

陈
来著

宋明理学

(第二版)

华东师范大学出版社

陈
来著

宋
明
理
学

(第二版)

华
东
师
范
大
学
出
版
社

序

宋明理学又被称为“新儒家”或“新儒学”，在日本也有时被称为“新儒教”。“儒家”、“儒学”、“儒教”都是古代文献中使用过的概念。这三个概念在中文世界的使用，往往有互相重合之处；而就其分别而言，大体上可以说，“儒家”的用法可强调其与道家、墨家等其他学派的分别，“儒学”的用法强调其作为学术体系的意义，而“儒教”的用法往往注重其作为教化体系的意义。近代以来的中国学术界所习惯使用的“儒家”、“儒学”，一般都是指“儒家思想”而言，换言之，“儒学”、“儒家”是指称孔子所开创的思想传统。如冯友兰说过，在历史上，“儒家是中国封建社会的正统思想”^①，反映出中国学者注重把儒家作为其学术思想体系的主流趋向。

“新儒家”或“新儒学”的提法，就现在所知的早期用例是冯友兰的著作。冯友兰在其《中国哲学史》上册“荀子及儒家中之荀学”一章中言：“战国时有孟荀二派之争，亦犹宋明时代新儒家中有程朱陆王二学派之争也。”^②卜德(Derk Boodde)后来的英译，即将新儒家译为“Neo-

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第五册，第6页。

② 冯友兰：《中国哲学史》上册，中华书局1984年版，第352页。

Confucianism”乃本于此。不过,近代汉语学术中所谓“新儒家”之用不一定始于冯友兰,如他在其《中国哲学史》下册“道学之初兴及道学中二氏之成分”一章中曾说:“宋明道学家即近所谓新儒家之学。”^①这里的“近所谓”表示,以“新儒家”指称宋明理学应当开始于20世纪30年代初期以前的一个时期。据陈荣捷的看法:“17世纪天主教传教士来华,见宋明儒学与孔孟之学不同,因仿西方哲学历史之进程而称之为新儒学。近数十年我国学人大受西方影响,于是采用新儒学之名,以代理学。”^②不过,现在并没有证据表明20—30年代中文学界的“新儒家”的用法是直接来源于西方的。

其实,“新儒家”或“新儒学”的这一用法,在当时并不流行,陈荣捷曾说:“我在抗战前到檀香山去,那时新儒学这名词非但外国人不理解,中国的教授也不懂。”^③可见,在30年代中期,新儒家的提法,对大多数人仍然相当陌生。虽然,从冯友兰以来,以“新儒家”指称宋代以后的儒家思想的用法渐渐增多,但多数学者仍然习惯用“道学”或“理学”来指宋明时代主流的儒家思想。冯友兰自己在其晚年的《中国哲学史新编》中也是以“道学”为主要的关键词,而把“新儒学”看成“西方”的习惯用法。

这种关于“儒家”、“儒学”的用法,在一定程度上,体现出中国学者的研究态度和认知取向。中国的儒家思想有两千多年的历史,有思想体系的儒家学者为数众多,故对于中国学者而言,儒学首先是哲学思想,是对宇宙、道德、知识的知性探究(intellectual inquiry),也是对人心、人生、人性的内在体验,又是对理想人格和精神境界的追寻与实践,当然也是对社会、政治和历史的主张和探索。儒学的这种特点,不仅体现于孔子、孟子、荀子、朱子、王阳明、王船山这些著名思想家,也体现于中国各个历史时代的儒学,特别是宋明理学的众多思想家。只要翻阅《宋元学案》和《明儒学案》,从其中充满着宋明理学有关道体、性体、心

① 冯友兰:《中国哲学史》下册,第800页。

② 陈荣捷:《宋明理学之概念与历史》,中央研究院文哲所,1996年,第286页。

③ 陈荣捷:《新儒学研究的时代趋势》,中央研究院文哲所,1995年,第31页。

体、有无、动静的详尽讨论中，就可了解，中国新儒学思想体系具有很强的哲学性和思辨性，宋明理学的思想家对宇宙、人心、体验、实践有一套相当系统的理论化思考和细致入微的辨析分疏。因此，不可否认，理学既是一种具有普遍性的知性探究，又是精神生命的思考体验，当然也是通向终极意义的道德实践。基于这样的理解，在中国学界的研究中，始终注重在哲学思想意义上的儒学研究。

