

Qing Qianqi Xinyilixue Yanjiu

清
前期

新
义
理
学

研
究



雷
平
著

湖北长江出版集团
崇文书局

清前期

“新义理学”研究

Qing Qianqi Xinyilixue Yanjiu

雷平著

江苏工业学院图书馆
藏书章

湖北长江出版集团
崇文书局

图书在版编目(CIP)数据

清前期“新义理学”研究/雷平著. —武汉:崇文书局,
2009. 8

ISBN 978-7-5403-1704-1

I. 清… II. 雷… III. 理学—研究—中国—清前期
IV. B249. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 012767 号

清前期“新义理学”研究

雷平 著

责任编辑:胡 英

出版发行:崇文书局

地 址:武汉市雄楚大街 268 号 B 座 20 层

邮政编码:430070

电 话:027—87679710

印 刷:荆州市翔羚印刷有限公司

开 本:700×1000 毫米 1/16

印 张:16.25

字 数:300 千字

版 次:2009 年 8 月第 1 版

印 次:2009 年 8 月第 1 次印刷

定 价:30.00 元

版权所有·侵权必究

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印厂联系调换。

虚名未是吾生志 硕学方为席上珍

——代自序

大凡初学者有著述付梓，多好请人为序，被请者一般为著者之师长、学界之名流，赐序以增重也，此为通例。拙撰初成，亦欣然请序于周师积明教授。周师语云：先进时彦所作之序，大略为“花开两朵、各表一枝”，切关著述主旨者少、借此话题以浇心中之块垒者多。此中缘由，正在“如鱼饮水、冷暖自知”。小子不才，然深知敝帚自珍之理，遂秉师命，自为一序，略述为学之志与撰述之旨。

夫学问之道大，非终身为之难窥其堂奥。昔贤自童蒙即诵读上古元典，师友请益，经年累月，皓首不已，方有所得。有所得乃敢著之笔端，以副立言之旨，如此亦不敢自期传之久远也。则又何故也？盖为学立论实不易也，或囿于闻见，或偏于门户，或时移事异，一时之论尚不易立，求为万世不刊之论，如何可得？古人为学，可坐而言，可起而行也，故多毕生行之，为学与为人如一也。今人则不然，学与行分，志业与职业难一，故潜心向学者少，趋利之徒则如过江之鲫。思之忧之，莫之奈何！

吾年弱冠即有志向学。但幼无庭训，学问之根基未立；及长，虽得人师教诲，然生性愚鲁，所得不多，何惶言学哉？每念及著述事，则虽心仪却不敢遽为也。然前此为生计谋，尝勉力为之，著成一稿，竟幸以此忝为博士之列。稿成，藏之深匣，愧不示人，迁延至今，已是二载。日前，周师耳提面命，言及著述成当四方请益以获净评也，如此则学业方能精进。否则，枉然深闺，庐山面目不清也。闻此言，如醍醐灌顶，乃检出旧稿，稍加润色，拟刊诸枣梨，就教于诸师友。

泱泱中华，文化特立。自先秦以降，贤人迭见，创制颇丰。然鴉战以来，西学东渐，中华文化厄运不断，历九死而犹生。昔贤尝思维新以自救，采“西用”以补“中体”之不足。论及中国传统，遂有格义者，以西释中，创为中国哲学之说，绎本体论、认识论诸说。吾昔日亦曾乐此不疲。然读书日多，乃悟中华古人实无有论“哲学”者，其述心志多以天、命、理、气、心、性、义等为论，此即所谓“义理”。方今世界，全球化蔚为大观，然综摄之中必守

