生。齐物论，只是要高扬一种精神，一种豁达、舒放、淡泊、旷然的精神。所以庄子在提出齐物论的同时，还提出“心斋”与“坐忘”。

回曰：“敢问心斋？”仲尼曰：“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》）

“若一志”，即专一你的志趣、志向；“无听之以耳而听之以心”，即不要用你的耳朵去听，而要用你的心去听，亦即要全身心去听；然而心有好恶、利害的思量，听之时要去除这种种思量，所以要“无听之以心而听之以气”。此处之所谓“气”，就是虚，所以说，“气也者，虚而待物者也”。只有保持心的虚静空灵，才能接应容纳外物。因此，保守心的虚静空灵，就是所谓的“心斋”。心斋的要义在于涤除物欲之心，只有涤除物欲之心，才能保守心的虚静空灵；只有保守心的虚静空灵，才能做到“游心”，才能维持心的自由与自在。

心斋之外，庄子还讲到坐忘。

（颜回）曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕枝体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也，而果其贤乎！丘也请从而后也。”（《大宗师》）

“坐忘”之“坐”，是“堕枝体”、“离形”；“坐忘”之“忘”，是“黜聪明”、“去知”。关于“坐”，庄子讲了很多。“南郭子綦隐几而坐”（《齐物论》），是“坐”；庄子教惠子“彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下”（《逍遥游》），是“坐”；南郭子綦谓其“今者吾丧我”（《齐物论》），亦是“坐”。“坐”所突出者，是对于

形体之我之去除与消解。“吾丧我”，吾者，客观之我也，一般之我也；我者，主观之我也，特殊之我也。“吾丧我”，即吾对于偏执之我的摒弃与消解。关于“忘”，庄子讲得更多。

> 忘足，履之适也；忘要，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也；始乎适而未尝不适者，忘适之适也。(《达生》)

有其忘，才能达其适，达适是以忘为其途的。“鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰：鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。”(《大宗师》)“泉涸，鱼相与处于陆。相呴以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。”(同上）忘的前提是自给而自足，自足才能自由。

通过“齐物”与“心斋”、“坐忘”，最后所达到的境界，即是“天地与我并生，而万物与我为一”(《齐物论》)，“独与天地精神往来”(《天下》)。“独与天地精神往来”，“独”者，独立而特行也，自主也，自由也。此种境界，既是精神高度自主的境界，亦是精神高度自由的境界。这正是庄子的人生追求，这正是庄子的人生境界。而达到这一境界的方法，不是别的，正是去、是减、是忘，正是一种负的方法。

庄子对中国古代哲学的发展有很大的影响，魏晋玄学“祖述老庄”，庄子为其思想发源地之一。宋明理学以儒为主，融合道、释，也受庄子思想的影响。庄子所倡导的自然而自由的精神追求，更对阮籍、嵇康、陶渊明、苏轼、李贽等人产生了非常大的影响。中国传统士大夫常出入于儒、道之间，身在庙堂而心在山林，其所追求的山林境界就是庄子哲学所昭示的境界。

三、稷下道家

稷下道家，指的是战国时期在齐国稷下学宫中从事学术活动而以黄老思想为旨归的学者。刘向《别录》云：“齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王所立学宫也，故称为稷下之学。”现存《管子》一书，被认为是稷下学者的文集，其中《心术》上下、《白心》、《内业》四篇，自成体系，为稷下学者中道家学者所作，但尚无定论。郭沫若认为是宋钘、尹文，裘锡圭认为是慎到、田骈。

(一) 精气说

稷下道家继承了老子道为宇宙本原的思想，但他们用气来解释道，认为道就是气或精气。

> 虚无无形谓之道。(《心术上》)
> 道在天地之间也，其大无外，其小无内。(同上)
> 道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得，然莫知其极。(同上)
> 道之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽。(《白心》)

不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。（《内业》）

道也者，口之所不能言也，目之所不视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也，人之所失以死，所得以生也，事之所失以败，所得以成也。（同上）

凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。（同上）

道虚无形，其大无外，其小无内，其重如石，其轻如羽，目不能见，耳不能闻，这表明道并非一种显象的存在，而是一种隐性的存在。这种隐性的存在，就其实质而言，不过是一种精气。“人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”（《内业》）精也是气。《内业》说：“精也者，气之精者也。”精是气之精粹，气之精者即是道。“夫道者，所以充形也。”（同上）所以充形者，不是别的，正是精气。

精气不但是人得以生的基本条件和材料，也是构成天地万物的基本材料。

凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。（同上）

五谷、星辰，甚至鬼神都是精气的产物，精气怀藏于胸，即为圣人。“定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。”（同上）这就是说，人的四肢坚固结实，就可以藏住精气，由于精气进入人体，所以产生了人的聪明智慧。人之生依赖于精气，人之意识活动也依赖于精气。稷下道家不仅以精气来解释天地万物的生成，也以精气来解释人的意识的起源和人的精神活动。“气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”（同上）人因为有了精气才有了生命，有生命才有思想，有思想才有智慧，有智慧人才真正成其为人。

在稷下道家看来，世间一切事物都是气变化的结果，但气在这些变化中，其本身却是不变的。《内业》说：“一物能化谓之神，一事能变谓之智，化不易气，变不易智，惟执一之君子能为此乎！”就是说，尽管事物时常在变，这种变是因为气而变，但气本身并不发生变化。“天之道，虚其无形。虚则不屈，无形则无所位（抵）牾，无所位（抵）牾，故遍流万物而不变。”（《心术上》）作为精气的道，因其虚而不可穷竭，因其无形而无所抵牾，它可以成就任何事物，但本身仍然是气。

作为精气的道，是一种客观的存在，是不以人的意志为转移的存在。

道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足，此谓道矣。小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服，殊无取焉，则民反其身，不免于贼。（《白心》）

道是客观的无限的存在，一个人用它，并不显得多余；天下之人都用它，也不显得不够。得之愈多，其得福愈多，完全以道行事，即可天下太平，不按道行事，

就会遭到祸害。由此可见，道并不因人而异，而是完全客观的存在。

（二）静因之道

稷下道家认为，物是客观存在的。这一客观存在的物就是“实”，实有其形，因形而得名。“物固有形，形固有名，名当，谓之圣人。”（《心术上》）名因其形而起，“以其形，因为之名，此因之术也。名者，圣人之所以纪万物也”（同上）。名既因形而起，就必须根据事物本身的形状来命名，应当与实相符。名实相符，谓之“名当”。名的作用是条理万物。“凡物载名而来，圣人因而财之，而天下治。”（《心术下》）名是事物固有特点的客观反映，人们根据事物自身不同的特性，对其加以分类，给予恰当的名称。

为求得名实相符，一方面，要有名有实。“上圣之人，口无虚习也，手无虚指也，物至而命之耳。”（《白心》）就是说，人不能口说无凭，不能手指无实，名因实而起，不能无其实而徒有其名。另一方面，不能名过其实，也不能实过其名。“言不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务名，督言正名，故曰圣人。”（《心术上》）名实之间应当恰如其分。名实相符，即是“名当”，追求名当，即是“正名”。稷下道家之“正名”，与孔子之“正名”是有区别的。孔子之“正名”，是以名责实，“克己复礼”；稷下道家之“正名”，是“以形务名”，强调实是名的基础。

在稷下道家看来，人的认识要得以成立，必须具备两方面的因素，一是认识对象，一是认识主体。

> 人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？（同上）

其所知之彼，即是认识对象；其所以知之此，即是认识主体。只有修此，才能知彼。基于这样一种认识，稷下道家对认识主体的修养问题展开了详细的论述。

认识主体包括两方面因素，一是思维器官，一是感觉器官。思维器官即是所谓的心，感觉器官即是耳目等九窍。稷下道家很强调心在认识过程中的主导地位。

> 心之在体，君之位也，九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。（同上）

心在人体之中处于君的地位，九窍则是各有其职的官。“我心治，官乃治，我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。”（《内业》）修心、治心、安心，即是保证心对于感觉器官的统制作用。“心术者，无为而制窍者也。”（《心术上》）所以认识主体的修养实际上即是心灵的修养。

心灵的修养包括两个方面，一是在认识过程中要排除主观色彩，以客观的态度对待对象；二是在认识过程中要涤除物欲观念，保守心灵的清静灵虚。前者即

是所谓的“因”，后者即是所谓的“静”。

稷下道家认为，认识主体要正确地反映对象，首先必须排除主观成见，以客观的态度对待对象。

> 有道之君子，其处也若无知，其应物也若偶之。静因之道也。（《心术上》）

“静因之道”的根本是排除主观成见。人的认识之所以往往出现偏差，就是因为主观成见造成的。“过在自用，罪在变化，自用则不虚，不虚则仵于物矣。变化则为生，为生则乱矣。故道贵因。”（同上）刚愎自用，不实事求是，是造成过错的主要原因。为了正确地反映事物，稷下道家提倡“贵因”。

> 因也者，无益无损也。以其形因为之名，此因之术也。（同上）
>
> 因也者，舍己而以物为法者也。感而后应，非所设也；缘理而动，非所取也。（同上）

“因”的基本要求是“无益无损”，无益无损即是在认识过程中保持客观的态度，这也就是“舍己而以物为法”。无益无损，舍己而以物为法，实际上就是实事求是。

“静因之道”的静，是要保守心灵的清静灵虚。《心术上》说：“洁其宫，开其门。宫者，谓心也，心也者，智之舍也，故曰宫。洁之者，去好过也。门者，谓耳目也。耳目者，所以见闻也。”心为智之舍，为宫；耳目为视听之官，为门。欲之乱心，而使心不虚、不静、不洁，只有洁之、静之，只有洁其宫，才能开其门。如何“洁其宫”？具体来讲，就是要“虚”、“一”、“静”。

所谓“虚”，就是要涤除人的物欲之心。《心术上》说：“虚者，无藏也。”“虚其欲，神将入舍，扫除不洁，神乃留处。”心是耳目等感觉器官的主宰，“夫心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也”（同上）。心中有欲望杂念，就会视而不见，听而不闻。

> 凡心之刑，自充自盈，自生自成，其所以失之，必以忧、乐、喜、怒、欲、利，能去忧、乐、喜、怒、欲、利，心乃反济。彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。（《内业》）

忧、乐、喜、怒等主观好恶，影响到心的平和、安宁。为了正确地反映事物，必须去掉利欲观念，“勿烦勿乱”，以平和的心态来对待一切。

所谓“一”，是指心志的专一。《心术下》说：“专于意，一于心，耳目端，知远若近。”《内业》说：“执一不失，能君万物。”“四体既正，血气既静，一意抟心，耳目不淫，虽远若近。”聚精会神，集中注意力，也是认识过程中非常重

要的方面。

思之，思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。(《内业》)

这里所谓的“精气之极”，也就是心志的专一。只有坚持心志的专一，集中注意力，才能对事物有正确的把握和认识。

所谓“静”，就是保持心灵的宁静。《心术上》说：“毋先物动，以观其则。动则失位，静乃自得。”《内业》说：“静则得之，躁则失之”，“心能执静，道将自定。”心灵的宁静，认识过程中始终保持冷静的态度，也是获得正确认识的重要方面。稷下道家认为，涤除私欲是保持心灵宁静的重要前提。

去欲则寡，寡则静，静则精，精则独，独则明，明则神矣。(《心术上》)

去除私欲，使欲望寡少，才能保持心灵的静；只有保持心灵的静，才能使心志专一。所以，心灵的虚、静、一，是相互关联的，也是相互影响、相互促进的。

稷下道家的“精气说”在中国哲学史上具有承前启后的作用，它上承老子，下启荀子、韩非，是中国元气论发展的重要环节。“静因之道”对荀子思想也有重要的影响，荀子“虚壹而静”的理论就是从稷下道家那里发展来的。

第三节　人道有为

与道家重自然、尚无为不同，先秦儒家则立足于人道的立场，回应了春秋战国时期礼坏乐崩的现实，并为社会变革提出了自己的理想目标。儒家，先秦“显学”之一，创始于孔子。《汉书·艺文志》有云：“儒家者流……游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”这段文字，言简意赅地概述了先秦儒家的基本面貌。先秦儒家，其代表人物，除孔子外，比较著名的有颜渊、曾参、子思、孟子、荀子等。由于史料的限制，本节只介绍孔子、孟子、荀子三人，以及对中国传统哲学影响至巨，被汉儒奉为经典的《易传》一书。

一、孔子

孔子（公元前551—前479）名丘，字仲尼，鲁国陬邑（今山东曲阜东南）人，祖先是宋国的没落贵族，后来逃亡到鲁国，父亲叔梁纥做过鲁国的陬邑宰。孔子早年生活贫困，曾作过管理仓库和畜牧的小官。后主要从事帮助贵族办理丧

事赞礼的“儒”的职业。年五十，任鲁国司寇。仅三月即去职。他曾周游列国，宣传自己的政治主张，但终不见用。晚年回到鲁国，专力从事文化教育事业。《论语》及先秦部分见载于其他典籍中有关孔子的言论，是研究孔子思想的主要资料。

（一）仁学思想

孔子早年以治礼闻名于世，但生当春秋社会大动荡时期，孔子深感传统礼仪多注重于形式，而缺乏实质层面的考量，因此，他特别提出“仁”，作为礼的内容，并据此形成了自己颇具特色的仁学思想体系。

孔子建立仁学思想体系，是有其社会基础的。《论语》载：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与!”（《学而》，本节内引《论语》，仅注篇名）这段话出自孔子弟子有子之口，但基本上反映了孔子的思想。大意是说，一个能孝顺父母、敬爱兄长的人，绝不可能喜欢触犯上级，也绝不可能喜欢造反。君子最重视问题的根本，这个根本确立了，道就会产生。孝顺父母，敬爱兄长，就是仁的根本。为什么为人能孝悌就不会犯上作乱？为什么孝悌是仁的根本？此种观念与当时社会存在的宗法制有关。宗法制，即嫡长子继承制，这一制度在殷商晚期已见端倪，到西周时已发展得十分完善。按照这种制度，王死后，他的权力由嫡长子继承，庶子则分以“士田附庸”，另立为宗。举例来说，武王死后，嫡长子成王继位，幼子唐叔虞另分邦建国，成为晋国的始祖。诸侯也是这样。这种严密的宗法等级制度，在春秋时期依然受到维护。不难想象，在这样一个以血缘纽带为基础的等级严密的社会中，“孝悌”的作用将是很大的，一个人如果在“孝悌”方面作得很出色，那他绝不会犯上作乱。而孔子大力倡仁，也正是从这里推论出来的。《泰伯》篇载：“子曰：……君子笃于亲，则民兴于仁。”“笃于亲”就是用深厚的情感对待亲族。这是指宗法等级关系中的血缘亲情。孔子认为，君子只要能把这种血缘亲情发挥好，用深厚情感对待亲族，老百姓就会兴起仁德。

视孝悌是“仁之本”，孔子提出了“爱人”的主张。《颜渊》篇载：“樊迟问仁，子曰：爱人。”“爱人”是“仁之本”的推演与泛化，它是从血缘亲情中外化出来的一种认识，用孟子的话讲，就是“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。因此，这种爱是“差等之爱”，它的具体运作方法是“推己及人”。“子曰：……夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也矣。”（《雍也》）“能近取譬”是指人能近就己身来相譬。孔子认为，能从自己的身上取譬相喻，就是行仁的方法；自己想要什么时，同时也想到别人，就是仁；同样，自己不想要什么时，不强加于别人，也是仁。（“仲弓问仁，子曰：……己所不欲，勿施于人。”）可见，“己欲”也好，“己所不欲”也好，只要

由己推出的，就是对人的爱。当然，孔子的“爱人”是随着血缘关系的变化而有所区别的，此所谓“差等之爱”。但照他的仁学逻辑推下去，这种爱也会施及于一般的老百姓（“泛爱众，而亲仁”），只不过是推得越远，爱的程度越轻罢了。

孔子主张的“爱”是“差等之爱”，差等的标准就是礼。通观《论语》，孔子对仁的论述十分宽泛，但都遵循着一个原则，那就是礼。如，“颜渊问仁，子曰：克己复礼为仁。”（《颜渊》）“克己”指的是一种修养功夫，既包括克制自己的私欲，又包括提高自己的理性思维能力。在以血缘情感为基础的宗法等级制中，礼就是法，但对于人的情感世界来说，法只起到一种外在的制约作用。要想从主观上也能产生一种与外在制约相统一的力量，那就必须采取“克己”的修养方法。所以说，仁既是从血缘情感中彰显出来的一种爱力，又是防止这种爱力无边际地扩散而违背宗法体制的主体自觉的力量。因此，孔子论仁要以礼为标准，以复礼为目的。这既是孔子仁学的一大特色，又是孔子对礼学的重大发展。

“克己”就是“为仁由己”，孔子说：“为仁由己，而由人乎哉!”意思是说，人的道德修养主要是靠自己来完成的，是个人的独立的自由意志的表现，并不受别人或外界条件的影响。孔子视之为“为己之学”，“子曰：古之学者为己，今之学者为人”（《宪问》）。荀子说：“古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。”（《荀子·劝学》）荀子以“以美其身”释“为己”，是很有意味的。它说明“为己”主要是就个人道德知识修养而言的。

孔子的仁学还表现为一种精神境界。“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《雍也》）“仁者安仁”、“仁者乐山”、“仁者静”、“仁者寿”，这些仁字表现的意义基本相同，表达的都是一种仁的境界。据后来《吕氏春秋》载：

> 孔子穷于陈、蔡之间，七日不尝食，藜羹不糁。宰予备矣，孔子弦歌于室，颜回择菜于外。子路与子贡相与而言曰：“夫子逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，穷于陈、蔡，杀夫子者无罪，藉夫子者不禁，夫子弦歌鼓舞，未尝绝音，盖君子之无所丑也若此乎?”颜回无以对，入以告孔子。孔子愀然推琴，喟然而叹曰：“由与赐，小人也。召，吾语之。”子路与子贡入。子贡曰：“如此者可谓穷矣。”孔子曰：“是何言也？君子达于道之谓达，穷于道之谓穷。今丘也拘仁义之道，以遭乱世之患，其所也，何穷之谓？故内省而不疚于道，临难而不失其德。大寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。昔桓公得之莒，文公得之曹，越王得之会稽。陈蔡之厄，于丘其幸乎?”孔子烈然返瑟而弦，子路抗然执干而舞。子贡曰：“吾不知天之高也，不知地之下也。”（《慎人》）

这段记载未必十分真实，但却形象地道出了孔子的精神和境界。孔子“弦歌于室”，“颜回择菜于外”，以及后来的“子路抗然执干而舞”，大概就是“仁者之乐”吧。因此可以说，孔子所谓的乐是一种境界，一种美的境界，善的境界，美与善之合一的境界。这种境界是靠自己（“己”）高尚、完美的人格体现出来的。“为己之学”、“为仁由己”中的“己”大概就是指的这种自我的完善与完美吧。

总之，孔子的仁学，体系庞大，既简易为一种具体行为的德目，又高远为人格完美的境界。它有一个内在的逻辑，逻辑的起点是宗法等级中的血缘情爱，逻辑的展开是“爱人”，逻辑的准则是礼，逻辑的最终结果是对自我人格的体知与修炼，以达到知天命、耳顺、从心所欲不逾矩的完美境地。

（二）天命论

孔子生当春秋末世，传统天命神学观念受到了严重的冲击。但孔子并不讳言“天命”：“子罕言利与命与仁”（《子罕》）。不过，孔子所谓的“天命”，已不是西周时期那种能发号施令，人们可以用德取悦于它的有人格的至上神，而是不能说话（“天何言哉”），人又无法改变它的命运之天。

伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！（《雍也》）

“伯牛”，孔子弟子冉耕，据说他得的是不能治愈的癞病。孔子深为之叹，又无可奈何。于是，他把这一切归之于命。又如，公伯寮向季孙进谗言，说子路（孔子弟子）的坏话。子服景伯把这事告诉了孔子，并说：“季孙氏听信了公伯寮的话，已对子路产生了怀疑。不过，我的力量还能把公伯寮杀掉，陈尸街头。”孔子则认为，自己的主张若能实现，那是由于命运；自己的主张若不能实现，那也是由于命运。公伯寮是奈何不了命运的（参见《宪问》）。可见，在孔子那里，命是与人分离的，人只能受它的左右，而无力干涉它。这是对周人天人合一思想的改造。

孔子慨叹命，但却不是宿命论者，他提出“知命”、“知天命”的命题，并把这种“知”作为人生修养和人生自觉的一个重要步骤，而统一了主体自觉与命运支配的关系。

子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也。狎大人，侮圣人之言。”（《季氏》）

又如：

子曰：“不知命，无以为君子也。”（《尧曰》）

又如：

子曰："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》）

"知命"就是知道自己的命运。虽然人们左右不了命运，但却可以认知它，并在认知的基础上化消极为积极，变被动为主动。孔子对生死的态度，孔子对鬼神的态度，孔子对自己所追求的政治理想的态度，都充分体现了这一点。孔子曾说："死生有命"（《颜渊》），但有人同他讨论死的问题，他却说："未知生，焉知死。"（《先进》）在他看来，人活着就要尽自己的本分，为父则慈，为子则孝，为弟则悌，把这生的时光完完满满地充实起来。可见，孔子所谓的知天命，实际上是要知自己。《子路》篇曰：

樊迟请学稼。子曰："吾不如老农。"请学为圃。曰："吾不如老圃。"樊迟出。子曰："小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼！"

在这段对话中，孔子明确地告诉樊迟，在种地和园艺方面，他不如老农和老圃。孔子丝毫也不因此而认为自己缺少什么，反而斥责想在这方面获得知识的樊迟为小人。因为在孔子看来，"天生德于予"，不是叫他学种地，学园艺的，他的任务是在社会上提倡礼教，宣传仁学。樊迟向孔子问种地、园艺的事，显然是不知道孔子的这层天命自觉。

可见，孔子所谓的知命，是认知自己的一种特殊方式，是一种积极地对待命运的态度，是一种清醒的理性自觉。它与古希腊哲人所提倡的"认识你自己"没有什么区别，只不过讨论的角度不同罢了。

（三）中庸思想

孔子提倡仁，强调"知天命"，有一个方法原则，这就是"中庸"。孔子的"中庸"思想，其逻辑起点是传统的"尚中"观念。由《论语》及相关典籍可知，"中"是孔子品评人物、选才交友的标准之一，也是在孔子看来成就"君子"品格的指导思想和行为原则。以"中"为标准，孔子常常告诫人们要合乎中道。孔子本人也正是以"中"为自己的思想方法和行为准则的，如孔子在认识事物、获取知识、解疑释惑的过程中体会到一种思想方法，其称之为"叩其两端"，所谓"吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉"（《子罕》）。此种方法，其核心为"用其中"。就道德和行为修养的层面说，孔子"用其中"的具体体现是："子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。"（同上）即不悬空揣测，不绝对肯定，不拘泥固执，不唯我独是。"子绝四"，表明孔子没有"意"、"必"、"固"、"我"四种毛病。应该说，"四毋"的核心乃是"中"。这说明，对于传统文化持"因、

损、益”态度的理性主义大师孔子，对传统“尚中”观念是持完全赞成的态度的。

以传统“尚中”观念为逻辑起点，孔子进一步提出“时中”说。与“中”一样，“时”也是一种起源甚古的观念。孔子的贡献在于，将“时”与“中”联系起来，形成了“时中”的观念，所谓“君子之中庸也，君子而时中”。“时中”，即“随时以处中”，用《论语》所记孔子的话说，就是“无可无不可”。史载孔子晚年对《周易》情有独钟，在相传为孔子所作的《易传》中，“时中”的观念更为突出。如《艮·彖传》特别申明“时止”、“时行”之意，强调或止或行，或动或静，都要“与时偕行”，“动静不失其时”。“动静不失其时”就是“时中”。“时中”，即“中”而因其“时”，“时”而得其“中”。得其“中”，所谓经也；因其“时”，所谓权也。有经有权，故能变通。此所谓“变通者，趣时者也”。变通趣时，即变化日新。能变化日新，就可以常保通泰。此所谓“日新之谓盛德”。

“时中”即变通趋时，但这种“变”，并非没有标准，其标准就是“礼”，“礼”是孔子“中庸”思想的规范原则。孔子说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《里仁》）“无适”、“无莫”正是“无可无不可”。而“无可无不可”必须服从“礼义”这个准则。这也正是孔子所说的：“礼乎礼，夫礼所以制中也。”（《礼记·仲尼燕居》）孔子特别重视“礼”在“中庸”中的意义和作用，要求“君子之行也，度于礼”（《左传》哀公十一年）。“度于礼”，即“就有道而正焉”。从这个意义上说，合于礼就是“正”。孔子很强调“正”，提倡“正身”和“正名”，其实质乃是“以礼制中”，亦即把礼作为中的规范准则。可以说，孔子讲中，其尺度就是礼；而其讲礼，目的也是为了达到“中”。

从“中”的层面理解“礼”，则“礼”的实质可以谓之“和”。孔子的“中庸”思想中包含着丰富的“中和”观念，如孔子论为政之道说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”（《为政》）孔子认为，统治者以德治国，就会使自己像北极星一样，在一定的位置上，别的星辰都围绕着它。可见，“德政”所体现出来的和谐，犹如天体运行之和谐，自然而然。也许正是基于这层体认，孔子曾经慨叹：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《阳货》）不难想象，孔子说这段话时，其对天人和谐的感受是何等地强烈！孔子是一位音乐大师，其对音乐作品的评价，也常常以中和之美为原则。如其谓《关雎》：“乐而不淫，哀而不伤。”（《八佾》）生活中的孔子，“温而厉，威而不猛，恭而安”；“子之燕居，申申如也，夭夭如也”（《述而》）。这大概就是圣人的中和之象。这种气象，看似平常，却体现了“天下之大本”、“天下之达道”（《中庸》），所以“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后”（《子罕》），其境界深不可测。《易传》所谓“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，

后天而奉天时”，或许就是这种“中和”境界的写照！

总之，孔子的“中庸”思想有一个内在的逻辑，传统的“尚中”观念为其逻辑起点，以此为基础，孔子结合“时”与“中”，使传统“尚中”思想由静态单一的结构（“无过无不及”），发展成为一动态变易的系统（“无可无不可”）。同时，孔子又发挥自己精研礼学的优势，以礼制“中”，使此一动态变易系统始终遵循着“经天纬地”之礼而展开，并由此直契天人秩序之美，并因此而把“中庸”上升为一种对天人和谐之美的体认与追求。

二、孟子

孟子，名轲，邹人（今山东邹城东南），生卒年不详，大约为公元前372—前289年。据传孟子是孔丘之孙子思的学生，他自称学习孔丘是其毕生的愿望。在当时，孟子是一个很有名的游士，“后车数十乘，从者数百人”（《孟子·滕文公下》，以下仅注篇名）。所到之处，国王都以宾客相待。他志向高远，自负甚高，自谓“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《公孙丑下》）但由于诸侯争霸，都以富国强兵为首务，所以他的主张并未得到各国政治家的重视；兼之在当时的思想意识领域，杨朱学派和墨家学派的影响最大，这使孟子的言论带有了极为鲜明的论辩色彩。正是这种社会现实和激烈的论辩，深化了孟子的思想。从哲学的角度说，孟子的思想，其最有特色的内容，乃是其人性本善论。

《孟子》七篇是研究孟子的主要资料。

（一）孟子性善论的思想话题

关于人性问题，孔子并没有特别具体的讨论，只是说：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）即人们刚刚生下来时彼此禀受的天赋材质是没有什么差别的，只是由于环境和习染的不同，才造成了各自的差别。这种认识，有一定的合理性，看到了人们之间所具有的同一性（性相近）。但这个同一性是什么，孔子没有进一步说明。子贡说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）大概就是抱怨孔子没有把这个人所共有的同一性讲出来。不过，从子贡的话中也可以体会到，这个时期，在悄悄地兴起着一股讨论人性的思潮。不然，子贡就不会流露出这种遗憾了。

的确是这样，孔子之后，出现了一批以讨论人性而著名的人物，如世硕、宓子贱、漆雕开等，他们的材料部分地保留在《孟子》一书中。《告子上》篇引公都子的话说：

> 或曰：“性可以为善，可以为不善，是故文、武兴，则民好善，幽、厉兴，则民好暴”。或曰：“有性善，有性不善；是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜，以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。”

公都子话中的“或曰”指的是谁，《孟子》书中没有说明，东汉人王充（公元27—约公元96）所著《论衡·本性篇》中的一段记载弥补了这一不足。其曰：

> 周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长，性恶养而致之则恶长。如此则情性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作养性书一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性与世子相出入，皆言性有善有恶。

照王充的说法，公都子话中的第一个“或曰”，可能是指世硕，第二个“或曰”，可能是指宓子贱、漆雕开等。据《汉书·艺文志》记载，世硕，“世子二十一篇，名项，陈人也，七十子之弟子”。宓子贱：“宓子十六篇，名不齐，字子贱，孔子弟子。”漆雕开：“漆雕子十三篇，孔子弟子漆雕启后。”公孙尼子：“公孙尼子二十八篇，七十子之弟子。”《论衡》与《汉书》的记载，可信程度有多大，尚无法确知。但这至少说明，孔子之后，在分化了的儒家诸派中，曾经展开过对人性的讨论。

世硕认为，人的本性，可以使它善良，也可以使它不善良。周文王、周武王当政，老百姓就趋向善良；周幽王、周厉王当政，老百姓就趋向横暴。这是说，人既有向善的可能性，也有向恶的可能性，关键在于是什么样的统治者引导他们。可见，世硕并不承认善恶是与生俱来的东西，人们向善向恶的主要根据是社会的政治环境，君王的榜样教化。与世硕的看法不同，宓子贱等人认为，有些人本性善良，有些人本性不善良。以尧这样的圣人为君，却也有象这种不好的百姓；以瞽瞍这样恶毒的人为父，却也有舜这样的好儿子；以纣这样残暴的侄儿为君王，却也有微子启、王子比干这样仁义的王叔。这是说，人的或善良，或不善良，是本性固有，与生俱来的。有人天生善良，有人天生不善良。但这种天生，又不是出于遗传，因此，即使像父子这样的血缘关系，也可以本性不同。这种观点，看到了人与人之间的差别性，可以说是对世硕把人性的善恶全部归咎于政治环境作用的观点的纠正。但它也走向了另一个极端，即把人与人的差别归之于人的天生固有，这同样是片面的。

世硕等人，《汉书》记为孔门后徒，他们对人性的论述，反映了孔子之后孟子之前，儒家内部对人性问题的关注态度。虽然他们的看法有所不同，但都是对孔子人性论的发展。孔子提出了人性的问题，却没有给人性一个确定的说法。世硕等人从善恶两个方面对人性展开研究，说明他们已经认识到了人性的价值与社会伦理之间的关系。尽管他们各自的结论都很片面，但他们所开拓的人性研究的方向，却是影响深远的。可以说自此之后，中国历代思想家讨论人性问题，都基本上没有摆脱“善恶”的思维模式。

以善恶论人性，反映了人们对自我认识的不断深化。孔子透过仁礼范畴，主张人与社会的统一，统一的前提是人的自觉，即“为仁由己”和“克己复礼”。但孔子并没有回答“为仁由己”和“克己复礼”是如何可能的问题。换句话说，孔子所强调的这个“己”究竟是个什么性质的“己”？它有没有“为仁”、“复礼”的内在素质？人性论的研究实际上就是要回答这个问题。世硕认为，人的本性有向善向恶的两种可能性，发展哪一种可能性，要看当政者是一个什么样的人。这是把人能否“为仁”、“复礼”的根据交给了统治者的教化。漆雕开等人认为，善恶是与生俱有的东西，有的人天生而善，有的人天生而恶，不以环境和统治者的好坏为转移。这是把人能否“为仁”、“复礼”的根据交给了人的天赋。世硕和宓子贱等人对社会善恶现象之根据的这种揭示，发展了孔子对人的认识，同时也在一定程度上背离了孔子的原意，尤其是宓子贱等人的观点。孔子主张“性相近”，强调的是人生之性的同一性，宓子贱主张或善或恶与生俱有，强调的则是人性中的差别性。

这个时期，因讨论人性而著名的学者还有告子。告子对人性的认识，有两方面内容：一是“生之谓性”，无所谓善恶；一是“仁内义外”。“生之谓性”说有些类似于世硕的观点，告子以水为喻，指出“决诸东方则东流，决诸西方则西流”（《告子上》），实际上也是强调了客观引导的重要作用。但告子强调“食色，性也；仁，内也”（同上），忽视了人与非人的本质区别，属于自然人性论。孟子就是抓住告子的这一弱点来反驳告子的。

（二）孟子辨“生之谓性”与性本善

孟子是战国时期讨论人性的大家，他分析了在他之前和与他同时的诸家的观点，尤其批判了告子的学说，在此基础上，建立了自己的性善论。孟子对告子的批判主要集中在“生之谓性”和“仁内义外”两个方面。《孟子·告子上》载：

> 孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”（告子）曰：“然。”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”曰：“然。”“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”

告子认为，所有白的东西，都可以用白来概括，如白羽之白，白雪之白，白玉之白，它们的性质是没有差别的。同样，有生命的东西也是如此，这种认识是错误的。白讲的是不同事物所具有的共同现象，事物的“性”讲的是各类事物所具有的各自的本质，二者所指不同，是不可以互相证明的。孟子抓住告子认识上的这一混乱反驳道，既然如此，犬的性与牛的性还有什么区别？牛的性又与人的性有什么区别？孟子的反驳，无疑是偷换命题式的机巧之语，在逻辑上是有问题的。不过他反对告子混淆人性与兽性的区别，强调人有自己的特性，却是认识史上的一大进步。

孟子指出："人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。"（《离娄下》）意思是说，人与禽兽的区别就那么一点点，在很多方面，人与动物是相同的。但这种相同的方面，为人兽所共有，不足以作为人之为人的本质属性。而告子主张"食色性也"，恰恰是把这不足以区分人兽、不足以作为人之为人的本质属性的一面，当成了人的本性。孟子说：

> 人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦；父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。（《滕文公上》）

这是说，人如果只知道穿衣吃饭睡觉，凭自己的本能来生活，那就与动物没有区别了，而人之所以不同于动物，在于有人伦，即"父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信"。他又说：

> 岂惟民（人）哉，麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也。（《公孙丑上》）

这里虽然把孔子吹得极高，但他把圣人与人看作是一个类，有别于非人，的确是关于人的极明确的认识。

告子为了论证"生之谓性"，曾以杞柳作比喻，认为仁义与人性不是一个东西，仁义如同桮棬一样，是矫揉本性而成，非本性所固有。孟子批驳说：

> 子能顺杞柳之性而以为桮棬乎？将戕贼杞柳而后以为桮棬也。如将戕贼杞柳而以为桮棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！（《告子上》）

在孟子看来，桮棬乃是顺着杞柳之性制成的，同样，仁义也不是从外部强加给人以戕贼人的，而是人的本性中所固有的。因此，要像顺杞柳之性制桮棬一样，顺人之性而扩充仁义之端。

告子又以水为喻，证明"生之谓性"，本无善恶：人性"犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流"。孟子反驳说：

> 水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。（同上）

意思是说，人性本善，就如同水往低处流的本性一样。有些人作恶，与人的

本性没有关系，就如同水流遇阻而上行一样，那并不是水性如此，乃是“其势然也”。同样，顺从人的天生的资质，就可以为善，这就是人性本善。至于人的不善，与人天生本有的材质无关。他举例说：

> 富岁，子弟多赖，凶岁，子弟多暴。非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麰麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，浡然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥硗、雨露之养、人事之不齐也。（《告子上》）

这是说，人的材质与麦种一样，其本质没有什么区别，丰歉的不同是因为“地有肥硗、雨露之养、人事之不齐”造成的。在这里，孟子把人的不善归之于后天的环境。

孟子对告子“仁内义外”说的批判，也是基于他的人性善的认识。在告子看来，仁就像我爱我弟一样，出于本心，是内在的。义就像我尊敬长辈一样，是由于对象年长，是外在的。他解释道：“彼长而我长之，非有长于我也。犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。”意思是说，因为他年纪大，于是我去恭敬他，恭敬之心不是我所固有的，就好比外物是白的，我就认它为白色之物一样，原因都在外物的身上。所以，义这种德行是从外面来的。孟子批驳道：

> 异于白马之白也，无以异于白人之白也。不识长马之长也，无以异于长人之长与？且谓长者义乎，长之者义乎？（同上）

孟子认为，白马的白与白人的白固然没有区别，但长马之长与长人之长则是不同的。义是对人而言的，不是对马而言的。按照告子“义外”的逻辑，因对象的年长而尊敬它，岂不是连年长的老马也要尊敬了么？因此，义不是在长者的身上，而是在“长之者”的心上。孟子举例说：喜欢吃秦国人的烧肉，和喜欢吃自己做的烧肉没有不同，都是本于自己的味觉。岂能说喜欢吃烧肉的心也是外在的么？各类事物也都是这个道理。敬长的心同人的味觉一样，是内在于人的。可见，孟子是把义当作主观自生的东西的。

关于这个问题，《告子上》中记有孟子的弟子公都子与告子一派的孟季子的一次争论：孟季子问公都子：“为什么说义是内在的东西？”公都子回答说：“恭敬的行为是从我心发出的，所以说是内在的东西。”孟季子问：“本乡人比大哥大一岁，那你恭敬谁呢？”“恭敬自己的哥哥。”“如果他们在一块饮酒，先给谁斟酒？”“当然是先给本乡的长者斟酒了。”孟季子道：“你心里所恭敬的是你的哥哥，你所行的却在本乡的长者身上，可见义是外在的东西，不是由内心发出的。”公都子被问得张口结舌，救助于孟子。孟子告诉他说：“你可以问他‘恭敬叔叔呢？还是恭敬弟弟呢？’他会说‘恭敬叔叔’，你就反问：‘弟弟若做了受祭的代

理人，那又恭敬谁?’他一定回答‘恭敬弟弟’，你便可以问：‘那又为什么说恭敬叔叔呢?’他会说：‘这是由于弟弟恰好在当受恭敬的位子上’。那你就也说‘那也是由于本乡的长者恰在当受先斟之酒的位子上。平常的恭敬固然在哥哥，但这并不妨碍暂时的恭敬在本乡长者’。”公都子依计而行，但孟季子仍不服气，说：“对叔叔也是恭敬，对弟弟也是恭敬，义毕竟是外在的，不是由内心发出的。”公都子反驳道：“冬天喝热水，夏天喝凉水，难道饮食不是出于自己的本性，而是外在于人的吗?”总之，在孟子一党的人看来，仁义就像人喝水吃烧肉的本性一样，是内在于人的为人的本质所固有的一种道德属性。这就是所谓的人性本善说。

（三）孟子性善说的思维秘密

对于孟子的性善论，可以从两个方面来认识，其一即在继承孔子仁学的基础上，内化春秋以来衰落了的道德之天；其二是夸大理性认识的作用，把心所具有的认识能力与心所要进行的认识活动等同起来，抹杀二者的区别。

自周公提出“以德配天”的命题，赋予天以至善的本性以来，道德之天的作用便渐渐地深入到人们的观念之中。《尚书·召诰》中有句话叫“命哲、命吉凶、命历年”。“哲”《孔传》释为智，“命哲”即天命智慧，也就是人智天赋的意思。《诗经》云：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”（《烝民》）“烝”，众。“秉”，禀赋。“彝”，常。“懿德”，美德。意思是说，天生育众民，每一样事物都有它的规则。众民禀有了上天赋予的常规，于是喜欢有好的品德。很显然，诗作者是把人的优良品质看作是天所赋予的东西的。这种观念对孟子的影响很大，孟子曾引此诗证明他的性善说。

春秋时期，由于社会动荡，礼坏乐崩，人们对人格神的天产生怀疑。于是，天的观念开始发生分化，一方面，随着科技和天文学的发达，天道观念逐渐挣脱神学的樊篱，不少学者淡化意志之天的作用，还它以自然的原貌，使之转化为一种规律性、必然性的观念。另一方面，与人格神有关的道德之天，虽然还被一些人所遵信，但却没有得到充分的证明，人们越来越发现，天与人的道德行为之间的关系是没有规律性、相关性可寻的，有德者它未必辅之，无德者它未必惩之。于是人们由怀疑天而至于怨天、骂天。因此，道德之天的威信渐渐扫地，日趋衰落。正是基于这样的思想背景，处处以周公为榜样的孔子，才绕开周公“纳德于天”、“以德通天”的思路，转而研究人与社会的同一问题。不过，他的“天生德于予”和“为仁由己”的思想却为孟子讨论这个问题提供了帮助。孟子正是通过思维官能“心”的作用，把“天生之德”与“为仁由己”统一起来，建构自己的性善论的。孟子对天的论述，基本上是围绕着道德之天展开的。

万章曰：“尧以天下与舜，有诸?”孟子曰：“否！天子不能以天下与

人。”“然则舜有天下也，孰与之?”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎?”曰：“否，天不言，以行与事示之而已矣。”(《万章上》)

在这里，孟子所理解的天，已不是“谆谆然命之”之天，这是对西周天命神学思想的改造，是对孔子“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”思想的继承。但虽然天不能“谆谆然命之”，却可以根据人们的行为来体现它的命令。而人的行为又是由人所固有的善端（如曰：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之。”）发显出来的，因此，天便与人的内在的善端发生了联系。孟子把“我固有之”的“仁义礼智”称为“天爵”，他说：

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。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也。终亦必亡而已矣。(《告子上》)

“天爵”，即天生的爵位。“人爵”，即社会的爵位。孟子认为，仁义忠信，不知疲倦地好善，是天生的爵位，为人所固有。公卿大夫、上下等级，是社会的爵位，外在于人。人如果能好好地修养自己固有的爵位，便能追求到社会的爵位，得到社会的爵位后，又不放松天生的爵位，才不至于灭亡。很显然，在孟子那里，仁义忠信等道德意识是被当作天赋的品质而受到重视的，这是对道德之天的内化。

如果说内化道德之天，是孟子对“天生烝民”和“为仁由己”思想的发展，那么发现并夸大理性认识的作用，则完全是孟子的创造。孟子内化道德之天，靠什么？又依附于什么？答曰：心。心在孟子那里是一个颇为复杂的概念，既是理性认识的器官，又是人性善端的总根。孟子曰：

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，则其小者不能夺也。(同上)

“物交物”，谓耳目同外物接触。这是说，耳目等感觉器官没有思维能力，常常被外物所误导；心之官有思维能力，只要你去反思反省，就有所获得。这是天赐给我们的一种能力，我们必须牢牢地守住它，只有守住了它，感官的误导才不至于有什么作用。孟子近乎区分感性认识与理性认识，并认为理性认识更可靠，这是很了不起的。但他由此而忽视感官的作用，强调理性思维不依靠感官提供认识材料，又是割裂了二者的关系，过分夸大了理性思维的作用。

“思则得之”，有时又被孟子称作“反身而诚”。他说：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”(《离娄下》)天之道，指天的本质属性，也就是天的至

善性。“思诚”，就是反思这个至善之内在于我者，即我之固有的仁义礼智，也就是我的善性，这是人道。这样，孟子就把外在的道德之天与自我的思维之心联系起来，并最终把道德之天内化到人的心中，如曰：“君子所性，仁义礼智根于心”（《尽心上》）。既然如此，那么，尽其心者，也就可以知其性了，知其性，便也就认知了天。可见，心不仅是思维器官，还是“人性”之根，还是通天的桥梁。

孟子进一步揭示心的功用说：

> 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。（《告子上》）

这四种心，孟子又叫做“四端”，他认为“四端”是人之为人的最本质的根据。

> 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。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《公孙丑上》）

孟子把道德之天内化于人的心中，又反过来把心看做仁义礼智的来源，表现出了鲜明的道德先验论特征。从认识论上讲，这是故意抹杀人的认知能力和人的认知活动之间的区别。

本来，天并没有意志，也没有道德，这一切都是人们赋予它的，反映了人们对天的认识和理解。孟子把人们赋予天的这些东西，重又内化到人心之中，并视作人心固有之物，其思维的秘密就在于把人的认识活动等同于人的认识能力。事实上，人的认识能力与人的认识活动是有区别的。认识能力虽然需要后天的学习，但总还有一个先天的基础。人的认识活动则不同，它完全是后天的，是人借助于认识能力而进行的具体的认知活动。孟子看到了人们所固有的不同于动物的认识能力，但却混同了能力与能力之具体运作之间的差别，于是把能力等同于能力的产物。具体地说，就是把人们分辨善恶、体知是非的能力等同于善恶是非本身，即把理性思维的器官——心等同于恻隐、羞恶、辞让、是非，得出心有四端、人性本善的结论，从而陷入道德先验论的泥潭。

由于心在人性中的重要作用，孟子十分重视对心的修养，他把人们的行为恶归咎于忘掉或失去了“本心”。他说：

> 虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存，夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。（《告子上》）

可见，虽然人心固有向善的品德，如果平时不注意修养，它也会逐渐丧失，而变得与禽兽差不多。因此，必须保持住这个心，勿使丢失。“学问之道无他，求其放心而已矣。”（同上）“求其放心”的方法，孟子认为就是牢牢抓住“思则得之”的心官，先立住这个根本，再想法练就“不动心”的功夫，以“养吾浩然之气”，这样就能达到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《滕文公下》）的精神境界，而成为一个顶天立地的大丈夫。

总之，孟子靠着一个“万物皆备”的方寸之心，按照自己的逻辑，解决了人性中的一系列问题。可以说，在孟子那里，心既是修养的官能，又是认知的官能，又是价值判断的官能。就修养的层面言，他叫人求其放心；就认知的层面言，他叫人由尽心而知心中固有的善端，并由善端而知人性之善，由性善开出道德的行为（判断层面），以此去体知“以行与事示之”的天意。此所谓“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”（《尽心上》）。就这样，春秋时期失落了的那个道德之天，在心的层面重新复活了。

（四）性与命

与孔子一样，孟子也讨论了天命问题。孟子十分重视对命运之天的认识，反复强调了它的作用。如有一次滕文公对孟子说，齐国人准备加强薛地的城池，自己很害怕，不知道该怎么办。孟子说，从前太王居于邠（今陕西栒邑县西），狄人来侵犯，他便避开，迁到岐山脚下来定居。这不是大王主观上乐意这样做，乃是不得已而为之。作为一个君主，只要他行仁政，即使他这一代没有成功，他的后世子孙也一定会有称帝称王的。因此，君子创立功业，传之子孙，正是为了一代一代地能够传承下去。至于成功与否，那是天命。你如何对付齐人呢？只有努力施行仁政罢了（参见《梁惠王下》）。在这里，孟子把帝业的成功与否，完全付之于天命，但同时又强调施行仁政，这是与宿命论有所不同的。

在先秦思想史上，孟子是第一个给“命”下定义的人，他说：

> 舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。（《万章上》）

舜、禹、益，是传说中的三位贤明君王。三人的儿子都很没有出息，孟子说这是天意，是命运使然，不是人力所能左右的。他进而认为：没有人叫它这样做，而竟这样做了的，便是天意；没有人叫它来，而竟这样来了的，便是命运。在这里，“做的”和“来的”可以是于人有利的事情，也可以是于人不利的事情。无论是哪一种事情，都是人所预料不到的事情。可见，命运是外在于人并能影响人的力量；是人所无法预料、左右的一种力量。孟子举例说，一个普通老百姓能得着天下，必须具备两个条件，一是有舜、禹一样的品德；二是有天子推荐。孔子只具备前者，不具备后者，所以不能得天下（参见《万章上》）。他为什么不具备后者呢？这是由命运决定的。世代相传而得天下的，天所要废弃的，一定要像夏桀、商纣那样残暴无德的君王。益、伊尹、周公都是圣人，但因为所逢君主不像桀、纣，不为天所废弃，所以不能得天下，这也是命运的使然。可见，孟子的命运观还带有条件论的意味。然而，与命运有关的条件，往往都是外在于人的条件。如孔子、周公等人，他们的主观条件都很优秀，已具备了作君王的资格，但由于外在条件不具备，他们终究没有作成君王。因此，命运主要是指人的主观因素所无法干预的那种力量。孟子把它称作“外”，他说：

> 求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。（《尽心上》）

孟子认为，内在于我的东西，是我所能把握的，只要努力去探求，就会有收获。如我心有四端，只要努力探求，扩而充之，它就会像火之始燃、泉之始达那样的充满活力。相反，如果不去努力探求：

> 亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存，夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。（《告子上》）

造成这种可悲结局的不是命运，乃是人的不努力。因此，孟子的命运观对人（我）对命（外）是有所区别的。凡属于人的，他主张尽一切努力去探求它；凡不属于人的，他主张尽可能地去顺应它：

> 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》）

尽心知性，存心养性，是人的力量所能达到的，人要积极地完成它。长寿或短命，是人的力量所不能达到的，人要培养身心，顺应命运的安排。这是安身立命的好方法。可见，孟子只主张在人自己身上下工夫，不提倡在人之外的方面下

工夫，从而缺乏外向型的探索精神。孟子指出：

> 尧、舜，性者也；汤、武，反之也。动容周旋中礼者，盛德之至也。哭死而哀，非为生者也。经德不回，非以干禄也。言语必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。(《尽心下》)

尧舜是孟子理想中十分完美的君王。他认为，尧舜的德行，是出于他们的本性；汤武的德行，是经过修身复回到了他们的本性。动作容貌都合于礼的，是美德中的极致。哭死者而悲哀，不是为了活着的人。依据道德行事，不至于违礼，不是为了谋求官职。言语一定要信实，但不是为着要使人知道自己的行为端正。君子依法度而行，结果怎样，那只有等待命运罢了。可见，孟子所强调的是尽人事，也就是尽到做人的本分。至于本分以外的事情，只好听凭命运的安排。这就是后儒所谓的“尽人事而待天命”。这是对孔子知天命思想的明确化，是孔子“天命”思想与“为仁由己”思想的统一。

孟子区分内外，强调修持内在于我者、顺待外在于人者的思想，与他对人性的理解是有密切关系的。修己，就是修养、复归自我本有的善性。他对性与命的关系作了如下的说明：

> 口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。(同上)

口对于美味，眼对于美色，耳对于好听的声音，鼻子对于芬芳的气息，手足四肢对于安佚，这些都是人的天生的欲望。但这些欲望是“求无益于得”的“求在外者”，得到与否，决之于命运，所以君子不把它们认做是天性。仁对于父子，义对君臣，礼对于宾主，智慧对于贤者，圣人对于天道，这些是天经地义的事，是天命所赋。但它们同时又是“求有益于得”的“求在我者”，品德高尚的君子，只要依靠自己的努力，便能提高它们。所以，君子不把它们认做是天命。可见，性与命本是一个东西，都是上天所赋予的，只是由于落实到人的身上之后，在不同的方面起着不同的作用，才显示出了区别。在这里，又一次暴露了孟子努力安置春秋时期分化、失落了的天命观念的企图。他把天之具有道德意义的部分内化为人性，把天之具有支配意义的部分外化为命运。前者是主体自觉的根据，后者是主体自觉的界限。人们只有反求前者，才能顺待后者。这就叫“知天”和“俟命”。

“俟命”并不是要人们一味消极地等待，孟子认为命运是有一定法则的，为此，他提出了“正命”说与“非正命”说：“莫非命也，顺受其正；是故知命者

不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。”（《尽心上》）“岩墙”，将要坍塌的墙。意思是说，一切都是命运，顺理而行，所接受的便是正命。所以，懂得命运的人是不站在有坍塌危险的墙壁下边的。尽力行道而死的人，所受的是正命；因为某些原因，如犯罪而死的人所受的便不是正命。所以孟子叫人“修己以俟命”。“修己以俟命”，便是孟子性命观的核心内涵。

三、荀子

荀子（约公元前325—前238），名况，时人尊为“卿”，故又称荀卿，汉代避宣帝讳而改称孙卿，战国末期赵国（今山西南部）人，先秦著名思想家。荀子早年游学于齐，因学问博大，“最为老师”，曾三次担任当时齐国“稷下学宫”的“祭酒”（学宫之长）。约公元前264年，应秦昭王聘，西游入秦，后曾返回赵国，后来受楚春申君之用，为兰陵（今山东苍水县兰陵镇）令。晚年从事教学和著述。荀子作为先秦儒学的殿军，以孔子、仲弓的继承者自居，维护儒家的传统，痛斥子张氏、子夏氏、子游氏之儒为“贱儒”，对子思、孟子一派批评甚烈。同时兼采道、法、名、墨诸家之长，在哲学、政治学、教育学、逻辑学等各个方面，都提出了颇具特色的见解。

（一）天道观

与孟子侧重于从道德的层面理解天的意义不同，荀子则吸收道家及《易传》的天道自然观，着力从自然的层面论述了天的内容。荀子认为，“天”就是客观存在的自然界：

> 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。（《荀子·天论篇》，以下仅注篇名）

这样的天，具有不以人的意志为转移的规律性。以这样的认识为基础，荀子反对对于自然界出现的一些怪异现象作出神秘的解释：

> 星队木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也。上暗而政险，则是虽无一至者，无益也。夫星之队，木之鸣，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也；怪之，可也；而畏之，非也。（同上）

认为这些星坠、木鸣、日食、月食等等都是自然界本身的变化所致，没有什么特殊神秘的原因，也没有什么目的性。

不但自然界的现象没有神秘性，社会人事的治乱，也同样如此：

治乱天邪？曰：日月星辰瑞历，是禹桀之所同也；禹以治，桀以乱；治乱非天也。时邪？曰：繁启蕃长于春夏，畜积收臧于秋冬，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以乱；治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以乱，治乱非地也。（《天论篇》）

认为人世的治乱，与天无关，乃是为政者之所为。

从承认自然界的客观性、规律性出发，荀子进一步发展了“天人有分”的传统观点，提出“天人相分”说。“天人有分”，见于成书于孔孟之间的郭店楚简《穷达以时》。其曰：“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。”“分”，《礼记·礼运》郑玄注：“分犹职也。”“天人有分”是天人各有其职分、作用、范围，二者互不相同。不过，《穷达以时》所谓“天”，主要是指命运之天。（“遇不遇，天也。”）所以，其特别感叹：“有其人，无其世，虽贤弗行矣。”但该简并没有因此要人们一味听凭命运的摆布，其曰：“动非为达也，故穷而不怨，学非为名也，故莫之知而不怜。……穷达以时，德行一也。……故君子敦于反己。”即虽然穷达取决于时运，毁誉在于旁人；但一个人的德行如何则取决于自己，与天无关，而努力修养并完善德行才是人的职分所在，才是人应该努力追求的目标。

“天人有分”的思想，在荀子那里得到了进一步的发展。荀子明确提出“明于天人之分”的命题：

不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉；夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。（同上）

天有其时，地有其财，人有其治，各有各的规律，不能混淆。所以荀子说：

强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不忒，则天不能祸；……故明于天人之分，则可谓至人矣。（同上）

认为只要发挥自己的主观能动性，“修（循）道而不忒”，严格遵循客观规律，就能“制天命而用之”，即改造自然，利用自然，为人类造福。“故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，袄怪不能使之凶。”（同上）相反，“倍道而妄行”，违背客观规律，任意妄为，就会带来祸殃。他既把天人区别开来，又把他们联系起来，一方面强调天人各有职分，互不相干；另一方面又主张人应该去认识和顺应天，认为人不是被动地受制于天，在天面前有其能动性。

大天而思之，孰与物畜而制之；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

与理物而勿失之也；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。(《天论篇》)

这比较《穷达以时》说的“天人之分”，仅限于贤者的遇合，显然是大为发展，而且理论化了。

以这样的天道自然观为基础，荀子也讨论了天命问题，认为“节遇，谓之命”(《正名篇》)。杨倞注曰：“节时也，当时所遇”，这是说命运就是适逢其会，应时而遇。以“时”论命，是荀子命运观的特点，他提出了“修身端行，以俟其时”(《宥坐篇》)的命题。“修身端行，以俟其时”与孟子“修己以俟天命”的思想十分相似。但荀子以时运说天命，则与孟子对命的理解很不相同。如果说孟子主要强调人的局限性而主张顺从命运的安排，荀子则主要强调事物发展的时间性而主张等待时机。当然，孟子也讨论了“时”的问题，但还不像荀子那样把“时”与运联系得十分紧密。因此，孟子的命运观，就修己方面言，是理性的；就俟命方面言，则表现出极强的非理性色彩。而荀子的命运观，就“修身端行”言，是理性的；就“以俟其时”言，也表现出极强的理性色彩。

(二) 人性论

视天为自然之天，影响到其人性学说，荀子提出了与孟子“性善”论截然相反的“性恶”论的观点。荀子说：“凡性者，天之就也。不可学，不可事。……不可学，不可事而在人者，谓之性。”(《性恶篇》)“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”(《正名篇》)这说明，荀子所理解的性，是天生之性，这与孟子的“天爵”说在思维方式上是没有多大区别的。荀子进一步指出：

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。(《性恶篇》)

这是说，人之性恶是因为人生而有种种欲望，顺着这些欲望发展下去，必然会导致纷争和暴乱，这是人的本性。

那么，人如何才能向善呢？荀子提出“人伪”说，认为人性恶，“其善者伪也”(同上)。

凡礼义者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。故陶人埏埴而为器，然则器生于陶人之伪，非故生于人之性也。故工人斫木而成器，然则器生于工人之伪，非故生于人之性也。圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度，然则礼义法度者，是生于圣人之伪，非故生于人之性也。(同上)

这是说，道德并不是出于人的本性，而是出于圣人的化性起伪。在这里，性是先天的，伪是后天的。荀子指出：

> 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。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。(《礼论篇》)

又说：

> 礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学不可事而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。是性伪之分也。(《性恶篇》)

"性伪之分"，也就是天人之分。荀子是主张天人之分的，如曰："明于天人之分，则可谓至人矣。"性与天是相通的，它是自然之天内化于人("天之就")而形成的人的本始材朴。荀子在天人论中强调"敬其在己者，而不慕其在天者"，与在人性论中强调"其善者伪也"在逻辑上是一致的。

那么，"伪"是如何可能的呢？荀子曰：

> 涂之人可以为禹，曷谓也？曰：凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正，有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具。(同上)

仁义法正有可知可能之理，人人又都有可以认知仁义法正的"具"，所以，人们无需在那本始材朴的人性中寻找善端，由认知的层面，自可通向为仁为义的人伪之途。在这里，荀子企图把人性修养的问题转移到认识论的领域来解决。他说：

> 天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。(《天论篇》)

心为一身之主，制约着五官，这种制约作用具体表现为：

> 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。虑积焉，能习焉，而后成，谓之伪。(《正名篇》)

心为性情作选择，人按着这个选择去做，就是伪，就可以向善。这似乎与孟子的"尽心"说有些相同，其实，二者还是很有区别的。孟子把心作为向善的本源，道德的基础，心主要是个伦理范畴；荀子把心作为选择思虑的天君，突出的是心的认知功能。所以，在孟子那里，心与性是相通乃至相合的。而在荀子这

里，心与性在某种意义上是割裂的、甚至是矛盾的：

> 何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚一而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不满也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。……虚一而静，谓之大清明。……故《道经》曰：人心之危，道心之微。危微之几，惟明君子而后能知之。（《解蔽篇》）

荀子把心分成人心和道心，心的所谓臧、满、动，大概就是人心；心的所谓虚、一、静，大概就是道心。只有道心（“虚一而静”）才可以知道。然而这是否意味着人心还不太可靠、还有为恶的可能呢？荀子没有说，我们也不知道。不过就大多数情况而言，他是笼统地把心当作认知社会道德规范的可靠根据的。如“心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治”，“治乱在于心之所可，亡于情之所欲”（《正名篇》）。但是，有时由于过分强调心的可靠性，而犯了孟子夸大理性作用、割裂理性与感性之关系的错误。如“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也”（《解蔽篇》）。这无疑是片面的。

（三）礼学思想

作为先秦儒学的殿军，荀子始终以孔子的继承者自居，孔子是礼学大师，荀子也对礼的问题进行了深入的探讨。

礼的问题十分复杂，其起源可能与原初人的宗教信仰、生活方式、风俗习惯均有关系。孔子作为春秋末期的礼学大师，通过研究礼学史，发现礼学发展的规律是因、损、益。孔子赞扬、提倡和维护周礼，为了救治“礼坏乐崩”的时局，他提出“正名”说。但他并不顽固保守地对待周礼，而是体现了较多的变通精神。他在礼学方面的突出成就是对礼的本质的认识和纳仁于礼。孔子之后，儒学发生了分化，各派根据自己对孔子思想的理解，重点发展了孔子思想的某一个方面。思孟一派的学者重点发挥了孔子的仁学思想，而荀子则重点发展了孔子的礼学思想。与孔子的礼学思想相比，荀子的礼学有如下一些特点。

首先，关于礼的产生问题。孔子认为礼源于“亲亲之杀，尊贤之等”，即源于差等之爱和宗法等级。荀子并不反对它们之间的关系，如曰：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者。”（《富国篇》）但荀子认为这些等级，是礼所应该维护的东西，而不是礼的渊源。什么是礼的起源呢？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。(《礼论篇》)

这是说，礼起源于人们的欲望纷争，由于人们有欲望，有纷争，所以必须用礼来规范，以使人群达成一个合理的存在形式。荀子的这一认识，较之孔子是有所进步的，他从社会的形成过程论礼，虽然个别说法（如“先王恶其乱”）还显得肤浅，但思路还是比较正确的。如曰：

百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，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。(《富国篇》)

礼是避免纷争的，而“制礼以分之”的结果是“明分使群”，即人的社会分工与合作。这无疑是说礼的起源与人的分工合作有密切关系。“明分使群”是人类特有的存在方式，荀子沿着这一思路，论证了人之为人的本质原因。他说：

人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。今夫狌狌形笑，亦二足而无毛也，然而君子啜其羹，食其胾。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。(《非相篇》)

人之所以为人，正在于人的能分、能辨，正在于人的讲礼、行礼，以礼规范社会。这实际上等于是说，人之所以为人，在于人的社会性（能分），在于人的理性（能辨），而不在于人的自然性（二足而无毛）。这是十分了不起的观点。

其次，基于以上的认识，荀子对礼的作用的论述也很有特色。他说：

礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也。王公由之，所以得天下也；不由，所以陨社稷也。故坚甲利兵不足以为胜，高城深池不足以为固，严令繁刑不足以为威，由其道则行，不由其道则废。(《议兵篇》)

又说：

故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之极也。然而不法礼，不足礼，谓之无方之民；法礼，足礼，谓之有方之士。礼之中焉能思索，谓之能虑；礼之中焉能勿易，谓之能固。能虑能固，加好之者焉，斯圣人矣。(《礼论篇》)

“极”，最高。“不足礼”，不重视礼。“无方”，不走正道。“勿易”，不变。荀子认为，礼是治理国家的总纲，同时又是人之行为的规矩和做人的根本原则。他用“表”形容礼说：“水行者表深，使人无陷；治民者表乱，使人无失。礼者，其表也，先王以礼表天下之乱。今废礼者，是去表也。”（《大略篇》）孔子曾经提出“立”的问题，说“不学礼，无以立”（《论语·季氏》）。为什么不学礼就不能立？荀子的论述可以说是作出了回答。这是对孔子礼论的丰富和发展，与孟子把“为仁由己”的主观自觉性彻底化和扩大化，把人与社会的统一根植于人心不同；荀子是把孔子思想中的社会性的一面给彻底化，把人与社会的统一给植根于社会之中了。

第三，礼与法。荀子虽然生在赵国，但十六岁就求学稷下，后来又三为祭酒，吸收了当时各家思想的精华，尤其是法家关于法的思想。他常常礼法连称，礼法并举，这是孔孟之所无，而为荀子所特有的。如说：“隆礼至法则国常。”（《君道篇》）“治之经，礼与刑。”（《成相篇》）“礼义者，治之始也。”（《王制篇》）“法者，治之端也。”（《君道篇》）“君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危。”（《大略篇》）这是讲礼法各自的作用。荀子所说的法，主要指法度、法制。他说：“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”（《性恶篇》）从这段话看，荀子是认为礼比法更根本的。如说：“隆礼，虽未明，法士也。”（《劝学篇》）是说人们只要爱好礼义，其行为自然合法。在这里，荀子吸收法家关于法的思想，是为了丰富礼的规范性作用。

第四，对与宗教活动有关的礼的新认识。在古代礼仪中，有很大一部分内容是与祭祀活动有关的。荀子并不否认这一事实，他说：

> 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。……故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师。（《礼论篇》）

在这三本中，事天、事地、尊祖都与祭祀活动有关。但荀子并不把它看得很神秘，如他指出：

> 雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。（《天论篇》）

雩是一种求雨的方式。在荀子看来，下雨不是靠雩求来的，出现了怪异的自然现象而行祭祀，或卜筮以决大事，也不是想得到什么，只不过是一种文饰罢了。老百姓不懂得这层道理，才误以为是神事。他又说：

祭者，志意思慕之情也，忠信爱之至矣，礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。……其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。(《礼论篇》)

他认为，祭祀祖先只是借以寄托哀思罢了，这是人道，并不是真有什么鬼。可见，荀子对与宗教活动有关的礼仪活动的认识是十分理性的，是对孔子思想中理性主义成分的彻底化。

四、《易传》

(一) 关于《易传》

《易传》是目前所见最早的一部解释《易经》的著作。《易经》成书于何时，作于何人，迄无定论。《汉书·艺文志》提出“人更三圣”说，认为伏羲氏画八卦；周文王演为六十四卦，作卦辞和爻辞；孔子作传以解经。五四运动以后，史学界对传统说法提出怀疑，认为卦辞和爻辞中讲到周文王以后的历史事件和历史人物，足证《易经》非成书于一时一人之手，因此出现了周初说、春秋中期说和战国说等，其中以周初说影响最大。

《易经》六十四卦，分上下二篇，上经三十卦，下经三十四卦。每卦均由卦象、卦辞和爻辞组成。卦象指卦的图像，由阳爻“—”和阴爻“--”两种爻象按每卦六画排列组合而成，共六十四种卦象。卦中六画的排列从下到上，用初、二、三、四、五、上表示位序，阳爻称九，阴爻称六。解说卦象的词句称为卦辞，系于卦象之下；解说爻象的词句称为爻辞，系于爻象之下。《易经》六十四卦，卦辞六十四条，爻辞三百八十四条，加上乾卦“用九”，坤卦“用六”，总称为筮辞，共四百五十条。今本《易经》分上下经，上经始于乾卦、坤卦，终于坎卦、离卦。下经始于咸卦、恒卦，终于未济卦。卦辞和爻辞的内容大致有三类：一是讲自然现象的变化，用来比拟人事，如大过卦九五爻辞说：“枯杨生华，老妇得其士夫”；二是讲人事的得失，如渐卦九三爻辞说：“夫征不复，妇孕不育，凶”；三是判断吉凶的词句，如坤卦卦辞说：“元亨，利牝马之贞”。据研究，卦爻辞反映了殷周之际及西周初期的社会生活。

《易经》虽属占书，但在其神秘的形式中蕴涵着较深刻的理论思维和朴素的辩证观念。如它承认事物存在着对立面，承认对立事物的相互转化。《庄子·天下篇》将其概括为“易以道阴阳”。从《易经》中可以看出中国古代辩证法思想的萌芽。

《易传》共有十篇：《彖》上、下，《象》上、下，《系辞》上、下，《文言》，《说卦》，《序卦》，《杂卦》。又称“十翼”，翼有辅助之义。旧说《易传》为孔子所作。宋代欧阳修始疑《系辞》非孔子所作。清代崔述认为《彖》、《象》也非孔子所作。近代有些学者认为《十翼》均非孔子所作，而是战国以来陆续形成的解

易作品的汇集。但20世纪70年代以来的考古证明，《易传》虽或不是亲出孔子之手，但也并非与孔子全无干系。目前《易传》的作者及成书年代等问题尚存在诸多争论。

《彖传》，对彖辞（卦辞）的解释称为“彖传”，共64条。《象传》，分为大象和小象两部分。大象主要是根据八卦所象征的天、地、雷、风、水、火、山、泽等自然现象解释卦象和卦名的涵义。《小象》是对各卦爻象和爻辞的解释，但体例不一，多是举天地万物之象，以喻人事道德之义。《文言》是专门对乾坤两卦卦辞和爻辞的解释，其主旨在于借阐发天地之德，说明君臣上下、进退、存亡之道，修、齐、治、平之理。《系辞传》，分为上、下两篇。为《周易》经文外解说全书义理的通论，是《易传》思想的代表作，对以后易学的发展产生了很大的影响。《说卦》说明重卦的由来、八卦的涵义、八卦所取的物象和所处的方位。基于天道为阴阳，地道为柔刚，人道为仁义，提出“三才”说。这些理论对后来易学中象数学的发展产生了很大的影响。《序卦》是对通行本六十四卦排列顺序所作的说明，以“盈天地之间者，唯万物”的观点来解释乾坤两卦居于首位；以因果联系、物极则反、相反相生的观点，解释其他各卦之间的相互关系；以“物不可穷”解释最后一卦未济，表示事物的变易是不封闭的体系。《杂卦》以相反相成的观点把六十四卦分为三十二对，解释其卦义和相互之间的关系。

《易经》本为筮占之书，《易传》加以阐释，使其哲理化，这种解易的学风开始于春秋时代，孔子是这种学风的倡导者之一。《易传》在中国哲学史上占有重要地位，如其把“天地盈虚，与时消息”看成是自然界和人类生活的普遍法则，承认世界处于不断的变化过程之中，并认为从天地万物到人类都存在着对立与统一的关系。《系辞》还以“一阴一阳之谓道”说明任何事物都具有两重性。它提出“刚柔相推而生变化”，“生生之谓易”，以对立面的互相作用和转化说明事物的化生及变化的过程；以“穷则变，变则通，通则久”说明事物必须经过变革才有发展前途。这些都为中国古代辩证法思想的发展奠定了理论基础。《系辞》还提出若干哲学范畴，如太极、两仪、道、器、神、几、言、意、象等，对中国哲学的发展具有较深影响。另外，《周易》对中国传统美学思想，对中国古代伦理、宗教等亦有深刻影响。

（二）《易传》的天人观

《易传》的思想，最核心的内容是天人问题。《易经》成书于殷周之际，该书一方面重视“神谋”（“自天佑之，吉无不利”）；一方面重视“人谋”，包含着古人丰富的生存智慧，与周公“天人合德”观在思维方式方面有着内在的统一性。所以，到了春秋时期，此书很受重视。孔子晚年就曾对其“爱不释手”，“读《易》

韦编三绝”。《易传》正是在孔子等人的研究基础上，以儒家人道思想为主干，吸取道家“推天道以明人事”的思维方法，综合创新，建构自己的天人学体系的。

《易传》论天道，提出“立天之道曰阴与阳”的命题，认为一切事物都由阴阳两方面构成，都必须遵循阴阳合德、刚柔相推的变易法则；提出“鼓万物而不与圣人同忧”的命题，认为天道的运行，没有意识，自然而然；提出“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒”的观点，认为自然界的变化，有其规律可循，不相紊乱。这些思想，显然受到了老子自然观的影响。

《易传》论人道，本诸忧患意识，提出“人文化成”的观念，以人文为人道的特点；提出“迁善改过”的命题，认为“人文化成”的方法是见善则迁，有过则改；提出“与时偕行”，“动静不失其时”的命题，认为迁善改过的效果是“变化日新”；提出“穷理尽性以至于命”的命题，认为变化日新的最终目标是安身立命。这些思想，无疑源于孔孟儒家人文主义传统。而《易传》最大的特点则在于，在天人关系方面有机地结合儒道二家，综合创新，形成了一套较为系统的天人理论。

《易传》天人观的特色，首先表现为天、地、人三才统一的整体观念。以此为前提，《易传》一方面强调人要“崇效天，卑法地”，努力在“天道”与“人道”之间寻求内在同一性，以通过认识和效法天道，从中汲取教益，引申出人事所遵循的原则；一方面又强调“天地设位，圣人成能”，分别人道与天道的不同，强调人在自然面前应积极主动，参赞天地的大化流行；同时又特别重视从中正和谐的立场调适天人关系，追求宇宙的高度和谐（保合太和）。认为能这样，就能真正达到“乐天知命故不忧”的天人合一境界。

《易传》天人观对中国哲学的发展产生了深远的影响。

第四节　道德利益之辨

春秋时期，政治动荡，社会问题十分突出。先秦诸子围绕这些问题进行了颇为热烈的辩论。如道德利益之辨在儒墨之间就进行得颇为激烈，本节将主要透过对墨家思想的介绍，回应相关的讨论。

墨家的创始人为墨子，墨子姓墨名翟，鲁国人（一说宋国人），他是继孔子之后、生活于战国初年的另一位重要的哲学家。他出身社会下层，不仅是一位能工巧匠，更是一位有着强烈的勇于自我牺牲而为他人、为社会服务精神的理论家。由他创始的自成一系的学术思想流派——墨家，在先秦诸子学中可谓是独树

一帜，其学派与其他各家不同的一个最鲜明的特色就是，墨子及其弟子形成了一个组织严密、纪律性很强的行动型学者团体，称为“墨者”，他们内部的那套严密的组织纪律便叫做“墨者之法”，其中有一项严格的规定就是“杀人者死，伤人者刑”。墨子在世时是墨者集团的首领，墨子死后通过选贤推举出新首领，叫“钜子”。他们是一群行侠仗义的力行主义者，乐于帮助弱小国家抵御、抗击外强的进攻。墨子死后，墨家分化发展为三派，即《韩非子·显学》篇所谓：“自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨，墨离为三。”

《墨子》一书，是墨子及其后学的著作总集，是今人研究墨子及墨家学派的主要资料依据。

一、儒墨对待与分歧

据《淮南子·要略》篇，墨子尝“学儒者之业，受孔子之术”，但他后来却走到了儒家的对立面，对孔儒之学进行了激烈的批评，二者之间的根本分歧在于，孔儒的人文道德或人道理念与墨家的功利实用主义观点之间的对立与分歧，它们分别构成了儒墨两家哲学理念的基本的理论内核或思想特质，使他们在观察、思考种种社会、政治、伦理和经济问题时各具独特的视角，并从整体上赋予了儒墨两家各自不同的鲜明的理论特色。

儒家的人道理念从类本质或终极的生存本体意义上赋予“人”一种道德的定义，即认为人根本上是一种道德的存在，社会伦理、道德规范对人来说正是人之所以为人的本质规定性所在。与孔儒一样，墨子亦在人禽之别的意义上辨析“人”的社会性类本质，但他却得出了与孔儒完全不同的结论。墨子曰：

> 今人固与禽兽、麋鹿、蜚（通“飞”）鸟、贞虫异者也。今之禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛，以为衣裘，因其蹄蚤，以为绔屨，因其水草以为饮食。故唯使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织纴，衣食之财，固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。（《墨子·非乐上》，以下只注篇名）

显然，墨子是用“力”即劳动或智能作为区分人与动物的根本标志的，也就是说，在墨子看来，禽兽是靠自然本能生活的，而人则是靠“力”即自己的劳动或智能生活的，这可以说是墨子最有价值的理论贡献之一。

正是基于上述对人类本质的界定，墨子提出了他的“分事”论，其言曰：

> 君子不强听治，即刑政乱；贱人不强从事，即财用不足。今天下之士君子，以吾言不然，然即姑尝数天下分事，而观乐之害。王公大人，蚤朝晏退，听狱治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，亶其思虑之智，内治官

府，外收敛关市、山林、泽梁之利，以实仓廪府库，此其分事也。农夫蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔（通“菽”）粟，此其分事也。妇人夙兴夜寐，纺绩织纴，多治麻丝葛绪捆（同“捆”）布缘（当作“缲”，即细绢），此其分事也。（《非乐上》）

墨子的上述“分事”论的主旨，主要在于强调从王公大人以至匹夫匹妇皆有其“分事”或所“从事”，每个人都应各尽其所能以完成其“分事”。墨子的这种“分事”论与儒家以人伦道德为本位的人道理念显然是极为不同的。尽管儒家的“名分”观对人提出的“安分守己”的要求与墨子的“分事”论对人提出的“使各从事其所能”（《节用中》）的要求并无实质性的差异，即都是旨在维系社会等级制的“上下调和”，但是从其思维方式或价值取向的意义上来讲，他们之间却存在着根本的分歧，儒家思考问题的出发点和归宿是对人的行为进行一种道德的是非评判，而墨子思考问题的出发点和归宿是对人的行为进行一种功利的利害权衡。因此，如果说儒家人之为人的人道理念对人构成的是一种以人伦道德为本位的理性规约，那么墨子的“人”的概念及其“分事”论则对人构成的是一种以功利实用为本位的理智裁制，这是儒墨两家之间对立与分歧的最集中的体现。正是由于这种思维方式和价值取向上的差异和不同，墨子在对孔儒之学进行全面而激烈的批评的同时，提出了他一系列不同于儒家的理论主张，而墨子也受到了来自儒家方面的同样激烈的理论反击。

墨子主要从四个方面来批评儒家，其言曰：

儒之道足以丧天下者四政焉：儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。又厚葬久丧，重为棺椁，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶后起，杖后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下。又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下。又以命为有，贫富寿夭、治乱安危有极矣，不可损益也，为上者行之，必不听治矣，为下者行之，必不从事矣，此足以丧天下。（《公孟》）

然而，墨子不是一个理论上的空头批评家，他认为要批评和否定一个东西，就应该用另一个东西来代替它，否则光批评而想不出新办法只会于事无补，正所谓“非人者必有以易之。若非人而无以易之，譬之犹以水（当为“火”）救火也，其说将必无可焉”（《兼爱下》）。所以，墨子在反对儒家的同时，自创新说，不仅如此，而且“上无君上之事，下无耕农之难”（《贵义》）的墨子更以上说下教为己任，并以“日夜不休，以自苦为极”而富有自我牺牲和利他主义的宗教家的精神积极从事热心救世的伟业，所到之处亦“必择务而从事焉”。故墨子自道曰：

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（同“喜”音）湛（同“沉”）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。（《鲁问》）

与“知其不可而为之”的孔夫子相比，墨子坚毅自苦而“强聒不舍”的力行救世精神实有过之而无不及，可以说是古今无双的。然而，孔子贵仁尚义而罕言利，而墨子虽亦标举仁义，但他提出的各项社会政治主张无不贯注之以功利实用主义的价值准则。如：孔子讲仁者“爱人”（《论语·颜渊》）、“君子义以为上”（《论语·阳货》）、“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），主张“为国以礼”（《论语·先进》）以及“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”（《论语·宪问》），《孟子》更开篇即讲“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。……上下交征利而国危矣”（《孟子·梁惠王上》）。而墨子则言“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也”（《兼爱中》），主张以“兼相爱、交相利”之法拯世济民，所以要求“天下之士君子”于行事之际首先需“识其利，辩其故”（《兼爱中》），并应做到“利人乎即为，不利人乎即止”（《非乐上》）。事实上，儒墨都反对纯粹利己主义的自私行为，而推崇爱人利他的仁义行为，那么儒墨的分歧究竟何在呢？概言之，孔孟认为一个人的仁义行为正是人之所以为人的内在本质规定性的外化体现，而墨子则以“利”释“义”，将人的仁义行为植根于人对行为利害后果的理智权衡的基础之上。由此，儒家主要是站在道义的原则立场上谴责“春秋无义战”的，而墨子则倾向于从对战争行为的后果的得失来估价“非攻”的，所谓“计其所得，反不如所丧者之多”（《非攻中》）。因此，如果说孔儒所坚持的是一种高调的人道主义信念的话，那么墨子所标榜的则是一种每个人皆应“各尽其所能”的纯粹事务性的功利实用主义观念，正所谓“能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也”（《耕柱》）。

正是基于上述根本性的分歧，才导致了儒墨两家思想主张的种种具体差异。如：孔儒虽讲爱民、利民和富民，但他们认为施行德礼教化才是政治的根本要务。而墨子则格外强调民生实用，认为“衣食者，人之生利也”（《节葬下》），然而他所处的时代恰恰使众多的劳动人民丧失了起码的衣食之利，“饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息”（《非乐上》）正是当时人民所遭受的三大巨患，墨子为此而大声疾呼，不遗余力地抨击统治者奢华浪费、“厚作敛于百姓”的行为，强烈要求统治者应给人民以衣、食、息的条件，极力主张统治者应节用、节葬。墨子认为，凡是财物都应尽其功用，不可糟蹋和浪费，每个人都应遵守珍惜财物、尽其所用的原则，而且还要从实际效用出发，用财、用物都应获得实际利

益，收效应超过支出，即统治者取之于民者，还应用之于民、“反中民之利”，一切支出都必须考虑到效果如何和对民是否有利，否则，就是有害的，应加以制止。另外，墨子还主张一切器物都应只要求质朴耐用，而不务华丽，否则也应加以禁止，即《节用中》所说：“凡足以奉给民用则止，诸加费，不加于民利者，圣王弗为。”

此外，由于儒家的乐教、命定论和厚葬主张与功利实用主义的原则相悖离，所以均遭到了墨子的激烈反对。在墨子看来，儒家的乐教使人们皆“说乐而听之”，那么每个人所应做的“分事”或“从事”就会被荒废掉（参见《非乐上》）；命定论亦然，人们一切听由命运的安排，必然“惰于从事”，以至“上不听治，则政乱；下不从事，则财用不足”（《非命上》）；而厚葬久丧之风亦将贻害无穷，使“国家必贫，人民必寡，刑政必乱”（《节葬下》）。

总之，墨子是在与孔儒的争鸣论辩中并通过争鸣论辩而申论其思想主张的，他站在功利实用主义的原则立场之上对孔儒之学的理论缺陷首先进行了全面系统的批评，同时也招致了来自儒家方面的理论抨击，如孟子指斥墨子不讲亲疏差等之别的“兼爱”主张是“无父”、是“禽兽”之道（参见《孟子·滕文公下》），而荀子亦针对墨子的“非乐节用”主张反驳道：“兼足天下之道在明分。……墨子之言，昭昭然为天下忧不足。夫不足，非天下之公患也，特墨子之私忧过计也。”（《荀子·富国》）正是因为他们之间在哲学的原则立场上存在着根本的对立与分歧，一方将一切问题置诸人道价值或道德本身的意义基础之上加以估量，而另一方则一切问题乃至信仰、道德问题最后均诉诸功利的评判，以至儒墨两家各持己说，而展开了一场颇值得我们予以认真反思而水火不容的“是非利害之辨”。

二、墨子

墨子是我国古代的一位最能以宗教家的精神以力行救世的行动型哲学家。他的宗教以“天志”为核心，他对天志、鬼神的真诚信仰正是他积极努力于力行救世的精神动源。然而，墨子尊天、事鬼的主张绝非仅仅是一种信仰，更不是出于对超验的、超自然的、相对于人类来讲某种神秘异己力量的原始迷信。

（一）宗教观

对墨子来讲，所谓的“天志”、“天意”或天之所欲所恶，究竟指的是什么呢？综观墨子之言，可说主要有以下几层含义：

首先，就其具体内涵来讲，天志体现为“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也”，而且主持正义，可予人以赏罚，即“爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之”（《法仪》）。

其次，墨子说“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼”的根据是什么

呢？其根据是因为天对天下所有的人是“兼而爱之，兼而利之”、“兼而有之，兼而食之”（《法仪》）的。墨子更具体解释说：

> 吾所以知天之爱民之厚者，有矣。曰：以磨（“磨”字误，当作“曆”，即“历”）为日月星辰，以昭道之；制为四时春秋冬夏，以纪纲之；雷（当作“霄”，通“陨”，降落）降雪霜雨露，以长遂五谷丝麻，使民得而财利之；列为山川溪谷，播赋百事，以临司民之善否；为王公侯伯，使之赏贤而罚暴；赋（当作“赋”）金木鸟兽，从事乎五谷丝麻，以为民衣食之财。自古及今，未尝不有此也。（《天志中》）

第三，墨子认为，人类良好的社会政治生活秩序的建立，国家的形成，天子、国君及各级政长的置立，以及天下之义政，皆出自天志。

第四，“天志”更是墨子树立的一个用以审视、衡量、评判人们的德行、言谈、刑政及统治阶级仁与不仁的绝对客观标准，故墨子曰：

> 天下从事者不可以无法仪。无法仪而其事能成者，无有也。（《法仪》）
>
> 我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩。轮、匠执其规、矩，以度天下之方圆，曰：“中者是也，不中者非也。”（《天志上》）
>
> 故子墨子之有天之（之，古“志”字）意（“意”字衍）也，上将以度天下之王公大人为刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也。观其行：顺天之意，谓之善意行；反天之意，谓之不善意行（“意行”之“意”，孙诒让疑当作“德”）。观其言谈：顺天之意，谓之善言谈；反天之意，谓之不善言谈。观其刑政：顺天之意，谓之善刑政；反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人、卿、大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。（《天志中》）

综合而言，墨子所崇信的“天志”，既是一监临天下、主宰一切而可予人祸福赏罚的具有人格意志的至上神，又是墨子心目中可用以审视、衡量、评判一切的最高的理想仪法或客观标准。说到底，墨子是想借传统尊天的信仰来强化其理想仪法的效用，而同时又用自己的理想仪法来对传统的尊天信仰进行一种理智化的诠释与改造，以便使之在现实生活中更适合于其功利实用主义的应用。因此，对墨子而言，天是“贵且知者”。更进一步讲，墨子的天志与其说是一种对异己力量的神秘信仰，毋宁说是墨子自己用以评判一切的理智的客观标准。

（二）三表法

墨子还提出了他的三表法，与其天志说相辅相成，共同构成了墨子审视、衡量、评判人世间的一切及墨子自己各项理论主张的正当与效用性的标准与方法。

据《非命上》：

> 子墨子言曰："必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也（就像在旋转着的陶钧上测量早晚的日影一样），是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有'三表'。"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（通'发'，实施）以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有'三表'也。"

《非命中》和《非命下》所言"三法"与上述"三表"，文字上稍有不同，如《非命中》所言"三法"中"于其本之"者在"圣王之事"前多了"考之天鬼之志"，而"于其原之"者以"征以先王之书"替换了"原察百姓耳目之实"，但是，它们之间并无实质性的差异。综观《墨子》一书，墨子所提出的尚贤、尚同、兼爱、非攻、节用、节葬、非乐、非命等任何主张，无不以天志、鬼神和三表法为依据或评判的标准，事实上我们可以说墨子为评判一切树立的是以天志为本兼以"圣王之事"、"先王之书"、"百姓耳目之实"、"国家百姓之利"的综合标准。而且，对墨子来讲，这些标准既是密切相关、相通一致又是可以彼此连环互证的。

"三表"法的提出，是墨子在认识论方面的一个非常重要的理论贡献，他以"三表"法作为检验、判断人们言论、认识之是非真伪的客观标准，可以说是中国哲学史上最先明确提出真理标准问题的哲学家。具体来说，第一表是以前人的间接经验作判断是非的依据，既十分重视历史的经验教训，又极力反对复古守旧、"必古言古服"的先王观；第二表是以群众耳闻目见的、直接的亲身经验作为认识的本原或判断是非的标准和根据，把劳动人民的感官经验与认识论或真理标准问题联系起来，正是墨子在认识论史上的一大非常之创见；第三表是以运用于社会政治实践的实际功利效果作为检验认识、判断是非的标准。综观墨子的整个思想体系，可以说其立说的原则和宗旨尤以第三表最为根本和重要，因为其所有的社会政治主张莫不以用以治世而"必务求兴天下之利，除天下之害"为根本出发点和归宿。

不过，墨子也自有墨子的思想局限性，由于他太过亟于要为世间立法，因此他想利用任何可资利用的文化传统的资源来证成其理想的仪法或评判的标准，为证成而证成，而缺乏对自己理想仪法和所立标准的正当合理性的自我反省和怀疑精神，所以难免会流于粗疏和浅陋。

就墨子的天志鬼神论而言，诚然如任继愈先生所主编的《中国哲学发展史》

（先秦）一书中所言："墨子的天鬼理论，基本上是理智而非感情的产物，与其说是出于内心虔诚的信仰，不如说是出于推行其政治主张的需要，为了实用的目的"①，而既然墨子对天鬼的尊信仅仅是一种被抽空了内容实质的"'方法'性的手段"，那么它"实际上便成了空话了"②，但墨子的思想毕竟还拖着这样一条传统宗教神学的尾巴，其本意原是想用来加强其理论主张的正当性及其思想学说的力量，而实际上却反而损害了其理论的纯洁性，使其思想的理智品格受到极大的损害。

而就墨子的三表法来说，其第一表使墨子在圣王（英雄）史观的窠臼中往往深陷于对"圣王之事"与"先王之书"的盲信而难以自拔。其第二表亦不过是一种朴素的唯物主义经验论，由于停留在对事物感性认识的初级阶段，因此在具体运用中，墨子往往不是用来指导人们正确地认识客观事物，反而用来证明天鬼的存在，以致陷入了有神论的泥沼，故其教"虽得愚民之欲，不合知者之心"（王充《论衡·薄葬篇》）。其第三表以实用的功利效果即"国家百姓人民之利"来检验认识的真理性、判断理论学说的是非，虽不失为是一大卓见，但有时他把功利实用的原则解释得太过狭隘了，如他用实用性排斥器物的艺术性，故而往往陷于"蔽于用而不知文"（《荀子·解蔽篇》）的短视之见，而且在具体运用中，他既不懂得检验真理的实践标准的真正意义所在（不在于用以判断理论主张是否有用，而在于用以判断人们的思想认识与客观实际是否符合一致），也未对国家与人民群众二者的利益加以区分，以至于模糊了国家的阶级统治的工具本质与人民群众的根本利益之间的界限。

尽管如此，我们却不必过多地苛责古人，而如果拿墨子与孔子相比较的话，墨子自有墨子可贵的思想品格。孔子信天命而对鬼神问题存而不论，而墨子则明言尊天事鬼而极力排抵命定论，虽然他们的天鬼观都不如道家彻底的自然主义理念那样更能体现"轴心时代"的"哲学突破"的特征，但他们基于各自对上古三代的知识、思想与信仰传统的理解与诠释，而致力于与自身的文化传统建立起某种不同的既继承又改造的富有意义的对话关系，以便延续本民族的历史智慧与文化命脉。而如果说孔子自觉地承担起"述而不作"的文化使命，其学术的重心在通过对六艺的整理、删正来对上古三代的历史文化传统进行系统的大总结，那么墨子则可以说自觉地选择了一种让天志鬼神、古圣先王之道"为我所用"的学术路向，也就是说，无论尊信天鬼之志，还是崇尚古圣先王之道，他都不外是为了

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦），234页，北京，人民出版社，1983。

② 侯外庐、赵纪彬、杜国庠著：《中国思想通史》（第一卷），221页，北京，人民出版社，1957。

明确而系统地提出自己的一整套的功利实用主义的理论主张。当然，我们这样讲绝不是说孔子没有提出自己的理论创见，而是想强调墨子是中国哲学史上第一位敢于非常明确地以自己的理想仪法为世间立法的哲学家，这就是墨子最难能可贵的思想品格。

三、墨子和后期墨家

墨子是一位既尊信天鬼、富有理想而又极端崇尚理智思维、重视功利与实用的哲学家，在我国古代哲学发展史上自有其特殊的重要贡献。而他的后学即战国中、后期的后期墨家学者，他们摒弃了墨子对天志鬼神的虚妄信仰，继承了墨子的兼爱理想与功利主义的哲学原则并作了进一步的申论、辩护和发展，更在理智思维方面作出了极其重大的创造性的理论突破和贡献，特别是在认识论、逻辑学和科学方面无疑为我国古代学术思想放一异彩而达到了当时的最高水平。

（一）墨子的逻辑思想

墨子本人是一位极富论辩精神的哲学家，在驳斥对手而申论自己思想主张的具体论辩中，他不仅系统提出了“三表法”以作为评判、检验人们思想言论是非性的客观标准，而且还提出了“取实予名”的唯物主义认识论的名实观。墨子说：

> 今瞽曰：“钜（皑）者白也，黔者黑也。”虽明目者无以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，虽禹、汤无以易之。兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。（《贵义》）

显然，根据墨子的这段名文，在他看来，“实”是第一性的，“名”取决于“实”而是第二性的，“名”（概念）的真实意义不是根据主观的观念而必须依据（“取”）它所反映的客观事物来判断（“予”）的，故“仁”之名必取“仁”之实。根据这一取实予名论，因此墨子强调要用“行”来检验言论，主张言行一致，而一种言论或学说也只有付诸实行并能给人带来实际利益，才是值得推崇的言论或有价值的学说，正所谓：“言足以迁行者，常（尚）之；不足以迁行者，勿常。不足以迁行而常之，是荡口也。”（同上）

在论辩中，墨子还尤其重视人运用逻辑推理来认知、把握事物和探明事物之间因果联系的能力，提出“察类明故”这一富有光辉的逻辑思想命题。墨子首先将“类”作为一个逻辑学的基本概念加以使用，所谓“察类”就是区分事物类的同与异，这是进行类比推理的重要基础，“类”亦由此而成为人类理性认识的一

个重要范畴。诚如黑格尔所言：

> 类推可说是理性的本能。这种理性本能使人预感到经验所发现的这个或那个规定，是以一个对象的内在本性或类为根据，并且理性本能即依据这个规定而作进一步的推论。①

墨子在驳斥论敌时是善于运用类比推理的，如他在《非攻上》篇中将窃人桃李、攘人犬豕、取人马牛、妄杀不辜皆归为“亏人自利”而不仁不义一类，而且是“苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚”，对此“天下之君子皆知而非之，谓之不义”，于是墨子诘问道：“今至大为攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之别乎？”当然，墨子并非不加区别地反对一切战争，他在驳斥“昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？”的诘问时，根据“异类不比”的原则，反驳说：“子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，谓诛也。”（《非攻下》）也就是说，墨子所非之“攻”与“诛”是异类概念而不能混淆，他反对的是不义的“攻国”而非正义的“诛伐”。

所谓“明故”，就是要探求事物之间的因果联系及事物的所以然之理。墨子曰：“仁人以其取舍是非之理相告，无故从有故也，弗知从有知也，无辞必服，见善必迁。”（《非儒下》）可见，“故”这一概念在墨子思想中实占有极其重要的位置，他将“有故无故”作为判断人们有知与否及其言行合理与否的一项特别的标准，而将这一重视探究原因和事理的思想逻辑的原则和方法运用于具体理论主张的论证，所以墨子力主治理国家务必“尚贤使能”而反对不合理的“无故富贵”，并极力阐述、申论其兼爱主义的论理依据曰：“圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。……此何也（指乱之故，即导致祸乱的原因——引者注）？皆起不相爱。”（《兼爱上》）

（二）后期墨家的逻辑思想

后期墨家（《墨经》六篇）在继承墨子上述可贵思想的基础上，既克服了其思想中的局限性和狭隘性，又不断丰富和发展它，进一步建构了一套更为完善的认识论和逻辑学的理论体系，其认识论可以说代表了先秦唯物主义认识论的最高水平，而其逻辑学作为世界古代三大逻辑学之一，更可与亚里士多德的逻辑学和印度的因明学相媲美。“有时候，墨子虽然进行了‘察类明故’，却未得出正确结论，其原因是察类而未当，明故而不深。”而后期墨家“向着自己最擅长的认识论、逻辑学和科学的方向发展，逐渐从一个政治兼学术的团体转化为一个着重讲

① ［德］黑格尔：《小逻辑》，2版，368～369页，北京，商务印书馆，1980。

哲学和科学的学派。……后期墨家有两个决定性的突破：在宇宙观上它毅然抛弃了宗教神学的外衣，而把外部世界作为唯一的研究对象；在认识论上它解决了真理的本质是主观认识要与客观对象相‘当’这个根本问题，全面考察了认识过程，真正达到了唯物主义反映论的水平。”①

后期墨家十分重视人类对外部客观世界的认知，充分肯定人类自身具有获取外部知识的知觉、认知能力。《经上》曰：“知，材也。”这是说“知”是人类感知、认知事物的能力。但是，人虽然具有认知的能力，却未必就能获得知识，所以说“知也者，所以知也，而必知，若明”（《经说上》）。而要获取知识就必须通过人的感官与认识对象即外物相接触，即“知，接也”（《经上》），“知也者，以其知过（‘过’疑当为‘遇’）物而能貌之”（《经说上》）。与外物接触而获得知识，一般要通过耳、目、口、鼻、肤等五种感觉器官，即“惟以五路智”（《经说下》），但知识的获取并不限于此，所以后期墨家还特别重视人类理性思维的心智器官，所谓“循所闻而得其意，心之察也”；“执所言而意得见，心之辩也”（《经上》），也就是说，对于耳目之所闻见，还要进行心智思维的辨察分析，才能真正“得其意”，由此后期墨家也就克服了墨子狭隘经验论的缺点，从而避免了由于过于信从耳目见闻而限于有神论的错误。

后期墨家还对知识进行了分类，即“知：闻，说，亲，名，实，合，为”（《经上》）。具体来说，首先，他们按照人们获取知识的途径和方式，将知识分为三类，闻知是指通过耳目感官的闻见从他人那里获取的间接知识，说知是指不受感官的限制而由已知推断未知即得自于演绎推论的知识，亲知是指得自于认识者直接观察或亲身经验的知识。其次，他们还按照认识的各种对象，将知识分为四类，即有关名的知识，有关实的知识，有关名实相合即“名实耦”（《经说上》）的知识，以及能应用于行为的知识。

据《经说上》：“所以谓，名也。所谓，实也。”而且，《墨经》把“名”（概念）分为三类，即《经上》所谓：“名，达、类、私”。《经说上》曰：

> 名：物，达也，有实必待文多（“多”当作“名”）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。

也就是说，“物”是达名，泛指一切物体；“马”是类名，凡具有马的共同属性特征的一类动物，都可称之为“马”；“臧”（人名）是私名，私名是指称个体事物的名，即此名仅能限于指代此“实”。

---

① 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦），232、236页。

在如上述对“名”（概念）的分类、定义和界说的基础上，后期墨家系统缜密地展开了他们逻辑学的理论建构。《小取》篇曰：

> 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。焉（乃）摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予。

这可以说是后期墨家对逻辑学的性质和作用及论辩的原则和方法的总论。具体地讲，论辩的作用在于明是非、审治乱、名同异、察名实、处利害、决嫌疑，通过理论思维活动来正确反映和认识外界事物和客观世界，探求和把握社会治乱的规律，并比较各种思想言论的是非长短以便提出正确的主张。而“以名举实，以辞抒意，以说出故”则是论辩的方法，即用概念（名）反映事物（实），用判断（辞）表达思想（意），用推理（说）揭示原因（故）。所谓“以类取，以类予”，意即根据事物的类别进行归纳和演绎，大致相当于西方逻辑学的从个别到一般的归纳推理和从一般到个别的演绎推理。

由上可见，后期墨家对人类借助于名（概念）、辞（判断）、说（推理）而进行的理性思维活动有着极为深刻的理解。不仅如此，他们对人类理性思维活动的复杂性和本质特征有着十分精湛而独到的分析。如《墨经》说“故”曰：“故，所得而后成也”（《经上》），即“故”是事物形成的原因和条件，而“故”又可分为“小故”和“大故”，“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》），即“小故”是指事物形成的部分必要条件，而“大故”是指事物形成的全部必要条件。“故”用于人的思维活动，则是指立论或推理的理由、根据与前提，而且与“理”、“类”三者都具备了，才能形成正确推理和判断，故曰：“夫辞，以故生，以理长，以类行者也。”（《大取》）

另如，《小取》篇系统论述了论辩的方法和类比推理的具体形式，如“效”的方法，即“效者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效，则是也；不中效，则非也，此效也。”所谓“效”就是取法，“所效”就是取以为法即以效法的对象为标准，符合标准者为是，不符合标准者为非。《小取》篇还分类论述了类比推理的几种具体方法和形式，即：辟（譬）也者，举他物而以明之也。侔也者，比辞而俱行也。援也者，曰：“子然，我奚独不可以然也？”推也者，以其所不取之同于其所取者予之也。“辟”的方法是引证一事物说明、解释另一事物；“侔”的方法是在两个判断或命题（辞）之间进行类比；“援”的方法是援引论辩的对立一方的论据、观点来证成自己的主张，即“你可以这样，为什么我就不可以这样呢？”“推”的方法是在论辩中利用对方所不赞同而又是和他主张的命题同

类的命题进行推论。

显然，后期墨家是当时推崇理性思维而又精通辩术的最杰出的学者，在他们看来，人类具有认识和把握事物“所以然之理”的能力，而论辩之术正是人类进行理性思维的强有力的武器，人们可以通过正确地运用论辩的方法以“论求群言之比”、申明己见、表达思想或说服论敌，正所谓：“辩，争彼也。辩胜，当也。”（《经上》）“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”（《经说下》）然而，“物所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同”（《经下》）。更何况事物的类千差万别、错综复杂，要正确地察类、明类已非易事，而要探明事物的所以然之故就更难。不仅如此，人类理性思维的方法与形式如后期墨家所最重视、论述也最多的类比推理又有其局限性或缺陷，在具体运用中难免会出现差异、转为诡辩、发生错误乃至背离事物的根本法则。正是基于由“推类之难”（同上）及“言多方，殊类、异故，则不可偏观”（《小取》）而来的对人类理性思维活动的深刻反省意识，所以后期墨家又建议人们必须审慎地运用类比推理。

（三）后期墨家对墨子思想的维护和阐发

后期墨家还运用他们所精通的论辩方法，为墨子的兼爱学说进行辩护，遵循墨子功利主义的哲学原则并作了进一步的阐发。他们以“周”释“兼”，以为墨子所谓兼爱人即是普遍地爱一切人，如《小取》篇所言：

> 爱人，待周爱人而后为爱人。不爱人，不待周不爱人；不周爱，因为不爱人矣。乘马，不待周乘马，然后为乘马也；有乘于马，因为乘马矣。逮至不乘马，待周不乘马而后为不乘马。

意思是说，必须普遍地爱一切人，才算是爱人；但却不必普遍地不爱一切人，才算不爱人。这与乘马正好相反，不必遍骑一切马才算骑马，但却必须不骑一切马，才算是不骑马。

为了维护墨家的兼爱学说，后期墨家对两种诘难他们上述爱人理念的观点进行了驳斥。第一种诘难是根据古人一般相信南方无穷的观念，而认为南方有穷，则人是可以数尽的，而南方无穷，则人是不可以数尽的。如果南方究竟有穷还是无穷无法知晓，则南方之人可以数尽还是不可数尽，也无法知道了。既然人是否充满了天下是不可知的，那么天下之人可否数尽也必定是不可知的，因此，认为必定可以尽爱一切人，这就悖谬了。《经说下》反驳说：人如果没有充满无穷的地区，那么人数就是有穷的。数尽有穷的人数，并不困难。人如果已经充满无穷的地区，那么所谓无穷的地区其实是有穷的。历尽有穷的地区，也不困难。所以说：“无穷不害兼。”（《经下》）第二种诘难是盗也是人，杀盗即是杀人，那么承

认盗可杀也就与兼爱一切人的主张相矛盾了。《小取》篇反驳说：

> 获（奴婢）之亲，人也；获事其亲，非事人也。其弟，美人也；爱弟，非爱美人也。车，木也；乘车，非乘木也。船，木也；人船，非人木也（两“人”字均当作“入”）。盗人，人也；多盗，非多人也；无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也。世相与共是之。若若是，则虽盗人（“人”字衍），人也；爱盗，非爱人也；不爱盗，非不爱人也；杀盗人（“人”字衍），非杀人也，无难盗无难（“盗无难”三字衍）矣。

另外，后期墨家遵循着墨子功利主义的哲学原则，他们同样以“利”释“义”，即认为“义，利也”（《经上》），并据此而给各种道德下定义，所谓“忠，以为利而强君也”，“孝，利亲也”，“功，利民也”（同上）。而且，后期墨家认为，人的一切行为都可归结为趋利避害，并应遵循“利之中取大”而“害之中取小”的理性准则，故《大取》篇曰：

> 断指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。……遇盗人，而断指以免身，利也；其遇盗人，害也。……利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也。所（“所”前脱“于”字）未有而取焉，是利之中取大也。于所既有而弃焉，是害之中取小也。

后期墨家还对墨家功利主义的哲学原则作了新的解释，即认为“利，所得而喜也”，“害，所得而恶也”（《经上》），从而也就将墨家所推崇的趋利避害的功利主义行为准则置于快乐主义的避苦求乐的心理基础之上了。

第五节　名实之辩

春秋战国时期，是中国社会的大变革时期。旧有的礼制不断受到冲击和破坏，新的典章制度亦在尝试建立之中。整个时代表现出“礼崩乐坏”、新旧交替、“名实相怨”的特征。因之，许多政治家、思想家都十分重视“名”（名称、概念）、“实”（内容、实际）关系的探讨，也都分别站在自己的阶级立场，对相关问题提出了自己的见解，进行了长期的争论，还出现了被后来的史书称为“名家”的思想流派。本章即以“名家”思想为主线，介绍先秦时期的“名实之辩”。

“名家”的称呼，始见于汉司马谈《论六家之要指》，其曰：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。直所从言之异路，有省不省耳。”其中的

“名”即指名家。司马谈概括“名家”思想的基本特点说：

> 苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名，而失人情。故曰使人检而善失真。若夫控名责实，参五不失，此不可不察也。

这是说，名家的过失在于过细地考察名词、概念而流于繁琐，缠绕不识大体而丢掉事物的真相，违背人们的原意；而其功绩在于使人注意调整和矫正错综复杂的名实关系。

据《汉书·艺文志》，名家的主要代表人物及其著作为：

> 《邓析》二篇，郑人，与子产并时。《尹文子》一篇，说齐宣王，先公孙龙。《公孙龙子》十四篇，赵人。《成功生》五篇，与黄公等同时。《惠子》一篇，名施，与庄子并时。《黄公》四篇，名疵，为秦博士。《毛公》五篇，赵人，与公孙龙等并游平原君赵生家。

可见，在先秦，名家也是一个“人数众多、著作丰富而盛极一时”的学派。①

一、早期名家

照《汉书·艺文志》的记载，邓析应该算是名家最早的代表人物，他生活在春秋时期的郑国，与子产同时。他的著作“《邓析》二篇”没有被保存下来（今本《邓析子》据考证为伪书）。② 但从《荀子》的《非十二子》、《不苟》，《吕氏春秋》的《离谓篇》、《淫辞篇》，刘向《别录》等材料中，我们也不难发现邓析名学思想的大体特征。

（一）邓析的“律师”面目

《荀子·非十二子》中说：

> 不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不急，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是惠施、邓析也。

惠施，我们后面会专门讨论。邓析是如何用他的“怪说”、“琦辞”来“欺惑愚众”的，《吕氏春秋》中有一些记载。其《离谓篇》中说：“子产治郑，邓析务难之，与民之有狱者约：大狱一衣，小狱襦袴。民之献衣襦袴而学讼者，不可胜数。”照这则材料的说法，邓析好像是一个专门给子产找麻烦，帮助下层老百姓

---

① 参见孙中原：《中国逻辑史》（先秦），14页，北京，中国人民大学出版社，1987。

② 参见上书，15页。

打官司的“民间律师”。

邓析是如何“难”子产的呢?《离谓篇》中记载说:“郑国多相悬以书者,子产令无悬书,邓析致之。子产令无致书,邓析倚之。令无穷,则邓析应之亦无穷矣。”悬,悬挂。致,邮寄。倚,夹带。看来,邓析之“难”子产,主要是靠钻法令的空子来达到反对子产的目的。“邓析就在这种同统治者的合法智斗中,开始了对思维、语言和实际关系的探索,以及对法律条文表达的准确性的思考”①。

据说,邓析的这种钻空子的本领,也常常在“民事诉讼”中加以运用。《离谓篇》载:

> 洧水甚大,郑之富人有溺者。人得其死(尸)者。富人请赎之。其人求金甚多。以告邓析。邓析曰:“安之,人必莫之卖矣。”得死(尸)者患之,以告邓析。邓析又答之曰:“安之,此必无所更买矣。”

在这里,邓析利用了买卖双方针对同一特殊对象(尸体),而存在着利益上的对立(多赚钱与少花钱)的空子,巧妙地为买卖双方安排了最佳应对的办法。邓析的这种“智慧”,被汉代刘向评价为:“操两可之说,设无穷之辞。”(刘向《校上邓析子叙》)

(二)邓析的“琦辞”

“操两可之说,设无穷之辞”,就是荀子所谓的“治怪说,玩琦辞”。而邓析之为名家的先驱,也主要与他的“怪说”、“琦辞”有关。《荀子·不苟篇》中又说:“山渊平,天地比,齐秦袭,入乎耳,出乎口,钩有须,卵有毛,是说之难持者也,而惠施、邓析能之。”这些“琦辞”,究竟哪些是属于邓析的,哪些是属于惠施的,或者是属于邓、惠二人的,已不能确知。从《荀子·不苟篇》的口气来看,也许邓析、惠施二人具有某些共同的思想倾向,他们在思维方法上有一些接近的地方。②

另外,这些“琦辞”究竟何所指,现在也很难说清楚了。但联系到《庄子·天下篇》及《墨子》书中对名家思想的有关记述,也不难看出,邓析等人所谓“山渊平,天地比,齐秦袭,入乎耳,出乎口,钩有须,卵有毛”等等的奇辞怪说,无非是抓住常识之外的一些小空子,奇异其说,以与人辩论罢了。如“山渊平”这一命题,依照常识,山比渊高,应是不争的事实。但如果拿较低的山与高山上的“渊”相比,山与渊同高(《墨子·经上》:“平,同高也。”),也未尝不可

---

① 孙中原:《中国逻辑史》(先秦),16页。

② 参见上书,19页。

能。又如“卵有毛”这一命题，依照常识，卵（禽蛋之类）在孵化成禽之前，是没有毛的。但如果换一个角度，从卵孵化成禽后，禽必然有毛的方面看，卵中也一定包含了“有毛”的可能性。所以，如果邓析从可能性的意义上论证“卵有毛”，从常识的角度否定他还真有些困难。邓析等人也许正是看到了一般人只注重常识，而忽视特别情况的习惯，而故意把似乎是违反常识的特别情况提出来，与人辩难，以阐发自己的主张。

邓析的这些说法，究竟在多大程度上是为了探究名实问题，现有的材料还难以说明。考虑到他的“民间律师”的身份，我们觉得他的那些“琦辞”、“怪说”，也许主要是为了教人“学讼”而锻炼口才。但其中确实也不同程度地涉及了名实关系的相对性等更为深刻的问题。如“山渊平”这一命题，就把常识中的“山之高”、“渊之深”放在了一个相对的意义上来看待。这对于训练思维，开拓思路不能说不是一件颇有意义的事情。而且，如果跳出“名家”的局限，在春秋时期的历史发展大背景下看邓析，我们不能不说，他的“难”子产，发“琦辞”，“不法先王，不是礼义”，恰恰预示了西周以来的传统观念，在时代变迁的洪流面前正面临着巨大挑战。

（三）名实问题的产生

冯友兰先生指出，“在春秋战国时代，由于社会制度的激烈变革，许多事物的称谓和它所指的实际事物，发生了矛盾。或者旧的称谓没有改变，但它所指的实际事物已经发生了变化，或者出现了新事物，旧的称谓不足以表明他的新内容。”于是，“就出现了所谓‘名、实相怨’（《管子·宙合》）的情况”①。从这个意义上说，“名、实相怨”的出现，说明在当时社会已经存在的“传统与现实”的矛盾正在不断地突出出来。

“名实相怨”，必然引起“名实之辩”。邓析的“不法先王，不是礼义”，“治怪说，玩琦辞”，不过是为这样的一场辩论拉开了序幕而已。与邓析同时稍后的孔子，则是认认真真地反思了名实关系问题。孔子有个学生子路在卫国作官，有一次，子路问孔子，假使卫君请先生参政，管理国家大事，先生将先做什么呢？孔子回答说，一定是先正名分吧。子路说，那不太迂阔了吗？怎么正？孔子说：“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”（《论语·子路》）那么，孔子究竟要正什么名呢？《论语》记载，齐景公问政，孔子答曰：“君君、臣臣、父父、子子。”（《论语·颜渊》）意思是说，做君的，其行为要合乎“君”的名分；做臣的，其行为要合

① 冯友兰：《中国哲学史新编》（上），437页，北京，人民出版社，1998。

乎“臣”的名分；做父亲的，其行为要合乎“父亲”的名分；做儿子的，其行为要合乎“儿子”的名分。孔子说这些话，当然是有针对性的，那就是春秋末期“礼坏乐崩”造成的“名实相怨”。

孔子不是名家，他之所谓“正名”，主要是出于维护周礼的政治目的。所以，他的正名论虽然涉及了名实关系问题，但还没有对其从认识论或逻辑学的意义上来予以探讨。不过，在当时，由于“名实相怨”越来越成为一种普遍的社会现象，因而，针对这种现象而作出思考的人也就越来越多。到了战国时期，有一部分人，抛开具体内容而“专决于名”（《论六家之要指》），为名家迎来了繁荣、发展时期，并出现了两位非常著名的代表人物——惠施与公孙龙。

二、惠施的“历物之意”

惠施（约公元前370—前310），战国中期宋国人（参见《吕氏春秋·淫辞》高诱注）。他曾经作过魏国的宰相，“为魏惠王立法”（《吕氏春秋·淫辞》），对于“自然科学”也颇有研究。据《庄子·天下》篇记载：南方有个奇人名叫黄缭，问天为什么不塌下来，地为什么不陷下去，风雨雷霆是什么东西。惠施不假思索就把这些问题全回答了，并且“遍为万物说”。看来，在当时，惠施算是一个学问很渊博的人。不过，作为战国中期名家的著名代表，惠施的著作已全部散佚，我们只能根据《庄子》等书的相关记载，对其思想作一简单的介绍。

《庄子·天下》篇载：

> 惠施多方，其书五车。其道舛驳，其言也不中。历物之意曰：“至大无外，谓之大一。至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。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。南方无穷而有穷。今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北、越之南是也。泛爱万物，天地一体也。”惠施以此为大，观于天下，而晓辩者；天下之辩者，相与乐之。

《天下》篇的这段话，是我们研究惠施名学思想最集中、最可靠的材料。可惜的是，《天下》篇的记载也仅仅到此为止，惠施是如何论证和具体解说“历物之意”的十个命题的，已不得而知。因此，人们也只能是参照与其同时代或时代相近的其他古籍中的材料，作出大致的解释。

第一，“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一”。

“至大无外”、“至小无内”的说法，在《管子》一书中也曾出现，称之为“其大无外，其小无内”（《心术》），但《管子》里的这句话，是用来形容“道”的。惠施讲“至大无外”、“至小无内”则主要是讨论无限大和无限小的问题的。

其所谓“无外”、“无内”可以说是“至大”（无限大）、“至小”（无限小）的定义。“无外”就是没有什么东西在它之外，因此，“无外”之大就是无限大。“至小”就是在它之内没有什么再可以分割的了，因此，“无内”之小就是无限小。唐人成玄英疏曰：“囊括无外谓之大也，入于无间谓之小也。”说的就是这个意思。

第二，“无厚不可积也，其大千里”。

“无厚”就是没有厚度。没有厚度，又能大至千里，说明惠施在这里是指着面积说的。几何学上的面积，没有厚度，没有体积，所以“不可积”。但有广度（长和宽），可以绵延，所以“其大千里”。惠施的命题表明，与体积不同，面积的特点是：在厚度上是“无”（即在高度上不可累积），在长度和宽度上则是“有”（可以度量其长、宽）。有与无虽然是对立的，但在有的情况下（如就面积而言）也是统一的。

第三，“天与地卑，山与泽平”。

这一命题与前节讨论的“山渊平，天地比”意思相似。唐人陆德明《经典释文》引晋李颐说：“以地比天，则地卑于天。若宇宙之高，则天地皆卑。天地皆卑，则山与泽平矣。”从宇宙“大一”的观点看，天地山泽的位差可以忽略不计。[①] 换句话说，天与地，山与泽，高与下的位置都是相对，在有的情况下甚至是可以转化的。

第四，“日方中方睨，物方生方死”。

这个命题是说，太阳刚才升到正中，同时也就开始西斜了。一个东西刚才生出来，同时也就开始走向死亡了。这一命题的关键是时间副词“方”。“方”在这里可以理解为瞬间。正中与西斜是一对矛盾，生与死是一对矛盾，但太阳的升到正中与太阳的西斜这对矛盾，事物的出生与事物的走向死亡这对矛盾，却是在同一瞬间发生。这种观点，体现了“运动本身就是矛盾”[②] 的思想。

第五，“大同而与小同异，此之谓小同异。万物毕同毕异，此之为大同异”。

这一命题，就其字面意义说，大同和小同有差异，叫做小同异。一切事物完全相同，一切事物完全相异，叫做大同异。而就其实质说，可分为两个层面：其一，从具体事物的层面看，大同和小同，其或同或异，都是相对的；因为“大”“小”本身就意味着有对待，因此，这样的同或异只能是“小同异”。例如，鸡、鸽、牛、马，鸡鸽同为鸟类，牛马同为兽类，这是小同。鸡、鸽、牛、马同属动物类，这是大同。但鸟兽（之名）与动物（之名）种属有别，这就是小同异。[③]

---

① 参见孙中原：《中国逻辑史》（先秦），82 页。

② 《马克思恩格斯选集》，2 版，第 3 卷，462 页，北京，人民出版社，1995。

③ 参见孙中原：《中国逻辑史》（先秦），84 页。

其二，从万物一体（大一）的层面看，其或同或异，都是绝对的；因为“毕同”（万物的同一性）“毕异”（万物的多样性）本身就意味着超对待，因此，这样的同或异可谓“大同异”。例如，从万物的共同性说，虽然鸡、鸽、牛、马称谓不同，体性各异，但都是“物”，所谓“天地万物，一人之身也”（《吕氏春秋·有始》），这就是“毕同”。从万物的差异性说，虽然鸡、鸽、牛、马都是“物”，但称谓不同，体性各异，“同宇而异体”（《荀子·富国篇》），这就是“毕异”。惠施的这一命题，在一定程度上看到了同异之间的相互联系，承认同异之间有同一性。后人称这种对同异的看法为“合同异”。

第六，“南方无穷而有穷”。

“无穷”和“有穷”是一对矛盾，惠施这一命题大概是讲空间的相对性的。

第七，“今日适越而昔来”。

这一命题的意思是说，今日动身去越国，可昨天就到了。照常识，这种说法简直是不可理解的。但惠施在这里很可能恰恰是抓住了“今”与“昔”的相对性、流变性等特征。今天所谓昔，正是昨天所谓今；今天所谓今，明天就成为昔。今与昔是互相依存、互相转化的。

第八，“连环可解”。

这一命题，向来的解释分歧颇大。就惠施思想表现出来的特征看，这句话似乎是为了表明，“可解”与“不可解”也是相对存在的。

第九，“我知天下之中央，燕之北，越之南是也”。

燕即燕国，在今北京一带；越即越国，在今江、浙一带。这一命题说天下的中心在燕国的北边，越国的南边，可以包含两层意思：一是就地理知识的层面说，惠施的时代，人们可能已经意识到了华夏并非世界的中央。一是就理论思维的层面说，当时的人们已经发现了“中央”和“周围”的相互依存性和相互转化性。

第十，“泛爱万物，天地一体也”。

这一命题，可以看作是对上述九个命题的总结。上述九个命题都是认为世界上没有什么绝对对立的东西，任何对立面，如大与小、高与低、中与睨、生与死、无穷与有穷、今与昔、中央与周围等等，都具有相对性、依存性和转化性。而“泛爱万物，天地一体”则进一步表明，从天地一体的角度看，万物都是一样的，因此不应有彼此好恶之分，而应当同等看待。后人把惠施视为“合同异”的代表，与上述观点不无关系。

从以上十个命题不难看出，与名家的早期代表邓析一样，惠施也很注意利用人们习惯于依照常识进行思考的局限性，而在常识之外发现一些照常识无法理

解，但又不能说是绝对违反常识的东西。据《庄子·天下》篇的记载，惠施的“历物之意”曾经轰动一时，“惠施以此为大观于天下，而晓辩者；天下之辩者，相与乐之”。他们天天背靠大梧桐树，拿最离奇的说辞，如“鸡三足”、“卵有毛”、“犬可以为羊”之类的命题折服对方，累了就靠在树上休息（《孟子·告子上》有所谓“惠子据梧”之说）。这种辩论，虽不免“骀荡而不得，逐万物而不反”（《庄子·天下》）之讥，但对于提高人们的思辨能力，无疑是很有帮助的。

三、公孙龙的“白马非马”

公孙龙（约公元前325—前250），战国中期赵国人。曾作过赵国平原君的门客。据说他曾“说燕昭王偃兵”（《吕氏春秋·应言》），是一个反战论者。他的著作一部分散佚，现存《公孙龙子》一书共有六篇，其中第一篇《迹府》是后人编辑的有关公孙龙的事迹。其余五篇：《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》、《名实论》基本可信是公孙龙的作品。

与惠施通过事物相对性的分析，强调“合同异”不同，公孙龙则比较重视透过对事物的性质和概念的分析，强调它们之间的差别和独立性。所以《淮南子·齐俗训》把他的思想概括为“别同异，离坚白”。

（一）“白马论”

《白马论》是公孙龙的一篇著名论文，通篇讨论白马与马的关系问题，结论是“白马非马”。这个问题，用现代的哲学术语说，属于特殊（或个别）与一般的关系问题，白马属特殊，马属一般。公孙龙的具体论证是：

第一，“马者，所以命形也；白者，所以命色也；命色者，非命形也，故曰：白马非马。”（《公孙龙子·白马论》）这是说，马这个名称是用来命名形体的，白这个名称是用来命名颜色的。命色的不同于命形的，而“白马”即命色又命形，不同于单纯命形的“马”，所以说“白马不是马”。这一论据，就其注重名实相符、以名定实而言，是有其合理性的。马、白、白马，三者的内涵和外延的确各不相同。但公孙龙由此忽视或抹杀马与白马，即特殊与一般之间的内在联系，却不能不说是一个思维教训。

第二，“求马，黄黑马皆可致，求白马，黄黑马不可致。……故黄黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马审矣”（同上）。这是说，黄马、黑马都是“马”，所以，“求马，黄黑马皆可致”。但黄色的马、黑色的马不同于白色的马，所以，“求白马，黄黑马不可致”。到此为止，公孙龙的论证一点都没有问题。但在这里他预设了一个小花招，即故意把白马排斥在“求马，黄黑马皆可致”之外，实际上，“求马”，黄黑白马都可致。公孙龙的“伎俩”是：黄黑马都是马；黄黑马都不是白马；所以，白马不是马。

第三，“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”（《公孙龙子·白马论》）。这段话，是在分解“马”与“色”这两个概念的基础上，强调“白”不是“马”，进而指出“白马非马”。

可以看出，公孙龙的“白马非马”论，每一条论据都看到了概念之间、名实之间的区别，进而看到了一般和个别的差别，触及了逻辑上所谓内涵与外延的关系；但同时又用诡辩的方式割裂了这种差别，排斥了概念之间的联系。

（二）“离坚白”与“指物论”论

公孙龙所谓的“离坚白”，是指“坚”和“白”两种属性不能共存于同一具体事物之中，“坚”和“白”是两个各自独立的性质或概念。在《坚白论》中，他以白色的石头为例，指出：“视不得其所坚而得其所白，得其白者，无坚也；拊不得其所白而得其所坚，得其坚者，无白也。”这是说，用眼看石头时，感受不到“坚”（即坚硬），而只能感受到“白”，这时是没有“坚”；用手摸石头时，感受不到“白”，而只能感受到“坚”，这时是没有“白”。公孙龙认为，当见到“白”时得不到“坚”，那是坚自己隐藏了起来（“自藏”），摸到“坚”时得不到“白”，那是“白”自己隐藏了起来。这种藏与不藏，见与不见的情况，他称为“一一不相盈”，即“白”与“坚”互不渗透。因此，他得出结论说，不能把这块石头称为“坚白石”，“坚”、“白”是互相分离的。

他进一步论证说，“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”。这是说，“坚”和“白”的概念并不确定定死在指称某物上面，而可以兼通万物，它是指称各种事物的普遍概念（“兼”）。既然可以兼通万物，怎么可以说一定就在石头里呢？所以，公孙龙得出结论说：“坚未与石为坚而物兼，未与物为坚而坚必坚。其不坚石物而坚，天下未有若坚而坚藏。”（《公孙龙子·坚白论》）也就是说，坚的性质既可以不与石联系在一起，而为其他物所具有，甚至也可以不与一切物联系在一起而为独立自存的“坚”。不与一切石或物联系在一起的“坚”（实际上是指种概念的抽象），（因为人没感觉不到）好像是没有，其实是自己隐藏了起来。

公孙龙的“离坚白”，看到了一般概念与具体事物的区别，包含一定的合理性。但他夸大了这种区别，并进而割裂了二者的联系，把“一般概念”当作了可以脱离具体事物的独立自存的东西，就由真理走向了谬误。

《指物论》讨论的是概念和事物的关系问题，是从哲学一般原理的高度深化了他的“离坚白”的思路。“指”即一般概念，“物”即万物之物。公孙龙说：“物莫非指，而指非指。”（《公孙龙子·指物论》）这句话，是《指物论》一文的

基本命题，意思是：事物都是一般概念的显现，而一般概念则是独立存在的，它不再是别的概念的显现。公孙龙解释说："指者，天下之所兼。"一般概念是天下事物所共有的，并非任何具体事物的属性，因此也不能为人所感觉。所谓"指也者，天下之所无也；物也者，天下之所有也"。"指"既感觉不到，所以也可以说是天下没有的，而物是能感觉到的，所以也可以说是天下存在的。

公孙龙并不否认每一具体的事物也各有其指，他称为"物指"，他说："天下无指，而物不可谓指也。"也就是说，"天下无指"，不是说天下之物没有指。但因为"物指"不再是一般的指，所以公孙龙又称"物指"为"非指"。并进而认为"且夫指固自为非指，奚待于物而乃与为指?"也就是说，由"指"到"非指"完全是"指"的自我转化，"指"绝不需要依赖于具体的物而才成为"指"。这样，公孙龙就由区别"指"与"非指"，把"指"看成独立存在、独自转化、不依赖于具体事物的东西，走向了一般决定个别的极端。

（三）"名实论"

在《公孙龙子》中有一篇《名实论》，是专门讨论名实关系问题的。该篇一开头，公孙龙就为"实"下定义说："天地与其所产焉，物也。物以物其所物，而不过焉，实也。"意思是说，凡是天地以及天地所产生的一切东西，都是物。一个物确实是它那个物而没有一点差错的，这就叫做"实"。什么是"名"呢?公孙龙说："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"。意思是说，名是用来称谓实的，知道此不是此，知道此已经不在此，那就不用此的名称来称谓它；知道彼不是彼，知道彼已经不在彼，那就不用彼来称谓它。因此，名实关系应该是"名"当"实"。用公孙龙的表述即是："彼彼当乎彼，则唯乎彼，其谓行彼；此此当乎此，则唯乎此，其谓行此。"意思是说，用彼名来称谓彼实，两者相符，这样的称谓对于彼来说就是对的，就行得通。同样，用此名称谓此实，两者相符，这样的称谓对于此来说，就行得通。从这一点看，公孙龙强调名实必须一致的思想，是有其合理的成分的。

