

長江學術
文獻大系
哲學卷

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“宋代经学与哲学研究”（07JJD720042）成果
教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学与中国古代哲学研究中心重大项目成果

宋代 经学哲学 研究 基本理论卷

向世陵 / 著

向世陵 / 主编

上海圖書館
上海科学技术文献出版社

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“宋代经学
教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学

与哲学研究”（07JJD720002）成果
中国古代哲学研究中心重大项目成果



宋代 经学哲学 研究 基本理论卷

向世陵 / 主编

向世陵 / 著

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

宋代经学哲学研究·基本理论卷 / 向世陵主编. —上海:
上海科学技术文献出版社, 2014. 10

ISBN 978-7-5439-6388-7

I. ①宋… II. 向… III. ①经学—研究—中国—宋代
②儒学—研究—中国—宋代 IV. ①Z126.174.4②B244.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 229268 号



宋代经学哲学研究·基本理论卷

向世陵 主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路 746 号 邮政编码 200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 700×1000 1/16 印张 17.5 字数 360000

2015 年 1 月第 1 版 2015 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5439-6388-7

定价: 49.00 元

<http://www.sstlp.com>

序

中国经学的发展，自唐至宋是为一转折时期，经学史上所谓由汉学转至宋学也。汉代经学或汉唐经学可说是典型的经学，而宋学却是非典型的经学，因为它的实质乃是哲学，而其主流则是理学。

隋唐时期，南北经学走向统一。孔颖达在论及《周易》注疏的历史时曾说：

唯魏世王辅嗣之注独冠古今，所以江左诸儒并传其学，河北学者罕能及之。其江南《义疏》十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。原夫《易》理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有，若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。^①

孔颖达讲王弼《注》因其水平超越卓绝，而为后来者所信服和传承。相对于六朝“辞尚虚玄”之风，由王弼《注》所带来的，虽然也追求玄之又玄的名理，但目的终究是为救治社会提供方案和样板，仍落实在教“有”上；而所谓“义疏”则明显出于释氏，贯穿内外、能所的，实际都是教空无，所以需要他自己来“正”义。而“正”义的结果，就是以有排空，而“五经”一统于孔门。南北学术在注疏文本上，经孔颖达之手而走向统一。

在经学史上，“义疏”是相对于“集解”来说的，譬如梁皇侃的《论语义疏》便是建立在魏何晏的《论语集解》基础之上的。汉学的师法、家法，经过“集解”到“义疏”再到“正义”，体现了自魏晋南北朝到隋唐的经学发展所体现出的合儒道、通佛理而一经学的历史进程。蒙文通曰：

盖群经“集解”，盛于一时，家学师法，扫地以尽。及今文章句论

^① 孔颖达：《周易正义序》，阮元刻本《十三经注疏》，北京：中华书局，1980，第6页。

亡，“义疏”遂猾起于齐、梁之际。唐一区宇，孔颖达、贾公彦等制作“正义”，南北二学，遂合为一。^①

“集解”破“家学师法”，又经“义疏”而走向“正义”，如此的发展路向，既表现出治经之方的区别，又反映了经学发展的新旧交替和历史必然。

唐代初年，儒家经学借助国家之力实现了统一，主要表现为三方面的经学成果：颜师古考订完成的《五经定本》、陆德明汇集撰成的《经典释文》和孔颖达主编成书的《五经正义》，它们集中体现了唐代经学的发展水平。这三部成果由朝廷统一颁行天下，成为科举取士的标准。由此，经学的研究和撰著，从文字到义疏都有了权威的尺度，非此之外的各家学术则被废止，经学各派归于统一。在这三部成果之中，在经学史上影响最大的是孔颖达的《五经正义》，它的撰著，采取了“疏不破注”的原则，在保留原本笺注并经考订研究的基础上，再作出新的阐释。这一注经方法和学术风气刻画出了唐代经学鼎盛时期最为典型的特征。

