

论张载、吕大临对“性与天道” 问题的探讨

文碧方

中文提要：“性与天道”问题是北宋理学兴起过程中理学家们普遍关注的主题，本文由考察北宋时“性与天道”问题提出的背景入手，分析张载、吕大临师生俩在“性与天道”问题上的探讨，同时也试图对他们是如何来说明和确立儒家的道德伦常的天道性命之根据作一讨论。

关键词：性，仁，天道，张载，吕大临，道德伦常

一、“儒们淡薄，收拾不住”

目前我们知道，“性与天道”问题属于心性——形上学领域，对该领域的探讨原本为先秦儒家思想中极为重要的部分。尽管在《论语》中子贡称“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，^①但孔子指引出“仁”，实际上是对先秦儒家的心性——形上学领域的决定性开启；“乃所愿，则学孔子也”^②的孟子道性善，言尽心知性知天，存心养性事天，使得先秦儒家在心性——形上学领域的规模挺立和展开，故陆九渊称：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝，孟子十字打开，更无隐遁。”^③此外，《中庸》《易传》可以说是先秦儒家在探讨心性——形上学领域方面最为深入和重要的文献，这些都表明先秦儒家力图通过对心性——形上学领域的探讨来解决价值的根源、人之道德实践的根据等形上学与宗教问题。

随着儒学在汉代的独尊地位的确立，儒学的发展更多的表现出一种经世事功、通经致用的现实主义的品格，关注的是礼法名教社会的建设，强调的是仁义的外在教化功能，故秦汉以后的儒学在心性——形上学领域的研究和探讨未能进一步展开，甚至可以说对此领域已无儒家学者问津，遂淡忘之矣。与此相反，佛道学者却对此领域的问题极为重视，魏晋玄学、隋唐佛学探讨的主要是此领域的问题，并且在此领域取得了极大的发言权。魏、晋、隋、唐时期，尽管儒家在经世外王之学方面占据优势，但在佛道学者看来，佛道才是本，儒家只是“迹”而已，故“佛以修心、道以修身、儒以治国”成了唐宋间士大夫兼治儒释者多喜用之语。

并且，随着佛道的心性——形上学对社会生活领域的介入，至北宋理学初兴

① 《论语·公冶长》。

② 《孟子·公孙丑章句上》。

③ 《象山语录·语录上》，《陆九渊集》卷三十四，中华书局，1980，398页。

时，不仅出现了那种所谓“儒们淡薄，收拾不住，皆归释氏焉”^①的局面，而且就是仅被摆在“迹”的位置上的儒家的伦理纲常也在佛老思想的冲击下变得衰败不堪，作为北宋理学奠基者的张载与其高弟吕大临都曾痛心疾首地指出过这一点，张载称：

自其说炽传中国，儒者未容窥圣学门墙，已为引取，沦胥其间，指为大道。……故未识圣人心，已谓不必求其迹；未见君子志，已谓不必事其文。此人伦所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以乱，异言满耳，上无礼以防其伪，下无学以稽其弊。^②

吕大临亦认为：

今大道未明，人趋异学，不入于庄，则入于释。疑圣人为未尽善，轻礼义为不足学，人伦不明，万物憔悴。^③

在张载、吕大临看来，现实社会中儒家人伦纲常的衰微和困境是佛道这些异端、异学的侵蚀和泛滥所造成的，因为在佛道各以一套心性——形上学理论视儒家的人伦纲常乃“迹”而非“道”时，实际上就已经把儒家的人伦纲常作为未尽善不足学无须求的无本之“迹”加以消解和否定了，从而导致儒学衰微、人伦不察、庶务不明。

依张载和吕大临之见，儒家人伦纲常的衰微不仅与佛老思想的泛滥和影响分不开，而且也与儒学自身的庸俗化、繁琐化的陋习和弊端有关：

今之人自少见其父祖从仕，或见其乡闾仕者，其心止欲得利禄纵欲，于

① 《宗门武库》。

② 《正蒙·乾称篇第十七》，《张载集》，中华书局，1978，64—65页。

③ 《宋史·吕大临传》，引自《蓝田吕氏遗著辑校》附录一，陈俊民辑校，中华书局，1993，191页。

义理更不留意。^①

泥于形名度数之末节，徇于耳目闻见之所及，不能体天地之化，达君子之时中。^②

后之学者，穷一经至于皓其首，演五字至于数万言，沉没乎章句诂训之间，没世穷年，学不知所用，一身且不能治，况及天下国家哉。^③

这些都表明在他们看来，由于习儒业者或陷溺于功名利禄、或沉湎于繁琐的章句、或泥于形名度数、或徇于耳目闻见，故使得儒学自身庸俗而又繁琐、浅陋而又苍白无力，从而使儒家的价值观念和名教理想在佛道的那些系统完备的理论攻击下毫无招架之功、还手之力。

