

神气与生化:二程神化思想研究

翟奎凤

内容摘要:《易传》所论变化之“神”,为本体之神,是北宋五子思想体系建构的重要范畴。二程认为,神与帝、天、道、理皆为同一形上本体的不同称谓,“妙用”是二程对本体之神的基本界定。阴阳不测、妙用之神是气化的动力因,同时神又遍在一切气中,神不离气,气不离神。程颢明确以神为变化之动因,他说“所以运动变化者,神也”,这与程颐所说“所以一阴一阳道也”的义理表述相似,“道”与“神”作为形上存在,在程颐那里也未尝不可以诠释为动力因。二程以“穷神知化”为《易》之宗旨和人生最高境界,而“穷神知化”之天地境界就在礼乐孝悌、洒扫日用之中。二程以鬼神为阴阳之功用和造化之迹,其鬼神观是高度理性化的,与张载“二气之良能”的说法是接近的。二程发挥《易传》神化思想,所论本体之神、变化之神也可谓是天道之神,是一种奇迹般的生生创造活动,此天道之神与人心之神也是贯通的。

关键词:二程 神化 妙用 动力 气

《易传》神化论对北宋周敦颐、张载、邵雍、程颢的思想建构产生了深刻影响。张岱年指出“《易传》所提出的‘神’的观念,到宋代而得到进一步的发展。周敦颐、邵雍、张载、程颢都以‘神’作为他们的理论体系的一个重要范畴”^①。张先生所说的“宋代”,主要是指北宋时期。陈钟凡在1933年出版的《两宋思想述评》中认为北宋周敦颐、邵雍、张载、程颢都有一种泛神论的思想,并对其有专门论述。所谓泛神论,是与超神论相对而言,他说“历代学者以神为表见宇宙之原因者,约分两派。其以神为万物以外之超越的原因者,谓之‘超神论’;以神为万物以内之内在的原因者,谓之‘泛神论’”,认为“宋人思想,大抵以神为万物内在之原因,不超越于世界以外,且不必具有人格也”^②。牟宗三在1968年出版的《心体与性体》上册认为“《易传》穷神知化,正式言诚体、神体、寂感真几,此是妙运万物之实体。濂溪即由此而开宋儒之端”^③,又说“溯自濂溪之言诚体、神体乃至太极、横渠之言太虚神体,明道之直就‘於穆不已’之体言道体性体,而又易体、诚体、神体、心体、理体、仁体、忠体、敬体,通而一之,总之是对于道体性体无不视为‘即活动即存有’者”^④。唐君毅也于1968年出版《中国哲学原论·原性篇》也强调“盖宋学之初起,原重于此神之一概念”^⑤。

在一些学者看来,程颢、程颐对神的重视与看法有较大不同,这种差异也反映了两人思想气质的不同。如陈钟凡认为“故颢持神气合一之议,超于周、张二家而主一元;颐更会合两家而主理气二元之论焉”^⑥。庞万里也认为,“程颢的作为‘具体的一般性’的天理,是‘多样性的统一’,同时也是道、易、本心和神等。其本体观念中有着感性事物生生不息的运动的源泉,这个本体是具体的能动的,一切看成是这个本体及其流行,从而形成了他的一元论的宇宙观。而程颐的作为‘抽象的一般性’的天理、性,只是抽象的所以然之原理,不包括其它一切属性和方面,因此必然会造成本理与气、理与心、性与心、性与情、理性

① 张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》,《张岱年全集》第四卷,河北人民出版社,1996年,第552页。

② 陈钟凡《两宋思想述评》,东方出版社,1996年,第207页。

③ 牟宗三《心体与性体》上册,上海古籍出版社,1999年,第28页。

④ 牟宗三《心体与性体》上册,第69页。

⑤ 唐君毅《中国哲学原论·原性篇》,九州出版社,2016年,第346页。

⑥ 陈钟凡《两宋思想述评》,第95-96页。

与非理性、静与动以及道与器之两分,从而形成了他的理气二元的宇宙观”^①,又说“程颢的本体包含有理、易、神、心等多种规定,因此是有能动作用的,其中也包括有认识能力,而程颐的本体是抽象的一般的理,是最普遍性的道德性观念,心不是本体,神、易都被纳入气的范畴”^②。庞万里的这些看法大体上是承陈钟凡、牟宗三之说,并作了进一步发挥。这类观点有一定代表性,但对二程思想之差异难免有所夸大。黄勇认为在关于理与神的论述上,“二程的观点基本上是一致的”^③。笔者也倾向于认为,程颢、程颐兄弟的思想大同小异,并无根本不同。本文在前贤的基础上,对二程论神及其神化思想作全面深入研究,对《二程集》原文未明确注明程颢、程颐观点的语录,统称“程子曰”。