但是，唐中期以后，以《五经正义》为代表的唐代经学框架在官方虽仍在维持，但在民间已开始发生动摇。其中，啖助、赵匡和陆淳师徒为其佼佼者^②。他们在《春秋》学的研究中，越过“疏不破注”，径直“舍传求经”，可以说开后来宋学的先风。《四库全书总目提要》评价说：“盖舍传求经，实导宋人之先路。生臆断之弊，其过不可掩；破附会之失，其功亦不可没也。”^③周子同先生据此发挥说：“我以为，唐朝经学分为在朝派和在野派。人们往往只注意在朝派的孔颖达《五经正义》。唐朝统一，政治经济制度来自北朝，学术思想来自南学。从汉代到魏晋、南朝，再到孔颖达，在经学上都是汉学系统。在野派有啖助、赵匡、陆淳等。陆淳三书为清儒所不齿，但他的书是‘舍传求经’，不要三传，而直接研究《春秋》经中的微言大义。‘舍传求经’是宋学的特点，《四库全书总目提要》说它开‘宋人之先路’，是正确的。其

① 蒙文通：《经史抉原·南学北学第六》，《蒙文通文集》，成都：巴蜀书社，1995年，第3卷，第82页、83页。

② 啖助、赵匡和陆淳三人的师承关系，主要有啖助为师，赵匡、陆淳为高弟与啖助、赵匡同为陆淳之师二说。相关争议，参见纪昀等：《经部·春秋类·春秋集传纂例十卷》，《四库全书总目提要》，石家庄：河北人民出版社，2000年，第687页。

③ 纪昀等：《经部·春秋类·春秋集传纂例十卷》，《四库全书总目提要》，第688页。

‘过’是臆断（主观想当然），其‘功’是‘破附会之失’，这个评论还是公允的。”^①周先生认同《四库总目提要》的宋学渊源于啖助、赵匡、陆淳之说，并认为，在唐宋之际的学术演变中，“破”的方面有功劳，“立”的方面却是臆说，关键在需要把经学与哲学合起来研究。而这种结合在周先生自己便是以破汉学、建立新经学为宋学的表征，而“怀疑精神”则为其内核。因而，他既不同意宋学开始于宋初“三先生”或北宋“五子”的理学家的看法，也不认可作为经学家的皮锡瑞、刘师培的以刘敞《七经小传》为宋学开端的观点，而认为宋学应当从欧阳修、王安石开始。根据就在于欧阳修“这些人是从专经开始怀疑汉学的”。^②

怀疑的确是哲学的品格，但哲学又不能归结为怀疑，它还要考虑怀疑的价值和怀疑之后的问题。譬如，就以陆淳释啖助、赵匡之说而成的《春秋集传纂例》来说，《四库总目提要》说它“其论多异先儒”，如论《左传》非左丘明所作，《左传》叙事有详有略，详者乃后代学者引起师说推演会通、编次传记而成，并杂采各国梦占、纵横、小说诸家故事等，“故叙事虽多，释《经》殊少，犹不如《公》《穀》之于《经》为密”。这就完全颠覆了历来认为《左传》以史实见长的观点，“故欧阳修、晁公武诸人皆不满之”，认为“其论未免一偏”，“而程子则称其绝出诸家，有攘异端、开正途之功”^③。这在一定程度上说明，欧阳修等人虽从专经开始怀疑汉学，开宋学新风，但毕竟还是处于新旧学术转折之际，其学术史观和话语系统尚未真正更新，新的学术理论——理学学术还在襁褓之中，从而导致了其与二程等理学家之学术史观上的不同定位。在后者，正是基于像陆淳等人那样的凭己意解经，而不纠结于是否在注疏上有偏，才能“体贴”出天理的新的思想体系。

也就是说，“破”字当头的经学怀疑之风，目的所指还是“立”，经学的新论最终走出的是儒学话语系统的转换和理学新话语系统的建立。这一解释思路，已经跳出了简单套用儒佛之间的“冲击—回应”框架解释唐宋儒学转型和新儒学兴起的窠臼。那么，经学与哲学的结合研究，就是要讨论从汉唐

① 周予同：《中国经学史论》，见《周予同经学史论》，朱维铮编校，上海：上海人民出版社，2010，第618页。

② 同上书，第618页、619页。

③ 见《四库全书总目提要》，第688页。

经学到宋代理学这一重大转换发生的必然和可能，明白理学——这一新的哲学体系如何在经学的怀疑和变革之中，通过其话语体系的重新诠释和再造而得以成立，以及其中体现了什么样的哲学精神和思维成果。在这方面，朱伯崑先生的“易学哲学（史）”研究已经提供了一个成功的范例。

