

第一章 曹端与明代理学的兴起

明初理学以朱熹学说为依归。学者由对朱熹“涵养须用敬 进学则在致知”为学纲领的不同侧重，分为致知与躬行两派。前者以格物致知、博学多识为功夫进路，后者则重在居敬存诚、涵养心性。功夫途径皆不出朱学范围，理论上创获不大。故《明史·儒林传》说：“明初诸儒，皆朱子门人之支流与裔，师承有自，矩矱秩然。”明初著名学者有宋濂、刘基、王祿、方孝孺等。此数人大多沿袭元代学术格局，且皆为文才之士。至曹端，一生潜心理学，深造有得，开此后理学大家薛瑄、胡居仁之先河。

曹端（1376—1434）字正夫，号月川，河南洧池人，永乐进士，授山西霍州、蒲州学正。终老于霍州。据史传，曹端平生不信轮回、祸福巫覡、风水等世俗通行的迷信方术。其父好佛老之说，曹端作《夜行烛》以为规劝，并戒里中人用斋醮。惟以读儒书，行儒礼教士子。他的学说，以存养性理为大端，对理学重要命题多有辨正。有《月川集》、《太极图说述解》、《通书述解》等著作。

一 太极理气

太极是朱熹哲学的最高范畴。朱熹之前，学者多以气解释太极，如周敦颐《太极图说》太极指天地未剖判时的统一之气。朱熹以太极为理，但认为只要有理，便有气。理对于气有逻辑上的先在性，是气存在和运动的根据。

曹端承袭了朱熹关于太极的说法，认为太极是理，他在朱熹《太极图说解》的基础上作《太极图说述解》，其序开宗明义即说：

太极，理之别名耳。天道之气，实理所为；理学之源，实天所出。是故河出图，天之所以授羲也；洛出书，天之所以锡禹也。羲则图而作《易》，八卦画焉；禹则书而明《范》，九畴叙焉。圣心一天

理而已，圣作一无为而已。（《太极图说述解》原序）

这是说，太极是理。是天地间事物运行的根据。太极之学源于河图、洛书，实天之所赋。伏羲据河图而画八卦，大禹据洛书而作《洪范》。周易与《洪范》中所蕴含的道理是天对于人的昭示。所以，圣人之心本于天理，圣人的造作出于天然。这里，曹端虽承袭了传统的河图洛书源于天授之说，但其中心意旨是：太极是理，是天地万物的根据。太极所蕴含的道理是天地万物的法则。曹端对于这个观点有一极精当的概括：“太极者，象数未形而其理已具之称，形器已具而其理无朕之目。”（《太极图说述解》原序）意思是：天地万物未成形之先，已有太极之理；天地万物既成之后，太极又作为具体事物的理存在于事物之中而无表现之迹。这个解释说明曹端接受了朱熹理一分殊的观点。对《易传》的“易有太极，是生二仪，二仪生四象，四象生八卦”，曹端的解释是：“易有太极”，即太极为其自身；“是生两仪”，即太极表现为两仪；“四象八卦以至六十四卦”，“生之者皆太极焉”。此生字，当然不是从无中产生出有来，而是指前提、根据等逻辑上的依存关系。

曹端既以理言太极，他对以气解释太极的学者表示不满，他说：

孔子而后，论太极者皆以气言。老子“道生一”，而后乃生二；庄子曰：“道在太极之先。”曰“一”，曰“太极”，皆指作天地人三者，气形已具而浑沦未判之名。道为一之母，在太极之先，而不知道即太极，太极即道。以通行而言，则曰道；以极致而言，则曰极；以不杂而言，则曰一。夫岂有二耶。《列子》“浑沦”之云，《汉志》“函三为一”之说，所指皆同。微周子启千载不传之秘，则孰知太极之为理而非气也哉。（《太极图说述解》原序）

“太极”之名，宋代以前多以气释之。郑玄《周易注》解太极为“淳和未分之气”。纬书《河图括地象》说：“易有太极，是生两仪，两仪未分，其气混沌。”《汉书·律历志》也说：“太极元气，函三为一。”太极，中央元气。皆以气解太极。晋韩康伯注《系辞》“袭用王弼”“有生于无”之说，其注“易有太极，是生两仪”说：“夫有必生于无，故太极生两仪也。太极者，无极之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。”以太极为无，两仪为有。唐孔颖达《周易正义》以太极为天地未分前的元气，说：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。……

