

二程理学对道家思想之出入^{*}

(中国台湾)曾春海

(中国文化大学 哲学系,台湾 台北)

[摘要] 二程虽出入老、释,却辟佛而较不辟老。二程的形上学、心性修养工夫受到道家思想的深刻启发,吸收了不少道家所提出的哲学性问题、概念范畴、思辨方法,转化成儒家思想而创造出其理学思想的新面貌。例如:二程常说的“天理”一辞源出于《庄子》,庄子视“天理”为事物存在和活动所依循的内在理律、自然之理,二程更进一步地转折成人性所天赋的道德原理,建构出仁爱的道德形上学,程明道“以天地万物为一体”的论述,显然受庄子“道通为一”、“与天地并生,与万物为一”的命题所启发。程伊川“物物皆有理”的形上思想受庄子“万物殊理”的启发。然而,二程也有和道家不同处,例如庄子教人安时处顺来安命,程伊川认为义命或德命优位于自然的运命,二程以道德人格之培义为教育目标,与道家存在着显著的差异。

[关键词] 程颢;程颐;老子;庄子;天理;仁爱;万物一体

[中图分类号] B244.6

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2014)01—0020—07

The Difference between Cheng Brothers' Lixue towards Taoism

ZENG Chun-hai

(Department of Philosophy, The Chinese Culture University, Taipei, China)

Abstract: the Cheng Brothers (Cheng Yi and Cheng Hao) of Sung Dynasty were familiar with Taoism and Buddhism, both rejected Buddhism, but not Taoism. The metaphysics and methodology of character cultivation of both were deeply influenced by the Taoist thoughts. Actually, they both integrated some basic elements in Taoism into their own Neo-Confucianism, and create a new look of their lixue. For example, “tian-li” originally came from the Book of Chuang-Zhu, Chuang zhu took it as an innate law of nature or natural principles according to which the existence and movement of all things follow, the Cheng brothers went further to transform it into the moral principles that human beings should follow. Both Cheng brothers think that cultivating moral character is the chief aim of education, and this is an obvious distinction from Taoism.

Key words: Cheng Yi; Cheng Hao; Lao Tzu; Chuang Tzu; Tien-li; Ren-ai; Unity of all things

一 前言

程颢(明道,1032—1085)与其弟程颐(伊川,1032—1107)共创宋代理学四大门派中的洛学学派。《宋史》卷四二七《道学列传·程颢传》载曰:“程颢,字伯淳,世居中山,后从开封徙河南。颢举进士,调鄆上元主簿,……为晋城令,……在县三岁,民爱之如父母。……神宗素知其名,数召见。……前后进

说甚多,大要以正心窒欲,求贤育才为言。”由所载言的“求贤育才”的关键词,可确认他所被列入的“道学列传”当指孔子所谓“人能弘道”的承传儒家精神文化的传道者。然而,从孔子到北宋中国哲学在数次转折的历程中已发展至儒、道、佛三家既有各自纵向的连贯性发展,也有横向式的相互交流吸纳。宋代对儒学既有对先秦儒家的承传性也有对道佛两大家的批判和出入,资取此两家之长且去其短,丰富且深

^{*} [收稿日期] 2013-11-19

[作者简介] 曾春海(1948—),男,江西瑞金人,中国文化大学哲学系专任教授兼系主任,哲学博士。研究方向:先秦哲学、《易经》、魏晋玄学、宋明理学等。

化了儒学而发展出具宋代学术特色的新儒学,即称“理学”。在这一学术思想历经曲折的长期酝酿而发酵,形成宋代儒学之骨髓和风貌之关键人物,二程兄弟安居突出的非常地位。因为二程将“理”的概念范畴发展成宋代新儒学的核心地位,奠定了可资以“理学”一词来概括宋学之统称。程明道对后世极具启发性的名言:“吾学虽有所授受,天理两字却是自家体贴出来。”^①钱穆评论道:“天理两字,是他学问的总纲领,总归宿。”^②程伊川说:“有理有则,万物皆有理。顺之则易,逆之则难。”^③两兄弟虽共同受业于周濂溪(1017—1073),学问倾向却有差异处,这方面可能与他们个性有别相关。朱熹评论说:“明道宏大,伊川亲切,大程夫子当视其明快中和处,小程夫子,当视其初年之严毅,晚年又济以宽平处。”^④明道性情宽宏,导致他以宏观的识度光照事物之“明快”中和处,伊川个性严毅,认知的心态较严谨,对事物的所以然之理,考察得较细密。因此,他们俩对“理”的探索在侧重点上有所不同,程明道侧重万物同根共源的同一性之理,程伊川则较偏重万物存在的殊别之理。黄百家《宋元学案》品评两人之异为“大程德行宽宏,规模阔广,以光风霁月为怀。小程气质刚方,文理密察,以削壁孤峰为体”。其道虽同,而造德各有所殊,两人心态虽不同,但是在他们理学思想形塑的过程中,道家的思想元素却是其共同汲取的资源。

