

※研究動態※

二十世紀中國大陸的宋明理學研究與新課題

范立舟*

二十世紀中國大陸的宋明理學研究始自一九一五年前後的新文化運動，八十多年來，隨著社會歷史的風雲激盪，各種社會政治力量的重新組合及其歷史地位的不同變化，理學研究的過程也是曲折多變，雲譎波詭。概括起來，這八十年來的理學研究經歷了四個不同的歷史時期：新文化運動至一九四九年，中國學者開始以現代學術研究手法來重新審視宋明理學，取得了相當精湛的研究成果；一九四九—一九六六年，伴隨著儒學的歷史命運，理學也隨著時代的演進而改變了自身的歷史地位，學者普遍以唯物史觀研究理學，儘管有一些成就，但不可避免地出現了簡單化、教條化的傾向；一九六六—一九七八年，理學研究遭遇厄運，嚴格意義上的學術研究在這一階段並不存在，存在的只是一些標籤性質的政治口號；一九七八年至今，宋明理學研究重新起步。今天，反思這段歷程，從學術思想、學術觀點、研究成果與研究方法的高度總結這段學術研究的歷史，對於推進理學與儒學以及中國傳統文化的研究，促進人類文明的進步，都將產生深遠的積極影響。

一、一九一五—一九四九年， 理學作為現代學術研究的對象

一九一六年十月，謝無量先生刊佈了新文化運動之後第一種以現代學術形式表述的《中國哲學史》^①。在這部開創性的著作裏，他較完整地闡發了對理學發生緣由的認識。他認為，理學發生之緣由不外三點：佛教之影響、道教之影響、訓詁之反動。

* 廣州暨南大學中國文化史籍研究所副教授。

① 謝無量：《中國哲學史》（上海：中華書局，1916年）。

後來闡發理學產生之原因者，便不能擺脫其窠臼。謝無量這部《中國哲學史》中有關宋明理學的論述，可以說是開以現代學術形式研究理學思想學說之先河。呂思勉先生鑑於「理學行世幾千年，與國人之思想關係甚深，然其書率多零碎乏條理，又質而不文，讀者倦焉」^②，撰寫了《理學綱要》一書，「是書舉理學家重要學說，及其與前此學術思想之關聯，後此社會風俗之影響，一一挈其大要，卷帙雖少，綱領略具」^③。以筆者陋見，此書或許是中國第一部較為完整的理學研究專著。賈豐臻的《中國理學史》和夏君虞的《宋學概要》也是這個時代較具代表性的理學通論性著作^④。《中國理學史》儘管篇幅不長，卻頗具學術特色，它將整個中國思想史視作是「理」學發展的歷史，格調不同於一般，也能成一家之言。《宋學概要》以闡發宋儒心性義理之學為主，兼及象數學，並未涉及「宋學」之其他部分，所以也還是一部研究理學的著作^⑤。陳鐘凡的《兩宋思想述評》是這一時期理學通論性研究的標誌性成就^⑥，它篇幅最為充盈，論述最為系統、詳盡，後人所反覆討論的每一位兩宋理學思想家，在這部書中都會提及，且論述也較有深度。而容肇祖的《明代思想史》則對明代理學思想開掘甚深^⑦。此外，馮友蘭《中國哲學史》中有關宋明理學的章節也有相當深刻的創見^⑧。據中國社會科學院歷史研究所編撰的《八十年來史學書目（1900—1980）》（中國社會科學出版社 1984 年版）所載錄，這一時期的理學研究專著共有十六部（中國思想史、哲學史函括宋明理學的不計），其中屬個案研究的就有八部，李相顯的《朱子哲學》和朱佩章《王守仁與明理學》是較好的兩部^⑨。《朱子哲學》，分上

② 呂思勉：《理學綱要·序》（上海：商務印書館，1931 年）。按：「理學行世幾千年」的表述顯然有誤，以宋初起算，理學傳世亦不過千有餘年而已，云「幾千年」，率由思慮不精之誤。

③ 同前註。

④ 賈豐臻：《中國理學史》（上海：商務印書館，1937 年）；夏君虞：《宋學概要》（上海：商務印書館，1937 年）。

⑤ 對宋代學術的概括，有多種稱謂，宋學大體就學風和治學方法而言，它有狹義和廣義之分。狹義專指宋代的斷代學術史，廣義則與「漢學」相對。宋學與理學概念不相等同，但理學無疑是宋學的主幹。

⑥ 陳鐘凡：《兩宋思想述評》（上海：商務印書館，1932 年）。

⑦ 容肇祖：《明代思想史》（上海：開明書店，1941 年）。

⑧ 馮友蘭：《中國哲學史》（上海：商務印書館，1934 年）。

⑨ 李相顯：《朱子哲學》（上海：世界科學社，1947 年）；朱佩章：《王守仁與明理學》（上海：商務印書館，1931 年）。

下二冊，篇帙浩繁，全面闡發了朱熹思想的各個方面，今人治朱熹思想學說者亦不可能輕易地超越李氏此書的藩籬。《王守仁與明理學》則將陽明及其思想置於明代理學的框架內加以審視，既闡發了陽明學說之內涵與精義，又論述了有明一代理學發展之脈絡，體現出作者良好的排篇佈局之能力和深厚的學術功底。

這一時期的理學研究著作雖稱不上宏富，但專題論文卻不少，所涉及到的範圍也很廣泛。尤其是國民政府成立之後，學術界暫時獲得了一個較為穩定的學術環境，理學的研究也趨於深化，涉及到各個專題的研究，完全脫離了一般的介紹性的評論。通論性的專題論文作得較出色的大略有賀麟的〈宋儒的思想方法〉^⑩，該文的主旨一方面指出宋儒的思想方法不是科學方法，另一方面又指出宋儒不論朱陸兩派，其思想方法都是具有直覺性，「致良知」與「格物窮理」皆不是科學方法，「而乃是探求他們所謂心學或性理學亦即我們所謂哲學或形而上學的直覺法」。實際上，賀麟探討的就是宋代理學家的思維方式。他總結的理學思維方式不外三條：認直覺為一種由精神的生活或文化的體驗，以認識真善美的價值的功能；認直覺為一種「動的透視」以把握自由活潑變動不居的生命的理智，直覺以一種真正的經驗方法深入物之內在本性，破除了死的範疇或符號；以直覺為超功利、超時間、超意欲的認識主體，使整體意識忘懷自身於當前的對象中，而靜觀其本質。賀麟對理學思維模式的闡述，是開創性的，也是十分深刻的，後人在觸及這一問題時，不能不認真聽取他的意見。理學的核心問題，無非是本體與工夫。道中的〈宋儒修為方法論〉就集中地討論理學的工夫論^⑪，文章從淵源、對象、步驟、種類四個方面系統地闡述了理學的修養方法。指出理學的修養方法，「雖淵源於釋老，而能採長捨短，折中孔氏，成一空前之修為方法」；又認為理學的修為方法有「體用二途」：體者，以性為對象，用者，以物為對象。「兩者若合若離，而又以心為主宰。故宋儒之學，千端萬緒，皆自本心做起。」該文又將理學家的修養工夫自低向高分為四步驟：靜功、動功、體用合一、知命達天。而修養之種類也有四種：操存法、涵養法、涵詠法、窮理法。道中對理學修養方法的論述，也代表著那個時代宋明理學研究的最高水平，值得後人之治理學者參考。吳念中〈宋儒理學的根本觀念〉^⑫，將

⑩ 賀麟：〈宋儒的思想方法〉，《東方雜誌》第33卷第2期（1936年1月）。

⑪ 道中：〈宋儒修為方法論〉，《東方雜誌》第33卷第12期（1936年6月）。

⑫ 吳念中：〈宋儒理學的根本觀念〉，《文化建設》第3卷第1期（1936年10月）。

宋代理學「權威」周敦頤、二程、張載、朱熹等五人的理學的根本觀念加以批判的說明，分別將他們的思想學說歸納為無極而太極說（周敦頤）、氣一元論（張載）、天理與氣論（程顥）、性理合一論（程頤）、泛理論（朱熹），這是非常有見地的，今人之治理學者亦不能輕而易之。馮友蘭〈宋明道學中理學心學二派之不同〉^⑬，也是值得一提的。依筆者陋見，這不但是第一篇專門討論理學內部歧義的文章，而且新意迭出。馮先生認為，一般人之論朱陸異同者，多謂朱熹偏重「道問學」，陸九淵則偏重於「尊德性」。但實際上，朱熹學說的最終目的，也在於「明吾心之全體大用」，這不過是一般理學家共同的目的。朱陸之不同即在於朱熹言性即理，以心乃理與氣合而生之具體的物，與抽象之理，完全不在同一世界之內。心中之理，即所謂性，心中雖有理而心非理，故言性即理。陸九淵則言心即理，並反對朱熹所說心生之區別。馮先生對朱陸異同的剖析是詳盡的，達到了後學難以企及的高度。

這一時期的宋明理學研究有一個顯著特點是重兩宋而輕明代，元朝更是幾乎無人涉及。不僅通論性研究如此，即是個案性研究也是如此。個案研究多是側重於若干理學大師的思想闡發。如「北宋五子」和南宋的朱熹和陸九淵；有關宋代理學的個案研究幾乎全部集中於對王陽明思想的論述。如陳鐘凡的〈宋五子學說略評〉和張蔭麟的〈北宋四子之生活與思想〉就是集中探討和發掘了對理學產生重大貢獻的幾位思想大家的學說精義^⑭，而對一些地位不顯得那麼尊榮，但並不意味著在思想史上沒有一席之地之理學家如楊時、李侗、張九成等便基本上未涉及。國民政府時期，儘管宋明理學的個案研究漸趨深入，以二程為例，就有〈二程子的哲學〉、〈二程「格物致知」論〉、〈二程的人生哲學〉、〈二程學術述評〉等多篇較有深度的論文^⑮；朱熹研究更是火熱，幾乎已觸及朱熹思想的各個