因此，在佛老咄咄逼人的攻势面前，他们深刻地认识到：如果只局限于既有的礼法传统来解释儒家的人伦纲常的价值和意义，如果只停留于世俗的社会性的道德层面来探寻和说明儒家的价值的根源和道德实践的根据，那么，儒家的价值原则和人伦纲常将根本无法抵挡佛老思想的攻击和否定。于是，他们把目光重新投向那片孔孟以及其他儒家学者曾花费过无数心血的心性——形上学领域，力图通过对此领域的发掘和发明来为儒家的价值原则和道德伦常确立终极的根源和基础，张载称：

知神而后能飡帝、飡亲，见易而后能知神。是故不闻性与天道而能制礼乐者，未矣。^④

按张载的看法，只有懂得性与天道才能制礼作乐，这就公开而又明确地视性

① 《经学理窟·学大原上》，264页。

② 《礼记解·中庸第三十一》，引自《蓝田吕氏遗著辑校》，276—277页。

③ 《礼记解·大学第四十二》，371页。

④ 《正蒙·神化篇》，18页。

与天道为礼乐制度的根据。在张载的这种思想影响下，吕大临也认为：

不本性命，则理义之文无所出。^①

道之上达者，高明而已，不先止乎此，则所谓中庸者，同污合俗矣。^②

依吕大临之见，只有植根于天道性命这一终极根源基础上的理义之文、中庸之道才是有根基的，而如果将其与天道性命相分离，那么，此理义之文、中庸之道只能停留于世俗的道德层面，同其污合其俗而已。

二、“天道性命相贯通”

在《横渠先生行状》中，吕大临曾把其师张载在探讨“性与天道”问题上所作出的贡献概括为“其自得之者，穷神化，一天人，立大本，斥异学，自孟子以来，未之有也”。^③吕大临所谓“自孟子以来，未之有也”之语颇值玩味，确实，在“一天人，立大本，斥异学”的过程中，张载对儒家心性形上学的重构和阐发，深受孟子的心性形上学思想的启发和影响，他的人性论思想就是以孟子的性善论为出发点的，孟子在先秦思想家中以道性善著称，性善论为其思想的宗旨和要义，张载以其“天地之性”来论此性善之“性”，立其大本，可以说是对孟子性善论的直接继承、阐发和发扬光大。

既然吕大临认为其师张载是通过对孟子心性形而上之绝学的承接和发扬来“一天人，立大本，斥异学”的，那么，这说明孟子的性善理论对他们师生俩的“性与天道”问题的探讨至为关键，故要把握他们师生俩在“性与天道”问题上的观点，了解他们师生俩对孟子性善论的继承与发展以及他们对其他人性论的看

① 《蓝田语要》，561页。

② 《礼记解·中庸第三十一》，304页。

③ 《文集佚存·横渠先生行状》，588页。

法也就显得非常重要。先且看吕大临在《孟子解·告子章句上》中释“孟子曰‘富岁，子弟多赖’章”时所列举的与孟子的性善论不同的其他三种人性论：

世之言性，以似是之惑而反乱其真，或以善恶不出于性，则曰“性无善”；或以习成为性，则曰“性可以为善，可以为不善”；或以气禀厚薄为性，则曰“有性善，有性不善”，三者皆自其流而观之，盖世人未尝知性也。^①

这三种人性观长期以来广为流传，可以说代表了历史上在孟子性善论之外的三种最主要的人性观点。

第一种观点是性无善，认为善恶不出于性，不是由性所决定，故性无善。历史上，告子的“生之谓性”可以说是这种观点的典型代表，“性无善”否定的是天生的善性和恶性，把“性”看成“天生的材质”或“生物学的固有”（牟宗三语），故“性”与“生”通用。由于此“性”指自然性的人性，故无所谓善或不善，其为善为恶，乃外在的环境和教育所造成。

