“明觉”与“生生”:程颢仁学的自然之维

单虹泽

【摘　　要】“自然”是理解与阐释程颢仁学的重要观念。程颢仁学的理论基础是“生之谓性”与“天理自然”。性与天理皆为自然之存在,程颢以性之自然与天理之自然阐发仁之自然,将仁视为合人道与天道为一的自然本体,同时也将“识仁”作为体仁的自然工夫。基于自然的视域,程颢的仁学展开为二重面向:一是“明觉”,即通过仁心的自然呈现来沟通物我,实现生命的贯通和一体之境;二是“生生”,即通过仁体的自然流行以创生万物,实现天地生生之德。以“明觉”与“生生”为导向,仁的自然品格得到了具体的展现,而万物一体的价值取向亦因此得到确立。

【关 键 词】程颢;仁;自然;明觉;生生

【作者简介】单虹泽(1991–),男,天津人,哲学博士,南开大学哲学院讲师,研究方向为宋明理学、比较哲学(天津 300350)。

【原文出处】《管子学刊》(淄博),2023.4.62~73

【基金项目】南开大学文科发展基金项目“王阳明及其后学情论研究”(ZB21BZ0336)。

作为宋明理学的奠基者之一,程颢继承并发展了孔孟的仁学传统,“给予仁以形上学的解释”[①]。有学者认为,在程颢的思想体系中,“理”虽然是至关重要的概念,“体贴天理”亦为其重视的工夫,但相比于“理”,“仁”才是程颢思想的核心[②]。程颢论述理气、道器等哲学范畴,其实是为了解决人生中的仁义道德等现实问题,所以他的哲学思想可称为“仁学”。关于程颢的仁学,学界已给予诸多关注,但仍存在着不同认识。韦政通指出,程颢对传统儒学中的“爱曰仁”一义作出了境界论意义上的发挥,而这正是程颢思想一以贯之的精神[③]。陈来将程颢的仁学区分为三个方面:其一,以一体论仁;其二,以知觉论仁;其三,以生意论仁[④]。李甦平则认为“知觉论”可以归于“生意论”,故程颢的仁学思想集中体现在“万物一体为仁”与“生生不息为仁”两个方面[⑤]。形成上述歧解的原因有很多,其中包括程颢思想本身的浑一性,比如朱熹评价程颢仁学“浑沦,煞高,学者难看”,但朱熹又看到,程颢虽“言语浑沦”,如仔细揣摩,却“节节有条理”[⑥]。关于这个节节贯穿的“条理”,目前尚缺乏相关研究,这导致人们对程颢仁学的理解和解释仍然不够深入、全面。

我们认为,这个“条理”就是“自然”,其为理解与阐发程颢仁学的关键所在。其实,自然的观念在程颢的仁学思想体系中非常重要,惜乎今人对此未能给予足够的重视。在宋代儒者中,程颢尤重自然,更有“天理自然”“明觉之自然”等说法。朱熹曾区分过两种仁:一是“作为”的仁,二是“自然”的仁。在仁的自然层面,“如说父子欲其亲,君臣欲其义,是他自会如此,不待欲也。父子自会亲,君臣自会义,既自会恁地,便活泼泼地”[⑦]。“自会亲”“自会义”体现了个体道德实践的自发性意义。不过,程颢论仁之自然远不止于此,其内涵更为深刻、丰富。本文将要阐明的是,程颢的思路在于以“性之自然”与“天理之自然”阐发“仁之自然”,将仁视为合人道与天道为一的自然本体,而对这一本体的领会需要基于“识仁”的自然工夫来实现。基于“自然”的视域,仁在程颢的思

想体系中发挥着两种作用:一是“明觉”,即通过仁心的自然呈现来沟通物我;二是“生生”,即通过仁体的自然流行以创生万物。围绕“明觉”与“生生”的二重趋向,仁的自然品格得到了具体展现,而万物一体的价值取向亦由此得到确立。必须看到,程颢以“自然”为中心的仁学思想对朱熹仁学与阳明仁学均产生了深刻影响,在中国仁学思想史上具有重要的导向作用。

一、程颢仁学的理论基础:从“生之谓性”到“天理自然”

程颢以重建儒家价值系统为出发点,对传统儒家的“仁”作出了创造性的阐释,已为历代学者所公认。在程颢看来,仁既是宇宙本体的完全体现,也是人的最高价值存在,仁体亦为心体、性体、道体、诚体、神体及天命流行之体。程颢多以“自然”形容本体,“言天之自然者,谓之天道”[8]。因此,仁是自然的本体,程颢仁学的一个重要维度就是自然。我们将表明,程颢从“生之谓性”与“天理自然”两方面讨论自然,并将这一特性赋予仁体,使仁成为沟通天与人、本体与工夫的重要概念。

“生之谓性”本为告子之说,孟子从“人之性”不同于“物之性”的角度对其进行了反驳。然程颢亦持此论,为方便行文,兹引录其论如下:

