

岳麓书院学术文库·中国哲学研究系列

主编 朱汉民



理气性心之间

○ 向世陵 著

—— 宋明理学的分系与四系

LIQI XINGXIN ZHIJIAN

—— SONGMING LIXUE DE FENXI YU SIXI

湖南大学出版社



岳麓书院学术文库·中国哲学研究系列

主编 朱汉民

理气性心之间

——宋明理学的分系与四系

LI QI XING XIN ZHI JIAN
SONG MING LI XUE DE FEN XI YU SI XI

藏书章

○ 向世祯 著



湖南大学出版社

内 容 简 介

系统研究宋明理学分系的专著。以“复性”为主线，以性论为中心，阐释宋明理学的形成和发展，认为以性为本的思维不但是湖湘性学的基本观点，而且是理学之所以整合为一体的关键，理学的“全体”与分系、一性的通贯与四系的并立本来相互发明。其重要特点表现为在系统梳理和深入研究宋明理学既有二系、三系、一系说的基础上，新创道学（程朱理学）、气学、性学和心学四系说。

图书在版编目（CIP）数据

理气性心之间——宋明理学的分系与四系/向世陵著.

—长沙：湖南大学出版社，2006.11

（岳麓书院学术文库. 中国哲学研究系列/朱汉民主编）

ISBN 7-81113-113-7

I. 理... II. 向... III. 理学—研究 IV. B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2006）第 134122 号

理气性心之间

——宋明理学的分系与四系

Li Qi Xing Xin Zhijian

——Song Ming Lixue De Fenxi Yu Si Xi

作 者：向世陵 著

责任编辑：肖立生

封面设计：吴颖辉

出版发行：湖南大学出版社

社 址：湖南·长沙·岳麓山 邮 编：410082

电 话：0731-8821691（发行部），8821594（编辑室），8821006（出版部）

传 真：0731-8649312（发行部），8822264（总编室）

电子邮箱：pressxiaols@hnu.cn

网 址：http://press.hnu.cn

印 装：长沙瑞和印务有限公司

开本：880×1230 32开 印张：15.5 字数：403千

版次：2006年12月第1版 印次：2006年12月第1次印刷

印数：1~4 000册

书号：ISBN 7-81113-113-7/K·25

定价：28.00元

版权所有，盗版必究
湖南大学版图书凡有印装差错，请与发行部联系

总 序

朱 汉 民

光绪二十七年（1901年），清廷下诏全国教育改制，废书院、兴学堂，延续千年之久、遍布全国各地的书院制度被废除，而其中一部分书院则改制为近代学堂。曾在中国书院史上一直极负盛名、并且是“天下四大书院”之一的岳麓书院，于光绪二十九年（1903年）改制为湖南高等学堂。辛亥革命后，经过一段学制的变更，至1926年正式定名为湖南大学。这样，一所有着近千年办学历史的古老书院，终于完成其近代化转型的历史使命，成为今日我国现代高等教育体系的重要组成部分——一所全国重点大学。

然而，岳麓书院的文化生命并没有终止，这所办学悠久的古老学府在20世纪80年代又获得了新的发展机遇。一方面，因为岳麓书院在中国历史上的重要地位和文化价值，其遗址被列为国家重点保护文物，在湖南大学的主持下修复原貌并对外开放，现在来此参观访问者络绎不绝，它已经成为国内外各界人士寻访中国文化的重要目的地。另一方面，岳麓书院在修复的同时又逐步恢复其培养人才、学术研究的功能，它已经成为湖南大学下属的人文学科的教学、研究基地，纳入到我国现代高等教育的体系中，并获得历史、哲学等人文学科硕士、博士学位授予权。所以，许许多多来岳麓书院视察、访问、考察的政界要人、学界名

流，在高度赞扬岳麓书院的历史文物价值的同时，也充分肯定它作为活的文化生命的现代意义。

岳麓书院曾经有过 900 多年办学历史及活的文化生命。在历经种种社会变局、政治动荡之后，岳麓书院仍表现出顽强的生命力而弦歌不绝，是因为她承担着使中华文化得以绵延不绝的文化创新、文化积累、文化传播的重要功能。在社会变革、文化演进的历史进程中，岳麓书院总是立身于时代的前头，成为新兴学术思潮的基地；总是通过不断地著书、刻书、藏书，为源远流长的中华文化累积宝贵的精神财富；总是通过培养一代又一代的士人，从而完成文化传播的历史使命。

