
电子图书
信息技术的结晶
人类文明的载体
网络的基本资源

中国思想通史——第四卷下册

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（公元一一三〇年），卒于宁宗庆元六年（公元一二〇〇年），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：

“宋熹祐中，有河南二程先生得孟子不传之道于遗经，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，也有时遭到禁止。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、建炎从来朝野杂记乙集卷八史文惠荐十五士），道学家依附了史浩以及赵汝愚一派，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，朱熹的学术在庆元则悬为厉禁，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，铅椠职业今当专。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。”（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。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！”（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殭死的朱熹哲学的工作。较早的如叶德辉的翼教丛编，经过张君劢、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妆扮。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，不仅是十二世纪的朱熹本身，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，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”（哲学笔记，页二八三）。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熏熏的，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，不能和别的特定的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

需要全本请访问 www.ertongbook.com

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熏熏的哲学，回到朱熹的醉熏熏的哲学。

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，说成想像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作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做现实的发展，而把现实的发展当做思辨的发展。”（马克思恩格斯全集第二卷，页七五——七六）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；

他在自然哲学方而的叙述，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着一些列事物的研究方法，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。”（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。”（同上卷九四）

一柄扇子，在普通人看来，是物质存在及与之相联的物质属性。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，而相反地是“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。”（同上卷一八）

“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。”（同上卷九四）

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。”（同上卷一八）

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，页七四）

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”赋于人身即为人心中的“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。”（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”或上帝做为媒介。

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，升降八纮中，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。”（文集卷四）

在这里，很明显的，人的精神是万物的本源。

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。”（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”（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”（同上卷一）。“新理学”者怪我们不从逻辑的范畴方而理解朱熹，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，页一四〇——一四一）

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，盖取枢纽之义，圣人谓之‘太极’者，所以指夫天地万物之根也。”（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”和如何位置“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。”（同上卷七四）

“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？”（同上卷四五）

这里好象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”（同上卷九四）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”（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，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。”（同上卷九四）

这即是说，天地万物都是以一神秘的实体作为本源，由此本源分泌而成。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”。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？”（同上卷一）

“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。”（同上）

“理”是永恒的本体，它不随“山河大地”那物质世界的变化而变化，它是永恒地在那里独存。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”（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，加人跨马相似，才生五行，便被气质拘定，而太极无不在也。”（同上）

“气”与“理”是相对立的，“气”对“理”的表现有一定的限制作用，因而统一的“理”在扇子之“气”上表现为扇子之“理”，在椅子之“气”

上表现为椅子之“理”，呈现为多种多样的差别性，但这仍不过是由于统一的“理”本身是“活生生的、自相区别的、能动的本质”。骑士驾驭着马，马只能听从骑士的指挥，这就是朱熹所说：“太极者，本然之妙也，动静者，所乘之机也。”（太极图说章句）

“理”是世界的主宰，它不受任何约束，有着作威作福、降吉降凶的特权或例外权，故朱熹又说“理”就是“天地之心”：

“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。”（语类卷一）这样说来，“理”便是宇宙的精神，也就是上帝，如他说：“帝是理为主”（同上）；而心又似帝，那么具有“天地之心”的圣人们就成为上帝的代言人了！

朱熹从宇宙的秩序性来论证这一“天地之心”的存在，这和基督教神学是相似的：

“若果无（天地之）心，则须牛生出马，桃树上发李花，他却又自定。……

心便是他个主宰处，所以谓天地以生物为心。”（同上）

在朱熹看来，宇宙的秩序不能不由“天地之心”来自由安排，因而一切存在才具备着完善的目的性。

然而“理”有没有规律性的意义呢？有人总想在朱熹的“理”上找出规律性来，作为“合理的因素”；但我们的答案是否定的。因为这个“理”是特权者，它可以颐指气使，利用权威来自由自在地生天生地，动阳静阴，呼风唤雨，作威作福，它在天为帝，在地为君，所谓“至矣极矣”、“皇哉堂哉”，和一般所说的规律性的理，即和从现实中所分析出的“不同的发展形态，并探寻出这各种形态的内部联系”（资本论第一卷，页一七，第二版跋）不同；相反地，这个“理”却任意创造规律。因此，不管是什么超乎物质规律的奇迹和鬼怪，朱熹都肯定说“有此理”，例如他说：

