



国家社科基金成果文库

SELECTED WORKS OF THE CHINA
NATIONAL FUND FOR SOCIAL SCIENCES

理气性心之间

——宋明理学的分系与四系

向世陵 著

 人民出版社



国家社科基金成果文库

SELECTED WORKS OF THE CHINA
NATIONAL FUND FOR SOCIAL SCIENCES

理气性心之间

——宋明理学的分系与四系

向世陵 著



人民出版社

责任编辑：夏 青

装帧设计：肖 辉

图书在版编目(CIP)数据

理气性心之间——宋明理学的分系与四系/向世陵著.

—北京:人民出版社,2008.2

(国家社科基金成果文库)

ISBN 978-7-01-006630-1

I. 理… II. 向… III. 理学-研究 IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 172480 号

理气性心之间

LI QI XING XIN ZHI JIAN

——宋明理学的分系与四系

向世陵 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京中文天地文化艺术有限公司排版

北京新华印刷厂印刷 新华书店经销

2008 年 2 月第 1 版 2008 年 2 月北京第 1 次印刷

开本: 710 毫米×1000 毫米 1/16 印张: 27

字数: 416 千字 印数: 0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-006630-1 定价: 55.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010) 65250042 65289539

《国家社科基金成果文库》

出版说明

国家社科基金研究项目优秀成果代表国家社科研究的最高水平。为集中展示这些优秀成果，全国哲学社会科学规划领导小组决定编辑出版《国家社科基金成果文库》。《文库》将按照“高质量的成果、高水平的编辑、高标准的印刷”和“统一标识、统一版式、统一封面设计”的总体要求陆续出版。

全国哲学社会科学规划领导小组办公室

2005年6月

目 录

引 言

——唐五代的性论走向	(1)
------------------	-------

第一章 以性为本观的初期形态

一、性无善恶论的形成	(7)
二、性无善恶论的展开	(18)
三、性善恶混的新发展	(28)
四、“生之谓性”与张、程之间	(40)

第二章 道南学派与性学的创立

一、程学传承	(66)
二、《春秋》学	(69)
三、《中庸》学	(77)
四、《周易》学	(87)
五、《论语》学	(92)
六、《孟子》学	(99)
七、《大学》学	(106)

第三章 “理学”的产生

一、整体“理学”的形成	(114)
二、“理学”概念的出现与含义	(135)

第四章 理学分系的历史考察	(163)
一、理学的总结与学术自觉	(163)
二、理学分系的由来与历史	(168)
三、两系之分与朱陆异同之辩	(173)
四、朱陆“和会”与终归一致	(193)
第五章 当代流行的宋明理学分系	(205)
一、20 世纪中期前后的理学分系	(205)
二、当代“三系说”之一——理、气、心的三分	(213)
三、当代“三系说”之二——性、心、理的三分	(232)
四、劳思光先生的一系说	(254)
第六章 性学的体系与四系之间	(265)
一、以性为本的性学体系	(265)
二、朱学的“性即理”与性善原则	(276)
三、陆王说性与“心即理”说	(302)
四、明代气学与性气“一本”	(315)
第七章 性学遗产与学术传承（上）	(331)
一、以性为本	(332)
二、性无善恶	(350)
第八章 性学遗产与学术传承（下）	(371)
一、心以成性与吾学“本心”	(371)
二、性命全体与理学整体	(382)
结 语	(411)
主要参考文献	(417)

CONTENTS

Introduction: The trend of the theories of <i>Xing</i> in the Tang and the Five Dynasties	1
--	---

Chapter I The early formation of the theory based on <i>Xing</i>	7
---	---

1. The formation of different theories regarding “ <i>Xing</i> is neither good nor bad”	7
2. The unfolding of different theories regarding “ <i>Xing</i> is neither good nor bad”	18
3. The new development of different theories regarding “ <i>Xing</i> is a mixture of both good and bad”	28
4. The theory “what comes from nature is called <i>Xing</i> ” and the similarities and differences between the theories of Zhang Zai and Cheng Brothers	40

Chapter II The Daonan School of Neo-Confucianism and the foundation of the school of <i>Xing</i>	65
---	----

1. The transmission of Cheng Brothers’ philosophy	66
2. Their researches on <i>the Spring and Autumn Annals</i>	69
3. Their researches on <i>the Doctrine of the Mean</i>	77
4. Their researches on <i>the Book of Changes</i>	87
5. Their researches on <i>the Analects</i>	92
6. Their researches on <i>the Mencius</i>	99