在程颐所撰的《程伯淳(明道)行状》中谓其兄:“自十四五时,闻汝南周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志。未知其要,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸《六经》而后得之。”^⑤二程虽曾出入老、释,但却辟佛而较不辟老,所谓:“如道家之说,其害终小。唯佛学,今则人人谈之,弥漫滔天,其害无涯。”^⑥“今异教之言,道家之说更没可辟,唯释氏之说衍漫迷溺至深。”^⑦若我们客观的研读二程的著述,深度解析二程理学的成素,不但证实二程所言道家对世人的负面影响较少,不辟道家,而且进一步发现出生于河南鹿邑的老子以及游于云台山百家崖的魏晋竹林七贤对河南的洛学也产生了深刻的思想影响。我们从二程的形上学、心性修养工夫及其河南籍的弟子谢良佐(1050—1103)的论著中发现他们分别受到道家思想的深刻启发,资取了不少道家所提出的哲学性问题、概念范畴、思辨方法及成果,予

以转化成儒家思想而创造出其理学思想的新面貌。道家和东汉成立的道教在后世既有联系亦有区别。先秦老子、庄子所代表的道家属战国时期子学时代,诸子的学派之一;其学术属性属哲学的派别之一。《史记·陈丞相世家》谓陈平“少时,本好黄帝、老子之术”当指陈平好黄老之学。黄老之学盛行于战国中晚期;秦汉之际,集大成于西汉中期的《淮南子》一书。目前学界已公认“黄老之学”系以老子形上思想为主,而兼摄诸家之说,以养生和治国为核心思想。汉代刘歆《七略》将道家与神仙家原分为二,东汉的道教以《老子》、《庄子》为理论所宗,且将之与神仙家合流成宗教性的道教。因此,道教流传开来之后,世人常将道教也称为道家。二程亦然,值得我们注意者,二程被《宋史》列入道学类传是宋代鸿儒列传,与道家道教有别,不可予以混淆。尽管如此,二程的新儒学之构成也有得力于道家道教处。我们可就他们的形上学和心性修养工夫论受老、庄哲学影响处予以辨析和评价。

二 程明道及程伊川形上思想中的道家成素

前引明道语:“天理两字,却是自家体贴得来”,“天理”是实存性的究极之理,他又说:

“天理”云者,这一个道理更有甚穷已?不为尧存,不为桀亡。人得之者,故大行不加,穷居不损。这上头来更怎说得存亡加减?是他原无少欠,百理俱备。^⑧

“天理”的辞源及理源俱出于《庄子》一书,例如:书中《养生主》篇描述庖丁解牛的境界已臻不见有形的全体,不以目视而以神感神运之神妙,提出了“依乎天理”的深度解析语。此外,庄书《天运》篇谓:“夫至乐者,先应之于人事,顺之以天理。”《刻意》篇云:“去知与故,循天之理。”对庄子而言“法天贵真”是其人生所归依的核心价值,“天理”当指事物所以存在的本真之理,亦蕴涵事物所以活动的性向性律,也就是事物活动所循的先天的、内在的理律,自然之理或客观的自然法则,《老子》书中虽未使用“天理”一辞,却到处蕴涵其义,如第25章云:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。……人法地,地法天,天法道,道法自然。”“自然”是道之本性或性质,有其独立自在、客观一致性

