

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十八編

林慶彰主編

第11冊

呂大臨道學闡釋
——在工夫論的視域中

邱利平著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

呂大臨道學闡釋——在工夫論的視域中／邱利平 著 — 初版

— 新北市：花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

目 4+294 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十八編；第 11 冊）

ISBN：978-986-322-682-6（精裝）

1. (呂) 呂大臨 2. 學術思想 3. 理學

030.8

103001979

ISBN-978-986-322-682-6



中國學術思想研究輯刊

十八編 第十一冊

ISBN：978-986-322-682-6

呂大臨道學闡釋 ——在工夫論的視域中

作 者 邱利平

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml 810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2014 年 3 月

定 價 十八編 16 冊（精裝）新台幣 28,000 元

版權所有・請勿翻印

呂大臨道學闡釋
——在工夫論的視域中

邸利平 著

作者簡介

邸利平，男，1980年生，內蒙古呼和浩特人，哲學博士，西安郵電大學人文社科學院講師。主要研究領域為價值哲學、文化哲學、儒家哲學、關學，發表《「相對主義」與「絕對價值」之爭》、《牟宗三對張載「太虛即氣」的詮釋》等相關學術論文多篇。

提 要

影響中國近世文化至深至遠的六百年宋明理學之發展，是在繼承儒家傳統、批評和融合佛老異端、以及不斷檢討自身之理論建設的過程中進行的。北宋「道學」，是理學思潮的發端和生成形態。此間，呂大臨以「道」自任，先後問學於張載、二程，親身參與了關洛兩大學派的興起和理論研討，不但「尤嚴於吾儒異端之辨」，而且「通六經，尤邃於禮」，典型地反映了初創期的道學理論與儒家傳統經學、禮學的互動、轉化及其自身生成、演進的發展狀況，也展現出道學內部相近的問題意識和不同的學風傾向之間的相互激蕩與融合潮流。

在張載和二程道學理論的基礎上，呂大臨通過對《周易》、《禮記》、《論語》、《孟子》特別是《中庸》的闡釋，意圖努力回答如何由道德實踐「工夫」通達超越性的天道性命本體、並進而使之向日用倫常的實然世界中落實的問題。「本心」是道體在人之生命存在中的落實，同時也是生命主體實踐工夫之起點和動力；而「常道」同樣既是道體在自然世界的必然呈現，也是生命主體在人倫社會中的行為準則。在「天道性命」之學的理論前提下，呂大臨承接《孟子》「盡心」和《中庸》「盡性」的心性之學傳統，貫通並重釋了《易傳》的「窮理」與《大學》的「致知」等道德修養工夫，以本心為基點，以天道為根源，以禮教為常道，融合關洛兩派學風，發揚了孔孟儒學「上達」與「下學」並重、「德性」與「禮法」兼舉的精神傳統，拓展了北宋道學「本體宇宙論」建構的理論規模，使之呈現出更注重人倫禮教關懷和主體道德實踐的特點。

本書除緒論部分闡述研究的視域和徑路外，正文共分五章：第一章考察呂大臨所處的時代及其學行和著述，從中概括其學術特點；第二章從禮樂文化、經學傳統、心性之學以及道學的理論演進等方面，追溯北宋道學的精神淵源及其實踐特質；第三章，討論呂大臨對「氣」之「感通」意義和「禮」之身心「敬養」功能的認識；第四章討論其「盡心」、「本心」、「盡性」、「成性」的本體理論和工夫實踐；第五章，在「性與天道」相貫通的理論前提下，討論其對「道」與「理」、「知」與「仁」、「明」與「誠」的工夫意義和境界意義的理解。結語簡述道學研究的現代生命意義。

