

与二程相关的几点哲学思想及史料问题之辨析 ——兼评葛瑞汉书中的一些观点

庞万里

(北京航空航天大学 人文社会科学学院, 北京 100083)

摘要: 分析了二程思想倾向之异。程颢主德, 追求超越的宇宙人生之道德价值。程颐侧重主知的格物致知, 把握事物现象中之必然性。二程的天理(理)既是宇宙中人与物本身皆内在具有的超越的道德性的绝对, 又是天地间事物本身客观的自然规律之理。大程的识仁倾向前者, 小程的格物注重于后者。文章认为周敦颐、张载、程颢、胡宏等人的性说是性善论的一种, 张载有明显的虚、气二元倾向, 对《粹言》的编者为谁, 及张载和程颐的语录中分别混杂有对方语录等问题作了考辨。

关键词: 二程; 形上与形下; 天理; 人性; 考辨

中图分类号: B244.6

文献标识码: A

文章编号: 1008-2204(2004)04-0005-07

一、二程主要思想倾向之异

程颢等人是要在人们的心灵中建立一个牢固的儒家道德的价值观, 即所谓内圣之学、成德之教。由此为其价值观找到天道的根源和人们心性中内在的根据, 以作为个人心中超越的道德价值观、道德理想和人格理想。因此, 程颢等人的工夫主要是反身体证自己的本心实体, 此道德本心与作为天道生化之本源的实体是相同的, 其修齐治平事业之关键在于本心真体之自然流行。内圣是根本, 外王是由内圣引出的。

而程颐和后来的朱熹主要是要认识宗法社会中人际关系之理, 及自然界和社会的万事万物之理, 以便成为明理君子, 明智高尚地待人接物, 看待世事与人生, 在社会中发挥个人的道德价值和作用, 把万事万物各处其当。这具有较多外王成分, 是治国、办事与处世之理性的道德的态度、知识和方法, 这为统治者所需要, 故而被几代王朝选中作为统治思想。

程颢和周敦颐、张载, 及心学家们是追求成德之教, 侧重内圣学, 以圣贤的人格理想和境界为目标, 重视心灵的道德价值、个人精神生命的超越性, 外王是由内圣带出的。因此最重视道德价值、道德理想和道德信仰, 重视本性、本心之自然流

行, 而认识外界事物之客观的理则是第二位的。反求道德本心是根本性的; 认识外部事物的知识和必然性虽也重要, 但非内圣之学的本质工夫。心中明理是本质工夫, 博学多闻是外在工夫。儒家成圣成贤之学要充分发挥个人生命的道德价值, 要齐家治国平天下, 当然也要格物致知, 了解社会和自然界各种事物的情状和必然之理, 但这些知识只是有助于去实现个人生命的道德价值, 而并非是完善个人生命道德价值的根本性东西。内圣之学的本质是主德, 而格物致知是主知, 二者本来就不是同一层面的东西。主德的内圣学追求形上的超越的宇宙人生之道德价值和意义, 主知的格物致知主要是求得形下的经验的事物现象中之必然性。

二、二程的天理之异同

二程的天理(理)既是宇宙中人与物本身皆内在具有的超越的道德性的绝对(真体), 又是天地间社会中事物本身的客观的自然规律之理。理可有这样上下二个层面, 可以上下其讲, 但主要是上一个层面, 此是成德的根据。

第二个层面之理又应区分为两个异质的层次:

1. 第一层次的理是第一层面的天理在现象

中的表现,是受到现象(形气)之限制与影响的,此理也是超越的道德性的形上之理。

2. 第二层次的理只是形下的经验层次,是某物形气结构形式之理,稟气之性质,气质的本能、自然趋向之必然性,二程也叫作理或天理,但不具有超越性、实体性,是物理、生理和心理的理则,是自然性、动物性、气性的必然性,是指各物(现象)处的差别。此理亦有必然性,也顺之则易,逆之则难,但这并不与主德的儒家价值观(内圣之学)的本质有关,而应是科学和认识之对象。认识此类理能起到外在性的辅助、补充、促进和条件之用,但无关成圣之学的根本与本质。

程颢既讲第一层面之理又讲第二层面之理,但其识仁的工夫倾向于第一层面,其“存久自明”之理是第一层面的。程颐也兼及两个层面,但他注重于第二层面之理,其格物穷理之理是属于第二层面的。

