·哲学研究·

DOI:10.20004/j.cnki.ujn.2025.06.003

略论金末赵、李之学的道体论

赵正泰

(上海交通大学 人文学院哲学系,上海 200241)

[摘　要]因金末儒学不辟佛老、文教昌盛的时代特点,其思想史定位存有争议。以哲学史视角分析赵秉文、李纯甫的道体论,可以更清楚地展示金末儒学的道学特质。赵秉文承继北宋道学,提倡"大中至正之道";李纯甫则著有《鸣道集说》,与道学诸子争鸣。通过比较赵、李,并进一步比较南北道学,可见金末道学有建立一元本体论的内在理路,这与两宋道学的发展是一致的。南北异趣之处在工夫论,赵秉文主张通过慎独养诚向内体认道体;李纯甫不辟佛老,以存性为工夫,追求戒除嗜欲。二者都偏重向内、直入本体的存性致诚工夫,而对道德本体在经验世界中的实践机制讨论较少。立足当代对金末儒学进行哲学重诠,其价值既在于展现宋明理学的丰富性,也揭示出工夫论在儒家哲学中的重要性。

[关键词]大中之道;三教一致;慎独;存性

[中图分类号]B244　　[文献标识码]A　　[文章编号]1671-3842(2025)06-0023-08

濂洛关闽之学至朱子为盛,其后的宋元儒学史中,理学几乎成为道学的代名词。而在理学视域中易被忽视的是稍晚于朱子的金末儒学思潮。以赵秉文、李纯甫为代表的金末儒学固然随着朱子学北上而影响力式微,但也展示了同时期儒学的另一种思想形态。金末儒者关心的哲学问题与道学密切相关,但赵、李等人对道学的评价有所差异,如赵秉文自觉以道学为己任承继濂洛立说,李纯甫则倡导三教一致且有批判道学的论述。尽管如此,赵、李仍被视为金末儒学的共同代表,原因在于他们一起推动了儒学文教在金末的复兴,且二人的哲学论述中有相似的道学特质,都承继了道学的一元本体论。以南北儒学比较的视角看,道体论是宋金道学共同的思想命题,在工夫论中则显示出南北异趣之处。考察赵、李之学的道体论有助于判断金末儒学与道学的关系,而从南北儒学的同异又可见工夫论在道体论中的价值与意义。

一、金末儒学的定位问题

靖康之乱后,北方儒学不昌,直至贞祐南渡后,金国国势日衰但文教转盛。杨云翼、赵秉文、李纯甫等儒臣先后掌翰林主科举,形成了金国儒学与文学的繁盛期。但金末儒学群体在以理学、心学、气学为主流的宋明理学史中常被忽视,以古代学案类著作为例,《诸儒学案》《圣学宗传》《理学宗传》中都不收金儒。《宋元学案》则以附略的形式设《屏山鸣道集说略》,以李、赵为首收金末儒者二十三人,如麻九畴、王若虚、元好问等金末重要学者未入学案。全祖望外赵、李于道学,视之为王安石新学、苏轼蜀学余脉,这一判断的原因是"李屏山之雄文而溺于异端,故为无忌惮之言,恣其狂舌",故以长于诗文、溺于佛老、妄议先儒的缘由在《荆公心学略》《苏氏蜀学略》后立《屏山鸣道集说

[基金项目]上海市哲学社会科学规划课题"宋明理学'敬'论研究"(项目编号:2021ZZX001)

[作者简介]赵正泰,上海交通大学人文学院哲学系讲师,邮箱:zhaozt@sjtu.edu.cn。

略》。需要说明的是,全祖望批评的主要对象是李纯甫,但在“河北之正学且起”[①]的背景下,如赵秉文、刘从益等推崇道学的金末学者在全祖望看来是可以被一笔带过的。重新回顾金末儒学与道学的关系,实则有三种思想立场,李纯甫等汇合三教立说,赵秉文等宣扬道学而不辟佛老,刘从益、刘祁等则以纯儒立场判教。这三种看起来对立的立场,在金末却同声相和,彼此同情,共同推动了金末儒学的复兴。

