

中国社会思想（十六）

吴涛 主编

目 录

关学学风与张载的哲学思想 (续)	1
关洛和张载的学术主张	1
洛学蜀学及其唯心主义思想	10
二程的唯心主义理学	10
蜀学学风和苏氏唯心主义思想	25
朱熹的思辨哲学	36
朱熹的思辨结构	36
朱熹的自然观、社会秩序论	52
朱熹的人性论	68
朱熹的“格物致知”说	83
陆象山的唯心主义“心学”	93
陆氏宗法家族和陆象山的身份	93
陆象山的社会思想	106
陆象山的唯心主义	116
陆象山的直觉主义的方法论	132

关学学风与张载的哲学思想（续）

关洛和张载的学术主张

按照道学的正统观念，关学是洛学的一个分支，但这和历史实际不尽符合。在前面我们已就关学、洛学的社会根源与学风，指出其间一些区别，下面再就这两个学派异同的争辩，作进一步的分析，从而了解张载哲学的二元论性质。

吕大临在所撰张载行状中，提到张载在仁宗嘉祐初遇二程于京师，“共语道学之要，先生涣然自信，曰：‘吾道自足，何事旁求？’尽弃其学而学焉”，其事当在嘉祐二年（公元一〇五一年）程颢、张载、苏轼、苏辙等同登进士第之时。程颐曾说：

“表叔（张载）平生议论，谓颐兄弟有同处则可，若谓学于颐兄弟，则无是事。顷年属与叔（吕大临）删去，不谓尚存斯言，几于无忌惮！”（河南程氏外书第十一）

可见张载虽与二程有学术上的联系，并不妨碍张载的思想在许多地方表现出和洛学有不同方向的发展。程颢在皇祐、至和间作答横渠先生定性书，与张载讨论道学的修养方法，根据这一点来说，张载受洛学影响可以说是相当深的。

神宗熙宁二年（公元一〇六九年）十一月，诏以张载为崇文殿校书，次年，张载、张戢、程颢在京师论学。

当时程颐在汉州，张载曾与他通信。程颐在第一封答书中，批评张载“虚”即是“气”之说“未能无过”；在第二封答书中，又说：

“昨书中所示之意，于愚意未安，敢再请于左右。今承盈幅之谕，详味三反，鄙意益未安，此非侍坐之间从容辨析，不能究也，岂尺书所可道哉？况十八叔（张戡）、大哥（程颢）皆在京师，相见且请熟议。”（伊川文集卷五再答）

从这一点而言，当时张载与二程在理论上的争辩又是相当激烈的，因而表现出他们之间又有分歧。

熙宁九年（公元一〇七六年），张载经吕大防荐，再起知太常礼院。赴任途中，经过洛阳，与二程会晤。据杨时辑二程粹言载：

“张子厚再召如京师，过子曰：‘往终无补也，不如退而闲居，讲明道义，以资后学，犹之可也。’子曰：‘何必然？义当往则往，义当来则来耳。’”（君臣）

张载此时对新政的态度，和熙宁初仍无不同，所以他在往来之间颇表现出他的政治态度，他既往而就，复在第二年再次辞职而退。归途，他又在洛阳见到二程。他们此次谈话，由苏昞记录为洛阳议论一篇。

在洛阳议论中，下列一节是值得注意的：

“正叔谓洛俗恐难化于秦人，子厚谓秦俗之化亦先自和叔（吕大钧）有力焉，亦是土人敦厚，东方（洛）亦恐难肯向风。”（河南程氏遗书第十）

程颐对关学表示防范，张载也承认洛阳士人不易接受关学，关洛的不同在这里表现得非常明显。

张载离开洛阳，在途中就逝世了，关学学者一时失去了领导。二程看到这个机会，便开始一系列活动，企

图夺取这一学派的领导权。

元丰二年（公元一〇七九年），吕大临来到洛阳，向二程问学。在他所记东见录中，可以看到二程对张载作了不少攻讦。二程并且宣扬，关中士人沦丧，“气艳”已衰。次年，程颐亲赴关中，为洛学作广泛的宣传（见入关语录）。