程颢讲(天)理,常有形上的实体性道德性的超越的理,也有形下的具体物性、物情、物势处(气中)的必然而自然之理,前者为主,后者为辅,应区别开二者之根本质的不同。因为宋明儒家之本体(天理)应有一超越之意义,不能等同于经验领域中现象(气)之理则。但本体天理又是与气相即不离的,故也有表现于气化中的天理。

君子明第一层面的本心之理,则可依当然之理去行事。君子明第二层面之外部事物之理,则可认识其自然而必然的性质,事理了然在胸而不至于怨天尤人,心平气和,并冷静地依客观的中道行事,既简易平直又易行。明第一层面之理即君子知义、循义、安义,以义安命。明第二层面之理是君子和常人的知命,君子以命辅义,常人则以命安义。前者(明第一层面)按属于价值范畴的所当然之道德本体去处世行事;后者依属于知识范畴的所以然之事物本身的客观必然性去处世行事。故有人把前者称为“自律道德”,后者称为“他律道德”,又有人把前者称为“信仰性道德”、“境界性道德”,后者称之为“规范性道德”。实则二程之理及其明理工夫兼具二者,不过因大程境界较高而注重于前者,小程则因较平实而侧重于后者而已。

二程及宋明儒者谈理、性、命,皆可有一种本体义的,本体与气化、形气综合在一起的,以及单就气而言的之分。有形上的本源的道理性的理、

性、命,也有物理、物势、形气结构之理,形气、气质之性,气稟、气运之命,以及二者的综合表现。二者有当然与必然之分,前者是形上的价值形态,后者是经验的认知形态,但二者同出于天不系于人则一也。

三、明道等人论性是一种较为精致的性善论

葛瑞汉(Graham A C)认为,程颢、张载、胡宏等人人性上持“行善是顺着人性(“率性为善”)……但性本身不能称为善”^{[1](P91)}。葛氏把他们的性论归于“中间立场3-2”,又认为:“周敦颐视性为善恶的混合体(中间立场1)。”^{[1](P92)}

实际上,明道、张载、谢良佐、胡宏论性不是“中间立场3-2”,而是性善论较精致的一种。他们都从天命实体言性,因元初的天道实体是超越的无善恶相对立的绝对至善,故讲继道者是善。明道、张载认为本源之性至善,明道说元初性中无善恶两物相对,而只是至善的;张载也说:“性于人无不善,系其善反不善反而已。”^[2]胡宏讲:“性也者,天地鬼神之奥也,善不足以言之,况恶乎哉?”^{[1](P92)}也是讲至善的本性不是与恶相相对之善相。

周敦颐不是主张性善恶混合体,而是本源之性至善,有善有恶是以后所谓的“气质之性”。《通书·师第七》曰:“性者刚柔善恶,中而已矣。”讲的正是现实的人性处有刚柔善恶之不同。周敦颐又说:“诚者圣人之本,‘大哉乾元,万物资始’,诚之源也。‘乾道变化,各正性命’,诚始立焉。纯粹至善者也。故曰:‘一阴一阳之为道,继之者善也,成之者性也。’……大哉《易》也,性命之源乎!”^[3]“圣,诚而已矣。诚,五常之本,百行之源也。”^[3]明明是说人的来自天道的本源之性是纯粹至善的,源自乾道之诚是一切德行之本。《通书·理性命第二十二》云:“是万为一,一实万分。万一各正,小大有定。”是讲分殊的万物皆赋有天道性命相贯通之至善的天命本性。

葛瑞汉说:“伊川毫不犹豫地吧善归于理,因而也归于性。明道却从不把理或道描述为善,相反,……他认为恶与善都是自理衍生而出。”^{[1](P209)}葛瑞汉肯定伊川是性善论。其实即使伊川也并非从来毫不犹豫地归善于理。而明道只

是认为仅就性体、天理本体自身而言是纯粹至善超越善恶相对之相，善恶之相只是指性、理在气中的表现而言，善是循天理，恶是偏离天理，均为天理本体的不同表现，故美恶皆为“天理中物”。程颐云：“‘止于至善’，‘不明乎善’，此言善者，义理之精微，无可得名，且以至善目之。‘继之者善’，此言善，却言得轻，但谓继斯道者莫非善也，不可谓恶。”^{[4] (P170)}伊川也说天道、义理本性本不可说善恶之相，姑且以至善视之。而继道成性者（即具于具体人、物上者）则莫非善性善德，但此善言得轻。故陈钟凡指出：伊川所谓至善之性，“正谓本不容说善恶，叹其无可得名，而强目之为至善耳。”^[5]朱子亦说：“本然之性，固浑然至善，不与恶对，此天之赋予我者然也。然行之在人，则有善有恶。……然行得善者便是那本然之性也。”^{[6] (P2585)}可见，他们都有关于性善论、理善论的较曲折、精致的说法，不过明道等人更明显以及讲得更多而已。故其说是性善论的一种，而不是中间立场的一种。