國家社科基金重大招標項目
「張載學術文獻集成與理學研究」
(編號：10 & ZD061) 階段性成果

陝西省社科基金項目
「工夫論視域中的張載氣論定位研究」
(編號：11C003) 階段性成果



目

次

緒論	道學的闡釋視域及限制	1
一、	意義與視域	1
二、	理解與闡釋	8
三、	問題與方法	18
	(一) 問題意識	18
	(二) 價值關懷	20
	(三) 經典詮釋	23
	(四) 心性指向	24
	四、取徑與結構	28
第一章	學行與著述	35
一、	時代與學行	36
	(一) 家學淵源	36
	(二) 時代精神	43
	(三) 關學創立	47
	(四) 關洛異同	50
	(五) 解經考古	55
二、	著述及特點	60
	(一) 概況	61
	(二) 易學	64
	(三) 禮學	69
	(四) 《中庸解》和《大學解》	77
	(五) 《論語解》和《孟子解》	80
三、	《中庸解》問題	82
	(一) 《明道中庸解》與《中庸後解》	82
	(二) 《中庸解》與《禮記解·中庸》	85
第二章	道學與工夫	91
一、	禮與文	92
	(一) 中國文化的「文教」傳統	92
	(二) 儒家哲學的實踐性與超越性	96
	(三) 「禮者理也」：道學的禮學理解	100
二、	經與學	103
	(一) 經學創立及其生命轉化意義	104
	(二) 「經以載道」：道學的經學旨趣	108
三、	心性與本體	116

(一)「本體」的內涵及其演變	116
(二)道學之「本體」論及其心性意蘊	120
(三)道學本體論的「天人性命」維度	123
四、道學話語	125
(一)從「義理之學」到「性理之學」	125
(二)「道」的生命反省、體認與落實	128
(三)「道學」理論的產生與多維互動	132
五、思想重述	136
(一)從學術傳承到思想重建	136
(二)天道體認與心性工夫	139
(三)關洛後學的體認工夫與理論反響	144
第三章 感通與敬養	149
一、氣與體	149
(一)宇宙之氣與身體之氣	150
(二)「天下通一氣」與「大氣本一」	153
(三)「凡厥有生，均氣同體」	158
二、感與通	159
(一)天地之感與義理之感	160
(二)「虛」、「感」與「通」	162
(三)「寂感」與「體用」	164
三、禮與氣	166
(一)「血氣」與「心志」	167
(二)「知禮成性」與「以德勝氣」	169
(三)「禮原於心」與「禮法天地」	173
(四)「理一而分殊」	176
四、敬與養	178
(一)從禮之「文」到禮之「義」	179
(二)作為精神凝聚狀態的「敬」	181
(三)「鬼神之敬」的根源性	185
(四)「敬」的人倫意義	187
(五)禮之「養人」成德	192
第四章 盡心與成性	197
一、心與知	197
(一)從身心交養到盡心知性	198
(二)心之「思」與「知」	202

(三)「本心」與「理義之心」	206
二、本與中	211
(一)「赤子之心」與「未發之中」	211
(二)「純一無偽」與「義理當然」	214
(三)「中者道之所由出」	218
三、性與生	222
(一)性理與氣質	223
(二)「天地之中」與「天命之性」	227
(三)性命與性善	232
四、成性	236
(一)「繼善成性」與「知禮成性」	236
(二)「成性」與「率性」	240
(三)「性之」與「反之」	244
第五章 窮理與誠明	247
一、性與天道	247
(一)「天之道，虛而誠」	248
(二)性與道的張力	250
(三)「唯能進常道，乃所以爲至道」	254
二、致知窮理	259
(一)「格物致知」與「窮理盡性」	260
(二)「窮理」與「致知」	263
(三)「窮理」與「成德」	267
三、知及仁守	270
(一)「仁知」與「內外」	270
(二)仁之「兼天下而體之」	274
(三)識仁、定性與克己	277
四、誠一於天	281
(一)誠以爲己	281
(二)誠一反本	284
(三)誠一於天	286
結語	289
參考文獻	293

緒論 道學的闡釋視域及限制

在宋明理學史上，與濂溪、橫渠、二程、朱子、象山、陽明相比，呂大臨（1040～1093，字與叔，號芸閣）〔註1〕的聲名並不顯赫。但是，如果把宋明理學看作是一波波不斷向前推進的浪潮，而不是一個個前後相續的點，那麼呂大臨自然可以在其中找到他的地位。本書的研究主題是在工夫論視域中對呂大臨道學思想進行闡釋。為何選擇呂大臨？什麼是「道學」？為何要在「工夫論」的視域中進行「闡釋」？這是在進入主體研究內容之前首先需要澄清的問題。