① 《二程全书》《外书第十二》,见《二程集》页424,北京中华书局1981年点校本,本文采用之文本以此一版本为据。

② 钱穆《宋明理学概述》,第十六《程颢》,台湾台北市学生书局,1975年版。

③ 《二程遗书》卷十一。

④ 《宋元学案》卷二十五。

⑤ 吕祖谦《皇朝文鉴》卷三十八。

⑥ 《河南程氏遗书》卷一,《二程集》页3。

⑦ 前揭书卷二上,《二程集》页38。

⑧ 《识仁篇》是明道答吕大临(与叔)(1046~1092)之问,由吕大临记录,后被编入《二程遗书》第二上,可推知此处所载录者当系明道语。

的常理常道。因此,人事的顺逆,人生的吉凶祸福系于是否以虚静的大清明心,客观的认识和依循“道”经久不变的“常”态,《老子》16章说:“致虚守静……复命曰常,知常曰明,不知常,妄作凶。”万物若能恒循道所赋予万物的自然本性而存在和活动则能适性适命的“自化”。《老子》第37章曰:“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化。”因此,我们可以说庄子把老子所言内在于天地万物的自然常理常道,精确的以“天理”一辞来概括。庄子之后,韩非子将老子的“道”解释为“理”,此一说法流行于唐代的道教思想中。^①二程亦将天道诠释为“理”,所谓:“理便是天道也。”^②有时二程直接以“理”释“道”,断言:“物物皆有理。”^③“道之外无物,物之外无道,天地之间无适而非道也。”^④老子认为“道者,万物之奥”(62章)、“天网恢恢,疏而不失”(73章),身为天地之宗,万化之源的根子——“道”,弥漫在天地万物之间。《庄子·天地》曰:“夫道,覆载万物者也。”又《天运》篇也说“夫道,于大不终,于小不遗”。二程虽未深入分析“道”与“理”的分际和关系,却将二者同视为万物内在的本质,存在和活动的根据。所谓:“天下物皆可以理照,有物必有则,一物须有一理。”^⑤意指凡存在皆有其所以然之理,可资据以认识此存在的存在原因和活动之性向及规律。明道总结说:“理则天下只是一个理,故推至四海而准。”^⑥此处之“理”与“道”可说是同义字,统摄天地万物,具有普遍性、客观性、绝对性,涵摄万物使之成为一有机的整全性。显然,这一思路承继了老子、庄子至成玄英,有一脉相承的道论特征。程明道既肯认天地万物的第一形上原理之“只是一个理”,因此,他将道家以义转化成儒家先验道德本体的“仁”体,能一以贯之的感通天地万物而有广包的同情心和同理心。亦即感同身受的类推能力。他说:

仁者以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属。^⑦

明道的“以天地万物为一体”之说,显然受庄子《齐物论》:“道通为一”、“与天地并生,与万物为一”、《德充符》:“自其同者视之,万物皆一也”的存有本真至理影响,其意指万物皆具道所赋予的机体同一性,

在道之同一性的联系,物物相感、交融、互摄为有机的浑全性。明道吸收庄子的哲学资源,深受启发后转向开拓儒家的道德意识,发展成仁爱的道德形上学,将仁者的发用范围涵盖到天地万物之整个存有界。他深度阐释说:“学者须先识仁。仁者浑然与物同体,义、礼、智、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须防检,不须穷索。……此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用,孟子言‘万物皆备于我’,须反身而诚,乃为大乐。”^⑧仁在明道思想中成为一涵摄孟子四端之心、性的统摄词;仁,具有与万物感同身受的同理心与同情心,能以形上的灵觉,感而遂通于周遭世界所发生的一切事物情态。这是明道汲取道家的形上智慧而将儒家思想的内涵予以丰富化和深刻化,而得以成就为宋代新儒学风貌的一例证。

程伊川承庄子以来借“气”之聚散活动言万物所以生成变化的宇宙发生论诠释万物的新陈代谢乃由于气化的生生不穷。《庄子·至乐》云:“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生。”《知北游》曰:“通天下一气耳,故圣人贵一。”庄学虽未交代何者变而生“气”,却是最早的气化宇宙观,影响后世常谓万物由一气聚散而有生成变化之历程性活动。《则阳》篇还解释“形”、“气”两者间相互关系的意义,所谓:“天地者,形之大者也;阴阳者,气之大者也。”《大宗师》谓:“夫道,有情有信,无为无形,……自本自根,……生天生地,……先天地生。”综摄两命题的意蕴,可推知“道”借气之大者的阴阳“变”而凝聚出形之大者的天地。《齐物论》提出“道枢”的两行原理,谓万物相对待性的现象在“道”的运化历程中,皆可相互流转,共玄同于“道”的浑化中。换言之,万物间“此”显则“彼”隐,“彼”显则“此”隐,相互迭转且统合于“道”的浑化之中。“道通为一”系万物流转的形上至理。伊川深受庄子以来阴阳交感化生万物的气化宇宙观影响,谓:“天地之化,自然生生不穷,……天之气亦自然生生不穷。”^⑨又说:“动静无端,阴阳无始,非知道者,孰能识之!”^⑩《老子》40章云:“反者道之动”,伊川将此论点结合庄子“道枢”的两行原理,提出更深刻的形上原理说:“屈伸往来只是理,……物极必反,其理须如此,有生便有死,有始便有

