

中国 文化 散论

李 平 著

安徽大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国文化散论 / 李平著. - 合肥: 安徽大学出版社,
2001.10

ISBN7-81052-402-X

I 中… II 李… III 文化—研究—中国
IV G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 061724 号

中国 文化 散 论

李 平 著

出版发行	安徽大学出版社	印 刷	合肥瑞丰印务有限公司
	(合肥市肥西路 3 号 邮编 230039)	开 本	850×1168 1/32
联系电话	总编室 0551-5107719	印 张	14 5
	发行部 0551-5107784	字 数	305 千
电子信箱	ahdxchps@mail hf ah cn	版 次	2001 年 10 月第 1 版
责任编辑	谈 菁	印 次	2001 年 10 月第 1 次印刷
封面设计	孟献辉		

ISBN7-81052-402-X/G·98

定价 22.00 元

如有影响阅读的印装质量问题,请与出版社发行部联系调换

目 次

第一编	中国文化的儒道互补格局·····	1
一	儒家思想的发展流变·····	3
二	道家思想的发展流变·····	20
三	儒道两家的互补共生·····	36
第二编	20 世纪中国文化学术史研究综述·····	49
一	20 世纪中国文化史研究述评·····	51
二	20 世纪中国文学批评史研究综论·····	72
三	20 世纪中国《文心雕龙》研究鸟瞰·····	100
第三编	《周易》与中国古代文艺理论研究·····	127
一	《周易》与中国古代文学理论·····	129
二	《周易》与中国古代音乐理论·····	156
三	《周易》与中国古代书画理论·····	173
第四编	中国古代气功养生术的文化审视·····	191
一	中国古代气功养生术与传统思想观念·····	193
二	中国古代气功养生术与传统思维方式·····	208
三	中国古代气功养生术与传统学术思潮·····	223
四	静坐养生与宋明诸儒的读书治学活动·····	239
第五编	道教文化简论·····	247
一	论道教哲学的基本特征·····	252
二	论道教与封建政治的关系·····	277
三	论老庄哲学与道教内丹的关系·····	300
四	论道教内丹养生诗词·····	314

第六编	梁启超文化学术思想平议·····	329
一	梁启超的心志术业·····	331
二	梁启超的哲学思想·····	342
三	梁启超的史学思想·····	353
四	梁启超的报学思想·····	366
五	梁启超的文学思想·····	373
六	梁启超的教育思想·····	381
七	梁启超的学术史研究·····	388
八	梁启超的文化史研究·····	403
九	梁启超的佛教史研究·····	411
十	简短结语·····	422
后记	·····	426

第一编 中国文化的儒道互补格局

在春秋战国时期的百家争鸣中,社会上产生了众多的学派和学说,有六家之说,也有十家之说,其中儒、道、墨、法四家影响较大,而能够流传下来并在中国文化中起到持久的主导作用的,只有儒、道两家。墨、法思想在当时影响也很大,儒、墨一度并为“显学”。然而,至汉代独尊儒术,墨学遂告中绝。墨学中绝最重要的原因,是它与中国文化的家族本位传统不相适应。《孟子》有言:“墨子兼爱,是无父也。”法家思想在政治上也曾一度得势,秦朝统一六国后,就用法家思想来治理天下,虽然取得了辉煌成就,但不久就陷于崩溃。这说明法家思想不足以维持封建王朝的长治久安,因为它不懂得“逆取而顺守”的道理。所以,法家也难以作为一个独立的学派而存在。此外,名家、阴阳家的学说也都难以在社会上独立存在,而只能作为儒、道思想的补充。总之,汉代以来,在我国两千多年的历史中,先秦诸家经过社会的淘汰和历史的选择,只有儒、道两家成为传统文化的两大主流思想,构成中国传统文化的两大主干。

中国文化在整体态势上呈现出儒道互补的格局,儒、道思想不仅渗透到中国古代政治、宗教、哲学、史学、文学、艺术等各个文化门类,影响了这些文化门类的精神风貌,而且左右了士大夫的人格心理、行为规范、生活情趣、思维方式等,造就了一代又一代既能兼济天下,又可独善其身的文士、高道风范。