面对着张载的友人和弟子，二程当然不便通盘否定张载，而且不得不说一些恭维的话，但二程常常暗示张载的学行是有缺点的，不如二程自己是当代的活圣人，例如程颐说过这样的话：

“问：‘西铭何如？’曰：‘此横渠文之粹者也。’曰：‘充得尽时如何？’曰：‘圣人也。’‘横渠能充尽否？’曰：‘言有多端，有有德之言，有造道之言。有德之言说自己事，如圣人言圣人事也；造道之言则知足以知此，如贤人说圣人事也。横渠道尽高，言尽醇，自孟子后，儒者都无他见识。’（同上第十八）

这段话可以说是极委婉之能事，但说来说去，实际是说张载不过是“贤人”。按道学家的所谓“境界”的虚构，“贤人”的境界是在圣凡之间的品级。二程对吕大临说：

“子厚则高才，其学更先从杂博中过来。”

二程说：“有德者得天理而用之；……知巧之士虽不自得，然才知稍高，亦能窥测见其一二，……但不有诸己，亦反失之，如苏（秦）张（仪）之类。”（同上第二上）可见二程对“高才”的蔑视。

这样说来，张载不过是小有才知的聪明人而已，于大道是反而失之了，故龟山语录卷四记：

“论横渠，〔杨时〕曰：‘正叔（程颐）先生亦自不

许他。’ ”

二程对张载是采用明褒实贬的手法，相反的，对关学中的右派张戡则多加推崇，如说：“天祺自然有德气，似个贵人氣象”（同上），这不但是由于张戡与洛阳豪门有着更深厚的政治关系，而也由于在理论根源上都属于“贵人”的一流。

我们知道，张载的著作西铭和正蒙是有显著的矛盾的。二程对于张载的这两种著作也作有区别地对待，即肯定西铭，而不满于正蒙。程颐更明显地从“功”“过”方面评价：

“横渠立言，诚有过者，乃在正蒙；西铭之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善、养气之论同功。”（伊川文集卷五答杨时论西铭书）

二程及其后的道学家也都极力推崇西铭。按西铭原名订顽，其全文如下：

“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。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、茕独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也，乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼，济恶者不才，其践形惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志；不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颖封人之锡类；不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也；体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。”

朱熹解释西铭说：“他不是说孝，是将这孝来形容这仁，事亲的道理便是事天的样子”，又说：“道理只是一个道理，中间句句段段只说事亲事天。”（张子全书引）张载这篇文字的中心主旨正在于把事亲事君的封建关系与天人之间的自然关系等同起来，为封建的法律虚构提供了哲学的先验的根据。天地君亲都是绝对不可违背的，在“天命”和君亲的命令下，应当作到象申生一样“无所逃而待烹”，或者象伯奇那样毫无怨恨地自杀（事见孔子家语）。朱熹说：“申生待烹，顺受而已，故曰恭；……伯奇顺令，顺其所以使我者，一事之仁也。”（张子全书引）这就是说必须绝对服从封建主义的等级秩序。

从世界观上讲，西铭正企图规划一个圣人的境界，那个境界的样子就是所谓“极高明而道中庸”，在地上俗世肯定了“皇极”，那么在天上神界就必须肯定唯心主义的高明极点，所谓“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”。这就是朱熹所引申的“事天”的道理了。

西铭中“尊高年”至“无告者也”一段，依然保留着关学朴实的学风的枝叶，曾经引起一些中世纪学者的注意。这一段话在形式上似乎有类于墨子的尚同和兼爱的学说或礼运的大同理想，但联系全文来看，却不能这样从表面上来理解。杨时就曾怀疑这一节接近墨家（杨龟山先生集卷一六寄伊川先生），程颐驳斥说：

