

新编中国哲学史

(下册)

冯达文 郭齐勇 主编

人民出版社

XINBIAN ZHONGGUO ZHIXUE SHI

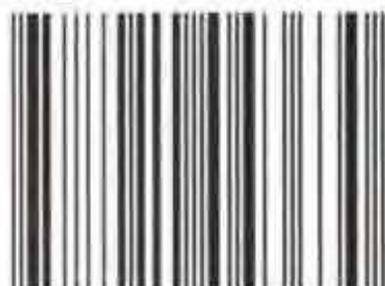


XINBIAN ZHONGGUO ZHEXUE SHI

新编中国哲学史

(下册)

ISBN 7-01-004363-9



9 787010 043630 >

ISBN 7-01-004363-9 定价：23.00元

XINBIAN ZHONGGUO ZHEXUESHI

新编中国哲学史 (下册)

冯达文 郭齐勇 主编

人
民
大
学
出
版
社

责任编辑:方国根
装帧设计:曹 春
版式设计:顾杰珍
责任校对:夏学娟

图书在版编目(CIP)数据

新编中国哲学史(下册)/冯达文 郭齐勇主编.
—北京:人民出版社,2004.7

ISBN 7-01-004363-9

I. 新… II. ①冯…②郭… III. 哲学史-中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 049692 号

新编中国哲学史

XINBIAN ZHONGGUO ZHIXUE SHI

(下册)

冯达文 郭齐勇主编

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:12.75

字数:288 千 印数:0,001-10,000 册

ISBN 7-01-004363-9 定价:23.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

目 录

第三编

北宋至明中叶时期的哲学

| | |
|---------------------|----|
| 绪 论 | 3 |
| 一、社会历史概况 | 3 |
| 二、儒、佛、道三教的并存与相互吸取 | 5 |
| 三、时代思潮与“造道”风尚 | 9 |
| 四、宋元明哲学讨论的主要问题与学术路径 | 10 |
| 第一章 道学初创 | 15 |
| 第一节 北宋三先生 | 15 |
| 第二节 周敦颐的《太极图说》与《易通》 | 17 |
| 一、“无极而太极”的宇宙衍化论 | 17 |
| 二、以“诚”为最高范畴的哲学体系 | 20 |
| 第三节 邵雍的先天“象数”学 | 22 |
| 一、先天象数学的心学特征 | 22 |
| 二、“合一衍万”的宇宙推衍程序 | 24 |
| 三、“元会运世”的宇宙终始之数 | 25 |
| 四、“皇帝王霸”的社会历史观 | 27 |

AC735 / 10

| | |
|------------------------------|-----------|
| 第四节 王安石的变法哲学····· | 28 |
| 一、气为道本的宇宙生成论····· | 29 |
| 二、“新故相除”的自然、历史发展观····· | 30 |
| 第五节 沈括的科学观····· | 32 |
| 第二章 张载的本体论与境界论····· | 37 |
| 第一节 对佛道的批判····· | 38 |
| 一、批评佛道的本体观····· | 38 |
| 二、批评佛道的生死观····· | 40 |
| 第二节 “太虚即气”与“天道神化”····· | 41 |
| 一、“虚空即气”与“一物两体”····· | 41 |
| 二、“天”“道”与“神”“化”····· | 44 |
| 第三节 “德性所知”与“见闻之知”····· | 46 |
| 一、“内外之合”与“大其心”····· | 46 |
| 二、道德体验的“诚明所知”····· | 47 |
| 第四节 “民胞物与”的人生境界····· | 48 |
| 第三章 程颢、程颐的“义理之学”····· | 51 |
| 第一节 “惟理为实”的本体论····· | 52 |
| 一、“理”与“天理”····· | 52 |
| 二、“理”与“阴阳”、“动静”····· | 53 |
| 第二节 识仁定性的诚敬工夫论····· | 55 |
| 一、修养工夫论的根据····· | 55 |
| 二、修养工夫论的方法····· | 56 |
| 第三节 “格物致知”的认识论与修养论····· | 57 |

| | |
|-------------------------------|-----------|
| 一、命、理、性、心的同一 | 57 |
| 二、知行互动、格物穷理与操持涵养 | 58 |
| 第四节 “与物同体”的理想论 | 60 |
| 一、“以义安命”与“乐天知命” | 60 |
| 二、仁者与天地万物为一体 | 61 |
| 第五节 两宋之际的理学传绪 | 62 |
| 第四章 朱熹的理学 | 65 |
| 第一节 理气论 | 66 |
| 一、“无极而太极” | 66 |
| 二、“理”与“气”不离不杂 | 67 |
| 三、“理”“气”先后的问题 | 69 |
| 四、“理一分殊”与“生生之理” | 71 |
| 第二节 心性论 | 73 |
| 一、朱子论“性”：继善成性、天命之性与气质之性 | 74 |
| 二、朱子论“心”：心与理一、心主性情 | 77 |
| 第三节 居敬穷理理论 | 79 |
| 一、居敬立己 | 80 |
| 二、格物穷理 | 81 |
| 第四节 朱熹在中国哲学与文化史上的地位 | 82 |
| 第五章 陆九渊的心学 | 85 |
| 第一节 “心即理”的宇宙观 | 86 |
| 一、理与心的涵义 | 86 |
| 二、心与理的关系 | 87 |

| | |
|------------------------------|------------|
| 第二节 “发明本心”的修养论····· | 88 |
| 一、发明本心····· | 89 |
| 二、存养本心····· | 90 |
| 三、自作主宰····· | 91 |
| 第三节 “切己自反”的致知论····· | 92 |
| 一、切己自反,直指本心····· | 92 |
| 二、优游读书,精熟为贵····· | 93 |
| 第四节 吕祖谦与鹅湖之会····· | 94 |
| 一、思想特色····· | 95 |
| 二、鹅湖之会····· | 96 |
| 第五节 朱陆之争····· | 98 |
| 一、争论的问题····· | 98 |
| 二、争论的实质及其意义····· | 99 |
| | |
| 第六章 陈亮、叶适的功利之学····· | 101 |
| 第一节 陈亮的事功思想及其与朱熹的学派论争····· | 103 |
| 一、事功与“道”、“德”、“理”····· | 103 |
| 二、义利双行,王霸并用····· | 105 |
| 三、关于“天理”与“人欲”····· | 107 |
| 第二节 叶适的功利之学····· | 109 |
| 一、在事功中建构皇极与“弓矢从的”····· | 109 |
| 二、正义谋利,明道计功····· | 111 |
| | |
| 第七章 陈献章、湛若水的心学思想····· | 114 |
| 第一节 元代的朱陆之学····· | 114 |

| | |
|---------------------------|-----|
| 一、儒学初传 | 114 |
| 二、定朱学于一尊 | 115 |
| 三、朱陆合流 | 116 |
| 第二节 陈献章的自得之学 | 118 |
| 一、成学经历 | 118 |
| 二、以自然为宗 | 120 |
| 三、归于自得 | 121 |
| 第三节 湛若水与“心体物而不遗” | 122 |
| 一、心体物而不遗 | 123 |
| 二、随处体认天理 | 124 |
| 三、湛若水心学的特殊走向 | 125 |
| 第八章 王守仁的心学体系 | 128 |
| 第一节 “心即理”说 | 129 |
| 一、“心即理”的提出 | 129 |
| 二、“心即理”的论证 | 130 |
| 第二节 “知行合一”说 | 132 |
| 一、“知行合一”提出的角度 | 132 |
| 二、“知行合一”的层次 | 134 |
| 三、“知行合一”说的意义 | 136 |
| 第三节 良知与“致良知” | 137 |
| 一、良知的含义 | 137 |
| 二、良知与“致良知” | 138 |
| 第四节 本体、功夫与境界 | 139 |
| 一、本体 | 140 |

| | |
|-------------------------------------|------------|
| 二、功夫 | 141 |
| 三、境界 | 142 |
| 第五节 王守仁心学的历史地位与双重影响 | 143 |
| 第九章 罗钦顺、王廷相的气学 | 145 |
| 第一节 气本论的复兴 | 146 |
| 第二节 罗钦顺的“理气一物”说 | 148 |
| 一、“理只是气之理” | 149 |
| 二、理一而分殊 | 150 |
| 第三节 王廷相的元气实体说 | 151 |
| 一、气是实体 | 151 |
| 二、理载于气 | 153 |
| 第四节 气本论对程朱理学的继承、批评及其意义 | 155 |
| 一、明代气学的特殊指向 | 156 |
| 二、气本论与程朱理学 | 157 |
| 第十章 刘宗周对宋明理学的继承与总结 | 160 |
| 第一节 意、念之辨 | 161 |
| 一、“意”为心之本 | 161 |
| 二、化念归思 | 163 |
| 第二节 慎独与诚意 | 164 |
| 一、以“独”为本体,以“慎独”为工夫 | 165 |
| 二、“诚意”新说 | 166 |
| 第三节 对心学、气学、理学的整合及其对黄宗羲的 影响 | 168 |

第四编

明中叶至鸦片战争时期的哲学

| | |
|----------------------|-----|
| 绪 论 | 175 |
| 一、市民阶层的崛起与泰州学派 | 175 |
| 二、心学的平民化与世俗化——王艮、罗汝芳 | 177 |
| 三、理欲之防的松动 | 179 |
| 四、李贽的“童心说”与异端思想 | 182 |
| 五、晚明的世俗之风与东林党的议政活动 | 185 |
| 六、明清启蒙思潮的特点 | 187 |
| 第一章 黄宗羲的哲学和社会政治思想 | 192 |
| 第一节 批判专制政治的社会史观 | 193 |
| 一、对封建专制主义的批判 | 193 |
| 二、对未来社会的设计 | 195 |
| 第二节 “盈天地皆心”与“盈天地间皆气” | 197 |
| 一、“盈天地皆心” | 198 |
| 二、盈天地间皆气 | 198 |
| 三、工夫所至,即其本体 | 199 |
| 第三节 “一本而万殊”的学术史观 | 200 |
| 一、尊重史实,勾勒特征 | 201 |
| 二、推崇创新,辨析源流 | 202 |
| 第四节 浙东学派的哲学思考 | 204 |
| 一、“史学所以经世” | 204 |

| | |
|------------------------------|-----|
| 二、“六经皆史” | 205 |
| 第二章 方以智的科学哲学思想 | 207 |
| 第一节 “质测即藏通几”的科学哲学观 | 208 |
| 一、“质测即藏通几”，“通几护质测之穷” | 209 |
| 二、质测通几不可偏废 | 210 |
| 第二节 “气——火”统一的一元世界观 | 212 |
| 一、一切物皆气所为 | 212 |
| 二、物物之生机皆火 | 213 |
| 第三节 矛盾说与认识辩证法 | 214 |
| 一、“相反相因”的发展观 | 215 |
| 二、“心物交格”的认识论 | 217 |
| 第三章 王夫之对宋明理学的总结 | 219 |
| 第一节 “太虚一实”、“理依于气”的宇宙观 | 220 |
| 一、对“气”范畴的新规定 | 220 |
| 二、“气外更无虚托孤立之理” | 222 |
| 三、“天下惟器”，“尽器则道在其中” | 223 |
| 第二节 “天地之化日新”的变化发展观 | 224 |
| 一、“动静皆动”、“天地之化日新” | 224 |
| 二、“天下之变万，而要归于两端”的矛盾观 | 226 |
| 三、“奉常以处变”、“变不失其常”的常变观 | 227 |
| 第三节 “日生日成”的人性论 | 228 |
| 第四节 能必副所、行可兼知的认识论 | 229 |
| 一、能必副所 | 229 |

| | |
|------------------------------|-----|
| 二、以心循理 | 230 |
| 三、知行相资以为用 | 232 |
| 四、“善动化物”、“以人造天”的新天人观 | 233 |
| 第五节 “理势合一”、“即民见天”的社会史观 | 234 |
| 一、“今胜于古”的进化史观 | 234 |
| 二、“理势合一”与“即民见天” | 235 |
| 三、“天理寓于人欲”的理欲关系说 | 236 |
| 第六节 王夫之哲学的历史地位 | 237 |
| | |
| 第四章 颜元、李塨与实学学派 | 240 |
| 第一节 颜元对理学的批判 | 240 |
| 第二节 “格物”新解与重“习行”的认识论 | 242 |
| 第三节 实学的经世指向 | 244 |
| 第四节 李塨与考据学的兴起 | 245 |
| | |
| 第五章 戴震的哲学倾向 | 248 |
| 第一节 “气化即道”的宇宙观 | 249 |
| 第二节 “察分理”与“去蔽”的知性精神 | 251 |
| 第三节 “血气心知”与新理欲观 | 253 |

第五编

近代中国(鸦片战争至中华人民共和国成立)的哲学发展

| | |
|-----------------------|-----|
| 绪 论 | 259 |
| 一、近代中国哲学的社会文化背景 | 259 |

| | |
|---------------------------------|-----|
| 二、近代中国哲学的特点与阶段 | 260 |
| 第一章 鸦片战争以后的社会变革思潮 | 264 |
| 第一节 龚自珍、魏源的经世致用思想 | 265 |
| 一、龚自珍的“改革”主张与“心力”论 | 265 |
| 二、魏源的“变古”思想与知行观 | 268 |
| 第二节 洪秀全、洪仁玕的农民变革思想 | 270 |
| 一、洪秀全的农民变革思想 | 271 |
| 二、洪仁玕与《资政新篇》 | 273 |
| 第三节 王韬、郑观应的改良主义思想 | 274 |
| 一、王韬的“变古以通今”思想 | 275 |
| 二、郑观应与《盛世危言》 | 276 |
| 第二章 戊戌维新运动中的哲学启蒙 | 279 |
| 第一节 康有为的哲学思想 | 280 |
| 一、具有近代特点的“元气”说 | 281 |
| 二、强调“全变”的进化论 | 282 |
| 三、“三世进化”的历史观 | 284 |
| 第二节 谭嗣同的哲学思想 | 286 |
| 一、“以太”即“仁”的自然观 | 287 |
| 二、“冲决网罗”的历史观 | 288 |
| 第三节 严复的哲学思想 | 291 |
| 一、“质力相推”的科学自然观 | 292 |
| 二、“心体为白甘”的经验认识论 | 294 |
| 三、“物竞天择”的历史进化论 | 296 |

| | |
|----------------------------------|-----|
| 第三章 辛亥革命前后的哲学思想 | 300 |
| 第一节 辛亥革命前的社会思潮 | 300 |
| 一、革命与保皇之争 | 300 |
| 二、邹容与陈天华 | 301 |
| 第二节 章太炎的哲学思想 | 303 |
| 一、早期的自然观和认识论 | 304 |
| 二、从科学进化论到俱分进化论 | 308 |
| 三、后期“自贵其心”的无神论新宗教 | 310 |
| 第三节 孙中山的哲学思想 | 312 |
| 一、宇宙演化论 | 314 |
| 二、“知难行易”说 | 316 |
| 三、民生史观 | 319 |
| 四、孙中山哲学的历史影响 | 322 |
| | |
| 第四章 新文化运动与中西古今哲学的融会 | 324 |
| 第一节 新文化运动中的哲学论争 | 324 |
| 一、新文化运动的兴起与发展 | 324 |
| 二、胡适的实用主义哲学 | 326 |
| 三、梁漱溟的生命哲学 | 330 |
| 四、“科学与玄学论战” | 334 |
| 第二节 熊十力的“新唯识论” | 337 |
| 一、科学与哲学的划界 | 338 |
| 二、“体用不二”与“翕辟成变” | 339 |
| 第三节 冯友兰的“新理学” | 343 |
| 一、“真际”与“实际” | 343 |

| | |
|-----------------------------------|-----|
| 二、“新理学”的基本结构 | 345 |
| 三、人生境界论 | 349 |
| 第四节 金岳霖的“道论” | 352 |
| 一、“元学的态度”与“知识论的态度” | 352 |
| 二、“道是式一能” | 354 |
| 三、“无极而太极是为道” | 358 |
| 第五章 马克思主义哲学在中国的传播与发展 | 361 |
| 第一节 中国第一个马克思主义哲学家——李大钊 | 362 |
| 一、从民彝史观到唯物史观 | 363 |
| 二、对唯物史观的传播与阐发 | 366 |
| 三、“个性解放”与“大同团结” | 369 |
| 第二节 李达对马克思主义哲学的传播 | 370 |
| 一、《现代社会学》对唯物史观的阐释 | 372 |
| 二、《社会学大纲》对唯物辩证法的阐释 | 374 |
| 第三节 毛泽东哲学思想的形成 | 381 |
| 一、毛泽东哲学形成的条件 | 382 |
| 二、从本体论到“实践论” | 385 |
| 三、辩证思维与中国智慧 | 389 |
| 编者后记 | 393 |

第三编

北宋至明中叶时期的哲学



绪 论

公元960年,赵匡胤通过兵变“黄袍加身”,建立了宋朝,又经过十多年的统一战争,晚唐以来近百年的分裂与割据局面终于结束,我国历史进入到君主专制社会的后期。由于唐末五代的战乱是唐代社会矛盾充分激化的产物,加之农民起义的打击,使社会的经济结构发生了很大的变化;与之相应,社会的精神结构——思想文化也随之变化。

一、社会历史概况

与隋唐相比,宋代最为显著的变化是门阀士族衰微,代之而起的是大量的中小地主阶级。由于战乱近百年,群雄割据,朝廷像走马灯一样更替,因而最受打击的便是门阀大族。门阀地主所导致的“党争”与藩镇割据正是唐灭亡的根本原因。一旦社会稳定下来,首先恢复起来的只能是中小地主,所以,从唐到宋,统治者从士族地主向庶族地主过渡。其次,由于门阀大族退出了历史舞台,佃耕制取代了荫户制,因而农民也就获得了更多的人身自由,这就出现了大量的自耕农。这是宋代在经济结构与阶级关系上的主要进步。正因为这一点,所以北宋一建立,社会的生产、经济很快便呈现为一派繁荣的景象,表现在农业方面,大量的荒地得到开垦,大量的农作物得到引进,大量的新农具投入使用;表现

在工商业方面,手工业有了很大的提高,商业得到了发展,四川甚至已经出现了纸币——交子;表现在科学技术方面,出现了举世闻名的三大发明(火药、指南针和活字印刷)。所有这些进步,既是当时社会稳定、经济发展的表现,同时又更有力地促进了社会生产的发展。

但是,北宋统治者毕竟是在极为复杂的环境中通过兵变的方式登上政治舞台的。当时,南有残存的诸侯政权,北有少数民族的威胁;从国内来看,既存在着如何避免中唐以来的藩镇割据的问题,又存在着如何获得广大庶族地主的拥护以谋求政权长治久安的问题。北宋统治者的基本国策可以说是先南后北、守内虚外,具体来说,就是以加强中央集权为核心,以求得这一系列问题的解决。

首先,北宋统治者通过“杯酒释兵权”,解除了武将带兵的权力,使大量的将军转化为广占良田美宅的地主;同时,针对中唐以来节度使的拥兵自重现象,北宋统治者又在军队实行将军与士兵分离的政策,使兵不识将、将不识兵,并派遣大量的文官做地方官,直接管理地方的财政,使地方节度使成为毫无实权的虚衔。另一方面,北宋统治者又继续完善科举制,使科举制成为士人出仕的主要渠道,这就将大量的庶族地主吸引到统治阶级营垒中来了。与此同时,由于北临强敌,所以北宋统治者念念不忘扩军,不仅建立了超过百万的禁军,而且还建立了庞大的地方武装——厢军;每遇饥荒,北宋政府就大量地招募流民,既防止流民起义,又扩大了武装力量。在北宋统治者看来,这就可以使其政权长治久安了。

但所有这些措施在具体的落实过程中却收到了意想不到的后果。首先,科举与恩荫的并用造就了大量的官吏,这就为其政治体制带来了一个致命的顽症——冗官;其次,扩军与将兵分离的政策

又导致了兵虽多却无战斗力的现象,这又造成了其军事体制中的一个顽症——冗兵。冗官与冗兵为北宋造成了沉重的经济负担,而在与北方少数民族的对峙中,北宋政府为了求得边境的安宁,向辽、夏、金等少数民族政权纳贡,这既加重了北宋的经济负担又造成了其政权积贫积弱的现实。而所有这些负担,必然转嫁于劳动人民,必然加重对劳动人民的盘剥,这又势必激化整个社会矛盾。所以,自北宋建立起,农民起义就连绵不绝。

统治阶级的有识之士不断地谋求改革,以缓解日益激化的社会矛盾,例如从范仲淹主持的庆历新政到王安石领导的熙宁变法就是在这一背景下形成的。庆历新政的核心是吏制,即试图通过精兵简政、振顽起懦,以解决冗官、腐败与办事不力的问题,但最后却败于“朋党”之议。王安石变法的核心是解决财政问题,即试图通过开源节流以解决北宋政府的财政危机,但最后却废于新旧“党争”。

北宋以后,由强化中央集权所导致的种种弊端成为社会的通病,无论是南宋在“和”、“战”之间的因循徘徊,还是明代的宦官专权,都是集权专制基础上的产物。这种在中央集权基础上所形成的种种弊端,正是传统专制社会的共同特征。

二、儒、佛、道三教的并存与相互吸取

三教并存是隋唐以来中国思想界的基本趋势。对佛道而言,其消极的意义在于“不依人主,则法事难立”;其积极的意义则表明佛道二教向人间事务渗透。对人间帝王来说,则是要借助佛道来维系统治。所以,每当朝廷有重大事务,总是要召集三教大德,共同商讨。但是,自安史之乱以后,由于藩镇割据为国家带来了很大的灾难,因而传统的“夏夷之辨”再次受到人们的关注;与之相

应,人间帝王也渐次拉开了与佛教的距离。不过,自隋代以来,佛教一直居于三教的峰巅,至唐代又形成了最具中国文化灵秀之气的禅宗,因而佛教已经中国化,也已经深入人心。虽然韩愈在中唐曾提出要“人其人,火其书,庐其居”,但事实上并不能阻止佛教的发展。所以,直到宋代,佛教事实上仍居于三教之首,而禅宗则最为发达。从朱熹以禅宗的“话头”应举并取得成功这一点,我们能够看到佛教在宋代的影响。

道教曾是唐代的国教。在唐代,道教充分利用皇家宗教的招牌,从宗教的组织规模到教理理论都获得了长足的发展。从初唐佛道二教的反复角力与道教的胜出可以看到其势力的增强,而道教与李唐王朝的“亲缘”关系更是其扩张势力的皇家通行证。中唐以后,由于“夏夷之辨”的影响,人们更倾向于土生土长的道教,因而道教也获得了扩展势力的大好机会。到五代时,道教的内丹心性理论已臻完备,并出现了一大批颇具影响的道教大德。后来,在宋金对峙时期,王重阳能根据内丹心性理论创建全真道,并席卷北部中国,成为最大的道教组织,正是以道教在民间的深厚影响为基础的。

本来,在儒、佛、道三教中,儒家的根基是最为深厚的,但由于汉唐经学的章句化,使其失去了对人心的感召作用,因而在隋唐的三教论争中,它反而显得暗而不彰。不过,这只是经学之儒的表现,随着韩愈反佛的呼声与古文运动的崛起,它正以新的形式萌生着复兴的希望。而无论在庙堂还是民间,数千年礼义廉耻的教化与熏陶也使其复兴有着深厚的凭借。所以,隋唐五代,既是儒学暗而不彰的时代,也是儒学即将重新崛起的时代。而对这一现状,北宋统治者必然要三教并存,也必然要在传统的三教中重新简择自己的精神寄托。

所谓三教并存,这并不是专制皇帝主观简择的问题,而是客观的历史实际;对北宋统治者来说,这也不是要不要承认的问题,而是如何由此出发、因势利导的问题。所以,北宋统治者对儒、佛、道三教都表现了相当的礼遇。儒学姑且不论,仅对佛道二教,北宋统治者又是册封“真人”,又是编修或刊刻经典(道教的《道藏》——《云笈七籤》、佛教的《大藏经》都刻于宋),甚至还希冀“真人”、“神仙”帮助自己打败强敌。所谓对三教的重新简择,是指北宋统治者不能不总结历史的经验:隋以佛教为国教而国运短促,唐以道教为国教则陷于藩镇之乱,因而,在传统的三教中,北宋统治者只能寄厚望于儒学了。自北宋开国起,就形成了礼遇儒生的传统,并将“不杀儒生”作为自己的“国训”;而宋太祖在“杯酒释兵权”的同时,还“欲尽令武臣读书,知为治之难”(《宋史·纪事本末》卷七),希望将其武将培养成儒生,由此可见其对儒学的厚望。这主要是因为儒学有利于社会整合和国计民生。

从儒、佛、道的情况看,当隋唐三教并行时,它们之间就已经开始相互吸取了。在这一过程中,佛教作为外来宗教,其表现最为敏捷。当禅宗在唐代开始形成时,就已经自觉地吸取儒学、靠近世俗生活了;而执意保持印度精神的唯识宗之所以很快消失,说明以儒家为主干的中国文化正是其得以生存的土壤。对佛教而言,不仅“不依人主,法事难立”,而且不靠近中国文化的精神,同样难以生存。当佛教以“格义”的形式进入中国时,就已经开始向中国文化靠拢了。而禅宗的形成,则是佛教中国化的标志:一方面,它保持着佛教出世超越的指向;另一方面,这一高明的境界就落实、起步于日常生活的运水担柴之中。这样,佛教的高明境界与现实生活就融为一体了。而禅宗的意义,就在于它将高明境界与凡俗生活

融为一个有机的整体：既不沦丧高明的境界，又不脱离日常的生活；就在日常的生活实现着高明的境界。在一定意义上，禅宗可以说是佛教的儒家化、世俗化。

至于道教，它一直处于儒佛的夹缝之中。一方面，它要向佛教学习，既要学习其宗教形式，又要学习其精深的理论；同时，它还必须向儒家学习、向现实靠拢。在道教的前期，它主要是向佛教学习，以使自身成为一种教；中唐以后，当道教的形式与教理基本完备之后，就主要向儒家靠拢了。这主要表现为从外丹神仙之说向内丹心性理论的发展。神仙之说表明其超世指向的确立，而内丹理论则解决其指向的落实问题。所以，作为道教成熟标志的内丹心性理论，既是其对佛教心性论借鉴的产物，又是其向凡夫大众与现实生活靠拢的必然结果。

本来，儒家一直以超越追求与现实关怀的统一为基本精神，但因孔孟始终以日用常行表达其高远追求，所以其超越的一面始终蕴涵于日用常行之中。两汉以来，由于经学的章句化，超越追求暗而不彰，致使佛道盛行，而儒学反倒拘执于传经一隅。从中唐起，韩愈以斥佛排老宣告儒学的再度崛起，而这就同时开始了对佛道的借鉴。大体说来，儒学对佛道的借鉴主要表现为两个阶段：宋代以前，主要是以排斥性的、外在的方式借鉴，如韩愈、李翱一面排佛，同时又借鉴禅宗的“衣钵”构造儒家的“道统”；宋以后，儒家对佛道主要表现为吸取性的、内在的方式借鉴，如北宋五子都经历了一个“出入佛老，返于六经”的过程。这一“出入佛老”，即是对佛道高明境界的借鉴；而“返于六经”，则是向儒家的返归与对佛道的反击。所以，也可以说儒家是以向佛道学习的方式重新崛起，而形成于宋代的理学，正是这一崛起的表现。

三、时代思潮与“造道”风尚

北宋的时代思潮就是在三教并行及其相互吸取的基础上展开的。这一思潮的基础是古文运动,其指向则是超越的道,其目的是通过借鉴佛道的超越追求以再塑儒学。这一思潮展开的过程,同时就是儒学崛起、理学形成的过程。

虽然韩愈在中唐即以古文运动发出了儒学再造的呼声,但这一运动当时并没有真正展开,直到宋初,文坛占统治地位的仍然是浮艳空泛的“西昆体”。这种文体,以辞藻华丽竞胜而无关人伦世教,所以,连仁宗皇帝也不得不站出来批评那种“无益治道”的“浮夸靡漫之文”,不得不号召“学者务明先圣之道”(《续资治通鉴长编》卷108)。显然,这就已经是从皇权的角度号召儒学再起了。与此同时,士大夫也在酝酿着革除文坛积弊的呼声,范仲淹、欧阳修等政界巨擘与文坛盟主的密切合作,不仅发动了庆历新政,而且再振了古文运动。这样,政界与文坛的交相呼应,就使古文运动伴随着庆历新政,如火如荼地展开了。

古文运动的直接产物是经学的复苏。胡瑗、孙复、石介——北宋三先生本身都是以经学名家的儒生,他们不仅积极地宣传儒家道统,尊王攘夷,而且为儒学培养了大批的人才。另外,虽然他们以经学名家,但他们讲经的方式又与汉唐人截然不同,他们不是以章句的方式解经,而是直接要求“得古人之心”,并以体与用、道与文、心与言双重视角的统一进入经学。这样,虽然他们以经学名家,但其所讲之经已经不再是汉代的经学,其所培养的儒生也不再是章句之儒,而是直接探索经学之体与应时之用相统一的新儒学了。

对于这一段历史,全谢山评价说:“有宋真、仁二宗之际,儒林之草昧也。当时濂洛之徒,方萌芽而未出,而睢阳戚氏在宋,

泰山孙氏在齐,安定胡氏在吴,相与讲明正学,自拔于尘俗之中。”(《宋元学案·高平学案》)这正是对“北宋三先生”复兴儒学的高度评价。而在此之前,范仲淹以“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”揭示儒家的理想人格,欧阳修以“修其本以胜之”表达儒家斥佛排老的指向与标准,也都直接规定了新儒学的发展方向。

正是在这一基础上,出现了“北宋五子”的“造道”运动。这就是所谓“庆历之际,学统四起”(《宋元学案·序录》)。“北宋五子”是第一代理学家群体,主要指邵雍、周敦颐、张载和程颢、程颐兄弟。实际上,为儒学“造道”的并不限于这五人,仅就当时影响较大的学派而言,就有周敦颐所创的“濂学”、张载所创的“关学”、二程所创的“洛学”、王安石所创的“新学”、三苏(苏洵、苏轼、苏辙)所创的“蜀学”。各大学派虽有不同的出发点或侧重而,但“出入佛老,返于六经”,则是其共同的运思路径。

四、宋元明哲学讨论的主要问题与学术路径

宋元明时期的哲学,主要是理学(或称道学),是以儒学为主干,融摄佛道两家的智慧,综合创造的新形态的哲学。理学重建了宇宙本体论和心性修养论,重建了道德形上学的体系。这一时期的知识分子把汉代至唐代注疏“五经”的传统,变为讲求“四书”义理,讨论身心性命修养问题的传统,由“周孔”并称变为“孔孟”并举。以民间自由讲学的书院和会讲、讲会活动为依托,这一时期的哲学思想家们把传统精英文化进一步世俗化了。作为一种文化现象,理学是整个东亚文明的体现。它不仅在元明清三朝成为我国官方意识形态,而且在朝鲜半岛、日本列岛和越南等地区和国家都得到深化与发展。

宋元明时期的哲学讨论的主要问题在宇宙论与本体论方面有：虚与气、理与气、道与器、太极阴阳、理一分殊、神化、一两、形上与形下、体与用等；在人生论与心性论方面有：性与命、心与性、性与情、天命之性与气质之性、未发已发、道心人心、天理人欲等；在知行观与修养论方面有：知与行、格物与致知、德性之知与见闻之知、涵养省察、主敬与主静等；在天人观与境界论方面有：天人合一、心理合一、诚、仁、乐等。这一时期的哲学在中国哲学史上的最大贡献是抽象程度很高，不仅讨论宇宙自然的发生与发展，而且进一步讨论天地万物的根据、本原和普遍规律等形而上的问题，包括人的终极关怀的问题。“理”、“气”范畴是最基本的范畴。这两个范畴及“道”、“阴阳”、“太极”等范畴在先秦就有了，但只有在这时才形成为相互对应、相互联结的范畴体系，成为儒家形而上的宇宙本体论的核心范畴。

“气”范畴原本指与血气相联的一种心理生理交融的力量，又指物质的细小精微状态，其含义比我们今天使用的物质——能量还要丰富。宋儒保留了“气”的“场”、“能”、“生命力”等有机、整体、动态、连续的宇宙自然观的特征，又上升为“质——能”统一的概念。在一定意义上，“气”是“场”、“生命”、“物质与能量”的“一般”概念，“物”与“事”则是“个别”。与“气”相对的“理”，例如“天理”，是具有先验、主宰含义的宇宙的普遍法则，社会人事的根本原理；例如“性理”、“伦理”，是人性的条理、行为的规范、是非的标准、道德的原则；又例如“物理”，则是事物的规律。与理气关系的讨论相伴随的是心性论，即心性情才之关系的讨论。心性论是中国特有的人性论，含有极丰富的内涵。这是讨论在终极信念的支撑下，怎么样来养性怡情、陶冶身心？宋明儒学大大地丰富了先秦的心性论。

以上讨论有三种走向、三条路径。第一条路径是“气”学的路径,以张载为代表;第二条路径是“理”学的路径,以二程、朱熹为代表;第三条路径是“心”学的路径,以陆九渊和王阳明为代表。

张载是理学的奠基人之一,是理学中气学的集大成者。他集中讨论了“太虚与气”、“性与诚”、“天地之性与气质之性”、“德性所知与见闻之知”、“心统性情”等问题,提出了“性天合一”、“民胞物与”的理想境界。在他那里,太虚与气的关系是本体与现象、本体论与宇宙论的关系。张载哲学的特点在于:太虚与气的统一所构成的宇宙本体论和由天地之性与气质之性统一所构成的人生实践论,是一虚贯通、一气流行的。他以“太和”、“太虚”为纽结,对天道、性命、诚、神等范畴作出了有创意的阐发,奠定了宋明学术的理论基础。

朱熹是理学的集大成者。他集中讨论了理气关系与心性关系问题。朱子认为,宇宙间事物的法则、规律在逻辑上要先于个别的事物。如果把“理”设定为人之所以为人的道理,即作为“类”的人的本质规定(区别于禽兽等等),那么它在逻辑上要先于或高于实际的人,即具体的个别人。这就在一定意义上强调了道德理性对于与血肉之躯相连的情感欲望的制约。他以心的“未发”状态指心之体(或性),以心的“已发”状态指心之用(或情)。心是性、情的统一。性是天赋予人的本质规定,是情的根据或根源,情则是性的表现。其实朱子反对“灭情”,不仅肯定四端,而且肯定七情的合理抒发。宋儒所谓“心统性情”之“统”,含有“兼”和“主宰”两义,意即心兼含有性(内在的道德理性)和情(具体的情感欲念,包括道德的情感与非道德的情感),又指“心主宰性情”。这里又强调了意识主体和理性对于情感的主导、控制。所以,朱子主张以“居敬”、“穷理”的方法涵养心性。“居敬”就是专心一志,“穷理”

就是深入研究。他还阐发了“格物致知”的方法,其中包含有科学求知的精神。

王阳明是理学中心学的集大成者。“知行合一”说与“致良知”教是他的颇有特色的学说。他肯定知行之间的相互关系、相互包含和动态统一,甚至把“一念发动处”的意念、动机都看做是行之开始。“良知”本是孟子所讲的,指辨别是非善恶之心,即人内在的、当下的道德判断与道德评价。良知是人所固有的,不需要向外求索。王阳明的“致良知”即是扩充良知,一方面除去心中的自私念头和不正当欲望,保持善良的心地;另一方面在现实生活中接受磨炼,切实践行,把心中的善意具体地表现出来,不能只是口头说说而已。良知不仅表现为“知是知非”、“知善知恶”的先验原则,同时又表现为“好善恶恶”、“为善去恶”的道德自觉与实践。“致良知”也就是一套修养德性的工夫。王阳明教人要身体力行,在实践中追求自己的人生理想。如果说朱子强调道德理念、规范与知识的话,王阳明则强调道德情感、直觉与体验。这就是程朱理学与陆王心学的不同。在方法论上,前者偏重“道问学”,后者偏重“尊德性”。

整个宋明理学将道德提高为本体,重建了人的哲学。理学家的最高理想是“孔颜乐处”,即“天人合一”的精神境界。他们常常讲“开拓胸次”,“处处表现圣者气象”。王阳明的弟子说:“满街都是圣人。”正是因为他自己的价值标准、修养境界提高了,不以鄙陋之心看人类,而以其价值理想看人类,人类的真正价值便立刻显现出来。理学各派的根本精神和共同的理想追求,可以用张载的不朽格言为代表:“为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平。”(《张载集》,中华书局1978年,第376页。后来一般把横渠四句改为:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万事开太

平。”)宋明理学对培养气节操守、重视品德、讲求以理统情、自我节制、发奋立志等建立主体意志结构方面起了重要的作用,把道德自律、人的社会责任感、历史使命感和人优于自然等方面,提升到本体论的高度,空前地树立了人的道德主体性的庄严伟大。宋明理学的思想影响在我国有八百余年的历史,且又播及域外数百年,成为整个东亚地区的精神文明。另一方面,由于理学成为后期专制社会的官方意识形态,其末流,特别是被统治阶级所利用的部分,维护了专制主义的等级秩序,以一整套规范压制和扼杀人的本性。对于其正负面效应,我们应当具体地历史地加以分析。

第一章

道学初创

第一节 北宋三先生

宋仁宗庆历前后,胡瑗(公元993—1059年)、孙复(公元992—1057年)、石介(公元1005—1045年)被称为北宋三先生,是活跃在太学和府学、县学、书院的众多士大夫知识阶层中的佼佼者。他们在这些地方教书授徒、著述立说,提倡廓清政治、重整纲常,明显具有为庆历新政制造舆论的学术思想倾向。其特征主要表现为:

1. 在经学方面,特别注重《春秋》和《周易》。如孙复著《春秋尊王发微》、《春秋总论》,强调“尊王”与正大义名分的重要性,目的在于巩固北宋的封建王权,建构与维系一种稳定的社会秩序。又胡瑗著《春秋要义》、《春秋口义》,旨趣与孙氏亦大致相同。而在《周易》方面,则出现了两种趋向:其一,胡瑗著《周易口义》、《中庸议》,启宋代义理易之先河,也为《周易》与《中庸》的结合开了风气。其二,刘牧发掘道教易图,著《易数钩隐图》;李覿又在刘牧的基础上删繁就简,著《删定易图序论》六篇,确认了河图、洛书、八卦(后天)等三图,实为宋代图书易之先驱。

2. 对韩愈的道统说大加推崇,视尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟、董仲舒、扬雄、韩愈等的治国安民之道和人生哲学为儒学道统前后相续的深刻教理。孙复、石介等在这方面都有不少议论。如石介甚至将这个道统前推至伏羲、神农、黄帝,一直到孔子,“以至如今,天下一君也,中国一教也,无他道也”(《徂徕先生集》卷13),将儒家的道统与君统牢牢地结合在一起。此举是继汉代“独尊儒术”以来,对儒家思想在社会意识中的统治地位的再次确认。汉代的“独尊儒术”,主要推崇的是《五经》;而庆历新政时期的这些思想家们进一步倡导儒家诸子之学(如孔子、孟子、董仲舒、扬雄、韩愈等,但对荀子则有所排斥),这对后来宋明理学不仅讲《五经》,而且尤其重《四书》,有着明显的影响。

3. 提出重整伦理纲常,弘扬道德名教。孙复认为佛老之徒“去君臣之礼,绝父子之戚,灭夫妇之义”,败坏了“治世之本”(《睢阳子集补》)。石介也认为佛老“非君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位,是悖人道也”(《徂徕先生集》卷7)。重整的途径始于修身齐家,认为家道正则天下正。如李觏说:“修身及家,自天子达庶人,一也。”“夫治国始于齐家,王化本乎夫妇,百代不易之道也……父父子子,兄兄弟弟,夫夫妇妇,六亲和睦,交相爱乐而家道正,正家而天下定。”(《李觏集》)由此便生发出以后的心性之学以及天理人欲之辨,因而对宋明理学的发展产生了深远影响。

庆历新政时期的思想家大都承继了古文运动的学风,主张文以载道,反对“西昆体”的浮艳文风,表现在对儒学经典的解释方面,则重在阐发义理,而不重训诂。这些也对后来宋明理学的形态有一定影响。

第二节 周敦颐的《太极图说》与《易通》

周敦颐(公元1017—1073年),字茂叔,道州营道县(今湖南道县)人。他从仁宗庆历元年踏上仕途,到神宗熙宁六年去世,其间经历了庆历新政的全过程和王安石熙宁变法的初期阶段。他对北宋中期的这两次政治改革是衷心拥护的。如庆历新政失败后,庆历兴学的浪潮逐渐减退,而周敦颐每到一任,必“首修学校以教人”(《年谱》),认为“师道立则善人多,善人多则朝廷正而天下治矣”(《易通·师第七》)。又如熙宁变法时,周敦颐转虞部郎中,擢提点广南东路刑狱,“以洗冤泽物为己任,行部不惮劳苦”(《宋史·周敦颐传》),热忱甚高。他在《按部至春州》一诗中说:“万里诏书频降下,一方恩惠尽均匀,丈夫才略逢时展,仓稟皆无亟富民。”表现出对熙宁变法的高度关注和积极拥戴之情。

周敦颐的主要著作有《太极图》、《太极图说》(即《易说》)、《通书》(即《易通》)、《养心亭记》、《姤说》以及《同人说》、《爱莲说》之类诗文等。《姤说》与《同人说》已佚,因此他传世的哲学著作实际上只有前列四种,即一图二书共三千余言。他以这样短的篇幅,建构了一个包括宇宙论(自然哲学)、人性论(伦理哲学)、政治论(含法哲学在内的政治哲学)三位一体的哲学体系。由于文辞简约而意蕴深厚,因此被后世尊为理学开山。

一、“无极而太极”的宇宙衍化论

周敦颐“无极而太极”的宇宙衍化论,基本次序为太极生阴阳,阴阳生五行,五行生万物与人类。通过这个宇宙衍化秩序,周敦颐提出了“万”与“一”的关系问题以及“立人极”的思想。

周敦颐的《太极图说》是对《太极图》的解说,首句以“无极而太极”解《太极图》第一图,义为“无极即是太极”,认为《周易》的“太极”与老子的“道”或“无极”同义,这与李觏《删定易图序论》(论三)的见解是一致的。李觏说:“吾以为天地之先,强名太极,其言易有太极,谓有此名曰太极者耳,非谓太极便有形也。”“如老子之言,恍惚中有物有象,不可一见有字,便指为实物实象也。”因此周敦颐的《太极图》第一图只绘一个圆圈,象征天地未分之前元气混而为一的无象无形的状态。

《太极图》的第二图由坎离互含之象构成。《太极图说》云:“太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根,分阴分阳,两仪立焉。”这是周敦颐对宇宙生成的一种设想。他认为太极在动中会生出阳气,然后根据物极必反之理,推断动到极点便会静下来,这时便会生出阴气。静极复动,动极复静,动静各以对方的终极状态为转化依据,于此则太极这一混而未分的元气便分解为阴阳二仪,《易》一阳入坤中为坎,一阴入乾中为离,道教经典《周易参同契》所谓“坎离匡郭,运毂正轴”,即取此阴阳互含之义以寓做丹之旨。周敦颐取此二卦象征太极初分之状况,其意似为阴阳初分即为互含,阴阳不可能独立孤存。

《太极图》的第三图为水、火、木、金、土五行交错之像。《太极图说》云:“阳变阴合,而生水、火、木、金、土。”五行的这个次序,实从《尚书·洪范》“一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土”而来。孔颖达说:“又万物之本,有生于无者:生于无,及其成形,亦以微著为渐,五行先后亦以微著为次。五行之体,水最微,为一;火渐著,为二;木形实,为三;金体固,为四;土质大,为五。”(《尚书正义·洪范疏》)周敦颐不取五行相克次序,而取此五行数次序,意在说明

“阳变阴合”而生五行的先后过程。太极生阴阳，阴阳生五行的说法，与《易·系辞》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”不同，但与庆历新政时期刘牧、李覿的见解却是一致的。周敦颐说：“五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。”（《太极图说》）“五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分。”（《易通·理性命》）五行是阴阳的展开，而阴阳又是太极的展开，太极本来即是无极。由此进而引申出“一”与“万”的关系。“万”指事物的多样性，是“一”的自身拓展与扩充；“一”指多样性的统一，是“万”的潜在形态。万物的多样性具有统一性，故云“是万为一”；由统一的本原可以分化出千差万别的事物的多样性来，故云“一实万分”。

《太极图》的第四、五图，是分别与第一图相同的两个圆图。第四图左右标“乾道成男，坤道成女”字样，第五图下方标“万物化生”字样。《太极图说》云：“无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。”言“无极之真”而不复言太极，则无极即是太极也；“二五之精”，“二”指阴阳二气，“五”指水、火、木、金、土五行；男女，在此处泛指动植类的牝牡、雌雄之别。人也是万物之一，所不同的是人得二气五行之秀，为万物之最灵。在衍化的意义上说，人与万物的产生并无先后之分，与《易·序卦》“有万物然后有男女，有男女然后有夫妇”的万物先于人类而生的说法明显不同。但就人类与万物的差异性而言，周敦颐提出了“立人极”的思想。他说：“（人）形既生矣，神发知矣，五行感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”（《太极图说》）“立人极”，主要指立“中正仁义”之类的人伦规范。这个思想，在后来所著的《易通》中又有进一步发挥。

二、以“诚”为最高范畴的哲学体系

周敦颐的《易通》是对庆历新政时期《易》、《庸》之学的总结和发挥,其最高的哲学范畴是从《中庸》中汲取的“诚”。周敦颐对“诚”的规定,大致有以下三方面的含义:

第一,“诚”是万物性命之本原,并作用于万物终始的全过程之中。他说:“大哉乾元,万物资始,诚之源也。乾道变化,各正性命,诚斯立焉,纯粹至善者也。”“元亨,诚之通;利贞,诚之复。大哉《易》也,性命之源乎!”(《易通·诚上》)天道“以阳生万物,以阴成万物”,故乾元之动,万物得以产生,这就是作为万物本原的“诚”的作用。天道变化,使千差万别的事物“万一各正,小大有定”,亦是“诚”的作用(《易通·顺化》)。

第二,“诚”是“寂然不动”之体,“神”是“感而遂通”之用。“至诚则动,动则变,变则化”(《易通·拟议》)。在“至诚”之先,“诚”是静止的;“至诚”之后,“诚”是运动的。事物的动静差别是绝对的,“动而无静,静而无动”,故物不能自通。而“神”的动静差别是相对的。“动而无动,静而无静,非不动不静也”,故能“神妙万物”。这便形成了他的体用相分的外因说。在本原阶段,“至诚”之前,“神”与“诚”同归于寂;进入“至诚”,“神”才“感而遂通”,开始发动。至于对万物,“神”则完全是一种外在的力量。因为万物不能自通,完全依靠“神”的作用才得以畅通。

第三,“诚”是整个世界的本质,纯粹至善正是这种本质的体现,因而也是社会伦理道德的最高准则。因为人道与天道相应,故“诚”是“五常之本,五行之源”(《易通·诚下》)。这样,周敦颐便由“诚”进入到人性论与伦理哲学领域。

周敦颐早期提出的道德规范是“仁义中正而主静”,并将其作

为“立人极”的标志。作《易通》时,他回归到儒学的一贯提法上来,将“五常”(即仁、义、礼、智、信)作为“立人极”的主要规范,并将其与天道之“诚”与人性之“几”联结在一起。他说:“诚,无为;几,善恶;德,爱曰仁,宜曰义,理曰礼,通曰智,守曰信。”(《易通·诚几德》)认为道德与天道、人性可以通而为一。人性的最佳状态,即是道德的最高准则,亦即是天道之诚。周敦颐将人性分为五品:刚善、刚恶、柔善、柔恶、中。刚柔各有善恶之别,惟有“中”是人性的最佳状态。“惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。”(《易通·师》)从人性之“中”则端本修身可达于圣,从刚善柔善修身则可达于贤。周敦颐说:“治天下有本,身之谓也;治天下有则,家之谓也。本必端,端本,诚心而已矣。则必善,善则,和亲而已矣。……是治天下观于家,治家观身而已矣。身端,心诚之谓也;诚心,复其本善之动矣。”端本修身可达于诚心的境界,诚心则可促成其善性的发动。他认为,修身的途径是寡欲,“盖寡焉以至于无,无则诚立明通。诚立,贤也;明通,圣也。是贤圣非性生,必养心而至之”(《养心亭说》)。既然圣贤并非性生,而是通过寡欲的修身途径之深浅不一而成,那么他显然不同意孟子视仁、义、礼、智、信五常为人心固有之善端。至于人性中的刚恶柔恶之性,则是不仁不义之源,故除教化之外,周敦颐还强调“圣人治法天,以政养万民,肃之以刑。民之盛也,欲动性胜,利害相攻。不止,则贼灭无伦焉,故得刑以治。”但“主刑者,民之司命也,任用可不慎乎”(《易通·刑》)。“得刑以治”,目的在治,刑只是一种手段。因此用刑贵在适当,以遏制刚恶柔恶之性的泛滥,实现圣人“以政养万民”的目的。

周敦颐开创的濂学,是对北宋初期古文运动,特别是对中期庆历新政改革思潮的哲学总结,奠定了流行于宋明两代理学的基本

框架,具有鲜明的以完善封建制度为目的的改革色彩。由于周敦颐惜墨如金,文简义深,故其文在后世引起许多争议。《宋四子抄释·提要》云:“惟周子著书最少,而诸儒辩论,则惟周子之书最多。”由此亦可见濂学对后世理学影响之深远。

第三节 邵雍的先天“象数”学

邵雍(公元1011—1077年),字尧夫,谥康节,北宋著名易学家。祖籍河北范阳,后徙居衡漳(今河北南部)、共城(今河南辉县)。青年时期刻苦好学,晚年隐居洛阳,不愿仕宦。邵雍的主要著作有《皇极经世书》和《击壤集》,十余万言。他通过上述著作建构了一个以太极为环中的“包括宇宙,始终今古”(《宋元学案·百源学案》上)的庞大的象数学思想体系,开创了流行于宋元明清先天图书易学的崭新局面。

一、先天象数学的心学特征

邵雍认为,通行的《周易》六十四卦及其卦爻辞,是文王所演之《易》;而伏羲所画之《易》则先《周易》而有,蕴含了《周易》的基本原理。因此,他称伏羲之《易》为先天《易》,而文王之《易》则为后天《易》。那么伏羲的先天《易》是什么呢?他认为是从没有卦爻之画到六十四卦之画齐备的全部内容。为此,邵雍创造了《伏羲始画八卦图》、《经世衍易八卦图》、《经世天地四象图》、《经世天地始终之数图》、《经世四象体用之数图》等十余种图。张行成《周易通变序》云:“康节先生谓图虽无文,吾终日言而未尝离乎是,盖天地万物之理,尽在其中矣。”邵雍正是通过这些图以及对这些图的解释,建构了一种独特的思想体系。

邵雍说：“先天之学，心也；后天之学，迹也；出入有无生死者，道也。”（《皇极经世书·观物外篇》）所谓“先天之学，心也”，明确说明先天之学即是心学，而“后天之学”则是由心所发之迹。至于“出入有无生死”，就其外象而言，指万物隐显与运动之迹；而就其内象而言，则是“道”的发动与推进。《观物外篇》云：“《易》有内象，理数是也；有外象，指定一物而不变者是也。自然而然不得而更者，内象内数也；他皆外象外数也。”故所谓“出入有无生死者，道也”，是就其“自然而然不得而更”之理数而言。

准确地说，先天之学所谓的“心”，不仅仅限于人心，而是指天地万物之心，乃至人心。《观物外篇》云：

天地之本，其起于中乎！是以乾坤变而不离乎中。
人居天地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈，故君子
贵中也。

天地之心者，生万物之本也。

先天图者，环中也。

先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事生于心
也。

先天学之心法，表现在先天图的读法上是皆以“中”为起始。这些图是人对宇宙终始与社会古今的描述，这种描述又以环中之太极为本；而太极是“天地之本”，天地又是“万物之本”，那么先天图则不过是对此种状况的模拟。因此，所谓“万化万事生于心”的“心”，既是“天地之心”的“心”，也是“心居人之中”的“心”。邵雍说：“天向一中分体用，人于心上起经纶，天人焉有两般义，道不虚行只在人。”（《击壤集·观易吟》）“天中”与“人心”既然没有“两般义”，可见他是主张主观与客观之间具有同一性的，关键在于“人心”能否合于“天中”，故云“道不虚行只在人”。他在另一首诗中

说：“身在天地后，心在天地前，天地自我出，自余何足言。”（《击壤集·自余吟》）先有天有地，然后有人，故云“身在天地后”。太极为天地之中，“是以乾坤变而不离乎中”，故云“心在天地前”；此在天地之前的心，亦可指人心，因为思维可以超越时空，能够设想天地之前的情景，而与后句“天地自我出”正好相印。

二、“合一衍万”的宇宙推衍程序

邵雍以《易·系辞》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”为依据，认为由太极“一分为二，二分为四，四分为八”，“于是八卦成矣”，进而“八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”，于是而六十四卦齐备（《观物外篇》）。他的八卦次序图以及六十四卦次序图，都是以这种“加一倍法”的办法绘制出来的。

用八卦与六十四卦的这一形成过程，模拟宇宙的推衍程序，是邵雍在《周易》基础上的进一步发挥。他说：

太极一也，不动；生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。

太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也。（以上均见《观物外篇》）

寂然不动是太极的本性，一旦发动便产生出阴阳二气，“神”即存于二气之中，“神无所在，无所不在”，此即所谓“发则神”或“二则神也”。他说“气者，神之宅也。”“潜天潜地，不行而至，不为阴阳所摄者，神也。”“神”既然以气为宅，却又不受阴阳二气的制约，显然不是气的内在作用力，而只能是寓居在气中的一种外在作用力。与周敦颐相似的是，他也认为太极在发动之前，“神”与太极同归于寂，而一旦太极发动，“神”便成为气化流行的推动力。所以他

说：“神亦一而已，乘气而变化，出入于有无生死之间，无方而不测也。”（以上引文均见《观物外篇》）至于“神生数”或“神则数”，其意有可能来自《庄子·天地》“未形者有分，且然无间”之说，此说认为万物形体未成之前，各自都有一定的阴阳份额存于混沌未分之“一”中。邵雍认为万物未形之前“且然无间”的份额即是万物各自的定数，而这种尚未分解的定数，正是“神”的作用造成的。有了定数便能构成形象，有了形象便能发展成为有实体的形器。任何形器有生成必有毁灭，最终都将复归于气，而“神”寓于气中，故云“器则变，复归于神也”。

至于宇宙的具体推衍程序，则为“阴阳分而生两仪，两仪交而生四象，四象交而成八卦，八卦交而生万物”。这种逐级推进的过程，表现为“类”与“象”的不断分化。他说：“二仪生天地之类，四象定天地之体；四象生日月之类，八卦定日月之体；八卦生万物之类，重卦定万物之体。”推衍程序的每一级次中的类，都会分解出两个不同的象，如在天地之类中，阴阳之象为天，刚柔之象为地，阴阳刚柔四象定天地之体。由此他提出“类者生之序也，体者象之交也”，主张推求事物类别应依据其生成之序，而观察事物体性则应依据其阴阳之象，即所谓“推类者必本乎生，观体者必由乎象”（同上）。

三、“元会运世”的宇宙终始之数

“元会运世”，是邵雍用以计算宇宙终始之数的时间单位。他根据一年十二月，一月三十日，一日十二辰，一辰三十分的数据，认定“元之元一，元之会十二，元之运三百六十，元之世四千三百二十”（《观物内篇》）。一世为三十年，四千三百二十世即为十二万九千六百年，此为一元之数。

邵雍用以计量时间的名目共有六十四个,其办法是元、会、运、世、岁、月、日、辰这八个名目互相重叠,如元之元、元之会、元之运、元之世、元之岁、元之月、元之日、元之辰,然后再起会之元、会之会、会之运……以下运、世、岁、月、日、辰依次仿此,直至辰之辰为止。《易经》以八经卦相互重叠而成六十四别卦,邵雍以八个记时名目互重而成六十四,明显表现出对《易经》的附会。

一元之数即十二万九千六百岁,是宇宙终始之数的一个周期。一元为十二会,一会则为一万零八百岁。十二会之次为子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥,一元中的前三会为开天辟地生人之时,即所谓“天开于子,地辟于丑,人生于寅”(转引自蔡元定《皇极经世指要》)。至十一会万物灭绝,十二会天地消灭。此一元之数终结了,另一个一元之数开始复起,宇宙生生不息的运行又出现了新一轮的循环。

邵雍提出的宇宙终始之数,不具备丝毫的科学意义,但从自然哲学的视觉加以衡量,则可发现其中蕴涵有深厚的智慧。其一,任何一个有限的宇宙都是一个过程,一个天地消失了,另一个天地又开始发生。这一思想可能与《道德经》“天地尚且不能久,而况于人乎”的影响有关。其二,将阴阳消长法则运用到宇宙衍化过程的推算中,成功之处不在“元会运世”之类毫无实证意义的计量数据,而在于阴阳消长之类的哲学思考。《观物外篇》云:“《易》之数,穷天地始终。或曰:天地亦有终始乎?曰:既有消长,岂无终始?天地虽大,是亦形器,乃二物也。”邵雍用以说明阴阳消长的思维形式,取之于汉代流行的卦气说中的十二消息卦。总之,邵雍的“元会运世”的宇宙终始之数,极大地开拓了人们的视野,在宇宙学从自然哲学向实证科学发展的历程中,理应占有一定的历史地位。

四、“皇帝王霸”的社会历史观

邵雍的社会历史观,是他“元会运世”的宇宙终始之数的组成部分。自一元之第三会(寅)人类生成,至第六会(巳)末的第三十运的第九世,人类社会发展到了鼎盛时期,即唐尧之世。根据阴阳消长之理,到第七会,人类社会便开始由极盛转向衰退了。具体说,即由夏、商、周三代,经秦、汉、隋、唐、五代,直至北宋,约当第七会的第一运至第十运。

邵雍认为,在人类社会发展的这一历史过程中,大致经历了皇、帝、王、伯(霸)四种统治形式。“皇”这种统治形式,是“以道化民者,民亦以道归之,故尚自然”;“帝”是“以德教民者,民亦以德归之,故尚让”;“王”是“以功劝民者,民亦以功归之,故尚政”;“伯”是“以力率民者,民亦以力归之,故尚争”(《观物内篇》)。这四种类型是就其统治形式而言,而道、德、功、力则是分别衡量这四种形式的一般性标准。他说:“所谓皇帝王霸者,非独谓三皇、五帝、三王、五霸而已。但用无为则皇也,用恩信则帝也,用公正则王也,用智力则霸也。”(《观物外篇》)细分之,皇、帝、王、霸四种形式又各自有道、德、功、力的不同发展阶段。如他在说到“皇”这种统治形式时说:“皇之皇,以道行道之事也;皇之帝,以道行德之事也;皇之王,以道行功之事也;皇之伯,以道行力之事也。”(《观物内篇》)至于帝、王、伯,则可依此类推。

邵雍认为人类社会的历史,与天道的运行是一致的。因此,他在具体议论到中国历史的各个时代时,往往以春、夏、秋、冬、日、月、星、辰譬喻其社会状况。如《观物内篇》云:

三皇春也,五帝夏也,三王秋也,五伯冬也,七国冬之余冽也。汉,王而不足;晋,伯而有余;三国,伯之雄奇者也;十六国,伯之丛者也。南五代,伯之借乘者也;北五

代,伯之传舍也。隋,晋之子也;唐,汉之弟也。隋季诸郡之伯,江汉之余波也;唐季诸镇之伯,日月之余光也。后五代之伯,日未出之星也。

从三皇五帝以降,人类社会处在逐渐衰退的过程之中。会不会再出现新一轮的“皇帝王霸”的循环呢?邵雍虽未言及,但他却明确认定治世全在人为,“苟有命世之人继世而兴焉,则虽民如夷狄,三变而帝道可举”(同上)。

邵雍“皇帝王霸”的社会历史观,在一定程度上受《道德经》“道、德、仁、义、礼”五种社会形态循环递进之说的影响。但他在这一点上并不主张循环说,基本表现为人类的前期为勃勃上进,至唐尧而达于鼎盛,往后则逐渐衰落,当然也不排除衰落过程中有起伏与跳跃。他在历史观上的这种见解,是他的阴阳消长的天道观的延伸。

第四节 王安石的变法哲学

王安石(公元1021—1086年),字介甫,抚州临川(今江西临川)人,是北宋时期著名的政治家、文学家和思想家。他领导的政治改革运动,史称“熙宁变法”。变法的目的是为了改变“积贫”、“积弱”的国势,以富国强兵。1085年,宋神宗去世,以司马光为首的政治集团执政后,“新法”尽废,一场意义深刻的变法运动最终失败了。

与“改易更革”的变法运动相一致的是,王安石在思想上又开辟“新学”。所谓“新学”,就是借古经的“陈迹”,阐发了一套为变法运动提供理论依据和思想武器的“新意”。“新学”以《三经新义》为核心,其目的一是为了“钳儒者之口”,二是为了促使人心观

念的扭转,开启治道之真谛。由此王安石对儒家传统经典和重要概念,都作了重新的清理和疏通。

王安石一生的思想复杂多变。第一次罢相之前受儒法影响为深,之后则渐入佛老,对《老子》及禅宗思想领会尤深。其哲学思想无论在道气宇宙论、心性论,还是在历史观方面,都作出了富有个性和较为深刻的阐发。基于本节论题的要求,我们只从“变法”的角度,对他的哲学思想作简略的论述。

一、气为道本的宇宙生成论

中国人对人事的透视,往往得益于对宇宙的理解,并在宇宙本体和大化流行中,去求索人事的本原。王安石精研哲理,所求的是一个“道本”。何谓“道本”?道以元气为体,以朴为本。“元气”与“朴”异名同实,都是“冲虚杳渺”的基本之物。道涵元气或朴,元气生发阴阳和五行之气,而“朴散则为器”。元气与朴,即是道极,即是形上本原。

王安石《老子注》云:“道则自本自根,未有天地,自古以固存,无所法也。”道以自身为本根,无所取法而自古即固存如此。又说:“道有体有用。体者,元气之不动;用者,冲气运行于天地之间。”作为“混成之道”,其本卓然独立不动,似乎是一超越而恒常的存在。但也正因如此,道才能立其身、立其本。有体必有用,“用”就是冲气运行以生物。道与物在流行过程中的差别是,物为有形可见之迹,道为无形不可见之所以迹。

道之流行,从作为太极的元气开始,裂分为阴阳两仪。“阳以圆为形,其性动。阴以方为体,其性静。”(《议郊祀坛制札子》,《临川集》卷四十二)圆者天之象,方者地之象。阳动阴静,二者相克且相匹,构成一对立统一的存在。道生一,一生二,二生三,三即冲和之

气。何为冲和之气？王安石说：“冲气以天一为主，故从水；天地之中也，故从中。”（《字说》，引自《道德真经集注》卷十一）这是拆字附经给予新意，“冲”从水从中，由此赋予“冲气”以“中和”、“虚一”、“不盈”（《洪范传》，《临川集》卷六十五）的特性。

“冲气”具有虚和不盈的特性，正是阴阳向五行变化的原因。王安石对“五行”的理解既有较深的文化传统，又有颇富新意的诠释。他说：“五行也者，成变化而行鬼神，往来乎天地之间而不穷者也，是故谓之行。”（同上）行，即变化流行。这是从作用解说五行，而五行也即在此作用中立其体。王安石又认为五行是“天所以命万物者也”（同上），是万物生成的中介和因素。《洪范传》认为五行具有“水施”、“火化”、“木生”、“金成”和“土和”的特性，五行之性相杂，则使万事万物在“变”、“化”、“因”、“革”、“从革”中得以生生不息。由五行，王安石还对构成人物相区别的特殊因素如“精”、“神”、“魂”、“魄”、“意”作出了合理的解释。

总之，王安石的宇宙生成论以“道之体用”为总的论述框架，以元气、朴、太极为体，以气化流行为用。按他的话来说，其宇宙生成脉络是“道立于两，成于三，变于五，而天地之数具”（同上）。两即阴阳，三即冲气，五即五行，其中他特别强调了事物变化以及变化之原因的一面。但由此也可以看出，王安石未尝不是以“气”为中心来释“道”的，并有使“道”丧失其为“道”的倾向。因此二程指责他：“只他说道时，已与道离。他不知道，只说道时，便不是道也。”（《二程全书·遗书一》）

二、“新故相除”的自然、历史发展观

道有本有末，有天有人；本末、天人皆尚其变。王安石说：“本

者,万物之所以生也。末者,万物之所以成也。本者,出之自然,故不假乎人之力而万物以生也。末者,涉乎形器,故待人力而后万物以成也。”(《临川集》卷六十八)道之本体即蕴涵自然流行之妙用,其生化造作,与人力概不相关;道之末事,因其“涉乎形器”,有形发见,有器制用,所以“待人力而后万物以成”。天有天道,人有人道,“有阴有阳,新故相除者,天也;有处有辨,新故相除者,人也。”(杨时《龟山集》卷七引王安石《字说》)阴阳的内在对待,使天道发生新旧的变革;人道的内在矛盾,也使社会的风习制度发生新旧的交替、变换。

从天道尚变来看,王安石着重论述了五行“成变化而行鬼神”的构成原因。他认为五行的各种特征,“皆各有耦”,“耦之中又有耦焉”(《洪范传》)。耦即对即两,譬如阴阳、刚柔、晦明、正邪、美恶等等。正因为有耦有对,“耦之中又有耦”,所以“万物之变”在这种无穷深入的力量之源中“遂至于无穷”(同上)。变化的力量之源(“耦”)是无穷深入的,而五行的变化样式则是复杂的。在五行的变化生物中,王安石特别强调“相克相治”和“趣(趋)时应变”的一面。他认为五行的相生相继,必须有一个“时”的因素的加入,才能序明金、木、水、火、土五德的盛衰转移,甚至把它作为命运确定不移的因素来肯定。这样,国家的兴治就建立在“应变以趣时”的道理上。分析开来,在常变关系上,王安石强调治道与时变相适宜。他说:“中者,所以立本而未足以趣时;趣时则中不中无常也,唯所施之宜而已矣。”(同上)中,即庸常之理,在五行属土。根本虽立于中,但本立仍未足以趋时;趋时应变之要,乃在于使人生与国家的一切行动、措施,与现实情况相宜切合罢了。但趋时,并不表明王安石从根本上否定了中常之道。在论“因”与“革”的关系上,“中”乃“革”之枢要与

标准：“革之要，不失中而已。”（《周官新义》附《考工记》卷上）因循革除仍在于趣时以立本，且本必须在趣时应变的因革维度中贯彻下去。

革有革心与革面的区别。革心就是对旧的人性论与观念予以革除；革面就是对旧的风俗习惯、人文制度予以更新。由此王安石强调了“新故相除”、“新桃换旧符”（《元日》，《临川集》卷二十七）的变法意识与活动。不过，王安石对“革”义的最突出贡献是把“革”训为“有为”（《周官新义》附《考工记》卷上）。“革”的上古字形，左为爪，右为掌，即古“为”字。爪掌结合又为手，手为劳作过程中最灵巧、最主要的直接施事者，因此手实际上代表着一种真抓实干、切切实实做实事的有为活动。王安石训“革”为“有为”，批判的是一帮空谈大道理、因循无为的旧贵族、旧官僚们；而他力求有为，实际上是要把变法运动付诸实践，并在实践过程中富国强兵，拯救国家，使其免遭衰亡的命运。

当然也需要指出的是，王安石并不把人仅仅设想为一个只在形下世界中有为的人；在形上世界中，他也赞同与道合一的人性提升。在道的王国里，人可以自然无为，“兼忘”万物，而“无对于天地之间”（《道德经注》）。这是由末返本，由心性上通天命的必然结果。这是一种高尚的精神生活，并不必然与有为变革的现实生活相矛盾。不在其位，不谋其政，晚年的王安石沉浸在一片禅悦的温暖光辉里。

第五节 沈括的科学观

沈括（公元1031—1095年），字存中，浙江钱塘（今浙江杭州）人。出生于仕宦家庭，是北宋时期的著名科学家。著名科技史家

李约瑟称他“是中国整部科学史中最卓越的人物”。^①《宋史·沈括传》说他“博学善文,于天文、方志、律历、音乐、医药、卜算无所不通,皆有所论著”。沈括的大半生是在仕途中度过的,曾积极参与王安石领导的变法运动。晚年闲居润州(今镇江市)梦溪园,潜心于科学著述,完成《梦溪笔谈》的写作。

沈括一生的著述很多,《宋史·艺文志》所录有二十二种一百五十五卷。但大多佚失,今仅传《梦溪笔谈》二十六卷,《补笔谈》三卷,《续笔谈》一卷,《长兴集》十九卷,以及《苏沈良方》十五卷等。《梦溪笔谈》是一部内容宏富的杂记著作,其中有关科技文献的条目占三分之一以上,内容涉及数学、天文、历法、地理、地质、气象、物理、化学、冶金、兵器、水利、建筑、动植物及医药等方面。该书不但对当时的科技成就作了忠实的记录,而且还充分反映了作者的科学创见。

科学成就的作出必有科学观念作为基础。那么沈括的科学观是什么呢?首先,他非常注重实地考察、观测,把科学实验与“原其理”、“以理推之”(《梦溪笔谈》卷三)的思维方法结合起来。这是他在实事求是的基础上,注重探求事物及其成因的一般之理;在方法上他还注重学、问、思、行的结合。

沈括主持司天监期间,在实测日、月、五星的行度之后,力主改进历法。他还对五大行星的运行轨迹和陨石的坠落,作过生动而翔实的描述,这当然是建立在实际观察的基础上的。为了测定“不动”的真正天极,沈括改进窥管,容纳天极周围包括极星在内的狭窄区;并亲自连续进行了3个月的观测,每夜观测3次,绘制

^① 李约瑟:《中国科学技术史》,科学出版社1975年版,第一卷,第一分册,第289页。

了二百多幅星图，“然后知天极不动处，远极星犹三度有余”（《梦溪笔谈》卷七）。

在物理学方面，沈括通过多次观察比较，发现了磁针常微微偏东、不指正南的磁偏角现象，这一成果比西欧的记录要早四百年左右。共振现象，早在战国时期就被我国劳动人民所发现，沈括的贡献是用实验自觉地重复了这一现象（《补笔谈》卷一），而欧洲类似实验则要晚好几个世纪。

沈括不但通过观察、实验的方法，在科学上作出了自己的贡献，而且对观察、实验的现象也进行了“以理推之”、“原其理”的积极解释。他在察访浙东时，观察了雁荡诸峰，联想到黄土高原的地貌，分析了它们的成因，得出了流水侵蚀作用的科学原理。在察访河北时，根据太行山崖间的螺蚌壳与砾石的带状分布，提出了海陆变迁的论断；并用流水的搬运和堆积作用理论，解释了华北平原的生成原因。太行螺蚌壳，延州石笋，泽州龙蛇状物体，沈括认为这些都是古生物的化石遗迹。这些发现与解释，有力地支持了“天道尚变”的观点。

沈括的科学贡献，自然是与他的学问精神分不开的。后人在编辑《苏沈良方》时说道：“（沈括）凡所至之处，莫不究询，或医师，或巷里，或小人，以至士大夫家，山林隐者无不访及。”《梦溪笔谈》记录了大量民间工匠和技工的科学创造和发明，即是明证。由此沈括对科学技术之发明创造有了比较理性的认识：“至于技巧器械，大小尺寸，黑黄苍赤，岂能尽出于圣人？百工、群有司、市井田野之人，莫不预焉。”（《长兴集·上欧阳参政书》）科技之创造与发明，几乎人人都有可能，遍及社会群体中的每一个体。按传统的理解，圣人似乎专有发明创造的名誉与权利，但实际上，社会成员中的每一成员几乎都参与了这一活动。沈括的贡献在于看清了科技发明

创造的主体乃在于社会各阶层的总和,并不单纯在于圣人(杰出人物),也不单纯在于民众,从而在一定程度上批判了唯圣论的科技史观。

另一方面,沈括的科学贡献也与其思想品质分不开。除了“审问”、“笃行”外,他也非常注重“慎思”、“明辨”的学术传统。《梦溪笔谈》一书充满了对谬误的辨正,对事实的审慎思考。特别是他注重到了谬误的产生,实际上与人们思想上的“障碍”有关。《梦溪笔谈》卷三说:“阳燧照物皆倒,中间有碍故也。……岂特物为然?人亦如是。中间不为物碍者,鲜矣!小则利害相易,是非相反;大则以己为物,以物为己。不求去碍,而欲见不颠倒,难矣哉!”凹面镜照物,皆成颠倒像,是因为有“碍”作用的缘故。“碍”即面镜的焦点,不过沈括以“碍”命名之,却寓意深刻。“碍”的字义为障碍,镜之“碍”能产生颠倒像,思想之“碍”则妨碍人们的正确认识。沈括指出,不受到“物碍”的人几乎是没有的,“碍”使人混淆是非、利害,颠倒物我,因此必须去掉感觉、思想对物之“碍”,人才能得到正确、清醒的认识。沈括的这一点看法,实质上阐明了认知主体是在且必在去“碍”的过程中,来提高科技活动的有效性与正确性。

但是,通过去“碍”的认识修养,我们就能获得了解万物万理的超全能力吗?沈括的回答,更加引人深思。《梦溪笔谈》卷二十记载了一则电火“镕金为汁”而不焚草木的神奇事迹,并感叹说:“人必谓火当先焚草木,然后流金石;今乃金石皆铄,而草木无一毁者,非人情所测也。佛书言龙火得水而炽,人火得水而灭,此理信然。人但知人境中事耳,人境之外,事有何限?欲以区区世智情识穷测至理,不其难哉!”科学的奥秘常常超越于常识之上,沈括批判了“以区区世智情识穷测至理”的谬妄,这自然是对的;但是

由此也表明了他对人之认知能力的怀疑与否定,人被拘系在人间的事务中,至于人境之外,那宇宙的奥秘,世俗的智识不可能“穷测至理”!然而他又说,只有具备了超世大智的觉悟者,即具备超全能力的圣人,才可能出神入化,“知鬼神之情状”,破译自然至极的奥秘(“天理”)(《梦溪笔谈》卷三)。必须指出的是,沈括的这种科学观,在科学与人文的连通中可能导向了宗教的一面,使科学的确立具有神秘的色彩;同时,也可能导出,科学发展的命运与杰出人物的诞生紧密相关的结论。

最后,需要指出的是,沈括的科学观还深深地镶嵌在阴阳五行的传统思维模式中。但是他看到了观察、实验和理性思考的方法对科学发现的重大意义,强调去“碍”的认识与正确、有效的科学活动密切相关,对科学发现的主体作出了天才的思考。所有这些,使沈括不愧为一代伟大的科学家而驰誉世界。

第二章

张载的本体论与境界论

张载(公元1020—1077年)字子厚,北宋时期著名的哲学家。张载祖籍河南开封,其父张迪曾在涪州为官。张迪去世后,张家徙居陕西眉县横渠镇,故人称张载为横渠先生。张载曾长期在关中地区讲学,是宋代关学的创始人。

张载“少自孤立,无所不学”(《张载集·横渠先生行状》以下凡引该书,均只注篇名),尤其喜欢谈论军事问题。他年轻的时候,曾经上书范仲淹讨论边防问题。后来在范仲淹的劝导下,研读儒家经典,走上了学术研究道路。张载曾与程颢、程颐兄弟切磋学问,相互启发。在《宋元学案》中,全祖望把张载看做范仲淹一系的学者,这不符合历史的真实。张载走上学术研究道路曾经受到范仲淹的影响,但张载的学术思想并非来源于范氏之学。二程后学曾认为张载见到二程之后,尽弃自己所学而从二程之学,这也不符合实际。张载乃二程兄弟的表叔,他们切磋学问,辩论道学,属学友之情,非师生之谊。张载的哲学体系是依靠自己“俯而读,仰而思”,博闻强记,独立思考建立起来的。人们虽然将张载与周敦颐、程颢、程颐、邵雍并称为“北宋五子”,实际上张载的学术追求与致思趋向与周敦颐、二程等人的学术旨趣并不相同。张载以“气化”论批判

佛、老,论析和拓展儒家的心性理论,在由气学、理学、心学等学术流派构成的宋代道学中,张载是气学的代表人物。

张载的哲学著作主要是《正蒙》、《易说》等。张载的著作曾经由明代学者吕柟编成《张子抄释》,后来又由沈自彰在明万历年间编成《张子全书》。1978年,中华书局将张载的著作合编为《张载集》出版。

第一节 对佛道的批判

宋代理学,是儒、释、道三家长期融合交会的结果。因此,宋代哲学家一般都通过批判佛教、道家的哲学,吸纳佛教、道家的哲学观念,来建构自己的哲学思想。张载也是如此。他的学术活动开始于研读儒家经典《中庸》。但是他对《中庸》“虽爱之,犹未以为足也。于是又访诸释老之书,累年尽究其说,知无所得,反而求之六经”(同上)。从张载学术思想的演变来看,他是由儒学而进入佛道之学,在深研佛道之学的基础上批判佛老二教,然后回归儒学,借助儒学中的《周易》、《中庸》等思想资料,建构了自己的“气化”论和人生哲学。

一、批评佛道的本体观

张载对佛道二家的批判,首先表现在他对佛道哲学中的本体观念的否定。这种否定,是通过界定“气”与“虚”的涵义和辨析两者关系而进行的。张载认为,要继承和发展汉唐以来的元气理论,肯定“气”为宇宙万物生成发展的本源,必须正确理解“气”与“虚”的关系,肯定“气”的存在有有形无形之别,坚持“形”与“性”“相待”,“物”与“虚”“相资”,“有”与“无”“混一”;反对把“形”与

“性”、“物”与“虚”、“有”与“无”、“体”与“用”绝对对立起来或分割开来,摒弃道家的虚无观念。

张载认为,道家哲学主张以“无”为本,肯定“有生于无”,把“无”视为宇宙万物生成演化的本原,其错误就在于割裂了“有”与“无”之间的联系,不懂得“有”、“无”都是表征事物存在状态的范畴;离开事物的存在和变化,空泛地谈论“有”、“无”问题,使“无”变成了离开事物的独立存在,从而形成了一种错误的本体观念。在张载看来,“有”指事物有形,“无”指事物无形。无形只是表明事物不以有形的状态存在,并非表明事物不存在;更不能肯定有离开事物的绝对的虚无。“气”作为宇宙间事物存在的本原;其本然的存在状态即是无形。这种无形也可以谓之“虚”。就“气”存在的客观实在性而言可谓之“有”,就“气”的本来状况而言则可以谓之“虚”,也可以谓之“无”。这种理解,使张载强调“虚”不能生“气”,“虚”不是“气”的主宰者。因为“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”(《正蒙·太和》)。不否定“虚能生气”,不仅在理论上难与道家“有生于无”的观念划清界线,实际上也背离了事物的常则和本性。

佛教哲学讲缘起性空,在否定事物的客观实在性方面,同道家的虚无观念有相通之处。但是,佛教哲学把事物存在的本原不是简单地归之于空无,而是“以人见之小因缘天地”,把事物看做是“太虚中所见(现)之物”,将客观现实事物存在的根源归之于人们主观的“见病”。张载认为,要坚持气化论,对佛教的这种观念也必须否定。他说:“若谓万象为太虚中所见(现)之物,则物与虚不相资,形自形,性自性,形性、天人不相待而有,陷于浮屠以山河大地为见病之说”(《正蒙·太和》)。在张载看来,佛教哲学的错误也

在于割裂“形”与“性”、“物”与“虚”之间的联系,把本体与现象、事物与事物的属性对立起来。与道家不同的是,佛教意识到了本体的抽象性,强调本体为没有自性的虚空。但是,佛教哲学也不理解“太虚即气”,不知道依据事物生成演化的自然过程和法则去了解事物与事物属性之间的真实联系,这也正是佛教哲学主张“以心为法”,不能正确揭示事物本源的真正原因。他说:

此道不明,正由懵者略知体虚空为性,不知本天道为用,反以人见之小因缘天地。明有不尽,则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要,遂躐等妄意而然。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、庄混然一途。(《正蒙·太和》)

不理解“一阴一阳”的变化是存在于天、地、人三个领域中的普遍法则,不通过气的聚散来辨析“有”与“无”、“幽”与“明”,儒学便无法真正确立起自己的本体观念,而只能与佛、道哲学“混然一途”。

二、批评佛道的生死观

张载认为,由于佛教和道家哲学不了解“一阴一阳”的变化是“范围天地”的法则,使得佛道哲学对于人的生死的理解也是违背事理的。佛教主张人生即“苦”,把人生之“苦”的原因归之于“有生”,要人们将人生的希望寄托于死后,寄托于超越生死的“寂灭”。在道家思想基础上发展起来的道教,宣扬修炼成仙,企求“长生久视”。在张载看来,佛教“厌生”,道教惧死,都没有正确理解人的生死变化。他说:

浮屠明鬼,谓有识之死受生循环,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?以人生为妄(见),可谓知人乎?天人一物,辄生取舍,可谓知天乎?孔孟所谓天,彼所谓道。惑者指游

魂为变为轮回,未之思也。(《正蒙·乾称》)

依张载的“气化”理论,“气”为事物存在的本源,人作为物中一物,其生死实际上也是“气”运行变化的表现。与人的生死关联的鬼神观念,实际意义是“归”、“伸”,是“气化”的形式。在“气”运行变化的过程中,“气”的聚、散是无限的,“气”有聚必有散,反之亦然。就“气化”的形式而言,也是有始必有终,有往必有反。佛教厌生,实际上是追求“往而不反”。只“往”不“反”,“动”会“有穷”,这是违背“气”运行不息的本性的。道教追求长生,这与佛教的观念相“反”。但从事物的运动变化而言,道教是主张“徇生执有”,追求“物而不化”。这同样是违背事物运行不息的本性的。张载认为,佛道哲学在生死问题上的表现虽然有别,但就错误根源来看则是相同的,这就是都不了解人的生死要受“气化”法则的制约。他说:

太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。循是出入,是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣。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。(《正蒙·太和》)

张载对于佛道哲学中本体观念和生死观念的批判,都达到了较高的理论层次。而他对于佛教和道家哲学理论失误的了解和批判,则是他建构自己独特的气化论哲学的认识前提和理论准备。

第二节 “太虚即气”与“天道神化”

一、“虚空即气”与“一物两体”

张载关于世界本原问题的基本命题是“太虚即气”或“虚空即气”。在张载看来,客观世界存在的基础既不是佛教所谓的“心

识”，也不是道家主张的虚无，而是客观存在的物质实体“气”：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也”。（《正蒙·乾称》）有形有象的万物本原于“气”，无形的“太虚”亦是“气”。“气”凝聚时形成有形的万物，万物消散时则回归“太虚”。回归“太虚”即是还原为“气”。因为：“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔”（《正蒙·太和》）。“太虚”是气本来的存在状态，回归“太虚”，亦即是还原为“气”的本来状态。“气”聚为物与物散为“气”，都是“气化”过程中存在的暂时状态，“气”的运行变化本身是无穷的。根据这种观念，张载改造中国传统的哲学范畴，对气的属性和特征从理论上进行了多层面的分析和规定。

首先，张载把作为事物本原的“气”看做一种至上的实在，他谓之“至实”。在张载看来，由“气化”而成的具体器物在运动变化中有成有毁，“气”虽然也有聚散的变化，但聚散并不是生灭的差别。因为“气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常”（同上）。具体器物的消散，是还原为“气”本然的存在状态；“气化”为有形的事物，也体现“气化”的常则。“气”的存在状态虽有差别，但“气”的存在本身是永恒的。“凡有形之物即易坏，惟太虚处无动摇，故为至实”（《语录》中）。“太虚”之“气”的实在性是普遍的和至上的。在张载的哲学中，“至实”之“气”又谓之“太极”。“太极”所表明的正是作为事物本原的“气”的至上的实在性。

“气”作为万物的本原，就其普遍性而言是“至实”；就其本然的存在状态——有别于有形的器物而言则是“太虚”。在张载哲学中，“太虚”一是指“气之本体”，即“气”本然的存在状态，二是指广阔的虚空。这两种含义是统一的。在张载看来，以“气”为宇宙本原，即不能承认离开气而存在的虚空，虚空只是气存在的一种状态。只有从理论上理解“虚空即气”，才能够从较深的理论层面

上认识宇宙间事物的生成演化。他说：

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。（《正蒙·太和》）

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。

诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。（同上）

“气”是“至实”，又是“太虚”，这种虚实统一的特性，使“气”可以转化成各种不同的事物，成为世界的本原。世界上所有的事物不论其处于什么样的状态，本质上都是“气”。没有离开“气”的“物”与“有”，也没有离开“气”的“虚”与“无”。人们正是由于不懂得这个道理，才在关于“有无”、“幽明”、“隐显”一类问题的认识中，陷入了片面、浅薄和臆断。

张载把“气”看做“至虚”与“至实”的统一，认为“至虚之实，实而不固……实而不固，则一而散”（《正蒙·乾称》）。这使得他又将“气”看做是“动”与“静”的统一。对“气”的属性的这些辨析，使张载从总体上将“气”的性能概括为“合两”，表述为“一物两体”。肯定“气”自身是一个兼含阴阳，包含对立面的统一体。将“虚实”、“动静”等都看做是“气”“一物两体”的具体体现。在张载的哲学中，统一体又谓之“一”，对立面则谓之“两”。张载肯定“一”中涵“两”，“两”在“一”中，强调“一”与“两”之间的联系。认为“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”（《正蒙·太和》）。没有对立面即不可能形成统一体，没有统一体，对立面则失去了联系的依据，对立面之间的相互作用也就停止了。而“气”正因为自身是“一物两体”，自身包含的对立面之间的相互作用使其处于不断地运动变化之中，在“气化”中能够形成不同的事物。