> “生之谓性”,性即气,气即性,生之谓也。人生气禀,理有善恶,然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也。善固性也,然恶亦不可不谓之性也。盖“生之谓性”、“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,犹水流而就下也。皆水也,有流而至海,终无所污,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。亦不是将清来换却浊,亦不是取出浊来置在一隅也。水之清,则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对。[9]

作为孔孟道统的传承者,程颢在文中征引了孟子批评的说法,不免令后世学者生疑。朱熹说:“既言性善,下却言‘善固性也,然恶亦不可不谓之性’,却是言气禀之性,似与上文不相接。”[10]劳思光也质疑这段话的语义颇为不明,让人难以理解[11]。古今学者虽对程颢所论“生之谓性”意涵多有留意,但因其本义在整体上不够清晰,以致后世屡为误读[12]。比如,一些学者看到“告子云‘生之谓性’则可”[13],便认为程颢的人性论近于告子“性无善恶”说。这显然忽略了程颢上接此句所言“于中却须分别牛之性、马之性”,即对于性之分殊的强调。实际上,“则可”仅仅意味着认可“生之谓性”一语的形式表述,而告子的说法是不被程颢接受的。所以程颢总体上还是站在孟子的立场,对告子有所批评。再如程颢讲“性即气,气即性,生之谓也”,这句话容易被理解为“即气言性”,性气相即不离,不辨性中善恶,但程颢更云“理有善恶”,不可谓不重视善恶分辨。人禀气而生,自然不能无善恶,但不是说本性中就有善恶,而是说善恶形成于后天的活动之中,故程颢后举水流渐远而始分清浊之喻。在程颢看来,孟子讲性善是从“水之就下”的角度讲,亦即从“继之者善”的角度讲,但真正的人性应从“成之者性”的角度讲。“继之者善”只是阴阳二气流行而未形成具体事物,“成之者性”则是具体事物生成并获得自身的规定性,所以孟子讲的是先于气禀决定的、作为天地之理的“性”,不同于现实的人性。可以看到,程颢与告子对性的定义不同,前者以性为超越善恶并使善恶成立的存在,后者以性为自然生命的一般表现。

实际上,程颢通过“生之谓性”这个命题所要论述的,既不是人性与物性之别,也不是人性善恶问

题，而是本性的自然意义，即“生”。程颢说：“凡天地所生之物，须是谓之性。”[14]这是说天地所生之物皆有其性。尽管牛马之性与人性不同，但牛马与人皆能按照本性去发挥和创造；尽管人有善有恶，但是本然之性是无所谓善恶的，或者说在一定程度上包容了恶发生的可能性，故善恶皆为人性的自然状态。程颢又说：“天只是以生为道。”[15]从本体论上讲，“性”表现为“生”，这个“生”不是自然生命，而是天地生生不已之德。唐君毅也认为，程颢所谓“生之谓性”之“性”是超越具体人性和物性的本质规定性[16]。“生”是最高的善和天道自然的品格，这种生生不已的价值同样体现在人性之中。牟宗三看到，事实上存在着两种义理模式下的“生之谓性”：一是本体论的直贯顺成模式下的“生之谓性”；二是经验主义或自然主义的描述模式下的“生之谓性”。前者为程颢所创，后者是告子所说[17]。程颢所讲的“生之谓性”不是性之定义，而是说性的原则是“生”或天地生生之德，这表明个体存在的意义通过天地之德的规定而得到确立。所以，程颢“生之谓性”说肯定了世界的生生不已与人的本真存在，更表明世界与人在自然层面的内在统一。天地生生之德既是天道自然，也是人道自然，它在“人生而静”以上的高度规定了人的善恶属性。透过“生之谓性”，程颢讲明了关于“性”的以下三条原理。第一，人与万物的本性都是对天地生生之德的继承和延续。人与万物的自我保存和自我发展，皆出于天道之自然。第二，从天道自然的层面讲，一切事物都是善的，而恶多为后天造作的结果，故朱熹评论程颢所举之“水喻”云：“所以说浊亦不可不谓之水。水本是清，却因人挠之，故浊也。”[18]这相当于区分了先天本有的自然之性与后天形成的非自然之性。第三，即便人性不免流荡于恶，也是自然形成的结果，人只能在后天的道德工夫中修治己恶，培育己善。

