



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLISHING FUND PROJECT

中国哲学通史

郭齐勇 主编

学术版

明代卷

丁为祥 著

A
HISTORY
OF
CHINESE
PHILOSOPHY

江苏人民出版社

版权信息

书名：中国哲学通史（学术版）·明代卷

作者：丁为祥

主编：郭齐勇

出版社：江苏人民出版社

出版时间：2021-07

ISBN：978-7-214-25861-8

导论

明清两代是离现代社会最近的两个朝代，也是对现代社会影响最大的两个王朝。虽然这两个王朝相继而起，是递相取代的关系，但其思想范式与思潮走向却并不一致，毋宁说还存在着许多相互背反的成分（当然也有许多相互一致的方面）。其中一个较为显性的原因，就在于明王朝的统治者是汉族，清王朝则是由少数民族满族人所建立。所以中国现代社会的开端——辛亥革命往往又叫“反满”革命——一种裹挟于民族革命旗帜下的民主革命。如果从明清向前延伸，则明之前的元朝为蒙古人所建立，而元之前的宋——北宋和南宋又是由汉人所建立的政权。这样一来，如果我们将宋代以降的几个王朝称为中国传统社会中的“近世”，那么这个“近世”也恰恰是在汉族政权与少数民族政权的交替统治下度过的。如果从明清向后延伸，那么辛亥革命以后的民国，其前期是北洋军阀的诸侯割据，中间经过抗日战争，其后期则又成为国共两党的较量，直到1949年中华人民共和国成立，才重新进入一个和平、稳定的时代。这样看来，明清两代也就成为“近世中国”距离我们最近的两个朝代，也是近现代之前两个较为稳定的王朝，因而其对中国现代社会的影响自然是不可低估的。

但要从哲学史的角度总结这两个朝代在近六百年间的思想发展并非易事。这一方面是因为，中国传统学术中并没有“哲学”这样一种称谓，就连“哲学”这一概念也是20世纪初才通过日本从西方引进的——中国传统学术中所有的只是“子学”“经学”“玄学”“佛学”“理学”“朴学”等等，根本就没有“哲学”这样一种称谓。所以冯友兰先生在20世纪30年代撰写《中国哲学史》，还不得不“就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”^①。在当时，这确实是一种不得已的无奈选择，因为既然“哲学”的概念都源自西方，那么哲学的标准自然也应当以西洋为标准。不过，虽然“哲学”的概念源自西方，可“中国哲学”这一说法一经启用，就立即成为20世纪中国思想文化研究中的显学——自1916年谢无量第一部《中国哲学史》问世，一直到世纪之交冯友兰先生7卷本的《中国哲学史新编》之杀青问世，20世纪国人关于中国传统文化整理得最多的可能就要算哲学了。当然反过来看，虽然20世纪国人关于中国哲学的撰著最多，但其标准并不统一——不仅不统一，而且还时时发生游离，以至于到了世纪交接之际，学术界又在讨论“中国哲学的合法性”问题，意即“中国究竟有没有哲学”？那些一直被视为中国哲学的思想研究究竟算不算哲学？所以，新世纪伊始，葛兆光先生又推出了其3卷本的《中国思想史》，并在文章中援引胡适先生的先例，认为“胡适在傅斯年的影响下，决定不再用中国哲学史的名称，而改用中国思想史的名义”^②。这似乎是说，中国哲学史作为一门学科能否成立还存

在着有待商量的余地。

但另一方面，对于那些一直致力于中国哲学研究的学者来说，其对中国哲学的合法性又是坚信不疑的，比如郭齐勇先生就在其所著《中国哲学史》一书的“导言”中写道：

哲学是人们关于宇宙、社会、人生的本源、存在、发展之过程、律则及其意义、价值等根本问题的体验与探求。在远古时期，各个大的种族、族群的生存样态与生存体验既相类似又不尽相同，人们思考或追问上述问题的方式亦同中有异，这就决定了世界上有共通的，又有特殊的观念、问题、方法、进路，有不同的哲学类型。……古代中国、印度、希腊的哲学是其中的典型。不仅今天所谓中国、印度、西方、中东、非洲的哲学类型各不相同，而且在上述地域之不同时空又有不同的、千姿百态的哲学传统，并没有一个普遍的西方的或世界的哲学，所有哲学家的形态、体系、思想都是特殊的，各别自我的。^⑨

如果格之于郭先生关于哲学的这一标准，那么上述所谓“子学”“经学”“玄学”“佛学”“理学”“朴学”等等，其实就是中华民族的哲学，是中国哲学之具体性或特殊性表现。如果考虑到各个民族文化的繁复多样以及中国智慧之具体性特色，那么所谓“子学”“经学”“玄学”“佛学”“理学”“朴学”等等，实际上也就是中国哲学的具体性及其时代性表现。

既然学术界关于中国是否有哲学还存在着不同看法，包括胡适晚年“总喜欢把‘中国哲学史’改称‘中国思想史’”，因而我们这里关于中国哲学史的基本看法也就必须有“辨”，尤其是关于明清哲学思潮的形成、特点及其演变、分期，包括对前人研究的反思等等，也就必须要有一个基本的交代。

