

理学

宋代理学与道家哲学

S.D.L.X.Y.D.J.Z.X

张 艳 清 / 著

吉林人民出版社

哲学

宋代理学与道家哲学

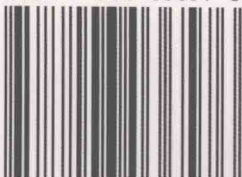
责任编辑

吴兰萍

封面设计

翁立涛

ISBN 7-206-03657-0



9 787206 036576 >

ISBN 7-206-03657-0

B·62 定价:18.00 元

宋代理学与道家哲学

张艳清 著

吉林人民出版社

宋代理学与道家哲学

著 者:张艳清

责任编辑:吴兰萍 wlp818@sina.com 封面设计:翁立涛

吉林人民出版社出版 发行(长春市人民大街4646号 邮政编码:130021)

电 话:0431-5649710

印 刷:长春市南关区太平彩印厂

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:9.25 字 数:200千字

标准书号:ISBN 7-206-03657-0/B·62

版 次:2004年8月第1版 印 次:2004年8月第1次印刷

印 数:1-2 000册 定 价:18.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

序

宋代理学是儒学发展的新阶段与新形态。近年来，随着中国哲学研究的纵深发展，对宋代理学之发生的研究成为学术热点，特别是从儒释道交融互补的角度研究理学与佛道两家的关系，更是宋代理学研究的前沿。过去对宋明时期儒道关系的研究较多地集中在理学与道教的关系，而对以老庄为代表的道家哲学同儒学的关系则关注不够，这显然是理学研究中的缺失。以程、朱为代表的理学体系，构成其逻辑框架的许多重要概念和范畴都来自对道家哲学的吸纳，而其对理气论、心性论、境界观的构建与开拓同其对道家哲学理论成果和思维方式的吸取有密切的关系。张艳清的博士论文《宋代理学与道家哲学》选取儒道关系的角度研究理学，将程朱理学同道家哲学联系起来，考察它们之间内在的历史与逻辑关系，这一选题抓住了宋代理学发生的独特视角与历史的必然性，又是理学研究中的一个薄弱环节，对推动理学以至整个中国哲学史中儒道关系的研究具有重要意义。

作者在南开大学攻读博士学位期间，阅读了大量的文献资料，在前人研究成果的基础上，对这一思想发展脉络提出了自己系统的理解。论文通过具体地梳理程朱等理学家吸纳道家又超越道家的心路历程与思维逻辑，说明了道家思想资

序

料与思维方法在理学体系建构中的影响和作用。作者自觉运用历史与逻辑相结合的方法，首先历史地考察了北宋儒学复兴中的儒道关系和理学家出入道家而归本六经的学思历程，进一步从理气论、心性论、境界观三个方面对理学与道家思想学说做了系统的逻辑比较，从而通过儒道互动与儒道整合而说明理学是儒学发展的新阶段与新形态，并进一步澄清了所谓“外儒内道”、“新道家”、“道家主干”及“歧出之新”等等关于理学定性与定位的不同说法。从儒道关系的角度研究理学，是儒学研究的新视点，理学的重要概念、范畴如“理”、“理一分殊”、“天命之性”、“气质之性”、“性即理”、“主静”、“生生之仁”、“复其初”、“一体之仁”等等，都可以从发生学上发掘它们与道家哲学之间的关系，这正是理学研究中应该得到不断深化和拓展的论域空间。作者在这一研究中，提出了许多值得关注的新见解，如理学的经典命题“理一分殊”上通于老庄道体论；理学“生生之仁”观念体现了对道家“道”的生生之意的转化和对道家自然主义道论的超越；理学“一体之仁”与道家“万物为一”之间，前者是“大我”式的道德境界，后者是“忘我”式的自然境界；在价值理想上，理学与道家表现出“顺天理”与“顺自然”的分别，而理学理想的“全体大用”的圣人境界终归未能克服道家“有体无用”的不足，因此总是表现得“体”有余而“用”不足，等等。以上这些论述，资料翔实，逻辑清晰，新见迭出，多有独到之处，显示了作者在该领域的深厚积累和扎实的研究功底。不过就儒、释、道三教整合而言，理学产生和形成的另一重要资源是佛教，论文在相关的地方应该做出必要的阐释，以利于对程朱理学的

形成和定位的全面把握，这在以后的研究中可作为一个拓展方向。

该书对宋代理学思想体系的形成和发展所作的根源性论证，对理学阶段儒道关系的系统考察及两者之间逻辑关系的创造性研究，是理学研究领域的一项重要成果，相信也会成为作者学术生涯的一个新起点。

序

刘文英

2004年7月28日

引 论

引

论

儒学发展到宋代，以理学的形态出现，海内外学者称之为新儒学。理学的产生不仅改变了中国传统哲学的格局，而且以其政治和社会影响长期位居独尊。面对“儒门淡泊，收拾不住”的历史局面，理学家以儒家政治伦理思想为核心，一方面在排佛辟老的过程中复兴儒学，同时又不断参以佛老理论成果改造传统儒学。通过出入佛老、整合释道，为儒学打开了一些全新的视域，增辟了一些重要层面，从而完成对先秦儒学与汉唐儒学的变革与重构，使之获得了新的生长点和发展空间。先秦老庄道家思想是成就理学的一份重要资源，道家不仅以道教形式与儒释共存而影响儒学，更重要的是道家哲学对本源问题、本体问题及心性问题的探讨及其所形成的理论成果和思维方式，为儒学观念之更新和哲学体系的建构提供智慧和灵感的源泉。可以说，先秦道家和先秦儒家一样都是理学遥承和借以资养的源头活水，理学是通过儒道整合而成就其全体大用之规模的。

儒道两家共存互动是中国哲学史演变的基本线索，也是中国哲学思维发展的动力源泉。秦汉之后“儒道传而墨法废”的局面，使得儒道整合成为各个阶段哲学思维的基本

特征，两汉儒学和魏晋玄学莫不如此。在经历了隋唐“三教并立”与“三教互动”的历史阶段之后，这一整合趋势到宋代理学阶段发展到极致。儒道互动伴随着理学的发生、发展和演变，理学家所走过的大体相似的“出入佛老，返诸六经”的心路历程，本身就是一部儒道文化对话与交流的历史。怎样对待道家思想资源并利用它来改造和复兴儒学，这是理学家在沉思儒学命运时必须面对的一个问题。而理学以明儒学之本体为鹄的，又决定了它选择道家哲学的历史与逻辑的必然性。正因如此，儒道之争也就成为一个重要问题伴随着理学发展的全程。是“粹然孔孟传统”还是“外儒内道”，是“新儒家”还是“新道家”，这是自明清以来理学研究中一直存在争议的问题之一，它向人们展示的是理学总体定位问题上存在的歧异性和不确定性。因此，如何客观、真实地再现理学阶段儒道互动的轨迹，把握理学家于儒道之间轻重取舍的倾向与用心，以及理学在多元文化融合中所实现的创造性转化，就成为推动理学研究的一个必要环节，也是从总体上把握理学精神和特质的基本前提。基于这一思路，本文分历史的研究和逻辑的比较两个方面，从发生学的角度，分析、考察、梳理了理学与道家哲学的内在联系，阐释其间批判与认同、创造与转化的思维历程，说明新儒学之为新儒学的历史内涵。

历史地看，理学家的学思历程中都走过“泛滥出入”的阶段，这种否定之否定的辩证特点以浓缩的形式诠释着理学形成的全部奥秘所在。复兴儒学自然要辟佛老，北宋的反佛老分两个阶段，即由用到体，由政治、伦理层面的外在批判到内在的哲学的审视。宋初三先生主要是延续韩愈的方式

停留于用的层面，自理学开山周敦颐始，开始出现儒道整合的新动向。但在周敦颐和邵雍那里，总有一种“不知择术而求”的味道以至于缺乏必要的分梳而易于引起后世的争议，其中的亦儒亦道性固然与个人性情与气质有关，但也反映出理学初兴阶段儒道整合上的某些经验教训。张载则有破有立，针对道家以无为本的生成论，改造其有无之分的立论基础，创立气本论哲学，使儒学的理论性、思辨性得到极大的提升。并且张载严儒道之别，其所建立的是一天人、通内外、贯体用，体现出儒学特色和理想追求的思想体系。只是张载通过批判道家有无之分而建立的气本论，在思想资料上又取自道家，表现在张载利用庄子气之聚散论来阐释“有无”概念并总结出“知太虚即气则无无”的气本论哲学，同时从有无这一哲学问题入手，在思维方式上也得益于道家哲学。二程作为北宋五子的殿军，“辨异端似是之非，开百代未明之惑”，对道家哲学的批判意识和兼融意识也更显然。程颐的《颜子所好何学论》和程颢的《定性书》，在他们各自思想体系中是引起争议最多的代表之作（以《定性书》最突出）。同时他们把道家关于道的诸多特性以及道家自然观念、生生观念融入对理的特性的规定中。不过不管怎么争论，我们认为二程思想的特点在于转化，是以理为核心的转化，这一点在他们的思想体系中有突出的表现。

所有这些为复兴儒学而积累的经验与成果，至朱熹汇而一之。朱熹对道家的习染历时更长，内容更杂，体会更深。他注老评庄，辨别儒道，又旁及道教，从而能够更全面更真切地把握复兴儒学的要领和道家思想精髓，如道家关于道的本源本体论思维方式，以及道体论对哲学本体思维的贡献等

等，朱熹在注老评庄中有独到的领悟，也不乏真知灼见，这些对其理学体系的建构都有重要影响。他以理学全体大用之学为宗旨，权衡儒道得失，通过一系列整合与改造，形成致广大、尽精微的理学体系。

我们从理学家曲折的学思历程中感受到的是他们对时代精神和儒学命运的使命感，那就是创造性地阐释儒学经典，使传统儒学的伦理道德、价值理想建构在形而上学本体论基础之上。因此，明儒学之本体，便成为理学的时代课题。

在逻辑的比较研究中，本文从理气论、心性论和境界观三个方面展开。这一部分内容，首先是通过对于理学重要概念、范畴、命题的发生、发展过程的梳理，展示理学对道家理论成果、思维方式的吸收与转化；其次是比较理学与道家作为两种思想体系在本体与功夫、价值取向与理想境界上的分歧。在理气论问题上，理学所取于道家的最多，这也是理学在其演变历程中最遭非议的一个方面。从理的抽象历程看，《庄》、“玄”构成两个重要阶段，而理学经典命题“理一分殊”则上通于庄子道体论即“道通为一”论。为朱熹所系统阐发的理气论，不管是“理生气”、“理先气后”，还是逻辑在先说，从它们以不同方式确认理对于气的绝对支配地位而言，都与道具有相同的特性。这是中国哲学史上本体思维的一个很重要的现象。对理学来说，采取这种方式构架理气论，是为了确保儒家道德伦理规范的永恒性和普遍有效性。而理学“生生之仁”观念的形成则更多地体现了对道家道的“生生之意”的转化，把道家道之“生意”引到儒家之仁上来，体现了对自然主义道论的改造和超越。

程朱派理学心性论的核心命题“性即理”论是一个贯

通天道性命的理论创举，在儒学人性论史上“颠扑不破”，可谓功不可没。它的理论来源自然是《中庸》的“天命之谓性”。但是在更深层的意义上，它的思维源头还在于老庄的德性论。“天命之谓性”奠定了理学从天道观上言性的理论基础，而从思维方式上讲，老子“道生之，德畜之”的道德论是更早的性与天道结合的形式。《庄子》的“物得以生之谓德”、“各有仪则之谓性”则是直接影响理学“性即理”的思想材料。理学“天命之性”与“气质之性”的性、气二分论与老庄的德形之分也具有思维方法上的相通性，这是理学反对者批判其道德本体论及与道家关系的又一重点话题。并且理学的性、气二分论直接影响到理学心性修养论，其中所表现出的功夫体现了理学走过道家而又超越道家的整合特征。从总体上看，理学的修养方法走的是老庄“性修反德”的路子，突出表现在程朱提出的“复其初”的修养理论中，这一点也是与理学的道德本体论相一致的。然具体说来，理学的功夫所凸显的还是体用一如、内外兼修的儒学特色。理学以敬贯动静、敬实静虚和“敬义夹持”构成自己主敬论的基本内容，体现了与道家主静的内在联系与本质区别。与“居敬”相互而发的另一重要方法是“穷理”，对于穷理这一方法，朱熹尤为强调它与格物的关系，反对遗落事物的纯粹体验，主张走自明而诚的理性主义路子。在这一点上，朱熹也是为了反对道家之学不知格物功夫的空疏之蔽。理学认为，道家不知格物之功，这与它们在本体论问题上徒知“理一”而不知“分殊”有关系。但是另一方面，朱熹强调格物所凸显的理性特征，又与庄子“依乎天理”、“因其固然”的认识论有着内在关联，朱熹由格物的积累而

达到豁然贯通的境界也从庄子那里受到启发。

圣人境界历史来是儒家的最高理想，在理学那里亦称之为“圣贤气象”。理学圣人境界与道家至人境界之间的分梳可以从三个方面来展示。首先是道家的“万物一体”与理学的“一体之仁”。人们多能注意到二者之间的相关性，指出“一体之仁”实源于道家“万物为一”。实际上二者的区别也很显然，同是“一体”，道家以“忘我”为特征，突出的是自然方式；理学以“大我”为特征，突出的是道德内涵。其次在价值理想上，理学与道家表现出顺天理与顺自然的分别。理学诚然要融自然于当然，而在当然与自然统一的理想追求中，理学的价值天平显然是倾向于前者，顺天理的必然结果是以当然涵盖自然，这又因此导致理学固执于道德理性的特点。最后想要说明的是理学圣人境界中对内圣外王、成己成物的追求，在理学那里，道家之学有内无外，有体无用，理学的理想则是“全体大用”，内外本末无二致。然而理学终归未能克服道家有体无用的弊端，相反又在很大程度上重复着这一片面性，因此总是表现得体有余而用不足。

理学整合儒道的思维历程已经说明，理学既不是“粹然孔孟传统”，而是“有圣人所未言，六经所未载”；理学也不是“外儒内道”或“新道家”，其终极关怀和价值理想是儒家的，理学所从事的是利用道家精神资源实现传统儒学的创造性转化，从而达到儒学发展的新阶段与新形态。

目 录

目

录

引论.....	(1)
---------	-------

第一章 北宋的儒学复兴与儒道关系的新动向.....	(1)
---------------------------	-------

一、宋初三先生对道家的态度	(4)
---------------------	-------

二、周敦颐与道家的密切关系	(10)
---------------------	--------

(一)“洒落”的儒者气象	(10)
--------------------	--------

(二)《太极图》的道家渊源	(14)
---------------------	--------

(三)《太极图说》融合儒道的理学定位	(16)
--------------------------	--------

三、邵雍先天学中的道家成分	(22)
---------------------	--------

(一)先天学及其道家渊源	(23)
--------------------	--------

(二)“学达性天”与“空中楼阁”	(26)
------------------------	--------

四、张载气本论中的道家成分	(29)
---------------------	--------

(一)访诸释老,返求六经	(29)
--------------------	--------

(二)立大本——“太虚即气”	(35)
----------------------	--------

(三)斥异学——德体道用,参伍神变	(39)
-------------------------	--------

第二章 程朱理学的形成与泛滥出入的心路历程.....	(42)
----------------------------	--------

一、二程创立理学的过程与老庄思想的作用	(42)
---------------------------	--------

(一) 与周敦颐的师承关系	(43)
(二) 程颢“泛滥出入”与《定性书》的定位	(50)
(三) 程颐“为学之本”与《颜子所好何学论》的 基本倾向	(57)
(四) 异端之说, 必有可观	(63)
二、朱熹集理学之大成与融道兴儒的完成	(71)
(一) 从“元晦”到“不远复”——早期教育环境的 道家影响	(71)
(二) 出入老学阶段的道家心态及思想转变 轨迹	(76)
(三) 评老庄, 辨儒道	(84)
(四) 注《参同契》, 考《阴符经》	(97)
 第三章 程朱理气论与老庄道论、气论	(107)
一、理学的本体诉求	(107)
二、程朱理本论与老庄道体论	(115)
(一) 从《庄》、“玄”到理的抽象	(115)
(二) 从“道通为一”到“理一分殊”	(122)
三、程朱理气论与老庄道论、气论	(134)
(一) 气的引入与理气关系	(135)
(二) 理先气后与道生天地	(138)
(三) 程朱理气论批判	(145)
四、程朱仁学与“老氏之说”	(152)
(一) “仁乃天地生物之心”	(152)
(二) “生生之仁”与道的“生生之意”	(156)
(三) “生生之仁”与道家自然主义	(161)

第四章 程朱心性论与老庄德性论.....	(166)
一、“性即理”与老庄德性论	(166)
(一)“性即理”的提出及其儒学根源	(167)
(二)“性即理”与老庄德性论	(174)
二、理学性气二分与道家关系	(180)
(一) 诸子人性论的总结	(180)
(二) 性气二分与老庄德形之分	(183)
三、“复其初”与“性修反德”	(193)
(一) 老庄的“性修反德”	(193)
(二) 程朱的“复其初”	(195)
(三) 居敬与主静	(200)
(四) 穷理与格物	(209)
第五章 程朱圣人境界与道家至人境界.....	(219)
一、“一体之仁”与“万物为一”	(224)
(一)“仁者以天地万物为一体”	(224)
(二)“一体之仁”与“万物为一”	(226)
(三)“民胞物与”与“遗世独立”	(229)
二、顺天理与顺自然	(232)
(一) 化当然为自然	(232)
(二) 名教与自然之乐	(237)
三、成己与成物	(242)
(一)“以斯道觉斯民”	(242)
(二) 尧舜事业如浮云	(244)

第六章 “新儒家”还是“新道家”	(248)
一、儒学发展的新阶段与新形态	(250)
二、理学之新与儒道之辨	(257)
结束语.....	(262)
主要参考书目.....	(264)
后 记.....	(280)

第一章 北宋的儒学复兴与儒道关系的新动向

北宋时期，在中国思想文化史上出现了一次盛况空前的儒学复兴运动。这次儒学复兴，表现为以儒学为主体的儒释道的学术整合，其结果便是形成儒家哲学的一种新的形态——程朱理学。

在先秦作为显学之一的孔孟儒学，经过汉代的“独尊儒术”而走上政治、文化的前台。董仲舒以儒家宗法思想与阴阳五行学说相结合，应用“人副天数”的比附方法建构了一套“天人感应”的神学化理论体系，完成了对孔孟儒学的经学改造，奠定了汉代封建统治的理论基础。但是董仲舒的儒学理论很快与谶纬迷信合流而陷入神学化的绝境，在随之而来的玄学及佛道二教的冲击面前，儒学失去了往日的独尊。在隋唐形成的三教鼎立的格局中，儒学陷入章句训诂的经学困境而日渐式微。“儒门淡泊，收拾不住”^①便是这一儒学危机的反映。儒学不振，不断引起有识之士的关注，一场以反击佛道、重整儒家纲常、恢复儒家道统的儒学

① 见陈善《扞虱新话》引，《丛书集成初编》本。

复兴运动在唐中期开始兴起。韩愈认为佛老破坏了封建等级秩序，抛弃君臣父子之间的伦理纲常关系，因此强调用儒家的伦理纲常取代佛道的消极出世思想，恢复孔孟儒学的本来面目。韩愈还提出儒家道统论以区别于佛教的法统，并以《大学》的正心诚意到治国平天下理论为依据，抗击佛老的清静寂灭之道，主张对佛道两家“人其人，火其书，庐其居”。^①李翱继韩愈之后，以《中庸》为依据来回应佛老的挑战，认为《中庸》是儒家的一部“性命之书”，李翱在《复性书》中感慨时局：“呜呼！性命之书虽存，学者莫能明，是故皆入于庄列老释。不知者谓夫子之徒不足以穷性命之道，信之者皆是也。”^②应该说，韩、李通过发挥《学》、《庸》来反击佛道，确实具有一种远见卓识，他们力倡道统，在价值层面上维护儒家名教理想，从而推动了儒学的复兴。

但是，必须看到韩、李反佛道的不足之处，那就是停留于外在的批判。韩愈从社会现实利害立论，“不探其端，而骤语其次。”不能指出佛老的真正要害所在从而不能进行有效的理论建树，表现出哲学理论上的苍白与薄弱。对此，冯友兰先生曾指出：韩愈“没有能够在哲学上反对佛教、道教，没有能将佛教、道教的根本原则，提到哲学的高度加以批判。”^③李翱抓住了性命之学这一根本，但又多有因袭而少创见，正如朱熹在《中庸集解序》中批评的：“至唐李翱

① 《韩昌黎集》卷十一，《原道》，中国书店1991年影印版。

② 《李文公集》卷三，《四部丛刊初编》本。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》第四册，人民出版社1995年版，第296页。

始知尊信其书，为之论说。然其所谓灭情以复性者，又杂乎佛老而言之，则亦异于曾子、子思、孟子之所传矣。”^① 这都说明，如果没有一种哲学的突破，把儒家的价值理想和性命之道提到本源的高度进行论证，依然走不出儒学的困境。而要作到这一点，首要的任务是要能够对佛道提出内在的哲学的批判，由用而及体。这一任务则要等到宋代理学来完成。

韩、李的批判虽然未能触动佛老的根基，也就是说“于本然之全体”“疑其所未睹”^②，但对理学之兴而言，也是一种有益的探索，其中的历史经验与教训则成为开启宋代理学的先导。如钱穆说：“韩氏论学虽疏，然其排释老而返之儒，昌言师道，确立道统，则皆宋儒之所滥觞也。”^③ 宋代理学家自觉地以辟佛老、兴儒学为己任，这种自觉本于以儒家文化为主体的认同意识和忧患意识，本于对国家、民族、社会、文化的使命感和责任感，他们要求续儒家道统，振伦理纲常，实现家、国、天下的一体和有序，这本是儒家一贯的价值取向和文化理想，只是一度被淡化和失落了。但是，儒学的复兴又是一个漫长的儒学变革与重建的过程，“变革”与“重建”本是复兴的应有之意。对儒学来说，突破传统的章句训诂的家法，建立系统化的哲学体系，才是复兴儒学的宗旨，也是宋代儒学面对的时代课题。基于对这一宗旨的自觉意识，理学家一方面把唐中叶以来的排佛老之势

① 《中庸集解序》，《朱熹集》卷七十五，第3956页。郭齐、尹波点校，四川教育出版社1996年版。

② 见《韩昌黎集》卷十八，《与孟尚书书》，朱注。

③ 钱穆：《中国近三百年学术史·引论》，中华书局1986年版，第1页。

推向了高潮，另一方面又把儒学之兴推向了极致，表现在理学开始从哲学上而不仅仅是从社会伦理层面上批佛辟老，也从哲学上建构儒学体系。在这一点上，从北宋到南宋，从理学初兴到理学成熟，理学家们走过了一个逐步地趋向成熟的认识过程。他们由佛老之盛转向对儒学自身命运的反思和检讨，由对佛老之学的外在批判转向内在的理性的审视与发现。因此可以说，兴建儒学的过程，必然地、内在地包含着一个消化、融摄并超越异质文化的学术整合过程。这样的儒学复兴，才可以说是真正意义上的儒学复兴。

理学家在兴儒学的过程中，大都经历过“出入佛老、返诸六经”的曲折。全祖望说：“两宋诸儒，门庭径路半出入于佛老。”^① 这样一种否定之否定的探索历程恰恰是理学之为“新儒学”的全部奥秘所在。出入佛老，锻炼了理学家的理论思维水平和文化驾驭能力，同时也为理学家分辨儒道提供了真切的体验；返诸六经，则决定了理学之为儒学的特质，它是由于理学家所秉持的儒家文化价值理想所决定的。只是对理学家来说，出入佛老并不是一次轻松的精神漫游，而是为重振儒学、辩释儒道的探索历程的必要准备。

一、宋初三先生对道家的态度

宋兴80年间，一批有志于复兴儒学的知识分子，诸如范仲淹、欧阳修、孙复、胡瑗、石介、李觏等，鉴于晚唐、五代以来国家分裂、社会失序，以及释老之学凌驾于儒家之

^① 见《宋元学案》，卷八十一，《西山真氏学案》，中华书局1996年版。

上等社会问题，自觉地推行尊师重道、重建文化秩序的儒学复兴运动。宋初三先生胡瑗（993 - 1059）、孙复（992 - 1057）和石介（1005 - 1045）被称为理学先驱。黄百家在《宋元学案·泰山学案》中说：“先文洁公曰：宋兴八十年，安定胡先生，泰山孙先生、徂徕石先生，始以师道明正学，继而廉、洛兴矣。故本朝理学虽至伊洛而精，实自三先生而始，故晦庵有‘伊川不敢忘三先生’之语。”这里记载的是南宋黄震的一句话，黄震是谈儒家道统的发展过程，但也说明了胡瑗、孙复、石介在宋代思想史上的地位。三先生在理学发展史上，是上承韩愈、下启二程的重要环节。他们不但继承韩愈道统论思想，而且在对待道家的态度上，也基本没有超出韩愈提出的“人其人，火其书，庐其居”的范围，主要还是停留在伦理、社会经济生活等方面批判道家（主要是道教）造成的不良影响。

宋学一视佛老为异端，他们在批判道家时，往往佛、老并称，其所谓“老”，又兼指道家与道教。胡瑗没有明确地提出对佛老的批判言论，但他倡明师道、扭转学风、倡导明体达用之学，都体现了儒家修己治人之实学的精神。黄震说：“先生明体达用之学，师道之立，自先生始。”^①这种精神及由此带来的影响对“释道山林之趣”构成极大的冲击，以身体力行的宋学精神对佛老作了有力的回击。孙复写《儒辱》、《无为指》专排二教：

儒者之辱，始于战国，杨朱、墨翟乱之于前，

^① 《宋元学案》卷一，《安定学案》。

申不害、韩非杂之于后。汉魏而下，则又甚焉。佛、老之徒，横乎中国，彼以死生、祸福、虚无、报应为事，千万其端，给我生民，绝灭仁义以塞天下耳，屏弃礼乐以涂天下之目。^①

孙复深感释老之学盛行和儒门淡泊的严峻性，以孟子、董仲舒、杨雄、韩愈的后继者自居。认为儒道佛鼎立而三是“儒者之辱”，主张对佛、道二教“鸣鼓而攻之”。认为如果不进行批判，则“佛老之徒得以肆其怪乱之说，厕于其间，为千古害。”^②

石介是孙复的学生，其思想主要是推崇和宣扬韩愈的道统论。他继承孙复的学说，阐明王道，认为自孟子之后，王道衰退的原因在于墨、法、佛、老思想的出现。所以，要恢复王道，接续道统，必须提倡孔子学说，他说：“圣人之道，弥亘亿千万世而不倾，纲维四方上下而不绝。”^③为此，他比胡瑗、孙复二先生更猛烈地提出对佛老的批判。他以“抵排异端”为己任，说“吾学圣人之道，有攻我圣人之道者，吾不可不反攻彼也。”^④ 欧阳修曾赞扬石介“尤勇攻佛老，奋笔如挥戈。”^⑤ 石介在《怪说》、《中国论》、《辨惑》、《读原道》等文中专攻二教，反对佛道与儒并称三教，反对佛老为圣人：

① 《孙明复小集·儒辱》，文渊阁《四库全书》本。

② 《孙明复小集·无为指下》。

③ 《徂徕石先生文集》（下引略作《徂徕集》）卷十九，中华书局1984年版。

④ 《徂徕集》，《怪说下》。

⑤ 《读徂徕集》，《欧阳文忠选集》卷三。

夫自伏羲、神农、黄帝、尧舜、汤、文武周公、孔子至于今，天下一君也，中国一教也，无他道也。今谓吾圣人与佛老为三教，谓佛老与伏羲、神农、尧、舜俱为圣人，斯不亦驳矣。^①

石介反道教，主要从三个方面展开，一是认为道教同佛教一样是外来宗教。“闻乃有巨人名曰佛，自西来入我中国，有庞眉名曰聃，自胡来入我中国。各以其人易中国之人，以其道易中国之道。以其俗易中国之俗，以其书易中国之书，以其教易中国之教。”（《徂徕集》，《中国论》）这里把土生土长的老聃排斥于中国人之列，大大有损于其批判的力度。二是批判道教长生不死的“黄金术”，“吾谓天地间必然无者有三：无神仙、无黄金术、无佛。”^② 并从这个意义上分析道教盛行的原因：“其老者曰，‘我长生之道，不死之药，从我游则长生矣，否则夭死’。”^③ “于是人或惧之、或悦之，始有从之者。”^④ 三是认为道教之徒绝灭父子君臣，破坏儒家万世常行之道，“有老子生焉，然后仁义废而礼乐坏。”^⑤ 认为佛道二教“灭君臣之道，绝父子之亲，弃道德，悖礼乐，裂五常，迁四民之居，毁中国之衣冠，去祖宗而祀夷狄。”^⑥

① 《徂徕集》，《上蔡副枢书》。

② 《徂徕集》，《辨惑》。

③ 《徂徕集》，《怪说上》。

④ 《徂徕集》，《中国论》。

⑤ 《徂徕集》，《去二画本纪》。

⑥ 《徂徕集》，《怪说上》。

那么，应如何对待佛道两教呢？石介的办法不出韩愈：“或曰：如此，将为之奈何？曰：各人其人，各俗其俗，各教其教，各礼其礼，各衣服其衣服，……各不相乱，如斯而已矣。”^①

宋初三先生主要是在韩愈的基础上继续从儒家伦理、夷夏之辨、经济因素等方面对佛老进行了外在的批判。同时代的王安石则进一步，他以性命之学释《老》，《老子注》中他解释“为学日益”章曰“为学者，穷理也。为道者，尽性也。性在物谓之理，则天下之理无不得，故曰日益。天下之理，宜存之于无，故曰日损。穷理尽性以至于命，故损之又损以至于无为者，复命也。然命不亟复也，必之于消之复之，然后至于命，故曰损之又损以至于无为。”王安石解老的主旨，包括穷理与尽性两个层面，他所谓“理”，仍然是指人事之序、生死之变，他在注“天地不仁”章说：“且圣人之于百姓，以仁义及天下，如其仁爱。及乎人事有始终之序，有生死之变，此物理之常也。此亦物理之常，非圣人之所固为也。此非前爱而后忍，盖理之适焉耳。”王安石以儒家道德性命之说解说《老子》，体现了宋代老学发展的一个共同倾向，习老、注老是一个重要的社会现象和文化现象。“上自帝王将相，下至僧人道士，研习《老子》蔚然成风，可谓盛矣。”^② 习老、注老，是理学形成和发展的一个源头，只是在王安石还没能注意到两者的必要分梳和本体论的提

① 《徂徕集》，《中国论》。

② 熊铁基、马良怀、刘韶军：《中国老学史》，福建人民出版社1995年版，第329页。

升。比较而言，欧阳修也有比三先生更有影响的批判武器，那就是欧阳修在其《本论》中提出的“莫修其本以胜之”的“修本”论，已开始注意到从儒学自身的不足来提出富有建设性的方案，因此欧阳修不同意韩愈那种“人其人、火其书”的偏执之论。在这方面，宋人有记载：“退之《原道》辟佛老，欲人其人，火其书，庐其居，于是儒者咸宗其语。及欧阳公作《本论》，谓‘莫若修其本以胜之’，又何必人其人，火其书，庐其居也哉？此论一出，而《原道》之语几废。”^①能提出“修其本”的思想，确实反映了思想认识上的进步，欧阳修排二教之不同于三先生的特别贡献正在于此。但是，从欧阳修提出的“修本”内容来看，仍然停留于“用”的层面，没能达到由用及体这一步，如他所说“修本”意即“补其阙，修其废，使王政明、礼义充，则虽有佛，无所施于吾民也。”^②就是说，其所谓“本”无非是指王政、礼义这一套，仍然是伦理的、道德的内容，没能上升到哲学的高度，未能从哲学上对儒学之淡泊和佛老之兴盛做出理性的总结与反思，这是宋初以三先生为代表的排佛老的共性。这一任务，是伴随着理学由兴起到成熟的发展过程经由张载和二程，最后由朱熹来完成的，这也是思想史发展的规律。其间北宋诸子从不同方面对道家思想所作的各自不同的取舍是理学发展过程中的必要环节和准备阶段。

① 见陈善《扞虱新话》引。

② 《欧阳修全集》卷十七《本论》。

二、周敦颐与道家的密切关系

在理学发展史上，周敦颐被称为“道学宗主”。黄百家说：“孔孟而后，汉儒止有传经之学。性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌。……若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。”^①与宋初三先生不同的是，周敦颐已不局限于从伦理方面排道，而是利用道家思想资料对儒学进行改造，表现出“合老庄于儒”^②的融合儒道的新动向，为理学体系的系统建构指明了方向，为理学家出入佛老提供了先例，可以说走出了一条儒学改造的新路子。从这个意义上说，周敦颐也不愧为开风气之先的一代理学家。

从周敦颐的性格气质及思想发展来看，他同所有理学家一样，走过了一个出入佛老、返诸六经的历程。周敦颐对道家资源的运用及对儒学体系、范畴的改造的确如朱熹所说：“勇往直前，说出人不敢说底道理。”^③正因为如此，周敦颐的儒学改造千百年来一直是一个争论不休的理学公案，正所谓“惟周子著书最少，而诸儒辩论，则惟周子之书最多。”^④

（一）“洒落”的儒者气象

周敦颐的人品在理学家中有口皆碑。宋人黄山谷称赞他

① 《宋元学案·濂溪学案上》。

② 《宋元学案·濂溪学案下》。

③ 《答陆子静》，《朱熹集》卷三十六，第1575页。

④ 《宋四子抄释·提要》。

“人品甚高，胸中洒落，如光风霁月。”^① 他的知交蒲宗孟赞扬他说：“吾尝谓茂叔为贫而仕……人亦颇知之；然至其孤风远操，寓怀于尘埃之外，常有高棲遐遁之意，则世人未必尽知也。”^② “寓怀于尘埃之外”点出了周敦颐性格的复杂性。实际上，周敦颐向往道家那种高蹈避世、超凡脱俗、清静无为的意境确实是他性格当中的重要一面，也为后人提供了关于他的亦道亦儒的无限遐想空间。我们从他的诗中可以窥见他与道教的密切关系及他对道教典籍的广泛涉猎，他曾作《读英真君丹诀》诗，写道：

始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化机。

子自母生能致主，精神合处更知微。

《道藏·洞真部·玉诀类》载有《阴真君还丹歌注》，署名希夷陈抟注。周敦颐所读《英真君丹诀》即为此书。诗中可以看出周关于宇宙生成论的思想与他对道教内丹典籍的研读有关。他对道教方外仙境的向往也反映在他的诗中：

闻有山岩即去寻，亦跻方外入松阴。

虽然未是洞中境，且异人间名利心。^③

游道观时，他写道：

① 《周子全书》卷十九。

② 《周元公集》卷四。

③ 《周元公集》卷二。

久厌尘劳乐静无，俸微独乏买山钱。

徘徊真境不能去，且寄云房一榻眠。^①

周敦颐这种对尘劳生活的厌倦和对方外生活的向往，从一个方面影响了他在人们心目中的醇儒形象，多少笼罩着一股仙风道气。容肇祖就认为，人们把周敦颐视为理学鼻祖，其后果是“既歪曲了周的人格，又使理学队伍中掺入了一个准道士。”他认为由周敦颐那种“飘逸的生命理想”，说明“他所证之道绝非理学家所谓的仁义、天理之类的东西，而更接近于传统道家的大道之体。”^② 这种观点从周的性格、气质方面把他看作道家之属，这种看法虽不能说无据，但有一种不探其本而仅语其次之嫌。周敦颐诚有“尘埃之外”的那份情怀，但这至多只能说明他性格的复杂性。朱熹曾说：“濂溪在当时，人见其政事精绝，则以为学业过人。见其有山林之志，则以为襟袖洒落，有仙风道气。无有知其学者。”^③ “政事精绝”与“襟袖洒落”概括了周子的儒者风范与气象。由于北宋中、后期的学术界对周子及其濂学产生颇多争议，朱熹认为“无有知其学者”。于是在《周子太极通书后序》、《袁州州学三先生祠记》、《韶州州学濂溪先生祠记》、《周子通书后记》等文中，朱熹反复阐明濂学的真意与价值，以周敦颐为理学开山祖师，从为人到为学都是如此。在《濂溪先生事状》中朱熹说：“先生博学力行，闻道

① 《周元公集》卷二。

② 见容肇祖《周敦颐与道教》，《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社1994年11月版。

③ 《朱子语类》卷九十三，中华书局1986年版。

甚早，遇事刚果，有古人风。”^①我们从周的另两首诗中可以看出他胸怀天下的济世风格。《任所寄乡关故旧》写道：“老子生来骨性寒，宦情不改旧儒酸”，“事冗不知筋力倦，官清赢得梦魂安。”《按部至春州》写道：

万里诏音颁降下，一方恩惠尽均匀。

丈夫才略逢时展，仓廩皆无亟富民。

其实，黄山谷的“洒脱”二字是形容周敦颐性格特征的最好表述，而且这也是影响后儒并形成宋儒特有气象的一个重要方面。朱熹的老师李侗对此即深有感触。他形容黄山谷的话说“此句形容有道气象绝佳”。他由此发挥出“洒然”、“融释”等不同说法来表达他所体悟的“洒然融释”之境，以此表示理学的“体用浑然”、“体用无间”之意。周敦颐的“洒脱”仍然是不离“体”而及“用”，它是宋儒气象的一个很好说明。虽然它确实有某种偏重于本体证悟的倾向，但还是有不离于儒家日用之常的特征，这也是整个理学所体现的儒学特质之所在。只是就整个理学而言，其体用观上的偏颇性已初现端倪，这是由周敦颐的“洒脱”特征透显出来的。朱熹评周子之学为“不超乎仁义礼智、刚柔善恶之际”，并以“体用之一源，显微之无间”^②来总括其学，代表了理学家对周子其人其学的看法。

① 《伊洛渊源录》卷一。

② 《隆兴府学濂溪先生祠记》，《朱熹集》卷七十八，第4085页。

(二)《太极图》的道家渊源

如果说周敦颐其人从性格气质上透出道家方外之气，引起人们似是而非之议，那么关于其思想渊源及理论学说所引起的纷纷扬扬千余年的争议，恐怕就不只是“似是而非”了。

周敦颐的《太极图》被认为是“有宋理学之宗祖”，^①朱熹说：“盖先生之学，其妙具于太极一图，《通书》之言，皆发此图之蕴。”^②关于《太极图》的渊源，南宋以来历代都有人作考证。其结果，除朱熹坚持自创以外，其余各家都认为它源自道教传授系统。南宋朱震考证的结果是认为《太极图》源自道教，他在《汉上易解》中认为，《太极图》由陈抟、种放、穆修而来。明末黄宗炎著《太极图辨》，清儒毛奇龄著《太极图说遗议》，胡渭著《易图明辨》，对《太极图》的渊源作了更深入、更系统的分析和考证。

黄宗炎首先坚持这样一种观点，即在周的两部著作《太极图说》和《通书》中，《通书》是纯儒之作，而《太极图说》则兼杂二氏，这个观点与朱陆之辩中陆氏观点一致。他说：“周子之《通书》，固纯白无瑕，不若《图说》之儒非儒、老非老、释非释也。”^③他对《太极图》考证的结果是创自河上公说。黄宗炎在这里提出一些独到见解，对

① 《周子全书》卷首。

② 《周子太极通书后序》，《朱熹集》卷七十五，第3942页。

③ 《宋元学案·濂溪学案下》。

深入了解周敦颐与老庄之间的关系提供了重要线索，使人很受启发。他说：

周子《太极图》，创自河上公，乃方士修炼之术也，实与老、庄之长生久视，又属旁门。老庄以虚无为宗，无事为用。方士以逆成丹，多所造作，去致虚静笃远矣。周子更为《太极图》，穷其本而反于老、庄，可谓拾瓦砾而得精蕴。”^①

这里是说，周敦颐的《太极图》源自河上公，而河上公本是方士修炼之术，属老庄之学的旁门左道。周敦颐把它改造成《太极图》则体现了老庄的精髓。就是说，周敦颐的《太极图》虽源自修炼的方术，但周并不是简单地因袭，而有创造。这一创造和发展在根源上更近于老庄思想精蕴。我们在这里没有必要展示其间的传授关系，至少黄宗炎的考证给我们一个提示就是周敦颐既得河上公的《无极图》，并把它改造成讲宇宙生成理论的《太极图》，而《太极图》在根本上更符合老庄“致虚守静”之旨。我们似可得出结论说，周敦颐的《太极图》（包括《图说》）是远道教而近道家的。

另外一个比较有名的考证是毛奇龄的“本之二氏”说。其基本观点是“太极无所为图，其所以为图，则皆释道二

^① 《宋元学案·濂溪学案下》。

氏之传”。^①从内容上，他认为《太极图》源自后汉魏伯阳所作的《参同契》中的两个图，即《水火匡廓图》和《三五至精图》，他说：“乃其所传者则又窃取魏伯阳《参同契》中《水火匡廓图》与《三五至精图》两图而合为一图。”毛奇龄发现，《太极图》与《道藏》的《上方大洞真元妙经图》中的《太极先天图》有密切的渊源关系，谓“两图踪迹，合若一辙。”因此在今人看来，《太极图》就其整个结构来说，来源于《太极先天图》，而其主要部分，则是来自《参同契》中的《水火匡廓图》和《三五至精图》。毛奇龄因此说：“道学书，道家学，两汉始之，历代因之，至华山而强大之，而宋人则又死心蹋地以依归之，其为非圣学，断断如也。”^②

总之，关于《太极图》，经过明清学者不厌其烦地考证，其渊源所系在于唐、五代道士之间相传下来的炼丹修养之术的“秘文”，宋儒以之作为宇宙万物的生成图式。而任何繁琐的考证都是在说明宋儒之学非圣学，这是其目的所在。以上是关于《太极图》的渊源问题。

（三）《太极图说》融合儒道的理学定位

《四库总目提要·宋四子抄释》云：“宋五子中，惟周子著书最少，而诸儒辩论，则惟周子之书最多。”关于《太极图说》，其间的考证和争议才真正体现出“诸儒辩论，惟周子之书最多”的特点。而且所有这些论辩都与周子之学

① 《西河合集·太极图说遗议》。

② 《西河合集》。

与道家关系有关。具体说来，有三个方面的问题，(1)“无极”概念的来源；(2)首句“自无极而为太极”的真伪；(3)“主静”、“无欲”的“人极”论。

“无极”概念来自道家无疑，诚如陆九渊说：“无极二字，出于《老子》‘知其雄’章，吾圣人之书所无有也。《老子》首章言‘无名天地之始，有名万物之母’，而卒问之，此老氏宗旨也。‘无极而太极’即是此旨。”^①《老子》二十八章“复归于无极”，《庄子·在宥》“入无穷之门，以游无极之野。”对于周敦颐的“无极”，又有不同的理解，陆九渊认为是指老子的“无名”，朱熹认为是指用来形容“太极”概念的语词，表示“无形”之意。这是朱陆之辨的一个方面。

《太极图说》首句是自宋以来议论最多、分歧最大的问题，也是儒道之争中比较敏感的一个问题。关于这个问题，至今尚处在考辩争议之中。我们认为，问题的关键不在于考据本身，而在于这个问题的辩论背后所蕴含的哲学意义和方法论意义。

《太极图说》首句有三种说法。(1)“无极而生太极”说。这是《通书》的九江故家本所载，朱熹认为“而字下多一‘生’字”，^②应当根据延平本“无极而太极”校改。(2)“自无极而为太极”说。这是《国史》的原文，朱熹认为若增“自”、“为”二字，“其为前贤之累，启后学之

① 《陆九渊集》卷二，中华书局1980年版。

② 《周敦颐集》卷二。

疑，益以甚矣”。^① 力辩修改，并最终如愿。(3) “无极而太极”说。朱熹力主此说，并对此作了完全符合理学需要的诠释和发挥。朱熹说：“先生之精，立图以示；先生之蕴，因图以发。而其所谓无极而太极云者，又一图之纲领，所以明夫道之未始有物而实为万物之根柢也，夫岂以为太极之上复有所谓无极者哉！”^② 这里的“道之未始有物而实为万物之根柢”，是指朱熹理学思想的一个重要内容“太极无形而有理”的另一种表述。朱熹反对“太极”之上有“无极”，而把“无极”置于作为“太极”修饰语的地位，意即“无形”，这样“无极而太极”就由生成论意义转为本体论命题了，从而远离老子“有生于无”的嫌疑，这就是朱熹关于《图说》句首之辩所要得出的结论。

那么周之本意又如何呢？现在人们一般倾向于认为，根据《太极图说》和《通书》的一贯思想（如“太极本无极”），周是主张无极置于太极之上，而且以太极出自无极，因此“自无极而为太极”，或“无极而生太极”更符合周之本意。至于“无极而太极”，则是朱熹对濂学所作的重大改造。可以举明代学者韩邦奇之论为例。韩有《见闻考随录》，其中云：

周子“无极而太极”，即老子“无生有”。周子重无字，以无为本，观下文云“无极之真”，不言太极可见，况原本云“自无极而为太极”，而朱

① 《周敦颐集》附录一。

② 《邵州学濂溪先生祠记》，《朱熹集》卷八十，第4143页。

子削去“自”“为”二字，乃以吾儒正理释之，则亦面护之过矣。^①

总结《图说》句首之辩，涉及两个方面的问题，一个是周子思想的资料来源问题，一个是哲学生成论与本体论相互关系的问题。就第一个问题而言，在某种程度上又是一个儒道关系问题，朱陆在这个问题上的争论也是围绕儒道关系而展开，或者说围绕儒家的原则立场问题而展开。朱陆都视周为纯儒，因此一个认为“自无极而太极”不是周本人之作，或是其不成熟之作；一个则进行新的改造。朱陆极力为周辩护反映了一个问题，即儒学的复兴过程中怎样对待异质文化资源问题，在这方面周敦颐显然提供了楷模，开风气之先，以自己的哲学创造对这个问题作了回答。实际上，周敦颐气象洒落，绝不以深排道家的纯儒自居，而是大胆地进行着儒学之改造。这样的儒学改造，为宋代学术突破传统儒学的泥古之风注入了新鲜血液和清新的活力，为儒学更新提供了范式，指出了新路。周敦颐的不足之处，在于没有对儒道之别作任何分梳，表现出“不知择术而求”的盲目性，这便是其屡遭非议并引发争辩的一个重要原因。

第二个问题，是关于周子所论是宇宙论还是本体论的问题。周子本借道教练养说讲出一套宇宙生成的理论，而朱熹的改造则完全是本体论问题，这反映了理学发展过程中其生成论向本体论过渡的思维历程。对此余敦康先生作了很好的总结，他认为“无极而太极”“这个命题的歧义一方面以浓

^① 《苑洛集》卷十八。

缩的形式反映了中国传统思想关于本源问题的探讨一直是生成论与本体论纠缠扭结含混不清的历史情况，另一方面也反映了理学开创时期力图从生成论向本体论转化过程中的困惑和矛盾。”并认为朱着眼于本体论，陆着眼于生成论，“只知其一，不知其二，把本身含有歧义的复杂命题简单化，虽各有所据，却不免失之于片面。”^①这句话可以作为《太极图说》首句论辩的总结语。

如前所述，关于周子之学与道家的关系，还有一个问题需要说明，就是关于周的主静、无欲的修养论问题。这个问题不仅也是一个颇遭非议的问题，而且成为判释周学性质的一个重要方面，不可不辩。

周敦颐在《太极图说》中提出“圣人定之以中正仁义而主静，（自注云，无欲故静）立人极焉。”又在《通书·圣学》中以“无欲”为圣学之要，“无欲则静虚动直。”主静、无欲便成为周敦颐修养功夫的两个重要特征，遂使周子之学蒙上了一层远于儒家而近于道家的冷峻色调，来自这一方面的不同看法也很多。

清代学者戴震在《孟子字义疏证》中分析周敦颐与老庄哲学的关系时说：“自老氏贵于‘抱一’，贵于‘无欲’，庄周书则曰：‘圣人之静也，非曰静也善，故静也；万物无足以挠心者，故静也。水静犹明，而况精神，圣人之心静乎！夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至。’周子《通书》曰：‘圣可学乎？曰，可。有要乎？曰，有。

^① 见余敦康《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，学林出版社1997年版，第160页。

请问焉。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，庶矣哉！’此即老、庄、释氏之说。”^① 这种观点很有代表性。

陈钟凡认为，《太极图说》“开宗言无极，结尾言主静”，“亦见周子之学，始终浸淫于道家之说，其言虽力援儒书，而终不能脱道家之域以独立也。”^② 这就在基本倾向上把周敦颐看作道家之属。对主静、无欲修养论遣责最凶的是陈郁夫，他认为周主静之学“以天道及人的本心寂然不动，以情欲为害道根源”，这不合先秦儒家，而是濂学背离先秦儒学之所在，因儒家最多寡欲，不主无欲，无欲是释道的说法，而周之主静无欲反映的“只是虚明静一的镜照之心，导致理学枯寂却不自知”，并由此认为周“阳儒阴道”。陈郁夫对周敦颐的遣责也延及整个理学，因此这也是他评价理学的一个重要方面。^③ 这里又要说到我们在前面说过的周子的“洒落”气象问题，理学从周子开始表现出体有余而用不足，这是无可争辩的事实。虽然，以之为“阳儒阴道”，则又失之偏颇，且与事实不符。至少，在理学家心目中，他们是显微兼该、体用一如的。如朱熹对周学的评价：

盖尝窃谓先生之言，其高极乎无极太极之妙，而其实不离乎日用之间。其幽探乎阴阳五行造化之蹟，而其实不离乎仁义礼智、刚柔善恶之际；其体

① 《孟子字义疏证》，中华书局1982年版，第9页。

② 《两宋思想述评》，东方出版社1996年版，第35页。

③ 见陈郁夫著《周敦颐》，台北东大图书公司1990年版，第82页。

用之一源，显微之无间，秦汉以下，诚未有臻斯理者。^①

南宋魏了翁也作了相似的评价，认为周子之学“本之以中正仁义，贯显微、该体用。”^② 这些都是从体用兼备方面评价周学，确有其道理。总之，周敦颐对理学的贡献不仅在于他引进道家资料构建的理学体系奠定了理学形上学、宇宙论的基础，更在于他的儒学改造所引发的层层辨析，活跃并锻炼了理学家的思维，后来的理学家也正是在此基础上开发并援引异己思想资料，同时也更多地注意周学的教训，对儒道作更深的反思与分辨。理学思维的不断成熟与提升有赖于此。

三、邵雍先天学中的道家成分

周敦颐融道入儒的儒学改造似一石激起千层浪，引发无数考辩和争议，这本身说明了儒学变革起步阶段兼融大于分疏而体现出的理论上的不成熟性。实际上周敦颐儒学改造的意义主要不在于这一行为的结果，更重要的是这一行为本身。在北宋，同样体现出这种行为意义的是邵雍。如果说周敦颐的亦儒亦道带有某种模棱两可的特点而易于引起纷争，那么关于邵雍则无可争辩，因为他的儒道两重性太分明，甚至可以说他不是道士胜似道士，不是神仙胜似神仙，以至于

① 《隆兴府学濂溪先生祠记》，《朱熹集》卷七十八，第4085页。

② 《周濂溪集》卷十二。

同时代的理学家对他的评价都带有二面性，或褒或贬，或赞扬或讥讽。

（一）先天学及其道家渊源

理学史上，邵雍以其先天学自成一系。“先天”二字，出自《易传》“先天而天弗违，后天而奉天时”，表示人对于自然规律不可违背。邵雍则对“先天”有其独特的见解，其《击壤集》诗中说：“若问先天一事无，后天方要着功夫。”朱熹曾转述邵雍对先天的解释：邵雍见学生正在背诵“若问先天一事无”那两句诗，问道：“如何是一事无？”学生回答：“出于自然，不用安排。”邵雍默认此一回答。^①由此，“先天”二字就是表示“出于自然，不用安排”之意。邵雍的《皇极经世》就是讲述其先天学的著作，我们从书名当中可以略知其先天学的基本内容。邵雍之子邵伯温曾解释书名说：“至大之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世。大中至正，应变无穷之谓道。”^②全书所讲的道理，表现在两个方面，邵伯温解释说：“论《皇极经世》之所为书，穷日月星辰、飞走动植之数，以尽天地万物之理；述皇帝王伯之事，以明大中至正之道。阴阳之消长，古今之治乱，较然可见矣，故书谓之《皇极经世》。”^③因此邵雍的先天学是一个囊括自然、社会、历史及人生哲学在内的思想体系，其中有论及宇宙本体的先天易学、宇宙万物及衍化图式