第二种观点是“性可以为善，可以为不善”。吕大临在列举这种观点时只说“以习成为性”，似乎是说人性的善恶是由习俗环境的影响所造成的，如果是这样，那么这种观点与第一种观点“性无善”没有差别，因为“性无善”即指人性自然无所谓善或不善，其为善为恶完全在于外在环境和教育，因此，吕大临所列举的“性可以为善，可以为不善”的人性观，应该指人天生兼有善恶两性，在外在的习俗环境和教育的影响与型塑下，性可以为善，可以为不善。

第三种观点是“有性善，有性不善”，即人之为性善或性不善是由气禀的厚薄所造成的，换言之，气禀薄者性为善，气禀厚者性为恶。这种观点也肯定了人天生的善性和恶性，与第二种观点有一致之处。当然，这两种观点所说的“天生”是指与生俱来的意思，亦即先验本有之意。

① 《孟子解·告子章句上》，477页。

第二种观点和第三种观点显然都是“用气为性”，尽管是先验的，但仍是后天的（人生之后）。在历史上，扬雄所主张的“性善恶混说”可以说是第二种观点“性可以为善，可以为不善”的典型代表，他认为：“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？”^①司马光颇赞同扬雄的这种观点，故在注解这一段话时称：“夫性者，人之所受于天以生者也，善与恶必兼有之，犹阴之与阳也。”^②由于扬雄和司马光不仅以人之天生的气禀来解释善性与恶性，而且认为每一个人都天生兼有善恶两性，故在外在的环境、教育的影响和型塑下，“性可以为善，可以为不善”。王充曾认为扬雄的“性善恶混说”，只适用于“中人”，却不适用于中人以上的善人和中人以下的恶人。^③因此可以说，吕大临所列举的第三种观点是对其所列举的第二种观点的补充。

董仲舒和韩愈的人性观则是第三种观点的代表，他们两人不仅同是“用气为性”，而且各自提出的“性三品说”在本质上颇为一致。他们认为：圣人人性（上品人性）纯善无恶，斗筭之性（下品人性）恶而无善，中民之性（中品人性）则善恶兼而有之，其为善为恶受外在环境和教育的影响与支配，并且，每个人生来属何种品类是固定的，不可改变。

在对吕大临所列举的这三种人性观作上述分梳和辨析后，我们且再来看张载所说的“天地之性”和吕大临所理解与标举的孟子的性善论究竟与上述三种人性观有何不同，意义何在。

孟子道性善时，他一方面把道德的根源推之于天，认为人的道德能力乃“天之所与我者”，另一方面用“心性”来说明道德的根源和人的道德能力，但他所说的心性与天之间尚有一点距离，保持着一定的张力。

而在宋代理学兴起时，随着本体论问题的突显，理学家一般借助于本体论的

① 《法言义疏》卷三，中华书局，1987，85页。

② 《法言义疏》卷三，85页。

③ 《论衡》卷三，本性篇。

致思方式来探讨“性与天道”的问题。因此，张载在继承孟子性善论的同时，又对其进行了改造。张载称：

形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。^①

性于人无不善，系其善反不善反而已。^②

性则宽褊昏明名不得，是性莫不同也。^③

天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之。^④

如同在其天道论中语及“太虚”时一定要连着气讲一样，张载在其人性论中论及“天地之性”时，一般也是与“气质之性”对举，这说明他颇能正视人之气质之性的存在，承认人有其感性自然的一面。但对此“气质之性”，他又认为，“气质之性，君子有弗性者焉。”这也就是说气质之性并非人之所以为人的根据，不能用它来规定人性的本质；而他所谓的“天地之性”则不同，不仅“无不善”，而且与超越的天道本体相通，乃人之“莫不同”的普遍本质和人之所以为人的根据。

在张载思想的影响下，吕大临同样是在继承孟子性善论的基础上，借助这种本体论的致思方式以《中庸》中所谓“天命之谓性”为依据也对孟子的性善论作了进一步的改造和发展。他称：

① 《正蒙·诚明篇》，23页。

② 《正蒙·诚明篇》，22页。

③ 《张子语录》下，330页。

④ 《正蒙·诚明篇第六》，21页。

天之道虚而诚，所以命于人者，亦虚而诚。故谓之性虚而不诚，则荒唐而无征；诚而不虚，则多蔽于物而流于恶。性者虽若未可以善恶名，犹循其本以求之，皆可以为善，而不可以为不善，是则虚而诚者，善之所由出，此孟子所以言性善也。^①

