

第一章 宋元明学术的转生

中国学术发展到宋元明,便迈向超越汉唐,开创新学风、新学术、新品格的新时代。此期是学术多元,大师辈出,学派林立,切磋争辩,思想自由,成果丰硕的时代。是科学技术最辉煌,经学思想最活跃,文史成就最显著,理论思维最高峰的时期。真所谓‘华夏民族之文化,历数千载之演进,造极于赵宋之世’^①。之所以如此,是由于其内因和外缘所促成。

一、新学风和新文化政策

大凡新学术、新学风的出现,都与新时代、新需要相联系。盛唐在安史之乱以后,藩镇割据,尾大不掉。唐末农民起义和五代十国的战乱,使原有维护社会稳定的典章制度、伦理道德、价值理想扫地无余。赵宋政权有鉴于此,便大力加强中央集权、削弱将领军政、加强禁军,以防拥兵自重。建构文官政治,设枢府、三司及通判,以分相权和地方长吏之权,以行地方政、财、兵三权悉归中央的‘强干弱支,致治于未乱’^②的政策。‘强干弱支’政策的推行,防止了地方势力与中央政府的分庭

①陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社 1980 年版，第 245 页。

② 《收诸道精兵》，《涑水记闻》卷 1，中华书局 1989 年版，第 13 页。

抗礼及将领兵变的内乱,换来了较长时期社会的安定,为政治、经济、学术的发展、繁荣提供了有利的社会环境,促进了政治、经济、文化的文明。

“强干弱支”政策的实行虽防止了内乱,却削弱了抵抗外患的力量。西夏、大辽不时侵扰,给边境人民带来战争的痛苦。“强干”虽使中央集权得到加强,但庞大的官僚机构和军兵皆仰天子以食,国家财政不堪重负。国家把财政的困难转嫁给民,增加人民的税收,其结果造成国贫民亦贫的“积贫”的危机。军权集中于帝王的结果,出现了兵不识将,将不识兵,将兵分离、指挥不灵的“积弱”局面。“积贫积弱”,恶性循环,社会危机加深。“国用无度,则民力已竭矣。天下无恩,则邦本不固矣”^①。因此,范仲淹主张“变其道”,以防“乱阶复作”。尽管前有“庆历新政”,后有“熙宁变法”,但由于宗法家国同构社会的痼疾,终未能改变“积贫积弱”的困局,北宋亡于金,南宋亡于元,都被北方少数民族政权所灭。

虽然两宋面临“积贫积弱”的危机,但是两宋经济却有长足的发展。耕田面积的扩大,除“区田”“圃田”外,又开出“圩田”“架田”“涂田”“梯田”等。宋初 45 年间,可耕地增加了一倍。农业生产技术的提高,铁制农具的系列化以及插秧的秧马的发明和龙骨车的普遍使用。特别是手工业的发展和商业的发达,使社会经济呈现繁荣的景象。元代以其畜牧的草原文明替代农业文明,是对中原两宋农业文明和商业经济的破坏^②。明代逐渐恢复宋代的农业文明和商业经济;手工业脱离农业

①范仲淹:《上执政书》,《范文正公集》卷 8,《范仲淹研究资料汇编》,台北,文化建设委员会 1988 年编印,第 224 页。

②元亡之原因,除种种社会原因外,据叶子奇《草木子》记载:“元朝自混一以来,大抵皆内北国而外中国,内北人而外南人,以至深闭固拒,曲为防护,自以为得亲疏之道。是以王泽之施,少及于南,渗漉之恩,悉归于北,放‘贫极江南,富称塞北’,见于伪诏之所云也。迨今天祚之迁,尽归于南,于此可以见乘除胜复之理也。”(《克谨篇》,《草木子》卷三上,中华书局 1959 年版,第 55 页)这是造成元之所以亡的原因之一。

而独立发展,破产农民成为手工工场的雇工。如嘉定县盛产棉花,便发展为‘民间机杼之声相闻’的纺织业手工场,紫花布、棉布、斜纹布等成为其名牌产品^①。杭州的丝织业形成了专业生产区,城东的丝织区‘机杼之声,比户相闻’;群工匠多家城东’^②。其丝织品远销日本、暹罗、吕宋等国,获利颇厚^③。出现了工场主与手工工人的这种新的关系。由于手工工场产品的流通和商业经济的发展,人的欲望和利益的价值评价与先前不同,从而改变着传统的‘重本(农)抑末(商)’的观念,出现了‘细民弃本事末’^④的现象。万历年间任湖广按察僉事的冯应京说:“行商坐贾,治生之道最重也”^⑤。商业流通不仅增加国家税收,而且利民用。甚至出现“舍儒就贾”^⑥的情境。明中叶以来价值观的转变,冲击着传统的‘灭人欲’的观念。