这种认识,使张载进一步考察了“气”的运动变化,对中国传统哲学长期探讨的“天”、“道”、“神”、“化”等问题作出了理论的说明。

二、“天”“道”与“神”“化”

张载认为,“由太虚,有天之名;由气化,有道之名;合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名”(同上)。“天”是无限的宇宙空间,这样的“天”,实际上只是“气”在运动变化中存在的一种形式。“天惟运动一气”(《易说·系辞》上),离开了“气”的本然状态,离开了“气”的运动变化,则无所谓“天”。“道”由“气化”得名。在张载的哲学中,“道”常被用来表述“气”运动变化的过程。“神”表明“气”所包含的对立面之间“相感相应”的相互作用不易观测。这种观念,使张载有时候也直接用“神”这一范畴来表述“气”自身所具有的能动性,认为“神则主乎动”(《易说·系辞》上)，“化,事之变也”(同上)。“化”是指“气”所包含的对立面之间“推行有渐”,表明由对立面的相互作用所引起的“气化”是一个渐进的过程。

在张载的哲学中,“化”与“道”是有联系的,二者都是指“气化”的过程,但“化”更具体地表明了“气化”过程的渐进性。张载认为“渐化”不同于“著变”。他说:“变言其著,化言其渐”(同上)。“化”是渐变的过程,变是“以著显微”,是“化而裁之”,是事物的显著变化。在“气化”过程中,“化”与“变”是联系的,“气化”过程即是一个不断地由“化”到“变”的过程。张载曾经把“气化”过程区分为“对”、“反”、“仇”、“和”四个阶段。他说:“有象斯有对,对必反其为,有反斯有仇,仇必和而解”(《正蒙·太和》)。“有对”是说“气”包含阴阳,“一”中含“两”;“一”中之“两”既相互对立,又性能各异,相兼相制,这即是“反”;性能相反的对立面之间相互排

斥,这谓之“仇”;对立面之间的相互排斥达到一定的阶段又会形成新的统一,这便是“和”。张载所谓“和”,并不是简单地以调和均衡排除对立面之间的矛盾和对立,而是认为在“气化”中从“有对”开始,经过“反”“仇”到“和”,形成一个具体的阶段。这个阶段实际上也是一个“气”聚为物,物散为“气”的具体过程。在张载看来,无穷的“气化”过程,就是由“对”、“反”、“仇”、“和”这种具体的“气化”过程构成的。

张载认为,“神”与“化”也是相互联系的。“神”是因为对立面包含在统一体中,“合一不测”;“化”是由于“一”中之“两”“推行有渐”。所以他说:“一物两体,气也。一故神(自注:两在故不测),两故化(自注:推行于一),此天之所以参也。”(《正蒙·参两》)“神”作为“气”的能动的性能,是内在的本质的东西,是“化”的根据;“化”是外在的自然的过程,是“神”的表现。张载把“神”谓之“天德”,把“化”谓之“天道”。他说:“神,天德;化,天道,神,其体;道,其用,一于气而已”(《正蒙·神化》)。认为“气”之外无“神”,“神”之外无“化”。“神”“化”范畴都与作为事物本原的“气”的运动变化相联系。在张载看来,使用“天”、“道”、“神”、“化”这类概念,都是为了从不同的层面上论释“气化”的特性与形式。他说:“语其推行,故曰道;语其不测,故曰神;语其生生,故曰易;其实一物,指事而异名尔”(《易说·系辞》上)。离开对“气化”的性能与特征的论释,对“天”、“道”、“神”、“化”等传统的中国哲学范畴的解释都是不可取的。

张载通过对“天”、“道”、“神”、“化”的论释,不仅进一步说明了“气”的性能,肯定了“气”对于世界的本原作用,而且肯定事物的矛盾性,把“气化”的根源理解为“气”所包含的对立面之间的相互作用,从而使自己的“气化”论达到了新的理论境界。

第三节 “德性所知”与“见闻之知”

一、“内外之合”与“大其心”

张载肯定“气”为世界本原,认为世界上的事物纷繁复杂,形质万殊,都源于“气化”,而事物万殊又是造成人的认识不同的根源。他说:“心所以万殊者,感外物为不一也。”(《正蒙·太和》)这样他从探讨客观事物的本原,进而探讨了人的认识,形成了自己的认识理论和道德学说。

张载的认识理论,肯定人的认识是由认识的主体同客观的认识对象交合的产物。他说:“人谓己有知,由耳目有受也;人之有受,由内外之合也。知合内外於耳目之外,则其知也过人远矣。”(《正蒙·大心》)张载肯定人对事物的认识,源于“耳目有受”,是承认人的“见闻之知”,这说明他意识到了感觉经验在认识中的作用。但是张载也意识到了人的感觉经验的局限性,因为人所能直接感受的事物是十分有限的。他说:“今盈天地之间者皆物也。如只据己之闻见,所接几何?安能尽天下之物?”(《语录》下)如果把人的认识局限在“见闻之知”,是谈不上“穷理”、“尽性”以至于认识整个世界的。因此,在认识问题上,张载反对“见闻之狭”,提倡“大心”、“尽性”,主张充分发挥人的理性思维的作用,运用理性,把握事物的全体和本质。他说:

大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世
人之心,止于闻见之狭。圣人尽性,不以见闻梏其心,其
视天下无一物非我,孟子谓“尽心则知性知天”以此。天
大无外,故有外之心不足以合天心。(《正蒙·大心》)

张载主张“大心”,通过人的理性思维,使人的感觉之外的事物也

成为人的认识对象,通过对感觉之外的事物的思考,形成超越“见闻”的认识,这是强调以理性思维的作用补充“见闻之知”的局限。张载所谓“不以见闻梏其心,其视天下无一物非我”,即是说,不以“见闻之知”限制人的理性思维的作用,可以通过理性使所有事物成为自己的认识对象,形成对事物的全面的认识,达到“穷理”的目的。在张载看来,认识事物的全体,穷尽对事物之理的认识,是一个逐步的渐进的过程,“穷理”不能一蹴而就,“当下理会”：“须是穷理,便能尽得己之性,则推类又尽人之性;既尽得人之性,须是并万物之性一齐尽得,如此然后至于天道也。其间煞有事,岂有当下理会了?学者须是穷理为先,如此则方有学。”(《二程集·洛阳议论》)

张载由肯定“见闻之狭”,而提倡“大心”,以理性“体天下之物”,穷尽对事物之理的认识,并将这种认识理解为一个过程。这种思想在认识论史上是有重大价值的。

当然,张载的“见闻之知”和“德性之知”,主要不是知识论或认识论的论域中的命题,而是道德论或修养论的论域中的命题。在他看来,人的道德意识,主要是超越于道德经验的,源于天赋于我们的道德本性。“德性所知”源于人所秉受的“天地之性”,“见闻之知”源于人所具有的“气质之性”。“德性所知”是对于天道的体证,对于天道的认识。在一定意义上,它即是“天德良知”。

二、道德体验的“诚明所知”

张载一方面肯定:

人谓己有知,由耳目有受也;人之有受,由内外之合也。知合内外于耳目之外,则其知也过人远矣。(《正蒙·大心》)

见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。（同上）

张载“德性之知”的观念受《中庸》的影响较深。在张载看来，“德性之知”不源于“见闻”，完全依靠认识主体自身的德性，是一种所谓“诚明所知”。“诚明所知乃天德良知，非闻见小知而已”（《正蒙·诚明》）。换句话说，“德性所知”，不是“见物”的结果，而是由“诚”到“明”，是“尽性而穷理”。张载的“德性所知”是区别于见闻之知的道德直觉，“德性所知”所达到的境界，是一种主客合一的境界。他说：

穷神知化，岂有我所能勉哉？乃盛德而自致尔。

（《正蒙·神化》）

张载肯定人能够“穷神知化”，把“穷神知化”看做“德盛仁熟之致，非智力能强”实际上肯定了人的道德认识与人的德性修养是有联系的，人的道德境界也会影响人们的道德认识。

第四节 “民胞物与”的人生境界

张载把儒家的人性论建构在自己的“气化论”基础上。在张载看来，“气”为世界的本原，人为物中一物，人同天地万物一样都源于“气”，人的本性也同于天地万物的本性。他说：

一物两体，其太极之谓与；阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也；仁义人道，性立也，三才两之，莫不有乾坤之道。（《正蒙·大易》）

在人性问题上，张载沿袭儒学“天人合一”的传统，把人的至善本性归之于“天地之性”。这种“天地之性”是人物共有的本性。但是，张载并不否认现实中的人性有善恶之别，认为“人之刚柔、缓

急,有才与不才,气之偏也”(《正蒙·诚明》)。所以张载在肯定“天地之性”的前提下,也讲“气质之性”。把人在才性方面的差异,归之于气禀的差异。张载认为,“天地之性”是人的本性,“性于人无不善,系其善反不善反而已”(《正蒙·诚明》)。人的“气质之性”是可以变化的。人们“为学”的目的,即在于“自求变化气质”,由“气质之性”回复到“天地之性”。他说:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉”(《正蒙·诚明》)。人由“气质之性”回复到“天地之性”,即能够正确地理解宇宙人生,不为生死寿夭所苦,不为贫贱忧戚所累,达到圆满的人生境界。

张载曾将自己的这种理想生活和人生境界形成文字,谓之《西铭》:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼(其)幼。……富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉汝於成也。存,吾顺事,没,吾宁也。(《正蒙·乾称》)

张载的《西铭》被人认为“推理以存义,扩前圣所未发”(《二程集·伊川文集》卷五),集中地体现了儒学的人文旨趣,涵括了儒家的天人性命之学,忠孝仁义之理。从《西铭》的内容来看,张载确实比较完整地表述了儒家的人生理想,将儒学中的《易》、《庸》之学结合起来,以“天地之性”为至善的人性,把“穷神”、“知化”视为弘扬人至善的本性的前提;用“民胞物与”与“天人合一”的观念,论证自己“尊高年”、“慈孤弱”、“爱必兼爱,成不独成”的理想和情怀。主张将儒家伦理现实化为人们生活的准则,不计较生活中的

坎坷际遇,在有限的人生中,通过道德的自律与践履,超越自我,求取人生的意义和价值。从儒学的发展来看,张子的《西铭》说,已把儒家的境界形上学提升到了一个很高的阶段。

第三章

程颢、程颐的“义理之学”

程颢(公元1032—1085年)字伯淳,后人称为明道先生;程颐(公元1033—1107年)字正叔,后人称为伊川先生。两兄弟为河南洛阳人,皆出生于黄州黄陂(今属湖北武汉)。少年时曾师从周敦颐,玩心于孔颜乐处,而有意于传递和创建“道学”。二程除与周敦颐有师承关系外,尚受张载、邵雍、胡安定和司马光等人的影响,其中尤以与张载的学问切磋最为有益。二程融会诸家,贯以“天理”二字,在北宋道学的开创中起了决定性的奠基作用。

在思想观点上,二程基本是一致的。程颐晚年曾说:“我昔状明道先生之行,我之道盖与明道同。异时欲知我者,求之于此文可也。”(《二程集·目录》)二人所传之学被后人称为“洛学”。“洛学”与汉唐以来注重词章、训诂的学风不同,而重视对经典“义理”的阐释,弘扬“四书”,确立以《尚书·大禹谟》“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”的十六字心传与天理人欲之辨为正统。这也是二程强烈反对王安石变法及其“新学”的基本原因,因为在他们看来,王安石的变法与“新学”陷人只计功利而不守道义,只重人欲而忽视天理,只重眼前一时的利害而不顾立国立民的根本道理的泥淖中。

二程的言论与著作,后人编为《二程全书》,包括《二程遗书》、《二程外书》、《明道文集》、《伊川文集》、《伊川易传》、《程氏经说》、《二程粹言》等。中华书局1981年出版的《二程集》,收入了二程的全部著作。

第一节 “惟理为实”的本体论

一、“理”与“天理”

“天理”二字渊源较早,但把它作为一代学问之要旨,则是由二程“自家体贴出来”的。程颢说:“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。”(《外书》卷十二)所谓“自家体贴出来”,是说他们整个学问的根本乃在“天理”二字上,并对“天理”进行了本体论的思考。

二程以“理”或“天理”作为宇宙本体的“太极”,是无迹而所以迹的形而上者。它不但构造出一个形下的世界,而且自身是真实不妄的。张载把“太虚”理解为气散状态中的涵浑宇宙,而二程则以“太虚”“无非理也,惟理为实”(《粹言》卷一)。“太虚”以“理”为体,且只有理才是最真实充满的,因此“太虚”似虚而非虚,天理流行,本体真实,何虚之有?

对于“理”的真实性,二程又说:“理者,实也,本也”(《遗书》卷十一),“天下无实于理者”(《遗书》卷三)。“理”正因为真实无妄,所以可以立本;正因为充实自足,所以可以独立流行。“理”之本的这种“实”性,也就是“诚”性。诚者真实不妄,“致一而不可易也”。《中庸解》说:“诚者,理之实然,致一而不可易也。”(《程氏经说》卷八)又说:“诚者实理也。”(《粹言》卷一)这实际上说“理”即“诚”,“理”必须是“诚”才是实“理”,“诚”必须是“理”才是真

“诚”。在“实”与“诚”的规定上，“理”才能称之为“天理”。天，是本体、本然、自然之天，具有绝对的客观性、自主性和自在性，二程所说的“理”正是这种意义上的“天理”，所以又有“诚即天道”（《程氏经说》卷八）之说。

“天理”具有至高无上的绝对性，所以“天理”必为终极意义上的一般。理（道）一本而万殊，“天下只有一个理”（《遗书》卷十八），一理贯通万事万物，道器不离，理事相即，天理流行永无终止：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。”（《遗书》卷二上）“天理”的周遍性与恒久性根源于“天理”的真诚性与客观性，器用的兴废，事物的终始，都无损于以“实诚”为根基的天理的存有特性。这样，天理是自足完满的“一”，“一”谓理本身无所谓“存亡增减”，世间万有的往来、消息、聚散、终始等，既是气化流行，也是此理展现的具体形式。也就是说，具体有形之气产生于“真元之气”（《遗书》卷十五），构成“理”作用的质料因；但气一经产生，则离开其根源，而构成一个生生相续之潮流。他还以生生之理批判了新旧相资的气论观。《遗书》卷十五云：“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。”又说：“天地之化，自然生生不穷，更何复资于既毙之形、既返之气以为造化？”（《遗书》卷十五）往来屈伸、消息始终只是理，而不是气的新旧相资、往复循环。这是程氏理学与张载气学相对立的地方之一。

二、“理”与“阴阳”、“动静”

理是形而上者，气是形而下者；理气相即，形而上者在形而下者之中。阴阳是气，是形而下者；理既不是阴也不是阳，而是一阴一阳之道、所以阴阳之道。正是在一阴一阳之道的意义上，二程说理产生万物。所谓一阴一阳之谓道，其实就是天地万物“无独必

有对”之理。程颐说：“天地之间皆有对，有阴则有阳，有善则有恶。”（《遗书》卷十五）程颢说：“万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎？人只要知此耳。”（《遗书》卷十一）独阴不生，独阳不长，只有一阴一阳之对的中常之理，才能产生万物。一阴一阳之谓道，也就是生生之谓易。“理”就在一阴一阳相对待的生生之流中。

由理包涵阴阳对待的特性，便有动静互涵、生生不已之道。“静中便有动，动中自有静。”（《遗书》卷七）动静的根源在于阴阳对待之理，在于“所以运动变化”的神妙作用。在此基础上，二程概括出了一套描述事物必变的原理：“理当必变”（《粹言》卷一），“事极则反”（《伊川易传·大畜卦》）或“物极必反”（《遗书》卷十五）等。另一方面，二程也维护和重新解释了“中庸之道”。《程氏遗书》卷十五说：“中者，只是不偏，偏则不是中。庸只是常，犹言中者是大中也，庸者是定理也。定理者，天下不易之理也，是经也。”在二程看来，中庸之理并非是外在的强加，而是天理之必然。独阴孤阳不生不长，而阴阳偏胜则偏险生乱。所以只有一阴一阳之中道，才是天地之正理，万物之常道。又由阴阳的对待，及阳尊阴卑之理，二程维护和论证了封建纲常所规定的伦理秩序。二程认为，物有万殊，事有万变，因此并不反对变革，但于此中强调一本之理的中常之道，这与王安石“新学”有着不同的偏重。

此外，二程还通过心、性和仁等概念进一步说明了“理”的范畴。一般说来，在二程那里，天理与心性贯通的，仁即此理此心此性，忠恕之道近乎仁。以仁为天理，为学问之本，这是儒家与佛老的分界线。程颐在《明道先生行状》一文中表达了这一思想：“先生为学，……明于庶物，察于人伦。知尽性至命，必本于孝悌；穷神知化，由通于礼乐。”（《伊川文集》卷七）仁道的具体展开就体现

在下学上达,极高明而道中庸的人伦实践中。二程在天理与心性的联结上略有区别,程颢的天理是一个具有活活泼泼生命形态的能动的天理,心性即是天理;程颐的天理则近于是一个静态的对象化的客观之理,“性即是理”,但心却是一个涵养、认知的主体,因此心与理呈二分对峙状态。不过,程颐通过心涵此性,而自可打破这一阻隔,回到孟子“尽心知性知天”和《易传》“穷理尽性以至于命”的命题上。

第二节 识仁定性的诚敬工夫论

一、修养工夫论的根据

二程的工夫论是以其人性论为基础的,而人性论又主要是在融合“天命之性”与“生之谓性”的基础上展开的。二程人性论的根源在于天理、天命,“天道降而在人,故谓之性”(《程氏经说》卷八),此性是天生固有,不为外铄,这也即是所谓天命之性、本然之性、无所不善之性。性即道即天理,是人类与万物共有的本体与本原。在评论孟子与告子关于“性”的辩论时,二程指出,孟子的所谓无所不善之性实际上是先验的天命之性,是性的本体,与落人具体生命活动过程中的习性、“生之谓性”不同。前者是大本原、大根据,既清正明澈,又无所不善,称之为“天性”、“德性”、“理性”;而后者则落人生命的习染活动中,既重染偏浊,则可以为善为不善。程颐更进一步把这种可以为善为不善的习性、生性与具有材质特征的气联系起来,称之为气质之性、气禀之性、生质之性或才等。而性与气又是怎样的关系呢?程颢认为,“性即气,气即性”(《遗书》卷一),性与气不离,性中涵气,气中涵性。正是这种性与气的互即关系,使人的生命理想与具体生命活动可以统一起来。

性与心,在思孟哲学中是贯通的。孟子认为,四端之心无所不善,此心即是此性。心有思的功能,尽心就是以此心觉此性、觉此理。二程与思孟的主张一致,认为尽心则知性、知命。人的本性即人的道德性,仁为全体,义、礼、智、信为四肢。所以尽心也就是扩充良知良能,发挥仁性的全体大用,达到“止于至善”的境界。

二、修养工夫论的方法

尽心首先必须“识仁”。程颢在《识仁篇》中说,仁者浑然与万物同体,义礼智信皆是仁;识仁之法惟有“诚敬而已”(《遗书》卷二上)。以认知的方法来穷索仁体,只是把仁当做外在于人自身的一物来求索,这就可能使仁丧失其为仁之理。仁只有在诚敬中体认,使道与物、仁与事浑然无对,这才是真正的识仁。识仁则习心除而良知良能彻上彻下地发挥出来,达到“万物皆备于我”的大乐境界。但何谓“诚”,何谓“敬”?诚是主体在识仁过程中的一种真实不妄,纯以天理为“默识”根据的修养工夫或心灵状态。在这种工夫或心灵状态中,天人一贯,内外相合,没有人我、道器、理事的区别,而纯任仁的流行、仁的朗现。所谓诚道,也就是“敬以直内,义以方外”之道。主一之谓敬,敬是中正不偏、纯一不已之心。“诚为统体,敬为用”(《外书》卷二),敬的作用指向诚自身。能诚敬则能识仁,“学要在敬也、诚也,中间便有个仁。”(《明道文集》卷二)

仁是天理,仁是性本,识仁还必须“定性”。在《答横渠先生定性书》(《明道文集》卷二)中,程颢认为,定性的根本原则是“动亦定,静亦定,无将迎,无内外”。这其实是根据天理、天性的特点,认为定性之定,不是在死静不流之中的定,也不是有造作、有分别、有心计之定,定性必须不论事物之动静,不分人物之内、外,不作有心的亲疏之分。只有在这种自然而超越的定中,天性才呈现出其一般

性来。由此程颢主张去除自私用智和喜怒于心的有意求定,而主张以自然明觉、澄然无事的忘心入定,洞见心性之本然。

程颐在工夫论上与程颢基本相同,也主张诚敬与“敬以直内,义以方外”之道,不过他对“敬”的一面尤为强调,认为“涵养须用敬,进学则在致知”。程颐常说“主一之谓敬”,这种内恭其心、外肃其容的专心刻意之敬,似与程颢自然而为的诚敬工夫论不同。此外,程颐还认为学问贵在自得,须“默识心通,诚意烛理”(《遗书》卷十七),以心识性,以意明理。程颐突出了心作为思体而格物穷理的一面。

第三节 “格物致知”的认识论与修养论

一、命、理、性、心的同一

理为本体,为生化之元。理虽与性一,与心同,但必须以心觉知,以性涵养,才能照见廓然大公的天理。更重要的是,万物也是天理的流行,物虽天然涵此理,但理在物的形相声色的掩盖中却隐蔽不现,所以致知天理必在格物。

“致知格物”之所以有可能,一是因为二程在本体论的构设上,认为天理、性命、心物具有同一性。《遗书》卷十八云:“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也。”命、理、性、心虽随其所寓而名称不同,但其实为一。性即是道,性即是理,心性天然涵道理,物以一理贯通。“一人之心即天地之心,一物之理即万物之理。”(《遗书》卷二上)二是因为二程通过对天命之谓性的肯定,认为人天生具有良知良能,这良知良能是本心的先验明觉和思的先天赋予。程颢说:“良知良能皆无所由,乃出于天,不系于人。”(《遗书》卷二上)程颐则说:“知者吾之所固有。”(《遗书》卷二十五)良

知良能降自天命,不出于人之私意。天命无亲,仁德周遍,所以万物皆有良知良能。良知良能“自家元足”,但在接物的过程中,容易为物欲蒙蔽,所以必须存天理,涤除人欲,使人在物中顿见本心、天理。这里就产生了“德性之知”与“习性之知”的两个不同致知路向。程颢更强调德性之知,认为致知实际上是洞察到“万物皆有生意”,都是仁心的发用,天理的流行,心与物浑然同体,在根本上原无分别。程颐除继承程颢的观点外,更强调下学上达,在为学致曲的过程中以“思”来认识物理,然后回到“穷理尽性以至于命”的路向上,这是知性的了解与本心顿悟的统一。

正是认识到心有良知良能的天赋之性,所以二程认为人不可能在致静的工夫中泯除心思智虑,他们批判了佛道两家“欲得如槁木死灰”的虚静工夫论,认为:“盖人活物也,又安得为槁木死灰?既活,则须有动作,须有思虑。必欲为槁木死灰,除是死也。”(《遗书》卷二上)

二、知行互动、格物穷理与操持涵养

除此之外,二程还认为知有深浅,有“真知”与“常知”的区别。“真知”即是深切之知,所得的知识都亲自体验过,不是闻见得来。“常知”则只是习于见闻的流传,人云亦云,姑妄听之而已。简单说来,“真知”即是从切身的生命体验中得来,如人饮水,冷暖自知;而“常知”则是从流传中得来,并未下切身的工夫,所得的一切只是麻木不仁,于心漠然的见闻。所以,“真知”是从行中得来,而“常知”则是从闻见中得来。在知与行的关系上,二程赞同“行难知亦难”的观点,知与行相互渗透。行无知则是盲目的,只有做到真正知了,才能做到行之有效。翻译成现代语言,一方面理性的知识须从实践中得来,另一方面实践也必须以理性的知识为指导,二

者相互渗透,互为机杼。不过他们更强调知的一面,认为“须以知为本”。《遗书》卷十五说:“须以知为本。知之深,则行之必至,无有知之而不能行者。知之而不能行,只是知得浅。”

《大学》云“致知在格物”,二程训“格”为“至”。程颢认为心物在格的过程中达到深融为一;程颐则更强调于事事物物上进行理性的探求,所谓格物,实际上就是穷至事事物物之理,让心与理合一。他说:“格,至也。物,事也。事皆有理,至其理,乃格物也。”(《外书》卷二)又说:“格犹穷也,物犹理也,犹曰穷其理而已也。穷其理然后足以致之,不穷则不能致也。格物者适道之始,欲思格物,则固已近道矣。”(《遗书》卷二十五)格物是至于理。程颢是本心自反,在格物的过程中强调顿见;而程颐的心体是敬笃认识之心,强调以心识理,在察物至理之中有一个渐进玩熟的过程。

二程都认为,格物必须在一事一物上见理。程颐认为,“一草一木皆有理,须是察”(《遗书》卷十八),因此要“随事观理”(《遗书》卷二十五),但并不是要穷尽天下事物。如果能在一事一物上见理,则其他可以类推;如果在一事上不能见理,则换一物来格,先易后难,随人深浅,直至有一道人理便可。而格物之所以能如此,是因为“万物皆是一个理”(《遗书》卷二上、卷十五等)。程颐在格物上强调“遍求”、“多识”,强调“积累”、“涵养”。他认为做学问,追求真理,必须操持敬笃的工夫,主一而不移,“默识心通”,“诚意烛理”(《遗书》卷十七)。

二程还强调,格物之理并不只是向外追求。由于人得天地之中,性即是道,性即是理,程颢甚至认为“心是理,理是心”(《遗书》卷十三),理与心一,因此近取诸身即可照见天地之理。他们说:“格物之理,不若察之于身,其得尤切”(《遗书》卷十七);“世之人务穷天地万物之理,不知反之一身,……善学者,取诸身而已,自一身

以观天地。”(《外书》卷十一)

最后,二程认为格物致知的目的是“止于至善”,即止于程颢宣扬的仁心仁性,在人伦的践履中,涤除私欲,与物同体,至于诚明坦荡、廓然大公的天地境界。

第四节 “与物同体”的理想论

在个人精神境界上,二程格物穷理追求的是“乐天知命”的和乐境界和圣贤气象。程颐偏重于理性的追求与满足,程颢则偏重于“与物同体”仁体境界的体验。

一、“以义安命”与“乐天知命”

天命的降临,譬如生死存亡、寿夭贫富,都是人生不可回避的,所以人生在世必须会心会理,乐天知命,这样才能达到心灵的放达与升华。正因为如此,面对危难的降临,必须“以义安命”,甚至舍生取义,去积极承担即将降临的厄运。“君子以义安命,小人以命安义”(《遗书》卷二十三)。在道义之中安于命运的降临和承担,这是君子的行为;而小人则以命安义,面对道义不可不为的事情,则以无可奈何的命为借口,毁道废义,作出伤天害理的事情。由此,二程认为,命有“正命”与“非命”之辨,人天生禀有的命是正命,而如“桎梏面死”则是非正命。“正命”与“非命”都是命,只是因为非命害义,所以君子不谓之为命,而谓之为非命,在分别之中以见君子之所喜所立。而君子正是在“以义安命”中达到心灵的和乐的。程颢说:“‘不怨天,不尤人’,在理当如此。”(《外书》卷二)程颐说:“虽在困穷艰险之中,乐天安义,自得其说(悦)乐也。”(《伊川易传》卷四)君子在循理蹈义之中消解了天人之忧怨;在困穷艰险中,

乐于天命之流行,安于道义之发用,人就得到了至高无上的愉悦了。

不过,在程颐,这是一种达于化境,“己便是尺度,尺度便是己”,“理与己一”(《遗书》卷十五)的理性快乐。他说:“为人处世间,得见事无可疑处,多少快活。”(《遗书》卷十八)到格物穷理“无可疑处”,对于程颐来说,这是人生多大的快乐啊!他又说:“‘乐天知命吾何忧?穷理尽性吾何疑?’此言极好。”(《遗书》卷十九)只有理性的快乐才是最高的快乐。但理性的快乐归结到底,实际上仍是一种心灵的快乐,这种快乐是孔颜之所乐,也是本心之豁朗开放。这一点与其兄有一致的地方,或者说程颐是通过理性认知来达到仁心的快乐。因为他深知仁义之心性是“君子所以异于禽兽”之所在(《遗书》卷二十五);颜子之所乐,不独乐道,而是“自有其乐”(《遗书》卷十二),甚至认为“颜子独乐者,仁而已”(《外书》卷一)。儒学之本,无非仁之体用而已。

二、仁者与天地万物为一体

程颢主张天地万物与己一体,元无分别。《识仁篇》云:“仁者,浑然与物同体。”又说:“仁者,以天地万物为一体,莫非己也。”(《遗书》卷二上)天地万物即是一个大我,“我”既有宏大宽阔又有平等齐一的宇宙包容气象。他说:“放这身来,都在万物中一例看,大小大快活。”(《遗书》卷二上)置身于恢廓宏大、平等圆融的苍茫宇宙中,万物一例一理,无论大如山海,或是小如尘埃,大大小小,都在这种高瞻远瞩、平等齐一的心灵体验中,激发出极大的快乐!在这样的开放心态中,自然是“君子坦荡荡,心广体胖”(《遗书》卷十一),哪里会有一丝一毫的忧愁苦虑来束心缚体呢?

“与物同体”之心即是仁心,这仁心有一股超世脱俗、博爱至

命的伟大力量,有股至大至刚至直的浩然之气,一切外在的功名声色比起它来只是渺小、卑弱!以本心真我立定生命的价值,以不被私欲所动的精神自得其乐,还有什么比这更自由呢?“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,男儿到此是英雄。”(《秋日偶成》,《明道文集》卷三)真正的英雄能识仁尽性,浑然与物同体,理与己一,相忘乎道理。即使在富贵的诱惑、贫贱的摧残中也能独立不苟,一任精神快乐的充溢与流淌。这即是圣贤气象、孔颜乐处,“吾与点”之意!

第五节 两宋之际的理学传绪

北宋时代,与二程“洛学”并存或稍前的有周敦颐的“濂学”、张载的“关学”、邵雍的“象数学”、王安石的“新学”、二苏的“蜀学”。这些学派大多在其奠基人死后不久,即告散亡,只有二程的“洛学”与王安石的“新学”延续较久。“洛学”与“新学”的斗争比较激烈,几经反复,直到南宋后期,程朱理学才在思想界确立了不可动摇的主导地位,并得到官方的正式承认。

程颢、程颐兄弟二人,非常注重接引弟子和学派的建设。二程最著名的弟子有杨时、谢良佐、游酢、尹焞和吕大临等人。前四者为程门四大弟子,而吕大临兄弟则是由“关学”入“洛学”,后又传“洛学”入关中的功勋人物。

杨时和游酢是福建人,他们把程学传到福建和江西等地。杨时(公元1053—1135年)字中立,号龟山,南剑将乐人。他比较推崇“四书”之学,于《中庸》尤有会心,对《伊川易传》不遗余力地加以宣扬。杨时在闽还开创了道南学派。道南学派之指诀是于静中

体验未发之中。它主要是根据《中庸》讨论未发、已发的“中和”问题。此问题后经胡宏及朱熹等的阐发,成为儒家心性学的核心命题之一。杨时对于程学在两宋之际的传播和影响起了重大作用。杨时一传为罗从彦,再传为李侗,三传而至朱熹。此一系一般被视为理学传绪之正宗,合称为“程朱理学”。

程门中富有创意的另一大弟子为谢良佐。谢良佐(公元1050—1103年)字显道,寿春上蔡人,传学于荆楚。其学问的特点是以“知觉”、“生意”说仁,以“实理”论诚,以“常惺惺”论敬,对发明本心之说颇有推进,朱熹说他“最得明道教人之纲领”。谢氏的著名弟子有朱震等人。朱震(公元1072—1138年)字子发,湖北荆门人。朱震的主要著作为《汉上易传》,以象数为宗,以义理为辅,阐发了他的理学思想。

尹焞为程颐晚年弟子,恭行敬笃,严守师说,对程学的传播特别有力。

胡安国是福建崇安人,仕宦于湖湘,同情程氏理学。与谢、杨、游“义兼师友”,对洛学之倡扬,及程学之传绪甚有贡献。其子胡宏等人也是南宋重要的理学家。胡宏(公元1102—1161年)字仁仲,号五峰先生。少时曾受父命师事程门高弟侯师圣,又与谢、杨、游诸先生往来频繁,切磋学问。五峰的主要著作为《知言》和《皇王大纪》,开创了湖湘学派。湖湘学派明于天理人欲之辨,对心性问题的进行了深入研究。此派后来受到朱熹的批判,促使其内部分化,胡宏的弟子张栻逐渐放弃师说,而与朱子趋近。

朱熹为程门四传弟子,其父曾师事罗从彦。朱熹的思想几经曲折,曾泛滥于释老,后经李侗指点,始入儒门。朱子的学问主宗二程,综合周敦颐、张载和邵雍等人的思想,建立了一个庞大的理学系统。公元1241年,南宋理宗皇帝最终下诏把周敦颐、程颢、程颐、

张载和朱熹等人所开创与构建的理学,作为孔孟之道的真传而予以正式承认。朱子门人中较为著名的有蔡元定父子、黄干、陈淳等人。

与程朱理学之正宗一并流传的有浙东学派。浙东学派从总体上看亦渊源于程门。永嘉学者许景衡、袁溉和周行己为程门弟子。袁溉的弟子有薛季宣,周行己的私淑弟子有郑伯熊。薛郑二人创建永嘉学派,他们的弟子陈傅良和叶适张扬其学。

浙东学派的另一支为金华学派。金华派的代表人物有吕祖谦、唐仲友和永康的陈亮三人。吕祖谦尚谈性命之学,与朱熹友善;陈亮宣扬事功之学,在思想上与朱熹为论敌,在私人关系上为朋友;唐仲友则为经制之学,朱子与之无论在政治或学术上都势同水火,不可两立。金华、永康之学与永嘉学派有较深较密的关系,其学问亦宗主二程。

永嘉和金华所代表的浙东学派,从其共性来看,被后人称为“事功之学”或“功利之学”。

与朱子闽学和浙东事功之学并时显称的还有江西的陆氏心学。陆九渊(公元1139—1193年)字子静,江西抚州金溪人,后讲学于贵溪象山,自号象山居士。陆氏师出无名,但受北宋道学诸家及程门弟子的影响,特重发挥孟子的思想,开创出一个讲究“剥落物欲”、“发明本心”的“吾心即宇宙”的心学体系。陆氏弟子有杨简等人,他们把心学传播于浙东。从南宋的陆象山到明代的王阳明,其学问合称“陆王心学”。程朱理学和陆王心学,在中国封建社会的后期,占据了思想界的统治地位。

第四章

朱熹的理学

朱熹(公元1130—1200年)字元晦,号晦庵,徽州(今属安徽)婺源(今属江西)人,出生于福建尤溪。朱熹出身于“以儒名家”的“著姓”,少小苦读“四书”、“五经”,后师事武夷三先生(胡原仲、刘致中、刘彦冲),出佛入老,泛滥于百家。及至师从杨时再传弟子李侗,体验未发之中道后,始立定脚跟。此后,在与同时代诸哲的激烈辩论过程中,以二程理学为宗,吸引和融会了周敦颐、张载、邵雍等人的学问,承继孔孟道统,构筑起博大精深的理学体系。朱熹的著作颇丰,遍及经学、史学和文学等科目,其哲学思想主要集中在《朱文公文集》(100卷,《续集》11卷,《别集》10卷)、《朱子语类》(140卷)和《四书集注》等书中。朱熹所建立的学派被后人称为“闽学”。

朱子的哲学思想以太极论、理气论、性理论(心性论)为核心,强调“无极而太极”、理气浑然一体的理学观;通过对未发、已发、中和及仁学等问题的讨论,对心性情等范畴作了细致的分析,以“心主性情”发展了传统的心性论,肯定了“气质之性”对人性善恶之辨的重要意义;并着重强调了居敬穷理的操存涵养工夫,认为只有通过这层存养工夫,才能树立起人之本,达到生命的净化和升

华。朱熹由心性学上的道心人心、天理人欲之辨,进而在历史观上认为三代以天理行,此后则以人欲行,因此要恢复三代之至治,则必须存天理、灭人欲,尊王贱霸。这些都是《大学》三纲领八条目之教深入而具体的反映。

第一节 理气论

一、“无极而太极”

朱熹哲学的核心观念无疑是继承和发展了二程伊洛之学的“天理”范畴,不过其哲学体系的大框架却是继承周敦颐《太极图说》所确定的思路而来,这就是他为什么要把《太极图说》看得比《通书》重要,同时与江西陆氏兄弟辩论“无极而太极”的渊源与统系,久久不肯舍弃的原因。“无极而太极”,对于朱熹整个理学体系来说确实太重要了,其一是与整个道统是否正传密切相关,其二是与朱熹自己思想的思辨基础是否坚实可靠密切相关。

陆九渊兄弟训“极”为“中”,据此认为“无极而太极”在字面上都言不成义。又认为先秦儒家旧典都只讲“太极”而不讲“无极”,“无极”出于老氏,正是反儒家中庸之学的异端邪说,因此以“无极而太极”作为儒家思想体系的基础,正是背离了孔孟道统之传。况且如解“太极”为“天理”,则在“天理”的圆满规定中不必附加“无极”以修饰,所以言“无极而太极”无异于叠床架屋!由此否定“无极而太极”为周敦颐拟定的最终文本。

朱熹哲学思想的核心及其出发点无疑是“太极”,“太极”即“理”;不过与陆氏不同的是,他训“极”为“至”。“太极”指“理”,“无极”则是对“太极”的修饰。他说“无极”有三义。其一,针对有形、具体的器物界而言,“无极”即“无形”,它表明“太极”不是

事物类属链条上同质的一物，“太极”无形无象，不可以事物言。其二，针对形上界而言，“无极”肯定了“太极”之上并无有一超然的绝对存在者，由此肯定了“太极”为逻辑在上的最高者，是确凿真实的，不因形象的变动而迁流，不因事物的幻现而虚无。其三，从贯通形上形下两界而言，“无极”既是对有形的否定，同时也是“太极”自身内涵的否定因素，“太极”不是于事物之外别有一事物，“太极”即本然之理：“谓之‘无极’，正以其无方所无形状；以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”（《太极图说解》）此外，朱熹面对陆氏兄弟的一再批评而能坚持“无极而太极”的说法，是因为他在周敦颐《太极图说》的文本校勘上确有所据，当陆九渊猜测“无极而太极”的说法是周子少年时代的观点时，朱熹立即拿出文本上的对证予以有力的批驳。总的看起来，朱熹在无极、太极之辨中能够不拘泥于文字，对“无极”加以理会、理解。通过对“无极而太极”的诠释，他一方面维护了周敦颐开创的道学体系，另一方面也深化了程朱理学的思想内涵。他说：“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”（《答陆子美》书一，《朱文公文集》卷三十六）在当时，朱熹所面对的不仅是儒家内部的道统之传，而且肩负批驳释老的任务，他批判地吸取佛家、道家思想，开创性地发展儒家思想，重新为整个儒学系统奠定了坚实而可靠的基石。

二、“理”与“气”不离不杂

太极只是一个“理”，只是天地万物之理；理不离气，气不离理，理气相即，所谓太极正表明理气一体浑成的特点。气是形成事物的形质之体的根源，形器实质的存亡生灭，都是气的聚散；而气

之所以聚散及如何聚散,则是理。因此理既是气具体化、流行发用的原因,也是涵摄于其中的原理。理在气的形体实质中,是规定此形体实质之趋于条理化、规范化的所以者。理气一体浑成,理与气是构成此世界的两大根据。有此理则有此世界的条理化与规范化,是此世界有差别相的统一者,此理是庄严肃穆、洁净空阔的。有此气则有此世界的形质,气是一个永无终止的流行之物,它聚散、障蔽,充满随机性和偶然性。理气一体浑成是在此世界上看。太极是天地万物之理,在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有一太极,浑成之理备于天地间万事万物。

《朱子语类》卷一云:“天下未有无理之气,亦未有无气之理。”又说:“天地之间有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理然后有性,必禀此气然后有形。”(《朱文公文集》卷五十八)有理必有气,有气必有理,才能生成真切实际的天地和万事万物。不过理为形上之道,是生物之本原;气为形下之器,是生物之资具。人与物禀受此理而成自身之人性或物性,禀受此气而成自身之形体器质。正由于理气对于此世界中人物之生成作用不同,所以理气虽一体浑成,却不妨将二者区别开来。朱子云:“所谓理与气,此绝是二物。但在物上看,则二物浑沦,不可分开各在一处,然不害二物之各为一物也。若在理上看,则虽未有物而已有物之理,然亦但有其理而已,未尝实有是物也。”(《朱文公文集》)卷四十六)“理”与“气”是两个可分析、可区别的概念,但就天地之间具体而真实的事物来看,二者浑沦一体,不可分开各在一处。在具体而真实的事物中,“理”与“气”亦不相妨害各为一物,这就是朱子的理虽附气而行,然而理气既不相离又不相杂的思想。1. “理”、“气”、“事”、“物”各就其本来的意义来看,是有区别的。用我们今天的哲学术语来

说,“理”是一般,是抽象出来的全部或某类事物的共同本质、规律、法则、原理;“气”也是一般,指一般的生命、物质与能量的存在;“事”与“物”才是个别。2. 就事物的构成来说,理与气的作用不同。3. 理为形而上者,气为形而下者,所谓“杂”是指气物之杂,理气不同类,不可以“杂”言。4. 从理上看,正如朱子所指出的,“虽未有物而已有物之理”,这是指理在事、物之先,从而把理与事物物区别开来。

三、“理”“气”先后的问题

正由于理气虽然一体浑成,但“不害二物各为一物”,所以人们必然要追问理气之究竟:是理为先,还是气为先?朱子对理气先后问题的回答,最能体现他对世界本原的辩证看法,以及他回答问题的分寸。一般说来,朱子主张理气无先后可言,然必要强迫硬问何者为先、何者为后,则理为先,气为后。《朱子语类》卷一云:

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

或问:必有是理然后有是气,如何?曰:此本无先后之可言,然必欲推其所从来,则须说先有是理。

或问先有理后有气之说。曰:不消如此说;而今知得他合下是先有理后有气邪?后有理先有气邪?皆不可得而推究。然以意度之,则疑此气是依傍这理行。及此气之聚,则理亦在焉。盖气则能凝结造作,理却无情意,无计度,无造作。

这三则语录基本代表了朱子晚年对理气先后关系问题探索的最后结论。首先一个可以肯定下来的判断是他认为“理与气本无先后之可言”;其次才是他在推比、权衡理气先后问题时,认为理

先气后,但其说话的语气极其委婉和不确定。因此这里必须联系朱子早些时候的看法,对他的晚年定论作出相应的解释。

自然,从此世界的构成或理气一体浑成的角度看,二者各有所本,并无生成先后之可言。理是形而上者,洁净精微,是所以一阴一阳之道;这与即为一阴一阳,有形质之内涵的气截然不同,理不可生气,气亦不可能生理,不是母与子的关系。理气各有其本,在各自的本来意义上二者不可推比先后,尤其不可以在时间链条上理解成生成先后的关系。朱子云:“要之也,先有理。只不可说是今日有是理,明日却有是气也,须有先后,且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里。”(《朱子语类》卷一)朱子在这里明确指出,在理先气后的说法上不可以掺杂“今日”、“明日”这些时间概念。要之,理气先后是指的逻辑上的先后,而不是指的时间上的先后。理与气,在此世界要有一起有,无无理之气、无气之理。但“也须有先后”,朱子具体指出了理先气后呈现出来的条件,“山河大地”都是物,物虽有生存毁灭,理却只在这里常存不息。此理实指气之为物有生成毁灭之理,物的毁灭却正好照现理之存在,这是朱子论理气先后的由来之一。但是作为气本身,即本原之气与气化之物,其性质完全一样吗?具体一物譬如山河大地之毁灭即就是气本身的毁灭吗?不是!这是朱子对理先气后这一判断又始终抱有怀疑的原因,甚至有时形成一近似反动的判断:“若论本原,即有理然后有气,故理不可以偏全论;若论禀赋,则有是气而后理随以具,故有是气则有是理……”(《朱文公文集》卷五十九)

当然理先气后这一论断也有逻辑上的根据。朱子云:“以本体言之,则有是理然后有是气。”(《孟子或问》卷三)这是从本体、本原的角度来推论理气的先后问题。朱子还从形上、形下之分肯定理先气后,他说:“理未尝离乎气。然理形而上者,气形而下者。

自形而上下言,岂无先后?”(《朱子语类》卷一)由上及下,由理言气,自然之序,自是理在先,气在后。但这只是一种方便,一种逻辑上的推论,实际上形上形下“体用一源,显微无间”,犹呼吸,犹终始,循环无端,因此理气先后论实是对理气浑成论的一种补充。既然如此,那么朱子的理气观既不是唯气的,也不是唯理的,更不是理气二元对立的,它强调理气浑成一体的圆相论。

四、“理一分殊”与“生生之理”

朱子还有“理一分殊”的重要命题。“理一分殊”有两义:其一是指理物关系;其二是针对理事关系。就理物关系来说:“只是此一个理,万物分之以为体。”(《朱子语类》卷九四)但这个分不是剖分,而是万物各自禀有规定自身之一理,“分”既表明物物之性“未尝不殊”,但又统之以“天下之理未尝不一”(《中庸或问》),在“分”中体现“理”之广大精微。朱子常以“月映万川”和“随器取量”二例来阐明理一分殊之内涵。“月印万川”本是释氏用来阐明真假两界一多相摄理论的例子,朱子在此随手借用,已涤除其间的佛家理论内涵,而代之以程子“体用一源,显微无间”作为背景,认为太极之理统摄人物分殊之理。在“随器取量”的例子中,朱子说:“人物之生,天赋之以此理,未尝不同,但人物之禀受自有异耳。如一江水,你将勺去取,只得一勺;将碗去取,只得一碗;至于一桶一缸,各自随器量不同,故理亦随以异。”(《朱子语类》卷四)从性质来说,随器取量之水虽分量不同,但皆为水,也即譬况人物所禀受之理为一;然而器有大小,物有不同,水在器中的多少,实乃比喻人物所具体禀受之理不一,人物因天命之性在己之份不同而区别开来。总起来说,朱子无非是想说明“万个是一个,一个是万个”(《朱子语类》卷九四)的道理,并同时强调要在分殊中见理一。

就理事关系来说,朱子多把“理一分殊”之分读作份。因为事之所事及施事者,都与人密切相关,所谓事直接与人之性份、职份相统一。这里的理一是道德原则的理一,而分殊则是在亲亲、仁爱的人间差别上以尽人之性的分殊。儒家思想观念之统系就在此“理一分殊”上落实下来。

综合以上两义之“理一分殊”,其实都是对太极原理的分解与展开。朱子在《通书解》和《西铭解义》等著作中说得清清楚楚。《通书解》云:“二气五行,天之所以赋受万物而生之者也。自其末以缘本,则五行之异,本二气之实。二气之实,又本一理之极。是合万物而言之,为一太极而一也;自其本而之末,则一理之实,而万物分之以为体,故万物之中各有一太极。”太极与万物的关系其实就是“理一分殊”的关系,不过这里还强调了理本而器(物)末、太极之本体作用的一面。《西铭解义》虽无大的不同,但更强调在“大小之分,亲疏之等”上立义,凸显张载“民胞物与”的精神。

最后,朱子论理气关系还特别强调天人相通的生生之理。“天”分析开来有多重含义,有“理”义,有“帝”义,有“心”义,有“苍苍者”义。“理”是世界的本原与必然,“心”有意志、主导,“帝”有发号施令、生杀予夺的主宰权力,而“苍苍者”则指人所直接经验的客观实体之天。朱熹是这样来理解“天”的多重含义的:“问:天地之心,天地之理。理是道理,心是主宰底意否?曰:心固是主宰底意,然所谓主宰者,即是理也,不是心外别有个理,理外别有个心。又问:此‘心’字与‘帝’字相似否?曰:‘人’字似‘天’字,‘心’字似‘帝’字。”(《朱子语类》卷一)天地之心即是天地之理,理有必然,心有主宰之义。因此,“天”既必须体现“理”自然且必然的特性,同时也需体现“帝”有心而主宰的特性;既要见它有心处,也要见它无心处,不可偏执一边。而无心且有心,其实也只是

一个理定如此,非真有心使帝命。在此基础上,朱子认为“天地以生物为心”(《朱子语类》卷一),生生之理即天地之心,也即仁心。由此朱子深深地体会到明道“仁者,浑然与物同体”的思想。

总之,朱子在理气观上着重强调了理气一体浑成的观点,而以理先气后为其辅导,以生生之理为天心仁心,实现理气、天人上的沟通。这些观点无疑是对北宋五子思想的发展和深化。

第二节 心性论

朱熹由泛滥于佛老,而复归于儒学,是与他对于已发、未发中和气象的体认密不可分的。《中庸》云:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。”自杨时至李侗,皆以“体验未发之中”为指诀。朱熹曾说:“李先生教人,大抵令于静中体认大本未发时气象分明,即处事应物,自然中节。此乃龟山门下相传指诀。”(《答何叔京》二,《朱文公文集》卷四十)所谓道南指诀就是要人于静中向内体认大本,于生命的根本处看个分明,强调的是一种“反身而诚”的直通道路,它的缺点是放弃了对万物之理的理解。朱熹既从李侗处接受了严格的心理训练,同时对道南指诀的偏颇性作出了批评,他认为于静中体验未发还只是尽了中道,而对于和道则言有未至,因此他要求通过理会的方法去认识万物之理,在曲成中节中践履和道。由对中和之道的体认,朱子不但加深了对心性的理解,而且在为学方法上走上了伊川所主张的“涵养须用敬,进学则在致知”的两全道路。

李侗死后,朱熹对中和的体认经过了丙戌(1166年)之悟和己丑(1169年)之悟两个重要阶段。丙戌之悟的结果是觉悟到了“人自婴儿以至老死,虽语默动静之不同,然其大体莫非已发,特其未

发者为未尝发耳”(《中和旧说序》,《朱文公文集》卷七十五)的道理。这实际上是认为人自生至死,虽有语默动静的不同,但人生基本上属于喜怒哀乐莫非已发的情感世界,只是未发之本体却未曾发展开来,依然凝敛涵蓄在内罢了。这里,未发之性与已发之情截然分开。他又认为“心为已发,性为未发”,对心、性、情三者的关系尚未得真切确实的把握。

己丑之悟,朱熹已经过与张栻等湖湘学者的辩论,对“中和”问题有了长足的认识。在《与湖南诸公论中和第一书》(《朱文公文集》卷六十四)、《已发未发说》(《朱文公文集》卷六十七)、《胡子知言疑义》(《朱文公文集》卷七十三)、《仁说》(《朱文公文集》卷六十七)等著作中,朱子认为未发之中为性,是心之体;已发为情,是心之用;心主(统)性情,贯通于已发未发之间。仁、义、礼、智,性也;恻隐、羞恶、辞让、是非,情也;以仁爱,以义恶,以礼让,以智知者,心也。仁者,心之德,爱之理,是天地生物之心,即物而在。以其本体言,性无不善;以其发用言,则有时而善。因此,要通达已发未发之旨、中和之道,心必以敬主性情,在日用处省察推明,这就是“用敬”、“致知”的为学工夫。根据己丑之悟以及其后思想的转进,朱子的心性论可以比较详细地梳理如下。

一、朱子论“性”:继善成性、天命之性与气质之性

“性”这一概念有多重含义,朱熹认为“性”一是指天命之性、本然之性,是人物得之于天命而禀受在己之“德”,因为天地之理相通,所以也称为理性;其二是气质之性,气质之性相对于天命之性,并非别有一性,不过是从气质之禀受而言,指理气一体浑成而在人物之性。天命之性从本然上言,从理上说;气质之性兼理气而言,是从形下的角度上说。

孔子云“性相近，习相远”，但并未推明“性相近”之所以然。孟子以心言性，性无有不善，但并没有指明本然之性与气禀之性的差别。荀子言性恶，却背弃天理，以情欲说性，把性等同于气质之恶，从告子性论上进一步滑落下去。但孔子之后，《中庸》直契天道与性命，开篇即言“天命之谓性”，上继《诗经》“惟天之命，於穆不已”吟咏，下启《易传》“继之者善，成之者性”之宏论，把一个纯洁统一的本然之性当下指出来。朱熹论性又继《易传》论述。《系辞》原文云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”在朱子看来，一阴一阳为形而下者，所以一阴一阳乃形而上之道，道即理，因此所谓“天命之谓性”的本然乃是“一阴一阳之谓道”的义理性之天。“继之者善也”是指天命相继、恒常不已之仁性，所谓“惟天之命，於穆不已”。天理流行，恒常不已，无有片刻间断，此即是无有不好之纯善。“成之者性也”是指常继不已的天理，命之于人物，且被人物所禀受而凝成的性份。“继善”、“成性”二者间的区别与联系，朱熹说得非常明白：

“继之者善，成之者性。”这个理在天地间时，只是善，无有不善者。生物得来，方始名曰“性”。只是这理，在天则曰“命”，在人则曰“性”。（《朱子语类》卷五）

“继之者善”，方是天理流行之初，人物所资以始。“成之者性”，则此理各自有个安顿处，故为人为物，或昏或明，方是定。若是未有形质，则此性是天地之理，如何把做人物之性得。（《朱子语类》卷七十四）

“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，不道是这个是，那个不是。如水中鱼，肚中水便只是外面水。（《朱子语类》卷九十八）

伊川言：“天所赋为命，物所受为性。”理一也。自天

之所赋与万物言之，故谓之命；以人物之所禀受于天言之，故谓之性。其实，所从言之地头不同耳。（《朱子语类》卷九十五）

“继善”、“成性”的区别就是在天与在人物的“所从言之地头不同耳”，其实二者之间一理贯之。“继之者善”是一个公共底，不从人物的私禀而言；“成之者性”则与此对言，是生物得来，人物所禀，自家得来的道理，因其在人生且与气质浑成一体，故谓之性。也因此可以说“性即理”，“性只是理”。朱子关于性理的思想虽是直接继承《易传》而来，但也是对《中庸》“天命之谓性”的分解和深化。

“性即理”，只解释了“性相近”之一面。性之所以相近，还有使其不可全同的因素。朱子从自身的经验中体会到：“人之性皆善。然而有生下来善底，有生下来便恶底，此是气禀不同。”（《朱子语类》卷四）朱子认为人性从其本然来看，无有不善，这是超然的存在；但人天生即有善恶之别，却是因为气禀不同。由此他对孟子先善后恶的陷溺之说作出批评，认为孟子的缺陷乃在于“论性不论气，有些不备”（《朱子语类》卷四），不能解释恶之来源及人生即有恶这一事实。并进一步指出，董仲舒所谓“贪性”，扬雄所谓“性善恶混”，韩愈所谓“性三品说”，都在一定程度上歪曲了圣人性命之理，对气禀之作用未曾正视。朱子则从理气一体浑成论出发，认识到天命与气质的区别和联系，并对“性”作了“天命之性”与“气质之性”的分析。

理气既然一体浑成，那么天命与气质“亦相袞同，才有天命便有气质，不能相离。若阙一，便生物不得。既有天命，须是有此气，方能承当得此理。若无此气，则此理如何顿放！”（《朱子语类》卷四）天命之理是一个“净洁空阔的世界，无有形迹”，无有不善；而气质之禀则有清明、昏浊，正通、偏塞，纯粹、驳杂之别。气质自身本无

“心”为一身之主宰，而之所以能主宰，是因为“心”具有“虚灵知觉之性”（《朱文公文集》卷七十三）。朱子云：“心者人之知觉，主于身而应事物者也。”（《大禹谟解》，《朱文公文集》卷六十五）所谓知觉，其实是从心体之神明发出的作用。朱子既说“心是神明之舍”，那么真正之所以为心者实是“神明”，也即在人的一个常明不昧的天理。心舍从生理说，心神从思之本体说。朱子云：“心者，人之神明。”（《孟子集注·尽心上》）神明，或称灵明，或称虚明，或称精神，因其各自言说上的偏向而有时或异。朱子对本心之体认，常以镜鉴作喻。他说：“人之一心，湛然虚明，如鉴之空，如衡之平，以为一身之主者，固其真体之本然。”（《大学或问》卷二）又说：“人心如一个镜，先未有一个影象，有事物来方始照见妍丑。若先有一个影象在里，如何照得！人心本是湛然虚明，事物之来，随感而应，自然见得高下轻重，事过便当依前恁地虚方得。”（《朱子语类》卷十六）朱子通过未发之中的体验，认识到识别此理、主宰人之身心的本然之心，是“湛然虚明”，无杂无滓，无欲无扰，澄清明静的。正因为心体“湛然虚明”，所以朱子也主张“涤除玄鉴”式的发明本心，去“尘垢之蔽”。而无尘垢之蔽的光明本心则可以照见万物，洞见真理，所以朱子说：“心之全体湛然虚明，万理俱是。”（《朱子语类》卷五）由此出发，朱子也有“心具众理”、“心包万理”、“心与理一”等主张。

“心与理一”的前提条件是“解蔽”、“涤除玄鉴”，而蔽心之“尘垢”主要是指“人欲”。“人欲”与“天理”相对，就道德伦理来说，“天理”实指仁、义、礼、智之性，此心此性笼统言之可称为仁心仁性、道心道性。与道心相对，则人欲可以称做人心。《尚书·大禹谟》云：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”人心与道心，在朱子看来“本只是一个物事，但所知觉不同”（《朱子语类》卷七十八），其觉于理者为道心，其觉于欲者为人心；其本原于性命之正

者为道心,其苟徇于形气之私者为人心。人心“不是全不好底”,特因其容易流于形气之私、人欲之蔽,而具有“危”的特性;道心则因人欲对天理尘封和障蔽,而幽微难发,本明之心不可不谓之“微”。朱子一再教诲门人要“明天理,灭人欲”,让天理流行,让本心朗照,从而让人自身的生命从幽暗的滥欲中超入光明璀璨的理性世界。因此,朱子也特别强调“精一执中”的操存涵养工夫。

虽然朱子认为“心与理一”,但并不认为心即是理;心性就其合处而言“固只一理”,但分析开来,心是心,性是性。“心有善恶,性无不善”(《朱子语类》卷五);性只是理,情是已发之用,“心之知觉即所以具此理而行此情者”(《答潘谦之》,《朱文公文集》卷五十五);性为体,情为用,“心统性情”而主其体用。这三点是心性在“固只一理”上的大致区别。

“心统性情”是朱熹己丑之悟的一个重要成果。“统”有“兼”义,有“包”义,这本自张载。不过朱熹与张栻切磋的结果,似乎更赞成“心主性情”的说法,因为“主”字更凸现了本心之全体作用,把心体的知觉能动及自由主宰的特征彰显出来;而“统”字则只讲明了此心包涵统摄已发、未发之性情而已,似是一个静态的平列。“心主性情”,如从仁性的角度来说,朱子认为仁是“心之德,爱之理”。得之于天而命之于人者为“德”,德即性。仁为心之德性本体,且是爱之情所以然的义理。因此仁既为未发之中体,亦为发而皆中节的和理。《大学》所谓“明明德”、“止于至善”之道,其实就是发明仁心而复归仁性,并在已发之爱中以仁理为规范和支撑。

第三节 居敬穷理论

体验未发之中,理会已发之情,以及“明明德”而“止于至善”,

必须在尽心的工夫上操存涵养,精一执中,才能发道心之微,去人心之危。人心之危,道心之微概由物欲诱蔽,因此又必须在格物穷理中“明天理”。朱子继承伊川“涵养须用敬,进学则在致知”的观点,既重“尊德性”,亦重“道问学”的两全之道,发展出一套属于自己的“居敬穷理”论。

一、居敬立己

朱子之学自是为了“求得夫此理”,为学之道有其纲领和方法,于此之中属敬之存心,格物之致知,都是他尤其强调的。“心与理一”,必须首先让此心求定其本。心之所以丧亡不存,盖因此心昏昧扰乱、放失外驰,所以要“治心”、“识心”、“收心”、“降心”、“养心”和“存心”,所有这些不过是为了在唤醒此心的过程中,使精神明澈,知觉灵敏,进而如明镜照物,纤毫毕现。朱熹继承伊川的传统,特别强调居敬涵养的一面。《易传》云:“敬以直内。”“敬”是修身之捷径,是明澈此心、涵养此性的为己之学。何谓敬?伊川云“主一之谓敬”,朱子更说“主一又是‘敬’字注解”(《朱子语类》卷十二)。朱子之所以不尽同意“主一之谓敬”,是因为如果执一无权则妨害大道。而居敬的真正目的乃在于使此心湛然专一,收拾自家精神在此,“只是谓我自有一个明底物事在这里”(《朱子语类》卷十二)。“敬”如“畏”如“恭”,从外面来说“敬”有“坐如尸,立如斋”,举止行为皆端直肃重之容,但不是个僵死的修饰,更不是道貌岸然,作伪欺骗别人。敬,是为了通往神明之诚。从内面说,无非是“只收敛身心,整齐纯一,不恁地放纵,便是敬”(《朱子语类》卷十二);又说:“持敬”“只是提撕此心,教他光明,则于事无不见,久之自然刚健有力。”(《朱子语类》卷十二)居敬涵养必要追问到心性之体,朱子云:“人之心性,敬则常存,不敬则不存。”(《朱子语

类》卷十二)敬之所以存心养性,心性光明纯洁,则仁心仁性发辉朗照,此所以“天理常明,人欲窒消”的原因。持敬虽然有惩忿窒欲的功用,但居敬和克己毕竟侧重点有所不同。居敬不可以不克己,更不能偏废克己之功,而克己当所以行敬。

居敬亦所以立己。立己之要,一是自作主宰,二是坚守诚道。但另一方面,敬在明心的基础上有格物穷理的要求。心能思想且无时不在念虑中生息,朱子对断念息虑而入寂的“枯木禅”、“默照禅”等都作出了批评,认为心之最高存在即在“道心”之光明中。但这要求格物穷理,体认真理,解除物欲之蔽。格物穷理,穷事事物物之理,穷至极之理。

二、格物穷理

朱子认为,《大学》一书之要在于“格物”二字。致知在格物,朱子云:“只是推及我所知,须要就那事物上理会。致知是自我而言,格物是就物而言,若不格物,何缘得知?面今人也有推极其知者,却只泛泛然竭其心思,都不就事物上穷究。如此,则终无所止。”(《朱子语类》卷十五)就此看来,所谓“致知在格物”是由主体推及客体,把客观事物纳入认识的范围,即《易传》“曲成万物而不遗”之意。心之所以为心,知之所以为知,乃在于就事物上穷究其理,让心知之用有所附丽、归止,而不是泛泛然空竭其心,不接物践履,从而陷溺于妄诞虚无之学。

所谓格物,朱子继承程子的观点,训“格”为“至”,“穷至事物之理,欲其极处无不到也”(《大学章句》)。照此来看,“格物”最终极的目的不在于仅识得鸟兽草木之名,而在于透过物之活动与生命而认识到规限此物之理,这就是朱子训“格”为“至”的原因:物之至不得仅为物之诸现象,而必须是物自体与物之理。在此仍需

指出的是,格物穷理之可能的哲学基础是朱子具有理气浑成一体,道器不离的哲学观。他说:“只说格物,则只就那形而下之器上便寻得那形而上之道,便见得这个元不相离。”(《朱子语类》卷六十二)朱子此语深得伊川“体用一源,显微无间”之旨。

所谓穷理,在朱子看来,其重心乃在于穷至事物“所当然之则”与“所以然之故”(《大学或问》卷一),一个是应当如此,一个是所以然如此之理。不过这两重道理,朱子又重在伦理与性命之理上立论。对于前者,他说:“如事亲当亲,事兄当兄之类,便是当然之则。然事亲如何却须要孝,从兄如何却须要弟,此即所以然之故。”(《朱子语类》卷十八)对于后者,朱子说:“此事此物当然之理,必有所从来。知天命是知其所从来也。”(《朱子语类》卷二十三)又说:“其所以然,则莫不原于天命之性。”(《论语或问》卷八)朱子论“理”总不免向人伦实践与性命本原上落实和求索。

格物穷理反映在知行观上,就是在内圣外王之道中识理践理,以理作为知行的根据,作为二者合一的所以然。知行不可偏废。“论先后当以致知为先,论轻重当以力行为重。”(《朱子语类》卷九)朱子还尤其强调真知真行,“知之愈明则行之愈笃,行之愈笃则知之益明”(《朱子语类》卷十四)。知行相互长进,为学之道首在贵真。这又回到了心性修养之“恭敬笃实”四字上。

第四节 朱熹在中国哲学与文化史上的地位

中国哲学与文化自东周以来,几经起伏,而历先秦子学、汉唐经学、魏晋玄学、隋唐佛学,终至于宋明则理学昌盛。理学昌盛实有赖于理学诸家,其中朱子之功尤为显赫,关键。朱子批评佛老,融会诸家,总结儒学,追尊道统,无往不成绩斐然。其于政事治道、

教育师道、经史博古与文章子集的各方面,有全面的开拓。他既重思想的开创,亦重统系的建构,在当时及以后堪称峰巅。朱子成就的程朱理学统系,因其蓬勃广大的生命力最终得到了封建王朝的承认,而整个儒学也借程朱理学的崇高地位,深入民族意识的深处,扎下根来。

朱子有贡献于儒学。在对儒学的重新诠释中,朱子在前贤的基础上,作了文化下移的工作。有宋一代,中国精英文化之取向发生了重心的转移,由周孔并称到孔孟并称,从“五经”注疏之学到“四书”集注之学,适应了时代的需要。朱子在学风上重现了先秦子学好尚论辩批判的学术精神。他不但批评佛老,而且在当时儒家诸派的内部也展开了激烈的思想争论,他与湖湘学派、江西陆氏心学、浙东事功之学的辩论,都深深地体现了一代大哲的“思想”品性。此外他对书院的积极支持与建设,对儒学的传播,乃至学问的下移,都作出了功不可没的贡献。朱子总结了有宋以来的道学,乃至孔孟以来的整个儒学,建立了一套思想精深、体系庞大的儒学系统,其中尤以他的经学与理学为代表。

朱子理学是两宋理学的总结和发展的最高峰。宋初周敦颐的濂学开道学的风气,确立了儒家所谓“诚体”,构建了一套贯通宇宙与人生的“无极而太极”的思辨框架,朱子之学于后者尤有创发和充实。张载的关学阐发了一套“太虚即气”的学问,在气论的基础上对鬼神进行了消融。而朱子则以理会气,理气一体浑成,对横渠之学实有补阙;且在“鬼神者,二气之良能”的基础上,认为鬼神人我具有感通之理,于是儒家的礼学及宗教精神有了一个稳固的寄托处。对于二程,朱熹通过对道南指诀的反思,而直接上承伊洛之学,其中尤以伊川为正统。二程曰“天理”,曰“性即理”,“心即理”,朱子则除以“天理”作为自己学问的核心观念外,在心性论上

还着重传承与创发横渠“心统性情”的观点,认为“性即理”,心性“固共一理”,但心不是性;“心统性情”,性情为心之体用;心之自体为神明知觉,性之自体为仁德,“心与理一”,心性在其根源处会通于“天理”。在历史观上,朱子构建了人心与道心、人欲与天理对战的两分结构,并在取益邵雍易数学的基础上,对历史作出了一治一乱,三代以王道胜,三代之后则以霸道胜的霸胜王、力胜德的道德退化论,其中包含了这样的观念:道心人心,天理人欲,王霸德力,正是历史曲折变化的原因与动力。但是无往不复,终始若环,从道德理想主义的立场出发,朱子深信历史总会有贞下起元的时刻,未来将属于天理、道心与王德主宰、流行的光明世界。

当然,朱子理学与北宋五子之学也有差别。周、程、张、邵大都注重就儒家生命之气象与境界上立言与体认,如周子玩心于“孔颜乐处”,二程希图“与物同体”,张载倡扬“民胞物与”,邵雍则以易与诗筑居,生活在理学家空阔而自在的国度里。朱子则与此不同,充分发挥《中庸》“尊德性而道问学,极高明而道中庸”之旨,认为圣贤气象与人格生命的培养,乃在于涵养用敬、进学致知的双重工夫上,其中尤为强调格物穷理和具体的伦理实践一面。他反对空谈性理、不肯下学的空疏学风。正是这一点,不但使朱子成就了一个伟大的理学家,同时也成就了一个伟大的经学家,是集学者与哲人于一身的一代宗师。

第五章

陆九渊的心学

理学和心学是南宋理学中两个最重要的思想流派。如果说理学是创始于二程而集大成于朱熹,那么,陆九渊就是心学的开创者。从张载的气学到程朱理学再到陆九渊的心学,宋明理学也进一步接近其“中正仁义”的“人极”指向。所以,自心学形成后,“范围朱陆而进退之”,便基本上成为宋明儒学家共同的为学路向。

陆九渊(公元1139—1193年),字子静,号存斋,抚州金溪(今江西临川)人。因常讲学于贵溪应天山(象山),学者称象山先生。陆九渊出生于一个九世共居的大家庭,在其六兄弟中,他是最小的一个。他的家道并不宽裕,却一直以治家严整“著名州里”。

陆九渊从小颖悟,三四岁思天地何所穷际,至忘寝食;十余岁,又因“宇宙”二字笃志圣学。不过,通过读《孟子》而创发心学,却是其成学的晚年定论。与朱熹相比,他出仕较晚,当他34岁进士及第时,试卷被考官一眼认出“必是江西陆子静之文”,说明他虽未出仕,却已经颇有影响。1175年,陆九渊应吕祖谦的邀请与朱熹论学于鹅湖寺。当时朱学已初具规模,而陆九渊的心学尚在草创阶段,但他却以“尊德性”与“道问学”的不同趋向与朱熹发生了论争。由此之后,朱陆之争便成为宋明理学中一大公案,而其心学

也在与朱熹的往复辩难中日益明确,成为南宋理学中与理学并立的学派。

第一节 “心即理”的宇宙观

如果要用一句话概括陆九渊的思想,那就可以说是“心即理”。用他自己的话说,就是“人皆有是心,心皆具是理,心即理也”(《陆九渊集》卷十一,《与李宰》二。以下凡引该书,均只注卷名与篇名)。或者说是“心,一心也;理,一理也。至当归一,精义无二”(卷一,《与曾宅之》)。那么,心与理如何是不二的关系呢?这又需要从心与理的基本涵义说起。

一、理与心的涵义

自洛学形成后,“天理”事实上已经成为宋代儒学所公认的本体概念,因此,理也就是各家各派的共同出发点。在陆九渊心学中,“理”和程朱理学中的“天理”基本是同一涵义,即既有客观规律的涵义,又有人伦道德的涵义,可以说是二者的统一。如:

天覆地载,春生夏长,秋敛冬肃,俱此理。(卷三十五,《语录》下)

此理塞宇宙,谁能逃之,顺之则吉,逆之则凶。(卷二十一,《易说》)

当他说“天覆地载”之理时,此理多指客观的物理,具有不以人的意志为转移的特点,所以说是“顺之则吉,逆之则凶”。但是,当他说“礼者理也”时,此理又显然指人伦的伦理,所以又说“典礼爵刑,莫非天理”。从这两方面来看,陆九渊的理显然首先是指运行于客观宇宙的物理,继而由天赋予人而为人的伦理。在陆九渊看

来,这两种理就是同一个天理,不可分也无分的必要,对人来说,都是必须遵守的,所以说,“人与天地并立而为三极,安得自私而不顺此理哉?”(卷十一,《与朱济道》一)

陆九渊论心颇有特色。作为心学的开创者,他论心不是从知觉出发,而是从所谓“大心”、“同心”或“本心”出发的。如:

心,只是一个心。某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。(卷三十五,《语录》下)

东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海、北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,亦莫不同也。(卷三十六,《年谱》)

在这里,所有的心都是指大心、同心和本心而言的。所谓大心,是指不陷于一己之私,从而与天地相似相通的心;所谓本心,即指本然之善心;而所谓同心,则源于孟子的“心之所同然”,即千圣万圣与普通人所同具的普遍的道德心灵。所以,这三种心都是一种“圣人之心”。心的这种“大”、“同”规定,既有与程朱理学抗辩的因素,也是其心学的一种特色。

二、心与理的关系

心与理的关系是直接回答二者如何相即、如何统一的问题的,也是其“心即理”得以成立的关键。但是,在陆九渊看来,这似乎根本就不成问题,所以,当谈到二者关系时,他总是断言:“此心此理,实不容有二”;或者说:“人皆有是心,心皆具是理”。乍看起来,这难免有武断之嫌,实际上,在其“心即理”理论中,是含有二者如何合一的论证的。

从本原上看,理对于心,就是天之所赋,所以说:“人乃天之所生,性乃天之所命”(卷十二,《与赵泳道》四)。又说:“且如‘天命之谓性’,天之所以命我者,不殊乎天”(卷三十五,《语录》下)。正是在这一意义上,他才坚持“心皆具是理”,而圣人之所以为圣,也就是因为“顺此而动,故刑罚清而民服”(卷十,《与黄康年》)。显然,“具是理”与“顺此而动”,首先都是就天之所赋而言的。这也就是“此理本天所以与我,非由外铄。明得此理,即是主宰”(卷一,《与曾宅之》)。

如果从实践生活来看,他的心理关系又主要是通过“公”、“同”来实现其合一的。如“理乃天下之公理,心乃天下之同心,圣贤之所以为圣贤者,不容私而已。”(卷十五,《与唐司法》)这就是说,只要去私欲到大心、同心或公心的层面上,也就自然与理合一了。到了这一步,就可以“耳自聪,目自明,事父自能孝,事兄自能弟……”(卷三十四,《语录》上)或者说是“苟此心之存,则此理自明,当恻隐处自恻隐,当羞恶,当辞让,是非在前,自能辨之”(同上)。显然,这种心理合一,主要是通过克去私欲,从而将心提升到理的层面上与之合一的,这无疑是合心于理式的“心即理”。在陆九渊心学中,这也是其重心所在。

第二节 “发明本心”的修养论

“心即理”完成了从物理世界向人伦世界的过渡,“先立乎其大”则是要确立人伦道德的根本立足点。陆九渊说:“近有议吾者云:‘除了先立乎其大者一句,全无伎俩’,吾闻之曰:诚然。”(卷三十四,《语录》上)由这一对话,可以看出“议者”对心学的误解,也可以看出陆九渊对“先立乎其大者”的自信。在陆九渊看来,“先立

乎其大”绝不是一句简单的理论说词，而是包含着诸多工夫层次的人生修养论。

一、发明本心

发明本心即是孟子的“求放心”，但它却不是像孟子那样直下地肯认“四端”，而是必须经历一番“剥落”的工夫。为什么呢？陆九渊说：“人心有病，须是剥落。剥落得一番即一番清明，后随起来，又剥落，又清明；须是剥落得净尽，才是。”（卷三十五，《语录》下）这也就是所谓“人欲净尽，天理流行”。

不过，在陆九渊看来，蒙蔽本心的不仅仅是私欲，各种琐碎的知识，在自满自足的心态支配下，也同样成为本心的障蔽。所以，他对人心的各种障蔽作了这样的划分：“愚不肖者之蔽在于物欲，贤者智者之蔽在于意见，高下污洁虽不同，其为蔽理溺心而不得其正，则一也。”（卷一，《与邓文范》）这就是说，对于资质较低的人来说，最大的障蔽在于贪恋物欲；而对于资质较高的人来说，其蔽虽不在物欲，但却因津津于自己的一得之见而同样陷溺本心。

对于本心的各种障蔽，陆九渊认为，首先要从公私、义利之辨入手，克去私欲。克去一分私欲，自然会得到一番清明；在此基础上，又要清除各种意见。等到私欲和意见统统“剥落”干净时，自然也就清明在躬，自见本心了。

需要指出的是，陆九渊的克私欲、去意见，并不仅仅是端坐瞑目式的内向反省，而主要是随人日用常行的实践生活一起进行的修养活动，是在实践生活中随时发现私欲，即随时克去的自我省察活动。他在白鹿洞书院主讲义利之辨时之所以能使听者“悚然汗下”，就在于他不仅自己现身说法，而且也使听众一起进入了自我

省察的过程中。这样,他的发明本心就不是一套专供讲说的理论,而是实实在在的发现私欲、克去私欲的修养实践活动。

二、存养本心

剥落私欲和各种障蔽是为了自见本心,但自见本心却并不就是修养活动的最终目的。修养的目的,是使本心活生生地显现于实践生活之中。为达此目的,还需要有存养之功。

存心,即对本心长存不放。陆九渊说:“古人教人,不过存心、养心、求放心。此心之良,人所固有,人惟不知保养而反戕贼放失之耳。”(卷五,《与舒西美》)因此,从消极的意义上说,存心就是要使本心不被“戕贼放失”;从积极的意义上说,就是要使本心真正主宰人生并显现于人生的一切方面。所以,他又说:“只‘存’一字,自可使人明得此理。此理本天所以与我,非由外铄。明得此理,即是主宰。真能为主,则外物不能移,邪说不能惑。”(卷一,《与曾宅之》)

存心是对心之放失而言。要使此心长存不放并时时见于日用常行,便不仅要存,而且要养,只有养心才是积极的存心,也才能真正不为私欲和邪说所蔽。养心即对本心的充实涵养。在陆九渊看来,养心主要表现为思、求两个环节。所谓思即“反而思之”,他说:“义理之在人心,实天之所与,而不可泯灭焉者也。彼其受蔽于物而至于悖理违义,盖亦弗思焉耳。诚能反而思之,则是非取舍盖有隐然而动,判然而明,决然而无疑者矣。”(卷三十二,《思则得之》)在这里,所谓“思”就是“切己自反”、“直指本心”,也就是对日常生活中的是是非非,以本心之标准,当下权衡,当下取舍。所谓“求”,就是在思的基础上,当下求一真是真非,从而堂堂正正地做人。陆九渊说:“下愚不肖之人所以自绝于仁人君子之域者,亦特

其自弃而不求之耳。诚能反而求之，则是非美恶将有所甚明，而好恶取舍将有不待强而自决者矣。移其愚不肖之所为，而为仁人君子之事，殆若决江疏河而赴诸海，夫孰得而御之？”（卷三十二，《求则得之》）自然，在陆九渊看来，小人与君子的区别，就在于是否真求一真是真非，如果真有求之之心，那么，其人品的提升、道德的成就，就会像江河奔向大海一样，“沛然莫之能御”。

三、自作主宰

在陆九渊的修养论中，有一很重要的条目便是“收拾精神、自作主宰”。如：

学者须是打叠田地净洁，然后令他奋发植立。（卷三十五，《语录》下）

……收拾精神，自作主宰。万物皆备于我，有何欠缺！（卷三十五，《语录》下）

这种自作主宰的说法，往往被人指责为狂，尤其同他“满心而发，充塞宇宙”的说法联系起来，常常被目为“狂禅”。实际上，所谓自作主宰，绝不是仅凭一己的血气之心一意孤行，其自作主宰的实质恰恰是在私欲与邪说净尽基础上的本心主宰或天理主宰。对人来说，这只是一种可能的指向，但却不是一种实然的规定。

请看陆九渊在令学者“奋发植立”时所作的说明：“若田地不净洁，则奋发植立不得。古人为学即‘读书然后为学’可见。然田地不净洁，亦读书不得。若读书，则是假寇兵，资盗粮。”（同上）显然，就是一般所谓为学人手的读书，也还存在着不少的前提工夫，更不要说自作主宰了。对陆九渊来说，也没有人像他那样对人的各种私欲与邪见认识得那么透彻，如“今世人浅之为声色臭味，进之为富贵利达，又进之为文章技艺。又有一般人都不理会，却谈学

问。吾总以一言断之曰：胜心。”（卷三十四，《语录》上）在这里，从执迷于声色臭味，到富贵利达，再到文章技艺，都是蒙蔽本心的私欲；甚至就是学问本身，如果以“胜心”为之，也将成为本心的障蔽。显然，自作主宰只能是人的道德修养的一种极致指向，且也只能存在于一系列道德修养包括发明本心、存养本心活动的尽头，而绝不是随一己之心的自作主张。

第三节 “切己自反”的致知论

陆九渊的致知论是其修养论的延伸，这主要是以“切己自反”为特征，以自见本心为指向的自我省察活动，同时也包括一定的读书涵养、讲学切磋活动。

一、切己自反，直指本心

所谓切己自反，就是结合自己的日常生活，深入反思，从而达到自明本心、改过迁善的目的。如：

或问：“先生之学，当自何处入？”曰“不过切己自反，改过迁善。”（卷三十四，《语录》上）

义理之在人心，实天之所与，而不可泯灭焉者也，彼其受蔽于物而至于悖理违义，盖亦弗思焉耳。诚能反而思之，则是非取舍盖有隐然而动，判然而明，决然而无疑者矣。（卷三十二，《思则得之》）

这里的“切己自反”、“反而思之”，都是就直指本心的自我省察而言的。显然，“切己自反”的基本前提，就是“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”（卷十一，《与李宰》二）。正是以“心即理”为前提，从而才使整个致知活动都以直指本心为方向。

这一点也充分表现在其讲学活动中。如他经常教导弟子“汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无欠缺，不必他求，在自立而已”（卷三十五，《语录》下）。再如“人精神在外，至死也劳攘，须收拾作主宰。收得精神在内时，当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶。谁欺得你？谁瞒得你？”（同上）所以黄宗羲说他讲学常“能知其心术之微，言中其情，多至汗下，亦有相去千里，素无雅故，闻其概而尽得其为人”（《宋元学案·象山学案》）。而他自己则认为：“某观人不在言行上，不在功过上，直截是雕出心肝。”（卷三十五，《语录》下）显然，这都是“直指本心”的表现。这一点表现在其讲学中则更为典型，淳熙八年（1182年），陆九渊访朱熹于白鹿洞书院，朱熹请他讲“君子喻于义，小人喻于利”一章，陆九渊“当时说得来痛快，至有流涕者，元晦深感动，天气微冷，而汗出挥扇”（卷三十六，《年谱》）。朱熹也再三表示“熹在此不曾说到这里，负愧何言。乃复请先生书其说……寻以讲义刻于石”（同上）。这说明，陆九渊切己自反、直指本心的讲学确有慑人心魄的力量。

二、优游读书，精熟为贵

正因为陆九渊处处强调“收拾精神，自作主宰”，因而常常遭到“束书不观”的批评。其实，这是一种误解。陆九渊不仅重视读书，而且强调“以精熟为贵”。他说：“人谓某不教人读书，某……何尝不读书来？只是比他人读得别些子。”（卷三十五，《语录》下）他的心学就是“因读《孟子》而自得之”（同上），说明他是非常重视读书的。只是在他看来，不能为读书而读书，必须以真正“思”、“求”之心来“仔细玩味”。他的读书法主要表现为两点：其一是强调“优游”；其二是“精熟”。在他看来，读书就是要通过“优游”以达到“精熟”的目的。

关于“优游”读书法，他首先反对那种只在文字上打转的方法，认为：“读书不可晓处，何须苦思力索？……不得其正，不若且放下，时复涵泳，似不去理会而理会。”（同上）这就是“未晓莫妨权放过”。但另一方面，他又认为：“读书之法，须是平平淡淡地去看，仔细玩味，不可草草。所谓优而柔之，厌而饫之，自然有涣然冰释，怡然理顺底道理。”（同上）对于这种“优游”与“仔细”的张力，他曾援引一学者的诗来表达：

读书切戒在荒忙，涵泳工夫兴味长。未晓莫妨权放过，切身须要急思量。自家主宰常精健，逐外精神徒损伤。寄语同游二三子，莫将言语坏天常。（卷三十四，《语录》上）

关于读书的“精熟”指向，陆九渊说：“读书固不可不晓文义，然只以晓文义为是，只是儿童之学，须看意旨所在。”（卷三十五，《语录》下）这就是说，读书固然要通晓文义，但更重要的则是要思索“意旨所在”，由此才能达到精熟的目的。那么，如何思索意旨所在呢？他举例说：“所谓读书，须当明物理，揣事情，论事势。且如读史，须看他所以成，所以败，所以是，所以非处。优游涵泳，久自得力。若如此读得三五卷，胜看三万卷。”（同上）

显然，所谓“优游”，就是不过分拘泥于文义；所谓“精熟”，则是要就成败、是非、得失展开广泛的思索。只有这样，才能“读得三五卷，胜看三万卷”。

第四节 吕祖谦与鹅湖之会

在陆九渊创立心学的前后，吕祖谦也在浙东创立了金华学派。从朱陆关系来看，吕祖谦是他们双方得以相识的中介；从学派特点

来说,吕祖谦又有和会朱陆而兼取其长的特色。

吕祖谦(公元1137—1181年),字伯恭,婺州(今浙江金华)人,学者称东莱先生。吕祖谦年岁介于朱陆之间,又是陆九渊及进士第的考官,思想上也一直对陆九渊心学抱同情态度,所以,心学能与理学并立,吕祖谦有很大的作用。