又谓混元既分 即有天地 故曰太极生两仪。宋代周敦颐《太极图说》首句“无极而太极”以无极为无 太极为阴阳未分的元气。朱熹注《太极图说》将太极释为理 以“无极而太极”为“无形而有理”。曹端在太极的解释上承袭朱熹，以太极为理，反对历代注疏家以太极为气之说 尤其反对老子的“道生一”认为老子此说是在太极这一最高范畴之上另置一个能生者。曹端也反对《庄子》“道生天地 神鬼神帝 在太极之先而不为高 在太极之下而不为深”的说法。认为太极即道 道非在太极之先。道与一与太极，异名同谓，皆气形未具之前潜在具有之理。不能把道和太极解释成生与被生的关系。曹端认为，对太极之义理解最为正确的是朱熹。但朱熹《太极图说解》与《朱子语类》中的说法有牴牾。出现这种情况 当以《太极图说解》为正。因为《语类》所载多未定之说，或者出于仓猝应答之际，且非朱子自著之书。一些理学家以《语类》中的说法否定《太极图说解》中的说法 无疑于“弃良玉而取顽石 掇碎铁而取成器。”从这里可以看出 曹端固守的是朱熹以太极为理、为宇宙万有的最后根据的观点，他的《太极图说述解》及《通书述解》皆以此为原则。

在太极动静上 曹端指出 朱熹《太极图说解》与《朱子语类》中关于太极动静问题的说法不同。他说：

周子谓“太极动而生阳 静而生阴”则阴阳之生 由乎太极之动静，而朱子之解极明备矣。其曰“有太极，则一动一静而分两仪 有阴阳 则一变一合而五行具”尤不异焉。及观《语录》，却谓“太极不会自动静 乘阴阳之动静而动静耳”遂谓“理之乘气 犹人之乘马。马之一出一入 而人亦与之一出一入”以喻气之一动一静，而理亦与之一动一静。若然，则人为死人，而不足以为万物之灵；理为死理，而不足以为万化之源。理何足尚而人何足贵哉？今使活人乘马，则其出入行止疾徐，一由乎人驭之何如耳。活理亦然。（《辨戾》，《太极图说述解》第 3 页）

太极或理的动静问题，朱熹在不同的意义脉络中有不同的说法，这些不同的说法表面上看似有矛盾之处，但统观朱熹太极理气之论，则其说一贯。朱熹总的看法是 理或太极属形而上者 它是超乎动静的 气是形而下者，气有动静。故所谓理能动静有两个意思，一是指太极或

理包含动之理或静之理。动静之理是气之动静的根据。二是表现于气之上的理随气之动静而动静。如朱熹说：“理有动静，故气有动静。或理无动静，则气何自而有动静乎？”（《朱子文集》卷五十六，《答郑子上十四》）“太极是理，形而上者；阴阳是气，形而下者。然理无形，而气有迹。气既有动静，则所载之理安得无动静？”（《朱子语类》卷五）前一条是说第一义，后一条是说第二义。朱熹此类说法甚多。他所谓气之动静，是时空中的现实运动，他所谓太极、理的动静，是能导致气之动静的形上根据。动静概念虽同，具体义涵则不同。至于曹端所注意到的《语类》与《太极图说解》中表面矛盾之处，更夹杂着朱熹对周敦颐原意的转换，故更多一重发生歧义的可能。如周敦颐所谓太极，即混沌未分之气中包含分为阴阳二气的潜能。其所谓太极动而生阳，静而生阴，指混沌未分之气由于内蕴的潜能而分为阴阳二气。而朱熹则把太极解为宇宙万物运行的总根据。太极之动，表示宇宙本体的流行运化；太极之静，表示此流行运化表现为具体物。故朱熹解此义为“其动也，诚之通也；继之者善也；万物之所以资始也。其静也，诚之复也；成之者性，万物各正其性命也。”（《太极图说解》）这是就宇宙的运化与流行这一最高最抽象处着眼。此处太极即诚，即宇宙本体，非表现于具体事物上的理。朱熹对太极动静的这一说明是本体论的而非宇宙论的。而周敦颐《太极图说》“无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。”则是宇宙生成论。朱熹是利用周敦颐的《太极图说》发挥自己理为气本的学说。曹端认为朱熹对于周敦颐的解释符合原意，实际上未能区分二家之异。如他认为朱熹“有太极则一动一静而两仪分，有阴阳则一变一合而五行具。”与周敦颐“太极动而生阳，静而生阴”之说吻合，实际上是只见字句之符合而未辨义指之不同。因为朱熹此句实际上的意思是，太极中有动静之理，故阴阳二气得以从混沌未分中剖判开来，与周敦颐阴阳未分之气分而为阴阳二气意旨不同。

曹端还提出，朱熹理乘气犹人乘马之喻，不能彰著理对于气的支配、统御作用。这一点是正确的，因为朱熹此喻，只指出了前述太极动静中的一个意思，即理表现在具体物上之后即与此物同在，同其动静。但对于太极中自有动静之理，气得此理而动静，太极不随此气之

