

中国哲学（下）复习纲要^{*}

Sulley

目录

1 第一讲、韩愈与儒学复兴运动	4
1.1 一、中晚唐的文化氛围	4
1.2 二、古文运动和儒学复兴运动	4
1.3 三、韩愈的贡献	4
1.4 四、韩愈的思想	4
2 第二讲、北宋士大夫精神与宋初三先生	5
2.1 一、北宋的开国规模和士大夫精神的觉醒	5
2.2 二、胡瑗的著作与思想	5
2.3 三、孙复与石介	5
3 第三讲、周敦颐的哲学	6
3.1 一、太极与诚	6
3.2 二、人与万物	6
3.3 三、圣人	7
3.4 四、教化与治理	7
3.5 五、志学	7
4 第四讲、《易》兼体用：邵雍的思考	7
4.1 一、观物	7
4.2 二、体用	8
4.3 三、体以四立	8
4.4 四、用因三尽	9

^{*}本文档整理自《宋明理学十五讲》，属无偿分享，禁止任何形式的交易行为。

5 第五讲、自立吾理：程颢哲学的精神（上）	9
5.1 一、对佛教的批判	9
5.2 二、道学话语的建构	9
5.3 三、天理	9
6 第六讲、自立吾理：程颢哲学的精神（下）	10
6.1 四、生之谓性	10
6.2 五、以觉言仁	10
6.3 六、定性	10
7 第七讲、气本与神化：张载的哲学构建（上）	11
7.1 一、虚与气	11
8 第八讲、气本与神化：张载的哲学构建（下）	11
8.1 二、形与象	11
8.2 三、参两	11
8.3 四、感	12
8.4 五、人性论	12
8.5 六、性与心	13
9 第九讲、形上定体：程颐的思想（上）	13
9.1 一、形上形下	13
9.2 二、体用一源	13
9.3 三、生生之理	13
9.4 四、道无无对	14
10 第十讲形上定体：程颐的思想（下）	14
10.1 五、公与仁	14
10.2 六、人性论	14
10.3 七、主敬	14
10.4 八、格物致知	15
11 第十一讲、理气动静：朱子的哲学（上）	15
11.1 一、体用	15
11.2 二、太极	15
11.3 三、理与气	16

12 第十二讲、理气动静：朱子的哲学（下）	17
12.1 四、人性	17
12.2 五、心性情意	17
12.3 六、涵养	18
12.4 七、致知	18
13 第十三讲、自作主宰：陆九渊与朱陆之辩	18
13.1 一、陆九渊的思想	18
13.2 二、朱陆之辩	19
14 第十四讲、无善无恶：王阳明的心学	19
14.1 一、心外无理	19
14.2 二、心外无物	19
14.3 三、格物	20
14.4 四、知行合一	20
14.5 五、致良知	20
15 第十五讲、理只是气之理：罗钦顺的思想	20
15.1 一、异学驳论	20
15.2 二、理只是气之理	21
15.3 三、论性	21
15.4 四、格物观	22

1 第一讲、韩愈与儒学复兴运动

1.1 一、中晚唐的文化氛围

隋朝科举制度的建立在一定程度上打破了魏晋六朝门阀士族的垄断，但是它没能在真正意义上普及，在李唐一代的政治斗争中，很多的世家大族和新进的进士集团之间的斗争。唐代士大夫阶层的精神根底，主要是道教和佛教，导致在这个时期真正具有儒家正统观念的人越来越少，这正是儒学复兴运动产生的背景。儒学复兴有两方面的意义：一是在佛道的兴盛中，如何保持中国历代延承的儒家生活方式；二是如何应对在政俗两方面产生深刻影响的宗教迷狂，倡导一种理性主义的精神态度。

1.2 二、古文运动和儒学复兴运动

中晚唐的儒学复兴运动影响深远，使得士大夫的基本精神风格发生变化，即理性化的特征和普遍怀疑的态度。

1.3 三、韩愈的贡献

一是盛倡华夷之辨。韩愈倡导华夷之辨本身是中华固有文化的又一次自觉，是中华固有文化对自己文化、文明主体性的又一次自觉。二是排挤佛教。三是发明道统。这是为自己的儒家传承谱系确立一个合法性、正当性的基础。四是古文运动。这就是要找到一种适合传达思想的文风。主要是文体上的突破，重建一种适合表达思想的文风。五是表彰《大学》。六是奖掖后学。儒家一直重教化、师道。

1.4 四、韩愈的思想

韩愈在《原道》中对仁义道德这四个字给出了明确的定义。他说“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之之谓道，足乎己无待于外之谓德”。它重新发现了儒学的基本精神。“行”的是“博爱”，所以仁义不分开，这就防止了博爱沦为兼爱。然后沿着仁义这条路走才是道。“仁与义为定名，道与德为虚位”真正为道统赋予内容。儒家是一种理性的生活态度、合道理的生活方式、符合人的本质的生活方式。韩愈还有他的人性论，是从现实的人性这个角度讲的。他认为，生而具有的、不需要学习的那个部分就是人性。因此人性有上中下三品，恶的可以引导为善的。韩愈没能找到儒学复兴的道路吗，只是模糊地找到了一个方向，但是具体问题没有拈出。

2 第二讲、北宋士大夫精神与宋初三先生

2.1 一、北宋的开国规模和士大夫精神的觉醒

北宋的思想艺术成就、文学高度是空前绝后的。宋仁宗有“畏”，一方面带来宽容——养士，另一方面带来疑忌——严格的管制——权力制衡。北宋虽然富庶，但整个国家一直是岌岌可危的，这种盛世隐忧的局面构成了士大夫精神觉醒的基本要素，再加上北宋有养士之风，北宋一直强调士大夫精神，鼓励士大夫人格的提升，某种以天下为己任的精神也就自觉地产生了。首先，士大夫精神有两种倾向：政治改革诉求和对整个文化的焦虑、对人伦秩序的焦虑，由此产生对人伦秩序安排及其背后的哲学理由的关切。第二是困穷苦学的普遍性。第三是道德的自我节制力。北宋士大夫对于自己的私人生活有一种近乎宗教的虔诚。第四是排抵佛老，倡导儒家的理性生活成为一种普遍的人生态度。