7. Their researches on <i>the Great Learning</i>	106
Chapter III The emergence and establishment of the	
Li-school (<i>Lixue</i> 理学)	113
1. The formation of the " <i>Lixue</i> " as a academic integration	114
2. The appearance of the " <i>Lixue</i> " as a concept and its meaning	135
Chapter IV A historical survey of the diversification of the	
Song-Ming Neo-Confucianism	163
1. The integration and academic awareness of the Song-Ming	
Neo-Confucianism	163
2. The origin and its history of the diversification of the	
Song-Ming Neo-Confucianism	168
3. The debates of the similarities and differences between the	
theories of Zhu Xi and Lu Jiuyuan	173
4. The "harmonious" dialogue between Zhu Xi and Lu Jiuyuan	193
Chapter V The distinctions of the Song-Ming Neo-Confucian	
schools in contemporary era	205
1. The diversification of the Song-Ming Neo-Confucianism around	
the middle of 20th century	205
2. One "doctrine of the three systems" — <i>Li</i> , <i>Qi</i> and <i>Xin</i>	
in contemporary era	213
3. Another "doctrine of the three systems" — the unity	
of <i>Xin-Xing</i> , <i>Xin</i> and <i>Li</i> in contemporary era	232
4. Lao Shiguang's theory that the Song-Ming Neo-Confucianism	
is one system	254
Chapter VI The system of Hu-Xiang School of <i>Xing</i> and the	
relationships among the four systems	265
1. The system of Hu-Xiang School based on <i>Xing</i>	265
2. Zhu Xi's doctrine that " <i>Xing</i> is <i>Li</i> " and his principle that <i>Xing</i>	
is good originally	276

3. Lu-Wang's view about <i>Xing</i> and the doctrine that " <i>Xin</i> is <i>Li</i> "	302
4. The <i>Qi</i> school in the Ming dynasty and the original unity of <i>Xing</i> and <i>Qi</i>	315
Chapter VII The heritage of Hu-Xiang School of <i>Xing</i> and its academic transmission and continuation (I)	331
1. The theory that <i>Xing</i> as substance	332
2. The theory that <i>Xing</i> is neither good nor bad	350
Chapter VIII The heritage of Hu-Xiang School of <i>Xing</i> and its academic transmission and continuation (II)	371
1. Realization of <i>Xing</i> with the aid of <i>Xin</i> and the Confucian theory based on <i>Xin</i>	371
2. The entity of <i>Xing-ming</i> (nature and mandate of heaven) and the integration of the Song-Ming Neo-Confucianism	382
Concluding remarks	411
Main Bibliography	417

引 言

——唐五代的性论走向

中国哲学的发展，自中唐以后，一个明显的迹象是心性问题的逐渐成为关注的中心。究其缘由，佛教思想的浸润扩张无疑是主要的驱动力，但它之所以发生作用，也反映了哲学理论发展的一般趋向。就儒家而言，“性与天道”问题本来是宝贵的思想资源，但长期以来却未得到应有的注重，中唐儒家学者刘禹锡在阐发他会通儒佛的“亦水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功”的思想时，对此作出了“然则儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息”^①的理论诊断。儒学的衰颓，其实缘由不在佛老，而在自身的“罕言性命”。

当然，所谓“罕言性命”并不意味着一概不言，汉唐儒家的人性理论便有充分的发展，这尤其表现在作为其理论代表的性三品说上。但是，性三品说主要是一种对现实人性作出的价值判断，它并没有向前追溯和解释善恶之性的先天根据和理论基础。因此，从善恶回溯性之本身，力求从形上的层面阐明善恶与性究竟是何关系，成为了性论发展的迫切的要求。

从唐五代的性论走向看，与刘禹锡同时的佛教学者、华严五祖宗密，无疑是看到了儒家理论的窘境，因而他可以充满自信地为佛教理论的优长唱赞歌，称之曰：

策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽

^① 《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》，《刘宾客集》卷四，第36页，《丛书集成初编》本，（上海）商务印书馆1937年版。