政治、经济的演变使宋明文化学术思潮由发生、奠基、集大成到解体的转换。虽然政治、经济对学术思想的发展有一定影响,但比较直接的是文化政策所营造的学术氛围。若无比较自由的、宽松的学术氛围,而采取文化专制主义政策,即使经济再发展,对学术思想的创新也会起压抑作用,这在中国历史上是有沉痛教训的。就此而言,一个时代的统治集团的文化政策,对于一个时期的文化学术的发展,特别是理论思维的创新有着特殊的作用。尽管文化学术的发展有其独立性及其内在逻辑,但在中国家国同构的宗法社会中,中央集权的君主专制制度不能不对文化学术的发展起制约的、统摄的作用。因此,考察一个时期的文化政策,是十分必要的。

①明万历《嘉定县志》卷 6。

②厉鹗:《东城杂志》。

③ 王在晋:《越镌》卷 21。另见《明万历实录》卷 496。

④嘉靖《风俗》,《威县志》卷 2。

⑤冯应京:《岁令·授时·商贾》,《月令广义》卷 2。

⑥ 汪道昆:《赠奉政大夫户部贵州清吏司郎中曹公传》,《太函集》卷 23。

学术的创新需要宽松的、自由的学术氛围,宋代在一定程度上营造了这种氛围,提供学术发展的‘春天’。历史上不知多少知识分子,为呼唤学术‘春天’而遭打击迫害。宋初一反唐中叶后至五代的重武轻文的情境,为重整伦理纲常,重构价值理想,安定社会秩序而提出‘佑文’政策,或曰重文政策。宋太祖赵匡胤‘晚好读书,尝读《二典》,叹曰:‘尧、舜之罪四凶,止从投窜,何近代法网之密乎!谓宰相曰:‘五代诸侯跋扈,有枉法杀人者,朝廷置而不问。人命至重,姑息藩镇,当若是耶?自今诸州决大辟,录案闻奏,付刑部复视之。’遂著为令’^①。不行滥杀。乾德改元,乃大喜曰:‘作相须读书人。’由是大重儒者’^②。‘重儒’政策的推行,不仅以‘文臣’代替‘武将’。‘朕今用儒臣干事者百余人分治大藩,纵皆贪浊,亦未及武臣十之一也’^③。方镇武将的残虐,十倍于文臣的贪浊,而且‘以文臣知州,以朝官知县,以京朝官监临财赋,又置运使,置通判,皆所以渐收其权’^④。重文抑武,建立文官政治,对儒臣采取宽容的政策,而要学尧舜罪‘四凶’的办法,‘流共工于幽洲,放驩兜于崇山,窜三苗于三危,殛鲧于羽山,四罪而天下咸服’^⑤,止从投窜,而不杀儒臣、文官及士大夫们。这使得儒臣、文官敢于砭时弊,向皇帝进谏。同时士大夫们亦敢于冲决传统经学权威的网罗,发扬理论思维创新的主动性,提出了种种创新的学术理论,推动了宋代学术的转变,开创了宋明理学的新时代。

王夫之总结说:“自太祖勒不杀士大夫之誓以诏子孙,终宋之世,文

① 《本纪·太祖三》,《宋史》卷3,中华书局1977年版,第50页。据《宋稗类钞》卷1记载宋太祖立誓碑,规定‘不得杀士大夫及上书言事人’。

② 同上。

③ 陈邦瞻:《收兵权》,《宋史纪事本末》卷2,中华书局1977年版,第10页。

④ 同上书,第10—11页。

⑤ 《舜典》,《书经集传》卷1,世界书局1936年版,第7页。蔡沈《集传》曰:“《春秋传》所记四凶之名,与此不同,说者以穷奇为共工,浑敦为驩兜,饕餮为三苗,檮杌为鲧,不知其果然否也。”(同上书,第8页)。