⑬ 馮友蘭：〈宋明道學中理學心學二派之不同〉，《清華學報》第8卷第1期（1932年12月）。

⑭ 陳鐘凡：〈宋五子學說略評〉，《國學專刊》1926年第9期、1927年第10期；張蔭麟：〈北宋四子之生活與思想〉，《思想與時代》第27期（1943年10月）。

⑮ 程 憬：〈二程子的哲學〉，《中山大學語言歷史學研究所周刊》，第5卷第56期（1928年11月）；馮日昌：〈二程「格物致知」論〉，《嶺南學報》第2卷第1期（1931年7月）；作民：〈二程的人生哲學〉，《清華周刊》第41卷第1期（1934年）；錢穆：〈二程學術述評〉，《思想與時代》第45期（1947年5月）。

側面^{①⑥}。但對程朱理學之產生與影響有關的思想家的研究卻暫告闕如。明代理學研究注意的焦點集中於王陽明一人，對陽明學說的直覺主義傾向、知行合一之論、致良知之說與四句教之精義多有闡發^{①⑦}，甚至有學者將陽明與德國古典哲學家費希特作比較研究^{①⑧}，但總的來說，這一時期的明代理學研究無論是通論性的還是個案性的都非常不足。

值得著重指出的是，現代新儒學正是產生並發展於這一歷史時期。現代新儒家正是以宋明理學作為自己直接的思想來源加以推崇和凸顯。他們對理學表彰有加，而且對理學的精義作了系統而深刻的闡釋，由此而構成了理學在現代發展的環節。無論是承續陸王心學一系的梁漱溟、張君勱、熊十力、賀麟；還是承續程朱一系的馬一浮、錢穆、馮友蘭都以接榫宋明理學自喻，表明現代新儒學之自覺以理學作為自己的思想來源，從而給人們研究二者的關係提供了課題。從發生學的角度，梳理現代新儒學與宋明理學的內在聯繫，揭示前者對宋明理學的批判改造並非是本文的主旨。可以肯定的是，現代新儒家既是宋明理學承接人，也是宋明理學的研究專家。

作為現代新儒學開山巨擘的梁漱溟，力圖融陸王心學和柏格森生命哲學為一體而構建新的思想體系，其「震古鑠今之著作」《東西文化及其哲學》具有很強的典範性^{①⑨}。此書儘管並非專門的理學研究專著，但其為儒學復興所造之聲勢，影響頗

①⑥ 這一時期朱熹研究的代表作有黃子道：〈朱熹的哲學〉，《燕京學報》第2期（1927年12月）；馮日昌：〈朱熹「格物致知」論〉，《朝華》第1卷第1期（1929年3月）；周予同：〈朱熹哲學述評〉，《民鐸》第10卷第2期（1929年12月）；馮友蘭：〈朱熹哲學〉，《清華學報》第7卷第2期（1932年6月）；〈朱子所說理與事物之關係〉，《哲學評論》第7卷第2期（1936年12月）；高名凱：〈朱子論理氣〉，《正風》第1卷第11、12期（1935年6月）；嚴群：〈朱子論理氣太極〉，《新民月刊》第1卷第6期（1935年10月）；唐君毅：〈朱子理氣關係疏釋〉，《歷史與文化》第1、2期（1947年1、3月）等。

①⑦ 這一時期陽明研究的代表作有黃建中：〈王陽明之直覺主義〉，《哲學月刊》第1卷第7期（1927年4月）；梁任公：〈王陽明知行合一之數〉，《國學論叢》第1卷第1、2期（1927年6、9月）；姚廷杰：〈王學闡微〉，《國學論衡》第2期（1933年12月）；錢穆：〈說良知四句教與三教合一〉，《思想與時代》第37期（1944年11月）；牟宗三：〈王陽明致良知教〉，《歷史與文化》第3期（1947年8月）等。

①⑧ 蔣經三：〈王陽明與斐希脫〉，《中山大學語言歷史研究所周刊》第2卷第16期（1928年2月）。

①⑨ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922年）。

巨。借助柏格森的生命哲學，梁漱溟對宋明理學的心性論作了改造。柏格森對「生命的綿延」的絕對肯定，給予梁氏莫大的啟發。他把「生命的綿延」所展現出的生命意志的強大創造力與陸王心學中反求諸己，向內用力的內省工夫以及追求內心生活的意義和價值相接給，使心性之學獲得了現代的意義。

熊十力則以改造唯識學為其思想進路，以陸王心學為基點，以體用不二為總綱，歷十年之久，冥心獨造了一個龐大的形而上的哲學體系，為現代新儒學奠定了形而上的基礎。不過，熊十力對宋明理學態度是冷靜和客觀的。他推尊陸王，卻也不乏批評態度；不尊崇程朱，卻也不輕易貶斥。熊十力對宋明理學的批評著重於兩個方面，一方面批評宋儒持護於心性一面，攝心於內，遏其流通，疏於事功之學，廢除大用；一方面批評宋儒枯竭儒學生命，以至於被今日之人像僵屍一般擺弄儒學，實為中國文化之悲哀^{②①}。批判意味著重建，糾宋明理學之偏頗之途徑在於確立體用不二之原則，內聖外王之道由此訇然展開。

被譽為一代儒宗的馬一浮，深研佛老，返求六經，其主敬之功，有如程朱；其簡易真切，近於陸王，體現出一種思想的兼容性和調和程朱陸王的傾向。其思想之路徑，乃是從一般道理入手，層層遞進，步步追索，抽象出「理」之一般，進而歸趨程朱理學之「理」。而同時又將六藝之學統攝於一心，以心為體，心不僅統攝一切學術，而且是統攝宇宙萬物、涵容萬理及一切道德規範。總之，合朱陸之分，圓融會通，了無滯礙，既是馬先生思想之特質，也是馬先生對宋明理學的認識^{②②}。

馮友蘭與賀麟分別以新理學和新心學為旗幟顯耀抗日戰爭時期。馮友蘭公開宣稱自己是接著程朱理學講的，又經西方邏輯方法的洗禮，構造了一個具有近代意義的哲學體系，即新理學。賀麟則以儒學的新開展為題，搭建了他的新心學的龐大的邏輯體系。

錢穆重視儒學之心性之學，並將心看成歷史和文化的本體，但也注重程朱與陸王的融匯與貫通。其融匯貫通的起點似高於馬一浮，他是近代意義上的融匯，目的在於達到在新的歷史條件下對儒學的復興。錢穆對宋明理學的闡揚，蘊藉著一種偉

^{②①} 熊十力：《原儒》，《孔子文化大全》（濟南：山東友誼書社，1989年）。《原儒》作於1954年，但其創意構思是在二三十年代之交。

^{②②} 馬一浮對宋明理學的闡發，可見其自刻之《泰和宜山會語合刊》，（1940年刻本）、《復性書院講錄》（1942年刻本）。

大而蒼涼的歷史感，這種歷史感使得他與其他現代新儒家相比，顯得更為堅擬地持護中國文化的本位性和優越性。錢穆對宋明理學的歷史內涵的闡發，以及歷史演變歷程中的定位，無疑為後學改造理學提供了歷史的和邏輯的起點。

一九一五——一九四九年，我們的前輩學者在艱難困苦的環境中（尤其是抗戰時期，衣食都難以為繼，而這一時段內學術研究非但未告中止，卻產生了不少令後學嘖嘖稱奇的雄文大作，不能不說是學術史上的奇蹟），韋路藍縷，以啓山林，他們的工作既是開創性的，但也達到了一定的高度，後學者只有跨越這一高度，才能將宋明理學研究向前再推進一大步。

二、一九四九——一九六六年， 學者普遍學習運用馬克思主義研究理學

理學是中國專制後期的主流意識形態，其理論與主張支配著傳統中國社會政治、經濟、文化和倫理等各個方面。儘管自清初開始，學術風習便已轉向樸學，但理學作為統治階級的意識形態的絕對崇高的地位卻未曾有過絲毫的動搖。直至一九四九年之前，理學思想仍對中國社會有著巨大的深層的滲透。認識到這一點，我們就不能理解，老一輩學者都是以同情地了解的態度去闡釋理學。因為理學的不斷論證的倫理規範雖然已隨著中國社會的基本經濟形態與政治結構的變動而失去了其絕對普遍、永恆至上的地位，失去了對社會的整合、制約力量，但社會生活方式、風俗、習俗、人際關係仍多少有理學思想形態的影響。一九四九年中華人民共和國成立，伴隨著社會根本制度的變化，社會的指導思想也發生了亙古未有之巨變，馬克思主義代替儒學而成為新中國的主導意識形態，儒學（包括理學）由指導社會生活的準則而降為被研究、被批判地繼承的民族文化遺產。學者們很快地接受了馬克思主義，並嘗試著用它來清算宋明理學這部分文化遺產。這一時段早期的理學研究，基本上是以訓練有素的、成名於三十一四十年代的少數老學者為主，學風比較嚴謹，治學態度比較踏實。他們都是根據自己的長期研究而發表論著，雖然成果不多，但還保持著一定的水平。但這一時段的後期由於學術界簡單化、教條化的傾向日益嚴重，嚴格意義上的學術研究漸趨消寂。

