中国哲学（下）复习纲要[[1]](#footnote-1)

第一讲 韩愈与儒学复兴运动

1. 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. 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. 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. 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，由是而之焉之谓道，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。

第二讲 北宋士大夫精神与宋初三先生

1. 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。

1. 胡瑷的著作与思想

宋初三先生就是胡瑷、孙复和石介。

胡瑷是北宋早期士大夫精神的代表，幼时十分刻苦。胡瑷最著名的著作是《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，胡瑷强调《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，胡瑷对《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。胡瑷强调二体义，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。胡瑷则说“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。

1. 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。

第三讲 周敦颐的哲学

1. 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。

1. 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。胡瑷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。

1. 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。

1. 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。

1. 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。

第四讲 《易》兼体用：邵雍的思考

1. 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。

1. 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’”。这还是讲动静的关系。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。

1. 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。“夫昊天之尽物，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。

1. 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。）

第五讲 自立吾理：程颢哲学的精神（上）

1. 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。

1. 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”。

1. 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。

第六讲 自立吾理：程颢哲学的精神（下）

1. 生之谓性

程颢说“生之谓性，性即气，气即性，生之谓也”。“人生气禀，理有善恶”。人之生是禀气而生，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。

1. 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。

1. 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。

第七讲 气本与神化：张载的哲学构建（上）

1. 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。

第八讲 气本与神化：张载的哲学构建（下）

1. 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。

1. 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。神是最高的存在，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，神是完全无法把捉的，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”。

1. 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“人与物蕞然之感”，“蕞”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“人与物蕞然之感”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。

1. 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“蕞然之感”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。

1. 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和他人。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[[2]](#footnote-2)。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的那种感通的关系，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。

第九讲 形上定体：程颐的思想（上）

1. 形上形下

程颢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。

1. 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。

1. 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。

1. 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。

第十讲 形上定体：程颐的思想（下）

1. 公与仁

程颐认为“仁之道，要之只消道一公字”。如果说程颢是“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”。

1. 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。

1. 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。

1. 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。

第十一讲 理气动静：朱子的哲学（上）

1. 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。

1. 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，可以看他格物的方向，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。

1. 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。

第十二讲 理气动静：朱子的哲学（下）

1. 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。

1. 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。

1. 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。

1. 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。

第十三讲 自作主宰：陆九渊与朱陆之辩

1. 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。

1. 朱陆之辩

（两个人打嘴炮，略。）

第十四讲 无善无恶：王阳明的心学

1. 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。

1. 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。

1. 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。

1. 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”首先强调的是一个知行本体，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：真知就一定能行。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。

1. 致良知

“良”是本有、固有的意思。“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。

“无善无恶心之体，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，眼镜睁不开，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。

第十五讲 理只是气之理：罗钦顺的思想

1. 异学驳论

罗钦顺真正要面对是儒学内部的异端思想，他认为其根源在于禅宗。罗钦顺主要批评王明阳。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。

1. 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。

1. 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。

1. 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。

1. 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——sulley [↑](#footnote-ref-1)
2. 比如，如果父亲不可爱我们就可以不孝了吗？ [↑](#footnote-ref-2)