

“接着讲”与理学的“被讲”——冯友兰、张岱年先生的宋明理学三系说研究

向世陵 (中国人民大学 哲学系, 北京 100872)

摘要: 作为传统哲学“造极”标志的宋明理学, 在内地学者中一般被分为道学(程朱理学)、气学和心学三系。这一分系说最突出的特点, 就是在历史传承而来的程朱、陆王两系的基础上拆分出张王(张载、王廷相、王夫之)气学一系, 从而由两系变革为三系。在这之中, 涉及了重新认识理学的产生及其历史发展、气学一系的独立价值、二程哲学的异同等问题。当然, 笔者对三系说的研究是为自身提出的(理、气、性、心)四系说作铺垫的。

关键词: 三系说; 理学; 道学; 气学; 心学; 性学

中图分类号: B26 **文献标识码:** A **文章编号:** 1007-7278(2006)06-0079-08

传统哲学之“造极”者为宋明理学, 而宋明理学的理论或学派, 在历史上主要以程朱、陆王两系之分为其特色。进入 20 世纪以后, 随着研究的深入, 不少学者发现两系之分实际上过于简单, 不足以解释理学数百年发展所积累的丰富内涵与学术思想的全貌, 故有必要对此进行修补, 从而提出了不同的分系理论, 其中三系说的影响尤为深远。

作为近几十年来流行的观点, 三系说主要表现为两个大的理论系统。一是将历来归并于“道学”系统之中的张载哲学提举出来, 并与后来的王廷相、王夫之等相联系, 构成张王气学为一系而与程朱、陆王并立为三, 这主要是内地学者的观点; 在港台, 则有以胡宏、刘宗周之“心性合一模型”为一系而与程朱、陆王并立为三的牟宗三先生的另一三系说。限于篇幅, 本文将只对冯友兰、张岱年先生的三系说作一分析。

一、冯友兰先生的三系说

冯友兰先生作为中国哲学史学科的奠基人之一, 他关于宋明理学的研究自然也为人们所关注。他专著有《新理学》一书, 申明是“接着”宋明以来的“理学”讲, 后来他自己的哲学体系亦被统称为“新理学”。其中, 冯先生关于宋明理学分系的学说成为他整个宋明理学研究的基本枢纽和总体框架。

1. 道学与玄学及其分系

冯先生在自觉状态下, 是以“道学”而不是“理学”的概念去概括宋明时代占主导地位的哲学思潮, 而道学在他又是与数百年前的玄学相承接的, 所以他分析道学每每与玄学相联系。他认为, 玄学的主要概念是“群有”、“有”、“无”三个, 玄学的中心问题是有无问题, 由此而有玄学的三分: 王弼、何晏的“贵无论”, 裴頠的“崇有论”和郭象的“无无论”。至于各自的性质, “从哲学上说, 无无派就是崇有派。因此‘贵无’和‘崇有’的不同, 也就是唯物主义与唯心主义的根本不同之点”[1]。

玄学理论的三系就是玄学发展的三阶段, 即从肯定阶段的“贵无”到否定阶段的“崇有”, 再到否定之否定阶段的“无无”。作为否定之否定阶段的郭象的“无无论”, 是玄学理论发展的高峰。但“贵无”和“无无”的脱离实际是玄学理论的最大缺点, 怎样纠正这一缺点正是后来宋明道学的任务。因为“道学的主题是讲‘理’, 这是接着玄学讲的”[2] 25, “玄学以有、无这两个观念表现一般和特殊, 道学以理、气这两个观念表现一般和特殊。从这个意义上说, 道学是玄学的真正继承和发展”[2] 219。不同哲学家由于对一般(理)与特殊(具体事物)这一道学的中心问题有不同的说法, 因而被区分为理学(程朱理学)、心学和气学三系, 它们在北宋时代就已建立起来, 其间贯穿着唯物主义与唯心主义的斗争。

冯先生的道学分系说是与他的道学两期说、高峰说和三段法密切相关的。前期道学主要

以二程、张载和朱熹为代表。二程讲理，所以统称为理学；张载以气为主，故称之为气学；朱熹并用理、气这两个道学的主要观念，并以其为宇宙结构的两个支柱，使道学的内容更加完善。在道学前期这一阶段，用三段法说，二程是肯定，张载是否定，朱熹是否定之否定。所以朱熹哲学是道学前期这个阶段的总结和高峰 [2] 219-220。