按其所说，历代的易学家尤其是哲学家依据其对《周易》义理的解释建立和阐发自己的哲学体系。“他们对《周易》义理的解释和对其理论思维的探讨，涉及到宇宙、人生的根本问题，包括哲学基本问题和事物发展的一般规律。这部分内容，可以称之为易学哲学。”易学哲学“是依据易学自身的术语、范畴和命题而展开的，而这些范畴和命题又出于对《周易》占筮体例、卦爻象的变化以及卦爻辞的解释，从而形成了一套独特的理论思维形式；其对哲学问题的回答是通过其理论思维形式来表达的。因此，易学哲学的发展，就其形式和内容说，都同易学自身问题的开展，特别是同对占筮体例的解释紧密联系在一起，有其特有的理论思维发展的逻辑进程及其规律。探讨这些问题就是易学哲学史的任务”^①。

那么，推广开来，将作为经学之一的“易学”代换为一般的经学，个别的易学哲学上升到一般的经学哲学，至少在形式上是可以成立的。经学哲学或经学哲学史在唐宋之际的发展和变革，其直接的成果就是新的话语系统——理学学术的产生。

理学学术这一新的话语系统的形成，是连续性和断裂性的统一，是经典、知识和德性综合作用的结果。宋代社会政治、经济、文化、思想等多方面的合力，铸造了跨越汉唐儒学而遥接先秦孔孟的理学道统谱系，以及随之而来的新的经典范式和经学解释学，新儒家们最终实现了在经学文本诠释上“破旧”与“立新”的统一。

在学术发展史上，宋儒的治学方法明显与汉儒不同，他们治经重义理之阐发，重性命之探究，凭己意说经而不重训诂，尤为反对经学的烦琐化，这就使得宋代的经学哲学不论在经典注疏还是哲学思辨方面，都产生了许多先前没有的“新”气象。表现在理学各家，有注经的如朱熹道学，也有不注经的如陆氏心学；而同注《周易》《论语》《孟子》，朱熹道学与湖湘性学又不相同。但不论注经与不注经，理学家们都是立足于孔孟等原始儒家的经典，在

^① 朱伯崑：《前言》，《易学哲学史》上册，北京：北京大学出版社，1986，第2页。

对数百年汉学传统的全面清理中，从心性论立场出发去追寻“不可得而闻”的“性与天道”，努力探讨宇宙万物生成发展的根源和人伦道德构成的原理，从而在自觉的意义上编织起以理、气、性、心等概念为核心的新哲学体系。

当然，能够创生如此的哲学体系，与儒家学者面临佛老冲击而进行的自我反省是分不开的。中唐刘禹锡在阐发他会通儒佛的“亦水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功”的思想时，做出了“然则儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寢息”^①的理论诊断。传统儒学衰颓的缘由，说到底并不在于佛老“异端”的冲击，而在于自身的“罕言性命”。当然，这个“罕言”也有历史的理由，那就是既然孔子弟子不得闻“性与天道”，也可以理解为孔子不关注甚至根本不赞同天道性命的言说。事实上，直至宋初欧阳修认定“圣人罕言性”，都可以说是这一思维的继续。但从整体上说，在理论形态上被边缘化的儒学，要想重回学术话语的中心地位，争回学术发展的主导权，就必须吸取历史的教训，从汉唐儒学的缺陷中解脱出来，才能迎来自己的复兴。

儒学复兴的成果是理学的兴起，而其基本理论标识就是“复性”意识的觉醒。在历史发展中，“复性”是与“反本”密切关联的，而“反本”又与人生不可分割。哲学家的使命在透过既成事物和现象去窥求它本来的根由，揭橥宇宙和人生的意义，并逐渐引导和生成中国哲学对形而上世界的渴求和兴趣。在这一过程中，本体论和修养观融为一体，突出了人人可以向往并为之为自己终生追求的境界和目标。可以说，正是这种从一开初就具有的以反归或实现本性为定向的思维方式，酝酿造就了区别于西方的中国哲学心性本体论的独特价值。

