

引 言

宋明理学的正名

至少自辛亥革命以来，儒家思想由于社会的急剧变化而迅速没落，尽管近百年来社会变革几经嬗变，但儒学及其价值受到来自先进知识分子的批判却持续不断，而在儒学中宋明时期的“理学”更是首当其冲。毫无疑问，与历史的近代化或现代化进程相适应的文化批判有其健康的合理性，但这不等于说每一具体的批判必然拥有文化和历史研究意义上的理性与客观。特别是，当现代批判家对于他们的批判对象之距离较之民国初或“五四”愈来愈远的时候，批判中的人云亦云与不求甚解也就更为突出，更不用说心态的不平衡与运思的片面性给批判自身带来的损害了。

从“五四”洋溢浪漫激情的伦理革命到“文革”充满荒诞与严峻的政治批判，戴震的所谓“以理杀人”成了知识阶层与社会公众用以鄙弃宋明理学的口头禅，“存天理、去人欲”在洋溢着感性冲动和情欲爱意的文学家看来毫无疑问地是属大逆之论。一位有影响的作家曾理直气壮地面质哈佛大学教授中国哲学并重视儒学传统的教授：“难道我们今天还要存天理、去人

欲吗？”这充分表明，“五四”以来知识分子高昂的批判热情与历史、哲学素养的缺乏纠结一体、难解难分。然而，且不涉及理学包含的多方面的人文精神课题，仅就理欲之辨而言，如果我们不能了解宋明理学“存天理去人欲”的本来意义何所指，更对康德为代表的强调理性主体的义务论伦理学一无所知，文化的启蒙与批判就永远只能停止在宣传意义之上，而经不起任何理论的、历史的考验，更无法提升到高水平的人文反思了。

康德在《实践理性批判》中一开始就提出，用什么原则来决定意志的动机呢？就是说什么原则能够作为社会普遍道德法则而成为指导我们一切行为的动机？康德肯定地说，用感性的经验和欲望作为这种原则是不行的，因为基于感性欲望的原则只能引导到快乐主义。如果人用以指导行为的原则是基于对快乐或痛苦的感受性，那么，尽管这个原则可以成为他自己的个人准则，但决不可能成为社会的普遍性道德法则。康德举例说，如一个人为了满足自己的私欲而否认曾向别人借过钱，适合于他的“借钱不还”的准则却不可能成为一条普遍法则，因为它如果成了普遍法则，就不会再有人借钱给别人。因此康德认为，一切从欲望官能的愉快与否来决定道德法则的动机永远不能成为普遍的道德法则。决定人的意志动机的只能是理性法则，而不能是感性法则。康德强调，真正的道德行为必须是服从理性的命令，而不能有任何感性冲动掺杂其间，不能有利己的好恶之心，整个康德伦理学的基调就是用理性克抑感性。

很明显 从孔子的“克己”，孟子的“取义”到宋明理学的天理人欲之辨，与康德的基本立场是一致的。宋明儒者所说的“存天理、去人欲”，在直接的意义上，“天理”指社会的普遍道德法则，而“人欲”并不是泛指一切感性欲望，是指与道德

法则相冲突的感性欲望，用康德的话来说，天理即理性法则，人欲即感性法则。理学所要去除的“人欲”并非像现代文学家过敏地理解的那样特指性欲，更不是指人的一切自然生理欲望。因此把理学叫做禁欲主义是完全不恰当的。站在理学的立场上，夫妇之间的性关系不仅是人伦的正当表现，甚至具有天地合德的本体涵义；而为满足自己的私欲引诱已婚的异性并破坏他人的家庭便是人欲，这个界线是不言而喻的。把克除私欲歪曲为禁遏一切欲望，不是望文生义便是虚荣逞强。事实上，即使在极端道德主义的“文革”中，正当的性关系也是被视为“个人问题”，而不是“破私立公”的“私心”。当然，康德的伦理学虽然最有影响，但并非绝对真理；在公一私的紧张中如何界定私的范围以肯定人的生命需要与社会发展活力尚须研究，但道德的本质是对感性冲动加以限制，其限制的具体程度与范围固随社会变迁而变化，而伦理学中理性与感性的张力是永恒的，这也正是人之高于鸟兽而为万物之灵的地方。

