**朱子学流衍平论**

刘家骏

摘 要：朱子学，是宋代理学运动集大成的学术成果，也是宋代以后影响力最大的儒家思想体系。但自二十世纪以来，对朱子学的评价颇有争议，或被认为是“维护封建统治”的“官方意识形态”而遭到批判，或被认为其包含着某种“科学”的因素而得到赞扬。朱子学最主要的两部分是其宇宙论和心性论，以“尊德性”为中心，朱熹构建起了一个自洽、完备的理学综合体系。但由于朱子学体系中对于政治制度的忽视，以及道德践履的局限性，宋朝灭亡以后，朱子学在变换的政治局势中成为了统治者的工具，被朝廷尊为“官方正学”，客观上对维护明、清王朝的统治起了一定的作用。明清时期思想活动的停滞局面，主要是由于权力对于思想的压制，在专制权力的摧压下，朱子学亦深受其害。

关键词：朱子学 专制权力 政治 思想史

在中国的文化大传统中，儒学是一主要的骨干。孔子集上古学术之大成，开辟儒学之传统，为千古以来儒家学术乃至中国学术中最有影响之人物。在南宋，则有朱熹集合孔子以后中国学术思想之大成。帝制时代的中国，朱熹不啻为孔子之外最有影响力的思想家。

但对朱熹的学说及其影响的评价向来众说纷纭，明清之时，身为官方正学的程朱理学便已受到一些学者的抨击，其中尤以阳明学和乾嘉考据学派为烈。五四以来，在“输入学理”、“整理国故”[[1]](#footnote-1)的纲领下，新一代的中国学人们开始以西方现代学术的工具重新评价中国的传统文化，朱子学或者程朱理学由于长期被视为专制王朝的官方意识形态来源，遭受到了最猛烈的批判，但同时也不乏有学者对朱子学的某些方面表示赞赏[[2]](#footnote-2)。

二十世纪五十年代以来，对中国传统思想的研究进入了新的阶段，此后对朱子学的认识大致有三种主要的取向：以侯外庐为代表的，秉持“马克思主义”方法的学者，认为朱熹的学说是为了维护“封建”礼教，巩固“封建”统治，有利于专制政治[[3]](#footnote-3)；以钱穆、牟宗三为代表的，站在儒家本位立场的学者，认为朱子学广大精微，后世官方悬其为士人猎取功名之工具，已失去朱子学本来之精神[[4]](#footnote-4)；以陈来、张立文为代表的改革开放以来的大陆学者，则以为程朱理学体系本身存在着缺陷，无法改变规范以适应社会发展，可能会僵化规范[[5]](#footnote-5)，或是在官学化后沦为僵死的教条从而失去实践的价值[[6]](#footnote-6)。需要注意的是，上面只是对前人意见的一种粗略概括和分类，不同学者之间的意见实际上既有交融也有差异，不能标签式地加以理解。

近年来，对朱熹思想的研究有了更深入的发现，如余英时的研究已在根本上否定了程朱理学是“为了维护专制统治”的说法，恰恰相反的是，朱熹以及同时代的思想家们已有了限制皇权的思想[[7]](#footnote-7)。包弼德则指出理学家十分重视地方乡村自治的实践，而不是凭借政府由上至下的强制命令来重建社会的秩序[[8]](#footnote-8)。

本文采取了政治史和思想史的双重分析角度，并运用比较史学的方法，通过对朱子学与政治的关系的回顾，以及对朱子学思想内在的分析，希望对朱子学的历史定位及思想史意义提供一些新的思考。本文首先对朱子学的内容进行简单的提要，理清朱子学所涵盖的范围和基本内涵；然后本文尝试从政治史的角度，回顾朱子学与高层政治之间的交互，分析作为“正学”的朱子学是否能代表朱子学的本来面貌；接着本文以宇宙论为切入点，聚焦于朱子学思想本身，尝试给出一种新的评价角度；最后本文将政治史和思想史结合在一起，尝试勾勒出一幅关于朱子学流衍较为全面的图景。

**一、朱子学述要**

1. 朱子学的定义

广义上来说，“朱子学”在使用中可以基本等同于“程朱理学”。朱熹通过《伊洛渊源录》等著作从头梳理，并最终确立了“理学”的道统传承关系。在吸收周敦颐、程颢、程颐等人思想的基础上，朱熹建立了一个极其博大的理学思想系统，其中既有朱熹本人的创造，也有其理学前辈的成果，同时在朱熹身后，其门人和朱学后人也对这一思想体系有所补充。由于朱熹本人在程朱理学中的枢纽地位以及突出的贡献，“朱子学”常被用做“程朱理学”的代表。因此从最普遍的意义上来讲，“朱子学”可以指包括从周敦颐到朱熹的后学在内的思想综合系统。

狭义上，从字面解释，“朱子学”即指朱熹本人及其著作中所表达的思想、所构建的一整套学术体系。由于朱熹本人的思想经历了一个随年龄、阅历的增长而不断演进的过程，因此要以相对晚出的看法为准。本文对朱子学的用法主要是取其狭义的用法，因朱熹本人的著作相当广博，其著作是对之前学术的集大成，朱熹所编撰的经学注疏中常常引用二程及其门人的言论，即使是狭义的朱子学也有相当的概括力，同时又有比较明确的界限，不因时代的变化而改变，便于开展研究。但同时本文也会兼而使用“程朱理学”一词，以表示广义上的朱子学。

（二）朱熹著作的范围

本文以上海古籍出版社与安徽教育出版社于2010年联合出版的《朱子全书》为朱熹传世著作的参考标准。汉兴以来，儒学的主要任务是阐释古代经典，不同于先秦诸子时代百家竞相创造、各抒己见。因而，有学者将孔子以后、汉以前的中国学术传统称为“子学”的时代，汉至清的中国学术传统则是“经学”的时代[[9]](#footnote-9)。但“经学”并不能准确地将这两千多年来地学术历史一并概括，宋代的学术就是一个突出的例外。二程、朱熹所在的“理学”一派虽是宋对后世最有影响力的儒学流派，但宋代的学术却远不止“理学”一家，而且在相当长的时间里，“理学”甚至都不是学术界的主流[[10]](#footnote-10)。与理学同时竞争的，还有王安石的“新学”，苏轼的“蜀学”等有影响力的思想流派。

虽然宋学还是属于儒学的范畴内，但宋学气象已远远不同于汉代以来的经学传统。汉儒之工夫主要在于治经解经，并不求阐发己意，宋儒则“喜开新径，创新解，立新义”[[11]](#footnote-11)，更近似于“子学”而不是“经学”。因而当代学者也习惯将道学称为“新儒家”[[12]](#footnote-12)，这其实不太准确，严格来说，整个宋学都可被归于“新儒家”的范围[[13]](#footnote-13)。这里需要额外解释一下“道学”的概念，本文将道学与不加引号的理学相等同，属于宋学的一支，而二程、朱熹的“理学”又属于道学的一支，道学还有张载的气学、邵雍的数学和陆九渊的心学[[14]](#footnote-14)。在朱熹之前，理学家虽然也说经，但并不真正重视经学，只不过借之以抒发自己的意见，甚至多无关经文的本来旨意[[15]](#footnote-15)，朱熹也部分地承接理学家的这一传统，但还是有意识地将论道与解经相分离。

我们说朱熹集合了孔子以下中国学术之大成，而不仅仅是理学之大成，确非虚言，朱熹学术的疆界极为广大。朱熹本人的道学理论散见于各处，包括平日的语录（如《朱子语类》）、为典籍的所写的序言（如《中庸序》）、给他人的书信（如《与吕大临论中书》）；朱熹的经学成就在于将《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》合编为“四书”，并为诸多的经典撰写了注疏，可以说，朱熹所编订的这些注疏比其理学体系更大程度地影响了更广大范围内的一般士人群体；朱熹也为家庭教育编写了规范，如《家礼》和《童蒙须知》；文学和史学，之前的理学家大多视之为旁门左道，朱熹则不然，文学方面有《诗集传》、《楚辞集注》等，史学方面也有《通鉴纲目》、《八朝名臣言行录》等颇有分量的作品；除此之外，朱熹甚至还留心于自然科学的领域，能从化石而推及地质的变迁[[16]](#footnote-16)，还提出了一种类似于康德的星云假说[[17]](#footnote-17)。

从上面的叙述中我们可以看到，朱熹的学术兴趣实在是殊为广博，在涉猎范围的广度与深度上，古代世界的学者中恐怕只有亚里士多德可与朱熹相比较。虽然朱熹本人所关注的内容相当丰富，但其思想成果中影响后世最大者，还是要属其经学与道学，前者成为了元明清科举考试的标准参考，道学则在此后的学术界产生深远的回响。因此接下来我们先对朱熹的经学和道学进行简要的考察。

（三）朱熹的道学与经学

朱熹的道学，主要指其理学体系，主要由相互关联而又有先后次序的两部分组成：作为基础的理气论，和建立在其上的心性论[[18]](#footnote-18)。理气论类似于西方哲学概念中的形而上学宇宙论，心性论则涉及近代心理学和伦理学的范畴。我们暂且不必深究朱熹理论的具体内容和其思想资料的来源，最重要的是，朱熹将宇宙论的背景和心性论打通为了一体，宇宙界和人生界的关系是一体两分而非两体对立。朱熹所构建的，是儒学史上前所未有的综合体系，道教和佛教对儒家世界观的挑战被朱熹化解，朱熹以一种比其前辈更为精巧的方式，构造起一个指向伦理秩序、内在精神的世俗的、人文的价值系统。