心性范畴的讨论在儒佛双方都具有十分重要的意义，但注重以理气、性气的架构来看待世界则突出表明了儒家学派的理论特色。对于立志接续先秦儒学的宋明理学来说，“性与天道不可得而闻”等等，既是引发理论追寻的源头和动力，也正好披露了儒家哲学相对于佛教思想的优长所在，即“不得闻”或“罕言”正是说明了儒家反对空谈心性，而主张从气化的真实世界、从人伦日用的社会现实中去体悟天理，强调的是心迹、虚实的统一。

^① 刘禹锡：《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》，《刘宾客集》卷四，《丛书集成初编》本，上海：商务印书馆，1937，第36页。

心与迹的关系,跟“性与天道”同“文章”的情况有所类似,即都表现为内在本体与外在表现之间的相互沟通,但双方又不是完全相同。因为“文章”固然属于迹,但性与天道却不等同于心,心说到底是一个主观性的范畴。伴随着关洛之学的兴起,心性一致与否及与情的关系问题受到越来越多的关注。自孟子以“君子所性,仁义礼智根于心”定位心性关系和《中庸》提出未发已发的范畴以来,宋明理学家大都接续了这一思想资源并在与佛老的争辩中构建出自己的哲学体系。虚实关系的辨析与理气关系的讨论相互关联。宋代理学产生,在一定意义上表现为理学家以自身的“实”学对抗佛老的虚学。理学家认为他们所创立的以实理、实性、实气、实心等为标识的实学,是克服佛老空虚之学的最有力的武器,并因之对佛老的空虚观展开了深入的批判。因而,这既与“旧”儒学——汉唐经学的章句训诂大不相同,也与西方哲学向物理学之后、现象世界之外追寻超越的哲学本体的路向明显区别^①。

在唐宋以后的中国哲学领域,“本体”概念的使用非常广泛。尽管理学家普遍认为自己的理论是遥接先秦的孔孟,但事实上,“本体”概念及其本体论哲学是在汉以后的经学研究中逐步酝酿兴起的,并最终使“本体”这样一个普通的汉语双音词,逐步变形为中国哲学的根本概念,并为宋代理学本体论的创立及其在理气、性理、心性等不同层面的展开,做好了最充分的理论准备。而从思想资源的角度看,本体论哲学的生成,既与易学的发展相关,也直接体现了玄学和佛学的思辨成果,在折中吸取三教思想的基础上,哲学家们为世界提供了不同于西方哲学的“本体”概念和非 ontology 可以概括的中国特色的本体论哲学。在这一过程中,宋代理学家们做出了重要的贡献。他们从“内外交相合”的高度,造就了更为立体的宋代新哲学形象,最终使儒家重新掌握了学术话语的主动权。

在宋儒创立的理学话语系统中,道统论成为了儒家立说的基本立场,而天理则是宇宙的本体和决定万事万物的总根据。天理流行与否,成为判定历史时代及其思想学说合理性的根本标志。凭借天理观和道统论的价值尺度,

^① 张岱年先生认为中西哲学在本体论上的区别是:西方哲学主张“现象现而不实,本根(即本体——笔者按)实而不现,现象与本体是对立的两世界。这种‘本根是虚幻现象之背后实在’之观念,多数中国哲人,实不主持之。中国哲人决不认为本根实而不现,事物现而不实,而以为事物亦实,本根亦现;于现象即见本根,于本根即含现象”。见所著:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982,第15页。

新儒家对汉唐儒学采取了全盘否定的态度。在他们眼中，儒学的道统在汉唐中断了，没有得到发扬。社会上流行的，或者是两汉经学，或者是魏晋玄学，或者是隋唐佛学，汉唐的历史，是“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也”^①的人欲横行而天理泯灭的历史，所以必须彻底否定。这一绝对化的态度，也从思想方法的层面说明，一种新的思想体系的创立，往往是以对旧学的彻底否定为前提的。在此之后，重新接续起孔孟道统的儒学，自然就是“新”的儒学。