儒家思想是中国文化的最重要的组成部分,在中国文化中占有特别显著的地位,离开儒家思想,中国文化便失去了灵魂。儒家思想的要义可以概括为重和谐、重人本、重道德,充满了忧患意识,贯穿着力行精神。道家思想代表了中国文化的另一面,在中国文化中占有十分重要的地位,林语堂认为:“道家及儒家是中国人灵魂的两面。”就此而言,道家思想对中国文化的影响实与儒家旗鼓相当。道家思想的要义可以概括为强调逍遥自适、主张自然无为、具有强烈的超越意识和批判意识。

儒道两家虽然各自的发展历程不同,呈现出的基本精神也各异,但在中国文化中却以互补互救的方式存在着、发展着,从而构成支撑中国文化的两大精神支柱。具体而言,中国文化的儒道互补格局大致有两种表现形态。一是儒道两家思想之间的互相渗透、互相吸收,以丰富完善各自的思想;一是儒道两家各自以救弊的形式出现,互相揭露和批评对方的弊端,克服对方的偏颇,在历史上形成儒道两家互相交替递补的过程。

一、儒家思想的发展流变*

在诸子百家中,儒家是较早在政治、道德、历史等方面,提出自己理论主张的一个重要学派。儒家思想形成后,很快被统治阶级承认并利用,上升为官方意识形态,在社会上占据统治地位,成为中国传统文化主干之一,对几千年的封建文化产生了深远的影响^①。

中国古代儒家思想的发展大致经历了三个时期:以伦理亲情为纽带的先秦儒学是儒家思想发展的第一期,以阴阳五行为框架的两汉经学是儒家思想发展的第二期,以心性本体为核心的宋明理学是儒家思想发展的第三期。

(一)先秦儒家思想的形成

儒家学派由孔子创立,孔子死后,“儒分为八”^②,其中最大者,

* 本编原为我主编的《中国文化概论》(安徽大学出版社1999年版)第三章,由我撰写,这次收录于此,在结构和文字上作了一些调整和修订,补充了一些注释。

① 李泽厚认为,从《论语》中分疏出曾子、子张“问仁”“问政”即私德、公德两种倾向,实后世“内圣”“外王”两条线索的张本所在。儒学发展过程中,除孔子、孟子、程颐、程颢、朱熹、陆九渊、王阳明这条“内圣”线索外,还有孔子、荀子、董仲舒、王通、陈亮、叶适、顾炎武、黄宗羲这条极为重要的“外王”线索。参见李泽厚《论语今读》,19页,合肥,安徽文艺出版社,1998。

② 从孔子之死,到韩非子的二百多年间,儒家先后出现过八个大的流派。《韩非子·显学》记载,“自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。”其中只有子张、漆雕氏(漆雕开)是孔子的真传弟子,即“亲炙”弟子,子思(孔子之孙,名伋)、乐正氏(乐正子春)皆受业于曾子,为孔子的再传弟子,孟氏(孟轲)、孙氏(荀况)则为孔子的四代或五代弟子,即“私淑”弟子,颜氏、仲良氏今不可考。奇怪的是曾子、子夏、子游诸人,都不在这八家之内。胡适认为,或者当初曾子、子夏、子游、有子诸人都是孔门的正传,“言必称师”,故不必立宗派。只有子张和漆雕开与曾子一般人不合,故别成学派。参见胡适《中国哲学史大纲》第五篇“孔门弟子”,上海古籍出版社,1997。

为曾子、子夏两派。曾子尊德性，其后有子思及孟子；子夏治文学，其后有荀子。孔子曾以其学说遍于列国诸侯而不见用，晚年乃删《诗》、《书》，定礼乐，赞《周易》，修《春秋》，聚徒讲学，以授弟子。相传弟子三千，身通“六艺”者七十人^①。

孔子把尧舜当作理想中的圣人，一生孜孜不倦地追求圣人境界。他认为圣人之所以能成为圣人，在德性上可以归为“仁”，在行为上可以归为“孝”，在方法上可以归为“忠恕”。孔子把“仁”作为最完美的道德品质和最高的人格精神，但又认为仁是人人时时可以达到的，关键在于加强个体的人生修养。《论语·颜渊》记载