這個時期幾乎沒有宋明理學研究的專門著作，侯外廬、任繼愈諸先生主編的《中國思想通史》和《中國哲學史》中的宋明理學部分代表著當時學術界的一般意

見和研究水平^②。這一時期的理學研究主要側重於對宋明幾位重要理學思想大家的政治立場、哲學思想、歷史地位等問題的分析和評價上，對理學特徵、性質、規律等通論性研究顯得不夠。按發表時間先後順序，這一時期的幾篇重要論文是張岱年的〈張橫渠的哲學〉^③。該文或許是一九四九年以後第一篇以唯物史觀研究宋明理學的力作，其中一些見解，可謂是翻案性的。如，斷言張載是「北宋時代最偉大的唯物論者，他在與佛家唯心論的鬥爭中，建立了卓越的唯物論哲學體系」，並且頌揚張載創造力之巨大，對於自然界的觀察的深刻，在中國哲學史中，「幾乎可以說前無古人」。當然，文章的學理性論述也很完備，作者將張載的唯物論歸納為五個基本命題：1. 凡象皆氣；2. 虛空即氣；3. 太和為道；4. 神為天德；5. 聚散有理。作者研究的觸角深入到張載學說的各個方面，對張載思想的規律論、認識論、人性論、倫理學說和社會政治思想都作了詳盡的考察。文章中用以說明問題的專用名詞今天看起來似乎有些陳舊，但該文的邏輯結構是相當完整的，也能成一家之言。楊榮國的〈邵雍思想批判〉和〈周敦頤的哲學思想〉也是這個時代的理學研究代表之作^④。楊榮國認為，周敦頤、邵雍的思想主要來自陳搏。他根據南宋朱震的說法，並結合清代黃宗炎、朱彝尊的考證，認為陳搏的《無極圖》來自河上公的《無極圖》和魏伯陽的《參同契》；周敦頤則依據《周易》和《中庸》，結合自己的思想，把陳搏的《無極圖》改編成《太極圖說》；邵雍是從李之才那裏接受了陳搏的《伏羲四圖》，以《伏羲八卦方位》一圖為代表，名叫《先天圖》，而以《易·繫辭》和《說卦傳》的八卦方位圖叫《文王後天八卦》。就周敦頤的思想性質而論，「是徹頭徹尾的唯心主義」，「是在為強化了的中央集權的封建國家建立理論的根據」。但這並不妨礙周敦頤思想中同樣蘊含有合理的內核：他對宇宙本體的探討所得出的結論是唯心主義的，但這種探討也是當時生產力發達，引導到對自然現象之研究呈現出一定程度的活躍所給予的影響所致。此外，周氏思想中辨證的動靜觀則更應加以關注。楊榮國認為邵雍哲學是主觀唯心主義，邵雍的先天圖，肯定了時間空間只是一種先驗的認識形式，通過這一認識形式，從而導致了數的概念，而這一

② 侯外廬主編：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1962年）；任繼愈主編：《中國哲學史》（北京：人民出版社，1964年）。

③ 張岱年：〈張橫渠的哲學〉，《哲學研究》1995年第1期。

④ 楊榮國：〈邵雍思想批判〉，《歷史研究》1960年第5期；〈周敦頤的哲學思想〉，《學術月刊》1961年第9期。

數的概念，是先驗的時空觀念的本身所具有的。因而數的概念是先天而非後天的。邵雍的所謂數理哲學，以推論世界，給了世界以體系，是典型的主觀唯心論，與周敦頤思想一樣，辨證思想是邵雍唯心主義體系中的合理內核。楊向奎先生的〈論程顥〉和〈論張載〉同樣是這一時期的扛鼎之作^⑤。楊先生認為，程顥在本體論上是一元論唯心主義者，但他往往是在現實世界內談問題。他以為離開人生無所謂「道」，於是提出了「生」的哲學，生即是「仁」。宇宙在生長中，不是寂滅的，這本來是正確的見解，但終因程顥所認識的宇宙不是物質實體而是一連串的精神作用，成為一個不可捉摸的實存，因之具有神秘主義色彩。楊先生的創見在於，他不同意將大小程的思想體系一視同仁的看法，因為無論在本體論、認識論以及修養方法上，大小程都很不相同。進入八十年代以後，程氏兄弟的思想異同開始為治宋明理學者所研究，楊先生可謂有先見之明。不過，楊先生也不同意大程開心學之端的說法，他認為應當說陸、王心學受有佛教禪宗的影響，而大程和他們還有距離，至於張載，楊先生認為他不是理學家中的正統派，他的哲學思想是從唯心論向唯物的轉變，在認識論上沒有陷入主觀唯心主義的深淵，他具有見聞的知識，並且有他的窮理過程，因此初步認識到物質的發展法則。但反過來說，張載學說教人守禮，流於刑名，枯索寡味，也說明他在學術知識上的缺點，和程朱一派比，他在學術上是略有遜色的。

以上介紹的五篇論文，是這一時期宋明理學研究的代表性成果。這一時期理學研究的缺憾就在於通論性的論著很少，趙紀彬在其《困知錄》中倒是有幾篇諸如論述〈理學的本質〉等的專題論文^⑥，華山也有兩篇理學的通論性論文^⑦。但從總體上而言，這一時期有關宋明理學的性質、範圍、淵源、流派與發展及其歷史作用等的通論性文章並不多見。而且即便是個案研究也還是聚焦於「北宋五子」，對南宋和元明兩朝理學家的研究就很薄弱，對兩宋理學的集大成者朱熹的研究比較貧乏。據不完全統計，這一時期關於朱熹的研究論文，包括提供給學者的介紹性文章在內

⑤ 楊向奎：〈論程顥〉，《學術月刊》1962年第8期；〈論張載〉，《文史哲》1963年第1、2期。

⑥ 趙紀彬：《困知錄》（北京：中華書局，1963年）。

⑦ 華山：〈程朱理學批判〉，《山東大學學報》（歷史版）1961年第2期；〈從陸象山到王陽明〉，《山東大學學報》（歷史版）1962年第1期。

僅有區區十六篇。而對明代理學的研究更少，元代幾乎無人涉足，這顯然是一種缺憾。進入六十年代之後，思想文化領域「左」風勁吹，寒氣襲人，學術思想出現簡單化、教條化傾向。在理學研究領域實際上放棄了「批判地繼承」文化遺產的政策，強調批判，少有繼承，實際上完全否定了理學的歷史價值。這種簡單化、教條化的學術傾向備受當權者的支持，因而便為一九六六年以後在文化大革命中全面否定和批判理學，做了思想與輿論上的準備。

三、一九七八—一九九九年， 新時期的宋明理學研究

一九六六—一九七八年，在中國人文科學領域內沒有嚴格意義上的學術研究。文革十年，走上了一條被扭曲的道路，這一時期的中國思想史研究也同樣遭受蹂躪，但在批林批孔和評法批儒中發表的大量文章，又多少和中國思想史有一定關係，有些甚至是在「學一點中國哲學史」的名義下發表的。這其中自然會包含一定數量的涉及宋明理學的文章。不過，只要瀏覽一下這些火藥味十足的文章的標題，你就能發現，這決不可能有絲毫的學術價值：〈論「理」的反動性和虛偽性〉、〈「天理」——封建統治階級的反動理論〉、〈程朱理學是殺人理學〉、〈罪大惡極的程顥和程頤——關於二程的調查〉、〈可惡的朱熹〉、〈戳穿朱熹的畫皮〉、〈口誦孔經手揮屠刀的王陽明〉等等。這種如潑婦罵街般的罵語居然堂而皇之地刊載於國家出版物上，對後人來說，只能將其作為一個民族在一個特定的歷史時期思想學術凋零的證據。

文革結束後，由於「左」傾思想和政策的慣性作用，學術界依舊沈寂，宋明理學則又與「四人幫」莫名其妙地掛上了鉤，〈宋明理學與「四人幫」的反動世界觀〉、〈四人幫世界觀的核心和宋明理學〉兩篇「宏文」可以提示後學去發掘這種顛三倒四的思維方式背後的某些微妙原因^②。一九七八年，春風終於吹度過被冰雪禁錮的玉門關，從此，中國的學術、文化進入了一個新的歷史時期。

陳正夫的〈儒、佛、道的融合與程朱理學〉和邱漢生的〈宋明理學與宗法思

^② 曲阜師院理論組：〈宋明理學與「四人幫」的反動世界觀〉，《破與立》1977年第4期；鐘興錦：〈「四人幫」世界觀的核心和宋明理學〉，《江漢論壇》1979年第2期。

想〉是新時期最早的有較高學術價值的宋明理學研究論文^{②⑨}，尤其是邱先生的大作，立論新穎，表述精到，是多年來罕見的力作。另外，邱先生還刊有〈宋明理學與宋明理學史研究〉一文，對理學的思想淵源、形成與終結，特徵與實質都作了相當精彩的界定，而且也回顧和反思了以前的理學研究，對新時期理學研究的路徑與方向也進行了探討。

一九八〇年十一月至十二月，由中國哲學史學會和浙江省社會科學研究所在杭州主辦的「宋明理學討論會」，標誌著宋明理學研究的高潮已經到來。與會者二六〇人之多，提交論文一八五篇，都是歷屆同類會議所不及的。會後出版了《論宋明理學》論文集。應該指出的是，自一九八二年七月，美國學術聯合會和夏威夷大學亞洲及太平洋研究中心，在美國夏威夷大學聯合主辦了朱熹思想國際討論會，多位中國學者參加了會議。這是自一九四九年中共建政以來，大陸地區的學者首次去西方國家參加的人文學科的學術會議。此次會議之後，海內外儒學研究和宋明理學研究的交流一直持續不斷，港臺與海外新儒學對宋明理學的開拓性研究成果與研究路徑，一直成為大陸學者關注的焦點和討論的熱題，唐君毅、牟宗三、方東美等飽學碩儒借助西方哲學之語味對宋明理學的開拓與闡揚促使中國大陸學者重新思考理學的特質、內涵、價值與現代意義，揚棄了以前三十多年一直襲用的面目可憎教條主義的學術語言。在海外新儒學的啟發之下，大陸學者開始嘗試使用現代西方之學術語言重新解釋、闡揚宋明理學之蘊意，取得了前所未有的研究成果。自此以後，宋明理學研究領域新人輩出，碩果纍纍。下文分通論性研究與個案性研究兩部分對理學探研的成就作簡單的介紹：

(1)關於宋明理學的通論性研究

通論性研究需要對理學在宋、元、明、清幾個時代的思潮、學派與人物思想特質均有深入、精到的研究，能夠從一些具體的觀點闡發中抽繹並把握住其思想之實質，故非有精深的學力是不容易做到的，所以開始時，功力深厚的老專家給我們開了一個頭：張岱年題為〈論宋明理學的基本性質〉的論文^{③⑩}，全面闡述了理學的主