2.2 二、胡瑗的著作与思想

宋初三先生就是胡瑗、孙复和石介。胡瑗是北宋早期士大夫精神的代表，幼时十分刻苦。胡瑗最著名的著作是《周易口义》，是当时影响最大的《周易》注解之一。第一，《周易口义》的解《易》体例。他是在王弼《注》和孔颖达《疏》的基础上的进一步发展，有三点值得强调。第一，胡瑗强调《序卦传》。这也就意味着卦与卦之间有相互转化的关系，不是随意的。儒家强调的是不同处境之间有转化的可能。第二，胡瑗对《注》《疏》的调整和突破更多地出现在讲“成卦之义”的场合，“成卦之义”就是讲某一卦象为什么是这个卦象。胡瑗强调二体义，即通过上下卦之间的关系来讲成卦之义。第三，对《乾》之四德的强调。所谓四德就是“元亨利贞”。第二，《周易口义》的思想。总体上没有超出汉唐元气论的格局，但强调了“生生之德”，这是巨大的突破。王弼说“天地以本为心”、“以无为本”，陷入了虚无主义。胡瑗则说“天地以生成为心”，所以天地就是永恒的绝对创造，就不会有虚无的阶段。

2.3 三、孙复与石介

石介最著名的文章是《怪说》，把文章、佛、老称为“三怪”。在经学上，孙复比石介更重要，主要体现在《春秋》学上，著作为《春秋尊王发微》。华夷之辨为北宋文化自觉奠定了牢固的基础。北宋士大夫精神人格的普遍特点就是不苟且，所有的地方都是严谨的，需要一种高度的自律。

3 第三讲、周敦颐的哲学

3.1 一、太极与诚

周敦颐的核心是太极。《太极图说》的第一句话是“无极而太极”，《通书》的一个重要观念是诚。“诚”和“太极”都有本体论的意义，是万物本体和万物本根的意思。“无极而太极”似乎是说无极在太极之上。那么，什么是“无极”？按照朱子的解释，就是无形的意思，这与“无极之真，二五之精，妙合而凝”，在这里“太极”被称为“真”。“二”是阴阳，“五”是五行，阴阳五行的精妙合而凝结成万物。“太极”强调的是“真”和“实有”。“无极而太极”讲的是无形的至真存在，就是始终生生不已的至真的存在，是一种必然的创生，是永无止境的。“太极”就是“诚”，也就是“真”。世界是真实的、真诚的，不用怀疑。世界是一个生生不息的至真存在。接下来是“太极动而生阳”。太极既然是无形的，怎么能动呢？先放下。接下来是“动极而静，静而生阴，阴极复动”。在太极图里，中间的小圈就是“太极”，也就是说已经分化为阴阳之后，太极仍然在阴阳之中，以更丰富的形态表现了出来。那么“极”怎么理解呢？大概是动静互为条件，从而阴阳互为条件。接下来就是五行。“阳动阴静而生水火”。接下来才生木金土。但是五行的运转不是这样的，二是木火金水土，土在中间，这也对应了仁义礼智信五常。五行土下面的小圈也是“太极”。从时间上看，“五气顺布，四时行焉”，时间的观念才真正展开。在《通书》里又从“诚”这个概念来阐发。周敦颐把整个世界的变化分成了两个部分，又把“诚”和“元亨利贞”四德放在一起，“元亨，诚之通也，利贞，诚之复也”。诚之通和诚之复构成宇宙运化的两个阶段。诚之通是创生的过程，诚之复是完成的过程。现在来总结一下：首先是一个至真的、生生不已的存在，至真的无形的存在。这种至真的无形的存在必然体现为阴阳的综合体、动静的综合体。阴阳动静的综合体经过复杂的凝合过程展现出来五行，其中都是有太极的。

3.2 二、人与万物

五行以下就是万物化生，就有了人与万物。二气五行共同化生万物。周敦颐强调人在万物中的独特地位。《周易口义》认为人和天地的不同在于人有忧，这是人的优势。周敦颐说的人的特殊性不同，周敦颐强调的是“得其秀而最灵”，在于人最完整地禀得了天地中最精华的东西，是天地的精华最直接的体现。胡瑗在某种意义上强调的还是天人的差异，而周敦颐则体现出了天人合一，即人的规律就是自然规律的集中体现。天地的本性就是人的本性，人类的所有道德法则都源于天地的本性。儒家把人类的道德价值跟天地的本性关联起来，而这种关联不是源自主观的构造，而是有哲学洞见。那么最灵的人为什么需要治理呢？这只能结合善恶了。

3.3 三、圣人

首先，谁来治理社会呢？答案是圣人。圣人能够发现人类社会的价值原理，发现人类社会价值的根据所在。那么什么是圣人？周敦颐用三个概念来解释，即诚、神、几。“寂然不动，诚也”，是没有主动欲求的意思。“感而遂通者，神也”，遇到有物来感发就能有所通达。不是主动的欲求，而是为物所感。但什么叫主动的欲求？欲是分外的、多出来的那部分的追求。一个人要依本分而行，不做非分之想，则无时不寂，无时不感。“动而未形，有无之间者，几也”要联系“诚无为，几善恶”。诚是没有任何主动的作为的，也就是不能逾越自己的分内而为。那么“几”就是“动而未形，有无之间”，是对寂和感、诚和神关系的补充。正是“几”这种“动而未形，有无之间”的主动状态才能够把寂和感这两者真正关联起来，才能使得“寂然不动、感而遂通”在现实生活中成为可能。“动而未形，有无之间”就是本分内的追求，不去刻意地、额外地追求。“诚、神、几曰圣人”，圣人不能有过分的主动欲求，一旦有过分的主动欲求，人的神志就昏了，有过分的主动欲求，人就有了私心。周敦颐强调“公则明”。正因为圣人有公、明，才能体察世界的本性，能够发现人类价值的基本准则。

3.4 四、教化与治理

有了圣人，就要有具体的治理方法和措施。首先是师道。周敦颐说人有“刚善、刚恶、柔善、柔恶”。因为太极有阴阳，阴阳体现为刚柔。刚柔要得其中。这就需要师道。然后是纯心，强调的是君主的修身。所有的行为都要不违背仁义礼智信。其次是礼乐。周敦颐说“礼，理也”。实际上是在为儒家的“礼”找到一个背后的根据。“乐者，和也”。第一，乐以正为本。好的乐一定来自于好的治理。第二，好的乐是“淡而不伤，和而不淫”的。最后是用刑。周敦颐强调用刑来制止人过度的欲望。

3.5 五、志学

学要立志，立志的标准是“圣希天”，即圣人追求的是天的境界；“贤希圣”；“十希贤”。周敦颐提出了儒家士大夫的理想和目标“志伊尹之所志”；“学颜子之所学”。那么怎么成为圣人呢？“圣可学。一为要”，就是要专一。“一者，无欲也”，就不是过度的欲望。

