

主编 尹继佐 周山

中国学术思潮史

一卷三一 玄学思潮

·
·
·
·
·
·
·
·
·
·

B2
Y598.1/3

● 朱义禄 著

上海社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

玄学思潮/朱义禄著. —上海:上海社会科学院出版社,2006

(中国学术思潮史;3/尹继佐,周山主编)

ISBN 7-80681-863-4

I. 玄... II. 朱... III. 玄学—思想史—中国
IV. B235

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 026835 号

中国学术思潮史 卷三:玄学思潮

作者:朱义禄

出品人:朱金元

责任编辑:景远

装帧设计:王小阳

出版发行:上海社会科学院出版社

上海淮海中路622弄7号 电话63875741 邮编200020

<http://www.sassp.com> E-mail:sassp@sass.org.cn

经销:新华书店

印刷:上海中华印刷有限公司

开本:640×935毫米 1/16开

印张:32.125

插页:6

字数:374千字

版次:2006年5月第1版 2006年5月第1次印刷

ISBN 7-80681-863-4/K·225 总定价:480.00元(共八册)

版权所有 翻印必究

《中国学术思潮史》总序

—

从春秋末期开始，中国学术界思潮迭起，这些学术思潮的涌动，推进了中国学术思想的延续和发展。以哲学为主干的中国学术思想，是华夏文化的理性积累。对这种理性积累进行系统的历史考察和评判研究，还是最近八九十年的事情。前四十年，得西学风气之先的中国学人，由于过分依赖于用西学作为价值判断的标准和解剖的工具，中国学术思想研究不免有牵强比附的弊病，存在“宏阔”有余“精耕”不足等缺憾。20世纪40年代末、50年代初开始，虽然有了综合哲学思想、逻辑思想和社会思想的思想通史的出版，但是，由于那个时代所特有的教条、偏激的研究风气，影响了对众多历史人物及其学术价值的准确评判；同时，由于历史资料的缺乏，断代学术史、专业思想史研究的不充分，为准确揭示中国学术史的脉络走向造成种种困难，比较明显的例子，便是将老子思想置于战国中期加以分析，将《周易》置于战国末期作为“中国古代思想的没落倾向”加以评判。20世纪70年代以后，由于田野考古工作的新进展，如长沙马王堆出土的帛书、山东临沂银雀山汉墓出土的残简、湖北郭店楚墓出

土的竹简、荆州王家台秦墓出土的竹简，以及上海博物馆从海外购回的大量战国竹简的整理等，不断地修正以往在学术思想史研究方面的结论；而 80 年代以来各专业史研究的工作，也取得了前所未有的进展，不仅著述丰硕，研究方法也有很大改进，大多能够运用中西学术比较的手段进行现代文化意识的阐述。但是，如何在个别思潮史和专业史研究的基础上，进一步将各历史时期发生的主流学术思潮进行系统的、深入的考察研究，从学术思潮发生、发展的历史中探寻其逻辑演进的必然性，从学术思潮的流动中把握学术思想发展的规律，目前的学术界还着力不多。

中国学术史，在整个人类史上具有重要的、特殊的地位。如何将这一有着鲜明个性和特殊魅力的学术史准确生动地描述出来并介绍给全人类，使之成为人类的共同财富，是我们这些炎黄子孙义不容辞的历史责任。学术思潮是学术史的主流，思想史的灵魂，时代的精神。中国学术史乃至中国思想史的研究，都应以中国学术思潮的研究为基础。这一研究不仅能为各专业史的深入研究提供整体性的文化视野，而且能为中国学术史和思想史的深入研究提供最直接、最生动、最重要的内容。

《中国学术思潮史》是一部以先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋代道学、明代心学、清代朴学、现代新学等八个主流学术思潮为研究主体的长篇通史，力图动态地揭示两千五百年以来各个主流学术思潮的流变、兴衰的历史因缘，并且从这些主流学术思潮发生、发展的历史进程中探寻其内在动力与前后相继的逻辑必然，系统地考察分析各个学术思潮所涌现出来的学术成就，反思各个学术思潮存在的不足，总结和把握学术思想发展的规律。