一、思想特色

吕祖谦有家学渊源,其祖上从北宋起一直以理学名家。从其六世祖吕希哲起,便已形成“不名一师,不私一说”的家学传统。到了吕祖谦,便与当时的理学大家多所交游,如他不仅与朱熹、陆九渊、张栻是好朋友,同时又被陈亮引为相知。所以,这种不名一师,不私一说的家学传统表现在吕祖谦的学说中,既显现了一种博大气象,同时又兼有杂博之嫌;而在朱陆关系上,他主要表现了一种兼容并蓄的取向。

例如,在天理问题上,吕祖谦的观点与朱熹大体一致,认为天理既是万事万物的最高准则,又是万事万物发生发展的普遍规律。他说:“理之在天下,犹元气之在万物也。”(《东莱左氏博议》卷一)这显然是就理的普遍性及其与事物的不可分割关系而言的。另一方面,“理在天下,遇亲则为孝,遇君则为忠,遇兄弟则为友,遇朋友则为义……名虽千万,而理未尝不一也。”(《东莱左氏博议》卷一)这又是就理与万事万物的分殊关系而言的。对人来说,“秉于天而正理不可易者,所谓命也”(《增修东莱书说》卷七),因而循理也就是正命。总之,在天理问题上,吕祖谦与朱陆都有共同的一面,而在以理为本上却更靠近朱熹,这可能就是朱熹虽屡屡指责其“博杂”却又始终将其引为同道的原因。

在心的问题上,吕祖谦马上又表现出靠近陆九渊的一面。如

“圣人之心，即天之心；圣人之所推，即天所命也。”（《增修东莱书说》卷三）又说：“心即天也，未尝有心外之天；心即神也，未尝有心外之神。”（《东莱左氏博议》卷一）“心外有道，非心也；道外有心，非道也。”（《东莱左氏博议》卷二）这种心道合一的观点和陆九渊几乎是完全一致的。正因为吕祖谦也有较强的心学色彩，故对陆九渊颇有推崇之意，而陆九渊也始终将他视为“道同志合”的朋友。

吕祖谦不仅认同朱陆，他晚年更因钻研史学而与专主“事功之学”的陈亮结为同道。在朱熹看来，这正是其“博杂”的表现，但这也恰恰是其能兼容朱陆并能时时注意政史而强调致用的原因。吕祖谦的致用之学是从着眼于用、关注于史而警策于时政开始的，所以，他批判科举制，主张培养有用之才。正是从致用出发，他认为“孔门诸弟子若论趋向，固非管仲可比，使它见用，却恐未必有仲事业”（《遗集》卷二十，《杂说》）。实际上，这就已经从“致用”的角度对道德义理之学提出质疑了。也许正因为吕祖谦非常注重致用，故陈亮又将其视为天下惟一的相知。

总之，在南宋的儒学圈中，吕祖谦以其兼容并蓄最显博大气象。一方面，他能与朱陆双方认同，同时又能跳出义理的圈子而以致用反观义理，这又确实有超乎义理的一面。但是，由于他博杂有余而专精不足，故在学理上又不能超越朱陆二家。

二、鹅湖之会

1175年，吕祖谦邀请朱熹及二陆（陆九渊与其五兄陆九龄）相会于鹅湖寺。当时，吕祖谦的本意是“虑陆朱议论犹有异同，欲会归于一”。自然，这正是其试图和会朱陆的表现。

在鹅湖会上，陆九龄先以诗表达其为学主张：“孩提知爱长知钦，古圣相传只此心。大抵有基方筑室，未闻无址忽成岑。留情传

注翻藁塞，着意精微转陆沉。珍重友朋相切磋，须知至乐天于今。”（卷三十六，《年谱》）刚读到第四句，朱熹便对吕祖谦说：“子寿（九龄）早已上了子静船了”，陆九渊则认为，“诗甚佳，但第二句微有未安”（卷三十四，《语录》上）。于是，他又以和兄韵的方式赋诗一首，对其为学主张作进一步的申述：

墟墓兴衰宗庙欽，斯人千古不磨心。涓流积至沧溟水，拳石崇成泰华岑。易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真伪先须辨只今。（卷三十四，《语录》上）

陆九渊之所以对其五兄的诗表示“未安”，是因为其将心说成是“古圣相传”的，这样，心就成为圣贤之间代代相传而与凡夫大众无关了。而在陆九渊看来，本心不仅是人人必备的，而且是千古不磨的，这也就是“人皆可以为尧舜”的基础。至于“沧溟水”、“泰华岑”，也都由此本心而来，所以最后表示“欲知自下升高处，真伪先须辨只今”。“自下升高”，指人生修养的方向；“真伪辨只今”，即在人手之处，必须当下确认本心。所以，全诗所表现的正是其基于本心而先立乎其大的为学主张。

当时，朱熹已经对陆九龄的诗表示不满，所以听了陆九渊的诗，几至“失色”。“伯恭甚有虚心相听之意，竟为元晦所尼”，（卷三十四，《语录》上）于是双方休息。三年后，朱熹才以和诗的方式对二陆的为学主张作了答复：“德义风流夙所欽，别离三载更关心。偶扶藜杖出寒谷，又枉篮舆度远岑。旧学商量加邃密，新知培养转陆沉。只愁说到无言处，不信人间有古今。”（《朱文公文集》卷四，《鹅湖寺和陆子寿》）所谓说到无言、不信古今，都是就陆学发明本心、先立乎其大而废弃讲学而言的。这样，这一学术交流的盛会，事实上便因双方观点反差太大，难以沟通而告终了。

第五节 朱陆之争

鹅湖之会,作为学术思想的沟通,可以说是失败了。但是,作为双方为学观点的相互了解,又是很成功的。所以,鹅湖之会后,朱陆双方展开了长时间的争论与辨难,而理学与心学也就在他们的辨难中更加明确了其间的“千古不可合之异”(王阳明语)。

一、争论的问题

还在鹅湖会上,朱陆双方都论及到了为学的人手问题:“元晦之意,欲令人泛观博览而后归之约。二陆之意,欲先发明人之本心,而后使之博览。朱以陆之教人为太简,陆以朱之教人为支离,此颇不合。”(卷三十六,《年谱》)这就是所谓博与约——道问学与尊德性的争论。

据说,陆九渊当时就要以“尧舜之前,何书可读”为史证与朱熹抗辩,以说明尊德性的绝对优先性,但为陆九龄所止;而朱熹也深感二陆“尽废讲学而专务践履,于践履中要人提撕省察,悟得本心,此为病之大者”(《朱文公文集》卷三十一,《答张敬夫》十八)。此后,朱熹在其他论学书中也说到“陆子静专以尊德性诲人,故游其门者多践履之士,然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学处多了些子,故游某之门者践履多不及之”(卷三十四,《语录》上)。因此主张在道问学与尊德性之间“去两短,合两长”,以求得二者的平衡,但陆九渊依然不予认可。在他看来,“既不知尊德性,焉有所谓道问学”!(同上)显然,陆九渊始终强调尊德性的优先性及其对道问学的统摄性。不过,这只是问题的一面,问题的另一面在于,如果以尊德性的优先性排斥道问学,必然会漠视穷理,轻视知识,甚至

发展到“脱略文字，直趋本根”的地步（《朱文公文集》四十七，《答吕子约》十五）。显然，朱熹绝不是无的放矢。

十多年后，朱陆又因周敦颐《太极图说》中“无极而太极”的问题发生了争论。这一争论先由陆九渊四兄陆九韶提起，他认为《太极图说》非周敦颐所为，或是其学未成时所为，因为“无极”为老子语，且周敦颐思想较成熟的《通书》即已不言“无极”了。陆九渊介入争论后，便使争论的焦点转到关于无极与太极的关系及其涵义的不同训解上了。朱熹训“极”为“至极”，而太极即万理之总汇；无极作为万理之极是无方所、无定体的，因而称之为无极。陆九渊则训“极”为“中”，故认为太极可立，而无极不能成立；朱熹的无极太极之说，不过是床上架床、屋下叠屋。当然，陆九渊同时仍然坚持“无极而太极”是老子有生于无的观点。

由无极太极的争论，双方又因形上形下的关系引发了对阴阳不同理解的争论。朱熹以理气关系理解阴阳，认为阴阳属气，是构成万物的材料；陆九渊则从道器关系的角度理解阴阳，认为阴阳即道的表现，是形而上。

二、争论的实质及其意义

朱陆之间的争论，实质可归结为一点，这就是道问学与尊德性、穷理与尽性的分歧。这一分歧的渊源，近可追溯到张载自诚而明——先尽性以至于穷理与自明而诚——先穷理以至于尽性；远则可以追溯到《中庸》的“自诚明”与“自明诚”。但是，在《中庸》中，尊德性与道问学还处在统一状态；就是张载，也是以诚明两进为指向的。所以，当朱陆因道问学与尊德性的不同入手发生争论时，就一下子揭示了诚与明以及由诚而明与由明而诚之间的矛盾对立，使这原本统一的两个方面，一下子处于谁主谁从的尖锐矛盾

之中。如果从尊德性出发,由于道德对知识、诚对明的主导性与超越性,因而很有可能导致疏于知识甚至流于束书不观的结果;如果从道问学出发,由于以知识为主,因而又往往会导致架空道德践履甚至沦为口耳之学的地步。所以,无论是从尊德性还是从道问学出发,都面临着一个二者无法统一的悖论。

至于无极太极以及对阴阳不同理解的争论,实际上又是朱陆不同的为学路向及其对上述概念不同把握方式的表现。朱熹注重知识的进路,故除了给无极、天理(太极)以形上本体的规定外,其余一切概念均作形下的把握,这自然是一种平实的理解,也较容易成就知识性的概念系列。陆九渊从形上道德的进路入,故对概念多作形上收摄式的把握,所以,太极、阴阳均被其作形上的理解。自然,这种理解虽有高屋建瓴的特点,却在知识系统上显得薄弱,这又是他们处处发生冲突与争论的原因。

自朱陆之争以来,由于其对立的尖锐性与分歧的深刻性,因而人们总是试图从各种立场来统一这一对立,包括是朱而非陆或相反的是陆而非朱。但是,这种方式非但无助于双方的统一,而且往往成为这一争论的延续。实际上,这一争论的不可调和性正是朱陆对儒学、对中国思想文化的推进与贡献,因为它尖锐地揭示了儒学自古以来就存在的理想与现实并重的双向关怀,而这一双向关怀之间的交叉地带,既是儒学的内在张力又是其发展的根本动力。直到今天,价值理性与工具理性的关系问题,仍然可以用尊德性与道问学的相互歧异性来把握,这也可以说是朱陆之争所具有的现代意义。

第六章

陈亮、叶适的功利之学

淳熙八年(1181年),吕祖谦和郑伯熊两位学术前辈死后,浙东学术分歧日渐显明,金华学者有吕祖俭、唐仲友,四明学者有杨简、沈焕、舒璘、袁燮四先生,永康学者有陈亮,永嘉学者有陈傅良、薛叔似、叶适等。永康、永嘉学派交往密切,学术观点相近,都主功利之学;四明学者则受陆九渊的影响,有较明显的心学兴趣;吕祖俭则疏远道德心性之学,而着重强调事功的一面,与陈亮的永康学趋近。是年朱熹入浙任事,宣传道德之学,开始了三学(朱子理学、陆氏心学和浙东功利之学)互动的局面。朱子理学是三学互动的主动力量。其一,分化瓦解甚至拉拢浙东诸学派,灌输程朱的理学思想,积极传播自己的学术主张。其二,抨击批判浙东诸学,如劾唐仲友,在瓦解四明学者的同时批判杨简的心学,并与永康学者陈亮展开了天理人欲、义利王霸的学术争辩。其三,通过表彰吕祖谦诸位道友,招揽浙东学子。面对朱熹的进攻,浙东学者无论在政治上还是在学术思想上都作了抵制或反抗。不过随着朱熹在浙东的解职御任,这种三边互动的学术风暴很快就风平浪静了,只有四明心学和浙东功利之学仍然在互相渗透中发展。

浙东功利学派以陈亮和叶适最具特色和最富成就。陈亮(公元1143—1194年)字同甫,世称龙川先生,浙江永康人,为永康学派的代表人物。著作有《龙川文集》,今有中华书局1987年版《陈亮集》(增订本)行世。叶适(公元1150—1223年)字正则,世称水心先生,浙江永嘉人,为永嘉学派的代表人物。著作有《习学记言》、《水心文集》、《水心别集》,后两种已编入中华书局1961年版的《叶适集》中。

陈亮、叶适的功利之学承继浙东学派的传统,既可以看做是宋代新儒学发展的一种必然结果,也可以看做是对程朱理学的一种反动。他们在一种矛盾的心境中欲以功利之学补救理学家空谈道德性命的偏失。陈亮既对不切实际的理学给予饱含激情的批判,又对二程表示相对的尊敬,对他们的学问曾加以用心的体会。陈亮承认他的学问是建立在事功之末上,于儒学道德性命的“根本工夫自有欠缺”(《又己巳春书之二》,《陈亮集》卷二十。以下凡引该书,均只注卷次与篇名);并说他的事功之学在一定意义上是补济程朱之正学。叶适在评价陈亮的学问时,曾说陈氏研修帝王霸之学,发现了“圣贤之精微常流于事物”的原理,从而一方面主张圣学的目的乃在于开物成务,另一方面严厉批判了只尚内返、空谈心性的理学流弊。叶适本来是二程的后学,与陈亮相比,他对理学的批判远未达到陈氏那么愤慨与激烈的地步;但是他在事功之学的纲领、条目上有了深入、广大的发展,使功利之学趋于成熟与完备。所有这些都表明,叶适所代表的永嘉学派实际上是在程氏理学的规限内,向事功的一面尽力发展,使理学的精神在事功的层面上充分表现出来。叶适之学不忘儒学根本,对王安石的新法与新学曾多次予以批判。功利之学与新学在其所自来处有一条天然的分界线。

第一节 陈亮的事功思想及其与朱熹的学派论争

一、事功与“道”、“德”、“理”

南渡之后,南宋政府逐渐走向了偏安江南的政治局面。不论是主张新学,还是受理学影响的人物当权,他们都偏向于息战媾和的绥靖路线;而为了维护这一苟且偷安的局面,南宋政府不断增加税收,以供应庞大的军费开支,国家之危,势于累卵。在学问上,陈亮把批判的锋芒指向了以张栻、吕祖谦和朱熹为代表的理学家们。在他看来,国家的怯懦和贫弱,都与理学有直接的关系。自南渡二十余年来,道德性命之学一兴,而文章政事几于尽废。权贵和儒生竞相唱和,不究根本,以至于执笔未稳、句读未成的后生小子也争相附和,空谈阔论道德性命以自夸耀显誉;而那些为人师长的理学领袖们则乘风催焰,以人师自命,使人“惟己之所向”为光荣(卷十五,《送王仲德序》)。这是在一种悬高阔论的气氛中,导致天下学士丧失其所有而无所适从,以“尽心知性”、“学道爱人”相蒙相欺,“以尽废天下之实,则亦终于百事不理已”(卷十五,《送吴允成运干序》)。陈亮又通过具体的历史考察,对古今沿革之变,皇帝王霸之道,以及汉唐长短的研究,最终对理学作出了否定的结论:“始悟今世之儒士自以为得正心诚意之学者,皆风痺不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇,而方低头拱手以谈性命,不知何者谓之性命乎!”(卷一,《上孝宗皇帝第一书》)陈亮并不反对孔孟的儒学传统,但认为孔孟之道必须根据现实的“人心”需要来济养“民命”。陈亮的所谓人心,一般指现实的生命需求与理想,它并不与道心相对立。在满足“人心”以得“民命”的基础上,陈亮认为必须发展事功之学才能解救国家的危难、民众的疾苦,并把先圣的精神理想落实

下来。陈亮在事功之学的理论开创上作出了较大的贡献。

“道”是中国哲学一以贯之的最高概念。陈亮继承前人的观点,有比较、有侧重地认为:“道非出于形气之表,而常行于事物之间。”(卷九,《勉强行道大有功》)又说:“道之在天下,平施于日用之间。”(卷九,《经书发题·诗经》)形上之道寓于形下的事物之间,因此事外无道,道外无事。功利之学必然要主张即事以尽道,强调大道流行于日用之间。对于程颐的“理一分殊”命题,陈亮也着重从具体的功用层面加以论述。他说人的四肢为体,“一处有阙,岂惟失其用,而体固不完矣。是理一分殊之说也,是推理存义之实也。”(卷十四,《西铭说》)又说:“一物而有阙,岂惟不比乎义,而理固不完矣。故理一所以为分殊也,非理一而分则殊也。”(同上)陈亮在这里认为“理一”是“所以为分殊”者,理并不是超然于物外的绝对体。万物并不由理分割而殊,理即物而在。不过他特别强调物对于理之存在的重要性,一物有阙,一处失用,那么就破坏了“理”的完美,物用完备是“推理存义之实”。个中要求的是由理向物、用的具体落实,要求实践、事功。所以,他在宇宙论上偏重于关注一个充满“物”、“事”的世界。他说:“夫盈宇宙者无非物,日用之间无非事。”(卷十,《经书发题·书经》)在“物”、“事”充盈的宇宙观上,陈亮继续认为上古帝王只是“独明于事物之故”,发言立政,顺民之心,因时之宜,处其常而不惰,遇其变而天下安之而已(同上)。

这样,陈亮对“道”的阐发,实际上是对功用的倾斜。他特别称赞大禹之事功、孟子的德业。对孟子的“万物皆备于我”,他解释为一个事事物物皆不可舍弃的“我”,天下事物皆是身内之事、性中之物,因此人们必须在功用中充分注重物质需求的多样性和丰富性,并在身体力行的事功中把它实现出来,这样才是一个真切的“万物皆备于我”。他说:“有一不具,则人道为有阙,是举吾身

而弃之也。”(卷四,《问答》下)由此他批判了那种只以身心为内,以物用皆外的反本舍末的道学。针对当时南宋积贫积弱,以及惧外攘内的形势,陈亮继承董仲舒的观点,认为必须“勉强行道大有功”,才能富国强兵,保民雪恨。事功之学“独好伯(霸)王大略,兵机利害”(卷五,《酌古论一》)。陈亮的《酌古论》四篇,就是这方面的代表作;也因此,他对以“霸者功利之说”锐意改革的王安石颇为赞赏,这是与叶适不同的地方。

陈亮“功到成处,便是有德;事到济处,便是有理”(陈傅良《止斋集》卷五《致陈同甫书》)的事功之学,强调事功即是“有德”、“有理”,在具体的功用实践中表现理之一般。“一日谋一日之功”,正义谋利,明道计功,乃至主张义在利中,道在功中,这不可避免地会与以朱熹为代表的理学正统,在天理人欲、义利王霸等问题上发生根本性的冲突。而陈亮的事功之学也正是在与朱熹等人的论争中得到了更明确的表达和展开。

二、义利双行,王霸并用

陈亮所生活的时代,正是程朱理学发生巨大影响的时代。朱熹作为与陈亮同时代的程门后学,其所开创的闽学正有日益笼罩学坛的显赫气势。当陈亮猛烈地抨击理学家们安坐不动、空谈误国的时候,他本身也强烈地感受到了来自理学家的压力,这突出地表现在当朱熹结束了与陆九渊的道学正统之传的争论后,又把批判的锋芒指向了浙东学派,尤其是陈亮的事功之学。朱熹维护的是以十六字心传为代表的正统儒学的观点,陈亮则力图消解理学家们重本不重末、重内不重外、重心性不重事功的偏失,在天理人欲、义利王霸等问题上表达了事功学派的反理学观点。朱熹与陈亮的论争,实际上是在儒学系统内部,体现了道德主义和事功主义

在拯世救国的思想方针上的不同。

陈亮与朱熹的论战有一个蕴酿、发展的过程,淳熙十年(公元1183年),二人间的论争开始激化(以下二人的辩论,均源自《陈亮集》卷二十答朱熹书,《朱文公文集》卷三十六答陈亮书,不再一一作注)。朱熹在给陈亮的回信中,认为功利之学是有害于世道人心、三纲五常的异说。陈亮则在答书中指出,必须在行动中实践儒家齐家治国平天下之教,使天下之智力为吾所用。他对包括朱熹在内的世儒进行了批判,认为那种“只欲安坐而感动之”的理学说教“固已失之偏矣”,“是真腐儒之谈”。朱熹则暂且避开陈亮重行动、重事功的学问特点于不顾,而要他“绌去义利双行、王霸并用之说,而从事于惩忿窒欲、迁善改过之事,粹然以醇儒之道自律”。陈亮则显然被此语激怒了,指出理学家所谓“三代专以天理行,汉唐专以人欲行,其间有与天理暗合”的观点直是欺人之谈。在他看来,汉唐之君本领阔大,杂霸之中“其道固本于王”,根本不同意朱熹三代以天理行,汉唐以人欲行的历史观。儒家传道之学以“义”、“王”自处,而同时汉唐皇帝以“利”、“霸”成就功业,一个说得好,一个做得也不恶,两般工夫都不可舍弃。陈亮更进一步认为,“义利双行、王霸并用”说到底“却是直上直下,只有一个头颅做得成”,都必须落脚在成人之道上才有意义。因此他认为,不论是所说正统儒学还是事功之学最终都是“教以成人之道”,批评朱熹所谓以“醇儒自律”的论调不过是门户之见罢了。朱熹则以维护儒学正统自命,认为成人之教必须以儒学为根基;天理、人欲不必求之于古今王霸之迹,只反求于吾心义利邪正之间即可。汉高祖与唐太宗,一个是“私意分数犹未甚炽”,一个是“无一念之不出于人欲”,不过假借仁义行其私,创建了许多功劳。因此若要谓其得天理之正,乃不过是以成败论是非而已。朱熹同

时也认为天理千百年间被人作坏,但其本原亘古亘今不曾殄灭。

三、关于“天理”与“人欲”

对于朱熹天理亘古亘今不曾殄灭的观点,陈亮在根本处也无不同,不过他强调的是“心之用有不尽而无常泯,法之文有不备而无常废”,道之所以为道乃在于不可以舍人为道,在一定意义上人是道的创造者和继承者。据此,陈亮宣扬英雄史观,维护家天下的霸道理论。他说:“不得其位,则此心何所从发于仁政哉!”又说:“不总之于一家,则人心何所底止!”正是由于皇帝王霸这些英雄人物本领阔大、开廓得去,所以“天地赖以常运而不息,人纪赖以接续而不坠”。陈亮的事功之学必然在“人生只是要做个人”的主张中,一面以“有为”、“适用”为宗主,一面对理学家“不切事情”的空虚之谈予以批判。他认为人只是一个具体的人,并无具体之外,换出一般之人。他说:“人只是这个人,气只是这个气,才只是这个才。譬之金银铜铁只是金银铜铁,炼有多少则器有精粗,岂其于本质之外,换出一般,以为绝世之美器哉!”这里的“本质”是指具体、有形的生命个体。陈亮认为人的本质乃在于人的个体性、具体性,而不是离个体、具体而有所谓一般之人。这实际上批评了朱熹绝灭人欲,以天理规定人的本性的观点。朱熹对陈亮“心无常泯,法无常废”的观点表示不能苟同。他认为“心无常泯”,即是有时而泯;“法无常废”,即是有时而废。天理人欲之并行,或断或续,本来如此;但是若推论本然,则“惟有天理而无人欲”。所以圣人教人,必欲“尽去人欲而复全天理”。人生于天地之间,受形体之私桎,本不可无“人心”;但从根源上来看,又得乎天地之正,所以又不可无“道心”。“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,一身之得,一国之治皆系于此。所以必须在人心之私与道心

之公的争战中,惟精惟一,执中而行,不使天理流于人欲,而使一行一事皆得天理之当然。这里批评了陈亮以人欲可以成就天理,人心可以开显道心的观点,并把圣贤与英雄豪杰所开创的功业从天理人欲之辨的高度上区别开来。所谓道,只是这个道;所谓人,只是这个人。道与人,只是一般;道是超然绝对,人是个圣贤的理想。亘古亘今只是一体,以心传为人,以心之所传为道,何可搅金银铜铁为一器,杂天理人欲为功利?朱熹以理学为武器,揭开笼罩在封建帝王身上创功立业的美妙面纱,对他们以利欲为根底的私心进行了强有力的批判。应该说,朱熹理学对人自身的批判与建构,其深刻与阔大,远远超出了陈亮的事功之学。

面对朱熹的强大攻势,陈亮重申了他的观点,认为汉唐之君开国创业并非全出于人心之私,在利欲场中打滚。他说天理流行如光明,闭眼不见,开眼即是,不可把三代之后的世界看做一团漆黑,皆是利欲的流行。陈亮认为“才有人心便有许多不净洁”,因此只要有人生存的世界,便不是纯然天理流行的社会,汉唐如此,三代亦复如此。同时,他也不相信独有儒者在人欲的障蔽中能自得“光明宝藏”。但是另一方面,陈亮也有辞逊面与朱熹认同的一面。在《与陈君举》《陈亮集》卷二十的书信中,他说他与朱熹的论争本非为三代、汉唐而设,只是要究明“此道在天地间如明星皎月,闭眼之人开眼即是,安得有所谓暗合者乎”!并认为天理人欲不是同出而异用;人欲乃由人情流荡而来,“人欲如何主持得世界”!在此我们可以很清楚地看出陈亮的这些观点,是在受到朱熹的批判之后作出的,其影响的痕迹较为明显。所以陈亮一方面坚持“王霸可以杂用,天理人欲可以并行”的观点外,同时也承认他的事功之学是在张皇开拓中以“助秘书之正学”,非“将为异说而求出于秘书之外”也。功利之学难以突破儒学的樊篱!

第二节 叶适的功利之学

叶适的功利之学,本于儒家的根本原理,但强调这些原理必须在具体的政事和经济活动中贯彻下去,并在济时隆国的事功行为中正人心、明天理,实践儒家的常道。

一、在事功中建构皇极与“弓矢从的”

叶适并不反对“从心起之,推而至于穷事物之理,反而至于复性命之际”的理学路数,但是对于先王之意、孔子思想,却有不同的理解。叶适认为天地间有形的东西都是物,物有同有异,根据物之殊异而不失其一贯,这就是理,即所谓“夫形于天地之间者,物也;皆一而不同者,物之情也;因其不同而听之,不失其所以一者,物之理也”(《别集》卷五《诗》)。这是理一分殊的又一种解释,它的特点乃在于强调因物见理。《洪范》之所谓“皇极”,在叶适看来并非是一个具体的形下之物,“夫极非有物,而所以建是极者则有物也”。“皇极”并非一物,而所以建此极者则有物,极在建极之物中。所以必须就所以建极之物而言极,从形物之有跃入道体的虚无中,这才能切中真正意义上的皇极(《别集》卷七《皇极》)。这表明,叶适实际上要求人们就具体的事物来论道,在事功之中建构皇极。

皇极,也即是儒家的中庸之道。“道原于一而成于两”,道既不能不舍两而立,但也不能立两而为道,“为两之所能依而非两之所能在者也”,道为一不离两、一不即是两的超越存在。物物皆有,但使之神化机运的则是一以贯之的中庸之道。“中庸者,所以济物之两而明道之一者也。”中庸是儒家伦理实践的至道,格物穷

理,尽性至命都必须根据中庸的原理实行。而所以为中庸者则是“诚”,在叶适看来正是“诚”使心物发生真实自在的关系,“不诚无物”。他还进一步认为,必须在“天地位、万物育”的“致中和”工夫中显明诚道、建立诚道(《别集》卷七《中庸》)。因此,叶适的思想不可能只停留在心性的内返过程中,而必然在切实的格物事功中去实现中庸之道,建构皇极。

在对《大学》的理解中,叶适特别强调了格物致知和心诚的关系,认为心诚则物至,格物则知至(《别集》卷七《大学》)。由此他的功利之学在哲学上特别强调“我为我发”的主体能动性一面。他说:“臣请决今日之论,时自我为之,则不可以有所待也;机自我发之,则不可以有所乘也。不为则无时矣,何待?不发则无机矣,何乘?陛下姑自为其时而后自待之,毋使群臣相倚相背,徒玩岁月,前者既去,后者复来,不过如此而已。”(《别集》卷十《息虚论二》)这段话是从主体能动性、创造性角度阐发人们不应消极地等待时机,而必须我为我发,积极主动地去创造时机、发动时机;如果不为不发,消极待毙,时光如水,如何可乘可待?这里一反传统的保守、静因思想,主张充分发挥主体的能动作用,在有为中革故鼎新,创建功业,振兴国家与民族。当然这种“我为我发”并不是盲目的、莽撞的,而必须“依道顾理”、“随世就功、因事用力”(《叶适集》卷二十七《寄王正言书》);而理在事中,道在物中,“我为我发”当必在接物事功的过程中真切地依循道理。“治道有二,内理也,外事也”,二者的统一是“事著而有方”(《叶适集》卷二十九《进故事》)。然而由于多种原因的干扰,导致人们不敢在主观上坚定信心,把自己的意志和思想贯彻到行为活动中,反而从各个方面自找借口,动摇实践的信心和决心,否定行事的内在必然性。叶适把这种遇事自找借口、退却逃避的情况称为“的从弓矢”,反之

则是“弓矢从的”（《别集》卷十五《终论七》）。叶适主张“弓矢从的”，就是要坚定信心，充分发挥人的主观能动性，从正面立论来指导行为活动，勇于行事就理。这即是从诚心“我为我发”的无畏创造精神出发，向格物穷理下贯的过程，最终必然落实到“深信力行”、事功有理的路线上。

二、正义谋利，明道计功

叶适在“深信力行”、事功有理的基础上，创立了永嘉学派这一比较系统完整的功利之学。功利之学强调“务实而不务虚，择福而不择祸”（《文集补遗》）、“谋功计较，一事一物皆归大原”（《别集》卷二《国本上》）的原则。

首先，他在政治上重新追问立国之本、“立国之意”。在叶适看来，国之本“未及于民”，其本乃在于“礼臣”、“恤刑”，这样就可以实现“不以刑法御臣下，而与臣下共守法”（《别集》卷二《国本中》）的统治集团内部和平稳定的理想，达到使平民百姓“自爱而畏法”（《别集》卷二《国本下》）的目的。而在君民关系上，叶适也注重君民一体、治国得民、与民为善的传统思想。在人才的培养、官制的建构上，叶适主张“材以赴事”、“生事以示材”（《叶适集》卷二十五《孟达甫墓誌铭》），人才培养的目的是为了任事，而人才又须在不断“生事”的过程中得到检验和培养，以实功实效考察官员的政绩，所以他同陈亮一样对当时不以实用为目的的科举制度进行了有力批判；主张裁汰冗官，祛散无用之人，以减轻国家的财政负担。

其次，在经济上，叶适认识到“财用”是当时最重要的事情之一。通过对历代财赋制度的考察，并结合南宋的具体情况，他认为真正的善于治国，是“只计治道之兴废而不计财用之多少”（《别集》

卷十一《财总论二》)。在他看来,古代之所以天下大治,是因为与民休息、赋敛甚少;当今赋敛多而国愈不可治,不仅财货无余而且颇显匮乏,所以主张废除以敛聚财富为目的的某些关键性项目。叶适认为理财与敛聚不同,真正的理财是用心于天下,用心于仁义,使财货畅通,使民富国强,而不是“取诸民而供上之用”(《别集》卷二《财计上》)。叶适强烈地批评了那种搜刮民财,以供统治集团大肆挥霍享受的“聚敛”行为。由此他也批判了王安石新法、新学,“新学”被斥为“邪说”(《叶适集》卷十《龟山杨先生祠堂记》),新法“则被目为专言利而不言义”,“其法行而天下终以大弊”(《别集》卷二《财计上》)的祸国殃民的法令。一个以征利、聚敛为主的变革运动,自然是程门后学的叶适不能同意的,他所主张的功利主义乃是要以功利的再生产为目的,使社会财富有所增长。他虽然不同意“正其义不谋其利,明其道不计其功”的传统儒家观点,但也不会同意谋利害义、计功废道的无耻行为,他的基本主张是正义谋利、明道计功,两不偏废,这正是他的理财观与王安石的聚敛之法相区别的地方。

最后,在军事和外交上,叶适认为不能与金议和,因为与仇敌议和,则沦入政治是非的泥淖中,导致国家之不振,民心之不暢,终将导致民族的衰亡。由此,叶适主张在战事上抗击金兵,尤其是要雪耻复国,收拾旧山河;不可苟且偷生,偏安江南,遗忘家仇国恨,坐以待毙。叶适还对南宋冗赘的兵员和丧失战斗力的兵制进行了强烈的批评,表达了赤坦忠诚的爱国之心。

应该说,陈亮、叶适的功利之学对于儒学自身的革新或发展,是具有重大历史意义的,但由于正统儒学与功利之学在学问方向和一系列的根本问题上发生冲突,结果遭到了朱熹的无情批判:“陆氏之学虽是偏,尚是要去做个人;若永嘉、永康之说,大不成学

问！不知何故如此？”（《朱子语类》卷一二二）然而今天回顾浙东功利之学的功过，其有助于儒学和中华民族振兴发展的价值，当不可抹杀！

第七章

陈献章、湛若水的心学思想

南宋灭亡后,蒙古人人主中原,边塞游牧文化民族与中原农业文化民族进一步融合。蒙古民族给中原文化带来了新的活力,另一方面,其在征服中原的同时也为成熟的汉文化所征服。由于治理多民族大国的需要,儒学也就成了元代的国学。由于中原的长年战乱与宋元长时间的对峙,蒙古人的儒学首先是对金人儒学的继承,因而起点较低。在元代的八十多年中,儒学的水准始终不高。不过,即使这起点较低的儒学,也对保护儒学的历史传承起到了必不可少的作用。明代理学的鼎盛,正是在元代以儒学为国学的基础上发展起来的。

第一节 元代的朱陆之学

一、儒学初传

元代儒学的发展是与元统治者对儒学的认同和提倡同步的。

还在元金对峙时,蒙古统治者便已经注意网罗亡金的儒学家。由于南北悬隔,所以元人当时所得到的儒师基本上属于章句之儒,带有明显的经学意味。这样,元代早期的理学家,也大都是从经学

章句接受儒学的。后来,在进兵南宋时,元人俘获了湖北的理学之儒赵复,并将其礼送至燕京的太极书院,请他专授程朱理学。此后,元人的儒学才从章句之学开始了向义理之学的转向。

赵复是南宋的乡贡进士,在元兵攻陷湖北德安时被俘。由于元人对他颇为礼敬,所以他也就开始在燕京传授理学。元初期的大儒如姚枢、窦默、郝经、许衡等,一时俱出门下。但是,赵复毕竟为宋人,所以只讲学,不做官。据《元史·赵复传》记载,他人元不久,元世祖便请他为伐宋出主意,他说:“宋,吾父母国也,未有引他人之兵以屠吾父母者”。他始终不与元统治者合作,仅以讲学为生。晚年隐迹,不知所终。

从赵复在太极书院的传授情况看,虽然他也讲孔孟以来的道统以及程朱理学的宗旨,但还算不上严格的程朱学统,因为他并不是朱子的嫡传弟子,充其量只是私淑之好。到了其弟子一代,这一状况才有所改观。在其弟子中,有的始终保持其师的隐逸风格而终老于师儒;有的则成为元代的官方大儒,从而对儒学的国学化起了很大的作用。这其中关键性的人物便是许衡。

二、定朱学于一尊

许衡(公元1209—1281年),字仲平,金河内(今河南沁阳)人,学者称鲁斋先生。许衡早年所接受的儒学只是“句读训解”,后经姚枢得赵复所授的义理之旨,并从姚枢处抄得了《伊川易传》与朱熹的《四书集注》,从而使章句之学转为义理之学。应试中选后,被忽必烈一路提携为京兆提学、国学祭酒以至于位列台辅。由于许衡生于金,夏夷之防的观念较淡,因而能积极与元人合作。他在向元统治者建议实行“汉法”的同时,也实现了定朱学于一尊——将朱熹的《四书集注》规定为科举考试的主要内容。因此,

他被明人视为“朱子之后一人”。

在学理上,许衡私淑朱熹,但由于子儒学失传的现实,因而他更注意儒学的普及,这样,他所推尊的朱学非但不纯,甚至有将老子《道德经》与《周易》相融合的趋向。在他的儒学中,道、太极是一而二、二而一的,都是一种“无对”,而“气”则是万物生化的起始。关于格物致知,他虽遵从朱熹路向,但又强调反求于己,并认为人人都有良知良能的善端,这就有了一点陆学的意味。到了心性论部分,他就几乎依违于朱陆之间了,认为心、性、天可以一以贯之,直求本心即可得到天理。

不过,许衡思想中的陆学成分,并不是自觉的引介。只是因为元人儒学起点低,而儒学的复兴也必须使其更靠近现实生活,这样,对理论化较强的朱学系统便必须作出较为宽泛、较切近现实生活的解释。所以,他虽身居高位,却更强调“君臣父子”、“盐米细事”,这就使其所复兴的朱学具有了更多的接近现实人生、贴近伦常日用的陆学内容。

三、朱陆合流

在许衡等一系列出身于儒学的官吏的努力下,朱熹的《四书集注》被定为元代开科取士的主要内容。朱学的定于一尊为陆学的复兴提供了可能,随着儒学的发展,和会朱陆便成为元代儒学的一种趋势。不过,所谓陆学复兴与和会朱陆,并不是由陆学弟子提出,而恰恰是由朱门的正宗后学吴澄来实现的。

吴澄(公元1249—1333年),字幼清,号草庐,抚州崇仁(今属江西)人。南宋灭亡时,他已近30岁,由于他15岁即开始读朱注的《大学章句》,因而比起北方的儒师来说,更是朱学的正传。人元后,他受荐入京,但却止于师儒与文学之类的官职,更多的时间

则是在乡间“研经籍之微，玩天人之妙”。所以，就这一点来说，他也更近于南宋理学家的人生道路。

吴澄的和会朱陆首先是从批判维持数十年的朱陆门户之见人手的。在他看来，所谓朱陆之争，实际上是朱陆二家的庸劣后学为了各自标榜而有意制造出来的。他说：“朱陆二师之为教一也，而二家庸劣之门人，各立标榜，互相诋訾，至于今，学者犹惑。呜呼甚矣！”（《宋元学案·草庐学案》）这样，他就以朱陆二师本一为其和会朱陆作了必要的理论铺垫。

接着，他又从分析陆学人手，认为其本心之说是自古圣贤相传的道统，以本心之说为非，恰恰是对圣学无知的表现。他说：

今人谈陆子之学，往往曰以本心为学。而问其所以，则莫能知陆子之所以为学者何如。是本心二字，徒习闻其名，而未究竟其实也……然此心也，人人所同有，反求诸身，即此而是。以心而学，非特陆子为然，尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔、颜、曾、思、孟以逮周、程、张、邵诸子，莫不皆然。故独指陆子之学为本心，学者非知圣人之道者也。（《宋元学案·草庐学案》）

这样，以发明本心为目的的陆学，恰恰成了圣学之真传了；而随意批评陆学，都属于“非知圣人之道”的表现。

所以，到了其弟子虞集，便开始从朱熹的书信中寻检其对自己“尊德性之意少”的检讨，以此来恢复陆学之为圣学的本来面目。这就等于是强迫朱熹向陆九渊认错了。虞集作为朱门后学，之所以不惜扭曲朱子本意而为陆学恢复名誉，正是对当时朱学独尊的反弹；从儒学发展的指向上看，又是借朱子以为朱陆和流开辟道路。

正因为元代有着越来越强的朱陆和流趋势，因而到了明代，心

学便一反过去的弱势，一下子成为儒学的主流了。

第二节 陈献章的自得之学

黄宗羲说：“有明之学，至白沙始入精微。”（《明儒学案·白沙学案》）黄宗羲的这一评价，较客观地揭示了陈献章对明代心学崛起所起的作用。陈献章（公元1428—1500年），字公甫，号石斋，广东新会白沙村人，世称白沙先生。陈献章生当明初，亲身经历了明代统治者以朱学为官方哲学的种种弊端，而他则以其终生未仕的经历，完成了明代儒学由理学向心学的转向，他本人也因此而成为明代心学的奠基人。其著作，后人编为《白沙子集》；现有中华书局1987年版《陈献章集》。

一、成学经历

自明初将朱注的《四书》作为科举考试的主要内容以来，到陈献章时，已经高儒辈出，著名的有曹端、薛瑄、吴与弼等。他们严守程朱规矩，广招弟子，一时使天下士人，“非程朱之书不读，非程朱之学不讲”，这就形成了朱学更加独尊的局面。

陈献章即在这种氛围中长大。他弱冠充邑庠生员，正统十二年（1448）举乡试。次年入京，下第，入国子监读书。三年后，再次下第。接连两次落第，使他受到了很大的挫折，于是弃举子业，投奔当时讲伊洛之学的吴与弼门下，希望能按师儒的指点实修圣贤之学。但是，他的旷达性格使他很难适应吴与弼恭敬拘谨的学风，于是，半年后即回到老家，过起了闭门读书的生活。

以后的经历，陈献章曾作了这样的表达：“仆才不逮人，年二十七，始发愤从吴聘君学。其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然

未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，由吾之约，惟在静坐。久之然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：‘作圣之功，其在兹乎！’（《复赵提学金宪》一，《陈献章集》卷二）

当他年近四十时，才在友人的规劝下再次游太学，祭酒试以“和杨龟山此日不再得”的诗，诗出后学界震动，以为真儒复出。当时的名士巨公，争相交纳，有的甚至抗疏解官与之游，为之捧茶研墨。但是，在成化五年（1469）的会试中，陈献章又一次名落孙山，这就有了再次南归：“迅扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿于溪滢海曲，忘形骸，捐耳目，去心志……”（张翊：《白沙先生墓表》，《陈献章集》附录二）

成化十八年（1482），陈献章已经55岁了，当时的广东巡抚、布政史交荐于朝，并以“为天下惜宝之心”督其赴京。但吏部并未礼聘，而让其先就试然后“量拟职事”。陈献章已屡败科场，所以便称疾不试，乞归终养老母。以后，便屡荐不起了。

陈献章并非不想用世，他一生多次游访太学，都是在寻找出仕的机会，但科举制却使他终与用世无缘。临终前，他“令子弟扶掖，焚香北面五拜三叩首。曰：‘吾辞吾君’。复作一诗云：‘托仙终被谤，托佛岂多修。弄艇沧溟月，闻歌碧玉楼’。曰：‘吾以此辞世’。”（张翊：《白沙先生行状》，《陈献章集》附录二）所谓的“托仙”与“托佛”，实在是他一生不得志而又不得已的结果，而代表其一生学说的“弄艇”与“闻歌”，恰恰是其一生困于科举而不得用世的产物。

二、以自然为宗

关于陈献章的学说,刘宗周与黄宗羲都认为是“以自然为宗”。所谓“自然”,对他来说,起初只是一种不受拘束的性格旨趣,他在吴与弼门下时,便因早上迟起而受到吴与弼的批评。归故里后,他继续按吴与弼的老路探寻圣贤之道,所以就有了“日靠书册寻之,忘寝忘食”的经历。当时,他主要是在寻找一种“心与理一”的心理状态,所以其“未得”就是指“此心与此理未有凑泊吻合处”。在他看来,“心与理一”也就是“色色信他本来,何用尔脚劳手攘?舞雩三三两两,正在勿忘勿助之间”(《与林郡博》七,《陈献章集》卷二)。总之,一切都应当是自然而然,不待安排的。实际上,这也是宋明儒学家所共同遵奉的尽心知性的境界,而陈献章却试图在个体的人生实践中实现这种境界,因而不是“未知入处”,就是“终未有得”。于是,这就有了“舍彼之繁,求吾之约,惟在静坐”的“静中养出端倪”。

本来,陈献章对自然境界的追求,可以与明儒的“笃践履”统一起来,也可以在人生实践中追求这种境界,但他洒落的生性却与当时儒学谨守圣贤之训的规矩相冲突。这样,他便以“捐耳目,去心志”的方式表现其追求境界的自然了。他强调“为学须从静中坐养出个端倪来,方有商量处”(《与贺克恭黄门》二,《陈献章集》卷二),可是,他的静坐或主静所见却主要是自然;正是在“心与理的自然为一”中,使他达到了高妙而不容凑泊的境地:

终日乾乾,只是收拾此而已。此理干涉至大,无内外,无终始,无一处不到,无一息不运。会此则天地我立,万化我出,而宇宙在我矣。得此霸柄入手,更有何事?往古来今,四方上下,都一齐穿纽,一齐收拾,随时随处,无

不是这个充塞……虽尧舜事业，只如一点浮云过目，安事推乎？（《与林郡博》七，《陈献章集》卷二）

乍看起来，这都是一些豪杰性的大话，但在他主静多年之后，当是真有所见的。不过，对他来说，所有这些只具有感受的真实性，因为这样的天地宇宙完全是道德直觉的产物；其心与理的合一，也是直觉体验式的合一。所以，他的自然，也就是在他的人生实践与道德直觉中，万事万理的自然然而与不待安排了。

三、归于自得

“自得”是陈献章学说的最后归宿。那么，“自得”意味着什么呢？陈献章在《复张东白内翰》一书中曾对其为学进路作过详细的说明：

夫学有由积累而至者，有不由积累而至者；有可以言传者，有不可以言传者。夫道至无而动，至近而神，故藏而后发，形而斯存。大抵由积累而至者，可以言传也；不由积累而至者，不可以言传也……斯理也，宋儒言之备矣。吾尝恶其太严也，使著于见闻者不睹其真，而徒与我哓哓也。是故道也者，自我得之，自我言之，可也。不然，辞愈多而道愈窒，徒以乱人也。君子奚取焉？仆于义理之原，窥见仿佛，及操存处大略如此。（《复张东白内翰》，《陈献章集》卷二）

在这一段剖白中，陈献章将宋以来的为学路向划分为两种，即由积累而至又可言传的时儒之路，另一条则是他自己的不由积累而至、不可言传的直觉体认之路。由于他反感朱子之学条分缕析的言传之路，因而坚持只有直觉体认，才能自我得之，自我言之。显然，他的“自得”也就是不依傍教条的自我体悟。他将自己早年的“靠书

册寻之”一律称为“未得”。

不过,他的“自得”首先是通过静坐实现的。当他“靠书册寻之”而“终未有得”时,便“舍彼之繁,由吾之约,惟在静坐。久之,然后见吾此心之体,隐然呈露,常若有物”。这种“自得”的方式显然是直觉的。这种得,虽然不同于日用伦常中事上磨炼的得,但在与自然融合为一的过程中毕竟加进了体认的成分。最后,经过二十余年的努力,“乃大悟广大高明不离乎日用”(《白沙先生墓表》),这才接近了道德实践中的“得”。

陈献章这三个层次的“自得”,基本上代表了其一生进学的阶段。由于在他的学说中第一、二层次的“自得”占的比重较大,所以人们常疑他近禅或近道。实际上,他虽然对道与禅的方法有所借鉴,但作为其追求指向的“心与理一”却无疑属于儒家的,其“自得”的归宗也非儒家莫属。只是由于他以“不可言传”的“得”排斥“可以言传”的“得”,这就使其学说有放言高论甚或标新立异之嫌,而他影响较大的“静中养出端倪”,又使他有“浅尝捷取”之讥。所以,刘宗周说他“识趣近濂溪,而穷理不逮,学术类康节,而受用太早”(《明儒学案·师说》);而他的“自得”在丢掉了体认工夫之后,便有可能成为一种思辨的大话。对宋明儒来说,这又是一种非常危险的倾向。

第三节 湛若水与“心体物而不遗”

湛若水(公元1466—1560年),字元明,广东增城人。因家居增城之甘泉都,学者称甘泉先生。湛若水27岁中乡试,翌年会试下第,入陈献章门下学习,深得陈献章的器重。因提出“随处体认天理”,被陈献章视为思想的继承人。1505年,湛若水进士及第,

授翰林庶吉士,结识了正讲“身心之学”的王守仁,于是“共以倡明圣学为事”。此后,湛若水与王守仁相羽翼,将明代心学推向了高潮。

湛若水师从陈献章,又与心学的集大成者王守仁“一见定交”,这种特殊的地位与身份使他非心学莫属。正因为这一点,人们常视他为陈献章与王守仁之间的思想中介。实际上,湛若水虽处于陈献章与王守仁之间,却并不是二者思想之中介与桥梁。

一、心体物而不遗

虽然湛若水在陈献章门下时即提出了“随处体认天理”之说,但这一思想直到与王守仁“致良知”并行时才得到了圆满的发挥,而作为其思想核心的恰恰是从陈献章处继承的“心体物而不遗”的思想。

“心体物而不遗”的实质是所谓“大心”说。湛若水曾作《心性图说》,专门揭示心与宇宙万物的关系,他说:“心无所不贯也……心无所不包也。包与贯,实非二也。故心也者,包乎天地万物之外,而贯夫天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外,心亦无内外,极言之耳矣。故谓内为本心,而外天地万物以为心者,小之为心也甚矣。”(《明儒学案·甘泉学案》)在这里,湛若水显然是将心与天地万物直接等同的,由于他排斥陈献章心学中的直觉成分,因而其心与天地万物的等同,便只是一种“中外非二”、“包贯非二”的思辨合一式的等同了。正是基于这种等同,所以湛若水又认为凡是“外天地万事以为心者”,都是“小之为心也甚矣”。

在这种思辨大心的基础上,他的“心体物而不遗”便不再具有体认的成分,而恰恰是一种思辨的“认得”。他在与王守仁关于格物之辨中说:“格物之义,以物为心意之所著。兄意只恐人

舍心求之于外,故有是说。不肖则以为,人心与天地万物同体,心体物而不遗,认得心体广大,则物不能外矣。故格物非在外也,格之致之之心又非在外也。”(《明儒学案·甘泉学案》)关于内与外,湛若水与王守仁一直有着不同的理解,王守仁是在道德与认识以及个体本心与天地万物的区别这两个层面上谈内外的,而湛若水则始终坚持“认得心体广大,则物不能外矣”。所以他认为从格致诚正到宇宙万物都非在外。作为结论,这也许无可指责,问题在于如何达到这一“非外”的见地,由于湛若水排除了陈献章的直觉体认,因而只能是思辨的“认得心体广大”了。这样一来,他的“心体物而不遗”,事实上便只是思辨的“心物不二”式的“不遗”了。

二、随处体认天理

湛若水的“大心”说源于对陈献章心与宇宙合一的思想,由于他避禅之讳而排斥直觉,所以其大心便成为思辨的大心。不过,湛若水并非不讲体认工夫,他的体认思想集中体现在其“随处体认天理”一说中。

湛门弟子周道通曾将湛若水的心学概括为“立志、煎销习心、体认天理”三者,并以“最为切要”向湛若水请教。湛若水回答说:“此只是一事。天理是一大头脑,千圣千贤,共此头脑;终日终身,只是此一大事,更无别事。立志者,立乎此而已;体认是工夫,以求得乎此者;煎销习心,以去其害此者。心只是一个好心,本来天理完完全全,不待外求,顾人立志与否耳……变化贯通,只是一志。志如草木之根,具生意也;体认天理,如培灌此根;煎销习心,如去草以护此根。”(《明儒学案·甘泉学案》)显然,在湛若水看来,人的一切活动,从格致诚正到学问思辨乃至伦常日用,都应当围绕如何体

认天理展开。所以,在“随处体认天理”一说上,湛若水确是倾注了全部心血,也展现了其所有的工夫。

不过,一旦涉及心与天理的关系时,湛若水又成为二者的直接合一论者了。他说:“天理二字,人人固有,非由外铄,不为尧存,不为桀亡。故人皆可以为尧舜,途之人可以为禹者,固有此耳……天地古今宇宙内,只同此一个心,岂有二乎?初学之与圣人同此心,同此一个天理,虽欲强无之又不得”(《明儒学案·甘泉学案》)。这样,既然心与天理本然同一,所以体认天理也就是体认本心。因而,对于其弟子“天理难见”的问题,他便以“中正之心”为答,说:“看得尽好,不增不减,不轻不重,不前不却,便是中正。心中正时,天理自见;难见者,在于心上工夫未中正也”。(同上)又说:“心求中正,便是天理。”(同上)所以,“体认天理”也可以说是体认本心之中正的工夫。

求中正之心或求心之中正当然都是一种工夫,所以湛若水也讲“勿忘勿助”,也讲“主一”,甚至儒家道德实践的主要条目,也都存在于湛若水心学中。但是,由于他的“心”是一种思辨的大心,其心与宇宙、与天理的合一也都是通过思辨的方式实现的,这样,即使他的“体认天理”之说是“随时随地,皆知行并进乎此天理也”(《明儒学案·甘泉学案》),但由于其基础是思辨的,因而往往给人一种无从下手之感,这就是其弟子总感觉“天理难见”的原因。进一步说,这也是其学说虽有陈献章心学为基础与后援,其流传与影响却始终不及王守仁心学的原因之一。

三、湛若水心学的特殊走向

湛若水的心学是从陈献章出发的,他的心与天地万物、心与理、心与事的合一,无疑是对陈献章自得之学的直接继承。不过,

由于他与陈献章在性格、经历上的差异,因而对陈献章的学说又有所修正。首先,他放弃了陈献章的“静中养出端倪”,把陈献章的以静坐“忽见此心之体”包含在他的体认天理的“随静随动之中”;其次,他又将陈献章的“以自然为宗”改变为“主一”、“求中正之心”的“勿忘勿助”的精神状态。所有这些,当然都是纯正的儒学进路,也可以看做是对陈献章心学的发展。

但是,由于他既不具有陈献章“惟日靠书册寻之,忘寝忘食”的经历,也没有陈献章“或浩歌长林,或孤啸绝岛,或弄艇投竿于溪滢海曲”的过程,所以,陈献章心学中的直觉与灵气,又几乎与他无缘。这样,在他的哲学中,便只剩下了比较干枯的“不二”说,如心与天地万物不二、心事不二、心道不二等等,所有这些“不二”,在离开了体认直觉的条件下,很有可能演化为一种概念的思辨;而作为工夫次第,往往又让人有摸不着头脑,找不到入手之感。

从湛若水放弃静坐,反感“以自然为宗”而又坚持“大心”说来看,他有点近于陆九渊,他的心理、心物、心道关系也都可以从陆九渊心学中找到出处。但是,陆九渊心学的根基在于孟子,并且是直接以孟子的“先立乎其大”来撑开自己的思想体系的,而湛若水的思想根基却不在孟子(他曾作《求放心篇》,怀疑孟子的求放心之说),所以,他也没有陆九渊那样高屋建瓴的道德直觉与统摄力。最为重要的是,他还试图以心事合一的“不二”逻辑来统一朱陆之争,认为“在心为性,在事为学;尊德性为行,道问学为知。知行并进,心事合一,而修德之功尽矣”(湛甘泉:《进德业》二,《圣学格物通》卷二十七)。这显然是在朱陆之间去两短,集两长。不过,这也同时说明,他并没有看到尊德性与道问学分歧的深刻性,没有看到道问学之知与尊德性之行能否真正统一起来。

在宋明诸儒中,他最尊崇的是周程(颢),认为:“明道得孔孟、

濂溪之传者也,故其语学语道,上下体用一贯,大中至正而无弊……故愚尝云:乃所愿则学明道也”(《答太常博士陈惟浚》,《甘泉先生文集》卷七)。甚至说:“夫遵道何为者也?遵明道也。明道兄弟之学,孔孟之正脉也,合内外、彻上下而一之者也。”(《叙遵道录》,《甘泉先生文集》卷十七)但是,明道的“心物不二”、“浑然与物同体”,指的是一种道德境界或道德气象,而湛若水却试图以思辨的“不二”逻辑来接近之,这无疑是无法和明道相比的。

湛若水表现了一种在心学基础上统一理学的尝试。他从陈献章出发,又由朱陆而上溯二程,试图从理论上统一理学。这对于当时从道德实践中落实、彰显道德本心,从而作为心学之主流代表的王守仁来说,恰好走了一条反向交叉的路线,然殊途同归,归宗于心学。

第八章

王守仁的心学体系

王守仁(公元1472—1529年),字伯安,浙江余姚人。因常讲学于会稽山阳明洞,世称阳明先生。自28岁进士及第起,王守仁的仕途一路亨通,但他从不以升迁为意,而是念念不忘讲学。在他看来,除了古人所赞赏的“文章”、“政事”、“气节”、“勋烈”四项,仅讲学一节,亦使他无愧“全人”的称号。他出生入死的经历、辉煌的军旅生涯以及斐然的政绩,都为其学说增添了传奇般的色彩。他一生的语录、书札及其他论学诗文,被后人收集编为《王文成公全书》(现名为《王阳明全集》)四十一卷流传于世。

王守仁心学是明代儒学的主流,也是宋明理学中与朱熹并立的一个高峰。他之所以能在朱学的统治下登高一呼,天下向风,主要是因为他的为学路向体现了宋明儒学将天理向人伦日用落实的指向;而他之所以背弃朱学,敢于不以孔子之是非为是非,也主要是以其凡事“求之于心”的道德实践为支持的。至于他一生中的“前三变”、“后三变”,也首先是他人人生实践的深入及其理论表现。所以,道德实践既是王学形成的动力,也是理解王学的一把钥匙。

第一节 “心即理”说

“心即理”是标志王守仁思想成熟的第一个哲学命题,但这一思想的形成却经历了很长的时间。所以,要了解这一命题,首先要从其“格物致知”的经历说起。

一、“心即理”的提出

王守仁出身在一个典型的宦宦之家,他早年主要是按照当时占统治地位的朱学来规划其圣贤之路的。当他十七八岁时,曾按朱熹的格物之说穷格竹子之理,结果不但没有格通竹子,反而大病一场,使他深感无缘作圣贤。27岁时,他又按朱熹的读书之法进行实践,结果发现“物理吾心,终若判而为二”(《年谱》一,《王文成公全书》卷三十二。以下凡引该书,均只注卷名与篇名),最后又以“旧疾复作”告结。显然,这两番实践也与陈献章一样,是要寻找此心与此理的“凑泊吻合处”。所不同的是,陈献章是从“寻之书册”到“惟在静坐”,而王守仁却是在实践中寻找二者的“吻合处”。

35岁后,王守仁的仕途经历了一系列坎坷,先是由上疏而廷杖,继而下锦衣卫狱,最后贬至贵州龙场任驿丞。在这接二连三的打击面前,王守仁起初也只是排遣,但当他来到龙场这蛮荒之地后,他的政敌还时时派人来窥测动静,以伺机加害。在这种情况下,他“自计得失荣辱,皆能超脱,惟生死一念,尚觉未化,乃为石椁自誓曰:‘吾惟俟命而已’,日夜端居澄默,以求静一。久之,胸中洒洒……因念圣人处此,更有何道?忽中夜大悟格物致知之旨。……始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也”(卷三十二,《年谱》一)。这样,王守仁便在生死煎熬的经历中解决了心

中埋藏多年的格物疑团,找到了心与理的“凑泊吻合处”。

几年后,当他贬谪期满,回到越中老家时,便对其弟子将他“龙场大悟”的内容作了理论的表达:

心即理也,天下又有心外之事、心外之理乎?……且如事父不成,去父上求个孝的理?事君不成,去君上求个忠的理?交友治民不成,去友上民上求个信与仁的理?都只在此心,心即理也。此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。以此纯乎天理之心,发之事父,便是孝;发之事君,便是忠;发之交友治民,便是信与仁。(《传习录》上)

这是王守仁“心即理”命题的首次表述,也标志着其“心即理”思想的确立。

二、“心即理”的论证

作为思想命题,“心即理”并不是王守仁的创造。早在他之前,儒佛两家都有“心即理”的思想。不过,由于王守仁的“心即理”是得自其生死煎熬的体验,因而有着独特的思想内涵。总的说来,王守仁的“心即理”有两层所指,这两层所指又表现在其心的两层涵义的规定上。首先,王守仁的“心”是指心之本体,这是在本体论的层面上说心;其次,他的“心”又是指个体的发用流行之心,这也就是修养论上的心。“心”的这两层划分,既澄清了本体论与修养论的区别,又为二者的统一提供了前提或基础。

从本体论来看,“心即理”是指“心之体,性也,性即理也”(《传习录》上),或者说“心之本体,即天理也”(《书·答舒国用》)。为什么在本体论上即心理同一呢?这又涉及对天理涵义的认定与把握。虽然在朱陆哲学中,天理都是物理与伦理的统一,但王守仁“沿周

程之道求之”，始终是在伦理道德一义上运用“天理”概念的。在这一条件下，天理不仅直接就是人的至善之性，而且舍性就无所谓天理；而理与性的同一，亦即“性即理”这一点，恰好又是整个宋明理学所共同遵奉的理论前提。这样，当王守仁提出心之本体时，也就将他的“心即理”确立在宋明儒公认的理论基础上了。

从理与性及心之本体的区别来看，理一如孔子“非道弘人”的道，而性所代表的恰好是“人能弘道”的人，这样，性与心之本体就必然有其发用流行的一面。从发用流行的角度看，这就是“此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父，便是孝；发之事君，便是忠；发之交友治民，便是信与仁。”（《传习录》上）

那么，如何保证这两个层面的统一呢？王守仁说：“心统性情，性，心体也；情，心用也。……夫体用同源，知体之所以为用，则知用之所以为体者矣。”（《书·答汪石潭内翰》）这是从理论上说，如果从实践的角度看，“此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个清的道理。”（《传习录》上）所以，当此心无私欲之蔽时，理就成为其自然的发用表现了。

这样以来，本体论与修养论便成为一而二、二而一的关系了：本体论是修养论的前提和基础，修养论又是本体论的现实和表现。从本体论来看，心、性、理三者同一；从修养论来看，理又是心之发用流行的产物。但是，修养之所以必要，是因为“常人之心，如斑垢驳蚀之镜，须痛刮磨一番，尽去驳蚀……”（《年谱》一）“心即理”的这种双重指谓及其统一，虽然在理论论证上借用了张载的“心统性情”与二程的“体用同源”，实际上则是王守仁在龙场的居夷处困中自求心之本体的结果。

第二节 “知行合一”说

“知行合一”是王守仁哲学中最有特色又最难理解的一个命题。之所以难理解,不在于它本身的纷繁复杂,而在于其提出角度的特殊性。我们先从王守仁提出“知行合一”的特殊角度谈起。

一、“知行合一”提出的角度

首先,一般说来,知行问题属于认识论的范围,所以人们习惯于从认识论的角度来分析王守仁的“知行合一”说。实际上,由于王守仁已经将天理作了伦理道德的规定,因而履践天理的“知行合一”便不是一个认识论的问题,而是一个纯粹的道德实践与道德修养问题。这样,道德的角度便构成了王守仁“知行合一”说的最基本的特征。

其次,作为认识论的知行关系,我们可以从知行概念的逻辑关系去思考、规定其实践关系,就是说,我们可以对知行活动作对象性的考察与把握,从而反过来规定知行活动的关系。但是,对于道德修养来说,知行关系便不是一个对象考察的问题,而直接地就是在实践活动中显现的问题,一如我们评价一个人的道德水准只能根据他的实际所为而不是指他拥有多少道德知识一样。这就是说,王守仁的“知行合一”首先是指道德实践活动中知与行的本然关系,而不是指知行概念的逻辑关系。这一点,对应于其关于“知行合一”的论说,就是“知行本体”、“知行之体”、“知行体段”,这里所谓的“本体”、“体段”并不是指决定、创发知行活动的本体而言的,而是指实践活动中知与行的本然关系而言的。所以他反复说:“知行本体,原来如此”(《传习录》上);“然知行之体,本

来如是,非以己意抑扬其间,姑为是说,以苟一时之效者也”(《传习录》中);“某今说知行合一,虽亦是就令补偏救弊说,然知行体段亦本来如是”(《书·答友人问》)。所有这些“知行本体”,都明确地提示出王守仁是从实践活动的角度来谈知与行的本然关系的。因为只有从实践活动来看,知与行才是不可分割而一时并在的关系。

第三,如果我们结合“心即理”来看,那么,作为“知行合一”(实践活动)之发动者的“心”便是纯粹的无方所、无定形的精神实体,而知与行便构成了它的外显发动的两种意向:凡是指向它自身的所谓自觉的意向,便是知;凡是指向它之外的意向,就是行。这样,知与行的涵义便发生了变化,而不再具有主客观分界的涵义,它们可能都既是主观的又是客观的,其借以区别的标志,仅仅在于意志的指向。所以,王守仁一方面说“一念发动处,便即是行了”(《传习录》下);同时又认为“路歧之险夷,必待身亲履历而后知”(《传习录》中)。如果从传统的知行涵义来看,必然认为王守仁是混淆知行、混淆主客观的关系,实际上,他不仅对知行区别得非常清楚,而且对离知之“冥行”与离行之“妄想”也同样把握得非常准确。之所以造成这种误解,是因为当从认识转向道德时,主体便从血肉之躯变成了纯粹的精神实体,因而传统的知行可以主客观来划分,而王守仁的知行概念却只能以其主体的意向来划分。不过,虽然王守仁改变了知行的涵义,但其作为实践工夫的基本属性非但没有改变,而且得到了更为彻底的贯彻。

总之,道德实践的角度,从主体到知行涵义的新规定,便构成了王守仁知行合一说的特殊性,也是准确把握其涵义的前提。

二、“知行合一”的层次

王守仁“知行合一”的思想,形成于他居夷处困的龙场。当他主讲贵阳书院时,便“始举知行合一之教”,但是,由于传统知行观的影响,因而“知行合一”在士人中形成了“扞格不入”的局面,这样,他便不得不对“知行合一”进行解释。综观王守仁的一生,他对“知行合一”一共进行了四次大的阐释:其一即主讲贵阳书院时的“始论知行合一”;其二是为弟子徐爱解“知行合一”;其三是与顾东桥辩“知行合一”;最后便是在他去世的前一年为“世交老友”释“知行合一”。由于王守仁关于“知行合一”思想一经形成便坚持始终,所以这里抛开其先后顺序,而就“知行合一”的涵义本身作出说明。

“知行合一”首先是指实践活动中自觉之知与意念显发之行的一时并在性。他举例说:“见好色属知,好好色属行,只见那好色时,已自好了,不是见了后,又去立个心去好;闻恶臭属知,恶恶臭属行,只闻那恶臭时,已自恶了,不是闻了后,别立个心去恶。”(《传习录》上)在这里,见好色与闻恶臭,都是主体对好色与恶臭的自觉觉识,所以都属于知;而对好色的好,对恶臭的恶,则属于主体的意念外发,所以都属于行;至于对好色的见与好,对恶臭的闻与恶的一时并在性,也就是内在自觉之知与外向推致之行的不可分割性。这是王守仁知行合一说的基础,也是其最基本的涵义;作为“知行合一”的表现,可以说是自然的知行合一。

王守仁提出“知行合一”的目的,不仅仅是要人们好好色、恶恶臭,而是要像好好色、恶恶臭一样地扬善惩恶。作为表现,这就是道德实践式的知行合一。作为道德的知行合一,其主要目的“正要人晓得一念发动处,便即是行了,发动处有不善,就将这不善的念克倒了,须要彻根彻底,不使那一念不善潜伏在胸中”。

(《传习录》下)自然,这是除恶务尽之意。另一方面,就扬善而言,又必须知善而行善,而知善本身也就落实、体现在行善的过程中,“不成只晓得说些孝弟的话,便可称为知孝弟?”(《传习录》上)所以,“仁极仁,而后谓之能穷仁之理;义极义,而后谓之能穷义之理”(《传习录》中)。无疑,这又是扬善至极之意。而知行合一作为道德实践的律令,则无论是扬善还是惩恶,都要求自觉之知与推致之行一时并在。

当以“知行合一”规范人的道德实践时,此时的扬善惩恶都还带有自我提撕、努力为之的性质。因而,虽说知与行一时并在,却时时存在着被“隔断”的危险,所以必须有人一己百、人十己千之功。到了心不待存而自存、知不待致而自致时,就达到了真知行阶段。所谓真知行,就是“好善如好好色,恶恶如恶恶臭”(《传习录》下)。所以,无论是好善还是恶恶,都像好好色与恶恶臭一样自然而然,不待提撕、不须防检,一如人的天性一般。到了这一地步,“知行合一”便可称之为“生知安行”,属于圣人的知行工夫,所以王守仁说:“人但得好善如好好色,恶恶如恶恶臭,便是圣人。”(《传习录》下)

这样,从自然到道德再到圣人超道德的真知行,便是王守仁“知行合一”的基本层次。由于自然的知行合一是人与动物所共同的,所以并不算在其知行工夫之内。王守仁的知行工夫,是完全从道德出发,并就道德实践的工夫次第作出划分的。他举例说:“如欲孝亲,生知安行的,只是依此良知,实落尽孝而已;学知利行者,只是时时省觉,务要依此良知尽孝而已;至于困知勉行者,蔽锢已深,虽要依此良知去孝,又为私欲所阻,是以不能,必须加人一己百、人十己千之功,方能依此良知,以尽其孝。”(《传习录》下)显然,所谓“生知安行”、“学知利行”与“困知勉行”三个层次,正是对应

于现实生活中上根和中下根三种人的,作为其人格表现,也就是圣人、贤人和常人。这样以来,王守仁也就以其“知行合一”的工夫次第,将天下人统统囊括进道德实践的程序中了。

三、“知行合一”说的意义

“知行合一”是王守仁哲学中最具特色的命题,他的全部学说的生长点即在于此,他的其他哲学命题也都渗透着“知行合一”的思想。从心即理来看,其所谓纯乎天理之心要发用、落实于实践中,使天理从人的日常生活中实地显现出来,就必须通过“知行合一”。因为只有“知行合一”,才能保证主体之真好真恶通过辟面盎背,而达于天下万事万物之间,所以,“知行合一”正是“心即理”的实现手段与实践工夫。如果说“心即理”是王守仁哲学的本体论,那么,“知行合一”就是如何使这一本体落实、贯彻于日常人生的修养论。

再从“致良知”来看,良知是当然的本体,但推致良知的工夫却绝不能仅仅是“冥行”,而必然同时包含着对良知的自觉,这样,“致”本身也就兼知兼行而“知行合一”了。正因为“致”兼知行,所以王守仁才敢断言:“良知只是个是非之心,是非只是个好恶。只好恶,就尽了是非,只是非,就尽了万事万变。”(《传习录》下)在这里,好恶绝不仅仅只停留在主观的范围,而是如好好色、如恶恶臭一样自然而然地达到天下的万事万物之间。这样,“致良知”之所以成为王守仁学说的“大头脑”,正是以“知行合一”为基础的。

从历史的角度看,王守仁对知行及其主体的重新界定,正标志着他是真正从实践的角度来谈道德修养的,也是其将儒家的道德本体彻底落实于实践生活的表现。而他对“知行合一”的层次规

定与具体运用,又使儒家扬善惩恶的任务起始于一念之微,而达之于万事万变之间了,其间的步骤、特征,也都达到了可具体操作的地步。自然,这是王守仁对道德实践揭示深刻、把握精到的表现,也是其对儒家道德实践之学的贡献。

第三节 良知与“致良知”

从“心即理”到“知行合一”,表明王守仁心学的本体论与修养论已经一体化了。但是,晚年的人生实践又使他提出了“良知”说,从而“致良知”又成为其晚年论学的“大头脑”。

一、良知的含义

“良知”的提出首先缘于王守仁晚年险象丛生的政治生涯,因而他总强调其良知说是“从百死千难中得来”。不过,良知之所以为良知,就在于它“随时知是知非”,所以,良知也就首先表现为一种“昭明灵觉”或知觉。对人来说,这种知觉又是凡人必具的,所以说“虽至愚下品,一提便省觉”(《书·寄邹谦之》三)。这样,我们首先便可把“良知”定义为凡人必具且随时知是知非的知觉。

不过,良知又不同于一般的知觉,因为作为知觉,一般是不具有知是知非的善恶判断能力的,而良知却是“随时知是知非”。良知之所以能够知是知非,又在于它是“古今人人真面目”,是人的“天植灵根”。这就是说,它既是人人必具的至善之性,又是善性之知觉的落实与体现。所以王守仁又说:“性无不善,故知无不良”(《传习录》中)。既然良知即是至善之性,那么,它也就与天理,与心之本体一齐联系起来,如“吾心之良知,即所谓天理也”;(同上)再如“天理在人心,亘古亘今,无有终始,天理即良知”(《传

习录》下)。

如果从这两个方面的统一来看,那么,良知也就是心,是心之本体及其发用流行两面的统一。不过,良知之区别于心,又在于它是从至善之性到是非知觉的当下贯注,就是说,它是以知觉表现的至善之性。一方面,它可以在日常生活中随时知是知非,所以说“良知是天理之昭明灵觉处”(《书·答欧阳崇一》);另一方面,它又可以“一语之下,洞见全体”,“令学者言下有悟”(《刻文录序说》),所以它是至善之性及其发用流行两面的彻底统一与灵活运用的表现。

二、良知与“致良知”

从良知和人的关系看,它既有“随你如何不能泯灭”的一面,同时又有“随他千言万语,是非诚伪,到前便明”的“试金石”、“指南针”的一面。而这两面又都是从良知本体及其发用流行这一角度来看的结果,就是说,它是本体的直下落实与人生实践中的当下显现。如果从修养论来看,那么,良知又有随时被私欲蒙蔽的可能,正是私欲的蒙蔽,工夫、修养才成为必要。显然,良知之被蒙蔽,恰恰是其在人生中的常态表现。从这个角度说,良知也就非“致”不存,就是说,虽然每个人都有此“天植灵根”,但由于私欲的蒙蔽,使其不得彰显,因而从实然的角度看,它也就等于不存在。在这一条件下,修养论便成为本体论的必要补充,“致良知”也就成为良知本身发挥作用的前提条件了。

所以,从“良知”到“致良知”,也就是从本体论到修养论。

致,就是推致,就是将发于良知之是非好恶推致于事事物物之间。“吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物,则事事物物皆得其理矣。”(《传习录》中)所以,致良知的过程,

也就是以良知统摄人生、统摄事事物物的过程。由于“致”本身即是兼知兼行的实践过程,因而同时也就是自觉之知与推致之行一时并在之知行合一的过程。这样,“良知”说便与“知行合一”说统一起来了;而“致良知”也就成为王守仁心学的本体论与修养论直接统一的表现了。

正因为这一点,所以王守仁才在晚年总结说:“我这个话头,自滁州到今,亦较过几番,只是致良知三字无病”。(《传习录》下)“吾平生讲学,只是致良知三字。”(《寄正宪男手墨二卷》)显然,致良知也就是王守仁一生探索的总结和概括。

第四节 本体、功夫与境界

在王守仁心学中,本体、功(工)夫和境界是一个统一的整体。作为本体,它是日常生活中善言善行的依据,是实践工夫所以发生的逻辑出发点。二者的区别在于,本体是形上的无方所、无定形,工夫则是具体的、实践的。从本体论的角度看,本体是工夫的发生根源;从修养论的角度看,工夫又是本体现实存在的依据和表现。工夫除了受本体规定外,同时又受境界的制约(感召)。相对于境界而言,工夫又叫做修养,而境界则是指主体在修养工夫中的追求指向及其呈现。这样,工夫和修养实际上就是同一种实践活动,而本体与境界则代表着这一实践活动的始末两端。由于本体并不是一个固定的“被给予者”,它事实上只是境界的一种抽象表达,而境界又是本体在实践工夫中的显现,所以,这三者也具有三位一体的特点。从形上的角度看,它统一于本体;从形下的角度看,它落实并实现于工夫;从指向言,它又归宗于境界。这里,我们不妨从各个侧而来分头把握。

一、本体

天理是宋明理学公认的本体,但由于它具有“非能弘人”的性质,所以二程在“体贴”出天理的同时,即将“性即理”作为其学说的逻辑出发点。陆九渊的“心即理”事实上也是以性或心性不二为依据的。到了王守仁,由于他对心的体用二分,因而一方面可以通过心之本体而直接与天理同一,同时又因心对视听言动的主宰,从而又使理成为心之所发。显然,以心为本体,无疑更便于天理在人的实践生活中的落实与彰显。这样,心便成为王守仁哲学中的第一个本体规定,其心学也由此而具有强烈的道德实践色彩。

此后,王守仁在自己出生入死的经历中,发现人人都具有“随时知是知非”的道德明觉,这一明觉虽以知觉的形式出现,但又不是纯粹的知觉自身,所以王守仁将其称之为“不学”、“不虑”而自有知能的“良知”。“良知”一方面是心之本体、是性,同时也是天理,但重要的则在于它是“随时知是知非”、“一点都瞒他不得”的“昭明灵觉”。所以说,“虽至愚下品,一提便省觉;若致其极,虽圣人天地不能无憾”(《书·寄邹谦之》三)。这样,“良知”便成为他对本体的第二次规定,而以“良知”为本体,也更体现了其心学道德实践的彻底性与灵活性。

晚年居越时期,王守仁“所操益熟,所得益化”,所以在“天泉证道”时,他总结其一生学说的“四句教”,又以“无善无恶”规定“心之体”。无善无恶当然不是指无善恶规定的自然人性本身,而是指对具体的善恶对待的超越。所以,“无善无恶是心之体”,完全是一个境界用语,是以境界作本体的表达;而就其本体自身来看,这就是“至善无恶”。正是至善无恶的心之体,当其落实于实践工夫时,才能表现为超越善恶的无善无恶。所以,将至善之性规

定为道德实践之学的最高本体,是王守仁对自己一生学说的总结,也是对儒家道德善性的再次确认。

二、功夫

就工夫来说,王守仁的全部工夫只是一种,这就是实践的工夫。

他早年就是以对朱学的躬行履践开始其心学探索的。其间虽经多次失败,但他实践的立场始终如一。他不是以朱学的理论修正其实践,而恰恰是以自己的实践校正了朱学的理论。所以说,实践正是贯穿王守仁一生探索的基本工夫,也是其学说的命脉。

但是,实践却可以有不同的侧重与方式。当他“大悟格物致知之旨”时,是以“静处体悟”的方式打开朱学的缺口的。在滁州以前,他多以“静坐”为基本教法。其方法就是“静坐时,将好名、好色、好货等根,逐一搜寻,扫除廓清”(《传习录》下)。后来,他发现这种方法虽可“一时窥见光景,颇收近效。久之,渐有喜静厌动,流入枯槁之病;或务为玄解妙觉,动人听闻”(同上)。到南京以后,他便以念念存天理去人欲的“事上磨炼”代替了“静处体悟”,而他晚年对“必有事”的强调,正是以事上磨炼为实践之主要工夫的表现。

“致良知”提出后,他曾一度认为只要以“良知”为头脑,便既可静处体悟,也可以事上磨炼,因为“良知本体原是无动无静”而又兼动兼静的。可是,在他总结一生学说的“四句教”中,他又用“上根”与“中下根”对静处体悟与事上磨炼作了分别处理。就是说,只有“上根”之人才可静处体悟,而对于大量的“中下根”之人来说,却必须从事上磨炼出发,“在意念上实落为善去恶,工夫熟后,渣滓去得尽时,本体亦明尽了”(《传习录》下)。这样,看起来王

守仁对道德实践的这两种方式是以现实的“上根”与“中下根”之人的并存而共许的,但是,由于“上根之人,世亦难遇,本体功夫,一悟尽透,此颜子、明道所不敢承当,岂可轻易望人”(《传习录》下),而对常人来说,“不教他在良知上实用为善去恶功夫,只去悬空想个本体,一切事为俱不着实,不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小,不可不早说破。”(同上)

显然,对于静处体悟与事上磨炼这两种方式,虽然王守仁是以“上根”与“中下根”之人的并存而共许的,但对每一个现实的人来说,却都必须从事上磨炼做起。就是说,必须以事上磨炼含括静处体悟,这也就是所谓“上乘”兼修“中下乘”。当事上磨炼含括了静处体悟时,王守仁的工夫便彻底地人生日用化了。

三、境界

境界是工夫中的“见地”,同时又是本体在修养中的彰显。所以,境界往往随工夫的深化而与本体形成一种对应,这种对应也就是它们之间的相互印证。

当王守仁以心为本体时,其境界便表现为万物一体之仁。关于这一境界,王守仁在他的“拔本塞源论”中作了比较明确的表述,其核心就是:“天下之人,熙熙皞皞,皆相视如一家之亲。……物我之间,譬之一人之身,目视耳听,手持足行,以济一身之用。目,不耻其无聪,而耳之所涉,目必营焉;足,不耻其无执,手之所探,足必前焉。”(《传习录》中)这种人己、物我关系,是儒家自古以来的人生理想,在王守仁的哲学中,它又表现为人人必具的“心体之同然”。

当王守仁以良知为本体时,其境界又显现为“廓然大公”。所谓“廓然大公”,就是七情无着,顺其自然之流行。因为“七情有

着,俱谓之欲,俱为良知之蔽”(《传习录》下);而七情无着,也就是“好恶一循于理,不去着一分意思”(《传习录》上)。这看起来的轻松自然,实际上恰恰是以工夫的精深纯熟为前提的,也就是勿忘勿助而又无过无不及。作为工夫,这是一种无心的工夫;作为境界,就可以称之为“廓然大公”的境界。

居越以后,王守仁在“四句教”中又以“无善无恶”规定心之体。这一无善无恶就是其至善心体在修养工夫中的境界表现。“四句教”的全文为:“无善无恶,是心之体;有善有恶,是意之动;知善知恶,是良知;为善去恶,是格物”(《传习录》下)。所谓无善无恶,并不是说“心之体”自身无善恶规定,而是指其为善去恶的格物工夫达到了超越善恶对待的地步,从而表现为无善无恶。显然,作为“四句教”之逻辑出发点的本体,只能是至善无恶;只有从至善无恶的心之体出发,其为善去恶的工夫才能达到超越善恶对待的无善无恶境界。这样,“四句教”实际上也就是从至善心体出发,经过为善去恶的格物工夫,从而达到无善无恶境界的一个回环;而以境界表达本体,正是其本体与境界一致性的表现。“四句教”之所以成为王守仁心学的盖棺之论,原因也就在这里。

第五节 王守仁心学的历史地位与双重影响

作为宋明理学发展的产物,王守仁心学事实上正是对周敦颐“中正仁义”的“人极”问题的回答与落实。从这个角度说,它理所当然地是宋明儒学发展的一个高峰,因为它不仅从理论上解决了“人极”的如何落实问题,而且从实践中探索了“人极”的实现之路;其工夫之精深、细密,在宋明理学家中几乎罕有其匹,所谓“不离日用常行内,直造先天未画前”(《诗·别诸生》),正是就其在日用

伦常中实现圣贤境界而言的。所以,它既是宋明儒学的一个高峰,也是其发展的一种总结形态。

从历史的角度看,王守仁以道德实践为思想的生长点这一特征,不仅使他自身为人与为学双向圆融,而且也使儒家心性之学达到了实践与思辨的高度统一;而其本体与境界的一致,不仅使儒学显现了强烈的实践品格与丰富的形上智慧,而且也为儒家哲学提供了一个坚实的形上地基。所以,从这个角度说,王守仁也是孟子以来儒家心性之学的集大成者。

当然,所有的事物都有其正负效应。对于王守仁心学来说,它的最大特点在于以道德实践的方式将致良知的任务落实于每一个愚夫愚妇心头,落实于一念倏忽之间,但与此同时,它也给了每一个愚夫愚妇冲破道德樊篱的勇气和权利。这正是其同时并存的负面效应。因为这种不以孔子之是非为是非的精神,既促进了晚明的思想解放思潮,同时也导致了冲决一切网罗、人欲横流的自然人性论。这是一种利害掺半的效应,直到今天,这一问题还难以从一个角度作出比较中肯的定评。

除此之外,王守仁心学强烈的形上追求与高度思辨化特色,也为晚明思想的发展造成了一系列“光景”和“效验”,从而导致了晚明士人的空谈心性之风。所谓“平日袖手谈义理,临难一死报君恩”,指的正是心性义理之学影响下士人的真实,所以,明清之际思想家怒斥的“空谈误国”,也绝不是无的放矢。对于崇尚思辨并导致空谈心性的风气,王守仁也有难辞其咎的责任,他在“天泉证道”中对其弟子王汝中的明抑暗扬,恰恰是晚明空谈之风的肇始。

第九章

罗钦顺、王廷相的气学

明中叶以后,理学呈现出不拘一格的景况。一方面是王学兴起,动摇了程朱理学的正统地位;另一方面,朱学发展到罗钦顺,也较原来的理论有了较大的改变,明显地从“理学”向“气学”演变。尤其是王廷相哲学的诞生,直接承继了北宋张载的气学以及南宋陈亮、叶适对道学的批判精神,形成了宋明时代独具特色的“气本论”理论体系,从而成为明清之际思想界推陈出新的先导。

罗钦顺(公元1465—1547年),字允升,号整庵,江西泰和人。明孝宗弘治六年(1493年)中进士,授翰林院编修,后调任南京国子监司业。刘瑾当政时,因不附和刘瑾,被夺职为民。刘瑾伏诛后复官,任南京太常寺少卿;后官至南京吏部尚书、礼部尚书。父亲死后,致仕居家二十余年,潜心学问之道。

罗钦顺学无师承,据他自己的概括,其思想的形成大致经历了三个阶段:(1)对佛教禅宗的学习和研究;(2)“慨然有志于道”,学习研究儒家典籍及理学中濂、关、洛、闽诸家著述;(3)“有见于心性之真,而确乎有以自信”。晚年,罗钦顺整编了自己平日的著作,题名为《困知记》,取“困而知之”之意;另有《整庵存稿》20卷,《整庵续稿》13卷,是其诗文与书信的汇集。

王廷相(公元1474—1544年),字子衡,号浚川,河南仪封人。史载其“幼有文名”,是明代文学著名的“前七子”之一,并于天文、生物、音律等有深厚修养,博学多识。明弘治十五年(1502年)中进士,曾任南京兵部尚书、都察院左都御史等职。因痛恨朝廷腐败,反对宦官弄权,为当朝宦官所忌,屡遭贬谪,坐过监牢,晚年罢归家居。

深厚的科学素养和丰富的政治经历,使王廷相注重“经世之学”,也形成了他独特的理性批判风格。在哲学上,他继承、发展了张载的“气一元论”,对北宋至明代的理学思潮进行了深入批判。著作有《王氏家藏集》和《内台集》,其中《雅述》、《慎言》、《性辨》、《太极辨》、《横渠理气辨》等篇比较集中地体现了他的哲学思想。

第一节 气本论的复兴

理学是宋明时期的主流思潮,就其论争的问题而言,继汉唐的天人之辨,宋明哲学家们围绕理气、心物等问题,在本体论、认识论、道德论方面展开了更为广泛、更为深入的哲学论争。宋初改革家王安石为推行其“新法”制造舆论,别创“新学”,提出“道气一元论”,把五行阴阳学说从象、数、理的桎梏中解放出来,形成了“元气(太极)——五行——万物”的宇宙模式,使“元气”上升为宇宙本体。张载用“动非自外”的内因论和“一物两体”的矛盾观,进一步把形而下的阴阳之气上升为万有之源,把宇宙的统一性归结为物质性的“气”,创立了气一元论哲学体系。自张载建立气一元论后,理学家已不能离开气来专言理。朱熹就说“天下未有无理之气,亦未有无气之理”,但在理气关系这个根本问题上,他仍坚持

有是理便有是气的理本论。因此,罗钦顺、王廷相对气论的复兴,根本点在于在理气问题上以“气”为“本”,明确提出了“气本论”,建立起气本论哲学体系。

罗钦顺认为,周敦颐和朱熹二人的共同错误,是离气认理,割裂了理气的内在联系。他说:“周子《太极图说》……‘无极之真,二五之精,妙合而凝’三语,愚则不能无疑。凡物必两而后可以言合,太极与阴阳果二物乎?其为物也果二,则方其未合之先各安在耶?朱子终身认理气为二物,其源盖出于此”。(《困知记》卷下),他指出:

盖通天地,亘古今,无非一气而已……有莫知其所以然而然,是即所谓理也。初非别有一物,依于气而立,附于气以行也。(《困知记》卷上)

理只是气之理,当于气之转折处观之;往而来,来而往,便是转折处也。夫往而不能不来,来而不能不往,有莫知其所以然而然,若有一物主宰乎其间而使之然者,此理之所以名也。(《困知记》续卷上)

在这里,罗钦顺不仅明确坚持“理气为一物”,而且还从气之运动、往来、转折处说明理的形成,论证“理只是气之理”,这充分说明,他的整个立场已经是气学的立场了。

王廷相也从批评朱熹“析理与气为二物”的内在矛盾出发,重新回到了张载的气一元论。他在《横渠理气辨》中明确指出:

朱子曰:“性者理而已矣,不可以聚散言;其聚而生,散而死者,气而已矣。所谓精神魂魄,有知有觉者,皆气所为也,故聚则有,散则无。若理,则初不为聚散而有无也!”由是言之,则性与气原是二物,气虽有存亡,而性之在气外者卓然自立,不以气的聚散而为存亡也。嗟乎!

