

# 论“五经”在朱子理学建构中的地位

毛朝晖

**摘要:**“四书”在朱子理学的建构中居于核心地位。有的学者认为通过朱子的努力,“四书”在后世凌驾于“五经”之上。这样一来,“四书”与“五经”在中国文化中的地位仿佛出现了截然的翻转。然而,这并不是朱子的初衷,也不符合朱子学的实际情况。当代朱子学研究有必要对作为理学的朱子学和作为经学的朱子学进行区分。就作为经学的朱子学而言,朱子主要通过“五经”诠释回应了其他学派的挑战并完成了对汉唐经学与北宋理学的融合;就作为理学的朱子学而言,《易经》构成其重要的经学基础,不能简单地认为是单纯建立在“四书”的基础上。

**关键词:**“五经”;“四书”;朱子;理学;经学

**中图分类号:** B244.7 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)07-0117-10

关于朱子理学有一种广被接受的说法,那就是朱子通过《四书章句集注》建构了自己的理学体系,“四书”也由于朱子的提倡而凌驾于“五经”<sup>①</sup>之上。这个过程被学者称为“由宗‘五经’到宗《四书》的典据变迁”<sup>[1]</sup>,或“以《四书》代‘五经’”<sup>[2]</sup>。有的学者甚至认为,朱子在其“四书”学的基础上“改造‘经’的观念以及对五经的认识”<sup>[3]</sup>。那么,“五经”在朱子理学的建构中是否真的只具有次要的意义或只居于从属的地位呢?近年已有学者指出,《易经》在朱子理学的建构中也发挥了重要的作用。例如,张克宾、丁四新都指出,朱子晚年的道统论是基于《易经》建构的<sup>[4]</sup>。杨儒宾则将“四书”与《易经》合称为“新五经”,视为由朱子所完成的一场对于传统经学的“典范转移”<sup>[5]</sup>。《易经》固然属于“五经”之一,但问题是朱子在“五经”中是否只重视《易经》呢?“五经”在朱子理学的建构中究竟发挥了怎样的作用呢?

本文尝试通过对朱子经学文献的梳解,首先辨

析“四书”“五经”在朱子本体论、功夫论建构中发挥的理论功能,接着阐明“五经”中其他经典在朱子理学建构中起到的作用,最后综合论定“五经”在朱子理学建构中的地位。

## 一、“四书”、《易经》与朱子本体论的建构

宋明理学中最重要的范畴是理、气、心、性<sup>[6]</sup><sup>12</sup>,而最常见的“分析框架则为本体工夫”<sup>[7]</sup>。换言之,理解宋明儒的理学体系,最重要的工作就是分析其本体论与功夫论。宋明理学之所以被称为“新儒学”,最显著的一点就在于他们整体上都致力于儒家本体论的建构。但它毕竟与西方哲学意义的本体论建构不同,其不同在于它维系了儒家“壹是皆以修身为本”的传统,同时也重视功夫论的建构与践履。因此,如果坚持认为朱子理学的经学基础是“四书”,那么首先需要面对丁四新、杨儒宾等学

收稿日期:2024-03-21

基金项目:福建省社会科学研究基地重大项目“经学与儒家生活哲学建构”(FJ2023JDZ015);厦门市杰出青年人才项目“传统经学的现代转型研究”(20242XR001)。

作者简介:毛朝晖,男,华侨大学哲学与社会发展学院教授,华侨大学生活哲学研究中心研究员,华侨大学孟子文化传播研究中心主任(福建厦门 361021)。

者提出的一个问题:如何解释《易经》在朱子本体论建构中的作用?

理气问题是朱子哲学的基本问题。如果要辨析《易经》在朱子本体论建构中的作用,就需要澄清以下三个问题:第一,朱子本体论的核心命题是什么?第二,“四书”在朱子本体论建构中发挥了怎样的作用?第三,《易经》在朱子本体论建构中发挥了怎样的作用?此外,在丁、杨等先生的关注点以外,我们也需要附带考察“五经”中除《易经》外的其他经典在朱子本体论的建构中是否也发挥了某些作用。

关于第一个问题,陈来有一个经典的概括<sup>②</sup>。陈先生指出朱子的理气论可以总括为三个核心命题:第一,理先气后;第二,理静气动;第三,理一分殊<sup>[6]126-132</sup>。

从本体论的视角来分析,在这三个命题中,“理先气后”是最根本的。因为,“理先气后”这一命题确定了“理”是存在的本体论依据。朱子认为:“理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理然后有性;必禀此气然后有形。”<sup>[8]2755-2756</sup>这是将“理”“气”视为形而上与形而下的关系,但这并不意味着理与气是分离的<sup>③</sup>。“理静气动”的命题旨在解释变化如何可能,“理一分殊”的命题则旨在解释存在的差异性。按照朱子的理解:“理有动静,故气有动静。若理无动静,则气何自而有动静?”<sup>[8]2690</sup>显然,朱子在这里是将“理”视为变化的动力因。他又说:“天地之间,理一而已。然乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物,则其大小之分、亲疏之等,至于十百千万而不能齐也。”<sup>[9]145</sup>这是将“理”视为伦理规范的目的因。也就是说,伦理规范之所以差等不齐,是由“理”的分殊所决定的。比如,我爱我的父母之所以超过爱他人的父母,乃是由我自身的分殊之理决定了我的目的。如果说宇宙存在的本源是一个,那么事物的性质为何千差万别,尤其是道德世界的人伦规范为何有贵贱亲疏之别?朱子用“理一分殊”的命题,解释差异性的根源是普遍之理与分殊之气的结合,而分殊之气则是由气的动静变化而产生的。

由此,上述三个命题实际上蕴含了严谨的逻辑次序:“理先气后”解释了存在的本体,“理静气动”在肯定有物存在的基础上解释了事物的变化,“理一分殊”在肯定事物变化的基础上进而解释了事物的差异性。

有了上文作为基础,现在可以尝试解答“四书”

在朱子本体论建构中发挥了怎样的作用。

“四书”中的本体论思想主要见于《中庸》。朱子说:“某要人先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处。”<sup>[10]249</sup>他又说《中庸》是“孔门传授心法”<sup>[11]17</sup>。可以看出,《中庸》在朱子编纂的“四书”体系中被认为是孔门的“心法”和“微妙处”。他的高足黄榦也说:“先生教人,以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为入道之序,而后及诸经。以为不先乎《大学》,则无以提纲挈领而尽《论》、《孟》之精微;不参之以《论》、《孟》,则无以融会贯通而极《中庸》之旨趣。然不会其极于《中庸》,则又何以建立大本,经纶大经,而读天下之书,论天下之事哉?”<sup>[12]</sup>这也可以旁证《中庸》是朱子学术的“大本”,是“四书”体系的归极之处。