“五四”以来对理学的另一强有力的批判是抨击北宋理学家程颐的“饿死事小，失节事大”一句话，诚然，从近代以来的社会道德规范来说，传统的贞节观念早已发生根本改变，妇女因离婚或丧偶而再婚，从观念上到实践上都已属合理，对妇女的解放有重要意义。但是从历史性的立场和伦理学的眼光来看，问题并不是像通常了解的那么简单。当社会的发展要求冲破传统道德规范的束缚，对传统道德规范的猛烈批判无疑有力地促进社会的变革与发展，而从历史的角度来说，这只能表示既有规范与当前社会的发展不适合，并不表示这些规范在一开始就不应出现。一定历史时期的社会规范是与当时的社会结构与发展水平相适应的，离开了这一点，站在现代人的立场批评古代

社会中维护当时社会通行的道德原则的人而毫无分析，这是非历史主义的观点，我们都知道，马克思曾在他的晚年“以最严厉的语调”批评瓦格纳对原始时代性道德的嘲笑与非难，指出在原始时代这是合乎道德的。因此，20世纪的“五四”运动不应当批判旧的贞节观与11世纪的程颐对当时的贞节观不应当肯定是两个不同的问题，他们之间有着近十个世纪的距离。

从伦理学的角度看，平实地说，程颐论失节这句话是依照儒家伦理的基本原则而对当时既有的某一规范所作的强势的肯定。孔子指出：“志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。”孟子说：“以身殉道，未闻以道殉乎人者也。”^③又说：“鱼我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不可苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故有所不避也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以避患者，何不为也？”孔孟的这些说法体现了儒家伦理的基本原则，这个思想认为，人生中有比生命、生存更为宝贵的价值，这就是道德理想。人不应为生存而牺牲道德理想与道德原则，在生命与理想原则冲突时应勇于为理想原则献身，也就是说道德理则才是行为的终极原理。这个“舍生取义”的原则是中华民族以文天祥为代表的志士先烈的精神凭藉，激励出无数可歌可泣的业迹，因而一般人至少在理论上都会认为

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社1972年版，第32页注。

② 《论语·卫灵公》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《孟子·告子上》，

“舍生取义”是理所当然的。如果进一步看，“节”本来亦指气节、节义，即指道德操守，因而如果把节理解为道德操守的意义，而不仅仅把节限定为贞节，则“饿死事小，失节事大”正是孟子“舍生取义”的另一种形式的说法。特殊地看，在贞节的意义下，程颐的这句话是从儒家舍生取义的一般原理中引伸出来的。贺麟早在抗战中就指出：“他（程颐）所提出的‘饿死事小，失节事大’这个有普遍性的原则，并不只限于贞操一事，若单就其为伦理原则论，恐怕是四海皆准、百世不惑的原则，我们似乎仍不能根本否认，因为人人都有其立身处世而不可夺的大节，大节一亏，人格扫地。”“今日很多爱国之士，宁饿死甚至宁被敌人迫害死而不失其爱国之节，今日许多教授，宁贫病致死，而不失其忠于教育和学术之节，可以说是都在有意无意间遵循着伊川‘饿死事小，失节事大’的遗训。”他还指出：“伊川（程颐）的错误似乎不在于提出‘饿死事小，失节事大’这一概括的伦理原则，只在于误认妇女当夫死后再嫁为失节。不过伊川个人的话无论如何有力量，亦必不能形成宋以后的风俗礼教。”贺麟的这些分析充分显示出哲学家分析问题的深刻性。当然，“义”或“节”是可以有层次的，义或节代表的准则体系中有高下主次之别，因而一般地并不绝对要求人在生命欲望与每一道德准则相冲突时都选择后者。然而，从儒家伦理的立场上看，道德哲学只能强调法则（如舍生取义）形式上的纯粹性，如果强调准则本身的高下之分，确认对某些义应当舍生而对某些义可以不舍生，就会鼓励人们寻找借口不履行道德义务。从“不食嗟来之食”的故事可知，社会需要表彰那

