



周敦颐集

谭松林 尹 红 / 整理

全国古籍整理出版规划领导小组资助出版

岳麓书社

图书在版编目(CIP)数据

周敦颐集/(北宋)周敦颐著;谭松林,尹红整理.
长沙:岳麓书社,2002
ISBN 7-80665-135-7

I.周… II.①周… ②谭… ③尹… III.①古典
诗歌—作品集—中国—北宋②古典散文—作品集—中国
—北宋 IV.I214.412

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 091604 号

责任编辑 王德亚
封面设计 蔡 晟

周敦颐集

[宋]周敦颐/著

谭松林 尹红 整理

岳麓书社出版发行(长沙市新民路10号)

湖南省新华书店经销 湖南望城县印刷厂印刷

2002年12月第1版第1次印刷

开本:850×1168毫米 1/32 印张:5

字数:180千字 印数:1—3,000

ISBN7-80665-135-7

1·573 定价:15.00元

如有印装质量问题 请与承印厂调换

厂址:望城县湘江东路251号 邮编:410200

本社邮购电话:0731-8885616 邮编:410006

儒学的革命

——《周敦颐集》序

启 良

时下学界普遍认为，自孔子至今，儒学已有三期发展，即先秦儒学、宋明理学、现代新儒学。此说发端于现代大儒牟宗三，时在上一个世纪四十年代，后经杜维明的大力宣传，乃至成了今日学界的共识。窃以为，中国的儒学发展只有两期，以理学的兴起为界。大体说来，前期为政治儒学，后期为心性儒学。现代新儒家的三期说，说句不敬的话，恐是他们自抬身价，自视为高。实际上，现代新儒学很难算作一期，基本上是照着宋明理学讲的。虽然有新的提法，如“返本开新”、“内圣开出新外王”，其所处的时代和对治的问题亦为不同，但它的心性论立场和承接“道统”的主张，同宋明儒学几乎没有两样。而且，现代新儒学尽管有了近一个世纪的发展，但却没有提出什么新的范畴和新的发展路径，其内部对一些基本范畴和理念，几乎没有讨论或争论，对现代中国急需解决的问题，更没有开出新的可行的药方。

我之所以对儒学发展为三期抑或两期，首先发通议论，乃是因为它直接关涉到对周敦颐这位历史人物的评价，按三期说，周敦颐的思想贡献只是限于宋明理学；但如按两期说，其影响则延至今日，不仅为理学的开山祖，而且也是现代新儒家的祖师爷。

对于周敦颐的评价，历代学者美言多矣。胡宏称之为“功盖

在孔孟之间”；张栻亦云：“惟先生崛起于千载之后，独得微旨于残编断简之中。……孔孟之意，于是复明。”朱熹虽未有明显的颂辞，但其《太极图通书总序》一文对周子之学的敬佩之情，亦是溢于言表。然而愚以为，这些美言与颂扬，只是就儒学内部而言的，周敦颐的真正贡献乃在整个的中国思想史上。或者说，只有从整个中国思想史上，才能清楚地认识周敦颐的思想价值。依我看，周敦颐的思想地位，既如禅宗的慧能，亦如西方的马丁·路德。

—

周敦颐之前，儒学已有了一千多年的历史。如果从周公算起，则时间更长，达两千年之久。不管怎么说，周敦颐之前的儒学主要是政治儒学，理论的兴奋点在政治领域，而不是在人们的精神领域。虽然也谈安身立命之事，但最终目的则是在理想的政治秩序之建立。而从周敦颐开始，儒学则转为心性之学，且有本体论的根据，自此之后，儒学虽仍然谈外王事功，谈治国平天下，但“外王”所依托的“内圣”却有了形而上的意味。

儒学的创始人为孔子。作为创始人，孔子原创性的贡献诚然不可否定。但是，孔子的思想是对周公的继承，则又同样是一个不可否认的事实。孔子曾自谦“述而不作，信而好古”。其所“述”所“好”的，便是周公所创立的政治的伦理宗教。周公是位政治人物，谈论的都是政治问题；孔子虽不是统治者，但所关心的同样是政治问题。颜渊问仁，孔子答曰：“克己复礼为仁。”在后儒的阐释中，“礼”的内涵极其丰富。而在孔子那里，“礼”即周礼，即周公制礼作乐之“礼”。孔子入太庙，“每事问”，所