上面所说的这种中国学术界的 research 特点，固然与中国儒学自身包含着普遍性的哲学思考有关，同时，这种偏重可能也与现代中国的教育及研究的制度设置有关。在中国的教育和研究体制中，对儒家和儒家思想的研究，多设在大学哲学系和哲学研究所。在中国，综合性大学都设有哲学系，所有的哲学系都有包括儒学研究在内的中国哲学研究。而除了中国社会科学院历史研究所和一两所大学的历史系有“中国思想史”的专业之外，包括北京大学在内的大多数大学的历史系都没有“中国思想史”的专业设置。这可能在相当程度上妨碍了从社会历史的方面对儒学进行研究。在中国的师范大学中，中国教育史的专业也从事古代儒学的教育思想和教育实践的研究；此外，在中国史领域的研究也有与儒学相关的研究，但这些研究在整个儒学研究的格局中所占地位较轻。由此可见，中国的儒学研究和对“儒学”的理解，在内容上是注重“思想”为主流，在方法上是以“哲学”的取径为主导的。甚至可以说，中国的儒学研究是“哲学史的研究”主导的，而不是“思想史的研究”主导的。

二

事实上，在 20 世纪以来中国学术的研究之中，有很长一个时期是没有把宋明儒学作为一个整体的对象来进行研究的。对宋明理学的研究只是体现为若干断代哲学史或专题史的研究。

受 1915—1920 年“新文化运动”的影响，大力引进西方近代文化的文化启蒙主义，和强烈批判儒家思想的文化批判思潮，在 20 年代以后，

一度主导了研究者的眼界。20年代末至40年代末,对宋明儒学的研究主要有三个方向:一是利用西方哲学的范畴、问题,对新儒家的哲学进行逻辑分析的哲学史研究,分析宋明儒学的概念、命题、理论特色,如冯友兰《中国哲学史》的下册,可谓此种研究的代表。二是不注重用西方哲学的理论为研究方法,而以古典实证的方法对人物和文本做历史的研究,如容肇祖早期关于《朱子实纪》和《朱子年谱》的研究,此可谓文献学研究。三是批判思潮和启蒙思想的思想史研究,这里又分为两支,侯外庐、嵇文甫从马克思主义出发,着力于明清之际以降有关个性解放、个人意识觉醒和批判思潮的启蒙思想史的研究;容肇祖则从新文化运动的启蒙主义出发,撰写了大量反抗、批评程朱理学的明清儒学思想家的论文,特别注重明代后期的泰州学派和清初批评朱学的思想。^①这些研究虽然都取得了引人注目的成绩,但都没有对整个宋明理学进行全面的、内在的研究。所谓全面就是对整个宋明理学体系及其发展历史进行周全的研究;所谓内在,是指注重研究宋明理学自己所重视的问题和讨论,而不是从西方哲学的问题意识或社会变革的要求出发去决定研究的方向和问题。

在20世纪的后50年里,中国的研究者对宋明理学的研究以“文革”的结束为界限,经历了前后两个不同的时代。在“文革”以前(1976年以前)的时代,教条主义的马克思主义把儒学历史化、意识形态化,并把儒家思想看成现代革命的阻碍,对儒家思想和宋明理学采取了严厉的批判态度。虽然从历史唯物论的角度对宋明理学所作的批判是有意义的,特别是从政治、经济、制度、阶级等不同的社会历史背景揭示学的历史特质,对以往完全忽视社会历史的研究是一种矫正,但由于学术受到政治的干扰,总的来说,教条主义的态度大大削弱了这一时期宋明理学的学术性研究。如辩证唯物论的研究方法,在传统的“理学”、“心