正如人们所看到的，今天的岳麓书院作为活的文化生命，一如既往，依旧以中华文化的创新、积累、传播为自己的历史使命与时代责任。在这所古老的庭院中，现代学人仍在参加一次一次的学术聚会，仍在聆听一场一场的学术演讲，仍在撰写、出版一部一部的学术专著，仍在毕业一届一届的读书人。这一切，都在说明一个事实：岳麓书院的文化生命延续在今天，而且活出了新的意义。

我们编辑、出版这套《岳麓书院学术文库》，其主要宗旨，就是继承岳麓书院的学术传统，继续为当代学术文化的建设与发 展尽绵薄之力。希望本《文库》能够传承古代书院的文化创造、文化积累、文化传播等功能，为现代学术文化做一点添砖加瓦的工作。

当然，当代学术文化，群星灿烂。我们只能根据岳麓书院在学科建设、学术研究方面已经或正在形成的研究方向及特色，确立一些研究系列。本《文库》推出的第一个系列是湖湘文化研究系列，第二个系列是中国古代史研究系列，第三个系列是中国哲学研究系列。我们还将继续推出其他系列。本《文库》的作者队伍，除岳麓书院的在职教学研究人员、研究生以及来此讲学的专家学者外，还包括一些在相应系列的研究中有学术见地的海内外专家学者。希望大家来共创今日岳麓书院的学术繁荣。

引言

——唐五代的性论走向

中国哲学的发展，自中唐以后，一个明显的迹象是心性问题的逐渐成为关注的中心。究其缘由，佛教思想的浸润扩张无疑是主要的驱动力，但它之所以发生作用，也反映了哲学理论发展的一般趋向。就儒家而言，“性与天道”问题本来是宝贵的思想资源，但长期以来却未得到应有的注重，中唐儒家学者刘禹锡在阐发他会通儒佛的“亦水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功”的思想时，对此做出了“然则儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息”^①的理论诊断。儒学的衰颓其实缘由不在佛老，而在自身的“罕言性命”。

当然，所谓“罕言性命”并不意味着一概不言，汉唐儒家的人性理论便有充分的发展，这尤其表现在作为其理论代表的性三品说上。但是，性三品说主要是一种对现实人性做出的价值判断，它并没有向前追溯和解释善恶之性的先天根据和理论基础。因此，从善恶回溯性之本身，力求从形上的层面阐明善恶与性究竟是何关系，成为了性论发展的迫切的要求。

从唐五代的性论走向看，与刘禹锡同时的佛教学者、华严五

^① 《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》，《刘宾客集》卷4，第36页，《丛书集成初编》本，（上海）商务印书馆1937年版。

祖宗密，无疑是充分看到了儒家理论当时的窘境的，因而他可以充满自信地为佛教理论的优长唱赞歌。称之曰：

策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。^①

宗密是肯定三教各有其合理性的，但这终究还是要分出高低，因此，最后的判断标准就集中在这穷理尽性的“本源”上。

宗密的说法是否有道理，可以唐代儒家性论的主要代表韩愈作为对照。韩愈虽然在具体分析自先秦以来的性善、性恶和性善恶混等说的缺失的基础上，提出了自己的性三品说，但他的分析只是从一般的概念出发，说明“与生俱生”者为性，而“性之品有上中下三”^②，却没有提供如何会有性三品出现的理论根源，即没有能提高到“本源”亦即本体的水平。而且，这里所隐含的一个重大的理论问题就是：凡儒家学者都公认人性来源于天赋的前提，所谓“天命之谓性”也。但如果从天命、天道而来的人性“与生俱生”便是善恶不等的话，那凭什么需要这样厚此薄彼又极不公平的天命或天道呢？

事实上，对这一明显的矛盾或天道的不公，宗密已经尖锐地指出：

又言，贫富贵贱，贤愚善恶，吉凶祸福，皆由天命者，则天之赋命，奚有贫多富少，贱多贵少，乃至祸多福少？苟多少之分在天，天何不平乎？……又，既祸乱反逆皆由天命，则圣人设教，责人不责天，罪物不罪命，是不当也。^③

显然，性三品说的理论效力是解决不了“天何不平乎”的疑问的。进一步，天如此不平，圣人设教却只针对人物的不善，而

① 《华严原人论·序》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》（下简称《资料选编》），第二卷第二册，第387页，中华书局1983年版。