当前学界对金末儒学的定位问题已有诸多讨论,结论不一。对金末儒学的思想来源大致有五种意见[②]:汉唐扬雄王通之学、欧阳修苏轼古文学、王安石新学、北宋道学续传、南宋理学北传,这些观点也都可以在文献中找到依据。以赵秉文为例,其称扬雄《太玄》“将以发明大《易》而羽翼之者也”,推王通“文中子圣人之徒欤?孔孟而后,得其正传,非诸子流也”,赞苏轼“大儒发蒙挥金鎚”,许王安石“有道德性命之说也”,崇周敦颐、二程为“孟子之后不得其传,独周、程二夫子绍千古之学”。反过来,赵秉文也对扬雄“人性善恶混”提出批评,对欧阳修、苏轼有“长于经济之变,如其常自当归周程”的道学家论调,同时对濂洛后学又有“其徒遂以为韩、欧诸儒为不知道,此好大人之言也”的不满。[③]不止赵秉文如此,即使批评道学最用力的李纯甫也能找到诸如“刘子翬之洞达,张九成之精深,吕伯恭之通融,张敬夫之醇正,朱元晦之峻洁,皆近代之伟人也”[④]的认同。这些评价一方面从多角度指出了金末儒学的丰富性,另一方面也模糊了金末儒学的思想定位。推求原典,宋金儒者在谈论前人著作时常常呈现出不执古的六经注我式的评价态度,这本不足为奇,朱子亦是如此,只是作为“显学”的朱子学已有较为充分的研究成果,而对金末儒者的讨论往往聚焦于思想史的判断,对其哲学特质仍待进一步探讨。

在金末儒学群体中,后人多视赵秉文、李纯甫为代表,称为赵、李之学,在此简要说明二人对道学的立场。对两宋道学有所批评的是李纯甫。在其现存文献中,论学内容主要集中于《鸣道集说》,这本就是针对南宋道学的《诸儒鸣道集》[⑤]而作的,内容主要是驳斥两宋道学攻佛老之语。又有《程伊川异端害教论辩》等多篇驳论文章,其三教一致的主张被刘祁称为“中国文教,西方心学”[⑥]。赵秉文虽与李纯甫并称,但二人学术立场有差异,一方面他以《原教》《性道教说》《中说》《诚说》《庸说》

①黄宗羲,全祖望:《宋元学案》,北京:中华书局,1986年版,第3316页。

②关于金末儒学的思想史定位问题,学界已有丰富的成果,《宋元学案》为代表的古典论述多视金学为受佛老影响的王、苏余脉;吉川幸次郎先生、高桥幸吉先生、刘成群先生等将金末士人放在唐宋文学运动的视域中持唐宋古文学传承说;三浦秀一先生、田浩先生、姚大力先生、赵宇先生等以金儒对周程之学的推崇为依据注重理学在北方的传承,持北宋道学续传说;魏崇武先生等以南学刺激北学、北学关注南学的角度持南宋理学北传说;方旭东先生、晏选军先生等则从哲学诠释的角度认为金末儒学体现了理学内在的复杂性,是被中断了的北宋理学传统;刘成群先生同时注意到赵秉文、王若虚等不止在文学上也在儒学上对汉唐的扬雄、王通较为推崇。以上观点参见:吉川幸次郎:《朱子学北传前史》,《吉川幸次郎全集》第22卷,东京:筑摩书房,1999年版;高桥幸吉:《金末文人对韩门文学的接受——以李纯甫、赵秉文为中心》,《唐代文学研究》第13辑,桂林:广西师范大学出版社,2010年版;刘成群:《金末儒学性质再辨析》,《安徽大学学报》,2018年第1期;三浦秀一:《金末の宋学——趙秉文と李純甫,そして王若虚》,《东北大学文学部研究年报》,1994年;田浩:《金代的儒教——道学在北中国的印迹》,《中国哲学》第14辑,北京:人民出版社,1988年版;姚大力:《金末元初理学在北方的传播》,《元史论丛》第2辑,北京:中华书局,1983年版;赵宇:《金至元中叶北方儒士群体的思想转型》,《历史研究》,2022年第5期;魏崇武:《金代理学发展初探》,《历史研究》,2000年第3期;方旭东:《儒耶佛耶:赵秉文思想考论》,《学术月刊》,2008年第12期;晏选军:《贞祐南渡与士风变迁——对金末文坛的一个侧面考察》,《社会科学辑刊》,2003年第5期。

