

王芳恒 著

陈法哲学思想研究

A Critical Analysis of Chen Fa's Philosophical Thoughts



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

王芳恒 著

陈法哲学思想研究

A Critical Analysis of Chen Fa's Philosophical Thoughts



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

陈法哲学思想研究/王芳恒著. —北京: 社会科学文献出版社,
2016. 4

ISBN 978 - 7 - 5097 - 8518 - 8

I. ①陈… II. ①王… III. ①陈法(1692~1766) - 哲学思想 -
研究 IV. ①B249. 9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 303420 号

陈法哲学思想研究

著 者 / 王芳恒

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 王 绯 黄金平

责任编辑 / 黄金平

出 版 / 社会科学文献出版社·社会政法分社(010)59367156

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 23 字 数: 385 千字

版 次 / 2016 年 4 月第 1 版 2016 年 4 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 8518 - 8

定 价 / 98.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心(010-59367028)联系

 版权所有 翻印必究

自序

《周易》是“六经”之首，是中国古代形上哲学智慧的雏形，是中国古代思想文化的滥觞和中华文明的源头。《周易》在中国思想史上地位重要，作用和影响都巨大。可以说，宋明道学的形上哲学，是以《周易》、道家学说、佛学为其形上哲学智慧的三根支柱。中国古代形上哲学思维的形成、宋明道学形上哲学体系的建构，均从《周易》中吸取了有益的养分。易学家关于易的起源和八卦、六十四卦的形成，关于象、数、辞、理及其关系和天地万物产生的解释，不仅包含了形上思维的思想元素，甚至在程颐、朱熹等易学家那里，已经建构起形上学哲学思维路径和哲学体系。中国古代思想家，无论他们怎么看待《周易》，鲜有做学问而不涉及《周易》者。学习和研究西方哲学史的人都认可，康德的《纯粹理性批判》《实践理性批判》和《判断力批判》像里程碑一样，竖立在欧洲思想史的进程中，不能绕过。类比而言，《周易》是中国思想史上的里程碑，同样没法绕过。据粗略统计，在贵州历史上，自汉至清末，研究《周易》思想文化者数十人。其中，著名学者有易贵、孙应鳌、李渭、王耘、萧光远等。据学者统计，明清两代，贵州学者撰著的书目中，以《周易》为著述内容的多达43部，以《易》中式的学子也很多。其中，陈法是易学研究的杰出贡献者。近年来，贵州学界出版了《孙应鳌文集》《明代黔中王门大师孙应鳌思想研究》等，述及孙应鳌的易学思想。但据《明代黔中王门大师孙应鳌思想研究》的作者王路平先生介绍，孙应鳌易学主要关注的是《周易》的义理。而陈法笺易，继承了孔颖达、朱熹等人的学风，不废象数，而更看重易明天道人事的意义。可以说，陈法的易学观和研究《周易》的方法，更符合《周易》的思想实际，其学术精神和研究思路，更具备现代转换、运用的可能性和必要性。因此，我们以易学和儒学为主

要研究内容，建立起陈法哲学思想研究体系，目的是要突出陈法学术成果的重要理论意义和价值。

本书采用史论结合之方法，坚持逻辑与历史统一原则，以易学和儒学为有机组成部分，建构起陈法哲学思想研究的体系。本书由上篇“陈法易学思想”和下篇“陈法儒学思想”构成。在易学方面，本书将陈法的易学思想置于易学发展史的大背景下加以系统的考察，围绕易的起源、八卦和六十四卦的形成、《周易》的体系结构、《周易》的性质和解易体例等，阐述了陈法关于易学中心问题的主要观点和思想。突出了陈法在解易体例方面综合易学史上象数派、义理派解易方法之优长，从而拓展创新的特点。对陈法解易取象数派和义理派之长而避其短的学术精神，给予了充分的肯定。特别彰显了陈法视《周易》为明人事自然之理、强调《周易》为穷理尽性之书的理性精神，系统介绍了陈法对传统解易体例的继承和发挥。在中国思想史上，大凡重要的思想家，都对《周易》有不同程度的研究和体会。研究陈法的易学思想，在一定程度上可为深入研究中国传统思想文化提供一种独特视角和切入点，达到以古鉴今，推陈出新的目的。

