

新視野 新詮釋

朱熹思想与现代社会
下

任繼愈題



四川大学「儒藏」学术丛书

主编 蔡方鹿 舒大刚 郭 齐

 四川大学出版社

新視野 新詮釋

朱熹思想与现代社会

下

任繼愈題



名誉主编 石峻渠

主编 蔡方鹿

舒大刚

郭齐

副主编 尹波

四川大学

「儒藏」学术丛书



四川大学出版社

目 录

道体：自由与冲突的化解	张立文(1)
在“朱熹思想与现代社会国际学术研讨会”上的讲话	石峻溪(3)
朱熹思想与当代中国的道德建设	
——在“朱熹思想与现代社会国际 学术研讨会”上的讲话	汤恩佳(8)
从朱熹关于“理”的学说看存在与价值的统一	蒙培元(13)
论重新诠释、理解与评价朱子	
——朱熹哲学与中西哲学比较	成中英(30)
新理学对朱子理学的继承与发展	宋志明(39)
朱子家礼与沙溪金长生的礼学	赵骏河(45)
朱子的《家礼》小考	柳丰渊(50)
学之·知之·行之	
——简评朱熹的读书观和知行观	周桂钊(52)
朱熹的“理一分殊”及其认识论指向	束景南(60)
格物致知与智的德性	
——重新诠释朱熹哲学格物致知论	沈享氏(74)

- 朱熹《大学》研究之创见与迷失 蒋国保(112)
- 《大学》版本辨析与朱子
- 阳明格致之学 李 姪 黄德昌(136)
- 阳明与晦翁对“格致诚正”不同理解的哲学意义
- “古本《大学》”公案辨析 李万进(144)
- 《朱子语类》与现代教育 胡昭曦(156)
- 程朱的“格君心之非”思想 李存山(167)
- 朱熹民本主义思想的内涵与人文价值 谭 平(195)
- 朱熹政治思想平议 傅玲玲(221)
- 朱熹的历史哲学及其政治实践 刘云春(241)
- 朱熹人性论与楚简儒家佚籍性情说之比较 曾春海(249)
- 论朱熹《四书集注》中人性论之引据及其诠释
- 刘振维(269)
- 论朱熹关于修身方法的理论建构 黄 钊(331)
- 从张载的“心能尽性”说衍论朱熹的“心统性情”说
- 刘原池(337)
- 试析朱子的静坐体验 吴 震(364)
- 朱熹修养方法的“两概”性及其出路 蒋小云(382)
- 朱子的释义学 张汝伦(391)
- 朱熹理学与经学 蔡方鹿(409)
- “六经注我”：宋代理学的阐释学
- 兼谈朱熹在经学阐释史上的贡献 李 凯(424)
- 宋代经学变古简论 杨世文(441)
- 朱熹《四书章句集注》训诂研究
- 与吐鲁番出土唐写本《论语》
- 郑氏注残卷相比较 王启涛(462)
- 关于朱熹《易》本为卜筮之书说的几点认识 陈 平(480)

清廷易学

——兼论朱熹的影响 汪学群(491)

船山先生对邵雍、朱熹易学的批评 梁韦弦(505)

退溪对朱子易学的传承及其在韩国的发展 金益洙(517)

诗“比兴”说

——朱熹诗学思想批判 黄玉顺(520)

朱子理学美学在中国美学史上的地位和影响 潘立勇(523)

朱熹书法艺术刍论 周建胜(541)

论朱熹的科学思想及其局限性 白才儒(548)

朱熹佛教常识论略 李承贵(562)

朱子所读佛教经论与著述叙要 哈 磊(582)

朱熹思想对道教的影响 孔令宏(604)

在学术研究中应坚持“存同求异”的科学方法

..... 吴 光(608)

朱熹思维方式的“二重性”与“和谐社会”的建设

..... 贾顺先(612)

朱熹生态伦理思想的现代启示 徐公喜 苏 敏(614)

朱子学在东南亚的传播和发展 张品端(629)

朱熹思想的现代观照 魏如松(643)