一、生生与妙用之神

从现存文献来看,程子多次谈到帝、天、神的差别,据《遗书》卷二十二上载程颐曰“以形体言之谓之天,以主宰言之谓之帝,以功用言之谓之鬼神,以妙用言之谓之神,以性情言之谓之乾。”^④《粹言》卷二又载“以形体谓之天,以主宰谓之帝,以至妙谓之神,以功用谓之神鬼,以性情谓之乾,其实一而已,所自而名之者异也。夫天,专言之则道也。”(《二程集》第1225页)这两处文献的表述基本一致,只不过个别词句及“鬼神”“神”前后顺序有不同。“天”“帝”“鬼神”“神”“乾”名号虽然不同,但所指向的都是一个实体的不同侧面和性能表现,即形体(天)、主宰(帝)、功用(鬼神)、妙用(神)、性情(乾)。《粹言》以“至妙”谓神,《遗书》记为“妙用”,比较而言,表述为“妙用”更好。《伊川易传》卷一程颐在解释乾卦卦辞时说“夫天,专言之则道也,天且弗违是也;分而言之,则以形体谓之天,以主宰谓之帝,以功用谓之鬼神,以妙用谓之神,以性情谓之乾”(《二程集》第695页)。此对“天、帝、鬼神、神、乾”的叙说顺序与《遗书》一致。结合《粹言》,程颐这里的思想更加明晰,“专言之”大概是“统言之”的意思,与“分言之”对应,这样来说,“帝、鬼神、神、乾”诚如《粹言》卷二所说“其实一而已”,都可以看作是天、道的不同层面或功能的表现。程颐这里论帝、天、神,并没有说到“气”,唐君毅认为程颐“此中之神之义,通于天之形体,与气自不离,却不只是隶属在气上说”^⑤。值得注意的是,程颐说“夫天,专言之则道也”,以“道”而不是“理”论天,应该说,道也就是理,说“夫天,专言之则理也”也未尝不可。程颢也有类似的说法“天者理也,神者妙万物而为言者也,帝者以主宰事而名”(《二程集》第132页)这与程颐上面的说法可以贯通起来,就此而言,二程的说法没有实质性差别。

《遗书》卷一载“盖‘上天之载,无声无臭’,其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神,其命于人则谓之性,率性则谓之道,修道则谓之教。”(《二程集》第4页)《粹言》卷二也载“上天之载,无声无臭之可闻,其体则谓之易,其理则谓之道,其命在人则谓之性,其用无穷则谓之神,一而已矣。”(《二程集》,第1170页)这两段材料也很相似,对这里的“易、道、神”,朱子发挥很多,将其与“心、性、情”对应,在天为“易、道、神”,在人为“心、性、情”,对此笔者曾有专文讨论^⑥。比较而言,《遗书》卷一的叙述更为严谨,“上天之载,无声无臭”出自《诗经·大雅·文王》,《粹言》说“无声无臭之可闻”,语意上不太通顺,应作“无声臭之可闻”,而且“易、道、神”也应当连续叙述。总体来看,《遗书》的记载要比《粹言》精当,当然,《粹言》中的一些《遗书》所没有的语词表述可以帮助我们深入理解程子思想,如《粹言》卷二反复强调“一而已”,这也表明“易”“道”“神”是一体的。《遗书》卷一“易、道、神”这段材料一般系为程颢。这样来看,无论是程颢,还是程颐,以神为“用”“妙用”为其共同主张。关于“易、道、神”,张载也有类似

① 庞万里《二程的哲学体系》,北京航空航天大学出版社,1992年,第62页。

② 庞万里《二程的哲学体系》,第161页。

③ 黄勇《二程兄弟的本体神学》,《哲学门》(总第12辑)第六卷第二册,第170页。

④ 《二程集》上册,中华书局,1981年,第288页。

⑤ 唐君毅《中国哲学原论·原性篇》,第348页。

⑥ 翟奎凤《“心性情”与“易道神”:朱熹对程颢思想的创造性诠释》,《中国哲学史》2021年第2期。

论说,他说“语其推行,故曰道;语其不测,故曰神;语其生生,故曰易。其实一物,指事异名尔”^①,张载也强调“易、道、神”的一体性,但在关于“易、道、神”的具体阐释上与程子有所不同。