^① 侯外庐这个时期的著作是《中国早期启蒙思想史》;嵇文甫的著作有《晚明思想史论》、《左派王学》、《船山哲学》;容肇祖的论文是这一时期所写的关于黄绾、吴廷翰、何心隐、焦宏、方以智、潘平格、吕留良、颜元的论文。可参看《容肇祖集》,齐鲁书社1989年版。

学”之外，注重确立“气学”的地位，在哲学史研究上很有意义，但日丹诺夫式的“唯物—唯心”的绝对框架终究难以深入理学的内在讨论。

所谓把儒学历史化，是“五四”新文化运动以来中国启蒙主义思潮和社会主义思潮的共同主张，也是受韦伯影响的西方学者列文森（Joseph Levenson）的主张。这种主张认为儒学是历史的产物，儒学所依赖的历史基础已经不复存在，儒家已经死亡，儒学已经成为历史，所以儒学已经变为博物馆中的事物。所谓意识形态化，是指把儒学或宋明理学仅仅看成为对于当时某种制度或统治集团的辩护，或历史上某些特定阶级的代表，完全抹杀宋明儒学在思想、知识上的相对自主性。

另一方面，由于受到苏联的教条主义的马克思主义研究方法的影响，30年代以来的一直占主流地位的“哲学史研究”本身遭到扭曲，外在而来的唯物与唯心的问题成了最重要的基本问题，成了研究者不可偏离、不容怀疑的根本框架，忽略了对中国哲学的本来特点的客观呈现。

后“文革”时代以来，儒学的研究出现了根本的转变，即从对儒学的全面批判转变到对儒学的辩证肯定，对儒学从注重“外在的把握”深入到“内在的了解”，对儒学的“哲学的研究”扩大到“文化的研究”，对儒学的学术性的研究取得了显著的成绩，对宋明理学的全面研究取得长足的进步。

后“文革”时代儒学研究的转变，首先表现为对“哲学史研究”的客观性的诉求，和对中国哲学固有特色的探究的学术性研究的全面恢复。这一方向基本上是努力在吸收马克思主义的有益营养的同时，回到老清华、老北大注重哲学分析与文献考证的研究传统，我国哲学史学者在80年代的朱子哲学研究，有关理学范畴体系和思维模式的研究，都可以看作在这一方向上的努力。在思想史研究方面，侯外庐、邱汉生等的《宋明理学史》，是以宋明理学的整体为对象的第一部全面性研究著作，这部书既受到哲学史研究的影响，也体现出谋求“客观的理解”的转变；同时又发展出“理学与反理学”的模式，继续表彰反理学的思想家，以高扬启蒙思想和批判思潮的意义。经过了80年代，以朱子学研究为代表

的新儒学研究，在哲学史研究、文献学研究、思想史研究三个方面都在客观性、学术性、全面性方面达到了新的水平。

90年代，宋明理学的研究更加深入，在哲学史研究方面，如果说80年代的宋明理学研究主要体现为朱子学研究的进步，则90年代的宋明理学研究特别表现在阳明学研究的进展。90年代中国阳明学的研究，以20世纪西方哲学为参照，更加深入阳明学内部的哲学分析。同时，对明清之际的思潮的思想史研究分解为两个方向，一个是所谓“明清实学思潮”，一个是“明清启蒙学术”。而这两个方向都是注重明清之际的启蒙和批判思潮，特别是后者，其所追问的问题是中國思想资源中有没有自己的启蒙理性，中国有没有自己的近代性的根芽，这些问题仍然是侯外庐40年代以来注重追问的问题。

这一时期也出现了一些新的研究方向和成果，如朱伯昆先生倡导发展的“经学哲学史”研究，其基本思想认为，中国的哲学家自汉代以来，都是以经学的注释和诠释提出哲学问题，发展哲学思维。根据此种看法，宋明理学的哲学讨论，都是从经学诠释中转出来的。根据此种看法，宋明理学的历史，亦即是一部经典解释史，其中的问题都是内在地来自《周易》等元典。这是与一般所谓经学和经学史研究不同的一种新的研究。