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

可见，“仁”的品格是和“礼”的规范分不开的。“不知礼，无以立也。”（《论语·尧曰》）礼属于外在的形式，是道德的标准；仁属于内在的精神，是道德的属性，礼仁是一体的。以礼为立身标准，便可以进入仁的境界；所谓“道德仁义，非礼不成。”（《礼记·曲礼上》）以仁为精神主体，便可以自觉地遵守礼的规范；所谓“人而不仁，如礼何？”（《论语·八佾》）

孔子说：“仁者爱人。”从宗法血缘关系看，仁之基本为爱，爱之

① 一提到孔子，就不能放过六艺，几乎所谓“夫子之业”，就只有六艺的文化传统的负荷可以概括。李长之认为，六艺并不是六种技术，实在是代表六种文化精神或六种类型的教养。“《礼》是一种‘社会生活’的规律，《乐》是一种‘情感生活’的轨道，《诗》是一种‘表现生活’的指南，《书》是一种‘历史生活’的法则，《春秋》是一种裁判的圭臬，《易》是一种通权达变的运用。合起来，是一个整个人生，既和谐，又进取，既重群体，又不抹杀个性，既范围于理智，又不忽视情感，既有律则，却又不致使这些律则僵化，成为人性的桎梏。”参见李长之《司马迁之人格与风格》，47～48页，北京，三联书店，1984。

源泉在亲子之情,所以说孝悌是为仁之本。爱亲之情尤以儿童为早,因此孔子要求青少年“入则孝,出则悌”(《论语·学而》),即孝顺父母,敬爱兄长。在孔子看来,恢复和巩固周礼的统治秩序就是实现仁,而这又必须从家庭内部关系入手。于是,“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”之事,皆可统摄于孝之中。故曰:孝者,“始于事亲,中于事君,终于立身”(《孝经·开宗明义》)。孔子曾对曾子说:“吾道一以贯之。”曾子释之曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《论语·里仁》)忠恕讲的是人我关系,是孔子的为仁之道(方法)。每个人不仅要自己致力于道德修养,还要善于把一己的品德推及他人,这样仁爱精神方可充满人间。忠恕就是人与人之间沟通的桥梁。孔子所言“忠恕”有积极和消极两个方面:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语·雍也》)这是从积极方面说的,即自己要站得住,同时也使别人站得住;自己要行得通,同时也使别人行得通。这就是“忠”。“己所不欲,勿施于人。”(《论语·颜渊》)这是从消极方面说的,即自己所不喜欢的事,就不要强加于别人。这就是“恕”。蔡元培认为,积极之忠恕,是“行以自由之理想者也”,消极之忠恕,是“揭以严格之命令者也”^①。

孔子关于“礼”与“仁”的思想,标志着人类精神的自觉。儒家一整套政治哲学、道德哲学、历史哲学,都是从“礼”与“仁”的关系中推衍出来的。

孟子和荀子继承孔子的思想,成为儒家学派在战国时期的代表人物。孟子在孔子仁学的基础上,继承子思的性命说,提出了著名的仁政说,使儒家的政治思想落到了实处。仁政学说的第一个内容是“制民之产”,即给每个农户“五亩之宅”和“百亩之田”,使他们“仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡;然

^① 蔡元培《中国伦理学史》,见《蔡元培学本论著》,87页,杭州,浙江人民出版社,1998。

后驱而之善，故民之从之也轻”（《孟子·梁惠王上》）。另一个内容是“王霸”、“义利”之辨，即要求统治者“以德服人”，用王道统一天下，不要“以力服人”，用武力征服天下；要以仁义为重，不要见利忘义。孟子仁政学说的基础是性善论，性善论的核心则是“四端”说。所谓：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）为了充分发挥人的本然之“善端”，孟子又提出了一套修身养性的方法，如“养气”、“求放心”等，构成其伦理哲学的重要组成部分，形成了“尽心——知性——知天”的天人合一的思维模式。

