



诚体与神体：牟宗三论北宋理学*

翟奎凤

摘要：牟宗三在《心体与性体》中对北宋周敦颐、张载、程颢的思想作了重点论述，把三人思想视为不断演进、趋于圆满的发展过程。周敦颐基于《易传》《中庸》建构诚体、神体、寂感真几的思想，虽然对心性重视不够，但寂感神体作为一种广义上的宇宙之心也贯通在主体中。张载在重视《易传》《中庸》的基础上，对《孟子》心性论也有关注，太虚、天德神体与心性通贯无二。程颢则进一步统一了《易传》《中庸》《论语》《孟子》，本体与主体完全打通，发展出一种思想上的圆顿形态，神体即是寂感一体、於穆不已的易体。在牟宗三的创造性阐释中，诚体、神体、易体、道体、理体、心体、性体统一，寂感一如，即存有即活动，生生不息。牟宗三的论述自有其哲理上的高明之处，但他把二程分得太开，抬高程颢，贬低程颐，视程颐、朱熹为歧出，认为程朱所言之理存有而不活动，心、神皆为形下之气，这种判断难免又失之简单、武断。

关键词：诚体；神体；寂感；於穆不已；心神理一

中图分类号：B244

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2023)03-0090-10

“神”在中国思想里主要有三种意义：鬼神、神化与心神。“神化”表达的是哲学本体意义上的变化之神，这一思想在先秦主要体现在《易传》中。北宋时期的理学家特别重视《易传》变化之神，此种“神”成为其理学思想与话语体系建构的重要范畴。在《心体与性体》一书中，牟宗三认为：“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。”^{[1]69}又说：“濂溪、明道言寂感俱从诚体神体上说，而明道复以此代表易体。诚体、神体、易体、寂感真几，即於穆不已之体也。”^{[2]219}在牟宗三的论述中，“神体”是周敦颐、张载、程颢思想的核心范畴，神体与诚体、寂感、虚体、性体、心体、仁体、理

体、道体贯通一体，心、神、理合一，即活动即存有，表达了一种主客合一、天人合一、天命流行、“於穆不已”的生生观念与生命智慧。

就所依据的经典系统与思想特征而言，牟宗三认为，周敦颐主要发挥《易传》《中庸》的诚体神体思想，天道客观性、宇宙本体论的色彩浓厚，但对主体心性重视不够。张载在《易传》《中庸》的基础上，对《论语》《孟子》也有关注，同时，在以宇宙本体论太虚神体的基础上，他对仁体、性体、心体也多有精彩论述。牟宗三认为：“盖《中庸》《易传》之言道体性体是‘本体宇宙论地’言之，客观地言之，而孔子言仁，孟子言心性，则是道德践履地言之，主观地言之。”^{[2]423}到了程颢，统合《易传》《中庸》《论语》《孟子》，天道性命贯通，即心即天，为理学发展的圆顿形态。牟宗三说：“《中庸》、《易传》着实于‘维天之命於穆不

收稿日期：2023-01-31

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“《易传》与宋明理学话语体系建构研究”（22BZX051）。

作者简介：翟奎凤，男，山东大学哲学与社会发展学院教授（山东济南 250100），主要从事《周易》经典与儒家哲学研究。

已’之最根源的智慧，并本之以积极地展示天道为生物不测之创生实体，并由此实体以言性体，而与孔子之仁、孟子之心性打成一片，积极地呈现出主观面的孔子之仁、孟子之心性与客观面的《中庸》《易传》之天道性体之内容的意义之合一。此在表面上虽似有进路上之差异，然其实是一种通契不隔之圆满发展。”^{[2]420-421}在牟宗三看来，周敦颐论太极、张载论太虚，程颢虽然不谈论太极、太虚，但是三人都谈论诚体、神体、寂感真几，“皆能相应《中庸》、《易传》所表示之创生实体、即活动即存有之实体，则一也”^{[1]45}。虽然，“对于道体之体会，彼三人者实相同”，但是“只明道能直下就《论》、《孟》、《中庸》、《易传》通而一之而铸造其圆教一本义”^{[1]45}。牟宗三将程颢视为北宋乃至两宋理学发展的最高形态，周敦颐、张载、程颢代表了理学发展的正宗，而程颐、朱熹则被贬斥。

一、周敦颐：诚体、神体与寂感真几

牟宗三主要依《通书》来解读周敦颐的思想。《通书》20余处言及“诚”，言“神”有10处，《通书》论“诚”与“神”主要是综合发挥《中庸》与《易传》的思想。《中庸》说：“诚者，天之道也”“唯天下至诚，为能尽其性”“诚者物之终始，不诚无物”“至诚无息”，于此，可见“诚”既有天道本体论意义，同时“至诚”也是主体修养的最高境界。《易传·乾·文言传》在发挥九二、九三爻义理时也说“闲邪存其诚”“修辞立其诚”，对“诚”与天道也作了关联。

《通书·诚上第一》说：“‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。”^{[3]14}“‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。”^{[3]14}“元、亨，诚之通；利、贞，诚之复。”^{[3]14}“大哉乾元，万物资始”“乾道变化，各正性命”见于《易传·乾象》。牟宗三说：“以《中庸》之‘诚’说《易传》之《乾象》，可谓天衣无缝，自然合拍，此为儒家形上智慧之同一思路也。‘千载不传之秘’，濂溪劈头即把握住矣。”^{[1]277}杨泽波认为：“濂溪思想最值得关注之处，依牟宗三分疏，就在于重视天道，重视诚体。”^[4]诚是指天道之“真实无妄”，作为实体，诚体指“本然、自然而当然之天道”，为“创造之真几”^{[1]277}。诚体，即是乾