“若论正理，则似树上忽生出花叶，此便是造化之迹，又如空中忽然有雷霆风雨，皆是也，但人所常见，故不之怪；忽闻鬼啸、鬼火之属，则便以为怪，不知此亦造化之迹，但不是正理，故为怪异，……皆是气之杂揉乖戾所生，亦非理之所无也。”（同上卷三）

“理”或“帝”是最高的君父式的造化者，它可以随意制造任何一种奇迹，这就为一切鬼神怪物颁发了合理的护符，而朱熹的哲学也尽了它作为神学奴婢的作用。

这就再明显不过了，这种天书的语言是常人所不能了解的，因为这里已经完全脱离开物质世界。道学家的这件神秘的紫袍，就是我们说的客观唯心主义的世界观。应该指出，每个原理都有其出现的世纪，客观唯心主义也各有其出现的世纪，因而有朱熹思想出现的世纪，也有黑格尔思想出现的世纪，不能混同。“与权威原理相应的是十一世纪，与个人主义原理相应的是十八世纪”（马克思恩格斯全集第四卷，页一四八），朱熹的客观唯心主义正是中国封建主义时代的权威原理的代数学。

朱熹的哲学是彻头彻尾的唯心主义，不是理气二元论，更不是“企图调和当时的唯心论和唯物论”，令人奇怪的是，有人居然说，朱熹在接受唯心主义传统时，还继承了唯物主义的传统，“并且加以发展”。按照这种“抽象继承法”，哲学不是一定时代的产物，而是有一个称为“道学运动”的精灵变戏法似地时而附在某些哲学家的身上，时而又附在另一些哲学家的身上，循环来复，心传不绝！这样，也就不再有唯物主义对唯心主义的斗争了。对于这种荒谬的唯心主义论点，我们应当予以批判。

第二节　朱熹的自然观、社会秩序论及其品类存在说

“天人合一”的神学原理是中国中世纪唯心主义哲学的一个核心，这在朱熹也不例外。朱熹哲学的目的即在于把封建主义的品级结构归结于神所决定的自然法则，因而在他的理论中，自然和社会是由同一的“理”来主宰支配的，如他所说：

“动静无端，阴阳无始，天道也；始于阳，成于阴，本于静，流于动，人道也；然阳复本于阴，静复根于动，其动静亦无端，其阴阳亦无始，则人盖未始离乎天，而天亦未始离乎人也。”（周子全书卷一集说）

“天道”和“人道”不但是同一的范畴，而且有对称的节奏，朱熹曾这样综括他的伦理化了的自然哲学：

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“某许多说话，是太极[图]中说已尽。太极便是性，动静阴阳是心，金木水火土是仁义礼智信，化生万物是万事。”（语类卷九四）

这就明白揭示了“天道”与“人道”之间的对应的和会一的关系。从形式上看，好像他把自然的秩序摹拟于人类活动的规范，而在实质上他是把自然拟人化。宗教的世界观是贫困世界的反映，朱熹的颠倒意识也是这样的。

因此，进一步分析朱熹的哲学，必须追随着“理”这一神秘的骑士，从地面飞上天空，再由神界降回人世。下面就分别考察一下朱熹对自然秩序与社会秩序的论述，看他怎样凭着手中的“理”，在自然界中捏造一套封建主义反射出的神的秩序，然后再颠例过来，以这种虚构的自然秩序作为现实的社会秩序的基础。

这里，应首先论到朱熹与自然科学的关系问题。有些资产阶级学者，曾把朱熹抬举为中国中世纪伟大的自然科学家和自然哲学家；同时那些竭力想把朱熹妆点为唯物主义者的人们，也强调朱熹构成了“一个详细的宇宙发生论，他并且引用了许多当时科学方面的发现，以充实他的系统”，以此作为朱熹继承并且发展了唯物主义的证明。我们认为，问题不仅在于朱熹究竟有多少自然科学的知识，而更重要的是他如何从哲学的角度看待这些知识，这些自然科学知识对他的思想倾向起着怎样的作用。