荀子发展了儒家的崇礼传统，与孟子不同，他认为人性本恶，善者伪也。“伪”即人为。孟子持性善论，认为人性之善，如水之就下，循其性而存之、养之、扩充之，则自达于圣人之域；荀子持性恶论，认为人之为善，如木之必待隐括矫揉而后直，若不以为人为矫天性，则无以达于圣人之域。他说：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”（《荀子·礼论》）荀子认为，化性起伪首先在于知礼，即用礼来约束自己的行为，做到“唯仁是守，唯义是行”。化性起伪时还必须做到礼乐相济。因为礼是以人定之法节制身心，因而是消极的；乐则是以自然之美化感性灵，因而是积极的。礼由学而得，所以荀子又强调“学不可以已”^①。

此外，荀子还主张天人相分，认为客观世界具有规律性，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”；强调人力可以胜天，“从天而颂之，孰与制天命而用之”（《荀子·天论》）。这种把道德与开发自然、改善民生联系起来的的思想，正表现了中国文化的人文主义精神。荀子是儒家在战国时代最坚实最刚健的后继人。有人把他和孟子并举，

① 西方的伦理哲学中也有人性本善和人性本恶的两派观点。

其实孟子是热衷于人学、间夹了些辩家之学(有时是诡辩),远不如荀子之沉潜深邃。而且荀子对战国诸家学说都有深透了解,诸经各家各派可能都沾着些沫液(《诗经》为最重,毛、鲁,传授都说是荀子)。他对儒家学说,是有发展的。如《正名》、《解蔽》,发展了孔子正名之说。《礼论》、《乐论》,几乎都为汉儒所本。而且批评当时的神秘论以及性善说,《天论》、《非十二子》几乎把战国以来主要的带些神秘性的学说都批评到了。他又在楚国做官,老庄的学说虽未正面批评,但是若把《齐物论》与《正名》、《解蔽》对照着研究,是有一定启发性的^①。

总之,先秦儒家都主张仁义道德,重视身心修养,强调礼乐相济,把伦理亲情作为维系人际关系、巩固社会制度的纽带,着重从情感上、心理上去打动人、教化人。随着历史的发展,儒家思想也在不断深化。“在天人关系问题上,从孔子罕言天道到孟子天人合一再到荀子天人相分,人们对于人与自然的认识,由朦胧而清晰,由愚昧而明智。人的主观能动性,由情绪化的‘知其不可而为之’,演变到‘尽心则知天’的内在精神的自我扩张,最后终于凝聚为‘制天命而用之’的理性决断。”^②

(二) 汉代儒家思想的发展

秦朝“以法为教,以吏为师”,进而“焚书坑儒”,儒家学说在劫难逃。随着秦朝的灭亡,儒家学说在经历了一次厄运以后又重新活跃起来。由于汉初统治者的提倡,儒学以经学的形式得到了广泛的传播。到了汉武帝时代,经济高度发达,国力空前强盛。“王者功成作乐,治定制礼。”(《史记·乐书》)在这种情况下,以维系尊卑贵贱的宗法等级制度为宗旨,且长于制礼作乐的儒家学说,备受统治者的青睐,地位扶摇直上,由原来的一家之“子学”上升为“独尊”

① 姜亮夫《荀子提要》,见《文汇报书周报》第815号,2000年10月7日第4版。

② 李宗桂《中国文化概论》,79页,广州,中山大学出版社,1988。

的官学。

大一统的封建专制帝国,需要大一统的封建专制文化;而大一统的封建专制文化,又需要一位能够担当大任的学术大师来领衔建构。这位领衔建构汉代大一统的学术文化思想的大儒就是董仲舒,他被认为是儒术独尊的奠基人。董仲舒少治《春秋》,学习非常刻苦,传说“三年不窥园”。景帝时被立为《公羊春秋》博士。武帝时以贤良应举,对策称旨。蒙帝召见,又上《天人三策》。其第三策请求灭绝异学,统一国民思想,为武帝采纳,遂“罢黜百家,独尊儒术”。