动静而动静这一意思却未能表出。实际上，后一意更为重要。理的“根据”义、“法则”义是朱熹关于理的说法中最基本、最明确的。此喻却揭示不出。曹端提出此点，正是要突出理为形上根据、为形下之动静的所以然。理是绝对的、能动的（非形下之位移），具有主宰、统御、支配具体事物的现实活动等功能，实有深刻的意思包含其中。这一问题在曹端思想中盘旋日久，而又关系重大，故曹端对于此问题的辨正名“辨戾”，并且说他自己“经年累岁，无所折衷，以告夫同志君子云。”（《辨戾》，《太极图说述解》第3页）曹端关于太极动静的思想基本上与朱熹的《太极图说解》相同。他之所以指出《朱子语类》中某些表面上与《太极图说解》不一致的地方，意在突出理的绝对的能动的性质。他的《太极图说述解》基本上用朱熹的观点，有些解说直接套用朱熹的注语。夸大曹端与朱熹思想的相异之处，是不适当的。

二 诚与性命

诚是中国哲学的重要范畴。先秦重要典籍《孟子》和《中庸》对诚有详细的讨论。周敦颐《通书》把诚放在根本地位，认为诚是圣人之所以为圣人的本质特征，诚同时是宇宙本体，是万物赖以开始的根源，也是万物在宇宙运化中完成自己的过程。诚是绝对的善，因为诚是万物资始资生的根据。周敦颐对诚这一范畴的发挥为后来诸多理学家所本。曹端述解《通书》以诚为理，为圣人之所以为圣人的本质，他说：

诚者，实理而无妄之谓，无所赋，物所受之正理也。人皆有之，然气禀拘之，物欲蔽之，习俗诱之，而不能全此者众。圣人之所以为圣人者，无他焉，以其独能全此而已。诚即所谓太极也。

（《通书述解》第3页）

周敦颐根据《中庸》和《易传》以诚为宇宙本体，曹端根据程颐、朱熹，以诚为理。这一转换，抽去了宇宙本体的丰富义涵，如大化流行的过程，大化流行中大德敦化、小德川流的自由精神，万物并育而不相害的包容精神，天地万物活泼泼的生意等，只剩下宇宙本体的运行法则，宇宙万有的具体规律这一义涵。对于本体，曹端的着眼点更多地

在具体事物的理而不在整全的道。所以，他将“诚斯立”一句解释为“实理于是乎立而各为一物之主矣。如鸢之飞，鱼之跃，火之上，水之下，皆一定而不可易。”意在强调诚即理，诚即万物的必然性，已将程颢和陆九渊对于宇宙本体的解释中诸如活泼泼地、万物并育而不相害等博大、宽舒的意谓舍去。曹端述解“元亨，诚之通，利贞，诚之复”一句，也是如此。他所谓“通云者，实理方出而赋予物，善之继也；复云者，万物各得而藏于己，性之诚也。”（《通书述解》第4页）亦重在说诚为理，诚的通复是理赋予物，万物得此理而藏于己以成性这个意思。“维天之命，於穆不已”所蕴涵的宇宙本体的丰富内容已隐然不见，而他所谓之理亦少广大博厚精神而仅显严正廉直之貌。

曹端以诚为理。他的重要概念“性”和“命”也围绕理来展开。他解释周敦颐《通书》中“乾道变化，各正性命”说：

天所赋为命，物所受为性，言乾道变化，而万物各得受其所赋之正理，如云五行之生，各依其性。（《通书述解》第3页）

这里对于“性命”的解释，显然取自朱熹。命即宇宙本体表现为个体的历程，宇宙本体为发出者，个体为禀受者，发出是一必然的、合规律的过程。宇宙没有意志，不能对具体事物进行主宰与支配。所谓命只是天道在自然运行中，在无目的中表现出的合目的性。此即陈淳所说“命犹令也，如尊命、台命之类。天无言做，如何命？只是大化流行，气到这物便生这物，气到那物又生那物，便是分付他命令他一般。”（《北溪字义》第1页）陈淳此义是转述朱熹的意思，曹端的以上说法亦本于朱熹。关于命的具体含义，曹端在注释《通书》理性命章中有所发挥。理性命章本文中原无“理性命”三字，曹端认为“，厥彰厥微，匪灵匪莹”是说“理”，“刚善刚恶，柔亦如此，中焉止矣”是说“性”，“二气五行，化生万物”以下是说“命”。他注“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分，万一各正，大小有定”说：

二气五行，天之所以付受万物而生之者也。自其末缘本，则五行之异，本二气之实；二气之实，又本理之极。是合万物而言之，为一太极而已。自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体。然而谓之分，不是割成片去，只如月映万川相似。（《通书述解》第28页）