一、意義與視域

在當代學科門類中，包括宋明理學在內的儒學研究，是中國哲學史或中國思想史的研究對象，而尤以前者為主。〔註2〕顧名思義，「哲學史」研究需

〔註1〕關於呂大臨的生卒年，學界尚未有定論。如陳俊民認為是1046～1092年，姜國柱亦認為如此，但李紅霞認為是1040～1092年，李如冰則提出應當是1040～1093年，其他不同看法還有多種。目前學界多取陳俊民說，本書則因李如冰考證更為詳實，故取李說。關於呂大臨的生平考證，可參見陳俊民《關於藍田呂氏遺著的輯校及其〈易章句〉之思想》（見《藍田呂氏遺著輯校》，中華書局，1993年，第6～7頁），姜國柱《張載關學》（陝西人民出版社，2001年，第400～404頁），李紅霞《呂大臨〈中庸解〉簡論》（見陳來主編：《早期道學話語的形成與演變》，安徽教育出版社，2007年，第63～69頁），李如冰《呂大臨生卒年及有關問題考辨》（載於《寶雞文理學院學報》2009年第6期）。

〔註2〕陳來指出：「中國的儒學研究和對『儒學』的理解，在內容上是以注重『思想』為主流，在方法上是以『哲學』的取徑為主導的。甚至可以說，中國的儒學研究是『哲學史的研究』主導的，而不是『思想史的研究』主導的。」（見氏著：《宋明理學》序，華東師範大學出版社，2004年，第3頁。）

要兼顧「哲學」和「歷史」雙重向度。作為人類文化中的一種觀念形態，所謂「哲學」之「史」的涵義，應當既包括哲學所由以發生的社會環境意義上的「史」，也包括哲學觀念自身邏輯演進的「史」。但哲學之為「史」的真正根源性意義則不在於此，而在於：在所有人文學科中，哲學固然因其純粹性、形上性和理想性，成為最具有超越性和普遍性的一門學科，因而不同時代和地域的哲學思想可以超越於時代和地域的特有限制之外而為他人所理解體會；但同時，由於所有的生存個體又是具體的、歷史的，所以哲學思考的產生也一定程度上是具體的生命個體受其時代的文化和精神難題所激發的結果，因而哲學必然傳遞出時代性的信息，反映出文化多元、多維、多樣性的特點，體現出思考者自身的生命限度和理性有限性。

與西方文化相比，中國文化特別注重觀念的具體性和歷史性，而非其純粹性和抽象性，正所謂「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也」（《孟子·萬章下》）。這樣，中國哲學的時代性和文化性特點便體現得更為明顯，進而使中國哲學研究必須注重「史」的向度。但這並不意味著中國哲學僅僅是歷史性的，毋寧說中國哲學的最大特點始終是立足於歷史中的生存個體在宇宙和社會中的全方位參與感，因宇宙的生化和流動，既體認到宇宙的整全性和生生不息的精神，同時也清醒地認識到自身的社會和歷史生存有限性。哲學是一種視域，歷史也是一種視域，哲學是一種整全視域，歷史則是一種有限視域，二者的結合才能完整呈現出生存個體的生命特徵和精神維度。

在中國哲學的語境中，生存個體對宇宙整全性和生生不息精神的如此把握和領會，便可名之為「道」。「道」之原義是人所行走的道路，其喻象代表著行者的目的、去向和軌迹。世上的道路絕不會僅僅是一條，而是無所不可為道，甚至世界本身就是道路，就是行程，這便是道之整全性。但對每一個生存個體的有限經驗而言，不僅整全性的道以及道之為道的意義首先是隱秘的，即便去向某方的道也只有在其履行中才會最終顯現出來，此時道路只會是一條，這是道之有限性。在注重象徵的中國文化中，若「隱」若「顯」的「道」被最早提升為哲學性的範疇，可以說並不偶然。但一當「道術將為天下裂」（《莊子·天下》）之時，道之具體內容的理解便隨著體道者之精神生命類型的不同而開始具有多樣性。

作為三代文化傳統繼承者的孔子，首先將「道」內化為人生所應遵循的普遍性精神規範即「人道」，而在老子與《易傳》先後又將之提高到宇宙論的

高度賦予其「天道」的內涵後，「道」便既成為儒、道兩家共同承認的哲學最高範疇，又具有了向不同精神向度衍生意義的可能。正因如此，在「道」這一總名下，儒、道二家既擁有了互相交涉影響的前提，同時也蘊含了不斷相互攻訐排斥的夙緣，乃至自漢代史家司馬遷便發出「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子，道不同不相為謀，豈謂是耶」（《史記·老莊申韓列傳》）的感慨，到了唐代以復興儒學、排擊佛老為志的思想家韓愈在《原道》中更提出「仁與義為定名，道與德為虛位」（註3）的主張。但是，儘管在「道」的名義下，既可涵括儒家之仁義，亦可涵括道家之「無」與佛家之「空」，卻不可判其為「虛位」，而毋寧說，「道」之名義正體現著宇宙的整全性，由對宇宙、人生之整體精神理解的不同，諸家分源異流，各自形成自己的思想宗旨。