1 天人之学的理论建构

汉代儒学与先秦儒学的根本区别,是有了一整套以天人感应为核心,以阴阳五行为骨架的神学化的天人观念。这种神学化的天人观念就是由董仲舒建立起来的。他本上古自然宗教的思想,借助先秦道家哲学,融合阴阳五行学说,通过阐释儒家经典的形式,建立了一套“天人感应”的理论体系,全面论述了“三纲五常”的伦理规范,进而宣扬了“君权神授”的思想观念,神化了汉武帝的统治,神化了封建秩序,最终为王权统治提供了神学根据。

史书说董仲舒“始推阴阳,为儒者宗”。以儒家学说为基础,融合阴阳五行理论,建立新的思想体系,确实是董仲舒哲学的主要特点。庞朴曾考证出以仁、义、礼、智、信的“五常”配金、木、水、火、土的“五行”,是从董仲舒开始的。仁、义、礼、智、信是人的社会属性,金、木、水、火、土是自然物的类别。董仲舒认为两者之间有一一对应的类似同构关系,这也就是建立在天人合一基础上的“天人感应”论。

在董仲舒看来,天人之间可以相通相感。因为两者不仅“类合”,而且“数偶”。“类合”是天人感应的内在根据,由于天人皆具阴阳之性,所以彼此之间就有了互相感应的依据,形成“物以类聚”的基础。他认为,天人都由一气所化育。“阴阳之气,在上天,亦在

人。在人者,为好恶喜怒;在天者,为暖清寒暑。”(《春秋繁露·如天之为》)故曰:“以类合之,天人一也”(《春秋繁露·阴阳义》)。“数偶”是天人感应的外在表现,如天有四时、十二月而岁月终,人有四肢、十二节而形体立。所谓:“人有三百六十节,偶天之数也;形体骨肉,偶地之厚也;上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也。”故曰:“身犹天也,数与之相参。”(《春秋繁露·人副天数》)

董仲舒认为,天地产生万物就是为了养活人,人的形体、精神、感情、道德都是天按照自己的模型复制的。所以,天人之间从内到外都是相通的。从层次上看,董仲舒的“天人感应”理论有三层含义。一是形体上的合一,即天有四时五行,人有四肢五脏;二是情感上的合一,即天有风雨阴晴,人有喜怒哀乐;三是规律上的合一,即天有四季物候,人有春种、夏锄、秋收、冬藏。总之,天是一个大宇宙,人是一个小宇宙,天人之间是相通相感、相合相应的。天人相合,就有一定的等级秩序和感应关系。就等级秩序上讲,是天决定人,是人→君→天的递进关系。董仲舒把天说成是支配自然和社会的最高主宰,是“百神之君”、“群物之祖”。就感应关系上说,万事万物都是上天有意识有目的安排的,社会的治乱与自然的丰灾之间有一定的信息反馈。五行相生,体现了天的恩德;五行相克,体现了天的刑罚。

为了说明事物发展的秩序,增强天人合一系统的稳定性,董仲舒以阴阳消长作为内在动力,以五行生克维持结构平衡,将天地阴阳与社会人生、四时四方与五行五常、自然物候与人类情感统统结合起来,建构了一个无所不包而又互通互感的天人感应论体系。在这个体系中,天、地、人已经结为一个整体,构成一个动态的平衡系统。由于这个系统中的各个子系统,分别具有阴阳五行的性质,存在着类的相似和数的相偶,所以能够以类相动、“同类相召”,以数相合、“人副天数”,最终天人在阴阳五行的框架内得以合一。

2 天人之学的实践意义

天人秩序、天人感应是董仲舒神学目的论的一个重要内容,是他的“君权天授”、“三纲五常”思想的宇宙论基础。为了论证封建等级制度的合理性,把各种封建伦常关系固定化、绝对化,他明确提出“三纲”(“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”)和“五常”(“仁、义、礼、智、信”)的伦理观念,并将人道与天道相比附,使三纲与阴阳对应,五常与五行对应,作为维护封建秩序的永恒道德规范^①。他认为这些都是上天的安排,所谓“王道之三纲,可求于天”;“天不变,道亦不变”等等。王道、君权都是上天所授,“王者承天意以从事”,一方面天至高无上,所以君主也至高无上,反君就是逆天。另一方面人君的一举一动,都要受到天的监视,如果顺从天意,就可以得到嘉祥,风调雨顺;如果违背天意,就会受到警告,发生灾害,即灾异谴告。

