

宋代新儒学的精神世界

吴震 主编

——以朱子学为中心

如所周知，宋明儒学的主流是理学，缘二氏（老、佛），特别是释氏的挑战而起，上接孔孟，开创了一个意义深远的精神世界。南宋朱熹（1130-1200）号称集大成，他的哲学格局恢宏，思绪复杂，1982年在檀岛召开国际朱熹会议，个别中国思想家受到这样的殊荣可谓空前。2003年余英时兄出版大著《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，开拓了新的视域，2006年为他赢得了人文方面的克鲁吉奖（John W. Kluge Prize）。这书的出版也引发了新一轮有关朱子的热烈讨论，一直到如今还余波荡漾。我和英时兄的辩论分别深化了各自对宋明理学与朱熹的了解，我之写作本文还是为了针对自己最近的思绪作一结算。



华东师范大学出版社

宋代新儒学的精神世界

——以朱子学为中心

吴震 主编



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宋代新儒学的精神世界:以朱子学为中心/吴震主编. 上海:华东师范大学出版社,2009

ISBN 978-7-5617-7051-1

I. 宋… II. 吴… III. 朱熹(1130~1200)—哲学思想—国际学术会议—文集 IV. B244.75-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 058359 号

宋代新儒学的精神世界

——以朱子学为中心

主 编 吴 震
项目编辑 曹利群
审读编辑 方学毅
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江临安市曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 33
字 数 668 千字
版 次 2009 年 6 月第一版
印 次 2009 年 6 月第一次
印 数 1—2100
书 号 ISBN 978-7-5617-7051-1/B·478
定 价 59.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

前 言

2008年10月25日—26日,复旦大学哲学学院主办召开了“宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心”国际学术研讨会。来自海内外的专家学者共发表了二十余篇论文,都是特为此次会议撰写,且未在国内报刊杂志上发表过。会后审议,其中一篇因与会议主题不符而未能收录以外,其余各篇按会议发表顺序,编成本书予以出版。作为主编,我的职责是尽量做到通读全稿、统一格式,并撰写前言,介绍各篇论文主旨。

在20世纪八十年代初的1982年,由已故陈荣捷教授组织召开的首次“国际朱子学会议”在美国夏威夷成功举行,有力推动了朱子学研究的国际化。曾出席该会的刘述先教授和田浩教授(以下省略敬称)在时隔26年后现身此次复旦会议,很自然,他们被安排在大会上作“主题演讲”。刘述先《宋明理学的精神世界——以朱子为中心》非常切合本次会议的主题意旨,他以高屋建瓴的姿态来“结算”他近几年有关朱子学及宋明理学的一些重要问题的“思绪”,指出朱子学在理路上虽不同于“直贯系统”而属“横摄系统”,亦不能相应于“以心著性”的思想格局,然其哲学实为“圣学之一分支”。从历史上看,朱子之精神世界亦有“承先启后的作用”,对其思想的价值和意义理应作出正面积极的评估。田浩向来对“道学”一词有独特的看法,认为《宋史·道学传》的“道学”概念过于狭窄,而当今学界常用的“理学”或“新儒学”则过于宽泛。他主张采用北宋以来对“道学”的那种较为宽阔的理解,其中蕴含哲学、文化及政治等方面的意涵,这是他自1992年发表英文本《朱熹的思维世界》以来一贯坚持的观点。然而,近来在美国有几位宋史专家对其观点有所质疑,认为“道学”一词的传统定义仍有合理性,田浩发表《朱熹与道学的发展转化》便是对此的回应。他指出,自朱熹晚年始,对“道学”概念的理解已渐趋狭窄,赋予“道学”以某种排他主义的学派色彩,因此我们不能过分夸大朱熹的后续者们在将朱熹思想正统化过程中,对“道学”运动所起到的“创造”作用;他强调,若不假思索地相信后世对朱熹道学的人为建构以及《宋史·道学传》的褊狭定义的真实性的真实性,将不利于我们真切地了解宋代思想历史发展的多样性。

第一场讨论设定为“哲学与方法”。杨国荣《当然与必然的交融：朱熹思想的内在趋向》以其擅长的思辨方式，对于朱熹哲学中的“理”如何同时呈现出化当然为必然之趋向这一哲学问题作了明确的诠释，指出“所以然”和“所当然”的统一既是“理”本身所具有的内在趋向，同时也是“穷理”、“明理”等工夫实践的归趣，两者的交融互摄而非互相排斥，乃是理解朱熹哲学的理论特色及其意义之关键。司马黛兰《西方的朱子学研究》(Recent Western Studies of Zhu Xi)以陈荣捷《欧美的朱子学》的时间下限(1974)为起点，介绍了近30年来朱子学研究在北美的最新状况，着重展示了英文学界不同视域下的朱子学研究，它包括朱子的生平与时代、哲学、伦理、宗教实践，以及灵性、心智与知识、文本与诠释、国家与政治、朱子学在现代、朱子与西方的思想家等诸多不同侧面的最新研究进展。张汝伦《关于格物致知的若干问题——以朱熹的阐释为中心》运用字义训诂和义理分析双管齐下的方法，对宋明理学史上争议颇多的“格物”问题作了详细的文献梳理和思想诠释，其中对朱熹哲学中的物、知、理等重要概念提出了不少独到的见解。