四、张载的太虚本体 与二程的观点

葛瑞汉在书中把张载归属于传统的一元论，其实张载已有明显的虚（神）、气二元倾向，与程颐、朱熹理气二元倾向相似。

张载的太虚概念是个值得搞清的哲学问题。他主张气化即道，似为气一元论；但又以太虚（神）为本体，气为现象，有神（虚）、气二元倾向。张载的“太虚即气”，是圆融言之之即，并非是概念断定之即。此“即”意为本体与现象不杂不离，二者不可分离地关联，并非是二者相同。二者其实有形上与形下之不同，但张载倾向于道在器中，道不离气。

首先，张载以气化明天道：“太和所谓道”^{[7] (P7)}。又曰：“神，天德；化，天道。德，其体；道，其用；一于气而已。”^{[7] (P15)}既讲气化为天道，体用一于气；又讲神为本体，为天德（天性），而气化只是现象。张载更云：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”^{[7] (P7)}明确地以太虚（神）为普遍的形上的真体，而气只是聚散变化之客形而已。如此一来，张载从“一于气”的天道观又走向强调虚（神）之清通，气之浊碍的二元观

点。《正蒙·太和篇第一》曰：

太虚为清，清则无凝，无凝故神；反清为浊，浊则凝，凝则形。

凡气清则通，昏则壅，清极则神。^{[7] (P9)}

则太虚（神）与气终成两事，且清通神妙的能动性全在于虚，而气为浊凝之惰性有形之物。张载更说：“凡天地法象，皆神化之糟粕尔。”^{[7] (P9)}则凡天地间有形气之物皆成了太虚神化之糟粕。可见太虚与气，神与形完全是性质不同的两件事。

张载虽然在天道观上把道器圆融为一，主张：“由气化，有道之名。”^{[7] (P9)}但是在实际的气化过程中又分离出道器为二物。在天道观上，张载依据“一阴一阳之谓道”的原则，故以气化为天道，但是在宇宙实际的神化过程中又依据了“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的原则，注重神与气的区分，突出了神的本体地位和能动作用。张载云：“散殊而可象为气，清通而不可象为神。”^{[7] (P7)}显然神是形而上者，气是形而下者，二者是相反的东西。

在道器问题上，张载与程颐的观点看似相反，但实质上是大同小异。大程是首先注重在概念上严格区分形上之道与形下之器的质的不同，第二又强调在实际中二者圆融为一，不可分离。二程对张载的观点了解非常清楚，并非如当代有些研究者所认为的那样，二程对张载此方面的观点有所误解。程颐反对张载的两个观点：一是气化即道的观点；二是分虚（神）与气、清与浊为二的观点。程颐说：

若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言，而非道也。^{[4] (P118)}

气外无神，神外无气，或者谓清者神，则浊者非神乎？^{[4] (P121)}

程颐认为：气化是形下之器，非形上之天道。同时形上之神与形下之气又是不可分离地相即的。程颐的观点较完整地体现在下述一段语录中：

《系辞》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”又曰：“一阴一阳之谓道。”阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。^{[4] (P118)}

先讲形上之道与形下之器是两个不可混淆的异质概念，接着又讲器亦道，道亦器。这与张载先讲天

道即在形下之器中,接着讲形上与形下的根本区分的逻辑顺序正好相反。但在实质上两个人思想是相似的。

在这个问题上,小程则只反对张载一点,即气化即道;而又与张载的分离形上形下为二的二元论倾向一致。伊川云:

气是形而下者,道是形而上者。^{[4](P162)}

“一阴一阳之谓道,”道非阴阳也,所以一阴一阳道也,^{[4](P67)}

小程主张形上之理为道,气是器;理气虽不可分离,但必须强调理与气(事)的区别,从而形成了其理本论前提下的理气二元论。

总之,张载的道体是定义在气化之中,而二程的道体定义为只是形上,气化是形下之器。在实际的生化过程中,张载又把道体与气分为两事,大程则把二者圆顿合一、不可分离,小程亦把它们分析为两事。另外,张载和程颢的道体都既是本体宇宙论的生化实体,又是道德仁义的创生本源;而程颢的道体是本体论的静态的理则,它既是天地万物的所以然之理,又是道德仁义所当然之则。