① 唐代道士李荣哲以“虚极之理”来解释老子的“道”,赋予天地万物之本体的形上属性。

② 前揭书卷二十二上。《二程集》页290。

③ 同上,卷十九。《二程集》页247。

④ 同上,卷四。《二程集》页73。

⑤ 同上,卷十八。《二程集》页193。

⑥ 同上,《遗书》卷二上。

⑦ 同上,《遗书》卷二上,页15。

⑧ 同上,页16—17。传统以来学者将此段称为《识仁篇》。

⑨ 《遗书》卷十五,《二程集》页148。

⑩ 《经说》卷一,《二程集》页1029。当本于《庄子》的《秋水》:“道无终始”、“在宥”、“以游无端”。

终。”^①伊川且立基于这一理论基础推展出更明确而完整的论述说:“天地万物之理,无独必有对,皆自然而然,非有安排也。每中夜以思,不知手之舞之,足之蹈之也。”^②“独”指无对待的绝对性本体,“对”指对比性的物之两端,具动态的对比结构,如阴与阳的性质具互补性的对待差异性,相互间能对应感通,相互往来,磨合成相辅相成的一事两端性,如:昼夜、寒暑的迭相往来不息。《老子》第二章说:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”伊川将老子所言客观世界的自然法则转化成儒家的实质道德性原理,指出:“道二,仁与不仁而已,自然理如此,道无无对,有阴则有阳,有善则有恶,有是则有非,无一亦无三。”^③善与恶,是与非的矛盾对立是从社会生活所累积出来的经验,归纳出来的经验法则,犹如自然界有雨则有晴,有冷则有热,有昼则有夜等自然法则。伊川将自然与人文世界的这类对比性原理,由“道”来统摄。伊川这一论点也可溯源于《庄子·秋水》所言:“道无始终”,《知北游》篇亦谓“道”“无所不在”。

伊川所著《易传》是其晚年思想最成熟时期的作品,也是其最有系统的著作。他在《易传》序文中所言“体用一源,显微无间”的形上学命题,确立了此后中国形上学最能融贯儒、佛、道,亦系最具核心地位的形上学原理。伊川所总结出来的形上学核心命题,前人虽多谓其源发于唐代佛学华严宗的理事圆融无碍观,这只指出构成其思想的元素之一。事实上,伊川所以形成这一命题不仅源于单一性的理源,他所以使用的“体用”这对哲学范畴可远溯自《老子》28章:“朴散则为器”、42章:“道生一,一生二,二生三,三生万物”的道物关系中。庄子所言“万窍怒号”而“道通为一”也隐含这种体用思想。王弼注《老子》首先开创了以“体”、“用”范畴来注释《老子》的道论。王弼注《老子》38章中的“有生于无”,谓涵具无限属性的“道”透过万有而显发其用。伊川以深微的形上之“理”为体,以所彰显的“象”为用,与王弼注《老子》所阐发之深微的“道”为体,以作用呈现的物象为道之“用”在理脉上是前后呼应,相互贯通的。同时,在伊川形上思想中所谓“物物皆有理”、^④“凡一物上有一理,须是穷致其理”^⑤可显而易见出《庄子·则阳》“万物殊理”的思想痕迹。

《老子》25章说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”道性顺自然,顺任万物之自化,故能以“无为”的作用方式成就万物得以各遂其生的“无不为”之玄妙成就。人应师法“道”之顺自然的运化万物才能成就非凡的功业,造福人类与天地万物。二程颇为肯认道化自然的老子见解,明道曰:“言天之自然者,谓之天道,言天之赋与万物者,谓之天命。”^⑥伊川则说:“道则自然生生不息”^⑦、“有阴便有阳,有阳便有阴,有一便有二,才有一二,便有一、二之间,便是三,以往更无穷。老子亦曰:‘三生万物’此是生生之谓易,理自然如此。”^⑧“庄生形容道体之语,尽好处。老子‘谷神不死’一章最佳。”^⑨可见伊川宗《易》生生之易的好生之德,对老庄言天道生物不息处,特别能引发他心领神会的契应处。总而言之,二程的形上思想之所以能成熟颇有竭力于道家原创性的形上智慧。