②⑨ 陳正夫：〈儒、佛、道的融合與程朱理學〉，《江西大學學報》1979年第4期；邱漢生：〈宋明理學與宗法思想〉，《歷史研究》1979年第11期。

③⑩ 張岱年：〈論宋明理學的基本性質〉，《哲學研究》1981年第9期。

要特點，認為理學的思想特質即在於：1. 為先秦孔孟之道提供了本體論的基礎；2. 將道德原則看作永恆的絕對的最高原則，為封建等級秩序提供理論辯護；3. 理學認為在現實生活中提高一定覺悟即可達到崇高的精神境界，而不需要承認靈魂不死和有意志的上帝。所以，儘管吸取了一些佛道的修養方法，理學仍然是哲學而不是宗教。不多久，一批年富力強，學有所長的中年學者衝入理學研究的陣地，進一步地將理學研究導向深入。李澤厚的〈宋明理學片論〉^①，完全揚棄了前此哲學思想界所慣用的唯物、唯心等專用名詞，從理論的整體性質和發展全程來研究宋明理學，認為它的特徵是吸取和批判釋道哲學後，將倫理提高為本體，以重建人的哲學。文章指出宋明理學的最高理想「孔顏樂處」，乃是一種屬倫理而又超倫理、準審美又超審美的「天人合一」的目的論的精神境界。文章繼續研究了宋明理學由於不能根本擺脫感性，造成「道心」、「人心」二重化，它在特定社會條件下，便必然引出「天理從人欲中見」等觀點而走向近代的自然人性論。文章最後提出了宋明理學作為文化遺產的價值問題。李先生認為，理學的一切論證均服務於建立那個倫理主體（ethical subjectivity），並把它提到了「與天地參」的超道德（trans-moral）的本體地位。張立文的〈論宋明理學的基本特點〉一文^②，也是在試圖把握理學的思想實質，他歸納的理學基本特點是：1. 理學是具有思辨性的儒學；2. 理學是將儒家倫理學說概括、昇華為哲學基本問題的儒學；3. 理學是吸收了高度發展的自然科學成果而具有辯證思維的儒學。金春峰〈概論理學的思潮、人物、學派及其演變和終結〉一文頗有新意^③，作者從思潮、人物、學派、演變及其終結的角度，對理學作了一番有系統的疏理，認為作為一種社會思潮，理學是北宋慶曆新政的產物，它的實質和特徵是理性主義；從時代思潮的眼光來考察，周敦頤不能享有理學之開山這種地位，理學思潮的先驅是歐陽修，主要代表是新學、關學和洛學；朱熹思想是理學的集大成，但同時也引起了它的分化與終結。一方面是由於其所建構的思想體系的教條和繁瑣，引起心學對它的否定，另一方面則由構造理氣關係的完整體系而顯示出的矛盾導致唯物主義對它的否定。金春峰的觀點，在九十年代得到理學研究者的回應和肯定，尤其是他對歐陽修與荆公新學在理學思潮中的地位與作用的分析

① 李澤厚：〈宋明理學片論〉，《中國社會科學》1981年第1期。

② 張立文：〈論宋明理學的基本特點〉，《社會科學輯刊》1982年第2期。

③ 金春峰：〈概論理學的思潮、人物、學派及其演變和終結〉，《求索》1983年第3期。

是開創性的。馮天瑜的〈明代理學流變考〉和吳雁南的〈清代理學探新〉對理學在明清兩朝的發展歷程作了全景式的鳥瞰^{③④}，填補了這方面研究的空白。李曉明的〈經學與宋明理學〉則從華夏民族傳統的民族心理的角度回答了理學以經學作為表現形式的原因^{③⑤}，詳盡地論述了因具體的解經方法的不同而催生的四個互有區分的理學派別。指出理學家用箋注，論說經書的方式表達思想的嚴重後果；其理論體系的各個環節不是依據其內在的有機聯繫和邏輯順序排列，而是根據經文的順序，毫無規律地排列著，被迫以零亂的、鬆散的形式存在，嚴重影響了理學思想體系自身的嚴密性。崔大華將注意力放在了理學終結的問題上，其〈理學衰落的兩個理論因素〉即認為^{③⑥}，理學否定了人性中的一個積極的方面，那就是黑格爾所說的那種意欲、需要、熱情等人的歷史主動精神「這樣，它必然要陷入困境；理學同時也忽視了人的道德進步中的知識因素。知識和道德是相輔相成的，沒有知識的增長，道德也會凝固僵化。」崔大華對理學衰敗的分析切中肯綮。進入九十年代，隨著理學研究的深入，理學的核心內涵心性論受到學者越來越多的關注。蔡方鹿〈宋代理學心性論及其特徵〉就是這方面的代表作^{③⑦}，作者抽繹宋代理學心性論的共同之處，得出：心性哲理與心性倫理結合；重視道德理性的價值，把道德理性凌駕於自然界之上，使儒家倫理世俗化、理性化；強調發揮主體思維的能動性；以認識內在的道德理性；重視和強調人的道德屬性，忽視人的自然屬性；重視道德理想和價值目標的實現，輕視物質利益的滿足；重視心性修養，忽視改造社會、自然的實踐；以上六點，儘管是從宋代理學各派心性學說中抽繹而得，實際上各代理學心性論均有上述六種特徵。謝豐泰探討了理學認識論的特色^{③⑧}，得出的結論是：理學的認識論，是和人性論、道德論融為一體，認識論不離道德論，道德論涵蓋認識論，這就是理學認識論的顯著特徵。理學的本體論和意義的研究也是一個「熱點」，張立文〈宋明理學形上學追究的思路〉一文^{③⑨}，試圖從道德形上學和形上學本體預設中超越出

③④ 馮天瑜：〈明代理學流變考〉，《社會科學戰線》1984年第2期；吳雁南：〈清代理學探新〉，《重慶師院學報》1984年第4期。

③⑤ 李曉東：〈經學與宋明理學〉，《中國史研究》1987年第2期。

③⑥ 崔大華：〈理學衰落的兩個理論因素〉，《哲學研究》1989年第3期。

③⑦ 蔡方鹿：〈宋代理學心性論及其特徵〉，《哲學研究》1992年第10期。

③⑧ 謝豐泰：〈試論理學認識論的特色〉，《西藏民族學院學報》1992年第3期。

③⑨ 張立文：〈宋明理學形上學追究的思路〉，《哲學研究》1994年第2期。

來，在宋明理學所建構的形上學本體理、心、氣自身是什麼的窮究中，得出結論：理心氣自身是什麼都應落實到和合問題上來，「和合整體貫通於宋明理學的不同學派中」。周繼旨題為〈「終極關懷」與「超越之路」上的從歧異到趨同：論宋明新儒學的倫理本體化思想傾向的形成及其影響〉的長文對宋明理學的倫理本體化過程作了考查^{④〇}，很有啟發性。吳光〈論宋明理學的特質及其現代意義〉則在分析理學精神本質之後指出理學有可供現代道德教育所借鑒和利用的理論資源^{④一}。如：道德主體性理論就有助於人們培養高尚的道德情操，引導人們做一個正直有德之士。姜廣輝的〈理學與人文精神的重建：理學的意義追尋〉一文指出理學的發生就在於試圖對人生的意義進行所謂的終極追尋^{④二}，從理學的思想體系而言，是一種道德理想主義，道德至上主義，但由於理學重體認而輕踐履，重境界而輕實際，因而其意義的追求，不免因「蹈空」而失落。

還有一個問題需要提出來，那就是中國思想史上否存在「反理學的鬥爭」。姜廣輝早在八十年代初就撰文〈試論理學與反理學的界限〉認為^{④三}：在理學家圈子之外，尚有反理學一派人物，注重批判理學的禁欲主義和靜敬工夫，而倡為經世致用之論。反理學思想在宋代理學的鼎盛時期即已出現了，南宋時的陳亮、葉適；明代的王廷相、李贄、陳確；清代的王夫之、顏元、戴震等便是其思想代表。谷方〈中國哲學史上的「反理學的鬥爭」質疑〉則從幾個方面論證了在古代不可能有「反理學鬥爭」的存在^{④四}，只可能有「批判理學的思潮」。對此，姜廣輝又撰文提出反駁^{④五}。一般說來，大陸學者是基本上認同有反理學思想存在的。

新時期宋明理學的通論性研究專著儘管不像論文那般汗牛充棟，但也頗為可觀。八十年代，最有價值的理學通論性研究著作有三部：侯外廬、邱漢生、張豈之三位先生主編的《宋明理學史》（上、下兩冊）^{④六}，全面地系統地闡明了理學的產

④〇 周繼旨：〈「終極關懷」與「超越之路」上的從歧異到趨同：論宋明新儒學的倫理本體化思想傾向的形成及其影響〉，《孔子研究》1994年第4期、1995年第1期。

④一 吳光：〈論宋明理學的特質及其現代意義〉，《河北學刊》1992年第4期。

④二 姜廣輝：〈理學與人文精神的重建：理學的意義追尋〉，《天津社會科學》1997年第3期。

④三 姜廣輝：〈試論理學與反理學的界限〉，《哲學研究》1982年第11期。

④四 谷方：〈中國哲學史上的「反理學的鬥爭」質疑〉，《哲學研究》1990年第2期。

④五 姜廣輝：〈再談理學與反理學的鬥爭〉，《哲學研究》1990年第6期。

④六 邱漢生等編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987年）。

生和演變及其在中國思想史上的地位，演繹其思想，研究其體系，發前人之所未解，啓後人之所未喻。它的貢獻就是在於對宋明理學的產生、發展、傳播、演變、衰落等各個階段的主要代表人物及學派의思想和著作進行了全面的研究和論述，完全改變了以往局限於對個別思想家的個別範疇、命題進行研究和介紹的狀況，成爲該研究領域的基本參考文獻。張立文的《宋明理學研究》^{④⑦}，篇幅也很宏大，作者試圖從歷史的必然中尋求理學自身的規律，總結其理論思維的經驗和教訓，研究理學如何豐富和發展了中國傳統的哲學範疇，與這些範疇在一定社會經濟結構、政治結構影響下結合的方式或構築的體系，以及這些範疇的邏輯發展或諸範疇間的內在聯繫，揭示各哲學體系的實質和歷史的本來面目。作者著力於對宋明理學的主要代表人物進行較深入的剖析，以便揭示宋明理學發展的主要脈絡，並力圖對主要代表人物在中國思想史、哲學史的地位、作用和影響，作出實事求是的說明。蒙培元的《理學範疇系統》則轉而從中國傳統思想文化的一般特點入手^{④⑧}，探討理學的整體結構及發展問題，試圖從範疇學的角度探討傳統文化的思維特徵。理學範疇籠統模糊而缺少明晰性和確定性，蒙先生此書的創見正是在於從理學的不同派別、不同體系中求得了一個統一的理學範疇系統，並闡發了這個系統的特點，回答了討論這個問題的意義。這就對宋明理學的哲學特徵進行整體性把握方面作了有啓發性的探討。進入九十年代，一批出生於五十年代的中青年學者的入盟，爲宋明理學研究增添了新生力量。陳來的《宋明理學》通過對宋明時代有代表性的二十餘位理學思想家的介紹^{④⑨}，敘述了宋明理學產生、發展、演變的過程。展示了宋明理學的基本人物、學術派別、概念命題與思想特色，力求揭示宋明理學發展的固有脈絡與宋明理學的內在蘊義，其思路之獨特，筆調之新穎頗能引起初學者的濃厚興趣，也能給專業研究者以一定的啓迪。徐洪興的《思想的轉型：理學發生過程研究》考察了理學發生的文化和歷史根源^{⑤⑩}。作者從思想史研究的邏輯與歷史相統一的方法論原則出發，著眼於理學發生的深遠的文化和歷史背景，以儒家思想學說的演變，以及外來文化的挑戰與中國本土文化的回應，作爲其考察的起點，採用從整體上把握思潮的