但是，当公孙龙立足于名实相当的观念"正"名实时，却提出了"其正者，正其实也；正其实者，正其名也"的模糊认识。难免有过分强调概念的独立自存性的偏失。

《公孙龙子·迹府》篇说："公孙龙，六国时辩士也，疾名实之散乱，因资材之所长，为守白之论。……欲推是辩以正名实而化天下焉。"可见，虽然没有惠施那样幸运，作过宰相，但也并非没有政治企图，为辩而辩。但约在公元前251年，公孙龙在一片批判之声中被平原君贬黜驱逐，此后便一蹶不振，不久离开人世。而春秋末到战国末盛极一时的名家学派也随之宣告终结。

四、后期墨家和荀子的名实论

前面说过，名实之辩，是春秋战国时期社会大变动的产物，它导源于不断尖锐的现实与传统的矛盾。这一辩论，经由先秦名家的思辨、讨论，逐渐由一个政治性倾向很强的问题，转化为一个知识论倾向很强的问题。后期墨家及先秦儒学的殿军荀子，便主要是从知识论的层面总结这一辩论的。①

关于后期墨家对名实问题的探讨，可参看本编有关章节，这里只对荀子的思想作一介绍。

作为战国末期的一位著名思想家，荀子对春秋战国以来各家思想的片面性都有批判。在批判名家的诡辩论思想时，荀子吸收后期墨家的思想成果，对名实问题做出了进一步的讨论。

名是什么？荀子说："名也者，所以期累实也。"（《荀子·正名篇》，以下只注篇名）就是说，名的作用就是用来概括许多事物的实质的。所以，他提出"制名以指实"的主张，认为："名闻而实喻，名之用也。"（同上）即名词的作用就在于一听到名词就明白它指的是什么事物。荀子指出，不同的名词或概念反映不同类的事物，每个名词或概念必须与它所表示的某类事物相符合。如果名实不符，那么是非就无法分清，行动就没有准则，甚至思想也无法明确表达，就会造成极大的混乱。

荀子探讨了名的形成的认识过程，认为"凡同类同情者，其天官之意物也同。故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也"（同上）。意思是说，凡同类的、具有共同性质的事物，人的天生的认识器官对它形成的观念（意）也相同。所以经过各人感觉的类比沟通，认为是大致相似的，于是约定给一个名称以表示某一事物或一类事物。荀子认为，名称是根据感官对各类客观事物接触所得到的不同感觉而"约定俗成"的。这种"约定俗成"的名称，得到大家的公认，使人们讲到一个名词时，都知道指的是什么，这样才能表达思想，交流思想。此所谓"名无固宜，约之以命。约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜"（同上）。

荀子也讨论了概念（名）的分类。他在继承发展后期墨家概念分类的思想的基础上，提出了单、兼、共、别等一系列分类概念。他说："同则同之，异则异之；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。"（同上）这是说，相同的事物就用相同的名称，不相同的事物就用不同的名称；"单名"能使人了解的就用"单名"，否则就用"兼名"。如果二者没有什么相违

---

① 这种说法也只是相对而言，孙中原先生在比较墨家逻辑与亚里士多德逻辑时，把"墨家逻辑与实际政治的治乱和利害联系较密"作为墨家逻辑的特色之一。（参见孙中原：《中国逻辑史》（先秦），315页）。

背的就用“共名”。荀子这里所谓的“单名”和“兼名”是从名的语言构成形式上来作区分的。“单名”是由一个音节组成的单称名词，“兼名”是由两个或两个以上的音节组成的复称名词。例如，“牛”是一个单名，“好牛”就是一个“兼名”。荀子所谓的“共名”和“别名”，是从概念的概括程度上，即从其外延的大小上来作区分的。“共名”是外延较大的类概念，“别名”则是较“共名”低一级的概念。例如，“动物”是一个“共名”，“牛”则是一个“别名”。但这两极的区别也只是相对的。因为“共”上还有“共”，“推而共之……至于无共然后止”，就是“大共名”。荀子认为，“物也者，大共名也”（《正名篇》）。“物”的概念就是最高的类概念。同样，别也还有别，“推而别之……至于无所别然后止”就是最小的别名（即外延无法再分割，只反映一个特殊对象），而事物的一个大类的名称叫做“大别名”。这种分类方法看到了事物及其名称的同和异、一般和个别之间的区别和联系、对立和统一，是符合逻辑规律的。

根据上述思想，荀子还进一步分析批判了当时在名实问题上存在的种种错误认识。荀子把它们概括为“惑于用名以乱名”、“惑于用实而乱名”、“惑于用名以乱实”等三种情况。“惑于用名以乱名”是指混淆概念之间的关系。如后期墨家有一个命题：“杀盗非杀人”，把“杀盗”排斥在“杀人”之外，从而把两个不同外延（人的外延大，盗的外延小）而关系从属的类概念截然对立起来，从而否定概念之间的从属关系。荀子认为这是“惑于用名以乱名”。“惑于用实而乱名”是指用个别事物的相对现象，否定或混淆概念的确定含义。如前面已经讲过的“山渊平”这样的命题，利用可能存在的高原上的深渊与平原上的高山同在一个水平线上的特殊情况，把“山”与“渊”这两个不同的概念的含义硬说成是一样的，从而混淆了概念的内涵，荀子认为这是“惑于用实而乱名”。“惑于用名以乱实”是指用概念的不同否定事实，例如“白马非马”这样的诡辩，硬说白马不是马，从而否定概念的类属关系，就是以名乱实。

总之，在荀子看来，上述三种情况，虽具体问题各异，但共同的错误是颠倒名实关系，只重视概念的抽象逻辑推理，而看不到客观事物的实在性。荀子称这种现象谓“蔽于辞而不知实”（《解蔽篇》）。不过，也应看到，荀子批判名辩之学是“蔽于辞而不知实”，除了基于他对知识问题的特殊体认之外，还与他的儒家立场不无关系。如荀子说：“辩说譬喻，齐给便利，而不顺礼义，谓之奸说。……圣王之所禁也。”（《非十二子篇》）又说：“不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。”（《非相篇》）而其作《正名篇》目的也是要“以正道而辨奸，犹引绳以持曲直”，而使“邪说不能乱，百家无所窜”。所以，严格说来，荀子对名实之辩的总结批判是有很大的局限性的。这种以伦理纲常为标准取舍知

识研究的做法，对于中国逻辑学和认识论的发展无疑会产生消极影响。

第六节　治道的建构

先秦诸子依据他们各自不同的哲学理论建构他们旨趣各异的治道理念，而其中最具影响力的不外儒、墨、道、法四大家而已。道家基于天道自然而建构其无为而治的治道理念，儒家基于人道自觉而建构其以仁政、礼治教养天下的治道理念，墨家基于功利主义而建构其兼爱、尚同的治道理念，而法家作为先秦诸子中较晚出的一个学派则建构了一套更具适应性的现实主义的、“以法治天下”的治道理念。相对而言，法家的法治理论可以说最能满足当时现实政治的需要，而在法家人物中又以韩非堪足代表其最高成就，其思想最为宏富。他批判地吸取先秦诸子各家的思想资源，既对前人的思想多有驳正和发挥，更能自创新说。

韩非，韩国公子，是我国战国末期的杰出思想家，约生于公元前 280 年即周赧王三十五年，卒于公元前 233 年即秦王政十四年。据《史记·老子韩非列传》：“非为人口吃，不能道说，而善著书。”其所著《韩非子》一书，流传至今，现存五十五篇。史载，秦王嬴政在读了韩非的著作之后禁不住拍案叫绝，感叹说：“嗟呼，寡人得见此人与之游，死不恨矣！”（《史记·老子韩非列传》）于是，他以武力威胁的方式把韩非从韩国抢到了秦国。韩非和李斯同师荀子，但韩非终因李斯和姚贾的嫉妒陷害而蒙受冤狱，并客死在秦国，不过他的思想却也留在了秦国。在一统大业完成而建立了秦王朝之后，秦始皇和他的酷相李斯将韩非“一断于法”的治国理念在很大程度上付诸实施，正所谓“韩非著书，李斯采以言事”（《论衡·案书篇》），以至影响了整个中国政治文化的演进历程。

一、法家治道理念的综合

韩非是法家理论的集大成者，在他之前，前期法家有三个主要代表人物，即卫人商鞅（秦孝公相）、赵人慎到和韩昭侯相申不害，他们的政治倾向基本上是一致的，而且都讲法、术、势，但又各有自己的个性和特点，法、术、势三者在他们思想中的地位也不尽相同。慎到以讲势为主，他吸收了道家的思想，把道的理论与势、法结合在一起，给势、法以理论的论证；申不害以言术为主，兼论法、势，受道家的影响，发展了人君南面之术；而商鞅则主要提倡耕战和以法治国，并强调重罚。韩非在批判继承前期法家思想主张的基础上，将法家的治道理念综合融会成为了一个法、术、势三要素紧密结合的有系统的思想整体。

所谓“法”，主要是指成文的法典、法律或法制，即“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也”（《韩非子·难三》，本节以下引《韩非子》仅注篇名）。主张以法治国，强调社会生活一切遵法，一切由法裁断，法是治国的不二法门，这是先秦法家的基本特征。如《商君书·修权》篇说：“法者，国之权衡也。”《管子·七臣七主》篇说：“法律政令也，吏民规矩绳墨也。”《管子·明法解》篇说：“法者，天下之程式也，万事之仪表也。”《管子·禁藏》篇说：“法者，天下之仪也，所以决疑而明是非也，百姓所悬命也。”无疑，他们的这种主张是要把人们的一切行为规范都用立法的形式给以明确的规定。因此，法家对立法的原则作了详尽的探讨，在他们看来，立法权虽然掌握在君主之手，但君主在立法时必须要充分考虑立法的客观根据，这就是顺天道，随时变，因人情，循事理，量可能。

所谓“术”，主要是指君主驾驭臣下或督课用人的方法和政治手腕，即“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》）。与法相比，术具有这样的特点和性质：法的对象是全体臣民，而术的对象是官吏臣属；法是一种明确的规定，而术则是一种暗中运用的权谋，可以翻手为云，覆手为雨；法要君主与臣民共守，而术由君主独操；法要公开，公诸于众，使人人皆知，即使“天下之吏民无不知法者”（《商君书·定分》），使“境内卑贱莫不闻知也”（《难三》），所以“圣人为法，必使之明白易知”（《商君书·定分》），而术则要深藏于胸中，所谓“法莫如显，而术不欲见”（《难三》）。

所谓“势”，主要是指权力、权势或权威，必须由君主独操而不可假人。在影响政治的各种因素中，慎到是最先把权力权势放在首要地位的思想家，他认为掌握权势是从事政治活动的前提条件，所以说：

> 贤而屈于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣。（《慎子·威德》）

慎到还进一步把国家与君主分拆为二，而提出国家的利益高于君主个人的私利，君主应该掌权为国家和天下服务，而不应借权吞（占有或据为私有）天下，即所谓“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也”（同上）。慎到的这种势位观实开亘古之新见，亦诚如胡适先生所评价：

> 这个观念，在古代政治思想发达史上很是重要。儒家始终脱不了人治的观念，正因为他们不能把政权与君主分开来看，故说：“徒法不能以自行。”

又说："惟仁者宜在高位。"他们不知道法的自身虽不能施行，但行法的并不必是君主乃是政权，乃是"势位"。知道行政执法所靠的是政权，不是圣君明主，这便是推翻人治主义的第一步。①

在韩非看来，法、术、势三者缺一不可，皆是帝王治国的工具。其言曰：

势者，胜众之资也。(《八经》)

势重者，人主之爪牙也。(《人主》)

国者，君之车也；势者，君之马也。(《外储说右上》)

抱法处势则治，背法去势则乱。(《难势》)

人主之大物，非法则术也。(《难三》)

君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。(《定法》)

然而，韩非并非将三者简单地拼加在一起，而是在对前期法家进行批评驳正的基础上多有发挥，提出了诸多新的创见，从而将三者熔铸为一个更具说服力的思想整体。

首先，韩非讲"法治"是与前期法家有很大不同的，前期法家特重"变法易俗"，即改革社会旧的、过时的风俗传统，而韩非则一方面讲："治民无常，唯法为治。法与时转则治，治与世宜则有功。……故圣人之治民也，法与时移而禁与能变。"(《心度》)另一方面又讲："有道之君贵静，不重变法"(《解老》)，"法莫如一而固，使民知之"(《五蠹》)，"法已定矣，不以善言害法"(《饬令》)。另外，前期法家变法重在富国强兵，而韩非言法治则重在以法禁奸而加强君权，即所谓"夫至治之国，善以止奸为务"(《制分》)。

其次，韩非讲"术"更有一独到之卓见，他充分认识到臣（官吏）在政权中具有特别重要的作用，虽然君主最终的统治对象是民，然而君主却不能直接面对民，必须通过官吏这一中间环节实现统治，所以，"明主治吏不治民"(《外储说右下》)，而"任人以事，存亡治乱之机也，无术以任人，无所任而不败"(《八说》)。也就是说，君主治吏比治民更重要，而术的作用就在于治吏。大体言之，韩非所言"术"包括两个方面：一方面是一些比较积极的严格考课监察臣下的方法，如任能而授官、形名参验、"必罚明威"、"信赏尽能"、"众端参观"等，即君主择人任官一定要"不羞其卑贱也，以其能"(《说疑》)，并以其所任官职来考课其功劳绩效，"有术之主，信赏以尽能，必罚以禁邪"(《外储说左下》)，而且要

① 胡适：《中国哲学史大纲》(上卷)，308页，北京，东方出版社，1996。

求臣下必须“一人不兼官，一官不兼事”，并要言行一致，而君主对臣下之言应听无门户并进行参验比较以防止偏听偏信。另一方面则是一些阴谋权诈之术，如“疑使诡诏”、“挟知而问”、“倒言反事”（《内储说上》）等，即故意下达虚假的命令，或者是故意说错话、做错事，设置圈套和陷阱以检验臣下对自己是否忠诚。

再者，韩非讲势亦有其新论，其言曰：

> 势必于自然，则无为言于势矣。吾所为言势者，言人之所设也。今曰尧舜得势而治，桀纣得势而乱，吾非以尧桀为不然也。虽然，非一人之所得设也。夫尧舜生而在上位，虽有十桀纣不能乱者，则势治也；桀纣亦生而在上位，虽有十尧舜而亦不能治者，则势乱也。故曰：“势治者则不可乱，而势乱者则不可治也。”此自然之势也，非人之所得设也。若吾所言，谓人之所得势也而已矣。（《难势》）

韩非把势分而为二，一是“自然之势”，二是“所得而设之势”。前者指的是君主生而在上位所具有的权力，这种“势”无论贤者还是不肖者皆可得而用之，而且“贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱”；而后者指的是君主在可能的条件下通过人为的努力而能动地营造设置的、可使臣民不得不服从而为君所用的“人为之势”，它又包括两个方面的含义，其一为“使天下不得不为己视，使天下不得不为己听”（《奸劫弑臣》）的“聪明之势”，其二为作为“人主之筋力”而“所以行令”（《诡使》）、“可以禁暴”（《人主》）的“威严之势”。韩非所注重的正是这后一种势，只要能够掌握并善加运用这种“人为之势”，不必圣贤，而即使是中材之君便可借以治理天下。①

二、政治哲学

韩非不仅将前期法家的治道理念综合融会为一个体系严整、论证详明缜密的思想整体，而且他批判地吸取了先秦诸子各家的思想资源，将道、法思想结合，而又融会儒、墨“正名实”、重“符验”、尚“功利”“实行”的思想，遵循着唯物主义的天道自然观和唯物主义的认识路线，讲求事理而注重参验，审合名实而强调功用，颇富创见地建构了一套系统而具有深厚哲学意蕴的政治学说或治道理论。

韩非主要是从老子那里批判地吸取了道家的天道自然观。他结合“理”来阐释“道”，故言：

> 道者，万物之所（以）然也，万理之所稽（寄）也。理者，成物之文

① 参见刘泽华：《先秦政治思想史》，292～293页，天津，南开大学出版社，1984。

（法则）也；道者，万物之所以成也。故曰：道，理之者也。……万物各异理而道尽稽万物之理。（《解老》）

又言：

凡物之有形者，易裁也，易割也。何以论之？有形则有短长，有短长则有小大，有小大则有方圆，有方圆则有坚脆，有坚脆则有轻重，有轻重则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。

凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后可得道也。（同上）

也就是说，理是具体事物的属性、规律和特点，而道则是宇宙万物的本源，是自然万物存在的根据，是普遍性的根本规律或事物的各种具体规律的总汇与体现。

另外，韩非对人的认识能力和认识活动也作出了明确的阐释和限定性的说明。他说："聪明睿智，天也；动静思虑，人也。人也者，乘于天明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。"（《解老》）所谓"聪明睿智"是指人天生就具备的认识能力，"动静思虑"是指人借助感觉和思维器官进行的认识活动。然而，人若过度使用个人的感觉和思维器官，则会导致它们的盲聋错乱：

故视强则目不明，听甚则耳不聪，思虑过度则智识乱。目不明则不能决黑白之分（"分"当作"色"），耳不聪则不能别清浊之声，智识乱则不能审得失之地。目不能决黑白之色则谓之盲，耳不能别清浊之声则谓之聋，心不能审得失之地则谓之狂。盲则不能避昼日之险，聋则不能知雷霆之害，狂则不能免人间法令之祸。（同上）

故"治人"当"适动静之节，省思虑之费也"，而"所谓事天者，不极聪明之力，不尽智识之任。苟极尽则费神多，费神多则盲聋悖狂之祸至"（同上）。

然而，韩非对"道理"的阐发及对人的认识能力的阐释和说明绝不是出于纯粹哲学的兴趣，而是要为其治道理念提供一种最稳妥的理论基石。也就是说，统治者即所谓的圣君明主必须在了解和把握了自然万物及人情世事的理和道的基础上来治理国家，才会成功。所谓"道者，万物之始，是非之纪也。是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端"（《主道》），"夫缘道理以从事者，无不能成"，"得事理则必成功"（《解老》）。否则，即如果是"弃道理而妄举动"的话，便不能"有其国保其身"。所以说："夫能有其国保其身者，必且体道。体道则其智深，其智深则其会远，其会远，众人莫能见其所极。"（同上）而从反面来讲，圣明的统治者必须虚静无为或虚静无事，即不用私智私能、不尚己贤己

勇，而“尽随万物之规矩”，则“万事之功形矣”（《解老》）。故曰：“圣人爱精神而贵处静。……好用其私智而弃道理，则网罗之爪角害之。”（同上）

韩非政治哲学的旨趣“归本于黄老”（《史记·老子韩非列传》），因此，他一方面站在天道自然的哲学立场上，苦心劝导人君清静制欲而不要喜怒妄作，所谓“人主之道，静退以为宝。”（《主道》）“圣人之道，去智与巧。”“喜之则多事，恶之则生怨。故去喜去恶，虚心以为道舍。”（《扬权》）但另一方面，他则极力申明法家的治道理念，即法、术、势相结合的治道才是最稳妥而可靠的治国理民的必然之道，即使是中君庸主，而只要能去智巧而守法术、与“道”同体同在而循必然之治道，便可以成为能够成功地治理国家的圣王明君。因此，综合来说，韩非的政治哲学旨在向现实的君主提供一种以“道”为体而以法、术、势为用的治道理念。

三、矛盾观、人性论和社会历史观

如上所言，韩非的治道理念是以“道”为体而以法、术、势为用的，不仅如此，而且韩非还基于他对现实生活中的矛盾现象以及对人性和社会历史发展演变进程的独到观察和理解，系统地论证了其治道理念的现实合理性和历史必然性。换言之，韩非的矛盾观、人性论和社会历史观也构成了其治道理念的合理性和必然性的理论根据。

（一）矛盾观

韩非在其书中曾两次讲到的一则寓言故事最集中、典型地体现了他的矛盾观。据《难一》篇：

> 楚人有鬻楯与矛者，誉之曰：“吾楯之坚，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，陷子之楯何如？”其人弗能应也。夫不可陷之楯，与无不陷之矛，不可同世而立。

显然，韩非通过这则寓言故事想要表达的意思是：事物之间存在着不可调和的矛盾性。区分事物的类别、辨析事物的同异、探讨事物的相互关系，应该说是先秦诸子在推动人类认识发展上的最重要的贡献之一，其中老子曾深刻地揭示了事物之间对立统一的关系，受其影响，韩非的矛盾观无疑也具有朴素辩证法的意味，揭示了自然事物和社会人事普遍存在的矛盾对立的现象，所谓“万物必有盛衰，万事必有弛张，国家必有文武，官治必有赏罚”（《解老》）。但是，他们的理论旨趣和政治期望却截然相反，老子归于“柔弱胜刚强”而期望统治者“无为而无不为”，而韩非则将对立双方之间“势不两立”（《人主》）的矛盾斗争绝对化，而期望君主在势不两立的政治矛盾与斗争中以强权制胜。

依韩非之见，矛盾无处不在，如："害者，利之反也"、"乱者，治之反也"（《六反》），"自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也"（《五蠹》），"智法之士与当涂之人，不可两存之仇"（《孤愤》），"夫父之孝子，君之背臣也"（同上），"贤与势之不相容"（《难势》），"夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治"（《显学》），等等。可见，韩非矛盾观的特点，亦是其片面性所在，就是强调矛盾双方"势不两立"的对立与排斥并将斗争绝对化，所谓"不相容之事，不两立也"（《五蠹》）。虽然韩非有时也讲"上下调和"（《扬权》），但他认为"凡物不并盛"（《解老》），所以，所谓的"上下调和"，其实质是以在上之君主彻底吃掉、压倒和制服在下的臣民为宗旨的。

正是基于上述"势不两立"的矛盾观，所以韩非极力主张凡是破坏法治、于推行法治不利或与之相背的人和思想学说都必须加以禁止灭绝，故曰：

> 世之所谓贤者，贞信之行也。所谓智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所难知也。……今所治之政，民间之事，夫妇所明知者不用，而慕上知之论，则其于治反矣。故微妙之言，非民务也。……事智者众则法败，用力者寡则国贫，此世之所以乱也。故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽之于军。（《五蠹》）

根据"不相容之事不两立"的原则，故"以文犯法"、"以武犯禁"的儒侠理应在罪诛之列，不务耕战的"学者"、"言谈者"、"带剑者"、积于私门的"患（习）御者"以及"商工之民"亦皆是该杀的国家的五种蠹虫。而在当时最具影响力的两大"显学"，在韩非看来，更是"无参验而必之"、"弗能必而据之"的愚诬杂反之学，而"杂反之学不两立而治"，故必须"去其身而灭其端"（《显学》）。

（二）人性论

先秦诸子大多以他们对人性的看法作为其思考政治问题、建构其治道理念的基础，韩非亦不例外，而且韩非的人性论更有其独到之处。

法家也像其他各家一样特别注重对人性问题的探究，如《商君书·算地》说："民之生（性），度而取长，称而取重，权而索利"，又说："民生则计利，死则虑名"；《赏刑》篇说："民之欲富贵也，共阖棺而后止。"《管子·形势解》也说："民之性莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害"，"民之从利也，如水之走下"；《管子·禁藏》说："凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。"同样，韩非也认为："夫民之性，恶劳而乐佚"（《心度》），"利之所在，则忘其所恶"（《内储说上》），"利之所在民归之，名之所彰士死之"（《外储说左上》）。总之，法家的人

性观可归纳为两个字：好利。

而作为法家的集大成者，韩非对法家的人性观点及其与法家治道的关系的阐述，可以说更加明晰、全面而透彻。首先，韩非认为人性及人与人之间品性的差异是先天就决定了的，是天生而不可改变的，即“夫天性仁心固然也”(《外储说左下》)，“仁贪不同心”(《难四》)。其次，韩非依人的品性或外在行为特征而将人划分为三类，一类人是轻让天下的许由，孝行卓著的曾参、史鰌，仁义圣人的孔子，他们特立独行、洁身自好而不为赏劝；第二类人是赏足以劝、罚足以禁的“中人”；第三类人是“毁廉求财，犯刑趋利，忘身之死”而“罚不足以禁”的盗跖。而其实从行为特征上讲，这三类人又可归结为两种类型，一是行为上不可操控的，即第一、第三两类人；二是行为上可加以操控的、人数也最多的“中人”。再者，韩非的人性好利说基于他对现实社会的实际生活境遇中的人的行为的经验性的观察，而不是出于一种对人性的抽象价值判断，韩非讲得至为明确：

> 人为婴儿也，父母养之简，子长而怨。子盛壮成人，其供养薄，父母怒而诮之。(《外储说左上》)
>
> 医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故舆人成舆则欲人之富贵，匠人成棺则欲人之夭死也，非舆人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买，情非憎人也，利在人之死也。(《备内》)

显然，韩非的人性好利说与其说是一种性恶论，毋宁说是对人的外在行为特征的经验性的事实判断。

总之，韩非认为人的品行是先天就分化为三类的，他并不一概以善恶来抽象地给人定性，其人性好利说实际上是就一般中人之性而言的，这种人性既不可改变也是无需改造的，但却是可以利用的，即利用人的好利性来实施对人的行为的操纵和控制。韩非正是基于他的这种人性论来建构其治道并论证其合理性的，故韩非说：

> 凡治天下，必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用。赏罚可用则禁令可立而治道具矣。(《八经》)
>
> 夫至治之国，善以止奸为务。是何也？其法通乎人情，关乎治理也。(《制分》)

意即，治道必须建立在人性的基础之上，而人情有好恶即好利恶害，人主正可借此立法禁、设刑赏以制驭之。故韩非又说：“治也者，治常者也；道也者，道常者也。”(《忠孝》) 治道之为治道正是因为它是以绝大多数的中人之常情为依据的，反之，在韩非看来，那些不为赏劝、不为罚禁的人虽是极少数却是极为有

害的，因其特异行为足以“乱法易教”，破坏整个法治，所以对他们特别是特立独行、洁身自好或标榜仁义而不为赏劝的一类人，如那种“不臣天子，不友诸侯”的所谓贤士，只能用一种办法，就是“使吏执杀之以为首诛”(《外储说右上》)。

既然社会中人多为中人，而中人之性又好利，故“立可为之赏，设可避之罚”便可切实地达到控驭臣民行为的政治目的。这样说来，人情好利毋宁说是人性的可资利用的弱点，而法家治道的妙用也正在于足可以使一个中君庸主也能够以法禁、刑赏来轻易地“御民之志而立所欲焉”(《商君书·错法》)，以至在君主的刑与赏之间民众别无选择也无路可逃。韩非说：“夫上所以陈良田大宅，设爵禄，所以易民死命也。”(《显学》)又说：“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力。”(《六反》)因此，治国绝不能依靠人心自觉地向善，而必须靠推行法治而使人民“秉法为善”(《制分》)而“不得为非”，所以说：

> 夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。……国法不可失，而所治非一人也。故有术之君，不随适然之善，而行必然之道。(《显学》)

韩非此番话并不是在论人性的善恶问题，而是强调治道必须以人数众多的中人之性为根据。不仅如此，如上文所言，其治道也是为中人之君乃至庸主所准备的。故既不能依靠一己之贤智而又不能“恃人之为吾善”的中人之君，要治国理民就必须“抱法处势”而治，而于君臣之际更当计利而合，所谓“君臣异心。君以计畜臣，臣以计事君，君臣之交，计也。君臣也者，以计合者也”(《饰邪》)，“臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市，君臣之际，非父子之亲也，计数之所出也。”(《难一》)

综上所述，在韩非看来，人有好恶之情，人有逐利求名之心，这也许不是什么坏事，恰恰是法治得以实施的人性根据，因这一人性根据，法治也是走上国治的唯一必由之路；法治作为必然的治道，既是为求利的民众所设，也是为中君庸主们所设。对韩非的这一人性论，也许我们很难用理论的深刻性去评价它，但从与实际的治道密切相关的意义上讲，他依其人性论而建构的治道却可以说是最现实、最讲实际的政治策略，也是最为有效的。

(三) 社会历史观

韩非的治道理念亦是在其社会历史观的基础上建构起来的。《商君书·开塞》曾将人类的历史划分为三个截然不同的阶段，即：“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。”韩非也大体上将人类社会历史发展演进的过程划分

为三或四个不同的阶段，即上古、中古、近古和当今，并在《五蠹》和《八说》两篇中系统阐述了他的社会历史观。他对其社会历史观有一精湛而简洁的概括，即："上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。"（《五蠹》）或是"古人亟于德，中世逐于智，当今争于力"（《八说》）。质言之，韩非认为，一个时代有一个时代各自崇尚的不同的行为价值标准，由此而言，人性又不过是一种历史的范畴。因此，在他看来，古代人所以无须厚赏重罚而自治不争，那是因为"人民少而财有余"；相反，当今之世"人民众而货财寡"，故不免于争乱；所以说，"古之易财，非仁也，财多也；今之争多，非鄙也，财寡也"，古人的轻传天下、易财辞让的行为并非出于其道德的高尚，而不过是时代环境的产物，不值得今人去倍加称道。

正因为古今异俗，"世异则事异"，所以治道也必须因事而异，每一时代都有自己时代的问题，每一时代的最有效的治道也自应是为适于解决该时代的问题性而设的，所谓"圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备"（《五蠹》），换言之，不同的治道也唯有适于解决各自时代的问题才可能是富有成效而有价值的。因此，"古者寡事而备简，朴陋而不尽"，故只有简陋的手推车；同样，"古者人寡而相亲，物多而轻利易让，故有揖让而传天下者"；反之，"处多事之时，用寡事之器，非智者之备也；当大争之世，而循揖让之轨，非圣人之治也"（《八说》）。也就是说，在当今大争多事之世，即在一国民众乃至国际之间皆趋利纷争、人类事务日趋于复杂繁多的时代状况下，道德政治即那种揖让（拱手辞让）而治的简单"推政"已不适用，适用者只能是以法治天下，而"法"之为"法"也正是为"制事"、"详事"而设的。故韩非说："法所以制事，事所以名功也。"而"明主之法必详事"（《八说》）。即法之为法，必须详尽明确，而法正是为"制事"而设立的，故曰："法者，事最适者也。"（《问辩》）而唯有最适于处理复杂的人类事务，也才能对治理的成功作一种必然的预期。

韩非在从正面系统地阐述其社会历史观及其治道理念的同时，他还对那种认为人类日益走向道德的退化或衰败的社会历史观，特别是对孔孟的仁义学说进行了尖锐的批评。他认为儒家标榜的所谓"仁政"也许适于实行于上古的时代，但并不具有永久效法的价值与意义，儒家所称誉的古圣先王也没有为后世留传下一种值得永远遵循的典范性的治道遗产，因此，儒家学者生为当代人，却标榜仁政、崇尚先王之道以期治当世之民，无异于可笑又愚蠢的"守株待兔"。

那么，什么才是最适合于当今之世的治道呢？韩非的回答是：法治！这一回答，可以说既是基于他对人性的思考亦是基于他对时势的判断。当今之世，民情的好恶避就以利为中轴，这是法治的人性根据，而"当今争于气力"亦同时构成

了法治的历史根据。韩非清醒地认识到，在他所处的大争多事的时代，无论是对外还是对内，都必须依靠实力才能获得强势地位，所谓“力多则人朝，力寡则朝于人，故明君务力”(《显学》)。而“力”来自哪里？韩非认为，真正的力量就蕴藏在好利的民众中间，并有待于君主们的开发和利用，而君主整齐民力以为己用的最有效可行的方法或手段莫过于法禁、刑赏。因此，韩非说：

> 夫死力者，民之所有者也，情莫不出其死力以致其所欲。而好恶者，上之所制也，民者好利禄而恶刑罚。上掌好恶以御民力，事实不宜失矣，然而禁轻事失者，刑赏失也。其治民不秉法，为善也如是，则是无法也。故治乱之理，宜务分刑赏为急。(《制分》)

具体而言，民力所在无非表现在耕战之上，民朝夕疾务于耕战则国富民强、霸王可致，所以耕战之民之外的皆是该杀的国家的蠹虫或扰乱国俗的“奸伪无益之民”(《五蠹》)。

总之，在韩非看来，无论从人性上还是从时代进程的意义上来讲，法治都是最适合当今世事民情或时代课题的最切实有效的治道，“奉法者强，则国强”(《有度》)。君主只要以法治攫取了民众的力量，也就真实地赢得了至尊的权力，从而也为谋求霸王之大利奠定了坚强的实力基础。尽管韩非是站在维护君主利益、加强君主权力的立场上来阐述问题的，但我们却不能不说韩非的上述社会历史观及其治道理念在客观上具有进步和革命的意义，为破除旧传统和治道理念上的贵古、复古观念以进行现实的改革提供了强有力的思想武器，适应和满足了当时统治者通过变革和以法治国来实现国家富强的要求和愿望。

第三章
哲学的发展：汉唐三教哲学

第一节　引　言

公元前221年，秦灭六国，中华大地从此诞生了中央集权制的统一国家。秦的统一不只是政治权力的统一，也是思想文化的统一，“车同轨，书同文，行同伦”。“同文”、“同伦”对形成统一的中国学术文化具有根本性的影响。虽然秦二世而亡，但“汉承秦制”，变中又有不变，中央集权的国家制度最终延续了下来。从汉到唐，其间经历了魏晋南北朝的分裂动荡时期，但学术文化和哲学思想的发展却并没有止步。随着玄学取代儒学占据主导地位，外来的佛教和本土的道教也发展壮大了起来。从秦代的一断于法到汉代的独尊儒术，从魏晋南北朝儒、玄、道、佛四家争胜到隋唐五代儒、释、道三教并立，铸就了汉唐哲学发展的最基本的脉络。不同学派、宗派的相互论辩融合，构成为这一时期学术发展的最引人注目的特点。

一、儒学的起伏

以法家思想为主导的强大的秦帝国仅二世而亡，带给中国人的思维教益是十分深刻的。汉高祖刘邦得天下后，陆贾等儒生针对刘邦以为天下乃“马上”得之、哪里需要儒家说教的观点，提出了一个十分尖锐的诘难，即“马上得之，宁可以马上治之乎?”这一诘难及对儒学功能的相关系统论证，对刘邦和汉初统治者带来的思想震动是非常大的，促使他们对治国之策重新进行思考，最终明白了“马上得之”不能“马上治之”，得天下与治天下面临的是不同的社会矛盾，因而需采用不同的国策这样一个根本性的道理。从而，治国指导思想实现了又一次影响深远的变革。在这一过程中，汉武帝和儒家思想代表董仲舒起到了十分重要的作用。

作为秦亡汉兴之后的儒家大师，董仲舒为了新兴的中央集权制国家政权的长治久安，认真地总结秦专任法家而亡的教训和汉初黄老无为政治流行所带来的流弊。他从“春秋公羊学”的“微言大义”入手，推重阴阳五行学说以复兴儒学，最终将以“同”为标识的法家思想改造为所谓“《春秋》大一统”的儒家理论，并为此构造出了一整套以天人感应为特色的哲学理论，成为当时的“儒者宗”。与此同时，他从维护社会等级秩序的目标出发，吸收包括法家在内的各家主张，概括出了处理君臣、父子、夫妇关系所必须遵循的“王道之三纲”。三纲之义是源于天的，而“天不变，道亦不变”(《汉书·董仲舒传》)，三纲是永恒的绝对原则。三纲的实质，是以等差的形式来实现君权和国家的“一统”。

在学术思想上，针对思想领域里各家学派“异道”“殊方”而可能不利于国家集中统一的现状，董仲舒不失时机地提出了“推明孔氏，抑黜百家”的建议，要求“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣”(同上)。汉武帝采纳了董仲舒的建议，定儒术为一尊，它标志着儒家思想在经历了400年的发展之后，终于取得了支配的地位。

董仲舒的“独尊儒术”与他的天一道不变观是密切相连的。所谓“道”即是据于天而生的汉代政治制度，如此的制度本是至善，“万世亡（无）弊；弊者，道之失也”(《举贤良对策三》)。有弊者也就不是道了。但是，不变（常）与变毕竟是相伴而生的，作为一位春秋公羊学家，他必须面对一年四季天道变化的现实。同时，由于他大力张扬的天人感应的内在机制，“以类合之，天人一也”(《春秋繁露·阴阳义》)。故天不但有变，而且必然要反映到人事上来。“五行变至，当救之以德。”(《春秋繁露·五行变救》)他为此提出了因应木、火、土、金、水各变而采用不同的变救方法的主张。

从而，天、道的不变只是一种总体的样态，它实际上仍是由变化来支撑的，甚至天变还需要人事的救助才能转危为安。那么，从五德德运的终始变化，到五行之变而救以人事，思想家们都已意识到天变的事实。“天不变，道亦不变”实际上包含着它的反命题：天变则道亦变。变在学术领域，是相对于烦琐僵化的汉代经学而言，经学是伴随着汉武帝罢黜百家、独尊儒术，设五经博士，博士与其弟子讲习经书而产生的。其中心是整理、研究和阐述儒家的经典。哲学经学化是汉代儒学的一个基本特点。在经学研究中，由于方法和思路的不同，学者们分成为两派：一派偏重于经书字义和名物的训诂，属于“我注六经”的古文（经）学；一派注重在经书中发掘“微言大义”，以为自己的观点寻找佐证，属于“六经注我”的今文（经）学。今文经学是汉代经学的主流。

以今文经学为代表的汉代经学，在其发展中一步步走向烦琐和神秘。其烦琐表现在注解经文的文字多的超过原文上万倍，乃至“幼童而守一艺，白首而后能言；安其所习，毁所不见，终以自弊”（《汉书·艺文志》）。而神秘化则表现在与图谶迷信和解释发挥经典文意的纬书相结合，荒诞迷信的成分日益增多。在谶纬主要是纬书中虽然也保留了一部分科技史的资料和有关儒家经典的某些合理的解释，但总体上它们是为适应统治者的需要而编造出来，以愚弄百姓和为争权夺利服务的。特别是由于两汉之际的社会动荡，王莽“新”朝和东汉光武帝刘秀为了各自的需要，都极力利用并大肆宣扬谶语，从而形成一种普遍的社会风气。这最终导致了儒学的衰落。

汉以后儒家哲学发展的另一重点是人性理论。董仲舒首先对先秦儒家性善性恶等说进行了改造，将人性区分成“三品”，即：先天性善、不教而成的上品“圣人之性”；先天性恶，教亦不能善的下品“斗筲之性”和先天有善有恶、教而后能善的中品“中民之性”。性三品说的基调仍是性善，但对理论上的善与现实中的不善的矛盾给予了新的说明。它的意义在于将知识论意义上的人的智慧高低与人性论中的人的善恶评价联系在了一起，对后来人性理论的发展有重要的影响。

董仲舒的天人感应和人性三品说是汉代纲常名教秩序的重要理论基础。按照儒家的理想建立起来的汉代的统治秩序，基本的“软件”就是纲常名教。作为国家政治运转的指导原则，纲常名教是有为，是具体，但具体有为的纲常名教由于统治者自身的怠慢和破坏，其声誉已是江河日下，日趋衰落，这就使得人们对儒家学说的权威性和有效性产生了怀疑，不约而同地发出了变革的呼声。儒学所享有的独尊的地位主要赖于政权的力量，一旦汉王朝衰落，儒学便不可避免地走下坡路。同时，农民起义对汉家政权的反抗，本来也意味着对作为其思想基础的儒家纲常本身的批判。而批判的武器，就是道家的虚无玄远之道。

在这种情况下，具有广泛社会基础和深刻的思辨性的道家学术，获得了新的生机并重新确立起理论的生长点。与此同时，天人之学虽然在汉代盛行，但天人之际的玄妙和性与天道的真经却被汉儒所抛弃，拣拾起这一精神并与道家思想结合而崛起的玄学，也就理所当然地把儒学排挤到了边缘。儒学从此失去了独尊的地位和学术话语的主导权。流行的风气，转向为玄谈中的有无、心性等超越层面的概念和话题。

被历史边缘化的儒家，在经历了长期的失落之后，为了回到学术舞台中心，争取学术话语的主导权，开始了以向先秦儒学复归为标志而振兴儒学的“复性”运动。复性的意义并不限于去恶就善的具体人性修养，所谓“所以教人忘嗜欲而归性命之道”（李翱：《复性书》上），表明他们也朦胧地具有复归性与天道之“源”的历史主体的意识。韩愈和李翱从不同角度发出的呼唤，反映的是儒家整体的自觉行为。

韩愈、李翱在儒释道三教关系中采取了反佛老的立场，柳宗元、刘禹锡则以性善为基点看到了三教可以相通。儒与佛老之别其实只在于“迹”，而从“心”即本质层面来说，儒家讲本静、性善到积善、成人是“一贯”之道，而在佛老，本静、性善就是“始以性善”；积善、成人则是“终以性善”。这既是儒家性善论的本旨，又是佛老“诚有不可斥者”（柳宗元：《与僧浩初序》）的精华所在。故儒之与佛老完全是互补共济的关系，相互之间，“亦犹水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功”（刘禹锡：《袁州萍乡杨岐山故广禅师碑》），从而拉开了儒家学者统合三教开创新儒学的历史序幕。

二、玄学的兴衰

汉代经学的僵化和失去活力是逐渐显露和加深的，它与哲学层面的天人感应论和神学目的论给儒学自身发展造成的危机是一个相互促发的过程。在这一过程中，东汉王充以道补儒的天道自然学说对汉儒学说的不合理性进行了充分的揭露。王充以智慧的思辨和经验的观察，不但深刻批判了流行的天人感应理论，而且针对神学目的论者认为人和万物是上天意志的产物的观点，提出了对后来影响深远的“自生”概念。认为不论是人还是万物，都是因“天地合气”，即天地上下气相互交感而偶然“自生”（《论衡·物势》）。“偶”与“自生”相互发明以反对天地“故”生人、物，即以无原因目的的“自然”反对有原因目的的“天意”。天道自然的本来意义，也正是不需要外在的原因。

“天道自然无为”是道家的基本思想，王充运用它来反对天人感应论和神学目的论，随后的张衡、仲长统等走的也是同一条道路。儒学的衰落已是不可挽回，但这并不等于儒学的核心——纲常名教没有了存在的必要。重振纲常名教，

以维护社会的统治秩序不得不吸收借助本来处于儒家对立面的道家的思想。事实上，这不只是思想家的共识，东汉末的黄巾起义，也是以道家思想为指导的。后者不但摧毁了东汉王朝，也“堕坏”了儒学的传播基础。《三国志·魏书·文帝纪》描述当时孔子故里的情况说：“旧居之庙毁而不修，褒成之后绝而莫继，阙里不闻讲颂之声，四时不睹蒸尝（祭祀）之位。”如此一派萧条景象给利用道家思想来补正儒家，提供了难得的机遇和必要的准备。位尊一时的汉代儒学，不得不让位于“儒道兼综”的魏晋玄学。

玄学是讨论“玄之又玄”的抽象道理的学说，但其基本点仍是如何处理儒家和道家的相互关系。玄学家们把先秦集中讨论所谓“虚无玄远”之理的《老子》、《庄子》和《周易》三部著作，称作为“三玄”。“三玄”大致代表着先秦道家和儒家思辨哲学的最高成果，这三部书再加上《论语》，便构成为玄学的基本思想资料。其中，《老子》的“道”和“无为”，《庄子》的“虚无玄冥”，《周易》的“象数”和“义理”，《论语》的上下尊卑之分，成为玄学讨论的主题。其基本的线索是围绕本末有无之辨、言意之辨和名教与自然之辨来进行的。

玄学从魏正始时期的“正始玄风”开始，到东晋时期的“玄佛合流”大致结束，其间经历了不同的发展阶段。“正始”是魏废帝、齐王曹芳的年号（公元240—公元249），魏晋玄学在这一时期正式兴起。虽然其历时只有短短的十年，然以何晏、王弼为代表的正始名士，辨名析理，金声玉振，不论在理论水平还是思维方式上，对中国学术的影响都十分深远，是即所谓“正始之音”①。“正始之音”标志着中国哲学思维从此进入了以义理思辨为主导的新的阶段。

何晏、王弼作为玄学的创始人，其基本观点是“名教出于自然”，因自然是本，是无，故在哲学上表现为“贵无”论。随后则有嵇康的“越名教而任自然”说和郭象的“名教自然相冥”的结论。从哲学自身论，魏晋玄学的核心命题是有无之辨。自何晏、王弼倡“以无为本”以来，贵无之风在魏晋时代普遍流行，已渗透到社会生活的各个层面。然无又总是与有相对而言的，作为贵无哲学基本构架的无与有之间的生成关系使得它越来越难以自圆其说，已经直接阻碍着理论的发展。这就迫切需要对此加以检讨，重新审视有无之间的关系和重新定位“有”的价值。

---

① 《世说新语·赏誉第八》载王敦对谢鲲道：“不意永嘉之中，复闻正始之音。”刘孝标注引《（卫）玠别传》王敦谓僚属曰：“昔王辅嗣吐金声于中朝，此子（卫玠）今复玉振于江表。微言之绪，绝而复绪。不悟永嘉之中，复闻正始之音。”（《世说新语笺疏》，450页）王敦虽是直接称赞西晋名士卫玠，但也在客观上肯定了自正始“发音”六十年后，玄谈再兴的史实。

“崇有”是“贵无”的对立面，它的出现是贵无哲学发展到一定阶段的结果。随着玄谈的深入和理论的展开，以无为本的缺陷逐渐暴露了出来。基于儒家名教而主张“济有者皆有”的裴頠“崇有”之说，也就呼之欲出。裴頠崇有虽然对贵无论造成了冲击，但裴頠理论自身尚不完备、周密。“外资”“济有”固然与“有生于无”在崇有还是贵无上不同，但在“有”均不能自足自立，均需要他者来支持的性质认定上却是十分相似。可是，这种支持即有之济有的模式实际上已经被王弼的“有形则有分”所破。亦即郭象以“物有际，故每相与不能冥然”(《庄子注·知北游》)所表达的同样的思想。但在郭象，有之济有没有可能，在于本来就不需要这样的外来之“济”。“然则生生者谁哉？块然而自生耳”(《庄子注·齐物论》)。“生”的概念如果是论其创始意义的话，是既不适用于无——无既是非有，非有又如何能有呢？也不适用于有——有如果未生，那它又如何能得生呢？但郭象所需要的，正是这样一种不论我与物均不能相济相生的结果，从而为他的“独化”论开辟道路。

郭象的独化论可以说是达到了玄学理论的高峰，如果将郭象与向秀的思想作为一个整体，那么《晋书·向秀传》所称誉的向秀《庄子注》之“发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足一时也”也可适用于对郭象玄学的评价。但是，在这“自足一时”之后，随着社会环境的变化和形势的发展，特别是佛教思想的开始流行，人们的欣赏口味逐渐变得多样化，对玄学也就感到不满足了。东晋以后，许多学者继续对玄学理论进行修补，但他们的工作或是立于佛学立场或是吸纳佛学的思想来进行的。例如张湛《列子注》折中修补贵无与崇有的关系，以“至虚”为中心讲主体无物我的心理感受，使无与有的客观事实向主观观念转换，便是利用佛教资源以更新玄学的结果。

可以说，玄学家们追求玄远超越的精神境界，在上层圈子中固然有一定的市场，但对于下层的普通民众来说，则缺乏儒家那种人伦道德上下一贯的制约力量。名教虽说与自然相通，但那只是一般的原则，对于涉及人们日常生活的大量礼节仪式、长幼秩序和等级名分，玄学由于受无为思想的指导，是注意不够的。特别是从东晋十六国到南北朝，中国社会进入了长期分裂动荡的局面，如何解决以血缘、人伦关系为纽带的社会和人心的凝聚问题，成为学术发展的迫切需要，而玄学对此显然已越来越感到力不从心。

所以会是如此，与玄学自身相对狭窄的视阈是分不开的。面对新的社会需求，玄学不论在社会政治功能、哲学理论建构还是对人生问题的关注上，都是有欠缺的。从哲学理论说，玄学阐发的贵无、崇有和独化，基本点都是以有、无为客观真实的存在，对于它们是否只是主观观念甚至幻相的问题，并没有也不可能

予以深究。佛教哲学以色、空释有、无，强调有非真有、无非真无，有无皆是幻相，因因缘而生灭聚散。这在理论上显然已经超越了玄学思辨所可能容纳的范围。此外，佛教还有高超的想象力和巧妙的诱人的方法，有神不灭论和因果报应论，有天堂、地狱对人死后作“公平”的赏罚，更有神通广大的法术等等，这不论对上层统治者还是下层民众，都是一种从未有过的新的诱惑，在这样的诱惑面前，玄学已逐步丧失了原有的学术魅力，终至隋唐，玄学完全被佛学所取代。

三、道教的创生

道教是中国最大的本土宗教。道教与产生于先秦的道家本是两个不同的概念，道家是学术派别而非宗教，《老子》、《庄子》、《列子》等著作也都是哲学著作而非神学经典，但道教在理论上却是紧紧依托于道家，与道家有不解之缘。先秦各家之中，道家以“道”为宇宙的本原并由此构筑了系统的哲学理论，这与道教之崇道有不可分割的联系；老子勾画的“谷神不死”的“玄牝之门”和“长生久视之道”，庄子向往的“乘云气，御飞龙”、“入水不濡，入火不热”的神仙品格，以及后来《淮南子》对“食气者神明而寿，食谷者知（智）慧而夭，不食者不死而神”的人生寿夭缘由的甄别，都是道教讲求长生不死可资利用的思想资料。道家成为道教通向宗教世界的桥梁。

因此，道家与道教的产生虽不是一个直线型的因果关系，但利用改造《老子》、《庄子》和同奉为道家经典的《周易》等哲学理论，神化老子并以其为教主，却是道教得以最终成立的基本的条件。也正是在此意义上，道教虽然区别于道家，但却并不反对、或者乐于人们把道教与道家混同为一体，将消极遁世的学派与飘逸出世的宗派直接等同起来。

道家与道教的混同，不仅道教学者乐于如此，儒家学者往往也对被道教改造过的道家理论不加区分。一切以虚无为本的观点，不论是出于道家还是道教，在儒家均被笼统称之为老氏、老庄或道学，一并斥之为异端。唐宋以后通行的“佛老”的提法，便是儒家将老子学在宗教的意义上与佛教等同起来。当然，将道家和道教视同为一个整体，在手段上确实方便了儒家对道家、道教思想的借鉴和吸取。后来宋明新儒学产生的一个重要思想来源，就是儒家在整体上批判吸收道家、道教思想的结果。

从宗教形成的角度看，道教的产生，给人的印象是杂乱而多元。道教没有像其他主要宗教那样有一个统一教主的创教过程，一开初也没有规范系统的宗教理论，相对于佛教学术的“精致”而言，道教创教显得十分“粗放”。“杂糅”各家是道教学术最突出的特点。同时，道教在东汉时期的产生和形成，往往是与下层民众发泄对社会的不满和需要组织起来表达自己意愿的过程联系在一起的，从

“太平道”到“五斗米道”可以说都是如此。他们更多地体现了历史选择的力量，这对于稳定社会的要求而言，明显是一种不利的因素，也因之越来越受到统治者的打压。为了摆脱原始道教粗俗的面貌而走向规范和系统，克服道教创教时期理论准备的先天不足，道教的革新就势在必行。

道教学术的规范化是与整个道教的改革创新联系在一起的。东晋南北朝时期是道教思想体系的规范和成型时期，道教学术发展出现了第一个高潮。道教在这一时期摆脱了粗俗迷信的纠缠，理性的手段受到了普遍的尊重并得以广泛运用，从而使道教与儒家和佛教并立为三，构成为中国学术不可或缺的重要组成部分。适应这一历史需要的葛洪的神仙理论也就应运而生。

葛洪是东晋道教理论规范化的主要的代表。道教是追求“长生久视”、“肉体成仙”的宗教。但是，对于人如何才能实现不死而成仙的理想，在学术理论上却始终是一个问题，以致怀疑神仙的真实存在者大有人在。道教要想取得更大的发展，就必须借助理性的力量，讲出有说服力的理由，而不能仅仅依靠宗教信仰。而且，要使社会大众特别是统治者接受道教的宗教信仰，也必须要从理论上证明成仙之可能。换句话说，如果能通过理性去证明信仰，这样的信仰或宗教就会具有更大的影响力。葛洪对前期道教学术进行了认真的总结，充分借鉴玄学思维的成果，以“变化万品，奇怪无方”的变化普遍性为依托，通过“守一存真”、服药积善等的系统论证，为道教仙学打下了较为坚实的理论基础。

葛洪虽然对神仙理论进行了系统的论证，但要对原始道教进行根本的改革，仅仅从理性的角度论证成仙之可能是远远不够的。因为倘如此，还只是涉及了合理性而缺乏权威性，而权威对于宗教信仰来说是必不可少的。这包括教主自身的权威和由教主而来的经典的权威。同时，道教作为宗教，必然要求有自己的宗教仪轨，要求组织上保证道教学术的严肃性和宗教门户的独立性，以便对教徒进行约束，从而最终消解原始道教与世俗社会和统治阶层的矛盾冲突。这便是北魏寇谦之“清整”道教章法的道教改革所要承担的任务。寇谦之道教改革的一个重要手法，就是将儒家的忠孝仁义的内容与渊源于佛教的戒律的形式加以整合，用实实在在的“人迹”，去整改“三张伪法”流行以来的各种子虚乌有、惑世诬民的“神迹”，将道教的根基奠定于人世。

寇谦之改革天师道而创立新道教，在北魏太武帝时曾兴盛一时。但北魏中期以后，寇谦之的影响渐趋于衰落，越来越不景气，后来则基本上被佛教势力所压倒。相形之下，南朝道教的改革和发展虽然晚于北朝，但在道教发展史上的作用和影响则要更大更深远，陆修静便是推动南朝道教发展走向高潮的一位重要代表。

陆修静在道教学术发展史上的贡献，首先是整理编纂道教经典。纷繁杂陈的道教经典经由陆修静而得以规范和系统。其代表性成果，就是三洞分类法的拟定和经书目录的整理。与此相应，道教三洞、四辅、十二部类的道教经典分类法，由陆修静最初创设而在随后的道教典籍编纂实践中逐步完善起来。后来历代《道藏》的纂修，都沿用了这一体例。

其次是对道教斋戒仪轨的整治。道教的斋戒仪轨，自五斗米道创教以来，虽然一直在建立中，但不论其数量还是质量，都处于滞后的状态，远远不能适应道教发展的要求。相形之下，外来的佛教已有《十诵律》、《四分律》、《僧祇律》等多部戒律翻译问世。这既给道教人士以极大的刺激，同时也给了他们搬用佛教戒律以充实自身的机遇。事实上，晋宋间问世的大量道教戒规，基本上都是移植佛教而来。当然，由于沙门出家“不敬王者”，道教却立足“人道”讲上下等级，这就使得道教又与儒家站到了一起，共同维护忠孝人伦，所以与佛教戒规也不完全相同。陆修静整理道教仪轨的指导思想正是建立在这一基点上的。

陆修静是南朝前期人，他的再传弟子陶弘景则生活于南朝中后期，两人都是道教著名的思想代表。但就其学术倾向而言，陆修静虽自言“三洞弟子”，但他实际垂青的还是灵宝系，而陶弘景则既是南朝道教改革的一位总结者，又是上清系的主要代表。

陶弘景通过对早期道教学说的总结，建立起了系统的神仙谱系并为众神排定了座次，使人间的社会等级成为天上仙界秩序的蓝本。从而，通过陶弘景及其前代道教思想家的努力，最终使道教不仅仅是作为一种宗教，而且是作为整个中国文化系统涉及领域最为广泛的一种学术形态，在中国社会发生着深远的影响。

在哲学上，陶弘景将历来表述宇宙本原的范畴道、元气、太极等直接联系起来，将其与道教自身的炁、真、太归的范畴融合到了一起。按照他统合儒道的解释，道家之道由于过分侧重天道的客观必然性质，难以直接符合道教修性成真的宗教需要。所以必须将注重人道的儒家之道拉过来，讲循性为道、修道为教。从而，所谓“道教”，正是谓循其天性修道为教之意。随着人之修道为教之功，就能够“审道之本，洞道之根”，终使内在的真性形化而成为完全的真人。如此的真人，就是与道同体之“上清真人”、“太极真人”。道、太极作为宇宙的本原的意义，就在于为“真人”的最高神位提供哲学的证明。陶弘景注重养生，但作为道教思想家，他的目的主要不在科学意义的养生，而在宗教的进路，所以他特别强调禁欲，以此为通向仙道的唯一和必要的途径。陶弘景又大量袭用佛教的观点，肉体成仙实际上已转向为神不灭，使道佛两家的基本矛盾无形中趋于消解。

隋唐时期，道教“重玄”学十分兴盛。成玄英吸收玄学与佛教思想，对“玄

之又玄”作了新的解释。他认为道不仅是虚通之妙理，也是众生之真性，而重在率性合道而修仙。成玄英虽然也像玄学如郭象讲“与化俱往”，但作为道教思想家，“与化俱往”意味着心身、心迹同在，世俗之人死不过是成仙之长生，故千变万化而“吾”常在。成玄英的重玄思辨尤重“本迹”与“体用”，“本”即体而“迹”即用。重在强调体用的相即不离，所谓“即本即迹，即体即用”。而体用问题又与有无之辨相关。“道”本来窈冥微妙，无所谓有无，但忽然间有了作用，也就有了“有无”；而由作用寻其本体，“有无”其实是“非有无”。故体用、有无均非定在，均不常存。那么，探讨有无问题的目的，其实在通过有无之“用”去认识非有非无之“体”，这显然是将佛教的“非有非无”之辨吸收了进来（参见《庄子·齐物论》疏），以发明无形道体虽决定有无（用），但又不着有或无、非有非无之任一边。他的论证的特点，是将体用的存在和无常的流行联系在了一起，借以突出道体的玄妙，并由此去实现精神的解脱。

司马承祯是陶弘景的三传弟子，但他的学术却前后有别：前期重道气，讲求“养气全形”；中期讲道性，辨析有无、色空之理；后期则既继承早期的炼气成仙，又强调作为一生学术归属的坐忘得道。司马承祯的修炼，吸纳了佛教戒、定、慧三学的资源，主张坐忘修心、炼神合道。在他的哲学中，“大道”与“心体”密切相关。所谓“夫心之为物也，即体非有，随用非无。不驰而速，不召而至”（《坐忘论·泰定》），心比之道之“强名”而言已是实指，但此实指同样是非有非无、即体随用的存在。就此而言，道教的“即体即用”思想除了体用不二的意义外，还有体用不定的内容。当然体用不定最终还是为了发明体用不二。

唐末五代，杜光庭、谭峭等继续推进道教的宗教哲学体系和修炼之方。杜光庭对“重玄之道”的学脉进行了系统清理，力求再造“重玄之境”，进一步阐明道、德体用说；谭峭《化书》纵论“虚化”，天道人生都表现为一个道、虚、神、气、形的“顺化”（道之委）与形、气、神、虚、道的“逆化”（道之用）的过程。如此变化的目的则是“顺生人”而“逆成仙”。无处不变，“化化无间”，这既是道教的宇宙观，也是道教仙学所可能存在的最根本的理论预设。

四、佛性的追寻

佛教哲学是中国哲学的主要组成部分之一，但它却不属于中国固有哲学的传统，是中国哲学和文化形态中唯一外源性的成分。但也正因为如此，佛教的传入过程，同时就是它如何适应中国的社会和学术背景、以便被中华文化所吸收的过程。因而，中国佛教虽源出于印度佛教，但又区别于印度佛教，对佛性的探寻成为中国佛教哲学最具特色的课题。

中国佛教哲学是兼容性和独立性一身而二任，不具兼容则不能在中国社会立

足，而不能独立则不必在中国社会立足，更遑论其传播和发展。经过佛教僧众和佛教信仰者的共同努力，使在西晋以前基本上还游离于主流学术圈之外的佛教，在东晋以后取得了长足的进展，最终走向了隋唐佛学的繁荣，使自己在中国学术舞台上挺立了起来。

佛教哲学的繁荣，首先是般若学的繁荣。般若学在晋代的出现，一个显而易见的学术背景就是玄学的流行。作为晋代学术的主流，玄学对这一时期的其他学术，无疑发挥着重大的影响；而其他学术，这里主要是以般若学为代表的佛教学术，要想得到社会的承认并得以推广，也就必须利用这一现成的思想资源和理论工具。尽管玄学和般若学学术宗旨迥异，入世与出世是两个完全不同的境界，但双方在理论构建和思辨方法上，却又是相互发明的。可以说，共同的理论发展需要，暂时掩盖了本来显而易见的学术分歧。

然而，对《般若经》有不同的理解，玄学也有不同的学派，双方的结合使般若学自身产生了分化。最基本的表现就是六家七宗的形成。而到后秦时，鸠摩罗什弟子僧肇对般若各派的理论总结，则意味着大乘空宗的思想以比较准确的形式为中国人所理解，这可以说是佛教初传所结出的最重要的成果。性“空”的思维模式对以经学为代表的拘泥于“实”事的中国传统学风，不啻是巨大的冲击；而对于流行一时的玄学贵无思潮，又是理论的承接与后继。这就使得佛学这种全新的学术，从进入中土开始，就是在与传统固有学术的相互碰撞和吸纳中向前推进的。

与此同时，玄学由贵无转向崇有的学术发展轨迹，事实上已经为以空释无的佛教理论思辨给予了启示，那就是它亦应当在破除了执因缘流变为真实的世俗见解之后，召唤佛性的真实，解决佛性之有的问题。学术发展有自己内在的动力，中国人需要和接受佛教，不是为了破除一切，而是为了获得安身立命的依托并以之为精神追求的境界。佛教在中国的发展，正是受到这一民族传统和思维特性的制约的。从而，以空无为导向的否定性思维转向了对有的重塑的肯定性思维，讲诸法性空的般若学向讲涅槃佛性的涅槃学转换。而作为僧肇同学的竺道生，在其中起了主要的作用。

《涅槃经》讲众生皆有佛性，众生也就理当走向涅槃而成佛。可是，为什么众生终究还是众生而不是佛呢？对这一问题，道生的解答是，众生本有佛性，但却因为情欲垢障而不能显现出来。只要将此垢障清除，便能成佛。“涅槃惑灭，得本称性。”（《大般涅槃经集解》卷51《德王品》）如果说，佛性的本有和成佛的可能在佛教学术圈内还需要为自身的合法性进行论证的话，对于在圈外感受佛性论的中国固有学术传统来说，却是最容易理解的。作为儒家人性论主体的性善

论和由此导出的“人皆可以为尧舜”的成圣的可能性，早就从世俗的角度为佛性的本有和成佛的可能准备好了土壤。

孟子道性善是基于人性中本有的仁义礼智四德，故人性是善的。《大般涅槃经》说涅槃也有四德，这就是常（法身永恒）、乐（寂静永乐）、我（不变自在）、净（纯净无染），佛教追求的最高精神境界。如果从因果关系的角度看，儒家的四德是善因，是人之成圣的先天根据；涅槃四德则是善果，但这涅槃善果终究能证得、显现的前提，便是人人都有佛性，都天生具备成佛的可能。故因之与果又是相互发明的。

当然，佛性与人性、宗教与世俗的矛盾也并不总是容易消融的，对此也需要认真对待。人性的范畴是建立在人的真实存在基础上的，是人之为人的本质属性，这一规定在中国哲学已为各家各派所公认，而佛性是什么则显然要更为复杂。开初是心和境，后来则有吉藏概括的十二家。但是，如果不拘泥于宗教层面的特定理解，从总体趋势上看是向儒家人性概念靠近还是可以成立的。

从理论来源看，道生论佛性的无处不在、众生本具无疑与《涅槃经》密切相关。但是，道生事实上并不完全依赖于经典的文本，在许多方面能跳出经典而发挥己说。还在他接触到《涅槃经》以前，便已有了“闻一切众生，皆当作佛”（《妙法莲华经疏·譬喻品》）的一切众生皆有佛性的思想。究其缘由，在于他勤于思索，深谙王弼以来得意忘言论之精髓。

竺道生的阐提具有佛性和顿悟成佛说影响深远。二者一论佛性，一说顿悟，侧重点不同，但又是缺一不可和相互发明的。顿悟之可能，前提就是包括一阐提人在内的众生皆有佛性，只是这佛性或真如实相被烦恼罪垢所迷而不能显现。一旦断惑，本性显现，便是解脱成佛。所以觉悟者乃是自觉悟，所谓“反本为性”也。这是儒家性善论与佛家佛性说之所以能统合的最深厚的根源。可以说，佛性准备了基础，顿悟则实现了佛性，成圣和成佛不是由于外力的驱使，而是基于自我善良本性提出的要求。既然人人本有同一的佛性，则一旦觉悟便可成佛。

南北朝时期的佛性说到隋唐时期，成为更为广泛的佛教心性论哲学的组成部分。事实上，中国的心性论哲学的发展也只是在隋唐以后才真正开始的。佛教的理论尽管千差万别，但总不离心（性）本体论的系统，心性是佛教哲学的核心范畴。其中最为典型的代表，便是禅宗创始人慧能的识心见性说。

识心见性的基本点，是坚守自性清净，将佛性与人性、真如与我心直接联系起来，从而使成佛不再需要外在的修行工夫。智慧和本性、本体在这里是合二而一的。顿悟本体即智慧之自观照，“识心见性，自成佛道”（《坛经·三〇》）。就心性关系来说，性虽是慧能哲学的本体，但性不是独立自存，而是在心之中，心

是性之所寓，性则是心之主宰。同时，由于性即佛性，而佛性是自悟的，一切服从于成佛的最高需要，故心又以性之去留而或存或坏。识心与见性，也就不是分离的步骤或工夫，而是对同一的顿悟解脱过程的发明。所谓“自性心地，以智惠（慧）观照，内外明彻，识自本心，若识本心，即是解脱”（《坛经·三一》），“见性”也就是“识心”，“识心见性”为慧能治学治教之宗旨所在。

慧能对心性范畴的内涵进行了发掘，并将空宗的“空”吸收了过来以发明心量之广。空宗的“万法皆空”的“空”虽难以确切规定，但无疑是一个否定性的范畴，而慧能的“空”却显然是一个肯定性的范畴，天地万物无所不包。他实际上是把空宗的“性空”改造成为性之空，空不是空性，而是性因其空而能含藏万物，包容万有，这在根本上是为他肯定自性、佛性的真实存在并为识心见性之有根基服务的。

慧能以后，华严五祖宗密从对性理的思辨入手比较三教，认为“策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了”（《华严原人论·序》）。宗密对于儒佛之异同的见解，显然已站在了更高的层面上，即“同”在实践层面的惩恶劝善，而“异”在理论层面的尽性探源。先秦儒学虽有“穷理尽性”的思想片断，但在完备性和系统性上则不如佛学。事实上这不只是宗密的看法，儒家思想代表柳宗元和刘禹锡也有同样的倾向。因为“策万行”只能解释现象，而问题还在于探求本源、本质，以穷理尽性。佛教在理事、心性等问题上的思辨，大大推进了中国哲学的思维水平。

性理与心不可分离。心在华严是性与相、不变与随缘的统一体，所谓“不变是性，随缘是相，当知性相皆是一心上义”（《禅源诸诠集都序》卷一）。“一心性相”集中体现了佛教心性哲学集中于体用观的基本特点。同时，由于“性”与心体直接同一，“相”却主要反映杂多的现象差异，故性相或体用之间又是一多相摄、一即一切的关系。可以说，体用相即不离的观点，在唐代已成为了儒释道三教思想家们的共识。柳宗元曾总结说，分体用为二在当时已成为“世之所大患”（《送琛上人南游序》），而为人们所不取。当然，在儒与释道之间，差别也是存在的，释道并不必须从上下、道器的角度去辨析体用，而这在儒家，却是不可或缺的。

在佛教自身，相较于慧能的性空含藏万法，宗密则更为注重性空自足之意。因为空寂之知也就是人之真性，而“性如虚空，不增不减，何假添补！”（《禅源诸诠集都序》卷二）中国传统的本性自足观已经被宗密融入了自己的体系。与此同时，宗密强调穷理尽性、直取心本，把心性理的本体范畴和一多、理事、性相等不同的存在关系贯通了起来，透过现实世界和人生而穷本极源，并最终将它们

统一于一心，为后来儒家从现实人生转向内在心性探求的理论发展之路准备了前提和条件。

第二节　究天人之际

“究天人之际”就是要探讨天人之间的关系。天、人作为一对哲学范畴，中国哲学史上各家各派所赋予它的含义都是各不相同的，大致来说，天的概念主要指称神、自然界、自然现象、宇宙全体、天性、天道等，人的概念主要指称个体的人、人类全体、人类社会历史存在、人性、人道等。而由这些不同含义交叉形成的天人关系论就更是多种多样。大致来说，主要指称天、人之间是否同源、同性，天、人之间是否存在互动关系，天道、人道之间是否同构、同律等。

天人关系构成了秦汉哲学的主题，西汉时期的大史学家司马迁在《报任安书》中自述其作《史记》是要“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，而汉武帝在给董仲舒等贤良文学的策问中屡次提出“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起”这样的问题。这是时代精神的召唤，秦汉时期的哲学家们为此进行了艰苦的理论探索，他们在继承前代思想传统的基础上提出了多种不同的观点，大致经历了三个阶段。首先是秦及西汉初年，杂家、儒家、黄老道家等都对天人关系作出了自己的解说，提出了天人同道、天人感应、法天地等观点。到了汉武帝时期，以董仲舒为代表的儒家经学占据了思想界的统治地位，他们主张天人大一统、天人感应、人道渊源于天道，为儒家学派提倡的纲常名教寻找到了宇宙论的依据。在儒家经学天人关系论盛行以后，另有一些学者重新借鉴先秦道家等学说，对天人关系作出了新的解说，影响最大的是东汉时期王充的天道自然论。

总体来说，天人感应论及反天人感应论，强调人伦的天人同道论与强调自然的天人同道论，这两个方面的天人关系论构成了秦汉哲学的中心话题，并且这两个方面又是交互影响的。

一、秦及西汉初年的天人关系论

秦汉时期的天人关系论可以儒家经学的确立划分出不同的时期，在此之前的秦及西汉初年，属于各家争鸣的阶段。当时主要有三派天人关系论：一派是杂家的天人关系论，包括秦王朝建立前夕成书的《吕氏春秋》和汉武帝“独尊儒术”前夕成书的《淮南子》；一派是以陆贾等为代表的儒家的天人关系论；一派是西

汉初年盛行的黄老道家的天人关系论。这几派的天人关系论都与现实社会政治紧密相连，在主导思想上也比较接近。它们都主张天人感应论，肯定人的行为尤其是帝王的行为与具有神学意味的天的互动关系。在天道、人道关系论上，都打着先秦道家无为的旗号，而实质上则融合儒、法各家的智慧，形成了一种既尊重客观规律又积极进取的健康态度。

（一）杂家的天人关系论

《吕氏春秋》成书于秦王朝统一中国的前夕，由秦相吕不韦主持，由他的众多门客集体编撰而成，全书分为《纪》、《览》、《论》三大部分，按照一定的体系分类编排文章，从形式上看非常系统和完整。作为战国、秦汉之际一部总结性的思想巨著，《吕氏春秋》综合先秦诸子百家之说，因此被称为“杂家”。在天人关系上，它提出了天人同道、天人感应、法天地等观点。

《吕氏春秋》认为，人和人以外的万物都来源于共同的太一之道，《仲夏纪·大乐》中说：

> 太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。……道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。

道为创造万物之本原，所以宇宙万物从根本上说是一体的，并且相互之间存在着共同的节律，与道同行则昌，逆道而行则亡。《吕氏春秋》十二纪以先秦道家学派的道本原论为基础，又融合阴阳家的天人感应、古今变化学说，以及儒、墨的政治伦理思想，建构了一个大一统的宇宙系统论，集中描述了一幅天人同道的和谐宇宙观。它认为，在统一的宇宙大系统中，人类的活动必须与自然的节律同步，比如，当春天天地复苏、万物萌生之时，人类就应该遵循这个大趋势，举办与生命萌动相一致的事功。

《吕氏春秋》讲天、人同道，同时也蕴涵着天人感应，人与天地在本源上同于道，在变化流行中也遵循着同样的道，如果人类违反宇宙系统的统一节律，那么天就会给人类带来灾祸，《孟春纪·孟春》篇中警告说：

> 孟春行夏令，则风雨不时，草木早槁，国乃有恐；行秋令，则民大疫，疾风暴雨数至，藜莠蓬蒿并兴；行冬令，则水潦为败，霜雪大挚，首种不入。

不仅孟春时节是这样，一年的任何一个季节中都是这样。

《吕氏春秋》讲天、人同道，因此，在论述人类社会的治理时，它自然地提出了人道效法天道的“法天地”论，《序意》篇中，全书主编人吕不韦直接出面论述说：

> 维秦八年，岁在涒滩，秋甲子朔。朔之日，良人请问十二纪。文信侯曰：尝得学黄帝之所以诲颛顼矣，“爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母”。盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非可不可无所遁矣。天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。行也者，行其理也，行数，循其理，平其私。夫私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂。三者皆私设，精则智无由公。智不公，则福日衰，灾日隆。

这段话论述了人道的根据和人道的内容。从人道的根据上讲，天道是人道的依据。从人道的内容上讲，人应遵循自然的数和理，亦即遵循自然规律办事，而不能凭一己之私去妄行，否则的话就会招致灾祸。

《吕氏春秋》中提出的“法天地”的人道思想，是中国古人总结生产、生活经验所得出的保持人与自然和谐关系的宝贵思想，作为全书主干的“十二纪”就是“法天地”思想的体现。由于吕不韦在政治上的失利，这套理论在秦王朝统治时期受到抑制，但自汉代以后却产生了广泛的影响，《礼记·月令》和《淮南子·时则训》中都有和《吕氏春秋》十二纪极为相似的内容，特别是后代通行的各种《历书》、《黄历》，无论是内容和形式也都和《吕氏春秋》十二纪很相似，都是“法天地”思想下的产物。

《淮南子》成书于汉武帝“独尊儒术”的前夕，由淮南王刘安组织宾客撰写，全书共二十一篇，每篇主要讨论一个中心问题，著述意图是要在批评诸子的基础上，建立一种包容诸子又超越诸子的贯通天人、古今的刘氏之学。《淮南子》一书在编辑体例和主导思想上都和《吕氏春秋》十分相似，有学者推测其极有可能是直接模仿《吕氏春秋》的产物，班固在《汉书·艺文志》中也把它和《吕氏春秋》同列入杂家类。

《淮南子》和《吕氏春秋》一样倡导天人感应论，《天文训》中说：

> 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。

和《吕氏春秋》一样，它也是用类比推理来论证天人之间的感应关系，《精神训》中就认为人的头圆像天，足方像地，人的喜怒哀乐就像天的风雨寒暑等。

在天道、人道关系上，《淮南子》主要是批评地发展了先秦道家有关无为、有为的论述。《淮南子》一方面承认天道是自然无为的，是不以人们的意志为转移的客观存在，人们在生产、生活中必须顺应天道，在这个层面上可以说要无为。但是它又认为人道不能完全无所作为，而是有为的，只不过这个有为应以遵循无为的天道为基础。《原道训》中说：

> 所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。

《修务训》中又说：

> 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，因资而立功，权自然之势，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，迫而不动者。

综上所述，《淮南子》认为无为并非消极地顺从自然、无所事事，而是要排除主观成见，遵循客观规律，利用客观条件，因势利导去办事立功。这样的天人关系论可以称为天道无为、人道有为，但因为人道的有为是遵循天道无为的，所以这样的有为可以称为不妄为，也可以说是无为，是无造作的为。与《吕氏春秋》相比，《淮南子》在天道、人道关系论上既肯定“法天地”的天人同道论，又强调人道的积极有为，即认识到人道还有与自然天道不完全一致的一面，观点更为稳妥全面。

（二）儒家的天人关系论

儒家学派因秦王朝的“焚书坑儒”而受到沉重打击，它们的反秦意识也极为强烈，孔子的后裔孔甲就与陈胜一起赴难。而参加各地反秦义军的儒家学者就更多，陆贾就是其中的一个杰出代表。

陆贾（约公元前240—约前170），楚人，西汉初年的思想家、政治活动家，汉高祖刘邦的重要谋士。西汉初年的统治者大都鄙弃儒学，《史记·郦生陆贾列传》记载：

> 沛公不好儒，诸客冠儒冠来者，沛公辄解其冠，溲溺其中，与人言，常大骂。未可以儒生说也。……陆生时时前说称《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。昔者吴王夫差、智伯极武而亡；秦任刑法不变，卒灭赵氏。乡使秦已并天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之?”

在打天下的刘邦看来，儒家的《诗》、《书》确实无用，但在儒家学者陆贾看

来，打天下固然用不着《诗》、《书》，但坐江山却少不了《诗》、《书》。正是由于有一味推崇暴力、焚书坑儒的秦王朝作为前车之鉴，才使得刘邦改变了对儒家的态度，儒家学说得到了发展的机会。

陆贾的著作现在流传的有《新语》一书，其中从现实社会政治出发，对天道、人道的无为、有为问题作了探讨。陆贾通过对秦王朝残暴统治的反思，主张政治统治上的无为而治，但他所说的无为，并不是纯任自然、无所事事，而是通过人道的有为，即通过儒家提倡的仁义礼乐教化来达到社会政治的和谐、自然，《新语·无为》中说：

> 道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？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。周公制作礼乐，郊天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内，奉供来臻，越裳之君，重译来朝。故无为者乃有为也。

陆贾明确地说无为就是有为，这是在天道、人道关系论上向先秦儒学重视人伦之道的回归，是用儒家的人伦之道来统一天道、人道。

与一般的学者不同，陆贾的思想观念主要不是来自于书本和师承，而是从秦汉之际的政治、军事斗争中体会出来的。他不是书斋里的学者，也不是儒家学派的固守者，他的学术渊源很博杂，以儒家为主，而杂糅了道家、法家的思想，他的无为、有为关系论也是这样。

（三）黄老道家的天人关系论

所谓黄老道家之学从名字上看就是黄帝、老子之学，但事实并非如此，虽然黄帝的名字排在老子之前，但黄老之学主要却是以老子道家学说为主兼容他家的结果。先秦并无黄老道家这一学派，“黄老”并称是汉代人的习惯说法，它实际是流行于战国秦汉之际的一种学术思潮、社会思潮。《史记·太史公自序》中载有司马谈所写的《论六家之要指》，站在黄老道家的立场上对西汉初年的学术发展作了系统的总结，他把先秦诸子划分为六大学派，并就各派学说的得失作了一个比较，从总体上分为两类：一类是阴阳、儒、墨、法、名五家，它们的学说可以说是有得有失；另一类是道家，其学术包容诸子而又超越诸子，是最高的学问。

黄老道家的传承情况，后代学者有各种不同的说法。《史记·乐毅列传》记载：

> 乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。

司马迁所记述的这个传承系列是比较可靠的，因为这个系列的最后一位代表人物盖公后来受到西汉权臣曹参的礼敬，正是通过他和曹参的合作，黄老道家之学才真正成为西汉初年占据主导地位的学术思潮。《史记·曹相国世家》记载：

> 参之相齐，齐七十城。天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故。诸儒以百数，言人人殊，参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。

盖公答对曹参的话中只提到清静无为，但道家的自然无为论如果没有现实的政治制度作为支撑是难以维持的，所以，作为黄老道家之学的道家必须与法家的制度化建设相结合，这一点在曹参答对汉惠帝时得到了体现，《史记·曹相国世家》记载：

> 惠帝怪相国不治事，……参曰："陛下言之是也。且高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？"

在这段对话里，曹参向汉惠帝解释了自己所奉行的黄老道家之学的政治蕴涵，这就是首先要制定出一套好的法度，好的法度一旦制定出来，就应该照着这套法度去办事，不要轻易改动法度，也不要做超出法度费力不讨好的事。就当时的现实情况看，曹参认为刘邦、萧何君臣已经为汉朝廷立下了规矩，后代的君臣照着规矩行事，老百姓照着规矩生活，天下自然无事。天下无事了，政治也就达到了无为，可见，曹参所说的无为并不是真正的无所作为，而是依法办事不妄为。这就较好地处理了天道自然无为和人道有为之间的矛盾关系。

黄老道家之学在西汉初年十分盛行，但除了《老子》一书外，专门的黄老道家经典在后世却湮没无闻。1973 年 12 月，长沙马王堆汉墓出土了一批帛书，其中《老子》就有两个不同的版本，被分别称为甲、乙本，在发现的《老子》乙本帛书卷前还抄有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇文章，年代在汉惠帝到汉文帝初年之间。经过学者们的反复研究，认为这四篇文章在语言的使用上和思想观点上都构成一个整体，应该就是战国秦汉之际盛行的黄老道家的代表性典籍。考虑到这四篇文章的内容，学术界通称之为《黄帝书》。

在天人关系论上，《黄帝书》主要有两方面的论述，一方面是探讨了天道、人道的无为、有为问题，另一方面是探讨了天道、人道之间的同一问题。

《黄帝书》以《老子》的道作为宇宙的本原和根本规律，主张天道自然无为，但人道却具有两重性。一方面，人道像天道一样自然无为，《经法》中说：

天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常：四时、晦明、生杀、柔刚。万民之恒事：男农、女工。贵贱之恒位：贤不肖不相放。畜臣之恒道：任能毋过其所长。使民之恒度：去私而立公。

但人道又有其有为的一面，《十六经》中说："今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？……夫作争者凶，不争者亦无成功，何不求矣？"这里主张依据时势而采取相应的对策，提倡一种积极有为的人生态度，显然是对先秦道家无为论的发展。

《黄帝书》主张天道、人道的一致，提出了"道生法"的命题。《经法》中说："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。故能自引以绳，然后见知天下而不惑也。"所谓"道生法"，就是用天道作为人道存在的依据，是用道家的自然哲学来论证法家的政治制度的合理性，这个思路在先秦法家学者韩非那里就已经出现。《韩非子》中的《解老》、《喻老》可以说做的是同样的工作。不过，《黄帝书》中强调法律一经制定就不能随意改动，即使制订法度者本人也不能违反，这样的法和先秦法家所主张的作为君主统治臣民的工具的法大不相同，它具有独立性、客观性，有利于限制专制君主的权利，避免出现像秦始皇那样的极端专制的暴君。这是秦汉社会政治大动乱在黄老道家思想上的升华，它对西汉初年社会政治稳定起到了积极的促进作用。

属于黄老道家范围的《黄帝内经》一书中也对天人关系作了论述，天人同道论、天人感应论则构成其医学理论的基础。它认为宇宙大系统和人体小系统是同构的，都是一种客观存在的有机平衡系统，阴阳、五行的天地自然之道也就是人体内在的生存规律，人道顺应天道，有利于养生、治国。同时，天人之间还存在着互相感应关系，天道的变化也会影响到人体的健康。

二、儒家经学的天人关系论

汉初盛行的黄老之学是对秦王朝奉行极端化的法家学说的一个补偏救弊，但随着社会的发展，黄老之学清静无为的指导思想已经不能适应时代的要求，其最大的症结在于不能为社会、政治提供一套伦常秩序。西汉武帝时期，在董仲舒、公孙弘等儒家信徒的辅助下，国家实行"罢黜百家，独尊儒术"的学术政策，确立了儒家经学的独尊地位。儒家经学较为成功地汲取了上古三代的王官之学与先秦诸子百家之学的长处，同时它的知识形态与价值观念又适应了当时的社会基础，维护了社会政治的稳定，促进了两汉社会的繁荣发展。

董仲舒是儒家经学的始作俑者，也是经学哲学的代表人物。董仲舒（约公元前198—前106），汉代广川县（今河北省景县）人。董仲舒学识渊博，尤其对儒

家经典《春秋》有精深的研究。董仲舒还热心于儒家经学教育，门徒众多，做学问极其用心，其学问人品也为世人所景仰。董仲舒的著述，主要是《春秋繁露》一书和保存在《汉书·董仲舒传》中的《天人三策》。在天人关系论上，董仲舒以天人大一统论为基础，提倡天人感应论和人伦之道渊源于天道，对汉代社会政治影响巨大，并成为儒家经学的基本思想。

（一）天人大一统论

董仲舒在宇宙论上主张大一统，即主张包括天、人在内的宇宙统一于共同的本原，这个本原叫做元、一。元、一就是最原始、最根本的意思。《春秋繁露·重政》中说：

> 惟圣人能属万物于一，而系之元也，终不及本所从来而承之，不能遂其功。是以《春秋》变一谓之元，元犹原也。其义以随天地终始也。故人惟有终始也，而生不必应四时之变。故元者为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。

不管宇宙的本原是一还是元，包括天、人在内的宇宙万物是统一的，这一点才是董仲舒思想的精髓。

董仲舒还从宇宙构成论的角度论述过天、人之间的同一性。《春秋繁露·官制象天》中说：

> 天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。

在这段话中，天概念的意义有两种，一种是与地、人、阴阳、五行对应的天；一种是包括天、地、人、阴阳、五行在内的宇宙全体。宇宙间的一切事物都在天之内，天是至大无外的全体概念，可以说，包括人在内的宇宙万物都统一于天。从这一点也可以看出以董仲舒为代表的儒家经学天人关系论的特色，即突出了天的地位。

董仲舒的大一统既有宇宙论的意义，又有政治哲学的意义，并且这两种意义又是贯通的。既然宇宙从根本上是统一的，那么人类社会的政治生活从根本上也必然是统一的。在答对汉武帝的《天人三策》中，董仲舒还援引《春秋》经，系统阐述了包容天、人的大一统论，他说：

> 臣谨案《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自贵者始。

故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不一于正，而亡有邪气奸其间者。是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷熟而草木茂，天地之间被润泽而大丰美，四海之内闻盛德而皆徕臣，诸福之物，可致之祥，莫不毕至，而王道终矣。

这里的一元论也就是大一统论，董仲舒提出元作为天地、万物和人类的最高本原，以元统率天、以天统率王、以王统率天下，整个宇宙处于统一有序的状态。

（二）天人感应论

董仲舒讲天人大一统，这为他的天人感应论提供了存在的基础，他进一步通过类比推理来论证天人之间的感应关系。天、人密切关联而统一于天，人是天生的，所以人像天，人副天数。人体有小骨节三百六十六，跟一年的日数相副。人有大骨节十二块，跟一年的月数相副。人的四肢与四季相副，人的五脏与五行相副。有数的，数量相副，没有数的，按类也相副。例如人有喜怒，天有阴阳等。这就叫天人同类，而同类互动，他们之间会发生感应关系。《春秋繁露·同类相动》中说：

今平地注水，去燥就湿；均薪施火，去湿就燥。……美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也，如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。物固以类相召也。

董仲舒还指出，在相互感应的天、人之间作为中介联系的是气。他认为，人在天地之间，浸在阴阳之气中，就像鱼浸在水中，人依附于天地之间的阴阳之气，鱼依附于水，两者的道理是一样的。天地之间，表面看来像是虚空，其实充满着气，人在气中，自身的治乱之气与身外的阴阳之气相互交流、感应。因此，人的活动可以感动天时节气的变化，可以引起自然界的灾害。人君的一喜一怒，可以引发气候的寒暖变化。

相比于秦及西汉初期的天人感应论，董仲舒的理论与现实社会政治的联系更紧密，它主要是指人类的政治活动与具有神学意味的主宰之天的关系，而人类的政治活动主要是由天子、君主来进行的，所以，天人感应也就是帝王的政治活动与主宰之天之间的感应关系。董仲舒以《春秋》经传为依据提出天人感应论，但他的这种思想应该是吸收了先秦诸子中的墨家、阴阳家等的学说而附会到经学中去的，是墨家宗教神学、阴阳家自然哲学和儒家社会政治伦理思想等的混合物。在答对汉武帝的《天人三策》中，董仲舒写道：

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。自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之，事在勉强而已矣。

董仲舒把天描写成了一个活灵活现的人格神，人间帝王政治实践的正确与否将直接受到天的裁决，如果人间帝王的行为符合道德、顺应天意，天就会使其国泰民安，并降下吉祥、符瑞等物，反之，如果人间帝王的行为违反天意，天就会降下灾异，甚至最终剥夺其天子的名位。

董仲舒天人感应论的目的固然有论证现实政治合理性的一面，但它同时又具有批判现实政治的一面，而两者的目的都是为了政治统治的长治久安。董仲舒一方面认为，君王是代表天意的，所以人民要服从君王；另一方面，他又认为君王应该尊天爱民，否则将受到天的惩罚。《春秋繁露·玉杯》总结说："屈民而申君，屈君而申天。"这个论断既为君主专制制度提供了依据，又在一定程度上对王权进行了限制。董仲舒天人感应论中的天虽然打着神学的旗帜，但它的实质内容却是董仲舒等汉代经学家的思想，上天赏罚的依据就是看人间的君王是否实行了儒家经学的政治主张。思想家的眼光往往比现实的政治家长远，况且，儒学的集体智慧也远远高于个别君王，一旦出现昏君暴主时，天人感应论便会成为臣下批评时政的工具。所以，天人感应论虽然有着浓厚的神学色彩，但它在政治上却可以起到维护社会长治久安的作用。

（三）王道之三纲可求于天

根据董仲舒大一统的宇宙一元论，天、人之间不仅是同类感应的，而且从规律论上讲还是同构的，即天、人具有同样的规律，他用天道的阴阳、五行关系来论证人类社会的纲常名教，得出了"王道之三纲可求于天"的结论。

阴阳二字的本义当是指物体对于日光的向背，向日的为阳，背日的为阴。后来，人们把宇宙间所有的事物都划分为阴阳两大类，并且认为阳尊阴卑。阴阳学说的核心观点是认为万物皆有对立的两个方面，但这两方面的关系是不平等的，是主从关系。董仲舒发挥阴阳对立和阳尊阴卑的思想，用来论证君臣、父子、夫妇之间的等级尊卑关系，并且把政治统治方式上的德与刑的关系也同阴阳关系作比附，提出重德轻刑的主张。

在谈到人类社会的君臣、父子、夫妇之间的等级尊卑关系时，董仲舒认为，它们是天道之阴阳在人间的反映。君、父、夫属于阳，臣、子、妻属于阴，在天道上是阳尊阴卑，在人道上也是君尊臣卑、父尊子卑、夫尊妇卑，这是天然合理的。《春秋繁露·基义》中说："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。……王道之三纲可求于天。"

在治国之道上重德轻刑本来就是儒家学派的一贯主张，但汉代经学的特点是任何理论一定要找到一个自然哲学上的依据，所以，董仲舒在答对汉武帝的《天人三策》中说："天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑，刑主杀而德主生。"根据天道观上的阳尊阴卑论，推导出统治者应该采用以德治为主的统治方式。董仲舒重视德政，但并不排斥刑法，只是认为不能专任刑法，而应以行教化和施仁政为主。

阴阳说与五行说相互发明。五行指金、木、水、火、土，本来都是人们日常生活中经常接触到的五种物质，古人认为它们就是构成整个宇宙的五种基本元素，并且这五种元素之间还存在着相互化生和克制的关系。先秦时期的阴阳家就利用五行相胜来宣传"五德终始"说，用木克土、金克木、火克金、水克火、土克水来比附历史上王朝之间的更替。而董仲舒则利用五行相生，即木生火、火生土、土生金、金生水、水生木来比附人伦关系上的父子相继，把子对父的孝道说成是天经地义的道理，《春秋繁露·五行对》中说：

> 天有五行，木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。……是故父之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。诸父所为，其子皆奉承而续行之，不敢不致如父之意，尽为人之道也。故五行者，五行也。由此观之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰夫孝者，天之经也，此之谓也。

不管是五行相胜还是五行相生，其理论前提都是天、人同道论，并以此为依据，为人类社会的政治、伦理规范寻找自然哲学的依据。

董仲舒不仅肯定现实的社会政治之道来源于天道，同时还认为社会历史发展之道也与天道同步，这集中体现在他的"三统论"中。所谓三统指的是黑统、白统、赤统，指历代王朝在制度方面循环着采用黑、白、赤三种时尚。董仲舒认为，在过去的历史中，夏、商、周三代递相更迭，其制度是这样循环变化的，以后王朝的制度变化也应该遵循这样的规则，社会历史的发展就是按这三统的顺序展开的。

董仲舒认为，历史上的新、旧王朝更替是与天道同步的，三统论就是这种同步的具体表现，每一个新王朝取代旧王朝之后，都要按照三统论进行制度改革。《春秋繁露·三代改制质文》中说："改正之义，奉元而起，古之王者受命而王，改制、称号、正月，服色定，然后郊告天地及群神，远追祖祢。"新王朝通过改变称号、服色、正朔等，来顺应天道的变化，表示自己承接了新的天命，代表了三统中的某一统，这就叫"新王必改制"。但天道的变化是变中有常，就像天象有变化，时序有转移，但天尊地卑却亘古如斯一样，人道的变化也只是现象的变

化，人道的根本，即纲常名教却是永恒不变的。《春秋繁露·楚庄王》中说：

> 今所谓新王必改制者，非改其道，非变其理。……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。

概括地说就是："天不变，道亦不变。"

总起来说，在天道、人道关系上，董仲舒肯定二者的一致性，一方面用天道来论证人伦之道的合理性，另一方面，用人伦之道的内容来改造先秦道家学派的天道自然论，使儒家学派所提倡的纲常名教上升到宇宙本体的高度。董仲舒的这个思路为其后的儒家经学进一步加强，东汉时期的《白虎通义》一书中，就将王道之三纲发展为比较完备的"三纲六纪"。《白虎通义·三纲六纪》中说：

> 三纲者何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故《含文嘉》曰："君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。"又曰："敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。"……三纲法天地人，六纪法六合。君臣法天，取象日月屈信，归功天也。父子法地，取象五行转相生也。夫妇法人，取象人合阴阳，有施化端也。

《白虎通义》是由东汉章帝亲自主持的白虎观会议的决议，反映儒家经学各派的共识，在当时具有国家法典的性质。

三、经学思潮下的天人关系新论

儒家经学的天人关系论是两汉时期的主流，它的主要论点有二，即天人感应和人道渊源于天道。就天人感应这一论点而言，可以分为自然的天、人互动和有意志的天对人的主宰两种类型，前者是现实生活中人们对人的行为与其外在环境关系的一种理想性预设，而后者却是宗教迷信。天人能否互动，特别是是否存在有意志的主宰之天对人的行为赏善罚恶，秦汉时期始终有一些学者对此怀疑并提出批评。就人道渊源于天道这一论点而言，因为它为中国古代社会的政治伦理规范找到了宇宙论的依据，不仅儒家经学坚信，古代大多数的学者也都予以承认，对其加以质疑的往往是有叛逆精神的少数学者。

（一）司马迁对天人感应论的质疑

司马迁（约公元前145—前90），字子长，中国古代伟大的历史学家，同时也是伟大的思想家。司马迁的父亲司马谈是西汉时代的太史令，司马迁子承父业，也当了太史令，继承父亲的遗志完成了《史记》一书的写作。司马谈是当时博学的学者，在思想上赞同黄老道家，司马迁受其家学的影响，虽然处于"独尊

儒术”的汉武帝时代，但在天人关系论上，却受道家思想影响，对儒家经学的天人感应论持怀疑态度。

天人感应论从先秦就开始流行，司马迁是历史学家，他在记述历史人物传记时，经常会碰到这个问题。当时的人大多相信上天会赏善罚恶，因此，当遇到灾祸时，就认为是上天的报应。比如，威风八面的西楚霸王项羽在战败时，就归因于天，《史记·项羽本纪》中记载他的话说：“吾起兵至今八岁矣，身七十余战，所当者破，所击者服，未尝败北，遂霸有天下。然今卒困于此，此天之亡我，非战之罪也。”司马迁对此评论说，项羽刚愎自用、重力轻德，其失败完全是咎由自取，与天无关。

另外善有善报也是天人感应论的一个重要方面，但司马迁却依据历史事实对此提出了尖锐的质疑，这突出地表现在《史记·伯夷列传》中。伯夷、叔齐的事迹很简单，传说他们因反对周武王伐纣，不食周粟而死，但司马迁却在列传的末尾借题发挥说：

> 或曰：“天道无亲，常与善人。”若伯夷、叔齐，可谓善人者非邪？积仁洁行如此而饿死！且七十子之徒，仲尼独荐颜渊为好学。然回也屡空，糟糠不厌，而卒蚤夭。天之报施善人，其何如哉？盗跖日杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千人横行天下，竟以寿终。是遵何德哉？此其尤大彰明较著者也。若至近世，操行不轨，专犯忌讳，而终身逸乐，富厚累世不绝。或择地而蹈之，时然后出言，行不由径，非公正不发愤，而遇祸灾者，不可胜数也。余甚惑焉，傥所谓天道，是邪非邪？

不管是自然互动意义上的天人感应论还是上天主宰人类命运的天人感应论，落实到人生境遇上都是一种德福一致论，都试图为人类的生存提供一种终极的关怀。但宇宙的无限性和人生的偶然性，都注定德福一致论只能是一种理想，具体到现实生活中的某个人更是难以确定。天人感应论是从理想出发，展示出一种维度，即相信上天，相信人最终要对自己的行为负责。而司马迁的论述基础是事实经验，他对天人感应的质疑，也展示出一种维度，即对上天的怀疑，对人是否能把握自身命运的怀疑。两者的是非曲直难以决断，它实际反映的是人类生存中的伦理主义与历史主义的二律背反。

（二）王充对天人感应论的批评及其天道自然论

王充（约公元 27—公元 97），字仲任，会稽上虞（今浙江省上虞市）人，东汉前期杰出的哲学家，儒家经学的批判者。王充出生于“细族寒门”，祖上曾立军功，但到王充出生时已经衰落为平民了，成年后曾担任过县、郡的属吏，但仕

途上没有什么发展。王充一生好学深思，博览诸子百家的学说，他把著书立说、扬名后世作为自己的人生目标，《论衡》一书是其一辈子生活体验的结晶，也是他呕心沥血创造的学术作品。在天人关系论上，王充对当时以董仲舒为代表的儒家经学的观点持激烈的批判态度，反对天人感应，主张天道自然无为。

在宇宙论上，王充和儒家经学有一个共同点，即都把天作为本原，但儒家经学的天是有意志的神，而王充所说的天却是客观存在的物质实体，没有意志。《论衡·谈天》中说："且夫天者，气邪？体也？如气乎，云烟无异，安得柱而折之？女娲以石补之，是体也。如审然，天乃玉石之类也。"这就把天地看作是和云烟、玉石一样的普通的物质，丝毫没有董仲舒等人所说的"天者百神之大君也"那种神秘特性。王充基本上是把天看作是科学认识的对象，他参与了当时天文学的讨论，批评了流行的神化传说、古籍记载中对天的虚妄描述，《论衡·明雩》中明确地说："人不能以行感天，天亦不随行而应人。"

王充反天人感应论集中体现在他的人生命运论上。人的行为的善恶能否得到相应的回报，即所谓的德与福是否一致的问题，一直是古代哲学家们关心的话题。儒家经学的天人感应论，就是以有意志的天的存在为人类德、福的一致提供超越的保证。但这一点在现实生活中很容易被经验事实所证伪，西汉著名史学家司马迁就曾经讨论过这一问题，并对天人感应、德福一致表达出深深的疑惑。王充则从反天人感应论的理论出发，完全否定了二者之间的联系。

在王充生活的时代里，人们一般认为人的命可分为三类，即正命、随命、遭命。这三种命都是就人为努力与人的生存境遇之间的关系而言的，第一种正命，指的是自然得福，无须努力，这是一种变相的德、福不一致论；第二种随命，指的是行善得福、行恶得祸，是一种德、福一致论；第三种遭命，专门指行善得祸、行恶得福这种不正常的情况，也是一种德、福不一致论。对于这三种命，王充只承认正命和遭命，而不承认随命，实际上，王充在命运论上是主张人为努力与人的生存境遇没有必然联系。这是天人关系在人生观上的具体落实，王充由反天人感应进一步走向天、人无关论。由于割裂现实生活中人为努力与其生存境遇的联系，王充不得不把人的现实生存境遇归因于其天生的"禀气"，《论衡·命禄》中说：

> 自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有命。命当贫贱，虽富贵之，犹涉祸患矣。命当富贵，虽贫贱之，犹逢福善矣。……仕宦贵贱，治产贫富，命与时也。命则不可勉，时则不可力。

王充反对有意志的天主宰人类命运的天人感应，但却忽视了天、人之间的自

然互动。王充由反天人感应论走向了宿命论，可以说与天人感应论兴起之前的天命论殊途同归，尽管一个认为天是自然实体，另一个认为天是上帝神灵，但在否定人为努力，把人的命运归属于天命、时运上是完全一致的。

王充把天看作是无生命的物质实体，认为实体意义上天、人之间互不相关，反对天人感应论。但在天道、人道关系上，他和儒家经学一样是天人同道论者，但二者在同于什么样的道上却有根本性区别，儒家经学以天道论证人伦之道，实际是以人道合一天道，而王充却是将天道、人道统同于自然无为，实际是以天道合一人道。

人生本来是自然生命和有情有义的精神生命的矛盾统一过程，这和天道自然无为是不一样的，但王充主张天人同道于自然无为，所以，他认为人道也是自然无为的。王充由天地无心化生万物引申出父母无心生育子女，认为父母生子也是一个自然过程，而没有人为的情感因素在里面。《论衡·物势》中说：

> 儒者论曰："天地故生人。"此言妄也。夫天地合气，人偶自生也，犹夫妇合气，子则自生矣。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合而生子矣。且夫妇不故生子，以知天地不故生人也。然则人生于天地也，犹鱼之于渊，虮虱之于人也。因气而生，种类相产。万物生天地之间，皆一实也。

为了反对儒家经学的天道有情论，王充借用了先秦道家的人生无情论，学派之争遮蔽了对真实存在的思考，王充思想的倾向性是非常明显的。同时，王充的天人同道于自然无为的观点，对于儒家经学"王道之三纲可求于天"的论证是一个否定，在古代社会里是具有叛逆精神的。

王充不仅将天道自然无为推衍到人生的无情无意，他同时还将其推衍到社会历史观上，认为人类社会的发展也是一个无情无意的过程，这其中不仅没有有意志的天神在主宰，甚至也与人为努力无关，而是由自然环境，如天气、地理环境等决定的。《论衡·治期》中说：

> 故世治非贤圣之功，衰乱非无道之致。国当衰乱，贤圣不能盛；时当治，恶人不能乱。世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教。贤不贤之君，明不明之政，无能损益。……让生于有余，争起于不足。谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣。故饥岁之春，不食亲戚，穰岁之秋，召及四邻。不食亲戚，恶行也；召及四邻，善义也。为善恶之行，不在人质性，在于岁之饥穰。由此言之，礼义之行，在谷足也。案谷成败，自有年岁。年岁水旱，五谷不成，非政所致，时数然也。

王充认为，国家的安危、社会的治乱，同国君为政的好坏没有必然联系，而

是与民众的生活是否得到满足相联系，至于民众生活能否得到满足，则要看天时、气数，如果天时、气数好，经济条件好，民众就会丰衣足食，社会就能长治久安，反之，社会就会混乱。王充所说的“时”、“数”，指的是天道的自然变化，人力无可奈何。王充把社会的发展、国家的命运归于天道变化的“时数”，这在历史观上是一种自然决定论，可以说是见天不见人。它贬低人类作为历史主体的创造历史的作用，宣扬命定论，缺陷是明显的。但这种自然决定论是与当时流行的天意、圣人、帝王创造历史相对立的，他降低了所谓的“英雄”们在社会历史发展中的作用；同时，他企图为社会治乱和历史发展寻找一个不依人的意志为转移的必然规律，并认为历史的发展同人民的物质生活状况有关，这又是它的高明之处。

总起来说，王充在天人关系论上，批判了当时占主导地位的儒家经学的天人感应论和人道渊源于天道论，但这两种批判可以说都是有得有失。在对天人感应论的批判中，王充否定了其中的神学迷信，但他没有正确认识和评价天、人之间在实践论层面上必然会出现的互动关系。在对人道来源于天道论的批判中，王充否定了强加在自然天道上的情感意志因素，但他也没有正确认识到人道不同于天道之处正在于它的有情意、有作为。

（三）东汉末年荀悦、仲长统的天人关系新论

两汉时期，儒家经学的天人感应论和人道渊源于天道的观点一直占据时代思潮的主流，尽管有司马迁、王充等人的反对意见，但影响很小。但到了东汉末年，面临时代的巨变，一些哲学家反思历史，批判现实，形成了一股社会批判思潮，提出了不同于前人的天人关系新论，其代表人物有荀悦和仲长统等。

荀悦（公元148—公元209），字仲豫，颍川颍阴（今河南许昌县）人，先秦大儒荀子的十三世孙。荀氏家族是东汉著名的大姓，但荀悦自身却因父亲早卒，生活贫困。荀悦少年好学，汉灵帝时因宦官专政而隐居不仕。汉献帝时，在曹操的丞相府任黄门侍郎，与从弟荀彧及当时的大学者孔融等人一起担任皇帝的侍讲。荀悦曾遵照汉献帝的旨意，依照《左传》编年体的形式改写《汉书》，成《汉纪》三十篇，流传至今。他还著有《崇德》、《正论》等著作，但最有代表性的是《申鉴》。《申鉴》是一部政论书，“申”是申述，“鉴”是借鉴，“申鉴”就是申述历史以为借鉴的意思。

在天人关系论上，荀悦对当时流行的儒家经学的天、人感应论不满意，但也不同意王充等人的天、人无关论，而是加以折中、综合，认为天人关系并非一种，而是可以同时存在好几种类型，他在《汉纪》中说：

> 夫事物之性，有自然而成者，有待人事而成者，有失人事不成者，有虽加人事终身不可成者。是谓三势。凡此三势，物无不然。……故尧汤水旱，

天数也。《洪范》咎征，人事也。鲁僖澍雨，乃可救之应也。周宣旱应，难变之势也。

在这段话里，荀悦先总结出天人关系的“三势”，即三种类型：完全由天决定与人无关的，需要人事参与的，人事参与也无用的。后面，他又引历史事实来说明这三种情况。荀悦所说的第一种情况类似于天命决定论和天道自然论，这两者在对天是神还是自然上有分歧，但在天决定人事命运上却是完全一致的；第二种情况类似于天人感应论；第三种情况介于上两种之间，天定但人可以参与，只是人虽可以参与最终却无补于事。生当乱世，荀悦的观点体现出一种宽容、开放但又无奈的时代精神。

仲长统（公元179—公元220），字公理，山阳高平（今山东省邹县）人。少年好学，青年游学四方，多交友朋，为人正直倜傥，不拘小节，语默无常，被人称为狂生。后入曹操的丞相府参议军事。仲长统的主要著作为《昌言》，三十四篇，十余万言，现只剩下一些残篇。“昌”字有当、美、直等意思，所以“昌言”也兼有当言、美言、直言多层含义，联系到仲长统被称为狂生，则“昌言”更多的是直言的意思。仲长统生活在东汉王朝灭亡的时期，经历了黄巾起义、三国鼎立、曹魏代汉等重大历史变故，这些都对他的思想产生了深刻的影响，他在《昌言》一书中直言无忌，对汉末社会政治给予了激烈批评，并通过对历史经验的总结来提醒后世的统治者。

在天人关系论上，仲长统既主张顺应自然，又反对汉代经学的天人感应论。《昌言》中说：

> 王天下作大臣者，不待于知天道矣。所贵乎用天之道者，则指星辰以授民事，顺四时而兴功业，其大略吉凶之祥，又何取焉？故知天道而无人略者，是巫医卜祝之伍、下愚不齿之民也。信天道而背人事者，是昏乱迷惑之主、覆国亡家之臣也。……人事为本，天道为末，不其然欤？故自审己善而不复恃乎天道，上也；疑我未善，引天道以自济者，其次也；不求诸己而求诸天者，下愚之主也。

仲长统认为天道包含两方面内容：一种是指天地四时的变化规律，另一种则是神学意义上的天命。就前一种意义的天道而言，人们应该顺应天道，辅以人为；而就后一种意义的天道而言，则不值得尊信，应该以人事为本、天道为末。这既反对了具有神学迷信意味的天人感应论，但又肯定天道的客观性，观点更为稳妥。

仲长统的天人关系论还体现在他独具特色的社会历史观上。《昌言·理乱》中指出，社会历史的演化和王朝的兴亡，其大的趋势不外是治乱循环。而就某一

个王朝而言，一般又总是要经历三个大的阶段：第一个阶段是王朝的创立阶段，整个社会由乱而治，在这个过程中，各种人物、各种社会力量蜂起，彼此之间斗智斗勇，最终是胜者为王、败者为寇，天下是强者打出来的；第二个阶段，是王朝由稳固到腐败的阶段，天下打下来以后归于一家，社会稳定，人心思安，但统治者往往以为自己的权力神圣不可侵犯，生活愈来愈荒淫，政治愈来愈腐败，社会矛盾愈来愈激化；第三个阶段是王朝的灭亡阶段，当社会矛盾激化到一定程度，旧的统治无法继续下去，于是天下大乱，又出现新一轮群雄争霸的局面。

仲长统关于社会历史发展的三阶段论，打破了秦汉时期盛行的天人同道论，他既不讲人道同于自然无为的天道，也不讲人伦之道来源于天道，而是依据历史事实，从经验出发总结历史发展规律。就天道、人道关系论而言，仲长统的观点比王充源自道家的天道自然论对社会政治的认识更深刻，他实际是将天道、人道作了分离。

秦汉时期占主导地位的儒家经学的天人关系论既讲天人感应，又讲人伦之道渊源于天道，并且这两者也是互相补充、渗透的，其总体特征就是天人合一。王充等人反天人感应论，反对作为实体意义上的天人互动，但却承认作为属性、规律意义上的天道、人道的一致。而仲长统的观点可以说是一种比较全面的天人相分论，他既反对实体意义上的天人感应，主张人事为本，同时也反对援天道以证人道，强调从经验事实出发寻求历史发展规律。就此而言，仲长统的观点与儒家经学天人关系论差别最大，在批判经学思潮中也比王充更具有代表性。可以说，仲长统的天人关系论和先秦荀子的天人相分论最为接近，都是兼含实体意义上的天、人与属性、规律意义上的天道、人道而言的，在中国古代的天人关系论上具有重要的理论意义。

第三节　通有无之辨

魏晋时期的哲学在中国哲学发展史上，无疑是以其理论模型的转换和创新为特色的。“玄之又玄”的有无之辨贯穿在这一时期的始终，“玄学”的定名恰当反映了它作为思维形态的虚无玄远的特色。

与汉代立足于经验和现象层面的天人之学不同，什么是无、什么是有以及无与有之间究竟是何关系，成为玄学家们思考的主题，时代的风向历史性地转向了会通有无。但是，有无之辨并不仅仅是抽象的玄谈，中国社会的特点制约着哲学

理论的发展，使它无时无刻不与社会现实发生着密切的关联。集中体现魏晋时期学术发展特色的思想大辩论，不论是直接反映哲学与政治伦理关系的名教与自然之辨，还是构成玄学理论发展阶段的贵无、崇有、独化之辨等，可以说都是如此。有无之辨的兴起及走向高潮，正是围绕这一基调而展开的。

一、名教自然之辨

名教即名分教化，它最早可以追溯到孔子要求端正君臣父子等级名分的“正名”思想。正名的目的在维持社会秩序的稳定，而其手段，由于孔子倡导“德治”，主张“导之以德，齐之以礼”，由此而形成的一整套礼法制度和伦理规范，可以说都属于名教的范畴。如此的名教，在汉代已经被封建国家规范为三纲五常的不变天道；然进入魏晋，不变名教的地位由于与自然本性的冲突而受到了质疑。

“名教”生于儒家，“自然”却产于道家，老子大量地使用了“自然”一词来揭示天道的无为。至于“人道”，则当效法天道，为“无为”而顺自然。与儒家积极有为的名分教化相对立的一切顺应、放任人的本性的活动，都可以归属于自然的范畴。那么，在魏晋玄学家这里，又是如何认识和协调本来对立的名教与自然双方的关系的呢？

（一）名教本于自然

名教与自然之辨首先开始于曹魏时期的王弼（公元 226—公元 249）。王弼是中国哲学史上有名的年轻早熟的哲学家和“正始”名士最杰出的代表。王弼的哲学创新，首先便表现在对老子“自然”概念的改造上。

“自然”的概念虽然出于老子，但它在老子，尚不具有实体的意义，而是对天道无为的本性或本来状态的描绘，一般属于状态或属性的范畴。而在王弼，则显然情况已经发生了变化。他认为：

> 自然者，无称之言，穷极之辞也。用智不如无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪，故转相法也。①

“自然”是无法再予以解说的最高称谓，是到底的言辞，对它也就无法进行确定的规定。能够做的，只是从功用的角度来侧面发明，即它是比一切有智、有象、有形、有仪的存在更高的无智、无象、无形、无仪的存在。所以，道亦需要通过“法自然”来获得自己作为“无”的证明。所谓“道不违自然，乃得其性，法自然也”②。

---

①② 《老子道德经注·二十五章》，见《王弼集校释》，楼宇烈校释，65 页，北京，中华书局，1980。

在这里，人们一般处理“自然”概念只是说到“自然而然”便止步，似乎再进行解释会影响到道的本原或本体地位的稳固。然而，正是由于这些顾虑，在相当程度上削弱了《老子》的思想价值。其实，王弼以为，道与自然是相互发明的，道是自然的实体化存在，自然则是对道的本性的规定。道是在“自然”的规定和约束下，才生成了自己的思想意义，所谓“得”其性也。“道不违自然”是反说，从正面讲即是在圆法圆、在方法方，“法自然也”。只有在如此的规定状态下，道之无形、无名、无为才可能成为现实。

同时，道本自然，万物由道而生，也就自动地被赋予了“自然”的属性。王弼称：

> 万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。物有常性，而造为之，故必败也。物有往来，而执之，故必失矣。①

自然是万物的本性，“因循自然”就是尊重万物的本性。本性是“常性”，是不变，它是不能由人为去加以改变的。与“常性”对应的就是“变物”，现象事物都处在不断的变迁之中，如果执著于末节而不能因循本性，必然导致事业的失败。

道有天道有人道，因循自然对于天道来说是没有问题的，但在人道，情况却发生了变化。因为人道本是天道离散的结果，人类社会的礼法制度、等级名分都依赖于这一基本的前提，所谓“真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长”②。各种各样的道德品行和具体事物作为道之离散的产物，是本于自然而生成不同的所在的。圣人根据这不同的分散所在，相应设立官长、排定尊卑：“始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。”③ 原始的自然状态自人类社会产生、有了等级名分以后，也就不存在了，人道的自然是赖于名分的相对的自然。

名分之必要，在于它是维持社会秩序运转的必要条件，只有在名分的约束下，各地位不等的社会成员才能共处于同一的社会架构之下，保持社会的稳定和谐。但是，正因为如此，名分的必要性就是被说明的，是相对的和有限的，它不能违背自然的本性而必须要“知止”，知道自己活动作用的界限，而不能倒过来以名分为本，“任名以号物”，“争锥刀之末”。后者从根本上破坏了名分制度的合法性，“失治之母”，终使整个社会陷入危险混乱之中。

---

① 《老子道德经注·二十九章》，见《王弼集校释》，77页。

② 《老子道德经注·二十八章》，见上书，75页。

③ 《老子道德经注·三十二章》，见上书，82页。

那么，王弼在这里实际上是说明，只要能“知止”，名分即“子”的发挥作用限定在一定的界限内，自然之本或治之“母”，就是可以不失的。因为名分既来源于“朴散始为官长”之时，它之本于自然就是题中应有之义，因而也具有其存在的合理性。但从实践的效用出发，却应当以“无为”行教化，“用不以形，御不以名，故仁义可显，礼敬可彰也”①。不用形名方显形名，不教仁义方有仁义。王弼对于名教一方无疑给予了肯定，只是这种肯定是有条件的。要达到“形名俱有而邪不生，大美配天而华不作”②，不能从强化形名本身入手，而是通过所崇、所守的自然无为去发生作用。王弼所揭示的，是不离名教，又不有意于名教，这样才能安居无为之本，吸引万民归顺。他说：“大人在上，居无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始，故下知有之而已，言从上也。”③ 下民从上，也就是末之从本、名教之从自然，这即是王弼着重论述的中心思想。

因此，王弼对名教的肯定总是十分勉强，而相反，他对名教的限定却是无处不在强调：“圣人不立形名以检于物，不造进向以殊弃不肖，辅万物之自然而不为始，故曰‘无弃人’也。”④ 王弼的精明，在于看到了事情的反面。要收到好的社会效果，强化名教不如顺其自然。只有这样，才能使物尽其才，人尽其用。真正好的政治是尚无而非尚有的政治。所谓“善行无辙迹”、“善言无瑕谪”、“善数不用筹策”、“善闭无关键”、“善结无绳约”，“此五者，皆言不造不施，因物之性，不以形制物也”⑤。“不以形制物”就是息末忘象，“因物之性”就是崇本得意。王弼崇本息末的思想落实于名教与自然之变，必然就是名教本于自然、不违自然的结论。

（二）越名教而任自然

名教与自然的关系，就如同其思想母体儒家与道家的关系一样，魏晋时期的主流趋向是双方的兼综融合，尽管这一融合的具体缘由和程度有所差别。在这一主流趋向之外，还有一种在当时影响颇大的以为二者不相容的观点，这就是嵇康提出的“越名教而任自然”。

嵇康（公元 223—公元 262）年龄略长于王弼，但其思想发生影响却是在正始十年（公元 249）王弼去世以后。正始十年发生的“高平陵之变”使统治权力由曹氏之手转移到了司马氏手中，严酷的政治斗争对当时的学术发展产生了深刻

---

①② 《老子道德经注·三十八章》，见《王弼集校释》，95 页。

③ 《老子道德经注·十七章》，见上书，40 页。

④⑤ 《老子道德经注·二十七章》，见上书，71 页。

的影响。何晏直接死于此次事变，嵇康、阮籍等名士的思想也因之发生了重大的变化，由前期对儒家名教的相对认可转向为后期所持的激烈的批判态度。他们对名教的批判意识是何晏、王弼所不曾具有的，表现出他们思想的新的特色，从而使玄学的名教与自然之辨进入到一个新的，即要求超越名教而听任自然的阶段。

名教所以应当被超越，是因为不论就来源还是现实看，在嵇康眼中它都是不合理的。嵇康先依据老庄思想设定了一个理想的至德之世，在这个至德之世中，是没有仁义礼教存在的价值的。他称：

> 鸿荒之世，大朴未亏。君无文于上，民无竞于下，物全理顺，莫不自得。饱则安寝，饥则求食，怡然鼓腹，不知为至德之世也。若此，则安知仁义之端、礼律之文?①

美好的盛世是完全不需要名教的。在这里，人人都依凭于自己的本性生活。但是，所以有至德之世，是因为有至人，一旦“及至人不存，大道陵迟”以后，社会便发生了根本性的变化。终至“造立仁义，以婴其心；制为名分，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”②。

如此的论述，从形式上看，与王弼的朴散为官长、立名分之论有一定的相似性，但从实质上说则是有明显区别的。因为王弼尽管以为名教的状态不如自然状态完善，但毕竟肯定了其存在的合理性。朴散为器在他是一个必然的过程，而不是一个源出于圣人作为的道德论的选择。而且，这在王弼举末、存子的方法论指导下，朴散的意义也是正面的。设立官长的目的，是“以善为师”，“移风易俗”，在顺从自然本性的前提下实现全社会的和谐统一。而在嵇康，名教取代自然，正是开启了社会混乱之源，本身就是不合理的，其价值是否定的。嵇康不是从源而是从流来进行分析的。立足于现实的社会效果，对名教就根本无法给予肯定的评价。

他说：“下逮德衰，大道沉沦，智慧日用，渐私其亲。惧物乖离，攘臂立仁，利巧愈竞，繁礼屡陈；刑教争施，夭性丧真。”③ 仁礼刑教显然都是与自然天性相乖戾的东西，与大道本身扯不上干系，所以没有值得肯定的价值。在这里，嵇康之非仁礼刑教，在于仁礼刑教乃是出于为政者私利的需要，而不是从根本上反

---

①② 《难自然好学论》，见《嵇康集译注》，夏明钊译注，143页，哈尔滨，黑龙江人民出版社，1987。

③ 《太师箴》，见《嵇康集译注》，196～197页。

对道德教化。事实上，他之评价的本身，就是一种道德导向论。现实礼法不合正义，在他心中留下了一道永远抹不去的阴影。

另一方面，从社会历史的总体趋向看，由于人类的发展距大道越来越远，故社会在整体上是退化的。按他的描述，是：

> 季世陵迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师；宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心，竭智谋国，不吝灰沉；赏罚虽存，莫劝莫禁。若乃骄盈肆志，阻兵擅权，矜威纵虐，祸崇丘山。刑本惩暴，今以胁贤；昔为天下，今为一身；下疾其上，君猜其臣；丧乱弘多，国乃陨颠。①

历史退化论是中国社会一种长期流行的历史观，其表现形式在不同时代不尽相同，但一般特点都是立足于道德理想来评价具体历史的进程，理想和现实的矛盾也就在所难免。在他们眼中，伴随着历史发展的，是道德的日益退步和社会政治的日趋黑暗。由此而产生对社会现实的批判——这在魏晋时期也就是对名教的批判，就是不难理解的。

同时，嵇康对名教政治的批判，固然是他认为名教的现实状况与理想政治相差太远，但从理论上来分析，与他立足于社会公正对私利展开批判也是分不开的。从公私的角度审视自然与名教的关系，是嵇康思想的一大特点。在他看来，理想政治是“为天下”的公的制度，而现实的名教则是“为一身”的私的制度，一切的人为可以说都是因私而生。各自都奉其私，自然之公当然就荡然无存了。

在嵇康的理想中，上古圣人是为天下的典范，他们“以万物为心，在宥群生，由身以道，与天下同于自得，穆然以无事为业，坦尔以天下为公”②。自然作为天道的本来状态，只有“天下为公”才能与之相符，“自得”为自然，与天下同于自得则天下自然。自然状态是尚公、尚同的，今日之名教却完全是尚私、尚异，“凭真恃势，不友不师”，“下疾其上，君猜其臣”。这又怎么能让嵇康给予肯定的评价呢？

嵇康的公私之辨无疑具有一般的批判现实的意义，但更主要的还是针对司马氏集团的虚伪名教。在他眼中，“论公私者，虽云志道存善，心无凶邪，无所怀而不匿者，不可谓无私；虽欲之伐善，情之违道，无所抱而不显者，不可谓不公”③。这对司马氏集团的伪善之心可以说是辛辣的讽刺。所以，要他接受山涛

---

① 《太师箴》，见《嵇康集译注》，197～198页。

② 《答难养生论》，见上书，58页。

③ 《释私论》，见上书，122页。

的举荐去司马氏朝中做官，不啻是将自己送进了桎梏手脚的囚笼。他在《与山巨源绝交书》中，一下子列举了自己不适宜做官、即不愿为名教所束缚之“七必不堪”后，又作为归结而着重指出了自己与当政不合之“二甚不可”，所谓“每非汤武而薄周孔，在人间不止，此事会显，世教所不容，此甚不可一也；刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发，此甚不可二也”①。

就历史朝代的替代看，如果排除了农民起义的因素，历来只有两条道路可走：一是“革命”的道路，即商汤王、周武王采用的用暴力的手段推翻前朝统治；一是禅让的道路，即周公、孔子所倡导的用仁义的手段和平地实现政权交接。但不论汤武还是周孔，改朝换代才是问题的实质。现在嵇康却既反暴力以揭露司马氏血腥手段的残酷，又反禅让以嘲讽司马氏大倡仁义忠孝举止的伪善，这等于是断绝了司马氏取得统治权力的一切可能；再加上他的刚肠疾恶、宁折不弯的倔强性格，当然也就不会为司马氏所容了。

但也正因为如此，嵇康之“非汤武而薄周孔”就不等于否定儒家圣人本身，也不是一般地诋毁仁义君道，“先王仁爱，愍世忧时”本也是他理想政治的一部分。然而，他考虑问题的基点是君道自然、无是无非，当政者只有在此前提下才是值得肯定的。为此，他提出了一个他理想之中的君子模样：

> 夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情通顺，故大道无违；越名任心，故是非无措也。②

是非、矜尚都是心系于名教的结果，理想的君子应当越名任心，从礼法桎梏中解脱出来。可以说，嵇康的观点既是对自己的一种激励，也是为救助时政而开出的药方，但这样的药方是明知没有接受的指望的，剩下的就只有以他自己的生命为代价，去殉他的抱负和理想了。

（三）名教自然相冥

名教与自然关系的争辩，作为从学术的层面探讨治国方案和道路的一个缩影，体现了思想家们如何看待必要的社会政治规范与个人本性的关系，并由此展开对二者的关系的适当协调，以为解决矛盾冲突指明方向。王弼采取名教本于自然的立场，从根源上考虑双方的统一；嵇康则径直越名教而任自然，用自然取代

---

① 《与山巨源绝交书》，见《嵇康集译注》，274 页。

② 《释私论》，见上书，120 页。

名教的办法来消解双方的紧张。但不论是王弼还是嵇康，都是立足于理想来考量现实，故不能从根本上理顺名教与自然的复杂关系。这就必须有一种全新的视角，从更高的角度来着手处理，才有可能最终消除双方的尴尬。郭象哲学也就应运而生。

郭象的学术是在向秀成果的基础上“述而广之”，故他的《庄子注》实际上反映了他和向秀两人的思想。[①] 郭象以为，所谓“自然”，“即物之自尔”[②]，意味物的存在本身。郭象的“自然”观，重点在反对造物主的概念，即物非为它造，乃“自已而然，则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之，所以明其自然也，岂苍苍之谓哉!”[③] 自然也就是天然，但天然的概念，不是指头顶上一望无际的深蓝色的天穹，而只是在强调无为自化的意义。正因为如此，以天然来诠解的自然概念，就不只是限于天之一方，在人事同样也有自然存在。“故知君臣上下，手足外内，乃天理自然，岂真人之所为哉!”[④] 君臣上下的名教政治，就如同手足外内一样，是天然生成的社会自然秩序，如此的自然秩序乃是天理，绝非是由某位真人人为设立的结果。

那么，郭象也就与作为他的思想来源的庄子有了很大的不同。庄子的基点是分离天人，天命与人事完全是两个范畴，所以在答复“何谓天，何谓人”之问时，其观点便是：“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。”（《庄子·秋水》）庄子的立足点在牛马即自然本身，天人之间完全是对立的关系。人对自然的一切作为，实际上都是为了满足自身的需要，为了满足这一需要，不惜采取了灭天、灭命的破坏自然本性的做法，所以庄子提出了相反的忠告。其实，这不仅是庄子的观点，王弼、嵇康在根本上也是站在这同一的行列之中的。

可是，这样来认识问题，是显然有违于人类文明的发展的，也无助于解决天人之际的问题。要想取得认识的突破，视角的变换也就具有决定的意义。郭象不是从牛马，而是从人、从人为对自然的改变可以在顺从自然本性的前提下进行的角度，诠解出了新的意义。郭象说：

> 人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？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。[⑤]

