

第三篇 北宋至清代（鸦片战争前）的认识论思想

第一章 周敦颐“立人极”的伦理认识论思想

从宋代开始，中国封建社会的发展进入了后期。为适应维护封建社会制度、加强地主阶级思想统治的需要，在哲学上出现了一种新的形态——道学。道学亦称理学，是在继承孔孟儒家道统的基础上，以儒家伦理思想为核心，融合佛、道哲学而形成的一种具有思辨形态的哲学。在封建社会后期，它取得了官方统治哲学的地位。但是，就整个哲学领域来说，不仅在道学内部存在着不同的哲学体系，有分化，有争论，而且还存在着道学与反道学的尖锐斗争。在这些争论和斗争中，关于格物致知、知行关系是十分突出的问题，表明了各派哲学家们对认识论研究的积极关注，也表明中国认识论思想的发展进入了一个新的历史时期。在这个历史时期，哲学家们一方面更加自觉地突出认识论的本体论前提，

另一方面又更加有意识地把认识论同伦理观联系起来，并使认识论服从于伦理观。这是这个时期哲学家们，特别是道学家们研究认识论的一般倾向。

道学可以溯源至唐代的韩愈。他的道统说可以说是开了宋代道学的端绪。但韩愈的道统说还比较粗糙浅显，没有形成思辨形态的完整的哲学体系。正如朱熹所指出的：“盖韩文公之学，见于《原道》者，虽有以识夫大用之流行，而于本然之全体，则疑其有所未睹。”（《与孟尚书书注》，《韩文考异》）只有到了宋代，道学作为一种思辨形态的哲学思想，才真正形成并很快兴盛起来。

《宋史·道学传》写道：

道学之名，古无是也。三代盛时，天子以是道为政教，大臣百官有司以是道为职业，党庠术序师弟子以是道为讲习，四方百姓日用是道而不知，是故盈覆载之间，无一民一物不被是道之泽，以遂其性于斯时也。道学之名果何自而立哉？文王周公既没，孔子有德无位，既不能使是道之用渐被斯世，退而与其徒定礼乐、明宪章、删诗、修春秋、赞易象、讨论坟典，期使三五圣人之道昭明于无穷。……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，周敦颐出于舂陵，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。迄宋南渡，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。

道学被认为是直接继承孔孟儒家道统，得孔孟不传之学的学说，连首创道统说的韩愈也被抛在道统之外了。而对道学有“发端之功”的就是周敦颐。

周敦颐（1017—1073年）字茂叔，北宋道州营道（今湖南省道县）人。父亲周辅成赐进士出身，曾任贺州桂岭县令，死后被追赠为谏议大夫。周敦颐 15 岁时，因父亲去世，随母亲由营道赴京师开封，投靠舅父龙图阁直学士郑向。24 岁以后，在宋仁宗、英宗、神宗朝，曾历任州县地方官吏。他喜欢庐山风景优胜，因买田建书堂于庐山莲花峰下。堂前有溪，他以家乡濂溪之名名之，并将书堂命名为濂溪书堂。他晚年在此定居讲学，世人称其为濂溪先生，称其学为濂学。周敦颐是北宋时期一位有重要地位的哲学家，有很高的声望，程颢、程颐兄弟曾向他问学，南宋朱熹更称颂他“得孔孟不传之正统”，并推崇他为道学的开创人。他的哲学著作《太极图说》和《通书》，虽然篇幅很小，总共不过 3000 多字，但其中所表达的哲学思想，却被认为对于宋明道学的兴起具有开创性的意义。

周敦颐的哲学思想就其主要宗旨来说，是为人作为主体（特别是道德主体）确立一种最高标准并对这种最高标准进行论证。这就是他自己所说的“立人极”。他的哲学本体论和认识论就是为了阐明和论证“立人极”的根据与途径，是服从于他的伦理观的。这正如王夫之所概括指出的，“宋自周子出而始发明圣道之所由，一出于太极阴阳人道生化之终始”（《张子正蒙注·序论》）。周敦颐的哲学思想是一个把本体论、认识论和伦理观内在地统一起来并以伦理观为归宿的体系。他立足于重建儒学传统，以儒家典籍《易传》、《中庸》中的思想为核心，又融会了佛、道哲学的有关资