4 第四讲、《易》兼体用：邵雍的思考

4.1 一、观物

邵雍的整个人生态度建立在静观明理上。观物的态度是一种非常客观冷静的态度，他要把一切主观的人的情感的因素都清除掉。“观之以理”是说如实地、客观地来面对事情。因为人

的主观意识使我们不能冷静地客观地来看待事物。“以物观物，性也；以我观物，情也。性公而明，情偏而暗”。在邵雍看来，性、命、理之间是有共同性的，在我们的身上就是性，在物的身上就是理，到了“以物观物”就是性，“以我观物”就是情。“以道观道，以性观性，以心观心，以身观身，以物观物”，这样才能两不伤。

4.2 二、体用

邵雍在讲“用”的时候有很多的复杂的讲法。在说《周易》的时候，他说“用以体为基，故存一也；体以用为本，故去四也”。体是从静的方面来说，用则从动来说。用以体为基础，体以用为目标。关于体用关系，邵雍还说“天主用，地主体。圣人主用，百姓主体，故‘日用而不知’”。这还是讲动静关系。邵雍认为，体主静，用主动，体对应阴、地、方，用对应阳、天、圆。表面上看，体更根本，但实际上，用更重要。

4.3 三、体以四立

这个“四”是什么意思呢？邵雍说“物之大者，无若天地，然而亦有所尽也。天之大，阴阳尽之矣；地之大，刚柔尽之矣。阴阳尽而四时成焉，刚柔尽而四维成焉”。第一句说，天地是最大的，但也有尽头。第二句出现了阴阳刚柔。第三句，阴阳是时间的基础，刚柔是空间的基础。阴阳刚柔出现之后，接着继续往下分。阴阳就分成了太阳、少阳、太阴、少阴，这已经成四了，对应日月星辰。刚柔也分为太刚、少刚、太柔、少柔，对应水火土石。日月星辰对应暑寒昼夜，水火土石对应雨风露雷。接着暑寒昼夜变物之性情形体；雨风露雷化物之走飞草木。之后，万物就生出来了。万物之生没有一个由低到高或者由高到低的秩序，谁也不比谁优越，是复杂的感应变化的过程。到了走飞草木这里，接下来是人。为什么人这么重要，因为“暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形体无不感，走飞草木无不应”，但是贯通在这些变化之中的，所以“灵于万物”。由于人可以贯通，所以人有主动性。下面来看第二部分。这部分讲一个价值秩序，皇帝王伯。“夫昊天之大，圣人之尽民”。昊天有四府，春夏秋冬，阴阳升降于其间；圣人也有四府，《易》《书》《诗》《春秋》，《礼》《乐》升降于其间。春夏秋冬意味着万物收藏，《易》《书》《诗》《春秋》对应了生长收藏的秩序。昊天强调的是时，是不可逆转的必然性，凡物必有春夏秋冬。圣人讲的是经。经是以经法天。这时人的主体性、主观努力已经出来了。到此，他又乘四。生长收藏从生生、生长、生收、生藏到藏生、藏长、藏收、藏藏。从生生到生藏是一个递降顺序，对应了皇帝王伯，是阴阳消长。藏生到藏藏是秦晋齐楚。生生这个阶段是万物最蓬勃的阶段，藏藏是最寂寥的阶段。这就是一个治理之道，是一个递降的过程。第三部分也是四分的，就变到元会运世。日月星辰是一个光芒的等级，构成了复杂变化，也就是阴阳消长的变化。“日经天之元，月经天之会，星经天之运，辰经天之世”。接下来又乘四。于是有了元元到世世的顺序。皇帝王伯不是指治理时间的长短，而是指治理效果的差别和

治理原则的适用范围大小。第四部分就是士农工商，讲的是治理的效果。邵雍又乘四。从士士到商商。《观物内篇》强调静、体，人的主观能动性是有限的，从而要顺应时势。

4.4 四、用因三尽

“三”把圆引入了。（这一段逻辑太无语了，总之就是在强调人的主观性，是在天地万物客观之理的深刻洞察的前提下。）

5 第五讲、自立吾理：程颢哲学的精神（上）

5.1 一、对佛教的批判

程颢的贡献在于，他在批判佛教的同时树立起了儒学的基本方向，他说“自明吾理”，这是儒学的一个明确的号召。就是要为儒家生活方式找到形而上学基础，奠定哲学基础。程颢的第一个批判是“以生死恐动人”。但是活着的事情都没明白，去纠结死的事情干嘛呢。第二，佛教追求解脱。程颢说，佛教一开始是一个自利的心。为什么有，因为没有看到万物一体，二是从自己的身体出发，要去根尘。佛教说要出家，不用承担社会义务，不承担人类繁衍的义务了。程颢认为要远离佛教。

5.2 二、道学话语的建构

第一，程颢建立起了一种衡量各种思想正确与否的判断标准。第一条是普遍性原则，要适用于万物。第二条是“一本”原则。本就是根，二本就是不同的根。程颢认为一定是从一个核心的原理出发，能够从这个原理依次生发出来。第二，是对道学基本概念的贡献。比如“天理”。天理二字的确立，真正为儒家生活奠定了哲学的基础，就是要证明儒家生活方式的合理性。第三，对儒家的根本价值“仁”的深入阐发。这有三个方面：以知觉论仁，以一体论仁，以生意论仁。第四，他强调形上形下的区别。这为道学思想的发展，开辟出了一个巨大的思考空间，从而引入了道与器，理与气之间的关系等问题。最后，在修身的基本原则上，程颢强调“敬”。

5.3 三、天理

天理是什么？第一点，天理是普遍的。第二点，天理是客观的。天理既然是客观的，那么“小我”又怎么会参与其中？天理有其自然性，非人为的，自然而然的，顺着自然而然去做就是你应该做的。所以对于善的，要表彰，对恶的，要厌恶。一切都是自然的。天理出自对客观物理的考察。程颢认为善恶都是天理，但是人与物不同，人可以自省，如果不能察己之善恶，那么就是恶了。

6 第六讲、自立吾理：程颢哲学的精神（下）

6.1 四、生之谓性

程颢说“生之谓性，性即气，气即性，生之谓也”。“人生气稟，理有善恶”。人之生是稟气而生，当然有善恶。“继之者善”，所有的万物都继此生理，就是善。所有继承天地生生不已之道德都是善的。真正的人性应该从“成之者性也”的角度讲。具体万物的本性都有变化，这时候善恶才有了分别。程颢充分肯定了人作为普通人存在的合理性，普通人的欲望。上天创造所有东西，我们首先要给一个肯定的态度。儒家认为人都是有限的，如实地去面对人的本质，所以不是说水浑浊了用清水去替换，而是就着这个浑水去改变。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。万物都有各自的本性，万物按照各自的本性来就是道，但是只有人才能“修道”，才有教化。所以恶的本质不是恶，二是过或不及。通过“生之谓性”，他带出了几个道理：第一，强调人和万物的本性都是继天地生生之道而来的，所以人与万物的自我保存都是在保存天地生生之道；第二，所有的事物，从生理角度讲都是善的，所谓的恶是善的行为的过或不及，人才有善恶。修了过或不及，人的善恶问题就解决了。程颢没有预设一个复杂的东西，不是“强生事”的。邵雍就有一点强生事。