前面提到，宋代理学家风气，在解经时往往只是借助对经的阐释来申发自己的理学思想，时常与经文的本意无相干涉。朱熹虽然作为北宋以来理学传统的的集大成者，在解经时不免也有自创新解、自立自说的问题，但朱熹也曾严厉抨击理学家说经的毛病[[19]](#footnote-19)。因此总的来说，朱熹的注解还是在综合历代学者注疏的基础上，力求阐发原书的精义。朱熹的经学涉及五经中的《易》、《诗》、《书》、《礼》，唯有《春秋》未有撰述成书。在宋以前，经学的对象只是五经，但自唐韩愈重视《大学》以来，二程开始提出了“四书”的概念并赋予以极高的地位，理学家逐渐将四书也等同于经学，乃至四书的地位在理学家心目中还要略高于其他诸经[[20]](#footnote-20)。承续程颢、程颐的思想，朱熹正式将《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》统整为四书，朱熹平生治经之工夫，也在四书上最为勤密，四书学可以说是其学术的重要中心[[21]](#footnote-21)。朱熹治四书学的方法，既综罗前人的注疏成果，同时也寄寓了自己的理学思想，因此也可以认为朱熹对四书的解释亦是其理学的重要部分。朱熹对儒家经典的注释，与前人的治经工作并无本质的区别，只是同时兼具汉儒的严谨态度与宋儒的创新之风。但朱熹经学的成果，却比起其纯粹的理学体系本身，在后世产生了更为广泛而深刻的影响。

**二、朱子学与政治**

理学的最终目标，指向的是社会秩序的重建。走向政治实践的朱子学，其形象在实体化的同时，不可避免地出现变形。

（一）南宋

晚年的朱熹，是在“庆元党禁”的风波中度过的。在党禁中，理学被斥为伪学，与理学有关的诸大臣遭到仕途上的贬斥。但根据余英时和何俊的研究，庆元党禁本身并不起源于学术思想的冲突，而是出于政治派系间的斗争，是积极进取、有意“恢复”的官员集团和偏安保守的官员集团之间的争斗（余英时称之为“理学集团”和“职业官僚集团”）[[22]](#footnote-22)。同时，也不能不注意到宋朝在思想领域的相对自由，这是理学以及其他学术思想繁荣的基本基础，显著有别于明、清由政治延伸至思想，或由思想取祸于政治的情形。因此，作为政治风波的“庆元党禁”，主要停留于政治上的罢黜，却不及于思想上的清算，理学家事实上的学术活动和思想建设并没有停止[[23]](#footnote-23)，而庆元党禁也在朱熹逝世（1200年）后不久的嘉泰二年（1202年）得以解除，名列党籍的在世之人，先后也官复原职。

基于同样的理由，虽然宋理宗朝多次褒奖理学，并于淳熙元年（1241年），周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹等理学家从祀孔庙，从官方层面承认了理学在儒学史的正统地位。有学者以为，这代表了理学在南宋统治地位的确立[[24]](#footnote-24)，其实不然。

其一，如果我们要说某种思想体系在政治上被确立为“统治思想”，不考虑其独占性，至少要求这一思想体系要与制度性的机制发生紧密的关系，并得到官方的背书。而如要从“统治思想”进一步，确立起政治上的“统治地位”，还需要保证，其在思想领域或至少是在特定领域独一无二的垄断性。但显然，南宋理宗一朝对理学的认可仅仅使得理学具有了官方承认的“合法性”，尚不具备“垄断性”，科举此时也不与理学思想相绑定[[25]](#footnote-25)。更基本的是，由于天水一朝相对宽松的思想环境，朝廷对于学术思想的影响有着一定的限度。

其二，如果我们考虑一般思想界的情形，我们也不能得出理学在南宋已经确立统治地位的结论。到底要在思想领域占据怎么样的地位，一个思想体系才能被称为“统治”？严格说来，传统的“儒释道”三分，在唐代以后的中国一直是一个比较合适的描述，即儒家也只是思想界中比较有影响力的一门。这样说来，其实从没有哪一种思想体系在二十世纪以前的中国真正实现过绝对的“统治”。若将标准放宽一些，只要一种思想体系进入到了大多数一般士人的生活中，大抵可以说该思想或理论实现了某种形式的“统治”。这里引用章毅对徽州——朱熹的家乡——的文化与社会的研究来做说明，章毅发现，从北宋到南宋中叶，佛教和道教在徽州地区的影响力要远远大于儒学，包括参与科举并取得功名的士大夫群体，到了南宋后期，理学开始为当地士人所了解，但还未到足够深入的程度，影响有限[[26]](#footnote-26)。徽州既是朱熹的家乡，又是南宋的核心地带、“肱骨郡”[[27]](#footnote-27)，有着充分的参考价值。

（二）元代

还有一个因素，也大大降低了理宗一朝文化政策的重要性。在朱熹等理学家进入孔庙后不久，忽必烈的军队于南宋德祐二年（公元1276年）进入临安，南宋最后一位皇帝帝昺亦死于1279年的崖山之战，宋朝就此走入历史之中。

蒙古帝国的统治者对于理学以及儒学的认识，有一个曲折的过程。从成吉思汗一直到到忽必烈执政以前，蒙古统治者的主要精力放在了四处征伐、扩张领土方面[[28]](#footnote-28)，对于汉人的文化以及国家的治理之道虽有初步的接触，但还不够深入。儒学也只是作为被征服者的文化之一，与佛教、道教等一同进入到了蒙古人的视野中。在儒学对蒙古上层逐渐发生影响的过程中，原是金朝遗臣，后被成吉思汗的军队俘虏，并最终担任了相当于蒙古帝国的宰相一职的耶律楚材发挥了极大的作用。在他的辅佐下，蒙古大汗窝阔台开始推行了一系列有利于儒学的政策，恢复了孔庙的祭祀，并有意识地收罗招募儒生以资国用[[29]](#footnote-29)并，建立了负责整理儒学书籍的文化机构[[30]](#footnote-30)。诸如此类的文化政策，推动了蒙古帝国初期儒学在北方的传播。但需要注意的是，理学此时仅仅作为儒学的一派而被蒙古人不加分辨的一并接受[[31]](#footnote-31)，并且耶律楚材本人对理学持明确的否定态度，认为理学仅仅是剽窃佛老[[32]](#footnote-32)。同时，蒙古统治者也是出于实用主义的态度来认识儒学，道教和佛教也受到了同样的重视[[33]](#footnote-33)，儒学并不具有特殊的地位。

忽必烈既是元朝的建立者，其统治的时期也是儒学得以在蒙古朝廷开始发挥更重要影响力的阶段。一批比较有影响力的理学学者，如许衡、姚枢进入了忽必烈的幕府，并在其夺取汗位的过程中发挥了不小的作用。忽必烈最终确立 “元”作为国号，亦是受到儒学的影响，以示自己是名正言顺的中原之主[[34]](#footnote-34)。在忽必烈征服了南宋以后，元朝政府施行了“以儒治国”的政策，仿照汉制建立了各级官制；全国范围内的儒学教育得到了初步的发展，忽必烈对其子女的教育中也加入了儒家思想的成分。虽然统治后期的忽必烈由于李璮之乱的影响，与儒臣间产生嫌隙，但总的来说，忽必烈是第一位对儒学有着浓厚兴趣的蒙古统治者，其政策也为元代儒学进一步的发展奠定了基础。

元世祖忽必烈之后的成宗和武宗，延续着忽必烈的汉法政策。对于朱子学与政治的关系，重要的变化发生在元代的第四位皇帝，元仁宗的统治期间。仁宗恢复了已废除三十多年的科举考试，于延祐元年（公元1314年）正式开科考试。考试以四书五经为主要内容，且参考的注疏为朱熹亲自编撰的注疏或其所认可的注解，可以认为程朱理学成为了科举的官方标准[[35]](#footnote-35)。虽然科举在整个元朝的历史中，并没有成为选官制度中的重要部分，其作用极其有限[[36]](#footnote-36)；元朝上层也不是十分重视包括理学在内的思想文化建设。但还是有论者以为，科举的理学化已标志着“理学与政治权力开始结合”[[37]](#footnote-37)，乃至理学已被定为“官方思想”[[38]](#footnote-38)，开始成为了“钦定官方意识形态”，意味着程朱理学教条化的开始，作为学术思想的朱子学从此丧失了“自由思考”的空间[[39]](#footnote-39)。上述的这些说法不免都有些夸张，既是放大了程朱理学在元朝的实际影响力，又误解了政治权力与思想之间的互动关系。

首先，如果说理学被定为“官方思想”，那么首先元朝统治者得有一个“官方思想”或“官方意识形态”的概念，但元朝的统治实际谈不上有什么明确的文化政策可言。考虑到元朝对科举的极不重视，我们也很难说理学被当成了主要的“统治工具”，如此，“官方意识形态”所指向的思想领域的笼罩性、独断性完全不能成立。在这种条件下，断言理学成为了“官方意识形态”，实为无根之木。

其次，再考虑“教条化”的说法，这里我们不妨考察一下朱子学在元朝思想界的情形。虽然整体来说，一般认为元朝的知识人在思想的创造性成果方面建树不多，元朝最有影响力的学者许衡，其主要成就还是在理学的传播而不是建设性的方面。但是，我们也不能说元朝的理学家是在墨守朱熹的教诲，已有不少学者注意到，元朝朱学后人已有意识地发展“朱陆和会”的思想[[40]](#footnote-40)，这无疑是一种自由思想的创新。况且，元朝承认理学为官学的行为无非是以程朱理学的注疏为科举标准，而科举本身在元朝选官中作用又不甚大，士人即使有意做官，科举也不是上乘之选，元廷也未曾禁止程朱理学外的著作流传，在“官学”到“教条”之间尚有一道明显的逻辑裂缝存在。我们既很难说理学在元朝有“教条化”的趋势，也无法说理学在元朝的“科举化”就限制了“自由思考”。