料。他的哲学思想同以往的儒学相比，具有较强的思辨性和理论色彩。

为了给圣人“立人极”提供一种世界观的根据，周敦颐在哲学上“合老庄于儒”（《宋元学案·濂溪学案下》）提出了世界本体及其演化的图式，建立了一个简要的宇宙本体论和宇宙演化论体系。他在《太极图说》中写道：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土。五气顺布，^① 时行焉。五行一阴阳也；阴阳一太极也；太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。

据宋史馆所修国史《周敦颐传》所载《太极图说》，其首句为“自无极而为太极”朱熹把它修订为“无极而太极”。“无极”这个词不见于以往的儒家经典，而是源出于《老子》。《老子》二十八章有云：“知其白，守其黑，……常德不忒，复归于无极。”“太极”一词出自《周易·系辞上传》“易有太极，是生两仪”语。但是，周敦颐在使用“无极”与“太极”这两个词的时候，对它们的涵义并没有作出具体的规定，以致后来的人们对之作出了各种不同的解释。从上引这一段话来看，周敦颐是用“无极而太极”（或“自无极而为太极”）来说明宇宙万物的本原。抽象地看，周敦颐所说的这种本原可以理解为是无限的（“无极”），又是实体性的“太极”。“无极”说明宇宙万物本原的无限性；“太极”说明宇宙万物本原的实体性。但实体性的“太极”，并不一定就是如朱熹所说的“理”，而可以把它看作是未分化为阴阳二气的混沌状

态的实体同时，周敦颐所谓“无极而太极”（或“自无极而为太极”）的“无极”，也不一定就是指在“太极”之上的某种精神性的东西或绝对的虚无。上述命题完全可以理解为作为宇宙万物之本原的东西自身就是无限的（“无极”）而又是作为“太极”的实体性存在。所以他一则说“太极本无极也”，再则说“无极之真”。

谈到周敦颐的“无极而太极”，使人联想到古希腊米利都学派的“无限者”。据记载：

米利都人阿那克西曼德说，万物的本原是无限者，因为一切都生自无限者，一切都灭入无限者。因此有无穷个世界连续地生自本原，又灭入本原。他说出一个道理来证明本原是无限的：因为那化生一切的应当什么都不欠缺。但是他没有说出无限者是什么，是气，是水，是土，还是某种别的形体。^①

阿那克西曼德所谓的“无限者”，是指没有界限、没有限定或规定的东西。他的同伴阿那克西米尼也“主张自然的基质是唯一的、无限的，可是他不同意把它说成不定的，因为他主张这基质是气”^②。周敦颐也认为宇宙万物的本原是无限的（“无极”），而这无限的本原是“太极”。当然，我们作这种联想，并不是说周敦颐所谓“无极”直接等同于阿那克西曼德的“无限者”。而且，不要说空间上的距离，就是在时间上也相隔太远，似乎不好这样直接比较。但是，在哲学思路上是否有某种共同性呢？从哲学思路作这种联想，我认为周敦颐所谓的“无极”，并不一定是某种精

《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆 1985 年版，第 16—17 页。
同上书，第 17 页。

神实体或虚无，他所谓“无极而太极”，也不一定就是从精神产生物质或从虚无产生实有，而可以理解为宇宙万物的本原本来是无限的“太极”（未分化的混沌实体）。但由于周敦颐自己对“无极而太极”没有作出具体的解释和规定（也许“无极”正是指“太极”的无限定性、无规定性），以致后来的哲学家们对它有不同的理解和解释（如朱熹认为“太极”是“道”或“理”，就是明确地用客观唯心主义的观点来解释它，并把《太极图说》推崇为道学的奠基之作）。其实，周敦颐的“无极而太极”的命题，也可以理解为统一地指宇宙万物本原的无限性和实体性。“无极”不是空无，有“太极”为其真实的内容；“太极”不是具体的实物，而是混沌未分没有限定、没有规定的无限者（“无极”）。如果这样来理解的话，周敦颐所谓的“无极而太极”可以说是对《老子》的“有生于无”和玄学、佛学的空无本体论的一种超越。

周敦颐认为，“无极而太极”这种无限的混沌状态的实体性本原的动静转化，产生阴阳二气的分化；阴阳二气的分化，形成天地。阴阳二气的变化与结合，又产生各有其特性的水、火、木、金、土五行。二气五行相互作用而化生万物，直到产生人类。这种生生变化是无穷的。万物的生生变化虽然是无穷的，但都是阴阳五行的相互作用。五行统一于阴阳，阴阳统一于太极，太极本身是无限的（“太极本无极也”）。所以世界万物统一于无限的唯一的本原——“太极”。周敦颐说：