三 二程心性修养功夫论借鉴于老庄处

二程皆肯认人有天生自然的气秉之性,补充了孟子过于侧重人先验的道德心性,他们认为:“论性而不及气,则不修;论气而不及性,则不明。”^⑩不涉及气禀的“性”是指《中庸》首章所云:“天命之谓性”、《易传》:“继之者善”,孟子所言人先验的善良本性。至于涉及不同气禀的人性乃指告子所云“生之谓性”,荀子所谓性恶之性,或张载所言的气质之性,这是人天生而自然具有的自然本性或具有人与人之间个别差异的个性、情性。程明道说:

“生之谓性”,性即气,气即性,生之谓也。人生气禀,理有善恶……“人生而静”以上不容说,才说性时,便已不是性也。凡人说性,只是说“继之者善”也,孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善”也者,由水流而就下也。皆水也,有流而至海,中无所污,此何烦人力之为也?有流而未远,固已渐浊;有出而甚远,方有所浊;有浊之多者,有浊之少者。清浊虽不同,然不可以浊者不为水也,如此,则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清,用力缓怠则迟清,及其清也,则却只是元初水也,以水之清,则性善之谓

① 《遗书》卷十五,《二程集》页167。

② 《遗书》卷十一,《二程集》页121。

③ 《遗书》卷十五,《二程集》页153。

④ 《遗书》卷十九,《二程集》页316。

⑤ 《遗书》卷十八,页188。

⑥ 同上,卷十一,《二程集》页125。

⑦ 同上,卷十五,《二程集》页149。

⑧ 同上,卷十八,《二程集》页225—226。

⑨ 同上,卷三,《二程集》页64。

⑩ 《河南程氏粹言》卷二,《二程集》页1253。

色。故不是善与恶在性中为两物相对各自出来。^①

明道深信孟子所言道德本性的性善,是抽离了现实界具体存在的某种特指的人之性份而说的。就现实界实存的人而言,其个别生命皆生而具不同的气禀,气禀质清而优者,其道德本性在生命过程中较不受外在环境所污染而能洁身自好一生,然而气禀浊而非优质者其生命历程早晚会受环境污染且深浅程度亦不一,元善的人性有如元初水,在后天的际遇流变中虽难免受污染,却可加以澄治而去浊还清。他喻示人的元善本性因受气禀的影响而会受际遇环境的不同负面影响,但是若能自觉地下去浊扬清的修养功夫,洗涤受污染的心灵,则仍可正本清源,复全人性中孟子所指称的原善,换言之,人纵使有圣贤人般的优质气禀,也难免一生都能无过错,重要的是过则勿惮改,知过能改则善莫大焉。虽然明道未深度分析性与气交互的复杂曲折关系,也未深究人何以能自觉的克己复礼,精神、性灵……的那些机制机能及其各种不同的情态。然而,他考察人性“气”与“性”兼备,显然较分别落于两端之一的孟子、荀子为客观而周备。

明道有鉴于人心原初之善意因气禀私欲而障蔽,导致人不自觉的流于私心恶性,乃借《尚书·大禹谟》:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”的隐蕴深厚意义之精要语,在一心开二门之关键处,警策人之自我检点和自觉性的自我修养和正向的价值抉择。他说:“人心惟危,人欲也。道心惟微,天理也。惟精惟一,所以至之,允执厥中,所以行之。”^②前两句意指人先验的道德意象与受气禀而有的感性欲望不但并存,且在相互消长的自然倾向上,人欲之心的作用力一般而言强势于天理心。因此,他点醒人应在生命活动中密切修行允执厥中的善德,在惟精惟一的日日功夫中才能臻于以道心为自我主宰,能役人欲而不被役于人欲。