80年代以来最重要的儒学研究的进步，主要表现在深度的、学术性的研究成果的大量出现。这些专人、专题、专书的儒学研究，致力于深入儒学的内在讨论，即力图深入和平实地理解历史上的儒家思想家他们自己最重视的问题、议题、课题是什么，把他们的讨论用现代的哲学语言还原出来，在现代哲学的视野中加以分析和把握。当代中国的儒学研究者，更加注重对“思想”本身的细致研究，更加注重思想家的精神追求、价值理想、哲学思考、人生体验，注重儒家作为经典诠释的传统，注重儒家作为德性伦理的传统，注重儒家与社群伦理、全球伦理的关系，并谋求在这些研究的基础上与西方哲学家、神学家展开对话。

80年代以来，中国有关宋明理学的研究日益深入，研究的范围更加宽广，宋明理学的人物的思想现在已经都有了专门的研究，在宋明理学的研究领域，已经形成了一个十分完整的学科研究格局。在这个发

展过程中，学位制度的建立也起了重要的作用。

三

儒学究竟是活的传统，还是死的文化？从“五四”后到“文革”前，温和的历史唯物论倾向于把儒学看成是过去时代的产物，是既无超越时代的内容，也无关现代的思想课题，故对待儒学只是一个对待历史遗产的问题。但激进的改革者和革命者，则把儒家思想视为革命或改革的根本障碍，不断地发起批判儒学的文化运动。在这个意义上，“五四”以来启蒙主义中的激进派和马克思主义中的激进派都不是把儒学仅仅看成历史遗产，而是把儒学看成仍然活着的、在发生着作用的东西。

不过，激进派和自由派虽然把儒学看成仍然活着的东西，但似乎相信儒学渐趋死亡。如在某些激进马克思主义者看来，儒学产生的经济基础和社会阶级基础已不复存在，从而，儒学及其残留影响经过批判之后将退出历史的舞台。然而，从80年代的“新文化研究”的立场来看，儒学并不是已经过去的“传统文化”，而是仍然存活的“文化传统”（庞朴），李泽厚更把儒学心理化，认为所谓儒学就是中国人的“文化心理结构”。因此，儒学并不会死亡，儒学也不会变成与现代无关的历史文物，对于中国人来说，儒学是积淀在世代中国人内心的文化心理。这种文化心理说，实际上是从一种文化的观点和视角，对儒学所作的新的审视。这种“新”的审视表现为，在文化心理结构说里面，“传统和现代”的问题被一个特别的角度联结起来了。

“传统和现代”视野中的儒学问题，在80年代中期的“文化热”中被极大地张扬起来。由于现代化理论、韦伯(Max Weber)理论、工业东亚的文化解释受到广泛注意，使得“儒学的文化研究”大大超越了过去的“儒学的哲学研究”。在这样的视野之下，不仅“儒学与现代化”的问题受到集中注意，以儒学的价值观为中心，还引发了一系列相关的讨论，如：儒家对民主的回应；儒家对科技问题的态度；儒家伦理与经济伦理；儒家与马克思主义；儒家与自由主义；儒家与人权；以及儒家与基督教

的对话,等等。80年代初期以来由杜维明所提倡的“儒学第三期的发展”以及“儒学与文化中国”的论题也吸引了不少讨论。由于宋明理学是在时间上最接近近代的传统,所以所有有关儒家思想与现代性的讨论,都以宋明理学为主要素材,从而,使得文化研究视野的扩大也促进了宋明理学的研究。

四

中国的理学(新儒学)习称宋明理学,这是因为理学是在宋代建立,经元代至明代而发展起来的。然而,新儒学运动的发端,在唐代已经开始。

中唐以后,门阀世族遭到无情打击,社会经济由贵族庄园制转变为中小地主和自耕农为主要的经济。中小地主和自耕农阶层出身的知识人,通过科举考试制度,进身于国家政权和文化机关,成为国家官吏和知识精英的主体,亦即中国社会传统所谓的“士大夫”。与魏晋以来的贵族社会相比,中唐以后社会发展的总趋势是向平民社会发展。在文化上,中唐出现了三大动向,即新禅宗运动(六祖慧能为开始),新文学运动(古文运动),新儒家运动(韩愈、李翱),这三个运动共同推动了中国文化的新发展,这三个运动的发展持续到北宋,形成了主导宋以后中国文化的主要形态。