朱熹思想与和谐社会的构建 刘兴淑(651)

略论张载的宇宙本体论 徐洪兴(658)

吴澄论“尊德性”与“道问学” 吴立群(672)

从理学根源论清儒李光地 王 煜(693)

论刘逢禄九旨为主的书法 黄开国(707)

“人论”中的“学”与“术”：孔子与苏格拉底

..... 张桂权(721)

对中国哲学和意识学中“气”的思考

..... 凯文·德拉图尔 西蒙娜·德拉图尔(733)

论易学太极阴阳说与中医之关系	徐仪明(735)
古代和平主义的现代价值	
——人类困境下的墨学审视	秦彦士(761)
试论《儒藏》“经藏”文献的基本类型	舒大刚(773)
《儒藏》侧记	尹 波(777)
“朱熹思想与现代社会国际学术研讨会”概述	方 陆(781)

朱熹理学与经学

蔡方鹿

(四川师范大学政教学院教授、四川省朱熹研究会会长)

朱熹既是宋代理学的集大成者，又是宋代经学的集大成者，在中国哲学史、中国经学史和宋明理学史上占有重要地位。理学和经学均是中国思想文化十分重要的组成部分，朱熹创造性地发展了中国经学，又创新发展了理学，为中国思想文化的发展作出了突出贡献。朱熹理学思想与其经学思想之间的关系，值得认真探讨。

一、朱熹集宋学之大成，从而 创新发展了理学

宋以前的中国哲学，儒家学者对具有至高无上地位的儒家经典的诠释，停留在以训诂考释注疏为主的阶段，儒家政治伦理学说缺乏本体论的哲学依据，难以与建立在本体论哲学基础上并引以为依据的道、玄、佛思想相抗衡，以致动摇了儒家文化的主导

地位，产生了理论危机和社会危机。朱熹在新形势下，通过对儒家经典的诠释，在二程思想的基础上，加以理论创新，提出系统、完整的以天理论为主体，贯通格物致知论、心性论的理学思想体系，从而大大丰富并发展了中国哲学。朱熹以说经的形式，提出并论证了理学的一系列范畴、命题和重要理论，使得哲学本体论与儒家伦理政治学说紧密结合，融会三教的理学思想体系，占据了与中国哲学与中国文化发展的主导地位，并对后世中国哲学与文化的发展产生了十分重要而深远的影响。

中国经学史上的宋学，是指以讲义理为主的宋代经学派别，即宋代义理之学。宋学是对汉学的扬弃和发展，它以重义理、轻训诂为特征，而与重章句训诂、繁琐释经而忽视义理的汉唐训诂义疏之学相互区别。朱熹不仅集宋代理学之大成，而且集宋代经学之大成，朱熹在理学上的成就大多建立在其经学思想的基础上。

朱熹对北宋以来的经学加以继承和发展，并在一定程度上对宋学的流弊加以修正，克服宋学学者以己意说经，空谈义理而不求义理的来源、根据的弊端，把讲求义理、谈心论性与训诂考证相结合，由此影响到后世的考据学。虽然在训诂、辨伪上，朱熹开明清考据学之先声，但在治经学的宗旨上，朱熹以阐发义理为治经之最高目标，而与为考据而考据的后世经学旨趣各异。这体现了朱熹经学与理学紧密结合的鲜明的时代特色，亦是宋学与汉学相分的界限。朱熹的经学思想由其“四书”学、《易》学、《诗经》学、《尚书》学、《礼》学、《春秋》学、《孝经》学等各个部分组成，其中以“四书”义理之学最为重要。

朱熹在经学研究中，既突出“四书”，以“四书”义理之学取代“六经”训诂之学作为经学发展的主体，又注意修正宋学在形成和发展过程中出现的只重义理而义理缺乏训诂考释依据的流弊，从而以义理为主，亦重注疏，集宋代经学之大成。

