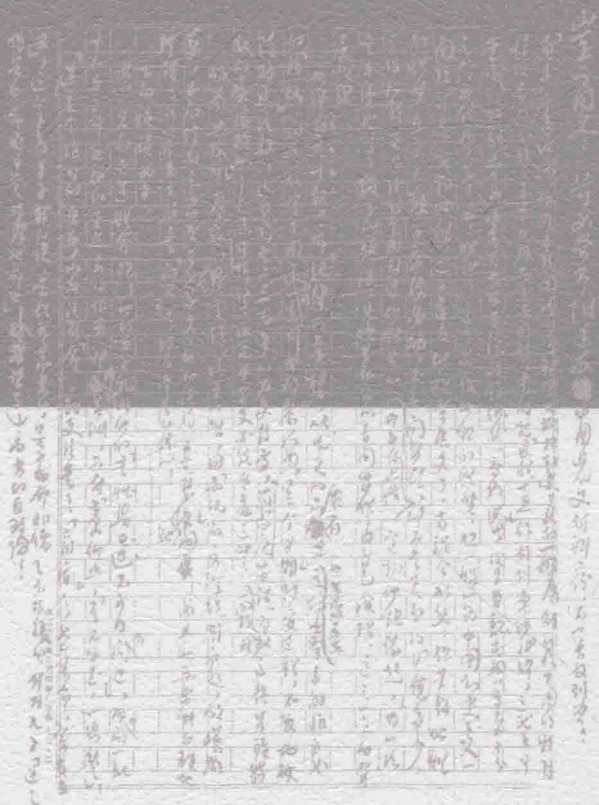




侯外庐著作 与思想研究

【第十五卷】



◎ 主编 张岂之

長 春 出 版 社

国家一级出版社

全国百佳图书出版单位



侯外庐著作与思想研究

主 编 张岂之

第 十 五 卷

长 春 出 版 社

国 家 一 级 出 版 社

全国百佳图书出版单位

侯外庐著作与思想研究编委会

顾 问 何兆武 李学勤

主 编 张岂之

副 主 编 方光华 郑晓辉 张茂泽

执行副主编 谢阳举

编 委 （按姓氏笔画为序）

方光华	兰梁斌	刘文瑞	刘固盛	许苏民
牟 坚	孙振波	杜运辉	李友广	李江辉
李春龙	宋玉波	张中良	张岂之	张茂泽
张海燕	陈战峰	郑 熊	郑晓辉	赵明因
胡 新	侯且岸	宫长为	袁志伟	夏绍熙
龚 杰	梁严斌	程秀梅	谢阳举	路传颂

第十五卷说明

《中国思想通史》第四卷，是由侯外庐主编，侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生、白寿彝、杨荣国、杨向奎以及诸青执笔，对隋唐至明末这一时期的思想历程展开系统梳理和考察。

《中国思想通史》第四卷近百万字，初次问世时，人民出版社将该书分为上、下两册，分别于1959年12月、1960年4月出版，并于2011年8月改为简体字本重新出版。

此次整理出版以人民出版社1959年版为底本，由郑熊负责，整理工作具体如下：

一、出于篇幅均匀考虑，本次出版将原书上下册拆分为四卷（上一、上二；下一、下二），统一改为简体字出版。

二、通篇校对文字，对一些具有时代特色的文字，在不影响今人阅读的前提下，未做改动，以保持原有的语言特色与行文风格。

三、对原书中出现的旧译名，一律改为现行通用规范译名。

四、核对引文，完善引文的出处，并对引文格式进行规范和统一。

五、统一规范参考文献的著录方式，对出版地、出版时间遗漏者酌情进行补充。

侯外庐著作与思想研究编委会

2015年10月

中国思想通史

第四卷（下一）

侯外庐 主 编

侯外庐 赵纪彬 杜国庠 邱汉生 执 笔
白寿彝 杨荣国 杨向奎 诸 青

第十三章

朱熹的思辨哲学及其反动的正宗性质

第一节

朱熹的思辨结构与客观唯心主义世界观

朱熹，字元晦，后改仲晦，婺源人，生于宋高宗建炎四年（1130），卒于宁宗庆元六年（1200），出身于“婺源著姓”。他的著作很多，最重要的有《晦庵先生文集》《朱子语类》《四书章句集注》《周易本义》《易学启蒙》《诗集传》等。

