

XUESHU XINGGE YU SIXIANG PUXI

学术性格与思想谱系

XUESHU XINGGE YU SIXIANG PUXI

学术性格与思想谱系

——朱子的哲学视野及其
历史影响的发生学考察

丁为祥◎著



人民出版社

责任编辑:方国根

文字编辑:洗 波 方国根

图书在版编目(CIP)数据

学术性格与思想谱系——朱子的哲学视野及其历史影响的发生学考察/

丁为祥 著. —北京:人民出版社,2012.6

ISBN 978-7-01-010401-0

I. ①学… II. ①丁… III. ①朱熹(1130~1200)—理学—哲学思想
IV. ①B244.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 229952 号

学术性格与思想谱系

XUESHU XINGGE YU SIXIANG PUXI

——朱子的哲学视野及其历史影响的发生学考察

丁为祥 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2012 年 6 月第 1 版 2012 年 6 月第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:46.75

字数:740 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-010401-0 定价:109.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

目 录

引 言	1
-----------	---

上篇:朱子学术性格与思想谱系的形成

第一章 朱子的早年经历及其学术性格的形成	23
一、家世、志趣与早年生活	23
二、从学三君子:科举、业儒与习禅	30
三、问道李延平:佛与儒之抉择	43
四、延平答问:儒学新路向的肇端	55
五、从“中和旧说”到“中和新说”	67
六、朱子的学术性格及其形成	79
第二章 对先贤的继承——朱子与周、张、二程	89
一、思想谱系概说	90
二、北宋五子的思想发展及其走向	100
三、朱子对二程的抉择	120
四、朱子对张载、周敦颐的拣择与诠释	131
五、朱子思想体系的基本规模	142
第三章 与同仁的切磋——朱子一生的论战	158
一、“仁说”之辨——朱子与张栻	158
二、为学方向与入手之争——朱子与陆象山	184
三、经史、博约之间——朱子与吕祖谦	219
四、王霸义利之辨——朱子与陈亮	242
五、朱子学术性格与思想谱系的激荡与定型	268
第四章 向原典的回归——朱子与“四书”	282

一、朱子与《大学》·····	285
二、朱子与《中庸》·····	302
三、朱子与《论语》·····	321
四、朱子与《孟子》·····	340
五、朱子思想谱系的定型及其功能·····	361
上卷结语:朱子的理气世界及其终极归向·····	375

下篇:朱子哲学的历史影响及其发生学考察

第五章 朱子哲学的后世影响及其演变 ·····	393
一、从学禁、党禁到官方意识形态·····	393
二、独尊与潜流——元代的朱子学·····	413
三、双向的落实及其裂变——明代的朱子学·····	435
四、朝野的双向修正与尴尬转型——清代的朱子学·····	461
五、朱子思想谱系的流衍及其多元走向·····	479
第六章 逻辑理性的引进与诠释——冯友兰的朱子研究 ·····	496
一、成学经历与治学的基本出发点·····	499
二、从形式质料、实际实际到共相追求·····	510
三、理气关系与共相、殊相·····	524
四、从生存实在论到逻辑实在论·····	538
五、文化的通约性与不可通约性·····	549
第七章 历史理性的研究与评价——钱穆的朱子研究 ·····	564
一、从“系年”、“学术史”到“学案”·····	565
二、“宇宙本体论”·····	576
三、朱子的“心学”·····	587
四、辨朱陆、辟佛禅·····	598
五、历史视阈下的文化理想·····	616
第八章 超越理性的裁正与批评——牟宗三的朱子研究 ·····	629
一、从“实在论”到“本体宇宙论”·····	631
二、“即存有即活动”与“只存有不活动”·····	643
三、从“存有之理”到“存在之理”·····	656

四、“良知坎陷说”与“一心开二门”	668
五、良知的孤悬与落寞的人生	683
下卷结语:认同的选择与选择的认同——现代化牵引下的朱子学	700
主要参考文献	714
关键词索引	723
人名索引	733
地名索引	740
后 记	742