朱熹补大学“格物致知”章传，解“格物”为“即物而穷其理”，说：“天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。”为这段话所迷惑的一些人曾误以为这段话是具有“科学精神”的“科学方法”。关于朱熹所谓“格物致知”的真实含义，留待本章第四节详述，在此只须指出，朱熹的“即物穷理”决不是要探讨事物的规律，而是借“物”为踏脚石，以求“一旦豁然贯通”的一种从渐修到顿悟的手段。然而，朱熹既然提倡“即物”，在他的思辨的论述上也就不能不或多或少地涉及了“物”，因而他不得不假借一些当代的自然科学知识，作为他的唯心主义体系上的诱人的装饰，或上节所指出的“底布的花彩”。一般说来，“物”不过是朱熹所舞弄的工具，例如他提到扇子，只是为了说明“扇子底道理”的先验存在，仅仅在少数情况下， 他才在“物”这一阶段上有所稽留，然而稽留也不是为了深入实际，而是为了远离实际。问题很显明，他认为大学之道有“始教”，也有“极”教。人们对待事物的初步态度必须借助事物（他比于浊水）以洗涤“人心之灵”，但到了高级阶段就不须借助于事物，即他说的，把浊水去了，自己的心灵宝珠自然通明。

朱熹不是像秦九韶、沈括那样的自然科学家，他的自然科学知识主要是来自张载和沈括的著作，也有一部分是得自道教的炼丹术。朱熹提到自然科学的地方，有关于宇宙的生成和结构的一些问题，他也提出了一些假说，但是朱熹的假说在当时不是进步的，它既不是由他自己的科学实践中导出，也不是对既有的科学成果加以提高或综合，而不过是掇拾当时的公认的论点，加入神秘的内容，凑成一幅与他的僧侣主义哲学最能对合的宇宙图画。用他的话讲，即从“太极”发动而使五行阴阳七者“滚合”起来，造成物质世界。

朱熹的宇宙结构说基本上是沿袭着张载。朱熹赞同浑天说，并曾批评盖天说道：

“浑仪可取，盖天不可用。试令主盖天者做一样子，如何做？只似个雨伞，不知如何与地相附着？”（语类卷二）

在回答天问所提出的问题时，朱熹这样描写宇宙的结构：

“天之形圆加弹丸，朝夜运转。其南北两端后高前下，乃其枢轴不动之处；其运转者亦无形质，但如劲风之旋，当昼则自左旋而向右，向夕则自前降而归后；当夜则自右转而复左，将旦则自后升而趋前。旋转无穷，升降不息，是为天体，而实非有体也。

地则气上查滓，聚成形质者，但以其束于劲风旋转之中，故得以兀然浮空，甚久而不坠耳。……

其曰‘九重’，则自地之外，气之旋转，益远益大，益清益刚，究阳之数而至于九，则极清极刚而无复有涯矣。”（楚辞集注卷三天问）

上面这一段描述包括了以下的各个论点：

第一，地是宇宙的中心，天体是没有形质的气，天与地都环绕着一条轴线旋转。日月诸星则附在天幕上，随着天的旋转而绕地同行。由于地四周的天迅速旋转，就把地维持在中央，不致陷落，加朱熹在语类中所说：

“天以气而依地之形，地以形而附天之气。天包乎地，地特天中之一物尔。天以气而运乎外，故地推在中间，　然不动，使天之运有一息停，则地须陷下。”（语类卷一）

朱熹的这一论点系来自张载的正蒙以及浑天说的公认的原则，但浑天说一般认为天左旋而地右旋，张载则认为天地都是左旋而有 迟速的不同，他们的说法都在一定程度上能解释七曜的运转现象；而朱熹却胡说天在白昼自左旋而向右，夜间又转而复左，这种提法就距离当时的科学更远了。

第二，天有九重，其气愈外则愈清愈刚，如他说：

“离骚有九天之说，注家妄解云有九天，据某观之，只是九重，盖天运行有许多重数（以手画图晕，自内绕出至外，其数九）。里面重数较软，至外面则渐硬，想到第九重，只成硬壳相似，那里转得又愈紧矣。”（同上卷二）

由此可知，朱熹的九重天是指气的“软”、“硬”的层次，乃是一种没有根据的臆想，和托勒密式的宇宙结构假说中依日月行星绕地轨道而画分天的层数是不同的。

第三，朱熹认为宇宙中只有地是“物”是“形”，而天与日月列星都是没有形质的。地是气中浊的渣滓的凝聚，日月列星则是气的最清的精英，有如“灯花”。关于地的形成，朱熹说：

“天地初间只是阴阳之气，这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便挼许多查滓，里面无处出，便结成个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰，只在外常周环运转。”（同上卷一）