从学术渊源上看，朱熹一方面是佛教（特别是禅宗、华严）和道教的精神继承者，另一方面是二程洛学的集大成者。从南北朝以来以至唐、宋的所谓三教合一论，在朱熹身上才成为定型了的现实。朱熹和佛、道的关系已见有关各章的分析，这里仅就他和二程的学术宗绪略述一下。他以李侗为师，李侗之师是罗从彦，罗从彦之师则是二程的弟子杨时。胡安国《龟山先生墓志铭》说：

宋嘉祐中，有河南二程先生得孟子不传之学于遗经，以倡天下，而升堂睹奥，号称高弟者，在南方则广平游定夫（酢）、上蔡谢显道（良佐）与公（杨时）三人是也。（《伊洛渊源录》卷一〇）

游、谢均卒于北宋，所以杨时是南宋初洛学在南方最有声望的代表。

南宋时代，这些洛党的遗裔仍然是政治上的保守集团。道学家们空

谈性命，媚上希宠，抗拒和反对有利国计民生的改革措施。在抗金问题上，他们一般虽不露骨地提倡投降，但实际上是采取苟安妥协的态度，至多是消极的抗战派，这一点在陈亮和朱熹的论战中可以看得很清楚（参看本卷第十五章）。

由于统治集团内部的宗派倾轧，道学在南宋有时受到重视，有时也遭到禁止。高宗时，赵鼎为相，援用二程徒裔为羽翼，据《吹剑录》记：

赵忠简为相，尹和靖（焞）以布衣入讲，士大夫多称托伊川门人进用。……时号“伊川三魂”：鼎为“尊魂”，（王）居正为“强魂”，杨时为“还魂”，言时死而道犹行也。（参看《建炎以来朝野杂记》甲集卷八《赵元镇用伊川门人》）

不久秦桧当政，道学便被斥为“狂言怪语，淫说鄙论”，而道学家们也纷纷落职。

孝宗朝，投降主义者史浩曾先后荐举一批道学家，包括朱熹、陆九渊、吕祖谦、张栻（见《四朝闻见录》卷九《史文惠荐士》、《建炎以来朝野杂记》乙集卷八《史文惠荐十五士》），道学家依附了史浩及赵汝愚一派，于是到宁宗初年便受到韩侂胄一派的严重打击，这就是著名的“庆元党禁”。韩侂胄以外戚执政，为了巩固自己的地位，提出“北伐恢复”的口号，用以博取人民的支持。他的主战政策客观上符合人民的希望，也曾得到辛弃疾、陆游和后来的叶适等爱国主义者的一定赞助，但由于他没有彻底改革腐朽政治的真正意图，这就决定了他所率尔发动的“开边”战役必然以失败告终。结果投降派史弥远（史浩子）狙杀了韩侂胄，向金人乞和。史弥远掌握政权后，秦桧复了王爵，朱熹也得了赠谥，这时不但士大夫们纷纷自称为道学家，而且皇帝也大谈道学了。叶绍翁记：

偶出于一时之游从，或未尝为公（朱熹）之所知，其迹相望于朝。俗谓当路“卖药绵”，临安售绵率非真，每用药屑以重之，

故云。(《四朝闻见录》丁集《庆元党》)

总之，南宋的党争和学禁与北宋的新旧党争是有本质上的不同的。南宋屡次禁断道学，不过是为了把道学家集团从政权中驱逐出去，道学的反对者并未提出与道学相对立的思想体系。因此，朱熹的学术在庆元时悬为厉禁，也仅仅和佛、道有时被禁一样，决不意味其思想中有任何不利于封建主义的因素。相反地，正由于朱熹的思想服务于封建统治的久远利益，所以到了封建政权趋于安定的时期，朱熹就被抬进孔庙。朱熹得祠后，在武夷山宣讲“正心诚意”，曾赋诗述志说：

上书乞得聊自屏，清坐日对铜炉烟。功名驰骛往莫悔，铅槧职业今当专。要当报答陛下圣，矫首北阙还潸然。……阴凝有戒竦皇鉴，阳剥欲尽生玄泉，明年定对白虎殿，更诵《大学》《中庸》篇。（《晦庵先生文集》卷四《读通鉴纪事本末》）