元，牟宗三认为：“此元字是价值观念，不是时间观念。有创造真几处即是元，有真实生命处即是元。创造真几即是体，即是主，它创造一切而不依他，故是元。”^{[1]278}“乾道变化”即诚体之流行，牟宗三说：“此为儒者最根源之智慧，握住此义，则纲领定矣。”^{[1]277}“自乾元之为万物所资以为始言，濂溪即名曰‘诚之源’，言诚体之发用由此为源头也。自乾元之成始成终而创生（实现）万物言，濂溪即由此说‘诚斯立’，言诚体之所以为诚体，诚体之自建其自己，即由其成始成终而见也。”^{[1]278-279}诚体为道德的创造之真源，周敦颐以诚体解释《易传》，表现了儒学天道、性命相贯通的思想主张。

天道、乾元、诚体，即是神体，而此体是寂感合一。《通书·圣第四》：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形、有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几，曰圣人。”^{[3]17}周敦颐这里论寂感是发挥《易传·系辞上》所说“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”。牟宗三认为：“‘寂然不动者诚也’，此就诚体之体说。‘感而遂通者神也’，此就诚体之用说。总之，诚体只是一个‘寂感真几’。”^{[1]285}牟宗三常喜以“诚体”“神体”“寂感真几”连用，并以此为周敦颐思想的重要特色和标识，他说：“《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。此实体即曰天道，亦曰‘乾道’，此仍是‘於穆不已’之天命实体之别名。”^{[1]28}在牟宗三看来，乾道、天道的实质是诚体，而诚体的实质是寂感真几，此为“道德的创造之实体，此实体确有能生能化之神用”^{[1]297}。此“寂感真几”也是心、神、理统一的，此“心”为虚灵、灵明的宇宙本体之神，而“寂感一如不只是神用，且即在其寂感神用之创生中涌发出定然之理则，此即是理”^{[1]300}，“心神寂感理，合而为一便是诚体”^{[1]315}。牟宗三甚至认为：“濂溪、横渠、明道皆言诚体、神体、寂感真几。”^{[1]389}“诚体、神体、寂感真几”这三个词在《心体与性体》中出现的频率非常高，相关联的词语还有“诚体之神”“寂感之神”，以表示本体、道体之即存有即活动，并非孤寂之死体。应该说，牟宗三这里的解读和发挥有其深刻性、合理性，诚

体如果只是寂然不动,那么《通书》开篇所说“元、亨,诚之通;利、贞,诚之复”就说不通了,因此,牟宗三以诚体为寂感合一之神体,是内在于周敦颐思想逻辑的。

诚体、神体,是寂感一如,也是动静一如。《通书·动静第十六》:“动而无静,静而无动,物也。动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。”^{[3]27}牟宗三认为此章“是濂溪言道体之最有形而上的玄悟与宇宙论的旨趣者”^{[1]297},神之“动而无动,静而无静”即动静一如、寂感一如,“‘寂然不动’是‘静而无静’之静,‘感而遂通’是‘动而无动’之动,故即寂即感,寂感一如也”^{[1]323}。“神妙万物”出自《易传·系辞》,言“其非抽象之死体,它纯然是一虚灵……纯是即动即静动静一如之虚灵寂体”^{[1]297},“实即一诚体之神之流行与充周”^{[1]298}。《通书·诚下第二》论诚时还说:“静而无动有,至正而明达也。”^{[3]15}牟宗三认为这句话也表达了动静一如、寂感一如的诚体神体思想,“静时以显诚体之无声无臭而为无极之极也”,而“动时则显其落于有之范围分化而为或呈现出动静之相也”^{[1]308}。周敦颐《太极图说》言“无极而太极,太极动而生阳,静而生阴”,在牟宗三看来,这句话即“静无而动有”之义,“无极”是绝对的静(也即是绝对的动),而太极之动阳、静阴皆为显于形气的相对的“动静”,他说:“诚体、神体、太极真体、天命流行之体是可以动静言,只是其动是‘动而无动’之动,其静是‘静而无静’之静。如其‘动而无动’之动,顺事应物而显动相,即是‘动而生阳’;如其‘静而无静’之静,顺事应物而显静相,即是‘静而生阴’。”^{[1]331}诚体之神,“顺其动而无动之动,在该动而动之迹上即必然地皱了来而显为动相。顺其静而无静之静,在该静而静之迹上亦必然地缢了起来而显为静相”^{[1]313};“顺其不动之动而若一露动相即是阳之有”“顺其无静之静而若一露静相即是阴之有”^{[1]309}。此动静阴阳是“气边事,非神之自身也”^{[1]309}。当然,“自迹而观之,则动是动,静是静,乃阴阳气边事;但自神之自体而观之,则动而无动静而无静,不失其虚灵之纯一,仍是神而不是气也”^{[1]309}。牟宗三对周敦颐太极、神体动静的发挥,有其精妙处,他认为朱子的相关注解