董仲舒营构的以天人感应为核心的天人合一思想体系,是一个由多种因素组成的混合体。它既有迷信的一面,也有科学的一面;既有宣扬绝对君权的一面,也有抑制君权的一面;既有原则的一面,也有灵活变通的一面;既有肯定现实秩序的一面,也有变化发展的一面^②。

先秦儒学经董仲舒的改造和发展,在汉代以经学的形态表现出来。两汉经学较之先秦儒学增添了新的内容,形成了一种新的

① “三纲”二字,最早见于《韩非子》;“三纲五常”连用,则是在东汉的《白虎通义》中。不过,真正对“三纲五常”作了全面系统论述的,还是董仲舒。他说“凡物必有合。阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合。君臣父子夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴,夫为阳,妻为阴。”(《春秋繁露·基义》)在对武帝的第一次策问中,他又提出五常之道,“夫仁、义、礼、智、信,五常之道,王者所当修饰也。五者修饰,故受天之佑,而享鬼神之灵,德施于方外,延及群生也。”(《汉书 董仲舒传》)因此,学术界一般将他看作是“三纲五常”的始作俑者。

② 参见王生平《儒术独尊的奠基人 经学大师董仲舒》,载《文史知识》,1988(6)。

天人合一观念,即目的论的“天人感应”思想。这一思想虽然适应了汉代大一统的封建政治的需要,为“儒术独尊”创造了条件,但由于它本身具有浓厚的神秘主义色彩,所以到西汉末东汉初,便与荒唐的谶纬迷信相结合,演变为谶纬神学^①,形成一股反理性的思想逆流,最终使儒学面临新的危机。

(三)宋明儒家思想的强化

继先秦儒学、两汉经学之后,宋明理学成为儒学演变发展的第三个重要形态。理学的产生,适应了赵宋王朝重建封建统治秩序的需要。它是一种以儒、道、佛三教合一为特征的新儒学,把人的自我完善放在最重要的位置,强调“存天理,灭人欲”,对人与人之间的相互关系作了深入的研究,提出了一系列重要的道德规范和修养方法。宋明理学不像孔孟那样停留于伦理道德的说教,也不取董仲舒那种简单粗糙的神学目的论,而是吸收佛道两家的某些思维方式,形成一个上升到本体论高度的理欲之论,从而使自己成为具有严密思辨结构的思想体系,成为儒家思想的哲理化形态,也成为封建社会后期占统治地位的官方哲学。

1. 理学的开创者——周敦颐、邵雍

理学作为时代哲学思潮,经过长期的酝酿,终于在北宋时期形成。庆历年间为理学的开创阶段,周敦颐、邵雍利用“太极”的自我运动解释宇宙的起源与变化,为理学的宇宙观提供了模式,被认为是理学的开创者。

周敦颐主要著作有《太极图说》和《通书》。他以儒家经典《易

^① 谶纬于西汉末年开始在社会上盛行,它是一种“诡为隐语,预决吉凶”的神秘预言。据说发自上帝,符合天意,故又称符命。谶书常被染上绿色,又往往附有图形,因此也叫做篆和图谶。纬是方士化的儒生用神学观点对儒家经典进行解释和比附的著作,相对于经而得名。汉代儒学有五经、七经之说,而纬书也有五纬、七纬之称。由于纬书中也有谶语,所以后世统称谶纬。东汉章帝时,由班固奉命撰集的具有国家法典性质的《白虎通义》,把谶纬与董氏之学结合起来,正式成为官方哲学。