五行阴阳，阴阳太极，四时运行，万物终始。混兮辟兮，

其无穷兮（《通书·动静》）

这说明，无限而混沌未分的“太极”，分化为阴阳五行而产生万物。万物又统一于五行阴阳，并复归于太极。这种由混沌到分化、又

由分化到混沌的变化是无穷的。

周敦颐还把世界本原与世界万物的关系，看作是一与万的关系，亦即统一性与多样性的关系。他说：

二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分（《通书·理性命》）

在周敦颐看来，万物是由阴阳二气和水、火、木、金、土五行变化生成的。五行由二气的变化与结合而产生，二气又是由统一的本原“太极”的分化而产生。所以万物统一于唯一的本原“太极”而统一的唯一的本原“太极”又分化为多样性的万物。这样，周敦颐不仅提出了一个宇宙演化的图式，而且通过对这种图式的说明，提出了关于世界的统一性和多样性的看法。

周敦颐提出的宇宙演化论，是为他的儒家伦理观服务的。他的伦理观是一种按照儒家伦理实即封建伦理的尺度，来确定人之为人的最高标准及如何达到、实现这一标准的学说。换句话说，就是如何把人作为封建社会中理想的伦理主体加以建立的学说。所以，在周敦颐的伦理观中，也包含了他的认识论思想。不过，这主要是一种伦理认识论。因为这种认识论是以道德修养为基础，以建立伦理主体、“立人极”为目的的。

周敦颐认为，宇宙的演化导致了人类的产生；人类的产生又导致了人事的出现；圣人又根据宇宙演化的原则，确立了人之为人的最高标准。他写道：

唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣），而主静（自注：无欲故静），立人极焉（《太极图说》）

在周敦颐看来，在宇宙演化中，人得阴阳二气之秀而最灵，因而人在宇宙中具有独特的地位。人的形体既然产生，就有人的精神并发生知觉。人禀受五行之气而有五常之性，五常之性因受外物的感动而出现善恶之分，于是各种人事也就出现了。圣人根据宇宙演化的原则，制定了“中正仁义而主静”的原则，以确立人之为人的最高标准。周敦颐还认为，圣人制定的原则（即所谓“圣人之道”）是“与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶”的。君子遵循圣人制定的原则因而吉，小人背离圣人制定的原则因而凶。在这里，周敦颐肯定人是宇宙演化的产物，又肯定人在宇宙中“得其秀而最灵”的独特地位，因为人有精神有知觉。但是，人由于受外物的感动而有善恶之分。因此，圣人就制定了人之为人所应该遵循的根本原则与最高标准，使人能够按照这种原则与标准改恶从善，避凶趋吉。这表明，他强调人应该作为一种符合圣人之道伦理主体而存在。但作为伦理主体所遵循的“圣人之道”与自然的变化原则是一致的。所以，人作为一种伦理主体，体现了人之为人的“人极”原则与自然原则的统一。

周敦颐认为，人是宇宙演化的产物，但人作为一种有道德的伦理主体，不是自然生成的，而是依靠师友、接受教育而学习的结果。他说：

天地间，至尊者道，至贵者德而已矣；至难得者人，人而至难得者，道德有于身而已矣。求人至难得者有于身，非师友 则不可得也已（《通书·师友上》）

道义者，身有之，则贵且尊。人生而蒙，长无师友则愚。是道义由师友有之而得贵且尊。其义不亦重乎，其聚不亦乐乎（《通书·师友下》）

人作为“贵且尊”的伦理主体的存在，在于自身有道德。但道德不仅不是生而具有的，而且是最最难得的，只有通过师友的帮助，经由教育和学习的途径，才能得而有之。周敦颐特别指出“人生而蒙”，如果不依靠师友的帮助和指导，不通过教育和学习，就会终生愚昧。这可以说是否定了关于道德生而具有的先验论观点，肯定道德是经过后天的教育和学习而获得的。