③赵秉文:《赵秉文集》,哈尔滨:黑龙江大学出版社,2014年版,第348-349、362、1-3页。

④李纯甫:《鸣道集说》卷5,《鸣道集说》,清抄本,国家图书馆藏,本文引文据此版本。

⑤陈垚先生有专文讨论《诸儒鸣道集》的版本源流与具体内容,见陈垚:《略论〈诸儒鸣道集〉》,《北京大学学报》,1986年第3期。

⑥刘祁:《归潜志》,北京:中华书局,1983年版,第7页。

《和说》等道学文章承继濂洛立论，延续了北宋道学的道体论，杨云翼大赞“盖其学一归诸孔孟而异端不杂焉，故能至到如此。所谓儒之正、理之主，尽在是矣”[①]。另一方面，赵秉文言及南宋理学处极少，且与程朱理学排佛老的道学形态也不同，其诗文中仍有佛道两教的思想影响，是以刘祁称之“本喜佛学”[②]，全祖望也批评他“仍然佞佛人也”[③]。另外，在赵、李之外，还有更为重视经史传统的麻九畴、刘从益、刘祁、王郁等，多不喜谈佛，可见金末儒学的不同风气。

尽管金末儒学有不同立场，但彼此间没有产生激烈的论战，其中有政治形态、文化环境、个人交游等方面的原因，也有复兴文教的共同目的。从哲学史角度看，金末儒学在道体论建构中有共同的道学特质，最终形成了以赵、李之学为代表的金末儒学。赵秉文以承继北宋道学为己任，李纯甫则与南宋道学争鸣，但二人都试图在道学的哲学范畴内建立一区别于南方道学的北方道学系统。在笔者看来，赵、李之学正是道学之一种，与南宋道学同源，其本体论述与南宋道学相似，而工夫论则较宋儒为简略，形成了道学的另一种进路，下文就依据原典论述赵、李二人的道体论特色。

二、赵秉文论道体与工夫：以慎独养诚行大中之道

赵秉文较同时的李纯甫、王若虚等学者而言，论及南宋道学处最少，然而在对心性本体的阐述中，无论形式还是内容都与程朱理学颇有相通之处。其心性论用力处在论性：

> 性之说，难言也。何以明之？上焉者，杂佛老而言；下焉者，兼情与才而言之也。佛则灭情以归性，老氏则归根以复命，非吾所谓性之中也。
>
> 荀卿曰人性恶，扬子曰人性善恶混，言其情也；韩子曰性有上中下，言其才也，非性之本也。礼记曰：“人生而静，天之性也。”又曰：“中者，天下之大本也。”此指性之本体也。
>
> 方其喜怒哀乐未发之际，无一毫人欲之私，纯是天理而已，故曰天命之谓性。[④]

在朱子文献中可以看到有相似的性论：

> 性无定形，不可言。[⑤]
>
> 如韩退之《原性》中说三品，说得也是，但不曾分明说是气质之性耳。性那里有三品来！孟子说性善，但说得本原处，下面却不曾说得气质之性，所以亦费分疏。[⑥]
>
> 按《文集》、《遗书》诸说，似皆以思虑未萌、事物未至之时为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性当体具焉。以其无过不及、不偏不倚，故谓之中。[⑦]

朱子性论的丰富性不是赵秉文可以相比的，但也可以看出赵秉文不是空谈承继濂洛。赵秉文的“性难言”与朱子的“性不可说”的理由是相似的，“性”一方面不与“情”“才”等气质相杂，另一方面也不是虚无寂灭的虚说，赵秉文的本体论与程朱理学一致，都是理本体的实体说。不过对比引文可以看到，朱子在指出韩愈性分三品说所论不是本原之性后，接着提出孟子的性论也不够完备，朱子由此