① 《朱子语类》卷一百，中华书局，1986年版。

② 《邵子全书》卷二。

③ 《邵子全书》卷一。

的象数学、“以物观物”的认识论及元会运世的历史观等等。

邵雍认为，天地万物皆由道而生，这个“道”又称为“太极”，“天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行。”^①又说“生天地之始，太极也”。^②关于宇宙的形成过程，邵雍描述为“太极，一也，不动；生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。”^③认为宇宙形成过程是象和数的演化过程。邵雍还提出“道尽于物”、“理不离物”的观点，“天地之道，尽之于万物矣”，^④解释《易传》“穷理尽性以至于命”说：“所以谓之理者，物之理也”，^⑤这种“道尽于物”、“理不离物”的观点是对理学本体论的有益探讨。但是邵雍又坚持“先天之学，心法也”，主张“心为太极”。他说：“先天之学，心法也。故图皆自中起。万化万事生乎心也。图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理尽在其中矣。”^⑥把整个先天学都看作是人心的创造，坚持“万物备于我”的唯心主义宇宙观。

邵雍在讲述其先天之学时提出“心者，性之郛廓”等观点，对理学心性论有重要影响，朱熹说：“性者，道之形体；心者，性之郛廓。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？

① 《观物内篇》。

② 《观物外篇》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物内篇》。

⑤ 《观物内篇》。

⑥ 《观物外篇》。

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，性之郭廓。”^① 我们可以看出，朱熹在这里阐发的正是其理学思想的一个重要基础“性即理”和“心具众理”的理论，它与邵雍的先天学有重要关连，这一点是往往被人忽略的。

邵雍的先天学，源自道教传授的先天图，朱熹在《周易本义·图说》中说：“右伏羲四图，其说皆出邵氏。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯长；伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”又说“先天图直是精微，不起于邵子，希夷以前元有，只是秘而不传。次第是方士辈所相传授，《参同契》所言，亦有些意思。”^② 邵雍之能得先天图于道教，根源于他与道家的密切关系。《四库全书总目提要》说：“邵子数学本于之才，之才本于穆修，修本于种放，放本陈抟。盖其术自道家而来。”《宋史·邵雍传》记载邵雍师事之才的经过：“北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐。谓曰：‘子亦闻物理性命之学乎？’雍对曰：‘幸受教’。乃事之才。”邵雍师事李之才，思想转入道家 and 道教的《易》学传统，一心钻研《先天图》，曾说“欲为天下屠龙手，肯读人间非圣书”，“非圣书”就是指陈抟传下来的那一套先天易学。因此邵雍对陈抟备加推崇，他的诗中有《观希夷先生真及墨迹》，表露了他的心迹：“未见希夷真，未见希夷迹；止闻希夷名，希夷心未识。及见希夷迹，又见希夷真；如知今与古，天下长有人。希夷真可观，希夷

① 《朱子语类》卷一百。

② 《朱子语类》卷一百。

墨可传；希夷心一片，不可得而言。”^① 他称陈抟为“珍重至人”，并说“珍重至人常有语，落便宜是得便宜。”^②

不仅如此，为探究先天之学，邵雍对老庄也有深入的研究，他曾说：“老子知《易》之体者也，五千言大抵明物理。”^③ 说明他看到老子重在对自然天道观的研究，而儒家重在对人道的研究，因此他认为孟子得《易》之用，“如孟子可谓善用《易》者也。”（《观物外篇》）他赞扬庄子善通物，“庄子与惠子游于濠梁之上，庄子曰：‘倏鱼出游从容，是鱼乐也’。此尽己之性，能尽物之性也。非鱼则然，天下之物皆然。若庄子者，可谓善通物矣。”^④ 赞扬庄子善通物，其实与他自己的“以物观物”的思想是一致的。由善通于物，他又仰慕庄子的旷达，“因思濠上乐，旷达是庄周。”^⑤

总之，邵雍先天学的道家渊源，决定了其思想中浓厚的道家味，也影响到对其人其学的评价。

（二）“学达性天”与“空中楼阁”

对邵雍的不同评价，多半来自他的道家色彩。朱熹以其“玩侮一世”，不足以治天下国家，如说：“康节之学，其骨髓在《皇极经世》，其花草便是诗，直卿云：‘其诗多说闲静乐底意思’，……所以明道有‘要之不可以治天下国家’

① 《击壤集》卷四。

② 《邵氏闻见前录》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物外篇》。

⑤ 《击壤集》卷四。

之说。”^①这与邵雍那种“江山气度，风月情怀”以及“弄丸余暇，闲来闲往”^②的安乐逍遥性格有密切关系。他在《安乐窝中吟》中写道“儒风一变至于道”，表明他对道家、道教的欣赏，他作《道装吟》，以穿道服表明自己对道士身份的认同，“安车麈尾道衣装，里巷过从乃是常。闻说洞天多似此，吾乡殊不异仙乡。”^③这些都表明他性格当中喜欢自在逍遥的一面。他奉行道家养生法则，主张去欲、主静。朱熹曾评价道：“邵康节，看这人极会处置事，被他神闲气定，不动声气，须处置得清明。他气质本来清明，又养得来纯厚，又不曾枉用了心。被他静极了，看得天下事理精明。”^④他牢记陈抟“落便宜是得便宜”的话，认为可以终身行之，被朱熹指责为与老子相似。朱熹说：“老子窥见天下之事，却讨便宜，置身于安闲之地。邵康节亦有些小似也。”^⑤朱熹在其所编《近思录》中不采邵雍之语，与之显然不无关系。

当然，关系更大的还在于对其先天学的看法，二程对此的评价是“空中楼阁”，^⑥程颢说：“昨从尧夫先生游，听其议论，振古之豪杰也；惜其无所用于世。”^⑦朱熹以之为体用两截，《语类》卷七十一载：“因言康节之学，不似濂溪二程。康节爱说个循环底道理，不似濂溪二程说得活。如无

① 《朱子语类》卷一百。

② 《击壤集》卷十二。

③ 《击壤集》卷十三。

④ 《朱子语类》卷一百。

⑤ 《朱子语类》卷六十。

⑥ 《程氏遗书》卷七，《二程集》中华书局1981年版。

⑦ 《宋元学案·百源学案》。

极而太极，太极本无极，体用一源，显微无间，康节无此说。”以邵雍之学“难以治理天下国家”^①确有道理。但是以邵雍自弃儒家立场、忘却儒道之间的取舍也是不符合其思想实际的。在最终归宿上，邵雍走的是改造儒学、儒道兼综的路子。其所建构的先天学宇宙本体及演化理论，也是为儒学本体论的建立所作的探索，同时先天学的理论推演也锻炼了理学家的理论思维能力，“观物”的修养也有助于提高理学家的境界追求，这方面的意义是应该得到肯定的。

在最终思想旨趣上，邵雍仍不失其儒者风范。他曾自叙：“予自壮岁，业于儒术，谓人世之乐，何尝有万之一二，而谓名教之乐，固有万万焉。况观物之乐，复有万万者焉。”^②和其他理学家一样，邵雍也是出入佛老而返于六经，邵伯温说：“康节先生于书无所不读，独以六经为本，盖得圣人之深意。”^③可见他从事的是要把“名教之乐”与“观物之乐”统一起来，把道家物理之学与儒家性命之学统一起来，他曾把自己的先天学归结为“弥纶天地，出入造化，进退古今，表里人物”（《观物内篇》）的“天人之学”。《观物外篇》说“学不究天人，不足以谓之学”，其天人之学就是将道家的物理之学与儒家的性命之学统一于观物之中。朱熹以“四通八达”来称其学，而不谓“空中楼阁”，问：“程子谓康节‘空中楼阁’。曰：是‘四通八达’。”^④并以康节与庄子比较，“庄子比康节亦仿佛相似，然庄子见

① 《程氏遗书》卷二。

② 《伊川击壤集序》。

③ 《邵氏闻见前录》。

④ 《朱子语类》卷一百。

较高，气较豪，……康节略有规矩。”^①朱熹虽未采康节之语入《近思录》，但在《伊洛渊源录》中以之为北宋五子之一，尊之为理学先驱，并作《六先生画像赞》，其《邵雍画像赞》云：“天挺人豪，英迈盖世。驾风鞭霆，历览无际。手探月窟，足摄天根。闲中今古，醉里乾坤。”这一评价，确能反映出邵雍其学的特殊风格，与这一评价相应，清康熙帝特赐“学达性天”四字。邵雍以其杂道家的儒学思想，对后世理学家援道入儒产生了重要影响。

四、张载气本论中的道家成分

《宋史·道学传》记载：“张载字子厚，长安人。……年二十一，以书谒范仲淹，一见知其远器，乃警之曰：‘儒者自有名教可乐，何事于兵。’因劝读《中庸》。载读其书，犹以为未足，又访诸释老，累年究极其说，知无所得，反而求之六经。”

（一）访诸释老，返求六经

北宋的儒学复兴，经过宋初以三先生为代表的以外在批判为特征的反佛老阶段，到熙宁以后的北宋五子，转变为以内在的哲学批判为特征的儒学理论创建阶段。然而这一内在批判在周敦颐、邵雍那里还不甚分明，虽有融合儒道的大胆创新和卓越慧识，然而理学所复兴之儒学毕竟不同于异端之学，不注意其间的分梳，理学的主题就不突出、不明朗。张

^① 《朱子语类》卷一百。

载正是在前人基础上使儒学的复兴迈出一大步的中坚人物。在他这里，道家哲学的批判意识更自觉，理学的主题意识更强烈。张载有破有立，经过对儒道两家之说累年的改造与创新、转换与整合，终于形成自己经典性的理学纲领：为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平。这是从天道到人道、从宇宙本体到社会价值理想的完整和谐的天人一本论。这一成果浓缩在其访诸释老、返求六经的曲折历程中，是这一曲折历程的创获。

通过访诸释老，张载对隋唐以来的儒学危机有了更深刻的认识，因而能够从哲学根源上去探索造成危机的原因，指出秦汉以来儒学的不足。张载弟子范育在《正蒙序》中指出：

自孔孟没，学绝道丧千有余年，处士横议，异端间作，若浮屠老子之书，天下共传，与《六经》并行。而其徒侈其说，以为大道精微之理，儒家之所不能谈，必取吾书为正。世之儒者亦自许曰：吾之《六经》未尝语也，孟孔未尝及也。从而信其书，宗其道，天下靡然同风，无敢置疑于其间，况能奋一朝之辩，而与之较是非曲直乎哉！^①

这里总结出儒学危机首先来自佛老之害，同时还有世儒的固守师说，不能与佛老辩是非曲直。张载直接指出秦汉以来儒学不振在于只注重对人道（社会政治论）的应用和对

① 《正蒙·范育序》，《张载集》，中华书局1979年版。

现实政治的适从，而忽视对天道（宇宙本体论）的探求，只知为学必及政，“不知反约穷源”，“推本所从来”，^①因此造成了传统儒学有用而无体，道德政治之学缺少宇宙本体论作根基的弊病，张载总结为一句话：“知人而不知天”，以为“知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦汉以来学者大蔽也”。^②这是对儒学自身所作的深刻的检讨。一百多年后朱熹反思传统学术得出了同样的结论，这说明张载从兼体用、一天人的层次上从事儒学创建，正是抓住了问题的根本。因此从兴儒学之本体论着手，也是实现儒学理论创新的突破口，惟其如此，才能与佛老较是非曲直，从而尝试更高的超越。张载所作的，首先就是批判佛老的空无本体。

张载认为道家的“有生于无”所主张的是“有无之分”的观点，否定“有无之分”、“有生于无”的道家学说，是张载从哲学上批判道家哲学的第一个重要方面。他说“《大易》不言有无，言有无，诸子之陋也”。^③又说：“诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也”。^④进而张载对有、无作出了新的解释，以“幽明之故”释“有无”之别。认为事物只是聚与散、幽与明、隐与显的不同，而不存在有与无的绝对界限。“气聚则离明得施而有形，气不聚而离明不得施而无形。”^⑤张载认为，所谓有，无非指物有形，“离明得施”而可见可感；所谓无，则是指物无形，“离明不得施”

① 《正蒙·太和篇》。

② 《宋史·张载传》。

③ 《正蒙·大易篇》。

④ 《正蒙·太和篇》。

⑤ 《正蒙·太和篇》。

而不可见不可感，而不是绝对的虚无。物有形可感则“明”，无形不可感则“幽”，因此“圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故’。”^①《横渠易说》张载解释“幽明之故”说：

天文地理，皆因明而知之，非明则幽也，此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见。见者由明而不见者非无物也，乃是天之至处。彼异学则皆归之空虚，盖徒知乎明而已，不察乎幽，所见一边耳。

老子之所以有有无之分，在于不明幽明之故，把事物的无感无形看作是无，这是只见其明而不见其幽。既然不存在所谓无，那么老子的“以无为用”的观点也是错误的。老子从“有生于无”的观点出发，认为无比有更为重要，老子说：“三十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用（十一章）”。对此张载批判说：“三十辐共一毂则为车，若无辐与毂，则何以见车之用。”^②张载认为，如果没有物质的有，就不会有空无之用，正是因为有了物质的有，才会产生物质的用。针对王弼“不能舍无以为体”（《老子注》三十八章）的观点，张载

① 《正蒙·太和篇》。

② 《横渠易说·系辞上》。

批判说：“未尝无之谓体，体之谓性”。^① 不能以无为事物的本体，事物的本体，就是指事物的实际性质。张载从根本上否定了以有无言本体的道家思维倾向，建立了自己的气本论。正因为如此，张载对包括周敦颐在内的儒学改造也很不满，以为周敦颐的“穷高极微之论”，使儒与老庄“混然一途”，《太和篇》中他说：

不悟一阴一阳范围天地、通乎昼夜、三极大中之矩，遂使儒佛老混然一途。语天道性命者，不囿于恍惚梦幻，则定以有生于无，为穷高极微之论。入德之途，不知择求而求，多见其蔽于彼而陷于淫矣。

这里有对所谓儒道佛并行不悖观点的批评，比如混同三教的王通和深受道禅影响的苏轼、苏辙、黄庭坚等蜀学代表人物，因他们主张佛儒道三教无分彼此，“并行而不相悖”。同时张载这句话也包含对周敦颐的批评，因为周敦颐的“无极而太极”有混同于老子“有生于无”之失。因此，择术而求，建立儒家的“入德之途”是张载从事儒学研究的自觉意识。

张载对道家学说批判的第二个方面是指出道教追求长生是“徇生执有”，认为“徇生执有”同佛教的寂灭论一样都是错误的，他说：

^① 《正蒙·诚明篇》。

彼语寂灭者，往而不反；徇生执有者，物而不化。二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。^①

张载认为，世界上也不存在道家所说的“神人”和长生不死的事，他批评庄子《逍遥游》中的神人论，“庄生缪妄，又谓有神人焉”。^② 庄子在《逍遥游》中称神人是“肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，啖风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。庄子这些话正是后来道教神仙说的重要依据。张载指出世界上只有人中的圣人，而没有超人的神人，而圣人也是人，“虽圣人亦人耳”，^③ 张载对神人的否定，实际上也是对道教神仙说的否定。他进而否定长生之说，“延得顷刻之生，决无长生之理”。^④

同其他理学家一样，张载的学术活动始于来自佛老的挑战，正如范育所说“与之较是非曲直”。张载在前人开辟的复兴儒学的道路上，更自觉地把批判佛老与重建儒学结合起来，从而把儒学之兴推进了一大步。批判与重建本是一个问题的两个方面，但是要使这两个方面很好地结合起来，又需要一个艰辛的探索历程，张载在这方面所作的努力使他比周、邵更具有创造性，也就是说张载的探索更切入理学的主题，原因是张载在对儒道的批判的反思中更能抓住复兴儒学的要领，这就是儒学的本体论。同样地，张载也是通过对道家思想资源的改造和利用来建立自己的本体论——气本论。

① 《正蒙·太和篇》。

② 《正蒙·神化篇》。

③ 《横渠易说·系辞上》。

④ 《经学理窟·义理》。

（二）立大本——太虚即气

比起周敦颐和邵雍，张载的儒者身份要纯正得多，他没有周、邵那样一种亦儒亦道的两重性格，因而也免去了如周、邵般的非议和争辩。这一方面是由于张载特殊的学术机缘，即受命于范仲淹而求名教之乐，把儒家名教提升到天道性命的高度去论证，去阐发，这一目标单纯而直接。另一方面，前人所作的复兴儒学的探索也积累了许多有益的经验，使得理学的主题和儒道之分别在宋儒的意识里渐趋明晰。这应该是张载之超过周、邵的原因吧。

当然，所谓纯儒只是相对而言，是就他所秉持的那份儒家“继绝学、开太平”的价值理想而言。就哲学本体论的创建而言，张载对道家资源的利用、转换和改造的力度并不比前人或同时代人逊色，这是张载气本论的特征。

理学家在出入释老的过程中有一个共同感受，那就是道教抑或佛教之所以能危及儒学的一个重要原因，并不在于其否定现实人道的宗教信仰，而在于它们各有一套从宇宙自然到心性修养的思辩哲学，因此建立儒学自己的宇宙观、心性论，是应对释老挑战的根本出路，这也是韩愈仅从儒家伦理及外王层面反异端而不力的一个重要原因。就道家而言，它的一个重要的哲学基础是有无、虚实问题，这也是理学家所面对的一个理论难题。因为在他们看来，不解决有无问题，就不能与道家的“有生于无”划清界限。周敦颐引发的无极太极辩，说到底是一个有无问题，周敦颐终究没有解决好这一问题而陷入与老庄“混然一途”。如前所述，张载批道家直指其“有生于无”的自然之论，那么张载又是怎样解

决这一问题的呢？张载“为天地立心”的天道观，破道家“无”本体，立儒家“气”本体，以“气之聚散”来解释“有无混一之常”，正是张载对这个问题的解决。

张载的宇宙观是以气为核心范畴，用气之聚散解决有无问题，从而得出“知太虚即气则无无”的结论。张载批判道家所利用的思想资料又源自道家，这就是庄子的气之聚散论。张载曾以“幽明之故”释“有无之分”，认为“有”是气聚而有形，“无”是气不聚而无形，“方其聚也，安得不谓之有？方其散也，安得遽谓之无？”^①

《庄子·知北游》中第一次把气分为聚与散两种状态，以此说明人的生死问题：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。……故曰通天下一气耳”。张载则把这一理论提到世界本源的高度，用以解释和说明宇宙的本源状态“太虚”。针对道家虚无之说，张载提出“太虚即气”的观点，“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。……若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常。”^②张载用体用不二的原理，认为气之体是有无、虚实的统一，老子的有生于无、虚能生气的观点，是把虚、无看作是无限的，而把气之用看作是有限的，将体与用割裂。王夫之《张子正蒙注·太和篇》解释说：“老氏以天地如橐籥动而生风，是虚能于无生有，变幻无穷；而气不鼓动则无，是有限矣”。这是对老子“虚能生气”观点的解释。正是为了反对老氏体用殊

① 《横渠易说·系辞上》。

② 《正蒙·太和篇》。

绝的错误，张载引入“气”概念，使有无、虚实统一于气。

“太虚”一词始见于《庄子·知北游》：“若是者，外不观乎宇宙，内不知乎太初，是以不过乎昆仑，不游于太虚”。唐成玄英疏：“昆仑是高远之山，太虚是深玄之理”。《管子·心术上》曾把天说成是无形的虚空，又把虚说成万物的起源，如“天之道虚”，“虚者万物之始也”。《黄帝内经·素问》也把太虚看作万物的起源，并以天与太虚为同一概念，其中《天元纪大论》中说：“太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天”。《淮南子·天文训》认为太虚是比天更高的范畴，“道始于虚廓，虚廓生宇宙”。在《淮南子》作者看来，虚廓无限，而元气有限，而最根本、最原始的就是虚廓，虚廓才是宇宙的最高本原。道教学者也讲虚生气，五代道士谭峭说：“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。”（《化书》）这是说，“虚”依次经过神、气、形的过程产生万物而充塞宇宙，万物经过形、气、神的过程而又复归于虚。“虚”被说成是气的主宰和万物的归宿。

总之，由于在老子那里潜藏着“虚能生气”的种子，又因为“有生于无”的影响，致使佛道二教以无为虚，以虚来否定现实世界的存在。这对反二教的理学家来说，是首先要正视的事实，也是必须解决的理论问题。张载对这个问题有清楚的认识，对这个问题的解决是他反二教的重点，也是建儒学的突破口。因此张载第一次对太虚概念作了重要发挥，而庄子的气之聚散理论就是他所运用的思想史材料。

在张载那里，有二点体现了他在这个问题上欲与“浮

屠老子辩”而取得的理论成果，第一点是他对太虚的解释，提出“太虚即气”的理论；第二点是他利用庄子把气分为聚与散两种状态的理论，用气的聚散来统一有无，解决老子无生有的问题。

张载把太虚看作是无形无体的气之本体，而一切变化都是太虚之气的一种暂时状态，“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔”。^①张载又以《周易》“絪縕”、《庄子》“野马”来形容太虚即气的原始状态：“气块然太虚，升降飞扬，未觉止息，易所谓絪縕，庄生所谓‘生物以息相吹’、‘野马’者与！”^②《周易·系辞下》有“天地絪縕”，孔颖达正义：“二气絪縕，共相和会”，讲的是阴阳二气的相互作用。《庄子·逍遥游》：“野马也，尘埃也，生物以息相吹也”。郭象注：“野马者，游气也”。成玄英疏：“青春之时，阳气发功，……犹如奔马”。这是讲气的游动象野马、尘埃、人的呼吸那样没有止息。张载进而认为，正是气的聚散循环，才产生出万物，“太虚不能无气，气不能不聚为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”^③

张载的“知太虚即气则无无”的理论，也是对“有生于无”的否定。依张载，气聚而有形，不聚而无形，有形与无形都是气在变化运动中显现的不同形态。无形并非虚无，而只是未具形象。佛道正是夸大了事物无感无形的一

① 《正蒙·太和篇》。

② 《正蒙·太和篇》。

③ 《正蒙·太和篇》。

面，把万物之本归之于虚无。这是将太虚与气、有与无割裂开来，陷入“体用殊绝”的错误。其实，太虚之气就是有与无的统一，称之为“有无混一之常”。就是说有和无都统一于气，并不存在绝对的无。

（三）斥异学——德体道用，参伍神变

以上是张载气本论的基本内容，其基本观点可归结为“知太虚即气则无无”。张载立气本体，以破道家无本体，对儒学的发展来说，是一个卓越的贡献。吕大临在《横渠先生行状》中概括说：“立大本，斥异学，自孟子以来，未之有也。”范育在《正蒙序》中作了更详细的说明：

浮屠以心为法，以空为真，故《正蒙》辟之以天理之大，又曰：“知虚空即气，是有无、隐显、神化、性命通一无二”。老子以无为为道，故《正蒙》辟之曰：“不有两则无一”。至于谈死生之际，曰“轮转不息，能脱是者则无生灭”，或曰“久生不死”，故《正蒙》辟之曰：“太虚不能无气，气不能不聚为万物，万物不能不散而为太虚”。夫为是言者，岂得已哉！

于此可见张载哲学的针对性是很强的。本来，“太虚”一词是六经、孔孟所不言，张载却从太虚入手，将太虚规定为气的原始状态，赋予太虚以新的哲学意义，又以有无、虚实、隐显统一于气，还说：“神，天德，化，天道。德，其

体，道，其用，一于气而已”。^① 张载谈虚说气，确实发前人所未发，“有六经所未载，圣人之所不言”。^② 这其中张载充分利用庄子气论的思想材料，是其气本论的一大特色。与此相应，他吸收了道家自然主义思想内容，也是显而易见的。他曾说“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’，此是也”。^③ 这是对道家自然主义思想的认同。但是这仅仅是问题的一个方面，张载所要成就的是一天人、兼体用的儒学体系，讲天道是为了通人道，因此他又说：“知太虚即气则无有有无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。”^④ 因此必须看到张载“太虚”与庄子“太虚”的区别，以及张载“一于气”与庄子“通天下一气耳”的区别。余敦康把这一区别总结为二点，以此可以很好地揭示出张载气本论哲学体系所体现的儒道之别，转述如下：其一，就理论层面而言，庄子关于气的思想不具备张载所表述的“一物两体”的体用相依的哲学含义。第二，就价值层面而言，庄子所谓的气完全属于自然主义的范畴，而张载所谓的气则是通天、地、人三才而言之，带有厚重的人文价值的色调。^⑤ 这一概括的确能反映张载哲学的基本倾向与理论特色。这就是张载为什么对老子“天地不仁”表示认可，而对“圣人不仁”提出非议的原因，反映了儒家价值追求的

① 《正蒙·神化篇》。

② 《正蒙·范育序》。

③ 《横渠易说·系辞上》。

④ 《横渠易说·系辞上》。

⑤ 见余敦康《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，学林出版社1997年版，第304页。

原则立场。他说“圣人不仁，以百姓为刍狗，此则异矣。圣人岂有不仁？所患者不仁也”。^①张载“为生民立命”的仁学思想就是讲的圣人之仁的。“气本论”是为圣人之仁立“体”，“为生民立命”则体现了圣人之仁之“用”，这也是儒家价值观念的一贯追求。毕竟，兼体用、一天人才是儒学的理想。

^① 《横渠易说·系辞上》。

第二章 程朱理学的形成与泛滥出人的心路历程

一、二程创立理学的过程与老庄思想的作用

作为北宋五子的殿军，二程才真正奠定了理学之所以为理学的重要理论基石，这都源于二程体贴出的那个“天理”。把理或天理规定为宇宙本体和价值本体，理学的特色才突显出来。在理学本体论的探索历程中，周、邵、张都有各自独特的贡献，但是周之“无极”、邵雍之“先天”都有与道家“有生于无”划不清界限的地方。至张载始致力于天人一本的本体建构，就太虚无形之气而论本体，消除了周、邵之学所带的“有生于无”的影响。但是张载本体论也有不完善的地方。张载一方面规定“太虚即气”，又说“太虚为清，清则无碍，无碍故神。反清为浊，浊则碍，碍则形。”^①二程以为这是以“清虚一大”说本体，“立清虚一大为万物之源，恐未安，须兼清浊虚实乃可言神。道体物

^① 《正蒙·太和篇》。

不遗，不应有方所。”^①

以太虚为本体，似有虚而无实，有清而无浊，这样仍然陷入了二本论。明道批评说：“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎？”^② 因此张载的太虚气本说仍然没有解决“二本”的问题。而且清虚一大只是形而下的器，不是形而上的道。进而二程把太虚改造为理，谢良佐曾向程颐请教何谓太虚，程颐说：“亦无太虚。遂指虚曰：皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”^③ 二程以实理代替太虚，以为体用之一源，显微之无间，理学的特征是突出了。但是二程尤其是程颐强调形上形下之分，以理为超越形下之器的绝对，又体理了老庄道的特性。从此，程朱的理与老庄的道，在中国哲学本体思维发展中体现出许多共同的特点，当然也体现着它们之间本质的区别。这一点我们将在以后的论述中逐步阐发。这里我们先了解二程的学思历程中来自道家的影响。

（一）与周敦颐的师承关系

二程是理学的奠基人。程颢曾说：“吾学虽有授受，天理二字却是自家体贴出来。”^④ 中国哲学的重要范畴“理”至二程始被抬为最高本体的。二程在体贴天理的过程中，同样走过“泛滥出入”而后“归本六经”的历程。程颐在《明道先生行状》中说：“先生为学，自十五六时，闻汝南

① 《程氏遗书》卷二上。

② 《程氏遗书》卷十一。

③ 《程氏遗书》卷三。

④ 《程氏外书》卷十二。

周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于佛老几十年，返求诸六经而后得之。”^①

二程与周敦颐的师承关系可以从一个侧面反映二程思想的渊源，更重要的是，周敦颐的援道人儒的风格影响了二程，这是二程理学思想发展的一个重要因素。只是二程本人对这件事不甚看重，遂启后世之疑。南宋初年，胡宏首誉周敦颐“启程氏兄弟以不传之妙”，^②后来朱熹、张栻等人进一步推崇周，强调其为二程之师这一关系。朱熹在《伊洛渊源录》中说：“洛人程公珦，摄通守事，视其气貌非常人，与语，知其为学知道也。因与为友，且使其二子往受学。”黄百家也说：“元公崛起，二程嗣之。”^③但是二程的著作中确又很少提及周，偶有提及也是直呼其名，如《二程遗书》中所记载的几处都是如此：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”^④

“某自再见周茂叔后，吟风弄月以归，有‘吾与点也’之意。”^⑤

“周茂叔窗前草不除去，问之云：‘与自家意思一般。’”^⑥并有“周茂叔穷禅客”^⑦这样稍带贬意的话。黄百家强调程颐与胡瑗之间的关系说：“伊川敬礼先生亦至。于濂溪虽尝从学，往往字之曰‘茂叔’，于先生非‘安定先生’，不称

① 《程氏文集》卷十一。

② 《周子全书》卷十一。

③ 《宋元学案·濂溪学案上》。

④ 《程氏遗书》卷二。

⑤ 《程氏遗书》卷三。

⑥ 《程氏遗书》卷三。

⑦ 《程氏遗书》卷六。

也。”全祖望也说：“濂溪之门，二程子少尝游焉。其后伊洛所得，实不由于濂溪。……今观二程子终身不甚推濂溪，并未得与司、邵并行。”^①

二程受学于周，这是事实，但二程又不甚礼敬他，这又从一个方面说明周敦颐的道家之气之重。在二程看来周与邵雍一样，二程曾说邵雍“空中楼阁”，又讥讽周“穷禅客”，看来他们的儒家色彩都不够纯正。理学内部这样的讥讽与攻击甚为普遍（朱陆最为典型），这是理学受释道影响的一个明证。

当然，重要的还是从学术上看二程所受周的影响。比如“无极而太极”的命题对理生气观点的影响；“一实万分”说对二程理一分殊说的影响；“主静”和“诚”的观点对二程存理灭欲修养论的影响等等，这些方面在二程的研究中有不少的说明。^② 还有也许是更重要的一点就是二程提到的“孔颜乐处”。可以说，自从周敦颐令二程寻孔颜乐处，孔颜之乐就成了理学的一大课题，为理学家反复体味，向往之，实践之，成为理学境界的一个标志。

《论语》记载，孔子说：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”（《述而》）孔子又说：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《雍也》）这就是周敦颐教二程“寻孔颜乐处，所乐何事”的由来。

① 《宋元学案·濂溪学案》。

② 见潘富恩《程颢程颐理学思想研究》，复旦大学出版社1988年版，第77页。

周敦颐对孔颜之乐作出了自己的解释，他说：“夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求，而乐于贫者，独何心哉？天地间有至贵至富可爱可求而异乎彼者，见其大则忘其小焉尔。见其大则心泰，心泰则无不足。”（《通书》第二十三）这就是说，颜回之乐不是因为贫贱本身有什么可乐，乐来自“见其大”，见其大也就是见道或体道，“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足。”（《通书》第三十三）因此周敦颐的孔颜之乐也就是与道同体的境界追求，这种乐与周敦颐的主静、无欲相联系，是本体层次的体悟。程颢《识仁篇》所说的“浑然与物同体”的一体之仁正是对孔颜之乐的解答，周敦颐的窗前草不除，“与自家意思一般”所表达的也就是天地万物浑然一体的境界。冯友兰先生举程颢《秋日偶成》一诗，说明程颢从实践上回答了孔颜之乐的问题。^①诗中可以看出程颢“乐在其中”：

闲来无事不从容，睡觉东窗日已红。
万物静观皆自得，四时佳兴与人同。
道通天地有形外，思入风云变态中。
富贵不淫贫贱乐，男儿到此自豪雄。^②

“道通天地有形外”与周敦颐的“见道”、“见其大”是相通的。总之，周敦颐的孔颜乐处开启了程颢一体之仁学

① 见冯友兰《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1988年版，第123页。

② 《程氏文集》卷三。

的思想渊源。

另外，周敦颐对“诚”的解释对二程也有重要影响。诚是周敦颐《通书》中的重要思想，一部《通书》基本上就是对《中庸》之诚的发挥。黄宗羲说：“周子之学，以诚为本，从寂然不动处握诚之本，故曰主静立极。”^① 黄百家也说：“《通书》一诚字括尽。”周敦颐诚说的主要思想，是以诚为宇宙本体和价值根源。《通书·诚下》：“诚，五常之本，百行之源也。”进而，诚又表现为虚静、无思、无为、无欲的主体状态和修养功夫，如“予谓养心不止于寡而存耳。盖寡焉以至于无，无则诚立明通。”^②《通书》中又有“寂然不动者，诚也”，“无思本也”，“诚无为，几善恶”等。周敦颐作为宇宙本源和价值本源的诚，至程颢即为天理，程颢也以之为修养功夫的根本，他说：“识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。”^③ 这与周敦颐的思想又是一脉相通。难怪朱熹在《中庸集解序》中说：“本朝濂溪周夫子始得其所传之要以著于篇，河南二程夫子又得其遗旨而发挥之，然后其学布于天下。”^④

然而对于周敦颐诚论所表现出的思想倾向，正如其无极而太极一样，历来都有不同的解释。明朝刘蕺山说：《通书》“第一篇言诚，言圣人分上事，句句言天之道也，却句句指圣人身上皆当继善成性，即是元亨利贞，本非天人之

① 《宋元学案·濂溪学案》。

② 《周子全书》卷十七。

③ 《程氏遗书》卷二。

④ 《朱熹集》卷七十五，第3956页。

别。”^①与此相反，陈钟凡则认为周敦颐以立诚为本，以知几慎动为要，以去欲为功，“盖本老庄自然、无为之旨，缘饰以《易》、《礼》、诚、几、中正诸词，期和会两宗”，然其“过求高远，终陷入于老庄之法网而不自知。”^②这样相反的两重评价，无疑说明周敦颐对诚的解释是杂儒道而兼综的。其实，周敦颐“诚”的道家倾向是很明显，这与他总的思想特征是分不开的。这里想要说的是，二程之受学于周敦颐，其思想自然免不了受到周的兼融性的影响。周敦颐作为理学开山，也把他的学术风格传给了理学家。这既是逻辑推论，也是历史事实。

另外，关于程学的渊源还有一个值得注意的事情，那就是受北宋著名道教学者陈景元的影响。陈景元，字太初，玄号碧虚子。于宋仁宗至哲宗期间出家天台山为道士，师事张无梦（陈抟弟子），其解《老》著作《道德真经藏室纂微篇》影响颇大。蒙文通先生曾指出：“伊洛之学，得统于濂溪，而周子之书，仅《通书》、《太极》而已。重以邵氏（雍）、刘氏（牧）之传，致后人每叹希夷之学，仅于象数、图书焉尔。及读碧虚之注，而后知伊洛所论者，碧虚书殆已有之。其异其同，颇可见学术蜕变演进之迹。其有道家言而宋儒未尽抉去，翻为理学之累者，亦可得而论。皆足见二程之学，于碧虚渊源之相关。”^③周敦颐被认为是北宋理学的开山祖师，我们梳理其与二程的师承关系，是因为二程受学

① 《宋元学案·濂溪学案》。

② 陈钟凡：《两宋思想述评》，东方出版社1996年版，第42页。

③ 《陈碧虚与陈抟学派》，见《古学甄微》，巴蜀书社1987年版，第374页。

于周，而周学与陈抟的道家思想密切相关，作为陈抟的再传弟子，陈景元的思想与二程理学的关系必然是理学研究当中一个值得关注的问题。在这一点上，蒙文通先生所言极是，这里从天命之性与气质之性划分的角度来看。二程认为每个人在先天以前就存在着一种至善的本性，叫“天命之性”，它是天理在人性中的呈现，“性即是理，理则自尧舜至于涂人，一也。”^① 既然每个人的“天命之性”都是至善的，那又怎样理解善恶之分呢？二程用“气质之性”来解释这一矛盾现象。二程认为人禀气而生，气有清浊之分，每个人禀气不同，就表现出不同的具体人性。“禀得至清之气生者为圣人，禀得至浊之气生者为愚人。”^② 朱熹认为二程关于气质之性的理论，弥补了孟子人性论的不足，是对儒学人性论思想的一大贡献。就儒学人性学说的发展来说，确如此说。但从理论来源来说，除了张载的影响，来自陈景元的影响也是不容忽视的。

陈景元在注释《老子》时，不仅把“气”引入其本体论，而且把它引入人性论，通过人之禀气的清浊不同来说明具体人性的善恶之分别，如他说：“夫圣人禀气纯粹，天性高明，内怀真知，万事自悟，虽能通知而不以知自矜，是德之上也。中下之士，受气昏浊，属性刚强，内多机智，而事夸大，实不知道而强辩饰说以为知之，是德之病也。”^③ 还有，“人君守形清静，则元气高明而自正；人君纵其多欲，

① 《程氏粹言》卷十八。

② 《程氏粹言》卷二十二。

③ 《道德真经藏室纂微篇》卷九。

则元气昏瞶而烦浊。”^① 这就是说，人们禀受不同元气所呈现出来的不同的人性，并非是个体先天之本性，而是其在现实生活中表现出来的各种真实的品性状态。可见，朱熹所谓二程“发明气质之性”，其发明之功亦有来自陈景元注《老》思想的影响。

（二）程颢“泛滥出入”与《定性书》的定位

程颢思想与道家的关系，引起争议最大的是《定性书》。《定性书》被认为是其“泛滥诸家，出入佛老”的思想成果。只是对《定性书》的争议不像“无极而太极”那样，没有影响程颢“真儒”的形象。程颢在理学中被认为是“真儒”，程颐说：

周公没，圣人之道不行；孟軻死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生（程颢）生千四百年之后，得不传之学于遗经，志以斯道觉斯民。^②

《定性书》即《答横渠张子厚先生书》，^③ 是程颢和张载讨论“定性”问题的一封书信。张载曾向程颢提出“定性未能不动，犹累于外物”的问题，程颢的《定性书》就是对这个问题的解答。程颢“定性”的要领是这样的：“所

① 《道德真经藏室纂微篇》卷七。

② 《程氏文集》卷十一。

③ 《程氏文集》卷二。

谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。”这是程颢定性的总原则。程颢认为张载之所以“累于外物”，根本原因在于“以外物为外，牵已而从之”，这样就是“以己性为有内外”，程颢主张性无内外，不能以“己性”为内，以外物为外，这样就不会以内外为二本而不能定，因此要定性，首先必须认识己性中本无内外之分。为了说明这个道理，程颢又提出“廓然大公，物来顺应”的方法：

夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。……苟规规于外诱之除，将见灭于东而生于西也。

与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也？

这是说圣人能做到“无内外”，是因为圣人之心、圣人之情像天地一样，天地无内外，因此君子之学应该廓然大公，物来顺应。

要作到廓然大公，物来顺应，程颢又从反面提出“自私”和“用智”两大患，“自私”就不能“廓然大公”，“用智”就不能“物来顺应”。他说：“人之情各有所蔽，故不能适道。大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应

迹，用智则不能以明觉为自然。”

以上是程颢“定性”的主要观点。朱熹释定性为“定心”，他说：“《定性书》说得也诧异。此性字是个心字意。”^①《定性书》所讲的就是保持内心平静、不受外界干扰的方法。《定性书》所讲的“性无内外”，与《识仁篇》所说的“仁者浑然与物同体”的思想是一致的，这里涉及到的理学的境界问题。

最早对《定性书》提出疑义的是南宋的叶适，叶适《习学记言》中说：

程氏答张氏论定性，动亦定，静亦定，无将迎，无内外；当在外时，何者为内？天地普万物而无心，圣人顺万事而无情；廓然而大公，物来而顺应；有为为应迹，明觉为自然；内外两忘，无事则定，定则明；喜怒不系于心而系于物。皆佛老语也。程张攻斥佛老至深，然尽用其学而不知者。老佛处身过高，而以德业为应世，其偶可为则为之。……未有自坐老佛病处，而辨老佛以明圣人之道者也。

叶适的批评可归结为二点，一方面从语言上程颢所言多沿袭佛老尤其是庄子的语言；另一方面程颢所说的“以有为为应迹”、“澄然无事”的思想与老庄“以德业为应世”的思想相一致，其结果必然导致外王层面的不足而“不可

^① 《朱子语类》卷九十五。

人周孔之道，”“周孔以建德为本，以劳谦为用，故其所立能与天地相终始”，叶适指出程颢这里的思想与老庄一途而异于周孔之道，我们不难发现这里涉及内圣与外王两个层面的问题，程颢讲的完全是内圣的心性修养问题，不能全以外王这个标准来衡量。

章太炎在其著作《检论》的《通程》篇中讲到这个问题。章太炎认为：“二程于释老之学，实未深知”，但“有暗合”的地方，并认为在与佛老二派的关系中，二程和庄老更接近，而与佛学“相隔甚远”。章太炎把《定性书》看作是程颢全部学说的重点，认为应以《定性书》为中心，衡量其他内容的得失。章太炎对《定性书》的总评价是“言近而旨远”，他说：“伯子之言定性，可谓旨远而用近矣。其言盖任自然，远于释氏而偏迳老聃”。所谓“近老聃”，是指程颢“廓然大公，物来顺应”的思想与老子“无为而治”的思想一致，“顺斯术也，固将无为而治”，并说这是对老子“圣人无常心，以百姓心为心”的发挥，“老子曰‘圣人无常心，以百姓心为心’，伯子所说，其展伸此也。号曰定性，而更宛藏南面之术。”

章太炎的观点有三点值得注意。（1）以《定性书》为程颢全部学说的重点和中心，未必妥当。《定性书》确为程颢思想的重要组成部分，也是惟一属于程颢自著的文章。但是考察程学，还是应把《定性书》和《识仁篇》同等看待，联系《识仁篇》的思想来分析《定性书》，更能看出程学的特色。（2）以程近老远佛。这种提法在理学的研究中不多见，理学家本人也未曾在老佛之间作对比，他们只是认为佛之害有甚于老，因此把批判的重点放在批佛上。但是从另一

方面看，老庄道家作为中国传统文化与传统哲学的重要组成部分，其与儒家思想的相斥、相融、相资的历史自先秦即已开始，荀子的融合百家即是一个例证，魏晋玄学专事儒道融合，到两宋儒道之间的互动已有千余年。从这个方面看，说程学以至整个理学近老远佛是可以成立的。当然要作这样的比较还需要深入的研究，也许这种比较并无多大意义，本文也无意于这方面的探究。至少章太炎的观点能够给我们一种启发，明末清初的潘平格那句“朱子道，陆子禅”，就说明在正统派理学家程朱理学那里，道家特征更为突出，这一点我们将在以后的论述中看得更清楚。（3）章太炎完全以政治层面来理解程颢定性之说，与老子“无为而无不为”的思想相比附，显然有背于程颢本意。在这一点上，与叶适的纯粹外王层面的理解类似，这样的看法可以归结为着眼于用而不究其体。

陈钟凡的《两宋思想述评》对理学与道家的关系给予比较多的关注，他认为周敦颐、邵雍的谈“无”、说“极”之类近于道家，而二程虽有融合却仍为纯儒。他说：“程氏定性识仁之言，诚未免太高，而其行则卑，终与老佛有别。”又说“颢本《易传》生生之论，以生生为宇宙之本原，其所以表生之理谓之性，表生之德谓之仁……。学者苟识得仁体，存而养之，扩而充之，廓被四表，格于上下，无处非生趣洋溢，无理流行。此其持论，确衍儒家之传，而能发挥光大之者也。”^①这一评价，以程学有体有用，体用浑然，无愧其真儒身份。也许应该补充一点的是，其过于高远

^① 《两宋思想述评》第91页。

之意，确衍老庄之传。朱熹所不满于程颢的，就是这个意思，因其过于高远而无警切之功，朱熹的这种担忧对理学来说一点也不显得多余，相反，正切中理学在体用关系上表现出的偏颇之弊。

冯友兰认为程颢所说的“无将迎，无内外”虽从庄子而来，（《庄子·应帝王》：“圣人用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”）但是他和庄周的目的不同，“庄周的目的是养生，他讲的是‘胜物而不伤’，可以战胜外界的事物而不为他们所伤。程颢讲的是定性，讲的是这样可以安定自己的性而不为外界事物所动摇。”^①这种说法是不错的，但是“无将迎，无内外”何以能养生又能定性，根源于程学的“浑然一体”与庄子的“万物为一”，两者之间的分别还应从这方面来分析。这个问题是关于理学与道家哲学的境界的问题，我们将在另一章作探讨。

与陈钟凡的观点相似，唐君毅也是从体用两方面评价《定性书》。他认为如果仅就《定性书》的内容而言，确会使人作歧出之想，应联系程颢识仁之意来理解“定性”。而仁则体现其有体有用，既见于功业，又见其两忘、合内外之理，如程颢说：“和顺于道德而理于义者，体用也。”^②总之，明道之学“诚如伊川行状所说‘穷神知化’而‘通于礼乐’，以‘开物成务’，以成一真正之明体以达用之学。”^③

① 《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1988年版，第115页。

② 《程氏遗书》卷十一。

③ 见唐君毅《中国哲学原论》原教篇，台湾学生书局1984年版，第157页。

关于明道《定性书》的不同理解还可以举出一些来，但这些已足以说明问题。之所以会有不同的理解，自然主要是由于明道所使用的道家语言。既然是道家语言，必然也表达道家之意，这是理学在改造儒学中表现出的融合倾向，是理学运用道家思想资料的一个表现。但是理学家毕竟没有忘记对道家思想的转换与改造。这方面程颢也有突出的表现，他在《定性书》的最后强调“观理之是非，亦可见外诱之不足惑，而于道亦思过半矣。”理学的特征不证自明。“观理之是非”就是强调人的心性情的修养不仅要“物来顺应”，合于自然，而且还要合于人伦日用之当然。所谓“动亦定，静亦定”是定在理学之理上，要把道家的虚明静一之心落实在理上，承认理学的修养要走过道家那种“两忘则澄然无事”的意境，否则本体的证悟就不够，遇事也不能洒落自如。但是，不能迷而不返，而是要有转换，这大概就是冯友兰先生讲理学（他称之为道学）主题时常爱引用的禅语“百尺竿头，更上一步”的意思吧。

总之，关于程颢的“泛滥出入”的问题，钱穆的解释最能说明问题，他说：“濂溪虽阐明正学，而无直斥异端之语。明道始排斥老释，而目之曰异端。又多两面对勘之辞。不入虎穴，焉得虎子，明道盖于老释异端，用心特深，故能针对老释而发扬孔子之大道与儒学之正统，其事端待明道而始著。”^①这一解释，既可以看作针对《定性书》而发，又可以看作是对理学与异端关系中带普遍性问题的说明。

^① 《朱子新学案》巴蜀书社1986年版，第15页。

(三) 程颐“为学之本”与《颜子所好何学论》的基本倾向

《颜子所好何学论》是程颐早期著作，也是其成名之作。《宋史·道家传》载：

程颐，字正叔，年十八，……游太学，见胡瑗问诸生以“颜子所好何学”。颐因答曰：“学以至圣人之道也。”……瑗得其文大惊异之，即延见，处以学职。

周敦颐以寻“孔颜之乐”开启二程兄弟，胡瑗又以“颜子所好何学”考诸学生，这反映了北宋的思想动向，即学颜子之学、寻颜子之乐是与理学产生相伴随的一大主题。颜回“不迁怒，不贰过”，贫居陋巷、箪食瓢饮，而不改其乐，成为理学家体味无穷的理想人格模式。按照周敦颐的说法，志学的目标在于“志伊尹之所志，学颜子之所学”（《通书》第十）伊尹代表了儒家治国利民、博施济众的榜样，颜渊则代表了儒家克己复礼的个人修养的典范，前者是外王，后者是内圣。理学则以学颜子之学为目的，这是理学把探讨的主题转向内圣之学的一个有力证明，也是理学为适应儒学发展的需要而作出的战略性调整。

庆历年间的故瑗，以“明体达用”作为复兴儒学的基本纲领。其所谓“体”，是指“君臣父子、仁义礼智历世不变者”，所谓“用”是指“举而措之天下，能润泽斯民，归

于皇极者”。^①明体达用确立了儒学复兴的宗旨，也是后来理学家所共同追求的“圣人之道”。虽然北宋初年的儒学复兴与政治形势紧密相连，着重于从用的方面展开，哲学上理论创建不多。但是胡瑗提出“颜子所好何学”这一问题，已经初步确立了理学之为内圣之学的基调，与随后周敦颐的孔颜之乐一脉相继，反映了理学开创时期共同的致思趋向。

二程问学阶段，可谓与颜子结下不解之缘。如果说周敦颐的孔颜乐处着重为大程所发挥，并体贴出天地万物一体之仁的本体境界。那么小程则重在发挥“颜子所好何学”这一论题，奠定其心性情论的基础。理学奠基于二程，作为开创理学、心学两大学派的领袖人物，二程在这里的分疏已依稀可辨。

程颐《颜子所好何学论》（以下简称《论》）的思想反映出胡瑗与周敦颐的共同影响。以颜子之学为“学以至圣人之道”，与周敦颐的“圣希天，贤希圣，士希贤”（《通书》第十）的思想一致，反映了儒学一贯的成圣成贤的人格理想。而程颐提出的圣人“性其情”的思想也与胡瑗人性论思想很有关系。

胡瑗之影响程颐，除了以义理解易的思想外，还有人性论方面。胡瑗把性归结为天所禀，他说：“性者，天所禀之性也。人禀天地之善性，至明而不昏，至正而不邪，至公而不私”。^②这里的性，相当于理学家的天命之性。胡瑗还提出圣人能“性其情”，能以“正性制之”，“不使外物迁之”

① 《宋元学案·安定学案》。

② 《周易口义》卷十一，《四库全书》本。

的思想，他说：“惟圣人则能使万物得其利而不失其正者，是能性其情，不使外物迁之也。”^① 这一思想也反映在程颐的《论》中，其《论》的主要思想是：

圣人可学而至欤？曰然。学之道如何？曰：天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静，其未发也五性具焉。曰仁义礼智信。形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，曰喜怒哀乐爱恶欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情合其中，正其心，养其性，故曰性其情。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。凡学之道，正其心，养其性而已。^②

程颐这里讨论了心性情三者之间的关系。虽然没有提出天地之性、气禀之性的观点，但其中“天地储精，得五行之秀”相当于气禀之性，“其本也真而静”相当于天地之性。这两句话与周敦颐《太极图说》中的“无极之真、二五之精，妙合而凝”的意思接近。“天地储精，五行之秀”即指“二五之精”，“其本也真而静”即指“无极之真”，周敦颐的影响在这里也表现出来。“性其情”与“正心养性”是程颐《论》中表达的主要思想，其性其情的观点源自王弼。

王弼从以无为本的本体论出发，以本末、体用的观点讨

① 《周易口义》卷一。

② 《程氏文集》卷八。

论人性论，建立其调和儒道的性情观。庄子提出“任其性命之情”（《骈拇》），即保存人的本性，顺从人的本性自然发展。王弼亦强调保持本性不违背自然，他说：“道不违自然，乃得其性。”（《老子》第二十五章注）对于万物的自然本性，可以因顺，不能人为造作，对于人性也是这样，王弼说：“任自然之气，致至柔之和，能若婴儿之无所欲乎？则物全而性得矣。”（《老子》第十章注）在性情关系问题上，王弼和另一位玄学创始人何晏不甚相同。何晏在解释《论语》“性”时说：“性者，人之所受以生也。”（《论语集解·公冶长注》）“凡人任情，喜怒违理。颜回任道，怒不过分。迁者，移也，怒当其理，不易移也。”（《论语集解·雍也注》）这是以道家观点解释颜回不迁怒，以为性是先天之全，情是后天之欲，喜怒之情是违理的。王弼则认为圣人既体现了无，又有同于常人的喜怒哀乐之情，即“圣人有情而无累”。史载：