在第二场“心性 with 工夫”的讨论中，杨祖汉《从朱子的“敬论”看朱子思想形态的归属》注意到若要对朱熹在“心性论”问题上的见解作出明确的判断，实有必要结合朱熹的工夫论来加以考察，而朱熹“敬论”乃是朱子学工夫论的一个核心问题；他指出“由敬来规定朱子之思想形态，及由敬契入道德心，是对道德心之体会可有之一进路”，由此出发，我们“便可对朱子的思想形态作另外之归类，而或可避免判朱子为‘别子而不正宗’”。杜保瑞《朱熹谈本体力工的项目与义涵》紧扣《朱子语类》卷七以下七卷“论为学之方”的资料，拈出“本体力工”这一重要概念，以此为问题的切入点，集中探讨了朱子学的“工夫次第”等诸多义理问题，强调指出朱熹的工夫论是一种“本体力工论”，“过去朱熹因与象山争议而被塑造的工夫支离蜷曲之印象，应予全然改观。”吴震《“心是做工夫处”——关于朱子“心论”的几个问题》指出朱熹“心犹阴阳”说非“心即阴阳”之意，故不能断言朱熹有“心即气”之说；朱熹即工夫言心自有其理论意义，然由于其言“心”缺乏存有论的关怀，故“心”之主宰义不免落空，导致其论心具有多义性特征，并由多义而生出诸多歧义；认为朱熹之言心详密有余而意欠圆融，最终未能形成一套理论严密的“心论”。

在第三场“伦理、知识与死生”中，黄勇《美德伦理的自我中心问题：朱熹的回答》从西方伦理学的一个前沿问题——“美德伦理学”的角度出发，着重探讨了朱熹理学思想能否积极回应西方学者所提出的美德伦理学具有自我中心之倾向这一问题；认为朱熹的儒家伦理在本质上亦是美德伦理学，他能更为清楚而直接地对上述问题作出儒家的回答，得出美德伦理的特质并不是自我中心的结论。祝平次《意志、知识与道德：论朱熹伦理学中的几个问题》通过对“意志”、“知识”、“道德”这三个关键词语的“古今义”之挖掘和分疏，并结合现今的伦理学立场来重新评价朱熹思想；认为朱熹对这三个关键词语(尤其是对作为道德关怀的“知识”以及作为规范义的“道德”)的理解，在儒家伦理的传统中自有一定的地位，因此结论便与牟宗三先生“在未清楚定义三个语词的定义之下所推导出来的结论完全相反”。杨立华《气化与死生：朱子视野中的关洛分歧》在对张载所做的精细翔实之研究的

基础上,结合张载的“气化”观点,讨论了张载是如何建构儒家伦理对生死问题的理解与安顿的;指出张载最终建构起了“存,吾顺事;没,吾宁也”这一真正儒家意义上的生死观,以之安顿个体的生死,为对治二氏的生活方式和态度奠定了坚实的基础。

第四场“道学的演变”则对朱熹身前死后道学思想的形成及其展开之历程进行了讨论。市来津由彦《朱熹门人从其师那里得到了什么——黄榦所“表象”的学习》探讨了朱子学是如何被“再生产”的这一很有意义的问题,作者运用朱熹门人黄榦所写的《行状》、《墓志铭》等一批传记资料,着重考察朱熹门人是如何展开有关“学习”问题之论述的,指出朱熹门人通过对朱熹道学所揭示的“为己之学”的强调和推广,为朱子学的“再生产”奠定了广泛的社会基础。何俊《郑伯熊与南宋绍淳年间洛学的复振》以历来未受关注的小人物——郑伯熊为例,指出他在南宋复振二程洛学的过程中起到了重要作用,有力地阐明了在此过程中,除道南及湖湘以外,其实永嘉学派的区域性学术思想亦在其“中心圈”之内,而郑伯熊不仅助朱熹整理二程遗书有重要贡献,而且他的儒者风范亦使永嘉之学得以重光。曾亦《张南轩与朱子之交往及胡五峰门人内部的学术异同》详细探讨了湖湘学代表人物张南轩与朱熹的思想纠葛,指出南轩的思想转变并非以往所以为的那样:是朱熹所促成的,而是南轩自身思想发展的逻辑所致;重要的是,南轩虽最终折服朱熹,但对朱子思想的理解却有“误会”,同样,朱熹与南轩对湖湘后学的批评,亦有种种“误会”,呈现出朱熹周围道学运动的开展颇具复杂性。

第五场“朝鲜理学的讨论”构成了本次会议的一个特色。李明辉《李玄逸的四端七情论与“道心、人心”问题》透过考察朝鲜儒者李玄逸对朱熹理学的四端七情及道心人心等一系列重大义理问题的探讨,指出玄逸的相关讨论不唯进一步深化了李退溪与李栗谷等人在朱子学诠释过程中所凸显的义理问题,而且通过朝鲜儒者的争议讨论,亦有助于我们对朱子学的理解。许南进《关于退溪的四端理发说》则以韩国学者的眼光考察了本国大儒李退溪对朱子学的诠释,指出退溪在诠释过程中提出了自己独特的四端七情说,建构了“理发气随”、“气发理乘”这套理论系统,在理论水准上可与朱熹相比,极大地丰富了性理学的内涵,并推动了朝鲜性理学的思想发展。文碧方《朝鲜儒者对朱子“心”以及相关概念的理解与诠释》借助朝鲜性理学史上的“四七之辩”、“湖洛之争”对朱熹理学的“心”之问题的诠释,以反观大陆及台湾学者在有关朱熹哲学的“心论”问题上莫衷一是的争议,指出朝鲜朝儒者皆一致认定“心是气”,这就无疑表明“朱子所谓的‘心’是气,是一气心”。