一、哲学史与思想史

如上所述，虽然“哲学”是一个舶来概念，但中国哲学或中国哲学史却一直是20世纪中国思想文化研究的一门显学。当然，即使如此，传统的“中国思想史”之类的称谓与说法也并没有退出历史舞台。比如人们不仅可以用先秦子学、两汉经学、魏晋玄学以及隋唐佛学、宋明理学、清代朴学来称谓中国的传统学术，而且“中国思想史”“学术史”之类的称谓也一直为人们所沿用，比如从梁启超的《中国近三百年学术史》（1924）到钱穆的同名专著（1937），实际上都是以“学术史”或“思想史”的名义来梳理中国近三百年之学术发展的。50年代以后，依然有侯外庐先生的多卷本《中国思想通史》的问世（1957），有徐复观先生的《中国思想史论集》（1959）、《中国人性论史》（1963）以及《两汉思想史》（1972）等著作；至于李泽厚先生系统梳理中国哲学史的几本著作，居然还都是以“思想史论”来命名的，比如《中国近代思想史论》（1979）、《中国古代思想史论》（1985）、《中国现代思想史论》（1987）。凡此都说明，虽然人们已经习惯于“就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”，并称之为“中国哲学史”，但“中国思想史”“中国学术史”之类的说法并没有退出历史舞台。这就涉及一个非常重要的问题，即思想史与哲学史的基本分界问题。

当人们用“思想史”来称谓中国的传统学术时，一方面固然表现了传统学术自身的某种持重，同时也表现着传统文化研究者对于新的研究范式与学科规范之一定程度的谨慎。因为哲学毕竟是一个舶来概念，而思想史虽然是由“思想”与“历史”两个概念的简括与连缀而成，但无论是“思想”还是“历史”，毕竟都是中国传统文化中原本所固有的学术，因而也可以说，“思想史”的称谓既有对传统学术的继承与坚持之意，同时也确实是沿着传统学术的进路与轨道继续前进的。从梁启超到钱穆，大体说来也都是在这一意义上运用思想史、学术史概念的。但是，当“胡适在傅斯年的影响下，决定不再用中国哲学史的名称，而改用中国思想史的名义”时，与其说他是传统学术的某种确认或坚持，毋宁说主要是出于一种对西方哲学的谦退心态。至于侯外庐先生的《中国思想通史》，虽然也是以思想史命名，实际上是以哲学为核心的；之所以称为“思想通史”，不过表明其所分析、论证的范围稍稍超出哲学的论域和范围而已。正是在这一背景下，随着改革开放的深入与中西文化交流范围的不断拓展，中国是否有哲学以及“中国哲学的合法性”便成为一个很大的问题了；在这一讨论中，其中一个最大的分歧就在于哲学史与思想史的分界问题。如果说人们对于中国哲学包括哲学史还持有一定的谨慎、存疑的态度，那么对于中国思想史，无疑是一致肯定的。因为这几乎可以说是对中华民族及其文化与精神传统之一种底线性的肯定了。所以，在20世纪的中国学术界，上自胡适，下至一大批研究者甚至包括笔者本人，也都在一定程度上更愿意用研究中国思想史来为自己的工作进行定位。但当人们这样定位自己的研究时，也就必然包含着一种哲学史与思想史的关系问题。

一般说来，思想史的外延无疑要大于哲学史，凡是哲学史所无法涵括的内容，自然也都可以归并到思想史的范围。比如人们关于人生或人类社会某个方面的思想，诸如政治、经济、文学、艺术等等，似乎也都可以说是思想史的内容，虽然上述诸“史”实际上都已经取得了相对独立的地位，但仍然存在于思想史的涵括之列。总之，就其内涵而言，思想史实际上只有“思想”这一项限定，因而，只要是思想的历史，自然也都存在于思想史的涵括之列；从外延来看，历史上所有的思想，似乎也都可以归并到思想史的涵括之中。从这个意义上说，人们既可以用“思想史”来表示思想之历史或历史中之思想这一最大的含容量，当然同时也可以对舶来的“哲学史”表示某种谦让，意即其所研究的对象，虽然算不上是哲学，但仍然属于思想，是中国人思想的历史。

但如果从哲学的角度来分析二者的关系，那么除了“思想”这一基本的规定之外，哲学史显然要比思想史具有更多一层限定，即哲学史起码必须是“哲学”思想的历史。虽然哲学史本来就存在于思想史的涵括之列，但并不是说所有的“思想”都可以进入“哲学”的系列。这样一来，在思想史的系列中，哲学史就以其必须具有哲学的内涵并作为哲学思想之历史这样一种独特的规定。^①