臣无殿刀之辟。张邦昌躬篡,而止于自裁。蔡京、贾似道陷国危亡,皆保首领于贬所’^①。士大夫为追求真理而‘舍生取义’或‘杀身成仁’都可在所不惜,然而由于自己追求真理而累及九族甚至亲朋、学生,这就比牺牲个人更可怕、更残酷,于是便不敢越雷池一步。“誓不杀士大夫”,这就给了士大夫学术思想的自由和文字的自由,有了人身生命的保障,就有了‘天之贮空霄以翔鸢,渊之涵止水以游鱼’^②的空间。王夫之认为,这就是‘宋之士大夫高过于汉、唐者’^③的原因所在。其所指‘高过于汉、唐者’,是讲宋代士大夫敢于打破汉、唐士大夫们所遵循的‘师法’、‘家法’,‘疑经改经’而不致遭杀身之祸,或加以‘叛经离道’的罪名。所以宋代士大夫们纷纷发挥各自思想智慧及学术创新的“自作主宰”的自信性、自主性和自由性,互相探索论争,做到‘旧学商量加邃密,新知培养转深沉’,而又能‘珍重友朋相切磋’。这是学术发展的正确途径,也是学术互相探讨、论争的尊严性。学术论争首先要尊重‘他者’,即互相尊重论争对象;其次是互相平等,不是以自己的强势压服对方,也不能以己方的学术地位、政治权势使对方屈服。黄宗羲在描述朱熹与陆九渊‘鹅湖之会’的论争时说:‘假令当日鹅湖之会,朱陆辩难之时,忽有苍头仆子历阶升堂,摔陆子而殴之曰:‘我以助朱子也。’将谓朱子喜乎?不喜乎?定知朱子必且撻而逐之矣。子之助朱子也,得无类是’^④。形象地说明了学术辩难的自由性和平等性。这样才能营造良好的学术氛围,促使学术的发展。这才是华夏学术造极于两宋的重要原因。

①王夫之:《太祖》,《宋论》卷1,《船山全书》(第十一册),岳麓书社1992年版,第24、25页。

②同上书,第26页。

③同上书,第26页。

④《象山学案》,《宋元学案》卷58,黄宗羲按语,中华书局1986年版,第1887—1888页。

假如两宋的学术辩难、论争维持在良性的学术自由氛围之中,那么,中华学术成就必将取得更加辉煌的‘造极’。然而,中国的学术家、思想家、甚至哲学家,都是一身兼任、官学同位,没有纯粹的学术家、思想家及哲学家,他们既关心形而上之道的探讨,更关注形而下的百姓日用。他们怀着‘为天地立心,为生民立命’的抱负,不仅为‘继绝学’而提出各种学术主张,而且为‘开太平’而提出种种政治主张。两者相辅相成,相依不离。他们自己也不做分别,混而为一。这不仅制约了其学术探索的深入和学术创新的成就,而且往往易于把学术辩难引向政治论争,也易于把学派之争转换为党派之争,这是中国学术的悲哀!

“庆历新政”把一批士大夫中的精英分子推上政治舞台,他们直言说论,廉耻相尚,名节相高,成为士大夫的新风尚。“士大夫忠义之气,至于五季,变化殆尽……真、仁之世,田锡、王禹偁、范仲淹、欧阳修、唐介诸贤,以直言说论倡于朝,于是中外搢绅知以名节相高,廉耻相尚,尽去五季之陋矣”^①。这种士风影响后来。“庆历新政”虽失败,但又酝酿着“熙宁变法”。当时士大夫们为了改变国家‘积贫积弱’的危机,司马光(涑学)、二张(张载、张戡兄弟,关学)、二程(程颢、程颐兄弟,洛学)、二苏(苏轼、苏辙兄弟,蜀学)都提出了改革的政治主张。“熙宁变法”之初,其中有的同情变法,有的支持变法,也有的反对变法。张戡支持王安石变法,二程也持支持态度。程颢说:“人君举动,不可不慎,易于更张,则为害大焉,臣独以为不然。所谓更张者,顾理所当耳。其动皆稽古质义而行,则为慎莫大焉,岂若因循苟简,卒致败乱者哉!自古以来,何尝有师圣人之言,法先王之治,将大有为而返成祸患者乎!愿陛下奋天锡之勇智,礼乾刚而独断,霁然不疑,则万世幸甚!”^②要求神宗刚乾

① 《列传·忠义一》,《宋史》卷446,中华书局1977年版,第13149页。

② 《论王霸札子》,《河南程氏文集》卷1,《二程集》,中华书局1981年版,第451、452页。

不疑,不要因循守旧,以致败乱,要改易更张,变法图强。一方面程颢批评‘徒知泥古,而不能施之于今’的‘陋儒’之见,另一方面他亦批评‘谓今人之情皆已异于古,先王之迹不可复于今’的‘祖宗不足法’^①之见。程颢的《论十事札子》便是从十个方面论证‘三代之法有必可施行之验’的,并非都是‘迂疏无用’之说。这就与王安石的‘三不足畏’的思想有异,再由于具体改革方案、措施等的分歧,王、程之间便发生冲突。“荆公尝与明道论事不合,因谓明道曰:‘公之学如上壁。’言难行也。明道曰:‘参政之学如捉风。’及后来逐不附己者,独不怨明道”^②。这种冲突往往是学术的、政治的,甚至情感的纠缠一起,很难分清。“荆公新学”与洛学互相排斥,形同水火。元祐元年(1086年)旧党在高太后支持下执政,熙宁新法被废,新党遭排斥。其间程颐洛党与二苏蜀党又发生冲突,程颐遭弹劾^③,次年被罢经筵,洛党有关人士罢外或迁职。绍圣四年(1097年)新党又当政,再贬元祐党人,程颐被送涪州编管。不断的党争,有关士大夫精英被党争所困囿,不能进行理智的学术探讨,特别是不能在不同意见(包括不同政见)间进行学术论辩。不同学派利用其当政的政治权势,排斥、打击异己学派,甚至利用行政手段,制造‘元祐奸党’案等。这样就堵塞了不同学派之间的交流和对话,也丧失了互相汲取和融合,妨碍了北宋学术更辉煌地发展。