朱熹哲学既然是前期道学的高峰和否定之否定，也同时就是后期道学的肯定。随着这个肯定，程朱理学的对立面——心学也就发生了。理学和心学的对立，在程氏兄弟中便已开始，到朱、陆则公开化、表面化了。王守仁哲学则是心学的发展和完成。在这里，理学与心学关于一般与特殊的问题的解决是完全对立的。其主要表现是理学强化一般（形而上）与特殊（形而下）的分别，而心学则不作此分别，甚至不承认有这个区别。譬如仁与爱的关系，理学以“爱之理”为仁，而“爱”本身却是形而下；心学则根本不作如此的分别，而径直以“爱”为仁或仁之端 [2] 251。

理学和心学的关系又与魏晋玄学相关。程朱理学是魏晋玄学的继承和发展，陆王心学则是对玄学的否定。当然，二者在道德的基本问题上是一致的，如他们都承认有与生俱来的道德“良知”。而且，“心学一方面对理学有批判作用，但也在很大程度上恢复了道学的活力。所以，在中国封建社会中，心学既是理学的反对者，但也是它的补充” [2] 252。这是符合历史实际的。

2. 二程之间的异同

程颢与程颐作为共创道学体系的亲兄弟，其论述或学说往往混在一起，但冯先生认为兄弟二人的区别其实是很大的。如二程虽然都讲天理，所用的名词亦相同，但所讨论的哲学问题却并不相同。联系到玄学作对比，程颐所讨论的是王弼的问题，即万物均有使自己成为这一类事物的必然之“理”，表现在一般与特殊的关系上，就是“有物必有则”，形而下与形而上必须区分开来，而这形而上或“则”就是理；而程颢所讲的是郭象的问题，不注重形而上与形而下的分别，他所关心的是自然和人为的关系问题，即“理”不在明确差别，而在顺适自然之本性。所以兄弟俩差别很大，只是表面上还没有形成两派，在后来的发展中，程颐的思想就成为理学，程颢的思想就成为心学 [2] 120-121。所以“心学中有三个大人物，程颢，陆九渊和王守仁” [2] 249。

力求将大小程区分开来是冯先生理学研究的特色之一。但是，不少时候他又是把二程作为一个整体来看待的。譬如，从冯先生为“道学”名称正名时所举出的九条例证看，除了孟子一条（第六条）讲道学渊源外，都是指宋代道学。其中：第一至三条程颐的言论，都是兄弟俩联系在一起的，就是说程颐肯定他与程颢是一个整体，根本谈不上分别的问题；第四条之杨时语，意思也是同样；第五和第七条冯先生说“朱熹称‘这派学问’为道学”，“当时反对‘这派学问的人’也称之为道学”。那么，冯先生在指称“这派学问”的时候，仍然是说整个的程朱学派，二程在这里是不分的；第八和九两条，则进一步从官方的层面认定了二程朱熹的“道学”整体。[2] 27-29 或许可以说，冯先生在不自觉的状态下，是并不将二程区别对待的。

从理论上讲，冯先生强调了二程在形而上下问题上的差别，无疑有其道理；如此的强调也有助于提醒人们注意二程在这一问题上的认识差别，但问题是，差别本身的意义其实是有限的。仍用冯先生所举之例：程颐分别形而上下，但同时又强调“体用一源，显微无间” [3]，这在冯先生也认为是程颐非常重要的观点；程颢讲“器亦道，道亦器” [4] 4，但更反对混淆形而上下不分，这在反对张载以“清虚一大”为天道上表现得非常坚决，明确断言“若如或者以清虚一大为天道，乃以器言，而非道也” [4] 118。道与器在这里是明确区分开的。二程之间，对于形而上下问题的关注程度可能有所差异，但并没有原则性的不同。所以，认为后来心学派不作形而上下之分即是继承程颢，并由此形成与理学派的大异 [2] 119-121，其论据尚嫌不足。