隨著「道」之多元理解的加劇，必然使儒家言「道」在排斥異端基礎上之自我辯護的需要，遲早在中國哲學史上提上日程，這便是北宋「道學」之產生的邏輯動因，也是陳寅恪所講之中國思想文化史上之「大事因緣」（註4）。儘管道家自老子開始便以「道」自尊自名，「道學」一名也首先出於道教學者自稱其學，而且北宋儒者王開祖亦早於張載、二程開始「倡鳴道學」（註5），但在中國思想史上，「道學」之真正定名並在歷史上發揮重大影響則自北宋張載與二程共倡「道學」之後，由此開創了影響近世文化至深至遠的六百年宋明理學，成為繼先秦之後儒學發展的又一個高峰，因而亦可稱之為「新儒學」（New Confucianism）（註6），而「道學」正是理學之發端期的學術形態。

在儒家哲學的理解中，「道」固然是天道，但同時也是人道。同樣，「道學」不是純哲學、純思辨的學派，而是具有特定的歷史和政治意義，代表著北宋部分儒者對宇宙、人生、道德、政治的思考，以此建立一種新的意義世界和生存秩序。這樣，「道」不但具有自然性，也具有人為性和可選擇性，由

〔註3〕韓愈：《原道》，見馬其昶：《韓昌黎文集校注》，上海古籍出版社，1986年，第13頁。

〔註4〕陳寅恪在《馮友蘭〈中國哲學史〉下冊審查報告》中說：「中國自秦以後，迄於今日，其思想之演變歷程，至繁至久。要之，只為一大事因緣，即新儒學之產生，及其傳衍而已。」（見氏著：《金明館叢稿二編》，三聯書店，2001年，第282頁。）這一說法廣為學界稱引。

〔註5〕參見姜廣輝：《「道學」、「理學」、「心學」定名緣起》，收入氏著《理學與中國文化》，上海人民出版社，1994年，第14～18頁。

〔註6〕關於「新儒學」之所以「新」之意義，可參見牟宗三：《心體與性體》（上），上海古籍出版社，1999年，第9～16頁。

此便衍生出自我正確性的信仰和對異己之強烈的排他性。「道學」發展至南宋，大體上被朱熹理學思想所綜彙承襲，朱熹成為道學「正統」之繼承者。^{〔註7〕}但也正由於朱熹本人及其學派以「道學」正統自居並表現出強烈的排他性，其他接踵於北宋道學而後的新儒學學者開始以「理學」概括這一思潮之要旨，遂有「理學」一名對「道學」一名的漸次替代。

因此，嚴格來講，作為學術形態的「道學」與「理學」二名，是在不同的歷史和學理語境中產生的，其內涵自然也有所不同。「理」字本亦為二程所特重，但其使用者則不限於二程，因而「理學」起源亦不從二程開始。「理」之內涵可以包括義理、天理、性理、物理等。要之，在北宋儒學發展過程中，「理」起先以「義理」內涵為主，漸趨則以「性理」內涵為旨歸。特別是在朱熹之後，先有其弟子陳淳編訂的《四書性理字義》之名，後又有熊節編撰《性理群書句解》，到明胡廣奉敕撰修《性理大全》，發「性理」學之淵藪，「理學」一名遂成為以程朱學派為正統的整個宋明新儒學的代名詞。

總之，「道學」與「理學」二名，既有區別，實又可以相互涵括，而作為「理學」之奠基形態的「道學」則更能體現出理學之生成性、基源性和理論發展以及詮釋之多維可能性。^{〔註8〕}在整個理學發展過程中，如果誠如明清之際以後的許多批評者所言，宋明理學的發展趨向是越來越走向「內在化」，過