甚至阳明的发挥并未能真正契入周敦颐的思想旨趣^①,“此种动而生阳或静而生阴,其实义毋宁是本体论的妙用义,而不是直线的宇宙论的演生义”^{[1]310}。

在牟宗三看来,诚体、神体,也即是心体,“心是体现诚体之关键”^{[1]293}。《通书·思第九》说:“《洪范》曰:‘思曰睿,睿作圣。’无思,本也;思通,用也。几动于彼,诚动于此。无思而无不通,为圣人。不思,则不能通微;不睿,则不能无不通。是则无不通,生于通微,通微,生于思。故思者,圣功之本,而吉凶之几也。《易》曰:‘君子见几而作,不俟终日。’又曰:‘知几其神乎!’”^{[3]21-22}牟宗三认为,“此章实濂溪之言‘心’也,乃由思以明心之用”^{[1]290}。孟子说:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。”(《孟子·告子上》)又说:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”(《孟子·离娄上》)牟宗三结合孟子的话认为:“思者是表示心之解放,从感性之拘囿中而开扩其自己,是心之超越乎感性以上而明朗其自己。”^{[1]290}而“‘思诚’则是由思之对象而规定其道德的意义,明此思是思诚体,并非成功经验知识之一般思想也。成功经验知识之一般思想,其所思者乃是经验对象,而此却是诚体。思诚者即是明朗其诚体之谓。诚体是客观地说的道德之实体,思诚即是主观地朗现此诚体。诚体朗现,诚体之真实性(道德创造的实体之真实性)即全部渗透于此思之明用中,而思亦为创辟朗润之思,而思亦全部浸润于诚体中,而诚体亦为莹彻明通之诚体,此为道德意义之思,亦即心之通用之进一步地规定其道德的意义”^{[1]290}。对于“无思,本也;思通,用也”,牟宗三说:“思虽以无思为本,然不能停滞于无思。而无思亦非是槁木与死灰。言‘为本’者表示以‘无思’为体耳。有体必有用,故曰:‘思通,用也。’”^{[1]291}而“以‘无思而无不通’之睿恢复并证实(彰显)诚体之流行,诚体即在‘无思而无不通’中重新建立,亦即于此而全体朗现”^{[1]291},这就是圣人之境界,即是“发微不可见(寂然不动)、充周不可穷(感而遂通)之谓神”之神,“此时主观说的‘思’与客观说的诚体全融合而为一,诚体寂感之神即是思用之神也”^{[1]292}。

诚体、神体，也即是理体。《通书·理性命第二十二》说：“厥彰厥微，匪灵弗莹。”^{[3]32}牟宗三认为：“灵即其能莹彻而通之超越的所以然，此即‘理’也。此理为实现之理或亦曰生化之理。”^{[1]300}“此理本身，则即是诚体之神，寂感真几。对此寂感真几，若分解之而剖示其内容，则它亦是理、亦是心、亦是神”^{[1]300}。牟宗三强调：“寂感一如即是神，心之虚灵充周即是神。寂感一如不只是神用，且即在其寂感神用之创生中涌发出定然之理则，此即是理。”^{[1]300}

《通书·诚几德第三》：“诚无为，几善恶……发微不可见、充周不可穷之谓神。”^{[3]16-17}牟宗三认为这里“发微”“充周”说的是神自己，“‘发微’是神之发微”“‘充周’是神之充周”^{[5]411}，“神之发微充周之妙用是神亦是理，诚心之寂感一如是神亦是理，仁心之觉润无方是神亦是理。心微即理微，微者妙义，发而不发故妙，故亦不可见；神周即理周，周者圆义、遍义、无穷极义。诚心仁体之神用遍在而无方，即理之遍在而无方”^{[5]412}。

朱熹曾给《通书》作注，其核心观点是以“理”释“太极”“诚”“神”。牟宗三对朱注多有激烈批评，在他看来，朱子的理是只存有不活动、形式化的“但理”，是寂而不感的死理，与周敦颐即寂即感之诚体、神体思想根本不相应。在牟宗三看来，诚体、神体、理体、太极、心体、寂感之体，在周敦颐那里是贯通的，都是表述即存有即活动的灵明本体。心本质上是一种虚明、灵明存在，是宇宙天地之心，主体之心即是天心。牟宗三对周敦颐诚体、神体、寂感真几的思想高度肯定，但也对其美中不足略有指摘，他认为：“濂溪之妙契是用在《中庸》与《易传》，而于孟子之言心似不甚能真切，而亦有忽略，故于言工夫，迂曲而寻根据于《洪范》，而不知就教于孟子，可谓舍近而求远。此固是在初创，然亦由其不能贯通先秦儒家之发展而然也。此亦是其易被人联想为有道家意味者之故。”^{[1]294}尽管如此，牟宗三也强调，周敦颐虽然是据《中庸》《易传》言诚体，没有据《孟子》言本心，但“此诚体断然是心神理合一的，决不会抽掉了心神寂感而只是理。纵然此心神是宇宙论的意味重，不似孟子之直从道德的心性言本心，然此诚体必然地含有‘心’义则无疑，否则不能说神说寂感”^{[1]315}。宇

宙论意义上的心神，即是一种虚明、灵明、寂感一如的本体存在。

二、张载：太虚神体、兼体与尽性

在牟宗三看来，张载“能由《中庸》、《易传》而回归于《论》、《孟》，比濂溪为圆满多矣”^{[1]482-483}，在其勾勒的北宋理学思想演进的图谱中，张载要比周敦颐的思想有更进一步的展开，要更为深刻圆满。