专门之道，所谓本土化也，乃得文明之根与民族之本。念及此，吾即以义理为关怀，研读中华著述，专事于义理学之研究，冀能于民族学术有所增益也。

言及古人义理之学，则为二端：一为宋学义理，天命与气质二分，天理与人欲不并立；一为清儒义理，弥缝宋学义理之不足，于人欲之中觅天理。宋人重形上之道，清人重形下之器。宋儒悬过高之标的，以之为士人操守可，施于天下则流弊甚多，演至后世，竟有“理学杀人”之势。故清儒力矫世弊，倡为新义理之说，主理在欲中、性情通贯、义利合一之说，为“众人”立说也。拙撰即以清儒新义理之说为论，以窥视中国传统之“本土化思想”也。或有不如意，然现今识见有限，亦无可大为也，惟待来日改进。

昔梨洲有言：“以水济水，岂是学问？”每念及此，则惶惑不安。切盼师友问难，以获他山之妙玉。

古乐乡人 雷平

己丑初夏识于水果湖寓所

中文摘要

在中国文化研究中，学者大多使用“哲学”这一概念来表述中国思想。但从中国文化的表述系统看，实际上是以心、性、道、理、命、仁为核心的话语体系。这一表述系统与注重本体论、认知论以及方法论的西方“哲学”不同，属于中国本土学问之范畴——“义理”学。

“义理”是中国文化中占据重要地位的核心范畴，源于孟子。历代典籍中多有关“义理”的用例。降至清中叶，清儒开始以“义理”与“考据”、“辞章”对举划分学术形态。因此，以“义理”为线索来考察中国思想文化史是一种有意义的探索，是超越所谓“中国哲学合法性”的讨论的有效尝试。

在以往的思想文化研究中，学者习惯从“抽象化、系统化”的哲学视角来审视传统学术，故视宋明理学为中国传统思辨的最高形态，而相对贬低清代学术。但如果从“表达民众的观念和意识”的思想视角来看，清代学术关于心、性、命的讨论仍然有着积极的意义。

在清儒的话语系统中，“义理”而不是“哲学”，才是他们思考问题以及观察社会的视点。因此，本书以“义理”为线索，试图更加全面和深入地认识清代学术的真实样态。

绪论部分探讨“义理”的概念并梳理学术界已有的研究成果。第一章则分析了清代学术发展大势。以前贤研究为基础，笔者对“义理”作如是界定：所谓义理，是指以命、心、性、理、义为核心范畴的学说体系，在各种形态的学术中都有体现，故既可有“汉学义理”与“宋学义理”之分，也可以有“儒学义理”与“道家义理”或“佛教义理”之别。本文所探讨的主要是“儒家义理”学。从清代学术发展史出发，本文将关于清代义理学的讨论抽绎为五个层次，即清儒的人性论、理欲论、义利之辨、朱陆之辨以及汉宋之争。

第二章探讨清儒的人性论。宋明儒将“性”分为“天命之性”与“气质之性”，并认为“天命之性”即为理，皆为善，是居于主导的。清儒对宋明儒的人性论进行解构，提出了“尚气”的人性一元论、日生日成的发展人性论以及血气心知的自然人性论。人性论探讨的是何者为人之性，是道德伦理学说的出发点。清儒强调人的感性存在，反对抽象的伦理原则对人具有绝对的

主导性。但他们又不完全否认伦理原则对人的作用。清儒的人性论探讨终结了中国思想史上旷日持久的人性论讨论。

第三章探讨清儒的理欲之辨。理与欲作为一对范畴，始于《乐记》。宋代理学兴起后，程朱提出“存天理、去人欲”的主张。清儒提出了“理在欲中”、“无人欲则无所谓理”、“遂情达欲”等观点，主张即欲求理，在理欲关系上建构了一套全新体系。清儒关于理欲关系的辨析是对宋明理学意识形态化后社会弊端的修正。

第四章探讨清儒的义利之辨。清儒对宋明理学家们严义利之辨的思想进行猛烈的批判，“利”的正当性和合理性得到普遍的认同，“利”与“义”统一起来。与此同时，清儒还肯定“治生”说，强调儒者应该注重“治生”问题。