引言^①

—

宋明理学是继先秦孔孟荀之后儒学发展的第二个高峰,也是在纠汉儒之偏又辟佛老之失基础上对儒家超越追求的一种再造思潮,所谓“修其本”、所谓“造道”以及所谓“道学”、“性理之学”等等也正因此而立说。朱子正是这一“造道”思潮的代表人物,也可以说是“道学思潮”的人格化表现;站在儒学发展的角度看,也可以说是集两宋理学之大成。在他之前,有“北宋五子”的理论创造,朱子则一一拣择,并熔铸一炉;与他同时,有“东南三贤”包括象山以及陈亮、叶适等人的异地讲学,朱子则多方交流、多所切磋,——所谓“四战之地”也正就其与上述几位的理论辩难而言;朱子之后,元、明、清三代的理学又无不从他出发,而由此所形成的心学与气学、乾嘉汉学与浙东史学,也正高扬了朱子哲学所包含的双重面向,并由此决定了数百年后——20 世纪中西文化交汇融合背景下中国文化的多重主体。所以,在《宋元学案》中,全祖望就以“致广大,尽精微,综罗百代”来概括朱子的一生;而直到 20 世纪末(2000 年),在朱子的故地——武夷山所举办的“朱子学与 21 世纪”国际学术研讨会上,大会也借用当代学人蔡尚思的名言——“东周出孔丘,南宋有朱熹,中国古文化,泰山与武夷”来为朱子进行定位,由此可见其在中国文化中的影响。

正因为这一原因,所以 20 世纪的中国传统文化(宋明理学)研究无不以朱子为重心。由于朱子一生无所不涉,无所不究,其著述之丰富,卷帙之浩繁,

① 该《引言》曾以《如何进入朱子的思想世界——朱子哲学视野的发生学解读》为题发表于《陕西师范大学学报》2010 年第 4 期。

研究者一时往往难窥全豹,故不得不根据时代思潮或研究者个人的视角、兴趣或思路,对其某一著作、某一领域进行专门的分析与研究,这又使朱子哲学呈现出最具多样性的面貌。以前的暂且不论,仅以 20 世纪后期为例,对朱子哲学展开全面研究的就有冯友兰先生的《新理学》、钱穆先生的《朱子新学案》、牟宗三先生的《心体与性体》以及陈荣捷先生的《朱学论集》、《朱子新探索》等,这还都是 80 年代以前的研究;80 年代以后,又有刘述先先生的《朱子哲学思想的发展与完成》、张立文先生的《朱熹哲学研究》、陈来先生的《朱子哲学研究》、田浩先生的《朱熹的思维世界》、金春峰先生的《朱熹哲学思想》以及近几年(2003)刚刚问世的余英时先生的《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》。所有这些大著、专论,虽然都以揭示朱子哲学之本真面目为标的,并且也确实推进、深化了人们对朱子哲学的认识,但由于研究者在视角与思路上的差别,因而其所诠释的朱子哲学往往也具有多重面相,有的甚至还具有相互否定的性质。这样一来,虽然朱子哲学内容丰富,影响巨大,但朱子哲学的主要思想及其根本特征却又常常如五里云雾,使人不得不有所谓研究愈多,反而愈难求其真之叹。

2001 年,笔者以《朱子的视野与 20 世纪的朱子学》为题申报国家社会科学基金项目并获得了批准,但具体研究却并没有立即展开。原因在于:其一,由上海古籍与安徽教育两家出版社联合出版的《朱子全书》其时尚未出齐;其二,在课题获得批准的同时,就听说余英时先生有关于朱子的大著正在结撰中。其实,这还都是显性的表面性的原因,作为深层的原因则主要在于,笔者当时根本弄不清究竟应该如何把握、如何驾驭朱子庞大的理论体系;如果沿着前人的路径依样画葫芦,笔者也深恐对不起国家社会科学基金的支持。这样,笔者大量的前期工作主要也就放在了思路的廓清与对朱子哲学外围关系的梳理上,而《朱子本体意识的形成及其特征》、《朱子本体意识的裂变及其意义》以及《以普遍诠释超越还是以超越架构普遍——朱子哲学理路的再反思》、《从宋明人性论的演变看理学的总体走向及其内在张力》与《明代心学的形成机缘及其时代特色》等文章,也正包含着笔者对朱子哲学“点”式的解剖与思路的疏通。