天道也，天德也，降而在人，人禀而受之，是之谓性。《书》曰：“惟皇上帝，降衷于下民。”《传》曰：“民受天地之中以生”。此人性所以必善，故曰：“天命之谓性”。^②

吕大临在此所谓“虚而诚”的天道，显然不是指时空中有形有象之物，而是指具有客观实在性的於穆精微的形而上的实体，正因为天道乃形而上的实体，“虚而诚”，“舍物象，超时空”，故此超越的天道能内在于人为人之性，而此人之性亦必善。

在上述讨论的基础上，我们不难发现：无论是张载所标举的“天地之性”还是吕大临所理解与把握的孟子的性善之“性”，由于其同超越的、普遍的“天道”本体相通，其为善并非指气质之性中或经验层面上的善恶之善，而是指有善无恶的至善，故与吕大临前面所列举的那三种人性观完全不同。显然，那三种人性观只能归之于张载所说的“气质之性”的概念之下，并不能以其来规定人的普遍本质和作为人之为人的根据。对张载、吕大临来说，能规定人的普遍本质和作为人之为人的根据的只能是“天地之性”或性善之“性”。

当然，张载、吕大临之所以如此注重和强调孟子的性善论，并以此性善之“性”来规定人的普遍本质和作为人之为人的根据，是与他们对孟子道“性善”的立场和目的的认同分不开的。孟子主张和肯定性善，是为了说明人性中原本具有足以为善的能力，是为了说明人性有既定的道德内涵，是为了说明儒家的仁义

^① 《孟子解·告子章句上》，477页。

^② 《礼记解·中庸第三十一》，271页。

道德为人性所内在具足，从而为儒家的仁义道德提供了内在的价值保证，否则，若认为人性本不内具仁义，仁义并非内发于人性，这将使仁义失去内在的价值保证，从而使儒家的仁义道德失去根基。可见，孟子道性善与他的“仁义内在”的基本立场密不可分。张载、吕大临标举性善论的立场和目的亦同样如此。张载称：“仁义人道，性之立也”，“仁义德也，而谓之人。”^①吕大临也称：“仁义道德，皆其性之所固有”^②，“不本性命，则理义之文无所出”^③。这些表明在他们看来，人之为人在于其仁义之德，而此仁义道德或理义原本为人性所内涵，乃内发于人性，乃自人性所出，故人之性善之“性”即仁义之性，这就是张载、吕大临认同孟子性善论之故。

当张载、吕大临把他们所持的这种性善论的主张置于“天道性命相贯通”的架构下来定位时，由于天道本体乃超越的、普遍的、永恒的，故此与天道本体相贯通的性善之“性”也即超越的、普遍的、永恒的，而此性善之“性”即儒家的仁义道德之性，故儒家的仁义道德亦即超越的、普遍的、永恒的。依乎此，他们宣称：“道德性命是长在不死之物，己身则死，此则常在。”^④“此所谓性命之理，出于天道之自然，非人私知所能为也。故推而放诸四海而准，前圣后圣，若合符节。”^⑤这就是说，儒家的以仁义为内涵的道德性命具有超越个人的生死与天地同在的绝对性、普遍性、恒常性。

三、“即道德即宗教”

在“性与天道”的探讨中，张载、吕大临通过对孟子性善论之旨和“性与天

① 《横渠易说·说卦》，235页。

② 《礼记解·曲礼上第一》，191页。

③ 《蓝田语要》，561页。

④ 《经学理窟·义理》，273页。

⑤ 《礼记解·中庸第三十一》，274页。

道通而为一”的阐明，不仅认为人之为人的根据的仁义道德之性与天道、天理贯通，而且强调性天不二、性道不二，此仁义道德之性具有超越个人的生死而与天道、天理同在的绝对性、普遍性、恒常性，故他们所谓的“人”是与天道、天理贯通的贯通人，并非仅仅是生物性的人、社会性的人；他们所谓的道德伦常是以超越的天道性命为大本大源具有深远的本体宇宙论意义的道德伦常，从而“亦道德亦宗教，即道德即宗教，道德宗教通而一之者”，^①而不可以纯粹社会学、生物学的观点简单对待之。下面就他们是如何来说明和确立儒家的道德伦常的天道性命之根据作一考察和探讨。