“西铭明理一而分殊，墨氏则二本而无分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而述兼爱，至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣！”（伊川文集卷五答杨时论西铭书）

在西铭中，天地君亲被虚构为至高无上，神权、皇权和父权是神圣不可侵犯的。与此相应，在人性上也虚构出圣人、贤人、凡人的品类存在，其极高的心理境界便是唯心主义的“性”体，而“民吾同胞，物吾与也”的理想，虽然是关学的优良传统，但在全文中的位置不过是在神秘主义夹缝里的装饰品。因此，在表面上似乎是平等的“理”本身中就蕴涵了极不平等的“分”。这和墨家的平等理想自然是完全不同的。程朱所以推崇西铭，正是由于它集中地表现了道学的僧侣主义的性质。

二程虽然称赏西铭，并不等于同意张载的一切论点。程颐曾说：

“横渠之言不能无失。……若西铭一篇，谁说得到此？今以管窥天，固是见北斗，别处虽不得见，然见北斗不可谓不是也。”（河南程氏遗书第二十三）

对于张载的世界观，特别是“气”的学说，二程提出许多尖锐的反对意见，归纳起来，有下列几点：

张载在正蒙中形容“气”为“清虚一大”，说“一于气而已，……大且一而已尔”，并说“清极则神”，程颢批评说：

“‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’。若如或者以‘清虚一大’为天道，此乃以器言，而非道也。”（同上第十一）

又说：

“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎！”（同上）

文中“或者”（某人）即指张载。张载以“气”为万物之源，在二程看来，只是物质性的“器”，还不是形而上的“理”。

二程又批评张载的“形聚为物，形溃反原”之说：

“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者自是生气。”

“若谓既返之气复将为方伸之气，必资于此，则殊与天地之化不相似。天地之化自然生生不穷，更何复资于既毙之形、既返之气？……往来屈伸只是理也，盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来。天地中如洪炉，何物不销铄了？”（同上第十五）

在二程的系统中，“气”不断地从神秘的泉源中产生，又不断地归于消灭，所以“气”是一种暂时的派生的东西，它不过是神妙造化所塑造的产物。他们根据了这一原理对张载的哲学提出了若干诘问，并正针对着张载思想中所包含的唯物主义的因素进行了尖刻的讽刺。

反之，二程对张载思想的唯心主义的体系则表示同意和支持。程颢在语录中首先指出张载哲学体系的矛盾：

“冬寒夏暑，阴阳也；所以运动变化者，神也。神无方，故易无体。若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。”（同上第十一）

在程颢看来，只有精神是唯一的本体，所以说道是“一本”，而神是阴阳“所以运动变化”的主宰。此处的“或者”以及“或者”所谓的命题，推求全篇前后文义，也无疑是指张载而言。按张载在正蒙中虽说“天下之动，神鼓之也”，但把“神”、“化”二者形容成为一和二，摆在“气”之下；以天包万物，而人只能顺天。因此，程颢说张载是“二本”，这和现在我们所说的“二元论”一词是同义的。

在认识论方面也可以看到同样的情形。如前所述，

张载虽然强调大心尽性，同时也不废弃闻见穷理。熙宁十年洛阳议论时，张载批评二程的禅悟式的“主敬”说道：

“亦是失之太快，此义尽有次序。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。今言‘知命’与‘至于命’，尽有近远，岂可以‘知’便谓之‘至’也？”（同上第十）

所谓“穷理”的实际知识在这里被放在很重要的地位。张载指出，知识是必须逐渐积累的，必须尽万物之性，才能最后达到完全的“天道”。这种尽人之性和万物之性的工作既然是学者所应致力的穷理之学，那么科学的认识是被肯定地放在第一位。二程对于张载的这样的论点极力反对，他们认为“穷理”和“尽性”不能分别，只有由主敬而尽性的一条神秘的途径，来一举悟得天理，例如说：

