陆陇其理气心性观研究

——以《问学录》和《三鱼堂剩言》为中心

■ 秦跃宇 黄 睿

陆陇其为明清之际尊朱辟王、践履笃实的理学代表。其著述《问学录》和《三鱼堂剩言》较少为学者关注研究，以之为中心，对他的理气心性观作重新探讨，可以获得新的认识。在理气问题上，他强调理气合一，但在逻辑分析上明确将二者分属两个范畴，并以理为第一性；在心性问题上，他力辨心与性之不同，主张天命气质不离不杂，从而实现理气与心性的圆融贯通。

陆陇其（1630-1692），字稼书，浙江当湖人，世称“当湖先生”或“平湖先生”，是明清之际复兴朱学的代表人物之一。长期以来，对稼书思想的研究主要集中在《松阳讲义》《松阳钞存》《学术辨》等作品，其余鲜有涉足，难以深入挖掘其理学思想。其次，早先论者虽极具洞见，多有发明，但在理气、心性等问题上仍有值得商榷之处。鉴于此，本文以《问学录》和《三鱼堂剩言》为中心，试图对稼书理气心性观进行重新探讨。另须指出，二书与陆氏其他著述在某些问题的阐述上可能略有不同，而本文所论皆据二书所言，故稼书思想演变之问题，留待他文再议。

一、《问学录》与《三鱼堂剩言》

《问学录》成书于康熙十一年（1672），乃稼书中年学术倾向趋于明晰的代表之作。曾有学者对陆稼书学术道路做过考察，指出“早年的陆陇其，‘束发受书，即知崇尚朱子为入圣之阶’，又因为从事举业的关系，虽然也熟悉程朱一系的学术，但是并未有精深、真切的体会；反而对陆王一系的学术也曾有过一段研习的过程”。（张天杰《清初理学家的“由王返朱”心路转换》）又以陆稼书早年《书座右》为据，认为他存在“由王返朱”的思想历程。然观《书座右》意旨，陆稼书早年并未服膺陆王心学，只是表达了对象山等人为官的敬佩，谓知象山荆门之政，“可悚然于清、慎、勤之不可须臾忘矣”（吴光酉、郭麟、周梁等所著《陆陇其年谱》）。而至于学术，则以其“皆偏僻不可为训”。又《年谱》载“先生束发受书，即知崇尚朱子为入圣之阶，深恶讲家与作文之背注者”。稼书之笃信朱子亦由此可见矣。除此之外，未见其有称赞心学处，偶作温和之语，亦是将为人与为学分而言之。

严格来说，其思想是经历了一个从淆惑到明晰的过程。“四十以前，（稼书）亦尝反覆于程、朱之书，粗知其梗概。继而纵观诸家之语录，糟秕杂陈，琐玦并列，反生淆惑”。（吴光酉、郭麟、周梁等所著《陆陇其年谱》）康熙十一年（1672），与吕留良的嘉兴之会才从根本上确立了他的学术面貌，自称“始遇先生（吕留良），从容指示，我志始坚，不可复变”。（《陆陇其年谱》）“至是于石门（吕留良）语，益信吾道不孤，心理本同，不可别立宗旨厚诬天下也”（《陆陇其年谱》）。遂于同年将自我问学思考心得辑成《问学录》。此后，又将自己与吕留良论学诸说编成《卫滨日钞》（又名《松阳钞存》），是书即选自《问学录》与《随记》，康熙二十六年（1687）始成，比《问学录》晚出十六年。早先研究者一般因其详载稼书与吕留良论学之内容，而多以《松阳钞存》为要籍，实际是书多摘自《问学录》。至于另一为人所关注的《松阳讲义》，亦是择《问学录》要语而成。因此，《问学录》显然是研究稼书学术思想不可或缺的一环。该本原由张伯行纳入《正谊堂全书》于康熙四十七年（1708）付梓刊行，经左宗棠厘订重刊后仍大体上保持了康熙本的原貌。另外，又参考了光绪十六年（1890）许仁沐主持编刊之《陆子全书》所收《问学录》（简称“陆子全书本”）。值得注意的是，该本《问学录》较之正谊堂本多出许多内容，其中缘由有必要加以说明。首先，正谊堂本《问学录》并非全本，然全本已佚。张伯行编刊此书时“于卷中特删去其辨难牵引之太繁者”（《问学录·原序》），许仁沐亦指出，“编入《正谊堂全书》者，删节本也”（《问学录·许仁沐识》）。而据张诚所言，《问学录》原本则早已散佚，“付之无何有之乡”（《问学录·张诚序》）。其次，张诚自述其所得《问学录》有两编，其中“少司马（沈初）以《日记》乃未成之书，爰为删其琐屑，萃精语数万言，命曰《问学续录》，而附于前编”（《问学录·张诚序》），由此可推知所谓前编乃正谊堂本《问学录》，附于前编者为沈初之《问学续录》，也即比之正谊堂本所多者。可见《问学续录》为沈初裁汰稼书《三鱼堂日记》而成，其非《问学录》原本之内容，明矣。鉴于此，本文所引《问学录》材料以最接近此书原貌之“正谊堂本”为据，辅以“陆子全书本”校勘文字。