毫无疑问，在先秦儒学经典中，除《孟子》外，《中庸》《易传》亦显然是先秦儒家在探讨心性——形上学领域方面最为深入和重要的文献。故在“性与天道”的探讨中，张载、吕大临在对儒家道德伦常的天道性命之根据所作说明时自然也就主要以《孟子》《中庸》《易传》为依据，并同时还采取了《中庸》《易传》中那种本体宇宙论的视角、天道性命的论述架构，张载的《西铭》即表现出这一特点：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性；民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，惇独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也……不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。^②

乍一见张载在《西铭》中所注重和强调的儒家的仁义忠孝之人道似乎只是一种血缘宗法伦理的社会理想的标举和倡导，但实际上此仁义忠孝之理却是以天道性命为根据的，当人依据此自身本有且与天道相通的仁义道德之性自觉地作道

① 牟宗三，《心体与性体》上册，上海古籍出版社，1999，3页。

② 《正蒙·乾称篇第十七》，62页。

德实践时，自能体现为仁义忠孝之人道，或者说此仁义忠孝之人道根源于天道性命，乃人“尽性”时的本分和不容已的责任、义务，故朱熹认为《西铭》之义：“紧要血脉尽在‘天地之塞吾其体，天地之帅吾其性’两句上。”^①“事亲底道理，便是事天底样子。人且逐日自把身心来体察一遍，便见得吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帅；许多人物生于天地之间，同此一气，同此一性，便是吾兄弟党与；大小等级之不同，便是亲疏远近之分。”^②可见，《西铭》之所以赢得各派理学家的一致推许和交口称誉，正在于其阐发和表达了那种天人一体、仁义忠孝之人道本于天道性命、人之尽仁义忠孝之人事即事天奉天的思想。

吕大临在其师的影响下当然亦不例外，他称：

妙道精义，常存乎君臣、父子、夫妇、朋友之间，不离乎交际、酬酢、应对之末，皆人心之所同然，未有不出于天者也。若绝乎人伦，外乎世务，穷其所不可知，议其所不可及，则有天人之分、内外之别，非所谓大而无外，一以贯之，安在其为道也与？^③

人效法于天，不越顺性命之理而已。率性之谓道，则四端之在我者，人伦之在彼者，皆吾性命之理受乎天地之中，所以立人之道，“不可须臾离也”。绝类离伦，无意乎君臣父子者，过而离乎此者也，贼恩害义，不知有君臣父子者，不及而离乎此者也；虽过不及有差，而皆不可以行于世，故曰：“可离非道也”。非道者，非天地之中而已，非天地之中而自谓有道，惑也。^④

吕大临上述所谓“未有不出于天者也”、“不越顺性命之理而已”、“皆吾

① （宋）黎靖德编，《朱子语类》卷九十八，杨绳其、周嫔君点校，长沙：岳麓书社，1997，2267页。

② 《朱子语类》卷九十八，2272页。

③ 《礼记解·中庸第三十一》，281—282页。

④ 《礼记解·中庸第三十一》，272页。

性命之理受乎天地之中”皆表明：存在于君臣、父子、兄弟、朋友之交的孝悌忠信等人伦之道是奠基在天道性命这一终极的根基之上的，换言之，孝悌忠信等人伦之道本于天道性命，从此天道性命推出，二者乃一以贯之之道，否则，将导致“天人之分、内外之别”、“非天地之中而自谓有道”。如果从那句“四端之在我者，人伦之在彼者”之语来看，吕大临将存在于君臣、父子、兄弟、朋友之交的孝悌忠信等人伦之道称之为“在彼者”之语颇令人玩味，这表明他意识到君臣、父子、兄弟、朋友之道与“在我者”之四端毕竟有所不同，“在彼者”似乎意味着君臣、父子、兄弟、朋友之道不在我而在彼，也就是说人伦之道取决于人伦行为的对象，但他又不这样看，却说：“率性之谓道，则四端之在我者，人伦之在彼者，皆吾性命之理受乎天地之中。”^①吕大临把“在我者”之四端与“在彼者”之人伦都看成“皆吾性命之理受乎天地之中”，这只能说明一件事，即在吕大临看来，存在于君臣、父子、兄弟、朋友之交的孝悌忠信之道实际上是“吾性命之理”（亦即人之仁义之性）通过道德实践赋予行为和对象的，他所谓的“君臣父子，伦类形名之间，性命之理具焉”^②即表明了这一点。