儒学是陈法思想的重要组织部分，主要体现在其所著之《明辩录》中。由于对哲学最高本体“道”“理”的体用关系有不同的理解，以及对《周易》及释、道思想的不同认识和吸纳，儒学发展至宋代，逐渐分化为理学和心学两派。朱熹、陆九渊分别作为理学和心学的杰出代表，围绕着本体论、发生论、道德修养论等展开了长期的争论。“朱陆之辩”长达800年，肇始于南宋，至明末清初仍有回声余绪。陈法在《明辩录》中，从本体论、道德修养论等方面对陆王心学提出了严厉批评，即属于回声余绪的重要组成部分。陈法对陆王心学的批评，是站在程朱理学立场上展开的，并以程朱理学为正学、为圣学、为道统，而以陆王心学为异端、为异道。陈法认为象山之学异于孟子学，其心学本体论和修养方法主要来源于禅宗，是异端。陈法赞成程朱理本论观点，而以象山“认心为理”为非。对于王阳明之“良知”本体，陈法认为其源自佛教“知觉灵明”之说。陈法对陆王道德修养理论的批评，主要涉及道德主体性和道德修养方式两方面。陈法对象山所谓“复其本心”和“先立乎其大者”的“易简”工夫，以及王阳明的“致良知”说，都提出了批评。陈法认为，要明天理，就必须走程朱理学“格物致知”的道路。象山的“复其本心”和阳明的“致良知”，都是佛教“明心见性”那一套东西，而非儒家圣人的修养方法。透过陈法的批

评，可以更好地认识和理解理学和心学之异同，有利于进一步深入研究中国传统思想与文化。

“陈法哲学思想研究”是一个开放体系，可能存在疏漏和失误，需要不断完善和改进，作者借之向同行请教，以便进一步丰富和充实。

前 言

陈法（1692—1766年）字世垂、圣泉，晚号定斋，清代著名学者，贵州安平县（今平坝县）人。康熙五十二年（1713年）春，陈法乡试，举亚元，同年“秋闱”成进士。入词馆，任职检讨，为翰林官八年。像许多传统知识分子一样，陈法学而优则仕，先后任职河北顺德府、山东登州府知府，河东运河道、江南卢凤道、淮扬道、河北大名道道台等。陈法的学术著作颇多，主要分为三类：哲学类，如《易笺》《明辩录》等；治河、治水利类，如《河干问答》《河工书牒》等；教育类，如《醒心集》《敬和堂文稿》等。2009年，贵州人民出版社出版的《黔南丛书》第一辑、第二辑即收录了陈法先生的《易笺》《犹存集》等著作。《易笺》是陈法易学思想专著。2010年，贵州人民出版社出版了《陈法诗文集》上、下册，内容与《黔南丛书》第一辑、第二辑基本相同。陈法的儒学思想，主要体现在其所著之《明辩录》中。今存《明辩录》主要有清代山右（今山西）人荆如棠于乾隆三十五年（1770年）校刊的刊行本。2011年，贵州人民出版社出版了《陈法诗文集续》，书中收录了《明辩录》等内容。本书所引《明辩录》原文，据此本。这些著作的点校、整理和出版，为开展陈法思想研究提供了方便。

梁启超在《中国历史研究法·总论》中说，历史研究的目的在于将过去的真事实予以新意义或新价值，以供现代人活动之资鉴。冯友兰在《贞元六书》中说，一事物之历史是决定此事物之现在与将来之行为之力量之重要部分。陈法是继孙应鳌、周起渭之后，贵州籍又一著名思想家。研究陈法思想，目的在于凸显贵州历史人物及其思想在当代中国思想文化建设实践中的重要地位和作用。

本书分上、下两篇，上篇“陈法易学思想”，下篇“陈法儒学思想”。从广义上说，这两篇主要讲的是陈法的哲学思想。陈法的思想当然还包括

教育、文化及其对治河治水经验的总结等，囿于篇幅制约，我们选择了陈法思想中闪光的内容。我们认为，以易学和儒学作为研究的主要内容，已经足以承担“陈法思想研究”的目标要求。