有关唐宋以来中国社会历史的特质及其与宋明理学的关联,历史学家的看法并不一致。我个人倾向于认为,中唐以后,贵族庄园制经济转变为中小地主及自耕农为主要的经济,中小地主和自耕农阶层出身的知识人通过科举制度,而成为“士大夫”的主体,这种社会变迁与中唐开始的文化转向相关联,新儒家的出现以此为历史背景。虽然,内藤湖南以来把唐宋的社会历史变迁概括为“近代化”,即认为中国自唐宋之交已进入近代化,这一提法可能失之过急,因为,一般所理解的近代化的经济基础——工业资本主义尚未出现;但唐宋之交中国社会历史的变化确实相当深刻,思想文化上的宗教改革、古文复兴、儒学重构,表明这的确是一个与新的时代相符合的文化景观。它虽然不是以工业文明和

近代科学为基础的近代化，但可以将其理解为一个摆脱了类似西方中世纪精神的一个进步，一种“亚近代的理性化”，中唐开始而在北宋稳定确立的文化转向乃是这一亚近代过程的有机部分。这个亚近代的文化形态，如果以西方为比照的话，似可看做一种介于西方中世纪和近代文明的一个中间形态。其基本精神是突出世俗性、平民性、合理性。在这个意义上，理学不应像以往那样被看做封建社会后期的国家意识形态，而可以看做摆脱了中世纪精神的亚近代的文化和精神表现。

进而言之，通过“道统”的设立和“道学”的创立，新儒学把这一时代儒学知识分子对“儒学”的认同明确化和强化，他们对宇宙秩序、人伦秩序和社会价值的重新安排，他们的精神追求和政治理想，也都反映出面对成熟强大的佛教、道教的挑战，儒学新的自我意识的勃兴，和重构儒学的宏愿。同时，不可否认的是，新儒学与其所在的社会制度具有某种互动的联系。

不过，经历过机械的历史唯物论在解释历史上的失败，在新儒家的研究方面，中国学者大多数已放弃对宏观的社会历史的“大叙述”（grand narratives）的追求，以避免大而无当的讨论。也由于这个原因，当代中国学者对这一类方法颇抱怀疑的态度：即不重视文献和文本，而热衷于追求外在的解释，缺乏充分根据而想当然地把新儒家思想整体或其某些学派归结为特定时代的特定阶层、宗族、制度的背景，或特殊的社会构造。当代中国的儒学研究者，之所以更倾向于注重对“思想”本身的细致研究，更注重思想家的精神追求、价值理想、哲学思考、人生体验，注重儒家作为经典诠释的传统，注重儒家作为德性伦理的传统，注重儒家与社群伦理、全球伦理的关系，并谋求在这些研究的基础上与西方哲学家、神学家展开对话，这不仅因为研究的对象本身如此，也都是与过去盲目、庸俗地采用历史唯物论的经验教训有关。

但是，对机械唯物论的警觉并不等于对社会科学的排拒。事实上，在整个儒学研究中已经出现吸收社会科学方法的例子。只是，由于中国宋明理学的哲学思想家数量庞大，对哲学思想的基础研究必先完成，故其他方法的引进较少而慢。展望未来的发展，也许可以这样说，过去

的对思想本身的客观、细致、内在、深入的研究，为未来研究的多样化奠定了良好的基础；而哲学思想研究的成熟也为其他研究的开展准备了条件。如前所说，到目前为止，中国的新儒学研究以哲学史研究为主流，对社会历史的大叙述不感兴趣；但随着哲学思想研究的成熟和中国史研究的进步，未来的新儒学研究可能会在思想史的研究方面进一步发展。这种思想史的研究，虽然不会盲目追求大叙述，但会更多注意理学的实践层面，理学与当时社会的各种具体制度的互动联系，并在具体的研究上发展政治思想史、社会思想史的研究。