《中庸》为什么是“四书”的归极处呢?《中庸》开篇第一句:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”朱注:“命,犹令也。性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也……性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差,圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼乐刑政之属是也。”<sup>[11]17</sup>在这里,朱子为孟子以来的儒家性善论提供了一种“性即理”的本体论解释。

根据朱子的解释,“天”有两方面的含义:一方面是形气之天,另一方面是义理之天,即程朱所谓“天理”。既然“性”是“天”之所命,那么,人性中就先验地禀赋了“天理”,这意味着健顺五常之德、礼乐刑政之属(善德与善制)都具有先验的本体论依据。与“天”的两重含义对应,“心”也具有两重含义:“道心”是理,“人心”是气;二者都同时禀受于天。因此,《中庸章句序》说:“心之虚灵知觉,一而已矣,而以为有人心、道心之异者,则以其或生于形气之私,或原于性命之正,而所以为知觉者不同,是以或危殆而不安,或微妙而难见耳。”<sup>[11]14</sup>

既然人心、道心同出于天,同受于性,那么是否意味着微危同源、善恶混存呢?朱子又说:“夫二者之间而不杂也,一则守其本心之正而不离也。从事于斯,无少间断,必使道心常为一身之主,而人心每听命焉,则危者安、微者著,而动静云为自无过不及之差矣。”<sup>[11]14</sup>这里所谓的“精”是指“惟精惟一”的道心。朱子认为人心与道心同源而不杂,这是因为“道心常为一身之主,而人心每听命焉”,道心才是

“本心”，比人心居于更本质、更优先的地位。

由上可知，从心性论的角度来看，朱子的“四书”体系是以《中庸》作为其理论归宿的，而《中庸》首章的诠释则成为朱子心性论的一个系统表达，而且成为儒家性善论的本体论根据。

上述分析中值得注意的是，朱子的解释是用理气论作为其本体论的建构框架的，这一框架由理先气后、理静气动、理一分殊三个命题组合而成。首先，朱子认为道心、人心同源而不杂，道心是“本心”，逻辑上优先于人心。这是理先气后在心性论上的表现。其次，朱子认为人心惟危，变动而不居；道心惟微，本心之正未尝离。这是理静气动在心性论上的表现。最后，朱子认为作为天理的性虽然具有普遍性，但作为形气的性则具有特殊性，所以说“性道虽同，而气禀或异，故不能无过不及之差”。这是理一分殊在心性论上的表现。总之，《中庸》的心性论虽然是“四书”义理的归极所在，但这一心性论自身却架构在朱子理气论的基础之上。

但是，朱子理气论的理论根据不在《中庸》，而在《易经》。这可以由以下四点予以论证。

第一，在先秦儒家经典中，《易传》率先对“气”进行了本体论的诠释。在中国哲学中，“气”表示物质存在的基本概念，在甲骨文、金文中就已经出现<sup>④</sup>。《论语》中虽然已经出现“血气”“食气”“辞气”的用法，但这些用法都是指现象界。《孟子》中也提出过“养吾浩然之气”的命题，但孟子的“养气”主要是指一种道德的修养功夫，而不是本体。在《国语·周语》中，伯阳父提出：“夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。”<sup>[13]</sup>伯阳父讲“天地之气”，又讲“阴阳”，这里讲的阴阳显然是就气而言，这应是古代文献中将“阴阳”与“气”配合起来解释的最早记载。然而，这里的讲法仅仅是将气作为一种自然现象，并用阴阳的运动来解释地震的发生，气在这里尚不具备本体的含义。《周易·系辞传》率先提出：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”朱注：“阴精阳气，聚而成物，‘神’之伸也。魂游魄降，散而为变，‘鬼’之归也。”<sup>[14]</sup><sup>169</sup>这里说“阴精阳气，聚而成物”，显然是将“精气”理解为“成物”的根据，也就是将“气”理解为宇宙万物的本体，同时也可看出朱子是自觉地将《周易·系辞传》的本体论范畴作为其理气论的经典依据的。

第二，朱子的“理先气后”命题是基于《易经》“太极”范畴的诠释。《周易·系辞传》：“易有太极，

是生两仪。”朱注：“一每生二，自然之理也。‘易’者，阴阳之变。‘太极’者，其理也。‘两仪’者，始为一画以分阴阳。”<sup>[14]</sup><sup>180</sup>朱子在这里明确将“太极”释为“理”。在《朱子语类》中，朱子说：“自见在事物而观之，则阴阳函太极；推其本，则太极生阴阳。”<sup>[10]</sup><sup>1929</sup>他又说：“太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，则太极在其中，理复在气内也。”<sup>⑤</sup>朱子在这些地方明确用“理”解释“太极”，用“阴阳”解释“气”，用“理生气”解释“太极生阴阳”“阴阳函太极”。所谓“阴阳函太极”，是说气中有理，理不离气；所谓“太极生阴阳”，则是说理先气后。显然，朱子“理先气后”的命题也是基于《周易·系辞传》建立的。

第三，朱子的“理静气动”命题是基于《易经》“阴阳”范畴的诠释。理是不动的，运动变化的产生是由于“阴阳”。《周易·系辞传》：“一阴一阳之谓道。”朱注：“阴阳迭运者，气也。其理则所谓道。”<sup>[14]</sup><sup>170</sup>这表明，“阴阳”是气发生运动变化的原因，理则是恒常不变的道。朱子指出：“太极只是一个气，迤邐分作两个；气里面动底是阳，静底是阴。又分做五行，又散为万物。”<sup>[10]</sup><sup>41</sup>这也是以“阴阳”来解释气的动静变的。在这些论述中，朱子“理静气动”的命题也是基于《周易·系辞传》建立的。

第四，朱子的“理一分殊”命题源于程颐与杨时关于《西铭》的讨论<sup>⑥</sup>，朱子继承了程颐的这个观点。他说：“天地之间，理一而已。然‘乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物’，则其大小之分、亲疏之等，至于十百千万而不能齐也。”<sup>[9]</sup><sup>145</sup>这是用《易经》的“乾坤”或“阴阳”范畴来解释万物的生成与差异。然而，为什么天地之间的“理”只有一个呢？这是因为，根据上文“理先气后”命题的解释，“太极”是理，“阴阳”是气，气虽然可以千变万化，但作为万物本体的“太极”只有一个，因此“理”也只能是一个。可见，朱子“理一分殊”命题的依据仍然是《周易·系辞传》。