〔註7〕 如所周知，元纂修《宋史》，便以「道學」命名兩宋以程朱為正統的新儒學，而與其他儒學家相區別。

〔註8〕 由於概念涵義的歷史演變所產生的歧義，導致當代「道學」和「理學」概念使用的混亂，有學者認為道學大於理學，道學包含理學，理學僅僅指程朱學派，此外道學還當包含心學。（參見馮友蘭《略論道學的特點、名稱和性質》，收入《論宋明理學》，浙江人民出版社，1983年，第48～52頁；亦可見氏著《中國哲學史新編》第五冊，人民出版社，1988年，第20～24頁。）也有學者持論相反，認為理學大於道學，道學只是理學形成期的一派，理學包括道學與心學。（參見張立文《宋明理學研究》，人民出版社，2002年，第6～12頁。）實際上，道學與理學是起源於不同時期，各有其內涵的兩個名詞，其所指因時代不同亦有不同，因而構成二者既可以是互相重疊甚至等同的關係，也可以是時大時小、彼此涵括的關係。若以約定俗成之辦法，可以稱整個宋明新儒學為「理學」，稱北宋新儒學為「道學」，如陳來說：「道學之名雖早出於理學之名，但道學的範圍比理學要相對來得小。北宋的理學當時即稱為道學，而南宋時理學的分化，使得道學之稱只適用於南宋理學中的一派。至明代，道學的名稱就用得更少了。所以總體上說，道學是理學起源時期的名稱，在整個宋代它是理學主流派的特稱，不足以囊括理學的全部。」（見陳來《宋明理學》，第7頁。）本書即從這個意義的區別上交互使用「道學」和「理學」兩個概念。

於擡高了儒學的「內聖」傳統而忽略了「外王」，「陽儒」而「陰釋」，那麼，北宋理學以「道學」自命，恰與此批評相對，其目的是要體認天道、重整治道、批判佛老、弘揚禮教，因此展現出博大、多元、內外兼舉的發展格局和精神面貌。這使得研究北宋道學不僅具有特別的歷史意義，而且在理解中國哲學的內在精神層面上，對於在現代的詮釋語境中矯正人們對理學所形成的思維定見和視域局限，無疑也具有極為重要的意義。

與道學研究的歷史意義相比，哲學視域的打開和呈現顯然更加重要。在現代學術研究中，哲學學科和歷史學科分途為二。歷史學研究要求從具體的實證材料和歷史語境出發，考察研究對象的實際影響，進而總結其得失，評判其價值。哲學研究則要求跨越歷史，從人的精神內在性（如心靈、意識、理性、意志等）或人的思維形式（如語言、邏輯等）出發，考察觀念的形成結構和呈現出的意義空間。如果說，在現代學術分工中，歷史學正是在排斥哲學思辨的過程中走向科學的，那麼哲學則同樣試圖在歷史領域中全身而退，努力擺脫由時空差異所導致的歷史還原的不可能性及由其帶來的心理玄想和誤推，由此居身於一個純形式化的世界之中。可以說，哲學的這種自我理解，同樣是試圖達到科學化。這是現代社會與科技發展以及人的生存結構平面化、外在化的結果所致，由此代替了個體生存的內在深度和歷史縱深感。

但是，有限性始終是人之生存的基本樣態之一。由有限而通致無限，恰恰是傳統哲學最重要的努力目標。哲學史研究是對歷史上出現過的哲學形態的研究，它既是哲學研究，也是歷史研究。一方面，其取材是哲學的，方法是哲學的，結果也是哲學的；另一方面，其研究必然受到歷史的限制。這決定了「哲學史」研究，不可能是當下「哲學」的歷史證實、歷史批判或意義賦予。它必須將研究對象以及研究者自己置身於歷史的有限性之中，以有限而通無限，由視域的區隔而走向視域的融合。「哲學史」研究屬於「哲學」研究，但它使「哲學」研究不再僅僅是一種理論哲學，而在根本精神上，是一種價值解釋學或實踐哲學，其著眼點在於實踐基礎上的價值生成。

因此，對「道學」的研究，顯然不能等同於一種純粹的「道」論。道學研究，需要兼顧「哲學」與「歷史」的雙重視域。作為中國哲學中最高範疇的「道」，雖然在用的層面不能脫離於時空，在體的層面卻仍然是超時空的，但現代的道學研究卻不能脫離道學產生歷史和具體形態，尤其是個體生存狀態，進行純粹的理論構建，甚至也不能等同於對北宋道學家所論之「道」的