② 《原性》，《韩昌黎全集》卷十一，第175～176页，中国书店1991年影印版。

③ 《华严原人论·斥迷执第一》，《资料选编》第二卷第二册，第388页。

不怪罪天之得失，更是十分的不当。

从原则上说，如此的天道不公在儒家是一个不可接受的假设。但是面对宗密为代表的佛教学者的责难，又必须提出解决的办法，以维护儒家天道性命的神圣。与韩愈有师生之谊的李翱，在对儒家的思想资源进行清理的基础上，将《礼记》中的《中庸》与《乐记》的有关思想集合起来思考天命与性的关系，从而对这一问题开始了新的探索。他云：“敢问何谓‘天命之为性’？曰：‘人生而静，天之性也。’性者，天之命也。”^①李翱将《中庸》的“天命之谓性”嫁接在了《乐记》的“人生而静，天之性也”的基础上，从“静”出发去理解天命之性的范畴，这在儒家性论发展史上，无疑走出了新的一步。

在李翱这里，与“性者，天之命也”相对应的，是“情者，性之动也”^②，而性一旦动而为情，也就有了善恶，所谓“情有善有不善，而性无不善也”^③。那么，简单的解释就是：天命之性静而纯善，现实人情动则有善有恶。由于情之善乃性的自然延续，恶才体现了情独有的特点，所以李翱之说通常又被概括为性善情恶之论。当然“情”在这里已变为特指之妄情。对于由此而来的性善情恶，挽救的办法就是灭情而复性。他说：

情者，妄也，邪也，邪与妄，则无所因矣。妄情灭息，本性清明，周流六虚，所以谓之能复其性也。^④

李翱灭情复性说在理论上的特点，是由动向静复归，由现实向先天复归。在他这里的本性的清明，是一种先天必然的设定，它并不会因为后天情欲的干扰而损耗消失。以水作譬：“水之性清澈，其浑之者沙泥也。方其浑也，清性岂遂无有耶？久而不

①、《复性书中》，《全唐文》第7册，第6435页，中华书局1983年版。

② 《复性书上》，第6433页。

③ 《复性书中》，第6436页。

④ 《复性书中》，第6436页。

动，沙泥自沉，清明之性鉴于天地，非自外来也。”^①水固然有混浊之时，但只要保持不动（静），本有的清明之性便会自然显现。

那么，李翱论性便与韩愈性情对应的三品说有了根本性的不同。虽然双方性论展开的机制都是由性到情，但韩愈是性情一致论，性天生有（上）善（下）恶；李翱则是性善情恶说，灭情才能复性。而更重要的是，韩愈的人性立足于现实的善恶，李翱的人性却将方向转向了先天的本性，转向了性本身的“清明”。而其基本点，便在于“静”。

在这里，由清明到浑浊或由静到动的人性，分别表现为潜存与显露的状态。在此前提下，所谓“人之性皆善”就只能是一种理论的假定，对于静而未发的天性来说，人是无法直接认定其价值属性的。社会的道德判断，实际上是从动而恶的现实反推其静而善的本性。李翱在引证孟子的著名比喻“人无有不善，水无有不下。夫水搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉”后归结说：“其所以导引之者然也。人之性皆善，其不善亦犹是也。”^②水搏激而有过颡、在山之情形，这与水顺流而下之性相反，从此相反之例“导引”的结果，是不善缘于外因，人之本性皆善也。

但是，随着李翱的推论，又出现了新的问题，即在李翱，人之情并非都是恶，“情有善有不善”也。那么，实际上出现的，是性善情恶和性善情亦善的不确定发展的可能。之所以如此，在于情之善恶终究取决于后天人为的作用，善不过是“中于节而已矣”。而“节”本属于后天的社会道德标准，善恶判断既然依后天的价值标准而作出，先天的善的假定便失去了意义。由此，理论的需要推动着人们的思考，一条新的道路——先天本性无善恶

^① 《复性书中》，第6436页。

^② 《复性书中》，第6436页。

开始露出端倪。

从思想资源来看，性无善恶的思考，还在李翱、宗密之前的禅宗创始人惠能那里，就已经有明显的表现。性论发展的主导权，最初是掌握在追寻佛性的佛教学者手里的，尔后才在儒家学者中引起了反响和与此相关的争辩。惠能倡导“佛性清净”、“人性本净”，使与善恶评价捆绑在一起的性范畴开始解脱出来，从而把性本身的问题提到了人们的面前。按照惠能对性空义的改造，他之性实际上表现为一个性空——性有——性空的发展过程。即原来作为否定概念的空，已经转向为肯定的概念，即性是涵盖整个世界的存在，包括善恶在内的世间一切都在性中。从此性空而能含藏善恶诸法即性有出发，可以容易地分离出性本身是不含善恶的结论。惠能说：