南宋时期朝野上下为靖康之耻所笼罩,抗金成为首务。政治论争主要围绕战和而展开,学术论辩还可保持在学术范围内进行,而较少受

① 《论十事札子》,《河南程氏文集》卷1,《二程集》,中华书局1981年版,第452页。

② 《河南程氏遗书》卷19,《二程集》,中华书局1981年版,第255页。

③ “左谏议大夫孔文仲言:谨按通直郎崇政殿说书程颐,人物纤汙,天资检巧。贪黷请求,元无乡曲之行,奔走交结,常在公卿之门,不独交口褒美,又至连章论奏;一见而除朝籍,再见而升经筵。臣顷任起居舍人,屡侍讲席,观颐陈说,凡经义所在,全无发明,必因藉一事,汎滥援引,借无根之语,以摇撼圣听,推难考之迹,以眩惑渊虑。”《河南程氏外书》卷12,《二程集》,中华书局1981年版,第445页。

党争的干扰。如朱陆鹅湖之会,朱陈(亮)王霸义利之辩等。然而一旦被卷入政治斗争的漩涡,也难逃被打击的结果,朱熹就是在赵汝愚与韩侂胄的政争中被涉及,而成为‘伪学逆党籍’中重要一员。把一种学说打成‘伪学’或‘邪说’,就压抑了学术的发展,破坏了自由的、平等的对话和辩难的学术氛围,于学术繁荣大有妨碍。中国的学术总是在与政治的千丝万缕中发展——压抑——发展。直至现代的‘文化大革命’,学术成了政治的驯服工具,扮演着为政治服务的角色,亦未摆脱中国古代学术的命运。

二、学术的冲突和转生

宋代国家的统一,社会的相对安定,经济的发展,自然科学三大发明的完善,以及文化政策相对宽松,营造了相对自由的学术氛围,孕育着新的学术理论形态的转生。这个新的学术理论形态是在化解当时三大冲突中转生的:

1. 传统经学解释学的冲突。

自汉以来,经是中国汉王朝法定的对以孔子为代表的儒家所编著的书籍的尊称^①,如经孔子整理删定的《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》

^① 参见周予同:《经·经学·经学史》,《周予同经学史论著选集》,上海人民出版社 1983 年版,第 650—660 页。他指出经的初字是丕字,丕即丝。金文中的经,作经纬讲。“经典”说法是战国以后才出现,如《管子·戒》:“泽其四经”。《荀子·劝学》:“始于诵经”。《庄子·天道》:“孔子繙十二经”。按在《庄子·天运篇》:“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经’”。《荀子·劝学》:“故《书》者,政事之纪也;《诗》者,中声之所止也;《礼》者,法之大分,类之纲纪者,故学至乎《礼》而止矣。”“六经”这个词已出现于战国。范晔:《后汉书·赵典传》始载《七经》,五经加《论语》、《孝经》。

五经,后有所扩大,如‘七经’‘九经’‘十三经’等。对经的传、记、笺、注、疏、章句、训诂等的解释之学,谓之‘经学’^①。汉儒治经,以传记笺注、名物训诂为要务。唐儒治经,上承汉儒‘家法’,依注作疏。《五经正义》以‘疏不破注’为原则。末流所及,以致‘讳言服、郑非’的情境。不仅以‘疑经’为背道,而且以‘破注’为非法,严重桎梏、束缚了学术界的思想,使以经学为载体的儒学陷入烦琐和僵化。由于罗列枯燥考证条文而毫无生气,使儒学的生命智慧枯萎。

宋儒为了开发儒学新的生命智慧,一是,必须超越汉唐以来对儒家经典文本的种种错综复杂的解释,直接回归元典,还原典以本来的面目及其本真意义和原作者(圣人)本来旨意。如朱熹以《周易》为卜筮之书,《诗经》讲男女之事,《尚书》为历史文献记录等,荡涤了《五经》为圣人之言的种种神圣的光环和权威,解除了宋儒研究经学中的种种禁区。诸如‘师法’和‘家法’;才能比较客观地面对经典文本,与经典文本对话、研究,改变了在与经典文本对话、研究中的被动状态,不仅能平等互动,而且使主体性得以彰显,即以‘我注六经’转变为‘六经注我’。