由上可知，朱子理气论的三个核心命题“理先气后”“理静气动”“理一分殊”的理论依据都是《易经》。确切地说，都是依据《周易·系辞传》。朱子是通过《周易·系辞传》的“太极”“阴阳”等范畴的诠释来论证这三个命题的合理性的<sup>[1]</sup>。当然，《系辞传》终究还是对《易经》的解释，用朱子的话说就是：“熟读六十四卦，则觉得《系辞》之语直为精密，是《易》之括例。”<sup>[10]</sup><sup>1634</sup>所谓“《易》之括例”，就是对《易经》主要范畴、命题、条例的提纲挈领的概括。无论如何，朱子理气论是基于《易经》的哲学建

构,这是一个非常显明的事实,而且具有自身完整的体系。

朱子毕生表彰“四书”,“四书”在其理学建构中居于核心地位,对于这种流行的说法我们原则上并不反对。如前所述,“四书”尤其《中庸》在朱子的本体论建构中的确是支撑朱子心性论的主要经典依据。然而,尽管我们承认心性论是朱子哲学的核心内容,但《中庸》的心性论却是基于其理气论的架构,而这个架构的经典依据则是《易经》。就这个意义而言,朱子的本体论最终是建立在《易经》的基础之上的。

## 二、“四书”“五经”与朱子功夫论的建构

上文分析了“四书”与《易经》在朱子本体论建构中的理论地位,下面可以进一步讨论朱子功夫论的经典依据。这里也有三个问题需要澄清:第一,朱子功夫论的核心命题是什么?第二,“四书”在朱子功夫论的建构中发挥了怎样的作用?第三,“五经”或其他“四书”以外的经典资源在朱子功夫论的建构中发挥了怎样的作用?

关于朱子的功夫论,学界也有不少研究。朱子于乾道四年(1168年)首次正式拈出程颐“涵养须用敬,进学则在致知”一语,确定是伊川的讲学宗旨,这也成为朱子功夫论的两个主要命题<sup>[15]</sup>。第一个命题可以概括为“敬是涵养的功夫”,第二个命题可以概括为“格物致知是穷理(进学)的功夫”。这两个命题是并列关系,这两项功夫也并无主次先后之分,因而通常被总括为“敬义夹持”或“居敬穷理”。所谓“敬”,即“居敬”,是涵养的功夫;所谓“义”,即格物致知,是穷理的功夫。李敬峰指出:“朱子承续前儒,以敬义夹持为视角,发其未发,把‘敬’与‘义’作为其功夫论的支撑点和基本框架,以此来涵摄和统领功夫论,凸显其功夫论的架构性和清晰性。”<sup>[16]</sup>傅锡洪也指出:“他(朱子)功夫论的核心是居敬穷理,两者各有作用而又相辅相成,由此构成功夫的二元基础。”<sup>[17]</sup>李、傅二说很好地概括了朱子功夫论的两个命题及其二元并行、相辅相成的关系。

朱子的功夫论主要通过《大学章句》来完成其理论的建构。

首先,朱子的功夫论以《大学》作为入手处。《大学章句》开篇称引程子曰:“《大学》,孔氏之遗

书,而初学入德之门也。”<sup>[11]3</sup>并说:“于今可见古人为学次第者,独赖此篇之存,而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉,则庶乎其不差矣。”<sup>[11]3</sup>这说明,朱子之所以以《大学》为入手功夫,是因为《大学》可以“见古人为学次第”。朱子多次强调:“《大学》是修身治人底规模。”<sup>[10]250</sup>“《大学》是为学纲目。”<sup>[10]252</sup>诚如朱汉民所说:“《大学》列入《四书》之首是因为它完整、系统地展示了儒术的纲目,是儒家功夫论的序列与体系。”<sup>[18]</sup>

其次,朱子通过《大学章句》厘清了前述两个功夫论命题的逻辑关系。按照朱子的解释,《大学》功夫分为格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八个条目,而《大学章句》实际上只分为格物致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下七章。其中,最关键的是格物、诚意两项功夫。“格物”补传说:“上传之五章,盖释格物致知之义,而今亡矣。此章旧本通下章,误在经文之下。闲尝窃取程子之意以补之曰:所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也……此谓物格,此谓知之至也。”<sup>[11]6-7</sup>这说明,格物致知的前提是“人心之灵莫不有知”,也就是《大学》所谓“明德”或“诚意”。“诚意”章朱注:“经曰:‘欲诚其意,先致其知。’又曰:‘知至而后意诚。’盖心体之明有所未尽,则其所发必有不能实用其力而苟焉以自欺者。然或已明而不谨乎此,则其所明又非己有而无以为进德之基。”<sup>[11]8</sup>这说明,尽管“人心之灵莫不有知”,但由于“心体之明有所未尽”,要是缺乏格物致知之功,则“所明又非己有而无以为进德之基”。

这两段论述在朱子功夫论的建构中起着至关重要的作用,因为它们与前述两个命题“涵养须用敬,进学则在致知”分别对应。所谓“涵养须用敬”,对应的是《大学章句》所诠释的“诚意”或居敬功夫;所谓“进学则在致知”,对应的是《大学章句》所诠释的“格物致知”或穷理功夫。“格物”补传论证了居敬功夫是穷理功夫的前提,“诚意”章朱注论证了穷理功夫是居敬功夫的条件。这样,朱子通过《大学章句》阐明了其功夫论两个命题的哲学内涵与逻辑关联。

此外,《中庸章句》在朱子功夫论的建构中也发挥了重要作用。根据汪俐的研究,朱子功夫论的形成经历了“中和旧说”“中和新说”以及朱陆之辩三个阶段,最终确立以“敬义夹持”即一套以“道问学”

和“尊德性”并重作为理论倾向的功夫论体系<sup>[19]</sup>。在“中和旧说”“中和新说”两个阶段，“已发未发”是朱子功夫论关心的核心问题。陈来指出：“大体上说，从杨时到朱熹的老师李侗都强调体验‘未发’，而胡宏则主张在‘已发’用功。”<sup>[6]</sup><sup>132-133</sup>朱子受道南学派、湖湘学派影响，在这个问题的认识上曾有反复，直到40岁时才形成后来一直坚持的看法，这就是著名的“己丑之悟”。