问的，也主要是周礼。因为从周初到孔子生活时代，已经过去了四五百年，周礼不仅混乱，而且式微，惟有在周公的封地鲁国保存得比较完整。这也就是《左传》所说的：“周礼尽在鲁矣。”可以说，从大体上看，孔子是一位政治型的人物，思想祈向和人生价值均在政治领域，即试图用周公所创立的政治化的伦理宗教救治时弊，重整理想化的政治秩序。正惟如此，隋唐之前的中国士人，才会把儒学称之为“周孔教化”，把周公与孔子并提。

周公和孔子生活的时代，亦即德国哲学家雅斯贝尔所说的“轴心时代”。这一时期，按雅斯贝尔的说法，时在公元前八至二世纪。如果按中国的情况论，其起始不是公元前八世纪，而是公元前十世纪。周公便是中国“轴心时代”第一位思想家。“轴心时代”之特点，是人类普遍地由自然宗教转化为伦理宗教，或曰由巫术信仰转为宗教信仰。佛教、犹太教、琐罗亚斯德教都是产生于这一时期。同时，“轴心时代”也是哲学产生的时期，人类第一批思想家就是出现在此时。

然而，同样为“轴心时代”，同样为由自然宗教转化为伦理宗教，中国的情况却与其他民族大为不同。具体说即是，别的民族所产生的伦理宗教，思想的重点在普世伦理，关心的主要是个体生命的意义世界，而中国的伦理宗教，重点却不在普世伦理，而在政治伦理，关心的主要是如何建立理想的政治秩序。中国的伦理宗教为周公所创立。周公的思想主要体现在“敬天”、“敬德”、“保民”几个范畴中，而这几个范畴都是政治性的，其核心乃是仁政德治的民本主义。

中国的伦理宗教，致思的主题在政治领域，而不在人们的精神领域。这绝不意味着中国人没有意义世界的追求，而是在周代以降的文明模式中，政治问题比生命个体的意义问题显得更为重

要和更为迫切。因为周以后，大一统的政治模式得以形成，君权至高无上。在此政治模式中，如何维护君权的至上和如何限制君权对民众利益的过分侵害，也就成了政治家们和士阶层的思想重点。相比之下，生命个体的意义世界就显得不怎么重要了。

“轴心时代”百家争鸣。就中国的情况而言，当时的诸子百家虽异说纷纭，但始终离不开政治伦理这一主题。即便主张“绝仁弃义”的道家，亦为如此。所以司马谈论六家要旨，才说出这样一句中肯的话：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”

不过，我们又需看到，先秦诸子虽“务为治者”，但对政治伦理最为关注和最接近周公之理想的，又首推儒家。道家虽谈“至德”之世，但“绝仁弃义”终与周公的伦理宗教不合，而且对“小国寡民”之社会的憧憬，亦悖于历史发展之趋势；墨家之“尚贤”、“尚同”、“兼爱”、“非攻”之主张，虽同周公“敬德”、“保民”的思想接近，但其平民化的倾向却又同已然状态中的中国政治模式不符。阴阳家的“五德终始说”只是为朝代的更替提供一种解释，而对理想的政治秩序之建立，却没有多少理论建树。而孔子所创立的儒家学派不一样。它的政治主张基本上是照着周公的思想而立论的，既有理想的设计，又不离具体的时代性，更有理论层面上的充分论证。可以说，孔子和孟子的学说，乃是周公的伦理宗教在春秋和战国两个时代的具体化的理论形态。诸子百家，其他诸家在秦汉以后大多式微，惟有儒家独领风骚，原因也就在于，相对于其他学派，儒家最得周公的思想精髓。汉代的董仲舒主张“罢黜百家，独尊儒术”，原因大抵也是如此。