明道认为人心之危及人心之患在用私智不择手段,不惜损人利己,以满足一己的私欲,他颇肯认庄子所言“其嗜欲深者,其天机浅”且谓“此言却最是”^③。庄子提出嗜欲深者如何消解道致陷心于物欲之类的修养新方法。《庄子·应帝王》曰:“圣人用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”意指圣人能免于外在诱惑的刺激,不为物累亦不为情牵。换言之,能战胜物欲之诱惑者不执着于刻意迎拒外物,顺随自然的机遇而不被物欲所牵引而失去理性自主权。《山木》篇所谓“物物而不物于物”,庄

子对物诱的免疫法比《老子》第三章所云:“不见可欲,使民心不乱”更具正面性的意义。明道《定性书》提出以遇物而不起心动念的无心、无情、内外俱忘而不执的心灵定力来顺应所遇之外物,显然其修心功夫融入了道家虚静应物、来去自由、不执不避的灵修智慧,他语意深沉的提出精辟见解说:

夫天地之常,以其心普万物而无心;圣人之常,以其情顺万物而无情。故君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应。……苟规规于外诱之除,将见灭于东而生于西也。……一人之情各有所蔽,故不能适道,大率患在于自私而用智,自私则不能以有为应迹。用智则不能以明觉为自然。……与其非外而是内,不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定,定则明,明则尚何应物之为累哉?

“无心”指能荡相遣执的虚静心,亦即能以无偏执之心,不拒不迎的自然应对生活中所遇之事物。“无情”乃取《庄子·德充符》所言:“吾所谓无情者,言人之不以好恶内伤其身,常因自然而不益生也。”因此,明道所谓“情顺万事而无情”亦即物各付物的无我执之累的无我境界,也是免疫于外物诱惑的精神自由之自适心境。他在《定性书》中说:“所谓定者,动亦定,静亦定,无将迎,无内外。苟以外物为外,牵己而从之,是以己性为有内外也……是有意于绝外诱,而不知性之无内外也。……又乌可遽语定哉?”可见明道定性的心斋工夫有深得于庄的生命智慧处。明道《定性书》的修心功夫,就儒家立场而言系孟子求放心的功夫,明道也吸收了道教的存守心气、神之修练功夫。《河南程氏遗书》卷一载:

持国曰:道家有三住,心住则气住,气住则神住,此所谓存三守一。伯淳先生曰:此三者,人终食之顷未有不离者,其要只在收放心。^④

至于伊川也有明显的资取道教养气功夫说处,伊川说:“真元之气,气之所由生,不与外气相杂,但以外气涵养而已。……人居天地气中……至于饮食之养,皆是外气涵养之道。出入之息者,阖辟之机而已。所出之息,非所入之气,但真元自能生气,所入之气,止当阖时,随之而入,非假此气以助真元也。”^⑤考“真元之气”之理源可上溯至唐代丹家对“真药物”之研究,盖炼丹必须用生成天地万物的元精元气为药材。唐五代道书《真元妙道修丹历验抄》即有言:“夫铅者,玄元之泉。泉者,水之源也。……亦如元气生有万物成熟。”^⑥在侯外庐等人主编的

① 《遗书》卷一,《二程集》页10。

② 《遗书》卷十一,页126。

③ 《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》页42。

④ 《二程集》页10。

⑤ 《河南程氏遗书》卷十五,《二程集》页165—166。

⑥ 《云笈七签》卷七十二。蒋力生等校注,北京华夏出版社,1996年版,页445。此外,大约成书于唐宋之间的遗书《鬲养子》有真元及元气说。

《宋明理学史》中认为二程这些说法“不但与道家的说法一致,而且接受了道教胎息说的影响”^①。蒙文通也说:“及读碧虚之注,而后之伊洛所论者,碧虚书殆已有之。其异其同,颇可见学术蜕变演进之迹。……皆足见二程之学,于碧虚渊源之相关。”^②