《三鱼堂剩言》，原名《日钞》，编撰体例略同于《问学录》，大抵原典、旧解约占十之七，出己意者十之三，故以“钞”名。《四库全书总目提要》谓是书——

> 皆平时札记之文，……一卷至四卷皆说五经，五卷六卷皆说四书，而附《太极图说》《近思录》、小学数条，七卷八卷皆说诸儒得失，九卷至十二卷皆说子史，而亦间论杂事。

与《问学录》一样，《三鱼堂剩言》亦未能在稼书生前付梓。乾隆六年（1741），稼书甥陈济“深恐绪言余论郁而不章，爰是重加编次，各以类分”（《三鱼堂剩言·陈济序》），此书才有幸示以后世。乾隆十五年（1750），稼书甥孙陈宝麟又对该本进行修补，谓之“三蕉书屋”刊本，该书目前亦尚无正式校点整理本出版。

陆陇其画像

陆陇其《三鱼堂文集》

三魚堂文集卷之十
記
畿輔八府地圖記
康熙甲子有詔命天下考正山川之圖井陘道僉事
李公分查保定眞定順德廣平大名五府之地天津
道朱公分查順天永平河間三府之地既竣乃合而
爲圖以上龍其備具俗吏得縱觀焉蓋畿輔之水惟
永乎之滹滱諸河自入海其餘皆歸於衞白一河以
入海衞發源河南衞輝府輝縣蘇門山百泉流經直
《三鱼堂文集》局部

稼书对林希元从理与气两方面阐释“理一分殊”甚为赞赏，二人观点之一致性建立在皆以理气为二之基础上。而罗钦顺从理气本为一物的思想出发，认为无须从理气两方面论“理一分殊”，故谓“未睹浑融之妙”。对此，稼书以为其太过强调理气之合，不免矫枉过正。此外，罗钦顺理气一物思想贯彻到性论上，便是反对划分天命之性与气质之性。他认为理是气的属性，理必然由气表现出来，相应地，天命之性也必然表现在气质之性上，故“自不须立天命气质之两名”（《三鱼堂剩言》卷八）。对此，稼书则明确批评其“但知理气之合，而不知理气之分”（《三鱼堂剩言》卷八）。

第三，虽然理与气是本体论中两个极为重要的范畴，但相对而言，理才是第一性的。兹引“太极”加以讨论。首先，稼书认为“太极”乃“理之别名，非有二也”（《问学录》卷三引薛瑄语），即理与“太极”属相当范畴，皆形上本体，是气存在之根据。而并非气之运行规律，故在此意义上是无法推知其有唯气论倾向的。其次，他承朱子意，认为“朱子《易本义》以阴阳之变解‘易’字，以阴阳之理名‘太极’，则太极为易之本，明矣”（《三鱼堂剩言》卷一），进而谓“（蔡渊）解‘易’字作‘无极’字，则易反在太极之先矣，岂不大乖乎”（《三鱼堂剩言》卷一）。简言之，在他看来，理（太极）是宇宙中最高范畴之存在，其发运流行要通过阴阳之变来实现，理（太极）为发运流行之体，气为发运流行之用。理气在实存上虽同时同地而具，但理是气运行的本体与根据。