“己丑之悟”的关键内容可以概括为：第一，“已发”不是先，“未发”不是后，二者只是心的不同状态。朱子说：“未发之中，本体自然不须穷索，但当此之时，敬以持之，使此气象常存而不失，则自此而发者，其必中节矣。此日用之际本领功夫。其曰‘却于已发之处观之’者，所以察其端倪之动，而致扩充之功也。一不中则非性之本，然而心之道则几乎息矣。”<sup>[8]</sup><sup>3268</sup>这里强调“未发”不是虚无，也需要做“敬以持之”的功夫；所谓“却于已发之处观之”云云，则是针对湖湘学派的批判。第二，“未发”为性，“已发”为情，二者是体用关系。朱子说：“情之未发者，性也，是乃所谓中也，天下之大本也；性之已发者，情也，其皆中节，则所谓和也，天下之达道也。”<sup>[8]</sup><sup>3274</sup>这里据《中庸》经文，以性为“大本”，即本体；以情为“性之已发者”，显然是将二者视为体用关系。

以上讨论都是围绕《中庸》展开的，而朱子在《中庸章句》中对上述两个要义进行了精炼的总结。《中庸》首章说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”朱注：“喜怒哀乐，情也；其未发，则性也。无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可离之意。”<sup>[11]</sup><sup>18</sup>这里明确将“未发”界定为性，将“已发”界定为情，而且明确将性、情界定为“道之体”与“道之用”。“致中和，天地位焉，万物育焉。”朱注：“致，推而极之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。自戒惧而约之，以至于至静之中，无少偏倚，而其守不失，则极其中而天地位矣。自谨独而精之，以至于应物之处，无少差谬，而无适不然，则极其和而万物育矣……此学问之极功、圣人之能事，初非有待于外，而修道之教亦在其中矣。”<sup>[11]</sup><sup>18</sup>这里以“戒惧而约之”作为静的未发功夫，即所谓“圣人之能事”，也即是“涵养须用敬”的意思；以“谨独而精之”作为动的

已发功夫，即所谓“学问之极功”，也即是“进学则在致知”的意思。

总之，《中庸》首章朱注可以视为对“已发未发”问题的一个彻底而且系统的解答，其功夫论的框架也与《大学章句》一致。

有人或许会质疑说，朱子在其他经典的论述中也有关于功夫论的诠释，何以见得他的功夫论是奠基在“四书”的基础上呢？确实，“五经”中多有涉及功夫论的内容。例如，《朱子语类》卷八十：“‘《诗》，人只见他恁地重三叠四说，将谓是无伦理次序，不知他一句不胡乱下。’文蔚曰：‘今日偶看《械朴》，一篇凡有五章。前三章是说人归附文王之德，后二章乃言文王有作人之功，及纪纲四方之德，致得人归附者在此。一篇之意，次第甚明。’曰：‘然。’“遐不作人”，却是说他鼓舞作兴底事。功夫细密处，又在后一章。如曰‘勉勉我王，纲纪四方’，四方便都在他线索内，牵着都动。’”<sup>[10]</sup><sup>2066</sup>在这里，朱子通过《械朴》一诗解读文王的修养功夫，认为此诗中体现的修养功夫既有次序，又有重点，最后一章更是关键所在。

朱子也非常重视“三礼”，且编订了《家礼》，之所以如此，是因为他对“复礼”功夫的重视。《朱子语类》卷四十一：“礼是自家本有底，所以说个‘复’，不是待克了己，方去复礼。克得那一分人欲去，便复得这一分天理来……然而世间却有能克己而不能复礼者，佛老是也。佛老不可谓之有私欲。只是他元无这礼，克己私了，却空荡荡地。他是见得这理元不是当。克己了，无归着处。”<sup>[10]</sup><sup>1047-1048</sup>又云：“某之意，不欲其只说复理而不说‘礼’字。盖说复礼，即说得着实；若说作理，则悬空，是个甚物事？”<sup>[10]</sup><sup>1065</sup>

从这两条语录来看，朱子是从“克人欲，复天理”的框架来展开其功夫论，但在“复理”之外特别强调“复礼”，这是因为“理”比较抽象而“礼”则比较踏实，只有强调“复礼”才能使得“复天理”落到实处，也只有这样才能与佛教的克己功夫区别开来。至于《易经》与朱子功夫论的关系那更加明显，其“天理一人欲”理论是其理气论在心性论领域的一种延伸，正是基于《易经》建构的。

尽管如此，朱子功夫论的主要经典依据仍是“四书”。其中的理由可以这样来予以说明：第一，居敬、穷理是朱子功夫论的两个主要面向。“涵养须用敬，进学则在致知”这一命题可以视为朱子功夫论的纲领，而《大学章句》厘清了这两个功夫论命题的逻辑关系。第二，朱子将《大学》定位为“入德

之门”。其背后的道理在于,他认为《大学》展示了儒家内圣外王之学的学术体系,而《大学章句》对于三纲、八目的诠释则完整地建构了儒家功夫论的次第与规模。第三,朱子功夫论的形成是围绕“已发未发”问题而展开的,因此他必须回到《中庸》来完成对这个问题的解答。事实上,《中庸章句》首章正是对“已发未发”问题的一个彻底而系统的解答,而且可以视为是对道南、湖湘二派功夫论的一种基于经学的理论检讨。朱汉民指出:“朱熹《四书》学其实就是一套完整的关于‘修己治人’的儒家工夫论。”<sup>[20]</sup>这自有充足的根据,但这并不排除朱子也借助“五经”阐发其功夫论思想。

### 三、“五经”与朱子理学建构的完成

有一个事实值得引起重视,朱子除了《易经》也曾遍释群经,至今留存专著的就《诗集传》《诗序辨说》《仪礼经传通解》<sup>⑦</sup>等。此外,《朱文公文集》《朱子语类》中还有大量关于其余各经的论述。这就涉及本文此前提出探讨的一个问题:除《易经》参与朱子本体论的建构外,“五经”中的其他经典在朱子理学中发挥了怎样的理论功能?