至于说大程讲郭象的问题、小程讲王弼的问题并因而区别开来，也是可以讨论的。郭象讲“适性”，王弼讲“有理”（注：冯先生引王弼文为“无物妄然，必有其理”，如果排版不误，则为冯先生记忆的大致。今本文字作“物无妄然，必由其理”。（参见王弼：《周易略例·明象》）），固然有不同；但冯先生所引郭象之“直以大物必自生于大处，大处亦必自生此大物，理固自然”，以及郭象多次强调的“理有至分，物有定极”（注：参见《庄子·逍遥游》郭象注。）等，都说明郭象同样是讲“物无妄然，必由其理”，同样是强调理之必然性的。所以郭象与王弼也不是不可以联系起来。

当然，这样讲不是否认二程兄弟间存在差别，关键在这种差别是否大到必须将他二人分割为对立的心、理二派？余意以为，不是二程间的重大差别被历来研究二程思想的人们所忽视，而是在北宋学者当中，二程的思想是最接近的。二程之间的差别，程颢在世时已有揭示。《上蔡语录》记载道：“伯淳谓正叔曰：‘异日能尊师道，是二哥（颐）。若接引后学，随人才成就之，则不敢让。’”[5]即在程颢看来，他与其弟的差别主要表现在治学教人的风格或曰“气象”上，他并未从学理上对兄弟俩的思想进行区分，而程颐则多次表示过兄弟二人思想的一致性。

程颢过世后，程颐为之作《行状》，对其兄治学教人的风格或“气象”，他有生动的揭示。所谓：“视其色，其接物也，如春阳之温；听其言，其入人也，如时雨之润。”[6] 637 这既点明了程颢为人学的特点，也可侧面看作是程颐承认自己在这些方面有不足。在学理的层面如性论上，对后来很有影响的“生之谓性”，二程都讲；但程颢讲“性即气，气即性”；“恶亦谓性”、“天下善恶皆天理”等则与程颐不同。这些不同值得重视并需要予以认真地研究，但它们刚好都不能支持将程颢定性为心学或心学的开启者，反倒是与气学和性学更为接近。

程颐在《行状》中，对程颢一生学术贡献的评述是将他自己的思想包括在内的。如果说此时二程差别尚不明显、到程颐晚年则分歧愈甚，这至少在程颐本人是坚决反对的。晚年的程颐对弟子张绎说：“我昔状明道先生之行，我之道盖与明道同。异时欲知我者，求之于此文可也。”[7] 程颐之言，应当说是真诚的。这意味着程颐后来虽然有更为系统的学术创作，但在其宗旨和立场上即他们所坚守之“道”来说，他始终认定兄弟二人是一致的。朱熹后来作《伊洛渊源录》，也专门采撷了上述大小程各自评价其学术同异的两段话，放在所撰程颐《年谱》的最后，以期强调二程兄弟前后思想在总体上的连续性。那么，完全忽视当事人自身对其学术路向的期许认定，从学术史的角度来说，恐怕不是很恰当的。

由此，小程不是另开一学派，而是自觉继承和推广他与其兄共同开创的“道学”。他有言曰：“呜呼！自予兄弟倡明道学，世方惊疑。”[8] 643 这种“惊疑”，是否也包括不能全面准确地理解他们兄弟作为一个整体而创立“道学”的甘苦呢？

3. 气学的传承

冯先生认为，气学是道学中的唯物主义派别，其地位有一点像玄学中裴頠的“崇有”论。同时，由于气学将唯物的宇宙论和理学、心学注重精神境界的人生论结合起来，其地位又有点像玄学中郭象的“无无”论。他强调正是从这一点看，气学在道学中的地位是很重要的。因为在后期道学中，气学经过王夫之的发展，成为后期道学的高峰 [2] 172。

气学在明中叶的代表人物是王廷相和罗钦顺，他们做了两件大事：一是推崇张载，复兴了气学；另一件是提出了“就气认理”和“理在事中”的主张，革新了理学。有了这两件大事，前期道学的高峰就向后期道学的高峰转化了。而后期道学发展的三段法是：作为前期道学的否定之否定的程朱理学，在事物发展的后一阶段成为了肯定。陆、王的心学是对理学的否定，王廷相和罗钦顺则又是心学的否定，这就开始了后期道学的否定之否定。但因为他们都没有提出一个广泛完整的哲学体系，所以还不是后期道学的高峰，而只是一个开始。当然，这个开始的意义还是很重要的，它是后期道学发展中的一个必要的环节 [2] 288-289。