一 陈法易学研究向度及收获

《周易》以其思想来源之古老、复杂，内容之丰富、深邃和影响之巨大、久远，历来被视为儒家“六经”之首。中国历史上的著名学者鲜有不涉及《周易》的，学习和研究中国思想和文化的后人，更不能绕过《周易》。孔子曾感叹：“假我数年，五十以学易，可以无大过矣！”（《论语·述而》）陈法重要的学术贡献之一，体现在易学研究方面。陈法因替同事白钟山辩冤，得罪朝廷，于乾隆十三年（1748年）被谪内蒙古十六军台戍边。在此期间，陈法系统、深入地研究《周易》，撰有《易筴》八卷。在《易筴》中，陈法总结并批判继承了历代著名学者研究《周易》的经验和得失，在关于易的起源、易的性质、《周易》的体系结构和解易体例等方面，提出了自己独到的理解。陈法解易，曾经得到四库馆编纂者的肯定，《易筴》亦被收入《四库全书》。

（一）关于易的起源和八卦、六十四卦的形成

关于易的起源，易学家们花费了大量的精力开展研究。可谓诸说并起，百家争鸣，但始终没有取得大致统一的看法，这或许正是学术研究的特点。关于易的起源和八卦、六十四卦的产生主要有这几种说法，如“伏羲观象说”，即伏羲画卦、文王演而为六十四卦并作彖辞、周公作爻辞，就是司马迁所谓“人更三圣，世历三古”之说，后来朱熹有所谓“人更四世”之论，即认为在“三圣”的基础上，又有孔子为《周易》作传。还有所谓“画前有易说”，即八卦、六十四卦源于圣人对数和理的领悟等。这两种说法均具有明显的主观性和猜测性特点。此外，易学家又从理论上将关于易的起源和八卦、六十四卦的产生概括为“参天两地而倚数说”“大衍之数说”“易有太极说”“乾坤父母说”“设卦观象说”等，而这些学说在很大程度上又蕴含在“河图洛书说”之中。《易传》讲到的天三、地二之数，大衍数五十，都与河图之数、天地之数有关。“易有太极说”与“大衍之数说”是用两套不同的语言，说明天地万物和八卦、六十四卦的起源。“乾坤父母说”乃解释文王卦位的一种学说，而文王卦位由伏羲先天卦位变化而来，故此说也与河洛之说关系密切。从易学史看，真正具有代表性的是河洛图书说、

易有太极说和乾坤父母说。

河图洛书说认为，上古时代，伏羲氏得黄河龙马所负“河图”，依其中的奇偶点数画出八卦，文王在此基础上演为六十四卦，即为易的起源。又传洛阳一带的洛水出现神龟，背负“洛书”，大禹得之，以为治水和创立九章大法之依据，治理天下，取得成功。这是后来图书学派解释天地之数、大衍之数来源的又一根据。易学史上，也有许多易学家反对易的产生与河图洛书有关系，认为所谓河图、洛书，不过是古代地理图籍一类的东西。

关于易的起源和八卦、六十四卦的产生，陈法赞成河图洛书说，他特别重视河图洛书的作用。同时，陈法又多说并举，包括河洛说、大衍数说和乾坤父母说等，而以河图说为其基础。陈法本邵雍河洛说，以河图为天圆，洛书为地方。在陈法看来，河图之数即大衍之数、天地之数，这是圣人作易的本源。主张有图而后有卦，有卦而后有易。关于易的演变，陈法赞成朱熹、焦循等人的“四圣”说，即认为伏羲作八卦，周文王、周公系之以彖、爻辞，孔子作传。所不同的是，他认为“四圣”之易皆以明人事为最终目的。而朱熹等则认为只有孔子易方言人事。从体例上讲，关于六十四卦的构成，陈法赞成“重卦说”。就是说，伏羲根据河图奇偶之数画八卦，文王在此基础上按“重卦”原则演为六十四卦。可贵之处在于，陈法认为，无论是伏羲先天图，还是文王后天图，均来自阴阳相推而生变化的原理。先天图为体，文王图为用。体寓于用，用不离体。陈法认为河图是存在的，他不赞成欧阳修、毛奇龄等人以河图洛书为怪妄的观点。这体现出陈法对汉、宋图书说的继承。总之，陈法认为，卦与图是统一的。河出图，洛出书，圣人就是根据河图洛书而作八卦和六十卦。河图是天地万物产生和发展的总根据。