但即使写了几篇文章,也不过是在学理上说说朱子而已,离那个真实的朱子尚不知隔了几重公案,这就长时间地陷在依违往返、徘徊观望的格局中。就

在这时,台湾的刘述先先生来信相告:余英时先生的大著《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》一书已经在台北问世,半年后即由三联书店在北京出版,刘先生同时还附寄了他对余著的长篇评论。读余著收获颇丰,而最具启发性的意义则在于其在上篇中对大程批评王安石“对塔说相轮”之背景的考辨与下篇中对南宋几位帝王的心理分析。严格说来,“历史世界”本来是无由触及“心理世界”的,前者只能以可见文献或公认的事实为据,而后者则可以深入到帝王的内心世界,尤其是宋光宗在做太子时就向在位的孝宗皇帝转进“乌髭药”一节,将身为父子的两代帝王之内心世界画活了。而在“庆元党禁”中,世俗官僚集团不择手段地罗织罪名与理学家虽岿然不动却又百般无奈以至于自我放逐的情形,也真正活化了“权力世界中的理学家”,使人不得不有身临其境之感。^①这可能才是真实的历史,但严格的史学方法非但触及不到这一层,反而因为其学科规范的限制以及所谓理论学理性的要求排斥这种方法。哲学也是一样,真正的哲学总是产生于现实的人生并且也密切地关涉着人生的现实,但严格的哲学方法与理论化系统化的要求却往往要求过滤掉人生的现实,从而将活生生的哲学与活生生的理论变为条理化的命题与概念化的体系,于是也就有了所谓本体论、认识论、人生修养论等等所谓板块结构;而整个朱子哲学似乎也就成为一种由各种“板块”所组装起来的“机器人”了。当然,正像朱子的人生也是由各个方面、各个阶段的经历所构成一样,其哲学并非就没有“板块”,但仅仅“板块性”的框架加上现代理论的诠释似乎并不足以展现朱子哲学的精神风貌。

在这里,笔者也想借机申述一下自己对目前中国哲学研究的一点看法。按照智慧的表现形态来划分,中国哲学包括整个中国传统文化其实都属于典型的具体型智慧,这种具体型智慧的一大特点就在于寄言出意、以具体事实蕴含普遍而又超越的道理,所以孔子在著《春秋》时就明确表示:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”^②而庄子笔下的“庖丁”,其所表现出来

① 参见丁为祥:《儒者与政:“国是”、“朋党”、“伪道学”——以余英时〈朱熹的历史世界〉为例》,《陕西师范大学学报》2008年第1期。

② 司马迁:《史记·太史公自序》,《二十五史》卷一,北京:中国文史出版社2002年版,第332页。

的固然是其“解牛”的具体“技艺”，但其所追求的却在于超越的“道”。^①以孔、庄为代表的儒道两家的这种表达方式，表明整个中国传统文化都既不长于也不喜欢“空言”型的理论。但在20世纪——中西文化交汇融合背景下的中国哲学研究中，由于西方文化之所长正在于抽象的理论建构，因而一度也造成了国人“以理论自雄”^②的特点。具体说来，在现代中国哲学研究中，古代哲学家往往被施之以逻辑的解剖与理论学理化的分析，并以之作为古人的贡献与今人的理论创新。当然，严格说来，古人并非就没有这一层面的关怀与蕴涵，但仅仅以这种方法作为工具，其要害却并不在于对古人的理论化诠释（其实中国文化的具体性特征本质上就是一种需要不断加以诠释的文化，正是在不断地诠释中，传统文化及其精神才能不断地展现其生生不息的“日新”面貌），而在于这种以理论为唯一标准的诠释正在稀释、冲淡并逐步脱离古人具体的人生及其具体的智慧，从而愈益成为所谓纸上谈兵的“理论”。由此以往，虽然我们也善意地加于古人以各种理论方法的诠释与整理，但由于脱离了古人具体的生存实际，因而事实上也就成为一种“说之愈详而失之愈远”的理论了^③，或者干脆就直接成为一种“借古人之酒，以浇自己心中之块垒”式的研究。表现在朱子研究中，当我们需要科学知识时，朱子的格物致知说也就成了现代所谓的认识论；而当我们需要认识天地万物时，则朱子的天理观念也就正好成为我们正在探索的关于天地万物运动发展的普遍规律了。但我们却从来不去反思：这样的诠释是否就是朱子的本意？而朱子当年是否也就是为了解决这些问题才展开其哲学探讨的呢？