五

在出版了几部有关朱子学与阳明学的著作之后，我出版了《宋明理学》。此书以二十几位理学思想家为主，叙述了宋明理学的产生、发展和演变，以求展示出宋明理学的基本人物、学术派别、概念命题和理论特色，着力揭示宋明理学发展的固有脉络和内在讨论。在该书的结尾我写道：“事实上，把文化的视野进一步扩大来看，则理学不仅是11世纪以后主导中国的思想体系，而且是前近代东亚各国（朝鲜、越南、日本）占主导地位或有重要影响的思想体系。因而，说宋明理学是近世东亚文明的共同体现，是不算夸张的。从而，要展现理学体系所有的逻辑环节的展开、所有实现了的可能性，就需要把整个东亚地区的理学综合地加以考察。遗憾的是，限于篇幅和学识，本书还不能完成这一任务，只在明代理学中设了李滉（退溪）一节，对读者了解朝鲜朝的朱子学发展可能略有帮助。真正站在东亚文明的角度了解理学，还有待进一步的研究。”

我在当时写下这些话时，并没有意识到其中的不妥之处，似乎以为是理所当然的。这个不妥之处，就是中国学者往往不自觉地把“宋明理学”等同于“新儒学”。这种意识在中国研究的范围内并无问题，但超出中国研究的范围就会发生明显的问题。如果我的书名为《新儒学》或《朱子学与阳明学》，我自然可以在其中叙述韩国和日本的朱子学及阳明学。但是“宋明”不仅是某种时间的标尺，而且是中国历史的朝代。在

这个意义上,把李退溪列在宋明理学中叙述是不合理的。从这里可以看出,“新儒学”的概念是有其优越性的,因为它对整个东亚文明更具有普遍的涵盖性。也由于此,我们可以说“新儒学是东亚文明的共同体现”,但不能说“宋明理学是东亚文明的共同体现”。

把上面所引的那段话中的“宋明”两字去掉,这一段文字应该是没有问题了。把李退溪的一节作为参看的附录,这部书也应该是没有问题了。但这个问题说明,中国学者往往缺少对“东亚”的清晰的、有分辨的意识。我在《宋明理学》中加入李退溪一节,其原因是我意识到,“理学”不仅是中国的思想,也是韩国的思想,亦是日本的思想,韩国以及日本的新儒学都曾在理学思想上做出创造性的贡献,应当把这些贡献展示出来;这样才能把理学体系所有的逻辑环节和思想发展的可能性尽可能地揭示出来。但是,朝鲜朝和德川时代的朱子学与阳明学,在广义上可以称为理学,或新儒学,却不能称为宋明理学。

虽然中、日、韩等东亚国家在历史上都曾有儒学,有朱子学和阳明学,但各个国家的儒学可能有相当大的差别,各个国家儒学在该社会所居的地位也各有不同,需要做细致的比较研究。研究日本儒学和韩国儒学,而不充分了解中国儒学,就不能了解——相对于中国的儒学——日本、韩国的儒学真正的特点和发展。同样,只了解中国的儒学而不了解日韩的儒学,也难以真正认识中国儒学的特质。例如,不全面了解朱子哲学的各个方面,而只就李退溪研究李退溪,就无法了解李退溪的著作中,哪些是朱子讲过而退溪复述的,哪些是退溪对朱子思想的发展。又如,只有全面了解中国宋元明清儒学内部对朱子哲学的各种批评,才能真正了解德川时代儒学对朱子的批评中,哪些是与宋明儒学的批评相同而一致的,哪些是与宋明儒学的批评不同而反映了日本思想的特色。反过来说,只研究朱子的思想,而不研究李退溪、李栗谷、伊藤仁斋的思想,就不能了解朱子哲学体系所包含的全部逻辑发展的可能性,不能了解朱子思想体系之被挑战的所有可能性,从而,这样的朱子哲学的研究就是不完整的。