曹端所理解的“命”实际上是太极表现为万物、万物归结为太极的过程。这个过程既是气的运行过程，也是理的舒卷开阖过程，当然这个开阖不是理本身的动静，因为理是形而上者，是超绝动静的。所谓理的舒卷开阖指气的运行过程中体现出的条理、规范、界域等。万物的化生，是由此物的形式转换为彼物的形式的过程，构成这一过程的实体可以分为不同的层次，由气到质，由质到物。这一构成过程即命，说命意在强调万物根据自己本性的必然性与外在条件共同作用而显现的不得不然又不知其所以然这种状况。所以从气上说，曹端所谓命即宇宙大化流行的过程；从理上说，则是太极表现于万物之理，万物之理又归结为太极这种由一至万、由万归一的往复过程。这个过程同时是主体的一种观法。观法因视角的不同而有，而这种着眼点的转换则是由积学所得，由对天地万物根本法则的理解，对“诚”、“对”、“太极”等等表示宇宙本体的范畴的觉解领悟而有。觉解、领悟的程度和层次决定着观法的工拙精粗。曹端所谓命在气上是继承了朱熹的说法。从理上说，一理而万物分之以为体，但这种分不是形下的时空中的分割，不是“割成片去”，而只是一种形而上的对宇宙根本之理和具体事物之理的比拟和转换，故“如月映万川相似”。“万一各正”就是在—理和万物之理间，既可视之为—，亦可视之为万，并且知道—和万之卷舒自如是因主体的视角不同、观法不同而有的表现。整个宇宙就是大化流行中多样性和单纯性的统一。

曹端论性继承了张载、程颐、朱熹的说法，既言天地之性，又言气质之性。这一点不同于周敦颐。周敦颐论性，是从气质上说，所以周敦颐所谓性指人气质的刚柔善恶。周敦颐说：“性者，刚柔善恶，中而已矣。”（《通书·师第七》）曹端对这一句的注释，加入了程颐、朱熹“性即理”之意，他说：

此所谓性，以气禀而言也。太极之数自一而二，刚柔也；自一而四，刚善刚恶，柔善柔恶也。遂加其一“中”也，以为五行。濂溪说性，只是此五者。他又自有说仁义礼智的性时。若论气禀之性，则不出五者。然气禀的性，只是那四端的性，非别有一种性也。所谓刚柔善恶中者，天下之性固不出此五者。然细推之，极多般样，千般万种，不可考究，但不离此五者尔。（《通书述解》第28页）

这里，曹端认为周敦颐既有言仁义礼智之性处，又有言刚柔善恶之性处。但没有明白地说前者为天地之性，后者为气质之性。他在述解周敦颐的“诚”这一概念时说：“性，则理之已立者也。圣人之所以圣，不过全此实理而已，即所谓太极也。五常，仁义礼智信，圣行之性也。”（《通书述解》第 4 页）周敦颐虽提出“诚为五常之本”的命题，但没有明确说五常即人物之性。曹端的注语，明确地把五常作为人性。这是他用朱熹思想补充周敦颐处。另一可注意之处是，周敦颐以刚柔善恶说性“中”只是变化气质之后对刚柔两极的适中或达到的境界。曹端则把中也作为一性，以与仁义礼智信五常相配。

曹端还指出，气禀之性与四端之性、气质之性与天地之性，二者非截然相离。二者是同一的气的不同表现。天地之性是气之理未被遮蔽而发出的，气质之性是气禀之外在表现。他说：

性只是理，然无那天象地质，则此理没安顿处，但得气之清明，则不蔽固。此理顺发出来，蔽固少者发出来天理胜，蔽固多者则私欲胜，便见得本原之性无有不善。只被气质昏浊，则隔了。学以反之，则天地之性存矣。故说性需兼气质方备。此性便是言气质之性，四者之中，去却刚恶柔恶，却于刚柔二善之中择其中而主焉。（《通书述解》第 11 页）

变化气质 返于天地之性 此处承张载、二程、朱熹之说而来。惟去掉刚恶柔恶，于刚善柔善中择其中则取于周敦颐。曹端的性论以张载、二程、朱熹天地之性、气质之性之二分为主，间取周敦颐之说以补充。在天地之性上，以张、程、朱熹之说加强周敦颐天地之性不突出的缺点。在气质之性上，以周敦颐刚柔之说补充张载、朱熹笼统说气质，未在其中详细论证的疵病。但总的说，沿袭旧说者多，自创新义者少，其重笃实躬行而轻理论发挥的形象甚为鲜明。

三 诚敬与仁

曹端的功夫论，注重通过对道体的体认，通过具体事物上省察克治，直接在心地上做功夫。他很少讲到格物致知，这一点和朱熹从格物致知入手的修养途径有很大的不同。由于强调直接在心上做功

夫所以曹端把存诚放在第一位，他说：“学圣希贤，惟是存诚，则五常百行，自然无不备也。无欲便觉自在。”（《明儒学案》第 1066 页）他认为存诚也就是身与道义为一，道义有体用，道义之体即天地之理，道义之用即行为合乎时宜。人之尊贵，就在于人之身就是道义的具体体现，他说：

道义者兼体用而言也。道则穷天地，亘古今，只是一个道义。随时随事而处之得宜，所谓天地之常经，古今之通义也。人而身有道义，则贵且善焉。（《通书述解》第 31 页）

诚、与理为一，是曹端的修养目标，其入路则在敬，他说：

吾辈做事，件件不离一敬字，自无大差失。

一诚足以消万伪，一敬足以却千邪，所谓先立乎其大者，莫切于此。

学者须要置身在法度之中，一毫不可放肆，故曰礼乐不可斯须去身。（《语录》，《明儒学案》第 1065 页）

曹端提出“勤”字，作为圣人功夫的根本特点。其实“勤”字就是敬，他说：

圣人之所以为圣人，只是这忧勤惕励之心，须臾毫忽，不教自逸。理无定在，惟勤长存。心本活物，惟勤则不死。常人不能忧勤惕励，故人欲肆而天理亡，身虽存而心已死，岂不大可哀哉！（《明儒学案》第 1066 页）