葛瑞汉说:“在张载的气一元论中,太虚占据着理的位置。”^{[1](P49)}指出了太虚虽处在气化之中,但太虚是理,不即是气。葛氏接着又引用伊川语,程颢说:“‘亦无太虚’。遂指虚曰:‘皆是理,安得谓之虚?天下无实于理者。’”^{[4](P66)}葛瑞汉称程颢“这个批评并非公允”,张载认为“太虚无动摇,故为至实”。

实际上二程及其弟子除了直接引用张载的话外,均使用自创的“清、虚、一、大”一词来指称张载的“太虚即气”的即气之“太虚”。因此在程氏及其门人那里“清虚一大”与“太虚”是两个不同的概念,“太虚”是指通常意义上所称的无形的空间、虚空、天空,并非是指张载的“太虚”。此处程颢是针对佛老的绝对虚空的真空、太虚,主张实理无处不在,故太虚无形而有理,并非是针对张载作为“气之本体”的具有生化大用和道德属性的“太虚”而发。实际上,反对佛老空虚之论是二程与张载共同的立场,程颢在《答横渠先生书》中明确赞扬张载的“太虚即气则无无”是“深探远赜”,原因是否定了绝对的虚无,当然程颢仍指出:“然此语未能无过。”^{[4](P596)}即后来二程所言的反对把“太虚即气”作为天道。从程颢另一条语录亦可知程门的“太虚”指空间、天空:

或谓许大太虚。先生谓:“此语便不是,这里论甚大与小?”^{[4](P66)}

程颢认为广漠的天空无形体,因此不可论说大与小。可见葛氏由此认为“伊川反对(张载的)太虚的概念”^{[1](P49)}是误解。程颢、张载各自的“理”和“太虚”作为其宇宙实体(真体)来说同样是“至实”的。

葛瑞汉根据福尔克(Forke)的观点,把主张“唯理为实”的一条《粹言》归属于明道语^{[1](P195)}:

或谓“惟太虚为虚。”子曰:“无非理也,惟理为实。”^{[4](P1169)}(葛氏注:明道语。)

其实此条粹语来自程颢,原文即是前面引用过的一条伊川语:

又语及太虚,曰:“亦无太虚。”遂指虚曰:“皆是理,安得谓之虚?天下无实于理者。”

五、《程氏粹言》来历考辨

今《河南程氏粹言》是二程语录和文摘的文言改写短集,《粹言》题目下写着:杨时订定,张□编次。并在正文前有张□署名的“粹言序”,交待了《粹言》的来龙去脉,说其原先叫做《河南夫子书》,张□得之于子高子,其家认为是书成于龟山先生。原来“卷次不分,编类不别”,张□“因离为十篇,篇标以目,欲其统而要”。“序”中又说:“夫子姓程”,字正叔,“夫子之兄”,“明道先生,亦时有言行录于其间。”另外从“序”中可知,《河南夫子书》当初未署该书编辑者姓名。

葛瑞汉主要依据了朱子一条语录,称《粹言》(原为《河南夫子书》)系胡寅的二程语录文言改写本的摘要。并以《程氏外书》卷七(来自胡氏家本)附录的“别本拾遗”(来自胡氏家别本)四条文言语录中有两条在《粹言》中也有为由,认为“别本”即胡寅的文言改写本,而《河南夫子书》是其节略本。葛氏是依据明代杨廉发现的《朱子语类》中一条语录:

胡明仲文伊川之语而成书,凡五日而毕。世传《河南夫子书》,乃其略也。(原注:方。)^{[6](P2481)}

但是此条语录,第一是讲“文伊川之语”,没讲是“程子之语”或二程之语,而在《粹言》中有不少程颢语录。又,“《河南夫子书》,乃其略也”说明《河

南夫子书》与胡寅本有不同,前者略而后者详,但不一定是在说前者就是后者的节略本。应当指出《朱子语类》的谈话记录不足以成为史料考证的可靠依据,《语类》中有关二程语录归属于明道或伊川常有差错,经常张冠李戴,把已标明的明道语称作伊川语,或把已知的伊川语作明道语。不少议论很不精确,例如:“伊川《好学论》,十八时作。……(明道)《定性书》是二十二三时作。”^{[6](P2359)}其实伊川二十四岁作《颜子所好何学论》,明道二十七岁写《定性书》。可见语类中记录的谈话和议论往往带有随意性和想当然色彩,并非经过严格查证或深思熟虑,这与朱子写文章的情况大不相同,可知《语类》记录不足以成为史料考辨的可靠材料。朱子关于《河南夫子书》和胡寅本的议论也可作如是观。且二程的语录、文摘的文言改写本,必是先简后详,内容逐步增多,不大可能先详后简。《河南夫子书》不太可能从胡寅本节略而来。

至于《外书》卷七附录“别本拾遗”^{[4](P397)}中前二条语录在《粹言》中有的情况,此二条语录虽在《粹言》中亦可找到,但彼此有些不同,“别本拾遗”第1条有“朕不敢!朕不敢!”之语,《粹言》中则为:“朕不敢。”^{[4](P1251)}而在《明道先生行状》中为:“‘朕何敢如是?’言之至于再三。”^{[4](P633)}《行状》中又缺少上述两处皆有的“朕未之见也”之语。从这里可推测“别本拾遗”的此条为《粹言》那条与《行状》记载的综合,则别本此条出于《粹言》。“别本拾遗”第2条有“即涣然不逆于心”之语,而在《粹言》卷二,“圣贤篇”作“则涣然于心”^{[4](P1237)},这是较重要的不同。在《外书》卷十,“大全集拾遗”有相似的一条,虽不及上述两条语句相近,但有“已能不逆于心”之语^{[4](P403)},与“别本拾遗”意思相同。则似乎“别本”这条也是《粹言》那条补充“大全集拾遗”上述条语录的语句而成,那么“别本”这条也应出于《粹言》。“别本拾遗”两条语录似是对《粹言》中两条语录作补充而来,说明不是《粹言》可能出自胡氏别本,相反胡氏别本可能出自《粹言》。

《粹言》的内容与胡寅文言本内容也不尽相同(除了《粹言》内容较略之外)。假定胡氏家别本即是胡寅本,而胡寅本又包括《河南夫子书》(《粹言》)的所有内容,为何朱熹在“别本拾遗”时不将一条明确反对以知觉为仁的粹语收录进

去?这条语录在今《遗书》、《外书》及《文集》、《经说》皆无,独见于《粹言》。“仁者必爱,指爱为仁则不可。不仁者无所知觉,指知觉为仁则不可。”^{[4](P1173)}朱子和张□均提及程颐“觉不可以训仁”的观点。朱子在答弟子“谢上蔡以觉言仁”的提问时,也说:“不觉固是不仁,然便谓觉是仁,则不可。”^{[6](P2562)}那条程颐的粹语完全符合朱熹思想,且为其他本所无,朱熹为何不将它放入“别本拾遗”中?可见《河南夫子书》与胡氏家别本内容有不同,并非仅仅是前者篇幅较短的事。

至于朱门为何未提及《粹言》,朱子编辑《外书》时为何不使用《粹言》材料?首先,《粹言》(《河南夫子书》)不是原始材料,其材料基本在其他二程语录本子和文集中都有。并且,它还不如胡寅文言本内容多,故没有使用之必要。编辑《近思录》时也无引用的必要。

怀疑《粹言》出自杨时的另一条理由是张□“粹言序”真伪问题,该序并未收入其《南轩文集》,以及原先该序的署名等问题。对此,《四库全书》的编辑者很清楚,但也并未能推翻《粹言》出自杨时之手的观点,只是对张□是否作序有所怀疑而已。

且杨时晚年编辑、整理二程语录之事,可见于其《与游定夫》、《答胡康侯》诸信中。《与游定夫》中写道:“先生语录,传之浸广。其间记录颇有失真者。某欲收聚,删去重复与其可疑者。……闻朱教授在洛中,所传颇多,康侯皆有之,候寻便以书询求。异时更相校对,稍加润色,共成一书,以传后学,不为无补。”^[8]杨时打算与游酢共同收集、校对、考证、润色二程语录成一书,以传后学。因胡安国广有各种二程语录,杨时准备去信求得胡氏家本。在《答胡康侯》中写道:“伊川先生语录在念,未敢忘也,……若得五六,亦便下手矣。”“语录常在念。先生之门,余无人。某当任其责也。蒙寄示二册,尤荷留念。”^[9]因游酢去世,杨时决心独立担当整理语录之事。又给胡安国写信说:“语录子才所寄已到。方編集诸公所录,以类相从,有异同当一一考证,然后可以渐次删润,非旬月可了也。候书成,即纳去。”^[9]杨时得到了二程语录的胡氏家本,又集诸公所录,在经过“以类相从”,考证异同,删改润色的整理工作后,书成即送与胡安国。杨时整理、删润、编辑的二程语录之书应即是《河南夫子书》,朱熹虽从未