对《易传》的神化思想，张载的发挥最为系统深刻。《正蒙》开篇《太和篇》第一段就说“散殊而可象为气，清通而不可象为神”^{[6]7}，“气”是“可象”的，“神”是“不可象”的，牟宗三认为“神固不离气，然毕竟神是神，而不是气，气是气，而不是神”^{[1]379}。《正蒙·乾称篇》说：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”^{[6]63,②}这里也是以“象”为气的基本特征，牟宗三认为这里“气之性”并不是气的性质，而是“气的体性”，“此体性是气之超越的体性，遍运乎气而为之体者。……横渠以‘虚而神’规定此体性，故此体性是遍是一，是清通而不可象者”^{[1]379}。“性”是虚、神，对“气”而言，既内在于气，又有超越性。《正蒙·乾称篇》说“性通极于无，气其一物尔”^{[6]64}，《太和篇》也说“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二”^{[6]8}，这里“虚空”对应的是“无”“隐”“神”“性”，“气”对应“有”“显”“化”“命”，因此，虚、神、性与气的关系是不一不二的“即”的关系。《太和篇》还说“由太虚，有天之名；由气化，有道之名”^{[6]9}，张载还批评佛教说其“略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地”^{[6]8}，《神化篇》说：“神，天德；化，天道。德其体，道其用，一于气而已。”^{[6]15}可见，虚空即神、性，天道为气化之用，虚神性就在气化之道中。牟宗三常以天德神体、太虚神体来指称张载所说本体，并认为“一于气”是说“德体道用皆统一于气而不能离气以言也”^{[1]418}。在张载看来，佛老割裂虚神与气化的内在关系，因此有体无用，其体也是孤寂之死体。牟宗三说：“老子言无，释氏言空，本不同于儒家‘於穆不已’之道体之具有创生的大用，即依此义，横渠得以遮拨之，而谓其‘不知本

天道为用’也。”^{[1]364}佛老之“空、无”与“虚、神”虽有相似性,但没有创生之义,因此无法真正由体起用。

《正蒙·参两篇》说“一物两体,气也”^{[6]10};《大易篇》说“一物而两体,其太极之谓与”^{[6]48}。牟宗三认为这“表示太极太虚之不离气,即由太极两仪之统而为一以‘即用见体’也,即气之通贯以见天德神体之‘参和不偏’、‘兼体无累’也,并非说太极、太虚、天德神体亦是气”^{[1]388}。相对来说,以“一物两体”为太极,是“从太极之‘参和不偏’而提纲地说”^{[1]389},而以“一物两体”为气,“偏重在即用见体说”^{[1]389},两者强调重点不同。牟宗三认为:“横渠不常言太极,然天德神体、太虚神体之圆一即太极也”^{[1]389},而“太极不离两仪,即太虚神体之不离气”^{[1]387}。

《正蒙·太和篇》说:“气之为物,散入无形,适得吾体;聚为有象,不失吾常。太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。循是出入,是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣。”^{[6]7}牟宗三对这里的“兼体”“存神”多有深入讨论。《乾称篇》云:“体不偏滞,乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者物也。若道则兼体而无累也。以其兼体,故曰一阴一阳,又曰阴阳不测,又曰一阖一辟,又曰通乎昼夜。”^{[6]65}结合这段话,牟宗三认为“兼体”即“不偏滞”“兼合各相而不偏滞于一隅”^{[1]384}的意思,“既不偏滞于聚,亦不偏滞于散,而能贯通为一以存神也”^{[1]383}。无论聚散、阖辟、昼夜,性体、神体、道体均在其中,是恒在的。《诚明篇》说:“天本参和不偏,养其气,反之本而不偏,则尽性而天矣。”^{[6]23}牟宗三认为“兼体”即此“参和”之“参”,不过,相对来说,天之“参和不偏”是客观地说,而圣人之尽道、兼体、存神是主观地说。《参两篇》说:“一故神,两故化,此天之所以参也。”^{[6]10}《太和篇》说:“两不立则一不可见,一不可见则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”^{[6]9}《神化篇》也说:“气有阴阳,推行有渐为化,合一不测为神。”^{[6]16}可见,“兼体”“参和”即做到一与两、神与化的统一。能够做到“兼体”,“不累于相迹,则清通而虚体之神存矣”^{[1]384},“由合一不偏不累而成生化之不测,此即是神也”^{[1]406}。“尽性”就是

从气的偏滞中回归“圆而神”的天德本体。《乾称篇》说“有无、虚实通为一物者,性也;不能为一,非尽性也”^{[6]63},可以说“通为一物”即“兼体”之义,“为一”即“存神”,“神之所以为神正因其能兼贯气之聚散、动静等之两体而无累”^{[1]438},而“性体本应是总合气质之刚柔缓急而不偏、而不为其所累,而见其流行之实、呈用之实,即具体而真实的性体之实,而不只是一分解地言的抽象的性体”^{[1]438}。《诚明篇》说“性其总,合两也”^{[6]22},“合两”即是“一”,这是说“由总合贯通两体而不偏滞以见性体寂感之神也”^{[1]424},“性体在合两中见;尽性必‘有无虚实通为一物’,始见道德之性体以及道德性体之创造”^{[1]428}。周敦颐《通书·动静篇》说:“动而无静,静而无动,物也。动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。”^{[3]27}牟宗三认为:“濂溪说动而无动,静而无静,是就诚体之神自身说,而横渠言‘兼体不累’则是就其参和相迹而不偏滞说。两者义实相通也。有‘动而无动、静而无静’之神体,故能有‘兼体不累’、‘参和不偏’之妙用也。”^{[1]384-385}《正蒙·诚明篇》也说“动静合一存乎神”^{[6]20},这也可以说是“动而无动,静而无静,神也”的意思。当然,相对来说,张载的“兼体”“存神”更突显了功夫论意义。

孟子说:“君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”(《孟子·尽心上》)张载据此多言“存神”之义,《正蒙·太和篇》说:“圣人尽道其间,兼体而不异者,存神其至矣。”^{[6]7}《神化篇》还说:“徇物丧心,人化物而灭天理者乎!存神过化,忘物累而顺性命者乎!”^{[6]18}“无我然后得正己之尽,存神然后妙应物之感。‘范围天地之化而不过’,过则溺于空,沦于静,既不能存夫神,又不能知夫化矣。”^{[6]18}《神化篇》还说:“性性为能存神,物物为能过化。”^{[6]18}