其不然也甚矣。(《王氏家藏集》第33卷)

他进一步依据张载的“气论”思想,表明了他自己对理气关系的看法:

气,游于虚者也;理,生于气者也。气虽有散,仍在两间,不能灭也,故曰“万物不能不散而为太虚”。理根于气,不能独存也,故曰“神与性皆气所固有”。(同上)

愚谓天地未生,只有元气,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。(《雅述》上篇)

在这里,王廷相明确地将“气化”与“气本”相结合,坚持以“气本”为基础,这正是气一元论在新的历史条件下的表现和特点,表明王廷相已将张载的气化论发展到更高的水平。

气者造化之本。有浑浑者,有生者,皆道之体也。生则有灭,故有始有终。浑然者充塞宇宙,无迹无执;不见其始,安知其终?世儒止知气化,而不知气本,皆于道远。(《慎言·道体》)

所以,王廷相认为,要“明道”(“儒者之为学,归于明道而已”),必须坚持“气化”与“气本”的统一,沿着张载的思想理路向前发展。在王廷相看来,张载学说“阐造化之秘,明人性之源,开示后学之功大矣”(《王氏家藏集》第33卷)。他本人也以承前启后为己任,建立起更彻底更完备的“气本论”体系,从而在更高的理论水平上恢复了气一元论。

第二节 罗钦顺的“理气一物”说

罗钦顺思想的要旨在于理气问题,其哲学的特色也首先体现于其理气观。理学从二程开始,即以“理”为宇宙的本体,这个

“理”又是气之存在、运动的“所以然”。朱熹强调作为气之所以然的“理”是不杂于气又不离于气的形上实体,宣称“理与气决是二物”。罗钦顺明确反对这一观点,并提出“理气一物”说,确立了以气为实体的一元论。

一、“理只是气之理”

罗钦顺认为,“盖通天地,亘古今,无非一气而已”(《困知记》卷上)。这就是说,宇宙来源于一气,时间空间之内的一切物无非是一气。那么,“理”又是什么呢?他说:

气本一也,而一动一静,一往一来,一阖一辟,一升一降,循环无已。积微而著,由著复微,为四时之温凉寒暑,为万物之生长收藏,为斯民之日用彝伦,为人事之成败得失。千条万绪,纷纭胶轳,而卒不可乱,有莫知其所以然而然,是即所谓理也。(同上)

显然,气是不断运动变化的,气之往复变易有其内在的根据和法则,这就是“理”。罗钦顺指出,理作为气之运动的根据和规律,并不像朱熹所说的是依附于气的另一实体,理与气并不是二物,理只是气自身运动变化的规律。故他说:“理只是气之理。”(《困知记》续卷上)“初非别有一物,依于气而立,附于气以行也。”(《困知记》卷上)

基于此,他批评了朱熹关于理气合凝的说法。按照朱熹的解释,在具体事物产生之前,理与气是各自独立流行于宇宙之中的。罗钦顺认为这是不可能的,因为不可能有没有理的纯粹的气,也不可能没有离开气而独立自存的理。他还批评朱熹的“堕入”说,朱熹曾认为所谓“气质之性”是太极全体堕入气质之中而成,罗钦顺敏锐地指出:“夫既以堕言,理气不容无罅缝矣。”(《困知记》卷上)因

为有“堕入”，即意味着两者先前是分离着的。因而，他明确表示，“仆从来认理气为一物”，就是说，理与气不是两个实体，不是二元的对峙；气是惟一的实体，理只是这一实体固有的属性和条理，理在气中。因此，我们只能“就气认理”，不能“认气为理”（《困知记》卷下）。

二、理一而分殊

理学的理气分离还因为它总是与理气聚散的问题纠缠在一起，而这一问题一直未得到正确解决。对于此，罗钦顺明确指出：“窃尝以为气之聚便是聚之理，气之散便是散之理，唯其有聚有散，是乃所谓理也。”（《困知记》卷下）对于人与物而言，“气聚而生，形而为有，有此物即有此理；气散而死，终归于无，无此物即无此理”。对于天地来说，“天地之运，万古如一，又何生死存亡之有？”（《困知记》卷下）在这里，罗钦顺进一步说明了理的存在是以气的存在为基础的。具体的特殊的“理”是与此类事物特殊形质的存在相始终的，而普遍的“理”则与气自身一样是没有生灭的、永恒的。

在此基础上，他又论述了“理一而分殊”的道理：

人固万物中之一物尔，须灼然见得此理之在天地者与其在人心者无二；在人心者与其在鸟兽草木金石者无二；在鸟兽草木金石者与其在天地者无二……盖此理在天地则宰天地，在万物则宰万物，在吾心则宰吾身，其分固森然万殊，然止是一理，皆所谓纯粹精者也。（《答欧阳少司成崇一》二）

显然，理只是气之理，气流行于天地之间，其理为普遍之理，这是“气一则理一”；万物既生之后，形气获得了各自的规定，其理也各自不同，这就是“气万则理万”。在这里，罗钦顺同样借用“理一分

殊”，合理地说明了“理气一物”的思想。

罗钦顺还特别强调以“理一分殊”为方法处理人物之性的问题：“窃以为性命之妙，无出理一分殊四字……盖人物之生，受气之初，其理惟一；成形之后，其分则殊。”（《困知记》卷上）这就是说，万物受气初生之际，它们的理都是相同的，这表现了“理一”；而万物各自具有了自己的特定形体之后，它们的性就有了差别，这表现了“分殊”。因而，“理一分殊”这一理学传统中的重要论题，在罗钦顺这里便有了不尽相同的含义：在构成论意义上说，气所构成的不同形质在“理一”到“分殊”的演化中起了决定作用，即特定的形质规定了其特定的理、性。

总之，在罗钦顺看来，理一与分殊的关系就是一般（普遍）与个别（特殊）的关系，并且“其理之一常在分殊之中”（同上），表明他对普遍与特殊的关系有深刻理解：普遍即寓于特殊之中。正是坚持这样一种辩证的思维方法，才使得他能在理论上将“理是气自身的规定”这一立场贯彻到底，表明其“理气一物”说达到了前所未有的理论高度。

第三节 王廷相的元气实体说

在哲学立场上，王廷相继承了张载关于气的学说，对宋明时代的“理本论”思潮进行了深入批判，提出了“元气实体说”的理论。

一、气是实体

王廷相十分肯定地指出：“天地之先，元气而已矣。元气之上无物。”“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。”（《慎言·道体》）又说：“气虽无形可见，却是实有之物。”“阴

阳即元气,其体之始,本自相浑,不可离析,故所生之物,有阴有阳,亦不能相离”。(《答柯柏斋造化论》)

上天下地,实物和虚空,都是气所构成的,气作为造化的“实体”,是整个宇宙的本原和统一的基础。物虚实皆气,表明他继承了张载哲学中关于“虚空”的理解。王廷相认为,并不存在什么绝对的虚空;虚空不离气,气不离虚空,气是虚空中固有的、永恒的物质实体。和张载一样,王廷相也承认“虚”不过是气的本然状态,并用聚散来说明宇宙间万物的生成变化。他明确指出:

气有聚散、无灭息。雨水之始,气化也,得火之炎,复蒸而为气。草木之生,气结也,得火之灼,复化而为烟。以形观之,若有有无之分矣,而气之出入太虚者,初未尝减也。(《慎言·道体》)

这就是说,气的凝聚导致了万物的生成,气的弥散便返回到它的本来状态——太虚,物质的具体形态可以互相转化,但宇宙的物质总量是不会减少的。

王廷相还称“太虚之气”为“元气”、“实体”,他说:“天地未判,元气混涵,清虚无间,造化之元机也。有虚即有气,虚不离气,气不离虚,无所始,无所终之妙也。不可知其所至,故曰太极;不可以为象,故曰太虚,非曰阴阳之外有极有虚也。二气感化,群象显设,天地万物所由以生也,非实体乎?”(《慎言·道体》)显然,在王廷相看来,元气作为“道体”,乃是惟一的宇宙实体,所谓“太极”和“太虚”,实际上就是元气。就其无穷、无限的意义上说,元气可称为太极;就其混涵无间、清虚无形的意义上说,元气可称为太虚。

王廷相进而提出了宇宙生成论。他认为元气是万物由以产生的原始物质,由元气分化为阴阳二气,二气的气化过程先产生了有

形体的天,有天之后,又由气化产生日、星、雷、电、月、云、雨、露,于是有了水、火;由水、火又蒸结为地(土),有了地才生出金、木。王廷相通过这种“猜测”,试图为其“元气者造化之本”的理论提供依据。由此,他还批判了神秘的五行灾异说,认为金、木、水、火、土都“自元气变化而来”,因此应该统一用元气的变化来说明事物变化的规律。

在王廷相的元气宇宙论中,他还提出了一个有特色的“气种”说。他认为,气化过程中形成了各种不同的事物,乃是由于在原始基质——元气中包含了后来发展为各种不同物类的“种子”,所以在太虚之气中“天地日月万形之种皆备于内”。他说:“天地,水火,万物皆从元气而化,盖由元气本体具有此种,故能化出天地,水火,万物。”(《答何柏斋造化论》)这说明,在王廷相看来,一切有形的物体,有生有灭,有始有终;而“万形之种皆备于内”的元气则浑然充塞宇宙,并包含着宇宙发展的无限的可能性。

二、理载于气

王廷相认为,气分为元气和生气,元气无形,生气有形;不论元气、生气,其中都具有“理”,理即寓于气之中。他说:

气也者,道之体也。道也者,气之具也。(《慎言·五行》)

理载于气,非能始气也。世儒谓“理能生气”,即老子道生天地也。(《慎言·道体》)

“载”表明理不是独立自存的实体,理以气为载体,理本身是“虚而无著”的,只是气所固有的条理、秩序和规律。对于道学家的“理能生气”说,王廷相提出了切中要害的诘问:“若曰气根于理而生,不知理是何物,有何种子,便能生气?不然,不几于谈虚架空之论

乎？”（《横渠理气辨》）在他看来，“理，虚而无着者也。动静者，气本之感也。阴阳者，气之名义也。理无机发，何以能动静？理虚无象，阴阳何由从理中出？”（《太极辨》）

所以，他明确指出：“万理皆出于气，无悬空独立之理。”（《太极辨》）“愚谓天地未生，只有元气，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。”（《雅述》上篇）王廷相否定了作为精神实体的理，肯定了作为气化规律的理。程朱“理本论”哲学中有一个重要的论点，即认为气有生灭变化，理无生灭变化，因而理是一种永恒的不变的精神实体。王廷相自觉地抓住了程朱理学这一认识上的失误，他指出：“气有变化，是道有变化。……气有常有不常，则道有变有不变。一而不变，不足以该之也。”（《雅述》上篇）显然，如果说气不断变化，道却永远不变，那么气与道就离析割裂开来了。“或谓气有变，道一而不变，是道自道，气自气，歧然二物，非一贯之妙也。”（《雅述》上篇）气既有聚散，气之道、气之理也就有变化，宇宙间没有不变之道、不朽之理。

王廷相认为，由于气的变化，理不但有变化，而且表现出具体的差别：

天地之间，一气生生，而常，而变，万有不齐。故气一则理一，气万则理万。世儒专言理一而遗万，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差别。统而言之，皆气之化，大德敦厚，本始一源也。分而言之，气有百昌，小德川流，各正性命也。（《雅述》上篇）

这就是说，天地万物乃一气所化，气既是统一的，又是差别的。由于气化的具体过程不同，形成了众多不同的事物，这些事物虽都是气所构成，但每个事物都有自己的构成方式和条理秩序。气的变

化既然是万殊的,理作为气之条理、规律,必然也是万殊的、具体的。

程朱讲理一分殊,总认为宇宙间有一个至上的惟一的理,由它再分而为万殊,因而,理就成了独立自在的东西。王廷相纠正了这种观点,提出了“气一则理一,气万则理万”的命题,认为宇宙间的万物都是由元气化生的,“气一则理一”,它们有共同的规律;但构成万物的气的结构无一相同,“气万则理万”,它们又各有自己的特殊规律。只有寓于特殊规律中的一般规律,没有超出特殊规律的一般规律。所以,“知分殊,当求其理之一;知理一,当求其分之殊。”(《慎言·作圣》)王廷相意识到了理一与分殊的辩证统一,批评宋儒的“理一分殊”说。

王廷相还特别指出,天、人、物各有自己特殊的规律(理),人类社会的“理”是随着时代的发展而变化的:

儒者曰:“天地间万形皆有敝,惟理独不朽”,此殆类痴言也。理无形质,安得而朽?以其情实论之,揖让之后为放伐,放伐之后为篡夺,井田坏而阡陌成,封建罢而郡县设。行于前者不能行于后,宜于古者不能宜于今,理因时制宜,逝者皆刍狗矣,不亦朽敝乎哉。(《雅述》下篇)

这充分说明,事物的存在决定了事物本身的规律,规律是事物形成、发展过程的规律,物质存在的条件变化了,其规律的内容也必然要发生改变。王廷相将这一思想应用于人类社会的发展,直接显示出其批判程朱理学的积极意义。

第四节 气本论对程朱理学的继承、批评及其意义

在明代,气本论本来是作为程朱理学的正宗继承者出现的,像

罗钦顺就一直被视为“朱学后劲”。但是,恰恰是这一“后劲”走向了程朱理学的反面,并开始自觉地对它进行批判。这说明,当时的程朱理学已经走到了尽头。

一、明代气学的特殊指向

明代的气学是从对程朱理学的继承、捍卫和发展中形成的。当曹端作为明初程朱理学的正宗传人,率先对朱子的理气人马之喻提出质疑时,其所要捍卫的恰恰是理的至上性与绝对性。因为在他看来,按朱子的说法,“则人为死人,而不足以为万物之灵;理为死理,而不足以为万化之源。理何足尚?而人何足贵哉”? (《明儒学案·诸儒学案》二上)显然,为了维护理的绝对性,就必须使它由“死理”变成能起动用发的“活理”。

这一使天理“活化”的工作是从两方面展开的:一方面是将所以动静的能力归于太极(理),如薛瑄认为:“动静虽属阴阳,而所以能动静者,实太极为之也。”(《明儒学案·河东学案》)另一方面则是通过理气的不可分割关系来实现的,如“理气无先后,无无气之理,亦无无理之气”(同上)。这种对理气不可分割关系的强调自然使理随气而“活”起来。但是,在朱子哲学中,理之所以成为“死理”,正是为了突出其“洁净空阔”之形上本体的性质,现在,明儒要将“死理”转化为“活理”,必然使其失去形上本体的地位。这就意味着明儒对程朱理学的第一个转向:从洁净空阔的本体论(理)向能动创生的宇宙论(气)的转向。对宋明儒来说,由于本体论是超越追求的指代,宇宙论则是现实关怀的基础,因而从理向气的转向,同时也意味着明儒从超越追求向现实关怀的转向。这两个转向的必然性同时也就预示了理学向气学转化的不可避免性。

所以,当罗钦顺提出“通天地,亘古今,无非一气而已”时,正表明一种建立在气本、气化基础上的宇宙论的提出;而当他释理为“气之条理”时,一方而突出了理规律性与知识性涵义,同时也消解了其作为超越的形上本体的涵义。当王廷相以气为“造化之实体”而反诘理“有何种子”时,正表明气化宇宙论的确立;而当他强调“经世之学”,批评天理论为“谈虚架空之论”时,则表明气学在气本、气化论的基础上回到了现实关怀的立场。所以,气本论的指向,正是要以宇宙论的气机生化为基础,以说明并解决国计民生等现实关怀问题。

这一点,如果与同时的心学相比较就更明确了。心学自白沙起便一意超越追求,到了阳明,又许诺“不离日用常行内,直造先天未画前”。这种对超越追求的过分高扬必然导致对现实关怀的疏忽,所以罗钦顺、王廷相一直以禅视之,且从不放过批评的机会。实际上,心学并不是禅,罗、王之所以以禅视之,主要是因为心学对超越追求的过分高扬导致了对现实关怀的疏忽,忘记了儒家“经世之学”的本质。所以,明代的气学既由对理学的变革而来,同时又有为心学纠偏、与心学抗衡的成分。而其探索的重心,则正是建立在气机生化基础上的现实关怀。

二、气本论与程朱理学

气本论既是程朱理学的变革者与批评者,同时又是它的主要继承者。因为在当时的理学思潮中,只有气本论继承了理本论的客观面向与对客观物理的探索精神;而心本论则早已转向主体心性一边去了。所以,从理本论所坚持的客观面向与对物理的探索精神而言,气本论无疑是它的主要继承者。

但是,正因为这一继承,气本论同时又成为理本论的主要批评

者。气本论对程朱理学的批评主要集中在两个方面：其一即批评其对理气关系的颠倒，认为它不是由气的运动来说明理的产生，而恰恰是以理来说明气，以理“坠入”气中的方式来说明气的问题，这就本末倒置了。在气本论看来，理气关系正好相反，所以不应当由理来说明气，而恰恰应当从气机生化的角度说明理的产生及其运行，王廷相的“气一则理一，气万则理万”，正是从气机生化角度说明理的表现。其二，正由于理本论离气以谈理，因而其所谓理往往是“虚而无着者也”，其所谓理论，也只能是“谈虚架空之论”。在气本论看来，理只有是“为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失”（《困知记》卷上），才是真正的实理。显然，当从气的角度说明理时，理就成为气机生化的具体条理了。

气本论对理本论的这两点批评，就理本论所坚持的客观而向与对物理的探索精神而言，自然是一种继承与推进，但对理本论由本体论说明宇宙论、由超越追求肯定现实关怀而言，则无疑是一种颠倒。因为在气本论看来，不立足于宇宙论的本体论，必然“架空”；不起始于现实关怀的超越追求，也必然“着虚”。因此，立足于宇宙生化以确立本体论，立足于现实关怀以确定超越追求，这既是气本论的特殊指向，又是它对理本论的主要变革。

这一变革同时又是以对心学纠偏的方式实现的。心学也是从理本论出发的，但它主要是以对本体的主体落实为方向的，因而它反感理本论的客观面向与对物理的探索精神。在心学看来，“纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”（《王阳明全集·传习录》下）因此，问题的关键不在于穷格草木之理，而在于“心上用功”。这就成为一种将本体主体化，将超越追求入生日用化的倾向。这一倾向对超越追求——理想人格的当下落实来说，确实简易直截，但对

于现实关怀和客观物理的探索,毕竟有所疏忽。因此,当气本论以颠倒理气关系、颠倒超越追求与现实关怀的关系来推进理学时,确实表现了一种与心学相反的指向,并以这种背反的方式来救正心学疏忽现实关怀之病。

从理学的发展来看,当气本论颠倒程朱的理气关系,强化对客观物理的探索时,同时也就为走出理学指明了方向。明亡后,明清之际的思想家正是在对明亡教训的反思中,将经学还原为史学——六经皆史;将理学还原为气学——气本论,将超越追求还原为现实关怀——“有用道学”或“经学致用”之学。而当王夫之在气本、气化论的基础上提出“据器以出道”时,既表明了其重新确立超越追求的企图,又表现了一种与理学相反的指向。这正是气本论批评程朱理学的特殊意义。

第十章

刘宗周对宋明理学的继承与总结

刘宗周(公元1578—1645年),字起东,号念台,浙江山阴(今浙江绍兴)人。因讲学山阴县城北蕺山,学者称为蕺山先生,自署蕺山长、克念子等。

自明万历三十二年(1605年)起,刘宗周赴京授行人司行人,开始了他的仕途生涯。此后,他历任礼部主事、光禄寺丞、尚宝司少卿、太仆寺少卿等职。刘宗周一生虽历以上诸职,但在野时间却相当长,他“通籍四十五年,在仕仅六年有半,实立朝者四年”(《年谱》,《刘子全书》卷四十。下引此书只注篇名及《全书》卷次)。究其原委,其中重要的一点在于,刘宗周出仕之时,明代的社会局势已到了动荡不安的地步。当时,宦官弄权,君权旁落,而刘宗周恰恰又是一位尚忠直、严操守、重气节的士大夫学者,他常不顾个人安危,犯颜直谏,指斥时弊,弹劾奸党,为魏忠贤、温体仁、马士英之流所不容,因此连遭三次革职。刘宗周素以清苦严毅著称,一言一行,笃行自律,以“宿儒重望”而为晚明清流领袖。崇祯皇帝朱由检也认为,蕺山为官向有清名,“清执敢言,廷臣莫及”(同上)。南明弘光元年(1645年),清兵南下,南京、杭州相继失守。刘宗周眼见明王朝大势已去,谓“老臣力不能报国,聊以一死明臣谊”,遂于同年六月绝

食而亡。

刘宗周的学说“上承濂洛，下贯朱王”（同上），他汲取了周敦颐、二程、朱熹、王阳明、罗钦顺等人的思想精华，加以融会锻造，卓然成一家之言。刘宗周尤致力于矫治王学末流之弊，转阳明良知之学为慎独、诚意之论，将儒家的内圣之学、成德之教发展到极致；他本人则成为心学一系的殿军。其著作有《刘子全书》四十卷行世。

第一节 意、念之辨

一、“意”为心之本

黄宗羲（刘宗周的弟子）曾对刘宗周的思想有相当精确的归纳，他认为其师发先儒所未发者，举大端有四：一曰静存之外无动察；一曰意为心之所存，非所发；一曰已发未发，以表里对待言，不以前后际言；一曰太极为万物之总名（参见《黄宗羲全集》第一册第250—253页，浙江古籍出版社1985年版）。黄宗羲的这些论述，足以表达刘宗周思想的特色。由其第二点可以看出，刘宗周对“意”的理解与朱熹、王阳明大异其趣。朱熹释“意”为：“意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也。”（《四书章句集注·大学章句》）显然，朱熹所说的“意”乃意念之“意”，“意”为心之所发，有善有不善，故需要“诚”的工夫，以使不善之“意”归于善。王阳明与朱熹一样，也将“意”视为“心之所发”，意指应物而起、一时而发的意向和观念。在王阳明那里，未发的是没有私意的良知，已发的是与具体物象接触后而产生的意念。

刘宗周认为，若训“意”为心之所发，则学者便以动念为意，诚意工夫便转而为追逐念起念灭，虽一生劳顿，却一事无成。有鉴于

此,刘宗周认为“意者,心之所存,非所发也”(《学言》上,《全书》卷十)。“发”与“存”一字之差,涵义却大为不同。意若为心之所发,则它乃是心之外在表现;意若为心之所存,则它就是心之内在规定,这样便获得了本体之义。故曰:“心之本在意”,“意者,至善之所止也”(同上)。关于意的功能与涵义,刘宗周说:“心所向曰意,正如盘针之必向南也。”(《商疑十则·答史子复·即翻董生前案》,《全书》卷九)“止言心,则心只是径寸虚体耳,著个意字,方见下了定盘针,有子午可指。”(《答董生心意十问》,《全书》卷九)可见,“意”作为一种心理定向,具有向善的必然性,它是主体之心中先验的善良意志。

刘宗周虽然主张“意”为心之所存,具有本体论的意义,但他并不否认现实之人同时为一感性存在,不能不受本能欲望之诱惑,从而纵欲为恶。因此,他又引入“念”的概念,作为“意”的对立范畴:

人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也;欲动情炽而念结焉。感有去来,念有起灭,起灭相寻,复自起灭。人心出入存亡之机,实系于此。甚矣!念之为心祟也,如苗有莠。(《学言》中,《全书》卷十一)

“念”感于外物而起,欲动情炽而生。“念”的起源只能从感性经验层而来加以解释,“念”是超出人的正当欲望的东西,故而刘宗周又将“念”规定为“心祟”,它与“意”之不同是显而易见的。“意”是心之所存,非所发,但“意”作为心之体,是好善恶恶而又知善知恶,故“意”是常存常发。所以说“意”是动而未尝动、静而未尝静。总之,在刘宗周看来,“意”属未发的先验理性,“念”是基于情欲而生的偶发性念虑活动;凡是以“念”为“心”、以“念”为“意”、以“念”为“知”等各种说法,皆未得“意”、“念”之精髓,也不合孔门

宗旨。

二、化念归思

刘宗周曾以“气”来喻心的特性,说人心只是一气,以此来说明心体的周流不息和循环往复。那么,“念”与气有何关系呢?刘宗周说:

“心为念,盖心之余气也。余气也者,动气也。动而远乎天,故念起念灭,为厥心病,还为意病,为知病,为物病。”(同上)

在刘宗周看来,“念”乃心之余气。在“气”之前加一“余”字,表示它是因物而感,非正常运作之气。人须识得此心之余气乃妄念所生,然后持养气以使之正,适当其宜。天命之性即是一气通复而渊然在中者,所谓过不及之病,即是此气之动脱离正道而为偏执,偏执太甚而发为淫贪。然而若不识病根,强为断截,则难免导致矫枉过正,将原为正常流行之气一并扫除。刘宗周如此论述的目的,便是立“意”之主宰以化除心之余气、浮气,培养浩然之气,以获得天理之正。

刘宗周认为,要将不善之念归于善,需要有一个“治念”的过程。“治念”在刘宗周这里主要通过“化念归心”或“化念归思”来实现,即从善恶杂出的经验意识中提挈超经验的主宰之“意”,以使所发之“念”皆为善。由于意渊然在中,无泯灭、走失之可言,而念无主宰,故忽起忽灭,因而刘宗周据此提出其“治念”的主张。

刘宗周的“化念归心”与“化念归思”的意义是同一的,因为“心之官则思”,思既是心体的本性,亦是心体实现其主宰职能的方式,故“慎思者,化念归思”(《治念说》,《全书》卷八)。在刘宗周

看来,孟子言“心之官则思”之思乃是一种超经验的自觉心,思无起灭而与“念”有别。孟子所言之思与王阳明“良知”相近,也与刘宗周所言之“意”相近。刘宗周言“化念归思”、“化念归心”,则心与思同具主宰义,从工夫上说,其意则是指提起主宰,使为善不落于念起念灭上。对于个体而言,化念归思即成为惟一合理的精神活动,由它所指导的经验活动即为合理性的展现,而在价值上,这种经验活动即是善的,因为它实际上即是心体之内在独觉的外向开展。总之,刘宗周“治念”说的实质就是化念,而化念则是归心、归思或归于善,化念与归思是一而二、二而一的关系。由此我们也可以看出,刘宗周的意念之辨终归落实于工夫实地。

第二节 慎独与诚意

“慎独”与“诚意”是刘宗周学说体系中的两个核心范畴,慎独论与诚意论也是其学说最具特色的部分。这两者的提出与完成都与王阳明的理论分不开。

刘宗周中年以“慎独”标宗,其晚年则以“诚意”为主线。刘宗周的儿子刘洵概括说:“先君子之学,学圣人之诚者也,始致力于主敬,中操功于慎独,而晚归本于诚意。”(《年谱》,《全书》卷四十)48岁时,刘宗周会讲于解吟轩,此时正是所谓“天地晦冥,人心灭息”的时代,满朝上下狐群鼠窜,社会风气腐败不堪。刘宗周本人则因不畏权奸,直抒胸臆而被革职为民,故而他在这个时期力倡慎独之说,由此自成一家之言。晚年,刘宗周“专举立诚之旨”(同上),诚意论乃是他依《大学》辩难王阳明学说的基础上形成的。当然,他同时也谈慎独,依他的思路,言诚意必归于慎独;言慎独则必归于诚意,两者是合而为一的,不可截然分开。

一、以“独”为本体,以“慎独”为工夫

“慎独”一词,最早见于《中庸》和《大学》。《中庸》有“是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。”《大学》也有“所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦,故君子必慎其独也。”《中庸》是从性、道、教一体,从人不能须臾离道的角度说明君子之道不能离开慎独工夫;《大学》则立足于诚意,强调不自欺,君子之慎独,重要的是使自己意诚。

对于先秦儒家的“慎独”思想,刘宗周作了系统的论证和发挥。黄宗羲说:“先生之学,以慎独为宗,儒者人人言慎独,惟先生始得其真。”(《明儒学案·戴山学案》)刘宗周的慎独论,不仅仅是一种具体的道德修养方法,而且可融摄心性学诸义,比如天人性命说、本体工夫说、性情理欲说等等都可在慎独学说中加以体现。刘宗周本人也将慎独的地位和意义看得很高,他说:“慎独是学问的第一义”(《学言》上,《全书》卷十);“慎独之外,别无学也”(《大学古记约义》,《全书》卷三十八)。

明天启五年(1625年),刘宗周与诸生会讲时,将“独”与“心”相联系,把“独”说成是“大本达道从此出”处,心之真凑泊处在“独”,慎独就是要“明人心本然之善”(《年谱》,《全书》卷四十)。这表明刘宗周正式提出了“慎独”学说。两年后,他在编著《皇明道统录》一书中,又提到了“独知”概念。“独知”依照《大学》、《中庸》的旨意,是指他人不知、而已所自知的隐微之处,然而这一“独知”却又意味着主体人格能于此隐微之地无容瞞昧,无容假作,无容自欺。这样以来,“独知”便具有了本体论意义。刘宗周由此创设了一个新概念,即“独体”,“独体”是心体与性体的统一,是超越意义上的自我或主体,它既能泛应曲当,物来顺应,又丝毫不违背

“天道”、“天理”。

崇祯四年(1631年),刘宗周与陶奭龄(字石梁)就本体与工夫问题作了辩论。陶奭龄学术渊源于王畿、周汝登一派,他常用佛学观点解释儒家学说,与刘宗周“持论每有异同”。陶奭龄主张识得本体即不用工夫,而刘宗周的“慎独”学说却主张本体与工夫的统一。刘宗周说:“不识本体,果如何下工夫,但既识本体,即须认定本体用工夫,工夫愈精密则本体愈昭熒。”(《会录》,《刘子全书》卷十三)刘宗周既反对“工夫之外,别有本体”的观点,又反对“识得本体,则工夫在其中”的论调。前者把本体与工夫割裂为二;后者则是陶奭龄观点,他只强调识认本体而忽略工夫。刘宗周批判说,倘若认为“既识(本体)后遂一无事事”,“势必至猖狂纵恣,流为无忌惮”(同上)。他认为,“独之外别无本体,慎独之外别无工夫”(《中庸首章说》,《全书》卷八)。本体就在工夫中,无工夫则无本体,不存在工夫之外的本体。“独”之本体就在“慎”的工夫之中,无“慎”的工夫就无“独”之本体。所以他认为,学问不在于说玄论虚,而在于日用常行,高明的本体就在日用之一言一行上表现出来。

二、“诚意”新说

刘宗周晚年倡导的诚意论,是在辩难王阳明良知教的过程中形成的。他由王门后学滋生的种种流弊中反溯阳明理论,认为阳明学说本身就有缺陷。众所周知,阳明之学发展至明末已背离了王阳明的初衷,一些学者束书不观,高谈性命,以提倡禅机为高论,宣扬猖狂无忌之说,提倡“洒色财气,不碍菩提路”,把个人道德和社会道德的一切樊篱全部打破。刘宗周认为,产生这些问题的根源就在阳明学说本身。他晚年对阳明的辩难主要有两点:一曰阳

明将“意”字看坏，“知”字认粗；二曰阳明解《大学》有误，而最后的结论则是良知非“究意义”。

刘宗周认为，“意”是一切道德价值的根源，是人心原本具有的一种所好必善、所恶必恶的确定不移的倾向。“意”在心体中常自善其善，即自己肯定自己。刘宗周批评了阳明将“意”看成是“心之所发”的观点，认为阳明是教人专门在“念起念灭上用功”。这实际是对王阳明的误解。阳明以“致良知”说独树一帜，将诚意归于致知，致知在阳明即是致良知。因此，诚意的内涵在阳明那里与刘宗周有所不同，王阳明所诚之意是指意念，属经验层，而所致之知是良知，属超验层，如此便有致知以诚意而正物的“一条鞭”的工夫。致知即是使人人内心良知豁然清明，当善即善，当恶即恶。诚意在阳明那里便是使现实感性意念接受良知之主宰，听命于良知的安排；而诚意在刘宗周这里则是指如“意”之本来面目，因为“意”对于刘宗周而言本身就是一个超验的范畴，“意”有善无恶，故能好善恶恶。当然，刘宗周辩难阳明学说的目的是试图对王门后学的流弊加以修正。阳明去世后，其后学将王学推向极端，忽略工夫，只求一清明本体，任良知自然流行，甚至将念虑情识当成良知，刘宗周斥他们为“辨意不清”。

刘宗周认为，《大学》本旨乃是以诚意为总则而统摄诸义。他把良知摄归于“意”之中，把良知规定为知善知恶，把“意”规定为好善恶恶。刘宗周由此而批评阳明之说与“诚意本传”不合。阳明虽将诚意的地位提高了，但终归将诚意归于致知。在刘宗周看来，王阳明的良知教非“究意义”。他说：

且所谓知善知恶，盖从有善有恶而言者也，因有善有恶而后知善知恶，是知为意奴也，良在何处？又反无善无恶而言者也；本无善无恶而又知善知恶，是知为心崇也，

良在何处?……只因阳明将意字认坏,故不得不进而求良于知,仍将知字认粗,又不得不退而求精于心。种种矛盾,固不待龙溪驳正,而知其非大学之本旨矣。(《良知说》,《全书》卷八)

刘宗周认为阳明“四句教”为知落后于意,亦即在善恶出现之后以良知知之,良知才发挥作用,则此时良知的主宰义及定向能力皆不能见出,故刘宗周责之为“知为意奴”。良知既是落后者,则只成“第二义”,故它也只能在念起念灭处用功,则其所谓“良”者又将如何显现?既然如此,良知之教便不能视为究竟工夫。依照刘宗周的意思,必须由良知转向诚意,“意为心之所存”,为一主宰之定向能力,则“意”便可将阳明随感随发、活跃不已的良知加以内敛收束。刘宗周的辩难虽有以己意强难阳明之嫌,但他的真实用心是试图以其邃密无遗的诚意论堵住王门后学的猖狂情识。

第三节 对心学、气学、理学的整合 及其对黄宗羲的影响

从总体上看,刘宗周学说属心学系统,他受到了王阳明学说的直接熏陶。刘宗周曾自述:“宗周,东越鄙士也,生于越,长于越,知有越人。越人之言道者无如阳明先生,其所谓良知之说,亦即家传而户诵之。”(《明儒四先生语录序》,《全书》卷二十一)。黄宗羲曾说:“先生于新建(王阳明)之学,凡三变。始而疑,中而信,终而辨难不遗余力”(《予刘子行状》,《全书》卷三十九)。据刘灼的解释,其父早年对王学之疑,是不满意其不要克治和学问思辨工夫而直证本心,从而怀疑其与禅宗顿教接近。应该说,刘宗周这个时期还只是通过阳明后学而反观阳明的,并未深入阳明学的内核之中。他

50岁时为编《皇明道统录》，仔细研读了《阳明文集》，从而对阳明学说的某些部分较为欣赏，试图合着阳明的良知教阐发他的“慎独”论。晚年，刘宗周虽转而辩难阳明，从根本上说是为了救正其流弊。总起来说，刘宗周与阳明之分野，属于心学系统内部学术性格之差异。刘宗周为人庄肃严毅，表现于学术上，形成收摄内敛的特色，在心性关系中较关注性体的客观超越义和道德意志的定向性，不像阳明那样倾向于良知之发用流行的自主性。

刘宗周同时也受到罗钦顺气学的影响。罗钦顺在与风靡天下的王学和佛教禅宗哲学的辩难中，改造了程朱的“理一分殊”说，提出“通天地，亘古今，无非一气”以及“理只是气之理”（《困知记》）等以气为本的理气统一思想。刘宗周称赞罗钦顺“理气是一”的观点，认为罗钦顺“大有功于圣门”（《明儒学案·师说》）。只是认为罗钦顺没有把理气统一贯彻到心性上去，他本人则试图将气学思想贯彻到心性论上，以气释心，以心摄性、摄理。这一新的心性论使刘宗周获得了一种破解朱子心性论的逻辑，从这个立场看，朱学理气两性之分则应一之以气；朱学的心性之分、两心之分，皆应一之以心，即所谓“离心无性”，“人心道心只是一心”。不仅如此，在修养实践或工夫论上，朱学的涵养致知之分，也应该是合一的，省察穷理即在涵养主敬中，所以“只有一个工夫”。

刘宗周一生所处的时代既不允许他放弃心学立场，也不可能完全回到朱子，但同时也不容他固守已有的心学架构，他需要兼融不同系统的学问，以有助于堵塞王学末流“束书不观，游谈无根”之病。刘宗周早年对象山、阳明之学就不太感兴趣，认为他们“有上截而无下截工夫”。他说：“后世朱子之学似子夏，而弘毅过之；陆子之学似子张，而直截过之。看来，朱子较胜陆子。朱子学问笃实，晚年更彻的是下学上达之矩，庶几中矣。陆子见地尽高，只无

下稍,其言曰:‘予于践履,未能纯一’,便是虚见,此其供状也。”(《论语学案》,《全书》卷三十)从这里可以看出,刘宗周对朱熹的赞誉溢于言表,认为他在工夫践履、下学上达方面做得较好,堪称后世楷模。刘宗周后来则将朱子有关的修养工夫论融入他的“慎独”学说中。

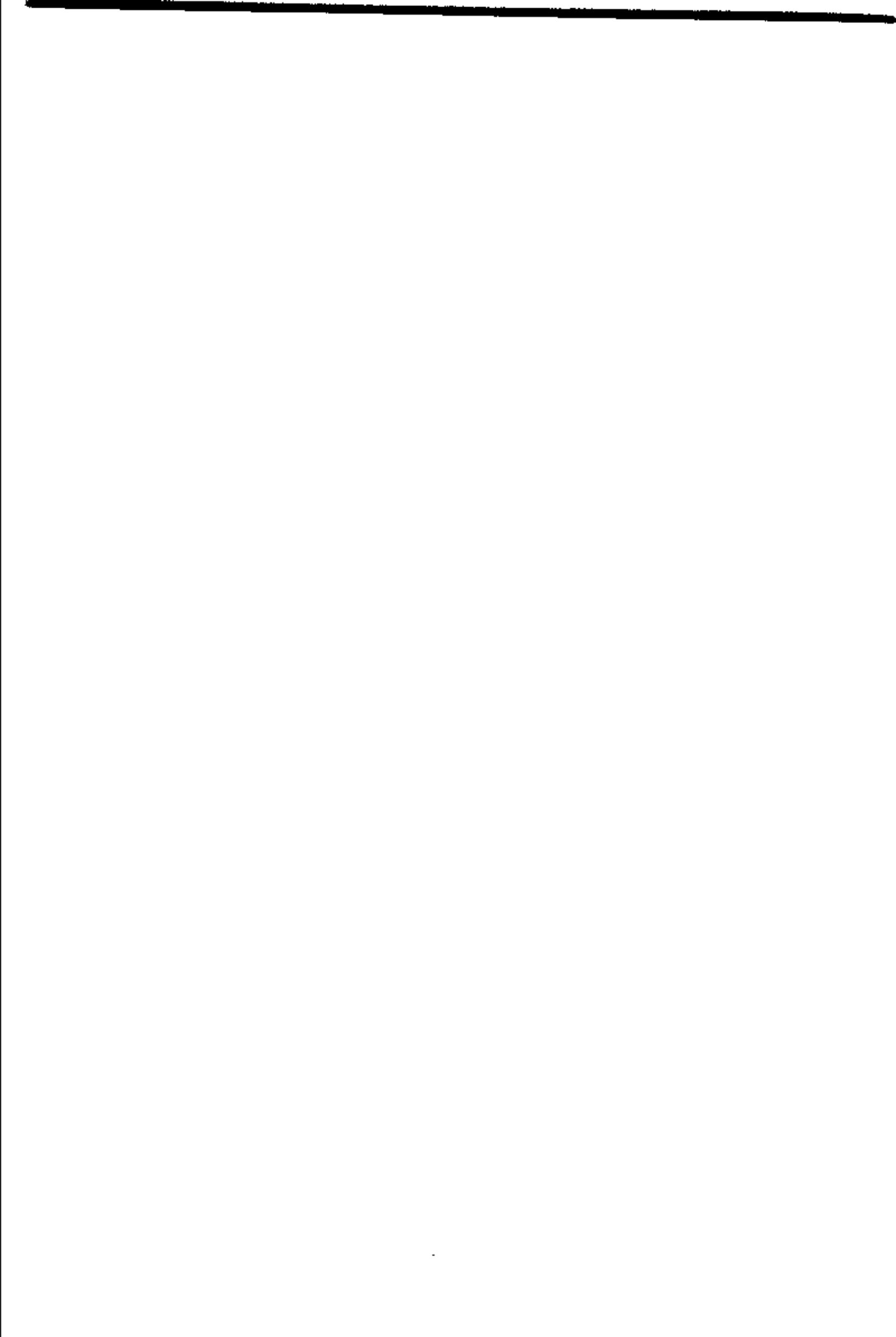
刘宗周的著作中也较多地涉及到了理气、阴阳等问题,认为阴阳之理实是气机流行之道,然而此理本是即有即无,显乎阴阳之气,故而理须在气中指点,在气中看出,理是气之理,气中即有理在。刘宗周将形上之理移落至形下之气来彰显,其目的乃是为了凸显形上本体的客观性,这是刘宗周理气论最突出的特点。然而,刘宗周“理为气之理”的观念还是为了说明心性,服务于心性,使心性之学不致流为空说,这是刘宗周立学的宗旨,至少是他试图借此使心性之学更富有客观性的一种尝试,以免使人走向蹈空骛虚之路。

刘宗周的思想在明末影响很大,追随者众多,及门弟子达数百人,后来逐渐形成了以刘宗周为首,以黄宗羲、陈确、张履祥等为中坚的蕺山学派。在明清易代之际,蕺山学派的主要代表人物大都能以气节自守,他们或操戈抗清,或削发隐遁,或不食清粟,终老布衣,或殉节报国,较好地践行了刘宗周倡导的学说。

黄宗羲是刘宗周的高足弟子,他在人格及学问方面均能继承其师之志并将其发扬光大。黄宗羲一生推崇师说,他的《明儒学案》即是以刘宗周的思想为纲领编成的。在该书的序言中,黄宗羲明确指出,真正能够继承刘宗周思想的只有他一人。学案之首,先叙从“师说”,黄宗羲对其师的推尊于此可见。在学问方面,与其师一样,黄宗羲也是站在心学立场上,吸取罗钦顺的气本论,克服理学造成的理气为二、心性为二、心理为二的支离之弊,批评王

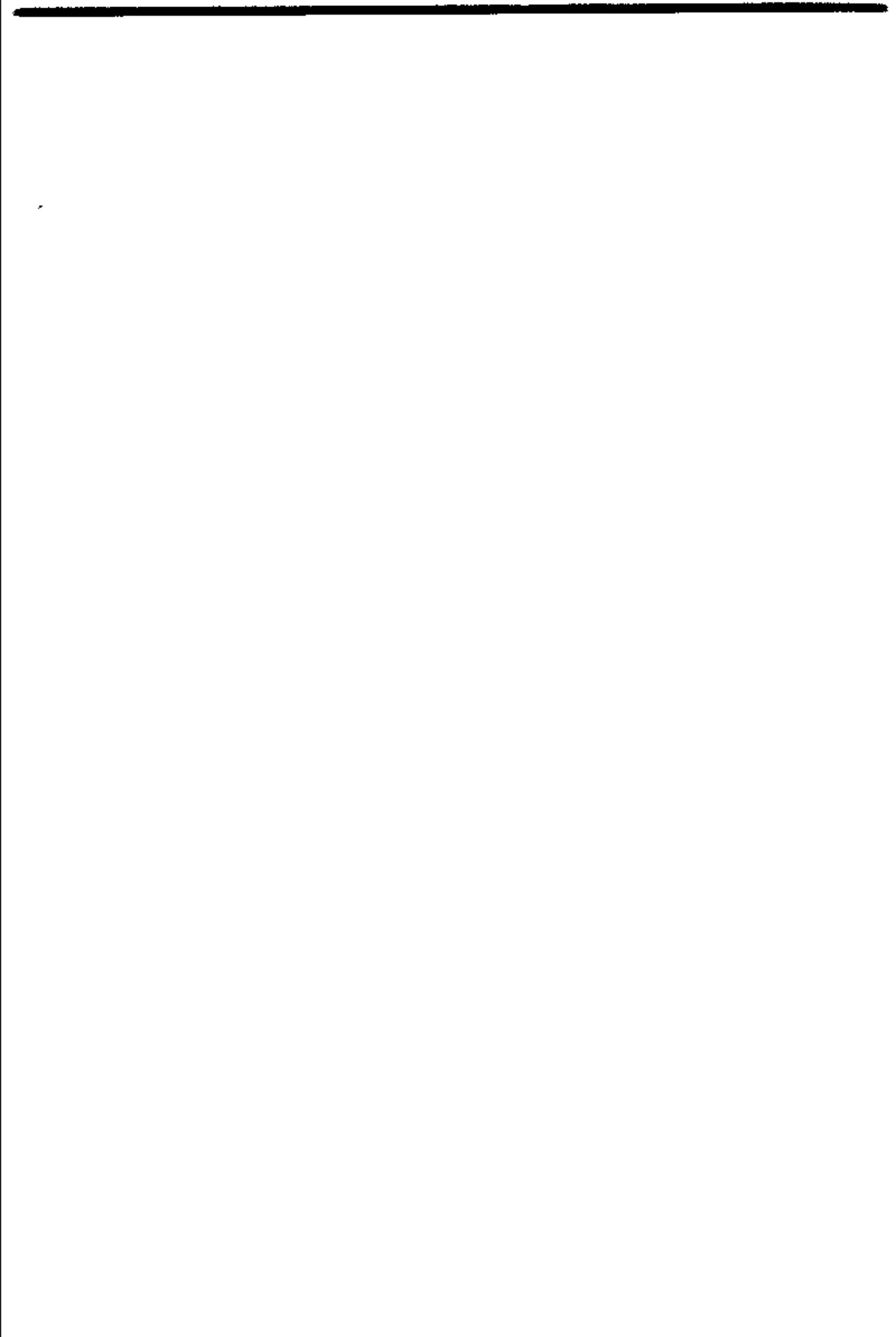
门后学束书不观的不良学风,建立了理气合一、心性合一、心理合一和“穷理者,穷心之万殊”的哲学体系。黄宗羲在刘宗周关于“一”与“万”关系论述的基础上,明确地提出了“一本万殊”说,并以此为贯穿整个哲学体系的基本线索。“一本万殊”表现在宇宙论上即是以“一团生气”为本,而万物之殊则为气运动变化而成;表现在人的心性问题上,黄宗羲则以“心”为一本,以心之变化为万殊,亦即心在流行过程中有各种不同的表现。

当然,与刘宗周不同的是,黄宗羲涉猎领域更为宽泛、广博,他除了研究心性之学,对史学、象数、历法等也有独到研究。在他身上,重于事功、学以致用的态度更为突出。这可以说是明清巨变对心学的改变。



第四编

明中叶至鸦片战争 时期的哲学



绪 论

从宋到明,封建社会从后期步入末期。从王朝的更替来看,它经历了北宋、南宋、元、明四个朝代;从政治体制上看,它从加强中央集权起始,守内虚外以至于积贫积弱,最后败于金、亡于元;从明代开始,又由废除宰相制度,导致普遍的腐败与宦官专权,最后陷于内外交困,终于败亡于清。从经济上看,新的经济成分——资本主义生产关系开始萌芽,这种新的经济成分不但给社会以巨大影响,而且给思想界以很大的冲击。

一、市民阶层的崛起与泰州学派

明中叶以后,社会的最大变化是市民阶层的崛起,而市民阶层又是资本主义生产关系的产物。嘉靖后,随着手工业与商业的发展,出现了许多具有近代色彩的工商业城市,如苏州的纺织业、景德镇的陶瓷业、杭州的印刷业等。另一方面,由于农村土地兼并剧烈,大量的流民涌入城市,这又为工商业的发展提供了丰富的劳动力资源。最早的工商业都是官僚士绅筹办的,目的也只在于牟取暴利,但工商业本身却代表了一种新型的人际关系,从而也造就了一个平民阶层。与之相应,也就出现了各种行会,而劳资双方的矛盾也就空前地尖锐起来,成为都市生活有机的组成部分。

一般说来,社会存在决定社会意识,社会意识也总要反映一定

的社会存在。但更多的情况是,社会意识往往落后于社会存在,这是由社会意识的相对独立性决定的。对于明中叶所形成的资本主义萌芽与新崛起的市民阶层,其社会意识既不是由官僚士绅所代表,也不是由他们自己所表现,而恰恰是由宋明理学的后裔——泰州学派来表达的。

本来,泰州学派是阳明心学的正宗传人,但由于社会存在的发展变化,因而他们在对阳明的继承中自觉不自觉地对阳明乃至整个理学作出了新的解读,从而使他们成为新崛起的市民意识的代表。这可以说是一种“旧瓶装新酒”。因为阳明心学是宋明理学的最后一个高峰,虽然它以朱学反叛者的面目出现,但实际上却是其任务的真正落实者与实现者。正是通过“致良知”、“知行合一”,阳明将宋明理学“存天理,灭人欲”的任务落实于愚夫愚妇的心头,落实于日常生活的“一念攸忽”之微。所以,阳明知以朱学的反叛者登台,实际上却是其真正的继起;而泰州学派虽以阳明的后继者出现,实际上却包含着对阳明乃至整个理学的革命性变革。

关于泰州学派冲决网罗的作用,黄宗羲评价说:“泰州之后,其人多能以赤手搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣。……诸公掀翻天地,前不见有古人,后不见有来者。释氏一棒一喝,当即横行,放下拄杖,便如愚人一般。诸公赤身担当,无有放下时节。”(《明儒学案·泰州学案》)对于泰州学派来说,虽然他们只是率性而行,但他们“率性”的结果却冲决了理学的理欲之防,表达了新崛起的平民阶层的呼声。而他们“不以孔子之是非为是非”的精神、认欲为理的自然人性论,也都表达了平民阶层的愿望。

关于泰州学派与平民阶层,就其直接关系而言似乎并无关涉。

泰州学派是阳明心学的分支,它是由继承阳明的“致良知”而成为学派的;而平民阶层却是从破产农民与官僚士绅的手工作坊中产生的,因而二者似乎并无关系。但是,泰州学派在对阳明的继承中却对其天理、良知作了新的解读,使天理成为“天然自有之理”,良知成为“现成的知觉”了。这样一来,天理良知也就成为自然之理与本能之明觉;而存天理、致良知也就是顺自然之理、依本能之觉了。这正代表了平民阶层的思想愿望,反映了他们求生存、争平等的呼声。所以,泰州学派正是明中叶以来新崛起的平民阶层的思想代表。

二、心学的平民化与世俗化——王艮、罗汝芳

心学的平民化倾向起于王阳明,但心学的真正平民化与世俗化,从而对宋明理学形成革命性变革,却是从泰州学派开始的。

已如前述,阳明心学是程朱理学的真正继起,是其“存天理,灭人欲”任务的真正落实者。但是,为了彻底地落实这一任务,他就不得不重视“愚夫愚妇”,强调“日用常行”,以使其存理灭欲的任务落实于愚夫愚妇心头,落实于日用常行之间。比如他经常要求其弟子讲学先要“做一个愚夫愚妇”,不要摆一个“圣人的模样”,他认为在日用常行中即可达到圣贤境界。所有这些,都是为了强调天理良知的遍在性与无所不适性,进而强调其对人生的主宰性;甚至,为了强调这一点,他还认为“吾之耳而非良知,则不能以听矣,有何有于聪?目而非良知,则不能以视矣,有何有于明?心而非良知,则不能以思与觉矣,有何有于睿知?”(《书·答南元善》,《王阳明全集》卷六)这样,天理良知就成为人生的最高主宰,成为人能否思与觉的直接决定者。

正因为王阳明将良知拔高到无所不能的地步,所以也就迈出

了其内涵演变的第一步。到了王心斋(公元1483—1541年),天理就演变为“天然自有之理”,良知也就演变为“现成的知觉”了。

王艮(原名银,后阳明为其更名为艮),字汝止,号心斋,江苏泰州人。他出身于盐丁之家,自幼曾入乡塾读书,因家贫不能竟学,于是常携《孝经》、《论语》、《大学》诸书,“逢人质难,久而信口谈解,如或启之”(《明儒学案·泰州》)。在入阳明门下之前,王艮就已经形成了其以身为本,以家国天下为末的“淮南格物说”,认为:“身也者,天地万物之本也,天地万物末也。知身之为本,是以明明德而亲民也。身未安,本不立也,本乱而末治者,否矣。”(《明儒学案·泰州》一)这就将安身的问题提到了修齐治平之首,成为治国平天下的基本出发点。入阳明门下后,曾因过分地“招摇”,一度受到阳明的“裁抑”,而他也曾表示“知过”,但并未改变其基本看法。阳明去世后,王门弟子屡为“会讲”,而王艮则屡屡主盟,加之其过人的口才与丰富的阅历,故使王学一度“风行天下”。所以黄宗羲说:“先生于眉睫之间,省觉人最多,谓‘百姓日用即道’,虽童仆往来动作处,指其不暇安排者以示之,闻者爽然。”(同上)

但是,王艮虽使阳明学一度风行天下,而其所讲内容却不能不与阳明有所改变。其中最为根本的改变就是天理良知的内涵。比如他认为:“天理者,天然自有之理也,才欲安排如何,便是人欲。”(同上)这就将天理理解为“天然自有之理”了,而把人的思虑安排全然推到人欲一边去了。再比如“学者问放心难求,先生呼之即应,先生曰:‘尔心现在,更何求乎’。”(同上)这又将本心、良知全然现成知觉化了。不仅如此,在王艮看来,“明哲者,良知也;明哲保身者,良知良能也”(同上)。这就将王阳明致良知的道德实践活动演变为自然本能的保身、安身活动,所以他又说:“格物知本也,立

本安身也。安身以安家而家齐,安身以安国而国治,安身以安天下而天下平也。”(同上)总之,所有的道德实践活动全然被王良作了自然本能式的诠释,这就迈出了改变王学内涵的最关键的一步。

到了罗汝芳,这种将天理良知自然明觉化的倾向就得到了进一步的发展。罗汝芳(公元1515—1588年)字惟德,号近溪,江西南城人。早年曾“读薛文清语,谓‘万起万灭之私,乱吾心久矣,今当一切绝去,以全吾诚然湛然之体’,决志行之。闭关临田寺,置水镜几上,对之默坐,使心与水镜无二。”(《明儒学案·泰州》三)久之,病心火,后得颜山农“制欲非体仁”的指点后,才一反操持而以率性自然为归。所以,黄宗羲概括说:“先生之学,以赤子良心、不学不虑为的,以天地万物同体、彻形骸、忘物我为大。此理生生不息,不须把持,不须接续,当下浑沦顺适。工夫难得凑泊,即以不消凑泊为工夫。”(《明儒学案·泰州》三)当他学成之后,便认为那种“以澄然湛然为心之本体”的说法是“沉滞胸隔,留恋景光,是为鬼窟活计”(同上),而他的主张则是“解缆放船,顺风张棹,无之非是”(同上)。而在当时的王门后学中,他以“微谈剧论”最有影响,黄宗羲说他“所触若春行雷动,虽不识学之人,俄倾之间,能令其心地开明,道在现前,一洗理学肤浅套括之气,当下便有受用”(同上)。但另一方面,宋代以来的理欲之防也被他的“解缆放船”、“无之非是”吹得渺无疆界了。

三、理欲之防的松动

泰州学派的这一走向,其最为重要一点在于对理学理欲之防的松动。从这一角度看,泰州学派明显地表现为三个阶段的发展。

首先,从王心斋这位创始人来看,其最大特点在于对王阳明的天理良知一概作自然明觉式的诠释。比如他的“天理者,天然自

有之理也,才欲安排如何,便是人欲”;再比如“明哲者,良知也;明哲保身者,良知良能也”。(《明儒学案·泰州》一)在这一基础上,所有的思虑安排、执著追求都被他划到应当剔除的“人欲”一边,而所谓工夫,也就成为顺应自然、服从本能的工夫了。所以他又说:“道一而已矣,中也,良知也,性也,一也,识得此理,则现现成成,自自在在。即此不失,便是庄敬;即此常存,便是持养,真不须防检。不识此理,庄敬未免著意。才著意,便是私心。”(同上)再比如“只心有所向,便是欲;有所见,便是妄。既无所向,又无所见,便是无极而太极。良知一点,分分明明,亭亭当当,不用安排思索,神圣之所以经纶变化而位育参赞者,皆本诸此也。”(同上)既然“不用安排思索”已经成为神圣之为神圣的依据,那么所有的工夫也就只能是自然的工夫了。到了其子王东崖,便反对一切学问思虑,在他看来,“鸟啼花落,山峙川流,饥食渴饮,夏葛冬裘,至道无余蕴矣”(同上)。这是十足的自然化倾向。所以他又说:“才提起一个学字,却似要起几层意思,不知原无一物,原自现成顺明,觉自然之应而已。自朝至暮,动作施为,何者非道?更要如何,便是与蛇画足。”(同上)显然,王心斋父子对阳明天理良知的自然明觉化诠释,就使理学的本体与工夫一并自然化了,这就迈出了改变理学的第一步。

到了颜山农、何心隐一辈,就以“制欲非体仁”张起了个性与欲望的风帆。这一点以颜山农对罗汝芳的指点最为典型。据说,罗汝芳曾按先儒的教诲“置水镜几上”以破除私欲,但却“大病心火”时,遇到了颜山农,于是,师徒展开了如下一段对话:

先生(汝芳)自述其不动心与生死得失之故,山农曰:“是制欲,非体仁也”。

先生曰:“克去己私,复还天理,非制欲安能体仁?”

山农曰：“子不观孟子之论‘四端’乎？‘知皆扩而充之，若火之始燃，泉之始达’。如此体仁，何等直截！故子患当下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。”

先生时如大梦得醒。明日五鼓，即往纳拜称弟子。

（《明儒学案·泰州》三）

在这一段指点中，颜山农用孟子的“扩充”取代了罗汝芳的“制欲”。看起来，这是复归于先秦儒家的精神，但由于泰州先驱已经将本体与工夫一并自然化，因而所谓“扩充”就已经不是孟子对“四端”的扩充，而是对自然人性的扩充了。所以顾宪成说：“心隐辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人，只缘他一种聪明，亦自有不可到处。”（《明儒学案·泰州》一）就是说，他们已经走出“名教”的疆界了。

于是，发展到罗汝芳，泰州学派便激扬成一种“无之非是”的“率性”精神。这种率性精神一方面将那种“以澄然湛然为心之本体”的看法视为“鬼窟活计”，“一洗理学肤浅套括之气”，使理学的理欲之防成为迂腐的说教；另一方面，儒家传统基于道德善性的扩充精神，也被他张扬为一种基于自然人性的扩张精神。他说：“天初生我，只是个赤子，赤子之心，浑然天理，细看其知不必虑，能不必学，果然与莫之为而为，莫之致而至的，体段浑然，打得对同过。然则圣人之为圣人，只是把自己不虑不学的，见在对同莫为莫致的源头，久久便自然成个不思不勉而从容中道的圣人也。”（《明儒学案·泰州》三）这样的圣人，实际上只能是自然人性基础上的圣人。但罗汝芳并不这么看，他认为这就是儒家原本的圣人。所以，他又说：“大道只在此身，此身浑是赤子，赤子浑解知能，知能本非学虑。至是精神自来体贴，方寸顿觉虚明，天心道脉，信为洁净精微也已。”（同上）既然人生来无所不具，那么，所谓圣人、所谓大道，也

就是人一以本能而率性自然的结果。至此,宋明以来的理欲之防,终于被自然人性所完全冲破了。

在泰州学派的发展中,其阶段性与继起性都是非常明显的。当王心斋父子将阳明的天理良知演变为自然明觉时,就迈出了冲破理欲之防的第一步,也是最为关键的一步。因为一旦天理良知演变为自然明觉,就意味着本体的改变,也意味着工夫的转向。而颜山农、何心隐变“制欲”为“扩充”,自然是工夫的转向,这也就意味着对自然欲望的张扬。至于罗汝芳“无之非是”的“解缆放船”,也就放开了感性欲望的闸门而一任其奔腾汹涌了。所以,宋明理学的理欲之防,正是其后学在对它的继承与推进中冲破的。

四、李贽的“童心说”与异端思想

虽然泰州学派从王心斋起就包含着“认欲为理”的可能,但直到罗汝芳,泰州学派还不是异端,还是正宗的王门后学。在当时的王门诸系后学中,它还是最有影响的一支。泰州学派真正成为“异端”是从李贽开始的。

李贽(公元1527—1602年),号卓吾,又称宏甫,别号温陵居士,泉州晋江(今属福建)人。李贽出身于商人之家,早年曾中举人,官至南京刑部员外郎、云南姚安知府。在南京任职期间,曾见过王畿(龙溪)、罗汝芳,并师事王襞(东崖),对泰州学者深表推崇。晚年辞官,居湖北麻城,从事讲学著述。其著作很多,最重要的有《焚书》、《续焚书》、《藏书》、《续藏书》等。后因“敢倡乱道,惑世诬民”被关押于北京监狱,在狱中自杀。

李贽是自称为“异端”的思想家。在当时的思潮氛围中,他以直面是非的勇气、泼辣大胆的文风,直揭封建伦理卫道士的虚伪面纱,将批判的锋芒直指“阳为道学,阴为富贵,被服儒雅,行若狗

彘”(《三教归儒说》,《续焚书》卷二)的伪君子,在思想界掀起了一股狂潮。他的“异端”思想主要表现在以下几个方面:

第一,吃饭穿衣,即是人伦物理。存天理,灭人欲是宋明理学的主张,在道学家看来,天理至上而人欲至下,必欲除尽而后快;只有人欲净尽,方能天理流行。李贽与之针锋相对,他指出:“吃饭穿衣,即是人伦物理;除却穿衣吃饭,无伦物矣。”(《答邓石阳》,《焚书》卷一)这就将天理人欲的界限彻底打破,坚持除了穿衣吃饭的人欲,也就无所谓天理。在此基础上,他进一步肯定人的私心,认为“私者,人之心也。人必有私,而后其心乃现;若无私则无心矣。”(《德业儒臣后论》,《藏书》卷三十二)肯定人欲、肯定私心,将人欲与私心看做是天理与公德存在的基础,这无疑已经站到了宋明理学的对立面上了。

第二,不以孔子之是非为是非。在肯定人欲与私心基础上,李贽进一步澄清历史上的是非观念,将批判的矛头直指孔子。他说:“夫天生一人,自有一人之用,不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子,则千古以前无孔子,终不得为人乎?”(《答耿中丞》,《焚书》卷一)这主要是批判道学家动辄“以孔子之是非为是非”。在李贽看来,人之是非不仅“无定质”、“无定论”,而且在是非面前,无论贵贱、男女,人们的权力与资格都是平等的。他说:“……勿以过高视圣人之为可也。尧舜与途人一,圣人与凡人一。”(《明灯道古录》,《李贽文集》第七卷)又说:“谓人有男女则可,谓见有男女岂可乎?谓见有长短则可,谓男子之见尽长,女子之见尽短,又岂可乎?”(《答以女人学道为见短书》,《焚书》卷二)这在当时,确有人人平等、男女平等的思想。

第三,童心即真心。当李贽提出不以孔子之是非为是非时,必然蕴涵了一个认知与是非的标准问题。从表层看,他将人的是非

归结为“无定论”、“无定质”，但实际上，他是将是非的标准归结为人的“童心”。他说：

童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。（《童心说》，《焚书》卷三）

在这里，李贽是由“童心”说明“真心”，又由“真心”说明“真人”的。显然，所谓“童心”，正是真心与真人得以成立的依据。那么，什么是“童心”呢？虽然李贽将其归结为“一念之本心”，但他的本心远不同于王阳明的道德本心，实际上只是表达个体之真实感受与真实愿望的“私心”。李贽思想之反封建的性质，最主要表现在对这种个体私心的承认上。

李贽的这些“异端”思想，实际上是从王阳明到泰州学派合乎逻辑的发展。其“吃饭穿衣即是人伦物理”正是王心斋“百姓日用即道”的活用与发展；其童心说也是王阳明“赤子之心”的同步推演；至于其“不以孔子之是非为是非”，则直接就是王阳明与罗钦顺辩论时原话的照搬。但李贽的这些反封建的异端思想，却是其前人所不具备的。比如王心斋的“百姓日用即道”，原本就已经从王阳明强调道的遍在性与普适性转而为百姓日用就是道，从而将道的超越性消解于道的普遍性之中。这本身已经转换了道的内涵。而李贽却沿着这一方向继续前进，其一句“除却穿衣吃饭，无伦物矣”就使道除了百姓日用之外，别无存在的可能。这显然是对道的内涵的再改变。再比如“不以孔子之是非为是非”，这在王阳明本来只具有虚说的意义，其真实的含义恰恰是要坚持孔子的是非观，而李贽却是实实在在地不以孔子之是非为是非，要在孔子的是非之外另立是非标准。这就是王阳明被视为当时儒学的代

表,而李贽却被视为异端的原因。至于“童心”说,虽源于阳明的“赤子之心”,但阳明是从道德的意义上谈“赤子之心”的,因而有善的规定,或者说就是至善的表现;而李贽则是从个体之情感、权益与感受的角度谈“童心”的,其所强调的首先是真。所以,王阳明理所当然地被视为理学的最后一位高峰,而李贽则被视为新崛起的市民意识的代表。

五、晚明的世俗之风与东林党的议政活动

晚明以降,世风大变。一方面,上层封建统治者更加腐败、更加昏庸,像明神宗数十年不上朝,内阁缺员也不任命,完全摆出一副破罐子破摔的架势;但另一方面,为了满足他们的贪欲,他们又巧立名目,大肆搜刮,致使民怨沸腾。作为官僚地主阶层,在张居正的改革失败之后,也丧失了家国天下之念,完全沦为一群只知加官晋爵或自保乌纱的贪官污吏。对于这一现状,顾宪成批判说:“官鞶鞶,志不在君父;官封疆,志不在民生;居水边林下,志不在世道,君子无取焉。”(《明史·顾宪成传》)顾宪成的批判,准确地揭示出官僚士绅在当时的现状。

从思想界的状况看,自泰州学派崛起,猖狂而肆,任侠之风盛行,确实表现了市民阶层的呼声。但自张居正毁书院、废讲学起,泰州学派受到很大的遏制,这就使思想界呈现为极为混乱的状况。一方面,泰州学派认欲为理、以欲为理的倾向确实代表了市民阶层的愿望,但它“掀翻天地”、“以赤手搏龙蛇”的精神又非封建地主阶级所能认可,也非封建政权所能容忍,像何心隐、颜山农、李贽都被视为“名教的罪人”,而何心隐、李贽也都受迫害而死;但另一方面,封建地主阶级上层又不理朝政,坐视朝纲废乱,而作为封建政权主体的大小官吏,又陷入惟利是图、惟官爵自保是望。这样,地

主阶级总体上便丧失了其“为天地立心、为生民立命”的宏愿，而堕落为只知自保自进的小人。在这种情况下，东林党作为地主阶级知识分子的精英代表，便应运而生。

东林党由在野（朝廷罢职者）的知识分子组成。1605年，顾宪成与高攀龙、钱一本、薛敷教、史孟麟等好友在无锡东林书院聚众讲学，由此拉开了东林党“议政”的序曲。他们主要以讲学为形式，以“濂关洛闽之清议”为号召，“往往议讽朝政，裁量人物，朝士慕其风者，多遥相应和，由是东林名大著，而忌者亦多”（《明史·顾宪成传》）。他们议政的特点，往往是“庙堂所是，外人必以为非；庙堂所非，外人必以为是”。实际上，这正是野知识分子对已经走上绝路的地主阶级腐朽统治的一种批评与挽救。

在议政活动中，东林党曾参与了“国本”之争，阻遏了明神宗欲立常洵为太子的企图；支持了反对搜刮、反对矿监、税监的李三才，并使李三才一度入阁；最著名的是，他们坚持了旷日持久的反对以魏忠贤为首的“阉党”的斗争。但是，他们的议政活动也激起了腐朽官僚的激烈反抗，各地的保守官僚也纷纷组成各种党派，“务以攻东林排异己为事”。在与“阉党”魏忠贤的斗争中，东林党人曾上疏弹劾魏忠贤二十四大奸恶；受到迫害后，他们又能坚贞不屈，视死如归，表现了崇高的气节。东林党人的正气，得到了人民群众的支持，比如魏忠贤派人逮捕周顺昌时，苏州居民极为愤慨，聚众数万人，群体反抗，当场击毙缇骑一人。这说明，东林党人的正义斗争，得到了城市居民普遍的同情与支持。

东林党的议政活动是社会公义的体现，在当时，也是在野的地主阶级知识分子对封建政权的一种自我挽救运动。从思想上看，东林党对王学多有批评，似乎表现出惟程朱是归的倾向，但实际上他们是王学精神的真正继承者，他们的议政标准、品评人物的标

准,基本上都从王学而来;而他们对王学的批评,实际上只是针对泰州一系猖狂而肆的倾向。与泰州学派相比,东林党显然不具备其“掀翻天地”的精神,也不像他们那样“非名教所能羁络”,但东林党的担当意识与以天下为己任的精神,显然又有泰州学派“以赤手搏龙蛇”精神的影响。东林党的精神实际上是王学在经历了泰州学派的狂、肆表现之后的一种修正,其议政活动也是地主阶级知识分子对封建政权的一种全面的自觉与自我审思。腐朽的明政权无法容忍东林党的议政活动,也无法接受东林党的批评。于是,它只能等待内部的农民起义与外部的武力征服了。

六、明清启蒙思潮的特点

明的灭亡,实质上是亡于自身的腐败无能。这一打击对汉族地主阶级知识分子来说,无异于天崩地拆。因此,自明亡起,他们便怀着痛心疾首的悲愤,掀起了一个思想上的反思和批判的高潮。

这一思潮是从反思明亡的教训开始的。起初,人们反思的矛头直指王门后学,认为是他们的空谈断送了明政权,所谓“平日袖手谈心性,临危一死报君王”,正包含着对王门后学空谈性命义理的批判。但是,随着反思的深入,人们发现王学一起始就包含着空谈的倾向,于是,批判的矛头又指向了阳明。在这方面,顾炎武的批判最具有典型性,他说:“以一人而易天下,其流风至于百年之久者,古有之矣。王夷甫之清谈,王介甫之新说,其在于今,则王伯安之良知是也。”(《朱子晚年定论》,《日知录》卷十八)所以,他视王学为“亡国之首”,而以程朱为归。王夫之也从批判陆王起始,进而批判程朱,而以张载为“上承孔孟之志,下救来兹之失”,从而认为张载哲学是“《诗》之志,《书》之事,《礼》之节,《乐》之和,《春秋》之大法也,《论》《孟》之要归也”(《张子正蒙注序论》)。这就舍程朱

陆王而以张载为归了。

在这一反归的思潮中,颜元的反思最具有特色。他本来有很强的王学倾向,重实行,强调知行合一,但他却将空谈视为宋儒“半日静坐,半日读书”的结果,所以他极力反对读书,强调“习行”,强调“犯手实做其事”。在他看来,“为爱静空谈之学,久必至厌事,厌事必至废事,遇事即茫然。贤豪且不免,况常人乎?故误人才、败天下事者,宋人之学也,不其信夫!”(《颜元集·年谱》卷下)而他所要复归的周孔“实学”,就是尧舜周孔的“三事”、“六府”、“三物”、“六艺”、“四教”等等。这就将复归的思潮引向原始儒学了。

在明清之际的反思思潮中还有另一种指向,这就是从王学的精神出发,对宋以来的政治体制进行思考,尤其对皇帝“家天下”的专制体制进行猛烈的批判。在这方面,黄宗羲是一个典型代表。他指出:“为天下之大害者,君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也。”(《明夷待访录·原君》)他认为君是以“屠毒天下之肝脑,离散天下之子女”的方法窃取政权;以“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女”的方法满足个人的欲望(同上)。在他看来,“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”(《明夷待访录·原臣》)。所以,他认为国家大事,“天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其是非于学校”(《明夷待访录·学校》)。这就从专制体制的条件下提出了民主议政的方向。

当然,反思思潮的总体走向是对宋明理学一意超越追求的一种拨正,所以,明清之际的思想家一致强调现实关怀,注重经世致用。这就使宋代以来的理学探索形成一次重大的转向。

从哲学的角度看,这一转向是以从理到气、从超越追求到现实关怀为标志的。所以,无论是王夫之、方以智,还是对王学一直情

有独钟的黄宗羲,都转向了气,都强化了对气的论证。从这个角度说,清代哲学大体上都是以气论为基础的,这不仅包含着一种本体论的转向,更重要的则表现了一种立足于现实关怀以重新确立超越追求的指向。这一点,又以宋明气学集大成的王夫之为典型代表。当王夫之“以气释理”并坚持“据器以出道”时,不仅表明了一种新的本体论的确立,同时也表明其力图通过器识、历史以重新探索道之超越指向的趋势。这正是明清巨变加于思想家的结论,或者说是思想家对明清巨变深层原因思考的结果。

明中叶至清代的哲学家们的反思,提出了一系列新的命题。他们在先秦至宋元明学术的基础上,虽仍沿习着一些旧的范畴和思想框架,然而却利用这些思想资源,阐发了许多此前中国哲学思想史上未曾阐发的新思想。我国早期启蒙学术中包含着中国社会从传统走向现代化的若干重大思想变革。这一思想异动,在如下三个方面表现得特别突出。

首先,提出了个性解放的新道德。在关于理欲、情理、义利、个体与类的关系的讨论中,这一时期的学者集中表达了以自然人性论为出发点的新理欲观、新情理观、新义利观以及关于个性解放的论说。从泰州学派到李贽及李贽的众多崇拜者,冲破禁欲主义,肯定“人欲”的合理性,批判“天理”说对人性发展的宰制,批判道学末流的虚伪,主张“自然之性乃自然真道学”,在自由竞争中“各遂千万人之欲”。清初王夫之、费密、颜元等都肯定“欲”是人类生活的原动力,但反对私欲而主张“人欲之各得即天理之大同”,“欲不可禁,亦不可纵”等,将人欲作为天理之一部分,而在改造了的“天理”范围内实现“公欲”。傅山、陈确、唐甄的思想则带有晚明自由主义的色彩,肯定有“私”的“人欲”,肯定人的血气与心智的统合,反对伦理道德至上主义。乾嘉时期的戴震、焦循等,提出了包括

欲、情、知三要素的“血气心知”的自然人性论,指出“无欲无为又焉有理”,揭露宋明理学的末流及其政治化与社会化所带来的“以理杀人”的社会伦理异化,提出了“遂己之欲,方能遂人之欲”的新理欲观。

与此相应,在情理关系问题上,继李贽“童心说”、袁宏道“性灵说”、汤显祖“至情说”、冯梦龙“六经皆以情教”说之后,傅山、黄宗羲等呼唤“复情”、“尽情”,提倡真性情的抒发,王夫之主张纳情人理或援理入情,论证天理与人情、性与情的统一,戴震则提出“情之至于纤微无憾是谓理”的命题。在义利关系的问题上,这一时期的学者表现出明显的功利主义特征,主张以社会功利作为衡量人才和学说的标准。肯定谋利计功,甚至部分肯定私利的合理性,与“工商皆本”的社会主张相配合。在人的个性的问题上,这一时期的学者提倡个性解放,批判奴性,反对以宗法礼教扼杀青年男女对幸福的追求,反对对人性的束缚、压抑,甚至还提出了妇女解放的问题。

其次,批判君主专制制度,提出了初步民主的思想。何心隐独重“友朋”一伦,将其置于“君臣”之上,强调民间学术团体自由讲学的作用。东林党人提出“以众论定国是”的政治主张,以“天下之公”对抗专制统治者的“一己之私”,要求言论自由。顾炎武、王夫之、唐甄、傅山、吕留良等都有相当多的政治批判的话语。最值得称道的是黄宗羲。他将批判君主专制与设计中国民主政治的方案紧密结合起来,认为“天下为主,君为客”,进而提出对君主实行分权制衡、学校议政的主张,使学校成为具有监督制约作用的民意机关和权力机构。

再次,提倡科学求知的态度与方法。明中叶以后,出现了一批具有纯粹求知态度的学者和科学家,如朱载堉、徐霞客、李时珍、宋

应星、徐光启、李之藻等等。清初学者继承晚明学者的知性精神，冲破道统束缚，以纯粹科学兴趣和求知态度去从事新兴质测之学的研究，将道德性的“格物致知”论转化为科学技术的“格致”之说。方以智区分“质测”、“治教”与“通几”，强调科学的独立性。王夫之、傅山、颜元、戴震等都不同程度地把“即物穷理”的思想修养方法转化为科学探求的方法。而小学、经史之学中的考据、辨伪方法亦与这一思潮相呼应。从浙东史学到戴震到章学诚，其史学方法论中俨然已透显了求真的知性主体的地位，开启了明辨真伪、分析精微、析察分理的新传统。西方科学的传入，对于变革传统思维方式起了一定的作用。这一时期的科学家与哲学家逐步认识到科学实验的重要性。

综上所述，明中叶至鸦片战争时期，特别是在明清交替之际的时期，中国哲学史上确实发生了重大的转向，哲学家们贡献了新的思想与智慧，在一定程度上越出了旧的樊篱，成为中国现代思想启蒙的先声。当然，由于清政府的政治高压、“文字狱”等氛围的限制，清代学术的重心向朴学、考据学发展，在哲学方面，除戴震等少数人之外，反而显得薄弱，不能与明清之际群星灿烂的大思想家们相比肩。明清之际思想家视域辽阔、思想深刻，可以与先秦诸子相媲美。

第一章

黄宗羲的哲学和社会政治思想

明政权的灭亡,在汉族知识分子中激起了极大的震荡。对他们来说,那真是一个“天崩地解”的时代。

在明清巨变所激起的反思思潮中,黄宗羲、王夫之、顾炎武、方以智、李二曲、颜元是最为重要的思想家。而就反思之敏锐与直接而言,又不得不首推黄宗羲。所以,我们将以黄宗羲起始,系统介绍明清思潮的演变与走向。

黄宗羲(公元1610—1695年),字太冲,号南雷,别号梨洲,浙江余姚人。其父黄尊素为东林名士,因弹劾宦官被迫害致死。他受遗命从学于明末大儒刘宗周。黄宗羲青年时代继承父辈遗志,联络东林子弟,组成“复社”,坚持与宦官的斗争。清兵入关后,黄宗羲毁家纾难,联合抗清志士,组成“世忠营”,进行武装抵抗。明亡后,隐居著述,屡拒清廷征召。晚年恢复刘宗周所创办的“证人书院”,从事讲学活动。

黄宗羲学识渊博,对天文、算术、经史百家及释道之书,无不研究。由于他亲身经历了明清巨变,强烈地感受到政治腐败所导致的亡国之恨,所以他首先反思了封建专制政体的种种弊端,作出了初步的批判。由于他受学于刘宗周,承心学之绪,而明清巨变的反

思也使其心学形成重大的转向,从而表现出由明向清、由心学向气学过渡的迹象。最后,他由对宋明学术的系统梳理所形成重史学风气也深深地影响了清代史学,而他本人则成为浙东史学学派的开创者。

黄宗羲一生著作宏富,主要有《明儒学案》、《宋元学案》、《明夷待访录》、《南雷文定》等。从1985年起,由浙江古籍出版社整理出版的《黄宗羲全集》,是研究黄宗羲的主要资料。

第一节 批判专制政治的社会史观

一、对封建专制主义的批判

黄宗羲是明亡的亲身经历者。作为士族子弟,他在一系列抗清活动失败后,从总结明亡教训的角度写成《明夷待访录》一书。他对专制政体作出了初步的反思,对封建帝王的专制独裁进行了激烈的批判;同时,从民族之兴衰存亡的角度,他对未来社会所应具有的政治体制也作出了有益的思考。在中国历史上,这是第一部系统分析政治体制的名著,其中对封建专制主义的批判与对民主政治的设计,至今仍不失其意义。

首先,他从人的本性与国家起源的角度分析了君主的产生。他说:“有生之初,人各自私也,人各自利也。天下有公利而莫或兴之,有公害而莫或除之。有人者出,不以一己之利为利,而使天下受其利;不以一己之害为害,而使天下释其害;此其人之勤劳必千万于天下之人。”(《明夷待访录·原君》)这就从传统德制的角度说明了国家的形成与君主的产生,同时也就决定了君主与天下的关系。所以他又说:“古者以天下为主,君为客,凡君之所毕世而经营者,为天下也。”(同上)显然,君主是适应天下人之需要而产生

的,也应当以服务于天下人为自己的最高使命。

但是,黄宗羲笔锋一转,开始分析现实的君民关系,在他看来,“今也天下之人怨恶其君,视之如寇仇,名之为独夫……。”(同上)这是为什么呢?既然君主是适应天下人之需要而产生的,又以服务于天下人为自己的使命,为什么天下人如此“怨恶其君”呢?这首先是因为后世之君颠倒了他与天下的关系:“今也以君为主,天下为客,凡天下之无地而得安宁者,为君也。”(同上)不仅如此,后世的君主,往往“视天下为莫大之产业,传之子孙,受享无穷。”(同上)正因为如此,“是以其未得之也,屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业,曾不惨然!曰:‘我固为子孙创业也。’其既得之也,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然,曰:‘此我产业之花息也。’”(《明夷待访录·原君》)显然,臣民之所以视其君如寇仇,称之为独夫、民贼,正是以其对天下人的压迫剥削为前提的。正是这种以天下为私家产业的想法,后世君主“藏天下于筐篋者也。……天下之人共知其筐篋之所在,吾亦鳃鳃然日唯筐篋之是虞,故其法不得不密。法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也。”(《明夷待访录·原法》)这样,就由君主之家天下导致“法不得不密”,又由法愈密而乱生于法之中,从而使整个社会陷于“非法之法”的状态。显然,君主之家天下,正是社会动乱、天下不治的总根源。所以他又说:“为天下之大害者,君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也。”(《明夷待访录·原君》)