① 《宋儒的新评价》，《文化与人生》，商务印书馆1988年版，第192页。

些虽然不是为了国家大义而只是为了坚守自己某种信念而不惜舍弃生命的行为。为了保持人格不受侮辱，宁饿死，不食嗟来之食或蹴与之羹。因而，从儒家的立场看来，一切社会公认的道德准则，都适用于“舍生取义”的选择模式。另一方面，从道德观念的产生与发展的历史来看，程颐或理学其他思想家并没有发明守节这一规范，程颐本人也只是在其门人将“守”与“饿”的选择提出来的时候，从舍生取义的普遍原理出发对既有的守节规范作了一种伦理学上的强势的肯定。事实上，许多理学家（如朱子）就并不绝对反对孀妇再嫁。

儒家或理学面临的矛盾在于，它自身最多只能保持伦理学原理的一般纯粹性，而无法判定“义”所代表的准则体系中哪些规范应当改变以适应社会发展，因而可能会把规范僵化。另一方面，儒家伦理必须褒扬那些不食嗟来之食的义士或自愿守节的烈女，但这种崇褒中隐含着一种危险，那就是有可能导致在不断地褒扬中把道德的最高标准当成了道德的最低标准，给一般人造成较大的道德心理负担。这种崇褒中不仅会有丧失理性的平衡的危险，还有可能在相对承担义务的准则体系中使统治的一方利用这种现象把原本正常的道德规范变成一种片面强调对方义务的压迫手段，而这才可以被上纲为“以理杀人”，决不能把讲“理”的思想家当成以理杀人的凶手。

戴震那句在近代以来反复为人引用的名言“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”“人死于法犹有怜之，死于理，其谁怜之。”也是一个需要加以分析的论断。“人死于理，其谁

① 《孟子字义疏证上》，《戴震集》，上海古籍1980年版，第275页，

本书引用原文出处，只在第一次注明版本或出版社，出版日期。

怜之”的说法实际上是一个适用一切社会的现象描述，是指人的过失与道德舆论相背离的程度而言。如某人为复杀母之仇而杀人抵命，不一定会受到舆论的谴责，而卖国求荣的小人即使未受法律的制裁也会遭到万众的唾骂。因此，问题并不在于不容于道德舆论的人是否应得到怜悯，而在于，一方面，道德舆论借以评价的原则“理”应随社会发展而改变。另一方面，即使道德评价的原则本身是合理的，如果在实践上把“理”与合理的欲望对立起来，特别是统治者冒充为“理”的化身，片面强调被统治者的义务而抹杀其权利，其后果就会表现为普遍的道德压抑。事实上，戴震的控诉正是指向统治者的，在他看来，“今之治人者”把理与欲完全对立起来，利用长者尊者的地位，压制下者卑者的正当要求，他还明确指出，问题不在于是否讲“理”，而在于长者尊者以自己的“意见”为理。戴震抗议的本质在反对传统准则体系中维护等级制度的一面，而不是整个反对宋明以来的道德体系，所以在他的《文集》中也有为节妇烈女所作的传铭，表彰巷曲妇女“处颠复，甘冻饿，傥不获终，直身死成仁而已”的节操，在这一点上与程颐的原则在精神上并无二致。这鲜明地表明，戴震并没有整个地反对新儒家的价值系统，而是特别批判统治者片面地借用道德准则体系中有利于自己的一面、抹杀准则的相互制约性而造成对被统治者的压迫。

我不准备在这里讨论现代社会中的理欲问题，我只是强调，在我们讨论理欲之辩的时候首先要正确地理解古人的讨论，才能由此而对理学有比较公正的了解。至于现代社会的问题，我

① 《戴节妇家传》，《戴震集》，第257—258页。

只想指出一点，在任何社会，被社会肯定为正面原则的伦理价值体系中，“理”总是对于“欲”有优先性，而鼓吹感性法则的主张永远不会成为一个伟大民族的精神传统。

宋明理学的内容

1. 宋明理学的名称

宋明理学，有人又称为宋明道学。其实，道学之名虽早出于理学之名，但道学的范围比理学要相对来得小。北宋的理学当时即称为道学，而南宋时理学的分化，使得道学之称只适用于南宋理学中的一派。至明代，道学的名称就用得更少了。所以总体上说，道学是理学起源时期的名称，在整个宋代它是理学主流派的特称，不足以囊括理学的全部。根据明清以来特别是现代学术划分的用法，我们在本书仍然采用宋明理学这一称谓。