---

① 郭象是否将向秀的《庄子注》“窃以为己注”，历来有不同的说法。本书不对此问题进行讨论，而采郭象《庄子注》在总体上也反映了向秀思想的一般看法。

② 郭象：《庄子注·知北游》，见郭庆藩：《庄子集释》，764页，北京，中华书局，1961。

③ 《庄子注·齐物论》，见上书，50页。

④ 同上书，58页。

⑤ 《庄子注·秋水》，见上书，591页。

郭象的观点，可以说是对庄子将自然状态和人为状态分离开来、并推崇前者而贬低后者的思想的一种解构。在这里，判断人为是否符合天理自然的关键，不在于人为本身，而在于这种人为是否被自然所接受，只要接受就是天命，就是自然。郭象不是从动机而是从效果去看问题的。他的创造性在于，历来只着眼于其由来而被判为对立双方的人为与自然的关系，从此出现了相互融通的可能，这就是从牛马不辞穿落证明了天命之固当。一句话，人为可以符合于自然。

如此的人为，在郭象包括两个方面的任务：一是内对自身，二是外对外物，天人双方都是如此。他说："知天人之所为者皆自然也，则内放其身而外冥于物，与众玄同，任之而无不至者也。"① 不仅是天命，包括人为，在这里都归属了自然。郭象的"大"自然观实际上已经为名教冥合于自然的问题预留好了地盘。在此趋同的前提之下，内之与外，人之与物，也就不再有差别，也就可以听其作为而无违于自然了。由此，郭象就不再需要谨守作为老庄学术基本精神的无为的立场，而是将其改造为任性自为，即积极的作为。所谓"无为者，非拱默之谓也，直各任其自为，则性命安矣"②。

在郭象，任其自为与性命安是一个问题的两面。人生在世，社会境遇各别，但这并非是谁有意为之，而是天然生成，人当安而无为；但安又不是消极静守，而是充分发挥本性所具的职分，自觉而安，这才是郭象所需要的。譬如：

> 夫人之一体，非有亲也；而首自在上，足自处下，府藏居内，皮毛在外；外内上下，尊卑贵贱，于其体中各任其极，而未有亲爱于其间也。然至仁足矣，故五亲六族，贤愚远近，不失分于天下者，理自然也，又奚取于有亲哉！③

人并非亲头而疏脚，亲腑藏而疏皮毛，但这上下内外却自然有分，各个部分都尽自己所能，自觉安于本分，这就是天理自然。人身内部如此，人生外之仁义忠孝同样如此。玄学不是不讲礼义，而是不像儒家那样执著于礼的名号，以致有违于真性。故又说：

> 夫知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若乃矜乎名声，牵乎形制，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉！④

---

① 《庄子注·大宗师》，见郭庆藩：《庄子集释》，224页。
② 《庄子注·在宥》，见上书，369页。
③ 《庄子注·天运》，见上书，498页。
④ 《庄子注·大宗师》，见上书，267页。

《庄子》书中记载，对于子桑户死、其朋友却“临尸而歌”这件事，儒、道表现出完全不同的立场。其症结即在于双方对“礼”的看法各异。郭象强调外力与内情（性）本当相符，不看重礼之形制、名声，不等于就否定了仁义忠孝的名教规范。因为这些名教规范本为自身情性所有，人所当做的是循性直往，真情“诚”“实”，这才是社会急需的名教“大意”所在。

在这里，“守母以存子”固然是王弼的讲法，但双方的理论目的已经不同。王弼是“崇本息末”，郭象则是“游外以经内”，注意了“经内”、“存子”，而且这种经、存的功夫是建立在人的本性真情而非虚情假意的基础上的。这说明经过魏晋之际“自然”的充分宣泄之后，学术思想的发展，既要考虑向名教回归的社会形势的需要，又要尊重既有“自然”之辨提供的历史教益，使仁义名教既在其根源性、更在其现实性上能够与自然相合。

事实上，郭象也正是如此来实践的。仁义在他已经不再外于自然、外于人性，而是成为人自身的组成部分。如云：

> 夫仁义者，人之性也。人性有变，古今不同也。故游寄而过去则冥，若滞而系于一方则见。见则伪生，伪生而责多矣。①

郭象哲学是尚变的哲学，古今不同，仁义亦须变，随变任化才能真正使外内相冥。如果执著于某一不变的陈规，那就必然与自然本性相冲突而不可能获得社会的认同。

因而，郭象的任务不在于论证自然或名教的必要，而是重在发明这必要的双方的协调和冥合。人的社会地位或等级名分属于人的天性，是人天生亦即“自生”的结果，人没有理由去反对那天然合理且系他“自生”的名分地位。他应当做的，就是自觉地安于性命，尽分守责。郭象强调说，从安于性命、尽分守责来说，不论是在上的君主还是在下的臣仆，朝廷的当政还是山林的隐士，大家都是平等的，都以外内相冥作为同一的人生选择。他说：

> 夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日见形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。②

人都有自然性和社会性的两重身份，王弼，尤其是嵇康更多地看到了两者的冲

---

① 《庄子注·天运》，见郭庆藩：《庄子集释》，519页。

② 《庄子注·大宗师》，见上书，268页。

突，而没有看到双方可能的冥合统一。其实，人的生存实践本身就说明外与内是可以冥合，在现实中也无人不是冥合的。只是这种冥合的程度在不同人士可能有差，圣人、帝王则是其中的佼佼者。他们作为冥合的典范，是身在朝廷不离于日常事务的繁杂，心却超然于外体验着山林隐士的清静。一句话，俯仰万机而又心中淡然。

郭象寻求《庄子》的“述作大意”而总结出的“游外冥内之道”，就是名教与自然的相互冥合之道，这既是郭象为君主和名教的合法性进行的论证，也是他对名教与自然之辨作出的总结。

二、有无之辨

有无之辨是魏晋玄学的核心命题。自何晏、王弼倡“以无为本”以来，贵无之风在魏晋时代普遍流行，已渗透到社会生活的各个层面。然无又总是与有相对而言的，作为贵无哲学基本构架的无与有之间的生成关系使得它越来越难以自圆其说，已经直接阻碍着理论的发展。这就迫切需要对此加以检讨，重新审视有无之间的关系和重新定位“有”的价值。裴頠“崇有”和郭象的“独化”可以说都是从崇有的角度对贵无的改造，无生有转化成有“自生”有。完整意义的玄学思辨，也就由此而展开。

（一）王弼的贵无

贵无哲学是玄学理论最初出现的也是最基本的形态，它的典型命题就是“以无为本”。“以无为本”的命题，导源于《老子》的“有生于无”。王弼言：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。”① 既然是以无为本，以有为末就是很自然的。所以王弼贵无论要站得住脚，首先就要处理好无与有的关系。“崇本息末”便是王弼改造《老子》思想而来的结果。王弼说：“《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。”②

王弼的“崇本息末”，并不是按其通常字义来讲的尊崇本而止息末，因为倘如此，则不但已是有为，而且从根本上违背了确立“无”来统合各家之具体主张（末）的初衷。所以王弼又有“崇本举末”之说，本和末尽管有主次之分，但又都能得到恰当发展。由此，“息”之义不当限制于止息，而应解释为生息，当然这不能是去有意助长，从而使息末与举末一致起来。

同时，从方法上说，既然是以无为本，那这个“无”也应当适用于崇本的主

---

① 《老子道德经注·四十章》，见《王弼集校释》，110页。

② 《老子指略（辑佚）》，198页。

张本身，即“崇”并不就意味着积极有为地去尊崇，这与“无”的本意是背道而驰的。正确的态度，应当是“顺自然而行，不造不施，故物得至，而无辙迹也”[①]。也就是说，此处的“顺自然而行，不造不施”就是崇本，而“物得至，而无辙迹”便是举末或息末。因为制订行为活动是否是崇本息末的标准只有一个，那就是看它是否合于“自然”。万物当生长就生长，人事当活动就活动，各家学说当采纳就采纳，而不能人为地止息之，这才是符合自然的本性的。所谓“道不违自然，乃得其性”[②] 也。

因而，王弼贵无论的特点，就在于他不仅要确立起无作为本体，而且要论证这个本体发生作用的形式和结果同样也是无。万物对于决定自身存在变化的缘由是“无”从而知，它也不需要对那生成了自己的“无”有任何的感恩。王弼对作为老子生成论基础的“无名天地之始，有名万物之母”进行发挥说：

> 凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，万物以始以成而不知其所以然，玄之又玄也。[③]

有始于无，也即有生于无，本是一个生成论的命题。这固然说明了王弼本体论的非纯粹性，但王弼理论的重点，其实不在于重新确认无乃有的生成根源，而在于阐明“有”的世界的一切活动都是由无来决定的，这个无所不在的“无”同时还不能被确切地规定和体认。即重要的不在于“生成”了有之一方的万物的功能、功德，而在于万物对于“无形无名”的无的“不知”。正是因其既“无”又“不知”，所以才有“玄之又玄”。

从此意义来说，这个“无名”而又“不知”的所以然，其实说明的正是本体概念之本义，即它是“不可道”、“不可名”的“无言”的存在。本体既然无言，执著于言当然就不能够与之感通，子贡感叹“性与天道不可得而闻”，也就没有什么奇怪了。

那么，崇本息末、崇无息有的前提的确立，实际上就意味着对既有之言——传统汉学经典的否定。只有否定这些经典，才能够走向超言绝象的本体之无。贵无不只是突出了本体，也意味着全新的学术思想和方法的成立。从而，与考据实证的研究方法相反，忘言忘象以知意，也就顺理成章地成为接通本体的唯一可能之道。

---

① 《老子道德经注·二十七章》，见《王弼集校释》，71 页。

② 《老子道德经注·二十五章》，见上书，65 页。

③ 《老子道德经注·一章》，见上书，1 页。

忘言得意的问题由来已早。《庄子·外物篇》和《周易·系辞上》是这一问题的最初发端，关键就在如何处理言之尽意与不尽意的这两种对立的情形。王弼的得意忘象说则集中体现了时代的精神，并因此为历史所接受和选择。

王弼曰：

> 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。然则，言者象之蹄也，象者意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。①

王弼这一大段话，不论在易学史还是哲学史上，都具有经典的意义。他第一次从玄学思辨的高度，系统地提出和论证了有别于传统学术的新的视角和新的研究方法。而视角和方法的变换，同时就意味着新的学术时代的开始。王弼掀起连天波澜的言意之辨，也因之成为思想变革的标志性事件。

当然，王弼并不是完全抛弃传统哲学的认识方法和一般正常的思维活动，而是有所继承和采纳。因为言、象所以被制作出来，目的就在于揭示圣人想要表达的易卦的内在的涵义，不然，它们就没有存在的必要了。那么，作为本体一方的意，在王弼就是能够把握的。而且，寻言、象而观意尽意的观点，说明王弼并不赞同流行的言不尽意说，而是站在了维护孔子的立象系辞以尽意尽言的立场上。

但是，王弼的“象者出意”、“寻象观意”、“意以象尽”等肯定言、象尽意的观点，并不意味着完全不考虑言不尽意论的合理性。言不尽意对于王弼的理论具有廓清之功。只有言不尽意论的流行，才有可能留下有关性与天道的本体追求的话头，才有可能突破汉人沉溺于象数以钩沉圣人之意的窠臼。然而，又不能反过来将言不尽意绝对化，因为倘若此，王弼的贵无、崇本就失去了讨论的基础：无和本如果全在言象之外的话，那又如何能去贵、去崇呢？换句话说，言不尽意在破旧上是必要的，但在立新上却有否定一切而难以建立起新体系之嫌。所以，王弼绝不能停留于此，而必须有所创新，这就是他的得意忘象、忘言之说的提出。

其实，王弼要贵无崇本，除了言象之外，不可能再有别的手段，所以强调言

---

① 《周易略例·明象》，见《王弼集校释》，609页。

象意的一致性是他必须要坚持的原则。但是，这个一致性的成立又是有条件的，言象在他，只是手段而非目的。人们需要言象，在于通过这一有效手段、桥梁而迅速走向目的。如果不是这样，执著于手段、桥梁而不肯舍弃，一致性的链条也就中断了，意之本体世界也就永远不可能到达。换句话说，本体与现象的联系是本体能够被把握的前提，但这一前提又是只有在本体尚未被把握而需要这一联系时才有意义。存言存象的主张意味着止步于现象世界，这与把握本体的要求是不相容的。实际上，言不尽意论的流行，在理论上已经回答了这一问题，抛弃言象自然就成为必然的选择。

同时，在王弼，得意忘象忘言不但是理论本身的要求，也有功用上的考虑。因为任何言象都是具体有限的，而本体则是全体无限的，前者在任何意义上都只是后者的一个枝节片断。汉象数对爻象的附会，以至于互体、卦变或五行等等，都只是统属于言象手段的不同枝节，并不具有全体无限的意义；全体无限乃是道的本性，道统属支配万物，又不具有任何形象。王弼曰："道者，无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。"① 无所不通是与无体无象相互发明的，故停留于有象之域也就不可能真正把握道。事实上，既然孔子已经明言立象的目的在于"尽意"，"意"一旦得"尽"，"象"也就完成了自己的使命，如果执著不放，只能造成对本体的干扰。所以，崇本息末的方法必须要坚持。

王弼坚信，只要崇本，就可以统末，而忘言忘象正是崇本的表现。事物现象虽然繁杂万变，但凡事都有一个中心，都有自己存在的理由："物无妄然，必由其理，统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。"② 抓住了事物的根本，就不会被繁杂的汉象数弄迷糊了双眼。韩康伯接续王弼注《系辞上》曰："夫非忘象者，则无以制象；非遗数者，无以极数。"③ 要"制象"、"极数"，就必须要忘象、遗数，不能让象数干扰本体。一句话，"得本以知末，不舍本以逐末也"④。

（二）裴颜的崇有

"崇有"是"贵无"的对立面，它的出现是贵无哲学发展到一定阶段的结果。随着玄谈的深入和理论的展开，以无为本的缺陷逐渐暴露了出来。基于儒家名教

① 《论语释疑·述而》，见《王弼集校释》，624页。
② 《周易略例·明彖》，见上书，591页。
③ 《周易注·附》，见上书，550页。
④ 《老子道德经注·五十二章》，见上书，139页。

而主张“济有者皆有”的裴頠“崇有”之说，也就呼之欲出。

裴頠（公元267—公元300）生活的西晋中期，贵无哲学势头正盛，“风教陵迟”。对此现象痛心疾首的裴頠，虽也在理论上对贵无给予了相对的认可，肯定《老子》与《易》义有相合之处。但在根本上他是不赞同的。他认为，“以无为辞”的宗旨应在于“全有”，只停留于谈论“无”的价值是远远不够的。“夫盈欲可损而未可绝有也，过用可节而未可谓无贵也”（《崇有论》，见《晋书》卷三十五《裴頠传》）。贵无只是“一方之言”、片面之理，“若谓至理信以无为宗，则偏而害当矣”（《崇有论》，见《晋书》卷三十五《裴頠传》）。最高最完备的理，只能是有而绝非是无。

贵无所以是偏而不是全，在于“无”所引出的静守并不能解决人们的生计和带来实际的效用：“是以欲收重泉之鳞，非偃息之所能获也；陨高墉之禽，非静拱之所能捷也；审投弦饵之用，非无知之所能览也。”（《崇有论》，见《晋书》卷三十五《裴頠传》）这些本来都是最显而易见的道理，但却被贵无论者弄得模糊不清了。似乎只要一讲以无为本，人们的生产生活问题就自动地解决了，其实远不是这么回事。必须将无统一到有上，才能维持社会的正常运作。“惟夫用天之道，分地之利，躬其力任，劳而后飨；居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，行以敬让，志无盈求，事无过用，乃可济乎！”（《崇有论》，见《晋书》卷三十五《裴頠传》）裴頠虽注重仁义，强调名教对社会的调节作用，但也注意吸取贵无论提供的理论教益，自然无为的治国之方是可以为崇有的学说所包容的。

但是，贵无论的重心不在现象的层面，而在宇宙的本体。如此之无在裴頠是坚决反对的，因为它在道理上根本说不通。回顾王弼以无为本论的理论目的，无非在于以无统有，以无为制有为，以使各家各派的“有”——诸种治国方案能够为我所用。但如果真要追寻这种最终之无，则只能陷入恶的无穷之中，即“母”是还须有母才能得以生的。无论这一步走到哪里停止，在它的前面总会有一个无穷的序列。结果反倒是怠慢了以无制有的主题。退一步说，就算最后的无、母真的能够被抓住，也解决不了任何问题。因为必然出现的疑问是，这最后的“母”是有还是无呢？如果是有，只能说明它还不是最终的答案，因为“凡有皆始于无”的原则是一以贯之的，即在它前面必然还有无；如果是无，那就变成无生无，可无生无等于是什么都没有生，仍然停留在问题的出发点，实际上是否定了生成论的意义。更不用说这个什么都没有的“无”是如何越过无与有的界限，而产生出原来并没有的“有”来的。所以，母子关系架构的无与有之辨，在理论和实践上都是不成立的。

由此，有生于无的问题实际上是陷入了逻辑的怪圈，必须从这个怪圈跳出

来，重新寻找突破口，才可能将学术推向前进。裴頠有鉴于此，于是干脆抛弃了“有生于无”的命题，而采来了“自生”的概念。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。生以有为己分，则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有，非无用之所能全也；理既有之众，非无为之所能循也。（《崇有论》，见《晋书》卷三十五《裴頠传》）

至无、绝对的无，根本就不可能有“生”的功能，故始生者，都只能是“自生”。“自生”的概念不是裴頠率先提出来的，还在东汉王充批判天人感应、倡导天道自然时就已经在使用了。王充认为，“天地合气，万物自生。犹夫妇合气，子自生矣”（《论衡·自然》）。天地间元气交合，万物自生于其间，就像夫妇交合施气、子自生一样。在这里，元气对于万物和子女的产生来说，无疑是根本的原因。但由于元气“恬淡无欲、无为无事”的特点，万物、子女的产生仍然是自然无为的过程，均系偶然碰巧而得生。

王充以后，向秀立足玄学立场引入了“自生”的概念。他称：

> 吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？（无物也，）故不生也。吾之化也，非物之所化，则化自化耳。化化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，则与物俱化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本也。①

在向秀，生者并非是被物所生，生只是“自生”。万物虽然生生不息，但并不存在一物生成另一物的关系，正因其“不生”，所以才有“自生”。若有“生物者”存在并生物，它本身就必然是被生，从而同于物，这就否定了它之生物者的地位。因而，只有保持不生不化的地位和特性，即超脱生死变化，才能被考虑为万物生化的根本。

可以说，向秀虽然接过了王充“自生”的概念，但与王充已经有了重大的区别。因为王充的自生只是反对有意志目的的生成，并不反对“合气”这一生成的前提；而向秀在理论上则跨越了一大步，径直以“不生”来说明“自生”，否定生物者的存在地位。道理很简单，如果保留“合气”这一原因的话，根本就不可能有真正的“自生”。

但是，向秀的“自生”论在理论上是有缺陷的。因为他没有解释“不生不

① 张湛：《列子注·天瑞篇》引，见杨伯峻：《列子集释》，4页，北京，中华书局，1979。

化”之本是如何使得万物生生化化的，存在着与贵无论者类似的理论困难。所以，到裴颜讲自生，第一步就是取消这个“不生不化”的绝对无的存在地位，彻底放弃了以无为本的老路，认定“至无”者无以能生，“始生”者都是“自生”。而所以能够“自生”，在于都是以“有”为体。所谓“自生而必体有”、“生以有为己分”，是说只要能产生出有的东西，它自身也一定是有；同理，无要是能产生出有来，它本身就已经是有而不是无了。

当然，无或虚无的范畴不是没有必要，但这只能是在现象而非本体的意义上去讲。作为本体的无既没有存在的可能——任何有都不需要这样的无；也没有存在的必要——有自然地产生着有。由此而观，“济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉?”有能够自相扶助，虚无之体也就被逐出了本体论的舞台，唯一剩下的就是现象无的意义了。即所谓“虚无是有之所谓遗者也”，无只是指现象有的消失状态而言。

“济有者皆有”的命题在裴颜的意义是双重的，一方面是对无作为本体存在的必要性和可能性的否定，另一方面也说明有之“自生”不具有绝对的意义，它离不开外物即他有的资助。《崇有论》开篇即说：

> 夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。……夫品而为族，则所禀者偏；偏无自足，故凭乎外资。

总括万有的本身就是最根本的道。由于具体事物类别品级各异，它们各自都只秉承了道的一个片面、部分，都具有也只具有局部的合理性，不能圆满自足，所以需要他有的资助。裴颜此论，并不只是抽象的有无思辨，而是始终联系着社会政治的需要的。名教就是最重要的“外资”。“贵无”、“贱有”是不需要外资的，它从根本上抛弃了社会国家的制度规范，而“遗制则必忽防，忽防则必忘礼；礼制弗存，则无以为政矣”。所以，基于强烈的现实责任感，裴颜大声疾呼贵有、崇有。

但是，裴颜的“崇有”论在理论上也有自身的不足。他所崇之“有”既是宗极的本体，又是“著分”的形象。如此的观点固然使一切事物现象都统一在一个“有”的总体之中，但这不同“有”之间的关系到底如何定位，如何恰当把握总体与个别、隐微与显著的不同“有”的存在，他都没有能做出理论的分析。而且，“自生而必体有”云云，是因为个别事物禀道之不全，故只能在现象有的相互依赖中，即通过“凭乎外资”而始生自生的。正因为如此，它们的变化，因为有其条件性，故都是“生而可寻”的。然而，“总混群本”的道自身并没有“凭乎外资”的问题，它还适用不适用“始生”“自生”的规定，它还在不在“生”的序列之中，裴颜也都没有予以说明，恐怕也是无法说明的。这些问题都不得不

留待了后人去解决。

（三）郭象的独化

郭象（公元252—公元312）与裴頠大致生活于同一时代，二人的哲学可以说均是针对贵无而发的崇有。但从理论递嬗的角度说，郭象的独化论解决了裴頠崇有论的矛盾，应当完成于裴頠之后，是对向秀、裴頠理论进一步提炼和系统化的结果。

裴頠崇有虽然对贵无论造成了冲击，“然习俗已成，（裴）頠论亦不能救也”（《资治通鉴》卷八十二《晋纪四·惠帝元康七年》）。这种“不能救”虽然有贵无论已普遍流行的背景，但更重要的是裴頠理论自身尚不完备、周密。“外资”“济有”固然与“有生于无”在崇有还是贵无上不同，但在“有”均不能自足自立，均需要他者来支持的性质认定上却是十分相似。可是，这种支持即有之济有的模式实际上已经被王弼的“有形则有分”所破，亦即郭象以“物有际，故每相与不能冥然”① 所表达的同样的思想。但在郭象，有之济有没有可能，在于本来就不需要这样的外来之“济”：

> 无既无矣，则不能生有，有之未生，又不能为生。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。②

“生”的概念如果是论其创始意义的话，是既不适用于无——无既是非有，非有又如何能有呢？也不适用于有——有如果未生，那它又如何能得生呢？但郭象所需要的，正是这样一种不论我与物均不能相济相生的结果，从而为他的“自有”论开辟道路。他说：

> 夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳，岂有之所能有乎！此所以名有之不能为有而自有耳，非谓无能为有也。若无能为有，何谓无乎！一无有则遂无矣。无者遂无，则有自欻生明矣。③

自生实际上是靠“自有”来支持的，“自有”概念的确立，与有生有、无生有都划清了界限。“无有”就是没有，是完全绝对之无。那么，回头看看现在日新其化的万有，当然就都是自生的了。

可是，庄子屡以“无”为宇宙之初的无生有的观点又当如何来解释呢？郭象

---

① 《庄子注·知北游》，见郭庆藩：《庄子集释》，754页。

② 《庄子注·齐物论》，见上书，50页。

③ 《庄子注·庚桑楚》，见上书，802页。

对此并不是简单地否认，而是重新诠释说：

> 然庄子之所以屡称“无”于初者，何哉？初者，未生而得生，得生之难，而犹上不资于无，下不待于知，突然而自得此生矣，又何营生于已生以失其自生哉！①

要解决有生于无的难题，根本点其实就在如何对待宇宙之初，郭象将庄子的泰初之无解释为“未生而得生”，即无造物者而自然得生。而且，既然连得生之初都是“不资”“不待”而突然自生，已生之后的自生就更不需要外来的作为了。

由此，造物主的概念在郭象就没有任何的意义，不得不被最终抛弃。他反问道：

> 夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物，而后始可与言造物耳。……故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也。②

“天地之正”就“正”在物各自造。造物的问题，实乃有物之后才出现，即追问这些物最终从何而来。但对这样的问题，是不能指望有最终的解决办法的。在这里，无虽是一般，但不能越过无与有之界；有作为个别，又不能满足世界的丰富多彩。所以，只能以物的自生自造来解决，任何他物的接济，都是不需要的。如果套用裴颜的话头，那就是“济有者皆自有也”。郭象不但扭转了“济有者皆有”的思路，连“虚无是有之所谓遗者也”的对有无现象间的转换关系也一并予以了否定。

> 非唯无不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。③

的确，如果承认有可以化为无，那无也一定可以生而有。要使自生严格化，就必须同时否定无生有和有化无。就有自生而言，不论它形态如何变化，都永远是有而不是无。时间上的永恒为有之彻底化提供了最切实的保证——自古长存的东西哪里还需要他物来生成和扶持呢？

因而，郭象虽然承认甚至在不少情况下十分强调万物的变化，但这所有的变化在他都是“自有”的变化，与他物是毫不相干的，如此的变化就是所谓的“独化”。“独化”是郭象用以解释事物存在和变化的最重要的范畴。他在分析庄子关

---

① 《庄子注·天地》，见郭庆藩：《庄子集释》，425页。

② 《庄子注·齐物论》，见上书，111～112页。

③ 《庄子注·知北游》，见上书，763页。

于道之“可得”的思想时说：

> 然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。夫生之难也，犹独化而自得之矣，既得其生，又何患于生之不得而为之哉！故夫为生果不足以全生，以其生之不由于己为也，而为之则伤其真生也。①

“得（道）”之本意是由外而有、由外而得，如庄子所举之伏羲、黄帝、颛顼、彭祖都是如此。但在郭象，情况却有了根本性的变化，即“得”不但不能得于外，也不能得于己，它是完完全全的“自得”即独化。独化是自得的前提和条件，“为生”反不能“全生”，独化才能有“真生”。

基于独化，郭象肯定变化的普遍性，但却反对变化的连续性。变化日新，在他说明的不是前后事物活动的连续，而是这些事物活动的断裂。正是这种断裂性保障了独化，构成了古今不同的历史。郭象说：

> 故不暂停，忽已涉新，则天地万物无时而不移也。世皆新矣，而自以为故；舟日易矣，而视之若旧；山日更矣，而视之若前。今交一臂而失之，皆在冥中去矣。故向者之我，非复今我也。我与今俱往，岂常守故哉！而世莫之觉，横谓今之所遇可系而在，岂不昧哉！②

由于变化，事物每一天、每一时刻都在新生，人们头脑中的“我”或“今”的概念，也就不可能执著。因为一当其执著时，就已经成为过去了。这一原则不只是对“今”、对任一时刻之“故”也同样适用，希冀“常守”在今还是故上，都是不可能的。世俗观点所以认为事物活动都可以联系到过去和将来，正是因为不能真正懂得变化“日新”的缘故。

注重变化本是中国学术的一大特点，但在郭象以前，人们似乎更多地注意到了物与物之间的连续性的方面，如果继续这一思路只讲连续性，生生不息的深刻道理就只能是一团淡然无为的历史陈迹。世界之所以变得这样丰富多彩，关键不在于守故，而在于开新。新作为故的否定，也就是故的断裂，正是这种以“新”为标识的断裂，才充分显示出了生生的价值和历史的意义。郭象从断裂来解日新，特别体现了他通过否定连续性来否定造物主的新的思考。他以为，“日夜相待，代故以新也。夫天地万物，变化日新，与时俱往，何物萌之哉？自然而然耳”③。所以无物“萌之”，在于物均“与时俱往”而变化“日新”，也就没有任何事物可以存留

---

① 《庄子注·大宗师》，见郭庆藩：《庄子集释》，251页。

② 同上书，244页。

③ 《庄子注·齐物论》，见上书，55页。

而作为另一物的原因根据。如此的独化乃是自然本身的状态，既不会有原因也不会有结果。寻找原因，独化否定了造物主的存在，物日新其化皆是自新自化；寻求结果，无原因条件或无待本来就是独化的秉性，有结果便不可能有独化。

郭象在评价庄子关于坐下与起立是否有待、有原因的设问时说：

> 言天机自尔，坐起无待。无待而独得者，孰知其故，而责其所以哉？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。①

就坐下与站起的行为来说，往往是一种随其天性的本然动作，所以是无待。如此的无待可以从追寻原因到最后境地、却发现竟无可追寻来证明。而既然原因条件都无可追寻，独化作为结果自然也就成立了。“无待”在庄子还只是一种模糊的猜测，郭象则大大向前推进了一步，将“所以然”的问题彻底泯灭。事实上，也只有进到这一步，独化才可能“独”得起来。

当然，人生在世，死生存亡、穷达贫富的境遇也是一种“待”，但对此待却只有遇不遇而没有知不知的问题。即无待说到底是“不知”待。因而，郭象虽然肯定“至理”的范畴，强调“物无妄然，皆天地之会、至理所趣”②，但与同样强调这一问题的王弼不同。王弼的“物无妄然，必由其理”告诉人们的，是理之原因的可明可知，忘象忘言并没有忘掉主体，忘是“我”在忘；而郭象则根本否定了主体的地位和作用。无待要彻底，就必须要忘掉自己，“己”可以说是无待要清除的最后一块地盘：“人之所不能忘者，己也，己犹忘之，又奚识哉！斯乃不识不知而冥于自然。”③ 那么，无待而独化就不全是客观层面的问题，多半是自动放弃主体意识与“自然”冥合的结果。“冥”之方就不只是适用于自然与名教的社会政治关系，它也适用于构建独化的哲学理论，并通过它去化解有待“相因”与无待独化之间原本存在的矛盾冲突。

“相因”本是谓事物之间的相互依赖关系，但在郭象，相因的意义却非常有限，因为它不能突破独化的总体框架。他说：

> 夫相因之功，莫若独化之至也。故人之所因者，天也；天之所生者，独化也。人皆以天为父，故昼夜之变，寒暑之节，犹不敢恶，随天安之。况乎卓尔独化，至于玄冥之境，又安得而不任之哉！既任之，则死生变化，惟命之从也。④

---

① 《庄子注·齐物论》，见郭庆藩：《庄子集释》，111页。

② 同上书，219页。

③ 《庄子注·天地》，见上书，429页。

④ 《庄子注·大宗师》，见上书，241页。

相因说到底出于人的本能的依赖感，而如此的依赖感最突出地体现在对人之生存最必需的天道上。但是即便如此，亦应当看到天道、天命也是以独化为其特征的。所谓“玄冥之境”，意在说明卓绝独化的最终状态，而这种最终状态可以说就是一种有无的和合：“玄冥者，所以名无而非无也。”① 只是此一和合是一种玄妙深远的暗合，暗合既为独化理论所必须，也适应了社会现实的需要。即在这里，“名无”说明此境本虚以排斥造物主，“非无”则又说明它立足现实以解决民心之归顺。简言之，现实人生听任虚无之命，就是独化于玄冥之境的最好注脚。

如此的注脚，在郭象是最为理想的，因为它既不违背人物本性，又保证了各具体有之间的和谐共处。结果便是无物不逍遥：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”② 人物放任于自得之场，实际上也就是独化于玄冥之境，本体再抽象也脱离不开社会现实的要求。在这里，物之任性、称能的足性独化，始终是与“当分”相协调的。“当分”也就是从命，共守此一前提，才可能保有各自的逍遥。

他又说：

> 庖人司祝，各安其所司；鸟兽万物，各足于所受；帝尧许由，各静其所遇。此乃天下之至实也。各得其实，又何所为乎哉？自得而已矣。故尧、许之行虽异，其于逍遥一也。③

在这里，“天下之至实”属于崇有，“又何所为乎”则归贵无，实存在地位和境遇均是自己独化而成，所以安于各自的分位当然就最为合理。一句话，自足其性而自得逍遥，便是对崇有和贵无两派观点在社会现实关系上最为恰当的总结调和。

郭象的独化论达到了玄学理论的高峰。在这之后，玄学思辨仍然在延续，但随着社会环境的变化和形势的发展，特别是佛教思想的开始流行，人们的欣赏口味变得多样化，对郭象玄学逐渐感到不满足。尽管有不少学者仍在尝试对玄学理论进行修补，但他们的工作主要是立于佛学的立场来进行的。例如张湛《列子注》折中修补贵无与崇有的关系，以“至虚”为中心讲主体无物我的心理感受，使无与有的客观事实向主观观念转换，已经明显是佛教思想浸润和发酵的结果。这一趋势说明，玄学已经不能领导学术发展的潮流了。

而且，随着玄学与佛学附会合流的加深，佛学在利用玄学思辨来形成自己独

---

① 《庄子注·大宗师》，见郭庆藩：《庄子集释》，257页。

② 《庄子注·逍遥游》，见上书，1页。

③ 同上书，26页。

立的思想体系的同时，也逐渐剥蚀着玄学理论本有的特色。亦佛亦玄、亦玄亦佛的结果，是佛教羽翼的逐步丰满。支遁、僧肇等佛教学者的加入而导致的玄学阵营的扩大和形式上的风光，实际上只能看作是玄学的回光返照。佛学家谈玄的目的仍是在弘佛，只不过借用了玄学的论辩手段。但这一手段如同捕鱼之荃、捕兔之蹄一样，佛教一旦抓住了鱼、兔，站稳了脚跟，也就可以最终弃之不顾了。

第四节　求佛性之原

郭象之后，特别是东晋以降，清谈之风虽仍散播于大江南北，玄谈名士也仍为士族子弟追慕的偶像，但从理论创新的角度而言，玄学却是渐趋衰颓了。所谓的“名士”大半不过是“痛饮酒，熟读《离骚》”(《世说新语·任诞》)而已，完全失去了玄谈所应有的深刻内涵和风骨神韵。

当玄学走向穷途末路、难以继续引领学术发展潮流之时，来自异域的佛教文化像一股新鲜的血液，为中国文化和哲学注入了新的创造活力。佛教般若学的空有之论，不仅与士林玄谈相应和，更为玄学的有无之辨开出了新意。迨至晋宋之际，随着涅槃佛性学说的传播，把真空与妙有结合起来，在实相论的基础上构建佛教的心性论，不仅成为尔后中国佛教哲学理论致力的主要方向，而且也为宋明理学的构建提供了足资借鉴的基本理论框架和重要思想资源。

一、空有之论

自两汉之际初传入中国内地至东晋末年，佛教在中国有了长足的发展，从最初的被误认为神仙方术和黄老道学之流，到依附于玄学而生长，终至摆脱玄学的窠臼，以独立的思想性格和理论色彩与中国固有的儒、道鼎足而三，成为中国学术思想界的显学。在此期间，特别是汉末以降，来华传法之人与西行求法之士交错于道，各类佛教经典纷至沓来。与佛教在印度有一个自原始佛教、部派佛教而进至大乘的先后发展顺序不同，佛教向中国内地的传播从一开始就是大小乘并进的。传入的佛教经典，既有属于小乘系统的，也有属于大乘系统的，既有关于禅法修持的，又有偏重教义教理的。从总体上来看，汉代一般人皆重禅学，把佛教禅定修行的工夫视为修炼身心、祈求肉体飞升的神仙方术。及至魏晋，随着玄学的兴起，禅学在中国佛教中开始退居次要地位，与玄学关系密切的大乘般若学得到了发展。特别是东晋以后，整个社会特别是处于上层统治地位的门阀士族，忧患之感日益深重，对精神境界的追求也更加迫切，而反观玄学自身的发展，则陷

于停滞状态，缺乏新的思想创造。在这种情况下，一些玄学名士便把目光转向了佛学。他们发现，佛教般若学的空有之论不仅在义理方面与玄学的有无之辨颇为投机，而且还能为玄学旧义提供补充；同时，佛教的般若学还能提供一种与魏晋玄学相类似、甚至是更为超越的精神境界。因此，一些清谈名士开始接受甚至服膺于佛教的般若学思想，中国的学术思潮由此为之一变。

就中国佛教般若学自身的发展而言，后秦弘始三年（东晋安帝隆安五年，公元 401 年）鸠摩罗什被姚兴迎请入关，以此为标志，中国佛教般若学的发展大体上可分为前后两个阶段：在鸠摩罗什入关之前，般若学基本经典的传译尚不完备，中国佛教学者对般若学的理解亦多受着道家和玄学思想的影响，未能真正把握般若性空之旨，佛教般若学基本上还是依附于玄学而生长；鸠摩罗什入关之后，系统地传译了大乘中观学派的基本理论著作，使般若正义得以伸张，佛教般若学依附于玄学发展的局面始得以改观。

（一）大乘般若学的发展

1. “格义”

在鸠摩罗什来华之前，大乘《般若》类经典在中土的传译，主要有后汉支谶所译的《道行般若经》、三国吴支谦所译的《大明度无极经》、西晋竺叔兰共无罗叉合译的《放光般若经》、西晋竺法护所译的《光赞般若经》。其中，前两种属于《小品般若》，后两种属于《大品般若》，其中又以《道行般若经》、《放光般若经》在魏晋时期的影响最大。这些般若类基本经典的译出，为魏晋时期大乘般若学思潮的勃兴提供了重要的先决条件。鸠摩罗什的弟子僧叡在《毗摩罗诘提经义疏序》中，论及鸠摩罗什入关之前的般若学研究状况时谓：“自慧风东扇，法言流咏已来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即。”（《出三藏记集》卷八）他认为，鸠摩罗什入关之前中土学者对佛学的研习和讲说，可分为“格义”与“六家”。“格义”过于迂执，往往与本来的义理乖违；“六家”各执一偏，亦不能契合般若学的正义。僧叡是以鸠摩罗什所传译的大乘中观学说为标准来衡量以前的般若学的，自然会作出这样的评判，这也反映了鸠摩罗什入关之前中土般若学发展的实际状况。

一般认为，“格义”之法，创于东晋时期的竺法雅与康法朗。“格义”的方法，即是“以经中事数，拟配外书”，而其目的则是为了“生解”，即让那些“世典有功，未善佛理”的学徒、听众能更加方便地理解佛教的“事数”（《高僧传》卷四《竺法雅传》）。何谓“事数”？《世说新语·文学》刘孝标《注》云：“事数，谓若五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉支属。”这类的佛教术语、佛教名相往往冠以数字，故称“事数”。《世说新语·文学》载殷浩故事，谓“殷中军被废，徙东阳，大读佛经，皆精解，唯至事数处不解。遇见一道人，问

所签，便释然”。可见，“事数”这类的佛教专门术语对于一般人而言是很难理解的。也正是因为这个原因，法雅等人才对那些“世典有功，未善佛理”的学徒用“格义”的方法，以经中事数，“拟配”大家熟悉的儒家、道家、玄学等“外书”中的名词、概念和思想，使学者由世典以悟入佛理，对佛教的“事数”更易于理解。如汤用彤谓：“格义者何？格，量也。盖以中国思想比拟配合，以使人易于了解佛书之方法也。”①

这种“以中国思想比拟配合，以使人易于了解佛书”的方法，严格说来，并非始于东晋道安时代的竺法雅、康法朗。其实，自佛教传入中国以来，佛教经典的传译即大量采用了中国固有文化特别是老庄哲学和魏晋玄学的概念术语，使得佛教这种外来的思想带上了浓厚的中国色彩，如把“无我”译作“非身”，把“性空”译作“本无”，把“涅槃”译作“无为”之类。而为便于中土人士的理解，对佛经中事数的解释，亦多拟配中国固有的儒、道等家经典亦即所谓“外书”，这是佛经初传入中土之时，不得不采取的方法。这种方法，广义地讲，也可以称作“格义”。如鸠摩罗什的弟子慧叡在《喻疑论》中即谓：“汉末魏初，广陵、彭城二相出家，并能任持大照；寻味之贤，始有讲次，而恢之以格义，迂之以配说。”（《出三藏记集》卷五）可见，在慧叡看来，“格义”之法是与“讲次”并起的，盖自汉末魏初，“寻味之贤”开设教席，讲说佛经，即采用了“格义”、“配说”的方法。

既然在汉末魏初讲说佛经时即已采用“格义”的方法，何以近世学者多以“格义之法，创于竺法雅”②呢？揆诸史实，在对佛经的讲说注释中，这种“以经中事数，拟配外书”的“格义”方法，虽自汉末魏初以来即为既善外学又通佛义的学者所采用，但多半只是讲说者应机施设，未成定规；至竺法雅，则“为生解之例”——如吕澂所说：“即把佛书的名相同中国书籍内的概念进行比较，把相同的固定下来，以后就作为理解佛学名相的规范。换句话说，就是把佛学的概念规定成为中国固有的类似的概念。因此，这一方法不同于以前对于名相所作的说明，而是经过刊定的统一格式。”③ 汤用彤亦谓，法雅之“格义”，乃“以经中事数，拟配外书，使得生解悟，并逐条著之为例”④。“逐条拟配立例”⑤，使经中事数与外典的拟配程式化、格式化，可以说正是竺法雅、康法朗等人所采用的

---

①② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上册，168页，北京，中华书局，1983。

③ 吕澂：《中国佛学源流略讲》，45页，北京，中华书局，1979。

④ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上册，169页。

⑤ 同上书，170页。

“格义”方法的特质。由此可见，所谓“格义”，似可分为广、狭二义：广义的“格义”，起于汉末魏初之“讲次”，虽亦“以经中事数，拟配外书”，然未著成例；狭义的“格义”，则始于竺法雅、康法朗等，乃以经中事数与外书“逐条拟配立例”，成为模式化的拟配。

“格义”的方法，虽然可以方便善诱“世典有功，未善佛理”的“衣冠士子”、依附门徒由世典而渐入佛理，但是毕竟迂回曲折，不能直达佛法精义；至其末流，或竟与佛典本义乖违。此即僧叡所批评的“格义迂而乖本”。其实，在僧叡之前，与法雅同时代的道安即已对“格义”之法进行过反思，提出过批评，认为“先旧格义，于理多违”，无法使理教的弘宣达到“允惬”。（参见《高僧传》卷五《僧先传》）道安强调，在讲解经典时，不能专在词句上着眼，牵强执著，而是要贯通文义，探其玄旨。

在道安之前，佛学界“每至讲说，唯叙大意，转读而已”（《高僧传》卷五《道安传》）。文既不惬，理更不通。道安虽亦“寻文比句”，但他不是像格义家那样地迂曲回转，绕着大弯子来讲解佛经，而是析疑甄解，钩深致远，以尽经典之义，正所谓“文理会通”者也。

“格义”之法，尽管像道安所批评的那样，太过迂曲甚或“于理多违”，但是，由于当时的学徒多不能理解佛教事数，难以通达佛经义理，在实际的经典讲说中，仍难以全然地弃之不用。与道安在飞龙山“共披文属思，妙出神情”的僧先，就不同意道安对“格义”的批评，认为道安不应“是非先达”（《高僧传》卷五《僧先传》）。僧先的主张诚然有保守的一面，但据实而论，在道安以前的时代，“先达”们在教导学徒时运用“格义”之法，亦自有其“因材施教”、“因时制宜”的合理性。即便是道安本人，有时迫于形势，也不得不开方便之门，向“格义”作出让步。如《高僧传》卷六《慧远传》载慧远引《庄子》为连类，正似格义之拟配外书。道安“特听慧远不废俗书”，正可见道安一般是不允许弟子拟配外书的，这与他反对“格义”的态度是一致的。但是，道安的理想与当时的现实是有距离的，以佛经解佛经的方法虽然不像“格义”那样地“迂而乖本”，但是从实际效果来看却会令学徒“弥增疑昧”；慧远引《庄子》为连类，虽有“格义”之嫌，却能令“惑者晓然”。这一现实迫使道安对其全然黜格义、废俗书的做法进行新的反思，自此之后，乃“特听慧远不废俗书”。所谓“特听”者，特别许可也，盖因慧远不仅在佛教修学上达到了很高的水平，得到道安的充分认可，而且年少时即“博综六经，尤善庄老，性度弘博，风鉴朗拔，虽宿儒英达，莫不服其深致”（《高僧传》卷六《慧远传》），故道安对慧远之“不废俗书”特例开许。另外，在现存的道安本人的论著中，也时时处处可以看到其受中国本土

儒、道思想影响的痕迹。

“格义”尽管像道安、僧叡所批评的那样“于理多违”、“迂而乖本”，但是作为早期中国佛教解释经典、教授学徒、致力于外来佛教思想与中国本土理念之间相互融通的一种工具或方法，也自有其不可或缺的、甚或是殊胜优越的价值存在。对于“格义”，如果严格地以所谓的佛教正义来衡量评判的话，我们固然当以道安、僧叡诸公的是非为是非；但是，如果站在中国哲学和中国佛教思想史的角度，着眼于佛教思想与中国固有文化之间的相互融通，探求佛教中国化的具体历史进程及其经验教训，那么，就不能不对“格义”方法的历史贡献予以充分地肯定，而不是简单地跟从着道安、僧叡的立场，对“格义”唯加弹斥而已。

2.“六家七宗”

在道安生活的时代，与“格义”并行于世的是“六家七宗”。如果说“格义”集中体现了外来的佛教思想与中国本土固有理念之间相互融通的根本方法的话，那么，以自由发挥和自主见解为特点的“六家七宗”，则具体地反映出中土佛教学者对佛教般若学的理解究竟在多大程度上受到了中国固有的思想观念的影响。

根据现存的史料，把鸠摩罗什来华之前的中土般若学概括为“六家七宗”，始见于刘宋建康庄严寺昙济（公元411—公元475）所著的《六家七宗论》①，谓“论有六家，分成七宗”，分别是：本无宗、本无异宗、即色宗、心无宗、识含宗、幻化宗、缘会宗，其中本无宗与本无异宗合为一家，共为六家。

“六家七宗”的理论分歧，从根本上来看乃在于对般若学的真俗二谛亦即“空”和“有”的关系问题有着不同的理解。如“六家”中第一家的本无宗和本无异宗皆把般若学所讲的“性空”理解为无形无象的本体之“无”，认为形形色色的万有诸法皆以无为本，但是对于“无”和“有”的关系二者又有着不同的看法：本无异宗认为“本无者，未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无”（吉藏《中观论疏》卷二末）；本无宗则认为“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”（《名僧传抄·昙济传》）。也就是说，本无异宗

① 昙济《六家七宗论》亦名《七宗论》，原书散佚，其部分内容散见于梁代名僧宝唱所撰的《续法轮论》（或称《续法论》）和《名僧传·昙济传》中。宝唱的《续法论》今亦不存，其中引述昙济《六家七宗论》的部分内容为隋吉藏《中观论疏》、唐元康《肇论疏》、日本三论宗僧安澄（公元763—公元814）《中论疏记》等所转引。宝唱的《名僧传》亦已散佚，十三世纪的日本僧宗性曾抄出该书之目录、要处、说处等，辑成《名僧传抄》一卷，《昙济传》的部分内容幸而得以保存下来。

把有无的关系理解为具有时间先后顺序的“从无出有，即无在有先，有在无后”，而本无宗则认为所谓的“无在元化之先，空为众形之始”，并非时间在先的“从无出有”、“虚豁之中能生万有”，而是说相对于现象界的群形万有，廓然无形的“空”或“无”才是世界的本原状态。在本无宗看来，“夫人之所滞，滞在未[①]有；苟宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也”（《名僧传抄·昙济传》）。也就是说，人的种种烦恼和患累皆是由于对末有的执著而引起的，如果能够止息对万有的贪爱执著而宅心于本体之无，即可消除烦恼和患累，这也就是所谓的“崇本可以息末”。不难看出，无论是所用术语还是理论形态，本无宗和本无异宗都没能摆脱老庄哲学和魏晋玄学的影响。如果说本无异宗对有无关系的认识更接近于老子哲学“从无生有”的生成论学说的话，那么，本无宗的主张则近乎于魏晋玄学中的贵无之论了。正如僧肇在《不真空论》中所批评的那样：

> 本无者，情尚于无，多触言以宾无。故非有，有即无；非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实、即物之情哉！

佛教的般若学本来是在缘起论的基础上论空有关系的，认为群像万有皆待因缘而起，故有即“非有”——所谓“非有”，是说待缘而起的“有”不是独立自在的绝对的“真有”，故谓“非有非真有”；同时，从另一方面来看，因缘和合即有事相的现起，待缘而起的万有虽非真有，但也不是绝对的虚无，而是有着假名假相的显现，此即所谓的“非无非真无”。如此理解，方能真正把握般若学的“性空”之旨。而“六家七宗”中的本无之论，却执著于玄学贵无论的“崇本以息末”，把“非有”理解为“无此有”，把“非无”理解为“无彼无”，这就落入了“本无”的一边，没有认识到“假有”的一面。

相对于本无宗的“好无之谈”，即色宗则更强调即色法而论空的一面。在即色宗看来，“夫色之性也，不自有色，色不自色，虽色而空”（元康《肇论疏》卷上之《不真空论疏》），其即色论空的根据即在于“色不自色”，亦即色须待缘而起，不自有色，不自有色，故虽色而空。这种看法，似乎已经把握住了“不坏假名而说实相”（《大智度论》卷五十五）的般若性空之旨，但其实不然，问题的关键乃在于其对于“色不自色”的理解只是停留在“待缘色成果色”、“待细色成粗

---

① “未”应为“末”。汤用彤引此文，径改为“末”，并注曰：“原文作‘未’，误”。汤氏又据陈慧达《肇论疏》释“本无”义时有“但不能悟诸法本来是无，所以名本无为真，末有为俗耳”之句，谓“此可证吉藏《疏》‘未有’系‘末有’之误”。参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，上册，175、176页。

色”（元康《肇论疏》卷上之《不真空论疏》）的“析空观”上，虽然分析了“果色”、“粗色”的空性，却并没有排除掉“缘色”、“细色”的实在性，因而也就不可能真正认识到诸法的当体性空。正如僧肇和元康所破斥的那样：“此直语色不自色，未领色之非色”（僧肇《不真空论》），“但知言色非自色，因缘而成，而不知色本是空，犹存假有也”（元康《肇论疏》卷上之《不真空论疏》）。

与即色宗的分析论空相类似，“六家七宗”中的缘会宗虽然也以“缘起”（“缘会”）释“空”，但是其对“空”的理解也是分析推拆的，所谓“缘会故有，名为世谛；缘散故即无，称第一义谛”（吉藏《中观论疏》卷二末），“譬如土木合为舍，舍无前体，有名无实”（安澄《中论疏记》卷三末），把“空”理解为“缘散”之“无”，不知缘会之有与缘散之无皆是对现象起灭的认识，而非对生灭现象空性的直接把握。正如吉藏所批评的那样“《经》不坏假名而说实相，岂待推散方是真无？推散方无，盖是俗中之事无耳”（吉藏《中观论疏》卷二末）。

与上述诸家不同，心无、幻化、识含诸宗均倾向于从主体心识与外物的关系角度论空有问题。如心无宗认为“空”即是“无心于万物，万物未尝无”（僧肇《不真空论》），亦即“但于物上不起执心，故言其空，然物是有，不曾无也”（元康《肇论疏》卷上之《不真空论疏》）。僧肇评论说“此得在于神静，失在于物虚”（僧肇《不真空论》），也就是说，心无宗强调“于物不起执心”，认识到了“心空”的一面，但同时却又认为“万物未尝无”，没有达到对“境空”的认识。按照般若学的正义，“将明心空，必举境以明之，故知心空由照空境，境空由心而显，境智相成，犹如符契”（安澄《中论疏记》卷三末），若没有认识到“境空”，从根本上来讲也不可能真正把握住“心空”。

与心无宗的心空境不空相反，幻化宗则认为“一切诸法皆同幻化，同幻化故名为世谛；心神犹真不空，是第一义”（同上），也就是说，外境虽如幻如化，但心神却真实不空，这便走向了另一个极端。

识含宗则主张“三界为长夜之宅，心识为大梦之主，今之所见群有，皆于梦中所见，其于大梦即觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空，是时无所从生而靡所不生”（吉藏《中观论疏》卷二末），认为三界群有皆为倒惑的心识所变现，迷时即见群有，觉时倒惑识灭，三界都空，不再见群有万物。这种主张，没有深刻地把握住般若学“若不依俗谛，不得第一义”（龙树《中论》卷四）的精神，如吉藏所批评的那样：“若尔，大觉之时便不见万物，即失世谛。”（吉藏《中观论疏》卷二末）

上述的“六家七宗”，虽然从不同的角度阐发了对般若性空学说的理解，但是由于当时印度中观学派的基本理论著作尚未系统地传译过来，各家均无法用“不落二

边”的特有的中观方法来把握“空”、“有”关系，而多是受着中国本土思想的影响，或偏于“本无”，或偏于“物有”，或心空境不空，或舍境以神不灭。直到鸠摩罗什入关之后，中国佛教般若学的这种“偏而不即”的发展状况才得以根本地改观。

（二）大乘般若学的兴盛

1. 鸠摩罗什入关与大乘中观学的传译

鸠摩罗什（公元 344—公元 413），祖籍天竺，生于西域龟兹国，七岁随母出家，聪敏异常，博学多识，兼通大小乘经论，尤擅般若性空义旨，名震西域各国。前秦建元十五年（东晋孝武帝太元四年，公元 379 年），中土僧人僧纯、昙充等游学龟兹归来，称述龟兹佛教盛况，赞誉鸠摩罗什才学。时高僧道安在长安，积极奖励译经事业，力劝前秦主苻坚迎请鸠摩罗什来华。建元二十年（东晋太元九年，公元 384 年），前秦大将吕光攻破龟兹，获鸠摩罗什。此时，前秦自境大乱；次年，苻坚为后秦俘杀，吕光遂割据凉州，自立为凉王，鸠摩罗什也因而滞留凉州达十六、七年。但因吕光父子不信佛教，鸠摩罗什在凉州难以译经弘法。直到后秦弘始三年（东晋安帝隆安五年，公元 401 年），后秦主姚兴遣兵攻陷凉州，鸠摩罗什始被迎请入关。姚兴待之以国师之礼，请住长安逍遥园，译经弘法。自弘始三年入关，到弘始十五年（东晋安帝义熙九年，公元 413 年）去世为止，鸠摩罗什在弟子们的协助下，共译出经律论数十部，包括影响巨大的《大品般若经》、《妙法莲华经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《小品般若经》等经，《十诵律》等律，《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》、《成实论》等论。

鸠摩罗什的译经，一改过去拙朴的古风，在信雅达方面达到了空前的高度，开辟了中国译经史上的新纪元。从鸠摩罗什的译籍内容来看，虽然兼有大小乘三藏，但是他所弘扬的主要是依据般若类经而建立的龙树一系的大乘中观学说。如前所述，般若类经典的核心部分大、小品般若经此前虽经支谶、支谦、竺叔兰、竺法护等一译再译，并成为中土佛教学者数百年来赖以学习、研究般若学的主要著作，但是人们对于般若性空的思想却一直未能得到彻底的把握。究其原因，则如僧叡在论及早期中土《般若》类经典的翻译时所言：“而经来兹土，乃以秦言译之，典谟乖于殊制，名实丧于不谨，致使求之弥至，而失之弥远。”（《出三藏记集》卷八《大品经序》）旧译既多有滞碍难通之处，以龙树为代表的大乘中观学派的理论著作又未系统地传译过来，中土的般若学者也只好“辍章于遐慨，思决言于弥勒”（《出三藏记集》卷八《毗摩罗诘提经义疏序》）了。鸠摩罗什入关之后，正是应着中土佛教般若学发展的迫切需要，不仅重译了大、小品般若经，修正了旧译的错误，疏通了滞碍难解之处，而且还译出了龙树对《大品般若经》的释论《大智度论》，使《大品》以性空假名之义破除外道、小乘妄执一切法为

实在的义旨明白了然。在此基础上，鸠摩罗什又翻译了龙树的《中论》、《十二门论》和提婆破斥外执的《百论》，第一次系统地介绍了根据般若经类而形成的大乘中观学派的理论代表作，全面阐发了“不坏假名而说实相”的缘起性空之学。此外，其所新译的《维摩诘经》、《法华经》等亦多与《般若经》义互相发明，而《成实论》的翻译则在于辨明大小乘对“空”的不同理解。总之，鸠摩罗什的翻译，是以大乘《般若》类经论为宗骨的；鸠摩罗什的思想，也是以大乘般若学为标的的。鸠摩罗什对龙树中观理论的传译，为中国佛教义学特别是大乘般若学的发展揭开了新的篇章。慧叡在《喻疑论》中曾谓：“既蒙什公入关，开讬真照，《般若》之明，复得辉光末俗，朗兹实化”(《出三藏记集》卷五)，岂虚誉哉！

2. 僧肇对般若性空学说的阐扬

鸠摩罗什对中国佛教义学发展的巨大贡献，不仅表现在佛教经典的传译方面，而且还在于他为中国佛教培养了大批义学高僧。鸠摩罗什在译经时，对于经义常常随即敷扬，释疑解惑，由是参加译场的助手便成为听受义理的弟子。当时的义学沙门，多云集长安，慕名趋于鸠摩罗什的门下。从其受学者据说有三千之众，著名的如道生、僧肇、道融、僧叡等，号称“什门四圣”，此外，道恒(常)、昙影、慧观、慧严等人，也都是一代名僧。在鸠摩罗什的这些弟子中，助其传扬大乘般若学最有力者，当属有“解空第一”之誉的僧肇（公元384—公元414)。

僧肇对般若性空学说的阐述，主要集中在《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》等几篇论文当中。后人把僧肇的这些论文编集起来，成为《肇论》一书。现行本《肇论》，除上述三论之外，前面又有《宗本义》一文，概述全书宗旨；后面则有《涅槃无名论》，讲涅槃境界超言绝相。不过，这两篇论文是否出自僧肇之手，在学术界尚有很大的争论。

就《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》三论而言，《物不迁论》主要是从事物的运动变化亦即动静关系的角度来论证般若学的无常性空之义。按照一般人的看法，只有承认事物的变迁流转，才能够说明事物的无常无住；而否认事物的运动变化，往往会导致承认事物的永恒常驻。那么，僧肇何以用“物不迁”来说明无常性空之义呢？这主要是为了破斥小乘对“无常”的执著。如小乘说一切有部，认为“未来”法之有，是因为现在法由未来而来，“过去”法之有，是由于现在法流入过去，诸法之有“三世”分别，皆是约着法的作用的生灭而言，作用还没有生起的名未来，作用正在生起的名现在，作用已经生起的名过去，究其体性，并非有异。换言之，诸法从刹那生灭的作用上来看虽然是无常的，但是究其体性，则是如如不异而流转于三世的。这就是所谓的“法体恒住”、“三世实

有”。这样，说一切有部恰恰是用诸法的流转变迁、生灭去来论证了其“三世实有，法体恒有”的主张。有鉴于此，在《物不迁论》中，僧肇根据大乘中观学派的“八不中道”特别是“不来亦不去”的理论，集中破斥了说一切有部所谓现在由未来而来又由现在流入过去的三时分析理念，认为，事物只能在特定的时间存在，要么存在于过去，要么存在于现在，“是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今”，“如此，则物不相往来，明矣；既无往返之微朕，有何物而可动乎?”人们通常所谓的去来、变迁、运动等等，无非事物的假象，实际上是“若动而静，似去而留”的。值得注意的是，僧肇之所谓“物不迁”，并非以“常”来反对“无常”，而只是为了破除人们对“无常”的执著。按照大乘中观学派的“八不中道”思想，无论是执著于“常”还是“无常”、执著于“动”还是“静”，都是要予以破斥的。因此，僧肇在论述“物不迁”的同时也强调：“言去不必去，闲人之常想；称住不必住，释人之所谓住耳。岂曰去而可遣，住而可留也?”总之，在僧肇看来，对于去留动静的问题，要破除各偏于一边的执著。他强调指出：

> 寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静；不释动以求静，故虽静而不离动。然则动静未始异。

如此，把动和静统一起来看待，才符合大乘般若学的中道精神。

如果说《物不迁论》主要是从动静关系的角度澄清了大乘般若学的无常观念，那么《不真空论》则直接从有无关系的角度论证了大乘般若学的性空思想。在论文中，僧肇首先对先前的心无、即色、本无三家义作了批判，认为他们在有无的关系问题上皆各执一边，没有真正弄懂般若性空的思想。僧肇依据中观般若的思想，认为说有说无皆非真谛，“真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辨哉?”真谛是超然于名言概念之外的，本来不可以言说，“然不能杜默，聊复厝言以拟之”。虽不得不说，但实则又不能用肯定的方式来“表诠”，而只能用“遮诠”亦即否定的方式来言说。换言之，对于诸法，既不能认其为绝对的实有，也不可谓其为绝对的虚无，而只能如龙树《中论》中所说：“诸法不有不无者，第一真谛也。”为什么“诸法不有不无”呢？僧肇按照中观学派“缘起性空”的思想作了论述。他认为，万物皆待缘而起，从其起必“待缘”而言，万物之“有”并非独立自在、常恒不变的“自有”、“常有”，因而也就不是“真有”，故“虽有不可谓之有矣”；同时，从另一方面来看，因缘具足万物即会现起，这种由因缘和合而现起的万物虽非“真有”，但也不是绝对的虚无，亦即不是“真无”、“常无”。因此，对于万事万物，既不能定执其为“有”，也不能定执其为“无”：

何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不即无，非真非实有。然则不真空义，显于兹矣。故《放光》云：诸法假号不真，譬如幻化人。非无幻化人，幻化人非真人也。

万事万物只是假名假相的存在，而非真正的实有，大乘般若学所谓的“空”，正是指假名诸法的“非实有”亦即“不真”而言。所谓“不真”，不是说现象界的诸法不存在，“非无物也，物非真物”，虽非真物，然不可即谓之无。按照中观学派的观点，所谓的“空性”亦即“不真”，正是通过假名假相的缘起缘灭才体现出来的，“空”既不是指灭除了色法的绝对的虚无，也不是主观上通过对事相的分析推拆所给予的，而恰正是对假名假相诸法存在的有条件性（即依赖于因缘）、非实在性（即“不真”）的本质概括。僧肇引《维摩经》谓：

故《经》云：色之性空，非色败空。以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？

万事万物、一切诸法无不当体即“空”。由此，僧肇提出了“立处即真”、“触事而真”的思想，把有与空、俗与真、现象与实相统一了起来，为中国佛教般若学乃至整个中国佛教、中国哲学的即体即用论提供了思想资源，奠定了理论基础。

在《般若无知论》中，僧肇主要是以回答问难的方式，论述了佛教般若智慧“无相无知”的根本特征。僧肇认为，有两种本质截然不同的智慧或认识：一种是“圣智”，也就是佛教的般若智慧；另一种是“惑智”，即是指迷惑虚妄的世俗认识。在僧肇看来，所谓“惑智”，其根本特征是“取相”，即以万物为“有相”，执取“有相”的万物而予以分别，认识不到事物的本性是“空”的、“无相”的，在本质上是无分别的。从中观般若学的立场来看，这种对事物的取相分别便是颠倒妄想，是违背事物实相的错误认识，因此僧肇把这种世俗的以“取相”为特征的认识称作“惑取之知”。僧肇进一步指出，这种“惑取之知”不仅在性质上是迷惑错误的，而且还是一种不完满的认识，因为这种通过对事物的分别而达到的认识是“有所知”，而“有所知则有所不知”。“圣智”即佛教的般若智慧则不然，它是对“诸法性空”的直接体认，是对“无相”之“实相”的圆满把握，是对超言绝虑的“真谛”的正确观照，因此，它截然不同于以“取相”为特征的分别之知，而是“无相”的无分别智。这种无分别的般若智慧“体性真净，本无惑取之知；本无惑取之知，不可以知名”，故谓之“无知”。此所谓“无知”，“岂曰木石瞽其怀，其于无知而已哉？诚以异于人者神明，故不可以事相求

之耳”。佛教的“般若无知”，绝非如木石般的“无知”，“圣人未尝不有知”，只不过这种“圣人之知”是超越于世俗认识的“有所知”之上的更高层次的“知”，以其无事相可求，非惑取之知，故称作“无知”，实则是“无所不知”的。僧肇说：

> 夫有所知，则有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。故《经》云：圣心无所知，无所不知。信矣！是以圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。

总之，在僧肇看来，“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛”，佛教般若智慧的无知而又无所不知，其根本乃在于它是对无相之真谛的观照，“真谛自无相，真智何由知”，故“内虽照而无知，外虽实而无相”，“是以般若之与真谛，言用即同而异，言寂即异而同”，其实“用即寂，寂即用，用寂体一”，境智相冥。

如此，通过《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》等论，僧肇集中阐述了中观般若学的无常性空和般若无知理论，批判并澄清了先前中土学者对大乘般若学的错误见解。这些论文，不仅是第一次由中国佛教学者直接用汉语撰写的、全面准确论述大乘般若中观学说的著作，而且还以其罕与匹敌的文采被世人誉为继《庄子》之后最优美的哲学论文而得到广泛的传诵，就连鸠摩罗什在看到《般若无知论》之后亦不免赞叹说：“吾解不谢子，辞当相挹。”（《高僧传》卷六《僧肇传》）在深得鸠摩罗什真传的基础上，僧肇以优美的文字把般若学的玄妙哲理清晰地展示出来，厘清了数百年来中土人士对般若正理的种种滞碍和曲解，把中土的大乘般若学推向了一个新的顶峰。

二、妙有之说

陆续传译过来的佛教经典，由于它们在印度出现的时间、地点不同，隶属的部派有别，所申的义理也互有出入，中土佛教学者，由于文化背景不同，经历学养各异，因此在对这些佛典进行研究的过程中，必然会出现理解上的分歧。有这种情况下，南北朝时期相继涌现出许多佛学流派，它们或奉一经，或尊一论，各禀师说，竞相鸣放。如涅槃学、毗昙学、成实学、三论学（四论学）、地论学、摄论学、地持学等，都曾在大江南北流行一时，对中国佛学思想的发展产生了重大影响。就整个中国佛学思想的发展变迁来讲，最重要的当首推晋、宋之际大乘涅槃学的兴起。它标志着中国佛学思潮已开始从大乘般若学转向大乘涅槃学，从侧重研究“般若性空”转向着重探讨“涅槃妙有”。对“涅槃佛性”问题的探讨，不仅是专门研究这一问题的涅槃师的理论重心所在，而且也引起了其他各家论师

的热切关注和积极参与。可以说，“涅槃佛性”问题是整个南北朝时代佛教理论研究的中心问题。

（一）从“真空”到“妙有”

1. 东晋末年中土佛教学者对大乘般若学的反思

东晋末年，在鸠摩罗什和僧肇等人的大力阐扬下，大乘般若学虽然盛极一时、风靡天下，在社会上产生了很大的影响，但是与此同时，这种宣扬“一切皆空”、“毕竟无所得”的学说，也引起了社会各阶层人士的反思。

首先，从社会政治的角度来看，般若学大谈所谓的“性空”之理，横扫一切世俗之相，对现实社会统治的合理性很难起到论证的作用，甚至还会产生负面的影响，因而很容易遭到统治者的反对。如当时的后秦主姚兴，虽奉鸠摩罗什为国师，大力支持他的佛教译经事业，但在另一方面，又对他所宣扬的般若性空之说表示出担忧甚至不满。姚兴站在世俗社会政治统治的角度，认为“圣人有无兼抱而不舍”，他批评“诸家通第一义，廓然空寂”，会导致“无有圣人”，因此“吾常以为殊太遥远，不近人情”（《广弘明集》卷十八《答安成侯姚嵩表》）。所谓“无有圣人”、“不近人情”，实际上是说般若性空学说不利于现实的社会统治。在姚兴看来，“三世一统，循环为用，过去虽灭，其理常在”（《广弘明集》卷十八《通三世论》），不能说“一切空寂”。姚兴的这种看法，可以说代表了一般的社会统治者对般若性空学说的基本态度。般若学虽然可以兴盛一时，但是它不可能作为现实社会统治的理论支柱而受到世俗统治者的长久支持，则是显而易见的。

再者，般若性空学说虽能博得风雅文人、玄谈名士的青睐，但对于一般民众而言，这种所谓的“一切皆空”，并不能作为他们可靠的精神支柱，不能满足他们现实的心理需求。尽管般若学所宣扬的“空”并非绝对的虚无，但是对一般民众来说，所谓的“一切皆空”，甚至于“涅槃亦空”，“诸佛所见之佛”亦“虚妄非实，毕竟性空”（《鸠摩罗什法师大义》卷上《次问修三十二相并答》），多少会令他们感觉着有些虚无缥缈，难以捉摸。他们所需要的是一种明晰的、牢靠的、可以把捉、可以依靠的东西，是一个竖立在他们面前的“精神支柱”，而不是一个使他们茫然无所依寄的玄虚的“空”。相形之下，稍后兴起的大乘涅槃学则不然，它所阐扬的“涅槃佛性”学说，尤其是“一切众生皆可成佛”的思想，则不仅适合统治者的口味，而且也能满足一般民众的心理需求，其将受到社会的普遍欢迎，是不难想见的。

晋、宋之际般若学向涅槃学的转向，不仅有着深刻的社会根源，而且也与佛教自身的理论发展有着密切的关系。东晋末年，经过鸠摩罗什的系统传译和僧肇

等人的全面阐发，中观般若理论已臻于成熟。这一方面把般若学推向了顶峰，另一方面也意味着在短时间内对般若理论很难再有新的发展。此外，般若性空学说也给佛教自身带来了理论难题，引起了当时一些中土佛教学者的疑惑：佛教是讲业报轮回的，其终极目的是教人超脱生死轮回而证入涅槃境界，如果“一切皆空”的话，那么，生死轮回的主体何在呢？证得涅槃的又是谁呢？证得涅槃时所成就的“佛身”又是什么呢？

对于这些问题，就连当时的著名佛学大师庐山慧远也感到困惑不解。他在与鸠摩罗什的书信往还中，提出了许多佛学理论问题向鸠摩罗什请教，其中最重要的就是与涅槃相关的法身、法性问题。鸠摩罗什本着般若性空的立场，一一给予了回答，强调“法身”、“法性”并不是什么独立自在的实体，而是以般若智慧悟证诸法实相毕竟空寂。因此，不能把“法身”、“佛身”执以为实体。鸠摩罗什明确指出，所谓“法身”、“佛身”，只是为了适应对不同人的传法需要而作的方便假说，实则“皆从众缘生，无有自性，毕竟空寂，如梦如化”（《鸠摩罗什法师大义》卷中《次问念佛三昧并答》），即使“诸佛所见之佛，亦从众缘和合而生，虚妄非实，毕竟性空，同如法性”（同上书卷上《次问修三十二相并答》）。总之，“法身可以假名说，不可以取相求”（同上）。

对此，慧远则持有不同的意见。在慧远看来，佛经在谈到法性的时候，常说“有佛无佛，性住如故”，这就是承认有常住不变的法性，因此，慧远认为“因缘之所化，应无定相；非因缘之所化，宜有定相”，而“因缘之生，生于实法”（同上书卷下《问实法有并答》）。这就是说，形形色色的万千事象是由因缘和合而成的，变幻不实，无有定相，但是，使万事万物得以发生的宇宙本体则是非由因缘、真实不变的。

从慧远与鸠摩罗什的书信往还、辩难问答中可以看出，慧远一直在追求一个“至极无变”的、绝对的实体性的东西，认为“至极以不变为性，得性以体极为宗”（《高僧传》卷六《慧远传》），并以这个实体的存在作为其整个佛学理论的基石。在谈到佛的法身、生身（变化身）问题时，慧远也贯彻了这种“因缘之生，生于实法”的实体论思想，他运用中国传统的形、神观念，以“形”、“宅”喻生身，而以“神本”作为受生的主体，认为形体是变幻不实、有生有灭的，神本则是不生不灭、真实存在的，神本之传异形，犹如实火之传异薪。这就是所谓的“形尽神不灭”论。（参见《弘明集》卷五《沙门不敬王者论·形尽神不灭》）这样，慧远就把精神和灵魂确立为永恒不变的实体，认为精神和灵魂既是众生生死轮回的载体，又是众生超脱生死轮回而证入涅槃境界的主体。慧远的这种“神不灭论”的实体论思想，是小乘犊子部“胜义我”学说与魏晋玄学本体论及中国传

统的“灵魂不灭”观念相杂糅的产物①，它当然不是一种科学的理念，甚至也不符合大乘佛教的一般教说，但是从另一方面来看，慧远这一实体论思想的提出，实际上是对当时流行的般若性空学说的一种反思，它不仅反映了当时的中国佛教思想家对佛学的一些重大理论问题的独立思考，而且也表明当时的中国佛教迫切地需要确立一个所谓的“实体”。

特别值得注意的是，当时中国佛学界对般若性空学说的这种反思，在鸠摩罗什的弟子中也有所表现。例如，与僧肇、道生、道融并称为“关中四圣”的僧叡，在协助鸠摩罗什译完《妙法莲华经》之后，见经中说实归本，云佛寿无量，即便叹曰：“《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也。”（《出三藏记集》卷八《法华经后序》）他还把《般若》与《法华》作了一番比较，认为：

> 至如《般若》诸经，深无不极，故道者以之而归；大无不该，故乘者以之而济。然其大略，皆以适化为本，应务之门，不得不以善权为用。权之为化，悟物虽弘，于实体不足。皆属《法华》，固其宜矣。（同上）

僧叡的这一看法可谓一针见血，因为鸠摩罗什所传译宣扬的中观般若学的确是不承认任何实体的。僧叡朦胧地意识到，似乎应该确立一个“实体”，而不能只在“空”中打转。般若不但是“破”（破除世惑），而且还应有所“立”（建立实体）。但是，这个应立的“实体”到底是什么呢？《法华》虽然讲到如来寿量长远，不过却并未论及佛身是常。因此，僧叡在《法华》中找不到完满的答案。直到后来大乘《大般涅槃经》译出，人们看到“佛身是常，佛性是我”的经文，问题才豁然冰释。

在大乘《涅槃经》译出之前，像僧叡这样的思想困惑在当时的般若学者中是颇具有代表性的。虽然我们没有足够的证据证明在鸠摩罗什的门下是否曾就类似的问题展开过讨论，但是有一点是清楚的：在大乘《大般涅槃经》（确切地说，即是法显所携归的《大般泥洹经》）译出之后，曾厕身鸠摩罗什门下的道生、慧观、慧严、慧叡等人成为最早的涅槃师，而这些人同时也是庐山慧远的弟子。这难道只是历史的偶然吗？照我们的推测，道生等人早年即受到慧远法性法身论的影响，在鸠摩罗什门下研习般若的时候，对法性、法身问题也没有停止过思考，或许还与僧叡等人共同研讨过相关的问题，亦未可知。这虽然只是一种推测，但

---

① 慧远少为诸生，博综六经，尤好老庄，后从般若学本无宗的代表人物道安受学，善以老庄解释般若义理。东晋孝武帝太元十六年（公元 391），罽宾毗昙学者僧伽提婆应慧远之请，在庐山般若台译出说一切有部的重要论典《阿毗昙心论》和犊子部贤胄系的代表作《三法度论》。其中尤以《三法度论》宣扬有“胜义我”，对慧远的思想产生了重要影响。

也并非是绝无踪迹可寻的。慧叡在《喻疑论》中曾追忆当年在鸠摩罗什门下学习、向鸠摩罗什请益的情景，谓：

> 每至苦问："佛之真主亦复虚妄，积功累德，谁为不惑之本?"或时有言："佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主?"如其所探，今言佛有真业，众生有真性，虽未见其经证，明评量意，便为不乖。而亦曾问："此土先有经言，一切众生皆当作佛，此当云何?"答言："《法华》开佛知见，亦可皆有为佛性。若有佛性，复何为不得皆作佛耶？但此《法华》所明，明其唯有佛乘，无二无三，不明一切众生皆当作佛。皆当作佛，我未见之，亦不抑言无也。"（《出三藏记集》卷五）

从慧叡的这段追记中可以看出：当时慧叡等所问的"佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主?"等问题，与庐山慧远的疑惑可谓同出一辙，此可注意者一也。其二，慧叡等问众生作佛义，鸠摩罗什以《法华》"开佛知见"义相答，再一次显示出《法华》在《般若》和《涅槃》中间重要的过渡作用。如前所述，僧叡也正是在看到《法华》开权显实、言佛寿无量之后才开始反思到《般若》"悟物虽弘，于实体不足"的。可见，《法华经》"开佛知见"、"佛寿无量"等观念曾给当时的般若学者以强烈的思想刺激，促使他们反省般若学自身的问题，这为后来大乘般若学向大乘涅槃学的迅速转向起到了很好的思想铺垫作用。其三，从鸠摩罗什的回答中可以看出，鸠摩罗什因未见明确的经证，未敢断言佛性之有；然因《法华》有"令众生开佛知见"义，亦未敢遽言佛性即无。这说明鸠摩罗什本人对众生有无佛性的问题还是有过思考的，只是他囿于所传的般若性空义，未敢对佛性问题作决定说。无论如何，在鸠摩罗什的门下，甚至连鸠摩罗什本人，对般若学的未尽之义，多少还是有所反省的。

2. 大乘《涅槃经》的译出与大乘涅槃学的兴起

东晋末年，中土佛教学者对大乘般若学的反思，虽然直指一个"至极不变"的"实体"，但是在缺少经证的条件下，无论如何是不可能明确提出涅槃佛性学说的。《法华经》的《如来寿量品》虽然提到佛寿无量，但是毕竟没有明言"佛身是常"；《方便品》所谓的"开佛知见"，虽然被后人理解为与大乘《涅槃经》的"一切众生皆有佛性"义无二致，但是这种理解是在大乘《大般涅槃经》译出之后的，如慧叡在《喻疑论》中所言：

> 今《大般泥洹经》，法显道人远寻真本，于天竺得之……此《经》云："泥洹不灭，佛有真我。一切众生，皆有佛性。皆有佛性，学得成佛。"……此正是《法华》开佛知见。开佛知见，今始可悟，金以莹明，显发可知。（同上）

若没有大乘《大般涅槃经》涅槃佛性之明文，聪慧明达如鸠摩罗什者，亦不敢由《法华经》的“开佛知见”即断言众生皆有佛性的。后来被誉为“孤明先发”的“涅槃圣”道生，在《大般泥洹经》译出之前，同样也没能品味出《法华经》“开佛知见”所蕴涵的佛性深义。总之，若没有大乘《大般涅槃经》的传译，大乘涅槃学的兴起绝对是不可能的。

佛教的《涅槃》类经典颇为繁杂，从总体来看，北传汉译的有关释迦世尊涅槃之“正经”可分为三类[①]：一类是小乘的《大般涅槃经》，如西晋白法祖译的《佛般泥洹经》等，主要讲述释迦世尊入灭前后的事情，缺乏大乘《大般涅槃经》所宣扬的涅槃佛性思想；第二类为《方等涅槃经》，如题为西晋竺法护译的《佛说方等般泥洹经》，虽属大乘《涅槃》类经典，但亦未论及佛性问题，因而对中国佛教涅槃佛性学说的兴起也没有产生直接的影响；真正对中国佛教的涅槃佛性学说产生直接影响的，则是第三类《涅槃》类经典，即大乘的《大般涅槃经》。该经是由东晋名僧法显（约公元 337—约公元 422）首先传译到中国来的。法显曾到印度去求法，带来了大乘《涅槃经》的基本部分（全部二万五千颂中的初分四千颂），并于东晋义熙十三年（公元 417）十月至次年（公元 418）一月，在建康（今江苏南京）道场寺与天竺来华僧人佛陀跋陀罗（觉贤，公元 359—公元 429）共同译出，共六卷，名《大般泥洹经》。经中提出“佛身是常，佛性是我，一切众生皆有佛性”的思想，这是以前的汉译大乘佛教经典中所未曾论及的。该经一经译出，便受到了中土佛教学者的特别重视。此后不久，天竺三藏昙无谶（公元 385—公元 433）又应北凉王沮渠蒙逊之请，于北凉玄始十年（南朝宋武帝永初二年，公元 421 年）在姑臧译出四十卷本的《大般涅槃经》。法显先前所译的六卷《泥洹》，实际上是昙无谶《大般涅槃经》前十卷的同本异译。相对于法显的六卷《泥洹》而言，昙无谶所译的四十卷《大般涅槃经》被称为“大本《涅槃经》”或《大涅槃经》。宋文帝元嘉七年（公元 430）大本《涅槃经》由凉地传至宋京建康，当时的义学名僧慧严（公元 363—公元 443）、慧观，因其文言质朴而品数疏简，遂与文学家谢灵运（公元 385—公元 433）等，依法显的六卷《泥洹》修改文字、增加品目，把原来的四十卷十三品修订为三十六卷二十五品。世称此为《南本涅槃经》，而以昙无谶北凉原译为《北本涅槃经》，南、北二本在内容上并无差异。晋、宋之际大乘《涅槃经》的译出，为涅槃佛性学说的兴起提供了直接的经典依据。此外，与大乘《涅槃经》性质相类的一些佛教经典，如《如来藏经》、《胜鬘经》、《楞伽经》、《央掘魔罗经》、《大法鼓经》等，也在刘宋初年

① 参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，下册，431～434 页。

陆续译出，大大推动了涅槃佛性学说的兴起和流行。

南北朝时期涅槃佛性学说的兴盛，还与被后人称为“涅槃圣”的竺道生的极力阐扬有着重大关系。道生幼年从般若名僧竺法汰（公元320—公元387）出家，后至庐山从慧远问学。晋安帝元兴三年（公元404年），道生获悉鸠摩罗什在长安翻译经论、讲解般若，遂与慧叡（公元355—公元439）、慧观、慧严等前往受学。道生天资特悟，慧解超群，尤善通观大体而不拘泥于旧说，因此很快就成为鸠摩罗什门下出类拔萃的人物。义熙五年（公元409年），道生经庐山回到宋京建康。当时，庐山慧远正通过书信往还与鸠摩罗什探讨有关“法性”、“法身”的问题，道生大概也受其影响，遂将历年求学之所得融会贯通，围绕着“法身”问题撰写了一系列的著作。其后不久，法显与佛陀跋陀罗在建康道场寺译出六卷《泥洹》，立刻引起道生的极大关注。在研究过程中，道生发现，该经一方面提出“一切众生皆有佛性”，另一方面又说“一阐提”（断除善根的人）无有佛性，不能成佛，于理恐有所不足。他不为经文所囿，而是根据全经的基本精神进行推论，认为“一阐提”既然是有情众生，也应当有成佛的可能性。道生的这种观点，在当时的佛教界引起轩然大波，滞文守经之徒斥之为“离经叛道”之言，道生本人也因此受到“破僧”（开除教籍，摒出僧伽）的严厉处分，被逐出建康。数年之后，大本《涅槃经》传至江南，经中果然讲到“一阐提”也能成佛，从而印证了道生的观点。道生不仅恢复了僧籍，而且还被佛学界称誉为“孤明先发”。在得到大本《涅槃经》之后，道生在庐山专门开讲，对涅槃佛性问题作了进一步的阐发，为当时及其后涅槃佛性学说的流行发展作出了巨大的贡献。

随着大乘《涅槃经》尤其是大本《涅槃经》的译出和道生等人的极力阐扬，在南北朝的中国佛学界掀起了研讨涅槃佛性学说的热潮，出现了一些专门讲习《涅槃经》的涅槃论师。早期的涅槃论师，在南方以道生、慧观为首，在北方则以曾亲列昙无谶译席并笔受《涅槃》的慧嵩、道朗为始。在他们的门下，造就出一大批卓有成就的涅槃学者，共同构成了涅槃师的主体。除了这些专门讲习《涅槃经》的涅槃师之外，其他各家论师如成实师、三论师、地论师、摄论师等，也大多兼研《涅槃》。从南北朝时期的教判学说中可以看出，各家各派尽管对佛教经典的判释有很大的分歧，但是他们对于《涅槃》却有着一些共同的认识，即都把《涅槃》列于很高的地位，视之为佛陀最重要的教说之一。这充分地表明，涅槃佛性学说在南北朝时期的整个中国佛学界一直居于“显学”的地位而受到佛教学者的普遍重视。直到隋代一统南北，涅槃学仍在当时的佛学“五众”（隋文帝统一南北后，把佛教义学分为涅槃、地论、大论、讲律、禅门之五众，各设众主一名，以司掌教化之职）中名列首位。后来，在新兴的天台、三论等中国佛教诸

宗势力的掩映下，以独讲一经名家的南北涅槃师才遽尔衰落。

（二）南北朝时期的佛性义

就佛学理论而言，南北朝时期的大乘涅槃学，主要是围绕着“佛性”这个中心展开的。对佛性义的探讨，是大乘涅槃学的理论重心所在。那么，到底什么是佛性呢？佛性的意义究竟是什么呢？对于这个问题，当时的佛教学者有着不同的回答，存在着严重的分歧。①

对佛性义的不同理解，固与学者们的学派立场有关，但除此之外还有一个更重要的原因，那就是当时流行的佛教经典对佛性义的解释并不清楚。不但不同的佛教经典对佛性的称谓不一、含义殊别，而且在同一部佛教经典中，也常常从不同的角度来谈论佛性，说法并不统一。即如同一部《大涅槃经》，就有时候从心的方面立说，把众生之有“性净之心”作为成佛之因而称之为佛性，有时候则又把佛性的重点放在境界（外境）上，从法的实相、法性上立论。这就使得当时的中土佛教学者在对佛性义的理解上自然会产生种种分歧。

隋代的著名三论大师吉藏（公元549—公元623），在《大乘玄论》卷三中对先前的各家佛性义作了总结，列出十一家异解，并于十一家之外再加上他自己赞同的一家，共有十二家之多。吉藏的同门慧均则在《四论玄义》卷七中称佛性义有根本说三家、枝末说十家，合计十三家。此外，在吉藏的《涅槃经游意》和新罗元晓（公元617—公元686）的《涅槃宗要》等论著中，还提到有三家说、六师说等等。这些说法虽有出入，但实际内容大致相同。现综合以上各家所说，而以吉藏在《大乘玄论》中的归纳为主，对十二家不同的佛性义分述如下：

（1）以众生为正因佛性。在《涅槃经》中，佛性的因义是多方面的，所谓“正因”，是指具有决定意义的因，相当于主因；相对于正因的是“缘因”，亦即助因或次要原因。此说以《涅槃经》“一切众生皆有佛性”为依据，主张众生是成佛的正因，而以布施、持戒等种种修持为缘因。

（2）以六法为正因佛性。“六法”是指色、受、想、行、识五阴之实及由其所构成的假名之人。《涅槃》说为六法，实际上就是指众生中的人，不过分析为六法罢了。因此，以六法为正因佛性实际上也就是以人为正因佛性。

（3）以心（识）为正因佛性。众生是有心识的，与木石等无情识之物不同。《涅槃经》所谓一切众生皆可成佛，实际上是说凡有心识的皆可得无上菩提、成就佛果，故以心识为成佛的正因。

（4）以冥传不朽为正因佛性。所谓“冥传不朽”，是指“识神”而言，亦即

① 参见吕澂：《中国佛学源流略讲》之第六讲《南北各家师说（上）》，119～123页。

是指众生流转不灭的精神和灵魂。识神冥传不朽，构成轮回的主体，故以不灭的识神为成佛的正因。

（5）以避苦求乐为正因佛性。这种说法也是由识神思想而来的，识神在流转过程中，有厌离痛苦、乐求涅槃的本性和作用，这就是成佛的正因。

（6）以真神为正因佛性。所谓“真神”，就是指识神的本体。这种说法同样也是由识神思想而来的，只不过上一家是就识神的作用而言，这一家则指识神的本体而言。

（7）以阿黎耶识（亦作“阿赖耶识”、“阿梨耶识”）自性清净心为正因佛性。阿黎耶识自性清净心同于如来藏，为成佛的正因。这种说法并非出自涅槃师，而是地论师及摄论师提出的主张。

（8）以当果为正因佛性。“当果”即当有佛果，这是从众生将来可以成佛的角度而言佛性的。

（9）以得佛之理为正因佛性。此说认为，一切众生本有得佛之理，是为正因佛性。

（10）以真谛（真如）为正因佛性。“真如”亦即真如佛理、真如法体，是众生具有的本性清净的理体。

（11）以第一义空为正因佛性。“第一义”是相对于世俗常识而言的，指最殊胜的佛教义理。“第一义空”是以事物的实相乃至终极的涅槃为空，如此空理，即是佛性。

（12）以中道为正因佛性。“中道”是大乘中观学派的根本主张，指非真非俗，远离一切执著分别而毕竟无所得的中正之道，它既是佛教的最高真理，又是宇宙事物的真实相状。此说认为，凡能以般若智慧体证中道正理的皆可成佛，故以中道为正因佛性。吉藏在《大乘玄论》中，于十一家之外列河西道朗持此说，并认为“此义最长”，实际上吉藏本人即持此说。

吉藏还把上述诸家的佛性义分为三类：第一类是一、二两家，皆以众生或人为正因佛性；第二类是三至七的五家，都是由心识上来讲佛性的；第三类是八及以下的诸家，都是在理上成立佛性义的。这三类佛性说，立论的角度颇有不同。第一类说法是直接以成佛的主体即众生或人为正因，凸显了主体在成佛中的决定作用，但又有些失之空泛。第二类说法虽然也是从主体的角度立论，但是它不像第一类说法那样笼统，而是进一步把成佛的正因归结到主体的心识上来，突出了心识在成佛中的决定作用。第三类说法则把佛性的重点放在外境方面，以法性、实相、真如之理为佛性，强调成佛的关键在于悟证诸法实相、真如理体。佛性究竟是指众生，还是指心识，抑或是指理体呢？这几种说法实有很大的差异，但在

经文中又都能找到各自的依据，因此，在南北朝时期，对于佛性义的问题，一直众说纷纭，莫衷一是。不过，从上面的叙述中也可以看出，当时对佛性义的歧解虽有十几家之多，但从本质上来讲，则不外乎有主观（主体的心识）和客观（理体）两方面的区别。有的佛教学者着重从主观上立论，以主体特别是以主体的心识为佛性，另有些佛教学者则侧重在外境上立说，把佛性的重点放在诸法的实相和法性上，这就是南北朝时期关于佛性义的大体情况。

在南北朝时期，着重从诸法实相的角度来建立佛性义的代表人物是竺道生。他对佛性义问题作了深入的理论探讨。当时，大乘般若学正值鼎盛，一般的佛教学者往往把般若学与涅槃学对立起来，以般若学的“空”否定涅槃学的“有”，以“人无我”否定“佛性我”，或根据般若学识神性空的观点，把佛性常住视为神明不灭论而加以指责。针对这些非难，道生明确地指出：“无我本无生死中我，非不有佛性我也”（《注维摩诘经》卷三），般若性空学说与涅槃佛性思想并不是相互对立的。从表面上来看，般若是说“无我”，但究其实质，“为说无我，即是表有真我也”（《大般涅槃经集解》卷十八）。般若是通过扫一切相来显示实相，涅槃则直接以佛性来明真际，二者在本质上是完全一致的。这样，道生就把大乘般若学与大乘涅槃学结合起来，在般若学的实相本体论基础之上来构建其涅槃佛性学说。道生认为，实相理体即是佛性，众生若能冥符实相之理，即可成佛，他说：“从理故成佛果，理为佛因也”（同上书，卷五十四），众生皆有实相理体，这就是众生成佛的内在依据。在以实相理体为佛性的思想基础上，道生进一步提出了“法为佛性”（同上）的思想。“法”即是宇宙的万事万物。道生认为宇宙的万事万物虽各各殊异，但其一如之实相则并无不同，真如在宇宙本体曰实相，在万事万物曰万法，诸法与实相名称虽异，本质则同，因此，道生说：“法者，理实之名也”，“体法为佛，法即佛矣”（同上）。可见，以理为佛性与以法为佛性在本质上是一致的，只不过前者是侧重于从本体的角度而言，后者则侧重于从现象的层面立论，强调的是体证诸法、冥合自然，亦即是与宇宙万物的冥合为一。在道生看来，所谓成佛，并不是脱离诸法而别证实相，也不是于生死之外别求涅槃，若能在诸法中体悟宇宙的真实本相，冥合无生无灭的自然状态，即可当下于生死中觉悟成佛。这样，道生就把涅槃定位在众生主观精神的觉悟上，破除了对彼岸世界的追求。此外，道生还受中国传统人性论思想的影响，以众生的本然善性为佛性。他说：“善性者，理妙为善，返本为性也。”（同上书，卷五十一）在这里，所谓“善性”，不同于一般所说的善，而是指众生内在具有的一种能了知照见实相妙理的智慧本性。依靠这种慧解善性，众生能返迷归本、“穷理尽性”（《注维摩诘经》卷五），故此慧解亦为成佛之因。由此可见，道生虽然着重是从

诸法实相的角度来谈论佛性义的，但在其中也明显地表现出主、客相结合的思想倾向。在道生这里，佛性既是宇宙万物的实相本体，又是众生悟证实相、返归自然的善性、慧解，这样，把般若实相本体论和佛教心性论结合起来，就为整个中国佛教思想的发展构建了基本的理论框架，后来中国佛教各宗各派的思想学说尽管不尽相同，但是就其总体的基本理论框架而言，大都是在佛性即诸法实相、佛性即众生心性的思想基础上建立起来的。

在道生之后，随着地论师和摄论师的相继兴起，佛教学者又逐渐转向侧重于从众生的心识方面来探讨佛性问题。地论师以印度大乘瑜伽行派创始人世亲的《十地经论》为理论依据，摄论师则以瑜伽行派的另一位创始人无著的《摄大乘论》为基本经典。《地论》和《摄论》作为大乘瑜伽行派的基本论典，在思想上有许多共同之处，它们都重视对众生心识的研究，并根据其性质和功能的不同而把心识分析为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识之八识，其中第八阿赖耶识为众生的根本意识，前七识皆以阿赖耶识为依持、为根据。中土的地论师和摄论师，继承《地论》和《摄论》的思想，也把阿赖耶识作为其学说的基本范畴，强调阿赖耶识在众生获得解脱中的关键作用。不过，对于阿赖耶识究竟是清净的真识，还是染污的妄识，两家却有着截然不同的看法。地论师认为阿赖耶识是真常净识，同于如来藏，是常住不变、纯净无染的精神实体。摄论师则以阿赖耶识为杂染妄识，而于八识之外另立第九阿摩罗识为真常净识。同时，摄论师又认为，阿赖耶识的本质虽是虚妄的，但在妄识中也有一分纯净的识存在，其纯净的识是由第九阿摩罗识的流变而残存下来的。这样，摄论师就把阿赖耶识视为真妄和合的统一体，主张真妄和合说。对于阿赖耶识的真妄问题，不仅地论师和摄论师的看法不同，而且在地论师内部也存在着意见的分歧，并由此分为南、北二道。其中南道地论师坚持认为阿赖耶识是真常净识，北道地论师则主张阿赖耶识是真妄和合识。北道地论师的这种主张与摄论师的看法颇为相近，因此，在摄论师兴起之后，北道地论师便逐渐与摄论师合流，而南道地论则与摄论相颃颉，成为地论学派的主流。地、摄两家对阿赖耶识真妄问题的不同看法，自然影响到他们对佛性义的理解上。地论师（南道）既以阿赖耶识为真常净识，同于如来藏，自然便相应地把阿赖耶识视为佛性。摄论师以阿赖耶识为真妄和合识，其本质是虚妄的，另立第九阿摩罗识为真常净识，故以阿摩罗识为佛性，认为众生若能不断发展阿赖耶识中纯净的识，对治阿赖耶识中的杂染妄识，即可证入阿摩罗识而成佛。由此可见，地、摄两家的佛性义，虽有八识、九识的区别，但都是着重从众生的根本意识上来探讨佛性问题的，并且都以真常净识为佛性，重视对众生主体意识的调整、改造和净化。地、摄两家的佛教心性理论，

对当时及后世中国佛教思想的发展产生了重大的影响。

地、摄两家的佛性义虽然把佛性的重点转到众生的心识上来，但是对于众生的根本意识亦即阿赖耶识的染净真妄问题却没有从理论上加以统一的解决。为了解决这一重大的理论问题，当时的有些佛教学者，如楞伽师，就根据《楞伽经》的思想，试图把如来藏和藏识（阿赖耶识）两说调和起来，加以会通。不过，在《楞伽经》中，一方面说“阿梨耶识名如来藏”，另一方面又提出阿梨耶识有染、净之两面，由净的方面立真实的、无差别的本体界，由染的方面立虚妄、分别的现象界，说法也并不统一。

在这种情况下，《大乘起信论》应运而出。该书题为印度马鸣菩萨造，陈三藏法师真谛（公元499—公元569）译。对于这种说法，自隋代以来即不断有人提出疑问，有些学者认为此书乃中国佛教学者所作而托名于马鸣者。

为了解决如来藏和藏识的异同问题，调和各派尤其是地、摄两家的矛盾，《大乘起信论》从禅观的角度总结了先前的佛教心性理论，提出了“一心二门”的佛教心性学说。所谓“一心”，指众生心，此一心为宇宙万有的本体，总摄一切世间法、出世间法。《起信论》吸收魏晋玄学体用、动静的观念，把一心开为二门，一为心真如门，一为心生灭门。心真如门是就不生不灭、不增不减、不变不坏、毕竟平等的心体而言的，也就是指绝对的真实如常心，它不动不坏、纯净无染，离诸差别而又具足一切功德，同于如来藏，即是真如。心生灭门则是就此一心之动相而言的，如来藏心（真如心）随着一定的条件而起灭，形成染净差别的事物和现象，这就是起动的生灭心。一心虽分二门，但实际上二门是不一不异的。就体相静动之差别而言，二门不一；就生灭心依于如来藏心而有言，二门不异。如此，不生不灭的如来藏心与有生有灭的生灭心相和合，非一非异，即名为阿赖耶识。也就是说，阿赖耶识是众生一心的体和相的统一。

值得注意的是，《大乘起信论》不仅从真妄和合的角度来谈论阿赖耶识的问题，而且还把阿赖耶识分为“觉”与“不觉”两个方面。阿赖耶识的“觉”是指心性不生不灭的方面，与之相对的“不觉”则是指心生灭的方面。在《大乘起信论》看来，众生的心体，不仅是自性清净的，而且还是远离妄念、本来觉悟的，这个“本觉”的“真心”，既是宇宙万有的本体，又是众生本具的心体，同时也是众生成佛的内在根据。在众生未成佛时，此本觉之真心为妄念烦恼所覆蔽，不能如实觉知宇宙万物的真实本相，这就是所谓的“不觉”。“不觉”并不是说众生失去了觉悟的本心，而是说本觉之真心为妄念烦恼所遮蔽，隐而不显罢了。虽隐而未显，但其本觉之性却不受任何损害，一旦消除了妄念烦恼，就会恢复真心本觉的本来面貌，由“不觉”转而为“觉”，进入成佛的境界。《大乘起信论》提出

的这种“真心本觉”说，把朗然觉悟作为众生心性的本质和本体，强调众生的心性本来就具有觉悟的功能和境界，并以此作为众生成佛的正因，这就超越了印度佛教“心性本净”的思想学说，把成佛的问题从侧重消除烦恼的嚣动转向对众生内在智慧和本然觉性的开发上来，认为成佛就是要返归心性本源，显现本觉真性。《大乘起信论》的这种思想，与中国人生哲学中“反求诸己”的传统观念颇相一致，表现出明显的中国文化思想特色，极大地影响和推动了佛教思想中国化的历史进程，后来的中国化佛教宗派如华严宗、禅宗、天台宗山外派等，都把《大乘起信论》的“真心本觉”说作为其重要的理论基石。

值得注意的是，在南北朝时期的中国佛学界，着重从众生心识的角度来探讨佛性问题而又最具有中国民族文化形式的，是以梁武帝为代表的“真神”佛性说。所谓“真神”，亦称神明，是指众生恒常不灭的精神和灵魂。其实，早在东晋末年，庐山慧远即已吸收中国传统的灵魂不灭的思想观念，提出“神不灭”论，把恒常不灭的精神和灵魂视为众生生死轮回的载体和超脱生死、证入涅槃的主体。不过，由于在慧远的有生之年大乘《大般涅槃经》尚未译出，佛性观念尚未流行，慧远并没有明确地把所谓的“真神”与佛性直接联系起来。梁武帝继承了慧远的“神不灭”论，并把它纳入到大乘佛教的佛性论思想框架中去，直接以“真神”为佛性。梁武帝还运用玄学的体用观念对人的精神作了分析，认为人的精神具有性和用两个方面，神的作用是有生有灭、有兴有废的，神的本性则是不坏不灭、恒常存在的，这个恒常不灭的“真神”，就是众生成佛的主体和内在依据，也就是佛性。这样，梁武帝就把佛教的成佛问题归结到众生特别是人的精神和灵魂上来，为中国佛教的众生主体转化学说提供了理论说明。梁武帝的这种真神佛性说，把中国传统的灵魂不灭观念与大乘佛教的佛性论融为一体，深刻地改变了印度佛教的本来面目，具有极为鲜明的中国民族文化思想特色，在中国佛教思想发展史上产生了重大的影响，成为中国佛教的重要理论支柱之一。

三、佛教宗派的理论发展

隋唐时期是中国社会由南北分裂走向统一、社会政治经济和思想文化繁荣发展的时代，在这样的时代大背景下，中国佛教经过数百年持续不断的努力，特别是经过南北朝时期的迅猛发展，形成了强大的寺院经济，积累了丰富的思想资源，赢得了社会各阶层的广泛认同和信仰，不仅从根本上摆脱了先前依附于儒、道等中国固有的思想文化而生长的局面，而且也在很大程度上超越了印度佛教自身的思想界限，开始走向独立自主、理论创新的发展道路，相继形成了天台宗、三阶教、三论宗、律宗、法相唯识宗、华严宗、净土宗、禅宗、密宗等中国佛教宗派，为中国佛教发展开辟了一个新纪元。

从佛教自身的发展来看，隋唐时期中国佛教宗派的创立与南北朝时期中国佛教学派的形成和发展有着密切的甚至是直接的历史渊源关系。如天台宗与南北朝各家论师对《法华经》的普遍重视和深入研究有着重要关系，三论宗则是直接在南北朝三论学派发展的基础上形成的，其他如法相唯识宗、华严宗、禅宗等，也分别与南北朝时期的摄论学、地论学、楞伽学和禅学的发展有着割不断的历史联系。不过，作为中国佛教发展的两种不同形态，隋唐佛教宗派与南北朝佛教学派之间仍有着一些基本特征上的区别。南北朝时期的中国佛教学派，是建立在对某些经论进行专门研究的基础之上的，如涅槃师特别专长于大乘《涅槃经》的研究，成实师特别专长于《成实论》的研究，地论师特别专长于《十地经论》的研究，摄论师特别专长于《摄大乘论》的研究，地持师特别专长于《地持经》的研究，三论师特别专长于《中》、《百》、《十二门》三论的研究，楞伽师特别专长于《楞伽经》的研究，禅师特别专长于对禅法的研究和修持，等等。不过，在这些专长于同一经论的论师之间，并不一定存在着严格的师承关系，其所持观点也未必相同。隋唐时期的佛教宗派则不然，在同一个宗派中，尽管有时也会有这样那样的分歧，但总体来讲，同一个宗派有着公认的创始人或祖师，有相对统一的教义、教理、教规和修行方法，有严格师承关系的僧众团体，有较为固定的根本祖庭和修行道场。隋唐佛教宗派的这些基本特征，是南北朝佛教学派所不具备的。特别是在教义、教理方面，以天台宗、三论宗、法相唯识宗、华严宗、禅宗为代表的中国佛教宗派，在教相判释、实相理论、心性学说、实践哲学等方面构建了庞大的理论体系，使佛教成为与中国固有的儒、道鼎足而三的社会主流思想文化，大大丰富了中国传统文化和哲学的思想内容，对中国哲学和思想文化的后续发展产生了极为深远的影响。

（一）教相判释学说

在中国宗派佛教中，“教相判释”学说的构建是创宗的重要理论工作。“教相判释”略称为“教相”、“教判”或“判教”，是佛教学者对佛陀教说的不同相状所作的剖析分别、评判解释。在印度佛典特别是大乘佛典中，即已有类似判教的说法，如《维摩经》强调大、小乘的高下优劣，《法华经》谈三乘与一乘，《华严经》以“日出三照”来譬喻佛说法先后次第的不同，《楞伽经》分顿、渐二教，《大涅槃经》则以半、满二字譬喻大、小二乘，以“牛乳五味”譬喻佛说法先后次第和义理浅深层次的差别，《解深密经》说有、空、中三时等。中国佛教的教相判释工作则是从南北朝时代开始的，其最初的动机是为了圆融传译过来的大小乘不同佛教经典之间所存在的差异和矛盾，把佛陀教说组织成一个有机的统一整体；不过，由于判释者的学养不同、立场各异，各家对佛教经典先后顺序的排列

和佛教义理浅深层次的判释也就有所不同，这就又造成了佛教内部新的分歧。逮至隋唐，以天台宗创始人智顗（公元538—公元598）为代表的诸宗创始人，在对南北朝教相判释学说进行批判总结的基础上，分别提出了自己的教相判释学说，并把已宗所崇奉的经典或义理判为佛陀最殊胜的说法，为本宗的创立作出了重要的理论论证。

作为第一个中国佛教宗派，天台宗对“教相判释”学说的构建不仅对本宗的创立具有重要意义，而且也为稍后诸宗的创立树立了一个样板。在《法华玄义》等著作中，智顗对南北朝时代诸家的教相判释学说进行了系统的批判总结，并在此基础上提出了一套以“五时八教”判释为基本内容的教相判释学说。智顗根据佛教经典的传说，从纵向把佛陀的教说依照时间的先后次第判为华严时、鹿苑时、方等时、般若时、法华涅槃时五个阶段，认为佛陀成道后先说《华严》圆顿教法；因小智之人不堪领受圆顿教法，佛陀遂于鹿野苑等地为根机浅小者说《阿含》等小乘经典；继又转小向大，为广大众生说《方等》、《维摩》、《思益》等一般的大乘方等经典；方等时后，佛陀又为众生说大乘《般若》等经，宣扬诸法性空之理；最后，佛陀见众生根机调熟，乃直说《法华》一佛乘真实之教，彰显“开权显实”、“会三归一”的圆顿宗旨。智顗认为，《法华》为佛的最后真实说教，大智之人禀此即可悟道得益，但仍有根浅智小之人不能悟道，佛陀便于临入灭前一昼夜间，为说《大涅槃经》，普摄众生，使其悟道得益。历五时至《法华》得道，称作“前番五时”；至《涅槃》始得道，称作“后番五时”。“前番”、“后番”开悟虽有先后之别，但同样是得道受益，故《法华》和《涅槃》同为佛的最后说法，合称“法华涅槃时”。

除“五时”判释外，智顗还从横向把佛说法的形式划分为顿、渐、秘密、不定之“化仪四教”：“顿教”即佛的圆顿教法，不历阶次，当下全提，顿显佛法大义，具体到经部，主要是指《华严经》；“渐教”是佛由小乘法渐次说起，由浅入深，引入大乘，说《方等》、《般若》等经；“秘密教”指佛于同一法会中，以一音说法，众生共坐道场，同听异闻，互不相知，各人都以为佛在为自己说法，从中听到的是与自己的根机相应的教法，从“同听异闻”来讲是“不定”，从“互不相知”而言是“秘密”，故“秘密教”亦称“秘密不定教”；“不定教”谓佛以一音说法，众生虽同听异闻，得益不同，然彼彼相知，都知道佛是为众生普遍而说，从“同听异闻”来讲是“不定”，从“彼彼相知”来讲，是“显露”，故“不定教”亦称“显露不定教”。

智顗还把佛说法的内容按义理的浅深层次划分为藏、通、别、圆之“化法四教”：“藏教”又称“三藏教”，此处专指声闻、缘觉二乘教法，其观法为“析空

观”；“通教”为小乘通往大乘的初门，正教菩萨，傍化声闻、缘觉，因三乘共禀，下通藏教，上通别、圆，故称为“通”，通教以“体空观”为观法；“别教”独教菩萨，不共声闻、缘觉，不仅有别于藏、通二教，而且也不同于纯圆之教，故名为“别”，别教以“从空入假观”为观法；圆教只为根机最利、智慧最上之人而说，不但不共声闻、缘觉，而且就连一般的大乘别教菩萨亦不与共，唯是一佛乘，圆顿而非渐次，圆满而无缺失，圆妙不可思议，故名为“圆”，圆教以“一心三观”为观法。

智顗还约着经部，把“五时”、“化仪”与“化法”结合起来，判释第一时《华严》顿部具圆、别二教；第二时《阿含》渐部但属藏教；第三时《方等》渐部具藏、通、别、圆之四教；第四时《般若》渐部具通、别、圆三教而无藏教；第五时《法华》非顿、渐摄，开前顿、渐，会归佛乘，唯一圆教；《涅槃》则最后开方便，具四教之文，皆入佛性常理。

智顗提出的这套“五时八教”的判教学说，在中国佛教史上第一次明确地把佛教判释为“化仪”和“化法”亦即形式和内容两个方面，把全体佛教融成了一个纵横交织、形式和内容、教相与观法相结合的有机整体，标志着中国佛教教相判释理论的成熟。正是通过教相判释，智顗把《法华经》判为佛陀最后的真实说教，认为《法华》在“五时”中居于最后一时，在“化仪”中超越顿、渐，在“化法”上则属于最高层次的唯一纯圆之教，从而确立了《法华经》在整个佛教中无与伦比的崇高地位，为以《法华经》为根本宗经的天台宗的创立做出了重要的理论论证。

三论宗的创始人吉藏（公元549—公元623）也作出了系统的教相判释。在《中观论疏》、《大乘玄论》、《法华玄论》、《法华游意》等著述中，吉藏提出了“二藏三轮”的教判学说。所谓“二藏”，即声闻藏和菩萨藏，亦称小乘藏和大乘藏、半字和满字、小法轮和大法轮等。“三轮”是吉藏根据佛说法时间的先后、听众对象的不同、说法侧重点的差异，而把全体佛教判释为“根本法轮”、“枝末法轮”、“摄末归本法轮”。“根本法轮”谓佛成道后先为众生说《华严》等一佛乘根本之教；“枝末法轮”者，谓佛转根本法轮不能使钝根众生觉悟，遂将一佛乘分为声闻、缘觉、菩萨之三乘，使众生逐步得到解脱，相对于一佛乘“根本法轮”，三乘教说皆为“枝末法轮”；“摄末归本法轮”者，谓经过枝末法轮的陶冶，众生根机成熟，佛陀最终为说《法华》等“会三归一”之旨，将枝末法轮之三乘摄归为根本法轮之一佛乘。吉藏的这种判释，本身似乎并没有多少新意，也没有特别突出自己所崇奉的中观般若类经典，如“二藏”判释在一般的大乘佛典中即很常见，北魏的菩提流支也曾作过类似的判释；“三轮”判释主要依据《法华

经·信解品》的“穷子喻”，大概是受了天台判教的启发。不过，吉藏的教相判释也有自己的特点，他是以己宗所主张的“无得正观”为指导思想来进行判教的，认为大小乘经同明一道，皆以无得正观为宗，本无高下优劣之别，只因众生根机和病症之不同，而有种种教相之差异，因此，吉藏在判教时只判释诸经之部类，而不判别其价值之高下优劣。

法相唯识宗的创始人玄奘（公元 600—公元 664）和窥基（公元 632—公元 682）以己宗所崇奉的《解深密经》和《瑜伽师地论》等为依据，把全体佛教判释为“有”、“空”、“中”之“三时教”：初时“有”教，为声闻、缘觉二乘说《阿含》等经，主张“我空法有”；第二时“空”教，为大乘人说《般若》等经，宣扬“我法二空”；第三时“中道”教，普为发趋一切乘者说《华严》、《解深密》等经，宣说非有非无之中道，此为真实了义教，前二时教为方便不了义教。这种判释把《华严经》判为第三时教，与佛陀证道后即讲《华严经》的传统说法不合，后来窥基的弟子慧沼（公元 650—公元 714）为调和这种冲突，从“义类”解说“三时”，认为“三时”并非完全是指时间的先后次第，而是兼带着“义类”即义理的浅深层次而作的判释。除在《大乘法苑义林章》、《成唯识论述记》等著述中提出“三时”判释外，窥基在《法华玄赞》等著述中还提出“八宗”判释，即把小乘的主张判为我法俱有、有法无我、法无去来、现通假实、俗妄真实、诸法但名之六宗，把大乘空宗和有宗分别判释为胜义皆空宗和应理圆实宗。这种判释特别是把小乘判为六宗，为后来华严宗的创始人法藏所采用。

华严宗的创始人法藏（公元 643—公元 712）也特别重视教相判释学说的建构，在《华严一乘教义分齐章》（亦称《华严五教章》）、《华严经探玄记》等著述中，法藏在系统总结前人教判学说的基础上，提出了“五教十宗”判说。他依据法义的浅深层次把全体佛教判释为小、始、终、顿、圆之五教：第一小乘教，亦称“愚法声闻教”，是对小乘根机者而说的《阿含》等教；第二大乘始教，为小乘初入大乘者而说，其中《般若经》等宣说大乘空义者为“空始教”，《解深密经》等宣说万法唯识义者为“相始教”；第三大乘终教，如《涅槃》、《胜鬘》等经，《起信》、《宝性》等论，谓一切有情悉当成佛，主真如随缘生染净诸法，理事不隔，性相圆融，乃大乘终极真实教说，故名“终教”，亦称“实教”；第四顿教，如《维摩》等经，主张不立言句，只辨真性，不历阶次，顿修顿悟，此教既不同于始、终二教之渐次修成，也不同于圆教的圆明具德，所以另立为一教；第五圆教，如《法华》、《华严》等经，说一佛乘圆满教法，故亦称一乘圆教，其中《法华》会三乘归一乘，一乘与三乘共通，为“同教一乘”，《华严》则超越三乘而说不思议圆融法门，所说与三乘不共，故为“别教一乘”。

法藏还在“五教”的基础上，根据所主义理的不同，把全部佛教判释为“十宗”：第一我法俱有宗，主要是指小乘犊子部的学说；第二法有我无宗，主要指小乘说一切有部的主张；第三法无去来宗，主要指大众部系之鸡胤部、案达罗派及上座部系之法藏部、饮光部等部派所立之义，主张过去、未来之法皆无实体和作用，只有现在法和无为法具有实在性；第四现通假实宗，主要指小乘说假部和经量部所立之义，认为不仅过去、未来之法无有实体，而且现在诸有为法亦不全为实法，其中亦有假有实；第五俗妄真实宗，主要指小乘上座部系说出世部的主张，认为世俗之法皆为虚妄，出世之法皆为真实；第六诸法但名宗，主要指小乘大众部系之一说部的主张，认为世间出世间一切诸法皆无实体，但有假名；第七一切皆空宗，相当于“五教”中大乘始教之空始教，亦即无相大乘；第八真德不空宗，相当于“五教”中的大乘终教；第九相想俱绝宗，相当于“五教”中的顿教；第十圆明具德宗，相当于“五教”中的一乘圆教。

法藏的这种教判学说，在很大程度上受到了天台、唯识二宗判教学说的影响，其“五教”判释明显地是在天台“化法四教”判基础上形成的——改藏、通、别为小、始、终，保留圆教，又加入天台“化仪四教”中的“顿”教；而其“十宗”判释特别是把小乘开为前六宗，则主要是承袭了窥基对小乘的判释。当然，法藏的教相判释也体现了本宗的特点，即将《华严经》置于众经之首，充分肯定了华严思想“别教一乘”的特殊价值。不过，法藏的这种判释也有一些不完满之处，如把本属于“化仪”的顿教加入到属于“化法”的小、始、终、圆中形成“五教”，在判释方法上就显得有些混乱，后来法藏的弟子慧苑看到了这一点，遂将“五教”判释废除，另立迷真异执、真一分半、真一分满、真具分满之“四教”判释；而法藏的“十宗”判释中也遗漏了“五教”中大乘始教之有相始教，后来清凉澄观（公元 737 或 738—公元 838 或 839）把它补充进来，更立一个“三性空有宗”，以相当于“五教”中的相始教。

总起来看，隋唐中国佛教诸宗无不重视教相判释工作，禅宗特别是后来的“祖师禅”一系标榜“教外别传”，似乎并没有对“教相”进行判释的问题，但是以“教外别传”标榜本宗的殊胜，说到底也是对佛教的一种“判释”。通过教相判释，诸宗创始人不仅为本宗在全体佛教中的合法性、殊胜处作了理论论证，而且还构建了一套阐述全体佛教和本宗学说的基本理论框架，如天台宗即是以“五时八教”特别是“化法四教”，华严宗则是以“五教十宗”为基本框架来阐明本宗的佛学思想、构建自己的理论体系的。

（二）诸法实相理论

诸法实相论是宗派佛教理论体系的基石。上述诸宗之所以对教相作出不同的

判释，除了主观上为己宗创立的合法性作理论论证外，根本还在于诸宗在诸法实相论上存在着理论分歧。

从哲学理论体系的构建而言，天台佛教哲学的全部理论都是建立在以“性具”为特征的“诸法实相”论基础之上的。这种以“性具”为特色的“诸法实相”论，特别强调“诸法”与“实相”亦即宇宙存在的现象与本质的圆融互具、对待融合。智顗熟练地运用理事、权实、体用、一多等一系列哲学范畴，对“诸法”与“实相”之间的对待融合关系作了系统而深入的理论探讨，认为“实相”作为宇宙存在的本质，是“理”、是“实”、是“体”、是“一”，“诸法”作为宇宙存在的现象，是“事”、是“权”、是“用”、是“多”，这是二间之间的差别和对立。但在另一方面，“理”是“事”之理，“事”则是体现着“理”之事，“非理无以立事，非事不能显理”（《法华文句》卷三下），既没有脱离“理”的“事”，也没有脱离“事”而超然独存的“理”。从事相的变动不居而言是“权”，从变动不居的事相内在地具有不变的实相至理而言则又是“实”，非实无以出权，非权无以显实，“亦不离权远求于实，权即是实，无复别权”（《法华玄义》卷七下）。从事相共同的本质纯一无有分别而言是“体”、是“一”，从纯一实相中可以开出差别不同的万法而言又是“用”、是“多”，“体”有“立一切法”之“用”，“用有显体之功”（《法华文句》卷三下），既没有离开“体”之“用”，也没有离开“用”之“体”；“一”与“多”也是如此，“一”是“无量中一”，“多”是“一中无量”（《法华文句》卷七上），实则“一即无量，无量即一”（《四念处》卷四）。总之，在智顗看来，“诸法”与“实相”、现象与本质是内在地统一于一体的，既没有脱离本质的现象，也没有超绝现象的本质。因此，从根本上来看，现象即是本质，本质即是现象，宇宙存在既可以说是“实相”，又可以说是“诸法”——说“实相”则内在地具足“诸法”，说“诸法”也同样内在地具足“实相”。因此，智顗一方面强调“纯一实相，实相外更无别法”（《摩诃止观》卷一上），另一方面又说“即事而真无非实相，一色一香莫非中道”（《金光明经文句》卷一）。

在此基础上，智顗进一步探讨了“诸法”之间的关系。他把宇宙存在的一切事物和现象归结为“三千法”，提出了“三千互具”的学说，认为“三千法”一方面是“不相混滥”的，宇宙事物和现象各有其特殊的规定性；另一方面，这种特殊性和差异性又是相对的，从本质上来看，“三千法”又是圆融互具的，“三千互具”的根本依据就在于“一一法当体即是实相”。智顗不仅通过“三千互具”学说在现象层面展现了实相的丰富内涵，而且还进一步对“三千法”的共同本性作了深入的分析，提出了“空假中三谛圆融”的学说，在谛理层面上揭示了实相

的核心内容。在智顗看来，一切宇宙事物和现象都是由因缘和合而成的，都是在一定条件下的存在，也就是说，任何宇宙事物和现象都不是绝对的存在，都没有独立的自性，无自性即是“空”；宇宙事物和现象虽空无自性，但又不是绝对的虚无，而是如幻如化、妙相宛然，有着假名假相的存在，所以又是“假”；宇宙事物和现象既具空性，又具假名，既不是绝对的存在，又不是绝对的不存在，如此亦空亦假，非空非假，不可思议，即是“中”。智顗进一步指出，对“实相”虽然可以从空、假、中三个方面来分析，但这只是为了令人们易于理解，实际上空、假、中三谛不是隔别不同的三种实相、三种谛理，而是从不同的角度对同一实相、同一谛理的分析，三谛名虽为三，实际上却是不一不异、不纵不横、平等互具、圆融无碍的。所谓“实相”，即是三谛的圆融，而非三谛的隔别——这就是佛的真实说法、纯圆之教。这样，智顗不仅在“事”的层面上把“性具实相”归结为“性具三千”，而且还在“理”的层面上把“性具实相”归结为“性具三谛”。在他看来，“三千法”是自然具足三谛的三千法，“三谛”则是三千法内在固有的三谛，不仅“三千法”是互具的，空假中“三谛”是圆融的，而且“三千法”与“三谛”也是圆融互具的。“三千法”与“三谛”的圆融互具，正体现了“事”与“理”、“诸法”与“实相”的圆融互具。这样，智顗就把“三千互具”与“三谛圆融”结合起来，在“三千三谛”圆融互具的层面上进一步论证了“诸法即实相”的道理，揭示了宇宙存在的现象与现象之间、现象与本质之间、本质的不同层面之间的圆融互具、对待融合的关系，极大地丰富了佛教“诸法实相”论的思想内涵，有力地促进了佛学理论的深入发展。

在诸法实相论上，三论宗可以说是完全禀持了龙树中观般若学“缘起性空”、“不坏假名而说实相”的思想，认为实相之理乃唯一实谛，只能以非真非俗、非有非无的中道观来把握。与天台宗以《法华》为宗旨，把龙树中观般若学的“真俗二谛”说创造性地发展成为“空假中三谛”说不同，三论宗仍是沿用中观学传统的“二谛”说。二谛说是大乘中观学派组织佛教学说、阐释宇宙实相的基本论纲，自般若学传入中国以来，就一直受到中国佛教学者的重视。不过，中土佛教学者大都以“二谛”为“理”，如谓“俗谛之理”、“真谛之理”。在三论宗的创始人吉藏看来，这些说法是错误的，若以二谛为“理”，就等于说是有两种真理。吉藏指出，真实之理只能有一个，不能有两个，“二谛非理，乃是方便教门”（《二谛义》卷上），“非真非俗为二谛体，真俗为用”（同上书，卷下）。也就是说，二谛只是教法之用，“非真非俗”的“不二”才是理体，真俗二谛都是为了显明不二之理所立的教法。为了更好地说明二谛是教非理，吉藏把二谛简别为“于谛”和“教谛”之两种二谛，谓：

有两种二谛：一于谛，二教谛。于谛者，如《论》文：诸法性空，世间颠倒谓有，于世人为实，名之为谛；诸贤圣真知颠倒性空，于圣人是实，名之为谛。此即二于谛。诸佛依此而说，名为教谛也。(《二谛义》卷上)

所依即是二于谛，……能依即是教谛，诸佛依此二谛为物说法，皆是诚谛之言，故称为实也。(《中观论疏》卷十本)

可见，“于谛”是指在诸法实相问题上于凡于圣有二种不同的认识，有于凡为实名俗谛，空于圣为实名真谛，这是“于二谛”；诸佛依此二谛为众生说法，宣说“诸法性空，世间颠倒谓有，于世人为实；诸贤圣真知性空，于圣人是实”的道理，便成为“教二谛”。吉藏指出，言教二谛虽有显示实相之理的作用，但言教二谛本身并不就是实相之理，实相之理本来是不可言说的，只是为了教化迷妄众生，才不得不开方便教门，依二谛说法。吉藏对此作了个比喻，谓“为小儿不识月故，举指令识月；凡夫众生亦尔，不识理故，须二谛教”(《二谛义》卷上)。因此，对于言教二谛亦不能执著。既要用言教二谛来显示不二之理，又不能执著于言教二谛，如何才能做到这一点呢？吉藏认为，必须本着“无所得”的“中道正观”，用随立随破的方法，对设立的二谛言教作重重破解。从这种思想出发，吉藏建立了“四重二谛”说，谓：

他但以有为世谛，空为真谛；今明若有若空皆是世谛，非空非有始明真谛；三者，空有为二，非空有为不二，二与不二皆是世谛，非二非不二名为真谛；四者，此三种二谛皆是教门，说此三门，为令悟不三，无所依得，始名为理。(《大乘玄论》卷一)

这样，通过重重连续的否定，超越对言教的执著，才能达到无所依得的境界，真正把握实相之理。三论宗就是以这种重重否定的方式对中观学派的二谛说作了新的发展，使得般若性空理论更加精致、更加彻底了。

如果说三论宗基本上是依着印度大乘中观学派的思想来谈诸法实相的话，那么，法相唯识宗则是完全承袭了印度大乘瑜伽行派的观点，把全部理论建立在阿赖耶识缘起的基础之上。该宗把识分为八种，即：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。其中第八阿赖耶识又称为“种子识”或“藏识”，它能执持含藏万法的种子而不没失，是诸法赖以现生的根本原因。法相唯识宗认为，形形色色的诸法之所以显示出彼此的差别，就在于阿赖耶识所含藏的诸法的种子自性不同，包罗万象的宇宙事物和现象都是由含藏在阿赖耶识中的种子变现而成的。因此，阿赖耶识是宇宙的总体、万有的根源。同时，阿赖耶识还含藏余七识种子，诸识自体转变为能分别之“见分”(即诸识之主体认识作用)、所分别

之“相分”（即外界事物映现于心识中的影像），所缘之境无非心识所现，离此诸识所变之能取、所取，则无任何实我实法。

总之，在法相唯识宗看来，一切诸法都是由心识变现出来的，心识之外并无独立的客观存在，这就是所谓的“万法唯识”、“唯识无境”。值得注意的是，所谓“万法唯识”、“唯识无境”主要还是就识与境的关系而言的，就诸法实相论来看，法相唯识宗还是承认包括心物在内的一切诸法都是“缘起性空”的，为此，法相唯识宗立“三性三无性”说，对心物诸法的实相作了阐释。所谓“三性”，即遍计所执性、依他起性、圆成实性，主要是从不同的认识主体对诸法实相的不同认识角度立论的。“遍计所执性”是说凡夫众生由于不懂得诸法性空，而普遍地对万有诸法计度分别、执著为实，视诸法为各有自性差别的客观实在；“依他起性”是说一切事物和现象都是依附着心识在一定条件下生起的，因此，从本质上来看是幻化不实的，只是从现象上来看“似有”，凡俗众生把依他起的似有而非有的现象加以分别，执为实有，便是遍计所执；“圆成实性”是指在依他起性的基础上，远离遍计所执的谬误，排除对事物实有的执著，即能把握诸法实相，契合最真实最圆满的真如，成就最究竟的佛教智慧。针对上述的“三性”，法相唯识宗立相无性、生无性、胜义无性之“三无性”。“相无性”是针对“遍计所执性”而言的，谓凡俗众生周遍计度、执以为实的诸法，其实犹如空华，体相非有；“生无性”系依“依他起性”安立，谓诸法皆依他而起、托缘而生，故其生起无定实之性；“胜义无性”依“圆成实性”而安立，谓圆成实性既是对“法我二空”的如实把握，则其本身就说明了诸法性空、无有自性。