“穷理、尽性、至命，一事也。才穷理便尽性，尽性便至命，……理、性、命，一而已。”（同上第十一）

由此，二程反对张载分别穷理、尽性而达到“命”的两条途径，说：

“横渠昔尝譬命是源，穷理与尽性如穿渠引源，然则渠与源是两物，后来此议必改来。”（同上第二上）

当然，二程所谓“穷理”，其涵义和张载的“穷理”也是不同的。

张载认为“性”是万物之一源，并主张“大其心”，以为“心”可以合“性”与“气”，高视阔步地“无一物非我”，但他没有肆无忌惮地并直截了当地把个人的

“心”作为万物之源。这一论点不同于二程的唯心主义的体系，所以程颐对吕大临批判说：

“不当以体会为非心。以体会为非心，故有心小性大之说。圣人之神与天为一，安得有二？……此心即与天地无异，不可小了他。”（同上）

其次，张载曾说：

“命同稟于性，遇其适然焉。人一己百，人十己千，然有不至，犹难语性，可以言气；行同报异，犹难语命，可以言遇。”（正蒙乾称）

这就是说，事物的发展，有先天预定的“命”即必然性，但也有适然如此的“遇”即偶然性。主观能力不能达到的事情，还不一定就是命定的，可能是偶然因素的结果。张载的这一论点有合理的内核，二程则不同意这一点。据刘安节所记：

“问：‘命与遇何异？’先生（程颐）曰：‘人遇不遇，即是命也。’曰：‘长平之战，四十万人死，岂命一乎？’曰：‘是亦命也，只遇着白起，便是命当如此。又况赵卒皆一国之人，使是五湖四海之人同时而死，亦是常事。’又问：‘或当刑而王，或为相而饿死，或先贵后贱，或先贱后贵，此之类皆命乎？’曰：‘莫非命也，既曰命，便有此不同，不足怪也。’”（河南程氏遗书第十八）

二程在对关中学者讲学时，也极力抓住他们思想中唯心主义的一面，加以进一步的诱导。例如吕大临倾向于禅寂，以“思虑纷扰”为苦，曾作诗说：“独立孔门无一事，惟传颜氏得心斋”，程颐便赞赏说：“此诗甚好，古之学者务养情性，其他则不学”（同上），又说：

“与叔（吕大临）、季明（苏昞）以知思闻见为患，

某甚喜此论，邂逅却正语及至要处。”（同上第十五）

经过程颐入关讲学，洛学在关中取得了一些进展。有一些关中学者依照程颐学说注解经典；张载的弟子有少数倒向了洛学，例如苏昞。但就多数关学中坚来看，并没有与洛学合流，这可以二程自己的评语为证：

“和叔（吕大钧）常言：‘及相见则不复有疑，既相别则不能无疑’。”

“巽之（范育）凡相见须窒碍，盖有先定之意。”（同上第二上）

“吕与叔守横渠学甚固，每横渠无说处皆相从，才有说了便不肯回。”（同上第十九）

南宋以后多以三吕等列为二程弟子，据上面的考察，也是与实际不符的。

从上面所论证的看来，关学与洛学的异同是不难明白的。我们应该着重指出，关学的二元论的动摇性是其哲学的致命伤，洛学之所以能对关学进行俘虏的工作并非偶然。从洛学对关学的批判中，我们也容易理解张载的思想的体系。把这样的历史实际和张载哲学的内容结合起来考察，就可以避免如有些人片面夸大张载学说的非“实事求是”的方法，而对其哲学得出恰当的评价。

洛学蜀学及其唯心主义思想

二程的唯心主义理学

从汉代“儒林”，中经魏晋隋唐的玄学“名流”和

佛学“高僧”，到了宋代，在学术思想的正宗体系中正酝酿出一种“三教合一”的潮流，这就是所谓“道学”，洛学就为这种正宗思想铺平道路。“三教合一”的倾向，如果说在蜀学那里是公开的教旨，在洛学这里便是怕羞的教旨。洛学在形式上和“佛祖统纪”不同，采用的是另一种统纪，那就是所谓“道统”。文彦博为程颢题墓志，即标“明道先生”，提示继统有人。程颐赞程颢说：