理学家中，周敦颐提出“主静”作为修养根本功夫。二程嫌静字偏于消极，易入于老释，故易静为敬。朱熹继承了程颐，以敬字贯动静，认为“敬则自然静，不可将静来唤作敬”（《朱子语类》九十六），敬是此后儒者共同尊奉的方法。曹端认为，周敦颐的功夫入门“一为要”是顿悟，而程颐的“敬”是渐修。他述解《通书》“一为要，一者无欲也”句说：

“一”字为圣贤之要，一即太极，是纯一不杂之谓也，只是纯然是个天理，无一点私欲。且无欲便觉自在。周子只说一者无欲，这话头高，率急难凑泊。常人如何便得无欲？故伊川只说一个敬字，教人只就敬上捱去，庶几执捉得定，有个下手处。（《通书述解》第 26 页）

这是说，一即太极，太极是理之全体，理之全体是诚，是纯一不杂。欲与太极为一，必须心中无私欲，以心之全体直下与太极为一。这是顿悟。而敬是渐修，是在日常践履中省察克治，逐步提高精神境界，最后与理为一。这里他对周敦颐 and 程颐的修养方法作了区分，认为周敦颐近于顿悟，程颐近于渐修，是很有见地的。这与现代某些研究者对于宋明理学的派分恰好吻合，但曹端对此没有展开论述。

曹端在注释《通书》时，对仁这一重要概念也有发挥。周敦颐认为，儒者的最高追求，是孔颜之乐，曹端对此发挥说：

天地间至富至贵可爱可求者，仁而已。仁者天地生物之心，而人所受以生者。为一心之全德，万善之总名。体即天地之体，用即天地之用。存之则通，充居之则身安。今端窃谓孔颜之乐者，仁也。非是乐这仁，仁中自有其乐耳。且孔子安仁而乐在其中，颜子不违仁而不改其乐。安仁者，天然自有之仁，而乐在其中者，天然自有之乐也。不违仁者，守之之仁，而不改其乐者，守之乐也。《《通书述解》第 30 页）

曹端沿袭了二程、朱熹的说法，认为仁即天地生物之心，即天地万物上表现出的生生之理。人禀受天地生物之心而为仁。仁不仅是仁义礼智四德中的一德，而且是全德，仁赅仁义礼智。仁义礼智可以说是仁的不同表现。仁即天地万物之体，爱即仁之用。仁存养于心则周遍于己与人，仁充盈于体则己身安。周敦颐教二程寻孔颜乐处，孔颜乐处是一种精神境界，有了这种境界自然有心灵的愉悦。不是为了追求这种愉悦才去进行精神修养。乐是精神修养的自然结果，不是实用目的。孔子说：“仁者不忧，智者不惑，勇者不惧。”具有仁德的人自然乐在其中。不同精神境界的人感受仁的方式不同。孔子是安于仁，颜回是不违仁。安于仁即本有仁而因任之，以仁为全部精神满足。不违仁即求得仁而保有之，以仁为道德准则而无违。这两种境界对仁有不同的体验方式。

宋代理学家特别是二程对仁论述甚多，程颐的《识仁篇》提出了宋代理学精神修养的基本方向。朱熹的《仁说》阐发二程的说法，更为完备和全面。曹端把仁作为天地间至富至贵可爱可求者，作为最高的价值，表明他继承了二程和朱熹的基本修养方向。但他提出的求仁的

方法 则抛弃了朱熹的格物穷理说 直接以体证仁体 居敬涵养为本。他的学说代表了明初儒者的一般情况。

明代初年，朱熹学说占据统治地位，学者一般沿袭朱学的思想取向和修养方法。但在数百年发展中理学格局起了变化，朱熹偏于格物穷理的方向有所纠正，加重了主敬涵养这个方面。故明初诸儒在理气心性理论方面没有大的发展，但注重笃实躬行，在心上做功夫。其严毅劲节为宋元儒者所不及，但也失去了宋代儒者注重见闻之知对于德性之知的辅翼关系，知识理性和道德理性并重并行的学风。这种局面在后来王阳明突破明初朱学而自标新格中有所改变。