在诸法与实相的关系问题上，华严宗提出“四法界”说，对诸法实相论作了系统的论述。“四法界”即事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界。其中，“事法界”指千差万别的事物，也就是指现象世界。“理法界”指一切事物的共同本质、实相之理，亦即本质世界，华严宗认为，万事万物同一体性，无有差别，都具有共同的本质。“理事无碍法界”则是指事与理、现象和本质是圆融无碍的。华严宗还用理遍于事事遍于理（相遍）、依理成事事能显理（相成）、以理夺事事能隐理（相夺）、理即事事即理（相即）、理非事事非理（相非）之“五对十重”对理事之间的圆融无碍关系作了深刻论述，提出了“一即一切，一切即一”的思想。“一即一切”是说同一理体显现为纷然杂陈的各种事相，“一切即一”是说千差万别的事物和现象又共属同一理体，总之，事与理、现象与本质是无二无别、圆融无碍的。“事事无碍法界”是说明事物与事物、现象与现象之间的圆融无碍关系，华严宗认为，万事万物皆从理体缘起，万事万物无不显示同一的空理，因此事与事之间也都通过此理而圆融无碍。显而易见，在诸法实相论

上，华严宗不仅认为诸法与实相亦即事与理是相即相入、圆融无碍的关系，而且还由此进一步论证了事与事之间的圆融无碍、和谐统一。

“理事圆融”特别是“事事无碍”向来被视为华严宗的思想特色所在，但平实而论，此前的天台宗即已用“三谛圆融”、“三千互具”的学说明确地提出过类似的主张。所不同的是，天台宗是在“性具”的立场上看待理与事、事与事之间的圆融无碍关系的，其所谓“理”亦是侧重于在“境”上立论；而华严宗则受着《华严经》和《大乘起信论》“唯心”的“真如缘起论”的影响，把真如法性理解为具有度越性的“如来藏自性清净心”，主张“性起”，谓世间出世间万法皆由如来藏自性清净心依自体本具的性德而随缘生起。为了更清晰地表述华严宗这一“唯心”的世界观，澄观的弟子宗密（公元 780—公元 841）进一步把“四法界”归结为“一真法界”。所谓“一真法界”，即是指本觉真心。华严宗认为，真心是清净不坏、平等无差的，它融摄万法，是一切万有的本体和本源。这种本源真心是永恒不变的绝对实在，但它又能随缘变现出万有诸法；虽随缘变现出森罗万象的万有诸法，而其自体又是永恒不变的。这就是所谓的“随缘不变，不变随缘”。这样，华严宗人把整个宇宙存在归结为四法界，又把四法界归于一真法界，亦即是归结于本觉真心，论证了其“三界无别法，唯是一心作”的唯心世界观。

禅宗在诸法实相论上的主张与华严宗相类似，不仅主张理事融通、理事无别，而且也特别强调以心为宇宙人生的本原，认为“心是道，心是理，则是心外无理，理外无心。心能平等，名之为理；理照能明，名之心”（唐慧光集《大乘开心显性顿悟真宗论》），把心与理合而为一，视“心”为具有超越意义的主体和本原。唐中后期宗密会通禅教，提倡“教禅一致”，其所谓的“教”主要就是指华严宗的主张。而究其根本，正在于华严宗与禅宗的基本理论都是建立在“真如缘起”论的基础之上的，而且都把所谓的“真如”、“法性”、“理体”归之于本觉真心，其佛学理论本来就是多所一致的。

（三）心性理论

自东晋末年大乘涅槃学传译到中土以来，中国的佛教学者无不重视心性论问题。佛教心性论不仅是南北朝各学派所关注的核心问题，而且也是隋唐中国佛教诸宗理论学说的重要内容。

在隋唐的佛教宗派中，三论宗的心性理论可以说是直接针对着南北朝的佛性义讲的。在南北朝时期，对于佛性问题，或从因上讲，或从果上讲，或从心识上讲，或从境界上讲，或主张佛性本有，或主张佛性当有（始有）。在三论宗的创始人吉藏看来，这些说法都把佛性理解为实有，都是“有所得”。在《大乘玄论》、《涅槃游意》、《中观论疏》等著述中，吉藏本着中观般若学“无所得”的精

神，对南北朝各家的佛性义作了严厉的批判，提出了“中道佛性”论。在吉藏的学说中，“中道”其实就是“无所得”精神的体现，亦即是对因果、真俗、有无、二不二等任何意义上的“有所得”的完全彻底的破斥和扬弃。这一精神贯彻在佛性论上，即是“非真非俗中道，为正因佛性”（《大乘玄论》卷三），“中道佛性，不生不灭，不常不断，即是八不”（《中观论疏》卷二本）。所谓“非真非俗”、“不生不灭”、“不常不断”等等，不是在真俗、生灭、断常之外又“立”了一个什么，而是对真俗、生灭、断常等“有所得”的破斥与荡除。因此，吉藏说：“离断常二见，行于圣中道，见于佛性”（《二谛义》卷上），换言之，体达了“无所得”的精神，“即佛性显，称为法身”（《中观论疏》卷十末）。三论宗的这种以破为立、甚至只破不立的“中道佛性”论，虽然有破执之功，在理论上也很彻底，但是却也像东晋末年什、肇山门的般若性空义一样，难以完全满足社会各阶层的信仰需要和对“佛性”的期求。吉藏之后，三论宗作为一个独立的宗派顿趋衰微，与该宗这种一破到底的佛性论主张恐怕不无关系。

在隋唐佛教宗派的心性理论中，天台宗的“性具善恶”论也是一种特出的主张。所谓“性具善恶”，是说从凡俗众生到至高无上的佛，在其本性中不仅具有善性，而且还具有恶性。善与恶作为互相依存、对立统一的一体两面，是本来具足于众生乃至佛的本性之中的。这种“性具善恶”学说的提出，是以“性具”为特色的“诸法实相”论为理论基础的。按照天台“性具”的“诸法实相”论，善恶净染的一切宇宙事物和现象，是本来具足、自然存在的，宇宙事物和现象在本质上即是实相，实相的丰富内涵也正是通过善恶净染的“三千性相”展现出来的，所谓“即事而真无非实相，一色一香莫非中道”（《金光明经文句》卷一）。这就意味着，实相本具三千性相、善恶诸法，不仅善是实相，恶同样也是实相，所谓“只恶性相即善性相，由恶有善，离恶无善”（《法华玄义》卷五下），善与恶是“不二而二，二而不二”的，同为宇宙存在的本性和实相。既然实相本具善恶之性，那么，具体到有情识的十界众生，则不论是“六凡”还是“四圣”，作为宇宙存在的一部分，当然也就本具善恶之性了。从地狱到佛的十界，之所以圆融互具，就在于十界诸法皆即实相，从本质上来讲，从地狱到佛的十界是平等互具的。既然“地狱一界尚具佛果性相十法”（《观音玄义》卷下），那么，同样也可以说佛界亦具地狱界性相十法。换言之，不仅凡俗众生本具佛性之善，而且佛也本具众生性之恶。讲“性具善恶”特别是“佛性具恶”，是智颉佛性论中最为特殊、最具有创造性的地方，也是天台宗与中国佛教其他各宗在佛性论上的根本区别所在。

不过，这种学说也会遇到一系列的理论难题。有人会问：既然佛本具恶性，

那么，佛与一阐提不就没有区别了吗？对于这个问题，智顗从“性”与“修”的角度作了回答。他说：

> 阐提断修善尽，但性善在；佛断修恶尽，但性恶在。……性之善恶，但是善恶之法门。性不可改，历三世无谁能毁，复不可断坏。（《观音玄义》卷上）

从本性的角度来看，阐提所具有的善性与佛所具有的恶性，都是不可断坏、不可改变的。善与恶是从阐提到佛的一切众生所共同具有的本性，这是本来如此、自然存在的，阐提与佛在本性上是平等无差的。但是，从实际的修行上来看，阐提“断修善尽”，善性尽隐，恶性尽显；佛“断修恶尽”，恶性尽隐，善性尽显，恶性虽隐，但也不是没有恶性，只是恶性隐而未显罢了。佛既然“不断性恶”，是否还有修恶的可能性呢？智顗回答说：

> 阐提既不达性善，以不达故，还为善所染，修善得起，广治诸恶。佛虽不断性恶，而能达于恶，以达恶故，于恶自在，故不为恶所染，修恶不得起，故佛永无复恶。（同上）

在智顗看来，阐提不断性善，能发此善性起而修善；佛不断性恶，却并不发此恶性起而修恶。为什么会有这种不同呢？就在于佛于恶达而不染，阐提于善则染而不达。所谓“染”即熏染，是被动地受影响；“达”即通达、悟达，是主动地去了解。阐提“理具情迷”，虽然本具善性，但是不能悟达，只能被动地为善所熏染影响，而起修善；佛智慧明利，“解心无染，通达恶际即是实际”，“故广用诸恶法门化度众生，终日用之，终日不染”（同上）。这样，智顗一方面在“性”上提出并坚持了“佛不断性恶”的新思想，充分体现了“生佛平等”的精神；另一方面又从“修”的角度维护了“佛永无复恶”的佛教传统理念。智顗的这一套佛性论学说，在中国佛教发展史上实具有独特的理论价值和思想意义。

在天台宗佛性理论中，另一个引人注目的特出之处是荆溪湛然（公元 711—公元 782）提出的“无情有性”说。值得注意的是，智顗虽然把佛性论建立在“诸法实相”论的基础之上，但是他本人主要还是在十界众生亦即“有情”的范围内来谈论性之善恶的。不过，在从“诸法实相”论向“性具善恶”说的逻辑推演过程中，确实也存在着把“性”普遍化、绝对化的思想倾向。所谓“性具善恶”的“性”，在天台思想的发展过程中，也渐渐超出了佛性乃至众生性的范围，而具有了“法性（实相）”的普遍意义——不仅佛性、众生性中本具善恶，就连无情识的事物如草木瓦石也本具善恶之性。如荆溪湛然，就明确地把佛性等同于真如法性，提出了“无情有性”的学说，认为不仅有情众生本具佛性，就连无情识的事物也本具佛性，皆可成佛，从而把天台宗的佛性论推向了极端。这种“无

情有性”论，虽说是由荆溪湛然明确提出来的，但据理而言，“无情有性”实是“佛性即实相”理念中的应有之义。其实在湛然之前，三论宗的创始人吉藏、禅宗牛头宗的创始人法融（公元 594—公元 657）即已提出过“无情有性”的观点，只是在中唐之后他们的学说不如湛然所代表的天台思想更广为人关注罢了。后来的华严、禅等宗虽然对湛然的“无情有性”说多有批评，认为应当把有情所具有的“佛性”与无情的“法性”区别开来，但是在他们的宗义中，也不时出现“无情有性”的说法，这是因为他们的佛性论也多是建立在实相论的基础之上的。从这个意义上来说，天台与华严、禅等宗在佛性论上的根本分歧，并不在于是否承认“无情有性”上，而是在于是否承认“性具善恶”特别是“佛性具恶”上。元代天台宗人虎溪怀则所谓“今家性具之功，功在性恶”（《天台传佛心印记》），确实点出了天台佛性论的独特之处。

在华严宗和禅宗中，虽然也有人赞同天台宗的“性具善恶”说，如曾受教于荆溪湛然的清凉澄观在用天台性具说会通华严的性起论时即曾采用“性具善恶”说，但是总体来看，二宗皆在“真如缘起”的基础上立论，而且都把纯净的“真心”视作宇宙人生的本原，因此，在佛教心性论上亦主张佛性纯善、真心即性。如华严宗的创始人法藏即以众生本来具有的清净本性为佛性，认为佛性是恒常自在、圆明清净的本觉之性，并用“随缘不变，不变随缘”的“真如缘起”论来论证佛性的处污不染、恒自清净，谓“虽复随缘成于染净，而恒不失自性清净，只由不失自性清净，故能随缘成染净也”（《华严一乘教义分齐章》卷四）。法藏还把《华严经》“心、佛及众生，是三无差别”的思想解释为心、佛与众生同为自性清净圆明体，并把成佛完全归结到众生的本觉真心，谓：

> 佛征众生心中真如成佛，亦以始觉同本觉故，是故总在众生心中；从体起用，应化身时即是众生心中真如用大，更无别佛。（《华严经探玄记》卷一）

后来清凉澄观及其弟子圭峰宗密（公元 780—公元 841）吸取禅宗荷泽一系“灵知之心”的说法，更加强调众生本具的灵知不昧的本觉真心即是佛性，即是宇宙人生特别是众生成佛的本源，认为“一切有情皆有本觉真心，无始以来，常住清净，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如来藏”（宗密《原人论·直显真源第三》）。

禅宗特别是慧能（公元 638—公元 713）一系的南宗禅虽然标榜宗门与教门的不同，但是在心性论上却大同于以“教门”著称的华严宗的主张，亦以真如法性为宇宙人生的本原，并进一步把真如法性归结为众生本自清净的心性，认为众生本自具有的清净心性就是真如佛性，也是宇宙万法的本原，故慧能云：“何不

从于自心顿现真如本性。”（《坛经》[①] 第 30 节）值得注意的是，禅宗讲“自心”是真如本性，是就自心之体而言的，也就是所谓的“本心”、“直心”或“真心”；就自心之用而言，则有善有恶，有真有妄，但恶心、妄心不是本心，本心是纯善无恶、纯净无染、纯真非妄的。不过，《坛经》也指出：“净性在妄中”（同上书，第 36 节），“自色身中，邪见烦恼，愚痴迷妄，自有本觉性”（同上书，第 21 节），也就是说，众生的清净本心就在当下活动着的现实之心中。慧能的这种说法，含有“即妄求真”的意蕴，但它不同于天台宗在“性具”立场上所讲的“即妄成真”、“即恶成善”，而是在《大乘起信论》“一心开二门”和弘忍（公元 601—公元 674）“染净二心”说思想框架内的即生灭而成真如，即染心而求真心，重视与强调的仍是心体的纯善、明净与本原性。

就此而论，禅宗“南能北秀”二系的根本立场还是一致的，二者皆以净心、真如心作为自心的心体和佛性，都主张觉悟成佛即是觉察心源，识自本心，见自本性，只不过相对而言，神秀（约公元 606—公元 706）北宗禅一系更强调以“时时勤拂拭，莫使有尘埃”（同上书，第 6 节）的除染方式保持心体的明净，而慧能南宗禅一系则更强调“佛性常清净”、“明镜本清净”（同上书，第 7 节）的一面，主张直显本心、顿悟本性而成佛。严格说来，神秀所谓的“时时勤拂拭，莫使有尘埃”，并非不承认“佛性常清净”、“明镜本清净”，如在《观心论》中神秀引《十地经》云：

> 众生身中有金刚佛性，犹如日轮，体明圆满，广大无边；心为五阴黑云所覆，如瓶内灯光，不能显了。……佛性者，即觉性也，但自觉觉他，智惠明了，离其所覆，则名解脱。[②]

而慧能所谓的“佛性常清净”、“明镜本清净”，也并非不承认要“除却迷妄”（同上书，第 21 节）、扫除妄念对本心的覆障，如慧能在《坛经》中所说：

> 自性常清净，日月常明，只为云覆盖，上明下暗，不能了见日月星辰。忽遇惠风吹散卷尽云雾，万象森罗，一时皆现。世人性净，犹如清天，惠如日，智如月，知惠常明。于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明。故遇善知识开真法，吹却迷妄，内外明彻，于自性中万法皆见。（同上书，第 20 节）

---

① 本节所引《坛经》，皆据 1934 年日本森江书店铃木真太郎、公田连太郎校订敦煌本，见石峻等编：《中国佛教思想史资料选编》，第 2 卷，第 4 册，4～31 页，北京，中华书局，1983。

② 此处引神秀《观心论》，所据版本为（伯 4646）《敦煌宝藏》第 134 册，217～218 页，台湾，新文丰出版公司，1986。《大正藏》卷 85 所收神秀《观心论》无此语。

不过，值得注意的是，神秀和慧能虽然都主张真性与妄念的二元分别，但是神秀把念与妄念等同起来，强调不起念、消除念，重在“息妄拂尘”上下工夫，认为只有灭尽妄念才能彰显明净圆满的心体；而在慧能和神会看来，念有正念与妄念之分，妄念应该排除，而正念则无不可，甚至认为妄念是本性空寂、不待消灭的，因此，自性的迷悟即在刹那的一念之间，“一念愚即般若绝，一念智即般若生”，“前念迷即凡，后念悟即佛”，“一念修行，自身等佛”（《坛经》第26节）。后来南宗禅的不同派别虽然在心性论上皆又有新的阐发，但是从总体上来看，仍是以“从于自心顿现真如本性”的“识心见性，顿悟成佛”为根本特征的。

天台、华严、禅诸宗的佛教心性论思想虽然不尽相同，相互之间甚至还有严厉的批评，但是在一切众生皆有佛性、皆能成佛这个根本问题上，他们的观点还是一致的。即就三论宗而言，虽然以“无所得”的精神对“佛性义”一破到底，但是它所破斥的也只是对佛性因果、有无、本当等等的偏执，所强调的乃是只有本着“无所得”的精神“行于圣中道”，才能“见于佛性”，成就法身。

与上述诸宗不同的是，在一切众生是否皆有佛性的问题上，由玄奘和窥基所创立的法相唯识宗则秉承印度大乘佛教瑜伽行派的“五种姓”说，主张有一部分众生无有佛性，不能成佛。“五种姓”即声闻乘种姓、缘觉乘种姓、如来乘种姓、不定种姓和无种性，其中的“无种姓”直接关系到是否一切众生皆有佛性的问题。《入楞伽经》把“无种姓”亦即“无性乘”解释为“一阐提”，又分“一阐提”为两种：一是诽谤佛法特别是诽谤大乘的断善根者，二是发愿“若诸众生不入涅槃者，我亦不入涅槃”的菩萨。（详见《入楞伽经》卷二）窥基根据这些经义，在《成唯识论掌中枢要》卷上本，把“一阐提”分为三种：一是断善根阐提，因善根断尽，故在因位上没有成佛的可能，然若诸佛显示威力，发菩提心，此类阐提仍可生起善根并获解脱，亦即在果位上仍可成佛，故称“果成因不成”；二是大悲阐提，即指大悲菩萨，以大悲心发愿度尽一切众生，然后成佛，但众生无量无边，其中又有无佛性不能成佛者，故此等菩萨永远停留在因位，终无成佛之期，也就是“因成果不成”；三是无性阐提，此类阐提不论在因位还是在果位皆无成佛的可能，与成佛彻底无关，“因果俱不成”，毕竟无性。相对于毕竟无性阐提而言，前二类阐提亦可称“有性阐提”。

为了回应天台、华严、禅等诸宗的批评，融通《大般涅槃经》所谓“一切众生悉有佛性”的说法，窥基及其弟子慧沼（公元650—公元714）又把佛性分为“理事两门”，讲理佛性和行佛性。（详见窥基《成唯识论掌中枢要》卷上本，慧沼《能显中边慧日论》卷一）“理佛性”指众生所依的真如理体，这是一切众生

所普遍具有的本性；“行佛性”指在具体的事修中呈现出来的佛性，慧沼把它解释为众生阿赖耶识中的本有种子，此种子又分为有漏与无漏两种，若众生阿赖耶识中只有有漏种子而没有无漏种子，则虽有理佛性亦不能成佛，理佛性与行佛性之间并没有相应的关系，众生种姓的差别端在于行佛性亦即阿赖耶识中种子的不同。窥基和慧沼的这种说法，在“理佛性”上似乎会通了《大般涅槃经》“一切众生悉有佛性”的思想，但是由于他们主张理佛性与行佛性并不相应，实际上也就把“理佛性”束之高阁了。归根结底，他们所重视的还是“行佛性”亦即阿赖耶识种子的差别，维护的仍是印度佛教瑜伽行派的“五种姓”学说。这种学说，不仅与隋唐天台、华严、禅等主流佛教诸宗的佛学思想相背离，而且也难以与在社会上根深蒂固的占主导地位的儒道等中国固有的思想观念相协调，在当时即不仅引起佛教内外众多学者的严厉批判，而且也遭到本宗之内法宝（玄奘的弟子）等人的批评（参见法宝《一乘佛性究竟论》）。法相唯识宗作为独立的佛教宗派在唐代传承未久即告中绝，与其完全照搬印度佛教理论，不能根据中国的文化土壤而作适当的调适，特别是反对“一切众生悉有佛性”的主张，实有着深切的关系。

（四）实践学说

佛教虽然构建了庞大的佛学理论体系，但是作为一种宗教，它毕竟不同于一般的哲学派别。其理论体系的构建，本意并不在于纯粹的哲学思辨，而是要“依妙解以立正行”（《摩诃止观》卷五上），也就是以佛教的圆妙义理为依据，为众生的修行实践建立一套正确的理论、原则和方法，用以指导众生实际的宗教修行。就隋唐中国佛教宗派而言，诸宗无不依着自家的“妙解”为佛教的宗教实践构建了一套基本原则，提出了具有自己宗派特色的修行法门，如三论宗的“中道观”、法相唯识宗的“唯识观”、华严宗的“法界观”等，都各自彰显了本宗的法门特点和观行风格。不过相对而言，三论、唯识、华严这几个宗派在理论体系的建构方面着力更多，成就也更为突出，而在禅修实践方面的建树和影响则远较天台宗和禅宗为逊色。在中国佛教诸宗中，天台宗和禅宗的禅学思想是最为丰富、最成体系、最具有代表性的。

天台宗以“教观总持”、“止观双修”为根本宗风，注重义解与观行并重，修止与修观并行，并以“六即”学说论证了止观修习的必要性。“六即”是天台智顗依照圆教修行的阶次而把从凡夫到成佛的修证过程所分成的六个不同的阶段，“谓：理即、名字即、观行即、相似即、分真即、究竟即”（《摩诃止观》卷一下）。其中“理即”是说凡俗众生皆本具佛性之理，究竟不失，从本自具有的性理上来说，“众生即是佛”（《观无量寿佛经疏》）；“名字即”是说众生虽然本具佛

性之理，但是由于愚钝暗昧，不能自知，只有从善知识处或佛教经卷中，闻听佛法，知一切众生皆当作佛，才能从本初的“理即”达到闻名知解的“名字即”；“观行即”是指由学习、理解、信仰佛法义理，更进一步地落实到实际的观行活动中，由随喜、读诵、说法、兼行六度到正行六度，精进修行；“相似即”指通过进一步的修行，而发相似中道智慧，近似于亲证法性佛理；“分真即”指由相似观慧进而发真智，历十住、十行、十回向、十地乃至等觉共四十一位，分分破四十一品无明，分分“见佛性，开宝藏，显真如”（《摩诃止观》卷一下），在此之前的“观行即”、“相似即”都还处在凡位，“分真即”则入于圣位；“究竟即”谓由等觉之位，继续进修观行，最后断尽第四十二品微细无明，圆发究竟妙觉之智，完全显现本自具有的真如佛性，彻底证得圆教妙觉之究竟菩提、涅槃极果。

智顗指出，从凡夫到成佛，行位虽有六阶，性理则为一体，是谓“虽六而常即”，众生知此，即会去除疑怯，坚信自己能够成佛；在另一方面，众生与诸佛的性理虽一体不二，但就因果事相而言，从凡夫到成佛却又有着高下不同的阶次，历历分明，不可混滥，是谓“虽即而常六”，众生知此，就不会“起增上慢，谓己均佛”（同上）而懒散放逸，不事修为。正因为此，智顗不仅从性理的角度把“六即”规定为“六即佛”、“六即菩提”，而且还从事修的角度把“六即”规定为“六即止观”（同上）。也就是说，从凡夫至成佛的全部过程，即理而言，必以真如佛性为一实理体；即事而言，必以止观实修贯穿始终。智顗常说：“解而无行，终无所至”（同上书，卷三下），“信而不用，于己无益”（同上书，卷八上）。本具的真如佛性，圆教的妙法实理，只有通过实际的修行才能得以显发，得以亲证。这样，智顗就通过对“六即”行位的开立，把佛教所最为关心的成佛问题归结到止观修习实践上来。

在止观的修习方面，智顗为天台宗确立了一个基本原则，即“止观双修”。“止”即“止寂”，即通过修习禅定，使心专注于一境，不动不摇，不散不乱，达到寂静定止，所以也称作“定”；“观”即“观照”，是在止的基础上集中观照和思维特定的对象，以心力“推求简择”，得出佛教的观点和智慧。“止”偏于“定”的一面，“观”偏于“慧”的一面。智顗认为，在实际的佛教修学中，这两个法门并不是割裂的。他针对着当时中国佛教界南方多重修观修慧、北方则更重修止修定的偏学偏修的现象，在南北朝渐趋统一的社会历史背景下，在他的老师南岳慧思（公元515—公元577）“定慧双开”的思想基础上，进一步融汇南北佛教学风，明确地把“定慧并重”、“止观双修”确立为佛教实践的基本原则，指出：“若夫泥洹之法，入乃多途，论其急要，不出止、观二法。……当知此之二法，如车之双轮，鸟之两翼，若偏修习，即堕邪倒”，而只有止观双修、“定慧力

等”，才能“了了见于佛性”（《修习止观坐禅法要》），证得涅槃极果。值得注意的是，在智顗这里，止与观、定与慧虽然可以方便地说成是“二法”，比作是“车之双轮”、“鸟之两翼”，但是实际上止与观、定与慧是“不二”的：“非禅不慧，非慧不禅。禅、慧不二，不二而二。分门别说，作定、慧二解。”（《观音玄义》卷上）这就是说，止与观、定与慧并非两种不同的修行法门，而是同一种修行方法的两个方面，这两个方面是相辅相成、不可分割的。在圆顿止观中，止与观本来是“不二”的，只是为了便于人们理解，才沿袭传统的说法，“分门别说，作定、慧二解”。虽“作定、慧二解”，但实际上“言定即有慧，言慧即有定”（同上书，卷下），既没有脱离慧的定，也没有脱离定的慧，定与慧、止与观是内在的一体统一。这样，智顗就把止（定）与观（慧）由传统的“二法”改造成为“不二法”，从根本上杜绝了任何把止与观、定与慧割裂开来的思想倾向，牢牢地树立起“止观双修”、“定慧并重”的佛教实践原则，为天台宗风的确立奠定了基础。

在“止观双修”、“定慧并重”的佛教实践原则的基础上，智顗依据天台圆教义理，提出了以“一心三观”为基本内容的圆顿止观行法。在智顗看来，大乘佛教的一切修行法门，不出渐次、不定、圆顿这三种止观，按照这三种止观中的任何一种进行修行，最终都能体达诸法实相，圆满把握佛教真理。不过，要想“疾入佛道”，当下直接体认圆教真理，则唯有修习圆顿止观。智顗从形式和内容两个方面对“圆顿止观”作了界定，谓：“纯一实相，实相外更无别法。法性寂然名止，寂而常照名观。虽言初后，无二无别，是名圆顿止观。”（《摩诃止观》卷一上）从形式上来看，圆顿止观“虽言初后，无二无别”，它既不同于初浅后深的渐次止观，也不同于浅深渐顿前后更互的不定止观，而是对佛教真理当下、直接、圆满的把握。从内容上来说，圆顿止观是直接与圆教实相谛理相应的，专心于法性实相之理寂然不动即是止，虽寂然不动而又恒常照察法性实相之理即为观。也就是说，圆顿止观的“止”是止于法性实相之理，圆顿止观的“观”也是对法性实相之理的观照。把握、体认“诸法实相”，既是圆顿止观修习的内容，又是圆顿止观修习的目的。根据智顗的“诸法实相”论，所谓实相之理，即是空、假、中三谛的圆融互具，因此，圆顿止观即是要于一心中同时观悟圆融的空假中三谛，这也就是所谓的“一心三观”。“一心三观”虽然可以方便地分析为空、假、中之三观，但是实际上它不是单一的空观、假观，甚至也不是单一的中观，而是“只一观而三观，观于一谛而三谛，故名一心三观”，“此观成时，证一心三智”（《观无量寿佛经疏》）。总之，所谓“圆顿止观”即是以“一心三观”观“圆融三谛”，于一心中同时证得一切智、道种智、一切种智。

在“止观双修”、“一心三观”的总原则下，智顗还为行人指示了修习圆顿止观的入手之处，即“以观心为本”。值得特别注意的是，智顗在这里所讲的“观心”，并非先前的地论师及后来的华严宗、禅宗和天台宗山外派所谓的观“清净本心”或“真心”，而是“观识阴”（《摩诃止观》卷五上），也就是“观根尘相对，一念心起”之“心”（同上书，卷一下），是“观察无明之心”（同上书，卷五上），亦即是观凡俗众生没有断除情欲迷妄的、有虑知分别作用的、当下活动着的一念识心。根据天台“性具”的“诸法实相”论，诸法与实相乃至诸法与诸法皆是圆融互具的，即此而论，可以说“心即实相”（《法华玄义》卷一上），“即具三千”（《摩诃止观》卷五上），通过“观心”当然也就可以体达诸法实相；不过，非但“心即实相”、“一念三千”，亦可以说随举一法即是实相，即具三千，因此，从理论上来讲，观任何一法都是可以体达诸法实相的，所谓“观身实相，观佛亦然”（《观音玄义》卷上）。那么，为什么强调要“以观心为本”呢？智顗回答说，从观行实践的可行性和易操作性来看，“众生法太广，佛法太高，于初学为难；然‘心、佛及众生，是三无差别’者，但自观己心则为易”（《法华玄义》卷二上）。智顗还进一步指出，“自观己心”不仅对初学者来说最为切近易行，而且更为重要的还在于“假名之心为迷、解本”（《摩诃止观》卷一下），众生的迷悟善恶关键就在于认识主体、修行主体的一念之心，因此，“若欲观察，须伐其根，如灸病得穴。今当去丈就尺，去尺就寸，置色等四阴，但观识阴。识阴者，心是也”（同上书，卷五上）。所谓“心能地狱，心能天堂，心能凡夫，心能贤圣”（《法华玄义》卷一上），众生在现实生活及未来果报中，究竟处于“十界”中的何界，是升入天堂还是堕入地狱，关键就在于他自己的心“选择何道可从”（同上书，卷二上）。可见，智顗“以观心为本”的止观学说，完全是从“人”即修行主体、认识主体的角度出发建立起来的。在他看来，佛教出世的解脱境界，若脱离作为修行主体的世间凡俗众生当下的现实活动，是无由得求的。他强调在止观修习中要以“自观己心”为本，把佛教修行和解脱的根本安置在主体当下活动着的一念识心之上，就是要把佛教的修养和践行深深地根植于凡俗众生现实的人生活动之中。要求修行者从自我当下的一念识心活动入手，对现实人生进行深刻的观察和反省，正是智顗强调止观修行要以“自观己心”为本的根本要义。

与天台宗强调“止观双修”、“定慧不二”一样，禅宗也以“定慧等”为佛教实践的根本原则，如慧能谓：

> 我此法门，以定惠为本。第一勿迷言定惠别，定惠体一不二，即定是惠体，即惠是定用，即惠之时定在惠，即定之时惠在定。善知识，此义即是定

惠等。学道之人作意，莫言先定发惠，先惠发定，定惠各别。（《坛经》第13节）

慧能既反对“先定发惠”又反对“先惠发定”而主张“定惠一体不二”、“定惠等”，与天台智顗的主张可谓是如出一辙，并不能算是创新的见解。不过，智顗所谓的“止观双修”、“定慧不二”主要是针对着南北朝“南义北禅”的偏学偏修而言的，目的在于融会南北学风，从根本上杜绝偏学偏修的倾向；而慧能提倡“定惠等”的目的则在于以慧代定，并在此基础上突破传统的禅定理念和修行模式。在《坛经》中，慧能对“坐禅”和“禅定”作了与传统不同的全新的界说，谓：

> 此法门中，何名坐禅？此法门中，一切无碍，外于一切境界上念不起为坐，见本性不乱为禅。何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。外若著相，内心即乱；外若离相，内性不乱。本性自净自定，只缘境触，触即乱，离相不乱即定。外离相即禅，内不乱即定，外禅内定，故名禅定。《维摩经》云：即时豁然，还得本心。《菩萨戒经》云：我本元自性清净。善知识，见自性自净，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。（《坛经》第19节）

慧能以外离诸相、杂念不起、本性不乱为禅定，又强调“本性自净自定”，实质乃在于突破传统的禅修方式，把“坐禅”、“禅定”或“定惠等学”完全归结到“还得本心”、“见自性自净”上来。所谓禅修，说到底即是“识心见性，自成佛道”（同上书，第30节）。

“识心见性”，广义地说，也可以算作是一种“观心”法门；而以“识心见性”为成就佛道的根本和标志，更可以说是“以观心为本”——更确切地说，是“以自观己心为本”。不过，与天台宗的“自观己心”主要是观察主体当下活动着的一念“妄心”不同，禅宗所反观内求的乃是主体所本自具有的真如之心、清净本性。禅宗内部虽然也存在着顿渐之争，有着从如来禅到祖师禅的发展演变，但是这种差别和变化并没有动摇其在真如缘起论之上构建心性论的根本理路，没有动摇其以众生本自具有的真如之心、清净佛性为成佛根本的共同立场。在禅修的理论和实践上，禅宗内部的分歧并不在于是否要返本归源、识自本心、见自本性，而在于要以什么样的方式来“识心见性，自成佛道”。

中国禅宗的禅修理论和实践，从菩提达摩（？—公元536）经慧可（公元487—公元593）、僧璨（？—公元606），至道信（公元580—公元65）、弘忍（公元601—公元674），都提倡藉教悟宗，重视经教，坚持坐禅、念佛等修禅实践，通过渐修以顿悟本心、成就佛果。宗密把这一系定为最上乘的如来禅，后来

的祖师禅禅师则又以这一系重视经教知见、实践渐修法门而把它界定为如来禅。在这一系中，菩提达摩的禅法以壁观安心为中心，以“二入四行”为内容，强调通过“壁观”等禅定修习去除“客尘”对“含生同一真性”的障覆，“舍伪归真”，将心安住于“无自无他，凡圣等一”的“性净之理”或“空性之理”，即可悟入“与道冥符，寂然无为”的境界。（参见《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》）菩提达摩的“安心”法门中经慧可、僧璨的传承，至道信和弘忍，形成了对中国禅宗后来发展影响深远的“东山法门”。其中道信既注重外在的念佛又强调内在的“守一”，其特点在于以心体无染、心用明净为基础把“念佛”与“念心”同一起来，认为“念佛即是念心，求心即是求佛”（道信《入道安心要方便法门》，转引自唐净觉集《楞伽师资记》），同时强调坐禅摄心，“守一不移”，“明见佛性”（同上），表现出返本内求的修养旨趣。弘忍比道信更强调“守心”，并把“守心”的“心”明确地落实到《大乘起信论》的心真如门，认为“夫修道之本体，须识当身心本来清净，不生不灭，无有分别；自性圆满清净之心，此是本师，乃胜念十方诸佛”，“此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要门，十二部经之宗，三世诸佛之祖”，只要守此本真之心，使“妄念不生，我所心灭”，清净本心即会自然显现，得成佛道。（参见《最上乘论》）道信和弘忍所开创的这种强调在众生真心本原上着力用功的“东山法门”，对禅宗注重主体内在精神世界的转换与超越风格之形成，产生了深远的影响。在弘忍的“东山法门”下，发展出神秀的北宗禅和慧能的南宗禅两大支脉，先后成为中国禅宗的主流，禅宗的发展由此进入了一个新的时期。

神秀和慧能虽然皆以众生本来具有的不变的真如本性为成佛的根据，也都认为众生因迷妄颠倒而不得觉悟，倘能去掉迷妄颠倒，显现真性，就能得到解脱，但是在如何排除妄念、显现真性上，二者显示出明显的差异。神秀强调，应该心体离念，拂拭、排除染污心的作用和影响，制伏、泯灭一切情欲和世俗的分别认识，以显示出清净心的光明寂静，这就是所谓的“拂尘”、“息妄”或“离念”；同时，还应当通过观心直观内省清净本心的存在，实现心灵的自觉，这就是所谓的“看净”或“修心”。拂尘离念是手段，净心自觉是目的，只有拂拭染污、排除情欲、不起念想、克尽染心，才能显露净心，保持心灵本性的明净。在神秀看来，这是一个渐修渐悟的过程，需要按一定的程序次第修行，点滴领会，日积月累，最后才能豁然贯通，“一念净心，顿超佛地”（《大乘无生方便门》）。可见，神秀并非绝对不讲“顿悟”，但他认为“一念顿超”是要在日积月累的渐修渐悟的基础上才有可能达到的，这与慧能一系的南宗禅提倡单刀直入、见性成佛的顿悟法门有着明显的不同风格。

相对于神秀一系的北宗渐教而言，慧能则“惟传顿教法”（《坛经》第36节），提倡“自性顿修”（同上书，第41节），其实质即是“于自心顿现真如本性”（同上书，第30节）。以“于自心现真如本性”为觉悟成佛，可以说是禅宗南北二宗的共同之义，只是神秀认为，对于一般的众生而言，真心的显露不是“顿”的，而是要经过长期的拂尘看净、离念显真的渐修渐悟的积累才能达致，而慧能认为众生只要一念心相应，就能顿见自心真性，不必要什么积累，也不受时间的限制，如慧能谓：“迷人若悟解心开，与大智人无别，故知不悟即是佛是众生，一念若悟即众生是佛”（同上），“汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛也”（同上书，第31节）。在慧能看来，传统所谓的戒定慧修学亦不需渐进的积累，而只在于心地一念之迷悟，“心地无非自性戒，心地无乱自性定，心地无痴自性惠”，“得悟自性，亦不立戒定惠”（同上书，第41节）。传统的一系列修行方法，在慧能这里都归结为心地的一念之转了，心地观念的转化乃是修行的根本，故慧能“顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本”（同上书，第17节），要求修行主体在心地上不起虚妄分别之念，不执取差别之相，不住著任何对象，如此，则“虽即见闻觉知，不染万境，而常自在”（同上）。在慧能的思想基础上，神会更依着《金刚经》，认为即妄而真，妄念也是本性空寂、不待消灭的，进一步强化了南宗禅“单刀直入，直了见性，不言阶渐”（《答崇远法师问》，《神会和尚遗集》[①] 卷三）的顿悟性格，为后来提倡“直指人心”、“无修顿悟”的祖师禅的兴起开辟了道路。不过，与后来的祖师禅全然排斥渐修不同，慧能、神会认为顿悟后还必须以渐修来长养智慧，使觉悟境界得以保持，如神会所言：“夫学道者须顿悟渐修，……譬如母顿生子，与乳渐渐养育，其子智惠自然增长。顿悟见佛性者，亦复如是。”（同上）

慧能以后，经门下南岳怀让（公元677—公元744）、青原行思（公元671—公元740）而各传马祖道一（公元709—公元788）、石头希迁（公元700—公元790），分别形成洪州宗和石头宗，此后又经一二传而先后衍生出沩仰、临济、云门、曹洞、法眼五家。这些后继的禅家沿着慧能“于一切时中，行住坐卧，常行直心”、“但行直心，于一切法，无有执著”（《坛经》第14节）的禅修之路，日益将禅的意味渗透到日常生活之中，认为“起心动念，弹指动目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无别用；全体贪、嗔、痴，造善造恶，受乐受苦，此皆是佛性”（宗密《中华传心地禅门师资承袭图》），破除了真性与妄念、善与恶、佛性

① 此处引文据胡适校敦煌唐写本《神会和尚遗集》，转引自石峻等编：《中国佛教思想史资料选编》，2卷，4册，112页。

与人性、心与佛乃至现象与本体的差别和对立，把日常的行住坐卧、见闻觉知皆视作本心的自然流露、佛性的全体大用，因此在禅修上便采取了随缘任运的态度，甚至提倡无修顿悟，任运自然，如马祖道一曾示众云："道不用修，但莫污染。……若欲直会其道，平常心是道"（《景德传灯录》卷二十八）；马祖道一的门下百丈怀海（公元 720—公元 814）在回答"如何是大乘入道顿悟法要"时亦谓：

> 你先歇诸缘，休息万事，善与不善、世出世间，一切诸法并皆放却，莫记、莫忆、莫缘、莫念。放舍身心，全令自在。心如木石，口无所辩，心无所行。心地若空，慧日自现，如云开日出。（《百丈怀海禅师广录》）

总之，在马祖道一、石头希迁之后，歇却诸缘，放舍身心，随缘任运，无修而修，在日常的生活和行事中随时体悟禅的境界，逐渐成为禅门的主流。到五家分灯时代渐趋成熟的祖师禅更以"不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛"相标榜，不仅排斥经教，而且也排斥读经、坐禅、观心等修行，他们提倡无修之修，完全以生活为禅，把南宗禅的顿悟法门推向了极端，使主体的自心自性提升到了无以复加的地步，呈现出强烈的主体自由思想和鲜明的世俗化倾向，不仅对后来禅宗乃至整个中国佛教的发展产生了极为深远的影响，而且也为宋明理学特别是其中的心学一系提供了足资借鉴的思想资源。

第五节　道教的回应

道教因道而得名，也以道为最高信仰，是从古代原始宗教的巫术和神仙方术发展起来的一种宗教。最早的道教组织，为东汉末年干吉（或称于吉）、张角所创立的"太平道"和张陵创立的"五斗米道"。道教的宗教教术十分杂多。宋代马端临在《文献通考·经籍考》中指出："道家之术，杂而多端。盖清净一说也，炼养一说也，服食又一说也，符箓又一说也，经典科教又一说也。"具体而言，有所谓：占卜、符箓、祈禳、禁咒、内丹、外丹、辟谷、行跃、房中、仙药、吐纳、导引、存思、养性、服气、胎息、服药、按摩、接命、守庚申等。道教的典籍收录于历代编纂的《道藏》之中。

一、《太平经》

《太平经》为道教早期最重要的经典，原名《太平清领书》，计有 170 卷。

《汉书·李寻传》称：西汉成帝时，齐人甘忠可作《天官历包元太平经》，十二卷。《后汉书·襄楷传》说：顺帝时，琅琊宫崇上其师于吉所得之神书，名曰《太平清领书》百七十卷。《太平经》卷帙浩繁，非一人一时所作。其成书过程，大概是在西汉甘忠可《天官历包元太平经》的基础上，经于吉、宫崇等人增补而成。《太平经》后收入《正统道藏》，但只残存五十七卷。今人王明先生根据《太平经钞》及其他二十七种引书加以校补，编为《太平经合校》，基本上恢复了一百七十卷的轮廓。

《太平经》内容繁杂，涉及灾异瑞应、养生治病、阴阳五行、政治伦理等诸多方面，主旨是“辅兴帝王”，“立致太平”。

在宇宙起源问题上，《太平经》认为，天地万物包括人在内都是由元气化生而成的。

> 元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。①
>
> 元气恍惚自然，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。②

不仅天地人是由元气化生而成，“诸谷草木虫蚑行喘息蠕动，皆含元气，飞鸟步兽，水中生亦然。”③ 这可以说是对老子“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”思想的进一步发挥。

然而，《太平经》与老子思想也有很大差别。在老子看来，天地万物的化生完全是自然而然的。而在《太平经》看来，元气本身是带有感情色彩的。

> 元气自然乐，则合共生天地，悦则阴阳和合，风雨调。风雨调，则共生万二千物。④
>
> 天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物。⑤
>
> 气按其道德性而言，可分为善、恶、道、德、仁、义、礼、文等类。
>
> 善气至，即邪恶气藏；……恶气至，则善气藏。⑥
>
> 天上诸神言，好行道者，天地道气出助之；好行德者，德气助之；行仁

① 王明：《太平经合校》，78页，北京，中华书局，1960。
② 同上书，305页。
③ 同上书，581页。
④ 同上书，647～648页。
⑤ 同上书，149页。
⑥ 同上书，134页。

者，天与仁气助之；行义者，天与义气助之；行礼者，天与礼气助之；行文者，天与文气助之；行辩者，亦辩气助之；行法律者，亦法律气助之。①

阳气好生，阴气好杀，和气好成，故万物有生、有毁、有成。

元气者，清虚之气也，凝而成型即为天，而天之上更有其道。“天乃无上，道复尚之。道乃天皇之师法也，乃高尚天。”② 这个比天更为高尚的道是什么呢？

夫道何等也？万物之元首，不可得名者。六极之中，无道不能变化。元气行道，以生万物，天地大小，无不由道而生者也。③

夫道者，乃大化之根，大化之师长也。故天下莫不象而生者也。④

道是万物之元首，是大化之根，即变化的根源。“元气行道，以生万物。”元气是依照“道”的法则化生万物的。如此看来，元气是原始物质，道是变化之根源，是变化之法则。元气与道的统一，即是所谓的“一”。

夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。⑤

一者，数之始也；一者，生之道也；一者，元气所起也；一者，天之纲纪也。⑥

“一”分而为“二”，即元气化分为天地、阴阳，从而有春秋、冬夏、昼夜，有刚柔、左右、表里，有男女，有君臣，有上下，所以，“一分为二”是事物存在的普遍现象。正因为此，世上任何事物都不可能孤立存在。

夫大神不过天与地，大明不过日与月，尚皆两半共成一。夫天地各出半力，并心同欲和合，乃能发生万物。昼夜各半力，乃成一日。春秋冬夏各出半力而成一岁。月始生于西，长于东，行至十五日名为阳，过十五日消，名为阴。各出半力，乃成一月也。男女各出半力，同志和合，乃成一家。天地之道，乃一阴一阳，各出半力，合为一，乃后共成一。故君与臣合心并力，各出半力，区区思同，乃成太平之理。⑦

---

① 王明：《太平经合校》，690页。
② 同上书，662页。
③ 同上书，16页。
④ 同上书，662页。
⑤ 同上书，12～13页。
⑥ 同上书，60页。
⑦ 同上书，715～716页。

阴阳相与合乃能生。①

阴气阳气更相摩砺，乃能相生。②

生生不息是正相反对的两种事物交互作用的过程，任何事物都是正相反对的两种事物和合化生的结果。

由一元气分而为“二”，更进而分为“三”。“夫天地人本同一元气，分为三体，各有自祖始。”③“三”即是由正相反对的两种事物交互和合而化生的新事物。

天道常有格三气。其初一者好生，名为阳；二者好成，名为和；三者好杀，名为阴。故天主名生之也，人者主养成之，成者名为杀，杀而藏之。天地人三共同功，其事更相因缘也。无阳不生，无和不成，无阴不杀。此三者相须为一家，共成万二千物。④

值得重视的是，《太平经》在阴阳之外，提出和，并给和以非常高的地位。这样，事物的产生就不是正相反对的两种事物相互斗争的结果，而是既相冲突又相融合的结果。

元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。⑤

三相通而和合，各尽其力，各得其所，为治、为成、为太平，如有所偏废，则一事无成。

共生和，三事常相通，并力同心，共治一职，共成一事，如不足一事便凶。⑥

故万物不生者，失在太阳；生而不养者，失在太阴；养而不成者，失在中和。故生者，父也；养者，母也；成者，子也。生者，道也；养者，德也；成者，仁也……故理之第一善者，莫若乐生，其次善者乐养，其次善者乐施。故生者象天，养者象地，施者象仁。此三者，天地人之大纲也。⑦

---

① 王明：《太平经合校》，678页。

② 同上书，727页。

③ 同上书，236页。

④ 同上书，675～676页。

⑤ 同上书，19页。

⑥ 同上书，149页。

⑦ 同上书，704页。

三相通而和合，为天、地、人之大纲。既为人之大纲，人就当自觉遵守。

故古者圣人深知天情，象之以相治。故君为父，象天；臣为母，象地；民为子，象和。天之命法，凡扰扰之属，悉当三合相通，并力同心，乃共治成一事，共成一家，共成一体也，乃天使相须而行，不可无一也。一事有冤结，不得其处，便三毁三凶矣。故君者须臣，臣须民，民须臣，臣须君，乃后成一事，不足一，使三不成也。①

“三合相通”是天地之理，这一理，当然要落实在人伦日用上。所以时人襄楷谓《太平经》“专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”，是很恰当的。

道教自《太平经》起，即试图创立自己的神仙系统。在《庄子》书中，已有神人、至人、真人等神仙类人物，《太平经》进一步发展了这种神仙意识，初步编制出天上神仙的等级序列，同时又将这一序列与人间的贤愚善恶相衔接，为人超凡成仙，预设了可行的阶梯。《太平经》所创立的神学系统有四个等级，分为神人、真人、仙人、道人。道人以下进入人间等级，人间的最高层次为圣、贤两级。

一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人，此皆助天治也。神人主天，真人主地，仙人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅助圣人，理万民录也，给助六合之不足也。②

道教是求长生的宗教，其最高理想是得道成仙，长生不死。《太平经》认为，天地之间，最大的善莫过于寿。“仙人贪寿亦贪生”，贪寿、贪生是人成仙的内在动力，人人都有成仙的可能性。学道之人，依道而行，随其道行之逐步提高，其品位也会不断迁升。

奴婢贤者得为善人，善人好学得成贤人；贤人好学不止，次圣人；圣人学不止，知天道门户，入道不止，成不死之事，更仙；仙不止入真，成真不止入神，神不止乃与皇天同形。③

成仙是人人都可达到的目标，如何得道成仙，则在于个人自己的修养。

人之修养，要从忠君、敬师、事亲做起，要以积德行善为本。

---

① 王明：《太平经合校》，150页。

② 同上书，289页。

③ 同上书，222页。

学问何者为急？……寿孝为急。寿者，乃与天地同优也。孝者，与天地同力也。故寿者长生，与天同精。孝者，下承顺其上，与地同声。①

父母者，生之根也；君者，授荣尊之门也；师者，智之所出，不穷之业也。此三者，道德之门户也。②

不孝而为道者，乃无一人得上天者也。③

积德行善之外，还要守一以养身。“守一”之说，有两种解说。其一认为，一乃万物之本根。

夫一者，乃道之根也，气之始也，命之所系属，众心之主也。

人之身体，各部位皆有其主，其主即是所谓的“一”。

头之一者，顶也。七正之一者，目也。腹之一者，脐也。脉之一者，气也。五藏之一者，心也。四肢之一者，手足心也。骨之一者，脊也。肉之一者，肠胃也。④

能坚守这些器官，使其充实，即是守一。“守一者延命。”这种守一，只可养生健身，不能使人长生。另一种守一，即是守神。

人有一身，与精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。常患精神离散，不聚于身中，反令使随人念而游行也。故圣人教其守一，言当守一身也。念而不休，精神自来，莫不相应，百病自除，此即长生久视之符也。⑤

《太平经》认为，人身之中有三种气：神、精、气。

神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。⑥

爱气尊神重精，就是要使精神与形体相守为一。《太平经》非常强调“守一”：

① 王明：《太平经合校》，310页。
② 同上书，311页。
③ 同上书，656页。
④ 同上书，13页。
⑤ 同上书，716页。
⑥ 同上书，728页。

夫守一者，可以度世，可以消灾，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不穷困，可以理病，可以长生，可以久视。①

“守一”之法为《太平经》所创立，后来成为道教重要的修炼方术。

《太平经》的政治理想是“太平”世界。什么是“太平”？

太者，大也，乃言其积大行如天，凡事大也，无复大于天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，无复奸私也。②

“太平”所要求的大平均，并非人人平等、事事均平，而是凡事皆得其正，人人恪尽职守，上下各方并力同心，相得相通。这与儒家所宣扬的天下为公的大同社会是不相同的，也不同于农民起义所提出的“均贫富，等贵贱”的平均主义。

二、葛洪

道教自东汉末年创立以后，开始主要在民间流传。早期道教的道首多为东汉社会上层流行的黄老道的信徒，他们承传黄老道的一些长生仙方，以《太平经》为教义向社会下层布道。早期道教主要有：张陵、张衡的天师道，张角的太平道，张修、张鲁的五斗米道。由于汉末农民起义曾利用原始道教作为宣传起义思想和组织起义的工具，所以自从张角的太平道被镇压，张鲁的五斗米道受招安以后，道教受到统治者的压制，如曹操即下令禁止道教。魏晋之时，出于对神仙的信仰及对于长生不死的追求，封建士大夫大量涌进道教，道教在思想上和组织上都发生了很大变化，与此同时及稍后，统治阶级也有意对道教进行改造。在这一改造运动中，重要的有两位代表人物，一个是东晋的葛洪，一个是北魏的寇谦之。葛洪重在从事道教的理论建设，寇谦之重在从事道教的信条教规及组织系统建设。

葛洪（公元284—公元364），字稚川，自号抱朴子，丹阳句容（今江苏句容市）人。著名道教思想家，外丹学和道教神学的奠基人。其主要著作有《抱朴子》内外篇、《神仙传》、《隐逸传》等。《抱朴子》一书，“其内篇言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家；其外篇言人间得失，世事臧否，属儒家”（《抱朴子外篇·自叙》）。葛洪自觉地将道教的神仙信仰与儒家的纲常名教结合起来，建立了以道家养生为内、儒家应世为外的思想体系。

道教的基本信仰是得道成仙。葛洪力图从宇宙论、本体论的高度来论证神仙

① 王明：《太平经合校》，743页。

② 同上书，148页。

长生的思想。葛洪认为，玄是世界的本体，是宇宙万物生成运动的总根源。

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。(《抱朴子内篇·畅玄》，以下只注篇名。)

玄本来是老子哲学的重要范畴，是道之存在状态。葛洪则将玄实体化，认为玄为天地万物之始祖，是宇宙化生的始基，也是宇宙万物的共同本质。玄“因兆类而为有，托潜寂而为无。……胞胎元一，范畴两仪，吐纳大始，鼓冶亿类”(同上)。玄是宇宙的本体，道也是宇宙的本体。

道者涵乾括坤，其本无名。论其无，则影响犹为有焉；论其有，则万物尚为无焉。……以言乎迩，则周流秋毫而有余焉；以言乎远，则弥纶太虚而不足焉。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，强名为道，已失其真，况复乃千割百判，亿分万析，使其姓号至于无垠，去道迂迂，不亦远哉？(《道意》)

道本无名，强名为道，已失其真，所以道即是玄，玄即是道，所以也可称之为玄道。葛洪认为，道最初是唯一的存在，故又用一来形容道。

道起于一，其贵无偶，各居一处，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。(《地真》)

这可看作是对老子思想的继承。

葛洪进而把玄道与事物的长存、人的长生联系起来。《畅玄》说：“玄之所在，其乐不穷。玄之所去，器弊神逝。”“其唯玄道，可与为永。”为了求得长生，就要修玄道。如何修玄道？葛洪认为重要的是思神守一。“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》)在《地真》篇中，葛洪更具体论述了守一之法。

思神守一，却恶卫身，常如人君之治国，戎将之待敌，乃可为得长生之功也。

子欲长生，守一当明；思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆。

葛洪进而将一人格化为神。

吾闻之于先师曰：一在北极大渊之中，前有明堂，后有绛宫；巍巍华盖，金楼穹隆；左罡右魁，激波扬空。

又说：

一有姓字服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳。

这样，守一实际上也就是“思见身中诸神”。

守一存真，乃能通神；少欲约食，一乃留息；白刃临颈，思一得生。

人能守一，一亦守人。所以白刃无所措其锐，百害无所容其凶，居败能成，在危独安也。若在鬼庙之中，山林之下，大疫之地，冢墓之间，虎狼之薮，蛇蝮之处，守一不怠，众恶远迸。

神仙道教的主要目的是长生成仙。葛洪认为：

道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。(《勤求》)

长生之道，道之至也，故古人重之也。(《黄白》)

《对俗》说：

盖闻身体不伤，谓之终孝，况得仙道，长生久视，天地相毕，过于受全归完，不亦远乎？果能登虚蹑景，云拏霓盖，餐朝霞之沆瀣，吸玄黄之醇精，饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清。

这实际上即是时人人生理想的某种写照。先秦道家，特别是庄子，对生死持完全自然的态度，认为“死生为昼夜”。由于强调长生，葛洪怒斥庄子，甚至对老子亦有微词：

又五千文虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事，有可承按者也。但暗诵此经，而不得要道，直为徒劳耳，又况不及者乎？至于文子、庄子、关令尹喜之徒，其属文笔，虽祖述黄老，宪章玄虚，但演其大旨，永无至言。或复齐生死，谓无异以存活为徭役，以殂殁为休息，其去神仙，已千亿里矣，岂足耽玩哉？(《释滞》)

玄道是长生成仙的先天根据，在此基础上，葛洪进而对神仙的存在及成仙的可能作了系统的论证。

第一，人的认识总有其局限性，远古之事，全靠史书记载与传闻。神仙之有，自古流传，著诸典籍，并非虚言。《论仙》说：

虽有至明，而有形者不可毕见焉。虽禀极聪，而有声者不可尽闻焉。邃古之事，何可亲见？皆赖记籍传闻于往耳。

刘向博学则究微极妙，经深涉远，思理则清澄真伪，研核有无，其所撰

《列仙传》，仙人七十有余，诚无其事，妄造何为乎？

《对俗》说：

> 若谓世无仙人乎，然前哲所记，近将千人，皆有姓字，及有施为本末，非虚言也。

由此可见，神仙是确然存在的。

第二，有始有终，有存有亡是事物的常态，然“万殊之类，不可以一概断之”，普遍性中包含有特殊性。

> 夫存亡终始，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。……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。（《论仙》）

所以，不能以普遍现象否认特殊事例。

第三，人之所以病且死者，因为有妨生、害生、伤生之事。除却伤害之事，治病救人，内无疾，外无患，即可长生不死。《至理》说：

> 夫人所以死者，诸欲所损也，老也，百病所害也，毒恶所中也，邪气所伤也，风冷所犯也。今道引行气，还精补脑，食饮有度，兴居有节，将服药物，思神守一，柱天禁戒，带佩符印，伤生之徒，一切远之，如此则通，可以免此六害。

《论仙》也说：

> 若夫仙人以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。

第四，世间有些物品，经过加工，能由原来易消速朽而变得经久不衰。“泥壤易消者也，而陶之为瓦，则与二仪齐其久焉。”（《至理》）人体经过调理补养，亦可超出生死常限，加之金丹大药坚固不朽，人食之，则可借金丹之性强固身体，而达于长生久视。《金丹》说：“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。”

第五，求仙绝非易事，求而无验，为求不得法，非仙之不可求也。《论仙》说：“凡世人所以不信仙之可学，不许命之可延者，正以秦皇汉武求之不获，以少君栾大为之无验故也。”然“彼二君两臣，自可求而不得，或始勤而卒怠，或不遭乎明师”，况“求长生，修至道，诀在于志，不在于富贵也”，富贵之人，难

以涤除物欲，遂有学仙之累。再者，学仙须志诚心坚，由浅入深，循序渐进，持之有恒，又须拜随名师，蒙难历险，方可有所成就。所以《极言》说："非长生难也，闻道难也；非闻道难也，行之难也；非行之难也，终之难也。""故为者如牛毛，获者如麟角"，也就不足为奇了。

神仙既然可求，长生既然可致，那么如何学仙修道呢？葛洪认为，首先，要积德行善。《微旨》说：

> 欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，赒人之急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，不自贵，不自誉，不嫉妒胜己，不佞谄阴贼，如此乃为有德，受福于人，所作必成，求仙可冀也。

《对俗》也说：

> 欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。

其次，要清心寡欲。《论仙》说：

> 学仙之法，欲得恬愉淡泊，涤除嗜欲，内视反听，尸居无心。
> 仙法欲静寂无为，忘其形骸。
> 仙法欲止绝臭腥，休粮清肠。

积德行善与清心寡欲之外，还须加强修养。修养包括内修与外养两个方面，内修主要是宝精行气，外养主要是服仙药。《释滞》说：

> 欲求神仙，唯当得其至要，至要者，在于宝精行炁，服一大药便足，亦不用多也。然此三事，复有浅深，不值明师，不经勤苦，亦不可仓卒而尽知也。虽云行炁，而行炁有数法焉。虽曰房中，而房中之术，近有百余事焉。虽言服药，而服药之方，略有千条焉。

葛洪认为：

> 人在气中，气在人中，自天地至于万物，无不须气以生者也。善行气者，内以养身，外以却恶。(《至理》)
>
> 故行炁或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟饥渴，或可以延年命。(《释滞》)

《释滞》对于行气之法也有具体的说明：

初学行炁，鼻中引炁而闭之，阴以心数至一百二十，乃以口微吐之，及引之，皆不欲令己耳闻其炁出入之声，常令入多出少，以鸿毛著鼻口之上，吐炁而鸿毛不动为候也。

最后以至达到胎息。“得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。”行气还“宜知房中之术，所以尔者，不知阴阳之术，屡为劳损，则行气难得力也”（《至理》）。房中之法，“其大要在于还精补脑之一事耳”（《释滞》）。葛洪认为，房事不可禁亦不可频，“人复不可都绝阴阳，不交则坐致壅阏之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命，唯有得其节宣之和，可以不损”（同上）。

作为道教外丹派的创立者，葛洪重视行气，但更强调服药。他说：

余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。（《金丹》）

长生之道，不在祭祀事鬼神也，不在道引与屈伸也，升仙之要，在神丹也。（同上）

服神丹令人寿无穷已，与天地相毕，乘云驾龙，上下太清。（同上）

在成仙问题上，葛洪还宣扬一种命定论。《塞难》说：“命之修短，实由所值，受气结胎，各有星宿。”《辨问》也说：

按仙经以为诸得仙者，皆其受命偶值神仙之气，自然所禀。故胞胎之中，已含信道之性，及其有识，则心好其事，必遭明师而得其法，不然则不信不求，求亦不得也。《玉钤经》主命原曰：人之吉凶，制在结胎受气之日，皆上得列宿之精。其值圣宿则圣，值贤宿则贤，值文宿则文，值武宿则武，值贵宿则贵，值富宿则富，值贱宿则贱，值贫宿则贫，值寿宿则寿，值仙宿则仙。……苟不受神仙之命，则必无好仙之心，未有心不好之而求其事者也，未有不求而得之者也。自古至今，有高才明达，而不信有仙者，有平平许人学而得仙者，甲虽多所鉴识而或蔽于仙，乙则多所不通而偏达其理，此岂非天命之所使然乎？

既然人能否成仙不仅在于修养，亦在于命，那么，人之未能成仙，仙人不多见也就不足为奇了。这实际上是葛洪为他的仙道理论作最后的辩护。

三、《阴符经》

在葛洪、寇谦之改造道教的同时，道教的造经活动也达到高潮。道教的主要

典籍，大多形成于魏晋南北朝时期。在浩瀚的道教典籍中，与哲学关系密切者，首推《阴符经》。

《阴符经》全称《黄帝阴符经》，此书南北朝时尚无人提及，而唐初书法家欧阳询、褚遂良均书有《阴符经》帖。据考证该书作于北魏后期，出于某博学善察之隐士之手。《阴符经》全文仅400余字，但由于意蕴深咏，历来受到人们的广泛重视，历代为其作注作疏者，不下百种，见于《道藏》者有二十余种，见于《藏外道书》者有十余种，在道家、道教著作中，其注疏之多，仅次于《道德经》与《南华经》。现将《阴符经》全文抄录于下。

观天之道，执天之行，尽矣。天有五贼，见之者昌。五贼在心，施行于天。宇宙在乎手，万化生乎身。天性，人也；人心，机也。立天之道，以定人也。天发杀机，移星易宿；地发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反覆；天人合发，万变定基。性有巧拙，可以伏藏。九窍之邪，在乎三要，可以动静。火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃。知之修炼，谓之圣人。天生天杀，道之理也。天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安，故曰：食其时，百骸理；动其机，万化安。人知其神而神，不知不神而所以神也。日月有数，大小有定。圣功生焉，神明出焉，其盗机也。天下莫能见，莫能知，君子得之固躬，小人得之轻命。瞽者善听，聋者善视。绝利一源，用师十倍。三反昼夜，用师万倍。心生于物，死于物，机在目。天之无恩，而大恩生。迅雷烈风，莫不蠢然。至乐性余，至静性廉。天之至私，用之至公。禽之制之炁，生者死之根，死者生之根。恩生于害，害生于恩。愚人以天地文理圣，我以时物文理哲；人以虞愚，我以不愚。圣人以期其圣，我以不期其圣。故以沉水入火，自取灭亡。自然之道静，故天地万物生。天地之道寝，故阴阳胜。阴阳相推，而变化顺矣。是故圣人知自然之道不可违，因而制之。至静之道，律历所不能契。爰有奇器，是生万象，八卦甲子，神机鬼藏。阴阳相胜之术，昭昭乎进乎象矣。

在《阴符经》看来，天地间万事万物是一实有的存在，万事万物也有着必然的运行法则。“观天之道”，即是认识、体察、探究自然界的运行规律；“执天之行”，即是把握自然界的运行规律并按自然规律办事。因为客观世界的无限广阔和客观事物的无限丰富，人类认识自然规律并按自然规律办事，是没有穷尽的。如果真能将这两方面的事情处理好，那一切问题也就随之解决了，所以说，“观天之道，执天之行，尽矣”。

宗教学一般持神造万物、万物有灵的观念，而《阴符经》则继承了老子“天

道自然”的理论，认为自然界万事万物之生成变化完全是自然的，是不以人的意志为转移的。“自然之道静，故天地万物生。天地之道寝，故阴阳胜。阴阳相推，而变化顺矣”。“静”者，“寝”者，寂然无为之谓也。万物之生，自然之生也；万物之成长化育，阴阳相推而然者也。老子说：“天地不仁，以万物为刍狗。”《阴符经》说：“天之无恩，而大恩生。迅雷烈风，莫不蠢然。”天生万物，既不是为了什么目的，也不是为了施恩于人类。天“无恩”，“无恩”即是没有恩惠、没有仁慈、没有意志，“无恩”即是自然，即是无情。迅雷烈风，对人类具有很大的破坏力，但它的出现，完全是一种自然现象，而并非要有意惩罚人类，有意与人类过不去，所以它不会因为人们不喜欢它而自动停止，它总是按照自然规律“蠢然”而动。所以说：“天生天杀，道之理也。”天对于万物，有生也有杀，有利也有害，这就是天道，这就是天道自然。正因为天道自然，正因为天道对于万物具有这样有生又有杀的“无恩”的必然性，自然界的万物才生生不息地繁衍着，而这即是天之大恩所在。所以说“天之无恩，而大恩生”，“天之至私，用之至公”。自然界的一切总是按照必然规律生长发育的，是不得违背自然规律的，就此而言，天道是“至私”的，但正因为一切都是必然的，是不可移易的，才使得万事万物普受恩泽而各得其所，就此而言，天道又是“至公”的。人只能认识自然规律，并按自然规律办事，而不能为所欲为，否则必然会受到自然的惩罚。《阴符经》之所以名之曰“阴符”，就蕴藏有这样的含义。“阴”者，暗也；“符”者，合也。人要达到自己的目的，必须使自己的行为与客观规律相暗合，否则，必将失败。

天道自然，天地间的一切都是按照客观必然性运行变化的，而人在自然面前并非无能为力。“圣人知自然之道不可违，因而制之”。“因而制之”，即是按客观规律办事，利用客观规律以造福于人类。“观天之道”，认识客观规律固然重要，“执天之行”，按客观规律办事以造福于人类，则更为重要。《阴符经》指出，人类探究自然界的奥秘及其规律，并不是目的，目的在于把握规律以确立人的行为准则。“立天之道，以定人也”。人，作为万物之灵长，不仅能够认识自然，而且能够依照自然法则，影响自然，改造自然。“天发杀机，移星易宿；地发杀机，龙蛇起陆。”这是自然界的运行变化，是自然而然的；“人发杀机，天地反覆”。这是人的有意作为，这种有意作为直接可以影响到自然界变化。“天人合发，万变定基”。自然界万事万物的发展变化，既有自然界的作用，也有人的作用。因此，人类应当发挥自己的能动作用，以求达到自己的目的。

在中国古人看来，五行之间的关系是一种相生相克的关系。《阴符经》更强调五行之间相克的一面，为了突出五行之间相克的性质，《阴符经》直呼五行为

“五贼”。“贼”，即贼害。“天有五贼，见之者昌。”懂得了五行之间相生而相克、相贼而相利的道理，就可无往而不发达。与此相联系，《阴符经》也直接将天地、人及万物称为“三盗”。此“盗”也是贼害的意思。“天生天杀，道之理也。天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗”。天地万物既有相互依存的一面，也有相互危害的一面。人类应当全面把握它们之间的这种关系，避其害而就其利。如此，“三盗既宜，三才既安”，三者之间的关系处理好了，三方面才可相安而互利。否则相贼相残，各方面都会遭受损伤。

《阴符经》强调自然界有其不可移易的客观规律，同时又认为这种规律是人们可以认识的；强调人们应当按客观规律办事，应当正确处理好人与自然之间的关系；既承认规律的客观性，又不否认人的主观能动性，这些思想都是很深刻的。《阴符经》上承《周易》、《老子》，又吸纳荀子“制天命而之”、王充“天道自然”的思想，使之成为一个有机的整体，将道教哲学提升到一个新的高度，因此一直受到教内外的高度重视。

四、陶弘景

陶弘景（公元456—公元536）字通明，丹阳秣陵（今江苏南京）人，南朝时期著名的道教思想家。

道教以求长生为本，故很注重养生。陶弘景认为：

> 人所贵者，盖贵于生。生者神之本，形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，候元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年者寿，是常分也。（《养性延命录序》）

在一般人看来，人的寿命有一个常数，陶弘景则认为人通过主观努力，可以延长自己的寿命。“人生而命有长短者，非自然也”，人的生命主要取决于人的作为。“天道自然，人道自己”，“我命在我不在于天”。在陶弘景看来，很多人之所以不能尽享天年，并不表明其寿命短促，而是经常摧残自己精神与形体所造成的。如果掌握养生方法，不断增强人的生理机能，就能“达生延命，与道为久”（《养性延命录》卷上）。

如何才能做到延年益寿以至长生呢？陶弘景认为，应该形神双修，养神与练形并重。就养神而言，基本要求是“游心虚静，息虑无为”，亦即要清心寡欲。人有七情六欲，七情六欲都是伤神之物，应该加以控制。人是血肉之躯，有情有欲是自然而然的，要完全断绝情欲不仅是不可能的，而且也没有这个必要，只是要对情欲加以限制。“常人不得无欲，又复不得无事。但当和心少念，静身损虑”。忧、愁、怨、怒为伤神之物，需要加以控制；大喜、大乐也会伤神，也于

身体有害。因此陶弘景提倡“十二少”，反对“十二多”。所谓“十二少”即“少思、少念、少欲、少事、少语、少笑、少愁、少乐、少喜、少怒、少好、少恶，行此十二少，乃养生之都契也”。与“十二少”相对的是“十二多”。“多思则神怠，多念则忘散，多欲则损智，多事则形疲，多语则气争，多笑则伤藏，多愁则心慑，多乐则意溢，多喜则忘错昏乱，多怒则百脉不定，多好则专迷不治，多恶则焦煎无欢。此十二多不除，丧生之本也”（《养生延命录》卷上）。此外，陶弘景还强调要去除名利思想，认为“世人不终耆寿，咸多夭殁者，皆由不自爱惜，忿争尽意，邀名射利”（同上）。道教所提倡的人生，是一种清静无为的人生，在这一点上，道教与道家是相一致的。

陶弘景在道教史上的功绩，还表现在对道教神仙谱系的建立做出了贡献。道教诸神“杂而多端”，其后又不断有新神加入，使天神、地祇、人鬼、仙真杂陈无序。陶弘景作《真灵位业图》，将所有神仙排列为七个等级。第一神阶以玉清元始天尊为主神，第二神阶以上清玉晨玄皇大道君为主神，第三神阶以上清太极金阙帝君为主神，第四神阶以太清太上老君为主神，第五神阶以九宫尚书为主神，第六神阶以定录真君为主神，第七神阶以丰都北阴大帝为主神。七个神阶之中，主神之下，分别左、右位，各将若干天神、仙真、地祇、人鬼置于其统帅之下，不少历史人物如周武王、孔子、秦始皇也排列其中，从而形成一个等级分明的神仙谱系。

这个神仙谱系与后来道教所尊奉的最高神“三清”神已很相近。道教在最高神的创制上，曾经历了一个复杂的过程。道教初创时，以老子为始祖，尊老子为最高神，称太上老君，五斗米道和太平道即尊老子为最高神。至东晋中、后期，上清派和灵宝派出，不再尊老子为最高神。上清派以元始天王或太上大道君地位最尊，灵宝派以元始天尊和太上道君地位最显，这两派经书虽也提及太上老君，但地位均在元始天尊、元始天王和太上道君之后。随着道教的发展和各派的相互交融，于是以玉清元始天尊代表上清派，以上清灵宝天尊代表灵宝派，以太清道德天尊代表天师道及其他派别，三清神的地位由此确立。所以三清神的确立是道教各主要派别最高神信仰相结合的产物，是道教历史发展的必然结果。

五、成玄英

成玄英，字子实，陕州（今河南陕县）人，生卒年不详，活动于唐贞观至永徽年间。传世著作有《老子注》、《庄子疏》。《老子注》久已佚失，现有三个辑校本：蒙文通《老子成玄英疏》六卷，严灵峰《道德经开题序决义疏》五卷，日人藤原高男《辑校赞道德经义疏》。

成玄英的理论贡献主要表现在对“重玄之道”的阐发。“重玄之道”本于

《老子》所说的“玄之又玄”一语。成玄英吸收魏晋玄学与佛教思想，对“玄”与“又玄”做了新的解释。何谓玄？成玄英说：

> 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。（《道德经开题序诀义疏》卷一）

道教之所谓“滞”，即佛教之所谓“执”，意为执著、拘泥。佛教《广百论》云：“非唯空有，亦复空空，遍遣执心。”玄即是不滞、不执，既不滞有，亦不滞无。“有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双执。”（《道德经开题序诀义疏》卷一）既不执著于有，又不执著于无，非有非无，心境空灵，此即是所谓的“玄”。这一空灵之境的玄，只相当于佛教的“空有”，还不是最高境界。对这一境界，仍不能持执著的态度，于是便有了“又玄”之义。

> 又恐行者滞于此玄，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。（同上）

不滞即是“空有”，不滞于不滞即是“空空”。空空者，遣之又遣。如此心境，即是玄之又玄。这才是心境空灵之最高境界，才是“玄之又玄”之精义。

成玄英不仅以非有非无释玄，也以非有非无来解道。何谓道？

> 道者，虚通之妙理，众生之正性也。（同上书，卷四）
>
> 至道之为物也，不有而有，虽有不有，不无而无，虽无不无，有无不定，故言恍惚。所以言物者，欲明道不离物，物不离道，道外无物，物外无道，用即道物，体即物道，亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不异，而一而异。不一而一，而物而道；一而不一，非道非物。非物，故一不一；而物，故不一一也。（同上书，卷二）

道是虚，不是一实体的存在，就此而言，道是不有，是无；然而天下万物因道而存在，因道而为有，就此而言，道并非无存，而为真有。就前者而言，“不有而有”，“虽无不无”；就后者而言，“不无而无”，“虽有不有”。成玄英说：“道无称谓，降迹立名。”（同上书，卷三）“无物者，妙本也。夫应机降迹，即可见可闻，复本归根，即无名无相。”（同上书，卷一）本者，道也；迹者，具体之物事也。道无称谓，不可见闻，是为隐、为虚、为无，道降迹而为物，可见可闻，是为显、为实、为有。所以说：“妙本非有，应迹非无，非有非无，而无而有，有无不定，故言恍惚。”（同上）所以，道与物不一不异，不即不离，道不离物，物不离道，道外无物，物外无道。

道不仅是虚通之妙理，也是众生之真性。真性之真，即是性之自然，即是人之自然之性。“镜之能照，出自天然，人之喜好，率乎造物。既非矫性，所以无穷。”（《南华真经注疏》卷八）真性乃人之自然真率之性。复归真性，当然要屏息嚣尘。“命者，真性惠命也。既屏息嚣尘，心神凝寂，故复于真性，反于惠命。”（《道德经开题序诀义疏》卷一）屏息嚣尘并不是要人们断情忍色、栖身山林，而是要体知六尘之虚幻，涤除其嗜欲之心。

> 重静之人，虽有荣华之宫观，燕寝之处所，以游心虚澹，超然物外。重静，此即动而寂者也。
>
> 君子达人，终日行化同尘，处世而不离，不以为娱，处染不染也。（同上书，卷二）

所以复归真性，重要的是保守心性的清静。同时，真性之真，出于自然，矫性，不管是何种矫性，均与真性无缘。由此成玄英提倡“率性合道”。

> 率性合道，不复师天。
>
> 有心仿效造化而与物俱往者，此不率其本性也，奚足以为修其事业乎？
>
> 大块造物，率性而动。若有心师学，则乖于自然。（《南华真经注疏》卷二十七）

率性合道，真性与真道原本是合一的，性原于道，道性即真性，真性即道性。

成玄英融玄学、佛学于道学之中，提高了道教思想的深度，也为后代儒、释、道三教会通开辟了先河，其重玄思想，不仅为后代道教人士所继承，也对儒、释二教人士有一定的影响。

六、司马承祯

司马承祯（公元647—公元735），字子微，法号道隐，河内温人（今河南温县）。主要著作有《坐忘论》等。

司马承祯不注重炼丹、服食等道术，而强调静修正心。其代表作《坐忘论》集中论述了坐忘收心、主静去欲的修养方法。“坐忘”为庄子所首倡，其意为“堕枝体，黜聪明，离形去知，同于大通”。司马承祯则将“坐忘”作为修炼的基本方法。《坐忘论》分为“敬信一”、“断缘二”、“收心三”、“简事四”、“真观五”、“泰定六”、“得道七”等七个部分，也就是修道的七个步骤、七个方面。

第一，“敬信”。“信者，道之根；敬者，德之蒂。根深则道可长，蒂固则德可茂。”修道者必须对道持诚信敬仰的态度，如果“信道之心不足，乃有不信之祸及之，何道之可望乎？”只有坚信不惑，敬仰有加，才能得道。“如人闻坐忘之

言，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，得道必矣!”诚则信，信则灵，修道的首要功夫就是“敬信”。

第二，“断缘”。“断缘者，断有为俗事之缘也。弃事，则形不劳，无为，则心自安。”断绝尘缘，不为俗累，心地安详，恬然无为，乃修道之必要门径。“恬简日就，尘累日薄，迹弥远俗，心弥近道。”所以，“无事安闲，方可修道”。

第三，“收心”。心为“一身之主，百神之帅”。因此，“学道之初，要须安坐，收心离境，住无所有。因住无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道”。“安坐”与佛教禅学的坐禅相似，安坐即是“收心离境，住无所有”。收心离境，使心一无所染，一无所有，才可与道合一。至道之中，原本即是寂无所有，人之本心，以道为本，原本亦是空无所有，“但为心神被染，蒙蔽渐深，流浪日久，遂与道隔。若净除心垢，开识神本，名曰修道”。修道即是不断涤除凡尘之垢，以虚心神静为怀，一切是非善恶不入于心。“心不受外名曰虚心，心不逐外名曰安心。心安而虚，道自来居。”收心、虚心、安心就是使心不逐不受、不动不离。“守根不离，名曰静定。”静则慧生，“心为道之器宇，虚静至极，则道居而慧生”。

第四，“简事”。人生要做的事很多，须要区分轻重贵贱。“修道之人，莫若断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取。非要非重，皆应绝之。”很多人孜孜不倦追求名声、地位，“夫以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，应须去取，不以名害身，不以位易志”。简事即是处事安闲，不为外物所累。道学所追求的人生即是清静豁达的人生。

第五，“真观”。真观是对于事物本末究竟、吉凶祸福的体察与把握。要做到真观，就要收心简事，“收心简事，日损有为，体静心闲，方可观妙”。还要断绝尘缘，以离境之心观物。“若以合境之心观境，终身不觉有恶；如将离境之心观境，方能了见是非。譬如醒人，能观醉者为恶，如其自醉，不觉其非。”

第六，“泰定”。泰定者，“无心于定，而无所不定”。定在修道的阶梯中处于“出俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事”，这是即将进入得道的境界。静生定，定生慧，慧以养定，定以养静，久而积之，即成道德。

第七，“得道”。“道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎不测，影响莫求。不知所以然而然，通生无贰，谓之道。”得道者形神合一，形与道同，体无变灭，神性虚融，故无生死。得道者“蹈水火而无害，对日月而无影，存亡在己，出入无间”。得道之人，心有“五时”，身有“七候”。五时者：（1）动多静少；（2）动静相半；（3）静多动少；（4）无事则静，事触还动；（5）心与道合，触而不动。“七候”者：（1）举动顺时，容色和悦；（2）夙疾普消，身心轻爽；

(3) 填补夭伤，还元复命；(4) 延数千岁，名曰仙人；(5) 炼形为气，名曰真人；(6) 炼气成神，名曰神人；(7) 炼神合道，名曰至人。凡无此五时七候者，都算不上得道。

司马承祯的修养方法，具体而全面，它以老庄思想为依据，吸取佛教止观、禅定的方法，是宋元道教内丹学的理论先驱，在道教由外丹转向内丹的过程中起了重要的作用，其正心主静的思想对宋明理学家也有一定的影响。

七、谭峭

谭峭，字景升，泉州人，生卒年不详，五代时道教学者，主要著作是《化书》。

《化书》的最高哲学范畴是道，道的本体含义为虚，道的作用含义为化。谭峭认为，世间万事万物无时无刻不处于变化之中，“化化不间，由环之无穷”(《化书·死生》，以下引此书仅注篇名)。万物源于道，又复归于道。

> 道之委也，虚化神，神化气，气化形，形生而万物所以塞也；道之用也，形化气，气化神，神化虚，虚明而万物所以通也。(《道化》)

“道之委”，是由隐而显，这是道顺而生物的过程；“道之用”，是由显而隐，这是物逆而还原的过程。

谭峭认为，事物运动变化有其内在必然性。“万物非欲生，不得不生；万物非欲死，不得不死。”(《死生》)“其来也势不可遏，其去也力不可拔。”(《大化》)道之顺而生物，物之逆而归道，是不以人的意志为转移的客观法则。万物为什么会生生化化呢？谭峭认为，事物变化的原因在于事物内部的矛盾运动。“动静相磨，所以化火也；燥湿相蒸，所以化水也；水火相悖，所以化云也。”(《动静》)

强调事物的变化是正确的，但谭峭把事物的变化绝对化，认为一切事物均可相互转化。

> 老枫化为羽人，朽麦化为蝴蝶，自无情而之有情也；贤女化为贞石，山蚯化为百合，自有情而之无情也。(《老枫》)

有情物与无情物之间既然可以相互转化，物与物之间也就没有质的区别。

> 是故土木金石，皆有性情精魄。虚，无所不至，神，无所不通，气，无所不同，形，无所不类。孰为彼，孰为此？孰为有识，孰为无识？万物一物也，万神一神也，斯道之至矣。(《老枫》)

物与物之间没有质的差别，“是形也与影无殊，是影也与形无异，乃知形亦非实，影亦非虚，无实无虚，可与道俱”(《形影》)。有与无、物与我、生与死也

没有质的差别。“有无相通，物我相同，其生非始，其死非终。”（《龙虎》）这实际上是一种相对主义的理论。

作为道教理论家，谭峭并不否认人的死，但认为人的死与成仙并不矛盾。在他看来，

> 虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死，死复化为虚，虚复化为神，神复化为气，气复化为物，化化不间，由环之无穷（《死生》）。

生非始，死非终，人之死，只是形的死，并不是真死。

> 是以古圣人穷通塞之端，而得造化之源，忘形以养气，忘气以养神，忘神以养虚，虚实相通，是谓大同。故藏之为元精，用之为万灵，含之为太一，放之为太清。是以坎离消长于一身，风云发泄于七窍，真气薰蒸而时无寒暑；纯阳流注而民无死生，是谓神化之道。（《道化》）

通过忘形养气，忘气养神，忘神养虚之炼养功夫，即可达到虚实相通、无死无生的“大同”世界。形可以死，神则可以不死。“水至清而结冰不清，神至明而结形不明，冰泮返清，形散返明，能知真死，可以游太上之京。”（《神道》）长生不死并不是普通人所追求的肉体上的不死，而是形散神明，精神永在。大化流行，顺而生物，逆而归道。对人而言，“虚化神，神化气，气化形”，即是“顺而行之生人”；“形化气，气化神，神化虚”，即是“逆而行之成仙”。

谭峭还用“化化不间”的观点论述社会的演化。

> 虚化神，神化气，气化形，形化精，精化顾盼，顾盼化揖让，揖让化升降，升降化尊卑，尊卑化分别，分别化冠冕，冠冕化车辂，车辂化宫室，宫室化掖卫，掖卫化燕享，燕享化奢荡，奢荡化聚敛，聚敛化欺罔，欺罔化刑戮，刑戮化悖乱，悖乱化甲兵，甲兵化争夺，争夺化败亡。（《大化》）

在谭峭看来，一切社会罪恶，都根源于统治者横征暴敛。

> 王取其丝，吏取其纶；王取其纶，吏取其绎。取之不已，至于欺罔；欺罔不已，至于鞭挞；鞭挞不已，至于盗窃；盗窃不已，至于杀害；杀害不已，至于刑戮。欺罔非民爱，而哀敛者教之；杀害非民愿，而鞭挞者训之。（《丝纶》）

人民所施加于统治者的一切，都是统治者逼出来的。“慎勿怨盗贼，盗贼惟恐我召；慎勿怨叛乱，叛乱惟我教。”（《太和》）“天子作弓矢以威天下，天下盗

弓矢以侮天子。”（《弓矢》）

谭峭认为，吃饭是人民最低的、也是首要的需要。“一日不食则惫，二日不食则病，三日不食则死。民事之急，无甚于食”。但人民的食物，却被各种统治者、剥削者夺取了。“王者夺其一，卿士夺其一，兵吏夺其一，战伐夺其一，工艺夺其一，商贾夺其一，道释之族夺其一。”（《七夺》）要实现天下之太平，就必须从均食做起。“食均则仁义生，仁义生则礼乐序，礼乐序则民不怨，民不怨则神不怨，太平之业也。”（《奢僭》）谭峭所向往的理想社会是人人共患难、共享受的均平社会。

> 蝼蚁之有君也，一拳之宫，与众处之；一块之台，与众临之；一粒之食，与众蓄之；一虫之肉，与众咂之；一罪无疑，与众戮之。故得心相通而后神相通，神相通而后气相通，气相通而后形相通。故我病则众病，我痛则众痛，怨何由起，叛何由始，斯太古之化也。（《蝼蚁》）

这样一种没有剥削、没有压迫、君民与共的社会理想，反映了广大劳动人民的利益和愿望，但实际上不过是一种空想。

谭峭的《化书》在中国思想史上和道教史上有着重要的地位和影响。从陈抟到宋元之全真教，都把《化书》作为传习的必读书目，其重要性往往与《道德经》、《南华经》、《阴符经》等道教基本经典相提并论。

第六节　儒学的复兴

唐代是儒学发展史上的一个重要阶段，它上接两汉，下启宋明。陈寅恪曾提出，“唐代之史可分前后两期，前期结束南北朝相承之旧局面，从后期开启赵宋以降之新局面，关于政治社会者如此，关于文化学术者亦莫不如此”。与此相应，唐代儒学的发展大致也可以分为前后两期。前期主要表现为唐初诸帝的崇儒尊经以及经学的初步统一，后期则主要表现为韩（愈）李（翱）等人的排佛尊儒。此外，柳宗元、刘禹锡对佛学的批判吸收也从一个方面促进了儒学的复兴。

一、唐初重振儒家思想的努力

（一）唐初诸帝的崇儒尊经

唐朝建立后，摆在李渊、李世民父子面前的重要问题，是如何接受隋亡的历史教训，安定社会统治秩序，解决国家长治久安。其中，如何选择统治思想以作

为励精图治的指导思想，具有举足轻重的地位。历史实践表明，佛教和道教无法成为统治者治国安邦的指导思想，儒家经学也不能满足新时代统治者的需要。所以，儒学的复兴绝不是无视数百年来思想发展的路径，把佛学、道教置之不顾，而向两汉经学回归。这需要儒学有一个变化，在保存其基本思想的同时，吸取佛、道两家的成果，创立一种新的儒学体系。

唐初统治者从隋亡的历史教训中深刻认识到儒学对于维护国家长治久安的重要作用。换言之，他们在寻求治国方略中得到了提倡儒学这一清醒而客观的理性认识。唐太宗热情提倡儒学。儒学因贞观统治集团的弘扬而迎来了儒学发展史上的又一个辉煌的时代，贞观统治集团因儒学复兴之有力推动促成了堪为盛世的“贞观之治”。应该特别加以指出的是，唐太宗把尊儒崇经、推行仁政定为治国的基本方针，实践证明，贞观统治集团的选择是正确的。

唐初诸帝鉴于过去王朝奉行一种哲学难以持久维护统治的教训，转而推行儒、道、佛并行的政策。在这三者之中，佛、道都是宗教思想，提倡出世主义，儒家强调大一统和维护中央集权，长于治国安民和尊王攘夷，只有儒家思想是最适合作治国指导思想的，儒学三纲五常的君臣父子之道，是一切统治者借以维持其统治的根本；儒家的伦理道德，一直是社会风俗和人们必须遵守的基本行为规范；儒家的经典，是历代国家制定政策方针的依据和国家教育的法定内容。虽然在表面上看来，唐代的统治者都大力支持佛教，但是在实际中，儒家思想一直是占据中心地位，佛、道则处于辅助地位。

唐高祖即是一个“颇好儒臣”的皇帝。他在武德元年（公元 618），恢复学校，“置国子、太学、四门生，合三百余员。郡县学亦各置生员”（《资治通鉴·唐纪一》）。并于次年下诏“兴化崇儒”（《旧唐书·儒学列传序论》）。

唐太宗继位之初，即说：“朕所好者，惟在尧舜之道、周孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”（《贞观政要》卷六）于是立孔子庙堂为国学，尊孔子为“先圣”，颜子为“先师”；并开文学馆召集天下儒生，选拔儒学之士。唐太宗对儒学最大的贡献是，命颜师古、孔颖达等人考定五经。

以后的帝王虽不像太宗那样崇儒，但对儒学仍是很重视的。比如，唐高宗于乾封元年（公元 666）在泰山封禅之后，驾幸曲阜孔庙，并追赠孔子为“太师”。

唐初继承并发展了隋朝开科举取士的制度，以儒家经典为考试内容，选拔儒士。同时大量兴办学校，府、州、县学，应科举考试之需，也以儒家经典授受，培养了大量的儒家后继人才。这样，儒家思想进一步渗透到了下层庶族地主中，扩大了影响。

总之，由于当权者对儒家思想的大力提倡，在全社会逐渐形成尊儒读经的社

会风气。

（二）《五经正义》与经学的初步统一

唐初继续并发展了隋朝的科举制度，有常举和制举两种。常举每年举行考试，分为秀才、明经、进士、明法、明书、明算等科目，其中“进士”和“明经”是最主要的两科。“明经”专习儒经，“进士”也必须习儒经。但是，儒家经典在流传的过程中，版本不一，注疏分歧，容易造成理解上的误差。此外还有今文古文之争、郑学王学之争，思想混乱。为了有统一的思想认识，必须有统一的经典依据，而且科举考试也需要一个统一的标准。因此，由官方进行统一经学势在必行。于是，唐太宗在贞观四年（公元630），“诏师古与国子祭酒孔颖达等诸儒，撰定五经疏义，凡一百八十卷，名曰《五经正义》，付国学施行”（《贞观政要》卷七）。

孔颖达撰定的《五经正义》采用的是《周易》王弼注，《尚书》孔安国传，《诗》毛传，郑笺，《礼记》郑玄注，《春秋左氏传》杜预注。孔颖达作疏，多据南北朝儒生的义疏，所有东汉以来诸儒异说全部作废，儒家的经典结束了南北经义歧异的局面，儒学内部的宗派之争也自然熄灭了，儒家思想达到了统一。《五经正义》成为官定的教科书和科举考试所遵依的范本，是所有考生的必读书，提高了儒家经典的影响力。这样，在儒道、儒佛之争中，统一的儒学自然处于有利的地位。因为《五经》有了文字、音训、义疏统一的标准定本，违反它就是违反朝廷的功令。因而，佛僧、道士不敢非议儒经，儒家思想无可争辩地成为官方的意识形态，而佛、道思想只能处在附属地位。《五经正义》的成书和颁行，标志着章句之学至此已告一段落，它是中国经学的初步统一。

此外，唐太宗令颜师古考定《五经》文字，而成《五经定本》。自《五经定本》颁行后，诸经文字完全统一，不再有因文字不同解释各异的弊病。另有陆德明撰《经典释文》一书，详列各经本异同，每字各有音切、训义，汉魏六朝儒经音训，基本上借此保存。陆德明自南朝陈后主时开始撰述，采集诸儒二百三十余家的音切和训诂，工程浩大，真正使汉魏六朝经学完成了总结工作。

儒学在皇权干预下，消除了宗派异说，实现了东汉以来未曾有过的统一，并借助于科举制的发展又出现一段时期的辉煌。《正义》和《定本》的颁行，确实统一了儒家思想，但是，另一方面，它也束缚了儒家学术，因为统一以后自然排斥批评与争鸣。也有少数不甘屈服，不拘训诂旧说，凭己意说经，开创了穿凿附会空言说经的风气。这种风气，到宋代更加显著，宋儒纷纷援佛老之学以入经，经学面貌乃为之大变，自成一种宋学系统。

上面两个外部原因的推动，并不能从根本上复兴儒学，仅能确保儒学在与佛、道两教的纷争中立于不败之地，为儒学复兴创造了条件。儒学的复兴必须靠

儒者从内部对儒家思想进行改造，以适应现实的发展需要。在这一过程中，韩愈、李翱等人起了主要的作用。

二、韩愈李翱与中唐儒学的复兴

公元八世纪末九世纪初，对唐王朝来说是一个非常艰难的时期：由于国家权威失坠，相应地引起了知识与思想的秩序的紊乱。

从现实来看，安史之乱后，一方面，中央政权势力削弱，经济凋敝、国库虚空，藩镇割据，时时威胁王朝的存在；另一方面，更多小生产者因破产而遁入空门，而寺院拥有的土地和人口是免税役的，佛教寺院经济恶性膨胀，僧侣地主势力猛烈扩张，从而在政治、经济上与唐王朝的矛盾日益尖锐化，出现了所谓“十分天下之财，而佛有七八”（《旧唐书·辛替否列传》）的现象。这种现象不仅是统治者不乐见的，一般的中小地主也是不满的，因为寺院争夺了他们的土地和劳动力，寺院的租役豁免权又增加了他们的租役负担。

唐初诸帝虽然崇儒，但奉行的是三教并立政策。唐统治者自认为是老子（李耳）的后裔，对道教自是大力扶植。而佛教的禅宗化繁为简，提倡顿悟成佛，中唐以后大为盛行。禅宗提倡在家修行，并将宗教修行同伦理道德结合起来，这就将佛教对国家的副作用——减少纳税者和兵源并动摇国家义务等减少到较低的程度，使佛教世俗化的主张既让统治者满意也受老百姓的欢迎，安史之乱后，禅宗在下层人民中更是流行。就理论自身而言，佛教亦很严密。这些对儒家思想来说都构成严重的挑战。

然而，无论是从意识形态还是从现实的角度来看，佛道并作的局面都严重地削弱了中央集权和国家经济。韩愈等人站在士大夫的立场观察问题，看到的便是所谓世道衰微、人心不古，于是，他们树起排佛的大旗，并以复古为救世良方。同时，他们也吸取了佛、道两教的一些思想，以充实儒家的心性论与宇宙论，而成为宋明理学的先声。

（一）韩愈

韩愈（公元768—公元824），字退之，孟州河阳（今河南孟县）人，原籍昌黎，故世称韩昌黎。出身寒微，自称“布衣之士”，三岁而孤，依伯兄嫂而活，自幼刻苦为学，自述“性本好文学，因困厄悲愁，无所告语，遂得究穷于经、传、史、记、百家之说。沉潜乎训义，反复乎句读，砻磨乎事业，而奋发乎文章”（《昌黎先生集》卷十五《上兵部李侍郎书》）。后以科举而入仕，又以直言而遭贬。从韩愈的情况来看，他是中国古代平民出身的儒家知识分子的典型。在嬗延唐宋的古文运动中，韩愈位居“唐宋八大家”之首，其诗文对后世影响巨大。韩愈的代表作为“五原”，即《原性》、《原道》、《原毁》、《原人》、《原鬼》，这些

体现了他的哲学思想。

1. 排佛

韩愈是唐代排佛与排老的急先锋。唐宪宗极力提倡佛教，于公元819年，欲迎“佛骨”入宫中供奉，引发了一场宗教狂热。韩愈挺身而出，写下了激烈排佛的《论佛骨表》。

韩愈的排佛，主要是从两个方面。其一，是基于华夷之辩。他说：

> 佛本夷狄之人，与中国语言不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义、父子之情。(《昌黎先生集》卷三十九《论佛骨表》)

这是认为，佛教是一种与中国固有的文化体系相冲突的外来宗教。韩愈建议皇帝对于这样的宗教应加排斥，而不应扶植，要求皇帝将佛骨“投诸水火，永绝根本”。

其二，是从国家经济利益角度着想。寺院经济在唐初得到空前发展，寺院不仅拥有大量土地与劳动力，而且享有免役免税等特权，这使唐政府的中央财政收入受到很大削弱。韩愈即从破坏了社会生产力这一点对佛教加以抨击：

> 古之为民者四，今之为民者六。古之教者处其一，今之教者处其三。农之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家者六；贾之家一，而资焉之家六。奈之何，民不穷且盗也？(《昌黎先生集》卷十一《原道》)

在此基础上，韩愈向朝廷提出了激烈的毁佛主张，要求对佛教应“人其人，火其书，庐其居”，也就是说，强迫僧侣还俗、焚毁佛教经典、改造寺庙为民宅等。

韩愈激烈的排佛主张在当时并没有得到采纳，相反，他却因谏阻迎佛骨而被贬潮州，所谓“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千”(《昌黎先生集》卷十《左迁至蓝关示侄孙湘》)。受此挫折后，韩愈在排佛行动上趋于谨慎，更多的是从理论上充实完善儒家的思想体系，以期夺回儒家在社会意识形态上的中心地位，为此，他特别发明出一个道统说。

2. 道统

佛教和道教都把它们的宗教思想奉为绝对真理，并且为自己那套宗教思想体系炮制了一个传授系统——法统，并认为，这个法统是由他们的祖师一脉相传下来的。为对抗佛道两教，韩愈吸取《周易》的“一阴一阳之谓道”和《孝经》“有至德要道”的思想，建立了一个“道统”说。在一定程度上，可以认为，韩愈的这个道统说是受了佛教（尤其是禅宗）的传法世系以及魏晋以来士族族谱的

启发。

韩愈明确指出，他所说的道不是佛老之道："斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。"（《原道》）具体说，韩愈所谓的道，不仅是一种精神价值，而且还包含着一整套原则。其中包括：仁义所代表的道德原则，《诗》、《书》、《易》、《春秋》代表的经典体系，礼乐刑政所代表的政治制度，以及儒家所确认的分工结构（士农工商）、伦理秩序（君臣父子夫妇）、社会仪俗（衣食起居）乃至宗教性礼仪（郊庙）。这实际是韩愈所了解的整个儒家文化与社会秩序。

这个道，在韩愈看来，是通过圣贤之间的传承过程（传）而得以成为一个传统（统）。按照韩愈的描述，道的传递过程是这样的：

> 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。（同上）

根据韩愈的以上说法，圣人之道实际上有两种传递方式，一是口口相传，如尧舜禹之间；另一种是精神继承，如周公之于孔子，孔子之于孟子。

韩愈在他的道统传承说中把孟子说成孔子的继承人，并认为圣人之道在孟子之后失传，这就使孟子在道统中具有与尧舜周孔同等重要的地位。而在唐以前，孟子的地位与其他诸子不相上下，与荀子、扬雄、董仲舒并称。韩愈的这个道统说，使孟子的地位大大提高了。

按韩愈的理解，古圣相传的道在孟子之后之所以失传，一个主要原因是佛老之教的兴起。韩愈表现出一种强烈的愿望，即由他来把中断了近千年的道统发扬起来，传接下去："释老之害过于杨墨，韩愈之贤不及孟子……虽然，使其道由愈而粗传，虽灭死，万万无恨。"（《昌黎先生集》卷十八《与孟尚书书》）就是说，他要效法孟子排斥杨、墨的精神，同佛老进行不屈的斗争。

需要指出的是，韩愈对孟子的尊崇，主要是基于对佛老斗争的需要，这与后来的宋明理学家从精神修养方面吸收孟子思想并不相同。

3. 仁义

韩愈所提倡的"道统"，从其内容上说，即是孔孟的仁义道德思想。不过，对于仁义，他也作了一些新的解释。

他说："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。"（《原道》）

用"博爱"来规定"仁"，这是把仁主要理解为人对于外部环境施爱的行为，而不是着重于精神的内在品格。这种理解在儒家仁学中，是有代表性的见解之一。他把义则理解为行为合于一定情境的准则。

“仁与义为定名，道与德为虚位”，这是说，仁与义具有确定的伦理内涵，而“道”和“德”则不然，不同的思想体系赋予它们不同的涵义。自然，韩愈所推崇的道德是儒家的道德：“凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。”（《原道》）在他看来，老子离开仁义谈道德，这种道德只能是他个人的偏见；儒家以仁义为道德，这种仁义之道才是天下公认的真理。

韩愈还阐明了仁义之道的具体表现和作用，从而批判了佛老反对仁义之道的言行。首先是“圣人立教”说。他说：“有圣人者立，然后教之以相生养之道。”（同上）意思是，圣人为了维持人类的生存，发明了生养之道，创造了一系列的物质文明和精神文明，这就是博爱之仁的表现。为了确保人类相生相养之道的实行，就必须建立等级秩序，规定各种人的社会职分，这就是所谓义。

> 君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财以事其上者也。（同上）

韩愈认为，佛教主张不要君臣、父子、夫妇的关系，超然出世，是违反伦理纲常的，根本不应提倡。

韩愈批判了佛老反对仁义之道的言行之后，又以体现仁义之道的《大学》思想为立足点批判了佛老的清静无为思想。

《大学》本是《礼记》中的一篇。韩愈基于与佛老进行思想斗争的需要，特别表彰了《大学》中的政治伦理思想。他在《原道》中引用了《大学》的主要论点：

> 传曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也，欲治其心而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。

《大学》从维护社会的宗法秩序与伦理纲常出发，强调齐家治国平天下的社会义务，这对任何要在中国社会立足的宗教出世主义体系都是一种有压力的思想。韩愈也正是看到了这一点，才抬出《大学》作为压倒佛老的根据。

另一方面，韩愈在引证《大学》时，他没有列举“格物”、“致知”这些条目，而“格物”、“致知”恰恰是宋明理学家在诠释《大学》时最为注意的思想资源。这一点显示出，在以韩愈为代表的中唐儒学复兴运动中，儒家知识分子的首要任务是从政治伦理上打击佛教，以恢复儒学在政治社会结构中的中心地位，而未能深入到儒学的精神向度。作为韩愈的后继者，李翱以及宋初理学正是朝着这

个方向发展的。

4. 性情

为了进一步论证先王之教并反对佛老，韩愈作《原性》，宣扬儒家的人性论，作为他的伦理价值观和“圣人立教”说的理论基础。韩愈对性情品级所做的分类，是中国人性论史上有特色的观点之一。

韩愈不赞成孟子的性善论、荀子的性恶论，也不赞成扬雄的善恶相混的二元论，认为他们都是“举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也”。韩愈主张性三品说。

他认为，人性分为上、中、下三等，而人性的内容（即所谓“所以为性者”）是仁、义、礼、智、信。他认为上品的是善的，生来兼具“仁、义、礼、智、信”五种道德品性，并以其中一德为主；中品的人性可善可恶，五种道德偏差不齐，受环境与教育影响很大；下品的人性是恶的，五种道德都不具备。韩愈还认为，人性的品级是一定而不变的。

需要指出的是，后来宋明理学接过了韩愈关于“所以为性者五”的说法，发展为性即理说，认为每个人心中都内在地具有仁义礼智信五德，五德是一切人性之所以为人性者，这与韩愈的说法已有所不同。

与性紧密联系的是情。如果说人性是先天具有的，那么情则是与事物接触后才发生的，所谓“性也者，与生俱生也。情也者，接于物而生也”（《昌黎先生集》卷十一《原性》）。情有喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七种。情的品级与性相对应，上品的七情恰当而适中，中品于七情之中有些过甚有些缺乏，下品于七情之中不是过甚就是缺乏，过甚与缺乏皆任情而行。韩愈还认为，“中焉者可导而上下也”，即中品的性情通过不同的引导可以变为上品或是下品，但上品和下品是先天注定不能改变的。

韩愈的性情论在某种程度上是孔子“上智下愚不移”论和董仲舒性三品说的翻版。不过，韩愈在当时大谈人性论，主要是为了反对佛教的人性论，并对汉唐人性论做总结。韩愈用儒家具备仁义礼智信的人性，取代了佛老空寂无为的人性，这就从“性命之学”的角度否认了佛老追求无为而寂灭的人生观。韩愈的这种说法显然是不深刻的，上品和下品都是天生的，不能改变，那他所谓的“复性”就只能是针对中品人而言的，这样就不具备普遍性了，而佛家之中“一阐提人皆有佛性”的观念就比韩愈的观念更有普遍性，更容易为人接受。关于这个缺憾，李翱在《复性书》中做了修正。

总的说来，韩愈的思想是继承传统的孔子儒家思想而来的。从现实的角度来看，韩愈的“道统说”提倡仁义道德、君臣伦理，表明了以他为代表的儒家反对

藩镇割据、加强中央集权的政治思想，和董仲舒的“大一统”思想是一致的。而他的人性论也不过是孔子“上智下愚不移”以及董仲舒性三品说的发挥。但是韩愈反对佛、道二教，维护儒家的纲常名教，极力地推尊儒家和倡导儒家的“道统”说以及因情见性的人性论，把性说成五德，把情视为七种的主张，为后来宋儒提出天命之性和气质之性开辟了道路，对天理、人欲、人心、道心的学说有着启示作用，并对尔后中国思想文化的发展产生了巨大影响。

（二）李翱

李翱（公元 772—公元 841），字习之，陇西（今甘肃）人，26 岁举进士，曾任国子博士，史馆修撰，官至检校户部尚书，山南东道节度使。他与韩愈交谊甚厚，史称他“始从昌黎韩愈为文章，以见推当时”，从这个意义上说，他应当是韩愈的学生。在思想上，李翱受到韩愈很大影响，他参与了韩愈倡导的儒学复兴运动和古文运动。虽然在文学成就上远不及韩愈，但他在儒家心性之学上对韩愈作了补充和发展，故后人往往以韩李并称。

李翱的主要著作是《复性书》，这部著作是儒家思想在唐代发展的一个代表，也是新儒学运动从中唐到北宋的一个重要环节。

李翱继承了思孟学派的传统，与韩愈相呼应，形成了一套以《中庸》为理论根据的“道统”。他认为，至孟子死，儒家的道统便中断了。如何继承这个道统呢？那就是依赖子思写的道统“真经”——《中庸》。因此，李翱作于贞元十五年（公元 799 年）的《复性书》，可以说是对《中庸》的注脚和发挥。《复性书》分为三篇，上篇总论性、情及圣人，中篇论所以修养成圣之方法，下篇论人必须努力修养。

1. 性与情

李翱比较深入地讨论了性情关系问题，他说：“性与情不相先也。虽然，无性则情无所生矣，是情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。”（《李文公集》卷二《复性书》上）在他看来，性是情的基础，情是性所派生的，两者之间虽无先后，但性无疑是根本的，没有性，情就无法产生。

在伦理学上，性是善的根源，而情则是恶的根源，他说：

> 人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯匿矣，非性之过也。七者循环而交来，故性不能充也。（同上）

这是认为，人之所以能成为圣人是因为人的本性是善；人性之所以迷惑不清，是因为人的情欲是恶的。情欲有七种表现，情欲占了上风，至善的本性就看

不到了。换句话说，就是人性并不能简单地分为几品。

李翱的这个看法与韩愈明显不同。在李翱看来，人的善恶只与情相关，就性的本质来说，人人都具有善的根性，人人都可以为善，只是因为情的遮蔽，于是有人为善，有人为恶。他打了一个比方，说性如水，本来是清明的，而情如沙，是沙造成了水的浑浊，使水的清明无法表现。

基于这样的认识，他提出，正如把沙子澄清，水就可以恢复本来的清明，同样的，人若熄灭邪妄之情，性就可以恢复，这也就是“复性”。

这样，李翱就重新回到了孟子的性善论，在理论上肯定人人可以为尧舜的可能，从而为道德说教留下了地盘，也为儒家的心性论抗衡佛教的人人可以成佛的佛性论提供了根据。

李翱的心性论的创立，其动机是为了与佛性论较量，然而，其中明显可以看出，它受到了佛教人性论的影响，正如冯友兰所指出的，“其意义中所含之佛学的分子，灼然可见”，“性当佛学中所说之本心，情当佛学中所说之无明烦恼”。

相比于韩愈，李翱的性情论无疑更为精细，然而，其中也存在一些矛盾之处，比如，他说情由性而生，性无不善，那么情的不善又是从何而来的呢？他说情是性之动，那么作为性之表现的情为何又有邪妄呢？换言之，既然性善情恶，性情不可分，那么，如何协调性善与情恶呢？这个问题一直要到宋代理学将人性分作天地之性（纯善）和气质之性（有善有恶）的二元人性说才算得到解决。

2. 有情而无情

就李翱自身而言，为解决这一矛盾，他又提出了“圣人”的理论。他认为，人性虽然皆善，但情却因圣凡而不同。“人之所以为圣人者，性也；人之所以惑其性者，情也。”圣人所以为圣人，是因为他的“性”不受情欲的浸染；一般人所以不能成为圣人，是因为他的性受了情欲的浸染。换句话说，就是，圣人“虽有情也，未尝有情也”；而凡人虽然有性而不能见其性。

虽有情而未尝有情，指的是一种类似孟子讲的“不动心”的境界，用《易传》的话来说，即是“寂然不动”。李翱据此提出了一个有别于韩愈的道统说。他认为圣人之道的核心不是韩愈所说的“博爱之谓仁”，而是他讲的“虽有情也，未尝有情也”。这个传统，从孔子的寂然不动，到颜回的屡空，到曾子的得正而逝，直至《中庸》的不疾而速，与孟子的不动心，而秦汉之后，则“此道废缺”。李翱在这里所表达的思想，虽然还没有后来程颢的“情顺万物而无情”的提法那么清楚，但是他以不动心为道统之传，无疑是注意到了儒家的精神性传统，这与宋明理学对精神生活的追求已非常接近。另一方面，李翱对寂然不动的不动心境界的推崇，显然与他对佛老精神生活的吸收有关。

3. 弗思弗虑

李翱还进一步探讨了如何复性以及如何达到寂然不动之境的具体方法。在这里，除了吸收融汇佛、道的治心修身的方法外，李翱还特别推崇儒家经典《中庸》所提出的“至诚”论。他说：

> 是故诚者，圣人之性也。寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故；行止语默，无不处于极也。复其性者，贤人循之而不已者也。不已则能归其源矣。(《复性书》上)

在他看来，只有“至诚”能够真正解决性与情之间的冲突，能够使人性复旧为本然状态，并从而达到复性的目的。

> 循其源而反其性者，道也。道也者，至诚也。至诚者，天之道也。诚者，定也，不动也。修道之谓教，何谓也？曰：诚之者，人之道也；诚之者，择善而固执之者也。修是道而归其本者，明也。教也者，则可以教天下矣。(《复性书》中)

至此，便真正完成复性的全过程，实现复性的终极目的。

简单说，就是：圣人是李翱的道德理想，是人们修养的楷模。他认为凡人只有消除情欲，无思无虑，才能循礼而动，成为道德高尚的圣人。李翱的《复性书》，也可以说是一部为了达到圣人境界的修养经。

进一步，他将为人们设计的复性去情的修养方法分作两个阶段：第一阶段为“斋戒其心”，即“弗虑弗思，情则不生”(同上)，就是说，心进入一种虚静的状态。他认为，这种“静”的状态是对“动”说的，有动有静，仍没有摆脱“情”的影响。

第二阶段为“至诚”，即“动静皆离，寂然不动”(同上)，就是让心进入绝对静止的状态——所谓“诚”的最高境界，这样情欲不再发作，善的本性便恢复了。达到这样境界的人就是“圣人”了。他还认为，在这种境界的人并不是不同外界接触，而是说虽然有接触，却不会为所见所闻所接触的事物动心。这也就是《大学》所说的“格物”和“致知”。

李翱的“斋戒”、“至诚”的修养方法，不仅排斥了感觉经验，也排除了理性思维，把人们引进了一个完全脱离客观现实的神秘境界。这样就一方面继承了《中庸》提出的自律、慎独、至诚思想，又将佛家的方法论和中道观引进儒学，在一定程度上解决了儒佛之间的冲突，丰富了儒学的心性理论，为宋儒的心性论作了理论上的准备，开了宋明理学之先河。同时，李翱对《中庸》的提倡和援佛入儒这些做法，也为后世儒家所继承。

冯友兰认为："宋明道学之基础及轮廓，在唐代已由韩愈李翱确定矣。而李之所贡献，尤较韩为大。"韩愈、李翱所阐发的儒家传道系统，经宋儒的确认与宣扬成为定论。他们所推崇的《大学》和《中庸》，后来与《论语》、《孟子》并称四书，成为儒家最重要的经典。李翱"教人忘嗜欲而归性命之道"的复性说，乃是宋儒"革尽人欲，复尽天理，方始是学"这一口号的思想渊源。李翱援佛入儒的做法也被后来人发扬光大。比如后来的二程和朱熹都曾"泛滥于诸家"，尤"出入于老释"。在辟佛的同时，又大量地汲取了佛学思想的成就。程朱所讲的"理"的特征和华严宗讲的"一真法界"、"真如"、"如来藏"的性质几乎一模一样。性理和人性问题作为程朱理学思想体系中的一个重要组成部分，也是他们从儒家传统学说出发，吸收了佛学关于佛性、净染等思想，使之更加精致化、思辨化。

杜维明曾说，"北宋的儒学复兴必须溯源到韩愈和李翱。他们提出道统和心性的课题确为北宋六先生（周敦颐、司马光、张载、邵雍、程颢、程颐）打开了一条从儒学发展内核谈身心性命之学的先河"。这无疑是有见地的。据实而言，韩愈、李翱所倡导的道统说、心性说开了后来理学发展之先河。宋明理学的一些命题，诸如性、心、气、理、诚之类都是受了韩愈李翱的性情说的影响；理学家对"道统"的强调，对伦理道德规范的重视，也是始于韩愈的提法。"宋初三先生"之一的石介就说，道是"尧舜禹汤文武之道"、"周公孔子孟轲扬雄文中子（王通）吏部（韩愈）之道"，也就是认为宋人的道是由韩愈传承下来的。韩愈、李翱对孟子的推崇、对《大学》、《中庸》的提倡也影响了理学家对他们的看法；他们援佛入儒的做法也被宋儒发扬光大。总之，韩愈、李翱可以说是复兴儒学运动的先驱。

三、柳宗元与刘禹锡

如果说，韩愈、李翱对儒学的复兴，尚未从本体论上超越佛学，那么，柳宗元与刘禹锡的出现，则标志着"统合儒释"的路线登上哲学的讲坛。

柳宗元（公元 773—公元 819），字子厚，河东解县（今山西运城解州镇）人，世称柳河东。唐顺宗永贞年间，参与王叔文、王伾领导的"永贞革新"，失败后被贬。因后为柳州刺史，故又号柳柳州。他的著作被编为《柳河东集》（下引此书仅注篇名），其中，《天说》、《天对》、《非国语》、《贞符》、《答刘禹锡天论书》、《封建论》等篇是他的主要哲学著作。

刘禹锡（公元 772—公元 842），字梦得，洛阳（今属河南）人，与柳宗元一样，参与"永贞革新"，失败后被贬，长期过着谪居的生活。他的著作被编为《刘宾客集》，其中，《天论》三篇是他的主要哲学著作。

柳宗元与刘禹锡是好友，政治立场相同，都是“永贞革新”的骨干，他们的哲学观点也基本一致。从哲学史的角度看，他们是荀子哲学的继承与发挥者。

（一）以儒为主，兼采百家

柳宗元、刘禹锡主张以儒为主，对佛老及诸子百家采取批判吸收的态度。如柳宗元自幼即立志要复兴儒学，强调“先读六经”，“求孔子之道，不于异书”（《报袁君陈秀才避师名书》）。在此基础上，“读百家书，上下驰骋”，认为这样才能“得知文章利病”。柳宗元还认为，杨、墨、申、韩、商、刑名、纵横等诸家之说“皆有以佐世”，应当采取“申其所长而黜其奇衺”的方法，在孔子之道的基础上“通而同之”（《送元十八山人南游序》）。不同于激烈排佛的韩愈，柳宗元还从佛老之学中发现了其与孔子之道一致的因素，如他认为老子“亦孔氏之异流也，不得以相抗”，又说佛教教义“往往与《易》、《论语》合”，“不与孔子异道”（《送僧浩初序》）。就个人精神生活而言，柳宗元自幼好佛，被贬之后，又与僧侣为友，称赞佛教徒“不爱官，不争能，乐山水而嗜闲安者为多”（同上），他还同意自己的女儿削发为尼。

柳宗元虽然强调以儒为主，但他对儒家学说也并不一味盲从。如他著《非国语》，批评《国语》多有“诬淫”之说，在《时令论》中批评《礼记·月令》中的迷信成分，在《六逆论》中对《左传》的“六逆”说提出了商榷。相对于他们同时代的人而言，柳宗元与刘禹锡对于儒、释、道能够采取比较实事求是的分析批判态度，这在唐代哲学及儒学发展史上是一个值得注意的现象。

（二）元气说

玄学与佛学都以“虚静”为第一原理，即把永恒不变的精神本体“空”或“无”，看成是创造世界和推动万物向前发展的最后的决定力量。对此，柳宗元与刘禹锡进行了有力的反驳，复活了中国古代的元气说。

所谓天地，在柳宗元看来，没有什么神秘的：

> 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。（《天说》）

柳宗元否认在元气之上还有什么其他东西，他在《天对》中写道：“本始之茫，诞者传焉。鸿灵幽纷，曷可言焉？”意思是，关于天地开始以前的茫无根据的说法，是荒诞的人传下来的，那些巨神开天辟地的说法，混乱不清，有什么好说的呢？柳宗元实际上否定了有关“本始”的各种创世之说，也就是否定“有生于无”的观点。柳宗元认为，“厖昧革化，惟元气存，而何为焉！”（《天对》）这是说，天地万物的变化都是出于元气的作用，没有谁来造作它。肯定世界统一于

元气，实际上是主张“崇有”论，反对“贵无”说。

针对玄学与佛学的“空无”说，刘禹锡提出：“空者，形之希微者也。为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物而后形焉。”（《天论》中）又说：

> 以目而视，得形之粗者也；以智而视，得形之微者也。乌有天地之内有无形者耶？古所谓无形，盖无常形耳，必因物而后见耳，乌能逃乎数耶？（同上）

刘禹锡认为，“空”并不是什么精神实体，不过是“形之微者”，虽然人的眼睛看不到，但是凭理智可以把握它。在刘禹锡看来，世界上不存在什么无形者，人们通常所说的“无形”不过是指“无常形”，即没有固定的形态。这里，刘禹锡明确否定了玄学与佛学的“空无”观。

柳宗元与刘禹锡不仅肯定世界统一于元气，还认为天地万物都是元气自己运动的表现。柳宗元认为，自然界的各种现象是元气的变化，而不是有意识的活动。他说：“夫雷霆雪霜者，特一气耳，非有心于物者也。”（《断刑论》下）柳宗元还认为，元气、阴阳和天地万物的变化都是自己运动，既不受主观精神的制约，也不为外部的力量所主宰。他以山川为例，说：

> 山川者，特天地之物也。阴与阳者，气而游乎其间者也，自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？（《非国语·三川震》）

这是说，山川不过是存在于天地间的事物，阴与阳则是流动于其间的元气，它们自己运行、停止、凝结、流动，有谁为它们筹划呢？它们自己冲突、枯竭、崩裂、塌陷，有谁为它们设计呢？这是鲜明的“莫为”说。历史地看，它比汉代王充提出的“气自变”理论和魏晋南北朝时期郭象提出的“独化”说（认为运动的原因是实体本身），又深入了一层，因为它为我们揭示出事物运动的原因就在于事物内部的矛盾性。在《天对》中，柳宗元对“阴阳三合，何本何化”的问题作了回答：

> 合焉者三，一以统同。（自注：“《穀梁子传》：独阴不生，独阳不生，独天不生，三合然后生。王逸以为天、地、人，非也。”）吁炎吹冷，交错而功。

这是说，阴、阳、天三者，统一于元气，元气缓慢地运动就造成炎热，迅速地吹动就造成寒冷，寒暑交错，就形成万物的变化。柳宗元实际上已猜测到事物运动的源泉是事物本身固有的矛盾的原理。

同柳宗元一样，刘禹锡也认为宇宙万物之所以无穷无尽，其原因就在于各种力量之间的相互作用，用他的话说，就是："交相胜而已矣，还相用而已矣。"（《天论》中）刘禹锡在《因论·儆舟》中第一次从辩证法的意义上使用了"矛盾"一词："祸，福之胚胎也，其动甚微；倚，伏之矛盾也，其理甚明。"柳宗元、刘禹锡的矛盾是运动的源泉的观点，对宋代理学有深刻影响，张载的"一物两体"、"动非自外"命题，二程的"万物莫不有对"命题，都得之于柳、刘的启发。

柳宗元、刘禹锡认为矛盾是运动的源泉，否定世界有一个开端，与此相应，他们也肯定事物运动以及整个宇宙的无限性。在《南岳弥陀和尚碑》中，柳宗元明确指出，元气在时间和空间上是无限的，他说："一气回薄茫无穷，其上无初下无终"；在《非国语》中，又说："况天地之无倪（无边），阴阳之无穷。"何以宇宙无边无际呢？柳宗元解释说："无中无旁，乌际乎天则？"（《天对》）又说："茫忽不准，孰衍孰穷？"（同上）总之，在自然观上，柳宗元、刘禹锡坚持了中国哲学史上的气一元论传统。

（三）力命论

从孔子以来，天命论在儒家哲学中长期占支配地位，到唐代，韩愈一方面强调人的主观能动性，讲"学所以为道"（《送陈秀才彤序》），但另一方面又高扬天命，说"畏天命而悲人穷也"（《争臣论》）。力（人的主观能动性）与命（客观规律性）之间表现出一种张力。柳宗元、刘禹锡对力命之争作了总结。具体说，有以下内容：

1. 天与人

针对韩愈的天人合一论和当时流行的"祥瑞"、"符命"之说，柳宗元提出了"天人不相预"的思想。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。"（《答刘禹锡天论书》）这是对荀子"明于天人之分"思想的发挥。柳宗元强调"天人不相预"，主要是为了反对用宗教天命论来解释历史，反对用自然现象来说明社会治乱。

刘禹锡也认为"天人不相预"，说："天恒执其所能以临乎下，非有预乎治乱云尔；人恒执其所能以仰乎天，非有预乎寒暑云尔。"（《天论》上）同时，他还进一步认为，"天与人交相胜"，"还相用"，即强调天和人既互相对应又互相作用。在天人交相胜的关系中，刘禹锡又特别强调人的主观能动性，认为天胜人是无意识的，"天非务胜乎人"，而人胜天则是有意识有目的的，"人诚务胜乎天"。

柳宗元、刘禹锡还分析了以往天命论产生的原因。柳宗元指出，"古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳"（《断刑论》下）。即认为，古代之所以谈天命，是为

了愚弄那些没有知识的人。从这个意义上说，相信鬼神不过是知识缺乏（人力不足）的表现："力足者取乎人，力不足者取乎神。所谓足，足乎道之谓也。"（《非国语·神降于莘》）这是从人掌握规律（道），即认识论的角度分析天命论产生的原因。

刘禹锡在《天论》中对天命论的根源作了更详细的分析。他以操舟为例：当船在小河里划的时候，"舟中之人未尝有言天者，何哉？理明故也"；当船在大海中航行时，"舟中之人未尝有不言天者，何哉？理昧故也"（《天论》中）。这是说，当人不了解规律（理昧）的时候，就会相信天命；而当人了解规律（理明）时，就不会相信天命。这也是从认识根源来分析天命。此外，刘禹锡还注意天命论产生的社会原因，他说："生乎治者人道明，咸知其所自，故德与怨不归乎天。生乎乱者人道昧，不可知，故由人者举归乎天。"（《天论》上）这是说，生在法制严明社会有序的治世，人知道祸福的由来，不把恩怨归之于天；反之，生活在法纪混乱的社会，人不知道祸福的由来，所以只能祈求上天保佑了。刘禹锡在这里把天命论与社会政治状况联系起来考察，是比较深刻的。

2. 力与命

柳宗元很重视人力的作用，他说："变祸为福，易曲成直，宁关天命？在我人力。"（《愈膏肓疾赋》）刘禹锡也主张人能胜天，但他强调人力胜天在于人能"明理"，而"明理"在于认识"势"中之"数"，他说："夫物之合并，必有数存乎其间焉。数存，然后势形乎其间焉。"（《天论》中）刘禹锡所谓的"数"，是指必然的规律性的联系，它存在于事物的互相结合中，如水与舟相结合，就一定存在着"数"。而所谓"势"，是指事物发展的趋势。"数"寓于"势"，规律是在事物发展的趋势中表现出来的。刘禹锡认为，一切事物都不能"逃乎数而越乎势"。人要发挥主观能动性，制服自然，就必须认识和把握事物的"数"和"势"，尤其要把握寓于"势"中的"数"。这实际上是强调人发挥主观能动性必须以掌握客观规律为前提。同时，刘禹锡又强调，人具有最高的智力来认识"势"中之"数"："倮虫之长，为智最大。能执人理，与天交胜。用天之利，立人之纪。"（《天论》下）这里明确提出，人能以"人理"来"与天交胜"，按自然规律利用自然资源，并建立人类社会的法纪。这实际上是强调主观能动性对客观规律的反作用。总起来看，刘禹锡正确地揭示了人的主观能动性（力）与客观规律（命）之间的相互依赖关系，使它们在一定程度上达到了对立统一的高度，表现出较高的辩证思维水平。

柳宗元还考察了社会历史领域中"力"与"命"即偶然与必然的关系问题。他说：

夫殷、周之不革者，是不得已也。……夫不得已，非公之大者也，私其力于己也，私其卫于子孙也。秦之所以革之者，其为制，公之大者也；其情私也，私其一己之威也，私其尽臣畜于我也。然而公天下之端自秦始。(《封建论》)

这段话的意思是说，殷、周之君搞分封制，其动机是为了让诸侯为自己效力并保卫王室的子孙后代，然而其结果却走向了反面，造成诸侯强盛而威胁到自身的安全。这说明个人动机是偶然的因素，它对人的活动结果只有从属的意义。秦始皇之所以变分封为郡县，其主观动机是为他一人一家一姓的私利着想，然而在客观上却也反映了历史发展的必然趋势。这说明，表面上是偶然性占支配地位，但实际上这种偶然性受到隐蔽的必然性的决定。柳宗元对必然与偶然的这种认识，与王充、王弼、郭象等人相比，已向前前进了一大步。他不仅比较正确地解决了必然与偶然的关系问题，而且在历史领域还避免了犯宿命论的错误。柳宗元、刘禹锡的力命论，是在天人关系问题上，对荀子的“明于天人之分”思想的复归，不过，这种复归是在更高的阶段上进行的。