在中国经学发展史上，以理学思潮为主流的宋学取代汉唐经学，是与“四书”及“四书”义理之学取代“六经”及“六经”训诂之学而成为经学的主体分不开的。二程的“四书”学影响了朱熹，朱熹集四十年之功，以毕生精力撰著《四书章句集注》。以“四书”学为纲领来阐发其理学思想，表现出二程的“四书”学对朱熹思想的影响。然而，朱熹在继承二程思想的基础上，又发展了二程经学。朱熹在组成其经学的各个领域，如“四书”学、《易》学、《诗经》学、《春秋》学等都程度不同地发展了二程经学。这表现在，二程虽提出“四书”义理之学，却在形式上未提出“四书”二字，也未有专门论述“四书”的著作，其关于学的言论大多散见于《遗书》、《外书》等语录里，有待于进一步深化。朱熹则提出了系统的“四书”学，强调“四书”的本义在于阐发义理，其重要性超过本义不在直接阐发义理的“六经”。不仅在先后、难易上以“四书”为先，“四书”治，然后及于“六经”，而且在直接领会圣人本意、发明义理上，也以“四书”为主，而把“六经”放在后于的次要的位置，从而使“四书”成为包括“六经”在内的整个经学的基础，在“四书”及“四书”学的基础上建构经学与理学相结合的新经学思想体系，表现出与重训诂轻义理的汉唐经学不同的学术旨趣，从而最终以“四书”义理之学取代传统的“六经”训诂之学，成为经学发展的主体。

朱熹在重视“四书”，以“四书”为主、为先的前提下，对“六经”等经典也做了大量深入的研究，在不少方面，发二程所未发。即使在《易》学这一程颐重点研究的领域，朱熹也在吸取其义理《易》学的基础上，重视对《周易》本义的探讨，并把《易》学之义理、图书、象数、卜筮结合起来。他分别吸取了邵雍的象数《易》学和程颐的义理《易》学，并把两派综合起来加以发展，从而集宋代《易》学之大成。朱熹并以“太极”说丰富、发展了二程理学的理论。

此外，二程经学重视对经书义理的阐发，但相对忽视对经书文字的训诂考释。朱熹则在重视义理的前提下，又吸取了汉学训诂考证之长，把阐发义理建立在弄清经文本义的基础上，由此重章句训诂，以义理为标准从事经书辨伪和文字训诂工作。在经典诠释中，重视字义疏证，把经学诠释与哲学诠释结合起来，详尽论述了理、道、性、太极、天、体、心、气、器、情、人、物、知、行、神、变、用等一系列重要范畴及范畴之间的相互联系，在不少方面发前人所未发，以理学和经学相结合的形式大大发展和提高了中国哲学的理论思辨水平。其目的还在于通经以求理。这也是朱熹对二程思想乃至对宋代理学的发展。

朱熹不仅发展了理学的天理论，而且通过经学研究，将经学与理学相结合，发展了理学之道统论。朱熹经学之《尚书》学，重在阐发《尚书·大禹谟》之“十六字心传”，对“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执阙中”十六字传心诀详加论述，以发明圣人传心之旨，把传心与传道结合起来。这为理学家所看重，经朱熹阐释而流行于世，道统思想作为理学思想体系和时代思潮的重要组成部分，在历史上产生了重要影响，从而发展了宋代理学。

二、朱熹以说经的形式，论证并发展了理学之天理论、格物致知论和心性论

朱熹以注经的形式论证并发展了宋代理学，这主要表现在他对理学的内涵和重要组成部分——天理论、格物致知论和心性论的论证和阐发上。

天理论是朱熹哲学最重要的理论，体现了理学乃至宋学的本质特征，也是其经典诠释的形上依据。然而，朱熹天理论哲学体系的建构，却是通过对儒家经典的诠释而提出来的，并反映了时代发展的要求，最终完成了自宋初以来，思想家们致力于建立一种直接把哲学本体论、思辨性的哲学形式与儒家政治伦理思想统一起来的哲学体系的尝试。当然，这种本体论哲学体系的创立，离不开注经的形式，是哲学诠释与经学诠释相结合的产物。正因为这种诠释不完全等同于经学诠释，它既包含了诠释经典的原意，同时也在注经的形式下从事本体论的哲学创造，为建构理本论哲学体系作论证，故称之为哲学诠释与经学诠释相结合的本体论哲学。