何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂故能体冲和以通无，五情同故不能无哀乐以应物，然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。^①

圣人的过人之处在于内心的神明，圣人和一般人一样也

^① 《三国志》卷二十八，《魏书钟会传》注引何劭《王弼传》。

有感情，只是感情活动与一般人不同，即圣人在与外物接触时不受外物干扰，即应物而无累于物，王弼称之为性其情，即以性统率情。“不性其情，何能久行其正？……利而正者，必性情也。（《周易·乾卦注》）“性情”即性其情。“性其情”在玄学那里就是“以情从理”，^①照冯友兰先生的说法，“新儒家处理情感的方法，遵循着与王弼相同的路线。最重要的一点是不要将情感与自我联系起来。”^②程颐所说的“性其情”包含着以情从理的意思，王弼以性为本，情为末，以圣人有情而不累于情；理学以性为体，情为用，以圣人廓然而大公，物来而顺应。二者确为一条相同的路线。程颐在解释颜回“不迁怒”时说得更清楚：“譬如明镜，好物来时，便见是好；恶物来时，便见是恶；镜何尝有好恶也。……君子役物，小人役于物。”^③与程颐的《定性书》所谓“动亦定、静亦定”一个意思。

但是“性其情”这个说法毕竟所带的玄学味太重，理学不主张这么提，而主张“心统性情”。因此朱熹在把程颐这段话编入《近思录》时作了修改，删去“故曰性其情”与“故曰情其性”两句，以避明显的玄学味。然而另一方面，朱熹又对“性其情”的提法很赞赏，认为“伊川所谓‘性其情’，《大学》所谓明明德，《中庸》所谓‘天命之谓性’，皆是此理。”^④可见“性其情”的性是指天命之性，也即是理，以情从理是理学天理人欲论的依据。

① 《三国志》卷二十八，《魏书钟会传》注引何劭《王弼传》。

② 《中国哲学简史》，北京大学出版社1985年版，第245页。

③ 《程氏遗书》卷十八。

④ 《朱子语类》卷三十。

朱熹认为伊川之《论》还有一处要改的是“明诸心，知所养”这一句，把“养”字改为“往”字。《语类》卷三十解释说：“其本也真而静，是说未发。真，便是不杂，无人伪；静便是未感。觉者约其情，使合于中，正其心，养其性，方是大纲说。学之道‘必先明诸心，知所往，然后力行以求至’，便是详此意。一本作‘知所养’，恐‘往’字为是，往与行字相应。”又说“明诸心，知所往，穷理之事也。力行求至，践履之事也。”在朱熹看来，道家重养，以其静，儒家重行，以其动。朱熹的两处改动，一定程度上反映了程颐此作所带的早期特色，有不尽完善之处。虽然如此，它还是反映了理学的基本倾向，对成熟时期的思想有着重要影响。朱熹对这篇文章的评价还是很高的，称之为“为学之本”。他说：“此是程子二十岁时已做得这文好。这个说话，便是所以为学之本。惟知所本，然后可以为学。若不去大本上理会，只恁地茫茫然，却要去文字上求，恐也未得。”^① 这是指程颐抓住了内圣之学这一根本，这一根本就是“求诸已”，而非“求诸外”。“不求诸已，而求诸外，以博闻强记、巧文丽辞为工，荣华其言，鲜有至于道者；则今之学，与颜子所好异矣。”^② 这是反对章句注疏之学，而追求“高明自得之学”。朱熹认为理学是有别于章句注疏而形成的“高明自得之学”，“安定之传，盖不出章句诵读，较之近世高明自得之学，其效远不相逮。”^③ 程颐这篇文章就

① 《朱子语类》卷三十。

② 《程氏文集》卷八。

③ 《宋元学案·安定学案》。

是发高明自得之学之旨，使得倡明体达用之学而同时注重章句注疏的胡瑗“大惊异之”。因此说它是程颐的成名之作，实不为过。其实，其中的道家影响只是其整个思想体系中道家影响的一个方面。

（四）异端之说，必有可观

对佛老异端之学，二程比前人作过更自觉更深刻的批判和总结，也更注意到对佛老思想资料的吸收和融摄，他们对异端之学的价值有一个总的看法，可概括为“异端之说，必有可观”。

二程曾历举历史上的异端之害，程颐说：

杨墨之害，甚于申韩；佛老之害，甚于杨墨。杨氏为我，疑于仁；墨氏兼爱，疑于义。申韩则浅陋易见。故孟子只辟杨墨，为其惑世之甚也。佛老其言近理，又非杨墨之比，此所以为害尤甚。^①

又说：“道之不明，异端之害也。昔之害浅而易知，今之害深而难见。”^② 在佛道二教中，二程认为道家影响不及佛教：“今异端之害，道家之说则更没可辟，惟释氏之说衍蔓迷溺至深，今日是释氏盛而道家萧索。”^③ “如道家之说，其害终小，惟佛学，今则人人谈之，弥漫滔天，其害无

① 《程氏遗书》卷十三。

② 《程氏遗书》卷十八。

③ 《程氏遗书》卷二。

涯。”^① 二程这一评论，反映了当时道教不如佛教兴盛这一事实，因此理学家大都把批判的重点放在佛教，反佛甚于反道。

二程对道家、道教的批判表现在四个方面：（1）批道家去仁义的道德观；（2）以道家思想杂权诈；（3）辨庄子“齐物”之说；（4）批道教神仙之说。

就道家思想而言，最为儒家所不容的是其去仁义的道德观，理学之排道最主要的就是这一点，而实现儒家仁义之道与道家自然之道的整合，就是理学家复兴儒学的目标。《老子·三十八章》“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”就是老子去仁义的道德观，在历代的反道家言论中，这是最突出的批判对象。韩愈就把批判老子的道作为反道家的一个首要任务，提出“仁与义为定名，道与德为虚位”，^② 认为儒道两家的区别，不是看讲不讲道与德，而是看所讲的道德是否具有仁义的内容，没有仁义的道德只是虚而不实。韩愈的这个提法也有把仁义与道德联系起来，把儒家伦理之道抽象为宇宙本体的意思，在儒学发展史上还是很有分量的，因此程颐曾说：“只如《原道》一篇极好。”^③ 二程批判老氏脱离儒家仁义道德而言道的思想，指出：

如扬子看老子，则谓“言道德则有取，至如

① 《程氏遗书》卷一。

② 《韩昌黎集·原道》。

③ 《程氏遗书》卷十九。

撻提仁义，绝无礼学，则无取。”若以老子“剖斗折衡，圣人不死，大盗不止”，为救时反本之言，为可取，却尚可恕。如老子言“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”，则自不识道，已不成言语，却言其“言道德则有取”，盖自是扬子已不见道，岂得如愈也？^①

二程引用扬雄批判道家不讲仁义、绝灭礼学的言论，也表明了自己对道家毁弃仁义的批判态度。但二程则更进一步，扬雄认为老子“言道德则有取”，二程则认为老子言道德处也是不可取的，指出老子脱离仁义而言道德，是不识道的表现，也批评扬雄为“已不见道”。

历史上，儒道两家的主要分歧在儒家仁义与道家自然之间的矛盾，尚仁义与尚自然成为区别儒道的一个重要标准，儒道之分与合都是在这两者之间进行的，理学继玄学之后从事二者之间的融合，但与玄学不同的是，理学家坚持的是儒家的原则立场，他们的价值天平首先是倾向于仁义的，所以他们对道家毁仁义的批判尤为着力。

二程还批判道家思想杂权诈：

老氏之学，更挟些权诈，若言“与之乃意在取之，张之乃意在翕之”。^②

老子书其言自不相入处如冰炭，其初意欲谈道

① 《程氏遗书》卷一。

② 《程氏遗书》卷十五。

之玄妙处，后来却入做权诈者上去。——如“将欲取之，必固与之”之类。然老子之后有申韩，看申韩与老子道甚悬绝，然其源乃自老子来。^①

历史上以老子之学杂权诈，都是源于老子的两句话，三十六章“将欲翕之，必固张之；将欲取之，必固与之”，六十五章“非以明民，将以愚之”。韩非的《喻老》就以为老子此话含有权诈的意味。其中有：“晋献公将欲袭虞，遗之以璧马；知伯将欲袭仇由，遗之以广车，故曰：‘将欲取之，必固与之’。”韩非以后，二程（包括朱熹）也是以此意理解老子，因此对此攻击不遗余力。然而宋明也有不少学者对老子此话作了完全相反的解释，如宋范应元《老子道德经古本集注》说：

天下之理，有张必有翕，有强必有弱，有兴必有废，有与必有取。此春生夏长，秋敛冬藏，造化消息，盈虚之运固然也。然则张之、强之、兴之、与之之时，已有翕之、弱之、废之、取之之几伏在其中矣。几虽幽微而事已显明也。故曰是谓微明。或者以数句为权谋之术，非也。

显然这是从哲学的辩证思维的角度理解老子的思想，应该说更得老子原义。

二程评“愚民”时又说：“又大意在愚其民而自智，然

^① 《程氏遗书》卷十八。

则秦之愚黔首，其术盖出于此。”^① 其实“愚”作为老子的特有概念，指淳朴、本真之意，王弼释“愚”为“守真顺自然”，应是得老子本意。二程的理解有失偏颇。

二程辨庄子“齐物”之说：“庄子齐物，夫物本齐，安俟汝齐？凡物如此多般，若要齐时，别去甚处下脚乎？不过推得一个理一也。物未尝不齐，只是你自家不齐，不干物不齐也。”^② 二程以庄子“齐物”与理学的“理一”相联系，这是对“齐物”思想的发挥，说明庄子思想与理学之间有某种内在联系。不过二程的批评又有不当之处，实则庄子齐物，原以不齐为齐，未尝强欲齐之也。二程指出齐物不干物不齐，只是自家不齐，这一点与庄子思想也是相通的。

二程还批判道家神仙之说：“问神仙之说有诸？曰：不知如何。若说白日飞升之类则无。若言居山林之间，保形炼气，以延年益寿则有之。”^③ 指出白日飞升之类：“此是天地间一贼。”^④

对于道家思想流行的原因，二程也有所揭示。或问“学者何习庄老之众也？”程颐说：“谨礼不达者，为其所胶固焉；放情而不庄者，畏法度之拘己也；必资其放旷之说以自适，其势则然。”^⑤ 认为庄子的放旷之说正好满足了人们不愿受礼法约束的要求，这是造成习庄老者甚众的原因。

以上是二程对老庄批判性的评语。二程对老庄，最真实

① 《程氏遗书》卷十五。

② 《程氏遗书》卷十九。

③ 《程氏遗书》卷十八。

④ 《程氏遗书》卷十八。

⑤ 《程氏粹言》卷一。

质性和概括性的评语是下面这句话：“庄子有大底意思，无礼，无本。”^①大指天道，这是说庄子见天道，见道体。无礼、无本，是指庄子不知儒家仁礼，“无本”意即不知本天道的创造性（仁）为内在道德实体，在儒家看来是知天而不知人，这标志着儒道两家的歧异。我们上面讲的批判性评语可以概括为无礼、无本。下面分析肯定性的评语“庄子有大的意思。”“有大的意思”与“极乎高深”的评语一样，是理学对庄老道体之论的肯定，对理学影响很大。

《宋元学案·明道学案》说：“明道不废佛老书，与学者言，有时偶举示佛语。”二程认为异端之说必有可观之处，“异教之书，虽小道必有可观者焉”。^②同时又认为对异教要注意区分，只取其可取之处，“然其流必乖，故不可以一事遂都取了。”^③这样的分梳，是周、邵所没有的，反映了理学对儒道关系更自觉的分辨意识。在二程看来，异端亦有“极乎高深”之处，“佛庄之学，又不可道他不知，亦尽极乎高深”。^④其可取之处，在于窥见了道体。“佛庄之说，大抵略见道体，乍见不似圣人惯见，故其说走作。”^⑤就庄子而言，其学无礼无本，故其说走作。但却不能因此否定其道体论，因在二程看来，“庄生形容道体之语，尽有好处。”^⑥同时又说：“老氏谷神不死一章最佳”。对道体的肯

① 《程氏遗书》卷七。

② 《程氏遗书》卷二。

③ 《程氏遗书》卷二。

④ 《程氏遗书》卷十五。

⑤ 《程氏遗书》卷十五。

⑥ 《程氏遗书》卷三。

定，主要表现为二程吸收了道家以道为本体以及道法自然的思想。二程在创立天理论哲学体系时，不仅以理与道相同，而且吸收了道家道为本体和道生万物的思想。程颐说：“道则自然生万物，……道则自然生生不息。”^① 道是宇宙万物的本源，道生万物是自然而然的，并且道即理之谓也，“天道如何？曰：只是理，理便是天道也。”^② 理是天道，同时理又体现了儒家伦理之人道，理是一个贯通天道性命的范畴，这是与道家不同的地方，“且如五常，谁不知是一个道。”^③ 这里既有对道家道论的吸收，也有改造。

在对理的特性的规定上，二程又吸取了道家自然无为的思想，并把这种思想与儒家“维天之命，于穆不已”的天命观相联系，体现了融合儒道的倾向，也是对儒家天命观的改造，从中可以看到儒家天命观到天理论的转变。如《遗书》卷十八载：

老子曰：三生万物。此是生生之谓易，理自然如此，维天之命，于穆不已，自是理自相续不已，非是人为之。如何可为，虽使百万般安排，也须有息时。只为无为，故不息。

这里把老子“道生万物”与《易传》“生生之谓易”联系起来，把道家自然天道观与儒家“维天之命，于穆不

① 《程氏遗书》卷十五。

② 《程氏遗书》卷二十二。

③ 《程氏遗书》卷十八。

已”的天命观联系起来，使天命观过渡到天理论，这是儒家传统观念的一大变革。二程以道或理为生生之源，所以称赞老子“谷神不死”一章最佳，谷神即老子所谓道。二程是从老子这里发现了生生不息之根源，此生生不息源于自然，因其自然才有不息。二程的这一思想为朱熹继承并大加阐发，可谓把老子生生之意发挥到极致。

老子无为与自然的思想也被伊川用于人的性情修养方面：

夫常人之情，自处既当，则无所顾虑，有能则自居其功。惟圣人至公无我，故虽功高天下而不自有，无所累于心。盖一介存于心，乃私心也，则有矜满之气矣。……圣人之公心，如天地之造化，生养万物，而孰居其功？亦由乎理而已，故无居有之私。^①

这里所表达的圣人之境界，与老子形容道的特性如出一辙，老子说：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（五十一章）刘师培因此评价说：“程氏极深研几，间符《大易》，惟存心至公，流为无欲；观化之极，自谓通微，则又老解之余绪，（注张子程子皆从老释入手）濂溪之遗教也。”^②此说不为未见。

① 《程氏经说》卷二。

② 《国粹学报》第一年第四册第六期。

二、朱熹集理学之大成与融道兴儒的完成

（一）从“元晦”到“不远复”——早期教育环境的道家影响

朱熹作为程朱理学的实现者和完成者，其思想规模宏大，其所实现的儒道整合使北宋五子的儒学变革达到一个新的高度，而其对北宋五子轻重取舍的不同倾向与用心又体现了他的儒道整合的特点和原则。周敦颐的太极、邵雍的象数易学及二程的理和张载的气，都是他所承继并改造的重要哲学理论和范畴，正是在他的改造和诠释中体现了他的思想意识中来自道家的深层影响。比之于北宋五子，朱熹的出入佛老更典型、更曲折，从而也才有更真切的体验和更博大的综合。

“以儒名家”是朱熹家世的特点，也是其早期教育的宗旨。朱熹曾自述：“熹年十三四时，受其（二程先生）说于先君，未通大义，而先君弃诸孤。”^①朱熹思想渊源于二程，从他父亲那里即有此影响。朱熹少年时代的三位老师武夷三先生对朱熹的教育也是儒家式的，三先生首先是程门理学家，他们直接用二程及其门人的著作向朱熹灌输理学思想，并把重点从五经学转移到四书学上。朱熹年十四就开始研读二程和张载的著作，他曾回忆说：

^① 《论语要义目录序》，《朱熹集》卷七十五，第3924页。

近世大儒如河南程先生、横渠张先生，……熹自十四五时，得两家之书读之，至今四十余年，但觉其义之深，指之远，而近世纷纷所谓文章议论者，殆不足复过眼。信乎，孟氏以来一人而已。^①

程氏理学的影响，确立了朱熹的志学方向和人生道路。但是另一方面，朱熹所处的教育环境与当时的思想形势一样，三教整合，援佛老人儒。在这样的背景下，形成了影响朱熹终生的学术特色和性格特点。

朱熹的父亲朱松基本上虽是儒家，但并不排斥二氏，朱熹曾说：“先君子少日喜与物外高人往还。”^② 朱熹少年的几位老师胡籍溪、刘勉之、刘屏山也都是好佛老的思想家，全祖望说：“白水、籍溪、屏山三先生，晦翁所尝师事焉。……三家之学略同，然似皆不能不杂于禅。”^③ 三先生教给朱熹的首先是儒家式的经学和理学，同时也是一种渗透浓厚佛老气的经学和理学。三先生本人在思想上存在着明显的儒道两重性格，在理智上他们信奉修齐治平、积极济世的儒学传统，而在感情上、趣味上、心理上更倾向于道家式的出世解脱、清高淡泊。朱熹回忆说：“初师屏山、籍溪。籍溪学于文定，又好佛老。以文定之学为论治道则可，而道未至。然于佛老亦未有见。屏山少年能为举业，官莆田，接塔下一僧，能入定。数日后乃见了。老归家读儒书，以为与佛合，

① 《答宋深之》，《朱熹集》卷五十八，第2966页。

② 《书先吏部与净悟书后》，《朱熹集》卷八十四，第4343页。

③ 《宋元学案》卷三十九。

故作《圣传论》。”^①

朱熹于三先生中事屏山时间最短，然三先生对朱熹的影响首推屏山。刘子翥（屏山）向朱熹传授的重要理学思想就是朱熹提到的《圣传论》，《圣传论》中一个典型的杂糅思想是以佛老之人继儒家道统，他在《圣传论》中说：“不睹其本，各守其偏，圣之道始离；互攻其异，不反其同，圣人之道始孤。”以为儒佛老对圣人之道都是各守其偏，未得其全，各见其异，未见其同。因此他反对韩愈“軻死不得其传”的说法。朱熹解释他这一思想曾说：“屏山只要说释子道流皆得其传耳。”^②对于建立儒家道统的朱熹来说，说出这样的话有点让人费解，当然他是根据《圣传论》表达的刘子翥的思想。但朱熹早期教育确定笼罩着这样一种三教同一的氛围，这与北宋中期王安石与张文定的那次对话一个意思：王安石一日问张文定公曰：“孔子去世百年，生孟子亚圣。后绝无人，何也？”文定曰：“岂无人，恐有过孔孟者。”荆公曰：“谁？”文定公曰：“江西马大师，坦然禅师，汾阳无业禅师，云峰岩头，丹霞云门。”荆公闻，举意不甚解，乃问曰：“何谓也？”文定曰：“儒门淡泊，收拾不住。”^③

如此说来，刘子翥《圣传论》的思想也并不鲜见。他对朱熹的影响，我们可以从两件事来看。一件事是刘子翥为朱熹取字“元晦”，并作了一首诗：

① 《朱子语类》卷一〇四。

② 《宋元学案》卷四十三。

③ 见《丛书集成初编》本，陈善《扪虱新话》引。

字以元晦，表名之义：木晦于根，春容晬敷；人晦于身，神明内腴。昔者曾子，称其友曰：有若无，实若虚……宜养于蒙，言而思邇，动而思跃，凜乎惴惴，惟曾颜是畏。^①

显然，这是在儒家的道德修养中加进了道家的虚静之说。另一件事表现在刘子翬教给朱熹的为学次第上。刘子翬认为《周易》的复卦是易学的根本，他以复卦初爻“不远复”作为自己终身服膺的三字符。朱熹曾问他人道次第时，他把三字符作为生平为学第一要领传授给了朱熹。他说：

吾少未闻道，官莆田时，以疾病始接佛老子之徒，闻其所谓清静寂灭者而心悦之，以为道在是矣。比归读吾书而有契焉。然后知吾道之大，其体用之全乃如此。抑吾于《易》得入德之门焉。所谓不远复者，则吾之三字符也。^②

同理学家一样，刘子翬也走过一个出入佛老返诸六经的过程，其结果便是总结出三字符作为为学根本。“不远复”首先是儒家克己复礼的修养功夫，刘子翬曾解释说：“复卦，易之门户也。入室者当自户始，学易者当自复始。克己复礼，颜子之复也。……是知复之一义为闻道之要害，进修

① 《屏山集》卷六。

② 《屏山先生刘公墓表》，《朱熹集》卷九十，第4585页。

之捷径。”^①《周易·复卦·象》说：“不远之复，以修身也，”刘子翬以之与克己复礼联系起来，作为儒家道德修养的门径。但是所谓“不远复”又与道家的主静观复有密切关系，《老子·十六章》“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根，归根曰静”的主静观复思想，就是朱熹用来解释“不远复”三字符的材料，朱熹在《刘屏山复斋斋二琴铭》中说：“主静观复，修厥身兮”，^②老庄的守虚静，同儒家的克己复礼得到了统一。直到后来朱熹在一首游密庵的诗中还提到“不远复”三字符，诗文写道：“十年落尘土，尚幸不远复。”^③在朱熹看来，刘子翬以“不远复”为宗旨的为学次第就是为己之学的门户。

总之，刘子翬以儒之道兼融佛老，在儒道之间，喜同而略异，这一点朱熹无疑受到影响。如他自己所说：

某旧时亦要无所不学：禅、道、文章、楚辞、诗、兵法，事事要学，出入时无数文字，事事有两册。^④

朱熹从学三先生，感受到的是三教之同的气氛，也因此走上十年的出入佛老之路，直至拜师李侗，才转入儒道之异同的辨析与分梳上来。

① 《屏山集》卷六。

② 《朱熹集》卷八十五，第4373页。

③ 《朱熹集》卷六，第259页。

④ 《朱子语类》卷一〇四。

（二）出入老学阶段的道家心态及思想转变轨迹

朱熹曾自述：

熹天资鲁钝，自幼记问言语不能及人。以先君子之余诲，颇知有意于为己之学而未得其处。盖出入于释老者十余年。近岁以来，获亲有道，始知所向之大方。^①

这段话一般被看作朱熹早年为学历程中出入佛老的真实记录，这里的“获亲有道”，指的是师事李侗。李侗无疑是朱熹返于六经的象征。这就是说，朱熹思想在被李侗转变过来之前，出入老释十余年，虽早知留意为己之学，但因未曾得到真正的门径，所以附会儒道而驰心空妙之域。这个时期朱熹思想的特点可以概括为“好同而恶异，喜大而耻小。”朱熹曾说：“余之始学，亦务为笼统宏阔之言，好同而恶异，喜大而耻小。”^②对儒道之别缺少必要的分梳。朱熹这个时期表现出的道家心态我们可以从其诗文中得到真实的感受。

《朱熹集》卷一自《题谢少卿药园二首》以下，为朱熹自编的《牧斋净稿》，这部稿子前后五年，正当朱子初见延平前后，这些诗笼罩着一种情调，那就是对道家玄境的向往。朱熹把书斋取名牧斋，也反映了他的三道同一的思想倾

① 《答江元适》，《朱熹集》卷三十八，第1727页。

② 《延平答问后录》。

向。“牧”出自《周易》，《谦卦·象》曰：“谦谦君子，卑以自牧也。”《语类》有一段话对此作了解释，“先生问众人曰，‘释氏言牧牛，老氏言抱一，孟子求放心，皆一般，何缘不同？’节就问曰：‘莫是无这理？’曰‘无理煞害事’。”①朱熹的“牧”也就是儒家正心诚意、佛之参悟体认和道家抱虚守一的混合。朱熹的好同倾向也都反映在此“牧”字里。

《牧斋净稿》第一首诗《题谢少卿药园二首》写道：

小儒忝师训，迷谬失其方。一为狂醒病，望道空茫茫。②

谢少卿本是一位服食自求长生久视的亦儒亦道的隐士，朱熹问道于他，心中涌起小儒见大儒、小巫见大巫的迷茫。其他的诗大都是表现其超凡脱俗的思想。

《宿武夷观妙堂二首》：

阴霭除已尽，山深夜还冷。独卧一斋空，不眠思耿耿。

闲来生道心，妄遣慕真境。稽首仰高灵，尘缘誓当屏。③

《久雨斋居诵经》：

① 《朱子语类》卷一二六。

② 《朱熹集》卷一，第10页。

③ 《朱熹集》卷一，第16页。

端居独无事，聊披释氏书。暂释尘累牵，超然与道俱。

门掩竹林幽，禽鸣山雨余。了此无为法，身心同晏如。^①

《夏日二首》：

望山怀释侣，盥手阅仙经。谁怀出尘意，来此俱无营。^②

《月夜述怀》：

抗志绝尘氛，何不棲空山。^③

《诵经》：

坐厌尘累积，脱屣味幽玄。静披笈中素，流味东华篇。

朝昏一俯仰，岁月如奔川。世纷未云遣，仗此息诸缘。^④

朱熹显然以俗道两分而以避世逃俗为高。这一阶段朱熹与道士虚谷子刘烈的交往，更使他沉浸在憩息山林、逍遥自

① 《朱熹集》卷一，第17页。

② 《朱熹集》卷一，第22页。

③ 《朱熹集》卷一，第27页。

④ 《朱熹集》卷一，第30页。

在的遐想之中，甚至对羽化登仙怀有深情的向往。

庐山道士刘虚谷精通《易》和《参同契》，著书多种，广交朝士，声名远播，胡孝详曾与之来往并赠诗云：“福地中藏小洞天，洞天幽处炼神仙。个中得趣惟虚谷，火候参同妙自然。”^①朱熹生平接触的第一位真正的道士就是刘虚谷。朱熹同其论易，读其所著《还丹》百篇，与其讨论还丹之旨，曾留诗云：

细读还丹一百篇，先生信笔亦多言。
元机谩向经书觅，至理端于目睫存。
二马果能为我驭，五茅应自长家园。
明朝驾鹤登山去，此话更从谁与论？^②

朱熹后来筑室步虚长生求仙，作《参同契考异》，无疑有这位刘虚谷的影响。而且朱熹又对炼形羽化抱有遐想。

《过武夷作》：

眷言羽衣子，倏仰日婆娑。不学飞仙术，累累丘冢多。^③

《秋夜叹》：

① 《历世真仙体道通鉴》卷五十一。

② 《历世真仙体道通鉴》卷五十一。

③ 《朱熹集》卷一，第33页。

苍山万叠云气深，去炼形魄生羽翼。^①

朱熹又作《读道书作六首》记载了对羽化登仙长生久视的向往。

岩居秉贞操，所慕在玄虚。清夜眠斋宇，终朝观道书。（第一首）

东华绿发翁，授我不死方。愿言勤修学，接景三玄乡。（第三首）

王乔吹笙去，列子御风还。至人绝华念，出入有无间。

千载但闻名，不见冰玉颜。长啸空宇碧，何许蓬莱山？（第六首）

朱熹的厌世脱尘心境与驰心玄远的心态，不仅强化了其好同而恶异的倾向，而且更导致了他好大而耻小的一面。这可以从他在同安任期间以“高士轩”名其居而看出。《朱熹集》卷七十七有《高士轩记》，反映了他当时的心境：

夫士诚非有意于自高，然其所以超然独立乎万物之表者，亦岂有待于外而后高耶。知此则知主县薄，虽甚卑，果不足以害其高。

朱熹之意，终究以吏事为卑，以为“仆仆焉在尘埃之

① 《朱熹集》卷一，第55页。

中”，这样的心境还不能说是无人而不自得，体用一如的自得之境是朱熹在转变思想以后才真正达到的。

总之，《牧斋净稿》中的诗大多是以咏叹道家超世脱尘为主调的，这显然与朱熹早年所受影响有关系。总的说来朱熹这一时期偏向于儒道同，不注意其间之分疏，在道家空妙玄远之境与儒家经世日用之间明显地倾向于前者，表现出重内轻外、重体轻用的倾向。

朱熹在李侗影响下渐悟理一分殊之旨，于是对儒道关系开始有了新的认识，心境也有了明显的转变。《朱熹集》第二卷的一些诗文可以看出来朱熹思想转变的轨迹。《教思堂作示诸同志》：

咏归同与点，坐忘庶希颜。尘累日以销，何必
棲空山。^①

由希求羽化登仙而转向“与点希颜”，而“何必棲空山”正与《月夜述怀》中所谓“何不棲空山”形成鲜明对比。这是由驰心玄妙之境转向儒家的世俗日用上来。这种心情也反映在《示诸同志》这首诗中：

深惭未闻道，折衷非所宁。眷焉抚流光，中夜
叹以惊。

高山徒仰止，远道何由征？^②

① 《朱熹集》卷二，第65页。

② 《朱熹集》卷二，第66页。

这是对好同而恶异倾向的反省，“深渐未闻道”表达的正是他从学延平前的心情，与他自述的初师三先生“某自见于此道未有所得，乃见延平”^①表达的是同样的感受。《小道盈中》中表述得更清楚：

“今朝行役是登临，极目郊原快赏心。

却笑从前嫌俗事，一春牢落闭门深。”^②

对俗事的快乐心情正是转向儒家日用常行的象征。如此，则离体用一如之境不远了。进一步，朱熹由对儒学的向往转向对儒道关系的理性反思，这一转变过程表现在朱熹为诸生作的三十三首《策问》当中，其中最后一首《策问》反映了他对老庄之学的疑问：

世谓庄周之学出于老氏，故其书规模本趋，大略相似也。至韩子退之，始谓子夏之学其后有田子方，子方之后流而为庄周，然则周者未尝学老聃也。至以其书之称子方者考之，则子方之学子夏，周之学子方者，皆不可见，韩子之言何据耶？又《礼经》记孔子之言有得于老聃者，亦于今《道德》上下篇绝不相似，而庄生之言，则实近之。

① 《朱子语类》卷一〇四。

② 《朱熹集》卷二，第67页。

皆不可晓，敢请问于诸君焉。^①

朱熹的疑问表明他对儒道同源的怀疑，朱熹对老庄之学的思考及评判起始于这首《策问》。由此朱熹开始了对道家之学的理性分析和对儒道关系的分辨。李侗的理一分殊之学正是帮助朱熹走出好同恶异的最佳方略，李侗正是把理一分殊当作区分儒道的至高无上的准则来引导朱熹摆脱异端影响。李侗说：“吾儒之学，所以异于异端者，理一分殊也。理不患不一，所难者分殊耳。此其要也。”^②

延平之教使朱熹思想发生了一个渐变的过程。这是一个“一日复一日，觉得圣贤言语渐渐有味”^③、“这边长一寸，那边便缩一寸”^④的思想转变历程。李侗总结说：“此人别无他事，一味潜心于此。初讲学时，颇为道理所缚；今渐能融释，于日用处一意下功夫，若于此渐熟，则体用合矣。”^⑤“融释洒然”，正是延平学问的一大特征，它体现了儒家追求的体用一如的自得之境。朱熹也就由“好同而恶异，喜大而耻小”的体用分阶段进入理一分殊的体用合的阶段。钱穆总结朱子所获于延平者有三纲：“一曰须于日用人生上融会，一曰须看古圣经义，又一曰理一分殊，所难不在理一处，乃在分殊处。”^⑥这一总结大体是不差的。

① 《朱熹集》卷七十四，第3883页。

② 《延平答问后录》。

③ 《朱子语类》卷一〇四。

④ 《朱子语类》卷一〇四。

⑤ 《李延平集》卷一。

⑥ 《朱子新学案》中册，第762页。

然而，正如刘述先先生所总结的那样，朱熹少年受学的三先生虽不是拘执于一家一派的人，但是他们缺乏深度。他们不能把握儒道之别，甚而至于对伊洛之学并不见得有真正深刻的体认，而依朱熹所说，乃至对于佛老也未必有真切相应的理解。朱熹因此转向延平，延平是能够真正把握儒道分疏的一个人，但是延平虽有深度，却又缺乏广度。^① 真正既有深度，又有广度，既不拘于一家一派又能把握儒道分疏的还是集大成者朱熹。对道家之学及儒道之别作出全面评析和理性选择的就朱熹。从这个意义上说，理学之成熟于朱熹，诚属必然。这恰恰又与朱熹漫长的出入杂学有关。

（三）评老庄，辨儒道

理学家中，朱熹对庄老之学涉猎最深最广，这与他遍注群经、强探力索的性格有关。当然朱熹注的大都是儒家经典，未曾为老庄作注。虽然如此，朱熹对老庄下过功夫，并多有新见，这是他的理学思想的一大特色。可以说，朱熹对道家的独到领会，对道家思维方法和思想材料的运用，是他能够成就理学体系的一个重要方面，所谓“朱子道”不无道理。朱熹曾不无自得地说：

庄老二书解注者甚多，竟无一人说得他本义出，只据他臆说。某若拈出便别，只是不欲得。^②

^① 见刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》，台湾学生书局1982年版，第6页。

^② 《朱子语类》卷一二五。

虽说不欲得，朱熹还是在许多问题上提出了自己的一些独到见解，以为得老子本义。朱熹曾提出几处，认为诸家之注皆失老子本义。

一处是《老子》五十章，原文是：“出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三。人之生，动之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不遇虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故，以其无死地。”这段话河上公谓“神明营护之，此物不敢害”，遂使蒙上迷信色彩，其后衍为符咒之习，益为荒诞。朱熹之注，把重点放在“夫何故”以后，他说：

出生入死章，诸家说皆不惬人意，恐未得老子本指。今只自“夫何故”以下看，则语意自分明。盖言人所以自生而趋死者，以其生生之厚耳。声色臭味，居处奉养，权势利欲，皆所以生之者，惟于此太厚，所以物得而害之。善摄生者，远离此累，则无死地矣。此却只是目前日用事，便可受持。他既难明，似亦不必深究也。^①

朱熹的意思，一是置难明之处如“十有三”、“虎不伤”于不论，而论其“生生之厚”之意，这体现了理学之重义理而不重章句训释的特点。二是其所论善摄生者，也体现了中庸的思想，主张声色臭味不于此太厚，则可得养生之道。既体现了老子“夫惟无以生为者，是贤于贵生”（七十

^① 《答丘子服》，《朱熹集》卷四十五，第2149页。

五章)的无欲思想,又融合了儒家中庸之意,并非完全以老解老。

另一处是关于老子“载营魄”的注解。《老子》第十章:“载营魄抱一,能无离乎?”朱熹认为“老子何留念载营魄之义,说者皆失本意。”^①在他看来,“载营魄”是老子思想的一个重要概念,含义深刻,而后世包括庄、释在内都未得其本意,他说:

若曰旁日月,扶宇宙,挥斥八极,神气不变者,是乃庄生之荒唐;其曰光明寂照,无所不通,不动道场,遍周沙界者,则又瞿昙之幻语,老子则初曷尝有是哉!今世人论老子者,必欲合二家之似而一之,以为神常载魄而无所不之,则是庄释之所谈,而非老子之意矣。^②

这里以庄释并称,而与老子不同,指出庄老之别的一个方面。那么朱熹又是怎样理解“载营魄”的含义呢?朱熹的理解一扫庄释及道教所带的神秘性,完全是从哲学上来解释。朱熹说:“魄是一,魂是二;一是水,二是火。二抱一,火守水;魂载魄,动守静也。”^③又说:

盖魂热而魄冷,魂动而魄静。能以魂守魄,则

① 《答丘子服》,《朱熹集·续集》卷七,第5264页。

② 《朱子语类》卷一二五。

③ 《朱子语类》卷一二五。

魂以所守而亦静，魄以魂而有生意，魂之热而生凉，魄之冷而生暖。惟两者不相离，故其阳不燥，其阴不滞，而得其和矣。不然，则魂愈而魄愈静，魂愈热而魄愈冷。二者相离则不得其和而死矣。^①

朱熹以载营魄表达的是阴阳两种属性相和而能生能久之意；阴阳两种属性可以是动静、冷暖、水火等等。只要是阴阳相济而不相离，则是长生久视之道，因此朱熹认为道教所讲的那些复杂现象，不过就是这个道理。他说：“养生家说尽千言万话，说龙说虎，说铅说汞，说坎说离，其术止是如此而已。”^②朱熹很重视老子哲学中的生生之意，其释载营魄，撇开历代诸多神秘的附会，以阴阳二属性相和而能长生永年，正是其“生生之意”的根据。朱熹的发挥与老子本义还是相合的，老子曾说“万物负阴而抱阳，冲气以为和，”（四十二章）与朱熹引申出的“生意”是一致的。

又如，《老子》有“宠辱若惊，贵大患若身”一章，朱熹以为其意思是：“得如是之人而以天下托之，则其于天下必能谨守如爱其身，而岂有祸败之及哉！……苏子由乃以忘身为言，是乃佛家梦幻泡影之遗意，而非老氏之本真矣。”^③朱熹还指出学者常常误断老子《道德经》的句读，也构成对老子思想的误解，如“今读《老子》者亦多错。如《道德经》云‘名非常名’，则下文‘有名’、‘无名’，皆是一

① 《朱子语类》卷八十七。

② 《朱子语类》卷八十七。

③ 《丛残》第125页。

义。今读者皆将‘有’、‘无’作句。又如‘常无欲，以观其妙；常有欲，以观其微’，只是说‘无欲’、‘有欲’，今读者乃以‘无’、‘有’为句，皆非老子之意。”^①朱熹所批评的这种断句法，在宋代注《老》的著作中是常见的。

朱熹解老，未必完全符合老子本义，但至少说明他对老子确有深究并不乏创见。同理学家一样，朱熹以老庄为异端并以佛老并称，以理学之所需权衡释道之得失。对老庄之书，朱熹的态度非常明确，《语类》卷九十七有一对话：

平时虑为异教所汨，未尝读庄老等书，今欲读之，如何？曰：自有所主，则读之何害。要在识其意所以异于圣人者如何尔。

朱熹既有对老庄之学的深刻批判，又有褒扬和重要吸收。在他看来，异端害正，不能不辟；同时又明确主张“庄老之学未可以为异端而不讲之耶。言有可取，安得不取。”^②这两方面就是朱熹对庄老的总评价。作出这样的评价，实则是他出入老庄的一个总结。

（1）异端害正

孔子曾说过：“攻乎异端，斯害也已。”^③自从唐代韩愈提出儒家道统以来，攻乎异端，特别是攻击当时在社会上影响最大的佛老，成为唐末宋初的一股社会思潮。宋初“三

① 《朱子语类》卷一二五。

② 《朱子语类》卷九十七。

③ 《论语·为政》。

先生”就是以攻异端、兴儒学为己任。朱熹辟异端同样是为了维护儒家伦理纲常，他在论及《孟子》“好辩”一节时曾说：“当时如纵横刑名之徒，孟子却不管他，盖他只坏得个粗底。若杨墨则害了人心，须着与之辩。”^①弟子有问曰：“当时人心不正，趋向不一，非孟子起而辟之，则圣人之道无自而明。是时真个少孟子不得！”朱熹回答说：“孟子于当时只在私下恁地说，所谓杨墨之徒也未怕他。到后世却因其言而知圣人之道为是，知异端之学为非，乃是孟子有功于后世耳。”^②在朱子看来，孟子攻异端的原因在于杨墨“害了人心”，不辟不足以明“圣人之道”。朱熹认为异端即是佛老。他说：“若异端邪说，莫不自成一家，此最害义。”^③又比较佛与老说：“因言异端之教，汉魏以后，只是老、庄之说。至晋时肇法师，释氏之教始兴。其初只是说，未曾身为。至达磨面壁九年，其说遂炽。”^④认为佛教自成一家，说理至深，危害最大。

至于道家之学，朱熹认为老子之学从根本上是违反儒家学说的：“儒教自开辟以来，二帝、三王述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼之道；后世圣贤遂著书立言，以示后世。及世之衰乱，方外之士厌一世之纷拏，畏一身之祸害，耽空寂以求全身于乱世而已。及老子倡其端，而列御寇、庄周、杨朱之徒和之。孟子尝辟之为无父无君，比之禽兽。”^⑤

① 《朱子语类》卷五十五。

② 《朱子语类》卷五十五。

③ 《朱子语类》卷二十九。

④ 《朱子语类》卷一二。

⑤ 《朱子语类》卷一二五。

从儒家思想观点立场出发，朱熹自然不赞成老子学说。二程曾以老子“予夺”和“愚民”之论杂权诈，朱熹沿袭此意，又作了更多的发挥。他把老子“反者道之动，弱者道之用”（四十章）的思想说成是韩非变诈刑名的根源，“老子说话都是这样意思，缘他看得天下事变熟了，都于反处说起。……故其流多人于变诈刑名。”^①解释老子“治人事天莫若啬”（五十九章）说：“老子只欲得退步占姦，不与事物接，如治人事天莫若啬，迫之而后动，不得已而后起，皆是这样意思，故为其学者多流于术数，申韩之徒皆是也。”^②朱熹又在此种意义上比较老与佛说：

厌薄世故，而欲尽空了一切者，佛氏之失也。

关机巧便，尽天下之术数者，老氏之失也。故世之用兵算数刑名，多本于老氏之意。^③

对于庄子，朱熹指责其“为善无近名，为恶无近刑”（《养生主》）这句话，他说：“老庄之学，不论义理之当否，而但欲依阿于其间，以为全身避患之计。”^④

这些批判主要是社会意义上的，且多有偏见和曲解。这里不再分辨。朱熹最重要的批判还是哲学上的，主要是针对老庄的“以无为宗”和“有体无用”两个方面。

《语类》有一段关于张载论有无的对话，问“横渠云

① 《朱子语类》卷一二五。

② 《朱子语类》卷一二五。

③ 《朱子语类》卷一二六。

④ 《养生主说》，《朱熹集》卷六十七，第3548页。

‘言有无，诸子之陋也。’”曰：“无者无物，却有此理。有此理则有矣。老氏乃云‘物生于有，有生于无’，有生于无，和理也无，便错了。”①

崇有与尚无是儒道两家的本质区别，道家哲学最为儒家反感和深排的莫过于以无为宗。对儒家来说，谈虚说无便不见实理，不见实理便不知仁义。

释老称其有见，只是见得个空虚寂灭……。莫亲于父子，却弃了父子；莫重于君臣，却绝了君臣；以至民生彝伦之间不可缺者，它一皆去了。②

是这个事，便只是这一个道理。精粗一贯元无两样。今人只见前面一段事，无形无兆，将谓是空荡荡。却不知道“冲漠无朕，万象森然已具”。如释氏便只是说空，老氏便只是说无。③

以二苏为代表的蜀学曾以孔老并称圣人而以圣人之道以无为宗，朱熹坚决反对，《朱熹集》中的《杂学辨》专门讨论这个问题。朱熹认为，太史公尚且不以孔老并称，二苏以孔老并称，其贤不及太史公。他说：“世人讥太史公先黄老后六经，然太史公列孔子于《世家》，而以老子与韩非同传，岂不有微意焉？其贤于苏氏远以矣。”④ 其实，正是太史公列老子与韩非同传，导致后世以老子之学为变诈刑名的

① 《朱子语类》卷九十八。

② 《朱子语类》卷一二六。

③ 《朱子语类》卷九十五。

④ 《杂学辨》，《朱熹集》卷七十二，第3768页。

根源，程颐和朱熹就是这么看。

至于说圣人之道以无为宗，则更是“不知道德性命之根源，反引老庄浮屠不经之说而紊乱先王之典”。圣人之道在于体用浑然，中外首尾相互为用。由此，与反对以无为宗相关连，朱熹以道家哲学为有体无用之学。老释之病在于厌动而求静，有体而无用耳。^①

建立儒家的全体大用之学，是理学的最高目的，因此朱熹对体用问题最为关注。他认为儒学自有儒学之体用，那就是《周易》的“寂感”说，寂感说比老氏优越的地方在于体用一如，上下一贯，“求之吾书，虽无体用之云，然其曰寂然未发者，固体之谓也；其曰感通方发者，固用之谓也”。^② 这是以易之“寂然不动，感而遂通”为儒学的体用说，而老氏只有“寂然不动”这一面，不知“感而遂通”的发用的一面。朱熹举《老子》十五章：“豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨若客，涣若冰将释”为例，认为这是有体无用，有静无动。而圣人则是“动静不失其时，时止则止，时行则行”。^③ 因此又说“老子只是要收藏，不放散”。^④ 这是圣贤所不为的，“老释说于静而欲无下之动，是犹常寐不觉而弃有用于无用，圣贤固弗为也”。^⑤

《语类》有一段对话讨论《中庸》的天道本体与老庄“玄之又玄”本体的区别，反映了儒道的重要分别。

① 《答徐彦章》，《朱熹集》卷五十四，第2747页。

② 《答徐彦章》，《朱熹集》卷五十四，第2747页。

③ 《朱子语类》卷一二〇。

④ 《朱子语类》卷八十七。

⑤ 《答徐彦章》，《朱熹集》卷五十四，第2747页。

问“无声无臭”与老子“玄之又玄”、庄子所谓“冥冥默默”之意如何分别？先生不答。良久曰：“此自分明，可仔细看。……且如孔子说‘天何言哉？四时行焉，百物生焉’。圣人说得如是实”。^①

《中庸》的“上天之载，无声无臭”是用来形容本体之微妙处，弟子以为与老庄形容道之玄妙处相同。朱熹引用孔子的话以说明儒家的本体是本天道为用，虽无声无臭但四时行百物生无非天道作用的显现。因此圣人之说为实，而老庄却一味玄妙无着，这是有体无用。朱熹总结说：

声臭虽无，而上天之载自显。……圣人之学所以异乎老释之徒者，以其精粗隐显体用浑然，莫非大中至正之矩，而无偏倚过不及之差。^②

朱熹在指出老庄之学有体无用时，也以老庄体用分离。表现在老庄以有无为二、以道德为二、以道器为二、以中庸高明为二，以下分述之。

朱熹以有无二分评价老学，“若老氏犹骨是有，只是清静无为，一向恁地深藏固守，自为玄妙，教人摸索不得，便

① 《朱子语类》卷六十四。

② 《答江元适》，《朱熹集》卷三十八，第1729页。

是把有无做两截看了”。^①因此把老学特征概括为“虚静无为，冲退自守”。同二程一样，老子的“失道而后德”也是朱熹批判老学的一个重点。“道者，古今共由之理，如父之慈、子之孝，君仁臣忠，是一个公共的道理。德便是得此道于身，则为君必仁，为臣之忠之类，……老子说失道而后德，他都不识，分做两个物事，便将道做一个空无底物事看，”又说“若离了仁义，便是无道理了，又更如何是道”。^②朱熹反对老子于仁义之上悬设虚无之道，他说：

以道为高远玄妙而不可学邪，则道之得名，正以人生日用当然之理，犹四海九州百千万人当行之路尔，非若佛老之所谓道者，空虚寂灭而无与人也。^③

“空虚寂灭而无与人”正是庄老道与儒道的本质区别。程门弟子有析道、德为二的倾向，朱熹一概归之于“老氏之言”。

关于道器问题，朱熹是在与苏氏蜀学辨时讲到，苏氏以为“老子示人以道而薄于器”，朱熹指出，这是以道器为二，认为道器异名实则一物，“圣人之言道，曰君臣也，父子也，……但人自不知道与器之未尝相离也，而反求之于昏默无形之中”。^④朱熹认为道乃仁义礼乐之总名，圣人修仁

① 《朱子语类》卷一二六。

② 《朱子语类》卷十三。

③ 《答周益公》，《朱熹集》卷三十八，第1714页。

④ 《辨杂学》，《朱熹集》卷七十二，第3767页。

义，制礼乐，所以明道也，“今日绝仁义弃礼乐以明道，则是舍二五而求十也，岂不悖哉？”^①

最后朱熹还认为老子将中庸、高明分为二，“极高明须要道中庸，若欲高明而不道中庸，则将流入于佛老之学。”^②又说：“是以君子虽极乎高明，而见于言行者未尝不道乎中庸”。^③

朱熹从有无、体用两方面批判庄老之学，其中亦呈现出儒道之别，我们可以从有无、体用、道德、道器、中庸高明等方面去理会理学家对儒道的辨析。其实，朱熹的批判主要是为立儒家仁义道德这一根本目的服务的，其批判的内容也是围绕这一目的。因此异端害正可以总结为朱熹的一句话：“佛老之学，不待深辨而明，只是废三纲五常，这一事已是极大罪名，其他更不消说”。^④这也是儒道间的主要区别。

（2）言有可取，安得不取

朱熹虽一视佛老为异端，但又认为老学毕竟不同于佛学。在比较老子思想与佛教思想之异同时，朱熹说：“老氏欲保全其身底意思多；释氏又全不以其身为事。”^⑤“老氏之学，尚自理会自家一个浑身，释氏则自家一个浑身都不管了。”^⑥相对于佛氏之空，朱熹又肯定老学的“有”的一面。“佛氏只是空，豁豁然，和有都无了。……若老氏犹骨是

① 《辨杂学》，《朱熹集》卷七十二，第3767页。

② 《朱子语类》卷六十四。

③ 《答江元适》，《朱熹集》卷三十八，第1729页。

④ 《朱子语类》卷一二六。

⑤ 《朱子语类》卷一二五。

⑥ 《朱子语类》卷一二六。

有”。^①“老氏依旧有，如所谓无欲观其妙，有欲观其微是也”。^②肯定老子之“有”，是从哲学上着眼，本来老子的道就体现了有与无的统一，老子所谓“其中有象”，“其中有物”就是这个意思，这说明朱熹是看到这一点的。朱熹还引用《老子》“以道莅天下，其鬼不神”（六十章）这句话来说明王道修明，“老子谓‘以道莅天下者，其鬼不神’。若是王道修明，则此等不正之气，都消灭了”。^③把老子的话引伸为王道之行，也是对老子的赞扬。朱熹曾说：“今观老子书，自有许多说话，人如何不爱”。^④又说：“其言易入，其教易行。当汉之初，时君世主皆信其说，而民亦化之。”^⑤这是说的汉初黄老道家流行的情况。对于庄子，朱熹的肯定不在老子之下，其中最主要的是《天下篇》、《养生主》、《天地》篇中的内容，（这里的庄子，指庄学思想体系，包括其后学）我们将在以后的章节中讲到。总之，对老庄的肯定，集中表现在朱熹所引程颐的话中，《语类》卷九十七朱熹引述之：

程先生谓庄生形容道体之语尽有好处，老氏谷神不死一章最佳，庄子云：嗜欲深者天机浅，此言最善。又曰：谨礼不透者深看庄子。……如所谓嗜欲深者天机浅，此语甚的当，不可尽以为虚无之

① 《朱子语类》卷一二六。

② 《朱子语类》卷一二六。

③ 《朱子语类》卷三。

④ 《朱子语类》卷一二五。

⑤ 《朱子语类》卷一二五。

论，而妄誉之也。

朱熹由此说“言有可取，安得不取”。朱熹又在释老子“谷神不死”时说：“至妙之理，有生生之意焉，程子所取老氏之说也”。^① 这两段话，堪称点睛之笔，道出了理学所取于老庄道家的重要思想资源。