需要首先澄清的是,朱子在表彰“四书”的同时,并没有贬低“五经”的价值。《朱子语类》卷十四:“《大学》是为学纲目。先通《大学》,立定纲领,其他经皆杂说在里许。通得《大学》了,去看他经,方见得此是格物致知事,此是正心诚意事,此是修身事,此是齐家、治国、平天下事。”<sup>[10]252</sup>卷六十七:“人自有合读底书,如《大学》《语》《孟》《中庸》等书,岂可不读!读此《四书》,便知人之所以不可不学底道理,与其为学之次序,然后更看《诗》《书》《礼》《乐》。”<sup>[10]1658</sup>卷一一五:“今学者不如且看《大学》《语》《孟》《中庸》四书,然后去读他经,却易为力。”<sup>[10]2778</sup>以上三条引文说明,“四书”尤其《大学》只是为学的纲目,这只是治学入手处,在这之后还有许多事物要格,还有许多功夫要做。朱子明确提出在读完“四书”之后应该“去看他经”,包括《诗》《书》《礼》《乐》等。

这里马上会引发一个疑问:按照上文所论,朱子基于“四书”建构了他的心性论和功夫论。即便承认他的心性论是基于其理气论的框架,而他的理气论是基于《易经》建立的,那么充其量在“四书”之外再去研读一部《易经》就已经足以掌握朱子理学的根据与架构,为什么朱子还要劝人去读《诗》《书》

《礼》《乐》等经典呢?

一种粗浅的解释是:朱子既然主张“进学在致知”,要求学者“即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极”,那么,他在“四书”的基础上进而要求学者“去看他经”就非常合理了。因为,只有“去看他经,方见得此是格物致知事,此是正心诚意事,此是修身事,此是齐家、治国、平天下事”,否则功夫就不能充分地落到实处。不过,这种解释依然是成问题的。朱子说:“物理无穷,故他说得来亦自多端。如读书以讲明道义,则是理存于书;如论古今人物以别其是非邪正,则是理存于古今人物;如应接事物而审处其当否,则是理存于应接事物。所存既非一物能专,则所格亦非一端而尽。”<sup>[10]391</sup>既然天下之物莫不有理,物理无穷,那么,为什么格物功夫非要强调在“四书”的基础上“去看他经”呢?事实上,朱子也曾撰写《通鉴纲目》《韩文考异》《楚辞集注》等多方面的著作。因此,如果仅仅将“五经”泛泛视为格物功夫的推广,问题依然不能获得有效的解决。

实际上,朱子致力于“五经”研究,不只是格物功夫的落实,更重要的是为了回应其他儒学流派的挑战。钱穆指出:“盖朱子信心甚强,于《四子书》尤毕心尽力……而宋学遂达登峰造极之点,然同时学者,遂乃于考亭并致辨难,多树异同。盖一学派极盛之日,即伏其向衰之机,此已为学术史上一常例,而宋学自朱子而组织大备,亦自朱子而分裂遂显。”<sup>[21]</sup>这些辨难既有来自理学阵营内部的张栻、陆九渊,也有来自其他儒学流派如浙东学派的吕祖谦、陈亮等人。不难看到,朱子的后半生可以说既是讲学著述的高产期,也是应对学术挑战、卷入学术论战的高发期。

首先,我们考察朱子与张栻的“已发未发”辩论。

乾道三年,朱子38岁,是年八月偕门人范念德访张栻于潭州,相与讨论未发之中与已发之和。到乾道五年,朱子40岁,顿悟中和新说,其《与湖南诸公论中和第一书》云:“按《文集》、《遗书》诸说……向来讲论思索,直以心为已发,而日用功夫,亦止以察识端倪为最初下手处,以故缺却平日一段功夫,使人胸中扰扰,无深潜纯一之味,而其发之言语事为之间,亦常急迫浮露,无复雍容深厚之风。”<sup>[8]3131</sup>可见,朱、张二人此时辩论的主要文本是《中庸》,主要的理论依据是二程的学说。在此之前,朱子已经编辑《二程语录》(1166年)、《二程先生文集》校本

(1166年)、《程氏遗书》(1169年)、《程氏文集》二校本(1169年),此后又编辑了《程氏外书》(1173年)、《伊洛渊源录》(1173年)、《近思录》(1175年)等理学著作。

很显然,这一时期朱子的治学重心是北宋五子的理学尤其是二程一脉的理学。从这个角度来看,朱子与张栻的“已发未发”之辩实际上是程门后学内部的一场辩论。

其次,我们考察朱子与陆九渊的辩论。

淳熙二年(1175年),朱子偕吕祖谦与陆九龄、陆九渊兄弟会于铅山鹅湖,这就是历史上有名的“鹅湖之会”。在这次晤面中,朱陆二人“尊德性”与“道问学”的分歧已经显现。自淳熙十四年开始,朱陆围绕“无极太极”展开辩论。此次辩论一开始是针对周敦颐《太极图说》而提出,后来深入到对《易经》的理解。朱子在辩论中说:“且夫《大传》之太极者何也?即两仪、四象、八卦之理具于三者之先而蕴于三者之内者也。圣人之意,正以其究竟至极,无名可名,故特谓之‘太极’。犹曰‘举天下之至极无以加此’云尔,初不以其中而命之也也……至于《大传》既曰‘形而上者谓之道’矣而又曰‘一阴一阳之谓道’,此岂真以阴阳为形而上者哉?正所以见一阴一阳虽属形器,然其所以一阴而一阳者是乃道体之所为也,故语道体之至极则谓之太极,语太极之流行则谓之道。虽有二名初无两体。周子所以谓之无极正以其无方所、无形状,以为在无物之前而未尝不立于有物之后,以为在阴阳之外而未尝不行乎阴阳之中。”<sup>[22]1567</sup>他又说:“有是理即有是气,气则无不两者,故《易》曰‘太极生两仪’,而老子乃谓道先生一,而后一乃生二,则其察理亦不精矣。”<sup>[22]1643</sup>

在这些论辩中,朱子立论的理论依据全在《易经》。前文业已指出,朱子的心性论是架构在以《易经》为支撑的理气论的基础之上的。这一理论需求在朱张之辩中尚未彰显,但在与陆九渊的论辩中,这一理论需求被逼着完全凸显出来了。从这个意义上说,朱子的本体论最终扎根在《易经》的基础上,这正是在与陆九渊的辩论中得以明确的。

根据束景南的研究,早在“鹅湖之会”两年之前,朱子已经与陆九韶及陆门弟子刘尧夫辩论无极太极问题。淳熙十三年,朱子在寄给陆九韶第二封论辩太极的信的同时,曾有意将该年完成的《易学启蒙》寄给陆九韶。朱子自信地说:“盖缘近世说《易》者,于象数全然阔略;其不然者,又太拘滞支离故。推本圣人经传中说象数者,只此数条,以意推