朱熹提出并论证了中国哲学的一系列范畴、命题和重要理论，使得哲学本体论与儒家伦理政治思想紧密结合。其中，天理论是论证的中心。朱熹在理论的完备性、精致性方面进一步发展了二程的天理论哲学，并以太极论发展了理本论哲学。二程少有论太极，对太极范畴不予重视；朱熹则通过论述《周易·系辞》之太极说，以阐发其太极论哲学。朱熹把太极等同于天理，认为总天地万物之理即为太极，无极则是形容太极的无形状而言，“无极而太极”即指无形而有理。他把宇宙本体之理提高到天下“极至”的高度，并由太极之“理一”，“自一而二，自二而五，即推至于万物”^①，即由太极而阴阳，阴阳而五行，五行而万物，推导出宇宙生成、万物演化的模式。他将此与“《易》有太极；是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的《易传》之太极说统一起来，认为太极之理为一，发见万物则有详略，最终是以太极作为宇宙万物的本体。二程理学之天理论中没有太极的地位，未曾论述《易》之太极；而朱熹则以太极为理，把太极与理等同，将

^① 《朱子语类》卷九四，2386页，北京：中华书局，1986。

太极提升到本体论哲学范畴的高度，对“太极”论详加阐发。这是通过研究经学之《易》学，以注经的形式，为儒家思想哲理化所作出的努力。

在格物致知论方面，朱熹通过注解《大学》、《古文尚书》等经典，阐发自己的格物致知论和知行说，达到了当时认识论的最高水平，为中国哲学认识理论的发展作出了突出贡献。朱熹为了从《大学》中阐发格物致知的道理，发挥独立思考精神，以己意增补《大学》传文，即增加第五章《格物致知补传》，以之作为其格物致知论的纲领。《补传》尽管不长，但却意义深远，概括了朱熹哲学认识论的要点。朱熹所增补的文字如下：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。^①

在格物与致知的关系问题上，朱熹一是强调主客体的区分与对立，二是指出二者具有统一性，相互联系，其中格物是致知的手段和前提，致知是格物的目的和归宿。朱熹重视在认识过程中分辨主体与客体，注意区分认知主体与认识对象，并以主宾来加以界定，认为认识的主体是人心之知，即人的主观认识能力，认识的对象则是事物之理，理离不开事物，故以事物为人心之知的客体和对象。朱熹进一步明确指出：“知者，吾心之知；理者，

^① 《四书章句集注》，《大学章句》，6~7页，北京：中华书局，1983。

事物之理，以此知彼，自有主宾之辨。”^①把吾心之知确定为主，把事物之理归结为宾。所谓宾，相对于主体而言，指客体、对象。朱熹明确提出主客体对立的“主宾之辨”，这是对中国哲学认识论的发展所作出的贡献。其吾心之知既为主，亦为内；其事物之理既为宾，亦须通过接触外物才能获得。故朱熹的认识论有内外相分又结合的倾向。那种认为中国古代哲学缺乏认识论，缺乏主客体对立的范畴，似乎只有西方哲学才有这些内容，并认为“朱子哲学无主体与客体之对立，无‘主体性’原则，……缺乏认识论”^②的见解是缺乏根据的，是对朱熹哲学知之不深的表现。朱熹还重视格物和致知的相互联系，以穷理作为格物的目的，而即物穷理又是为了致吾之知。要致吾之知，则须即物而穷其理；在即物穷理的基础上，进一步致吾之知。这就是朱熹所说的“致知在格物”。朱熹指出，要将格物穷理进一步提升，使其达到致吾知的阶段，推致其知以至于极后，便可认识万理归于一理的天理；而天理在人心，掌握了天理，便是吾心之知无所不明的标志。可知朱熹的格物穷理与其积累的工夫相应，而致知的极至则是豁然贯通的结果，联系起来，便是物格而知之至。这即是整个认识过程的完成。