④⑦ 張立文：《宋明理學研究》（北京：中國人民大學出版社，1985年）。

④⑧ 蒙培元：《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989年）。

④⑨ 陳來：《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年）。

⑤⑩ 徐洪興：《思想的轉型：理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996年）。

研究方法，比較全面系統地研究了理學發生的過程。他的研究突破了傳統以朱熹《伊洛淵源錄》為框架的單維理學發生說，在廣闊的文化背景下重建起理學發生、發展的軌跡，完整地揭示了北宋理學所具有的內涵和特徵。從思想史的資料來看，佛教對宋明理學的滲透是多方面的，從本體論、人性論、認識論到思辨方法，幾乎涵蓋了哲學問題的各個主要方面。其具體表現即為理學家援佛入儒，以佛證儒。陳遠寧《中國佛教與宋明理學：一次本土文化與外來文化融合的成功例證》^⑤，即有見於此，從上述幾個方面對佛教之對理學的滲透作了詳盡、系統的考察。佛教對理學的影響但凡初學者均耳熟，然而能詳者卻不多有，陳遠寧的這部著作，是這個領域的新成果。

(2)關於宋明理學的個案性研究

個案性研究是宏觀的、整體的研究的基石，只有將微觀的、個案研究做好了，宏觀的、整體性的研究才能夠建立在堅實的基礎之上而不至於被架空。令人欣慰的是新時期宋明理學的個案性研究成果真有如雨後春筍，層出不窮。

衆所周知，宋明理學是由「宋初三先生」發其端緒的，何兆武先生八十年代的兩篇論文全面而又詳實地考察了「宋初三先生」的思想活動與思想特質之於理學緣起的關係^⑥，後學對這個問題的探索至今尚沒有超過何先生這兩篇論文水平。范仲淹的哲學思想與理學思潮的關係罕為人所言及。實際上，范仲淹的思想學說，是在新的歷史條件下重建儒學之道德形上學的一次重要嘗試，其思維路徑與思想實質，已具備了理學思維的一般特點。趙宗正〈范仲淹在宋代學術思想史上的地位〉和蒙培元〈范仲淹的哲學與理學的興起〉著重探討了范仲淹思想的理學特質^⑦。趙文認為，只有對范仲淹的思想內涵作出真切的評價，才能對理學的淵源、產生、本質和特徵等諸方面有一個正確的理解。蒙文則論定：范仲淹以《易》學為中心的哲學思想，為理學的興起，創造了理論條件，從理學形成的歷史過程而言，他是理學

⑤ 陳遠寧：《中國佛教與宋明理學：一次本土文化與外來文化融合的成功例證》（長沙：湖南人民出版社，1999年）。

⑥ 何兆武：〈宋代理學和宋初三先生〉，《史學集刊》1989年第3期；〈從宋初三先生的思想活動來看理學的緣起及其經院哲學的實質〉，《晉陽學刊》1989年第6期。

⑦ 趙宗正：〈范仲淹在宋代學術思想史上的地位〉，《中州學刊》1992年第3期；蒙培元：〈范仲淹的哲學與理學的興起〉，《北京社會科學》1992年第4期。

思潮的重要開創者之一。這些見解，都具有開創性的價值。八十年代以前，學術界幾乎公認北宋理學的「開山」是周敦頤，進入九十年代，越來越多的學者對此表示懷疑，他們認為，在周敦頤之先對理學的創立貢獻特殊的還有歐陽修。徐洪興〈試論歐陽修與北宋理學思潮的興起〉對這方面的問題作了非常有益的探索^{⑤④}。肯定歐陽修是開北宋一代文風與學風的首領人物並不等於要否認周敦頤作為理學創始人之一的這種地位。事實上，新時期的周敦頤研究開展得有聲有色，成果遠多於一般的理學人物。烏恩溥的〈太極圖說探源〉和王茂的〈周子學考辨〉以及束景南的〈周敦頤《太極圖說》新考〉儘管見解不一^{⑤⑤}，但都是對周敦頤學術之基石《太極圖》與《太極圖說》的淵源與價值進行深入考評的有價值之作，通過他們的努力，我們既可釐清周敦頤學術思想的脈絡，也可了解學術在這方面的爭議。八十年代對周敦頤哲學性質的思想範疇的研究成果儘管數量的不少，但從總體上說，其質量是有待提高的。九十年代的周敦頤研究可謂達到一個較高的境界。李錦全〈論周敦頤對儒學哲理化的歷史貢獻〉一文氣勢磅礴^{⑤⑥}，對周氏吸收佛道的理論思辨為儒家的倫理哲學作論證的全過程進行了異通性的考察，從而具體地闡述了他為孔孟心性義理之學的發展所作出的貢獻。劉宗賢的〈周敦頤的理學思想及其在宋明理學中的地位〉則認為周敦頤闡發的宇宙發生論圖式^{⑤⑦}，以「無極而太極」為終極實存，後世理學，以太極等同於總括天地萬物之實理，以涵括綱常倫理的「理」這一最高範疇的普遍形式昇華為宇宙本體，從而徹底取代了漢代以來的儒學中的「天」或「天命」的地位。天人感應的儒學發展而為天人一體的理學，儒家思想缺乏思辨性的弱點也得到改善和強化。

程顥、程頤是宋明理學的奠基人。他們對中國思想文化影響重大，一向引人重視。近二十年來，無論發表的論文、出版的專著的數量和質量，還是研究方法以及研究的廣度和深度，都是以往任何時期所無法相比的。四部二程研究專著是這一領

⑤④ 徐洪興：〈試論歐陽修與北宋理學思潮的興起〉，《復旦學報》1997年第6期。

⑤⑤ 烏恩溥：〈太極圖說探源〉，《社會科學戰線》1982年第2期；王茂：〈周子學考辨〉，《中國哲學史研究》1986年第2期；束景南：〈周敦頤《太極圖說》新考〉，《中國社會科學》1988年第2期。

⑤⑥ 李錦全：〈論周敦頤對儒學哲理化的歷史貢獻〉，《齊魯學刊》1994年第1期。

⑤⑦ 劉宗賢：〈周敦頤的理學思想及其在宋明理學中的地位〉，《齊魯學刊》1996年第5期。

域研究得到深入發展的標誌，依時間順序而言，劉象彬的《二程理學基本範疇研究》最早問世⁵⁸。作者認為，要正確地估價二程的思想，就要從二程思想的基本範疇入手，從二程思想體系的實際出發，即從他們自己對自己體系的表述出發，以現代科學所提出的系統論作為借鑒，進行研究。作者發現二程思想的核心是由宇宙觀和倫理觀這兩個系統構成的，其中每一個系統又分為若干個不同的層次，這些不同層次。又分別由一些範疇作為標誌。因而作者就圍繞理和氣、天和命、性和情、心和物、誠和敬、知、學、思、中庸、理和欲這些範疇展開論述。徐遠和的《洛學源流》將二程創建的洛學分為天理論、泛神論、格物致知論、人性論理欲觀及聖人觀等六個方面，詳加論述⁵⁹，並追溯其淵源，介紹其流傳情況。該書的優點就在於將洛學置放在王安石變法這樣一個宏觀的歷史背景下去加以審視，指出荆公新政、新學是洛學乃至整個宋明理學的催生劑。另外，關於洛學傳人的生平著述和思想，以及洛學的心學化、理學化等問題，書中均有專章論及，且頗為詳盡。潘富恩、徐餘慶的《程顥、程頤理學思想研究》是新時期第三部較有價值的二程研究專著⁶⁰。他們認為，無論是以朱熹為代表的「理學」，還是以陸九淵為首的「心學」，都可以從二程的洛學中找到源頭。因為二程論述的側重點各有不同，程顥強調的是「傳聖人之心」，顯露了心學的端倪，而程頤突出的是客觀存在的萬物之理。二程兄弟的這種分野，一到南宋，情況發生變化，程氏兄弟分別被象山與晦翁所繼承，成為開理學兩大派系先河的不祧之祖。儘管該書對二程思想的闡述顯得面面俱到，但真正有價值的學術觀點還是在論述二程思想之異同上。龐萬里的《二程哲學體系》具有很高的學術價值⁶¹，此書系統地研究了二程的哲學體系，並重點對二程哲學上的異同進行分析，同時對二程語錄進行考辨，釐定了何者為程顥之說，何者為伊川之說，然後據而考論二程思想體系的異同，這是較前人更加詳密之處。這樣，就能夠對二程各自的理論貢獻作盡可能明確的詮釋。指出二程之異開朱陸分爭之端，二程之同實為宋明理學中占主導地位的宗旨之所在。