不过，如果从这两种学科不同的内涵规定的角度看，哲学史之有别于思想史又不仅仅在于其涵括范围的大小，而主要在于其思考的内容、立场、价值指向以及思考视角上的区别。一般说来，思想史的视角是历史的，一种思想的产生往往是某位思想家对现实存在的一种直接反映——是思想家对于现实存在之直接性思考，因而其涵义一般不超出历史条件的限制，不超出历史条件所许可的范围。简而言之，作为学术的思想史往往就是对思想的一种历史性追溯与历时性的描述与分析，因而一定的社会历史条件往往也就成为思想史的一种特别限制，意即所有的思想都必然是在一定的社会历史条件下生成的，因而也就必须置于一定的社会历史条件下来进行分析、进行理解。哲学史则在一定程度上可以不受社会历史条件的限制。之所以如此，主要是因为哲学的视角本来就是超越的，尤其是超越于一定的社会历史条件之限制的，同一个思想事件，在思想史与哲学史的叙述中，其价值、意义往往是根本不同的。思想史的价值是历史的，而且也必须从历史的角度进行分析和评价；哲学史的分析与评价往往可以超越于特定的社会历史条件的限制——虽然其作为思想，无疑是在一定的社会历史条件下产生的，但其价值、意义并不以特定的社会历史条件为限，而是可以超越于特定的社会历史条件的限制。从一定意义上说，有没有超越性视角，能否对某种思想从超越的维度进行分析和评价，恰恰是哲学史有别于思想史的一个本质性特征。

之所以会形成如此差别，除了历史视角与哲学视角的区别之外，还有一个非常重要的因素，这就是哲学史视角之所以可以不受特定社会历史条件的限制，关键还在于哲学史一般都具有一定的形上本体预设以作为其基本的思考背景，思想史视域中的思想则不仅要在一定的社会历史条件下生成，而且也必须以一定的社会历史条件作为其思考的文化背景与具体内容。这样一来，思想史本质上只能从属于历史，并以历史真实为指向；而哲学史必须从属于哲学，并以超越的价值理想为其指向。

正因为二者之间存在着这一本质性的差别，当人们面对同一思想材料时，思想史与哲学史的研究方法就是根本不同的。思想史研究往往要依据一定的社会历史条件对思想进行符合历史实际的解释，这种解释又必须受一定的社会历史条件的制约——不可超出一定的社会历史条件的限制之外；哲学史研究则必须对思想材料进行价值与意义的透视和阐发，这种透视与阐发既有受制于特定社会历史条件的一面（就其作为思想之产生条件而言），又有不受特定社会历史条件限制的一面（就其所蕴涵的价值、意义与思想指向而言）。这样一来，正像思想史本质上只能从属于历史一样，哲学史则必须以一定的哲学观念与价值

理想为指向。

在这一背景下，思想史必然要以历史为基础，以思想史中的真实为基本限制，其指向则始终是“过去”，其所显现的也应当是过去历史中曾经真实存在的思想；哲学史则必须以一定的哲学观念与形上预设作为思考背景，并以超越的解析以及价值和意义的透视与阐发作为主要方法，其所显现的既有历史上的哲学一个方面，同时也必须包含、显现此在主体的哲学解读与哲学诠释一个方面；至于其指向，则永远是未来，是代表着未来之可能性走向的一种价值理想。正是这一原因，思想史说到底只是对思想的历史性梳理与历史性“打包”，包括对一定的历史知识和历史经验的总结；哲学史虽然也必须包括历史中的哲学思想这一方面的知识性内容，但更多也更主要的往往是作为此在的现实主体对于历史中的哲学思想进行意义的诠释与价值的阐发。在这种状况下，虽然哲学史与思想史要面对同一对象、同一思想材料，也存在着论域的重合或交叠之处，但二者的出发点、学科性质以及其关怀指向又是根本不一样的。

二、体制、传统与思潮的交互作用

思想的主体首先是作为个体的人，因而所谓思想也首先是个体的思想，或者说是形成于个体而为社会群体所接受、所认同的思想。但个体必须生活于一定的时代，时代与社会的结构与特色也必然会在其思想中打上烙印。那么，所有这些社会历史方面的条件又将如何作用于思想主体呢？或者说时代思潮、社会历史条件与个体思想的形成之间究竟是一种什么样的关系呢？这也应当是哲学史所必须讨论的问题。

在以往的哲学史研究中，要叙述一个时代的哲学，往往是从社会的经济发展或所谓经济条件入手的。这当然是正确的，因为一定的社会经济条件毕竟是人们生产、生活的基础。但对于思想主体——某一位哲学家而言，所谓经济的发展或所谓社会历史条件其实只是其思想所赖以形成之基础或外缘性的条件，并不是充分条件，尤其不能说一位哲学家由于家庭富裕、经济条件好，其思想也就特别高尚，认识也就特别深入；当然，反之也是一样，也不能说一位哲学家由于其生活贫困、接近于社会下层，其思想境界也就特别纯净。与之相应，也不能说一个时代由于经济的高度发展其哲学就格外繁荣。这主要是因为，对于作为思想主体的个体而言，经济的发展或所谓社会历史条件能否构成其思考的主要问题呢？如果某一位哲学家本来就怀着“素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱”^①的人生态度，那么所谓经济的发展包括其个人的贫富穷达对于其哲学可能就没有直接作用（当然也会打上一定的烙印）；对于那些谋道不谋食——身无分文却心忧天下的儒家士大夫而言，经济的发展以及其个人的贫富穷达甚至根本就不在其思考之列。因而一般说来，经济的发展包括个人的贫富穷达并不能作为一个时代、一位哲学家之哲学所以形成的基本前提。