《遗书》卷十一载程颢说“‘生生之谓易’,生生之用则神也”(《二程集》第128页)。联系《遗书》卷一所论“易、道、神”话语来看,“其体则谓之易”,此“体”可谓生生之体,这样,“生生之用则神也”与“其用则谓之神”的思想表述也是一致的。此用即是“妙用”。《易传·说卦传》说“神者妙万物而为言者也”,《易传》中出现“妙”字仅此一见。“妙”字在先秦儒家典籍中少见,多见于道家典籍,如《老子》首章就说到“故常无欲,以观其妙”“玄之又玄,众妙之门”;《庄子·齐物论》也说“夫子以为孟浪之言,而我以为妙道之行也”。《说卦传》可能受到道家影响,但老庄言“妙”是名词或形容词,而《说卦传》“妙万物”之“妙”显然又与此不同,有动词的意味,神贯通万物为一,此“一”之妙不可言说。《遗书》卷三载程子曰“神是极妙之语”(《二程集》第64页),《粹言》卷一载“莫大于道,莫妙于神。至大至妙,宜若难言也。圣人语之,犹常事尔”(《二程集》第1181页),《遗书》卷十五载“圣人之言依本分,至大至妙事,语之若寻常”(《二程集》第153页)这些都是以妙论神,同时对圣人而言,神妙即寻常,有后来明代泰州学派王艮“百姓日用是道”的意思。此“妙”也体现在其阴阳不测的特点上,《易传·系辞上》中说“阴阳不测之谓神”,对这句话程子也多有称赞。以道与神并论,也可见程子对“神”的重视。《易传·系辞上》说“天地设位而易行乎其中矣”,程颢还曾说“天地只是设位,易行乎其中者神也”(《二程集》第121页),这与“‘生生之谓易’,生生之用则神也”的说法也是呼应的,应该说这也突显了神对生的主导性。然而,《遗书》卷十一又记载程颢还说“‘天地设位而易行其中’,何不言人行其中?盖人亦物也。若言神行乎其中,则人只于鬼神上求矣。若言理言诚亦可也,而特言易者,欲使人默识而自得之也。”(《二程集》第118页)这里所说“若言神行乎其中,则人只于鬼神上求矣”似与前面所说“易行乎其中者神也”相矛盾。当然,我们也可以这样理解“行乎其中者神也”实际上讲的是妙用之神,但这容易被误解为功用之鬼神^②,因此不如用“行乎其中者易也”稳妥。程颢这里说“言理言诚亦可”,一定意义上也可以说,理、诚、神皆为形上存在,此形上存在对生生变易有主导性。牟宗三认为“依明道之默识,此易体即诚体、神体,亦即理体。此理体是‘即活动即存有’之理,而不是‘只存有而不活动’之‘但理’”“此理即是於穆不已之天命实体之理,故以易体摄理”^③、“诚是形容名词。有体可目,‘诚’有所属。故即以易体摄诚也。於穆不已之天命实体,其直接意思即是‘易体’”“若于此真透彻,则说诚体、理体、神体皆可。易、诚、理、神是一,而以易体为本,为天命实体之当体自己。此明道之所以注目《易传》之特言‘易行乎其中’也”^④。应该说,牟先生这里的分析是精到深刻的,此理为生生之理,此诚也即生生不已、於穆不已的天命实体。

《易传》以“妙”论神,但未以“用”论神,以“用”论神可谓程子的发明。结合亚里士多德四因说来讲的话,“理”“道”为形式因,“用”“神”则有目的因、动力因的意思。对于“生生之用则神也”,牟宗三解释说“道之自体是易。易体能起生生之妙用即是神。神用与易体一也。而道之本质的全蕴即神与易也”^⑤。实际上,更进一步,可以说神之“发”展现为生生妙用。周敦颐《通书》中也说“发微不可见,充周不可穷之谓神”(《诚几德第三》)、“寂然不动者,诚也;感而遂通者,神也”(《通书·圣第四》)。邵雍也说“太极不动,性也;发则神”(《观物外篇》)这些与程颢“用神”思想也是贯通的。邵雍还说“‘精气为物’形也,‘游魂为变’神也”,又说“‘精气为物’体也,‘游魂为变’用也”(《观物外篇》),邵雍这里

① 张载《正蒙·乾称第十一》,《张载集》,中华书局,1978年,第65、66页。

② 牟宗三也说“今言‘易行其中’则易体无方之妙用、创生之不测即神也,故易体即神用,而非鬼神之神也。是则言‘易体’者正明神之所以为神,而‘神’义不滥,此则以易摄神,称体而言,非着迹而言也(鬼神之神亦一物耳,故有迹)。”(《心体与性体》中册,第30页)

③ 牟宗三《心体与性体》中册,第30页。

④ 牟宗三《心体与性体》中册,第31页。

⑤ 牟宗三《心体与性体》中册,第44页。

说的“体”指形体,“用”指神灵。精气构成事物的形体,游魂是事物的神灵,神灵是变化的动力因。邵雍又曾认为“用也者,心也。体也者,迹也”(《观物内篇》),在邵雍,“用”与“心”才是根本性、灵魂性或形而上的存在,“体”是“迹”反而是形而下的。程子所谓用神,可以结合邵雍这些讲法来理解。

二、神气、阴阳与“所以”之道

气化流行表现为生生,生生的动力因在“神”。在程子看来,神与气的关系可谓不一不异,如果说气有形而下性,那么,显然,神则有形而上超越性。但形而上下又不是截然隔绝的,而是相即相融的。如程颢说“气外无神,神外无气。或者谓清者神,则浊者非神乎?”(《二程集》,第121页)这句话实际上是针对张载的。《粹言》卷二也有类似的话,其背景更加清楚“张子曰‘太虚至清,清则无碍,无碍故神。反清则浊,浊则有碍,碍则形窒矣。’子曰‘神气相极,周而无余,谓气外有神,神外有气,是两之也。清者为神,浊者何独非神乎?’”(《二程集》,第1256页)所引“张子”的话见张载《正蒙·太和篇》,程颢的意思很明确,无论是清气还是浊气中都有“神”的存在,实际上,这与庄子所说道在万物、道在尿溺的思想主张是一致的。就此条语录而言,《粹言》的记载信息量更丰富。“神气相极,周而无余”强调了神与气的不可分离性,有气就有神,有神就有气,遍在一切时、一切处。神、气虽有形而上下之别,但神在气中,气不离神,两者不能截然分开。类似的思想表述,程子还说“道之外无物,物之外无道”(《二程集》,第73页)、“性即气,气即性”(《二程集》,第10页)、“形而上为道,形而下为器,须著如此说。器亦道,道亦器”(《二程集》,第4页),这三则材料多认为是程颢说的,其理由是,如庞万里认为“程颐严格区分形上与形下,本体与现象,体与用,本与末的不同”。其实庞万里此说未必准确,程颐也有类似的思想,如程颐说“事外无心,心外无事”(《二程集》,第263页),又说“才尽心即是知性,知性即是知天矣”(《二程集》,第208页)。