在宋明理学家中，程颢最早关注并揭示了自然的内涵，更以自然概念贯通本体论、人性论与工夫论。程颢说：“视听思虑动作皆天也，人但于其中要识得真与妄尔。”[19]“天”即自然，“真”意味着自然的原初样态，“妄”则指私意安排下的非自然状态。具体地看，程颢从四个方面对自然进行了论述。首先，自然表示自得。自然就是得之于天的德性，“‘纯亦不已’，天德也；‘造次必于是，颠沛必于是’，‘三月不违仁’之气象也；又其次，则‘日月至焉’者矣”[20]。这是说，文王达到了“纯亦不已”的天人合一之境，而其全然出自对天德的继承。在这个意义上，程颢强调学贵自得于心，“大抵学不言而自得者，乃自得也；有安排布置者，皆非自得也”[21]。其次，自然表示无私意计度之心。程颢尝举例云：“在澶州日修桥，少一长梁，曾博求之民间。后因出入，见林木之佳者，必起计度之心，因语以戒学者，‘心不可有一事’。”[22]自然即无事，也就是遣除己私念虑，纯任此心流行，“万物皆只是一个天理，己何与焉？至如言‘天讨有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！’此都只是天理自然当如此。人几时与？与则便是私意”[23]。再次，自然表示无外界干涉，意谓自己如此，不受他者影响。程颢说：“命之曰易，便有理。若安排定，则更有甚理？”[24]个体的生存与发展皆当循理而行，然循理亦为自然之事，非得自外在因素的干涉、安排。最后，自然表示工夫之简易。程颢以“循理”为“平直易行”之事，“异端”则多有造作，“大小大费力，非自然也，故失之远”[25]。程颢虽不排斥勉然之功，但在他看来最高的道德境界是自然而成、无待事为的，而这就是圣人之境的体现。正是基于自然的精神，程颢提出“天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情”[26]。“心普万物”是让万物生长发育，“无心”即自然无为，此为天道之自然；“情顺万事”是以道德准则对待事物，“无情”即不夹杂私情地顺应事物的性质，此为人道之自然。程颢所强调的是天道自然与人道自然的统一，故曰“天人本无二，不必言合”[27]。

程颢还将“天理”与“自然”两个概念结合起来，

提出“天理自然”。冯友兰指出,“明道所谓理,似指一种自然的趋势。一物之理,即一物之自然趋势。天地万物之理,即天地万物之自然趋势”[28]。傅锡洪也认为,程颢时常提到“天理自然”或“理自然”,这可视为其核心主张。“天理自然”包含了天理之本然、天然、无为、当然与必然等丰富含义,诸含义环环相扣,而程颢特重其自然无为之义[29]。首先,天理之本体是自然的。“天理”并非是一个绝对抽象、思辨之存在,而是一种真实、完满的道德本体。程颢多以“诚”释“理”。“诚”即本真、自然,它是天理的根本属性和人伦的最高标准。以自然为基础,程颢思想中的天、道、性、易、神、理等概念获得了内在的统一性。据考证,早期中国思想中的“天理”具有自然、天命、道德三层含义,程颢扬弃了其中的天命之义,继承并突出了自然与道德之义[30]。事实上,天理的自然义与道德义也是统一的,这种统一性使天理成为超越主客界限的绝对本体[31]。其次,循理之工夫是自然的。《大学》释“诚意”为“如好好色,如恶恶臭”,《中庸》以“诚”为“自成”“不勉而中”“不思而得”等等。“诚”包含道德行为的自主性与自发性。程颢以“诚”释“理”,无疑包含了使工夫由勉然走向自然、由自在走向自为的思想倾向,故云“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来”[32]。程颢强调循理,也就是随顺自然。循理既是对天道自然的顺从,也是人按照自己内在的自然倾向行事。程颢看到,人在现实生活中若刻意去做某事,就很容易“越著心把捉越不定”[33]。“把捉不定”就是私意掺杂其中,有所执着、造作,未能做到“廓然而大公,物来而顺应”。若能以至公至诚之心体贴天理,则日用之间无非自然流行,这一过程“不须防检,不须穷索”,无须“致纤毫之力”[34]。通过这种自然的工夫,人就能达到“静亦定,动亦定,无将迎,无内外”的“定性”境界。黄百家认为,程颢“以‘天理’二字立其宗”[35]。实际上,与其说程颢以天理为宗,毋宁说其以自然为宗。程颢论及天理,必申明其自然之义,这种观念对后来朱熹的理学思想产生了深远影响[36]。

基于“生之谓性”与“天理自然”两个命题,程颢提出仁体是自然的存在,而“识仁”是自然的工夫。程颢讨论“生之谓性”,常结合着《系辞传》“天地之大德曰生”一语,进而指出“万物之生意最可观”[37]。“万物之生意”就是仁,是其宇宙万物生存与发展的体现。程颢又谓“观鸡雏”可“观仁”[38],盖因鸡雏为新生之物,体现了宇宙生命的健动不息。“性”是“生”,也就是“仁”,其为宇宙秩序中的自然存在,也是个体从宇宙中得到的生命现实。程颢称“满腔子是恻隐之心”“人与天地一物也”[39],就是说仁作为本真的存在贯通人与天地万物。程颢论性不全是为了讲明人性善恶,亦在于通过其中的生意引出仁的自然品格,故“生之谓性”亦可视作“生之谓仁”,“心譬如谷种,生之性便是仁也”[40]。除此之外,程颢还将“理”等同为“仁”。黄勇指出,程颢所讲的形而上的无声、无形、无臭的理不是静态的原则或形式,而是一种“动态的活动”[41]。这种“动态的活动”是生成性的,是万物顺应本性的变化流行,也就是仁。所以,“天理自然”也就是“仁体自然”。天理是万物同体的终极依据,万物的生长发育皆禀赋自然之理:“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。”[42]这并不是说不同事物有参差不同的“理”,而是说“天”所产生的任何存在都具备了完全的“理”,都是一个绝对的“天理”的体现[43]。由此,程颢将“理”作为贯通天人的终极根据和原理,并将其与仁学联系起来,“从根本上说,仁就是理”[44]。这说明人道自然来源于天道自然,且后者只能依靠前者来实现。