如此的学术风气深深地影响到这一时期的理论成果。宋代的经学著作，总体上都属于阐发义理的理学著作。北宋周敦颐的《太极图说》和《通书》、张载的《易说》、程颐的《伊川易传》等，重点都在通过对《周易》义理的阐发建构自己的哲学体系；邵雍的《观物篇》虽然注重象数，但同时也是义理思辨的产物。两宋之际，胡安国著《春秋传》，围绕纲常人伦和天理人欲之辨做政治伦理文章。到南宋，胡宏、张栻师徒从《周易》研究走向对《论》《孟》心性资源的归纳阐释。朱熹不仅有《四书章句集注》，也有《周易本义》《易学启蒙》《诗集传》《仪礼经传通解》等经学名著，它们一起构成了一个精深宏富的哲学思想体系。杨简作《易传》和《诗传》，则是直接鼓吹心学的著作。理学主流之外，朱震的《汉上易传》和杨万里的《诚斋易传》，都是有影响的易学名著；叶适则批判性地反省了以《五经》为代表的整个传统经学。伴随着理论之间的相互争鸣和不同学派学者的共同努力，宋代经学和哲学以超越于前人的理论成就带动整个学术走向了时代的辉煌。

与此同时，经学哲学的研究，着眼于中国哲学发展的独特道路，固然要探讨理学的核心观点、概念结构和基本命题的创生和展开。但除此之外，理学家们还肩负着一个重大的使命，就是要满足儒者安身立命和精神寄托的需要。士大夫精神需要的满足体现在打造天理照耀下的精神世界，佛道哲学对新儒家价值理想的塑造在这里表现出正面影响的一面。在这一过程中，纲常名教作为普遍之善得以重新确立，继天地之善而成个体之性，困扰儒家上千年的性善性恶之辨在天命之性与气质之性的互动中得到基本的解决。可以说，随着以理气论、心性论、性理学等为标志的新哲学体系的创立，儒家复性而

^① 朱熹：《答陈同甫》，《朱文公文集》卷三十六，朱杰人等主编：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002，第21册，第1583页。

“同排釋老”的历史任务宣告完成。
是为序。

向世陵

2013年3月30日

目 录

序	1
引论 经学变革与理学的兴起	1
一、文以载道的诉求	1
二、经学文本的传承转换	5
(一) 五经义理的采摭	5
(二) 子学资源的发掘	7
三、道统论的成立及意义	9
(一) 《论语》和《尚书》的文献根据	9
(二) 《周易》的文献根据与“时中”	11
四、纲常天理与普遍之善的确立	15
(一) 三纲五常的内在化	15
(二) “大本达道”的普遍准则	17
第一章 “本体”与“本体论”	21
一、“本体”一词的出现与意义的拓展	22
(一) “本体”语词的出现与含义	22
(二) “本体”在本土文化中意义的拓展	24
二、隋唐佛学的“本体”论	26
(一) “实”体向“虚”体的转向	27
(二) “本体”说与体用论的整合	28
三、宋代儒佛交通的“本体”论	32
(一) 佛教“本体论”的自觉	32

(二) 儒家本体概念的明晰与本体论的成形	33
第二章 “反本”“复性”论	40
一、反本复性道路的奠定	41
(一) 道家的开端	41
(二) 儒家的承接	44
二、玄佛交融的反本复性诉求	47
(一) 玄学的反本归静	48
(二) 佛学的反本达源	49
三、唐及宋初的复性、原性论说	51
(一) 李翱的复性论	52
(二) 韩愈、欧阳修的原性与修本	55
(三) 王安石“性情一”的得失	56
四、张载“善反”天地之性的变化气质说	57
(一) 气质之性不为性	58
(二) 德与气不并立	60
(三) 一于气与一于性	62
五、从程学到湖湘学和闽学的反本复性	63
(一) 二程与湖湘学的多样选择	63
(二) 朱熹对北宋复性论的系统总结	65
六、明清之际学者对张载变化气质说的推进	70
第三章 理气虚实论上(北宋)	74
一、“气一有无”的形而上下说	75
(一) 太虚至实与气贯有无	75
(二) “太和中容万物”	80
二、无形有象互藏其宅	83
(一) 感聚仇和循环不已	83
(二) 反仇和解与生生相继	87
三、“天理”在二程的体贴	89
(一) 因象以明理	89