曹端之学 自二程、朱熹最平正无偏、最笃实安稳处入手 故其学虽无波澜而平正通达。他最主要的著作是对《西铭》、《太极图说》、《通书》的述解 意在褒扬周敦颐、张载、朱熹的学说。他一生以笃实躬行为务，所以著作甚少。以上三种述解是他的代表作。《四库全书提要》说：“明代醇儒以曹端及胡居仁、薛瑄 为最，而曹端又开二人之先。”《明史·曹端传》称：“洎明兴三十余载 而端起崤澠间 倡明绝学，论者推为明初理学之冠。”以上评论是对曹端在明代学术发展史上的地位的肯定。《明儒学案》也说：“先生之学 不由师传 特从古册中翻出古人公案 深有悟于造化之理 而以‘月川’体其传。反而求之 吾心 即心是太极 即心之动静是阴阳 即心之日用酬酢是五行变合，而一以事心为入道之路。故其见虽彻而不空，学愈精而不杂，虽谓先生为今之濂溪可也。”说曹端于古册中翻出古人公案，指曹端在对周敦颐、张载、朱熹著作的述解中对某些关键问题的阐发。说曹端以“月川”体其传，指曹端在宇宙根本之理和万物各具之理、心中之理的关系上宗旨不出朱熹“人人有一太极 物物有一太极”之说 且将之概括为月川诗：“天月一轮映万川 万川各有月团圆。有时川竭为平地 依旧一轮月在天。”而“一以事心为入道之路”则是说曹端抛弃了朱熹的格物穷理之说，以涵养用敬直接在心上做功夫。这一评论指出了曹端功夫进路的特点，并间接点明了明初儒者的一般宗旨趋向，是深有见地的。

第二章 薛瑄的河东之学与明代关中学者

明初大儒，曹端之后有薛瑄。薛瑄之学，全自细读精思程朱著作而来。他的特色 在体会程朱学说而躬行践履 理论上较少发展创造。他开创的河东之学 以“达于性天”为宗旨 以笃实躬行为特点 弟子遍于山东、河南、关中一带 在北方声势甚重。他的弟子吕柟 为明代关中学者重镇，对关学在明代的重兴起了重要作用。

薛瑄（1389—1467）字德温 号敬轩 山西河津人。幼年随父读书，所授非关理学。及长，从当地著名理学家魏希文、范汝舟游，尽弃旧学。永乐中登进士第 宣德初年授监察御史 差监湖广银场 公暇手录《性理大全》 有心得即札记。正统中出为山东提学僉事 调大理寺少卿 因事忤当权太监王振，下狱论死 后放还。景泰初年 起南京大理寺卿。英宗复辟 迁礼部右侍郎 兼翰林学士并入内阁。时曹吉祥、石亨用事，乞致仕。居家八年，以讲学著述为事，卒年七十六。留诗有“七十六年无一事 此心始觉性天通”句。其著作今人整理为《薛瑄全集》 其中重要的哲学著作是《读书录》。

一 无极而太极，理一分殊

薛瑄之学，虽以践履为主，但践履功夫，皆以识认道、性、天等理学的根本范畴为根据，故论道体、太极理气处甚多，这一点可以说沿袭了朱熹。他论道体说：

气化流行，未尝间断，可见道体无一息之停。（《读书录》卷五）

体用同源，显微无间；动静无端，阴阳无始；其大无外，其小无内。非知道者孰能知之。（《读书录》卷五）

在薛瑄，道是气化流行的总体，这个流行的实体是气，气的条理为理。道体超绝具体事物，为体；气化之物显著可见，为用。阴阳二端，互为

根据 无始无终。就道体说 其大无外 就具体事物说 其小无内。体用、显微、动静、阴阳等各依其理 道在总体上呈现宏大又变动无方的特点。薛瑄的思想甚或语句 皆取自二程或朱熹 而有自己的深切体会。

道体为宇宙大化流行，其中有理有气。在理气二者中，薛瑄更注重理、太极。这一点也继承了朱熹，他说：

语大 天下莫能载焉 语小 天下莫能破焉 即太极也。太极即性也，即天下无性外之物，而性无不在也。（《读书录》卷二）

大本者，太极之全体；达道者，太极之流行。（《读书录》卷二）

这里 薛瑄用理学特别是朱熹的思想 去解说《中庸》。太极即宇宙根本之理，它有无限多的表现形式，故不能以大小来形容。太极表现为具体事物之性；“天下无性外之物”“无物无理 无物无性。”“大本”指太极总体；“达道”指太极表现为具体事物之理。理统御气 乘气之动而流行。此处“流行”非太极自身动静之意 因为太极是个“洁净宽阔的世界”它不具有能动静的性质。太极流行 指理为气运动的根据和条理 它与运动着的气同在。薛儼对“无极”、“太极”的解释 也沿袭了朱熹的说法：