南宋时学者指出：“道学之名，起于元祐，盛于淳熙。……其所读者止四书、《近思录》、《通书》、《太极图》、《东西铭》、语录之类。”^①这个说法只是大略言之，并不是经过详细考证的历史判断。事实上，元祐之前，张载就曾说过：“朝廷以道学、政术为二事，此正自古之可忧者。”^②程颐也说：“家兄学术才行为世所重，……其功业不得施于时，道学不及传之书。”^③当然，在张载、程颐这里，道学二字虽连用，实际

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第五册，人民出版社，1987。

② 周必大：《葵未杂识续集下》。

③ 《答范巽之书》，《张载集》，中华书局1978年版，第349页。

④ 《上孙叔曼侍郎书》，《二程集》，中华书局1979年版，第603页。

上是指道与学，并不是特指某一学术系统或学派。就是说，元祐前后的道学还不是用以特指某一学术系统的定称。这种用法也广泛见于程氏门人。

但在程颐后来的说法中，渐渐赋予了道学以较为确定的含义，他说：“自予兄弟倡明道学，世方惊疑。”在这个说法中，已经使道学这一概念具有了“传圣人之道的学问”的意义。而在二程死后，道学成了二程所倡导的学问的名称。从北宋后期到南宋前期的一个时期内，程氏之学受到了执政者的压制，影响未能扩展。至南宋乾道淳熙年间，因朱熹等人的大力提倡，程氏之学开始盛行。朱熹在乾道中所作《程氏遗书后序》中说：“二先生倡明道学于孔孟既没千载不传之后，可谓盛矣。”在朱熹那里，道学已经是一个有确定涵义以指特定学术系统的定名了。

朱熹所用道学也有广狭二义的不同，广义上道学是指他们所理解的孔子开创的儒家传统，如朱熹说：“子思忧道学之失传而作也”，就是以道学指孔孟的精神传统。狭义上则指继承了孔孟道统的以洛学为主干的思想体系。洛学即二程之学，他们的老师为周敦颐，他们的表叔和讲友张载与这个学派关系密切，所以朱子所说的道学多指周张二程之学，认为他们代表了儒学道统发展的新阶段。由于道学强调程氏之学真正继承了孔孟的道统，无形之中带有排它性，这使得当时其他思想体系的儒者难以接受。同时，这种排它性使得道学学者在复杂的社会、政治、人事的矛盾中受到他们的对立面的激烈批评朱熹生时

① 《程氏遗书后序》《朱文公文集》卷七十五，商务印书馆四部丛刊初编缩本，第1387页。

《中庸章句序》《四书章句集注》，中华书局1983年版，第14页。

三次遇到道学的危机，淳熙十年（1183）郑丙上疏攻道学。称“近世士大夫有所谓道学者，欺世盗名”，陈贾也说：“近世士大夫有所谓道学者，其说以谨独为能，以践履为高，以正心诚意，克己复礼为事”。淳熙十五年（1188）林栗上疏，攻击朱熹“本无学术，徒窃张载、程颐之绪余，谓之道学，私自推尊”。^③这都提示出，道学在当时是以张载程颐学说为主、注重正心诚意等修养的学术派别。后来之人作《宋史》，特立《道学传》一门，以周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹为主，其着眼也在程朱派。由此可知，宋代道学之名，专指伊洛传统，并不包括心学及其他学派的儒家学者。

理学一名始称于南宋，朱子曾说“学最难”，陆九渊也说“惟本朝理学，远过汉唐”^④，黄震说“自本朝讲明理学，脱出训诂”。但在这些说法中，理学是指义理之学，与辞章考据训诂相对待。明代，理学成为专指宋代以来形成的学术体系的概念，包括周程张朱的道学，也包括陆九渊等人的心学。明末黄宗羲说：“有明文章事功皆不及前代，独于理学，前代之所不及也”，他所说的理学就是既包括程朱派的“理学”，又包括陆王派的“心学”。这个用法一直沿至今天。