（四）注《参同契》，考《阴符经》

理学家反异端，不仅佛老并称，而且道家道教不分，他们所称的“老”或“道”，往往都是兼指道家 and 道教的。实则道家与道教有重要分别，道家是先秦老子、庄子开创的学术派别，其后演变为黄老学、玄学等不同形态的哲学流派。道教则是东汉后期才开始逐渐形成的中国土生土长的宗教。但是两者之间的密切关系也是显而易见的。众所周知，道家哲学是道教形成的重要思想根源，道教在创立时即尊老子为其教主，老子的《道德经》是道教尊奉的最主要的经典之一，《庄子》、《列子》、《文子》这些道家著作，也受到普遍的尊信，这一方面与道家著作中存在的带有神秘性的提法有关，同时道教徒也对道家著作作了宗教化、神学化的改造和发挥。隋唐以后，道家思想主要以道教的形式存在并产生影响，道家、道教密不可分，理学家以“道”或“老”兼指两者，也是可以成立的。所谓出入佛老的老，主要还是指当时的道教，但是理学家正是通过习老、批老从而对道教的始祖——道家哲学有了更多更深入的认识。当然庄老的著作

^① 《朱子语类》卷一二五。

无疑是更直接的认识途径，而对道教的习染，包括接触道教徒、游览道观、注释道教经典等，也是通向原始道家、认识庄老之学的重要途径。朱熹思想的发展过程中，道教始终发生着重要影响。

朱熹曾提出道教与老子、道教与佛教之间的区别。他认为道教虽来自老子，但又变得很不相像，他说：

老氏初只是清静无为。清静无为，却带得长生不死。后来却只说得长生不死一项，如今恰成个巫祝，专只理会厌禳祈祷。这自径两节变了。^①

朱熹把老子之学概括为“虚静无为，冲退自守”，这与道教的巫祝完全不同，因此是两节。但是老子的长生不死也确为道教的一个重要根源，这里既指出两者的区别，也包含其间的联系。朱熹还认为道教受佛教影响，如道教“三清”即仿佛教“三身”而来：“其所谓三清，盖仿释氏三身而为之尔。佛氏所谓三身：法身者，释迦之本性也；报身者，释迦之德业也；肉身者，释迦之真身，而实有之人也。今之宗其教者，遂分为三像而并列之，则既失其指矣。而道家之徒欲仿其所为，遂尊老子为三清：元始天尊，太上道君，太上老君。而昊天上帝反坐其下。悖戾僭逆，莫此为甚”。^②

佛教的传衍，与道、与儒都发生着相互的影响，朱熹还指出佛教受老庄影响：

^① 《朱子语类》卷一二五。

^② 《朱子语类》卷一二五。

道家有老庄书，却不知看，尽为释氏窃而用之，却仿效释氏经教之属。譬如宜室子弟，所有珍宝悉为人所盗去，却去收拾人家破瓮破釜。^①

可以看出朱熹看重的还是老庄思想，在他看来老庄思想是影响佛道两教的重要根源，如说“《老子》中有仙意”，^②又说“道之在天下，一人说取一般。禅家最说得高妙去，盖自老庄来”。“老子先唱说，后来佛氏又做得脱洒广阔，然考其语多本庄列。”^③

对子道教长生术，朱熹不信其长生不死之说，但也不反对延生益寿之术，他说：“人言仙人不死，不是不死，只是渐渐销融了不觉耳。盖他能炼其形气，使渣滓都销融了，惟有那些清虚之气，故能升腾变化。”^④因此朱熹对道教的养生法很重视。说到养生，朱熹联系老子“早服”、“重积德”的道理大加发挥，《老子》五十九章：“治人事天莫若啬。夫惟啬，是谓早服，早服谓之重积德，重积德则无不克”。朱熹很重视老子“啬”的思想，在他看来，啬是老子方法论的基础，他所说的老子“只要收敛，不要放出”就是啬字的解释，又把这一方法用于养生的道理说：“早服者，言能啬则不远而复，便在此也。重积德者，言先已有所积，复养以啬，是又加积之也。如修养者，此身未有损失，而又加

① 《朱子语类》卷一二五。

② 《朱子语类》卷一二五。

③ 《朱子语类》卷一二六。

④ 《朱子语类》卷一二五。

以蓄养，是谓早服而重积。若待其已损而后养，则养之方足以补其所损，不得谓之重积矣。……今年得季通书说，近来深晓养生之理，尽得其法”。^①

理学家重养心，但他们对保形炼气的道教养生说也不否认，朱熹尤其如此。

据陈荣捷先生考证，朱熹生平交游，与道士来往在理学家中是最多的，交游方式以吟咏题跋为最多。^② 朱熹在与道士甘叔怀的信中写道：“不如且学静坐闲读旧书，涤去世俗尘垢之心，始为真有所归宿耳”。^③ 有点以道家思想还诸道人的味道，但也反映出朱熹思想的另一面。这位甘叔怀是朱熹晚年最密切的方外道友，庆元党禁期间他与朱熹的频繁接触，使朱熹晚年的心灵深处永远保留着“且伴孤云独鹤飞”的超然与欣慰。

武夷山曾经是道教丹鼎派的重要根据地，朱熹写下不少吟咏这一道教胜迹的诗作，《武夷七咏·丹灶》就是其中一首，诗中写道：

仙人推卦节，炼火守金丹。一上烟霄路，千年亦不还。^④

这是咏道教练丹的旧事。《简寂观》写的是南朝宋道士陆修静（号简寂先生）炼养与奉旨出山的事，诗最后写道：

① 《朱子语类》卷一二五。

② 见陈荣捷《朱子新探索》台湾学生书局1988年版，第605页。

③ 《答甘道士》，《朱熹集》卷六十三，第3288页。

④ 《朱熹集》卷六，第304页。

晚岁更市朝，故山锁云岑。柴车竟不返，鸾鹤空遗音。

我来千载余，旧事不可寻。四顾但绝壁，苦竹寒萧惨。^①

对道教旧人旧事发出无限感慨。

根据《朱熹集》诗中所记，朱熹还参加过道士的宗教活动，第一卷中有《步虚词二首》。“步虚”即步虚声，是道士斋坛赞诵时讽诵词章的腔调，据称此乃模仿众仙缥缈步行虚空歌颂之声。步虚词既是道士举行仪式时所唱，说明朱熹参加过这种仪式。

朱熹与道士交往、游道观、参加道教活动等只是他习染道教的一个方面，且是外在的，更重要的是朱熹对道教经籍的研习和注解，反映了朱熹对道教思想的重视和挖掘。朱熹一生最后的著作是晚年理学受禁期间所作的《参同契考异》、《楚辞集注》和《仪礼经传通解》。《仪礼经传通解》表明朱熹的儒学志向，是其坚定而不变的追求。《参同契考异》和《楚辞集注》或许就是朱熹在特殊境况下特殊心态的反映。《楚辞》有许多长生及神仙方面的思想，其中尤以“远游”和“离骚”两篇与道教思想相近，“远游”篇虽年代远在道教形成之前，但其基本思想，却为道教丹鼎派所吸收，朱熹注《楚辞》，一定程度上也可看作是对道教著作的研究。另外朱熹晚年在理学遭禁和疾病缠身情况下注《楚

^① 《朱熹集》卷七，第335页。

辞》，而与当时的屈原产生某种心理共鸣，因此留意于神仙度世之说。他在《集注》中说：

夫神仙度世之说，无是理而不可期也审矣。屈子于此乃独眷眷不忘者，何哉？正以往者之不可及，来者之不得闻，而欲久生以俟之耳。……是则安，能使人不为没世无涯之悲恨。此屈子所以愿少须臾无死，而侥幸万一于神仙度世之不可期也。^①

这也表达了朱熹心中的那份无奈。朱熹的一首诗反映了他晚年精神漂泊的感受：

独鹤高飞不逐群，嵇康琴酒鲍照文。
此身不知栖归处，天下人间一片云。^②

这是独守道学气节的朱熹发出的无寄之感。虽然如此，其道学操守一无动摇，如杨万里形容的“先生胸次有皂白”。^③这就是理学的性格。

朱熹对道教典籍钻研最多的还是《周易参同契》。《参同契》传为东汉道士魏伯阳所作，寓意是将《周易》、黄老、炉火三家法理参照会同而契合为一。此书号称丹经之祖，是典型的神仙家言。宋代以前，《参同契》被认为是讲

① 《楚辞集注》卷五，听雨齐本。

② 台湾编《朱熹传记资料》第九册，转引自束景南《朱子大传》，福建教育出版社1992年版，第1028页。

③ 《诚斋集》卷三十六。

外丹的书，但是在宋时，内丹更盛，而《参同契》文字难懂，又有认为其为内丹书的。对理学思想发展来说，《参同契》发生过重要影响，主要是周敦颐的“太极图”和邵雍的象数学，朱熹研究《参同契》也与研究周、邵与理学思想有关。从朱熹的书信及语录内容看，朱熹对《参同契》是费了功夫的。他一方面认为此书“不必轻肆诋排。”^①但又表示对《参同契》“无下手处”，“更无缝隙”，他说：“参同契为艰深之词，使人难晓。其中有‘千周万遍’之说，欲人之熟读而得之也。大概其说以为欲明言之，恐泄天机，欲不说来，又却可惜”。^②

对朱熹而言，既非道人，又无师传，要注此书，绝非易事，如他自己说：“异时每欲学之，而不得其传；无以下手处，不敢轻议。”^③朱熹得蔡元定相助，两人曾经相与订正《参同契》，“终夕不寐”。^④终写成定本。在《书周易参同契考异后》中，朱熹记载了事情的经过。

右《周易参同契》，魏伯阳所作。魏君反汉人，篇题盖放纬书之目，词韵皆古奥，雅难通。读者浅闻，妄辄更改，故比他书尤多误。今合诸本更相讎正，其间尚多疑晦，未融尽祛。姑据所知写成定本，其诸同异因悉存之，以备参订云。^⑤

① 《答袁机仲》，《朱熹集》卷三十八，第1704页。

② 《朱子语类》卷一二五。

③ 《答袁机仲》，《朱熹集》卷三十八，第1703页。

④ 《朱子年谱》卷四。

⑤ 《朱熹集》卷八十四，第4356页。

朱熹通过研究，对这样一篇古奥文字有了领会，他说：“参同契，文章极好，盖后汉之能文者为之。其用字皆根据古书，非今人所能解。以故为人妄解。……言诵之久，则文义要诀自见。”^①朱熹研究参同契所得，要在其中的阴阳观念，在他看来，《参同契》主要在以阴阳二气的消长解释宇宙自然的生成与循环变化，用以说明易之本义。朱熹根据《参同契》首句发挥其人身小宇宙的思想，首句云：“乾坤者，《易》之门户，众卦之父母”，朱熹《考异》说：“乾坤，以字内言之，则乾天在上，坤地在下，而阴阳变化，万物终始，皆在其中；以人身言之，则乾阳在上，坤阴在下，而一身之阴阳万物，变化终始，皆在其间”。因此：“凡言易者，皆指阴阳变化，而言在人，则所谓金丹大药者也，然则乾坤其炉鼎欤？”

看来，朱熹所重视的在于发掘《参同契》的哲学义蕴，阴阳观念就是他总结出的根本要义。朱熹考订的第二部道教典籍是《阴符经》。《阴符经》的作者，一般认为是唐朝兵法家李筌，此经共384字，根据李筌，书的内容可分三部：“上有神仙抱一之道，中有富国安民之法，下有强兵战胜之术。圣人学之得其道，贤人学之得其法，小人学之得其术”。

朱熹之作《阴符经考异》，同《参同契考异》一样，着重于其中的哲学思想比如阴阳观念，用自己的自然哲学概念来诠释《阴符经》，使之哲理化，《语类》曾提到：“阴符经

^① 《参同契考异》。

云：‘天地之道浸’。此句极好。阴阳之道，无日不相胜。只管逐些子挨出。这个退一分，那个便进一分”。^①这段话，也就是《考异》中总结的道理：“自然之道静，故天地万物生。天地之道浸，故阴阳胜。阴阳相推，而变化顺矣。”

顺便说一句，朱熹对《阴符经》和《周易参同契》的研究受到了道教学者的高度重视。元代俞琰在《阴符经》的注疏中，就以朱熹的思想为左证。如对《阴符经》中“五贼”的解释，他说过：“朱紫阳曰：天下之善由此五者而生，恶亦由此五者而有。故即其反言之曰‘五贼’。愚谓天之五行，水、火、木、金、土是也；人之五行，视、听、言、貌、命是也。”他还说：“人欲炽则天理灭”，主张“立诚抑人欲”，^②这也可以看出朱熹思想对他们的影响。朱熹对《周易参同契》及其思想的研究也影响到其后的道教人物，如元代三十八代天师、符箓派道教总管张与材在俞琰的《周易参同契发挥·张序》中说：“自《参同契》成书以来，近世考亭大儒亦复注脚。”“考亭大儒”就是指朱熹。同时，俞琰的《周易参同契发挥》也多引用朱熹的研究成果。明代的《性命圭旨》也多次引用朱熹的言论，尤其是朱熹有关火候的论述，其中就引用了朱熹这样一句话：“神仙不作《参同契》，火候功夫那得知。”^③并对此做评价说：“千载晦翁拈一语，可怜无及魏君时。”^④这里拿朱熹与魏伯阳做比较，对朱熹的道教研究有赞赏，也有保留。朱熹对道

① 《朱子语类》卷一二五。

② 《黄帝阴符经注》。

③ 《性命圭旨·聚火载金诀法》。

④ 《性命圭旨·火候崇正图》。

教练养术的研究也引起过道教人士的关注，如《性命圭旨·真空炼形法则》就引朱熹的话说：“朱元晦云：鼻端有白，我其观之。”正是因为朱熹对道家、道教思想有很多的解说、评价并在其理学思想又深受其影响，所以，他影响到其后的道教学者也是自然的事。不过，必须说明的是，朱熹对道教著作的考订、研究，其着重点还是放在它们所包含的哲学思想，这在理学家中是一个共同倾向。比如，关于天地变化万物生成的思想，是他的两部《考异》之作的着重点。这两部道教经典，对周敦颐、邵雍的影响也主要是这方面的。从中可以看出，理学家研究道教，是发挥并利用其关于宇宙生成的思想，是侧重于其中的哲学内涵，而不是其宗教信仰。理学家出入老学所获得的正是可以用来改造和丰富儒学的宇宙论及心性修养论，正如有些学者提出的，理学家通过接触道教而远道教近老庄，是有道理的。

第三章 程朱理气论与老庄道论、气论

一、理学的本体诉求

陈寅恪在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中说：“中国自秦以后，迄于今日，其思想之演变历程，至繁至久。要之，只为一大事因缘，即新儒学之产生，及其传衍而已。”^①理学（新儒学）的产生及其传衍，确为中国思想史、哲学史上的一件大事，这是一次传统学术的整合运动。在哲学上，这场学术整合运动的最显著特征就是本体论追求。明儒学本体，是复兴儒学的首要任务，是理学面对的时代课题。

理学初兴，以北宋三先生之一的明瑗提出的明体达用之学，奠定了这次儒学复兴的基本特色和理论走向。从明体达用到“体用一源”和“理一分殊”，显示出理学本体思维发展和完善的轨迹，这其间相隔的时间并不算长，然而却包含

^① 《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第250页。

一次漫长而艰巨的思维历程。说其漫长，是因为它的源头不能不回到先秦的道家；说其艰巨，是因为它融合了中国哲学史上每一阶段的理论成果和哲学智慧。展示这一思维历程，对理学研究来说，不仅具有发生学的意义，而且是我们把握理学与道家关系的一个必要环节。这是本章的主旨。

儒学的本体论追求，是与佛老的挑战与刺激分不开的。批佛辟老固然是重振儒学的一个重要方面，而对儒学自身的反思与检讨也是同样重要而必不可少的另一面。可以说，重建的过程也是一个检讨的过程。在这方面，朱熹对传统儒学尤其是汉唐儒学的批评可谓不遗余力。二程说：“退之言‘汉儒补缀，千疮百孔’。汉儒所坏者不少，安能补之？”“汉之经术安用，只是以章句训诂为事”。^①朱熹认为：“汉魏诸儒，正音读，通训诂，考制度，辨名物，其功博矣。……特所以求乎圣贤之意，则在此而不在彼”。^②

在朱熹看来，从儒家学术思想发展来看，汉唐儒学的不足表现在相互关连的两个方面，一个是于本体之学无补，一个是于内圣之学无补。一般认为，儒学从汉代开始表现出偏重于外王的倾向，片面强调通经的目的在于致用。同时经学的统一化模式严重束缚了人们的思想自由，遗落了孔孟原始儒学的真精神。“不知复求圣人之意，以明夫性命道德之归。”^③朱熹又说：“自秦汉以来，儒者以词章记诵为功，而事业日沦于卑近。亦有意其不止于此，则不过转而求之老子

① 《程氏遗书》卷十八。

② 《论孟集义序》，《朱熹集》卷七十五，第3945页。

③ 《中庸集解序》，《朱熹集》卷七十五，第3956页。

释氏之门，内外异观，本末殊归，道术隐晦。”^① “内外异观、本末殊归”，指的是儒学有外无内，有末无本，相反，老释之学则有内无外，有本无末，因之而形成“道术隐晦”。这样的局面，朱熹又从天人之学上来分析，称之为“道不明于天下”：

秦汉以来，道不明于天下，而士不知所以为学。言天者，遗人而无用。语人者，不及天而无本。专下学者，不知上达，而滞于形器。必上达者，不务于下学，而溺于空虚。^②

“遗人而无用”指的是老佛异端。“不及天而无本”就是指汉唐儒学，或称之为不知上达而滞于形器，徒知用于世而不知有本。朱熹在评贾谊、董仲舒、王通等人时，正以其“徒务末而不究其本”，^③ “于大本不立”，如说王通：“识得个仁义礼乐都有用处，若用于世，必有可观，只可惜不曾向上透一着，于大体处有所欠缺。”^④ 又说：“其论为治本末，亦有条理，甚有志于斯世，只是规模浅狭，不曾就本原上着功，便做不切。”^⑤ 不仅如此，对于力倡道统的韩愈，理学家不仅对其旁置道统于不顾，且每有批评和指责，根本原因在于对儒学本体之建立殊无贡献，朱熹说：“盖韩公之说，

① 《癸未垂拱奏札一》，《朱熹集》卷十三，第506页。

② 《韶州州学濂溪先生祠记》，《朱熹集》卷七十九，第4105页。

③ 《朱子语类》卷一一七。

④ 《朱子语类》卷一三七。

⑤ 《朱子语类》卷十七。

见于《原道》者，虽有以识夫大用之流行，而于本然之全体则疑其所未睹。”^①

理学所追求的正是要从本然之全体上明儒学本体，这样的儒学本体，在理学家看来，是“得天而未始遗人”的天人一体，同时也是“立大本、行大道”^②的体用一体，这是理学家的理想，朱熹称之为“全体大用”。

朱熹对汉唐儒学固有许多不满，缘其无补于内圣与本体之学，那么对宋初儒学又怎么看呢？我们说，宋初胡瑗的“明体达用”一反汉唐以来的泥古之风，奠定了复兴儒学的总纲。而三先生之后，又有司马光、王安石、欧阳修、范仲淹等，名儒辈出，欧阳修曾在诗中表露其突破章句训诂的勇气，“是非自相攻，去取在勇断。”^③这些都有开风气之先的意义。但是北宋初年的儒学一个重要特点是经世，这一方面与当时的政治形势有关，另一方面也与这个时期儒者的本体意识不够明确有关。总之，探讨本源本体和进行高深的理论思辨，还不是宋初儒者们的兴趣所在。范寿康把北宋的学者分为两大派：“前者为范仲淹所开辟，主张依内省的思索来穷究宇宙自然及人类道德的根源。后者为欧阳修所开辟，主张根据文献与历史来阐明人生义务的所在。前一派的目标在于探求宇宙及仁心的来源，后一派的目标在于明示人类义务的本质。”^④这样的两派似内圣与外王之分，范仲淹为宋代着重于《中庸》的第一人，确开宇宙及仁心本源论之先河，

① 《韩昌黎集》卷十八《与孟尚书书》朱注。

② 《中庸首章说》，《朱熹集》卷六十七，第3525页。

③ 《欧阳修全集·居士集》卷九。

④ 《朱子及其哲学》，中华书局1983年版，第11页。

张载便是成就这一理论的杰出人物。但是宇宙及心性本源的问题在其开创者那里尚未提上议事日程，北宋初期可以看作是一个过渡时期。从章句向义理的过渡，从用向体的过渡，但是它的着眼点却是倾向于前者，因此之故，朱熹的评价并不高，如说胡瑗：“安定之传，盖不出章句诵读。”^①同时他们急人事之用甚过天道之体，如欧阳修说：“圣人急于人事者也，天人之际罕言焉。”^②又说：君子应“以修身治人为急，而不穷性以为言。”^③这样的倾向，在朱熹看来，与韩愈没什么两样，他评价说：“韩退之、欧阳永叔所谓扶持正学，不杂释老者也。然到得紧要处，更处置不行，更说不去。便说得来也拙，不分晓。缘他不曾去穷理，只是学作文，所以如此。”^④

朱熹对宋初及汉唐诸儒的态度从其道统论中可以看得很清楚。朱熹认为：“河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传。”^⑤以二程为孟子以来第一人。陈荣捷从哲学性上即从对儒家哲学的贡献上考察朱熹道统观念，认为汉唐及宋初历代大儒均于儒家哲学即本体观念之衍进并无贡献，因之不包括在道统之内。刘述先从内圣之学上考察朱熹道统观念，认为他们于内圣之学无补，也得出相同的结论。^⑥他们对道统

① 《宋元学案》卷一《安定学案》。

② 《易童子问》。

③ 《居士集》卷四十七。

④ 《朱子语类》卷一三七。

⑤ 《大学章句序》，《朱熹集》卷七十六，第3993页。

⑥ 见陈荣捷《朱熹道统观之哲学性》，载《新儒学论集》中央研究院中国文哲研究所筹备处1995年版，第128页；刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》，台湾学生书局1981年版，第424页。

观的分析是符合朱熹原意的。

总之，朱熹类似的批评不一而足。那么，从理学家对儒学的反思中可以得出什么结论呢？那就是理学致思趋向上的本体追求，而这又是他们把思维的目光投向道家哲学的一个重要原因。理学这一思维转向的结果是对老庄道体论的发现和利用。朱熹认为，正是在道体这个问题上，体现了汉唐儒比之于老庄的不足。《语类》载：“或问‘子在川上’，曰：‘此是形容道体’。又问：‘明道云自汉以来，诸儒皆不识此，如何？’曰：是他不识，如何却要道他识。此事除了孔孟，犹是佛老见得些形象。譬如画人一般，佛老画得些模样。后来儒者于此全无相着，如何教他两个不做大。”^① 最为程朱所称赞的就是老庄道体论，而对传统儒学的改造，这是一个突破口。我们从朱熹与吕祖谦合编的理学选辑《近思录》的体例中可以看出这一点，《近思录》把北宋四子周、程、张的重要言论编排在一起，分“道体”、“为学”、“致知”、“存养”等共十四卷，可谓集理学之大成。《近思录》首卷以“道体”先其端，这一体例成为以后《性理大全》、《性理精义》等理学著作的范式，反映了朱熹架构理学体系的基本思想格局。关于“道体”这一部分内容，朱熹曾作过仔细斟酌，他说：“向时歎其太高，去却数段，如太极及明道论性之类者，今看得似不可无。”^② 又说“如以颜子论为首章，却非专论道体，自合入第二卷。”^③ 可见朱

① 《朱子语类》卷三十六。

② 《答吕伯恭》，《朱熹集》卷三十三，第1452页。

③ 《答吕伯恭》，《朱熹集》卷三十三，第1452页。

熹最终还是要在这样一部理学专辑里辟专章讲道体，由太极、阴阳至人极，形成了理学体系的基本框架。朱熹正是在儒道比较之中，进一步明确了儒学之所需，从而确定了“大本达道”内外之学一以贯之的儒学兴建的思路。而立大本，行达道，要在“推明吾学极致本原”，也就是建立儒学的本体论，使儒家的伦理道德及其实践有所据，有所本，这就是朱熹儒学改造的理路。而实现这一目标，一个必需的路径是对庄老之学的吸收与改造，“不徒攻彼之失”就是朱熹确立的对待异端之学的主导思想。《朱熹集·答范伯崇》作了重要总结：

异端害正，固君子所当辟。然须是吾学既明，洞见大本达道之全体，然后据天理以开有我之私，因彼非以察吾道之正，议论之间，彼此交尽，而内外之道一以贯之。……岂徒攻彼之失而已哉？所以推明吾学之极致本原，亦可谓无余蕴矣。^①

这段话，实为儒学复兴之总纲，朱熹之能集大成，与他对儒道关系的把握是分不开的，这又离不开他对道家之学独到的见解。

关于理学的核心问题，学界有不同的看法。李泽厚在其《宋明理学片论》中指出，“不是宇宙观、认识论而是人性论才是宋明理学的体系核心，”并认为理学“一开头总要大讲一通理、气、太极、无极之类的宇宙观”，然只是“表面

^① 《朱熹集》卷三十九，第1829页。

架式”，理学的实质是伦理学。^① 这种说法也不全对，理学正是为克服传统儒学只讲伦理学的缺陷而去寻求儒学伦理的本体根源。如果说理学的核心在心性论这是符合实际的，但是理学讲人性突破了以往儒学的局限，而立足于性与天道的贯通，如朱熹就说孟子“不曾推原源头，不曾说上面一截，”^② 认为孟子讲人性没有阐明人性的本体论来源和根据，即未能贯通性与天道。理学家之所以重视道体，就是以道体来贯通人性，如果没有对天道、理气的探讨，吾学极致本原亦恐难明，因此讲理学，应以宇宙本体论与心性论为不可分割的一体二面，宇宙本体论是心性论必需的基础，绝不只是表面架式。诚如杜维明所说：“宋明儒学的思想家们，为了表达他们的思想，学会了形而上学思维的艺术。”“宋明儒学是以本体论观点为基础的，没有这个本体论的观点，它的道德哲学将是不完全的，它的社会思想也将是无根基的。”^③ 张立文在《朱熹思想研究》中说：“宋明理学以探讨道体为核心，所谓道体就是指在自然现象、社会现象背后有一个更根本的本体。这便是理学家所追求的所当然的所以然。”^④ 这样的概括是符合宋明理学尤其是程朱理学的本质的。理学尝试建立一种把哲学本体论与儒家伦理学统一起来的哲学体系，也就是王夫之所总结的：“宋自周子出而始发明圣道之

① 《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社1994年版，第223页。

② 《朱子语类》卷四。

③ 《儒家传统的现代转化》，中国广播电视出版社1992年版，第481-482页。

④ 《朱熹思想研究》，中国社会科学出版社1994年版，第7页。

所由，一出于太极阴阳人道生化之终始。”^①

朱熹对老庄之学的批判与否定、吸收与改造，正是他为兴儒家本体之学的用心所在。从天理论的形成来看，为程朱反复称道的老庄道体论，就是二程体贴和提升天理的一个重要源头。

二、程朱理本论与老庄道体论

（一）从《庄》、“玄”到理的抽象

二程以天理二字自家体贴出来，将理或天理确立为其哲学最高范畴，理学的特征由此而显。但是理之能够成为新儒学的核心，与理范畴自身的内涵及其演变是分不开的。理学家把理抽象为最高的绝对和一般，正如道家把道抽象为绝对和一般一样，是哲学理论思维长期发展的结果，是人的认识从具体到抽象、从个别到一般、从现象到本质的一次总结。在理的抽象历程中，庄、玄占有重要地位并对理学产生了重要影响，因此，展示这一思维历程，也是题中应有之意。

先秦文献中，理字最早出现于《诗经》。《小雅·信南山》“我疆我理，东南其亩。”原意是治理土地疆界的意思，用作动词而不是名词。《说文》：“理，治玉也，从玉里声。”玉有天然文理，按其文理而治之，即为理。这时理还不具有哲学范畴的意义。后来理逐渐引伸为某种事物的条理或文理，如腠理、肤理、地理、脉理等等，开始是有哲学意义的

^① 《张子正蒙注·序论》。

萌芽，但还不能算作哲学范畴。理成为哲学范畴，始于先秦诸子。孔子和老子还没有提出理这个范畴，但在其后的儒、道、墨思想中，理字大量出现并作为哲学范畴被广泛使用。墨家之理与名理、辩理相联系，也有义理、道理之意，如“不义不处，非理不行……此君子之道也。”（《墨子》第三章）以理、义并举，是墨家讲“理”的一个重要特色。影响最大的，为儒道两家，道家侧重于自然，其理多与道、气相联系，儒家侧重于人类社会，其理多与礼、义相联系。孟子用理来解释礼义，不仅理、义并举，而且理、义连用，开“义理之学”之端绪。《孟子·告子上》：“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”孟子以此论证其道德人性论，认为理义是人人所具有的一种道德观念，是人之所以异于禽兽者，也就是人性的主要内容。另外《易传》提出“穷理尽性以至于命”以及“顺性命之理”的思想，把理、性、命联系起来，对理学产生了重大影响。人们以儒家之理为性理，即由此而来。

《庄子》书中，关于理的思想进程，有许多重要发展。

（1）《庄子》将道与理并举，或连为“道理”。如《秋水》：“知道者必达于理”，《盗跖》“不顺于理，不监于道”，《天下》“冷汰于物，以为道理。”

（2）《庄子》首次提出“天理”观念。《养生主》“依乎天理”，《天运》“应之以人事，顺之以天理”，《刻意》：“去知与故，循天之理”。《渔父》“同类相从，同声相应，固天之理也”，《庄子》天理是自然无为之理，“依乎天理”就是顺从自然规律。

(3)《庄子》首次以天理与人事相对比，所谓“应之以人事，顺之以天理”，佛学以理事言体用，而理事之说最早源于《庄子》，陈荣捷认为“此开中国佛学理事观之先河”。^①只是在《庄子》这里，天理与人事是对立的，“去知与故，循天之理”，郭象注曰：“天理自然，知、故无为乎其间。”但是《庄子》的重点不在强调两者的对立，而是认为人事必须顺从天理，不可“以人灭天，以故灭命”，《知北游》说：“万物有成理而不说，圣人者原天地之美而达万物之理，是故圣人无为。”以人事顺天理是庄子一根本思想。

(4)《庄子》中的理，涉及“大理”、“通理”，同时也有“殊理”，为“理一分殊”这一思维模式奠定了基础。如《秋水》“尔将可与语大理矣”，“知道者必达于理”，这里的理是“理一”的意思，《秋水》“是未明天地之理，万物之情者也”，“天地之理”就是天理，“万物之情”也就是指万物之理，与同一篇中“论万物之理”及《则阳》中“万物殊理”一样，指的是众理，可见理不仅为一理，而且为众理。这是《庄子》一多关系理论的一种表述，庄子还把这种“一”抽象为绝对，《则阳》“理不可睹”，“理无名”，“理无穷无止”。在这个意义上，庄子的理与其道的意思相近。因此庄子也用理来解释道，这是对老子思想的一个重要发展，《缮性》篇提出“德，和也；道，理也。”可见用“理”释“道”，并非始于韩非。总之，庄子对理的抽象对先秦及对后世哲学都有重要影响，对后世哲学影响最大的是

^① 见陈荣捷《王阳明与禅》，台湾学生书局1984年版，第26页。

其提出的“天理”这一概念。

在先秦，对理这一范畴作出理论总结的是韩非。一般认为，把理作为一个重要哲学范畴进行论述的始于韩非，这是因为韩非子明确提出道和理的关系，以理释道，他以道为其哲学的最高范畴，道是天地万物的总规律，而理则是事物的具体规律，道、理不可分。《韩非子·解老》：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：道，理之者也。”又说：“万物各异理，万物各异理而道尽。”可见韩非子所强调的理重在“殊”与“分”，他通过理、道关系的论述，提出了一般规律和具体规律的问题，有助于理范畴的深化。

魏晋玄学对“理”的认识是理范畴发展的重要阶段，随着宇宙发生论到本体论的转化，出现了以名理为特征的思辨哲学。王弼以“所以然”释理，郭象以“必然”释理，以及他们提出的“至理”概念，一方面承接先秦“理”的思维成果，另一方面对佛教及理学产生重要影响。

王弼提出名理问题，他说：“夫不能辨名，则不可与言理。”（《老子指略》）王弼认为，理是事物的规律或所以然者，“夫识物之动，则其所以然之理皆可知也。”（《周易注上经》）所以然之理，就是指事物运动变化的原因和根据。最重要的，是王弼提出理具有统系万物的作用，执一而统众，“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。”^① 这里实际上讲的就是理事关系问题，事众而不惑，繁而不乱，在于事物背后起统会作用的规律即

① 《周易略例明象》。

理。王弼更进一步说：“夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。”^①这里理事比较更清楚，至约之理就是一，是最高的抽象，因此又称为“至理”或“本理”，《周易乾卦注》：“非天下至理，未之能也。”《讼卦注》：“反从本理”则“不失其道”。“至理”或“本理”，相当于庄子的“天理”或“大理”，而理事关系的表述则比庄子更进一步，以理指一般，事指个别，抽象的程度更高。在王弼这里，理事的探讨更深入。总之，王弼提出的“至理”概念，是理范畴发展的一个重要阶段，理事关系也被提上体用、本末的高度，这是玄学名理思辨的重要成果。只是在王弼那里，以有无言体用，言本末，执一统众的理也归于无，《老子·四十二章注》：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。”贵无的本体论哲学只能是一种纯形式的抽象思辨。

郭象承庄子和王弼而来，明确地以“必然”释理，“不得已者，理之必然者也。”（《庄子·人间世注》）郭象重视主观，强调理的自性、自得、自足，认为“物有自然，理有至极”，“至理者尽于自得也。”（《庄子·逍遥游注》）日本学者荒牧曲俊在《中国对佛教的接受——理的一大变化》^②中认为，从郭象《庄子注》起，理由先秦所谓帝王政治的原理，变为新的一切以人为中心的文化的哲学原理，具有一切存在的根本之道的意思。对郭象的“理”给予很高的评价。郭象的成就在于以必然释理，体现了对庄子的发

① 《论语释疑》。

② 《世界宗教研究》1988年第1期。

展。必然之理，与所以然之理，体现了“理”发展史上的玄学成就。

佛教关于理的观念有很高的成就，突出的如竺道生的佛理即“佛性即理”说和华严宗的理事无碍说。竺道生注重把道家与佛教相融合，吸收道家和玄学的理和自然的观念，来阐述佛性的意义。关于理，竺道生是指佛理、真理，他说：“真实之理，本不变也，”（《大般涅槃经集解·纯陀品》）“如来理圆无缺，道无不在。”（《法华经疏·序品》）“理既不从我为空，……无我，本无生死中我，非不有佛性我也。”（《大般涅槃经集解·纯陀品》）这里是融合并参照庄子、王弼理和道的思想，进而沟通理和佛性的相即关系，用理表示超绝言表的佛性，奠定了佛教心性思想的形上基础。

华严宗的理事无碍说，使理事关系的探讨臻至完善，理事由对立走向圆融无碍。法藏说：“理不碍事，纯恒杂也；事恒全理，杂恒纯也。由理事自在，纯杂无碍也。”（《华严经义海百门》）又解释理、事说：“事者心缘色碍者，理者平等真如。”（《华严经义海百门》）他所说的事，并不是客观物质世界，而是佛教因缘说中的客相，其所谓理，就是真如本体。理和事的体用关系是体中有用，用中有体，体即是用，用即是体。“事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海；理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川。”总之“虽理事不同，而相即相融，不相妨碍。”（《华严经义海百门》）华严宗关于理、事关系的论述，涉及到现象和本质的关系问题，其又用显微来形容事理，认为“事显而理隐”，（《华严经回答》）而理事的交融

无碍，对理学的显微无间有直接影响。但是佛教对理的抽象以空无为宗，也是一种纯形式的逻辑思辨。与理学有实质的区别。

至宋代，王安石以儒解老，提出了“天下之理皆致乎一”的观点，《致一论》中他说：“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也。精其理之道，在乎致其一而已。致其一，则天下之物可以不思而得也。”又说：“天下之理皆致乎一，则莫能以惑其心也。”王安石认为，如果掌握了“天下之理皆致乎一”的道理，则万事万物之理就可不虑而得。应该说，这是王安石在理的抽象历程上所表现出的重要贡献，因此有学者指出，王安石所提出的“天下之理皆致乎一”的观点，认为万物之理应该朝着抽象为一的方向发展，这成为宋代理学理范畴由万物之理向二程万理归于一理演进的中间环节，是二程天理论哲学的前奏。^①这一认识是有道理的。

在理学那里，理成为最重要的范畴，理学家通过对玄学、佛学理论思维成果的批判总结，以恢复儒学为宗旨，使“理”的探讨更深入，理学的儒理与玄学之玄理、佛学之空理有本质的区别，其实质性的内涵是体现了社会人伦日用的抽象思辨，体现了天道与性命贯通的儒学精神。程颐曾总结这种区别：

曰，“某尝读《华严经》，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观，譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽。此理如何？”曰：“只

^① 张立文：《理》，中国人民大学出版社，1991年版。

为释氏要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也”。又问：“未知所以破佗处”。曰：“亦未得道他不是。百家诸子个个谈仁谈义，只为他归宿处不是，只是个自私”。^①

“归宿处”体现了儒理与佛理的区别。

二程第一次建立了以理为最高范畴的哲学体系。二程说：“天理云者，这一个道理，更有甚穷己？不为尧存，不为桀亡。”^② 二程的理不仅为自然之理，也为道德之理，所谓“君臣父子，常理不易。”^③ 本体的理与万事万物的关系是“体用一源，显微无间”。^④ 这是对理的抽象历程的总结。

朱熹继承二程，把理说成是宇宙最高本体，是万物之所当然与所以然，并完成了理气、太极阴阳等理学范畴体系的系统阐释。其中最重要的、被称为新儒学运动之中心的是始于二程而完成于朱熹的“理一分殊”说。

（二）从“道通为一”到“理一分殊”

黑格尔在他的《哲学史讲演录》中谈到孔子时说：“孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。”^⑤ 由此形成对中国哲学的

① 《程氏遗书》卷十八。

② 《程氏遗书》卷二。

③ 《程氏遗书》卷二。

④ 《程氏外书》卷十二。

⑤ 《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆中译本，第119页。

看法是“在理论方面乃是感性对象的外在联结，那里没有‘逻辑的、必然的’秩序的，也没有根本的直观在内的。再进一步的具体者就是道德。”“但这类具体者本身并不是哲学性的。”^① 对于此类看法，我们除了认为他不了解中国哲学的语言特点和思维特点外，就只有归之于根深蒂固的偏见了。

冯友兰先生把对共相的认识看作哲学的根本任务，把对共相与殊相关系的探讨看作是哲学尤其是本体论哲学所面对的主要问题，而在黑格尔那里，其所谓绝对理念的一个重要内涵就是“一与多的统一”。^② 因此对共相与殊相、一与多及其关系的探讨无疑是哲学（无论东西方哲学）所共同关心的课题，尽管所采取的方式不尽相同，但是“天下一致而百虑，殊途而同归，”都是对人类认识和把握世界的哲学智慧的贡献。而看不到中国哲学在这方面的探索及独特贡献，就只能是如黑格尔一样的无知和偏见。理学的经典命题“理一分殊”就是中国哲学在“一多”、“共殊”、“体用”方面探索历程的思维成果。从人们对“理一分殊”所作的现代诠释来看，可以说理一分殊正代表了中国哲学对世界哲学的贡献。我们这里想要论述的不是它的现代意义，而是从发生学的意义上来考察这一命题对中国古代哲学的承继与发展。

“理一分殊”是程颐在《答杨时论〈西铭〉书》^③ 中提

① 《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆中译本，第132页。

② 《哲学史讲演录》第二卷，商务印书馆中译本，第204页。

③ 《程氏文集》卷九。

出的。杨时曾写信给程颐，怀疑张载《西铭》讲天地父母的万物一体境界有同于墨氏兼爱的流弊，“《西铭》深发圣人之微意，然言体而不及用，恐其流遂至于兼爱。”^① 请求程颐能够“推明其用”，使学者“体用兼明而不至流荡也。”^② 对此程颐在复信中，就《西铭》的体用问题作了答复，提出《西铭》之旨要在“明理一而分殊”。^③ 自此杨时又对这一论断进行了创造性的阐发，他把理一分殊同体用相联系，认为理一是体，分殊是用，体用不同，但又紧密联系，他说：“用未尝离体也。且以一身观之，四体百骸皆具，所谓体也。至其用处，则履不可加之于首，冠不可纳之于足，则即体而言，分在其中也。”^④ 杨时还把理一分殊的思想具体运用于儒家道德观念，认为理一分殊的关系就是仁和义的关系，理一为仁，分殊为义，“夫精义入神，乃所以致用，利用安身乃所以崇德，此合内外之道也。天下之物，理一分殊，知其理一，所以为仁，知其分殊，所以为义。”^⑤ 李侗在传授理一分殊给朱熹时，特别强调分殊之意，说“理不患不一，所难者，分殊耳。”^⑥ 这样理一分殊成为为封建等级秩序和伦理道德提供本体论证的重要理论依据。

在程颐及其后学杨时、李侗那里，理一分殊主要是具有伦理学的意义，这一点理所当然为朱熹所继承，如朱熹说：

① 《龟山集》卷十六。

② 《龟山集》卷十六。

③ 《龟山集》卷十六。

④ 《龟山集》卷十一。

⑤ 《龟山集》卷十二。

⑥ 《延平问答后录》。

万物皆有此理，理皆同出一源，但所居之位不同，则其理之用不一，如为君须仁，为臣须敬，为子须孝，为父须慈，物物各具此理，而物物各异其用，然莫非一理之流行也。^①

然而不仅如此，理一分殊在朱熹这里具有更广泛的哲学意义，陈来先生从四个方面概括朱熹在理一分殊问题上对程颐的发展，即宇宙本体与万物之性的同一性关系、本原和派生关系、普遍规律和具体规律的关系以及理与事物的关系等。^②其实这几个方面，换一个说法就是理一分殊的本体论意义、生成论意义、共相与殊相的关系及理事关系（即一多关系）。本体论意义上朱熹用以说明人人一太极、物物一太极的理学方法论；生成论意义上用以说明太极是万物的究竟本源，也即一种万实的关系；共相与殊相除用以说明伦理学上的一般原则与具体规范的关系，还说明万事万物所具有的同一性与差别性；理与事物的关系所体现的就是一多关系。可见理一分殊确实是一个具有广泛意义的哲学命题，它使理学更具有思辨性和哲理性，奠定了理学本体论、认识论和伦理学的方法论基础。

理一分殊作为理学家在儒学本体化的追求中所实现的理论建树，是中国古代哲学智慧的结晶。对于这一思维形式，人们历来认为它渊源于佛教华严宗和禅宗，不可否认来自佛

① 《朱子语类》卷二十一。

② 见陈来《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社1988年版，第45-54页。

教的影响，如程颐说：“只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。”^① 这是针对华严宗的理事观作出的总结。朱熹也曾引用禅宗“我性”与“佛性”如水月相摄的比喻，来说明理遍在一切事物之中，“只如月印万川相似。”^② 但是在哲学思维发展的历史长河中，“理一分殊”的源头远在先秦，这也是理学家共同的认识。

《论语·子罕》：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”朱熹《集注》云：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”又引程子曰：“此道体也。”程朱以为孔子这句话是言道体。然而孔子有没有道体观念，确是一个问题，《论语·公冶长》：“夫子之言性与天道，不可得而闻”，后人一般据此而认为孔子长于人道疏于天道，如张岱年认为“孔子还未有道体观念，以道指天地万物的本原，始于老子。孔子是否与闻老子关于道的言论，难以断定。”并认为春秋以前，人们都认为天是最高最大的，孔子说“惟天为大，惟尧则之，”（《论语·泰伯》）代表了当时人们的一般看法。^③ 如果是这样，那么宋儒的看法就是以道说儒了。这也不奇怪，宋儒以远承先秦儒家的形上智慧来复兴儒学，而他们在诠释这种形上智慧时，又往往以道附儒，以儒附道，如朱熹以庄子出自孔门就是把道家的观点冠以儒学面貌。总之，孔子有无道体观念，这里不必探讨。但是如果从共相与殊相的角度来看，孔子确有自己的表达方式，如

① 《程氏遗书》卷十八。

② 《朱子语类》卷九十四。

③ 见张岱年《论老子在哲学史上的地位》，《道家文化研究》第一辑。

《论语·里仁》有“吾道一以贯之”。弟子释之以“忠恕”，“一”或“仁”在孔子那里实际代表了一种共相认识，“忠恕”、“孝悌”等就是殊相，这是孔子在儒家伦理范围内表达的自己的方法论。

如果说道体观念在孔子那里还没有明确表述，那么在道家老庄这里，则有系统的关于道的哲学表述。在中国古代哲学中，关于本原与万物、本体与现象关系的探讨，始于老庄道论。

老子第一次以对道的抽象表达了古代哲学关于本体思维的自觉。老子道论的成就，前人作了很多研究，徐复观认为：“老子思想最大贡献之一，在于对此自然性的天的生成、创造，提供了新的、有系统的解释。在这一解释之下，才把古代原始宗教的残渣，涤荡得一千二净；中国才出现了由合理思维所构成的形上学的宇宙论。”^①老子的道重在“天地之始”的生成论意义。庄子则进一步，表现出明显的本体化趋向，这是庄子对老子道论的发展。

庄子论道的一个重要特征是道的普遍性，而且庄子讲道的普遍性时又包含着共相与殊相、一与多关系的探讨。《大宗师》关于道的描述：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存。”这是以道为万物的共同根源、世界的总体。同时道又存在于每个具体事物之中，构成事物自身的本质依据，具体事物的存在本身就说明着道，这就是《知北游》中的道“无逃乎物”，“无所不在”——“在蝼蚁”、“在稊稗”、

① 《中国人性论史》台湾商务印书馆1969年版，第325页。

“在瓦甓”、“在屎溺”，道是万物的普遍本质，道落实到万物，就成了万物之性。《天地篇》：“有一而未形，物得以生谓之德；未形者所起，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则谓之性”，万物所生之理、所得之性都有共通性，皆源于道。因此庄子又提出“道通为一”的观点。《齐物论》：“道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”《天道》篇也说：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。”

“道通为一”论是庄子道论的重要特色，理学家反复称赞的庄子道体论，就是庄子的“道通为一”论。程颐曾说“庄生形容道体之语，尽有好处”^① 朱熹也说：“庄子，不知他何所传授，却自见得道体。盖自孟子之后，荀卿诸公皆不能及。”^② 在理学家看来，庄子的“道通为一”、“道无所不在”与孔子的“逝者如斯”是一个意思，孔子于流水中见道体之流行，庄子于“每下愈况”的事物中见道之无不在。理学家最爱引用《诗经》中的“鸛飞戾天，鱼跃于渊”的诗句，说明道体流行，上下昭著之意，朱熹有一句名言：“鸛飞鱼跃，道体无乎不在”。^③ 显然与庄子的“道无不在”一脉相承。庄子在探讨道的本体论时，对本体与现象的关系有重要论述，《则阳》篇“万物殊理，道不私”，是庄子的一多关系论，实质上开启了理学家的“万理归于一理”的理一分殊论之渊源，表述这种关系的还有“道通其分也”

① 《程氏遗书》卷三。

② 《朱子语类》卷十六。

③ 《答廖子晦》，《朱熹集》卷四十五，第2159页。

(《庚桑楚》)、“夫道，覆载万物者也。”(《天地》)人们在追溯理一分殊思想渊源时，以郭象的“理虽万殊而性同得”为最早，实际上庄子这里确有明白的表述，理学家认同的还是庄子，程颐认为庄子“齐物”就是推明理一。朱熹则引用《庄子·天道篇》中“语道而非其序，则非道也”这句话，对其推崇备至，朱熹曾说这句话“自说得好”^①，又说“此等议论甚好。度亦须承受得孔门之徒，源流有自。后来佛氏之教，有说得好处，皆出于庄子。”^②

从思维形式上看，“语道而非其序则非道也”，是理一分殊的表达方式，“序”包含着天地上下尊卑的不同形式，但都是道的不同表现。《庄子·渔父》有一段话对此作了解释：“真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。”这就是“语道而非其序则非道也”的具体说明，“道”代表了理一，“序”是分殊之理。朱熹赞扬这句话，大概与其中包含的儒家思想有关，但也有来自理一分殊的思维方式的启发。

理学家何以钟情于庄子道体论，是因为他们要以之论证自己的天理论，天道流行，天理不息，自然万物，化育流行，无一物非此理之用：

宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者又各得之以为性。其

① 《朱子语类》卷八十四。

② 《朱子语类》卷十六。

张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行无所适而不在。若其消息盈虚，循环不已，则自未始有物之前，以至人消物尽之后，终则复始，始则有终，又未尝有顷刻之或停也。^①

于此可见庄子“道通为一”、“道无所不在”的道体论的影响，这也是对理一分殊论的具体运用。当然，从庄子的道通为一到理学的理一分殊，还要经过玄学及佛教的进一步的深化和思辨，才臻至成熟。

在中国哲学本体思维发展史上，玄学以其有无、本末及言意之辨成为一重要阶段。在儒学本体论建构中，正如在理的抽象历程中一样，玄学上承老庄，下启宋儒，在本体与现象、天道与人事等方面作出新的论证。何晏、王弼在老庄道论的基础上提出贵无学说，“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本。”（《老子注》二十章）玄学以本末，一多、有无之辨为儒学名教纲常作合理性论证，因此本体与现象关系的探讨是其中一个重要内容。王弼认为本体与现象不可分，没有现象，本体的作用无从表现，现象也必须依赖于本体，才能有所主。“夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”（《大衍义》）王弼认为，无之所以是万物之根源，就因为无具有一、全的性质，“万物万形，其归一也。何由致一，由于无也。”（《老子注》四十二章）或者说，作为万物最后根源的道（无）具有一种“无所不至”、“无所不适”的遍在性，“道泛滥无所不适，

^① 《读大纪》，《朱熹集》卷七十，第3656页。

可左右上下周旋而用，则无所不至。”（《老子注》三十四章）显然，王弼这一思想和庄子“道通为一”、“道无所不在”完全相通，体现了理性思维的抽象程度或对感性直观的超越程度的发展。当然玄学也还没有完全脱离生成论的局限，没有达到体用一源的高度。

佛教华严宗和禅宗对本体与现象关系的探讨达到了体用一源的高度，华严宗的月印万川、一多相即、理事无碍等逻辑思维形式表达的都是体用一源、显微无间之意。法藏以理事同一的观点来说明一多关系，他说：“全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。”（《华严经义海百门》）总之本体与现象之间，现象与现象之间是相互融通的，“一即一切，一切即一”。（《华严经义海百门》）

周敦颐提出“一实万分”的理论是理学“理一分殊”的早期形态，朱熹解释说：“周子谓‘五殊二实，二本则一。一实万分，万一各正，大小有定’。自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下去，只是此一个理，万物分之以为体。万物之中又各具一理，所谓乾道变化，各正性命，然总又只是一个理。”^①朱熹以此说明“物物各具一太极”，“乾道变化，各正性命”就是说宇宙本体与万物之性是同一的，即“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

程颐明确提出“万理归于一理”，或者说“一物之理即

① 《朱子语类》卷九十四。

② 《太极图说解》。

万物之理”^① 他说：“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。”^② 朱熹也有同样的思想以证明“一物各具一太极”，他在《太极解义》的《附辨》中说：“然一物之中，天理完具，不相假借，不相陵夺，此统之所以有宗，会之所以有元也，是安得不曰各具一太极哉！”程颐又把这种思想表述为“体用一源，显微无间”，“至微者理也，至著者象也，体用一源，显微无间。”^③ 至微是理之体，至著是象之用，二者同出一源，密不可分。朱熹进一步阐释了这个道理：

盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一源也；自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。其文理密察，有条不紊乃如此。^④

这是以理事关系的角度表述的理学本体论，也即理一而分殊。

总之，理一分殊这一命题是理学思辨性与哲理性的重要体现，它的一个重要来源就是先秦老庄道论，朱熹表达理一分殊的重要观点“宇宙之间一理而已，天得之而为天，地得之而为地”，与老子“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁”（三十九章）和《庄子·知北游》“天不得不高，地