二

关于各学术思潮兴衰原因的分析，是学术思潮史研究中的一个难点，也是学术思潮研究中最重要、最有意义的一项工作。我们的中国学术思潮史研究，首先从这里开始。

中国历史上的第一个学术思潮，出现在公元前五百多年的春秋末期。当被中原人称为东夷、南蛮、西戎、北狄的周边部落纷纷融入华夏民族大家庭，以源远流长的中原文化为主体的中国文化，得到了各边缘文化的补充，也便有了更快速的发展；尤其随着周朝领主经济的崩溃、地主经济的形成，人们对周天子的“君权神授”产生怀疑，引发了人世间的“礼崩乐坏”，导致各种社会思潮、学术思想的空前活跃，拉开了子学思潮的帷幕。由于厚积之故，思潮气势之恢弘、学术队伍之庞大、涉及内容之广泛、理论研究之深刻，不仅在中国历史上，乃至在整个人类历史上，都是罕见的。在思潮激荡的三百年时间里，形成了儒家、道家、名家、墨家、法家等众多学派，产生了一大批原创性学术著作，体现了华夏文化的充沛的底气。但是，由于各家学说均未能建构一个严密完整的理论体系，不仅各学派之间，而且学派内部之间，存在不少观点分歧，甚至造成学术队伍分裂；同时，由于秦始皇的一统天下，不仅诸侯时期的游学养士土壤消失，“壹于道法而谨于循令”的文化专制政策也得以实施，历时三百年的子学思潮遂戛然消亡。

然而，文化专制未能保障政治专制，秦王朝二世而亡。“坑灰未冷山东乱，刘项原来不读书。”推翻秦政权的是农民和武夫。汉王朝建立之后，鉴于秦二世而亡的教训，一度奉行黄老之术，无为而治，学术界气氛宽松。时间一久，黄老之术

变味，汉武帝便采用儒生董仲舒的建议，确立“罢黜百家，独尊儒术”的文化政策。曾被秦始皇又烧又坑的儒学，一跃成为官学，儒学典籍成为学者谋取功名利禄的资本；疏解儒学原始文本，便成为儒士的惟一功课。虽说只此一家，热衷于注疏、学习儒学原典的人数，远甚于先秦百家。被认为已经读懂某部经书的博士虽仅十数人，然而每一博士的门弟子，往往多达数千乃至上万人。这批挂在某一经师门下而由政府出资供养的太学生，达数万人之众。而自费啃经书、企盼有朝一日也能跻身太学的儒生，更不知有多少。狂热的经学研究，将儒家原始文本研究推向极致。经学研究，从繁琐渐渐转为抱残守缺、经学派系间的互争相残；“经世致用”渐变为迂腐守旧，甚至将经学引向神道迷信，世俗的孔子成为顶礼膜拜的神灵。由于经学的命运与政治紧紧地捆在一起，当腐朽的东汉王朝灭亡时，已经徒有其表的经学也同时衰落。经学思潮历经三百多年，其成果则仅限于儒学典籍研究，与子学思潮的丰硕成果不能同日而语。

经学思潮衰落时，一股新的学术思潮即玄学思潮，开始酝酿形成。西汉初期风光一时的黄老之学，由于“独尊儒术”的经学思潮的崛起而淡出学术界；不料三百年之后，由于儒家礼教即“名教”的日益虚伪而为人们所厌弃，崇尚“自然”即真情实感的老庄哲学，又重光学术界。以王弼为旗手的一大批学者，援道人儒，倡言“名教本于自然”，自然是本，名教是末；本为体、无，末为用、有。为已遭世人轻蔑的名教重新找到了存在的合理性。围绕本、末，有、无，体、用等哲学问题，魏晋学者展开了热烈的讨论，由此形成了一股极具思辨色彩的玄学思潮。这一思潮历经王弼的儒道调和、嵇康的儒道对立、向秀和郭象的儒道合一等三个阶段的发展，得到“名教即