程子对张载以清论神的观点有反复批评,如说“立清虚一大为万物之源,恐未安,须兼清浊虚实乃可言神。道体物不遗,不应有方所”(《二程集》,第22页),“神”“道”兼清浊虚实,遍在一切。清浊、虚实,乃至大小精粗,皆为形而下的表现,皆是“物”,程子还说“物形便有大小精粗,神则无精粗”(《二程集》,第144页)、“物形有大小精粗之不同,神则一而已”(《二程集》,第1264页),这与周敦颐“物则不通,神妙万物”的思想也有相似性,清浊虚实、大小精粗皆为物性表现,神则超越这些,但又遍在于其中。“清浊”“精粗”“大小”指形而下的“气”、“物形”,具有超越性、形上性的神遍在于所有气与物形之中,应该说这还主要是从空间性的角度讲“神气相极,周而无余”。

神与气的不相离,除空间上神遍在一切气形中,在时间性上,神与气的不相离也是自始至终的。从宇宙论万物生生的角度如此,就人生论而言也是如此。程子说“神与气未尝相离,不以生存,不以死亡,而佛言有一物不亡而常存,能盗胎夺荫,则无是理也。”(《二程集》,第1261页)这里“未尝相离,不以生存,不以死亡”是从时间上强调神气始终在一起,活着的时候有神有气,死亡之后也不能说只有神而无气。“佛言有一物不亡而常存,能盗胎夺荫”这是批评佛家认为有一种有“神”无气的存在状态,这大概是指“中阴身”之神识,“夺荫”之“荫”似当作“阴”。对此,朱子也有论及,“禅家言偷生夺阴,谓人怀胎,自有个神识在里了,我却撞入里面,去逐了他,我却受他血阴”^①,与程子一样,朱子也认为这是没道理的。《遗书》卷三也载程子语“神与性元不相离,则其死也,何合之有?如禅家谓别有一物常在,偷胎夺阴之说,则无是理。”(《二程集》上册,第64页)这句话与上面《粹言》卷二所载当为同一记录,比较而言,“神与性元不相离”似不如《粹言》“神与气未尝相离”的表述更好,程子多次论及神与气的不相离,但很少论神与性的关系,因此,这里“性”作“气”似更好。“则其死也,何合之有”李申认为“这里的‘死’字,似乎应是‘生’字才对”^②。

① 黎靖德编《朱子语类》卷一百二十六,《朱子全书》第18册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年,第3954页。

② 李申《万法归宗:气范畴通论》,华龄出版社,1993年,第225页。

陈钟凡认为程颢“气外无神,神外无气”的思想是“神气一元说”“神气合一”说,认为在程颢“神与气两者皆生机之所表见也。故周、邵两家言无极、言先天,是超一切气质而求神于虚无缥缈之天。张载于气之上言太虚,复截然画神气为两事,仍不免虚无高远之谈,未若颢生生说之切实精辟也”^①、“自宇宙论言之:颢以生生之用,为宇宙之本原。言其变化运用谓之神,言其相状方所谓之气;神由气见,气以神显;神与气无内外之可分,持一元论之说。颢谓‘气是形而下者,道是形而上者,形而上者则是理也。’离理气为两事,主二元论”^②。陈钟凡认为程颢为神气一元论,而程颐为理气二元论。英国汉学家葛瑞汉由陈钟凡以上论述,得出以下看法:“研究新儒学最优秀的现代学者之一陈钟凡甚至认为在明道的体系中,气的对应物不是理而是神”^③。其实,陈钟凡没有直接说“气的对应物不是理而是神”,然而,由陈钟凡上面的论述大体上也可以推导出这种结论。