① 《程氏遗书》卷二。

② 《周易程氏传》卷二。

③ 《程氏文集》卷八。

④ 《答汪尚书》，《朱熹集》卷三十，第1279页。

不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与”，具有相同的思维方法，理学之理与老庄之道的相通性于此可见。从道通为一到理一分殊体现了理学对道家思维方法的运用，是理学家体贴并论证天理的理论依据。

理一分殊既为理学的方法论基础，理学家主要的目的首先在于论证儒家伦理道德行为的永恒性、合理性。朱熹说：“天理流行，触处皆是，暑往寒来，川流山峙，父子有亲，君臣有义之类，无非这理。”^① 其次，理学家之所以好赞庄子道体论，目的在于以道体来贯通人性，从道通为一演绎出人物各具一太极，从而为儒家性善论找到“上面一截”之大本大源处。

当然，“道通为一”与理学的“理一分殊”也存在着重要分别。朱熹说：

圣人未尝言理一，多只言分殊，盖能于分殊中事事物物、头头项项，理会得其当然，然后方知理本一贯。不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何处。^②

朱熹辨张载《西铭》时，以庄子道通为一与《西铭》理一分殊之异进而释儒道之别。朱熹说：

庄生知天子与我皆天之所子，而不知其适

① 《朱子语类》卷四十。

② 《朱子语类》卷二十七。

(嫡)庶少长之别。知擎蹠曲拳为人臣之礼，而不知天理之所自来。故常以其不可行于世者为内直而与天为徒。常以其不得已而强为者为外曲而与人为徒。^①

朱熹认为，这样必然导致杨氏的为我无君，“其与张子之言理一而分殊者，岂可同年而语哉。”^② 钱穆解释说：“道家尊天以抑人，天之下，人与万物皆平等，是知有理一，不知有分殊也。使其理一而自谓内直，乃以分殊者为不得已而外曲焉，故其心常欲如鹏鷖之逍遥游于世外也。”而理学以天即理，理一之中有分殊，与道家尊天抑人殊异。“故能乐天而践形，穷神而知化也。”^③ 庄子知理一而不知分殊，与其“蔽于天而不知人”相似。

三、程朱理气论与老庄道论、气论

在理学体系的发展过程中，理的抽象完成于二程，表现为二程总结出的“体用一源”、“万理归于一理”、“理一分殊”等理学命题。正如陈荣捷先生所说：“朱熹以前，二程已将理之观念发展至最高峰，依二程意，理为自明，为自足，为无所不在，为不增不减，为宇宙秩序、自然法则与宇

① 《朱熹集》卷七十一，第3694页。

② 《记林黄中辨易西铭》，《朱熹集》卷七十一，第3694页。

③ 《朱子新学案》（中）第814页。

宙创造之理。”^① 总之理的基本涵义已为二程所揭示。但是对于理学本体论的深入探讨，即对于理气关系的问题，二程并无清晰的阐述，这一任务是由朱熹完成的。

（一）“气”的引入与理气关系

庄子以“道通为一”强调道的遍在性，实现了对老子道由生成论到本体论的提升，这是对老子道论的发展。同时，这一发展还表现在庄子对气这一概念的引入，用以说明无为无形的道产生具体有形的万物而必需的中间环节和过渡状态。

《老子》书中已有气的观念，四十二章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，是对阴阳二气的描述，老子讲道时用“其中有精”、“其精甚真”，这是精气说的发端。《管子》四篇进一步把道规定为精气，并以精气流动不息，产生宇宙万物。《庄子》继承老子，对其中包含的气的观念作了充分发挥，明确提出气为无限多样性统一的思想。《庄子·至乐》：“察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”可见形由气生，形生而有天地万物。人之生也是由气的作用，“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。……故曰通天下一气耳。”《大宗师》又有“游乎天地之一气”。

进一步，《庄子》提出道气关系的思想，认为道作为万

^① 见陈荣捷《朱熹集新儒学之大成》，载《朱学论集》，台湾学生书局1981年版，第6页。

物本源依托于气。《则阳》：“是故天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也；道为之公。”天下万物都是由气构成的，而道是天地万物、阴阳之气的共同本体。庄子虽认为天地一气，万物统一于气，但他并不认为气是产生万物的最初本原，而道是比气更为根本的东西，而且道为气之本，道在气之上。《知北游》又说：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”道（无形）产生万物，也产生精神。因此在庄子看来，气只是构成万物形体的物质，而不是万物的本体。

如前所述，庄子气论对理学家张载有重要影响。又如前述，道教学者陈景元继承发展了唐代以来重玄学派的“道气”理论，而对二程产生影响。唐代重玄学家即以“道气”连称。成玄英说：“至道妙本，体绝形名，从本降迹，肇生元气。”^①陈景元在阐述道的本体意义时，强调了气的重要作用。他注释《老子》“曲则全”章说：“经曰：道生一。一者，道之子，谓太极也。太极即混元，亦太和纯一之气也。”就是说，太极就是“一”，就是“太和纯一之气”。这样，陈氏便把“气”引入了他的宇宙本体论，天地万物都是通过“气”的作用而生成的。他进一步发挥说：“一者，元气也。元气为大道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖，结为灵物，散为光耀，在阴则与阴同德，在阳则与阳同波。”^②就是说，天下万物皆生于元气，而气之上还有一个道，气受道支配。二程在论述“理”的本体意义时，也引

① 《道德经开题序诀义疏》卷四。

② 《道德真经藏室纂微篇》卷六。

入了“气”这个范畴：“有理则有气，有气则有数，……数者，气之用也。”^①万物的聚与散，都是气的变化，“万物之始，皆气化；既形，然后以形相禅，有形化；形化长，则气化渐消。”^②从气化到形化，万物最终形成。但是，天地万物虽由气化产生，气又从属于理。二程说：“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。形而上者则是密也。”^③可见，阴阳二气的变化取决于道或理，道或理才是最根本的决定因素，气只是作为无形之理向有形之物转化的中介。这里可以看出二程的理气论与陈景元的道气论之间的相似性。当然，张载以“太虚即气”立气为本体，这对二程和朱熹亦有直接的影响。但是程朱又不同意“清虚一大”的气为宇宙本体，并认为这是《正蒙》的主要不足之处，朱熹说：“《正蒙》所论道体，觉得源头有未是处，故伊川云：‘过处乃在《正蒙》。’”^④在朱熹看来，只有形而上的理才是兼清浊、虚实的本体，“有此理，便有此气流行发育。”^⑤朱熹反对气为本而以理为本，同时又承认气在宇宙生成、万物化生中的作用与地位，以气为理与万物之间的中介，因理“只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作”。^⑥而“气能凝结造作。……且如天地间，人物草木禽兽，其生也莫不有种，定不会无种

① 《程氏粹言》卷二。

② 《程氏粹言》卷五。

③ 《程氏粹言》卷十五。

④ 《朱子语类》卷九十九。

⑤ 《朱子语类》卷一。

⑥ 《朱子语类》卷一。

子，白地生出一个物事，这个都是气。”^①由此可见朱熹引入气概念说明理的作用、表现，与庄子在道气关系上表现的思路是一致的，这里面既有庄子 and 道教学者的影响，也与对张载气本论的改造有直接关系。庄子的道气论，表述得还不明确，至朱熹则发展为全面的理学本体论的探索与总结。

（二）理先气后与道生天地

关于老庄道论，人们从不同方面进行了很充分的研究，对于老庄道的涵义，也从多方面作了不同的规定。在对道的内涵的所有规定中，以下两种是最基本的，那就是道的本源性和道的本体性。或者从道与万物的关系来看称之为道之生万物与道之体万物，这两个方面无疑是道的最重要的特征，是老庄道论的核心。

对于道的本源性与本体性，老庄有很多描述，《老子》二十五章：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。”又说：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”（《老子》第四章）庄子把这个意义上的道称为本根，“昏然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。”（《知北游》）并描述本根的道说：“自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。”这是道的宇宙生成论。关于道之体万物，就是说道生出天地万物又存在于天地万物之中，天地万物皆以道为本体，所谓“道生之，德畜之”，或庄子的“道无所不在”，这是道的本体论。

^① 《朱子语类》卷一。

老庄道的本源——本体论代表了先秦哲学理论思维的最高成就^①，冯友兰先生从共相与殊相关系的高度总结这种成就，他说：“老子确实是对于一个真正的哲学问题有所认识。这个问题就是一般和特殊、共相和殊相的分别和关系问题。”同时又认为“它对两者关系认识得很不清楚，它的本体论的说法，还没有和宇宙形成论的说法划清界限。照老子的说法，好像一般居于特殊之上，先于特殊，共相居于殊相之上，先于殊相。因此一般和特殊、共相和殊相的关系就成为母子关系。”^②冯先生的总结的确说出了老庄道论的重要特点。然而正是老庄开辟的这一本源——本体论思维模式，构成中国哲学关于本体论建构的重要理论渊源，其重要影响在程朱理气论那里达到极致。

理气关系是理学的一个根本问题，从思维发展来看，这是中国哲学关于一般与个别、抽象和具体、共相与殊相等一系列关系的浓缩反映，它是朱熹理学体系中的“哲学基本问题”（陈来语）。同时这样一个基本问题也是理学中比较复杂、讨论较多的一个问题，诸如理气二元说、理先气后说、理生气说及逻辑在先说等等都是其中涉及到的不同观点。朱熹的理气观，受二程尤其是程颐的影响很大。二程体贴出天理，又以理或道就是天，是万物存在的根源。他说：“天理云者，这一个道理，更有甚穷己？不为尧存，不为桀

① 冯达文在《道——回归自然》（广东人民出版社1996年版）中称老庄道论为本源——本体论，并解释为通过给出本源去说明万物的本质与规定的理论，以区别于本质——本体的理论，本文采用本源——本体论的说法即源于此。见该书第5页。

② 冯友兰《中国哲学史新编》第二册第51页。

亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。……它元无少欠，百理具备。”^① 关于理气关系，二程论述不多，但其基本观点亦很明确，即主张理先气后，“有理则有气，有气则有数。”^② 这一点，程颐在道与阴阳的关系上表述得更清楚。程颐主张形上、形下二分，以此来改造《周易·系辞传》的“一阴一阳之谓道”的思想，以道为超越形体、无形无声的抽象，以气为形而下，认为“阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也。”^③ 这样二程把“一阴一阳之谓道”解释为：“一阴一阳之谓道，道非阴阳也，所以一阴一阳道也。”^④ 又说：“所以阴阳者，是道也。”^⑤ 二程把道的内容（一阴一阳）从道中抽取出来，道成为阴阳存在和运动变化的根据，决定阴阳的变化，而阴阳是气，“阴阳，气也，形而下也。”^⑥ 这种道与气的形上形下判然二分对朱熹有很大影响，奠定了朱熹理气观的基本思路。

陈来博士的《朱熹哲学研究》对朱熹理气论的形成和演变作了详细的论述和考证，基本情况是这样：朱熹早年主张理气无先后，南康（1179-1181）之后经过朱陆太极辩及象数易学的宇宙发生论的影响，朱熹形成理在气先说，晚年定论是逻辑在先说，逻辑在先说是在更高的形态上返回本体

① 《程氏遗书》卷二。

② 《程氏粹言》卷二。

③ 《程氏遗书》十五。

④ 《程氏遗书》卷三。

⑤ 《程氏遗书》卷十五。

⑥ 《程氏粹言》卷一。

论思想。这样一个否定之否定的过程贯穿朱熹哲学的全过程，然究其实质，则“是以不同的形式确认理对于气的第一性地位”（陈来语）。这是朱熹理气论的实质，把握了这一点，我们对理气关系中的不同说法也就不难理解了。

关于理，朱熹作的一个重要规定是把它看作独立于万物之上的永恒的存在，“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。”^①又说：“万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”^②朱熹把理放在了万事万物之上，天地万物之先，天地万物有生有灭，理却是永恒存在的，是无始无终的独立实体。同样的方式论太极：“太极者，象数未形而其理已具之称。”^③论人物则曰：“人物未生时只可谓之理。”^④又说：“未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理。”^⑤

理不仅是作为万物的来源，宇宙的本体，也是万物的自然规律和社会的道德原则，朱熹称之为“所以然之故”和“所当然之则”，“天下之物，则必各有所以然之故与所当然之则，所谓理也。”^⑥

所以然是指自然规律，所当然是指伦理法则，如“阴阳五行错综不失条绪，便是理”，^⑦这是指自然规律：“理则

① 《朱子语类》卷一。

② 《朱子语类》卷一。

③ 《易学启蒙》卷二。

④ 《朱子语类》卷九十五。

⑤ 《朱子语类》卷九十五。

⑥ 《大学或问》卷一，《四书或问》。

⑦ 《朱子语类》卷一。

为仁义礼智”^① 这是指伦理法则,《大学或问》对当然之则解释说:“既有是物,则其所以为是物者,莫不各有当然之则而自不容己,是皆得于天之所赋,而非人之所能为也。……次而及于身之所具,则有口鼻耳目四肢之用;又次而及于身之所接,则有君臣父子夫妇长幼朋友之常,是皆必有当然之则而自不容己,所谓理也。”同时作为当然之则的伦理规范,也有其所以然之故,并来源于“所以然”,《语类》卷十八载:

或问,物有当然之则,亦必有所以然之故,如何?曰:如事亲当孝,事兄当亲之类,便是当然之则。然事亲如何却须要孝?从兄如何却须要弟?此即所以然之故。如程子云“天所以高,地所以厚”。若只言天之高,地之厚,则不是论其所以然矣。

以上是朱熹关于理的内涵的规定,理是先于天地万物的宇宙本体,理又是自然规律和人伦法则。朱熹正是在理的这些基本设定之下,展开理气关系的探讨。

首先朱熹强调理气不离。

天下未有无理之气,亦未有无气之理。^②

① 《朱子语类》卷一。

② 《朱子语类》卷一。

既有理，便有气。既有气，则理又在乎气之中。^①

天地之间，有理有气，理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。^②

理又非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理无挂搭处。^③

这些是讲理气不离的道理。

其次是关于理先气后的问题。

朱熹虽认为理气不离，但又认为理气不杂，所谓理气决是二物，且理在气先，理在物先。

所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑论不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。^④

或问理在先气在后，曰：理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先、气在后相似。^⑤

① 《朱子语类》卷九十四

② 《答黄道夫》，《朱熹集》卷五十八，第2947页。

③ 《朱子语类》卷一。

④ 《答刘叔文》，《朱熹集》卷四十六，第2243页。

⑤ 《朱子语类》卷一。

理与气从本源上讲实无先后，但从理论上讲理在气先。“或问必有是理然后有是气，如何？曰：此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则必说先有是理。”^① 这里说的“推其所从来”、“推上去时”是指逻辑上的推论，这就是理对于气的逻辑在先说。冯友兰解释逻辑在先说为：“若就逻辑言，则须说先有是理。盖理为超时空而不变，若气则为在时空而变化者。就此点言，必须说先有是理。”^②

总之朱熹理气论通过以不同形式确认理对于气的绝对支配地位，完成了理气论的系统阐释和本体建构。这里的问题是，程朱派理学何以能建构起儒学的本体哲学，从哲学思维发展史上看，程朱是借取了道家的本源——本体论的思维模式，理气论与道的本源——本体论采取了相同的思考方法。在本体思维模式上，程朱与老庄走上了完全相同的路线。人们把这种方法称之为“在现实事物及其关系之外、之先给出本体”的方法。^③ 冯达文把这种方法的主要特点归结为二个方面，一是强调道在物之先、之外，老子的“有物混成，先天地生”、“独立而不改，周行而不殆”，指的是道的绝对至上性；二是强调道的内在的不可分性与外在的无对待性，可称之为“一”。王弼的“万物万形，其归一也。何由致一，由于无也。”这是道的绝对的整全性。而从朱熹的理气论中可知，理同样具有老子道的这种形气之外之先的特性，程朱的理也是“百理具备，元无少欠”，“理举着，全无欠

① 《朱子语类》卷一。

② 冯友兰《中国哲学史》下册，中华书局1961年版，第906页。

③ 见冯达文《程朱理学与老学》，《道家文化研究》第六辑。

阙，”^① 体现着与道相同的整全性。冯达文主要从这两点分析理与老子道的本体化的相同路径，因此认为理学正是借助道家的本体论架构，为儒学营造了形上学或理本论，这在儒学史上的重要意义就是使儒学的伦理——政治主张获得了某种客观普遍必然性的意义。这种分析确有道理，它说明在“道生天地”与“理先气后”之间存在着相同的内在理路。其实，从这一角度来分析程朱理学与老庄的道论关系，可以说伴随着理学的形成和演变就已经开始了，所谓“朱子道”，也多是着眼于此。

（三）程朱理气论批判

伴随着理学的演变而出现的理学批判思潮，主要是针对程朱派理学的理气论，而这些批判无一例外地以程朱理气论指向老庄道论。

南宋作为程朱理学修正者出现的黄震，最早以道在事中的观点批判道家道出天地之外的观点，包含着对朱熹“理在天地人事之外”的批评。

夫道，即日用常行之理，……凡粲然天地间，人之所常行者皆道矣。奈何世衰道微，横议者作，创以恍惚窈冥为道，若以道为别有一物，超出天地之外，使人谢绝生理，离形去智，终其身以求而终无得焉。^②

① 《朱子语类》卷六。

② 《黄氏日抄》卷九十五，《读抱朴子》。

“道即日用常行之理”，这一说法源自朱熹。但黄震由此反复强调道不在天地人事之外，这是对朱熹观点的一种修正。朱熹一方面强调道即日用常行之理（人道），另一方面在根源上又强调理的绝对至上意义，以理先于天地万物。所谓“未有天地之先，毕竟先有此理”，即以理可以独存于天地之外。黄震对老子道的批判也包含着对朱熹理在事先说的背离。黄震还说：“愚观老氏首言道可道，非常道。又曰：可道非道。是首破天下万世常行之理，而后来之荡空者皆从而衍之也。”^① 这里的“荡空者”，也包括朱熹的理先天地观点。黄震以宗朱学而著称，但在理气关系上显示出两者的不同。

南宋永嘉之学的代表叶适，对理学的道统论提出批判，认为理学家以子思、孟子作为儒家道统的重要传人，而思孟学派的特点是重视心性之学、道德内省，这恰恰偏离了儒家道统。叶适站在事功之学的立场，指出：“盖以心为官，出孔子之后；以性为善，自孟子始，然后学者尽废古人入德之条目，而专以心性为宗主，致虚意多，实力少，测知广，凝聚散，而尧舜以来内外交相成之道废矣。”^② 宋代理学家均以上承孔孟道统自居，叶适从儒学学术史的发展来考察，指出理学思想并非儒家道统，而不过是与孔子思想有很大差别的《十翼》、思孟学说，以及杂以佛老学说，他说：“本朝承平时，禅说尤炽，儒、释共驾，异端合同。其间豪杰之

① 《黄氏日抄》卷六十一，《读欧阳文》。

② 《习学记言序目》卷十四《孟子》。

士，有欲修明吾说以胜之者，而周、张、二程出焉，自谓出入佛教甚久，已而曰‘吾道固有之矣。’故无极太极、动静男女、太和参两、形气聚散、氤氲感通、有直内无方外，不足以入尧、舜之道，皆本于《十翼》，以为此吾所有之道，非彼之道也。及其启教后学，于子思、孟子之新说奇论，皆特发明之，大抵欲抑浮屠之锋锐，而示吾所有之道若此。然不悟《十翼》非孔子作，则道之本统尚晦；不知夷狄之学本与中国异。”^① 叶适探讨宋代理学的思想渊源，旨在否定宋代周、程等理学家所倡导的道统，否定他们是孔子道统的继承人，原因是他们的思想来自《十翼》并杂以佛老。叶适在这里没有提出对理气论的批判，而主要是从永嘉学派的经世致用的角度批判理学的内省倾向。

元朝理学家吴澄则更进一步，否定了理先气后说。他说：“自未有天地之前至既有天地之后，只是阴阳二气而已。气之所以能如此者何也？以理为之主宰也。理者非别有一物在气中，只是为气之主宰者即是，无理外之气，亦无气外之理。”^② 这说明理虽是主宰，支配和规定着气，但它并不是别有一物在气中，它是气本身所固有。黄百家解释说：“理在气中一语，亦须善看。一气流布，往来过复，有条不紊，从其流行之体，谓之气，从其有条不紊，谓之理，非别有一理在气中也。”^③ 显示出向气一元论转变的倾向。

薛瑄则对朱熹理先气后提出公开的批判：“或言未有天

① 《习学记言序目》卷四十九《问鉴三》。

② 《吴草庐集》卷二。

③ 《宋元学案》卷九十二。

地之先，毕竟先有此理，有此理便有此气。窃谓理气不可分先后，盖未有天地之先，天地之形虽未成，而所以为天地之气则浑浑乎未尝间断止息，而理涵乎气之中也。……以至化生万物，万物生生而变化无穷，理气二者盖无须臾之相离也，又安可分孰先孰后哉！”^①以气为世界的本源，否定理先于气。

罗钦顺认为朱熹的根本错误在于以理气为二，指出朱熹“终身认理气为二物”，关于理气不离不杂的说法，他认为“只缘平日将理气作二物看，所以不觉说出此等话来。”^②在他看来，理是事物运动的规律，因此不能说理主宰气，只能说理是气之所以然者。“有若知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。”^③

明中叶王廷相的批评更尖锐，他说：“南宋以来，儒者独以理言太极，而恶涉乎气。如曰‘未有天地之先，毕竟是有此理’。如曰：‘源头只有此理，立乎二气五行万物之先’。……支离颠倒，岂其然耶！万理皆出于气，无悬空独立之理。”^④王廷相批判程朱绝对理的观念，认为“气为理之本”，万理都由气所决定，并不存在脱离了气的悬空独立的本体之理。王廷相把程朱绝对理的观念与老庄道生天地的观点联系起来，提出“元气之上无物、无道、无理”的命题。他说：“老庄谓道生天地，宋儒谓天地之先只有此理。此乃改易面目立论耳，与老庄之旨何殊？愚谓天地未生，只

① 《读书录》卷三。

② 《困知记》附录。

③ 《困知记续》卷上。

④ 《太极辩》。

有元气，元气具则造化人物之道理即此而在，故元气之上无物、无道、无理。”^①

道家以道为宇宙本体，天地万物以道为存在的根据，程朱以理为宇宙本体，万物以理为存在的根据，理与道确实具有相通的特点。但是如果以朱熹之理直接等同于老庄之道，显然是不合适的。首先朱熹并不是简单地接受道生万物的观点，朱熹的理比之于老庄的道，走过一段漫长的本体思维的发展历程，其内涵要丰富深刻得多，逻辑在先说便是这一深刻意义的一个方面。其次，程朱的理以仁义道德为重要特征，这一点也有别于老庄的道。

明清之际，一方面随着气一元论的形成，另一方面随着理向“分理”、“条理”这种含义的演变，对程朱理气论的批判也更深入。王夫之发展了张载“知太虚即气则无无”的思想，以元气本体论批判程朱理本论，认为理依气而存在，理是气运动变化的秩序条理，是气自身运动的规律。“天下岂别有所谓理？气得其理之谓理也。气原是有理底，尽天下之间，无不是气，即无不是理也。”^② 这是针对程朱的超越于气之上的理而言的，事物的理只能在气中，依气而存在。王夫之还明确提出“象外无道”，所谓象，指现象界，道则体现了事物（象）内部的本质联系，因此又说：“道者，天地精粹之用，与天地并行而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？”^③ 实际

① 《雅述》。

② 《读四书大全说·孟子》。

③ 《周易外传·乾》。

上这已经包含了对老庄哲学、魏晋玄学和程朱理学的批判。

以上这些对程朱理气论的批判，一个共同特征是以程朱的理直指老庄的道。指出程朱与老庄本体思维相似的地方，应该说看到了问题的实质，这是理学批判思潮对本体论哲学的贡献。但是限于历史原因，理学的批判者们既没有对这一现象成因作进一步的分析，同时他们自己也不能跳出理学的圈子而往往陷入矛盾，表现在自然观上的理气不离和伦理学上的道德先在性与永恒性，这就使得他们的批判至多只是理学范围内的反省。

但是，仍然不能忽视这一反省所带来的思想史意义，它向我们展示了老庄道的本源——本体论对后世哲学的影响，并且揭示出这一影响是通过高悬道于器之上，即器外求道，气外求理的方式实现的，这对我们深入认识理学是很重要的。从思维发展史上看，这一现象是一个值得深入探讨的问题，正如冯友兰所说，理气关系所要解决的“是一个真正的哲学问题。”^①冯友兰从新实在论的观点出发，把理与气（事物）的关系说成是共相和殊相、一般和特殊的关系，他在其“新理学”中建构了一个与程朱相同的形上体系，即理在事先或理在事上的“新理学”体系。如“程朱说，理是主宰，说理是主宰者，即是说，理为事物所必依照而不可逃；某理为某事物所必依照而不可逃。不依照某理者，不能成为某事物。不依照任何理者，不但不能成为任何事物，而且不能成为事物，简直是不成东西。”^②用他自己的例子说

① 见《中国哲学》第七辑，三联书店1982年版，第369页。

② 《新理学》商务印书馆1939年初版第125页。

就是“未有飞机之前已有飞机之理”，这是冯先生 30 年代的观点。换句话说就是承认理的永恒存在的超越性，而从上面的分析中可以看出，冯先生新理学与程朱理学一样，在思维方法上带着老庄道的特征。

对这一现象，陈来从认识根源上作了详细透辟的分析，他把理气问题的归结为主要是指事物的规律与事物本身的关系，与冯友兰的共相与殊相的归纳有点区别。陈来把程朱派理学的唯“理”主义或泛“理”主义的认识论根源总结为三个方面，一是关于规律的稳定性问题；二是关于规律的普遍性问题；三是把规律实体化的问题。我们发现，这三个方面，都与老庄之道论相通。理学的“常理不易”、“百理具备、元无少欠”是夸大了规律的稳定性，以理为绝对自足和永恒不变，与老庄道之为“一”的特征相似。程朱以未有此物已有此物之理及未有君臣父子已有君臣父子之理，这是夸大规律的普遍性，与“未有飞机之前已有飞机之理”一样，是理学在普遍与特殊、一般与个别关系问题上的主要错误，这一点与老庄道的“自本自根”、“自古以固存”的特点也很相似。关于把规律实体化的问题，与老庄、王弼更是一脉相承。程朱以“所以”阴阳者规定道（理），即赋予道（理）以实体特性，与老庄道的“生天生地”、“象帝之先”相通。

总之，理学理本论与老庄道本论之间的相通性确实是中国哲学史上一个重要现象，对理学来说，之所以采取道家方式建构本体，是为了为儒家伦理法则寻找根源和意义保证。正如陈来总结说：“比起老庄和玄学，理学更加明确和自觉地从哲学上夸大规律法则的某些特点，把规律和规律所依赖

的物质条件对立起来，从而使规律成为一种绝对。新儒家与道家或玄学的不同处在于，自觉地把封建社会的道德规范包容在这个规律之内，从哲学上为中国封建社会的中央集权提供理论依据。”^①

四、程朱仁学与“老氏之说”

老子的道生万物，经庄子的发展而为“道体万物”或“道通万物”，形成道的本源——本体论，这一思维方式影响到程朱理气论，从而构成理与道最根本的相似与相通性。不仅如此，道所具有的“生”的特性，与理学的生生观念也有关系。

（一）“仁乃天地生物之心”

仁是儒家传统哲学的根本范畴，孔子以仁为诸多道德原则的总括，《说文》“仁，亲也，从人仁”，这是孔孟仁学的根本涵义，这一内涵也即“爱人”，“樊迟问仁，子曰爱人”，“孝弟也者，其为仁之本与”，与“己立立人”、“己达达人”等都是表达“亲亲仁也”的仁爱之意。至汉儒的“仁者不忍也，施生爱人也”（《白虎通·性情》）和韩愈的“博爱之为仁”等，仁的含义止于人道的层次，伦理的层次，甚为显然。至理学，仁则被提升到天道的层次，由伦理范畴而变为本体范畴，体现了理学对孔孟仁学的发展。

周敦颐把诚说成是本体，《通书》谓“诚者，圣人之

^① 《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社1987年版，第86—87页。

本。大哉乾元，万物资始，诚之源也”。以诚表示最高的德性，同时诚也是寂然不动的大本，体现了道德论与宇宙论的一致。与此相同，周敦颐也从宇宙论的观点来解释仁，提出“生，仁也”（《通书·顺化》）的命题，奠定了理学生生之仁的理论基础。

二程发挥《周易》“天地之大德曰生”的思想，强调生为道、为理的重要特性，如“天只是以生为道”，^①又说“天地之化，自然生生不穷。”^②“天之气亦自然生生不穷。……往来屈伸，即是理也”。^③进一步，二程把这种天地生生不穷之理看作是仁，程颢说：“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”^④程颐则有著名的谷种之喻，“心譬如谷种，生之性，便是仁也。”^⑤在他们看来，仁源于天道生生之理而具于心，因此仁有生意。二程又说：“仁即道也，百善之首也。尚能学道，则仁在其中矣”。^⑥然而，天地何以能生，源于天地生万之心。

二程以仁释生道，利用了《周易》“天地之心”的概念。^⑦“复其见天地之心”，提出天地之心的概念，那么天地以何为心呢？王弼以为天地之心为本，此所谓本，即“寂然至无”，他说：“复其见天地之心乎？天地以本为心者也。……然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运行万变，寂然

① 《程氏遗书》卷二。

② 《程氏遗书》卷十五。

③ 《程氏遗书》卷十五。

④ 《程氏遗书》卷十一。

⑤ 《程氏遗书》卷十八。

⑥ 《程氏遗书》卷二十二。

⑦ 《周易·复卦·彖传》。

至无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。”^① 动息地中，以天地之心为静为无为为本，即无为天地之心。理学家对王弼这一观点作了改造，发展出“天地以生物为心”的思想。张载说：“天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。”^② 程颐说：“一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。”^③ 朱熹承张程，批评王弼“寂然至无”，他说：“无便死了，无复生成之意，如何见其心。”^④ 又说：“天地以生物为心，天包着地，别无所作为，只是生物而已。亘古亘今，生生不穷。”^⑤

二程由《易》“复其见天地之心”而提出“天地以生物为心”，“复其见天地之心，一言以蔽之，天地以生物为心。”^⑥ 在此基础上，朱熹又提出“仁为天地生物之心”的思想，作为其仁学思想的核心。

朱熹《仁说》中说：“天地以生物为心者，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。”^⑦ 天地以生物为心，而人得天地之心以为心，故人心也就是有天心的意义，其集中的表现就是仁。朱熹说：“天地生物之心是仁。人之禀赋，接得此天地之心，方能有生。故恻隐之心在人，亦为生

① 《周易注疏》卷五。

② 《横渠易说·复卦》。

③ 《伊川易传·复卦》。

④ 《朱子语类》卷七十一。

⑤ 《朱子语类》卷五十三。

⑥ 《程氏外书》卷三。

⑦ 《仁说》，《朱熹集》卷六十七，第3542页。

道也。”^①人得天地之心，也就是得到了天赋之仁，由此天赋之仁，发而为恻隐之心。这样，恻隐之心便体现了天之生道，是天道生生流行发用的表现，由此可见，作为天地生物之心的仁，已不单是伦理道德范畴，而具有生成论和本体论的意义。朱熹《仁说》就是阐发这一宗旨，其中说：“盖仁之为道，乃天地生物之心。……诚能体而存之，则众善之源，百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。”朱熹从天地生物之心言仁，一方面使孔孟之仁自有所本，其本即生生不已之天道；另一方面以生言仁使天道人道一贯直下，如朱熹所说：

熹所谓仁者天地生物之心，而人物之所得以为心，此虽出于一时之臆见，然窃自谓正发明得天人无间断处稍似精密。^②

钱穆因此评论说：“朱子专就心之生处心之仁处着眼，至是而宇宙万物乃得通为一体。当知从来儒家发挥仁字到此境界者，正惟朱子一人。”^③

理学家自周敦颐始，都追求以生生为特征的天地万物一体境界。从周敦颐的“窗前草不除”到程颢的“观天地生物气象”，都是理学家对天地生生的体证。程颢说：“周茂叔窗前草不除去，问之，云：与自家意思一般。”又说：

① 《朱子语类》卷九十五。

② 《答何叔京》，《朱熹集》卷四十，第1875页。

③ 《朱子新学案》上册，第41页。

“万物之生意最可观。”^①至朱熹把二程的仁有生意总括为“仁乃天地生物之心”，至是理学生生观念发展到极致。它于儒学的意义就在于为儒家道德找到了绝对普遍的根据，从生生的意义上言仁，人的仁心来自天地生生之德，行仁践义源于生生不已之天道。这使得孔子以“孝悌”为本的仁学变为以天道之仁为本、而以孝悌为用的理学。在孔孟那里，仁义之说的可靠性与普遍有效性曾为庄子所怀疑，如“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。诸侯之门，仁义存焉。”因此庄子主张“无以人灭天”（《庄子·秋水》），认为儒家仁义是因人屈天，违背自然的。理学以生生言仁，仁源于生生不已之天道，这是仁的本体化，这样的仁，自不会违背自然，而是合于自然的。

（二）“生生之仁”与道的“生生之意”

理学家之重视生生之念，并以生生言仁，这是理学的一大特色。然而在中国哲学史上，生生观念，由来已久，并非理学家之所创。

《诗经·大雅》：“天生烝民，有物有则”，孔子也说“天生德于予”。（《论语·述而》）而最突出的也是为理学家发挥最多的是《易传》的生生思想。《易传·系辞》“生生之谓易”，“天地之大德曰生”，又有“大生”、“广生”之说，《系辞上》：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也闢，是以广生焉。”以乾坤为生生的动力和根源。宋儒把易传的生生理解为仁，无疑

^① 《程氏遗书》卷十一。

《易传》是其“生生之仁”思想的重要渊源。

另外现代新儒家学者对理学生生之仁的思想给予很高的评价，认为生生之仁体现了中国哲学的形上智慧和最高境界，是天道与人道的根本，也是理学的核心理念。他们在追溯理学生生观念的根源时，认为孔孟的践仁知天就是天道与人道的合一，在精神上与理学生生之仁相一贯。孔子所言“天何言哉，四时行焉，百物生焉，”是孔子的道德形上学，以为孔子相信天地有一无穷生力的作用，这样的思想与大易生生之念相呼应。因此宋儒生生之仁可以在孔孟那里找到根据，这是新儒家学者比较一致的看法。^① 这里涉及到一个问题是关于子贡所说“性与天道不可得而闻”的问题，对于这个问题不仅宋儒有很多讨论，现代新儒家学者亦有很多解释。大体说来，他们都认为孔子践仁知天的无言之教本身即是孔子性与天道思想的最好证明，因此孔子不必言性与天道，而性与天道尽在其中。这个解释，正像刘述先所说，宋儒以子在川上之语为有见道体是想象力过分丰富，现代新儒家学者以孔子有关于性与天道的思想也不免想象力过于丰富之嫌。这个问题，可以说是儒学发展史上的一大公案，见仁见智，这里没有必要展开讨论，宋儒与先秦儒之间自然存在着前后相继的一贯性，但是或许更重要的是前者对后者的发展与变革，否则无法解释新儒学何以为“新”。从仁学这一儒家根本观念来说，宋儒显然是对孔孟之仁作了理学诠释。首先宋儒引入《易传》“天地之心”的思想，以仁为天地生物之心，仁进入天道之域，由“天地之大德曰生”发展到

^① 可参见刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》，第423页。

“生生之仁”，宇宙人生、形下形上一贯直下。其次，随着生生之仁观念的形成，理学对孔孟之仁作了形上的改造与提升，如关于“孝悌为仁之本”的原始儒学思想，理学解释为孝悌为用，仁为体，孝悌为行仁之本，而不是仁之本，这与原始儒学判然有别，这一思想，就是理学的“仁性爱情”说，以仁为性，爱属情，性情有形上形下之分，这是理学的性情观。这一点牟宗三先生称之为程朱的歧出之处，不无道理，而歧出本身正说明了发展。

本文认为，《易传》是理学生生观念的重要渊源。孔孟立足于人道和伦理的层次言仁，正是理学所要发展和变革的对象。这里还有一个易于为人忽略的问题是理学生生观念与道家的关系，虚静无为的道家与主张生生不已的儒家之间，看似无缘，实则不然。在理学家那里，生生观念是有取于道家的。

首先可以从程朱的评语中看出直接的联系。

二程曾说：“庄生形容道体之语尽有好处，老氏‘谷神不死’一章最佳”。关于道体之论已如前所述，这里要讲的是二程及朱熹对“谷种不死”的理解。

《老子》第六章“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤”。这是老子用来形容虚无之道为天地万物根源的思想。《语类》卷一二五中朱熹对老子这句话作了详细解说。他说：

谷虚，谷中有神，受声所以能响，受物所以生物。谷是虚而能受，神谓无所不应。

又引《老子》第五章“虚而不屈，动而愈出”来解释谷神：

它又云，“虚而不屈，动而愈出”，有一物之不受，则虚而屈矣；有一物之不应，是动而不能出矣。

最有意义的，是朱熹以为程氏生生之意来自老子。

谷之虚也，声达焉能响应之，乃神化之自然也。玄，妙也；牝是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉，程子所取老氏之说也。

以上是朱熹对老子谷神不死的解释，以谷神为程氏生生观念的根源。对于朱熹这一思想，只有陈荣捷先生给予了足够的关注，他认为朱熹此论涉及理学与老子的关系问题，是一个值得重视并深入探讨的问题，他说：“生生为理学一根本观念，又是一新思想，而竟谓其来自老子，则岂非静寂无为之道家，反为鸢飞鱼跃之源泉乎？”^①又说：“若此章所言为确，可使吾人对向所了解朱子对老子之态度以及道家与新儒学之关系，俱将有所改变。”^②陈先生此话并不过分，因为在理学家看来，老氏之学虚静无为、冲退自守、厌动求

① 《朱子新探索》台北学生书局1988年版，第617页。

② 《新儒学论集》（台北）中央研究院中国文哲研究所1984年版，第167页。

静、有体无用，这里又说生生之意源自老子，似有前后矛盾之处，但它又确实反映了理学与老子关系的另一面，反映了程朱对老子哲学的独到见解。这也是符合老子本意的。

《老子》中有很多形容道以其虚而能生的话，如“道冲而用之，或不盈”，“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出”，陈鼓应解释老子之虚时说“这个虚含有无穷的创造因子”。^①这也是与朱熹生生之意相符合的。在程颐那里，生生之意是与老子道之能生相联系的，程颐以老解易，把老子“三生万物”与“生生之谓易”联系起来，这也是朱熹所说程氏所取老氏的根据，程颐说：“有阴便有阳，有阳便有阴。有一便有二，才有一二，便有一二之间，便是三。老子亦曰：三生万物，此是生生之谓易”。^②

程颐这里提到生生与阴阳，其实阴阳观念也是朱熹理解的生生之意源自老子的又一根据，朱熹解释老子“载营魄”时说：“魄以魂而有生意。惟二者不相离，故其阳不燥，其阴不滞，而得其和矣。不然，二者相离则不得其和而死矣。”生意来自一阴一阳相和不离。于此可见朱熹屡赞庄子“易以道阴阳”，表明朱熹从道家那里发现生生观念的根源，《庄子·田子方》：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉”，《天下篇》又说：“易以道阴阳”，朱熹称此话“字字有着落”。^③

在朱熹看来，生生观念无疑与老子的道（谷神就是道）

① 《老庄新论》，上海古籍出版社1992年版，第31页。

② 《程氏遗书》卷十八。

③ 《朱子语类》卷一二五。

及老庄阴阳观念有重要渊源关系。而且，朱熹以生生之意释仁时，引老子“柔弱者生之徒”，（七十六章）把仁看作是因柔而生，“仁是个温和柔软底物事。老子说‘柔弱者生之徒，紧强者死之徒’，见得自是”。^①又说：“春本温和，故能生，所以说仁如春”。^②朱熹援老子来说明儒家生生之意，这在儒学史上实为少见，可以说理学使儒道关系更微妙，更复杂。

以上我们主要从朱熹对“谷神”的发挥看出生生观念与老子的直接关连，而在比较间接的意义上，我们说理学生生观念也吸收了道家的自然主义思想。

（三）“生生之仁”与道家自然主义

在儒家传统中，“生生不已”不仅是自然现象，而且为至善、为盛德、为大业，孔子“天生德于予”，《易·系辞》“日新之谓盛德”，赋予生以道德的、情感的意义。理学更是把生的力量看作爱之源、爱之本。如此说来，理学生生之仁自与老子“天地不仁”大异其趣。这是儒家人文与道家自然之间的区别。然而理学以生释仁，不仅把孔孟之仁提到天道的形上的高度，而且儒家仁学的这一变革，也在更高层次上体现出对“天地不仁”的吸收与转化。

《老子》第五章：“天地不仁，以万物为刍狗；至人不仁，以百姓为刍狗”。王弼注曰：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。”这里蕴含着道家道法自然的思

① 《朱子语类》卷六。

② 《朱子语类》卷六。

想。《老子》五十一章又说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，莫之命而常自然。”“故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，生而不有，为而不恃，长而不宰。”老子的道能受能生，但这里的生显然已从天地生物的道德情感中走出，没有目的，没有主宰，生非吾之仁，死非吾之虐，总之自然而已。道家这种自然主义思想在《易传》中就有反映。一方面《易传》以“天地之大德曰生”，以生为盛德；另一方面又称“一阴一阳之谓道”，把万物之生看作是阴阳相推、日化日新的过程，又说“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”，天地化育万物是无思虑无营为的。高亨注“显诸仁”说：“阴阳之道，其显明易见者乃其生育万物之仁”，又说：“阴阳能鼓动万物，但无所用心，不与圣人同其忧虑。”^①生万物之仁就是阴阳之道，无所用心，这显然是在儒家之仁中容纳了道家的自然思想。

《易传》这种儒道融合的倾向为理学家所承继。张载说：“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’，此是也。‘圣人不仁，以百姓为刍狗’，此则异矣。圣人岂有不仁？所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。”又说“鼓万物而不与圣人同忧，此言天德之至也。”（《易说·系辞上》）张载把“天地不仁”解释为“鼓万物不与圣人同忧”。但是《易传》又有“天地之心”的思想，因此如果完全认同老子的“天地不仁”，如何解释“天地之心”呢？于是张载把“天地不仁”这一命题转到儒家之仁上来，《经学理窟》说

① 见《周易大传今注》，齐鲁书社1979年版，第515页。

“天无心，心都在人之心”，“天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。”天地生物，虽名之曰仁，但并不是天有意识有目的的安排，在这个意义上，天地之心是一种无心之心，张载又认为：“天地之心惟是生物，天地之大德曰生也。”（《横渠易说·上经》）就天地之心而言，其用在于生物；而就“生物”而言，又不是天地之心的有意安排，而是自然，这就是天地的无心之心。无疑，张载认同老子的“天地不仁”，是想引用道家的自然主义思想，但是儒家毕竟不能纯任自然，这与儒家价值观不符，于是张载用无心之心来解释天地之仁，此天地之仁中已包含了自然的因素。二程在解释生生观念时，利用道家的无为思想，认为惟其无为才能生生不息，若有人为，则是有时而息。二程说：“生生之谓易，理自然如此。……非是人为之，只为无为，故不息。”^①朱熹也认为天地有心实是天地无心，天地有心生物实是为自然的过程。所谓天地生物之心，是指天地之“生意”，生意也是就人来说天，其实天只有一个生理。天地“别无所作为，只是生物而已，亘古亘今，生生不穷。”^②

问天地之心亦灵否？还只是漠然无为？曰：天地之心不可道是不灵，但不如人恁地思量；

问天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰

① 《程氏遗书》卷十八。

② 《朱子语类》卷五十三。

意否？曰：心固是主宰的意，然所谓主宰者即是理也。^①

总之，天地生物之心就是“无心之心”。

《易传》以阴阳之道说仁，（即“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧”）朱熹也用阴阳之道来解释天地之心，“夫舒而为阳，惨而为阴，孰非天地之心哉？仁义之于人，亦犹是也。若仁义而有穷，则是天道之阴阳亦有穷也。”^② 阴阳相推是万物生成的终极原因。这与庄子阴阳“交通成和而物生”的思想相一致，是对道家自然观念的运用。

理学运用道家自然主义是要说明天地间生生不息的创生力量之根源，这一根源在于阴阳变化而显示的天地之心的作用。与道家不同的是，理学把这一创生力量看作是贯通天道与人道的，人道之仁就是天道之生，仁本于天道，而仁又构成一切道德规范之源头，仁包四德，正如有春而有四季。因此在理学这里，天人一体，从天到人一贯直下。而在理学家看来，道家的根本错误在于不知“本天道为用”，在天道观上有见于自然相续不已之生生，却不知人道正是天道生生不已力量的延续与归宿，因此造成有体无用，有天无人，此所谓“天人二本”。天人二本，在理学家那里就是“无本”。因此，理学虽然吸收道家自然主义，但以儒家为归宿，终归要回到儒家生生之仁上来。理学以生生名仁，贯通天道与人

① 《朱子语类》卷一。

② 《与建宁傅守札子》，《朱熹集》卷二十五，第1065页。

道，既把仁看作是宇宙间普遍自然的现象，又肯定仁的人道内涵；既使儒家仁义具有超越绝对普遍的意义与价值，同时也是对道家自然主义的改造与超越。

第四章 程朱心性论与老庄德性论

一、“性即理”与老庄德性论

人性论是儒学发展的一条主线。在儒学发展史上，宋代理学以前的人性论主要是探讨人性善恶问题，到了宋代，儒学史上的人性问题的探讨进入一个全面的总结反思的新阶段，表现为对人性善恶根源的探究，真可谓宋代人性理论出，而诸子之说泯。理学家言理、言气，言无极太极，其所关注的宇宙本体同时也是心性本体。理学秉持传统儒学的信念，以为传统儒学的价值观念、伦理观念确立形上本体为其学说的宗旨，用新儒家的话说，理学要建立的是一种道德的形上学。理学设定一超越的绝对的理为最高本体，同时又认为这一超越本体是内在的，理之内在于人即为性。“性即理”是程朱理学心性论的核心命题，程朱以此说明人性善即人性同的问题；同时理学又以气禀说解决了人性恶即人性异的问题，这是程朱理学在人性问题上的两大特征，具体表现为“性即理”论和天命之性与气质之性的性气二分论。

这两个方面在思维方式上与老庄的德性论又有相通之处。

（一）“性即理”的提出及其儒学根源

从思想渊源上看，先秦儒家人性论是理学心性论的源头。在孔子和老子时代，人性问题还没有成为哲学思考的中心问题，“性”字不见于《老子》。《论语》提到性字有两处，一处是孔子的话“性相近也，习相远也。”（《阳货》）另一处是子贡的话，“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）显然人性问题在孔子没有充分展开。人性问题在中国古代思想中真正成为被普遍关心的问题，是在战国中期，其中孟子的性善论是影响理学心性论的根本，理学不仅讲性善，而且把主要力量放在论证性善的根源上，同时对于荀子性恶及汉唐的性三品、善恶混之说，理学作了全面总结并力求探讨其根源。从性善论这一方面来说，理学所作的探讨和论证表现为代表程朱派理学本质特色的一个理论成果，即“性即理”论。

孟子系统地论述了他的人性思想，并试图将天道与人性合而为一。孟子从人兽的区别来探讨人的本质，以仁义礼智等道德品质为人性的内容，认为这种道德品质是“人之所以异于禽兽者”。至于人为什么具有普遍的善性，孟子认为在于人先天地具有善的萌芽，即“善端”。《孟子·公孙丑上》：“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。”人有此四端而无有不善，“人性之善也，犹水之就下也。”（《孟子·告子上》）孟子之后，有荀子性恶、扬雄善恶混、董仲舒的“性三品”等。理学家独尊孟子性善说，认为在以往所有关于

人性的论述中，孟子性善说为最好。二程说：“孟子言人性善，是也。虽荀、扬亦不知性也。孟子所以独出诸儒者，以能明性也。”^①但是在宋儒看来，孟子只说到性善，并没有具体说明性何以为善的原因，也就是说孟子还没有把性提升到天道的高度进行论证。如朱熹说：“孟子不曾推原源头，不曾说上面一截，只是说成之者性。”^②而把性提到天道的高度来说明性善道理的是《中庸》“天命之谓性”，和《易传》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”两句话。宋儒认为，至《中庸》和《易传》，始有性与天道的贯通，这也是宋儒“性即理”论的主要思想根源。

《中庸》“天命之谓性”的命题，明确肯定性来源于天命，这里的天命已具有宇宙本体的意义。这一思维方式与《易传》“穷理尽性以至于命”的思想相似，反映出《易》、《庸》开始由宇宙本体说明人性的致思趋向，这一点对理学家影响很大。

周敦颐提出“理性命”范畴，从本体论上讲人性与天道的贯通，又本于天道生生不已的思想，以之作为人性的来源。《通书·顺化》提出“天以阳生万物，以阴成万物，生仁也，成义也。”这是从天道到人性，从宇宙本体到道德本体的性命合一的思想。这一思想为张载承继并得到发展。张载发挥“天命之谓性”的思想，提出“天授于人则为命（自注：亦可谓性），人受于天则为性（自注：亦可谓命）。”（《语录中》）命是从宇宙本体方面说，即所谓“命至其

① 《程氏遗书》卷十八。

② 《朱子语类》卷四。

源”；（《横渠易说·说卦》）性是从主体方面说，即人中之“天”。性与命有主观与客观、内在与外在之分，而内在之性与外在之命之间具有本质的同一性，即人性来源于天命。这一思想至二程提出“性即理”，即以理为性，而发展到真正的道德形上论的高度。程颢说：“道即性也。若道外寻性，性外寻道，便不是。”^①程颐说：“理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命矣。天命犹天道也，以其用而言之则谓之命，命者造化之谓也。”^②

二程认为性、理（天道、道）、天命这三者本质上完全一致，只是表现形式不同，在不同的地方称谓不同罢了。因此二程提出：“性即理也，所谓理，性是也。”^③理是万物之源，也是人性之源，当客观外在之理内在化而为我所有时，即为性。性是天道降而在人，“性与天道，一也。天道降而在人，故谓之性。”^④并且道（理）的核心内容就是性，“道孰为大？性。”^⑤可见，二程的“性即理”论的提出，使人性问题在理学体系中已不只是伦理学的问题，而且有本体论的意义。性、理、天道的合一，保证了性与理（道）具有同样的善性，“天下之理，原其所自，未有不善。”^⑥

正因为“性即理”从形而上的高度论证了人性善，因此朱熹对此评价很高。朱熹认为，程子“性即理也句甚切

① 《程氏遗书》卷一。

② 《程氏遗书》卷十一。

③ 《程氏遗书》卷二十二。

④ 《程氏经说》卷八。

⑤ 《程氏遗书》卷二十五。

⑥ 《程氏遗书》卷二十二。

至”，^①“伊川‘性即理’，自孔孟后无人见得到此，亦是从古无人敢如此道。”^②又说：“如‘性即理也’一语，直自孔子后惟是伊川说得尽。这一句，更是千万世说性之根基。”^③因此在他看来，“伊川‘性即理也’四字，颠扑不破”。^④朱熹继承伊川这一思想，并作了更深的探讨。

在朱熹那里，“性即理”的来源有四个方面。

(1) 从思维方式上讲，“性即理”是理一分殊思维方法的体现和运用。

我们说理一分殊在二程那里主要意义是伦理学上的。程颐强调的是，仁是基本道德原则，但仁的具体实施则有等级差别。朱熹也首先从伦理学上阐述理一分殊，他在《西铭解义》中指出：“盖以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，所谓理一也。而人物之生，血脉之属，各亲其亲，各子其子，则其分亦安得而不殊哉。”不仅如此，朱熹还以理一分殊作为贯通性与天道的理论工具，来论证“性即理”这一命题，为性善论提供依据，这就是朱熹提出的作为宇宙本体的太极同物之性的同一关系思想，朱熹表述为“人人一太极，物物一太极。”^⑤这是对性即理的另一种说法。朱熹以太极为本然之理，亦即本然之性，或称为天地之性、天命之性。“所谓太极，乃天地万物本然之理，亘古亘今颠扑