二程思想異同的問題深為學術界的關注，新時期有相當部分的專題論文涉及此

⁵⁸ 劉象彬：《二程理學基本範疇研究》（開封：河南大學出版社，1987年）。

⁵⁹ 徐遠和：《洛學源流》（濟南：齊魯書社，1987年）。

⁶⁰ 潘富恩、徐餘慶：《程顥、程頤理學思想研究》（上海：復旦大學出版社，1988年）。

⁶¹ 龐萬里：《二程哲學體系》（北京：北京航空航天大學出版社，1992年）。

間。馮友蘭就認為「程顥是以後心學之先驅，而程頤是以後理學之先驅。兄弟二人，開一代思想之三大派，也是罕有的事。」^{⑥②}李之鑒亦撰文專論二程思想之異同，指出「二者都曾嚴重地影響爾後的學術界，直至發展到朱陸公開爭辯與回首批判小程和朱熹的嚴重地步」^{⑥③}。劉宗賢〈程顥「識仁」思想及其與陸學心學的關係〉對這一問題的探討更為深入^{⑥④}。她認為陸王心學從思想根源上看，程顥的「識仁」思想，直開心學一派源流，程顥從天人一體的人生境界及心理合一的道德修養工夫上體認「理」，開闢了理學中心性合一本體論和直覺體認方法論的先河。蔡方鹿也有相同的觀點^{⑥⑤}，但作了些許的修正，認為程顥儘管已經提出了一些值得注意的心學命題和觀點，開風氣之先，有助於陸王心學的建立，但其心學思想尚不完備，未成體系，有待發展。除此之外，新時期二程研究更多的成就集中體現在論述二程思想的心性論、認識論、理欲觀以及社會政治思想方面。如：張恆壽認為二程「存天理，去人欲」之說不是禁欲主義，而是節欲主義^{⑥⑥}，但大多數學者都與王育濟〈論二程的「天理人欲之辨」〉一文中闡發的觀點相近似^{⑥⑦}，即認為二程的理天人欲之辨，最終使「明天理滅私欲」成為一種以無條件地犧牲個人利益，無條件地犧牲人的感性自然欲求為旨歸的極端道德主義的說教，成為一種帶有鮮明宗教禁欲主義傾向的教條。二程的認識論，以強調重知的知先行後說為特徵，方克立〈論程頤的知行學說〉是探討這個問題的第一篇有深度的論文^{⑥⑧}，他認為程頤是從不能行，能知必能行，知而不能行，只是未真知等相互聯繫的幾個方面來論證知先行後的。程頤強調在「知為本」的基礎上把知行二者統一起來。關於二程的政治思想，歷來有人全盤否定，但張岱年先生卻以為不應把二程的政治思想簡單等同於專制主義，他指出：「二程洛學並非完全替君主專制主義辯護，對君主的錯誤還要加以糾正。」^{⑥⑨}所以不能把後世專制主義的日趨嚴重歸罪於二程。

⑥② 《中國古代著名哲學家評傳》（濟南：齊魯書社，1981年），第3卷，上冊。

⑥③ 〈程顥程頤哲學異同論〉，《河南師範大學學報》1989年第2期。

⑥④ 〈程顥「識仁」思想及其與陸學心學的關係〉，《文史哲》1994年第1期。

⑥⑤ 〈二程哲學的異同變化及其對陸王心學的影響〉，《河北學刊》1995年第3期。

⑥⑥ 〈論宋明哲學中的「存天理，去人欲」說〉，《哲學研究》1986年第3期。

⑥⑦ 〈論二程的「天理人欲之辨」〉，《山東大學學報》1991年第2期。

⑥⑧ 〈論程頤的知行學說〉，《中國哲學》第5輯（1981年1月）。

⑥⑨ 〈正確評價二程洛學〉，《中州學刊》1988年第4期。

張載研究同樣成績斐然。據不完全統計，有關張載思想的研究專著也有四部。姜國柱的《張載的哲學思想》問世最早^{⑦⑩}。姜氏此書，樸實說理，以此取信於人。它全面論述了張載的哲學思想，舉凡宇宙論、認識論、辯證法、人性論、政治論，均有涉及。見解也很深刻，尤其是對張載的認識論和辯證法的分析，更是精闢。書中對「關學」與「洛學」的關係，作了可貴的探索，論其同異，這種探索本身達到了一定深度，又為學術史源流的研究提供了方便。陳俊民《張載哲學思想及關學學派》在整理縷析關學典籍的基礎上^{⑦⑪}，運用歷史與邏輯相統一的原則和方法，著重探討宋明理學思潮中關學學派的形成、發展和終始的歷史過程，主要剖析其領袖張載哲學的基本內容及其思辨邏輯，以求把握這一學派思想的顯著特徵及其與整個理學思潮發展的共同趨向。該書最大的優點是文字清新而流暢，全然沒有一般學術著作詰屈聱牙的遣詞造句，對關學的傳衍過程，作了比較全面的考察。程宜山《張載哲學的系統分析》則試圖在範疇分析的基礎上輔之以系統分析方法^{⑦⑫}，對於張載哲學進行深入一步的研究，形成了若干個重要的觀點。張岱年先生稱譽其對張載哲學中許多隱晦幽微，容易引起誤解的地方，作了深入細緻的疏通辨析，突破了傳統的兩大陣營和幾大塊的理論方法的束縛，引進了範疇分析和系統分析的方法，因而是部上乘之作。此外，龔杰的《張載評傳》對張載的生平和思想及其時代與歷史影響也作了全面的研究^{⑦⑬}。相較於二程研究，張載研究的論文偏少，不過周熾成〈事實與價值的混同：張載哲學新議〉卻是一篇近年來張載思想探索的力作^{⑦⑭}。此文在吸取已往研究成果的基礎之上，從一個新的角度來探討張載哲學。事實與價值的混而為一，是張載哲學的癥結所在，是導致其難解性、複雜性、多重性的根本原因。張載所論述的同一哲學概念或命題，往往都既表達事實，同時又表達價值，是一種混同事實與價值，自然與道德的哲學。

關於司馬光在理學中的地位和作用在歷史上的一直有不同的評價，董根洪的〈司馬光是理學的重要創選人〉一文對這個問題進行了澄清^{⑦⑮}。他以五個證據來證

⑦⑩ 《張載的哲學思想》（瀋陽：遼寧人民出版社，1982年）。

⑦⑪ 《張載哲學思想及關學學派》（北京：人民出版社，1986年）。

⑦⑫ 《張載哲學的系統分析》（上海：學林出版社，1989年）。

⑦⑬ 《張載評傳》（南京：南京大學出版社，1996年）。

⑦⑭ 〈事實與價值的混同：張載哲學新議〉，《孔子研究》1994年第1期。

⑦⑮ 〈司馬光是理學的重要創始人〉，《山西大學學報》1996年第1期。

明其論點，那就是：司馬光積極參與了北宋疑古惑經的學風建設，為理學的產生創造了有利的學術環境；司馬光系統地提出並探討了「道體」這一理學的核心問題；司馬光重視突出和闡發了「治心修性」這一理學的精髓內容和存養工夫；司馬光完備地提出了理學的基本範疇；司馬光有力地維護了北宋新生理學的成長壯大。儘管以前也有人認為司馬光應屬理學陣營，但總是語焉不詳，經董根洪的完整論述，這一問題應該有了肯定的結論。

對兩宋理學的集大成者朱熹的研究在新時期呈現出火爆的局面，僅是專著就難以有較為確切的統計數據，舉其眾所周知者，大略有：張立文的《朱熹思想體系》^{⑦⑥}，這是新時期第一部朱熹思想的研究專著，內容涉及到朱熹思想的各個方面，但正是由於是第一部，故其從資料徵引到論述的展開都有許多可以商榷的地方。范壽康先生的《朱子及其哲學》是一部舊著，但出版於一九八三年^{⑦⑦}，分朱子哲學的淵源，朱子哲學理論的內容和朱子生平、著作、學派、影響等三個部分對朱熹思想進行了闡發。陳來的《朱熹哲學研究》是在其博士論文基礎上完成的專著^{⑦⑧}，此書對朱熹哲學思想發展作了嚴密的歷史考察，梳理了朱熹早、中、晚年學術思想的發展線索和朱熹在哲學問題上前後思想的演變脈絡，對朱熹哲學研究中的一系列疑難問題有較大突破。同時作者認為朱熹哲學是由不同層次構成的複雜體系，通過縝密分析、論述，揭示了朱熹哲學中哲學命題的不同意義。美國著名華裔中國思想史專家陳榮捷教授贊譽此書道：如是水平之高的博士論文，中國外國不多見也。束景南的《朱子大傳》達八十萬字之巨^{⑦⑨}，是迄今為止篇幅最為巨大的朱熹研究著作，學術價值也很高。作者自稱他的這部著作，「就是一部心態研究之書，是用傳記體的形式研究道學文化心態的著作」。特點與優點有三：其一為重視過程，依據時間發展順序考察一個思想家心路歷程的歷史的方法，清晰地勾勒出這個思想家思想演變的軌跡；其二為重視實證，解決了一些「朱子學」研究中長期存在的懸案和錯案；其三為「以詩證史」發揚了陳寅恪先生張大其光的良好治史傳統。此書的考證部分最為精彩，在那種條分縷析、抉幽闡微的精當考證之下，朱熹生平與思想中的一些

