

宋明理学与 古代小说

朱恒夫 著

上海古籍出版社

圆缘

目摇摇录

序	黄摇霖 员
第一章摇理学的嬗变与小说的运动轨迹.....	员
一、理学的嬗变与理学的特质.....	圆
二、受理学影响的小说运动轨迹	员远
第二章摇话本与传奇 理学的模糊指向.....	圆苑
一、理学在宋元的际遇与对民众的影响	圆愿
二、话本对“ 理学 ”的接受与排斥	猿苑
三、传奇小说——由对“ 理 ”的漠视到载“ 理 ”的 工具	远苑
第三章摇历史演义与英雄传奇 小说家对“ 理 ”的社会诠 解	愿怨
一、“ 格物致知 ”探索规定社会兴败盛衰之“ 天理 ”	怨源
二、“ 太极 ”的永固性与封建纲常的至高无上	员圆愿
三、圣贤之标准 :仁、义、礼、智.....	员猿怨
四、为彰“ 理 ”而设计的情节结构	员源苑
第四章摇幻想小说 :“ 心学 ”与小说拥抱的结晶	员猿
一、“ 心即理 ”——神奇瑰丽的主观世界的外化 ...	员圆

二、明中叶以前的幻想小说：“心”的浪漫的狂想	猿愿
三、《西游记》：艺术化了的“心学”	猿园
四、清代幻想小说，仍以“心学”为旗帜	猿缘
第五章摇世情小说：理学内涵的扩张与小说的转型	猿员
一、“欲”的横流与世情小说的理性导向	猿圆
二、“百姓日用即道”——小说家视野转换	猿远
三、劝百讽一：“欲”终于冲破“理”的防线	猿苑
四、“欲”中之“情”映照出理学的冷酷	猿怨
第六章摇理学小说：无思辩性的程朱语录	猿圆
一、视名教为社会之根本的《好逑传》	猿圆
二、以“理”育人的范例《歧路灯》	猿远
三、展示理学家心理的《野叟曝言》	猿愿
四、散发出理学光华的其他小说	猿猿
第七章摇理学观念对小说表现手法之制控	猿员
一、理念先行与主题的提前定位	猿员
二、“气质之性”与丰富的形象类型	猿愿
三、动静相依与情节的曲折多姿	猿愿
后记	猿猿

序

黄摇霖

摇摇我认识朱恒夫教授还是近几年的事,可是他的文章早就拜读,深知他在戏曲研究方面成绩斐然,后来连连读到他在小说研究方面的文章,也觉得出手不凡。向人一打听,知道他在南京,无缘相识,直到前几年他来上海工作后,我们才有机会不时见面,更知道他非常有才干,能搞学问能办事,不能不让人暗暗佩服。前不久,他突然来电说,他写了本《宋明理学与古代小说》在出版社排印,嘱我写序。我二话不说,一口答应。何以故?一则为信任我的朋友效力,当是份内事;二则是这题目,我也感兴趣:宋明理学与中国古代小说之间的关系,早该理理清楚,有个较为客观、公允的说法了!

摇摇大概是由于宋代的理学家说过“作文害道”、“玩物丧志”(《二程集·河南程氏遗书》卷十八)类的话,所以人们很容易得出理学与文学对立的结论,更何况讲抽象的“道”与“理”,的确容易与“形象思维”分道扬镳。所以到宋末元初,像戴表元、袁桷等就一再说:“后宋百五十年理学兴而文艺绝”(《戴先生墓志铭》);“理学兴而诗始废”(《乐侍郎诗集序》)。这是一类不满理学讲大道理而妨害文学创作的观点。与此相反的,又有一类却认为儒教因崇实不尚虚而阻碍了小说创作的,

如作为第一本小说史作者的日本^{〔日〕}川种郎在《中国小说戏曲小史》(1939)中就说：

摇摇从上古到宋代中国小说的发展如此缓慢,与其文学的兴隆无法相比。儒教势力(的强大)是主要原因。儒教重视实践,奖励有益于世道人心的事。小说戏曲这样虚构的东西受到鄙视,北方人种的注重实际的思想风潮覆盖上下古今中国全域,使小说戏剧长期受到压制。