① 《朱子语类》卷一〇一。

② 《朱子语类》卷五十九。

③ 《朱子语类》九十三。

④ 《朱子语类》卷五十九。

⑤ 《朱子语类》卷九十四。

不破者也。”^①又说：“性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”^②太极作为宇宙的普遍规律，而万物之性理亦禀太极而来，但并不是分有了太极的一部分，而是太极整体，所以说是“万物之中各有太极。”理一分殊用来表述宇宙本体与万物之性的关系，指万物之性来自宇宙本体并与宇宙本体相同。换一种说法，就是“性即理”。

(2) 朱熹论述“性即理”的思想材料首先是“天命之谓性”。《中庸》首章“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，朱熹强调此三句“是乃天地万物之大本大根，万化皆从此出。”^③《中庸章句》朱熹解释“天命之谓性”说：

性即理也。天以阴阳五行，化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。

他以“天命之谓性”来解释周敦颐《太极图说》，在《太极图说解》中释周的太极之动静时说：“太极之有动静，是天命之流行也”，“动极而静，静极而动，一动一静，互为其根，命之所以流行不已。”“盖合而言之，万物统体一太极也（朱自注：共一天命之性）；分而言之，一物各具一太极也（朱自注：人人物物各具天命之性）。”朱熹认为，

① 《答陆子静》，《朱熹集》卷三十六，第1582页。

② 《答陈器之》，《朱熹集》卷五十八，第2975页。

③ 《朱子语类》卷一二一。

从人和物的角度看，人物之性都是从天禀受得来的，若从天的角度看，则可说是天命赋与万物。“伊川言天所赋为命，物所受为性，理一也。自天之所赋与万物言之，故谓之天命，以人物之所禀受于天言之，故谓之性。其实所从言之地头不同耳。”^① 这样，通过禀受说朱熹把《中庸》“天命之谓性”与伊川所谓“天所赋为命，物所受为性”联结起来。

(3) 朱熹“性即理”与《易系辞》中“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”也有关系。在朱熹看来，孟子并未说到性何以为善，而《周易》的这句话才是说到性与天道。《语类》卷二十八载：

问孔子言性与天道不可得而闻，而孟子教人乃开口便说性善，是如何？曰：孟子亦只是大概说性善，至于性之所以善处也少得说。须是如说一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也处，方是说性与天道尔。

“继之者善”指天地之理，“成之者性”指人物之性，朱熹又比喻为：“譬如一条长连底物事，其流行者是天道，人得之者为性。乾之元亨利贞，天道也，人得之，则为仁义礼智之性。”^② 流行于天地间的理，就是《易》所说的“继之者善”，而被禀受和安顿在人物身上的理就是“成之者性”，“继之者善，成之者性，这个理在天地间时只是善，

① 《朱子语类》卷九十五。

② 《朱子语类》卷二十八。

无有不善者。生物得来，方始名曰性。只是这理，在天则曰命，在人则曰性。”^①“成之者性”是天地之理在人物身上的特殊存在形式，这就是“继之者善便是公共底，成之者性便是自家得底，只是一个道理，不道这个是，那个不是。如水中鱼，肚中水便只是外面水。”^②

(4) 朱熹“性即理”还与周敦颐《太极图说》中的“无极之真，二五之精，妙合而凝”的思想有关。朱熹认为周敦颐这句话是指一切事物都是“二五之精”与“无极之真”结合而成，二五之精指二气五行，无极之真指天地之理。人物之性就是天地之理以特殊方式存在的一部分，性与天地之理内容完全一致。

以上是程朱性即理的思想根源。“性即理”在儒学史上的贡献在于为性善论找到了形上依据，从思想资料上看，它源于易、庸关于天道、性命的思想。钱穆总结理学“性即理”的思想说：“张程言性即理，实自易庸说下，故为孟子所未及。朱子之推尊濂溪《太极图说》，则正为其能兼包孔孟与易庸为一，即合天人而一体言之也。”^③ 钱穆先生的看法实际上就是对如上内容的总结。

关于理学“性即理”论，从思维方法和思想材料上看，这样的分析就够了。但是，如果从道家的角度看，“性即理”所反映的天道性命贯通的思维方法与老庄德性论也有重要关连。

① 《朱子语类》卷五。

② 《朱子语类》卷九十八。

③ 《朱子新学案》上册第324页。

（二）“性即理”与老庄德性论

（1）老子的道与德：“道生之，德畜之”

《老子》和《庄子》以道的本源——本体论奠定了其道论的理论基础。在老庄哲学中，道论是其宇宙本体论，同时也是人生论。具体说来，道论落实到人生领域，亦称之为德性论，老庄的人性论就体现在老庄的德论之中，我们称之为德性论。

老子没有提出人性概念，但正如人们所指出的，老子所说的德，就相当于后来所谓性。这一思想体现在老子“道生之，德畜之”的命题中。“德”这一概念也是中国哲学的重要范畴，《尚书》、《左传》中就多次讲到德，如《康诰》中有“明德慎罚”，《召诰》有“王敬作所，不可不敬德”，《左传·成公十六年》“德以施惠，形以正邪”，《僖公二十五年》“德以柔中国，刑以威四夷”，这里的德主要是指德行、品德、恩德之义。孔子的“志于道，据于德”（《论语·述而》）、“以直报怨、以德报德”（《宪问》）也是这个意思。正如儒道两家在“道”的观点有人道、天道之分一样，在“德”的看法上两家也有重要区别。老子的德是作为宇宙本体的道在人生方面的具体化、主体化，其含义是指人的素朴的自然本性和最高修养境界，体现着与儒家之德（以仁义为内容的道德原则）不同的意义。如“常德不离，复归于婴儿”，（三十八章）“含德之厚，比于赤子”（五十五章）这里的德是人的自然本性。“上德若谷，大白若辱，广德若不足。”（四十一章）“玄德深矣远矣，与物反矣。”（六十五章）这里所谓德是指圣人的修养境界。可见老子的

德是就人而言的。

关于道与德的关系，在中国哲学史上一直是很密切的，最早可以用来表述天道与人道的关系，如《国语·晋语》中说“天道无亲，惟德是授”，意思是天道是没有偏私的，只把福命授给有德的人。而修德是得福的基础和条件。这样，通过德这一中间环节把天道与人道联系起来了。《左传·文公元年》又说“忠，德之至也；信，德之固也；卑让，德之基也。”这里的德是指人道原则，而这些人道原则又与天道有联系，具有这些品德的人是可以得到天道的授命与赏赐的。这是道与德的较早的联系形式。在孔子那里，道与德的关系表述得更清楚直接。孔子继承以往的人道思想，在此基础上把道与德联系起来，“志于道，据于德”，道是孔子最高的道德准则，或者可以称之为仁，德是人得于己的思想品德。在这里，道是德的根据，德有得于道，是关于道的实践，道与德是一致的。老子与孔子在道、德的内容规定上固不同，其最主要的冲突在于仁义礼乐之类，老子“大道废，有仁义”，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”等就是以儒家仁义为道与德的丧失与堕落。但是有一点相似的地方是道与德的关系，老子“道生之，德畜之”，以为道在产生万物时那种得于道而内在于万物之中的东西就是德，也就是说，德是人与物所得于道以生者。没有德，道只是宇宙论的问题，德是道的价值体现与落实。老子道与德的这种关系，《管子·心术上》有明确表述，“德者道之舍……故德者得也，得也者，其谓所得以然也。以无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间”。“德者得也”，就是对老子“道生之，德畜之”的解释。王弼的注也

是这个意思，“道者物之所由也，德者物之所得也。”道是物之所以为物的根源，德是道的分化，道全德分，道、德无间。不用说，老子的道与德在形式上等同于《中庸》的“天命之谓性”。冯友兰先生说：“儒家所说天与性之关系，与道家所说道与德的关系相同。”^①老子的道相当于《中庸》所谓天，道分化而为各物之德，相当于天命流行而为各物之性。因此，徐复观也认为“老子之所谓道与德，在内容上虽不与《中庸》天命之谓性相同；但在形式的构造上，则与《中庸》天命之谓性无异。老子的道德论，亦即是老子的性命论。”^②如前所述，“天命之谓性”奠定了理学从天道观上言性的理论基础，而从思维方式上讲，老子的道德论是最早的性与天道结合的形式，这一思维方式开创了从宇宙论本体论高度来言性的先例。虽然在形式上与孔子的道德观相似，但孔子的道与德则更多的是儒家的道德原则与道德实践，还没有提到天道性命的高度。

道德论作为老子的性命论，是一种自然形态的人性论，“道之尊，德之贵，莫之命而常自然。”（五十一章）这种自然人性论又是超善恶的，老子说“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。”（第二章）自然人性论与超善恶人性论，是道家人性论的基本特色。

（2）《庄子》的德性论：“物得以生之谓德”，“各有仪则之谓性”

老子自然素朴的人性论在《庄子》那里得到了充分发

① 《中国哲学史》上册，中华书局1992年版，第451页。

② 《中国人性论史》台湾商务印书馆1969年版，第338页。

展。《庄子》内七篇中没有性字，但“正如老子相同，内七篇中的德字，实际便是性字。因为德是道由分化而内在于人与物之中，所以德实际还是道。”^①因此，在《庄子》那里，性、德、道是等同的，《达生》篇有：“壹其性，养其气，合其德，以通乎物之所造。”《天地》篇有“通于天地者德也”，“行于万物者道也”。道与德相通，但道就天道流行而言，德就人物所得于道而言，因此在道与德的关系上，《庄子》与老子一样。《天地》篇指出“泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形，物得以生谓之德”。所谓“物得以生谓之德”，与老子“道生之，德畜之”是一个意思，指物得道以生，客观外在的道由分化而产生万物时，同时也内在于万物之中，此内在之道即为德。道与德的这种关系，有似于理学理一分殊论，而道与德（性）之间的同一性，与理学“性即理”在逻辑上是一致的。《庄子·天地》篇又说：“故形非道不生，生非德不明。存形穷生，立德明道。”这是从宇宙万物生成的角度对德作了明确规定，徐复观对“生非德不明”这句话很重视，认为这句话表明“道家依然要假定道或德是一种理性的性质，生要通过此一理性而始彰著明朗，因而才有条理秩序。”^②这是徐复观对庄子德性论的重要发现，道家之德即人物之性，这一德又具有理（天理）的性质，由此可见性与理的相通处。《庚桑楚》也有类似的话：“道者，德之钦也；生者，德之光也。”道是德的根本，生是德的显发，生物之性的获得需要理性的作用才能

① 《中国人性论史》第369页。

② 《中国人性论史》，第369页。

实现。

《庄子》中具有同样意义的一句话是《天地篇》的“各有仪则谓之性”。《天地篇》说：“未形者有分，且然无间谓之命；留动而生物，物成生理谓之形；形体保神，各有仪则谓之性。”这段话被看作庄子德性论的集中表述。意思是在万物形成之后，形体之中，还保有精神的作用，这种精神作用，是有仪有则的，这便是性。这里的“仪则”指的也是一种合理性。《诗·大雅·烝民》云：“天生烝民，有物有则”，二程据此认为每个事物都有自己的准则，这一准则就是理，天理是一切事物的最高准则。程颢说：“有物故有则，……万物皆有理，顺之则易，逆之则难。”^①因此在理学家看来，“则”即理之谓也。而庄子的“各有仪则谓之性”，也包含有以理言性之意，朱熹正是这样理解的，因此他对庄子这句话很赞赏，朱熹说：“庄子云‘各有仪则之谓性’，此谓各有仪则，如‘有物有则’，比之诸家差善。”^②这里的诸家指董仲舒的“质朴之谓性，性非教化不成”。朱熹评论说：“性本自成，于教化下一成字，极害理。”^③

朱熹引用庄子“各有仪则之谓性”，来反对董仲舒等的“质朴之性”，这里朱熹是把庄子之“性”理解为理（或天命之性），反对仅以质朴（气质之性）来说性，实际上朱熹是以“性即理”来理解庄子这句话的。可见“各有仪则之谓性”与“性即理”具有内在一致性，它与“生非德不明”

① 《程氏遗书》卷十五。

② 《朱子语类》卷一二五。

③ 《朱子语类》卷一二五。

的意思相似，都反映了性与理的关系。庄子的德性论继承老子从天道言性的思想，而且对性的认识上更进一步，以性或德含有理性的成分，更接近于理学家的“性即理”论。这一点便是庄子性命论的重要意义之所在。由此我们想到，正如理学由庄子“齐物”推出“理一”一样，理学又以庄子“各有仪则之谓性”来论证“性即理”，确实反映了理学与庄子之间的某种“暗合”。

当然，在性的内容上，庄子上承老子而与理学完全不同，庄子以自然素朴言性，认为情欲和仁义都不是性，《庄子·马蹄》所说：“同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。”以性为淳朴的自然本性，认为儒家仁义不但不合人性，而且是伤害人性的。《庄子·天道》：“夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣；又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意，夫子乱人之性也。”这是说天地万物各有其自然本性，天地间有其自然秩序，无须人为地进行干扰，它强调孔子的仁义主张是扰乱人的本性的，这一点上，与老子的“大道废，有仁义”的思想是一致的。庄子也以德为最高的修养境界，《德充符》说：“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”以涵养和保持淳朴的自然本性为最高境界，同时这一自然本性是超善恶的，认为善恶都是对淳朴之性的破坏。因此主张“任其性命之情”。保存人的本性，顺从人的本性自然发展。这些方面，都与儒家人性论有明显区别。

二、理学性气二分与道家关系

（一）诸子人性论的总结

理学家为解决孟子性善论的根源，提出性即理的命题，把性善的根据推到天道的高度，理学这一思想与老庄的道德性命论采用的是相同的逻辑思路，理学家在总结和吸收儒家思想材料时，无疑也有道家思维方法的启发。但是理学解决了性善论的根源，应该说关于儒家人性善恶问题只讨论了一半。在理学看来，人不仅先天具有善的品质即禀理为性，同时亦先天具有恶的根据或者说不善的成分和影响，这就是理学的气质或气禀论，理学正是以天命之性（理）与气质之性来解决儒家人性问题的争端，并以此对儒学史上的诸家人性论作了一次总结。

首先关于孔子的“性相近，习相远”，宋儒认为只说到气质之性，二程说：“性相近也，习相远也，性一也，何以言相近？曰：此只是言气质之性。如俗言性急性缓之类，性安有缓急，此言性者，生之谓也。”^①认为孔子只是主张生之谓性，而未说到性善这一根本。“且如言人性善，性之本也；生之谓性，论其所禀也。孔子言性相近，若论其本，岂可言相近？只论其所禀也。”^②朱熹也说：“性相近以气质

① 《程氏遗书》卷十八。

② 《程氏遗书》卷十八。

言，本然之性一般，无相近。”^① 本质之性就是天命之性，天命之性是一样的，因天命之性是性善的来源，因此“性相近以气质言，性善以理言。”^② 这是理学对孔子“性相近”的评价，从这里也可以看出，至少在理学家看来，孔子言性是没有达到天道的高度的。

孟子的性善论无疑在大本上开创了儒家人性论之源，但孟子却只知有天命的善性（即理学所谓天命之性）而不讲气质之性，这样并不能从理论上说明恶从何来的问题，因此一有不善，就说是陷溺。朱熹说：“此理却只是善。既是此理，如何得恶？所谓恶者，却是气也。孟子之论，尽是说性善，至有不善，说是陷溺。是说其初无不善，后来方有不善耳。若如此，却似论性不论气，有些不备。”^③ 又说：“论性不论气，孟子也，不备，但少欠耳。”^④ 程颐曾说“论性不论气不备”，这里朱熹引用程颐的话评孟子性善论。对于荀子性恶论，朱熹认为其偏在于“只见得不好底”^⑤，“荀子只见得不好人底性，便说做恶。”^⑥ 这种偏向与孟子相反，即论气不论性，只讲气质之性，而不知有至善的天命之性，既不讲天命之性，也就不知善从何来，当然也就讲不清人性问题。扬雄提出“善恶混”，“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《法言·修身》）朱熹认为扬雄

① 《朱子语类》卷四十七。

② 《朱子语类》卷四十七。

③ 《朱子语类》卷四。

④ 《朱子语类》卷六十二。

⑤ 《朱子语类》卷四。

⑥ 《朱子语类》卷五九。

“只见得半善半恶”，“扬子只见得半善半恶人底性，便说做善恶混。”实际上，所谓“善恶混”与性恶论一样，是论气不论性，“若荀扬则是论气而不论性，故不明。既不论性，便却将此理来昏了。”^①程颐曾说“论气不论性不明”，这里的性当然是天命之性。朱熹以此作为评价荀子、扬雄的根据，“论气不论性，荀扬也，不明，则大害事。”^②“论气不论性”，则从根本上不知“性即理”。

韩愈曾提出性三品说，《原道》说：“性也者，与生俱生也。情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五。……性之品有上中下三：上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”他批评孟子、荀子和扬雄的人性论，是“举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。”（《原性》）而自己的性三品是为了对他们的人性学说作补充。从这个意义上说，朱熹认为韩愈性论稍近，但仍是言有不尽，“韩子所言，却是说得稍近，盖荀扬说既不是，韩子看来端底见有如此不同，故有三品之说，然惜其言之不尽。”^③而其言有不尽处，实与荀扬一样，论气不论性。“荀、扬、韩诸人，虽是论性，其实只说得气。韩子见天下有许多般人，所以立为三品之说。”^④

可见，理学家对历史上种种人性之论都不满意，都认为只是见得一偏。问题是，为什么会出现诸如此类的人性之争。在理学看来，这与孟子有直接的关系，正因孟子论性不论

① 《朱子语类》卷四。

② 《朱子语类》卷六十二。

③ 《朱子语类》卷四。

④ 《朱子语类》卷四。

气，不能解释性恶的问题，才导致后儒的论气不论性，陈淳说：“孟子不说到气稟，所以荀子便以性为恶，扬子但以性为善恶混，韩文公又以为性有三品。”（《北溪字义》《性》）因此，人性善恶之争，集中到一点，就是在孟子性善论的基础上解决性恶论的问题，朱熹的说法就是，用天命之性上承孟子，而用气质之性来接一接，这样便圆满了。因此朱熹认为张载、二程把性说成天命之性和气质之性，是对人性问题的最终解决，此一说法，不仅上接孟子，而且“却得程氏说出气质来接一接，便接得有首尾，一齐圆备了。”^①又认为“诸子说性恶与善恶混，使张、程之说早出，则这许多说话，自不用纷争。故张程之说立，则诸子之说泯矣。”^②正如朱熹称程颐“性即理”说颠扑不破一样，朱熹同样称程子气质之性有功於名教，“孟子未尝说气质之性。程子论性，所以有功於名教者，以其发明气质之性也。以气质之性，则凡言性不同者，皆冰释矣。”^③

理学天命之性与气质之性的提出，是对古代人性论的一次总结。

（二）性气二分与老庄德形之分

天命之性与气质之性的区分是由张载提出的，（张载称“天地之性”与“气质之性”）张载说：“性其总，合两也。”（《正蒙·诚明篇》）“两”即天地之性和气质之性，

① 《朱子语类》卷四。

② 《朱子语类》卷四。

③ 《朱子语类》卷四。

张载从气的两种状态推论到人性，《太和篇》：“太虚无形，气之本体，其聚其散变化之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。”这句话既是张载的宇宙本体论也是其人性论，由“太虚无形”到“至静无感”，是为性的本原，即所谓本然之性。由“其聚其散”而“有知有识”，为感动之性；本然之性是湛然纯一的天地之性，感动之时又称攻取之性，即气质之性。“湛一，气之本；攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也。”（《正蒙·诚明篇》）气的本来状态是湛然纯一的，然而凝结为形体之后，就有攻取之欲而有善恶之分。在张载看来，天地之性是人有形体前本来具有的不偏的善性，气质之性是人有形体之后才有的，是有善有恶的。“人之刚柔、缓急，有才与不才，气之偏也。天本参和不偏，养其气，取之本而偏，则尽性而天矣。”（《正蒙·诚明》）天地之性不偏，气质之性有偏驳，因此人要能返回天地之性。天地之性与气质之性的这种关系张载又表述为：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”（《正蒙·诚明篇》）这就是张载的性、气二分之论。以天地之性为普遍绝对的人性，而气质之性则是指由气化而来的具体的人性，这一思想为程朱继承，而形成理学心性修养论的一个重要理论基础。

这里需要指出的是，关于天地之性与气质之性的区分最先由谁提出的问题。这个问题学界没有确切判断，因为与张载同时的道教金丹派南宗创始人张伯端（984 - 1082）不仅明确提出了气质之性与本元之性（即张载天地之性、程子天命之性）的区分，而且论证了二者的关系。他说：“形而

后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。自为气质之性所蔽之后，如云掩月，气质之性虽定，先天之性则无有。然元性微而气体彰。如君臣之不明而小人用事以蠹国也。”^①这段话的第一句与张载《正蒙·诚明》中所说的完全相同。学界一般认为张载很可能受了张伯端的影响，原因是张载在“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉”这句话之后只说了一句“故气质之性，君子有弗性者焉”，而张伯端却讲了一大段话进一步作了发挥。这种说法有一定道理，但也只是猜测。对这个问题提出进一步论证的是李申的一篇文章《气质之性源于道教说》，^②李申从“道教练养理论的发展”、“道性本来清静”、“张伯端的气质之性说”等方面说明气质之性说乃是道教练养理论顺理成章的发展。他认为，张载把人性分为两截：人生为人之前，是纯善的天地之性，但此时人未成为人；人成为人之后，有了气质之性。这样的理论，正是道教的基本理论。不同的是，关于“反”的手段，张伯端诉诸心灵修养（即张伯端的明心见性），而张载不能讲道教的炼养，把反的手段诉诸儒家的“学”。这是张载的气质之性说来自道教而后归本儒家的思想过程。李申的论证把这个问题的探讨向前推进了一步。不管怎么说，张载因其访诸释老的经历，说他受道教影响是不奇怪的。

二程是以理为性的道德本体论者，但他们吸收了张载关于两种性的学说，并把这种思想表述为“论性不论气不备；

① 《道藏洞真部·方法类·玉清金笥青华秘文金室内炼丹诀》卷上，第八。

② 见《道家文化研究》第五辑。

论气不论性不明。”^① 性指本然之性，即“天命之谓性”的性。气指气质之性，即“生之谓性”的性。二程在性、气二分的表述上有所不同，程颐称之为“人生而静以上”之性和气禀之性，“人生而静以上”之性即“天命之谓性”之性，气禀之性即生之谓性。他说：“生之谓性，性即气，气即性，生之谓也。……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 并认为“人生而静以上”之性没有善恶，气禀之性则有善恶，程颐对性气作了严格的逻辑区分，称之为性与才，他说：

孟子言人性善，是也。虽荀扬亦不知性。孟子所以独出诸儒者，以能明性也。性无不善，而有不善者才也。性即是理，理则自尧舜至于涂人，一也。才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。^③

性是从本质上说的，即所谓“性即理”也，是普遍的理性原则，“自性而行，皆善也。圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之。”^④ 人禀受理为本性，理是至善，所以性也是至善的。才则禀气而成，气有清浊，所以才有贤愚。“才则有善与不善，性则无不善。”^⑤ 因此严格说来，程颐只承

① 《程氏遗书》卷六。

② 《程氏遗书》卷一。

③ 《程氏遗书》卷十八。

④ 《程氏遗书》卷二十五。

⑤ 《程氏遗书》卷十九。

认形而上的天地之性或天命之性，并不承认气质之性，他认为气质只能说是禀受，不能说是性，“性则不可一概而论。‘生之谓性’止训所禀受也。‘天命之谓性’，此言性之理也。”^① 这里也认为气质是性，但不是本来意义上的性，而只是禀受。因此他又说：“孟子言性，是性之本；孔子言性相近，谓其禀受处不相远也。”^②

朱熹综合张程诸说，对天命之性和气质之性作了规定：“天地之性，太极本然之妙，万殊之一本也；气质之性，二气交运而生，一本而万殊也。”^③ 前者是纯粹至善之理，后者则是不同个体所具有之理。前者人人皆同，后者则是因禀气不同而各有殊异。“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。”^④ 天地之性浑然至善未觉有恶，气质之性则因禀气有偏正、纯驳、昏明之不同，故有善有恶。朱熹在解释二程“论性不论气不备，论气不论性不明”时说：

盖本然之性，只是至善，然不以气质而论之，则莫知其有昏明开塞、刚柔强弱，故有所不备；徒论气质之性，而不自本原言之，则虽知有昏明开塞、刚柔强弱之不同，而不知至善之源未尝有异，故其论有所不明。须是合性与气质观之然后尽。^⑤

① 《程氏遗书》卷二十四。

② 《程氏遗书》卷二十二。

③ 江永《近思录集注》卷二《为学大要》引。

④ 《朱子语类》卷四。

⑤ 《朱子语类》卷九十五。

朱熹总是以这句话作为评价诸儒人性论的标准，因此朱熹非常重视二程这句话，以为“极有功于圣门，有补于后学，读之使人深有感于张、程，前此未曾有人说到此。”^①

朱熹一方面把气质之性的发明权归功于张程，同时又认为二程有来自周敦颐的影响，就像“性即理”源自周敦颐“无极之真、二五之精，妙合而凝”一样，朱熹同样认为气质之性源自周敦颐阴阳五行有不齐处。他联系周敦颐来解释程子“不明不备”说，认为“兼性与气说方尽，此论盖自濂溪太极言阴阳五行有不齐处，二程因其说推出气质之性来。”^②又说；

韩退之说性，只将仁义礼智来说，便是识见高处。但所论却少了一气字。惟周子《太极图》却有气质底意思。程子之论，又自《太极图》中见出来也。^③

又说“及周子出，始复推太极阴阳五行之说，以明人物之生其性则同，而气质之所从来，其变化错综有如此不齐者。”^④

这里朱熹极力推崇周敦颐《太极图》，而我们知道，周之《太极图》是源自道教的，无疑这里也暗含着与道教的

① 《朱子语类》卷四。

② 《朱子语类》卷五十九。

③ 《朱子语类》卷一三七。

④ 《孟子或问》卷十一。

关系。同时理学的性、气二分与老庄的德、形之分在思维上也是相通的。

我们说德在老子和庄子那里指淳朴的自然本性和最高修养境界，“道者德之钦也”，“德总乎道之所一”，德是道之分，道是德之本，道与德是一致的。同时老庄认为，人虽禀道而生而有德，但人既生之后便不能无形，人有形便有知有欲，有知有欲的形总是表现出与德之间的矛盾与距离，这就是德与形的分歧。正因为有德形之分，才显出修养功夫的必要，老子提出“损”的功夫论，主张“为道日损，损之又损，以至于无为”，由无知无欲而无身，形与德的距离源于吾身，因此老子说：“吾所以有患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患。”（十三章）这一思想在庄子那里表述为“忘形”。在庄子，德是与生（形）连在一起的，“生者，德之光也”，“生非德不明”，物之生以德为根据，德与理、性、神是相同的概念，它们与形不可分，“物成生理谓之形，形体保神。”德与形虽不可分，但形必须无知无欲才能存神尽性，因此同老子“无身”一样，庄子主张忘形，“故德有所长，而形有所忘。人不忘其所忘（形），而忘其所不忘（德），此谓诚忘。”（《德充符》）“无视无听，抱神以静，形将自正。”（《在宥》）

老庄的德、形之分，实际上相当于程朱的性、气二分，德相当于程朱的性（天命之性，理），形相当于程朱的气质之性。程朱以性、气二分解决性善性恶的根源问题，说明抽象人性与具体人性的问题。在老庄，人的后天一切因形而产生的东西都是有违于德（性）的，或者说是德（性）发展的障碍，老子为保全本性而主张“无名之朴，夫亦将

无欲”（三十七章），实已包含性与形的区分，只是老子不主张以此区分善恶，而认为自然本性是超善恶的。在德（性）的内容上，老庄自与理学不同，但在德与形的关系上，却与理学有一致性。这种一致趋向，又导致两家修养论上的相通性和一致性。

我们曾经指出了理学批判思潮对程朱理气论批判的一个重要内容是指出它与老庄道论的一致关系，理学的批判者以此说明朱子“道”的特征。在人性问题上，这样一种批判同样存在。从罗钦顺、王廷相开始，理学的反对者就不断对性、气二分及理学天命之性提出批判。王廷相否定有本然之性，反对二性之说，主张性从气出，故只讲气质之性。这是理学演变中关于心性论的一个比较大的转变。王廷相说：“诸儒避告子之说，止以理言性，使性之实不明于天下。”（《慎言》）这就把以理言性的理学传统否定了，实际上是对道德本体论的一次批判。又说：“朱子谓本然之性超乎形气之外，其实自佛氏本性灵觉而来，谓非依傍异端，得乎？大抵性于气，离而二之，必不可得。”（《雅述》）王廷相论性，摆脱了程朱“性即理”的道德形上论的模式，不仅否定了超乎形气之外的本然之性，同时还批判了理气合而成性的二元论倾向，明确提出性从气出，“人具形气而后性出焉。”（《雅述》）在人性内容上，王廷相也反对老庄以自然为性，以为是“大乱道也”（《雅述》），主张性“无教则不能成”。这样，在王廷相看来，程朱“性即理”的道德本体论实则与老庄自然人性论具有相同的理路，在逻辑上都是从先天本体出发言性，一则以道德本体言性，一则以自然本体言性。

明清之际，理学批评者大都批判所谓“超然独存”的

本然之性、天地之性，而以气质之性为惟一的人性。陈确批评理学家的天地之性与气质之性之分，主张用人的自然本性来解释“性”，而善也就蕴含于人的自然本性之中。他认为，宋儒把气、情、才说成是恶，抬高本体，结果走上老佛一途。他说：“气、情、才而云非善，则所谓性，竟是何物？非老之所谓无，即佛之所为空矣。故张子谓‘性通极于无’，程子谓‘才说性便不是’，其供状也。彼处以为识得本然，而已流于老而不自知，斯贼性之大者。”（《气情才辨》）

张载曾提出有无皆性，反对老庄以无（自然）为性，《正蒙·乾称篇》说：“有无虚实通为一物者，性也。不能为一，非尽性也。饮食男女皆性也，是乌可灭？然则有无皆性也，是岂无对？庄、老、浮屠为此说久矣，果畅真理乎？”张载提出有无皆性，是主张把天地之性与气质之性统一起来，同时又认为天地之性才是最普遍的最高的善，因天地之性来源于宇宙本体，因此又认为天地之性“通极于无”或“通极于道”。程颢曾说“人生而静以上不容说，才说性便已不是性”，是以人在生前就存在的天命之性为最根本的人性，是真正的性的本来状态，一说性，便着形气，不是性的本来意义了。张程之说实则都是抽象的道德人性论，因此遭到后世的批判，以之等同于老庄之无与佛氏之空。这种批判在颜元、戴震那里达到顶峰。

颜元反对两种性的学说，认为性、情、才、气质是统一的，要论性，便是气质之性，要论气质，便是性之气质，离气质言性，就是“于形体之外别状一空虚幻觉之性灵”。（《存性编·性理评》）从而陷入佛老之说。他否定了“人生

而静以上”的道德本体，从人的感性存在出发承认了人的生理心理和感性需要的合理性。认为理学家“以性命为精，形体为累”，以气质为“一大私欲窠子”，在这方面又与老庄忘形相通。戴震更彻底地反对理学家的形上道德论，提出气质即性，认为“古圣贤所谓仁义礼智，不求于所谓欲之外，不离乎血气心知，而后儒以为别有物凑泊附著以为性。”（《孟子字义疏证》）

理学家提出天命之性与气质之性的二元人性论，而将天命之性看作是绝对超越的道德理性，虽承认有气质之性，但又将其归结为恶的根源。后世正是针对其抽象道德人性论进行批判，而批判内容的一个重要方面是指出它与老庄德、形之分的逻辑一致性，批判思潮指出这一点确是非常深刻的。与理学建构本体论的思维方式采纳道家道论一样，理学在人性论上的基本致思趋向也走上了道家这一途，这一点在理学那里确是无可争辩的事实，它从另一个方面也说明了朱子“道”的特征。对理学来说，本是为儒家性之善恶论寻找根源，但它不可避免地受本体论所设定的超越绝对的理本体这一思维方式的影响，性、气二元也是理学理气论在人性论领域的贯彻与落实。这样，本体论上所走的道家理路必然为人性论所采纳。马叙伦《论性》认为，“程朱论理，与老子可道非道最近。而形气之外别求本然之性，则密合于老氏（道家）之神。”^①这句话，指出了本体论与人性论上的道家特征，与理学批判思潮中的看法是一致的。

理学的性、气二分论直接影响到其心性修养论，其中的

① 《国粹学报》第三年第一册第34期。

修养功夫体现了理学走过道家而超越和融摄道家的思维发展过程。

三、“复其初”与“性修反德”

“复其初”与“性修反德”分别代表了程朱与老庄的修养方法，由于“性即理”的规定以及性、气二分的提出，使得理学修养论走上了一条与老庄相似的路子。

（一）老庄的“性修反德”

我们知道德在老子和庄子那里指淳朴的自然本性和最高修养境界，德与道在本质上没有什么区别。由于人生而有形，有形而有知、欲之累，老庄的德形之分奠定了人生修养的理论前提。老子提出“为道日损”的办法要求回复到“德畜之”的状态，只有体道重德，自然无为，才能达至返真归朴的最高境界，老子的“孔德之容，惟道是从”就是主张通过德而向道的回归，又称之为“复归于朴”（二十八章）。徐复观曾指出老子“复归于朴”的功夫“实同于后来儒家的所谓复性”，并指出两者的区别在于“儒家的性，是表现人生价值的道德；复性，乃在把握此道德的主体。而道家的德，是提供人生安全保证的虚、无，他的复性，乃在守住此虚无的境界与作用。”^①老子的“复归于朴”在庄子那里表述为“性修反德”。《庄子·天地》：“性修反德，德至同于初。”庄子认为，性是人生而具有的素质（“性者生之

^① 《中国人性论史》第340页。

质”),是人的本然状态。同时性是生而自然完善的,人的任何行动与作为都是真性的丧失,《庚桑楚》所谓“性之动,谓之为;为之伪,谓之失。”人的天性本来是静的,情欲、仁义和人为都是非性的,庄子说:“吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”(《德充符》)“君将盈耆欲,长好恶,则性命之情病矣。”(《徐无鬼》)因此对于性只能涵养保持,涵养保持性的功夫就叫做性修反德。《达生》篇说:“壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。”“壹其性”即保持自然本性,保持自然本性而达到德(道)的境界。《则阳》篇又说:“今人之治其形,理其心,多有似封人之所谓:遁其天,离其性,灭其情,亡其神。”庄子反对离其性,亡其神,也就是反对“驰其形性”,《徐无鬼》说:“驰其形性,潜之万物,终身不反,悲夫!”这里所说的就是德形相分的状态,正因为有德、形之分,因此庄子主张忘形而“反汝性情”。(《庚桑楚》)要返回到淳朴之性的状态,即德的状态,德的状态也就是老子的素朴之性。《庄子·马蹄》说:“彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德。一而不党,命曰天放,……同乎无知,其德不离。同乎无欲,是谓素朴。素朴而民生得矣。”《缮性》篇提到“反其性情而复其初”,《大宗师》又有“反其真”的说法,这些都是庄子性修反德的不同表述。

“性修反德”即返本复初的方法,具体说来就是心斋、坐忘、专一等。心斋就是《人间世》说的“若一志,无听之以耳,而听之以心。无听之以心,而听之以气。……气也者,虚而待物者也。惟道集虚,虚者,心斋也。”“专一”也就是《达生》篇的“用志不分,乃凝于神”,或称之为

“守其宗”（《德充符》），“守而勿失，与神为一”（《刻意》）。“坐忘”就是“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《大宗师》）达到这种境界，就是自我本性与天地万物的本体合一，是返德体道的境界。庄子的方法也就是老子的为道日损的功夫。

（二）程朱的“复其初”

在天地之性与气质之性的二元人性论前提下，张载提出变化气质的思想，“为学大益，在自求变化气质。”（《经学理窟·义理》）认为气质有刚柔、清浊之不同，“气有刚柔、缓速、清浊之气也。”（《经学理窟·大学原上》）因此气质都有遮蔽“天地之性”的一面。惟有变化气质，才能觅圣人之奥。变化气质，也就是恢复天地之性。“性于人无不善，系其善反不善反而已。”（《正蒙·诚明》）善反则可以“尽性而天”，“天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”（《正蒙·诚明》）张载的变化气质以求恢复道德理性的思想在程朱那里直接表述为“复如旧”、“复其初”的复性论。“复其初”的理论前提是理或道的完全自足性，或者说是天命之性的纯粹至善性。

二程认为“心、性、天只是一理”，“自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”^①人心中本来具有天赋的理性或天理，只不过由于气禀所限，人欲所蔽，因而使人心丧失了明觉，理性也是变得昏暗了。通过修养的

^① 《程氏遗书》卷二十二。

功夫以达到去人欲，存天理，“胜其气，复其性”，^① 这就是复性说的基本观点。程颢对于这种观点表述得很清楚，他说：

性即道也。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，若无所污坏，即当直而行之；若小有污坏，即敬以治之，使复如旧。所以能使如旧者，盖为自家本质元是自足之物。^②

由于偏驳气质的污染，至纯至善的天命之性受到了破坏，故而需要通过敬的功夫，清除这种污坏，使天命之性恢复到没有受污坏以前的状态。从这里可以发现理学性善与孟子是有区别的，孟子认为人有天赋的善端，而四端仅是萌芽，从四端到四德还需要后天的扩而充之的过程，“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。”“苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）因此后天的努力是为了使先天的善端得到发展。而在理学，后天的努力是为了使自家完足之物得以显现，因为他们相信“人自孩提，圣人之质已完。”^③ 理学这种“复如旧”（即复其性）的观点显然受到唐代李翱和禅宗的影响。李翱《复性书》说：“性者，天之命也，圣人得之而不惑者也。情者，

① 《程氏遗书》卷十九。

② 《程氏遗书》卷一。

③ 《程氏遗书》卷六。

性之动也，百姓溺之而不能知其本也。”“妄情灭息，本性清明，周流六虚，所以谓之能复其性也。”以为性出于天命，无有不善，人之所以有不善，是由于溺于情欲而惑其性，只要人能做到“妄情灭息”，回复到性之本体，就是圣人。禅宗慧能谈到佛性的时候曾提出过“自心是佛”的论点，认为人人具有佛性，佛性也就是人性，佛与众身的区别只在悟与迷的不同。“自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。”（《坛经·疑问品》）后来禅宗高僧马祖道一曾用“一切俱足，更无欠少。使用自在，何假向外求觅”来说明人性即佛性。二程关于“胜其气，复其性”的观点，有着来自唐代佛学和李翱复性说的影响。但是如果追溯它的思维源头的话，老子的“复归于朴”应该说是最早形态的复性论。正如徐复观所说，老子通过德而向道的回归实同于后来儒家所谓复性。

二程复性之论同样为朱熹继承，朱熹认为理是自善的，即天命之性无不善，气质之性则有善恶。他说：

天之生此人，无不与之仁义礼智之理，亦何尝有不善？但欲生此物，必须有气，然后此物有以聚而成质。而气之为物，有清浊昏明之不同。禀其清明之气而无物欲之累，则为圣；禀其清明而未纯全，则未免微有物欲之累而能克以去之，则为贤；禀其昏浊之气，又为物欲之所蔽而不能去，则为愚，为不肖。是皆气禀物欲之所为，而性之善未尝

不同也。^①

因此朱熹主张通过存天理的功夫以复归本然之性，《大学章句》中朱熹提出“复其初”的修养论：

大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏。然其本体之明，则有未尝息者，故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。

朱熹认为人生来具有天赋的明德，即灵明之心本然地具备天理，或者说具有天地之性。“性便是心之所有之理，心便是理之所会之地”。^②只是在具体的个人身上，明德又为气禀所拘，人欲所蔽，犹如明镜蒙上了尘垢变得昏暗，因而需要通过学习和修养的功夫来使本体之明得到恢复，以达到复其初。这就是朱熹复性说的基本内容。

复性说实则是性气二元论的必然结果，理学的批判者反对性气二元论，也都反对复性之论。王夫之对“性即理”的命题作了改造，提出“性者生之理也”（《尚书引义》）的命题，在他看来，理不能离开气，性即气即理：“夫性即理也，理者理乎气而为气之理也，是岂于气之外别有一理以游行于气中者乎？”（《读四书大全》卷十）同时把气质之性

① 《玉山讲义》，《朱熹集》卷七十四，第3898页。

② 《朱子语类》卷五。

说成是“气质中之性”，否定程朱把天命之性说成是与生俱来而不变化的，提出“性生日成”的理论。戴震认为，理的形而上学在本来的完全自足的意义上把握人性，使得理学与老庄思想结下了不解之缘，老子的道就是绝对的、完全自足的观念，而程朱的理既然作为完全自足的所得而内在于人，只有在理受到气禀污坏的前提下，才显出修养的意义，这一修养与庄子复其初在方向上是一致的，这样的修养必然导致一个结果，那就是废学。戴震还认为，程朱区别《论语》的“性相近”与《孟子》的性善论中的性概念，把前者之性视为气质之性，后者之性视为理，而在古代的性质概念中本来没有这种区别，之所以产生这种区别，其渊源在于严格区分精神和肉体的老庄思想。戴震否定程朱天命之性，相应地否定程朱“复归理”的主张，并认为“复其初”之说源自庄子书，以此说明理学已不同于先秦儒学而走上了庄老一途。这一批评是有道理的，在人性论发展史上具有明显的启蒙性质。

冯友兰在谈到“为什么中国没有科学”这个问题时指出，理学家不同于原来的儒家之处，就在于提出了“天理”概念，以反对人欲。并认为，“真正的儒家，是认为人性虽善，其善则不过是个萌芽，或用孟子的话说，这个端还要大力培养、发展、完成它。可是按新儒学所说，天理早已是永远是完全的，虽为人欲所蔽，只要清除了这些人欲，真正的心灵就会如钻石一样自放光芒。这很像老子所说的损。”^①实际上理学复其初的方法，正是老子损的方法，亦即为道的

① 《三松堂学术文集》北京大学出版社，1984年版，第38页。

方法。冯先生以此说明理学的天理观念影响中国科学思想的发展，与戴震得出的“废学”的结论是一致的。陈郁夫也认为理学自周敦颐提出主静无欲的修养论，就决定了它必然要走道家式的路子，其特征就是“不学”。^①应该说，理的完全自足性与主静无欲的功夫论具有逻辑上必然的内在联系，人既然天生具有本体之明，那么剩下的也只有复如初的任务了，这是不是又从一个侧面反映出理学总体特征上的内圣强而外王弱的性格特点呢。当然，外王层面的不足，科学认知层面的不足，原因是多方面，至少我们可以从思维方式上看到道家之学的影响。

（三）居敬与主静

程颐提出“涵养须用敬，进学则在致知”^②，概括了理学方法论的两个方面。致知与格物穷理相联系，因此这两个方面也就是理学的居敬穷理的修养方法。朱熹继承居敬穷理的方法论，并说“程子谓‘涵养须用敬，进学则在致知’，此语最妙。”^③以这句话是程“夫子所以教人造道入德之大端，而不可以偏废焉者也。”^④涵养、致知的双轨法成为朱熹的学术宗旨，他说：“学者功夫，惟在居敬、穷理二事。此二事互相发，能穷理则居敬功夫日益进；能居敬则穷理功夫日益密。”^⑤如前所述，程朱的“性即理”以及天命之性

① 见陈郁夫《周敦颐》，第89页。

② 《程氏遗书》卷十八。

③ 《朱子语类》卷十二。

④ 《尹和静言行录序》，《朱熹集》卷七十五，第3952页。

⑤ 《朱子语类》卷九。

与气质之性的区别，使得理学在修养途径上走上了道家“性修反德”的路子，在具体方法上，表现为居敬与主静、穷理与格物之间的联系与区别。

主静之说源自道家老庄思想，《老子》有“致虚极，守静笃”，“清静为天下正”、“归根曰静”之语，《庄子》有“万物无足以挠心故静。”静作为一种修养方法，为道教、佛教共同采纳，成为道佛心性修养的基本要领。主静的方法为儒学所提倡始于周敦颐。周敦颐提出“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”正式把主静确定为心性修养的方法，并提出“无欲故静”，以“无欲”为主静的重要内容。其主静说同无极而太极一样，是引发后世对周子儒道之争的一个重要内容。在周敦颐那里，主静的方法是与其无极而太极的本体论联系在一起的，静既是寂然不动的本体存在，同时又是通向这一本体存在的方法。周敦颐说：

圣可学乎？曰：可。有要乎？曰：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

周敦颐这种主静之说带有明显的道佛味道，因此二程主张以主敬说来代替主静说。“敬则自虚静，不可把虚静唤做敬。”^②

“又问：敬莫是静否？曰：才说静，便入于释氏之说

① 《通书·圣学》。

② 《程氏遗书》十五。

也。不用静字，只用敬字，才说着静字，便是忘也。”^① 朱熹说得更明白：“濂溪言主静，静字只好作敬字看，故又言‘无欲故静’。若以为虚静，则恐人释老去。”^② 那么什么是“敬”呢？理学所谓“敬”，或称“居敬”，“持敬”或“主敬”，其主要内容是整齐严肃与主一无适，指主体在外在举止与内在思虑方面的精神状态。程颐说：“动容貌，整思虑，则自然生敬。”^③ 外在的视听言动要合于规范，就是“正其衣冠，尊明瞻视，其中自有个敬处。”^④ 这是敬的一个含义；其次敬的更主要内涵是指“主一无适”：

所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之义，一则无二三矣。言敬，无如圣人之言，《易》所谓“敬以直内，义以方外”，须是直内，乃是主一之义。至于不敢欺、不敢慢、尚不愧屋漏，皆是敬之事也。但存此涵养，久之自然天理明。^⑤

敬是专心一意主于心中之理，不能有所游移，敬的功夫涵养到纯熟，就会出现其理著的结果，这就是“齐庄整敕，其心存焉。涵养纯熟，其理著矣。”^⑥ 所以在程颐看来，敬

① 《程氏遗书》十八。

② 《朱子语类》卷九十四。

③ 《程氏遗书》卷十五。

④ 《程氏遗书》卷十八。

⑤ 《二程遗书》卷十五。

⑥ 《程氏粹言》卷一。

的涵养功夫，是体认天理的重要途径。

朱熹对主敬的存养要法给予极高的评价，称之为理学功夫的“第一义”。他认为：“敬字功夫，乃圣门第一义，彻头彻尾，不可顷刻间断。”^①又说：“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朱熹发挥“主一无适”这一基本含义，另外又以“敬畏”、“整齐严肃”、“随事专一”来解释敬，如他说：“敬有甚事？只如畏字相似，不是块然兀坐，耳无闻，目不见，全不省事之谓，只收敛身心，整齐纯一，不恣地放纵，便见敬。”^③“敬不是万事休置之词，只是随事专一，谨畏不放逸耳。”^④这些思想是对程颐主一无适的发展，以谨畏、专一为内，以整齐严肃为外。在朱熹看来，内在的专一与外在的整齐严肃之所以重要，在于它能提高道德实践的自主性、自觉性，从而不仅可以涵养德性，体认天理，也为穷理致知的主体条件作准备。朱熹关于敬的另一基本思想是以敬贯动静。朱熹认为，敬是贯彻动静始终的功夫，不仅动时要敬，静时也要做到敬，静时的敬也即未发时的主敬，是指思虑未萌和情感未发生时，仍保持一种收敛、谨畏的状态，动时随事专一，静时也要专一，使注意力集中而不外驰，也就是说，主敬要贯穿在知与行，未发与已发的全过程。这一点也就是弟子黄干概括的：

① 《朱子语类》卷十二。

② 《朱子语类》卷十二。

③ 《朱子语类》卷十二。

④ 《朱子语类》卷十二。

其为学也，穷理以致其知，反躬以践其实。居敬者所以成始成终也。谓致知不以敬，则昏惑纷扰，无以察义理之归；躬行不以敬，则怠惰放肆，无以致义理之实。^①

以敬贯动静、致知、躬行，以至“修身，齐家，治国，平天下，都少个敬不得。”^② 因此敬是最重要的存养功夫。

二程和朱熹提出主敬，当然首先是为了与佛老“主静”相区别，纠正周敦颐主静说之偏颇，理学的主敬与道家主静的区别表现在：

(1) 敬以理为主导，有主则实，也就是朱熹所说的“致静以虚，致敬以实”。

“屏思虑，绝纷扰，静也；正衣冠，尊瞻视，敬也。致静以虚，致敬以实。”^③ 这里的虚、实，分别指静与敬的心态。真德秀对此作了很好的解释，他认为所谓虚是人心中“只是个空荡地物事”，所谓实是心有“许多义理以为之主。”^④ 在程朱看来，主静与事物不交涉，主敬则有事须应，如朱熹说：“程子又恐只管静去，遂与事物不相交涉，却说个敬。”^⑤ 程颐提出有主则实，而心之主是主于理，“人多思虑不能自宁，只是做他心主不定，要做得心主定，惟是止于

① 《宋元学案·晦翁学案下》。

② 《朱子语类》卷十二。

③ 《宋元学案·沧州诸儒学案》。

④ 《真文忠公文集》卷三十。

⑤ 《朱子语类》卷九十四。

事，为人君止于仁之类。”^①如何为主，则在于敬，主于敬则心实而无纷扰，“若主于敬，则自然无纷扰，譬如以一壶水投于水中，壶中既实，虽江湖之水，不能入矣。”^②因此，理学之敬以实而区别于道家之虚静，而敬之实在于敬以理为主导，敬根源于理，“今容貌必端，言语必正者，非是道独善其身，要人道如何，只是天理合如此，本无私意，只是个循理而已。”^③可以说，主于敬即主于理，这是敬与静的一个区别。

(2) 理学提出主敬的修养方法，以“敬义夹持”区别于道家之静。敬和静，都是作为主体自我修养的功夫，理学家提出“敬义夹持”，是为了使内在修养功夫与外在功夫结合起来，体现理学有体有用的特点。

二程认为内在的主敬必须以外在的集义来表现，也就是说，修养必须从敬以直内入手，以义以方外表现出来，即所谓“道之浩浩，何处下手？”“乃是体当自家敬以直内，义以方外之实事。”^④主敬偏重于内，集义偏重于外。不能义以方外，敬以直内的修养就流于空寂，与道家虚静划不清界限，因此主敬要由集义来配合。这是儒家的内外兼修，体用结合，“敬只是持己之道，义便知有是有非。顺理而行，是为义也；若只守一个敬，不知集义，却是都无事也。”^⑤在理学那里，主敬是体，集义是用，若仅知主敬而不知集义，

① 《程氏遗书》卷十五。

② 《程氏遗书》卷十八。

③ 《程氏遗书》卷二。

④ 《程氏遗书》卷一。

⑤ 《程氏遗书》十八。

就是有体而无用，在这个意义上，理学以义以方外来说明敬的功夫必须由义来表现，才是完整的主敬功夫。敬与义的这种关系，朱熹称之为敬义夹持，并以此区分出活敬与死敬，体现内外合一之道。《语类》卷十二载：

敬有死敬，有活敬。若只守着主一之敬，遇事不济之以义，辨其是非，则不活。若熟后，敬便有义，义便有敬。静则察其敬与不敬，动则察其义与不义。……须敬义夹持，循环无端，则内外透彻。

问：敬通贯动静而言。然静时少，动时多，恐易得挠乱。曰：如何都静得！有事须着应。人在世间，未有无事时节，要无事，除是死也。自早至暮，有许多事，不成说事多挠乱，我且去静坐，敬不是如此。若事至前，而自家却要主静，顽然不应，便是心都死了。无事时敬在里面，有事时敬在事上。有事无事，吾之敬未尝间断也。