用过此书材料,但确实存在,而胡氏家有此杨时的整理润色本。

胡安国从杨时、谢良佐等程门高弟游,与程门三先生“义兼师友”,胡安国得到杨时的整理润色本(《河南夫子书》)是毫无疑问的,胡安国之子胡宏早年也师事杨时,因此胡氏家中会有《河南夫子书》,作为胡安国儿子的胡寅肯定可拥有此书。

所以《河南夫子书》出自杨时是较可靠的。胡寅的文言改写本其中参考或甚至收入了《河南夫子书》的基本材料。故杨时的《河南夫子书》在先,胡寅本在后,此胡寅本可能即为朱熹所称胡氏家“别本”。至于《河南夫子书》的书名,二程弟子有称二程或程颐为“河南夫子”的例子,谢良佐的《上蔡语录》有“谢子见河南夫子(程颐)”之语^{[4](P427)}。谢良佐在其《论语解·序》中称二程为“河南夫子”。

胡安国与谢、杨关系密切,对谢良佐尤为尊敬。谢良佐主张知觉为仁,杨时则不提知觉为仁,故杨时订定《河南夫子书》时会收入伊川晚年那条反对知觉为仁的语录。胡宏是杨时学生,应读过《河南夫子书》,故胡宏也从不提知觉为仁。但胡宏门下,其从弟胡实,从子胡大原,门人吴翌等人都是以觉为仁。胡安国受到谢良佐思想较大影响,“(胡安国)先生之学,后来得于上蔡者为多。”^[10]朱熹曾说过:“毕竟文定之学,后来得于上蔡者为多,他所以尊上蔡,而不甚满于游杨二公。”^{[6](P2587)}从这看来,胡安国似不会反对谢良佐“以觉训仁”。胡宏也是“卒传其父之学”,则胡氏子弟皆不反对知觉为仁。故胡氏虽有杨时的《河南夫子书》可作参考,但胡寅的文言改写本不收入那条批评知觉为仁的语录。从而朱子在胡氏家别本中也不能拾到那条粹语。

六、对张载语录可能混入二程语录中情况的考辨

葛瑞汉在其书“附录一、二程著作”中指出:《程氏遗书》卷二、卷十五原编者张载弟子,以及卷十八卷末“别本所增”内可能混入了张载语录。其书本220页的注释②写道:“我发现《遗书》中有六条语录在别的文献中归属张载。《外书》中至少有一条语录归属张载。”这七条语录中三条在《遗书》卷二,一条在《遗书》卷十五,二条

在《遗书》卷十八末“别本所增”内,一条在《外书》卷十一。兹分别考察这七条语录的情况:

第一条在《遗书》卷二上,《二程集》第35页第1条,此条以邵雍解“他山之石可以攻玉”,来讲君子与小人处可以磨炼自己。这条语录肯定是程颢语。因为二程与邵雍关系密切,而张、邵之间虽有交流但关系不密切。另外,谢良佐录《遗书》卷三“明道先生语”的《二程集》第61页第5条与此条意思相同,可证此条为程颢语。且在《粹言》卷二“人物篇”,《二程集》第1267页第5条也与此条意思相同,可证此条确为程氏语。此条系误入张载的《经学理窟》。

第二条在《遗书》卷二下,《二程集》第56页第1条,此条已写明为正叔《葬说》的内容。此条亦在《经学理窟》中。

第三条在同上第57页第1条,此条语意与其前面一条为前后文关系,可证为明道语,不知为何误入《经学理窟》、《张子语录》中。

第四条在《遗书》卷十五,《二程集》第144页第3条,此条确为张载语,在《横渠易说》中。可能程颐与张载此处观点一致,故程颐直接引用张载语来说服关中学者,说明神并非虚,而是物之用。在此条前,程颐针对关学主虚的观点讲:“有主则虚,无主则实,必有所事。”^{[4](P144)}且《粹言》卷二,“人物篇”,《二程集》第1264页第2条:“子曰:‘物形有大小精粗之不同,神则一而已。’”与此条前半部分基本相同。可见杨时亦把它作为伊川语。上述四条语录都在《张子全书》中有。