第六场“来自东亚的视角”。首先是柴田笃《楠本正继博士的朱子学研究》介绍了近代日本中国近世思想研究领域的奠基性人物——楠本正继的朱子学研究的特色、价值及其意义,同时展示出楠本正继作为日本崎门朱子学的传人,具有深厚的家学渊源;楠本还开创了日本九州大学中国哲学研究的传统,其传人为已故冈田武彦教授以及已届91岁高龄的荒木见悟教授。林月惠《十六世纪朝鲜性理学者对罗整庵“人心道心”说的回响与批判》指出16世纪朝鲜儒者从自身的问题意识出发,在充分理解和掌握朱

子学之义理的基础上,对东传而来的明儒罗整庵的“人心道心”说作出了有力的回应,展现出朝鲜儒者在继承和诠释朱子学之时,能作出理论上的深化及创造性的转化,开创出自家的朱子学论域和哲学理境。

第七场“政治、实践与史学”的开篇吾妻重二《论周惇颐——人脉、政治、思想》并非以朱子学为讨论对象,然而周惇颐在理学史上的崇高地位正是由朱熹的表彰才得以确立。本文充分利用南宋版周惇颐文集这一善本,全面探讨了周惇颐充满魅力的人格、严正的政治态度以及对朱熹有过重要启发的宇宙论。方旭东《应举与修身——道学的身心治疗之术》则以《近思录》为文本,考察道学对从事举业者实施的身心治疗之术,指出朱熹“举业不害为学”的观点标志着道学在理论上已解决举业与为学之间的冲突,经过几代人的覃思精研,道学已经发展出一套有效的理论来治疗应举这一难症。石立善《〈朱子语录格言〉考论》对向来未受学界注意的一部朱子语录进行了翔实的考证,这种基础性研究在朱子学研究领域自有其价值和意义。

最后第八场“经典与文献批评”,共四篇论文。徐洪兴《朱子论周、邵〈易〉学》通透观察周敦颐、邵雍的易学思想对朱熹的影响,进而发现朱熹的哲学建构与其易学观念紧密相关,朱熹将传统易学中的卜筮、象数、图书、义理整合为一,形成了自己的一套诠释系统。陈荣开《朱子〈中庸〉结构说(中)》按照作者自己对朱子《中庸》文本的剖析,《中庸》全篇三十三章共由五大段组成,本文就其中第三段(即第十二至第二十章)的脉络结构、义理内涵展开了缜密的分析,以义理与章句并重的手法,力图将隐存于章内的复杂结构剖露出来,以重建《中庸》学的整体架构。郭晓东《论杨龟山对〈中庸〉的诠释及朱子的批评》注目于朱熹之前两宋道学的十家《中庸》解之一的杨时解本,揭示出《中庸》义学在型塑道学话语的过程中,杨时所占有的举足轻重的地位,而杨时《中庸义》之于朱熹既是其思想资源,又是其批评对象,最终经朱熹的创造性诠释,《中庸》义理才构成道学思想的重要一支。杨儒宾《〈中庸〉怎样变成了圣经》则对前朱熹时代的《中庸》诠释史作了非常详密细致的类型学考察,既有学术史的观察又有观念史的关怀,全文以《中庸》诠释为背景,显示出《中庸》之成为儒门“圣经”的复杂过程,指出《中庸》是儒家典籍中最富形上内涵的经典,宋儒对它的重新发现绝非偶然,因为它是一部性命之书中的性命之书。

以上,冒着简化失当的危险,对各篇论文大旨作了简要介绍。在本次会议的召开以及本文集的编修过程中,我主要是担当事务性工作。如果没有复旦大学中哲教研室同仁的共同策划和鼎力相助,是不可能完成这项工作的。在这里,我要感谢参与会议事务工作的张汝伦教授、郭晓东副教授以及哲学学院中哲专业的各位研究生,并向慷慨允诺出版的华东师范大学出版社朱杰人社长、细心审阅全文的曹利群女士,致以衷心的感谢!最后,还要向各位与会学者致以深深的谢意!我们衷心期待,这部论文集能成为朱子学及宋代儒学研究的一个新台阶。

吴震 谨志

2009年2月7日于复旦大学

目 录

1 前言

主题演讲:宋明理学的精神世界

- 1 宋明理学的精神世界——以朱子为中心 / 刘述先
- 10 朱熹与道学的发展转化 / 田浩(Hoyt Tillman)

第一场:哲学与方法

- 24 当然与必然的交融:朱熹思想的内在趋向 / 杨国荣
- 35 Recent Western Studies of Zhu Xi / 司马黛兰(Deborah Sommer)
- 52 关于格物致知的若干问题——以朱熹的阐释为中心 / 张汝伦