直接指認和判別。〔註9〕從詮釋學的角度來說，絕對主義地把握方式是對生存個體自身有限性的忽視，是詮釋的僭越。道學研究首先是從今日「哲學」的視域走嚮往昔「道學」的視域，而後闡釋出道學的現代理解和現代意義，這一研究方式顯然是哲學的，而不是歷史的，但其並不忽視「歷史」。歷史是人類實踐的產物，作為有限性體現的「歷史性」，本身就是哲學視域的一條邊界，它理應作為一個構成因素被容納於哲學的視域之中。

當我們打開道學研究的視域之後，便可以重新考量呂大臨道學的研究意義。在宋明理學史上，呂大臨因先後師從張載、二程，親身參與了關、洛兩大學派的興起過程，以兼傳關、洛二學而負盛名，其歷史貢獻和歷史意義至少有如下幾個方面：其一，他早年是張載的高足，因精於禮學，並且與其諸兄一起在關中推行古禮，所以在後世一直被視為張載所開創的關學學風的重要推動者之一。而張載也曾稱讚說：「某唱此絕學亦輒欲成一次第，但患學者寡少，故貪於學者。今之學者大率為應舉壞之，入仕則事官業，無暇及此。由此觀之，則呂（大臨）、范（育）過人遠矣。」〔註10〕張載去世後，呂大臨負撰寫《橫渠先生行狀》之責，成為研究張載生平和思想的重要資料。其二，張載去世後，呂大臨又問學於二程，與謝良佐、游酢、楊時同為二程門下的「四先生」之一，在程門高弟中最受朱熹推崇。他所錄的二程語錄《東見錄》，「既重要而分量又最多」〔註11〕，素以記載精準著稱，為歷代研習二程理學的學者所倍加重視。其三，他所著《中庸解》，一度被認為是程顥的著作並在後世被收入《河南程氏經說》得以流傳。而他的思想也確與程顥有諸多共通之處。其四，他所摘編的與程頤集中討論「中」與「道」、「性」、「心」關係的書信《論中書》，被收入《河南程氏文集》之中，是引發後世「中和」問題的一個關鍵因素，成為從二程理學向朱熹理學演變的重要中間環節。因此，在北宋道學興起多維交織的學術脈絡以及向南宋理學過渡的過程中，無論是

〔註9〕 馮友蘭對此有清楚地認識：「哲學史的重點是要說明以前的人對於某一哲學問題是怎樣說的；哲學創作是要說明自己對於某一哲學問題是怎麼想的。自己怎麼想，總要以前人怎麼說為思想資料，但也總要有所不同。這個不同，就是我在《新理學》中所說的『照著講』和『接著講』的不同。」（見氏著：《三松堂自序》，生活·讀書·新知三聯書店，1984年，248頁。）但馮氏早期傾向於用邏輯分析方法處理這一「不同」，後期漸趨重視中國哲學中的個體生存意義。

〔註10〕 張載：《張子語錄·語錄下》，見《張載集》，中華書局，1978年，第329頁。

〔註11〕 牟宗三：《心體與性體》中，第1頁。

學派形成，還是話語構建，呂大臨的學行、著述及思想都是其發展過程中的一個重要環節。由於呂大臨身為關學和洛學兩大學派的高足，也正好成為考察關、洛二學作為北宋道學最重要的兩個學派之間理論互動以及後世傳衍的一個最佳切入點。

儘管如此，呂大臨卻是以往道學研究未能充分注意的人物。究其原因，固然與呂氏的學術地位處於張、程的陰影之下且其著作又幾近於全部佚失有密切關係，但同時也無疑是研究者受研究視域的限制所致。與張載、二程相比，呂大臨既未著意於道學理論體系的建構，亦未有足夠的文集或語錄存世，從而在研究意義和文獻基礎兩方面都容易遭到忽視。實際上，呂大臨的思想特色在於他通過對儒家經典特別是其禮學內容的詮釋，藉以努力闡明人在自然宇宙、社會生活和道德修養中的工夫實踐路徑，從而突出地顯示了道學的實踐意義和話語轉換，而這也恰是以往道學研究未能充分注意的內容。