基于这一看法，笔者曾长时间地琢磨如何接近朱子那种生成着、发展着的

① “庖丁释刀对曰：‘臣之所好者道也，进乎技矣……’”（《庄子·养生主》，郭庆藩：《庄子集释》，台北：河洛图书出版社1974年版，第119页）

② 这句话本来是梁漱溟对熊十力的批评，梁先生在《读熊著各书后》一文中批评熊十力“浑忘理论必出乎实证乃有其价值，而特高视理论；傲然以理论自雄……”（《梁漱溟全集》第七卷，济南：山东人民出版社1989年版，第782页）这里特借用这句话来指谓那种将理论建构作为权衡传统文化有无价值之唯一标准的研究倾向。

③ 所谓“说之愈详而失之愈远”，当年王阳明在倡导知行合一说时就深深地领略了这种现象，他在《答友人问》中指出：“某今说知行合一，虽亦是就今时补偏救弊说，然知行体段亦本来如是。吾契但著实就身上体履，当下便自知得。今却从言语文义上窥测，所以牵制支离，转说转糊涂，正是不能知行合一之弊耳。”（《王阳明全集》卷六，上海：上海古籍出版社1992年版，第208—209页）

哲学视野,更进一步的问题则在于如何从现实人生的角度对其理论的形成、发展作出符合其人生性格与心理心态——所谓视角上的说明,从而对朱子哲学进行一种发生学与形成学上的把握与诠释。在这一点上,应当说牟宗三先生的《心体与性体》对朱子哲学就已经作出了这样的研究,其从“朱子三十七岁之大体倾向”与“朱子参究中和问题之发展”展开分析,层层推进、层层探索朱子哲学体系构架性的展开与构架性的形成;而刘述先先生的《朱子哲学思想的发展与完成》一书,也更为有力地推进了这种发生学与形成学式的研究。所有这些,都给了笔者以极为重要的启发,但在笔者看来,牟、刘两位先生的“形成与发展”更多的还是指其哲学的理论逻辑(所谓内在必然性、构架性)或思想谱系性的展开,与朱子本人的人生现实并不具有紧密的相关性。就是说,按照这种方式,如果象山选择了朱子这样的理论构架,他似乎也会创造出与朱子同样的体系。这说明,理论构架或思想谱系虽然也有其展开的必然性,并对哲学体系的发展具有一定的制约与定向作用,但对于一种正在形成、正在发展中的哲学而言,却并不是决定性的。决定性的因素在于,为什么朱子就一定要选择(创造)这样一种理论构架?或者说为什么这种理论构架对朱子就特别具有吸引力?这就更紧密地关涉着其人的生存现实,关涉着其主体性的因素,包括其人的生存心态、学术性格以及其在现实人生中的种种境遇等等,而所有这些方面的因素,显然并不是所谓客观的理论构架或思想谱系所能说明的。

问题的复杂性使笔者不得不一次又一次地返回到自己的立项,当初为什么就一定要选择“朱子的视野”这样一个问题呢?显然,所谓理论构架以及对思想谱系的选择固然也意味着朱子的思想创造,但这种创造毕竟如同朱子看世界一样——只是其“看”的结果,问题恰恰在于,他究竟是以什么心态来看,又是什么因素在推动着他如此这般地看,这可能才是其“看”以及其结果之真正的决定者。就朱子这个人来说,他不过是南宋的一个普通士人,那么,究竟是什么原因、什么因素在推动着他成为一种思想理论的创造者或集大成者呢?如果我们不断地进行这样一种追问性的思索,那么,我们也就不能不将其还原到南宋时代一个普通士人的起点上,并从这一起点来分析其人生的转进与思想的生成。

二

这究竟是一个什么样的起点呢？实际上，这也就是任何一个个体的人生起点，当然也应当是其哲学的起点。因为只有从此出发，我们才能真正看到其哲学视野的具体发生与具体形成。不过，对于朱子来说，虽然其人生生活于南宋；可其思考问题、认知问题的思想视角与思潮背景却并不是从南宋开始的，而是随着理学的开创以及其思潮的形成，其思考与认知问题的思想背景就已经大体上确定了。所以，为了弄清其思考与认知问题的思潮背景，我们又必须回到理学的初创时代，看看理学的开创者是如何从“性”的角度来论人的：

性者，刚柔善恶中而已矣。……刚善为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶为猛，为隘，为强梁。柔善为慈，为顺，为巽；恶为懦弱，为无断，为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。^①

形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。

人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也。天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。^②