值得一提的是，学术的选择实际与政治图景不可分割。基于对鼎革易代的反思，稼书学术思想多从治世效果角度展开，他以合理的社会秩序为设想选择朱学，看重的恐怕正是朱学体系中“理”的主导性和规范性。众所周知，晚明社会文化混乱的重要原因之一，即学术思想陷入与现实政治不相融的尴尬境地。如果稼书有唯气论倾向，那朱学体系中居于天理高度的儒家道德准则便会失去其至上性与约束力，造成学术与政治的游离，显然不利于当时政统之稳定。

二、理气观

在既有研究中，稼书理气相依思想受到极大关注。首先，他主张理气在时间上本无先后。若理在气先，那宇宙有一阶段便只有理而没有气，“太极则为一悬空之物，而能生夫气矣”（《问学录》卷三引薛瑄语），如此则气就有生有灭，有端有始，显背程颐所谓“动静无端，阴阳无始”。其次，在实存上，他主张理气合一。他曾借孟子“浩然之气”加以申明，认为“《书》言人心道心，《易》言形上形下”，皆是把理气分而言之，给人理气分处两地之感，“而曰‘浩然’便已理气合一，所谓器亦道，道亦器也”（《三鱼堂剩言》卷六）。

（一）理气合一，以理为本

正因稼书言理必言气，故而有学者认为其思想“在一定程度上向唯气论发展”（晋圣斌《陆陇其理学思想述评》），“表现出在本原问题上的一种二元论倾向”（林国标《陆陇其理学思想评议》）。这使其理气观显得颇为含混。理气问题是理学之首要思考，若不能厘清，则可能会在心性、工夫论之分析上引出颇具歧义的探讨，故有必要在此作进一步辨析。

第一，稼书之主张理气合一，本无先后，此说素无异议，但不能因此得出其存在二元论倾向。我们知道，二元论主张世界有两个独立实体本原，但据稼书一贯思想，他十分反对离理谈气或离气谈理，而是主张理气合一，道器不离，强调每个存在都是理与气的结合。因此在他看来，理与气并非独立的二元实体，故“二元论”说法本身准确性不无可虑之处。另外值得提及的是，林国标《陆陇其理学思想评议》“二元论倾向”结论是借对稼书“天地之心”分析而得出的，他认为“在程朱理学中，天地之心是指天地之理”，此理一元论；而稼书以“天地之心”为“理气一本”，故有二元论倾向。应当指出，此论对朱子之意本就存在误读。在朱熹看来，“天地之心”乃生生不息之运作（陈来《宋明儒学的“天地之心”论及其意义》），林文将其界定为“理”其实是不太妥当的。相反，稼书以“天地之心”为“理气一本”似更合朱子意。

第二，虽然稼书反复强调理气在实存上浑沦无间，但在逻辑分析上，他实际将理气分属两个范畴。这一点在他多次对罗钦顺之批判上可见。《问学录》卷二云——

> 朱子谓理不离乎气，亦不杂乎气，此言理气之一而二也。明道谓形而上为道，形而下为器，须着如此说，器亦道，道亦器。又曰：“阴阳亦形而下者，而曰道者，惟此语截得上下最分明，原来只此是道。”此是理气之二而一也。程朱之说本合，整庵（罗钦顺）乃谓理气一物不容分，而不满于朱子之说，何耶？

他回顾程颢与朱熹之说，认为二人观点一致，皆谓理气一而二，二而一，故对罗钦顺不满朱子而执理气一物不容分之说表示不满。《问学录》卷二又载——

> 林次崖（林希元）言理一分殊，理与气皆有之，以理言则太极理一也，健顺五常其分殊也；以气言则浑元一气理一也，五行万物其分殊也。此一段发明程朱理气之说最明，而整庵（罗钦顺）谓其未睹浑融之妙亦过矣。

是，稼书此论是借罗钦顺《困知记》之语而道出的。《三鱼堂剩言》卷七载——

> 较对《困知记》，见整庵（罗钦顺）论薛文清（薛瑄）“气有聚散，理无聚散”之说，云：“气之聚，便是聚之理，气之散，便是散之理，惟其有聚有散，是乃所谓理也。若云一有一无，则非理气无缝隙之论矣。”此一段说得最好，与整庵别处论理气不同。