史載呂大臨不但「尤嚴於吾儒異端之辨」〔註 12〕，而且「通六經，尤邃於禮」〔註 13〕。批判佛老和重視經學與禮學，均是張載所創立之關學的學風特點。朱熹尤其敏感於佛禪學，對二程弟子多有批評，獨對呂大臨基本表示讚賞，在二程弟子中對其評價最高，這與他認為呂大臨是在二程弟子中少有的未流入禪學的看法密切相關。〔註 14〕這一緣由尤其反映在朱熹對於呂大臨《中庸解》的看重上。由於《中庸》重視心性理論，因而成為北宋道學創立過程中憑藉的一部重要經典。同樣源於此，《中庸》亦成為會通儒佛的媒介。呂大臨最重要的著作就是《中庸解》，但卻沒有走向以佛學參雜儒學的道路，這便與關學重視經學與禮學的學風特點相關。

在道學理論中，經學與禮學不是純粹客觀的研究對象，而是作為修養身心的基本途徑。呂大臨道學的特點就在於將心性與禮教會通起來。禮教不是形式化的社會文化制度，而是被納入心性之學重新理解其意義；心性也並非是一個抽象的理論問題，而是有著具體的實踐內容和指向。在此基礎上，呂

〔註 12〕 馮從吾：《關學編》卷一，中華書局，1987 年，第 11 頁。《宋史·呂大臨傳》中收有致富弼的書信一封，勸說富弼「以道自任」，勿為「佛氏之學」。馮從吾所言，可能即基於此。

〔註 13〕 脫脫：《宋史》卷三百四十《呂大臨傳》，中華書局，1977 年，第 10848 頁。

〔註 14〕 《朱子語類》記：「呂與叔後來亦看佛書，朋友以書責之，呂云：『某只是要看他道理如何。』其文集上雜記亦多不純。想後來見二程了，卻好。」（見黎靖德編：《朱子語類》卷一百一，中華書局，1986 年，第 2561 頁。）

大臨對儒學經典做了符合道學意義的重新解釋。

呂大臨道學思想這種更加注重具體的工夫落實和道德實踐的特點，與張載、二程致力於形上本體的建構特點不同。其心性理論亦有其自身特點。朱熹「中和舊說」與「新說」的形成的文本基礎，正是在呂大臨《論中書》所記程頤之語。呂大臨不僅較早開始重視理學工夫論中極為重要的心之「未發已發」問題，而且他堅持不同於程頤的一己之見，亦可以看到：道學形成之後，並未以師授而定為一尊，而是注重自我體認，展現出理論向多元發展的面貌。

總之，呂大臨的道學思想比較典型地反映道學初創之時道學理論與佛道宗教以及儒家傳統經學、禮學的互動和轉化情況。呂大臨道學研究的意義在根本上是哲學的，而不是歷史的。在歷史意義上，呂大臨的著述、思想和學行歷程，可以成為研究道學學風交匯和理論演變的一個切入點；而在哲學意義上，這裡所展現出的是道學視域的開放性、擴展性、多維性和限定性。從詮釋學的角度看，思想意義空間的確定，源於其必須同時具備限定性和開放性兩方面，前者使之不躍出於解釋視域之外，後者又使之始終處於視域擴展過程之中。儒學傳統，從孔子以後，便以經學和禮學的形式，通過不斷地闡釋和運用，既擴展著自身在對世界之解釋和人生之實踐中的視域，又限定著自身的界限，塑造自身的精神脈動。「道學」不僅僅是對「道」的宣稱，更非純然發自個人興趣的獨語，而是通過「學」在人生中體認宇宙和生命的意義，進而在觀念實踐和社會實踐中對儒學傳統經典和寄託於禮俗中的社會生活方式之意義的重新理解和闡釋。透過對張載關學「尊禮貴德」〔註15〕學風的繼承，對程顥「識仁」之說的領會，與程頤對「未發之中」的討論，以及對《中庸》「心性之學」的義理闡釋，呂大臨在其時代之中擔當起傳承孔子「斯文」和張、程「道學」的重任，其理論探索對後世理學思想的拓展和深入做出了不容忽視的貢獻。這種生命和文化理解視域的拓展，正是我們研究的意義所在。

二、理解與闡釋

任何理論的視域都是在自我闡釋和他人闡釋的過程中不斷被打開的。從視域空間的擴展而言，他人的闡釋甚至於比自我闡釋更加重要，儘管在其擴

〔註15〕脫脫：《宋史》卷四百二十七《張載傳》，第12723頁。