第四章
哲学的“造极”：宋元明清理学哲学

第一节 引 言

宋元明清时期，中华文化进入了一个新的发展阶段。这个时期，是一个融合三教、超越汉唐、学风革新、学术繁荣的新时代，是大师辈出、学派林立、思想活跃、成果辉煌的学术发展造极期。无论是哲学、史学、文学、艺术，还是自然科学，都有了十分巨大的发展，取得了灿烂丰硕的成果。宋元明清理学的发生与演化，就是这些文明成果在哲学理论形态方面的展现，是宋元明清时期理论思维高度凝练的结晶，也是中国哲学在宋元明清时期和合创生的必然结果。

理学，作为一种崭新的哲学思潮，有其产生的历史必然性。它是中国文化经过儒释道三教融合的必然产物，也是儒家学说吸收外来文化、适应时代需要的新形态。其产生有着深刻的历史背景和理

论渊源，其内容有着鲜明的时代特点和独特品格，其发展有着特定的内在逻辑和历史线索。

一、理学的称谓

“理学”一词，特指儒学发展到北宋以后，在融突佛老思想的基础上形成的一种思辨性、重义理的学术形态。然而，由于这一学术形态经过长期发展，在不同的方面呈现出不同的特点，因而，历史上许多学者便从不同角度，采用多种称谓来指称它。“理学”、“道学”、“性理学”、“宋学”、“新儒学”等便是几个最为常用的称谓。

“理学”一词的使用，由来已久。早在南宋时期，“理学”一词便已出现，朱熹曾说：“理学最难。可惜许多印行文字，其间无道理底甚多，虽伊洛门人亦不免如此。”① 又说：“某少时为学，十六岁便好理学，十七岁便有如今学者见识。”② 这里，“理学”一词，主要指以讲求义理为特点的儒学，它不仅指伊洛二程（程颢、程颐）门人之学，也包括蜀中二苏（苏轼、苏辙）等非程朱一系的学说。与朱熹同时的陆九渊也说：“惟本朝理学，远过汉唐，始复有师道。”③ 南宋嘉定年间（1214—1220），魏了翁等上疏请赐周敦颐谥，时任吏部考功郎中的楼观说：“理学之说，隐然于唐虞三代之躬行，开端于孔门洙泗之设教，推广于子思、孟轲之讲明，驳杂于汉唐诸儒之议论，而恢复于我宋濂溪先生周公惇颐。”④ 这里是把“理学”用做指称所有阐述儒家“真理”的学问，具有强烈的道统意味。

到宋末元初，胡一桂称赞周敦颐说：“太极有图，易通有书，发往古不传之秘，开万世理学之源，斯道始有系属。”（《易附录纂注》卷十五）这样，“理学”的内涵就变得更为具体确定，成为专指由周敦颐开启的以周（敦颐）、邵（雍）、张（载）、程（程颢、程颐）、朱（熹）及其弟子等人为代表的讲求义理的儒学，实际上是把宋儒中的程朱一系作为儒学的正统而称之为“理学”。元末张九韶辑《理学类编》，也是持这一立场，只收集周、邵、张、程、朱等人的言论，辅以荀子以下数十人之说，而不辑与朱学相对的陆九渊之言。故其所谓“理学”，即为“程朱理学”。

明代中期的心学大家王守仁试图改变“是朱非陆”的局面，调和朱陆异同之

---

① 朱熹：《朱子语类》卷六十二，1485 页，北京，中华书局，1986。

② 同上书，卷一百一十五，2783 页。

③ 《与李省干（二）》，见《陆九渊集》卷一，14 页，北京，中华书局，1980。

④ 《周子全书》卷二十一，405 页，上海，商务印书馆，1937。

论，而提倡理学，便有以“理学”包括朱陆之意。其高足王畿则说：“我朝理学，开端还是白沙，至先师而大明。”① 如此，便把宋明儒学中与程朱相对的陆王一系亦称为“理学”。自明以后，“理学”的称谓流行开来。到明末清初，黄宗羲作《明儒学案》，孙奇逢作《理学宗传》，便皆以“理学”来指称包括程朱、陆王在内的宋明儒学。直至当代，学术界仍沿用这一称谓，多以“理学”来指称宋元明清时期以阐述义理为特色的儒学形态。

“理学”这一称谓，固然是学术界约定俗成的结果，但它之所以能在学术史上流行开来，也有其内在的合理性，即“理学”一词表明了宋元明清儒学的核心话题——“天理”。无论是程朱，还是陆王，抑或是张（载）王（夫之），乃至后来的颜元、戴震等人，无一不对“天理”问题展开详细论述，阐明自己的观点。故以“理学”来指称宋元明清时期义理化的儒学理论思维形态，是合理的。

“道学”之名较“理学”为早。起初，“道学”主要含义为传道之学，体现了鲜明的道统观念。例如，张载曾说：“朝廷以道学政术为二事，此正自古之可忧者。”② 这里他就把“道学”与“政术”相对，表示求道的学问。而程颐则认为，他们兄弟所追求的道才是真正的儒家之道，因而他们自己所提倡的学问才是真正的“道学”。朱熹基本上沿袭了二程的用法，认为“自上古圣神继天立极”，就有个道统在传承，《中庸》就是传道之作，是“子思子忧道学之失其传而作也”③，因而“道学”在子思子之前就已经存在了。可见，他并没有把“道学”的一般意义刻意限定在某个学派上，而是把它定义为传道之学；然而当他谈到孟子之后的道统传人的时候，他又认为孟子以后，道统失传，直到北宋周敦颐才接续道统，传承儒家之道，此道经过二程，传与他朱熹。因而，当他谈到宋代儒学的时候，所谓“道学”就特指程朱一系。程朱学派以“道学”自称的做法，也被当时一些批评程朱的学者所认可和沿用。南宋郑丙就曾上疏说：“近世士大夫有所谓道学者，欺世盗名，不宜信用。”④ “道学”一词的这种用法，在《宋史》中得到进一步确认。《宋史》把程朱一系的学者单独列为一传，命名为《道学传》，而把王安石的“新学”、司马光的“涑学”、二苏的“蜀学”、陆九渊的“心学”、吕祖谦的“婺学”、陈亮与叶适的“功利之学”等全部排斥在了“道学”之外。《宋史》的这一做法，对后世学者产生了深远影响。后来，尽管有的学者试图用“道学”来

① 《复颜冲宇》，见《龙溪王先生全集》卷十，日本江户年间和刻本影印本，京都，中文出版社，1975。

② 《答范巽之书》，见《张载集》，349 页，北京，中华书局，1978。

③ 《中庸章句序》，见《四书章句集注》，14 页，北京，中华书局，1983。

④ 《道学崇黜》，见《宋史纪事本末》卷八十，869 页，北京，中华书局，1977。

指称整个宋明理学，但从学术史的发展来看，“道学”一词主要还是指程朱一系。

“性理学”，其意为性命义理之学，其称谓在南宋时期就已出现。《四库全书总目提要》有云：

> 宋景定端平间，周程张朱诸儒皆蒙褒赠，真德秀亦以讲学有名，得参大政。天下趋朝廷风尚，纂述日多，王孝友作《性理彝训》三卷，熊节作《性理群书》二十三卷。于是“性理”之名大著于世。（《四库全书总目》卷九十三）

它在当时还主要指程朱学派，并没有包含陆九渊等非程朱学派的学者。明初胡广等人辑《性理大全》，便把陆九渊、吕祖谦等人收录进来。这样，“性理学”的外延，便超出了程朱学派，包括了周敦颐以后的主要理学学派。《性理大全》之后，便出现了许多以“性理”命名的著作，它们大多受《性理大全》影响。清康熙年间官修《性理精义》，也沿袭了《性理大全》的框架。这表明清代官方学者也认可“性理学”的称谓及其特定内涵。“性理学”的称谓在海外特别是朝鲜半岛，影响更为广泛。至今，学者仍多把朝鲜半岛的理学称为“性理学”。

“宋学”一词出现较晚，其含义最初指宋代出现的以周、张、程、朱等人为代表的义理之学。明末刘去非作《宋学宗源》即采用此说。到了清代，《四库全书》的编修者则把“宋学”与“汉学”相对，认为治理儒家经典有“汉学”与“宋学”两种方法，把“宋学”视为以宋儒为代表的阐释义理的治经思路。汉儒治经，重视文字训诂、史料实证，不对文义做太多的发挥。对经典的注释，据经而作传，据传而作注，据注而作疏。这一做法一直持续到唐代，唐初孔颖达等人作《五经正义》仍恪守“疏不破注”的原则。这种治经方法，固然有利于对经典文字的理解，但它限制了对经典义理的阐释和思想的发挥。宋儒治经则突破了这一限制，舍去注疏，直取经义，不再拘泥于经典文本的字面意思，而是发挥其内在义理，进而借经典文本阐释自己的思想。这种治经思路被元明人所延续。到清初，便出现了“汉学”和“宋学”两种解释经典方法。此后，“宋学”的称谓便逐渐流传开来，但它主要是对不同于“汉学”的治学方法和治学风格的称谓，与“理学”的称谓不尽相同。

“新儒学（Neo-confucianism）”，则是进入 20 世纪以后才开始使用的概念。这一概念，在于强调宋代以后的儒学是一种不同于先秦儒学和汉唐儒学的崭新的儒学形态，它具有新内容、新话语、新风格、新特点。“新儒学”的称谓，开始多为海外汉学家所采用，后传入国内，当代一些学者有时也使用这一概念。

此外，还有所谓“义理之学”、“心性之学”等一些称谓，他们皆从不同方面表明了宋元明清理学的一些特点，但他们的含义具有很大的模糊性，因而使用时

需要特别注意。

二、理学的产生

学术的创新有其内在的规则和线索。任何一个新的学术形态的出现，都有其内在的历史必然性。理学的产生，也不例外。它之所以能在北宋时期出现并得到蓬勃发展，是有其深刻的历史原因和文化背景的。而社会人文语境的转移、哲学核心话题的转向和经典诠释文本的转换，则是理学创生的重要标志。

（一）理学产生的社会人文语境

理学的产生和发展，是中国文化不断和合创生的结果。中国文化的长期发展，为理学的产生积淀了一个特定的社会人文语境。

第一，伦理纲常的动摇和价值理想的缺失。

儒学本是经世致用之学，完善社会制度、维护纲常名教、确立价值理想，是其最重要的社会任务。唐末藩镇割据，农民动乱；五代十国长期混乱，战争不断。这使得“五代之际，君君臣臣父父子子之道乖，而宗庙朝廷，人鬼皆失其序，斯可谓乱世者欤！”① “五代，干戈贼乱之世也，礼乐崩坏，三纲五常之道绝，而先王之制度文章扫地而尽于是矣。”② 五代十国造成的这种礼崩乐坏的混乱局面，为宋代知识分子重塑伦理纲常、重建价值理想提出了严峻的挑战。由于原有的观念、秩序已被破坏殆尽，这就需要创新出一套既能超越以往的思想水平，又能适应时代需要的新的儒学理论形态。理学，作为一种具有精密的道德形上学体系的新的儒学形态，便应运而生。

第二，佛、道二教的兴起及其与儒家文明的冲突。

佛教自两汉之际传入中国，经过魏晋南北朝时期的长足发展，到隋唐时期已经形成了宗派林立的局面。天台宗、唯识宗、华严宗、禅宗等一些独具特色的佛教宗派的形成，不仅推动了佛教义理的发展，而且大大扩大了佛教的社会影响。道教自东汉末年产生后，在魏晋南北朝时期也完善了它的神仙谱系和教规教理，到隋唐时期便出现了重玄学及内丹学。佛道二教的传播，使许多人“去君臣之礼，绝父子之戚，灭夫妇之义”③，给儒家的伦理纲常提出了严峻的挑战。同时，它们玄妙的理论体系也赢得了一大批社会上层人士甚至是一些儒家知识分子的青睐。特别是佛教，有一整套圆融精密的形上理论体系，这是原有的儒家理论所不能比拟的。儒家要想有效地应对佛道二教的挑战，就必须吸收佛道的长处，对自

---

① 《唐废帝家人传》，见《新五代史》卷十六，173页，北京，中华书局，1974。

② 《晋家人传》，见《新五代史》卷十七，188页。

③ 《泰山学案》，见《宋元学案》卷二，100页，北京，中华书局，1986。

己的学说进行发展和创新，创立一套超越佛老的新的儒学形态。北宋时期，理学的产生便成功地实现了这一历史任务。宋代的主要理学家大都有出入佛老的经历，同时又有很强的儒家道统意识，他们融合三教，创立了一套庞大精密的形上理论体系，成功地回应了佛老的挑战，实现了中国文化的新飞跃。

第三，汉唐经学的衰落及其思想转向。

儒学在汉唐时期主要是以经学的面貌出现的。汉儒治经，偏重注解，重视名物训诂；唐儒治经，上承汉制，依注作疏。唐代官修《五经正义》亦主“疏不破注”，墨守成规。这种治经方式，越来越空疏支离，脱离实际，同时也限制了思想自由，不利于学术的发展。因而，唐代便有人开始突破这种治经方法的限制。到宋初，胡瑗以“经义”和“治事”授学，强调“明体达用”，主张把治经与经世致用相结合，反对空疏无用的学问。另外，“疑经”思潮也逐渐兴起，学术思想界萌发了一股新鲜的空气，人们的思想变得自由。这样，便突破了汉唐训诂之学的桎梏，开启了大胆立论、阐发义理的新学风。这为理学的产生提供了自由的学术氛围和良好的学术风气。

第四，北宋的“佑文”政策及其宽松的文化环境。

学术的创新需要宽松的文化环境。北宋的“佑文”政策便为理学的产生提供了这种政策保障。宋太祖有鉴于五代时期武臣飞扬跋扈、谋权篡位的教训，决定重用文臣，“大重儒者”①，对儒臣采取宽容和保护的政策，并立下誓碑，规定“不得杀士大夫及上书言事人”②。这使得儒臣和士大夫有了自由言论、著书立说的学术氛围，同时也激励起他们的社会责任感和历史担当意识。伴随着朝廷文化政策的调整，民间的文化氛围也有了巨大变化。从宋初开始，民间逐渐形成了尊师重道的文化传统和书院林立的社会局面。很多有文化担当意识的儒家学者在学校或书院授徒讲学，传播思想，著书立说，讨论辩难。这为不同观点、不同学派的形成，提供了很好的学术条件。

（二）经典诠释文本的转换与哲学核心话题的转向

在这种价值缺失、佛老挑战、经学没落的历史背景下，一些有社会责任感和历史使命感的儒家知识分子开始自觉担当起重整纲常、复兴儒学的历史使命。他们一方面试图汲取佛道二教的精粹，以便充实儒家思想，另一方面为了回应“异端”，确立儒家的自我身份，他们又不得不回归儒家元典，寻找能够融合时代话语、具有诠释空间的儒家文本。《论语》、《孟子》二书及《礼记》中的《大学》、

① 《太祖三》，见《宋史》卷三，50页，北京，中华书局，1977。

② 《君范》，见《宋稗类钞》卷一，1页，北京，书目文献出版社，1985。

《中庸》二篇，便适应了这种需要。这四部典籍，不仅阐述了儒家的人伦日用和修齐治平的伦常道理，而且论述了“性与天道”的精深义理，体现了“体用一源”的精神，具有十分广阔的解释空间，因而引起了这些儒家知识分子的重视。其实，早在中唐韩愈、李翱那里，就十分重视《孟子》和《中庸》。到北宋，理学开山周敦颐便把《中庸》与《周易》结合，阐释自己的思想。张载也是从读《中庸》开始自己的学术历程的。二程则把《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》抬到与六经相同的地位，“以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为标指，而达于六经”①。此后，“四书”并行。到南宋朱熹作《四书章句集注》、《四书或问》，便把“四书”的地位抬到五经之上，通过阐释“四书”来阐发自己的理学思想。至此便实现了儒学经典诠释文本的转换。

理学家们通过诠释儒家经典文本，阐发自己的理学思想，围绕理、气、心、性等范畴，提出了一整套理论体系，实现了学术核心话题的转向。周敦颐作《太极图说》确立了一个自“无极而太极”到“立人极”的万物化生、圣人立极的宇宙演化过程。二程则以“天理”为核心建立了一个贯通人伦日用与形上本体的理论体系。张载则以“气”为核心范畴，提出了一个“虚气相即”的理论体系。朱熹则继承并总结了北宋理学家的思想，完善了二程提出的理学体系，建立了包含理气论、心性论、工夫论等在内的完整庞大的理论体系。与朱熹相对，陆九渊则重视“心”的作用，提出了以心为本的理学体系。明代王守仁继承了陆九渊重视本心的思想倾向，提出了“致良知”的思想。可以说，北宋理学家们所提出的理、气、心、性等范畴，一直是历代理学家们所讨论的核心话题。他们通过对这些核心话题的阐述，来表明自己对“性与天道”、“天理人欲”的看法。

三、理学的特性

理学作为三教融突而和合的理论产物，是一种具有崭新理论形态的儒学，有着自己的突出特性。这主要表现在以下四个方面。

（一）思辨性

与先秦儒学、汉唐儒学相比，理学是一种思辨化的儒学形态。

在先秦儒学那里，儒学所表现出来的是一些关于伦常日用、治国原则的简洁的观点或原则，而缺少对这些观点、原则的系统论证和形上的理论支持。孔子重视礼乐文明，而讳言鬼神，罕言“性与天道”；孟子虽重视心性问题，提出“四端”说和“尽心知性知天”心性路向，但也缺少对其心性理论的哲学论证；荀子则隆礼重法，主张“明于天人之分”，提出“化性起伪”，但也缺少形而上的系统

① 《程颐传》，见《宋史》卷四百二十七，12720页。

论证。汉唐儒学以经学为主，经学家们沉迷于文字考证、名物训诂，限制了对经典文本的义理追求；而天人感应学说和谶纬学说，在理论上又显得缺乏思辨性。故汉唐儒学在理论上亦是系统性、思辨性不足。

正是因为儒学思辨性不足，缺少对“性与天道”的精密阐述，所以具有玄妙义理的佛教在传入中国后便引起了大批知识分子的浓厚兴趣。理学作为回应佛老挑战的新儒学，也就需要具有超越佛老的思辨性形态。理学家们一方面借鉴和吸收佛道二教的思辨化理论成果，另一方面回归儒家原典，从儒家文本中寻找能阐发出形上之道的经典依据。他们找到了《周易》、《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》等一些典籍，对他们进行深入研究，阐发其中的内在义理，创造性地构建了结构严谨、内容丰富的形上学体系。周敦颐、邵雍对万物化生的阐述，张载以“太虚即气”为核心的气本论体系，二程和朱熹以“天理”为核心的理本体系，陆九渊和王守仁的以“心”为本的理论体系，等等，都是具有思辨性的哲学。就整个宋元明清理学来看，它详细讨论了宇宙运行、万物化生、社会演化、国家治理、日用伦常、心性发动、修养工夫等各个方面的“所当然之则”和“所以然之故”，是一个包含宇宙、社会、人生，贯通形上形下的较为精密的哲学形态。

（二）和合性

理学是儒、释、道三教长期融合、冲突的产物，具有和合三教的特性。

自佛教传入中国、道教产生以后，儒、释、道三教之间一直存在着既相互竞争与冲突，又相互影响与融合的关系。佛教作为外来文化，要想在中国生存和发展，就必须与中国本土文化相契合。道教虽为中国土生土长的宗教，但由于佛教在教规教理方面都远比道教完善，儒家在伦理纲常方面也有自己的优势，所以道教也必须从儒、释二教中吸取思想。到唐代，朝廷采取三教兼容并蓄的政策，三教融合有了新成果。佛教出现了一些具有中国特色的宗派；道教受儒、释影响，其教理和修行方法更加完善；而儒家则出现了韩愈、李翱等一些致力于复兴儒学的学者，他们借鉴佛、道的法统谱系，构建了自尧舜以来的儒家道统谱系。三教之间的相互影响，特别是佛、道二教理论的发展和完善，为三教之间进一步和合转生做了充分的准备。

三教之间的融突和合，不仅为理学的产生积累了深厚的文化土壤，而且为其提供了丰富的思想资源。大多数富有思想创造力的理学家都具有出入佛老的经历，对佛老思想有深切的体会。周敦颐、张载、二程、朱熹、王守仁等人，都对佛老学说有深入的了解或研究。这为他们援引佛老思想充实儒家学说提供了可能。理学从佛老学说中所继承的因素主要有以下几个方面。其一，理学借鉴了佛

老的宇宙论和本体论，例如周敦颐、邵雍关于太极化生万物的思想就与道教宇宙生成论有密切的关系，后来这一思想被朱熹所继承和完善，成为理学中解释宇宙运行、万物化生的基本理论；程朱道学中的“理一分殊”的思想，也与佛教诸法实相论具有相似性。其二，在心性论方面，理学也难免受到佛老的影响，例如，理学的心性论往往以其天理论为依据，这与佛教的佛性论以其实相论为依据具有一致性。其三，在修养工夫论方面，理学家也借鉴了佛老的修行方法，强调“静”和“无欲”，提出了“存天理，灭人欲”的主张。其四，理学在思想体系的方法论上，也接受了佛教“圆融无碍”的思想，主张“体用一源”，强调体与用、理与气、道与器、本体与工夫的相即不离。实际上，就文化发展的历时性来看，理学的产生和发展，是佛老思想特别是佛教经过长期发展以后进一步融入中国文化内核的体现。理学是儒释道三教文化在新时代和合转生的结晶。

（三）实践性

实践性也是理学的一个重要特性，理学家们从一开始就强调“实理”、“实行”和道德践履。这与理学产生的历史渊源有密切的关系。理学的产生既是对佛老“空虚”之学的回应，也是对汉唐训诂、辞章之学的反动。

从其与佛老之学的区别来看，理学特别是程朱学派多以虚实辨儒释。朱熹曾指出“释氏虚，吾儒实”①。他认为，佛老从根本上说，皆主张世界的本体是空虚不实的，进而认为作为此空虚本体显现的山河大地、伦理纲常皆为不实，所以才做出抛弃君臣父子的违逆伦常之举；而儒家则认为，形上之理即是实理，因而伦常日用、修齐治平皆为真实不虚。这就从哲学本体的形上层面，论证了伦理纲常的实在性。

从其与汉唐训诂辞章之学的区别来看，汉唐经学重视文字训诂，支离烦琐，显得空疏；辞章之学则追求辞藻绚丽，华而不实。在宋儒看来，这种学问是于修身齐家治国平天下毫无裨益的“虚学”，不是儒学的真精神。而理学则阐发圣人之旨，强调“明体达用”、“体用一源”，因而是修身齐家治国平天下的实用之学。在文风上，理学家继承了中唐兴起的古文运动的宗旨，主张文以载道，反对华而无用的虚文。

可以说，理学从一开始就是一种强调实行、实用的学问。无论是心性修养，还是齐家治国平天下，都要求学者去亲身践履。无论是程朱一系的格物穷理，还是陆王一系的发明本心，归根到底，都是道德实践的工夫。所以，工夫论在理学的构架中就显得尤为重要。任何只玩弄文字而不做工夫的学问，都违背了理学的

① 《朱子语类》卷一百二十六，3015页。

精神，也是理学家们所极力反对的。从这个意义上说，理学就是一种实践的学问，是一种做工夫的学问。

（四）圆融性

思想的圆融性也是理学的一个特性。这种圆融性体现在两个方面。一是本体论、心性论、工夫论等各理论架构之间相互贯通，圆融无碍。张载说“合虚与气，有性之名”，程颐说“性即理也”，陆九渊说“心即理也”。心性论是本体论在心性问题上的贯彻，而工夫论则是心性论在工夫上的体现，三者本就是一个整体。二是具体理学范畴之间贯通如一、圆融无碍。这体现在理学家们一贯坚持的“体用一源，显微无间”的思想原则上。这一说法由程颐提出，他说：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”① 朱熹曾对此解释说：

> 其曰“至微者，理也；至著者，象也。体用一原，显微无间”。盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也；自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。（《晦庵集》卷三十《答汪尚书》）

又说：

> 其曰“体用一源”者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰“显微无间”者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理则先体而后用，盖举体而用之理已具，是所以一源也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也。②

这就是说，有体即有用，有用即有体，体用自殊，且又相即不离。根据这一原则，道与器、理与气、太极与动静、性与情、本然之性与气质之性、已发与未发、大本与达道、本体与工夫等都是相即不离、相互贯通的。这也体现了其思想体系的圆融性。

四、理学的分系与演化

宋元明清理学经过数百年的发展，出现了许多富有创造力的思想家，提出了许多内容各异的理学思想体系。为了厘清理学的内部关系及其发展脉络，历史上曾有人把这些思想家及其思想分为不同的派系。这种派系的划分可以有不同的标准，有人以地域来划分，用主要学者的居住地或活动区域来命名其学派，如所谓濂学（周敦颐）、洛学（程颢、程颐）、关学（张载）、蜀学（苏轼、苏辙）、涑学（司马光）、闽学（朱熹）、婺学（吕祖谦）、湖湘学（胡宏、张栻）、永嘉学（叶

① 《易传序》，《周易程氏传》，见《二程集》，689页，北京，中华书局，1981。

② 《太极图说解·附辩》，见《周敦颐集》卷一，9页，北京，中华书局，1990。

适）、永康学（陈亮）等等；还有人以其思想体系的异同来划分派系，把整个宋元明清理学划分为两系、三系、四系或统称为一系。

但从总体来看，宋元明清理学可以按照各学派思想体系的异同及其历史影响，分为主流派和非主流派。所谓主流派，其代表人物主要包括周、程、张、朱以及邵雍、张栻、陆九渊、王守仁、王夫之等一些学者。而王安石的“新学”，苏轼、苏辙的“蜀学”，吕祖谦的“婺学”，陈亮的永康之学和叶适的永嘉之学等，则为非主流派。非主流派并非不属于理学范围，它们对于理学的发展也起了重要的推动作用，只是从整个理学史来看，它们并不居于主导地位。

理学的主流派又可根据其思想核心范畴和理论逻辑结构的不同而分为四系：一系为程朱道学（或程朱理学），该系以“理”为最高哲学范畴，强调格物穷理；一系为陆王心学，该系以“心”为最高哲学范畴，强调发明本心；一系为张（载）王（夫之）气学，该系以“气”为最高哲学范畴，强调明体达用；一系为胡张性学，以性为最高哲学范畴。其中，张载既是气学的主要开创者，也是程朱道学的开创者之一。四系之间，相互辩难，相互渗透，相互影响，共同构成了理学发展的主线。

从纵向来看，理学的发展也有其内在的演化线索。北宋时期是理学的开创和奠基期，出现了周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐等著名理学大家。这五个人被称为“北宋五子”，其中周敦颐被尊为理学开山。理、气、心、性等理学的主要范畴，都是在这一时期提出的。经过一百余年的发展，到南宋时期，理学趋于成熟，出现了朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊、陈亮、叶适等许多大家众星璀璨的局面。其中，朱熹全面总结北宋理学的思想，并以二程的思想为基础，继承和融合了“北宋五子”的思想内容，提出了“致广大，尽精微，综罗百代”[①] 的思想体系，成为理学的集大成者。朱熹、张栻、吕祖谦被称为“东南三贤”，陆九渊则是心学一系的开创者。

进入元代以后，朱子学渐成官学。明代科举取士，亦主朱子学。朱子学成为官学以后，逐渐造成了学术僵化的局面，也限制了朱子学的发展。一方面，士子们把朱子学当作死记硬背的教条、考取功名的工具；另一方面，朱子后学的学者对朱子学的研究也日趋细密烦琐，使朱子学越来越支离泛滥、博而寡要。明代心学的兴起，便是对这种僵化局面的突破。王阳明（守仁）继承了陆九渊发明本心的“易简工夫”，提出“知行合一”和“致良知”，改变了“格物穷理”、向外求索的方法，是对朱子后学弊病的彻底纠正。王阳明也成为明代的心学集大成者。

王阳明死后，王学分化。一些学者便沿着王阳明以心为本、致良知的思路，

① 《晦翁学案上》，见《宋元学案》卷四十八，1495页。

走向了否定存理灭欲、摆脱名教束缚的道路，转而成为王学的反面。王夫之曾指出："王氏之学，一传而为王畿，再传而为李贽，无忌惮之教立，而廉耻丧，盗贼兴，皆惟怠于明伦察物而求逸获，故君父可以不恤，名义可以不顾。"① 王学的弊端日益暴露出来。到明清之际，中国社会天崩地裂，一些有识之士开始追究明亡的原因，进行深刻的历史反思。黄宗羲、顾炎武、王夫之等人开始反思阳明心学乃至整个宋明理学的弊病。由此，理学进入了总结时期。学者们明确反对"明心见性之空言"，主张"修己治人之实学"（《日知录》卷七《夫子之言性与天道》）。这样，理学又进入了强调经世致用、实学实行的时期。这与理学开创时期为反对佛老空虚之学而标榜明体达用、修齐治平的做法，形成了历史的呼应。

第二节　天理的发现

北宋时期是理学的开创和奠基期，理学家们在这一时期提出了理学的基本范畴，并构建了理学的思想体系。程氏兄弟对"天理"的体贴，就是北宋时期构建理学思想的一个代表。程颢说："吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。"② "天理"一词早已有之，然而程颢认为"天理"二字的精深意蕴只有到他这里，才被真正发现。亦即是说，孔孟之后，纵有一二学者曾谈论过"理"或"天理"，他们却并不明白"天理"的真正含义。在程颢这里，他不但阐明了"天理"的内涵，而且以它为核心构建了一套理论体系，详细阐释了"天理"的形上本体地位和形下人伦日用的价值，这才是程颢之所以说"天理"由他所体贴出的真正原因。可以说，程颢对"天理"的体贴，即是其理学思想的创造。

而理学在北宋时期的开创和奠基，却不只是二程兄弟的一家之功，当时的其他学者特别是周敦颐、邵雍、张载都起了十分重要的作用。他们三人与程氏兄弟二人合称为"北宋五子"，被后儒尊为接续孔孟道统的真正传人。南宋初的五峰胡宏在为张载《正蒙》作的序中就提到，孟子以后世风日下，直到北宋，"贤哲乃生，春陵有周子敦颐，洛阳有邵子雍、大程子颢、小程子颐，而秦中有横渠张先生"③。这就把周、二程、张、邵五人从北宋众多学者中突出出来。胡宏的这一

① 《乾称篇下》，见《张子正蒙注》卷九，332页，北京，中华书局，1975。

② 《河南程氏外书》卷十二，见《二程集》，424页。

③ 《横渠正蒙序》，见《胡宏集》，162页，北京，中华书局，1987。

做法，得到了后人的认可。朱熹便十分推崇他们五人，并“绍述周程，参取张邵”（《御纂性理精义·凡例》），创建了他自己庞大的理学体系。故从程朱道学的立场上看，他们五人在理学史上具有传承孔孟、绍续道统的独特地位，周敦颐是理学的开山，二程是理学的主要创立者，而张载、邵雍则是辅翼二程的创立者之一。从这个意义上说，体贴“天理”并非只是程氏兄弟二人的任务，而是当时理学创立者的共同使命。

一、理学开山周敦颐

周敦颐（1017—1073），字茂叔，道州营道县（今湖南道县）人，原名惇实，后避宋英宗讳而改今名。因其曾建濂溪书堂于庐山山麓，故后人称其为濂溪先生，其学亦被称为“濂学”。周敦颐在融合儒释道三教的基础上，构建了一个纳宇宙、社会、人生为一体的思想体系，提出了万物化生、圣人立极的宇宙演化图式。由于其思想的开创性，故被后世尊为理学开山。胡宏曾称赞他说：

> 今周子启程氏兄弟以不传之妙，一回万古之光明，如日丽天，将为百世之利泽，如水行地。其功盖在孔孟之间矣。①

朱熹也称赞他说：“道丧千载，圣远言湮。不有先觉，孰开后人！”（《晦庵集》卷八十五《六先生画像赞》）认为他是开示后人的“先觉”。

周敦颐的理学思想，主要体现在他的著作《太极图说》和《通书》中。《太极图说》是对《太极图》的解说，它以简洁凝练的语言描述了《太极图》所表示的太极动静、万物化生的宇宙演化过程。《通书》则是对《太极图说》的进一步展开，主要讲述了“立人极”的问题。朱熹曾指出：“盖先生之学，其妙具于太极一图，《通书》之指，皆发此图之蕴。”（《晦庵集》卷七十五《周子太极通书后序》）这一说法，是有道理的。《太极图说》是周敦颐思想的一个纲领，《通书》则是对这一纲领的进一步阐发和延伸。

（一）无极太极论

周敦颐在其《太极图说》中，通过对“无极而太极”以及太极动静的阐释，描绘了宇宙演化的总体过程。这个过程，就是从“无极而太极”到圣人“立人极”的过程。《太极图说》云：

> 无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行

① 《周子通书序》，见《胡宏集》，161页。

之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：原始反终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣。

周敦颐用这篇短小精悍的哲学论文阐述了“太极图”所包含的深刻含义。据宋朱震《进周易表》载，周敦颐《太极图》传自穆修，而穆修曾经种放受图于陈抟。其图与陈抟《无极图》极为相似，与《道藏》中的《太极先天之图》、佛教禅师的《阿黎耶识图》也非常相近，这表明它的来源受到道教甚至佛教的影响。但此图经周敦颐的阐发，具有了新的含义。清初黄宗炎曾指出：

周子得此图，而颠倒其序，更易其名，附于《大易》，以为儒者之秘传。盖方士之诀，在逆而成丹，故从下而上；周子之意，以顺而生人，故从上而下。①

经过周敦颐的改造，《太极图》成为表示宇宙演化过程的图式，而《太极图说》便是对这一过程的文字表述。

然而，对《太极图说》的理解，自南宋以后却一直存在争议。争议的核心问题，则为《太极图说》首句的原文及其含义，即“无极”与“太极”的关系问题。这一问题直接关系到周敦颐哲学思想的总体架构，进而关系到其思想的性质和定位等重要问题。自南宋时期，《太极图说》便存有不同版本，朱熹刻印其文，首句为“无极而太极”；然而洪迈编修《国史》，作《周敦颐传》，载《太极图说》，则为“自无极而为太极”；还有的版本作“无极而生太极”。前一种文本与后两种文本之间，虽然只有一两字之差，但其含义却有了根本性的变化。

如其文取“自无极而为太极”或“无极而生太极”，则无极与太极便为二物，太极之上复有无极，无极便成为宇宙最初的本原和最高的本体。相应的，“太极”则成为比“无极”低一层次的概念。宇宙演化的过程则为自无极开始，无极演化出太极，太极经过一动一静的运行产生阴阳两仪，阴阳经过“阳变阴合”的对待运行便产生五行，再由无极与二气五行相结合而产生出男女和万物。这样，宇宙万物便生生不息，变化无穷。万物之中，人所禀之气最为灵秀，但“五行各一其性”，人所禀之气不同，故“五性感动而善恶分，万事出矣”。于是，圣人便以仁

① 《濂溪学案下》，见《宋元学案》卷十二，515～516页。

义中正立人极，使天地之间最为灵秀的人能有行为的准则和最后的归依。这种宇宙演化论，无疑是以无极为根，由无极产生万物，后又复归于无极。这与《老子》“有生于无”、“复归于无极”的思想极为相似。从全文强调“无欲”、“主静”的倾向来看，也许这种思想更符合周敦颐的本义，也更为明显地体现了周敦颐融合三教的特点。

但是，“自无极而为太极”这种具有“异端”倾向的思想，是一些道统意识非常强烈的理学家所不能接受的。朱熹便曾专门为此考证辩论，并在刻印其书时，采用“无极而太极”的文本。经过朱熹的考证和解释，《太极图说》的思想便更为明晰，也更具有儒学韵味。朱熹认为，“无极而太极”便是“无形而有理”，实际上太极才是宇宙演化的最初本原和最高本体，“无极”则表示太极的无形无象、无声无臭，并不是太极之上复有无极。他认为，“无极而太极”，是对宇宙本体的完备表达。他说：“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根本；不言太极，而无极沦于空寂，而不能为万化之根本。”（《晦庵集》卷三十六《答陆子美》）宇宙运行、万物化生的过程，就是太极动静的过程。而太极是无形之理，动静是阴阳之气的动静，所以，太极动静，就是理在气上的流行。他说：“太极之有动静，是天命之流行也。”① 又说：“谓太极含动静则可，以本体而言也；谓太极有动静则可，以流行而言也。若谓太极便是动静，则是形而上下者不分，而易有太极之言亦赘矣。”（《晦庵集》卷四十五《答杨子直》）这里，他根据自己的理解，把太极看作理，把动静看作气，理气浑沦而又分际甚明，所以太极不等于动静，但又不离动静。太极经过动静流行，产生出二气五行，化生万物，由此万物各得太极之理。这个过程，就是一分为万的过程。反过来，五行又统一于阴阳二气，阴阳又归于太极。这个过程，又是万归于一的过程。总体来说，宇宙万物皆由太极经过动静衍生而来；具体而言，每个具体事物又各以太极为本体。这就是所谓：“合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”② 这样，经过朱熹的解释，太极动静、万物化生的过程，就是大化流行、理一分殊的过程。四时的运行、万物的化生、人道的确立，都在这一过程中呈现。如此，则《太极图说》就不仅仅是周敦颐思想的纲领，也可以将其看作朱熹思想的一个纲领。从对理学史发展的影响来看，“无极而太极”的文本，以及朱熹对《太极图说》的解释，受到大多数理学家的认可。周敦颐思想对后世的影响，在很大程度上也是通过这一文本和诠释而产生的。

---

① 《太极图说解》，见《周敦颐集》卷一，3页。

② 同上书，5页。

（二）“立人极”的人道学说

从总体来看，《太极图说》描述的是宇宙化生的进程，是天道的流行。但是，在宇宙化生过程中，人的产生却使宇宙的存在状态有了改变，也就是说，人的活动使宇宙万物的存在有了新的意义。尽管人也是宇宙的一部分，人的情感、意志和身体的活动也是宇宙化生、大化流行的一阶段，但人的存在毕竟不同于物的存在，人是有心智有灵明的存在，人是宇宙的灵明。因此，虽然人道本于天道，人道的确立也是天道流行的一部分，但它又有自己独特的呈现状态和存在价值。于是，周敦颐便在《太极图说》中对人道的确立过程做了精炼的说明，并在《通书》中做了详细阐述。

周敦颐在《太极图说》中指出，人同万物一样，也是“无极之真，二五之精，妙合而凝”的结果。所不同的是，人是集宇宙间最灵秀之气而生，因而有形有知。人的“五性感动”便做出善恶不同的各种行为。于是便有圣人出，为天下之人制定礼乐教化、伦理纲常以作为其行动准则，指明修养的工夫和最高境界以作为其追求的理想和目标。这便是圣人立人极的过程，也是人道彰显的过程。

《通书》作为《太极图说》的展开，对人道问题做了进一步的系统论述。在《通书》中，他把“诚”作为人性的最高依据。“诚”是“五常之本，百行之源”①，人的仁义礼智信都从“诚”而来，所以“诚”即是人性善的根源。圣人之所以为圣人，就在于他能做到“诚”，“诚者，圣人之本”②。“诚”这一概念与《太极图说》中的“无极”是相对应的，它是一种“寂然不动”的无为状态。周敦颐对“诚”的状态的界定，决定了他的修养工夫论的“主静”倾向。

“诚”是“寂然不动”的，但它又是“感而遂通”的。在这发动之际，即“动而未形，有无之间者”，便是善恶产生的时机，周敦颐称之为“几”。这一善恶产生的过程，也是《太极图说》中所说的“五性感动”的过程。尽管“诚”是人的至善状态，但人所禀的“五性”是不一样的，有所谓刚、柔、善、恶、中。刚柔分别与善恶相配，便分为刚善、刚恶和柔善、柔恶。刚、柔皆有恶的一面，惟有中才是圣人之性，是与“诚”相应的最好的人性。

由于“诚”是无为状态，中是圣人之性，所以周敦颐在为学工夫方面便强调中正、主静。《太极图说》云：“圣人定之以中正仁义而主静。”《通书》也说：“圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而已矣。”③ 而中正主静的关键则在于“无

① 《通书·诚上第二》，见《周敦颐集》卷二，14页。

② 《通书·诚上第一》，见上书，12页。

③ 《通书·师第七》，见上书，19页。

欲”，《太极图说》自注云：“无欲故静。”《通书》也指出，学做圣人，要以“一”为要。“一者，无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！”① 周敦颐对“无欲”的强调，开启了宋元明清理学“存天理，灭人欲”的先河。以后理学各派的工夫论实际上都是沿着这条路走的。

周敦颐中正主静的工夫论，从明德修身，一直贯彻到齐家治国平天下。一方面，他认为主静无欲，可以“静虚动直”，“明通公溥”。而“明通公溥”则是为政者所必需的心境。另一方面，平治天下所用的礼乐教化体现了中正之道。

> 礼者，理也；乐者，和也。阴阳理而后和。君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，万物各得其理，然后和。故礼先而乐后。②

伦理纲常、礼乐教化，都是中和原则的体现。所以，平治天下也是以修身为本。这一治平之道，也为后世理学家所尊奉。

《太极图说》和《通书》，囊括天道与人道，描述了一个宇宙流行、人道确立的过程，建立了一个简明完备的儒家形上学体系，为后世理学家确立了一个统体大纲。其思想对后世理学的发展产生了深远的影响。周敦颐也被尊为孟子之后的道统传人、程朱道学的先驱乃至整个宋元明清理学的开山。

二、二程对天理的体贴

周敦颐虽被尊为“道学宗主”，但以“天理”为核心的道学系统的真正创建者是程颢、程颐兄弟。

程颢（1032—1085），字伯淳，河南洛阳人，后人称为明道先生。年十五六时，曾与其弟程颐一起问学于周敦颐，受到周敦颐思想的影响。他曾回忆说：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”③ 程颐为其作《明道先生行状》也说：“先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。”④ 程颢一生虽曾做过主簿、知县一类地方官吏，但大部分时间都用于读书讲学。

程颐（1033—1107），字正叔，后人称为伊川先生。年十四五时，曾与其兄程颢一起问学于周敦颐。十八岁时，曾上书仁宗皇帝，痛陈时弊，进固本安民之道。后曾游太学，时胡瑗主持太学，尝以《颜子所好何学论》试诸生，得程颐试卷，大为惊异，遂请以为教职。后曾任左通直郎、崇正殿说书等职，但一生做官

---

① 《通书·圣学第二十》，见《周敦颐集》卷二，29～30页。

② 《通书·礼乐第十三》，见上书，24页。

③ 《河南程氏遗书》卷二上，见《二程集》，16页。

④ 《河南程氏文集》卷十一，见上书，638页。

时间很短，大部分时间在著书立说、讲学授徒。

二程兄弟除与周敦颐有师承关系外，还与当时的张载、邵雍、司马光等人交往密切，并受其学术影响。他们以传承儒家道统为己任，一边精研儒家经典，建立一套植根儒学元典、体现时代精神的理学思想体系，一边勤于讲学，广收门徒，极力推广自己的理学思想。他们所建立的以“天理”为核心的理学体系，是北宋理学的典型形态，为理学的发展壮大奠定了基础。他们以洛阳作为其学术活动的中心，故其学派被称为“洛学”。在当时的几个学派中，洛学门徒众多，学术活跃，实力极为强盛，特别是对后世理学的发展产生了巨大影响。

洛学学派由二程兄弟共同创立，许多言论著述也是由他们二人共同完成。程颐曾说“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”①。这就是说，他们二人所传之道是同一个道，他们的理学思想虽有所差别，但其基本思想是一致的。

（一）天理论

“理”或“天理”是二程哲学体系的核心范畴，具有最高的形上本体地位。天理论是其哲学理论的根基。

在二程看来，天地间一切事物皆有其理，理是事物运行的必然法则和所以然之故。二程说：“凡眼前无非是物，物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理。”② 又说：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”③ 宇宙的运行、万物的生长、社会的更替、人伦的彰显，都依据其固有之理而进行。理是无所不在的，但作为最高的本体，它又是唯一的存在。万物之理虽表现不同，但最终只是“一个天理”，因而，理具有独一无二的特性。

> 天下之理一也，涂虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。④

这就是说，天下万殊万变的事物，最后要归结于同一个本体理。

理作为宇宙万物最高的本体，它又是形而上者，是无形无象的最高存在。二程说：“理无形也，故因象以明理。”⑤ 理是隐藏在现象中的超乎形器的存在。理

---

① 《伊川先生年谱》，《河南程氏遗书》附录，见《二程集》，346页。

② 《河南程氏遗书》卷十九，见上书，247页。

③ 《河南程氏遗书》卷十八，见上书，193页。

④ 《周易程氏传》卷三，见上书，858页。

⑤ 《河南程氏遗书》卷二十一上，见上书，271页。

不拘于形器，是无形无象的最后本体。然而，二程又指出，他们所谓理绝不是释、道两家所说的“空”、“虚”之性，而是不离于形器的最真实的存在，是实实在在的“实理”。他们说：“理者，实也，本也。”① 为了强调天理的真实无妄，他们不同意张载把本体称作“太虚”的做法，认为“无非理也，惟理为实”②。“皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”③ 天理不仅是实在的，而且其实在是永恒自足的。二程曾指出：

> 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，更怎生说的存亡加减？是佗元无少欠，百理具备。④

天理是任何人或外在力量所不可改变的永恒道理，是“百理具备”、完满自足的。二程强调天理的实在性，这就把他们的学说同佛老以空虚为本的“异端”思想区别开来。本体的实在性，保证了其发用的实在性，从而为宇宙万物、社会人伦的真实可靠性提供了理论保障。

由于理是最高的本体，是支配万物运行的内在根据，是超越形器的形上存在，所以，理又被称作“天”或“道”。在二程的哲学体系中，作为真实无妄、永恒完满的形上本体，“理”、“天”、“道”是同一层次的哲学范畴。“理”、“天”、“道”三个字的语义差别只是修辞性的，只是强调的侧重点不同。“理”所强调的是理所当然的不易法则，“天”所强调的是支配事物的天然之理，“道”所强调的是超乎形器的流行规律，而三者所指是相同的。二程说：“天者，理也。”⑤“夫天，专言之则道也。”⑥ 又说：“此理，天命也。顺而循之，则道也。”⑦“理便是天道也。”⑧ 在很多时候，他们直接把最高本体称作“天理”或“天道”。

天理是无形无象的道理，因而其流行彰显就必须借助其他可以呈现为形象之物的东西。在二程的哲学体系中，理所依靠的这个东西，便是可聚而为物的气。二程改造了张载的“气”的范畴，去掉了其万物本体的地位，而保留了其能聚而

---

① 《河南程氏遗书》卷十一，见《二程集》，125 页。
② 《论道篇》，《河南程氏粹言》卷一，见上书，1169 页。
③ 《河南程氏遗书》卷三，见上书，66 页。
④ 《河南程氏遗书》卷二上，见上书，31 页。
⑤ 《河南程氏遗书》卷十一，见上书，132 页。
⑥ 《周易程氏传》卷一，见上书，695 页。
⑦ 《河南程氏遗书》卷一，见上书，11 页。
⑧ 《河南程氏遗书》卷二十二上，见上书，290 页。

生物的特性。这使得气成为理用以产生有形事物的质料。理的流行发用离不开气，理与气、道与器是相即不离的。二程说："有理则有气。"① 又说："离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。"② 在二程这里，理与气、道与器、太极与阴阳，是有着明显的形上与形下的本质区别的，但在现实世界中又是分而不离、不离不杂的。

从理的角度讲，万物莫不有其理；从气的角度讲，万物又莫不有其气。山河大地、日月星辰、花草树木、虫鱼鸟兽，莫不是由气的运动变化所产生。人也是气化的产物，只不过是天地间清明纯粹之气所生而已。二程在描述理通过气产生万物时，提出了"无独必有对"的思想。在二程看来，宇宙之间虽是一气，但就性质上说，这一气又分为阴阳，正是通过气的阴阳交感、动静相因才产生出各种不同的事物。他们说："天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。"③ 又说："万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。"④ 就事物的生成结构而言，事物的生灭变化，是由气的聚散构成的。"物生则气聚，死则散而归尽。"⑤ 就其表现形态而言，事物的生长变化则是由阴阳之气的动静交感而成。"动静无端，阴阳无始。"⑥ 整个宇宙的运行，就是阴阳之气的无始无终的絪缊交感、聚散流行的过程。

二程通过体贴天理，提出了以理为本、理气不离的本体论和宇宙论。但是，正像中国历史上大部分哲学家一样，二程探讨本体论、宇宙论的主要目的仍是推天道以明人事。他们构建理学体系的最终目的，是接续孔孟道统，传承儒家之道，重振儒家的纲常名教，实现其修身齐家治国平天下的社会理想。这就决定了他们的天理论具有鲜明的社会伦理性。他们所谓"天理"，在自然层面上是事物运行的必然法则，而在社会层面上则是仁义礼智、君臣父子等儒家伦理纲常。在二程看来，这两个层面的"天理"实际上是同一个理，这也就是说，儒家的伦理纲常具有必然性和普遍性，是永恒的人伦法则。二程说："视听言动，非理不为，即是礼，礼即是理也。"⑦ 又说："人伦者，天理也。"⑧ 社会的典章制度、君臣

---

① 《天地篇》，《河南程氏粹言》卷二，见《二程集》，1227页。
② 《河南程氏遗书》卷十五，见上书，162页。
③ 《河南程氏遗书》卷十一，见上书，121页。
④ 同上书，123页。
⑤ 《河南程氏遗书》卷二下，见上书，56页。
⑥ 《系辞》，《易说》，《河南程氏经说》卷一，见上书，1029页。
⑦ 《河南程氏遗书》卷十五，见上书，144页。
⑧ 《河南程氏外书》卷七，见上书，394页。

父子等伦理原则，都是天理，是人一举一动、一言一行所必须遵守的当然之则。这就为儒家的伦理纲常、社会理想找到了一个可靠的本体依据。

（二）心性论

儒学是重视社会、人生的学说，关于人的问题无疑是儒学关注的重点。而对社会、人生各种问题的探讨，必然要追寻到人性问题。从先秦儒学开始，人性问题就受到儒家的高度关切。孟子提出性善论，认为人心皆有四端，恶是由后天迷失本心所造成，学问之道就是求放心。而荀子则提出人性恶，认为善是后天化性起伪的结果。此后，董仲舒、韩愈主张性有三品，扬雄主张性无善恶，李翱提出性善情恶的复性说。这些对人性问题的探讨，其论证都较为简单，没有提出系统的形上理论根据。它们和佛教的佛性论相比就显得较为粗糙。而理学作为一种新的儒学，其人性论特点就在于它的形上理论性。它把本体论和心性论贯通起来，建立了一个较为完备的心性论体系。这一特点在周敦颐那里就已有所体现，而直到张载、二程这里才真正形成。

二程的心性论是其天理论在人性问题上的进一步展开。他们以天理论为理论基础，综合吸收了以往的人性论学说，提出了自己对人性善恶、心性情关系等问题的看法。

二程学宗孔孟，故其人性论在根本上仍是沿袭孟子的性善论。但是，自孟子提出性善论以后，先天性善与后天的恶之间的矛盾一直是儒家致力解决的重要问题。二程为从根本上解决这一问题，便融合了性善论和性恶论的一些成果，并借鉴张载“天地之性”和“气质之性”的理念，提出了“天命之性”和“生之谓性”的问题。

所谓“天命之性”，是指从“天”而来的性。“天即理也”，“天命之性”便是理在人身上的体现，是人天生具有的本然之性。二程说：“性即理也。理则自尧舜至于涂人，一也。”① 又说：“斯理也，成之在人则为性。”② 这既为理在人身上找到了呈现之处，也为性找到了形而上的本体依据，使性既具有超越性，又具有内在性。而在二程看来，理本身就是善的，仁义礼智信等伦理道德本就是天理，因而，人的本然之性是纯善的。程颐说：“性即理也，所谓理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。”③ 二程不但继承了孟子的性善论，而且把性善论贯彻得更为彻底。这主要表现在两个方面。一是二程打破了孟子只讲人性而不讲物性的做法，赋予性以普遍性，认为人性与物性都本于同一天理，从根本上

① 《河南程氏遗书》卷十八，见《二程集》，204 页。

② 《系辞》，《易说》，《河南程氏经说》卷一，见上书，1029 页。

③ 《河南程氏遗书》卷二十二上，见上书，292 页。

说，五常之性是人与物所共有。二是二程超出了孟子“善端”的局限性，认为人的本然之性是完满自足的。二程说：“道即性也。若道外寻性，性外寻道，便不是。圣贤论天德，盖谓自家元是天然完全自足之物。”① 实际上，人的善性本是不待扩充便天然自足、毫无欠缺的。

二程对孟子性善论的完善，更在于他改造了告子的“生之谓性”说，并将其与“天命之性”统摄起来。所谓“生之谓性”，就是人生而禀受的气质之性，是人性的现实状态，它有善有恶。二程说：

> 生之谓性。性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。盖生之谓性，人生而静以上不容说，才说性时，便已不是性也。②

人的本然之性在现实的人身上是与气质相即不离的，正是因为有气禀的偏差，才有所谓善与不善。程颐又把人所禀之气称作“才”，他认为，“性出于天，才出于气，气清则才清，气浊则才浊”③。“才”有善恶之分，性则至善无恶。

实际上，“天命之性”和“气禀之性”是不可分开的。只有把二者有机结合起来讲，才能把性说清楚。程颐说：“论性，不论气，不备；论气，不论性，不明。”④ 这就是说，如果只讲“天命之性”，不讲气禀，则不完备，难以讲清楚人性的现实状态；如果只讲气禀之性，而没有看到“天命之性”，那就没有看到人性的本来状态，就根本不明白人性。然而，二者之间也有差别，“生之谓性”，是“彼命受生之后谓之性尔”⑤，而“天命之性”才是“性之本”，是人性的本来状态。所以，从根本上说，人性先天是善的，恶是人生而后才具有的。而且，气禀的差异，是可以通过后天的学习工夫所改善的。如果后天能勤奋学习、苦下工夫，则“气无清浊，皆可至于善而复性之本”⑥。

自孟子起，对性的论述就与“心”密切相关。二程也详细分析了“心”的规定性。首先，在二程看来，心与性在根本上具有同一性。他们说：“心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。”⑦ 又说“在天为命，

---

① 《河南程氏遗书》卷一，见《二程集》，1页。
② 同上书，10页。
③ 《河南程氏遗书》卷十九，见上书，252页。
④ 《河南程氏遗书》卷六，见上书，81页。
⑤ 《河南程氏遗书》卷三，见上书，63页。
⑥ 《河南程氏遗书》卷二十二上，见上书，292页。
⑦ 《河南程氏遗书》卷十八，见上书，204页。

在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也"①。心、性、命、理，本质上是同一个东西。理无不善，故性无不善；性无不善，故心无不善。人的本心和本性，其内涵是同一的，即都是仁义礼智之天理。

与性同一的心，是指人的本心，并不是指人的所有心理状态。人心作为身之主，是要活动或发用的。于是，二程又把整个心理结构分为体和用，把整个心理状态分为未发和已发。二程说："心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。"② 心之体是寂然不动的，是一种尚未发动的状态，也就是本心的原始状态；心之用是心的活动，是心感动以后的发用状态。"未发"、"已发"，则语出《中庸》，其原文为："喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。"所谓"未发"就是指喜怒哀乐等感情发出之前的状态，"已发"则是指喜怒哀乐等感情发出之后的状态。实际上，心之体的状态即是心之未发的状态，心之用的状态即是心之已发的状态。

这种心分体用的划分，又与性和情的区分相对应。在未发的本体层面，心即是性；在已发的层面，情即是心之发动，也可以说，情是性之发动。心性情三者具有同一性。二程说："性之本谓之命，性之自然者谓之天，自性之有形者谓之心，自性之有动者谓之情，凡此数者皆一也。"③ 性无不善，情则有善有不善。如果学者能正其心，养其性，使情发而中节，合乎本性，那么它就是善的。

二程通过对心性问题的分析论证，提出了一套与其本体论贯通一体的心性论体系，这不仅解决了人的先天性善与后天之恶的矛盾，明晰了心性情等范畴之间的相互关系，而且为其修养工夫论提供了理论依据。

（三）工夫论

理学家的工夫论，主要是探讨学者如何通过学习、修养、实行等一些措施，而完善自己的道德人格、实现自己的价值理想的理论。学者做工夫的方法，往往与他们对宇宙本体、心性状态的认识密切相关，因而工夫论一般以本体论、心性论为其理论基础。

二程认为，人性就是天理，它具有天然的善性。但是，由于气质的偏差、物欲的蒙蔽，致使人的本性不能呈现出来，才做出有违天理之事。而学者的工夫，就是改善气质的偏差，灭除人欲的诱惑，从而使本心呈现，天理流行。这也就是要存天理，灭人欲。在二程看来，天理人欲不容并立，天理存，人欲自

① 《河南程氏遗书》卷十八，见《二程集》，204页。

② 《论道篇》，《河南程氏粹言》卷一，见上书，1183页。

③ 《河南程氏遗书》卷二十五，见上书，318页。

灭。如何存此天理呢？二程提出了“涵养须用敬，进学则在致知”[①] 的用功思路。

一方面，人的本心即是天理，所以学者应当涵养本心，使自己先天的“天命之性”呈现出来。而涵养本性的方法就是“用敬”。二程说：

> 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。[②]

所谓“敬”，就是主一无适，使心中时时刻刻有所主，不为外物所牵引。人心如能居敬操存，则天理自明，人欲自灭。二程十分重视“敬”的作用，认为“敬为学之大要”[③]。二程不赞成周敦颐“主静”的言论，因为一说“静”，便有“入于释老”之嫌。他们主张用“敬”代替“静”，认为“敬则自虚静，不可把虚静唤作敬”[④]。

在本心的涵养方面，程颢特别强调“识仁”、“定性”的作用。他说：“学要在敬也、诚也，中间便有个仁。”[⑤] 又说：

> 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。[⑥]

他认为如以诚敬存仁，则物我一体，“乃为大乐”。针对人心“累于外物”的情况，他又专门强调“定性”的重要意义。他说：“所谓定者，动亦定，静亦定；无将迎，无内外。”[⑦] 如能定性，则人心不为外物所累，动静皆合乎理。

另一方面，“物我一理，明此则尽彼”[⑧]，所以学者应当格物致知，穷尽物理。二程专门对《大学》中的“格物”一词做出阐释，他们认为“格”有二义：一为“至”，二是“穷”。二程说：“格，至也，如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。”[⑨] 又解释“格物”说：“格犹穷也，物犹理也，若曰穷其理云尔。”[⑩] “格物”就是“至物”。因为每一物都有其理，所以“格物”就是

---

① 《河南程氏遗书》卷十八，见《二程集》，188页。
② 《河南程氏遗书》卷十五，见上书，149页。
③ 《论学篇》，《河南程氏粹言》卷一，见上书，1184页。
④ 《河南程氏遗书》卷十五，见上书，157页。
⑤ 《河南程氏遗书》卷十四，见上书，141页。
⑥ 《河南程氏遗书》卷二上，见上书，16页。
⑦ 《答横渠张子厚先生书》，《河南程氏文集》卷二，见上书，460页。
⑧ 《人物篇》，《河南程氏粹言》卷二，见上书，1272页。
⑨ 《河南程氏遗书》卷十八，见上书，188页。
⑩ 《论学篇》，《河南程氏粹言》卷一，见上书，1197页。

即物穷理。二程认为，穷理有多种途径，“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”①。在即物穷理的过程中，学者可以把握事事物物之理，经过不断“积习”，最后达到“脱然自有贯通处”，实现人心对天理的自我体认。

在二程看来，“穷理格物，便是致知”②。而“知”，又分为“闻见之知”和“德性之知”。“闻见之知”，是一种经验性的知识，是人的感官“交物”所知。而“德性所知，不假闻见”③，它本是人先天固有的道德认知。相比较而言，“德性之知”更为根本，格物致知主要是致“德性之知”。

二程的格物致知论又和他们的知行观相一致。他们特别重视知的作用，强调知先行后。先知得道理，然后才能照此践行。“譬如人欲往京师，必知是出那门，行那路，然后可往。如不知，虽有欲往之心，其将何之?”④ 持久的力行要依赖于致知，勉强而行是不能持久的。反过来讲，如果真知得道理，则必定能力行；知而不行，并非真知。出于对致知的重视，他们特别强调致知的艰难，认为“非特行难，知亦难也”⑤。

从总体来看，二程的工夫论是非常全面的。它一方面强调对本心的居敬涵养，另一方面强调对天理的格物致知。“识道以智为先，入道以敬为本。”⑥这种工夫论后来被朱熹所继承，并对后世理学家的为学工夫产生了巨大影响。

三、邵雍与张载的道学贡献

北宋理学主流派的代表人物除周敦颐和二程外，还有邵雍和张载。邵雍开创理学中的象数学一脉，张载则是气学一系的创立者。同时，他们也是程朱道学的先驱，特别是对朱熹的思想产生了重要影响。因而，尽管邵雍和张载都比二程出生早，但具有明显程朱道学道统意识的《伊洛渊源录》、《宋史·道学传》等著作都把他们放在二程之后，看作辅弼二程的道学先驱。

（一）邵雍的先天象数学

邵雍（1011—1077），字尧夫，谥康节，故后世学者称其为康节先生。因其生前曾隐居于苏门山百源之上，故其学派被称为“百源学派”。其主要著作有《皇极经世书》、《击壤集》等。在其著作中，他构建一个以太极为中心的先天象

---

① 《河南程氏遗书》卷十八，见《二程集》，188页。

② 《河南程氏遗书》卷十五，见上书，171页。

③ 《心性篇》，《河南程氏粹言》卷二，见上书，1260页。

④⑤ 《河南程氏遗书》卷十八，见上书，187页。

⑥ 《论学篇》，《河南程氏粹言》卷一，见上书，1183页。

数学体系，并提出了自己的理学思想。

邵雍的先天象数学，可以从两个方面来看：一是从形式上看，它是一个宇宙演化的图式；二是从思想上看，它具有鲜明的理学倾向。

同周敦颐一样，邵雍也认为宇宙衍生是从太极开始。他说："太极一也，不动；生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。"（《皇极经世书》卷十四《观物外篇下》）太极是"一"，它产生阴阳两仪；由阴阳的缊缊变化，才具有神妙不测之作用，产生"数"、"象"、"器"。太极即是道，他说"道为太极"（《皇极经世书》卷十四《观物外篇下》），天地万物都由太极之道而生。

但与周敦颐的太极演化论所不同的是，他在描述宇宙的演化过程时，并不是采用"二气五行"说，而是根据《易传》"易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦"的一分为二原则，来描述天地万物的发生序列的。他说：

> 太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象；于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。（《皇极经世书》卷十三《观物外篇上》）

先有太极分为两仪，然后两仪生成阴、阳、柔、刚四象；阴阳相交而生天之四象，刚柔相交而生地之四象；然后再各由天地之四象产生天地万物。邵雍认为，天之四象成象于天，为日、月、星、辰；地之四象成形于地，为水、火、土、石。然后，他又以寒暑昼夜、雨风露雷、性情形体、走飞草木等天地万物配天地四象。这样，由太极始，经一分为二的演化，生出天地之四象；然后再由天地之四象，经过无数的演化，就产生了天地万物。

邵雍又认为，这个宇宙演化过程在时间上可按照元、会、运、世来划分。宇宙演化的一个周期为一元，它包含十二会。一会有三十运，一运又有十二世，一世有三十年。这就如同一年分为十二月，一月分为三十日，一日分为十二辰，一辰分为三十分。一元共有一十二万九千六百年，为宇宙演化的一个循环周期，而宇宙运行无始无终，一元之后，复始一元，终而复始，循环无穷。

邵雍又把一元之十二会配十二地支，并认为"天开于子，地辟于丑，人生于寅"①，在第三会产生人类。然后，他又把人类社会分为皇帝王伯（霸）四个阶段。皇是"以道化民"，帝是"以德教民"，王是"以功劝民"，霸是"以力率民"。邵雍认为，人类从三皇开始，便进入了一个从崇尚自然无为到崇尚利益争

① 《朱子语类》卷四十五，1155页。

夺的退化过程中。这种历史观，与他的天道观一样，具有很明显的道家或道教思想的痕迹，这也体现了理学开创期三教融合的特点。

从总体来看，邵雍所描绘的宇宙演化过程，就是太极一分为二、二分为四、逐步衍生、化生万物的过程。这个过程就如同一棵大树的生长，“根之有干，干之有枝，枝之有叶。愈大则愈少，愈细则愈繁。合之斯为一，衍之斯为万”（《皇极经世书》卷十三《观物外篇上》）。这个“合一衍万”的过程与周敦颐的宇宙演化论有异曲同工之妙。从程朱道学的立场上看，他们都描述了一个理一分殊、道体流行的过程。所以元代刘因就曾说：“周子、邵子之学，先天、太极之图，虽不敢必其所传之出于一，而其理则未尝不一。”①

邵雍还论述了心性问题。他对心性问题的看法，与他的先天学的天道观是一致的。他说：“先天之学，心也。”（《皇极经世书》卷十三《观物外篇上》）先天之学，讲的就是“心法”。当然，这里所谓“心”不只是人心，也是天地万物之心。但是，在邵雍看来，天心与人心有同一性。他说：“天向一中分体用，人于心上起经纶，天人焉有两般义，道不虚行只在人。”（《击壤集》卷十五《观吟集》）天人并无“两般义”，天地之心与人之心，是同一个心，那就是道或太极。他说：“心为太极”、“道为太极”（《皇极经世书》卷十四《观物外篇下》）。这种同一性，还体现在邵雍对心、性、理、物等一系列概念的论述中。他说：“天使我有是之谓命，命之在我之谓性，性之在物之谓理。”（《皇极经世书》卷十四《观物外篇下》）又说：“性者，道之形体也。”“心者，性之郛廓也。”“身者，心之区宇也。”“物者，身之舟车也。”（《击壤集》卷首《击壤集自序》）这种对心性问题的论述，成为理学心性论的一个重要来源。尤其是“性者，道之形体；心者，性之郛郭”，朱熹认为：

> 康节这数句极好。盖道即理也，如“父子有亲，君臣有义”是也。然非性，何以见理之所在？故曰：“性者，道之形体。”仁义礼智性也，理也，而具此性者心也；故曰：“心者，性之郛郭”。②

邵雍对心性问题的看法，还体现在他的“观物”说中。所谓“观物”，就是人对周围世界、天地万物的观察和体认。邵雍认为，人对天地万物的观察和体认，有多种不同层次和方式，并由此达到不同的境界。他说：

> 夫所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目，而观之以心也。非观

① 《濂溪学案下》，见《宋元学案》卷十二，510页。

② 《朱子语类》卷一百，2551页。

之以心，而观之以理也。(《皇极经世书》卷十二《观物篇六十二》)

以目观物和以心观物，是以人的感觉器官和主观心理观念去观察事物，这种观物方式是受到“我”的主观干扰的，故是“以我观物”。而以理观物，则是从物之本性出发，摆脱了“我”的主观干扰，故是“以物观物”。“以物观物，性也。以我观物，情也。性公而明，情偏而暗。”(《皇极经世书》卷十四《观物外篇下》)观物时只有做到“无我”，才能真正符合物之本性。邵雍的“观物”说，是与其先天学的天道观和心性观相一致的。他说：“太极不动，性也。”(同上)作为万物本性的太极本是不动的；正因为其不动，所以它才能“发则神”，有神妙不测之用。“心为太极”，人心也是一样，“心一而不分，则能应万变”(同上)，所以君子应当“虚心而不动”，使心定如止水，“定则静，静则明”，然后才能照见万物之理。他所谓“以物观物”、“观之以理”，实际上就是追求心灵的虚静无为的状态。这也是与人类历史分期中“以道化民”的“皇”崇尚自然无为相对应的。邵雍的“观物”说，反映了他追求恬静无为的人生态度和修养风格。他的“虚静无我”与周敦颐的“主静无欲”根本上是一致的，在一定程度上反映了理学家修养论的共同倾向。

(二) 张载对道学的贡献

张载是气学一系的开创者，他提出了以“气”为核心范畴的理学体系。他的气学思想被王廷相、王夫之等人所继承和发展，成为宋元明清理学中同程朱道学、陆王心学相并列的重要一系。但同时，张载的思想对程朱道学的发展也产生了很大影响，因而他也被程朱一系的学者看作道学的先驱。

张载是关中人，故其学派又被称为“关学”。当时，关学与河南二程的洛学有十分密切的学术关系。张载本人是二程的表叔，与二程的相交甚好。他们曾专门讨论过“正经界”以及“穷理尽性”等一些社会问题和学术问题。据吕大临所作《横渠先生行状》记载，张载曾于嘉祐初年与二程兄弟相见于京师，“共语道学之要”[①]。他们所讨论的一些内容涉及了“道学”的核心问题。张载逝后，他的主要弟子吕大临等人都归于二程门下，成为张、程之学的共同传人。张载关学与二程洛学之间密切的学术交往和人际交往，必然使他们的学术思想出现相互影响、相互交融的情形。

张载对程朱道学的影响，更体现在他对朱熹思想的影响上。朱熹是理学的集大成者，是程朱一系的最重要的思想大家。张载的思想被朱熹所吸收，并融为朱

① 《横渠先生行状》，见《张载集》，382 页。

熹思想的一个有机部分。关学成为朱子学的一个重要思想源头。这也使得张载被程朱一系的学者尊为道学的思想先驱。

张载对程朱道学的影响是多方面的。首先，张载以“气”为核心范畴构建了一个独具特色的理学体系，用气的磨荡运行来说明宇宙的产生，用气的聚散来解释万物的生灭。这些气学思想被程、朱等人所吸收。在程朱道学那里，气不仅是天地产生、宇宙运行、自然变化、万物生灭的重要质料，而且是理一分殊、太极动静、道体流行的物质载体。正是通过气的运行产生万物，理才能真正从一理分为万理。其次，张载心性论的一些观点，也被程朱道学所吸收。张载把性分为“天地之性”和“气质之性”，又提出“心统性情”的说法，这对程朱道学的心性论有很大影响。朱熹认为，张载的“心统性情”是“不易之论”，是颠扑不破的真理。另外，张载的《西铭》也受到程、朱等人的极力赞赏。程颢曾称赞说，张载《西铭》是“孟子以后，未有人及此”①。程颐认为，张载《西铭》明理一分殊之旨，与孟子的“性善养气”说同功。朱熹也认为，“《西铭》通体是一个‘理一分殊’，一句是一个‘理一分殊’”②，给《西铭》以极高的评价。此外，张载对一两关系的描述，“德性之知”与“见闻之知”的划分，特别是他“为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平”③ 的历史使命观，都对程朱道学的思想发展产生了巨大影响。

从总体来看，张载的思想与程朱道学有很多契合之处；特别是经过朱熹的继承和诠释，他的思想就融入朱子学当中，成为程朱道学的一个有机组成部分。因而，程朱一系学者推崇张载，并把他作为北宋时期的重要道学大家，是有其道理的。

第三节　天理的挺立

经过北宋百余年的发展，到南宋时期，出现了理学发展的高峰期。这一时期，不但人才辈出，学派繁荣，出现了朱熹、吕祖谦、胡宏、张栻、陆九渊等许多著名理学家，而且学术活动更加活跃，理论形态更加成熟。各学派之间，交往

① 《河南程氏遗书》卷二上，见《二程集》，39 页。

② 《朱子语类》卷九十八，2522 页。

③ 《张子语录中》，见《张载集》，320 页。

密切，他们通过集会、访问、通信等各种形式，切磋问题，交流思想，讨论辩难。这使得理学得以全面发展，并出现了像朱熹这样的集大成的理学家。

南宋影响较大的理学派别，主要有以胡宏、张栻为代表的湖湘学，以朱熹为代表的闽学，以吕祖谦为代表的婺学，以陆九渊为代表的象山学，以陈亮为代表的永康学，以叶适为代表的永嘉学。其中，朱熹以二程洛学为基础，综合了北宋理学的学术成果，全面发展了二程以“天理”为核心的理学体系，成为理学的集大成者。陆九渊通过开发孟子思想，开创了“心即理”的心学体系。陈亮、叶适等人由于强调事功，故又被称为“事功学派”。这些学派的兴起，都有各自的学术渊源，但从哲学史的发展来看，它们都是北宋理学的延续，与北宋理学特别是二程的理学存在一定的继承关系。尤其是朱熹的理学思想，传承洛学，综合各家，创建了一个思想深刻、结构严谨、内容丰富、系统完备的理学体系，这使二程所体贴的“天理”进一步发扬光大、超拔挺立。

一、道学南传与南宋理学的兴盛

二程洛学在北宋时期就已是当时理学派别中影响最大的学派之一。他们思想体系明确，特别是门下有杨时、谢良佐、游酢、尹焞、吕大临、侯仲良等许多学识渊博、勇于传道的弟子，这使得二程的思想迅速传播开来，并深刻影响了南宋理学的发展。南宋理学的兴盛与二程道学的南传有着十分密切关系。

（一）道南学脉

二程的理学思想，至朱熹进一步发扬光大，这使程朱一系成为理学史上影响最大的思想流派，故有“程朱理学”之称。从二程到朱熹之间的学脉传承，自然也受到理学家的重视。这一学脉传承，从二程弟子杨时，经罗从彦，传至李侗，再由李侗传至朱熹。杨时所开创的学派，被称作道南学派。由此，道南学脉在理学史上被看作程氏正宗、道学正统。

杨时（1053—1135），字中立，号龟山，南剑州将乐（今福建将乐）人，世称龟山先生。他二十九岁时问学于程颢，据《龟山先生年谱》载：

> 时明道先生之门，皆西北士。最后先生（杨时）与建安游定夫酢往从学焉，于言无所不说，明道甚喜。每言杨君最会得容易，独以大宾敬先生。后辞归，明道送之出门，谓坐客曰：“吾道南矣。”

杨时后亦师事程颐，《宋史·杨时传》记载，他年四十岁时，一日与游酢拜见程颐，时程颐正在瞑坐休息，他二人便侍立一旁；等程颐醒来，门外已雪深一尺。这便是“程门立雪”之典故。可见他们对二程之尊敬。

杨时是南方人，他回到南方后，大力传播二程洛学。二程思想能在福建、江

西等地广泛传播，实赖他与游酢等人之力。杨时在福建还授徒讲学，创立学派。这为二程思想在南方的传播起了至关重要的作用。这就是程颢“吾道南矣”的真正历史含义。杨时所开创的学派，因此也被称作“道南学派”。杨时十分重视《中庸》的传道作用，称《中庸》为“圣学之渊源、入德之大方”①。他认为，《中庸》是孟子之学的来源；孔子之后，“道学之传”有赖于此书。《中庸》关于未发、已发的“中和”问题，以及对“诚”的重视，成为他关注的重点。他所开创的道南学派，其为学之要就在于体认喜怒哀乐未发之际，以见“中”义；其修养工夫强调“反身而诚”、“正心诚意”。这一学术倾向，经罗从彦、李侗，传至朱熹。朱熹曾说：“李先生（李侗）教人，大抵令于静中体认大本，未发时气象分明，即处事应物自然中节，此乃龟山门下相传指诀。”（《晦庵集》卷四十《答何叔京》）

从师承关系看，杨时授学于罗从彦，罗从彦授学于李侗，李侗授学于朱熹。再由朱熹综合各家，使二程的理学思想在南宋广泛传播、发扬光大。罗从彦（1072—1135），字仲素，学者称豫章先生；李侗（1093—1163），字愿中，学者称延平先生。他们二人在杨时与朱熹之间起了师承上的传递作用。

朱熹的闽学是南宋时期影响最大的理学学派。它的产生，不仅弘扬了二程的理学，推动了理学在南宋的发展，而且深刻影响了中国文化的发展路向，并传播到日本、韩国和越南等东方其他国家，使理学成为影响整个东方世界的国际性学术思潮。朱子学的重要影响，也在一定程度上突显了道南学脉的历史地位。

（二）南宋理学的兴盛

南宋时期是理学蓬勃发展的时期。除了被后人作为程学正宗的朱熹闽学外，其他学派的学术活动也十分活跃。他们都有各自的学术传承，都从不同方面发展理学思想，提出自己的学术观点。

湖湘学是当时十分重要的理学主流派，也是和朱熹的闽学关系最为密切的理学学派之一。它的奠基者是两宋之际的胡安国。胡安国（1074—1138），字康侯，谥文定，建州崇安人。胡安国虽非二程嫡传弟子，但与二程洛学有十分密切的关系。他在任荆南教授和太学博士期间，曾与程门传人杨时、游酢、谢良佐相交，与他们义兼师友，从而成为私淑二程的著名学者，为后来倡明洛学奠定了坚实的思想基础。湖湘学的真正创立者是胡安国的季子胡宏。胡宏（1105—1162），字仁仲，学者称五峰先生。他年轻时师事杨时、侯仲良，最终继承其父胡安国之学，“卒开湖湘之学统”②。湖湘学的全面展开，则是由胡宏的弟子张栻实现的。

---

① 《中庸义序》，见《杨龟山集》卷四，82页，北京，中华书局，1985。

② 《五峰学案》，见《宋元学案》卷四十二，1366页。

张栻（1133—1180），字敬夫，号南轩。他曾师从胡宏，学习河南程氏之学；后主教岳麓书院，开拓了湖湘学派的规模。他与朱熹、吕祖谦等学者频繁交往，切磋学问，讨论辩难，相互影响，为传承周程理学，推动理学在南宋的发展做出了卓越贡献。他与朱熹、吕祖谦也一并被称为“东南三贤”。但因张栻去世过早，又缺乏一流弟子继承学业，故张栻逝后，湖湘学渐趋衰落。

从学派传承来看，湖湘学无疑是上承二程洛学，它和朱熹的闽学可谓同出一源。所以，在南宋众多学派中，湖湘学与朱熹的思想相契合之处最多，湖湘学者胡安国、胡宏、张栻等人也受到朱熹的格外推崇。朱熹为梳理北宋理学道统传承作《伊洛渊源录》，在二程的众多传人中，只把胡安国、杨时二人各自单独列为一卷；《宋史》作者又把张栻与吕祖谦、陆九渊等著名理学家区别开来，将他同朱熹一起编入《道学传》，显示其传道地位。这些都表明了湖湘学在理学史中占有十分突出的地位。

从学术思想上看，湖湘学在心性问题和修养工夫方面，都有自己的学术特点。在心性论上，他们强调性的地位，特别是胡宏认为，性为体，心为用，性具万理，为天下之大本；他基于这种心性论的断定，又提出天理人欲同体异用、同行异情说。在修养工夫方面，湖湘学主先省察、后存养的修养方法。在学术趋向上，他们注重经世致用之传统，追求内圣成德与外王事功的合一。但从总体来看，他们仍是二程洛学的延续，是程氏之学在南宋发展的一个分支。

“婺学”的代表人物是吕祖谦。吕祖谦（1137—1181），字伯恭，婺州人，世称东莱先生。他与朱熹、张栻并称“东南三贤”，是南宋时期的大学者。吕祖谦的婺学有非常深厚的家学渊源。史称吕氏得“中原文献之传”；不名一师、不私一说、杂取诸家、博采众长，是其家学风格。吕祖谦继承了其家学传统，其思想也有博杂的特点。全祖望曾在《宋元学案》中比较朱学、陆学与吕学之特点，认为“朱学以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而复以中原文献之统润色之”①。吕氏婺学尽管学问博杂，但二程洛学的影响是很明显的。吕氏家族的历代学者中，有很多与程门存有师友关系。吕祖谦本人也宗主二程，他的思想也是对二程思想的继承和发展。

浙东事功学派从总体上看也与二程洛学有继承关系，特别是永嘉学派更是源自二程。程门弟子许景衡、袁溉、周行己等人把二程之学带到浙东，他们的传人创立永嘉学派。浙东事功学派除永嘉学派外，还有以陈亮为代表的永康学派。这两个学派思想相近，交往密切，都学主事功，反对空谈心性，故统称为事功学

① 《东莱学案》，见《宋元学案》卷五十一，1653页。

派。他们的思想和主流派的朱熹、陆九渊等人重视义理的思想有所不同，属于理学的非主流派。

二、朱熹集大成的理学思想

理学到南宋出现了学派林立、蓬勃发展的局面，但在当时的各家各派中，真正能综合各家、集其大成的是朱熹的理学。

朱熹（1130—1200），字元晦，后改为仲晦，号晦庵，晚年又号晦翁、遯翁、云谷老人、沧州病叟等，祖籍徽州婺源（今江西婺源），生于南剑（今福建南平）尤溪县。他十四岁丧父，遵父遗命，师事武夷三先生胡宪、刘致中、刘彦冲，学习儒家典籍，然于佛老诸家，亦无不问津。十九岁，登进士第；二十四岁初见程门三传弟子李侗，三十一岁正式拜李侗为师。李侗学源二程，为道南学脉之嫡传。朱熹自师事李侗后，意识到释老之说的“破绽”，始专心研究儒家义理，思想发生很大转变。这为他以后成为继承程门道统的理学大家走出了关键的一步。

朱熹一生经历了高宗、孝宗、光宗、宁宗四朝，真正出仕做官时间约有十年。这十年中，除宁宗初年做过四十日焕章阁待制兼侍讲以外，其他皆是地方职务。其他时间，皆是著书讲学；即使他出仕期间，也不忘研究经典，传播其理学思想。

朱熹学识渊博，著作丰富。他一生研遍诸经，旁及诸子，对天文历法、政令礼制、佛道思想、辞章训诂等都有深入研究，对诸子百家和汉唐诸儒的思想也有深刻的认识，尤其是对北宋理学家的著作和思想更有全面而精深的研究。他编著了大量著作，这些著作既有对历代典籍的注解和考辨，也有对北宋理学家著作的整理，还有许多论著、文章、诗词和书信，涉及面极为广泛。他还建立精舍、广收门徒，培养了大批理学传人。朱熹通过自己的学术活动，不仅梳理了整个儒学史的发展脉络，明确了北宋理学的传承统绪，而且为后世理学的发展奠定了坚实的学术基础，确定了总体的学术范围。后代理学家，无论他们属于何家何派，都受到朱熹思想的深刻影响。

（一）理气论

从学派传承来看，朱熹是二程的四传弟子，他继承了二程的理本论思想，把“天理”作为其理学体系的核心范畴；同时也吸取了张载的气学思想，以完善二程的理本论。他的理气论包含了其本体论和宇宙论的内容，是其哲学体系的核心部分，其他思想都以他对理气问题的认识为理论基础。

朱熹同二程一样，把理作为宇宙的本体，认为人伦世事、万物化生无不依理而行。天下之物，千差万别，但都有其理。朱熹说：“至于天下之物，则必各有

所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”[①] 理就是事物运行的“所以然之故”与“所当然之则”，是人物活动所必须遵守的理所当然的道理。

理作为本体，必然具有其作为本体的特性。在朱熹的理学中，天理具有至上性、普遍性、统一性、形上性、实在性、伦理性等一些突出特性。所谓至上性，是说“理”在朱熹的思想体系中，是一最高的概念。理是一切事物的“所以然之故”与“所当然之则”，天地之间一切事物无不以理为则，因而它在逻辑上就高于一切有形器物。理的至上性更体现在它的决定性上。朱熹认为，理作为万物所共由的形上之道，本身就是天命之性，具有主宰一切的功能，因而理又称作“天理”，有时又可称为“天”或“帝”。宇宙间一切事物，其生长变化皆各有其理，无不受其理支配。

理又具有普遍性和统一性。一方面，理是普遍的，无所不在、无时不有的。朱熹说：

> 未有天地之先，毕竟是先有此理。[②]

理在时间上是永恒的，同时，理是任何事物都必然具有的，在空间上是普遍的。

> 近而一身之中，远而八荒之外，微而一草一木之众，莫不各具此理。[③]
>
> 天下之事莫不有理，为君臣者有君臣之理，为父子者有父子之理，为夫妇者、为兄弟、为朋友以至于出入起居、应事接物之际，亦莫不各有理焉。（《晦庵集》卷十四《甲寅行宫便殿奏札二》）

理是无适而不存的，天地万物、人伦世事皆有其理。但另一方面，理作为本体，它又具有绝对统一性。朱熹认为，虽然事事物物各有其理，它们的表现形式也不一样，但从根本上说，他们所具有的理是同一个理。他说：“万物各具一理，万理同出一原。”[④] 天理的普遍性和统一性，是其作为本体的重要保证。

理又具有形上性和实在性。关于“形上”与“形下”的划分，《周易·系辞上》有经典论述：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这一经典论断，被理学家们所尊奉。在朱熹那里，一切具体的事物都是形下之器，都是有生灭的，故不足为万化之根本。而理是无形无象、无声无臭的形上之道，这才保证它为宇宙万物的本体依据。尽管理具有形上性，但在朱熹看来，这与佛老把本体看作空虚的

---

① 《大学或问上》，见《四书或问》，8页，上海，上海古籍出版社；合肥，安徽教育出版社，2001。
② 《朱子语类》卷一，1页。
③④ 《朱子语类》卷十八，398页。

做法有本质区别。他继承了张载、二程的观点，认为儒家之理乃是实理，即它有别于佛老的虚空之道，是实存不虚的。他说："释氏虚，吾儒实"①，"如释氏便只是说'空'，老氏便只是说'无'，却不知道莫实于理。"② 朱熹认为，理的实在性是儒家区别于佛老的一个根本标准。他说："要之，佛氏偏处只是虚其理。理是实理，他却虚了，故于大本不立也。"③ 正是因为儒家看到了本体理的实在性，所以儒家才肯定天地万物、人伦物理的实在性，而佛老没有看到实理，错误地以理为虚空，所以以山河大地、君臣父子为虚空。

朱熹同二程一样，给天理赋予了伦理道德的内容，使天理在内容上具有鲜明的伦理性。他一方面把天理阐释为宇宙的本体、万物的法则，另一方面，当涉及天理的具体内容时，他又常常把儒家的伦理道德看作天理的基本内容。在朱熹看来，儒家的三纲五常，都是天理在人间的流行，都是人生行动的所当然之则与所以然之故，具有普遍必然性和绝对永恒性。人的一言一行，都应遵循儒家的伦理纲常，这是人理所当然的义务。

为了更全面地说明天理的特性，朱熹又把理与道、太极等同起来。在中国哲学中，"道"一直是一个最根本的概念。从先秦以来，各家就各有自己的"道"。唐代韩愈在《原道》中指出："仁与义为定名，道有德为虚位。"认为"道"与"德"只是一个虚有的名位，其内容在各家各派那里是各不相同的，而儒家之道的实际内涵就是"仁义"。在朱熹看来，仁义之所以是道，在于仁义是天理，而天理才是道。他说："理也者，形而上之道也。"（《晦庵集》卷五十八《答黄道夫》）又说："衣食动作只是物，物之理乃道也。"④ 道是宇宙运行、万物生长、人事变化所共同遵循的必然法则，而这个法则就是万事万物之理，因而，理即是形而上之道，道和理从根本上说是完全同一的。朱熹以理为道，而认为佛老所谓"道"从根本上说并不是真正的道，道具有唯一性，这个唯一的道就是天理，就是儒家之道。这就排斥了佛老思想在追求终极价值方面的意义，而确立了儒家思想的正统地位。

朱熹又认为太极也是理。他说："太极只是天地万物之理。"⑤ "总天地万物之理，便是太极。"⑥ 太极并不是"别为一物"，而"只是一理而已"。天理具有

---

① 《朱子语类》卷一百二十六，3015 页。
② 《朱子语类》卷九十五，2436 页。
③ 《朱子语类》卷一百二十六，3027 页。
④ 《朱子语类》卷六十二，1496 页。
⑤ 《朱子语类》卷一，1 页。
⑥ 《朱子语类》卷九十四，2375 页。

最高的本体地位，是事物运行、人事活动之极则，“因其至极”，所以称之为“太极”。朱熹通过把太极与天理等同起来，而使得周敦颐的思想与二程的思想贯通起来。《太极图说》是周敦颐思想的一个纲领，它受到朱熹的极大推崇。朱熹按照程朱道学的思想来阐释周敦颐的著作，他把“无极而太极”解释为“无形而有理”，把整篇《太极图说》看作是对道体流行、天理呈现过程的描述。这为朱熹梳理北宋理学道统，整合周、程思想提供了一个基点。这也体现了朱熹作为理学集大成者的特点。

总之，在朱熹的思想中，“道”、“理”、“太极”三个概念，都是指天理这一最高本体。如果一定要在三者之间找出差异，那么其差异也只在于三者对同一本体所描述的侧重点不同，如朱熹所说：“道是统名，理是细目。”① “‘道’字包得大，理是‘道’字里面许多理脉。”② “道字宏大，理字精密。”③道、理、太极的差异只是对同一道理的描述上的差异，而其内涵则是同一的。

朱熹一方面强调理的本体地位，另一方面又容纳了二程特别是张载的气学思想。在朱熹看来，理是无情意、无计度、无造作的，它必须挂搭在气上才能流行开来。气是理的安顿之所，是理赖以产生万物的质料。宇宙万物都是由气产生，天地产生、宇宙运行、自然变化、万物生灭都是阴阳二气聚散流行的结果。因此，也可以说：“天地之间，只是此一气耳。”④

天地间的事物都是理气结合而生的，二者缺一则不能生物。朱熹说：“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。”（《晦庵集》卷五十八《答黄道夫》）理与气的关系是相即不离的，“天下未有无理之气，亦未有无气之理”⑤。理并不是“别为一物”，而只是存乎气之中的运行条理，“有是理，必有是气，不可分说”⑥，“无是气，则是理亦无挂搭处”⑦。所以，就现实来看，理是不能离开气的；但气也不能离开理，“但有此气，则理便在其中”⑧。

但是，在朱熹看来，尽管理与气是相即不离的，可他们的区别却是十分明确的。他说：“所谓理与气，此决是二物。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。”（《晦庵集》卷四十六《答刘叔文》）理是形而上者，气是形而下者。就形而上下言之，理为道，气为器，理为本，气为末。虽

---

①②③ 《朱子语类》卷六，99页。

④ 《朱子语类》卷六十三，1547页。

⑤ 《朱子语类》卷一，2页。

⑥ 《朱子语类》卷三，46页。

⑦⑧ 《朱子语类》卷一，3页。

然就现实来看，理与气“有则皆有”，但由于理是形上之本体，故就逻辑上来看，理终为先，气终为后，理为主宰，气依理而行。朱熹曾把理与气的关系比作人与马的关系，他说：“理搭在阴阳上，如人跨马相似。”① 人依靠马来行走，但马受人的主宰；理附着在气上流行，但气依理而动。理与气浑沦不离，却又分际甚明；理因气而显，却又为气之主。朱熹对理气关系的阐释，继承了二程理气论的主旨，但又容纳了张载的气学思想，使其体系更加完备，思想更加精微。

朱熹在阐述他的理气论时，贯穿了“理一分殊”的思想。“理一分殊”是程颐在概括张载《西铭》的思想精华时提出的命题。朱熹对它进行了详细阐释，以之贯穿于其整个思想体系，使之成为构建哲学体系的方法论原则。所谓“理一”，是指天理作为本体从根本上讲具有唯一性，万事万物之理本是同一个天理；所谓“分殊”，是指作为同一本体的天理体现在各种具体事物上又有千差万别的呈现状态，现实的具体事物各有其自己的“所当然之则”与“所以然之故”。朱熹说：“伊川说得好，曰：‘理一分殊’，合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”② “天地之间，人物之众，其理本一，而未尝不分殊也。”③ “理一”保证了天理的绝对统一性，使其具有形上本体的地位；“分殊”保证了天理的现实差异性，使其现实地成为形下器物的内在依据。“理一分殊”很微妙地说明了本体之一理与现实之万理之间的关系。每一具体事物之理既不是“分有”本体的一个部分，也不是“模仿”本体的影像，而就是本体一理之自身，是一个纯粹统一、完满自足的天理。朱熹曾借用唐代永嘉禅师在《永嘉证道歌》中所提到的“月印万川”的比喻，来形象地说明一理与万理的关系。他说：“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。”④ 天下万川中的每一月亮，都是同样的，都原自同一月亮；万事万物中的每一理都来自同一天理，都是对同一天理的贯彻。

朱熹的“理一分殊”思想和他的理气论是密切相关的。一理之所以能分为万理，就是因为它能挂搭在气上流行不息、产生万物。万物所禀的气质不同，使得其理也有不同的呈现状态。“理一分殊”的过程实际上就是理气结合产生万物的过程。整个宇宙就是理气结合的一个大流行，也就是太极动静、道体流行、理一

① 《朱子语类》卷九十四，2374 页。

② 《朱子语类》卷一，2 页。

③ 《孟子或问》卷一，见《四书或问》，421 页。

④ 《朱子语类》卷十八，399 页。

分殊的过程。“理一分殊”的思想贯穿于朱熹的整个思想体系。正是因为有“理一分殊”，才使得每个人都具有纯然不杂的天理，使人的本然之性纯粹至善，这就确立了人性论的基点。也是因为有“理一分殊”，才使得万物之理虽千差万别，但原于同一天理，这就为格物穷理的工夫论提供了本体论根据。朱熹还用“理一分殊”思想来整合北宋理学家的思想。“理一分殊”思想最初由二程所阐发，但朱熹认为，周敦颐的《太极图说》讲的就是“理一分殊”，太极即是理，太极动静而化生万物的过程就是理一分殊的过程。他说：“合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”① 又说：“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。”② 从统体来看，整个宇宙就是一个太极在动静不息、化生万物；而具体来看，又是“人人有一太极，物物有一太极”③。朱熹不仅用“理一分殊”来阐释周敦颐的思想，而且还用来阐发张载的思想。他与二程一样，也认为张载《西铭》通篇讲的就是“理一分殊”思想。他说：

> 《西铭》通体是一个“理一分殊”，一句是一个“理一分殊”④。

又说：

> 《西铭》一篇，始末皆是“理一分殊”。以乾为父，坤为母，便是理一而分殊；“予兹藐焉，混然中处”，便是分殊而理一。“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”，分殊而理一；“民吾同胞，物吾与也”，理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。⑤

在朱熹看来，《西铭》通篇处处体现了一理分为万理，万理归于一理的道理，所以他十分推崇张载的这篇短文。总之，理气论是朱熹整个思想体系的理论基础，而“理一分殊”思想则是其构建哲学体系的方法论原则，是贯穿朱熹哲学思想的一条逻辑线索。

（二）心性论

朱熹在心性论上继承二程，容纳张载心性论的一些内容，建立了一个较为完备的心性论体系。同时，他的心性论也是其理气论在心性问题上的贯彻。理为形

---

① 《太极图说解》，见《周敦颐集》卷一，5页。

② 《朱子语类》卷九十四，2409页。

③ 同上书，2371页。

④ 《朱子语类》卷九十八，2522页。

⑤ 同上书，2523页。

上之道，是生物之本；气为形下之器，是生物之具。“是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形。”（《晦庵集》卷五十八《答黄道夫》）从理气论到心性论是一贯下来的。

朱熹说：“伊川‘性即理也’，横渠‘心统性情’，二句颠扑不破。”[①] 在他看来，程颐和张载的心性论最为地道，他们“性即理也”与“心统性情”的论述是颠扑不破的真理。朱熹之所以推崇这两句话是有其深刻原因的，前者说明了性的来源问题，指明了人性之本然即是天理，而后者则说明了心性情的结构。可以说，这两句话是朱子心性论的统纲。

就人性的状态而言，朱熹亦继承了二程和张载的说法，把性区分为性之本然状态即“天命之性”和性之实然状态即“气质之性”。“天命之性”是天理在人身上的贯彻，是人人都具有的本然之性，是人性本来所应具有的状态。天理是清净空阔的道理，所以人的“天命之性”是纯粹至善的。也正是因为每个人都具有纯粹至善的“天命之性”，才使得每个人都有了成为圣人的可能。但是，理必须挂搭在气上才能流行，所以“天命之性”也必须借助“气质”才有安顿之所。他说：

> 所谓天命之与气质，亦相资同。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！[②]

而“天命之性”落在气质之中，理气相杂，便为“气质之性”。实际上，“气质之性”才是人性的现实状态。“天命之性”本是至善无恶的，但因气质有清有浊，所以现实的“气质之性”便有善恶之分。禀得清气者，天理澄明，便为贤为圣；禀得浊气者，天理昏暗，便为愚为不肖。然而，就理气关系而言，尽管理气浑沦，但理终为主；相应的，就人性而言，尽管现实的人性有多样性，但这种善恶不等的多样性不是人性的本来状态，人性的本然状态是“天命之性”，它是纯粹至善的。这样，朱熹便既坚持了孟子以来正统儒家的性善论，同时又说明了人性的现实多样性，从“气质”的角度解决了人性本善与现实人性的善恶不等之间的矛盾。“气质之性”的提出，是解决长期以来人性论争论的一个关键，也正是因为这样，朱熹才认为张载、二程提出“气质之性”是“极有功于圣门，有补于后学”[③]。

---

① 《朱子语类》卷五，93页。

② 《朱子语类》卷四，64页。

③ 同上书，70页。

就心性结构而言，朱熹认为，“性者，心之理；情者，心之动”①。性是心之本体，是心所有之理，而情则是心之发动。就已发未发来看，性是心的未发状态，而情则是心的已发状态。性为心之体，情为心之用。心体虚灵不昧，本无不善，但它感物而动，发用为情，则有善有恶。他说：“心之本体本无不善，其流为不善者，情之迁于物而然也。”② 他又用水来作比喻，“心譬水也；性，水之理也。性所以立乎水之静，情所以行乎水之动，欲则水之流而至于滥也”③。水本是静的，但如其流动而无节制，则会泛滥为害；人心本善，但如其发用为情而无节制，则会流为人欲。心、性、情的结构关系，可以从两个方面来说，一是心分体用，包含性情；二是心体灵明，具有知觉作用，为一身之主，可主性情。情的发动是否流入人欲，在一定意义上取决于它是否受本心的主宰而符合人的本性。

就心的状态而言，朱熹又把心做了“道心”与“人心”的区分。“道心”、“人心”两词，语出《尚书》。《尚书·大禹谟》有云：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”二程从天理与人欲对立的角度来阐释这句话，认为“人心”就是私欲，所以危殆不安，“道心”就是天理，所以精微难得。朱熹修正了二程的思想，并对“道心”、“人心”做了进一步阐发。他说：

> 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，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心，亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。④

心本来只有一个，而之所以有“道心”、“人心”之别，就在于心的流行发用一出于“性命之正”，一出于“形气之私”。这样，“道心”与“人心”的划分，正好和“天命之性”与“气质之性”的划分相对应。这种概念上的对应性，体现了心与性的同一性。另外，朱熹还对二程“人心私欲”的说法做了修正，认为“人心”不全是私欲，只是“人心”因出于形气且受外物感动，很容易流为私欲，所以才“危殆而不安”。“道心”即是天理，出于纯粹的“天命之性”，但因其容易受气质的蒙蔽和物欲的污染，所以“微妙而难见”。因而，为学的工夫，就是要“使道心常为一身之主，而人心每听命焉”⑤，也就是要使心的发用流行时时出于本心、顺从天理、符合本性。所谓“道心为主，人心听命”的过程，实际上

---

① 《朱子语类》卷五，97页。

② 同上书，92页。

③ 同上书，97页。

④⑤ 《中庸章句序》，见《四书章句集注》，14页。

就是已发之情发而中节的过程，这也是与他“心统性情”的心性结构相一致的。

朱熹“天命之性”与“气质之性”的划分、“心统性情”的思想、“道心”与“人心”的划分，都是相通的。这使得他的整个心性论体系是一个有机的整体，而这一体系又与其理气论、工夫论等内容相互联系、相互融通，使他的理学思想呈现出很强的圆融性。

（三）工夫论

在为学工夫方面，朱熹继承了程颐“涵养须用敬，进学则在致知”的思想，主张居敬穷理、格物致知，并做了进一步扩充和完善。

一方面，朱熹认为，性即是理，为心之体，心体本是虚灵不昧、纯粹至善的，所以他十分强调对本心的持敬涵养，把居敬涵养、主一无适看作存心养性的根本要法。他说：“‘敬’字工夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”①“‘敬’之一字，真圣门之纲领，存养之要法。一主乎此，更无内外精粗之间。”②他认为，敬是贯通内外、兼言动静的工夫，从未发时的浑然之体到已发时的随事省察都要有持敬的工夫。“敬则万理俱在。”③只有敬而无失，才能保证心体流行发而中节，正所谓“人之心性，敬则常存，不敬则不存”④。

另一方面，朱熹也认为，万事万物各有其理，而万理同出一源，所以人们可以通过穷格物理而体认天理。由此，格物穷理也就成为学者修行的重要工夫。他在作《大学章句》时曾专门为阐释“格物致知”而作“格物补传”，言简意赅地论述他的格物穷理思想。他说：

> 所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。⑤

人心灵明皆有知觉，而事事物物皆有其理，格物就是以此心去即物穷理。朱熹所谓“物”主要还是指人伦世事，格物就是要穷究人伦世事的道理。通过格物，积习既久，穷理至极，则吾心无所不知，这就是致知。格物致知的最终结果，是知晓人伦世事、修齐治平的一切道理，实现吾心对天理的真切体认，使其发用流行无不中节合理，即所谓“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无

---

①②③④ 《朱子语类》卷十二，210页。

⑤ 《大学章句》，见《四书章句集注》，6～7页。

不明”。

持敬涵养和格物致知是朱熹修养工夫论的两个方面，持敬重在对内心本体的涵泳培养，格物重在对外在天理的体认扩充。这两个方面不是截然分开的，朱熹说：“大抵敬字是彻上彻下之意，格物致知乃其间节次进步处耳。”（《晦庵集》卷四十三《答林择之》）又说：

> 学者工夫，唯在居敬、穷理二事。此二事互相发。能穷理，则居敬工夫日益进；能居敬，则穷理工夫日益密。①
>
> 涵养中自有穷理工夫，穷其所养之理；穷理中自有涵养工夫，养其所穷之理。②

这两个方面如车之两轮、鸟之两翼，不可偏废。格物之时也要持敬，持敬之中也要穷理。

朱熹还从知行关系的角度来阐述他的工夫论。理学家们的知行观主要是对致知和力行及其相互关系的看法。从知行角度来阐述为学工夫，是许多理学家构建工夫论的通行做法。朱熹的弟子陈淳曾指出：

> 圣门用功节目，其大要亦不过曰致知与力行而已。致者，推之而至其极之谓。致其知者，所以明万理于心，而使之无所疑也。力者，勉焉而不敢怠之谓。力其行者，所以复万善于己，而使之无不备也。③

简而言之，致知就是明了和体认天理，力行就是执行和实践天理。朱熹认为，致知和力行不可偏废，二者相互促进。他用目和足的关系来比喻知与行的关系，他说：“知、行常相须，如目无足不行，足无目不见。”④ 同时，他在文字表述上还修正了二程重知的倾向，认为“论先后，知为先；论轻重，行为重”⑤。知是行的先导，行是知的功效，所以知在行先，行比知重。

朱熹知行相须的工夫论与居敬穷理的工夫论，其实是对同一修养工夫的两个不同角度的论述。有时他直接就把“用敬”、“致知”和“力行”、“致知”对应起来，把涵养看作行，把致知看作知。这使得他的工夫论在理论上显得更加紧凑统一。

另外，无论是居敬涵养，还是格物穷理，都是要体认天理，灭除人欲；所谓

---

① 《朱子语类》卷九，150页。

② 同上书，149页。

③ 《用功节目》，《严陵讲义》，见《北溪字义》，77页，北京，中华书局，1983。

④⑤ 《朱子语类》卷九，148页。

致知力行，也是要知天理，行天理。因而，为学的工夫归根到底就是要存天理、灭人欲。朱熹说得很明确："圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。"[①] 实际上，这一句话不仅是朱熹自己对为学用功之方的总结，也是程朱陆王等主流理学家们的共识。

第四节　本心的彰显

与程朱一系以天理为本体构建理学体系不同，以陆九渊、王守仁为代表的心学一系强调本心的地位，他们把天理归于人心，以本心为核心范畴构建其理学体系。在理学史上，心学一系是作为程朱道学的辩论和竞争对手出现的，他们和程朱道学相互争论辩难，促进了理学的发展。陆九渊曾和朱熹以集会和书信等方式开展过多次论辩，他们的论辩在其弟子和后学中得以延续，并深刻影响了其后整个理学史的发展。王守仁是心学的集大成者，其思想即是和会朱陆的产物。他继承了陆九渊的心本论立场，同时也吸收了程朱道学中的一些思想和概念，构建他的心学体系。所以，王守仁的理学思想，既是对陆九渊心学的发扬、完善和扩展，也是对朱子后学日益支离烦琐、僵化无力的学术局面的反动和修正，是整个理学积极回应新的时代挑战的一次学术更新和理论创生。

陆九渊（1139—1193），字子静，江西抚州金溪人；因其曾讲学于贵溪应天山（象山），故世称象山先生。他因读《孟子》而有所得，提出了不同于程朱的新的理学形态，创立了心学一派。王守仁（1472—1529），字伯安，浙江余姚人；因其曾筑室于会稽山阳明洞，故世称阳明先生。他先是泛滥于辞章，继而笃信朱学，循序格物，后又出入于佛老，直至龙场悟道，悟得格物致知之旨，"始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也"[②]。此后转向心学，批评朱学，推崇陆九渊，创立了综合朱陆的心学体系。王守仁一生中，文章、功业、气节、勋烈皆十分卓越，他不仅平定宁王叛乱和南方的各地流寇，立下了传奇功绩，而且终生讲学，弟子众多，成为明代最有影响的理学大家。

从陆九渊力主"心即理"，到王守仁首揭"致良知"，心学思想越来越完善，本心的本体地位也越来越重要。这一心学发展的历程，在一定意义上，就是一个

---

① 《朱子语类》卷十二，207页。

② 《年谱一》，见《王阳明全集》卷三十三，1228页，上海，上海古籍出版社，1992。

主体挺立、本心彰显、良知觉醒的过程。

一、心本论

儒家自孟子以后就有重视“心”的传统。孟子把人性善的根源归于四端之心，以为“学问之道无他，求其放心而已矣”，强调“心”在儒家学说中的地位。理学产生以后，心性儒学得到前所未有的发展，对心性问题的辨析成为理学家们苦心力索的重要内容。无论是张载、二程，还是朱熹，都十分重视对“心”的探讨，强调在“心”上做工夫。“心学”一词也早有所用，胡宏曾指出，人们好生恶死皆因其有欲，“憧憧天地之间，莫不以欲为事，而心学不传矣”①。但是，真正以心为本体构建理学体系则自陆九渊始。陆九渊接续孟子的理路，提出同心同理说，构建了“心即理”的心本论体系。王守仁则在陆九渊思想的基础上，详细辨析了心与理的关系，进一步发挥了心理为一的思想。

（一）心即理

“心即理”是心学一系的基本命题。这一命题，意味着天理并不在人心之外，而是在人的心中，与人的本心是合一的。无论是陆九渊还是王守仁，都坚持这一观点。

陆九渊“心即理”的本体论是以其“同心同理”说为前提的。他认为人的本心是相同的，都是同一个理。他说：

> 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。千百世之上有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有圣人出焉，此心同也，此理同也。②

古往今来所有圣人的心都是相同的，心中之理也是相同的。圣人是人的本真完善状态，圣人之心即是人心之本来状态。所以，不仅“圣人”之心是相同的，而且每个人的本心都是相同的。

> 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。③

这种具有“同理”的“同心”，使每个人的个体之心具有了普遍性，成为一个充塞宇宙的永恒之心，从而使“心”具备了宇宙本体的特性。

这个人人都具有的“同心”，在陆九渊看来，其内容就是理。陆九渊与朱熹

---

① 《知言·文王》，见《胡宏集》，18页。

② 《象山先生行状》，见《陆九渊集》卷三十三，388页。

③ 《语录下》，见《陆九渊集》卷三十五，444页。

一样，也非常强调理的重要性，他说：

> 天下正理，不容有二。若明此理，天地不能异此，鬼神不能异此，千古圣贤不能异此。①

这个“不容有二”的“天下正理”是充塞宇宙的，顺之则吉，逆之则凶。但“至当归一，精义无二”，此充塞宇宙之理居于人心，由心统摄。心与理是合一的，正所谓“人皆有是心，心皆具是理。心即理也”②。“心即理”，使天理不外于人心，从而保证了心的本体地位，也使陆九渊的理学思想具有了不同于程朱道学的心学特性。

王守仁认为陆九渊“得孔孟之正传，为吾道之宗派”③，他继承陆九渊“心即理”的思想，并使之更加圆融完善。陆九渊尽管力主“心即理”，但他并没有详细地说明心与理的关系，他所谓“理”仍有程朱道学的痕迹，表现出“心”与“理”并列的价值取向。王守仁则明确地否定了程朱道学的“心理为二之弊”，旗帜鲜明地突出了心的本体地位。他明确指出，朱熹的即物穷理，“是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理而为二矣”④。他主张“心即理”的“立言宗旨”，就是要人知道心与理本是一个，要向心上做工夫，不要向外求理。他说：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎?”⑤ 王守仁详细地阐述了心与理的同一关系。一方面，他借鉴了程朱“性即理”的思想，用“性”来实现“心”与“理”之间的过渡，他说：

> 心之体，性也；性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪?⑥

所谓忠孝之理，在王守仁看来，就是人心的忠孝之性。另一方面，他对“理”的范畴做了人心内在化的阐释，认为理即是人心之条理。

> 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。⑦

---

① 《与陶赞仲（二）》，见《陆九渊集》卷十五，194页。
② 《与李宰（二）》，见《陆九渊集》卷十一，149页。
③ 《褒崇陆氏子孙》，见《王阳明全集》卷十七，595页。
④ 《答顾东桥书》，见《王阳明全集》卷二，44～45页。
⑤ 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，2页。
⑥ 《答顾东桥书》，见《王阳明全集》卷二，42页。
⑦ 《书诸阳伯卷（甲申）》，见《王阳明全集》卷八，277页。

理虽然有多种多样，但归根到底都是人心之条理节目，都是人心之所发。这样，王守仁就完全把天理归于人心之内，彻底贯彻了“心即理”的心本论原则。

坚持“心即理”，把天理归于人心，这是陆王心学的基本观点，是他们与程朱道学的根本区别。不过，这并不意味着程朱道学不讲心理合一。程颢就曾说：“曾子易箦之意，心是理，理是心，声为律，身为度也。”① 朱熹也说：“仁者理即是心，心即是理。”② 程朱道学同样也强调心与理的同一性。但所不同的是，陆王心学的“心即理”，是以心为根本去讲心与理的同一性，所以理不在心外，与心本就是现实同一的。王守仁说得很明确：

> 心，一而已。以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理；不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎?③

而程朱道学的心理合一，则是指心的应然状态，是人心格物穷理以后所达到的心包含理、心符合理的状态。这本就是以事事物物各有其理、心理为二为前提的。王守仁正是看到了程朱道学心理之间一分一合的问题，才反复强调心与理的现实同一性，为儒家伦理纲常的自觉挺立寻找内在的形上根据。

（二）心外无物

心学家们从“心即理”出发，继承了孟子“万物皆备于我”的思想，把心本论贯彻到底，又提出了“心外无物”的命题。

据陆九渊的弟子杨简所作《象山先生行状》记载，陆九渊13岁时读古书，读到解“宇宙”二字为“四方上下曰宇，往古来今曰宙”时，便恍然大悟，认识到“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事”，就有把宇宙内的事事物物统摄于己心的思想倾向。他把这一思想倾向发挥开来，便提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”④ 的著名论断，从而把整个宇宙的存在价值纳入到“吾心”之中。陆九渊继承了孟子“尽心知性知天”的哲学理路，认为“心之体甚大，若能尽我之心，便与天同”⑤，进而认为宇宙的万事万物不外于吾心。他说：“万物森然于方寸之间。满心而发，充塞宇宙，无非此理。”⑥ 陆九渊的这一论断，主要是从宇宙的存在价值来着眼的。因为人心即是理，万事万物之理皆具于人心之

---

① 《河南程氏遗书》卷十三，见《二程集》，139页。
② 《朱子语类》卷三十七，985页。
③ 《答顾东桥书》，《王阳明全集》卷二，43页。
④ 《杂著》，见《陆九渊集》卷二十二，273页。
⑤ 《语录下》，见《陆九渊集》卷三十五，444页。
⑥ 《语录上》，见《陆九渊集》卷三十四，423页。

中，万事万物的存在意义也由人心论断，万物的存在状态皆由人心所观照，所以，在这个意义上，可以说“万物森然于方寸之间”，吾心与宇宙合一。

王守仁也从这个角度来阐发他的“心外无物”思想。他曾用岩中花树的比喻来说明这一道理。据《传习录下》记载，王守仁一日游南镇，一友指岩中花树问：“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?”他回答说：“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。”① 这就是说，所谓“心外无物”并不是说具体的客观事物只存在于人的内心中，而是说它们只有在被人心所观照时，才会“一时明白起来”，才会显现它们的存在状态和意义，才具有其“理”。

这里，王守仁对“心”做了特定的理解。他所谓“心”并不是人的肉团心，也不是专指人身体中的内在意识，而主要是指人的知觉灵明。这一知觉灵明具有观照一切的功能，整个宇宙都在这一知觉灵明的观照之中，具体事物也只有被人心观照时才会各得其“理”，才会具有存在的意义。所以，他说：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。”② 又说：

> 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？③

也就是说，天地鬼神只有被“我的灵明”所观照时，才会有所谓“高”、“深”、“吉凶灾祥”等价值判断和存在意义。反过来讲，人心的灵明也只有在与天地万物相感应时，才会呈现出来。所以说，“我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明”④。实际上，人心灵明与天地万物是同体的。

另外，王守仁也对“物”做了特定的理解。他把“物”纳于人的心意感应之内，“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”⑤。而且，王守仁心学的最终目的，仍是论证规范人伦世事的伦理纲常的合理性。所以，在很多情况下，他直接把“物”解释为日常人伦之“事”。他说：“物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。”⑥ 而人所做之“事”

---

① 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，108页。

② 《答季明德》，见《王阳明全集》卷六，214页。

③④ 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，124页。

⑤ 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，6页。

⑥ 《大学问》，见《王阳明全集》卷二十六，972页。

则由人心所主宰，是人的心意之所发，这就为说明“心外无物”提供了方便。他说：“心外无物。如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物。”① 人心发为意，意用于孝亲，即孝亲便是物；用于事君，即事君便是物；用于治民，即治民便是物；用于读书，即读书便是物。所以，从这个意义上，也可以说“心外无物”。

二、易简工夫

心学一系由于主张心即理，把天理纳入人心，所以在修养工夫方面强调对本心的发明，而不注重对外在事理的穷索，使其工夫显得简易直接。

（一）易简工夫与支离事业

“易简工夫”是陆九渊对自己为学之方的概括。据《象山先生年谱》记载，淳熙二年（1175年），吕祖谦为调和朱陆差异，邀请朱陆二人在江西铅山鹅湖寺相会，进行思想交流和辩论。这就是理学史上著名的“鹅湖之会”。在“鹅湖之会”上，陆九渊认为，孝悌忠信等儒家伦理道德是人生而具有的心理特性，此一道德本心人人具有、千古不变，故而在为学之方上，他强调对本心的体认，要求“先发明人之本心，而后使之博览”②。而朱熹则从其理本论的思路出发，强调读书问学、格物穷理的重要性，主张向外“泛观博览，而后归之约”③。陆九渊认为，自己的用功之方才是儒家为学用功之正途，是最简易有效的方法，故自称为“易简工夫”，而朱熹“留情传注”、向外穷索的方法则复杂烦琐、难以奏效，因而是“支离事业”。陆九渊还很自信地认为，“易简工夫”是从本根培养，故终究能够开枝散叶、发扬光大，而“支离事业”则是舍本逐末，故终究要劳而无功、离散消沉。

王守仁也多次提到他的进学理路“真切简易”。他也认为，人心即是天理，人心一明，万物皆举，这一用功理路十分“亲切简易”。他首揭“致良知”之后，又觉得“良知两字日益真切简易”④，所有为学用功不出“致良知”三字。实际上，强调为学工夫的简易直接，是与心学一系的心本论思想直接相关的，是所有心学家的共同之处。从这个意义上说，不只陆九渊的用功之方可以称作“易简工夫”，而且王守仁等其他心学家的用功方法也可称为“易简工夫”。

（二）发明本心

自孟子开始，儒家就把“求放心”作为为学工夫之正道。陆九渊以接续孟子的道统传人自居，“自谓孟子之后，至是而始一明也”⑤。他把孟子“尽心”之功

---

① 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，24页。

②③ 《年谱》，见《陆九渊集》卷三十六，491页。

④ 《寄邹谦之（三）》，见《王阳明全集》卷六，204页。

⑤ 《与路彦彬》，见《陆九渊集》卷十，134页。

贯彻到底，明确主张为学用功应先从本心始。

陆九渊从他的心本论出发，认为人心本善，“耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无少缺，不必他求”①，所以为学修养的工夫就在于切己自反、发明本心，这是他为学用功的下手之处。为此，陆九渊反对当时流行的专心于书本传注、外索物理的用功方法，他认为这种方法使得学者的“担子”越来越重，反而迷失了圣人著经作传的本义，并不能确立起人的道德本心。他提出的用功之方是“减担”，即抛弃烦琐的读书讲学，减去那些妨碍道德实践的各种负担，直指人的本心。他认为，人心本善，圣人著经的目的最终还是要人能体认自身的善性，发明自己的善心。如果留情于书本字句的穷索，而不能发明自己的本心，那就违背了圣人的本意，失去了为学的根本，成为“假寇兵，资盗粮”②。相反，“学苟知本，六经皆我注脚”③。“六经”归根到底就是对圣人之心的文字表述，但我之本心与圣人之心是“同心同理”，所以，如果能自做主宰，发明本心，那就完全可以不拘泥于经传文字，而直接从自己的本心用功。陆九渊认为，只要实现了本心的确立，其他的读书问学就会“一是即皆是，一明即皆明”④，所以本心才是“大体”，学问的宗旨就在于“先立乎其大者”。知本立大，是陆九渊教授学生的根本方法，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。”⑤

陆九渊发明本心的用功方法得到王守仁的深切认同。据《阳明先生年谱》记载，王守仁37岁时在龙场悟道，“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”⑥。从此以后，他的用功方法便从朱熹的向外求理转向心学的在本心上做功。王守仁认为，心即是理，理、义、善等都是“因所指而异其名，实皆吾之心也”⑦。心外无物，心外无理，“言心则天地万物皆举矣”⑧，由此，他认为“人之为学，求尽乎心而已”⑨。任何离开本心的向外物求理，都是离心与理为二，都不是真正的圣人之学。“圣人之学，心学也。”⑩ 只有尽乎本心，发明善性，才

---

① 《语录上》，见《陆九渊集》卷三十四，408页。
② 《语录下》，见《陆九渊集》卷三十五，463页。
③ 《语录上》，见《陆九渊集》卷三十四，395页。
④ 《语录下》，见《陆九渊集》卷三十五，469页。
⑤ 《语录上》，见《陆九渊集》卷三十四，407页。
⑥ 《年谱一》，见《王阳明全集》卷三十三，1228页。
⑦ 《与王纯甫（二）》，见《王阳明全集》卷四，156页。
⑧⑨ 《答季明德》，见《王阳明全集》卷六，214页。
⑩ 《象山文集序》，见《王阳明全集》卷七，245页。

是真正的用功成圣之途。自提出“致良知”以后，王守仁就把他的全部为学工夫归为“致良知”三字。而“良知”即是心之本体，所以，“致良知”就是向外推致良知之天理，也就是发明本心、尽乎本心。

（三）剥落物欲

陆九渊认为，人的本心是至善的，为学的工夫就在于发明本心，但事实上，人总是存在一些恶的行为，这又怎么解释呢？陆九渊便采用了理学家们通行的观点，即后天的恶是由于人的本心受到了物欲的蒙蔽或污染。因此，在发明本心的修养工夫上，他便提出了“剥落物欲”的方法。他说：

> 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。君子不患夫心之不存，而患夫欲之不寡，欲去则心自存矣。①

由于物欲的损害，使得人的本心受到污染或放失，只要把物欲剥落清除，人的本心自然就会清明，人的至善本性自然就会呈现出来。陆九渊认为，剥落物欲需要多番用功，不断进行，“剥落得一番，即一番清明，后随起来，又剥落，又清明，须是剥落得净尽方是”②。

陆九渊所谓“剥落”的工夫，不仅是要剥落人的物质欲望，而且也包括各种蒙蔽本心的“意见”。他说：“愚不肖者之蔽在于物欲，贤者智者之蔽在于意见，高下污洁虽不同，其为蔽理溺心而不得其正，则一也。”③ 所谓“意见”，实际上也是出于人的一己之私，这和“物欲”是相同的。只要把这些蒙蔽本心的东西统统剥落掉，本心也就自明了。也可以说，剥落物欲和发明本心是同一工夫，发明本心是从由内向外挺立本心的角度而言的，而剥落物欲则是从去除本心的外在蒙蔽与污染的角度而言的，二者实际上是相通的。

王守仁也认为，物欲是对人心的最大戕害。他说：

> 人心是天渊。心之本体，无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。④

人心本体原是清明至善的，皆因物欲牵制蒙蔽，才有不善出现。如果没有物

---

① 《养心莫善于寡欲》，见《陆九渊集》卷三十二，380页。

② 《语录下》，见《陆九渊集》卷三十五，458页。

③ 《与邓文范》，见《陆九渊集》卷一，11页。

④ 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，95～96页。

欲的牵蔽，只是循着良知发用流行开来，自然就会无不合理、无不是道。因而，去除人欲必然成为修养工夫的重要内容。他说："只要去人欲，存天理，方是功夫。"[①] 而且去欲存理的工夫必须贯彻内外，时刻坚持，不能间断，"静时念念去人欲存天理，动时念念去人欲存天理"[②]。王守仁为了贯彻"去人欲，存天理"的工夫，还强调对本心的居敬存养、省察克治，要求在事上磨炼，使自己的行为时时不受人欲干扰，处处符合天理流行。

三、知行合一

"知行合一"是王守仁思想的重要命题之一。王守仁在龙场悟道后第二年就提出了"知行合一"思想。它的提出，既是王守仁矫正时弊的需要，也是其心学思想在知行问题上的逻辑延伸。

（一）立言宗旨

知行关系问题一直是理学家们讨论的重要内容。程颐和朱熹都曾对知行问题做过专门论述，程颐有强调知先于行的倾向，朱熹则完善了程颐的思想，提出了知先行后、行重知轻、知行相须的知行观。他们论述知行问题的意图，本是要强调知行之间的密切关系；但是由于他们在概念上和表述上都把知与行分作两个，所以很容易导致在实践上有所偏重，出现只行不知或只知不行的现象。到明朝中叶，许多崇信朱学的知识分子在为学功夫上都强调向外格物穷理，突出道德认知的重要性，而在一定程度上忽视了对本心的涵养，对道德实践的重要性认识不足。再加上科举考试和辞章之学的干扰，这使得社会上出现了许多只重道德认知而不重道德践履的"知而不行"的现象。王守仁的"知行合一"命题，正是针对这些学术问题和社会现象提出的，是他针砭时症、补偏救弊的一剂良药。

王守仁认为，当时社会上之所以出现许多对儒家伦理"知而不行"的现象，就是因为宋儒知先行后、知行分离思想的误导。为了纠正社会上普遍存在的知而不行、知行分离的现象，必须倡导"知行合一"。在他看来，当时的人由于把知行分作两件看，从而导致了实践上的严重错误：一方面，他们以为只有先知了，然后才能行，于是就先去"讲习讨论"，做知的工夫，等到知得"真"了，才去做行的工夫，"故遂终身不行，亦遂终身不知"[③]；另一方面，由于他们把知行分作两个，"故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止"[④]，从而使恶念萌发，进而导致行有不善。他之所以倡导"知行合一"，就是要对症下药，让那

---

① ② 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，13页。

③ 同上书，5页。

④ 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，96页。

些只知不行的人把儒家道德付诸实践；也是为了“要人晓得一念发动处，即便是行了”①，一旦发动处有不善，就应将这不善的念头“克倒”，“不使那一念不善潜伏在胸中”②，从而“彻根彻底”地清除恶念，做一个从内到外完全符合儒家道德的人。这是他一再强调“知行合一”的目的所在，亦即是他的“立言宗旨”。他多次对学生强调，在“知行合一”问题上，首先须识他的“立言宗旨”。

> 今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个；若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。③

所以，明白他的“立言宗旨”才是理解他的“知行合一”思想的归宿所在。只有真正抛弃了知而不行、知行分离思想，把对儒家道德的认知和实践完全统一起来，切实做到知行合一，才算作真正理解了“知行合一”思想。也就是说，理解他的“知行合一”思想也需要知行合一。他认为，如果切实就身心上体会践履，“知行合一”便会当下自知；如果不是从自己身心上体会践履，只是从语言文字上窥测文义，终究只是牵制支离，“转说转糊涂，正是不能知行合一之弊耳”④。

王守仁在很多时候都强调，理解他的思想首先应明白他的“立言宗旨”，例如有人问“心即理”之说，他说：“诸君要识得我立言宗旨。”⑤ 换言之，他的许多思想命题，都是针对当时的学术问题和社会弊症而提出的补偏救弊之方，是有其现实实效的，需要学者切实用功、躬行践履。他的“知行合一”思想就体现了这种重视工夫实践的倾向。这一思想倾向也体现在王守仁的其他思想命题当中。实际上，在王守仁看来，无论是“心即理”、“知行合一”，还是“致良知”，关键不在于如何理解这些命题的字面文义，而在于切实地去用功实践，真正做到知行合一、良知朗现。这种重视工夫实践的倾向在一定意义上也是整个理学的特点，理学史上的许多争论或探讨归根到底不在于弄清章句字义、阐释思想体系，而在于如何循着正确的途径用功实践，真正成为一名圣贤。所以，功夫论或为学用功之方，在理学家的视野中具有十分特殊的地位。

（二）知行本体

“知行合一”虽是王守仁针对当时学者存在的问题而提出的补偏救弊之方，但在王守仁看来，知行本来就是合一的。他说：“此虽吃紧救弊而发，然知行之

---

①② 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，96页。

③ 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，5页。

④ 《答友人问》，见《王阳明全集》卷六，209页。

⑤ 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，121页。

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。”① 他把知行本来合一的状态称作“知行本体”。所谓“本体”，就是本然体段或本来状态的意思；“知行本体”就是知行的本来状态。王守仁认为，知行的本来状态就是合一的，“知行合一”才是知行的本体。

在王守仁看来，知与行本是同一个过程。他说：“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。”② “知行原是两个字说一个工夫，这一个工夫须著此两个字，方说得完全无弊病。”③ 圣学只有一个工夫，而这一个工夫既是知的过程，也是行的过程。知与行是不能分离的，知而不行，不是真知；行而不知，只是冥行。所以，就知行的本来状态而言，知中必然有行在，行中也必然有知在，“知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知”④。知与行本是同一件事情，同一个工夫。为了形象地说明这种知行合一的本然状态，他援用了《大学》所提到的“好好色”、“恶恶臭”的现象。他说：