6.2 五、以觉言仁

程颢的“仁”有三个方面：以一体言仁，以生意言仁，以觉言仁。以觉言仁是核心，以生意言仁和以觉言仁是同一个思想的不同侧面。为什么仁者幸福，因为在真实处境中的醒觉的基础上我们才能真实地感受自己的存在。这里强调的是真实的处境和感受。程颢有几大贡献。“生之谓性”回归易简，回归朴素，不是在现象背后去看到所谓的“真实”，现象本身就是真实，就是“诚”的体现，都继承了天地生生之道。另一大发明就是拈出了“敬”字，为儒学在修身的方法论上找到了真正的精神核心。“以觉言仁”是“以一体言仁”的基础。为什么人能感受到和天地万物为一体，因为你能真正地觉知到天地万物的存在。“义礼智信皆仁也”。个体的消亡是生生不已的环节。明白这个仁的道理，用诚敬存之就可以了，不需要提防、穷思。

6.3 六、定性

什么叫“定性”？就是心不扰动。“圣人之喜，以物之当喜，圣人之怒，以物之当怒”。但是圣人的喜怒不是主观的，而是“系于物也”。圣人应该也有应物，但是这样就是“累”，就会有心的扰动。程颢说，“犹累于外物”是因为你犹有内外之别，有“自我”的限制。如果没有限制，你会发现所有的天地万物都是与你有通感关系的。程颢也讲“定”，他说“知止而自定”。知道自己的分限就自然能定。一方面，我们对天地万物都有爱，另一方面，我们是在具体的社会生活中面对、实践这个爱。我们有自己的分位，能安于自己的分位，自然就不受扰动。

7 第七讲、气本与神化：张载的哲学构建（上）

7.1 一、虚与气

张载认为，实存的世界是由两种存在形态构成的：太虚与气。太虚不是不存在，“太虚无形，气之本体”。这里“体”是“本来样子”的意思。“其聚其散，变化之客形尔”。天地万物的存在，不过是气的不同形态。这里有几个要点。第一，太虚与气是并存的。第二，太虚也是气的一种状态，不是“无”。“知太虚即气，则无无”，太虚就是气的本来状态，是无形的状态，聚起来就是有形的状态。这分别从两个方面针对佛老。一是佛老的宇宙论。“虚无穷，气有限”，是说太虚是没有任何具体限定的，气是有限定的。“体用殊绝”，体用被隔断了，道家这样的思想显然是错误的。佛家为什么说空？因为世界万物都是虚假的，所以空，背后的太虚才是真实的。张载认为气的不同状态都是真实的。第二是虚气指向一种生死观。批判道教的“徇生执有”，留恋有限的形体的。批判佛教生死观的寂灭。张载的生死观是，形体是有消散的，我的真常本性却永远存在。二程则批判张载的生生不已是相对的而不是绝对的。那么二程的生死观呢？它们认为，个体的消亡是生生不已实现的逻辑循环。如果个体可以不消亡，那么生生不已就是可以停止的。人消亡了，就不反了。“死之事即生是也”，告诉我们要过好每一天的生活。张载实际上构造了一个气本论的传统。在虚气转化的时候注意到，虚和气不是整齐划一的，它们是并存的两种状态，没有有无，只有幽明。

8 第八讲、气本与神化：张载的哲学构建（下）

8.1 二、形与象

有形一定有象，有象不一定有形，形比象第一个层次。有象而无形的阶段，如太虚。形和象怎么区分呢？形很清楚，就是有形体的，更多地属阴，而纯阴纯阳之物是没有形体的。有形的是属阴的，是被动的，而象这个层面是积极的。象是通过可感的、可直接看见的、物的某种形态的变化，体现出物物之间关系的变动，而且难以用单一感官把握整体的变化和变动。象一定要通过有形之物体现出来，否则就体会不到。太虚是有象无形的，气和万物都是有象有形的。张载认为，有象无形的太虚已经是形而上的，所以张载那里的形上形下就是无形有形的区别。

8.2 三、参两

参两就是叁两。首先来看一和两的关系。张载说天道为神，地道为物，天道地道相区别。神是最高存在，连象都没有。“有两亦一在，无两亦一在，若无两焉用一”。张载认为没有对立的两体存在的、没有分化的世界是不存在的。而且只有两没有一世界也是分裂的。所以，“一

物两体，气也；一故神，两故化，此天之所以参也”。分化的万物之中有统一的神贯穿其中，所以“本一故神”。两体就是太虚与气，始终贯通的就是“一”，正因如此，虚实、动静、聚散、清浊才能相互感通、转化。除此之外，张载还说“化”。首先，神和化是体和用的关系，神是完全无法把握的，化是能点点滴滴感知的，就是两体物物之间的相互感通的变化关系。张载也说“变”。张载认为，世界是一个连续的“化”的过程，化到一定程度就“变”。化是永远的、不显著的、不可察觉的变化的积累；到了变就是化积累到了显著的阶段，可以察觉了。张载说“神为不测，化为难知”。神和化结合，神是化背后的推力，化是神的推动带来的两体之间的相互作用的结果。回顾一下结构：虚与气——形与象——叁两。“叁两”谈地道与天道，地道为两，天道为叁。叁就是“一物两体”。

8.3 四、感

为什么张载要强调差异的普遍存在，这是为了安顿“感”。如果没有差异的存在，那么何来的“感”呢？所以说差异是感的逻辑环节，如果相同就无所谓感了。两体是根本差异，但是万物也有具体差异。张载有三种感。第一种是“天地阴阳二端之感”，就是两体之感，这种感都是正感。另一种感是“人与物蓊然之感”，“蓊”就是小。这就是人与物之间比较狭隘的感，到此就有诚与妄的区别，有真实的部分，也有伪妄的部分。所以人生才迷茫，我们才有各种情与伪出来，被各种东西所影响。第三种是圣人之感。圣人是真正能通天地万物之情的，实际上是“人与物蓊然之感”向“天地阴阳二端之感”的回归。为什么要强调感呢？还是为了破佛教。佛教强调断根尘，归空门，如果证明了感的普遍性，也就证明了人与万物普遍的关联，从而证明了儒家强调的伦常关系的合理性。