把自己的学术比为汉代的白虎观神学，刚好说穿了他的思想的本质。

朱熹的学术思想，作为钦定的经院哲学，居统治地位近五百年之久，这是人们所熟知的。因此，“道学”这一个正宗的名称，便和汉代以来的“儒林”从历史中区别开来。元人修《宋史》，首开《道学列传》的体例，对于“道学”的地位是这样讲的：

道学之名，古无是也。……孔子没，曾子独得其传，传之子思以及孟子，孟子没而无传。两汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详，异端邪说起而乘之，几至大坏。千有余载，至宋中叶，周敦颐……乃得圣贤不传之学……程颢及弟颐……上自帝王传心之奥，下至初学入德之门，融会贯通，无复余蕴。迨宋南渡，新安朱熹得程氏正传，其学加亲切焉。……道学盛于宋，宋弗究于用，甚至有厉禁焉！后之时君世主，欲复天德王道之治，必来此取法矣！（《宋史》卷四二七）

回顾南宋以来的历史，不难看出，每当统治者企图巩固其反动统治的时候，朱熹的名字便一再得到鼓吹和表彰。“时君世主”，从元初到清康熙，从曾国藩到蒋介石，都曾“来此取法”，以朱熹的僧侣主义作为涂饰圣光的油漆。

特别应该指出的是，近代一些保守主义者以至复古主义者，不断地进行复活早已僵死的朱熹哲学的工作。较早的如叶德辉的《翼教丛编》，经过张君勱、张东荪的“中国理性哲学”，以至冯友兰、贺麟的“新理学”或“新儒家哲学”，都通过不同方式为朱熹涂抹装扮。甚至在解放后，还有人想诡辩，把朱熹理学和马克思主义混同在一起。至于外国资本主义的“有学问的管事”们，在最近的哲学会议中，更胡说什么现代哲学应该是欧美资产阶级哲学和中国封建的道学传统的汇流。

因此，在考察朱熹思想的时候，浮在我们眼前的，不仅是12世纪的朱熹本身，而且是现代一些人所塑造的亚里士多德化的朱熹、黑格尔化的朱熹，甚至是修正马克思主义的朱熹。由此可见，历史主义地分析和批判朱熹的思想是十分必要的。

朱熹的哲学是客观唯心主义，这是多数学者所承认的，但有些人似乎有一种错觉，好像客观唯心主义比主观唯心主义要光彩些。是的，列宁曾论断说，黑格尔在某些方面“转弯抹角地（而且还翻筋斗式地）紧密地接近了唯物主义，甚至部分地变成了唯物主义”（列宁：《哲学笔记》，人民出版社1956年版，第283页）。虽然有这样的一方面的特点，但黑格尔的整个体系仍然是醉醺醺的，被清醒的哲学攻击得大吐大泻。黑格尔的客观唯心主义哲学是特定的革命时期的德国产物，不能和别的特定时代的客观唯心主义相提并论。具有上述错觉的人，贩卖着现代腐朽的客观唯心主义货色，是不能以黑格尔为避难所的。

现在让我们从现代的醉醺醺的哲学，回到朱熹的醉醺醺的哲学。

朱熹的哲学号为“理学”，所以应先对他所谓“理”这一范畴加以分析。

朱熹关于“理”的理论沿袭了华严宗的“理事”说，采取着佛学

的思辨形式，但他的思辨结构和黑格尔的思辨结构有所不同。马克思、恩格斯指出：“第一，黑格尔善于用巧妙的诡辩把哲学家利用感性直观和表象从一实物推移到另一实物时所经历的过程，说成想象的理智本质本身即绝对主体本身所完成的过程。第二，黑格尔常常在思辨的叙述中做出把握住事物本身的、真实的叙述。这种思辨发展之中的现实的发展会使读者把思辨的发展当作现实的发展，而把现实的发展当作思辨的发展。”（《马克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社1957年版，第75—76页）但在朱熹这里，就第一点而言，他并不是巧妙地，而是拙劣地进行着那样的诡辩；就第二点而言，在他的思辨的叙述中并未包含多少事物本身的真实的内核。他在历史观方面的“三代以上以天理行，三代以下以人欲行”说，实际上即陈亮指出的“三代以下天地亦架漏过时，人心亦牵补度日”的反发展观点；他在自然哲学方面的叙述，虽然吸取了当时的一些科学命题，但总的观点是自然“品类存在”说。在这一方面，朱熹倒类似施里加的思辨的高峰，“起初他从现实世界造出‘秘密’这一范畴，而现在又从这一范畴造出现实世界”（同上）。因为黑格尔的叙述方法中包括一些对事物的研究方法，而在施里加则丝毫未进行研究，即材料的生命还未得到观念的反映时，就居然把“呈现在我们面前的就好像是一个先验式造成的结构”（参看《资本论》第一卷，德文第二版跋文）肿胀为一个真正的先验式造成的结构，朱熹也是这样。