二是,必须超越汉唐以来儒家经典文本的传统解释方法。传统的注疏训诂之学的解释方法,已不能开发出儒家经学的生命智慧,其教条式的僵死化,只有使儒学经典生命的智慧之光逐渐熄灭,不少宋儒自觉地意识到这一点,他们自强不息,奋起与时偕行,改变传统解释经典文本的方法,即以义理之学的解释方法取代注疏之学的解释方法。每一次儒学经典新生命的化生,学术思想的创新,在某种意义上说,都是以解释方法的创新为其先导。宋儒义理之学解释方法的创新,开创了宋学的学术思潮的时代,使儒学经典文本的真义和原作者的本意得以重新彰显,使儒学的生命智慧更显光亮耀眼。

^① 经学一词最早见于《汉书·儿宽传》：“见上，语经学。上说之，从问《尚书》一篇。”《汉书》卷 58，中华书局 1962 年版，第 2629 页）。

2. 价值理想的冲突。

唐末藩镇割据,五代十国混战。中国古代社会陷入大分裂、大动乱局面,致使纲常失序、道德沦丧、理想失落、精神迷茫的价值颠覆与意义危机。加之长期战乱对文化学术载体书籍的扫荡,文人士子丧失了求学研究的环境,学术典籍荡然无存。欧阳修、宋祁说:“安禄山之乱,尺简不藏……至文宗时,郑覃侍讲,进言经籍未备,因诏祕阁搜采,于是四库之书复完,分藏十二库,黄巢之乱,存者盖鲜……及徙洛阳,荡然无遗矣”^①。文化学术底蕴遭受严重损失。两宋的儒学学者为了稳定社会秩序,加强社会凝聚力,必须重整伦理纲常、道德规范、行为准则,重建价值理想、终极关切、精神家园等形而上信仰系统以及形而下的实践系统。基于此,两宋的学者必须肩负两重重担:一是作为政治家必须肩负化解“积贫积弱”的国势,而富国强兵。要富国强兵又必须不断实行革新,才能外御强敌,内安民心。“庆历新政”“熙宁变法”的失败,致使北宋愈趋衰弱;二是作为儒学学者必须肩负创造新理论思维和新学术形态的重任,以人文关怀化解信仰体系和道德体系的瓦解,以新的价值理想和终极关切,重新焕发新的信仰力量和道德力量的召唤力。

3. 外来文明的冲突。

自汉以来,印度佛教文化传入中国,与中国传统的儒家伦理道德、社会心理、思维方式、行为规范、生活习惯发生激烈冲突。当两种异质文化思想发生冲突时,实际上是一种互动的状态,它给冲突的双方或多方提出了反思之所以冲突的问题、问题本质以及能否化解和化解途径等。这种反思使冲突各方的长短、优缺都凸显出来,各知短之短,长之长,择人之长以补己之短,以己之优以优人之优。这是学术思想冲突过

^① 《艺文志一》,《新唐书》卷 57,中华书局 1975 年版,第 1423 页。

程中之所以生生不息的原因所在。佛教学术文化在吸收中国传统固有思想中而逐渐中国化,中国传统儒家学术思想也在与佛教学术思想融突中,而得以提升。中国佛教学者毕竟不是印度佛教学者,他们无可避免地都具有中国人的‘前识’‘前见’;当他们去理解、解释印度佛教经典文本时,无疑会发生‘误读’。这种‘误读’就给中国佛教学者以创建各种不同宗派的空间,以及创建中国化的佛教宗派的内因和外缘。佛教的中国化进程和道教教义精密化过程,给儒教学者以巨大的震撼和冲击,儒教学术必须改弦更张,必须吸收佛道之长之优,融突创新,使儒释道三教‘兼容并蓄’的文化学术整合的方法论争转化为落实到新的和合体上,即理学学术和合体成为时代思潮的主流,并成为国家意识形态。

4. 新学术的融突转生。

宋明学术新和合体是在化解上述三方面融突中转生,并凸显了其强大的生命智慧和活力。这种新和合体简称为理学。因为它自称继往圣尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之‘道统’,所以称其为理学儒学。它与先秦元典儒学和汉唐经学儒学相比较,有其新的特质、形态和新的时代精神,也可以称其为新儒学。理学儒学是在外来印度佛教学术文化和本土道教学术文化及其价值理想、学术形态转型的冲突下,把元典儒学作为滞留在伦理道德层次的心性之学,从形而上学本体层次给以论证和支撑,使传统儒学以心性为核心的伦理道德和价值理想建构在具有厚重理性力度的形上学的理、气、心、性本体之上,并通过理、气、心、性的‘体用一源’‘理一分殊’的解释,以及其与生存世界、意义世界和可能世界的关系说明,使儒家理、气、心、性之学获得形上性和整体性阐发,传统儒学内在的逻辑结构、道德结构、价值结构、思维结构在与时代偕行中不断创新,使人文理性得以发扬,儒学重新获得了新生命。