8.4 五、人性论

张载区分了天地之性与气质之性。“天地之性”是纯善无恶的，“气质之性”是有善有恶的。“气质之性”在张载这儿体现为几个方面。张载讲“气”讲的是厚薄、清浊，但这只是构成气的材料，还要从结构上说。人和物的区别就是在于禀得气质之厚薄清浊的不同。由贯通虚与气的作用来说，这个贯通的作用是性。为什么是性？因为感是性的神妙的作用，性是感的内在动力和结构，因此感发动出来就是性。性通乎性之外，命行乎性之内。所以说，气质方面有不可改变的，比如“死生修夭”，即寿命长短。“感者性之神，性者感之体”，这是说性是人向外关联感通的倾向，如果没有“蓊然之感”的遮蔽，没有气质的遮蔽，就应该是无所不感的。但是人有气质，气质有清浊，所以就有所区别。但是一直感下去就可能流于兼爱。爱是普遍的，感通也是普遍的，但是在具体的实施上是有差别的。禀气清的人可以感受很远，浊的人只能感受到身边或自己。修养就是使气由浊反清。

8.5 六、性与心

性不能去除，没有主动性，但心有。人之所有可以修养，最重要在于发挥心的作用。那么怎么发挥？这就要修养工夫。修养工夫的第一步就是要变化气质，即“虚心”的过程：外面是变化的气质，里面体现为虚心。什么是虚心？就是没有自己主观的成见。儒家强调的是内外交养，一方面通过身体的变化改变自己的内心，另一方面通过内心的变化来改变身体。通过气质变化，我们就有了进一步向道理开放自己的可能，以一种平和的公正的态度看待自己与他人。接下来就要去面对道理了。“大其心”其实就是“穷理”，就是要研究天下万物的道理。张载讲两类知识，“闻见之知”和“德性所知”，要以后者来统领前者。闻见之知就是通过物与物相感得到的知识。德性所知强调的是道德行为的出发点，道德一定是源自自己内心的价值取向的，而不是源自对象自身的经验品质。它源自我们内心本性中一种固有的倾向，这种倾向是我们所要觉知的最根本的东西。我们首先要觉知出自己对他人那种感通的关系，觉知到我们内心中的天地之性，然后我们意识到自己的气质之性对我们天地之性的遮蔽，然后通过穷理，一点一点扩充出去到极致。通过“大其心”，对“德性之知”有了真切的了解，然后用“德性之知”去驾驭和引领“闻见之知”，讲自己对天地万物的体贴落到实处。

9 第九讲、形上定体：程颐的思想（上）

9.1 一、形上形下

程颐的形上形下太过圆融。程颐说“一阴一阳之谓道，道非阴阳也”。阴阳到了器这个层面，就有分别了。又阴又阳就不是一，是二了，就有分别，就不是形而上的。有了阴阳，就有刚柔、始终、聚散、消长等。程颐认为理、道或者说形而上者，是一阴一阳的所以然，即背后的根据。形上者不是空洞的“无”，它只是不可见，但有内在的一定的道理；这个道理和万物的所以然，和万物的秩序是一致的；这不是人为的安排，而是自然的；由于不是人为的，所以这又是易简之道。形而上者无形无象，但其中已具万理。

9.2 二、体用一源

“体用一源，显微无间”是对道器关系的最准确的描述。理是难以察觉的，象是最明白显著的，理为体，象为用。“体用一源”不是说体用相同、体用合一。

9.3 三、生生之理

首先，程颐对张载那种循环论的、气本论的进行了批判。张载的气本论预设了固定不变的不可消灭的质料。二程不能接受不可消灭这个观念。程颐讲“道则自然生万物”，气本身就是

相机不已的，是在绝对的虚无中纯粹地创造。在程颐这里，构成万物的气就是一种无尽的绝对的永恒的创造。理是永恒的，生生之理是永恒的，而所有的气都是创造出来的，最终也会尽灭无余。

9.4 四、道无无对

世间没有单独的事物，无独必有对。道无无对强调了下面几点。第一，强调了一种均衡的世界观。第二，强调了对立，即彼此之间感应的无处不在。第三，强调天人感应。

10 第十讲形上定体：程颐的思想（下）

10.1 五、公与仁

程颐认为“仁之道，要之只消道一公字”。如果说程颐是“以觉言仁”，那么程颐更多是“以公言仁”。当然，不能说“公”就是“仁”，“公只是仁之理”，“公”落实在人身上就体现为仁。以“公”字为核心，就可以体现“物我兼照”，既可以看到对象的特性，也可以深刻理解自己，从而深切理解他人，这样才能“恕”，才能“爱”。

10.2 六、人性论

程颐的人性论强调“性”与“才”。程子说“论性，不论气，不备；论气，不论性，不明”。要通过性、气、习三个方面才能对人性有全面理解。程颐说“性即理也”。“理”是万物的所以然，“性”是人的本质，也是“理”。这个“理”对所有人都是统一的。“才禀于气”，而气有清浊，所以才有贤有愚。“才”和“气质之性”不一致。“才”更多的是在说“气禀”所带来的人的一种潜在的可能性，这种潜能有其固定的方向。气禀或气质之性本身是有善恶的，而才确是无所谓善恶的。在程颐这里“天地之性”是“理”的性，相当于张载说的天地之性。另一方面是气禀，从用的角度讲叫“才”，从清浊的角度讲叫“气”。程颐的人性论的基本架构就是“理的性”和“气的性”的分别。

10.3 七、主敬

“敬”是什么呢？程颐说“敬是闲邪之道，闲邪则诚自存”，“闲”是防卫。人是这样一种状态：人是始终处在和他者的内在本质关联中的、有限的、有情感的、终有一死的、牵挂着的存在。程颐的意思是，不好的东西一旦被克服掉了，好的东西自然就能彰显。“邪”就是不正，就是过或者不及。这是真正意义上的易简之道。不正的东西清除了，正的东西自然就出来了。程颐说“所谓敬者，主一之谓敬”。“主一”就是某种精神凝聚专一的状态。“所谓一者，无适之谓

一”。没有任何具体对象的情况下，内心保持收敛、整齐、不放纵、专一的状态。“主一”就是“无适”的状态，没有任何对象和方向的一种精神的凝聚、迥然在中的状态。程颐不说静，静就是无事。儒家的修养工夫不是静坐，而是在事上磨炼。

10.4 八、格物致知

程颐说“格犹穷也，物犹理也”。格物就是穷理，研究事物的道理。穷理可以从多方面着手，读书讲明义理；讨论古今人物，分辨是非；在应对事物的时候，对所有事物都恰当地对待。这之中已经包含了对客观事物的探索。这样一种格物观念，讲明了明道理。明理是根本。“格物致知”是第一步，下面还要有“诚意”，就是要解决知行不合一。