《周易·系辞传》有所谓“易有太极”章和“大衍之数”章，这两章实际上是用两套不同的语言，阐述天地万物的产生及八卦、六十四卦的起源。然而，历代易学家对这两章所表达的内容和主旨，却一直存在不同甚至相反的看法。有的易学家认为“易有太极”章讲的是宇宙本体论，如程颐、朱熹；有的认为此章讲宇宙发生论，如邵雍；有的易学家认为这两章均讲揲蓍成卦，如毛奇龄。陈法即认为“大衍之数”章是讲揲蓍成卦的。笔者赞成陈法的观点，但又有所补充，即“易有太极”章和“大衍之数”章均讲天地万物的产生和八卦、六十四卦的起源。当然，前者是从哲学上讲，后者则以所谓河图之数为基础，直接讲揲蓍成卦。“太极”即揲蓍中

“不用之一”，“两仪”即揲蓍中之“分二以象两”，“四象”即揲蓍中“揲四”的成果，结果都是讲八卦的起源。

乾坤父母说是易学家解释易的起源和八卦、六十四卦产生的一种重要学说，可分为乾坤升降说和乾坤本体说，后者自前者发展而来。这一学说是以阴阳升降、消长、相推为原理，认为其余六十二卦均自乾坤两卦变化而来。因此，在具体解释卦的形成时，乾坤父母说实际上主“重卦说”。乾坤两卦围绕二、五爻变化，产生六子卦。乾坤六子为体，其余卦为用，即所谓乾坤本体说。上下经构成等，均由八卦体用关系决定，六十四卦无非乾坤之体而已。乾坤父母说是卦变说的理论基础。陈法主乾坤父母说，他认为伏羲卦位图是体，文王卦位图是用。而乾坤两卦是伏羲先天图的核心，是正卦。陈法从体用、阴阳、刚柔几个方面，明确阐述了乾坤父母卦对于成就万事万物之重要性。

（二）关于《周易》一书的体系结构

《周易》的体系结构历来是易学家们讨论的重要话题，易学家们争论的问题，主要包括言（辞）、象、数、意（理）及其关系，《十翼》的作者，上下经的构成，经传关系等。多数易学家认为，彖辞为文王所作，爻辞为周公所作。陈法亦持此论。争论最激烈的是《十翼》的作者问题。一种观点认为，《彖上传》《彖下传》《大象传》《小象传》等《十翼》为孔子所作，如朱熹等人即持此说。另一种观点认为，《十翼》并非孔子所作，而是由不同的人于不同年代完成的，如北宋的欧阳修、南宋的叶适等即持此看法。陈法认为《系辞传》《彖传》《爻传》《象传》为孔子所作，《说卦》《杂卦》古已有之，《序卦》为文王所作。因此，他不赞成孔子作《十翼》的观点。关于言（辞）、象、数、意（理）的内涵及其关系，易学家们的观点主要体现为两种倾向，一种倾向是置象或数于第一位，认为有象或有数，方有意或理，言（辞）为表达意（理）的手段。没有象或数，辞无所系；没有义理表达的需要，言（辞）就没有存在的必要。陈法即提出，辞由象系，因数显理，因图显理。他明确反对扫象和泥象，指出解易离不开象数，但解易的重点在明人事和自然之义理。另一种倾向是置意或理于第一位，以意或理为主体，主张有意、有理而后有象和数，如程颐、朱熹、杨万里、湛若水等即持此看法。

关于《周易》的经传结构，涉及六十四卦的排列问题，即所谓“序卦”、上下经的构成及其原则等。易学们提出了多种多样的构成方式和原

则，如“八宫卦说”“十二辟卦说”“错综说”“乾坤父母说”“体用说”“旁通说”“相错说”“相因说”“相成说”，等等。关于上下经的功用，易学家们认为上经讲天地自然的形成，下经讲人事之理等。朱熹则指出《易经》分上下篇并没有什么特别的理由，只不过，“特以简帙重大，故分上下两篇”。在这一问题上，陈法继承了叶适、朱熹等人的观点。他认为，明其大义即可，不必探之过密、过繁。古人序卦合理之处，存之即可。他认为，上下经构成及各卦顺序，是按照“先天方位图”来定的。这是秉持和发挥元代萧汉中、明末清初方以智的观点。对于历史上所谓上经言天道，下经言人事，陈法以为，天道人事一也，最终落实到人事。陈法还从体用说、重卦说等立场，论述了上下经的构成。