自然”的结论，而为学术界普遍认同。

玄学思潮盛行仅仅半个世纪，这与先前的各延绵三百年的子学思潮、经学思潮相比，不免太过短命。然而，思潮的学术价值及其影响，不能简单地用时间长短来评判。时至今日，人们一提及玄学思潮，仍会油然而生敬意；魏晋玄学大师们师法自然的风度，也成为中国文化的亮丽一景。

尽管玄学为名教的存在找到了自然合理性，却并未能解决人们最关心的社会危机、阶级矛盾与精神困苦。就在这时候，一个比玄学更有效的能够麻醉民智的精神鸦片——佛教，出现在人们的视野中。源自印度的佛教，早在汉代甚至战国时，便已传入中国；魏晋南北朝时，寺院已经遍布各地：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”在玄学盛行的学术界，名士与名僧之间交游频繁，佛教徒或用老庄哲学解释佛学，或直接援引玄学家的议论解释佛学。用玄学讲解佛学，风靡一时。

佛学与玄学握手言欢未久，便受到了统治者的青睐，立马“过河拆桥”，将玄学挤兑出局，开始了独立发展的历程。佛学替代玄学，有其必然性。其一，佛教抓住了人们无法逃避的生老病死问题，宣称能够普渡众生。其二，佛教关于无明作业、业报轮回的基本教义，非常适合剥削阶级的利益。南朝宋文帝一语道尽其妙：“若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事？”其三，佛教没有民族宗教的狭隘性，而具有相当的宽容性。其四，佛教有一套相对完整的理论体系，包括有一个结构严密的逻辑推理系统——因明，而这正是先秦子学以来中国学术界的短缺，不能不引起中国学者的普遍兴趣。佛学思潮至隋唐达到高峰，并形成诸多宗派，其间最具影响的有天台、法相、华严等三大宗派，且各有帝王为其后盾，如天台宗有隋代二帝所重，法相宗受唐太宗优礼，华严宗受武则天奖

掖。三大宗派都很注重佛学理论的研究，法相宗始祖玄奘西行求法历经十七年之久，意在“求真”，回国之后，便与众弟子埋首“真经”之中。求真的目的总算达到了，却同时丢掉了学术研究中最可贵的东西——创新。天台、法相、华严等三大宗派，随着理论研究的日臻完善，其生命力却日益衰微；而从未受过皇恩、一向息影山林默默无闻的禅宗，由于不拘泥于理论，长期坚持走中国特色的顿悟之路，终于一枝独秀，称雄佛坛。“不立文字”的禅宗之崛起，敲响了隋唐佛学思潮的丧钟。

我们不必为又一个学术思潮的消退而沮丧，中国学术界永远不会寂寞。佛学思潮刚刚退去，儒学的改造更新运动接踵而至。中国学术界，并没有因为佛学的张扬而放弃本土文化。尤其始于隋而盛于唐的科举取士制度，深深吸引着几乎所有的读书人。隋唐科举首重诗赋，以致唐诗盛极一时，大诗人多为高官。深受刺激的儒士们，从佛学思潮的衰落中觉悟出一个道理：只有改造更新、与时俱进，儒学才能长盛不衰。随着赵宋王朝的建立，在汲取佛、道诸教精义基础上的儒学更新运动，在“道学”的旗帜下蓬勃展开。经过周敦颐、张载、程颐、程颢、朱熹等一批道学家的整合与更新，儒学焕发出了新的生机，遂被后人称之为“新儒学”。儒学获得了学术的新生，道学得到了统治者的肯定，尤其到了明代，朱姓皇帝从同姓的朱熹那里找到了文化依托，把崇尚程朱理学作为一项最基本的国策，朱熹的四书集注成为科举取士的准绳。至此，探讨理论、更新儒学的道学思潮，已成一潭死水。与理学争锋的心学思潮，便高举着批判的旗帜，跃上学术舞台。