由以上所述，我们可以有以下结论，今天我们称之为理学的是指宋明（包括元及清）时代占主导地位的学术体系。按传统的分类，这个体系中主要有两大派，一派是宋代占统治地位

《道学崇黜》《宋史纪事本末》卷八十。

② 同上。

引自《朱子年谱》卷三下，商务印书馆丛书集成初编，第143页。

《朱子语类》卷六十二，中华书局1986年版，第1485页。

《与李省干》，《陆九渊集》，中华书局1979年版，第14页。

⑤ 《黄氏日钞·读论语》。

的道学，其中以洛学为主干，至南宋发展到高峰，在明代仍有很大影响，并维持着正统地位。因其主要代表为二程朱熹，故常称为程朱派。由于二程与朱熹皆以“理”为最高范畴，所以后来习惯于用“理学”指称他们的思想体系。另一派是在宋代产生而在明中期后占主导地位的以“心”为最高范畴的思想体系，代表人物为陆九渊、王守仁，故又称为陆王派或陆王“心学”。因此，广义的理学包括道学与心学。本书中不带引号的理学为广义的（理学），带引号的理学（“理学”）则狭义地专指程朱学派而言。

2. 宋明理学的流派及代表人物

《宋史·道学传》说：

“道学”之名，古无是也。三代盛时，天子以是道为政教，大臣百官有司以是道为职业，党、痒、术、序弟子以是道为讲习，四方百姓日用是道而不知。是故盈覆载之间，无一民一物不被是道之泽，以遂其性。于斯时也，道学之名何自而立哉。

文王、周公既没，孔子有德无位，既不能使是道之用渐被斯世，退而与其徒定礼乐，明宪章，删《诗》，修《春秋》，赞《易》《象》，讨论《坟》《典》，期使五三圣人之道昭明于无穷。故曰：“夫子贤于尧舜远矣。”孔子没，曾子独得其传，传之子思，以及孟子，孟子没而无传。两汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详，异端邪说起而乘之，几至大坏。

千有余载，至宋中叶，周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学，作《太极图说》、《通书》，推明阴阳五行之

理，命于天而性于人者，瞭若指掌。张载作《西铭》，又极言理一分殊之旨，然后道之大原出于天者，灼然而无疑焉。仁宗明道初年，程颢及弟颐定生，及长，受业周氏，已乃扩大其所闻，表章《大学》《中庸》二篇，与《语》《孟》并行，于是上自帝王传心之奥，下至初学入德之门，融会贯通，无复余蕴。

迄宋南渡，新安朱熹得程氏正传，其学加亲切焉。大抵以格物致知为先，明善诚身为要，凡《诗》《书》六艺之文，与夫孔孟之遗言，颠错于秦火、支离于汉儒，幽沉于魏晋六朝者，至是皆焕然而大明，秩然而各得其所。此宋儒之学所以度越诸子而上接孟氏者欤。

传统上对宋明理学流派的说法有其合理性，如把宋代理学按地域分野分为濂（周）洛（程）关（张）闽（朱），基本上反映了宋代理学主流发展的情况。又如把整个理学分为“理学”和“心学”也是符合宋明理学内主要矛盾冲突的情况。

然而，传统的学术划分，从今天的角度来看，还不能充分反映出宋明理学内各种流派的分化，如宋代所说的道学主要指二程与张载，而张载的思想就与二程有很大不同。他的学说很少谈到理，也不以理为最高范畴，他的学说不能归为“理学”是显然的。所以，按照现代学术界的通常作法，我们可以把宋明理学体系区分为四派：气学（张载为代表）、数学（邵雍为代表）、“理学”（程颐、朱熹为代表）、心学（陆九渊、王守仁为代表）。气学——数学——“理学”——心学，历史