> 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。

这就是说，知好色、知恶臭这一“知”的行为与好好色、恶恶臭这一“行”的行为是同时进行的，是同一个过程。这就说明知与行是合一的。

王守仁认为，古人之所以把知行分开说，既说一个知，又说一个行，就是因为“世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是；又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真”⑤。古人把知行分开说，全是为了补偏救弊，是不得已而为之，这并不是知行的本体。今人不明白古人的“立言宗旨”，却把知行截然分作两件事去做，便失却了知行的本体，导致知行分离。他还指出，今人之所以知得孝悌之理而不能行，全是因为“被私欲隔断”，已经不是那知行的本体了。他说：“未有知而不行者。知而不行，只是未知。”⑥ 圣贤教人的知行工夫，正是要安复那知行的本体，使人对儒家道德知行合一。

---

① 《答顾东桥书》，见《王阳明全集》卷二，42页。
② 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，4页。
③ 《答友人问》，见《王阳明全集》卷六，209页。
④ 《答顾东桥书》，见《王阳明全集》卷二，42页。
⑤⑥ 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，4页。

王守仁的“知行合一”思想是与其“心即理”、“致良知”思想相通的。“心即理”是“知行合一”的逻辑前提。正是因为他把理完全纳入人的心中，所以对理的“知”的过程，就是清除物欲的隔蔽，把本心之理向外扩充推广的过程，这也就是人依据本心去行动的道德实践过程。因而，扩充本心、使心体发用流行的过程，既是知的过程，也是行的过程，从这个意义上说，知与行是合一的。在他提出“致良知”以后，良知即是心之本体，“知行合一”很自然就包含在了“致良知”之中。良知是完满自足的，是知行的本体源头；“致良知”既是致知，也是力行。因而，知的工夫与行的工夫是完全合一的，它们都是“致良知”这一个工夫。

四、致良知

王守仁经过长期的思想磨炼和体会修养，到约 50 岁时便对自己的心学思想进行了进一步凝练和升华，提出了“致良知”这一具有代表性的心学命题。这既是王守仁勤苦思索、千锤百炼、精觉体悟的结果，也是他继承以往的理学思想、诠释原有经典文本的产物。“致良知”是王守仁晚年的思想旨趣，是他全部心学思想的最后宗旨。

（一）良知与致知

“良知”一词本出《孟子》，《孟子·尽心上》有云：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”孟子认为，人天生就具有亲亲敬长的仁义之心，亲亲敬长是人“不学而能”、“不虑而知”的。这种天生的能力被称为“良知良能”，它源于人的“四端”之心。理学产生以后，陆九渊发挥了孟子的思想，创立了心学一系，认为孟子所谓“良知良能”，说的就是“吾之本心”①。“致知”则语出《大学》，《大学》把“致知”看作“明明德于天下”的重要步骤之一。二程和朱熹则把“致知”解释为格物穷理，并以此作为为学用功的下手处，构建了程朱道学的思想体系。“良知”之“知”与“致知”之“知”本具有不同的含义，它们的差异体现了《孟子》与《大学》思想理路的不同，也暗含了陆九渊心学与程朱道学的思想分野。而王守仁则把“良知”与“致知”两个术语整合为“致良知”一个命题，这就打通了“良知”之“知”与“致知”之“知”之间的差异，融合了《孟子》与《大学》两个经典文本的思想理路，也体现了他超越前人、和会朱陆的思想特点。

王守仁在融汇前人思想、凝练自己思想的基础上，对“良知”一词做了十分精细的阐释，赋予了“良知”丰富的含义，用“良知”说来总结贯通他的全部思

① 《与曾宅之》，见《陆九渊集》卷一，5 页。

想。他自认为，自龙场悟道以后，他的思想便不出“良知”二字，只是没有直接点出此二字而已；如今点出“良知”二字，一语之下，便可洞见全体，可谓真切简易、痛快淋漓。他把“良知”说与“心即理”命题贯通起来，认为良知即是心之本体，亦即是人的本心。它是圣凡贤愚人人自有的，外在的力量绝不能改变它，既不能使它增得一分，也不能使它减得一分。良知作为心之本体，具有虚灵明觉的特性和常知常照的功能，它能照知一切是非善恶。为了强调良知辨知是非的功能，王守仁改变了以往理学家强调“仁包四德”、重视“恻隐之心”的做法，而突出了孟子“四端”中的“是非之心”。他说：“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”① 良知这种知是知非、好善恶恶之心，是不虑而知、不学而能的，“是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也”②。良知是是非善恶的价值标准，因而，也可以说，良知就是天理。天理之流行即是良知之发用，“良知只是一个天理自然明觉发见处”③。所谓“致知”，就是致此良知之天理于事事物物，使事事物物各得其理。这样，他就重新阐释了“致知”的含义，使“致知”之“知”与“良知”之“知”同一起来，“致知”也就成为“致良知”。

（二）致良知

所谓“致良知”，就是把人先天具有的道德良知从人心之本体向外推致开来，使其发用流行，贯彻于人的一思一念、一举一动之中。在王守仁看来，良知作为心之本体，是人性至善的内在根据。无论是圣贤，还是常人，都内在先天地具有这一完满自足的良知。同时，良知自然就会发用流行、知是知非。良知的这种发用流行，无一息之或停，它贯通动静寂感、已发未发。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。④

就本然状态来讲，本心即是良知，良知即是天理，本心发动、良知发用即是天理流行，由此，人的动静语默、见闻酬酢自然就无不符合仁义孝悌等儒家道德。所以，他说：“良知即是道。”⑤ 如果人的思虑言行“但循着良知发用流行将去，即无不是道”⑥。也就是说，良知之发用，是它本身具有的特性，本不需要

---

① 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，111页。

② 《大学问》，见《王阳明全集》卷二十六，971页。

③ 《答聂文蔚（二）》，见《王阳明全集》卷二，84页。

④ 《传习录上》，见《王阳明全集》卷一，6页。

⑤⑥ 《答陆原静书（又）》，见《王阳明全集》卷二，69页。

任何人为的造作。从这个意义上说，良知的推致，是良知的自然流行，是最简易直接、不需任何人为努力和私意安排的。

但是，王守仁同时指出，我们常人在心体发动之机，往往受到私欲的牵蔽，从而使本心放失、良知遮蔽，做出不善的行为。因而，这就需要时时刻刻去做“致良知”的工夫。通过致知的工夫，可以“胜私复理”，使心之良知更无障碍，得以充塞流行。不过他又强调，致良知绝不是对良知本体有所增加，而恰恰是要恢复它的本来状态，使其按照本然状态发用流行。他说：“学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已。”① 恢复良知流行的本来状态，顺其天则自然，这就是致良知的工夫。从这个意义上说，良知自身就具有向外流行推致的功用，它是即本体即工夫的。以往学者多用“不睹不闻”描述本体的湛然宁静，用“戒慎恐惧”描述工夫的勤勉不懈，而王守仁则从良知即本体即工夫的角度认为，良知本体固然是“不睹不闻”的，但也原是“戒慎恐惧”的，“戒慎恐惧”的工夫并没有在“不睹不闻”的本体上增加任何东西，所以，如果对良知本体见的真切，则也可以说“戒慎恐惧是本体，不睹不闻是工夫”②。王守仁对良知即本体即工夫的描述，鲜明地体现了二程以来理学家所强调的“体用一源，显微无间”的思维原则，并把体用之间的相即不离关系描述得更加圆融无间。这也说明，王守仁的理学思想不仅是心学一系的思想集成，也是整个理学思想一大发展。

王守仁认为，良知是人成圣的内在根据，圣人之所以为圣人就在于其良知无私欲牵蔽而自然流行。他把致良知的工夫分为三个层次：

> 自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。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。③

愚不肖虽为私欲所蔽，但其良知本与圣人无异；而且即使所蔽之时，良知亦是恒知恒照的，亦会觉其所蔽之非；一有所觉，便可致知去欲，复其本体。这样推致下去，即使是愚不肖，也会成为圣人。

王守仁从其致良知思想出发，重新诠释了《大学》格物致知正心诚意的思想。他一改程朱以“至”训“格”、以“即物穷理”训“格物致知”的做法，而认为“格物”之“格”应训作“正”，“物”即是“事”，“格物”就是在事为上正其不正以归于正。“致知”就是向外推致良知。推致良知要落实在事事物物上，

---

① 《启问道通书》，见《王阳明全集》卷二，58页。

② 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，105页。

③ 《书魏师孟卷》，见《王阳明全集》卷八，280页。

这就是“致知在格物”。在程朱道学那里，“致知在格物”，实际上是强调只有先“格物”，然后才能“致知”，才能穷究事物之理；而在王守仁这里，则变成了把“良知”推致到事事物物上，这样，“格物”就是“致知”，“致良知”才更根本。他说：

> 所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。①

“格物”与“致知”其实是同一件事情，都是“致良知”。王守仁也以同样方式来阐释“正心”、“诚意”。他认为，心之本体无有不善，只是在其发动处才有善恶之分，因而“正心”就是要使心在发动之时“实实落落”去好善恶恶。心之发动便是意，故曰“欲正其心者，先诚其意”。很显然，这里的“正心”工夫其实就是“诚意”。他进而指出，意之所以不诚，都是因为没有按照自己的良知本体去实实在在好善恶恶，因而，要“诚意”，就必须“致知”。这样，王守仁经过多番往返推论，最终还是强调要“致良知”。他说：“随时就事上致其良知，便是格物；著实去致良知，便是诚意；著实致其良知而无一毫意必固我，便是正心。”② 格物、致知、诚意、正心其实都是“致良知”一个工夫。

王守仁的“致良知”与“心即理”、“知行合一”是完全一致的，“致良知”本身就是“知行合一”，就包含了“心理为一”之意。王守仁把“致良知”看得极重，将其称之为“孔门正法眼藏”，认为它是“千古圣学之秘”。在他看来，“致良知”已把学问之道说得干脆直接、完全彻底，他甚至说：“吾平生讲学，只是‘致良知’三字。”③ “致良知之外无学矣。”④ 可见他对“致良知”是多么重视。

五、王门“四句教”

为了引导不同层次的人都可以循序用功、成贤成圣，王守仁在其晚年，又在“致良知”的基本精神下，把他对本体与工夫的思考归结为四句话：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”⑤ 王守仁认为，这四句话可以引导从下根到上根的不同层次的人超凡入圣，是适用于所有人

---

① 《答顾东桥书》，见《王阳明全集》卷二，45页。

② 《答聂文蔚（二）》，见上书，83页。

③ 《寄正宪男手墨二卷》，见《王阳明全集》卷二十六，990页。

④ 《书魏师孟卷》，见《王阳明全集》卷八，280页。

⑤ 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，117页。

的普遍教法。学者称这四句话为王门“四句教”。

“四句教”仍是在《大学》正心诚意致知格物顺序下对心、意、知、物的一种阐释。王守仁认为，心之本体犹如太虚，不染一物，不着一念，是不可以善恶分别的；善恶是心体发动为意的产物，意念着在善上即为善，意念着在恶上即为恶；尽管意之发动有所谓善恶，但心之本体同时具有辨知善恶的能力，亦即所谓良知；良知即是天理，致此良知之天理，为善去恶，便是格物。王守仁的“四句教”，是他对心性本体和为学工夫的精辟概述，体现了他的即本体即工夫的思想。在这里，心之本体既是虚灵明澈、无善无恶的，也是常知常照、知善知恶的，同时又是至善的源泉；它既是可以发动为意、流行不息的，也是实施为善去恶工夫的主宰和标准。可以说，理学史上的心性论到王守仁这里已论述得十分圆融无碍、简易透彻。

王守仁的“四句教”，由于其思想内涵的丰富性和圆融性，在其弟子当中产生了不同的理解。他的两大弟子王畿和钱德洪曾为此进行了深入论辩。王畿认为，既然心体是无善无恶的，而意、知、物又都是自性之流行，因而也都应是无善无恶的；进而认为，为学工夫即是本体之自然流行，不需人为勉强或私意安排。与此相对，钱德洪则认为，心体固然本是无善无恶的，但因有“习心”感染，故在发动之意上便有善恶之分；因而，为学工夫正是要为善去恶，复那心性本体。他们二人争论不下，便于天泉桥上求证于王守仁，史称“天泉证道”。

面对两位弟子的争论，王守仁试图融合他们的思想，实现二者之间的会通互补、“相资为用”。他指出，为学工夫原有二种，一种是针对利根之人的，一种是针对中人以下的。利根之人直接从本源上悟入，“一悟本体，即是工夫，人己内外，一齐俱透了”①；中人以下则难免有习心在，从而使本体受蔽，所以需要在意念上做为善去恶的工夫，等到用功既久，渣滓尽去，本体也就明澈了。他认为，王畿所说的用功之方是前者，而钱德洪所说的用功之方则是后者；只有把二者结合起来，“相取为用”，才能使“中人上下皆可引入于道”；如果“各执一边”，就会使一部分人不能入道，“便于道体各有未尽”②。

正如王守仁所指出的，王畿和钱德洪在为学工夫方面确实是“各执一边”，他们都根据自己的理解，各自沿着王守仁的思想向一边延伸：一则强调良知的自然流行，一则强调为善去恶的工夫。实际上，王守仁固然强调心体的自然流行，认为良知的自然流行无不是道，圣人是“自然而致之者”，但这样一来，确如钱德洪所指出的，为学工夫便失去了存在的必要性，所以，王守仁同时又指出，贤

---

①② 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，117页。

人以下都需要做“勉然而致”的工夫，由此才能复那本体。因而在评判王畿对“四句教”的理解时，他警告说，利根之人，世所难遇，普通学者都有习心，都需要在良知上做为善去恶的工夫，否则只去凭空想个本体，就会“养成一个虚寂”①，那将是大“病痛”。但另一方面，王守仁也指出，为善去恶工夫，也只是去复那良知本体，而良知自会流行发用，所以为善去恶工夫，也只是循此良知之发用而实实在在致此良知而已；而且，即便是人心为习俗所染之后，良知仍是可以辨知善恶的，良知一旦自觉，其蔽即去，便可复其本体。因而在评判钱德洪对“四句教”的理解时，他不但指出良知本体本无所染，而且以太虚比作心体。他认为太虚之中虽有各种事物，但它们并不能真正遮蔽太虚；人之心体也是一样，即便有习心所染，良知也仍是虚灵明觉、照知一切的；所以，致此良知，为善去恶，去此习染，复其本体，本体就如无形太虚化解万物一样，无须费“纤毫气力”，也就是说，即使是做为善去恶的工夫，也不能离开本体，而只能是致此良知、复其本体，这才是简易透彻的工夫。

王守仁通过评判两位高徒的争论，再次强调了本体工夫相即不离的用功方法，全面阐释了“四句教”的含义，并将其定为中人上下皆无不接的用功宗旨，试图融合他们的思想分歧。但王守仁的努力，并没有真正弥合众弟子们对“四句教”理解的差异，相反，他的后学弟子却继续在心性本体与为学工夫方面持有不同观点，并展开多番论辩。这些不同观点和论辩构成了阳明后学学术思想的重要内容。

第五节　气统“上下”

浩浩宇宙，茫茫苍穹，有一种有形无形的东西，古人称之为气。气是中国哲学的一个基本范畴。气在甲骨文中记为“  ”（《殷墟书契前编》），意为云气。后在东周金文中记为“  ”（《洹子孟姜壶》），表示流动变化的云气。气的这种多层重叠的意旨，逐渐引申为世界本原、本质、本体的“气”。在中国哲学中，作为本原、本质、本体的“气”，又贯通于宇宙自然、生命活动、人的道德伦理、价值原则、社会形态论中。在这一点上，中国哲学的“气”与西方哲学的“存在”等概念有较大区别。

① 《传习录下》，见《王阳明全集》卷三，118页。

气范畴在中国哲学史中经历了从商周以来漫长的发展过程，从秦、汉、魏、晋、隋唐时期，到两宋以后，其内涵的丰富性、理论思维的深刻性都达到前所未有的水平。

一、“太虚即气”

气在先秦老庄那里已有了本体论的意味，但道家的本体是“道”，气是道之化生。并且道家的“道”本体意义与宇宙生成论的意义相交叉，是一生成论的气论。到了北宋的张载，才在较完整而深刻的意义上提出了气本论。他说：“太虚者，气之体。……形聚为物，形溃反原。”（《正蒙·乾称》）“太虚无形，气之本体。”（《正蒙·太和》）张载所说的“太虚”就是“气”本身，太虚是无形的，是诸物的本原。张载在这里涉及“本体”与“本原”的关系。太虚之气在具体的物形之或聚或溃的意义上是物的“本原”，而在虚其无形的抽象意义上则是“气之本体”。在张载的气论中，太虚之气是本体又是本原。本原是从具体的现象态说的，太虚之气本是从现象的根据这种抽象的意义上说的。

张载（1020—1077），字子厚，陕西郿县横渠镇人，学者称横渠先生。讲学关中，且弟子多为关中人，其学派称“关学”。其气学思想开宋元明清的气学、道学、心学之源，产生广泛影响。著作有《正蒙》、《经学理窟》、《易说》，编入《张子全书》，1978年中华书局出版《张载集》。张载的太虚之气本论，是对中国哲学史上关于气思想的总结和发展。先秦的道、阴阳、儒各家都对气问题有所讨论。儒家讲天人一体之气，最终诉诸天地道德。道家、阴阳家讲外在自然之气，也涉及哲学本体论问题，但阐论未详，更多的是从宇宙生成论意义上理解气。汉代的董仲舒、王充也都在宇宙生成论意义上论气，没有从本体的意义上理解问题。魏晋时期的思想家们关注哲学本体论问题，但仍未将气作为本体，王弼的哲学注重思辨性，提出“以无为本”的命题，这个“无”是方圆动静之本体。此后至唐代柳宗元、刘禹锡论气也多半是从宇宙生成意义上讲的，没有多少本体论的意味。张载是将气作为宇宙万物的本质来把握的，气是一种实存，又是抽象的规定。

张载以后，程朱理学讲理为本体，直至明清两朝，理气关系问题与《易传》中的“形而上下”之道器关系问题相联系，展开了理气上下之争。程朱理学以理为本体，即为“形而上之道”，而以气为形而下之具即“器”。张载以后的王廷相、王夫之等，皆延传张载的气本体论，以气为本体，而以理为气的规律、规定、属性。

明代的王廷相（1474—1544），字子衡，号浚川，河南仪封人，弘治进士，曾任湖广按察使、南京兵部尚书。因不满宦官专权，获罪于刘瑾而贬官，后宰相

严嵩专权，贿赂公行，他上疏抨击。主要哲学著作有《慎言》、《雅述》、《性辩》、《横渠理气辩》、《答何柏斋造化论》，收在《王氏家藏集》、《内台集》中。另著有《岁差考》、《玄浑考》、《律尺考》，在天文、音律、农学等自然科学方面，亦有建树。王廷相主张气为“实有”，他说：“气虽无形可见，却是实有之物。……非虚寂空冥无所索取者。”（《内台集·答何柏斋造化论》）气是实有之存在，又是一切存在物的根据，“气为造化之宗枢，安得不谓之有？”（同上）王廷相以气为实有，是对气的本质的抽象，带有较强的本体论意义。同时这个气之实有，又是“造化之宗枢”。在这里，王廷相的气本论还是与生成论交结在一起。

明清之际的王夫之（1619—1692），字而农，号姜斋，湖南衡阳人，1644 年清军入关，他在衡阳举兵抗清复明失败后，隐居湘西衡阳曲兰石船山，终身著述，学者称船山先生。王夫之著述颇丰，达 100 多种 400 多卷，《张子正蒙》、《尚书引义》、《周易外传》、《思问录》、《俟解》、《黄书》、《噩梦》、《老子衍》、《庄子通》、《读通鉴论》、《论四书大全说》是其重要的哲学著作。王夫之也以气为本体。他说：“太虚即气，絪缊之本体。”（《张子正蒙注·太和》）太虚就是气，这个气是宇宙絪缊的本体。絪缊是具体存在的实有之气，而气是絪缊存在的抽象根据，是本体。关于气的这种抽象概括，王夫之指出：“气，其所有之实也。”（《张子正蒙注·神化》）所有之实，即一切现实的存在，对这个存在的集中概括，就是气。王夫之通过“所有之实”与气的参照，对张载以来关于“太虚即气”的本体论思想，阐释得更明确、更鲜明，思辨的清晰度更高了。

清初戴震（1723—1777），字慎修，号东原，安徽休宁人。早年行商教书，学从江永，与纪昀、钱大昕、王鸣盛、卢文弨、惠栋等有交。晚年任《四库全书》纂修官。后授翰林院庶吉士。古文字学、音韵学造诣极深，以考据之学闻名于世。在天文、历史、地理、历算等自然科学领域也颇多建树。所著《原善》、《原象》、《孟子字义疏证》，系统地阐述了他的哲学社会思想。另有音韵学、语言学等著作多种，均收在《戴震集》中。戴震认为气是形而上之本体。他说：“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。”（《孟子字义疏证》中）这里的阴阳即阴阳之气，气散未形就是形而上之道，聚而成形质即为形而下之器。戴震将气论引入《易·系辞》的道器形而上下的模式里来诠释气本体论。这里的形而上之道，就是未形之气自身，抽象寓于具体，形而上之道被具体化了，是一个无所不在之本身。这种“道即气”的本体论理解，不同于欧洲哲学史上的现象背后的那种或物质的或精神的本质抽象，不同于程朱以来的气之上的理之抽象，也不同于张载至王夫之的经验的气之上的那种抽象之气。戴震的气本体更见精微。

《易·系辞上》说："形而上者谓之道，形而下者谓之器。"对这句话历来有不同的解释。唐代孔颖达奉旨编辑《五经正义》，说：

> 道是无体之名，形是有质之称，凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下，故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。(《周易正义》)

孔颖达认为，无是体，是道，是形而上者。显然以魏王弼的"以无为本"解《易》。这里的道体是概念化的抽象，并以之为有的本体。唐代李鼎祚则作了另一种解释。他在《周易集解》中引崔憬的话指出：

> 形质之中有体有用。体者，即形质也；用者，即形质之上妙用也。言有妙理之用以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物，则是体为形之下，谓之为器也。

在李鼎祚那里，本体是形而下的器之形质，形而上的妙用，只是形质之器的作用。道则指形质之器及其作用、功能的统一，即形而上与形而下的统一。自张载以来的气本体论都是接着李鼎祚的形质本体论讲的，到了戴震，这个气本体论达到极致。

二、精粗善恶之气

在宋元明清时期，或认为气本身就是形而上之本体，或认为气是形而下之器，都不否认宇宙之间充满了气。这个气聚而为物，散而为太虚，而人是气聚成物之一种，人的道德善恶其源出于气。张载、王夫之、戴震等气本论者一般地认为人与物同气，人的善性根源于气；二程、朱熹等理本论者则认为理是无不善的，而气则有清浊，人得之不同则有善与不善之别。

张载区分了气质之性与天地之性。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》)这里的"气质之性"是说人的物质性，"天地之性"则指人的道德本性。张载在这里提出了人的道德性才是人的本性，物质的"气质之性"并不是人的本质规定，他以此区分了人与生物、非生物。但是，他在人与其他生物、非生物同源于气这个共性上，又认为人的天地之性不是脱离开气质之性的，人从而又与宇宙万物同源同德，这就是他的"民胞物与"思想。他说："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。"《正蒙·乾称》天地阴阳造化了万物的存在，人的身体与本性都是天地造化的结果，又是天地造化的体现。所以人与物、人与人同是兄弟诸友。

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，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，惸独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。(《正蒙·乾称》)

万物一气同构，则人与物相与为友，人皆从乾坤阴阳获天地之性，故为一气同胞。

张载从气本论出发，却又区分了气质与天地两种人性，而关于气的精粗善恶的阐论未详。二程与朱熹的理学则在理本论之下，详尽地发挥了精粗善恶之气人性论。二程和朱熹都认为理是至善的，人因有气质的清浊而分善恶，灭除人欲之心，复其天理道心就是善。朱熹对张载的天地之性与气质之性的区分赞赏有加，认为这个区分有功于圣门，有补于后学。其实张载是个气本论者，与理本论的程朱理学清浊善恶之气道德论是有较大区别的。在张载那里，天地之性与气质之性是统一的，即人的饮食男女之性与仁义道德之性是一致的。对于这一点，明清之际的王夫之和清初戴震都有新的阐释发明。

从先秦儒家开始，基本的理论关注点就是社会人文，人性问题是重要的方面。子贡说孔子罕言性与天道，关于人性，孔子也只是说“性相近，习相远”，其实孔子思想的核心是仁，仁的基本方面就是仁善，由此才有仁、义、礼、智诸德的展开。孟子讲人性善，是从精神实质上传承了孔子的核心思想。战国后期的荀况讲人性恶，善是人为而作的结果。这样一来圣人之圣基本上就失去了理论根据。汉儒董仲舒讲“性三品”，扬雄讲善恶混，唐代韩愈也讲性情三品，都是在人性或善或恶相分离的意义上论人性的。张载则从由气质之性再进到天地之性的发明上论人性，给定人的个体性善何以可能的途径。在这一点上，张载气学人性论与程朱理学人性论相一致。

明末至清代，气学勃兴，关于人性论的讨论进到新的阶段，一个重要的问题就是人欲、人情皆为人性。王夫之说：

理自性生，欲以形开，其或冀夫欲尽而理乃孤行，亦似矣。然而天理人欲同形异情。异情者，异以变化之几；同形者，同于形色之实，则非彼所能知也。(《周易外传》卷一)

欲和情都是人性的天理体现，没有孤立独存的天理，人欲人情与天理是一致的，天理体现在合理的气质形色欲求中，而其情形则又是多样性的统一，天理尺度是人的多样性的生命生活欲求的一种相对合理性。在这个意义上，王夫之说：“孟子承孔子之学，随处见人欲，随处见天理。”(《读四书大全说》卷八)

比王夫之稍后的颜元（1635—1704），字易直、浑然，号习斋，河北博野人。

青年时读陆王语录，后得《性理大全》，信奉周、程、张、朱之学，进退起居以《文公家礼》为矩矱。后走上批判理学的道路，晚年主讲肥乡漳南书院。主要著作有《四存编》、《四书正误》、《朱子语类评》、《习斋记余》、《礼文手抄》。他的学生钟錂编的《习斋先生言行录》、《辟异录》，也是研究颜元思想的重要文献。后人编有《颜李遗书》和《颜李丛书》。颜元提出“真情至性”的人性论。他说：“己之物，耳目是也，今指己之耳目而即谓之私欲，可乎？外之物，声色是也，今指工歌美人而即谓之私欲，可乎？形色天性，岂私欲也？”（《圣经学规纂》）人知声歌美色之乐，这是人的天性，形色天性是天理自然，而非私欲。颜元进一步认为作为万物之灵的人本有情。他说：“禽有雌雄，兽有牝牡，昆虫蝇蜮亦有阴阳，岂人为万物之灵而独无情乎？故男女者，人之大欲也，亦人之真情至性也。”（《存人编》）人之性不是抽象的概念，“大欲”、“真情”是其内容，欲、情、性是统一的，不可对立起来理解。

戴震强调“尽情欲之微而天理”，人的情欲不但不是恶的，而且天理之明在于尽情欲之精微，天理与情欲在极高明处相一致。他说：“理者，尽夫情欲之微而区以别焉，使顺而达，各如其分寸毫厘之谓也。”（《答彭进士允初书》）情欲各如其所当，不爽毫厘，就是天理。戴震进一步将情、欲、理人性论与他的本体论、知识论统合起来。他说：“有血气，夫然后有心知，有心知，于是有怀生畏死之情，因而趋利避害。”（《原善》中）血气、心知、情欲、利害，出于气化流行的宇宙原则，合于天理，天经地义。正是在这个意义上，他说：“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。”（《绪言》卷上）情、欲、知、性、天为一，合而为天理天性。

戴震从情、欲、知、性、天合一的人性论出发，批评理学末流将天理人欲两判是“以理杀人”。他说：“其所谓理者，同于酷吏之所谓法。酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸然舍法而论理，死矣，更无可救矣！”（《与某书》）理学末流错读朱熹的“存天理，灭人欲”之语，将一般饮食男女当作万恶渊薮，必欲灭尽，数百年以来戕害生民生灵。戴震指斥这是“以理杀人”，而且俗儒“以理杀人”猛于酷吏“以法杀人”，以理杀人，死而无可救，无可怜惜。

戴震甚至将批判的矛头直指程朱，批评他们“截然分理欲为二”，则“举凡民之饥寒愁怨，饮食男女，常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣”（《孟子字义疏证》下），极至于“虽视人之饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲，空指一绝情欲之感者，为天理之本然”（同上）。最终，“此理欲之辨，适成忍而残杀之具，为祸又如是也”（同上）。天理“终成杀人之具”的根本问题在于离情欲而横抽出一个理，在封建社会，此“理”“适成杀人之具”。

戴震是从同情被压迫、被欺辱的底层社会的意义上批判“以理杀人”的。他说：

> 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。（《孟子字义疏证》上）

理是尊者的理，贱者有理也没理，理是尊者责罚贱者之罪的杀罚之具。且贱者受死，无冤可申，死而足罪，死有余辜。在戴震的思想中，反对等级制度，反对专权、要求平等的政治诉求已呼之欲出。

三、“气化流行”

在中国哲学史上，无论在宇宙论还是在本体论中，气都不是僵死的存在，而是一个内在的相互作用的生成、变化过程。从伯阳父的阴阳之气，到老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，阴阳内化，生生不息是气的一种自身本有规定。中国哲学的气，不是封闭的“原子”质点，而是有与无的阴阳和合体。有宋以降，气的形而上下之论，在气分阴阳问题上，从张载、王廷相、王夫之到戴震，皆以气为形而上下之统一，气本身是阴阳和合的动态过程。而程朱理学则在气之上抽象出一个理本体，这个理具有能动的本性，而气是不动的，是受动于理的。清初戴震，以“气化流行”规定气，是对气自动、气本动的一个总结。

张载明确指出气能一有无，即气兼有无。他说：

> 惟是有无相接，与形不形处，知之为难。须知气从此首，盖为气能一有无，无则气自然生，气之生即是道，是易。（《横渠易说·系辞上》）

气是本体，但这个本体不是一个僵死的“原子”质点，不是封闭的时空所由出，而是一个动态的有无生生过程，是有无相接、有形与无形相生的统一，气在这个意义上是世界的所由出。所以他又说：“若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。”（《正蒙·太和》）太虚中万象是相对的存在，是物与虚、有与无的动态统一，是个生生相系的，而不是“形自形，性自性”的孤立不联系的存在。

张载认为气能一有无，内在的根据是“气有阴阳”。他说：

> 太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷。其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。（《正蒙·乾称》）

张载继承并发展了历史上的阴阳思想。气是分阴分阳的，同时这种分阴分阳的气“其实一而已”。阴阳只是气的自性，气有阴阳，生生不息，所以是“无穷”、“无数”即无限的。他说：

两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。(《横渠易说·说卦》)

与张载的气有阴阳而自动相反，从二程到朱熹，都以理为本体，理动而气不动，气成了有限的封闭存在。朱熹说：“有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动，则理又在动之中；即静，则理又在静之中。”① 理动理静，生出或动或静的阴阳之气，阴阳之气成了受动的存在，气本身是无动静的。二程则说：“所以阴阳者是道也，阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”② 阴阳之气及其生生之动的决定者是道是理，气是被决定者。在二程和朱熹的理学体系中，理是能生能动的本体，气是受动被生的，是有限的、封闭的存在。由于在气之上，生出一个理作为本体，程朱理学的气论相对此前传统气学的理论有异。

程朱理学在理气关系上以理为本，理先气后，引发了其后的一系列质疑乃至于批评。明代的王廷相提出气有阴阳、能动静的思想，力图恢复气论传统。他说：“以其气本言之，有蒸有湿。蒸者能运动，为阳，为火；湿者常润静，为阴，为水。无湿则蒸靡附，无蒸则湿不化。”(《内台集·答何柏斋造化论》)气作为本体，或蒸或湿的形态变化，实则是阴阳作用的结果，则蒸阳为火，阴湿为水，其本则为一气。

四、“血气心知”

北宋张载以后，“见闻之知”与“德性之知”问题的讨论成为直到清代上半叶的重要问题，中国古代知识论发展到一个新的高度。关于“闻见之知”，张载有较多发明。他说：“见闻之知乃物交而知。”(《正蒙·大心》)“见闻之知”是人对外物的认识活动的结果。明确提出“见闻之知”范畴，在中国古代知识论发展史上有重要意义，这与张载以气为本体的哲学体系相一致。

当然，张载在另一方面，特别强调“德性之知”。关于“见闻之知”与“德性之知”的关系，他说：“德性所知不萌于见闻。”(同上)

闻见之善者，谓之学则可，谓之道则不可。(《经学理窟·义理》)

他强调“德性之知”，认为对“道”的认识，只有通过“德性之知”才能获

① 《朱子语类》卷九十四，2373页。

② 《河南程氏遗书》卷十五，见《二程集》，162页。

得。但是，张载最终还是承认“见闻之知”对“德性之知”有启发作用。他说：“耳目虽为性累，然合内外之德，知其为启之之要也。”（《正蒙·大心》）见闻之知虽然是天命德性的拖累，甚至有妨害德性之知的情况，但是就其作为合外在宇宙之自然与人的内在之德性方面，它确是不可或缺的关键。应该说张载是很重视见闻之知的。

南宋永嘉学派的叶适（1150—1223），字正则，号水心，浙江永嘉人，永嘉学派的代表人物。著作有《习学记言》、《水心先生文集》、《别集》，1961年中华书局出版《叶适集》，收入《文集》与《别集》。叶适以气为本，他说：

> 夫天、地、水、火、雷、风、山、泽，此八物者，一气之所役，阴阳之所分。其始为造，其卒为化，而圣人不知其所由来者也。（《叶适集·进卷·易》）

在知识论方面，叶适强调见闻之知，他说：“古人多识前言往行，谓之畜德。近世以心通性达为学，而见闻几废，为其不能畜德也，然可以畜而犹废之，狭而不充，为德之病矣。”（《叶适集·题周子实所录》）古之学者多重视先圣前贤的间接经验，以充实丰富德性之知，德性之知不能离开见闻经验的积累。而后世学者，讲求所谓心性空达，认为“德性之知不萌于见闻”，废弃了见闻之知，其结果是德性之知断了来源，无由扩充。所以他又说：“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《叶适集·题姚令威西溪集》）

明代的王廷相提出“思与见闻之会”的知识论，强调“见闻”在认识活动中的地位。他说：

> 神者，在内之灵，见闻者，在外之资。物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时，即闭之幽室，不接物焉，长而出之，则日用之物不能辩矣。而况天地之高远，鬼神之幽冥，天下古今事变，杳无端倪，可得而知之乎？（《雅述上篇》）

知识活动既是神之思，又以耳目见闻为基础，“见闻”是知识的源泉，离开了经验活动，即使是圣哲也无法做无米之炊。王廷相以极端的例证推论，一个人自幼不与外界接触，等到长大了就会不辨日用之物，更不消说天地高远的道理，事物和变化规律就无从谈起了。

王廷相批评程朱理学夸大“德性之知”。他说：

> 世之儒者乃曰，思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知以为大知。嗟乎！其禅乎！不思甚矣。殊不知思与见闻必由吾心之神，此内

外相须之自然也。(《雅述上篇》)

王廷相认为离开见闻也就不会有神之思会，至于“德性之知”则是莫须有的“无知”，那种“不假见闻”的“德性之知”实际上是禅释之论。

明清之际的王夫之提出“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发”(《张子正蒙注·太和》)的知识论思想。他首先强调见闻的重要性。他说：“由目辨色，色以五显；由耳审声，声以五殊；由口知味，味以五别。”在“形、神、物”的“三相遇”中，首先是身形器官与物相接，没有这个前提，就不会有知识活动，这是人的知识活动的基本方面。王夫之也很重视思辨活动在知识活动中的作用。他说：

> 大抵格物之功，心官与耳目均用，学问为主，而思辨辅之，所思所辨者，皆其所学问之事；致知之功，则唯在心官，思辨为主，而学问辅之，所学问者，乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也；非耳目全操心之权，而心可废也。(《读四书大全说》卷一)

在格物的知识活动中是学问为主，思辨辅之；在致知活动中则是思辨为主，学问辅之，无论在哪个阶段上，都少不了思辨之功，当然学问与思辨相比，格物之功的学问更为重要，即使是在致知过程中，仍以学问之功来“决其思辨之疑”，格物、学问是检验思辨的基础，致知的基础在格物。

王夫之重视格物、学问、闻见之功，也重视心的思辨活动，而未提及“德性之知”。他所说的心的思辨致知之功，实际上是指人的理性知识，与张载、程朱以来的“德性之知”有较大差别。二程明确地说：“德性之知不假于见闻。”王夫之的知识论更多带有近现代知识论的因素。他说：“多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物穷理之学。”(《张子正蒙注·大心》)

明清时期的气本论思想家大都是以天人一气为前提，建立自己的知识论的。戴震就是这方面的代表。他认为宇宙自然是“气化流行”的存在，人是这种“气化流行”之一物，人的知识活动之所以可能，就是因为这种“气化流行”的一致性。他说：“人物受形于天地，故恒与之相通。”(《孟子字义疏证》上）他认为人的知识活动首先来源于人的耳目口鼻与外界自然、社会相接触。他说：“耳之能听也，目之能视也，口之于味也，物至而迎而受之者。”(《原善》中）“外内相通，其开窍也，是为耳目口鼻……资于外足以养其内，此皆阴阳五行之所为。”(《孟子字义疏证》上）宇宙万物是阴阳五行之气形成的，由耳目口鼻等人的感觉，将人的知识活动与宇宙自然沟通起来，人的知识活动不过是宇宙自然“气化

流行”丰富性的一种表现。

但是，人的知识活动又有自己的特殊性，与一般的“气化流行”有所不同的，是“外资内养”的活动，是相对于外在自然的活动。戴震将自己的知识论规定为“血气心知”。他说：“血气心知，本乎阴阳五行”，“有血气则有心知，有心知则学以进于神明，一本然也。”（《孟子字义疏证》上）“血气”、“心知”、“神明”是递进关系，知识活动进到“神明”就进到了人之为万物之灵的灵明程度，知性便是人的本性规定，人的“神明”与宇宙自然相对独立，这些都与张载、二程、朱熹“德性之知”相一致。他们所不同的是，戴震为了不使问题走偏，以至于虚言性命，他强调了“血气心知”以至于“神明”是“一本然”的，统一于“阴阳五行之气”。

五、“天下为主，君为客”

明清之际是个“天崩地解”时期，明末农民军推翻了明王朝的统治，接着的是清军入关，入主中原。面对这种历史的大转折，一代士人知识分子，反思明亡的历史教训，认为明亡的原因在于理学与心学不务实际，以心性虚理为务，此时的思想家大体主张经世致用的实体、实用、实功、实学，在理气问题上，一般地主张气本论。这个时期在历史深层上又是明中叶以来资本主义萌芽进一步生长的时期，江南、两湖等地方，资本主义手工业、商业有了新的发展。另一方面，西方的基督教与科学技术、社会思想更多地传入中国，影响着一代学人知识分子。在这样的社会环境中，一些士人起而主张社会改革，甚或出现了批判君权，要求社会民主的思想。

明季的东林学人，复东林书院，“讽议朝政”，提出民主、言论自由等主张。顾宪成（1550—1612），字叔时，号泾阳先生，无锡人。万历八年中进士，官至吏部文选司郎中。与弟修复东林书院，与高攀龙等讲学其中。推重程朱之学，也以王阳明的“致良知”之学为意最精。著有《小心斋札记》、《泾皋藏稿》、《顾端父公遗书》等。顾宪成提出“是非当听之天下”的思想。他说：

> 生本有二癖：一是好善癖，一是忧世癖，二者合并而发，情不自禁。是非者，天下之是非，自当听之天下。（《以俟录自序》）

好善忧世是人的一种天性，是情之初而不自禁之事，所以天下事、国家事要由天下人做主。显然“是非当听天下”的思想与《尚书》、《孟子》等的“民为邦本”的思想有较大不同，带有明显的民主政治思想色彩。

明清之际的黄宗羲（1610—1695），字太冲，号南雷，学者称梨洲，浙江余姚人。自幼受东林党人影响，其父获罪于宦官魏忠贤被害。清军南下，积极组织武装抗清，明亡后数拒清廷征召。他深通经史，于天文、历法、数学、音律之学

均有造诣。与孙奇逢、李颙并称三大儒。编有《明儒学案》、《宋元学案》、《明夷待访录》、《孟子师说》、《破邪论》，后人集有《黄梨洲文集》。浙江人民出版社出有《黄宗羲全集》。黄宗羲认为宇宙间“一气充周”，在社会政治思想方面则提出“天下为主”的思想。他说：“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》）远古之时天下是天下人的天下，要由天下众人自己做主。君则由乡举里选推出来，是为“客”的，是服务于天下，反映天下人意志的。黄宗羲在这里是托古喻今，从契约社会的角度得出“天下为主”的公理。并且，在这里，上古三代理想社会被解释为“天下为主”的社会，理想圣君只是“客”，即反映天下人意志的君主，其圣明在于为“客”不为主。

黄宗羲从“天下为主”的思想出发，批判了当时“君为主，天下为客”的社会现实。他说：

> 今也以君为主，天下为客，凡天下无地而得安宁者，为君也。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。（《明夷待访录·原君》）

君为主即君以天下为一己之私，普天之下成了君之私产，君主为得到这份私产，可以不惜涂毒天下生灵，离散血肉亲情，君为主带来了普天之下的祸殃。黄宗羲大声疾呼：“然则为天下之大害者，君而已矣。”（同上）他对君主专制的批判在同时代学者中是最为疾切的。

顾炎武（1613—1682），字宁人，曾自署蒋山傭，江苏昆山亭林镇人，又号亭林。早年参加复社，清军南下，他在昆山、嘉定参加抗清。康熙时征召博学鸿儒，开明史馆，数番相邀，他一一拒绝。主要著作有《日知录》、《天下郡国利病书》、《肇域志》、《亭林诗文集》。顾炎武提出“以天之权，寄天下之人”的民权主张。他说：“所谓天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权，寄之天下之人。”（《日知录》卷九《守令》）天子是掌握大权的，而这个大权寄寓于民众，来源于民众，因此天子掌大权不能为私己之利。在这里“天子大权”指代民众之权的集中形式。他说：

> 为民而立之君，故班爵之意，天子与公、侯、伯、子、男一也，而非绝世之贵。代耕而赋之禄，故班禄之意，君、卿、大夫、士与庶人，在官一也，而非无事之食。是故知天子一位之义，则不敢肆于民上以自尊；知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉。（《日知录》卷七《周室班爵禄》）

君主是为民而立的，是一种职务和义务，爵同公侯伯子男，官禄同卿、大夫、士、庶人，为官上班取禄，任务而奉，全无自尊自奉的道理。这里的“天

子”、官禄都被转其意而用之，带上了鲜明的时代特点，甚至有某些激进的民主色彩。

王夫之提出了“天下大公”的思想。他说：“以天下论者，必循天下之公，天下非夷狄盗逆之所可尸，而抑非一姓之私也。”（《读通鉴论·叙论一》）天下是天下人之天下，是公之天下，不允许私天下。私天下等于夷狄盗逆天下，是由文明而退至野蛮。王夫之说：“秦之所以获罪于万世者，私已而已矣。斥秦之私而欲私其子孙以长存，又岂天下之大公哉！”（《读通鉴论》卷一《秦始皇》）违反“天下大公”的铁则，必然违背天下人的意志，一朝倾覆。这里已是对历史法则较深刻的思考了。

天下是大公之天下，那么君应是什么角色呢？王夫之认为君要为天下尽其辛劳，为天下人做事。他说：“夫天子者，天之所命也，天下臣民所欲得以为父母者也。”（《读通鉴论》卷二十六《敬宗》）天子只是一官职，且是天下臣民的父母官，这是必然法则所使然，是天定之则。天子要尽其心力，百般呵护臣民，一切从臣民的意愿出发，承顺天下之理。天子不可以天下为私，窃天下之权。他指斥私天下之君“窃天之权，敛臣民之志欲，而曰自我立之，我可以受冀戴之赏，自以为功”。王夫之的理想是，天子是三代理想之君。他说：

> 夫古之天子未尝任独断也，虚静以慎守前王之法，虽聪明神武，若无有焉，此之谓无为而治。守典章以使百工各钦其职，非不为而固无为也。诚无为矣，则有天子而若无。有天子而若无，则无天子而若有。（《读通鉴论》卷十三《成帝》）

王夫之给“无为而治”注入新意，就是反对独断专权，使天下各得其志，百工各钦其职。天子不专权，则天下“固无为”而有为，无天子则有天子了。这里的无为就是随顺天下之意，以天下为天下，还天下于天下。

六、理势合一

宋以后，气论形而上下，主气主理两分。到明清之际，置身于“天崩地解”时代，气论思想家在社会政治思想方面提出反君主专制、要求民主、民权的思想，在经济领域则提出“工商皆本”的思想，在历史观方面则合乎逻辑地提出“理势合一”的历史哲学思想。

王夫之在他的家乡一带经历了南明覆灭的全过程，开初在南明政权中任官，力主改革，以整饬时弊，复明抗清，但惨遭倾轧，险些丧命。早在明末甲申农民军时，张献忠部下曾邀请王夫之参加农民军，王夫之劈面伤腕予以拒绝。而到了南明抗清时，农民军亦加入抗清队伍，王夫之转变立场，赞颂农民军，为其将领

李定国等写传。在经历了巨大的历史冲击之后，王夫之终于进入了对历史的思考。

王夫之认为社会历史的发展有一种不以人的意志为转移的客观之则，这就是“理势”。他说：“言理势者，犹言理之势也，犹凡言理气者，谓理之气也。……迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处得理。”（《读四书大全说》卷九）历史之理势是客观的，不以人的意志为转移，并非如理在气先，气是理之气那样，历史并非有个先在的理，相反是“势之必然处得理”，理与势是合一的，是客观历史之自然造势而见理。首先，这里的“势”是历史的必然趋势，是不依人的主观意志为转移的；其二，理是由势之一定如此的必然趋势所体现的历史规律；其三，历史的“势”是客观的，历史的“理”也是客观的。

王夫之看到了历史的大势。他说：

> 古者诸侯世国，而后大夫缘之以世官，势所必滥也。士之子恒为士，农之子恒为农，而天之生才也无择，则士有顽而农有秀，秀不能终屈于顽而相乘以兴，又势所必激也。（《读通鉴论》卷一《秦始皇》）

社会生活本身构成历史的大势，社会生活关系构成内在的历史法则，若违背了则“势所必滥”，诸如“诸侯世国”、“大夫世官”、“农之子恒为农”，都不符合历史的法则，所以“势必滥”、“势必激”，促成社会冲突的激化。化解这些冲突，历史便顺其势而发展了。

王夫之特别强调了历史的大势是历史的一种内在的力量，是不为人们所左右的。他说：“秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不测，有如是夫。”（同上）秦以郡县制代替分封制，本意在于私天下，可是中央集权统一却顺应了历史的大势，秦无意中行了历史的大公。历史是“存乎神者之不测”的，具有巨大的内在力量，就如始皇帝这样的横吞六国者，最终也只能在神不测的历史大势面前二世而亡，一朝如云烟。

王夫之还从不同文化、文明交流的意义上理解历史理势问题。他说：“武帝之始，闻善马而远求耳，骞以此而逢其欲，亦未念及牂柯之可辟在内地也。”（《读通鉴论》卷三《武帝》）历史是人类文明、文化开放发展的自然过程，武帝的一私之欲，引来的是不同地区文化的交流。当然武帝当初并不会想到历史的深处。王夫之的“理势合一”的历史观含有文化人类学意义。

唐尧虞舜之政，历来是一般士人所推极的理想政治最高标准。王夫之则认为历史是进步的，发展的，是今胜于昔的。他说：“唐虞以前，无得而详考也，然衣裳未正，五品未清，婚姻未别，丧祭未修，狉狉榛榛，人之异于禽兽无几也。”

(《读通鉴论》卷二十《太宗》)关于尧舜以前的社会生活状况，没有翔实的文献可资考证，但那时婚丧礼节不备，衣裳五品未立，尚处于草昧时代，人们生活于草莽之中，与禽兽无大差别。那时人们的物质生活和精神生活是十分贫乏而落后的。王夫之肯定了古不如今。他又说："春秋之民无以异于三代之始，帝王经理之余，孔子垂训之后，民固不乏败类，而视唐虞三代帝王初兴，政教未孚之日，其愈也多矣。"(同上)王夫之肯定了圣人立教与建立国家对社会文明发展的重要作用，其对社会历史的评价是从客观物质活动和精神活动相统一的角度展开的，而不是停留一般的主观道德诉求。这是王夫之超胜他人之处，也是其具代表性的历史思考。

关于社会历史的主体、历史发展的动力、原因，王夫之也有较深入的思考。他说："陈涉、吴广败死，而后胡亥亡"，"杨玄感败死，而后杨广亡，徐寿辉、韩山童败死，而后蒙古亡。"(《读通鉴论》卷五《平帝》)历史上几个重要朝代的新旧更替，都是由农民军来推动的，那么理势合一直接体现者就是这种农民军。王夫之透过帝王以农民军为贼的观察层面，进到冷静的历史哲学观察者的深度，认为造反农民即"载舟覆舟"之民。当然，王夫之关于社会历史的思考，尚不是十分清晰的。

王夫之总结"理势合一"历史观。指出：

> 势字精微，理字广大，合而名之曰天……总将理势作一合说，曲为分析，失其旨矣。(《读四书大全说》卷九)

一方面，历史的势所必然处就是理，历史是一种必然性运动。理与势不可分而为二，应是合一处见其精微，历史是一种客观的发展过程。另一方面，历史之"理势合一"，又是自然过程，可以名之以"天"。无论是农民起义的"载舟覆舟"，还是帝王之意以私天下，它不过是这种自然过程的一个环节。王夫之触到了历史的发展是社会历史内在运动的问题。

与王夫之同时的顾炎武提出"寓封建于郡县"的主张，也涉及了历史法则的客观性、必然性问题。他说："知封建之所以变而为郡县，则知郡县之敝而将复变。"(《郡县论》卷一)一方面，分封制为郡县制取代有其客观的历史内容，有其"所以变"之则；另一方面，郡县制并非历史的终点，它还将以其"所以变"之则"将复变"，在更高的水平上继续发展下去。

顾炎武接着说："然则将复变而为封建乎？曰，不能。有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣。"(同上)分封之意虽有多一些的公天下的合理性，但是难道可以从郡县制回到分封制上去吗？回答是否定的。历史是发展的，郡县

制代替分封制表面上是私天下的结果，实际上是有它内在的历史法则起作用的，是历史的必然，有其客观性。所以郡县制虽是秦私天下的产物，对分封制来说却是一种历史的进步。郡县制要进一步克服私天下的局限，只能是将分封制的合理性寄寓于郡县制的合理性之中。

第六节　天理的解构

明中后期社会，政治日趋腐败，经济日渐凋敝，土地兼并日甚一日，社会问题积重难返。君王昏暗，阉党把持朝政，专权加恐怖，大肆捕杀以东林学派为主的、敢于“讽议朝政”的仁人志士，明王朝遂走向衰亡。清兵入关以后，在“天崩地解”的鼎革之中，引起了强烈的文化震撼。目睹这一历史巨变，夹杂着“亡国”的沉痛，裹挟着从明末以来就有的种种思考，很多人对思想和政治出现了从未有过的反思和检讨，在一种激烈动荡的感情支配下，展开对历史和现实的批评。士人的反思意识，更多地表现在对学术领域尤其是整个宋明以来的哲学的重新审视上。

明末清初，既是社会大变革的时代，又是继先秦诸子争鸣后又一个文化创新高潮。所谓文化高潮，主要表现在两个方面：一是对自身所承的近世传统，主要是宋明理学的反省上，进而延至对中国古代哲学思想的全面总结；二是著名思想家面临时代的新发展，纷纷开创新的学术领域，从而与近现代中国的进步关联起来。

总的来说，无论是程朱学派的“性即理”，还是陆王学派的“心即理”，宋明儒学这两大流派分别以“理”和“心”为中心范畴，建构起了庞大的哲学体系。君主专制社会后期，官方的政治意识形态依然是笼罩在以程朱道学为中心的儒家学说的支持下。这一哲学体系重视儒家所说的“内圣”即人的内在修养，到了明末清初以后，已经越来越不能解决外在现实社会面临的严重危机。所谓“无事袖手谈心性，临危一死报君王”，思想家们由讥讽阳明学派末流空疏不实，进而溯源至对陆王学派、程朱学派的全面辩难上。这一时期的哲学仍然围绕理气、道器、体用、常变、心理、理欲、知行、理势等范畴展开，但是思想家们按照“推故而别致其新”的时代要求，已经对它们进行了改造，并赋予新的含义，以适合于表达新思想的需要。这样，宋明哲学的“天理”观日益被解构，新的学术风气和规范逐步建立起来。

一、“天理”的修正与消解

在宋明哲学中，“天理”范畴具有多重含义，其最高层次是超越的形而上意义，也可称此为“天理”的本体层面或“道体”，宋明以来的大多数理学家极其重视这一界面上的含义。通过静态的“主静”修养或动态的“主敬”方法，来达到对这一本体的认知与体验。在熔铸佛、道方法与观念的理学发展后期，儒家学者已经对三家思想的核心——形上心性本体作了清晰描述。王学一脉的后学者王龙溪、罗近溪即善于对本体自身的特性描说，并显示出儒、佛、道在形上的一致性。他们自身下过真修实证的修养工夫，大大发挥了阳明哲学良知本体的意蕴；但在教法上，由于不注重知识事功，遂演成心学末流空寂无用之弊——不谈工夫，不谈本体的外用，仅谈本体，越说越玄，竟入佛道，此亦其必然趋势也。其矫救与批判，始于明末，直至清初，可分为两大潮流：一为明末朱子学兴起，从修养工夫论上强调本体建构在工夫实修（“主敬”与格物）上；二为清初思想家经过社会大变革的震撼，从工夫修养及其境界上进行剖析。

明末关学学者冯从吾（1556—1627）强烈地感到，本体与工夫若相互分离，对儒学必造成空虚或支离的严重后果：

> 近世学术多歧，议论不一，起于本体功夫辨之不甚清楚……论本体而不用功夫，则悬空谈体，必失之捷径猖狂，其学圣学终隔燕越矣。（《少墟集》卷十五《答杨原忠运长》）

故他主张工夫与本体的不离关系：

> 论本体不离工夫，论工夫不离本体。（《少墟集》卷十三《呻吟语序》）
>
> 识得本体，然后可做工夫；做得工夫，然后可复本体，此圣学所以为妙。（《少墟集》卷二《疑思录二·读中庸》）

东林学派创始人之一高攀龙（1562—1626）则更为深刻地分析了工夫与本体相分离的原因，并意识到两者之间的深层统一性：

> 重本体者，欲扫念头，并扫善、敬字面；重工夫者，欲显实理，并扫虚、寂字面。（《高子遗书》卷三《观两先生所参春游记请益》）
>
> 工夫不密，在本体不彻；本体不彻，又在工夫不密。（《高子遗书》卷一《语》）

显然，高攀龙更强调本体与工夫的统一性。他反复抨击王学末流之害，并针对性地提出自己看法：

> 窃以为于今之世，不患本体不明，惟患工夫不密。（《高子遗书》卷八上

《复钱渐庵一》）

明万历年间，思想界王学末流盛极一时，周汝登、管志道等抬出“王门四句教”，特别是以其首句“无善无恶是心之体”为据，认为“以性为无善无恶”，“无一物可著者，正是天下之大本”（《明儒学案·泰州学案五》）。为了搬倒王学末流的本体论根据，明末学术界出现了有关“无善无恶”的大量争论，试图对天理的本体层面进行直接修正：认为儒家所说的天理一个重要特征应当是“至善”或“善”，而不是具有浓厚佛、道色彩的“无善无恶”。顾宪成认为，“道性善是说本体”（《顾端文公遗书·经正堂商语》），但讲本体又离不开现实生活，“善”总是处于人的不断修养过程中。既如此，性也就绝非虚性而是实性，“认性为实，性在善中”。这是儒家学者尝试直接从本体角度对宋明哲学核心观念的改造。

清代学界对宋明理学的修养工夫及其本体境界进行了更为激烈的批判。

> 孔门未有专用心于内之说也，用心于内，近世禅学之说耳。（《日知录》卷十八《内典》）
>
> 心有所主，非虚空以治之也。至于斋心服形之老、庄，一变而为坐脱立忘之禅学，乃始瞑目静坐，日夜仇视其心而禁治之……后世之所谓存心者，摄此心于空寂之境也。（《日知录》卷一《艮其限》）

顾炎武引《黄氏日钞》的这段话，说明他对理学家实修工夫之反感。他说：“是故性也、命也、天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也。出处、去就、辞受、取与之辨，孔子孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。”（《亭林文集》卷三《与友人论学书》）他批评王学末流是“以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟”（《日知录》卷七《夫子言性与天道》）。顾炎武所理解的圣人之道是“博学于文”和“行己有耻”，要求把个人命运和社会国家兴亡联系起来，倡导“天下兴亡，匹夫有责”，体现了为天下国家负其责的崇高气节。

王夫之目睹王学末流空疏之弊，予以严厉斥责，甚至进一步归咎于陆象山：

> 王氏之学，一传而为王畿，再传而为李贽，无忌惮之教立，而廉耻丧，盗贼兴，皆惟怠于明伦察物而求逸获。故君父可以不恤，名义可以不顾。陆子静出而宋亡，其流祸一也。（《张子正蒙注》卷九）

南宋与明室之覆灭，王夫之均归咎于陆王有以促成。凭身历明灭之痛，借类比的推理方式，上文即含有“王守仁出而明亡”的基本推断。

> 今使绝物而始静焉，舍天下之恶而不取天下之善。堕其志，息其意，外

其身。于是而洞洞焉，晃晃焉，若有一澄澈之境，置吾心而偷以安。（邓之诚：《清诗纪事初编》卷二《王夫之》）

斯其时，非无清朗虚涵之光影，如蕉空中，如水映月，迷留玩悦，因以为妙道之攸归。（《尚书引义》卷一《大禹谟一》）

盖形而上之道，无可见，无可闻，则唯思为独效。（《读四书大全说》卷十）

前两段文字可视船山对主静及寂境界的集中批判。与现代哲学观念相似，他认为形而上的本体是通过思辨可以认知的，而与宋明理学家通过工夫修养求证本体是不同的。他说：

故圣人者，善治器而已矣。自其治而言之，而上之名立焉。上之名立，而下之名亦立焉。上下皆名也，非有涯量之可别也。形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。（《周易外传·系辞上传十二章》）

意思是说，从改造和制作器物的程序来说，人的头脑里要形成观念，构成计划，在这个意义上可以把抽象观念看作在具体的改造和制作过程之先，这就有了“形而上”之名。相对于“上”之名，就称具体器物为“形而下”。因此，虽有上下之名，但不意味着上下之间有界限可以分割开来。从客观存在来说，形而上的“道”不能离开具体形体而独立存在，根本没有在形器之先的“道”。从知识的来源来说，原理、规律是从对事物的抽象而得来的。归根到底是先有具体形器，后有抽象观念。所以：

无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也（同上）

故善言道者由用以得体，不善言道者妄立一体而消用以从之。“人生而静以上，既非彼所得见矣，偶乘其聪明之变，施丹垩于空虚，而强命之曰体。”（《周易外传·大有》）

黄宗羲虽重工夫，而他所说的“工夫”，与王阳明有很大不同。所以梁启超有言：

他一生无日不做事，无日不读书，独于静坐参悟一类工夫，绝不提倡。他这种解释，是否符合阳明本意，另为一问题，总之和王门所传有点不同了。所以我说梨洲不是王学的革命家，也不是王学的承继人，他是王学的修正者。①

① 梁启超：《中国近三百年学术史》，54页，北京，东方出版社，1996。

陆九渊讲“本心”，王守仁讲“心之本体”，黄宗羲却说“心无本体，工夫所至，即其本体”（《明儒学案》自序）。这就否认了心有本来状态，修养所达到的境界就是心的本来状态。

颜元反对理学最有力的证据，莫过于他早年从事陆王思想的探讨，亲习静坐，亦具有相当效验。由此回过头来，欲将理学一壁推倒：

> 洞照万象，昔人形容其妙，曰镜花水月（按：象山门人徐仲诚曾有此说）。宋明儒者所谓悟道，亦大率类此。吾……正谓其洞照者，无用之水境，其万象，皆无用之花月也……今使竦起静坐，不扰以事为，不杂以旁念，敏者数十日，钝者三五年，皆能洞照万象，如镜花水月。做此功至此，快然自喜，以为得之矣。或预烛未来，或邪妄相感，人物小有征应，愈隐怪惊人，转相推服，以为有道矣。予戊申前，亦尝从宋儒用静坐功，颇尝此味，故身历而知其为妄，不足据也……今玩镜里花、水里月，信足以娱人心目；若去镜、水，则花、月无有矣；即对镜、水一生，徒自欺一生而已矣……故空静之理，愈谈愈惑，空静之功，愈妙愈妄。（《存人编》卷一）

程朱认为，理是“形而上”的，气是“形而下”的。朱熹曾经说：“阴阳，气也，形而下者也；所以一阴一阳者，理也，形而上者也；道即理之谓也。”戴震对“形而上”、“形而下”提出新的解释，批判了这一说法。他指出，气就是“形而上”的，不应以“形而上”为理。他说：

> 气化之于品物，则形而上下之分也。形乃品物之谓，非气化之谓……一阴一阳流行不已，夫是之为道而已。（《孟子字义疏证》中）

这是说，气化是形而上的，具体的“器”才是形而下的。他更明确指出，《易传》所谓“形而上”，即指“形以前”，所谓“形而下”，即指“形以后”。不但“阴阳之未成形质”是形而上的，就是“五行之气”，也是形而上的，那“有质可见”的五行才是形而下的。他这样讲，意在证明程朱的说法不符合古代儒家经典的原意。

总之，思想家们或者间接从修养功夫上或者直接从本体境界上，逐渐把宋明以来建立的“天理”消解了。

二、解构理学的天理观

在理气关系上，明清之际思想家们大都否定“理为气本”、“理在气先”和“心外无物”、“道本器末”的理学理论，肯定了气、器、物的优先地位。

刘宗周（1578—1645）指出：“天地之间一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。”（《刘子全书》卷五《圣学宗要》）他同时主张“器外无道”，

认为“道理皆从形气而立。离形无所谓道，离气无所谓理”（《刘子全书》卷三十九《子刘子行状》），“故道器可以上下言，不可以先后言”（《刘子全书》卷十一《学言中》）。

顾炎武也认为“盈天地之间者，气也”，“精气为物，自无而之有也；游魂为变，自有而之无也”《日知录》卷一《游魂为变》。认为宇宙间有形与无形之间的变化都只是气的聚散而已。他还主张“非器则道无所寓”（《日知录》卷一《形而下者谓之器》），正确回答了客观规律与具体事物的关系。

黄宗羲一方面提出“理为气之理，无气则无理”（《明儒学案》卷七），一方面又提出“心即气”（《孟子师说》卷二），心就是气的“灵处”。他宣扬“一切皆心”，接受王守仁的“心外无理”观点，反对理在心外。他说：“盈天地皆心也。变化不测，不能不万殊。”“故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也。”（《明儒学案》自序）但黄宗羲讲心，也有与陆王不同之处。陆王讲“人同此心，心同此理”，强调本体之心的永恒不变与唯一无二。黄宗羲却认为心是万殊的，是变化不测的。

王夫之认为“气者，理之依也”（《思问录·内篇》）。“天人之蕴，一气而已”（《读四书大全说·孟子·告子上篇》），“天下岂别有所谓理，气得其理之谓理也”（同上）。“言心、言性、言天、言理，俱必在气上说。若无气处，则俱无也。”（《读四书大全说·孟子·尽心上篇》）世界上只有具体的东西是实际存在的，“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。无其道则无其器，人类能言之……无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也”（《周易外传·系辞上传十二章》）。他提出“诚”的观念来表示客观实在，“诚也者，实也，实有之，固有之也”（《尚书引义》卷四《洪范三》）。

在人性问题上，否定理学家区分“天命之性”和“气质之性”的理论，建立了以后天气质之性为主的人性论。

王夫之依据“性在气中”（《张子正蒙注》卷一）的思想，极力反对离开气质之性“别有寂静空旷者以为性”（同上书卷九）的观点。他肯定古语“习与性成”，认为自然界是变化日新的，人的身心各方面也都“日非其故”，所以人的性也是日日新生的。“夫性者生理也，日生则日成也。则夫天命者，岂但初生之倾命之哉？”（《尚书引义》卷三《太甲二》）所以，天命并非生命之初就全部具备了的，经过后天的努力才能使人性的潜力发挥出来。他的最后结论是：“性屡移而异。”（同上）故人要发挥主观能动性，以使自己的品质达到更高水平：“是以君子自强不息，日乾夕惕，而择之、守之，以养性也。”（同上）

颜元认为，理表现在人的身上是人的性，这个性也就是气质之性，性不能脱

离气质而独立，否则就不起任何作用，“非气质无以为性，非气质无以见性也”（《存性编》卷一），气质占主导地位。总之，“理气俱是天道，性形俱是天命”（同上）。

戴震指出“血气心知”是人性的基本内容。他说：“血气心知，性之实体也。”所谓“血气”，是指人的感觉器官及其感性功能；“心知”是指人的思维器官及其理性功能。

在理欲问题上，否定理学家“存天理，灭人欲”的观点，充分肯定“理存于欲”，倡导人欲的合理满足。

所谓天理，在其现实意义上是指仁、义、礼、智之总名；所谓“人欲”，是指违背天理的私欲（如好名、好利、好货、好色等）。两者实际上是人的道德理性与人的感性欲望的关系。理学家多将人的感性情欲赋予恶的品质，把天理与人欲对立起来，主张“革尽人欲，复尽天理”。李贽较早对此做出批判：

> 穿衣吃饭即是人伦物理。除却穿衣吃饭，无伦物矣。（《焚书》卷一《答邓石阳》）
>
> 夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见。若无私则无心矣。（《藏书》卷三十二《德业儒臣后论》）

陈确（1604—1677）反对理学家以人心为私欲、道心为天理的说法，认为人心只是一个心，而且，“人心本无天理，天理正从人欲中见。人欲恰好处，即天理也。向无人欲，则亦并无天理之可言矣”（《陈确集·无欲作圣辨》）。

王夫之说：“人欲之各得，即天理之大同。”（《读四书大全说·论语·里仁篇》）“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见。……故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。”（《读四书大全说·孟子·梁惠王下篇》）“人欲之大公，即天理之至正”（《读四书大全说》卷三），即人人共同的欲望即是天理之所在。而这共同的欲望主要就是饮食男女之欲，“饮食男女之欲，人之大共也”（《诗广传》卷二《陈风》）。

颜元肯定“理在欲中”，他说：“人为万物之灵，而独无情乎？故男女者人之大欲也，亦人之真情至性也。”（《存人编》卷一）

戴震认为，所谓理（道德原则）不是脱离感情欲望的，“理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也”。“今以情之不爽为理，是理者存乎欲者也。”（《孟子字义疏证》上）这是说，感情欲望满足的适当就是理，理即在欲中，不是与欲对立的。他认为，欲是自然，理是必然（当然的准则），必然是出于自然的，是自然的完成，因而理是出于欲的，是欲的适当调整。

欲者，血气之自然……由血气之自然而审察之，以知其必然，是之谓理义……如是而后无憾，如是而后安，是乃自然之极则。（《孟子字义疏证》上）

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？（《孟子字义疏证》下）

有了欲望，有了作为，然后才有判定行为恰当不恰当的理。因此，没有欲望、作为，又哪来什么理呢？以“去欲”作为“存理”的前提，这不仅在理论上颠倒了是非，而在实际上是钳制人们的思想行为，其本质上“同于酷吏之所谓法”。“酷吏以法杀人”，而理学在专制社会的作用也是“以理杀人”。他沉痛地控诉说：“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”他又说：“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理。”（《孟子字义疏证·权》）他提出“体民之情，遂民之欲，而王道备”的观点包含着对专制主义礼教的控诉。

在心物、知行关系上，理学家一般将对经验知识的认识和对最高天理本体的认识区分开，侧重于穷理尽性之学。在认识方法上，多主张内向反观，知先行后，知行合一，并力图把认识和道德实践统一起来。明清之际思想家则认为认识来源于外物，知依赖于行。

王夫之不同意程朱的知先行后和王守仁的知行合一论。“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发”（《张子正蒙注》卷一上《太和篇》），知识是在“应事接物”中，感觉器官和外物接触过程中产生的。“知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。行焉可以得知也；知焉未可以收行之效也。”（《尚书引义》卷三《说命中二》）知是依靠行的，行却不必依靠知；由行可以得到知的效果。同时，行可以包括知，知却不能包括行，知是不能脱离行的。所以说，“行可兼知，而知不可兼行。……君子之学，未尝离行以为知也必矣”（同上）。知行互相区别，互相作用，“知行相资以为用……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”（《礼记章句》卷三十一）。王守仁的知行合一，是“以知为行”，也就是“销行以归知”。

朱熹认为心中有理，理是“得于天而具于心”的。戴震从认识论出发，反对理学这一看法。“有血气，夫然后有心知”，他通过所谓“血气心知”的论证，强调“德性资于学问”，实际是把宋明理学的心性论伦理学放在认识论的基础上来解释，阐明先验的内在德性必须经过后天的学习培育才有可能，这是对宋明理学高扬“德性之知”的倒转。格物的原因是“事物在乎前”（《原善》下），所格的对象是客观的，所以理也是客观的，存在于事物之中，而不是存在于心中。心所具有的只是认识作用，能辨别事物的理。必须对事物进行细致的分析，然后才能

得到理，“事物之理，必就事物剖析至微，然后理得”（《孟子字义疏证》下）。性的内容就是血气心知的特点，每一类生物各有其特殊的血气心知，这也就是这类生物的性。人性中包含三方面，即欲、情、知。

三、“理”的新生面的开出

宋明理学虽亦志在事功，或有功业表现，然而在其所讲之学中，未必言事功与治事之道，所以理学之后学者，亦不重事功与治事之道。当时理学家与重事势之理与物理之学者，仍处于对峙之中。理学家斥责言事势之理与物理之学者，是功利之学、逐物之学；而重此事势之理与物理之学者，则疑理学家之学为持论太高，空虚无用，虽斥佛老，终不免于佛老。

宋明理学偏详于天理、性理、义理等道德修养之理，以完成儒家内圣之学；而忽视了事理、势理、物理等儒家外王事功之学。故可以在一定意义上讲，清代三百年的学术思潮，纠补了宋明理学的偏向。

物理。方以智（1611—1671）重视“质测”即自然科学，反对脱离事物的空虚之学。“质测即藏通几者也”（《物理小识·自序》），“通几”即指哲学，而哲学是不能脱离自然科学的。他说：“欲挽虚窃，必重实学。”（《东西均·道艺》）他强调理即是物则，理在气中，“物有则……其则也，理之可征者也”，“离气执理，与扫物尊心，皆病也。理以心知，知与理来，因物则而后交格以显。岂能离气之质耶？”（《物理小识》卷一《天类》）他批评了程朱的“离气执理”与陆王的“扫物尊心”，反对“舍物以言理”，也反对离器而言道。他说：“本末源流，知则善于统御，舍物则理亦无所得矣，又何格哉？”（《物理小识》总论）理是物之理，离开物是找不到什么理的。不过，他受佛学影响，又讲“离心无物”。

王夫之认为，“万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓理也”（《四书训义》卷八《论语四》）。应该“即事以穷理”，就事物现象来探索其中的规律，反对“立理以限事”，主观地设立一些原则来限制客观情况。“有即事以穷理，无立理以限事”，不能偶然见到一些道理就肯定下来武断地概括一切，“然仅有得于理，因立之以概天下也”（《续春秋左氏传博议》卷下《士文伯论日食》）。

宋明儒自以为超越尘世之上，达到了空静的最高境界，颜元认为“空静之理，愈谈愈惑；空静之功，愈妙愈妄”（《存人篇》卷一）。“必破一分程朱，始入一分孔孟。”（《年谱》）“惟阖眼内顾，存养一点性灵”（《存人编》卷一），就可以“洞彻万物”，这就如同瞎子坐在暗室中，“耳目不接天下之声色，身心不接天下之人事”（同上），却吹嘘可以得到妙悟，同样是虚构的胡说。“知无体，以物为体。”（《四书正误》卷一《大学》）要获得具体事物的认识，就必须“格物”，“犯手实做实事”，即动手实做这些实事实物。为此，他说：

格物之格……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，即孔门六艺之教是也。(《习斋记余》卷六《阅张氏王学质疑评》)

他所说的物的主要内容，就是指“孔门六艺之教”，所以他经常用如何学礼、学乐来解释他所谓的格物。

戴震认为，所谓理就是气化过程中的条理。他认为，理就是事物之间的区别，也就是事物变化中不变的规律。“理者，察之而几微，必区以别之名也，是故谓之分理”，“是故明理者，明其区分也”，事物之间的细微区别就是理，“分之，各有其不易之则，名曰理”(《孟子字义疏证》上)，即不同的事物各有不同的规律，这就是理。“就事物言，非事物之外别有理义也。”(同上)“分理”也好，“条理”也好，都是不能离开具体事物而存在的。他进而批判了程朱所谓“万物一理”的说法。他指出，每一类事物有其一定的规律，这本来很明显，“举凡天地、人物、事为，求其必然不可易，理至明显也”。但程朱却把理看作超越事物的实体，“从而尊大之，不徒曰天地、人物、事为之理，而转其语曰理无不在，视之如有物焉”。这被看做超然的实体的理，实际上是没有的，是虚假的。“将使学者皓首茫然，求其物不得”(同上)，这是说，只有事物的条理，哪里有超越事物的理？程朱所谓理乃是从老庄佛家事为真宰、真空、神识等观念转化而来的。“老、庄、释氏尊其神为超乎阴阳气化，此尊理为超乎阴阳气化。”(同上)“其以理为气之主宰，如彼以神为气之主宰也；以理能生气，如彼以神能生气也。”(《孟子字义疏证》中)程朱只是用理的观念来代替佛家所谓神识，“改其所指神识者以指理”(同上)。朱熹等认为有一种独立于具体事物之外的“理”，把这种“理”当作宇宙万物的本原；而戴震则追求那种可以在现实社会中实践的理，体现了实践精神。

史理。黄宗羲学问甚博，他反对空谈，注重“经世致用”之学，对天文、算学、地理等都有研究，特别重视史学，开辟了清代史学研究的风气。他的主要贡献是在政治学说方面，主张“天下为主，君为客”，批评君臣之间的奴仆关系，认为君臣应“为万民”，而不在“为一姓”；主张恢复“天下之法”，废除“一家之法”。他提出了近似议会的以学校为议政机构的设想，一切大政方针应由学校来决定，“公其是非于学校”而不是“天子”一个人说了算。他还明确提出“工商皆本”的主张。

黄宗羲作《明儒学案》这一断代学术史，重各家学术之特性，而不如孙奇逢、周海门之为理学宗传、圣学宗传之书，意在归宗于一同者。此即客观的学术史之态度，从而开清代史学之风。

章学诚以历史学来反理学。他提出“六经皆史”的命题，主张“史学所以经世”，认为“六经”、孔孟的真传并不在于什么心性义理，而在于具体历史经验的记录。

> 天人性命之学，不可以空言讲也……儒者欲尊德性，而空言义理以为功，此宋学之所以见讥于大雅也……近儒谈经，似于人事之外，别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。（《文史通义·内篇五·浙东学术》）

事理。颜元认为，理表现在事上，并不存在事外之理。不能像程朱那样，仅仅停留在“明理”上，而必须“见理于事”。他说：

> 见理已明而不能处事者多矣。有宋诸先生便谓还是见理不明，只教人明理。孔子则只教人习事，迨见理于事，则已彻上彻下矣，此孔子之学与程朱之学所由分也。（《存学编》卷二）

他还认为，尧、舜、周、孔都是强调事或物的，他们预料到，不强调事或物而以之为主，就必然导致理与事物的割裂，从而将理作为虚晃的理，置于事物之上。他说：“夫尧舜之道而必以事名，周孔之学而必以物名，俨若预烛后世必有离事离物而为心口悬空之道，纸墨虚华之学。”（《习斋记余》卷三《寄桐乡钱生晓城》）

颜元所提倡的事，是指《周礼》的六德（智、仁、圣、义、忠、和）、六行（孝、友、睦、婣、任、恤）、六艺（礼、乐、射、御、书、数）等三物，《尚书》的六府（金、木、水、火、土、谷）、三事（正德、利用、厚生）。以这些具体项目作对象，才能真正做到尽性，尽性与习事是一致的，“六行乃吾性设施，六艺乃吾性才具”（《存性编》卷一）。只有在这些具体事物方面下工夫，“身实学之，身实习之”，才是尧舜周孔的正道，离开这些具体事物，别求所谓静坐读书之类，都是异端外道。颜元注重实际的功利，提倡整军经武，富国强兵，认为应“正其谊以谋其利，明其道而计其功”（《四书正误》卷一《大学》），不过，他有时推到极端，认为除圣贤所流传的礼乐外，“后世诗、文、字、画，乾坤四蠹也”（《年谱》）。

程朱以为理是形而上的，在事物之先，那就是讲“理在事上”。颜元的弟子李塨（1659—1733）提出“理在事中”的命题，他说：

> 夫事有条理曰理，即在事中。今曰理在事上，是理别为一物矣。理，虚字也，可为物乎？天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。诗云“有物有

则”，离事物何所为理乎？(《论语传注问》下《子张十九》)

政理。顾炎武游历南北，造士交友，总结了一个经世之要，就是要还权于民，方能自立自强。他说：“以天下之权，寄之天下之人，而权乃归之天子。”(《日知录》卷九《守令》)“为民而立之君”，君是为民而立的，应服务于民，民是主，是天，是社会的主体。他认为郡县制代替封建分封制，是一种历史必然和进步，但又有集权专制之弊端，因此，可以封建制中的分权补其不足，这就是他所说的“寓封建之意于郡县之中，而天下治”之意。他的《日知录》、《天下郡国利病书》等著作，皆就史事、地理、民物为述，而不同于王夫之、黄宗羲各有一套对史理政理之议论。其意在博学于文，藏说理于述事。意谓天下安固之道，在地方乡里之自治，在善良风俗之形成，在因地之宜，以兴利除弊，而不在只求事权于朝廷与一君，以成其寓封建于郡县之政，其旨皆极宏远。

王夫之讨论了“理”与“势”的问题，提出“理势合一”的观点。认为历史的固有规律与历史的必然趋势是相互统一的。

> 势者事之所因，事者势之所就，故离事无理，离理无势。势之难易，理之顺逆为之也。理顺斯势顺矣，理逆斯势逆矣。(《尚书引义》卷四《武成》)
>
> 势之顺者，即理之当然者已。(《读四书大全说·孟子·离娄上篇》)

他重“即器言道，即势之所往见理”之趋向，此要皆自客观事势、器物之理而言。王夫之亦因此而最善论种种人文之理、历史之变，并言因世事之势以转势，建立安固天下形势之道。

文理。清代思想转向于重客观之事势物理者，必然同时转向于重此人类历史社会所遗留之文字器物。由此而必重研究此文字的形音义等训诂音声之学，重对文字集成书籍的校勘、版本、辑佚、注疏之学，历史文物能长久保存者之金石之学。此即尤为清代学者功力之所注，成绩之所在，可称为重客观文字文物之理之学。

清初顾炎武在驳斥宋儒空疏之弊中，根据“经学即理学”的学术路向，提出了“读《九经》自考文始，考文自知音始。以至诸子百家之书，亦无不然”(《亭林文集》卷四《答李子德书》)的指导思想，即认为儒家义理即在经书之中，治经应首重文字训诂，而文字训诂必始于声韵之学。明清之际的思想家大多主张经世致用，顾炎武开创的经学方向直到乾嘉时期才达到极盛。乾嘉学者“研经”治学的基本原则和方法就是“实事求是”，最集中地表现在他们“说经皆主实证，不空谈义理”，既包括书本证据，也包括通过实地考察取得的第一手材料。这就从方法论上颠覆了理学空静虚悟的修养手段，建立起清代学术的主流规范。

不是宋明理学内圣型理学和心学，而是清初学术界开创的这条儒家“外王”路线——经国济民的事功之学与近代中国进步思想直接联系起来。从龚自珍、魏源到梁启超、章太炎，当然还有很多其他的思想家，都是在“经世致用”等观念的影响下，注重事实、历史、经验，主张改革、变法、革命。无论是龚的“尊史”，魏的“师长”，还是梁的“新史学”，章的“国粹”……都可以看做中国这种传统在近代特定条件下的继承和发扬。他们愤然推开心性玄谈，而面向现实，救亡图存。

此清代学者之思想方向，自其别于宋明理学家之向上向内而言，可说其为向外向下。近现代中国人之学术思想方向，仍大体是顺清学之所趋，循向外向下之方向而行，见之于客观外在之文物与文字，重现实社会政治问题。由于明亡的切身之痛，清初大多数思想家从学术上反思，往往把原因归罪于理学的治学方法，并由此否定其建筑在工夫基础上的天理本体思想。这一时期的基本取向是，强调经世，强调实用，强调闻见之知，强调气质之性，注重对社会实际问题的观察与研究。为改变理学专务心性的主要学术路线，或扬经学，或重史学，或开子学，或创“质测之学”。由于对知识的探求，尤其是外向自然的实证研究恰是整个传统文化的薄弱环节，故从积极的意义上讲，这一潮流从客观上增加了儒学“用”的范围和分量，大大拓宽了研究的领域，为可能吸取近代科技创造了学术氛围，强化了中国人文思想容纳更多因素的活力。

但是，直到今天仍需人们思考的一个问题是：儒家外王事业在新的时期是否必然以否定内圣为代价？怎样才能既不失去儒家内圣的基石，又能适度结合现代世界实际发挥其外用的一面？

第五章

哲学的延续：中西会通的近代哲学（上）

第一节　引　言

1840年鸦片战争以后，中国社会发展到了近代时期。中国近代社会与古代相比，在政治生活、经济生活等各方面都有很大变化，中国社会经历着急剧的转型。在这种社会背景下，“中国向何处去”成了中国近代的中心问题。特别是中日甲午战争之后，面对内忧外患，对这一问题做出思考与回答就变得更加迫切，大多数思想家都自觉地以这一问题作为自己思考问题、创建学说的出发点。在近代，中国哲学开始走向世界，西方哲学走入中国，中国哲学发展迈入中西哲学会通的新阶段，哲学家们所关注的哲学问题有很大的变化，哲学思维模式也有很大的变化。

一、本体论转向

中国古代哲学家是运用天人合一的哲学思维模式研究本体论问

题的，同西方哲学家运用主客二分的哲学思维模式研究本体论问题有明显的不同。中国哲学家不像西方哲学家那样重视本体的存在意义，而特别重视本体的价值意义，试图用本体论为价值观奠立哲学基础。在中国古代社会后期，朱熹的理本论占据着绝对的统治地位，成为官方哲学。朱熹的理本论之所以能够引起当时统治者的重视，是因为它承认在纷繁复杂的大千世界背后，存在一个不变的“理”世界，这个不变的“理”正是现实世界所有变化的总根源和发起者，对万物的生成和变化具有主宰地位。这种本体论为统治者保持社会政治的稳定提供了理论基础。直到近代中国遭受列强侵略之前，统治者们还是抱着这套陈旧的观念不放，必然免不了被动挨打。

本体论依然是中国近代哲学家关注的第一个哲学问题。中国近代思想家们通过自己的努力，学习、吸收、引进了西方近代自然科学知识，也接受了西方主客二分哲学思维模式的影响，并将其与中国传统哲学天人合一哲学思维模式结合起来，突破中国传统哲学本体论的局限性，实现了其向近代的转型，使本体论获得了新的形态。近代思想家们面对内忧外患，为了更好地回答“中国向何处去”这一问题，为了更好地服务于变革社会的迫切需要，作为哲学最基本问题的本体论，在近代便呈现出一种新的形态：即由过去重在探究社会人生之“理”转而为强调世界变化之“元”。从宋明理学的“理”到近代的“元”，是一个很大的转变。中国近代哲学家不再像古代哲学家那样特别关注本体的价值意义，而转向本体的存在意义。康有为的元学本体论、谭嗣同的“以太一仁”说、严复的“质力相推”说、章太炎的本体论思考、孙中山的进化本体论，都体现出这一特点。

二、发展观转向

中国古代哲人崇尚健动，以动态的眼光看待世界、看待人生。在他们看来，宇宙是生生不息、流迁不止的运动过程，不存在任何一成不变的东西。孔子曾站在河边，面对奔流的河水发出感慨：“逝者如斯夫，不舍昼夜！”（《论语·子罕》）他认为任何事物都像流水一样，永远处在发生、发展的过程中，旧的东西消灭了，新的事物又产生出来。宇宙永远保持着生生不息的活力。有的西方哲学家说：“太阳底下没有新东西。”中国古代哲学家却认为太阳底下总会出现新东西，他们叫做“变化日新”。《易传·系辞上》说：“天地之大德曰生。”一个“生”字最能体现中国哲学的特有风格。《周易·乾卦·象传》上说：“天行健，君子以自强不息。”这句话最能体现中国传统哲学的积极进取意识。但是，传统哲学的发展观仅仅停留在直观猜测的基础上，没有建立在科学实证知识的基础上，缺乏可证实性，无法揭示发展的规律性，并且带有循环论的色彩，已无法满足近代中国社会发展的理论要求，必须加以改造和发展，由直观型发展观转向科学型的发展观。

发展观是中国近代哲学家关注的第二个哲学问题。他们一方面继承传统哲学固有的“生化不已”的说法，一方面引进达尔文的进化论科学理论以及由此形成的近代西方进化论哲学思潮，创立了有中国特色的进化发展观。康有为的“三世进化”论、严复的“天演论”、孙中山的“突驾”进化论、章太炎的“俱分进化论”，都是围绕着进化发展这一主题形成的。在这些思想家当中，虽然章太炎不像其他人那样高扬进化的价值，而试图揭示其负面价值，但并没有离开发展这一主题，恰恰表现出他善于思考的思想家品格。中国近代思想家们之所以在西方诸多哲学流派、观点中选择了进化论，有一个更重要的原因，就是进化论可以为当时中国社会的变革提供强大的理论支持。正是来自于西方的进化论和其他先进的思想观念，为中国近代思想家们完成发展观的转化提供了必要的思想资料。中国近代思想家以西方的科学和哲学为参照系，以一种不同于前人的视角看待这个发展着的大千世界，形成了新的发展观。

三、知行观转向

在中国传统哲学中，所谓“知”是指知识或认识，如果不仔细研究，仅从字面上看同西方哲学中的“knowledge”意思差不多，其实不然。二者之间的主要区别在于：中国哲学中的“知”是广义的；西方哲学中的“知识”一般来说是狭义的。在西方哲学史上，认识论着重讨论关于事实的认识是从哪里来的问题，因而特别强调主观和客观的分疏；而中国哲学中的广义认识论除了讨论关于事实的知识之外，还讨论关于价值的认识的问题。用中国哲学的术语说，关于事实的认识叫做“闻见之知”，而关于价值的知识叫做“天德良知”。中国古代哲学家通常把讨论的重点放在后者，而不是前者，与西方哲学家的思路不大一样。价值的认识同实践理性密切相关，所以中国古代哲学家们特别注重“行”，特别注重人生实践。由于中国传统哲学的知行观对“闻见之知”重视不够，无法指导人们认识近代中国急剧变化的社会现实，必须加以改造和发展。

知行观是中国近代哲学家关注的第三个哲学问题。他们对知行观的探讨，无一不是围绕救亡图存这一时代主题而展开的。中国近代的知行观在两个层面上具有新的理论取向：一是在社会政治实践层面上，先进中国人无不高扬意志的作用，致力于寻求民族的独立和富强的精神动力；二是科学认识层面上，先进中国人有见于中国因科学落后而被动挨打的局面，开始寻求科学认识形成发展的哲学依据。他们接受西方科学和哲学的影响，试图克服传统知行观的局限，建立新型的知行观。谭嗣同的“贵知”说、严复崇尚实证的经验论、章太炎推崇理性的“贵行”说、孙中山的“知难行易”说，都为推动知行观由伦理型转向知识型做出了理论贡献。

四、人学观的转向

中国传统哲学特别重视人性、人际关系、处世之道等问题的探究，倡导“以人为本”的精神。在“以人为本”的精神中，包含着尊重他人、尊重民意、与人为善、利群利他、忧国忧民、严于律己、推己及人、向往高尚人格等合理思想，曾对中华民族的形成发展产生极大的影响。“以人为本”的传统为中华民族提供了基本的价值观念，提供了强大的民族凝聚力，甚至可以说倘若没有“以人为本”的思想传统，中华民族不可能发展成为世界上最大的民族。但是，也不能不承认，中国传统哲学的人学观念毕竟不是建立在商品经济的基础之上，而是同自然经济相联系的，因而不可避免地会沾染上封建主义的灰尘。例如，中国古代的人本主义所着眼的是群体而不是个体，其中包含着人身依附的观念；所着眼的是人际关系，而不是人的主体性，因而缺乏近代的人权意识。因此，推进人学观念的近代转化，便成为中国近代哲学的一项重要任务。

人学是中国近代哲学家关注的第四个哲学问题。他们一方面继承中国哲学“以人为本”的优良传统，一方面借鉴西方近代人本主义的思想资源，力图克服传统人学观念的局限，清除封建主义灰尘，站在现时代的视角重新认识“人”。为了拯救中华民族，以康有为、梁启超等人为代表的维新派发起了变法维新运动。在与守旧派的斗争中，维新派的思想家们认识到对社会的改造必须首先是对人的改造。他们认为，必须首先深刻地了解人的本质，了解新时代所需要的新人格，才能更好地推动维新变法，推动中国社会的进步。因而，此时的思想焦点就集中在批判旧的人学观、对人的重新发现上面，于是建立新的人学观就成为近代哲学变革的主调。康有为对人的新发现、谭嗣同的“冲决网罗”思想、严复的进化人学观、梁启超的新民说，都对人学观念的变革做出了重大的贡献；孙中山在新的时代背景下，进一步发展了他们的思想，提出国民说，对近代的新人学作了总结，最终完成了从传统的“子民”观念到近代“国民”观念的转折。从某种意义上说，正是由于重新发现了人，意识到人应有的价值和尊严，中国哲学才掀开了崭新的一页。

第二节　元学的探寻

本体论在中国近代的发展，经历了一个较长的过程。在这个过程中，主要的代表人物有康有为、谭嗣同、严复、章太炎及孙中山等。他们的本体论思想既有

共同之处，又各具特色。

一、康有为的“元”学

康有为的哲学思想来源是非常庞杂的，正如他自己所表述的那样：“合经子之奥言，探儒佛之微旨，参中西之新理，穷天人之赜变。”① 但就康有为的主要思想来源而言，则是接受了中国儒家今文经学和佛学思想，同时又吸收了西方自然科学和社会科学知识。

康有为早年就开始致力于对天地万物之本体的探讨，并且将对本体的探讨建立在自然观的基础上。总体而言，其本体论基本上还是受中国传统的“气”一元论支配，认为宇宙万物都是由“气”产生的。但是，他已经试图把近代自然科学的某些知识引进自己的思想，从而使自己具有了一些近代的宇宙演化观念。他说：“夫天之始，吾不得而知也。若积气而成为天，摩励之久，热、重之力生矣，光、电生矣，原质变化而成焉，于是生日，日生地，地生物。”② 这在当时是难能可贵的。他深受汉代今文经学家董仲舒“元者，为万物之本”的思想的影响，并将今文经学的旧形式和西方的自然观结合起来，从而形成了一种“以元为体”的宇宙观。他说：

> 其道以元为体，以阴阳为用，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，以诸天界、诸星界、地界、身界、魂界、血轮界，统世界焉。③

“元”是康有为哲学体系中最高、最基本的范畴，它是宇宙的本原、万物的本体，同时又是康有为哲学体系和学说的基石。

（一）“元”的地位

康有为强调“元”是根本的，它是宇宙万物的本体，而“阴阳”则是本体的表现。他指出，“元”是天地万物产生的根源，是唯一的、绝对的本体，“元者，为万物之本”④。

康有为一方面认为“元”是天地万物的根本，另一方面，也认为“元”是人的根本。他指出：

---

① 康有为：《康南海自编年谱》，见《戊戌变法》（中国近代史资料丛刊），第4册，117页，上海，神州国光社，1953。

② 康有为：《康子内外篇·理气篇》，见《康有为全集》，第1卷，195～196页，上海，上海古籍出版社，1987。

③ 《康南海自编年谱》，见《戊戌变法》（中国近代史资料丛刊），第4册，117页。

④ 康有为：《春秋董氏学》卷六，见《康有为全集》，第2卷，795页。

元为万物之本，人与天同本于元，犹波涛与沤同起于海，人与天实同起也。然天地自元而分别为有形象之物矣。人之性命虽变化于天道，实不知几经百千万变化而来，其神气之本，由于元。溯其未分，则在天地之前矣。①

这就把人看做天地万物当中的一物，“天地者，生之本，万物分天地之气而生，人处万物之中，得天地之一分焉”②。“凡众生繁殖，皆吾同气也，必思仁而爱之，使一民一物得其所焉。”③

在康有为看来，“元”不仅是宇宙万物（包括人类）产生的根源，而且还是宇宙和万物发展变化的根源。他说：“天地阴阳，四时鬼神，皆元之分转变化，万物资始也。”④ 又说：“万物而统之元以立其一，又散元以为天地、阴阳、五行与人，以之共十，而后万物生焉。”⑤ 由“散元”而产生天地万物，既包括天地、阴阳、五行、人与鬼神，它们都从“元”分转变化而来，又同归于“元”。在这里，康有为以“元”概括自己的全部学说，认为“元”是宇宙的本原，万物之始，由于“元”的分转变化，产生出天地万物。总之，世界上的一切事物和现象都可以“元”来概括和解释。他用“元”的本体论取代传统哲学中的元气论，为推动中国哲学的近代转化做出了努力。

（二）“元”的实质

上面已经提及，康有为早期曾持“气本论”，并且将这种作为万物之本的气称为“元气”。他说：“万物之生皆本于元气，人于元气中，但动物之一种耳。”⑥这样，就面临着一个如何对待“元”与“气”二者之间关系的难题。尽管后来他曾努力将二者区分开来，强调“元，气之始”⑦，认为“元”比“气”更加具有根本性，“元”才是一个本体论范畴。但是，更多的时候，他还是将“元”与“元气”混淆起来。“元”既然为“气”，就不可避免地具有物质的客观存在属性。康有为没有强调“元”的物质属性，而是强调“元气”、“知气”、“精气”等概念与“太极”、“太一”都是同一范畴。在他看来，这些不同的说法都是一个意思，即天地万物赖以存在的本体。他说：“太一者，太极也，即元也，无形以起，有

① 康有为：《春秋董氏学》卷六，见《康有为全集》，第2卷，798页。
② 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，191页，北京，中华书局，1987。
③ 同上书，206页。
④ 同上书，259页。
⑤ 康有为：《春秋董氏学》卷六，见《康有为全集》，第2卷，797页。
⑥ 康有为：《大同书》，337页，北京，华夏出版社，2002。
⑦ 康有为：《万木草堂口说·孔子改制》，见《康有为全集》，第2卷，288页。

形以分，造起天地，天地之始。《易》所谓‘乾元统天’者也。”① 他还把“元”和“气”联系起来，强调“‘元者，气之始也’，无形以始，有形以生，造起天地万物之始，元气、知气、精气，皆理之至。盖盈天下皆气而已”②。尽管在这里，有着“元”是宇宙产生之根源，而“气”为由“元”而生的宇宙之初始状态的意味，可是，对于“元”、“气”以及“万物”之间的关系，仍然缺乏明确、合理的交代。为了将本体之“元”与宇宙万物分开，康有为甚至把“元”称作“魂质”。他说：“夫浩浩元气，浩起天地。天者一物之魂质也，人者亦一物之魂质也，虽形有大小，而其分浩气于太元，挹涓滴于大海，无以异也。”③ 这种说法陷入了神秘主义的解释，而缺乏科学性。究其原因，还是康有为不能够彻底摆脱古代“元气论”的影响，从而导致将“元”与“元气”相混淆的结果。

（三）“元”的指向

康有为的“元”本论与其思想的其他内容是相一致的。它以“元”为本体，又以“不忍人之心”或“仁”释“元”，目的就是为他的三世说及大同社会的理想奠定理论基础。他指出：“仁者，在天为生生之理，在人为博爱之德。”④ 强调“一切仁政，皆从不忍之心生，为万化之海，为一切根，为一切源。一核而成参天大树，一滴而成大海之水，人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至于太平大同，皆从此出”⑤。“仁”不仅是天地万物产生的根源，而且是人道文明、人道进化以及大同世界产生的根源。另外，康有为用人之“不忍人之心”来解释作为宇宙万物之本原的“元”，从而把物和我等同起来，这本身就高扬了人的价值，强调了个人在宇宙中的地位，透露出一股“舍我其谁”的豪迈气魄和“敢为天下先”的担当意识，为推动变法维新找到了理论支撑。

总起来看，康有为是中国近代较早把西方近代自然科学知识吸取到哲学思想中来的人。他提出了“元”的概念，并赋予其时代意义，奠定了中国近代本体论发展的方向。可以说，其后谭嗣同的“以太说”、章太炎的“阿屯”都是对康有为“元本论”的进一步发展。康有为的哲学思想脱胎于中国传统哲学，对西方近代思想虽然有过接触，但是不多亦不深。所以，本体论在他那里还没有完全具有近代的形态，还有很深的传统印记。他的“元本论”只能算是中国哲学本体论向近代转化的开端。

---

① 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，259 页。

② 同上书，40 页。

③ 康有为：《大同书》，7 页。

④ 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，208 页。

⑤ 同上书，9 页。

二、谭嗣同的“以太—仁”说

谭嗣同是戊戌运动中激进派的主要代表人物，极富变革社会的勇气与热情，他始终走在维新运动的前列，大声疾呼“冲决网罗”，为推动革新变法不惜献出自己年轻的生命。其哲学思想的来源和构成比较混杂，充满着矛盾。他的初期思想受张载、王夫之等人气一元论的影响，主张“气”是宇宙万物的本原，认为“元气缊缊，以运为化生者也”①。后来，他学习了一些近代西方自然科学知识，又深受佛学唯心主义的影响，便企图把科学与宗教熔为一炉，建立一种“仁学”思想体系。1896—1897 年间，谭嗣同写成《仁学》一书，标志着其“仁学”本体论的正式形成。

（一）“以太”为万物之本

谭嗣同力图从近代自然科学出发构造自己的哲学体系，其仁学本体论的出发点是“以太”。“以太”一词是英文 Ether 的音译。近代西方自然科学家曾假设 Ether 是光的媒介物，是个物质性的概念。康有为也曾用过这个词，但把它作了神秘化的解释；而谭嗣同使用这个概念直接取自西方近代自然科学，承认其客观实在性。他专门写有《以太说》，认为声、光、电等都是“浪”即波动。“动荡者何物？谁司其动，谁使其荡，谁为其传？”② 他认为这波动的实体就是“以太”。天文学家说宇宙中星球之间有离心力与向心力，因而造成牵引之势。那么，“牵引者何物？谁主其牵，谁令其引，谁任其吸？何以能成可睹之势？”③他认为造成这种势的终极原因就是“以太”。他是在本来意义上领略了西方近代自然科学中的“以太”说的。他所说的“以太”无疑是含有物质的意义，但是他没有停留在这一点上，而是进一步把“以太”提升为一个哲学范畴，用以表示自己对宇宙的基本看法。

谭嗣同依据他所掌握的近代自然科学的知识，认为充满宇宙间的是“以太”。他在《仁学》的第一篇就明确提出：

> 遍法界、虚空界、众生界，有至大、至精微，无所不胶粘、不贯洽、不筦络、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”。④

他认为，“以太”是体，“其显于用也，为浪、为力、为质点、为脑气”⑤。

---

① 《石菊影庐笔识·思篇八》，见《谭嗣同全集》（增订本），127 页，北京，中华书局，1981。

②③ 《以太说》，见上书，433 页。

④ 《仁学一·一》，见上书，293 页。

⑤ 《以太说》，见上书，434 页。

尽管他认为构成宇宙万物的是“原质”（化学元素），但是，“原质之原，则一以太而已矣”。究其根本，“以太”才是世界万物生成变化的最终本原和决定力量。谭嗣同还用近代自然科学所证明了的物质不灭定律来说明“以太”是不生不灭的。他说：原质是不生不灭的，“岂能竟消磨一原质，与别创造一原质哉?”① 那么，凝结为原质的“以太”，当然也是不生不灭的。

由此可以看出，谭嗣同的“以太说”处处从近代自然科学出发建构起来，基本上摆脱了中国古代传统的“气”一元论宇宙观，这一点是他比康有为的进步之处。在谭嗣同这里，本体论已经具有了明显的近代特征。

（二）“以太”为体，“仁”为用

谭嗣同所说的“以太”还是不完全等同于近代物理学假设的“以太”，它还具有“仁”的功能和作用，这就把西方近代自然科学与中国传统思想结合起来，站在近代的时代新高度上重新审视、改造中国传统思想。他在《仁学》中写道：

> ……名之曰以太。其显于用也，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。②
>
> 学者第一当认明以太之体与用，始可与言仁。③
>
> 夫仁，以太之用，而天地万物由之以生，由之以通。④

说物质性的“以太”是“仁”之体，“仁”是“以太”之用，这不是把“仁”与“以太”简单地相加，而是运用中国传统哲学的体用观，巧妙地将二者融为一体，赋予本体以伦理的、价值的属性。谭嗣同还把以太看做与仁一样的东西，从而否定了以太的物质性。他说：“以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力”⑤；“精而言之，夫亦曰‘仁’而已矣”⑥。甚至说，“以太者，亦唯识之相分，谓无以太可也”⑦，“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识”⑧，“天地间仁而已矣”⑨。把宇宙万物的本原归结为“仁”，这明显地反映出，谭嗣同用“以太

---

① 《仁学一·十二》，见《谭嗣同全集》（增订本），307页。
② 《仁学一·一》，见上书，293～294页。
③ 同上书，295页。
④ 《仁学一·四》，见上书，297页。
⑤ 《仁学界说》，见上书，291页。
⑥ 《以太说》，见上书，434页。
⑦ 《仁学一·二十六》，见上书，331页。
⑧ 《仁学界说》，见上书，292页。
⑨ 《仁学一·九》，见上书，301页。

说”，乃是用西方先进自然科学知识来重新诠释中国传统哲学，力求建立具有新的时代特色的“仁学”思想体系。

（三）“以太—仁—通—平等”

谭嗣同为什么要构造上述这种“以太—仁”的哲学本体论？这与其“冲决网罗”的反专制思想有什么关系？在考察其本体论思想时，我们应该认识到，谭嗣同不是书斋里的学者，而是积极参加现实斗争的维新派勇士。他的“以太—仁”的哲学本体论是为了解决当时中国面临的现实问题而锻造出来的思想武器。从他的《仁学》中，我们可以清楚地看到贯穿于其思想中的一个清晰的逻辑结构：以太—仁—通—平等。其立论的目的就是为了宣传近代自由、平等的新观念。

谭嗣同有感于当时社会的黑暗腐败，认识到君主专制制度及维护这一制度的纲常名教是造成中国社会落后、贫穷的根源，也是维新运动在中国实行的最大障碍。他用一个“塞”字来概括专制制度下人与人之间的关系。他发愿“别开一种冲决网罗之学”，就是为了打破这一“否塞不通”的局面。正是从现实斗争的需要出发，谭嗣同构造了他的“以太—仁”哲学体系。按照这种哲学，宇宙万物都是由“以太”形成的，“以太”具有“仁”的作用和功能，而“仁”的本义是“通”，“仁以通为第一义”①。谭嗣同针对程朱理学把纲常名教视为“天理”的做法，指出“通之象为平等”②，《仁学》上卷通过阐发“以太—仁—通—平等”的道理，鼓吹“中外通”、“上下通”、“男女内外通”、“人我通”，宣传资产阶级平等、民主、自由思想。下卷通过对纲常名教、君主专制主义的深刻揭露和激烈抨击，提出变法维新、改造社会的主张。这无疑具有进步的时代意义。

谭嗣同的哲学思想充满着矛盾。一方面，以西方近代的平等、自由等观念来解释中国传统思想中的“仁”，从而赋予其时代意义，对名教和君主专制主义进行了尖锐的批判，为维新运动提供理论基础；又试图将西方自然科学引进自己的思想体系，突破了传统意义上的本体论模式。另一方面，在残酷的现实面前，他又感到无助，于是最终企图凭借“心力”来解决当时的社会问题，这显然是不可能的。无论是康有为，还是谭嗣同，他们所受的主要是传统教育，对西方思想尚缺乏深入的体会和了解，因而思想上不能不带有强烈的传统色彩。出于变法维新与思想启蒙的需要，他们的本体论仍然保留了价值形态的痕迹。但是，我们可以清楚地看到，与康有为相比，谭嗣同思想中的传统色彩明显减弱。他在摆脱传统本体论的思维模式方面又向前迈进了一步。

---

①② 《仁学界说》，见《谭嗣同全集》（增订本），291页。

三、严复的“质力相推”说

西学传入中国不是始于近代，明朝末年西方传教士陆续东来，带来一些零星的西方知识，徐光启等翻译《几何原本》，揭开了西学来华的序幕。但那时西学的传入，并不具有救亡图存的意义，把西学作为救亡自强的武器，大量介绍到中国来，则是近代的事。近代介绍西学到中国来的，“要推侯官严复为第一”①。

严复适应近代中国社会变革的需要，热心传播西方文化，是最早在中国系统地传播、介绍西方资产阶级自然科学和社会政治学的启蒙思想家。他在自己的大量译著与著作中，公开举起了西学的旗帜，起到了思想启蒙的重要作用。在本体论方面，严复受西方哲学影响的程度较康有为、谭嗣同等人更深，这集中体现在他提出的“质力相推”说。

（一）“非质无以呈力”

严复大力宣传和介绍西方近代自然科学的成就，强调中国要富强就必须学习西方自然科学，力图把自然观建立在近代自然科学基础之上。他用其所接触到的自然科学知识，对世界的起源、天体的形成、生命的产生等作了唯物主义的解释。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。”② 万物都是由“气”演化而成，“气”生成万物的说法来自于古代唯物主义，然而严复对“气”作了与朴素唯物主义完全不同的解释。他说：“最清气名伊脱（Ether）”③，即把“气”作为物理学上的“以太”来理解，有时他又说“气”就是星云，就是极微质点。不管是“以太”也好，星云或质点也好，严复是用近代的物理学、天文学、化学的知识来说明世界的物质统一性，这就高出中国古代哲学家对“气”所做的直观、猜测的解释。

以太、星云是怎样“演”成万物的呢？严复说：“大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。”④ 他不再用传统哲学中“气”的范畴来解释，而是从西方哲学中引入“质”和“力”两个新范畴，分别用以说明宇宙演化的质料因和动力因。

在严复那里，“质”指质点，泛指自然科学的物质；“力”既指质点具有的化合力、吸引力，又指机械运动产生的能量，可以说是泛指运动。严复强调了物质和运动不可分割，整个宇宙就是处于“质力杂糅，相剂为变”⑤ 的过程中。他用

---

① 蔡元培：《五十年来中国之哲学》，见《中国伦理学史》，124 页，北京，东方出版社，1996。

② 《原强》修订稿，见《严复集》，第 1 册，17 页，北京，中华书局，1986 页。

③ 《天演论·真幻》按语，见《严复集》，第 5 册，1377 页。

④ 《〈天演论〉自序》，见上书，1320 页。

⑤ 《天演论·广义》按语，见上书，1327 页。

“翕以聚质”、“辟以散力”来说明这个变化。所谓“翕以聚质”是指质点在相互吸引力的作用下集聚起来形成物；所谓“辟以散力”是指质点聚后不断进行热、光、声的运动，不断消耗能量。天地间的万物都在“翕”与“辟”的过程中“由纯而之杂”、“由流而之凝”、“由浑而之画”，愈变愈复杂。此外，严复还指出宇宙是无限的，他说：“有实而无夫处者宇，有长而无本剽者宙”①，宇宙间的万物虽处于不停的聚散变化之中，而质、力的总量是不增不减的，他说：“两间内质，无有成亏，六合中力，不经增减，此自造物来不变者也。”②通过这样的解释，使严复的自然观带上了机械论色彩。

（二）“非力无以呈质”

严复用“质”和“力”两个哲学范畴解释宇宙的生成变化，但是，他没有把侧重点放在“质”上，而是放在了“力”上。因此，尽管他的宇宙观带有机械论色彩，但没有选择为机械论的路向，而是选择了进化论路向。在他看来，整个宇宙的所有事物的发展进化都是自然历史过程。他认为，宇宙间质、力间的相互作用构成了宇宙万物进化的原动力，这种“质力相推”的过程永远不会结束，所以，宇宙万物的进化也是一个永恒的过程。每一事物都是进化过程中的一种暂时形态，“有生之物，始于同，终于异，造物立其一本，以大力运之”③。现存的生物物种繁多，各不相同，但起初都是一个本原。后来逐渐分化，是由于宇宙间“质力相推”的作用，各种生物机体对自然环境的适应性不同所致。

严复的“质力相推”说，看到了在万物产生变化过程中质点及其运动的相互作用，并以这种相互作用，而不是单单以“质”或“力”中的任何一种因素来说明万物的生成变化，这种本体论是一种进化形态的本体论，这种以“质”与“力”二者为基点的本体，较之纯粹的实体性本体，在说明万物的产生、变化上更加深刻，因而更加富有说服力。

四、章太炎的本体论思考

章太炎一生之中学术思想变化较大。在社会政治思想方面，他前期曾积极宣传社会改良，参加维新运动，后来对自己过去的改良观点进行了自我批判，晚年思想转向保守。这种政治思想的转变，不可避免地影响到其本体论思想。

章太炎的本体论思考大体上可以分为两个时期。

（一）前期的“阿屯”说

中国近代思想家们普遍认识到：要实行社会的变革，就必须推翻“天不

---

①② 《救亡决论》，见《严复集》，第1册，50页。

③ 《天演论·导言一》按语，见《严复集》，第5册，1325页。

变，道亦不变”的成说，所以都比较重视“天”的理论，章太炎也是如此。他早期的本体论思考，以对存在的考察为主，《訄书》、《菌说》和《视天论》为其代表作。

章太炎重新评定了中国古代宇宙理论的浑天说、盖天说及宣夜说，将它们与西方近代宇宙理论相比较，认为西方近代宇宙论“其说近于宣夜”。“以新旧说相较，新者轨合，而旧者辄差。”① 在他看来，中国古代的宣夜说是以直观经验为基础的，缺乏近代科学依据，于是把这种学说加以扬弃，吸收了其合理成分，并同近代天文学提供的新的宇宙观念结合起来，建立了“视天论”的宇宙论。

他认为，天就是环绕地球的大气层和弥漫太空的原子、以太等在人的目光中形成的“苍苍然者”，并不是青石板、水晶球之类的有形物体，他也不同意古代“积气成天”的说法。既然有形质的天是不存在的，那么人们仰视所见的“苍苍然者”是什么呢？章太炎说：“恒星皆日，日皆有地，地皆有蒙气。自蒙气中视物，溟涬若氛云之薄积。京垓之地，蒙气垒萃，鱼鳞杂沓，而望之若苍苍矣。”② 地球周围的大气，看上去如苍苍的颜色，而实际上，大气“在地曰气，仰瞻则曰天，犹之云与雨也，非有二质，顾其所见异尔”③。人们常把所见到的“苍苍者”叫做“天”，其实它不是一种有形质的实体，“天”只不过是大气的显现而已。

章太炎以哥白尼创立的西方近代天文学理论为基础，对“视天说”作了进一步的阐发。他认为，宇宙是由无数星系构成的，而且每个星系都有自己的恒星，他还肯定了整个宇宙是不断运动的。不但地球在运动，太阳也在运动，这就比哥白尼又进了一步。他说：“夫体成圆球者，未或不动，动则浑沦四转，无待于覆。”④ 他认为整个宇宙处于永恒的运动过程之中，而运动的原因在于天体有“体质”而“相摄”，即各星体有体积和质量而相互吸引。他认为宇宙就是无数星体互相吸引而永恒运动的力学系统。章太炎的这种以近代科学知识为基础的宇宙观，有力地打击了“天不变，道亦不变”的说法，对于人们的思想解放有着重要的启蒙意义。他还认为，宇宙不但在时间上是无限的，在空间上也是无穷无尽的。地球属于太阳系，太阳系属于银河系，“而天河大群之外，又有星群，散处无所纪者”⑤。总之，天外有天，宇宙是无限的。

---

① 《视天论》，见《章太炎选集》，43页，上海，上海人民出版社，1981。

②③ 《訄书·天论第十》，见《章太炎全集》，第3卷，17页，上海，上海人民出版社，1984。

④ 《视天论》，见《章太炎选集》，45页。

⑤ 同上书，47页。

那么，无限宇宙中的万物是由什么构成的呢？事物的变化是由什么引起的呢？为了回答这一问题，章太炎接受了“阿屯”说。他说：“盖凡物之初，只有阿屯，而其中万殊。”① 茫茫宇宙万事万物“皆内蒙于空气，外蒙于阿屯、以太，而成是形”②。所谓“阿屯”，即原子（atom）的音译。他认为，尽管“以太”充满宇宙空间，是传递引力、电磁波的媒介，但并不是质料因，因为“以太”为“阿屯”所规定。归根结底，天地间万事万物虽然纷纭复杂，但是都起源于“阿屯”，统一于“阿屯”。他还很注意吸收当时自然科学的最新成果来充实自己的哲学理论。他认为作为万物基始的“阿屯”不是一成不变的，各种原子内部的构成不同，“其中万殊”，这种观点无疑接近于近代自然科学的原子论。

维新派的谭嗣同、康有为等人虽然也把“以太”作为宇宙的本体，但是，他们又把“以太”附会为孔子的“仁”、佛教的“性海”、基督教的“灵魂”，这样，就把客观存在的“以太”视为精神性的存在，抽调了这一概念中的物质性内容。章太炎说：“或谓‘性海即以太’。然以太即传光气，能过玻璃实质，而其动亦因光之色而分迟速。……则不得谓之无体。”③ 他认为以太振动可以传播光波或电磁波，光的波长因为以太的振动快慢而不等，所以光的颜色也不同。以太振动有快慢，阿屯大小可以量度，所以不能说无体。而精神性的仁、性海、灵魂是无法度量的，才可以说是无体。这就把以太、阿屯看作纯物质概念，而且这种判断是基于自然科学的度量原则，具有科学色彩。章太炎把世界的物质本原看做可以度量的实体，就使他的本体论带上了机械论的特征。而且，相比于严复把“以太”看成为“清气”的含混不清的观点，章太炎的认识又更加明确、具体，具有更多的合理性。

作为世界本原的“阿屯”，是怎样构成万物的呢？章太炎说：

> 各原质皆有欲恶去就，欲就为爱力、吸力，恶去为离心力、驱力。有此故诸原质不能不散为各体，而散后又不能不相和合。④

由于原质（元素）间的排斥和吸引，分散与聚合，构成了物质世界的现实图景。这一点与严复的“吸以聚质”、“辟以散力”、“质力相推”的说法有很大的相似性。

不过，章太炎并没有成为机械唯物论者，没有用原子解释精神现象。他认为

---

① 《菌说》，见《章太炎选集》，62页。
② 《视天论》，见上书，39页。
③ 《菌说》，见上书，69页。
④ 同上书，62页。

“夫然，则空气金铁虽顽，亦有极微之知。今人徒以植物为有知者，益失之矣”①。单以生物为有知者是不够的，万物皆有知，他说：

> 盖与之则可曰有知，奋之则可曰无知。彼其知则欲恶去就而已。不如是不能自成原质，亦不能相引而成草木。夫其桥起而相引也，则于是有雌雄片合，而种类成矣。有种类，则又有其欲恶去就，而相易相生相摩，渐以化为异物。②

“与之”就是吸引；“奋之”就是排斥；所谓“知”就是欲恶去就的能力。章太炎把事物的变化之因归结为原质之间的吸引与排斥，虽然具有机械性，但考虑到他所处的时代，仍具有一定的合理性；但是，他进而把事物所具有的“欲恶去就”的能力解释为万物皆有知，就不可避免地使他的理论带上了泛神论色彩。事实上，他自己对泛神论也是持肯定态度的，他说：“近世斯比诺莎所立泛神之说，以为万物皆有本质，本质即神。”③“若其不立一神，而以神为寓于万物，发蒙叫旦，如鸡后鸣，瞻顾东方，渐有精色矣。”④ 认为万物皆有神的观点正是无神论的前奏，“泛神者，既无神之逊词耳”⑤。章太炎以泛神论否定了上帝的本体地位，“夫非有‘上帝’之造之，而物则自造之”⑥。这是进步的；但是无论如何，视万物为有知都是一种不科学的说法。这也为其后来思想的转变埋下了伏笔。

（二）后期的“真如”说

章太炎于1903年因“苏报案”被捕入狱，1906年出狱去日本后，开始反思自己的前期思想，着力点由对存在的考察转到对价值意义的关注。在思考究竟什么是发动人民投入革命最有效的理论武器这一问题的过程中，他选择了佛教，特别是法相宗中的唯识论，认为这才是对人民“发起信心”最理想的哲学武器，而“用宗教发起信心，增进国民的道德”与“用国粹激动种性，增进爱国的热肠”是唤起人民革命情感，取得革命胜利的两个重要因素。基于这种看法，他主张依照法相唯识宗建立新宗教。他说：“今之立教，惟以自识为宗。识者云何？真如即是惟识实性，所谓圆成实也。”⑦ 应该说，他的这种主观愿望是与其革命的政

---

① 《菌说》，见《章太炎选集》，62页。
② 同上书，63页。
③ 《无神论》，见《章太炎全集》，第4卷，400页。
④ 同上书，401页。
⑤ 《答铁铮》，见上书，372页。
⑥ 《菌说》，见《章太炎选集》，60页。
⑦ 《建立宗教论》，见《章太炎全集》，第4卷，414页。

治主张是一致的。但是，却与其前期的哲学思想相矛盾。

“真如”是什么呢？他的看法是：“《成唯识论》云：真如即是唯识实性。以识之实性不可言状，故强名之曰如。”① “真如”就是“唯识实性”，他把“识”（精神、观念）看成唯一真实的存在，把物质世界看成“识”变现出来的假象：“一切众生，同此真如，同此阿赖耶识。”② 阿赖耶识是唯识宗“八识”中的第八识，是种子识，是世界万有的本原，从这个意义上讲，真如和阿赖耶识是相同的本体论范畴。章太炎从这种观点出发，对与此相左的理论逐一加以批判，甚至连自己早年曾坚持过的“阿屯说”、“以太说”、泛神论也不放过。他说：

> 说物质者，欧洲以为实有阿屯，印度以为实有钵罗摩怒，执为极细。而从此细者剖之，则其细至于无穷。名家所谓“一尺之棰，日取其半，万世不竭”者，彼不能辞其过矣。③

章太炎之所以后期转向宗教，是因为他认识到，从事革命活动需要发挥个人的力量，倡导自尊无畏的勇敢精神。正是在这个意义上，他强调“自贵其心，不援鬼神”④，这是有其进步意义的。但是，他由这种“一切唯识”的唯心主义出发，主张取消主观与客观的对立，化解一切差别和矛盾，消泯彼此、是非、大小、文明野蛮的界限，最终走向“万物齐一”的相对主义与“一切唯心”的虚无主义。

五、孙中山的进化本体论

中国近代哲学的本体论，经过上述康有为、谭嗣同、严复、章太炎的发展，到了中国旧民主主义革命领导人孙中山那里，达到了巅峰。康有为、谭嗣同的本体论学说尚嫌幼稚，对西方自然科学只是粗浅地涉及，没有加以深切的领会；严复虽然深谙西学，但是其着力点主要在进化论及社会政治学说；章太炎因为深受佛教影响，没能充分利用自然科学提供的思想资料思考本体论问题。在本体论方面，孙中山吸收他们的理论思维成果和教训，抓住物质与精神的关系问题，基本上完成了由古代哲学形态到近代哲学形态的转变。

（一）进化的物质过程

孙中山的本体论思想涉及西方近代自然科学理论的各个方面，特别是进化论、星云说和细胞学说。他由这些学说理论出发，并对之加以哲学诠释，将其同

---

① 章太炎：《国故论衡》，143页，上海，上海古籍出版社，2003。

② 《建立宗教论》，见《章太炎全集》，第4卷，414页。

③ 同上书，406页。

④ 《答铁铮》，见上书，369页。

中国固有思想结合起来，以便使之更容易为国人所接受。他不只是单纯地接受达尔文的进化论思想，还将其与近代以太说、星云假说、地质学等自然科学理论结合起来，用以说明进化的物质过程。他将宇宙的进化过程分为“物质进化”、“物种进化”和“人类进化”三个时期，认为生物进化只是物质进化过程中的一个阶段。

关于物质进化时期，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。今太空诸天体多尚在此期进化之中。而物质之进化，以成地球为目的。①

在这里，孙中山用中国传统哲学中的本体论范畴“太极”来译西方“以太”一词，使西方自然科学的概念更加容易被中国人接受、认同。这种做法与康、梁等人将“以太”附会为“仁”的做法不同，它以近代自然科学的积极成果充实这一概念的含义，赋予了古老的“太极”概念以全新的时代内涵。他从“太极”或“以太”这一本体论观念出发，解释宇宙的进化过程：由于“太极”或“以太”的运动才产生了电子；由电子而有元素，由元素而成物质；由于物质的进化发展，最后形成地球。孙中山将近代物理学、化学等方面的知识结合起来，说明了宇宙本原的物质性。1924 年，孙中山依据星云假说和地质学等自然科学理论，再次肯定了宇宙本原的物质性，他说：

> 照进化哲学的道理讲，地球本来是气体，和太阳本是一体的。始初太阳和气体都是在空中，成一团星云，到太阳收缩的时候，分开许多气体，日久凝结成液体，再由液体固结成石头。②

根据这种思想，他指斥中国古代的盖天说“大谬”，强调“人类发生以前，土地已自然存在，人类消灭以后，土地必长此存留”③。孙中山把具有物质属性的“太极”看成宇宙进化的哲学基础，表现出明显的唯物主义倾向，但他没有着重论证宇宙的物质性，而是强调宇宙的进化性。因此，他在提出“物质进化”的论断之后，便深入探讨“物种进化”和“人类进化”问题。

关于物种进化时期，他认为，地球形成后，产生了“生元”（细胞），“由生

---

① 《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，156 页，北京，人民出版社，1981。

② 《三民主义·民权主义》，见上书，693～694 页。

③ 《在上海中国社会党的演说》，见《孙中山全集》，第 2 卷，514 页，北京，中华书局，1982。

元之始生而至于成人，则为第二期之进化。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”①。就是说，物种进化时期包括从“生元”的产生到人类的出现这一漫长的过程。在这里，孙中山把“物种进化”看成宇宙进化的初级阶段，而把“人类进化”看成宇宙进化的高级阶段。他指出，人类的出现是“生元”演进的结果，但不是“生元”的直接产物，在这一过程中，“极简单的动物，慢慢变成复杂的动物，以至于猩猩，更进而成人”②。更多的时候，孙中山把人类的起源问题与地球形成联系起来，“因为讲地球的来源，便由此可以推究到人类的来源”③。

孙中山把进化看成自然界发展、万物产生、人类社会进步的本体论依据，已超出了达尔文生物进化论的范围。他的这一思想告诉人们：世界原初只有无生命的“物质”，经过长期的“物质”进化，才产生了有生命的“物种”，再经过长时间的“物种进化”，才出现了人类。整个世界的发展都是物质的进化。这就说明了世界的本原是物质，而不是精神，生物、人类是物质进化的结果，而不是神或上帝创造的。

孙中山对世界进化的三个时期进行了详细的考察，认为世界上万事万物，包括生物与人类，其形成与变化都来自于“太极”或“以太”的运动。孙中山关于世界三个进化时期的思想，较为详细地用自然科学的有关知识说明了世界的客观形成过程，比起在其以前的思想家的论述来说，更加系统，更加有说服力。但是，不能把孙中山的进化本体论归结为唯物论，因为在他看来，进化过程除了体现在物质层面以外，还体现在精神层面。

（二）进化的精神层面

孙中山在论述世界进化三个时期的过程中，已接触到物质与精神的关系问题。为了回答这一问题，他提出“生元有知”说。他说：“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。”④ 所谓“知”，就是指“知觉灵明”、“动作思为”、“主意计划”等精神现象。“知”从属于“生元”。由于孙中山把“生元”看作构成生物机体的细胞，这就把“知”这种精神现象仅仅看作有生命的物质形态所独有，这就比章太炎的泛神论前进了一大步。当然，在这一问题上，孙中山也没有能够认识到精神现象是人所特有的。但是，在具体论

① 《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，156页。

② 《在广州全国青年联合会的演说》，见《孙中山全集》，第8卷，316页，北京，中华书局，1986。

③ 《三民主义·民权主义》，见《孙中山选集》，694页。

④ 《建国方略·孙文学说》，见上书，121页。

述中，他主要是针对人类的认识能力而言的。他说："人性之聪明知觉者，生元发之也。"[①] 还具体说明了人体各部分的"生元"有着不同的"知"的作用。

孙中山认为"物质"与"精神"是两个最基本的哲学范畴：世界上的各种具体物体，都叫"物质"，而"凡非物质者，即为精神"[②]。他看到了物质与精神的区别，没有混淆二者之间的界限。在此基础上，他强调二者的联系，说：

> 总括宇宙现象，要不外物质与精神二者。精神虽为物质之对，然实相辅为用。考从前科学未发达时代，往往以精神与物质为绝对分离，而不知二者本合为一。[③]

孙中山这样处理精神与物质二者之间的关系，反映出他选择进化本体论的哲学视角，而不是实体本体论的哲学视角。他反对旧哲学中那种把物质或精神看成实体的观点，强调物质和精神都是进化过程的两个方面，"二者本合为一"，不可以截然分离。从进化本体论出发，他既不认同唯物论，也不认同唯心论。有的学者也看到了这一点，但他们把孙中山哲学定性为"二元论"，其实也不妥当，因为这还是从实体本体论的视角立论，并不符合孙中山的思想实际。我们认为进化本体论是孙中山哲学的基本特色，无论是唯物论还是唯心论，抑或二元论，对于孙中山来说，都不合适。

孙中山有时运用中国哲学中的"体用"范畴来说明物质与精神的关系，他说：

> 在中国学者，亦恒言有体有用。何谓体？即物质。何谓用？即精神。譬如人之一身，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。[④]