第二场:心性与工夫

- 72 从朱子的“敬论”看朱子思想形态的归属 / 杨祖汉
- 87 朱熹谈本体工夫的项目与义涵 / 杜保瑞
- 112 “心是做工夫处”——关于朱子“心论”的几个问题 / 吴 震

第三场:伦理、知识与死生

- 139 美德伦理的自我中心问题:朱熹的回答 / 黄 勇
- 164 意志、知识与道德:论朱熹伦理学中的几个问题 / 祝平次
- 178 气化与死生:朱子视野中的关洛分歧 / 杨立华

第四场:道学的演变

- 187 朱熹门人从其师那里得到了什么——黄榦所“表象”的学习 / 市来津由彦

- 201 南宋前期的道学运动——洛学复振与区域思想的互动 / 何 俊
215 张南轩与朱子之交往及胡五峰门人内部的学术异同 / 曾 亦

第五场:朝鲜理学的讨论

- 243 李玄逸的四端七情论与“道心、人心”问题 / 李明辉
259 关于退溪的“四端理发说” / 许南进
267 朝鲜儒者对朱子“心”以及相关概念的理解与诠释 / 文碧方

第六场:来自东亚的视角

- 297 楠本正继博士的朱子学研究 / 柴田笃
313 十六世纪朝鲜性理学者对罗整庵“人心道心”说的回响与批判 / 林月惠

第七场:政治、实践与史学

- 339 论周惇颐——人脉、政治、思想 / 吾妻重二
374 应举与修身——道学的身心治疗之术 / 方旭东
394 《朱子语录格言》考论 / 石立善

第八场:经典与文献批评

- 415 朱子论周、邵《易》学 / 徐洪兴
429 朱子《中庸》结构说(中) / 陈荣开
469 论杨龟山对《中庸》的诠释及朱子的批评 / 郭晓东
490 《中庸》怎样变成了圣经 / 杨儒宾



宋明理学的精神世界 ——以朱子为中心

◎ 刘述先(中国台湾中央研究院)

如所周知,宋明儒学的主流是理学,缘二氏(老、佛),特别是释氏的挑战而起,上接孔孟,开创了一个意义深远的精神世界。^①南宋朱熹(1130—1200)号称集大成,^②他的哲学格局恢宏,思绪复杂,1982年在檀岛召开国际朱熹会议,个别中国思想家受到这样的殊荣可谓空前。2003年余英时兄出版大著:《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,^③开拓了新的视域,2006年为他赢得了人文方面的克鲁吉奖(John W. Kluge Prize)。这本书的出版也引发了新一轮有关朱子的热烈讨论,一直到如今还余波荡漾。^④我和英时兄的辩论分别深化了各自对宋明理学与朱熹的了解,我之写作本文还是为了针对自己最近的思绪作一结算。

① 2005年3月我应邀回香港中文大学新亚书院作第十八届“钱宾四先生学术文化讲座”:《论儒家哲学的三个大时代》,香港:中文大学出版社,2008。全书共分三个部分:先秦儒学、宋(元)明儒学、现代新儒学,特别是其中的第二部分,读者可以参看。

② 牟宗三先生对这一点提出异议,因朱子的“理”只存有而不活动,已偏离了北宋三家:濂溪、横渠、明道的直贯思路,而继承伊川,另外开创了一条横摄思路,造成了“别子为宗”的现象。参牟宗三:《心体与性体》三册,台北:正中书局,1968—1969年。但朱子的综合虽不尽理想,牟先生并未否认朱子在事实上占据了“大宗”的地位。

③ 此书先由台北允晨文化出版公司出版(二册)。以后又出了大陆版,这样的学术专著竟然成为畅销书,可谓异数。

④ 有关“内圣外王”的问题,我对英时兄提出的“哥白尼式的回转”有所质疑,他作出了响应;针对我进一步的质疑,他又提出了儒家的整体规划的构想。相关文献拙作:《评余英时:〈朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究〉》,《九州学林》一卷二期,2003年冬季,页316—334;余英时:《“抽离”、“回转”与“内圣外王”——答刘述先先生》,《九州学林》二卷一期,2004年春季,页301—310;拙作:《对于余英时教授的响应》,《九州学林》二卷二期,2004年夏季,页294—296;余英时:《试说儒》(转下页)

我们今日对于宋明理学,或者如田浩(Hoyt Cleveland Tillman)所提议的“道学”的理解,决离不开朱子的建构。^①而朱子自述自幼即留意“为己之学”,他思想逐渐成熟是长期参悟中和的结果,故毫无疑问的是,他所成就的学问是“圣学”的一支。^②而“道统”的说法虽可以溯源到孟氏、韩愈,正式的提出却有待于朱子的《中庸章句序》:

道统之传有自来矣。其见于经,则允执厥中者,尧之所以授舜也。人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中者,舜之所以授禹也。……自是以来,圣圣相承,……若吾夫子则虽不得其位,而所以继往圣、开来学,其功反有贤于尧舜者。然当是时,见而知之者,惟颜氏、曾氏之传得其宗。及曾子之再传,而复得夫子之孙子思。……自是而又再传以得孟氏。……及其没而遂失其传焉。……故程夫子兄弟者出,得有所考,以续夫千载不传之绪。(《朱子文集》卷七十六)

及后黄榦书《朱子行状》,乃曰:

道之正统,待人而后传。自周以来,任传道之责,得统之正者,不过数人,而能使斯道章章较著者,一二人而止耳。由孔子而后,周程张子继其绝,至先生而始著。

以后《宋史》引其说,列代学者宗之不乏其人。陈荣捷先生指出,朱子之立道统是

(接上页)家的整体规划——刘述先先生响应读后》,同上,页297—312。我们两人都相信真理越辩越明,但因学养不同,彼此的偏重难免有所不同。他强调“秩序重建”是儒学整体规划的归宿处,而我强调,宋儒把内圣外王当作整体来看,仍以内圣为主,外王为从。凡学问必抽离,光抽离不是问题,重要的是不把抽象当作具体的现实即不足为患。英时兄也同意,哲学自成一个领域,有它的自主性。但许多理论效果要碰撞之后才能显发出来。英时兄在同时期在台湾《当代》杂志与杨儒宾进行激烈的论辩。同时海内外有多篇书评发表,观点各异,莫衷一是。余波荡漾,一直到最近,吴展良发表了他的《朱子的世界秩序观之组成方式:朱子的天人关系思想析论》,刊于《九州学林》五卷三期,2007年秋季,页2—33;他强调朱子的世界观及其思维与认知方式,基本上视一切事物为一不可分割的整体,具有“整体观”的特质。这自言之成理,却又在分疏方面有所不足,尚待澄清。

① 参田浩:《朱熹的思维世界》,台北:允晨文化,1996年,2008年增订版。

② 1982年我出版专著:《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:台湾学生书局,1982年初版,1984年修订再版,1995年增订三版。我的基本思想并无改易,本文不事繁复征引,所据文本具见该书;本文所拓展的是以往未充分展示出来的理论效果。我所强调的是,儒家哲学传统与希腊柏拉图、亚里士多德的哲学传统不同处在于:我们不是由形上学讲到宇宙论、伦理学,恰好倒转过来,是由人事论,逆反到心性论,而后到天道论。朱子当然有形上学、宇宙论,然只作外在的比附,绝难有鞭辟入里的理解与证悟。

基于哲学性的理由,其言是也。^① 我们如今熟悉的所谓“濂、洛、关、闽”,就是由朱子精心构造出来的线索。他和吕东莱合编《近思录》,选录了周子、二程、张子的著作。西方学者如魏伟森(Thomas Wilson)注意到,《近思录》的编纂开创了一个新的典范,它由学术观点选入一些人物与著作,建构了一个传统,自然就把其他人物排除在外,“道学”在这种方式之下形成了宗派,有向心和排他的双重作用。^②

朱子建构道统,影响深远。1313 年元代科举以朱子的《四书集注》取士,一直到清末(1905)废弃科举为止,七百年来他的地位被视为孔子以后一人,是一点也没有夸张的。但他的道统观也一直受到严重的误解,必须加以澄清。首先我要说明的是,《中庸章句序》引十六字心传“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”源出古文尚书《大禹谟》,清儒阎若璩考证为伪作,似乎动摇了道统的基础。我曾经借田立克(Paul Tillich)的说法,分别“耶稣学”(Jesusology)的考据与“基督学”(Christology)的信仰,指出朱子建立道统属于“信仰”的层面,不是“考证”可以推翻的。有关耶稣其人的考证缺少确定性,但耶稣基督钉十字架为人类赎罪之后复活的信仰却是绝对的。同样,三皇五帝的传说缺少确定性,“危、微、精、一”的心传对道学者而言却是绝对的。^③

其次,英时兄曾引钱穆先生的说法,以宋明儒的道统观念首由韩愈提出,显然来自禅宗;其所争持为“主观的、单传孤立的、易断的道统,其实纍纍甚多,若真道统则须从历史文化大传统言,当知此一整个文化大传统即是道统”。^④ 我的回应指出,钱先生这样的说法对于朱子之建立道统缺乏相应的理解。禅宗的确是单传的道统,但儒家根本不取这样的方式,由古代圣王转移到孔孟程朱,重心已自觉地由君道转移到师道,故朱子才会说:“若吾夫子虽不得其位,而所以继往圣、开来学,其功反有贤于尧舜者。”这是何等的气概!如果能够发明本(道)心,修德讲学,教化百姓,弘扬斯学,那就道统有继,否则随时可以断裂、失坠。这里强调的是知识分子自觉的担负。^⑤ 故 1982 年狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)教授应邀来新亚书院作钱穆讲座,第一讲论及“道统”问题,所用的英文表达是“the Repossession of the Way”,“道之重新把握”,可谓知

① See Wing-tsit Chan, “Chu Hsi's, Completion of Neo-Confucianism” in Françoise Aubin, ed. *Études Song-Sung Studies in Memoriam Étienne Balazs.*, Ser. II, No. 1 (1973), pp. 75. 1982 年我参加国际朱熹会议提出论文,就是对“道统”问题作出进一步的讨论与反思,Shu-hsien Liu, “The Problem of Orthodoxy in Chu Hsi's Philosophy,” in *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, edited by Wing-tsit Chan (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 437-460.

② Cf. Thomas Wilson, *Genealogy of The Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1995).