我们知道，罗钦顺素以理为气之运行规律，由此主张理气一物，故其必然可由气能聚散而推知理能聚散。与此不同，稼书以理气分属不同范畴，绝为二物，故在其只表示气能动静和理有动静之基础上，我们无法推知他是否认为理本身可以动静。二人对理与气的认知本就不同，故不可一概而论。再者，理有动静并不表示理能动静。若从“理一分殊”角度看，则就理一而言，气动之理、气静之理皆是一个理；就分殊而言，或为气动之理，或为气静之理，此亦可谓理“有”动静。故就理而言，我们暂且只能止步于稼书主张理“有”动静。

三、心性论

（一）心性之辨

朱熹继承程颐“性即理”的思想，在性与天道之间建立起一种直接联系。陆稼书亦主张“性即理”，且在心性关系上力辨心与性之不同。他认为“孟子云‘仁，人心也’，是指仁为心”（《三鱼堂剩言》卷六），又谓“孟子所以指仁为人心”是说“仁义礼智皆在心”（《三鱼堂剩言》卷六），即性是寓于心中之理，但性本身不是心。所以他认为象山“指心为仁”、认心为性是对孟子莫大的误解。

针对象山“镜中观花”说，稼书又从镜喻问题上对心和性进行了区分，认为“明镜止可喻心，不可喻性”（《三鱼堂剩言》卷八）。他认为朱子《大学或问》之“鉴空衡平”和“颜子明睿所照”皆是以明镜照物来比喻心的知觉活动，而象山虽亦自言以镜喻“心”，然其以万物为镜中之花，进而推论主体对花的体认无须外求，只需求之于心，实际是认心为理，“以镜喻性矣，大谬”（《三鱼堂剩言》卷八）。简言之，稼书认为象山所谓“心”乃朱子所谓“性”，故在其看来，象山之论显然是混同了心性。且“孟子万物皆备，是以万物之义理言；陆（九渊）学之万物皆备，是以万物之影象言”（《三鱼堂剩言》卷八），即指象山所谓“万物”，并非实体之万物，而是万物之影象，是故“朱、陆皆以镜喻心，然一是真明镜，一是含糊之镜”（《三鱼堂剩言》卷八）。

道心、人心问题可以说是稼书心性之辨的深入，且在这个问题上，他仍将罗钦顺作为主要批评对象。罗钦顺从心兼体用角度对道心、人心予以了诠释和界定，谓“道心，性也，性者，道之体；人心，情也，情者，道之用”（《问学录》卷二），他认为道心乃是性，也即先验天理，是善之本源，其发而为用才会转变为具有现实意义之人心（情），并且“发未必皆中节，此善恶之所以分”（《问学录》卷二）。与此迥异，稼书认为心是思维主体的具体意识，道心、人心皆是就已发而言，合乎义理者为道心，主于情欲者为人心，二者是同一知觉主体的不同思维内容。因此，他认为罗氏之见殊难通解。其次，他又以周敦颐“圣人定之以中正仁义”（《太极图说》）为依据，强调道德理性的主导地位，认为“道心常为之主，而人心听命焉”（《三鱼堂剩言》卷六），即主张道心主宰人心，个人情欲要受道德意识控制。

（二）天命气质

陆稼书承朱子意，主张性之意义有二，不可混而为一。如前所述，罗钦顺在理气关系上主张理气一物，落实到人性问题上即反对朱子“本然之性”与“气质之性”的说法，云“一性而两名，疑其辞之未莹，而谓不若以理一分殊言性较似分明”（《问学录》卷二），他认为理一即天地之性，分殊即气质之性，故“不须立天命气质之两名”（《三鱼堂剩言》卷八）。稼书对此颇为不满，认为“整庵（罗钦顺）尊‘理一分殊’之语可也，而便欲以此破除天命气质之名，则非矣，但知理气之合，而不知理气之分可乎”（《三鱼堂剩言》卷八）。