经过分析，只有“理学与政治权力开始结合”的说法确有些道理，但只要权力不与理学唯一绑定，那么就不能直接推导出后续的一系列结论。我们或许可以说理学在元朝正式成为了官学，但却不是占有统治地位的理论。元朝仅仅是在南宋对理学官方层面认可的基础上，进一步确认了理学在儒学中的正统地位。元朝杰出思想成就的缺失，主要的因素或许不出于学术本身，而在于政治。自1279年宋亡到1368年明朝建立，元朝据有天下不足百年，最后数十年又是在黄河泛滥、四处起义的混乱中度过，全然无法提供学术繁荣所需要的基本政治稳定。元朝带来的破坏性后果大于其建设性的成就，继轨元朝而兴的明朝，即深刻地受此影响。

（三）明初至明中叶

朱子学真正成为官方正学，进而影响、塑造数百年来中国的文化“传统”，关键的变化发生在明代。准确的说，是明太祖朱元璋到明成祖朱棣统治的这段时间。

余英时注意到，明代的政治生态与宋代判若云泥，身为知识人以及官员主体的士大夫群体，在明朝所受的待遇可谓相当恶劣，朱元璋使极具侮辱性的廷杖成为定制，同时“创造性”的设立“寰中士夫不为君用”科，加之以一系列的专制性政策，明朝全然不复宋代对士大夫的优容[[41]](#footnote-41)。伴随着士大夫政治地位的下降，明代的皇权专制达到了一个前所未有的高点。何以在一个世纪以内，中国的政治文化便发生了这般翻天覆地的剧烈变化，在考察明代朱子学与政治的关系之前，必须先来理解这一至关重要的问题。

首先必须排除程朱理学在此过程中的影响，之前已经提到，理学在元代影响力十分有限，纵使程朱理学真有助于巩固专制集权的统治，也不会在明朝建政初期发挥多大的影响。朱元璋性格、成长背景等个人因素的在明代政治文化形成过程中的作用，已得到了比较充分的讨论[[42]](#footnote-42)。由于篇幅所限，本文尝试从士大夫阶层在元明易代之际的普遍衰落，提供一种可能的解释。

在宋代，由于科举及相关制度的保证，依靠家族身份世代相传的精英地位的模式，让位于更多地凭借个人能力来获得社会阶层的上升[[43]](#footnote-43)，宋代的新精英阶层既是开放的，同时又是相对脆弱的。五胡内迁，晋室南渡之际，中原汉人之文化犹得借世家大族之手得以存续于北方[[44]](#footnote-44)；李唐皇室，本为隋朝重臣，赵宋开国，亦得继承五代后周之政府班底[[45]](#footnote-45)。唯有明代开国之情形则与上述朝代全然不同，元朝政府实施带有歧视性的民族政策，北方汉人被归于第三等，人数更多、平均文化程度（也即“汉化”）更高的南宋遗民则被划分为第四等[[46]](#footnote-46)。在宋朝，精英地位的获取已基本上与血缘身份相脱钩，因而也未能形成类似于前科举时代的世家大族。由于蒙古朝廷对汉人精英在核心权力圈的排斥，汉人士大夫也无法形成足够有影响力的独立集团，在政府中占据一定的地位。接着可以看到，朱元璋起兵推翻元廷建立明朝所倚仗的力量，是白莲社、明教、弥勒教等民间信仰组织[[47]](#footnote-47)，而不像东汉光武帝夺取天下依靠的是大族豪门，士大夫阶层普遍衰落的情景可见一斑。因此，朱元璋的朝廷的同时，并没有足以与皇权相抗争的其他势力，这给予朱元璋以极大的可能性，得以实现皇权专制的登峰造极。

灿烂的文化同时也是脆弱的，明朝和宋朝同为汉人之朝廷，但文化氛围、政治环境已在蒙古人宰制天下期间发生了沧海桑田的变化，朱子学本身未有太大的改变，但理学家生存的客观环境却有了极大的不同。在文化事业百废待兴的时候，明廷以政府强制的手段，令程朱理学成为了官方正学，科举考试的榘矱。但明太祖朱元璋对理学的态度，基本上是单纯的政治利用，而对朱子学并无真正的兴趣与认识[[48]](#footnote-48)。朱元璋为政的基本原则，是主张近乎绝对的君主独裁制度，而不受其他任何权力的限制，这显然有悖于理学家关于君权的信念[[49]](#footnote-49)。

明初大儒方孝孺的经历，可以看作是程朱理学在明初命运的一个投影。方孝孺活跃于洪武末期至建文帝年间，作为建文帝的辅政大臣，被当时天下士人视为理学正朔所在[[50]](#footnote-50)。方孝孺明确地反对朱元璋有关于皇权的观点[[51]](#footnote-51)，在他看来，宋朝是比汉、唐还要接近于儒家理想的模范，理学的“道”是终极的价值所在，宋朝应当是明朝学习的对象[[52]](#footnote-52)。但方孝孺关于理学如何在政治中实践的想法还来不及付诸于实际，篡位的朱棣便将不肯屈服的方孝孺，处以族诛之刑[[53]](#footnote-53)。

明成祖朱棣任内，或许是出于对政权合法性的不安，朱棣表面上加强了对理学的尊崇。朝廷仓促地编订了以程朱理学思想为主要内容的《五经大全》、《四书大全》和《性理大全》，作为科举考试的唯一标准注解颁布天下[[54]](#footnote-54)。早先的论者已经注意到，朱棣乃至后来的皇帝，对程朱理学的理解基本上延续了朱元璋的态度，从工具性的角度来利用，而不是践履程朱理学[[55]](#footnote-55)。以方孝孺为代表的理学家在明初意图通过在政治中枢的努力，来改变明朝最高政治权力的运作方式的失败，使得专制的皇权缺乏外部约束力量成为明代基本的政治现实，朱子学的理想事实上没有了生存的空间。

虽然如此，不少学者还是将三部《大全》的颁布，视为程朱理学统治地位最终确立的标志[[56]](#footnote-56)，事实或许要复杂得多。其一，前面已经提到了明朝的皇权政治对于程朱理学理想的扭曲，对于朱元璋之后的明朝历代皇帝来说，《皇明祖训》对于行为上的指导和约束力无疑要远远大于朱熹的教诲，程朱理学的“统治”在宫廷内实际起不到太大的效果；再考虑民间的情形，佛、道两家对于一般民众的吸引力并没有因为程朱理学被树立为官方正学而消散，儒学也从来没有在非世俗的精神领域完全取代佛道[[57]](#footnote-57)；程朱理学真正称得上“统治”的，是在科举考场，但科举主要限制于《四书》的范围内[[58]](#footnote-58)，一心功名的士人真正接触到的理学内容少得可怜。无法否认程朱理学在明初可被称为“官学”，但程朱理学却既遭到了当权者的曲解，作用范围又十分有限。与其说是程朱理学统治了明初的思想界，毋宁说是朱子注解的《四书》统治了科举，而科举又牢牢牵引住了天下士人的心。

今人往往将官学化后的程朱理学，当作是古代专制王朝的官方“意识形态”[[59]](#footnote-59)。 不考虑“意识形态”是一个相当晚近才出现的概念[[60]](#footnote-60)，程朱理学作为“官方意识形态”也相当不合格。部分原因如上所述，程朱理学能够“统治”的范围相当有限，更多情况下是与其他思想价值体系“共治”而不是“独裁”。另一点则更为关键，前工业时代的思想观念，其所能发挥的效用、影响政治生活的限度与大众政治时代有着微妙的差异，我们不能够直接将一个现代才发明出来的名词不加解释、不做考证地套用到不同条件的社会环境下，这容易造成错位与误解[[61]](#footnote-61)。对于程朱理学的研究而言，“官方意识形态”的说法并不是一个合适的概括。

其二，明初学术空气的空疏肤浅，学术成果的稀少受到学者的关注[[62]](#footnote-62)，对这一现象的解释往往与程朱理学的官学化相联系在一起。如葛兆光以为，理学与政治的结合使得理学“丧失了自我超越和不断更新的空间”[[63]](#footnote-63)，是从自由思想向教条的转变。但道德哲学与政治权力的结合并不会直接导致思想的凋敝，政治与哲学的结合也可能对双方都有促进作用。试举古典时代罗马历史的例子，以说明政治与哲学可能的复杂关系。在基督教于公元380年，成为罗马的国教以前，根植于希腊哲学的斯多葛主义哲学（Stoicism）一般被认为是罗马帝国的“官方哲学”[[64]](#footnote-64)。斯多葛德哲学中的“世界主义”信念，也往往被视为是在为罗马帝国的正当性辩护[[65]](#footnote-65)。与政治的紧密结合并未使斯多葛的哲学精神自我限制，最富有戏剧性的斯多葛哲学代表人物，是罗马皇帝马可·奥勒留，他同时以哲学家的身份撰写了著名的《沉思录》，体现了斯多葛信仰对于皇帝本人的深刻影响。罗马皇帝对待斯多葛哲学的方式，与程朱理学在明朝的际遇截然相反。明初思想界的衰败局面并不能与理学的官学化直接挂钩。