活敬是指主敬时便有义，行义时便有敬，“方未有事时，只得说敬以直内，若事物之来，当辨别一个是非，不成只管敬去。敬义不是两事。”^①“敬义不是两事”，就是说敬义夹持只是持敬功夫的内外两面，是内外兼顾的表现，内而敬以直内，外而义以方外，内外都持敬，这就是敬义夹持。理学以敬义夹持来解释自己的持敬功夫，是以其主敬功夫的内外、体用兼顾而区别于道家主静功夫的有内无外、有体无

① 《朱子语类》卷十二。

用。

理学为了区别于佛道而提出主敬，敬、静的确有不同的方面。但是，作为涵养本原的功夫，敬与静又有着一致的地方。无论主敬还是主静，都是为了实现一个目标，即达到无欲而体现天理。程颢所说“自家元是天然自足之物，若无所污坏，即当直而行之；若小有污坏，即敬以治之，使复如旧，”就是这个意思。敬的功夫表现为治欲以复其性，只是主敬强调从本体、作用同时用功，静时动时不可间断。主静则只强调本体的直接体验。二程在提倡主敬的同时，并不完全否定静中功夫，史载“伊川先生每见人静坐，使叹其善学”^①，程颢所谓“静观”、“静坐”，都是静中体验功夫。这一点被罗豫章、李侗等人所发展，提出在“静坐”中体验喜怒哀乐未发气象。发展到朱熹，则一方面遵伊川晚年之训，“少说静，只说敬”，另一方面以敬贯动静，并未完全否认静中功夫。这一历史，明代陈献章概括说：“伊川先生每见人静坐，便叹其善学。此一静字，自濂海先生主静发源，后来程门诸公递相传授，至于豫章、延平尤专提此教人，学才亦以此得力。晦翁恐人差入禅去，故少说静，只说敬，如伊川晚年之训。此是防微虑远之道。然在学者，须自度量如何，若不至为禅所诱，仍多著静，方有人处。”^②这是关于敬静关系演变的记载。在朱熹那里，静的功夫对于收敛身心、涵养本原也是必要的。“明道教人静坐，李先生亦叫人静坐，盖精神不定，则道理无凑泊处，”，“须是静坐，

① 《宋史·道学传》。

② 《宋史·道学传》。

方能收敛。”^① 在朱熹的修养论中，静和敬是统一的。由于敬贯动静，静本身也是作为敬的功夫的一个方面。《语类》卷十二：

始学功夫，须是静坐。静坐则本原定，虽不免逐物，及收归来，也有个安顿处。

静坐，非是要坐禅入定，断绝思虑，只收敛此心，莫令走作闲思虑，则此心湛然无事，自然专一，及其有事，则随事而应，事已则复湛然矣。

所谓收敛此心，既是静坐功夫，也是主敬功夫。专一是专一于理，收敛此心以存此理，静中体验与主敬专一，并没有本质的区别。周敦颐说无欲故静，又说“一者无欲也”，程颐解释“一”说：“如何一者，无他，只是整齐严肃，则心便一，一则自是无非僻之奸。此意但涵养久之，则天理自然明。”^② 静与敬的一致关系，明代学者聂双江认为，“周子言静，而程子多言敬，有以异乎？”聂豹回答：“均之为寡欲也。周曰：‘无欲故静’。程曰：‘主一之谓敬’。一者，无欲也。”^③

另外，主静与主敬都是偏于虚静的，二程对静敬关系的解释就包含这层意思。二程说“敬则自虚静，不可把虚静唤作敬。”朱熹依此以敬解静，“濂溪言主静，静只好作敬

① 《朱子语类》卷十二。

② 《程氏遗书》卷十五。

③ 《明儒学案·江右王门学案》。

字解。”^① 朱熹把静中体验也看作是一种重要方法，只是不像敬那样能贯彻动静。虽然如此，清初的颜李学派对主敬说提出了有力的批判。“心之静，只是须臾，不可主之也，主此必入二氏矣。”^② 这是对周敦颐主静说的批判。他们又指出宋儒主敬与主静并无本质区别。

宋儒讲主敬，皆主静也。“主一无适”，乃静之训，非敬之训也。盖自《太极图说》以主静立人极标此岔路，其后不惟杨龟山，李延平静坐体验喜怒哀乐未发气象，朱子议其坐禅入定也，即程子与游、扬等讲学，忽然闭目端坐，门人候之雪深尺余乃醒，试思从古圣贤有此否耶？^③

颜李学派以宋儒习静而无动，偏于二氏，与自己的习动正相反对。从一个方面反映出宋儒居敬与主静的一致性。

（四）穷理与格物

在居敬与穷理的关系上，朱熹主张“主敬以立其本”，“持敬是穷理之本”，^④ 视居敬是比穷理更为根本的功夫。“圣贤之学，彻头彻尾，只是一个敬字。致知者，以敬而致知也；力行者，以敬而力行也。”^⑤ 同时居敬与穷理如车两

① 《朱子语类》卷九十四。

② 李贽《大学辨业》。

③ 李贽《论语传注问》。

④ 《朱子语类》卷九。

⑤ 《答程正思》，《朱熹集》卷五十，第2450页。

轮，鸟两翼，相互为用，不可偏度。穷理既是理学的认识论，也是理学的心性修养论。

理学家把《易·说卦》的“穷理尽性以至于命”与《大学》格物致知结合起来，使穷理成为理学方法论的重要基础。张载提出“穷理尽性”之学，同格物致知说有内在联系，张载认为，“万物皆有理，若不能穷理，如梦过一生。”（《正蒙·中正篇》）穷事物之理，便可以尽人物之性。张载所说的穷理，主要是穷“庶物”、“人伦”之理，“明庶物，察人伦，皆穷理也。”（《语录》下）程颐认为格物就是穷至事物之理，格有二义，一是至，一是穷，都是穷至事物之理。“格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已也。穷其理然后足以致之，不穷则不能致也。”^①程颐认为事就是物，物也就是事，致知是推致心中固有之知，“知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，故曰致知在格物。”^②知是心中所固有的道德知识，这是二程格物致知说的基本前提，但由于心中之知蔽于人欲而不明，因此必须格物。朱熹则认为，格物的物指一切客观对象，“凡天地之间，眼前所接之事，皆是物。”^③朱熹解释“格物”为“格，至也，物，犹事也，穷极事物之理，欲其极处无不到也。”^④关于致知的“知”，在朱熹那里有认识论的意义，但主要是指心中固有的道德知识，由于人欲之蔽，心中之知不能完全实现出来，这就要通过向外求知，即通过格物穷理的

① 《程氏遗书》卷二十五。

② 《程氏遗书》卷二十五。

③ 《朱子语类》卷五十七。

④ 《大学章句》。

方法。这些思想与程颐所说的基本一致。不同的是，朱熹强调到事物中穷理，他认为“格物”比“穷理”二字更为亲切，“穷理二字，不若格物之为切，便就事物上穷格。”^①“盖言穷理，则无可捉摸，物有时而离。言物则理自在，自是离不得。”^②可见朱熹所说的穷理，正是穷具体事物之理，而不是泛泛地谈穷理，所谓格物，就是“即物而穷其理。”朱熹的格物穷理的思想，集中体现在他的《大学章句·格物补传》中：

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。

这是朱熹格物说的基本内容，它概括了朱熹知识论、修养论的基本要点。我们可以从两个方面来分析它与道家认识论及修养论之间的关系。

首先，朱熹强调格物是为了反对佛老异端之学的空疏之蔽。这方面朱熹有很多论述。

朱熹认为，老佛之学只知求理而不知即物以求，因此其

① 《朱子语类》卷十五。

② 《朱子语类》十五。

知难免“蔽陷离穷”之失。《答江德功》的信中，朱熹解释“天生烝民，有物有则”说：

物者，形也；则者，理也。形者所谓形而下者也，理者所谓形而上者也。人之生也固不能无是物矣，而不明其物之理，则无以顺性命之正而处事物之当，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之极，则物之理有未穷，而吾之知亦未尽。故必至其极而后已。此所谓“格物而至于物，则物理尽”者也。物理皆尽，则吾之知识廓然贯通，无有蔽碍，而意无不识，心无不正矣。……老佛之学，欲致其知而不知格物所以致其知，故所知不免于蔽陷离穷之失而不足为知。^①

朱熹认为老子的“致虚极”、“观复”的认识方法，根源于不知格物之功，《大学章句序》说：“异端虚无寂灭之教，其高过于大学而无实。”^②朱熹之所以强调大学格物并为之作补传，就是为了反对异端之说不知实理而只是悬空说理。朱熹的格物精神，就是即物而穷其理。“人多把这道理作一悬空底物，《大学》不说穷理只说个格物，便是要人就事物上理会，如此方见得实体。所谓实体，非就事物上见不得。”^③又说：“圣人只说格物二字，便是要人就事物上理

① 《答江德功》，《朱熹集》卷四十四，第2113页。

② 《朱熹集》卷七十六，第3993页。

③ 《朱子语类》十五。

会。”^①

朱熹认为，老庄之学不知格物，是与其徒知理一而不知分殊分不开的。

我们说理一分殊是理学的一个重要本体论命题，由于理学强调分殊，所谓“理不患不一，所难者分殊耳”，由此而有别于庄老之学。而理一分殊在认识论上的意义就是强调对分殊的认识，因而具有即物穷理的意义，可以说，理一分殊的本体论直接影响了朱熹格物穷理的方法论，朱熹格物穷理的方法，正是注重从具体的分殊的事物入手，认为经过分殊的积累，自然会上升到对“理一”的认识。因此朱熹批评老学不见分殊之理，《语类》卷一一七载：

万理虽只是一理，学者且要去万理中千头万绪都理会，四面凑合来，自见得是一理。……圣贤之学，非老氏之比。老氏说“通于一，万事毕”，其他都不说。少间又和那一都要无了方好。

徒知理一而不知分殊，是老学“绝圣弃智”的根源，因为在朱熹看来，“不知万殊各有一理而徒言理一，不知理一在何处。”^② 因此即物穷理的观点，在理论上是与“只说大本”的老释之学相对立的。

“格物之义，固要就一事一物上穷格。然如

① 《朱子语类》十五。

② 《朱子语类》卷二十七。

吕氏扬氏所发明大本处，学者亦须兼考。”曰：

“识得，即事事物物上便有大本。不知大本，是不曾穷得也。若只说大本，便是释老之学。”①

佛老之学，它非无长处，但它只知得一路。其知之所及者，则路径甚明，无有差错。其知所不及处，则皆颠倒错乱，无有是处，缘无格物功夫也。②

朱熹反对佛老的空疏，也是针对当时的学风，程门弟子如扬时比较注重对格物致知说的阐发，其格物说一方面主张外求的格物功夫，另一方面也主张内省的明心涵养功夫，具有调和二程的倾向。杨时说：“为是道者，必先乎明善，然后知所以为善也。明善在致知，致知在格物。”③ 以为明善是致知的根本目的，而格物则是致知的有效途径。而其所谓格物，也就是“极尽物理”，“致知格物，盖言致知当极尽物理也。”④ 这种极尽物理，是遵循了程颐“遍求物理”的思想。朱熹继承了“极尽物理”作为格物主要任务的思想，表述为“即物穷理”。但是扬时又接受了程颢“万物一体”的思想。强调“察之于身”、“反求诸身”。他说：“明善在致知，致知在格物。格物之多至于万，则物盖有不可胜穷者。反身而诚，则举天下之物在我矣。”⑤ 可见，扬时格物

① 《朱子语类》卷十五。

② 《朱子语类》卷十五。

③ 《龟山集》卷十八。

④ 《龟山集》卷二十。

⑤ 《龟山集》卷二六。

的目的主要不是明物之理，而是明心之理。朱熹强调格物，也是为了纠正沉溺于佛老而不知于儒家日用伦常间用功的弊病，《答汪太初》朱熹说：

然间尝窃病近世学者，不知圣门实学之根本次第，而溺于老佛之说，无致知之功，无力行之实，而常妄意天地万物、人伦日用之外，别有一物，空虚玄妙，不可测度。其心悬悬然惟缴幸于一见此物，以为极致；而视天地万物本然之理、人伦日用当然之事皆以为是非要妙，特可以姑存而无害云尔。^①

程颢提出“仁者以天地万物为一体”，朱熹认为泛言万物一体会导致无警切之功、力行之实的结果，主张要从具体的“万”上去寻普遍的“一”，“所谓一者对万而言，今却不可去一上寻，须是去万上理会。”^②

朱熹反对遗落事物的纯粹体验，主张走自明而诚的理性主义路子，这是朱熹格物说的特点。这一点既体现了与老佛之学的区别，也体现了与先立其大、发明本心的陆学的区别。

但是，另一方面，必须指出的是，朱熹在指出老佛之学不知格物之功的同时，其穷理之学的理性成分又与庄子有重要联系，这一点与庄子认识论的特点有关。

① 《朱熹集》卷四十六，第2207页。

② 《朱子语类》卷二七。

老庄之学主张无知无欲，所谓“常使民无知无欲”，“同乎无知，其德不备；同乎不欲，是谓素朴。”但是庄子既发明天理，便有一套对天理或物理的认识方法，这一点正突出了庄子认识论的理性特点。

庄子的认识论具有强烈的相对主义特征，这一点自不用说。庄子对认识的相对性有很多描述，如《养生主》：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。”这是讲人对具体事物认识的局限性、相对性。同时庄子思想中又包含着理性观念的确定性，即“天理固然”，《庄子·寓言》：“物固有所然，物固有所可。”在庄子看来，事物尽管经常呈现出感性的不确定性，但也内含着固有的确定的本质。庄子认识论包含着对确定性即事物内在秩序或规律性的认识，即对“物固有所然”的认识。《庄子》中对事物内在本质规定性和共同规律性的确认是很明显的，如《养生主》“依乎天理”，“因其固然”，《知北游》“万物有成理而不说”，《秋水》“消息盈虚，终则有始，是所以语大义之方，论万物之理”，《知北游》“达万物之理”等等，都是讲的对事物内在本质的认识，并通过这种认识达到心性修养和完善人格的目的。最典型的莫过于庄子借庖丁解牛的故事，表达了对事物内在本质的认识过程，也集中表现了庄子的理性认识的基本特征，并且这是影响朱熹关于从感性认识上升到理性认识的豁然贯通说的一个重要方面。

《养生主》庖丁解牛的故事，借解牛的经过（目视到神遇的过程）说明了从感性认识到理性认识的发展过程，“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”讲的就是对事物内在本质的认识，朱熹从中领会出格物穷理之旨。

如庖丁解牛，于簇处批大隙，导大款，此是于其筋骨丛聚之所，得其可通之理。故十九年而刃若新发于硎。且如事理间若不于会处理会，却只见得一边，便如何行得通。^①

大抵看圣贤语言，须徐徐俟之。待其可疑而后疑之。如庖丁解牛，他只寻罅隙处游刃以往，而众理自解，芒刃亦不钝。^②

学者初看文字，只见得个浑沦物事。久久看作三两片，以至于十数片，方是长进，如庖丁解牛，目无全牛是也。^③

更重要的，朱熹由解牛的绝技所达到的左右逢源、莫不中音的境界联系到穷理而达到豁然贯通的境界，他说：“为人君便自撞着个仁道理，为人臣便自撞着个敬道理，为人子便自撞着个孝道理，为人父便自撞着个慈道理，与国人交便自撞着个信道理。”^④ 也就是朱熹说的“到熟处，左右皆逢之。”^⑤ 无适而不见仁见义，无处而非天理之流行，朱熹因此说，“理之得名以此，目所见无全牛，熟。”^⑥ 这一点正体现了朱熹由格物的积累到贯通的境界。

① 《朱子语类》卷七五。

② 《朱子语类》卷二十。

③ 《朱子语类》卷十。

④ 《朱子语类》卷五十七。

⑤ 《朱子语类》卷五十七。

⑥ 《朱子语类》卷一二五。

朱熹的格物是要认识事物之所以然与所当然，既是求天地万物之物理的过程，也是明善以求性理的过程。因此说“穷理者，欲知事物之所以然与其所当然而已。知其所以然故志不惑，知其所当然故行不谬”。^①

无疑，朱熹格物说的理性精神与庄子主张的对“天理”、“固然”的认识是相通的。朱熹认为，格物穷理，是由通过对具体的人伦物理的学习、了解而最后达到对理的“脱然贯通”、“发必中节”的道德境界的渐进过程。朱熹总结说：

臣闻大学之道，自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本，而家之所以齐，国之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。然身不可以徒修也，深探其本，则在乎格物以致其知而已。夫格物者，穷理之谓也。盖有是物必有是理，然理无形而难知，物有迹而易睹，故因是物以求之，便是理了然心目之间，而无毫发之差，则应于事者自无毫发之谬，是以意诚心正而身修，至于家之齐、国之治、天下之平，亦举而措之耳。^②

于此可以看出，朱熹的格物致知说，目的并不在于取得真正的科学知识，而是主张通过对“物理”的认识，达到对心中“全体大用”的自我认识。认识的最后目的是为了“明明德”、“止于至善”。

① 《答或人》，《朱熹集》卷六十四，第3391页。

② 《癸未垂拱奏札一》《朱熹集》卷十三，第505页。

第五章 程朱圣人境界与 道家至人境界

第五章

程朱圣人境界与道家至人境界

冯友兰先生认为，“按照中国哲学的传统，它的功用不在于增加积极的知识而在于提高心灵的境界。”^①从这个意义上说，儒道两家都是境界哲学。孔子曾说过：“古之学者为己，今之学者为人。”（《宪问》）“为己”就是通过道德的自我修养来完善自己的人格，提升自己的心灵境界。“为人”则是通过知识的积累以学识渊博取悦于人。《论语集注》：“程子曰，为己欲得之于己也，为人欲见知于人也。”在孔子那里，学习不只是增加知识，更重要的是提高精神境界。所以他提出“志于道”（《述而》），“朝闻道，夕死可矣。”（《里仁》）可见，为己之学就是儒家的境界哲学。孔子提出了“仁”的境界说，为儒家哲学确立了基本的发展方向。孔子说：“为仁由己，而由人乎哉！”（《颜渊》）就是说，实现仁的境界，主要地是“为己”的事情。它包括知、仁、勇三个方面，“子曰：‘君子之道三，我无能焉，仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。’子贡曰：‘夫子自道

^① 《中国哲学简史》第4页。

也’。”（《宪问》）在孔子看来，能作到知、仁、勇三者的统一，就是君子所应达到的最高境界。与“为己”、“为人”之分相类似，老子提出“为学”与“为道”之别，“为学日益，为道日损”，为学的目的在于获得更多的知识，为道的目的是提高人的心灵境界，境界的提高有待于私欲的减少。老子是讲为道的，所以提倡“绝学无忧”。如此说来，儒道两家都是“为道”之学，以提高心灵境界为哲学的根本任务。但两者又有本质的不同，与儒家的知、仁、勇相对立，老子关于“道”的境界中以“自然”为其最高标志，也就是老子所说的“婴儿”与“朴”的境界。老子说：“常德不离，复归于婴儿”，“常德乃足，复归于朴”（二十八章）。“常德”就是人与宇宙本体合一的道的境界。儒道两家都是境界哲学，这就是冯先生所说的传统哲学的特点，他在《新原人》中对境界提出这样的界说：“人对于宇宙人生的觉解的程度，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，因此宇宙人生对人所有底某种不同底意义，即构成人所有的某种境界。”这就是说，所谓境界是一种对宇宙人生的觉悟和了解，此种觉悟了解是个人的道德和学问的修养问题，因此，“世界是同此世界，人生是同样的人生，但其对于各人的意义，则可有不同。”^①历史上，儒道两家以其不同的境界追求形成各具特色的人生哲学。

儒家以道德境界作为人的最高精神追求，儒家的人是社会中的人，人的根本特性在于道德理性，人自觉地按照伦理

① 《三松堂全集》（第四卷），河南人民出版社1986年版，第549页。

道德规范行事，并在道德实践中完成人格的自我塑造，达到最高的道德境界，这一境界就是儒家仁的境界。孔子把仁的境界看作是君子人格的根本标志，也是人生的最高理想。“颠沛必于是，造次必于是”，“仁以为己任”，“任重而道远”。孔子把“仁”确立为一以贯之的道德实践和境界追求，代表了儒家哲学的基本精神，并产生了深远的影响。孟子认为人天生具有仁义礼智四德，四德之中，以仁为四德之本，仁不仅为最高道德本质，也是人格完成的最高境界，只有圣人才能达到这种境界，所以仁者与圣人同为儒家理想人格。与孔子关于仁的境界相对应，孟子提出“诚”的境界说，《离娄上》：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”《尽心上》：“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。”孟子一方面认为，诚包括治民、信友、事亲等诸多事项，所谓：“居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道，不信于友，弗获于上矣。信于友有道，事亲弗悦，弗信于友矣。悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣。”（《离娄上》）这些都是诚的外在表现。同时，诚又有本体的意义，所谓“反身而诚”是也。之后，《中庸》发挥了“诚”的学说。《中庸》认为“诚”的意义不仅表现在“成己”方面，而且表现在“成人”、“成物”方面。“诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也。”（第二十五章）这里提出“仁”与“知”的问题，认为二者都是“诚”的境界的重要内容。这就是“合内外之道。”

儒家圣人境界也为理学家所共同景仰，理学入门之书《近思录》共十四卷，起自“道体”，终至“圣贤气象”，

朱熹在《书近思录后》中说：“盖凡学者所以求端用力，处己治人之要，与夫辩异端、观圣贤之大略，皆粗见其梗概。”圣贤气象是理学家心目中的理想人格与最高境界的象征。《近思录》“为学大要”卷首条录周敦颐《通书》中“圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。……志伊尹之所志，学颜子之所学。过则圣，及则贤，不及则亦不失于令名。”以达到圣人境界为最高理想。朱熹也一再强调，凡看《论》、《孟》、《学》、《庸》及北宋四子之书，“非但欲理会文字，须要识得圣贤气象。”^①圣人境界是理学家的共同理想。程颐于《颜子所好何学论》便明白提出：“然则颜子所独好者，何学也？学以至圣人之道也。”^②又说：“人皆可以至圣人，而君子之学必至于圣人而后已。不至于圣人而后已者，皆自弃也。”^③这一点，正如伊川弟子吕希哲所说：“二程之学，以圣人为必可学而至，而已必欲学而至圣人。”^④

理学承继儒家“圣人”这一最高理想，并赋予圣人境界以新的时代特征，与先秦儒学相比，既体现了儒家一贯的价值理想，又体现出理学的开拓与创新以及对先秦儒学的发展。现代新儒家学者把宋儒最大的贡献看作是在人的内心开拓出一个广阔深远的境界。^⑤这种看法是有道理的，因为理

① 《四书集注·公冶长》注。

② 《程氏文集》卷八。

③ 《程氏遗书》卷二十五。

④ 《程氏外书》卷十二。

⑤ 见刘述先《宋明儒学的特质与其现代意义》，载《文化与哲学的探索》，台湾学生局1986年版，第274页。

学从事于儒家本体论的建立，而本体与境界是联为一体的，其间的区别只是体现在由本体到境界的功夫上。

在道家哲学研究中，一般认为，老子和庄子虽然都推崇道，但是老庄在道的内涵上有很大的不同，这一不同又主要表现为境界方面。如牟宗三认为：“老子之道有客观性、实体性及实现性，至少亦有此姿态。而庄子则对此三性一起消化而泯之，纯成为主观之境界，故老子之道为实有形态，或至少具备实有形态之姿态。而庄子则纯为境界形态。”^① 我们说庄子对老子道论的发展，一方面体现在从“道生万物”的宇宙论到道通万物的本体论方面，后者也就是理学家称赞的庄子道体论。另一方面就体现在这里所说的“境界形态”之论。但是不能把“实有形态”与“境界形态”绝对化，实际上老子的道也有境界的意义，老子用来形容道的“朴”，就是道的境界形态。老子主张“复归于朴”、“常德不备，复归于婴儿”、“含德之厚，比于赤子”，等等，都是形容道的境界的，老子提出的“为道”，也是指精神境界而言。具体说来，在老子那里，道的境界形态表现为德，德是道的内在化、主体化，即境界化。庄子把这种境界发挥到极致，与“道通为一”的本体论相一致，庄子提出天地共生、万物为一的浑然一体的境界论，《齐物论》“天地与我共生，万物与我为一”，《德充符》“官天地，府万物”，《逍遥游》“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，等等，都是形容庄子“与道为一”的万物一体境界。庄子把得道之人称为至人、神人、圣人、真人或全德之人，《逍遥游》“至人无己，

① 《才性与玄理》，台湾学生书局1985年版，第177页。

神人无功，圣人无名”。《大宗师》“不以心捐道，不以人助天，是之谓真人”，至人、真人又称全德之人，《天地篇》“若夫人者，非其志不之，非其心不为。虽以天下誉之，得其所谓，瞽然不顾；以天下非之，失其所谓，恍然不受。天下之诽谤无益损焉，是谓全德之人哉！”至人、真人、全德之人，都是代表道家境界的称谓，我们把道家哲学的境界称为至人境界。至人境界与理学的圣人境界，其主要特征的分疏可以从三个方面来说明。

一、“一体之仁”与“万物为一”

（一）“仁者以天地万物为一体”

如前所述，理学家自周敦颐始，都追求天地万物一体境界。从周敦颐的“窗前草不除”，程颢的“观天地生物气象”，所表达的就是万物一体之意。窗前草枯荣交替，体现了天地生生不已之道，人就是在这种生生之道的体验中获得与自然大化的一体相融。可以说，周敦颐那种被世人称道的“光风霁月”般的洒落胸怀，也是源于这样一种深层的情感体验。周敦颐的一体境界在张载那里表现为《西铭》的“天地父母”、“物与民胞”的仁爱原则，张载写道：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”张载把“民胞物与”的思想表述为“其视天下无一物非我”的物我一体境界。这一境界代表了理学共同的价值取向，二程认为“《西铭》之为书，推理以存文，扩前圣所未发，与孟子性

善、养气之论同功”。^① 朱熹也作《西铭解义》对其思想加以阐发。“民胞物与”的观点，一方面体现了先秦儒家伦常关系的泛化与延伸，另一方面又使儒家的仁道原则获得了更普遍的与超越的意义，因为它实际上表达的是万物一体的理学追求，所谓“扩前圣所未发”，意味着理学的特色及对先秦儒学的发展。

程颢以“与物同体”释仁，《识仁篇》说“学者须先识仁，仁者浑然与物同体。”以仁为生之德，万物同具生理，故曰：“仁者以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至”。^② 又说：“若夫至仁则天地为一身。而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉？圣人仁之至也，独能体是心而已。”^③ 这就是程颢的“一体之仁”的思想，一体之仁代表了理学境界的重要特征。

朱熹诚然不喜欢泛言“一体”，他在《仁说》中指出“一体之仁”的流弊说：“泛言同体者，使人含糊昏缓，而无警切之功；其弊或至于认物为己者有之矣。”^④ 朱熹这里表现出重功夫胜过重境界的倾向，以为“一体之仁”的说法“尽高”、“煞高”。朱熹主要是觉得，泛言一体就会导致沉浸于神秘的体悟和直觉，因此在他看来程颢缺乏方法上的论证，而主张走程颢的路子通过居敬穷理的功夫来达到最高境界。这一境界是通过居敬穷理而达到的，这就是程朱的

① 《伊川文集》卷五。

② 《程氏遗书》卷二。

③ 《程氏遗书》卷七。

④ 《朱熹集》卷六十七，第3542页。

“心理合一”的境界，也就是朱熹所说的“吾心之全体大用无不明”的境界。

“心理合一”既是圣人境界，也是仁者境界。“仁者理即是心，心即是理，有一事来，便有一事以应之。”^①可见“心与理一”也就是程颢“廓然大公，物来顺应”的境界，也包含万物为一的意思。朱熹解释孔子“从心所欲不逾矩”为“心与理一”，“圣人大而化之之心与理一，浑然无私欲之间而然也”，“此圣人之德之至，而圣人之道所以为终也。”^②可见朱熹是主张克去己私以复尽天理的方法来达到万物为一，其反对以觉说仁就是这个意思。在他看来，无私是实现仁的前提，无私而后能公，公而后能仁。“惟仁然后与天地万物为一体。”^③这是朱熹所理解的万物一体，前提是对功夫的强调。因此又说：“盖天地万物本吾一体”，^④“天地万物与吾一体，固所以无不爱。”^⑤因此，一体境界在朱熹这里得到更充分的论证。

（二）“一体之仁”与“万物为一”

理学一体境界与庄子“万物为一”之间的关系历来颇受人关注。在哲学史上，庄学的境界形态所突显的正是万物为一的一体特征。庄子的“天地与我并生，万物与我能为一”、“游乎天地之一气”、“独与天地精神往来”表达的都

① 《朱子语类》卷三十七。

② 《论语或问》卷二。

③ 《朱子语类》卷六。

④ 《中庸章句》。

⑤ 《答胡广仲》，《朱熹集》卷四十二，第1956页。

是“万物皆一”的思想。人们在研究理学一体之仁时，一般倾向于认为庄子“万物为一”的思想是“一体之仁”的根源。如陈钟凡认为，程颢的“混然与物同体”的“混同”说即本于庄子，也就是郭象《庄子逍遥游注》所说的“与物冥”之意。在分析朱熹“惟仁然后与天地万物为一体”时，又说：“盖由忘情物我，而后了无是非，而后乃能与天地万物混同为一。与庄周齐物之旨，默契无间。”^①

这种观点具有很强的代表性。方东美认为，实现天地万物一体之仁是宋儒的共同主张，而这种仁道精神是道家“府天地、备万物”的精神。^②林继平更进一步，认为一体之仁的理论依据，实源于《庄子·齐物论》的万物一体的思想，并且干脆以理学的仁者等同于道家的神人、至人，而不是儒家的圣人。^③

一体境界作为理学的思维特征和精神追求，以之完全等同于道家，那么又怎样体现儒家仁学的终极关怀呢，无疑这其中需要进一步的分梳。

孔子以己立立人、已达达人的思想释仁，以去人己之隔，显然这一思想包含着人我一体之意。这样的一体又主要指伦理上的，还不是宇宙意义上的“万物一体”。孔子的思想至孟子而被大大提升和深化了，孟子的“万物皆备于我”及“反身而诚”的思想，则把一体之意延伸至全宇宙。所以从思想根源上看，理学的一体之仁无疑体现了孟子这一渊

① 《两宋思想述评》第237页。

② 见《新儒家哲学十八讲》，黎明文化事业公司1983年版，第72页。

③ 见林继平《孔孟老庄与文化大国》，台湾商务印书馆1990版，第514页。

源。张岱年看到了这一点，他认为一体之仁体现了“孟、庄的综合。”^①这一“孟、庄综合，”在程颢那里确实表现出很重的庄学特色，诚如张岱年指出：“识得与万物为一体之理后，只须常常存念而不忘，更不须用纤毫之力。此虽由孟子‘心勿忘，勿助长’之说而来，然甚近于道家之无为思想。”程颢引用孟子“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，来说明“情顺万事而无情”的境界，又主张内外两忘，反对用智，无疑综合了庄学精神。程颢思想历来因杂庄学而被视为不纯，也是事实。

程颢和朱熹则是通过理性主义的路子达到心理合一的境界，心理合一也即内外合一，即程颢所说：“物我一理，才明彼，即晓此，合内外之道也。”^②因此这一通过居敬穷理的功夫而达到内外合一的境界，有别于纯直觉式的情感体验，而是要通过理智的了解实现超越，最终达到万物一体。

同是“一体”，理学与道家之间还是存在着重要分别。或者说有道家式的“一体”，有儒家式的“一体”。按照冯友兰先生对境界的划分，万物一体的境界无疑都是天地境界，但正如冯先生指出的，道家的天地境界往往与自然境界分不清，儒家的天地境界则往往与道德境界分不清。^③换句话说，道家的天地境界是自然式的，儒家的天地境界是道德式的。自然式的天地境界以“忘我”为特征，道德式的天地境界以“大我”为特征。

① 《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第344页。

② 《程氏遗书》卷十八。

③ 见《冯友兰学术论著自选集》，北京师范学院出版社1992年版，第308页。

(三) “民胞物与”与“遗世独立”

与理学家“大我”式的天地境界相应的，是理学境界追求所表现出的“民胞物与”的人道情怀。张载的《西铭》一文，集中表现了这一思想。张载从中国传统的血缘宗法关系出发，对自然和伦理作了更为明晰的阐发。在张载看来，天人关系无非是血缘宗法关系的泛化，“民吾同胞，物吾与也。”^①从这样一种观点出发，宇宙间的一切无不与自己休戚相关，一切道德活动都是个体应当自觉承担的义务。这是一种既道德而又超道德的神圣义务。“民胞物与”的观念成为理学的普遍价值取向，表现了儒家仁道原则的人文内涵。张载还通过对孔子的诠释，把人生最高境界的实现理解为一个发展的过程：“三十器于礼，非强立之谓也；四十精义致用，时措而不疑；五十穷理尽性，至天之命，然不可自谓之至，故曰知；六十尽人物之性，声入心通；七十与天同德，不思不勉，从容中道。”^②张载所表达的，正是儒家所追求的从容中道的“大心”境界。也就是自我超越，实现天人合一的本体境界。在张载那里，“大其心”就是要超越闻见之知，以直觉的方式来体认“智周天下，仁被万物”的圣人德性，实现人之所以为人的道德价值。圣人“大其心”以合天心，则天下之物无物不体，无物非我，这种境界就是“视天下无一物非我”的圣人境界。吕思勉说：“理学家中，规模阔大，制行坚卓，实无如张子者。张子之学，合天地万

① 《正蒙·乾称篇》。

② 《正蒙·三十篇》。

物为一体，而归结于仁……是真能以民胞物与为怀者。”^①实际上，“仁被万物”的圣人理想是理学家的共同追求。这种道德自觉和使命意识是区别于道家“至人”境界的一个重要方面。

老子提出“孔德之容，惟道是从”，也是表达与道为一的境界，老子以“无知无欲”作为实现与道为一的方法，这一方法被庄子进一步发展了，庄子的无己、无功、无名就是对此方式的概括，而“无己”又是所有功夫的顶点，无己所突出的就是一个“忘”字。《大宗师》庄子提出了从“外天下”到“外物”、“外生”、“不死不生”的得道层次，“吾犹守而告之，三日而后能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物。已外物矣，吾又守之，九日而后能外生。已外生矣，而后能朝彻，朝彻而后能见独，见独而后能无古今，无古今而后能入于不死不生。”

“外天下”、“外物”、“外生”无非是遗弃世故、不被物役的状态，也就是《齐物论》所说“圣人不从事于务……而游乎尘垢之外。”庄子认为，通过这样一系列的“忘”的功夫，才能同于天，合于天，与天为一。《天地》：“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是谓入于天。”《天道》“极物之真，能守其本。故外天地，遗万物，而神未尝有所困也。”忘万物，忘天地，乃至于忘己，如是乃能“与天地合”，“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生始终将为昼放。”（《田子方》这样的万物一体，也就是“万物一府，死生同状。”

^① 《理学纲要》，东方出版社1996年版，第63页。

(《天地》)这显然是无知无识的自然状态,“若知之,若不知之,若闻之,若不闻之”,无知、无识、无欲而“游乎四海之外”、“游心于物之初”。这就是庄子与道同体、无古无今、不生不死的本体境界。

理学的“一体”境界是通过道德实践而达到的“大我”。周敦颐的“见其大”,张载的“大其心”等都是一为道德价值而超越个体生命和物质欲求的境界。这种境界被程颐规定为心理合一的最高理想,朱熹形容这种境界说:“为学之要,惟事事审求其是,决去其非,积集之久,心与理一,自然所发皆无私曲。圣人应万事,天地生万物,直而已矣。”^①通过道德实践而达到“圣人应万事,天地生万物”的境界。这一境界,朱熹又表述为“物各付物,与天地同量”,也就是“老者安之,朋友信之,少者怀之,物各付物,与天地同量。”^②这是儒家即道德而超道德的境界,是儒家式的通过道德本体的超越,人格境界的提升而达到的道德自由境界。而道家的“坐忘”、“吾丧我”所获得的是个体精神上的超越。忘我是个体自由,而大我则是道德自由。

冯友兰在讲儒道两家境界不同时指出:“道家所用底方法是去知,由去知而忘我,以得与万物浑然一体的境界。孔孟的方法是集义,由集义而克己,以得与万物浑然一体的境界。”又说:“儒家的圣人,常有所谓民胞物与之怀。道家的圣人,常有所谓遗世独立之概。”^③

① 江永《考订朱子世家》。

② 《答严时亨》,《朱熹集》卷六十一,第3189页。

③ 《冯友兰学术论著自选集》,北京师范学院出版社1992年版,第308页。

这段话，也可以用来概括理学圣人与庄子至人的一体境界的区别。

二、顺天理与顺自然

（一）化当然为自然

先秦儒道两家，孔孟尚仁义，老庄好自然，形成两家最早的对立形式。老庄对儒家仁义道德的抨击是这种对立的直接表现。如老子的“大道废，有仁义，智慧出，有大伪，六亲不和，有孝慈，国家昏乱，有忠臣。”庄子的“圣人生而大盗起，……圣人不死大盗不止。”与这种对仁义的否定相应，老庄主张因任自然而反对人为，老子提出“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（二十五章）“道法自然”是道家价值观念的最高原则。庄子则把天或天地看成是自然，认为一切事物都由天地产生、都包括在天地之中，“天地者，万物之父母也。”（《达生》）但天地不是故意这样做的，而是自然如此的，所以又说：“天无为以之清，地无为以之宁，故两无为相合，万物皆化。”（《至乐》）正因为天地自生自化因而圣人无为，《知北游》提出：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理，是故圣人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”这里所谓“大美”、“明法”、“成理”都是说的“自然的原则”，与人为相对；所谓不言、不议、不说都是任自然，因此圣人应效法天地，任自然无为。庄子以天指自然，以人指人为，任自然也就是同于天而异于人，因此

《大宗师》又说：“畸人者，畸于人而侔于天”，“天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。”从这里可以看出，荀子所说的庄学“蔽于天而不知人”的批评是有道理的。对道家来说，“任自然”是与其“万物为一”的一体境界联系在一起的。《天道》篇中“知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。”这种对自然的认同进而无为而逍遥，也就是庄子忘我而无己的至人境界。牟宗三把道家自然无为（顺自然）的境界称作自由、自在、自我解脱的境界，并认为这是道家思想之定型，确实是对道家特征的很好概括。无疑，正如牟宗三指出的，道家表现了自然与人为（或称之为自由与道德）的矛盾，但并未能够克服这一矛盾，因而停留在“主观之用”的形态上。^①

玄学以道家的方式继续表现着自然与人为（即自然与名教）的矛盾，其解决的方式与途径仍然是以自然为最高原则。王弼注孔子“志于道”说：“道者，无之称也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。”^② 注孔子“大哉，尧之为君也！巍巍乎惟天为大，惟尧则之。荡荡乎民无能名焉”说：“若夫大爱无私，患将安在？至美无偏，名将何生？故天成化，道同自然，不私其子而君其臣。凶者自罚，善者自功，功成而不立其誉，罚加而不住其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！”在王弼看来，孔子之所以为圣，在于体无，这是留孔子圣人之位，而充以庄老思想。玄学这一倾向，在牟宗三看来，并不能会通自然与名教的冲

① 见牟宗三《才性与玄理》，台湾学生书局1985年版，第360页。

② 《论语释疑》。

突，因其不能积极安立仁义礼法。也就是说，王弼的圣人体无论，以及郭向之迹冥论，都不能认为是自然与名教、自由与道德之真正的统一论。^①

玄学的儒道会通终因“圣人体无”而显示了“道法自然”的道家理想，从价值倾向上看，它是以道家统摄儒家。这样的统摄，正如人们指出的那样，并不能真正会通自然与名教的冲突。在这个问题上，理学的探索无疑具有更深厚的历史内涵，也留下了同样深刻的思维教训。

自然与人为，或者说天与人、自然与名教的关系，在理学阶段集中表现为自然与当然的关系。“化当然为自然”便是理学天人合一论的主题。关于当然与自然，朱熹的解释是：“至于天下之物，则必各有所当然之故与其所当然之则，所谓理也。”“既有是物，则其所以为物者，莫不各有当然之则，而自不容已，是皆得于天之所赋，而非人之所能为也。……便于身心性情之德，人伦日用之常，以至天地鬼神之变、鸟兽草木之宜，自其一物之中，莫不有以见其当然而不容已，与其所以然而不可易者。”^②朱熹把所以然称为“所以然之故”，把所当然称为“所当然之则”，认为所以然之故是“不可易”，所当然之则是“不容已”。罗钦顺的《困知记》中进一步区分了自然与当然，“天之道莫非自然，人之道皆是当然。凡其所当然者，皆其自然之不可违者也。可以见其不可违？顺之则吉，违之则凶，是之谓天人一理。”

① 《才性与玄理》第361页。

② 《大学或问》。

这里以天之道为自然，人之道为当然，或者说天地万物之理即自然之理，健顺五常之理为当然之理。化当然为自然，成为理学境界的共同趋向。张载就曾批评汉儒过于执着于名教，而忽视了当然与自然的结合，他说：“汉儒极有知仁义者，但心与迹异。”^①程颐也认为：“东汉之末尚节行，尚节行太甚，须有东晋放旷，其势必然。”^②实际上，在理学家那里，自然被视为很高的境界，张载曾指出：“仁人则须索做，始则须勉勉，终则复自然。”^③勉勉是道德践履的开始，从勉勉到自然，也就是由遵循当然到合乎自然。

自然的思想，也被融纳于二程的天理论中。程颐“道则自然生生不息”^④，“天地万物之理，……皆自然而然，非有安排也。”^⑤天理是自然而然的，非人力所能干预，程颐说：“万物皆只是一个天理，己何与焉？至如言天讨有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！此都只是天理自然当如此。人几时与？与则便是私意。”^⑥程颐这段话被认为表述了老子“道莅天下”的思想，这里的确吸收并发挥了“道法自然”的意思。这一思想，为其门人谢良佐所发挥：“所谓天理者，自然的道理，无毫发杜撰。……所谓天者，理而已，只如视听动作，一切是天，天命有德，便五服五章，天讨有罪，便五刑。浑不是杜撰做作来。学者只须明天

① 《经学理窟》。

② 《程氏遗书》卷十八。

③ 《经学理窟》。

④ 《程氏遗书》卷十五。

⑤ 《程氏遗书》卷十一。

⑥ 《程氏遗书》卷二上。

理是自然的道理，移易不得。”^①

以天理为自然的道理，不仅指自然界的最高准则，而且也是人类社会的最高准则，这是二程天理论的重要特征。因此二程又有“礼即是理也”^②的说法，这一“理”的表现就是“为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理。”^③这是当然之理。理的自然义与当然义朱熹有更清楚的论述，朱熹训理为：“理有能然，有必然，有当然，有自然处，皆须兼之，方于理字训义为备。”^④朱熹举亲亲、仁民、爱物来说明此四者，意思是：亲亲为事，所以能亲亲为理，此为能然；见其亲则必亲，见民则必仁，此为必然；在亲则当亲，在民则当仁，此为当然；而其所以亲之、仁之、爱之，又无非天理之自然。“凡事皆然，能然、必然者，理在事先；当然者，正就事而直言其理；自然，则贯事理言之也。四者皆不可不兼该。”^⑤这里，能然、必然之理，体现了理在事先；当然之理，体现了理在事中；自然之理，则是理事当中都包含着、贯穿着。亲亲、仁民、爱物，作为儒家伦理原则，一方面体现了所当然之则，即人道之原则，另一方面也体现了所以然之故即天道如此的规律。在这一理论前提下，朱熹特别强调“天理乃自然之理。”并认为惟有化当然为自然，才能保证当然之理的恒久性，而这是圣人才有的境界：“学者是学圣人而未至得，圣人是为学而极至者，只是一个自然，

① 《上蔡语录》上。

② 《程氏遗书》卷十五。

③ 《程氏遗书》卷五。

④ 《答陈安卿》，《朱熹集》卷五十七，第2926页。

⑤ 《答陈安卿》，《朱熹集》卷五十七，第2927页。

一个勉强尔。惟自然，故久而不变；惟勉强，做有时而放失。”^①

勉强还带有人为的痕迹，自然是不假修为的从容中道，一旦达到了自然，则当然之则便成为心与理的自然合一，从而不思而得，不勉而中，圣凡之别，就体现在自然与勉强，“圣人只是做到极至处，自然安行，不待勉强，故谓之圣。”^②“自然安行”，即谓圣人就是本体境界的直接显现。因此又说：“圣人，太极之全体，一动一静，无适而非中正仁义之极，盖不假修为而自然也。”^③因此，理学要求道德的实践要达到自然的境界，自然在理学家那里代表了道德主体的自由状态，这也就是孔子的“从心所欲不逾矩。”在这个意义上说，顺自然也就是理学所追求的理想目标了。

然而，怎么认识理学的“顺自然”呢？理学的这一追求是不是指向老庄道家的自然原则，这是反映理学价值取向的一个重要问题。实际上，在理学家那里，追求顺自然是为了在更高的层次上达到“顺天理”，这是理学融自然于天理的理论特色。

追求天人合一，融合自然与当然的关系，在理学这里又表现为“名教中自有乐地”的追求，因此“名教之乐”成为理学诠释自然范畴的很好例证。

（二）名教与自然之乐

乐，可以说是儒家境界文化的重要特征。孔子说“知

① 《朱子语类》卷二十一。

② 《朱子语类》卷五十八。

③ 《太极图说解》。

之者不如好之者，好之者不如乐之者”，又有“仁者乐山，智者乐水”的议论，孟子说“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。”孔孟乐的境界对理学有重要影响，理学家以追求圣人之乐为精神生活的最高目标，邵雍说：“学不至于乐，不可谓之学。”^①二程说“学至于乐则成矣。”^②这一思想代表了理学家共同的想法。

真正对理学产生影响的还是儒学史上著名的孔颜之乐。孔子说：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”这是孔子称赞颜回之乐。另一处是孔子自谓“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”孔颜之乐与孔子的“吾与点也”成为理学家津津乐道并心向神往的意境，是理学理想的圣人境界的一大特征。这一影响自然来自周敦颐。

《论语》中的“回不改其乐”和“吾与点也”说明孔子之乐主要是超越富贵名利而达到的精神状态，还不具有本体论的涵义。而宋儒理解的乐，自然也是指儒者的一种闲适从容、不为物欲所累的超然态度，而与先秦儒不同的是，宋儒之乐进入本体的层次，表示的是物我一体、内外无别、与物无际的本体境界，这是由存心养性的功夫而达到的自由自觉的境界。程颢诗中表达的“道通天地有形外”，就是一种与人同、与物同的本体境界。

理学之乐，又是一种自得的心灵自由境界，人到了这一境界就能使内心保持平和愉悦而不为外在条件变化所动，因

① 《观物外篇》卷十二。

② 《程氏遗书》卷十一。

此理学家都强调自得。明道所说：“学至于乐则成矣。笃信好学，未如自得之为乐。”^① 追求自得，惟自得方乐，惟乐方自得。这里的自得，体现了理学化当然为自然的理想。

《庄子》的至人境界，同样追求自得、至乐，《田子方》：“夫得是，至美至乐也，得至美而游乎至乐，谓之至人。”《让王》：“逍遥于天地之间而心意自得，吾何以天下为哉！”可见庄子的自得、自乐是纯任自然的个体性的。而理学之乐是伦理式的。这就是理学的“礼乐相须”。朱熹说：“程子曰‘敬则自然和乐’，而周子亦以为礼先而乐后”，“礼乐固必相须。”^② 理学追求的乐与敬不可分。朱熹批评庄子“何以天下为”的自得为“忘”，朱熹说：“以忘物为高，乃老庄之偏说。”^③

在终极价值目标上，理学的追求是指向天理的。以融于天理为乐，是理学所理解的孔颜之乐的根本特征。这一思想，集中表现在朱熹对“吾与点也”的注释中。

朱熹善用“天理流行”来表达仁的境界、乐的境界。他认为所谓颜子之乐，并不是乐贫，因为乐与贫富贵贱不相干，而是心中自有乐地，这就是“私欲克尽，故乐”。^④ 私欲净尽，就是天理流行，在这里，乐的情感体验便完全与道德理性融为一体。朱熹释“吾与点也”说：“盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之际，从容如此。”而且达到“胸次悠然，直与天地万物上下同

① 《程氏遗书》卷十一。

② 《答廖子晦》，《朱熹集》卷四十五，第2161页。

③ 《朱熹集》卷四十四第2082页。

④ 《朱子语类》卷三十一。

流，各得其所之妙，隐然自见于言外。”^① 这是说，心中只有天理这一普遍原则，便能见得事事物物莫非天理，莫非可乐。事事物物上皆是天理，则事事处处都有可乐。这里不仅表现了他化当然为自然的价值取向，如朱熹所说“天理乃自然之理，……出于天理之所当为，胸中自是平正，无有惭愧，自是宽泰，无有不足。”^② 同时也表现出以当然涵盖自然的倾向。孔子“与点”，不管对孔子还是对曾点，都无疑包含着对自然的向往，包含与自然合一的倾向，这也是一种自然情感的流露，而在朱熹的解释中，合于自然成了融于天理，这样，自然便以当然为前提，而且自然也成为当然的一种表现形式。

冯友兰认为朱熹对“与点”的注解反映了理学浪漫主义成分，说明理学找到了名教与自然的最好结合，因为照新儒家看来，“名教并不是自然的对立面，而无宁说是自然的发展。”^③ 而实际上，理学协调自然与名教、自然与当然的价值倾向却是指向当然的，理学统一自然与名教，同时又包含着对合理性的终极追求，因此理学所谓合乎自然，往往是指在更高的层次上合乎理性，这是理学理性主义、道德主义的表现。朱熹说：“天者，理而已矣。大之事小，小之事大，皆理之当然也。自然合理，故曰乐天。”^④ 理学统一情感原则与理性原则，又以理性原则来涵盖情感体验，因此“合理”永远是最高的价值追求。《语类》中朱熹表达了同

① 《论语·先进》“吾与点也”注。

② 《答徐居甫》，《朱熹集》卷五十八，第2985页。

③ 见《中国哲学简史》第248页。

④ 《孟子集注·梁惠王下》。

样的意思：“陈安卿问；理有能然、必然、当然、自然。”（朱熹）答曰：“此意甚备，且要见得所当然，是要切处。”^①

理学与道家都追求“乐天”的天地境界。庄子所说的“畸于人而侔于天”，“与天和者，谓之天乐。”（《天道》）在价值取向上是完全顺自然的无我之境。而在理学，因为“天”取得了“理”的形式，“乐天”以合理性为前提，而自然则被看作对理的融释、涵泳而达到的洒落之境。伊川说：“一切事皆所当为，不必待著意做，才著意做，便是有个私心。”^②不著意，亦即自然而然，在此，自然之所以重要，即在于它是完成“所当为”的条件，有所著意（未能达到自然），则将偏离当然（有个私心）。于是，自然成为完成当然的形式，当然便最终压倒了自然。因此，在自然与当然统一的理想追求中，理学的价值天平是倾向于当然，顺天理的必然结果是以当然涵盖自然。这一价值取向又形成理学与道家的一个重要区别，那就是执著于道性理性，相应的是对人的感性存在的忽略及对个体存在价值的贬抑，这是理学道德主义的特征。

① 《朱子语类》卷九十九。

② 《程氏遗书》卷十七。

三、成己与成物

(一) “以斯道觉斯民”

理学的理想是要成就儒家全体大用之学。在理学的逻辑里,内圣与外王、体与用具有密不可分的内在联系,程颐的体用一源、显微无间即表达了理学这种精神追求。宋儒刘彝说:“圣人之道,有体、有用、有文,君臣父子仁义礼乐,历代不可变者,其体也;诗、书、史、传、子、集,垂法后世者,其文也;举而措之天下,能润泽斯民,归于皇极者,其用也。”^①这是宋初明体达用之学对儒学精神的概括。就精神境界而言,儒家圣人理想又表现为成己与成物,追求成己成物无二致,是理学全体大用之学的目标。成己是指儒家道德理性的自我完善,体现的是道德修养与道德自觉方面的自我价值,成物即实现人的社会价值,自我价值与社会价值的统一,才是理学家理想的圣人境界。宋儒认为,这是儒学不同于老庄“避世”、“独善其身”的地方。《宋史·吕大临传》:

古之大人,当是任者,必将以斯道觉斯民,成己以成物。……今大道未明,人趋异学,不入于庄,则入于释,疑圣人为未尽善,轻礼义为不足学,人伦不明,万物憔悴。此老成大人惻隐存心之时,以道自任,振起坏俗。若夫移精变气,务求长

^① 《宋元学案·安定学案》。

年，此山谷避世之士、独善其身者之所好。

这里已经说出了儒学与异学的区别在于成己以成物，即以斯道觉斯民，内外本末一贯之道，这是儒学的基本精神。这一点，朱熹有更明确的表述，《答许顺之》中朱熹反对学者当中有所谓“棲心淡泊，与世少求，玩圣贤之言可以资吾神、养吾真者”，他说：

圣贤之言无精粗巨细，无非本心天理之妙。若真看得破，便成已成物更无二致，内外本末一以贯之，岂独为资吾神、养吾真者而设哉？若将圣贤之言作如此看，直是全无交涉。圣门之学所以与异端不同者，灼然在此。^①

“资吾神，养吾真”可以说是道家成己功夫，（《庄子·天下》：“不离于真，谓之至人”。《渔父》：“故圣人法天贵真，不拘于俗。”）然而老庄之学有内无外，其所追求的“不以天下为”的功夫正是以成己自限，有内转而无外推。儒学首先要通过道德修养来成己，同时必须有兼善天下之志，己立立人、已达达人之心。儒家成己在于去除人欲，复尽天理，达到与天地合德的最高境界。在成己的前提下，儒家追求成物的理想，成己是成物是基础，成物是成己的目的和归宿，这是与道家不同的地方。张载的民胞物与，以及为天地立心、为生民立道、为往圣继绝学、为万世开太平的理

^① 《朱熹集》卷三十九，第1780页。

想就是儒家成己成物一体的体现。

（二）尧舜事业如浮云

我们在前面已经说过，理学面对佛老兴盛的局面，以重建孔孟道统为己任，这一重建任务的一个重要方面就是改变汉唐儒学徒知用于世而不知有本的弊端。然而正如在调整自然与当然的关系问题上理学倾向于当然一边一样，在体用关系上，理学也未能建立起真正意义上的全体大用之学，也就是说，随着儒学本体化的实现，儒家内圣外王的价值天平发生了倾斜，在某种意义上，这也可以说是儒学发展的规律，它表现为儒学在调适体用关系过程中的畸轻畸重或矫枉过正。诚如钱穆先生所言：“然有宋一代之理学家，则尽讨论本原，而忽略了历史人事，则亦终为规模未大也。”^①上达天德，下开人文，以成就家国天下全面的价值，固然是儒家精神的应有之意。但是上达天德之时，又往往导致下学层面的不足，过于追求本体的意境，必然出现事功方面的疏忽。这确实是理学表现出的一个特征。理学的这一特点，我们可以从理学家对“曾点之志”的讨论中得到说明。

《论语·先进》载，孔子曾令学生各言其志，曾点对曰：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”。孔子听后喟然感叹：“吾与点也。”宋儒当中，程颢及弟子谢良佐等对曾点所言之事推崇备至，心向神往。程颢许以曾点“尧舜气象”，《答赵咏道》朱熹说：“程子曰，‘夫子与点，盖与圣人之意同，便是尧

^① 《朱子新学案》（下）第1604页。

舜气象。’”^①弟子们亦以为曾点“气象从容，辞意洒落，尧舜事业亦优为之。”^②宋儒所理解的尧舜事业到底是成己还是成物，或者说以何者为重为优，这是理解理学精神的一个方面。朱熹对程颢的看法作了一番辨析，反映了理学全体大用之学的价值倾向。

朱熹一方面对曾点持批评态度，认为曾点所言失之于过高，而导致有体无用，无下学功夫，代表了孔门之狂者，流于老庄空疏之弊。因此朱熹反对空谈曾点之意。朱熹认为一部《论语》讲的都是做功夫，他说：“虽至尧舜、孔子之圣，其自处常只在下学处也。……日用动静语默，无非下学，圣人岂曾离此来。”^③而曾点却无“精微缜密功夫”。“观《论语》一书，点自言志之外，无一语问答焉，则其无笃实功夫可见矣。”^④朱熹还认为邵雍类似曾点，“本朝康节先生大略与点相似。”他一再以老庄比曾点，因此反对空谈夫子“与点”之意，曾点之失与老庄相同的地方在于有体无用，“圣人之言体用兼该，本末一贯，若曾点，则见其体而不及用，诚其本而违其末，所以行有不掩而失于狂狷。”^⑤

这是朱子对曾点之意的批评。认为曾点空疏无用之蔽表现出道家至人的倾向，自与儒家圣人不同。

然而，至于夫子为何“与点”，朱熹的解释又从更深层的意义上表现了理学家对曾点之意的认同。最重要的是曾点

① 《朱熹集》卷五十八，第3079页。

② 《答欧阳希逊》，《朱熹集》卷六十一，第3177页。

③ 《朱熹集》卷三十九，第1767页。

④ 《朱熹集》卷六十一，第3178页。

⑤ 《答赵咏道》，《朱熹集》卷五十九，第3080页。

有见于仁体，有见于天理流行之体。如曾点“见其日用之间无非天理流行之妙”，曾点具备涵泳本原的天资，因此气象从容，闲暇和平，而不像另外三子“规规于事为之末”，而圣人之所谓仁，“岂但止于一才一艺而已。”^①因此夫子与点，正在于其所表现的对本体的证悟，这便是尧舜气象。

相应地，对于尧舜事业，理学家作出了自己的解释。首先，在程朱看来，尧舜事业只是循理。朱熹认为，为国之事不外二途，一是循理，二是任智力，曾点与三子的不同也就表现在这里，“曾点有见于发育流行之体，而天地万物之理，所谓自然而然者，但吾不以私智扰之，则天地顺序而万物各得其所，此尧舜事业也。”^②理学把循理与任智力对立起来，那么这样的尧舜事业与任自然有什么区别呢，实际上这里的循理思想与老子“以道莅天下，其鬼不神”^③的思想相一致，它所凸显的是道家自然无为的精神，此点显而易见。

其次，在程朱看来，尧舜事业要在成己。宋儒认为，曾点达到了一种无人而不自得的境界，这一境界完全来自成己的修养功夫。朱熹认为，曾点之所以不可与“三子”同年而语，只在于曾点成己的功夫。这一功夫就是“须先理会要教自家身心自得无欲，常常神清气定，涵养直到清明在躬，志气如神，则天下无不可为之事。”^④从“自得无欲”到“无不可为之事”，完全以成己功夫涵盖成物功夫。因此他们认为尧舜事业是就其得于己而言，而不是就其得于天下

① 《朱熹集》卷六十一，第3193页。

② 《朱熹集》卷五十九，第3080页。

③ 《老子》六十章。

④ 《朱熹集》卷六十一，第3193页。

而言。在“天下不与”的观念下，一切的事功都消融在“自得无欲”的修养当中，这样，所谓尧舜事业自然是有体无用、有内无外了。

可见，理学的确由于过于强调本体的涵泳而遗落了外王事功的应有之意，过于强调“成己”的内在修养而疏忽了“成物”的外在表现。对宋儒而言，这本是出于对先秦以来儒学发展倾向的一种纠偏，然又矫枉过正。由于沉浸于天道生生不已的本体证悟，必然导致外在主体力量的不足，朱熹说：“天地生物之意常存，无一物非此生意之所被矣。”^①在这种“一体”观下，主体的参与意识和使命感不是得到强化，而是恰恰相反。刘述先曾表述过：“天道生生不已，任何已创造完成的价值都不能穷尽它于万一，此所以尧舜事业如浮云一点过太空。但这决不是说我们可以不重视当下的开创与表现。……如果只执著于生的玄境，而完全缺乏具体的生命表现与创造，那就会变成有体而无用，一样可以造成生命力衰退的不良后果。”^②有体而无用，本是理学家批判道家思想的一个重要方面，而理学自身却终归未能克服道家思想的此种弊端，相应地又在很大程度上重复着这一片面性。因此，理学诚然有“学颜子之学”的内圣规模，而“志伊尹之志”却总是显得不够。钱大昕批评说：理学“以孔子之孝悌忠信为浅近，而驰心于空虚窈远之地。”^③这确实是理学圣贤气象的一大特征。

① 《朱熹集》卷五十七，第2928页。

② 刘述生：《理一分殊的现代解释》，载《中西哲学与文化》第一辑，河北人民出版社，1992年版。

③ 《十驾斋养心录》卷八。

第六章 “新儒家” 还是 “新道家”

伴随着理学的发生、发展与成熟，我们的思绪也同理学家一道走过了一个“出入佛老、返诸六经”的历程。这一行程可以帮助我们看清理学产生的秘密，理清理学体系中儒道之间本质的、内在的分疏，这是我们从总体上认识和定位宋代理学所必需的。

理学家所走过的曲折学术经历，余敦康称之为正、反、合三阶段。他解释说：“依据儒家的经典来探索名教之乐，这是正题。离开儒家的经典而访诸释老，这是反题。最后又回到儒家经典，感到‘吾道自足，何事旁求’，使探索取得成功，这是合题。”他还指出，其中第二阶段的反题最为重要，如果没有反题，就没有合题，同时也就形成不了理学。这样的分析思路很有启发意义。沿着这一思路，余敦康接着提出一系列问题，如：“就意识形态方面而言，既然理学家一开始就认同于儒家的名教理想，明知佛道为异端，为什么他们一定要离经叛道，改换门庭，甘心接受异端的洗礼？究竟佛道二教有哪些高于孔孟儒学的思想引起他们如此热情的关注？就宋儒最终所创建的理学体系来看，一方面是纯粹不

杂，继承了道统，同于孔孟儒学，另一方面又增添了许多新的内容，有六经之所未载，圣人之所不言，异于孔孟儒学，那么，同的是什么？异的又是什么？”^① 这些问题的提出是理学研究的一个重要层面，对这些问题的探讨与解决，无疑有助于我们准确地把握理学的主题，全面地理解新儒学之“新”究竟新在何处的真正的内涵。这也是我们这里的探讨所面对的一个重要问题。

理学与孔孟儒学相同的方面，即是理学与道家之异；而理学与孔孟儒学不同的方面，则体现出理学对孔孟儒学的改造、发展与更新，这正是新儒学之“新”的内涵。而新儒学之新，根源于对佛道挑战而作的“创造性回应”。“新”本身蕴含着对道家思想资料、思维方式的吸收与融摄。这里又出现一个问题就是，理学因其新而显示出与原始儒学的区别，却又因这一区别而出现“新道家”之说。如有学者认为，理学的实质并非是人们一般认为的“新儒家”，而应该说是“新道家”。^② 与“新道家”的提法相类似的是“外儒内道”之说。^③ “新道家”或“外儒内道”与明清以来的“朱子道”遥相呼应，反映了以“新儒学”著称的理学在儒道关系问题上的多重性与复杂性。

① 见余敦康《内圣外王的贯通》，学林出版社1997年版，第266页。

② 参见吴重庆《论理学的道家化》，《道家文化研究》第二辑。

③ 可参见蔡尚思《中国传统思想总批判》（湖南人民出版社，1981年版）第三篇《程朱派思想的批判》，其中以“周、程、张、朱之道学，实是道家之学”的论点。陈鼓应在《老庄新论》中主张宋明儒学是“外儒内佛老”，见该书第310页。

一、儒学发展的新阶段与新形态

陈来在《宋明理学》中把理学的本质特征概括为四点，言简意赅而得其要领。他的总结是这样的：

“宋明理学虽然可以分为理论及实践的几个不同派别，而这些不同派别的学者都称为宋明理学，是由于他们具有一些共同的性质和特点，共同承担并体现了这一时代的民族精神。这些特点包括：

(1) 以不同方式为发源于先秦的儒家思想提供了宇宙论、本体论的论证。

(2) 以儒家圣人为理想人格，以实现圣人的精神境界为人生的终极目的。

(3) 以儒家的仁义礼智信为根本道德原理，以不同方式论证儒家的道德原理具有内在的基础，以存天理、去人欲为道德实践的基本原则。

(4) 为了实现人的精神全面发展而提出并实践各种“为学功夫”，即具体的修养方法，这些方法的条目主要来自《四书》及早期道学的讨论，而特别集中于心性的功夫。^①

这四点基本概括了理学与先秦儒学之面的延续性与承继性，同时理学的新儒学性质也得到说明。表现在理学对先秦儒学的发展，具体说来就是理学为先秦儒学提供宇宙论、本体论论证，也体现在理学为儒家的道德原理的内在基础作论

^① 陈来：《宋明理学》，辽宁教育出版社1991年版，第14页。

证。这就已经包含着新儒学之为“新”的含义。

人们对新儒学之为新作过很多探讨，通过对这一“新”的分析，可以看出理学与先秦儒学的内在关联及其间的发展与变革。值得一提的是牟宗三对新儒学之为“新”的看法。牟宗三分析理学之“新”，反对因时代之不同而为新，也反对因杂佛老而为新。他认为新有二义，一是顺本有者引申发展而为本有者之所函，此种函是调适上遂地函；二是于基本处有相当之转向（不是彻底转向），歧出而另开出一套以为辅助，而此辅助亦可为本有者之所允许。他认为伊川朱子对于《论》《孟》《易》《庸》之仁体、心体、性体乃至道体理解有差，结果将重点落在《大学》，这样便于先秦儒家原有之义有基本上之转向，此种转向之新于本质有影响，为歧出之新。因此牟认为，宋明儒学中有新的意义而可称为新儒学者实只在伊川朱子之系统，这就是牟的“歧出之新”说。^①然而依牟宗三，伊川朱子系统非宋明儒之正宗，而为旁枝，这就等于说宋明儒之大宗并无“新”意，而伊川朱子歧出之新在于以《大学》为定本，而《大学》本是先秦儒家原典之一，以《大学》为定本怎么能体现出“新”呢？因为既然以《论》《孟》《易》《庸》为定本的宋明儒之大宗不为新，实在看不出以《大学》为定本的伊川朱子系统何新之有。依牟宗三的逻辑，实际上已经否定了新儒学之为“新”的意义所在。因为所谓歧出是转向《大学》，并不是转向别的学说与派系，从《大学》为儒家固有经典来说，

^① 见牟宗三《心体与性体》（上），台湾正中书局1980年版，第17-18页。

转向《大学》实不好说为新。因此可以说，牟宗三对新儒学之“新”的界定很难成立。

我们在这里想地说明的是理学为新儒学，考察的角度从理学与先秦儒学的比较上来说明。显然，考察理学与先秦儒学之间的分疏，不能脱离各自所处的时代，这一点我们也不能同意牟先生的看法。任何思想的发生发展都与时代息息相关，时代的不同而必然呈现出的不同的时代精神与课题，决定了不同思想体系的方法、内容与特征。基于此，我们可以从以下几个方面考察新儒学之“新”的涵义。

第一，时代精神不同。

孔孟儒学以祖述尧舜、宪章文武，崇仁尚礼的伦理学说和政治学说为中心内容，旨在维护君君臣臣父父子子的等级制度，其要旨在于以宗法血缘、伦理亲情为出发点的延伸与泛化，因此人们把原典儒学的时代精神总结概括为族类亲情问题，是有道理的。其特点是“实践的、情意的、社会的、伦理的。”^①因之人们也把孔孟仁学称之为“缘情而起的仁学”。^②李泽厚在总结儒家思想之作为定于一尊的占统治地位的意识形态时指出：“因为比较其他各家，儒家与中国古老的经济社会传统有更深的现实联系，它不是一时崛起的纯理论主张或虚玄幻想，而是以具有极为久远的氏族血缘的宗法制度为其深厚根基，从而能在家庭小生产农业为经济本位

① 见《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第114页。

② 冯达文《早期中国哲学略论》（广东人民出版社1998年版）中认为孔孟仁学体系紧紧地诉诸于现存世俗社会的普遍情感，诉诸人的日常情感、日常经验的可接受性。又见冯著《程朱理学与老学》，《道家文化研究》第6辑。

的社会中始终保持现实的力量和传统的有效性。……儒家一贯强调孝悌是立国之本，强调作为社会等级的伦常秩序的重要性，总是非常地有用和有效。”^①

儒学能作为中国封建时代长期占统治地位的意识形态，有其固有的特点所决定，李泽厚这段话中的总结确能反映这一特点。但是，儒学之所以有用和有效的另一个更重要的原因还在于儒学随时代的变化而变化，儒学从来都不是铁板一块。在儒学史上，定于一尊的汉代儒学也非孔孟创立的原始儒学，而是经过汉儒改造更新过的儒学——经学，这是儒学发展史上的第一次变革。虽然宋儒对汉儒多批评少肯定，但是从思想发展史来看，汉代儒学通过对先秦以来道、墨、名、法、阴阳之学的综合吸收，实现了学术思想的整合，扩大了学术包容的范围而成为文化的宗主。这无疑给儒学的变革提供了可资借鉴的方法论基础，那就是既保存有原始儒学的基本精神，又整合进了当时其他各家思想学说中适合自身发展需要的因素，从这个意义上说，它也是一种“新”的儒学形态，因为它适应了汉初社会的需要，代表了两汉时代精神。实际上，这是汉代经学“有用性”与“有效性”的根源。

利用异质成分以自广、自厚的汉代儒学变革启示了后儒，相比而言，理学是一次更大规模的儒学变革，它同样体现了来自自己所处时代的时代精神。张立文在《朱熹评传》中说：“由于朱熹思想体现了历史的脉搏，时代的精神，因此，他的思想适应了社会的需要，影响久远。”他认为朱熹

^① 《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第140页。

思想从三个方面成功地回应了时代的挑战，一是价值理想的挑战，二是外来文明的挑战，三是理论形态转型的挑战，即由训诂之学向义理之学的转变。张立文总结说：“跟元典儒学和汉唐经学儒学相对照，宋明理学确有新的特点，新的精神。宋明理学之所以为新儒学，是指其在外来印度佛教文化哲学与本土道教文化哲学以及价值理想、理论形态转型的挑战下，将元典儒学作为滞留于伦理道德层次的心性之学，从形上学本体论层次给以观照，使传统儒学以心性为核心的伦理道德和价值理想（包括社会理想和人格理想）建构在具有理性力度的形上学本体论思维之上。”^① 这从时代精神的角度回答了新儒学之为“新”的内涵。

第二，理学注重宇宙论本体论的探讨。

如前所述，理学的时代课题是兴儒家哲学之本体，因此注重宇宙论本体论的探讨是理学有别于先秦儒学的一个重要方面。这一倾向自周敦颐《太极图说》即已开始，为的是论证传统儒学所主张的仁义礼智等伦理道德的最终根源，这就是由无极太极而立人极的理学思维结构。二程以理释天，将理作为自己哲学的最高范畴，从形式上否定了汉唐传统儒学天命论思想，显露出儒学本体论从天到理的演变。理学虽然在本质精神上指向社会伦理，但其探讨自然万物、社会伦理等当然之则的所以然之故，却显然超越了纯粹的社会伦理的范畴，接触到了思维与存在、现象与本质的关系问题。因此理学既具有强烈的社会伦理色彩，又成为对社会伦理之学的概括和升华。正是在这样的意义上，理学构筑了融汇自

^① 见《朱熹评传》，南京大学出版社1998年版，第3页。

然、社会、伦理学说于一体的哲学体系，从而将传统儒学提升到真正的哲学化水平。

第三，理学对先秦儒学的发展与提升，还在于思辨性的哲学思维特征。在中国传统哲学中，道家哲学、佛教哲学、玄学都明显具有思辨性的特征，相比而言，儒学更注意人伦社会等实用性。先秦儒学对于宇宙来源一概归为天命，汉代以后的儒学则一方面由谨守师训变成经学，另一方面又由天人感应而演出神学。理学首先以儒家伦理礼法思想为核心和根本，批判地整合吸收了道家、玄学及佛学的思维方式和理论思维成果，建立儒学的思辨的哲学体系。理学的理一分殊论、理气关系论、生生之仁论等都体现了理学的思辨性与哲理性，程朱对理、气、道、器、阴阳、心、性、体用、本末、动静、已发未发、情、欲、知行、天、命、仁、诚等众多中国哲学范畴的内涵及范畴之间的相互关系的论述，发前人所未发，达到了很高的理论思辨水平，体现了中国哲学的鲜明特点。

以上说明，理学站在时代的高度，在建构新儒学思想体系的过程中，把儒家思想本体化、思辨化、哲理化。既继承孔孟，把握儒学真精神，又结合社会和理论发展的需要，克服传统儒学的不足，回应了时代的挑战，全面总结、发展了传统儒学，使新儒学成为影响深远的学术思想、文化思想发展的主流。从发生学上讲，新儒学之所以能有如上之新，从外在机缘来说是来自佛老的刺激，这是学者们一致的看法。新儒学思想与先秦儒学是在不同的社会文化条件之下产生的，也可以说，早期儒学是一种社会政治运动，新儒学是一种思想运动。从内在发生机制来说，新儒学这场思想运动的

完成又是借助佛老思想资料来实现的。说到这里，我们自不能同意牟宗三对新儒学之新的看法，牟以新儒学为先秦儒学通而为一之发展，以新儒学所讲内容为先秦儒学所固有，完全否定儒学在变革中所受的佛老影响，这种看法的确有失客观和公允。不能否认牟在对理学的条分缕析中所坚持的独特思路和方法对发掘中国哲学固有特色和资源上所作的贡献。但是道家哲学也是中国哲学固有资源的一个重要组成部分，秦汉之后“儒道传而墨法度”（王充《论衡·书案篇》）的情况导致儒道两家一隐一显互动共存的局面是中国哲学思维发展的重要动力源泉，这一点从汉代到玄学都能得到说明，到宋儒发展至极致状态，这是研究理学所不应忽视的一个事实。牟先生无疑过于强调孔孟儒与宋儒之间的一脉相承性，而忽略了一脉相承中儒家思想与异质文化的交流互摄。在这个问题上，刘述先先生思路显然更开阔，从而也更趋于客观，他充分肯定宋儒吸取佛老对复生儒学生命的重要作用，在于为儒家打开了一些全新的视域，增辟了一些重要层面，因而做出了可以和佛老匹敌的心性论、宇宙论。^① 这些看法已肯定了佛老思想对“新”儒学之新的作用。由此我们更进一步，认为新儒学之新无论从外在机缘与内在机制上都是受佛老作用的一个重要体现，这一点冯达文看法很能说明问题，他认为“新儒家其新就新在：它们借助于道家（或假道于道教与佛教）的思维方式，思维框架，使原来仅具

^① 见刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》，台湾学生书局1981年版，第420页。

心理——伦理意义的先秦儒家思想，获得了本体论的确证。”^①

以上所讲为新儒学之新的内涵。诚如杜维明所说：新儒学“是先秦儒学经过了创造性转化而发展出来的一套既是崭新的、又有强烈的承继性的一种思想”。^②

所谓承继性当然主要指对先秦儒学的承继，因此这里还要说明的一个问题是：理学是新儒家，而非新道家。

二、理学之新与儒道之辨

近几年来，中国哲学的研究出现了新的当代儒道之争的现象。如有人通过对“道”这一概念的发展与演变的考察，得出如下结论：“中国文化思想发展史从某种意义上讲，是以道家思想为哲学根据的儒家纲常名教不断丰富、完善、发展的历史。”^③ 陈鼓应先生通过对中国哲学从先秦至宋明的发展过程的考察，得出了“中国哲学史实际上是一系列以道家思想为主干，道、儒、墨、法诸家互补发展的历史”的结论。^④

这是以“道家主干说”为缘起的当代儒道之争，这一现象本身配以道家资料的被发掘、发现，的确大大推动了道

① 冯达文：《道一回归自然》，广东人民出版社1996年版，第114页。

② 《宋明儒学的中心课题》，《天府新论》1996年第2期。

③ 见《哲学研究》1986年第9期《试论道家思想在中国传统中的主干地位》。

④ 见《哲学研究》1990年第1期《论道家思想在中国哲学史上的主干地位》。

家思想的研究，引起人们对中国哲学史上儒道关系的重新审视和思考。无疑，对长期处于潜层的道家思想的资料整理和挖掘，及对其哲学的、文化学的当代阐释，对中国哲学思想的发展及对中国哲学自身特点的诠释来说，都是一件非常有意义的事情。这里不打算对当代儒道之争作全面分析和评价，只是有一点需要说明的是，由这一现象而引起的理学的总体定位问题，人们也正是在“道家主干说”的视野下指出理学的“外儒内道”及“新道家”之说。当然这一思想倾向并非当代之新见，它一直伴随着理学的产生过程及对理学的批判反思的思想历程，所谓“朱子道”便是这一思想倾向的总结语。

不管是“外儒内道”、“新道家”还是“朱子道”，都存在一个共同的倾向，那就是以一种学说所受的影响、所用的材料及整体建构方式和运思方法来衡量、判断这种学说的宗旨和特质。比方说以理学引用了大量的道家概念来说明理学的道家特征，我们认为这不是权衡学派属性的最重要的标准，衡量一种学说的标准主要的还应该是看其终极关怀和价值理想方面。或者说，一种哲学的性质与意义，主要不在于它利用了哪些已有的观念材料，而在于它对所利用的材料是否作出了改造或新的解释，并在此基础上表达出属于自己的理想与意愿。理学家们确实采用了道家的一些概念名词，我们在前面的论述中有许多涉及，但是理学家对这些概念名词都作出了改造，使之成为新的解释，这是理学实现儒道整合的重要表现和复兴儒学前提条件。

这里首先要说到理学与道家的原则性分歧。这个问题前人作了很精确的总结，很能说明问题。牟宗三认为，道家的

主要症结在于其思想中内在道德性之不立，因此，老庄之学的不足在于政教方面不能积极安立礼法仁义，魏晋时代玄风盛行、政治废弛、礼教灭裂的现象就是道家思想症结的表现。而儒家的优胜处在于以道德、生生不已来规定道体。^①这样规定儒道之别代表了现代新儒家学者的共同看法，刘述先也认为儒家的终极托付在生生之仁上，这是宋儒的中心理念。^②至于理学援引道家思想概念范畴，牟宗三解释说：儒、道可通用之词可称之为“水平线型”，而儒者的胜场，牟称为“垂直线型”，他说：“孔门义理兼备此垂直与水平之两线而为一立体之整型。吾人必须先分别了解此两型之特义，然后再观儒者融合此两型而成之整体之殊胜。如此方可解除宋明儒者之禁忌与夫对于宋明儒者之毁谤与误解。”^③

这里的区分有似于方内方外、形上形下的意思，理学以方内方外、形上形下、精粗体用为一体，这是理学与道家本质的区别。劳思光曾指出过，肯定世界与否是判别儒家与佛道两家区别的主要标准，肯定世界乃宋明儒者之基本态度，亦是此一儒学运动抗拒佛教时主要理论立场之所在。^④这也就是理学的实理终归不能认同佛空、道无的地方，也是理学家辟佛老最集中的地方。道家 and 道教的学说中虽然没有直接斥现实世界为“虚妄”的说法，但其价值判断是落在自我超越、自我解脱的自由性上，因此对现实世界终归采取消极

① 《才性与玄理》第359页。

② 刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，第422页。

③ 《才性与玄理》第125页。

④ 参见劳思光《新编中国哲学史》三上，台湾三民书局1981年版，第77页。

无着的态度，其主张方内方外之分就能说明这个问题。二程就是以其体用一源、内外一理反对道家方内、方外之分，“盖上下本末内外，都是一理也，方是道。庄子曰游方之内游方之外者，方何尝有内外，如此则是道有隔断。内面是一处，外面又是一处，岂有此理。”^① 因此，诚如刘述先总结的：“儒者之借佛老之说，取舍之间，极有分寸，绝非自弃其立场者。而运用之妙，存乎其人。如濂溪之借用太极图，道家之本旨是做修养功夫的引导，以归于无极，而濂溪却将之倒转过来，讲出一套符合生生之旨的形上学、宇宙论，肯定人伦日用，这在基本上是儒家的精神，绝非道家的精神。又如二程吸纳佛家做修养的功夫，然所涵盖体证为儒家的性理，决非佛家的空理。”^②

最后，怎样看待理学家出入佛老的问题。在这个问题上，不管是理学家自己，还是理学的反对者，抑或是现代理学研究者，都表现出某些一致性，那就是把出入佛老看作是理学产生和发展过程中应该指责的、反映理学不纯粹的一件事实，是理学这一思想成果所携带的一件憾事。理学家本人一边大量吸收异己的东西，一边又心存芥蒂，对自己的行为避之惟恐不及，在他们互相攻击的时候，以此作为重要依据说对方有违儒学之纯粹，而自己则以粹然孔孟传统自居，这种复杂的、矛盾的心态说明思想发展、学术整合本身是一项艰巨复杂的工程，也能折射出理学家狭隘、固执的一面。这都根源于儒学道统之论。理学的反对者，更认为理学家吸收

① 《二程语录》卷一。

② 《朱子哲学思想的发展与完成》第420页。

佛老的某些思想是一件很不光彩的事，因此他们把揭露理学的某些思想来自佛老作为其反理学的重要方法和手段。比如明末清初对《太极图说》的繁琐考证，都是为了揭理学的老底，以为理学并未能承继孔孟儒学精神，以便达到反理学的目的。

从哲学思想发展的角度看，理学的出现无疑是中国哲学发展史上一件大事，它改变了传统哲学的格局，把儒学推进到一个新的历史阶段和理论形态，重新确立了它的支配地位。如果我们不否认理学这股哲学思潮的出现是中国哲学思想发展的一次重大进步，那我们就应该承认理学融合佛老是一件很有意义的事情。因为没有出入佛老的正反合的曲折历程，便没有理学，没有哲学思想的这次进步。对于理学家融会儒释道三家思想这一事实，陈寅恪先生的分析可谓鞭辟入里：“宋儒若程若朱，皆深通佛教者，既喜其义理之高明详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷复夏也。乃求得两全之法：避其名而居其实，取其珠而还其椑。采佛理之精粹以之注解四书五经，名阐明古学，实则吸收异教。声言尊孔辟佛，实则佛之义理已浸渍濡染，与佛教之宗传，合而为一。此先儒爱国济世之苦心，至可尊敬而曲谅之者也。”^① 总之，不同思想派别与学术派别之间的健康互动，从而创造性地回应人类在不同时代所遭遇到的普遍性问题，应该是学术研究的价值所在。

① 吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社1992年版，第11页。

结 束 语

从儒道关系的角度来研究理学，对理学来说具有发生学的意义。儒道互动是中国哲学发展的主线，也是理学发生、发展的主线。理学家在复兴和重建儒学的过程中，始终面临着一个对道家哲学的辨析、选择、扬弃与转化的问题，从理学创造性地回应了佛老挑战的角度看，理学的这一努力是成功的。这一方面是由于理学家能够站在时代的高度，把握时代的脉搏，适应时代的需要，完成复兴儒学的使命，这都本于他们对儒家文化的认同意识和对儒学命运的忧患意识。然而另一方面，从真正意义的儒学复兴来说也是更重要的方面，则在于他们在多元文化融合中所实现的整合创新，这是理学之能成功的最关键的因素。当我们回顾理学与作为异端的道家文化交流的这段历史，固然是明白了理学是怎样达到儒学发展的新阶段与新形态的，然而同时我们不能不想到这样一个问题，理学家是本于什么样的心态来从事这项学术整合运动的，从历史上本有的思想资源来看，理学是不是达到了应有的最高成就呢？

说到理学家的心态，首先让人想到的是他的那种欲斥欲纳而内外不一的复杂感情。理学家，尤其是集大成者朱熹，

对儒学真正的危机根源有很清楚地认识，也很清楚利用异质文化来变革儒学是摆脱危机的必然选择，“全体大用”是他总结出的最高目标。但是理学家对吸收异质文化这件事并不坦然，当他们俨然以“粹然孔孟传统”的道统自居时，无不把杂佛老看作是有违道统纯正而互相攻击。周敦颐“无极”概念如一石激起千层浪，后世有无尽的考辨。朱熹在对这一范畴进行改造时曾说周子“不顾旁人是非”，“勇往直前”，显示出学术变革的勇气。然而朱熹这份勇气又往往沦为虚张声势，因为他又把陆学冠以“禅学”来显示自己的纯正。理学家一边利用异己的东西来拓展自己的思路、构架自己的体系，另一方面又宣称“恶释老如仇讎。”这种矛盾心态一方面暴露了他们护卫道统的狭隘，这无疑也限制了他们的视野。当然另一方面也说明了学术整合的艰巨性。

另外，理学要为儒家伦理道德规范寻找最后的根源，这一方面理学家取得了很大的成功。但是从对人的精神问题的探讨和解决来看，理学却远不如庄学。理学并没有真正统一自然与当然，相反却以当然原则涵盖自然，因此最终遗落了庄学中对人的感性存在、精神自由的探讨与追求的积极成果。在理学偏执的道德理性的视野下，人的生命状态是萎缩的、单调的、压抑的，这不能不说是其人生哲学的缺憾，也是它被后世冠以“以理杀人”的一个原因。

整合创新是当今人们在反思传统文化时最关心的话题，历史为我们提供的成功的经验与失误的教训，本身也是一份宝贵的资源。

主要参考书目

【古籍类】

《十三经注疏》，中华书局 1980 年版。

《诸子集成》，上海书店 1986 年版。

杨伯峻：《论语译注》，中华书局 1980 年版。

杨伯峻：《孟子译注》，中华书局 1984 年版。

王先谦：《庄子集解》，中华书局 1987 年版。

朱谦之：《老子校释》，中华书局 1984 年版。

周敦颐：《周敦颐集》，中华书局 1990 年版。

邵雍：《皇极经世书》，四部丛刊本。

张载：《张载集》，中华书局 1978 年版。

邵伯温：《邵氏闻见录》，中华书局 1983 年版。

程颢、程颐：《二程集》，中华书局 1981 年版。

朱熹：《朱熹集》，尹波、郭齐点校，四川教育出版社 1996 年版。

朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年版。

朱熹：《伊洛渊源录》，山东友谊书社 1990 年版。

黎靖德编：《朱子语类》，中华书局 1986 年版。

陆九渊：《陆九渊集》，中华书局 1980 年版。

- 胡 宏：《胡宏集》，中华书局 1987 年版。
罗钦顺：《困知记》，中华书局 1990 年版。
江 永：《近思录集注》，上海书店 1987 年版。
皮锡瑞：《经学历史》，中华书局 1959 年版。
黄宗羲：《宋元学案》，中华书局 1986 年版。
陈 淳：《北溪字义》，中华书局 1983 年版。
戴 震：《孟子字义疏证》，中华书局 1982 年版。
王夫之：《张子正蒙注》，中华书局 1975 年版。

【理学研究类】

- 吕思勉：《理学纲要》，东方出版社 1996 年版。
陈钟凡：《两宋思想述评》，东方出版社 1996 年版。
蒋伯潜：《诸子与理学》，上海书店出版社 1997 年版。
周予同：《朱熹》，商务印书馆，1929 年版。
蒋维乔编：《宋明理学纲要》，中华书局 1936 年版。
贾丰臻：《中国理学史》，上海商务印书馆，1996 年版。
杨天石：《朱熹及其哲学》，中华书局 1982 年版。
蒙培元：《理学的演变》，福建人民出版社 1984 年版。
蒙培元：《理学范畴系统》，人民出版社 1989 年版。
张立文：《朱熹思想研究》，中国社会科学出版社 1994 年第 2 版。
张立文：《宋明理学研究》，中国人民大学出版社 1985 年版。
范寿康：《朱子及其哲学》，中华书局 1983 年版。
谢无量：《朱子学派》，中华书局 1916 年版。
陈 来：《宋明理学》，辽宁教育出版社 1991 年版。

陈 来：《朱熹哲学研究》 中国社会科学出版社 1988 年版。

陈 来：《朱子书信编年考证》，上海人民出版社 1989 年版。

贾顺先：《宋明理学新探》，四川人民出版社 1987 年版。

石训等著：《中国宋代哲学》，河南人民出版社 1992 年版。

侯外庐等编：《宋明理学史》，人民出版社 1987 年版。

祝瑞开主编：《宋明思想和中华文明》，学林出版社 1995 年版。

徐洪兴：《思想的转型——理学发生过程研究》，上海人民出版社 1996 年版。

徐远和：《洛学源流》，齐鲁书社 1987 年版。

陈正夫：《朱熹评传》，江西人民出版社 1984 年版。

邹永贤主编：《朱子学研究》，厦门大学出版社 1989 年版。

邹永贤主编：《朱熹思想丛论》，厦门大学出版社 1992 年版。

邓艾民：《朱熹王守仁哲学研究》，华东师范大学出版社 1989 年版。

高令印：《朱熹事迹考》，上海人民出版社 1987 年版。

束景南：《朱熹佚文辑考》，江苏古籍出版社 1991 年版。

束景南：《朱子大传》，福建教育出版社 1992 年版。

姜国柱：《张载的哲学思想》 辽宁人民出版社 1982 年

版。

陈俊民：《张载哲学思想及其关学学派》人民出版社1986年版。

刘象彬：《二程理学基本范畴研究》，河南大学出版社1987年版。

潘富恩等：《程颢程颐理学思想研究》复旦大学出版社1988年版。

庞万里：《二程哲学体系》，北京航空航天大学出版社1992年版。

韩强：《儒家心性论》，经济科学出版社1998年版。

邱汉生：《四书集注简论》，中国社会科学出版社1990年版。

刘树勋主编：《闽学源流》，福建教育出版社1993年版。

蔡方鹿：《程颢程颐与中国文化》贵州人民出版社1996年版。

梁绍辉：《周敦颐评传》，南京大学出版社1998年版。

唐明邦：《邵雍评传》，南京大学出版社1998年版。

龚杰：《张载评传》南京大学出版社1996年版。

韩钟文：《中国儒学史》（宋元卷），广东教育出版社1998年版。

李道湘：《现代新儒学与宋明理学》，辽宁大学出版社1998年版。

王育济：《理学·实学·朴学》，山东友谊出版社1993年版。

余敦康：《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，

学林出版社 1997 年版。

冯达文：《宋明新儒学略论》，广东人民出版社 1997 年版。

王瑞明：《宋儒风采》岳麓书社 1997 年版。

钱穆：《朱子新学案》，巴蜀书社 1986 年版。

钱穆：《宋明理学概述》，台湾学生书局 1977 年版。

陈荣捷：《朱子新探索》，台湾学生书局 1988 年版。

陈荣捷：《朱学论集》，台湾学生书局 1981 年版。

陈荣捷：《新儒学论集》，（台）中央研究院中国文哲研究所筹备处，1995 年版。

陈荣捷：《王阳明与禅》，台湾学生书局 1984 年版。

罗光：《新儒家论丛》，台湾学生书局 1979 年版。

蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，台湾学生书局 1982 年版。

牟宗三：《心体与性体》，台湾正中书局 1980 年版。

冯炳奎：《宋明理学研究论集》，黎明文化事业公司 1984 年版。

方东美：《新儒学哲学十八讲》，黎明文化事业公司 1983 年版。

张德麟：《程明道思想研究》，台湾学生书局 1986 年版。

陈荣捷：《朱熹》，台湾东大图书公司 1990 年版。

陈郁夫：《周敦颐》，台湾东大图书公司 1990 年版。

李日章：《程颢、程颐》，台湾东大图书公司 1986 年版。

黄秀玠：《张载》，台湾东大图书公司 1988 年版。

刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，台湾学生书局 1981 年版。

管道中：《二程研究》，台湾中华书局 1936 年版。

龚道运：《朱学论丛》，文史哲出版社 1985 年版。

张永俊：《二程学管见》，台湾东大图书公司 1988 年版。

孙振青：《宋明道学》，台湾千华出版公司 1986 年版。

【其它相关论著】

严灵峰：《老庄研究》，中华书局 1979 年版。

刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社 1988 年版。

刘笑敢：《老子》，东大图书公司 1997 年版。

陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社 1992 年版。

张松如，陈鼓应：《老庄论集》，齐鲁书社 1987 年版。

张成秋：《先秦道家思想研究》，台湾中华书局 1983 年版。

崔大华：《庄学研究》，人民出版社 1992 年版。

冯达文：《道——回归自然》，广东人民出版社 1996 年版。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第 1 辑至第 10 辑），上海古籍出版社 1991 - 1996。

陈鼓应主编：《道家文化研究》（第 11 辑至第 17 辑），三联书店。

徐小跃：《禅与老庄》，浙江人民出版社 1992 年版。

熊德基等：《中国老学史》，福建人民出版社 1997 年

版。

张智彦：《老子与中国文化》，贵州人民出版社 1996 年版。

许抗生：《帛书老子注译与研究》，浙江人民出版社 1985 年版。

王 明：《道家与道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年版。

崔宜明：《生存与智慧——庄子哲学的现代阐释》，上海人民出版社 1996 年版。

王 煜：《老庄思想论集》，联经出版事业公司 1979 年版。

刘文英：《中国哲学史通论》（讲义）。

刘文英：《中国古代的时空观念》上海人民出版社 1980 年版。

刘文英：《中国古代的意识观念》，上海人民出版社 1985 年版。

刘文英：《梦的迷信与梦的探索》，中国社会科学出版社 1989 年版。

刘文英：《王符评传》，南京大学出版社 1993 年版。

刘文英：《漫长的历史源头》中国社会科学出版社 1996 年版。

刘文英：《精神系统与新梦说》，南开大学出版社 1998 年版。

刘文英：《儒家文明——传统与传统的超越》，南开大学出版社 1999

周予同：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社

1983 年版。

杨东莼：《中国学术史讲话》，东方出版社 1996 年版。

范寿康：《中国哲学史通论》，三联书店 1983 年版。

张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局 1982 年版。

张立文：《中国哲学范畴发展史》（天道篇），中国人民大学出版社 1988 年版。

张立文：《中国哲学范畴发展史》（人道篇），中国人民大学出版社 1995 年版。

张立文：《朱熹评传》，南京大学出版社 1998 年版。

张立文主编：《道》，中国人民大学出版社 1989 年版。

《理》，中国人民大学出版社 1991 年版。

朱伯崑：《易学哲学史》，北京大学出版社 1988 年版。

方立天：《中国古代哲学问题发展史》中华书局 1990 年版。

蒙培元：《中国哲学主体思维》，东方出版社 1993 年版。

蒙培元：《中国心性论》，台湾学生书局 1990 年年版。

张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。

陈 来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，三联书店 1996 年版。

方克立：《中国哲学史上的知行观》，人民出版社 1982 年版。

孙叔平：《中国哲学史稿》，上海人民出版社 1980 年版。

刘蔚华等编：《中国儒家学术思想史》，山东教育出版

社 1996 年版。

冯友兰：《中国哲学史》，中华书局 1984 年版。

冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社 1989 年版。

冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版。

冯友兰：《冯友兰学术论著自选集》，北京师范学院出版社 1992 年版。

冯友兰：《三松堂学术文集》，北京大学出版社 1984 年版。

任继愈编：《中国哲学发展史》，人民出版社 1983 年版。

侯外庐等：《中国思想通史》，人民出版社 1992 年版。

杨宪邦编：《中国哲学通史》，中国人民大学出版社 1987 年版。

张岂之：《中国思想史》，西北大学出版社 1989 年版。

李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社 1986 年版。

周桂钿：《中国传统哲学》，北京师范大学出版社 1990 年版。

蔡尚思：《中国传统思想总批判》，湖南人民出版社 1981 年版。

杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，三联书店 1997 年版。

赵吉惠等编：《中国儒学史》，中州古籍出版社 1991 年版。

张岂之等编：《中国儒学思想史》，陕西人民出版社

1990年版。

冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》，上海人民出版社1983年版。

冯达文：《早期中国哲学略论》，广东人民出版社1998年版。

钱穆：《中国近三百年学术史》，中华书局1986年版。

刘述先：《文化与哲学的探索》，台湾学生书局1986年版。

牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社1997年版。

牟宗三：《才性与玄理》，台湾学生书局1985年版。

唐君毅：《中国哲学原论》（原教篇），台湾学生书局1976年版。

罗光：《中国哲学的展望》，台湾学生书局1977年版。

罗光：《中国哲学思想史》（宋代篇），台湾学生书局1980年版。

蔡仁厚：《中国哲学史大纲》，台湾学生书局1988年版。

劳思光：《新编中国哲学史》，三民书局1980年版。

林继平：《孔孟老庄与文化大国》，台湾商务印书馆，1990年版。

徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），台湾商务印书馆，1969年版。

项退结：《中国哲学之路》，台湾东大图书公司1991年

版。

韦政通：《孔子》，台湾东大图书公司 1996 年版。

黄俊杰：《孟子》，台湾东大图书公司 1993 年版。

(日) 村濑裕也：《戴震的哲学》，山东人民出版社 1996 年版。

林安梧：《现代儒学论衡》，(台北) 业强出版社 1987 年版。

钱穆：《中国学术通义》，台湾学生书局 1984 年版。

高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版。

严正：《儒学本体论研究》，天津人民出版社 1997 年版。

詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社 1982 年版。

张恒寿：《庄子新探》，湖北人民出版社 1983 年版。

任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版。

卿希秦：《中国道教思想史纲》，四川人民出版社 1980 年版。

A. C. GRAHAM 《TWO CHINESE PHILOSOPHERS》
(Cheng Ming - tao and Cheng Yi - chuan) Made and printed in
Great Britain Lewis Reprints Ltd First edition 1958.

【论文集】

《论宋明理学》，浙江人民出版社 1983 年版。

《中国哲学范畴集》，人民出版社 1985 年版。

《论中国哲学史》(宋代理学讨论会论文集)，浙江人民出版社 1983 年版。

《朱熹与中国文化》，武夷山朱熹研究中心编，学林出版社 1989 年版。

《朱子学新论》，武夷山朱熹研究中心编，上海三联书店 1991 年版。

《朱熹与闽学渊源》，武夷山朱熹研究中心编，上海三联书店 1990 年版。

《国际儒学研究》，国际儒学联合会编，第 2、第 4 辑，中国社会科学出版社 1998 年版。

《朱子学刊》（第八辑），朱子学刊编辑部，1997 年版。

【主要参考论文】

张立文：《理学思想的渊源和形成过程》，《中国哲学》第 5 期。

吴重庆：《论儒道互补》《哲学研究》，1993 年第 1 期。

李 申：《太极图渊源辨》，《周易研究》1991 年第 1 期。

贾顺先：《儒释道的融合和宋明理学的产生》《四川大学学报》，1982 年第 4 期。

孙以楷：《先秦仁学与宋代理学》《江淮论坛》1997 年第 2 期。

蒙培元：《心灵与境界——朱熹哲学再探讨》：《中国社会科学院研究生院学报》1993 年第 1 期。

杜维明：《宋明儒学的中心课题》《天府新论》1996 年第 2 期。

陈荣捷：《朱子的创新》，《哲学与文化》1991 年第 12 期。

刘文英：《中国传统哲学的名象交融》，《哲学研究》1999年第6期。

宁新昌：《周敦颐的人生境界论探微》，《北京社会科学》1998年第1期。

蔡方鹿：《道教与宋代理学》，《学术月刊》1988年第7期。

詹石窗：《论朱熹对道教的影响》，《福建师范大学学报》1989年第1期。

徐刚：《佛道与朱熹自然哲学》，《上饶师专学报》，1992年第1期。

黄广琴：《朱熹的理学与道家、道教的关系》，《湘潭大学学报》1988年第3期。

张立文：《宋明理学形上学追求的理路》，《哲学研究》1994年第2期。

向世陵：《朱熹心论的生生思想》，《中国哲学史》1996年第1期。

蒙培元：《道的境界》，《中国社会科学》1996年第1期。

方立天：《道佛互动——以心性论为中心》，《哲学与文化》1998年第11期。

张德麟：《程明道的学术渊源》，《鹅湖月刊》11卷7期1985年版。

孙以楷：《朱熹与道家》，《文史哲》1992年第1期。

刘宏章：《建国以来的宋明理学研究》，《中国哲学史研究》1981年4期。

杨宪邦：《论老子哲学在中华文化结构中的地位》，《中

国哲学史》1996年第1期。

牟钟鉴：《论道》，《中国哲学史》1996年第3期。

胡孚琛：《道家文化探索》，《哲学研究》1995年第7期。

秦家懿：《朱熹与道教》载汤一介主编《国故新知：中国传统文化的再诠释》北京大学出版社1993年版。

刘仲宇：《道教影响下的朱熹》，《中州学刊》1988年第1期。

陈国钧：《朱熹理学与儒、佛、道的关系》，《江西师院学报》1981年第4期。

许总：《论宋明理学的性质及其演变》，《中州学刊》1999年第9期。

林继平：《由宋明哲学试探老庄人生境界》，《中华国学》4期1977年4月。

黎明：《宋明理学与佛老之学》，《人生》（香港）1962年12月。

李日章：《二程理的思想之意义与渊源》，《国立编译馆馆刊》1978年12月。

何俊：《儒道两家对道的阐释及其旨趣》，《哲学研究》1997年第7期。

徐复观：《道家人性论的创始者——老子的道与德》，《民主评论》1961年第4期。

冯友兰：《宋明道学通论》，《哲学研究》1983年第2期。

陈正夫：《儒、道、释的融合与程朱理学》，《江西大学学报》1979年第4期。

刘述先：《理一分殊的现代解释》载《中西哲学与文化》第1辑 河北人民出版社1992年版。

（日）荒牧曲俊：《中国对佛教的接受——理的一大变化》，《世界宗教研究》1988年第1期。

陈荣捷：《论朱熹与程颐之不同》，《中国哲学》第十辑。

陈荣捷：《朱子对老子学之评价》，《中华文化复兴月刊》1977年第5期。

余敦康：《朱熹的易学思想》，《中国哲学史》1997年第4期。

严正：《论朱熹中和学说的理论意义与现代价值》，《中国哲学史》1997年第1期。

张岱年：《理学的历史意义》，《学术研究》1996年第1期。

吴重庆：《道家思想与中国传统哲学的完型》，《福建论坛》1992年第3期。

杨国荣：《仁道的重建与超越》，《江苏社会科学》1993年第5期。

梁彦生：《从儒学伦理到儒学哲学——孔子儒学与朱熹儒学的比较》，《思想战线》1997年第4期。

任继愈：《理学探源》载《燕园论学集》北京大学出版社1984年版。

张恒寿：《章太炎对于二程学说的评价》，《中国哲学》第十辑。

李德永：《宋明太极辨》，《哲学史方法论研究》武汉大学出版社1984年版。

张岱年：《论宋明理学的基本性质》，《哲学研究》1981年第9期。

陈鼓应：《论道家思想在中国哲学史上的主干地位》，《哲学研究》1990年第1期。

束景南：《周敦颐〈太极图说〉新考》，《中国社会科学》1988年第2期。

后 记

后
记

本书是在我的博士论文的基础上修改而成的。选择宋代理学与道家哲学作为研究课题，是在我的导师刘文英先生的指导下确定并最终完成的。我师从刘先生完成硕士和博士两个阶段的学业，在那么多年的学生生涯中亲聆先生的教诲，感受学术的魅力和大家的风范，于我，无论是问学还是做人，都受益匪浅。在本书付梓之际，我首先要感谢先生对我的悉心培育，感谢南开大学哲学系众多师友给予我的关心和帮助。

论文的撰写和修改过程中，方克立先生、张立文先生、葛荣晋先生、周桂钿先生、吕希晨先生等都提出了许多宝贵的意见，在此深表谢意。

本书的出版，获北京市委组织部 2002 年度优秀人才培养专项经费资助。吉林人民出版社的吴兰平女士为本书的出版做了很多工作，一并致谢！

作 者

2004 年 7 月