那么，在道德实践中，“吾性命之理”究竟是如何体现为现实经验层面的具体的孝悌忠信之道的呢？先且看几段张载有关这方面的论述：

天体物不遗，犹仁体事无不在也。“礼仪三百，威仪三千”，无一物而非仁也。^③

虚者，仁之原，忠恕者与仁俱生，礼义者仁之用。^④

礼非止著见于外，亦有无体之礼。盖礼之原在心，礼者圣人之成法也，

① 《礼记解·中庸第三十一》，272页。

② 《礼记解·表记第三十二》，315页。

③ 《正蒙·天道篇》，13页。

④ 《张子语录·语录上》，325页。

除了礼天下更无道矣。^①

性天经然后仁义行，故曰“有父子、君臣、上下，然后礼义有所错”。

仁通极其性，故能致养而静以安；义致行其知，故能尽文而动以变。^②

要理解和把握张载的以上论述，先需对张载言“仁”的基本前提有所了解，张载称：“天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。”^③“天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。仁人则须索做，始则须勉勉，终则复自然。人须常存此心，及用得熟却恐忘了。”^④这表明张载所谓“仁”是承《易传》“天地之大德曰生”之传统而来，此“仁”在天为天之“生德”“生理”，在人为人之“仁心”“仁性”，显然，在“性与天道通而为一”的架构下，天之“生德”与人之“仁德”又是相贯通的，人之“仁心”“仁性”乃在人天之“生德”“生理”，故他认为：“恻隐，仁也，如天，亦仁也。故扩而充之，不可胜用”。^⑤正因为人具此与天之“生德”“生理”相贯通的“仁心”“仁性”，故在张载看来，礼义即有本，忠恕则能生，礼仪威仪有其源；并且，依他之见，“仁者”通过自身之“仁心”“仁性”的发动和扩充，既能体现为“体事无不在”的万物一体之仁，又能表现为父子、君臣、上下之间的仁义忠恕之道，礼即圣人依据自身之“仁心”“仁性”的发动所表现出的仁义忠恕之道而制定的落实于现实生活中的节文准则和规范。

吕大临将其师张载的这种观点表达得更让人明白易晓：

人皆有不忍人之心，忍之则惛怛而不安，盖实伤吾心。非譬之也，然后

① 《经学理窟·礼乐》，264页。

② 《正蒙·至当篇》，34页。

③ 《横渠易说·复卦》，113页。

④ 《经学理窟·气质》，266页。

⑤ 《正蒙·有德篇》，46页。

知天下皆吾体，生物之心皆吾心，彼伤则我伤，谋虑所及，非勉强所能。^①

人皆有怵惕惻隐之心，非自外铄也。天下无一物非我，故天下无一物不爱，我体或伤，心则慄恒，理之自然，非人私智所能为也。人而不仁，非无是心，丧是心尔。^②

所谓仁者，合天地之中所谓人者而言之，非枯乎有我之私也。故非有惻恒之诚心，尽至公之全体，不可谓之仁也。亲亲而仁民，仁民而爱物，爱虽无间而有等差，则亲亲大矣。所大者，行仁之本也，故曰“仁者人也，亲亲为大。”行仁之道，时措之宜，则有义也；天下所宜为者，莫非义也，而尊贤大矣；知尊贤之为大而先之，是亦义也，故曰“义者宜也，尊贤为大。”亲亲之中，父子，首足也；夫妻，判合也；昆弟，四体也，其情不能无杀也。尊贤之中，有师也，有友也，有事我者也，其待之不能无等也。因是等杀之别，节文所由生，礼之谓也？故曰“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”。^③

在上述吕大临关于“吾性命之理”如何体现和落实为现实经验层面的具体的道德法则和实践的论述中，他也主要是以“仁”为中心来说明的，并且他言“仁”亦同样从天道生生一直推演下来，人秉此“生德”“生理”为“心”为“性”，人之“仁心”“仁性”即天之“生德”“生理”在人者，人作为万物之“灵”不仅能自觉其“仁心”“仁性”，而且能尽其作为万物之“灵”的责任、义务。对吕大临而言，自觉其“仁心”“仁性”的“仁者”对天下生民万物的责任和义务又是通过其自身怵惕惻隐之仁心的发动来实现的，“仁者”之此怵惕惻隐之仁心具一种不容已之万物一体之情，能把天下生民万物看成是与自己息息相