那么对于明初压抑的思想氛围，应该作何解释？除了已经在上文中提到的政治层面高压的环境，以及强大皇权下弱小的“士权”外，本文试图从经济的角度提出一种观察的角度。但由于相关领域研究的缺乏，本文只能给出一些提要式的想法，更深入的探讨有待于进一步的研究。现有的对于中国不同朝代间经济发展状况的比较研究，尚有较大的拓展空间。但通过对已有成果的考察，也可以发现，学者基本上肯定明代早期至中叶的经济发展程度，并不能达到宋代的高度[[66]](#footnote-66)。还有学者激烈地批评朱元璋时期的经济方针，认为他消极的财政政策实际上将中国变成了一个大村庄而不是一个中央集权的国家[[67]](#footnote-67)。无论明初的经济发展是由于执政者不恰当的经济政策，还是更多地取决于元末所遗留的客观经济环境，明初的中国无疑是一个经济活力相对不足的社会。本文并不对经济决定论或是任何一种单一因素的解释表示完全的认同，但低水平的经济发展确实是明初士人所生活的客观现实，这或许促使了他们相信，通过科举考试进入官僚系统是最值得努力的目标，将自己限制于《四书》的注疏之中无暇他顾。

（四）明中叶至末期

方孝孺之后的明代朱子学发展，按照钱穆的说法，乃是“一不绝如缕之局面”[[68]](#footnote-68)，方要等到陈献章和王守仁的出现，理学的精神才得以大振。陈献章是推崇朱熹学问的，但其治学的路径却更偏向于北宋的邵雍，而背离于朱子学的取向[[69]](#footnote-69)。陈献章一生四次入京求仕不顺，最终隐居于岭南，讲学授徒为业[[70]](#footnote-70)。陈献章在仕途上的不如意或许部分反映了其学术思想与科举教条的格格不入，但陈献章在思想上的突破相对有限，接踵而起的王守仁最后实现了明代理学的划时代转变。

关于明代政治环境的“外缘影响”在阳明学诞生的过程中所发挥的关键性作用，余英时的考察颇为详细，本文只略作提要：王守仁早年无疑还是抱持着宋学一贯的“内圣外王”的理想，但是在经历了“失身枉道之耻”的龙场一难后，王守仁认识到“外王”的理想难以实现，在学术上进一步将理学中“鞭辟近里”的“内圣”一面发挥到极致，在政治的践履上完成了从“得君行道”向“觉民行道”的转变[[71]](#footnote-71)。朱子学中“内圣外王”的一体性，以及道德所具有的客观知识性，都在王守仁这里做了一个大的颠覆。

阳明学在明中后期所造成的影响，虽然不至于彻底取代朱子学的地位，但无疑对朱子学造成了相当大的冲击。除了阳明学的思想为参加科举考试的考生大量引用外[[72]](#footnote-72)，在官方层面体现阳明学影响的标志性事件，大概是嘉靖末年举办的以阳明心学为主讲内容的灵济宫大会，朝廷官员次辅李春芳以下，武将将军以下，均有参与[[73]](#footnote-73)。从政治上来说，程朱理学在明前期的或多或少的“统治”地位至此更加“名不副实”。但即便如此，在阳明学冲击下的晚明学术界，学术思想的创新在王守仁之后似乎又回到到了明初那种缺乏有分量成就的情况。就此说来，更加难以将明初思想界的压抑气氛，完全归结于“程朱理学的统治”。阳明学的精神，本不直接涉及皇权、宫廷政治等上层政治活动的领域，王学的影响并不会改变明代的专制主义。

朱子学流衍至此，实际上已然丧失了学术思想的活力，成为了“过时”的理论。在阳明学之后正常的学术发展，有三条可能的主要路径：一，在阳明学的基础上进一步的深化；二，从朱子学的立场出发，但必然要有所突破，以回应阳明学所提出的挑战；三，重新回到宋学或者说诸子学的精神，另开一条新径，跳出理学的框架。

王守仁之后的主流学术动向，首先是沿着第一条路径发展的，王学后人分成数派，其中尤以泰州学派影响最大，将阳明学“觉民行道”的精神推向了一个更高的阶段。但王学作为朱子学的反对者，却有着不可避免的重大缺陷：由于过于强调道德信条的主观性与忽视客观知识的重要性，王学的末流极容易走入不学无术乃至于放纵自我的极端境地[[74]](#footnote-74)；同时，由于王学信仰中对于政治活动的有意疏离，王学实际上放弃了宋人以“道统”争“政统”的精神，晚明的皇权政治实践实际上如同明初那般不受约束，甚至于朱子学在明代仅存的一点约束皇权的意识也由于阳明学的冲击而不复存在。因此，阳明学在对于晚明思想界的破坏性力量要远大于其建设性的力量，阳明学对当时学者惟知科第之弊有所冲击，却无助于社会整体秩序的重建。不过，这不应当成为苛责王学之理由，毕竟思想之演进，自有一定之规律，没有一蹴而就的道理。

晚明学风，至东林始有心系统性地收拾王学末流之弊，一时显现出由王学返回到朱学的迹象。东林士人开始有意于政治上有一番作为，宋学“内圣外王”之精神，到此方有恢复之征兆[[75]](#footnote-75)。然而东林之兴起为时已晚，国家秩序已到了不可收拾的地步，天下权柄之转移已成为定局。但不意，在此动荡之局势中，竟为崛起于白山黑水之间的满清部族夺取了天下，中国学术之演进，此下又遭遇了莫大的挫折。

（五）清代前期至清中叶

遭逢此“亡天下”之大变，明末清初的士人，或如洪承畴投降了清廷，舍弃名节而保全富贵；或如刘宗周以身殉国，践行自己的理学信念；或如黄宗羲隐居不仕，以保遗臣之气节。采取最后一种方式的晚明遗老们，往往对于明代政治之状况，有深切而沉痛的反思，其中最著者为黄宗羲、王夫之与顾炎武。然而，无论遗老们对于宋学流弊之反思如何彻底，其有意纠正明政专制之恶如何恳切，“然诸贤之论，在其及身，尽为虚发”[[76]](#footnote-76)，晚明遗臣平日思索的要害所在，已无后人得以继承。

清太宗皇太极在入关之前，已留心于儒学思想，开始采取“以汉治汉”的策略。至顺治入关，以儒治国的方针得以确立，但需要提出的是，此时的清朝统治者对于儒学思想的认识尚不充分，对于儒学的看法基本上停留在略高于元朝统治者的水平。儒学此时还是清廷借以用来笼络、平复刚刚征服的汉人，并表示自己统治合法性的权宜手段[[77]](#footnote-77)。当下要紧的不是社会秩序的重建，而是清廷政权的稳固。

程朱理学重新成为官方的“正学”，是在康熙一朝。玄烨早年在与理学诸臣如熊赐履等人的接触中，对程朱理学有了较为深入的了解。刚刚亲政的玄烨，初步构建了其以“理”治国的思想。但是在政治的实践过程中，玄烨开始产生对理学大臣的怀疑，以及对清初理学的全面思考。康熙中叶发生的“汤斌事件”，被认为是玄烨以“理”治国思想的转折点[[78]](#footnote-78)。玄烨最终形成的治国理念，实际上仍是一种朱元璋式的“实用主义”的精神。

清初学术活力所在，不在于朝廷上的诸位理学大臣，他们对于理学精神的理解，尚不及明初的方孝孺。清初学术的活力，主要在明朝的遗老那里。理学的发展，经历了明中后期阳明学的发展，以及清初诸明遗老的进一步探索，实际上已经超越了朱子学的窠臼，清初继遗老们而起的颜元、李塨、阎若璩等人，亦无不是站在反对宋明理学的立场上治学。可以想见，如果令学术思想于自由的氛围中发展，必然会发展出一新学术、新理论来。然而，玄烨固然并不真心服膺于程朱理学之道，却也把程朱理学当作是可资利用的统治工具[[79]](#footnote-79)。在其晚年，玄烨大张旗鼓地宣扬朱子学的成就，编撰《朱子全书》，将朱熹在孔庙中的地位亦升至十哲之次，朱熹的地位一下子达到了有史以来的顶点。确实，经历了有明一代的发展，朱子学的内涵和其在实际政治中的形象已然发生了戏剧性的剥离，理学的本来精神在政治的高压下不见踪影，清廷的利用无非是继续了明朝的政策，而变本加厉。对于本已失去了学术生命力的朱子学，又被清廷翻出，表面上是程朱理学又恢复了官学的地位，实际上是清廷在政治、思想领域的全面禁锢，不过以朱子学为幌。“玄烨初政，意在广罗兼取，藉为牢笼，及见中国士夫已俯首一气，惟朝廷爵禄之趋，乃复宏奖理学，专尊程朱，以一天下之议论，而钳异口。”[[80]](#footnote-80)此非虚言。

玄烨对待理学的实用主义态度，也为后来清朝诸帝所沿袭。张昭军指出，雍正帝胤禛对于在士人间颇有理学名望的吕留良的攻击，否认他尊崇理学的事实，体现出是帝王而不是学者，拥有判断理学真、假的决定权[[81]](#footnote-81)。 乾隆弘历则直接针对程颐“天下治乱系宰相，君德成就责经筵”的议论做出严厉的批评，全然以道统自居[[82]](#footnote-82)。与程朱理学在清朝被尊为正学相伴的，是清廷屡次兴起的文字狱，对程朱理学的诋毁常被拿来当作罪名之一，但是否违背理学的标准却握在朝廷手中，实仍是以对政权的依顺与否为准绳，实施的文化专制政策[[83]](#footnote-83)。