第五章和第六章分别讨论清代的朱学与陆王学之争、汉学与宋学之争。第一次争辩因《明史》是否设立《道学传》而起，宗朱学者和宗王学者主要就如何评价王阳明等人的学术地位展开争鸣，承继了聚讼已久的朱陆之辨，对心性、格物致知、知行等问题展开了讨论，最后以朱王学之调和而告终。第二次的汉宋之争既是清代学术史上的大关目，也是对传统的治学方法与学术理念的拷问，对晚清学术走向产生了重大影响。

目 录

绪论	1
第一节 “义理”：中国本土之学问	1
第二节 “义理学”的主要内容	5
第三节 清前期“义理”学研究之意义	8
第四节 近世以降关于清前期义理学之探研	10
第一章 清前期学术大势	26
第一节 明末清初的学术反思	26
第二节 理学复兴	30
第三节 从经学复兴到“汉学”之形成	39
第二章 清儒的人性论	44
第一节 清以前的人性论考察	47
第二节 清儒人性论之一：“尚气”的人性一元论	57
第三节 清儒人性论之二：“日生日成”的发展人性论	77
第四节 清儒人性论之三：“血气心知”式的自然人性论	86
第五节 清儒人性论的思想意义	96
第三章 清儒的理欲之辨	98
第一节 清以前的理欲关系论	100
第二节 清儒的理欲辨之一：“理在欲中”	105
第三节 清儒的理欲辨之二：“遂情达欲”	109
第四节 清儒的理欲辨之三：“克己”非为去“私欲”	119
第五节 清儒的理欲辨之四：“以礼代理”	122
第六节 清儒理欲之辨的思想史意义	125
第四章 清儒的义利之辨	131
第一节 清以前儒家的义利之辨	131
第二节 清儒的义利辨之一：“尚利”论	137
第三节 清儒的义利辨之二：“义利合一论”	141
第四节 清儒的义利辨之三：“治生”论	144

第五章 由“相争”而“调融”：清代朱陆学辨之趋向

——清儒关于义理之论辩（上） 149

第一节 清以前的朱陆之辨 150

第二节 “相争”：《明史》“道学传”引发之争鸣 154

第三节 “相融”：清代朱陆之辨的总结 165

第四节 清代朱陆学辨的历史评析 172

第六章 “汉学”与“宋学”之争

——清儒关于义理之论辩（下） 175

第一节 “汉学”与“宋学”之名义 176

第二节 汉宋之争 180

第三节 从“相争”到“兼采” 195

结语 199

参考文献 202

附录：

清代学术研究的新思考和新进展 210

后记 253

绪 论

第一节 “义理”：中国本土之学问

1930年代，冯友兰著成《中国哲学史》，在《绪论》部分冯氏云：“吾人本亦可以中国之所谓义理学为主体，而作中国义理学史。”^①冯氏此段话揭示了在中国文化中占据重要地位的一个核心范畴——义理。

“义理”一词之缘起，最早应是《孟子·告子上》的“故曰口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉，至于心独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也、义也，圣人先得我心之所同然也，故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”。孟子指出“理义之在人心，为人心之所同然”，这里所谓的“理义”实际上就是后人所谓的“义理”。

孟子之后，历代典籍中有大量关于“义理”的用例，兹列举数则如下：

（一）《韩诗外传》卷二：“孔子曰：‘士有五：有执尊贵者，有家富厚者，有资勇悍者，有心智惠者，有貌美好者。有执尊贵者，不以爱民行义理，而反暴敖。’”《春秋繁露》卷十三《五行顺逆》也有云：“金者秋，杀气之始也。建立旗鼓，杖把旄钺，以诛贼残，禁暴虐，安集，故动众兴师，必应义理，出则祠兵，入则振旅。”这两句中的“义理”都应该指的是“天理”，表达的是顺天而行事的意蕴。