地、逻辑地展现了宋明理学的逐步深入的发展过程。气学针对隋唐盛行的佛教与道教崇尚虚空的学说，提出虚空即气，气为宇宙的终极实在，以从根本上打击佛老，为儒家学说建立一种宇宙论的论证。数学则进而研究实在的宇宙过程和历史过程的规律性，从而较气学进了一步。但数学致力寻找宇宙、社会演进规律的努力未能摆脱象数学的神秘色彩，“数”最多只能反映宇宙历史演化中兴衰的周期，无法真正揭示世界的规律性。气学与数学的另一问题是，他们在宇宙实体与宇宙规律方面的学说都未能与儒家的核心伦理原则紧密结合起来。“理学”则正是把这些伦理原则上升为宇宙本体和普遍规律，又吸收、结合了气学、数学的一些重要成份，使儒家思想有了更为坚实的本体论基础。然而，“理学”把伦理原则提高为宇宙本体和普遍规律，虽然使古典儒学获得了强有力的本体论基础，但在道德实践上，把伦理原则更多地作为外在的权威，忽视了人作为道德实践主体的能动性。因此，心学反对理学的实践论，认为人的本心作为道德主体，其自身就决定道德法则，突出了道德实践中的主体性原则。气学、数学、“理学”、心学在宋代的历史的展开，显示出了理学发展的内在逻辑。元明时代，四个学派仍各有发展，相互斗争、相互融合。当然，“理学”和“心学”是其中占主导地位的流派。

宋明理学的代表人物，北宋有周敦颐、张载、程颢、程颐及邵雍，传统上称为北宋五子。南宋时主要为朱熹、陆九渊。明代最有影响的是王守仁。由于“理学”、心学是宋明理学的主导思潮，所以也有不少人习惯上把理学的代表人物概括为“程朱陆王”。

3. 宋明理学的特点

宋明理学虽然可以分为理论及实践的几个不同派别，而这些不同派别的学者都被称为宋明理学，是由于他们具有一些共同的性质和特点，共同承担并体现了这一时代的民族精神。这些特点包括：

（1）以不同方式为发源于先秦的儒家思想提供了宇宙论、本体论的论证。

（2）以儒家的圣人为理想人格，以实现圣人的精神境界为人生的终极目的。

（3）以儒家的仁义礼智信为根本道德原理，以不同方式论证儒家的道德原理具有内在的基础，以存天理、去人欲为道德实践的基本原则。

（4）为了实现人的精神的全面发展而提出并实践各种“为学功夫”即具体的修养方法，这些方法的条目主要来自《四书》及早期道学的讨论，而特别集中于心性的功夫。

4. 宋明理学的主要问题和概念范畴

理学所讨论的问题随不同时期、不同流派而有所不同。与唐代以前儒学一个重要不同之点是，《四书》即《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》是理学尊信的主要经典，是理学价值系统与功夫系统的主要根据，理学的讨论常与这些经典有关。大体上，理学讨论的主要问题有理气、心性、格物、致知、主敬、主静、涵养、知行、已发未发、道心人心、天理人欲、天命之性气质之性等。其中还可以衍生出其他许多问题，如理气问题又可衍生出理气先后、理气动静、理气同异、理气强弱等。这些问题中，格物致知出自《大学》，知行出于《论语》，心性见于《孟子》、人心道心出于《尚书》，天理人欲

出于《礼记》，已发未发出于《中庸》，这些经典的问题经过新的不同诠释获得了新的意义。理学道德实践中的各种修养功夫如存心养气、戒慎恐惧、必有事焉、勿忘勿助等也都联系着不同的经典来源。此外，理学中的一些问题直接出自北宋以下道学传统自身，如主静、主敬、主一及天命气质等。