性，至于本源，则佛教方为决了。^①

宗密是肯定三教各有其合理性的，但这终究还是要分出高低，那么，最后的判断标准就集中在这穷理尽性的“本源”上。

宗密的说法是否有道理，可以唐代儒家性论的主要代表韩愈作为对照。韩愈虽然在具体分析自先秦以来的性善、性恶和性善恶混等说的缺失的基础上，提出了自己的性三品说，但他的分析只是从一般的概念出发，说明“与生俱生”者为性，而“性之品有上中下三”^②，却没有提供如何会有性三品出现的理论根源，即没有能提高到“本源”亦即本体的水平。而且，这里所隐含的一个重大的理论问题就是：凡儒家学者都公认人性来源于天赋的前提，所谓“天命之谓性”也。但如果从天命、天道而来的人性“与生俱生”便是善恶不等的话，那凭什么需要这样厚此薄彼又极不公平的天命或天道呢？

事实上，对这一明显的矛盾或天道的不公，宗密尖锐地指出：

又言，贫富贵贱，贤愚善恶，吉凶祸福，皆由天命者，则天之赋命，奚有贫多富少，贱多贵少，乃至祸多福少？苟多少之分在天，天何不平乎？……又，既祸乱反逆皆由天命，则圣人设教，责人不责天，罪物不罪命，是不当也。^③

显然，性三品说的理论效力是解决不了“天何不平乎”的疑问的。进一步，天如此不平，圣人设教却只针对人物的不善，而不怪罪天之得失，更是十分的不当。

从原则上说，如此的天道不公在儒家是一个不可接受的假设，但是面对以宗密为代表的佛教学者的责难，又必须提出解决的办法，以维护儒家天道性命的神圣。与韩愈有师生之谊的李翱，在对儒家的思想资源进行清理的基

① 《华严原人论·序》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》（下简称《资料选编》）第二卷第二册，第387页，中华书局1983年版。

② 参见《原性》，《韩昌黎全集》卷十一，第175—176页，中国书店1991年影印版。

③ 《华严原人论·斥迷执第一》，《资料选编》第二卷第二册，第388页。

基础上，将《礼记》中的《中庸》与《乐记》的有关思想集合起来思考天命与性的关系，从而对这一问题开始了新的探索。他云：“敢问何谓‘天命之为性’？曰：‘人生而静，天之性也。’性者，天之命也。”^①李翱将《中庸》的“天命之谓性”嫁接在了《乐记》的“人生而静，天之性也”的基础上，从“静”出发去理解天命之性的范畴，这在儒家性论发展史上，无疑走出了新的一步。

在李翱这里，与“性者，天之命也”相对应的，是“情者，性之动也”^②，而性一旦动而为情，也就有了善恶，所谓“情有善有不善，而性无不善也”^③。那么，简单的解释就是：天命之性静而纯善，现实人情动则有善有恶。由于情之善乃性的自然延续，恶才体现了情独有的特点，所以李翱之说通常又被概括为性善情恶之论。当然“情”在这里已变为特指之妄情。对于由此而来的性善情恶，挽救的办法就是灭情而复性。他说：

情者，妄也，邪也，邪与妄，则无所因矣。妄情灭息，本性清明，周流六虚，所以谓之能复其性也。^④

李翱灭情复性说在理论上的特点，是由动向静复归，由现实向先天复归。在他这里的本性的清明，是一种先天必然的设定，它并不会因为后天情欲的干扰而损耗消失。以水作譬：“水之性清澈，其浑之者沙泥也。方其浑也，清性岂遂无有耶？久而不动，沙泥自沉，清明之性鉴于天地，非自外来也。”^⑤水固然有混浊之时，但只要保持不动（静），本有的清明之性便会自然显现。

那么，李翱论性便与韩愈性情对应的三品说有了根本性的不同。虽然双方性论展开的机制都是由性到情，但韩愈是性情一致论，性天生有（上）善（下）恶；李翱则是性善情恶说，灭情才能复性。而更重要的是，韩愈

① 《复性书》，《全唐文》第7册，第6435页，中华书局1983年版。

② 《复性书》，《全唐文》第7册，第6433页，中华书局1983年版。

③ 《复性书》，《全唐文》第7册，第6436页，中华书局1983年版。

④ 《复性书》，《全唐文》第7册，第6436页，中华书局1983年版。

⑤ 《复性书》，《全唐文》第7册，第6436页，中华书局1983年版。

的人性立足于现实的善恶，李翱的人性却将方向转向了先天的本性，转向了性本身的“清明”。而其基本点，便在于“静”。

在这里，由清明到浑浊或由静到动的人性，分别表现为潜存与显露的状态。在此前提下，所谓“人之性皆善”就只能是一种理论的假定，对于静而未发的天性来说，人是无法直接认定其价值属性的。社会的道德判断，实际上是从动而恶的现实反推其静而善的本性。李翱在引证孟子的著名比喻“人无有不善，水无有不下。夫水搏而跃之，可使过颍；激而行之，可使在山。是岂水之性哉。”后归结说：“其所以导引之者然也。人之性皆善，其不善亦犹是也。”^①水搏激而有过颍、在山之情形，这与水顺流而下之性相反，从此相反之例“导引”的结果，是不善缘于外因，人之本性皆善也。