那么时代和社会历史条件对哲学家最重要的影响是什么呢？对于一直比较偏重于人文教化的中国哲学而言，最重要的影响因素往往来自政治，尤其是政治体制与政治生态。这是因为，政治之不同于经济，主要在于政治可以直接作用于主体，进而作用于其思想；政治体制与具体的政治生态往往直接限制着思想家的思考方向。与经济发展之外缘性的条件相比，政治体制与政治生态的限制作用往往具有一定的内在性。比如先秦——春秋战国时代之所以能够出现诸子蜂起、百家争鸣的格局，主要是因为当时还没有形成大一统的专制政权。待到大一统的专制政权形成后，百家争鸣也就为“罢黜百家，独尊儒术”取代了。从宋明理学来看，由于从其崛起就预定了重建人间秩序的大方向，政治体制的影响作用也就格外大，几乎决定了一个时代哲学思潮的形态与基本走向，当然也决定着哲学家的个体命运。再比如，北宋皇室“与士大夫共治天下”^②的基本国策，不仅塑造了敢于与皇帝廷争面折的王安石，而且也塑造了“北宋五子”的理论格局。而南宋的政坛，由于皇权、世俗官僚与道学集团的相互牵制与相互斗争，从而也就决定了朱子一生悲剧性的命运。^③具体到明代来看，当明太祖创设“寰中士夫不为君用科”^④作为打压文人士大夫的工具，明代的朝廷官员居然以弹冠相庆的方式来庆幸自己又多“活一日”^⑤的时候，不仅表现了其政

权的极度专制，而且也确实到了人人自危、朝不保夕的地步。所以，同样是理学家，同样面对皇帝的诏书，张载在已经清楚地知道自己将不久于人世的情况下还欣然赴诏——其主要期待在于“庶几有遇焉”^注。王阳明则不仅时时以“乞骸骨”的方式来寻求归隐，而且每当受陷遭谗，他也总是想着“窃父而逃”^注。所以余英时先生评价说：“这是他们（引者按：指吴与弼、陈献章、谢复等拒绝出仕的文人士大夫）有意切断与权力世界的关联；宋代理学家‘得君行道’的抱负，在他们身上是找不到任何痕迹的。”^注这样一种现象，不仅可以帮助人们理解宋明两代儒家士大夫在生存环境上的差别，而且一定程度上也可以理解为什么心学会成为明代理学中占统治地位的思潮。宋代皇权尤其是北宋皇室的主导思想是“与士大夫共治天下”，而明代的皇权完全是以武力与权谋的方式来把持天下的。所以说，如果不是明代极为专制、极为压抑的政治环境，就不会形成其独领风骚的心学思潮，自然也就不会出现黄宗羲在《明夷待访录》中所概括的“君者……天下之大害者”^注的切齿之恨。

明代高压的政治生态及其作用不仅表现在心学思潮的形成上，而且也表现在作为理学正统与主流的思潮走向以及其由理学到气学的传承与演变上。比如作为明儒道统意识之开山的曹端，其之所以“特从古册中翻出古人公案，深有悟于造化之理”^注，实际上正显现着当时政治环境的作用。因为明代的政治体制根本就没有“与士大夫共治天下”的可能，所谓的朝廷官员，说到底不过是皇家以禄位所雇佣的臣工而已。因而两宋以来的“道统之传”，不仅需要“从古册”中翻出“古人公案”来传承，而且也只能将其引向远离人伦世教之“造化之理”的方向。在这一背景下，即使其所讨论的问题也可以与朱子“字字同，句句合”，却具有完全不同的精神气象。由此以往，到了接踵而起的薛瑄，也就只能“兢兢检点言行间”^注了。这样一来，虽然明初学界可以说是朱子学的一统天下，却根本就没有朱子当年面对皇权朝政的激烈批评及其强聒不舍的叮咛教告精神；至于明代理学从“理”到“气”的递嬗、从道德本体意识到宇宙根源意识的演变，一定程度上也要从当时高压的政治生态的背景下来理解。

当然，对于明代学术思潮的演变也不能仅仅从政治生态的角度去理解，已经教条化、科层化的程朱理学以及当时“此亦一述朱，彼亦一述朱”^注的文化氛围与思潮学风也起到了一定的酵母与推波助澜的作用。自元代以来，学界就已经形成了所谓“海内之士，非程朱之书不读，非程朱之学不讲”^注的风气，所以到明代，也就成为一种既定的传统了。所谓明初学界全然为朱子学之支流余裔一点，就是这一传统的表现。至于肩负“道统之传”的曹端之所以要“从古册中翻出古人公案”，并将理学探讨引向“造化之理”的方向，也是当时的文化传统与现实政治相碰撞、相磨合的结果。除此之外，由于朱子一生艰苦卓绝的努力，“致广大，尽精微，综罗百代”^注，两宋儒学所不得不正视的来自佛老之学的理论压力也就从根本上得到解除了，这又造成了明儒“生平不读佛书”^注的风气，在当时，这种“生平不读佛书”或“绝口不言佛老”的现象似乎也就成为程朱理学正宗传人之“纯儒”身份的标志了。这就造成了明儒内在化与一元论的关注视角，这两个方面的统一，就成为明儒所不得不面对的传统与现实，当然同时也就构成了明代理学自我塑造的一种时代思潮。