理学讨论的问题是通过概念范畴来表达的，如理气问题是通过“理”和“气”的讨论来表达的，因而构成上述主要问题的概念范畴亦即是宋明理学的主要范畴。在宋明理学中最重要而又比较容易引起理解上混乱的概念是理、气、心、性。这不仅因为不同思想家的用法有所不同，同一思想家也常在不同意义上使用同一概念，因而总体上看，理学的这些概念都包涵着不同的意义。比如，一般地、笼统地说，我们可以说理指法则，气指物质材料，心指意识，性指本质；若细致地分析起来，就比较复杂了。如理学家讲的性有时或有的地方是指本然之性，有时或有的地方则指气质之性。心既指意识主体，又指意识活动，而心学则以心为先验的道德理性。气虽在多数场合指连续性物质材料，但也用以指某种生理—心理状态，如浩然之气等。理的意义则更可分析为五种：宇宙的普遍法则，这个意义的理可称为天理，作为人性的理，可称为性理；作为伦理与道德规范的理，可称为伦理；作为事物本质与规律的理，可称为物理；以及作为理性的理，如理学讨论的理气相胜问题所表现的，可称为理性。理学家在使用诸如理这样的概念时，并不预先说明其使用的特定立场，虽然，在理学的范畴结构中，理的这五种意义可以在某种方式下具有统一性，但对具体讨论而言，这些不同意义的理是不能随便替代的，所以对于具体讨论中的理，我们须要在上下文中具体地理解其意义。其他概念亦然。

宋明理学的定位

宋明理学虽然是发展、流行于宋代与明代的学术思想体系，但它的一些基本倾向在唐代中期已经有所表现。唐代文化与宋代文化的关联是一个十分引人注目的文化现象。从社会史的观点来看，唐代的贵族庄园制与宋代的平民地主制有根本区别，从政治史的观点看，唐代的藩镇割据与宋朝的中央集权也有很大距离，而中唐后的文化却与北宋文化有着一种亲缘的联系。

从整个中国文化的发展和学术潮流的演变来看，中唐的中国文化出现了三件大事即新禅宗的盛行新文学运动（即古文运动）的开展，与新儒家的兴起。宗教的、文学的、思想的新运动的出现，共同推动了中国文化的新发展。三者的发展持续到北宋，并形成了主导宋以后文化的主要形态，也是这一时期知识阶层的精神表现。

有些学者认为唐代的“中国”已进入“近代化”，这个说法虽然有失准确，因为一般理解的近代化的经济基础——工业资本主义尚未出现，但从文化上来看，这个提法对于唐宋之交的历史演变的深刻性实有所见。与魏晋以来的贵族社会相比，中唐以后的总的趋势是向平民社会发展。中唐以后的“文化转向”正是和这种“社会变迁”相表里的。的确，禅宗、古文运动和新儒家所代表的宗教的改革、古文的复兴、古典思想的重构，表示这确实是一个与新的时代相符合的文化运动，它在许多方面与西欧近代的宗教改革与文艺复兴有类似的特点。它虽然不是以工业文明和近代科学为基础的近代化表现，但可以认为是摆

脱了类似西方中世纪精神的一个进步，我们可以把它称为“近世化”。也有学者称之为“亚近代”：“十世纪到十一世纪后半叶北宋鼎盛时期是近代型高速增长与合理精神充盈的‘东洋文艺复兴，甚至是超越它的‘亚近代’。” 这些学者特别强调，以北宋为典型的政府组织、军队及新儒家的合理精神完全是一种近代式的。

中唐开始而在北宋稳定确立的文化转向正是这个“近世化”过程的一部分。这个近世化的文化形态可以认为是中世纪精神与近代工业文明的一个中间形态，其基本精神是突出世俗性、合理性、平民性。对整个宋明理学的评价应当在这样一个背景下来重新进行。在这个意义下面，理学不应被视为封建社会后期没落的意识形态或封建社会走下坡路的观念体现，而是摆脱了中世纪精神的亚近代的文化表现，它正是配合、适应了社会变迁的近世化而产生的整个文化转向的一部分，并应在“近世化”范畴下得到积极的肯定与理解。有了这样一个定位，我们对理学可能会有一种平实的同情了解。

当然，精神文化的发展有其内在的逻辑与课题，古典儒家的复兴是适应于整个合理化的近世化过程，而建立一种什么形态和特质的新儒学则不能离开思想的内部渊源与外部挑战。基本上，新儒家的努力一方面是强化社会所需要的价值系统，并将其抽象为“天理”，同时将其规定为人性的内涵，体现为强烈的价值理性的形态。另一方面，努力在排斥佛道二教出世主义的同时，充分吸收二教发展精神生活的丰富经验，探求精神修养、发展、完善的多方面课题与境界，建立了基于人文主义

堺屋太一：《知识价值革命》，三联书店1987年版，第151页。着重号为引者所加。