心量广大，犹如虚空，若空心坐，即落无记空。虚空能含日月星辰、大地山河、一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中；世人性空，亦复如是。^①

性空而含藏善恶可以方便地理解为性无而生有，当然二者也有区别，即“空”突出的是无所不含藏之性，而“无”强调的则是无任何可得之体（如善恶）。那么，一在能含，一在缘生，二者相互发明：因为能含，善恶万法才能与性相连；因为缘生，善恶万法与性便没有直接的关联。

如此之性无善恶，发展到五代宋初禅师延寿（904～975）那里，有了质的飞跃。延寿在总结前人的基础上，明确提出了“性无善恶，能生善恶”^②的观点。他以镜作比喻说：

犹如明镜，本无好丑众像，能现一切好丑众像，像有增减，明镜光体不增不减也。镜本无像，故能现像。佛性无善恶，能现善恶。众生不得性，但得善恶。为善恶所拘，不得

① 郭朋：《坛经校释·二四》，第49页，中华书局1983年版。

② 《宗镜录》卷16，《大正藏》卷48。

自在也。性善不坏，故地狱发佛界善；性恶不坏，故佛能现六趣恶。^①

性与佛性在这里是同一的概念。性本无善恶，就像镜本无像一样；但正是因为它本来无像，才能够显现众像。然而，众缘无论有多少增减变化，也不影响镜体之本身。从镜体到性体，由于作为“明镜光体”的质性恒常不变，所以能生发和映现世间一切善恶。那么，从其体而论，则性无善恶；从其像（相）而辨，则性生（现）善恶。善恶既然是随缘而生，如果拘泥于善恶，也就不可能深入到性。可以说，善恶范畴之有价值，正是从佛性本体无所不能生（现）来发明的，当然也是为了说明惩恶劝善的教化功能。

在延寿这里，性不仅是本体，也是整体，是现象世界的总根据、总原因。他又说：

又性者，即是善恶等诸法之性，遍十方、三世、众生、国土等一切处，无有变异，不增不减，能现善恶、凡圣、垢净、因果等。从性而起，故云性善性恶。若善恶等即无定相，随缘构习如镜中像，无体可得。若遇净缘即善，若因染缘即恶。从修而得，故名修善修恶。^②

延寿这一长段话说明，首先，恒常不变的性体是无所不在的，它是包括善恶在内的世间一切存在的总根据。善恶之相如镜中影像一样，随不定的净、染诸缘而生起，并不存在一个确定的善恶本体。实际上，人到底是善是恶，取决于人的修养锻炼状况，善恶之缘生不是客观自然的过程：修于善则来善缘，修于恶则来恶缘。所以，性善性恶应当从“修善修恶”的主观自觉的层面去理解。

从而，性无善恶论的意义，就不在伦理道德层面的价值评

① 《宗镜录》卷 16，《大正藏》卷 48。

② 《宗镜录》卷 16，《大正藏》卷 48。

价，而在于从超越的层面明确性范畴的本体性质，并形成一种虽无增减变异却又随缘构习的性体与善恶相状相互作用的结构，使理论的重心从与善恶判断相纠缠的人性论向超越善恶的本体论转化，以性为本的逻辑开始显露出来。

目次

引 言——唐五代的性论走向·····	1
第一章 以性为本观的初期形态·····	1
一、性无善恶论的形成·····	1
1. 欧阳修的性不必究善恶 ·····	2
2. 契嵩的性无善恶 ·····	7
3. 邵雍、周敦颐的性论 ·····	12
二、性无善恶论的展开 ·····	14
1. 王安石的性不可善恶言 ·····	14
2. 苏轼的善恶非性所有 ·····	20
三、性善恶混的新发展 ·····	25
1. 司马光“疑孟”而尊扬 ·····	26
2. 张载论善恶混与“合两”成性 ·····	29
四、“生之谓性”与张、程之间·····	39
1. “生之谓性”的新解 ·····	40
2. 对“性与天道”问题的思考 ·····	55
3. 张、程之间及性、气、理的关系 ·····	59
第二章 道南学派与性学的创立 ·····	67
一、程学传承 ·····	68
二、《春秋》学·····	72