（二）《礼记·礼器》有论云：“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。”此处的“义理”系“礼之文”，与抽象的“忠信”相对，表示的是实体性的规范。《大戴礼记·保傅》云：“夫开于道术，知义理之指则教之功也。”《本命》篇也有论说：“女者，如也，子者，孳也；女子者，言如男子之教而长其义理者也。故谓之妇人。”这里的“义理”也是指伦理规范或者行事之准则的意义。在传统典籍中，类似的用例相当多。

^① 冯友兰：《中国哲学史》，华东师范大学出版社2000年版，第6页。

如《史记》卷一百一十七《司马相如列传》中说：“赋奏，天子以为郎。无是公言天子上林广大，山谷水泉万物，乃子虚言楚云梦所有甚众，侈靡过其实，且非义理所尚，故删取其要，归正道而论之。”

(三)《汉书·刘歆传》曰：“初《左氏传》多古字古言，学者传训故而已，及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉。”从这里字面的意义来看，“义理”即所谓“章句之意义”。宋明理学兴起后，“义理”一词被广泛使用，多用来指思想或意旨。张载云：“义理一贯，然后日新。生生之谓易。”^①又说：“吾徒饱食终日，不图义理，则大非也。”^②朱熹说：“今人为学，多是为名，又去安排讨名，全不顾义理。”^③王阳明也说：“而后之人不务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间，顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失，其亦远矣！”^④

降至清中叶，清儒开始以“义理”与“考据”、“辞章”对举划分学术形态。姚鼐称：“尝谓天下学问之事，有义理、文章、考证三者之分。”^⑤戴震也有类似的划分，他说：“古今学问之途，其大致有三：或事于理义，或事于制数，或事于文章。”^⑥在此语境中，“义理”与“考据”相对，表达的是超越文字原始义，主要是通过上下联系与想象连缀而成的“思想”或“意旨”。清儒围绕“义理”与“考据”孰优孰劣以及两者的相互关系进行了较多的探讨，此即学术史上的“汉宋之争”。

在中国古代，由于传统思维的“混沌”性特征，“对思想概念、范畴的界定与运用，没有严密的区分”^⑦。“义理”作为一个范畴被使用，但其内涵却一直没有被明确的探讨过。

近代以来，由于西学东渐的强势话语，在探讨中国思想文化问题时，部分学者将“义理”与“哲学”关联起来。冯友兰先生以“义理”和“哲学”并举，实际即是认为“义理”与“哲学”具有相似性。张岱年先生更是明确地将“义理”等同于哲学。在1937年写就的《中国哲学大纲》中，张先生指出：“所谓义理，即是哲学。”^⑧但“哲学”究系外来词汇，其内涵亦有可争

① 张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，中华书局1978年版。

② 张载：《经学理窟·义理》。

③ 《朱子语类》卷五《性理二》，中华书局1986年版。

④ 王阳明：《传习录》卷中，江苏古籍出版社2001年版。

⑤ 姚鼐：《复秦小峴书》，《惜抱轩文集》卷六，上海会文堂书局印行。

⑥ 戴震：《与方希原书》，《戴震全集》，黄山书社1995年版，第2590页。

⑦ 刘泽华：《传统政治思维的阴阳组合结构》，《南开学报》2006年第5期。

⑧ 张岱年：《中国哲学大纲·序论》，江苏教育出版社2005年版，第3页。

议之处，故“义理”的内涵还是没有被厘清。

自20世纪中叶开始，学者们开始从内涵以及类型等角度对“义理”进行多方位的界定。

20世纪50年代毛子水与徐复观曾经就“义理”与“考据”各自的内涵、所涵盖的内容以及相互关系进行争鸣。毛先生发表《论考据与义理》、《再论考据与义理》两文，对“考据”与“义理”的关系进行辨析，徐先生将毛先生关于“义理”的界定概括为两点：从一般意义上讲，即“人生哲学的研讨”；从国学定义上说，指“圣贤修己治人方术的阐明言”。^①毛子水认为必须由“考据”以通“义理”。徐先生则表示反对：“义理之学，可以从义理之学本身去讲”，“传统的义理学……其最后的根源是个人的心、各人的性”。^②在徐先生看来，“义理之学的本身，是告诉人们‘应当如何’之学。”^③从中可以看出，徐先生所讲的“义理”实质上具有很强的道德实践色彩，实际即是伦理之学。