在这里，无论是周敦颐还是张载，都是把人由生理禀赋得来的实然生性（气质之性以及其刚柔善恶中之具体表现）作为人生之现实出发点的，所不同的是，周敦颐是以刚柔规定人性，这显然是从气质禀赋或实然生性一边而言的；而其所谓“中”，则既代表着作为圣人之潜质的“中和品格”，同时也代表着人生修养的大方向，——是即所谓“变化气质”的方向或人生修养之“希圣”、“希天”的境界。张载则不仅认为气质之性是“形而后有”，——此正是所谓与生俱来的意思，而且还要求“养其气，反之本而不偏”，这就完全以“于人无不善”的天地之性为归了。所以，他一方面强调“气质之性，君子有弗性者焉”，同时又明

① 周敦颐：《通书·师》，《周子通书》，上海：上海古籍出版社2000年版，第34页。

② 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，北京：中华书局1978年版，第23页。

确坚持“善反之则天地之性存焉”、“反之本而不偏，则尽性而天矣”。

在这里，我们千万不要以为这只是理学家的迂腐套括之论，或者说是只供专门分析他人的高头讲章。实际上，这些说法正代表着理学家对人生的一种超越的分解，即使是作为讲说之词，毕竟也代表了理学开创者对人生的一种基本看法。那么，这种看法究竟是从哪里来的呢？此固然并不排除思辨分析包括对前人思想继承的因素，但无疑首先是理学家对自己人生生命沉淀的产物，或者干脆说就直接是从自己人生中提炼出来的结论，是他们关于自己生命体验的结晶。因为理学家们的变化气质说固然也是为世人指点方向的，但无疑首先是从他们自己的人生中得来的，是他们自己人生体验的结晶或经验的总结。这说明，在理学开创者看来，所有的人，其生命的底色或基本的生命情调只能首先是沿着其禀气赋形之实然气质的角度展开的，也就是说，从禀气赋形得来的实然生性，就是任何一个个体人生的真正起始。

但是，如果人生就仅仅是一种由实然生性之自然流淌或任意挥洒所显现出来的生命，那么这种生命说到底也就不过是一种“人与物等”^①，——“人化物”而已，所谓“人化物也者，灭天理而穷人欲者也”^②，因而还不能算是真正属于人的生命。所谓真正人的生命，是随着其人对“天之所与我者”之充分自觉与不断追求展开的，在理学家看来，这就是人的天地之性，亦即所谓天地之德之在我者。正因为这一原因，所以儒家才一直坚持“德者，得也”^③、“德者，性之端也”^④；也正是因为这一点，所以周敦颐才要求在现实人生中以“中”为指向，而张载则要求“善反之则天地之性存焉”、“反之本而不偏，则尽性而天矣”。这就是所谓“知礼成性变化气质”的方向。张载之后，这种从实然气质出发以如何反归于天地之性以及其所谓“定性”、“成性”等种种努力，实际上也就成为理学家人生修养与人生实现的共法了。

不过，在张载那里，“天地之性”虽然是以“反之”的方式提出的，以表示它是人所固有的本根之性，但实际上，这种本根之性同时又是以现实人生中努力

① 张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第22页。

② 《乐记》，吴哲楣点校：《十三经》，北京：国际文化出版公司1993年版，第513页。

③ 《乐记》，《十三经》，第513页。

④ 《乐记》，《十三经》，第832页。

追求的理想与方向出现的,这样一来,其所谓天地之性与气质之性也就具有了双重色彩。就是说,作为人生之现实出发点的只能是实然生性,——是即所谓气质之性;而作为人生之根本依据,——亦即决定人之为人的依据,同时又是作为人生追求之根本方向的,则始终是人的天地之性。而这种依据与方向原本并不外在于人,不过是人之生命中的一种“我固有之”而已,或者也可以说是一种“天所性者”、“天所命者”^①,所以才有所谓“善反之”一说,也是其“反之”的深意所在。

到了朱子,这种表示人生现实出发点与追求之根本方向的双重人性及其关系就被彻底统一起来了,一方面,所谓天地之性并不外在于气质,不过是气质之性中的一种内在蕴涵而已;另一方面,所谓气质之性也并不单纯是人的一种与生俱来的生理禀赋,而是虽然表现为生理禀赋,实际上,其人气质之明暗、强弱、刚柔等等本身就已经是由其内在的天地义理之性所直接决定的。所以,人所表现出来的气质之性其实就已经是由其内在的义理之性所决定,并且也就直接是其内在义理之性的外在表现了。对人来说,气质本身不仅直接表现着其人气质之性与天地之性之间的“生理”比重,而且同时也表现着其人对自身内在的义理之性之自觉的程度。