早在作为道学新枝的理学兴盛时期，心学便已萌芽，“鹅湖之会”即是一例。随着道学思潮的由盛而衰，经过长时间准

备的心学思潮，终于在王阳明的推动下蔚为壮观地出现在学术界。从“存天理，灭人欲”，到“致良知”，心学体系日益圆满；情景设教、诗歌习礼的传教方法，激发了儒生的学习兴趣和追随热情。在明代中叶以后的一百多年里，心学思潮激荡着中国学术界。即便科举取士仍以程朱理学为准绳，多数举子的思想仍明显趋向阳明心学：“科举文字，大半剽窃王氏门人之言，阴诋程朱。”（《日知录》卷十八）明代后期，为安抚广大信奉心学的儒生，朝廷不得不为遭受“伪学邪说”之毁的王阳明平反，并将他请进孔庙，享受与朱熹一样的礼遇。这一颇具特色的学术思潮，由于经常得不到官方的支持，始终受到来自理学方面的攻击；由于心学内部论学同异而派系纷立；由于在社会动荡时多数传人缺少社会责任感而以心学研究作为避风港等诸多原因，在心学思潮高涨百余年之后，渐渐失去了继续前进的推移之力。

满族人主中原的事实，逼使汉族知识分子反思：无论是理学家的格物致知“明天理”，还是心学家的去人欲“存天理”，都存在着问题。他们怀着明道救世的精神，决心“务本原之学”。于是，朴学这一具有新内容、新形式的学术思潮扑面而来。开朴学风气的第一代学者，都是明朝遗儒，多为抗清志士。他们既有学术方面的追求，更有经世致用的壮怀。面对朴学思潮的兴起，颇有远见的清统治者采用了因势利导的文化政策，凭藉康雍乾盛世的经济实力，不断加大政府对文化事业的投入力度，编撰规划越做越大，如《古今图书集成》一项，达一万卷一亿字；《四库全书》一项，达79 070卷。于是，朴学由民间转入庙堂；许多达官、富商，也纷纷创办学堂经舍，主持编撰书籍。朴学思潮风靡朝野，朴学研究在学术界独占鳌头。

充满书卷气息的朴学思潮持续了两百年，直到西洋人的坚船利炮将中国大门轰开，八国联军恣意蹂躏大清御花园时，朴学后继者才蓦然发现，已经烦琐迂腐的朴学，到了穷途末路。国门洞开，八面来风；优胜劣汰适者生存的进化论、崇尚演绎的西洋哲学、充满激情的社会主义学说，蜂拥而入，与本土的新儒家研究等学术流派，汇聚成一股多元学术思潮，涌动于灾难深重的华夏大地。以“民族、民权、民生”为纲领的“三民主义”，很快使得新兴资产阶级成为统治阶级；而主张阶级斗争和社会革命为要义的马克思主义，则为中国的先进知识分子所欣赏、追随。伴随着这一学术思潮的快速推进，短短半个世纪，国家政权屡经更迭。近现代的多元学术思潮，已经历时百年，但是从以往各学术思潮的发展规律而言，还仅仅处于思潮的第一阶段，可能再过一二百年时间，才能完成这一思潮的全部历程；其丰硕的学术成就，尚未显山露水。

三

从公元前5世纪至今的两千五百年时间里，八大主流学术思潮跌宕起伏、川流不息；在各个学术思潮中，不同学派之间、同一学派内部的不同观点之间所展开的激烈论争，以及由学术论争而导致的相互间思想的交流与融合，便是这些学术思潮的灵性之所在。正是这些论争，一次又一次地点燃了极具魅力的智慧之火，促成了学术思想的融合与升华，使得两千五百年来中国学术思想始终保持着承前启后的连续性和旺盛的生命活力。今天，我们在充分肯定学术争鸣的积极作用时，同样不应忽视融合的存在及其意义。因为，一旦失掉学术思想的融合，学术争鸣也就失去意义了。