后期道学的高峰是王夫之的哲学体系。冯先生判断的标准是学问广博和体系庞大：在前者，王夫之对儒家的重要经典都做了注解，对于以前的哲学思想都有所讨论和批判。在后者，王夫之对当时所有的哲学问题，都提出了唯物主义的或近乎唯物主义的解决。冯先生强调，王夫之的著作对于中国封建文化和古典哲学做了总结，可以为继承人所凭借，这是他的最大的贡献。所以王夫之可以成为后期道学的主将，与前期道学的主将朱熹并驾齐驱[2]331-332。

冯先生还将王夫之定位为旧时代的总结者。这从哲学上说，就是对于一般与特殊的问题的解决。一般与特殊的关系在冯先生集中体现了中国哲学史的传统。从先秦诸子学的名、实之辨到魏晋玄学中的有、无之辨，再到宋明道学中的理、气之辨，都是围绕这个问题而展开的。“这个问题好像一条线贯穿于中国哲学史的发展过程中，直到王夫之才得到正确的解决。”[2] 315-316 在此意义上，也可以说冯先生的宋明道学分系，是以王夫之对一般与特殊问题的解决而告终的。

归结起来，冯先生三系说的重要方法论是将道学作为玄学的继承者，一般与特殊的逻辑关系是将双方联系起来的基本的理由。他说：“道学的目的是‘穷理尽性’，其方法是‘格物致知’。在‘穷理尽性’这一方面，道学和玄学就联系起来，因为道学讲理和性，也就是一般和特殊的关系讲的。”[2] 23 但是，讲“穷理尽性”如果略去了佛学的阶段，在很多方面是说不清楚的。譬如唐代宗密当年指出的：“策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。”[9] 宗密肯定三教各有其合理性，从逻辑上说也包含了“儒道兼综”的玄学，各教或学究竟谁高谁低，关键就看“穷理尽性”如何能推进到“本源”，而玄学则是解答不了这一问题的。事实上，当佛教以自身特有的“色空”、“真假”观念重新阐释和改造玄学的“有无”之辨时，玄学的有无论在逻辑上就已经终结了。

对于所称直续玄学的程朱理学来说，程颐在分析华严宗的思想时，明确概括其宗旨是“万理归于一理”，并且肯定这一观点不误；而他自己的“天下只有一个理”论正是从佛学中归纳而出。佛教讨论的问题，在程颐看来亦是有与无的关系，只是最终因恶外物、屏外事而归结于无，于是不能知道、明理（注：参见二程《遗书》卷十八，《二程集》，第195-196页。）。所以从程到朱，都强调自己的理学是以“实理”、“实学”去取代佛学的虚空、假有而建立起来的。正是因为如此，陆王心学的心理、心物观就不应被看作对玄学的否定，而是对程朱理学的否定和对佛教心性论的否定之否定，如果这里还套用冯先生喜爱的三段法的话。

冯先生要突出玄学对宋明道学分系说的影响，也就必然轻视佛学对道学兴起和发展的重要作用。道学继承玄学而开始了由“两期”三段构成的三系之分，其间完全没有佛学存在的地位和作用，这就如同理学家说他们自己遥接先秦孔孟一样，对上千年的儒学发展给予了整体的否定。这在冯先生，则是对始盛于东晋并在隋唐占据主导地位的佛学价值的否定。所以冯先生意下的“中国哲学史”的逻辑发展便没有佛学的地位，中国哲学的理论转换，便成为从先秦诸子到魏晋玄学再到宋明道学的过程。这样的理论推演，显然是不符合中国哲学发展的历史进程的。

二、张岱年先生的三系说

张岱年先生直接采用“宋明理学”的概念指称宋元明清时期占统治地位的哲学思想。他虽没有具体定义什么是“理学”，但从他对理学内容的解说中，可以看出张先生“理学”概念的基本蕴含。在此基础上，张先生提出了自己的宋明理学分系说。

1. 理学是儒学的新发展

张先生从“新儒学”的角度去发明理学，认为“新儒学正式成立在北宋。新儒家以古代儒家思想为本，而融合老庄思想、佛教思想及道教思想，更有所创造，以建成新的系统”[10] 20。那么，与冯先生不同，张先生是承认“压抑儒家思想数百年”的佛教思想对于理学兴起