“孟子死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生于千四百年之后，得不传之学于遗经，……使圣人之道焕然复明于世。”（宋史卷四二七程颢传）

程颐自己也吹嘘道：

“易，变易也，随时变易，以从道也。……自秦而下，盖无传矣。予生千载之后，悼斯文之淹没，俾后人沿流而求源，此传所以作也。”（易传序，春秋传序有同样的大话，可参看）

程颢、程颐兄弟的富有中世纪哲学思辨形式的烦琐主义的著作，经后人辑录为河南二程全书，其中包括杨时编辑的粹言二卷，朱熹编辑的遗书（即二程语录原本）二十五卷和外书十二卷，程颢的文集五卷，程颐的文集八卷和易传四卷、经说八卷。总的说来，关于程颐的资料远比程颢的为多。

二程的哲学思想和他们的政治思想相似，大体上是一致的。当时他们的弟子每每在记录师说时也并不加以分别，虽有人提到二程的性情、“气象”有所不同，如程颢和易、程颐严重，但对于他们的学术当时从无人指出有什么分歧。近人或说程颢开启陆王一派的渊源，程颐则开启朱熹一派的渊源，这种论断并不合于史实。

中国古代有“皇建其有极”（洪范）的神权说，后来在这个皇极之上就涂抹了精神的“太极”，说什么“极高明而道中庸”，都是封建的“例外权”在意识上的虚构。从邵雍的皇极经世和周敦颐的太极图说出世以来，“皇极”和“太极”、神界和俗界总是得不到神秘的结合，而自二程开创的洛学，据说便从“心传之奥”奠定下道学的基础。他们以“理”为最高的范畴，故又称为“理学”。程颐曾再三提及“理无形”，在他的语录中又提到：

“又语及太虚，〔程颐〕曰：‘亦无太虚。’遂指虚曰：‘皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者’。”（河南程氏遗书第三）

可知“理”是无形而实在的本体。在研究洛学时，应先就“理”这个范畴作些考察。

有人说程颐“重新发现了理世界”，并以“理”与希腊柏拉图的 idea 相等同；同时也有人直接把 idea 翻译为“理”或“理念”，这都是不恰当的。考察二程的著作，他们所说的“理”具有下列意义：

首先，二程认为“理”是惟一的绝对，例如遗书中说：

“天下只有一个理。”（遗书第十八）

“万物皆是一个天理。”（同上第二上）

“理”或“天理”是一个例外的东西，而不是从事物中所抽象出的东西。这惟一的“理”是永恒存在的，所以说：“天理云者，……不为尧存，不为桀亡。”（同上）如果说“皇建其有极”，那么更应该说：“道”建其有“理”。“道”既然是万变所随时从之的怪物，那么“理”也应是万物所从生的怪物。

其次，“理”所以为一切物所具有，因为“理”是先验的，如说：

“凡物皆有理，精微要妙无穷。”（同上第九）

“所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。生生之谓易，生则一时生，皆完此理。”（同上第二上）

二程虽然说：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理”（第十八），这并不等于说不同的物有不同的规律，而是每一物“皆完此理”，所以万物通为一体，皆可以“理”照。这一点是受了华严宗的影响。按照这种颠而倒之的世界观，世界必先有一个普照万物的照者，然后才有被照的万物存在，天理之照物，犹如“月印万川”。一理与万理的关系正如华严宗所说的“一多相摄”，故程颐又说：“一物之理即万物之理。”（同上第二上）这样说来，“理”在表面上是指一个绝对透明体，照出了万理的秩序，然而实质上则是一个混沌东西，好象在深夜里看牛，任何牛都是黑色的了。在冬眠的中世纪，它被僧侣主义者形容成为最活泼泼的，其实是一个僵化了的东西。