“天地始初，混沌未分时，想只有水、火二者，水之滓脚便成地。今登高而望群山，皆为波浪之状，便是水泛如此，只不知因甚么时凝了，初间极软，后来方凝得硬。

问：想得如潮水涌起沙相似。

曰：然，水之极浊，便成地；火之极清，便成风霆雷电日星之属。”（同上）

以地为气凝结而成，无疑是得自张载的学说。但是在这里需要指出，朱熹“想”出的这一理论只是传统的“清气成天，浊气成地”一说 的继续，它和恩格斯肯定为形而上学的自然观的第一个缺口的康德——拉勃拉斯星云假说毫无共同之点。无论是康德在自然通史与天体理论（公元一七五五年）或拉勃拉斯在月亮的系统叙说（公元一七九六年）中所提出的星云说，都是甚

于十八世纪欧洲自然科学的一系列成果，特别是牛顿的万有引力学说，而企图说明太阳系的形成。朱熹“想”的自然观中的“天”，既不规定其形质的存在，也不具备这些条件。

此外，朱熹虽认为地在宇宙中央，“天文有半边在上面，须有半边在下面”（语类卷二），但他并未达到地是球形的推论，他说：

“地却是有空阙处，天却四方上下都周匝，无空阙，逼塞满皆是天。地之四向，底下却靠着那天。”（同上卷一）

这样，地是一个扁平体，人即居于其向上的一面，故朱熹说“地有绝处”，又有“角尖”。

朱熹对待自然科学的态度，大抵不外两种。在少数的例子中，他只简单地复述了已为众所公认的一些知识，例如他以日、月、地三者的相对位置来说明月的盈亏：

“月之望，正是日在地中、月在天中，所以日光到月，四伴（畔）更无亏欠，唯中心少有黮翳处，是地有影蔽者尔；及日月各在东西，则日光到月者止及其半，故为上弦；又减其半，则为下弦。”（同上卷二）

“日月相会时，日在月上，不是无光，光却载在（月）上面一边，故地上无光；到得日月渐渐相远时，渐擦挫，月光渐渐见于下；到得望时，月光浑在下面一边；望后，又渐渐光向上去。”（同上）

这一理论是得自沈括的，见梦溪笔谈卷七，朱熹在楚辞集注卷三曾直接引述了沈括的这一学说。这些科学知识与他的哲学思想没有 直接的、有机的关联。

另一方面，在更多例子中，朱熹则对自然科学知识加以神秘的解释，羼入了唯心主义的说教，从而严重地歪曲了自然科学。在这里，他不是以客观规律作为探求真理的准绳，而是根据作为绝对主宰的“理”的化身来剪裁一切个体。

例如语类有下列记载：

“常见高山有螺蚌壳，或生石中，此石即旧日之上，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者变而为刚。此事思之至深，有可验者。”（同上卷九四）

在高山上发现水生物的化石，这本来是可以导出世界不断变迁发展的结论的，但朱熹拐了一个弯，却以此证明邵雍的宇宙循环论。说什么“康节以十二万九千六百年为一元，则是十二万九千六百年之前又是一个大开阖，更以上亦复如此。……小者大之影，只昼夜便可见”（同上），为循环的、退化的自然史观与历史观增加论据（关于朱熹的复古主义的历史观，参见本卷第十五章）。

同样的，朱熹虽然在对宇宙结构的描述上大量撷取了张载的学说，但一涉及“形而上”方面，就与张载大不相同了。张载认为气是不生不灭的，气的“两端”矛盾是宇宙的动因，“动非自外也”；朱熹则认为气是如二程所说，不断地由“理”产生，不断地归于消灭又再产生：

“问气之伸屈，曰：譬如将水放锅里煮，水既乾，那泉水依前又来，不到得将已乾之水去做它？”（同上卷一）

他认为这即老子所谓“天地之间其犹橐籥乎”，物质只是随时被创造出来的一种暂存的现象。

同时，朱熹认为“理”是宇宙背后的动因，这就用神学代替了张载二元

论中积极一面的辩证法因素。气的动静不过是“理”“所乘之机”，宇宙处于“理”的驾驭之下，而“理”就是上帝，于是宇宙的自然史便转变为上帝的创世纪了。因此，朱熹说：

“动静无端，阴阳无始，虽是合下静，静而复动；若细推时，未静时须先动来，所谓如环无端，互为其根。……便如浑沦未判之前，亦须曾明盛一番来，只是这道理层层流转，不可穷诘。”（语类卷九四）