⑦⑥ 《朱熹思想體系》（上海：中國社會科學出版社，1981年）。

⑦⑦ 《朱子及其哲學》（北京：中華書局，1983年）。

⑦⑧ 《朱熹哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，1988年）。

⑦⑨ 《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992年）。

問題均迎刃而解，強過一般喋喋不休的高頭講章不知多少倍。

新時期的朱熹研究論文以汗牛充棟來形容是非常貼切的。邱漢生先生的〈朱熹的理學思想——天理論與性論〉刊佈較早^⑩，認為朱熹的理學思想是以天理為核心，以性論、格物致知論和持敬說為主幹，旁及歷史哲學、政治論、教育論、道德論等，建立了完整的理學思想體系，在太極論、理氣說、理一分殊、化育流行、動靜無端、陰陽無始和性論等方面發展了理學的本體論和認識。邱漢生即以此論文為基礎，撰寫了《宋明理學史》的有關章節。陳來〈朱熹理氣觀的形成和演變〉採取歷史與邏輯相結合的方法，考察了作為朱熹哲學基石的理氣內涵與相互關係^⑪，他認為朱熹理氣先後的思想經歷了一個發展和演變的過程。朱熹早年從理本論出發，主張理氣無先後，中年經朱、陳之辨到朱、陸之辨逐步形成了理在氣先的思想，晚年則從邏輯上定論理在氣先。不過，朱熹在論本原時講理在氣先，但在論構成時強調理氣無先後，關於理氣關係的思想不是靜態的，而是動態的，不是單一的，而是複雜的，眾所周知，心性論而不是本體論是理學的內核，李作助〈儒佛交融與朱熹心性論的形成〉從儒佛關係的角度^⑫，分析佛教哲學在傳統儒學影響下逐漸心性化的歷程，以及由此產生的對宋明理學的影響，並探討朱熹既吸收佛學的理論精華又超越佛學建立心性論的理論過程。金春峰的〈朱熹思想之與陸象山〉則討論了朱熹與陸象山的思想關係問題^⑬，他認為朱熹的基本觀點是心學，不過心學的具體結構與形態，與象山有所不同而已。朱熹異同，不是理學與心理的不同，而是心學基礎上兩種具體哲學形態之不同。將朱熹思想論定為心學，其觀點實為新穎而不落窠臼，也能成一家之言。

對南宋心學一派的創始人陸九淵思想探究也是宋明理學研究的熱門課題，有三部專著問世：崔大華的《南宋陸學》和李之鑒的《陸九淵哲學思想研究》^⑭。前者把陸九淵及其弟子作為一個完整的學派來研究，詳細論述了陸氏思想發展過程及陸氏弟子的思想面貌，指出陸氏的唯心論與西方從唯心經驗論角度得出的「存在即感

⑩ 〈朱熹的理學思想——天理論與性論〉，《社會科學輯刊》1982年第4輯。

⑪ 〈朱熹理氣觀的形成和演變〉，《哲學研究》1985年第6期。

⑫ 〈儒佛交融與朱熹心性論的形成〉，《貴州社會科學》1997年第2期。

⑬ 〈朱熹思想之與陸象山〉，《中州學刊》1997年第1期。

⑭ 《南宋陸學》（北京：中國社會科學出版社，1984年）；《陸九淵哲學思想研究》（鄭州：河南人民出版社，1985年）。

知」的主觀唯心主義有所不同，而與佛教禪宗卻有很深的契合之處。但其所謂「心性」與禪學所謂「心性」略有不同，作者很深刻的解剖了這種歧義。作者指出，朱陸二家在倫理方面的主張如出一轍，但在修養方法上存在著嚴重對立。在象山後學中，作者較詳盡地評述了楊簡的學說，也挖掘了袁燮思想中的合理內涵，這些都是可謂發前人之所未發。李之鑒則從「心即理的宇宙觀」、「直覺本心的認識論」、「心學體系中的辯證」以及修養論、倫理觀、啓觀、社會政治思想等幾個方面對陸九淵思想進行了全面的考察。張立文先生有感於自一九四九年以來，還沒有一部系統研究陸九淵思想的專著，乃發奮著述了《走向心學之路：陸象山思想的足跡》一書^⑤，張先生認為，諸如「心與理」、「心與物」、「一與二」、「動與靜」、「格物與致知」、「知與行」、「存養與剝落」、「易簡與支離」、「尊德性與道問學」、「道與器」、「善與惡」、「氣稟與漸習」、「天與人」、「義與利」、「道心與人心」等成為範疇構築了陸九淵哲學邏輯結構之網上的「紐結」，所以是書就著重分析這一系列「紐結」之間內在的邏輯聯繫或結合方式，編織成一幅陸九淵「心學」哲學邏輯結構的系統圖。

對陸九淵哲學體系的思路與主要哲學命題的探究，學者專家均曾涉及。包遵信〈陸九淵哲學思想批判〉^⑥認為：陸九淵的心學是主觀唯心主義，這是確定不移的論斷。陸九淵的「心即理」利用人類認識物質世界及其規律離不開思維抽象的能動活動，把意識、範疇變成了可以脫離客觀物質世界的、只是人的純主觀活動的結果，混淆了人的主觀意識（心）和客觀規律（理）的本質區別，進而用思維的主觀膨脹，代替了對客觀規律的認識。包遵信的這種觀點，與八十年代中國哲學史和思想史教科書所代表的觀點是一致的，覆蓋面很廣。焦克明的〈陸九淵哲學本體論的性質〉卻略有不同^⑦，他認為陸九淵雖然說過「萬物皆備於我」和「萬物轟然於方寸之間，滿心而發」之類的話，但在堅持道為世界本原的前提下，承認存在著一個真實的物質世界。從本體論上說，陸九淵不是直接從心理的東西引出物理的東西，而是先預設道這樣一個心理的東西，然後再使之作為造物主去創造奇跡。正因為如此，我們才說他的道作為本體論，是一個客觀的精神範疇。在「道」這個範疇中，

⑤ 《走向心學之路：陸象山思想的足跡》（北京：中華書局，1992年）。

⑥ 包遵信：〈陸九淵哲學思想批判〉，《中國哲學》第1輯（1981年1月）。

⑦ 焦克明：〈陸九淵哲學本體論的性質〉，《江西社會科學》1982年第2期。

通過「移道入心」和「溶器入道」完成了從本體論到主觀唯心主義認識論的過渡。惠吉興的〈陸九淵心學特徵探究〉也發前人之所未言^⑧，他認為：陸九淵的心學主觀主義的傾向是不能成立的。首先，在陸氏看來，作為哲學範疇的「心」不是人的主觀感覺、意識或觀念，而是一種先天的普遍的道德規範，是獨立自存的倫理實體。其次，在陸九淵哲學中，心或理是客觀的精神實體，作為認識對象，對立於作為認識主體的個人。再次，心之在人，不是自我意識的產物，而是天賦的道德本體。因此，陸九淵的「本心」範疇不是主觀唯心主義那種以人的主觀感覺與否為轉移從而與自我同一的精神實體，而是客觀唯心主義那種可以獨立於人而存在的普遍精神實體。「朱陸異同」一直是學術界討論的熱門課題。近年來，在這方面最佳的學術論文當推彭永捷的〈朱陸之辨的哲學實質——兼論陸象山的學術淵源〉^⑨。作者認為：朱陸之辨的哲學實質即在於朱熹理本論哲學體系與象山心本論哲學體系的對立，更為重要是倫理與道德的內涵，在朱子與象山這裡有了多方面、多層次的新內涵，朱子哲學對儒家倫理綱常作出了形而上的論證，對於具體行為規範的禮學也多有建樹。而象山對於倫理本身卻絕少涉及，對於道德則甚為專注。外在的倫理以及倫理的形上基礎「理」或「道」，是來自宇宙的普遍公理，還是來自於人的本性，是朱陸分歧的關鍵之所在。此外，陸九淵的思想淵源，作者也作了論述，指出：象山與程顥的學術淵源並不明顯，與其說象山繼承了程顥的思想，毋寧說象山繼承並超越了二程所明確提出的哲學課題。

新時期明代理學研究終於走出了以往的低谷，進入了一個巔峰時期。儘管在一定意義上講，明代理學研究的核心是王陽明，但學人們圍繞陽明學說，也大幅度地推進了明代理學的研究向深度拓展。近年來，對陽明心學的思想先驅湛若水與陳獻章的研究即取得不俗的成績。于化民〈甘泉學派的理學思想及與王學的異同〉全面分析了湛若水及其學派的思想創見與陽明心學的契合之處^⑩，也涉及了其與王學的歧義。有一定的學術價值。陳奇〈湛若水心學探析〉研究了湛若水隨處體認天理的修養論^⑪，指出其核心是復明本心，求理於心並推廣心於事事物物，就使他的心學

⑧ 惠吉興：〈陸九淵心學特徵探究〉，《江西社會科學》1993年第5輯。

⑨ 彭永捷：〈朱陸之辨的哲學實質——兼論陸象山的學術淵源〉，《中國哲學史》1998年第3期。

⑩ 于化民：〈甘泉學派的理學思想及與王學的異同〉，《孔子研究》1992年第1期。

⑪ 陳奇：〈湛若水心學探析〉，《貴州師範大學學報》1995年第4期。

具有較多的現實主義因素。這是其與陽明心學的不同之處。對陳獻章思想的研究更為深入，成果也較對湛若水的研究為多。早在一九八四年，章沛就有《陳白沙哲學思想研究》一書問世^②。該書一方面按照西方哲學的基本問題，如本體論、認識論、方法論的大致輪廓去分析陳獻章哲學思想，一方面力圖保持中國哲學和白沙思想的原貌，主要使用白沙的術語來敘述白沙哲學。因此，在體系結構上採用了「道論」、「人論」、「涵養論」、「世道論」的劃分法，這在當時是一種在中國思想史研究上的新嘗試。宋志明的〈簡論陳獻章的「萬化我出」說〉^③認為，不能把陳與陸九淵、王陽明相提並論。他的「萬化我出」說既不同於陸九淵的「心即理」，也不同於王陽明的「心外無理」，表達了他關於天、人以及天人關係的獨到見解。他提出的天人一氣、天人一理、天人合理、天人同體等命題，闡發儒家的天人合一觀，充分肯定了人的主體性，強調任何人都有進入與道同體境界的機會，表現出一定程度的市民傾向。劉興邦的〈陳白沙心學價值取向及思想特色〉。考察了白沙以自然為宗旨，以自得為歸宿，把道德主體確立在心上，突出自我的價值取向^④，認為這種價值觀，一反程朱理學建立道德本體哲學體系所遵循的理——心——理與人合一的思維路向，而沿著心——理——心與理合一的思維路向，使心與理內在地統一起來，並使明代思想實現由理學向心學轉變。

陽明心學是新時期代理學研究的重中之重，據筆者陋見，最具學術原創性的論著有四種：楊國榮著《王學通論：從王陽明到熊十力》由對王陽明思想體系的內在矛盾的揭露^⑤，進而說明王門後學的分化，著重考察了志（意）知之辯的演進。楊氏此著，突破了一般以人物為綱的哲學史敘述方法，而改以問題為綱。這就使某一思想或哲學命題之歷史演變的軌跡變得清晰起來，同時又避免了在某種意義上以人物為綱的敘述方法所不易避免的某些非相關性理論的介紹或鋪陳。故全書結構顯得緊湊、精悍。作者的學術眼界很開闊，全書既以馬克思主義為其一般研究的指導思想，而對某些具體問題的闡述，又相當注意運用比較方法就該命題的內涵與中外哲學史進行縱向與橫向的比較研究。這不僅顯示了作者具有較為深厚的哲學理論素