鸟瞰两千五百年以来的中国学术思潮史，可以感受到相争与相融这一主动脉的有力搏动；相争与相融，是中国学术思潮滚滚向前、永不止息的内动力。

先秦子学思潮是中国学术史上的第一股思潮，它蔚为壮观，并能绵延三百多年之久，首先得力于“百家争鸣”。百家之中，以儒、墨、道、名、法五家为其翘楚。儒家讲礼讲等级，墨家主节俭重平等；老庄“观道”合同异，名家“历物”别同异；墨家务实“盈坚白”，名家言名“离坚白”；邓析辩讼操“两可”，韩非重法“不两立”。学派之间的不同观点之争，代代相传，愈演愈烈。频繁激烈的学术论争，促使学术研究向着纵深发展，现存的《庄子》、《墨经》、《公孙龙子》、《荀子》、《韩非子》等不可多得的原创性著作，均是学术争鸣的产物。虽然时隔两千多年，捧读这些古籍，我们仍可以感受到浓烈的学术争鸣的气息。

子学思潮中的学术争鸣，又不仅发生于学派之间；随着学术争鸣的深入，诸多学派，尤其是那些人数众多的显学内部，也开始了论争，其激烈程度，甚于学派之间。荀子推崇孔子，却猛烈抨击以儒家正统自居的思孟学说，不仅矛头直指其核心“五行”（仁、义、礼、智、信），还紧盯“性善论”不放，专著“性恶”篇辩驳。素以团队精神自夸的墨家，到了后期也因为学术观点分歧而“相谓别墨”。先秦时期一度被视为“显学”的儒、墨两家，因为内部的学术论争而造成学术队伍的分裂：“儒分为八，墨离为三。”这些都反映了先秦知识分子不囿门户之见的特点，体现了子学思潮的活力。

不同学派之间、同一学派不同观点之间，经争鸣而理解，由对立走向融合，是当时学术界的一个普遍现象。例如，庄子因“观道”而主张合同异，在濠梁之上“知鱼乐”；惠施“历

物”而主张别同异，认为鱼与人异类，故“不知鱼之乐”。两人既是争辩对手又是相交甚密的朋友，以致惠施死后，庄子感叹再无论争的对手。而从惠施的“历物之意”中，我们也因“泛爱万物，天地一体”的论题而获知他融合了庄子的“合同异”思想，以致后人将他称为名家内部“合同异”一派的首领。战国末期另一学者公孙龙，享有“名家集大成者”的称誉，其思维方法可上溯春秋末期的名家先驱邓析。他经常与其他学派中人进行激烈论争，自称“合同异，离坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辩”，然而细究其学说，也多有融合百家之处，例如《指物论》，直接融合了庄子的“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指”的思想，并还可一路追溯到老子的“名可名，非常名”这一源头。正是由于争论与融合的并存，在汹涌的子学思潮中涌现出一个又一个学术大家，两千多年来始终影响着中国学术思想的发展。

儒生趋之若鹜的经学思潮，从一开始便带有争与融的特点。汉武帝之前，儒家虽然在古代文献的占有和学术队伍的数量方面有明显优势，然而由于死守经文、食古不化，并未受到统治者的重视。董仲舒从《公羊春秋》入手，突破《五经》文意的藩篱，结合汉代的实际需要，作出新的诠释，为儒经汉用开辟了通道。虽然《公羊传》此前无大师为他提供诠释空间，但是《诗经》与《周易》的类比思维方法，却为董仲舒的经文诠释拓宽了思路。他提出了“《诗》无达诂，《周》无达占，《春秋》无达辞”的著名论断，为其重新解说经文找到了理由；进而又将法家、阴阳家、五行家，以及历家的观点与儒家思想融合在一起，建立一个“君权神授”的思想体系。