再其次，“理”是在俗世呢？还是在神界呢？二程虽然也提到穷理必先格物，但他们所说的“格”并非求知的实践，而只是神而明之的一种印证步骤而已，他们所说的“物”也不是物质世界，而是好象海绵一样的心理境界对水的一种吸取关系罢了。假定有一个“大而化之”的海绵，就能显示出“全体大用”。程颐语录载：

“问：‘格物，是外物？是性分中物？’曰：‘不拘。凡眼前无非是物，物物皆有理，如火之所以热、水之所以寒，至于君臣父子间，皆是理。’又问：‘只穷一物，见此一物，还便见得诸理否？’曰：‘须是遍求。

虽颜子亦只能闻一知十；若到后来达理了，虽亿万亦可通。’”（同上第十九）

因此，二程所谓“格物”的“积累”，不过是为了一旦豁然贯通的“悟”道作印证功夫，所谓“集众理，然后脱然自有悟处”，这和禅宗所谓的“桶底脱”毫无二致。“集众理”的过程，已经和对客观世界的认识过程不同，只表示出了一种主观世界的经验因素，至于“脱然”之后，就超经验而自由了。程颐语录中又有：

“问：‘释氏有一宿觉、言下觉之说，如何？’曰：‘何必浮图？孟子尝言“觉”字矣，……觉是觉此理。古人云：共君一夜话，胜读十年书；若于言下即悟，何啻读十年书？’”（同上第十八）

这正是“渐修、顿悟”的变相的说法，集众理的“格物”即渐修，脱然而觉悟的贯通即顿悟。“理”这样“例外权”的说教，必然引向僧侣主义。

我们从上引各段话看来，二程的“觉”虽和柏拉图的“回忆说”同其神秘，但“理”并不类似 idea。按 idea 源出希腊文，本有“形式”或“类”的意思，在柏拉图以至欧洲中世纪哲学中，它都是一种最简单的抽象，如列宁指出的，idea 说认为“一般（概念、观念）是单个存在物”（哲学笔记第三三八页）。中国明末音译 idea 为“意得亚”，清末民初译为“挨提”，这是审慎的译法。我们认为“理”不但不是 idea 所能比拟，而且具有神性，例如程颢说：

“天者，理也；神者，妙万物而为言者也；帝者，以主宰事而名。”（同上第十一）

原来“理”就是天、神、帝的同义语。它主宰一切，故说“天理鼓动万物”（同上第五）。所谓“有物必有

则”，就是说每一人或物都有所禀承的天命。二程对于天理和性、心的关系说：

“天之付与之谓命，禀之在我之谓性，见于事物之谓理。”（同上第六）

“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（同上第十八）

这样讲来，唯心主义的一元论就和有神论统一起来，程颐答邵伯温说，心、性、天只是一理（同上第二十二上）。这“一理”在孟子后一千四百余年来没有人继承起来，也就是说没有定于一尊，反而存在着“异端”之类的唯物主义和无神论，破坏这样的“例外权”，那么，为了建立一个不使人迷惑的精致的“理”世界，就必须根据“理”世界的许可，任意地从自然界以至人事界虚构所谓品类或品级的存在。火的品类所以热、水的品类所以寒，是理，也是天命；君臣父子间的封建主义品级关系之所以定，是理，也是天命；人类的禀性之所以有圣凡的区分，是理，也是天命。这就可以达到道不变、理不变、自然以及社会秩序都不变的结论。

二程的“理”其实是套自禅宗的真如佛性。如前所述，禅宗“南宗”的大照已经称佛性为“理”。所不同者，道学家的“理”更多地具有着封建主义品级结构里的道德律令的性质。二程常侈言排佛，他们所持的理由，正如契嵩所指出，就是说佛徒逃避了封建的君臣关系，而佛学不能直接作为维护封建专制主义的工具。在洛学中，“天理”本身就被赋与道德律令的意义，因而企图为封建主义的法律虚构提供更有效的哲学的根据，它更有利于作封建统治阶级的武器。二程公开宣布：

“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”