正是基于上述观点，周敦颐十分重视后天的教育，重视师道。他写道：

或问曰：曷为天下善？曰：师。曰：何谓也？曰：性者刚柔善恶，中而已矣。不达。曰：刚善，为义、为直、为断、为严毅、为干固；恶，为猛、为隘、为强梁。柔善，为慈、为顺、为巽；恶，为懦弱、为无断、为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，使人自易其恶，自至其中而止矣。故先觉觉后觉，暗者求于明，而师道立矣。师道立，则善人多；善人多，则朝廷正而天下治矣。（《通书·师》）

圣人立教的目的是为了使人自觉地改恶从善，达到“中道”。后觉需要先觉的启发，暗者需要明者的指引，所以就有了“师道”，就有了教育。周敦颐认为，人性有刚柔善恶，他所谓“中道”，就是要改恶从善，并使刚柔“至其中”。只要做到了“中”，就是“和”就是“中节”就是“天下之达道”即达到了道德修养的最高标准。圣人不仅“立人极”，而且“立教”、“立师道”，就是要按照人之为人的最高原则和最高标准，教育人自觉地成就“天下之达道”，成为符合“人极”的道德主体。

在周敦颐看来，最高的道德主体是圣人。因为圣人本身就是

道德的最高典范，是“人极”的最高体现。而圣人的事业就是教育人自觉地成就“天下之达道”。这样，周敦颐就把人分成了两部分，一部分是教育人的圣人，一部分是受圣人教育的普通人。他看到了人作为道德主体是教育的产物，但不懂得教育者本身是应该受教育的。事实上，他肯定圣人是天生的当然的教育者。所以一般的普通人要成就“天下之达道”，成为符合“人极”的道德主体，就要向圣人学习，受圣人之教。

不过，周敦颐也肯定圣人是可学而致的。他说：

圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请问焉？曰：一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶幾乎！（《通书·圣学》）

圣人是可以学习的，学习圣人必须以“一”为要。周敦颐所谓“一”就是“无欲”。能作到“无欲”，心灵和行为就能“静虚动直”。这样，在认识上就能明白而通达，在行动上就能正直公正而无私。周敦颐指出：“公于己者公于人，未有不公于己而能公于人也。明不至则疑生，明，无疑也，谓能疑为明，何啻千里？”（《通书·公明》）在认识上明白通达，在行动上公正无私，自觉地达到了这种境界，就可以成为圣人了。

周敦颐所强调的“无欲”，是实现他所谓“仁义中正”原则的根本要求，也是他所谓“主静立人极”的根本要求。所以他强调“无欲故静”（《太极图说》）而他所谓“无欲则静虚动直”显然是吸取了《老子》所谓“致虚极，守静笃”的观点，无论是在认识论上，还是在伦理观上，都具有神秘的直觉主义色彩。

周敦颐“主静立人极”的根本内容是“立诚”，因而“立诚”

也是他强调“无欲”的根本目标。从周敦颐的“立诚”、“无欲”中，我们听到了道家“存天理，灭人欲”这一主旋律的序曲。黄宗羲指出：“周子之学，以诚为本，从寂然不动处握诚之本，故曰主静立人极。”（《宋元学案·濂溪学案下》）周敦颐在论述他的关于“诚”的学说的时候，首先指出：

诚者，圣人之本。“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。（《通书·诚上》）

“诚”是圣人的根本，它源于万物赖以开始发生的“乾元”。遵循“乾元”变化之道以正性命，就能确立“诚”。“诚”是禀受于“乾元”的本然之性，因而是“纯粹至善”的。“诚”本来是一种道德属性，但周敦颐却认为“诚”源于“万物资始”之“乾元”，也就是把“诚”看作是宇宙的本然之性，而人又从宇宙获得本然之“诚”，乃有“纯粹至善”的本性。这又完全回到了道德先验论。

周敦颐进一步指出了“诚”在人的道德属性和道德行为中的地位。他说：

圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行，非诚，非也，邪暗塞也。故诚则无事矣。至易而行难，果而确，无难焉。（《通书·诚下》）

圣人之所以为圣人，只在于“诚”而已。“诚”是仁义礼智信五常的根本，是一切道德行为的本源。它寂静无为而妙用无穷，至正无私而明达。人的德性行为如果不诚，就是为邪暗所塞，就会走向道德的反面；如果一切行事都能基于“诚”，则众德圆满而无亏。在周敦颐看来，对于“诚”很容易理解，而实行起来很困难。但