再到鲁迅写小说史时,他则进一步认为理学所讲的道理本身就有害于小说的发展了。他在分析宋代小说“更无独创之可言”时,提出了一个重要的论据,即是“宋时理学极盛一时,因之把小说也多理学化了,以为小说非含有教训,便不足道。”(《中国小说的历史的变迁》)沿着这一思路,在“五四”新文化运动的影响下,理学的“教训”逐渐与封建礼教等同了起来,由此而理学也被戴上了“反动”的帽子。以后的小说史研究又往往把“反动”的理学集中在“存天理,灭人欲”这一句话上。似乎反动的小说或小说的反动即在于宣扬“天理”,因“天理”即是封建伦理;反之,进步的小说或小说的进步即在于张扬“人欲”,因“人欲”即是人的本性。这样的观点几乎弥漫在整个^{〔日〕}世纪小说史的研究著作中。当现在我们回顾以往的小说研究史时,不能不回答这样一些问题:宋明理学究竟与古代小说的关系怎样?两者是完全对立的,还是也有统一之处?“存天理,灭人欲”的含义究竟是什么?如何正确评价小说中所表现的“天理”与“人欲”?当然,这些问题,自从上世纪八十年代以来,已经受到了中国哲学史及文学史研究者的关注。就讨论宋明理学与文学的关系来说,笔者所见

1989年出版的马积高先生的《宋明理学与文学》之后,还陆续见过《宋明理学与章回小说》(1993)、《理学文化与文学思潮》(1994)、《宋明理学与中国文学》(1995)、《理学文艺史纲》(1996)、《心学与文学论稿》(1997)、《宋明理学与戏曲》(1998)等有关著作,各家的认识与以前都有变化,但把握的分寸还多有不同。朱恒夫先生作为《理学文艺史纲》的作者之一,将有关部分加以充实、完善与提高之后,推出了这部《宋明理学与古代小说》,为我们更好地认识理学与中国古代小说关系,打开了眼界。

摇摇翻开此书,开宗明义,作者用最明确的语言强调:他一反过去笼而统之地认为古代小说和理学是“尖锐对立”的观点,而认为尽管两者的关系十分复杂,有紧有疏,但真正反理学的小说是“为数极少,且影响甚微”,多数的小说作者是“自觉地做起了理学的传声筒,把深奥的理学形象化、通俗化、平民化”,而且“在表现手法、创作方法上亦受到理学的规范”。这就是他这本书的主旋律。据此,作者从宋元的话本与传奇写起,论述了无论是面向市民的话本,还是在士大夫、知识分子中传播的文言小说,其道德说教都是非常鲜明的,这正如说话人自己所表白的那样:“话须通俗方传远,语必关风始动人。”(《范鳬儿双镜重圆》)以后明清时代以“四大奇书”为代表的四类小说,作者用三章的篇幅加以分析,每一章的标题,即十分鲜明醒目地点出了它们与理学之间的密切关系:历史演义与英雄传奇是“小说家对‘理’的社会诠释”;幻想小说是“‘心学’与小说拥抱的结晶”;世情小说是“理学内涵的扩张与小说的转型”。后来清代的一些“理学小说”,则更是“无思辨性的程朱语录”。至于像《碾玉观音》、《闹樊楼多情周胜