关于时代思潮，梁启超曾有一番精彩的论述，他指出：“今之恒言，曰‘时代思潮’。此其语最妙于形容。凡文化发展之国，其国民于一时期中，因环境之变迁，与夫心理之感召，不期而思想之进路，同趋于一方向，于是相与呼应汹涌，如潮然。”^注对于明代理学而言，这种“生平不读佛书”或“绝口不言佛老”的内向关注与“此亦一述朱，彼亦一述朱”的一元化追求，其实就是一种时代思潮；追求理论的一元化与内在化则是这一思潮的共同走向。对于明代理学的这一总体走向，日人冈田武彦曾有一段精彩的比较与分析。他指出：

一言以蔽之，由二元论到一元论、由理性主义到抒情主义，从思想史看就是从宋代到明代的展开。^⑨

宋代的精神文化，如前所述，是理性的，其中充满着静深严肃的风气。实质上，这是因为宋人具有在人的生命中树立高远理想的强烈愿望，因此坚持了纯粹性和客观性。以朱子为枢轴的所谓宋学，就是从这种风潮中发生、成长的……

明人认为，这种理想主义的东西不但与生生不息的人类的生命相游离，而且与人类在自然性情中追求充满生机的生命的愿望相背离，因此，明人去追求那情感丰富的、生意盎然的感情的东西就成为很自然的事情了。^⑩

如果将冈田武彦的这一论述与刘蕺山的相关分析稍加比较，尤其是与刘蕺山在点评罗钦顺哲学时所提出的“谓‘理即是气之理’，是矣，独不曰‘性即是心之性’乎？心即气之聚于人者，而性即理之聚于人者。理气是一，则心性不得是二；心性是一，性情又不得是二”^⑪相比较，那么，刘蕺山之所以要强调“理气是一，则心性不得是二；心性是一，性情又不得是二”，其实正是明儒一元论之内在性视角的典型表现。从刘蕺山的“理气是一，则心性不得是二；心性是一，性情又不得是二”，到冈田武彦所提出的一元论、内在性与情感化的追求指向，其实正是明代理学的思潮走向及其普遍性特征。

这样看来，集权专制的政治环境、“此亦一述朱，彼亦一述朱”的学术传统以及以一元论、内在性为共同关注的时代思潮，也就构成了明代理学所以发生的社会历史条件；对于明代的理学家来说，不管其最后的走向如何，也都必须在这一思潮中展开自己的理论创造。实际上，整个明代理学就是在这一基础上展开的。

三、不同思潮的互动及其相互塑造

虽然对一元论、内在性的追求是明代理学所以形成的思潮母体，但这一思潮并不表现为单一的走向，而是由不同理学家对朱子学之不同的继承侧重从而也就表现为不同的研究走向加以实现的。这种不同走向，又首先蕴涵在理学家对其学术传统之不同的继承侧重与不同的阐发方向中。

如前所述，明代理学首先是对朱子学的全面继承作为起始的，就这一出发点而言，应当说明初的理学家都是朱子学之支流余裔，也都是在朱子为学进路的基础上探索圣贤之路的。从这一点来看，肩负明代理学“道统之传”的曹端最具有典型性。但曹端毕竟生活于明代，他不仅没有像朱子那样曾有一段刻苦钻研佛禅的思想经历，而且其一起始就从根本上厌弃佛禅之学；另一方面，曹端也根本不可能有朱子那样的机遇——朱子可以在封事中对皇帝（宋孝宗）极尽叮咛教告之能事，甚至也可以展开痛加指陈性的批评^⑨，曹端却只能“从古册中翻出古人公案”，并且也只能将理学探讨引向“造化之理”的方向。之所以要引向“造化之理”，主要是因为明代的政治体制根本就没有为儒家士大夫提供批评朝政的权力；另一方面，在方孝孺被灭十族之后，明儒也从根本上缺乏批评朝政的胆略与热情——因为一句话说不好，就有“廷杖”“系狱”乃至“弃市”“灭族”的处置在等着他们。就这一点而言，也可以说明儒已经从根本上丧失了朱子那种强烈的政治批评精神，或者也可以说明儒已经不再负有批评朝政的权利和义务。朱子之所以高扬“存天理、灭人欲”之教，并为此还与陈亮展开了一场激烈的辩论，主要就是为了批评皇权与世俗官僚，也是为了使皇权及其政治举措能够服从于天理的落实及其需要，曹端的时代却根本就没有这种可能，皇权只是理学家所臣服与赞美的对象。所以说，曹端之所以要“从古册中翻出古人公案”，并将理学引向“造化之理”的方向，既是为了延续“道统之传”，同时也是在当时高压的政治生态下一种不得不如此的无奈选择。明代的皇权根本就不是可以批评的对象，而只能是臣服的对象，这样一来，其所继承的朱子学实际上也就有名无实了。