黄宗羲并不是无君论者,他之所以要以“向使无君”来说明人各得自私、人各得自利,正是为了突出君主对天下人的为害作用。他对封建专制主义的批判,就集中体现在对封建君主家天下的批判上。

在黄宗羲看来,既然天下与君主是主客关系,那么,君臣之间也应当是平等的关系。他说:“夫治天下犹曳大木然,前者唱‘邪’,后者唱‘许’。君与臣,共曳木之人也。”(《明夷待访录·原臣》)这就是说,君臣之间虽有领导和被领导的关系,但不是主仆关系,更重要的则是同事之相互配合的关系。他们都必须服从于治理天下、服务天下这一大事。因为“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”(同上)。在这一基础上,一个人出仕做官,也必须首先以治天下为事。因为“天下之大,非一人之所能治,而分治之以群工。故我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。”(同上)相反,“出而仕于君也,不以天下为事,则君之仆妾也;以天下为事,则君之师友也”(同上)。这就不仅对君主提出了新的要求,对臣僚也提出了新的要求。而从天下之忧乐出发规定君臣义务,正是黄宗羲批判封建专制主义的基本出发点。

二、对未来社会的设计

为了杜绝藏天下于“筐篋”的现象,黄宗羲提出“有治法而后有治人”的思想,认为好的制度、法律,远远大于个人的作用。因为好的制度可以制约君主,使其不得为所欲为,即使“其人非也,亦不至深刻罗网,反害天下”(《明夷待访录·原法》)。显然,这是法制高于人治的思想。在中国传统的人治社会中,这种突出法制的思想是非常可贵的。这也说明,黄宗羲已经看到了人治社会的种种怪圈,只有实行法制,才是走出怪圈的必由之路。

从法制的思路出发,黄宗羲着重探索了如何限制君权的问题。在他看来,要限制君主的胡作非为,就必须剥夺其无条件的是非权,而将其交还于集中公议的学校。他说:

必使治天下之具皆出于学校，……天子之所是未必是；天子之所非未必非。天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。（《明夷待访录·学校》）

在这里，关键是学校，学校如何集中公议呢？黄宗羲认为，学校的学官不能由政府委任，而必须由各级公众公议推举。从地方到中央，层层设置学校，中央则设置“太学”。各级学校均是各级公议的集中地，而各级学校也有权“纠绳”各级官吏；太学则设祭酒，祭酒由大儒担任，“其重与宰相等”。每月初一，皇帝亲率宰相和百官到太学听祭酒讲课，祭酒可直接批评朝政得失。在黄宗羲看来，这样就可以免除君主与各级官吏的专断非为了。

除此之外，黄宗羲还对科举制提出了批评。科举制是隋唐以来士人出仕的主渠道。对于这种通过考试以选拔人才的方式，黄宗羲基本上是认可的，但他又认为科举制有许多弊端，需要加以改进。他说：“古之取士也宽，其用士也严；今之取士也严，其用士也宽……宽于取则无枉才，严于用则少幸进。今也不然，……严于取，则豪杰之士老死邱壑者也；宽于用则在位者多不得其人。”（《明夷待访录·取士》）就是说，这种严取宽用一方面将大量的人才弃于科举之外，“若屈原、司马迁、相如、董仲舒、扬雄之徒，舍是亦无由而进取之，不谓严乎哉！”（《明夷待访录·取士》）但另一方面，一旦出仕就宽泛任用的方式又往往使位不能得其人，人不能尽其才，这就造成社会与人才的双重浪费。为了克服这些弊端，黄宗羲认为既要拓宽取士途径，尽可能吸取有用之才；同时，还要增加荐举的比重，像天文、历算、水利、火器以及工商业方面的专门人才，往往要从实际工作中选拔出来。在黄宗羲看来，这种多渠道取士与强化致用的效益考察，庶几能够克服科举制严取宽用的种种弊端。

最后，黄宗羲的理想设计必然指向社会，对社会各个阶层的权

益、效能作出新的规定。首先,他针对明末土地剧烈兼并的现实,提出恢复井田,以缓解当时的现状。他认为,应从“丈量天下土地”出发,“以实在田土均之……每户授田五十亩”(《明夷待访录·田制》二),以改变土地过分集中的现实。自然,这带有很强的空想性,但对黄宗羲来说,却是没有办法的办法,因为土地不均、贫富悬殊,正是社会动乱的根源;而一种理想的社会,也必须建立在人们衣食不愁、安居乐业的基础上。其次,针对明中叶以来工商阶层崛起的事实,黄宗羲一反汉代以来重农抑商的基本国策,明确主张“工商皆本”,认为“工固圣王之所欲来,商又使其愿出于途者,盖皆本也”。(《明夷待访录·财计》三)这种主张,除了对工商阶层崛起的已然事实予以承认外,更主要的是从国计民生之所需的角度着眼的。这也说明,明中叶工商崛起的现实已经改变了儒家传统的观点;而明清政权的易手,也迫使儒家从国计民生的角度来承认工商业、肯定工商业。

总之,在黄宗羲对社会历史的反思中,他一方面大胆地批判了封建专制制度,揭露了其种种弊端,同时又立足于现实、立足于国计民生,对理想的社会作出了大胆的构想。所有这些都是明清巨变对儒学的促进,也是儒家学者积极面对现实、面对社会历史深入反思的结果。

第二节 “盈天地皆心”与“盈天地间皆气”

在哲学上,黄宗羲基本上属于心学一系的学者。但正像他在对社会历史的反思中能对儒家传统有所改变一样,在哲学上,他也开始走向气学,并在其哲学中加进许多气学的因素。这主要表现在他的“盈天地皆心也”与“盈天地间皆气也”两个看似相互矛盾

的命题中。

一、“盈天地皆心”

黄宗羲对心学的继承,主要表现在其“盈天地皆心”一说中。他说:

盈天地皆心也,变化不测,不能不万殊。心无本体,工夫所至,即其本体。故穷理者,穷此心之万殊,非穷万物之万殊也。(《明儒学案·自序》)

这一段话完全是黄宗羲对心学继承的表现。所谓“盈天地皆心也”,正是王阳明“充塞天地”的灵明之说的活用。王阳明曾说:“可知充塞天地中间,只有这个灵明……天没有我的灵明,谁去仰他高?地没有我的灵明,谁走俯他深?鬼神没有我的灵明,谁去辩他吉凶灾祥?”(《王阳明全集·传习录》下)虽然阳明同时还说到“天地鬼神万物离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了”(同上),但并不就是唯我论,而仅仅是指我的灵明与天地鬼神万物的对待以及对天地鬼神万物的仰、俯、察、辩而言的。显然,在这一意义上,灵明所充塞的天地仅仅是指一个价值与意义的世界,因为灵明正是价值与意义的赋予者,而不是指我的灵明就是天地鬼神万物客观的存在根源。同样道理,当黄宗羲说“盈天地皆心”时,也是在价值和意义的含义上说的;至于万殊之变化以及“穷此心之万殊”,正说明他是从人生的价值与意义的角度论心的。黄宗羲不仅明确肯定“心即理”,而且认为仁义内在、与生俱来,求理即求所谓本心之理。凡此都说明,黄宗羲确实继承了心学的基本观点。

二、盈天地间皆气

黄宗羲对心学的继承既有时代的原因也有师承的原因,但他

论述更多的却是气。在他的哲学中,最典型地体现着从心学走向气学的特色。

首先,对传统的理气观,他明确反对朱子的理先气后之说。对于理气的具体关系,他说:“理气之名,由人而造。自其沉浮升降者而言,则谓之气;自其浮沉升降不失其则者而言,则谓之理。盖一物而两名,非两物而一体也。”(《明儒学案·诸儒学案》上二)这就是说,理气虽有二名,但并非就是二物,气是指沉浮升降的主体,理则是沉浮升降的规则,所以说不过是一物二名而已。这就明确地坚持了理依于气而行的观点。

其次,在传统理学中,与理气关系相对应的是天地之性与气质之性的关系,在天道观上坚持理先气后,在人性论上也必然坚持义理之性高于气质之性。这是程朱陆王的一贯看法。由于黄宗羲以气释理,因而其人性论也走向了传统理学的反面。他说:“夫盈天地间,止有气质之性,更无义理之性,谓有义理之性不落于气质者,臧三耳之说也。”(《南雷文定》后集一)就是说,人真实存在的只有气质之性,那种认为有不落于气质的义理之性,不过是因名取义而已,并无实际根据。黄宗羲不仅用气说明心的生成,而且还用一气流行说明人的喜怒哀乐与仁义礼智。这就走向理学的反面了。

三、工夫所至,即其本体

本体与工夫是王门后学经常讨论的一个重要话题。这一话题的难点在于既要坚持本体高于工夫,又要坚持本体不离工夫,由于阳明弟子王龙溪一味玩弄灵明心性,舍工夫而谈本体,因而竟使本体落空。为了纠正这一弊端,心学后学纷纷走上了以工夫彰显本体的道路。黄宗羲的“心无本体,工夫所至,即其本体”一说,就是为反对那种舍工夫而谈本体的现象而提出的。在黄宗羲看来,纯

粹的本体是不存在的,存在的只是工夫中的本体,离开了工夫,就无所谓本体。显然,这一“工夫所至,即其本体”的说法正是对心学流弊的纠正,也是对心学深化的表现。

另一方面,如果将这一“工夫所至,即其本体”的说法移至天道观,那么,它就正好表现为即气即理,即流行即主宰的思想。当然,主宰和流行的关系,正是本体与工夫的关系,在人生论中表现为“工夫所至,即其本体”;在天道观上必然表现为即气即理,即流行即主宰。从黄宗羲一贯坚持的即气即理,反对气外觅理的倾向来看,这显然又是对气学观点的继承,但同样不违背心学的原理。所以,心学与气学在晚明表现了一种合流与统一的倾向,合流的最初代表者就是黄宗羲。

第三节 “一本而万殊”的学术史观

黄宗羲首先是史学家,尤其是学术史家。由他亲手编定的《明儒学案》与在他主持下编著的《宋元学案》,是宋明理学史上不朽的文献,直到今天,仍然是我们研究宋明理学最重要的资料。这两部学案,大体体现了黄宗羲的学术史观。概括地说,这就是“一本而万殊”。

关于一本万殊,黄宗羲曾作了这样的表述:

学问之道,以各人自用得着者为真。凡倚门傍户,依样葫芦者,非流俗之士,则经生之业也。此编所列,有一偏之见,有相反之论,学者于其不同处,正宜着眼理会,所谓一本而万殊也。以水济水,岂是学问?(《明儒学案·发凡》)

夫先儒之语录,人人不同,只是印我之心体,变动不

居,若执定成局,终是受用不得。……诸先生深浅各得,醇疵互见,要皆功力所至,竭其心之万殊者,而后成家,未尝以懵懂精神冒人糟粕。于是为之分源别派,使其宗旨历然,由是而之焉,故圣人之耳目也。间有发明,一本之先师,非敢有所增损其间。(《明儒学案·自序》)

在这里,黄宗羲反复以“一本”与“万殊”对比言说,可见这是其编纂《明儒学案》的基本原则。所谓“一本”,虽然黄宗羲表达为“心体”,但由于他心、理、气已经融为一炉,各自仅有不同角度或不同侧重的涵义,因而并不就是所谓唯心论,其真实的寓意正指儒家客观而本然的精神。至于“万殊”,正如他所说,是指各位先生的“功力所至”或得以“成家”之处。之所以重视“万殊”,正是为了发明“一本”,而所谓一本也必然因人而表现为万殊,显然,一本与万殊的相互规定与相互渗透,正表现了学术的客观走向与主观努力之间的有机统一的关系。

在这一前提下,黄宗羲的学术史观主要表现在如下几个方面:

一、尊重史实,勾勒特征

黄宗羲整理学案的最大特点是尊重事实,强调从思想家的实际出发,反对师心自用。在他著《明儒学案》之前,周海门曾撰《圣学宗传》,孙钟元也曾作《理学宗传》,在黄宗羲看来,这两家书虽各有所长,但也存在着明显的缺点。他说:

……各家自有宗旨,而海门主张禅学,扰金银铜铁为一器,是海门一人之宗旨,非各家之宗旨也。钟元杂收,不复甄别,其批注所及,未必得其要领,而其闻见亦犹之海门也。(《明儒学案·发凡》)

周海门的缺陷在于“扰金银铜铁为一器”,以自己宗旨为各家的宗

旨,这就违背了从史实出发的客观性原则。孙钟元则陷入另一极端,其取材的特点是“不复甄别”,其批注也往往不得“要领”,难以勾勒各家的特征,成为历史资料的堆积。从黄宗羲对前人的这一批评可以看出,他整理学术的基本要求:一是要尊重史实,从思想家的实际出发;二是要能够准确地概括各家的思想特征。

表现在《明儒学案》的编撰中,他首先广泛地搜集资料,对于每个学派,每个思想家,都尽可能地以其著作、书札为证,虽然如此,他仍坦诚地承认,在《明儒学案》所涉及的202位思想家中,有一些学者的文集都不曾采入,并请“海内有斯文之责者”,不吝赐教。显然,这是一种非常严肃的态度,也是一种实事求是的精神。其次,在广泛占有资料的基础上,黄宗羲又极力“取近代理明义精之学,用汉儒博物考古之功”(《南雷文定前集·陆文虎墓志铭》)。将善于思想分析的方法和勤于历史考证的功夫结合起来,对每位思想家的思想特征作出较为准确的概括,坚决反对那种“不能通知一代盛衰之始终,徒据残书数本,谀墓单词,便思抑扬人物”的做法(《南雷文定前集·谈孺木墓表》)。由此可见,其所谓思想特征绝不是简单的就事论事,而是结合时代思潮、历史兴衰,对思想家的精神特征和历史作用的一种衡定,这就是所谓知人论世了。在《明儒学案》中,黄宗羲常能以寥寥数语,简括而准确地勾勒人物的生平命运与思想特征,正是其注重结合时代思潮、学派走向来论定人物思想特征的表现。

二、推崇创新,辨析源流

在尊重史实的基础上概括特征,这是黄宗羲学术史观中的客观性原则,至于对这一原则的主观作用,则又表现在推崇创新与辨析源流两个方面。

黄宗羲说：“大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。”（《明儒学案·发凡》）显然，这正表现了黄宗羲对历史上思想家的选择标准与评价标准。所谓“依样葫芦”以及“以水济水”，都指无创见而言。黄宗羲是非常推崇创见的，认为这正是“学问”之为学问的标志。至于所谓“得力处”、“入门处”，则既是思想家学术个性形成的基础，也是黄宗羲概括其宗旨的依据。所以，学术创见与学术个性，正是黄宗羲筛选与把握思想家的关节点，也是其一本万殊学术史观的落脚点。

在把握思想家学术创见与学术个性的基础上，黄宗羲又力图将其置于时代思潮的历史发展中加以评价，这就表现为对思想源流与学术脉络的重视与清理。这是黄宗羲梳理学术的又一特点。比如对明代理学，他总体概括说：“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。”（《明儒学案·姚江学案》），寥寥两句，即勾勒出明代理学的主线。再比如对泰州学派，黄宗羲说：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说……传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。”（《明儒学案·泰州学案》）这就简洁而又清楚地划出了心学从鼎盛走向其反面的过程。这一点表现在个案中更为典型，比如对于心学集大成者王阳明，黄宗羲较为详细地考察了其思想形成之前的“三变”与宗旨确定之后的“三变”，从而对阳明一生的思想轨迹——其思想形成过程与立教宗旨的演变过程作了准确的概括，使人有一目了然之感。再比如对明中叶以后的学术方向，黄宗羲评价说：“王、湛两家，名立宗旨，湛氏门人，虽不及王氏之盛，然当时学于湛者，或毕业于王；学于王者，或毕业于湛，亦犹朱陆之门下，递相出人也。”（《明儒学案·甘泉学案》）总体上说他对王湛两家的弟子都能各以其师承划分学派、分头叙述；但在个案解剖中，又对各

人的思想特旨及其走向作了认真梳理。对于明代学术的脉络、走向,黄宗羲真正做到了“牛毛茧丝,无不辨析”的地步。

第四节 浙东学派的哲学思考

黄宗羲之后,浙东出现了一系列人物。由于他们都集中于历史的领域,因而往往被称为浙东史学。当黄宗羲走向史学时,他是怀着强烈的民族意识,力图对宋明理学作出批判性的总结,所以,国计民生的关怀、经邦济世的希望始终是萦怀于他心头的主旋律。这一点正构成浙东学派的共性,像万斯同著《明史稿》、全祖望对明末志士的搜集表彰以及对《宋元学案》的增补,直到章学诚著《文史通义》,批评宋儒空谈与强调经世关怀,仍然是其主要精神。

一、“史学所以经世”

“史学所以经世”是章学诚在《文史通义》中提出的,可以说是对浙东史学宗旨的一种概括和总结。他说:

史学所以经世,固非空言著述也。且如六经,同出于孔子,先儒以为其功莫大于《春秋》,正以切合当时人事耳。后之言著述者,舍今而求古,舍人事而言性天,则吾不得而知之矣。学者不知斯义,不足言史学也。(《浙东学术》,《文史通义》内篇五)

天人性命之学,不可以空言讲也。……儒者欲尊德性,而空言义理以为功,此宋学之所以见讥于大雅也。……故善言天人性命,未有不切于人事者。三代学术,知有史而不知有经,切人事也。后人贵经术,以其即三代之史耳。近儒谈经,似于人事之外,别有所谓义理矣。浙东

之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。（同上）

这两段话，对浙东史学的宗旨作了明确的交代，而其对史学的哲学思考也同时渗透其中。第一，史学所以经世，这正是史学之为史学的标志；第二，宋学之所以见识于大雅、浙东学派之所以卓，都取决于其天人性命之学是不是究于史、是不是切于人事。以史学经世，这正是浙东学派转向史学的根本原因，也是明亡的教训对浙东学派方向的扭转。至于言性命者必究于史，又说明浙东的史学并不是为史而史，而恰恰是为了扎根于史、立基于现实的人事以再塑天人性命之学。显然，这正包含着对宋明理学学风的批判与扭转。

如果我们将这两点对应于浙东学派的历史发展，那么，当黄宗羲由对明亡教训的总结进而梳理宋明学术史时，显然是在经世宗旨的感召下由哲学进入史学；而万氏兄弟与全祖望，无论是对《明史》的研究，还是对《宋元学案》的增补，都是比较严格意义上的史学；至于章学诚著《文史通义》，已经是从历史的角度再塑天人性命之学了，这就由史学指向哲学了。所以，从经世的角度把握史学，并立基于史学以再塑性命之学，正包含着浙东学派对明亡教训的总结与对宋明理学的纠偏意识。

二、“六经皆史”

“六经皆史”并不始于章学诚，早在他之前，王阳明就表达过同样的思想。但同样明确的是，只有到了章学诚，“六经皆史”才成为清代史学代表性的话语。所以，同一个命题在不同时代、不同思想体系中是具有不同含义的。让我们先看王阳明的说法。

王阳明在回答徐爱《春秋》是史是经的问题时说：“以事言之谓之史，以道言之谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，《五经》亦史。《易》是包羲氏之史，《书》是尧、舜以下史，《礼》、《乐》是三

代史：其事同，其道同，安有所谓异？”（《王阳明全集·传习录》上）在这一回答中，王阳明并不否认《春秋》是史，甚至认为其他“五经”亦史。但在他看来，经与史的区别仅仅在于是“以事言之”还是“以道言之”，由于“事即道、道即事”，因而“六经”也可以说是载道之史。又由于他所突出的在于“以道言之”，所以其事、道统一之论恰恰为其“六经”之为经提供了一种事与史相统一的论证。这样，王阳明虽不否认“六经皆史”的说法，但其所要突出的恰恰是道与经的思想。

王阳明关于事与道、史与经关系的这一思想得到了章学诚的继承，但章学诚却仍然认为“六经皆史”，这是为什么呢？他说：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”（《易教》上，《文史通义》内篇一）显然，在坚持事与道的统一上，二人完全一致，其差别则在于不同的立足点。阳明突出的是“以道观之”，所以他虽承认“六经皆史”却仍坚持其为经；而章学诚所坚持的则是“古人未尝离事而言理”，因而其所突出的恰恰是事与史。显然，王阳明是以事与道的统一，突出其为经；章学诚则以道不离事，强调其首先是史事与政典。

为什么会有这一差别呢？章学诚说：“宋儒之学，自是三代以后讲求诚正治平正路；第其流弊，则于学问、文章、经济、事功之外，别见有所谓道耳。以道名学，而外轻经济事功，内轻学问文章，则守陋自是，枵腹空谈性天，无怪通儒耻言宋学也。”（《家书五》，《章氏遗书》卷九）显然，在章学诚看来，宋儒的最大流弊就在于事外觅道，而他之所以突出事，强调“六经皆史”，正是为了纠正宋儒的流弊。所以，从“六经”之为经到“六经皆史”，正是以总结明亡教训、纠正理学的弊端为前提的；而清儒之所以坚持寓道于事、寓经于史，并以史为经之存在依据，也正是其重视国计民生、突出现实关怀的表现。

第二章

方以智的科学哲学思想

按照黄宗羲的看法,明代是理学最发达的时代,真所谓“牛毛茧丝,无不辨析”(《明儒学案·发凡》)。但另一方面,理学的发展本身就酝酿着反理学的种子。自明中叶起,程朱理学的正宗传人罗钦顺已经沿朱子的理气关系走向了气学,王廷相更将气学推向高潮,这就从理学中形成了气学。另一方面,传教士的来华,西译书籍的传入,也在推动着气学的发展,而明政权的灭亡,又加剧着知识分子对理学的反思与对格致实学的重视。所有这些,汇聚于一点,就激成了方以智科学哲学的特殊形态。

方以智(公元1611—1671年),字密之,号曼公,安徽桐城人。早年,面对日益加剧的社会危机,他曾积极参与“复社”的活动,愤世嫉俗,慷慨悲歌,成为明季“四公子”之一。崇祯时期,他进士及第,授翰林编修。李自成攻入北京,他逃奔南明,又因受宦官迫害而不得不流亡岭南,与王夫之结为知己。清军南下,点名逮捕他,为避清兵搜捕,不得不削发为僧,潜心著述,并改名大智,别号弘智、药地等。最后,为清兵所捕,死于南昌解运广州的途中。

方以智虽一生坎坷,但学识渊博,是明清之际独具风貌的哲学家。他最为独特之处,在于自觉地借鉴了西方的质测之学,形成了

“质测即藏通几”的科学哲学观,从而使气学形成一次重大的转向,即使其不得不落实于格致实学之中。另一方面,他又继承气学传统,形成了气——火互诠互释一元论,并用“无二无一”、“合二而一”表达其矛盾观;甚至,他还依据质测之理,第一次区别心脑的不同作用。所有这些,都使他在明清之际的反思思潮中占有极其重要的地位。

第一节 “质测即藏通几”的科学哲学观

方以智将所有的知识分为三大类:质测、宰理和通几。所谓质测,相当于实证自然科学;所谓宰理,则指传统的“外王之术”,相当于现在的社会政治学 and 经济学;至于通几,是指研究事物存在依据的学科,大体相当于现在的哲学。如“问宰理,曰:‘仁义’。问物理,曰:‘阴阳刚柔’。问至理,曰:‘所以为宰,所以为物者也’。”(《仁树楼别录》,《青原志略》卷三)在这里,宰理自然是指社会伦理而言,而揭示万物存在之具体特性的物理自然就是质测,至于“所以为宰,所以为物”的至理,正是就通几而言。所以,他又说:“物有其故,实考究之,……征其好恶,推其常变,是曰质测。”(《物理小识·自序》)“寂感之蕴,深究其所自来,是曰通几。”(同上)

从认知方式来看,由于质测与宰理都具有实证实测的性质,其相互的差别仅仅在于是以自然为对象还是以社会为对象,因而可以说都属于具体的实证学科。至于通几,由于它是揭示万物所以存在的依据,既难以证实又难以证伪,所以他划分这三种学科实际上就相当于哲学与具体科学,其关系也就是哲学与具体科学的关系。在这一点上,方以智作出了极为深入的思考。

一、“质测即藏通几”，“通几护质测之穷”

关于质测与通几的关系，方以智首先坚持的一点就是质测包含着通几。他说：“质测即藏通几者也。有竟扫质测而冒举通几以显其宥密之神者，其流遗物。”（《物理小识·自序》）就其最直接的涵义而言，是说具体科学本身就含着哲学的道理，或者说，哲学的道理也就表现在具体的实证科学之中。显然，这是从质测的角度看通几，说明通几并不在具体的实证科学之外，而是落实在实证科学之中。

乍看起来，这一看法似乎近于常识，但实际上却是方以智对历史、对前人深入反思的结论。他说：“汉儒解经，类多臆说；宋儒惟守宰理，至于考索物理时制，不达其实，半依前人。”（《通雅·考古通说》）显然，在方以智看来，不仅宋人，就是汉人也有疏于质测实证之病，这正是其思想沦为“臆说”或“不达其实”的根源。具体到宋儒，自程朱以来，理气关系已成为一大理论问题，气学虽从理气关系中形成了面向实际的指向，但如果不质测化，不落实于具体的质测之中，就仍然难免“臆说”与“遗物”之病。最后，从明亡的教训来看，王门后学之所以“愧无半策匡时难，惟余一死报君恩”，正是因为疏于质测之学的结果。所以，方以智的“质测即藏通几”之说，不仅包含着对前人的批判与反思，而且对新崛起的气学，也有着明确地将其格致化、质测化的指向。

其次，关于通几与质测的关系，方以智又说：“通几护质测之穷。”（《愚者智禅师语录·示中履》）这就是说，虽然质测之学有着重实用、见实效的功能，但对天地万物所以然之理，质测毕竟不能穷究，因为那是一个超乎实证的领域。在这种条件下，专门穷究事物“寂感之蕴，深究其所自来”的通几正好派上用场，正好可以“护质测之穷”，因为通几本来就是穷天地万物“所以为宰，所以

为物”之理的。显然,这又是从通几的角度看质测,看其对“质测之穷”的弥补作用。从这一角度看,通几自有其不可废弃、不可或缺之处。

这样,从质测的角度看,“质测即藏通几”,通几也只有质测化才能真正发挥通几的作用;从通几的角度看,通几又能“护质测之穷”,质测也只有以通几为方向和指导,才能真正发挥其经世宰物的作用。显然,这是对质测与通几、哲学与实证科学关系的一种比较圆满的解释。

二、质测通几不可偏废

关于质测与通几的关系,方以智除了对其各自特殊性的把握外,更重要地集中在二者的互补关系上。他说:“不可以质测废通几,不可以通几废质测,或质测、或通几,不相坏也。”(《物理小识·总论》)这就是说,正因为它们各有所长,因而在认识世界与改造世界的活动中,它们恰恰是互补的关系。如果只重质测,不重通几,就往往会限制质测作用的发挥;反之,如果只重视通几,不重视质测,那又会导致坐而论道,空空穷理,同样难以发挥其高屋建瓴的作用。只有从其各自的特殊性出发,双向并重,才能真正使二者互补其短,相得益彰。

方以智对质测与通几互补关系的这一论述是他对中国历史上学术形态深入反思的结果,在当时,也有着十分重大的现实意义。

首先,从中国学术史来考察,汉人解经的方式近于质测,宋人的学术基本上属于通几。方以智对汉儒与宋儒各自偏弊的批评正是对孤守质测或通几缺陷的充分揭示,而他对二者互补关系的描述也正表现了一种汉、宋学术融为一炉,质测与通几互救其失,从

而相得益彰的指向。尤其是对宋人孤守通几之学的批评,在当时具有十分重大的现实意义。方以智对二者互补关系的揭示,正表现了对宋明理学的一种纠偏。同时,对于乍起未起而以知识性的考据为特征的清代学术,又有一种明确的预警作用,因为一味地陶醉于质测考据而排斥通几,必然陷人质测之穷。从事后来看,方以智的这种预警,恰恰是不幸而言中了。知识性的考据显然不能代替哲学性的思考。

其次,方以智作为较早接触西方文化的儒家知识分子,其质测与通几之学的关系还包含着融合、嫁接西方文化的构想。他曾登门拜访意大利传教士毕今梁,学习“历算奇器”方面的知识;还曾与德国传教士汤若望交往,学习其医学与天文知识;他甚至还让其次子方中通与波兰传教士穆尼阁交往,并一起游学京师,学习数学方面的知识。所有这些都增进了方以智对西方文化的了解,而在他的《物理小识》中,有不少的资料就源于传教士所带人的西译书籍。所以,在当时方以智是少数几位能自觉地学习西方文化的儒家知识分子,而他对西方文化的看法,至今仍不失其意义。他说:“泰西质测颇精,通几未举,在神明之取郟子耳。”(《通雅·读书类略》)所谓“质测颇精”,自然是对西方实证科学实事求是的评价;至于“通几未举”,则显然受制于当时西译书籍的引进与传播;而最为精彩的则在于“神明之取郟子”一句,其本意是指孔子向来自东夷的郟子问学一事,这里则是指中国文化应当积极地学习、借鉴西方的质测实证之学。显然,在他对质测与通几关系的思考中,不仅蕴含了他对中国学术史的批判与总结,而且也包含着嫁接中西文化、借鉴西方文化之所长的构想。

第二节 “气——火”统一的一元世界观

从重视质测出发,方以智对天地万物采取了客观的态度,他的世界观表现为气——火一元、物质运动相统一的世界观。

一、一切物皆气所为

首先,从客观性出发,方以智肯定整个宇宙是一种物质性的存在。他说:“盈天地间皆物也。人受其中以生,生寓于身身寓于世。所见所用,无非事也,事一物也。圣人制器利用以安其生,因表里以治其心,器固物也,心一物也。深而言性命,性命一物也。通观天地,天地一物也。”(《物理小识·自序》)在这里,方以智通过“事一物也”、“心一物也”、“性命一物也”、“天地一物也”,将整个世界都归结为物质性的存在,这就坚持了客观性的立场,坚持了实事求是的原则。那么,盈天地的物,其统一的基础又是什么呢?在这一问题上,方以智是以“气”来作为万物统一的基础的。他说:

一切物,皆气所为也。空,皆气所实也。(《物理小识》

卷一)

显然,气正是万物统一的基础,所谓的空,实际上也正是由气所充塞的,这就对整个世界都作了气本の説明。那么,气与物如何统一呢?他说:“气行于天乃五运,产于地曰五材,七曜列星,其精在天,其散在地,故为山川,为鳞、羽、毛、介、草、木之物……”(《物理小识·总论》)很显然,从天之五运到地之五材,乃至日月星辰,山川草木,都是一气运动变化的产物,这就通过气的运动,说明了万物具体的生成。

既然万物统一于气,又形成于气的运动,那么,万物又何以区

别呢？其区别的基础又是什么呢？在这一问题上，方以智仍然是以气的运动，尤其是其运动的具体形式来说明的。他指出：

水为润气，火为燥气，木为生气，金为杀气——以其为坚气也；土为冲和之气，是曰五行。（《物理小识》卷一）

气凝为形，蕴发为光，窍激为声，皆气也。而未凝、未发、未激之气尚多，故概举气、形、光、声为四几焉。（同上）

在这里，他不仅以传统的五行（五材）说明气的五种基本的属性，而且用气之凝、发、激与未凝、未发、未激来说明万物之形色臭味“四几”。这就比较彻底地坚持了气本论，也比较合理地说明了万物之间的具体差别。

二、物物之生机皆火

为了突出世界的生机，也为了更好地说明物质与运动的不可分割性，方以智又提出了“火”的概念。他以火为气的产物，同时又以火为天地万物生生不息的内在根源。

“火”是五行之一，也是中国传统哲学的一个古老的概念。方以智以火表征物质运动的属性，除了家学渊源外（据《物理小识》与《药地炮庄》的记载，其父、祖都主张以火为万物生化之根源），更主要的是取火无定势、无常形而又生生不息的特点。他说：

凡运动，皆火之为也，神之属也。下袭水土，凡滋生，皆水之为也，精之属也。（《物理小识》卷一）

气动皆火，气凝皆水，凝聚而流，动不停运。（《物理小识》卷三）

在这里，方以智提出了火、水两种属性，以火表征物质的运动，以水表征万物的滋生，所以说：“气动皆火，气凝皆水”。显然，这里的水、火都不是日常生活中的水和火，而是指物质运动或存在的基本

形式。所谓火,是指物质的运动以及运动之发散、变化状态;所谓水,则是指物质运动之凝聚、收敛状态。所以,火、水也可以说就是指物质的运动与静止(凝聚)两种状态。

需要注意的是,当火与水相对时,此火与水自然是指物质具体的运动和静止、发散和收敛而言,但当他将火与物质(气)相连并作为物质的根本属性时,此火则是指具体的水与火的统一。这就是他所谓“阳统阴阳,火运水火”,意即前面的阳与火都是作为后面双方的统一而言的,所以他又说:“盖火之一分,足敌水之十分,岂可以平半为称乎”(《物理小识》卷三)。这就是说,火既与水相对,同时又超越其上;作为与水相对的火,自然是指物质的具体运动形态;作为超越其上的火,则是指作为整个物质运动的基本属性而言。显然,这又有运动的绝对性与静止的相对性的思想。

最后,从火与气的关系亦即火的物质承担者来看,方以智说:“谓是水火二行可也,谓是虚气实形二者可也。虚固是气,实形亦气所凝成者,直是一气而两行交济耳。”(《物理小识》卷一)又说:“考其实际,天地间凡有形者皆坏,惟气不坏。”(《东西均·所以》)显然,气不仅是火与水——运动与静止的生发之源,而且也是其最终的承担者。这样,从气出发,经过水与火的矛盾统一,最后又归结为气,方以智将标志万物存在依据的“气”与标志万物运动变化属性的“火”统一起来了,从而建立了较彻底的气——火一元论哲学。

第三节 矛盾说与认识辩证法

基于物质与运动相统一的思想,方以智进一步考察了事物发展变化的基本规律,并将其运用于认识领域,从而又揭示了认识发展过程中的辩证法。

一、“相反相因”的发展观

对于我们生存其中的世界,方以智进一步揭示了万事万物莫不有“二端”的现象,而且,这对立的二端,又是“相反相因”的关系。他说:

人身之水火交则生,不交则病,可不谓相因乎?……
四时之行,雨露而霜雪,春生而秋杀,吉凶祸福,皆相倚伏;生死则几,能死则生,徇生则死。静沉动浮,理自冰炭,而静中有动,动中有静,静极必动,动极必静。有一必有二,二本于一。(《东西均·反因》)

在这里,从自然界之动静相依、春生秋杀,到人生之吉凶祸福、生死转化,都是一种“有一必有二”、“二本于一”的现象。这正是对矛盾及其普遍性的揭示。至于“静中有动,动中有静”,则是指矛盾双方的相互依赖与相互包含。所以他又说:“两间无不交,则无不二而一者,相反相因,因二以济。”(《东西均·三征》)意思是说,对立的双方无不构成矛盾,矛盾的双方又无不处于一个统一体中;矛盾双方既相互对立,各自又以对方为自身的存在前提;矛盾的统一体正是因着双方的对立才得以存在,同时也正因着双方的对立才使矛盾整体得以发展。显然,这是对矛盾的普遍性及其相互关系原理较为深透的说明。

其次,方以智又通过分析矛盾双方的具体关系揭示了事物发展的根源。在他看来,矛盾双方的基本关系是“相救相胜而相成”的关系,矛盾双方既相互依赖,又相互斗争,由此推动矛盾的发展。他说:“所谓相反相因者,相救相胜而相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、《剥》《复》、《震》《艮》、《损》《益》博约之类,无非二端。参即是两,举一明三,用中一贯。千万尽于奇偶,

而对待圆于流行。夫对待者，即相反者也。”（《东西均·反因》）在这里，方以智列举了近二十对相互矛盾、相互背反的事物，而这些相矛盾的事物，又都是相反相因、相救相胜而相成的关系。所谓相因相救，指矛盾双方的相互补救、依存与共在；所谓相反相胜，则指矛盾双方为了否定对方而发展自身，从而推动整个矛盾的发展。

有趣的是，方以智还自觉地将矛盾双方相反相成的关系运用与社会人生，从而试图通过相反以达到相成、相胜的目的。他说：“有小人乃以磨砺君子，刀兵祸患为有道之钻锤。故曰：危之乃安，亡之乃存，劳之乃逸，屈之乃伸。怒怒可致中和，奋迅本于伏忍。受天下克，能克天下。欲取姑与，有后而先。”（《东西均·反因》）所谓“危之乃安，亡之乃存”以及“怒怒可致中和，奋迅本于伏忍”，都是就矛盾双方的相反相成关系而言，也都是通过相反以达到相成相胜的目的。这表现了方以智对矛盾辩证法的充分认识和自觉运用。

“参即是两”，“参”即是对立的包容或超越。天地万物无非两端对待，一切对待的两端都以其相因相成而圆融。“举一明三”，任何“一”都是三分法的一个环节。方以智借助佛教智慧，提出“圆：”（读伊）三点的理论，指出：“合看圆：之举一明三，即知两端用中之一以贯之。”（《一贯问答》）“三”是对两端的统合，类似于《中庸》“执其两端，用其中于民”。方以智试图概括事物矛盾运动的一般规律，提出了“交、轮、几”的特殊概念。他说：

“交”也者，合二而一也；“轮”也者，首尾相衔也；
……“几”者，微也，危也，权之始也，变之端也。

“交”以虚实，“轮”续前后，而通虚实前者曰“贯”，贯难状而言其“几”。（《东西均·三征》）

“交”，指事物内部矛盾双方的互相交感而互相联结、渗透，即对立面的同一。“轮”，指事物前后相续的变化推移，即矛盾促成的事物的转化。“几”，指事物变化的微妙契机，即贯通转化过程中的动力源泉。这里，他似乎朦胧地意识到：事物内部矛盾推动事物不断转化，而否定性则是贯穿这一转化过程即新旧事物代谢过程中的内在动力。他认为：“并育不相害，而因知‘害’乃并育之‘几’焉；并行不相悖，而因知‘悖’乃并行之‘几’焉。”（《易余》卷上）“悖”、“害”等否定因素正是矛盾运动的内在动因（“几”）。所以说：“天地间相反者相因，而公因即在反因中。”（《东西均·所以》）

二、“心物交格”的认识论

在认识论领域，方以智的贡献主要表现为两点：其一是极力纠拨王门后学的意念内守、一味玩弄灵明心性的弊端，提出了心物交格的认知指向；其二则是将辩证法运用于认识过程中，从而解决了认识过程中的一些具体问题。

自明中叶以来，阳明心学风行天下，而其本心说以及以“正念头”为人手的格物说更成为其后学玩弄灵明心性的借口，这就导致了一种普遍的意念内守的倾向。方以智从对质测之学的重视出发，认为认识不能仅仅是意念内守，更主要的则是通天地万物之理，所以他坚持以心物交格、内外并致为认知的基本方向。这就扭转了王门后学一意内守的积习，将认识的指向落实到“觉悟交通”的“学天地”上来了。

此外，从质测之学出发，方以智第一次区别了心和脑，认为人的神明在脑而不在心。对于人的认识，他说：“质而稽之，有生之后，资脑髓以藏受也。”（《物理小识》卷三）又说：“人之智愚，系脑之清浊。”（同上）这就是说，对人的感觉经验起“藏受”作用的是大脑，

所以人的智愚、认识的深浅,也主要是由脑之清浊决定的。这就纠正了传统的“心之官则思”,将思维的作用还给了大脑。显然,这正是其以质测之学对人的思维器官“质而稽之”的结果。

在认识过程中,方以智又以其矛盾辩证法具体地分析了认识过程中的多种矛盾现象。比如“多识”与“一贯”的矛盾,他说:“一是多中之一,多是一中之多。一外无多,多外无一,此乃真一贯者。”(《一贯问答》)显然,所谓“一是多中之一,多是一中之多”,就明确地坚持了“多”与“一”的依存与统一。相反,“离一贯之多识,多,故是病;离多识之一贯,一,亦是病。”(同上)这就是说,离开了“多”,就无所谓“一”;离开了“一”,也就无所谓“多”。只有真正坚持“多”与“一”的统一,才是真正的“一贯”,也才是真正的“多识”。

再比如“偏”与“全”、“专精”与“渊博”等关系,方以智也有精彩的看法。他说:“凡学非专门不精,而专必偏,然不偏即不全,惟全乃能偏。偏而精者,小亦自全。然不可惟小之足全,而害大之周于全也。”(《东西均·偏全》)这就是说,学问总是从一偏开始的,要使这一偏达到专而精的地步,也必须先从“偏”开始,因为如果不有所偏重,就难以达到专精的目的。但是,要做到对一偏的真正专精,恰恰又要以“全”为前提,因为如果没有全面的知识基础,仅仅就偏习偏,也是很难做到真正的专精的。正确的态度是,虽从一偏开始,却从不局限于一偏,而是始终着眼于“全”,并以“全”为前提不断地深化“偏”、拓展“偏”。这就成为“偏”“全”统一、互渗互动并不断地由专而精、由“偏”面“全”的动态认识论了。

总之,由于方以智亲身经历了明清巨变,较重质测之学,又能尽量借鉴西方的认识成果,因而无论是对哲学与具体科学的关系还是认识的发展过程,都有不少值得借鉴的独到见解。

第三章

王夫之对宋明理学的总结

王夫之(公元1619—1692年),字而农,号姜斋,又号船山,湖南衡阳人。他出生于日趋没落的地主知识分子家庭,青年时代,一方面眷恋着科举旧路,另一方面关心动荡的时局,曾参加“行社”、“匡社”、“须盟”等,立志改革社会。但张献忠领导的农民革命政权邀请他,他又佯装伤病,拒不参加。明亡后,他曾于1648年在衡山举兵抗清;失败后,投奔南明永历政权,在其中任行人司小官,因弹劾权奸,险遭残害,经农民军领袖仗义营救,才得脱险。1652年,李定国率大军反攻,恢复衡山,招请王夫之,他又“进退萦回”,最终离去。从此,隐伏湘南一带,过了近四年的流亡生活。在这期间,他写出了《周易外传》、《老子衍》等反映明清之际社会矛盾运动的哲学名著,并完成了《黄书》这部总结明亡教训,阐述自己改革主张的政论著作。晚年,隐居衡阳石船山麓,在艰苦的条件下坚持研究。其子王敌记述其事道:“自潜修以来,启瓮牖,秉孤灯,读十三经、二十一史及张、朱遗书,玩索研究,虽饥寒交迫,生死当前而不变。迄于暮年,体羸多病,腕不胜砚,指不胜笔,犹时置楮墨于卧榻之旁,力疾而纂注。疏于堂曰:‘六经责我开生面,七尺从天乞活埋。’”(王敌:《姜斋公行述》)

王夫之留下的著作有一百多种,四百多卷。其中涉及哲学、史学、美学的著作有《周易外传》、《尚书引义》、《张子正蒙注》、《思问录》、《读四书大全说》、《老子衍》、《庄子通》、《黄书》、《噩梦》、《续春秋左氏博议》、《读通鉴论》、《宋论》、《诗广传》、《夕堂永日绪论》等。临终前,他自题墓石,鉴定自己一生的政治学术活动的宗旨是:“抱刘越石之孤愤”,“希张横渠之正学”,即怀着强烈的民族情感,坚持气一元论的哲学路线。他认为明王朝的败亡是陆王心学“狂妄流害”的结果,因而要对各种危害生民的学说,“伸斧钺于定论”(《读通鉴论》卷五)。王夫之的哲学,总结并终结了中古独断哲学,启发和酝酿着近代启蒙思潮,可以说是我国朴素形态的唯物论和辩证法的高峰。

第一节 “太虚一实”、“理依于气”的宇宙观

在宇宙观方面,王夫之继承并发展了张载的气一元论,通过对气范畴的重新规定,运用“质测之学”,对理气关系进行了比较深入的分析。他抓住道器关系这一贯通本体论和认识论的要害问题,对世界的统一性及其发展规律作出了唯物而又辩证的解释,深刻地批判了宋明理学的天理本体论。

一、对“气”范畴的新规定

王夫之坚持并发挥了张载“知虚空即气则无无”的观点,明确肯定“太虚即气”、“太虚一实”的气化论宇宙观。他说:

人之所见为太虚者,气也,非虚也。虚涵气,气充虚,无有所谓“无”者。

虚空者,气之量。气弥沦无涯而希微不形,则人见虚

空而不见气。凡虚空，皆气也。聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无。

阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙。天之象，地之形，皆其所范围也。（《张子正蒙注·太和》）

在王夫之看来，宇宙间除了这种“弥沦无涯”、“希微不形”的“气”之外，“更无他物，亦无间隙”。这种客观存在之“气”只有聚散，而没有生灭，“散入无形而适得气之体，聚为有形而不失气之常”（《张子正蒙注·太和》）。无论聚散、存亡，都是“气”的运动、变化形态而已。他还以木、水、土为例，类推不可见之“气”的永恒不灭的特征：一车之薪，燃烧之后，化为烟灰，似乎消灭了；一甌之水，经过加热，化为蒸气，挥发殆尽；汞见火则飞，不知何往，但实际上是“木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见耳”。“有形者且然，况其絪縕不可象者乎？”（《张子正蒙注·太和》）这即是说，有形的木、水、汞等物不灭，无形的“絪縕不可象”之“气”，更不会创生和消灭。

与以往的气本论者不同，王夫之没有把“气”仅看做是“生物以息相吹”（此处指张载的主张）或“口可以吸而入，手可以摇而得”（此处指王廷相的主张）的具体实物，而是力图从哲学的意义上对“气”进行更高的理论概括。他运用“实有”这一范畴，改造“诚者物之终始”的传统命题，进一步规定了“气”的本质属性乃是一种客观实在性。他说：

太虚一实也。故曰“诚者天之道也”。（《思问录·内篇》）

诚也者，实也。实有之，固有之也。无有弗然，而非他有耀也。（《尚书引义》卷四）

夫诚者，实有者也。前有所始，后有所终也。实有

者,天下之公有也,有目所共见,有耳所共闻也。(《尚书引义》卷三)

这种“实有”是最高的存在,没有一物可与之相比,也没有任何言辞可以与之相对:“诚者,无对之词也。……说到一个诚字,是极顶字,更无一字可以代释,更无一语可以反形。”(《读四书大全说》卷九)很显然,王夫之对“气”这一概念的哲学抽象,高于张载、王廷相,他力图超出具体实物的观念,借用“诚”、“实有”等范畴来表述其客观实性。这在中国哲学史上是一个明显的跃进。

二、“气外更无虚托孤立之理”

在理气关系的问题上,王夫之坚持“理依于气”的唯物主义观点,批评了“理主气”、“理生气”的唯心主义的观点。他认为:“气者,理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气,故秩叙条理,精密变化而日新。”(《思问录·内篇》)“气外更无虚托孤立之理。”(《读四书大全说》卷九)所谓的“理”,并非一成不变,也不是不可见之物,它可以在“势之必然处见之”。他说:

理本非一成可执之物,不可得而见;气之条绪节文,乃理之可见者也。故其始之有理,即于气上见理;迨已得理,则自然成势,又只在势之必然处见理。(《读四书大全说》卷九)

这即是说,理并不是虚空之物,它只不过是气的变化日新过程中的秩序与条理,是事物变化发展过程中的必然之势,并不能脱离具体的事物而存在。“理只是象二仪之妙,气方是二仪之实。……天人之蕴,一气而已。”(《读四书大全说》卷十)程朱学派从所谓“理本气末”、“理气各为一物”的思想出发,从而得出“气傍这理行”、“理在气外”的唯心主义的本体论,其危害性就在于易将人们导入“性

理空谈”之中。王夫之“理依于气”的观点,其实践意义在于把人们的思想引导到客观的现实世界中来。

三、“天下惟器”,“尽器则道在其中”

由“理气”关系引申到“道器”关系,王夫之坚持了“天下惟器”、“道在器中”的观点,批评了宋明理学“离器而言道”的倾向。王夫之认为,道与器是统一不可分的,道标志事物的共同本质或普遍规律,器标志个别、特殊的具体事物:“统此一物,形而上则谓之道,形而下则谓之器,无非一阴一阳之和而成。尽器,则道在其中矣。”(《思问录·内篇》)

关于世界统一性的问题,王夫之从道器关系的角度作了深入的阐发。他说:

天下惟器而已矣。道者器之道,器者不可谓道之器也。无其道则无其器,人类能言之,虽然,苟有其器矣,岂患无道哉!……人或昧于其道者,其器不成;不成,非无器也。无其器则无其道,人鲜能言之,而固其诚然者也。洪荒无揖让之道,唐、虞无弔伐之道,汉、唐无今日之道,则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道,未有车马而无御道,……道之可有而且无者多矣。(《周易外传》卷五)

王夫之这段话阐述了以下观点:第一,道与器是物质世界的两个方面,而不是截然分开的两体。朱熹所谓的“理与气决是二物”、“道在物外”、“道在器先”的观点,在哲学上陷入二本论。第二,“天下惟器”,表明宇宙间一切事物都是具体的存在,表达事物本质或事物类本质的哲学抽象,都只是个别的某一方面的本质,这种本质不能脱离具体的事物而存在。因此,我们只能说“道在器中”、“道者

器之道”，而不能说“器者道之器”。第三，将本体论引入社会领域，提出了开放、发展的社会观：“未有弓矢而无射道，未有车马而无御道”，“汉、唐无今日之道，则今日无他年之道多矣。”为社会的改革与发展进行哲学论证，这正是明清之际启蒙思想家所要达到的结论。

第二节 “天地之化日新”的变化发展观

王夫之的另一个突出贡献，是他通过对《易》的深入研究，批判程朱，继承张载，并吸取了当时自然科学新成果，对当时复杂的社会矛盾进行哲学概括，把我国朴素的唯物辩证法推进到一个新的高度。

一、“动静皆动”、“天地之化日新”

王夫之认为，物质世界时刻都处在自我运动之中，不存在所谓的“废然之静”。他说：“太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞。”（《周易外传》卷六）周敦颐、朱熹等人所说的不动的“太极”是不存在的。因为“太极”本身就是动静的统一体，本身就蕴涵着运动，所以，只存在不同的运动形式而不存在寂然之静。王夫之说：“太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉？一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。”（《思问录·内篇》）因此，“动静者乃阴阳之动静”，而阴阳动静是太极的“固有之蕴”（《张子正蒙注·太和》）。他说：“静者静动，非不动也。”（《思问录·内篇》）“动静皆动也，由动之静，亦动也。”（《读四书大全说》卷十）

王夫之在肯定运动的绝对性时也承认相对静止，并揭示了动

静互涵的辩证关系。他说：“静即含动，动不舍静”（《思问录·内篇》）；“动静互涵，以为万变之宗”（《周易外传》卷四）。从特定阶段来看，“动有动之用，静有静之质”（《张子正蒙注·太和》）；“动而成象则静”（同上）。正因为有相对的静止，所以才有物我之万象：“二气之动，交感而生，凝滞而成物我之万象”（同上）。王夫之的动静观，既否定了宋明理学的主静论，又从理论上堵死了佛老哲学中的割裂动静关系的种种诡辩。

王夫之还进一步阐述了“变化日新”的观点，把“荣枯代谢而弥见其新”（《张子正蒙注·大易》），看做是宇宙的根本法则。他用最朴素的经验事实证明世界时刻都在变化，从来就没有什么永恒不变的事物。他说：

天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。

质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。……爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而知其质之已造，则疑今兹之日月为亘古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！（《思问录·外篇》）

王夫之把日新之化概括为两种类型，即量的积累与质的更新。他把事物量的变化称作“内成”，其特点是“通而自成”，如“质日代而形如一”，肌肉的新陈代谢等。事物发展到一定程度而终归于“散灭”，化为别的事物，王夫之称其为“外生”，其特点是“变而生彼”（《周易外传》卷五），这种变化就是“推故而别致其新”。正是这种“推故致新”，才使整个宇宙充满了生气。所以，王夫之说：“吾今

日未有‘明日之吾’，而能有‘明日之吾’者，不远矣！”（《思问录·外篇》）“明日之吾”不断诞生，新生事物层出不穷，将会造成无限丰富的世界。

王夫之的发展观对未来充满了乐观的信念，这是早期启蒙思想家的共同信仰。

二、“天下之变万，而要归于两端”的矛盾观

在关于事物变化发展动力的问题上，王夫之发展了张载的“一物两体”、“动非自外”的观点，坚持内因论，反对外因论。王夫之说：“一气之中，二端既肇，摩之荡之，而变化无穷。”（《张子正蒙注·太和》）又说：“天下之变万，而要归于两端。”（《老子衍》）“两端”即是事物所固有的对立而，它是事物变化发展的源泉。

王夫之的矛盾观有以下四个方面的特点：

第一，他认为，矛盾双方是同时共存的，任何一方都不能脱离对方而独立地存在。他说：“乾坤并建，时无先后。”“无有乾而无坤之一日，无有坤面无乾之一日”（《周易外传》卷六）；“阴阳不孤行于天地之间。”（同上书，卷七）王夫之又认为，矛盾双方在统一体内的地位不是一成不变的，而是“权无主辅”，双方的地位是随着矛盾的发展而不断转化的。

第二，王夫之在张载“一两”学说的基础上，对矛盾双方的关系进行了仔细的分析，既揭示了“分一为二”的道理，又强调了“合二为一”的统一性。他认为，矛盾双方一方面是“相峙而并立”，“判然各为一物”，表现出“分一为二”的关系；另一方而，两者又“相倚而不相离”（同上书，卷五），表现出“交相入而包孕以运动之貌”（同上书，卷六），这便是“合二以一”。但这两种关系是不可分裂的，也不是对立排斥的，而是“其理并行而不相拂”。从王夫之

哲学的侧重点来看,他比较强调矛盾的统一性及其作用。

第三,王夫之虽然重视矛盾的统一性,但并不害怕矛盾的斗争性,而是在重视统一性的前提下,提出了“君子乐观其反”、“不畏其争”的积极而动态的统一观。他认为“反者有不反者存”,如果善于从“殊流”中看到共同的源头,从“众响”中听到和谐乐章,就能够“乐观其反”、“而利用之”。

第四,王夫之还正确地阐述了矛盾双方在一定条件下相互转化的道理,否定有所谓“截然分析而必相对待之物”。他说:“天尊于上,而天人地中,无深不察;地卑于下,而地升天际,无高不彻,其界不可得而剖也。……天下有公是,而执是则非;天下有公非,而凡非可是,……其别不可得而拘也。”(《周易外传》卷七)这即是说,矛盾着的对立面,无不相互转化,没有所谓“截然分析”之物,也不能用静止的、孤立的、片面的观点去看待事物的对立而。矛盾对立的双方各自发展到极致就会朝着相反的方向转化。

但是,王夫之并不认为所有的矛盾都要“极而后反”,特别是在社会政治生活中更应该避免这种矛盾双方的激化。所以,他又提出了“奉常以处变”、“变不失其常”的常变观。

三、“奉常以处变”、“变不失其常”的常变观

王夫之认为,事物的变化是有规律的,人们应该在把握事物规律的基础上来促成事物的变化,而不应该对变化规律一无所知。他说:“君子常其所常,变其所变,则位安矣。常以治变,变以贞常,则功起矣。”(《诗广传》,卷五)通过对常变之间辩证关系的把握,达到人类自己的目的,从而使人们在变化面前保持一种从容的态度。

虽然王夫之主张“圣人以常治变,于变有常,夫乃与时偕行,

以待忧患”，但他更倾向于“变在常中”。他说：“圣人反变以尽常，常立而变不出其范围，岂必惊心耀魄于忧患之至，以与之为波靡也哉？”（同上书，卷六）这种强调人之德性的一贯性及人格的坚定性，具有积极意义。但王夫之的常变观所追求的“大常”，则是有其特定的历史内涵的，他所说的“变而不失其常，而后大常贞”（同上书，卷七），其实就是封建礼法制度在其思想中的哲学升华。

王夫之的辩证法，在动静观、矛盾观、常变观方面，都具有超越前人的理论贡献。但他最终夸大了矛盾统一性的意义及其作用，带有把矛盾的同一性、常住性绝对化的倾向，表现出时代、阶级的局限性。

第三节 “日生日成”的人性论

在人性问题上，王夫之既继承了儒家传统的“天命之谓性”的说法，又继承了《易传》的“继善成性”说，并在新的条件下予以发展。他说：“夫性者，生理也。日生则日成也。”人性虽然来之于天，但人与动物不同。“禽兽终其身以用其初命，人则有日新之命矣。”（《诗广传·大雅》）“形日以养，气日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。……故天日命于人，而人日受于天。故曰：性者生也，日生而日成也。”（《尚书引义·太甲二》）王夫之反对完全用“天命”来界定人性，肯定人具有“权变”的特点。他说：“生之初，人未有权也，不能自取而自用也。惟恐天所授，则皆其纯粹以精者矣。天用其化以与人，则固谓之命矣。已生之后，人既有权也，能自取而自用也。自取自用，则因乎习之所贯，为其情之所欲，于是而纯疵莫择也。”（同上）这就是说，性有天生的一面，但更重要的则是人“因乎习之所贯”、“自取自用”的结果。

为了说明人性“日生日成”的道理,王夫之又从“习”的角度讨论了人性如何在社会生活中形成的问题。他说:“天命之谓性,命日受则性日生矣。目日生视,耳日生听,心日生思。形受以为器,气受以为充,理受以为德,取之多,用之宏而壮;取之纯,用之粹而善;取之驳,用之杂而恶。不知其所自生,是以君子自强不息,日乾夕惕,而择之守之,以养性也。于是,有生之后,日生之性益善,而无有恶焉。若夫二气之施不齐,五行之滞于器,不善用之则成乎疵者……”(同上)由此可知,王夫之在传统哲学基础之上,既容纳了“天命之谓性”命题中的合理成分,又从人的主动选择的角度论述了人性的动态生成过程,使人性的形成与主体的价值选择紧密联系起来,突出了个体的能动性。这是王夫之对传统哲学人性论的一大贡献。

第四节 能必副所、行可兼知的认识论

“能所”、“知行”关系是后期中国哲学的重要问题,“能所”关系涉及到认识论的问题,“知行”关系则涉及到道德之知与道德实践的关系问题。

一、能必副所

何谓“能所”呢?王夫之是这样解释的:“立一界以为‘所’,前未之闻,自释氏昉也。境之俟用者曰‘所’,用之加乎境而有功者曰‘能’。‘能’‘所’之分,夫固有之,释氏为分授之名,亦非诬也。”(《尚书引义》卷五)王夫之对佛教的能所概念进行了唯物主义的改造,他所说的“所”是实有其体,所说的“能”则指实有其用。“所”必在外而“能”必在内。所以王夫之又说:“乃以俟用者为

‘所’，则必实有其体；以用乎俟用，而以可有功者为‘能’，则必实有其用。体俟用，则因‘所’以发‘能’；用，用乎体，则‘能’必副其‘所’。”（同上）“所”可以具体到人伦日用之中，而“能”则取之于耳目心思之用。“‘所’不在内，故心如太虚，有感而皆应；‘能’不在外，故为仁由己，反己而必诚。”（同上）

佛教以为，山河大地及人所知的对象无非是人的能知主体的作用或产生的幻境，王夫之则将佛教颠倒了的“能所”关系重新颠倒过来了。他认为“所不在内”而“能不在外”，承认“能”因“所”的刺激而被激发，而“能”可以达到对“所”的认识。据此，王夫之批评了陆王心学“消所以人能”，把“吾心之能起”当做“天下之所起”，认为“天下固无有‘所’，而惟吾心之能作者为‘所’”的主观唯心主义的认识论，坚持“所”的客观实在性。

与以往“悬镜照物”的消极反映论不同，王夫之指出了认识过程中的“事之来”和“心之往”相互作用的重要性，并分析了认识活动中“心”的主动性：“己欲交而后交，则己固有权。”以人的视觉为例：“有物于此，过乎吾前，而或见焉，或不见焉。其不见者，非物不来也，己不往也。……劳吾往者非一，皆心先注于目，而后目往交于彼。不然，则锦绮之炫煌，施、媼之冶丽，亦物自物而已自己，未尝不待吾审而遽入吾中者也。”（《尚书引义》卷一）王夫之的这一思想，其实涉及到了文化传统和价值理想如何影响人对物的认识问题。

二、以心循理

王夫之坚持“以心循理”的唯物主义的认知路线。他说：“万物皆有固然之用，万事皆有当然之则，所谓‘理’也。乃此‘理’也，唯人之所可必知、所可必行；非人之所不能知，不能行而别有‘理’

也。”(《四书训义》卷八)而所谓的“心”,则是对“理”的认识,“具此理于中而知之不昧,行之不疑者,则所谓‘心’也。以心循理,而天地人物固然之用、当然之则,各得焉,则所谓道。”(同上)

事物之“理”是事物固有的必然性,它虽然独立于人心之外,但人心可以把握它并在实践中加以运用。在认识过程中,应该“随时循理而自相贯通,顺其固然,不啻聪明以自用”(《张子正蒙注》卷四)。为此,王夫之提出“有即事以穷理,无立理以限事”的观点。他说:“有即事以穷理,无立理以限事。故所恶于异端者,非恶其无能为理也,罔然仅有得于理,因立之以概天下也。……异端之有言曰:‘万变而不出吾之宗。’……非天下之至诞者,孰敢信其然哉?”(《续春秋左氏传博议》卷下)

尽管王夫之反对“立理以限事”的唯心主义的认识论,但并没有因此而陷入经验论,而是充分注意到了理性思维在认识过程中的作用,特别强调“心官”区别于“耳目”的“独致之功”。他说:“声色之丽耳目,一见闻之而然,虽进求之而亦然;但为物所蔽而蔽尽于物。岂如心之愈思而愈得,物所已有者,无不表里而之具悉(原注:耳目但得其表);物所未有者,可使之形著而明致动哉?”(《读四书大全说》卷十)理性思维能把握事物的本质,具有综合创新的功能,这是“耳目”之官所不具备的能力。

王夫之还改造了格物与致知、博文与约礼的传统范畴,阐述了认识过程中感性与理性的辩证法。他说:“大抵‘格物’之功,心官与耳目均为用,学问为主而思辨辅之;所思所辨者,皆其所学问之事。‘致知’之功,则惟在心官,思辨为主而学问辅之;所学问者,乃以决其思辨之疑。致知在格物,以耳目资心之用,而使有所循也;非耳目全操心之权而心可废也。”(《读四书大全说》卷一)又说:“博文、约礼,并致以为功。方博而即方约,方文而即方礼,于文见

礼,而以礼征文。礼者,天理自然之则也;约而反身求之,以尽己之理而推己之情,则天理自然之则著焉。”(《读四书大全说》卷六)博文,即是广泛地接触个别事物,取得丰富的感性认识;约礼,即是通过归纳、综合各种现象,上升到理论的认识,得出其客观法则。知识日益广博,思想亦日益深刻,“学愈博而思愈永”,“学成于聚,新故相资而新其故”,在“方博方约”的过程中做到“日新有得”。

三、知行相资以为用

在知行关系上,王夫之提出了“知行相资以为用”、“并进而有功”的知行合一观。他说:“知行相资以为用。惟其各有致功,而亦各有其效,故相资以互用,则于其相互,益知其必分矣。同者不相为用,资于异者乃和同而起功,此定理也。不知其各有功效而相资,于是姚江王氏‘知行合一’之说,得借口以惑世。”(《礼记章句》卷三十一)

王夫之认为,知行相资以为用的前提是“知行”相分,尽管知行相互作用,但知行并不是平行的。在认识的过程中,行是主导的方面:“且夫知也者,固以行为功者也,行也者,不以知为功者也。行焉,可以行知之效也;知焉,未可以得行之效也。……行可兼知,知不可兼行,下学而上达,岂达焉而始学乎?君子之学,未尝离行以为知也,必矣。”(《尚书引义》卷三)王夫之十分强调“行”的必要性,与他所处的时代密切相关。他批评当时一些学者“离行以为知,其卑者则训诂之末流,无异于词章之玩物而加陋焉;其高者瞑目据梧,消心面绝物,得者或得,而失者遂叛道以流于恍惚之中”。因此,他一再坚持“知者非真知也,力行而后知之真”(《四书训义》卷十三)。不过,王夫之把明亡归之于宋明以来的“蹈虚”、“空谈”的学风,认为这种学风与程朱、陆王等“异学”提倡“浮游之说”有关,

则过分夸大了学术对政治的影响,忽视了对专制政治本身的批判,有失客观。

四、“善动化物”、“以人造天”的新天人观

对天人关系,王夫之从认识论的角度作出了新的论证。在强调“知天之理”的前提下,他首先肯定了人的认识能够正确地把握自然规律:“以知知义,以义行知,存于心而推行于物,神化之事也。……心之所存,推而行之,无不合于理,则天不能违矣。”(《张子正蒙注·神化》)

认识了自然之理,就可以将这种自在的必然性转化成自为的必然性,从而做到“豫知其情状而裁之”。他说:“尽知其必有之变而存之于心,则物化无恒,而皆豫知其情状而裁之。”(《张子正蒙注·天道》)又说:“物长而穷则必消,人静而审而可动。……夫天有贞一之理焉,有相乘之几焉。知天之理者,善动以化物。”(《读通鉴论》卷二)

在认识的能动性方面,王夫之强调“人之所以异于禽兽”,就在于“以人道率天道”(《思问录·内篇》),而区别于“任天”的“禽兽之化”。在“竭天”的过程中充分发挥自然所赋予的认识和改造自然的潜能,从而做到“相天”、“裁天”、“胜天”、乃至“以人造天”。他说:“夫天与之目力,必竭而后明焉;天与之耳力,必竭而后聪焉;天与之心思,必竭而后睿焉;天与之正气,必竭而后强以贞焉。可竭者,天也,竭之者,人也。人有可竭之成能,故天之所死,犹将生之;天之所愚,犹将哲之;天之所无,犹将有之;天之所乱,犹将治之。……任天而无能为,无以为人!”(《续春秋左氏传博议》卷下)

在这里,王夫之高度肯定了以人“竭天”的意义,认为“任天而

无能为”则“无以为人”，这种富于进取的精神，是明清之际启蒙思想中的最强音。它与荀况“制天命而用之”、刘禹锡“天人交相胜”的思想交相辉映，成为我国传统哲学中天人之学的最杰出的思维成果。

第五节 “理势合一”、“即民见天”的社会史观

按照“依人建极”的人道原则，王夫之把人类社会史的研究提高到了前所未有的高度。他的《春秋世论》、《续春秋左氏传博议》、《读通鉴论》、《宋论》等史学著作，系统地表达了自己的历史哲学。

一、“今胜于古”的进化史观

宋明以来，复古主义流行，而朱熹所尊崇的“三代”史观则影响更大。王夫之以其粗浅的文化人类学的知识，对这种古史迷信进行了大胆而深刻地批判。他说：“三代沿上古之封建，国小而君多，……而暴君横取，无异于今川、广之土司，吸乞其部民，使鹄面鸠形，衣百结而食草木。”（《读通鉴论》卷十二）在此基础上，他又进一步地推论：“故吾所知者，中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！……所谓饥则响响，饱则弃余者，亦植立之兽而已。”（《思问录·外篇》）

在三百年前，王夫之大胆地断定我们的祖先是“植立之兽”，痛斥“泥古薄今”的复古思潮，判定人类社会是由质到文、由分到合的过程，这是十分可贵的。从经济上看，由“射生饮血”到“来牟率育而大文发焉”，以及“世亦降，物益备”，物质文明不断进步。从政治上看，从上古的“万国分立”，到三代时“渐有合一之势”，经

过战国的大变局而发展为秦以后的“郡县之天下”，出现了汉、唐、宋、明的统一局面，中华民族终于在“轩辕所治，大禹所经纬”的广阔土地上形成了一个“财足自亿，兵足自强，智足自名”的伟大民族。所有这些，既是王夫之进化史观的表现，也是其民族自尊心的表现。

二、“理势合一”与“即民见天”

与“理依于气”的自然观相应，王夫之提出了“理依于势”的人类史观。历史的发展规律只能从历史内部去寻找，“只在势之必然处见理”（《读四书大全说》卷九）。所谓“势”，即是历史发展的必然趋势；所谓“理”，则是体现于历史发展中的规律性。一方面“得理自然成势”；另一方面“势之顺者即理之当然”，“势既然而不得不然，则即此为理矣”（同上）。理势合一则可称之为“天”，他说：“‘势’字精微，‘理’字广大，合而名之曰‘天’。”（同上）但这种理势合一之“天”是无目的的：“天之命，有理而无心者也。”（《读通鉴论》卷二十四）王夫之对历史上的有神论和目的论的天命观进行了唯物主义的解释。

王夫之强调了“理”的客观性，要求人们加强对社会发展之理与势的认识，从而避免各种盲目性。他说：“生有生之理，死有死之理，治有治之理，乱有乱之理，存有存之理，亡有亡之理。天者，理也。其命，理之流行者也。……违生之理，浅者以病，深者以死，人不自知而自取之，而自昧之。……天何心哉？夫国家之治乱存亡，亦如此而已矣。”（《读通鉴论》卷二十四）

尽管王夫之强调理势的作用，他并不否认历史进程中的偶然性。他说：“推其所以然之由，辨其不尽然之实。均于善而醇疵分，均于恶而轻重别，因其时，度其势，穷其效。”（《读通鉴论》卷

未)所谓“推其所以然之由”,即是要把握必然性;“辨其不尽然之实”,即是要看到偶然性的存在。这样,历史的必然性就不同于自然界的规律,它往往以更为复杂的形式表现出来。秦始皇从“私天下”的动机出发实行“郡县制”,而历史正是通过他达到“公天下”之目的。他说:“秦以私天下之心而罢侯置守,而天假其私以行其大公。”(《读通鉴论》卷一)历史上的农民起义虽然都失败了,但他们推动历史前进的作用不可抹杀。“陈涉吴广败死而后胡亥亡”,“杨玄感败死而后杨广亡”,这是“天贸其死,以亡秦隋”(《读通鉴论》卷五)。王夫之看到了历史发展过程中的矛盾现象,触及到了“贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”^①的历史辩证法。

王夫之进一步地探讨了“天”的历史内涵,认为“人之所同然”、“民心之大同”即是“天”。他说:“可以行之千年而不易,人也,即天也,‘天视自我民视’者也。拂于理则违于天,必革之而后安。……以人制天,而不知在天者即为理,以天制人,而不知人之所同然者即为天。”(《读通鉴论》卷七)他又说:“天无物立之体,即其神化以为体;‘民之视听明威’,皆天之神也。故民心之大同者,理在是,天即在是,而吉凶应之。”(《读通鉴论》卷十九)这种“心之同然”虽然还为唯心史观留下了地盘,但其中所包含的重民思想,以及其力图摆脱英雄史观的努力,还是值得肯定的。

三、“天理高于人欲”的理欲关系说

“理欲关系”解决的是社会发展过程中道德伦理规范与人的

^① 《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第237页。

感性欲求的关系,也可以说对“人之所同然”的“民之天”的进一步论述。对这一问题,王夫之与朱熹在形式上虽有相同之处,但本质上是不同的。首先,从理论基础来说,朱熹哲学强调的是“理在气先”,而王夫之则强调“理依于气”;具体到伦理学中,朱熹强调的是“以理制欲”,展示了理与欲之间的矛盾性,王夫之强调的则是“欲中见理”,突出了欲与理的统一性。他说:“礼虽纯为天理之节文,而必寓于人欲以见。(自注:饮食、货;男女、色)……惟然,故终不离人而别有天,终不离欲而别有理也。”(《读四书大全说》卷八)他认为自己的这种理欲观“朴实有味”,既“不堕俗儒”,又“不入异端”(《读四书大全说》卷四)。其次,王夫之肯定了人对美食美色追求的正当性,这与朱熹把“美色美味”当做人欲而大加挞伐的观点不同。王夫之说:“君子敬天地之产而秩以其分,重饮食男女之辨而协以其安。苟其食鱼,则以河魴为美,亦恶得而弗河魴哉?苟其娶妻,则以齐姜为正,亦恶得而弗齐姜哉?”(《诗广传》卷二)这就肯定了人的社会化的感性欲求的合理性。

第六节 王夫之哲学的历史地位

王夫之哲学是17世纪中国特殊历史条件下的产物,它以深刻而完备的理论思维,反映了明清之际的时代精神。他以振兴民族精神为思想动力,在异常艰苦的条件下,综合自然史和人类史的研究成果,在哲学领域的诸方面都作出了重大贡献。特别是在总结并清算宋明理学的基础上,“推故而别致其新”,创立了朴素的唯物主义与辩证法相统一的哲学体系。在本体论方面,他以朴素的唯物论为基础,对理气、道器、有无、体用、虚实、动静、常变、一两等哲学范畴,作了更加明确的哲学规定。通过对我国《易》学系统和

《老》学传统中辩证法思想的吸收与改造,又概括了当时新兴“质测之学”的科学成果,使其朴素的唯物论思想贯穿着辩证思维。在认识论上,他对于历代唯心主义者进行了深入的批判,对人的思维的辩证法等问题进行了深入的探讨。在坚持唯物主义认识论的基础上,深刻地揭示了认识运动的辩证法,在一定程度上总结并终结了宋明道学。在历史哲学领域,他贯彻了“理势合一”的发展观,批判了复古主义的历史观和英雄史观,并试图在历史的内部寻找发展变化的规律,揭示了历史过程中的辩证法。这些贡献使王夫之哲学在我国哲学发展史上有着十分重要的历史地位。王夫之哲学体系的出现,标志着中古独断哲学的终结。

当然,王夫之哲学也不可避免地打上了17世纪的时代烙印及其自身的阶级局限。小农经济的狭隘性以及与之相联系的科学技术的落后,制约了他的思想发展,作为地主阶级的在野派,他虽有改革现实的愿望,却又害怕真正的农民战争,其思想中既蕴涵着“新的突破旧的”的光芒,在整体上又没有摆脱封建意识形态的沉重桎梏。如他所坚持的“君子小人”、“华夏夷狄”的所谓“天下之大防”,甚至鼓吹“庶民禽兽论”和“夷狄禽兽论”等,所有这些,都暴露了传统的偏见及其阶级的局限性。王夫之哲学中的矛盾,同时也是17世纪中国时代矛盾的一面镜子。

明亡以后,由于经历了近两个世纪清朝文化专制主义的统治,王夫之的哲学又成为近代启蒙思潮的重要资源之一。“戊戌维新”中激进的谭嗣同称赞王夫之的思想为“昭苏天地”的“一声雷”(《论艺绝句六篇》之二),并从政治上肯定“惟国初船山先生,纯是兴民权之微旨”(《上欧阳瓣姜师书》)。梁启超在《中国近三百年学术史》中也说,清初几位大师如黄宗羲、王船山等人的思想曾像“电气一般把许多青年的心弦震得直跳”。章太炎甚至更为夸张地

说：“当清之季，卓然能兴起顽懦，以成光复之绩者，独赖而农一家而已！”（《船山遗书序》）所有这些，都从不同侧面反映了王夫之思想在近现代中国的作用与影响。

第四章

颜元、李塉与实学学派

颜元(公元1635—1704年),字易直,又字浑然,自号习斋,河北博野人。幼家贫,为朱姓养子,长期参加“耕田灌园”等农业劳动;后行医、教书,终生不仕。其主要著作有《四存编》、《四书正误》、《朱子语类评》和《习斋记余》;他的学生所编《颜习斋先生言行录》、《习斋先生年谱》也保留了他的若干思想资料。李塉(公元1659—1733年),颜元的大弟子,字刚主,号恕谷,接受并大力宣扬颜元的思想,故世称“颜李学派”。晚年以后,由于时代学术环境的影响,他转入了考据学,在一定程度上背离了颜元的“实学”思想。

第一节 颜元对理学的批判

颜元思想的最大特点是以“实学”来批评宋明理学的“虚文”。据说他早年曾喜欢陆王,以后又笃信程朱,直到他34岁居祖母丧礼几至丧命后,才发现程朱陆王都“为禅学俗学所浸淫”。于是,他终于“开二千年不能开之口,下二千年不敢下之笔”,转而对宋明理学进行激烈的批判。在《存学编》中,他写道:

前之居汴也,是三四尧孔,六七禹颜;后之南渡也,又

生三四尧孔，六七禹颜。而乃前有数十圣贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材，两手以二帝畀金，以汴京与豫矣！后有数十圣贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材，两手以少帝付海，以玉玺与元矣！多圣多贤之世，而乃如此乎！（《存学编》卷二）

这就是说，程朱陆王都自誉为追求尧、舜、周、孔，自誉为达到了圣贤境界，但对社会现实却无扶危济难之功。这样的道学，实际上只是假道学、空道学、无用的道学。所以，他又说：“予未南游时，尚有将就程朱附之圣门支派之意，自一南游，见人人禅子，家家虚文，直与孔门敌对，必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以为孔孟程朱，判然两途，不愿作道统中乡愿矣。”（《颜习斋先生年谱》卷下）

在理论上，理气关系（也是道器关系），是宋明以来哲学争论的主要问题。程朱学派坚持理在气先，而反对派则坚持理在气中。颜元说：“若无气质，理将安附？”（《存性编》卷一）又说：“理者，木中纹理也，其中原有条理，故谚云：‘顺条顺理’。”（《四书正误》卷六）

在心性论问题上，颜元也不同意程朱理学将性分为义理之性与气质之性的思想。他说：“气质（形）正吾性之附丽处，正吾性作用处，正性功著手处。”（《言行》卷下）“非气质无以为性，非气质无以见性。”“譬之目矣，眶、眇、睛，气质也；其中光明能见物者，性也。将谓光明之理专视正色，眶、眇、睛乃视邪色乎？余谓光明之理固是天命，眶、眇、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是气质之性。”（《存性编》卷一）他认为，真正的儒家应该是体用一致，而不能割裂体用关系：“盖吾儒起手便与禅异者，正在彻始彻终总是体用一致耳。”（《存学编》卷二）从体用不二的观点出发，他认为宋儒与释氏的哲学没有区别：“今释氏、宋儒有伏而无作，有体而无用。不能作之，伏非伏也；无所用之，体非体也。”

第二节 “格物”新解与重“习行”的认识论

“格物”二字,最早见于《大学》。但是何为“物”,又如何去“格”?《大学》的作者并没有解释。《大学》本为《礼记》中的一篇,在朱熹之前并未受到特别的注意,故朱熹之前,对格物的解释多是文字、训诂学的解释。朱熹从他的理本论的哲学体系出发,将认识的任务规定为“穷天理”。故他将“格”训为“至”字,“格物致知”就解释为“即物而穷理”(《大学章句》)。但是,朱熹所说的“理”并非事物固有之条理,而一种超验的普遍原则,在社会哲学层面乃是三纲五常之伦理。王守仁从心学体系出发,认为心外无物,人先天地具有“良知”,人们只要发明本心,去恶归善,就能合乎“天理”,所以他又将“格”训为“正”,“格物”即是以“正念头”为入手的道德实践活动。

颜元也从实践的角度解释“格物”,认为“格物”即是“犯手实做其事”。他说:“‘格物’之‘格’,王门训‘正’,朱门训‘至’,汉儒训为‘来’,似皆未稳。……元谓当如史书‘手格猛兽’之‘格’,‘手格杀之’之‘格’,乃犯手捶打搓弄之义,即孔门六艺之教是也。”(“六艺”指礼、乐、射、御、书、数;《习斋记余》卷六)他反对宋元以来儒者“皆习静”的通习,要求儒者皆能亲身投入到实际的、具体的活动之中,使知与行紧密地结合起来。他说:“心中醒,口中说,纸上作,不从身上习过,皆无用也。”(《存学编》卷二)他认为,人的认知能力也是在“玩东玩西”的实践过程中培养起来的,物不格则知不至。他说:

知无体,以物为体,犹之目无体,以形色为体也。故人目虽明,非视黑视白,明无由用也;人心虽灵,非玩东玩

西,灵无由施也。今之言致知者,不过读书、讲问、思辨已耳,不知致吾知也,皆不在此也。……譬(譬)如欲知乐,任读乐谱几百遍,讲问、思辨几十层,总不能知,直须搏拊击吹,口歌身舞,亲下手一番,方知乐是如此。知乐者,斯至矣。是谓物格而后知至。(《四书正误》卷一)

在这里,颜元首先肯定了格物是致知的基础,肯定“物”是客观的、独立于人的感官之外的。其次,颜元又肯定了实践是人的理性得以展开的条件。在他看来,人虽然具有一种潜在的认识能力和理性能力,但必须在“玩东玩西”的实践中发展起来。再次,他基于有些知识的特殊性,认为必须通过反复的实践,在积累了一定经验的基础上方能了解其中的奥妙,如音乐、礼仪等艺术、人际交往活动。相对于朱熹与王守仁来说,颜元的认识论更强调感性认识在“致知”过程中的作用,反对理学家“不见梅枣,便自谓穷尽酸甜之理”(《习斋记余》卷六)的狂妄。他认为,所有菹蔬,“必箸取而纳之口,乃知如此味辛。故曰:手格其物而后知至。”(《四书正误》卷一)颜元的认识论重视感性、实践的作用,主张一种“动的哲学”,带有鲜明的经世致用的倾向。他说:“三皇、五帝、三王、周孔皆教天下以动之圣人也,皆以动造成世道之圣人也。五霸之假(通假,指强大),正假其动也。汉唐袭其动之一二,以造其世也。晋宋之苟安,佛之空,老之无,周、程、朱、邵之静坐,徒事口笔。总之,皆不动也。而人才尽矣!圣道亡矣!乾坤降矣!吾尚言:一身动,则一身强;一家动,则一家强;一国动,则一国强;天下动,则天下强。”(《言行录》卷下)

第三节 实学的经世指向

颜元总结明亡的教训,认为其根源在于空谈心性的腐朽学风。由此他提倡“实学”,主张以“实”代“虚”。他所提倡的学习科目,曰“实文”;学习方法,曰“实学”、“实习”;所提倡的行为,曰“实行”;所提倡的事功,曰“实用”;所提倡的性体,曰“实体”。总而言之,他要以学、习、行、能代替道学家的讲、读、著、述。他甚至说:“宁为一端一节之实,无为全体大用之虚。”(《存学编》卷一)他认为:“汉宋之儒,全以道法摹于书,至使天下不知尊人,不尚德,不贵才。”(同上)而当时学术界的程朱、陆王之争,于国计民生毫无用处:“两派学辩,辩至非处,无用;辩至是处亦无用。盖闭目静坐、读、讲、著述之学,……虽致良知者,见吾心真足以统万物;主敬、著、读者,认吾学真足以达万理,终是画饼望梅。画饼倍肖,望梅倍真,无补于身也,况将饮食一世哉!”(《阅张氏王学质疑评》,《习斋记余》卷六)之所以产生这种无用之学,其祸根实又源于封建统治者以八股取士,提倡道学:“历代君相,方且以爵禄诱天下于章句浮文之中”(《言行录》卷上);“误人才,败天下事者,宋人之学也”(《习斋年谱》)。

为匡世济民,颜元倡导一种经世致用的新学风。他说:“为学为教,用力于讲读者一、二,加功于习行者八、九。”(《存学编》卷一)“盖四书、诸经、群史、百氏之书所载者,原是穷理之文,处事之道。然但以读经史、订群书为穷理处事,以求道之功,则相隔千里。以读经史、订群书为即穷理处事,曰:‘道在是焉’,则相隔万里矣。”(《存学编》卷三)因此,颜元劝诫道:“吾辈只向习行上做功夫,不可向言语文字上着力。”(《言行录》卷下)他对博学的解释是:“博学

之,则兵、农、钱、谷、水、火、工虞、天文、地理,无不学也。”(《四书正误》卷二)在主持漳南书院时,颜元所开设的科目就有文、理、兵、农、天文、地理、水、火、工学,颇类似今日的综合性学校。颜元的“实学”还特别重视“能”的重要性,他说:“兀坐书斋,人无--不脆弱,为武士农夫所笑者。”(《存学编》卷三)“农成佳禾,商聚货财,都须一段见识,一段包涵,一段勇气,方做得去。”(《四书正误》卷三)

更为可贵的是,颜元身为教育家,能坚持身体力行。他 59 岁时曾说:“思一日不习六艺,何以不愧‘习斋’二字乎!”当他主持漳南书院时已经 62 岁,仍“教弟子舞,举石习力,先生浩歌”(《年谱》卷下),足见其倡导实学的热情之高。

综上所述,颜元的哲学思想,最突出的特点是重“实”反“虚”,重实行而反空谈,重经验而反先验的普遍之理;表现在知行观方面,则具有比较鲜明的唯物论和经验论的色彩。颜元所倡导的重“习行”、倡“实学”的学风,在一定程度上反映了当时要求发展知识理性的启蒙思想。但是,他的哲学又有重经验之行而轻理论之知,并以知识理性代替道德理性的简单化的缺陷。

第四节 李塉与考据学的兴起

李塉与考据学发生关系,在康熙三十四年(公元 1695 年)以后,而真正从事考据学之事业,则在 50 岁之后。

李塉考据学的基本精神可以概括为两句话:一是“取经义以证吾道德经济”;二是“非借之作门户,惟是是从”。

李塉认为,所谓“道”即是“人伦庶物”之类的“实事”,非理学家们所讲的抽象、虚玄之物。他说:“道者,人伦庶物而已矣。奚以明其然也?厥初生民,浑浑沌沌,而已有夫妇、父子,有兄弟,有