唐宋以后的儒者对汉代儒学大多有一种偏见，即认为汉儒偏

离了先秦儒家的思想，不是孔孟之道的正脉。此种看法实为不确。依愚见，以董仲舒为代表的汉代儒学，或许比起宋明理学来，更接近先秦儒学的原旨。虽然董仲舒等人将儒学神秘化，甚至将阴阳家和方术引入儒学，但他们所阐发的儒学同孔孟学说是没有实质差别的，不仅旨趣相同，理路也是一样的。就旨趣而言，二者都是将理论兴趣放在政治方面，以限制君权的膨胀和维护既定的社会秩序。此一旨趣，用儒者自己的话说，即“以道压势”，用现代学者余英时先生的话说，叫做“强调政治秩序必须建立在文化秩序的基础之上”。就理路而言，先秦儒学和汉代儒学都是按照天、君、民三者之三角关系来思考政治问题的。董仲舒等人将儒学更加宗教化，只不过是周公所创立的政治化的伦理宗教更为完善罢了，思路同样是周公“敬天”、“敬德”与“保民”的模式，亦充分体现了他们在政治领域的使命感同孔子和孟子没有多大区别。至于公羊学家以《春秋》立法，奉孔子为“素王”，乃至衍为谶纬神学，只能说是儒学发展的极端形式，却不能因之而责其为对儒学原旨的偏离。

对政治伦理的注重，既是儒学的特点，也是它的缺陷。尤其在它处于独尊地位之后，此种缺陷就愈益明显。因为人不仅仅只是政治动物，而且有目的有思想有情感有欲望。他生活在这个世界上，形形色色的问题需要他去思考去解决。这些问题，如果大而化之，大致可以归纳为三个方面，即（1）人与自然的关系问题；（2）人与人的关系问题；（3）灵魂与肉体的关系问题。而在这三者中，我们不难发现，中国的哲学（特别是儒学）对第一和第三个方面的问题不大关心，致思的主题主要在第二个方面。而且即便如此，儒学关注的重点乃在统治者与人民的关系问题，对于普世伦理的人际关系同样是不大关心的。

这三个方面的问题，虽然很难说孰轻孰重，孰优孰劣，但缺少其中的一个，毕竟是一个民族之文化的缺陷。17世纪法国哲学家帕斯卡尔说过：“人对于自己，就是自然界最奇妙的对象；因为他不能思议什么是肉体，更不能思议什么是精神，而最为不可思议的则莫过于一个肉体居然能和一个精神结合在一起。”按照帕斯卡尔的说法，人的最大困惑乃在于肉体与灵魂的矛盾和紧张。而且从人类几千年史的经验事实看，也确是如此。人是精神的存在，而精神首先就体现于自我与外物、肉体与精神的关系问题。“轴心时代”伊始，除中国外，其他民族皆创立了普世伦理的宗教，就充分说明解决肉体与灵魂之矛盾的重要性。

正因为中国式的伦理宗教缺乏对人生意义的关注，所以才有汉代佛教的传入和道教的产生，以及魏晋玄学的兴起。道教是中国本土的宗教，但由于它所关注的是现世的长生或成仙，故同样缺乏终极意义的关怀，至少在它的早期形态是如此。玄学虽是对应儒学的政治化和繁琐化而兴起的，且主张“薄周孔而任自然”，但却同样陷入空蹈。更为重要的是，玄学仅限于少数知识阶层，不可能深入到民间，而且人民也没有相应的学识去谈论那些玄而又玄的“三玄”。这样一种思想状态，无疑为佛教的传入和传播提供了一片广阔的天地。明确说即是：中国本土的儒学、玄学和道教都不能解决全体国民的精神信仰问题，这块天地只有让给一种外来的宗教。佛教作为一种异质的思想文化，之所以能够在短时间内被中国人所接受并发扬光大，原因也就在这里。

二

魏晋时期，儒门虽然淡泊，失去了在思想界的主导地位，但

这并不意味着中华民族就此而告别了儒学。正如前文所言，先秦诸子百家，惟有儒家可以薪火不断，独领风骚，原因就在于相比于其他诸家，儒家最得周公伦理宗教之精神，亦最符合中国文明模式的内在要求。正惟这样，儒学仍可保持着顽强的生命力，并艰难地从低谷中走出来。这一段历史，也就是儒、释、道三家互争雄长的历史。在此期间，佛教得以兴盛，道教得以发展，而儒学则在佛、道两面夹击下而求生。然而此时的儒家并未认识到自身的缺陷，仍然孜孜于政治伦理方面的追求。特别是北方少数民族政权之提倡儒学，完全是出于一种政治功利主义考虑，使其政治伦理之色彩更为鲜明。