之,以为是足以上究圣人作易之本指,下济生人观变玩占之实用。学易者绝不可以不知。而凡说象数之过乎此者,皆可以束之高阁,而不必问矣。”<sup>[22]1563</sup>陆九渊在阅读《易学启蒙》后,则针锋相对地认为:“《河图》属象,《洛书》属数,《先天图》非圣人作《易》之本旨,有据之于说《易》者陋矣。”<sup>[23]</sup>束先生认为《周易·系辞传》的太极章和揲蓍章是易学义理派与象数派争论的两个焦点,朱陆无极太极之辩就是围绕太极章展开的。“朱熹的《易学启蒙》的序定刊刻,便成了促使陆九渊向朱熹挑起太极之辩的直接动因。朱熹同他进行的太极论辩也可以看成是一场特殊的《易》学论战。”<sup>[24]</sup>基于束先生的考证,可以说这场论战不但在义理上是围绕《易经》而展开,而且本身就是由易学论辩直接促成的。

再次,我们考察朱子与陈亮的“王霸义利”之辩。

实际上,朱子对于浙东学派吕祖谦、陈傅良、陈亮、叶适诸人都有批评,只是与陈亮的辩论尤其著名,比较突出地反映了他对浙东学派的批评。朱陈之辩始于淳熙十一年,止于淳熙十三年,往返信件重要的有十几封之多。朱陈在王霸问题上的主要分歧有两个。

其一,在人性论方面,朱子主张性善论,而陈亮主张自然人性论。陈亮说:“人只是这个人,气只是这个气,才只是这个才。譬之金银铜铁,只是金银铜铁。”<sup>[25]346-347</sup>照这样说,纯一不杂的王道仅为一种政治理想,现实中的政治总是王霸混杂,就像人性总是金银铜铁混杂一样。与此相反,朱子则秉持上文所述的心性论,坚信通过“存天理,去人欲”即能实现纯一不杂的王道。为此,他敦劝陈亮说:“愿以愚言思之,绌去‘义利双行、王霸并用’之说,而从事于惩忿窒欲、迁善改过之事,粹然以醇儒之道自律。”<sup>[22]1581</sup>

其二,在历史观方面,朱子崇尚“三代”,而陈亮则反对“黄金古代”观念,认为三代之王与汉高祖、唐太宗并无本质差别。陈亮说:“秘书以为三代以前都无利欲,都无要富贵底人,今《诗》《书》载得如此洁净,只此是正本本子。亮以为才有人心便有许多不洁净,革道止于革面,亦有不尽概圣人之心者。”<sup>[25]352</sup>这就是说,人的本性并非先验就是善的,而是“有许多不洁净”,这是人性的自然状态。基于此种自然人性论的立场,绝对的义利之辩就被取消了;由于反对“黄金古代”的政治理想主义,所以绝对的王霸之辩也被取消了。尽管朱子的心性论能够

对陈亮的自然人性论提出有力的回应,但对于陈亮的历史哲学,朱子概念性的理学心性论与理气论并不能提供有力的回应。

朱陈之辩触及对古史特别是对《尚书》的不同理解。朱子要辩护“黄金古代”的政治理想,就必须重视上古历史,同时也必须建立一种不同于浙东学派的历史观念,这便涉及《尚书》的诠释。上文提到,陈亮说“《诗》《书》载得如此净洁”,认为《诗经》《尚书》对于上古历史进行了美化。如所周知,《诗经》所载皆为西周至春秋中叶大约五百年间的诗篇,其中虽然收有“商颂”,其实也是宋地商遗民所作。儒家所传的西周以前古史,主要是以《尚书》作为文献依据的<sup>[26]</sup>。朱子于《尚书》未有专著,其门人黄子毅所辑《书传辑说》已佚,今就《朱子语类》卷78、79、135及《朱文公文集》观之,朱子对于《尚书》提出了三方面的质疑:一为疑伪《古文尚书》本文;二为疑《书序》;三为疑《孔安国传》及其《大序》<sup>[27]</sup>。朱子认为:“《书序》不可信,伏生时无之。其文甚弱,亦不是前汉人文字,只似后汉末人。又《书》亦多可疑者……尝与陈同甫言。陈曰:‘每常读,亦不觉。今思之诚然。’”<sup>[10]1986</sup>又说:“《书序》细弱,只是魏晋人文字。陈同父亦如此。”<sup>[10]1984</sup>这些地方屡次提到与陈亮讨论《尚书》,可见朱子对于《尚书》的诠释与浙东学派尤其是陈亮的论辩颇有关联。

与陈亮不同,朱子认为《尚书》中的三代之治体现了“圣人之心”,以此来辩护儒家政治传统中的“黄金古代”理想。《朱子语类》载:“问可学:‘近读何书?’曰:‘读《尚书》。’曰:‘《尚书》如何看?’曰:‘须要考历代之变。’曰:‘世变难看。唐虞三代事,浩大阔远,何处测度?不若求圣人之心。如尧,则考其所以治民;舜,则考其所以事君。且如《汤誓》,汤曰:‘予畏上帝,不敢不正。’熟读岂不见汤之心?大抵《尚书》有不必解者,有须着意解者。不必解者,如《仲虺之诰》《太甲》诸篇,只是熟读,义理自分明,何俟于解?如《洪范》则须着意解。如《典》《谟》诸篇,辞稍雅奥,亦须略解。若如《盘庚》诸篇已难解,而《康诰》之属,则已不可解矣……”<sup>[10]1983-1984</sup>据蔡沈《梦奠记》,朱子逝世前七日仍在看蔡沈的《书集传》,第二天还帮蔡沈修订了《书传》两章<sup>[28]</sup>。可见其重视之一斑。蔡沈《书集传》自序说:“庆元己未(1199年)冬,先生令沈作《书集传》。明年,先生歿。又十年,始克成编,总若干万言……二帝三王之治本于道,二帝三王之道本于心。得其

心,则道与治故可得而言矣。”<sup>[29]</sup>这个说法与朱子一脉相承,实际上都是旨在澄清“王道”的本质内涵,并对儒家政治传统的“黄金古代”观念进行辩护。

最后,朱子也通过《诗经》、“三礼”、《春秋》等经典的诠释对北宋五子的理学和儒门其他流派提出反省和批判。

例如,朱子说:“六义自郑氏以来失之,后妃自程先生以来失之。”<sup>[10]2070</sup>这是对汉儒《诗》学和二程“以理解《诗》”的批判。又如:“或有解《春秋》者,专以日月为褒贬,书日月则以为贬,书日则以为褒,穿凿得全无理!若胡文定公所解,乃是以义理为穿凿,故可观。”<sup>[10]2146</sup>这是对程门后学胡安定“以理解《春秋》”的批判。朱子于“三礼”也非常重视。他说:“郑康成是个好人,考礼名数大有功,事事都理会得。如汉律令亦皆有注,尽有许多精力。”<sup>[10]2226</sup>又说:“荆公废《仪礼》而取《礼记》,舍本而取末也。”<sup>[10]2225</sup>“横渠所制礼,多不本诸《仪礼》,有自杜撰处。如温公,却是本诸《仪礼》,最为适古今之宜。”<sup>[10]2183</sup>这是对郑玄、王安石、张载、司马光各家礼学的评论。这些评论各有理论指向,是对汉宋各派经学和二程“以理解经”的综合反省。曾令巍认为朱子的这些评论旨在“兼采理学、汉学之长”<sup>[30]</sup>,信然。