朋友,朋友之尽有君臣。……其伦为人所共由,其物为人所共习,犹逵衢然,故曰道。庶物,实事也;道,虚名也。异端乃曰‘道生天地’,曰‘有物混成,先天地生’,是道为天地前一物矣。天地尚未有,是物安在哉?且独成而非共由者矣,何以谓之道?”(《原道》,《恕谷后集》卷十二)从文字学的角度来看,道与“路从足,道从辵,皆言人所共由之义理,犹人所由街衢也。”(《年谱》卷五)李塈反对宋明理学把“理”凌驾于“道”字之上,认为所谓“理”,无非是“道之理”。他说:“‘理’字圣经罕见,惟《易》‘穷理’、《中庸》‘文理’、《孟子》‘理也’三言,乃指道之条理,余皆言道。自宋儒以‘理’字为谈柄,而‘道’字反轻。传至今日,智愚皆言‘理’,而罕言‘道’矣。窃谓即以‘理’代‘道’字,而气外无理。”(《中庸传注问》)。在《论语传注问》中,他进一步批评了朱熹“洒扫应对之事,其然也,形而下也;洒扫应对之理,所以然也,形而上者”的理事观,在坚持颜元“理气融为一片”的基本前提下,进一步对理事关系作了论述,坚持“理在事中”。他说:“夫事有条理曰理,即在事中。今曰理在事上,是理别为一物矣。理,虚字也,可为物乎?天事曰天理,人事曰人理,物事曰物理。《诗》曰:‘有物有则’,离事物何所为理乎?”李塈的理事观显然是后来戴震“分理说”的雏型。不过,李塈坚持“理在事中”的观点时,又走向了另一个极端,否定了宋明理学思想中的合理因素,他认为真正的儒学精神只在于认识“其然”,而异端之学才重视“所以然”,这就暴露了李塈考据学中严重的经验主义缺陷。

李塈的考据学反对门户之见,主张“惟是是从”。在康熙四十二年寄毛奇龄书中,记述了这样一段故事:李塈将毛奇龄有关《尚书》的新论著交给阎百诗看,阎百诗看后认为毛奇龄专门是来为难他而著的,李塈要求阎氏作答,阎氏推诿。李塈直截了当地说:

“圣经在天壤，原非借之作门户者，况学殖如先生，惟是是从，何论人已？”这种“惟是是从，不论人已”的考据学，显然带有追求真理的思想倾向。

另外，李塉的考据学并不是完全泥古，他还要求“考古以准今”，并“参以近日西洋诸法”，这又是他的考据学所包含的时代新内容。他说：“吾人习行六艺，必考古准今。礼、乐残阙，当考古而准以今者也。射、御、书有其仿佛，宜准今而稽之古者也。数本于古，而可参以近日西洋诸法者也。”（《年谱》卷三）

总而言之，李塉考据学的目的，主要是为了探求圣学之真义，其“惟是是从”的理想具有较为重大的理论意义。当然，李塉的考据学还只有近代知识论的形式而缺乏近代知识论的内容，因而还不是近代意义上的科学思维。但是李塉倡导的“参以近代西洋诸法”的思想，说明他具有一定的开放胸怀。所有这些，在当时都是难能可贵的。

第五章

戴震的哲学倾向

戴震(公元1723—1774年)字慎修,又字东原,安徽休宁(今安徽屯溪市)人。他出生于小商人家庭,10岁时方能说话。少年的戴震即善于思考,在塾师讲授朱熹的《大学章句》,刚读完朱熹对第一章的注时,便问塾师道:“此何以知为孔子之言而曾子述之,又何以知为曾子之意而门人记之?”塾师回答说,这是先儒朱熹说的呀。戴震又问,孔子是什么时候人,朱子是什么时候人,俩人相隔近二千年,朱子又怎么知道的?一连串的问题,使塾师无言以对,感叹地说:“此儿非常儿也。”(王昶《述庵文钞·戴东原墓志铭》,又见段玉裁《戴震年谱》)早年的戴震,主要从事古典自然科学研究,21岁师从婺源(今属江西)硕儒江永,学习古典自然科学和语言、音韵、训诂之学。从22岁著《策算》一书到30岁为止,戴震先后著成《六书论》(已佚)、《考工记图注》、《转语》(已佚)、《尔雅文字考》、《屈原赋注》、《诗补传》六部著作。这些著作深受朱熹“格物致知”思想的影响。32岁那年,为逃避族中豪右的迫害,只身来到京师,以学识精审、渊博折服新科进士钱大昕,旋又经钱大昕推荐,结识秦蕙田,后又结识王昶、王鸣盛、朱筠等进士,一时名动京师。35岁来到扬州,结识“汉学”大师惠栋,此后学术思想为之一变,由

信程朱之学转而信疑参半,晚年遂起而抨击之。

戴震博通经学、史学、文字音韵、训诂考据、天文历数,开创了乾嘉朴学中的“吴派”。中晚年以后,因学术思想的成熟而渐恶“宋学”,虽八次科举而未能进士及第。最后由人推荐而入四库馆任纂修官,特经皇帝恩准参加 1775 年的殿试,赐同进士出身。在四库馆负责编天文、算学、地理等书籍,因积劳成疾而死于任所。戴震是 18 世纪中国杰出的自然科学家、考据学家,其最重要的哲学著作有《原善》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》(以下简称《疏证》)和《答彭进士允初书》。《疏证》是在《绪言》基础上修订而成的,生前未来得及出版。它与《答彭进士允初书》的长文一起,为戴震晚年定论性的著作。临终之前,戴震给其弟子段玉裁写信道:“仆平生著述最大者,为《孟子字义疏证》一书。此正人心之要。今人无论正邪,尽以‘意见’误名之曰‘理’,而祸斯民,故《疏证》不得不作。”(《戴震全集》之一《与段若膺书》)此书借考据学形式,对当时占据统治地位的程朱理学予以猛烈的批判,通过对道、理和分理、性、命、才、诚、自然、必然等范畴及其相互关系的阐述,批判了清王朝的文化专制主义,含蓄地表达了自由、个性、平等和科学的近代思想。

第一节 “气化即道”的宇宙观

在世界本源问题上,戴震针对宋明理学的“理先气后”说,提出了“气化即道”的宇宙观。他说:“道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之道。”(《疏证》卷中)又说:“阴阳五行,道之实体也。”(同上)作为世界的本源“道”,在戴震的哲学中不是寂然不动的实体,而是运动不止的气化过程,是阴阳五行的相互转化。他对《易·系辞

传》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”作出了不同于宋明理学的解释。他认为，“形而上”者是指成形以前，“形而下”者是指成形以后，两者只是指气化流行的不同阶段、不同状态而已，并非程朱学派所认为的那样，在阴阳气化之上还有另外的“道”“理”存在。这样，戴震就将“道”统一于物质性之“气”，使人类的思维抽象与物质世界的运动在“气化即道”的基础上统一起来了。

由此出发，戴震从语言学的角度对朱子的形而上、形而下标准进行了批评。他说：“一阴一阳，流行不已，夫是之谓道而已。古人言辞，‘之谓’、‘谓之’有异：凡曰‘之谓’，以上所称解下，如《中庸》‘天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教’，此为性、道、教言之，若曰性也者天命之谓也，道也者率性之谓也，教也者修道之谓也。《易》‘一阴一阳之谓道’，则为天道言之，若曰道也者一阴一阳之谓也。”这即是说，《系辞传》中“一阴一阳之谓道”的说法，是指“道由一阴一阳构成的”，而“‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’，本非为道器言之，以道器区别其形而上形而下耳。形谓已成形质，形而上犹曰形以前，形而下犹曰成形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。”戴震从汉语本身的语法特征来阐述传统哲学的含义，力图摆脱宋儒纯粹从先验观念出发来构筑哲学体系的思辨特色，具有哲学思考方向性转向的意义。

戴震还进一步揭示了程朱学派思维失误的根源，认为他们的失误乃在于“其学借阶于老、庄、释氏，是故失之”。因为，“在老庄释氏就一身分言之，有形体，有神识，而以神识为本。推而上之，以神识为有天地之本。……遂求诸无形无迹者为实有，而视有形有迹为幻。”（《疏证》卷中）程朱学派的理论失误就在于把人类对事物所以然的认识当成了一种实体，在指导实际生活时“将使学者皓首茫然，求其物不得”（《绪言》卷上）。为此，戴震特别推崇张载的

“不以理为别如一物”的见解,主张把人对客观事物必然性、规则性的认识之“道”与“理”看做是“虚语”(参见《绪言》卷上),然“道”与“理”又有分别,“道主统,理主分”。“道”是自然界与人事的根本性规律,在自然界中是指“天道”,在“人事”中则是指“人道”,属“实体实事”的感性存在;而“理”则是具体事物的本质属性与规则,是思维的产物。如何去“察分理”,是戴震哲学的重点所在,这既是其哲学在精神上与朱子“格物致知”学说相通之处,亦是他深化朱子“格物致知”之处。

第二节 “察分理”与“去蔽”的知性精神

如何认识不同事物之“理”,扫除人对世界的错误认识,是戴震哲学的主要任务,用戴震本人的话来说即是“察分理”。何谓“理”?“理者,察之而几微必区以别之名也。是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理。”“得其‘分’,则有条而不紊,谓之‘条理’。”(《疏证》卷上)“分之各有其不易之则,名曰理。”“是故明理者,明其分也。”(同上)戴震从语言学的角度揭示了“理”的二重意义:一是指万物自身所具有的“不易之则”;二是指对这种不易之则的把握。“凡物之质,皆有文理。粲然昭著曰文,循而分之、端绪不乱曰理。”(《绪言》)“理义非他,可否之而当,是谓理义。然又非心出一意以可否之也,若心出一意以可否之,何异强制之乎!是故就事物言,非事物之外别有理义也。‘有物必有则’,以其则正其物,如是而已。就人心言,非别有理以予之而具于心也。”(《疏证·理》上)因此,“理”虽然存在于万物自身,但必须通过人对客观之理则的准确把握,才能获得对客观事物固有之性质的把握。戴震为了防止人们从主观的角度去理解“理”,特别强调“理”与

“则”的客观性：“所谓则者，匪自我为之，求诸其物而已矣。”他反对宋儒把“理”夸大到“无所不在”的地步，进而“视之如一物然”的“理本论”：“就天地、人物、事为求其不易之则是谓理。后儒尊大之，不徒曰‘天地、人物、事为之理’，而转其语曰‘理无不在’，以与气分本末，视之如一物然，岂理也哉！”（《绪言》）

人为什么能认识“理”呢？戴震认为：“人物受形于天地，故恒与之相通。盈天地之间，有声也，有色也，有臭也，有味也；举声色臭味，则盈天地间者无或遗矣。内外相通，其开竅也，是为耳目鼻口。”（《原善》）他又说：“耳之能听也，目之能视也，鼻之能嗅也，口之知味也，物至而迎而受之者也。”（同上）但要达到精微的认识，必须运用“神明”：“神明之盛也，其于事靡不得理，斯仁义礼智全矣。故理义非他，所照所察言观色者之不谬也。何以不谬？心之神明也。人之异于禽兽者，虽同有精爽，而人能进于神明也。理义岂别若一物，求之所照所察之外；而人之精爽能进于神明，岂求诸气稟之外哉！”（《疏证·理》上）而这一“神明”乃是为学日增其能的结果：“惟恐学可以增益其不足而进于智，益之不已，至乎其极，如日月有明，容光必照则圣人矣。”（同上）因此，在“察分理”的过程中，戴震特别强调后天“学习”的重要性。

既然人能通过理性之光去照察外在事物之理，为什么人会犯错误呢？戴震认为，人之所以产生错误，就在于“精爽有蔽隔而不能通”。他说：“心有所蔽，则于事情未之能得，又安能得理乎？”（《疏证》卷上）“圣人之言，无非使人求其至当以见之行；求其至当，即先务于知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非圣学也。”（《疏证·权》卷下）

在“去蔽”的基础上，戴震又提出了真理的标准问题。他首先区分了客观真理和个人主观的意见，指出个人意见的主观性和片

面性。他说：“人莫患乎蔽而自智，任其意见，执之为理义。吾惧求理义者以意见当之，孰知民受其祸之所终极也哉？！”（《疏证》卷上）戴震认为，真正的理、义是“心之所同然”：“心之所同然，始谓之理、谓之义；则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世皆曰‘是不可易也’，此之谓同然。”（同上）而真正的“十分之见”，“必证之古而靡不条贯，合诸道而不留余议，巨细毕究，本末兼察”。由此观之，戴震的认识论又带有明显地反独断论的色彩。

从思想史的观点看，戴震的“察分理”远承韩非子关于“理”的思想。韩非子在中国哲学史上第一次将“道”与“理”区分开来了，但韩非子所说的“理”还只局限于对事物外部形态的区别，诸如大小、长短、黑白、方圆等方面，并没有赋予其事物本质属性的意义，而戴震的“理”则具有事物本质属性的含义。同时，这一思想与王夫之“尽器则道无不贯”的观点暗合，强调对于事物必须“寻其腠理而析之”（《戴东原年谱》）。然而，这一思想与朱熹的“理一分殊”说又极为不同。这种不同主要表现在两个方面：一是其理论的基础不同，戴震的“察分理”偏重于对不同事物之特性的认识，朱子则只强调所以然之理。其次，戴震的“察分理”主要是为其新伦理观服务，要求能尽天下之欲，尽人欲之精微。这显然又是朱子所无法接受的。从这两个方面看，戴震的认识论都带有明显的近代特色：一是具有近代科学理性的萌芽；二是具有人道精神和自由精神。

第三节 “血气心知”与新理欲观

戴震的哲学没有摆脱儒家哲学传统从天道到人道的思维模

式。但他把朴素唯物论的宇宙论落实到了伦理学之中,提出了以“血气心知”为基础,将感性与理性相统一的新伦理观。这一新伦理观主要是通过对宋明以来的“理欲观”的重新审视建立起来的,它将道德伦理建立在万民具体的感性欲求之上,在感性欲求之中寻求中正不失之善,而不是用灭欲的方式来建立伦理学之善。他说:“人生而有欲、有情、有知,三者,血气心知之自然也。”(《疏证》卷下)“夫人之生也,血气心知而已矣。”(《疏证·理》上)“欲,生于血气。”(《疏证》上)“理者,存乎欲者也。”(《疏证》上)“喜怒哀乐之情,声色臭味之欲,是非美恶之知,皆根于性而原于天。”(《绪言》卷上)“天下必无舍生养之道而得存者,凡事为皆有于欲,无欲则无为矣;有欲而后有为,有为而归于至当不可易之谓理;无欲无为又焉有理!”(《疏证·权》卷下)戴震明确反对宋明儒者把理欲截然分为二者的观点,他说:“天下惟一本,无所外。有血气,则有心知;有心知,则学以进于神明,一本然也;有血气心知,则发乎血气心知之自然者,明之尽,使无几微之失,斯无往非仁义,一本然也。”(《疏证·理》上)

戴震多次批评宋明儒的理欲之辨是“忍而杀人之具”:“此理欲之辨,适成忍而杀人之具”(《疏证·权》下)。他认为:“古之言理也,就人之情欲求之,使之无疵之为理;今之言理也,离人情欲求之,使之忍而不顾之为理。此理欲之辨,适以穷天下之人尽转移为欺伪之人,为祸何可胜言哉!”(《疏证·权》卷下)戴震又说:“圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备。”而“今之治人者,视古贤圣体民之情,遂民之欲,多出于鄙细隐曲,不措诸意,不足为怪;而及其责以理也,不难举旷世之高节,著于义而罪之。尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲

达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之？”（《疏证·理》上）他批评宋明儒者动辄以理责人是“任意见”，“祸欺民”：“其处断一事，责诘一人，莫不辄曰理者，自宋以来始相习成俗，则以理为‘如有物焉，得于天而具于心’，因以心之意见当之也。于是负其气，挟其势位，加以口给者，理伸；力弱气慙，口不能道辞者，理屈。”其结果是：“即其人廉洁自持，心无私慝，而至于处断一事，责诘一人，凭在己之意见，是其所是而非其所非，方自信严气正性，嫉恶如仇，而不知事情之难得，是非之易失于偏，往往人受其祸，己且终身不寤，或事后乃明，悔已无及。（同上）由此可以看出，戴震主要从伦理学的知性认识角度，强调了认识的作用，对传统的道德泛化倾向进行理论的批判。

与王夫之等人“理欲”辩证统一论者并不一样，戴震还指出宋明伦理学的自身危机，那就是由于理论上的失误，信奉这种伦理学的人，即使有通常所说的正义感也难以达到理想的结果，因为他们所说所信的“理”本身是“非理”，故而不可能产生出利国利民的效果。他还从伦理学标准合理性的角度揭示了宋明理学的危机。他说：“宋儒乃曰‘人欲所蔽’，故不出于欲，则自信无蔽。古今不乏严气正性、嫉恶如仇之人，是其所是，非其所非；执显然共见之重轻，实不知有时权之而重者于是乎轻，轻者于是乎重。其是非轻重一误，天下受其祸而不可救。岂人欲蔽之也哉？自信之理非理也。”（《疏证·权》）

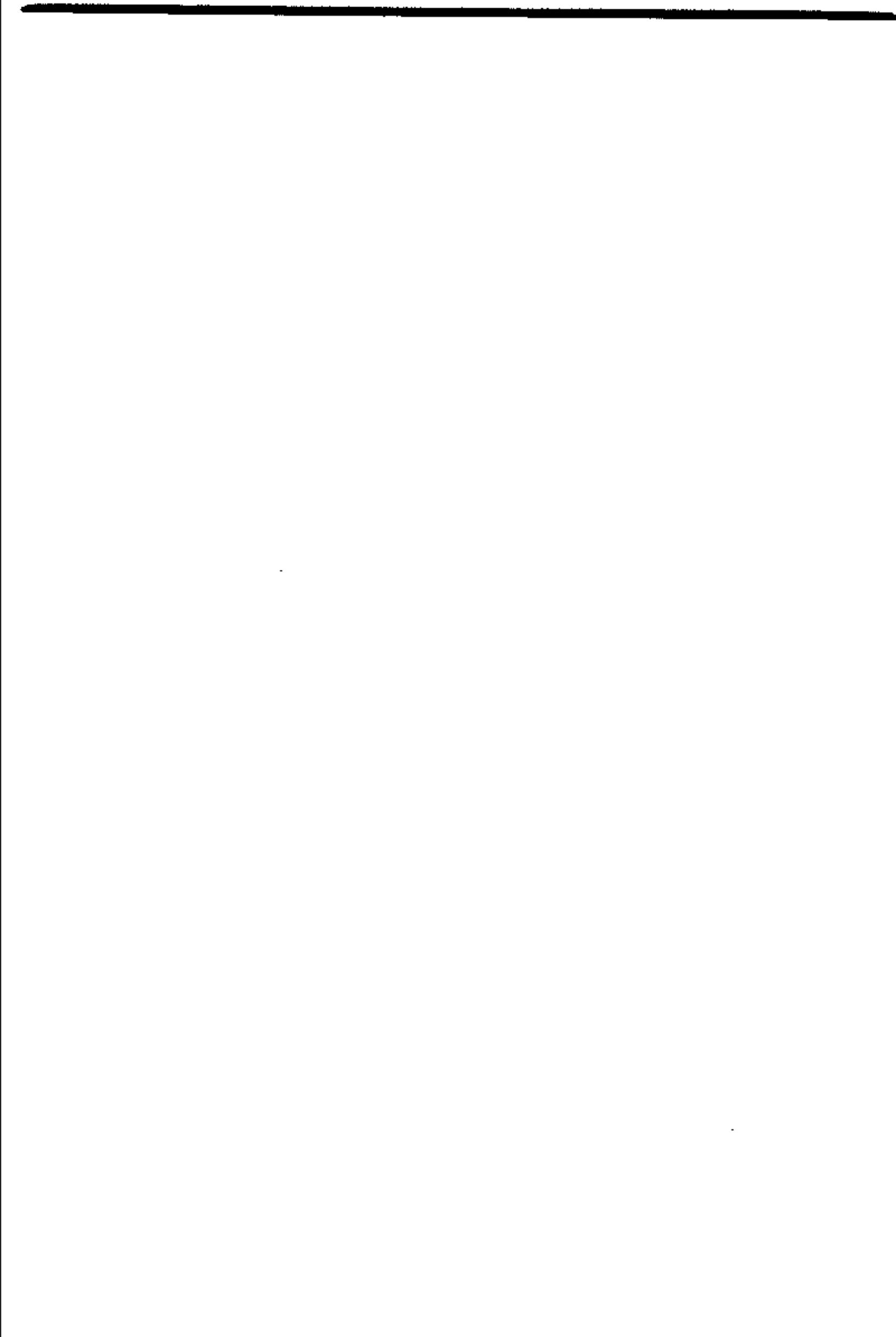
在伦理学领域，戴震又将“理”界定为“情之不爽失”。他说：“理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施于人，反躬而静思之：人以此施于我，能受之乎？凡有所责于人，反躬而静思之：人以此责于我，能尽之乎？以我絜之人，则理明。天理

云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絮人之情，而无不得其平是也。”（《疏证·理》上）“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理”。（《疏证·权》）“惟有欲有情而又有知，然后欲得遂也，情得达也。天下之事，使欲之得遂，情之得达，斯已矣。惟人之知，小之能尽美丑之极致，大之能尽是非之极致。然后遂己之欲者，广之能遂人之欲；达己之情者，广之能达人之情。道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣。”（《疏证·才》下）

由于戴震早逝，其哲学的规模不够宏大，难以与王夫之相比。但他生当康乾时代，在思想空气普遍沉闷的情况下，能独树一帜，对作为官方意识形态的“程朱理学”及其现实危害性进行了深刻的理论批判，以具有近代科学的实证思想和近代人道主义相结合的理论特色，预示了中国古典哲学的终结。

第五编

近代中国(鸦片战争 至中华人民共和国 成立)的哲学发展



绪 论

以 1840 年鸦片战争为标志,中国由封建社会进入了半殖民地半封建社会,开始了近代史的进程。中国近代史包括了自 1840 年鸦片战争至 1949 年中华人民共和国成立的 110 年历史,其间以 1919 年五四运动为界,分为旧民主主义革命和新民主主义革命两个大的阶段。

一、近代中国哲学的社会文化背景

鸦片战争的爆发,轰开了中国这个封建大一统帝国紧锁着的大门,使中国社会发生了前所未有的急剧变化,在经济结构、阶级关系、社会组织、文化思想等方面呈现出不同于古代社会的新特点。面对中国历史的空前变局,许多先进的中国人为了复兴中华民族,历尽千辛万苦向西方寻找救国救民的真理,从而产生了中西古今文化之争。鸦片战争时期,地主阶级中就出现了林则徐、魏源等第一批开眼看世界的中国人,提出“师夷长技以制夷”的思想,反对闭关自守、夜郎自大。至 19 世纪 60 年代,地主阶级中更出现了顽固派与洋务派之争。顽固派根本排斥西方文化,洋务派则主张学习西方科学技术,兴办近代工商业。但两派在维护封建制度及其意识形态上却是一致的。洋务派提出“中学为体,西学为用”,认为封建纲常是万古不变之本,西方科技工艺则可以加以利

用。与之不同,太平天国领袖人物洪秀全、洪仁玕,吸取、改造了西方基督教思想,提出一套与封建统治阶级意识形态相对立的农民变革思想,并在《资政新篇》中提出了一整套初具资本主义性质的社会改革方案。在中国民族资产阶级登上政治舞台后,更涌现了一大批向西方寻找救国救民真理的先进人物。他们大力吸取西方近代科学知识,宣传资产阶级政治学说,主张中国走资本主义道路,反对维护中国封建制度及其意识形态。这就形成了“西学”对“中学”、“新学”对“旧学”的中西古今文化的尖锐斗争。由于资产阶级发动的戊戌维新和辛亥革命都没有完成反对封建旧文化的历史任务,于是又出现了新文化运动,高举“民主”与“科学”的大旗,向封建旧文化猛烈开火。这时,由于第一次世界大战和十月社会主义革命的发生,西方资本主义的内在矛盾暴露无遗,原来倡导学习西方的人们发生了分化,出现了东西文化问题的论争。在“全盘西化派”与“东方文化派”激烈论争之际,一些先进知识分子把目光从西方资本主义世界移向列宁领导的社会主义苏俄,看到只有马克思主义才是救国救民的真理,只有十月革命的道路才是中国解放的道路,开始对中国传统文化和西方资本主义文化进行双重反省,从而开启了马克思主义在中国传播、发展并与中国具体实际相结合的历程。

中国近代百年间哲学的发展,就是在近代社会急剧变迁的基础上,以中西古今文化的碰撞、交流、融会为背景而展开的。

二、近代中国哲学的特点与阶段

在上述社会文化背景下产生的近代中国哲学,有自身的特点、主线与发展阶段。

首先,历史观问题成为近代中国哲学最敏感的问题。近代中

国社会的急剧变化和中华民族的深重危机,首先向思想家、哲学家提出的就是“中国向何处去”这个重大问题。环绕这一问题,产生了各种社会历史观。地主阶级改革派思想家龚自珍、魏源率先提出“改革”、“变古”主张,早期改良主义思想家王韬、郑观应进一步主张在经济、政治上学习西方,但他们始终未能超出“器可变,道不可变”传统观念的束缚。戊戌维新运动中,以康有为倡导公羊三世说、严复介绍达尔文进化论为契机,出现了历史进化论新思潮,明确提出“天道尚变”、“物竞天择”,要求“改今制,废君统,倡民主,变不平等为平等”。这一新思潮有力地冲击了封建顽固派和洋务派所坚持的“天不变,道亦不变”的传统历史观,起了启蒙的作用。随着资产阶级革命运动的兴起,章太炎、孙中山等又强调“革命”在社会进化中的意义,反对维新派只言“渐进”、不言“骤变”,为辛亥革命推翻清王朝作了思想准备。但是,辛亥革命并没有使中国找到出路,从而促使中国思想界对历史观问题进一步思考。新文化运动中的“东西文化问题论战”,实质是“全盘西化派”与“东方文化派”不同历史观的论争。与此同时,李大钊等中国共产主义先驱开始介绍唯物史观,孙中山也吸取唯物史观的思想资源而建立了民生史观。唯物史观在中国的传播,是中国历史观的革命变革,为探导中国的前途、革命的道路提供了新的理论与方法。

其次,对本体论的探讨成为近代中国哲学的基本问题。19世纪中叶后,西方近代自然科学知识大量引入中国,特别是19世纪西方自然科学三大发现——生物进化论、细胞学说、能量守恒及转化定律先后传到中国,引起了中国思想家、哲学家的关注和兴趣。自19世纪后期起,一些资产阶级启蒙思想家开始吸取西方近代自然科学成果,改造传统的本体论范畴。康有为、谭嗣同首先用“星

云”、“以太”等近代自然科学概念说明中国古代本体论的“气”范畴,但又把“元气”与“仁”、“以太”与“心力”相混杂。严复克服了这种理论矛盾,运用牛顿力学和达尔文进化论作框架,建立了中国哲学史上第一个完全近代意义的哲学体系。在这个基础上,章太炎早期自然观把“以太”、“阿屯”看做是最基本的物质实体,孙中山又将“以太”译作“太极”,认为这是原始的物质始基,都对世界的本原问题作了新的说明。但总的来说,这些本体论学说多是把自然科学概念直接纳入哲学中,表现出一种把哲学科学化、实证化的倾向。在“科学与玄学论战”中,就尖锐地提出了科学与哲学的划界问题。至20世纪30—40年代,一批专业哲学家经过对中西古今文化与哲学的融会贯通,建立了各具特色的本体论体系,如熊十力的“新唯识论”、冯友兰的“新理学”、金岳霖的“道论”,从而使近代中国哲学的本体论建构趋于成熟。与之同时,中国马克思主义哲学家开始大力宣传唯物辩证法,李达以“实践的唯物论”,对于世界的本原和统一性问题作了新阐发。

再次,认识论在中国近代百年间哲学发展中占有突出地位。由于近代许多思想家都是为了救国救民而学习西方、探索真理的,因此他们对主观与客观、理论与经验、认识与实践等认识论问题进行了反复思考。严复首先介绍英国经验主义,重视近代实验科学与归纳逻辑。章太炎则强调“概念抽象之用”,重申从“天官簿类”到“心有征知”的认识原则,表现出唯理论倾向。孙中山进一步对认识和实践的关系问题作了全面探讨,赋予传统的“知”、“行”范畴以新的内容,既坚持行先知后,又强调知难行易,把知行学说发展到一个新阶段。随着新文化运动中各种西方哲学思潮纷纷传入中国,在认识论方面也出现了各种理论。如胡适倡导实用主义,主张“大胆的假设,小心的求证”的科学方法;梁漱溟倡导生命哲学,

认为对宇宙的认识即对人心的认识,只能用直觉的方法;熊十力强调区别科学与哲学,认为科学靠逻辑,哲学靠直觉;等等。与以上各种认识论相比,马克思主义认识论的传播与发展产生了最为深远的影响。在20世纪30年代,李达对认识论问题,特别是对认识与实践的关系问题作了系统、深入地阐发。毛泽东进一步总结中国革命的经验,对马克思主义一般原理与中国革命具体实践相结合的问题作了哲学认识论概括,为中国共产党人认识中国的前途和解放的道路提供了认识论和方法论。毛泽东所阐发的辩证唯物主义的知行统一观,是对中国传统知行学说的总结。

从上述特点可以看出,近代中国哲学伴随着近代民主革命和中西古今文化交汇的历史进程,经历了急促的发展,创造了多样的体系,产生了丰富的思想。其主要发展线索,可大致分为三个阶段:从龚自珍、魏源开眼看世界,到康有为、谭嗣同吸取西方自然科学知识,改造中国传统哲学范畴,初步形成内容驳杂的近代哲学体系,是第一阶段;经过严复吸取、引进西方的科学和哲学思想,对传统哲学范畴和方法彻底改造,章太炎、孙中山哲学思想达到了较高的思维水平,是第二阶段;新文化运动兴起,马克思主义哲学与各种非马克思主义哲学在中国思想世界相互激荡、彼此争鸣,开始了中西古今哲学的大冲突与大融合,至20世纪30~40年代进入总结期,形成了中国化的马克思主义哲学体系和各种融贯中西古今哲学的非马克思主义哲学体系,是第三阶段。通过这三个阶段,中国哲学由充分成熟的古代形态,经过短暂的近代形态展开,而很快地转化为现代形态。这在中国哲学发展史上,是一个划时代的大变化。

第一章

鸦片战争以后的社会变革思潮

19 世纪上半叶,清王朝在经历了一个多世纪的“康乾盛世”之后,开始出现了严重的社会危机。古老的封建制度濒临崩解,在以清代明的历史洪流中遭受窒碍的资本主义萌芽重新发展,而西方资本主义国家则加紧侵略活动,力图打开中华古国紧锁着的大门,终于导致了 1840 年英国资产阶级发动的鸦片战争。鸦片战争以后,中国历史进入了一个新时代,封建社会开始一步一步地向半殖民地半封建社会转化。

中国社会的急剧变化和中华民族的深重危机,唤醒了许多爱国的知识分子,促使他们放眼世界,历尽千辛万苦寻求救国救民的真理,形成了各种起伏激荡的社会变革思潮。鸦片战争以后的半个世纪中,环绕着“中国向何处去”这个主题,中国思想世界相继出现了具有近代要求的地主阶级改革派的经世致用思想、代表农民阶级利益的以神学形式出现的太平天国变革思想、反映资本主义初步发展的早期改良主义思想。这些思想尽管没有形成完整的体系,但它们怀疑旧的传统,吸取西方文化,提出了关于未来社会的一些设想,在当时起了振聋发聩的作用,成为近代中国哲学的先导。

第一节 龚自珍、魏源的经世致用思想

龚自珍与魏源是生活在中国社会由古代向近代过渡时期、具有爱国主义和近代要求的地主阶级改革派思想家。在时代浪潮推动之下,他们摆脱了当时盛行的讲论性理的宋明理学和远离实际的清代考据学的束缚,倡导研究现实政治、经济问题的经世致用之学,借用今文经学的思想资料,改铸成力主“改革”、“变古”的新思想,成为近代中国新思潮的开启者。两人交谊甚深,学风志趣相投,时称“龚魏”。

一、龚自珍的“改革”主张与“心力”论

龚自珍(公元1792—1841年),字璚人,号定庵,浙江仁和(今杭州)人。他自幼跟外祖父、著名考据学家段玉裁学习文字训诂,青年时又从今文经学家刘逢禄学习《春秋公羊传》,但他的志趣不在考证儒家经典,而注重经世致用之学。他先后写了《明良论》、《乙丙之际箸议》、《壬癸之际胎观》、《平均篇》、《农宗》、《己亥杂诗》等诗文,揭露封建制度的积弊,鞭挞地主阶级的腐朽,呼唤进行社会改革。他与林则徐、魏源、黄爵滋等一批爱国志士为伍,形成了19世纪中期的地主阶级改革派,主张严禁鸦片输入中国,坚决抗击西方资本主义国家的侵略。1839年,林则徐奉诏前往广州查禁鸦片,龚自珍写了《送钦差大臣侯官林公序》赠林则徐,提出关于禁烟的十项建议,希望通过禁烟使中国出现一个“银价平,物力实,人心定”的新局面,表现了他的炽烈的爱国热忱。但是,这位立志报国的思想家始终没有受到重用,四十八岁时愤然辞官南下,不久暴卒于江苏丹阳云阳书院。他的著作编为《龚自珍全

集》。

首先,龚自珍借用今文经《春秋公羊传》的思想资料,揭露了清王朝所面临的严重危机。西汉董仲舒研究《春秋公羊传》,把春秋时期分为“有传闻世”、“有闻世”、“有见世”三阶段。东汉何休作《春秋公羊传解诂》,认为“有传闻世”即“据乱世”,“有闻世”即“升平世”,“有见世”即“太平世”。龚自珍对公羊三世说加以改铸,提出每一个朝代的历史都可以分为“治世”、“衰世”、“乱世”三个阶段,清王朝也不例外,并且已经由“治世”阶段进入了“日之将夕,悲风骤至”的“衰世”时代。其主要特征,就是贫富对立、两极分化日益严重:“自京师始,概乎四方,大抵富户变贫户,贫户变饿者”(《西域置行省议》),“贫者日愈倾,富者日愈壅”(《平均篇》)。随着社会矛盾的激化,出现了“京师”与“山中之民”的尖锐对抗。所谓“京师”,指封建统治者,他们昏庸无耻,朋比为奸,压榨民众,日趋腐朽。而与之对立的“山中之民”,龚自珍没有说明、也不可能说明这是什么性质的社会力量,但他却敏锐地预感到“山中之民,有大音声起,天地为之钟鼓,神人为之波涛”(《尊隐》),其力量将如暴风骤雨不可抗拒,清王朝很可能被推翻。

进一步,龚自珍分析了清王朝衰败的原因,认为这是一系列封建制度长期沿袭的恶果。首先是科举制度。这种以“四书文得士”的考试制度,几百年来代代相因,使得被选拔的官吏“少壮之心力早耗于禄利之筌蹄”(《对策》),从当官之日起就毫无廉耻,只图一步步向上爬。其次,是用人论资格的制度。官员从进身之日起,做至一品大官,往往要三四十年之久。这样漫长的官场生涯,使得官吏们瞻前顾后,畏缩不前,玩忽职守,没有生气。而那些英奇之士,则总是因资历有限不得起用。第三,也是最重要的,是封建君主专制制度。封建帝王高高在上,集中了天下的财富,垄断了

全国的权力，“一人为刚，万夫为柔”（《古史钩沉论一》），从而把各级官吏训练成听命于主子的奴仆，“天下无巨细，一束之于不可破之例”（《明良论四》）。正是封建制度，扼杀了人才，导致了统治阶级的腐败，使清王朝面临严重的危机。

最后，龚自珍指出，摆在清王朝面前的惟一出路是“更法”（《明良论四》）。他说：

自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易。（《上大学七书》）

社会发展了，统治者的制度、方法也要随之改变。因此，他大声疾呼：

一祖之法无不敝，千夫之议无不靡。与其赠来者以
劲改革，孰若自改革？（《乙丙之际箸议第七》）

在他看来，统治者的制度不能永恒不变，广大民众的议论不能置若罔闻，统治者最好是自己改革，否则就会招致更强有力的变动，而被取代。这种“自改革”的思想表现了地主阶级改革派的两重性：一方面希望改革，另一方面又害怕来自民众的革命。但不管怎么说，龚自珍是中国近代第一个明确提出“改革”的人。

然而，龚自珍不可能找到改革的现实力量。在这个问题上，他表现出了一种矛盾的态度。一方面，他看到了与“圣人”相对立的“众人”的力量，肯定了“众人”创造世界的作用，认为：“天地，人所造，众人自造，非圣人所造。”他还进一步指出：“众人之宰，非道非极，自名曰我。”（《壬癸之际胎观第一》）强调“众人”的主宰者不是神秘的“天道”和“太极”，而是“众人”自己的主体性。但另一方面，他又夸大了人的主观精神力量，认为“报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力”（《壬癸之际胎观第四》），把变革现实的力量归结为“心力”。龚自珍对“自我”与“心力”的重视，强调了人

的重要,肯定了人的价值,在批判封建专制主义的斗争中有着积极的启蒙作用。正是这样,他写下了不朽诗篇:

九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀,我劝天公重抖擞,
不拘一格降人材。(《己亥杂诗》)

然而,这种重视“心力”的思想又表现了龚自珍受佛教哲学影响的一面,过分夸大了主观精神的作用。从呼唤“改革”到迷信“心力”,是近代许多进步思想家找不到变革现实的客观力量的必然归宿。

二、魏源的“变古”思想与知行观

魏源(公元1794—1857年),字默深,湖南邵阳人。他青年时曾从今文经学家刘逢禄学习《春秋公羊传》,后任地方督抚的幕僚,筹议漕运、水利、盐政等实际事务,潜心经世致用之学,编辑《皇朝经世文编》。他与龚自珍、林则徐结为挚友,主张抗击西方资本主义国家的人侵。鸦片战争爆发后,魏源任两江总督裕谦的幕府参谋,亲历抗英战役。鸦片战争失败后,他发愤著《圣武记》,以清初军事成就激发民众的爱国精神,提高民族的自尊心与自信心;又受林则徐之托,编写了我国近代第一部系统介绍世界历史、地理、政治、经济、文化的巨著——《海国图志》。此书不仅对中国人了解西方起了很大作用,而且于19世纪50年代传入日本,对日本风气的开通颇有影响。魏源的主要哲学著作是《默觚》。

生活在中国历史大转折时代的魏源,从国内外社会矛盾空前激化的社会实际出发,对矛盾问题进行了认真思考。他主张“天下物无独必有对”,任何事物都是矛盾的统一体。但是,对立双方不是均衡的,“有对之中必一主一辅,则对而不失为独”(《默觚·学篇十一》)。正是这样,矛盾双方互相斗争,并向相反的方向转化。

他把这种矛盾运动称之为“逆”，认为事物正是在矛盾斗争中发展的，说：“逆则生，顺则夭矣；逆则圣，顺则狂矣。草木不霜雪，则生意不固；人不忧患，则智慧不成。”（《默觚·治篇二》）任何事物发展到顶点，都会走向自己的反面：“暑极不生暑而生寒，寒极不生寒而生暑；屈之甚者信（申）必烈，伏之久者飞必决。”（《默觚·学篇七》）在矛盾转化的过程中，魏源十分注意人的能动作用，认为：“人定胜天，既可转贵富寿为贫贱夭，则贫贱夭亦可转为贵富寿。”（《默觚·学篇八》）

以这种辩证的矛盾观为指导，魏源阐发了他的“变古”思想。他说：

三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，
人皆不同今日之人，物皆不同今日之物。（《默觚·治篇五》）

既然天地人物都在变化日新，社会制度当然也不例外。他指出：“履不必同，期于适足；治不必同，期于利民”；“变古愈尽，便民愈甚”（《默觚·治篇五》）。在他看来，清王朝已积弊丛生，不得不变了。他大声呼喊：“何不借风雷，一壮天地颜！”（《北上杂诗》）但是，魏源所说的“变古”并不是指推翻封建制度，他又强调“其不变者道而已”（《默觚·治篇五》），认为封建制度及其意识形态是不能改变的，表现了地主阶级改革派思想家的严重局限性。

以这种朴素的辩证矛盾观为基础，魏源在对待西方文化问题上提出了“师夷长技以制夷”（《海国图志·叙》）的杰出思想。他是一位热烈的爱国者，但在他看来，抗御外侮并不等于闭关锁国，盲目自大，而是要了解西方，学习西方，吸取西方的长处，然后战而胜之。他认为，不论是西方的战舰、大炮、兵法，还是西方的近代工业技术，都值得中国人认真学习。他满怀信心地预言，中华民族通过

学习西方一定会赶上西方：“风气日开，智慧日出，方见东海之民犹西海之民。”（《海国图志》卷二）

魏源倡导经世致用之学，反映在认识论上，形成了重视实践的知行观。他说：

及之而后知，履之而后艰，乌有不行而能知者乎？

（《默觚·学篇二》）

认为只有通过实践才能获得知识。他为了了解西方，曾亲自到当时被西方国家侵占的香港、澳门，对西方文化进行考察。在他看来，那种生而知之的圣人是根本不存在的。这些都是魏源认识论中的合理思想。

但是，当魏源探讨理性思维作用时，又提出与以上思想相矛盾的观点，认为：“彻悟心源，万物备我，则为大知大觉。”（《默觚·学篇五》）他与龚自珍一样，夸大了“心”的作用。

龚自珍、魏源思想的贡献与局限，以典型的形式表现了中国近代启蒙先驱者的思想特征，成为近代中国哲学矛盾运动的开端，对以后中国哲学发展产生了深远影响。梁启超认为，龚、魏对晚清思想解放起了重要作用，“新思想之萌蘖，其因缘固不得不远溯龚、魏”（《论中国学术思想变迁之大势》）。

第二节 洪秀全、洪仁玕的农民变革思想

鸦片战争后，西方资本主义国家进一步加紧侵略中国，清王朝统治者则进一步加强对广大民众的压迫剥削，从而更加激化了社会矛盾，导致了1851年太平天国起义的爆发。这次伟大的农民战争，不仅给予腐朽的清王朝以沉重的打击，而且对于近代中国思想发展作出了杰出的贡献。太平天国的领袖人物洪秀全、洪仁玕的

思想构成了近代中国哲学发展的一个环节。

一、洪秀全的农民变革思想

洪秀全(公元1814—1864年),广东花县人。他是一个出身于农民家庭的农村私塾教师,亲身感受到鸦片战争后广大民众的痛苦。他曾几次参加科举考试,都没有成功,从而促使他放弃仕途幻梦,同清王朝决裂,探索中国的新出路。但是,由于新的阶级力量在中国尚未形成,欧洲先进思想不可能在中国传播,洪秀全只有通过西方传教士和中国基督教徒向基督教思想寻找真理。他利用、改造了基督教神学,一方面按其宗教组织形式,建立拜上帝会,另一方面改造其思想资源,提出一套与封建统治阶级意识形态相对立的农民变革思想。1846年至1848年,洪秀全先后写成《原道救世歌》、《原道醒世训》、《原道觉世训》、《太平天日》诸文,形成了以神学形式出现的较完整的思想体系,为太平天国起义的爆发作了思想准备。

首先,洪秀全宣称只有“皇上帝”才是惟一真神。他认为,世间之人都是“皇上帝”的子女,“皆禀皇上帝一元之气以生以出”,因此,“天下总一家,凡间皆兄弟”。而与“皇上帝”尖锐对立的是“阎罗妖”。“阎罗妖乃是老蛇妖鬼也,最作怪多变,迷惑缠捉凡间人灵魂。”(《原道觉世训》)“皇上帝”与“阎罗妖”的势不两立,象征着正直光明力量与邪恶黑暗势力的搏斗,代表了中国农民与封建统治者的阶级对抗。洪秀全强调,“皇上帝”在斗争中必然战胜“阎罗妖”,由乱反治,由暗到明,由“乖离浇薄之世”变为“公平正直之世”(《原道醒世训》)。因此,他号召广大人民共同除妖:“天下凡间我们兄弟姊妹所当共击灭之,惟恐不速者也。”(《原道觉世训》)这实际上是以神学的形式呼唤推翻清王朝统治的斗争风雷。

其次,洪秀全主张打倒“皇上帝”以外的一切偶像,对封建统治者长期崇拜的孔子及其儒家学说进行了猛烈批判。他指出,孔子学说是封建统治者全部罪恶的根源,“推勘妖魔作怪之由,总追究孔丘教人之书多错”。他还编了一个故事:“皇上帝”责怪孔丘把人教坏了,命天使鞭挞他。“孔丘跪在天兄基督前,再三讨饶。鞭挞甚多,孔丘哀求不已。”(《太平天日》)

再次,洪秀全提出“天国迩来,盖天国来在凡间”(《钦定前遗诏圣书批解》),反对到彼岸世界去追求天国乐土,主张通过农民群众的武装斗争实现这一理想。1853年太平天国定都南京后,经洪秀全批准,颁布了《天朝田亩制度》,具体地描绘了中国农民憧憬的人间天国。在这个理想社会里,彻底废除了封建土地所有制,“凡天下田,天下人同耕”,按照人口、不分男妇均分土地,收获物除留足食用外都交归国库,如有婚娶生育之需则从国库中定额支取,从而实现了“有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖”(《天朝田亩制度》)。《天朝田亩制度》的这些思想,实际上是一种以农业小生产的自然经济为基础的空想社会主义,对历代农民起义和农民战争的经济要求作了理论概括和阐释。

洪秀全的农民变革思想也有其严重的局限。首先,洪秀全的思想以神学形式出现,带有浓厚的宗教意识,把农民反抗封建统治者的现实力量异化为“皇上帝”的至高无上的主宰力量,不可能正确指导广大农民群众的反抗运动。其次,洪秀全的思想旨在推翻清王朝的黑暗统治,具有反封建的意义,但又未能摆脱封建意识形态的影响和束缚,表现出严重的帝王思想、等级观念。再次,洪秀全构想的人间天国,是一种空想的农业社会主义,表现了小生产者企图在绝对平均主义基础上消灭剥削压迫乃至消灭私有制的主观幻想,在实践上是行不通的。这些思想上的局限性,是导致太平天

国失败的重要原因之一。

二、洪仁玕与《资政新篇》

洪仁玕(公元1822—1864年),广东花县人,洪秀全的族弟。他早年参加拜上帝会,是该会最早的成员之一,后因逃避清王朝追捕而避居香港,学习了西方近代科学文化知识,对资本主义社会有较多的了解,成为一位具有近代新思想的知识分子。1859年,他历尽险阻,到达南京,成为太平天国后期的重要领导人。为了振兴太平天国事业,洪仁玕写了《资政新篇》,呈进洪秀全,提出一整套带有资本主义性质的社会改革方案。《资政新篇》集中体现了洪仁玕的思想。

首先,《资政新篇》提出在中国迅速建立近代经济,发展资本主义工商业。如:“兴车马之利”,“兴舟楫之利”,制造、使用火车轮船,发展近代交通业;“兴宝藏”,允许私人探矿采矿,发展近代矿业;“兴器皿技艺”,鼓励私人发明创造,准其自售,发展近代工艺技术;“兴银行”,发行纸币,发展近代金融业。

其次,《资政新篇》主张改革太平天国的政治制度,试图给太平天国君主政体加进一些带有近代资本主义色彩的内容。如建议“准卖新闻篇”,即发行报纸,“以报时事常变”,反映民众实情,使“上下情通,中无壅塞弄弊者”。又提出完善法制,把“用人”与“设法”结合起来,既注意选拔优秀人才,又重视法制建设,使两者互为支持,认为:“用人不当,适足以坏法;设法不当,适足以害人。”

再次,《资政新篇》提倡建设近代文明,改革传统的观念意识、风俗习惯。如主张“禁庙宇寺观”,用其资产建设医院,以“拯民出于迷昧之途,入于光明之国”。又主张“革阴阳八煞之谬”,反对用

风水迷信阻碍开发矿藏,指出:“名山利数,多有金、银、铜、铁、锡、煤等宝,大有利于民生国用。今乃动言风煞,致珍宝埋没,不能现用。请各自思之:风水益人乎,抑珍宝益人乎?数千年之疑团牢而莫破,可不惜哉!”

总之,《资政新篇》的思想特点在于“革故鼎新”。作者力图描绘一个具有近代资本主义特点的“新天新地新世界”。为此,洪仁玕又作《英杰归真》一文,进一步从哲学上论证新旧转化的客观必然性。他说:“云净而月明,春来而山丽,衣必洗而垢去,物必改而更新,理之自然者也。”在他看来,“革故鼎新”是宇宙间的客观规律,不可抗拒。经过革命变革,能够改变旧事物,创造新世界。

洪仁玕是太平天国的忠贞领导者,也是中国近代最早传播资本主义文明的先进人物。他的《资政新篇》试图突破旧式农民反抗运动的思想局限,而把太平天国从实现农业空想社会主义的方向引导到发展资本主义的道路上去。因此,他在向西方寻找真理方面,比洪秀全前进了一大步,成为一位承上启下的思想家。

第三节 王韬、郑观应的改良主义思想

清王朝镇压了太平天国后,封建统治阶级内部产生了新的分化,出现了一批致力于“自强新政”的洋务派。在洋务新政的刺激下,一部分官僚、地主、商人开始转入经营新式工商业,这样就产生了中国早期的民族资本主义,并随之出现了一批具有初步资产阶级思想的知识分子。他们在政治、经济上提出了一些新的改革要求,反映了正在形成过程中的民族资产阶级的利益和愿望,形成了19世纪70~90年代的早期改良主义思潮,其主要代表人物有王韬、薛福成、马建忠、郑观应、何启等。这里着重介绍王韬、郑观应

的思想。

一、王韬的“变古以通今”思想

王韬(公元1828—1897年),字仲弢,江苏苏州人。早年在上海英国传教士所办墨海书馆任编校工作,后游历英、法诸国,在香港创办《循环日报》,宣传变法自强,著作有《弢园文录外编》等。

王韬是中国近代对西方资本主义有较多了解的知识分子。他通过考察古今中西的社会文化,明确指出:“变古以通今者,势也。”(《弢园文录外编·变法上》)认为“变”是历史发展的必然趋势。他说,从三代至秦一变,从汉唐至今日又一变,如果孔子活到今天,也不得不跟着变。在他看来,这一变革包括了经济、政治、文化等各方面的内容。

首先,在经济上,他反对洋务派垄断新式工商业,要求发展民族资本。他说,应当使山川的自然之利、机器的人工之利、舟车的商贾之利“仍归诸于民”,保障民间工商业的发展。“民生既足,国势自张,而后一切乃可以有为。”(《弢园文录外编·补苴起废药痼议》)

其次,在政治上,他主张“君民共治”,要求实行君主立宪。在他看来,“君为主”,只有尧、舜之君在上,方可长治久安;“民为主”,则法制、人心难以统一。这两种统治方式都不无流弊。“惟君民共治,上下相通,民隐得以上达,君惠亦得以下逮”,可以有效地治理国家。(见《弢园文录外编·重民下》)

第三,在文化上,他强调学习西方近代科学(即“格致之学”),希望“西国之学术技艺大兴于中土”(《漫游随录·屡开盛晏》)。他游历欧洲时,曾参观巴黎的万国博览会、英国的牛津大学,注意学习西方近代科学知识,对于“英国以天文、地理、电学、火学、气学、光学、化学、重学为实学”(《漫游随录·制造精奇》)十分推重。他满怀

信心地预言：“中国诚能以格致一变从前之陋，则再越百年，不难驾西人而上之”（《格致书院课艺》）。

但是，王韬又认为，以上种种改革只限于“器”，不涉及“道”。也就是说，要变的是经济、政治、文化的具体内容，而以孔孟之道为中心的封建纲常和统治思想是不能改变的。他说：“器则取诸西国，道则备自当躬。盖万世而不变更者，孔子之道也。”（《弢园文录外编·杞忧生易言跋》）这种道器论，反映了传统观念对于中国知识分子的严重束缚及正在形成过程中的民族资产阶级的矛盾性格。

二、郑观应与《盛世危言》

郑观应（公元1842—1921年），字正翔，号陶斋，广东香山（今中山）人。他早年任上海宝顺洋行轮船公司、太古洋行轮船公司买办，并开始经营近代资本主义企业，成为民族资产者和著名实业家。1880年后，由李鸿章、盛宣怀委任，他先后任上海机器织布局、轮船招商局、上海电报局、汉阳铁厂总办。长期的洋务活动，使他目睹中国严重的民族危机，注重向西方学习，寻求民族复兴道路。1884—1885年中法战争后，他怀着“愤彼族之要求，惜中朝之失策”的沉痛心情，著《盛世危言》一书，阐发其改良主义理论。他说：“鄙人所著《盛世危言》一书，大声疾呼，使政界中人猛省，知爱国保民之道也。”（《盛世危言后编》卷四）

郑观应不仅在经济上要求发展民族资本，而且在政治上更明确地提出建立议院制的君主立宪政体。他通过对西方资本主义国家的考察，得出结论说：

其治乱之源，富强之本，不尽在船坚炮利，而在议院

上下同心，教养得法。（《盛世危言·自序》）

他认为，西方国家虽与中国的国情不同，但也有体用本末之分：

“育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下同心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也；轮船、火炮、洋枪、水雷、铁路、电线，此其用也。”（《盛世危言·自序》）这个“体”指西方资本主义的民主代议制度及其指导思想，这个“用”指西方近代的科技成就和物质文明。在他看来，这两者是不可分的。要学习西方，不仅要学其“船坚炮利”之“用”，而且要学其“君民一体”之“体”。如果只注意造枪炮、建铁路、开矿山，而不对政治体制进行改革，那就不能真正学到西方国家的长处。他批驳了封建顽固派对“西学”的仇视、抑制，也指出了洋务派的“自强新政”不过是只学西方之“用”，而不知西方之“体”。

为什么代议制度是西方资本主义国家的“富强之本”呢？郑观应认为，首先，议院以“公议政事”的民主制度，保证了上下之情通达，从而“合众志以成城”（《盛世危言·议院上》）；其次，议院掌握了“百僚升降”之权（《盛世危言·吏治上》），这样一来，“昏暴之君无所施其虐，跋扈之臣无所擅其权，大小官司无所卸其责，草野小民无所积其怨”（《盛世危言·议院上》）。因此，西方国家能使“人尽其才”，“地尽其利”，“物畅其流”，富国强兵。（见《盛世危言·自序》）他认为，设立议院，改革政治，是张国威、御外侮的前提。如果能做到“上下一心，君民一体，尚何敌国外患之敢相凌侮哉？”（《盛世危言·议院上》）

郑观应的这些改良主义思想比王韬的主张前进了一步，但他也未能摆脱传统的道器论的束缚。他虽然主张学习西方资本主义的“富强之本”，却又认为这些都不能取代中国传统的孔孟之道，对中国来说，还是器变而道不变。他说：

道为本，器为末；器可变，道不可变。庶知所变者富强之权术，非孔孟之常经也。（《盛世危言·凡例》）

当然,这里的“器可变,道不可变”与封建统治者长期鼓吹的“天不变,道亦不变”的思想并不完全一致。它不是要维护封建政治制度,而是希图按照近代资产者的面貌对中国政治体制加以改造。郑观应的道器观反映了中国早期民族资产阶级的两重性。正是这种两重性使郑观应的思想陷入了矛盾:既要改革封建政治制度,又要维护服务于这个制度的纲常名教。

郑观应的思想对于戊戌维新运动产生了直接的影响,并对以后的中国知识分子起了相当大的启蒙作用。

第二章

戊戌维新运动中的哲学启蒙

19世纪末,世界上各主要资本主义国家已进入帝国主义阶段。1894—1895年中日甲午战争后,帝国主义列强加紧对中国输出资本,掠夺铁路权,攫取租借地,控制中国的财政和海关,划分势力范围,使中国面临被瓜分的民族危机。在这种严峻局势下,新兴的中国民族资产阶级登上了政治舞台,发动了1898年的戊戌维新运动。这次维新运动是一次爱国救亡运动,同时也是一次思想解放运动,涌现了一批向西方寻找救国救民真理的资产阶级维新派启蒙思想家。他们宣传西方资产阶级的新文化,反对中国封建社会的旧文化,形成了“新学”对“旧学”、“西学”对“中学”的尖锐斗争。他们吸取西方近代的科学思想和哲学资源,力图建构近代形态的新哲学体系。这次哲学启蒙运动的代表人物是康有为、谭嗣同、严复。尽管他们发动的戊戌维新运动很快失败,他们本人或牺牲或转为保守,但他们的思想却开启了中国哲学发展的新阶段,推动了中华民族的新觉醒。

第一节 康有为的哲学思想

康有为(公元1858—1927年),字广厦,号长素,广东南海人。他早年学习程朱理学,爱好陆王心学,后游历香港、上海,目睹资本主义发展,深感世界形势大变、中国时局严峻,始广泛学习西方近代自然科学和人文科学知识。中法战争后,日益严重的民族危机激发了康有为的爱国热情。他以一介书生,积极投身改变封建制度的政治斗争,成为一个炽热的爱国主义者和启蒙思想家。1888年至1898年的十年间,是康有为政治活动与学术活动的黄金时代。在政治上,他先后向光绪帝七次上书,力主改革,发动了维新运动。在学术上,他以研究今文经学的形式,写成《新学伪经考》、《孔子改制考》二书。前一部书宣布正统儒家经典为伪经,破除了对封建传统观念的迷信;后一部书则把孔子打扮成“托古改制”的改革家,认为孔子作《春秋》是为了宣扬“三世进化”,从而论证了变法维新的合理性。这两部书引起了当时思想界的极大震动,为维新运动提供了理论根据。同时,他还写了《内外篇》、《诸天讲》、《大同书》等哲学著作,形成了近代哲学世界观。1898年6月,光绪帝实行变法,康有为被任命为总理衙门章京上行走,写了许多重要奏议,是变法运动的核心人物和思想领袖。但不久后,以那拉氏为首的封建顽固派残酷镇压了维新运动,康有为被迫流亡国外。流亡期间,康有为继续幻想走维新立宪的道路,组织保皇党,成为抵制资产阶级民主革命的保守派,受到革命党人的批判。1911年辛亥革命后,他回到国内,攻击民主共和,提倡尊孔读经,积极参与张勋复辟帝制,由保守走向反动。

一、具有近代特点的“元气”说

康有为哲学的最基本的范畴是“元”。他说：“元为万物之本，人与天同本于元。”（《春秋董氏学》卷六上）自然界与人都以“元”为本。什么是“元”呢？“元者，气也。”（《春秋董氏学》卷六上）“元”也就是“元气”，是构成天地的始基。然而，康有为没有简单因袭中国古代的“元气”理论，而力图赋予“元气”说以近代自然科学的新内容。

康有为接受了康德-拉普拉斯星云假说，用来解释“元气”范畴。在他看来，星云实际上就是“瓦斯”（Gas，气）。根据星云假说，“各天体创成以前，是朦胧之瓦斯体，浮游于宇宙之间，其分子互相引集”（《诸天讲》卷二）。这样，“积气而成为天，摩励之久，热重之力生矣，光电生矣，原质变化而成焉，于是生日，日生地，地生物”（《内外篇·理气篇》）。康有为的“星云-元气”说，对宇宙演化作了具有科学内容的说明。

但是，由于康有为对近代自然科学的了解十分肤浅，对“元气”的阐释又带有不少传统哲学的思辨性，因此他不能正确说明物质与精神的关系。他认为，“元气”之所以能吸摄、引集，在于有“觉知”，存在着“神”，具有精神性。“元气”也是“知气”、“神气”。这种“知气”、“神气”如同“电”，变化莫测，无所不至。他说：“知气者，灵魂也，略同电气，物皆存之。”（《礼运注》）“无物无电，无物无神”，“光电能无所不传，神气能无所不感”（《大同书》甲部）。在他看来，“知气”、“神气”就是“有知之电”（《大同书》甲部）。在这个基础上，他进一步把物质实体与精神现象混同起来，认为：

不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之。（《孟子微》卷一）

这样,他就得出了“物我一体,无彼此之界”的结论,鼓吹“物即己而已即物”(《中庸注》),夸大人的主观精神的作用。

康有为认为,人所固有的“不忍人之心”,即所谓“仁”、“仁心”,可以生长、发展出万千世界,“为万化之海,为一切根,为一切源”。他进而强调:“一切仁政,皆从不忍之心生”;“人道之仁爱,人道之文明,人道之进化,至于太平大同,皆从此出”(《孟子微》卷一)。总之,他把一切都归结为“不忍人之心”,由以“元”为本而落脚到以“仁”为本,使其“元气”说由科学而陷入了玄想。

康有为具有近代特点的“元气”说之所以最终陷入困境,除了他不能正确地理解物质与精神的关系外,更重要的是反映了中国传统哲学的本体论与宇宙论相结合的性格与特点,使近代先进思想家不易走出哲学与科学合一的思维定势。

二、强调“全变”的进化论

康有为哲学中最富有积极意义的思想,是强调“全变”的进化论。

康有为改造了《周易》主张“变易”的发展思想,又容纳了近代自然科学知识,提出了“天道尚变”的宇宙发展观。他说:

盖变者,天道也。天不能有昼而无夜,有寒而无暑,天以善变而能久;火山流金,沧海成田,历阳成湖,地以善变而能久;人自童幼而壮长,形体、颜色、气貌无一不变,无刻不变。(《进呈〈俄罗斯大彼得变政记〉序》)

天、地、人都处于变化之中,没有什么事物是凝固不变、永恒如此的。在他看来,这种变化不是单纯的量变,而是以新去陈的质变。新陈代谢是事物的不可抗拒的法则:“物新则壮,旧则老;新则鲜,旧则腐;新则活,旧则板;新则通,旧则滞:物之理也。”(《上清帝第六

书》)为什么事物能变化发展呢?他认为,这是因为任何事物都是由矛盾着的对立面构成的,矛盾双方的对立与斗争促进事物变化发展。他说:

物不可不定于—,有统一而后能成;物不可不对为二,有对争而后能进。(《论语注》卷三)

康有为的这些辩证法思想,有力地冲击了二千年来“天不变,道亦不变”的传统观念,也突破了早期改良主义思想家的“器可变,道不可变”的局限性,为进行维新变法提供了理论武器。

由此出发,康有为着重阐发了社会制度的进化与变革问题。他明确指出:

法既积久,弊必丛生,故无百年不变之法。(《上清帝第六书》)

那种万世如一的“祖宗之法”是不存在的。随着时代的变迁,社会制度也应当随之改变。他认为,中国的社会已发生了很大变化,惟有随时代发展而全面变法才有出路:“变法而强,守旧而亡”;“全变则强,小变仍亡”(《上清帝第六书》)。什么是“全变”呢?康有为指出,这里包含了“变器”、“变事”、“变政”、“变法”四个层次。“变器”是“购船置械”,学习西方的先进的技术;“变事”是“设郵便,开矿山”,发展近代的工商业;“变政”是“改官制,变选举”,推行资本主义的政治体制;“变法”是像日本明治维新那样,变封建制度为资本主义制度。(见《日本变政考》卷七)在他看来,鸦片战争以来的许多先进人物虽倡言变法,但都没有提出“全变”,特别是没有指出变法的根本在改变制度。他说:

所谓变法者,须自制度法律先为改定,乃谓之变法。
(《康南海自编年谱》)

只有坚持“全变”,坚持变封建制度为资本主义制度,才是真正的

变法。惟有经过这种“全变”的变法,才能使中国真正走上富强的道路。

康有为的“全变”思想,明确地提出了变封建制度为资本主义制度,使中国走资本主义发展道路的主张,远远超过了地主阶级改革派的理想,也突破了早期改良主义思想家的局限,在当时产生了巨大的震撼力和影响力,有力地促进了中华民族的觉醒。

三、“三世进化”的历史观

康有为依据其强调“全变”的进化论,利用今文经《春秋公羊传》的思想资料,阐发了他的“三世进化”的历史观,提出了他的大同理想。

康有为认为,《春秋公羊传》所言“所传闻世”、“所闻世”、“所见世”三阶段,实际上指“据乱世”、“升平世”、“太平世”三个历史时代。这三个历史时代是循序渐进的,由“据乱世”进至“升平世”,再由“升平世”进至“太平世”。人类的进步、文明的发展就是按照这个程序逐步实现的。例如,从文明程度上看,“据乱世”是“文教未明”,“升平世”是“渐有文教”,只有进入“太平世”才达到“文教全备”(见《春秋董氏学》卷二)。又如,从男女地位看,“据乱世”是女子依附男子,“升平世”是“女学渐昌,女权渐出”,只有进入“太平世”才“人人自立”,男女平等,婚姻自由(见《春秋笔削大义微言考》)。再如,从政治制度上看,“据乱世”是君主统治,“升平世”是君主立宪,“太平世”方实现民主共和。根据三个历史时代的文明特点,康有为又把“升平世”称之为“小康之世”,把“太平世”称之为“大同之世”。他认为,中国二千年来一直处于“据乱世”;通过维新变法实行君主立宪,始由“据乱世”进入“升平世”;再往前发展,才进入理想的“大同”社会。

康有为认为,只有“大同”社会才是人类进步的理想境界。他写了《大同书》这部名著,描绘了自己的理想境界。他说,到了“大同”社会,在政治上是民主共和,“人人平等,无有臣妾奴隶,无有君主统领,无有教主教皇”,也没有国家、军队、刑罚,全世界只有一个“公政府”,议员皆由人民选举产生,“事权实在公众”;在经济上实行生产资料公有制,“凡农工商之业必归之公”,采用机器和近代科学技术进行生产,“其新理、新器、新术日出而无可涯量,精奇而不可思议”;在生活上充分满足了人们的消费需要,衣食住行极为方便美满,生老病死都由社会照料,“一人作工之日力,仅三四时或一二时而已足,自此外皆游乐读书之时”。康有为认为,“去苦求乐”是人的本性。只有在“大同”社会中,政治、经济、生活都取得了巨大进步,才能免除以往世代造成的诸种人生痛苦,使人人都幸福自由地生活,从而真正实现人的本性。

康有为的“三世进化”历史观,肯定了人类社会是一个由低级向高级进化的过程,揭示了由封建社会向资本主义社会过渡的历史必然性,描绘了一个具有高度物质文明和精神文明、充满人道主义精神的未来理想社会,对中国近代历史哲学的发展作出了重要贡献。他的“大同”理想,是中国资产阶级的先进思想家向西方探寻真理的积极成果,远远超过了洪秀全主张的农业空想社会主义。然而,康有为的历史观也有其严重的局限。第一,他没有说明人类社会发展具有客观规律性,而认为“三世进化”是孔子规定的历史进化模式;第二,他没有说明历史发展的动力是广大人民群众,而把社会进步归结为“圣人”的“不忍人之心”;第三,他没有说明飞跃在历史进程不同阶段转变中的作用,而是把“三世”中的每一世又分为许多小阶段,认为其间不能“躐等”,没有飞跃,只能“循序而行”,通过点点滴滴的改良缓慢地实现社会进步,把“大同”社会

看成是遥远的、难以达到的未来(见《礼运注叙》)。因此,康有为的“大同”理想也只是一种空想。正如毛泽东所说:“康有为写了《大同书》,他没有也不可能找到一条到达大同的路。”^①

第二节 谭嗣同的哲学思想

谭嗣同(公元1865—1898年),字复生,号壮飞,湖南浏阳人。他少年时受旧学影响较深,对“西学”持抵触态度。1894—1895年中日甲午战争的失败,极大地震动了谭嗣同的思想,促使他认真思考和探寻中国的救亡图存之路。1895年,他与康有为的学生梁启超(公元1873—1929年)结识,梁启超向他介绍了康有为的思想,对谭嗣同的思想转变起了重要影响。1896年,他写成《仁学》一书,开始由主张“中学”转变为主张“西学”。以后,他又在湖南组织南学会,创办《湘报》,积极宣传变法,成为戊戌维新运动中最激进的青年改革家和思想家。1898年,谭嗣同奉光绪帝诏令人京,出任军机章京,积极参与变法活动。在以那拉氏为首的封建顽固派镇压维新运动前夕,他曾希望争取袁世凯的军事力量挽回危局,但由于袁世凯告密而失败。当时不少人劝他逃走,他一概拒绝,说:“各国变法,无不从流血而成,今日中国未闻有因变法而流血者,此国之所以不昌也。有之,请自嗣同始!”(梁启超《谭嗣同传》)那拉氏软禁了光绪帝,重新执掌朝政,下令将谭嗣同等一批维新派人士逮捕。不久,谭嗣同与杨锐、林旭、刘光第、康广仁、杨深秀被害,世称“戊戌六君子”。他用自己的鲜血写下了资产阶级维新运

^① 《论人民民主专政》,《毛泽东选集》第四卷,人民出版社1991年版,第1471页。

动史上最悲壮的一页。谭嗣同的主要哲学著作是《仁学》。由于他的思想经历了由“中学”向“西学”的急剧转变,受到古今中西各种思想的影响而来不及仔细咀嚼、消化,因而在哲学理论上表现出新旧杂陈、充满矛盾的特点。

一、“以太”即“仁”的自然观

谭嗣同的自然观的基本范畴是“以太”与“仁”。他力图把背景和内容都极不同的这两个范畴融合起来,建构新的哲学自然观。

“以太”(Ether),又译作“伊太”,是经典物理学的重要概念,被设想为一种不同于实物粒子的充塞空间的物质。19世纪时,物理学家更普遍认为“以太”是光、电、磁的介质,具有弹性,可以压缩,均匀弥散在太空中。20世纪初,由于现代物理学的发展,“以太”假说才被否定。“以太”理论于19世纪末传入中国,一些先进思想家都受其影响,用来充实自己的哲学思想。康有为说过:“不忍人之心,仁也,电也,以太也”(《孟子微》卷一)。谭嗣同更把“以太”作为新的物质概念,以其为基石建立自己的自然观。

谭嗣同认为,“以太”是“原质之原”。所谓“原质”,即化学元素。他说:

原质犹有六十四之异,至于原质之原,则一“以太”而已矣。(《仁学》)

当时已发现的六十四种元素,都统一于“以太”。“以太”是不可再分的、不生不灭的、无所不在的基本物质。光、声、气、电之所以能像水波一样振荡、传播,构成地球及万物的质点之所以能粘砌、凝结,宇宙中各星团的天体之所以能互相吸引而不散离,都在于有“以太”的存在和作用。总之,世界统一于“以太”:“遍法界、虚空界、众生界,有至大、至精微,无所不胶粘、不贯洽、不管络而充满之

一物焉，目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰‘以太’。”“法界由是生，虚空由是立，众生由是出。”（《仁学》）这样，谭嗣同就对世界的物质统一性作了具有近代自然科学特点的说明。

但是，谭嗣同又混淆了物质与精神的界限。在他看来，“以太”像电那样无所不通，“脑气”也具有电的这一特点，因此，“以太”的功用不仅“为浪，为力，为质点”，而且“为脑气”（见《以太说》）。在这个基础上，他把物质性的“以太”与精神性的“仁”、“心力”等同起来。他说：

仁以通为第一义。以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。（《仁学》）

简而言之，“以太”亦曰“仁”（见《以太说》）。这样一来，谭嗣同又把“仁”作为世界的本源，说：“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。”（《仁学》）认为“心力”无量，不可比拟，“虽天地之大可以由心成之、毁之、改造之，无不如意”（《上欧阳中鹄》）。这就由“以太”说转向了“心力”论。

谭嗣同的自然观与康有为的思想一样，力图把科学内容与哲学思辨糅合为一体。

二、“冲决网罗”的历史观

谭嗣同的历史观也存在矛盾。他一方面承认社会在矛盾运动中变化日新，主张进行比较激进的社会改革，另一方面又设想融合、取消矛盾，希图以此来冲决封建网罗。

谭嗣同的历史观受到王夫之思想的深刻影响。他继承了王夫之的“天地之化日新”的思想，认为“新而又新”是事物发展变化的普遍法则。他说：

天不新，何以生？地不新，何以运行？日月不新，何以光明？四时不新，何以寒燠发敛之迭更？草木不新，丰缊者歇矣；血气不新，经络者绝矣；以太不新，三界万法皆灭矣。（《仁学》）

没有新陈代谢，就没有宇宙的存在。他又接受了王夫之的“无其器则无其道”的思想，主张“道”随“器”而变化发展。他说：“道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道不亡。”“夫苟辨道之不离乎器，则天下之为器亦大矣。器既变，道安得独不变？”这里的“器”指社会，“道”指社会制度。既然社会决定制度，那么随着社会的发展，制度也应当改变。他认为，王夫之所说的“汉唐无今日之道，今日无他年之道”，就是讲“法之与时为变”（《思纬壹壹台短书》）。

以这种进化历史观为根据，谭嗣同力倡变法维新。他对中国封建君主专制制度进行了猛烈抨击，指出：

二千年来之政，秦政也，皆大盗也。

二千年来君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣。（《仁学》）

封建君主视天下为囊橐中之私产，视天下之民为犬马土芥，用纲常名教桎梏广大民众的身心，“私其智、其富、其强、其生于一己，而以愚、贫、弱、死归诸民”。由于封建统治者百端压制人民，无意抗击外侮，从而使中国总处于挨打、失败的地位：“外患深矣，海军燬矣，要害扼矣，堂奥入矣，利权夺矣，财源竭矣，分割兆矣，民倒悬矣，国与教与种将偕亡矣！”总之，中国到了“唯变法可以救”的不得不变的时代。对此，谭嗣同勇敢地发出了“改今制，废君统，倡民主，变不平等为平等”的呐喊，要求废除封建君主专制制度，建立民主、平等的资本主义制度。这是维新运动中最为激进的民主

思想。(见《仁学》)

谭嗣同看到,历史发展的动因在于事物内部的矛盾性。事物中矛盾的双方,“有异有同,异则相攻,同则相取”(《仁学》)。这种“异同攻取”,造成了事物的变化发展。为此,他在倡导变法时主张用暴力推翻封建顽固派的统治,认为:“今日中国能闹到新旧两党流血遍地,方有复兴之望。”(《上欧阳中鹄》)这鲜明地表现了谭嗣同敢于冲决封建网罗的斗争勇气,而他自己也成为这一思想的勇敢实践者,为变法献出了年轻的生命。

但是,谭嗣同又说:“对待生于彼此,彼此生于有我。”认为事物的矛盾不是客观存在的,而是由于主观在规范事物时加上的。因此,只要主观上排除了矛盾,也就消除了事物的矛盾,“对待不破以自破”(《仁学》)。这就把“心力”看做是历史发展的决定力量。他说:

意识断,则我相除;我相除,则异同泯;同异泯,则平等出。(《仁学》)

人们只要能从主观上破除个人偏见,就可以消融矛盾,实现平等原则。这样一来,谭嗣同的冲决封建网罗,最终只有诉诸“心力”。他说:

真能冲决,亦自无网罗;真无网罗,乃可言冲决。故冲决网罗者,即是未尝冲决网罗。(《仁学》)

这是说,冲决网罗是主观范围里的批判,而非实际的斗争。中国民族资产阶级在反封建斗争中的软弱性,使这位维新派斗士未能实现冲决网罗的抱负。

第三节 严复的哲学思想

严复(公元1853—1921年),原名宗光,字几道,又字又陵,福建侯官(今闽侯)人。他于1867年考入洋务派创办的福州船政学堂,系统学习了近代科学技术知识,毕业后在海军任职;又于1877年由清政府派往英国留学,广泛接触了西方文化和学术思想,深受其影响。回国后,任北洋水师学堂总教习、总办等职,几次参加科举考试,均未及第。中日甲午战争的失败震醒了严复,他发表《论世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等论文,宣扬维新变法、救亡图存。他翻译了赫胥黎(T. H. Huxley)的《天演论》(Evolution and Ethics),宣传达尔文的“物竞天择”的进化论,号召中国人变法自强,起了巨大的启蒙作用。以后,他又翻译了亚当·斯密(A. Smith)的《原富》(An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations),约翰·穆勒(J. S. Mill)的《名学》(System of Logic)、《群己权界论》(On Liberty),孟德斯鸠(Montesquieu)的《法意》(De l'Esprit des Lois),斯宾塞(H. Spencer)的《群学肄言》(The Study of Sociology),甄克斯(E. Jenks)的《社会通论》(A Short History of Politics),耶芳斯(W. S. Jevons)的《名学浅说》(A Primer of Logic),介绍西方近代的哲学、逻辑学、社会学、经济学思想。在这些译著中,严复结合中国的实际写下了许多按语、评注,比较中西文化与思想特点,开启了一代哲学新风。戊戌维新运动失败后,严复思想渐趋保守。辛亥革命后,他参与袁世凯的复辟帝制活动,提倡尊孔读经,站到了保守派立场上去了。在哲学上,严复与同时代的康有为、谭嗣同不同,不是把“西学”与“中学”、科学内容与哲学思辨结合在一起,而是吸取西方近代的经验主义传统和现代的实证

主义原则作基础,以牛顿力学和达尔文进化论为框架,建构起中国哲学史上第一个完全近代意义的哲学体系。

一、“质力相推”的科学自然观

严复的自然观是建立在近代自然科学基础上的,不同于中国古代自然哲学,也不同于康有为的“元气”说和谭嗣同的“以太”说,而是具有完全近代意义的科学宇宙论。

严复非常重视西方近代自然科学,认为其中最重要的是数学、名学(逻辑学)、力学和质学(化学)。数学与名学提供了认识万物的方法,力学与质学则能认识事物的内部构造、运动机能与因果联系。他特别推崇哥白尼、牛顿、达尔文的学说,认为牛顿力学第一定律是“旷古之虑”(《译天演论序》),盛赞达尔文的生物进化论“一新耳目,更革心思”,甚于牛顿的理论(见《原强》)。

严复依据近代自然科学知识,对世界的物质统一性作了说明。他说:

通天、地、人、禽兽、昆虫、草木以为言,以求其会通之理,始于一气,演成万物。(《原强》)

在他看来,宇宙万物都统一于物质性的“气”。但是,他没有像中国古代哲学家那样,把“气”说成是“块然太虚”,而认为“气”就是经典物理学所讲的“以太”。他说:

今夫气者,有质点、有爱拒力之物也,其重可以称,其动可以觉。(《名学浅说》第三十节)

他力图从经典物理学的角度对“气”下界说,认为“气”是具有质点、吸引力(“爱力”)、排斥力(“拒力”)的基本物质实体,赋予了这个古老的哲学范畴以新的科学内容。

在这个基础上,严复依据牛顿力学理论,论证宇宙演化在于自

身的物质性与运动性。他说：

大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。

（《译天演论自序》）

这里的“质”，指质点，泛指物质；“力”既指质点具有的吸引力与排斥力（“爱力”与“拒力”），又指机械运动所生产的能量，泛指运动。在他看来，物质与运动是统一的，没有物质，即无所谓运动；没有运动，物质也不能显示其存在。整个宇宙就是运动着的物质和物质的运动。这种“物自为变”就是所谓“天演”（《庄子评点·齐物论注》）。

严复又论证了宇宙演化的形式。他说：

天演者，翕以聚质，辟以散力。（《天演论·广义》按语）

认为宇宙演化的形式有二：一是“翕以聚质”，指质点在相互间吸引力的作用下集聚起来形成物体；二是“辟以散力”，指质点在集聚过程中产生热、光、声和运动，散发出能量。正是通过这两种形式，宇宙间的事物由简单到复杂，由流动到凝固，由混沌到分明。如太阳系开始是星云，其质点在运动中互相吸引，逐渐凝成太阳与八大行星（冥王星当时尚未发现）。严复还认为，动植物乃至人类也是如此演化而来的，是“天演”过程的不同发展阶段。他根据达尔文的进化论指出：“有生之物，始于同，终于异”，“虫、鱼、禽至兽、人之间，衔接迤演之物”（《天演论·察变》按语）。

严复的这些思想，是用近代自然科学说明各种运动形式，对于近代中国哲学启蒙具有重要意义。首先，严复的科学自然观反对了宗教神学的造物主和上帝。他说：“造物立其一本，以大力运之，而万类之所以底于如是者，咸其自己而已，无所谓创造者也。”“自达尔文出，知人为天演中一境，且演且进，来者方将，而教宗抟土之说，必不可信。”（《天演论·察变》按语）其次，严复的科学自然观

克服了康有为、谭嗣同哲学中把“元气”与“仁”、“以太”与“心力”相混杂的矛盾,是中国哲学史上第一个完全近代意义的科学宇宙论体系,标志着中国哲学思维水平的崭新飞跃。

二、“心体为白甘”的经验认识论

严复吸取了西方近代的经验主义哲学传统和现代的实证主义原则,提出了经验论的认识论。

首先,严复继承了洛克的“白板”说,认为人的认识来源于感觉经验。他说:

智慧之生于一本,心体为白甘,而阅历为采和,无所谓良知者矣。(《穆勒名学》部乙篇六按语)

所谓“白甘”,即洛克所言“白板”;所谓“阅历为采和”,指实际经验如同各种色彩。这就是说,人的主观像一张白纸,全靠实际经验涂上各种色彩。这是智慧的惟一来源,根本就没有什么先验的“良知”。在他看来,科学知识都是实际经验的总结,即使是数学公理,也来源于经验。那么,人是怎样通过实际经验获得知识的呢?严复说:

官与物尘相接,由涅伏以达脑成觉,即觉成思。(《天演论·广义》按语)

感觉器官与客观事物相接触,获得感觉经验,通过“涅伏”(Nerve, 神经)传导到大脑,而形成知识。这是一条由物到感觉和思维的唯物主义认识路线。据此,严复对先验论进行了批判,指出:“西语阿菩黎诃黎,凡不察事实,执因言果,先为一说以概余论者,皆名此种。”(《穆勒名学》部乙篇四插语)所谓“阿菩黎诃黎”(a priori),即先验论。在他看来,先验论与唯物主义认识路线正相反,主张知识在物与感觉之先就已存在。这就揭露了先验论的实质。他又指

出,陆王心学是先验论的典型。他说:

夫陆王之学,质而言之,则直师心自用而已。自以为不出户可以知天下,而天下事与其所谓知者,果相合否?不径庭否?不复问也。(《救亡决论》)

他指出陆王心学的实质在于夸大“心”的作用,认为知识是“心”自生的,根本不管它是否符合实际,与西方先验论的实质相同。

其次,严复重视西方逻辑学,特别是培根的归纳逻辑,认为这是认识真理的重要方法。他说,近世西方科学发达,新理如此之多,“其途术不过二端”:一曰“内籀”;一曰“外籀”(见《西学门径功用》)。所谓“内籀”,指归纳方法,“察其曲而知其全者也,执其微以会其通者也”,即由个别事物或现象推出这类事物或现象的普遍性规律。所谓“外籀”,指演绎方法,“据公理以断众事者也,设定数以逆未然者也”,即根据已知的公理推出各种未知的事物。这两种方法是“即物穷理之最要途术”(见《译天演论自序》)。西方科学发现之所以层出不穷,就在于运用这两种方法。严复认为,归纳与演绎是互相配合的,但两者相比,“内籀之术乃更重”(《名学浅说》第一〇八节)。只有从实际经验出发,通过归纳,作出结论,然后才能进行演绎推理,否则就会陷入先验论。新知识的获得也主要是依靠归纳方法。不仅如此,他还强调经过逻辑方法得到的理论、规律必须经过实际经验的检验,指出:“一理之明,一法之立,必验之物物事事而皆然,而后定之为不易。”(《救亡决论》)

第三,严复从“实测内籀之学”出发,对中国封建社会传统学术——“旧学”进行了猛烈批判。他指出,“西学”由于注重“实测内籀”,因而形成了“翔实”而“有用”的特点:“西学之所以翔实,天函日启,民智滋开,而一切皆归于有用者,正以此耳。”(《穆勒名学》部乙篇四按语)相反,中国封建社会的科举八股、辞章考据、宋明

道学等“旧学”，脱离实际，思想僵化，根本就不能发现真理、发展知识，“一言以蔽之，曰无用”，“一言以蔽之，曰无实”，“其为祸也，始于学术，终于国家”（《救亡决论》）。他认为，要救亡图存，就必须提倡“西学”。然而，要怎样学“西学”呢？当时，洋务派代表人物张之洞（公元1837—1909年）提出“中学为体，西学为用”，认为：“三纲为中国神圣相传之至教，礼政之原本”；“五伦之要，百行之原，相传数千年，更无异义。圣人所以为圣人，中国所以为中国，实在于此。”（《劝学篇》）而学习“西学”，只是为了维护封建制度之“体”而已。严复驳斥了这种“中体西用”的观点。他认为“体”与“用”是统一的，正如牛与马各有不同之体与不同之用，不能以牛之体作马之用，亦不能以马之体作牛之用。“故中学有中学之体用，西学有西学之体用”（《与外交报主人书》），把“西学”只作为封建制度之“体”的附属物，是根本行不通的。

最后，严复指出感觉经验对认识活动的限制作用，认为人的认识不能超出感觉经验的范围，因而人们所认识的只是经验的现象，而不能认识超验的本体。他说：

窃尝谓万物本体，虽不可知。而可知者，止于感觉。

（《穆勒名学》部甲篇三按语）

这样，他就由经验证实原则出发，对传统哲学的本体论进行了批判，主张把传统哲学所讲的“天地元始、造化真宰、万物本体”之类都作为“不可思议之理”而存而不论（见《天演论·佛法》按语），使哲学走上科学化、实证化的道路。他的科学自然观，正是以此为基础而建构的。