李唐王朝虽然名义上为三教排座次：道第一，儒第二，佛第三。然而事实上，道教并不备受重视。尊其为三教之首，完全是一种政治行为，即以此而抬高李姓的地位。至于佛、儒二家，孰轻孰重，李唐王朝是没有定准的。名义上儒先佛后，可实际上，二者的关系又极其复杂。从大体上看，统治者崇佛过于尊儒。

但不管怎么说，儒学在唐代的命运，毕竟比魏晋南北朝时期好多了。唐太宗就明确说过：“朕今所好者，惟在尧舜之道，周孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”不过，在唐代统治者眼里，儒学的价值仍在政治领域，是为安邦治国不二法门。正因为儒学可以直接为统治者服务，所以朝廷对经学的统一十分重视。唐太宗令孔颖达撰《五经正义》，命颜师古作《五经定本》，作为科举考试的权威性依据。按照范文澜《中国通史》中的说法，唐太宗此举，“与汉武帝罢黜百家独尊儒学有同样重大的意义。”

虽然唐代的统治者利用儒学统一了思想，征服着士人，甚至通过按照儒家“替天行道”的理论而著史的官修史学论证了李氏

政权的合理性，但却同样没有使儒学占据人们的精神世界。尤其是，由于西域文化和风俗的传入，唐代人有着极开放极浪漫的社会风气。他们乐观而自信，崇尚壮美，崇尚武力，具有一种英雄主义品格。在两性关系上，他们崇尚爱情的自由，重视肉欲的满足，特别是女性服饰的袒露，最可看出这一时期的风尚。虽然在表面上，儒家的礼教是男女交往的准则，可在实际的社会生活中，人们往往置礼教于不顾，并且上行下效，蔚为风气。读书人虽普遍奔竞于科举一途，以儒家经典为晋升之阶，但儒家在他们眼里，只是具有工具性的价值，有用则用之，无用则弃之。这在李白身上最为明显。李白看重的是灵魂的自主，精神的自在，不受任何礼教的束缚。他虽有“济苍生”、“安黎元”的儒者志愿，但当礼教与自己的精神自由发生冲突时，他宁可扁舟散发，醉酒放歌，“但愿长醉不愿醒”。杜甫虽是典型的儒生式诗人，且以“儒生”自称，但面对时世的艰难，又常常怨叹：“儒冠多误身”、“壮士耻为儒”，甚至喊出“儒术于我何有哉，孔丘盗跖俱尘埃”的话来。

这一切无不表明，唐代的儒学虽然相对于魏晋南北朝，命运有所好转，且再一次钦定为正统思想，但却未能占据人们的精神世界。整个社会上，不仅魏晋的遗风仍在，而且又被一种开放的西域文化所侵染。也就是说，儒学在唐代同样面临着诸多危机。

而在这诸多的危机中，最具有挑战性的是佛教的迅猛发展。儒、道、佛三家，名义上佛教位居最后，可事实上在唐代，佛教的势力最大，影响最大，且深入到社会各个层面。尤为重要的是，佛教在唐代进行了一次重大的改革，即由宗派佛学而变革为禅宗，其变革者为禅宗的六祖慧能。在此之前，佛教的各宗各派皆偏奉一经以立法门，释义注疏，琐碎烦杂，颇似两汉的经学。

高僧大德毕生于章句，普通的僧众茫然不知所云，一般的信徒就更是无所适从了。此种状态无异于自断生路。宗教之意义，就在于使人们有所信仰，有所依托。如果专意于词章的注疏，实际上也就等于把广大信众挡在门外。正是在此种情况下，慧能创立了南派禅宗，主张不立文字，见性成佛，挑水劈柴，无不妙道，为下层人民的信仰打开了方便之门。