但曹端的这一选择却为明代理学开辟了一个新的方向，这就是“深有悟于造化之理”的方向，从而也就可以使理学演变为一种专门探索天地万物所以生化发展的学问。如果对应于朱子哲学，那么这正是其理气关系之所含，所以理气关系也就成为明初理学探索的重心。继承朱子的理气关系，并将其引向“造化之理”的方向，实际上也就从明代理学的发端上开始萌芽了。由此之后，经过薛瑄对朱子理气关系的正面探讨，又经过罗钦顺、王廷相等人的补充和修正，就使理学由对理气关系的探讨一步步走向气学，从而也就成为明代理学中的主流或主要探索方向了。

明儒对朱子学的继承与发展并不仅仅是这一个方向，朱子一生无所不究，其体系也无所不包，因而从主体性的角度对作为朱子道德修养论之基本入手的格物致知说的继承就构

成了明代理学的另一种走向，这一走向又是以陈白沙为开端的。陈白沙起初致力于科举，希望能够通过科举出仕以大有为于朝廷政治，但接连几次科考失败使他对通过科举出仕彻底丧失了信心，于是转而从讲学方面努力。他的求学之路又受到当时大儒吴与弼的严厉批评，于是不得不转入一种独自摸索的静坐之路。在这一路径上，陈白沙也始终在探索“吾此心与此理”的“凑泊吻合处”^注，即从人生主体的角度探索天理的彰显途径。从陈白沙的这一关怀来看，实际上也就是试图通过朱子格物穷理所追求的“众物之表里精粗无不到”，从而达到“吾心之全体大用无不明”^注的目的，所以陈白沙的探讨等于是从格物致知的角度展开的，却明确地走向了一种主体落实与担当的方向。待到王阳明步入学界，就直接从朱子的格物致知说入手了，但无论是其早年的“格竹子”还是后来对朱子“读书之法”的实践，结果却无一例外地发现朱子哲学存在着“物理吾心终若判而为二”^注的毛病。直到其为政遭陷，在经历了“廷杖”“系狱”与“远谪”的一系列打击之后，才终于在贵州龙场以勘破生死的方式“大悟格物致知之旨”，由此才以所谓“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”^注的“大悟”找到了一条新的为学方向。自然，这也就是其所谓的“决然以圣人为人人可到，便自有担当了”^注。很明显，从陈白沙到王阳明，主要是从主体性的角度展开对朱子格物致知说的实践探索，又以对朱子学进行“革命”的方式开辟了主体心性之学的方向。

当明儒由对朱子理气关系的探讨从而将天理演变为“造化之理”乃至“气之屈伸往来之理”，而心学又以“圣人之道，吾性自足”的方式开辟主体心性之学的方向时，明儒所继承的朱子学便已经形成两种截然不同的方向了；而且，其各自也都明确地包含着不同于朱子学的内容与成分。首先，从“造化之理”到“气之屈伸往来之理”明显地表现出一种客观的物理主义的走向（并不纯粹），从“圣人之道，吾性自足”出发，则是一种主体性的道德担当与道德实践的方向——这两系的不同追求与不同走向显然是不言而喻的。其次，从这两系与朱子学的关系来看，在朱子学中，无论是其理气论（主要表现为“理先气后”或“存天理灭人欲”之教）还是居敬涵养论（包括其格物致知之基本入手），无疑是首先指向皇权的，朱子在与陈亮之辩中也明确地批评汉高祖、唐太宗“无一念之不出于人欲”^注尤其表现了这一点；但到了明代，则无论是肩负着“道统之传”的曹端之所谓“造化之理”的方向，还是王阳明所谓“决然以圣人为人人可到，便自有担当”之主体性的方向，也都明确地拉开了其与专制皇权及其政治体制的关系，而完全是以指向客观性的物理探讨与主体性的自我担当来作为对朱子学的落实与推进。在这一基础上，如果说背离朱子学，那么这两系虽然具有完全不同的走向，但在背离朱子学这一点上又是完全一致。对这两系来说，他们对由自己所落实、推进的朱子学又是非常确信的，比如以“革命”姿态继承朱子学的王阳明就为自己辩解说：“某今日之论，虽或与朱子异，未必非其所喜也。”^注

在这一背景下，当“同朝为官”的罗钦顺与王阳明相遇时，一场激烈的争辩也就在所难免了。由于王阳明曾借“朱子晚年定论”来为自己主体性的心学开辟道路，因而激起了罗钦顺的激辩；王阳明在不得不承认自己“中间年岁早晚诚有所未考”^注的情况下，同时也就不得不为自己主体性的心学寻找一种更为根本的依据，于是就有了如下一段辩白：

夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！

^注

实际上，这就是不以孔子之是非为是非的精神！正是这一精神，将王阳明送到了良知学的大门口，由此之后，阳明也就形成了一种求真真是真非的致良知精神。与此同时，罗钦顺也明确地将朱子“未有天地之先，毕竟也只是理”^注的天理落实为从“气之屈伸往来”角度

加以说明的天地万物所以存在发展的所以然之理，因而明确指出：“理只是气之理，当于气之转折处观之”^②；朱子哲学中以超越性著称的天理，也就被罗钦顺完全演变并落实为“为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失”^③之类的律则之理了。这样一来，由对朱子学之不同继承侧重所形成的心学与气学，就成为一种相互差异、相互促进而又相互塑造的关系了。

待到晚明，由于以主体性著称的心学已经占据了当时社会思潮的主导地位，它也就必须对明王朝的灭亡承担责任，于是就有了顾炎武“亡国之首”的批评；而王学则由于其自身的演变，“猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼”^④，因而在明清易鼎的打击下，也就只能随着明王朝的灭亡而销声匿迹了。气学一系则由于其一起始就激烈地批判心学，因而也就以所谓“实学”“汉学”的方式，从而成为明清之际学术转换的桥梁。^⑤这样一来，由对朱子学之不同继承侧重所形成的心学与气学，就随着明清政权的易手而再次发生转换，并成为清代学术的直接孕育者。

四、明清思潮的转向及其分期

从明初到清末，时间上的跨度将近六百年，也是直接孕育现代社会和现代学术思想的六百年。在这六百年中，作为社会的重大变化就是从明王朝到清王朝，再由清王朝到西方文化冲击下的中国近现代社会。从哲学史的角度看，则主要是在作为两宋理学集大成之朱子学的背景下，通过“此亦一述朱，彼亦一述朱”的学术氛围，又经过学术思潮与政治体制的碰撞与磨合，从而由对朱子学之不同继承侧重而裂变为心学与气学，由于心学已经承担了明亡的罪责，气学也就担当起了从明到清之学术演变的责任。在这一过程中，气学由“深有悟于造化之理”的宇宙生化之学也一变而为要求经邦济世的“实学”（此主要针对并且也是为了救治心学的空谈心性之病），又由“实学”之一反空疏无用的宋学而复归于汉学，待到乾嘉汉学形成时，虽然当时的汉学已经处处都从文字考据与经典训诂之实出发了，却仍然缺乏经邦济世之实效（此既有清廷文字狱打击的因素，同时也存在着学人自觉选择以逃避文字狱打击的因素）。所以，即使乾嘉后学惟实是求，并由“辨章学术，考镜源流”的汉学一转手而成为经学，仍然无法抵御西方坚船利炮的打击。待到经学从长于文物训诂的古文经学演变为注重微言大义之今文经学时，一方面，中国已经面临“三千年未有之大变局”（李鸿章语），同时，从经学之“通经致用”传统转出的今文经学，又担当起了为中国探索现代化道路的希望。这就是戊戌变法，这也说明，清王朝已经走向穷途末路了。

在这一过程中，由对朱子学的全面继承以及对一元论、内在化的探讨可以说就是明代理学所共同认可的基本出发点，但究竟是集中于理气论、陶醉于“造化之理”的演绎还是集中于格物致知说、聚焦于主体心性与天理之“凑泊吻合处”的探讨，正是明儒开始分化的表现。待到罗钦顺与王阳明因为“朱子晚年定论”与“大学古本之复”而展开激辩时，明代理学两种不同的为学进路已经基本形成，而心学与气学也获得了其各自不同的存在基础与发展的不同方向。所以说，从明初到明中叶，就是明代理学从其共同起点出发之一个逐步分化的过程，也是明清哲学的第一阶段。

从明中叶到晚明则构成了明清哲学的第二阶段。这一阶段主要是心学与气学沿着各自不同的轨道继续发展的阶段。对心学而言，由于其主体性的方向与实践追求的特色，其主要任务也就在于如何将天理贯注于主体的视听言动之间，并落实为“随时知是知非”的道德良知。但良知对人的遍在性拓展与明觉化落实，又使良知之学出现了玄虚化、思辨化乃至自然明觉化的趋势，这就等于将道德良知混同于自然明觉了。在这一基础上，既有玩弄灵明心性的思辨领悟之学，又有以感应明觉冒充道德良知的自然人性论；而原本以主体性见长的道德心性之学最后也就因为其对良知之遍在性拓展与明觉化落实，从而也就彻底扬弃了自身存在的根底。气学则沿着所谓“造化之理”的方向，先将天理全面地落实于生化之气，既而又专门从气之屈伸、往来、转折的过程中认知天理，从而又使原本以超越性著称

的天理一步步演变为气化生生过程中的“气之条理”。与此同时，由于罗钦顺已经不满于朱子理气关系之“未能定于一”以及其“气强理弱”^注的指向和趋势，所以他试图将人的道德义理之性完全落实于气的自然生化的过程中加以说明，这就在一定程度上扬弃了义理之性的超越性，甚至也在一定程度上否定了义理之性的真实存在，从而彻底将其归结为“气之屈伸往来之理”了。所以到了王廷相，元气论就正式登台了。王廷相一方面坚持用元气来说明天地万物的生成，认为“天地之先，元气而已矣。元气之上无物，故元气为道之本。”