由于稼书在人性论上主张性之意义有二，而在本体论上又强调理与气的合一，故有学者认为他“未能把本体论贯彻到人性论中。在某种程度上，他与明中期的罗钦顺有相似之处——本体论与人性论相矛盾”，“如果把陆陇其的本体论与人性论联系起来，前者注重理气之合，后者则强调理气之分，前者对朱学有发展，而后者则恪守程朱，两者是相矛盾的”。此说似可商榷。首先，如前所述，稼书“理气合一”说是建立在理与气乃不同范畴之基础上的，他既强调理气之合，亦强调理气之分，其于《问学录》和《三鱼堂剩言》中多次对罗钦顺提出批评，原因即在罗氏“但知理气之合，而不知理气之分”（《三鱼堂剩言》卷八）。另一方面，尽管稼书在人性问题上十分强调天命气质的划分，但也坚持朱子“天命气质不相离”之说。陆世仪曾作《性善图说》，“大旨谓人性之善，正要在气质上看”（《三鱼堂剩言》卷七），性离气禀只能叫做理，禀于人身才可称为性，故离开气质则无所谓性善，强调性与气质之相互依存。对此，稼书认为陆世仪“只说得朱子‘不离气质’一边，而略了‘不杂气质’一边，此《图》甚不必作”（《三鱼堂剩言》卷七）。此言重点虽在于批评陆世仪对朱子“天命气质不相杂”的忽视，然其对朱子“天命气质不相离”之认同亦可见矣。总而言之，稼书虽恪守程朱，在本体论与人性论并无什么长足发展，但其体系是贯通的，于大体上并无抵牾之处。

最后，谈及气质之性，论者常以张载为最早提出者（张丽华《宋明理学中“气质之性”的考察》）。朱熹亦认为孟子性善说对人性恶之缘由语焉未详，“亦费分疏”，因而对张载和二程的“气质”之说甚为推崇。稼书对此则有不同见解，他认为“孟子言‘形色，天性也’，未尝不言气质”（《问学录》卷三）。孟子以仁义礼智论人性，以形色论天性，若粗略比附，则孟子之“人性”近似张、程之“天命之性”，孟子之“天性”近似张、程之“气质之性”。因此，在他看来，气质之说虽主于张、程，却并非始于张、程。这种看法自有其独到之处，不过早在明代罗汝芳即已有此说。

四、结语

受清初实学思潮影响，比之玄想思辨，稼书更注重对道德践履的探求。不过应当指出，其学术思想中的问题意识与哲学意蕴仍来自于理学，其对阳明之学“任心而废学”“任空而废行”（《问学录》卷四）的批判仍是基于朱子学立场，因此不可避免地要对理学中基本哲学思考进行探讨。更为重要的是，尽管稼书学宗朱子，并上溯孔子，以“下学而上达”为基本治学路向，但由于阳明之学在清初仍具影响，并“托于上达而浸灌于学者之耳”（《问学录》卷三），所以仅从方法范式上辨别学术还稍显薄弱，必须拔本塞源，从性与天道说起，否则“不先去其疾，则孰肯从事于吾所谓下学哉”？（《问学录》卷三）稼书对本体论的关心并非独立于实际之冥想，其着眼点始终是人与社会，这与早期儒学注重实践的特点实际是相一致的。

稼书之理气心性观，基本是承袭朱子而来。虽然他强调理气合一，对气予以了相当的重视，但我们不能由此认为其思想有唯气论发展或二元论倾向。之所以如此，是因为他继承了朱子繁杂的客观唯心主义体系，在理与气何者为第一性的问题上坚持了理的本体地位。相应地，儒家伦理道德准则在其体系中回归天理高度，使得明末师心自用，放任于诗书礼乐、名节忠义之外的空疏学风在一定程度上得到了扭转。在心性问题上，他主张天命气质不离不杂，从而达到了理气与心性之贯通，他力辨心与性之不同，强调道德理性对个人情欲的主导作用，限制了在阳明心学中被无限放大的主观性，有利于明清鼎革之际社会秩序与伦理纲常的重建。

值得一提的是，虽然稼书对朱学的选择，为解决清初社会和学术问题提供了一个切入点，但由于他过分强调返归朱学，以致忽视了对原有理论内在思想的延伸，未能从学术演进角度进行思考，故正如与其生活于同时代的学者李光地在其《榕村全书》中所指出的那样：“陆稼书清品，读书又正，只是少思，便精采少。请教他甚多，都无发明。”如此一来，程朱理学内部积弊难以得到纠正，终于在乾隆中叶走向了衰微，理学复兴就此化为泡影。

（作者单位：鲁东大学文学院）

尔安书院