慧能的佛学革命，一方面拯救了佛教，另一方面则又对儒学形成了新的压力。在此之前，儒佛两家均重章句。佛学虽相对于儒学，更能占据人们的精神世界，但在宗派林立之时期，却又同样没有充分地发挥这方面的功能。而现在，慧能的禅宗产生，不仅克服了佛学原来的弊端，而且使儒学在指导人们的精神生活方面，更显得相形见绌。因之，对于儒学来说，要想继续作为中国的主流和主导的思想，就必须对佛教这一新的挑战作出回应。韩愈的“道统”说就是在这一历史背景下提出来的。

韩愈主张排佛，理由主要是：佛教徒“口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情”。虽然此时的禅宗为了生存，吸取一些儒家信条，如“君臣父母，仁义礼信”，并认为儒佛两家并非水火不容，佛教的主旨是“不坏世法，而入涅槃”。即是说，佛教为了同儒家调和，主动地向儒学靠拢。此种做法，实为权宜之计，并不表明佛教放弃了自己的思想原则。对此，宋代的朱熹看得非常明白，认为“佛氏本无父母，却说父母经，皆是遁辞”。所谓“遁辞”，意即骗人的把戏。但是，揭破佛教的骗人把戏虽曰必要，但对儒学来说，重要的是通过自己的学说而为世人设教，把业已被佛教争夺而去的精神领域争夺回来。而且也只有这样，才能真正达到排佛的目的。正惟如此，韩愈一方面力陈佛教之弊，另一方面又尽力为儒学辩护，认为儒学

同样具有指导人民精神生活之价值。为了后者，他对两千多年的儒学发展史作出了新的理解，认为两汉及魏晋南北朝的儒学并非儒学正宗。在他看来，儒学也是强调“治心”的，但却又不同佛道两家的“治心”。佛道“治心”是为了“出世”，儒家“治心”则为了“入世”，为了“治国平天下”。由正心、诚意到治国平天下，由“治心”而“经世”，内外一体，一以贯之。这就是韩愈观念中的“道”。而且他认为，在秦汉以前，这“道”是代代相传的，孟子之后，就湮没不彰了。具体言之则是：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”

这就是韩愈著名的“道统”论。在此“道统”里，不仅董仲舒等儒学大师没有了，就连孟子之后儒学一千多年的发展史也没有了。韩愈之所以如此，一是在于他想通过这一“道统”而标显儒家的“治心”之学，并以此作为排佛的思想武器；二是他的“道统”说可以标显他本人在儒学史上的地位。所以他又不无自信地说：“孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后。”

但不管怎么说，韩愈提出“道统”说，毕竟是一项建设性的工作。在他看来，儒之妙道，无所不包，上至君臣之宜，下至百姓日用，都可予以精神上的指导，因而无需求助“夷狄”之佛教。为此，韩愈十分重视《大学》和孟子，认为人们如果按照《大学》正心、诚意和治国平天下的思路来思考社会秩序问题，又何愁君臣父子之关系不能处理。至于他格外看重孟子，一是在于孟子看重“治心”，二是为了排佛的需要。因为在他看来，孟子同杨墨作坚决的斗争乃是儒家排斥异端思想的典范，此种护教精神如果发扬于唐代，极有利于排佛卫道。

韩愈的儒学思想最具特色的是他的性三品说。他把“性”与“情”区别开来，“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也”。即是说，性是先天的，情是后天的。韩愈之说，实则是试图回答人性善恶之问题。我们知道，早在先秦时代，儒家就有过人性善恶问题之争论，孟、荀的观点最具代表性。孟子主性善论，荀子主性恶论。而在韩愈看来，人性之善恶，不可笼统言之，性有三品，情亦有三品；先天与后天乃有一种复杂的关系，关键是通过正心诚意的道德修养，弃恶从善。

韩愈在儒学发展史上，是位开风气的人物。尤其是他的“道统”说和“性三品”说，在由政治儒学转化为心性儒学的过程中，起到了非常重要的作用。但是又需看到，韩愈的学说尚算不得“心性”之学。当时谈“心性”，主要是佛教的禅宗。禅宗对知识阶层富有吸引力，也就是因为它的“求心见性”为人们的安身立命提供了精神家园。对此，朱熹曾有一段中肯的话：“及唐中宗时有六祖禅宗，专就身上做工夫，直要求心见性。士大夫才有向里者，无不归他去。韩公当初若早有向里底工夫，亦早落在中去了。”依朱熹的意思，韩愈未能深入心性论，反倒是件幸事，不然的话，必滑到禅宗里去。