可见,在程颢那里,本体与工夫是通过自然贯穿起来的。朱熹尝质疑“识仁”之不可行。在他看来,对本体的把握必须通过一番格物致知、下学上达的工夫,而“识仁”只能作为工夫的效验,不能作为工夫的下手处。实际上,程颢所论“识仁”之“识”不是一种理智上的认识,而更多是体认或“反身而诚”,也就

是诚者自诚、以敬存之，其为自家份内之事，故而是自然的工夫。刘宗周也将“识仁”视为“无著力”之工夫：“《识仁》一篇，总只是状仁体合下来如此，当下认取，活泼泼地，不须著纤毫气力，所谓‘我固有之’也。然诚敬为力，乃是无著力处。盖把持之存，终是人为；诚敬之存，乃为天理。”[45]所以“识仁”合本体与工夫为一，“识得此理”即为“诚敬存之”。未识仁体，则“犹是二物有对”，只能“以己合彼”，以工夫为凑泊；识得仁体，则能够体会天人合一的本体超越性。我们将进一步表明，在程颢的思想中，仁的活动展开为二重面向，即作为仁心之自然呈现的“明觉”，以及作为仁体之自然流行的“生生”。

二、“明觉”：仁心的自然呈现

岛田虔次认为，在宋儒之中，程颢论仁与万物一体最为详尽[46]。冯友兰也指出，程颢论仁的特点就在于他认识到“宇宙乃一生之大流，乃一大仁。人之有仁之德者，即能以天地万物为一体者也”[47]。这是说宇宙本为一大仁，人作为承载与实现仁德的存在，能够通过某种方式与万物构成统一的整体。至于此种方式为何，明道仅示之“识仁”。然而“识仁”一语过于抽象，难以下手，朱熹也认为“说得太广，学者难入”[48]，甚至让弟子“未要看此，不如且就‘博学笃志，切问近思’做去”[49]。我们认为，程颢的万物一体之境是由“明觉”即仁心的自然呈现实现的，而所谓“识仁”就是道德主体反思自身，体证个体与万物的一体性。

“明觉”一语源自程颢对“自私用智”的批评，其云：“人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。”[50]以往学界并没有对“明觉”观念作出充分考察，不过有学者将二程兄弟认识天理的方式分别概括为“心之明觉”与“心之思维”[51]。朱熹亦曾对程颢此语加以留意：

> 问：“定性书云：‘大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。’”曰：“此一书，首尾只此两项。伊川文字段数分明；明道多只恁成片说将去，初看似无统，子细理会，中间自有路脉贯串将去。‘君子之学，莫若扩然而大公，物来而顺应’，自后许多说话，都只是此二句意。”[52]

朱熹认为，“以明觉为自然”与“廓然大公”“物来顺应”相应，是“此二句意”的别种说法。又赵致道谓：“自私则不能‘廓然而大公’，所以不能‘以有为为应迹’；用智则不能‘物来而顺应’，所以不能‘以明觉为自然’。”朱熹然其说[53]。“廓然大公”“物来顺应”既是状“性”之语，也是状“仁”之语。“明觉”并不是仁，而是仁的自觉呈现，其过程是自然无滞的。一方面，仁心自明而明照万物，其自然而成、当下朗现，无需人力安排；另一方面，仁心不是僵死的东西，它通过内在的觉性感通万物。“明觉”虽有知觉之用，却不同于一般知觉，“不仁者无所知觉，指知觉为仁则不可”[54]。作为仁心的自觉呈现，明觉完全是自然的，故谓“勿忘勿助长之间，正当处也”[55]。通过“明觉”的作用，人可自知其身，亦可推知万物，而无待“用智”“安排”。在相近的意义上，朱熹也指出：“‘明睿所照’，如个明镜在此，物来毕照。‘推测而知’，如将些子火光逐些子照去推寻。”[56]“物来毕照”可形容明觉之功，其既非出自外在规范，亦非出自主观筹划，因而体现了顺乎自然的行为境界。

在“明觉”的作用下，人与天地万物构成了一个自然至当的生存结构。首先，仁是人的固有之性，此性存于人心：“仁者，人此者也。”“圣人，仁之至也，独能体是心而已。”[57]“明觉”是人心的本然之觉，即本觉。其次，人与物之性具有同源的意义，故人与物能够相感、相通并构成整体性存在。程颢认为“性”是使“万物流形，各正性命”的存在，其通于人与物而言。人通过“明觉”认识到，万物不是隔绝于主体之外的存在，而是与人发生感应关系的生命对象。朱熹以合内外、物我之学评述程颢的仁学，认为后者“与其非外而是内，不若内外

之两忘也”一句甚佳，“不见有物，不见有我，只见其所当止也”[58]。盖“明觉”发用之际，主客、物我不作内外之分，而纯为一体之仁的真实显现。程颢说：“言体天地之化，已剩一体字，只此便是天地之化，不可对此个别有天地。”[59]不是说人与天地分割为二，更以自心体之，而是说仁心即天地之心，自心之化即为天地之化。