（三）关于《周易》的性质

关于《周易》的性质，主要有两种观点。一是认为《周易》乃卜筮之书，卦爻象变化预示吉凶悔吝的变化，而吉凶悔吝情况由卦爻辞而得。汉代易学家将卦爻象、五行与四时节气等结合起来，提出卦气说、月体纳甲说等，用以解释阴阳灾异，使《周易》走向谶纬迷信。二是认为《周易》虽在历史上曾以卜筮之书的形式存在，但《周易》的目的却是明人事自然之理。魏王弼以玄学解易，重视阐发《周易》之义理，开启了以易解人事之先河。孔颖达、欧阳修、程颐、张载、朱熹、王夫之等均认为《周易》乃明人事之作。

陈法继承了这一传统，明确指出《周易》为本天道而明人事之书。这是圣人作易的本源。陈法解易，并不废象数，也讲揲蓍成卦并提出了独到的见解。然而，陈法做出了“小人占”和“大人占”的区分，并指出“易为君子谋”，不为小人谋。吉凶悔吝根源于人自身的行为。六十四卦及其卦、爻、象辞均以明人事为目标。尤其是《大象》辞，专言人事。《周易》讲自然界的道理，由于天道与人道一致，所以，《周易》最终目的是明人事之理。陈法关于《周易》明人事的观点，在《四库全书提要》中是得到了充分肯定的。

（四）关于解易体例

关于解释《周易》经传的原则及方法，即解易体例，陈法批判地继承了传统观点，并在若干方面有新的发挥。为解释卦爻象和卦象辞之间的关系，易学家们提出了许多解易原则和方法。或者置象（卦象、爻象）于第一位，从而主取象说，或者置义（意）于第一位，而主取义说，或取象取义说兼

采等。以这两种解释倾向为基础，易学家又提出了一系列更为细致的解读方法，如在取象说的大前提下，又有爻位说、卦变说、互体说等。陈法在《易筌》中继承和吸收了传统的取象说、取义说、爻位说、中位说和趋时说等解易体例，同时，对传统解易方法又有发挥，提出善会说卦、以类而推、互卦取象、彖爻互证、全卦取象、变通取象等解易方法，可谓推陈而出新。

二 儒学研究向度及收获

儒学是陈法思想的重要组成部分，主要体现在其所著之《明辩录》一书中，其核心内容主要有以下几个方面。

（一）赞成“理本论”，批评“心本论”

由于孔子、孟子等先秦儒家思想的不同特质及其影响，以及对道家学说和佛教理论的不同理解和吸纳，儒学发展至宋代，出现了明显的理论分化，形成理学和心学两大系统，宋明儒学也因此被称为“新儒学”。朱熹和陆象山分别作为理学和心学的杰出代表，围绕着本体论、道德修养论、正统与异端等方面展开了长期的争论，史称“朱陆之辩”。而后世学者针对“朱陆之辩”所展开的讨论，则被称为“朱陆异同之辨”。“朱陆之辩”肇始于南宋，至明末清初仍有回声余绪。陈法《明辩录》一书以程朱理学为正学、为圣学、为道统，从本体论、道德修养论等方面对陆王心学提出了严厉批评，即属于回声余绪的重要组成部分。“朱陆之辩”的本质，是争夺道统的话语权，是如何重建儒家道德形上学的问题，是如何确立和发挥儒家道德伦理的问题。陈法站在程朱理学的立场上，秉持朱与陆、儒与佛对立，而以朱、儒为是以陆、佛为非的观点，对象山和阳明哲学提出了批评。陈法坚定地捍卫了程朱一派的“性即理”说，以及道德修养方法上的“格物致知”说。

朱熹认为，人、物之性，就是人、物所禀之天理。天是理的本体，人性之所同者是理。从这个意义上说，性即理。从理的立场说，天授予人和物者曰“命”，从人和物所承受的立场说，其所受者曰“性”。性与理同质而异名。当然，天授予人者为普遍的理，而人和物所得者为分殊的理。原因就是人、物受后天气质和资禀的影响。

象山和阳明认为本体心是完满自足的，理在心中，也发自心中。心外无理，心外无物，心即理。心理为一，心理合一。心是理的根源或本体，人性之所同者是心。心与理同质而异名。

陈法以程朱理学为宗，即肯定了朱熹的“性即理”说，他在《明辩录》中以象山“认心为理”为非、“复心见性”为非等。陈法批评象山心学的前提是以程朱理学为正宗。这种批评在当时是一种思潮，并非陈法一人之独创。