韩愈之后，推动儒学变革的另一思想家是他的学生李翱。李翱既继承师说，以变革儒学为己任，但又不完全赞同师说。首先，在道统的问题上，李翱完善了韩愈的说法，在孔子与孟子之间加上颜子、曾子和子思，并特别着重子思和《中庸》，认为子思依圣人之道而著《中庸》，孟子的学说就是在《中庸》的基础上而发展起来的。这样，在儒家的“道统”里，便有了所谓正传的思孟学派，有了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四书并列的经典崇拜。这一“道统”的排序乃至对四书的推重，直接为后

来的宋明儒所接受。

其次，李翱在韩愈的基础上完善了性情论。在他看来，性是情的本原，情是性的表现，“无性则情无所生矣，是情由性而生。情不自情，因性自情；性不自性，由情以明”。但是，性与情又有根本的不同，即性是善的根源，情是恶的根据。基于此种认识，他不同意韩愈的“性三品”说，认为人之性原本是没有差别的，都是善的，人人都可因之而成为尧舜般的圣人。现实生活中的人之所以很难成圣成贤，不是因为其人性有何缺陷，而是为情所害，即情妨碍了性的表现。李翱举例说，性好比水，本来是澄明的；情好比泥沙，泥沙造成了水的浑浊，使水很难恢复它本来的澄明。那么，圣人何以能做到情不害性呢？李翱的解释是：“圣人者，寂然不动，不往而到，不言而神，不耀而光，制作参乎天地，变化合乎阴阳，虽有情也，未尝有情也。”此种解释颇为玄乎，但实则简单，即“弗思弗虑，情则不生”。用李翱自己的话，这就叫做“复性”。

不难看出，在由政治儒学转为心性儒学之路途上，李翱又进了一大步。但是我们又需看到，不论是韩愈还是李翱，只是在儒学这场变革中，起到了某种先导性的作用，并未建立起一套真正的心性之学的体系。其理论缺陷主要在于：

（一）理论资源基本上是来自佛教。此时的儒家，有一种看似奇怪的现象。他们一方面排佛，另一方面又深受佛教的影响，即便排佛，思想武器也还是从佛教那里借来的。余英时先生曾将此种现象称作“入室操戈”。而且这“戈”，就是佛教的“求心见性”的学说。虽然韩愈和李翱都试图从先秦儒典，如《大学》、《中庸》、《孟子》、《易传》中发掘心性论的资源，但却没有凭着这些典籍而系统地构建他们的心性论。倒是禅宗的教义使他们直

接受益。陈寅恪就曾这样认为，韩愈的“道统”说，表面看来受《孟子》的启发，“实际上乃因禅宗教外别传之说所造成”；其“直指人伦，扫除章句之繁琐”的主张，亦取法于禅宗“直指人心，见性成佛之旨”。至于李翱，朱熹就说过他的“复性”之说，“道理是从佛教中来”。

（二）心性之学缺乏形而上的根据。韩愈和李翱都谈心性问题，意在用儒之“治心”取代佛之“治心”。但是“心”在何处，“治心”的根据又在哪里，二人都缺乏形而上的思考。韩愈只是根据《大学》正心诚意的思路谈“治心”却不知正心诚意如何可能。李翱虽有“复性”之方，但“弗虑弗思”为何种境界，以及如何达到此种境界，亦无理论说明。尤其是关于圣人“虽有情而未尝有情”之说法，更是不着边际，使人难以捉摸。实际上，所谓“心性”，以心谈心，或以性谈性，都是无从说起的，如同水上飘萍，无根无据。因为此种学问必须从本体论上立论，将人道同天道相结合，将人文与自然相贯通。而这些，都是韩愈和李翱所没有做到的。