台湾“中央大学”胡自逢教授梳理了“义理”内涵在儒家思想学说中的演变轨迹。在他看来，儒学的义理包含如下五个方面的内容：天人性命，为儒学之重心；一天人，合内外，为儒学之枢机；伦理道德，为儒学之骨干；下学上达，为进修之工夫；成己成物，为内圣外王之回归。^④淡江大学曾昭旭先生有“诸家义理”的说法，他所谓的“义理”实质上即为哲学意义的思想或理念，具有形上的品格，在各家学说中都有体现，故可以区分为儒家义理、道家义理等。^⑤

20世纪末，台湾学者张丽珠教授又提出了“形上思辩义理学”和“形下经验领域的义理学”两种不同的义理类型说^⑥，并辩证剖析了两者的相互关系及其在儒学发展全程上的位置。“形上思辩义理学”以程朱为代表，“形下经验领域的义理学”则指涉的是清儒义理学。这两种不同的义理学共同构成儒学丰富的内涵。

上述界定要么从“义理”的求取方法着眼，要么从其内容或类型立论，

① 徐复观：《两篇难懂的文章》，陈克艰选编、徐复观著《中国学术精神》，华东师范大学出版社2004年版，第115页。

② 徐复观：《两篇难懂的文章》，陈克艰选编、徐复观著《中国学术精神》，第120页。

③ 徐复观：《两篇难懂的文章》，陈克艰选编、徐复观著《中国学术精神》，第122页。

④ 胡自逢：《儒学义理之诠释》，第四次儒佛会通学术研讨会论文。

⑤ 曾昭旭：《在说与不说之间：中国义理学之思维与实践》，汉光文化事业出版公司1992年版。

⑥ 张丽珠：《清代义理学新貌》，台北里仁书局，1999年版。

都没有明确地揭示“义理”的内涵和概念。台湾中兴大学胡楚生教授在《方东树〈汉学商兑〉书后》中说：“义理之名，为思想、义趣、理念、意旨之总称。”^①这一说法虽然直接论述“义理”的内涵，但是又显得过于笼统。

以前贤研究为基础，笔者对“义理”作如是界定：所谓义理，从狭义上说，是指以命、心、性、理、义为核心范畴的学说体系，在各种形态的学术中都有体现，故既可有“汉学义理”与“宋学义理”之分，也可以有“儒学义理”与“道家义理”或“佛教义理”之别。^②

“义理”是中国文化中特有的一个范畴，内涵不同于通常所谓的“意见”、“观念”，其获取方式有两种路径：即主观悟证和客观考察，前者讲究体验或践履，注重对先圣观念的引申，追求在先圣的思想中发掘出当下思想资源；后者则强调从文献出发，追求恢复经典的原有精神内核，两者各显样态，又相互融合。

近代学术大师陈寅恪先生有论云：“凡解释一字，即是作一部文化史。”^③笔者赞成此论。一个范畴从出现到最后定型，实际上负载了不同时代的文化信息，以范畴为中心，往往能形成一个独特的意义世界。从“义理”的角度来考察中国传统文化，非常必要且极富学术意义。这可以结合 20 世纪 30 年代“中国哲学有无”以及 90 年代后期以来“中国哲学合法性问题”的讨论加以认识。

在中国哲学史上，胡适一直被视为用现代方法研究“中国哲学史”的宗师，其在 1919 年出版的《中国哲学史大纲》也一直被视为中国现代学术的开端。自胡适开始，“中国哲学”开始成为一个专门研究领域。