三、《中庸》学	80
四、《周易》学	91
五、《论语》学	97
六、《孟子》学	105
七、《大学》学	113
第三章 “理学”的产生	119
一、整体“理学”的形成	120
1. 从“经学”到“道学”	120
2. 名与实之间——道学、心学与性学	131
3. “道学”概念的变化	140
二、“理学”概念的出现与含义	145
1. 朱熹的“道理”与“理学”	146
2. 黄震的“理学”	155
第四章 理学分系的历史考察	174
一、理学的总结与学术自觉	174
1. 《圣学宗传》与《理学宗传》	174
2. 《明儒学案》与《宋元学案》	178
二、理学分系的由来与历史	180
1. 道统论的共遵前提	181
2. 道统论与一系说	183
3. 理学分系的不同意蕴	185
三、两系之分与朱陆异同之辩	187
1. 宋元时期的早异晚同说	188
2. 程敏政的“道一”说	194
3. 王守仁的“朱子晚年定论”	197
4. 陈建的朱陆“早同晚异”	204
四、朱陆“和会”与终归一致	211
1. 吴澄的兼采两家	211
2. 郑玉的“和会朱陆”	214

3. 黄宗羲的“终归一致”	218
第五章 当代流行的宋明理学分系	224
一、20 世纪中期前后的理学分系	224
1. 夏君虞先生的分系说	225
2. 吴康先生的分系说	228
3. 黄公伟先生的分系说	230
二、当代“三系说”之一——理、气、心的三分	233
1. 冯友兰先生的三系说	234
2. 张岱年先生的三系说	245
3. 张立文先生的三系说	251
三、当代“三系说”之二——性、心、理的三分	257
1. 牟宗三先生三系说的构成和特色	258
2. 牟宗三先生分系的理由斟酌	261
四、劳思光先生的一系说	283
1. 对二系说的否认	283
2. 对三系说的否认	292
第六章 性学的体系与四系之间	295
一、以性为本的性学体系	296
1. 性物一体	296
2. 善恶不足以言性与性体心用	299
3. 心以成性与察识先于涵养	302
4. 性为天命全体和为学大体	306
二、朱学的“性即理”与性善原则	308
1. 以理为本与“性即理”	309
2. “性善”主线与理本论的确立	316
三、陆王说性与“心即理”说	338
1. 说性与不说性	339
2. 心即性与性即心	344
3. 心即理与性即理	349

四、明代气学与性气“一本”	354
1. 生之理与性即气	354
2. 动静皆性与性无不该	362
3. 性善恶杂与善恶的生成	365
第七章 性学遗产与学术传承（上）	371
一、以性为本	372
1. 薛瑄的“明性”为先	373
2. 唐甄的“性统天地”	379
3. 李光地的“理即性”说	386
二、性无善恶	392
1. 王守仁的性无善恶	393
2. 钱德洪、王畿论无善无恶	399
3. 杨东明对性无善恶的新解	405
4. 刘宗周、黄宗羲对性无善恶的否定	408
第八章 性学遗产与学术传承（下）	416
一、心以成性与吾学“本心”	416
1. 理气、心性之“一二”	417
2. 以心为本与心性合一	422
二、性命全体与理学整体	428
1. 高攀龙的“理气心性”观	429
2. 王夫之对理学诸命题的总结	440
结 语	462
参考文献	469

第一章 以性为本观的 初期形态

以佛家为先导的性无善恶论的出现，实际上意味着中国哲学以性为本的理论创建的开始。换句话说，“性无善恶”主要不是一个道德论的命题，而是一个本体论的命题。然而，尽管这一理论对于传统儒学向新儒学的转换和后来理学的产生与发展都具有十分重要的意义，但长期以来却没有能得到足够的注重和研究。究其所以然，与它的佛学“出身”恐不无关联。如果我们不是以狭隘的“道统”观来看待历史，那就应当承认，正是佛学的营养孕育了儒家新思想的产生。

一、性无善恶论的形成

从惠能到延寿，可以看到性无善恶论的最初发端。尽管延寿对性无善恶已有了自觉的意识，但其理论本身并不系统，也尚未得到学界主流的响应。性无善恶的思辨在中国社会真正发生影响并构成为理学产生的前提之一，是在儒佛两家共同推动下实现的。