（三）儒家为“世教”，重在“此岸”。然而，“此岸”的“世教”之所以可能，又必须借助于“彼岸”世界。然而在韩愈和李翱的学说里，只有“此岸”，而无“彼岸”。或者说，他们尚不知在佛教的“彼岸”之外，还可建立起儒家的不离“此岸”的“彼岸”世界。正如禅宗人士所批评的那样：“韩子徒守人伦之近事，而不见乎人生之远理。”亦如宋儒所说的：有“用”而无“体”，有“事”而无“理”。

韩愈和李翱谈“道统”，谈“性”与“情”，原本是想为儒家创立一种新的理论形态，并以此同佛教争夺人们的精神世界。但由于他们缺乏形而上的哲学思考，故终未建立起心性之学的理论

体系。

历史把这一使命交给了周敦颐。

三

周敦颐为理学的开山人物，这在学界已成共识，历代学者之评价也是比较高的。如前引胡宏言：“功盖在孔孟之间。”胡宏是宋代人，比朱熹尚年长二十多岁，其对周子的评价，乃是以宋之前的名儒为参照。像董仲舒这样的大儒，由于不合理学的思想祈向，自然不会有公允的评价。换句话说，如果胡宏不是宋代人，而是生活在明清两代，恐怕不会作出这样的评价。因为胡宏之后，大儒辈出。朱熹、陆象山、王阳明、王船山等人在学者们的心目中，地位都是相当高的，至少为周敦颐所不及。这样一种倾向，就在今人的教科书中，仍有充分的体现。如果问，在儒学史上，何人“功盖在孔孟之间”，或许人们首先想到的是朱熹，而不是周敦颐。然而愚以为，朱熹等人，包括二程和陆王，都不过是对周敦颐之学说的继承和发展，很难称得上原创性的贡献，其在中国思想史上的贡献，亦应视为在周敦颐之下。关于这一点，倒是《宋史·道学传》的评价比较客观：

周敦颐出于春陵，乃得圣人不传之学，作《太极图说》、《通书》，推明阴阳五行之理，命于天而性于人者，了若指掌。张载作《西铭》，又极言理一分殊之旨，然后道之大原出于天者，灼然而无疑焉。……程颢及弟颐寔生。及长，受业周氏，已乃扩大其所闻，表章《大学》、《中庸》二篇，与《语》、《孟》并行，于是上自帝王传心之奥，下至初学入德之门，融会贯通，无复余蕴。迄宋南渡，新安朱熹得程氏正

传，其学加亲切焉。……此宋儒之学所以度越诸子，而上接孟氏者欤！

这里对宋学的谱系概括得明明白白，且标显了周子同二程和朱子的关系，强调了周子的原创性贡献。朱熹虽为集大成者，但师祖则是周子。而且张载的“理一分殊”，亦非他最早提出，周子的“是万为一，一实万分”，实则就是“理一分殊”的意思。

更为重要的是，周敦颐的思想还不仅仅局限于儒学内部。如果我们越出儒学之界限，从几千年中国思想史的大视野予以考察，更可发现其价值所在。

第一，汉以来，儒学独尊，然而它在很多时间内没有自己的本体论哲学。中国是一个文化大国，早在春秋战国时期就体现出具有很强的思辨能力。然而作为官方意识形态的儒学却缺乏本体论的支撑，这不仅是儒学自身的缺陷，而且也是整个中国文化的不足之处。而周敦颐的学说从根本上改变了这一局面，弥补了这一缺陷。

第二，佛教传入和道教产生之后，儒佛道三家一直互争雄长。就思想性而言，在周敦颐之前，佛教明显地占据优势。儒学的存延，一是靠政权的护持，二是因为中国文明模式所必需，并非由于它的思想魅力。此种状态如果没有改观，其结果必然是：一方面，儒学的命脉难以为继；另一方面，佛教必将大行其道，中国文化很可能被佛教化。佛教是外来文化，儒学是本土文化，二者之消长，同时也就是本土文化同外来文化的生死较量。因之，周敦颐的学说，又可视为对本土文化的捍卫，其发扬光大（即理学的兴盛），实乃本土文化对外来文化的胜利。自此之后，儒学有了自己的根基，佛教再也没有能力与之抗衡。

第三，儒佛道三教，佛与道皆讲“出世”，不讲“入世”。而