承认物质为体，精神为物质之用，这既是对传统体用论的发展，也透露出物质决定精神的意思，但他并没有强调这一点。他在这里强调的仍旧是"二者相辅，不可分离"。因此，不能用此证明孙中山是唯物论者。有时为了强调人的主体能动性的重要，孙中山特别强调精神的作用。他为了鼓舞士气，曾以武器和精神为例说："两相比较，精神能力实居其九，物质能力仅得其一。"[⑤] 甚至说：

---

① 孙中山：《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，121页。

②③④ 孙中山：《在桂林对滇赣粤军的演说》，见《孙中山全集》，第6卷，12页，北京，中华书局，1985。

⑤ 同上书，13页。

“革命精神者，革命事业之所由产出也。”① “夫心也者，万事之本源也。”② 这些言论也不能证明孙中山是唯心论者。以往的研究者认为孙中山哲学在处理物质与精神的关系问题时存在着矛盾，其实是一种误解。如果我们不是从实体本体论的视角看，而是从进化本体论的视角看，强调物质与精神是进化过程的两个方面，乃是孙中山的一贯思想，并不存在着物质与精神的矛盾。

第三节　天演的诠释

近代以来，中华民族遇到了“三千年未有之大变局”，面临着被列强瓜分豆剖的危机。如何改变现状以救亡图存，成为这个时代的中心课题。早期士大夫阶层的改革派代表人物龚自珍、魏源等人积极宣传传统的变易观，试图从传统文化中为求变的主张寻找理论依据。甲午战争的惨败和洋务运动的失败，标志着传统的观念体系已经无法应对这个变局。于是，先进的中国人开始从西方国家寻找救国救民的真理，终于找到了进化论这个思想武器。进化论起初主要是一种自然科学理论，但是经过先进的中国人结合变革社会现实的需要逐步加以改造、提升，已经使它摆脱了具体科学的特殊形态，而成为一种哲学世界观和方法论。康有为、严复、孙中山、章太炎等人无不把进化论作为他们思考问题的重要立足点，并基于此来探索挽救中国命运的道路，建立他们的哲学理论。他们对进化论的探讨，前后相继，不断深化，在中国近代哲学史上形成了一个极具影响力的进化论思潮。

一、康有为的“三世进化”说

在近代中国，首先进化论思想被引入历史观领域的思想家是维新派领袖康有为。他幼年受过儒家传统思想的教育，后来接触到西方文化，为其所吸引，转而学习西学。他以传统的变易观作为引进西方进化论的桥梁，并把二者结合起来，构建了他的进化的历史哲学。

中国古代的变易观带有周而复始的循环论色彩，缺乏明确的发展理念。康有为接受了西方建立在近代科学基础上的进化论，并自觉站在进化论的立场上，改造了传统的变易观，运用公羊“三世”说的旧形式，阐述了进化论的新思想。康

① 《在桂林对滇赣粤军的演说》，见《孙中山全集》，第6卷，13页。

② 《建国方略·孙文学说》，见上书，117页。

有为认为：

> 世有三：曰据乱世，曰升平世，曰太平世。必拨乱世，反之正，升于平世，而后能仁。盖太平世行大同之政，乃为大仁，小康之世犹未也。①

康有为把《春秋公羊传》中包含的“三世”的思想，即“所见世”、“所闻世”、“所传闻世”，与《礼记·礼运》中所说的“大同”、“小康”结合起来，认为“所传闻世为据乱，所闻世托升平，所见世托太平”② 这样，他的“三世”说就摆脱了《公羊传》中的循环论思路，强调从“据乱世”到“升平世”（小康），进而到“太平世”（大同社会），是一个层级递进的发展过程，并且将此进化过程视为人类社会历史发展的普遍规律。康有为认为人类的最终归宿将是“大同”社会，给传统的理想社会注入了时代的崭新内容。在《春秋微言大义考》中，他把这个理想社会描述为一个高度发达、高度文明的社会。在这个社会里，国家之间不分大小，一律平等；民主制度在各国得到普遍实行；世袭制被取消，从国家元首到各级官员都是由选举产生的。显然，康有为的“大同”世界实质上是一种理想化的近代民主社会，他用平等、民主、博爱等近代理念取代了封建社会人身依附的等级观念。

康有为“三世之义立，则以进化之理，释经世之志”③。康有为的三世进化学说是为他的政治改革主张服务的。他把人类社会政治制度的沿革与“三世”进化说联系起来，认为据乱世“以君为一国之主”，到了升平世则“政在大夫，盖君主立宪”④，而到了“太平世”就会“贬天子”行共和了。这就是说，政治体制由君主专制向君主立宪制和共和制的进化是历史的必然趋势。康有为认为当时中国正处在由据乱世到升平世的转变中，顺应这一历史趋势，就要实行君主立宪代替君主专制。这就为他维新变法的政治主张提供了理论上的根据。

康有为一方面指出进化是人类社会的普遍规律，同时又指出，这种进化有其自身的特点，即“进化有渐，因革有由”。他说：

> 人道进化皆有定位。……盖自据乱进为升平，升平进为太平，进化有渐，因革有由，验之万国，莫不同风。⑤

---

① 康有为：《论语注》，195页，北京，中华书局，1984。

② 康有为：《春秋董氏学》，28页，北京，中华书局，1990。

③ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，见《饮冰室合集》文集之七，99页，北京，中华书局，1989。

④ 康有为：《论语注》，250页。

⑤ 同上书，28页。

历史的进化是有阶段性的，进化的过程有一定的原因，并遵循一定的秩序。

凡世有进化，……未至其时，不可强为。孔子非不欲在拨乱之世遽行平等、大同、戒杀之义，而实不能强也。可行者乃谓之道，故立此三世以待世之进化焉。①

他认为当前仍处于据乱之世，“虽默想太平，世犹未升，乱犹未拨，不能不盈科乃进，循序而行”②。因此，当前的维新变法的方向只能是实行君主立宪制。可见，康有为对进化论理解具有很大的机械性，在历史进化的程序上，他只承认进化有渐变，不承认特殊历史条件下的突变，这也为他后来坚持君主立宪，反对革命“突变”的政治观点埋下了思想上的伏笔。

康有为把人类社会进化的动力归结为人的去苦求乐的本能和不忍人之心的本性。他认为，求乐去苦为人的本性，“普天之下，有生之徒，皆以求乐免苦而已，无他道矣”③。而人道之善与否就要看是否符合人的这个本性，“能令生人乐益加乐，苦益少苦者，是进化者也，其道善；其于生人乐无所加而苦尤甚者，是退化者也，其道不善”④。这样，他不但肯定了人欲的正当性，而且以是否满足人们求乐免苦的欲望作为评价人道是否进步的标准。康有为赞同孟子“人皆有不忍人之心”的观点，认为“不忍之心”——“仁”是“一切根，一切源”，是人“可以为善”的根基。历史的进化正是由于这种“不忍之心”的不断扩充而致。

一切仁政皆从不忍之心生。……一核而成参天大树，一滴而成大海之水。人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至于太平大同，皆从此出。

不断推扩仁爱之心，就能使人类社会由野蛮进化到文明，最后达到大同世界。总之，康有为把人类历史进化的动力寄望于人的感性的欲望动机和抽象的人性假设。

康有为“三世”进化的历史观，驳斥了在中国古代社会广泛流行的历史循环论和历史倒退论，旗帜鲜明地向在中国绵延了近两千年的君主专制制度提出了挑战，指出君主立宪制代替君主专制是历史进化的必然，这就为近代维新变法提供了理论根据；他描绘的“大同”理想蓝图，表明人类的理想社会不在过去，而在未来，唤醒国人为实现美好理想而奋斗。这一理论无疑给当时中国的思想界带来

---

① 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，11页。

② 同上书，236页。

③ 康有为：《大同书》，6页，北京，古籍出版社，1956。

④ 同上书，293页。

了巨大的活力，对近代中国历史的发展发生了积极的影响。总之，康有为借助传统的变易观，把近代西方进化论引进中国，改造中国的传统哲学，揭开了中国近代进化论哲学发展的序幕。

康有为虽然把进化论引入历史观领域，但是由于时代和思想的局限，他并未能把进化论上升到世界观的高度。这项任务落在了严复的肩上。

二、严复的“天演论”

严复第一个系统地把西方的进化论思想引进中国，并且把进化论上升到世界观的高度加以阐发，使进化论哲学深入人心，在当时产生了广泛的社会影响，成为激励几代中国人寻求救国救民真理的精神动力。严复以“天演哲学家”自许，并自称其学为“天演之学”。他依据近代自然科学诠释进化论，使之成为具有实证特色的哲学世界观。

在严复看来，进化论既是一种科学理论，也是一种哲学世界观。他指出：

> 西人有言，十八期民智大进步，以知地为行星，而非居中恒静，与天为配之大物，如古所云云者。十九期民智大进步，以知人道，为生类中天演之一境，而非笃生特造，中天地为三才，如古所云云者。①

他认为，科学的发展改变了人们的世界观。特别是自达尔文进化论的出现，使人们“知人为天演中一境，且演且进”，打破了“古者以人类为首出庶物，肖天而生，与万物绝异”② 的观念，表明人也是进化过程中的一物。严复还认为，科学的进步也带来了政治和观念的进步，近代科学导致了自由和民主观念的流行，整个世界步入一个弃旧谋新的大潮中。总之，科学的进步促成了进化论世界观的产生。可见，严复的“天演之学”所翻译和介绍的进化论，不再是生物科学意义上的进化论，而是奠基于近代自然科学上的具有实证特色的哲学世界观。

严复在西方近代科学的基础上，论述了自然界的演化过程。严复重点译述了物竞天择的生物进化学说。他抓住进化论中生存竞争和自然选择两个根本观点介绍达尔文的进化论，详细地阐明了物竞天择之义：“物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也。”③ 所谓“物竞”，就是生存竞争；所谓“天择”，就是经过自然选择，适者生存。“物竞”的范围开始时是种与种之间的竞争，后来就是同一物种中的不同群体之间的竞争。竞争的结果便是弱肉强食，优胜劣汰。只有那些最能适应环境的物种，才能够生存繁衍。物竞天择、适者生存是生物界进化发展

---

① 《天演论·导言十二》按语，见《严复集》，第5册，1345页。

② 《天演论·导言一》按语，见上书，1325页。

③ 《原强》，见《严复集》，第1册，16页。

的普遍规律。

严复还把进化论引入人类社会，提出了“恃人力”的进化史观。他指出，生物进化规律同样适用于人类社会和种族进化发展，因为“民人者，固动物之类也”①。人同其他动物一样，也是“天演中之一境”，必然也遵循物竞天择、优胜劣汰的进化规律。但人类的进化又有不同于动物的特殊之处，因为人能通过结合成群发挥主观能动性。严复把中国古代哲学家荀子“能群”的观点和斯宾塞的“群学”结合起来，论述了“群”对人类社会的重要性：“夫民相生相养，易事通功，推以至于刑政礼乐之大，皆自能群之性以相生。”②严复批评了那种“任天为治”的思想，认为在优胜劣汰规律面前，人并不是完全被动地顺天待命，只要能通过各种方式结合起来，就能“恃人力”以“与天争胜”。他指出，人要想在“天演”的过程中求生存，就要团结起来，自立、自强，发挥人的主观能动性。他说：“以尚力为天行，尚德为人治，争且乱则天胜，安且治则人胜。”③ 在自然界中，进化是力的较量；而人类社会中，社会成员以德成群，就能胜天。可见，严复已经找到了主宰历史发展的现实力量，这就是“人力”，这较之康有为、谭嗣同把历史进步的希望寄托在个体性的“不忍之心”或“心力”上已经有了突破性的进步。

站在进化史观的立场上，严复指出：中国目前的“积贫积弱”的状况，并非由于中国人人种低劣造成的。那么，究竟是什么原因使中国落后了？严复通过中西之间的比较，找到了两个方面的原因。首先，从思想方面来看，中国的落后是由于保守的历史观造成的。他认为中西历史观最不同之处在于“中之人好古而忽今，西之人力今以胜古”；中国人把历史看成是“一治一乱，一盛一衰”的循环，而西方人则把历史看成一个“日进无疆”的进化过程。④ 这就导致了中西方在历史发展面前的不同态度：“中国委天数，而西人恃人力。”⑤ 中国人安于天命，以为天命决定一切；而西方人则依靠自己的力量积极改变现实。最后导致了中国大大落后于西方，陷入了被动挨打的局面。从现实方面来看，中国的贫弱是由于落后的制度造成的。严复认为西方先进的根本，“苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公”⑥。追求实效的学术制度和屈私申公的民主制度是西方先进的根本。他认为中国传统的考据、义理、辞章之学不但“无用”，而

---

①② 《原强》，见《严复集》，第1册，16页。

③ 《天演论·论十六》按语，见《严复集》，第5册，1395页。

④ 参见《论世变之亟》，见《严复集》，第1册，1页。

⑤ 同上书，3页。

⑥ 《论世变之亟》，见上书，2页。

且“无实”，而科举制度更是禁锢了民众的智慧，使中国在学术上落后于西方；而中国尊君而抑民的君主专制制度，颠倒了君和民的地位，压制了人民的力量，从而导致中国的民力不振，使中国在社会制度上落后于西方。[①] 要想改变中国落后的局面，必须从学术和制度两个方面入手。

根据优胜劣汰的进化规律，严复向国人敲起了危亡的警钟：

> 岁月悠悠，四邻眈眈，恐未及有为，则已为印度、波兰之续，将锡彭塞之说未行，而达尔文之理先信。[②]

“积贫积弱”的中国面临着被列强瓜分的危险，如果国人还不知奋发、不思进取，恐怕难以摆脱亡国灭种的命运。严复呼吁国人奋发图强，实行维新变法，应对亡国灭种的危险。

> 今者外力逼迫，为我权借，变率至疾，方在此时。智者慎守力权，勿任旁守，则天下事正于此乎而大可为也。即彼西洋之克有今日者，其变动之速，远之亦不过二百年，近之亦不过五十年已耳，则我何为而不奋发也耶！[③]

中国要想摆脱落后挨打的局面，就要“尽去吾国之旧，以谋西人之新”，改变保守的学术和落后的制度。严复认为，“今日要政，统于三端：一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德”[④]。即改造国民的思想，开发国民的智慧，调动国民的力量；在政治制度方面进行维新变法，实行君主立宪，为最后实行民主制度创造条件。

严复结合中国变法自强、保国保种的现实需要介绍西方的进化学说，把进化论作为救亡启蒙的理论武器，希冀以此改造国人的世界观，以“优胜劣汰”促使国人觉醒，以“与天争胜”激励国人奋发，通过革新旧的制度和文化，以图自强、自立，保国保种。他凭借对西学的切身了解，把进化论哲学建立在更为丰富和坚实的近代科学基础上，使“天演之学”具有了实证哲学的意味，最终摆脱了传统思想形式的束缚，具备了更为完备的世界观意义。

但是，由于严复拘泥于进化的秩序，过分强调“万化有渐而无顿”，从而否定了进化中有“起跃”之事。他认为中国当时还不能完全废除君主制度，只能实

---

① 参见《辟韩》，见《严复集》，第1册，32～36页。

② 同上书，9页。

③④ 《原强》，见上书，27页。

行君主立宪，因为“其时未至，其俗未成，其民不足以自治也”[①]。可见，严复仍未能超出维新派渐进进化论的范围。突破渐进进化论思想局限的思想家是伟大的民主主义革命先行者孙中山。

三、孙中山的“突驾”进化论

孙中山不仅是一个杰出的革命家，而且也是一个伟大的思想家。他提出“突驾”进化论学说，突破了维新派思想家只讲渐变、排斥突变的理论局限，并把进化论思想与革命实践结合起来，从而把进化论哲学推进到一个新阶段。

孙中山吸取了西方近代自然科学发展的成果，把进化作为世界万物发展的“自然之道”。他指出，进化不仅是宇宙和生物界发展的规律，而且也是人类社会发展的规律，宇宙、地球、生物、人类都是自然不断发展的产物。孙中山特别强调人类历史发展的客观规律，他指出，人类历史发展的客观趋势是谁也无法阻挡的潮流。

> 世界潮流的趋势，好比长江、黄河的流水一样，水流的方向或者有许多曲折，向北流或向南流的，但是流到最后一定是向东的。无论是怎么样都阻止不住的。所以，世界的潮流，由神权流到君权，由君权到民权；现在流到了民权，便没有方法可以反抗。[②]

世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。清朝皇帝、袁世凯、张勋都被这一潮流淹没了。这些思想为他反对封建专制，反对复辟帝制，建立民主共和的革命活动，提供了理论依据。

孙中山一方面强调人类社会进化的客观规律，另一方面也十分重视“人为”在进化过程中的作用。他说：

> 世界中的进化力，不止一种天然力，是天然力和人为力凑合而成。人为的力量，可以巧夺天工，所谓人事胜天。[③]

所谓“天然力”是指物竞天择、适者生存的天然淘汰力，孙中山认为这种力只能促成人类社会“天然的进步”。但是，“大凡社会现象，总不能全听其自然，好像树木由它自然生长，定然支蔓，社会问题也是如此”[④]。所以他主张要发挥“人为的力量”，克服社会自然力进步带来的问题。他还对“人为力”进行了深入

---

① 《辟韩》，见《严复集》，第1册，34～35页。

② 《三民主义·民权主义》，见《孙中山选集》，706页。

③ 同上书，630～631页。

④ 《在东京〈民报〉创刊周年庆祝大会的演说》，见上书，85页。

的探索，认为是人民的力量促成了历史前进的方向。

> 一国之趋势，为万众之心理所造成，若其势已成，则断非一二因利乘便之人之智力所可转移也。①

他认为，“夫国者人之积也，人者心之器也，而国事者一人群心理之现象也。是故政治之隆污，系乎人心之振靡”②。振奋人民的革命精神，就会产生众志成城的力量，促成国家的进步，推翻清朝统治靠的是人民的力量，以后国家的建设也要靠人民的力量。

孙中山基于对“人为力”在历史发展中的作用的信心，提出了著名的“突驾”说。他说：“夫人类之进化，当然踵事增华，变本加厉，而后来居上也。”③根据当时中国的革命形势和对世界潮流的把握，他指出中国的进步不能仅依靠自然力的进化，这样只能遭遇淘汰的命运。孙中山批驳了改良派拘泥于天演的秩序，坚持“中国的改革最适宜于君主立宪，万不能共和”的论调。他指出中国人如果能发挥人为作用，取法西人的文明而用之，亦不难转弱为强，易旧为新。他对发挥“人为力”创造历史的前途充满了信心。

> 夫事有顺乎天理，应乎人情，适乎世界之潮流，合乎人群之需要，而为先知先觉者所决志行之，则断无不成者也，此古今之革命维新、兴邦建国等事业是也。④

革命者遵循历史进化规律和潮流，根据人情和人民的需要，就可以凭人力促成革命建国大业。孙中山的“突驾”说，不仅把“天然力”和“人为力”结合起来，而且将进化论与革命理论相结合，既承认天演的顺序，又强调人力促成的飞跃，有力地批判了改良派坚持渐进的机械进化论，为他领导的推翻满清专制王朝的革命事业提供了强有力的理论支持。

总之，孙中山继承并发展了近代以来的进化史观，克服了把进化限制在渐进范围的改良派的庸俗进化论思想，使进化论成为指导民主革命的理论武器。另外，他已经意识到源于自然科学的进化论应用到社会历史领域时带来的问题，试图用“互助”说弥补这个理论缺陷，这些都说明孙中山对进化论世界观的理解达到了一个新的高度。

---

① 《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，169页。

② 同上书，116~117页。

③ 同上书，160页。

④ 同上书，191页。

四、章太炎的“俱分进化论”

章太炎对进化论的双重效应都进行了深入的理论思考。他一方面发展了近代以来的进化论世界观，把革命和进化论融为一体，宣传革命的进化论思想，为民主革命摇旗呐喊；另一方面，他又深刻地反省进化论世界观在解释人类社会历史时的局限性，在理论上有所创新，提出了独有见解的“俱分进化论”。

章太炎认为，人类社会的进化虽然也遵循生物进化的规律，但人类毕竟不是一般的动物，因此，人类社会的发展又有不同于一般生物进化的方面。章太炎把不同之处归结为两点，即“竞以器”和“人能群”。首先，章太炎认为，“人之相竞也，以器。……石也，铜也，铁也”①。人类使用工具、武器进行竞争，这是人类的特点。随着工具从石器到铜器进而到铁器的演变，人类的竞争能力也在不断增强。其次，像严复一样，章太炎也继承了荀子“明分使群”的学说，指出人之所以能战胜动物，是因为人能合群，即结合起来抗击敌人，保护自己。

> 彼人之自保则奈何？曰：合群明分而已矣。苟能此，则无不自立，譬之蜜蜂，虽细不败。苟不能此，则无不受侮。②

群体团结起来，即便是弱小的蜜蜂，也能够自保；如果群体不团结，任何民族都将无法自立。可见，章太炎试图从人的社会性和工具的革新来说明人类历史的进化，已经接触到历史发展的内在客观规律。

章太炎还把进化论作为武器来宣传革命思想，驳斥维新派的改良主张。他特别强调革命在历史进化中的作用，指出：“人心进化，孟晋不已。……公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。”③ 历史进化的道理，要通过革命来明晓，旧的风俗制度，也要靠革命去改造。只有竞争和革命才能促进人心的进化。他说：“人心之智慧，自竞争而后发生。今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之。”④ 他由此得出“竞争出智慧，革命开民智”的结论。据此，他批判了天命说和宿命论，认为“拨乱反正，不在天命之有无，而在人力之难易”⑤。革命全靠人力，与天命无关。章太炎非常重视意志在革命中的作用，强调“夫欲自强其国种者，……惟恃所有之精神”⑥，驳斥了保皇派的不准革命

---

① 《訄书·原变》，见《章太炎全集》，第3卷，27页。

② 章太炎：《菌说》，见《章太炎选集》，81～82页。

③ 《驳康有为论革命书》，见《章太炎全集》，第4卷，181页。

④ 同上书，180页。

⑤ 同上书，179页。

⑥ 同上书，182页。

的论调，鼓舞了革命党人的斗志。

由于看到西方发达国家的现实矛盾，特别是感受到战争带来的刺激，章太炎开始反思进化论世界观的负面效应。源于自然科学的进化论观念，在解释自然界和人类科技的进步时，具有相当的科学性和解释力，但是当它被不受限制地从自然律扩张到历史律乃至道德律领域以后，其本身的机械性和片面性也日益凸显出来。孙中山对此问题已经有所察觉，试图用互助原则来弥补这一缺陷，但是他的反省还不够深刻；章太炎则明确地指出进化论世界观的局限，提出了“俱分进化论”，对进化论在社会历史领域的应用范围加以限制。

1906 年他在《民报》第七号发表《俱分进化论》一文，对直线式的进化论模式提出了诘难。他指出，进化的终极目标并不就是“必达于尽美醇善之区”。因为“进化之所以为进化者，非有一方直进，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，如罔两之逐影”。人类的科学知识是随着历史的发展而一直进化的，但是从人们的道德生活方面看，则是善与恶、苦与乐“双方并进”。知识的发展并不一定能够带来人们生活的快乐，也不一定能促进社会的向善。相反，随着人类社会的发展和知识的进步，人们为善和为恶的能力都增大了，求乐和造苦的能力也随之而长。他以人类的战争为例来说明“俱分进化”的道理：在上古时代，人类的战争只能以“手足之能，土丸之用，相抵相射而止，国家未立，社会未形，其杀伤犹不能甚大”。但是到了近代，随着武器的进步，战争手段更加残酷，战争规模更大，至于“一战而伏尸百万，喋血千里”。

对于造成“俱分进化”的原因，他企图用佛教唯识宗的理论解释。他指出，由于“熏习”，使人所禀赋的阿赖耶识中的种子染上了善、恶的性质，因而人的行为便有善有恶。就人性来说，既好真、善、美，也有好胜心。这样，反映在社会历史的进化中，就出现了善和恶“双方并进”的情况。章太炎的“俱分进化论”认为，随着社会的进化，必然导致罪恶的扩大和痛苦的加深，人类社会永远不可能到达尽善至乐的境地。为了彻底摆脱进化给人类社会带来的罪恶和痛苦，章太炎提出“五无论”，主张无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界。他认为，政府、聚落、人类、众生、世界的存在都是引起战争和罪恶的根源，因此都要消灭掉。章太炎的“俱分进化”的思想，尽管有虚无主义倾向，但他从价值的层面反思直线式的进化论世界观的局限性，揭示了人类发展的复杂性，对于人们辩证地认识世界的进化发展具有积极的意义。

综上所述，随着革命形势的发展，中国近代思想家对进化论哲学的探讨也不

断深化。他们首先对自然科学进化规律的认同，然后试图把进化原则提升到历史观和世界观的高度，最后对进化原则作价值评判。康有为第一个把进化论引入历史观领域，提出了他的“三世”说，改造和批判了传统的历史循环论。严复结合中国救亡图存的现实需要，把“天演之学”上升到世界观的高度加以阐发，使进化论哲学产生了极其广泛的影响。但是，康、严主张渐进的进化观，最终都陷入了渐进进化论的泥沼。孙中山突破渐进进化论的局限，提出“突驾”进化论学说，把进化论思想与革命实践结合起来，使进化论成为指导民主革命的理论武器。章太炎前期积极宣传革命的进化论思想，为民主革命摇旗呐喊；后来又对进化论世界观在解释人类社会历史时的局限性进行了深刻的反省，提出了“俱分进化论”，揭示了直线式进化论的局限性，对人们辩证地认识世界的进化有积极的意义。总之，近代以来先进中国人对进化论的探讨是一个时间上前后相继、理论上不断深化的过程，他们阐发和宣传的进化论哲学，迎合了中国近代追求变革的时代需要，成为在马克思主义传入中国之前指导中国人救亡图存的主要思想武器。

第四节　知行的新解

知行关系问题一直都是中国哲学史上备受关注的问题。近代以来的民族危机，促使许多思想家开始反思传统知行观的弊病。针对中华民族面临的新的时代和境遇，调整传统知行观的理论趋向以经世致用，适应挽救民族危机的时代要求，构成了近代知行观的动力源泉。谭嗣同、严复、章太炎等都结合时代需要，对知行观做了新的探索，为孙中山知行学说的提出准备了思想上的条件；孙中山提出的“知难行易”是近代关于知行观的最高理论思维成果。

一、谭嗣同的“贵知”说

谭嗣同杂糅华梵中西各家，建立了一个内容庞杂的“仁学”思想体系。他借用西方自然科学中流行的“以太”概念，用来标识儒家的“仁”，认为“仁”、“以太”、“灵魂”，都具有本体的意义。据此，他得出结论：“智慧生于人”，“知则出于以太”，而“灵魂者，即其不生不灭之知也”①。基于这样的论断，他主张：“吾贵知，不贵行也。知者，灵魂之事也；行者，体魄之事也。”② 他在知行

① 《仁学一·十四》，见《谭嗣同全集》（增订本），311页。

② 《仁学一·四十八》，见上书，369页。

关系问题上，明确提出尊崇灵魂的“贵知”说。

谭嗣同并不否认感觉是人接触现实世界的桥梁，他说：“耳目之所构接，口鼻之所摄受，手足之所持循，无所往而非实者。”但是，他又指出感官认识的局限性：

> 眼耳鼻舌身意所及接者，曰色身香触味五而已，以法界虚空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！①

在他看来，人的五官所直接接触的外界事物仅仅是色、声、香、味、触而已，人的感觉的范围是有限的，不可能从根本上认识无限的宇宙。他看到感觉的局限性，进而否认人的感觉能够认识世界总体。他说：“眼耳之果足恃耶否耶？鼻依香之逝，舌依味之逝，身依触之逝，其不足恃，均也。”② 五官感觉的有限性，导致人的感觉的不确定性。

既然“手足之所接，必不及耳目之远；记性之所至，必不及悟性之广；权尺之所量，必不及测量之确；实事之所丽，必不及空理之精”③，感性认识具有不确定性，不足依赖，那么，人们如何认识世界呢？谭嗣同根据佛教唯识宗的理论，提出了“转识成智”说。“苟不以眼见，不以耳闻，不以鼻嗅，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思，转业识而成智慧”④，只有抛弃感性甚至理性认识（“心思”），然后才能获得“一多相容”，“三世一时”的“真理”。他宣扬佛教的“转识成智”说，把“知”定性为不依靠感觉和理性的纯粹意志和直观的宗教和道德修养方法。他没有把大脑看作认识的本体，而是把佛教唯识宗所说的“藏识”看作产生认识的本体。

唯识宗认为，“藏识”不但是人的意识的本体，而且也是天地万物的根源。谭嗣同接受了这一观点，把“藏识”与“心”等同起来，认为“佛之所谓藏，孔子所谓心”。人内心本来就具备了一切的“仁”，只要据此发挥，就能产生一切智慧，产生勇敢和“礼”、“义”、“信”等道德品质和观念。因为不相信感性认识，谭嗣同也就轻视行在认识中的作用。他把知和行割裂，把知置于本体的地位，认为“知”是属于“灵魂之事”，可以不生不灭，通天地万物人我为一身；而行是属于“体魄之事”，必然受到人的生死和各种条件的限制。行是依赖于知的，不

① 《仁学一·十七》，见《谭嗣同全集》（增订本），317页。
② 《仁学一·十七》，见上书，318页。
③ 《仁学一·四十八》，见上书，369页。
④ 《仁学一·十七》，见上书，318页。

知不能行，能知必能行。因此，他主张向内求助于“心力”，认为“人力或做不到，心当无有做不到者。……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”①。通过一系列的论述，谭嗣同最终把行消解到知中。他把“知”的含义与意志等同起来，无限夸大“心力”的作用，得出“以心挽劫”的结论。在知行观方面，谭嗣同开启了从注重伦理价值到宣扬意志作用的转向。在一个民智未开而极端专制的国家进行维新变法本来就是一件极其艰辛的事业，这些先进的中国人在找到现实的力量之前，不能没有这种一往无前的大无畏精神的支撑。这正是谭嗣同的知行观在近代史上的意义之所在。

二、严复崇尚实证的经验论

严复是中国系统地翻译和介绍西方学说的第一人。早年留学英国的经历，使他切身感受到了西方科技的发达以及中国与西方的差距，他开始思索造成这种差距的原因。在比较中学与西学不同特征的基础上，他提出了带有近代实证论色彩的认识论思想。

在比较中学与西学的不同时，严复发现：“中学夸多识，而西人尊新知。”②中国传统学术“夸多识”，遂以读书穷理为基本方法；西方近代学术“尊新知”，遂以经验实证为基本方法。他接受了西方近代的实证方法，批评中国传统做学问的办法过于看重书本，缺少向自然界和社会现实求取真知的精神，导致中国旧学务虚而不务实，不能促进科学发展。而“西学格致，则其道与是适相反。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”③。西学重视观物察变，向自然界和社会现实求“真学”，所以能不断为人类增添“新知”，促进科学发展。严复把中国传统学问与西方近代之学的不同定性为古今之别，认为中国要想改变积贫积弱的现状，就必须从“夸多识”务玄虚的老路转向“尊新知”求真学的新路上来。

严复把西学的治学方法概括为观察、推理、试验三条。他着重阐发了观察和推理两条，对其中蕴涵的经验原则和逻辑原则作了比较深刻的阐发，认为这是西方近代以来科学昌明的关键所在，而经验原则和逻辑原则也构成了严复知行观的内核。

首先，严复非常重视经验在求“真知”中的重要性。他把近代自然科学产生的实证方法叫做“实测内籀”，所谓“实测”，就是实地观察，收集第一手资料，

① 《书简·上欧阳中鹄》，见《谭嗣同全集》（增订本），460页。

② 《论世变之亟》，见《严复集》，第1册，3页。

③ 《救亡决论》，见上书，45页。

掌握研究对象的方方面面；所谓“内籀”，是指从经验出发的归纳法。严复用中国传统的“格物致知”诠释“实测内籀”，认为“夫格物致知之事，……方其始也，必为其察验，继乃有其内籀外籀之功，而其终乃为其印证。此不易之涂术也”①。他把“格物”看成观察，把“致知”看成是归纳，以“格物”为认识之始，充分肯定了经验在认识中的基础地位。

其次，严复还注意到逻辑原则在科学认识中的重要性。

> 观西人名学，则见其于格物致知之事，有内籀之术焉，有外籀之术焉。内籀云者，察其曲而知其全者也，执其微以会其通者也。外籀云者，据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也。②

“内籀”是从由个别上升到一般，对大量的经验事实加以归纳，从而得出带有普遍性的结论。“外籀”则是以一般指导个别，从确定的前提出发推导出正确的结论。严复非常重视逻辑原则，认为逻辑“为一切法之法，一切学之学”。西方人正是恰当地运用了归纳和演绎两种逻辑方法，才在自然科学方面取得重大发展。在归纳和演绎的关系上，严复以归纳为“本基”，认为归纳是演绎的基础，反映出经验主义对他的影响。

严复以归纳为演绎的基础，又以观察为归纳的基础，把经验置于认识的最基本的地位。他说：“必有外因，始生内果。”③ 认为外因是认识的基础，认识是由外物作用的结果。他又说：“盖我虽意主，而物为意因，不即因而言果，则其意必不诚。”④ 即是说“物”是“意”的原因，“意”必须符合于“物”才是真实的，“人之知识，止于意验相符”⑤。人的认识只有与经验的事实相符合，才能形成科学的知识。他根据“意验相符”的观点，批评了陆王心学的“师心自用”的先验论观点：“夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可以知天下，而天下事与其所谓知者，果相合否？不径庭否？不复问也。”⑥ 在严复看来，这是一种知行脱节的知行观。他力图扭转这种知行脱节的学风，要求做到学问和事功相统一，相资为用。他说：“今夫尚学问者，则后事功，而急功名者，则轻学问。二者交失，其实则相资而不可偏废也。”⑦

---

① 《论今日教育应以物理科学为当务之急》，见《严复集》，第1册，280页。

② 《译〈天演论〉自序》，见《严复集》，第5册，1319～1320页。

③⑤ 《天演论》论九按语，见上书，1378页。

④ 《穆勒名学》部甲按语，见《严复集》，第4册，1037页。

⑥ 《救亡决论》，见《严复集》，第1册，44页。

⑦ 《原强》，见上书，29页。

严复对知和行的理解显然已经突破了传统的人伦日用和道德践履的范围，具有近代实证科学的认识论色彩。他把学问和事功统一起来，弘扬了近代以来经世致用的传统，在当时产生了很大的影响。他的知行观开启了近代知行观的另一个转向，即从传统的伦理型知行观转向知识型的知行观。

三、章太炎理性的“贵行”说

章太炎早年曾是改良派的支持者，戊戌变法失败后，他毅然和改良派决裂，转变到反对满清的革命立场上来。他以“所向披靡，令人神往”的犀利文笔，讨伐改良派，宣传民主革命思想。在同改良派的论辩中，他提出了“贵行”的观点。

章太炎在《驳康有为论革命书》一文中，依据达尔文的生物进化论中“用进废退、生存竞争”的学说，明确提出了“恃革命开民智”、“由竞争生智慧”的思想。康有为等改良派为了维护改良主义主张，认为中国当时“公理未明，旧俗俱在”，不能实行革命，只能实行君主立宪。章太炎驳斥了这种观点，他指出：人心之智慧，自竞争而后发生。今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之。这就是说，革命实践是提高人们觉悟的最为有效的途径，就是要在革命斗争中启发民智。他列举了大量的历史事实，说明往往不是先有革命观念，然后才发生革命运动。相反，革命观念常常是从实际的革命斗争中产生的。例如李自成起义，“自声势稍增，而革命之念起”。而义和团运动也在反帝斗争中从“惟言‘扶清灭洋’”到“而知‘扫清灭洋’”。这些历史事实足以说明：人们的认识是随着革命实践的发展而不断发展的。在批判改良派的斗争中，章太炎已经表明了行先知后的立场，强调了革命实践对于改造人心和社会的重要作用，指出生存竞争是认识产生和发展的动力。

章太炎以行先知后说批评了王阳明的知行合一说。他指出，王学知行说的根本错误在于“立义至单”，只是从一个“良知”出发，来处理纷繁复杂的具体事物，与贵分析、重参验的科学方法相对立，因而必然阻碍科学的发展。他还指出，知行不是一物，而是“各有兆域”，在时间上不是“合流同起”，而是有先后顺序的——即使看起来似乎是同时发生的直觉之知和本能之行，也是行先知后。

章太炎在《訄书》一书中，对行先知后说做了进一步的论述。他赞成英国近代哲学家洛克的“白板”说，“谓人之精神如白纸”①，否定有天赋观念和“生而知之”。他认为，人的知识不是先天就有的，而是在后天获得的，是在生存竞争中形成和发展起来的。章太炎运用近代自然科学知识来说明感觉来源于客观物质

① 《訄书·王学》，见《章太炎全集》，第3卷，149页。

世界，认为人的认识来自感觉器官和外界事物的接触，外界事物是感觉的基础，不能因为感觉的有无和真假来否认外物的存在。章太炎还指出，仅仅满足了耳目闻见的感性认识是不够的，还必须将感性认识提高到理性认识阶段，才能获得关于规律的知识，因为人的感觉器官所能接触和认识的外界事物是有限的。他举例说，人们的耳朵不能听到超声波和次声波，而太阳和闪电的光热辐射也不是凭眼能看到的。因此，章太炎又突出了理性认识的重要性。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。①

人们的认识首先是依靠感官（“天官”）获得与外物相符合的感觉，然后再通过推理（“譬称”）抽象出普遍概念（“大共名”）。这种普遍概念虽然不同于具体感觉，但仍然有共同的标准（“成极”），正是凭借理性认识，人们才可以更深刻地认识客观事物，有效地指导人们的实际活动。他这种推崇理性认识而贬低感性认识的倾向，为他后期转向“唯识论”的无神论新宗教埋下了逻辑上的种子。

章太炎的行先知后的知行观，批判了改良派的知先说，为民主革命的深入开展提供了理论上的支持。另一方面，在认识论的探索上，他着重申明理性在认识中的重要性，表现出唯理论倾向。他弥补了严复过分注重经验的偏向，进一步推动了传统伦理型知行观向近代知识型知行观的转向，为孙中山建立真正近代意义上的知行观提供了理论准备。

四、孙中山“知难行易”说

孙中山对知行关系问题的探讨，是由民主革命的现实需要促成的。多次失败的教训使他认识到革命理论对革命实践的重大指导意义。辛亥革命失败后，他结合多年革命斗争的经验教训，对革命实践和革命理论的关系问题进行了深入的理论思考，提出了著名的“知难行易”说，并在1918年写出了专门探讨知行问题的哲学著作——《心理建设》（又名《孙文学说》）。孙中山赋予知行观以民主和科学的崭新内容，这标志着近代知识型知行观的最终形成。

孙中山倡导的“知难行易”说，有很强的针对性，也有深远的历史根源。“知易行难”本是中国古代的一个流行观念，《尚书·说命中》就明确提出了“知之非艰，行之惟艰”的命题，认为知道一件事或一个道理很容易，但付诸实行却很困难。孙中山认为这种学说颠倒了知行难易的次序，过分强调“行难”，容易使人产生畏行的心理，使人遇事踌躇审顾，畏难而不敢行，此其一；其二，由于

① 《訄书·公言中》，见《章太炎全集》，第3卷，15页。

强调“知易”，则容易使人产生轻知的心理，使人们“把极难知的事，看得太容易，不去深求”，往往成为安于现状、逃避改革的借口。孙中山认为“知易行难”说具有很大的危害性，“夫中国近代之积弱不振、奄奄待毙者，实为‘知之非艰，行之惟艰’一说误之也”①。孙中山创立“知难行易”说，把行摆在首要的位置上，就是要批判历史上的“知易行难”说造成的不思进取的局面，在革命党人和中国人民中造成一种奋发有为、勇于实行的精神状态，使他们提高认识，通过共同的奋斗行动，改变中国的落后面貌。

（一）知行的新内涵

孙中山在知行观方面的一个突出贡献是扩大了知行的内涵，丰富了知行的内容。他结合民主革命的实践经验和丰富的近代科学知识，赋予知行以崭新的时代内容，突破了古代哲学家把知行问题主要局限于道德修养问题的狭隘范围，使之与近代科学认识论和中国革命运动密切联系起来，真正实现了将知行观从一个传统伦理命题向近代认识论命题的转换。

孙中山首先赋予“行”以新的含义。他认为“行”有四个门径：“夫习练也，试验也，探索也，冒险也，之四事者，乃文明之动机也。”② 他把生徒之习练、科学家之试验、探索家之探索、伟人杰士之冒险等活动理解为“行”的主要内容。这四个门径实际可以概括为三个方面，即科学试验、技术习练和革命实践。我国传统哲学所说的行，一般是指个人的行为和日常生活、道德修养等活动，基本上不涉及科学试验、社会生产和政治活动。孙中山所说的行显然已经超越了古代的范围，含有社会实践的意思。

第一，他把近代自然科学认识世界的主要方法和途径——科学试验引入“行”的范畴之中，作为行的一种形式，已经包含有一切经过试验的思想因素。他说：“科学家之试验也，即行其所不知以致其所知也”③，把试验看成是获得知识的“必要之门径”。试验还是检验认识对错的标准，一个新的观点、新的学说提出来，只有“经过试验才晓得对不对”。例如我们制订一个建设计划、实业计划，就必须经过专家的调查和科学试验之审定，然后才可以从事。试验还是检验和改进“人为的机器”的途径。他把国家行政机关和法律、政策等社会政治现象称为“人为的机器”，认为这些东西的设置是否适当，制订的是否正确，也需要检验。物质的机器制造出来，比较容易试验，也容易查漏补缺进行改进，但是“人为的机器”的矫正就没有那么简单了，其改进更需要重视科学试验，在不断

① 《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，159页。

②③ 同上书，185页。

的实践中改进。

第二，孙中山讲到行的“四个门径”时，把“生徒之习练”放在首位，说明他已经初步认识到了生产实践的重要性。“生徒”包括工业（手工业）、商业、医学和行政机关的学徒、练习生等等。在孙中山看来，古人用“农业方法，生产五谷”，“教民稼穑”；“改良物种”，“化野畜为家畜”，“钻木取火”等都是行，人民群众的“筑长城”、“开运河”、“早船舶”、“建房屋”，“制陶瓷”等也都是行；到了近代“种种之化学工业”，“层出不穷之电机”，“其它工业”，以及“发展我之生产事业”等也是行。可见，孙中山关于行的范围涉及了生产实践的各个方面。

第三，他把革命实践作为一种重要的“行”来看待。在孙中山看来，“伟人杰士之冒险，即行其所不知以建其功业也”，政治活动当然也是“行”的题中应有之义。他特别地把“国民革命”看作最要紧的行，认为“救国救民”，除去“官吏贪污，政治腐败”，打倒帝国主义，推翻封建军阀的统治，把我国建设成为“世界最文明进步之中华民国”，应该是每个关心国计民瘼的优秀中国人应该参加的政治行动。

孙中山也扩大了“知”的范围。他所说的“知”不再局限于身边的琐事，也不局限于个人的道德意识。他认为，认识的范围无比宽广，宇宙的范围就是认识的范围。宇宙的无限性决定了认识无限性。人们对于无限的宇宙以及宇宙中的事物，都是可以知的，即使现在不能知，随着科学的进步，最终会为人所知。“惟是人类的知识，是天天进步的。今日人类的知识，和古时人不相同。”① 他从进化论的观点出发，坚持人类认识是不断发展的。在孙中山那里，知不仅包括“以肉眼骤得之”的感性认识，而且还包括“惟以科学之统系考之”，“加以理则（逻辑）之视察”② 获得的理性认识。概括说来，孙中山所谓知，主要应该包括两个方面的内容：一是自然科学知识，即是他说的“真知特识”，这是搞经济建设的科学武器；二是社会革命的理论，即是他所谓“革命的知识”，主要是指三民主义和五权宪法等社会政治学说，这是他领导革命的思想武器。

（二）知行关系新探

知行关系的问题是中国哲学史上的一个公案，历来是聚讼纷纭之地。但是，由于古代哲学家对于知和行的理解主要局限在伦理范围内（即使涉及认识论的内容，也是次要方面），所以不可能正确解决知行关系的问题。孙中山给传统的知行观输入了具有近代意义的崭新思想，才有可能把知行关系辩证地统一起来。

---

①② 《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，161页。

孙中山用进化论考察人类认识发展史时，得出人类认识发展的三个阶段：

> 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；第三自科学而后，为知而后行之时期。①

前两个时期统称为“先行后知”时期，后一阶段为“先知后行”时期。他认为“先行后知”是进化的初级阶段；而“先知后行”则是进化的高级阶段。虽然这种对人类知识的起源和发展过程的划分有些简单，但它却表述了孙中山对人的认识过程的基本判断。他对知行的先后顺序可以概括为“知——行——知”这样一个公式，既肯定了行在知先，即实践活动在认识中的基础地位，也肯定了知对行的能动作用，肯定科学的认识对经济建设和社会革命的促进作用。关于知行关系，孙中山提出以下新的观点。

第一，他强调以行而求知，重视实践在认识中的基础作用。孙中山非常重视“行”的作用，在他看来，“行”不但是“知”的来源，还是科学发明、国家富强的基础。人类进步就是从“行”开始的。“古人进步的最大的理由，是在能实行。能实行便能知，到了能知，便能进步。”他举了许多事例来说明这个道理，譬如后稷知道人民饥饿，就发明适用的农业方法教民稼穑生产五谷；禹见到人民受洪水的痛苦，就用疏导的方法泄去高地之水疏通了各大河流；燧人氏在钻木时发明了火，神农氏通过尝百草发明医药，这些事例都说明了知对于行的依赖关系。

孙中山还把“不知而行”当作人类文明进化的一个重要阶段，这种说法虽然有忽略知和行具体的、历史的统一之嫌，但是，就每个认识的具体过程而言，确实存在着“先行而后知”、“行其所不知以致其知”的情形。

首先，人们对于客观世界的正确认识，必须通过科学的观察和试验。孙中山认为，科学的知识不同于盲从迷信，要求对于一件事必须用观察和试验的方法仔细地反复地研究，才可以认定为知识。他认为，近代以来建立在科学昌明基础上的物质文明，正是由于十七、十八世纪以来的科学家观察和试验的结果。其次，关于社会历史方面的知识，必须通过革命斗争和其他社会实践活动来“致其知”。他在总结辛亥革命推翻清廷的历史时指出，“至于实行革命，人家都是各自为战去干，实在是不知而行，做到后来能够推翻满清，且免去列强瓜分，都是无意中做出来的，预先毫没有料到”②。至于美国的实业的发达，也是由于“其进行则

---

① 《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，160～161页。

② 《欢宴国民党各省代表及蒙古代表的演说》，见上书，584页。

多由冒险试验，而少出于计划统筹”。总之，经济发展和革命进步的理论不是在书斋中空想出来的，而是在长期的社会实践中摸索出来的。

孙中山还把以行而求知的思想概括为“先有事实，后有言论”这一命题。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。”① 无论是从各种科学理论、学说的形成来看，还是从社会革命理论的发展来看，都是“先有事实，后有言论”。因此，孙中山强调只有参加革命斗争，才能懂得革命成败的道理及其原因。他说：“维新变法，国之大事也，多有不能前知者，必待行之成之而后乃能知之也。”② 他强调，革命的理论只有在革命的实践中才能形成，否定了维新派思想家先宣传再变法的做法。

第二，他主张因知以进行，重视理论对实践的指导作用。孙中山一方面强调行是获得知的必由之路，是人类文明进化的动力，以破除人们畏难不敢行的心理，鼓励人们黾勉力行；另一方面，他也非常重视知对于行的指导作用，鼓励人们努力去探求和学习科学知识和革命理论，强调科学知识、理论、主义对人的实践活动的重要作用，提出要“因知以进行”。他的“因知以进行”命题包含两个方面的意义：一是科学知识对于人们改造自然和发展经济的促进作用，二是革命理论对革命实践的指导作用。

孙中山极力强调，在科学昌明的时代，人类进入知而后行的发展阶段，一切文明进步都离不开科学知识的指导。

> 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。③

虽然“不知而行”和“知而后行”都是对于人类文明必不可少的，但二者的效果不同，前者是事倍功半，后者则是事半功倍。不知固然也能行，知之则更有益于行，能够更好地促进行。孙中山认为，整个近代文明就是建立在科学进步的基础上的，欧洲“突飞速率”、日本的迅猛崛起，“此皆科学为之也”④。

孙中山也十分重视革命理论对革命实践的指导作用。在总结以往革命奋斗的经验教训时，他认识到革命队伍中存在的以知为易、轻视革命理论的错误倾向对革命事业造成了严重危害，革命党中的有些人由于“重实行而轻理想”，常常在暂时的困难和挫折面前动摇革命的信心。他认为革命的思想是革命的精神武器，只有用革命的思想武装国民，树立正确的“主权”信仰，革命才会成功。因此，

---

① 《三民主义·民权主义》，见《孙中山选集》，703页。

② 《建国方略·孙文学说》，见上书，159页。

③④ 同上书，165页。

他非常注重革命的理论建设，专门撰写了《建国方略》、《三民主义》等著作，不断地向各界讲他的革命理论和主张。孙中山充分肯定知对于行的巨大反作用，反对把知和行割裂开来、对立起来。

第三，他主张行以验知，承认实践是检验真理的最终标准。孙中山对知行统一的认识还表现在把行作为检验知的标准上。他认为任何理论或学问，必须经过实践的检验，才能知道它是对还是错。

> 因为学理有真的有假的，要经过试验才晓得对与不对。好像科学上发明一种学理，究竟是对与不对。一定要做成事实，能够实行，才可以说是真学理。①

是不是“真学问”，只有经过行的检验才可以断定。不经过实际地检验，就不能证明所求学问的对与不对；不去实际运用，即使所求的学问是对的也没有实际意义。显然，孙中山把行摆到了整个认识的中心环节上，行不但是认识的源泉，而且是检验认识正确与否的最终标准。虽然他以行作为检验的标准尚具有浓厚的实用主义和机械进化论色彩，但依旧闪耀着近代科学的光辉、包含着合理的内核。

（三）“知行分任”说

由于孙中山把人类的文明进化史机械地划分为不知而行、行而后知、知而后行三个时期，导致“知行分任”的结论。他根据天赋聪明才力的大小，把人分为三大类：“其一先知先觉者，为创造发明；其二后知后觉者，为仿效推行；其三不知不觉者，为竭力乐成。”② “其一先知先觉者即发明家也，其二后知后觉者即鼓吹家也，其三不知不觉者即实行家也。”③ 对于社会文明进步来说，这三种人都是不可少的，世界上的事情，都是由这三种人“互相为用，协力进行”而得以成功的。

孙中山认识到，在科学昌明的时代，知与行之间的统一不再表现为单个人身上，而是社会范围内的历史的具体的统一。发明、鼓吹、实行往往分别由不同的人完成，这是现代科学日益专业化和现代社会分工的必然结果。孙中山举例说，譬如要盖一座大洋楼，“做洋楼的工人，都是不能够看图样的，只有按照工头的吩咐，听工头的指挥……工头又是不能够通盘计算去绘图的，只有照工程师所绘的图，吩咐工人去砌砖盖瓦”④，是由工程师、工头和工人分工协作完成的。这

---

① 《三民主义·民生主义》，见《孙中山选集》，830页。

② 《建国方略·孙文学说》，见上书，162页。

③ 同上书，164页。

④ 《三民主义·民权主义》，见上书，767页。

三种人在社会分工中的地位和作用显然不同，用孙中山的话来说，工程师就是先知先觉的“理想家”、“计划家”或“发明家”，他的任务是绘图设计，而不必“躬亲实行其建设之事”；工头是后知后觉的“鼓吹家”，他的任务是向工人鼓吹、宣传工程师的设计方案；工人则是不知不觉的“实行家”。

孙中山把人们在社会劳动中的分工不同看成是知行的分工，并且把这种分工当作知行可以相互分离的根据。他说：

> 上海租界之洋房，其绘图设计者，为外国之工师；而结垣架栋者，为中国之苦力。是知之者为外国工师，而行之者为中国苦力，此知行分任而造成一屋者也。①

他把“知行分任”说成是科学发达时代的一大特点，一种越来越明显的趋势，现代分工使“知者不必自行，行者不必自知”，使“分知分行”成为现实。他说：“以科学愈明，则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。”②他依据“知行分任”说，批评王阳明的“知行合一”说。他认为，王阳明讲知行合一，就“一时代一事业”而言，还能讲得通，如果“合知行于一人之身”，在当今时代就“殊不通”了。因为科学文明的高度发展，使社会分工越来越细密，知和行也就“愈益分任”，以至于在同一知、同一行里面，还有所谓“分知分行”。譬如科学家完成一项发明，还可以试验制作之行和概括原理之知分开来，把试验制作之行的工夫交给别人去做。

孙中山的“知行分任”论，认识到了在现代分工条件下知行的统一不再表现为单个人的“知行合一”，而是在社会群体中表现为具体的历史的统一，有一定的科学性。但是，他简单地把社会劳动中的分工等同于知行的分工，缺乏科学的分析和论证；另外，他的“分知分行”论否定知行之间可以相互转化，认为工人“凡事虽有人指教他，他也不能知，只能去行”③，有重知轻行的倾向。这使他的“知行分任”论打上了英雄史观的烙印。片面强调少数革命家的先知先觉，轻视人民群众的革命实践，这正是孙中山领导的革命运动没有成功的原因之一。

孙中山的知行学说揭示了人类“因行以求知，因知以进行”，以求“真知特识”的认识过程，反映了近代以来中国人在革命斗争中寻求救国救民真理的探索过程，在中国近代哲学史上尤其是认识论发展史上，占有重要地位。

---

① 《建国方略·孙文学说》，见《孙中山选集》，146页。

② 同上书，159页。

③ 《三民主义·民权主义》，见上书，767页。

首先，孙中山的“知难行易”说，是他在总结中国民主革命的经验教训的基础上提出的，具有重要的革命意义。辛亥革命失败后，孙中山对失败的教训进行深刻的反省，认为必须从知行观上进行总结，建立一种既重视行动，又重视认识的知行观，并用革命的理论武装革命党人的头脑，才能够取得革命的胜利。因此，对孙中山的“知难行易”说必须结合当时他领导的旧民主主义革命的实践来理解。

其次，孙中山的知行学说，具有重要的哲学史的意义。它是对中国历史上，特别是近代知行观进行总结的基础上提出的，突破了中国传统知行观的局限。他赋予知和行以崭新的时代内涵，他所说的“知”突破了传统知行观的伦理局限，包括科学知识和革命理论的广阔内容；他所说的“行”不再仅仅局限于道德践履和日常的行为，而包括了科学试验、技术习练和革命活动等崭新的内容。他对知行问题的研究，从伦理价值的视角转换到近代认识论的视角，这是此前任何一个哲学家都无法比拟的。

当然，由于具体历史条件的限制，孙中山的知行观还有一定的局限性。例如，他把人类的文明进化史划分为不知而行、行而后知和知而后行三个时期，这种划分是有见于分，无见于合。实际上，人类的认识和实践的分别总是相对的，并不存在着一个只有行而没有知的时期，也没有纯粹的知而后行的时期。另外，他的“知难行易”说容易滑向重知轻行，最终将导致抬高知者，贬低行者。这样，他又有见于知之难，而忽略了行之难。

第五节 “人”的再发现

中国近代哲学家一方面继承传统哲学“以人为本”的传统，十分重视人的问题，一方面力图吸收时代精神的精华，更新人的观念，以中国哲学特有的方式完成了对于人的新发现。在这一哲学思考过程中，康有为、谭嗣同、严复、梁启超、孙中山都作出了杰出的贡献。

一、康有为对人的新发现

康有为是戊戌维新运动的领袖，也是使中国哲学真正具有近代性的第一人。他的思想披着经学的外衣，通过对传统儒家经典的随意解释，来宣传近代西方资产阶级的思想主张。他在中国近代思想史上，率先开启构建新人学的风气。他从改造中国传统元气说出发，建构起了一种新的人生哲学——博爱哲学。

康有为依据“以元为本”的本体论，在人学方面，得出“以仁为本”的结

论。所谓“仁”就是“不忍人之心”，由此出发，他提出“重仁而爱人”的博爱哲学。正如他的学生梁启超所说：

> 先生之哲学，博爱派哲学也，先生之论理以“仁”字为唯一之宗旨，以为世界之所以立，众生之所以出，家国之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁，苟无爱力，则乾坤应时而灭矣。……故先生之论政论学，皆发于不忍人之心。人人有不忍人之心，则其救国救天下也，欲已而不能自已。……其哲学之大，盖在于是。①

康有为的博爱哲学对于人的观念的更新，具有以下几点意义：

首先，康有为不再谈论抽象的人，而是关注现实的人，从而突破传统哲学的抽象人性论，将人性论问题推进到一个新的水平，其思想处处显露出人道主义的光辉和人本主义的特质。他说：“人在天地中，为万物之至灵，可以参赞天地”，“超然贵于万物”②，那么，在康有为看来，什么是人性呢？他说：“人性之自然，食色也，是无待于学也；人情之自然，喜、怒、哀、乐无节也，是不待学也。”③ “人禀阴阳之气而生也，能食味、别声、被色，质为之也。”④ 这就直截了当地肯定了人欲的合理性和正当性，向存理禁欲的理欲观发起了挑战。他说：“人生而有欲，天之性哉！”⑤ 因此，对人的欲求，“不能禁而去之，只有因而行之”⑥。康有为认为，正是由于人生而有欲，要不断地“求乐免苦”，不断地为满足欲望而努力奋斗，社会历史才得以前进，所谓“人道”，也就是“去苦以求乐而已，无他道矣”⑦。而“道不离人，故圣人一切皆因人情以为教”⑧。在他看来，一切伦理道德、政治教化不应是压制人们天性的工具，而是使人“求乐免苦”的工具。可见，他将人欲提高到了前所未有的高度，大力倡导具有现实色彩的新人格，而不再推崇传统儒学中灭绝人欲、不食人间烟火的“君子”。

其次，从上述现实的人性论出发，他突破了传统的人学观念，不再关注对他人的依附性而强调人的主体性，凸现个人的价值和尊严。中国传统儒家将人视为

---

① 《南海康先生传》，见《梁启超文选》，上册，304～305页，北京，中国广播电视出版社，1992。
② 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，255～256页。
③ 《内外篇·性学篇》，见《康有为全集》，第1卷，178页。
④ 《内外篇·爱恶篇》，见上书，173页。
⑤ 康有为：《大同书》，55页，北京，华夏出版社，2002。
⑥ 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，251页。
⑦ 康有为：《大同书》，9页。
⑧ 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，263页。

封建伦理大网上的纽结，康有为突破了这种根深蒂固的人伦观念，转而将人视为有个性的具体存在。康有为认为，从人的天性来说，同是视听，同是食味、别声、被色，故人人平等，这就将近代西方资产阶级的平等观念引入了自己的思想。康有为认为，天性平等的人都有不忍人之心——仁，通过对儒家“仁”这一范畴的重新解释与改造，提出了“博爱”的主张。他说：“仁者，在天为生生之理，在人为博爱之德。”① 并说：“仁，从二人，人道相偶，有吸引之意，即爱力也，……而道本于身，施由亲始，故爱亲最大焉。……盖仁者无所不爱，而行之不能无断限。”② 他也承认爱有差等，但是他以历史进化论的观点来看待社会的发展，认为随着社会的发展，“爱有差等”会变为“爱无差等”。他强调人类社会是按照据乱之世、升平之世、太平之世的级次发展进化的。“据乱世”是“亲亲”的时代，人们之间不平等；到了“升平世”，进入“仁民”的时代，人与人之间逐渐平等：到了“太平世”，也就真正实现了爱无差等、实现了仁的目标，“太平之世，人人平等，无有臣妾奴隶，无有君主统领，无有教主教皇，孔子所谓‘见群龙无首’天下治之世也”③，“人类既平等之后，大仁盎盎矣”④。康有为的“爱无差等”说其实就是近代的平等、博爱思想。由此可见，他的博爱哲学是针对封建主义的等级观念而发的。

再次，康有为基于这种对人性及社会历史发展的认识，提出大同社会的理想。在他看来，现实世界是他所处的黑暗时代，充满了种种痛苦。唯因如此，才迫切地需要去苦求乐，才迫切地需要实现平等。那么，人间痛苦的根源何在呢？他说：“总诸苦之根源，皆因九界而已。”⑤ 所谓九界，即国界、级界、种界、形界、家界、业界、乱界、类界、苦界。“吾救苦之道，即在破除九界而已。”⑥ 破除九界之后，就可以实现大同社会的理想。对大同社会，他说：“大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也。”⑦ 康有为对大同社会的政治、经济、文化、道德等方面做了具体规划。总的说来，他所向往的大同社会是一个与充满苦境的现实社会相对立的、没有阶级、国家、没有私人财产、只有平等和富裕的乌托邦，其实就是一个资产阶级的理想王国。虽然这只是康有为的空想，但是它体现

---

① 康有为：《孟子微　中庸注　礼运注》，208页。
② 同上书，208～209页。
③ 康有为：《大同书》，334页。
④ 同上书，337页。
⑤ 同上书，68页。
⑥ 同上书，69页。
⑦ 同上书，12页。

了康有为一贯提倡的仁爱、平等的观念，反映出他对人生目标的追求。由此看来，康有为的大同说也是对传统人学观的猛烈冲击，具有时代的进步意义，在当时起到了重要的启蒙作用。

二、谭嗣同“冲决网罗”的思想

谭嗣同是戊戌维新运动中激进派的代表人物，他一生努力学习西方“新学”，并试图将它同中国的传统思想加以融合，勇敢地向封建纲常名教发起挑战，否认封建纲常名教的神圣性，发出了“冲决网罗”的时代最强音。

谭嗣同对封建纲常名教的抨击，是从其“仁学”的思想体系出发的。其“仁学”以“仁”为核心，以“仁—通—平等”为基本框架。在他看来，所谓“仁”就是西方近代自然科学中“以太”这一范畴的功用。谭嗣同在本体论方面把以太作为世界统一性的根源，而在人学方面则将“仁”与“以太”等量齐观，得出“天地间亦仁而已矣”①、“仁为天地万物之源”② 的结论。

那么，什么是“仁”呢？谭嗣同指出：“仁以通为第一义”，即“仁”的根本属性是通，而“通之象为平等”，所谓“通”其实就是指人与人之间能够自由交往、平等相待、互相沟通。这就不同于“仁者爱人”、“克己复礼为仁”的传统儒家思想，而是将着重点置于人和人之间的关系上，凸显人与人之间自由、平等的交往关系，“通”是谭嗣同向往的社会状态。他进一步提出了“四通说”：

> 通有四义，中外通，多取其义于《春秋》，以太平世远近大小若一故也；上下通，男女内外通，多取其义于《易》，以阳下阴吉，阴下阳吝，《泰》《否》之类故也；仁我通，多取其义于佛经，以“无人相，无我相”故也。③

他主张取消封建纲常、中外关系甚至自然界的一切等级、差别对立，要求达到完全的平等。在他眼里，“仁—通—平等”是宇宙的普遍规则，是社会的终极标准。

基于“以太—仁—通—平等”的思想体系，谭嗣同喊出了“冲决名教之网罗”的口号。谭嗣同已经认识到，封建君主制度和维护这一制度的纲常名教，是压迫和钳制人民的沉重枷锁，是中国贫弱的根源，也是当时中国实行维新变法的最大障碍。可是，这一制度及纲常名教，却被宋明理学家在理论上赋予了合法性和合理性，因此，要批判和否定它，就要从哲学上着手，“别开一种冲决网罗之学”。谭嗣同用一个“塞”字概括封建社会人与人之间的等级关系。不论是上下、

---

① 谭嗣同：《仁学上》，周振甫选注：《谭嗣同文选注》，110页，北京，中华书局，1981。

②③ 谭嗣同：《仁学界说》，见上书，96页。

中外、男女、内外、人我各个方面，都否塞不通，以致造成“君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒”① 的不人道局面。要想改变这一局面，唯一的办法就是冲决网罗：

> 初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学若考据、若词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗，次冲决全球群教之网罗，终将冲决佛法之网罗。②

宋明道学家们将天理与人欲对立起来，认为天理善、人欲恶，针对这种说法，谭嗣同批评说：“世俗小儒，以天理为善，以人欲为恶，不知无人欲尚安得有天理？吾故悲夫世之妄生分别也！天理，善也；人欲，亦善也。”③ 在他看来，不仅天理为善，而且人欲亦善。按照道学家的说法，人欲不是性，而是情；性是善的，情是恶的。谭嗣同驳斥了这种观点，认为性与情不能分开，就算人欲属于情，那它也是善的。他说：“言性善，斯情亦善。”④ 不仅性善，而且情亦善。很显然，谭嗣同的这种看法与道学家的“存理灭欲”说是针锋相对的。

由于纲常名教是与君主专制紧密结合在一起的，所以谭嗣同把批判的锋芒集中指向封建君主制度，他说：“二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣。”⑤ 在封建君主专制制度下，君主居于封建等级的顶端，正是由于有了“君为臣纲”，才产生了其他种种罪恶。他还否定了“君权神授”说，以社会契约论的观点来解释国家君主起源以及君、臣、民的关系，提出“君末民本”、“君者，公位也”的进步思想，要求回到以民为本的社会去，这种思想反映了新兴资产阶级民主、平等的要求。在父子关系、夫妇关系上，传统儒家伦理也造成了父虐杀子、夫虐杀妇、姑虐杀妇的罪恶现象。按他看来，五伦之中只有朋友一伦有益，因为它体现了“仁—通—平等”的自然平等原则，应以其“为四伦之圭臬”。其余四伦“咸从朋友之道贯之”⑥，只有这样，才能建立起新型的人际关系。另一方面，要建立这种新的人际关系，还必须向西方人学习。他指出：“西人最讲伦常”，而且较中国“更精更实在”。在西方，“君臣，朋友也；父子异宫异财，父子，朋友也；夫妇择偶判妻，皆由两情相愿，而成婚于教堂，夫妇朋友也；至于兄弟，更无论矣”⑦。

---

① 谭嗣同：《仁学上》，见《谭嗣同文选注》，111页。

② 谭嗣同：《仁学·自序》，见上书，91页。

③④ 谭嗣同：《仁学上》，见上书，113页。

⑤ 同上书，148页。

⑥⑦ 谭嗣同：《仁学下》，见上书，188页。

由此可见，在谭嗣同“冲决重重网罗”的呼喊中，洋溢着反对封建纲常名教的批判精神。他引进近代的平等、博爱等观念，赋予“仁”以新的规定，这在当时起到了思想解放、精神鼓舞的作用。

三、严复的进化人学观

严复适应近代中国变革的需要，较系统地向国人介绍了西方近代的自然科学、社会政治学、哲学、逻辑方法等方面的知识，成为近代中国传播西学成绩最大的思想家。他翻译了大量西学论著，其中以《天演论》最负盛名。他以进化论的角度看待人，看待伦理，建立了动态的人学观。

首先，严复不仅认为自然界是不断进化的，而且还用进化论的观点考察社会历史问题，肯定人类社会也是不断向前发展的。他在《救亡决论》中明确地反对“天不变，道亦不变”的传统思想，认为“吾党生于今日，所可知者，世道必进，后胜于今而已。至极盛之秋，当见何象，千世之后，有能言者，犹旦暮遇之也”①。他认为物竞天择的原理具有普遍的适用性，“动植如此，民人亦然。民人者，固动物之类也”②。同样，人性、人伦等也都不是一成不变的，而是在进化中发展的。另一方面，他认为社会历史的进化固然是一个客观的过程，但人为的努力也起着重要作用，因而反对斯宾塞的“任天为治”说，而赞同赫胥黎的“任人为治”说，并将其与儒家传统人治思想结合起来。他说：“赫胥黎氏此书之恉，本以救斯宾塞任天为治之末流，其中所论，与吾古人有甚合者。且于自强保种之事，反复三致意焉。”③在当时的特定历史时代，为了“自强保种”，严复强调人的主观能动性，强调人的创造性，突出人在历史中的地位与作用，把救亡和启蒙紧密地结合起来了。

其次，严复认为在社会历史的进化过程中，人类的“能群”有着重要的作用。严复认为，人虽然也属于动物一类，与动物一样受生存竞争、自然选择规律的支配，但人与其他动物也有区别，“能群”就是人类区别于动物的一个突出的特点，是人类优越于其他动物之处。能否善于合群，不但是人类能否在与其他动物的斗争中取胜的根本条件，而且也是人类相互之间在生存竞争中导致胜败的重要因素。比如，英国之所以会变得强大，“此不仅习海澶商，狡黠坚毅为之也，以其民能自制治，知合群之道胜耳”④。而中国之所以落后，就因为“其群将涣”。

最后，严复着重探讨了怎样才能使民众合群的问题。他认为，要使民众合

① 《天演论·导言十八》按语，见《严复集》，第5册，1360页。

② 《原强》修订稿，见《严复集》，第1册，16页。

③ 《〈天演论〉自序》，见《严复集》，第5册，1321页。

④ 《天演论·导言七》按语，见上书，1338页。

群，社会进化，首先必须实现自由平等，去除封建主义的束缚；同时又要实行必要的、有效的法制。他以西方国家为例说：

> 自其自由平等观之，则捐忌讳，去烦苛，决壅蔽，人人得以行其意，申其言，上下之势不相悬，君不甚尊，民不甚贱，而联若一体者，是无法之胜也。自其官工商贾章程明备观之，则人知其职，不督而办，事至纤悉，莫不备举，进退作息，未或失节，无间远迩，朝令夕改，而人不以为烦，则是以有法胜也。①

西方国家之所以能够强大，正是因为其在政治上“以自由为体，以民主为用”②。所谓自由，意思就是“不为外物拘牵”，“自主而无杖碍”，这种自由乃是天赋人权，“民之自由，天之所畀也”③。当然，这种天赋人权并不是毫无节制，“人得自由而必以他人之自由为界”④。而一旦有了自由的保证，群体内的个人就会展开相互之间的竞争，从而促进社会的不断进化。可见，严复的“合群”主张，其实就是要求改造封建专制主义制度，代之以自由的资本主义社会制度。

严复也认识到，社会群体是由个人组成的，社会群体以个人为基础。因此，要把社会群体搞好，最根本的还是要提高群体中每个成员的素质。正是在这个意义上，他提出教育救国的主张，通过向人民灌输近代的民主、自由、平等、博爱等观念，以提高人民的素质，塑造新人格：

> 政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲听其皆得自由，又必自其各能自治始；反是且乱。……是以今日要政，统于三端：一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德。⑤

这里的民力、民智、民德指的是什么呢？他说：“盖生民之大要三，而强弱存亡莫不视此：一曰血气体力之强，二曰聪明智虑之强，三曰德行仁义之强。”⑥ 而在这三者之中，“开民智”最急，“新民德”最重要，并且最困难。因此，严复将自己事业的重点放在做启蒙工作上，注重对旧国民性的改造，克服国民的“奴性”，培养人民的爱国心和公德心，振奋民族精神，从而使中国走向富强。

---

① ② 《原强》，见《严复集》，第1册，11页。
③ 《辟韩》，见上书，35页。
④ 《群己权界论》译凡例，见上书，132页。
⑤ 《原强》修订稿，见上书，27页。
⑥ 同上书，18页。

四、梁启超的新民说

梁启超是康有为最得意的弟子，也是近代著名的资产阶级改良主义政治家、启蒙家、宣传家。虽然他与康有为、严复等人一样“保守性与进取性常交战于胸中”，但正如郭沫若在《少年时代》中所说，他是资产阶级革命时代的有力的代言者。诚然，梁启超在哲学上的成就不如康、严等人，但是其《新民说》却明确地对如何培养与造就近代理想的人格这一紧要的问题作了一个明确的回答。这一回答标志着启蒙思潮在他这里达到了新的水平。

在梁启超那里，“新民”具有双重含义：第一，“新民”是指对民众作启蒙工作，用资产阶级的新思想、新道德去教育他们，克服他们身上从旧社会带来的旧习染，这就是他所说的“维新吾民”；第二，“新民”是指摆脱了旧习染，具有了新道德、新思想的新型公民。梁启超的“新民说”，就是主张通过做开展启蒙工作，把民众培养成为具有新思想、新人格的新国民。

首先，梁启超从两个方面指出“新民”的必要性和紧迫性。第一，从立国的根本来说，他依据西方资产阶级的“公民有机体论”指出：

> 国也者积民而成。国之有民，犹身之有四肢、五脏、筋脉、血轮也。未有四肢已断，五脏已瘵，筋脉已伤，血轮已涸，而身犹能存者；则亦未有其民愚陋、怯弱、涣散、混浊，而国犹能立者。①

可见，“民”是国家的基础，中国贫穷落后的根本原因就在于国民素质低下，所以，“欲其国之安富尊荣，则新民之道不可不讲”②。第二，从解决当时的“内治”和“外交”问题的需要来讲，“新民”也十分迫切：以“内治”而言，要改变国家政治，必须从“新”民入手，只要有了新民，就自然会有新制度、新政府、新国家。他总结中国近代的经验教训说：“夫吾国言新法数十年，而效不睹者何也？则于新民之道未有留意焉者也。”③ 再从外交上看，中国面临的是世界帝国主义侵略的严重威胁，唯有造就新民来抵抗他们的侵略，中国才有出路。总之，变旧人为新人是中国走向独立、富强的根本之路，因此他在《新民丛报章程》中说：“欲维新吾国，当先维新吾民。”

其次，梁启超从多方面具体阐述了“新民”的品格：第一，新民应有独立自主的主体意识。梁启超说：

---

① 《新民说·叙论》，见《梁启超文选》，上册，102页。

② 同上书，103页。

③ 《新民说·论新民为今日中国第一急务》，见上书，104页。

一身自由云者，我之自由也。虽然，人莫不有两我焉：其一，与众生对待之我，昂昂七尺立于人间者是也；其二，则与七尺对待之我，莹莹一点存于灵台者是也。①

也就是说，他强调的是身体与精神上的双重自由，而尤重人的精神自由。鉴于中国几千年来的封建专制，有感于中国国民根深蒂固的奴性，他在写给康有为的一封信中说："弟子之言自由者，非对于压力而言之，对于奴隶性而言之。压力属于施者，奴隶性属于受者。"② 中国数千年的封建专制统治，使人们麻木不仁，养成了一种奴隶性，甘心受奴役、受束缚钳制。梁启超认识到，奴隶性是妨碍新人格建立的最大障碍，所以说："若有欲求真自由者乎，其必自除心中之奴隶始。"③ 他呼吁人们要珍视自己独立自由之本性，"勿为古人之奴隶"，"勿为世俗之奴隶"，"勿为境遇之奴隶"和"勿为情欲之奴隶"。梁启超倡导"新民"是独立自由的，反对奴隶思想，实质上要求人们摆脱传统封建思想的束缚，摆脱本国封建专制主义和外国帝国主义的压迫，勇敢地追求个性的独立和解放。

第二，新民应具有利群爱国的公德意识。梁启超认为，人不但有独立自由之性，而且还有合群之性，这都是天所赋予人的本性。梁启超一方面论述了"群"必须以独立自由的个人为基础，认为：

凡一群之中，必其人皆有可以自立之道，……斯其群乃强有力。不然，则群虽众而所倚赖者不过一二人，则仍只能谓之一二人，不能谓之群也。④

另一方面，他又根据进化论的道理，强调了独立自由的人为了生存的需要，又非实行合群不可。他说：

凡人之所以不得不群者，以一身之所需求所欲望，非独力所能给也；以一身之所苦痛所急难，非独力所能捍也，于是乎必相引相倚，然后可以自存。⑤

群体的形成出自于人的生存需要。那么，如何处理自我与群体之间的关系呢？梁启超认为，关键是要坚持有利于合群的原则，做到先公后私，他说："善能利己者，必先利其群，而后己之利亦从而进焉。"⑥ 梁启超认为，中国人

---

① 《新民说·论自由》，见《梁启超文选》，上册，131页。

② 《致康有为书》，见上书，136页，上海，上海人民出版社，1984。

③ 《新民说·论自由》，见上书，132页。

④ 梁启超：《新民说·论自尊》，黄珅评注：《新民说》，139页，郑州，中州古籍出版社，1988。

⑤ 梁启超：《新民说·论合群》，见上书，144页。

⑥ 《十种德性相反相成义》，见《梁启超选集》，上册，162页。

的一个大缺点就是公德的缺乏，因此他十分强调新民应具有“利群”的公德，提倡“以一身对于一群，常肯绌身而就群；以小群对于大群，常肯绌小群而就大群”①。由于在现今世界上，国家是最大的群体，所以梁启超呼吁人们应当树立“国家思想”，培养爱国意识，而“言爱国必自兴民权始”②，这是由于“我国国民，习为奴隶于专制政体之下，视国家为帝王之私产，非吾侪所与有，故于国家之盛衰兴败，如秦人视越人之肥瘠，漠然不少动于心”③。可见，只有兴民权，使人民真正成为国家的主体，才能培养出国民爱国的公德。而在当时的时代背景下，梁启超认识到，爱国就必须维护国家的独立自主权，以民族主义抵抗外国帝国主义的侵略，认为“斯今日我国民所当汲汲者也”④。

第三，新民应有进取冒险的精神，敢于走前人所没有走过的路。梁启超在《新民说》中指出，整个世界都处于不断进步之中，因此，应该树立一种进化发展的宇宙观与不断进取的人生观。可是，中国人的性格却偏于保守、怯懦，这种精神状态与世界的发展很不适应，必须予以改变。为此，他专门写有《论进取冒险》一文，强调新民必须具有一种进取冒险的人生观。梁启超认为：“天下无中立之事，不猛进斯倒退矣。”⑤ 中国人应当学习西方人的进取冒险精神，“欧洲民族所以优强于中国者，原因非一，而其富于进取冒险之精神，殆其尤要者也”⑥。因此，中国人要改变保守、偷安的心理状态，要敢于冒险，积极进取，勇于克服重重障碍，为实现自己的理想而奋斗。

最后，关于如何造就新民，梁启超提出自己的构想。他在《新民说》的开始就提出：

> 新民云者，非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二：一曰，淬厉其所本有而新之，二曰，采补其所本无而新之。二者缺一，时乃无功。⑦

又说：

> 所谓新民者，必非如心醉西风者流，蔑弃吾数千年之道德、学术、风

---

① 《十种德性相反相成义》，见《梁启超选集》，上册，157页。

② 梁启超：《爱国论》，见《饮冰室合集》文集之三，73页。

③ 梁启超：《论中国国民之品格》，见《国性与民德——梁启超文选》，88页，上海，远东出版社，1995。

④ 《国家思想变迁异同论》，见《梁启超选集》，上册，193页。

⑤⑥ 《新民说·论进取冒险》，见《梁启超选集》，上册，115页。

⑦ 梁启超：《新民说·释新民之义》，见上书，107页。

俗，以求伍于他人；亦非如墨守故纸者流，谓仅抱此数千年之道德、学术、风俗，遂足以立于大地也。①

他的意思是说，要“新民”，并非是搞民族虚无主义，去全盘模仿西方，而是在批判继承本国传统思想文化的基础上，从西方文化中“采补”中国缺乏而又急需的要素，来造就一种适合于中国社会发展的全新的国民品格。而且，他还强调“新民”是一种自新。“新民云者，非新者一人，而新之者又一人也，则在吾民之各自新而已。”② 提倡靠人们的自觉努力，去进行自我教育、自我改造，克服自己身上的旧习染。

梁启超的“新民说”的目标，在于通过启蒙教育，使人们去掉身上的旧习染，自觉地树立起新的行为准则和道德风尚，从而成为独立自主、利群爱国、富于进取冒险精神的一代新人。从中国近代关于改造旧“国民性”、造就一代新人的理论发展来看，梁启超的“新民说”是个重要的环节。

五、孙中山的国民说

孙中山依据三民主义，阐发新人学观，提出“国民”这一近代的人学观念。他将人放在历史发展进程中加以考察，重视历史发展过程中人的力量与作用，将人看作历史发展的动力，塑造了他心目中“国民”的人格形象。

首先，孙中山认为人类社会处于一个不断发展的过程之中，国民是社会发展的产物。他曾形象地说：

> 世界潮流的趋势，好比长江、黄河的流水一样，水流的方向或者有许多曲折，向北流或向南流的，但是流到最后一定是向东的，无论是怎么样都阻止不住的。所以世界的潮流，由神权流到君权，由君权流到民权；现在流到了民权，便没有方法可以反抗。③

这是一种以“社会国家”来划分历史的历史发展观。尽管他还曾提出过人类社会划分的其他方法与原则，使得其关于历史分期的说法前后不尽一致，但重要的是，他始终把人类社会看成是由低级阶段向高级阶段不断进化的动态过程，仅此一点，就显示出孙中山的革命立场和相比于其以前的思想家的进步性。对人类社会的进化，他表现出了革命的乐观主义精神和对革命必胜的信心。孙中山把人类社会的进化过程分为四个时期，即：“人同兽争”的洪荒时

---

① 《新民说·释新民之义》，见《梁启超文选》，上册，109页。

② 《新民说·论新民为今日中国第一急务》，见上书，105页。

③ 《三民主义·民权主义》，见《孙中山选集》，706页。

代；“人同天争”的神权时代；“人同人争”的君权时代；“人同君主相争”的民权时代。在当今的民权时代，社会成员就不再是对君主俯首帖耳的子民，而应当成为具有独立人格的国民。

其次，孙中山认为社会成员之间的关系进化是互助关系，而不完全是竞争关系。我们知道，严复认为人类社会的进化和生物界的进化一样，都遵循“物竞天择”、“优胜劣汰”的原则。在这个问题上，孙中山与严复不同，他明确地指出了物种进化原则与人类社会进化原则的不同，认为二者的区别在于一个是“竞争”，一个是“互助”。他明确地说：“人类进化之主动力，在于互助，不在于竞争。”① 并说：“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。”② 在他看来，人类与动物的根本区别是人性与兽性的不同，但由于人类是由动物进化而来，动物的兽性就会不可避免地遗传给人类，所以由动物进化为人类是一个不断“减少兽性、增多人性”的过程，而人性一旦形成，人类社会的进化就不再有竞争，只需靠互助来维系社会，所以说人类社会的进化“以互助为原则”。他认为，人类的本性是趋向“互助”的，但现在人类进化“为时尚浅，而一切物种遗传之性尚未能悉行化除也”③，所以尚存在着竞争的现象。但竞争并不是出于人的本性，而是因为外在因素的影响；一旦外在物质条件达到了足够充足，人类社会就会完全消除相互斗争的现象。要培养高尚的人格，就在彻底消除兽性。他说：

> 我们要人类进步，是在造就高尚人格。要人类有高尚人格，就在减少兽性，增多人性。没有兽性，自然不至于作恶。完全是人性，自然道德高尚……是故欲造成人格，必当消灭兽性，发生神性，那么，才算是人类进步到了极点。④

在孙中山看来，人性不是兽性的延伸，而是对兽性的否定。国民应当奉行互助、合群的人性原则，而不是尔虞我诈的兽性原则。孙中山特别强调国民的社会性或群体性，有别于梁启超注重个人素质的“新民”。

再次，孙中山基于其进步的历史观，提出了“天下为公”的社会理想，为国民设定共同的价值目标。孙中山主张通过资产阶级革命，推翻封建专制，建立资产阶级民主共和国，但这不是他的最高理想，他革命的最终目的是要实现世界大同，是“天下为公”。他说：“将来世界上总有和平之望，总有大同之一日，此吾

---

① 《建国方略·实业计划》，见《孙中山选集》，365页。

②③ 《建国方略·孙文学说》，见上书，156页。

④ 《在广州全国青年联合会的演说》，见《孙中山全集》，第8卷，316～317页。

人无穷之希望，最伟大之思想。”[①] 孙中山的这个社会理想，不同于洪秀全的“天朝田亩制度”思想，也不同于康有为的“大同”学说，而是在“三民主义”的基础上，继承中国古代大同思想，吸收近代西方各种社会主义学说而建立起来的一种较为先进的社会学说。

孙中山在政治、经济、教育等各方面对“天下为公”的理想社会作出具体勾画。在政治上，“就是要把政权公之天下”，人人平等，没有贵贱尊卑之分，也没有阶级之别；在经济上，国家用国有资源发展各种社会福利事业，人人都是生产者，自食其力，分业操作，劳动所得平均分配，以求达到“贫富均等”，消除历史上“人与人之争”的现象；在教育上，兴办各种学校，教育平等，不论贫富子女都可入校学习。孙中山的“天下为公”的社会理想强调的是“平等”，他认为不仅要达到中国大同，还要最终消灭国家和阶级，达到世界大同。所谓世界大同，就是人人尚道德，明公理，“泯除国界”，“使全世界合为一大国家”[②]。在孙中山看来，这个“大同”世界就是所谓的“社会主义”、“共产主义”。他说：“仆之宗旨在提倡实业，实行民生主义，而以社会主义为归宿。”[③] “我今天来分别共产主义和民生主义，可以说共产主义是民生的理想，民生主义是共产的实行。”[④] 应当承认，孙中山的社会理想确实带有一些社会主义、共产主义色彩，但并不就是科学的社会主义、共产主义。实际上，他对社会主义、共产主义、大同世界与其三民主义之间的界限并不是很清楚，经常把它们混淆起来。我们不必过分考究孙中山设想的“天下为公”的社会发展目标能否实现，这并不是问题的关键之所在。关键在于，孙中山倡导“天下为公”的新观念，是要解决“一盘散沙”的现实问题，把国民凝聚为整体。

综上所述，康有为、谭嗣同、严复、梁启超、孙中山等几位思想家在中西之学、新旧之学交汇之际，为了回答历史的课题，将理论思考的重点放在“人”的观念的革新上，并以此为切入点，以各自不同的方式，回答了“中国向何处去”的时代课题。他们利用从西方拿来的思想武器批判专制制度、纲常伦理，批判旧人格，设立新的价值尺度，提倡新思想、新道德、新人格，传达出强烈的时代精神，在当时起到了思想启蒙、促进社会变革的作用。其中，康有为首先举起启蒙的大旗，为新人学开辟了道路；谭嗣同大声疾呼，猛烈抨击封建纲常伦教，向传

---

① 《在东京中国留学生欢迎会的演说》，见《孙中山全集》，第3卷，25页，北京，中华书局，1982。

② 《在北京五族共和合进会与西北协进会的演说》，见《孙中山全集》，第2卷，439页。

③ 《在上海中华实业联合会欢迎会的演说》，见上书，340页。

④ 《三民主义·民生主义》，见《孙中山选集》，830页。

统人学观念公开挑战；严复不懈地寻求西学，对思想变革起到了极大的促进作用；梁启超倡导启蒙教育，呼唤“新民”早日问世；孙中山立足于革命立场，极力强调人在历史进化中的重要作用，在更高的层次上考察人，提出“国民”的新观念。他们前后相继、一脉相承，为近代中国重新发现人、认识人作出了自己不懈的努力。

诚然，由于历史的局限性，他们的思想显得庞杂混乱，多有前后冲突之处，而且很多观点颇为幼稚，流于空想，对于当时救亡图存的紧迫性而言，其思想学说还显得不切实用。但是，他们对国家命运的担当意识以及基于此所做出的努力思考，却是值得肯定的。他们通过对传统人学的批判与改造，通过对西学的不断吸收与学习，逐渐确立起了一种近代意义上的新的人学观念。他们用新人学代替了腐朽的旧人学，使传统的理想人格让位于具有近代意识的新国民形象，从而宣告旧时代行将结束，新时代已经到来。他们的努力所取得的理论成果，构成了中国近代思想史的重要内容。

第六章

哲学的延续：融突创新的现代哲学（下）

第一节　引　言

以1919年前后的五四新文化运动为标志，中国哲学发展到了现代阶段。本章把从1919年到1949年这一历史区间的中国哲学称为现代中国哲学。我们这里所说的“现代”，并不是从“社会发展史”的意义上说的，而是从“思想演变史”的意义上说的，因为这一时期的中国哲学与前此的中国哲学相比，确实表现出不同的时代特征。从五四新文化运动开始，哲学逐渐成为一门独立的学科。大学开设了哲学系，哲学界有了《哲学评论》等专业的学术刊物，有了中国哲学会、新哲学会一类的学术团体，出现了专业的哲学理论工作者，他们专门从事哲学研究，写出数量可观的哲学专著。除了专业的哲学理论工作者之外，许多著名的革命家、政治家、思想家也十分重视哲学研究，并且结合自己的社会实践为现代中国哲学的

发展作出重大的贡献。在这一历史时期，中国哲学已经走出中国，走向世界，同世界范围的现代哲学思潮接轨，进入“融突创新”的阶段。在中外哲学双向交流的过程中，中国哲学一改儒、释、道三教竞长争高的态势，代之以中国马克思主义哲学、现代新儒家哲学、实证哲学融突互动的新格局。

现代中国哲学承接着两种思想资源，一种是中国固有的思想资源，另一种是西方近现代的思想资源。哲学理论工作者依据自己对时代精神需求的理解，充分利用这两种资源，致力于艰苦的“融突创新”工作，并且取得了相当可观的成绩。对于中国固有的思想资源，他们肩负着双重的任务，一是清除旧礼教的尘垢，为中国社会的发展扫清思想障碍；一是提炼体现时代精神和民族精神的合理内核，促使中国哲学实现现代转换。他们首先把重点放在前者，后来则逐渐转向后者。对于西方近现代的思想资源，他们也高度重视，力求充分地加以借鉴和利用，借以推动中国哲学的现代化进程。对于中国现代哲学影响较大的西方近现代哲学思想资源主要有三种：一是从笛卡尔到黑格尔的近代理性主义思潮以及它在现代的延续即实证哲学思潮；二是黑格尔以后的现代非理性主义思潮；三是马克思主义哲学。

西方近代理性主义和实证哲学对现代中国哲学的影响，主要体现在启蒙精神、崇尚科学的实证精神和以主客二分为特征的主体性原则等方面。近代理性主义在西方曾经是反对封建主义的锐利武器，它高扬启蒙精神，主张把一切封建主义的旧思想、旧观念都放到“理性的法庭”上审判，起到了极大的思想解放作用，推动了西方社会由中世纪到近代资本主义社会的转折。在中国近现代，反对专制主义一直是思想战线的一项重要任务。为了完成这项任务，陈独秀等人发起了五四新文化运动，倡导启蒙精神，抨击专制主义、蒙昧主义，从西方理性主义思想武库中寻找到了合适的武器。近代理性主义同实证科学的发展有紧密的联系，承担着为科学的发展提供哲学理论基础和方法论原则的任务。1840 年以后，中国文化同西方文化相遇，给严复等人印象最强烈的就是西方比较发达的实证科学。他们在介绍实证科学的同时，就把浸透在实证科学中的理性主义精神介绍到中国来了。在五四新文化运动中，陈独秀等人高举“科学”和“民主”的大旗，进一步弘扬了理性主义精神。近代理性主义崇尚科学的实证精神在西方的实证哲学思潮那里得到延续，胡适、丁文江、张东荪、金岳霖等人通过引入实用主义、马赫主义、新实在论，承接了西方理性主义的传统。中国现代实证哲学思潮的形成同西方近代理性主义有直接的关系。中国的哲学理论工作者接受近代理性主义的影响，还表现在他们接受了以主客二分为特征的主体性原则。现代新儒家已突破中国固有哲学天人合一的思维模式，不再像传统儒家那样把伦理观当成哲学思

考的着眼点，而直接探讨宇宙观、认识论问题。他们依据主体性原则，提出“现在的我”、“本心”、“道德自我”等观念，作为儒家“道德形上学”的根基。中国实证派特别重视认识论研究，强调感觉经验是认识的来源，强调人心在认识形成过程中的“本位”作用。中国马克思主义者坚持“能动的革命的反映论”，辩证地看待“主观和客观、理论和实践、知和行的具体的历史的统一”，运用实践的观点对主体性原则作出正确的说明。

西方现代非理性主义对中国现代哲学的影响，主要体现在现实批判精神和人本主义精神等方面。西方近代理性主义到黑格尔发展到了顶峰。黑格尔以后，非理性主义在西方哲学开始抬头，出现了叔本华、尼采等强调意志、贬低理性的非理性主义者。第一次世界大战以后，资本主义的弊病暴露出来，为非理性主义思潮的发展提供了契机。第一次世界大战以后，社会批判思潮兴起，非理性主义作为社会批判思潮的组成部分在全世界范围内流行开来，也传播到了中国。尼采“重新评估一切价值”的口号，在以反对专制主义为己任的中国思想家那里得到了回应。1919 年，杜威到中国讲学，把法国生命主义哲学家柏格森作为“现代三大哲学家”之一，介绍给他的听众。一些在国外留学的中国学生，也撰文向国内思想界介绍柏格森的哲学思想。1921 年，《民铎》杂志出版了一期“柏格森专号”，刊载的文章有严既澄著《柏格森传》、张君劢著《法国哲学家柏格森谈话记》、冯友兰著《柏格森的哲学方法》、张东荪著《柏格森哲学与罗素的批评》、李石岑著《柏格森之著述与关于柏格森研究之参考书》、梁漱溟著《唯识家与柏格森》等近 20 篇文章。1922 年，商务印书馆出版了张东荪译的柏格森的主要哲学著作《创化论》和《物质与记忆》。德国生命哲学家杜里舒还被请到中国来讲学。中国实证派对于非理性主义大都表示拒斥，而现代新儒家则表示欢迎，并将这一思潮当作用来阐发儒家价值观念的重要思想资源。梁漱溟对柏格森哲学赞赏备至，称它“迈越古人，独辟蹊径”。他把柏格森哲学同儒家思想相比较，得出的结论是：“只有孔子的那种精神生活，似宗教非宗教，非艺术亦艺术，与西洋晚近生命派的哲学有些相似。”① 熊十力、张君劢、冯友兰、贺麟等人在建构新儒学思想体系时，也不同程度地使用了非理性主义的思想材料。

俄国十月革命以后马克思主义哲学传入中国，给中国人民送来先进的宇宙观和观察中国命运的思想武器，改变了中国的命运，也改变了中国现代哲学发展的方向。马克思主义哲学传入中国以后，极大地拓展了先进中国人的理论视野，他们不再把眼光局限在资产阶级的思想武库，而特别关注马克思主义新哲学，并且

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，153 页，北京，商务印书馆，1987 影印版。

迈上了把马克思主义基本原理同中国革命实践相结合的发展道路。五四时期李大钊、陈独秀等初步具有共产主义思想的知识分子率先接受并大力传播唯物史观，到20世纪30年代马克思主义哲学便在哲学界占据了主导地位。中国共产党人在革命实践中坚持和发展马克思主义哲学，运用马克思主义哲学原理解决实际问题，创立了中国化的马克思主义哲学——毛泽东哲学思想。在毛泽东思想的指引下，中国人民终于取得了革命的胜利，推翻了压在中国人民头上的三座大山，建立了中华人民共和国。

中国现代哲学面临的主要理论问题有以下三个：

第一，人生价值观念如何树立？

20世纪初，随着清王朝的覆灭，以儒家纲常伦理为核心的价值观念体系也宣告破产，不能发挥“范围人心”的作用了。于是，如何重新建立价值观念体系，便成为思想界的一项重要任务。在新文化运动初期，陈独秀在《吾人最后之觉悟》曾提出：

> 自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惝恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。①

他所说的“最后的觉悟”，其实就是价值观念如何重建的问题。现代中国哲学探讨价值重建问题，可以选择的向度主要有三个：一是改造儒家的价值观，使之适应现代人的精神需求；二是引入西方近现代的自由主义价值观，取代传统的价值观；三是接受马克思主义的价值观，并且同中国的实际相结合。现代新儒家选择了第一个向度。他们明确地表示以接续儒家道统为己任，但无意维护纲常伦理，而是利用西方近现代的哲学思想资源，重建儒家道德形上学根基，彰显价值理性，论证“道德自我”的本体论意义，诠释儒者人格的现代意涵，确立道德理想主义的价值取向。中国实证派选择了第二个向度。他们大都推崇科技理性，坚信科学能够解决人生观问题，批判现代新儒家的价值观，曾发动科学与人生观论战。他们拥护民主政治，向往自由主义的理想人格。在价值观方面，他们的科学主义取向和自由主义取向是显而易见的，不过在价值重建问题上，由于过分偏重于引进与传播，并没有取得积极的研究成果，也没有找到他们心目中的“科学的

① 陈独秀：《独秀文存》，41页，合肥，安徽人民出版社，1987。

人生观”。中国马克思主义者选择了第三个向度。中国马克思主义者从辩证唯物主义和历史唯物主义的哲学立场出发，看待价值重建问题，强调个人与集体的统一，强调人民群众的主体性，强调人类的解放和人的全面发展，倡导共产主义的人格理想。毛泽东在《为人民服务》和《纪念白求恩》中，刘少奇在《论共产党员的修养》中，结合中国革命的实践，结合中国优秀的传统文化，对共产主义的人格理想作了深刻的论述，至今对于解决价值重建问题仍具有重要的指导意义。在三大思潮中，最关注价值观念重建问题的，当属现代新儒家。

第二，科学知识如何获取？

“科学”和“民主”是五四新文化运动提出的两个最响亮的口号。为了真正把“赛先生”请到中国来，中国现代哲学特别关注科学知识如何获得的问题，特别重视认识论研究。传统的中国哲学比较关注人生问题，不大注重认识论问题，即便涉及认识论问题，也是同心性修养结合在一起的，关心“价值的知识”如何获得的问题，而对“事实的知识”如何获得并不十分关心。在儒学中，“价值的知识”被称为“大体之知”、“天德良知”；而“事实的知识”被称为“小体之知”、“见闻之知”。高扬“价值的知识”而贬抑“事实的知识”，可以说是儒学的传统之一。现代新儒家受这一传统的影响，也都把眼光注意到“价值的知识”上，对于科学知识如何获得的问题没有进行深入的研究。中国实证派大都有在国外留学的经历，受西方文化影响较深。他们崇拜科技理性，倡导科学精神，把哲学研究的重点放在“科学知识如何获得”的问题上。胡适坚信“有用就是真理”，提出“大胆的设想，小心的求证”的思想方法，举起实用主义的旗帜。丁文江认为感觉经验是知识的唯一来源，主张唯觉主义。张东荪折衷经验论和先验论，提出多元主义的认识论。金岳霖承认有独立存在的外物，强调感觉材料是客观的呈现，重视意念的双重作用，提出客观主义的知识论。中国马克思主义者贯彻辩证唯物主义的认识路线，认为认识是主体对客体的能动反映，实践是主体和客体相连接的唯一纽带，是认识的动力、基础和来源，是认识的目的、归宿和检验标准。由实践到认识，再由认识到实践，如此“实践、认识、再实践、再认识，这种形式，循环往复以至无穷”，这就是认识从简单到复杂、从低级到高级、从有限趋于无限的发展过程。中国马克思主义者虽然没有专门讨论“科学知识如何获得”的问题，但他们坚持的辩证唯物主义认识论对于解决这一问题无疑具有指导意义。

第三，中国社会如何改造？

中国现代哲学发展的社会背景正值中华民族积贫积弱、饱受帝国主义欺压的苦难时期，正值中国社会由传统转向现代的变动时期，“中国向何处去”这是全

民族最关切的问题，自然也是哲学理论工作者最关切的问题。他们把自己的理论研究活动紧紧同中华民族的命运联系在一起，从各种角度寻找改造中国社会的方案。现代新儒家幻想以学术救国、以文化救国，使业已破产的中国社会得以重建。他们中间有人办学，有人从事乡村建设运动，希望以自己的学说影响社会，可惜事与愿违、收效甚微。中国实证派幻想科学救国、教育救国、言论救国，他们呼吁建立“好人政府”，呼吁“少数人”担负起社会责任，办政论刊物，鼓吹人权，组织社团，提出自由主义主张，要求走“第三条道路”，在现实中也屡屡碰壁。只有中国马克思主义者在正确理论的指导下，才找到改造中国社会的正确道路。马克思主义哲学同以往仅仅解释世界的旧哲学的最大区别在于，它紧密联系社会实践、指导社会实践，是改造世界的锐利武器。中国马克思主义者把马克思主义的普遍真理同中国的革命实践相结合，同中国的优秀传统相结合，创立了现代中国的新哲学。依据马克思主义哲学，中国共产党人认清了中国半封建半殖民地社会的国情，找到了动员广大人民群众的指导思想，找到了武装革命的正确道路，制定了新民主主义革命的总路线。在中国共产党的领导下，中国人民经过数十年的艰苦奋斗，终于推翻了旧中国，建立了社会主义新中国。

对于上述三个问题，中国马克思主义哲学、现代新儒家、实证哲学等三大思潮都作出了自己的贡献，但各有侧重。相比较而言，现代新儒家侧重探讨第一个问题，实证哲学侧重探讨第二个问题，中国马克思主义侧重探讨第三个问题。中国马克思主义哲学同非马克思主义哲学的最大区别在于，它不是书斋里的学问，而是广大人民群众革命实践的指南。在中国马克思主义哲学的指导下，中国人民终于找到“中国向何处去”的正确答案，推翻了帝国主义、君主专制主义、官僚资本主义三座大山。中国马克思主义哲学改变了中国社会的落后面貌，改变了中国人民的精神面貌，理所当然地成为中国现代哲学的主流。

第二节　价值的安立

现代新儒家是指五四以后明确表示接续儒家道统的学者。他们站在文化保守主义立场上，努力援西学入儒，一方面面向世界，吸纳、理解、转化西方的学术思想；另一方面基于时代的要求，反省、充实、推进儒家思想，力图使之获得现代理论形态。现代新儒家大体上可以分为两种类型：狭义新儒家和广义新儒家，下面分开来绍述。

一、狭义的新儒家

狭义新儒家奉儒家内圣学为道统，尊陆王而贬程朱，采取生命的进路，标榜道德形上学，主张从内圣开出外王，同科学和民主接榫，从梁漱溟、熊十力到唐君毅、徐复观、牟宗三构成一条明晰的学脉。本书仅以梁漱溟、熊十力为例，概述狭义新儒家的价值取向。

（一）梁漱溟

梁漱溟（1893—1988），原名梁焕鼎，原籍广西桂林。1922年出版《东西文化及其哲学》一书，阐述了他的新儒学思想。梁漱溟既是现代新儒学运动的开山，也是狭义新儒学的开山。针对五四时期全盘否定中国文化的偏见，他勇敢地站出来，表示要替儒家说话，第一个举起现代新儒家的旗帜。他从第一世界大战的严酷事实中看出，西方文化并非人们想象得那么美妙。尽管中国在物质文明的成就方面不如西方，可是在精神文明方面却具有西方文化不可比拟的优长。他一反严复以来知识分子扬西抑中的思路，竟主张用儒学挽救西方文化的危机。他不无豪迈地宣称：

> 我又看着西洋人可怜，他们当此物质的疲敝，想要得精神的恢复，而他们所谓精神不过是希伯来那点东西，左冲右突，不出此圈，真是所谓未闻大道，我不应当导他们于孔子这一条路来吗？①

他的这种儒学优于西方文化的看法，在后来的狭义新儒家那里大致得到认同。

梁漱溟从柏格森哲学中受到启发，采取生命的进路诠释儒学，后来成为狭义新儒学的基本风格。“生命”是梁漱溟从柏格森那里接受的第一个哲学观念。他认为柏格森哲学印证了儒家的形上学：“代表儒家道理的是生”。“这种形而上学本来就是讲‘宇宙之生’的，所以说‘生生之谓易’。”② 基于这种认识，梁漱溟强调“尽宇宙是一生活，只是生活，初无宇宙”③。他认为宇宙是一大生命，从生物的进化史到人类社会的发展史，都是生命本体的创造，生命本体不是理性的观念，而是非理性的意志，所以梁漱溟又提出“生活的根本在意欲”。然而，意欲终究要通过生命个体表现出来，所以梁氏把人看成宇宙的核心。他说：“一切生活都由有我，必有我才活动才生活。”④ 这样，便形成了梁氏以“生命—意欲—

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》序。

② 同上书，121页。

③ 同上书，48页。

④ 同上书，160页。

我”为框架的生机主义的本体论学说，为他解决价值安立问题提供了本体论依据。

“直觉”是梁漱溟从柏格森那里接受的第二个哲学观念。在他看来，“直觉”也可以印证儒家思想：儒家尽用直觉，绝少来讲理智。梁氏把概念的认识称为理智，认为理智不可能成为认识本体的渠道，认识本体的渠道只能是直觉：“我们内里的生命与外面通气的只是这直觉的窗户。”① 要想认识本体，必须诉诸直觉；而认识本体，才能认识价值。从这个意义上说，价值的认识也必须诉诸直觉。这样，梁氏就把直觉主义当成解决价值安立问题的认识论依据。

依据生机主义的本体论和直觉主义的认识论，梁漱溟采取文化比较的方法，揭露功利主义价值观的弊端，借以彰显新儒家调和主义价值观的优越。他认为，西洋文化“以意欲向前要求为其基本精神”，在思维方式上以崇尚理智为基本特征，在价值观方面以功利主义为取向。他不否认，西方人“向前要求的路向”有可取的一面，那就是推动了生产力的发展，在物质生活方面取得了很大的成就；但是，在精神生活方面却是失败的。由于过度的功利追求，“他们精神上也因此受了伤，生活上吃了苦，这是十九世纪以来暴露不可掩的事实！”② 西方的功利主义价值观违背了生命本性，不可能给人们带来真正的幸福。

> 当西洋人力持这种态度以来，总是改造外面的环境以求满足，求诸外而不求诸内，求诸人而不求诸己，对着自然界就改造自然界，对着社会就改造社会，于是征服了自然，战胜了威权，器物也日新，制度也日新，改造又改造，日新又日新，改造到这社会大改造一步，理想的世界出现，这条路便走到了尽头处！③

梁漱溟指出，当人类发展处于“人对物质的问题之时代”，西洋的功利主义价值观是适用的，而今已进入“人对人的问题之时代”，这种价值观也就过时了。“曩者之满足求诸外求诸人，这时只得还而求诸内，求诸己。”他预言，西洋式功利主义价值观将转变为儒家调和主义的价值观，人类文化的发展将由西洋的第一路向转到中国的第二路向。

梁漱溟指出，儒家的价值观同西洋的功利主义价值观截然不同，以“意欲调和持中”为其根本精神，在思维方式上以直觉为主导，而不是以理智为主导。这种价值观具体体现在：

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》序，141 页。

② 同上书，63 页。

③ 同上书，167 页。

遇到问题不去要求解决，改造局面，就在这种境地上求我自己的满足。譬如屋小而漏，假使照本来的路向一定要求另换一间房屋，而持第二路向的遇到这种问题，他并不要求另换一间房屋，而就在此种境地之下变换自己的意思而满足，并且一般的有兴趣。这时下手的地方并不在前面，眼睛并不往前看而向旁边看，他并不想奋斗的改造局面，而是回想的随遇而安。他所持应付问题的方法，只是自己意欲的调和罢了。①

梁漱溟所说的“意欲调和”，指的是心境的自我调适。在进行这种调适的时候，一是不把自己同外物对立起来，放弃一切功利追求的念头，达到人与外物之间的和谐；二是不把自己同他人对立起来，奉行与人为善的处世原则，达到人与人之间的和谐；三是不让欲望支配自己的心灵，保持平和的心态，使心灵得以净化，达到心境的和谐。这是同功利主义价值观截然相反的价值取向，是梁漱溟对儒家天人合一、以和为贵、反求诸己等价值原则所作的现代诠释。

同传统的儒者一样，梁漱溟也把孔子奉为理想人格。不过，他心目中的孔子，并不是历史上的孔子其人，而是他按照生机主义、直觉主义原则塑造出来的精神偶像。他指出，孔子为人处世的特点是：“他不分什么人我界限，不讲什么权利义务，所谓孝悌礼让之训，处处尚情而无我。”② “尚情”讲的是如何培养、发展基于“生命本性”的道德责任感，这是新儒家理想人格的正的方面；“无我”是讲如何根除由理智产生的非道德意识，这是新儒家理想人格的负的方面。

“尚情”具体体现在以下三个方面：

第一，一任直觉，以求“对”。梁漱溟强调，“人自然会走对的路，原不须你操心打量的。遇事他便当下随感而应，这随感而应，通是对的。”“这种直觉人所本有，并且原非常敏锐，除非有了杂染习惯的时节。你怎样能复他本然敏锐，他就可以活动自如，不失规矩。”③ “这自然流行日用不知的法则就是‘天理’，完全听凭直觉活动自如，他自能不失规矩，就谓之‘合天理’。”④ 梁漱溟对传统儒家的性善论和天理说作了直觉主义的诠释。他认为人的本性自然就是善的，合乎道德规范的，不需要施加理性的强制。一任直觉乃是存天理的最好的办法，比死

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，53页。
② 同上书，152页。
③ 同上书，125～126页。
④ 同上书，127页。

板的道德约束更有效。梁漱溟一方面用儒家思想改造直觉主义，赋予直觉以价值理性的含义，另一方面又用直觉主义改造儒家思想，纠正其理性专制主义的倾向。

第二，履行仁道，以求“安”。按照梁漱溟的看法，孔子所说的“仁”就是本能，就是情感，就是直觉。因此，“尚情”也就是履行仁道，求仁就是求得情感上的自安自慰，造就平和的心境。

> 直觉敏锐且强的人其要求安，要求平衡，要求调和就强，而得发诸行为，如其所求而安，于是旁人就说他是仁人，认其行为为美德。其实他不过顺着自然流行求中的法则走而已。①

追求情感上的自安自慰，乃是向内探索、体验生命、欣赏生命过程，所以说“孔家情志安定都为其生活之重心在内故也”。“孔家所以值得特别看重，越过东西一切百家的，只为唯他圆满了生活，恰好了生活。”② 梁氏对“仁”的诠释，已经生机主义化、直觉主义化了，与传统儒学大不一样。

第三，回头认取自身活动，以求“乐”。梁漱溟认为快乐和幸福其实就是人在情感方面的自我满足，因而求生活美满，不是在外有所享受，而是生活本身的协调顺畅。在他看来，人生正确的道路应该是：改变那求生活美满于外边享受的路子而回头认取自身活动的乐趣，各自找个地方去活动。人的天性就是爱活动，就在活动中得到乐趣，这种乐趣与物质生活条件好坏没有必然的联系。比如，中国人的一切起居享用都不如西方人，然而中国人享受到的幸福未必比西方人少。穿锦衣的未必就愉快，穿破衣的或许倒很乐。中国人以其与自然融洽游乐的态度，有一点就享受一点；而西方人风驰电掣地向前追求，所得甚多，可是来不及从容享受，以至于弄得精神沦丧苦闷。这就是梁氏依据生机主义和直觉主义建立的苦乐观和幸福观。在此，他对儒家一向推崇的“孔颜乐处”作了新的发挥，把它视为医治现代人精神创伤的药剂。

梁漱溟用“尚情”诠释儒家的人生价值，强调道德情感在道德判断中的作用，把意志自由引入儒家的思想体系之中。所谓“情”，指的是道德意识中的非理性因素。他认为，“情”既是道德行为的发出者，也是道德责任的承担者。道德行为主要出自情感意志的自愿，而不是被动地接受理性的强制。所以，道德规

---

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，127 页。

② 同上书，181 页。

范的有效性不是靠“理”来担保，而是靠“情”来担保。“孔子的伦理，实寓有他所谓絜矩之道在内，父慈、子孝、兄友、弟恭，总使两方面调和而相济。”[①] 他委婉地批评了宋明理学的理性专制主义倾向，同时也维护了儒家的伦理规范。

从正面讲，儒家的价值取向是“尚情”，从反面讲则是“无我”。所谓“无我”，就是去掉“计算之心”，排除功利主义的干扰，排除理智对价值判断的干扰。梁氏认为，基于理智的自我意识、功利观念是产生非道德行为的根源，因为理智一认定、一计算，“在我就失中而倾欹于外了，……制定这个是善那个是恶，这个为是那个为非，这实是大错”[②]。这种“算账的生活”与“孔家人生”格格不入。他说：“我们已竟说过孔家是要作仁的生活了，最与仁相违的生活就是算账的生活。所谓不仁的人，不是别的，就是算账的人。”[③] 在此，他再一次表示拒斥功利主义的价值观，强调儒学价值观的非功利主义性质。

用生机主义、直觉主义、自由意志论、非功利主义诠释儒家人生价值观，这是梁漱溟新儒学思想的独到之处。但是，他过分突显非理性主义，有违儒家的价值理性主义传统；过分突显非功利主义，不利于儒家价值观的现代转换。后来的新儒家试图走出梁漱溟的误区，进一步推进儒家思想的现代转换。

（二）熊十力

熊十力（1885—1968），原名继智，又名定中、升恒，字子贞。湖北黄冈人。梁漱溟是开启者，但不是终结者。他在草创新儒学思想之后，便转向实践方面，长期致力于乡村建设运动和其他社会活动，在理论方面没有取得多少进展。梁漱溟的讲友熊十力接过他在北京大学的教职，多年从事教学和理论研究，担负起发展狭义新儒家理论的任务。

熊十力对狭义新儒家理论的贡献主要在内圣学或本体论方面。他沿着生命的进路，兼顾主客体的统一，提出“本心”本体这一更具人文色彩的观念，建立了“体用不二”的本体论和“翕辟成变”的宇宙论，为重建儒家的形上学奠立了根基。他所说的“体”是指宇宙本体，而所谓“用”是从“本体”出发解释宇宙的由来，即把宇宙视为本体的功用或表现。熊十力同意佛教“诸行无常”的说法，把宇宙看成变动不居的流变过程，而他提出的哲学问题是：是否存在着造成流变过程的本体？他的回答是肯定的。他认为，变动过程必然源于“能变”的主体，而这个主体就是真实的、终极的本体。这个本体暂且可以叫做“恒转”，表示它

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，152页。

② 同上书，123页。

③ 同上书，152页。

是变动（“转”）和永恒（“恒”）二者的统一。最能体现变动与永恒统一的莫过于生命，因为每个个体生命是有始有终的变动过程，而生命通过世代的传递可以永远地延续，故而生命也可以作为表示本体的恰当观念。但是，表示本体的生命观念不同于生物学意义上的生命观念。熊十力解释说：

> 夫生命云者，恒创恒新之谓生，自本自根之谓命。二义互通，生即是命。命亦即是生故。故生命非一空泛的名词。吾人识得自家生命即是宇宙本体，故不得内吾身而外宇宙。吾与宇宙，同一大生命故。此一大生命，非可剖分，故无内外。①

对于生命观念的这种理解，帮助熊十力沟通了生命与传统儒家哲学中“本心”范畴之间的联系，并且确认了“本心”的本体地位。他在《新唯识论》中写道：“本书生命一词，为本心之别名，则斥指生生不息之本体而名之。”② 在熊十力哲学中，本心是表示本体的最高范畴。本心“物物而不物于物，遍为万物的实体”，可以说是存在的主体；本体“通万物言其通体”，构成运动变化的源泉；本心作为“识”变现出“境”，又是认识的主体；本心具有翕辟两种功用，施设宇宙、统摄宇宙。这样熊十力便把本体论、发展观、认识论、宇宙论贯通起来，构成一个比较完整的形上学体系。

熊十力建构“本心”本体，并非出于纯粹的哲学兴趣，目的在于确立儒家道德价值的根基。他提出的形上学，既是存在意义上的本体论，又是价值意义上的本体论。他强调，“仁者，本心也。即吾人与天地万物所同具之本体也”③。在他看来，由于本心具有道德的规定性，故而成为人生价值的源头：“吾人一切纯真、纯善、纯美的行，皆是性体呈露。”④ 正是因为有本心这个价值源头作为担保，人生才不至于产生虚幻不实的失落感，而这正是儒学的精粹之所在：“识得孔氏意思，便悟得人生有无上底崇高的价值，无限的丰富意义，尤其是对于世界，不会有空幻的感想，而自有改造的勇气。”⑤

把道德价值的源泉追溯到宇宙万有的本体，借以证明道德规范的绝对性和至上性，这是儒家的传统。在这一点上，熊十力没有超过先儒。不过，他强调本体就是本心，把本心视为道德价值的源头，突显了价值主体的主导性，而不是道德

---

① 熊十力：《新唯识论》，535 页，北京，中华书局，1985。
② 同上书，525 页。
③ 同上书，567 页。
④ 同上书，389 页。
⑤ 同上书，348 页。

规范的权威性和强制性，贯彻了人本主义原则。从这个角度看，熊十力的价值观具有现代性，有别于儒家的传统观念。

熊十力把本体看成道德价值的源头，沿袭了儒家的传统，但并不以传统的伦理纲常为价值评判尺度。他说：

> 古代封建社会之言礼也，以别尊卑、定上下为其中心思想。卑而下者以安分为志，绝对服从其尊而上者。虽其思想、行动等方面受无理之抑制，亦以为分所当然、安之若素，而无所谓自由与独立。及人类进化，脱去封建之余习，则其制礼也，一本诸独立、自由、平等诸原则，人人各尽其知能、才力，各得分愿。虽为父者，不得以非礼束缚其子，而况其他乎！①

他以独立、自由、平等等现代观念为框架，重新诠释“礼”的内涵，把现代观念同儒家的价值取向结合在一起，提出了现代新儒家的新礼学。

关于独立，他的看法是：独立乃“无所倚赖之谓也。……此云独立，即是尽己之谓忠，以实之谓信。唯尽己、唯以实，故无所依赖而昂然独立耳”②。“忠信”是儒家的传统道德观念，熊十力赋予其新的内涵，使之体现出现代精神。他清除愚忠愚孝、盲信盲从、人身依附一类的封建主义糟粕，突出“无所倚赖”的独立人格，把儒家的自尊意识提升到主体性原则。熊十力一生以人格独立自律，鄙视那些攀龙附凤、趋炎附势的奴儒，表示不与权势人物往来，“决不苟且周旋于势利之途为枉尺直寻之计也”。这种新式的儒者品格是难能可贵的。

关于自由，他的说法是：

> 古者儒家政治理想，本为极高尚之自由主义，以个人之尊严为基础而互相协和，以成群体。期于天下之人人各得自主，而亦互相联属也。各得自治而亦互相比辅也。《春秋》太平之旨在此。③
>
> 自由者，非猖狂纵欲，以非理、非法破坏一切纲纪，可谓自由也。……最精之义则莫如吾夫子所谓“我欲仁、斯仁至矣”。④

把儒家的政治思想归结为自由主义固然有些牵强，不过也反映出熊十力在努力寻找现代自由意识与儒家传统观念之间的结合点。他强调儒家自尊、自立观念与自由观念之间的相通性，对之作了现代性的诠释。熊十力接受现代的自由观念，但

---

① 熊十力：《十力语要》卷三，253页，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

② 同上书，254页。

③ 熊十力：《十力语要》卷一，88页。

④ 熊十力：《十力语要》卷三，254页。

并不赞成个人主义的自由主义。他强调自由不是放任，不是不要一切限制。当然，自由也不是无条件地接受一切限制，因为无条件地接受一切限制也就谈不上自由了。对于不合理的限制，必须予以破除，方才谈得上自由。他肯定社会改造的合理性，在他的自由观中闪发出革命的火花，透露出他对当时社会政治状况的不满。不过，总的来看，他的自由观主要着眼于群体，而不是个体，强调自由以维系社会群体和谐为目的。因此，自由必须受到社会群体的限制，受到理性的限制。在熊十力的自由观中，保留了儒家尊重理性的精神和以天下为己任的责任意识。由于受到儒家视角的限制，熊十力没有能够把政治意义上的自由同道德意义上的自由区别开来。他对自由的理解，主要还是道德意义上的自由、道德上的自我完善。他说：

> 自由便顺着他底天性去发展，所以他底生活力充实，不受任何逆理的阻遏。至如为我之私，正是生活力欠充实，才落到小己底利害上作计较，这是因为不自由才显现出来的。①

显而易见，这样的自由观念在政治上是缺乏号召力的，颇有不求诸人、只求诸己的消极意味。

关于平等，他指出：

> 平等者，非谓无尊卑上下也。……然则平等之义安在耶？曰：以法治言之，在法律上一切平等。国家不得以非法侵犯其人民之思想、言论等自由，而况其他乎？以性分言之，人类天性本无差别。故佛说："一切众生皆得成佛"，孔子曰："当仁不让于师"，孟子曰："人皆可以为尧舜"，此皆平等义也。②

传统的儒家以维护等级制度为宗旨，因而要想把现代的平等观念注入儒学之中，对于熊十力来说，的确是个难题。他接受"法律面前人人平等"的新观念，主张用法律保护人民思想言论的自由，反对非法侵害他人的合法权利，本来这已超出儒学的范围，不可能在儒家的政治思想中直接找到根据。于是，他只能转向儒家的人性论，在性善论中、在希贤希圣机会平等的价值追求中寻找平等的依据。其实，从这种人性论意义上的平等并不能引申出政治意义的平等，熊十力把追求政治平等的美好愿望寄托在"人类天性本无差别"上面，有些不切实际。

熊十力的新礼学把独立、自由、平等当作价值评判尺度，并且努力证明这些现代观念同儒家思想不矛盾，力图推进儒学的现代转化。他的着眼点显然不在于维护儒家传统，而在于转换传统，接纳现代意识。应当肯定，他努力的方向是符

---

① 熊十力：《十力语要》卷四，341页。

② 熊十力：《十力语要》卷三，254页。

合时代精神的；然而他对二者的会通却不算成功。儒家的“内圣”取向限制了他的视野，使他过分强调内心世界的自我完善，并不去寻找推动价值观念转换的物质力量。他的新礼学只是一种说法，还不是一种做法。

依据“体用不二”的原则，熊十力自然主张通过“外王”即经世致用的途径体现“本心”的价值。站在现代的角度回观宋明理学，熊十力认为强调内圣而忽视外王是宋明儒家的一大失误。因此，要推进儒学的现代转换，必须走出他们的误区。他批评说，

> 从前那般道学家，一面规行矩步，一面关于人生道理，也能说几句恳切语、颖悟语。谈及世道人心，亦似恻隐满怀。实则自己空疏迂陋，毫无一技之长。尤可惜者，没有一点活气。

现代新儒学要成为“有体有用”之学，必须走内圣外王并重的路子，重视经世致用。由于重视外王之学，熊十力主张学习西方的社会改造理论。

> 西洋改造之雄与夫著书立说、谈群理究治术之士，皆以其活泼泼的全部精神，上下古今，与历观万事万物，而推其得失之由，究夫万变之则。其发明真理，持以喻人，初若奇说怪论，久而知其无以易也。如君民问题、贫富问题、男女问题乃至种种皆是也。

相比之下，“宋儒反身工夫甚密，其于察世变皆极肤也”[①]。他主张把儒家的内圣学与西方的外王学结合起来，但仍把内圣看成外王的基础，终究没有摆脱“中学为体，西学为用”的套数。熊十力确立的由内圣开出外王的思路，突出体现了他对现代性的向往，这对于后来新儒家思潮的发展起到了导向作用，成为狭义新儒家的共识。不过，熊十力的外王观念还比较模糊，尚未如他的弟子们那样，明确地赋予“新外王”以科学与民主的内涵。

二、广义的新儒家

广义新儒家没有像狭义新儒家那么明晰的学脉，他们的道统观念也比较宽泛，有的奉程朱为正统，有的力图化解陆王与程朱的对立。他们当中有的采取理性的进路建立儒家哲学本体，有的从历史学或政治学的角度彰显儒家精神。本书仅评述新理学家冯友兰和新心学家贺麟的价值取向。

（一）冯友兰

冯友兰（1985—1990），字芝生，河南唐河人。早年毕业于北京大学，曾就

---

① 熊十力：《十力语要》卷二，180页。

读于美国哥伦比亚大学，获博士学位。他沿着理性主义思路，把新实在论同程朱理学结合起来，创立了新理学思想体系，成为抗日战争期间影响最广、名声最大的新儒家学者。

与狭义新儒家不同，冯友兰认为本体并不是生命意义上的主体，而是纯客观的客体。他采用逻辑分析的方法，从实际出发，抽象出理、气、道体、大全等四个逻辑的观念，建构了新理学的形上学。冯友兰给“理”下的定义是：“某种事物之所以为某种事物者，新理学谓之理。”① 理是事物依照的本体，是潜存于真际的共相。真际的理在逻辑上先于实际中的事物。但是，理只是事物所依照的形式因，它必须同作为质料因的“气”和作为动力因的“道体”相结合，才能形成实际中的万事万物。理的总和叫做“大全”。大全作为真际，在逻辑上先于实际，在外延上包容实际，它是实际事物发展演进的目的因或终极目标。在新理学中，大全、真际、理世界、哲学的宇宙都是表示本体界的术语。

真际、大全既然是实际事物的终极本体，当然也是实际中的人的价值目标。从人生价值的意义上说，大全是价值评判的根据。

> 人对于宇宙人生底觉解的程度，可有不同，因此宇宙人生，对于人底意义，亦有不同。人对于宇宙人生在某种程度上所有底觉解，因此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

所谓“境界”是指人对于真际、大全的体认程度以及由此而形成的主观精神状态。冯友兰把人生中所有的境界由低而高分为四种类型：自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。自然境界中的人顺习、顺才而行，对理世界不知不识，境界最低；功利境界中的人是为我、自私的，境界也不高。在这两种境界的人，其行为没有道德价值，因而都不是人生的理想境界。道德境界中的人已觉解“社会的全”，其行为是行义的而不是为利的，具有道德价值，境界比较高。这种人就是儒家所说的贤人。贤人已达到自觉的人生境界，不过尚处于“天理与人欲交战”的阶段，因而有继续提升的必要。

天地境界才是冯友兰心目中的理想境界，在天地境界中的圣人才是他心目中的理想人格。他在《新原人》中写道：

> 天地境界的特征是：在此种境界中底人，其行为是“事天”底。在此种境界中底人，了解于社会的全之外，还是宇宙的全，人必于知有宇宙的全

① 冯友兰：《新知言》，60页，重庆，商务印书馆，1946。

② 冯友兰：《新原人》，57页，重庆，商务印书馆，1943。

时，始能使其所得于人之所以为人者尽量发展，始能尽性。在此种境界中底人，有完全底高一层底觉解，此即是说，他已完全知性，因其已知天。他已知天，所以他知人不但是社会的全的一部分，而并且是宇宙的全的一部分。不但对于社会，人应有贡献，即对于宇宙，人亦应有贡献。①

贤人与圣人是有区别的。贤人仅觉解了“社会的全”，即关于社会的全部的理；圣人则觉解了“宇宙大全”，即完成了对整个理世界的体认。圣人的境界到了至极顶峰，故谓之“极高明”。贤人站在“社会”的高度“行义”——尽人之伦、尽人之职，“对社会有所贡献”；圣人站在“宇宙”的高度“事天”——尽天之伦、尽天之职，“对宇宙有所贡献”。“事天”以“知天”为前提，“知天”意味着对宇宙人生的完全的了解和最后的觉悟，这种觉悟使人的生活获得最大的意义，使人生具有最高的价值。在道德行为方面，圣人做到了“不勉而中”，故谓之“道中庸”。总之，“极高明而道中庸”的圣人，是新理学最推崇的理想人格。圣人的境界既是自觉的，又是自由的；既是明觉的，又是混沌的。按照冯友兰的看法，圣人应具有以下四种特征：