的作用的，当然，他认为佛学在本质上是属于印度型的，是中国哲学中的“客流”[10] 20。

佛学既然是“客”而非“主”，所以他不赞成将理学视作为改头换面的佛教思想、认为理学家都是“阳儒阴释”的过激说法。张先生指出，唐代韩愈反佛非常坚决，但没有提出系统的理论，“直到宋代，才出现了声势浩大的批判佛老、恢复先秦儒学传统的思潮，这就是宋明理学”[11] 285。那么，“理学”的概念便是指批判佛老、恢复先秦儒学传统的思潮。新儒学之“新”也就不仅是“吸取了佛教的一些思想资料，也采用了老庄的一些概念”而具有“综合性”，更重要的是具有“创造性”，是儒家思想的新发展：“理学是先秦儒家孔孟学说在经过魏晋隋唐时期道家及佛教的冲击之后的进一步的发展”[12] 291，“理学的基本性质就是以孔孟学说为蓝本，给以自然观上的依据，从而在这个基础上发展了孔孟的学说。它绝不是改头换面的佛家思想”[11] 285-286。在此意义上，“理学”实际上就是“义理之学”。张先生曾说北宋时周敦颐、张载、二程“这些人，是当时的第一流思想家，讲的是义理之学，所以被称为理学家”[11] 286。当然义理之学的外延是很大的，这里是特指对孔孟学说“给以自然观上的依据”，以为孔孟伦理思想提供本体论的证明。

2. 理学的基本派别

张先生理学分系的基本依据，是理学家们对于哲学基本问题的理解。由于各自理解有不同，理学便分为三派。所谓“气本论、理本论、心本论，是宋明理学中三个基本派别”[12] 291。如此的三系之分与冯先生是一致的，但却不像冯先生那样是接续玄学而起。

张先生在以哲学基本问题作为指导划分理学派别之前，是从“本根论”的角度出发去研究理学基本理论的。他认为，所谓本根，就是“超乎形质”的存在，其“最显著的有三：一是理则，二是气体，三是心，于是乃形成三种关于本根的学说”[10] 89。以理则为本根者构成“唯理论”，即后来的客观唯心论；以气为本根者构成“唯气论”，也就是唯物论；以心为本根者则构成“主观唯心论”。按张先生的解释：“所谓唯者，非谓一切唯何，乃表示最究竟者为何。”[10] 89实际上，辩证唯物主义也是这样来把握“唯”的。不论是唯物还是主、客观唯心，都只有到最后的根本上才有意义。

张先生后来对包括他自己在内的中国哲学界几十年来关于宋明理学分系的研究曾有过回顾，他说：“近几十年来，研究中国哲学史的，大多认为宋明理学分为两大学派，即程朱学派与陆王学派。我在此书（指《中国哲学大纲》）中首次提出：自宋至清的哲学思想，可以说有三个主要潮流，一是唯理论，即程朱之学；二是唯心论，即陆王之学；三是唯气论，即张载、王廷相、王夫之以及颜元、戴震的学说。这一论点到近年已为多数哲学史家所承认了。”[13] 事实上也的确如此。今天的中国哲学界，一般都秉持宋明理学分为理学（道学）、心学和气学的三大流派的观点，张先生倡导的这三系可谓深入人心。如此的理学三分，具体内容可以大致归纳如下：

首先，张载、王廷相、王夫之的“气本论”派。张先生不同意将理学分为程朱与陆王二系说的传统观点，肯定“理学中还有一个重要学派，即以张载、王廷相、王夫之为代表的学派，可称为张王学派”[12] 291。张载以气为世界本原，世界由气构成，气本身是一种物质性的存在。张载虽然也讲理，但“理”只是气运动的规律而非本原。王廷相反对程朱和陆王，为张载辩护，主张理在气中、理不离气；王夫之以“希张横渠之正学”为己任，更进一步发挥了张载的思想，成为气本论派的集大成者。“气本论”的概念说明的是以气为世界的本原，由于气又是世界统一性的基础和最终根据，所以又名“气一元论”或“唯气论”。

其次，二程、朱熹的“理本论”派。二程以“理”为世界的本原，虽然二程也讲“气”，但气在哲学体系中是从属于理的。朱熹继承发展了二程的学说，亦采纳了张载的观点作为补充，故朱熹的理本论又称为理气论。程朱的理既指自然界的客观规律，又指道德的最高标准，由于认定它们是先于自然界而存在的，主张理在气先，所以属于客观唯心主义的“理一元论”或“唯理论”。