为什么这样说呢?请看朱子对人性的论述:

大抵人有此形气,则是此理始具于形气之中,而谓之性。才是说性,便已涉乎有生而兼乎气质,不得为性之本体也。然性之本体,亦未尝杂。要人就此上面见得其本体元未尝离,亦未尝杂耳。^②

气质之性,便只是天地之性。只是这个天地之性却从那里过。好底性如水,气质之性如杀(撒)些酱与盐,便是一般滋味。^③

在这里,人所表现出来的具体气质就已经不再是所谓纯粹的气质之性,而是双

① 张载云:“天所性者通极于道,气之昏明不足以蔽之;天所命者通极于性,遇之吉凶不足以戕之;不免乎蔽之戕之者,未之学也。”(《正蒙·诚明》,《张载集》,第21页)

② 黎靖德编:《朱子语类》卷九十五,北京:中华书局1986年版,第2430页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷四,第68页。

重人性之生理比重与生存统一的具体表现了,一如含着酱与盐的水,——既不是纯粹的水,当然也不是纯粹的酱与盐,而是水和酱与盐具体统一的直接表现了。所谓“味淡”、“味咸”,表现的也就不仅仅是水的属性,当然也不完全是酱与盐的属性,而是作为水和酱与盐直接统一的具体表现了。对人来说,所谓性刚性柔、性急性缓等等所有这些以往仅仅被视为气质禀赋的因素,也就不再是单纯的气质之性,而是由具体气质所表现出来的天地义理之性了。

朱子对双重人性的这种禀赋——生存论式的统一,直接预示了其对人生的一种全新的把握方式。本来,在张载那里,双重人性的提出既意味着人具有超越于具体气质的天地之性,同时也可以从气质之性出发以向天地之性复归,或者以纯粹至善的天地之性作为变化气质的主导与努力方向,这也就是其所谓的“定性”、“成性”的人生修养过程。但到了朱子,由于人所表现出来的实然气质已经不再是单纯的气质之性了,而是双重人性之生存统一的具体表现,因而人所表现出来的实然气质事实上也就已经成为其人生的现实出发点(原点)——所谓双重人性直接统一的具体表现了。如果说实然气质以及其所表现出来的生命情调本身就已经是天地之性之内在于气质并综合气质之性在人生中的具体表现,那么与之相应,一个人的学术性格或为学心态也就成为其学术生涯的真正起始。因为这种学术性格既不纯粹是所谓“形而后有”的气质之性,也不纯粹是所谓“于人无不善”的天地之性,而是二者的生存统一并随着其主体之不断自觉从而在学术立场上的表现。……这样一种不断地追索,终于逼出了朱子学术生涯与学术世界的现实出发点。

当然在这里,所谓学术性格既不是一个人与生俱来的气质之性,也不是所谓纯粹至善的天地之性,同时也不是其双重人性之具体统一于现实人生中的直接表现,而是此气质作为双重人性之直接统一与一定的为学实践之积淀以及二者之具体统一在学术活动中的表现,是其“思想世界”的真正主体或生发之源。对一个人的学术生命而言,它既是一种具体的心态,同时也是一种稳定的性格,当然也包括一定的趋向、视角等等;所谓学术视野,不过是这种心态与性格的一种外向投射而已;至于所谓思辨的构架、理论的谱系以及具体的理论观点等等,也不过是这种学术性格的展开和具体运用而已。这样,如果我们准确地把握了朱子的学术性格,也就等于找到了其理论体系的生成之因与其学术世界的真正主体。