在陈法看来，象山认为心与理合一或心与理为一。然而，心分为“道心”和“人心”，受后天“气质”或“气禀”影响，心并不直接是“理”，只有道心才是理。因此，陈法认为象山的“心即理”说，是受了佛教禅宗的影响。他认为象山所谓心之“灵明、不昧”，及其所谓“明心见性”，皆来自佛禅。象山只见心，不见性，即不见客观存在的理，而以心之“灵明”为理。象山和阳明找到了佛教禅宗所谓“知觉灵明”之心，用来代替孟子具有“良知良能”之心。象山、阳明与朱子一样，均主张性善论，认为心体至善，但又承认人的心体可能“受蔽”“壅蔽”。既然如此，缺少了“格物致知”的工夫，心体怎么可能就是至善的？明此心，怎么就能够明此理呢？陈法认为这是不可能的。象山所谓“明心见性”，只是佛教的“机巧”而已。

（二）坚持“格物致知”的为学和修养方法，反对“复其本心”和“先立乎其大者”的“易简”工夫

既然人所得之理是天所授予的，说明理是客观的存在，实际上就是儒家那套伦理规范。那么，在朱子看来，为了去恶存善，去欲存理，就得做“格物穷理”的工夫。既然象山认定心就是理，心具众理，纯然至善，那么，要去欲存理，恢复善性，就只需要在心上下工夫。朱陆本体论上的差异，导致他们在道德修养方法上的差异。陈法坚持程朱的修养方法，提倡“格物致知”的工夫。反对象山“发明本心”或“复其本心”的“易简”工夫，也反对王阳明的“致良知”说。

在道德修养方法上，陈法坚持程朱的“格物致知”“格物穷理”说，反对象山所谓“复其本心”之说，不赞成其“先立乎其大者”的“易简”工夫。陈法认为，这种工夫是受禅宗影响的结果，不可能认识万事万物之理。

朱子和象山都主性善论，认为恢复人的善性是有可能的。因此，从道德修养理论上说，他们都倡导复性论。他们都看到，人性本善，其不善者，根源于物欲、利欲所蔽，以及受个人后天的气质、资禀不同所制约。因此，复归善性要做的基本工作，就是去欲、去恶而存善性。在如何去、如何存的问题上，朱子与象山、阳明就产生了分歧。朱子提倡格物穷理，心统性

情。象山倡导“复其本心”“先立乎其大者”，也就是“立心”，而仁、义、礼、智“四端”则是本心的核心和根据。

象山也讲格物致知，也以“格”为“至”，训物为“物理”。然则象山关于格物致知之旨，却与朱子意趣大相径庭。象山所谓格物致知，只是致本心之明，去本心之蔽，即“发明本心”。象山认为，万物皆备于我，通过所谓“静坐占眸”，理不解而自明。只要在本心上用功，便是格物致知了。这种“格此物”“致此知”的思想，被阳明所继承。

针对象山的观点，陈法指出，由于人受先天气禀和后天物欲影响，本心所具之理是不可能一复即现的。要恢复天理，得经过一番去欲、去蔽的格物穷理之工夫。象山急功近利，乃以一己之私，而自以为本心自足，从而切近天理，这是做不到的。陈法认为，只有长期地修养和积累，才能保持向善的品性，纠正气质之偏、克服物欲之私，达到“大中”“至正”的标准。陈法批评了象山所谓“自证自悟”，认为这种方法不可能悟得天理。在陈法看来，所谓“易简”工夫，简直就不是道德修养工夫。所谓“自足”“自证”“自悟”，并非圣人的学问，乃是对禅宗所谓“知觉灵明”之本心说的发挥。陈法认为，孟子“万物皆备于我，反身而诚”与象山“复其本心”不同。孟子所谓“皆备”“固有”，是指圣人在精神境界上与万物为一体，这种境界是通过“格物”的工夫得来的。而“复其本心”则是复佛禅“虚灵明觉”之心。总之，象山抛弃了“见闻之知”，而认为本心之“灵明”自显，这完全是佛教禅宗那套办法。

陈法继承朱熹以“至”“尽”训“格”的观点，即认为“格”是“达于物”和“至其极”，他不赞成王阳明关于“格物”的思想。阳明也讲“格物”，但其早期训“格”为“正”，即“正念头”，即所谓“正其心之不正以归于正”。格物变成了“格心”“求心”，就是在自家心里下工夫。阳明和朱熹一样，也训“物”为“事”，可是，其早期所谓格物之最终目的指向至善之心，而非穷万物之理，非“即物”。陈法认为，在格物致知问题上，阳明作内外之别，从而“是内而非外”，这是其格物说与程朱格物说最大的区别之处。实际上，笔者认为，阳明格物说并非“是内非外”，而是认为“内优于外”“内重于外”，以“约礼”为“博文”的头脑。陈法指出，阳明所谓“吾性自足”“万理咸具”等，都是“任心”之学，乃佛禅之学，不足取。实质是批评阳明对“见闻之知”的忽视。