传》和《中庸》为主，融合佛、道思想，建立了一个以“太极图”为框架的简单而有序的宇宙生成论体系。这个体系把“太极”作为宇宙的本源，“太极”乃一团浑圆之气，无形无声、无始无终，故曰：“无极而太极。”太极一动一静产生阴阳，阴阳又化为五气，进而乾道成男、坤道成女，最终万物化生。圣人模仿太极“立人极”，人极即“粹纯至善”之“诚”，是“五常之本，百行之源”，是道德的最高境界，做人的最高标准。达到这一标准，进入这一境界，就会成为圣人。修圣（立人极）的内容是“中正仁义”，方法是“无欲”、“主静”。周敦颐援佛、道入儒，为理学家如何出入佛、道开辟了新路。他提出的宇宙生成论模式和“性与天道”的范畴，引起了宋明理学家的广泛兴趣，成为理学讨论的重要问题。

邵雍的著作有《皇极经世》等。他掺杂八卦学说和道教思想，建立“先天象数学”，用象和数解释《易传》，把宇宙生成的过程归结为“象”和“数”的演化过程，力求制造一个囊括自然、社会、人生的宇宙构造图式和学说体系。他认为万物都是由一个总的本体“太极”演化出来的，太极演为两仪（动、静），两仪演为四象（阴、阳、刚、柔），四象演为八卦（乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑），八卦演为十六卦，十六卦演为三十二卦，三十二卦又演为六十四卦……如此推演出一个神秘的数的系统，借以说明宇宙的构成和万物的化生都是以数为基础的。

2 理学的奠基者——张载和程颢、程颐

熙宁前后为理学的奠基阶段，张载和二程（程颢、程颐）被视为奠基人。张载以“气”为万物的本体，二程以“理”为万物的本体，并对理和气这对重要范畴各自作了论述，从而形成“气学”和“理学”两派。

张载主要著作有《正蒙》、《西铭》等。他针对道教“有生于无”的宇宙生成论和佛教“万物唯识”的唯心世界观，以《周易》为根据，提出了“气化”的宇宙观。他认为“气”为万物之本，是惟一充塞宇

宙的物质实体。所谓：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（《正蒙·太和篇》）“太虚”是宇宙的物质结构，太虚就是气。气聚则“有形”，有形即万物，为“出”、“有”、“显”、“化”、“命”等；气散则“无形”，无形即太虚，为“入”、“无”、“隐”、“神”、“性”。所以，知道虚空就是气，则出入、有无、隐显、神化、性命这些范畴都是“通一无二”的了。因为，“推本所从来”，这些范畴都是气之聚散而已。这个聚散的过程就叫“道”。此外，张载在《正蒙·大心篇》还把人的认识分为“见闻之知”和“德性之知”。见闻之知限制在见闻的范围之内，相当于感性认识；德性之知不通过感觉见闻而直接与外界结合，所谓“合内外于耳目之外”，它相当于理性认识，是哲学家尽心知性知天的精神境界。在《正蒙·诚明篇》他又把人性分为“天地之性”和“气质之性”。天地之性是指人在气聚成形之前，所禀受的太虚本体纯一无缺之性，即先天之性，它是善的来源；气质之性是指人在气聚成形以后，由于禀受阴阳二气，各人的身体条件互不相同，结果出现了各人具体的本性，即后天之性，它是恶的来源。这些命题的提出，为宋明理学的人性学说开辟了一条新路，成为理学“天理人欲”之辨的嚆矢。

二程是亲兄弟，著作合编为《河南程氏遗书》。二程把“理”（或“天理”）作为万物的本体（指存在于自然现象和社会现象背后或之上的根本依据），认为“天下只是一个理”，“万物皆只是一个天理”。理或天理，不生不灭，无所不在，不仅是自然界也是社会生活的最高原则。程颢说：“在天为命，在义为理，在人为性，论其所主为心，其实一也”（《河南程氏遗书》卷十八）。在二程看来，“理”是“体”，是形而上的，抽象的；“气”是“用”，是形而下的，具体的。“理在气先”，理与气之间是体与用的关系。在伦理观上，二程继承了张载“天地之性”和“气质之性”的提法，认为“人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也”（《河南程氏遗书》卷一）。就是说人性的善恶是由于禀气的