这就是说，整个宇宙的发展归根结底是绝对实体的“理”的神妙的“流转”过程。因此，他答复屈原天问时，在反对柳宗元的义理之说以后，便请出了“太极”这一实体来说明宇宙的形成及其结构的所以然。

朱熹对于“事物”这一块踏足石，不少作为比喻的例子，如“月映万川”的水所风为水之类。在他的事物概念之中，事物或个体是“分殊”之性，所谓“分得愈见不同，愈见得理大”（同上卷六）。例如他讲到无机物和有机物时这样说：“如一所屋，只是一个道理，有厅，有堂；如草木，只是一个道理，有桃，有李。……‘理一分殊’，亦是如此。”（同上）因此，一切事物都各只是一个道理或“太极”，“房屋”和“植物”都是“太极”的化身，而这个化身也存在于人们的心灵之中。那么自然是什么呢？一句话，是一种“品类的存在”，愈见得高下品别不同，就愈见得“天理”安置得妥当。如果要证明自然这种“渣滓”粗而不精，就应该从“渣滓”的外面来呼唤出所以成为“分殊”的最初原因，这样，“分殊”虽然不齐、不平、不和、不同，但不妨以“太极”加以统一，因而就“豁然贯通”了！

与上述“理”的呈现过程相对应的是“理”呈现为以封建纲常为绝对法则的社会的过程。资产阶级学者论述朱熹的理学，大多撇开“理”的道德意义，实际上这种意义反倒占其学说中的主导地位。朱熹自己说：

“宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性，其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在，”（文集卷七读大纪）

惟一的“理”如何流行显现为“三纲五常”，这是朱熹的哲学为封建主义说教的关键之一，因而在他的体系中占据了重要的位置。

首先，“太极”本身即是具有道德性的，朱熹说：

“太极只是个极好至善底道理。……周子所谓太极，是天地人物万善至好底表德。”（语类卷九四）

这一“万善至好底表德”即最高的道德范畴，它是一切道德范畴的总集或最初原因，如朱熹答郑仲履等所说：

“仲履云：太极便是人心之至理。

曰：事事物物皆有个极，是道理之极至。

蒋元进曰：如君之仁、臣之敬，便是极？

曰：此是一事一物之极，总天地万物之理便是太极。太极本无此名，只是个表德。”（同上）

由此可知，所谓“一事一物之极”也具有伦理的意义。

前面已经提到过，朱熹认为仁、义、礼、智、信这五个道德范畴与金、木、水、火、土五行是对当的，如他说：

“在天只是阴阳五行，在人得之只是刚柔五常之德。”（同上卷六）

“问：如何谓之性？

曰：‘天命之谓性’。

问：天之所命者果何物也？

曰：仁义礼智信。

又问：周先生作太极图，何为列五者于阴阳之下？

曰：五常是理， 阴阳是气，有理而无气则理无所立，有气而后理方有所立，故五行次阴阳。”（周子全书卷四语类附见）

在这里，五行与五常被完全等同为一。

朱熹认为五常是统一的“太极”的显现，所以说：

“问：既是一理，又谓五常，何也？

曰：谓之一理亦可，五理亦可。以一包之则一，分之则五。

问分为五之序。

曰：浑然不可分。”（语类卷六）

不仅如此，由五常再可以画分为更多更细密的道德，而这些道德仍只足一“理”的显现：

“问：先生以为一分为二，二分为四，四分为八，又细分将去；程子说性中只有仁义礼智四者而已，只分到四便住，何也？

曰：周先生亦止分到五行住。若要细分，则如易样分。”（同上）

关于这一点，他作了这样的譬喻：

“专言仁义礼智，而以手画扇中心，曰：只是一个道理，分为两个；又横画一画，曰：两个分为四个；又以手指逐一指所分为四个处，曰：一个是仁，一个是义，一个是礼，一个是智。这四个便是个种子，恻隐、羞恶、恭敬、是非便是种子所生的苗。”（同上）

这样，“太极”或“理”就把一切道德范畴统摄起来，而又分化为一切道德范畴。

把道德范畴纳入太极图的间架（这是继承着洪范以至纬学的传统），不但对这些封建道德赋予了哲学的根据，而且使朱熹取得依照臆造的象数学原则任意解说这些道德范畴的自由。在朱熹的著作中，关于各种道德范畴的无理比附是极多的，其繁琐更胜于纬学。我们在这里祗须举两个例子，就可以概括其余。