陈法指出，后世学者之所以认为程朱“格物致知”之说“支离”，就是

象山和阳明的误导所致。其原因是象山、阳明对“格物致知”之说的认识和理解有问题，具体体现为“失之太泛”“视之太难”“论之太拘”“失其本旨”。例如，阳明所谓“格竹”之举，就是把“格物穷理”理解为“格尽天下万物而穷其理”，此即为“失之太泛”。又如阳明以格物为“正物”，从而认为格物，就是“正念头”，就是“泥于训诂”之失。陈法认为，对程朱“格物致知”思想的认识，要懂得变通之道，不能做机械的理解。

（三）指出象山之学异于孟子而合乎禅宗

在“朱陆异同辨”中，象山之学的来源问题，也是学者们讨论的重要话题。关于象山之学的来源，大致有三种说法：第一是认为象山之学受启于北宋的程颢；第二是认为象山之学以孟子学为宗；第三是认为象山心学本体论和修养方法，主要是受佛教禅宗影响的结果。第二种说法是象山本人、弟子、门人、友人都认可的传承关系。象山认为自己的哲学是“自得”“自成”“自道”。王阳明也认为象山之学出于孟子。陈法持第三种看法，他认为象山之学异于孟子学而合乎禅宗。陈法否认象山之学源于孟子，至少认为象山未得孟学之真传。他认为对象山思想产生重大影响的是佛教禅宗。在陈法看来，孟子倡导性善论，讲究道德修养工夫，注重对“四端”的扩充。而这些为学的特征，是象山之学所不具备的。孟子虽讲“万物皆备于我矣”，但同时又强调“存心”“养性”“知性”“知天”，即重视渐进性的道德修养。陈法认为，格物致知在孟子道德修养中具有重要的作用。孟子只是指出“四端”是人完成至善品性的基础，但并非就是至善本身。要达到至善，还需要格物而穷其理。因此，象山所谓悟本心、明此心的方法，既不能明此理，也不能直接成就至善人性的。

陈法指出，象山之学得于孟子者浅，却出入于佛禅，并深受其影响。所谓“先乎其大者”，是抛弃了“见闻之知”；而所谓“求放心”则受启于佛禅所谓“灵觉”和“明心见性”之说。这些都来自禅宗所谓“顿悟”的“机巧”，而非儒家传统的格物穷理说。陈法认为象山是借孟子“良知良能”说，来阐述佛教“诸法出自本心”的观念和“任心”之说，最终是用佛教“明心见性”之说代替孟子的“良知良能”说。

关于儒与释之别、道统与异端辨等，陈法一如既往地站在程朱立场上，对象山的有关论点提出了批评。朱陆均以尧舜禹汤文武周孔孟之道为道统，然而，他们对道德的内涵及本质、道统的传承体系等，则各有各的看法。朱熹至少还承认孟子之后，伊洛关诸公得儒学真传。而象山认为，孟子之

后，儒学失去传承者，只有到他这里，才真正把丢失的儒学精髓找回来。陈法坚信朱子关于儒学传承体系的观点，坚决不同意象山的看法。此外，在关于异端的外延问题上，朱陆的看法也是不相同的。朱子明确以佛、老为异端，而象山则认为，异端者，不只佛、老，凡是儒家圣学之外的学问，凡是与“心即理”说不相符的学问都是异端。关于儒、释之别，程朱以虚实为判断之标准，即以儒为实，以释为虚。象山则以公私、义利为判断的根据，即以儒为公、为义，以释为私、为利。陈法赞成程朱的判断原则，并在《明辩录·论象山辟禅之非》一文中，从多个层次和侧面，对象山辟禅观点提出了批评。