朱子学或者说理学的学术路径已经走入了死胡同，在理学所划定的范围内，难以再有可创新、可挖掘的空间，更何况是失去了真精神的理学。清代的学者在比明代有过之而无不及的政治高压中，像王守仁那样，站在反朱子学的立场上再创一新学术、阐述道之新解的空间亦不复存。于是乎，官方所倡之朱子学既无可发展，新的学术也无从建立，则“朝廷刻意崇扬于上，而学术界乃肆力反对于下”[[84]](#footnote-84)。清代初期至中叶的学术主流，实际既不在朱子学，也不在阳明学，为避文字之祸，学者们一转埋入了训诂考据中。虽自名“汉学”以反对“宋学”，却是空有考订之工夫，而无关乎义理，更无关乎经世致用。这固然可以说是一种“为知识而求知识”的精神，但整个学术界的发展却不能都局限于此[[85]](#footnote-85)，这样只能说是学术发展的一个“变态”而不是“常态”。本文的主旨在于讨论朱子学的流衍，因而关于政治与朱子学的讨论，也将止步于清代中叶的乾嘉考据学派。

（六）小结

通过对南宋至清中叶政治史的梳理，可以得到以下的初步印象：一，元明清三代的统治者，并没有真心信服理学。汉宣帝时尚有太子过于崇信儒术而遭宣帝训斥的事迹流传[[86]](#footnote-86)，儒家思想确实对汉代的帝王产生过实际的影响。但元以来，则全然未见有帝王服膺、践履程朱理学之记录，说朱子学是官学可，说朱子学是专制王朝的意识形态则不可。即使不考虑朱子学原有的限制皇权的倾向，就政治实践中的表现来说，“官方意识形态”的说法也是名不副实的。

二，政治权力对于思想活动的干涉而造成的抑制作用，远比朱子学的信条——无论是作为教条，还是作为自由的信仰而被士人加以接受——要来的真切。理学家们同样可以凭借着朱子学来反对皇权的专制，如方孝孺曾尝试但失败的那样。本文并不否认作为科考标准的朱注《四书》，对于士人学术、思想视野的限制造成了恶劣的影响，但总有学者能够超越科举所设下的藩篱，另开拓一番学术的田地，在明有王守仁的心学，在清则有乾嘉学派。而且，有证据表明，科举未必就是限制明人获取更广泛的思想资源的唯一原因，在万历以前，《十三经注疏》除了福建版以外，没有第二种版本[[87]](#footnote-87)。为思想设限的，主要还是来自政治的摧压，而清朝思想氛围之紧张，还要远甚于明朝。

三，就学术思想的大趋势来说，朱子学在明中期阳明学兴起以后，实际上丧失了在学林中的主流地位。明末清初士人的普遍思想动向，也印证了这一观点。但阳明学“觉民行道”的特质使得其无法在政治的层面代替朱子学，被朝廷捧为官学而加以宣扬。清初，明遗老的无疑占据着学术思想的主流，但在他们之中所发展出来的比朱熹还要直接、明确的限制皇权的政治主张，更不能为清廷所容忍。于是清廷重又捡起本已该走进历史的朱子学，来作为官学表彰，实借此以钳天下人之口，至于朱子学的内容如何，则与宏旨不干关系。

朱子学在南宋时被列为“伪学”而遭禁止，是因为政治派系的斗争；最后朱子学在明、清时被擢为官学，殊荣无限，亦是出于政治上的利用。沉浮之间，思想本身倒好像无关轻重，这真可算是一件奇事。“朱学不获大昌于后，实与国运世运互为因果，较之孔子身后，殆是更为不幸”[[88]](#footnote-88)，但我们也不能就此断然说，朱子学在明清之际的遭遇纯然是政治之缘故，朱子学内部必然也有不可忽视的缺陷所在。社会现实是（但不唯一决定于）政治实践与政治思想相互交织的结果，在这里“政治”一词取其最广泛的意义，指的是“人们借此以制定、维护和修改他们生活的一般规则的活动”[[89]](#footnote-89)。因而，接下来本文将转向学术思想的“内在理路”，从朱子学本身来进行分析，。

**三、作为学术思想的朱子学**

由于朱子学内容的广博，本文不可能对其作系统而全面的考察。下面以宇宙论为切入口，尝试给出关于朱子学的一种理解方式。

（一）宇宙论与心性论

宇宙论的说法，是用近代西方哲学的概念去理解理学，指的是朱熹所构造的理学体系中的理气论部分。“宇宙论”或者“宇宙本体论”的说法虽不完全准确，但可以有助于理解。

所谓“宇宙论”，即一种关于宇宙万物的图景，讨论的是宇宙的本质、宇宙中一切物质的生成等宏大的命题。在今天，探索宇宙论的任务基本上已经从哲学家之手转移到了物理学家的手里。但在近代科学于17世纪诞生以前[[90]](#footnote-90)，有关宇宙论的研究与哲学家的工作紧密联系在一起，而且在相当长的时间内，物理学都属于“自然哲学”的范畴，即是哲学的一部分。

在北宋以前的儒家传统中，宇宙论的知识都处在一个相对不太重要的位置，《论语》中有“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也”[[91]](#footnote-91)，表明孔子并不愿意对天之本体展开直接的讨论。这种在理论中忽视宇宙本体的做法，也为后来的孟子、荀子所继承。但需要特别注意的是，儒家理论虽不直接涉及宇宙论，但不代表与宇宙论相关的概念对于儒家的体系不重要，而是早期的儒家直接跳过了讨论何以有这样一个宇宙及宇宙又是如何演化等问题，默认有一个至高的“天”的存在。

中国学术传统中对于宇宙论的研究，在北宋以前主要见于道家以及佛教的理论中，儒家学者在汉以后对于宇宙论的讨论，往往也对佛、道的概念有所吸收、借鉴。如董仲舒即在其著作《春秋繁露》中引儒了道家的宇宙生成论来为其所构造的价值体系背书。但总的来说，在理学之前，儒家学者对于宇宙论的讨论并不算太多，往往也只是将其作为人间秩序的背景而附带讨论，宇宙论本身似乎并无独立存在的价值。

至宋代的理学家这里，宇宙论的问题变成了一个相当重要的考量。北宋的理学家中，二程关于宇宙论的讨论不多，真正做出了突出贡献的是周敦颐和张载。朱熹为理学体系最终完成的宇宙论图景，即以周敦颐的《太极图说》为主要根据，张载的《正蒙》为副[[92]](#footnote-92)。为何到了宋代，儒家对于宇宙论开始展现出特别的关心，一直有着不同的解释，如从排斥佛道的角度出发，或是认为这是儒学内部的自然发展，但目前尚未有定论[[93]](#footnote-93)。本文不准备对学术的源流问题展开探讨，而将焦点集中于朱熹宇宙论的成果及影响。

朱熹宇宙论的核心概念是“理气”，其中，“气”有实质、物质之意，但却不能完全等同于物质，其中有微妙的区别；“理”则是寄寓在此实质之内的条理与规范，是一种普遍的“组织模式”。“理”、“气”分言，但却是浑然一体而不可分离的[[94]](#footnote-94)。这里我们不必详究朱熹是如何通过理气论来构建起一套宇宙本体论的，以及这一宇宙论的具体图景，重点在于，朱熹的理气论是作为其心性论的基础，学术体系中的“前置”而存在的。在朱熹那里，宇宙论固然是整个理学体系中不可或缺的一部分，却也不可与人生界的心性论相分离。理气论所构造出来的宇宙图景的最大意义，不是在于揭示一种关于自然世界的形而上学看法，而是为其道德律令提供一逻辑贯通的可靠背景，作为其心性论在宇宙界合理性的论证。

于是，我们看到，在朱熹的世界观中，“工夫乃全从人生界立说，言宇宙界，则无工夫可用。惟在人生界用工夫，仍必上通宇宙界为归极”[[95]](#footnote-95)，宇宙论固然指明了“理”的来源，但最终的归宿则仍是属于伦理、道德的层面。可以说，朱熹宇宙论的作用与董仲舒类似，只是朱熹的构造更为精密、宏大、完整。这里特别要提及朱子学中的“格物致知”一说，20世纪以来，常有学者认为“格物穷理”指向的是一种探究自然、发现自然规律的科学探索精神[[96]](#footnote-96)。但其实不然，“格物致知”仍要放在朱子学宇宙论与心性论之间关系的大背景上理解，从物上穷理，是因为气中必然寓理，物中必然具理，要之此理的最后归宿，则不免还是落回到“尊德性”的道德伦理上来，而与现代科学中的自然规律绝然不同[[97]](#footnote-97)。此一点也为朱子学后来的发展所印证：朱门后人对于宇宙论的谈论逐渐淡化，至明清时期，朱子学的宇宙论几乎毫无影响，人们对于朱子学的认识完全是基于其心性论的一面，朱熹学说的反对者陆九渊、王守仁也很少论及宇宙图式的问题[[98]](#footnote-98)。也可以说，朱子学的宇宙论图景是向内的，而不是向外的。

（二）作为治道的朱子学

从上述对朱熹宇宙论的简要评述中，我们不难发现，理学的中心是“尊德性”而不是“道问学”，朱熹固然不像陆九渊那样忽视“道问学”的重要性，但“道问学”无疑也是为“尊德性”而服务的。

理学的诞生在政治上的背景，如余英时所指出的那样，是为了政治秩序的重建[[99]](#footnote-99)，在宋代同时竞争的还有诸多学说，包括作为新政改革指导思想的王安石新学、南宋的事功学派等等。最终程朱理学得以在众多的学说中脱颖而出，在宋代以后继续产生重要的影响，与朱熹本人融会贯通、综合而成的庞大理学体系是分不开的。