11 第十一讲、理气动静：朱子的哲学（上）

11.1 一、体用

“天地万物之理，无独必有对”，“对”中最重要的是“体用”。朱子用水比喻体用时，说水的各种具体动态变化是用，而以水的物理特性为基础的各种可能性是体。以身体为喻，我们的身体是体，目视、耳听、手足运动就是用。从现成的事物的结构上讲，静态的结构是体，以此静态结构而发生的种种运用就是用。就阳来说，阳体阴用；就阴来说，阴体阳用。朱子这里的阴阳互为体用。总体来说，朱子讲体的时候，更多地从静去讲；讲用的时候，更多地从动去讲。但不绝对，比如上面说的阴阳。那么，朱子说的体用是什么呢？涉及两个方面的问题。第一，是“始”和“终”的问题。在朱子看来，体用在朱子那里，有时体现为始终，这样时间出来了。第二是“动静”。有了动静，空间就有了。有体必有用，只要是在时空中，就已经是具体的运用了。朱子批判空洞的体。儒家的仁义礼智显然是“体”，是天理层面的，属于形而上的，它们有分别。也就是说，不是完全无形无象无内容的东西才是“体”。总的来说，朱子认为，有体必有用。一般来说，静的为体，动的为用。体用的概念，具体体现为“始终”和“动静”。这样就有了时空，体就有了用。

11.2 二、太极

“太极”讲的就是“理”的问题。在朱子那里，天理是阴阳的所以然，太极是万物的所以然。“无极而太极”就是“无形而有理”。太极就是天理，而天理是无形的。那么这里“理”的具体内涵是什么呢？可以从“格物致知”入手。在朱子那里，格物就是穷理，可以看格物的方向，来看他要穷什么理。《大学或问》讲的格物的范围，从人伦到自然无所不包。研究的目标是什么呢？通过这样的实践，看到所有事物中的“所当然而不容已”与“所以然而不可易”。“不容

已”有两种解释：不得不这样或必须得这样。“不可易”是指固有的、恒常的根据。天理就是“所当然”，就是“应然”。那么，天地万物是如何“应然”的？朱子也强调了“不得不如此做”的必然性。“春生了便秋杀”，有始有终，是万物的必然性。“天命之当然”是必然性与应然性的统一。我们为何要选择这样的生活方式？因为这样符合天地生生之道。在朱子看来，这个世界就是一个生生不息的存在整体，没有一个虚无的阶段。但是，“动静无端，阴阳无始”的动力来自哪里？是作为根本的“太极”和“天理”，这就是天地生生的必然和应然。天理既是必然又是应然，那么何者为主？“所当然”是天理的根本。所当然就是“做你应该做的”。所有的“应然”都要弄清楚几个问题：第一，为什么必然要这么做？第二，为什么可以这么做？所有的“应然”里面都有“能然、当然、必然、自然”的完整展开。以“当然”为核心，“能然、必然、自然”的完整展开，就是“天理”的真正内涵。最高的天理就是生生之理。天理是所当然的具体化。天理作为实体，是具体的，而非抽象空洞的。

11.3 三、理与气

对于程朱理学，有几点必须明确：第一，最真实的、始终存在的是“理”而不是“气”；第二，凡是“气”，皆有消尽之时，但是理却不毁。如此以来，就有很多问题。首先，既然理是结合着“必然性”的“具体化的所当然”，那么，理和气谁先谁后？再者，理如何有动静？再次，既然万物根源于天理，怎么会产生如此有差异的世界？（一）首先来看理生气的问题。理如何能生气呢？“气者，理之用”，有体必要用。一旦落实到用，就展开为动静和始终、时间和空间。所谓理生气，就是体有用的意思。阴阳就像两面扇磨，磨来磨去生成许多渣滓就有了复杂万殊的世界。气不是理之外的另一元，只是理之用。理之体必然会展现为用，即展现到气的层面，即生生不已。“理必有气”。更具体地说，只要有这个“理”，这个理就会体现为“用”，就体现为时空中某种可感的东西，体现出形象。既然理是生生不已的，那么每时每刻都有新的阴阳之气，这样就和旧的阴阳之气产生了冲突。只要有生理，就是有限的，就是有始终的，就要经历元亨利贞或者生长收藏四个阶段。一个阶段还没结束就有新的有限的事物生出来了，冲突便出来了。其实善恶就是过和不及。该结束的不结束，就是恶。（二）接下来是理气先后的问题。一般来说，不能说谁先谁后，而说谁是根本。显然，理是第一性的。因为只要是气，就会完全地消灭。理气先后不是时间上的问题，而是逻辑上的问题。（三）下面是理气动静。关于理气关系，一个关键问题是太极是怎么动的。如果太极有动静，那太极岂不是具体的物？太极是形而上的，自然就不能有动静。既然太极不在时空中，那太极怎么动呢？怎么可以说“太极动而生阳”呢？这有两种解释。一是“太极之理包含动静之理”。这是有问题的，不符合“一本”原则。朱子告诉我们的就是一个生生之理，所有的事物统一于一个生生之理。动静与阴阳的关系，不是动了才有阳，静了才有阴，动和阳是一个阶段，静和阴是另一个阶段。太极之动便是阳，太极之静便是阴。天理或者太极作为天命之当然，也就是所当然的具体化，这意味着

一种肯定的倾向。有了肯定，自然就有否定。而肯定的倾向就有了动的意思，否定的倾向就有了静的意思，不是太极另外包含了一个动静。所当然具体体现在就是“应当怎样”，包含了“应当这样”和“应当不这样”，分别有一个动和静的意思。这就是“太极有动静”的含义。“理有动静”和“理必有气”是完全一致的。对于具体事物而言，具体事物运动，事物中的理也在运动。关于理气动静，要分层面来看：一个是太极动而生阳的问题，一个是具体事物的理的动静问题。朱子说“太极者本然之妙，动静者所乘之机”。“妙”是创生义，“机”就是门轴，门轴中间是不动的，而门的运动围绕不动的中轴。这表明，动以静为条件，而门轴的静，为门的动创造了条件。（四）最后来说“理一分殊”。理一分殊要解决这样的问题：万物形成以后，太极是否还寓于万物之中？若是，这个太极与作为生生不已的根源的太极有什么关系？这个问题的关键在于，每一个个别事物当中的太极和作为本体的太极之间的关系。所谓个别事物的太极，就是具体时空关系里那个恰当的点，或者恰当的分寸。所有的事物都体现为具体的时空当中的差异性，每一处差异性当中都有其极好的至善的分寸。那么万物有没有本性？有的，每个事物都禀得“天地生生之理”，都要经过元亨利贞的过程，有始有终。人的本性体现在哪里？体现在每个动作。我们对理一分殊做了一个区分：一方面，太极是极好至善处，每种具体处境都有其极好至善处；另一方面，万物继天地生理而生，天地生生之理具体化到每个事物上，也就构成事物的本性。太极不是一个具体的有形象的东西，而是始终作为一种动态的倾向作用在我们身上的。这种倾向根源于天地生生之理。就是根源于一个“仁”字。仁里面也就包含了义礼智信。