朱熹体系中的“秘密”即他所制造的绝对主体“理”，或作为“理”之大全的“太极”。我们且从朱熹的古怪的“扇子”讲起吧，他这样说：

且如这个扇子，此物也，便是个扇子底道理。扇子是如此做，合当如此用，此便是形而上之理。……形而下之器中便各自有这个道理，此便是形而上之道。（《朱子语类》卷六二）

譬如扇子只是一个扇子，动摇便是用；放下便是体；才放下时便只是这一个道理。（《朱子语类》卷九四）

一柄扇子，在普通人看来，是物质存在及与之相连的物质属性。人们拿起扇子取凉，并不是拿起“扇子底道理”来取凉，这是尽人皆知的常识。然而到朱熹这里就不同了，具体的扇子不算什么实在，而放下它也好，动摇它也好，都是一般的“扇子底道理”或“只是一个道理”在那里显法。按照朱熹的见解，普通的千差万别的扇子，不管是团扇、蒲扇、鹅翎扇还是檀香扇，都是作为统一体的“扇子底道理”的体现，而形而上的抽象的“扇子”在形而下的具体的扇子之先。这样，不是像常人所说，团扇是扇子，羽扇是扇子，而相反的是“扇子底道理”这个实体决定了团扇的暂存，决定了羽扇的暂存，换句话说，“扇子”才是团扇，“扇子”才是羽扇。

不仅如此，据朱熹说，扇子不但是“扇子底道理”的体现，它还是宇宙的总的道理“太极”的直接体现。在这一点上，朱熹受了华严宗的影响，就与欧洲的“观念”说有所不同。按“观念”说，扇子有扇子的观念，椅子有椅子的观念，但扇子的观念不等于也不包摄椅子的观念，椅子的观念也不等于或包摄扇子的观念；而在朱熹这里，扇子之理的极至或椅子之理的极至都直接等同于宇宙的理的总和“太极”，如他说：

一个一般道理，只是一个道理，恰如天上下雨，大窝窟便有大窝窟水，小窝窟便有小窝窟水，木上便有木上水，草上便有草上水，随处各别，只是一般水。（《朱子语类》卷一八）

本只是一太极，而万物各有禀受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。（《朱子语类》卷九四）

我们这里暂不批评月和江湖中月的关系并不是如朱熹所说的从“月”的“一”散而为“江湖”中月的“万”，这里只指出，所谓“人人有一太极，物物有一太极”（同上），正是华严宗一多相摄的理论，故朱熹说：

释氏云：“一月普现一切水，一切水月一月摄”，这是那释氏也窥见得这些道理。（《朱子语类》卷一八）

从这里我们就可以拆穿朱熹的思辨的秘密了，他是从现实的“器”中制造出超自然的“道”——“理”或“太极”，然后又搁置了抽象，重新回到现实的“器”的世界。在此，朱熹似乎是在肯定“器”（如扇子）的存在，但实质上他是完成了一次创造，即自绝对的主体“理”中“创造”出自然的扇子，因而通常的扇子的意义就不在于其物质属性，而在于使它们在“理”或“太极”的呈现系列中取得一定地位的思辨属性。这里，我们有必要温习经典著作中下面一段论证思辨哲学的精辟名言：

思辨哲学家最感兴趣的就是把现实的、普通的果实的存在制造出来，然后故弄玄虚地说：苹果、梨、扁桃、葡萄存在着。但是我们在思辨的世界里重新得到的这些苹果、梨、扁桃和葡萄却最多不过是虚幻的苹果、梨、扁桃和葡萄，因为它们是“一般果实”的生命的各个环节，是理智所创造的抽象本质的生命的各个环节，因而本身就是理智的抽象产物。我们在思辨中感到高兴的，就是重新获得了各种现实的果实，但这些果实已经是具有更高的神秘意义的果实，它们不是从物质的土地中，而是从我们脑子的以太中生长出来的，它们是“一般果实”的化身，是绝对主体的化身。因此，我们从抽象，从“一般的果实”这一超自然的理智的本质回复到现实的天然的果实，却反而使这些天然的果实具有了一种超自然的意义，把它们变成了纯粹的抽象。（《马克思恩格斯全集》第二卷，人民出版社1957年版，第741页）