仙》那样的作品，也不是在完全地肯定“人欲”与彻底地否定理学，它们的主要矛盾还是在针对一种“权势之理”。再看晚明冯梦龙、凌濛初一类作家，他们的确创作了一些肯定“人欲”的小说，对自然情欲的追求给予一定的宽容与赞赏，但他们实际上与当时思想界的领袖李贽一样，尽管提出了欲不可灭的口号，但并不反对“理”，他们“所承认的欲是合‘理’之欲，是无伤于封建大道、封建纲常之欲”。这正如李贽被捕后接受审讯时所回答的：“罪人著书甚多具在，于圣教有益无损。”一句话，宋明以来的古代小说，在个别作家作品那里曾经也对理学发出过这样或那样的不和谐的声音，但从总体上看，还都是在理学的牢笼之下演变发展的。作者这样来描写一部小说史，是否太绝对了一点呢？不。应该说基本上是符合实际的。这是因为当时的人们、特别是明代以后，不论是上层的还是低层的，都是把儒教与理学当作是金科玉律、天经地义，谁都接受它、信奉它，有谁能与它彻底决裂，与它尖锐对立呢？

长期以来，我们之所以常常以两元对立的观点来看待理学与小说的关系，认为“理学弘扬‘天理’，而小说歌颂‘人情’”，是“一方要战胜另一方的关系”，实在是用现代的某种理念或想像来代替、曲解了以往的事实。在这里，还关系到对于“天理”与“人欲”的误解。“天理”是什么？就朱熹而言，他说：“道者，天理之当然，中而已矣。”（《四书章句集注·中庸章句》）又说：“理也者，形而上之道也，生物之本也。”（《晦庵集》五八《答黄道夫》）又说：“父子、兄弟、夫妇，皆是天理自然。”（《朱子语类》卷一三）又说：“仁义，天理之自然也。”（《朱文公文集》卷一一《辛丑廷和秦札二》）又说：“盖天理者，此心之本然，循之则其心公而且正。”（《孟子或问》卷一）

概而言之：“天理”就是宇宙间事物发展的规律，是人心普遍认同的公正，当然，其中也包含着纲常伦理、仁义道德。至于人的“欲”，朱熹实分之为两类：一类如“饥而欲食，渴而欲饮”，则此欲亦岂能无？（《朱子语类》卷九四）此类欲，即天理，故他说：“饮食者，天理也。”（《朱子语类》卷一三）后来有人强调“人欲即天理”或“天理即人欲”，实际上也是与朱熹的观点一脉相承的；至于另一类欲，则是私欲、邪欲、损害他人的欲，这就是他所谓的“人欲”。他说：“人欲者，此心之疾疢，循之则其心私而且邪。”（《孟子集注》卷一一《告子章句上》）又说：“钟鼓苑囿游观之乐，与夫好勇好货好色之心，皆天理之所有，而人情所不能无者，然天理人欲同行异情，循理而公于天下者，圣人之所以尽其性也；纵欲而私于一己者，众人之所以灭其天也。”（《孟子集注》卷三《梁惠王章句下》）这也就是说，他所说的“人欲”不是泛指人类的各种各样的欲望，而是特指那种过分地满足私欲而损害他人利益的邪欲。可惜的是，人们往往望文生义，把他所说的“灭人欲”的“人欲”看作是“饮食男女”等人的所有的欲望，于是理学就等于禁欲主义，朱熹也就成了一个面目可憎的扼杀人性的刽子手了。当然，不可否认，朱熹的“天理”也好，“人欲”也好，都渗透着封建意识，他的伦理纲常，主要就是封建的伦理纲常；他的“人欲”观，也带着深刻的封建士大夫的偏见，其“存天理，灭人欲”的口号，从根本上来讲是为了维护封建统治的长治久安。但同时我们也应该看到，他的“天理”中也包含着不同阶级、不同阶层共同接受和应该遵循的社会秩序和人类公德。人既然有共同的人性，为什么没有符合不同民族、不同时代、不同阶级人欲的社会秩序和人类公德呢？而事实上，朱熹的“存