---

①杨云翼：《滏水文集引》，《赵秉文集》，第1页。

②刘祁称“赵闲闲本喜佛学，然方之屏山，顾畏士论，又欲得扶教传古之名，晚年自择其文，凡主张佛老二家者皆削去，号《滏水集》。首以中和、诚诸说冠之，以拟退之《原道》。其为二家所作文并其葛藤诗句，另作一编，号《闲闲外集》，以书与少林寺长老英粹，使刊之。故二集皆行于世”。（《归潜志》，第107页）刘从益、刘祁父子与赵、李交游密切，其评价一方面是源于亲身交游的感受，另一方面也有刘氏父子纯儒立场对赵、李的批评。赵秉文喜佛学应是事实，但《闲闲外集》是否存在仍难下定论。

③黄宗羲、全祖望：《宋元学案》，第3326页。

④赵秉文：《赵秉文集》，第2页。

⑤黎靖德编：《朱子语类》卷59，北京：中华书局，1986年版，第1380页。

⑥黎靖德编：《朱子语类》卷4，第70页。

⑦朱熹：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年版，第3130页。

强调气质之性的重要性,以此说明工夫实践的重要性,推出朱子理气论的核心观点"论性不论气,不备;论气不论性,不明,二之则不是"[①]。赵秉文在同样以性之本体反对荀、扬、韩的性有差异论后,将性论落在了天命之性上,于是较朱子缺了一段气质之性的论述。当然,性论里有没有气质之性不能直接说明理论的完备与否,然而赵秉文需要进一步形容这难言的"性",以解释在可言的经验世界里道体如何活动。

赵秉文批评"中为正位,仁是种姓"的道学之敝,然而仍说"中庸之道何道也?天道也,大中至正之道也"与"仁者,人此者也"[②],他强调的是道的本体地位,指出不能把道的作用等同于道体本身。所以,道只是道,不能将"中"视作道,但"中庸"仍是天道的表现。赵秉文反对以"中为正位"是反对以佛老之说释中、释道,而他本人所称的"大中至正之道"之"中"是"不偏不倚"之"中",与朱子恰是一样,都承继了二程子的"不偏之谓中,不易之谓庸。中者天下之正道,庸者天下之定理"[③]。虽然没有文献证据指出赵秉文了解朱子学,南北道学巨擘却自有冥合。在不偏不倚的定义下,赵秉文区分了自己的中道论与当时流行的中道论。

> 苏黄门云:"喜怒哀乐之未发谓之中",即六祖所谓不思善恶之谓也。……蓝田吕氏曰:"寂然不动,中也;赤子之心,中也。"伊川又云:"性与天道,中也。"……只如不思善、不思恶、寂然不动、赤子之心谓之中,果可以位天地、育万物乎?又言性与天道,中也,何不言喜怒哀乐未发谓之性与天道耶?……此四者已发而中节者也。言中庸之道则可,言大本则未可。[④]

赵秉文在《中说》中提出了对前贤四说的疑问,这里面包括了禅、苏、洛、关等不同学派。赵秉文严格限定了道体,喜怒哀乐、善恶、动静描述的是形下世界,所以不是性,不可以径谓心的某种状态就是性。即使"中"可以形容性之本体,但"中"仍然不是性。换言之,"中"是一种状态描述词,如赵秉文所言"权衡"这一类称量物在使用时也可以说有不偏不倚的"中"的状态,难道"权衡"就是道体吗?所以赵秉文的本体论只有道本体,而不能有"中体""仁体"之说。"大中至正之道"的概念不是为了定义道,而是要形容道,使道区分于非道。"大中至正之道"蕴含了区分三教的意义,是要追求一种不掺杂佛老的道体论。儒、释、道既然在形上学定义层面难以体现出差异性,那么就描述道在经验世界中的呈现以显露差异性。赵秉文认为佛教之"中"是"不断不常不有不无"的"灭情",老庄之"中"是"莫得其偶"的"外化育灭人伦",儒家之"中"才是具体的可实践的"大中至正之道",即"圣人所谓中者,将以有为也。以言乎体,则谓之不动;以言纯一,则谓之赤子;以言秉受,则谓之性;以言共由,则谓之道;以言其修,则谓之教;以言不易,则谓之庸;以言无妄,则谓之诚"[⑤]。道体是行道的本体依据,保证了道在形下世界的大中至正;中道是道体在现象世界的体现,验证了道体不是不可活动的虚说。总而言之,赵秉文的"大中至正之道"是对道之有为的描述。这是自上而下的论述方式,将道体与道的活动联系起来,为道体、性、心、工夫建立了贯穿性的道德依据。在此基础上,进一步的问题是如何行道的工夫论问题,或者说,富有差异性、特殊性的具体的人如何由大中至正之道通达天道。