在经学思潮发展进程中，不仅在儒家内部，而且在对每一部经书的阐述之中也充满着不同观点的争论。今文经与古文经

的争论涉及经学研究的整个领域，而每一部经书也有观点相异的多家阐释。以前，人们往往因为汉代独尊儒术而对经学怀有厌恶之心，而对经学家皓首穷经的烦琐研究怀有轻视之意。实事求是而言，汉代的经学研究自有其独特的学术价值，尤其是董仲舒不囿儒家一说而融合法、道、阴阳、五行诸子之学的“与时俱进”的经学研究，颇值得后人玩味；而今文经与古文经的争论与并存，使后人能更清楚地了解孔学及汉代经学的发展历程，自有其不可替代的作用。

魏晋玄学无论是理论形态、概念范畴、思维方式还是由此而向其他文化领域扩展、渗透所形成的精神风貌，全然不同于汉代经学。不同学派、学者的争议与融合，为玄学思潮的发展带来蓬勃的生机。

首先，导致新学说的产生。儒家尚名教，道家贵自然，先秦儒道的对立在汉代并未消失。东汉末年出现了名教危机，何晏、王弼开创的玄学，以整合儒道为目标。何晏主张圣人以自然用，是以道家哲理去通融儒学的尝试。王弼强调道德要出自人的真实情感，这是他综合儒道的“名教本于自然”的理论前提。他们为名教的合理性寻求理论基础，并由此开启了名教与自然之辩。魏晋玄学的发展方向与总体趋势是一步一步地调和名教与自然的矛盾，使之融和为一体。具体来说沿着“王弼（儒道调和）——嵇康（儒道对立）——郭象（儒道合一）”这一路向行进的，即嵇康的“越名教而任自然”论、阮籍的无君论、裴頠的崇有论、郭象的独化论。这些新学说的产生，使玄学思潮精彩纷呈。

其次，扩展了人们对客观对象认识的广度与深度。在道与物的关系上，汉代争论的中心是宇宙的起源、结构和演变，到魏晋时发展为“有无、本末”之辩。这一论辩突破了两汉的思

维定势，使人们的视野从拘泥于物象的阐释中解脱出来，向着更为深邃的本体层面行进。先秦的名实之辩，到魏晋发展为言意之辩。它与有无本末、名教自然之辩同为玄学三大争辩。其间有庚子嵩的“有意无意”说、嵇康的“言意无涉”论、欧阳建的“言尽意”说与郭象的“无言无意”论，但影响最为深远的还是荀粲、王弼的“言不尽意”论。魏晋南北朝成为中国历史上“最富有艺术精神的时代”，与玄学言意之辩有密切关联。这些针锋相对、充满玄机的争辩对中华民族思维能力的提升有着积极意义。

隋唐佛学思潮的兴起，除了寺院经济发达、帝王支持等外部因缘之外，同样离不开佛学各大宗派之间因观点不同而引起的“百家争鸣”与相互渗透、融合这个根本前提。与先秦百家争鸣不同的是，佛学思潮中的争论大多发生在佛学界内部，如《坛经·顿渐品》说：“大师（指惠能）在世，行化十年，诸宗难问，僧俗千余人，皆恶言相向。”唐代末年，律宗关于戒律的新、旧疏之争声势浩大，以致引起朝廷的干预，但论辩双方仍各行其是，并未妥协。其争论之激烈、涉及之广泛不难想见。在这一时期佛教与儒、道的争雄，反而退居其次。

创新必然会引发争论，争论的结果又往往走向相互渗透与融合。发源于印度的佛教为何在中国发扬光大，其原因固然见仁见智，但圆融精神的倡导，显然是不可忽视的重要因素。就隋唐佛学来说，主要表现在以下两个方面：

第一，融合印度佛教的教理而自出手眼、独创新意。如天台的慧文，其思想出于《般若经》及中观学说，但并不传承其体系，而是以自修禅观所得的功夫加以印证。慧思与智颢根据《法华经》的“十如是”义，广为发挥，妙理迭出，同样出自止观内证。天台后来的高推龙树是因为后学出于正统的心理而