③ 参拙著《朱子》一书,页 413—427,同 p. 2 注释②;又参我论“道统”问题的英文论文,同 p. 3 注释①。

④ 余英时:《钱穆与新儒家》,《犹记风吹水上鳞》,台北:三民书局,1991 年,页 31—98。

⑤ 拙作:《对于当代新儒家的超越内省》,《当代中国哲学论:问题篇》,新泽西:八方文化,1996 年,页 1—67,特别是有关道统问题的再省思,页 41—45。

言。^①而当代新儒家从未在人类学家所谓大、小传统之间作出截然的分别，著名的《中国文化与世界宣言》有曰：

……中国文化，在本质上，是一个体系。……中国在政治上，有分有合，但总以大一统为常道。且政治的分合，从未影响到文化学术思想的大归趋，此即所谓道统之相传。^②

这样的说法出奇地与钱先生相似，不知为何钱先生会对宣言的立场有那么严重的误解？再次，朱子贬抑汉唐，董仲舒、韩愈并无与于道统。这说明宋儒以为只有历史、文化、政治、社会、经济的关注是不够的，必回返心性的源头，才能够担承道统。由此可见，对宋儒来说，尽管内圣——外王是连续体，在实际上无法切割，互为先后，但就根源来说，必定是内圣为主，外王为从，这里不存在英时兄所谓的“哥白尼的回转”。

最后，朱子在本朝建构道统的线索，虽然重心放在程子——未分明道、伊川，然而把源头追溯到周子，却是他的创见。事实上濂溪虽在二程少时做过他们的家庭教师，但二程对他并未特别推重。明道自承：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”（《二程全书》外书第十二《传闻杂记》，见《上蔡语录》）。伊川作《明道先生行状》云：

先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。明于庶物，察于人伦。知尽性至命，必本于孝弟，穷神知化，由通于礼乐。辨异端似是之非，开百代未明之惑。秦汉而后，未有臻斯理也。谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为己任。（《二程全书》，《伊川文集》卷之七）

照这样的说法，二程才是理学真正的开创者。但朱子却强调濂溪是这一思潮的先驱人物。《宋元学案》首列胡安定、孙泰山、石徂徕，其后濂、洛兴焉，始趋精微。朱子特别欣赏濂溪的《太极图说》，虽然引起不少争议，然而后世却大体接受了这一统绪，尽管细节方面颇有出入。朱子和吕东莱编纂的《近思录》共十四卷，由“道体”到“观圣贤”，选录了濂溪、明道、伊川、横渠四子的文字，正如宋叶采（平岩）《近思录集解》原序曰：

尝闻朱子曰：四子，六经之阶梯；《近思录》，四子之阶梯。盖时有远近，言有详

① Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), Ch. 1, Human Renewal and the Repossession of the Way, pp. 11-20.

② 这篇宣言于1958年元旦同时发表于《民主评论》与《再生》杂志，后收入唐君毅：《中华人文与当今世界》下册，附录，台北：台湾学生书局，1975年，页865—929。

约不同,学者必自近而详者,推求远且约者,斯可矣。^①

西方学者如魏伟森注意到,《近思录》的编纂开创了一个新的典范,所谓濂、洛、关、闽,形成了一个宗派。^② 田浩的研究显示,张栻与吕祖谦早逝,朱子与陈亮、象山论辩,兼之长寿,由他本人与门人的努力,逐渐塑造成为道学独一无二领袖的地位,乃至庆元党禁对道学的迫害,反而更提升了他的声望。到朱子身后,

1241年(理宗)皇帝正式下令承认道学为国家的正统,朱熹与周敦颐、二程、张载等北宋四子进入孔庙陪祀。1241年的上谕也赞许朱熹与他的《四书》批注使“孔子之道益以明于世”,随后命令太学生要向传承道统的学者致敬,并且学习朱熹的经典注释,又将从1104年就供奉在孔庙里的王安石牌位迁出。^③

日后的发展乃是对道学的理解越来越狭窄:

朱熹亲选的继承人黄榦宣称朱熹的成就超过北宋五子(包括邵雍)。北宋五子只延续道统,朱熹扮演的角色则与孟子相同,使道能够彰显于世。陈淳甚至排除张载,将朱熹描绘成二程的直接传人。……对朱熹的门人而言,朱熹与《四书章句集注》使北宋四子相形见绌,处于次要的地位。金华四先生确定由二程,经朱熹、黄榦,再到自己的直接线索,而其他人物则被视为道学的分支。^④

到了王阳明的时代,朱子早已被世儒视为正统,但已有一些异声出现,适徐成之(是朱)、王舆庵(是陆)激烈辩论朱陆异同,阳明在壬午(51岁时)有答成之二函,意存调停,其第二函有曰:

今晦庵之学,天下之人童而习之,既已入人之深,有不容于论辨者。而独惟象山之学,则以其尝与晦庵之有言,而遂藩篱之,……则岂不过甚矣乎!……仆于晦庵,亦有罔极之恩,岂欲操戈而入室者。……天下之学术,当为天下公言之。……(象山)学未至于圣人,宁免太过不及之差乎!而论者遂欲以是而盖之,则吾恐晦庵禅学之讥,亦未免有激于不平也。……此正晦庵、象山之气象所以未及于颜子、明道者在此。吾侪正当仰其所以不可及,而默识其所未至者,以为涵养规切之方,不当偏私于其间,而有所附会增损之也。夫君子之过也,如日月之食,人皆见之,