但至 30 年代，留德归来的傅斯年用西方的科学规范估量中国哲学史，一番比对之后，他大胆断言：中国无所谓“哲学”。傅斯年甚至主张在北京大学取消“哲学系”。傅斯年的这一观点流传开后，在中国学术界产生了十分深远的影响。胡适即由此修正了自己关于“中国哲学史”的观点，并将原计划接续“中国哲学史大纲”的《中古哲学史》定名为《中国中古思想史长编》。

傅斯年的观点固然影响很大，但“中国哲学”以及“中国哲学史”却还是在西方话语的强势裹挟下逐渐流传开来。正是在这一背景之下，冯友兰先生有了关于“中国哲学”与“中国义理学”的辨析。在《中国哲学史》序中，

① 胡楚生：《清代学术史研究》，台北学生书局 1988 年版，第 255 页。

② “道家义理”或“佛教义理”实质上就是各自的宗教教义，本文对此问题不加涉及，而主要探讨儒家的义理观。

③ 陈寅恪：《致沈兼士》，引自《沈兼士学术论文集》，中华书局 1986 年版，第 202 页。

冯先生指出：“吾人本亦可以中国之所谓义理学为主体，而作中国义理学史”，不过，他接着又说：“就事实言，则近代学问，起于西洋科学其尤著者。若指中国或西洋历史上各种学问之某部分而谓义理之学，则其在近代学问中之地位与各种近代学问之关系未易知也。”^① 因此，他最终使用的是“中国哲学史”，而不是“中国义理学史”。冯友兰看到了“中国哲学”论述的西化倾向，但最终却仍然采用“哲学史”的名目，显示了近代西方话语霸权的威力：纵使西方学术有“不适宜”，也必须照此表述不可，否则就会引出“不易知”的困惑。此后，“中国哲学史”的发展一直没有间断，并涌现出大量专题或通论性著作。

进入 20 世纪末，随着学术界对自身学术理路的清理，“中国哲学”合法性问题再次被提出来。然而，在众说纷纭的讨论中，笔者目力所及却没有见到关于“中国义理学”的议论。无论赞成中国有哲学的学者也好，反对有所谓“中国哲学”的学者也罢，实际上使用的都是西方式的哲学话语，或者至少在潜意识中受到西方哲学范式的影响。

笔者以为在当前“中国哲学”遭遇合法性追问的情况下，探讨中国之“义理”学具有十分重要的历史意义。

“哲学”及其表述方式和逻辑结构并不契合中国思想文化史发展的真实面貌。“哲学”渊源于西方。作为西方文化源头和内在逻辑发端点，哲学由宇宙论、本体论、认知论以及方法论组成。西方所谓“哲学”，更多的是探讨客体，即外在认知世界的规律。然而，在中国传统的学术发展历程中，中国士人论说最多的却是现实人生界的伦理秩序。在传统中国人的思想认知中，人与人之间的伦理秩序以及在此基础上建构的社会是人的“意义世界”。人伦秩序的错位或者解体，就意味着“天下”不存在了。因此，在中国的经典著述中，我们见到的是以心、性、道、理、命、仁为核心的话语体系，其文化关怀就在于要以这些范畴为媒介，净化中国人的心灵世界，从而达致一种和谐与大一统的秩序。这才是中国人自己的言说方式，也即所谓的“义理”之学。

笔者以为在中国思想史的研究中使用“义理”，并以之来清理中国传统学术学脉是超越“中国哲学合法性”讨论的一条可供探索的路数。

第二节 “义理学”的主要内容

从中国学术发展传统出发，以古代哲人“所讨论之问题”为标准，可以

^① 冯友兰：《中国哲学史》，华东师范大学出版社 2000 年版，第 6 页。

将义理学分解为如下几个层次：

(一) 从“天”的层面来说，有“天命”、“天人”、“理气”论。

天命、天人论 自人猿揖别，人从自然界中分化以来，“天”就一直是中国哲人所讨论的重要问题之一。中国哲人所论“天”非纯粹的自然“天”，而是人格化的“天”。“天”常常与“人”一起构成“天人论”，并形成“天人感应”、“天人合一”的观念；“天”又与“命”构成“天命论”，形成“天命靡常”（《诗·大雅》）的命题。对“天”的关注实际上是对人世的关注。“君权天授”用来构建皇权的合法性根基，“富贵由天”则是诠释个人命运遭际的创造性发明。周秦以降，中国的思想家以“天”为话题留下了诸多精妙的言论。