② 章 沛：《陳白沙哲學思想研究》（廣州：廣東人民出版社，1984年）。

③ 宋志明：〈簡論陳獻章的「萬化我出」說〉，《中國人民大學學報》1997年第4期。

④ 劉興邦：〈陳白沙心學價值取向及思想特色〉，《湘潭大學學報》1998年第3期。

⑤ 楊國榮：《王學通論》（上海：上海三聯書店，1990年）。

養，而且這種比較往往使其理論闡述的層次獲得深化，同時又對讀者有某種理論啟發作用。楊國榮的另一部陽明研究著作《心學之思：王陽明哲學的闡釋》則被學界贊譽⁹⁶，作者從一個新的視野出發，對陽明心學展開多維度的闡釋，思路開闊，創見頗多。陳來的《有無之境：王陽明哲學的精神》也是一部系統研究陽明哲學的專著⁹⁷，全書對陽明哲學的內容及涵義進行了深入的分析，並對陽明哲學的不同發展階段進行了細緻的考察，力圖呈現出陽明哲學的邦本性格和整體面貌。本書的特點是，以理性主義到存在主義的轉向來把握宋代理學到明代心學的演變線索，力圖在比較分析的視野中把心學的古典問題轉化為現代哲學語言來了解，從而展示出中國文化的豐富義蘊與寬廣意境。「陸王心學」是歷史沿續下來的關於陸九淵學派與王陽明學派的合稱，是中國思想史上經長期演變而形成的以心為本體的哲學派別劉宗賢的《陸王心學研究》就是以對王陽明心學體系的了解為出發點⁹⁸，來論述陸王心學產生發展的歷史，分析陸王心學演變的邏輯過程，闡述陽明心學體系在理論上集大成的經過，探討陸王心學在儒學內部孕育萌發，乃至從宋明理學中分化形成的理論根源。它所注重研究的不是理學心性哲學的理論淵源關係，而是力求從更深的理論層面上說明王陽明心學與朱熹理學對壘的原因，和這一對立在中國思想史上的實質性意義。

對陽明思想研究所作的專題論文涉及到陽明學說的各個側面，其中最令人關注的是陽明思想與朱熹和陸九淵這些宋代理學與心學大家的比較研究。趙儷生〈朱熹與王守仁之比較探索〉著重以時代背景的影響方面探究兩家思想之歧義，認為是陽明所處的較之朱熹所處更為「封閉」的人文環境是導致陽明思想向致良知和知行合一方向發展的最主要原因。蒙培元〈論朱熹理學向王陽明心學的演變〉則認為⁹⁹，朱熹理學與陽明心學之間不僅有著內在的邏輯聯繫，而且以哲學史的發展來看，朱熹理學直接演變成陽明心學，因為朱熹將各派思想重新加以鍛煉，熔為一體，鑄造了一個龐大的體系。如在心與理學的關係問題上，朱熹提出了「心與理一」的命題，從而展開了他的心性說，一面高唱「吾心之全體大用無所不包，體用兼備」，

⁹⁶ 楊國榮：《心學之思：王陽明哲學的闡釋》（北京：三聯書店，1997年）。

⁹⁷ 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年）。

⁹⁸ 趙儷生：〈朱熹與王守仁之比較探索〉，《中國哲學史研究》1982年第3期。

⁹⁹ 蒙培元：〈論朱熹理學向王陽明心學的演變〉，《哲學研究》1983年第6期。

一面又提倡「格物致知」，象山與陽明思想沿前一種思路展開，很自然地就會形成以後那樣的局面。趙士林〈從陸九淵到王守仁〉考察了宋明兩大心學思想家的思想實質^⑩，認為陸九淵未能把道德本體完全建諸人的心靈世界，而王陽明則從標舉良知到倡導「致良知」，從本體到工夫論，非常自覺地貫徹了一條心學路線，克服了象山的思想矛盾，依照心學的邏輯要求徹底地確定了一個心本體。王偉氏〈象山心學與陽明心學的差異〉提出了一個大膽的觀點^⑪，認為嚴格地講，他們不能成為儒學中的同一派別。作者通過對兩家本體論與工夫論的考察，得出結論：象山心學只不過是理學內部的重心派，而陽明心學則是與理學相對立的新世界觀。陸學的基石是宇宙之誠的先驗之理，而王學則建基於人類自身的內在良知。此外，樂九波對佛教禪宗對王陽明哲學的影響所作的研究和王路平、張世英所作的陽明與沙特、海德格的比較研究也很有學術原創性^⑫。

劉宗周是明代最後一位大儒，是明代心學的總結性人物。近十年來，對劉宗周思想的研究較之以往有突破性的進展。已有一部專著和十餘篇高質量的論文面世。東方朔的《劉戡山哲學研究》根據原典^⑬，從縱貫和橫攝兩面對戡山思想的形成及其社會背景和歷史淵源作了全面的考察和分析，作者抓住戡山的性格特徵和思想特徵的關係，從理氣論、心性論、誠意論和慎獨論等不同的思想層面進行了認真的梳理和頗富創見的闡發，尤其值得一提的是，作者能嫻熟地運用現代解釋學中的「雙重焦點原則」，對戡山思想及戡山與陽明之間的關係作了理性和情感上的多方解說，頗讓人信服。董平題為〈劉宗周心學的理論構成〉的長篇論文論述了戡山心學體系的理論構成及各理論之間內在的邏輯關係，指出戡山的全部學說，以「誠意」為根基而以「慎獨」為宗旨，其理論的極致乃是揭示了以人的主體性為運行軸心的無限闊大的宇宙萬物的一體化，當這種一體化被實現以後，人便是位育天地、化生萬物的主體。張學智的〈論劉宗周的「意」〉通過對劉宗周思想中最重要的概念「意」的考察，認為戡山的「意」學直剝落到心之最精微、無可逃遁處，使理學

⑩ 趙士林：〈從陸九淵到王守仁〉，《孔子研究》1989年第4期。

⑪ 王偉民：〈象山心學與陽明心學的差異〉，《江西社會科學》1991年第2期。

⑫ 樂九波：〈佛教禪宗對王陽明哲學的影響〉，《中國哲學史研究》1985年第2期；王路平：〈論王陽明與薩特的哲學本體之同異〉，《浙江學刊》1994年第3期；張世英：〈進入澄明之境：海德格爾與王陽明之比較研究〉，《學術月刊》1997年第1期。

⑬ 東方朔：《劉戡山哲學研究》（上海：上海人民出版社，1997年）。

最注重的道德修養的根據，安放於穩固之地，所以從理論上說，劉宗周在某種程度上完成了明代心學的總結任務。

綜上所述，新時期中國大陸的宋明理學研究，不論從研究的廣度和深度，還是從研究方法和學術思想所達到的高度，以及研究成果的水平 and 數量，在本世紀都是空前的。這說明關於宋明理學研究確實進入了新的歷史時期，成為儒學研究和中國思想史、哲學史的熱點。

四、宋明理學研究的新課題

宋明理學作為中國專制社會後期的主導性意識形態統治中國社會達七百年之久，比諸兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學的時間都要長。宋明理學對社會的影響十分廣泛，十分深刻，應該大力研究它的發展。通過對各個理學家及各理學流派的研究，闡明宋明理學史的獨立發展過程及其規律性，總結思維發展的經驗教訓，總結思想史與社會史之間相互影響的辯證關係，對即將邁進二十一世紀門檻的中國還是具有重要意義的。

爲了了解宋明理學與現代的關聯，還有更多的新課題需要研究。如：如何分析理學價值優先立場的合理性與非合理性，如何分析理學中對於知識的不同態度及其歷史作用，如何評價理學家在政治及學術活動中的獨立人格及其對近代知識分子的影響，如何分析宋明理學與該時期帝國政治文化的關聯及其現代影響，如何了解理學家所創辦的書院及其它講學活動於近代市民的社會意義，如何分析宋明理學各學派與現代化思潮的關聯，以及如何給出宋明理學思維模式、精神境界的系統分析等等，都是現今與下個半世紀理學研究的新課題。

再者，如果將文化的視野進一步放大，則理學不僅是十三世紀以後中國社會的主導性思想體系與價值觀念之源泉，而且是近古東亞各國（漢字文化圈）占主導地位的起碼也是有重要影響的思想體系。因而，宋明理學之爲近古東亞文明的共同體現或稱思想結晶，並不是夜郎自大般的夢語。從而，要展現理學思想體系內所有的邏輯環節、所有實現的可能性，就需要把整個東西地區的理學綜合地加以考察。遺憾的是，真正地從東亞文明的角度去解析理學，還有待於進一步的努力。

還有，理學涉及政治、歷史、教育、宗教等諸多方面的問題，尤其是對中國古代政治哲學與及歷史學的影響，呈現出多方面、深層次的滲透。從歷史學觀念形態

上說，儒家倫理綱常作為歷史學的主導思想，幾乎貫串於傳統史學發展演化的全過程，構成中國傳統史學的靈魂和核心。理學的勃興，使得這種傾向達到了登峰造極的地步。融攝倫理意蘊的天理被作為從歷史中的人們展示道德規範的合理性與永恆性的終極尺度。理學對歷史哲學的基本範疇都有較深層度的涉及，所闡釋的內容幾乎涉及歷史理論體系的全部基本範疇，展現出一種成熟的歷史哲學理論所具有的完整性。但縱觀本世紀的理學研究，闡發理學對歷史哲學建樹的研究論著卻不多見，理學研究的重點幾乎全部集中在剖析理學的哲學思想，對理學有關歷史哲學的創見未曾涉及，未將理學所創發的歷史哲學當作一種理論性的、思辨性的思想體系來以哲學的語言加以闡釋，因而也留下了一些遺憾。這方面的研究，也可以成為宋明理學研究的新課題。