第三，陆九渊、王守仁的“心本论”派。陆九渊提出“心即理”的观点，以为“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”，显然是“心一元论”者；王守仁则把这种“心一元论”发展到极端，宣称“心外无物，心外无理”，否认了物质世界的独立存在，这又把心物问题突出出来，主观唯心论的特征就更为明显。但理气问题的讨论并没有结束，后来王夫之对程朱、陆王都进行了批判总结。（注：上述三系之分，请参见张岱年：《中国古代本体论的发展规律》、《先秦儒学与宋明理学》、《宋明理学评价问题》。（《张岱年文集》第六卷，北京：清华大学出版社1995版））

以恩格斯概括的哲学基本问题作为分析中国哲学包括宋明理学的指导思想，在上世纪后半期是流行的做法，但近年来人们对这一问题有了更清醒的思考和更加全面的认识，力求科学地把握中国哲学自身的特点和规律，因而不再将整个理学划分为唯物论、客观唯心论和主观唯心论三系。事实上，张先生当年已经提到，理学的本体论学说主要是讨论心物问题和理气问题，理气问题可以说是“中国式的‘思维与存在’的问题”，但这不能归结为心物——精神与物质的问题，中国哲学的特殊性决定了中西哲学必然有区别。[14]

3. 二程之间与三系形成的阶段

张王、程朱、陆王的三系之分，在张先生是一种总体的框架，就其具体构成看，其间又存在着一些变数。这主要是就程朱与陆王两系而言。在“理一元论”这一系，加进了周敦颐，减去了程颢，以周、程（颐）、朱熹三位为代表；而被减去的程颢则加入了“心一元论”一系：“程颢认为整个世界就是‘心’，主观意识与客观世界是同一的，表现出主观唯心主义的倾向。陆九渊发挥了程颢的学说，……他们都是‘心一元论’者。”[11] 286 张先生这里的观点与他在更多的时候整体表述二程以理为本的思想是不一致的。事实上，笼统地说“程颢认为整个世界就是‘心’”也过于绝对，这对于强调“天理”二字为自己之创建、主张“理便是天道”的程颢来说，客观上是不够全面的。

张先生在将二程置于心一元论与理一元论的两端之后，又提出第三说，即二程思想的差别统一：“二程的思想虽相近，亦甚不同。大程不注重经验，小程则甚重经验。大程的生活理想是与物同体的神秘生活，小程则不喜言神秘，而注重修持之渐进的切实工夫”；“到南宋时，（程学）遂分裂为二大派，一派宗小程，以居敬穷理为宗旨，其首领是朱熹。一派则发挥大程的思想，主张发明本心，首领是陆九渊。”[10] 22 这里虽亦讲明二程在治学特点、生活理想和修持方法上存在差别，但都不直接与“宇宙之最究竟者”即“本根”相关，所以在本体论上讲心学与理学的对立，就不是发生在二程本身，而是二程后学各取所需发挥造就的。

正是看到这种理论的发展，所以三系的划分表现为一个不断形成和转化的过程，但不像冯先生那样是两期三段说，张先生是三类四段说。他以为，“本根论三类型，实相生互转。此在宋以来的哲学中，最为显著。”[10] 90 从这种相生互转的逻辑结构看，先是张载提出明显的气论，但认为气之变化有其必然的理则，于是二程以为这必然的理则便是气之根本，遂成立唯理论。唯理论至朱熹而完成，因其亦须讲气，又称为理气论。理气合而后有心，但陆九渊只讲理而不言气，以为理即是心，心即是理，而开主观唯心论。主观唯心论发展于杨简，大成于王阳明，阳明后学虽以心为根本，然讲理气关系却是理不离气，又趋于唯气论。到清代哲学，气论重新成为时代的主题。所以，“宋以来的本根论演变之环，是由气论而转入理气论，由理气论而转入主观唯心论，由主观唯心论又转入气论。”[10] 90

张先生的三类四段说，与冯先生的两期三段说，都是从发展中来看待理学的分系的，这是二人的共同点。差别的方面，主要表现在张先生的逻辑起点是气，冯先生的逻辑起点则是理。这不仅仅是因为他们各自的理论构造有别，也披露了双方在承接古代哲学中的不同定位和理想追求：张先生认同和接续的是张王的“气学”，冯先生认同和接续的则是程朱的“理学”。但不论是气学还是理学，都属于宋明理学中的客观派一边，与港台学者大多从主观方