三、“物竞天择”的历史进化论

严复翻译的《天演论》是近代中国影响最大的译著。他十分

推崇达尔文的进化论,并且力图用进化论说明人类社会发展,鼓吹救亡图存、维新变法。

严复认为,达尔文的进化论可归结为“物竞、天择二义”(《天演论·察变》按语)。“物竞者,物争自存也;天择者,存其宜种也。”(《原强》)在他看来,生存竞争,适者生存,不仅是生物进化的规律,而且是社会发展的规律。他说:

达尔文曰:物各竞存,最宜者立。动植如是,政教亦如是也。(《原强》)

各个国家、各个民族都处于激烈的生存竞争之中,“进者存而传焉,不进者病而亡焉”(《天演论·最旨》按语)。

严复的“物竞天择”的历史进化论,受斯宾塞的社会达尔文主义的影响较大。他甚至认为,斯宾塞所著《天人会通论》(System of Synthetic Philosophy)“举天、地、人、形气、心性、动植之事而一贯之,其说尤为精辟宏富”(《天演论·察变》按语)。但是,严复并不赞同斯宾塞的“任天为治”的弱肉强食思想,而赞赏赫胥黎的“与天争胜”的重视人力观点。在他看来,人类的进化就是人主动地同自然环境和社会环境进行斗争的结果。他说:

人欲图存,必用其才力心思,以与是妨生者为斗。负者日退,而胜者日昌。胜者非他,智、德、力三者皆大是耳。(《天演论·最旨》按语)

在这个基础上,严复从比较文化学的角度分析了西方强盛而中国衰微的原因。他说:“中国委天数,而西人恃人力”;“中之人好古而忽今,西之人力今以胜古;中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然,西之人以日进无疆,既盛不可复衰,既治不可复乱,为学术政化之极则。”(《论世变之亟》)通过这种比较,严复尖锐地揭露了中国封建制度及文化的落后性、腐朽性,力倡“鼓民力”、“开民

智”、“新民德”，“淘洗改革，求以合于当前之世变”（《原强》）。

严复认为，所谓“淘洗改革”、变法维新，最重要的一点，就在于变封建君主专制制度为资本主义民主制度。他指出，中国封建社会的君民关系，就是君主对天下民众的残酷剥削、奴役。秦始皇所开创的大一统封建君主专制制度，更给中国民众带来了深重灾难。对此，他进行了猛烈抨击：“自秦以来，为中国之君者，皆其尤强梗者也，最能欺夺者也。”（《辟韩》）“自秦以降，为治虽有宽苛之异，而大抵皆以俘虏待吾民。”（《原强》）严复还专写《辟韩》一文，批判韩愈的圣人史观。针对韩愈所宣扬的“民不出粟米麻丝，作器皿，通财货，以事其上，则诛”（《原道》），严复指出，这是“知有一人，而不知有亿兆”；“徒见秦以来之为君”，而不知“秦以来之为君正所谓大盗窃国者耳”（见《辟韩》）。他明确提出：“斯民也，固斯天下之真主也。”（《辟韩》）认为只有人民群众才是社会的真正主人，王侯将相应是社会的公仆，封建君主专制制度应当废除。

严复的“尊民叛君”思想是以“天赋人权”理论为根据的。他强调：“民之自由，天之所畀”（《辟韩》）；“身贵自由，国贵自主”（《原强》）。在他看来，自由是每个人与生俱有的神圣权利，是人之所以为人的根本条件。所谓民主，只是自由的体现。因此，严复提出：

以自由为体，以民主为用。（《原强》）

他认为民主依附于自由，先有了自由才有民主可言。这种对自由的理解和高扬，在中国哲学史上是破天荒的，具有极大的反封建启蒙意义。正如严复所说：“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。”（《论世变之亟》）而他却搬来了西方启蒙主义的“天赋人权”理论，高喊“人人各得自由”（《论世变之亟》），确实起了解放思想的作用。

严复对“西学”的介绍和他的哲学思想，对 19 世纪末和 20 世

纪初的中国思想世界起了解放思想、开启新风的重要作用,促进了中国知识分子和广大民众的觉醒。特别是他提出的“物竞天择”的历史进化论,激发了中国人民自强不息的爱国热潮,不仅成为资产阶级维新派进行变法的精神武器,而且对资产阶级革命派的哲学思想产生了深刻影响。严复所建立的中国哲学史上第一个完全近代意义的哲学体系,以及他对西方近代经验主义和逻辑学的译介、重视,有力地促进了中国传统哲学的改造和近代哲学的发展,对融会中西哲学有筚路蓝缕之功。资产阶级革命派的代表人物孙中山、章太炎以及青年时代的胡适、鲁迅、毛泽东,都曾深受严复思想影响,从《天演论》等译著中吸取营养,受到启迪。

第三章

辛亥革命前后的哲学思想

第一节 辛亥革命前的社会思潮

1898年戊戌维新运动的失败,宣告了资产阶级走立宪道路幻梦的破灭;1900年义和团农民斗争的被镇压,又标志着旧式农民反抗时代的终结。正是在这种历史条件下,以孙中山为代表的中国资产阶级革命派于19世纪与20世纪之交登上了中国政治斗争的舞台,开始建立反清革命政治组织,连续多次领导了反清武装起义,终于在1911年辛亥革命中推翻清王朝的腐朽反动统治,建立了资产阶级共和国。在辛亥革命前十年中,资产阶级革命派在思想战线上进行了持久广泛的革命宣传,同封建蒙昧主义和资产阶级改良派的保皇思想进行了激烈的思想斗争,促进了资产阶级民主革命思想和哲学思想的发展。

一、革命与保皇之争

戊戌维新运动失败后,以康有为、梁启超为代表的资产阶级维新派继续幻想走维新立宪的道路,转化为反对资产阶级民主革命的保守派。康有为发表《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不

可行革命书》(又名《辨革命书》)等一系列论文,大肆鼓吹保皇,认为中国只能一点一滴地改良,实行立宪,不能进行革命,建立共和。他说:“进化有渐进,仁民有渐进,爱物亦有渐进,此皆圣人所无可如何,欲骤进而未能者。”(《论语注》卷七)在他看来,事物发展只是“渐进”,而不存在“骤进”,没有飞跃和革命变革。他还提出“革命亡国”论,认为:“革命之举,必假借于暴民乱人之力,天下岂有与暴人乱民共事而能完成者乎?终亦必亡,不过举身家国而同毙耳。”(《法国革命史论》)诬蔑人民群众进行革命必然导致亡国。梁启超于1902年创办《新民丛报》,发表了一系列反对民主革命的文章。他公然提出:“中国今日万不能行共和立宪制”,只有“开明专制适用于今日之中国”(《开明专制论》)。

以孙中山为代表的革命派同维新派进行了针锋相对的思想斗争。孙中山公开声明:“革命、保皇二事决分两途,如黑白之不能混淆,如东西之不能易位。”(《敬告同乡书》)号召革命派同维新派划清界限。章太炎发表《驳康有为论革命书》,批判康有为《辨革命书》,提出:“公理之未明,即以革命明之;旧俗之俱在,即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂,而实补泻兼备之良药矣!”1905年,中国同盟会机关报《民报》在日本创刊,同维新派的《新民丛报》进行了旗帜鲜明的公开论战,鼓吹革命,反对保皇,促进了资产阶级民主革命思想的发展。

二、邹容与陈天华

在宣传民主革命思想方面,出现了邹容、陈天华等充满战斗激情的青年思想家和宣传家。

邹容(公元1885—1905年),字蔚丹,四川巴县人。他17岁赴日留学,参加留日学生爱国运动;回国后,又加入爱国学社。1903

年,他发表鼓吹革命的名著《革命军》,被清王朝逮捕,病死狱中,为民主革命献出了青春。在《革命军》中,邹容以“天赋人权”论作为革命的根据。他说,人生来就享有平等自由,但封建君主专制却使天下人丧失了平等自由,把国家变成了一家一姓的私产。因此,必须进行革命,“共逐君临我之异种,杀尽专制我之君主,以复我天赋之人权”。在他看来,革命在历史发展中起着重要作用,可以“去腐败而存良善”,“由野蛮而进文明”,“使人人享其平等自由之幸福”。中国惟一的出路,就在于革命,他大声疾呼:“我中国今日欲脱满洲人之羁缚,不可不革命;我中国欲独立,不可不革命;我中国欲与世界列强并雄,不可不革命;我中国欲长存于二十世纪新世界上,不可不革命;我中国欲为地球上名国、地球上主人翁,不可不革命。”“巍巍哉!革命也。皇皇哉!革命也。”邹容的这些思想在当时影响很大,对人们从资产阶级改良主义思想跃进到资产阶级革命思想起了重要的推动作用。

陈天华(公元1875—1905年),字星台,湖南新化人。他于1903年赴日留学,与黄兴等组织华兴会,写了《警世钟》、《猛回头》等著作宣传革命思想。中国同盟会成立后,他担任书记和《民报》编辑。当时日本政府与清王朝相勾结,颁布取缔中国留学生规则,企图扼杀革命活动。陈天华极为愤慨,写了《绝命辞》,投海自杀,以示抗议。陈天华的民主革命思想,着重指出了帝国主义是中国人民的凶恶敌人,把反清同反帝结合起来。他深刻地揭露了中华民族所面临的严重危机,指出:“俄罗斯,自北方,包我三面;英吉利,假通商,毒计中藏;法兰西,占广洲,窥伺黔桂;德意志,领胶州,虎视东方;新日本,取台湾,再图福建;美利坚,也想要,割土分疆。”(《猛回头》)在帝国主义列强的侵略下,中国的大好河山“变做了犬羊的世界”,中国人民成了“洋人畜圈里的牛羊”,整个中国

面临着“瓜分之祸”(见《警世钟》)。他进而指出,这种民族的灾难是清王朝的腐朽统治造成的。正是清统治者把中国人民当成牛羊,送给帝国主义列强宰割杀烹。因此,他得出结论说:“我们要想拒洋人,只有讲革命独立,不能讲勤王。”(《警世钟》)革命之后,不能再是君主统治,而只能建立“民主政体”(《论中国宜改创民主政体》)。陈天华的这些思想,深化了中国人民反帝反清的爱国思想,对中华民族的觉醒起了启蒙作用。

伴随着民主革命思想的发展,新的哲学思想也发生、发展起来。在资产阶级革命派思想家中,对哲学最有贡献的是章太炎和孙中山。他们的哲学理论,是辛亥革命运动的思想旗帜。

第二节 章太炎的哲学思想

章太炎(公元1869—1936年),字枚叔,因仰慕顾炎武更名绛,号太炎,后又改名炳麟,浙江余杭人。青年章太炎曾受业于国学大师俞樾,潜心古文经学。中日甲午战争以后,他为严重的民族危机所惊醒,毅然走出书斋,投身维新运动。戊戌维新运动的失败,使他认识到必须用革命手段推翻清王朝统治,遂于1900年与维新派决裂。1902年,他前往日本,与孙中山定交,接受孙中山的民主革命主张。回国后,他完成前期理论著作《馗书》的修订,清算早年的改良主义思想,表明他的民主革命思想开始形成。1903年,他发表《驳康有为论革命书》,批判康有为的《辨革命书》,又为邹容《革命军》一书作序,赞扬该书“为义师先声”。清王朝对此深为惊惧,将章太炎捕入狱中。被囚期间,他受尽折磨,终不屈服,并设法与外界取得联系,于1904年与蔡元培等人组织革命团体——光复会。1906年,章太炎出狱,再渡日本,任《民

报》主编，同维新派进行了旗帜鲜明的论战。1908年，日本政府封禁《民报》，章太炎亲至警廷，慷慨陈词，进行抗议。1911年辛亥革命后，章太炎回国，思想渐趋保守，提出“革命军起，革命党消”的口号，进行分裂同盟会的活动，但他随后又反对袁世凯复辟帝制，并参加孙中山领导的护法军政府。以后，他脱离民主革命运动，专门从事学术活动。1931年“九一八”事件后，章太炎再度深感民族危机的严重，坚决主张抗击日本帝国主义侵略，公开谴责蒋介石的不抵抗政策。他始终都是一位坚定的爱国主义者。章太炎的哲学思想，也经历了相当复杂的变化，大致可分为前后两个时期。他在早年吸取近代自然科学知识，信奉科学的进化论，反对宗教神学的创世说。这些思想集中表现在《馗书》及《视天论》、《菌说》诸文中。1906年，他至日本主持《民报》后，开始怀疑科学进化论，主张建立无神论新宗教。他在《民报》上发表了《俱分进化论》、《无神论》、《革命之道德》、《建立宗教论》、《人无我论》、《五无论》、《四惑论》等哲学论文，反映了他的哲学思想的变化。

一、早期的自然观和认识论

章太炎的早期哲学思想，一方面自觉继承中国古代的唯物主义传统，另一方面积极吸取西方自然科学知识，在自然观和认识论上都坚持了唯物主义。

在自然观上，章太炎首先对“天”这个古老的思想史范畴作了新阐发。他反对把“天”神化为创造万物的上帝，也没有像古代唯物主义者那样“以天为积气”（《馗书·天论》），而是根据近代天文学知识，认定所谓“天”实际上是各种天体及其运动。他说：

夫大钧播物，气各相摄，月摄于地，地摄于日，日复摄

于列宿，其所以鼓之舞之旋之折之者，其用大矣，安事此
苍苍者为？（《视天论》）

这是说，自然界如同制造陶器的旋轮那样运动，表现为月球、地球、太阳与各星球之间的相互吸引，这种运动本身具有很大的作用，并不存在一个主宰万物的“苍苍之天”。“万物之生灭消长，皆由太阳之光热致之，而苍苍者无与焉。”（《视天论》）因此，章太炎坚决反对“以天为帝”的宗教神学创世说，明确宣称：“若夫天与帝，则未尝有矣。”（《馗书·天论》）他认为，古代人类的颂天、射天、骂天，都是愚昧的行为。

章太炎还认为物质性的“以太”是宇宙万物的始基。他反对谭嗣同混淆物质与精神的界限，把“以太”说成是“仁”、“心力”，而强调“以太”的物质实体性质，认为“以太亦有至微之形”，是传播光的介质，因光色不同，其运动也有迟速之分。因此，“以太”不是“心力”，“不得谓之无体”（《菌说》）。章太炎又认为“以太”构成了“原质”（原子），即“阿屯”（Atom，原子）。“阿屯”不是难以捉摸之物，而“有形可量”，“以一分质分为五千万分，即为阿屯大小之数”。各“原质”都具有吸引力和排斥力，“故诸原质不能不散为各体，而散后又不能不相和合”，由此构成了世界万物。他说：

凡物之初，只有阿屯，而其中万殊。（《菌说》）

认为世界万物都来源于“阿屯”及其更细微的“以太”。这样，他就对世界的统一性问题作了唯物主义的说明。

章太炎又指出“细胞”是生物发生、发展的基础。他说：“今夫庶物莫不起于细胞。细胞大氏皆球形，其中有核，亦大氏皆球形。核中液体充满，名曰核液，分染色物、非染色物二者。凡细胞诸种，皆自原形质成立。原形质似卵白质，赫胥黎氏称之曰‘生命之本

原’。而卵白质无同化、增殖二力，原形质有同化、增殖二力。”在这里，他依据近代生物学知识，通过对细胞构造的分析，指出了由“卵白质”（蛋白质）组成的“原形质”（原生质）是生命的物质基础，具有新陈代谢和自我繁殖的机能，生命运动正是由此而产生、而发展的。据此，他坚决反对生命神创说，认为生命“非有神宰界之”（见《菌说》修改手稿）。

章太炎进而论述了人的精神是人体固有的特征，精神不能离开人体而独立存在。他说：“今人之死也，则淡（氮）、养（氧）、炭（二氧化碳）、轻（氢）诸气，盐、铁、磷、钙诸质，各散而复其流定之本性，而人之性亡矣。”（《菌说》）在他看来，人死之后，形体即分解，还原为各种元素，不可能有精神独立存在。他在近代科学知识的基础上继承并发展了中国古代的神灭论。

在认识论上，章太炎继承并发展了荀况的唯物主义认识论思想，主张唯物主义的唯理论。

首先，章太炎认为人的认识来源于感觉经验。他多次引证洛克的“白板”说，“谓人之精神如白纸”（《馗书·王学》）。他认为，人们认识世界必须经过人的感觉器官和客观对象相接触。他说：

黄赤碧涅修广以目异，徵角清商叫啸喁于以耳异，酢甘辛咸苦涩隼永百旨以口异，芳蕊腐臭腥蝼膻朽以鼻异，温寒熙湿平棘坚疏枯泽以肌骨异，是以人类为公者也。

（《馗书·公言》）

事物的色形、声音、味道、香臭及冷热、干湿、硬软等差异，分别依靠眼、耳、口、鼻、身来辨别。由于人们的感觉器官相同，对相同的外界事物可以获得相同的感觉经验。不仅如此，他还强调外界事物是不依靠人们的感觉经验而独立存在的。例如，正常的视觉可以正确辨别出各种颜色，但是眼睛有了毛病，就会把火光视为青色。

这只能说是感觉器官出了故障,而不能说是外界事物发生了变化。他坚持了从物到感觉的唯物主义反映论。

其次,章太炎又认为单凭感觉器官所获得的认识有很大局限,必须上升到理性认识。他说,人的感觉器官认识外界事物的深度、广度都是有限的,一些客观对象是人们不能直接感知的:“声一秒之动,下至于十六,高至于三万八千,而听不逮;日赤之余燄,电赤之余燄,光力万然蒸,而视不逮。”(《馗书·公言》)声波的次声与超声不是用耳可以听到的,太阳与闪电的光热辐射也非都能凭眼看见。因此,章太炎虽然赞同颜元对感觉经验的重视,但却对颜元的经验论倾向持批评态度。他说:“独恨其学在物,物物习之,而概念抽象之用少。”(《馗书·颜学》)认为颜元认识论的缺陷是不重视理性思维。在这方面,他十分欣赏荀况的重视理性的唯物主义认识论,重申了从“天官簿类”到“心有征知”的认识原则。他说:

夫物各缘天官所合以为言,则又譬称之以期至于不合,然后为大共名也。虽然,其已可譬称者,其必非无成极,而可恣膺腹以为拟议者也。(《馗书·公言》)

这是说,人们的认识首先依靠感觉器官(“天官”)获得与客观对象相符合的感觉经验,然后又通过推理(“譬称”)抽象出与具体感觉有别的普遍概念(“大共名”)。这种普遍概念尽管不同于具体感觉,但仍然有共同的标准(“成极”),不是凭主观臆断而产生的。章太炎认为,依凭理性认识,可以更深刻地认识、把握特殊事物,有效地指导人们的实际活动。他说:有了数学知识然后去计算事物,有了音乐知识然后去学习弹琴,就会事半功倍;相反,离开算术符号去计算,离开乐谱去学弹琴,则将事倍功半,甚至毫无结果。

章太炎在唯物主义反映论的基础上强调了理性认识的重要性,进一步深化了认识理论。但同时,他又有看重理性作用而贬低感性作用的倾向,认为只有理性才是可信赖的,因而表现出唯理论的特点。

二、从科学进化论到俱分进化论

章太炎早年接受了严复宣传的“物竞天择”的进化论思想。他依据近代自然科学知识,指出自然界经历了由无机界到有机界、由低等生物到人类的发展进化过程。在他看来,不仅自然界是“物竞天择”的进化过程,而且人类社会也是这样的进化过程。他说:“物苟有志,强力以与天地竞,此古今万物之所以变。变至于人,遂止不变乎?”(《馗书·原变》)

章太炎认为,人类进化不同于自然进化,它是以生产工具——“器”为标志的。他说:“人之相竞也以器。”他具体论述了古代社会中“器”的改进与社会发展的关系:在神农时代,人们“以石为兵”,断树木为宫室;到黄帝时代,人们“以玉为兵”,伐树木为宫室;进入大禹时代,人们“以铜为兵”,开凿山岭,决江导河,使天下通平;再往后,人们“作铁兵”,使猛兽惊恐,江水折扬,显示了征服自然的伟大力量。因此,石器、铜器、铁器等工具是辨别人类社会发展阶段的标志(见《馗书·原变》)。

章太炎进而指出,人类进化不是一个消极的适应自然的过程,而是一个积极的征服自然的过程,与其说是“天演”,不如说是“人演”。他响亮地提出以“人力”胜“天命”,强调:“拨乱反正,不在天命之有无,而在人力之难易。”(《驳康有为论革命书》)那么,人类怎样才能以“人力”胜“天命”呢?他说:“合群明分而已矣。苟能此,则无不自立。”(《菌说》)他发挥了荀况的“明分使群”的思想,认为

人们只要“合群”，依靠社会力量，就能掌握自己的命运，实现以“人力”胜“天命”。

从这种进化历史观出发，章太炎力倡革命，主张用革命手段推翻清王朝，认为这对于社会进化有着重要作用。他说：“公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣！”（《驳康有为论革命书》）当然，章太炎的革命思想也有缺陷，往往把反对清王朝封建统治的民主革命混同于用汉人政权取代满人政权的“种族革命”。

1906年章太炎第二次来到日本，这使他有可能会亲眼看到资本主义发展所产生的诸多负面效应，特别是给广大劳动群众所带来的种种痛苦，感受到人类进化并非就是一个简单地向理想世界趋近的过程。在他看来，资本主义制度取代封建制度固然是一种进步，但在资本主义国家内部，只不过是尊崇封建爵位转变为尊崇资本，“富商大贾之与贫民，不共席而坐，共车而出”（《俱分进化论》）；在对外关系上，资本主义国家发动侵略战争，奴役弱小民族，进入帝国主义阶段后更是如此。他说：“帝国主义则寝食不忘者，常在劫杀，虽磨牙吮血，赤地千里，而以为义所当然。”（《五无论》）对这些社会矛盾的思考，使章太炎对科学进化论产生了怀疑，认为人类社会运动并不像自然界运动那样是逐步地趋于完善美好，而是一方面趋于完善美好，另一方面又远离完善美好。他由此提出了“俱分进化论”，强调人类社会的善与恶、乐与苦双方同时进化和发展。他说：

进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进。专举一方，惟言智识进化可尔。若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐影。（《俱分进化论》）

这就是说,道德与生计并不是像知识那样进步的。道德的善与恶、生计的乐与苦都是同时发展的。随着知识的进步,人们的道德却会愈加沦丧;随着物质文明的发展,人生的痛苦却会更加剧烈。这样,他对人类进化的前景表现出悲观的态度,认为“进化之实不可非,而进化之用无所取”(《俱分进化论》)。

人类的出路何在呢?革命的前途何在呢?章太炎提出:“第一是用宗教发起信心,增进国民的道德;第二是用国粹激动种性,增进爱国的热肠。”(《东京留学生欢迎会演说录》)他力图在知识和物质文明之外,寻找一种宗教的、精神的力量,增进道德,推动革命。

三、后期“自贵其心”的无神论新宗教

为了在知识和物质文明之外寻找增进道德、推动革命的精神力量,章太炎吸取佛教及康德、费希特、叔本华的思想资料,建立起后期的高扬自我意识的哲学体系。

章太炎后期哲学体系的基本范畴是“识”。所谓“识”,指佛教唯识宗的“阿赖耶识”,即“种子识”,是眼、耳、鼻、舌、身、意六识的本源。章太炎继承了唯识宗的这一思想,认为“舍阿赖耶识而外,更无他物”(《建立宗教论》),世界上的一切(包括人的感觉、意识)都是“阿赖耶识”所派生的。在他看来,“阿赖耶识”与康德的“原型观念”(先天思维形式)、叔本华的“世界成立全由意思育动”是一样的,蕴涵了、规定了现实世界的一切。他说:

阿赖耶识无始时来,有种种界,如蜀黍聚。即此种种界中,有十二范畴相,有色空相,有三世相,乃至六识种子,皆在阿赖耶中,自有亲缘,故无起尽,亦无断绝。(《建立神教论》)

这是说,无论是康德的十二个范畴^①,还是客观现象与存在时间(“色空相”、“三世相”),以及感觉和意识(“六识”),都像凝聚的蜀黍颗粒那样早已蕴藏于“阿赖耶识”的“种子”之中,由此而变现为无限丰富的世界。章太炎认为,“阿赖耶识”是“真我”。他说:“所谓我者,亦即阿赖耶识。”(《人无我论》)“凡言心者,正当言识。”(《四惑论》)这样一来,他就建构了以“阿赖耶识”为中心的高扬自我意识的哲学体系。

由此出发,章太炎一方面反对唯物主义,另一方面而又反对有神论,而主张建立无神论新宗教。首先,他根本否定客观世界的存在,认为这不过是主观意识的幻相。他说:“宇宙本非实有,要待意想安立为有。”(《建立宗教论》)唯物主义者主张“自物而外,不得有他”,是不能成立的。即使“科学之研究物质者,亦非真唯物论”。这是因为:“言科学者,不能舍因果律。因果非物,乃原型观念之一端。既许因果,即于物外许有他矣。”(《四惑论》)其次,他也否定神的存在,指出:“此心是真,此神是幻。”不能“执此幻者以为本体”(见《建立宗教论》)。在他看来,只有自我意识(即“阿赖耶识”)才是真实的,而在此之外的神鬼上帝则是虚幻的,把这些幻相当做本体,是完全错误的。他反对基督教信奉上帝,认为“欲使众生平等,不得不先破神教”(《无神论》)。最后,他得出结论,主张建立一种“依自不依他”、“自贵其心,不以鬼神为奥主”(《答铁铮》)的无神论的新宗教。他认为,这种新宗教旨在弘扬自我意识,增进革命道德,使革命党人自尊无畏,不怕牺牲,凭借个人主观精神面

^① 康德的十二个范畴是:(一)“量”的范畴:单一性、复杂性、总体性;(二)“质”的范畴:实体性、否定性、限定性;(三)“关系”的范畴:实体性、因果性、共存性;(四)“样式”的范畴:可能性、存在性、必然性(见康德《未来形而上学导论》)。

不依赖外力去进行斗争。他进而设想,人们将循此进入“五无”的理想世界,建立一个“无政府”、“无聚落”、“无人类”、“无众生”、“无世界”的社会(见《五无论》)。这样,章太炎的民主革命思想被涂上了一层淡淡的宗教色彩。

章太炎后期的高扬自我意识的哲学思想,有其认识论根源和社会根源。从认识论根源上看,与他早期的唯理论特点有着内在联系;从社会根源上看,则深刻地反映了中国资产阶级革命派脱离最广大的人民群众、缺乏进行革命的实际力量。正是这样,章太炎一面同维新派进行激烈的论战,高举民主革命的旗帜,一面又不得不乞灵于主观精神,试图把宗教改造为革命的武器。他的思想矛盾,从根本上说,是由他所处的时代和他所代表的阶级决定的。

第三节 孙中山的哲学思想

孙中山(公元1866—1925年),名文,字德明,号逸仙,后因从事革命活动而化名为中山樵,遂以中山称于世,广东香山(今中山)人。他出身于农民家庭,少年时随兄到檀香山读书,开始接触西方资本主义社会和文化,后又在香港西医书院学习5年,毕业后在澳门、广州等地行医。19世纪末的中华民族危机激发了孙中山的爱国热情。1894年夏,他上书清朝北洋通商大臣李鸿章,提出“人能尽其才,地能尽其利,物能尽其用,货能畅其流”(《上李鸿章书》)的变法自强主张,遭到拒绝。这使孙中山认识到,要救中国,只有用革命手段推翻清王朝,于同年秋在檀香山创立了中国近代第一个革命团体——兴中会,首次提出“驱除鞑虏,恢复中华,创立合众政府”的民主革命纲领,并着手发动反清武装起义。20世纪初,孙中山同资产阶级维新派进行了旗帜鲜明的论战,于1905

年发起成立中国同盟会,更明确地提出了“驱除鞑虏,恢复中华,建立民国,平均地权”的民主革命纲领,并在《〈民报〉发刊词》中提出了以“民族主义”、“民权主义”、“民生主义”为内容的三民主义。孙中山认为,民族主义即推翻清王朝,反对民族压迫;民权主义即推翻封建君主专制,建立民主立宪政体;民生主义即平均地权,防止少数资本家垄断国计民生。这就为中国民族资产阶级领导的民主革命奠定了思想基础。与此同时,孙中山多次领导武装起义,虽屡遭失败,但他从未气馁,愈挫愈奋,终于在1911年辛亥革命中推翻了清王朝统治,结束了中国两千多年的封建君主专制制度,建立了资产阶级民主共和国。1912年1月1日,孙中山在南京就任中华民国临时大总统。不久后,革命成果即为袁世凯所窃取。孙中山为了保卫革命成果,先后发动了反对袁世凯复辟帝制的二次革命和反对段祺瑞军阀统治的护法运动,但都遭受挫折。为了总结革命失败的教训,孙中山于1917年至1919年间致力于理论研究和著述,写成《建国方略》这部巨著。该书由《孙文学说》、《实业计划》、《民权初步》三部分组成,从哲学、经济学、政治学三方面阐发了建设资产阶级民主共和国的理论和计划。其中,《孙文学说》是孙中山的主要哲学著作,通过总结中国旧民主主义革命的经验教训、吸取西方近代自然科学和社会科学成果,建构了独特的哲学体系,力图从哲学的高度阐明中国民主革命的发展道路。当然,他没有能做到这一点。只有在1917年俄国十月革命和1919年五四运动之后,在中国共产党人的帮助下,孙中山才真正看清了拯救中国的出路,认识到“今后之革命,非以俄为师,断无成就”(《致蒋介石函》)。1924年,孙中山主持召开中国国民党第一次全国代表大会,改组国民党,重新解释三民主义,提出“联俄、联共、扶助农工”的三大政策,把旧三民主义发展为新三民主义。新

三民主义同中国共产党关于民主革命阶段的政治纲领基本一致,成为第一次国共合作的政治基础,从而开始了1925—1927年大革命。1925年3月,孙中山逝世于北京,临终前发出了“革命尚未成功,同志仍须努力”的号召。孙中山是中国革命的伟大先行者,他的一生是坚持革命、不断追求真理的一生。正如毛泽东所说:“他全心全意地为了改造中国而耗费了毕生的精力,真是鞠躬尽瘁,死而后已。”^①

一、宇宙演化论

孙中山吸取了近代自然科学成果、特别是达尔文的进化论思想,对自然界及人类的起源、演化问题作了科学的说明,形成了他的宇宙演化论思想。

孙中山对达尔文进化论十分推崇。他说,达尔文《物种起源》一书问世后,“进化之学,一旦豁然开朗,大放光明,而世界思想为之一变”。自古以来,许多聪明睿智之士就对“天地万物何由而成”这个问题进行了探讨,但都无法作出正确说明。只有达尔文的学说,才揭示了“世界万物皆由进化而成”。孙中山根据进化论原理,把宇宙发展划分为三个阶段:第一是“物质进化之时期”,指宇宙的起源和形成阶段;第二是“物种进化之时期”,指生命的发生和发展阶段;第三是“人类进化之时期”,指人类的产生和发展阶段(见《孙文学说》第四章)。在他看来,宇宙是一个以物质进化为基础的自然发展过程。

首先,孙中山对宇宙的起源和形成作了科学的说明。他说:

^① 毛泽东:《纪念孙中山先生》,《毛泽东文集》第七卷,人民出版社1999年版,第157页。

元始之时,太极(此用以译西名“伊太”也)动而生电子,电子凝而成元素,元素合而成物质,物质聚而成地球,此世界进化之第一时期也。(《孙文学说》第四章)

在这里,他用“太极”这个中国古代哲学范畴翻译“以太”(“伊太”)范畴,认为“以太”是原始的物质始基,由此产生出电子、元素乃至地球。在他看来,“以太”没有精神性质,生命与精神现象的产生是地球形成之后的事,从而克服了谭嗣同把“以太”混同于“仁”、“心力”的缺陷。

其次,孙中山对生命的产生和发展作了科学的说明。他说,自然科学发展证明,地球经历了漫长的进化才产生生命。“物种由微而显,由简而繁,本物竞天择之原则,经几许优胜劣败,生存淘汰,新陈代谢,千百万年,而人类乃成。”(同上)那么,生命由低级到高级、生物由简单到复杂的运动起点是什么呢?孙中山吸取近代生物学的细胞学说,认为细胞是“生物之元子”——生物的结构和功能的基本单位,每个细胞是生命的独立体,它们又构成生物统一的机体,“造成人类及动植物者,乃生物之元子为之”(《孙文学说》第一章)。因此,他特地把细胞翻译为“生元”,表示“生物元始之意”。他的这一思想,对物种的起源和进化作了科学的说明,否定了神创说。但是,由于当时生物学水平的局限,孙中山认为“生元有知”,每个细胞都具有知觉、意识。他说:

按今日科学所能窥者,则生元之为物也,乃有知觉灵明者也,乃有动作思为者也,乃有主意计划者也。(同上)

在他看来,这种“生元之知、生元之能”就是孟轲所说的“良知良能”(同上)。这就把细胞所具有的刺激感应性混同于人脑这种特殊物质所具有的意识,带有物活论的倾向。这样一来,孙中山在论述物质与意识的关系时又表现出唯物主义的不彻底性。一方面,

他用中国传统哲学的体用范畴说明物质与意识的关系,认为:“人之一身,五官百骸,皆为体,属于物质;其能言语动作者,即为用,由人之精神为之。二者相辅,不可分离。”肯定了物质决定精神和精神的能动作用。另一方面,他又说:“凡非物质者,即为精神可矣”,不懂得精神现象是人脑的属性(见《在桂林对滇赣粤军的演说》)。因此,他有时过分夸大精神作用,认为:“夫心也者,万事之本源也。”(《孙文学说·自序》)

再次,孙中山对人类的产生和发展作了科学的说明。他认为,人类是由动物经过漫长进化而来的:“近来科学中的进化论家说人类是由极简单的动物,慢慢变成复杂的动物,以至于猩猩,更进而成人。”(《国民要以人格救国》)“人类初出之时,亦与禽兽无异;再经几许万年之进化,而始长成人性。”(《孙文学说》第四章)他驳斥了基督教宣扬的“世界人类是上帝六日造成”之说,揭露了神创说与天命论为封建统治阶级服务的本质,指出:“占了帝王地位的人,每每假造天意做他们的保障,说他们所处的特殊地位是天所授与的,人民反对他们便是逆天。”(《民权主义》第三讲)“世界潮流到了现在,不但是神权不能够存在,就是君权也不能够长久。”(《民权主义》第一讲)这样,他就把反对神权与反对君权结合起来,把崇尚科学与崇尚民主结合起来。他坚定地相信,科学战胜神权,民主战胜君权,是历史发展的总趋势,是阻止不住的。

孙中山一生自觉地“适乎世界之潮流,合乎人群之需要”(《孙文学说》第八章),始终站在时代大浪潮的前头,正是同这种科学的宇宙演化论相联系的。

二、“知难行易”说

孙中山的知行观是他的哲学体系的精华部分。他通过总结中

国旧民主主义革命的经验教训,对中国传统的知行观作了近代意义的新阐发,提出了“知难行易”学说。

首先,孙中山对知与行的关系作了新的阐发。他不同意朱熹的“知先行后”说,更反对王守仁的“知行合一”说,而认为知行关系随着社会进化而发展。他说:

世界人类之进化,当分为三时期:第一由草昧进文明,为不知而行之时期;第二由文明再进文明,为行而后知之时期;第三自科学发明而后,为知而后行之时期。

(《孙文学说》第五章)

孙中山把知行关系发展划分为三阶段,较深刻地揭示了人类认识的发展是一个从不知到知、从少知到多知、从自发的知到自觉的知的过程。所谓“不知而行”,是指以实践作为认识的起点。他说:

人类之进步,皆发轫于不知而行者也,此自然之理则,而不以科学之发明为之变易者也。故人类之进化,以不知而行者为必要之门径也。(《孙文学说》第七章)

在他看来,先有实践,后有知识,即使在科学昌明的今天也是如此。所谓“行而后知”,是指通过实践而获得知识。他说,人们要得到知识,就必须通过实践。“古人之得其知也,初或费千百年之时间以行之,而后乃能知之;或费千万人之苦心孤诣,经历试验而后知之。”(《孙文学说》第五章)例如,“燧人氏发明火,试问他不去钻木,怎么能取出火来呢?神农氏发明医药,试问他不去尝百草,怎么能知道药的性质呢?”(《知难行易》)可见,认识是在实践中发展的。所谓“知而后行”,是指人类进入科学昌明时代之后,用“真知特识”指导自己的实践。他说,用科学知识指导实践,“从知识而构成意象,从意象而生出条理,本条理而筹备计划,按计划而用工夫”(《孙文学说》第六章),这样可以避免错误,而收事半功倍之效。

因此,他认为:“倘能由科学之理则以求得其真知,则行之决无所难”;“知之则必能行之,知之则更易行之”(《孙文学说》第五章)。根据上述知行关系发展的三个阶段,孙中山又把知行关系概括为:“以行而求知,因知以进行。”(同上)他既强调了行对于知的决定作用,又肯定了知指导行的能动作用。

进一步,孙中山提出了“知难行易”说。他认为,中国自殷商以来有所谓“知之非艰,行之惟艰”之说,数千年来深入人心,造成了很大的消极影响。辛亥革命失败后,许多革命党人对革命事业失去信心,就在于他们长期受这种“知易行难”思想的束缚,既不重视革命理论的作用,又缺乏努力实践的勇气。因此,孙中山针锋相对地提出:

行之非艰,而知之惟艰。(《孙文学说》第一章)

在他看来,获得理论知识比进行实践更为困难。他举出饮食、用钱、作文、建房、造船、筑城、开河、电学、化学、进化等十件事,证明“知难行易”,驳斥“知易行难”。例如,饮食是人们日常生活中最普遍、最易做到的事,婴孩一出母胎就能哺食,但要懂得食物的营养、烹调、卫生等学问则非易事,许多专家学者专心致志地研究了几百年亦未能穷其究竟。又如,用钱也是人们日常生活中不可少的,文明人类的衣食住行都离不开用钱,然而,要真正懂得关于货币的理论是十分困难的,“非综览人文之进化,详考财货之源流,不能知金钱之为用也。又非研究经济之学,详考工商历史、银行制度、币制沿革,不能知金钱之现状也。”(《孙文学说》第二章)其他诸事也是如此。可见,孙中山的“知难行易”说包含了两方面的思想:一方面,他主张“行易”,认为先有实践,后有知识,激励人们“不知亦能行”,“行其所不知以致其所知”(《孙文学说》第七章);另一方面,他主张“知难”,认为从实践中总结出的科学知识是难能

可贵的,必须重视科学知识对实践的指导,“能知必能行”(《孙文学说》第六章)。据此,孙中山要求革命党人既要勇于实践,又要重视革命理论与方法,以明确奋斗的目标,确立必胜的信心。特别是他把旧三民主义发展为新三民主义后,更强调学习俄国革命的榜样,以革命理论指导革命实践,认为:“此后革命应该要先求知,然后才去行。”“知了才去行,那种成功当然像俄国一样。”(《欢宴国民党各省代表及蒙古代表的演说》)

孙中山对知行关系的深入阐发,发展和丰富了中国哲学的“知”、“行”范畴。中国古代哲学家对“知”、“行”范畴的理解,往往局限于对封建道德的认识与践履。而孙中山所说的“知”,是指运用科学和哲学的理性思维方法所形成的正确反映客观事物的科学知识,以及资产阶级的民主革命理论;他所说的“行”,包括了生产活动、科学试验和资产阶级民主革命斗争。这样,他的知行观突破了中国古代知行观的狭隘性,具有了崭新的近代特点。

孙中山的知行观在理论上和实践上都有重要意义,但他的思想也有局限性。第一,他把知行关系机械地划分为三个阶段,对知与行作了强制性的割裂,并进而从社会分工推演出“分知分行”的观点,认为科学愈昌明,人们的知与行愈分离,“知者不必自行,行者不必自知”(《孙文学说》第五章),似乎劳动者只能“主行”,理论家、科学家、革命家才能“主知”。第二,他提出“知难行易”说,有夸大理论作用、轻视实践意义的倾向,甚至认为:“世界上的文明进步,多半是由于宣传。”(《宣传造成群力》)

三、民生史观

孙中山在重新解释三民主义时,提出了民生史观,对历史观问题作了深入、集中的阐发。

什么是“民生”呢？孙中山说：

民生就是人民的生活——社会的生存、国民的生计、群众的生命。（《民生主义》第一讲）

在他看来，“民生”既包括了社会经济生活，又表示人类求生存的要求。由于人类不断求其生存，发展经济，因而社会才不断进化。这样，民生问题就成为“历史的重心”、“社会进化的原动力”（同上）。

孙中山认为，民生问题中最值得重视的就是中国最广大人民的温饱问题。他说：“吃饭是民生的第一个重要问题，穿衣就是民生的第二个重要问题。”要解决民生问题，“就是要全国四万万人都可以得衣食的需要，要四万万人都是丰衣足食”（《民生主义》第四讲）。他着重从经济、政治两方面探讨解决这一问题的途径和方法。在经济方面，孙中山提出“平均地权”和“节制资本”两项措施。所谓“平均地权”，是用国家照地价收税和照地价收买的办法，消灭封建的土地垄断，最后实现“耕者有其田”（《民生主义》第三讲）。所谓“节制资本”，是将银行、铁道、航路等大企业和独占性企业归国家经营管理，“使私有资本制度不能操纵国民之生计”（《中国国民党第一次全国代表大会宣言》）。在政治方面，孙中山主张独立自主，反对帝国主义侵略，保护民族经济发展。他说：“要民生问题能够解决得通，便要先从政治上来着手，打破一切不平等的条约，收回外人管理的海关，我们才可以自由加税，实行保护政策。能够实行保护政策，外国货物不能侵入，本国的工业自然可以发达。”（《民生主义》第四讲）孙中山认为，这些措施就是民生主义的主要内容，其实质“就是要人人有平等的地位去谋生活；人人有了平等的地位去谋生活，然后中国四万万人才可以享幸福”（《在广州农民联欢会的演说》）。他满怀信心地预言，只要这样去做，中国一定可以在不久的将来与欧美先进国家“并驾齐驱”，“变成一个安乐国”。

家和一个快活世界”(《在广东第一女子师范学校校庆纪念会的演说》)。

孙中山又指出,民生问题的解决同人民在政治上的当家作主是分不开的。他说:“人人的心理上都倾向共和,中国才再不发生皇帝,中国才可以富强。”他明确宣称:“现在的中华民国,就是大家的家产,大家都是这个家产的主人。”(《在广东第一女子师范学校校庆纪念会的演说》)只有这样“以民为主”,才能使广大民众在经济上享有平等的地位,真正把中国建设好。因此,他主张“唤起民众”、“扶助农工”。

孙中山的民生史观,力图从社会经济生活中寻找历史的根本动因,重视人民群众的基本物质利益,主张为中国人民谋幸福,希望建设一个民主而文明的现代中国,表现了这位革命先行者的伟大抱负。民生史观不仅承继了中国古代的“天下为公”的民主思想,发展了中国近代以洪秀全、康有为为代表的空想社会主义思潮,而且接受了马克思主义唯物史观的影响,从而对中国历史哲学发展作出了重要突破。但是,孙中山不是马克思主义者,民生史观与唯物史观有原则的区别。首先,孙中山的“民生”范畴缺乏具体的社会历史内容,过分强调了人类求生存的欲望,没有看到是生产方式最终决定社会的发展。其次,孙中山由于不懂得生产方式的决定性作用,因而不可能了解阶级斗争产生的深刻根源。他对地主剥削农民、资本家剥削工人表示极大的义愤,但又认为阶级斗争只是社会进化所带来的一种“病症”,其医治方法是用“互助原则”代替“竞争原则”,认为:“物种以竞争为原则,人类则以互助为原则”,“人类顺此原则则昌,不顺此原则则亡。此原则行之于人类当已数十万年矣。”(《孙文学说》第四章)不仅如此,他还认为:“中国人通通是贫,并没有大富,只有大贫小贫的分别。”(《民生主义》第二讲)对于这种社会矛盾,只需“平均地权”与“节制资本”就可解决,

根本就用不着进行阶级斗争和暴力革命。他说：“我们讲到民生主义，虽然是很崇拜马克思的学问，但是不能用马克思的办法到中国来实行。”“我们今日师马克思之意则可，用马克思之法则不可。”（同上）再次，孙中山虽然真诚地同情广大人民，全心全意地改造中国，但又表现出英雄史观的严重局限。他认为，根据各人的天赋能力，人类可分为“先知先觉”、“后知后觉”、“不知不觉”三种。“先知先觉”的人绝顶聪明，“预先想出了许多办法，做了许多事业，世界才有进步，人类才有文明”；“后知后觉”的人在聪明才力上次一等，“自己不能够创造发明，只能够跟随摹仿”；“不知不觉”的人则更次之，“凡事虽有人指教他，他也不能知，只能去行”。因此，“第一种人是发明家，第二种人是宣传家，第三种人是实行家。”（见《民权主义》第五讲）在这里，所谓“先知先觉”，实际上是指资产阶级、小资产阶级及其知识分子；所谓“不知不觉”，实际上是指广大工农群众。这样一来，孙中山就通过区分天赋能力论证了“分知分行”的观点，进而贬低广大人民群众的历史作用。

四、孙中山哲学的历史影响

孙中山是伟大的资产阶级民主革命家和思想家。他的哲学活动从一个方面反映了中国民主革命由旧民主主义革命向新民主主义革命转变的伟大历史过程。可以说，他在哲学上的贡献和局限，都是历史的产物。也正是这样，他的哲学思想产生了巨大的历史影响。

孙中山逝世后，他的哲学从两个相反的方向被加以发展。

一方面，中国买办资产阶级的思想代表，歪曲孙中山哲学思想，抛弃其重科学重实践的唯物主义精神和爱人民反封建的民主主义精华，而对其理论缺陷加以发挥，建立起反对马克思主义哲学

的思想体系。例如,戴季陶提出“民生哲学”,把“民生”范畴曲解为孔孟道统,认为:“民生为宇宙大德之表现,仁爱即民生哲学之基础。”(《孙文主义之哲学的基础》)又如,陈立夫提出“唯生论”,把“生元”范畴说成是“宇宙之本体的属性”(《生之原理》),认为:“宇宙一切皆由有生命的元子构成,所以宇宙一切皆有生命”(《唯生论》上),因此,“我们不主张唯心一元论,亦不主张唯物一元论,而主张唯生一元论”(《生之原理》)。再如,蒋介石提出“力行哲学”,对“知难行易”思想加以歪曲,鼓吹“古今来宇宙之间,只有一个行字才能创造一切”;“后知后觉以及不知不觉的人们,只要跟着先知先觉的人们去行,就可以节省时间,完成革命”(《自述研究革命哲学经过的阶段》)。这实际上是宣扬要广大人民群众听命于蒋介石集团统治的愚民哲学。

另一方面,中国马克思主义者继承和发展了孙中山哲学的重科学重实践的唯物主义精神和爱人民反封建的民主主义精华,建立了与中国革命实际相结合的辩证唯物主义的宇宙观和认识论,取得了民主革命的伟大胜利。正如毛泽东所说:孙中山“在政治思想方面留给我们许多有益的东西。现代中国人,除了一小撮反动分子以外,都是孙先生革命事业的继承者。”^①他又指出:“像很多站在正面指导时代潮流的伟大历史人物大都有他们的缺点一样,孙先生也有他的缺点方面。这是要从历史条件加以说明,使人理解,不可以苛求于前人的。”^②

^① 毛泽东:《纪念孙中山先生》,《毛泽东文集》第七卷,人民出版社1999年版,第156页。

^② 毛泽东:《纪念孙中山先生》,《毛泽东文集》第七卷,人民出版社1999年版,第157页。

第四章

新文化运动与中西古今哲学的融会

第一节 新文化运动中的哲学论争

一、新文化运动的兴起与发展

1911年辛亥革命虽然推翻了长达二千年之久的封建帝制、建立了中华民国,但并没有完成中国民主革命的任务,特别是没有完成在思想文化领域中战胜封建主义的任务。正是在这种情况下,以陈独秀、胡适、李大钊、鲁迅、吴虞、钱玄同等为代表的一批进步知识分子,发动了新文化运动,举起“科学”与“民主”两面大旗,对封建思想文化进行了空前猛烈的批判。

1915年9月,陈独秀主编的《青年杂志》在上海创刊(1916年《青年杂志》改名为《新青年》),标志着新文化运动的开端。在《青年杂志》创刊号上,陈独秀发表《敬告青年》一文,宣称:“国人而欲脱蒙昧时代,羞为浅化之民也,则急起直追,当以科学与人权并重。”他号召青年以“利刃断铁,快刀理麻”的精神,解放思想,冲决罗网,反对封建思想文化,即令是“祖宗之所遗留,圣贤之所垂教,政府之所提倡,社会之所崇尚,皆一文不值也”。李大钊也在《新青年》上发表《青春》等文,号召青年“冲决过去历史之网罗,破

坏陈腐学说之囹圄”，为再造一个青春的中国而奋斗。他说：“吾族青年所当信誓旦旦以昭示于世者，不在齷齪辩证白首中国之不死，乃在汲汲孕育青春中国之再生。吾族今后之能否立足于世界，不在白首中国之苟延残喘，而在青春中国之投胎复活。”（《青春》）

新文化运动兴起不久，就把批判锋芒直指中国封建伦理纲常，发出了“打倒孔家店”的呐喊。陈独秀在《一九一六年》一文中指出：“儒者三纲之说，为一切道德、政治之大原。君为臣纲，则民于君为附属品，而无独立自主之人格矣。父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣。夫为妻纲，则妻于夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女，为臣，为子，为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠，曰孝，曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。”鲁迅发表了著名的小说《狂人日记》，无情地揭露了封建礼教的吃人的本质。他借一个“狂人”的口吻说道：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”吴虞也指出了儒家思想对中国文化发展的消极影响，认为：“孔子自是当时之伟人，然欲坚执其学以笼罩天下后世，阻碍文化之发展，以扬专制之余焰，则不得不攻击之者，势也。”（《致陈独秀》）这些思想在当时起了振聋发聩的作用，把中国人的思想从传统观念的束缚中有力地解放出来。

当然，新文化运动在其初期阶段仍属于旧式资产阶级启蒙运动。但它对封建思想文化的空前猛烈的批判，不仅促使各种西方哲学思潮涌入中国，而且为马克思主义在中国的传播开辟了道路。1917年俄国十月革命的胜利和1919年中国五四运动的爆发，使先进的中国人找到了马克思主义，李大钊、陈独秀等新文化运动的

倡导者开始接受、宣传马克思主义。这样,新文化运动就突破了旧式资产阶级启蒙运动的范围,而具有了新民主主义思想文化运动的内容。

在新文化运动中,环绕“中国向何处去”这一主题,展开了长期的“东西文化问题论战”。这场论战发端于1915年《新青年》的陈独秀与《东方杂志》的佺父(杜亚泉)之间的论争,其后论争扩大,到20年代初期最终形成三大派。一派以胡适、蒋梦麟、罗家伦、丁文江、吴稚晖等为代表,认同西方的科学和民主的价值,主张彻底抛弃中国传统文化,走“全盘西化”的道路,认为这是改造“百事不如人”的中国,使之走向世界的唯一道路。另一派以杜亚泉、章士钊、梁漱溟、梁启超等为代表,认为1914—1918年第一次世界大战标志着西方的“科学万能”论的彻底破产,必须以东方的精神文明拯救西方的物质文明,强调东方文化具有西方文化不可替代的价值。第三派是以李大钊、陈独秀、瞿秋白等为代表,开始用马克思主义唯物史观分析中国社会和世界大势,主张对中国传统文化和西方近代文化进行双重反省,指出只有社会主义才能救中国。在这三派之间展开了激烈的思想斗争,促成了各种思潮相互争鸣的局面。

下面,就对“全盘西化派”代表人物胡适的实用主义哲学和“东方文化派”代表人物梁漱溟的生命哲学作一简要介绍。马克思主义唯物史观的传播与发展,则留在下一章论述。

二、胡适的实用主义哲学

胡适(公元1891—1962年),字适之,安徽绩溪人。他是近代中国影响最大的学者之一。胡适早年留学美国,是著名的实用主义哲学家约翰·杜威(John Dewey)的学生,回国后任北京大学

教授。新文化运动初期,他在《新青年》上发表《文学改良刍议》、《易卜生主义》等文,提倡文学革命与个性解放,在反对封建思想文化方面起过积极作用,成为新文化运动的领袖人物之一。他一生坚持政治改良主义,主张在中国建立民主政治,但在20世纪中国的激烈政治斗争中却无力实现自己的政治理想,成为一个充满矛盾的人物。抗日战争时期,他曾任中国驻美国大使,为争取国际力量支援中国抗战做了一些工作。1946年,他出任北京大学校长。1948年去美国,后又回台湾。1957年,任台湾“中央研究院”院长。胡适著述甚多,在哲学、文学、史学等方面均有建树。他的主要哲学论著有《实验主义》、《问题与主义》、《〈科学与人生观〉序》、《我们走那条路》、《介绍我自己的思想》等;主要哲学史著作有《中国哲学史大纲》卷上、《说儒》、《先秦名学史》、《中国中古思想史长编》等。其中,《中国哲学史大纲》卷上成书于1919年五四运动前夕,是中国第一部用近代观点和方法整理、阐释中国哲学史的著作,使中国哲学史研究摆脱了传统学术史框架的束缚,成为一门独立的学科。这部哲学史对于当时的新文化运动和以后的中国哲学史研究专门化、科学化,都产生了较大的影响。

胡适认为,他在思想上受赫胥黎与杜威的思想影响最大。在他看来,赫胥黎是新实证主义“破坏时期”的代表,以打倒宗教权威、解放人类思想为目的;杜威则是新实证主义“建设时期”的代表,以思想为工具,去改造社会和教育。杜威实用主义哲学最要紧的是科学方法,即以“科学实验室的方法”为基础,来讲真理问题、知识问题、道德问题、教育问题。因此,胡适的实用主义哲学主要是讲方法论和真理观问题。

首先,胡适以“存疑主义”作为破旧的方法。他认为,赫胥黎

倡导进化论最重要的贡献在方法论上,即提出了“存疑主义”(Agnosticism)。他指出:

赫胥黎说,只有那证据充分的知识,方才可以信仰,凡没有充分证据的,只可存疑,不当信仰。这是存疑主义的主脑。(《演化论与存疑主义》)

由此出发,他主张以“存疑主义”的态度对待一切圣贤经传、古史传说、风俗制度、是非标准,对传统文化进行大胆的怀疑和批判。特别是在历史学研究中,胡适主张“拿证据来”,以此“重新估定一切价值”,开疑古运动和古史讨论的先河,打破了封建史学观的桎梏,为用近代方法研究历史奠定了基础。对于梁漱溟的全世界都要走儒家孔子道路的复兴中国文化设想,胡适也进行了批驳,指出这是主观独断的文化哲学。胡适的这些主张,对于当时的思想解放运动有着积极作用。

其次,胡适以“大胆的假设,小心的求证”作为立新的方法。他认为,杜威把思想过程具体划分为五个步骤,是建立新理论、新学说的方法。这种实用主义的五步法是:第一,思想的起点是一种疑难的境地;第二,指定疑难之点究竟在什么地方;第三,假定种种解决疑难的方法;第四,把每种假定所涵的结果一一想出来,看哪一个假定能够解决这个困难;第五,证实这种解决使人信用,或证明这种解决的谬误使人不信用。其中,前两步是提出问题,第三步是提出解决问题的假设,后两步是对假设加以证实或证伪。因此,胡适有时又把五步法简化为两步法,认为:

科学方法的两个重要部分,一是假设,一是实验。没有假设,便用不着实验。(《清代学者的治学方法》)

并进而概括为“十字真言”：“大胆的假设,小心的求证”(《介绍我自己的思想》)。在这里,胡适强调了科学发现中基于经验提出假设和

运用实验手段检验假设这两个环节的重要性,在认识论上具有合理性。

但是,胡适主张的带有强烈主观色彩的经验论和真理观,又使他的科学方法论具有了强烈的主观化倾向。他指出:“经验确是一个活人对于自然的环境和社会的环境所起的一切交涉。”(《实验主义》)而在这种应付环境的行为之中,思想的作用最为重要。经验尽管包含了人的全部活动,但主要是思想活动。他既认为假设来自经验,那么也就把假设当做了主观自生的东西。进一步,他又提出检验假设是否具有真理性的标准,在于这一理论作为工具是否有用。他说:所谓真理,“不过是人造的假设用来解释事物现象的,解释的满意,就是真的;解释的不满人意,便不是真的,便该寻别种假设来代他了”(《实验主义》)。这就否认了真理的客观性和绝对性,而认为真理不过是人造的方便的假设,是人们用于应付环境而能不断变化的工具。在他看来,真理只是主观的和相对的。由此可见,不论是“大胆的假设”,还是“小心的求证”,都具有明显的主观化倾向。

在文化问题上,胡适主张中国要走“全盘西化”的道路。所谓“全盘西化”,其实不过是极而言之词,后来他又用“充分世界化”代替“全盘西化”的提法。在这方面,胡适看到了中国传统文化的巨大惰性力,因而主张大力引进、接受西方近代文化,借以克服中国传统文化的弱点。但是,他在宣传西方近代文化时,采取了盲目歌颂西方近代文明、全面否定中国传统文化的错误态度,以至认为:“我们自己百事不如人,不但物质机械上不如人,不但政治制度不如人,并且道德不如人,知识不如人,文学不如人,音乐不如人,艺术不如人,身体不如人。”(《介绍我自己的思想》)这种对中国文化的虚无主义态度和民族自信心的丧失,受到了“东方文化派”的

批评。

三、梁漱溟的生命哲学

梁漱溟(公元1893—1988年),原名焕鼎,广西桂林人。他早年曾在北京大学讲学,后辞去教职,从事“乡村建设”活动,先后参加河南村治学院,创办山东乡村建设研究院,主张用“乡村建设”即发展教育、革新乡俗等方法改良中国社会。抗日战争时期,他主张国共两党合作、共同抗日,于1940年参与发起中国民主政团同盟(后改组为中国民主同盟)。中华人民共和国成立后,他任中国人民政治协商会议全国委员会委员、常委委员。其主要著作有《东西文化及其哲学》、《印度哲学概论》、《中国民族自救运动之最后觉悟》、《乡村建设理论》、《中国文化要义》、《人心与人生》等。梁漱溟在新文化运动时期的哲学思想,集中体现在《东西文化及其哲学》一书中。

与重视科学方法的胡适哲学不同,梁漱溟哲学是一种文化哲学,其思想渊源是陆王心学及所分化出的泰州学派思想、柏格森(Henri Bergson)哲学思想和佛教唯识宗哲学思想,其主要内容是通过东西文化及其哲学的比较,论证“生命”、“生活”、“人心”与“宇宙”的同一,提倡生命本体论和直觉认识论。

首先,梁漱溟提出宇宙就是生命、生活的天人合一论。在他看来,宇宙为一大生命。生物进化与人类社会进化,同为宇宙大生命开展的表现。他称这种生命为“宇宙之生”,说:

这一个“生”字是最重要的观念,知道这个就可以知道所有孔家的话。孔家没有别的,就是要顺着自然道理,顶活泼流畅的去生发。他以为宇宙总是向前生发的,万物欲生,即任其生,不加造作,必能与宇宙契合,使全宇宙

充满了生意春气。(《东西文化及其哲学》第四章)

这种宇宙大生命的运动,从本质上看,是通过人的生活的展开而实现的。因此,他又说:

尽宇宙是一生活,只是生活,初无宇宙。由生活相续,故尔宇宙似乎恒在,其实宇宙是多的相续,不似一的宛在。宇宙实成于生活之上,托乎生活而存者也。(《东西文化及其哲学》第三章)

这就是说,宇宙即是生命的不断绵延与生活的永恒运动,离开了生命和生活的相续,就没有宇宙的存在和宇宙的发展。他进而认为,生命与生活是体用关系,生命是其体,生活是其用。因此,生命与生命实是不可分的。

进一步,梁漱溟提出宇宙生命的核心就是人心的心物合一论。在他看来,既然生命与生活不可分,那么宇宙生命的核心即是人心,也就是人的主体意识。正是这样,宇宙是动的而不是静的,是活的而不是死的。宇宙大生命也就是一种“大潜力或大要求或大意欲——没尽的意欲”(《东西文化及其哲学》第三章)。这种“大意欲”是心的自由活动,是一种生命本能的冲动。这就由肯定人的生命主体性而陷入了唯意志主义。

从这种唯意志主义出发,梁漱溟最后走向了唯我主义,认为只有“我”才是宇宙的惟一真实的存在。他说,宇宙间只有两个“我”,一个是“前此的我”或“已成的我”,这就是人们所感知的物质世界,如白色、声响、坚硬等等;另一个是“现在的我”,即“现在的意欲”,人们称之为“心”或“精神”。“现在的我”总是要求向前活动,而“前此的我”总是起着阻碍作用。宇宙发展就是通过“现在的我”对“前此的我”的奋斗努力实现的(见《东西文化及其哲学》第三章)。

根据这种天人合一论和心物合一论,对于宇宙的认识也就是对于人心的自省、自证、自见、自知。梁漱溟认为,这种对宇宙本体的自我认识,不能依靠感觉和理智,而必须依靠直觉。他说,科学研究的是外界物质,所用的是理智;宗教追求的是无生本体,所用的是感觉;而玄学(即哲学)所探寻的是宇宙内在生命,所用的是直觉。只有直觉才能体悟人心,认识宇宙生命的真相。什么是直觉呢?他说:

儒家说:“天命之谓性,率性之谓道”。只要你率性就好了,所以就又说这是夫妇之愚可以与知与能的。这个知和能,也就是孟子所说的不虑而知的良知,不学而能的良能,在今日我们谓之直觉。这种求对求善的本能、直觉,是人人都有的……(《东西文化及其哲学》第四章)

在他看来,直觉是每个人与生俱来的不待感觉和理智而把握善的本能。这种直觉不仅把握善而且把握美,好善与好美同是一个直觉。只有用直觉才能体悟“宇宙之生”,才能把握“无尽的意欲”。

梁漱溟的生命本体论和直觉认识论是一种主观唯心主义哲学,但其中也有合理的因素,如提出了主体意识的能动性、直觉认识的作用、生命冲动的价值等一系列重要哲学问题,并由此引出了某些积极的结论。例如,他从宇宙大生命即“大意欲”的思想出发,提出了反对禁欲主义的理欲观,认为:“孔家本是赞美生活的,所有饮食男女本能的情欲,都出于自然流行,并不排斥。若能顺理得中,生机活泼,更非常之好的”(《东西文化及其哲学》第四章)。

在文化问题上,梁漱溟按照“意欲”的不同,把人类文化分为三种完全不同的路向:“以意欲向前要求为其根本精神”的西洋文化,“以意欲自为、调和、持中为其根本精神”的中国文化,“以意欲

反身向后要求为其根本精神”的印度文化(见《东西文化及其哲学》第二、三章)。由于这三种文化的根本精神不同,因此,它们对生活的态度不同:西洋文化“向前面要求”,“是奋斗的态度”,中国文化“对于自己的意思变换、调和、持中”,“回想的随遇而安”,印度文化“转身向后去要求”,想根本取消当前的问题或要求(见《东西文化及其哲学》第三章);它们的思维结构也不同:西洋文化“着眼研究者在外界物质,其所用的是理智”,中国文化“着眼研究者在内界生命,其所用的是直觉”,印度文化“着眼研究者将在无生本体,其所用的是现量(即感觉——引者注)”(见《东西文化及其哲学》第五章)。在他看来,这三种文化又是人类文化发展的三步骤,第一步是西洋文化,第二步是中国文化,第三步是印度文化。西洋文化发展到今天,已经“毛病百出,苦痛万状,从前觉得他种种都好,现在竟可觉得他种种都不好”。“现今西方思想界已彰明的要求改变他们从来人生态度,而且他们要求趋向之所指就是中国的路、孔家的路。”(《东西文化及其哲学》第五章)他把这套文化发展理论称作“世界文化三期重现说”。在这里,梁漱溟敏锐地意识到中国文化在西方文化的撞击下,必有一个大的转变和复兴,因此需要重新认识中国传统文化的价值。可以说,这是“东方文化派”不同于“全盘西化派”的另一种民族文化的自觉。但是,梁漱溟夸大了西方近代文化发展中的弊病,臆断人类文化必然由主张科学的西洋文化进至崇尚儒学的中国文化、再进至强调宗教的印度文化,并认为这些都是由“意欲”决定的,从而陷入了唯心主义的历史观和文化观。梁漱溟的这些思想,不仅受到陈独秀、瞿秋白等马克思主义思想家的批评,而且受到胡适的责难。胡适指出,梁漱溟的文化观是“主观化的文化哲学”、“主观的文化轮回说”(《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》)。

四、“科学与玄学论战”

“科学与玄学论战”(又称“科学与人生观论战”),发生于1923年至1924年。张君勱与丁文江是这场论争的发难者,分别为论战中玄学派与科学派的代表人物。张君勱(公元1887—1969年),原名嘉森,号立斋,江苏宝山(今属上海市)人。他先后留学日本、德国,研究倭铿(Rudolf Eucken)、柏格森哲学思想,回国后任北京大学、燕京大学教授。1932年,他与张东荪等筹建国家社会党(1946年改称民主社会党),曾任国家社会党中央总务委员会委员兼总秘书、民主社会党主席,鼓吹国家社会主义。1940年参与组织中国民主政团同盟,任常委,反对对日妥协,要求实现民主政治。1946年,退出民盟,投靠国民党。1949年,他离开大陆到国外。丁文江(公元1887—1936年),字在君,江苏泰兴人。他早年留学英国,学习动物学与地质学,回国后成为著名地质学家,曾任北京大学教授、中央研究院总干事,其思想深受马赫主义影响。1923年,张君勱在清华大学发表题为《人生观》的演讲;接着,丁文江发表《玄学与科学——评张君勱的〈人生观〉》一文,对张君勱进行批评,双方开始激烈论争。不久,梁启超、胡适、吴稚晖、王星拱等许多著名学者参加了论战,论战文章结集为《科学与人生观》、《人生观之论战》等书。这场论争原是在科学派与玄学派之间进行的,但不久马克思主义者陈独秀、瞿秋白、邓中夏等相继发表文章,介入论战,遂使这场论战形成了科学派、玄学派与唯物史观派三家争鸣的局面。

“科学与玄学论战”的焦点是科学与哲学的关系问题,而这一问题争论的归结点在于:哲学是走科学化、实证化道路,转变为科学知识论,还是保持自己形而上学的性格,重建本体论。

首先,关于科学与哲学的作用。张君劢把第一次世界大战的爆发归咎于西方科学与物质文明的高度发达,认为西方近代科学只能从事向外的探索,成就物质文明,但不能发展精神文明,终于使欧洲文化陷入了危机。而要建设精神文明,就要重视哲学、人生观。这是因为,人生观有与科学不同的特点。第一,科学是客观的,人生观则是主观的;第二,科学为逻辑方法所支配,人生观则起于直觉;第三,科学从分析入手,人生观则是综合的;第四,科学受因果律支配,人生观则是自由意志;第五,科学起于对象的相同现象,人生观则起于人格的单一性。因此,“科学无论如何发达,而人生观问题之解决,决非科学所能为力。”(以上见《人生观》)在他看来,自孔、孟以至宋、元、明的理学家,都侧重内心生活的修养,向内探究人生观问题,从而成就了高度的精神文明。中国的新文化建设,正应以此为转移的枢纽,用中国精神文明去补救陷入危机之中的西方物质文明(参见同上)。丁文江批评了张君劢的这些观点,认为科学不应对第一次世界大战导致欧洲文化危机负责任。“对于战争最应负责的人是政治家同教育家,这两种人多数仍然是不科学的。”(见《玄学与科学——评张君劢的〈人生观〉》)他指出:“科学不但无所谓向外,而且是教育同修养最好的工具,因为天天求真理,时时想破除成见,不但使学科学的人有求真理的能力,而且有爱真理的诚心。”(同上)在他看来,科学的方法是万能的,世界上的事无一不可以用科学方法加以研究,人生观亦不例外。他引用胡适的话说:“我们观察我们这个时代的要求,不能不承认人类今日最大的责任与需要是把科学方法应用到人生问题上去。”(同上)至于儒家的内心生活修养,只是空谈性理,是“无信仰的宗教”和“无方法的哲学”,没有任何价值,更不是高度的精神文明。精神文明是不能

单靠内心修养造成的,只有具备了物质文明,方能造成高度的精神文明。他抨击玄学派说:“他们不肯承认所谓‘经济史观’,也还罢了,难道他们也忘记了那‘衣食足而后知礼节,仓禀实而后知荣辱’的老话吗?”(同上)

进一步,关于哲学的发展问题。丁文江认为西方哲学在 20 世纪已转向科学知识论,各派科学知识论都可以称为“存疑的唯心论”,“他们以觉官感触为我们知道物体惟一的方法,物体的概念为心理上的现象,所以说是唯心;觉官感触的外界,自觉的后面,有没有物,物体本质是什么东西,他们都认为不知,应该存而不论,所以说是存疑。”(同上)由此来看传统形而上学,可见其在理论上已陷入困境,难以维继,“因为玄学家吃饭的家伙,就是存疑唯心论者所认为不可知的、存而不论的、离心理而独立的本体。”(同上)“在知识界内,科学方法是万能,不怕玄学终久不投降。”(同上)张君勱则尖锐地批评了丁文江的观点,指出西方哲学并非在 20 世纪全部转向了科学知识论,而是在发展科学知识论的同时还有形而上学的复兴。他把西方形而上学的复兴称为“新玄学时代”,认为这种“新玄学”的特点在于主张自由意志,“振拔人群于机械主义之苦海中,而鼓其努力前进之气”(《再论人生观与科学并答丁在君》)。

陈独秀与科学派一样,也力主“科学万能”论而拒斥本体论,但与科学派不同的是,他认为科学包括自然科学和社会科学,社会科学中最主要的是经济学、社会学、历史学、心理学和哲学,这种属于社会科学的哲学指的“是实验主义的及唯物史观的人生哲学,不是指本体论宇宙论的玄学,即所谓形而上的哲学”,人生问题“本是社会科学可以说明的,决不是形而上的玄学可以说明的”(《见〈科学与人生观〉序》)。

通过“科学与玄学论战”，本体论问题在近代中国哲学中更加凸显出来，促使一批专业哲学家对此展开深入思考和探讨，于20世纪30—40年代建立了各种融会中西古今哲学思想的本体论体系。其中，最重要的代表人物当推熊十力、冯友兰、金岳霖。尽管相同的文化背景和时代课题，使他们的哲学有着许多共性特征，但由于个人气质、生活经历、知识结构、学术渊源、思维路向各不相同，熊、冯、金的哲学体系又各具特色。这些本体论体系的建立，不仅体现了20世纪中国哲学家们对推进中国哲学由古代形态经过近代形态转向现代形态所作的努力，而且反映了他们对祖国前途与人类命运的关切、思考。

第二节 熊十力的“新唯识论”

熊十力(公元1885—1968年)，号子真，湖北黄冈人。青年时代奔走反清革命，曾参加湖北新军，组织秘密社团。辛亥革命时出任湖北都督府参谋，后又追随孙中山参加护法运动。以后，他慨然脱离政界，潜心研究哲学，曾任北京大学教授。中华人民共和国成立后，历任中国人民政治协商会议特邀代表及第二、三、四届全国委员会委员。他通过由儒转佛、又由佛归儒的学术经历，扬弃大乘空、有二宗，博采古今中外的思想资源，以“六经注我”的治学方法，创立“新唯识论”体系。他的主要著作有《新唯识论》、《破〈破新唯识论〉》、《十力语要》、《佛家名相通释》、《读经示要》、《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《乾坤衍》等。其中，《新唯识论》的文言文本和语体文本分别于20世纪30年代和40年代问世，是熊十力在这一时期的哲学代表作，他的哲学体系也由此而被称为“新唯识论”。

一、科学与哲学的划界

熊十力对本体论的重建是从科学与哲学的关系问题入手的。这一问题是“科学与玄学论战”中提出的“哲学要不要本体论”的前提。熊十力是最先自觉探讨这一问题来重建本体论的哲学家。他明确指出：

学问当分二途：曰科学，曰哲学（即玄学）。（《新唯识论》语体文本第一章）

科学与哲学作为两种不同的学问，各有自己的出发点、研究对象、研究目的、研究方法。从出发点看，科学从日常生活的经验出发，哲学则纯为人类伟大精神产物。从研究对象看，科学以物质世界为研究对象，而决不问及万物的根源，哲学则以世界本质为研究对象，所属目用心者在于本体问题。从研究目的看，科学是为了认识自然和改造自然，哲学则是为了认识人生和修养人生。从研究方法看，科学探索自然以实测为本，哲学探索本体则用“反求自证”的方法。

根据科学与哲学的上述特点，熊十力把科学称为“逐物之学”、“日益之学”，是追求知识的学问；把哲学称为“返己之学”、“日损之学”，是关于修养的学问。因此，科学与哲学各有自己的意义范围与存在价值。人们既不能用哲学代替科学，也不能用科学代替哲学。熊十力尤其反对用科学取代哲学的观点。他认为，如若用科学代替哲学，只讲逐物而不讲返己，那么人就丧失了内部生活的灵性，剩下的只是由科学所获得的一大堆无灵性的知识。

因此，熊十力断言，尽管随着科学的发展，许多原来属于哲学研究的东西逐渐变成了由科学探讨的东西，哲学的意义范围日益缩小；但是，哲学中仍有不可能变成科学的内容，这就是本体论。

对于本体论来说,它不是建立在经验之上的,不是独立于主体而存在的,不是可以用实测方法来研究的。科学无论发展到何种程度,都没有办法把本体论纳入自己的意义范围,而只能把这个领域永久地留给哲学。他说:

哲学自从科学发展以后,他底范围日益缩小。究极言之,只有本体论是哲学的范围,除此以外,几乎皆是科学的领域。(《新唯识论》语体文本第一章)

在这个意义上,可以说“哲学所穷究的,即是本体”;“哲学建本立极,只是本体论”(《新唯识论》语体文本第一章)。本体论是哲学的根基与立足点,不应当离开本体论去谈哲学。这样一来,熊十力就通过对科学与哲学的划界,为哲学本体论的重建奠定了坚实的基础。

二、“体用不二”与“翕辟成变”

熊十力认为:“哲学上的根本问题,就是本体与现象”(《新唯识论》语体文本卷中《后记》)。他重建本体论的基本点,就在于对本体与现象的关系这一现代哲学重大问题作出新的理解和阐释。“新唯识论”就是紧紧围绕这个问题展开的。

熊十力尖锐地指出,传统形而上学的根本缺陷,特别是西方传统形而上学的根本缺陷,在于将本体与现象割裂开来、对立起来,把本体看做是立于现象背后或现象之上的根源性实体。这样一来,就不可避免地出现了世界的二重化问题。其结果,是将“物”与“心”、客体与主体、宇宙与人生、现实与理想都加以了割裂,不能对宇宙人生作出正确的说明。

对此,熊十力提出“新唯识论”的本旨即“体用不二”,强调本体与现象相即而不离。他说:

体、用二词,只是约义分言之,实则不可析为二片的

物事。(《新唯识论》语体文本第六章)

在他看来,离“用”而言“体”,或离“体”而言“用”,都是不正确的。其所以如此,就在于他所说的“体”,不是传统形而上学所说的那种高于现象界的绝对实体,更不是宗教所说的那种超越宇宙万有之上的造物主,而只有通过“用”显现出来;他所说的“用”,是功用及其功用流行变化所展开的现象界,这些都是本体的显现。也就是说,“用,就是体的显现;体,就是用的体。无体即无用,离用元无体。”(《新唯识论》语体文本第三章)

在这个基础上,熊十力进一步指出,既然“体”“用”相即,于“用”显“体”,那么所谓本体就不是一种凝固不变的绝对实体。尽管本体不是空无,有其自体,但不能把本体看做是个恒常的物事。他反复说:

本体自身是个生生不息的物事……本体底自身是个变化不可穷竭的物事。(《新唯识论》语体文本第六章)

只有真正领悟了这一点,才能真正把握“体用不二”的观点,克服世界的二重化。

为什么“体”与“用”会流行变化、生生不息呢?熊十力认为,这是因为“本体现为大用,必有一翕一辟”(《新唯识论》语体文本第四章),从而使每一功能都具有内在的矛盾而成其发展。“翕”与“辟”这一对范畴,是熊十力改造中国传统哲学范畴而提出来的。所谓“翕”,是凝于物化的动势,具有固闭、下坠的性质,成为“辟”所依据、所显发的工具,其动向与本体相反。所谓“辟”,是不可物化的动势,具有刚健、开发、升进、昭明等德性,为运动“翕”、转化“翕”的力量,代表了本体的动向。“翕”与“辟”是相反相成的。他说:

每一功能都具翕、辟两极,没有一个功能只是纯翕而

无辟,或只是纯辟而无翕的。(《新唯识论》语体文本第六章)

“翕”与“辟”是融合在一起的,不可当做物体之有上下或南北两极来想,更不可能把它们割裂开来。正是“翕”与“辟”的相互作用,造成了大用流行。

熊十力又指出,所谓“翕”也就是“物”,所谓“辟”也就是“心”。在物质宇宙发展过程中,在自然界一切事物的内部即有一种向上而不为物化的势用——“辟”、“心”潜存着。及到有机物发展阶段,这种势用逐渐显盛起来,方显示出主宰的作用。至于人类,则使这种势用得到充分的发挥。“辟”、“心”与“翕”、“物”相比,具有主动性、创造性,从而使得“翕辟成变”不是如机械的动作,其间宛然有一种“自由的主宰力”。在熊十力看来,本体即是“本心”、“仁心”、“宇宙的心”。但是,“本心”、“仁心”、“宇宙的心”并不是外在于现象的绝对精神,而是存在于现象之中的主体性。“心”对“物”的能动作用,正是“本心”、“仁心”、“宇宙的心”的体现。可以说:“一一物各具之心,即是宇宙的心;宇宙的心,即是一一物各具之心。”(《新唯识论》语体文本第四章)这样一来,“本体非是离我的心而外在者”,“万物本原与吾人真性,本非有二”(《新唯识论》语体文本第一章)。熊十力通过对“体用不二”和“翕辟成变”的阐释把本体与主体结合起来。

当然,熊十力在强调“心”的作用的同时,并没有完全否定“物”。他是在“翕”“辟”融合为一、“心”“物”不可分割的前提下肯定“辟”、“心”的主体性、能动性和创造性的。他所说的本体,包含着“翕”与“辟”、“物”与“心”的内容。因此,熊十力断言,“新唯识论”既不同于以前的唯心主义,又不同于以前的唯物主义。他说:“哲学家中,有许多唯心论者,其为说似只承认吾所谓辟的势用,而把翕消纳到辟的一方面去了。亦有许多唯物论者,其为说又

似只承认吾所谓翕的势用,而把辟消纳到翕的一方面去了。他们唯心和唯物诸论者,均不了一翕一辟是相反相成的整体。至我之所谓唯心,只是着重于心之方面的意思,并不是把翕的势用完全消纳到辟的方面去。”(《新唯识论》语体文本第四章)

熊十力的“新唯识论”,并没有像他断言的那样超越了唯心主义与唯物主义。熊十力虽然主张“翕”“辟”融合为一,“心”“物”不可分割,但又认为本体是“本心”、“仁心”、“宇宙的心”,真正能体现本体的是“辟”、“心”而不是“翕”、“物”,“辟”、“心”是主导的动势,“翕”、“物”是被动的动势。这反映了“新唯识论”的唯心主义倾向。但同那些机械唯物主义和绝对唯心主义相比,“新唯识论”中确有许多更为深刻的思想。首先,熊十力在“翕”与“辟”、“物”与“心”的关系中对“辟”、对“心”的高扬,不仅强调了人的主体性,而且揭示了宇宙流行不是纯粹的物质之流,也不是纯粹的生命之流,而是一个主体改造客体、不断把自在之物转化为为我之物的过程。所谓本体,正是通过这种改造和转化而显现出来的。其次,熊十力认为本体并非是把未来发展的一切都包罗无遗的绝对完美之物,而是一个“无穷尽的可能的世界”(《新唯识论》语体文本第七章)。通过“辟”运转“翕”、“心”改造“物”,发挥人的自由创造性,可能的世界才逐渐转化为现实的世界。他强调:“余实悟、实信体用不二,故对于前哲以实体比拟全知全能之上帝者皆不能赞同。余主张万物与吾人各各以自力发展其本体之潜能,其开拓丰富,无有穷尽;其变化日新,不守故常。”(《明心篇》)最后,熊十力不仅将本体还原为现象,而且“直指本心”,将本体还原为各个人的“心”、我的“心”,还原为“本心之仁”,反对人们向外部世界、向彼岸世界追求理想境界,要求人们通过自我努力、自我超越来实现理想境界。在他看来,人人都能够发挥“本心之仁”,从而与天地合

德,与鬼神合吉凶,改造现实世界,成为现实世界的主人翁。总之,熊十力的“新唯识论”实际上是要确立一种精进向上的人生观,是要确立一种新的文化精神。

第三节 冯友兰的“新理学”

冯友兰(公元1895—1990年),字芝生,河南唐河人。1918年毕业于北京大学中国哲学门,1919年赴美国留学,1924年获美国哥伦比亚大学哲学博士学位,以后曾任中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学、西南联合大学教授。中华人民共和国成立后,任北京大学教授,第二、三、四届全国政协委员,第六、七届全国政协常委,第四届全国人民代表大会代表。他的主要哲学著作有《人生哲学》、《中国哲学史》、《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》、《中国哲学简史》、《中国哲学史史科学初稿》、《中国哲学史新编》、《三松堂自序》、《三松堂学术文集》等。冯友兰是20世纪中国著名的哲学家和哲学史家。他在抗日战争期间,写成了“贞元之际所著书”(又称“贞元六书”,即《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》),通过融会古今中西哲学,形成“新理学”体系。“新理学”与“新唯识论”在一些基本问题上是一致的或相似的,如区分哲学与科学,重视本体论的意义,强调本体的人文主义的内涵等;但在哲学思路,两者则大相异趣,熊十力强调的是从“心”来理解本体,凸显了本体的主体性,冯友兰则强调从“理”来理解本体,凸显了本体的理想性。

一、“真际”与“实际”

冯友兰同熊十力一样,十分重视对哲学与科学进行划界。他

强调：“就自然科学说，哲学与科学完全是两种底学问。”（《新理学》绪论）因此，哲学发展不应当走科学化、实证化的道路。

冯友兰进一步指出，哲学与科学之不同，就在于它们是不同的学问。哲学的对象是“真际”，科学的对象则是“实际”。他说：

真际与实际不同，真际是指凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然。真者，言其无妄；实者，言其不虚；本然者，本来即然；自然者，自己而然。（《新理学》绪论）

所谓“实际”又不同于“实际底事物”。“实际底事物”是指有事实存在的具体的事事物物，如这个桌子、那个椅子等。而“实际”是指“所有底有事实底存在者”。也就是说，“有某一件有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件有事实底存在底事物。属于实际中者亦属于真际中；但属于真际中者不必属于实际中。”因此，可以说，有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚。其中，属于“真际”中而不属于“实际”中者，即不必有实而未必不虚者，为“纯真际”。冯友兰说：“科学是对于实际有所肯定者。”而“哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。”这是说，哲学对于“真际”有所肯定，亦即对于“实际”有所肯定；但哲学对于“实际”的肯定，是仅就其“实际”作为“是真际底”这一方面，而不涉及“实际”的其他方面。换言之，“哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。”在哲学中，凡对于“实际”有所肯定者，即近于科学；对于“实际”所肯定者愈多，即愈近于科学；而对于“实际”无所肯定，只肯定“纯真际”，则是“最哲学底哲学”。（以上见《新理学》绪论）

尽管哲学不着“实际”，但哲学与科学一样，都是以“实际”的事物为出发点的，都是从经验中得来的。然而，在对待经验的

态度上,哲学又与科学不同。科学的目的是对于经验作事实的、积极的释义,哲学的目的则是对于经验作逻辑的、形式的释义。对于经验作逻辑的形式的分析、总结及解释,其结果可以得到几个超越的观念。所谓超越,就是超越于经验。这几个超越的观念,也就是形上学中的主要观念。因此,“形上学是哲学中底最重要底一部分”(《新知言》绪论)。形上学的一个重要特点,就是具有超越性。

冯友兰又指出,哲学、特别是形上学,由于不着“实际”,与科学无关,因此是不能增加人的积极的知识的。但是,这并不是说哲学、特别是形上学没有用处。在他看来,科学是“为学”,哲学是“为道”：“为学是求一种知识,为道是求一种境界。”(《新知言》绪论)人要达到最高境界,需要对于人生有最后的觉解。形上学所能给予人的,就是这种觉解。这种对于人生的最后的觉解、情感的满足,是科学所不能达到的,惟有哲学形上学才能达到。

冯友兰的这种思想,进一步深化了人文主义思潮关于科学与哲学划界的理论。冯友兰通过对“真际”与“实际”关系的探讨,不仅比较深入地划定了哲学与科学的界限,说明了本体论的存在价值和意义范围,而且揭示了本体的非实证性、超经验性,指出了本体论的基本特点、本体论与哲学本性的联系。这些思想是相当深刻的,反映了20世纪中国哲学界对本体论的理解上升到一个新的层次,为本体论重建打下了坚实的基础。冯友兰的“新理学”就是在这个基础之上展开的。