道学本就重视生活实践,本体论或宇宙论固然是实践论的本体依据,然而本体论的设计又往往依循实践论的需要,同时需要道德实践的验证。无论南北,赵秉文与朱子皆重视工夫论。朱子由中和旧说转向中和新说的动机就强调了实践在理学中的重要性,"乃知前日之说非惟心性之名命

---

①黎靖德编:《朱子语类》卷4,第70页。

②赵秉文:《赵秉文集》,第1-3页。

③程颢,程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年版,第100页。

④赵秉文:《赵秉文集》,第4页。

⑤赵秉文:《赵秉文集》,第5-6页。

之不当，而日用功夫全无本领，盖所失者不但文义之间而已”[①]。赵秉文亦是如此，“自王氏之学兴，士大夫非道德性命不谈，而不知笃厚力行之”，“道学之敝亦有以中为正位，仁为种姓，流为佛老而不自知”[②]。于赵秉文而言，对王、苏、佛、老的批评不只在本体论上，道学如不能在真实生命中笃行亦是无用之道，所以赵秉文追求的明显是具有道德实践特色的道学，与两宋道学为同道。南北道学也有共同的难题，即如何使普遍而又超越的不易的道体在具体的人生实践中发挥真实作用。如果道是至善的绝对的实体，那么就需要解释后天仍需力行实践的必要性。因此，两宋道学重视工夫论建构，有“涵养须用敬，进学则在致知”的下学上达的工夫系统，既有识仁、静中体认、发明本心等直入本体的工夫，也有察识涵养、事功经世等经验认识的工夫。赵秉文同样注意到了工夫论的重要，如前文所述，他也提倡自人伦日用入手，反对空谈性理。

然而，较少论气、论心的赵秉文与程朱理学在工夫论问题上有较大的差异。在同样的一元的道体论之下，朱子重视经验世界的性善恶混与人生具体实践之难，建立了下学上达的居敬格物的工夫系统；赵秉文则相信道体以中道贯穿形而上下，儒者本就以不偏不倚的中道在经验世界生活，因此工夫偏重向内养诚的慎独工夫，“虽圣学如天，亦必自近始，然则何由而入哉？曰‘慎独’”。赵秉文现存的文献里没有系统的心论，对实践主体的心、性、情关系没有充分的论述，他更重视“性”在形下世界的作用，强调性与材质的不杂。于是未发已发皆是性的作用，未发时自是性之本体，已发是性的自然茁发，恶是性所发不直。从道体的自然流出角度说，“其茁然而出者必直，间有不直，物碍之耳”，不直不是性的不直，而是物的障碍作用。所以赵秉文的工夫论的核心是不自欺，也就是诚，学者的工夫是“养夫诚”“学夫诚”“致夫诚”，实践的下手处自然是“固当戒慎恐惧于不见不闻之际”，自“慎独”而入后才能在学问思辨、修齐治平、典礼德刑中养诚以致中和。[③]

总而言之，赵秉文的形上道体论承继濂洛而来，与两宋道学为同道。又以“大中至正”描述道在形下世界的作用，试图以道的活动性区分三教。但在道体发用问题上，赵秉文取外物障碍说与朱子的气质遮蔽说形成区分，故工夫论不同，朱子是贯穿内外的居敬格物进路，赵秉文则偏重向内的慎独致诚。

三、李纯甫的道统论：三教一致与心学工夫

相较赵秉文而言，李纯甫对南宋道学有更多的了解，其《鸣道集说》的写作意图就是对两宋道学的佛老批判做出回应，然而不能因此得出李纯甫反对道学的结论。《鸣道集说》虽然对道学诸子多有批评，其用意却不在恢复汉唐经学的政教传统，也不是对抗两宋道学，亦不是崇佛老而排儒，而是要证明三教一致，反转道学排佛老的立场。最明显的例证是李纯甫的道统论：