另外,在上文的论述中,我们也已经提及朱子对“三礼”的重视和对《家礼》的编纂,从功夫论的视域看主要是针对理学内部空谈“天理”的警惕和对佛教克己功夫的区辨。

实际上,朱子对佛老的批判也并非仅仅依据“三礼”。例如,《朱子语类》卷六十七:“因说赵子钦《易说》……今人凡事所以说得恁地支离者,只是见得不透。如释氏说空,空亦未是不是,但空里面须有道理始得。”<sup>[10]1678</sup>朱子基于《易经》的立场指出“理”的实在性。诚如熊琬所言:“自朱子观之,吾儒万理皆实,释氏万理皆虚。”<sup>[31]</sup>《朱子语类》卷六十二:“饥而食,渴而饮,‘日出而作,日入而息’,其所以饮食作息者,皆道之所在也。若便谓饮食作息者是道,则不可,与庞居士‘神通妙用,运水搬柴’之颂一般,亦是此病……佛家所谓‘作用是性’,便是如此。他都不理会是非,只认得那衣食作息,视听举履,便是道。说我这个会说话底,会作用底,叫着便应底,便是神通妙用,更不问道理如何。儒家则须是就这上寻讨个道理方是道……盖‘天命之谓性’,这道理却无形,无安顿处。只那日用事物上,道理便在

上面。”<sup>[10]</sup>1496-1497这说明儒家的“性”具有实在性,而且此实在性不只体现于“用”,也体现为“在”,即在日用事物上客观地存在。可知,“四书”“五经”都是朱子用来批判佛教的经学资源,他用《易经》阐明“理”的实在性,用《中庸》阐明“性”的实在性,用“三礼”阐明功夫的实在性。

限于篇幅,上述各经的相关细致讨论无法展开,但这些例子已足可表明朱子的《诗经》、“三礼”、《春秋》诠释都带有一个重要的目的,即回应当时各学派的理论挑战,纠正二程理学和其他儒、佛各学派的偏失,由此确立既与其他各派也与二程理学明确区分的“朱子学”,而其据以回应和批判的理论依据主要即是他对“五经”的新诠释。

## 结 语

朱子固然是耗费了大半生的精力诠释“四书”,并通过《四书章句集注》建构了自己的理学体系,这个体系不仅包含从《大学》《论语》《孟子》到《中庸》的道统谱系、为学次第,由《大学章句》建构的二元功夫论,和由《中庸章句》建构的心性论。就此意义而言,“四书”由于朱子的提倡诚然有如钱穆等人所说的凌驾于“五经”之上的趋势,但是这并不意味着“五经”在朱子理学的建构中无足轻重。

这里有两点必须明确。第一,“四书”凌驾于“五经”之上,充其量只在朱子的心性论和功夫论中可以成立。有学者认为朱子“以‘四书’发明道统,为建构和完善道统思想体系作论证;以‘四书’阐发义理,其中包含了天理论、心性论、认识论等丰富的哲理,将以往的‘四书’学发展到一个新的高度,从而集‘四书’学之大成,革新并改变了中国经学发展的方向,对中国近古社会的思想文化产生了重大影响”<sup>[32]</sup>。然而,从本文的分析来看,朱子的心性论以《中庸》作为其理论归宿,而《中庸》首章的诠释则构成朱子心性论的一个系统表达;其功夫论则以《大学》作为理论框架,以《论语》《孟子》作为主体内容,以“已发未发”作为核心问题,最终在《中庸章句》中完成了对“已发未发”问题的一个彻底而且系统的解答。

第二,“五经”在朱子理学的建构中发挥了重要作用。最首要的一点是,朱子的心性论是建构在其理气论框架的基础之上的,而朱子的理气论则以《易经》作为经典根据。由于朱子的功夫论也是根于其理气论、心性论,依于“克人欲,复天理”的框架

而建构的,因此,其功夫论归根结底也是以《易经》作为最终的经典根据的。此外我们也发现,朱子致力于“五经”研究,不只是其格物功夫的延展,更重要的是为了回应程门理学内部与其他儒、佛各学派的挑战。正是受到这些学者辩论的推动,朱子晚年除了修定《四书章句集注》,也致力于“五经”的新诠释。这样说来,朱子并没有造成“由宗‘五经’到宗《四书》的典据变迁”或“以《四书》代‘五经’”,甚至也不能说他完全基于“四书”来“改造‘经’的观念以及对五经的认识”。

摆脱理学视域的窠臼,我们可以发现,“作为经学的朱子学”具有更宽广的理论视野和更多元的学术贡献。单从理学的脉络看,“四书”体系的成立无疑是宋明理学发展的一个里程碑,其建构的心性论、功夫论标志着“作为理学的朱子学”的成熟。然而,要是将“四书”与“五经”割裂,我们将无法看到其“四书”学建构的理论缺陷尤其是在理气论方面对于《易经》诠释的依赖性,也无法看到朱子晚年在“五经”研究方面的理论动机与理学突破。克实而论,作为经学的朱子学具有涵摄汉唐经学与北宋理学的理论特征,其学术综合与学派界划很大程度上是通过其“五经”的诠释而得以明确的;而作为理学的朱子学尽管以“四书”学的建构作为标志,但其晚年的理学体系实际上早已突破“四书”的范围。朱子晚年的“五经”论述中包含占卜象数、历史哲学、礼仪制度等诸多问题的理论思考与经学诠释,具有各自的对话对象与理论目标。他的“五经”学绝非只是其“四书”学的义理推衍。赅言之,朱子晚年的“五经”诠释一方面弥补了其理学体系在理气论、心性论、功夫论方面的不足,另一方面基于更大的学术视野完成了对儒学各派的回应与整合,在这个意义上建构了具有更强经学基础和更大学术规模的新经学或新理学。