第五条、第六条在《遗书》卷十八末“别本所增”内,分别为《二程集》第246页第1条和第4条。在《张子语录》中也有。这两条语录都与如何读懂儒家典籍之事有关,相对而言哲学意义不大。可能系当时学者们共同之见解。

第七条在《外书》卷十一,《二程集》第410页第1条,此条亦在《张子语录》中。在《横渠易说》中也有^{[7](P188)},可证此条为张载语。这可能是程、张共同的观点,且程、张间有交流,故在二程语录和张载语录中都有。

笔者认为,二程与张载关系密切,互相有交流与交往,彼此观点虽有同亦有异,但两个学派很接近,不少关中学者后投入二程门下,故造成了上述情况。这几条语录,其中有张载语,也有二程语。有些语录,可能程、张都说过,或首先来自二程,或

首先来自张载。有的明显可考证为二程语,因在二程语录其他卷上有相同意思的语录,而那些卷的编者不是原关中学者,或明显就是二程语,显然是二程语录误入了张载的《经学理窟》。还有两条确出自张载,来自张载早年的《横渠易说》。此外,在《外书》卷二,《二程集》第 363 页还有一条注明为“子厚”的语录,这说明洛学与关学思想大致相同,故而造成了这种情况。二程语录是经过朱熹等人严格整理的,并非是张载语录因编辑有误而“混入”二程语录,但在张载名下的《经学理窟》及《张子语录》中却确实混入了少数二程语。

参考文献:

- [1] 葛瑞汉. 中国的两位哲学家: 二程兄弟的新儒学[M]. 程德祥等译. 郑州: 大象出版社, 1999.

- [2] 社科院哲学所中哲史室. 正蒙·诚明篇第六[A]. 中国哲学史资料选辑: 宋元明之部上[C]. 北京: 中华书局, 1980. 133.
- [3] (宋)周敦颐. 通书·周敦颐集: 卷二[M]. 北京: 中华书局, 1990. 12.
- [4] (宋)程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [5] 陈钟凡. 两宋思想述评[M]. 北京: 东方出版社, 1996. 116.
- [6] (宋)黎靖德. 朱子语类[C]. 北京: 中华书局, 1986.
- [7] (宋)张载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [8] (宋)杨时. 杨龟山先生全集: 卷一九[M]. 光绪五年重修本.
- [9] (宋)杨时. 杨龟山先生全集: 卷二〇[M]. 光绪五年重修本.
- [10] (清)黄宗羲. 武夷学案·宋元学案(第九册)[M]. 北京: 商务印书馆, 1912.

Analysis of Some Philosophical Matters and Historical Data Relevant to Cheng Brothers

PANG Wan-li

(School of Humanities and Social Sciences, Beijing University of Aeronautics and Astronautics, Beijing 100083, China)

Abstract: This paper probes into the difference between Cheng Hao and Cheng Yi in their thoughts, and concludes that Cheng Hao stressed virtue in pursuit of the transcendental moral values of life, while Cheng Yi emphasized knowledge so as to grasp the nature of physical phenomena, and their universal principle, namely the law of nature, is that both human beings and the world are characterized with the absoluteness of inherently transcendental morality. The author argues that Chou Tun-Yi, Chang Tsai, Cheng Hao and Hu Hung's theories of human nature fall into the category of good-naturedness of human beings, among which Chang Tsai's theory is characterized with dualism between supreme void and ether. The paper attempts to make a textual research into the authorship of the book CUI YAN, and into the problem concerning the ideas of the other in their respective work.

Key words: Cheng brothers; up and down forms; universal principle; human nature; textual research

(上接第 4 页)

Problem about Peace and War That Military Use of Space Technology Has Created

JIANG Tao, QIAN Yan-cong

(School of Humanities and Management, The University of National Defense Technology, Changsha Hunan 410073, China)

Abstract: The use of space technology for military purposes has created a series of international political problems, among which the problem about peace and war is outstanding. On the basis of a large quantity of foreign and domestic data, this paper systematically analyzes the two factors which may result in wars in the process of using space for military purposes and the three reasons why peace may also exist.

Key words: space technology; military use of space; peace and war; space deterrence