添加上去的。华严宗的创始者杜顺，其学说虽依《华严经》，却也是以自证的“华严三昧”而确立一宗根基。因此天台、华严二宗较之于深受士大夫欢迎的禅宗更具有儒、道两家的理论底蕴。禅宗则是将印度佛教的根本精神与中国哲学尤其是老庄思想融会贯通而结出的成熟之果，因而成为中国佛教的象征。

第二，圆融精神的又一体现是，在各宗派彼此问难、势同水火的同时，又有相互取资以充实发展各自思想的举措。湛然的“无情有性”明显有三论宗吉藏《大乘玄论》中佛性学说的影子。此外他还多次引用华严宗法藏《起信论疏》中“真如随缘”义。华严继天台、法相二宗而后起，一方面反对二宗的教判；另一方面，又吸取它们的观点以成己说。法藏的“五教”之判，只是在天台“四教”的基础上加一“顿教”而已。澄观更是融会禅宗，强调唯心，着重于一心法界之论。

另外，天台的“见处”原与如来禅意味相同，而禅门大德往往兼修止观，如南宗的永嘉玄觉即擅长止观法门，还有密教的一行，本着天台“圆融三谛”的立场解释密教三部根本经典之一的《大日经》深义。密教与天台关系密切，莫过于日僧最澄入唐学法，融会二宗在东瀛创立“台密”的事实。圆融精神的弘扬与中华民族包容万物的博大胸怀有关，并使这一精神成为中国佛教持久不灭的生命力。争论与融合作为隋唐佛学思潮的基调，也为宋代道学的崛起准备了充分的精神养料。

“道学”是我国宋、元、明三代的主流学术，作为道学内部的对立双方，理学与心学的“争”与“融”贯穿于道学思潮的后半期。清代大儒章学诚曾将理学与心学之同异称之为“千古不可合之同异，亦千古不可无之同异”。理学与心学的对峙与互补，再一次表明学术上的争与融在学术史上的主动脉作用，正是这种争融推动了学术思潮的起伏消长。

唐代学者提出“道”是人在天地之间安身立命的根基，北宋思想家在此基础上构建出完整的宇宙观和人生观。随着对“道”的思考之深化，他们认识到无论天道、人道，还是天道下贯人道之“性”、“命”、“心”，都有一个共同的核心——理。“理”是所有这一切的“义”的表达，是人识物悟心后的语言表达，与以太极、太虚所喻的道相比，“理”更具体和实在。但在对“理”的哲学认识上，北宋道学家产生了分歧。程颢强调天下只是一个理，万物之理皆备于我，人心具众理而应万事，这是心即理的主张；程颐强调物物皆有理，知一物之理即知一物之性，通过格物知理的积累，悟识万物之理，这是性即理的主张。道学的宗旨是探明成圣的途径，所以它最终还要落实到躬行实践的工夫上。对此，周敦颐倡导“诚”，“诚”体现了日月星辰四时运转的恒固不变，所以是圣人之本。人之道效学天之道，修身的工夫原则因此定为“一”。但这个“一”在以道主“两”的张载那里遭遇非难。张载认为，作为天道之诚，并非是实践修身工夫的惟一起点。人可以自诚而明，即由天命之性出发，达学问之穷理之明；人也可以从学问穷理出发以推达于天命之性；这两条途径即《中庸》的“自诚明”与“自明诚”。面对修身路径定于“一”还是定于“二”的歧义，程颢与程颐作出了不同的选择。程颢坚持“一”的原则，主张修身惟“尽性”一途，“尽性”就是扩充“良知良能”的本心。程颐则主张“二”的途径，以为君子不仅要“尽性”，还须“穷理”。

南宋的朱熹与陆象山分别认同上述分歧的两端，各自发展出“性即理”的理学和“心即理”的心学。朱、陆围绕性即理和心即理的分歧，以及“尽性”与“穷理”的工夫论分歧，展开了辩论。朱指责陆“空腹高心，妄自尊大”，陆指责朱“浮