朱熹的“一般扇子”和“一般果实”相类似，就是这样的一种超自然的、神秘的扇子。在朱熹的思辨结构中，万物都是“总天地万物之理”的“太极”的化身，因而也就只能是纯粹的抽象。一切现实的存在都

不过是从脑子里创造出来的绝对主体的呈现系列的各个环节。

我们不能停留在“扇子”的思辨中，在下面应深入朱熹理学的深宫宝殿，对他的客观唯心主义世界观作一全面的分析。

仔细考察朱熹的“理”，可以知道它含有下列四种意义：

第一，“理”是精神性的。这个“无人身的理性”赋予人身即为人心中的“性”，而“性”与“理”是同一的东西。朱熹说：

性只是理，以其在人所禀，故谓之性。（《晦庵先生文集》卷五九《答陈卫道》）

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

因此，万物即为“理”的体现，也可以说是“无人身的理性”忽然由“天”的命令使人物各得其所应赋者，因而“理”便成了有体躯的精神（性）了。它无所不在：

天下无性外之物，有此物即有此性，无此物则无此性。……性即太极之全体。（《周子全书》卷一《集说》）

浑然太极之全体，无不具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣。（《太极图说章句》）

“性”既然是“太极”，故朱熹又说：“性者，万物之原。”（《朱子语类辑略》卷一）由此可知，“理”与“性”的分别即在于：“性”是人化了的“理”，而“理”则是“无人身的理性”。二者的转化，正如马克思所指出的，在思辨哲学中是不可解答的问题，因而这里不能不借助于“天”或上帝作为媒介。

对于个人的主观意识，朱熹称之为“心”，关于“心”与绝对的主体“理”的关系，留待下节详述。为了暴露朱熹哲学的唯心主义本质，在这里只引他的几首诗便够了。他仿陈子昂《感寓》诗，作《斋居感

兴》二十首，下面是其中的三首：

吾观阴阳化，升降八紘中，前瞻既无始，后际那有终？至理谅斯存，万世与今同。谁言混沌死？幻语惊盲聋。

人心妙不测，出入乘气机，凝冰亦焦火，渊沦复天飞。……

静观灵台妙，万化此从出，云胡自芜秽，反受众形役？厚味纷朵颐，妍姿坐倾国，崩奔不自悟，驰骛靡终毕。君看穆天子，万里穷辙迹，不有《祈招》诗，徐方御宸极。（《晦庵先生文集》卷四）

在这里，很明显的，人的精神是万物的本原。

第二，“理”是最高的毫无具体内涵的抽象，也可以说是“数量的逻辑范畴”。朱熹说：

事事物物皆有个极，是道理之极至。……总天地万物之理，便是太极。（《朱子语类》卷九四）

极是道理之极至，总天地万物之理，便是太极。太极只是一个实理，一以贯之。（《周子全书》卷一《集说》）

“太极”或唯一的“理”是散在事物的“理”的总称（即例外权的最高例外），是秘密的保险箱的一把大锁。这是抽象的最后阶段，已经筛去了一切内容，甚至连名字都不许有，所谓“太极本无此名，只是个表德”（《朱子语类》卷九四）。

“太极”既包括了一切，却又什么都没有包括。朱熹借用《太极图说》的话，称此为“无极而太极”。他说：

“无极而太极”，只是说无形而有理。……以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无。（同上）

这样的抽空了的“太极”，朱熹形容之为“净洁空阔底世界”（《朱子语类》卷一）。“新理学”者怪我们不从逻辑的范畴方面理解朱熹，然而这种方法是什么呢？如经典著作所指出：

在抽象的最后阶段（因为这里谈的是抽象，而不是分析），一切事物都成为逻辑范畴……用这种方法把每一个物体的一切所谓偶性（有生命的或无生命的，人类的或物类的）抽去，我们就有理由说，在抽象的最后阶段，作为实体的将是一些逻辑范畴。所以形而上学者认为进行抽象就是进行分析，越远离物体就是日益接近物体和深入事物。这些形而上学者说，我们世界上的事物只不过是逻辑范畴这种底布上的花彩。……既然如此，那末一切存在物，一切生活在地上和水中的东西经过抽象都可以归结为逻辑范畴，因而整个现实世界都淹没在抽象世界之中，即淹没在逻辑范畴的世界之中，这又有什么奇怪呢？（《马克思恩格斯全集》第四卷，人民出版社1958年版，第140—141页）