牟宗三认为张载存神即“存此本心诚体纯亦不已之‘神’也”^{[1]369},只有存此本心之神,才能“过化”。“性性”即尽性、成性的意思,性尽在神体显现。《庄子·山木篇》说“浮游乎万物之祖,物物而不物于物”^[7],因此,“物物”即以道为体、不为物役的意思。“存神过化”体现了儒家区别于佛老的内圣外王之义。

《正蒙·太和篇》说:“太虚无形,气之本体,

其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。”^{[6]7}牟宗三认为：“‘太虚无形’则是根据‘清通而不可象为神’而来。”^{[1]364}这里“本体”乃形而上义，不能将太虚视为气的本然状态。太虚即神，即内在于气，是气化的动力因，同时又超越气，对气有主宰性。牟宗三说，“太虚是气之本体，即等于说神是气之本体，太虚神体是同意语之一词”^{[1]424}，“气以太虚一清通之神一为体，则气始活”^{[1]380}，“气变虽有客形，而清通之神与虚则遍而一，乃其常体”^{[1]380}。神不离气，神无气不存，气无神不灵。《正蒙·乾称篇》也说“太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已”^{[6]66}，又说“大率天之为德，虚而善应。其应非思虑聪明可求，故谓之神”^{[6]184}。以太虚为神体，这于张载文本是有根据的，天德、虚神作为“本体”对无穷之气化皆可一以“应”之。“至静无感，性之渊源”，是说性体、太虚神体之寂然不动，“‘寂然’是性体自身之寂然，‘感而遂通’亦是性体自身之神用皆是就性体自身说也，亦是就清通之神、太虚自身说也”^{[1]381}。《正蒙·乾称篇》也说：“感者性之神，性者感之体（自注：在天在人，其究一也）。”^{[6]63}可见，性并非只有“至静无感”的一面，也有感而遂通的一面，寂感一如，但性之感与“客感”有区别，“至寂之虚即是感之体，神感善应即是寂之用。而此寂感真几即是性，故感既是性体之神用，则性体即是发此神感之体也”^{[1]423}。张载本人也曾强调：“天所自不能已者谓命，不能无感者谓性。”^{[6]22}可见，性绝非是死寂的“但理”“只是理”。牟宗三认为“说天说命，结穴于性也。如此，性不是干枯的死体，亦不是抽象的死理，乃是能起宇宙论的创造或道德的创造者。故寂感一如之神即是性体之具体的意义与具体的内容”^{[1]422}。牟宗三在论周敦颐时以寂感之神为天道诚体之具体内容，这里又以寂感之神为性体之具体内容。在牟宗三看来，性有“性体”“性能”“性理”“性分”“性觉”五义。《神化篇》说：“虚明照鉴，神之明也。无远近幽深，利用出入，神之充塞无间也。”^{[6]16}牟宗三依此言性觉义，“太虚寂感之神之虚明照鉴即是心”，“性之

全体即是灵知明觉”^{[1]483}，“灵知明觉即是神体之朗照”^{[1]455}，虚明灵知也是心体之义，由此而言，心体即是性体。

与周敦颐几乎没有正面谈及性相比，张载则“十分能正视性命天道之贯通，而结穴于此种性”^{[1]435}，“言天、言道、言虚、言神，皆结穴于性。故太虚神体既成吾身，则吾即当尽己之性以成吾身，即尽性以完成自己也”^{[1]476}。《易传·系辞上》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”“成性存存，道义之门。”“成性”可以说即是“尽性”。张载说：“性未成则善恶混。”^{[6]23}“成性”即继天之善而纯乎善，“经过化气之工夫以尽而成之，则性始有具体的呈现，而全幅彰著焉”^{[1]440}。《正蒙·诚明篇》说：“性者万物之一源，非有我之得私也。”^{[6]21}“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之。”^{[6]21}《乾称篇》说：“人能至诚则性尽而神可穷矣。”^{[6]63}可见，在张载那里，性体、道体、诚体、神体也是统一的，“自性之本义言，自超越地分解以立体言，则性同于太虚神德。自性之必涵道德的创造言，此犹综和地由通体达用以成化而见道，如此，则性同于道”^{[1]420}。《正蒙·乾称篇》说：“所以妙万物而谓之神，通万物而谓之道，体万物而谓之性。”^{[6]63-64}又说：“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，指事而异名尔。”^{[6]65-66}③可见，神、道、性、易是一个实体不同角度的称谓而已，其突出特征是以易为代表的“生生”，牟宗三说：“生而又生而不滞于一生，则易体见矣。易体即神体也，神体即道体也。”^{[1]385}又说：“此创造的实体亦实有亦神用（活动），亦主观亦客观，乃是超然之大主。”^{[1]398}此生生之易体神用是本体之道，也具有主体之心的特征，即具有灵明性、主宰性。

太虚为清通之神、寂感之神，“儒者之思参造化，言天道、言太极、言诚体、言太和、太虚，乃至寂感之神，皆不过是通澈宇宙之本源，清澈吾人之性体，以明道德创造润身践形所以可能之超越根据，而其实义皆落于‘性’中见，亦由性体之主宰义、创生义而贞定之”^{[1]382}。非但如此，在张载看来，尽性可以超越生死。张载说：“尽性然后知生无所得则死无所丧。”^{[6]21}“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。”^{[6]7}尽性，通达天德神体，可以透脱生死。牟宗三认

为：“此是儒者极深远极广大极中正极庄严之成德之宗教，非一般偏曲之宗教也。儒者不言个体灵魂之不灭，而肯认此神体之常存。此神体是遍、是常、是一，此即是吾之性。”^{[1]391}而“此一‘吾之生命即宇宙之生命’之常在乃真正成德宗教之圆教”^{[1]391}。“灵魂”尚有个体性，而“性”、神体与宇宙同体，常存常在。