天理、灭人欲”的口号就不仅仅是针对下层百姓的，同时也是针对统治阶层的，甚至是站在老百姓的立场上来要求最高统治者皇帝身体力行的。据《宋史》本传载，淳熙六年，他就上疏指出：“天下之务，莫大于恤民，而恤民之本，在人君正心术以立纲纪。”至十五年，甚至公开指责皇帝即位四年，“无尺寸之效以仰酬圣志”；“天理有所未纯，人欲有所未尽”，以致“德业日隳，纲纪日坏，邪佞充塞，货贿公行，兵愁民怨，盗贼间作，灾异数见，饥馑荐臻，群小相挺。”他还苦口婆心地劝皇上说：“愿陛下自今而往，一念之顷必谨而察之：此为天理耶，人欲耶？果天理也，则敬以充之，而不使其少有壅阏；果人欲也，则敬以克之，而不使其少有凝滞。”因此皇帝对他并无好感，许多权贵也对他不满，甚至有人上书要求处死他，这充分地说明了朱熹的“存天理，灭人欲”的思想一时间与统治集团也存在着尖锐的“对立”。因此，我们决不能再简单化地来看待“存天理，灭人欲”这句话，要看到它维护封建统治、扼制人情自由发展的一面，同时也要看到它尊重百姓正当利益、维护社会正常秩序的一面。古代小说以此思想来指导创作，怎么能视而不见、一笔抹杀呢？也有什么必要故意回避或曲解呢？如今，我们再也不能将理学简单地理解为人性的枷锁与文学的桎梏了。朱恒夫教授能面对事实，理直气壮地论证宋明理学对中国古代小说创作的指导和规范，推翻了理学与小说等通俗文学对立的成见，应该说是具有理论勇气的。而这种理论勇气是建筑在实事求是的基础之上的，所以应该是经得起检验的。

在大的新框架之下，作者对一些具体作品的分析也时有新见。我读后印象最深的是对《水浒传》与《金瓶梅》主题的分析，均出人意表。对于《水浒传》，他不完全否定传统的“描

写农民起义”说、“表现忠义斗争”说、“为市民写心”说,但认为这些说法都没有从整体上把握住“全书的灵魂”,因为小说作者并不是站在梁山泊起义英雄的立场上,歌颂他们的起义,赞扬他们的忠义品质,为他们及市民的理想抒怀。相反,小说作者“将梁山上的好汉看作贼与强盗,他便认为这伙人留于世上于国于民都没有什么好处”,揭竿起义,也是“公然破坏社会秩序”,总之;“从整体上来看”,小说作者是“从根本上否定梁山好汉的起义并否定他们的所作所为”;认为这些充满‘贼’性的人不但不能带来一个清平的世界,反而会把这世界搞得更加混乱与糟糕”。当然,小说作者“也不寄希望于皇帝自新”,只感到前途茫茫,在黑暗的社会中找不到治世的良方,最后只好归结于“消极避世”;“以全其身,以宁其心”,这不难理解小说作者将主动避世的王进作为引子,最后赞赏公孙胜、鲁智深、燕青等人的超然避世与李俊、童威、童猛等远走海外了。这样来阐释《水浒传》的主题,无疑是一种新的见解,这主要是根据理学强调社会秩序安定这一点来作为分析的武器的。至于《金瓶梅》,作者认为其主导思想可概括为“情欲越死亡”。这是小说作者试图用系列的情欲导致死亡的人物故事,以唤起人们对欲的危险性的认识,阻止缺乏道德约束的人欲的疯狂泛滥,起到了理学所起不到的作用。朱恒夫教授的这些独到的见解,无疑都是在深入探讨宋明理学对古代小说所起作用时得到的结论。对于这类结论,或许会有不同的看法,但不管怎样,它至少可以告诉人们,探讨古代的文学作品或某种文学现象,不妨可以换一种角度来看。只有这样,才能真正做到百家争鸣,百花齐放,推动学术的进步。