(二) 理便是天道	91
(三) 天下无实于理者	94
第四章 理气虚实论下(南宋)	97
一、湖湘学的性气与道器论	97
(一) 性气、道物一体	97
(二) 道与器非异体	99
二、朱熹论理气“一物”与“二物”	102
(一) 形而上下与理气先后	103
(二) 理气不离又决是二物	106
(三) 理动不动与道体流行	109
(四) 理在气中与生气流行	112
三、叶适对理学虚实论的批评	117
(一) 二程的“实”学	117
(二) 理学文本的虚妄	119
(三) 理学解《易》的不实	120
(四) 理学“专以心性为宗主”	124
第五章 性理学	128
一、湖湘学的理具于性说	128
(一) 天命全体和为学大体	129
(二) 性物一体与“叹美之辞”	131
(三) 性体心用与性心之间	136
(四) 心以成性与识而后行	138
二、朱熹的性理学体系	141
(一) 性即理	141
(二) “二性”与“二善”	147
(三) 性之本体是理是善	152
第六章 心迹论	160
一、隋唐儒者的先声	160
(一) 王通的心迹不殊	160

(二) 中唐儒者的心迹论说	161
二、“以心通”与“悟心”为本	164
(一) “以心通”的前后承接	164
(二) “原道”与守礼	165
三、心一迹异与权实相顾	167
(一) 迹异而心一	168
(二) 心之同然与“一心”	170
(三) 空与实互发	173
四、心迹为一	175
(一) 迹非不可能心是	175
(二) 心与迹本一	178
第七章 心性情一致	182
一、大心尽物以尽性	182
(一) 性物一体而大心	183
(二) “尽物”在“尽心”	186
二、程朱的心性天一致	188
(一) 程颐对张载的批评	188
(二) 朱熹对张、程等说的总结	189
三、知觉之心与体用合一	193
(一) 知觉之心与虚灵明觉	193
(二) 心性的相对与互动	195
(三) 心统性情跨“两头”	198
四、心体自明与发而中节	200
(一) 穷理而“主”良心	201
(二) 心定则理现	204
五、心体为仁与心该动静	205
(一) 心、善、仁之一与不一	205
(二) 诚意以安心	207
第八章 “本心”与“心即理”	211

一、理学传承与心学的概念	212
二、“本心”论	214
(一) 从张、程到朱熹的“不失本心”	216
(二) 张九成的本心说	221
(三) 陆九渊的本心说	223
三、“心即理”说	229
(一) 陆九渊的“心即理”	229
(二) 宋代诸家的“心即理”	232
 第九章 “安身立命”说	 238
一、传统儒学论“安身立命”	238
(一) 《周易》的安身以崇德	239
(二) 孟子的修身以立命	241
二、宋代理学论“安身立命”	243
(一) 利用安身以立命	243
(二) 俟天以修身	246
三、道统传承与安身立命	248
(一) 传心而立心	248
(二) 无欲而去私	251
 参考文献	 254
关键词索引	260

引论 经学变革与理学的兴起

宋代学术在思想文化史上最重要的贡献就是理学的兴起和繁荣。理学的兴起，无疑是诸方面外部条件综合作用的结果，但外因再重要也只是变化的条件，内因才是变化的根据。汉唐经学走向宋代理学，是儒家学术尤其是经学学术自身发展的需要，是儒学经过长期酝酿而在与外部作用的相互折中协调中改革和转换的结果。经学的新诠和理学话语系统的创建是宋代经学哲学发展的两大标志性成果。

一、文以载道的诉求

中国文化传统的一大特色是语言文字必须要表达一定的思想内容。《尚书·舜典》所述“诗言志，歌永言”实际上成为后来中国诗歌创作的一个重要的指导原则。在作文上，从曹丕的“文气”到刘勰以“道心”论“文心”而提出“圣因文而明道”说，文与道的联系越来越受到人们的关注。尽管唐初继承的是从六朝以来盛行的骈俪文风，刘勰要求的为文应当在“宗经”“明道”上“用心”尚没有成为现实，但自唐中期以后，情况却开始发生了变化。韩愈在解释孔子“天何言哉”时曾感叹道：“此义最深，先儒未之思也。吾谓仲尼非无言也，特设此以诱子贡，以明言语科未能忘言至于默识。故云：‘天何言哉！’且激子贡使进于德行科也。”^①就是说，在“言语”之上的“德行”，只能通过忘言和默识的方法才能够到达。因而孔子希望通过“不言”的教法激励子贡超越外在的语言而进达内在的德行。韩愈所说，形式上是由语言到

^① 见韩愈、李翱：《阳货第十七》，《论语笔解》，北京：中华书局，1991，第28页。