程颢明确以神为变化之动力因,他说“冬寒夏暑,阴阳也;所以运动变化者,神也。神无方,故易无体”(《二程集》,第121页)。《易传·系辞上》说“神无方而易无体”,程颢这里用“故”取代“而”,突显了神的主体性、主动性。易体现为阴阳变易,其变化之动力在“神”。邵雍也说“神者,易之主”(《观物外篇》),这与程颢的思想也有相似性。与程颢“所以运动变化者,神也”相比较,程颐曾说“‘一阴一阳之谓道’,道非阴阳也,所以一阴一阳道也,如一阖一辟谓之变”(《二程集》,第67页)。庞万里认为“二程上述说法在形式上虽相似,但有实质上的不同之处,程颢是从运动变化的源泉、动力来讲所以的,程颐是从运动变化的原理、根据来讲所以(然)的。因此程颢上述的所以是神的功能,而程颐上述的所以是理的规则”^④。其实,就程颐这句话而言,看不出其所说的道只是“运动变化的原理、根据”,“道”与“神”一样,作为形上存在,也未尝不可以诠释为动力因。对于“一阴一阳之谓道”,程颢也曾解释说“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”(《二程集》,第118页),这里程颢以阴阳为形而下、道为形而上。程颐还说“‘一阴一阳之谓道’,此理固深,说则无可说。所以阴阳者道,既曰气,则便是二。言开阖,已是感,既二则便有感。所以开阖者道,开阖便是阴阳”(《二程集》,第160页)、“道者,一阴一阳也”(《二程集》,第1029页)、“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。形而上者则是密也”(《二程集》,第162页)、“离阴阳则无道。阴阳,气也,形而下也。道,太虚也,形而上也”(《二程集》,第1180页)。就这些材料而言,二程关于“阴阳”“道”的诠释并无实质性差别,均以阴阳为气、为形而下,以道为形而上的存在,而道在阴阳气化中,两者又须臾不可分离。“道”相当于“神”,“离了阴阳更无道”,即是“气外无神,神外无气”的意思,不过“道”更突显了规律、理则义。诚如朱伯崑说,程颐“不以神为阴阳变易的动力”^⑤,但程颐所说的“道”除理则、根据义外,也未尝不包含动力因素。如程颐也曾说“道则自然生万物”“道则自然生生不息”(《二程集》,第149页)、“生生之理,自然不息”(《二程集》,第167页)。《遗书》卷二上载“‘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”(《二程集》,第29页),这句话一般认为是程颢所说,但与程颐的观点也是一致的。因此,尽管程颐没有明确强调神为阴阳气化的动力因,但这并不意味着他反对这种观点,“道”与“神”在程颐那里可以是一体的,可以包含动力因素。

从宇宙论、本体论上可以说“神气相极,周而无余”“气外无神,神外无气”,而从修养工夫、境界论上来说,养气是修神的基础。程颐在《答横渠先生书》中说“气完则理正,理正则不私,不私之至则神”(《二程集》,第597页),《粹言》卷一也载“气充则理正,正则不私,不私之至则神”(《二程集》,第1182页),

① 陈钟凡《两宋思想述评》,第80页。

② 陈钟凡《两宋思想述评》,第129页。

③ [英]葛瑞汉《中国的两位哲学家:二程兄弟的新儒学》,程德祥等译,大象出版社,2000年,第179页。

④ 庞万里《二程哲学体系》,第89页。

⑤ 朱伯崑《易学哲学史》第二卷,昆仑出版社,2009年,第572页。

这里“神”是从境界论上来说的,同时也突出了养气的重要性,气是基础性的,“气”完备、充实,理体就会显现,会大公无私,进入神妙莫测的境界。当然,程颐在答张载信中是结合孟子的话“必有事焉而勿正,心勿忘、勿助长也”(《孟子·公孙丑上》)来说的,程颐认为“必有事”“勿忘勿助”这是养气的工夫,由养气到入神中间还需要一些步骤和工夫,不宜由养气直接说到入神,他说“孟子之是言,方言养气之道,如是何遽及神乎”“自养气至此犹远,不可骤同语也”(《二程集》,第597页)。唐君毅认为程颐“于神之妙用不测,谓只能在圣人之大而化之之德上言,不能在学者分上言”。^①这样来看,从工夫论、境界论而言,养气与入神又有一定距离,入神是修养的最高境界。

三、神化、礼乐与鬼神

神化是《易传》的重要思想范畴,张载对此非常重视,有系统深入的阐发,实际上,程子对神化问题也有较多关注。《易传·系辞下》说“穷神知化,德之盛也”,程颐解释说“穷极至神之妙,知化育之道,德之至盛也,无加于此矣”(《二程集》,第859页),程颢也说“‘穷神知化’,化之妙者神也”(《二程集》,第121页)。其实,仅以“化之妙”论神,似削弱了“神”的独立意涵,就此而言,程颢论神化应该说不如张载深刻,朱子就曾认为“‘神化’二字,虽程子说得亦不甚分明,惟是横渠推出来”^②。尽管如此,程子论神化的一些观点仍然值得关注。《遗书》卷五载程子曰“《易》,圣人所以立道,穷神则无易矣”(《二程集》,第78页),这是说,《易》这本书的目的是“立道”,能“穷神”的话,“道”自在其中,易理自内在于其中,《易》作为“筮、蹄”的工具性意义也就没必要执着了。朱熹与学生对此也有讨论,学生问“‘《易》,圣人所以立道,穷神则无易矣。’此是指《易》书?”朱熹说“然。《易》中多是说《易》书,又有一两处说易理。神,如今人所谓精神发挥,乃是变易之不可测处。《易》书乃为易之理写真。”(《朱子语类》卷六十七,《朱子全书》第16册,第2251页)朱熹在《答连嵩卿》中也论及此,认为“此言人能穷神,则易之道在我矣,岂复别有易哉”(《朱文公文集》卷四十一,《朱子全书》第22册,第1856页)。这样来说,《周易》的根本宗旨可谓在“穷神知化”,《庄子·天下篇》说“《易》以道阴阳”,这个观点对后世影响很大,实际来看,“神”在《周易》中更为根本,阴阳还是气化的层面。