假如说分析理学在思想上对小说所起的作用着重在拨乱

反正的话 ,那么探讨在艺术上如何制控小说的表现则更是一种新的尝试。作者虽然在全书中所用的篇幅相对较少 ,未能历史地加以细述 ,仅于最后用一章的文字加以扫描 ,分“ 理念先行与主题的提前定位 ”、“ ‘ 气质之性 ’ 与丰富的形象类型 ”、“ 动静相依与情节的曲折多姿 ”三个方面来加以勾勒 ,但确实也抓到了痒处 ,对理学影响小说艺术表现的正负两方面的作用 ,点评得也比较中肯。比如就中国古代小说中大量的人物形象类型化的现象 ,作者就提出“ 这要归咎于理学‘ 气质之性 ’ 论说的影响 ”。有的人物性格即使也有矛盾的现象 ,如《金瓶梅》中的李瓶儿前期是毒辣、尖刻、放荡 ,后期则变得“ 有仁义好性子 ”来 ,也是由于浅薄地理解了朱熹“ 一分为二 ”论的结果。作者认为 ,朱熹的“ 一分为二 ”论是将事物之间的关系看成是“ 互相联系、互相依存、不可分割 ”的 ; 作家如果真的弄懂了朱熹的“ 一分为二 ”的辩证法思想 ,他就会写出真正的人 ,在其人的性格中 ,真与假、善与恶、美与丑将融为一体 ”。这也可以说是作者的独到之见。

对于宋明理学与古代小说的关系作全面的研究 ,还刚刚起步。我为作者有这样一个良好的开端而感到由衷的高兴。作者年富力强 ,功力深厚 ,我期盼着他在不久的将来 ,再写出更加扎实、创获更多的大著来 ,让我再一次来细细地品味吧。

愿宋明理学与古代小说

第一章 理学的嬗变与小说的运动轨迹

理学,又称“道学”、“新儒学”等,是我国从北宋之后一直占据统治地位的官方哲学,它支配着我国政治、经济、文化、道德、法律甚至民族品性等各个方面。可以说,社会上任何精神与物质的形态,都莫不受它的影响,因此,要了解中国自北宋之后的历史发展,必须研究理学,弄清楚理学与历史上各种因素之间的关系,方能寻觅到符合实际的事物运动的轨迹。

长期以来,人们认为宋之后的小说为通俗文学,而通俗文学是市民与其他下层百姓的精神产品,它们很少受理学的规范与濡染,从某种意义上说,它们所表现的思想是和理学尖锐对立的,理学弘扬“天理”,而小说歌颂“人情”,二者之间的关系是矛盾的关系,是一方要战胜另一方的关系,这种看法显然缺少对小说整体性的研究,主观的想象代替了客观的事实。实际情况并非如此,小说创作作为意识形态的一个部分,在宋之后的封建统治者将理学奉为统治阶级哲学时,作家们如何能够冲破理学的天罗地网?更何况身在其中之人,并不能够清醒地认识到理学的实质与意义,自幼年起的理学教育又使他们养成了盲从的习惯,因此,许多作家不但未把小说作为武器,对理学进行战斗,相反,自觉地做起了理学的传声筒,把深邃的理学形象化、通俗化、平民化,可以说,许多下层百姓自觉地将理学的教条奉为金科玉律,小说与戏曲“功”不可没。其

作者不惟在思想上演述理学 ,在表现手法、创作方法上亦受到理学的规范。

当然 ,中国的古代小说自宋之后 ,长篇的且有目可稽的就有近两千部 ,它们和理学的关系并非一致 ,有紧有疏。因理学本身流派众多 ,小说家便师门有异 ,所表现的理学思想也就不完全一样。在这众多的小说中 ,确实也有反理学的 ,但在古代小说史上 ,为数极少 ,且影响甚微。