朱子学中并没有为专制皇权背书或者肯定专制主义的内容，这一点已经为学者们说得很明白了，反而，从朱熹以及宋代理学家的思想中，我们甚至可以发现一种近乎激进的“虚君”倾向[[100]](#footnote-100)。但是，这些看法，对于朱熹而言，都仅仅停留于平日的谈话与信件中，没有成为理学系统中的有机成分。也就是说，朱熹关于君权等政治看法，或许可以被看作是朱子学的一部分，却难以被看作是理学的一部分，至少是突出的一部分。朱子学关于秩序重建的着力点在于“内圣”的“尊德性”之学，虽然“内圣”无疑是要最后要导向“外王”的，但理学的体系构建却未直接涉及“外王”，用现代的学术语言来说，程朱理学在实践层面主要是伦理学的，而不是政治学的。如果用先秦学术的概念来说，作为明清官学的朱子学却并不是明清时期的“王官学”，因为古代的“王官学”重在政府的礼乐制度、政府架构，而朱子学却将其搁在一边，专注于个人的修养[[101]](#footnote-101)。

于是，作为治道的朱子学，为皇权的专制留下了灵活操作的空间。皇权专制的体系，可以说与程朱理学并不冲突，因为程朱理学从未直接在政治架构上提出一套明确的观念，从朱子学核心的理气论与心性论中，我们得不出与专制主义的冲突。反而，统治者可以将朱子学的“理”俗化、曲解为现有秩序的投射，经过这样一层转换，加之朱子学体系本身的完备性，说朱子学有利于“专制统治”云云，似乎也并不算错。这便是为何朱子学可以被统治者当成工具，以达成政治上的利用。

至此，我们不禁要问，为何朱熹未能够将明确的政治理念放入其理学的系统中，以免后人的曲解？其中一种可能的解释为，正是宋代政治条件已经接近理学家心目中对于皇权的设想，“与士大夫共治天下”已经是宋代政治中不争的事实[[102]](#footnote-102)，因而理学家们反而没有留意于在政治制度上下工夫。相反的例子见于西方的历史，人们一般将1215年英格兰的《大宪章》视为西方近代宪政主义的开端，但需要注意到，在《大宪章》的签订之后，英国国王和贵族围绕着条款的落实与修订继续开展了长久的斗争，《大宪章》本身也在存废中不断徘徊，直到近一个世纪以后，《大宪章》有关制约王权的精神才成为英国政治生活中的一部分[[103]](#footnote-103)。宋代并不处于士大夫与皇帝激烈争夺权力的时代，“皇帝与士大夫共治天下”的政治传统已经在宋代开国之初逐步的建立了起来，朱熹等理学家并没有特意要为了士大夫的政治权力而斗争的观念，而是将“共治天下”当作了客观的现实，只是略有调整的想法。相较之下，理学家认为内心修养之道的研究可能更为迫切。理学家大概未曾料想到，宋亡之后，“与士大夫共治天下”成为了中国古代政治史上的绝响。

“尊德性”是理学的基本中心，其教导指向的是个人的内心修养。但由于朱熹的系统中，此“内心之理”仍有外在的客观根据，道德的信条与客观世界紧密联系，需要通过“格物致知”从外化于内。由于“理”所具有的外部性，就为外在的权力施展操纵留下了空间，权力可以通过将“理”与现有的秩序，无论是专制主义的还是皇权独尊的，绑定在一起。客观政治环境的改变，在朱子学本身对此认识不足的前提下，实际上从根本上影响了程朱理学在实践中的面貌。王守仁继续在理学“尊德性”的基础上发展，为突破外部权力所设下的限制，通过修改朱熹的理学体系，将道德信条的权威从客观转向了完全的主观，道德实践变得更加方便，也规避了权力的扭曲。

（三）李约瑟之问的一种解释

以现代人的标准，来评判古人的思想与作为，如今一般被视为不恰当的“辉格史观”而遭到批评。但如果我们要来考量朱子学，作为一种旨在重建社会秩序，呼应宋代士大夫“回向三代”潮流[[104]](#footnote-104)的思想体系，何以最终失败，我们不能不以另一种成功的实践作为参考。这里说的，是近代的科学革命，其从最根本上改变了人类生活的面貌，古人关于社会建构、理想生活的诸多设想，都得以在科学革命基础上成为现实。但本文并不是说，科学革命是实现理学家“重建秩序”理想的唯一途径，而是说，这是今天看来最可行的方法，也是跨越所谓“近代”门槛的必然历程。

如今关于中国古代科学技术的发展，最全面、最系统性的考察，仍是李约瑟所主持的《中国科学技术史》系列，在该丛书的最后一卷以及李约瑟的其他一些文集中，李约瑟阐释了自己对于“李约瑟之问”——为何中国没能够独立发展出近代科学——的理解[[105]](#footnote-105)，囿于篇幅所限，本文不准备引述李约瑟的所有观点，而是试图通过对朱子学的分析，尝试给出李约瑟之问的一种新解释，且该解释并不与李约瑟的其他的回答相悖。通过这一解释，我们可以了解到为何朱子学没有促进反而是抑制了科学革命的发生。

李约瑟注意到，宋代是中国古代自然科学发展最为繁荣昌盛的时期，同时，理学的自然科学观（即朱熹的理气论）和自然科学的观点也极其一致。但李约瑟却无法回答，为何宋代以后，科学事业的伟大发展并没有随之而来，反而在元、明经历了某种明显的停滞[[106]](#footnote-106)。李约瑟的解释回避了讨论科学发展在明代的停滞，而是聚焦于官僚制度、自然法观念的缺失、商人心态的缺乏[[107]](#footnote-107)。从上面关于朱熹宇宙论的探讨中，我们可以看到，朱子学的理气论或许诚如李约瑟所言，是综合了当时中国自然科学观发展的成果，并与现代的自然科学有相协调的地方[[108]](#footnote-108)。但朱熹提出或综合了这样一个宇宙论体系，并不对自然的探索提供形而上学的基础[[109]](#footnote-109)。以后见之明来看，朱熹宇宙论只是为其心性论提供了一个客观的背景，我们甚至不能找到有关宋代以后的科学家以理学的宇宙论作为其世界观基础的记载。因而，随着阳明心学将道德信条由客观转向主观，朱子学的宇宙论几乎完全在学术界消失了踪影，既看不到在其基础上的发展，也没有人提出另一种宇宙论图式以取代朱熹的理气论。

宋代自然科学的发展，固然在同时期的古代世界中独树一帜，但其繁荣或许源于宋代相对自由的思想环境以及发达的社会经济，而于理学的发展无直接关系。宋代理学得以综合当时的各项成果，表现出“本质上的科学性”[[110]](#footnote-110)，是因其受益于当时学术的发展，而不是理学激发了科学的发展。就像理学在政治实践层面一样，朱子学忽视了科学研究，并没有将对自然的探索作为其理学体系的一部分。反而“格物致知”将对自然观察的所得，最后归结于一种伦理道德的见解，而不是任何非人格化、无关乎人文世界的自然规律。无论理学所总结的思想，是否反映出一种有机的科学哲学，仅仅从朱熹的教诲出发，是无从达到科学革命的程度的。

仅仅依靠道德修养的“内圣”之学，是否能够实现理学家心目中社会秩序的重建任务？由于元明清的政治环境与宋代有如天壤之别，我们不能回答，如果理学家的构想得以在宋代那样相对宽松、自由，皇权与士大夫权力相对平衡的情况下付诸于实践，是否能够有助于社会向理想的形态接近。但现有的资料并不能支持这样一种乐观的看法，在科学技术水平（或者说社会生产力发展）没有显著进步的前提下，道德践履所能发挥的作用颇可值得怀疑。或许从出发点上，理学便指向了一个并不太有希望的方向，比起在政治制度方面的缺失，朱子学对于科学技术的忽视可能更为致命，尤其是对于一个自洽完备的思想体系来说。

**结语**

作为孔子之后中国古代最具有影响力的思想家，朱熹及其学说的评价时常在两个极端之间摇摆，称颂者为其学说之宏大精密，思想之入微深刻而赞赏不已，以为其代表了中国传统文化的一座巅峰；激烈的批评者则指摘朱子之学为专制主义的皇权张目，实为抑制中国思想活力的元凶首恶。本文的研究对上述两种偏于一端的看法都不能表示认同。

就思想本身来说，朱子学并没有宣扬皇权神圣不可侵犯，或鼓吹对现有秩序不经辨别地加以接受。朱熹受到宋代“士大夫共治天下”现实环境的侵染，本人所主张的是一种“虚君”式的皇权；朱熹所执意建构的理想社会，也是在呼应宋代士大夫“回向三代”的主张，换言之，理学家理想中的社会不是汉、唐，更不可能是元、明、清。北宋以来，理学家关于社会重建的取径是偏向于“内圣”之学的“尊德性”，作为理学集大成者的朱熹无疑仍在这个理学的大传统内。朱熹通过对同时代学术成果的综合与个人的发展，将理学的心性论置于宇宙论的大框架下，赋予道德信条以客观的权威性，由此而缔造起一个具有相当完备性的思想体系。但是，正是由于朱子学体系的自洽性，那些未被考虑进该体系中的思想途径更加难以被理学家所考虑。这种忽视可能相当危险，特别是朱子学对于政治制度建设，以及对自然知识探索的忽视，前者几乎立即造成了相当恶劣的后果，后者则使得学习理学的士人有意偏离于可能导向“科学革命”的任何努力。