朱熹的“净洁空阔”的理世界正是这样远离事物的抽象世界，而真实的事物界不过是这样逻辑范畴的底布上的花彩，例如“扇子”或“扇子底道理”是一个逻辑范畴，而团扇、羽扇、纸扇是借“扇子”这一底布的生命而暂存的花彩。

第三，“理”是先于物质存在的实体，是产生万物的神秘的根源。朱熹曾反复地说“太极”是“造化之枢纽，品汇之根柢”，例如：

原“极”之所以得名，盖取枢极之义，圣人谓之“太极”者，所以指夫天地万物之根也。（《朱子语类》卷九四）

朱熹也经常谈“气”，但判断中国哲学家的哲学的倾向，问题不在于他是否高谈“气”这一范畴，而在于他如何解释“气”和如何定位“气”。朱熹也说：

阴阳虽是两个字，然却是一气之消息，一进一退，一消一长。进处便是阳，退处便是阴；长处便是阳，消处便是阴。只是这一气之消长，做出古今天地间无限事来。（《朱子语类》卷七四）

天只是一气流行，万物自生自长，自形自色，岂是逐一装点得如此？（《朱子语类》卷四五）

这里好像在讲现实的普通的存在，这里的“气”确可解释为物质，但朱熹的“理”与“气”不是并列的，“理”是第一性的，而“气”是派生的。

按照朱熹的讲法，太极生阴阳，阴阳生五行，这是由道到器、由理到气质的过程，按太极是理，“阴阳是气，五行是质”（《朱子语类》九四）来讲，可以绘成下列表式：

太极	阴阳	五行
理	气	质
道	器	



因此，朱熹说：

太极生阴阳，理生气也；阴阳既生，则太极在其中，理复在气之内也。（《周子全书》卷一《集说》）

这里明白地规定出“理生气”的唯心主义命题，堵塞了一切作二元论误解的道路。

“理”与“气”的关系，是“形而上”与“形而下”的关系，换言之，即本体与现象的关系。本体固然不离开现象，“天下未有无理之气，亦未有无气之理”（《朱子语类》卷一），但现象终是虚幻的，本体终是根本的实体，如朱熹所说：

既有理，便有气；既有气，则理又在乎气之中。周子谓：五殊二实，二本则一，一实万分，万一各正，小大有定，自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理；自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物中又各具一理，所谓“乾道变化，各正性命”，然总又只是一个理。此理处处皆浑沦，如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。一穗有百粒，百粒个个完全；又将这百粒去种，又各成百粒，生生只管不已，初间只

是这一粒分去。物物各有理，总只是一个理。（《朱子语类》卷九四）

这即是说，天地万物都是以一神秘的实体作为本原，由此本原派生而成。如果说基督教只知道“逻各斯”的化身，那么理学家则通过思辨的魔术，从“无人身的理性”创造出无数的化身。

“气”（物质）既然是由“理”产生的，所以是“理在气先”，即“理是本”。《朱子语类》中记有下列问答：

问：先有理，抑先有气？

曰：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）

问：有是理便有是气，似不可分先后。

曰：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）

“理”是永恒的本体，它不随“山河大地”即物质世界的变化而变化，它永恒地在那里独存。朱熹所谓“理在气先”，正表明“理”是先验的、第一性的。

第四，“理”是在万物之上的主权者，主宰着万物，而且有能力自由自在地为世界构造各式各样的法规。“理”是宇宙如此存在以及如此变化的神秘的最初原因。

朱熹曾解释“太极”为“所以动而阳、静而阴之本体也”，并说：“太极，理也；阴阳，气也。气之所以能动静者，理为之宰也。”（《太极图说章句》）“理”是“气”的决定者，故他老实宣布说：“理为气之主”（《朱子语类》卷九四），这即是说绝对精神为物质之主。

“气”的一切动静不但均以“理”为其背后的动因，而且朱熹把“理”之于“气”比之为人跨马的关系，他说：

理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似，才