这似乎带有太多的理论思辨意味,但却并不是一味思辨推导的结果;而这样一种研究进路也并不适应于所有的理学家。在宋明理学中,有的理学家根本无法借助这种方式进行把握,因为其心灵、性格与周遭世界——所谓学术环境有着太剧烈的冲撞(例如由白沙、阳明所表现的心学一系)。在这种条件下,他们不是也根本不可能直接以其与生俱来的禀赋、性格直接进入学术活动,而是在与周遭世界的强烈冲撞下不得不一次又一次地深入(返回)到自己的内心世界(所谓反省),以“求之于本心”、“求之于良知”的方式,从而获得更为深层的心理支持,是即所谓“自得之学”,当然也是心学之为心学的一种基本特征。^① 在获得深层支持的基础上,虽然其心灵、心态包括所谓性格对周遭世界能够保持一种所谓“不动心”式的超脱,可其鲜活的生命与活泼泼的心灵却不能不以随缘发用的方式来回应这个世界,——因为其入毕竟就生存于这个世界。这样一来,虽然他们的学说、理论被称为心学(就其根本依据而言),但却往往带有更多的外在机缘的因素(就其具体形成与表现而言),甚至从一定程度上说,他们的思想体系及其特色,往往也首先是由他们与周遭世界的冲撞决定的,并且也不断地为遭遇世界所着色、所塑造。

但这种情况对朱子来说基本上是不适应的,因为在朱子的世界中,这种冲撞型的境遇基本上不存在(并非没有,但却并不像心学家那样成为决定性的因素)。朱子出生并成长于一个相对顺适的环境,而且就在这种环境中研习经典、学习做人,他所研习的前人,都是受人尊敬的理学家;而他对前人思想观点的诠释与阐发,也都受到时人的尊敬和表彰。即使成年后,他与同辈学人所展开的思想切磋、理论辩难等等,也都是在相互尊重、相互提携的氛围中进行的。这样,他就既没有与周遭世界的强烈冲撞,也没有遭遇外部世界的强烈打压或百般阻遏(仅仅从学术思想上看),自然也就不需要像心学家那样先进行一番孤绝的内向澄澈或内向求索。朱子就在这样的环境中长大、成熟;而当他成熟时,其生命情调与学术性格就已经成为一种既定的存在了,——而他的学

^① 正因为心学一系在形成与入手上的这一特征,所以他们的理论与其现实的人生遭际之间往往存在着更为紧密的关联,而他们的理论起点也往往不同于以“顺境”与“自然”的方式直接进入学术探索的理学家。一般说来,他们在理论起点上往往要高于或深于“顺境”进入者,从而也就造成了其理论在为人理解上的诸多困难。请参见拙作:《明代心学的形成机缘及其时代特色》,《中国哲学史》2003年第3期。

术生命也完全可以说是在其先天禀赋与生来气质的自然展现中开启的。正因为这一点,所以直接表现其生命情调的学术心态与学术性格,自然也就成为其学术生涯和学术世界的真正起始了。

三

在澄清学术性格这一主体性因素的基础上,我们就要面对朱子哲学的第二个关键因素——朱子哲学的现实生成之因——思想谱系的问题了。所谓思想谱系,从一种哲学内部来看,其实也就是其思想体系的基本架构——这是牟宗三先生经常提到的概念,意即一种思想体系的内在结构及其展开的内在必然性。但是,如果从一个哲学家可以继承、可以选择的思想架构同时又对其整个思想体系的走向带有制约和决定性的因素来看,则又可以称之为思想谱系,即相当于其思想体系得以展开的既定轨道或河床,——笔者就是在这一意义上运用思想谱系概念的。从更为宽泛的角度看,如果一种思想谱系或认知问题的视角、方法能够得到更多人的认同,其研究问题的视角与方法也能得到更多人的继承和效法,那么在这种条件下,所谓思想谱系也就成为一种带有典范性质的研究进路了。朱子的思想谱系实际上就是经过朱子的选择、继承与推进,最后发展成为一种带有典范性质的研究进路的。朱子哲学的成功,主要也就体现在他将自己所选择、继承的思想谱系发展成为一种具有典范性质的研究进路的过程中。

如前所述,朱子是以其学术性格顺适地进入学术创造活动的,由于其学术性格并没有像心学家那样经过与周遭世界的强烈冲撞,因而其学术生涯中的冲撞主要也就表现在如下环节中,即主要表现在其对前人思想谱系的选择以及对这一选择的维护、修正与推进的过程中。而在这一环节中所表现出来的冲撞,既是其学术性格的表现,同时也代表着其理论体系——所谓思想谱系或研究进路的具体形成了。

就思想谱系而言,当朱子进入学术研究活动时,他所面临的主要有三种大的思想谱系。这三种谱系,当然也就是中国传统的儒佛道三教;而就当时的具体表现来看,则又主要表现为儒佛两家在人生价值观上的冲突,至于道家,当时甚至还充当着某种调解中介的作用。所以朱子的选择,首先也就在儒与佛