儒家普遍承认，人与天地万物在本性上有着共同的来源，虽其外形、品性各有差异，但在整体上是息息相关、不可分割的。程颢进一步指出，人能主动实现对物的觉知，进而实现万物一体，这是由仁心的“明觉”完成的。所以“万物一体”的道理虽通于人物而言，但唯人能以觉识仁，物则不能。程颢开宋明理学“以觉言仁”之先河，其云：

> 医书言手足痿痺为不仁，此言最善名状。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，皆不属己……仁至难言，故止曰“己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”欲令如是观仁，可以得仁之体。
>
> 医家言四体不仁，最能体仁之名也。人之一肢病，不知痛痒，谓之不仁。人之不仁，亦犹是也。盖不知仁道之在己也。知仁道之在己而由之，乃仁也。[60]

依此譬喻，四肢麻痹而不知痛痒，便是不仁。反过来讲，仁就是四体之畅通，且对外部世界知觉明敏。从表面上看，程颢将“仁”解释为知觉的无所不通，但究而言之，仁之“觉”不是生理上的知痛痒，而更多是在精神上将万物体验为自己的一部分。这种内在的体验，就是“明觉”的作用。一方面，“识仁”不是对象性的认识，而是一种与身心感受密切相关的精神反思。程颢所谓的“识仁”就是“觉仁”，即通过对本己之仁的反思使主体贯通内外、物我。另一方面，程颢“以觉言仁”之“觉”非为知觉，而是“明觉”。知觉多指对自身痛痒的感知，“明觉”则扩展到对他人痛痒的感知，同时反思到这种感知是自然如此的。“明觉”有知觉之用，但又超越一般知觉，其构成一体之仁的心性论基础。朱熹也说：“觉者，是要觉得个道理。须是分毫不差，方能全得此心之德，这便是仁。若但知得个痛痒，则凡人皆觉得，岂尽是仁者耶？”[61]要言之，“明觉”不仅使人觉知到万物与自我为一体，更使人“觉得个道理”，反思到万物一体的本体根源。

总之，程颢的“仁体”即为“觉体”，其以“明觉”的作用实现了人与万物为一体的生命境界。过去有观点认为，程颢思想中的仁是一种境界，博施济众与立人达人皆为此境界的展现，然其所谓“仁者以天地万物为一体”，非如《西铭》那样具体展开为亲亲、仁民、爱物的伦理情感。实际上，程颢仁学的要义在于，由仁心之“明觉”而彰显万物之感通无滞，进而生成切己的道德感受即仁爱之心。所以仁心之发动机制可概括为即觉即通，即通即爱。朱熹还表明，在程颢的仁学中并非先有爱而后同体，亦非同体故能爱，而是在万物一体的架构内自然生发出仁爱：“若爱，则是自然爱，不是同体了方爱。惟其同体，所以无所不爱。所以爱者，以其有此心也；所以无所不爱者，以其同体也。”[62]爱人、爱物非刻意为之，其完全出于仁心的自然呈现，而以物我之感应为基础，故而“明觉”是人的一种道德本能。

从哲学史上看，程颢之后谢良佐亦倡“以觉言仁”。其云：“有知觉、识痛痒便唤做仁。”[63]“仁是四肢不仁之仁，不仁是不识痛痒，仁是识痛痒。”[64]但谢良佐纯以仁为感官知觉，少言“一体”，在一定程度上窄化了程颢由“明觉”而为一体之说。真正继承程颢以“明觉”言仁之旨的是王阳明。牟宗三认为，阳明以良知“明觉”的感应功能讨论万物一体，与程颢从仁心的感通说万物一体是相同的。“明觉”为良知之自然呈现，仁心因“明觉”而与天地万物相感应，“惟良知才可以说‘明觉’”“仁心如此，良知‘明觉’亦如

此”[65]。可见,阳明论说一体之仁,亦多受程颢仁学的影响。由仁心之“明觉”,天、地、人、物乃成为一体共在之结构,人亦突破自身局限而实现自我超越。因此,程颢仁学的一个重要向度就是由“明觉”而共在,这一过程是自然的。

三、“生生”:仁体的自然流行

在中国古代文献中,“生”字频出,其基本含义是“生命”。古人亦多围绕“生”展开对于生命发生条件与发生特征的思考,遂形成儒家“生生”之学的理论基础[66]。最早将“生生”提升至本体论高度的是《易传》,其云:“一阴一阳之谓道……富有之谓大业,日新之谓盛德。生生之谓易。”[67]“道”即阴阳二气的互动变化。“道”通过阴阳互动而创生万物,其特点是生生不息、自然发用,故“道”为生成之道,亦为自然之道。这一说法奠定了早期儒家宇宙论的基础。张岱年也说:“‘生生’即生而又生,亦即日新,这就是‘易’即变化的内容。天地生成万物,万物都是天地生成的,故‘生’是天地的根本性德。”[68]通过确立“生生”的观念,儒家将生生不已的天道作为创生与发育万物的本源,而其所展现的生命力则构成了事物背后的统一性力量[69]。