## 注释

①此说甚为流通。例如,钱穆:《中国文化演进之三大阶段及其未来之演进》,《文化学大义》,九州出版社2012年版,第154页;Daniel K. Gardner, Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon, Harvard University Press, 1986, pp. 5-9。其他尚多,不烦多举。②关于朱子的本体论,学界存在一些争议,其中的一个重要论题是朱子的理气论是否存在早晚之异。陈来认为朱子早年在《太极解义》时期没有理在气先思想,直到《易学启蒙》《大学或问》时期才形成理先气后思想。金春峰对此提出质疑,认为并不存在早晚之异,朱子始终都坚持理先气后的本体论。参见陈来:《朱子哲学研究》,华东师范大学出版社2000年版,第75—99页;金春峰:《朱熹哲学思想》,台湾东大图书馆股份有限公司1998年版,第

116—126页。按：金先生回应的是《朱子哲学研究》台北文津出版社1990年版。③说“理先气后”，仅仅是“就逻辑言”。参见冯友兰：《中国哲学史》，中华书局2014年版，第779页。陈来指出，朱子对于“理先气后”根据论本原与论构成两个角度提出了不同的表述，“从本源（原）上说理先而气后，从构成上说理随气而具”。参见陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年版，第92页。④辛亚民对先秦文献中“气”的用法做过详细梳理，指出“气”的概念早在甲骨文和金文中就已经出现，但“气与阴阳观念的联姻使得它获得了强大的哲学生命力，抽象程度和思辨性陡然提高，解释力大大增强，一度成为宇宙本原的概念”。参见辛亚民：《张载易学研究》，中国社会科学出版社2015年版，第140页。⑤这则材料见于《性理大全》而不见于《朱子语类》，经陈来考证，引文出自朱子之弟子杨与立所编《朱子语略》。陈来：《中国近世思想史研究》，商务印书馆2003年版，第201—203页。按：尽管此语不见于《朱子语类》，但《朱子语类》上有一则类似材料：“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得。”参见黎靖德：《朱子语类》，中华书局1986版，第71页。⑥关于程颐、杨时《西铭》讨论的始末，参见李存山：《程颐与杨时关于〈西铭〉的讨论》，《人文论丛》2017年第2期，第29—37页。⑦此书大纲及前23卷出自朱子之手，但并未及身完成，后来经过弟子黄榦、杨复的多年努力，才完成《仪礼经传通解》的后29卷。

#### 参考文献

[1] 刘泽亮.从“五经”到《四书》：儒学典籍嬗变及其意义：兼论朱子对禅佛思想挑战的回应[J].东南学术,2002(6):14-19.  
 [2] 方遥.朱熹经学思想及其对传统经学范式的更新[J].哲学与文化,2021(6):119-133.  
 [3] 陈壁生.朱熹的《四书》与“五经”[J].中山大学学报(社会科学版),2014(2):110-116.  
 [4] 丁四新.经学视域下的朱子学研究[M].北京:社会科学文献出版社,2020:225.  
 [5] 杨儒宾.从“五经”到《新五经》[M].台北:台大出版中心,2013:1-16.  
 [6] 陈来.宋明理学[M].第2版.上海:华东师范大学出版社,2004.  
 [7] 何俊.从经学到理学[M].上海:上海人民出版社,2021:引言2.  
 [8] 朱熹.朱子全书:第23册[M].上海:上海古籍出版社,2002.

[9] 朱熹.朱子全书:第13册[M].上海:上海古籍出版社,2002.  
 [10] 黎靖德.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.  
 [11] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.  
 [12] 黄榦.勉斋集[M]//景印文渊阁四库全书:第1168册.台北:台湾商务印书馆,1983:426.  
 [13] 徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002:26.  
 [14] 朱熹.周易本义[M].广州:广州出版社,1994.  
 [15] 毛朝晖.朱子的《大学》诠释及其“四书”体系的建构[J].孔子研究,2019(1):71-80.  
 [16] 李敬峰.敬义夹持视域下的朱子哲学工夫论[J].重庆师范大学学报(哲学社会科学版),2012(2):50-55.  
 [17] 傅锡洪.朱王工夫论的结构差异:兼谈朱陆之争[J].学术研究,2022(1):41-47.  
 [18] 朱汉民,肖永明.宋代《四书》学与理学[M].北京:中华书局,2009:323.  
 [19] 汪俐.朱熹工夫论研究[D].长沙:湖南大学,2019:170.  
 [20] 朱汉民.朱熹《四书》学与儒家工夫论[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2005(1):12-15.  
 [21] 钱穆.国学概论[M].北京:商务印书馆,1997:222-223.  
 [22] 朱熹.朱子全书:第21册[M].上海:上海古籍出版社,2002.  
 [23] 陆九渊.陆九渊集[M].北京:中华书局,1980:504.  
 [24] 束景南.朱子大传[M].福州:福建教育出版社,1992:691.  
 [25] 陈亮.陈亮集[M].增订本.北京:中华书局,1987.  
 [26] 李思敬.五经四书说略[M].北京:商务印书馆,1996:50,72.  
 [27] 刘起鈇.尚书研究要论[M].济南:齐鲁书社,2007:33-34.  
 [28] 束景南.朱熹年谱长编[M].上海:华东师范大学出版社,2001:1412.  
 [29] 蔡沈.书经集传[M].北京:中国书店,1994:1.  
 [30] 曾令巍.礼学思想在朱子学中的意蕴[J].中州学刊,2020(7):113-118.  
 [31] 熊琬.宋代代理学与佛学之探讨[M].台北:文津出版社,1985:283.  
 [32] 蔡方鹿.中国经学与宋明理学研究[M].北京:人民出版社,2011:531.

## The Role of “The Five Classics” in the Construction of Zhu Xi’s Neo-Confucianism

Mao Zhaohui

**Abstract:** “The Four Books” played an important role in the construction of Zhu Xi’s Neo-Confucianism philosophy. It has been widely accepted that “The Four Books” had taken over the role of “The Five Classics” in Chinese culture in early modern China due to Zhu Xi’s effort. Nevertheless, this kind of dramatic “takeover” was neither the original intention of Zhu Xi, nor the fact of Zhu Xi’s scholarship. It is necessary to differentiate Zhu Xi’s Neo-Confucianism from his classics learning. In Zhu Xi’s classics learning, he responded to other Confucian schools, intertwined Han-Tang classics learning and Northern-Song Neo-Confucianism, through his new interpretations on “The Five Classics”; in his Neo-Confucianism, *Yi Jing* was a major source of Confucian classics for his philosophical construction, therefore, “The Four Books” was not the sole cornerstone of his Neo-Confucianism.

**Key words:** “The Five Classics”; “The Four Books”; Zhu Xi; Neo-Confucianism; classics learning

责任编辑:涵 含