朱熹还通过解释《古文尚书》“非知之艰，行之惟艰”的思想，来阐发其重行说。在知行关系上，《左传·昭公十八年》提出“非知之实难，将在行之”的行难知非难的观点。对此，《古文尚书·说命中》加以继承，提出“非知之艰，行之惟艰”的思想，强调行比知更为艰难。程颐从重知出发，对此加以修正，强调“非特行难，知亦难也。《书》曰：‘知之非艰，行之惟艰。’

① 《朱熹集》卷四四《答江德功（二）》，2115页，成都：四川教育出版社，1996。

② 张世英：《朱熹和柏拉图、黑格尔》，载《北京大学学报》（哲社版），1990（6）。

此固是也，然知之亦自艰”^①。虽没有否定行难，但却以“行难知亦难”修正了“知易行难”的观点。朱熹并未认同程颐“行难知亦难”的观点，而是强调力行，坚持《古文尚书》的“行难知易”的思想。朱熹说：“虽要致知，然不可恃。《书》曰：‘知之非艰，行之惟艰。’工夫全在行上。”^②认为虽以致知为先，但却不可过分依赖知，应把工夫放在行上。这是对《古文尚书》“非知之艰，行之惟艰”思想的进一步发挥，通过对《古文尚书》的解说，体现了朱熹“行重知轻”的重行思想。

在心性论方面，朱熹通过对儒家经典《孟子》、《中庸》等的注解和论述，丰富、完善了中国心性哲学的思想理论体系，发展了中国哲学的主体思维，使主体意识进一步强化。心性之学是儒家哲学乃至中国哲学的核心内容，在很大程度上体现了中国哲学的特点。朱熹一方面一定程度地借鉴佛教哲学心性论的思想资料，另一方面又在对先秦儒家经典的注解中，注意吸取其心性论思想，并结合时代的发展予以创新。他在借鉴张载的“心统性情”命题、吸取程颐“心有体有用”的观点、改造胡宏的“性体心用”论和吸收张栻“心主性情”说的基础上，提出并论证了著名的“心统性情”说，使理学心性论更富于哲学思辨性。这也是通过注解《孟子》、《中庸》等经典而展开论证的。朱熹指出《孟子》的纲领为：

性，本体也；其用，情也；心则统性情、该动静而为之主宰也。故程子曰心一也，有指体而言者，有指用而言者，盖谓此也。今直以性为本体而心为之用，则情为无所用者，而心亦偏于动矣。且性之为体，正以仁义礼智之未发者而言，不但为视听作用之本而已也。明乎

① 《河南程氏遗书》卷一八《二程集》，187页，北京：中华书局，1981。

② 《朱子语类》卷一三，223页。

此，则吾之所谓性者，彼佛氏固未尝得窥其仿佛，而何足以乱吾之真哉？^①

这是朱熹对“心统性情”论的总的概括，以此与佛教不讲仁义礼智的“性”论区别开。朱熹通过注解《中庸》来论述其心性论的道心人心说，指出：“心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。……必使道心常为一身之主，而人心每听命焉。”^②认为道心以义理为内容，原于性命之正，道心至善；人心以耳目之欲为内容，生于形气之私，人心有善有恶。虽然人心与道心都有其存在的必然性，但关键在于要以道心为主，以道心管辖、统御人心，而使人心听命于道心。这是因为道心代表了善的原则，人心虽可为善，亦可为恶，如不加节制，则危而易陷。朱熹又在对《孟子·告子》的注解中提出“性即天理，未有不善”^③的思想，强调“性即理”，援天理以论心性，以儒家心性伦理为本位，将心性哲理与心性伦理相结合，吸取佛教哲学的本体论形式，把代表儒家伦理的性提升为宇宙本体。他又吸取荀子重主体认知功能的思想，强调发挥主体认知之心的能动性，以把握和控制人的本性和人的情感。朱熹在对儒家经典作注解的基础上，创造性地提出并论证了自己的以“心统性情”思想为纲领和核心的心性理论，从而发展了中国哲学和宋代理学的心性论。