总体上来看，牟宗三对张载思想的发挥是精当而高明的，但明显也有过度诠释，乃至失误之处。如《正蒙·太和篇》“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形”^{[6]8}。这里的“离明”即眼睛，诚如朱子所说“看来只是气聚则目得而见，不聚则不得而见”^{[8]3330}。而牟宗三将这里的“离明”与《神化篇》所说“虚明照鉴，神之明也”结合起来，认为离明指神体之“虚明照鉴”，即“太虚常体之明”。牟宗三此解显然是不恰当的，真可谓智者千虑，必有一失。

三、程颢：神体、易体与“於穆不已”

周敦颐由《易传》《中庸》讲诚体、神体、寂感真几，张载进而讲太虚神体、天德神体，与性体作了密切关联。而程颢进一步由性体讲到心体。牟宗三认为程颢的学说达到了一种圆顿境界，所谓“圆顿”，即“客观面与主观面皆饱满而无缺憾，直下会通而为一本”^{[1]352}。牟宗三说：“明道虽亦客观地本《中庸》、《易传》言天道、天理，然《识仁》、《定性》俱是主观地言心体性体，又以其圆融之智慧，盛言一本之义，则主观面与客观面俱已饱满而无虚歉，故终于以‘一本’为究竟了义也。至此，心性天为一之模型，所谓圆顿之教，彻底朗现矣。”^{[1]483}“客观面”即由重视《易传》《中庸》而突显天道诚体与性体，“主观面”即由重视《论语》《孟子》而强调仁与心。“一本”即心天一体，即心即天，程颢曾说：“只心便是天，尽之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求。”^{[9]15}牟宗三认为，此即“一本”之义，这样“道体、性体、诚体、敬体、神体、仁体乃至心体，一切皆一”^{[1]38}。周敦颐、张载思想的“客观面”色彩较浓，陆九渊则“主观面”色彩较浓，而程颢“两方面皆饱满，无遗憾”^{[1]38}。牟宗三说：“能就孟子之道德的实体性之体义的心而谓其

即是此天道诚体之神用，因而极成其所谓‘一本’者，乃是明道。”^{[1]294}此种圆顿智慧是程颢“承接濂溪，旁通横渠，而圆满完成之，而亦妙契于《论》《孟》《中庸》《易传》之原始型范者”^{[2]18}。

“天理”“理”是程颢思想的核心范畴，牟宗三认为，明道所说的天理是就其所体悟的“於穆不已”之体说，是“就其所体悟的道体、性体、诚体、敬体、神体、仁体、心体皆一说，是即存有即活动者”^{[1]38-39}，这天理“是生化之理，是存在之理，是生化所以不息的真几，是一创造的实体”^{[2]54}，这天理实体“是能起道德创造、宇宙生化之创造真几，亦是贞定万事万物使万事万物有真实存在之自性原则。此是支撑万物挺立宇宙之刚骨”^{[1]66-67}；依明道之体悟，“形而上之道决不只是理，且亦是神，乃是即神即理、神理是一者”^{[2]22}。在牟宗三看来，活动性、生生性是程颢天理的根本特征，理体、神体、易体、性体、心体全部贯通。

《易传·系辞上》说“生生之谓易”，程颢很欣赏这句话，他对此阐发说“天只是以生为道，继此生理者，即是善也”^{[9]29}。牟宗三说：“天就是道。此道是‘生道’，即‘为物不贰，生物不测’之生道，即创生之道，能起创生大用之道。此‘生道’亦曰‘生理’，即所以能生生不息之超越之理也。此生道、生理亦曰易体、神体、於穆不已之体、寂感真几。”^{[2]43}易体、神体即是生生之道、生生之理，即是生生不息、於穆不已之体。程颢还说：“‘生生之谓易’，生生之用则神也。”^{[9]128}牟宗三对此解释说：“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。”^{[2]44}牟宗三以“生生之谓易”为易体、“生之真几”“创生之道”，强调此真几不只是静态的理，也是活动的物，是周敦颐所说的“动而无动，静而无静”的寂感真几、诚体之神。因此，易体与神用一也，皆为生道、生理。

程颢还说：“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。”^{[9]4}易体即生生之真几，道、理也是动态的“於穆不已”的生生之理，神用即是道体生物不测之妙用。牟宗三认为：“此中其体、其理、其用，皆指‘上天之载’本身说，即皆指无声无臭、生物不测之天道本身说，是故易、道、神亦是此天道本身之种种名，所指皆一实体也。”^{[2]20}这样来看，易体、道理、

神用是从不同角度对同一实体即“上天”的表述。牟宗三还特别指出：“此体是当体、自体之‘体’，言天道当体自己即是易也。即就‘易’以明天道自身也。此体不是经过分解后而与用或现象为对的‘本体’之体或‘体、用’之体也。”^{[2]20-21}也就是说，体、用是一如的，“易体即是神用，即以全部神用明易体（道体）之实”^{[2]21}。朱熹大概从43岁开始一直到晚年，反复以心、性、情来对解这里的易、道、神。借程子的易道神话语来阐发其心统性情思想，这是朱子对程子思想的一个创造性转化和诠释。在朱子的诠释下，“易体”非“形体”，而是变易流行的总体、道体，“神用”非近于理的妙万物之神，而是近于气的阴阳鬼神之功用。牟宗三对朱子此解有非常严厉的批判，他认为在朱子的诠释中，易体、心皆为形下偏于气的存在。牟宗三此看法对朱子文献缺乏全面把握，有偏颇之处。但牟宗三认为朱子的解释非程子意，在程子，易体、道体、神体是贯通浑融为一的，这种观点也有其深刻性^④。