宋明理学学术思潮是时代精神的体现,它与以往各个时代所体现的学术思潮有异。从先秦到宋明,历经先秦百家之学思潮,两汉经学思潮,

魏晋玄学思潮、隋唐佛、儒、道三教之学思潮,各个思潮都有其学术的核心话题。各思潮学术核心话题是各时代精神的人文关切和价值创造。

理学学术核心话题是理气心性。程颢‘自家体贴’出‘天理’二字。虽此二字先秦《庄子》书中就有,《礼记·乐记》又讲‘天理’与‘人欲’;但程颢所以讲‘自家体贴’出来,是指他建构了以‘天理’为核心话题的理学儒学学术体系。二程说:“天理云者,这一个道理,更有甚穷已……它元无少欠,百理具备^①。天理(二程简称为理)是普遍的,万物皆有理;又是超越的,无声无臭的形而上者。朱熹发扬二程思想,他说:“形而上者,无形无影是此理”^②;“形而上者,指理而言 形而下者,指事物而言”^③。他把理与事物(器)等做形而上下之分,就凸显了理的外超越性,以及器(事物)的情状性。这种形而上下之分别,确立了“天理”(理)的形上性的本体地位。

宋明学术以理为出发点,分为性即理派,气即理派,心即理派。二程依性体贴天理,程颐说:“性即理也,所谓理,性是也”^④。朱熹称扬程颐“性即理”这句话自古无人敢如此讲,即程颐是发前人之未发。胡宏作为二程大弟子杨时的学生,他发挥性理思想,认为“大哉性乎,万理具焉,天地由此而立矣”^⑤。性具万理;“心穷其理,则可与言性矣”^⑥。性与理是圆融的。朱熹继承二程,他说:“性者,理之全体而人之所得以生者也”^⑦。“性字盖指天地万物之理而言”^⑧。人之所以生,其根据在性

① 《河南程氏遗书》卷 2 上,《二程集》,中华书局 1981 年版,第 31 页。

② 《程子之书》,《朱子语类》卷 95,中华书局 1986 年版,第 2421 页。

③ 《易十一》,《朱子语类》卷 75,中华书局 1986 年版,第 1935 页。

④ 《河南程氏遗书》卷 22 上,《二程集》,中华书局 1981 年版,第 292 页。

⑤ 胡宏:《知言·气》,《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 28 页。

⑥ 胡宏:《知言·纷华》,《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 26 页。

⑦ 朱熹:《尽心说》,《朱文公文集》卷 67,《四部丛刊初编》本,上海商务印书馆 1936 年版。

⑧ 朱熹:《答汪长孺》,《朱文公文集》卷 52,《四部丛刊初编》本。

或理,理的全体是性,性是天地万物之理,性即理。在这里性亦是超越的形而上者;性是形而上者,气是形而下者,形而上者全是天理,形而下者只是那渣滓^①。性是形而上者的天理。性是理,在心叫性,在事叫理,只是所在不同而称谓有别,实是性即理。

从气即理来说,张载曾提出‘知太虚即气,则无无’^②的思想,似可理解为太虚是气的一种状态或特征,但张载又讲“太虚无形,气之本体”^③。太虚是气的本体,太虚与气并非等同。“即”,《说文解字》:“即,即食也”。《周易·屯·六三爻辞》:“即鹿无虞”。虞翻注:“即,就也。”引申为靠近的意思,靠近意蕴着相依不离、不分。太虚不能无气,太虚即气,意谓虚气相就。凸显气具有形而上的特征。杨万里以太极为元气。他说:“元气浑沦,阴阳未分,是谓太极”^④。太极便是一气的太初状态。太极在当时理学家心目中即是理或道,张载也曾认为“由气化,有道之名”。王廷相主张元气之上无道、无理,意谓元气蕴涵着理,理不在气上而在气中。吴廷翰则明确指出:“理即气之条理,用即气之妙用”^⑤。譬如气的屈伸往来,就是理。又譬如天的福善祸淫以为天理,是乃气的变化灵妙。理作为气的条理,两者不离;名为理气,实惟一物耳^⑥,为气即理。王夫之总其成,深刻论证了气即理思想。他说:“理即是气之理,气当得如此便是理”^⑦。又说:“天下岂别有所谓理,气得其理之谓理”^⑧。“气得其理”,即是“当得如此”的意思,此理即是气的条理、道