> 天地未生之前，圣人在道；天地既生之后，道在圣人。
>
> 圣人不王，道术将裂，有老子者，游方之外……有孔子者，游方之内……其门弟子，恐其不合，而遂至于支离也。
>
> 四圣人没列御寇驳而失真，荀卿子杂而未醇，杨雄王通氏僭而自圣，韩愈欧阳氏荡而为文，圣人之道如线而不传者，一千五百年矣。而浮屠氏之书，从西方来……与吾古圣人之心，晻然而合，顾其徒不能发明其旨趣耳……诸儒阴取其说以证吾书，自李翱始，至于近代。
>
> 王介甫父子倡之于前，苏子瞻兄弟和之于后……濂溪、涑水、横渠、伊川之学踵而兴焉，上蔡、元城、龟山、横浦之徒又从而翼之，东莱、南轩、晦菴之书蔓衍四出，其言遂大。小生何幸，

①朱熹：《朱子全书》第23册，第3130页。

②赵秉文：《赵秉文集》，第3页。

③赵秉文：《赵秉文集》，第2-6页。

见诸先生之论议,心知古圣人之不死,大道之将合也。恐将合而又离,笺其未合于古圣人者,曰《鸣道集说》云。①

李纯甫的道统论推崇老、孔、庄、孟是四圣人,列、荀、扬雄、王通、韩愈、欧阳修各有所失。道体当然不分东西,在李纯甫的道统论设计中,自佛学东传后,李翺私下取佛学证儒,王安石、苏轼继续借佛学释儒、道二家。两宋道学也是如此,在北宋是周敦颐、司马光、张载、程颐,程门后学则谢良佐、刘安世、杨时、张九成,南宋则吕祖谦、张轼、朱熹。可见李纯甫写作《鸣道集说》看似针对道学诸儒,实则给予他们很高的评价,甚至认为四圣人之后,是道学引佛入儒才能重兴大道,建立了圣王、老孔、庄孟、佛学、道学的独特道统论。在此种道统论下,道学诸儒因为惧怕异端而排佛,反使得道学离大道渐远,故而李纯甫要写作《鸣道集说》讲明三教一致。这与他写作《程伊川异端害教论辩》等文章的目的是一致的,都是为了说明佛、老无害于道学,而不是借佛、老批判道学。只是李纯甫语辞激烈,为了证明三教一致而视道学"阴取"佛学,认为程颐是学佛而谤佛,称其为"将以欺人则愚,将以自欺则狂"的"病至于膏肓者"②,难免被道学家排于道学之外。

由道统论可知,李纯甫的核心目的不是三教合一,而是阐明三教一致。换言之,不是要会通三教为一家,而是儒、释、道本自一致。李纯甫的道统论明确地指出了道体的实然,无论天地未生、天地已生,道不受形下世界的影响,是超越性的形上实在。道不分古今东西,孔子之心、老子之心、佛陀之心皆可体道、传道,佛门弟子未必便能弘佛陀之道,道学诸子也可以是三教传人。因此李纯甫的"阴取"也不是否定道学,反而是认同道学使得"古圣人之不死,大道之将合"。可见金末儒者群体中批评道学最激烈者,仍自视为道学的继承者。

但是,李纯甫认同道学并不意味着其对道学的理解符合道学诸子的原意。毕竟大部分道学家乃至赵秉文都不接受佛学的本体论,"阴取"说只是一种哲学理解而不是思想史的事实。三教之辨是太过宏大的论题,不是本文的篇幅足以论述的,但仅就李纯甫的哲学观而言,本文还可以进一步追问李纯甫的三教一致之道的具体内涵。由其道统论可知,李纯甫认为道是实体,是人可以体认到的形上本体,是圣人体道不是圣人创道。其次,体道者为圣人,今人体道也可以与圣人同心,文献与知识是千古圣贤之心悬而不绝的例证,这可能是李纯甫思想被刘祁称为"中国文教,西方心学"的原因。刘祁这一论断影响颇深,《金史》《宋元学案》都直接引用,但此观点截中国、西方为二,文教、心学为二,恐不合李纯甫本意。李纯甫著《鸣道集说》正是反对区隔儒释道,希望以心术道统替代古今中西的差异化论述,接下来笔者将依据原文重新诠释李纯甫道体论的本体与工夫。