我们可以将朱子学的这种特征理解为“误导性的完备”，不啻为朱子学体系所固有的内在缺陷。随着政治环境在宋亡之后的急转直下，朱熹曾有所提防但从未曾在其理学体系中明确加以限制的专制皇权，在明朝通过对政治权力源头性地垄断，思想的解释权由也士大夫的手中转移至帝王之手，朱子学的面貌一转变为了最高权力施展统治的工具。在明清两代，是皇权主导了思想的形态，而作为思想的朱子学对于皇权的限制或影响则殊为有限。如此权力对于思想的压制，在清朝达到了一个史无前例的高峰，代表是清高宗弘历通过种种的政治操作与政治姿态，明确地塑造出“治道合一”的皇权形象[[111]](#footnote-111)。在政治与思想的交织作用、互相影响下，皇权利用了朱子学本身的漏洞，以对理学曲解、窄化的方式实现了政治权威、社会秩序的巩固。在此意义上，说朱子学充当了“不光彩的帮凶”，亦不无道理。

需要特别提醒的是，本文对于“皇权”或者“权力”一词的运用具有一定程度的抽象。在实际的情形下，任何权力的运用都离不开人的具体实践，本文虽无意深入探讨为何皇权在宋代以后进入了“专制主义的失衡”，而更多地将其作为朱子学实践的客观背景来进行分析，但对此现象的研究与理解无疑会帮助我们更深入地认识历史与思想之间的交互，使历史更接近本来的样貌。

我们要如何理解朱子学的正面贡献？这比起梳理朱子学的流衍更为复杂，我们实际上不可能将优点与缺陷割裂开来分别加以评析，今人所认为的优点可能与起缺点只是一体浑成，而非相互对立。在本文的最后，只需指出这样一个事实：以先秦诸子学为源头的中国文化大传统，至今仍或多或少地停留在朱子学所架设的思想框架中。无论是中国文化与西方现代文化的交融，抑或是要谋求中国文化回归“道”的主流，完成“现代化”的挑战，超越或者继续发展，朱子学都无法绕开。

**A Fair Comment on the Influence of Zhuzi’s Theory**

Zhuzi’s theory is the most influential system of Confucianism since the Song Dynasty. However, since the twentieth century, the evaluation of Zhuzi’s theory has been controversial, either being criticized as an "official ideology" for "maintaining feudal rule" or being praised for containing some "scientific" elements. It was also praised for its "scientific" elements. The two most important parts of Zhuzi’s theory were his cosmology and theory of mind, and with "respect for virtue" as the center, Zhu Xi had built a self-consistent and complete system of science. However, due to the neglect of the political system in Zhuzi's system, and the limitations of moral practice, Zhu Xi's system was not well understood. But because of the neglect of the political system and the limitations of moral practice in the Zhuzi’s system. After the fall of the Song dynasty, Zhuzi scholarship became a tool of the rulers in the changing political situation, and was respected by the court as the "official correct school," which objectively played a role in maintaining the Ming and Qing dynasties. The stagnation of intellectual activity in the Ming and Qing dynasties was mainly due to the suppression of ideas by the power, and under the oppression of the autocratic power, Zhuzi’s theory was also deeply affected by its suppression. The stagnation of intellectual activities during the Ming and Qing dynasties was mainly due to the suppression of ideas by the power, and the destruction of authoritarian power.