程颢说：“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎？”^{[9]121}这表达了神气相即不离、神即气、气即神的思想，显然，这里神为形而上存在，气为形而下存在，形上之神遍在于一切气中。程颢还说：“器亦道，道亦器。”^{[9]4}这也是表达形而上之道与形而下之器一体圆融之义。牟宗三认为，这些话体现了程颢的圆顿智慧：“分解言之，阴阳是气，神易理是道；浊者固是气，即清者亦是气。圆融言之，全神是气，全气是神。依全气是神言，清者固神，即浊者亦神也；依全神是气言，神固在清，亦在浊也。轻清者为天，重浊者为地，天固是神用以成其为天，地独非神用以成其为地乎。”^{[2]44}张载曾说：“凡气清则通，昏则壅，清极则神。”^{[6]9}程颢所说“或者谓清者神，则浊者非神乎”，实际上是批评张载。牟宗三认为：“顺清气固可说通，清通之极固亦可说神，但此是作为清气之质性的通与神，此是顺清气之直线地说，不是和清浊不偏，兼体不累，所谓‘合一不测之谓神’。此种顺清气之质性而说的通与神，只可算作使吾人领悟太虚神体之引路，不可谓横渠所说之太虚神体即是气之质性，气所蒸发之精英，因而谓其为唯气论也。”^{[1]375}在这个意义上看，张载的说法确实有不

够圆满的地方，程颢的批评是有其道理的。

《易传·系辞上》说：“天地设位，而易行乎其中矣。”程颢说：“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。”^{[9]118}牟宗三说：“‘若言神行乎其中’，此自亦可。但人见之，又‘只于鬼神上求’，非必即寂感真几之神体也。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）。 ”^{[2]30}牟宗三认为，程颢这里实际上是区分了寂感真几之神体与鬼神。鬼神为阴阳屈伸之气，有形而下的特征，而神体是形而上的。牟宗三所说“易体即神用”的看法，也可以得到程颢观点的支持。程颢说：“天地只是设位，易行乎其中者神也。”^{[9]121}可见，程子“易行乎其中”，实际上也就是“神行乎其中”。牟宗三说：“‘天地设位’即‘乾坤成列’，此是虚，而神与易则是实。”^{[2]44}“‘天地之间’只是这个易体神用在充满。”程颢还说：“‘天地设位而易行乎其中’，只是敬也。敬则无间断，体物而不可遗者，诚敬而已矣，不诚则无物也。《诗》曰：‘维天之命，於穆不已，于乎不显，文王之德之纯’，‘纯亦不已’，‘纯’即主体德性之纯粹，此‘纯亦不已’也就是诚敬状态使得本体得以生生。牟宗三说：“通过此‘敬’字以体证‘纯亦不已’之实体，而明道亦实即以此‘敬’字指实体也。故得曰‘敬体’。敬同时是作用的（工夫的），同时亦是实体的（本体）。 ”“此实体，再具体言之，只是一寂感真几，故得曰神体，亦得曰诚体。诚即涵着敬，故亦得曰敬体。只是这‘於穆不已’、‘纯亦不已’之实体。”^{[2]93}所引“维天之命，於穆不已”见于《诗经·周颂·清庙》，牟宗三非常欣赏这句话，“於穆不已”是他论及程颢思想使用频率最高的一个词。牟宗三说：“客观地、本体宇宙论地言之，是道体、天理实体、於穆不已之天命之体；而主观地、道德实践地言之，则是仁体、心体、性体；而主客兼摄，‘一本’无二，则亦可曰诚

体、神体、寂感真几。总之,其实义皆是即活动即存有,皆是一道创造宇宙生化之真几也。”^{[2]58-59}牟宗三认为“於穆不已之天命流行之体是儒者所悟之体之专义”^{[2]112},与佛家的“如来藏自性清净心”有着根本不同。

程颢也很重视寂感问题,《河南程氏遗书》卷二上说:“‘寂然不动感而遂通’者,天理俱备,元无欠缺,不为尧存,不为桀亡。父子君臣常理不易,何曾动来?因不动,故言寂然。虽不动,感便通。感非自外也。”^{[9]43}此条系为二先生语,牟宗三认为这句话是程颢说的。“天理俱备,元无欠缺,不为尧存,不为桀亡”,这是强调天理的“寂然不动”,然而,虽不动,“感便通”。牟宗三说:“在‘寂然不动感而遂通’之诚体之神中‘天理俱备,元无欠缺’,恒常自存,不增不减。”“父子君臣乃至随事而见之种种理,所谓百理、众理或万理,俱浑完于寂体之中,而复随感而显现于万事之中以成事之为实事。如对父便显现为孝以成孝行,对子便显现为慈以成慈行,对君便显现为忠以成忠义,对臣便显现为恕以成敬恕。其他例然,皆有定理。此皆寂感真几、诚体之神之所显发,故无一少欠也。”^{[2]54}对于“感非自外”,牟宗三认为此“《易传》言‘不疾而速,不行而至’,皆是言神感神应。寂体之神感神应不在条件制约之中,故‘感非自外’,一通全通,而亦是即寂即感,寂感一如。此完全是称体而言,非就气而言也”^{[2]222-223}。《河南程氏遗书》卷十五载程子曰:“‘寂然不动,感而遂通’,此已言人分上事,若论道,则万理皆具,更不说感与未感。”^{[9]160}牟宗三认为这句话是程颐说的,他说:“此一分判即明示伊川不以寂感说道体,其于‘於穆不已’之体未能明澈甚显。其心目中所意谓之道(道体)乃只是理。理则无所谓‘感与未感’。”^{[2]220-221}又说:“伊川所体会之道体却只是理,是只存有不活动的,不可说寂感,故寂感只好属于气或属于心(人分上)也。”^{[2]222}《河南程氏遗书》卷十五还说:“‘寂然不动’,万物森然已具在:‘感而遂通’,感则只是自内感。不是外面将一件物来感于此也。”^{[9]154}牟宗三认为这句话也是程颐说的,“伊川于此不澈,既落在气上言感,而又言‘只是自内感’,此亦仿佛之辞耳。……此在气上亦只能如此说,然非明道说‘感非自外’之义