12 第十二讲、理气动静：朱子的哲学（下）

12.1 四、人性

在人性上，朱子基本强调程子和张载。他认同要从“天命之性”和“气质之性”来把握人性。那么问题是，“天命之当然”怎么会生出如此驳杂的气质之性呢？其实，气质之性具体地讲，就是具体人物的复杂的刚柔变化。对于人物理气同异的问题，朱子说“论万物之一源，则理同而气异；观万物之异体，气犹近而理绝不同”。万物的理是相同的，气禀不同；讨论万物差异的时候，理确是不同的。

12.2 五、心性情意

首先来看性和情的关系。朱子说“性体请用”。“情”有几类：以仁为本性，义为本性，礼为本性，智为本性。此外还有七情。七情是从属于四端的。朱子重视“心统性情”的说法。有两层意思：一是“心包性情”。心有性情两个方面，都是心的表现。二是“心主性情”。仁会发恻隐，但能否转化为行动就要心的主体性作用。性和情是相对，而心和性情是相对的。“所当然”发动处就是情，该恻隐就恻隐。从性到情是一个必然，心是主宰，情的发显和节制都是心

决定的。什么是“意”呢？“意则有主向”，意有了确定方向的情。意就是有了具体的、确定的对象的情。此外，还有“志”。“志是心之所之”。“志”和“意都是属于情的”，区别在于，意是往来经营的。意是志的脚，志必须通过意才能实现。

12.3 六、涵养

朱子继承了程子“涵养须用敬”的思想。“敬有甚事，只如畏字相似”。敬是比较接近畏的。畏没有具体的对象，是心灵的整齐收敛。关于中和问题，朱子认为心还是有一个思虑未萌的阶段，就是喜怒哀乐之未发。在这个阶段，心没有任何具体的思虑，没有任何具体的心灵内容。朱子认识到“静处涵养此心”的重要性。

12.4 七、致知

朱子也把“格”解释为“至”，这至少有三层含义。一是“即物”，也就是接触事物，尊重事物的客观性；二是“穷理”，研究事物的道理；三是“至极”，把研究的道理推向极处。即物穷理需要一个长期的积累过程，只能一点点积累。在朱子看来，研究的事物越多，格物越多，心就越明灵，人的认识能力就越强。

13 第十三讲、自作主宰：陆九渊与朱陆之辩

13.1 一、陆九渊的思想

（一）本心。陆九渊本心的概念更多的是一种不可遏制的道德情感，其实就是孟子说的“四端”。本心是每个人都具体的饱满的道德情感，他人遇到痛苦，你就有恻隐之心。本心就是人心的本来样子，人心未受遮蔽、污染之前，是纯善的。人们会有恶，是有人欲的遮蔽。（二）心即是理。陆九渊的理是有客观性的，“此理乃宇宙之所固有”，所以这个理和朱子大概是一致的。那么本心和天理有什么关系呢？“心即理也”。如果本心和天理分开，那么就是“二本”了。一个有客观性普遍性必然性的理是万物的基础，人的本心是人的行为的基础。所有人的心本质上都是相同的心，所有的万物之理本质上都是相同的理，最纯粹的道理并无二致。所以，此心此理不容分别。（三）收拾身心，自作主宰。儒家强调自立、自主，这是自由的本质。只有这种自主精神、心灵最高的主动状态，才能真正地让道德情感发显，不受遮蔽。（四）格物与静坐。“格物者，格此者也”，“此”就是“我”，是此心之理。所以在陆九渊看来，格物就是“正此心”。只要把遮蔽心灵的物欲清除掉，此理自然就会发显出来。陆九渊也强调静坐。（五）义利之辨。“义利之辨”是儒家最根本的原则之一。但我们要防止两种倾向，第一只讲“利”，第二把“义”“利”绝对对立。陆九渊说“辨志”，辨明一个人的志向，想成为一个怎样的人。

13.2 二、朱陆之辩

(两个人打嘴炮，略。)

14 第十四讲、无善无恶：王阳明的心学

14.1 一、心外无理

阳明说“心外无理”。朱子认为要先知后行，但是知行之间有一个转渡者。阳明要强调的是：所有的道德行为都得发源于一种完善健全的道德人格。那么，具体知识重要吗？朱子认为，任何一个完善的过程都要经历“格物、致知、诚意、正心、修身”的过程，把这个过程视为一个完整的道德行为发生的过程，人的道德境界只有在具体的道德实践中才能提高。阳明不同，他强调的是一颗纯善的心。在他看来，我们应该把追求完善的道德人格作为自己的目标，如此所有的念头和行为就都是善的。这样一来，外在的客观知识就成了不必要的。但这不是抛弃外在的物理。“物理，吾心”本是一体，不断向外寻求，反而荒废了主体。在阳明看来，所有的道德行为都从一个主体的道德意志、道德意识出发，这种道德意志不是来自于道德对象，而是来自于道德主体。从“心”作为道德行为的发动者这个角度上讲，所有的善都不在心之外，善源自心灵的道德意志的发动。另一个问题是，客观的物理是否在此心之外。在这里，阳明没有否认客观知识在道德实践中的必要性。讲求客观知识，首先要看你的目的是什么，是否出于一个为善的心。所有，必须要有一个引领者——完善的道德人格。为此，就必须“存天理去人欲”。阳明认为人的恶来源于物欲对本心的遮蔽，一旦除去人欲此心便纯是天理。在这里，阳明强调的是探求客观物理的主观条件。“理也者，心之条理也”，“条理”就是心灵的本质倾向，或者心灵的结构。心灵发挥作用时，必然沿着这样的方向。在这个意义上，所有的善都不在心的条理之外。

14.2 二、心外无物

“心外无物”不是说心外没有事物存在，而是说即使有物，也不是我们心中的物。他所讲的“心外无物”指的是在人类的行为之内所牵涉到的物。这个物是跟意识关联在一起的。正因为有人的灵明，才有今天意义上的物。“心外无物”的“心”可以理解为“客观精神”。比如看花，不用一片一片去辨认，整朵花在你心中完整地呈现，说明你心中有花的概念，一眼看去就知道是花。如果没有这个概念，是不可能明白的。从这个角度说，阳明的“理”是在人的行为之内、跟人的行为有关的。