“生生”的传统延续到宋明理学那里,至程颢始将《易传》中的生生不已之德与仁结合起来。程颢认为,仁是宇宙的生生之德,故以“生之谓性”话头引出仁之生意,又云:“仁便是一个木气象,恻隐之心便是一个生物春底气象。”[70]这种以生意观仁、识仁的思想,是程颢对“生生”传统的继承和发展。由此,易、道、元、善与仁结合起来:

> “生生之谓易”,是天之所以为道也。天只是以生为道,继此生理者,即是善也。善便有一个元底意思。“元者善之长”,万物皆有春意,便是“继之者善也”。“成之者性也”,成却待佗万物自成其性须得。[71]

道为“元”,为“易”,亦为生生之理,而善是对天道的生生之理的继承。“元”为善之根源,善为“元”之体现。程颢又将“元”与“仁”相对应,明确肯定二者的同一性,“元者善之长也,斯所谓仁也”[72]。这表明仁为生之理,生为仁的作用和表现。

程颢还看到,万物的生成与发展是一个“无声无臭”的自然过程,所以“生生”为仁体的自然流行。程颢讨论“生生”,是为了说明宇宙自然而然、无始无终的运动变化过程,以及支配这个过程的总规律。作为宇宙的“生意”,“生生”指自然的造化功能以及万物共同具有的生化趋势[73]。程颢尝以“活泼泼地”言道体流行之特征:“‘鸢飞戾天,鱼跃于渊,言其上下察也。’此一段子思喫紧为人处,与‘必有事焉而勿正心’之意同,活泼泼地。会得时,活泼泼地;不会得时,只是弄精神。”[74]理学家多认为,《中庸》引诗“鸢飞鱼跃”即言道体流行。道体无为而万物化育,自然精神贯穿其中,体会得此则物我同为“活泼泼地”,体会不得则徒为簸弄精神。道体即仁体,故“生生”构成了仁体自然流行的过程:

> “一阴一阳之谓道”,自然之道也。“继之者善也”,出道则有用,“元者善之长”也。“成之者”却只是性,“各正性命”者也……如此,则亦无始,亦无终,亦无因甚有,亦无因甚无,亦无有处有,亦无无处无。[75]

作为自然的本体,仁的发用流行是终始相承、有无相因的自然过程。从“体”的方面看,自然构成了万物创生的本根或本源的精神性内容;从“用”的方面看,万物的生长、发育、转化,都具有自然的特点。在程颢的仁学体系中,“生生”思想传统的“体”与“用”都已具足,并通过自然衔接为一体。

以自然为视域,程颢仁学中的“生生”思想具体展开为三个层面。第一,万物的形成和发展体现为生息无间、动静合一。程颢说:“言有无,则多有字;言无无,则多无字。有无与动静同。如冬至之前天地闭,可谓静矣;而日月星辰亦自运行而不息,谓之无动可乎?但人不识有无动静尔。”“息训为生者,盖息则生矣。一事息,则一事生,中无间断。”[76]

“生生”的过程是自然的，其中生与息无间断，动与静相统一。

第二，仁既为“生生”之自然本体，而义、礼、智亦为自然之德，更为仁所统摄。程颢有言：“自古元不曾有人解仁字之义，须于道中与他分别出五常，若只是兼体，却只有四也。且譬一身：仁，头也；其他四端，手足也。至如《易》，虽言‘元者善之长’，然亦须通四德以言之。”[77]若单说，则仁只是四德中之一德；若兼说，则仁包含四德，故为总德、全德。仁为自然之体，而其所涵四德亦为自然之德。程颢重圆融，其思想偏于强调一本、浑然、同体，然而程颐与朱熹等重分殊的儒者论及四德，亦多受前者影响。如程颐说：“四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。”[78]朱熹更是结合气论指出，仁德贯穿于万物的创生、发育乃至毁灭之中，“春夏秋冬，亦只是一气”“仁义如阴阳，只是一气。阳是正长底气，阴是方消底气；仁便是方生底义，义便是收回头底仁。……仁却是足以该道之体。若识得阳，便识得阴；识得仁，便识得义。识得一个，便晓得其余个”[79]。“足以该道之体”是说事物生长的各个阶段都是一气流行，皆为仁德自然之表现。因此，不能仅将生看作仁，杀在自然的意思上同样构成了生的必要环节，故亦为仁。

第三，仁之生气构成万物一体的基础和条件。程颢论一体之仁，不仅以觉言，亦以生言：“‘生生之谓易’，生则一时生，皆完此理。”[80]天地的生生之仁构成了人与物的生命共同体，人能推扩仁心，故能感受物我之间的生气流行。陈来也指出，仁体以其内在的生气贯通于万物之中，这个气是将一切存在物贯通为一的基本介质[81]。仁体通过生气流行而得到确立，人也因此打破自身与外部世界的隔阂，真正与万物成为一体，所以“生生之仁与一体之仁是相互关联的，生生之仁是同体之仁的宇宙论根据”[82]。