此外,从伊川的心性修养功夫也可看出有摄取老庄思想者。伊川修养功夫的总纲为“涵养须用敬,进学在致知”。在主敬的涵养功夫上是人之精神的收摄内敛功夫,他说:“所谓敬者,主一之谓敬;所谓一者,无适之谓一。且欲涵泳主一之义,一则无二、三”^③。“主一”指人当自觉收摄精神于内,聚精会神,勿使之发散,“无适”指专心用心于一处时,勿三心二意或心不在焉,失神无主。伊川的主一功夫旨在治人因杂念多欲而思虑纷扰不宁的心病,务求自觉性的整肃精神,使内心能调整至安宁平静的状态。伊川主张养气求静或闭目静坐的修养法意在以虚静养心静心而勿为思虑纷扰所困,目标在修心至“寂湛”。^④因此,他所主张的主敬功夫旨在静心以消解杂念。他说:“敬则自虚静,不可把虚静唤作敬。”他主敬所采的虚静澄心功夫,显然远承自《老子》16章所言:“致虚极,守静笃”、45章:“清静为天下正”以及22章“圣人抱一为天下式”的精神收摄专一的修心法。同时,他也吸取《庄子》内七篇以“虚”的消解功夫来修复心的自然本真状态,如庄书所言的“心斋”、“坐忘”、“养生主”的养神功夫。

虚静专一的心也有助于伊川的格物穷理之良效,庄子“技进于道”的入道功夫也启发了伊川要求学生从洒扫应对等日常生活的行为训练来提升心灵,精进精神。尤有甚者,更启发了伊川格物穷理的积累功夫可臻于对“道”的豁然贯通。《庄子·养生主》庖丁解牛释技进于道的累积功夫非常精采,所谓“臣之所好者道也,进乎技矣。使臣之解牛之时,所见无非全牛者。三年之后,未尝见全牛也。方今之时,臣以神遇而不以目视,官知止而神欲行。依乎天理……,因其固然。”伊川在论格物致知的功夫时说:“若只格一物便通众理,虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。”^⑤

四 二程对老庄的批评及其不同调处

由上述可知,二程理学中有很多思想与道家道

教有关联。相对而言,程明道所受到的影响在程度上远过于程伊川。老子谓道生物出于自然,庄子强调凡存在皆有其所以然之理,老庄强调人与自然和谐共生。老庄皆主张人应不为己甚而要懂得守中不偏执,在日常生活上应素朴寡欲、从容不迫、言行举止勿矫情造作而应出于真诚自然等,这些形上体悟和生活智慧皆值得二程欣赏和吸收。因此,二程就某些论旨而言,曾谓:“佛老其言近理。”^⑥然而,儒道在可相通处之外,也有价值取向不一致的差异处。二程也立足于儒家的基本立场和人文的价值理想上予以批判。

宋初胡瑗(号安定,993—1059)、孙复(字明复,990—1057)和石介(字守道,1005—1045)是理学的先驱者,后世并称为“宋初三先生”。三人为了重振儒学,尊师重道,对当时所流行的佛、道思想之负面影响现象都做了严厉的批判。例如:孙复继承了韩愈的道统论,坚持儒学是一切教化根本,他对儒学核心价值不相契的其他学派思想,且论于不仁不义者批判说。他说:“自汉至唐以文垂世者众矣,然多杨墨佛老虚无报应之事”、“义仁礼乐,治世之本也,王道所由与,人伦所由正。佛老之徒滥于中国,彼以死生祸福虚无报应之事,……去君臣之礼,绝父子之戚,灭夫妇之义。”(俱见《睢阳子集补》)。二程对这一论述颇为认同,程伊川说:

人只有个天理,却不能存得,更做甚人也?泰山孙明复有诗云:“人有天地一物耳,饥食渴饮无休时,若非道义充其腹,何异鸟兽安须眉?”上面说人与万物皆生于天地意思,下面二句如此。^⑦

文中所引孙复诗前二句与道家一般意思,后二句则为儒、道之判别。伊川断言人之所以为人的本质就在天理道义,亦即孔孟以来的仁义之人文价值信念。石介在《徂徕先生集》卷十九《宋城现夫小庙记》说:“吾圣人之道,大中至正万世常行不可易之道也。”至于胡瑗和二程的学思关系最密切,可说有开伊洛之先的功劳,程伊川和他有直接的师承关系。《宋史·道学传》载曰:

程颐,字正叔,年十八,上书阙下,欲天子黜世俗之说以王道为心。游太学,见胡瑗问诸生以颜子所好何学?颐因答曰:学以至圣之道也。圣人可学而致欤?曰:然。学道如何?……不求诸己而求诸

① 侯外庐:《宋明理学史》上卷,页148。

② 蒙文通《古学甄微》,巴蜀书社,1989年,页374—375。“碧虚”指陈景元,蒙文通认为,二程一些论点,可见于公元1055年陈景元所著的《道德真经藏室纂微篇》内的思想。