理气论 “理”与“气”是解释世界起源的范畴。从字源上说，“理”与“气”出现的时间均较早。但是，“理”与“气”对举，用来诠释世界的起源则是宋以后的事。程颢云：“有理则有气”、“有理而后有象”^①。在程颢看来，“理”是第一位的，是“所以然”；“气”与“象”则是第二位的，实际上就是把“理”推到了世界本源的位置。朱熹进一步指出“宇宙之间，一理而已。”^②又说：“若论本原，即有理然后有气”^③。在朱熹看来，“理”是世界的本源，是全善的；“气”则是世界的构成，故有善有恶。现今学术界一般称朱子为“理本论”。在理气关系上，另有一派主张“气本论”，发端于北宋张载，中经明代王廷相，延续至清代王夫之、戴震。^④气本论者否认有一个超然外在的“理”，认为“气”即是世界构成的主体，“气外无理”、“理在气中”。“理本论”与“气本论”实质上都在诠释外在于人的世界是如何起源的问题。

(二) 从“人”的层面来说，有“人性论”、“理欲论”、“义利论”。

人性论 所谓“性”指人的本性。在中国传统文化中关于人性形成了诸多的争议，如人性善、人性恶、人性无善无恶说。宋儒将“性”分为“天命之性”与“气质之性”，并认为“天命之性”即为理，皆为善，是居于主导的。明末清初开始，学者们相继对僵化的性二元论提出批判。王夫之认为“气日生故性亦日生。”^⑤ 颜元认为人有“气质之性”，而无“天地之性”；^⑥ 戴

① 《河南程氏粹语》卷一。

② 朱熹：《朱文公文集》卷七十《读大纪》。

③ 朱熹：《朱文公文集》卷五九《答赵致道》。

④ 刘又铭：《理在气中：罗钦顺、王廷相、顾炎武、戴震气本论研究》，台北五南图书出版公司 2000 年版。

⑤ 《读四书大全》卷七，《船山全书》第 6 册。

⑥ 《四存编·性图》，《颜元集》上册，中华书局 1987 年版。

震认为“性者，血气心知”^①；焦循论“食色即性”与“能知故善”；阮元论“‘食色，性也’本不错”。由宋儒的“气质之性”与“天命之性”二分，到清儒的肯定的“气质之性”，即血气心知论性，正是由重视“宇宙之真实”和“人物之真实”^②思路不断发展的结果。人性论探讨的是何者为人之性，是道德伦理学说的出发点。

理欲论 理与欲作为一对范畴，始于《乐记》。《乐记》云：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也……夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”宋代理学兴起后，程朱提出“存天理、去人欲”的主张。晚明至清中期思想家重新思考理欲关系，提出了“理在欲中”、“无人欲则无所谓理”的观点，主张即欲求理。至清中叶，戴震又起而倡导“遂情达欲”说，清儒在理欲关系上建构了一套全新体系。

义利论 “义”和“利”是中国传统道德论的一个重要问题。自先秦以降，围绕“义”、“利”，思想界进行了颇多争议。明清之际，启蒙思潮勃兴，理学家们严义利之辨的思想受到猛烈的冲击，“利”的正当性和合理性得到普遍的认同。傅山论“天下之利弗能去”、黄宗羲论“人各自私也，人各自利也”、颜元论“正其谊以谋其利，明其道而计其功”、王夫之论“义者，利之合也”。