理学本身的复杂决定了它与小说之间关系的复杂。要揭示其中的关系 ,必须先从理学谈起。

一、理学的嬗变与理学的特质

理学虽然产生于北宋 ,但并非在北宋突兀而起 ,它经历了一个较长时期的孕育过程。溯其源头 ,它大约滥觞于中唐 ,其时 ,大唐帝国经过安史之乱后 ,元气大伤 ,朝廷的权威与官僚机器的运转效率大不如前 ,儒家思想的统治地位受到佛道二教严重威胁。军阀们不再以忠君为道德原则 ,割据称雄 ,尾大不掉 ,平民百姓中的许多人则以出家来摆脱沉重的苛捐杂税的重压与地主阶级的剥削 ,或虽然未离红尘但以信仰佛道来获得精神上的慰藉。在这样的情况下 ,“君臣之大义”、“夷夏之大防”发生了动摇 ,国家面临着分裂的危险 ,财政收入减少 ,寺院经济与国家利益的矛盾尖锐起来 ,于是 ,以韩愈为首的儒家代表人物 ,从维护封建君主利益与儒家文化出发 ,提出了恢复道统的口号。韩愈说 ,君主统治百姓 ,百姓服事君主 ,这是自古以来的“道”。“尧以是传之舜 ,舜以是传之禹 ,禹以是传之汤 ,汤以是传之文、武、周公 ,文、武、周公传

之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉”。^①韩愈说,他自己的历史使命就是继承从尧舜到孟子的道统。他说:“释老之害过于杨墨,韩愈之贤不及孟子。孟子不能救之于未亡之前,而韩愈乃欲全之于已坏之后?呜呼,其亦不量其力,且见其身之危莫之救以死也!虽然,使其道由愈粗传,虽灭死万无恨。”^②为了有效地宣传儒家思想,张扬道统,他发动了一场古文运动,模仿三代两汉的散文作法以代替骈文,用平实的语言宣传儒家之道。韩愈认为,儒家之道的核心为仁、义、道、德:

摇摇博爱谓之仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己,无待于外之谓德。仁与义,为定名,道与德,为虚位。^③

所谓“定名”,是说仁与义有它固定的内容,不能随意的解释。正因为“仁、义”是儒家道德的前提和基础,才显示出儒家道德与佛道二教所言的“道德”在本质上的差异。

韩愈还注意到《小戴礼记》中一向不为人注意的《大学》一篇,把“正心诚意”的“内圣之学”与“修齐治平”的“外王之道”相结合的儒家之“治心”,作为批判佛教脱离现实生活而讲修心养性的思想武器。这一思想虽然不是韩愈重点强调的,但均为后来的理学家所吸收。

韩愈为了反对佛教,提出了人性之上、中、下三品说。一方面承认人性有差别,另一方面也指出了按照儒家之道改造

① 《韩昌黎文集校注》卷一《原道》,上海古籍出版社,1989年版。

② 同上卷一《与孟尚书书》,上海古籍出版社,1989年版。

③ 同注①。

中品人性的可能性。这一人性论 ,与孟子的性善说有相通之处 ,韩愈的学生李翱发展了它 ,提出了“性善情恶”说。他在《复性书》中阐述道 :

摇摇人之所以为圣人者 ,性也 ;人之所以惑其性者 ,情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者 ,皆情之所为也。情既昏 ,性斯匿矣。非性之过也 ,七者循环而交来 ,故性不能充也。^①

这是说 ,每个人本来都可以成为尧舜 ,成圣作贤 ,但由于在后天受到七情的干扰 ,使得善的本性受到压制与消蚀 ,变成一个有私欲之人。为此 ,李翱还作了一些形象的比喻 :“沙不浑 ,流斯清矣 ;烟不郁 ,光斯明矣 ;情不作 ,性斯充矣。”^②因此 ,要去掉搅浑清水的泥沙、使火光晦暗的烟雾与让人性得不到充实发展的七情。复性 ,是人提高自己的思想境界的唯一手段。那么 ,如何去情复性呢 ?他认为齐家、治国、平天下 ,《大学》的格物致知 ,圣人的制礼作乐 ,是复性的途径。

李翱的这一阐述奠定了之后的人性学说的理论基础 ,宋明理学家进一步把它发展完善起来 ,使它成了理学的“内核”。

到了唐末五代时期 ,传统的儒家道德构建受到了极大的破坏 ,君臣之大义 ,遭到了前所未有的践踏。五代历时五十三年 ,易五姓十三帝 ,而亡国被弑者有八个。子弑父、臣逐君已成了平常之事 ,有的甚至为夺得帝位 ,不惜出卖本民族的利益。而一般文臣士大夫呢 ?毫无气节可言 ;“以仁义忠信为学 ,享人之禄、任人之国者 ,不顾其存亡 ,皆恬然以苟生为得 ,