只要有果断的决心，坚强的毅力，要作到“诚”也是不难的。由此可以看出，周敦颐把“诚”看作是伦理道德的核心，因而“立诚”也成了“立人极”的最高要求。

对于“诚”的特点和作用，周敦颐还有进一步的论述。他写道：

寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几曰圣人。（《通书·圣》）

“诚”之体是寂然不动的，这就是“诚”本身。“诚”有“感而遂通”的妙用，所以叫做“神”，“神”就是“诚”的妙用。由静而动、由无而有之际的契机为“几”，或者说，“几”是静无动有之际的状态，“不可以形寻，不可以形睹者也”（《周易·系辞下传》韩康伯注），因而是幽隐微妙的。周敦颐说：“诚无为，几善恶”（《通书·诚几德》），无为的“诚”可以知“几”，察知未形的善恶。总之，在周敦颐看来，“诚”之本体是寂然不动而无为的，但有“感而遂通”的神妙作用，善于察几知微。能够以诚为体，以神为用而善于察几知微的就是圣人。所以，圣人是集诚、神、几于一体，具有明、妙、幽的品质。

周敦颐又说：

无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此，无思而无不通为圣人。不思则不能通微，不睿则不能无不通。是则无不通生于通微，通微生于思。故思者，圣功之本而吉凶之几也。（《通书·思》）

在这里，周敦颐进一步谈到了“诚”的体用关系。在他看来，“无思”是“诚”的本体，“思通”是“诚”的作用。“几”是“动之

微”，而“寂然不动”、“无思”的“诚”，对于“动之微”，的“几”可以“感而遂通”。所以，达到了“无思而无不通”的境界就是“诚”，圣人就是“无思而无不通”的“诚”的体现。但是，周敦颐又认为“不思则不能通微，不睿则不能无不通”。“通微”就是“知几”。圣人是“诚”的体现，可以“无思而无不通”。但就一般常人来说，则必须经过思才能知几通微，知几通微才能明智，明智才能无不通。所以周敦颐说“无不通生于通微，通微生于思”。由思而通微，由通微而明智，由明智而无不通，就可以达到以无思为本的诚的境界，可以成就圣人的功绩而通晓吉凶的枢机了。可见，对一般常人来说，思是达到“无思而无不通”的圣人的必要途径和基本功夫。

总之，按照周敦颐的观点，人要成为符合“人极”的“纯粹至善”的道德主体，最根本之点在于“立诚”。符合“人极”的“纯粹至善”的道德主体的核心就在于以诚为体。能够以诚为体，就能无欲、无为；“寂然不动”；“无思而无不通”。圣人能完全保持固有的本然的“诚”（“性焉安焉之谓圣”），即具有“纯粹至善”的本性，因而是“无思而无不通”的。对一般常人来说，则必须通过思来达到无思。但这种思是脱离实践、脱离感觉经验的，实际上它只不过是对“诚”的内省反观。思的目的是达到“无思”的本体，即通过思以恢复和执有“诚”。所以周敦颐又有“复焉执焉之谓贤”（《通书·诚几德》）的说法。

周敦颐认为，只有圣人能够始终完满地保持禀受于“乾元”天道的本然的纯粹至善的“诚”。对一般常人来说，其禀受于“乾元”天道的“诚”，由于受外物的影响，已不复是“本然之全体”了。因此必须通过不断努力追求，才能恢复纯粹至善的本然之性，

达到“诚”的境界。他说：

君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。

（《通书·乾损益动》）

对于未及于圣人的君子来说，尽管有禀受于“乾元”天道的“诚”的本性，但不能自发地达到“诚”的境界。只有孜孜不息地勉力追求，去掉一切私忿、私欲，迁善改过，才能至于诚。周敦颐在这里所说的求诚的途径，就是他所说的学圣以“无欲”为要，也是他所谓达到“无思”的“思”的功夫。表面上看来，周敦颐也肯定“思”的重要，但“思”的功夫就是“去欲”。由“去欲”而“无欲”；“无欲”就能“静虚动直”就能“无思而无不通”达到“诚”的境界。他在《养心亭说》一文中说：“予谓养心不止于寡而存耳，盖寡焉以至于无，无则诚立明通。”所以黄宗羲说周敦颐的诚学就是“从寂然不动处握诚之本”。由此可见，周敦颐肯定“思”，是为建立以“诚”为本的道德主体服务的。但周敦颐的道德主体同时也是认识主体，因为这种以“诚”为本的主体可以“无为”、“无思”而“无不通”。这里透露了周敦颐的认识论思想，不过它是唯心主义的，并充满神秘的直觉主义色彩。