二、“新理学”的基本结构

冯友兰的“新理学”体系,是根据他所讲的“真正底形上学”的标准建立的。从方法上讲,它是运用逻辑分析方法构成的;从内容

上讲,它又是中国哲学精神的发扬。冯友兰指出:在西方哲学史里,并没有“真正底形上学”的传统。西方哲学家不容易了解,虽“说”而没有积极地“说”什么的“废话”,怎样能构成形上学。而在中国哲学史上,先秦的道家、魏晋的玄学、唐代的禅宗、宋明的理学,恰好形成了这一传统。这个传统就是“即世间而出世间”、“极高明而道中庸”(《新原道》绪论),也就是对哲学史上的内与外、本与末、精与粗、动与静、体与用、出世与人世的超越与统一。要求解决这个问题,是中国哲学的精神。这个问题的解决,是中国哲学的贡献。“新理学”就是受这种传统的启示,特别是接着宋明理学,利用逻辑实证主义对于形上学的批评,以成立一个完全不着“实际”的形上学。同时,冯友兰又强调了“新理学”与传统哲学的区别,指出:“新理学”的“不着实际,可以说是‘空’底。但其空只是其形上学的内容空,并不是其形上学以为人生或世界是空底。所以其空又与道家、玄学、禅宗的‘空’不同。它虽是‘接着’宋明道学中底理学讲底,但它是一个全新底形上学。至少说,它为讲形上学底人,开了一个全新底路。”(《新原道》第十章)

冯友兰说:“在新理学的形上学的系统中,有四个主要底观念,就是理,气,道体,及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念,都是没有积极底内容底,是四个空底观念。在新理学的形上学的系统中,有四组主要底命题。这四组主要底命题,都是形式命题。四个形式底观念,就是从四组形式底命题推出来底。”(《新原道》第十章)这四组命题与四个观念,构成了“新理学”体系的基本结构。

第一组主要命题是:

凡事物必都是什么事物。是什么事物,必都是某种事物。有某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者。

借用旧日中国哲学家底话说：“有物必有则。”

在这里，“某种事物之所以为某种事物者”，也就是“理”。这是说，凡事物都必属于某些类，是某种事物；有某种事物，就有某种事物之理。有某种事物，是“实际底有”；而有某种事物之理，则是“真实际底有”。“实际底有”是于时空中存在者；“真实际底有”是虽不存在于时空而又不能说是无者。前者是所谓存在；后者是所谓潜存。存在是“在”，“在”是有时空的；潜存不是“在”，而是“有”；“有”没有时空，但又不是“无”。所谓某种事物之理，对于某种事物来说，不能说理“在”事中，而只能说事中“有”理。也就是说，“理”是没有时空的，因此既不能“在”事上，也不能“在”事中；但“理”虽没有时空，却又规定着事物的存在，不是事中“无”理，而是事中“有”理。因此，“理”可以多于实际事物的种类，并且在逻辑上先于实际事物。总括所有的“理”，名之曰“太极”，亦曰“理世界”。这个“理世界”在逻辑上先于“实际底世界”。这样一来，通过对“实际”作形式的解释，发现了一个“洁净空阔”的新世界——“理世界”。

第二组主要命题是：

事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家的话说：“有理必有气。”

这是说，事物之存在，一要有“之所以为存在者”，这是存在的事物的依照；二要有“所有以能存在者”，这是存在的事物的依据。“理”是事物存在的依照，“气”则是事物存在的依据。只有既依照“理”，又依据“气”，才有实际的存在事物。因此，有实现的“理”，必有实现的“气”。“气”有相对意义和绝对意义。相对意义的气，是实际的事物，是从科学意义上讲的。绝对意义的气，是“绝对底

料”，是“真元之气”，是从哲学意义上讲的。在“新理学”中，“气”完全是一逻辑的观念，不是一种实体、一种实际的事物，因此不能说这种“真元之气”是什么。气既是无名，因而称为“无极”。“无极”不是实际的，因而也是超时空的，所以并不存在“理”与“气”孰先孰后的问题。

第三组主要命题是：

存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其气实现某理或某某理的流行。实际的存在，是无极实现太极的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说：“无极而太极。”又曰：“乾道变化，各正性命。”

这是说，就事物的存在言，是“气”实现某理或某某理的运动；就全体的事物的存在——实际的存在言，是“无极”实现“太极”的运动。自“无极”至“太极”之间的程序，就是现实的世界，称为“无极而太极”。就“无极而太极”说，“太极”是体，“而”是用，一切的用皆在“而”中，所以“而”可以说是“大用流行”。“大用流行”也就是“道体”。因此，“道体”就是“无极而太极”的程序。“道体”的运动流行，是“气”的纯活动，并不存在第一推动者，因此“道体”又称之为“乾元”。

第四组主要命题是：

总一切底有，谓之大全。大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说：“一即一切，一切即一。”

在这里，“大全”就是一切的有的别名。一切事物均属于“大全”，但属于“大全”者不仅只一切事物。形上学的工作，是对于一切事物作形式的解释。这一工作开始之时，形上学见所谓一切，是“实

际”中的一切；这一工作将近完成之际，形上学见所谓一切，不只是“实际”中的一切，而是“真际”中的一切，“真际”包括“实际”。因此，总一切的有的“大全”，包括了“实际”与“真际”中的一切。“大全”又称为“宇宙”。“宇宙”与“道体”在范围上是相同的。只是前者是从一切事物之静的方面说，后者是从一切事物之动的方面说。“宇宙”是“静底道”，“道”是“动底宇宙”。“大全”又称之为“一”。因此可以说“一即一切，一切即一”。但这个“一”并不肯定一切事物之间有内部的关联或内在的关系，而仅肯定一形式的统一。“一”只是一切的总名，对于“实际”并无所肯定。

以上四组主要命题分别提出的“理”、“气”、“道体”、“大全”的观念，就是冯友兰对经验作逻辑的、形式的分析、总括及解释所得到的几个超越的观念。这些观念都是理智自经验出发所得到的超越于经验的东西。其中，“理及气是人对于事物作理智底分析，所得底观念。道体及大全是人对于事物作理智底总括，所得底观念。”（以上见《新原道》第十章）“理”与“气”都是将事物分析到最后所得到的，不能对事物作再进一步的分析，因而称它们为“物之初”。“道体”与“大全”都是将一切有总括到最后所得到的，不能说“道体”与“大全”有外，因而称它们为“有之全”。“理”是不可感觉而可思议的，“气”、“道体”、“大全”则是既不可感觉又不可思议、不可言说的。它们都具有一种超验的性质。

三、人生境界论

冯友兰进一步阐发了他建立“新理学”本体论的目的。他指出：

新理学中底几个主要观念，不能使人有积极底知识，亦不能使人有驾驭实际底能力。但理及气的观念，可使

人游心于“物之初”。道体及大全的观念,可使人游心于“有之全”。这些观念,可使人知天,事天,乐天,以至于同天。这些观念,可以使人的境界不同于自然、功利、及道德诸境界。(《新原道》第十章)

在他看来,这些超越经验、超乎形象的“空”的概念,都具有十分丰富的内容,不是现成的知识,不是实际的能力,而是超知识的、超实际的对于人生的觉解。这种觉解就是对理性、对理想、对智慧的不断追求。这种觉解与追求通过人生的四种境界反映出来。在自然境界中,人对他所做的事没有觉解或不甚觉解,只是顺着他的本能或社会的风俗习惯去做。不论是人类还是人的个体,在其童年期都是如此。在功利境界中,人意识到他自己,为自己做各种事。这些事其后果可能有利于他人,但其动机则是利己的。在道德境界中,人了解到社会的存在,他是社会这个整体中的一部分,因而自觉地为社会的利益做各种事。这些事都具有道德价值。在天地境界中,人觉悟到超乎社会整体之上还有一个更大的宇宙,他不仅是社会的一员,同时还是宇宙的一员,为宇宙的利益做各种事。在这种境界中的人,不仅知天、事天、乐天,而且与天、与宇宙同一。他所做的事也还是人伦日用的事,但他对于人生的觉解已经达到“经虚涉旷”的高度。这就是“即世间而出世间”、“极高明而道中庸”的真正理想境界、真正人生智慧。这种理想境界和人生智慧是超自然本性、超功利观念、超道德价值的。冯友兰认为,前两种境界是自然的产物,后两种境界是精神的产物。“新理学”的形上学的根本意义,就是帮助人超越经验,超越自我,达到道德境界乃至天地境界,成为一个有理想、有智慧的人,实现人生的最后觉解和最高追求。

冯友兰认为:“有觉解是人生的最特出显著底性质。”正是因

为人生有觉解,所以人在宇宙间占有特殊的地位。他指出,宇宙中有没有人,对于宇宙有重大的关系。有人的宇宙与无人的宇宙是根本不同的。人之所以在宇宙中占有特殊的地位,当然同人有文化分不开;而文化是人的文化,是待人而后实有的。从这一点看,宇宙若没有人,宇宙间即没有文化,因而有人的宇宙确实与无人的宇宙根本不同。但是,在某种意义上也可以说鸟也有文化,因为鸟巢也是待鸟而后实有的。从这一点上看,就很难说有人的宇宙与无人的宇宙是根本不同的。由此看来,文化并不是人的宇宙的最后标志。人与鸟、蜂蚁等动物的区别,不在于人有文化而动物没有文化,而在于它们是否对文化有觉解。“人的文化,是心灵的创造,而鸟或蜂蚁的文化,是本能的产物,至少可以说,大部分是本能的产物。”心灵与本能是不同的:“心是有觉解底,本能是无觉解底。”(以上见《新原人》第一章)因此,鸟、蜂蚁的文化,是无觉解的;人的文化,则是有觉解的。这就是说,只有灌注了对理性、理想与智慧的追求,人的文化才具有重要的意义,人也才因此而在宇宙中占有特殊的地位。

冯友兰“新理学”体系的基本结构,强调的是“真际”,是“理世界”,是抽象的共相,是主体对理性、理想的追求,因此,他力图把这些内容从“实际”中、从事物中、从殊相中、从主体中剥离、抽象、升华出来。这与熊十力“新唯识论”恰好形成鲜明的对比:熊主张立足于现象,冯主张超越于经验;熊更看重各个人的“心”,冯更看重超越的“理”;熊较倾向于陆王,冯较倾向于程朱。当然,并不是说冯友兰的“新理学”所讲的就是与现象相脱离的本体。其实,在冯友兰那里,要人们追求天地境界,并不是要人去脱离现实生活、人伦日用,而是强调人就是在现实生活、人伦日用中追求理想、实现理想,成为一个真正的、完全的人。他说得很清楚:“中国哲学

有一个主要底传统,有一个思想的主流。这个传统就是求一种最高底境界。这种境界是最高底,但又是不离乎人伦日用底。”(《新原道·绪论》)只是在他那里,更凸显了对于“理世界”的追求,强调了“理世界”的超越性,强调了“理世界”是需要通过人的努力追求和不断升华才能实现的。

第四节 金岳霖的“道论”

金岳霖(公元1895—1984年),字龙荪,湖南长沙人。1914年毕业于清华学校,后赴美留学,获得美国哥伦比亚大学博士学位。1921年后游学西欧,在英国剑桥大学作过较长时间的研究工作。他早年研究政治学,在英国受到休谟和罗素思想的强烈影响,志趣转向哲学和逻辑学。1925年回国后,任清华大学、西南联合大学教授。中华人民共和国成立后,任北京大学教授、中国社会科学院哲学研究所研究员,第二、三、四、五、六届全国政协委员。他的主要著作有《逻辑》、《论道》、《知识论》,主编有《形式逻辑》。他于1940年出版的《论道》一书,运用逻辑方法,建构了以“道”为最高范畴的本体论体系。

一、“元学的态度”与“知识论的态度”

与熊十力和冯友兰不同,金岳霖是从经验主义出发来重建哲学本体论的。他指出,休谟等经验主义者之所以拒斥本体论,从哲学根源上看,就在于他们没有看到抽象概念的意义。人的“思想”包括“思议”和“想象”。“想象与思议不同,所想象的是意象,所思议的是意念或意思。”休谟等经验主义者的最大问题,在于只承认“意象”而不承认“意念”。由于“意象”是具体的,“意念”是抽象

的,因此在理论上他们就不承认有抽象的思想,使得哲学问题无法谈得通。这就是说,在承认具体的“意象”的同时,还必须重视抽象的“意念”。这种“意念”也就是概念。概念不是经验的“所与”,但它来自“所与”,并反过来对“所与”进行形容和规范。因此,“所与无所逃于概念之间。”(以上见《论道·绪论》)

金岳霖认为,概念的这种能动作用在本体观念上得到了最强烈、最集中、最突出的体现。他说:“每一文化区有它底中坚思想,每一中坚思想有它底最崇高的概念,最基本的原动力。”(同上)这种最崇高的概念、最基本的原动力,就是本体观念。本体观念不是“意像”的东西,而是经验的升华物、文化的升华物,是“意念”中的最高的概念,体现着、代表着一个民族的文化精神。与其他的概念相比,本体观念具有最丰富的内涵,凝结着主体的理智、情感、意志,反映着一个人、一个民族的精神生活的自觉。因此,本体观念是与整个的人相联系的。一个哲学家要把自己的思想同自己的民族精神生活联系起来,就必须建立起本体观念。在这里,金岳霖提出了必须重视本体论的思想。

金岳霖在重视本体论的同时,又对本体论与知识论采取了两分的态度。他说:

我现在要表示我对于元学的态度与对于知识论的态度不同。研究知识论我可以站在知识底对象范围之外,我可以暂时忘记我是人。凡问题之直接牵扯到人者我可以用冷静的态度去研究它,片面地忘记我是人适所以冷静我底态度。研究元学则不然,我虽可以忘记我是人,而我不能忘记“天地与我并生,万物与我为一”,我不仅在研究对象上求理智的了解,而且在研究底结果上求情感的满足。(同上)

总之，“知识论底裁判者是理智，而元学底裁判者是整个的人”（同上）。这种对“元学的态度”与“知识论的态度”的区分，典型地表现了金岳霖在重建本体论时的困难选择：他一方面希望能用本体论来表达自己的情感；另一方面又希望在哲学中保留一部分科学的态度。

金岳霖在这里所说的“情感的满足”，具体来说，就是他在抗日战争时期所怀的那种家国情怀，对祖国前途和民族命运的关切。正是这种情感，使他要有所表达、有所寄托，这就导致了他对本体论的探讨，通过重建本体论来表达、来寄托自己的情感。而在他看来，这个本体论的最高的概念只能是中国哲学中的“道”。“道”作为本体论概念，是由老子所提出而由庄子所发挥的，面后又被中国哲学各家吸取，并作了不同的解释。金岳霖认为，“道”是中国思想的最崇高的概念，是中国思想的原动力，也是最能表达他的情感、寄托他的情感的概念。他说：“中国思想中最崇高的概念似乎是道。所谓行道、修道、得道，都是以道为最终的目标。思想与情感两方面的最基本的原动力似乎也是道。成仁赴义都是行道；凡非迫于势而又求心之所安而为之，或不得已而为之，或知其不可而为之的事，无论其直接的目的是仁是义，或是孝是忠，而间接的目标总是行道。……不道之道，各家所欲言而不能尽的道，国人对之油然而生景仰之心的道，万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归的道才是中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力。”（同上）因此，金岳霖把自己的本体观念称之为“道”，把自己的本体论著作称之为《论道》。

二、“道是式一能”

金岳霖的“道论”以“道”为本体观念，认为：“道是哲学中最上

的概念或最高的境界。”(《论道》第一章)如何来理解“道”呢?金岳霖认为,“道”虽然是最高的概念,但“道”决不是空的;“道”虽然不是空的,但“道”又不能理解为一种实体的存在,也不能理解为一种无尽的绵延,更不应当被看做是宇宙间各种事物的总和。他说:

道一定是实的,可是它不只是呆板地实像自然律与东西那样的实,也不只是流动地实像情感与时间那样的实。道可以合起来说,也可以分开来说,它虽无所不包,然而它不像宇宙那样必得其全然后才能称之为宇宙。

(《论道·绪论》)

金岳霖进一步说,“道”是实的,是说“道”包括了“式”与“能”。“式”与“能”这对范畴是他通过改造朱熹的“理”与“气”和亚里士多德的“形式”与“质料”而来的。所谓“式”,类似于“理”或“形式”;所谓“能”,类似于“气”或“质料”。但“式”与“能”并不等同于“理”与“气”,更不等同于“形式”与“质料”。

先看“能”。金岳霖指出,一个具体事物当然要有“相”的作用,也就是要有类似“理”与“形式”的东西才能构成,这些东西是可以用概念来表述的。但是,一个具体事物又不是只靠共相与殊相就可以构成的。一特殊的事物不仅是一大堆的共相,把共相堆起来,无论如何的堆法,总堆不出一个特殊的事物来。同样,一特殊的事物也不仅是一大堆的殊相,把殊相堆起来,无论如何的堆法,总堆不出一个特殊的事物来。由此可见,“一特殊的事物有那根本就不是任何相的成分在内”(《论道》绪论)。所谓“能”,就是事物中不是任何“相”的成分。“能”既不是任何“相”,当然不能以概念去形容它,而是一种非概念表达的X。“名字叫‘能’的那X不是普通所谓东西,也不是普通所谓事体”(《论道》第一章),而是任何事物的材料。例如,不能把“能”视为电子、原子那样的东西,因

为电子如何小,它总是一类事物,而每一电子有它的“能”。“能”尽管不能用言说来表述,但却能“在宽义的经验中(有推论有想像的经验)抓住它”(《论道》第一章)。就拿一支纸烟来说,它原是由水、光、土、肥及烟叶、纸等逐渐演变而成的,随着抽烟,原来的整体又分开了,变成灰、烟等,或进入空气,或回归土里。在这一大堆变化中,“烟”、“纸”、“光”等概念都没有变,可是确有非概念表达的X由甲变乙,由乙变丙。在这里,X尽管不能用语言直接传达,不能摹状,无法形容,但人们却可以在“宽义的经验”中抓住它,把握它,肯定它的存在,知道它是什么。所谓“有能”,就是从经验上讲的。既然在经验中抓住了它,那么在形而上学的范围之内,它也就逃不出去。因此,“能”可以成为本体论范畴。值得重视的是,金岳霖强调X是活的动的,不是死的静的,不应像西方传统哲学家那样把“能”视为被动僵硬的“质料”,而应像中国哲学家那样把“能”看做类似于自动不息的“气”。“能”没有生灭,没有始终,于经验中所感觉到的云蒸雨降、沧海桑田、人生变迁中体现出来。这种难以言说的“能”,可以体会为一种具有生命潜能的生生不息、动动不已的物质发展过程。

再看“式”。金岳霖认为,“能”又与“可能”相联系。所谓“可能”,是可以有而不必有“能”的架子或样式。“可能”虽是一种架子、样式,是一种逻辑可能性,但仍然离不开经验。“有可能”与“有能”一样,也是在“宽义的经验”上讲的,尤其是与官觉经验与知觉经验相联系的。然而,这种架子、样式一旦自经验而形成,就具有独立性,不必随经验而去。金岳霖说:“如果我们把以上所说的可能,包举无遗地,用‘或’底思想排列起来,这析取地排列起来的可能本身为一可能。”这种“析取地无所不包的可能”,就是所谓“式”。换言之,“式是析取地无所不包的可能”(以上见《论道》第一

章)。“式”是逻辑的泉源。“式”与“能”一样,是无生灭的、无始终的;又与“能”不一样,“能”是常动的,“式”是常静的。“式”作为经验的升华物,但并不随经验的变化而变化。

金岳霖认为,“式”与“能”都是无生灭、无始终的,因此它们无所谓孰先孰后,是相互联系的、不可分割的。“有‘能’才有‘式’,有‘式’才有‘能’”;“无无‘能’的‘式’,无无‘式’的‘能’”(《论道》第一章)。然而,“式”与“能”又不是一样的。“式”是“析取地无所不包的可能”,因此,“式”无二,“式”外无“式”,没有内外。这里的内外是对“能”而说的。说“式”无外,是说“能”不能跑出去;说“式”无内,是说“能”不能跑进去或不跑进去。这就是说,“能”老在“式”中;“能”可以逃出我们现有的世界,而不能逃出这无内外的“式”。而“可能”是各种各样的,因此,“能”不一,有无量的“可能”,可以套进许许多多的架子、样式,有出有人。所谓出,就是跑出“式”的某种“可能”范围之外,如说“现在无恐龙”,就表示“能”跑出“恐龙”这一“可能”范围之外;所谓入,就是套进“式”的某种“可能”范围之内,如说“现在有人”,就表示“能”套入“人”这一“可能”范围之内。这种“能”出入“式”的过程,就是具体事物或一类事物的生灭过程。“能”之入于“可能”,即一具体事物或一类事物的生;“能”之出于“可能”,即一具体事物或一类事物的死。例如,烧一本书就是那一本书的灭,即“能”离开了那一“书”的“可能”,跑到“灰”、“烟”、“气”等“可能”中去了。又如,从前有恐龙而现在没有了,有恐龙的时候就是“能”套进“恐龙”那一“可能”的时候,现在没有恐龙就是“能”完全退出“恐龙”那一“可能”的时候。现实世界的发展变化,就是通过这种“式—能”关系而展开的。

金岳霖由此而得出结论:

道是式一能。(《论道》第一章)

他用“居式由能,莫不为道”(同上)来概括“道”、“式”、“能”的关系。“居式”表示“能”老在“式”中,“由能”表示“能”老有出入,而出入又无限制。“道”就是这种“式一能”演变的无始无终的总历程。因此,金岳霖说:“这里的道,至少在我个人感觉中,不见得很直,不见得很窄,它有浩浩荡荡的意味”(同上)。这种作为本体的“道”,实际上就是人类经验的升华物。它是建立在经验的基础上的,不仅“式”来自经验,而且“能”也需要在经验中把握。正是这样,“道”并非浑然自在,天人合一,而多少带一点冷性。当然,金岳霖所讲的经验,不只是休谟所强调的感觉,还包括了知性、推理、想象等相当广泛的内容,用他的话说是“宽义的经验”。在这里,金岳霖仍保留了经验主义的传统。

三、“无极而太极是为道”

金岳霖认为,“道”固然不能脱离“本然世界”而存在,且带有一点冷性,但决不是那种外在于人的冷冰冰的自然本体,而是包含了人的情感与希望、理想与追求。这种追求体现为“道”的“无极而太极”的运动,这一运动就是现实的历程。

什么是“无极而太极”呢?金岳霖认为,所谓“无极”,是指“道”的“无始底极限”。无论把任何有量的时间作为“道”的开始,总有在此时间之前的“道”;“道”虽无有量的开始,却有无量地推上去的极限。这个极限就叫“无极”。“无极”是“道”的以往无穷的极限。因此,“无极”是未开的混沌,是万物之所从生。“无极非能而近乎能”。“无极”不是不在“式”的“能”、单独的“能”,而是在“式”的“能”、现实的“能”。所谓“太极”,是指“道”的“无终底极限”。无论以什么有量的时间作为“道”的终点,在那时间之

后,“道”仍然自在;“道”虽无有量的终点,却有无量地推下去的极限。这个极限就叫“太极”。“太极”是“道”的将来无穷的极限。因此,“太极”是现实世界发展的至极。“太极非式而近乎式”。“太极”不是无“能”的“式”、单独的“式”,而是有“能”的“式”,是充满着现实的境界。“无极”与“太极”构成了“道”的两极。金岳霖说:“在无极老是现实的可能还没有现实,在太极老不现实的可能却已现实;在无极不可以不现实的仍不可以不现实,在太极不可以现实的仍不可以现实。”(以上见《论道》第八章)所谓“无极而太极”,正确地说,不是讲现实的历程由“无极”始而由“太极”终,而是指现实的历程的方向由近乎“无极”那样的现实到近乎“太极”那样的现实。整个现实的历程就在其中的“而”字上。也就是说,“无极而太极”不仅包含现实的历程,而且包含“无极”与“太极”。在这里,“无极”带点“史”味,或者说带点“因”味,而“太极”则带点“目标”味。

金岳霖认为,现实的历程中有无量的有生、有长、有成、有衰、有灭的个体。个体的共相存在于一个体者为“性”,相对于其他个体者为“体”;个体的殊相存在于一个体者为“情”,相对于其他个体者为“用”。“性”是普遍性,“情”是特殊性,“体”是本质,“用”是现象。个体发展总是“情求尽性,用求得体的”,表现出一种对于“目的”的追求。如水之就下,是具体的水求尽水的“性”;兽之走旷,是具体的兽求尽兽的“性”。至于人,不仅是物,是生物,是动物,而且有意志,有知识,有心灵,对现实的历程具有主动性,所求尽的“性”就更为复杂得多,由“目的”而进至了具有理想的“目标”。对于将来,人的主动的个体总是有盼望、有追逐、有理想、有要求的。“太极”就是人所追求的的综合的绝对的目标。“太极至真,至善,至美,至如。”(同上)在日常生活中,真、善、美是有分别

的、相对的；而在“太极”中，真、善、美是统一的、绝对的。在日常生活中，总是“情”不尽“性”，“用”不得“体”，万事万物各就其本身而言都不能完全地自如；而在“太极”中，“情”尽其“性”，“用”得其“体”，万事万物莫不完全地自如。

金岳霖虽然强调人所追求的绝对目标是统一的真、善、美，是完全地自如，但同时又为人类的前途和命运忧虑。他动情地说：“在太极有好些现实总是要淘汰的，……在现实底历程中是否有过类似我们这样的东西已经淘汰，我们不敢说，也无法知道。以后人类是否会被淘汰，我们也不敢说。我个人对于人类颇觉悲观。这问题似乎不是人类以后会进步不会底问题。人之所以为人似乎太不纯净。……人类恐怕是会被淘汰的。”（同上）金岳霖的这一段话，是他对正亲历着的国际法西斯战火浩劫的深切体会，也是他对现实社会中人与人关系的真实感受，反映了这位爱国主义哲人关心民族与人类安危的悲苦的心情和崇高的责任感。这无疑是他创建“道论”的原动力，是他要在“道论”中所寄托的情感。这种悲凉、痛苦的心态，是金岳霖的“道论”的一个特点。也正是这样，当新中国诞生后，他看到了中国的新的希望，认为中国从此得救，便毅然放弃了自己精心营构的“道论”体系而转向了马克思主义哲学。

第五章

马克思主义哲学在中国的传播与发展

早在19世纪与20世纪之交,中国思想世界就开始接触到马克思主义。1899年,英国传教士李提摩太在上海教会组织广学会办的《万国公报》上发表用中文节译的英国社会学家颌德(Benjamin Kidd)的《大同学》(原名《Social Evidution》),文中提到马克思、恩格斯的名字。这是马克思主义创始人的名字第一次在中文报刊上出现。稍后,梁启超在文章中多次简要介绍马克思。1902年,他在《新民丛报》上发表《进化论革命者颌德之学说》一文,说:“麦喀士^①日耳曼人,社会主义之泰斗也。”中国同盟会成立后,《民报》发表激进的资产阶级革命家朱执信所著《德意志社会革命家小传》,其中《马尔克^②》一节,第一次比较详细地介绍了马克思、恩格斯的生平活动,指出他们为“共产主义者群宗之,万国共产同盟会遂推使草檄,布诸世,是为《共产主义宣言》”,并介绍了《共产党宣言》的要点,节译了《共产党宣言》第二部分中的十项纲领。《民报》以后又发表多篇介绍马克思、恩格斯的文章。辛亥革命后,介绍马克思主义的文章进一步增多。然而,中

①② 马克思的中译名。

国人真正找到马克思主义是在十月革命胜利之后。在十月革命的鼓舞下,在反帝反封建的五四运动中,一批投身新文化运动的先进知识分子开始接受、宣传马克思主义,开始对中国传统文化和西方近代文化进行双重反省,而以马克思主义为探寻复兴民族道路的指南。这样就开启了马克思主义在中国传播、发展、与中国具体实际相结合的历程。马克思主义同中国工人运动相结合,产生了中国共产党。中国共产党人经过了曲折的历程,付出了血的代价,终于把马克思主义同中国具体实际较好地结合起来,取得了民主革命的胜利,建立了中华人民共和国。正是在这一历史进程中,马克思主义哲学在中国得到了广泛传播和重大发展,出现了一大批马克思主义思想家、哲学家,诞生了毛泽东哲学思想。其中,李大钊、李达、毛泽东对马克思主义哲学传播、发展和中国化作出了有代表性的贡献,对20世纪中国思想世界产生了重大的影响。

第一节 中国第一个马克思主义 哲学家——李大钊

李大钊(公元1889—1927年),字守常,河北乐亭人。他早年留学日本,1916年回国后,积极参加新文化运动,任北京大学教授兼图书馆主任、《新青年》编辑。1917年十月革命后,开始研究俄国革命经验,接受马克思主义,由革命民主主义者转变为共产主义者,成为中国第一个马克思主义哲学家。1920年,他在北京建立共产主义小组,是中国共产党的创建人之一。中国共产党成立后,他领导了党的北方工作,发动了工人运动,并帮助孙中山改组国民党,促成国共两党统一战线的建立。1927年,他被占据北京的奉

系军阀张作霖逮捕,英勇就义。在五四运动后的短短数年中,李大钊在进行艰苦的政治斗争的同时,进行了大量的理论活动,主要是对唯物史观进行了广泛宣传和深刻阐发,并使之与中国的实际相结合。他的主要哲学著作有《我的马克思主义观》、《物质变动与道德变动》、《由经济上解释中国近代思想变动的原因》、《马克思的历史哲学与理恺尔的历史哲学》、《唯物史观在现代史学上的价值》、《史学与哲学》、《史学要论》等。

一、从民彝史观到唯物史观

马克思主义哲学在中国哲学舞台上崛起,是以唯物史观在中国的传播和开展作为标志的。李大钊作为中国最早的马克思主义者,所信奉和宣传的马克思主义哲学就是唯物史观。中国马克思主义哲学早期发展的这一特点,是由多方面原因造成的:首先,当时中国人所接触和了解的马克思主义哲学文献,由于多种因素的限制,主要局限于唯物史观方面;其次,当时中国人所面临的最紧迫的现实问题,是“中国向何处去”的问题,而要令人信服地回答这个问题就必须有新的历史观作指导;再次,李大钊在成为马克思主义者之前,已形成了自己的民彝史观,为他走向马克思主义的唯物史观提供了思想之桥。如果说前两个原因表现出当时中国先进思想界的共性,那么后一个原因则是李大钊思想的个性。正是这种共性与个性的联结,决定了马克思主义哲学中国化的最初的历程和特点。

在成为马克思主义者之前,李大钊通过吸取、改铸中国传统的民本思想和西方近世的政治哲学,形成了他自己的独特的历史观——民彝史观。1916年,李大钊发表《民彝与政治》一文,对民彝史观作了系统的阐发。

“民彝”一词，典出《诗·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”李大钊认为，这是“言天生众民，有形下之器，必有形上之道。道即理也，斯民之生，即本此理以为性，趋于至善而止焉。”这就是说，在人民大众的身上，内在地具有一种“形上之道”，这个“道”就是“理”，这个“理”也就是人民大众的“性”，这个“性”引导人民大众趋于“至善”。因此，在人民大众身上就自然地存在着一种合乎道理、努力向善的本性。这种本性具有冲破蔽障、照明世界的巨大作用。“视听之器，可以惑乱于一时，秉彝之明，自能烛照夫万物。”这也就是《尚书》所说的“天视自我民视，天听自我民听”。“民彝”的集中作用体现在政治上，就是：

盖政治者，一群民彝之结晶；民彝者，凡事真理之权衡也。

即“民彝”决定政治，而不是政治决定“民彝”。由此来看现实政治，真正决定政治趋向、政权稳固的力量，不是统治者的权势，而是民众的意志、人心的向背。因此，“今者政治上之神器在于民彝”。聪明的统治者，应当顺乎“民彝”，而不是违反“民彝”，更不是盗劫“民彝”、罔惑“民彝”。“向之盗劫民彝罔惑民彝者，终当听命于民彝而伏诛于其前，则信乎正义之权威，可以胜恶魔，天理之势力，可以制兽欲也。”

李大钊进而指出，20世纪的中国向何处去，不是基于统治者的意志，而是基于“民彝”的选择。具体地说，就是要实现民主宪政，而反对专制制度。专制制度的特点，在于统治者凭借权力和暴力，强制推行那一套压迫民众的政术法令，结果导致法网日密，民命日残，使人民大众尽遭危害。由于这种“非常之法、反常之象”违背了“民彝”，因此终不可久，必然失败。而“民彝”自然演进的结果，则必然是民主宪政。“民彝者，民宪之基础也。”这已成为世

界大势所趋：

兹世文明先进之国民，莫不争求适宜之政治，以信其民彝，彰其民彝。……顾此适宜之政治，究为何种政治乎？则惟民主义为其精神、代议制度为其形质之政治，易辞表之，即国法与民彝间之连络愈易疏通之政治也。

（《民彝与政治》）

历史进至20世纪，这种民主宪政不惟在欧美实现，而且在中国已经萌动：“吾民对于此种政治之要求，虽云较先进国民为微弱，此种政治意识觉醒之范围，亦较为狭小；而观于革命之风云，蓬勃飞腾之象，轩然方兴而未有艾，则此民权自由之华，实已苞蕾于神州之陆。”（同上）从民彝史观出发，李大钊把“民”与“君”尖锐地对立起来，强调：“民与君不两立，自由与专制不并存，是故君主生则国民死，专制活则自由亡。”（同上）基于这种历史理念，李大钊提出由“再造其我”而“再造中华”的主张。

当然，李大钊也看到要凸显出“民彝”的意义，仍有思想的障碍。对于这些思想障碍，他进行了尖锐的批判。其一，统治者总是利用历史传说、往哲前贤，特别是利用孔孟儒家学说，来蔽障“民彝”。李大钊感叹道：这实在是“以历史之陈死人，制服社会之活心理”！他的结论是：“民彝者，可以创造历史，而历史者，不可以束制民彝。”（同上）其二，人们对于英雄人物的迷信与盲从，也蔽障了“民彝”。在李大钊看来，所谓“英雄”，并不是神，也不是超人，而是那种能够顺应大众心理、集合人民力量从而成为历史活动中心的人物。他说：“英雄者，顺从有众之心理，摄取有众之努力，而始成其为英雄。”“英雄者，不过代表此无数之意志，而为其活动之中心耳。”（同上）因此，在历史活动中，不应当只看到“英雄”的作用，而看不到“民彝”的作用。两者相比，“民彝”比“英雄”更根

本、更重要。“离于众庶则无英雄，离于众意总积则英雄无势力焉。”（同上）

正是基于这种民彝史观，俄国十月革命的胜利炮声传到中国，首先在李大钊那里得到强烈而巨大的回响。他把俄国十月革命的胜利称为“庶民的胜利”，认定这是人类历史的一个伟大的转变，而这一历史性的变化的根源就在于民心的变化。他说：

历史是人间普遍心理表现的记录。人间的生活，都在这大机轴中息息相关，脉脉相通。……1789年法兰西的革命，不独是法兰西人心变动的表征，实是19世纪全世界人类普遍心理变动的表征。1917年俄罗斯的革命，不独是俄罗斯人心变动的显兆，实是20世纪全世界人类普遍心理变动的显兆。俄国的革命，不过是使天下惊秋的一片桐叶罢了。Bolshevism 这个字，虽为俄人所创造，但是他的精神，可是20世纪全世界人类人人心中共同觉悟的精神。所以 Bolshevism 的胜利，就是20世纪世界人类人人心中共同觉悟的新精神的胜利！（《Bolshevism 的胜利》）

这种“20世纪世界人类人人心中共同觉悟的新精神”，也就是“民彝”的空前大觉醒；而俄国十月革命的胜利，正代表了这种“民彝”的大觉醒。正是从欢呼“庶民的胜利”出发，李大钊断言：“试看将来的环球，必是赤旗的世界！”（《Bolshevism 的胜利》）他很快地选择了俄国人的道路，并由此而接受马克思主义的唯物史观。

二、对唯物史观的传播与阐发

自1919年起，李大钊写了《我的马克思主义观》诸文，对唯物史观作了比较系统的介绍和阐释。李大钊对唯物史观的传播，主

要是从总体上阐述唯物史观的基本思想及其意义,探索其思想来源,批判各种唯心历史观,从而用新的历史观说明中国社会的实际和中国革命的道路。

首先,李大钊比较完整系统地介绍了唯物史观的基本思想。他在《我的马克思主义观》一文中指出:

马克思的唯物史观有二要点:其一是关于人类文化的经验的说明;其二即社会组织进化论。其一是说人类社会生产关系的总和,构成社会经济的构造。这是社会的基础构造。一切社会上政治的、法制的、伦理的、哲学的,简单说,凡是精神上的构造,都是随着经济的构造变化而变化。我们可以称这些精神的构造为表面构造。表面构造常视基础构造为转移,而基础构造的变动,乃以其内部促他自己进化的最高动因,就是生产力,为主动;属于人类意识的东西,丝毫不能加他以影响;他却可以决定人类的精神、意识、主义、思想,使他们必须适应他的行程。其二是说生产力与社会组织有密切的关系。生产力一有变动,社会组织必须随着他变动。社会组织即社会关系,也是与布帛菽粟一样,是人类依生产力产出的产物。手臼产出封建诸侯的社会,蒸气制粉机产出产业的资本家的社会。生产力在那里发展的社会组织,当初虽然助长生产力的发展,后来发展的力量到那社会组织不能适应的程度,那社会组织不但不能助他,反倒束缚他、妨碍他了。而这生产力虽在那束缚他、妨碍他的社会组织中,仍是向前发展不已。发展的力量愈大,与那不能适应他的社会组织间的冲突愈迫,结局这旧社会组织非至崩坏不可。这就是社会革命。新的继起,将来到了不能

与生产力相应的时候,他的崩坏亦复如是。可是这个生产力,非到在他所活动的社会组织里,发展到无可再容的程度,那社会组织是万万不能打破。而这在旧社会组织内,长成他那生存条件的新社会组织,非到自然脱离母胎,有了独立生存的运命,也是万万不能发生。恰如孵卵的情形一样,人为的助长,打破卵壳的行动,是万万无效的,是万万不可能的。以上是马克思独特的唯物史观。

这就较准确地阐述了生产力对生产关系、经济基础对上层建筑的决定作用,指出了生产力是社会发展和社会革命的根本动因,从而在中国哲学史上第一次对唯物史观的基本思想作了比较完整系统的阐发。

其次,李大钊指出了唯物史观的重大意义。他说,唯物史观坚持从经济关系中发现社会历史的规律,从而“把历史学提到与自然科学同等的地位”,“实为史学界开一新纪元”(《马克思的历史哲学与理恺尔的历史哲学》)。正是这样,唯物史观与以往的神学史观、理性史观不同,强调“一切过去的历史,都是靠我们本身具有的人力创造出来的,不是哪个伟人圣人给我们造的,亦不是上帝赐予我们”,这就“给人以奋发有为的人生观”(《唯物史观在现代史学上的价值》),而以往的历史观只是“给人以怯懦无能的人生观”(同上)。根据这种新的历史观和人生观,“我们应该自觉我们的势力,赶快联合起来,应我们生活上的需要,创造一种世界的平民的新历史”(同上)。

再次,李大钊强调用唯物史观分析中国的实际情况。他指出:

应该细细的研考马克思的唯物史观怎样应用于中国今日的政治经济情形。详细一点说,就是依马克思的唯物史观以研究怎样成了中国今日政治经济的情状,我们

应该怎样去作民族独立的运动,把中国从列强压迫之下救济出来。(《这一周》)

他还依据唯物史观对中国近代思想变动的原因作出说明,认为中国自古以农业立国,大家族制度发达,既是血统的结合,又是经济的结合,构成了中国二千年来社会的基础。长期以来支配中国人的孔门伦理、纲常名教,就是这个基础的产物。到了近代,东方农业经济受到西方工业经济的压迫而发生动摇,大家族制度趋于崩坏,从而出现了种种新的思潮,打破了儒家纲常名教的统治地位。他由此得出结论:新思潮是不可遏止的,“因为新思想是应经济的新状态、社会的新要求发生的,不是几个青年凭空造出来的”(《由经济上解释中国近代思想变动的原因》)。

李大钊的这些思想,使中国人开始对唯物史观有了比较完整而真切的了解,召唤着更多的先进知识分子去接受、研究、运用唯物史观,起了传播马克思主义哲学的启蒙和拓荒作用。当然,作为中国第一个马克思主义哲学家,李大钊在介绍唯物史观之初,也有某些欠缺之处。如他在《我的马克思主义观》一文中说,对于生产力,“属于人类意识的东西,丝毫不能加他以影响”,就没有看到人的精神世界对于生产力的反作用。

三、“个性解放”与“大同团结”

从唯物史观出发,李大钊指出,尽管在前进的道路上存在着艰难险阻,只要努力实践,勇敢奋斗,不懈创造,马克思所揭示的社会理想是一定能够实现的。他满怀信心地说:“我们当沿着这种进步的历史观,快快乐乐地去创造未来的黄金时代。黄金时代不是在那背后的,是在前面迎着我们的。人类是有进步的,不是循环而无进步的。即就文艺论,也不是今下于古的。所以无论如何,应当

上前进去,用了我们底全力,去创造一种快乐的世界。不要悲观,应当乐观。”(《演化与进步》)

李大钊进而指出,这种未来的新生活、新社会,应是人类一体的生活,世界一家的社会。在这里,人类一方面获得了个性解放,一方面又实现了大同团结。他说:

现在世界进化的轨道,都是沿着一条线走,这条线就是达到世界大同的通衢,就是人类共同精神联贯的脉络。……这条线的渊源,就是个性解放。个性解放,断断不是单为求一个分裂就算了事,乃是为完成一切个性,脱离了旧绊锁,重新改造一个普通广大的新组织。一方面是个性解放,一方面是大同团结。这个性解放的运动,同时伴着一个大同团结的运动。这两种运动,似乎是相反,实在是相成。(《平民主义》)

这样一来,李大钊就提出了一种中国思想史上从未有过的新型的社会理想和人生理想。这种理想把中国人世代追求的大同理想与马克思的共产主义理想结合起来,把中国传统文化的重视类的精神与西方近世文化的强调个性解放的精神结合起来,显示出早期中国马克思主义哲学的青春气息。

第二节 李达对马克思主义哲学的传播

李达(公元1890—1966年),号鹤鸣,湖南零陵人。早年留学日本,参加爱国学生运动。1918年,中国留日学生反对段祺瑞政府与日本政府秘密签订卖国的《共同防敌协定》,李达带头罢课回国,与许德珩等共同发动北京学生向段政府请愿,由于群众发动不够、缺乏斗争经验而失败。这使李达认识到,只有学习十月革命的

榜样,才能救中国。于是他再赴日本,专门钻研马克思主义,成为中国最早的马克思主义者之一。五四运动爆发后,他及时写了《什么叫社会主义?》等文章,翻译了《唯物史观解说》等书,寄回国内发表,开始在中国传播马克思主义。1920年,他回国与陈独秀等在上海发起筹建中国共产党,是党的创建人之一。为了奠定党的马克思主义理论基础,李达进行了大量理论工作,写了《马克思还原》、《讨论社会主义并质梁任公》、《无政府主义之解剖》等一系列文章,批判第二国际修正主义、梁启超等人的假社会主义和当时盛行的无政府主义思潮。1921年,他作为上海共产主义小组代表参加中国共产党第一次全国代表大会,并主持会务工作,在会上当选为党中央的宣传主任。1923年,他与陈独秀就国共合作问题发生激烈争论,因不满陈独秀的家长作风、深感党的理论准备不足,而开始专门从事马克思主义的研究和宣传。在以后整个民主革命时期,李达始终用笔和舌战斗,写出了《现代社会学》、《社会学大纲》、《经济学大纲》、《社会进化史》、《货币学概论》、《法理学大纲》等专著,在哲学、经济学、史学、法学领域进行了马克思主义的创造性研究。解放后,李达任湖南大学、武汉大学校长等职,仍以“老兵”自任战斗在理论战线上,写出了《〈实践论〉解说》、《〈矛盾论〉解说》等研究和宣传毛泽东哲学思想的著作,创办了武汉大学哲学系,主编了《唯物辩证法大纲》。对于党在20世纪50年代后期发展起来的左倾错误,李达有较早的觉察和自觉的抵制。1966年初,他旗帜鲜明地驳斥林彪鼓吹的“毛泽东思想是当代马克思列宁主义的顶峰”,指出这种提法不合乎辩证法。因而“文化大革命”一开始,他就惨遭迫害,含冤逝世。他把毕生的精力都献给了在中国传播、发展马克思主义的事业!李达近半个世纪的哲学活动留下了宝贵的精神财富。在马克思主义哲学传播的早期和20

世纪30年代唯物辩证法运动中,他都作出了杰出的贡献。《现代社会学》与《社会学大纲》两书,分别代表了他在这两个时期的哲学成就。

一、《现代社会学》对唯物史观的阐释

李达在五四运动时期就开始宣传唯物史观,在日本翻译了《唯物史观解说》一书。1922年,他应当时主持湖南党的工作的毛泽东的邀请,到湖南自修大学讲授唯物史观。经过数年刻苦钻研,他于1926年出版系统阐发唯物史观的专著《现代社会学》。在这部书中,李达首先提出了唯物史观与马克思以前的各派历史观(契约社会说、生物社会说、心理社会说)的本质区别;接着阐述了社会的结构、起源与发展,揭示出生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑的一般历史规律;进而对家庭、氏族、阶级、国家进行了分别考察;最后落脚到帝国主义时代的中国革命的任务、前途、与世界革命的关系。这是自唯物史观传入中国后在20世纪20年代所作的最全面最系统的论述。

该书的一个特点是坚持完整地阐发唯物史观,既坚持历史观中的唯物论,又注重历史观中的辩证法。例如,全书始终强调生产力的最终决定作用,认为:“社会生活之历程,即物质的生产历程,而物质的生产历程,完全受生产技术及生产力之支配。在物质的生产历程中,所谓精神文化,皆由物质的生产关系中产出,随生产力之发达而发达,随生产关系之变迁而变迁。社会之进步,亦即生产力之进步。”“一种社会组织,非至一切生产力在其组织内绝无发展余地以后,决不颠覆;而新而较高之生产关系,当其物质的存在条件未于旧社会胎内孕成以前,亦不实现。”同时又指出了生产关系、上层建筑的反作用:首先,生产关系对生产力发展有重大影

响,特别是在大工业及世界市场日益发展的现代社会,“生产力置之资本主义之生产关系中则受阻碍而不克发展,遂化为食人之恶魔;若置之合理之生产关系中,则遂其畅发之性,即成为顺从人类之忠仆”。因此,“改变生产关系以发展生产力,实社会进化所必经之程序,亦即现代社会革命之所由来”。其次,上层建筑又能影响生产力与生产关系,“思想于人类之进步,亦有莫大之功用”。特别是“马克思起而创社会主义学说,为被压抑之劳动阶级造一社会革命之工具”,对于推动社会变革与发展具有重大作用。从这种社会基本矛盾运动观出发,李达明确提出社会革命应包括经济革命和政治革命,“经济革命即社会基础之变革,政治革命即社会上层建筑之变革”,两者“必相须并进,而后社会革命始能完成”。社会革命的实现,一方面须待物质条件的具备,另一方面又须有人的自觉努力。“各个人不能全仗其自身之努力,任意改革社会,亦不能静待社会之自然变化,而怠其对于社会之努力。”他号召人们:“生今之世,为今之人,诚宜细察社会之潮流,熟审时代之精神,创造自身之历史,促进社会之进步。”

该书的又一个特点是努力运用唯物史观分析中国社会,从理论上回答了中国革命亟待解决的一些重大问题。李达明确指出,中国是一个半殖民地半封建国家,现阶段革命的对象是帝国主义和封建阶级,并尖锐地提出革命的 leadership 问题:“领导民族革命运动者,果必为资产阶级乎,抑为无产阶级乎?”他认为中国民主革命的领导者只能是无产阶级及其共产党,这是因为“工农无产分子虽与小资产阶级同感受帝国主义及其使者——封建阶级及帝国主义者之代表——之压迫,而后者较前者尤感利害切肤之痛,其革命精神亦特别激昂”。这就从理论上有力地驳斥了陈独秀看不到工农群众的伟大作用、把民主革命的 leadership 送给资产阶级的错误,

标志着中国马克思主义者对唯物史观的理解和掌握达到相当深刻的水平。

《现代社会学》一书是马克思主义哲学在中国传播的早期所取得的最高成就,在当时革命者中间流传甚广,影响很大。1927年大革命失败后,国民党当局即以“著有《现代社会学》,宣传赤化甚力”的罪名,四处通缉李达。此后,李达又于1929年出版《社会之基础知识》一书,进一步发展了《现代社会学》的思想。书中提出了“社会系统观”,认为:“社会是包括人类间一切经常相互关系的系统。在这个系统中,一切经常相互关系,都以经济的经常相互关系做基础。”李达又辟专章阐发“中国的出路”,提出:“中国一面是半殖民地的民族,同时又是半封建的社会。所以为求中国的生存而实行的中国革命,一面要打倒帝国主义,一面要铲除封建遗物,前者是民族革命的性质,后者是民主革命的性质,其必然的归趋,必到达于社会革命,而与世界社会进化的潮流相汇合。”

二、《社会学大纲》对唯物辩证法的阐释

从20世纪20年代末起,李达侧重对唯物辩证法进行宣传和研究,对30年代唯物辩证法运动的兴起与发展作出了重大的贡献。他在这一时期的哲学活动可分为两个阶段:首先是翻译国外有关唯物辩证法的论著,译出德国塔尔海玛著的《现代世界观》、日本河上肇著的《马克思主义之哲学的基础》(与人合译)、苏联卢波尔著的《理论与实践的社会科学根本问题》、苏联西洛可夫等著的《辩证法唯物论教程》(与人合译)等书,向中国人民介绍唯物辩证法;在这个基础上,通过认真研究马克思主义经典作家的哲学著作,广泛吸取国际马克思主义哲学研究的成果,深入总结中国革命的经验教训,写出《社会学大纲》。该书于1935年首次作大学教

科书刊行,1937年经修订正式出版。

《社会学大纲》以教科书的形式,对马克思主义哲学体系作了完整深刻的阐发。李达认为:“唯物辩证法,是惟一的科学的世界观。”(《社会学大纲》第一篇)唯物辩证法包括了历史观和自然观,是科学的历史观与科学的自然观的统一,或者说,是唯物辩证法的历史观与自然观的统一。马克思主义哲学对于世界本体的思考,就体现在历史观和自然观之中。

李达进而指出,对于这个问题,可以从历史上看,亦可以从逻辑上看。从历史上看,马克思主义哲学的创始人,首先是从历史领域进入唯物辩证法的。李达说:

创始者们之哲学的实践的的活动,首先是从社会的——历史的领域,即政治的——实践的领域中开始的。我们可以说,创始者们首先阐明了历史领域中的辩证法,其次由历史的辩证法进到自然辩证法,而在社会的实践上统一两者以创出科学的世界观的唯物辩证法。在这种处所,我们可以理解新哲学的新生命、新内容和新的历史使命。(同上)

在这里,李达特别重视《1844年经济学哲学手稿》在马克思哲学形成中的地位,指出通过《手稿》可以看出马克思哲学的形成得力于三个方面的研究工作:一是历史、特别是法国革命史的研究;二是经济学的研究;三是法国劳动运动与法国社会主义的研究。由此可见,“马克思的哲学的唯物论之形成,与历史学、经济学、社会主义等的研究,有不可分离的关系。由于这类的研究,暴露了历史的发展法则,预见了布尔乔亚社会的发生发展及消灭的倾向,指示了否定这种社会的主体是普罗列达里亚。”(同上)他又指出,马克思恩格斯在《德意志意识形态》一书中“展开了唯物辩证法的大纲”,

从而确立了唯物辩证法。在这以后,马克思主义创始人开始了对社会的辩证法和自然的辩证法的展开。展开社会的辩证法的代表著作是马克思的《资本论》,展开自然的辩证法的代表著作则是恩格斯的《自然辩证法》。从逻辑上看,唯物辩证法既然是一种世界观,那么它就包括了对于社会历史和自然世界的认识,而这种认识是建筑在对社会科学和自然科学概括的基础上的,因此,在唯物辩证法与社会科学、自然科学之间就有着辩证法的历史观和辩证法的自然观为其中介。李达说:

当做世界观看的唯物辩证法,当做自然科学与社会科学的成果之普遍化的概括看的唯物辩证法,其中包含着两个部分,两个领域,即唯物论的自然观(自然辩证法)与唯物论的历史观(历史辩证法)。唯物论的自然观,以自然现象的发展法则为对象,因而它是自然诸科学的成果的概括;唯物论的历史观,以社会现象的发展法则为对象,因而它是社会诸科学的成果的概括。在这种意义上,唯物论的自然观与唯物论的历史观,是唯物辩证法与自然诸科学及社会诸科学之间的媒介的环。所以唯物辩证法之与唯物论的自然观及唯物论的社会观,具有密切的不可分离的关联。(《社会学大纲》第二篇)

这就从逻辑上说明了唯物辩证法与辩证法的历史观、自然观之间的关系。李达对于唯物辩证法所作的这些阐释,对马克思主义哲学的形成与内涵作了比较全面、深入的把握,克服了中国早期马克思主义者(包括李达自己在内)把马克思主义哲学仅仅理解为唯物史观的局限性,强调了马克思主义哲学有自己的本体论,这就是唯物辩证法,并指出了本体论与自然科学、社会科学之间的联系与区别,认为本体论不等同于具体的科学。

李达进一步指出,马克思主义哲学的最本质的东西就是强调了“实践”在哲学中的位置。因此,他根据马克思的话,把唯物辩证法称作“实践的唯物论”。李达认为,“实践”有两层意义:一是作为唯物史观的范畴,这是与劳动、与历史联系在一起的“感性的现实的人类的活动”;一是作为哲学认识论的范畴,这就是作为“认识的出发点和源泉”及作为“认识的真理性的规准”的实践。两者相比,李达更看重后者。在《社会学大纲》中,更主要是强调作为哲学认识论的“实践”范畴。李达说唯物辩证法是“实践的唯物论”,其重心也在于此:首先,马克思的“实践”概念,使唯物论发生了根本性的变革;其次,马克思的“实践”概念,使认识论发生了根本性的变革;再次,马克思的“实践”概念,是作为人类认识史综合的唯物辩证法的基石。李达指出:“当做哲学看,唯物辩证法与一切先行的哲学有很深的关系,因而一切先行哲学的历史,都是唯物辩证法的前史。”“唯物辩证法是把人类的知识史——特别是哲学史——中的一切积极的成果,当做遗产继承下来并使其发展的东西。所以,唯物辩证法是人类全部知识的历史的总计、总和与结论。”(《社会学大纲》第一篇)只有从人类的实践活动出发,才能深入理解人类认识的全部发展史。按照李达的这些思想,“实践的唯物论”本质上是辩证唯物主义的认识论。这种认识论的基础是“实践”。这种理解,一方面凸显了“实践”在马克思主义哲学中的重要位置,深刻地揭示了马克思主义哲学的本质,指出了马克思主义哲学与其他哲学的根本区别,这标志着中国人对于马克思主义哲学有了更深入的了解和更准确的把握;另一方面而又突出地从认识论层面来理解“实践”,来理解唯物辩证法,从而弱化了对马克思主义哲学作本体论层面的了解。

因此,在《社会学大纲》中,尤其着重对实践与认识的关系问题作了阐发:

第一,系统阐明了实践对认识的决定作用。李达指出,唯物辩证法是“实践的唯物论”,唯物辩证法的认识论与形而上学唯物论的认识论、唯心论的认识论的本质区别,就在于对实践范畴的不同理解。形而上学唯物论的认识论,只看到认识是客观实在在人们头脑中的反映,而不理解认识发生、发展过程中的实践的契机。唯心论的认识论注重实践的概念,但把实践解释为抽象的精神的东西。唯有唯物辩证法的认识论认为,实践是历史的社会的范畴,是感性的现实的人类活动,是历史上发展的物质生产和社会斗争。实践优于认识,“是认识的出发点和源泉,是认识的真理性的规准”(《社会学大纲》第一篇)。只有这样,人类认识的全部发展史才能得到正确的理解和说明。

第二,系统阐明了认识对实践的反作用。李达认为,人类的意识并非无知的镜面,不是按某种不变的法则千篇一律地反映对象。人类在意识上对外物的反映是能动的反映。人们在改造自然、变革社会的实践中,了解了自然和社会的发展法则,就能更有效、更积极地改造自然、变革社会。实践如果离开正确认识的指导,只能是盲目的、愚笨的。他强调:

实践不但证明认识的真理性,并且依据认识的真理性,而积极的变革客观世界。(《社会学大纲》第一篇)

而指导中国革命者改造中国的正确理论,就是马克思主义。在《社会学大纲·第四版序》中,他就明确写道:“战士们为要有效的进行斗争的工作,完成民族解放的大业,就必须用科学的宇宙观和历史观,把精神武装起来,用科学的方法去认识新生的社会现象,去解决实践中所遭遇的新问题,借以指导我们的实践。”

第三,强调了认识与实践的统一。李达反复指出:“实践与认识是不可分离的统一着。”(《社会学大纲》第一篇)实践是认识的基础,认识是实践的指导,在社会历史活动中尤为如此:

社会的理论与社会的实践,是不可分离的结合着。社会的理论中有社会的实践的成分,社会的实践中有社会的理论的成分。社会的理论由社会的实践而获得,社会的实践由社会的理论而贯彻。没有社会的实践的那种社会的理论,只是空洞的理论;没有社会的理论的那种社会的实践,只是盲目的实践。(《社会学大纲》第二篇)

唯物史观只有在理论与实践有机统一的基础上,才能反映社会的发展法则,预见社会的将来,指引人类从历史的必然领域进到历史的自由领域。

最后,根据上述分析,概括出了认识过程的总公式:

“实践→直接的具体→抽象的思维→媒介的具体→实践”——这是采取圆形运动而发展的。(《社会学大纲》第一篇)

其中,认识发展又可分为两个阶段。第一阶段是在社会实践的基础上,客观世界的联系与发展作用于主体,形成感觉与表象,使思维也和实践一样积极的能动的与客观世界相联系,即由直接的具体进到抽象的思维。第二阶段是在抽象思维过程中,运用概念的联系与运动,反映客观世界的发展过程,由现象到本质,由偶然到必然,由形式到内容,由原因到结果,愈来愈揭示出客观世界发展的真相而达到综合的认识,使客观世界在思维上具体的再现出来,即由抽象的思维进到媒介的具体。媒介的具体虽然阐明了客观世界发展的规律和倾向,但它正确与否,只有实践才能给以最后的证明。实践不但证明认识的真理性的,并且依据认识的真理性的而积极

变革客观世界。这样,认识就从思维的领域又回到实践的领域。由于认识始于实践又终于实践,因此可以说“认识的运动是圆运动”。李达强调:

这个圆运动,不是形而上学的循环,而是辩证法的发展。认识随着客观世界的发展而发展,随着社会的实践的发展而发展。在社会的实践之历史的过程中,不断的暴露出客观世界的新矛盾、新关联、新属性和新侧面。这些新的矛盾、关联、属性和侧面,不断的闯进于人类的意识中,形成客观与主观的新矛盾,促进认识的新运动,使认识进到反映客观世界发展的新阶段,更深刻的更完全的更具体的把握客观世界,因而社会的实践更进一步的积极的能动的变革客观世界。所以认识的这种圆运动是一个历史的发展过程,是由相对真理到绝对真理去的发展过程。(《社会学大纲》第一篇)

《社会学大纲》对认识与实践关系的这些阐述,特别是明确地提出认识过程的总公式,对马克思主义认识论的发展作出了重要贡献,具有理论的和现实的意义。

《社会学大纲》在中国马克思主义哲学发展历程中具有重要的地位。自从李大钊于1919年首先宣传和阐释马克思主义哲学以来,中国马克思主义者经过近二十年艰苦探索,终于写成了《社会学大纲》这样的巨著,第一次准确、完整、系统、严密地阐发了马克思主义哲学体系。毛泽东对此作了高度评价,赞扬《社会学大纲》是“中国人自己写的第一部马列主义的哲学教科书”。当然,由于当时环境的局限,这部著作也还有不足之处,如没有直接结合中国革命的具体实际加以哲学论述,对形式逻辑和形而上学没有加以区别。

第三节 毛泽东哲学思想的形成

毛泽东(公元1893—1976年),字润之,湖南湘潭人。他在少年时代就受到郑观应所著《盛世危言》、梁启超主编《新民丛报》的影响,立志救国救民。1911年,他来到长沙求学,受到当时全国革命形势鼓舞,拥护孙中山推翻清政府、建立共和国,并一度参加起义的新军。辛亥革命的成果被袁世凯篡夺,使青年毛泽东感到失望,决心继续求学深造,探求中国人民解放的道路。1912年,他系统阅读了严复的译著,开始接触西方近代哲学思想和政治学说。1913年,他进入湖南省立第一师范学校,在杨昌济指导下广泛研读中外哲学著作,受康德哲学影响较深,形成了富有辩证法因素的心物二元论哲学世界观。1915年后,他在《新青年》的影响下成为革命的民主主义者,明确提出反对军阀和帝国主义,并于1918年创立新民学会,以“改造中国与世界”为其宗旨。1918年,毛泽东第一次来到北京,结识了李大钊、陈独秀,在他们的帮助下开始对马克思主义发生了兴趣。五四运动爆发后,他直接领导了湖南学生运动,创办《湘江评论》,发表《民众的大联合》等文,欢呼十月革命胜利,主张民众联合起来,打倒官僚、军阀、贵族、资本家,自己当家作主。这表明青年毛泽东的思想迅速地朝着马克思主义方向发展。1919年底,他第二次来到北京,直接阅读了《共产党宣言》和许多介绍马克思主义的书籍,对马克思主义的一些基本原理有了比较系统的了解,逐步完成了世界观的转变。1921年1月,他在新民学会新年大会上提出:“激烈方法的共产主义,即所谓劳农主义,用阶级专政的方法,是可以预计效

果的,故最宜采用。”^①在致蔡和森的信中提出:“唯物史观是吾党哲学的根据”。^②这标志着毛泽东由革命民主主义者转变为马克思主义者,由心物二元论者转变为历史唯物论者,开始了他把马克思主义同中国革命具体实践相结合的探索历程。在1925—1927年大革命时期,毛泽东先后发表《中国社会各阶级的分析》、《湖南农民运动考察报告》等文,比较成功地运用唯物史观分析中国革命的实际情况,制定中国共产党的路线和政策。然而,毛泽东哲学思想的系统形成,则是在1927年大革命失败后中国共产党人进行艰苦革命战争的30年代后期,以《实践论》、《矛盾论》等文为骨架所建构的“实践论”为标志。“实践论”的创立,标志着中国马克思主义者已经成功地把马克思主义这一外来哲学同中国人的文化传统、哲学资源和革命实践密切地结合起来。这种结合的成功,不仅在于“实践论”是在中国的山沟里讲出来的马克思主义哲学,也不仅在于“实践论”是用中国人的语言和风格讲出来的马克思主义哲学,更在于“实践论”把马克思主义哲学与中国哲学智慧融会贯通了,变成了能够为中国人所掌握、所运用的思维方式,变成了中国人进行革命的理论旗帜和思想武器,引导中国人赢得了中国革命的伟大胜利。毛泽东成为20世纪中国最有影响力的马克思主义哲学家,正在于他所创立的“实践论”。

一、毛泽东哲学形成的条件

毛泽东哲学思想是在怎样的条件下形成的呢?

首先,毛泽东哲学思想是中国革命实践经验的哲学概括。大

^① 《毛泽东文集》第一卷,人民出版社1993年版,第2页。

^② 《毛泽东文集》第一卷,人民出版社1993年版,第4页。

革命失败后,中国共产党独立地进行了反对国民党统治的武装斗争,以毛泽东为主要代表的中国共产党人努力把马克思主义普遍原理同中国这个半封建半殖民地的东方大国具体实际相结合,创造性地开辟了“农村包围城市”的革命道路,建立了中国人民武装和农村革命根据地,并与国民党统治区的人民斗争相配合,把革命推向前进。但是,在20世纪20年代后期和30年代前期盛行于国际共产主义运动和中国党内的教条主义倾向,极大地危害了党和革命事业,曾使中国革命几乎陷入绝境。毛泽东同这种教条主义倾向进行了艰苦的斗争。他于1930年写了《反对本本主义》这篇哲学著作,指出:

马克思主义的“本本”是要学习的,但是必须同我国的实际情况相结合。

中国革命斗争的胜利要靠中国同志了解中国情况。

离开实际调查就要产生唯心的阶级估量和唯心的工作指导,那么,它的结果,不是机会主义,便是盲动主义。

这篇文章第一次明确提出了马克思主义一般原理同中国革命实践相结合的原则,提出了一条同党内教条主义倾向相对立的重实际重实践的认识论路线。但是,由于革命战争的严酷环境,毛泽东主要是在激烈的政治、军事斗争实践中探寻这一问题的解决,不可能集中精力从事哲学研究。1935年1月,正在长征途中的中共中央政治局在贵州遵义召开扩大会议,确立了毛泽东的领导地位。毛泽东领导红军经过长征胜利到达陕北后,开始侧重从理论上总结党的历史经验。1936年,他写了《中国革命战争的战略问题》,系统地总结了中国共产党革命战争的经验教训,批判了军事上的教条主义错误,并从主观与客观、实践与认识、一般与特殊、全局与局部的关系上揭示了中国革命战争的规律问题。这篇军事论著中所包含的

丰富哲学思想,把《反对本本主义》中的哲学思想推向前进。在这个基础上,毛泽东对中国革命实践经验作了更高的升华,在《实践论》、《矛盾论》等文中完整地阐发了自己对马克思主义哲学的理解。

其次,毛泽东哲学思想是20世纪30年代唯物辩证法运动的理论升华。大革命失败后,毛泽东等革命领导人长期在农村的艰苦环境中从事政治、军事斗争,不可能集中精力致力哲学研究,这个任务由一大批战斗在国民党统治区的马克思主义哲学社会科学工作者英勇地承担起来,形成了20世纪30年代的唯物辩证法运动,在传播、发展马克思主义哲学方面作出了重要的贡献,为毛泽东在30年代后期进行哲学研究作了理论上的准备。毛泽东到达陕北后,对这一运动的理论成果作了充分肯定和积极吸取。他认真研读了马克思主义经典作家的主要哲学著作的中译本;十分注意译介到中国的苏联学者和其他外国学者的马克思主义哲学著作,如曾反复阅读李达等译的《辩证法唯物论教程》,作了一万三千多字的批语;极为重视中国马克思主义哲学家的理论创作,对于李达、艾思奇的哲学著作尤为推崇。他在延安的一次会议上说:“李达同志给我寄了一本《社会学大纲》,我已看了十遍。”(转引自郭化若《在毛主席身边工作的片断——纪念毛主席八十五诞辰》)并向延安新哲学会和抗日军政大学推荐这部著作。他认真阅读艾思奇的《哲学与生活》一书,作了《艾著〈哲学与生活〉摘录》,认为“读了得益很多”(《致艾思奇》)。《实践论》、《矛盾论》等文,正是他把对唯物辩证法运动理论成果的总结与对革命战争实际经验的总结结合起来的结晶。

再次,毛泽东哲学思想是对中国传统哲学的批判继承。毛泽东以马克思主义的方法和深厚的中国文化功底,从中国古代和近

代哲学思想中吸取营养,丰富自己的哲学思想。他不仅直接继承和深化了中国传统哲学的一些重要范畴与思想,而且总结并推进了中国传统哲学对于一些重要哲学问题的探讨。更重要的是,他把马克思主义哲学与中国哲学智慧融会贯通起来,使其成为能够为中国人所掌握、所运用的思维方式,从而使马克思主义哲学和中国哲学智慧在20世纪的中国都被赋予了巨大的活力。因此,毛泽东哲学思想同中国传统哲学有着密切的联系,是批判传统与继承传统的统一,是中国哲学发展的新篇章。

二、从本体论到“实践论”

“实践论”的提出,从哲学上看,在于把马克思主义哲学由作为本体论的“实践的唯物论”改造成为作为认识论和方法论的“实践论”。在毛泽东看来,马克思主义哲学尽管有世界观的内容,但从本质上看实是一种认识世界和改造世界的方法。他在陕北讲哲学时所形成的《辩证法唯物论(讲授提纲)》中,就已明确地阐发了他对马克思主义哲学的这种理解:

唯物辩证法是马克思主义的科学方法论,是认识的方法,是论理的方法,然而它就是世界观。世界本来是发展的物质世界,这是世界观;拿了这样的世界观转过来去看世界,去研究世界上的问题,去指导革命,去做工作,去从事生产,去指挥作战,去议论人家长短,这就是方法论,此外并没有别的什么单独的方法论。所以在马克思主义者手里,世界观同方法论是一个东西,辩证法、认识论、论理学,也是一个东西。

而在这个《讲授提纲》中,毛泽东着重论述的是《实践论》和《矛盾论》两部分,这两部分成为最能代表他的哲学创造的名篇。在这

里,他把实践的社会功能与认识功能、把认识论与辩证法结合在一起,考察人的认识活动,深刻地说明了人如何认识外部世界的问题,形成了“实事求是”的思想方法和思想路线,其间充满了对人的主体性的弘扬和对机械唯物论、教条主义的批判。与李达等人对马克思主义哲学的理解相比,毛泽东的“实践论”更直接指向中国现实,更能与中国人的活生生的生活世界相联系。

《实践论》通过对认识过程和认识规律的考察,揭示了认识对实践的依赖关系,提出了以实践为基础的认识发展总公式:

通过实践而发现真理,又通过实践而证实真理和发展真理。从感性认识而能动地发展到理性认识,又从理性认识而能动地指导革命实践,改造主观世界和客观世界。实践、认识、再实践、再认识,这种形式,循环往复以至无穷,而实践和认识之每一循环的内容,都比较地进到了高一级的程度。

在毛泽东看来,这个总公式表达了辩证唯物论的全部认识论,表达了辩证唯物论的知行统一观。这就唯物而辩证地解决了主观与客观、认识与实践的关系问题,从认识论上为马克思主义一般原理与中国革命具体实践相结合提供了哲学根据。

《矛盾论》进一步从事物矛盾的共性与个性的辩证联结入手,展开对立统一规律的各层面,从而为如何实现这一结合提供了哲学方法论。毛泽东指出:

按照辩证唯物论的观点看来,矛盾存在于一切客观事物和主观思维的过程中,矛盾贯串于一切过程的始终,这是矛盾的普遍性和绝对性。矛盾着的事物及其每一个侧面各有其特点,这是矛盾的特殊性和相对性。矛盾着的事物依一定的条件有同一性,因而能够共居于一个统

一体中,又能够互相转化到相反的方面去,这又是矛盾的特殊性和相对性。然而矛盾的斗争则是不断的,不管在它们共居的时候,或者在它们互相转化的时候,都有斗争的存在,尤其是在它们互相转化的时候,斗争的表现更为显著,这又是矛盾的普遍性和绝对性。当着我们研究矛盾的特殊性和相对性的时候,要注意矛盾和矛盾方面的主要的和非主要的区别;当着我们研究矛盾的普遍性和斗争性的时候,要注意矛盾的各种不同的斗争形式的区别。否则就要犯错误。

如果中国共产党人真正掌握了这个方法论,“我们就能够击破违反马克思列宁主义基本原则的不利于我们的革命事业的那些教条主义的思想;也能够使有经验的同志们整理自己的经验,使之带上原则性,而避免重复经验主义的错误。”

毛泽东哲学的这一特点,一方面与毛泽东的人生道路和实践体验相联系,体现了他作为大革命家的本色,另一方面又与毛泽东的深厚的中国文化素养相联系,体现着马克思主义哲学与中国哲学传统的一种融贯与结合。毛泽东对于中国哲学的重现实、重实践的性格,是有极深切领会的。特别是自明清之际以来,湖南出现了王夫之、魏源、曾国藩、谭嗣同、杨昌济等几代重视现实问题、讲求经世致用的思想家,形成了直面现实政治、重视人生实践的湖湘学风,使毛泽东深受熏陶。现在所能见到的毛泽东的最早的一篇文章——写于1912年的中学作文《商鞅徙木立信论》,就表露出毛泽东的重实际、重实践的性格。而在《〈伦理学原理〉批注》中,青年毛泽东更认为:“非某事之本体有超然之善,乃因其与生活有关系故云善。”他反对把“善”作一种本体性质的理解,反对对“善”作形上的追求。青年毛泽东也力主从“大本大源”入手,这一工作

就是“从哲学、伦理学入手,改造哲学,改造伦理学,根本上变换全国之思想”,而目的在于“欲人人依自己真正主张以行,不盲从他人是非”,其落脚点还是实践、还是行(见《致黎锦熙信》)。正是这种思想的积淀,使得毛泽东成为马克思主义者之后,尤为强调马克思主义哲学的实践性格,反对把马克思主义哲学作为一种纯粹的学理来讲,更反对把马克思主义哲学作为一种神圣的教条来套。

毛泽东对马克思主义哲学和中国哲学传统的融贯与结合,不仅表现在他的哲学名篇《实践论》以“论认识和实践的关系——知和行的关系”作为副标题,标明“实践论”既是对马克思主义认识论的阐释,又是对中国历史上知行学说的总结,而且更体现在毛泽东哲学的诸多方面,形成了他对宇宙人生的独特的理解。例如,毛泽东十分重视“今”的观念,直接关注现实的生活世界,以“今”的实践为把握“过去”、“现在”和“未来”的契机和纽结。这一点在他的那些思与诗圆融一体的诗词中体现得尤为鲜明:“今日向何方,直指武夷山下。”“装点此关山,今朝更好看。”“雄关漫道真如铁,而今迈步从头越。”“今日长缨在手,何时缚住苍龙?”“俱往矣,数风流人物,还看今朝。”“虎踞龙盘今胜昔,天翻地覆慨而慷。”又如,毛泽东强调在现实的生活中、实践中来实现理想人格。在他看来,像白求恩这样的外国医生,像张思德这样的普通战士,就是这种理想人格的楷模。他号召人们学习白求恩的毫无自私自利之心的精神,认为:“从这点出发,就可以变为大有利于人民的人。一个人能力有大小,但只要有这点精神,就是一个高尚的人,一个纯粹的人,一个有道德的人,一个脱离了低级趣味的人,一个有益于人民的人。”(《纪念白求恩》)他在悼念张思德时指出:“人总是要死的,但死的意义有不同。中国古时候有个文学家叫做司马迁的说过:‘人固有一死,或重于泰山,或轻于鸿毛。’为人民利益而死,就

比泰山还重；替法西斯卖力，替剥削人民和压迫人民的人去死，就比鸿毛还轻。张思德同志是为人民利益而死的，他的死是比泰山还要重的。”（《为人民服务》）除去意识形态的因素不论，毛泽东讲的理想人格与冯友兰讲的天地境界确有某种相似，都强调入世的、现世的成圣；其所以如此，正在于他们都与中国哲学传统有着一种内在的联系。所不同的，只是冯友兰的天地境界是通过他的“新理学”提出的，而毛泽东的理想人格则是通过他的“实践论”提出的。“新理学”是一种形上学，认为只有经过形上的觉解，才能达到天地境界；而“实践论”则不是一种形上学，认为只要投身革命实践即可实现理想人格。这种不同，也可以在中国哲学传统中找到源头。

三、辩证思维与中国智慧

毛泽东把马克思主义哲学和中国哲学传统相融会贯通，最有成就的无疑是把两者的辩证思维有机地结合起来，形成了他的立足于实践、立足于现实生活的辩证法思想，赋予了马克思主义哲学和中国哲学智慧以新的生命活力。毛泽东的辩证思维，实际上是他的“实践论”的一个重要组成部分。

毛泽东的这一工作，首先是环绕着说明和发挥对立统一规律而展开的。毛泽东十分重视列宁在阐发辩证法要素时作出的结论：“可以把辩证法简要地规定为关于对立面的统一的学说。这样就会抓住辩证法的核心，可是这需要说明和发挥。”^①他意识到，这一重要任务已历史地落到中国的马克思主义者身上，这不仅因为中国近代社会的矛盾运动和人民革命的伟大斗争为进一步阐发

^① 《列宁选集》第2卷，人民出版社1995年版，第412页。

对立统一规律提供了生动的实际经验,而且在于中国传统哲学在长期发展中累积了丰富的辩证法思想资源。中国的马克思主义者应当吸取自己民族的哲学资源来说明和发挥对立统一规律。

首先,毛泽东融合中国传统哲学中的“一物两体”思想,用以解释和发挥矛盾双方对立统一的理论。他指出,主张矛盾双方对立统一的两点论,是从古代以来就有的。中国古人讲“一阴一阳之谓道”,就看到了不能只有阴而没有阳,或者只有阳而没有阴。《庄子·天下篇》中的“一尺之捶,日取其半,万世不竭”,说明了微观世界也是对立统一、无限可分的;“飞鸟之景,未尝动也”,指出了宏观运动中还存在“动”与“静”的对立统一。他十分称道中国古代思想家一分为二看问题的方法论原则,认为孙武的“知彼知己,百战不殆”的思想,魏征的“兼听则明,偏信则暗”的诤言,正确地反映了客观世界的矛盾联结,懂得片而性是不对的。这样,他就运用中国哲学资源进一步说明了对立统一规律的普遍性。

其次,毛泽东引述中国传统哲学中的“相反相成”的思想,用以解释和发挥矛盾双方相互依存的理论。他指出:“我们中国人常说:‘相反相成。’就是说相反的东西有同一性。这句话是辩证法的,是违反形而上学的。‘相反’就是说两个矛盾方面的互相排斥,或互相斗争。‘相成’就是说在一定条件之下两个矛盾方面互相联结起来,获得了同一性。”(《矛盾论》)在他看来,矛盾的双方总是相比较而存在、相斗争而发展的,也就是“相反相成”的。

再次,毛泽东综合“物极必反”、“反者道之动”的思想,用以解释和发挥矛盾双方相互斗争、相互转化的理论。在他看来,“人间正道是沧桑”,生与死、战争与和平、统治者与被统治者,等等这些,都是处于相互转化之中的。同时,他也批判了《老子》辩证法思想中忽视转化条件的缺陷和消极无为的倾向。他特别强调事在

人为,创造条件,促成矛盾的转化,认为:“共产党人的任务就在于揭露反动派和形而上学的错误思想,宣传事物的本来的辩证法,促成事物的转化,达到革命的目的。”(《矛盾论》)

毛泽东更在思维方式上吸取了中国传统哲学的重整体、重趋势的辩证思维特点,使之与马克思主义哲学的辩证思维相结合,以之观察现实的社会,理解历史的变迁。这种重整体、重趋势的辩证思维特点,使他在观察错综复杂的社会矛盾运动时,往往具有深刻独到的把握和高瞻远瞩的预见,从而使得“实践论”成为一种充满活力的实践智慧,而不是一种呆板的认知理论。

中国传统哲学重视整体性原则,毛泽东自青年时代起就深受其影响。他所爱读的《史记》与《船山遗书》的作者,都是中国思想史上学通天人、驰骋古今的巨人。他在《湘江评论》上发表的著名论文《民众的大联合》,就已显露出善于把握总体的气质。他成为马克思主义者以后,在漫长的革命领袖生涯中,更注意从整体、从全局、从诸矛盾的结合点上把握事物的实际进程。他指出:整体高于局部,“局部性的东西是隶属于全局性的东西的”,“懂得了全局性的东西,就更会使用局部性的东西”(《中国革命战争的战略问题》)。他在井冈山时期对中国红色政权发生和存在的原因的分析,在延安时期对抗日战争基本进程的预见,在第一个五年计划时期对社会主义建设中十大关系的论述,以及晚年对国际大势提出的“三个世界”的划分,都是站在鸟瞰中国和世界历史进程的高度,从全局上分析现实诸矛盾而作出的战略结论。正是这样,毛泽东成为20世纪中国的大战略家。

在中国传统哲学中,与重整体相联系的是重趋势。所谓趋势,是指对立面在相互依存、相互渗透的过程中存在着的转化与发展的方向性。它不可能确定变动的具体进程,却规定了变动的大致

方向。中国古代的史家和哲人,如刘知几、柳宗元、王夫之等,在考察历史运动时都对于“势”的问题有过精彩的探讨。这种重趋势的哲学传统,对毛泽东产生了深刻的影响,并由他与马克思主义哲学的辩证思维相结合而作了新的发展。他在看待社会运动和历史变迁时,总是强调要把握矛盾转化与发展的趋势,看到虽然强大但已腐朽的力量必然让位给虽然弱小但属新生的力量,尽管道路是曲折的,但前途是光明的。早在土地革命战争的最艰难的岁月里,他就通过分析中国社会诸矛盾的运动,指出了中国革命发展的总趋势,作出了“星星之火,可以燎原”的预见,回答了党内出现的“红旗到底打多久”的疑问。在抗日战争之初,他又依据对国内与国际诸矛盾的动态分析,在《论持久战》一书中指出:“中国由劣势到平衡到优势,日本由优势到平衡到劣势,中国由防御到相持到反攻,日本由进攻到保守到退却——这就是中日战争的过程,中日战争的必然趋势。”这些预见,都由历史的发展得到了证明。

总之,毛泽东的“实践论”有力地推进了马克思主义哲学的中国化和中国哲学的现代化。但“实践论”也有自身的局限性,就是只注重认识论、方法论,而不讲本体论。毛泽东到了晚年,更明确地主张反对哲学讲本体论,提出了“哲学就是认识论”(《关于人的认识问题》)的论断。如何走出这一局限,就成为毛泽东之后的中国马克思主义哲学家们认真思考的重大问题。

编者后记

由萧萇父、李锦全教授主编，九院校合编的《中国哲学史》上下卷，自1982年至1983年问世以来，被数十所高校用作教材，累计印刷十余次，发行逾十三万册。这部教材曾获得教育部的优秀教材奖。

1996年，以萧、李二位资深教授为学术带头人的武汉大学、中山大学中国哲学学科的研究同仁，申报了新编中哲史教材的计划。原国家教委请专家评审，于1997年6月确定了“九五”期间普通高等教育国家级重点教材的立项选题，我们这一申报荣幸地获得了专家们的认可。同年，人民出版社与我们签订了出版合同。其后，萧萇父、李锦全先生与武汉大学、中山大学有关学者反复讨论新教材的编写问题。萧、李二先生提出了一系列新的构想，确立了重新编写的诸原则和方法。他们指出，这次重编的教材要进一步摆脱教条化及西方模式，凸显中华人文精神与中国哲学的自身特点，适当吸取海内外新成果，适当压缩篇幅，力求准确地予以诠释和通俗地予以阐述。他们还指出，必须跳出疑古思潮，努力发掘我国早期哲学智慧，突出周秦之际、明清之交等社会与文化转型期的哲学创造，充分注意传统哲学的多样性与丰富性，全面展示哲学本体论、人生论、价值论、认识论与方法论各侧

面,也适当考察哲学与伦理、政治、宗教、文艺、科技思想的交融与互动。

在集体讨论的基础上,两校有关学者分工合作,拟定:全书分上下两卷,上卷讨论先秦至隋唐时期的哲学,下卷讨论北宋年间至1949年的哲学;上卷由中山大学哲学系中国哲学学科点承担编写任务,下卷由武汉大学哲学系中国哲学学科点承担编写任务。

自1997年至2003年初,经过几年的努力,全书终于得以编定。具体分工如下:

本书上卷第一编《绪论》由李锦全教授与冯达文教授撰稿;第一章、第四章第一节、第四章第三至五节、第八章、第九章由黎红雷教授撰稿;第二章、第三章、第五章、第七章由张永义副教授撰稿;第四章第二节、第六章和第二编之第一、二、三章由李宗桂教授撰稿;第二编《绪论》、第四章由冯达文撰稿;第五章、第八章由张丰乾博士撰稿;第六章由龚隽教授撰稿;第七章由冯焕珍副教授撰稿;第九章由周炽成教授撰稿;上册由冯达文修改、统稿;张永义、张丰乾校读了全书;刘茵雅、陶乃韩等多位研究生为打印书稿付出了努力。

本书下卷第三编《绪论》由郭齐勇教授与丁为祥教授撰稿;第一章第一至三节由萧汉明教授撰稿,第四至五节由丁四新副教授撰稿;第二章由田文军教授撰稿;第三章、第六章由丁四新撰稿;第四章、第七章由郭齐勇撰稿;第五章、第八章由丁为祥撰稿;第九章第一至三节由杜杰副教授撰稿,第四节由丁为祥撰稿;第十章由姚才刚副教授撰稿;第四编《绪论》由丁为祥与郭齐勇撰稿;第一章、第二章由丁为祥撰稿;第三章至第五章由吴根友教授撰稿;第五编绪论及第一章至第五章均由李维武教授撰稿;下册由郭齐勇修改、

统稿。

萧蕙父、李锦全二教授自始至终关切本书的编写工作,并审阅了部分章节。本书的编撰凝聚有他们的睿识。

人民出版社的同仁为出版本书付出了辛勤劳动的汗水,责任编辑方国根先生效力尤多,谨此深致谢忱。

本书缺失之处,概出于统稿者之功力有限,诚请方家赐正。

冯达文 郭齐勇

2003年3月

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 新编中国哲学史 (下册)

作者 =

页数 = 1000

SS号 = 0

出版日期 =