① 《孟子解·公孙丑章句上》，471页。

② 《礼记解·缁衣第三十三》，349页。

③ 《礼记解·中庸第三十一》，290页。

关的一部分，甚至就是自己身体的一部分去给予关切和关爱，故“我体或伤，心则憺怛”、“天下无一物非我”、“无一物不爱”。并且，依他之见，在具体的道德实践中，“仁者”之此怵惕惻隐之仁心的发动表现为“亲亲而仁民，仁民而爱物”这样一种自然的次第与条理，随着亲亲、仁民、爱物不断地推出，在社会生活中，则体现为亲亲长长尊贤之道、父子兄弟夫妇朋友之伦，其具体表现也就是礼。

对吕大临来说，由于此存在于父子、兄弟、君臣、朋友之交的孝悌忠信之道本于与天道、天理通而为一的人之性命之理，故此孝悌忠信之道即具天道、天理的意义。“大经，天理也，所谓庸也。”^①“所谓经者，百世不易之常道。大经者，亲亲、长长、贵贵、尊贤而已。”^②因此之故，吕大临在其《易章句》《礼记解》中极为重视遵循和践履父子、君臣、兄弟、夫妇、朋友之间之人伦常道的重要性和必要性。

止而不止其所，则乱而失其所矣。耳司听，目司视，火之炎，水之润，各止其用而不可乱也。达于父子、夫妇、长幼、君臣、尊卑、贵贱、亲疏之分，各安其所而不乱，此道所以光明也。^③

君子修身，庸行而已。事亲者，庸行之本也，不察乎人伦，则不足以尽事亲之道，故人伦者，天下之大经，人心之所同然者也。人心之所同然，则百世以俟圣人而不惑矣，知人者也；人心之所同然者，天地之经也，顺天地之经而不违，则质诸鬼神而无疑矣，知天者也。^④

吕大临的这些论述都反复强调君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的人伦之

① 《礼记解·中庸第三十一》，307页。

② 《礼记解·中庸第三十一》，307页。

③ 《易章句·艮卦》，152页。

④ 《礼记解·中庸第三十一》，290页。

道是不可变易的常理常道，要求父与子、君与臣、兄与弟、夫与妇行其所当行，止其所当止，处其所当处，从而各尽其伦、各当其所、各安其位、各尽其职。并且，在他看来，当人真正自觉依此君臣、父子、兄弟、朋友之间之孝悌忠信之道实践时，即能体会到孝悌忠信之人事乃人自身性分内之本分，乃人责无旁贷、义不容辞的责任和义务；亦能觉悟到天人之道归一无二、天道人事皆为一理，人之尽孝悌忠信之人道即事天奉天，即体现天道、天理，从而使人之达于父子、君臣、兄弟、朋友之间的孝悌忠信之行为具有了绝对的价值和无限圆满的意义，即亦道德亦宗教的意义。故吕大临称：“孝悌之至，通乎神明，光乎四海，无所不通，则至道成矣”^①。

（作者系中国 武汉大学 哲学学院中国哲学教研室 副教授）

投稿日：2010.8.22，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 《十三经注疏》，北京：中华书局，1980。
- 《法言义疏》卷三，北京：中华书局，1987。
- 陈俊民辑校，《蓝田吕氏遗著辑校》，北京：中华书局，1993。
- （宋）张 载，《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978。
- （宋）黎靖德编，《朱子语类》，杨绳其、周娴君点校，长沙：岳麓书社，1997。
- （宋）陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980。
- 牟宗三，《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999。

^① 《礼记解·中庸第三十一》，281 页。

On Zhang Zai and Lu Dalin's Discussion about “Xing and Tiandao”

Wen Bifang

The problem “Xing(性) and Tiandao(天道)” is an important topic of Neo-Confucians during the course of the thrivingness of Neo-Confucianism. The paper begins with the context of the problem and analyses Zhang Zai and his student Lu Dalin's delving into this problem. Meanwhile, the paper discusses how they expounded “Tiandao-XingMing(天道性命)” ——the base of the Confucian moralities.

Key Words: Xing(性), Ren(仁), Zhangzai, Ludalin, Tiandao(天道), Moralities