应该说,神化为天地本体生化论,而“穷神知化”为主体修养境界论。程颐视“穷神知化”为儒家工夫境界的殊胜处,他说“释道所见偏,非不穷深极微也,至穷神知化,则不得与矣”(《二程集》,第314页)。子贡曾称赞孔子说“夫子之得邦家者,所谓立之斯立,道之斯行,绥之斯来,动之斯和”(《论语·子张》),程颢认为“‘绥之斯来,动之斯和’,圣人之神化,上下与天地同流者也”(《二程集》,第122页)。可见,神化境界也就是天地境界。同时,儒家之“穷神知化”不是一种游离社会的天地境界,而是与礼乐之道、开物成务有着内在关联,贯通着人伦教化与社会事务。程颢去世后,程颐在《明道先生行状》中称赞哥哥“明于庶物,察于人伦。知尽性至命,必本于孝弟;穷神知化,由通于礼乐。辨异端似是之非,开百代未明之惑。秦、汉而下,未有臻斯理也”(《二程集》,第638页)。有学生问“穷神知化,由通于礼乐,何也?”程颐说“此句须自家体认。人往往见礼坏乐崩,便谓礼乐亡,然不知礼乐未尝亡也。如国家一日存时,尚有一日之礼乐,盖由有上下尊卑之分也。除是礼乐亡尽,然后国家始亡。虽盗贼至所为不道者,然亦有礼乐。盖必有总属,必相听顺,乃能为盗,不然则叛乱无统,不能一日相聚而为盗也。礼乐无处无之,学者要须识得。”(《二程集》,第225页)这段话似乎只是讲了礼乐的重要性,未说到神化与礼乐的关系,可能程颐认为这需要“自家体认”。刘安节也问到类似的问题“孝弟之行何以能尽性至命也?”程颐

^① 唐君毅《中国哲学原论·原性篇》,第347页。

^② 牟宗三认为“横渠之‘推出来’并不是只推究‘神、化’两词之字义分明,乃是能推究出神为体,为形而上;化为用,就气言,为形而下”(《心体与性体》中册,第389页)。

回答说“世之言道者,以性命为高远,孝弟为切近,而不知其一统。道无本末精粗之别,洒扫应对,形而上者在焉。世岂无孝弟之人,而不能尽心至命者,亦由之而弗知也。人见礼乐坏崩,则曰礼乐一日亡,可乎?礼乐无所不在,而未尝亡也。则于穷神知化乎何有?”^①由此来看,孝悌与性命为一统,形上之道即在洒扫应对之中,没有本末精粗之别,礼乐之道即神化之道。对此,程颐有反复论及,如论《孝经》“孝悌之至,通于神明”时也说“神明孝弟,不是两般事,只孝弟便是神明之理”(《二程集》,第224页)。庞万里认为,程颐“这样就把尽性、至命、穷神、知化等性与天道的高深问题与具体的现实的孝弟、礼乐等儒家伦理道德问题统一起来,作为理学的核心问题和基础。孝弟、礼乐等伦理范畴的东西成了实现‘尽性知命’和‘穷神知化’的根本和途径,由此把人道与天道、形上的道与形下的政治伦理、社会秩序与自然法则联系起来”^②。

程颐在《明道先生行状》中还载程颢批评佛老的一段话“自谓之穷神知化,而不足以开物成务;言为无不周遍,实则外于伦理;穷神极微,而不可以入尧舜之道”(《二程集》,第638页)。其实,就神化思想的起源而言,它与道家关系应该说是更为密切的,更多体现为自然化育之道和一种天地境界。站在儒家角度而言,作为境界论上的穷神知化,所知之化不仅是天地大化,还包括人心教化、社会教化。程颐还说“圣人之道,更无精粗,从洒扫应对至精义入神,通贯只一理。虽洒扫应对,只看所以然者如何”(《二程集》,第152页),这也是表达了形上妙道即在伦常日用的观点。

除“穷神知化”外,程子还较多论及“存神过化”。《孟子·尽心上》中说“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉?”对此,程颢说“‘所过者神’在己也,‘所过者化’及物也”(《二程集》,第363页),程颐也说“‘所过者化’,身之所经历处,‘所存者神’,存主处便是神”(《二程集》,第144页)。二程所说意思相近,这里“神”是指君子内心境界之高妙莫测,“化”对是周围人心之感化。可见,如果说“穷神知化”偏于一种工夫论、境界论,那么“存神过化”是一种境界论、实践论。作为工夫、境界论,“化”“神”关联连用,还有《孟子·尽心下》所说“大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神”,程颐认为“非是圣人上别有一等神人,但圣人有不可知处便是神也。化与变化之化同”(《二程集》,第213页)、“谓圣之至妙,人所不能测”(《二程集》,第21页)。在《庄子》书中,神人明显高于圣人,程子认为“庄周言神人者,非也。圣而不可知则不可得而名,故以神称之,非谓神人加于圣人一等也”(《二程集》,第1269页)。这是站在儒家的角度,反对圣人之上另有神人之说,认为圣人境界高深莫测即是神,圣人即神人。