20世纪80年代中期以来,中国学者渐渐加强了对韩国朱子学和

日本德川儒学的研究,但研究的成果相当有限。与日本学者对东亚文化的广泛研究相比,中国学者对日本和韩国历史上的儒学研究很不够,需要大力加强。

《宋明理学》这本书原为《国学丛书》首批十种之一,《国学丛书》是1990年在北京开会规划的,但是在开始时,我并没有对安排给我的这本《宋明理学》表示兴趣,相反,我对主事者明确表示希望他们能另请高明。后来张岱年先生还是要我写,我只好接受了。第一版出版于1991年12月,在北京举行了发布会;但大量印行,则始自1992年6月,以后又印行了若干次。

我原来不想写,是想避免重复劳动。既然接受,我就立意想把这个选题写得更有意义些。于是我决定把这部书作为教材来写,对象是大学文科学生和研究生,以及对了解宋明理学有兴趣的其他读者。此书出版后,我在北京大学也开过“宋明理学”的课,即以此书作为教材。我们有的学者在美国大学讲课,也以本书为教材。香港公开大学的“中国宋元明哲学史”课程也是使用本书作为教科书。根据学界同行和同学的反映,本书应当说是内容比较全面,叙述简明准确,比较适宜作教学和自学使用的教材。

本书所以得到大家的肯定,除了叙述的教科书方式而外,主要是由于,与其他同名的著作相比,本书的作者是专门从事宋明理学研究的学者。在本书之前,我已经出版过朱子和王阳明的学术专著,在北京大学讲授过宋明哲学的课程。

原第一版中有些错字,还有一段引文有遗漏,这次一并改正过来。友人朱杰人教授,热心祖国学术,承他的催促和安排,这部在坊间已售罄的书有了新的再版机会,这是我要特别感谢他的。

陈 来

2003年6月于北京大学

目 录

序	1
---	---

引 言

宋明理学的正名	1
宋明理学的内容	6
宋明理学的定位	13

第一章 宋明理学的先驱

第一节 中唐的儒学复兴运动	17
(一) 韩愈	17
(二) 李翱	23
第二节 北宋前期的社会思潮	27
(一) 困穷苦学	27
(二) 崇道抑文	28
(三) 尊经	30
(四) 排佛	31

第二章 北宋理学的建立与发展

第一节 周敦颐	33
(一) 孔颜乐处	34

(二) 太极动静	37
(三) 主静与无欲	41
第二节 张 载	45
(一) 太虚即气	46
(二) 两一与神化	48
(三) 性与心	51
(四) 穷理与尽心	54
(五) 民胞物与	56
第三节 程 颢	58
(一) 天理与道	59
(二) 浑然与物同体	63
(三) 定性说	65
(四) 诚敬与和乐	66
(五) 性与心	68
第四节 程 颐	70
(一) 理与气	72
(二) 动静与变化	75
(三) 性理与气质	79
(四) 持敬	81
(五) 涵养与致知	86
第五节 邵 雍	90
(一) 元会运世	91
(二) 以物观物	94
(三) 阴阳体性	96
第六节 谢良佐	99
(一) 穷理	100
(二) 求仁	102
(三) 尧舜气象	103

第三章 南宋理学的发展

第一节 杨 时	109
(一) 体验未发	110
(二) 反身格物	111
(三) 行止疾徐之间	113
第二节 胡 宏	113
(一) 心为已发	115
(二) 性立天下之大本	116
(三) 性善不与恶对	118
(四) 天理人欲同体异用	120
(五) 心主乎性,心以成性	120
(六) 察识涵养,居敬穷理	122
第三节 朱 熹	124
(一) 理气先后	126
(二) 理气动静	129
(三) 理一分殊	130
(四) 未发已发	132
(五) 心统性情	134
(六) 天命之性与气质之性	136
(七) 主敬涵养	138
(八) 格物穷理	139
(九) 道心人心	142
(十) 知先行后	144
第四节 陆九渊	146
(一) 本心	147
(二) 心即是理	149
(三) 论格物与静坐	152
(四) 尊德性而后道问学	154