但是，随着李翱的推论，又出现了新的问题，即在李翱，人之情并非都是恶，“情有善有不善”也。那么，实际上出现的，是性善情恶和性善情亦善的不确定发展的可能。之所以如此，在于情之善恶终究取决于后天人为的作用，善不过是“中于节而已矣”。而“节”本属于后天的社会道德标准，善恶判断既然依后天的价值标准而作出，先天的善的假定便失去了意义。由此，理论的需要推动着人们的思考，一条新的道路——先天本性无善恶开始露出端倪。

从思想资源来看，性无善恶的思考，还在李翱、宗密之前的禅宗创始人慧能那里，就已经有明显的表现。性论发展的主导权，最初是掌握在追寻佛性的佛教学者手里的，尔后才在儒家学者引起了反响和与此相关的争辩。慧能倡导“佛性清净”、“人性本净”，使与善恶评价捆绑在一起的性范畴开始解脱出来，从而把性本身的问题提到了人们的面前。按照慧能对性空义的改造，他之性实际上表现为一个性空——性有——性空的发展过程。即原来作为否定概念的空，已经转向为肯定的概念，即性是涵盖整个世界的存在，包括善恶在内的世间一切都在性中。从此性空而能含藏善恶诸法即性有出发，可以容易地分离出性本身是不含善恶的结论。慧能说：

心量广大，犹如虚空，若空心坐，即落无记空。虚空能含日月星

^① 《复性书》，《全唐文》第7册，第6436页，中华书局1983年版。

辰、大地山河、一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中；世人性空，亦复如是。^①

性空而含藏善恶可以方便地理解为性无而生有，当然二者也有区别，即“空”突出的是无所不含藏之性，而“无”强调的则是无任何可得之体（如善恶）。那么，一在能含，一在缘生，二者相互发明：因为能含，善恶万法才能与性相连；因为缘生，善恶万法与性便没有直接的关联。

如此之性无善恶，发展到五代宋初禅师延寿（904—975）那里，有了质的飞跃。延寿在总结前人的基础上，明确提出了“性无善恶，能生善恶”^②的观点。他以镜作比喻说：

犹如明镜，本无好丑众像，能现一切好丑众像，像有增减，明镜光体不增不减也。镜本无像，故能现像。佛性无善恶，能现善恶。众生不得性，但得善恶。为善恶所拘，不得自在也。性善不坏，故地狱发佛界善；性恶不坏，故佛能现六趣恶。^③

性与佛性在这里是同一的概念。性本无善恶，就像镜本无像一样；但正是因为它本来无像，才能够显现众像。然而，众缘无论有多少增减变化，也不影响镜体之本身。从镜体到性体，由于作为“明镜光体”的质性恒常不变，所以能生发和映现世间一切善恶。那么，从其体而论，则性无善恶；从其像（相）而辨，则性生（现）善恶。善恶既然是随缘而生，如果拘泥于善恶，也就不可能深入到性。可以说，善恶范畴之有价值，正是从佛性本体无所不能生（现）来发明的，当然也是为了说明惩恶劝善的教化功能。

在延寿这里，性不仅是本体，也是整体，是现象世界的总根据、总原因。他又说：

又性者，即是善恶等诸法之性，遍十方、三世、众生、国土等一切

① 郭朋：《坛经校释·二四》，第49页，中华书局1983年版。

② 《宗镜录》卷16，《大正藏》卷48。

③ 《宗镜录》卷16，《大正藏》卷48。

处，无有变异，不增不减，能现善恶、凡圣、垢净、因果等。从性而起，故云性善性恶。若善恶等即无定相，随缘构习如镜中像，无体可得。若遇净缘即善，若因染缘即恶。从修而得，故名修善修恶。^①