“以生言仁”自程颢始，其将天地间的“生意”“生气”与仁、元、道结合起来讲，突破了“以觉言仁”的感应意义，从宇宙论的高度确认了生命的根源问题与价值问题。以往学界多认为，程颢的仁或万物一体仅在生命境界上讲，然而就仁作为涵蕴生生之德的自然实体而言，程颢的仁学不仅是一种境界论，更是宇宙论和本体论。不过，程颢尚未明确以仁为天地生物之心，此层含义至朱熹而大明。朱熹认为，天地之心“只是个生”，人与万物在天地间的生成和发展都是仁体的现实表现，“才不生，便干枯杀了。这个是统论一个仁之体”[83]。仁是天地之心，也就是生生之体，它决定了宇宙之间万物的生生流行。朱熹的这种说法无疑是对程颢“以生言仁”的进一步展开。

冯友兰尝以程颢为道学中的陆王心学一派之先驱[84]，而后人多不解此语，以程颢论“心”之语并不为多。事实上，冯先生的说法非就“心”论，实就“仁”言。在程颢那里，仁既为感应觉照外物之仁心，亦为创生化育万物之仁体，故“明觉”之仁与生生之仁实为一体。这一观念与陆王心学的“心即理”“心外无理”等说相近，故可视为后者之历史前导。应该说，程颢的仁学实现了道德主体与宇宙本体的合一。立足自然的视域，我们能够看到：第一，程颢的仁学是其心性论、天理论合乎逻辑的发展；第二，“万物一体”观念由“明觉”和“生生”同时证成。“万物一体”与“明觉”的关联开出了仁学的心性论和境界论，而其与“生生”的关联则开出了仁学的本体论和宇宙论。还需看到，程颢仁学的这两个面向其实是贯通的，“明觉”是用身体知痛痒的当下生机来摹状宇宙的生生不息，“用识痛痒来体知万物一体时，朗现的是保持生机的责任”[85]。以上论述表明，程颢的仁学开辟了一个新的路向，这对于重新理解北宋道学乃至宋明理学无疑具有重要的意义。

注释：

①冯友兰著，涂又光译：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1985年版，第325页。

②赖尚清:《程颢仁说思想研究》,《中国哲学史》2014年第1期,第87页。

③韦政通:《中国思想史》,台北:水牛出版社,1980年版,第1130-1131页。

④陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年版,第260页。

⑤李甦平:《论程颢的"仁体"思想》,《孔子研究》2022年第3期,第99页。

⑥黎靖德编:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年版,第2358、2444页。

⑦黎靖德编:《朱子语类》,第112页。

⑧程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年版,第125页。

⑨程颢、程颐:《二程集》,第10-11页。

⑩黎靖德编:《朱子语类》,第2426页。

⑪劳思光:《新编中国哲学史》(三卷上),桂林:广西师范大学出版社,2005年版,第152页。

⑫张新国:《程颢"生之谓性"道德哲学及其当代价值》,《中国文化论衡》2019年第2期,第149页。

⑬程颢、程颐:《二程集》,第29页。

⑭程颢、程颐:《二程集》,第29页。

⑮程颢、程颐:《二程集》,第30页。

⑯唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,台北:学生书局,1984年版,第339页。

⑰牟宗三:《心体与性体》(中),长春:吉林出版集团有限责任公司,2013年版,第125页。

⑱黎靖德编:《朱子语类》,第2429页。

⑲程颢、程颐:《二程集》,第131页。

⑳程颢、程颐:《二程集》,第135页。

㉑程颢、程颐:《二程集》,第121页。

㉒程颢、程颐:《二程集》,第65页。

㉓程颢、程颐:《二程集》,第30页。

㉔程颢、程颐:《二程集》,第32页。

㉕程颢、程颐:《二程集》,第142页。

㉖程颢、程颐:《二程集》,第460页。

㉗程颢、程颐:《二程集》,第81页。

㉘冯友兰:《中国哲学史》(下册),北京:中华书局,1961年版,第874页。

㉙傅锡洪:《从"无极而太极"到"天理自然":周程授受关系新论》,《哲学研究》2021年第5期,第76页。

㉚丁涛:《自然与道德——程颢对"天理"古义的扬弃与阐发》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》2019年第4期,第156页。

㉛对道德与自然的统一性的证明,是中国哲学史上的一个重要问题。程颢将"天理"作为道德和自然的最高原则,显然包含了对于"道德即自然"的深入思考。不过,程颢的这一做法使道德与自然的关系问题走向了先验论,无法从根本上回应人的道德行为在何种意义上出于自然。对此,杨泽波教授从道德根据与道德境界两方面证明了道德与自然的统一性,这或许可以为我们提供某种启示。所谓道德根据的证明就是说,无论是人的生长倾向还是伦理心境都源于自然,以此为基础的道德行为也是自然的;所谓道德境界的证明表示,道德达到一定境界后,人就祛除对外在事物的执着,在自然而然的状态中成德成善。参见杨泽波:《"道德即自然"新证——儒家生生伦理学对道德与自然关系的思考》,《社会科学战线》2022年第2期,第1页。