无极而太极 非有二也 以无声无臭而言 谓之无极 以极至之理而言，谓之太极。无声无臭而至理存焉，故曰无极而太极。

（《读书录》卷一）

薛瑄不认为无极是太极之先的别一阶段，而以无极为对太极的形容。无极太极非为二，无极言太极之无方所、无朕兆。太极是理。无极而太极 即朱熹所谓“无形而有理”。薛瑄也注意太极与众理的关系 他把朱熹的理一分殊和《中庸》的大德敦化、小德川流联系起来，认为：“统体一太极 即万殊之一本 各具一太极 即一本之万殊。统体者 即大德之敦化 各具者 即小德之川流。”（《读书录》卷一）“统体一太极”即宇宙根本之理；“各具一太极”即具体事物之理。太极既是天地万物根本之理，也是物物各具之分殊之理。大德敦化，是自道的观点看 自“大全”的观点看。小德川流 是自具体事物看。一本非万殊之外别有一体 万殊亦非一本之外之万殊。所以“统体者 所以含夫

各具者 似含矣而未尝不分也。各具者 所以分夫统体者 似分矣而未尝不含也。”(《读书录》卷二)二者之舒卷分合,各有不同的作用和境界。《中庸》的‘小德川流 大德敦化’是儒家形上学的重要根据之一。《中庸》把万物并育而不相害 道并行而不相悖 作为‘天所以大’的根据。其中的精义,在于万物共成一天,万物在天中的作用和地位是平等的。天的运行 细大不遗 大者成其大 小者成其小。天道在运行中表现为万物,万物各依其本性运化而共同构成天道。无有一物主宰其间 亦非万物有意为之,一切皆自发自动 生意盎然 活泼泼地。这是儒家天道观的重要义理,也是儒家‘仁’这一根本品德的形上根据 薛瑄把理一分殊和天道运行联系起来,表明他虽继承朱熹一本万殊之意,但已不仅言理而且更言道体。其重点已从朱熹强调万理为一理之分别的表现,扩大为天道的舒卷分合与生机活泼。这是明代理学着重个体体验因而多着眼于於穆不已的天道中的个体生命而自然有的趋势。

薛瑄的理气先后、理气动静论,也基本上沿袭了朱熹的说法,他说:

天地万物浑是一团理气(《读书录》卷四)

四方上下 往古来今 实理实气 无丝毫之空隙 无一息之间断。(《明儒学案》第 122 页)

理气间不容发,如何分孰为先,孰为后?(《读书录》卷三)他认为 理气不可分先后 无无气之理 亦无无理之气。但他对于理气关系,不像朱熹那样,必落于一元论之基而后止。他屏去朱熹逻辑上在前的说法,特别屏去朱熹为了强调理的主宰和统帅性质而有的险峻语、绝对语 如“未有天地之先 毕竟也只是理。”且如万一山河大地都陷了 毕竟理却只是这里。”(《朱子语类》卷一 筹说法 认为这类话语容易引导人得出理别为一物、理可以独存的结论。薛瑄只言理气不可分先后 如:

理只在气中,决不可分先后,如太极动而生阳,动前便是静,静便是气 岂可说理先而气后也(《明儒学案》第 118 页)

孰为始乎?气之息 始矣。始之前为终 终之前复为始 殆不可知其孰为终,孰为始。盖必有能始能终者居其间而卒莫之始终

也。(《读书录》卷三)

这是说理气无先后可言，理是气运动的原因和根据。关于后一点，他说得更明白：“理气虽不可分先后，然气之所以如是者则理之所为也。”(《读书录》卷四)理是气的所以然，但‘所以然’并非别为一物，亦并非必然包含逻辑上在先之意。他反对朱熹以形而上下分理气先后，也不认为形而上者必然在先，他只强调理气不离不杂。可以看出，薛瑄对于朱熹，只取其最明正通达者，但并不展开论证。

薛瑄有所辩白的，是理气关系上的日光飞鸟之喻，这个比喻亦意在说明理乘气而动，理非别为一物，处于气之外、气之先。他说：

理如日光，气如飞鸟，理乘气机而动，如日光载鸟背而飞。鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往而有间断之处。亦犹气动而理未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而少有灭息之时。气有聚散，理无聚散，于此可见。(《明儒学案》第 119 页)

如果对这个比喻善加理解的话，它是在说能现实地运动的只是气；气中有理，理随具体事物而动。但此理不过是宇宙根本之理的表现，它不随具体事物的生灭而生灭。不是一般割裂为具体，但一般亦不离具体。这就是他说的“理如日月之光，大小之物各得光之一分，物在则光在物，物尽则光在光。”(《明儒学案》第 119 页)朱熹的“理乘气如人跨马相似”强调的是具体事物上的理与此事物相即不离，同其动静。薛瑄的日光飞鸟之喻强调的是体现在具体事物上的理与宇宙根本之理是理一分殊的关系，宇宙根本之理不随具体事物的运动而运动。当然任何比喻都是不完满的，特别是以两种具体的东西来比喻理气这种形上形下不同性质的哲学存在，其似是而非的危险是时时存在的，所以后人以此批评薛瑄“失喻”。如黄宗羲就认为薛瑄日光飞鸟之说“不可为喻”。日光飞鸟之喻实际上是根据朱熹的一段话：“疑此气是依傍这理行，及此气之聚，则理亦在焉。”(《朱子语类》卷四)薛瑄的这一比喻其实还包括朱熹这一段话未道出的意思：当此气散而未聚时，理自为理；在气之理与不在气之理是“理一分殊”的关系，即上所谓“大小之物各得光之一分，物在则光在物，物尽则光在光”所表示的意思。