第一，“极高明而道中庸”。这是圣人最主要的特征。“极高明”是新理学倡导的处理天人关系的最高原则。所谓“极高明”就是接受新理学的宇宙观，从而使人的主观的精神世界同“纯客观”的宇宙大全合而为一，达到“自同于大全”的程度。所谓“道中庸”是指圣人基于对真际的信仰而发出的行为。“圣人有最高底觉解，而其所行之事，则即是日常底事。此所谓‘极高明而道中庸’。”② 就行为方面看，圣人“并不做与众不同的事”，这是其“庸”的一面；圣人虽做一些平常的事，却能自觉地、完全地依照各种理的规定，这是其“中”的一面。圣人之所以为“圣”，就在于他做平常的事时，使平常的事具有不平常的意义。做了圣人，依然“担水砍柴”，“事君事父”；但对于圣人来说，“担水砍柴，无非妙道”、“事君事父，无非妙道”。圣人“即其所居之位，乐其日用之常”，完全化解了“入世间”与“出世间”、“内圣”与“外王”之间的矛盾。

第二，“有我而无我”。冯友兰所说的“我”，具有两层含义，其一是“自私”，其二是“有主宰”。前者就个人与社会的关系而言，后者就主体自身而言。说圣人“无我”，是从“无自私”而言；说圣人“有我”，是从“有主宰”而言。圣人“自同于大全，‘体与物冥’，‘我’与‘非我’的分别，对于他已不存在。就所谓‘我’的‘有私’之义说，他是无‘我’底。但自同于大全者，可以说是

① 冯友兰：《新原人》，64页。

② 同上书，78页。

'体与物冥'，亦可说是'万物皆备于我'。由此方面说，自同于大全，并不是'我'的完全消灭，而是'我'的无限扩大"①。就"有我"与"无我"的关系而言，冯友兰认为"无我"是"有我"的前提，人必先"无我"，而后才可"有我"；必先无"假我"而后才可有"真我"。代表理想人格的圣人正是体现了"有真我"与"无假我"的统一。圣人有"我之主宰"，已将道德原则、道德规范内化为自身的一部分，"行之亦不待努力"，而能"不勉而中，不思而得"，"从心所欲不逾矩"，无一丝人欲而达"无我"之境。

第三，"无为而有为"。冯友兰在继承儒家思想的同时，也吸收并改造了道家"无为"的思想，用来建构其理想人格学说。冯友兰对"无为"的理解与界定与老子的不同：老子以顺应物性为无为，以知识、思虑以及情欲为人为，因而主张"绝圣去智"，有出世倾向；而冯友兰则认为人之有思想、有知识、有情欲、有作为都是自然而然的，是一种必然的"势"，因而顺应物性、顺应人性，出乎"真我"之自然选择的行为都是"无为"，只有出于"假我"之选择的行为才是不可取的"有为"之举。这样，他就把"无为"思想纳入到积极入世的范围之内。积极入世，也就是朝着"势"的方向努力从事，"顺道而行"，这既可以说是"有为"，也可以说是"无为"。"无为"规定着"有为"的方向，"有为"是为了更彻底地"无为"。圣人就是实现了"无为而有为"之人格的典型。

第四，"无知而有知"。冯友兰说："在同天境界中底人，是有知而又是无知底。同天的境界，是最深底觉解所得。但同天的境界，却是不可了解底。"② 同天的"天"是指大全。大全是不可思议的，同于大全的境界，亦是不可思议的。圣人明白此道理，正是因为他具有最深的觉解。也就是说，大全的"无知"是由圣人的"有知"而得。冯友兰提出的"有知"与"无知"统一，由"有知"而达"无知"的观点，显然从老庄之处借取了思想的资粮。不过，老庄所说的"见道"，强调一种纯粹的直观，不甚重视理性认识和理性作用，而冯友兰则以儒家的理性主义解释"觉解"，认为觉解是由概念、推理的理性认识而达到的精神状态，从而有别于道家的"见道"。

冯友兰通过对天地境界中圣人品格的具体描绘，构建成其理想人格学说，为其人生哲学圆了最后一笔，并于此最终以儒家学说为主体，吸取道家思想的资粮，融儒道为一炉。冯友兰所说天地境界中圣人之最高明处，乃在于其能由知天、事天、乐天而自同于大全。所谓自同于大全，即如庄子所说："天下也者，

---

① 冯友兰：《新原人》，195页。

② 冯友兰：《三松堂全集》，第4卷，634页，郑州，河南人民出版社，1986。

万物之所一也。得其所一而同焉，则四支百体将为尘垢，而死生终始，将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎?”(《庄子·田子方》) 道家称此为“体与物冥”，儒家则称此为“万物皆备于我”。儒道两家都强调我与万物天地为一，我与天地万物参化。这并不是指肉体的消灭，不是指物质上的一种变化，而是指精神上的一种境界。冯友兰指出：“所以自同于大全者，其肉体虽只是大全的一部分，其心虽亦只是大全的一部分，但在精神上他可自同于大全。”① 精神上同于大全，即可不受任何限制。不受限制，即谓之自由。可见，人自同于大全，也就是说获得了精神上的自由，这有似于道家所说的“逍遥游”境界。“逍遥游”是一种完全的精神自由，“无待于物”而能“乘天地之正，御六气之辨”，以游于无穷。冯友兰吸收了这种思想，并以此为其人生境界说的价值目标之一——自由。他为其人生境界说设定的另一个目标是自觉，此自觉即儒家所提倡的道德理性主义原则。自觉，指自身有意识地抉择。正因为是自己选择的，因而其“自觉”在一定程度上又可说是自愿的。圣人自觉自愿依道德而行，以达逍遥的“同天”境界。可见，理性自觉是达到精神自由的桥梁和手段。只有在自觉的基础上，才能有真正的精神自由。

综上所述，冯友兰通过分析四种人生境界设定了自由、自觉两个价值目标。他倡导尽心知性——尽伦尽职的道德原则，检讨自然主义和功利主义人生观的局限性，突出“极高明而道中庸”、“即世间而出世间”的价值主导意识，以求对现代社会经济生活作出回应，重新确立人生的意义及其归宿。四种境界说是冯友兰新理学思想体系的重要组成部分，也是很有理论特色的学术思想。冯友兰一方面从深层挖掘道家注重自由的合理内核，另一方面挖掘儒家价值观中注重自觉的合理内核，力图实现自由与自觉的统一，熔儒道价值观于一炉。用他的话来说，就是：

> 儒家墨家教人能负责，道家使人能外物，能负责则人严肃，能外物则人超脱。超脱而严肃，使人虽有“满不在乎”的态度，而却并不是对于任何事物都“满不在乎”。严肃而超脱，使人于尽道德底责任时，对于有些事，可以“满不在乎”。有儒家墨家的严肃，又有道家的超脱，才真正是从中国的国风养出来底人，才真正是“中国人”。②

此“中国人”就是冯友兰心目中的理想人格——在天地境界中的圣人。他认

① 冯友兰：《三松堂全集》，第4卷，633页。

② 同上书，363页。

为这种理想人格应付现代社会生活仍可以发挥“无用之大用”的效应，从而为促使传统文化中的优秀成果实现现代转换，作出了有价值的、发人深省的理论探索。冯友兰到晚年转变哲学立场后，不再提及“理世界”，却多次谈到人生境界问题。

（二）贺麟

贺麟（1902—1992），字自昭，四川金堂人。于清华学校毕业之后，到美国奥柏林大学、哈佛大学留学，获硕士学位，后留学德国柏林大学。他沿着理性主义思路，把新黑格尔主义同陆王心学结合起来，创立了新心学思想体系。

贺麟承认自己是个唯心主义者。他这样概括唯心主义的论纲：

> 合心而言实在，合理而言实在，合意义价值而言实在。换言之，唯心论者认为心外无物，理外无物，不合理性，不合理想，未经思考，未经观念化的无意义无价值之物，均非真实可靠之物或实在。①

他强调，唯心论所说的“心”乃是“逻辑意义上的心”，同“理”是同一的，心即理。心或理既是实在的依据，又是价值的源头。从价值源头的意义上说，唯心论可以成为儒家仁学的哲学基础。

> 从哲学看来，仁乃仁体。仁为天地之心，仁为天地生生不已之生机，仁为自然万物的本性。仁为万物一体、生意一般的有机关系和神契境界。②

就这样，贺麟通过确立唯心论的哲学信仰，实现了向儒家学脉的复归。

基于唯心论的哲学识度，贺麟对儒者人格作了新的诠释，力图赋予儒者现代性的品格。他写道：

> 何谓“儒者”？何谓“儒者气象”？须识者自己去体会，殊难确切下一定义，其实也不必呆板说定。最概括简单地说，凡有学问技能而又具有道德修养的人，即是儒者。儒者就是品学兼优的人。我们说，在工业化的社会中，须有多数的儒商、儒工以作柱石，就是希望今后新社会中的工人、商人，皆成为品学兼优之士，亦希望品学兼优之士，参加工商业的建设，使商人和工人的道德水准和知识水平皆大加提高，庶可进而造成现代化、工业化的新文明社会。③

---

① 贺麟：《哲学与哲学史论文集》，129页，北京，商务印书馆，1990。

② 贺麟：《文化与人生》，10页，北京，商务印书馆，1988。

③ 同上书，11～12页。

贺麟对儒者作了最广泛的解释。在他看来，儒者应该是一种高尚的道德形象，一种品学兼优、德才兼备的理想人格。在处于转型时期的中国，儒者不再是“耕读传家”之士的专称，其中更应当包括儒商、儒工。

> 若无多数重忠孝仁爱信义和平的道德修养的儒商、儒工出，以树立工商的新人格模范，商者凭借其经济地位以剥削人，工者凭借其优越技能以欺凌人、傲慢人，则社会秩序将无法安定，而中国亦殊难走上健康的工业化的途径。①

贺麟指出，新式的儒者应当具有以下特征：

一是合理性。新儒者首先应当是理性的体现者，“合理性即所谓‘揆诸天理而顺’”。新式儒者同传统儒者一样，都应当自觉遵循道德规范的约束，并且把自觉性建立在道德理性主义的基础之上。依据“合理性”原则，贺麟表示接受儒家的三纲观念，并且用理念的绝对性证明三纲的权威性。他认为，五伦仅表示相对的伦理关系，对于双方都有约束性，一方对另一方尽道德义务是有条件的。比如，臣是否尽臣道，应视君是否尽君道而定。三纲把这种相对的伦理关系提升到绝对的伦理关系。

> 先秦的五伦说注重人对人的关系，而西汉的三纲说则将人对人的关系转变为人对理、人对位分、人对常德的单方面的绝对的关系。故三纲说当然比五伦说来得深刻而有力量。举实例来说，三纲说认君为臣纲，是说君这个共相，君之理是为臣这个职位的纲纪。说君不仁臣不可以不忠，就是说为臣者或居于臣的职分的人，须尊重君之理，君之名，亦即是忠于事，忠于自己的职分的意思。完全是对名分、对理念尽忠，不是作暴君个人的奴隶。②

贺麟所说的“理念”是指认同理性的自觉意识。在他看来，这个意识是超越的意识，具有普遍性和理想性，同人与人的现实关系无关。这样，他便从“理念”的绝对性引申出三纲的权威性，将其说成超历史、超现实的伦理信条。由此得出的结论便是：儒家的纲常伦理不仅是古人的行为规范，同样也是今人的行为规范。只有自觉地接受这种规范的约束，方可称为儒者。毋庸讳言，贺麟提出的“合理性”原则维护了儒家理性专制主义传统，但也应看到，他在抗日战争时期这一特定历史条件下提出此说，也有维护民族群体的积极意义。

二是合人情。在“何谓儒者人格”的问题上，贺麟是个理想主义者；但他又

---

① 贺麟：《文化与人生》，11页。

② 同上书，60页。

强调理想不是抽象的，而是具体的，理想通过现实得以实现。基于理想与现实统一的观点，他在倡导合理性的同时，又倡导“合人情”。所谓“合人情”是针对宋明理学“存天理灭人欲”之说而发的。贺麟认为，“存天理灭人欲”之说过分强调抽象化了的天理，极力排斥现实的人欲，确有“以理杀人”之弊，是不近人情的，因而这种观念应当纠正。

> 近代伦理思想上有一大的转变，早已超出了中古僧侣式的灭人欲、存天理、绝私济公的道德信条，而趋向于一方面求人欲与天理的调合、求公与私的共济，而一方面又更进一步去设法假人欲以行天理，假自私以济大公。①

依据这种看法，贺麟不再坚持理欲对立的观点，坦然承认人欲的正当性，强调理欲的相容性和共济性。他指出，如果恰当地看待人欲，人欲可以成为促使天理实现的积极因素，乃至不可缺少的前提条件。如果道德生活完全脱离了人的欲望、需求，就必然陷入空虚、贫乏和不近人情。

依据“合人情”原则，贺麟重新审视道德与功利的关系，纠正传统儒学的非功利主义的价值导向。他认为，道德与功利不是不相容的对立关系，而是具有相容性的主从关系或体用关系。“理财与行仁政，并不冲突，经济的充裕为博施济众之不可少的条件。”② 如果正确看待功利，它不但不与道德理想对立，反而可以成为实现道德理想的不可缺少的条件。例如，“我们不能说求金钱是人生的目的。但可利用金钱作为发展个性、贡献国家、服务社会的手段”③。人们在谋求功利、维护功利、分配功利的时候，只要不违反恕道和公平的原则，就不应该受到责备；如果以功利奉献社会，更应当受到鼓励。在这里，贺麟大胆地纠正了以往儒家的偏见，表现出新式儒者的价值取向。不过，他并没有放弃儒家道德至上的原则。在他看来，道德依旧是体，功利仍旧是用，功利是围绕着道德的轴心转的。作为现代新儒家，他不想全部推翻儒家的价值观念体系，而是谋求道统与现代的对接。通过这样一番转换，他把由商品经济升华来的功利取向充实到儒家思想之中。他把儒家的道德理想主义诠释为“新式功利主义”，强调“这就是为全体为社会设法谋幸福，为平民求利益的道德理想”④。

依据“合人情”的原则，贺麟提出知、情、意统一的观点。他认为理智（知）、情感（情）、意志信念（意）都根源于人对“道”或“理”的体认。

---

① 贺麟：《文化与人生》，66页。

②③ 同上书，209页。

④ 同上书，210页。

道本浑然一体，难于形容。如言其要，可以真情真理表之。哲学家见道而表出之，则为真理；文学家见道而发抒之，则为真情。真理真情既同出一源，故并无冲突。①

对于真理真情矢志不渝，也就是真意。贺麟认为信念、情感都可以视为知识的不同形式。信念只有建立在理智的基础上才不至于流为迷信，理性只有经过对象化、具体化，才能获得激励人的力量。如果离开理性的指导或理想的引导，感情就会流为盲目的冲动；如果离开感情的支撑，理性就会抽象化。真情与真理相互为用：

爱情中即包含有知识，因爱情的力量尤可使知识发达；知识中亦包含更深的爱情，因智识亦可引起爱情。真情就是真理，真理亦就是真情。无情就是无理，无理亦必无情。②

在贺麟看来，知、情、意三者都是成就理想人格不可或缺的因素：知帮助人认识宇宙人生的真理，情帮助人养成美好的道德和优雅的风度，意使人坚定地把真理真情贯彻到行动之中。

三是合时代。贺麟认为，不应当把儒学看成一套一成不变的、僵死的信条，它应当是随着时代的发展而发展的学问。其实，儒家的鼻祖孔子本人就是一位“圣之时者也”，历来主张“礼以时为大”。由此看来，“合时代”乃是儒学题中应有之义。据贺麟解释，合时代就是“审时度势，因时得宜”，使儒学适应时代精神的要求。

贺麟指出，儒学要想适应新时代的要求，必须实行现代转换。第一，要容纳商业意识，扩大儒者的外延。旧式儒者往往专指“耕读传家”的读书人，把商人排斥在儒者之外，这种观念应当改变。在现代社会中，商人须受到应有的尊重，尤其需要“儒商”、“儒工”出来作社会的柱石。第二，要发扬民主精神，养成现代的诗礼风度。贺麟反对把儒学看成封建主义的代名词，认为在儒学中包含着民主的因素，如“天视民视”、“民贵君轻”等等。这种民主因素可以会通现代的民主观念，养成新式的诗礼风度。例如，竞争选举，国会辩论，政治家的出入进退，都有“礼”的意味；人们在工作之余唱歌跳舞，自得其乐，相当美化而富有诗意。这都是现代儒者应有的风度。第三，要重新认识五伦观念，使之与西方近代的人本主义精神融会贯通。贺麟认为五伦是儒家礼教的核心，是维系中华民族

① 贺麟：《哲学与哲学史论文集》，121页。

② 贺麟：《文化与人生》，318页。

群体的纲纪，在现代社会仍可发挥作用。尽管实施五伦的礼节仪文已经过时，但五伦的人本主义精神并没有过时。

> 西洋自文艺复兴以后，才有人或新人的发现。十七世纪和十八世纪内，人本主义盛行。足见他们也还是注重人及人与人的关系，我们又何必放弃自己传统的重人伦的观念呢。①

他从儒家那里接过五伦观念，剔除其中的宗法意涵，突出人本主义的新内容，试图把它变成与现代社会相适应的道德观念。

从贺麟的“合时代”的原则中反映出，他以开放的心态看待儒家传统、看待西方文化、看待工商与文明、看待民主政治、看待人际关系、看待中国社会的发展前景。他努力淡化儒学的专制色彩，突显其现代性，在一定程度上突破旧范式，适应了现代中国社会价值观念转换的大趋势。他构想的儒者人格观念是市场经济在价值观中的体现，同以自然经济为基础的旧观念相比，无疑具有进步意义。

贺麟作为现代新儒家，对孔子十分尊重，然而他没有把孔子重塑成新儒者的楷模。在贺麟的心目中，新儒者的楷模应当是孙中山先生。

> 他在创立主义、实行革命原则中，亦以合理性、合人情、合时代为标准，处处皆代表典型中国人的精神，符合儒家的规范。②

贺麟在承接儒家道德理想主义的同时，一方面注意到天理与人欲的协调，另一方面又注意到传统与现代的沟通，力图对儒家的传统观念加以改铸发挥，移入现代中国社会。他所设想的儒者人格在中国没有变为现实，但他提出的思路对于我们今天如何处理传统文化与现代化的关系，仍可引为借鉴。

第三节　知识的获得

现代新儒家比较关注人生价值的取向问题，而中国实证派哲学家比较关注科学知识如何获得的问题。胡适传播实用主义，成为中国实证哲学的开山；丁文江高扬唯觉主义，把实证论在中国推向高潮；张东荪提出多元主义的认识论，折衷

---

① 贺麟：《文化与人生》，53页。

② 同上书，15页。

实证论和先验论：金岳霖沿着客观主义路线，突破了实证论的藩篱。

一、胡适的实用主义

胡适（1891—1962），字适之，安徽绩溪人。毕业于美国哥伦比亚大学研究院，获博士学位，曾任北京大学校长、台湾“中央研究院”院长。他自称是“实验主义的信徒”，五四时期在中国传播实用主义，推崇科学方法，开启了中国实证哲学思潮的发展方向。

胡适基本上接受了实用主义的实在观，称赞杜威是哲学史上的一个“大革命家”。他在《胡适文存》中写道：

> 因为他把欧洲近世哲学从休谟和康德以来的哲学根本问题一齐抹煞，一齐认为没有讨论的价值。一切理性派与经验派的争论，一切唯心论和唯物论的争论，一切从康德以来的知识论，在杜威的眼里，都是不成问题的争论，都可以“不了了之”。①

杜威自称超越哲学根本问题，找到了彻底的经验主义立场。胡适虽然表示赞同杜威的哲学立场，但他未能真正超越唯心主义与唯物主义的对立，而是依据实用主义的观点，从主体逻辑在先的原则看待实在。他认为“实在”并不是指物质的客观实在性，而是指纳入人们主观范围之内的经验事实。他在介绍实用主义的实在观时说：

> 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。②

他把实在的论域严格地限定在感觉经验的范围之内，把实在与感觉经验等同起来。

胡适强调实在是人们经验到的实在，是经过加工、人化了的实在。许多研究者都批评胡适实在观的唯心主义性质，但忽略了胡适实在观对于促进中国哲学思维方式变革的积极意义。由于中国传统哲学处于前近代阶段，哲学家们并没有自觉地研究主体与客体的关系问题。在中国传统哲学中，天人合一的哲学思维模式占统治地位，于是主客体关系问题被掩盖起来。哲学家不特别关注主体问题，不可能形成从主体出发把握客体的自觉意识。针对这种倾向，胡适一反传统的思维方式，高扬主体性原则，力图推动中国哲学思维方式跨入近代，乃至于现代。在天人合一的哲学思维模式下，主体性原则不被充分关注，客体性原则同样也不被

---

① 《胡适文存》，第1集，第2卷，112页，合肥，黄山书社，1996。

② 同上书，113页。

关注。由于人与实在的关系被涂上一层伦理的色彩，传统哲学家并不专门研究实在问题，只是有意无意地触及这个问题。胡适则从实在观入手展开哲学思考，表明现代中国哲学家的思维模式与传统哲学家有很大的区别。此外，胡适的实在观立足于人本主义，大胆地追求个性，也反映出当时中国先进知识分子的精神风貌，凝结着五四时期要求个性解放、个性自由，要求冲决封建网罗的时代精神。从这个意义上说，他的经验主义实在观在当时起到思想启蒙的作用。

中国传统哲学讲究“无用之大用”，重视“天德良知”，而漠视“闻见之知”；看重哲学在身心修养方面的作用，而不看重实用知识对实践的指导作用。针对这种情形，胡适提出“有用即真理”的实用主义真理观。在实用主义看来，思想、观念、知识、真理都从属于经验，都是人们借以联络经验的工具。凡是能够成功地联络经验的思想、观念、知识，都可称为真理。胡适说：

> 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”的美名的。我们所谓真理，原不过是人的一种工具，真理和我手里这张纸，这条粉笔，这块黑板，这把茶壶，是一样的东西；都是我们的工具。①

他认为真理是人们为了很好地应付环境提出来的假设，并不一定反映客观事物及其规律。他通过夸大真理在形式方面的主观性，而取消了真理的客观内容。胡适的真理观固然有其偏激的方面，但他明确表示认同工具理性，对于现代中国人转变关于知识的看法，还是有推动作用的。他要求人们多有几分务实的精神，摒弃那种坐而论道、游谈无根的旧习气。他不再沉湎于理想主义的空谈，把人们的目光从理想引向现实。胡适所说的“有用”，很大程度上是指科学知识的有用性，因而他的真理观同五四时期高扬科学的呼声也是一致的。

那么，如何获得有用的知识呢？胡适主张采用实用主义的实证方法。胡适介绍说，杜威的实用主义思想方法可分为五个步骤：

第一，疑难的境地；

第二，找出疑难之点究竟在什么地方；

第三，假定种种解决疑难的方法；

第四，把每种假定所蕴涵的结果一一想出来，看哪一个假定能够解决这个困难；

第五，证实这种解决使人信用，或者证明这种解决的谬误，使人不信用。

---

① 《胡适文存》，第1集，第2卷，101页。

胡适的体会是，杜威的思想方法有以下几点值得注意。其一，杜威的方法是一种历史的方法，胡适戏称为“祖孙的方法”。胡适说：

> 他（指杜威）从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西，总把他看作一个中段，一头是他所以发生的原因，一头是他自己发生的效果，上头有他的祖父，下面有他的子孙。①

他认为这种思想方法最富有“评判精神”，不是一种僵化的观点，主张把一切结论都放在发展过程中加以考察。其二，杜威的方法归纳与演绎并重。从第一步到第三步偏向归纳法，从第三步到第五步偏向演绎法。它注意内容与形式两个方面的配合，不是形式逻辑意义上的思想方法。其三，杜威的方法最注重假设，在这五步之中，假设是中心环节。胡适说：

> 思想的真正训练，是使人有真切的经验来作假设的来源；使人有批评判断种种的假设的能力；使人能造出方法来证明假设的是非真假。②

其四，杜威的方法是“实验的方法”，从具体的事实与境地入手，将一切学说理论都当作待证的假设，以实验为真理的唯一试金石，非常讲究实证性与可行性。

根据自己的体会，胡适把杜威的实用主义方法由五步简化为三步：

第一，从这个那个具体问题下手，先研究了问题的种种方面的种种事实，看看究竟病在何处；

第二，根据一生的经验学问，提出种种解决的办法，提出一服医病的丹方；

第三，用一生的经验学问，加上想象的能力，推想每一种假定的解决法该有什么样的效果，推测这种效果是否真能解决眼前的这个困难问题，最后寻出个解决的方法。③

他又把这三步概括为一个公式，叫做“大胆的假设，小心的求证”，用于表述实用主义方法的实质。胡适的方法与杜威的方法是一致的，都把问题看作思维的起点，把假设看成解决问题的方案，而将效果作为证明的凭据。相比较而言，胡适的表述更为简洁，因而也更容易被国人所了解、所接受。

应当承认，胡适的方法大体上描述了科学家的思考过程，具有一定的科学因素。自然科学家在从事研究时，往往经过选题、设计方案提出假设，通过实验验

---

① 《胡适文存》，第1集，第2卷，200页。

② 同上书，127页。

③ 同上书，152～153页。

证假设的正确程度，从而得出合科规律的认识等步骤。胡适力图把这种研究程序上升到哲学高度，推而广之。他十分重视“实验室的态度”，曾对科学方法表示出敬意和认同。正是因为这样，当时的许多知识分子是把胡适的方法当作科学的方法来接受的。

其次，胡适注重假设，表现出一种勇于探索的学术精神，与传统学者的思想方法相比，这是个明显的进步。传统学者以“代圣贤立言”为己任，是不容许假设的。胡适提倡大胆假设，可以说是对圣贤权威的轻慢。针对传统学者“以孔子之是非为是非”的信仰主义、教条主义态度，胡适的方法鼓励大胆探索，鼓励独立思考，无疑具有呼吁思想解放的意义，这有助于国人改变传统的思维方式。

再次，胡适的方法贯穿着“尊重事实、尊重证据”的实证精神，反对武断立论，主张“宁疑古而失之，不可信古而失之”。胡适认为，某一种理论在未经证实之前，只能看作待证的假设，而不能自封为真理；即便经过证实，也并非一成不变。这种态度亦有可取之处。他要求打破旧的学术规范，建立新的学术规范，鼓励开拓进取，对于新兴学科的建设具有一定的促进作用。

胡适方法也有致命的缺陷，并不是严格意义上的科学的方法。问题在于胡适所说的事实是指个人感觉到的经验事实，并非客观事实，这就从根本上背离了实事求是的科学原则。他所说的问题、疑难也不是指事物发展过程中存在着的矛盾，而是指主观范围之内经验之间的不协调现象。他所说的假设，不是建立在对于材料的科学分析的基础之上，而是根据以往的经验和学问突如其来的灵感、直觉。胡适说，假设有两个来源：一个是天才，一个是学问。他强调，假设“这一步在临时思想的时候是不可强求的，是自然涌上来，如潮水一样，压制不住的。他若不来时，随你怎么搔头抓耳挖尽心血，都不中用”。他甚至把假设建立在“大胆”的基础上，说什么“假设不大胆，不能有新发明”，“假设愈大胆愈好”，这显然是错误的。他所说的假设，由于割裂了假设与客观事实之间的联系，虽然也可能是对的，但很难保证科学性。至于胡适讲的证明，既不是指建立在事实基础上的科学论证，也不是形式上的逻辑证明，而是指“根据一生的经验、学问加上想象力推论出来的效果”，这种效果令人满意，就算得到了证明。他提出的证明原则完全是主观的，不一定有多少说服力。此外，胡适的方法是随着过程不断推移的，往往只注意局部的、小的具体问题，而无力对全过程作宏观的概括分析，未能摆脱经验主义的狭隘性。

总起来说，胡适的实用主义方法是从主观经验出发去寻找疑难问题、通过假设找到满意的结论的方法。他的方法同其经验论、真理论是一致的，都贯彻了主观主义的思想路线。不能否认在胡适的方法中含有某些合理成分；但从本质上

看，毕竟是一种错误的思想方法。采用这样的思想方法可能在某些问题上取得成功，如胡适关于《红楼梦》、《水经注》、《禅学案》的考证提出了一些独到的见解，但毕竟不能为科学研究提供普遍的指导原则。胡适的方法没有为科学知识提供坚实的哲学基础，含有明显的怀疑主义倾向，运用这种方式容易导致偏颇的结论。例如，五四时期史学研究领域的疑古之风，同胡适的方法有直接的关系。

二、丁文江的唯觉主义

丁文江（1887—1936），字在君，江苏泰兴人。毕业于英国格拉斯格大学，获动物学和地质学双学士学位。尽管胡适是中国第一个表示认同实证论的哲学家，但他作为一个实用主义者，比较强调经验的行为意义，不太关注经验的认识意义，因而没有在认识论的意义上充分展开实证论的基本原则。与胡适同时代的科学哲学家丁文江弥补了这一缺陷。他比较关注经验的认识论意义，通过引入马赫主义，比较充分地展开了实证哲学的基本原则。在著名的科学与玄学的论战（或称科学与人生观论战）中，丁文江作为科学派的代表，在中国把实证哲学推向巅峰。

针对张君劢“科学不能解决人生观问题”的中心论点，丁文江主张“科学万能”。他说：“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。”[①] “在知识界内，科学方法是万能。”[②] 他认为，科学作为认识方法，具有普遍的意义，所适用的范围既包括自然万物，也包括社会人生，没有任何限制。人生观作为一种社会心理现象，当然不能排除在科学研究的范围之外。所以，科学完全能够解决人生观问题。那么，什么是科学方法呢？他说：

> 我们所谓科学方法，不外将世界上的事实分起类来，求他们的秩序，等到分类秩序弄明白了，我们再想出一句最简单明白的话来，概括这许多事实，这叫做科学的公例。[③]

他把科学方法理解为经验归纳的方法或分类的方法，主张从经验事实出发，从特殊上升到一般，概括出“公例”，得出合乎客观事实的科学结论。

丁文江的“科学万能”论建立在感觉主义的哲学基础之上。他是一位典型的感觉主义者，认为感觉到的事实是唯一可靠的实在；至于感觉之外有无实体，则不得而知。在他看来，无论是唯心主义，还是唯物主义，都是独断的“玄学”。他认为，凡是感觉到的事实都可以成为科学的对象。在科学与玄学论战中，张君

---

① 张君劢、丁文江等著：《科学与人生观》，49页，沈阳，辽宁教育出版社，1998。

② 丁文江：《玄学与科学》，见《科学与人生观》，47页。

③ 同上书，39页。

励称丁文江的哲学是“唯觉主义”。丁文江欣然接受这一称谓，他自述：“用君励的名词，我的知识论是唯觉主义。”[①] 据丁文江自己解释，从本体论的角度看，唯觉主义也可以叫作“存疑的唯心论”。他强调，这种哲学与赫胥黎、达尔文、斯宾塞、詹姆士、毕尔生、杜威、马赫一脉相承，是科学家在研究哲学问题时形成的“科学知识论”。他说：

> 凡研究过哲学问题的科学家如赫胥黎、达尔文、斯宾塞、詹姆士、皮尔生、杜威，以及德国马哈派的哲学，细节虽有不同，大体无不如此。因为他们以觉官感触为我们知道物体唯一的方法，物体的概念为心理上的现象，所以说是唯心；觉官感触的外界，自觉的后面，有没有物，物体本质是甚么东西，他们都认为不知，应该存而不论，所以说是存疑。[②]

站在感觉主义的哲学立场上，丁文江坚决主张取消形而上学即本体论问题，要求用“奥康的剃刀”将此问题剃除。理由是人们无法超出自己的感觉经验的范围，无法直接与所谓本体打交道。他借用毕尔生常用的一个比喻来说明这个观点：

> 我们的神经系就譬如一组的电话。脑经是一种很有权力的接线生，觉神经是叫电话的线，动神经是答电话的线。假如接线生是永远封锁在电话总局里面，不许出来同叫电话答电话的人见面，接线生对于他这班主顾，除去听他们在电话上说话以外，有什么法子可以研究他们？……人之不能直接知道物的本体就同这种接线生一样；弄来弄去，人不能跳出神经系的圈子，觉官感触的范围，正如这种接线生不能出电话室的圈子，叫电话的范围。[③]

感觉本来是主观联系客观世界的桥梁，可是在丁文江眼里却成了阻碍人类认识客观世界的屏障。他把人的认识能力严格地限制在感觉的范围之内，从感觉主义走向不可知论即他所说的存疑主义。

丁文江指出，人们无法知道在感觉范围之外是否存在着物质实体或精神实体，关于实体所作的任何论断都会导致独断论。他把各种本体论学说统统视为“玄学”，一概加以反对。他说：

> 玄学家吃饭的家伙，就是存疑唯心论者所认为不可知的、存而不论的、离心理而独立的本体。这种不可思议的东西，伯克莱叫他为上帝；康德、叔

① 丁文江：《玄学与科学——答张君励》，见《科学与人生观》，180页。

② 丁文江：《玄学与科学》，见上书，44～45页。

③ 同上书，45页。

本华叫他为意向；布虚那叫他为物质，克列福叫他为心理质，张君劢叫他为我。他们始终没有大家公认的定义方法，各有各的神秘，而同是强不知以为知，旁人说他模糊，他自己却以为玄妙。①

在这里，他提到庸俗唯物主义者毕希纳，也提到贝克莱、康德、叔本华、克列福、张君劢等唯心主义者，似乎对双方各打五十大板，其实他批判的重点显然在于后者。他把批判的矛头指向各种神秘观念，主张对之加以怀疑或存而不论，其用意是为科学的发展扫除障碍。

丁文江之所以赞成“唯觉主义”或“存疑的唯心论”，是因为在他看来这种学说最能充分体现实证精神。他非常欣赏赫胥黎的一句名言：“严格地不信任一切没有充分证据的东西。”他在引述了赫胥黎的几段关于存疑主义的论断之后加以发挥说：

存疑主义是积极的，不是消极的；是奋斗的，不是旁观的。要“严格地不信任一切没有充分证据的东西”，“用比喻同猜想来同我说，是没有用的”，所以无论遇见甚么论断，甚么主义，第一句话是“拿证据来！”他的证据不充分，我们不信他；他拿比喻猜想来做证据，我们一定要戳穿了他的西洋镜，免得他蒙混人。②

中国传统哲学不大注重理论论证，往往以“圣贤之言”为立论的根据。丁文江极力倡导怀疑主义、实证主义精神，应当说是对传统思维方式的一大冲击，这对于推进中国哲学的现代转化未尝没有积极意义。西方早期启蒙主义思想家笛卡尔等人曾把怀疑作为否定传统思维方式的锐利武器。丁文江推崇怀疑精神，同笛卡尔一样，也具有反对独断主义、信仰主义和教条主义的进步作用。他树起感觉的权威，反对因循守旧、盲从心理，主张以感觉的尺度重新探索世界，这也是一种人文精神、理性精神的表现。

从认识论的角度看，丁文江是一个感觉主义者；从本体论的角度看，他是一个不可知论者。他虽然反对各种各样的本体论学说，但从未否认过客观物质世界的存在。这就为他在实践中转向唯物主义留下了余地。他在理论上高扬唯觉主义和存疑主义，而在实际工作中却贯彻注重调查的唯物主义作风。尽管他从未明确地表述过唯物主义哲学观点，并一再引用毕尔生、马赫、赫胥黎的言论为立论的根据，但还是有人把他看成唯物主义者。这恰恰说明丁文江的实际哲学倾向与他

① 丁文江：《玄学与科学》，见《科学与人生观》，45页。

② 丁文江：《玄学与科学——答张君劢》，见上书，179页。

的立论表述之间的确存在着矛盾。他是一位出色的地质学家，却不能说是一位高明的哲学家。

丁文江自称“存疑的唯心论”，是张君劢的玄学的论敌，其实不然，因为他并未击中张君劢自由意志论的要害。正如陈独秀所说，按照丁文江的观点，“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。此所以张君劢说：‘既以存疑，则研究形而上界之玄学，不应有丑诋之词’”①。陈独秀评论说，丁文江以一种唯心论批判另一种唯心论，表面上在那里开战，暗中却已投降了，表面上好像是取得了胜利，其实并未攻破敌人的大本营。陈独秀一语道破丁文江哲学的局限性：他无法同唯心主义划清界限。丁文江高扬唯觉主义和存疑主义，比较充分地展开了实证哲学的基本思想。尽管他使用的大都是借来的语言，很少提出原创性的思想，但对于中国现代哲学的发展来说，还是有重大理论意义的。他的观点引起了现代中国哲学家对认识论问题的关注，促使中国哲学从以人生论为中心向以认识论为中心转化。这种情形有似于西方近代哲学由本体论向认识论的转向。诚如金岳霖在《中国哲学》一文中所述，中国传统哲学对认识论的研究是不够充分的。中国传统哲学即便涉及认识论，也多半是从价值认识的意义切入的，而不是从认知的意义切入的。中国传统哲学不太重视认知意义的研究，而特别重视价值意义的研究；不太重视“小体之知”或“见闻之知”，而特别重视“大体之知”或“天德良知”。这种情况决定中国传统哲学同科学没有多少直接的联系，它也无意为科学研究提供理论指导。如果这种情况不改变，中国哲学就无法与科学知识接轨，无法与现代化接轨。于是，如何在认识论方面加大研究力度、推动传统哲学思维方式的变革便成为摆在现代中国哲学家面前的一项重大课题。丁文江可以说是自觉面对这样课题的哲学家之一。他把认识论研究的重点从“天德良知”转向“见闻之知”，从价值意义转向认知意义，并且把认识论同科学知识联系在一起，从而使这项研究达到了现代的理论思维水平。这对传统哲学来说无疑形成巨大的冲击波。从丁文江开始，现代中国哲学界陆续涌现出专门研究认识论的专家。

丁文江把实证哲学推向巅峰，同时也暴露出它的局限性。尽管丁文江特别关注科学知识是如何形成的问题，可是按照唯觉主义的思路却无法解决这个难题。他不得不面临这样的困惑：知识固然来自感觉，可感觉到的东西都是特殊的，而科学知识却是一般的；那么，如何从特殊上升到一般？由于这个原因，中国现代哲学家不能不接受丁文江的理论思维教训，认真反思实证哲学的局限，在认识论

① 陈独秀：《〈科学与人生观〉序》，载《新青年》，1923（2）。

方面另辟蹊径。张东荪、金岳霖就是这样的一些哲学家。他们力求突破实证哲学的局限，把认识论研究引向深入。张东荪和金岳霖当然不能算是严格意义上的实证论者，可是他们的话语方式毕竟是接着实证哲学讲的。从这个意义上说，他们的哲学思考可以看作实证哲学的余波。如果没有丁文江等实证论者开风气之先，也不会有张东荪、金岳霖等人的认识论专著行世之后。从这个意义上说，丁文江是中国现代哲学发展史上不可或缺的一环。

三、张东荪的多元主义

张东荪（1886—1972），字圣心，浙江余杭人，毕业于日本东京帝国大学。张东荪认为，唯觉主义把认识论问题简单化，在理论上有严重缺陷。唯感觉主义有一个根本谬误：就是以为有一个纯粹感觉而为一切心理的元素。他反对用一元论或二元论说明认识过程，主张多元论的认识论。他分析说：

> 经验论以感觉为起点，由感觉而推到内界，由内界再推到外界。实在论以外界为起点，由外界而推到感觉，由感觉再推到内界。唯心论以格式与设准为起点，由此而推过去依然可以转一周为止。总之，他们都想把这个圈子改为直线，于是乃有两端。而在我看来，根本上就不是一个圈子；就不能有所还元。我以为在根本上是五种互相独立的。由感觉不能知外物；由格式不能知感觉；由设准不能知格式；由概念不能知设准。这便是我的主张所以与历来认识论上各种学说不同之故。他们的学说可以名为认识论上的一元论或认识论上的两元论，而我此说则当名之曰认识论上的多元论。①

这段话概括了他的多元主义的基本思想。一方面用先验论补充经验论，另一方面又用经验论限制先验论，这是张东荪多元主义认识论的主旨。

张东荪认为唯觉论者把感觉等同于存在是不正确的，因为感觉并不是存在者。感觉因人而异，因时而异，因地而异，具有主观性，与认识对象并不一致。基此，他推翻了“感觉是认识的唯一来源”的观点，并且由此导引出先验的“外在根由”论或“相关变化”论。他指出，感觉本身没有外界性，可是在感觉之外却有制约感觉的因素。

> 现在我于一方面认定感相是不存在者，而于他方面则不能不认这个非存在的感相与其背后的东西有相当的相关变化。认识的多元论于是主张外界的存在不是感相，乃只是这个相关变化。②

---

① 张东荪：《认识论》，105～106页，上海，世界书局，1934。

② 同上书，49页。

“外在根由”或“相关变化”作为认识的来源来说，与感觉并立，也是独立的一元。不过，它是潜存的，一方面不能直接体现在感觉中，另一方面又必须以感觉为中介表示自己的存在。张东荪把外在根由归结为三种条理，即原子性、连续性和创变性。外界作为认识对象，可以分解为无数的个体或部分，这种可分性来自第一种条理——原子性。原子性不是物质粒子，而是架构，如时间上的“瞬”，空间上的“点”。

> 须知所谓原子性只是在构造上有“原子的”性质而已，并非说外界确有原子其物。不但没有原子，并且亦没有电子，没有波子，所有的只是外界的构造上有分出若干单位的可能性罢了。①

他提出“原子性”原理，只是用以表明外界的可分性；倘若外界没有可分性，便不可能成为认识对象。外界既有可分性、个体性，又有整体性。这种整体性来自第二种条理——连续性。连续性与原子性相辅相成：原子性寓于连续性，连续性通过原子性表现出来。例如，两个数好比两个原子，可是在两个数中间总可以插入第三个数，可见连续性在两个原子中间起作用。连续性使外界成为一个无限伸展的总体，于是人们的认识也就有了拓展的可能，可以由点到线、到面乃至体。外界处于不断发展变化的过程中，这种过程性来自第三种条理——创变性。它不断地为认识提供新的内容，促使认识不断地发展创新。

在探讨了认识的来源问题之后，张东荪接着研究了认识形成的主观条件。他指出，唯觉论者把认识完全归结于感觉是错误的，因为仅靠感觉还不能形成认识。在认识过程中，感觉属于交界。它的一头连着外界，另一头连着内界——直观的格式和判断的格式。外界条理和感觉仅提供认识的材料，要把材料加工成成品，必须经过内界的两种格式。他所说的直观的格式大体相当于康德的先验感性，不过，在他看来，直观的格式除了时空以外，还应当包括主客。他所说的判断的格式大体相当于康德的先验悟性，但他把判断的格式分为两个方面：一为动的“涵义”，一为静的“设准”。“涵义”是指概念之间的逻辑关系，“没有了涵义则任何命题不能成立。因为凡命题都是涵义的形式表示。凡判断，凡推论都是基于涵义”②。正因为有先验的逻辑关系在前，判断才有可能。“设准”相当于康德的范畴，但他认为设准是半先验的、半经验的，同康德的范畴有所区别。他一方面接受了康德的先验论，另一方面又试图用经验论对先验论加以

---

① 张东荪：《认识论》，52～53页。

② 同上书，90页。

限制。

张东荪认为，设准只是人们根据自己的需要任意选定的方法上的假设，只具有工具的作用。因为设准是“人造的”，所以不必局限于康德列的12对范畴，可以随意增减。他强调设准的工具性质和假设性质，已从康德转向实用主义。在康德的范畴论中，“先验”包含着“必然”的意思，张东荪把这层意思去掉了，从先验论退到了经验论。在张东荪的眼里，设准不完全是先验的而是半先验、半经验的。所谓“半先验”，是说设准是一种普遍适用的判断格式，舍此人们无法交流思想；所谓“半经验”，是说人们选择什么样的设准同人们的经验有关。张东荪把范畴改为设准，并不是用词的变化，而是他哲学立场的反映：他作为折衷主义者，摇摆于先验论和经验论之间。他不是一个彻底的先验论者，觉得有必要用经验论来修正先验论；他也不是彻底的经验论者，还觉得有必要用先验论修正经验论。

经过这样的摇摆，张东荪在概念论上完全返回到经验论。他认为概念的认识不是感性认识的深化，而是人们应付经验的手段或工具。概念不是外物的摹写，而是人们对付外物的行为的总括，表示人们对付外物的经验态度。概念既然是经验的产物，当然免不了主观随意性。他说：

> 我以为概念不仅是经验的，由总括而成的，并且只是一种符号。……所谓符号就不啻说是一种“类称”，其中包括许多特殊的东西，但这些特殊者并不必具有一个共同的属性。只须我们对于这些东西作同样的应付，则我们便可把这些东西总括成一个名辞。……所以这种类称并不限于代表外物的真正分类，而乃是我们的“自由归类”。①

他的概念论同唯名论相近，但也有不同。他不否认符号的制订是有客观依据的，不过，这种依据并不取决于外物本身，而是取决于新实在论者所说的“关系质”。“关系质”不是外物的性质，而是主客发生关系时形成的特质。他在概念论方面也体现出折衷主义的特点：试图把实用主义和新实在论熔为一炉，把唯名论和唯实论熔为一炉。

张东荪对多元主义的认识论作了这样的总结：

> 我们的认识，就此看来，实是一个最复杂的东西。其中有幻影似的感相，有疏落松散的外在根由，有直观上的先验格式，有方法上先假设的设准，有自然而然分成的主客，有推论上的先验名理基本律，更有由习惯与行

① 张东荪：《认识论》，99～100页。

为而造成的所谓“经验的概念”。凡此都是就一个人心为本位而言。①

他又称多元认识论称为“中间阶段论”，意思是对于“能知”的一端和“所知”的一端皆存而不论，只是在中间一段做文章。能知的一端为“真内我”，所知的一端为“真外物”，二者都绝对不可知；人的认识处在相对可知的中间阶段，通过感觉、条理、格式、设准、概念等环节来实现。多元论的认识论以人心为本位，以主观主义为线索把各个认识环节联系起来。由于他把认识局限在主观范围，自然也就失掉判断认识真假的客观标准，使多元论的认识论表现出怀疑主义倾向。他声称：“一切常识与文化乃至科学哲学莫不如此，都是其作用在于自己骗自己。须知这个骗乃是真骗。”② 在认识来源问题上，他引入先验的客观的因素；在认识形成问题上，他肯定了主体的主观能动性；而在真理观方面，他没有取得任何进展。在现代中国，哲学家们研究认识论，意在为科学知识寻求坚实可靠的哲学基础；当张东荪宣布一切知识不过都是“真骗”时，显然违背了哲学家的初衷。他没有为科学知识的真理性作出令人信服的哲学解释。这种理论思维教训表明：要想为科学知识寻找坚实可靠的哲学基础，必须突破主观主义的藩篱，另辟蹊径。

总的来看，张东荪尽管对唯觉主义表示不满，实际上却没有突破实证论的藩篱。虽然他把条理、设准、格式等先验因素引入认识论，但他坚持“中间阶段论”，对“真内我”和“真外物”存而不论，把认识局限在主客的紧密联系上。其实，所谓“中间阶段”不过是实证论所说的经验事实的不同说法而已。关于认识对象的主观主义和现象主义观点，关于概念的工具主义和唯名论观点，关于真理的相对主义和怀疑论观点，在这些方面他同实证论者没有什么分歧。他第一个在中国现代哲学史上发觉唯觉主义的简单性和褊狭性，并且试图用多元主义对之加以修正，这是他作出的理论贡献。但是，他好像一位不高明的医生，只是诊断出病情，却开不出医病的良方。尽管他的多元论的认识论没有提出多少独创性的见解，但他确实意识到了认识论问题的复杂性，并且作了深入而认真的哲学思考。他是现代中国哲学史上自觉研究认识的复杂性的第一人。他的多元论的认识论发表之后，哲学界对他毁誉不一。无论是誉还是毁，都说明他的多元论的认识论在当时有一定的影响，说明这种理论构成了中国现代哲学发展史的一个环节。

---

① 张东荪：《多元认识论重述》，见《张菊生先生七十生日纪念论文集》，124页，上海，商务印书馆，1936。

② 同上书，129页。

四、金岳霖的客观主义

金岳霖（1895—1984），字龙荪，湖南长沙人。毕业于美国宾夕法尼亚大学，获博士学位。他没有像张东荪那样采取主观主义路线，而是采取客观主义路线研究认识论问题。他借鉴新实在论的理论思维成果，确认外物的客观存在、意念的双重作用、思议原则和归纳原则的理论担保、真理的定义与标准，纠正了实证论的唯觉主义、归纳主义、怀疑主义和相对主义的偏向。

金岳霖承认外物的客观性、真实性、确定性，从根本上推翻了实证论者在认识来源问题上的主观主义原则。在他看来，外物独立存在，不以认识者的认识与否为转移。他强调：承认外物的客观实在性是建构知识论唯一可靠的立脚点。

> 在实在主义底立场上，“有独立存在的外物”是一不可怀疑的命题。①

他认为，认识对象是客观存在的实体，并不是认识者感官的产物。感觉者没有感知到某物，只能说明感觉者没有同该物发生关系，但这并不影响该物的实在性。基于这种分析，他得出的结论是：“‘有外物’这一命题和‘有官觉’这一命题至少同样地给我们以真实感，这两个命题都是知识论所需要的。”② 二者缺一不可，去掉其中任何一个都无法说明知识的来源。

金岳霖追问认识形成的前提条件，创立了意念双重作用的理论。他指出，感觉材料只是知识的来源，而要上升到理性的知识，必须对它进行加工，这叫做“所与底收容与应付”。所谓“收容”，是指知识者把感觉所给予的材料（金岳霖称为“所与”）转化为知识的内容；所谓“应付”，是指知识者根据得到的知识而采取的行动。例如，某人在战场上听到炮声就跑，他听到炮声，是对所与的收容；而跑则是对所与的应付。收容与应付交相为用，“一官觉者不能收容，他也不能应付；他不能应付，他也不能表示他底所与已经为他所收容”③。知识者收容与应付的工具很多，如习惯、记忆、想象、相信、语言、意志等等皆是，但最主要的工具还是“抽象的意念”。意念对所与的收容与应付，表现在两个方面：一是“摹状”，一是“规律”。

他解释说：“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。”④ “意念”与“意像”不同。意像是图画式的，意念是符号化的。换言之，意念是抽象的，而不仅是具体的。每个意念都不是孤

---

① 金岳霖：《知识论》，119页，北京，商务印书馆，1983。

② 同上书，76页。

③ 同上书，186页。

④ 同上书，356页。

立的，都与其他意念相联系而结成“意念图案”。把意念引用于所与，也就是把所与纳入意念图案之中，使之得以保存或传达，这就叫做“符号化的安排”。他举例说，假如某人看见一个东西后，做出“这是橘红色之物”的判断，其实就是用“橘红色”这一意念摹状他所接受的“所与”。摹状在传达知识时很重要。听者不懂时必须举例子，举例子就是摹状。金岳霖又说：“所谓规律，是以意念上的安排，去等候或接受新的所与。”① 他所说的“规律”与通常含义不同。“规”是“规定”的意思，“律”是“范围”或“约束”的意思，“规律”其实就是“规范”的意思。意念的规范作用就是以固定的意念图案为工具去接受或安排新的所与，这同法官引用法律条文量刑相似。法律条文上有“杀人者死”的规定，这条规定没有告诉法官罪犯是否杀了人，只是说如果罪犯杀了人，就可以判处他死刑。意念具有超前性，但它并不积极地去规范所与，只是消极地等候所与。它“不是规定所与如何呈现，它所规定的，是我们如何接受”②。金岳霖强调，意念的摹状作用和规范作用是不能分开的。二者之间的关系如同左右、上下、因果一样，紧密地联系在一起，失掉一方，另一方也不复存在。从一方面看，无规范就不能摹状。因为摹状是意念上的安排，这种安排同时就是规范，可见规范是摹状的必要条件。从另一方面看，无摹状不能规范。如果只是规范不摹状，意念太抽象，无法起到传达知识的作用。总而言之，“意念不规律，它不能摹状；不摹状，它也不能规律。二者交相为用，意念才成其为意念”③。

金岳霖提出的关于概念双重作用的理论在哲学史上是有贡献的。他提出这一理论，意在纠正休谟经验论的知识论的偏颇。他认为，在休谟的知识论中，只有“意像”而没有“意念”。因此他无法对知识的形成过程做出合理的解释。金岳霖接受休谟的理论教训，充分地估计到概念在认识形成过程中的能动作用，突破了经验论的局限。他主张经验与理性并重：

> 这两方面兼重，就表示我们不但注重经验，而且注重理性。说所与中本来有形形色色，这这那那，种种等等，就表示我们注重经验，官觉者得到意念底根据就是这些。说所与本来无“名”，在官觉者以意念去接受所与之后，所与对于官觉者有意念上的秩序，就是说我们注重理性；我们实在是纳所与于意念结构之中，使所与对于官觉者得到一种条理化。④

① 金岳霖：《知识论》，364 页。
② 同上书，366 页。
③ 同上书，382 页。
④ 同上书，630 页。

由此反映出，金岳霖试图辩证地看待所与与意念的关系，看待感性与理性的关系，看待经验与概念的关系，从而把经验论和唯理论综合起来。不过，他未能完全达到这一目标。他把意念看成固定的认知模式，对概念的理解有些僵化，从而导致先验论和形而上学的倾向。他对认知结构的静态分析比较深刻，但没能从动态角度分析考察“具体概念”的形成和运动，对理性认识由抽象到具体的发展过程尚未作出令人信服的充分说明。

在考察完知识的来源及其形成过程等问题之后，金岳霖进一步研究了知识的可靠性问题：以意念为接受工具收容与应付所与而形成的知识是否靠得住？他的回答是肯定的。金岳霖提出并研究知识的可靠性问题，也是针对实证论的思想局限而发的。按照实证论的观点，人们关于事实的知识都是从感觉经验归纳而来的，由归纳而来的知识都是或然的，并不具有必然性。尽管人们相信“明天太阳还会从东方升起”，但没有理由断言“明天太阳一定从东方升起”。金岳霖推翻了实证论者的这种观点。他认为知识的可靠性是没有问题的，因为思议原则与归纳原则可以为知识提供“理论上的担保”。前者是知识可靠性的先天必要条件；后者是知识可靠性的先验充分条件。

按照金岳霖的知识论，知识者以意念为工具，遵循思议原则和归纳原则，接受和安排所与，最后形成知识。知识以意思或命题的形式保存下来或表达出来，由意思或命题组成复杂的理论系统，构成人类知识的大厦。那么，这个大厦是否具有真理性？这是任何知识论研究者都不能回避的问题。胡适关于这个问题的答案是否定的，他认为一切知识都是应付实在的工具，都是一些假设，不可认作天经地义的信条。在他看来，“有用就是真理”，只有此时此地的真理，没有绝对的、客观的、普遍的真理。丁文江尽管没有正面回答这个问题，但实际上也是抱着否定的态度。例如，他认为科学上的所谓“公例”，只是说明人们观察事实的方法，若不适合于新发现的事实，随时可以改变，并不具有必然性。这就是说，人类知识的大厦中只有相对真理，不存在什么绝对真理。张东荪也否认人类知识大厦的真理性，声称一切文化知识的作用都在于“自己骗自己”。他们在这个问题上的相对主义、怀疑主义倾向是显而易见的。金岳霖要想突破实证论的局限，必须走出相对主义和怀疑主义的误区，对知识真理性做出肯定的回答。在回答这个问题时，他采取绝对主义与相对主义相结合的办法。从绝对的意义上说，他承认有衡量知识真假的定义：“普遍的命题，如果是真的，表示自然律，或者利用我们在论道书中所用的术语，它表示或肯定固然的理。”[①] 这就是说，凡是符合

① 金岳霖：《知识论》，751页。

“固然的理”的命题都是真命题，否则就是假命题。金岳霖认为关于知识真假的定义的问题在知识论中很重要，因为“论知识就是论真”。所以，他的知识论体系以此问题为落脚点。

金岳霖从他的本体论出发，给知识的真假下了定义，不过这个定义是纯理论性质的，在认识实践中没有可操作性。所以，只有知识真假的定义还不够，还应当找到在认识实践中判断知识真假的手段。金岳霖把判断知识真假的手段叫做“标准”，并且列举出三条。一是融洽说，看知识者通过直接感觉获得的判断同他判定的事实是否相适合。“融洽这一条件虽满足，而一命题不必就真”，然而“在经验中积极地不融洽的命题不是真的”①。二是有效说，看判断者的假设与所断定的结果是否相带来效果。有效不必真，然而无效必定假。三是一致说，看某一命题与其他命题之间是否彼此矛盾。各命题之间有矛盾，肯定其中有假；没有矛盾也未必就真，“然而与一真命题一致的命题的确是真命题”。从相对的意义上说，这三条都能成为衡量真假的辅助标准。

金岳霖是从理论和经验两个方面入手解决知识真假问题的。他从新实在论的本体论出发，给真命题下了一个绝对的定义，用“固然的理”界说真命题；又借鉴经验论的融洽、有效、一致说作为衡量符合的相对标准。他的定义包含着承认客观真理的正确性，而他的标准包含着反对独断论的合理性。令人遗憾的是，他未能把理论与经验、绝对与相对统一起来，始终未找到命题同“固然的理”相符合的途径。根据他的三条标准，只能判定哪些命题是假的，还不能判定哪些命题是真的。他把知识的真理性放在本然世界，而知识者得到的却是经验中自然世界的知识。那么，知识者如何才能由此岸到达彼岸？这是金岳霖未能解决的问题。金岳霖承认有客观真理是对的，但“人的思维是否具有客观的真理性，这并不是一个理论的问题，而是一个**实践的**问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性”②。金岳霖脱离社会实践，试图在纯理论范围内解决真理的标准问题，是行不通的。至此，金岳霖知识论的弱点就暴露出来了。

金岳霖的知识论学说对于知识的来源、知识的形成、知识的可靠性与真理性等一系列理论问题提出一整套有特色的观点，不愧是一个结构严谨、精密、完整的理论体系。尽管他的某些观点我们不能同意，但应当承认他在中国现代哲学史上的贡献。他的《知识论》以理论分析见长，正如冯友兰评论的那样，“可以算

---

① 金岳霖：《知识论》，923页。

② 《马克思恩格斯选集》，2版，第1卷，55页，北京，人民出版社，1995。

作一部技术性很高的哲学专业著作”[①]。金岳霖是中国分析学派当之无愧的领袖。众所周知，认识论并不为中国传统哲学所重视，金岳霖在这一领域潜心钻研，笔耕不辍，对中国哲学的发展产生了积极的影响。

第四节　社会的改造

马克思主义哲学——辩证唯物主义和历史唯物主义传入中国之后，逐步同中国哲学相会通，同中国社会实践相结合，开始了马克思主义哲学中国化的进程，也开始了中国哲学现代化的进程。在中国马克思主义的正确指导下，中国社会发生了翻天覆地的变化；沿着马克思主义指引方向，中国哲学也发生了根本的变革。

一、唯物史观的传播

中国人接受马克思主义思想影响的历史可以追溯到19世纪70年代，但马克思主义传入中国却开始于五四时期。五四运动时期，中国工人阶级作为一支独立的政治力量登上历史舞台，担负起领导中国新民主主义革命的历史使命，使中国具备了传播马克思主义的社会条件。五四新文化运动的深入开展促进了人们的思想解放，唤起了追求真理的热情，又为马克思主义在中国的传播提供了思想条件。正当中国已具备了这两个条件的时候，俄国十月革命胜利的消息传来了。十月革命的胜利揭开了人类历史的新纪元，在全世界的范围里提高了马克思主义的威信，使中国人民受到极大的鼓舞。先进的中国人从旧民主主义革命屡屡失败的教训中认识到，中国已不能再走西方资本主义的老路，必须改弦更张。“用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具，重新考虑自己的问题。走俄国人的路——这就是结论。”[②] 于是，现代中国思想的发展轨迹，很快从五四新文化运动转变为马克思主义的宣传运动。从1918年7月到11月，李大钊先后发表《法俄革命之比较观》、《庶民的胜利》、《布尔什维主义的胜利》等文章，预示着马克思主义在中国传播的高潮就要到来了。

在五四时期，唯物史观开始传入中国。在这方面作出突出贡献的有李大钊、陈独秀、李达等人，其中贡献最大的当属李大钊。1919年2月，李大钊帮助《晨报》改版，增设“自由论坛”、“名著介绍”等专栏，开辟宣传唯物史观的园

---

① 冯友兰：《怀念金岳霖先生》，载《哲学研究》，1986（1）。

② 《毛泽东选集》，2版，第4卷，1471页，北京，人民出版社，1991。

地。同年5月，他又在《新青年》设立“马克思主义研究专号”，配合五四运动宣传唯物史观。1919年9至11月，李大钊在《新青年》六卷5、6号连载长文《我的马克思主义观》，按照自己的理解第一次向中国学术界较为系统地阐述唯物史观。以后，他又陆续发表《马克思的历史哲学》、《唯物史观在现代史学上的价值》、《马克思的经济学说》等宣传和介绍唯物史观以及社会革命论的文章。在李大钊等人的带动下，北京、上海等地的进步报刊也都致力于马克思主义学说的介绍和宣传。据不完全统计，仅五四运动后半年的时间，全国各地倾向于马克思主义的报刊达200多种，出版的有关唯物史观的著作有数十种，形成马克思主义哲学在中国传播史上的第一次高潮。

由于受到当时“打倒孔家店”思想氛围的影响，中国早期的马克思主义者比较注意突破中国传统哲学的局限性。例如，李大钊在《史观》一文中说：

> 中国自古昔圣哲，即习为托古之说，以自矜重：孔孟之徒，言必称尧舜；老庄之徒，言必称黄帝；墨翟之徒，言必称大禹；许行之徒，言必称神农。此风既倡，后世逸民高歌，诗人梦想，大抵慨念黄、农、虞、夏、无怀、葛天的黄金时代，以重寄其怀古的幽情，而退落的历史观，遂以隐中于人心。其或征诛誓诰，则称帝命；衰乱行吟，则呼昊天；生逢不辰，遭时多故，则思王者，思英雄。而王者英雄之拯世救民，又皆为应运而生、天亶天纵的聪明圣智，而中国哲学家的历史观，遂全为循环的、神权的、伟人的历史观所结晶。①

他列举唯心史观在中国哲学史上的种种表现，目的在于为唯物史观的传入扫清思想障碍。我们从他的这段论述中不难看出，他对中国古代哲学相当熟悉。毋庸讳言，中国早期的马克思主义者尚未充分地认识到马克思主义哲学同中国哲学相结合的必要性；但也应当看到，由于他们具有良好的中国传统文化的素养，中国哲学仍旧对他们接受马克思主义哲学发生潜在的影响。李大钊在《原人社会于文字书契上之唯物的反映》一文，运用大量的中国文化史上的资料，说明社会存在决定社会意识的原理。他还在《时》一文中引用庄子的“朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋”、“吾生也有涯，而知无涯”等名句，用以说明主观认识的局限性。这说明中国哲学的优良传统对于李大钊接受和传播唯物史观还是有帮助的。

李大钊首先运用经济基础与上层建筑、生产力与生产关系的原理，对中国近代以来的社会结构的变化作了初步的分析。他说：

---

① 《李大钊选集》，290～291页，北京，人民出版社，1959。

喻之建筑，社会亦有基础与上层。基础是经济的构造，即经济关系，马氏称之为物质的或人类的社会的存在。上层是法制、政治、宗教、艺术、哲学等，马氏称之为观念的形态，或人类的意识。①

依据这个观点，他指出，中国的农业经济和大家庭制度构成“二千年来的社会的基础构造”，支配中国人精神的孔门伦理，则是这一基础的“表层构造”。自从帝国主义侵入中国以后，中国原来的经济基础遭到破坏，于是，“孔门伦理的基础就根本动摇了”，“不能适应中国现代的生活”。他从唯物史观中找到批判旧的思想观念、旧的社会制度的锐利武器，把五四新文化运动提到新的水平，正确地把反对帝国主义和封建主义列为新民主主义革命的两大基本任务。李大钊十分重视阶级斗争理论，认为马克思的学说由三部分组成：

一为关于过去的理论，就是他的历史论，也称社会组织进化论；二为关于现在的理论，就是他的经济论，也称资本主义的经济论；三为关于将来的理论，就是他的政策论，也称社会主义运动论，就是社会民主主义。

而阶级竞争说恰如一条金线，把这三大原理从根本上联络起来。②

运用阶级斗争理论，李大钊批判了形形色色的改良主义思潮，明确了“根本改造”中国社会制度的方向。李大钊还依据人民群众在历史上伟大作用的原理，把人民群众看成中国革命的主力军。他指出，应当充分“认识民众势力的伟大”，因为一切反动派“不遇民众的势力则已，遇则必降伏拜倒于其前；不犯则已，犯则必遭其殄灭”③。基于这种认识，李大钊主张对人民群众尤其是无产阶级进行启发和教育，帮助他们认识自身的力量，提高革命觉悟，发挥革命的主动性和创造历史的主体作用，“赶快联合起来，应我们生活上的需要创造一种世界的平民的新历史”④。中国民主主义革命的先行者孙中山曾长期为找不到革命的动力而苦恼，他曾寄希望于军阀，然而军阀一个个地都背叛了他。中国共产党人运用唯物史观帮助他解决了这个难题。孙中山接受共产党人的帮助，提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策，把旧三民主义发展成为新三民主义，促成第一次国共合作，掀起了轰轰烈烈的大革命运动。

陈独秀接受马克思主义比李大钊略晚一些。大约在 1920 年前后，他从激进

① 《李大钊选集》，293 页。
② 同上书，176～177 页。
③ 同上书，330 页。
④ 同上书，340 页。

的民主主义者转变为早期的马克思主义者。他对唯物史观的理解是：

> 其一，说明人类文化之变动。大意是说，社会生产关系之总和为构成社会经济的基础，法律、政治都建筑在这基础上面。一切制度、文物、时代精神的构造都是跟着经济的构造变化而变化的。经济的构造是跟着生活资料之生产方式变化而变化的。不是人的意识决定人的生活，倒是人的社会生活决定人的意识。其二，说明社会制度之变动。大意是说，社会生产力和社会制度有密切的关系，生产力有变动，社会制度也要跟着变动，因为经济的基础（即生产力）有了变动，在这基础上面的建筑物自然也要或徐或速的革起命来，所以手臼造出了封建诸侯的社会，蒸汽制粉机造出了资本家的社会。一种生产力所造出的社会制度，当初虽然助长生产力发展，后来生产力发展到这社会制度（即法律、经济等制度）不能够容他更发展的程度，那时助长生产力的社会制度反变为生产力之障碍物，这障碍物内部所包涵的生产力仍是发展不已，两下冲突起来，结果，旧社会制度崩坏，新的继起，这就是社会革命；新起的社会制度将来到了不能与生产力适合的时候，他的崩坏亦复如是。①

他概述了生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动，说明了社会革命发生的必然性。他对唯物史观基本思想的理解虽不能说很深入，但大体上是正确的。

李大钊、陈独秀对唯物史观的理解，在今天看来，正如鲁迅所说，“当然是未必精当的”。由于他们对辩证唯物主义尚缺乏了解，理论深度受到了限制。李大钊的思想中还保留着克鲁泡特金互助论的残余，陈独秀幻想同实用主义结成思想联合战线。但是，他们的“遗文却将永存，因为这是先驱者的遗产，革命史上的丰碑”。他们对唯物史观的传播，标志着中国无产阶级主体意识的自觉，为马克思主义哲学在中国的发展奠立了基础，为中国共产党的成立作了理论准备。

二、规范化与通俗化进程

1921 年中国共产党成立，马克思主义哲学的传播在党的领导下开始由自发变为自觉。中国共产党主办的理论刊物有《向导》、《新青年》季刊、《前锋》、《中国青年》等，一些革命的群众组织在党的领导下也创办了许多刊物。此外，党还创办了好几种报纸，如《热血日报》、《血潮日报》等等。其中瞿秋白主编的《热血日报》最为有名，这是中国共产党历史上的第一份党报。1921 年起，中国

① 《陈独秀文章选编》，中册，193～194 页，北京，三联书店，1984。

共产党先后建立了人民出版社和上海书店，陆续出版发行了马克思主义丛书。中国共产党还把上海大学建成马克思主义哲学教育的基地，在该校设立社会科学系，由瞿秋白担任系主任。瞿秋白讲授《社会科学概论》、《社会哲学概论》，蔡和森讲授《私有财产和家庭制度起源》，他们的讲稿整理成书，形成比较系统的教材。张太雷、邓中夏、任弼时、萧楚女等人都曾在该校任教，为传播马克思主义、培养党的干部作出很大贡献。在中国共产党的领导下，形成马克思主义哲学在中国传播史上的第二次高潮。

1927年轰轰烈烈的大革命失败了。失败的原因和教训是什么？中国革命的出路在哪里？这些问题亟须向马克思主义哲学请教。这样，就为它在中国的传播提供了强大的实践动力，从而又形成了马克思主义哲学在中国传播史上的第三次高潮。1927年以后，一大批马克思主义的原著被译成中文。在这一阶段，马克思主义哲学在中国的传播趋向于规范化、通俗化，一些前苏联哲学界有影响的马克思主义哲学教科书被介绍过来。其中有李达、雷中坚合译西洛可夫等著的《辩证法唯物论教程》，艾思奇、郑易里合译米丁著的《新哲学大纲》，沈志远译米丁著的《辩证法唯物论与历史唯物论》。在这三部译著中，沈志远译本影响最大，直到新中国成立初期仍是中国人学习马克思主义哲学的主要读本。

中国的马克思主义哲学家除了翻译前苏联的哲学读本之外，自己也写了许多关于马克思主义哲学体系的教科书或通俗读物。其中有吴亮平编著《辩证法唯物论与唯物史观》、李达著《社会学大纲》、艾思奇著《大众哲学》、沈志远著《现代哲学的基本问题》、张如心著《哲学概论》、陈唯实著《通俗哲学讲话》和《新哲学体系讲话》、胡绳著《辩证法唯物论入门》等。在这些著作中，李达的《社会学大纲》理论水平最高，可以说是20世纪30年代至40年代中国马克思主义哲学规范化的典范之作。

该书40多万字，分为五篇。第一篇比较详尽地阐述唯物辩证法的各条原理，占整书一半篇幅。李达首先追溯了唯物辩证法形成和发展的历史，说明它是人类认识史所固有的，是全人类共有的精神财富。唯物辩证法是科学的世界观，正确地回答了哲学基本问题，说明了世界的统一性及其发展的过程性。唯物辩证法是科学的方法论，以“对立统一的法则”为核心。“由质到量的转变的法则”和“否定之否定的法则”是“对立统一法则”的展开。唯物辩证法的主要范畴有：本质与现象、内容与形式、必然性与偶然性、现实性与可能性、法则与因果性，每对范畴之间的关系也都体现“对立统一的法则”。唯物辩证法也是认识论和逻辑学，科学地说明认识的发展过程中感觉与概念之间的矛盾展开；实践是主观与客观统一的基础；判断与推理、分析与综合、归纳与演绎都是辩证思维的具体方

法。从第二篇到第五篇阐述历史唯物主义的基本原理。第二篇论述历史唯物主义的对象，说明历史与方法的统一关系。第三篇从分析生产力与生产关系的矛盾入手，解说“社会的经济构造”。第四篇解说“社会的政治建筑”，重点阐述列宁概括的阶级定义和历史唯物主义的国家理论。第五篇解说“社会意识形态”的性质和特点。意识形态作为“上部构造”的组成部分，受到“经济构造”的制约，但有相当的独立性。李达还对前资本主义、资本主义和社会主义的意识形态作了具体的分析。他原计划写第六篇《中国社会的研究》，因忙于《经济学大纲》的写作，未能完成。李达对马克思主义哲学体系的理解是比较深刻、比较系统的，他对马克思主义哲学的阐述，观点正确，准确深入，条理清晰，表述规范，对于中国人民完整、准确地接受马克思主义哲学帮助很大。毛泽东同志对这本书评价很高，称赞它是中国人写的第一本马克思主义哲学教科书。他读此书十几遍，写了几万字的眉批。此书对于毛泽东哲学思想的形成和发展，无疑具有相当大的影响。由于历史条件的限制，此书也有不足之处，如对中国革命的具体问题涉及较少，受苏联哲学教科书的影响较大等等，但不能因此而抹杀李达卓越的理论贡献。

在传播马克思主义哲学方面，当时党外的一些哲学家也作出了自己的贡献。例如，早年信仰生命哲学的李石岑在20世纪30年代转向辩证唯物主义，在哲学论战中运用马克思主义哲学观点批驳各种反对唯物辩证法的错误言论。他在《哲学概论》第四编“新唯物论”中介绍了对立统一、质量互变、否定之否定等三大规律。1933年3月，为纪念马克思逝世50周年，上海青年会举办“科学的社会主义讲座”，李石岑在白色恐怖之下讲演《科学的社会主义哲学》，介绍辩证唯物论，表现出极大的理论勇气。蔡元培、章乃器、陈望道等著名学者也公开宣传马克思主义理论，在社会上产生了很大影响。张岱年从1932年到1934年连续发表了《辩证法的一贯》、《辩证唯物论的知识论》、《辩证唯物论的人生哲学》等多篇论文，介绍辩证唯物主义。他认为，“辩证唯物论的知识论是实践的知识论”；而辩证唯物论的人生哲学则是“科学、革命的人生哲学”。到20世纪30年代，马克思主义哲学已经成为中国哲学界影响最大的哲学。当时就有人指出：

> 1928年至1932年短短的时期中，除了普罗文学的口号而外，便是唯物辩证法和唯物史观之介绍。这是新书业的黄金时代。在这时，一个教员或一个学生书架上如果没有几本马克思的书总要被人瞧不起的。①

大量事实证明，马克思主义哲学在现代中国是受到普遍欢迎的。

---

① 谭辅之：《最近的中国哲学界》，载《文化建设周刊》，第3卷，1936（6）。

到20世纪30年代至40年代，中国马克思主义者加大了宣称马克思主义哲学的力度。艾思奇写的《大众哲学》，运用人民大众喜闻乐见的形式和通俗易懂的语言，表达马克思主义哲学原理，取得了很大的成功，可以说是马克思主义哲学通俗化的典范之作。此书很受读者欢迎，在新中国成立前出了32版之多。许多青年就是在读了《大众哲学》之后，踏上了奔向延安之路。

艾思奇认为辩证唯物主义由本体论（世界观）、认识论、方法论三部分构成。在本体论这一章，他指出，哲学的根本问题“就是主观与客观怎样发生关系的问题”。辩证唯物主义对此的回答是：“宇宙间一切千变万化的现象，都是物质自己运动的过程。”① “物质运动的每一种形态，都有一定的限制、一定的规则。”②他正确地说明了主观与客观、物质与运动、物质与规律之间的关系，阐述了辩证唯物主义世界观的基本思想。在认识论这一章，他阐述了辩证唯物主义的反映论。他指出，外部世界是可知的。“我们认识一切，都是在主观与客观的统一中实现的”，都是主观对客观的反映。

> 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。③

在方法论这一章，他讲述了辩证法的三个基本规律，即矛盾统一律、质量互变律和否定之否定律。他指出，“矛盾的统一，是动的逻辑的第一条法则”。他以雷峰塔倒塌为例，说明量变引起质变的道理。他还指出，“世界上的一切事物，都依着肯定—否定—否定之否定（或正、反、合）的三个阶段发展的”④。他对现象与本质、形式与内容、法则与因果、必然性与偶然性、可能性与现实性等对范畴也都作了通俗的讲解。

艾思奇在致力于马克思主义哲学通俗化的同时，也注意到马克思主义哲学中国化的问题。在抗日战争时期，他发表了《哲学的现状和任务》、《论中国的特殊性》等文章或小册子，驳斥假马克思主义者叶青“马克思主义不能中国化”的谬论，阐明了马克思主义中国化的内在根据、方法原则和实现途径。他指出，马克思主义在内容上的一般性、国际性同形式上的特殊性、民族性是统一的，而不是对立的。

---

① 《艾思奇文集》，第1卷，155页，北京，人民出版社，1981。
② 同上书，162页。
③ 同上书，186页。
④ 同上书，222页。

在世界上还有着各种各样民族和国家界限的现在，马克思主义是不能不依着各民族的不同的发展条件而采取不同的表现形式的，它决不会成为全世界一致的国际形式直接表现出来。①

因此，马克思主义哲学必须中国化，也能够中国化。基于这种认识，艾思奇成功地运用人民大众喜闻乐见的形式宣传马克思主义哲学，为普及马克思主义哲学作出了很大的贡献，他所作的马克思主义哲学通俗化的工作，促进了马克思主义中国化的进程，在现代中国哲学史上功不可没。

三、中国化进程

毛泽东特别重视马克思主义中国化问题，特别重视研究包括中国哲学在内的中国历史文化遗产。他在《新民主主义论》中说：

中国的长期封建社会中，创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄。②

他在《中国共产党在民族战争中的地位》中再次指出：

学习我们的历史遗产，用马克思主义的方法给以批判的总结，是我们学习的另一任务。我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品。对于这些，我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。③

毛泽东正确地把中国文化遗产区分为精华和糟粕两部分，主张取其精华，弃其糟粕，批判地加以继承。他认为，只有把中国文化的优良传统融汇到马克思主义体系之中，才会形成中国化的马克思主义；而只有中国化的马克思主义，才能成为指导我们事业的理论基础。

毛泽东从青少年时代起就接触大量的中国古代文化典籍，长期以来形成良好的中国哲学的素养，因而他能够得心应手地把马克思主义哲学的基本观点同中国哲学的思想材料结合起来。他一方面运用马克思主义的观点对中国哲学遗产加以清理和总结，批判地继承和发扬中国哲学的优良传统；另一方面运用中国哲学的思想材料说明马克思主义的观点，使之带有浓厚的中国气派和鲜明的中国特色。

---

① 《艾思奇文集》，第1卷，486页。

② 《毛泽东选集》，2版，第2卷，707～708页。

③ 同上书，533～534页。

他在《致陈伯达》(1939 年 2 月 1 日)、《致张闻天》(1939 年 2 月 20、22 日)等书简中，运用马克思主义的立场、观点、方法评述老子、孔子、墨子的学说，赋予新的思想内涵。例如，孔子曾提出“名不正则言不顺，言不顺则事不成”的命题，毛泽东运用马克思主义的哲学观点，对这一命题作了新的解释。他指出，这一命题“作为哲学的整个纲领来说是观念论，……但如果作为哲学的部分，即作为实践论来说则是对的，这和‘没有正确理论就没有正确实践’的意思差不多。如果孔子在‘名不正’上面加了一句：‘实不明则名不正’，而孔子又是真正承认实为根本的话，那孔子就不是观念论了，然而事实上不是如此，所以孔子的体系是观念论；但作为片面真理则是对的，一切观念论都有其片面真理，孔子也是一样”①。在这里，毛泽东对中国哲学史上的资料作了辩证的分析，既有批判，又有继承，使之焕发出新的光彩，从而有力地推进了马克思主义哲学中国化的进程。

要使中国马克思主义得到发展，除了扎根于中国哲学的土壤之外，还必须扎根于中国社会实践的土壤。这是中国马克思主义者逐步摸索到的一条更为重要的基本经验。毛泽东集中全党的智慧，把马克思主义的普遍真理同中国革命实际情况结合起来，用马克思主义的科学世界观和方法论来指导解决中国革命和建设的具体问题，形成了具有鲜明特色的中国马克思主义哲学——毛泽东哲学思想。第一次国内革命战争失败以后，毛泽东及时总结历史教训，摒弃教条主义的思维方式，排除“左”、右倾机会主义路线的干扰，以马克思主义的哲学理论为指导，深入地分析中国社会的基本性质，找到了“农村包围城市”这一符合中国国情的正确道路。针对教条主义、主观主义倾向，毛泽东写了哲学论著《反对本本主义》。他特别强调“纠正脱离实际情况的本本主义”，大力倡导“向实际情况作调查”，明确地提出把马克思主义的理论同中国实际情况相结合的原则。这篇文章是毛泽东哲学思想初步形成的标志。到抗日战争时期，毛泽东哲学思想更加成熟。毛泽东成功地运用辩证唯物主义的思想方法对抗日战争的进程作了科学的预测，写出《论持久战》一文。抗日战争的实际进程完全验证了毛泽东的预见。1937 年，毛泽东发表了《实践论》和《矛盾论》，这是毛泽东哲学思想成熟化的标志。“两论”紧紧抓住认识与实践、主观与客观的关系，把唯物论与辩证法有机地统一起来，对中国革命的实践经验作了深刻的哲学概括和总结，对党内产生主观主义错误倾向的认识论根源作了全面、透辟的分析，从而创造性地发展了马克思主义哲学思想。从抗日战争时期到社会主义建设初期，毛泽东把马克思主义

① 《毛泽东书信选集》，144 页，北京，人民出版社，1983。

哲学应用于军事、政治、文化、经济等方面，系统地阐明辩证唯物主义的思想路线、军事理论、社会革命理论、党的建设理论、思想方法和工作方法、经济建设理论等等，使毛泽东哲学思想得以多方面的展开。

毛泽东哲学思想是马克思主义哲学中国化的第一个成功的范例。具有深厚中国哲学素养的毛泽东，在革命和建设实践过程中，创造性地运用和发展了马克思主义哲学。他的哲学思想既属于马克思主义哲学体系，又批判地继承了中国哲学的优良传统，使之获得现代理论形态。

第一，毛泽东哲学思想实现了由朴素唯物主义到辩证唯物主义、由唯心史观到唯物史观的哲学变革，确立了以“实事求是”为基本出发点的辩证唯物主义世界观。在马克思主义哲学传入中国前，中国哲学尚停留在以元气为本体的朴素唯物主义的水平上，而历史观方面则以唯心主义为主导。马克思主义哲学传入中国以后改变了这种情形。毛泽东的贡献在于，他不但在理论上坚持了彻底的唯物主义原则，而且把这一原则贯彻到实践之中。他依据唯物史观，从生产力的发展和人民群众是历史的创造者的角度分析社会历史，并且把这一观点与中国固有的思想材料结合起来，形成实事求是的指导原则。他主张从客观存在的事实出发，寻找社会运动过程中固有的规律性，从而形成真理性的认识，并且以这种认识指导我们的社会实践。这样，就使实事求是成为中国马克思主义者的世界观和方法论精髓，成为中国共产党指导革命和建设的思想路线。

第二，毛泽东哲学思想中的矛盾学说，实现了中国朴素辩证法和马克思主义辩证法的紧密结合，使唯物辩证法成为现代中国人的基本的思维方式。毛泽东在《矛盾论》中所阐发的辩证法，既体现了马克思主义辩证法的基本原则，又带有鲜明的中国特色，实现了西方哲学和中国哲学辩证法思想的融会贯通。这种辩证法已经不是那种沉湎于范畴及其转化的纯粹概念的辩证法，而是对实际事物进行分析操作的实践辩证法。它注重研究内因与外因、主要矛盾与次要矛盾、质与量、前进与后退、得与失的矛盾运动，具有鲜明的现实性品格。它同中国革命的战略与策略内在地结合起来，发挥着指导实践的巨大作用。例如，在抗日战争时期，毛泽东运用辩证法思想提出了持久的战略方针，并通过中国和日寇敌我双方矛盾关系的具体分析，科学地预测了抗日战争发展的全过程。在解放战争时期，毛泽东运用军事辩证法揭示敌我双方力量对比的发展变化，制订正确的战略策略，仅用几年的时间就赢得了全国性的胜利。毛泽东成功地运用辩证法指导革命实践，极大地提高了马克思主义辩证法的威信，使之深入人心，成为当代中国人认识世界和改造世界的锐利思想武器。

第三，毛泽东哲学思想以“实践论”和“矛盾特殊性”为核心，吸收中国哲

学知行观中的合理因素，确立了从实践和中国自身的特殊性出发的唯物主义认识论。毛泽东撰写的《实践论》，可以说是马克思主义哲学与中国传统哲学相结合的典范。《实践论》的副标题是《论认识和实践的关系——知和行的关系》，认识和实践的关系是来自西方哲学的概念表述，而知与行的关系则属于中国哲学的范畴系统。毛泽东以中国的表达方式全面地阐述马克思主义认识论，使之具有中国的气派和中国的风格，更容易为中国人所接受。在《实践论》中，毛泽东不仅分析了认识和实践、感性认识和理性认识的辩证关系，而且概括出“实践、认识，再实践、再认识”的知行统一观。这一创造性的提法，既符合马克思主义哲学的基本原则，又凸显了中国哲学的“重行”传统。毛泽东把“重行”的观点同马克思主义哲学改造世界的理论结合起来，同社会发展理论结合起来，正确地指出：当全人类都能自觉地改造自己和改造世界的时候，那就是共产主义时代的到来。与实践论相联系，毛泽东很重视研究中国自身的社会运动的特殊性，强调马克思主义普遍真理必须同中国革命和建设的实践相结合，反对照搬照抄的教条主义态度。没有毛泽东的这一思想，显然不能找到中国革命的特殊道路，也不能找到中国社会主义建设的发展模式。

第四，毛泽东哲学思想把哲学与社会运动、与群众路线结合起来，吸收中国哲学中民本思想的合理因素，把哲学化为广大人民群众手中的武器，实现了理论与实践的紧密结合。毛泽东哲学思想绝不是书斋里的学问，它是亿万人民群众的行动指南。理论一旦掌握了群众，便会化为极大的物质力量——毛泽东哲学思想充分地证明了这一点。从这个意义上说，毛泽东哲学堪称人民群众的哲学，堪称走出了课堂和理论家狭小圈子、蕴藏着改造世界的物质力量的哲学。

毫无疑问，毛泽东哲学思想作为马克思主义哲学中国化的成功范例，它的历史作用是巨大的。在毛泽东哲学思想的指引下，我们赢得了民主革命的胜利，在社会主义建设中也取得了很大的成就。但是，由于长期以来“左”的思潮的冲击，使毛泽东哲学思想的发展受到了限制。一些“左”的观点，如过分强调意识形态的反作用、“以阶级斗争为纲”等等，曾被人们误认为毛泽东哲学思想，造成了思想上的混乱。我们应当把毛泽东哲学思想同毛泽东晚年的错误区别开来，绝对不能因毛泽东晚年的错误而怀疑毛泽东哲学思想的正确性。尽管毛泽东是一位伟大的马克思主义者，但他也不能不受到历史条件的局限。由于中国社会发育的特殊性，从漫长的封建社会进入半殖民地半封建社会，缺乏社会化大生产的实践基础，缺乏世界交往的优势，缺乏民主和法制的建设，缺乏现代化的观念和活动方式，这些因素不可避免地限制了晚年毛泽东的理论视野。这些思想限制的负

面影响只有在充分显示之后，才能为人们所认识。当中国历史进入新时期的时候，邓小平把马克思主义哲学中国化推向新的发展阶段，形成了当代中国的马克思主义哲学——邓小平理论。中国共产党第三代领导集体继往开来，与时俱进，又提出“三个代表”重要思想，进一步推进了马克思主义中国化的进程。马克思主义哲学中国化代表着未来中国哲学的发展方向，随着中国特色社会主义事业的发展，中国化进程将不断出现新的进展。

第七章
结语：与时创新的中国哲学

五千多年来，中国哲学与时偕行，“为道屡迁”。“为道屡迁”是指理论体系、哲学观点、研究方法的革故鼎新。创新是哲学的命脉，中国哲学的创新有其内在的逻辑根据和演替脉络。研究者必须入其垒，才能明其规；只有明中国哲学创新的“游戏规则”，才能真正创新中国哲学，否则中国哲学的创新，也只能停留在口头呼喊上。以往我们虽然写了数量可观的中国哲学史，但由于不明“游戏规则”，所以未能做出度越性的创新。

第一节　中国哲学创新的标志

如果哲学是时代精神的精华和凝聚，那么，中国哲学不断创新的内在根据和演替脉络，便逻辑地蕴涵着人文语境的转移、核心话题的转向和诠释文本的转换等三重维度。

一、人文语境的转移

哲学是爱智的学问，中国哲学是中华民族以“天地万物本吾一体”的精神，仁民爱物，关心社会，热爱生命、追求智慧的心路历程。中国哲学的创新在宏观演替上，表现为人文语境（humanities context）随民族精神及其生命智慧的历史变迁而不断转移。“闲云潭影日悠悠，物换星移几度秋。”打个形象的比方，人文语境犹如历史星空，岁月悠悠，哲学创新恰似北斗七星，环绕生命智慧的北极之光流转不息。

历经炎黄融合的华夏诸族，通过“制礼作乐”，民族意识日益觉醒，道德精神不断独立，哲学思维逐渐突破，终于达到了“郁郁乎文哉”的文明境域。中国古代哲学正是在礼乐文化及其典章制度的人文语境中创发出来的。据《汉书·艺文志》的追溯，先秦诸子百家都是从“学在官府”的西周礼乐文化中衍生出来的，是对“古之道术”的创新与发明。比如，以孔孟为代表的儒家，“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳、明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高”（《汉书》卷三十《艺文志》）。再如，以老庄为代表的道家，“道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”（同上）。

如果说先秦是中国哲学的创发期，生命智慧的觉解过程主要通过散文来叙述，民族精神迎来了“道德之意”的黎明曙光，那么，两汉是中国哲学的感应期，文人学者以堆砌辞藻、繁衍象数的辞赋渲染“天人之际”，民族精神及其生命智慧显露出繁杂和神秘的感应气象。依照司马谈的《论六家之要指》，汉初“黄老之术”是以道家老子为依托，阴阳、儒、墨、名、法诸家思想的杂合品：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（《史记》卷一三〇《太史公自序》）。提倡“独尊儒术”的董仲舒，其《春秋繁露》更是先秦诸子学说的杂交产物。如《深察名号》是名家的手笔，《天地阴阳》是阴阳家的思路，《郊义》和《郊语》是儒家的章法。

两汉是富有创造性的时代，天文、历算、医药、诗歌和史学等方面都取得了很高的成就，但“自武帝立《五经》博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者浸盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也”（《汉书》卷八十八《儒林传》）。经学儒术一旦成为“禄利之路”，哲学创新的灵感源泉很快就被穿凿附会的章句训诂淹没。汉末魏初，经术衰败，以品评人物“才性”为话题的清谈之风油然而起，学术思想转出一线生机。

魏晋南北朝属于国家分裂、政权更迭的动荡时期。在动荡中，个体价值独立，主体意识觉醒，学术思想活跃，哲学创新再度风起云涌。玄学是继先秦子学

之后，中国哲学史上的又一个思想解放、哲学创新的时代。但与先秦的“道德之意”及其散文诗表达相比，魏晋所辨析的“玄冥之理”格外抽象，言不达意。然而，名教束缚的一时解脱，毕竟给哲学思想带来了清新的自然气息，文学创作与哲理运思的巧妙结合，成为魏晋人文语境中最引人注目的故事情节。陶潜的田园诗篇和《桃花源记》是极富哲理内涵的文学精品，郭象的《逍遥游注》和“玄冥之境”是最有文学韵味的哲学佳作。

隋唐是中国古代社会高度繁盛时期，特别是李唐王朝，具有包容一切的恢弘气度。地域大开发，民族大融合，文化大交流，给人文语境注入了新的思想血液和精神营养。隋唐佛学及其对“性情之原”的穷究推本，从哲学理论层面准确映射出大唐文化激荡融摄、生机勃勃的精神风貌。

“李杜文章在，光焰万丈长。”诗歌创作是隋唐人文语境的主旋律。在古典诗歌的丰收季节，学术思想领域最值得称道的有两件大事：一是“西天取经”，佛教经典沿丝绸之路在东土大唐落户，成为民族文化大家庭的正式成员；二是“古文运动”，儒教伦理从烦琐的章句训诂中复活，仁义道德在主体精神的“性情之原”扎下新的根系。人文语境的包容大度、冲和气象、诗意韵律和智慧觉解，共同塑造了隋唐哲学的融摄特征。

佛教从两汉之际传入中国，经过五百余年的冲荡融突，“出淤泥而不染”，成了雅俗共赏的“妙法莲华”。道教从原始的神仙方术里逐步走出，经过葛洪、寇谦之、陶弘景等人的修剪和培育，撒播在庙堂与山林之间，成为“长生久视、深根固柢”的金秋菊花。儒教经过“古文运动”的复兴与洗礼，刷去了“禄利之路”的尘埃与泥泞，成为雍容华贵、不失气节的“洛阳牡丹”。唐代兼容并蓄的宗教政策，使儒释道三教在融突中创新。

然而，五代十国的腥风血雨使学术文化四处飘零。两宋“以文德致治”，民族精神及其生命智慧在既豪放又婉约的人文语境中，结出堪与唐诗媲美的宋词。深沉的忧患意识和崇高的历史使命，激发出“为天地立心，为生民立道，为往圣断绝学，为万世开太平”的豪迈气概；厚重的道德义务和郁闷的政治责任，引诱出抑制个性、熄灭情欲、攻击异端的内敛心术。宋明理学的“理欲之辨”，既扭曲反映了商业经济发达、市民意识觉醒的生存境况，又集中体现了家天下的专制霸道和士大夫的因循保守。理学主张的科举教条化，标志着中国哲学创新精神出现了“夕阳无限好，只是近黄昏”的凄凉景况。

明清之际，随着人文语境的进一步内向收敛，专心训诂考据的“汉学”取代了讲究性命义理的“宋学”，中国古代哲学随之以《四书大全》和《性理大全》式的话语专制和文字监禁，宣告了善思传统的中裂和创新精神的枯萎。

二、核心话题的转向

作为时代精神的精华和凝聚，精神不能离开思想而存在，精神总是思想的精神，思想是确定作为精神的那种东西。哲学思想总是以核心话题（nuclear topic）的方式体现特定时代的意义追寻和价值创造。核心话题的时代转向，是中国哲学创新的话语标志。从先秦到宋明，核心话题经历了五大转向，哲学理论实现了五次创新。

先秦是中国哲学的创发期，其核心话题是“道德之意”。诸子百家虽“指意不同”，但都围绕“道德之意”展开学术争鸣。

道家是中国哲学的鼻祖。根据司马迁的追述：“老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言”（《史记》卷六十三《老子韩非列传》）。尽管通行本上《道》下《德》，帛书本上《德》下《道》，篇次倒易，但《道德经》的言说宗旨始终是“尊道贵德”。“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”显然，这个“道”是涵摄万物的原初和合境域。庄子继续言说“道德之意”。他认为，“道有情有信，无为无形”，是“自本自根，未有天地，自古以固存”（《庄子·大宗师》）的和合世界。

儒家与道家异趣。孔子立足礼乐文化谈论“道德之意”。按照“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·学而》）的人生准则，他提倡“闻道”：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）主张“修德”：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（《论语·学而》）孟子认为：“仁也者，人也；合而言之，道也。”（《孟子·尽心下》）人道是参赞化育、辅相天地的和合构成境域。通过“心之官”及其思想功能，天道与人道在诚实无妄中达到诚明和合之境；“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”。

除儒道之外，先秦其余各家也以“道德之意”作为核心话题。比如，管仲学派认为，治国必须道德并举，“畜之以道，养之以德。畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能习，习故能偕，偕习以悉，莫之能伤也”（《管子·幼官图》）。再如，韩非子集法家之大成，建构了“因道全法”的法治思想。他一方面将“道”概括为“万物之所然”和“万理之所稽”，另一方面将“刑德二柄”视为“赏罚之道”。诚如司马迁所言：“韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨礉少恩。皆原于道德之意”（《史记》卷六十三《老子韩非列传》）。

秦汉之际，随着古代社会的大转型，传统哲学也实现了核心话题的转向。两汉是中国哲学的感应期，学术探究的核心话题是“天人之际”，即“天人相与之际”。

西汉初年，朝廷奉行“黄老之术”。武帝即位，“举贤良文学之士，前后百数”，以对策方式“垂问天人之应”：“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？”（《汉书》卷五十六《董仲舒传》）根据董仲舒的理解，汉武帝所追问的“大道之要，至论之极”，实际上是“《春秋》大一统”的问题：“《春秋》大一统者，

天地之常经，古今之通谊也。”（《汉书》卷五十六《董仲舒传》）经过“三年不窥园”的精心致思，他以《天人三策》和《春秋繁露》等著述，建构了“天人感应”的哲学理论体系。

东汉的谶纬经学将“天人感应”思想推向极端。按照“天人同度”的符应原理，人的四肢五官效法天象，“仁义礼智信”外符天之五行，内应人之五脏。“三纲六纪”，弥纶“天人之际”，学术思维在章句训诂中昏昏欲睡。然而，创新是难以泯灭的哲学天性，是野火烧不尽的理论基因。东汉思想家王充出身“细门”，“不守章句”，敢于在谶纬经学盛行之时重申“黄老之义”：“天地合气，万物自生；犹夫妇合气，子自生矣”（《论衡·自然》）。

东汉末年，中国古代社会陷入危机。黄巾举事，民不聊生；董卓之乱，朝纲败坏。魏晋时期，名士以“清谈”的话语方式进行哲学思议，《庄》、《老》、《周易》成了《世说新语》的玄妙谈资。玄学的核心话题是“玄冥之理”的有无之辩，其典型命题是郭象《齐物论注》里的“独化于玄冥之境”。

曹魏正始年间，何晏、王弼首倡“贵无”论，以为“天地万物皆以无为本”。王弼在《老子注》和《周易注》里，运用得意忘言的诠释方法，越出两汉“天人之际”的象数樊篱，谈论体用关系上的“玄冥之理”：“虽贵以无为用，不能舍无以为体也。”① 根据郭象的进一步解释，“玄冥之理”是有无浑沌的和合境域：“玄冥者，所以名无而非无也。”只要“物任其性，事称其能，各当其分”，万物就可“掘然自得而独化”，进入“玄冥之境”。

由于语境险象环生，玄学话题无法深入下去。发展到南北朝，玄学思潮充当佛学的导游，以“格义”方式注译佛典，为大乘般若学的传播铺平道路。

隋唐时期，特别是盛唐之际，儒、释、道三教兼容并蓄，冲突融合。儒教在明经科举、朝纲吏治等方面发挥伦理教化职能，但在哲学思想上陈陈相因，缺乏新意。道教因与李唐王朝的姓氏因缘，独得皇室青睐，可王权的推崇并不是思想创新的充分条件。从哲学理论形态上讲，隋唐道教无法与佛教分庭抗礼，在概念范畴和思维方法上屡屡侵犯佛家的“知识产权”。因此，隋唐时代精神的最集中体现是佛教的中国化创新。天台、华严在中国化道路上迈步，为外来文化中国化模式开出路径。

《易大传》讲：“原始反终，故知死生之说。”毫无疑问，“死生之说”是一切宗教思想的究竟话题，是所有正统信仰的终极关怀。翻阅大唐文献，我们发现：反对佛教的韩愈著有《原人》、《原性》和《原道》诸篇，而提倡佛教的宗密也著有《原人论》。由此可见，在推本“性情之原”、参悟人生的“本来面目”上，儒

① 《老子道德经注·三十八章》，见《王弼集校释》，94页。

佛两家有着共同的哲学语言。隋唐是中国哲学的融摄期，推本“性情之原”是其核心话题。

唐末藩镇割据，五代十国混战，中国古代社会再次陷入危机。北宋伊始，学者在政通人和、百废待兴的人文语境中，着手重建伦理道德、价值理想和精神家园。出于对佛道二教“道统”的批判，宋明新儒学对佛教思想冲突融合，既尽究其说，又采取“攻乎异端”的策略，落实了儒释道三教思想的兼容并蓄的文化整合，对时代精神的发展做出了“理欲之辨”的理论概括。宋明是中国哲学的造极期，理学的核心话题是理气心性，有理体学、心体学、气体学、性体学等，即天理人欲之辨。

程颢通过“自家体贴”提出“天理”二字，作为儒教伦理哲学创新的概念标记。程朱的“天理”不仅具有心术特征：“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”① 潜伏着重重危机：“人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭。”② 为了论证“天理”对“人欲”的绝对权威，程朱学派借助“道心”与“人心”、“天命之性”与“气质之性”、“理”与“气”等一系列对偶范畴，通过逻辑推演建构了极为精致的理学范畴系统。

陆九渊最先发现“天理人欲之言”不是一个纯粹的学术话题，存在截然二分的语病：“若天是理，人是欲，则是天人不同矣。”③ 陈亮、叶适和王夫之等人对“存理灭欲”主张也提出过异议，但为了维护纲常伦理的垄断地位，理欲二元对立的观点始终拥有思想霸权。直到戴震著述《孟子字义疏证》，“人欲净尽，天理流行”的“语病”才昭然若揭：

> 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，适以穷天下人尽转移为欺伪之人，为祸何可胜言也哉！（《孟子字义疏证》下）

哲人违背爱智诺言，扮演“道德法庭”的审判官，以己见假为“天理”；思者亵渎求真天职，争当“纲常伦理”的卫道士，用意见充任“良知”。随着宋明理学理气心性的“理欲之辨”转变为以理杀人的工具，中国哲学的创新源泉被阻塞，变成了一桩桩“学案”。从这个意义上讲，《宋元学案》和《明儒学案》属于“儒林内史”，倘若与《儒林外史》参照解读，就不难发现中国传统哲学走向式微的秘密。现代新儒家在民族危亡、国难当头之时，接着宋明理学讲，以唤起中华民族自尊、自觉、自信，以挽国难，挺立民族之脊梁，救民族之危亡。

---

① 《河南程氏遗书》卷二十四，见《二程集》，312 页。

② 《朱子语类》卷十三，224 页。

③ 《语录上》，见《陆九渊集》卷三十四，395 页。

三、诠释文本的转换

文本是学术思想的符号踪迹，是智慧觉解的文字报告。哲学家总是通过对特定文本的创造性诠释，准确提炼时代精神的核心话题，全面融入民族精神及其生命智慧的人文语境。诠释文本（hermeneutical text）的学术转换，是中国哲学创新的承续特征。

先秦是元典文本的书写与集结时期。诸子百家的哲学创新是以散文方式直接陈述的，除个别段落引用上古文献作佐证外，一般没有后世的“章句”、“注疏”和“集解”。但是，根据《庄子·天下篇》、《史记·孔子世家》以及《汉书·艺文志》等史料，诸子百家也有自己的诠释文本。老子是王室的“守藏史”，他对三代文献的阅读和诠释自不待言。《庄子》是《老子》的优秀“注脚”。孔子“述而不作，信而好古”，“读《易》韦编三绝”，主要是对以《周易》为代表的西周礼乐文化进行诠释。《孟子》七篇是《论语》的最好“注脚”。不过与后代抱残守缺的“师法”不同，诸子百家为了说明“道德之意”，广泛涉猎，标新立异，从而使先秦哲学呈现出百花齐放的黎明曙光。

“焚书坑儒”之后，三代文献遗失殆尽，诸子学说口头相传，加上大汉王朝重术轻道，两汉哲学总体上以《五经》为诠释文本。董仲舒的《天人三策》和《春秋繁露》是两汉探究“天人之际”卓有见识的著述，他所依据的诠释文本主要是《春秋公羊传》。

正始年间，何晏注《论语》，援老庄释孔孟，开启玄冥之风。王弼注《老子》和《周易》，横扫象数感应方法。其后，向秀、郭象注解《庄子》，发挥“逍遥之义”，虚构“玄冥之境”。《庄子》、《老子》和《周易》并称“三玄”，成为玄学的诠释文本。

从《四十二章经》的译出到六百卷《大般若波罗蜜多经》的刊行，印度佛教经典不断传入东土。隋唐时期，讲读、诠释佛经蔚然成风。中国各佛教宗派，在尊奉经律论“三藏”的前提下，简择其中几部经典作为“宗经”。例如，天台宗以《妙法莲华经》为诠释文本，华严宗以《大方广佛华严经》为立论依据，禅宗先以《楞伽阿跋多罗宝经》印心，后以《金刚般若波罗蜜经》传法，慧能南宗独创《坛经》，明心见性。概言之，佛教经典是隋唐哲学思想融摄和理论创新的主要诠释文本。

佛经毕竟是在印度梵文语境中造作出来的异域文本，译成汉文后，虽转换了书写符号，但其“厌离人世”的涅槃精神并未改变，这势必与“仁民爱物”的儒教伦理发生价值冲突。知识精英出于维护民族精神的尊严，往往视佛教为“异端”。发展到两宋时期，这种过激情绪演变成学术批判。客观上讲，宋明理学是儒释道三教思想长期融突的智慧结晶。但受严明“理欲之辨”的话题左右和复兴“孔孟道统”的语境支配，佛教经典从解释学的前台淡出，以《大学》、《中庸》、

《论语》和《孟子》为主的“四书”成了理体学的诠释文本。

回顾中国哲学发展的漫漫长路，我们已经看到，在哲学思想的创新时代，往往同时出现三种变易现象：一是核心话题随时代精神的变换而转向，不存在千年不变的哲学核心话题；二是人文语境随民族精神及其生命智慧的觉悟而转移，没有万古常住的哲学主题范畴；三是诠释文本随主体精神及其自由创造的选择而转换，没有放之四海而皆准的真理本文。

第二节　和合学的创新使命

和合学是中国传统哲学在全球化语境下转生的积极尝试。“和合”二字正是通过对中国哲学“天道”与“人道”近百个哲学概念、范畴的系统梳理而体贴出来的价值理念。和合学从一开始就深深地浸润在民族精神及其生命智慧的“源头活水”里。

一、《国语》境域的和生意蕴

对于“和合”一词，通常有两种误解。一是语源学的错置，以为“和合”是佛教术语，其意义是搞折衷，和稀泥。其实，“和合”是中华文化固有的人文精神，早在先秦元典里已成为重要的哲学语汇。在前文所引的《管子·幼官图》里，“和合”已是言说“道德之意”的关键词。从目前掌握的文献资料看，最早使用“和合”一词的先秦典籍是《国语·郑语》。

《国语》是记载西周中期到春秋末的史书。据《史记·太史公自序》载：“左丘失明，厥有《国语》。”三国时韦昭最先注解，在《解叙》里，他对《国语》的成书缘由作了这样的推测：

> 采录前世穆王以来，下讫鲁悼、智伯之诛，邦国成败，嘉言善语，阴阳律吕，天时人事，逆顺之数，以为《国语》。其文不主于经，故号曰“外传”。所以包罗天地，探测祸福，发起幽微，章表善恶者，昭然甚明，实与经艺并陈，非特诸子之伦也。①

在经学时代，《国语》在五经之外，与“禄利之路”无缘，这种备受冷落的历史际遇反倒有助于保持文本原貌。以下，我们选录《国语·郑语》“史伯论兴衰”中的重点段落，借助特定的语用境域分析，仔细体味春秋时期“和合”话语

① 《国语解叙》，661页，上海，上海古籍出版社，1998。

的生生意蕴。

周幽王即位八年，郑桓公作王室司徒，与史伯谈论“兴衰之故”和“死生之道”。当论及远古帝王成就“天地之功”时，史伯说：

> 虞幕能听协风，以成物乐生者也。夏禹能单平水土，以品处庶类者也。商契能和合五教，以保于百姓者也。周弃能播殖百谷蔬，以衣食民人者也。①

虞、夏、商、周之所以成就与天地一样长久的赫赫功业，根本原因在于他们能够在天地和人事之间创造和合生意；虞幕能够听知和风，因时顺气，以成育万物，使之乐生；夏禹能够熟悉水性，因地疏导，使人物高下，各得其所；商契能够了解民情，因伦施教，使百姓和睦，皆得保养；周弃能够播种百谷，繁育蔬菜，让人民丰衣足食，安居乐业。

根据和合生意，史伯断定周幽王必将衰败。当桓公问道：“周其弊乎?”史伯肯定地说：“殆于必弊者也!”接着进一步指出幽王“必弊”的原因是“去和取同”。

> 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（韦注：杂，合也），以成百物。②

从史伯所举的例证可以看出，“和生”是“五行”在天地与人事之间的杂合。“土与金木水火”是《尚书·洪范》所讲的“五行”，是先王平治天下的首要功德，是人生天地间日用常行的差异性质能元素。善于和合这五种元素，就能风调雨顺，五谷丰登，就可生机勃勃，王道荡荡。相反，如果片面追求类同，强行一统，那么，毁弃多样，毒害生灵，势必危亡。“声一无听，色一无文，味一无果，物一不讲，王将弃是类也而与剸同。天夺之明，欲无弊，得乎?”③

“和实生物，同则不继”，这是对和合生意最精炼的哲学概括。它既深刻反映了人生天地间的道德原理，又和盘托出了天地自然与人事活动怎样才能“并育而不相害”、“并行而不相悖”的元始话题。在吴越争霸战中，范蠡以其独特的才智助越灭吴，出色地回答了这一话题：“夫人事必将与天地相参，然后乃可以成功。”④ 这是一言九鼎的不刊之论，是整部《国语》的点睛这笔。韦昭的注解更

① 《郑语》，见《国语集解》卷十六，466页。
② 同上书，470页。
③ 同上书，472～473页。
④ 《越语下》，见《国语集解》卷二十一，582页。

是颇得其中三昧："参，三也。天、地、人事三合，乃可以成大功。"

人生天地间，这是生命智慧冬眠初醒、民族精神大梦方觉、主体精神卓然独立的原始视域。迄今为止，尽管宇航员已涉足月球，哈勃望远镜遨游太空，但顶天立地的原始视域，仍是仰观俯察的自然参照系统。人事活动必须与天地自然融突和合，才能建立赫赫功业，成就最高道德。先秦诸子所言说的"道德之意"，正是"人事必将与天地相参"的和生意蕴。

二、五大价值冲突和危机

19 世纪末 20 世纪初，在中西哲学文化长廊里，相继涌现出两大疯狂意象：一是尼采《快乐的科学》中的疯子，白天打着灯笼，惊慌地发现"上帝死了"，教堂成了掩埋神灵的坟墓；二是鲁迅《狂人日记》里的狂人，晚上挑灯夜读，朦胧地看出"仁义吃人"，孔庙变为礼教罪恶的象征。

"上帝死了"，知识硕果的善恶属性没有了"最后审判"的价值尺度，科学技术可以在集中营里广泛应用，实证其工具效率。"仁义吃人"，道德修养的是非特征不存在"止于至善"的意义标准，草寇枭雄能够到金銮殿上发号施令，坐享其江山收益。透视这些历史表象，我们看到的幕后真相其实是文明的悲剧和价值的冲突。

文明自古多悲剧。玛雅文明、古埃及文明、古巴比伦文明和古希腊文明，早已烟消云散，存留下来的遗迹只是让人凭吊的"文明的碎片"。

价值新近方冲突。新教伦理、儒教伦理、佛教伦理和伊斯兰教伦理，都具有"普世伦理"的因素，然自工业化以来的激烈竞争的场面，不过是弱肉强食的利益的争吵。

根据和合学的理解，20 世纪是价值冲突的世界。两次世界大战，半个世纪冷战，无数的局部战争和地区冲突，是其显著特征。如今的巴以冲突和中东问题，是其综合后遗症。从表面上看，价值冲突的起因是市场配额不均等，利益瓜分不公平，生息领地有争议或宗教信仰有分歧。但从实质上看，一切价值冲突都根源于非此即彼、势不两立的不相容选择。

当前，人类共同面临的价值冲突有五个方面，构成困扰世界、社会持续发展的五大冲突和五种危机。

第一，人与自然的价值冲突及其生态环境危机。现代生态学告诉我们，人类是自然生态系统的顶级消费者，野菜草根，飞禽走兽，都能充当食物资源。一旦食欲恶性膨胀，杀戒大开，势必危及生物多样性存在，导致生态环境退化。工业革命以来，用科技知识武装到牙齿的现代人，开展了史无前例的人天大战，"以人灭天"，"以故灭命"。时至今日，一些物种正在灭绝，大气日益污染，生态环境不断恶化，天地父母面目全非。

第二，人与社会的价值冲突及其社会人文危机。资本主义大生产方式的确立，个人从温情脉脉的血缘纽带上剥落下来，变成赤裸裸的赚钱工具。受物质利益的驱动，整个社会成了实现物质财富增长的“大机器”。按照博弈的游戏规则，在全球展开了军备竞赛，国力竞赛。为了某种集团党派或所谓“国家的利益”，个人必须充当“角斗士”。与此相反，文艺复兴以来的个人解放运动，也发展成为种族主义、利己主义和无政府主义，社会的整合功能受到前所未有的挑战。个人自由与社会整合之间的价值冲突，使古老的人文精神日趋失落。冲突频繁，贫富不均，恐怖活动，社会人文危机深重。

第三，人与人的价值冲突及其伦理道德危机。市场竞争机制的确立和泛化，使礼让和不争的古典美德形同虚设。“忠恕之道”成了不思进取的保守策略，人们调动起生物本能中潜在的攻击性，按照《鬼谷子》、《韩非子》和《三国演义》等中有关厚黑的谋略，在商海玩你死我活的攻略游戏。爱情、婚姻、家庭、道德良心、社会责任、民族尊严，统统成了制胜的武器。人生价值迷惘，道德失落，个人私欲膨胀，谋财害命，天理良心丧尽。

第四，人与心灵的价值冲突及其精神信仰危机。近代心理学将心灵放进实验室里做解剖分析，运用刺激—反应的机械模式把心理活动分为认识、情感和意志三种现象，浑然一体的心灵被凿穿。弗洛伊德根据歇斯底里病人的临床表现，进一步将意识肢解成“本我”、“自我”和“超我”，完整的道德人格被截成三段。在实证科学的旗帜下，人性无始以来的丑恶面暴露无遗。从此，心灵世界成了南征北战的沙场。本来，信仰是以自尊、自爱和自强为宗旨的。心灵一旦破碎，自我发动内战，一切信仰都将化作泡影。人在内外各种压力下，苦闷、焦虑、忧愁、痛苦，心灵不堪忍受。

第五，人与文明的价值冲突及其智能价值危机。文明是生命智慧的觉醒状态，是自然智能的创造成就。与以往的生存文明相比，工业文明是以科技创造为第一推动力的产业文明。其最大特征是创造财富的目的不是为了满足人们最为基本的生存需要，而是为了更加奢华的享受和炫耀。特别是以信息技术和生物技术为代表的高科技产业的出现，人工智能开始逐步替代自然智能在发明创造中的传统角色。如果说哥白尼的日心说和达尔文的进化论剥去了笼罩在人类头上的神学光环，使人放弃了他在宇宙时空的中心地位，那么，克隆技术的发展和人工智能的完善，将迫使人自身成为十足的工业制品。一旦图灵机模式取得创造性突破，神经元计算机彻底取代硅晶体计算机，那么包括思想、感情和意志在内的人脑自然智能将被电脑虚拟放大，甚至功能超越。

按照和合学的文化战略构想，要化解上述价值冲突，必须确立和爱准则，尊

重生命智慧，保护自然生态，建筑生生大道，让人刚毅地直立在天空下，诗意地栖息在大地上，使工具理性、科学技术无条件地服务于人生的意义追求。为此，需要培养“乐山乐水”的自然情感，树立“仁民爱物”的伦理精神，悉心守护“乾称父，坤称母”的元始和合境域。

人类所共同面临的五大冲突和危机，如果得不到有效的化解，等待人类的只能是共同走向毁灭。从这个意义上说，能否化解？如何化解？就是当今人类的需要和呼唤，也是对时代精神的把握。我们期待人类在21世纪将是和平、发展、合作、生态、信息的世纪，是文化冲突与文化融合的世纪，即文化融突的和合世纪，亦可谓是文明的和合世纪。

第三节　和合学的化解之道

和合学的立言宗旨、创学标的，是为了化解21世纪人类文化系统内的价值冲突和危机。

一、化解冲突和危机的五大原理

和合是当前人类社会发展的需要，是现代时代精神的体现。现代世界文化的多元化和经济全球化，以及各族人民的和平、发展、合作的要求，市场经济和民主政治的安置，宗教信仰和言论结社自由的现代人基本权利的诉求，归根到底都体现了一种和合精神和原则。因而和合原理作为一个总体性的原则是从人类现代社会发展和人的现实需要中引申出来的，在一定程度上讲，和合原理应当是当代人类社会的最低限度的共识。基于“融突论”的和合理念，以观21世纪人类所面临的五大冲突和危机，而获得五大原理，即和生、和处、和立、和达、和爱原理。

（一）和生原理

和生是“天地之大德曰生”的精神，遵照“万物并育而不相害”的原则。自然、社会、他人、他心灵、他文明都是有生命、有情感的存在，也都有生存的权利。当今人类社会相互依附性越来越强。国家则成了地球上的单元家庭，人是这个地球的公民。人相互依存，所以必须珍视生物共同体，必须尊重他文化的人的共同体，包容他者的生存或存在。和生的原则就在体认到人类的相依性及互动性的基础上，而开出和谐的生存方式。

人与自然、人与社会、人与人、不同文明之间需要和生，需要在共生的基础

上提升为和生。各民族、种族、国家、社会、文化、他人以及贫富、集团之间，都需要在冲突融合的过程中达至和生。和生，才能共荣共富，否则只能共毁共灭。如果单向度地剥夺他者，无论这他者是自然，还是他人、他集团、他文化，最终都会导致自身的被剥夺。和生拒斥剥夺，但并不拒绝竞争。和生必须有竞争，没有竞争，就没有发展与变化的动力，和生的状态就难以为继。但是，和生的竞争，并不是适者生存，而不适者被剥夺生存的权利的竞争，非和生竞争的结果是多样性的丧失。和生的竞争，不应以“你死我活”，消灭对方为价值目标，而应以和谐、协调、融合的和合新生为价值导向。这种竞争的结果，是使适者更强，而不适者亦逐渐增强适应力和竞争力。因而，和生原则下的竞争意味着新的生命、新的境界的呈现，是通向共同发展和共同繁荣之路。

（二）和处原理

和处与和生相联系，是达到和生的基础和必要条件。和处是“君子和而不同”的精神，遵照“道并行而不相悖”的原则。和处是承认他者的存在，虽然人类社会的制度、政治、经济、文化各不相同，或者说是道不同，但为了共同的福祉，对自然、社会、他人、他文明以及心灵，要以宽容、温和、同情、善良的态度对待它，使多方能够和平共处。和生的发生及和生的实现需要和处。和处强调一种责任，这种责任意识意味着我们希望别人怎样对待我们，我们就有责任怎样对待别人。在坚持自己的信仰、规范与价值的同时，能够允许不同于自己的乃至截然相反的他人的信仰、规范与价值的存在。和处原则强调的责任是双向的、互动的。

和处是基于人与自然、社会、人际、人的心灵、文明都处于相互依存的关系网络之中，割断了这种相互依存的关系网络，只会使得各种文化处在分离的、僵硬的、封闭的状态，只能促成文化的没落与腐朽；使人与人之间漠不关心，成为孤独的个体，最终导致人性的丧失与文化的解体和崩溃。和处原则重视交往与交流，但更强调交往中的“和合”。人对自然、对社会、对他人、对他文明的态度都需要“和合”，没有“和合”，和处就将变得不可理喻。

（三）和立原理

和立从最低限度的意义上说，就是“己所不欲，勿施于人”；从另一意义上说，是“己欲立而立人”。“己所不欲，勿施于人”是底线原则，它强调不要把自己所不欲要的东西加于别人，不要把自己所不希望的事加于他人，各种文化、各个民族，以至每个人都不希望自身消亡，也不要将其加诸他文化、他民族、他人。人类曾经陷于二元对立思维之中，以消灭对方为“立己”的表征，使人类征伐、战争不断，致使社会动乱，人际紧张、道德沦丧，精神崩溃、文明冲突。

“和立”便是以“己欲立而立人”，“己所欲，施于人”的精神，以开放的、宽容的胸怀接纳他者，保护、协助他者，而让他者依照他者自己的生存方式、发展模式发展。和立所强调的是“自做主宰”的精神，它所凸显的是主体精神，即自己决定自己命运和发展道路的精神。

和立原理基于现实的多样性、多元性。世界上任何事物都有自身相对独立的、特殊的生存发展方式，自然也不例外。自然界的生物有自身的生存发展方式，人类可以利用自然为人类的发展服务，但不能破坏其生存方式，毁灭性地开发利用自然资源。社会也是如此，世界上现存有上千个民族，200 多个国家，都有自己的民族文化传统、价值观念、思维方式、风俗习惯；而且各民族、各国家、各地区的发展各不相同，应该给他们以选择适合自己的生存方式的自由和走适合自己的发展道路的权利。在现代社会，应当说每一个个体都有自身的自由和权利，这种自由和权利是不应当被剥夺的。世界的多极性、多样性，才能发展为多样、多元的文化交流和互补，并发展出多样、多元的和生、和处、和立。

（四）和达原理

和立基于和达。人与自然、社会、他人、他文明都需要也应当共同发达，这便是和达。和达在当前世界多极化、经济全球化、发展模式多元化的融突情境中，协调、平衡、和谐，以达到共同发达，这就是孔子所说的“己欲达而达人”的达人意识在现时代的拓展。孔子的原初意思，重在德性的、道德的共同成就与完满。现时代讲“己欲达而达人”则是它的一种拓展和延伸。

在和达原理差分性与多样性的意蕴中，各文明、各国、各族、各人都有自己的发达之道，并求共同发达。当今世界，有各种各样的、规模各异的和合体，人类也应当被看作是一个和合体，正因如此，人、国家和社会，都在人类和合之中，也就是在和合关系中生活，离开和合关系就无法生活。因此，各国、各社会、各民族、各文明在走自身的发达的道路时，也应当具备和达意识，在现实中遵行和达的原理。就国家的层面而言，发达国家与不发达国家、发展中国家，都应具有和达意识。假如发达国家仍然将自身的危机转嫁于不发达国家和发展中国家，导致发展中国家、不发达国家的经济凋敝、政治紊乱，而发达国家与发展中国家、不发达国家的冲突加剧、积怨加深、贫富差距进一步加大，整个世界就会发生动荡的局面，发达国家也不会从中获得利益，而只会由此受害。比如如果中国大陆的发展持续受到遏制，使中国政局动荡，民众的生存与发展受到严重影响，人口大量外流或形成难民潮，则整个世界都将因此而动荡不安。中国的发展不只是为中国人自身，其实对世界的和平、稳定和发展有极大的好处。明智的政治家、战略家，应该明白这个道理。和合学之所以强调和达原理，原因就在于要

避免国家的动乱、地区的动乱，乃至于整个人类和合体的土崩瓦解。国际社会要共同发达、富裕、繁荣。

（五）和爱原理

和生、和处、和立、和达的基础与核心是和爱。和爱，就是人对于他人、他家、他国都要像爱自己的亲人、自己的家、自己的国一样去爱，推而广之，“仁民爱物”，对自然、社会与文明也要像爱人一样去爱。这就是说人类要懂得爱、学会爱，而去爱和接受爱，这是人类生存的第一要义。这便是孔子所讲的“泛爱众”、墨子所讲的“兼相爱”等古老智慧的现代要义。

人与人、人与自然、人与社会、民族与民族、国家与国家、文明与文明之间无疑存在着差分与冲突，而化解这些冲突的基本力量应当说是靠一种爱。没有爱，冲突就不可能化解。尽管在现实世界中，爱是不可避免地有差等的，人们会随其认同的和合体的不同而有所分别，但是和爱，即相互性的爱还是需要积极倡导、努力弘扬的。没有和爱，人类社会将成为一片孤寂的荒漠，而种种非理性的行为、不公和不义的行为就会大行其道，结局只能是战争和人类的毁灭。以和爱为基，人类就可能和生、和处、和立、和达，化解所面临的种种冲突、危机与风险，走上自由繁荣的世界和合大道。

和生、和处、和立、和达、和爱五大原理，是从根深叶茂的中华文化中开出来的，它是中华民族民族精神的体现，在中华民族的历史上也曾经付诸实现，从而开创了一个文明灿烂的“礼仪之邦”。当今世界，这五大原理也是人类和合发展所应共同认同的基本原理，这是因为，当今人类共同面临着五大冲突和危机。这五大冲突和危机既不偏爱某地区、某民族、某国，也不特别恩赐某地区、某民族、某国，更不仇视某地区、某民族、某国，它一视同仁，国国、人人都不可逃，这便是建构和合学五大原理的共同基础。在这个共同基础上，人类只有融合分歧、消除冲突，携手合作，互利共赢、团结一致，共同应对危害、威胁人类生命财产安全和子孙后代生存的五大冲突和危机，世界才会变得安全和美好，才会是没有战争、没有贫穷、没有不平等不自由的和谐、幸福、快乐的人人和乐的和合世界，我们期待着到达这个温馨的精神家园。

二、“和合起来”的爱智乐章

不管柏拉图的“理想国”多么正义，莫尔的“乌托邦”多么平均；不管孔子的“大同”何等公道，弥勒的“净土”何等长寿，在迢迢河汉，在茫茫星海，我们只有一个地球。人类的这一宇宙学生存境况，从根本上要求我们“和合起来”。

罗马帝国，奥匈帝国，第三帝国，为了蛊惑人心的颠倒梦想，化玉帛为干戈，历史付出了过于沉重的生命代价。和合起来吧，不要再上演《战争与和平》

的历史话剧了。我们需要的是《维也纳的森林》，是《蓝色的多瑙河》，是《春节序曲》，是《丰收锣鼓》。

中国文化是崇尚和合的文化，华夏民族是喜爱音乐的民族。一曲《高山流水》，是我们祖先对元始和合境域的生命体验和艺术表达。伟大的思想家孔子在欣赏《韶》乐时，竟能达到“三月不知肉味”的陶醉程度。可惜的是，秦火一烧，《乐经》失传，元始和合境域万籁俱寂。

要弘扬文化传统，要振兴中华民族，我们就得以音乐家对和声谐音的直觉和灵感，在全球化语境中谱写和演奏新的和合乐章，使中国哲学成为世界哲学新世纪创新的爱智序曲；孔子讲过：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）和生意蕴像诗情基调，规定着哲学创新的价值方向；和爱化解如礼仪旋律，调整着科技发明的前进步伐。和处为美，和立为真，和达为善，相与组成从和生到和爱的交响乐章，整体规范意义追寻的道德路径和价值创造的逻辑流程。这便是和合学弘扬中国哲学创新精神的自觉使命。

后　语

学而后知不足，写而后更知不足。撰写本书，既是一次与先哲对话的过程，也是一次理解、体贴先哲智慧之思的历程。本书从问题意识出发，突显中国哲学史上先哲们对话的问题，并参与对话，虽限于撰写者的认知水平，不能尽显对话的智慧和精髓，但仍就一些基本问题做了论述，却深觉不尽如人意或言不尽意的地方甚多。

本书是中国人民大学中国哲学教研室诸教授和外校同仁的合著。其编写的分工如下：

前言、第一章、第七章、后语为张立文；第二章第一、三、五节为杨庆中；第二章第二节、第三章第五节为罗安宪；第二章第四、六节为林存光；第三章第一、三节为向世陵；第三章第二节为李祥俊；第三章第四节为张风雷；第三章第六节为方旭东、郑红萍；第四章第一、二、三、四节为祁润兴、李会富；第四章第五节为姜日天；第四章第六节为朱康有；第五、六章为宋志明；目录英文翻译是朱璐。

全书由于参与撰写人较多，虽经多次讨论，但写作风格有异。最后由张立文负责修改、定稿，仍觉有诸多不足之处，望读者指正，以便进一步修订。

感谢中国人民大学出版社的编辑，及有关负责人，他们不辞劳苦，为人作嫁衣，而把自己的名字隐去，为此，我们对他们深表敬意。

2011 年 10 月 18 日