^注同时又明确认为：“人有生，斯有性可言；无生则性灭矣，恶可取而言之？故离气言性，则性无处所，与虚同归；离性论气，则气非生动，与死同途。是性之与气，可以相有，而不可相离之道也。……所谓超然形气之外，复有所谓本然之性者，支离虚无之见与佛氏均也，可乎哉？”^注这样一来，原本作为理学崛起标志的道德义理之性，也就被王廷相彻底驱赶到佛氏一边去了。在王廷相看来，所谓人性，说到底也就是人生而具有的气质之性，这就完全回归到告子的“生之谓性”传统了。

待到明亡，由于明清巨变的影响，明清之际的思想家展开了一场深入持久的反思思潮。这一反思首先是以黄宗羲的《明夷待访录》为发端，从对明亡教训的总结中形成对皇权与国家、民族命运以及政治与学术关系的思考，当然也可以说是由对明代集权专制的反思进而对政治与国计民生关系的系统思考。顾炎武则从对理学与经学关系的比较出发，明确提出了“六经皆史”的主张，从而成为清代考据学之开山。王夫之则从对陆王心学的批判出发进一步批评程朱理学，最后则通过阐发“张横渠之正学”的气学立场，形成了对理气、道器、性才、能所关系的系统澄清，从而形成了一种较为彻底的“理势合一”“即民见天”的进化论哲学。到了李二曲，又通过融会程朱陆王的方式阐发其面向新时代的“明体适用”与“体用全学”，而所谓《泰西水法》《农政全书》《地理险要》以及“屯田、水利、盐政”等有关国计民生的学说也都被其纳入到儒家的“体用全学”之中了。显然，这不仅是对明亡教训的反思，也是对“重建人间秩序”的系统思考。至于所谓“内圣外王之道”，从庄子对“古人之全”的形容与概括一跃而成为儒家的经典话语与传统精神，也就是在这一背景下成为现实的。^注从这一格局来看，明清之际顾、黄、王、李诸大家对于宋明理学的反思虽然是由明清易鼎所引发的，但其反思、批判的意义却远远超出了明清巨变本身，从而真正具有“重建人间秩序”的意义。所以说，明清之际的反思思潮，无论其最后走向如何，其反思与批判都远远地超越了明清易鼎本身，因而也就构成了明清哲学的第三阶段。

从颜李学派开始，由于其更激烈地反程朱、反理学，认为“必破一分程、朱，始入一分孔、孟”^注，并进一步反思说：“千余年来率天下入故纸堆中，耗尽身心气力，作弱人、病人、无用人者，皆晦庵为之。”^注因而也就专门以“实学”为倡。但颜元所提倡的周孔实学，实际上主要以古礼为重心。而“推本古礼，又谓礼乐所以存心尽性，而于心性一边实少阐发。苟不能推明我之心性以兴礼乐，则不能不讲求古人之礼乐以范我之心性，而年远代湮，所以讲求古之礼乐者，又不得不借途于考据。”^注这样一来，激烈的反理学思潮最后就不得不走向考据学了。在此前后，从顾炎武的“六经皆史”到浙东学派的“论性命者必究心于史”，也都一并进入了考据学。待到乾嘉时代，终于出现了以考据训诂名家的乾嘉大师戴震，无论是其道论思想还是其语言哲学，其实也都建立在“由字以通其词，由词以通其道”^注之严格的历史与文献知识的基础上；至于其所谓“理也者，情之不丧失也”^注的规定以及其“以理杀人”之批判指向，则又明确地表达了一种遂欲达情的人性关怀。这就代表着清代哲学的高峰，也是明清哲学的第四阶段。

乾嘉之后，焦循、阮元继续运用戴震的考据训诂方法，对于古代的文献以及其概念、命题等等，也都作出了发前人之所未发的探索。直到鸦片战争，面对西方列强的坚船利炮，龚自珍、魏源则从乾嘉以来的古文经学传统一变而为今文经学，从而试图对时代难题

做出适当的反应，并以其今文经学的“心力”与精神，开启适应时代的变法思想。待到康（有为）梁（启超）崛起，就不得不以对传统之“改制”与“变法”来适应时代了，这就开启了近现代的大门，同时也就构成了明清哲学的最后一个阶段。

第一章

明代的时代大势与思潮特征

明代是离现代社会最近的一个由汉族所建立的专制王朝。在它之前，是由蒙古人建立的元朝；在它之后，又是由满族人建立的清朝，所以明代也就可以说是两宋以降中国传统社会中最后一个由汉族所建立的王权。由于推翻清王朝的辛亥革命一起始就是在“反满”之民族民主革命的旗帜下举行的，因而似乎也就具有了一定的“复明”效应。这样一来，对于20世纪的中国来说，如果说明王朝不具有最重要的影响，那么起码也具有比较重要的影响，所以，简要介绍明代社会的总体格局及其思潮特征，也就成为我们分析明代哲学的基本出发点。