据朱熹说，在仁、义、礼、智、信五常之中，仁较之其他四常是更根本的，他这样讲：

“得此生意以为生，然后有礼智义信。以先后言之，则仁为先；以大小言之，则仁为大。”（同上）

此即所谓“仁统五常”。为什么是如此呢？朱熹就从象数学来解答：

“天只是一元之气，春生时全见是生，到夏长时也只是这底，到秋来成遂也只是这底，到冬天藏敛也只是这底。仁义礼智，割做四段，一个便是一个；浑沦看，只是一个。”（同上）

“味道（叶贺孙）问：仁包义、礼、智，恻隐包羞恶、辞逊、是非，元包亨、利、贞，春包夏、秋、冬；以五行言之，不知木如何包得火、金、水？

曰：木是生气，有生气，然后物可得而生；若无生气，则火、金、水皆无自而能生矣，故木能包此三者。”（同上）

木居然能包火、金、水，这是多么荒谬的妙论！然而这不过是朱熹所谓“天道”不离“人道”的无理比附的例证之一。

又如在朱熹的五常说中，信与其它四常也不是平列的，这是为了比附五行中的土的特性，他说：

“信是诚，实此四者，实有是仁，实有是义，礼、智皆然，如五行之有土，非土不足以载四者；又如土于四时各寄王十八日。”（同上）

从这里可以看出，虽在五常之中也有不平等的品类存在，大小、先后、尊卑、上下，各有其当然的位置。但上面所说的由一“理”分为种种道德，还只是在概念上兜圈子，尚未与具体的社会中的品类存在结合起来，而后者才是朱熹学说的中心。

语类记有下列问答：

“问，万物粲然，还同不同？

曰：理只是这一个道理，则同；其分不同，君臣有君臣之理，父子有父子之理。”（同上）

“问：仁与道如何分别？

曰：道是统言，仁是一事，如道路之道，千枝百派，皆有一路去，故中庸分道、德，曰：父子君臣以下为天下之达道，智仁勇为天下之达德。君有君之道，臣有臣之道；德便是个行道底，故为君主于仁，为臣主于敬。”（同上）

按照这一说法，不同身分的人有不同的“理”，也有不同的“道”和“德”。统治阶级不但有统治人民之“理”，他们应“遵守”统治者的道德；而在他们中间还有品级结构，依其尊卑上下而各具一“理”。被统治阶级就另有被统治之”理”，必须遵守被统治者的“道德”。用朱熹的话说，统治者应充分运用他的统治权力，以完成其作为统治者的“极至”；被统治者则必须俯首帖耳、忍辱受苦，以完成其作为被统治者的“板至”。在统治者与被统治者都完成其“极至”时，每一个别的“极”就都合乎全体的“太极”。这里，仅说明了每一“极”是等级性的形式，然而朱熹却说这两者是相同地达到了最高的道德。

这种反动的阶级调和论，朱熹沿用洛学的传统名词，称之为“理一分殊”。按所谓“理一分殊”，其本义是指如华严宗所说“一多相摄”的关系，但理学中专用以指上述的等级制的社会法则。在朱熹这里，“理一分殊”更表现成为封建品级结构的代名词，他说：

“理是有条理、有文路子。文路子当从那里去，自家也从那里去；文路子不从那里去，自家也不从那里去。须寻文路子在何处，只挨理了行。”（同上卷六）

“理如一把线相似，有条理，如这竹篮子相似，指其上行篾，曰：一条子恁地去；又别指一条，曰：一条恁地去；又如竹木之文理相似，直是一般理，横是一般理。”（同上）

可见“理”本身就包含了差别性，有的“文路子”是直的，有的“文路子”是横的，同是“理”，却有着极大的区别。这正反映了封建制度下，有少数人是统治者，遵循一种“理”；有大多数人是被统治者，另遵循其它的“理”，而在朱熹看来，其分虽殊，其理则一，凑拢来恰好合成封建制度这一“永恒”的“理”。

朱熹说：“礼是体”，又说：“合当底是体”（同上），这和司马光绘理想的封建品级结构为体图（见第十章第二节）是相似的，朱熹又拿出扇子来设喻说：

“人只是合当做底便是体，人做处便是用，譬如此扇子，有骨有柄用纸糊，此则体也，人摇之，则用也；如尺与秤相似，上有分寸星铢，则体也，

需要全本请访问 www.ertongbook.com