14.3 三、格物

在朱程那里，知和行之间有一个“诚意”功夫。阳明在解释格物的时候说“格者，正也。正其不正，以归于正也”。“其”是我们心中的意念。事物本身是没有道德本质、无所谓善恶的。善恶的分别源于道德主体的善恶。所以，只要“正其不正”就好了。

14.4 四、知行合一

如果知行是合一的，那么为什么处处能见到知而不行的情况呢？阳明讲知行合一有几个方面：第一，他首先强调的是知行的本体。阳明当时讲知行合一针对的是知行分隔的状况。知行之所以不能合一，就是未能做到诚意。“知行合一”首先强调的是知行本体，因为他认为知行本来就应该是统一的。是什么导致不统一？是人欲的遮蔽。第二，“真知”的概念：真知就一定行。但我们的知识一般不是真知，因为大多数都是口耳相传，没有在自己身心上验证过。第三，他还讲“知是行之始，行是知之成”。知行是一个连贯的完整过程。阳明还认为动了一个不好的念头就已经是行了。

14.5 五、致良知

“良”是固有、本有的意思。“良知”就是一个好恶之心，就是一个知是知非的心。知是知非的能力是人们完整地具备的，但这种知是知非的能力还不能变成具体的道德实践，因此还需要一个推扩的过程，“致良知”就是这样一个过程。在什么地方扩充呢？在“存天理灭人欲”上做功夫。从这一念之微出发，复得这良知完完全全，然后任此良知妙用，依次应对世间万事。“无善无恶之心体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善为恶是格物”。这里“体”是本来面目的意思。心的本来面目就是不执着于善恶，不管善恶，心总能自然、无滞。阳明有个比喻：心灵好像眼睛，往眼睛里撒沙子，眼睛睁不开，撒黄金碎屑，同样睁不开，眼镜里容不下任何东西，这与善恶无关。“有善有恶意之动”是说，你的心不可能总处在无善无恶的本然状态，心必然发为意，一旦发为意，就有善有恶了。“知善知恶是良知”，人一念发动就知道它是善是恶，之后就可以笃实地去为善为恶了。

15 第十五讲、理只是气之理：罗钦顺的思想

15.1 一、异学驳论

罗钦顺真正要面对的是儒学内部的异端思想，他认为其根源在于禅宗。罗钦顺主要批评王阳明。首先是在经典的解释上。阳明将“格”解释为“正”，“物”又是意之所在，格物不就是正心吗。既然可以正心，意又是心之所发，不就自然做到了诚意？既然如此，《大学》何必搞出

格物、致知、诚意、正心来。另一个质疑是《朱子晚年定论》。阳明认为朱子晚年已经颇有悔悟，强调“向内用功”了。罗钦顺批评阳明对资料随意增改。在罗钦顺看来，心学的根本问题在于不自觉中陷入了禅宗。在他看来，儒与禅的根本分别在于“圣人本天，佛氏本心”。他认为不应该把人的觉和知作为天地的根底，而要把天地作为人的根底。我们要把自己的身心放到天地万物一体中看，我们继天地生生之理而生，所以要承担照料万物的责任。罗钦顺对两宋道学传统都所有继承，可以看作道学在明代的发展。对于整个心学，罗钦顺始终在批判。

15.2 二、理只是气之理

罗钦顺强调“理只是气之理”。朱程认为“所以一阴一阳之谓道”，有了“所以”，才有形上形下的区分，才能极大拓展宋明理学的哲学思维的空间。罗钦顺恰恰认为这是个问题。他认为，有了“所以”，理和气的分别就被过分地强调了。在朱子看来，“气只是理之气”，“理必有气”。而罗钦顺强调的是理只是气之理。朱子认为天理是没有主动创造的功能的，所以“气，强于理”，在具体的万物的运行上理是管不了气的。罗钦顺质疑：如果认为“气强于理”，那么所谓太极又怎么能是“造化之枢纽，品物之根底”呢？罗钦顺这里说的“作为气的理”是什么呢？有两种可能，一是作为气的属性的理，如气的刚柔、动静、清浊；二是理是气运行的基本规律。这二者是不同的。他说“理须就气上认取”，理一定要在气上才能看到，“然认气为理不行”，既不能认理为气，也不能分别开来。“理只是气之理，当于气之转折处观之”，“转折处”就是消长转化之际。跟张载一样，罗钦顺也认为气是不会灭尽无余的，气的往来是有这样一个理的主宰的。在罗钦顺的思想架构中，首先，作为质料的气是永恒的，不会消灭的；其次，气是有往来的。而往来根源于感应的普遍性，感应的过程有其既定的模式，就是理。“理只是气之理”，只是感应的固定渠道或模式。“理，一也，必因感而后形”，“感则两也，不有两则无一”，感与应必然是两个事物之间的关系，一个事物不能感。所以说，罗钦顺说的“理只是气之理”，更准确的表达是理只是感应之理。罗钦顺强调理的必然性、客观性与自然。所谓的自然就是消除了人的主观。由于天地万物运动不息，但它们的感应关系是固定有条理的，所以理又是有确定性的。这样一来，也就是自然不可违的。从此，罗钦顺开辟出了一条对人的合理欲望充分宽容的路径。总结一下，罗钦顺的基本哲学架构是张载式的，在他看来，理其实就是感应之条理，有客观性、必然性、自然性和确定性，所以人就应该按照这种条理来生活。

15.3 三、论性

罗钦顺认为不能说心即理，只能说性即理。那么心的作用是什么呢？人的本性就是道体本身，因此是无为的，没有主观的造作。罗钦顺认为知觉的能力在于人心。心是有动静的，理则是静的，性是静态的体。罗钦顺追求心与理一，就是心能够充分了解自己所有的性和理。

15.4 四、格物观

罗钦顺认为，天地间无一物不是我们的分内事，反对向外，就是分别了内外，就有了边界。天地间所有人物都根源于一气之感应，罗钦顺的理是往而来，来而往的感应之理，没有一个作为实体的生生之理作为创造的根源。天地之间，只有气化的往来感应，是永不停息的，所以是造化之枢纽。既然我们与万物都有普遍感应，也就对万物有普遍责任，万物也就不在我们之外。在他看来，格物就是要建立起心物之间的通彻无间的关联，通过格物我们看到事物感应的条理，我们心的感应条理也因此慢慢呈现出来。