^① 《李文公集》卷二《四库全书·集部》别集类。

^② 同上。

非徒不知愧,而反以其为荣。”^①

赵宋王朝的建立,就面临着这一纲常崩坏、廉耻全无的道德背景。为了使自己永葆江山,它除了在政治体制上加强中央集权外,还大力倡导儒家的伦理规范,要求国人自觉地遵守封建的道德秩序,按照自己的身份地位扮演最佳的角色,做良臣、孝子、节妇、义士。然而,此时的人们对于弟子入则孝、出则悌,臣子不许犯上作乱等孔、孟所制定的伦理教条并不轻易地盲从,功利的巨大诱惑倒使他们抛撇了儒家的伦理规定,肆意妄行。在这种情况下,时代迫切需要儒家的伦理纲常理论化,使伦理的内容富有哲学的色彩,为封建统治者推行儒家的伦理纲常提供令人信服的依据。于是,周敦颐、邵雍、司马光、张载、二程、朱熹、陆九渊等等,便应时代的要求,负起历史的使命,做起儒学伦理的拓展与解释的工作。当然,由于各人思考问题的角度、修养、世界观的差异,对于同样的孔孟之道的诠释却大不一样,于是形成了各种流派。

周敦颐是理学的奠基人,他所提出的一系列哲学范畴,如太极、理、气、性、命等,都成了之后理学家共同探讨的基本范畴。他的“太极”说认为:“人和万物生于五行二气;五行一阴阳也;阴阳一太极也;太极本无极也”。^②意为万物统一于五行,五行统一于阴阳,阴阳统一于太极,而万物以无形的太极为本。这个精神性的本体,也就是“无形而有理”的“理”化生了万物。而圣人制定的“中正仁义而主静”的伦理原则与生出万物之“理”是完全应合的,或者说圣人的伦理原则是依据

① 《新五代史》卷三三《死事传》序,中华书局 1979 年版。

② 《周子全书》卷九《万有文库》本。

“理”而创制的,它是“理”的派生之物。循着它,也就顺应了天地四时日月鬼神,优游如意;若违反它,则乖背天理,肯定带来失败甚至毁灭。

“主静”是周敦颐提出的成圣的修养方法。怎样才能做到静呢?必须熄灭欲念,他曾说:

摇摇圣可学乎?曰:可。曰:有要乎?曰:有。请闻焉。

曰:一为要,一者无欲也。无欲则静虚动直,静虚则明,明则通。动直则公,公则溥,明通公溥,庶矣乎!①

一个人没有欲望,便会心体虚静,而心体虚静,便会对世事通晓透彻,明白是非,于是,就自然而然地达到“诚”的境界,成为圣人了。

周敦颐的无欲主静的修养说,无疑受到了佛道二教的影响,但同佛道二教的理论又有差别。佛道二教提倡无欲清静的目的是要求信徒离开红尘,不问世事,而周敦颐的目的则是为了清除个人的欲望,无私地将自己的一切奉献给君主与国家,更好地参与社会生活,佛道二教讲的无欲清静要人们不要思考,而周敦颐则让人们通过思考辨清义利之界限,更清醒地认识到人生的价值,舍私取义。

邵雍的哲学是先天象数学,他对宇宙的生成作了这样的解释:天地生于动静,天分阴阳,地分柔刚。阴阳柔刚,叫做四象。阴阳又分为太阳、太阴、少阳、少阴,这就是日月星辰,叫做天的四象。柔刚又分为太柔、太刚、少柔、少刚,这就是水火土石,叫做地的四象。日月星辰生成寒暑昼夜,而水火土石则

① 《周敦颐集》卷二,中华书局1990年版。