以上朱熹在天理论、格物致知论和心性论等方面，通过对儒家经典的注解和诠释，把经学、理学与哲学结合起来，以说经的形式论证并发展了宋代理学，改变了传统儒家思想哲学思辨性欠

① 《朱熹集》卷七四《孟子纲领》，3890页。

② 《四书章句集注》，《中庸章句序》，14页。

③ 《四书章句集注》，《孟子集注·告子章句上》，325页。

缺的情形；同时把儒家经学由以训诂考释为主的阶段，发展到富于哲理性、义理化的阶段。他通过注经的形式，创造性提出并论证了一系列哲学范畴、概念、命题和重要理论，推动了经学与理学在相互结合中持续发展。在对经典的诠释中，亦发展了中国哲学。

三、朱熹理学的特色体现了 朱熹经学的特色

理学作为一代学术思潮，由不同的学术流派所组成。其中主要有朱熹理学一派和陆王心学一派。朱熹理学之所以与陆王心学不同，而独具特色，是因为两派在治经学的指导思想上存在着差异，朱熹理学的特色集中体现了其经学思想的特色，而与陆王心学有别。

朱熹经学的一个重要特征，即他与陆王心学不同的地方，就是朱熹除重视义理、提倡新学风、阐发新思想外，也重视训诂考证以通经，通经以求理，在义理的指导下，从事经书辨伪，并在以经为本的前提下，以传注解经，批评宋学学者妄以己意解经，而主张治经不得臆断，必须要有依据。他注意吸取汉学家重训诂的长处，而批评其只守注疏，单纯训诂的弊病。朱熹经学的这一突出特征，通过他的遍注群经而表现出来，成为朱熹经学鲜明个性的体现。这一经学特色也体现在朱熹的理学思想之中，而与陆王心学有别。

朱熹理学的特色集中体现了朱熹经学以义理为主，又将义理与训诂相结合的特色。这主要表现在，朱熹认为，心理有别，心性二元，因其有别，故强调内外结合，重视知识，主张格物致

知，穷究物理和天理，先知后行，从知识积累到道德践履，重视主体对道德理性的体认和心性修养，这即是朱熹理学的特点。朱熹主张，在追求和实践道德理性的过程中，要掌握知识，如果没有知识，道德践履就会出偏差。所以他重视对经典的学习和对道、气、理、心、性、情等范畴字义的训诂、解释和阐发，建立起以“心统性情”为纲领的心性论思想体系，这在当时并对后世影响很大。从经学形式上看，朱学主张“我注六经”，通过对儒家经典的阐述而发挥心性义理，故有义理从经典出的倾向。与陆学不立文字，崇尚心悟的学风旨趣各异。朱熹认为，片面强调知觉，强调心，便与佛教的观点比较接近，所以他强调以理、性为最高原则，否定心的本体地位，而以心认识天理为主要目的。这是他心理有别、心性二元论的实质所在。

而陆王心学一派则认为，心即理，心性为一，因其为一，故强调内求于心，忽视知识，不立文字，强调主体与道德理性合一，把道德理性主体化，向内探求，无须外求。这与朱学主张的内外结合不同，亦体现出陆王心学的特点。由此出发，陆九渊主张“先立乎其大”，即原则在先，端正立场，以心为最高原则，忽视平日道德修养和渐进式的知识积累，主张顿悟，直指人心。王阳明发展了陆九渊心即理、心性一物的思想，援良知以论心性，提出心之本体即良知的思想，以吾心之良知作为其心学体系的最高范畴，充分发挥主体思维的能动作用，以彻底的心性主体论突破了朱学“天理”论一统天下的局面，在新的高度重新确立起主体的权威。从经学形式上讲，陆王主张“六经注我”，不受儒家经典的束缚，以六经为我心的注脚，轻视经典，把宋学区别于汉学的崇尚心悟，以己意说经的特征和倾向进一步发展。

朱熹理学与陆王心学各自不同的特点亦体现了宋明新儒学精神发展的两途：即道德理性本天还是本心。朱熹本天，把伦理原则提升为超越主客体之上的绝对观念，即天理，道德理性既内在