周敦颐强调“君子进德修业”，以务实为胜。他指出：

实胜，善也；名胜，耻也。故君子进德修业，孳孳不息，务实胜也。德业有未著，则恐恐然畏人知，远耻也。小人则伪而已。故君子日休，小人日忧。（《通书·务实》）

在进德修业方面，只有“实胜”，才是真正的善。不务实而务名，是作伪的表现，是可耻的。所以君子进德修业之所以孜孜不息，勉力以从事，正是追求“实胜”，不务虚名。周敦颐又说：“常人有一闻知，恐人不速知其有也。急人知而名也，薄亦甚矣！”（《通

书·圣蕴》》一般常人有一闻知，就惟恐人不能很快知道，急于求人知而得名，这实在是太浅薄了，同“圣人之蕴”的深奥，不啻有天壤之别。

周敦颐又强调：

圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之为事业。

彼以文辞而已者，陋矣！（《通书·陋》）

对于圣人之道，不能只是“入乎耳”，而要“存乎心”，内蕴为德行，并且要通过实行以成就事业。如果只是停留于文辞，那就太浅陋了。周敦颐这种注重实、注重行的思想有可取之处。不过，他所注重的实和行的内涵，只是属于道德修养的范围。

周敦颐继承了韩愈“文以载道”的主张，强调文辞是为说明和传播“道”服务的。他写道：

文所以载道也。轮辕饰而人弗庸，徒饰也，况虚车乎！文辞，艺也；道德，实也。笃其实，而艺者书之，美则爱，爱则传焉！贤者得以学而至之，是为教。故曰：言之无文，行之不远。然不贤者虽父兄临之，师保勉之，不学也；强之，不从也。不知务道德，而第以文辞为能者，艺焉而已。噫！弊也久矣！（《通书·文辞》）

文辞是表达和传播道的工具。如果不能表达和传播道，文辞就是一种华而不实的空洞形式。周敦颐认为，文辞是艺术形式，道德是实际内容，实际的道德内容通过艺术的文辞形式加以记载、表达，就可以得到传播，贤者因而也可以通过学习来掌握这些内容。这就是教化。周敦颐抨击那些不知务道德，而只是以文辞为能的人，只不过是玩弄艺术技巧而已，并指出这是一种由来已久的弊病。

周敦颐哲学思想的主旨在于按照封建道德标准来建立道德主体。建立道德主体的根本点在于“立诚”。“诚”源于“万物资始”之“乾元”。“立诚”以“静虚”为主；“静虚”之本在于“去欲”、“无欲”。周敦颐也讲学与思，讲实与行。但他所谓学与思、实与行的实质内容与目的，也是要去欲、无欲，于静虚处握诚之本。掌握了诚之本，不仅可以成为具有仁义礼智信五常德性的道德主体，而且可以成为“无思而无不通”的认识主体。可见，周敦颐“主静立人极”、以诚为本的伦理思想，同时也包含了他的认识论思想，这是一种唯心主义的充满神秘直觉主义色彩的伦理认识论。

第二章 邵雍的神秘主义 “观物”论

邵雍(1011—1077年)字尧夫,祖籍河北范阳,幼年随父邵古迁居河南共城(今河南省辉县),曾隐居于苏门山百源之上学习、读书,后人称他为百源先生,称其学派为百源学派。邵雍一生没有做官,在政治上属于王安石变法的反对派。他后来在洛阳名为“隐居”,但与反对王安石变法的富弼、司马光、吕公著及程颢、程颐等交往密切。富弼、司马光等人送他一座大宅院,他取名为“安乐窝”,并自号“安乐先生”。邵雍死后,宋哲宗赐号康节,因而又被称为康节先生。著作有《皇极经世》和《伊川击壤集》。《皇极经世》中的《观物内篇》是邵雍自著,《观物外篇》为其弟子所记述。

在哲学上,邵雍提出了一个宇宙演化的先天图式,这就是他的先天象数学。邵雍的先天象数学,是他根据《周易》的“太极”、“动静”、“阴阳”之理对道教方士陈抟(字希夷)所传《先天图》的“发明”。朱熹指出:邵子发明《先天图》;《先天图》传自希夷,希夷又自有所传。盖方士技术用以修炼,《参同契》所