面推崇陆王心学，以心学（或心性之学）为理学正统和中心的观点，具有根本性的区别。总起来说，冯、张两位先生的宋明理学分系，重点都在推出张王气学一系，以弥补长期以来只讲客观之理与主观之心相对待的两系的不足，由此形成为一个三系之间交相作用并前后推进的整体发展链条；对于传统的程朱、陆王两系，重在剖析各自内部的具体递嬗关系，特别要求把握二程之间的差异及其展开过程，以求更合理地把握理学学术、学派的传承转接；在分析方法上，特别突出了不同学派及同一学派内部思想体系的逻辑结构及其转换，充分表现出为中国哲学研究向着注重精确化和逻辑分析的方向前进所作出的努力。因而，三系之分意义，就不仅仅在区别不同的派系，更在于揭示宋明理学发展的内部机制、整体结构和发展规律，以期对构成中国哲学一个主要发展阶段的理学学术，能有更加系统和深刻的认识。

但是，理、气、心三系之分，是与人们多习惯于从天理论、气本论和本心论的角度去审视不同派别的理论归属相联系的，从而忽视了与理、气、心既相关联又相对独立的以性为本的学派。单就概念来说，天、道、理、气、性、心六大概念在理学的整个概念系统中无疑位于核心的层面，其中天与道的地位虽然十分重要，但却是作为绵亘几千年的整个中国哲学的共性而非理学的个性而存在，所以集中反映理学理论特色的范畴，最根本的还是理、气、性、心四个，正是以它们为基础，形成为道学（程朱理学）、气学、性学、心学的四大理论系统。忽视性范畴的地位，不但埋没了性本论和性学体系的重要理论成果，也难以说明理、气、心各家为何能整合成整体的“理学”。实际上，各不同派系所以能够联结起来并构成整体的理学，正是有赖于“性”的中介地位和枢纽作用。港台新儒家牟宗三先生利用“心性合一”的模型将胡宏与刘宗周哲学联结为一体，并与程（颐）朱、陆王相并立，固然突出了胡宏哲学的地位，但同时也冲淡了以性为本的性学的独特价值，同样也有不尽合理之处。

简言之，四系的并立与一性的通贯有不可分割的联系，理学的“全体”与理学的分系正好相互发明。不同学派的学者，都坚持“吾道一以贯之”之道，注重儒家学术的“一本”；但同时又引出各自有别的哲学逻辑架构。理学的分系既涉及看问题的角度，也取决于哲学家建构模型的标准，还关联于他们如何在自己的逻辑结构中排定相应的范畴序列。事实上，理学的理气、心性本来都可以有两种不同的组合：以理、以心为本是传统的道学（程朱理学）和心学；以气、以性为本则是传统所缺而今日应补的气学和性学。

参考文献：

- [1] 冯友兰.中国哲学史新编:卷中.北京:人民出版社,1999:413.
- [2] 冯友兰.中国哲学史新编:卷下.北京:人民出版社,1999.
- [3] 程颐.易传序//二程集.北京:中华书局,1981:689.
- [4] 程颢,程颐.遗书//二程集.北京:中华书局,1981.
- [5] 程颢,程颐.河南程氏外书:卷十二//二程集.北京:中华书局,1981:427.
- [6] 程颐.明道先生行状//文集:卷十一//二程集.北京:中华书局,1981:637.
- [7] 程颐.河南程氏文集·后序引//二程集:卷首.北京:中华书局,1981:24.
- [8] 程颐.祭李瑞伯文//文集:卷十一//二程集.北京:中华书局,1981.
- [9] 宗密.华严原人论·序//大正藏:卷45.
- [10] 张岱年.中国哲学大纲.北京:中国社会科学出版社,1982.
- [11] 张岱年.先秦儒学与宋明理学//张岱年文集:第六卷.北京:清华大学出版社,1995.
- [12] 张岱年.宋明理学评价问题//张岱年文集:第六卷.北京:清华大学出版社,1995.
- [13] 张岱年.我与中国20世纪//张岱年全集:第八卷.石家庄:河北人民出版社,1997:511.
- [14] 张岱年.中国古代本体论的发展规律//张岱年文集:第六卷.北京:清华大学出版社,1995:24-25