延寿这一长段话说明，恒常不变的性体是无所不在的，它是包括善恶在内的世间一切存在的总根据。善恶之相如镜中影像一样，随不定的净、染诸缘而生起，并不存在一个确定的善恶本体。实际上，人到底是善是恶，取决于人的修养锻炼状况，善恶之缘生不是客观自然的过程：修于善则来善缘，修于恶则来恶缘。所以，性善性恶应当从“修善修恶”的主观自觉的层面去理解。

正因如此，性无善恶论的意义，就不在伦理道德层面的价值评价，而在于从超越的层面明确性范畴的本体性质，并形成一种虽无增减变异却又随缘构习的性体与善恶相状相互作用的结构，使理论的重心从与善恶判断相纠缠的人性论向超越善恶的本体论转化，以性为本的逻辑开始显露出来。

^① 《宗镜录》卷16，《大正藏》卷48。

第一章

以性为本观的初期形态

以佛家为先导的性无善恶论的出现，实际上意味着中国哲学以性为本的理论创建的开始。换句话说，“性无善恶”主要不是一个道德论的命题，而是一个本体论的命题。然而，尽管这一理论对于传统儒学向新儒学的转换和后来理学的产生发展都具有十分重要的意义，但长期以来却没有能得到足够的注重和研究。究其所以然，与它的佛学“出身”恐不无关联。如果我们不是以狭隘的“道统”观来看待历史，那就应当承认，正是佛学的营养孕育了儒家新思想的产生。

一、性无善恶论的形成

从慧能到延寿，可以看到性无善恶论的最初发端。尽管延寿对性无善恶已有了自觉的意识，但其理论本身并不系统，也尚未得到学界主流的响应。性无善恶的思辨在中国社会真正发生影响并构成为理学产生的前提之一，是在儒佛两家共同推动下实现的。

1. 欧阳修的性不必究善恶

欧阳修(1007—1072) 作为北宋古文运动的领袖，其兴趣主要在文学和史学，哲学思辨本来不是他的长项。但他不满意佛教思想对儒家、儒学的侵蚀而奋起反佛，成为与韩愈并列的儒家反佛最突出的代表。韩愈反佛的法宝是仁义，欧阳修则变为礼义。不论是仁义还是礼义，都是与性善论不可

分的。所以，对儒家性善之说的不彰，欧阳修深有感触地说：

甚矣，人之性善也！彼为佛者，弃其父子，绝其夫妇，于人之性甚戾，又有蚕食虫蠹之弊，然而民皆相率而归焉者，以佛有为善之说故也。^①

佛教对民风的引领作用在于佛之劝善。受此刺激，欧阳修从最初所持之荀子的性恶说，转而走向性善。

但是，欧阳修之言“性善”，中心在彰显礼义以作为“胜佛之本”，并没有为性善说做正面论证的意图。原因在于，欧阳修虽然也看到了儒家“罕言性命”，但不是如同刘禹锡那样以为是儒家理论的缺失，而是正相反，认为这正是圣人深意之所在。所以，他实际的立场是儒者不必究善恶。

其时有朋友李诩作有《性论》三篇送与欧阳修质正，自称其说不差于孟子、荀子、扬雄、韩愈诸子之论性。欧阳修并不认同李诩的见解，因为“性”在他不是一个需要急着去探究的范畴，而世人畅言性，反倒是值得担忧的：“修患世之学者多言性，故常为说曰：‘夫性，非学者之所急，而圣人之所罕言也。’”^②可以说，自中唐儒佛各家大谈性情以来，到欧阳修的时代，“今世之言性者多矣”已是事实的存在，这一趋势与儒家以“复性”而求“复兴”的要求是相适应的。李诩专论性义的《性论》三篇便是这一背景下的产物。然而，欧阳修对此趋势却并不以为然，故追本溯源，以儒家圣人罕言性命为解。

在欧阳修这里，出于圣人之手的《周易》六十四卦不言性，《春秋》二百四十二年不言性，《诗》三百五篇不言性，《书》五十九篇不言性，《礼》、《乐》之书虽杂出于诸儒之记而略有言之，然却非其大要。那么，六经可以说都是无关乎性的。至于经典中偶尔涉及之性字，乃百不一二，而且非圣人有意言之，可以说是“虽言而不究”。

譬如，孔门师徒问答，内容极其广泛，然“未尝有问性者”。至于孔子

① 《本论下》，李逸安点校：《欧阳修全集》卷十七，第291页，中华书局2001年版。

② 《答李诩第二书》，《欧阳修全集》卷四十七，第669页，中华书局2001年版。