①朱熹:《性理二》,《朱子语类》卷5,中华书局1986年版,第97页。

②张载:《正蒙·太和篇》,《张载集》,中华书局1978年版,第8页。

③张载:《正蒙·太和篇》,《张载集》,中华书局1978年版,第7页。

④《系辞》,《诚斋易传》卷17。

⑤吴廷翰:《吉斋漫录》卷上,《吴廷翰集》,中华书局1984年版,第8页。

⑥吴廷翰:《吉斋漫录》卷上,《吴廷翰集》,中华书局1984年版,第17页。

⑦王夫之:《告子上》,《读四书大全说》卷10,《船山全书》(第六册),岳麓书社1991年版,第1052页。

⑧同上书,第1058页。

理、事理等。

从心即理而言,陆九渊强调提出‘心即理’命题。尽管程颢说过‘心是理,理是心’^①,程颐讲过“理与心一”^②,朱熹也讲‘心即理,理即心’^③,但二程、朱熹并没有将此命题作为其学术思想的核心,而陆九渊依‘心即理’建构其学术体系。他认为‘心’与‘性’同实、同体,而非为二理,使心与理、性与理相联结,由程朱‘性即理’向陆九渊的‘心即理’转换。“人皆有是心,心皆具是理,心即理也”^④。心为这个心,理为这个理,此心此理,不容有二 精义无二,心即是理。他认为东、西、南、北海和千百世上、下,此心同,此理同,从而得出‘宇宙便是吾心,吾心即是宇宙’^⑤的论点。陈献章出入朱陆,而后归宗于陆九渊心学,称江门心学。他静以求心,使吾心之体隐然呈现,而达到心、理融合的境界。他说:“君子一心,万理完具,事物虽多,莫非在我”^⑥。心具万理,事物在我,心理合一。在此心理吻合境界,不仅事物在我,宇宙亦在我心。“会此则天地我立,万化我出,而宇宙在我矣”^⑦。这是对陆九渊‘宇宙便是吾心,吾心即是宇宙’的阐发,凸显其学术的主体意识。陈献章弟子湛若水,阐释其师思想而又有发展,认为‘心之本体即天理也’^⑧。宇宙之内只是一心,万事万变本于心,千圣千贤皆是心学,心为万事万化的本

① 《河南程氏遗书》卷 13,《二程集》,中华书局 1981 年版,第 139 页。

② 《河南程氏遗书》卷 5,《二程集》,中华书局 1981 年版,第 76 页。

③ 《大学五》,《朱子语类》卷 18,中华书局 1986 年版,第 408 页。按,此话虽为问话,但朱熹同意其说。朱熹又说:“理即是心,心即是理”(《朱子语类》卷 37)。

④ 《与李宰(二)》,《陆九渊集》卷 11,中华书局 1980 年版,第 149 页。

⑤ 《杂说》,《陆九渊集》卷 22,中华书局 1980 年版,第 273 页。

⑥ 陈献章:《论前辈言铢视轩冕尘视金玉》,《陈献章集》卷 1,中华书局 1987 年版,第 55 页。

⑦ 陈献章:《与林郡博(七)》,《陈献章集》卷 2,中华书局 1987 年版,第 217 页。

⑧ 湛若水:《正心中》,《格物通》卷 20。

原和根据,圣贤之学就是心学。

王守仁集心学之大成,他批评心与理的二分,主张‘心即理’的心理合一论,并以此作为他的‘立言宗旨’。他说:“诸君要识得我立言宗旨,我如今说个心即理是如何?只为世人分心与理为二,故便有许多病痛”^①。心是天地万物之主,所以讲心,天地万物都概括了,它不分天人、古今,求理于心,心是吾所得的天之理。由此出发,他得出‘心外无物,心外无事,心外无理’^②。从学术的视角来看,他认为《六经》为吾心的常道:“《六经》者,非他,吾心之常道也。故《易》也者,志吾心之阴阳消息者也;《书》也者,志吾心之纪纲政事者也;《诗》也者,志吾心之歌咏性情者也;《礼》也者,志吾心之条理节文者也;《乐》也者,志吾心之欣喜和平者也;《春秋》也者,志吾心之诚伪邪正者也”^③。《六经》是吾心的注脚,是志记、标志吾心的心理、生理、伦理、道德、情感、观念、思维等感受、主张和活动的典籍。它是吾心的寄载体,而达到‘致良知’的内超越。

宋明理学的学术核心话题理、气、心、性,虽各个学派由于其价值理想、学派承传、体贴角度以及个人兴趣的差异而殊,但其成德成圣的价值目标却同。因此,宋明学者也体认到理、气、心、性名虽异,而实可圆融。四者互动、互渗、互补,既相分不离,又相依不杂,不离不杂,一而二,二而一,体用一源,构成了宋明学术的核心话题。