综观《读书录》可以看出，薛瑄的着重点不在讨论理气先后动静

问题，而是侧重于心性精微处的体验和修养功夫的论辩，这是明代学者注目的中心。理气只是作为心性的根据，被学者提到，并且理气先后、动静问题至朱熹其余蕴已尽，无复有理论上继续探索的余地，除非如后来王廷相等重新界定理气的含义，把它作为实证科学问题来看待。这和明代初年曹端、薛瑄等人沿袭宋代理学的精神方向，把理气作为道体、太极阴阳等境界论的一部分来论证，其类型已大不相同。

二 知性与复性

人性物性问题 宋代理学家所论甚多 薛瑄综合周敦颐、二程、张载与朱熹的性论，作了进一步阐发。薛瑄所谓性，有不同的层次。最高层次的性 即太极。他说：“张子曰：‘性者万物之一源’ 即周子所谓无极而太极也。”（《读书录》卷五 张载“万物之一源”之性 即宇宙根本之理，此理为具体事物之理的共同根源。张载所说的理，多指气运动中呈现的条理 如“天地之气 虽聚散攻取百途 然其为理也 顺而不妄。”（《正蒙·太和》）天地万物根本之理 他用性字来表示。薛瑄与此不同 性在薛瑄这里 多指具体事物的性质。他更赞成二程的“性即理”他说：“程子言：‘性即理也’。故满天地间皆理 即满天地间皆性矣。此合内外之道也。”（《读书录》卷五 性质是外在的 可感的 而理是内在的 靠推论得到的。理是性的内在根据 性是理的外在表现 二者是同一的。所以，性即理。性与理的同一即合内外之道。他还说：

性非特具于心者为是，凡耳目口鼻手足动静之理皆是也。非特耳目口鼻手足动静为是 凡天地万物之理皆是也。故曰：“天下无性外之物 而性无不在。”（《读书录》卷五）

这也是说 性即理 此理在天地万物之中 故天下无性外之物。在中国古代哲学中，性和理既是一个知识论的范畴，也是一个道德修养的范畴。性理在前一义主要说具体事物的性质、规律，这个意思的性理可用知识去把握。而后一义的性质代表天地万物的必然性、合目的性，这个意思的性理须用体认，它代表一种与天道的法则为一的境界和胸怀。后一义是前一义的引申、转换或者映射。薛瑄发挥张、程“性者

万物之一源”、“天下无性外之物”、“性即理”等命题，主要是在表达他在道德修养、境界体认方面的心得。

薛瑄在人性论方面，取自朱熹者最多。他认为朱熹的性论是孟子及二程、张载人性学说的综合和阐发。他说：“孟子言性善，扩前圣之未发。程子‘性即理也’，与张子论气质之性，又扩孟子之未发。至朱子荟萃张程之论性，至矣。”（《读书录》卷五）这是说，孟子的性善论是前无古人的，二程与张载的学说，又补充了孟子所未备，朱熹则集前贤之大成，性论至此始完备。朱熹的人性学说，主天地之性与气质之性不离不杂，天地之性取自程颐的“性即理”，气质之性直接取自张载。薛瑄赞同朱熹的人性论而有所发挥，他认为，人性中的善端是继承天地之理而来，并且认为，孟子的性善论实际上也是这个意思，他说：

《易》言‘生之者善也’。此善字实指理言也。孟子言性善，此善字虚言性，有善而无恶也。然孟子言性善，实自‘继之者善’来，因继之者善，故性有善而无恶也。（《读书录》卷五）

他认为，孟子性善之论，未明言此善继宇宙之理而来，故可以说是虚说。此虚说即抽象地假定。他为之找出孟子性善论的源头：继天地之理而成性，故有善无恶。薛瑄认为自己用《易传》、二程的学说补足了孟子未言明的根据，把性善论同宇宙法则联系起来，为性善论找到了形上学的根据。顺着这条思路去理解，孟子、《易传》、二程、朱熹的思想是一贯的。他们都遵循天理本善，故人性无不善，“性即理”的路径。

薛瑄根据张程和朱熹，对天命之性和气质之性作了发挥，他说：“人心，即食色之性，道心，即天命之性。”（《读书录》卷五）严格地说，这里的表述与朱熹不同，因为在朱熹，道心人心属心的范畴，天地之性气质之性属性的范畴，朱熹对二者的论述不相夹杂。薛瑄这里的意思是明确的，天命之性是程子所谓“性即理也”之性，气质之性是张载所谓“攻取之性”，二者绝不能混淆。他说：

程子曰：“性即理也，理则自尧舜至于涂人一也。”此论本然之性。又曰：“才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”此论气质之性。（《读书录》卷五）

天地之性内容为理，这是理学家一致的意见。气质之性内容为何，则