也”^{[2]223}。牟宗三认为程颐说寂感是从气上、心上说,而程颢、周敦颐、张载所说寂感都是从诚体、神体寂感一如说。实际上,牟宗三如此把二程分得太开,未必准确,“自内感”与“感非自然”当是一个意思,看不出有形下气感、形上神感之别。

结 语

牟宗三在《心体与性体》中喜用“本体宇宙论”一词,在他看来本体论表示存有的静态性,而宇宙论有动态性,本体宇宙论就表示即存有即活动。牟宗三说:“自其为静态的理言,它是只偏于‘本体论的存有’义,而且亦显现有‘普遍理则’之义,但这是那动态之理、根源之理所放射出来、自发出来的一种贞定状态,亦可说是显的状态。寂显通而为一,统曰理或天理,它是本体宇宙论的实体,同时亦即是道德创造(道德行为之纯亦不已)之创造实体。”^{[2]16}在牟宗三看来,天、帝、天命、天道、太极、太虚、诚体、神体、仁体、中体、性体、心体、寂感真几、“於穆不已”之体等都是宇宙本体论之实体的不同名称表述,此实体在宋学中可统称为天理,此理是“既超越而又内在的动态的生化之理、存在之理或实现之理”^{[2]16}。总体上来看,牟宗三在《心体与性体》中对周敦颐、张载、程颢思想的发挥是深刻的,大体上既内在于他们思想的脉络,同时又作了一种合乎逻辑的创造性阐释。但牟宗三把二程区分得太开,并认为程颐、朱熹思想是“别子为宗”,二人所说的理只存有而不活动,寂而不感,这个看法应该是偏颇的。

注释

①参见牟宗三:《心体与性体》(上),上海古籍出版社1999年版,第311页。②原注:“性”字疑当作“虚”,承上“本虚而神”言。按:诚如注言,“性”当作“虚”。牟宗三认为:“此‘性’字实即体字。但在此说‘体’字实较说‘性’字为顺适。故吾于前文第二段解‘太虚无形,气之本体’时,曾引此助解,即将此‘性’字解为体性,意同于体,且明是超越的体性,并非实然之质性。但说‘气之性’则容易使人想成气之质性,此即成误解。”参见牟宗三:《心体与性体》(上),上海古籍出版社1999年版,第400页。③易、道、神并提,程颢也有论及,他说:“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。”参见程颢，程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第4页。④参见翟奎凤：《“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。

参考文献

- [1] 牟宗三.心体与性体：上[M].上海：上海古籍出版社，1999.
- [2] 牟宗三.心体与性体：中[M].上海：上海古籍出版社，1999.
- [3] 周敦颐.周敦颐集[M].陈克明，点校.北京：中华书局，1990.
- [4] 杨泽波.《心体与性体》解读[M].上海：上海人民出版社，2016：28.

- [5] 牟宗三.心体与性体：下[M].上海：上海古籍出版社，1999.
- [6] 张载.张载集[M].章锡琛，点校.北京：中华书局，1978.
- [7] 郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼，点校.北京：中华书局，1961：668.
- [8] 朱杰人，严佐之，刘永翔.朱子全书：第17册[M].上海：上海古籍出版社，2002.
- [9] 程颢，程颐.二程集[M].王孝鱼，点校.北京：中华书局，2004.

Chengti and Shen ti: Mou Zongsan on Neo-Confucianism of the Northern Song Dynasty

Zhai Kuifeng

Abstract: Mou Zongsan focused on the thoughts of Zhou Dunyi, Zhang Zai, and Cheng Hao of the Northern Song dynasty in his book *Xinti and Xingti*, viewing their thoughts as a continuously evolving and fulfilling process. Zhou Dunyi constructed the ideas of Chengti, Shenti, and sense of tranquility based on *Yi Zhuan* and *The Doctrine of the Mean*. Although he did not attach enough importance to the nature of mind, the sense of tranquility, as a broad sense of the universal mind, also runs through the subject. On the basis of emphasizing the *Yi Zhuan* and *The Doctrine of the Mean*, Zhang Zai also paid attention to the theory of mind and nature in Mencius. The connection between Taixu, Tiande Shenti, mind and nature is thorough. Cheng Hao further unified the *Yi Zhuan*, *The Doctrine of the Mean*, *The Analects*, and *Mencius*, completely connecting the noumenon and the subject, developing a rounded form of thought, where Shenti is the Yiti that integrates the sense of tranquility and continuous nourishment. In Mou Zongsan's creative interpretation, Chengti, Shenti, Yiti, Daoti, Liti, Xinti, and Xingti are integrated together, with the character of tranquility. Their being is activating. They grow and change perpetually. Mou's discourse has its own philosophical wisdom, but he pays too much attention on the difference of Cheng Hao and Cheng Yi, elevates Cheng Hao, belittles Cheng Yi. He hold the point Cheng Yi and Zhu Xi are not orthodox, and believes that the Li spoken by them exist but do not move, so that the mind and spirit are physical. This judgment is inevitably too simple and arbitrary.

Key words: Chengti; Shenti; sense of tranquility; continuous nourishment; Xin, Shen and Li are united as one

[责任编辑/晓东]