1. 胡适:《胡适全集》（第一卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第691页。胡适在文中为五四运动新思潮所提出的完整纲领是“研究问题、输入学理、整理国故、再造文明”。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 如晚年的胡适在英文论文*The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy*（*English Writings of Hu Shih* (Volume 2)，北京：外语教学与研究出版社，2012年，第273-294页）中，推崇程、朱的“格物致知”传统，表示中国早就发展了“科学精神与方法”。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》（上册），北京：人民出版社，1997年，第425页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 钱穆:《朱子新學案》（一），台北：聯經出版事業股份有限公司，1998年，第247-253页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 陈来:《宋明理学》（第二版），上海：华东师范大学出版社，2004年，第5页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 张立文：《宋明理学研究》，北京：中国人民大学出版社，1985 年，第436 页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 余英时:《朱熹的历史世界》（上册），北京：三联书店，2004年。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 包弼德:《历史上的理学》，王昌伟译，杭州：浙江大学出版社，2010年，第125页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 冯友兰:《中国哲学史》（上册），北京：商务印书馆，2011年，第32页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 宋代整体的学术情形可参看漆侠：《宋学的发展和演变》，《文史哲》1995年第1期。南宋时期学术界的大致情形可参看田浩：《朱熹的思维世界》，西安：陕西师范大学出版社，2002年。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 钱穆:《朱子新學案》（一），第12页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 冯友兰:《中国哲学史》（下册），第279页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 田浩:《朱熹的思维世界》，第3页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 此处采用的是陈来的分类标准，参见陈来:《宋明理学》（第二版），“引言”，第10页 [↑](#footnote-ref-14)
15. 钱穆:《朱子新學案》（一），第27页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 朱熹: 《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第17册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010年，第3118页，原文为：“常见高山有螺蚌壳，或生石中，此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者变而为刚，此事思之至深，有可验者。” [↑](#footnote-ref-16)
17. 朱熹: 《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第14册，第119页，原文为：“天地初间只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多渣滓；里面无处出，便结成个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰，只在外，常周环运转。地便只在中央不动，不是在下。” [↑](#footnote-ref-17)
18. 钱穆:《朱子新學案》（一），第36页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 如“南轩语孟子，尝说他这文字不好看。盖解经不必做文字，止合解释得文字通，则理自明，意自足。今多去上做文字，少间说来说去，只说得他自一片道理，经意却蹉过了！” 朱熹：《朱子语类》，《朱子全书》（修订本）第17册，第2422页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 钱穆:《朱子新學案》（四），第201页 [↑](#footnote-ref-20)
21. 钱穆:《朱子新學案》（一），第213页 [↑](#footnote-ref-21)
22. 参见余英时:《朱熹的历史世界》（下册），第458-523页；何俊:《庆元党禁的性质与晚宋儒学的派系整合》，《中国史研究》2004年第1期。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 何俊:《庆元党禁的性质与晚宋儒学的派系整合》，第111页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 如侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》（上册），第423页；陈丽：《南宋理学官学化原因探析》，河北师范大学学报（哲学社会科学版）1999年第3期。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 葛兆光:《中国思想史》（第二卷），上海：复旦大学出版社，2013年，第251页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 章毅:《理学、士绅和宗族》，杭州：浙江大学出版社，2017年，第三章“宋代的科举、佛教与理学”，第32-58页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 吕午:《竹坡类稿》，北京：书目文献出版社，1988年影印本，第284 页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 朱军:《元代理学与社会》，博士学位论文，西北大学历史系，2015年，第22页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 《元史》卷158《姚枢传》，北京：中华书局，1977年标点本，第3711 页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 《元史》卷2《太宗本纪》，第34页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 朱军:《元代理学与社会》，第65页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 耶律楚材: 《屏山居士鸣道集说序》，《湛然居士文集》卷14，北京：中华书局，1986年，第308 页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 朱军:《元代理学与社会》，第39页 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《元史》卷7《世祖本纪四》，第138 页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 《元史》卷81《选举一》，第2019 页，原文为：“经义一道，各治一经，《诗》以朱氏为主，《尚书》以蔡氏为主，《周易》以程氏、朱氏为主，已上三经，兼用古注疏，《春秋》许用《三传》及胡氏《传》、《礼记》用古注疏。” [↑](#footnote-ref-35)
36. 据朱军统计，根据《元史》本纪、《元史·选举志》、《续通志·选举》、《续通典·选举》所列出的数据，元代一共开科16 次，共录取进士1135 名。朱军:《元代理学与社会》，第64页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 葛兆光：《中国思想史》（第二卷），第252页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 毕游:《从朱陆异同到朱王异同》，博士学位论文，中国社会科学院研究生院历史系，2013年，第104页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 葛兆光:《中国思想史》（第二卷），第256页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 如侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》（上册），第749~767 页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 余英时: 《明代理学和政治文化发微》，《宋明理学与政治文化》，桂林：广西师范大学出版社，2014年，第12-30页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 参见余英时: 《明代理学和政治文化发微》，《宋明理学与政治文化》，第13页；吴晗，《朱元璋传》，天津：百花文艺出版社，2000年。余英时、吴晗都提到了朱元璋早年间卑微的身份，以及家庭悲惨的遭遇，塑造了朱元璋对士大夫、官员群体的仇恨心理。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 傅海波、崔瑞德主编:《剑桥中国辽西夏金元史》，史卫民等译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第715页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》，北京：商务印书馆，2011年，第4页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 邓小南:《祖宗之法》，北京：三联书店，2006年，第104页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 傅海波、崔瑞德主编:《剑桥中国辽西夏金元史》，第720页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 余英时: 《明代理学和政治文化发微》，《宋明理学与政治文化》，第22页。牟复礼、崔瑞德主编：《剑桥中国明史》，张书生等译，北京：中国社会科学出版社，1992年，第50-51页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 余英时: 《明代理学和政治文化发微》，《宋明理学与政治文化》，第27页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 包弼德:《历史上的理学》，第129页。关于朱熹对于皇权的看法，可参看余英时，《朱熹的历史世界》（上册），第19-25页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 《明史》卷141《列传第二十九·方孝孺传》，北京：中华书局，1980年标点本，第4017-4018页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 包弼德:《历史上的理学》，第129页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 方孝孺:《逊志斋集》，宁波：宁波出版社，1996年，卷12，第64-65页；卷14，第438页；卷18，第539页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 《明史》卷141《列传第二十九·方孝孺传》，第4019页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 侯外庐等:《宋明理学史》（下册），人民出版社，1997年，第10-14页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 如侯外庐、邱汉生、张岂之主编，《宋明理学史》（下册），第12-14页；余英时：《明代理学和政治文化发微》，《宋明理学与政治文化》，第27-28页；毕游：《从朱陆异同到朱王异同》，第105页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》（下册），第14页；郭素红，《明代经学的发展》，博士学位论文，山东大学文学院，2008年，第8页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 王守仁早年也曾沉迷流连于佛、道之中，是佛、道影响的例证之一。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 高明扬:《科举八股文专题研究》，博士学位论文，浙江大学人文学院，2005年，第24-26页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 如葛兆光:《中国思想史》（第二卷），第258页。 [↑](#footnote-ref-59)
60. A. Heywood, *Politics* (Fifth Edition), London: Red Globe Press, 2019, p. 74. “ideology”(意识形态)一词于1796年首次出现在法国哲学家Destutt de Tracy的著作中。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 这里有一个西方历史学研究中的例子，威廉·乔丹：《中世纪盛期的欧洲》，傅翀，吴昕欣译，北京：中信出版社，2019年，第170页，“启蒙时代和后来的历史学家用这个词（威权主义）来描述兴起的中世纪法兰西王国，是为了解释他们眼中自己所生活年代中政府与社会的特质。法兰西的旧制度往往被形容为绝对主义，这个词现在带上了贬义，因为从近代早期开始，权力的运用就受到限制了。” [↑](#footnote-ref-61)
62. 如郭素红：《明代经学的发展》，第38页；陈前进：《论明代程朱理学的衰微》，《重庆师范大学学报》2005年第3期，第73-74页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 葛兆光:《中国思想史》（第二卷），第256页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 如大卫·普莱希特：《认识世界：中世纪与古代哲学》，王俊等译，上海：上海人民出版社，2020年，第312页。另一个例证见于法律领域，斯多葛主义对罗马法产生了深远的影响，尤其见于自然法的概念中，参见E.博登海默：《法理学》，邓正来译，北京：中国政法大学出版社，1999年，第13-20页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 斯通普夫：《西方哲学史》(第8版)，邓晓芒等译，北京：世界图书出版公司，2009年，第99页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 包弼德:《历史上的理学》，第26页；漆侠：《漆侠先生全集》第8卷，保定：河北大学出版社，2008 年，第357-358页。包弼德所引用的资料认为，商业革命时期的晚明也比不过宋代经济的高峰；而漆侠提出的“两个马鞍形”理论则认为，明中叶时的社会生产力已经恢复到宋代发展的水平。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 黄仁宇：《中国大历史》，北京：九州出版社，2011年，第182-183页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 钱穆:《朱子新學案》（一），第248页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 陈来:《宋明理学》（第二版），第197页；钱穆:《朱子新學案》（一），第248-249页。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 毕游：《从朱陆异同到朱王异同》，第106页。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 余英时:《宋明理学与政治文化》，《明代理学和政治文化发微》，第30-57页。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 郭素红：《明代经学的发展》，第92页。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 《明史》卷283《列传第一百七十一·儒林二》，第7277页；刘建明：《明代中后期程朱理学影响减弱及其思想史意义》，《西南师范大学学报》2006年第2期，第52页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 吴琼对于商品经济盛行下晚明社会传统道德秩序的崩坏，有过文学化而略带夸张的描写：“明末社会，传统的宁静淡泊、礼义廉耻不复存，原本的恪尽职守、安分守己不再有。纲常名教、人伦物理都被人抛诸脑后。那是一个经济发达而道德饥荒的年代，人们借助新兴的学说和手中的金钱，在挣脱了以往名教枷锁的同时也放弃了道德操守， 一任自己的欲望如脱缰野马般奔腾游荡”，吴琼：《明末清初的文学嬗变》，博士学位论文，上海师范大学人文与传播学院，2012年，第35页。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 钱穆：《中國近三百年學術史》，台北：聯經出版事業股份有限公司，1998年，第7-20页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 钱穆：《中國近三百年學術史》，第146页。 [↑](#footnote-ref-76)
77. 参见成积春：《走向盛世的政治思维——康熙治道研究》，博士学位论文，中央民族大学历史系，2006年，第8-18页；林国标：《儒家意识形态与清初政权》，《湖南科技大学学报》2005年第5期，第111-112页。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 成积春：《走向盛世的政治思维——康熙治道研究》，第25-30页，第35-39页。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 成积春：《走向盛世的政治思维——康熙治道研究》，第49页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 钱穆：《中國近三百年學術史》，第289页。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 张昭军：《试析程朱理学在清代的衰落》，《人文杂志》2015年第10期，第90页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 爱新觉罗·弘历：《书程颐论经筵札子后》，《清高宗御制诗文全集》卷19，北京：中国人民大学出版社，1993年，原文为：“若如颐所言，是视君德与天下之治乱为二事，漠不相关者，岂可乎？而以系之宰相，夫用宰相者，非人君其谁为之乎？（中略）且使为宰相者，居然以天下之治乱为己任而目无其君，此尤大不可也。”关于乾隆对于皇权是道统与治统合一的观点，可参看马子木：《十八世纪理学官僚的论学与事功》，《历史研究》2019年第3期。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 参见王安东：《试论清代“文字狱”的起因、特点及影响》，《东方论坛》2003年第4期，第46-47页。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 钱穆:《朱子新學案》（一），第250页。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 即使在乾嘉考据之风盛行的时候，也有部分学者能够关注义理之学，如戴震、章学诚，但他们对义理的关注毕竟不是主流，义理之学在同时期的学者间影响甚微。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 司马光：《资治通鉴》卷27《汉纪十九》，胡三省音注，北京：中华书局，2013年，第905-906页，原文为：“皇太子柔仁好儒，见上所用多文法吏，以刑绳下，尝侍燕从容言：‘陛下持刑太深，宜用儒生。’帝作色曰：‘汉家自有制度，本以霸王道杂之。奈何纯任德教，用周政乎！’“ [↑](#footnote-ref-86)
87. 吴琼：《明末清初的文学嬗变》，第25页。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 钱穆:《朱子新學案》（一），第248页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. A. Heywood, *Politics* (Fifth Edition), p. 34. [↑](#footnote-ref-89)
90. 弗洛里斯·科恩：《科学革命的编史学研究》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年，第25页。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 《论语集注·公冶长》，朱熹编：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第77页。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 钱穆:《朱子新學案》（一），第36页。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 参见郭红超：《理学宇宙本体论研究》，博士学位论文，暨南大学历史系，2012年，第46-47页。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 钱穆:《朱子新學案》（一），第36页；李约瑟：《中国科学技术史》（第二卷 科学思想史），何兆武等译，上海：上海古籍出版社，1990年，第503-504页。 [↑](#footnote-ref-94)
95. 钱穆:《朱子新學案》（一），第49页 [↑](#footnote-ref-95)
96. 如晚年的胡适即持有此种见解，见*English Writings of Hu Shih* (Volume 2)，*The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy*，第273-294页。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 参见钱穆:《朱子新學案》（二），聯經出版事業股份有限公司，1998年，第665-683页；陈来:《宋明理学》（第二版），第139-142页；侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》（上册），第398-402页。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 毕游，《从朱陆异同到朱王异同》，第35页。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 余英时:《朱熹的历史世界》（上册），第36-64页。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 余英时:《朱熹的历史世界》（上册），第20-24页。 [↑](#footnote-ref-100)
101. 钱穆:《兩漢經學今古文平議》，台北：聯經出版事業股份有限公司，1998年，《孔子與春秋》，第298页。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 余英时:《朱熹的历史世界》（上册），第211-230页；邓小南:《祖宗之法》，第408-421页。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 参见威廉·乔丹：《中世纪盛期的欧洲》。 [↑](#footnote-ref-103)
104. 余英时:《朱熹的历史世界》（上册），第200-210页. [↑](#footnote-ref-104)
105. 参见李约瑟主编：*Science and Civilisation in China Volume 7, Part 2 General Conclusions and Reflections*，Cambridge: Cambridge University Press, 2004；李约瑟：《文明的滴定：东西方的科学与社会》，张卜天译，北京：商务印书馆，2016年。 [↑](#footnote-ref-105)
106. 李约瑟：《中国科学技术史》（第二卷 科学思想史），第525-527页，李约瑟的分析止步于明代，李约瑟认为清代的中国，其科学进程已与世界的发展相联系，不再独立发展。 [↑](#footnote-ref-106)
107. 弗洛里斯·科恩：《科学革命的编史学研究》，第593-594页。 [↑](#footnote-ref-107)
108. 李约瑟对于理学的看法非常乐观，认为“理学的世界观和自然科学的观点极为一致，这一点是不可能有疑问的”，李约瑟：《中国科学技术史》（第二卷 科学思想史），第526页。 [↑](#footnote-ref-108)
109. 近代科学革命，某种意义上可以被理解为以伽利略、哥白尼的形而上学宇宙论模型替代了亚里士多德的形而上学模型，哲学在近代科学中相当重要，将科学革命理解为从“形而上学的桎梏”中解放出来是错误的，参见弗洛里斯·科恩：《科学革命的编史学研究》，第113-114页。 [↑](#footnote-ref-109)
110. 李约瑟：《中国科学技术史》（第二卷 科学思想史），第527页。 [↑](#footnote-ref-110)
111. 马子木：《十八世纪理学官僚的论学与事功》，第57-62页。 [↑](#footnote-ref-111)