① 引自朱熹编《近思录》,台北:台湾商务印书馆,1967年。

② Cf. Thomas Wilson, *Genealogy of the Way*, 同 p. 3 注释②。

③ 田浩:《朱熹的思维世界》,页447,同 p. 2 注释①。

④ 同上书,页451。

更也，人皆仰之；而小人之过也，必文。……晦庵之心，以圣贤君子之学期后代，而世之儒者事之以事小人之礼，是何诬象山之厚，而待晦庵之薄邪！仆今者之论非独为象山惜，实为晦庵惜也。^①

由此可见，阳明于朱学虽童而习之，也承认朱子对圣学的巨大贡献，但对世儒对朱子的盲目崇拜却大不以为然。阳明继承的道统突出颜子、明道，不是伊川，也不以朱子为正统，而是旁置朱陆，他自己才是综合两家、超越向前的一条线索。^② 阳明之后，牟宗三先生誉之为宋明理学之殿军的刘蕺山，则继承濂溪、明道之统，不满意朱子（格物穷理）、阳明（致良知）的大学解，而归显于密，另立诚意慎独教。^③ 到了清代，朝廷虽仍以朱学为正统，但发生了“典范转移”的变化，清儒由“达情遂欲”、“经世致用”的要求转趋“文献考据”；到了满清末世，西风疾卷，才又被迫作出更彻底的典范转移的变化，^④ 此是后话，暂时按下不提。

现在我们可以回过头来，看朱子如何建构他心目中的道统，以及几经辛苦才得以发展完成的哲学的线索。朱子自参悟中和、写成《仁说》之后，思想已趋成熟，发展了一个心、性、情的三分架构，与理、气二元不离不杂的形上学，我的《朱子》一书已详加省察，此处不赘。本文的重点放在朱子思想的综合性格，看他如何通过自己的视域吸纳北宋诸家的思想以完成他自己的哲学的建构。首先，他把向无籍籍名的濂溪推到前沿，成为开创理学的一位最具关键性的先驱人物，在当时就引起了激烈的争辩。陆氏兄弟认为《太极图说》非濂溪所作，或者是濂溪不成熟的少作，因文章一开始就言“无极”，而这是老氏语，不可能是儒家的说法。但朱子侃侃而谈，说明伏羲画卦，文王重卦，孔子作十翼，不断有新的开创，没有理由周子不能作新的开创。《太极图说》开宗明义说“无极而太极”，意思是“无形而有理”，不可与道家之说混为一谈。^⑤ 朱子的说法可以自圆其说。事实上《太极图说》的义理与濂溪的《通书》相通，后世接受了朱子建构的这一统绪。^⑥ 到《近思录》广为流传，濂洛关闽的说法深入人心，不可动摇矣。张载

① 引自《王阳明全书》（二），台北：正中书局，1953年，页75—76。

② 阳明与朱、陆两家的关系，参拙作：《论阳明哲学之朱子思想渊源》，现收入拙著：《朱子哲学思想的发展与完成》增订三版，附录四，页566—598，同p.2注释②。

③ 参拙著：《黄宗羲心学的定位》第一章“黄宗羲对于蕺山思想的继承”，杭州：浙江古籍出版社，2006年，页1—20。

④ 参拙著：《论儒家哲学的三个大时代》，同p.1注释①，清代儒学的回顾，页183—185。宋明理学至此成为绝响，但到20世纪，“现代新儒学”又如凤鸟浴火重生，读者如有兴趣，可看此书第三部分，页186—241。

⑤ 有关这一辩论，参拙著：《朱子哲学思想的发展与完成》，页451—459。同p.2注释②。应该提到的一点是，《太极图说》有不同的版本，一则曰：“自无极而太极”，朱子不取此一版本。他取的版本是：“无极而太极”，以其“无形”，故曰“无极”，以其“有理”，故曰“太极”，乃与他建构的哲学若合符节，顺便在此一志。

⑥ 参拙著：《论儒家哲学的三个大时代》，页78—81，同p.1注释①。其实朱子解《太极图说》的问题不在“无极而太极”一句，而在下一句“太极动而生阳”，朱子的理只存有而不活动，那怎么能够动而生阳，乃必须曲为之解，牟宗三先生正因此而以之为“别子”，同p.1注释②。

其实是二程的表叔，因门人作《行状》谓横渠学于二程，乃将洛学置于关学之前，其实伊川根本否定了这样的说法。

吕与叔作横渠行状，有见二程尽弃其学之语。尹子言之。（伊川）先生曰：表叔平生议论谓颐兄弟有同处则可，若谓学于颐兄弟，则无是事。顷年属与叔删去，不谓尚存斯言，几于无忌惮。（按：行状今有两本。一本云尽弃其学而学焉；一本云于是尽弃异学，淳如也。恐是后来所改。）^①