在鬼神观上,程子的思想是高度理性化、哲学化的,这一点也是由发挥《易传》思想而来。《易传》中“鬼神”一词出现六次,《乾·文言传》说“夫‘大人’者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎”,程颐解释说“大人与天地、日月、四时、鬼神合者,合乎道也。天地者,道也。鬼神者,造化之迹也。圣人先于天而天同之,后于天而能顺天者,合于道而已。合于道则人与鬼神岂能违也”(《二程集》,第705页),又说“此直谓形而上者言,以鬼神为天地矣”(《二程集》,第64页)。这句话也有可能是程颢所说、“鬼神言其功用,天言其主宰”(《二程集》,第398页)。《谦·彖传》说“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦”,程颐解释说“鬼神谓造化之迹。盈满者祸害之,谦损者,福佑之”(《二程集》,第774页)。《丰·彖传》说“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎?况于鬼神乎”,程颐解释说“盈虚谓盛衰,消息谓进退。天地之运,亦随时进退也。鬼神谓造化之迹,于万物盛衰可见其消息也”(《二程集》,第984页)。《易传·系辞上》说“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状”,程颐解释说“聚为精气,散为游魂。聚则为物,散则为变。观聚散则鬼神之情状著矣。万物之始终,不越聚散而

^① 《二程集》下册,第1257页。《遗书》卷十八也有相似记载:程颐说“性命孝弟只是一统底事,就孝弟中便可尽性至命。至如洒扫应对与尽性至命,亦是一统底事,无有本末,无有精粗,却被后来言性命者别作一般高远说。故举孝弟,是于人切近者言之。然今时非无孝之人,而不能尽至命者,由之而不知也。”(《二程集》上册,第225页)

^② 庞万里《二程哲学体系》,第4.5页。

已。鬼神者造化之功也”(《二程集》第1270页)。《易传·系辞上》还说“天数二十有五,地数三十,凡天地之数,五十有五,此所以成变化而行鬼神也”,程颐解释说“有理则有气,有气则有数。行鬼神者,数也。数,气之用也”“变化言功,鬼神言用”(《二程集》第1030页)。因此,程颐总结说“《易》说鬼神,便是造化也”(《二程集》第288页)。从上面程颐对《易传》的解释来看,程颐多以“造化之迹”来释“鬼神”,但有时也说鬼神是“造化之功”,又说“鬼神言用”。那么,“造化之功”与“造化之迹”是否一个意思呢,其与“用”又是什么关系?程颐还说“阴阳之交相摩轧,八方之气相推荡,雷霆以动之,风雨以润之,日月运行,寒暑相推,而成造化之功”(《二程集》第1027页),由此来看“造化之功”可以说即是阴阳气化、宇宙大化的生生涌现。程颐还说“二五合而成阴阳之功,万物变化,鬼神之用也”(《二程集》第1027页)。《易传·系辞上》说“显道神德行,是故可与酬酢,可与佑神矣”,程颐解释说“显明于道而见其功用之神,故可与应对万变,可赞佑于神道矣”(《二程集》第1030页)。《礼记·乐记》说“明则有礼乐,幽则有鬼神”,程子解释说:“鬼神只是一个造化。‘天尊地卑,乾坤定矣,鼓之以雷霆,润之以风雨’是也”(《二程集》第225页)。综合这些说法来看,程颐的鬼神观,简单来说,“鬼神”即“造化”,展开来说,鬼神是造化之功、造化之迹。这里“迹”不宜简单理解为迹象、现象,应该理解为在时空中展开的一种过程。“功”与“迹”是统一的,但又略有差别,“功”体现了先在性、主动性,“迹”有后在性。比较而言,似用“造化之功”更契合程子本意。联系第一节能颐所说“以功用谓之鬼神”,可以说,万物变化为鬼神之功用、功能展开的表现。有人问“既有祭,则莫须有神否”,程颐说“只气便是神也。”(《二程集》第288页)这里论“神”实际上即是鬼神,“气便是神”,那么,这样来说,气化也就是造化。张载曾说“鬼神者,二气之良能”,这与程子的鬼神观实际上很接近。

以上程子所论理性化、哲学化的鬼神观实际上是一种宇宙气化论、造化论,多是由《易传》所论鬼神发挥而来。这种鬼神观没有情感性、神秘性,与祭祀其实关系不大。据《易传》而发挥的理性化鬼神观并非程子鬼神观的全部内容,程子在论及斋戒祭祀中的鬼神时,并非此种造化论意义上鬼神。有学生问“有鬼神否”,程颐说“待向你道无来,你怎生信得及?待向你道有来,你且去寻讨看”(《二程集》第426页)。对于鬼神,不能以耳目感官去感知,一定意义上只可“心领神会”。程颐强调“祭无大小,其所以交于神明、接鬼神之义一也。必斋,不斋则何以交神明?”(《二程集》第150页)祭祀的根本目的是与神明交感。显然,这里的鬼神就不宜直接理解为气化、造化,而是一种对形下世界有超越性的“神明”,此“神明”也超越一般意义上的理性,有神圣化的情感性、超越性。《易传·系辞》说“圣人以此斋戒,以神明其德夫”,程颐反复称道这句话,强调“《易》要玩索,斋戒以神明其德”。唐君毅认为“明道最喜言《易传》‘圣人以此斋戒,以神明其德’之一语,此语亦实涵义无穷”。程颐强调的此种“斋戒”实则脱离了祭祀,成为“圣人以此洗心,退藏于密”(《易传·系辞上》)的一种日常性修养工夫,“神明其德”就是要使主体心神与本体神明合一。

四、余论

二程论神主要从天道层面来说,可谓是一种“天道之神”。《周易》观卦彖辞说“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣”,对此,程颐解释说:

天道至神,故曰神道。观天之运行,四时无有差忒,则见其神妙。圣人见天道之神,体神道以设教,故天下莫不服也。夫天道至神,故运行四时,化育万物,无有差忒。至神之道,莫可名言,惟圣人默契,体其妙用,设为政教,故天下之人涵泳其德而不知其功,鼓舞其化而莫测其用,自然仰观而戴服,故曰“以神道设教而天下服矣。”(《二程集》第799页)

“天道之神”可谓即太极妙用之神,此妙用之神又通过功用之阴阳鬼神来展开。此天道之神亦即是诚,程颐说“《中庸》言诚便是神”(《二程集》第119页),牟宗三认为此“诚体之神,不可以气言也”^①。程

^① 牟宗三《心体与性体》中册,第44页。

子还说“诚神不可语”(《二程集》,第98页)，“不可语”表示本体的一种真实而又不测的状态,是无法通过语言和逻辑思维来把握,只能用心灵去体会。在程子,天道之神与人心之神也是合一的,程子说“人之知思,因神以发”(《二程集》,第82页)、“人之智思,因神以发,智短思蔽,神不会也。会神必有道”(《二程集》,第1185页)。这里的“神”应该说就体现了天道之神、本体神明与人心之神的合一,就是说人的意识活动还不单是物质性的精气能量,非常重要的一点是还要有本体神明、天道之神的参与会通。程颢也多称道《系辞》所说“惟神也,故不疾而速,不行而至”,认为“神无速,亦无至,须如此言者,不如是不足以形容故也”(《二程集》,第121页),这是就天道之神而言。程子又说“得这个天理,是谓大人。以其道变通无穷,故谓之圣。不疾而速,不行而至,须默而识之处,故谓之神”(《二程集》,第31页),这又关联着主体心神来论。程颐甚至认为“圣人之神,与天为一,安得有二?至于不勉而中,不思而得,莫不在此。此心与天地无异”,这里很明确说主体心神,与天、天地是一体的,也可以说,主体心神与本体神明(天)是合一的,当然,这是就“圣人”而言,普通人的心神尚未达到这种境界。

天道之神,亦即变化之神、本体之神,程子说“《易》因爻象论变化,因变化论神,因神论人,因人论德行,大体通论《易》道,而终于‘默而成之,不言而信,存乎德行’”(《二程集》,第404页),这也是以神贯通天人,而最后归于德行。程子还称道《礼记·孔子闲居》“清明在躬,志气如神”一语,认为要“贵熟”“久且熟”,才能臻于此种神明境界。程子还说“玩心神明,上下同流”(《二程集》,第99页)，“上下同流”即《孟子·尽心上》所说“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流”,这样来看,神明之境,也即天地境界。“玩心神明”一词最早见于《汉书·严助传》载淮南王刘安称赞汉武帝“玩心神明,秉执圣道”,后来很少用。程子使用后,在后世才较多出现。

程颢对“神”高度重视,相对来说,程颐就没那么重视,唐君毅谓“神之概念,在伊川遂远不如心之思虑与理或性等之重要”^①,张岱年也说“程颐与张载、程颢不同,不以神为他的学说的范畴”^②。这些看法总体上是正确的。程颐曾说“仲尼于《论语》中未尝说神字,只于《易》中,不得已言数处而已。”(《二程集》,第165页)学生游定夫问“阴阳不测之谓神”,程颐说“贤是疑了问?是拣难底问?”(《二程集》,第443页)在程颐看来,“神”是非常高深的问题,他不主张学生过早探究神化问题。但庞万里认为“程颐较少谈神的概念”^③,牟宗三甚至说“伊川并无一字言及神体”^④,这些观点恐怕也失之简单。从以上论述来看,程颐谈论神的问题也是比较多的,只不过相对来说没程颢那么重视。其实,关于“阴阳不测之谓神”的问题,程颐也是有解说的,他说“天下之有,不离开乎阴阳。惟神也,莫知其向,不测其为刚柔动静也。”(《二程集》,第1029页)这表明神超越万有,不可以阴阳、刚柔、动静来限定描述,蒙培元由此认为“程颐和程颢一样,都以神为形而上的本体范畴”^⑤。在解释《易传·系辞》“神无方而易无体”时,程颐也说“至神之妙,无有方所,而易之准道,无有形体”(《二程集》,第1028页)。这样来看,程颐所说的神也可以理解为一种形上本体。庞万里认为程颐“虽把易道(易之理)作为本体,但并未把神也作为本体。程颐严格区分体与用,只有理才是体,其余均是用。与程颢的即体即用的具体的本体不同。在程颐看来,神是用,易是气化,恒常的易之道才是体”^⑥。这个说法看来应该说是有待商榷的。

(作者单位:山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院)

责任编辑:高海波

① 唐君毅《中国哲学原论·原性篇》,第348页。

② 张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》,《张岱年全集》第四卷,第554页。

③ 庞万里《二程的哲学体系》,第64页。

④ 牟宗三《心体与性体》中册,第214页。

⑤ 蒙培元《理学范畴系统》,《蒙培元全集》第三卷,四川人民出版社,2021年,第86页。

⑥ 庞万里《二程哲学体系》,第64页。