三、新经典解释文本的选择

宋明学术核心话题的转换,使得原有《五经》解释文本作为经学儒

① 王守仁:《传习录下》,《王文成公全书》卷3。

② 王守仁:《与王纯甫二》,《王文成公全书》卷4。

③ 王守仁:《稽山书院尊经阁记》,《王文成公全书》卷7。

学的载体,已经不能为理、气、心、性学术核心话题提供理论支撑和证明力度。再者,文本是学术思想言说的符号踪迹,是学术思想交往的理性工具,是学术精神超越的信息桥梁。学者总是通过对一定文本的理解、诠释,才能凝炼体现时代精神的学术核心话题,体现学术的人文关怀,并融入民族生命智慧的人文语境。特别自南北朝隋唐以来,作为儒家所依傍的《五经》文本,在与佛、道的冲突中,无论在宇宙论、价值论,还是心性论、修养论等方面,都不及佛道精密、深奥和详尽,难以在与佛道的冲突中做相应的化解,而必须对依傍解释的经典文本做出重新选择,这也是中华学术与时偕行的特征的体现。先秦百家之学的“道德之意”思潮是学术创发期,诸子创作了各种文本,个别也引用上古文献,如《周易》、《诗经》等《五经》两汉经学的“天人之际”思潮,其所依傍的解释文本是“春秋公羊学”魏晋玄学的“有无本末”思潮,其所依傍的解释文本是“三玄”(《周易》、《老子》、《庄子》)隋唐儒释道三教之学的“性情之原”思潮,其所依傍的是印度的佛经、儒教的《五经》、道教的《道德经》、《南华经》等。宋明学术思潮的变换,其所依傍的解释文本亦要变更,这是中华学术发展的趋势,也是学术内在逻辑演变需要。于是宋明学者选择了《四书》(《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》)作为其学术核心话题理、气、心、性所依傍的解释文本。

宋明学术为什么要选择《四书》作为其所依傍的解释文本?

1. 内圣外王的理论追求。

儒家学术宗旨是以“人为贵”的人文关怀,它探索什么是人,怎样为人,什么是人的本性、本质等。这在元典儒学中主要是解决人之所以为人的问题,即把人从水火、草木、禽兽等物中超拔出来,赋予人以社会的、道德的理性。汉唐儒学主要是探讨天人关系的分合、感应、互动以及人性的本质、善恶、性情等问题。唐代儒学着重探索人的性情体用、善恶、品位问题。宋明儒学在佛道的冲击下,必须解决超越的形而上天

理良知与现实的形而下道德行为之间的断裂,即精神的可能世界与现世的生存世界、天理与人欲、道心与人心、天命之性与气质之性的关系,弥补其间的断裂,使其‘体用一源’,体由用而得以落实,用由体而获得支撑。换言之,形而上的天理良知得以落实到伦理道德的形而下之中,形而下的伦理道德获得天理良知的形而上的论证。就儒家学术来说,是一个‘内圣’与‘外王’的问题,即超越的与现实的问题。

宋明学者在儒家经典的《礼记》中发现了《大学》与《中庸》两篇文章。这两篇的学术思想恰好弥合了上述的断裂,体现了‘体用一源’的精神。《大学》的格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,是一个即本体即工夫、即内圣即外王的融合机制,其间没有断裂,若有断裂,那是人为之弊。在这里,人物与天理、心性与情物,都达到了圆融的理想人格的圣人境界。《中庸》从超越的‘未发’到现实的‘已发’,从精神的‘中’到‘中节’的‘和’,其间也是统摄的,再到‘致中和,天地位焉,万物育焉’的圆融和合境界,这也是由内到外、由心性到情物的‘内圣外王’‘体用一源’的圣人境界。

宋明学术要面临释道之学严重冲突而挺立自身儒学主体,不仅需要回归元典儒学的文本,而且该文本能对当时的新问题、新冲突做出新解释、新化解。就前者而言,《大学》、《中庸》原编者未说明其作者,汉郑玄注《大学》亦无说明,唐孔颖达撰《礼记正义》同。宋司马光著《大学广义》,虽为《大学》单行本之始,但对作者无说明。二程各作《大学定本》,并确定‘《大学》孔氏之遗书,而初学入德之门也’^①。朱熹进一步确定《大学》是曾子所作孔子‘三千之徒盖莫不闻其说,而曾氏之传独得其宗,于是作为传义以发其意’^②。并认为《大学》有经有传,《经》是孔子的话,为曾子所转述,《传》是曾子的话,其门人所记。这样,《大学》在元

① 朱熹:《大学章句》引,世界书局 1936 年版,第 1 页。

② 朱熹:《大学章句序》,世界书局 1936 年版。