中国古代所谓义理学实质上属于思想建构。在义理阐发的过程中，不同学者在对核心概念的理解上存在着差异，比如程朱学派与陆王学派在“理”与“气”究竟何者为根本以及修养道路是以“尊德性”为宗还是以“道问学”为主的问题上存在分歧，又如注重文本考据的汉学家与执著于心性体悟的宋学家在如何获取义理以及如何评价程朱的问题上存在认识差距。因此，在古代思想家与哲人们构建、阐发义理的过程中，也伴生着重大学术争鸣，最主要的即是朱陆之辨与汉宋之争。

朱陆之辨 南宋淳熙二年（1175年），陆九龄、陆九渊兄弟在吕祖谦的邀请下于江西信州鹅湖寺举行学术辩论，此即学术史上著名的“鹅湖之会”，由此开启了一段持续数百年的学术公案——朱陆之争。降至明代，面对官学化的程朱学术，新兴的王学为求取合法性地位，纳朱学于陆王学之内，构建了朱陆“早异晚同”论。宗朱学者奋起反驳，由此开启了朱陆之辨的第二次高潮。入清后，王学渐次衰微，程朱理学则日益复兴，最终获得官学地位。在

① 《孟子字义疏证·性》，中华书局1961年版。

② 唐君毅：《中国哲学原论·原性》，中国社会科学出版社2005年版，第329页。

这一过程中，陆王学者与程朱学者之间再度展开了论辩。此次论辩对清代义理学的发展影响甚大，以此为界，历时数百年的朱陆之辨最终退出历史舞台。

汉宋之争 概而言之，先秦以降，在经典的解释中形成了两种风格迥异的注释传统：一为注重语言训诂、名物考订、典章稽核的训诂之学，如汉、唐之儒学；一为注重心性、玄理阐发的义理之学，如魏晋玄学与宋明理学。两种注疏风格在学术史上形成一种错落有致的螺旋发展态势。重训诂而陷于烦琐则济之以“虚”，以钩玄提要；讲义理而失之于臆断则补之以“实”，以徵实不诬。《四库全书总目提要》之经部总叙论古今学术说：“要其归宿，则不过汉学、宋学两家互为胜负。”又说：“夫汉学具有根柢”，“宋学具有精微”，“消融门户之见而各取所长，则私心祛而公理出，公理出而经义明矣。”

在传统观念中，汉宋之争是肯定义理与否定义理的争议。实际上，“汉学”与“宋学”的争议绝不是讲义理与不讲义理的争议，而应该是如何讲义理的争议。“汉学”主由“训诂”求“义理”，“宋学”则强调通过悟证于心而求得“义理”。至乾嘉时期，由于“汉学”家对宋明儒所提之问题、所依据之经典提出了全新的解释，遂引发了汉宋之间的论争。

“朱陆之辨”与“汉宋之争”，一为理学内部之争，一为汉学与宋学之争。其共同点则在于都是为了确立本门之“正统”。

第三节 清前期^①“义理”学研究之意义

在中国学术思想史上，宋明理学被视为儒学理性思辨的最高峰。陈寅恪先生断言：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。后渐衰微，终必复振。”^② 汤用彤先生说：“理学者，中国之良药也，中国之针砭也，中国四千年之真文化真精神也。”^③ 著名学者陈荣捷也认为“宋、明儒学为儒家学说之最高峰”^④。

宋明理学之所以被视为中国文化思辨理论的最高形态，原因即在其以“理”、“心”、“性”等概念构建了一套自成体系的学说，以内摄外，贯通天、地、人。经历宋、元、明三代的发展，理学在外在之“理”与内在之“心”

① 本文所论清前期，是指清初以至乾嘉时期。

② 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，三联书店 2001 年版，第 282 页。

③ 汤用彤：《理学、玄学、佛学》，北京大学出版社 1996 年版，第 1 页。

④ 陈荣捷：《宋明理学之概念与历史》，台北中央研究院中国文哲研究所筹备处 1996 年版，第 373 页。