（四）指出王阳明所谓“良知”和“致良知”是吸收佛教思想观念的产物

陈法在《明辩录》的《良知辩》和《致良知辩》两文中，对王阳明的良知本体论和作为道德修养论的致良知说提出了批评。陈法批评的重点，集中在阳明所谓良知及致良知的本质和内涵方面，认为阳明良知本体和致良知说，是吸纳佛教禅宗思想的产物，是“阳儒而阴释”。孟子讲良知、良能，象山讲良心、本心，阳明讲良知，体现出心学理论特征的相似性和内在关联。阳明认为，良知是本体心、至善心和天理心。良知、良心就是天理，良知、良心与天理异名而同质。此由象山笼统的“心即理”说发展而来。良知又是自觉之心和是非之心。陈法对阳明以良知为是非之心提出了批评，在陈法看来，既然良知是善性，是心之体，又怎么是“是非之心”呢？这不自相矛盾吗？

陈法所谓良知辩，除涉及良知的先验性、局限性问题外，更主要的是围绕阳明所谓良知与孟子良知说及禅宗的关系展开的。阳明晚年居越时期提出的“四句教”，可以说是其良知本体论与道德修养实践相结合的一种尝试，是企图将本体与工夫打成一片的努力。陈法则指出，阳明“四句教”是用良知来阐述佛禅理念。他认为，孟子是在道德意义上讲良知，因而，良知是至善或纯善。而阳明所谓良知则是禅宗之“知觉灵明”，因而，是“无善无恶”之心体。阳明以良知和“无善无恶”为心之体，而良知又是天理，即儒家伦理。换句话说，天理是心之体，或心之体是天理，能说天理无善无恶吗？

在禅宗那里，本心之性与真如、佛性是同一的。在阳明这里，良知与理或天理也是同一的，良知即天理。然而，陈法认为阳明析良知为二，一

是作为本体的良知；二是作为主体所具有的认识能力的良知。陈法认为阳明所谓良知者，实是佛教禅宗的产物，托之以先儒之词而已。他认为佛教禅宗讲真如、佛性、无念、无往、无相、无执着、不思善、不思恶等，正是象山、阳明所谓心体之性，象山谓之“灵明”“不昧”，阳明谓之“知觉灵明”等。阳明以儒家的良知等同于佛家的“真如佛性”，是想掩盖其学说之佛学本质。

陈法指出，在禅宗的影响下，阳明在解释本体和工夫的关系时，始终存在矛盾。一方面，阳明认为心体“无善无恶”或“不思善，不思恶”。另一方面，阳明又认为致良知就是去恶存善，本体和工夫始终未能统一起来。

“致良知”是一种修养工夫，阳明视其为最重要的认识方法。它以作为心之本体的“良知”为前提。因此，致良知企图实现本体与工夫的统一。阳明用良知代替《大学》之“诚”和孟子所谓的“善”，又吸收禅宗“心体清净”的观念，从而提出致良知说。阳明认为，良知人人具有，之所以还要“致”，乃在于人的良知易为利欲所蔽。要做一番努力，才能克服私利，恢复纯善之本心。推广良知于事事物物的办法，就是“致”。就是从良知之本然推广而为良知之发用，并去掉人欲和私意，是本体与工夫的融合和统一。致良知，既指“完全扩充”良知以便“知至”外，还指“依良知而行”。这是阳明更重视的一个侧面，他认为，只有这样，才能更好与“知行合一”结合起来。阳明为此批评程朱一派只强调知而不见行。当然，知行合一是强调知与行在本体意义上的必然统一。而致良知则强调的是良知本体与致用工夫应当合一。致良知的目的是明天理，即体认儒家伦理。在这一点上，阳明致良知的目标与朱子的格物穷理并无不同。

阳明致良知说受到批评，首先源于其理论描述与禅宗言论的相似处。阳明以良知为“明觉”，欲使孟子所谓良知与《大学》之“明德”结合起来。而明觉就是佛教所谓“灵昭不昧”，陈法认为，这种理念在儒家古代圣人那里是不曾有的，完全是佛教禅宗的东西。阳明承认其致良知说具有先验性，先于见闻之知。这也是受佛教影响所致。如禅宗即主张不立文字，得意忘言。禅宗主张“明心见性”，认为体察本心，就可洞见本心佛性，象山和阳明都吸收了禅宗的这一观念。

陈法认为，致良知就是格物穷理，是从个别现象上升为普遍知识的工夫。阳明所谓致良知，与子思、孟子和朱熹所言都是不同的，子思、孟子、朱熹所谓致知，才是儒家圣门“最切至要之功”。陈法指出，阳明视良知为