㉜程颢、程颐:《二程集》,第424页。

㉝程颢、程颐:《二程集》,第46页。

㉞程颢、程颐:《二程集》,第16-17页。

㉟黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》,北京:中华书局,1986年版,第569页。

㊱吴亚楠:《朱熹哲学中"自然"概念的内涵和角色》,《现代哲学》2019年第4期,第133页。

㊲程颢、程颐:《二程集》,第120页。

㊳程颢、程颐:《二程集》,第59页。

㊴程颢、程颐:《二程集》,第62、120页。

㊵程颢、程颐:《二程集》,第184页。

㊶黄勇:《程颢的美德伦理学:超越理性主义与情感主义之争》,《东南大学学报(哲学社会科学版)》2020年第5期,第6-7页。

㊷程颢、程颐:《二程集》,第33页。

㊸侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》(上),北京:人民出版社,1984年版,第150页。

㊹蒙培元:《理学范畴系统》,北京:人民出版社,1989年

版,第491页。

㊺黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》,第541-542页。

㊻[日]岛田虔次著,蒋国保译:《朱子学与阳明学》,西安:陕西师范大学出版社,1986年版,第30页。

㊼冯友兰:《中国哲学史》(下册),第886页。

㊽黎靖德编:《朱子语类》,第1437页。

㊾黎靖德编:《朱子语类》,第1201页。

㊿程颢、程颐:《二程集》,第460-461页。

(51)许珠武:《明觉与思维——论二程认识路线的分殊》,《中州学刊》2001年第5期,第91-92页。

(52)黎靖德编:《朱子语类》,第2441-2442页。

(53)黎靖德编:《朱子语类》,第2443页。

(54)程颢、程颐:《二程集》,第1173页。

(55)程颢、程颐:《二程集》,第62页。

(56)黎靖德编:《朱子语类》,第721页。

(57)程颢、程颐:《二程集》,第120、74页。

(58)黎靖德编:《朱子语类》,第1854页。

(59)程颢、程颐:《二程集》,第18页。

(60)程颢、程颐:《二程集》,第15、120、366-367页。

(61)黎靖德编:《朱子语类》,第2562页。

(62)黎靖德编:《朱子语类》,第852页。

(63)黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》,第935页。

(64)谢良佐:《上蔡语录》,北京:商务印书馆,2019年版,第15页。

(65)牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年版,第139、153页。

(66)李承贵:《从"生"到"生生"——儒家"生生"之学的雏形》,《周易研究》2020年第3期,第102页。

(67)黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海:上海古籍出版社,2007年版,第381页。

(68)张岱年:《〈易传〉的生生学说》,《张岱年全集》(第七卷),石家庄:河北人民出版社,1996年版,第475-476页。

(69)近年来,不少学者关注到"生生"观念在构建当代中国哲学新形态方面的意义。比如,杨泽波提出"生生伦理学"概念,并以这一概念为线索梳理了传统儒学的发展谱系。根据这一思路,杨教授指出程颢仁学中的仁即为"仁性",而仁者就是有"仁性"并时时按照"仁性"行事之人。"仁性"是一种道德的直觉性,人通过这种直觉,"将自己的价值和意义赋予宇宙万物后,宇宙万物便有了道德性,不再是一个独立的外部存在"。李承贵则将"生生"作为儒学的"新本体",由此提出"生生本体论"。在他看来,"生生"脱胎于传统儒学诸本体概念而超越之,这一概念不仅完全满足作为儒家思想体系之"本体"的条件,而且拥有自身的特质。这些研究都为当今学界理解与诠释儒家"生生"观念提供了很好的借鉴。不过,关于"生生"与"自然"两个观念之间的理论联系如何基于"仁"而得到建立,目前的研究还少有探讨,而这正是本文所尝试解决的问题。参见杨泽波:《道德存有路线的展开——儒家生生伦理学对明道历史贡献的新判定》,《中原文化研究》2022年第2期,第9页;李承贵:《儒学"新本体"的出场——"生生"在何种意义上可以成为儒学的本体?》,《河北学刊》2022年第1期,第16页。

(70)程颢、程颐:《二程集》,第54页。

(71)程颢、程颐:《二程集》,第29页。

(72)程颢、程颐:《二程集》,第120页。

(73)刘宗贤:《试论二程哲学的不同风格》,《文史哲》1989年第5期,第73-74页。

(74)程颢、程颐:《二程集》,第59页。

(75)程颢、程颐:《二程集》,第135页。

(76)程颢、程颐:《二程集》,第121、133页。

(77)程颢、程颐:《二程集》,第154页。

(78)程颢、程颐:《二程集》,第697页。

(79)黎靖德编:《朱子语类》,第107、121-122页。

(80)程颢、程颐:《二程集》,第33页。

(81)陈来:《仁学本体论》,第173页。

(82)陈来:《仁学视野中的"万物一体"论(上)》,《河北学刊》2016年第3期,第2页。

(83)黎靖德编:《朱子语类》,第2634页。

(84)冯友兰:《中国哲学史新编》(下卷),北京:人民出版社,1999年版,第88页。

(85)雷静:《一体与同体:程颢"万物一体"说辨证》,《中山大学学报(社会科学版)》2019年第1期,第126页。