但朱子可能是因为哲学上的理由将洛学置于关学之前。依二程之见，张载的《西铭》是粹然儒者之言，他的毛病是在《正蒙》，讲“清、虚、一、大”之旨，容易误导人的思想。但对我们来说，横渠和濂溪一样，也有宇宙论的欣趣，故宜放在一起处理。^② 在北宋初期，对后世影响最大的两篇文章就是濂溪的《太极图说》与横渠的《西铭》（《订顽》），分别被采入《近思录》卷一《道体》与卷二《为学》。濂溪把汉代的象数易转化成为了一套宇宙创生论，这是划时代的贡献，而横渠的《西铭》讲“民吾同胞，物吾与也”，引起了杨龟山的质疑，以为他是墨子兼爱之说，伊川答复龟山，乃首次揭示横渠所教乃是“理一分殊”之旨，后来为朱子所继承，对后世发生了深远的影响。^③ 横渠的思想极富原创性，在《诚明篇》，他首先区分了“天地之性”与“气质之性”。前者等同于“义理之性”，孟子是在这个层次上道性善，气性虽不必恶，却是恶的来源。二程乃谓：“论性不论气，不备；论气不论性，不明。”^④横渠又在《大心篇》作出了重要的“见闻之知”与“德性之知”的分别。“心知廓之，莫究其极也。”牟宗三先生即认定横渠所言，即康德所谓“智的直觉”（intellectual intuition）。^⑤ 而《诚明篇》则隐涵了“天道性命相贯通”的思想，以后成为宋明理学的共识。^⑥ 很明显，宋明儒学所提供的决不只是一套俗世的伦理学。宋明儒者通过修养工夫，不断扩充自己心性的禀赋，就可以体现一个丰富的精神世界。但朱子由北宋濂溪、横渠、明道的直贯思路脱略了开去，以“理”只存有而不活动，具众理之心为“气”之精爽者，才是行动的枢纽。朱子成熟的思想建构了一个“心、性、情”的三分架局。最激赏的即是横渠的“心统性情”一语。^⑦ 性是理，情是气，心则贯乎动静而统御性情为之主宰。

① 引自《二程全书》（二），外书第十一，台北：台湾中华书局，台三版，1976年。

② 参拙著：《论儒家哲学的三个大时代》，页82—92。同p.1注释②。

③ 我在今日提倡给与“理一分殊”以现代乃至后现代的阐释，参拙著：《理一分殊》，景海峰编，上海：上海文艺出版社，2000年。

④ 此语当作明道语采入《近思录》卷二，页50，同p.5注释①。

⑤ 参牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，台北：商务印书馆，1971年，页184—202。康德认为只有上帝有“智的直觉”，牟先生即以此比论中西哲学之差异。

⑥ 参牟宗三：《心体与性体》（一），页417，同p.1注释②。

⑦ 横渠曰：“心统性情者也”，此语引入《近思录》卷一，页28，同p.5注释①。

在朱子心目中，二程无疑是理学真正的开创者。但大小程仍有别，朱子继承的毕竟是伊川，不是明道。二程兄弟性格各别，这是大家熟知的事实。但就是他们本人也不觉得彼此之间有什么大分别，故二程语录有很大一部分并未标明是明道或伊川语。但二程兄弟的哲学思想确有差别，这一个问题到牟宗三先生才彻底加以解明。^①在这里，我们只需提朱子的《仁说》就知道他继承的是谁的思想。《仁说》完成于朱子参悟中和之后，是他成熟的思想，但他受益的并非来自明道。一个直接的证据是，《近思录》只录明道的《定性书》（见卷二），不录他的《识仁篇》，因朱子感觉明道说话浑沦、学者难看，其心态之不契合如此。明道识仁乃一本之论，伊川则仁性爱情，才是朱子思想之所本。牟宗三先生曾总括二程言仁之纲领如下：^②

明道

- 一、仁者浑然与物同体、仁者以天地万物为一体，莫非己也。
- 二、医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。
- 三、学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。
- 四、切脉最可体仁，观鸡雏，此可观仁，观天地生物气象。
- 五、万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。

伊川：

- 一、爱自是情，仁自是性。
- 二、仁之道，要之，只消道一公字。公即是仁之理，不可将公便唤做仁。公而以人体之，故为仁。
- 三、仁是性也，孝弟是用也。性中只有仁义礼智四者，几曾有孝弟来？
- 四、心生道也。有斯心，斯有是形以生。惻隐之心，人之生道也。
- 五、心是所主言，仁是就事言。心譬如谷种，生之性便是仁也。

明道最喜用譬喻以指点仁，只可以内在体证的方式去践仁。仁心、仁体即与“维天之命于穆不已”之天命流行之体会而为一，主客合一，是之谓“一本”。这是朱子不能相契的思路。伊川的思路是抽象的，分解的。仁是性（理）爱是情（气）。理气二者的关系不即不离，理恒常而气变化，二者在现实上不可分，在概念上却必须加以分疏。伊川不像明道那样在形上层面对心、性、天是一，而是在经验实然层面讲心通过修养与理合一。而修养在伊川有两个面相，所谓“涵养须用敬，进学则在致知。”这才是朱子相契的思路。

① 冯友兰自诩他的《中国哲学史》分别开明道与伊川的思想，前者是主观唯心论，后者是客观唯心论。且不论这一类的标签没有什么意义，事实上一直要等到牟宗三先生的《心体与性体》出版，才得把明道和伊川的语录明白区分开来。读者比较二书就可清楚看到冯的功力远逊于牟，不是属于同层次的东西。

② 牟宗三：《心体与性体》（三），页231—232，同p.1注释②。