③ 《遗书》卷一,《二程集》页169。

④ 同上,卷二上,《二程集》页26。

⑤ 《遗书》卷十八,《二程集》页188。

⑥ 《遗书》卷十三,《二程集》页138。

⑦ 《遗书》卷十八。

外,以博闻强记巧文丽辞为工,荣华其言,鲜有至于道者;则今之后学与颜子所好异矣。瑗得其文大惊异之,及延见,处以学职。

伊川少年以来即高尚其志,以成就仁智兼摄,博施济众的儒家圣人为终极价值理想。其人生志节与不二过,三月不违仁的孔子高足颜回相契。胡瑗既赏识伊川,伊川亦礼敬备至地师事。伊川说:“凡从安定先生学者,其醇厚和易之气,一望可知。”又说:“安定先生之门人,往往知稽古爱民矣。”^①黄百家在《宋元学案·安定学案》中论及两人的关系,指出“知契独深,伊川之敬礼先生亦至,于濂溪虽尝从事,往往字之曰茂叔,于先生安定先生不称也。”胡瑗倡“明体达用”之学,以人性先验的道德本性(性善)及儒典六经为大体,以人性之善及六经要义齐家治国为经世之用。他对作育英才的教育非常重视,认为“致天下之治者在人才,成天下之才者在教化,教化之所本者在学校”。^②

二程对理学家所指的释老异端,也针对其弊端进行过批判,谓:“今之学者有三弊,一溺于文章,二牵于训诂,三惑于异端。”^③道学家的价值理想旨在继承儒家的精神传统,讲求圣人之道生命学问。二程所借用庄子“天理”一辞之概念形式所赋予的概念内涵是儒家《易》所言的天地有好生之德的生生之理,及命赋予人的仁、义、礼、智四端之理。二程所教导人者不是老子道法自然的自然无为之天道,而是二程所谓“为夫妇、为长幼、为朋友,无所为而非道”的人伦道德之道。纵使二程与庄子所论及的天命观上,同中仍有异。^④人生不可预测及不可以人的意

志和力量改变的客观限制,庄子以人所无可奈何的“命”来解释,且教人安时处顺来安命。《庄子·大宗师》说:“死生,命也;其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之情也。”《人间世》曰:“哀乐不易施乎前,知其不可奈何而安之若命,德之至也。”程颐就人的一般际遇情况及涉及义利之辨的道义当然法则时,有与庄子出入处。程颐说:“居未济之极,非得济之位,无可济之理,则当乐天顺命而已。……至诚安于义命而自乐,则可无咎。……人之处患难,知其无可奈何,而放意不反者,岂安于义命者哉!”^⑤可见,程颐在一般人追求利禄等世俗幸福时,在可求而未必能得的人力限度处,针对这一遗憾,他教人当有庄子般的旷达,亦即若能乐天顺命而不役于外物则可享受哀乐不侵心的心境自由。但是若人在涉及实践仁义道德的价值困境时,程颐鼓励人应义无反顾地究明利义之辨,发挥人性高尚的道德情操,尊德乐道地顺行仁义之价值。他说:“虽在困穷艰险之中,乐天安义,自得其说(悦)则可乐也。时虽困也,虚不失义,则其道自亨,困而不失其所亨也。能如是者,其唯君子乎!”^⑥对程颐而言义命德命恒优位于天命之运命、时命,盖孔子在《论语·里仁》曰:“君子于天下也,无适也,无莫也,义之与比。”孟子在《尽心下》亦有言:“仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也有性焉,君子不谓命也。”儒家以人之所以为人的道德本性言性,与庄子以万物自然的天性言性不同,儒家勉人克尽人事的努力,成败听由天命之安排,也与庄子《大宗师》“安时而处顺”的顺命观截然不同。

① 《宋元学案·伊川学案》。

② 《宋元学案·安定学案》伊川任崇政殿说书时,他上疏要求增加讲课次数,要求讲官可坐着讲,对哲宗皇帝讲课时,要求太皇太后在后垂帘旁以监督,其用意和培养皇室“尊儒重道”之心态,可谓深受宋初三先生的影响。

③ 《遗书》卷十八,《二程集》页187。

④ 《遗书》卷四,页74。

⑤ 《周易程氏传》卷四,《二程集》页1025—1026。

⑥ 同上,《二程集》页941。