本体论层面,李纯甫与赵秉文、两宋道学同样持一元的道体论,又有不同。赵、李不同之处在于,赵秉文认为佛、老外化育灭人伦不能正确描述道体,而李纯甫认为佛、老之道不是虚无断灭之道,"老子所谓常无,即佛之所谓真空,非断灭之空也。老子之所谓常有,即佛之所谓妙有,非碍色之有。无非真无,有非真有"③,佛学之"真如妙有"、老子之"有物混成"不能被断言为虚无寂灭,与道学阐释的"太极"都是在描述同一个实体。李纯甫与赵秉文相似,而与程朱理学构成区分的是,李纯甫反对理气不离说与气质之性说,《鸣道集说》中对程朱理学的气论有直接的批评:

言性而杂之以气,程氏膏肓之病也。孟子所谓浩然之气,即以志为帅,盖以心能使其气耳。程氏谓气禀自生而有善恶,而又能夺其性,非孟子意也。④

饮食男女,正血气耳!性何与焉。⑤

①李纯甫:《鸣道集说序》,《鸣道集说》。

②李纯甫:《程伊川异端害教论辩》,张金吾编:《金文最》,北京:中华书局,1990年版,第861页。

③李纯甫:《鸣道集说》卷1。

④李纯甫:《鸣道集说》卷2。

⑤李纯甫:《鸣道集说》卷4。

程朱理学在理本论的基础上认为理气是不离不杂的，承认经验世界里气质对人心的作用，而心承载着性理的活动性。与之相比，李纯甫只强调理气不杂，而否认理气不离，将程朱理学理气论的核心原则视作“膏肓之病”。李纯甫否认气质对性的作用，气禀是不能夺性的，道体是不可动摇的“性无变易”[①]。所以，饮食男女与天理心性是对立的，人应该戒除血气欲望，最终导致李纯甫与程朱理学工夫进路的不同。

工夫论层面，刘祁判定李纯甫的工夫论是“中国文教”也不准确。“中国文教”指出了李纯甫推崇的生活实践方式是传统文教式的而非宗教式的，尽管有佛教徒视其为佛门护法[②]，李纯甫却重学而轻教。他写《鸣道集说》既是为了劝道学诸子不要攻佛老，也指出佛道之徒难以承担体道弘道的任务，所谓“顾其徒不能发明其旨趣耳”。刘祁之论的不合理之处在于，李纯甫认为三教工夫都可通达道体，老庄佛陀没有“中国文教”也已成圣。且李纯甫在经典选择上也推崇佛、老经典，强将孔孟与《道德经》《庄子》《首楞严》《圆觉》《维摩诘》《华严》相结合，故“中国文教”难以准确描述李纯甫的工夫论。其自身的工夫论是一种直入本体的体认工夫，若套用道学的分系，李纯甫更接近心学一系，《鸣道集说》未提及陆九渊，但有近似心学的论述[③]：

> 大哉！心之為物也。強名真宰，而字曰真君，渾渾淪淪，自本自根，天地以之生，鬼帝以之神。[④]
>
> 圣人以此易道，洗其灵府，喜怒哀乐既不能入，然后可与民同患矣。圣人心外无道，道外无心，更有何物乎？[⑤]

既然李纯甫的道体论强调“性无变易”，于是性上无工夫可做，只能是心上工夫。而李纯甫的心又是自根自本的，所以心不是气心，而是道体在主体中的呈现，所谓“其形化而心与之然”[⑥]，心上自然也没有涵养、集气等理学工夫可做。不过，人向善去恶的道德主体正是可以宰制、戒除血气的心，所以李纯甫不要程朱理学格物致知、居敬涵养的心地工夫，而是拔本塞源般地直入本体。

> 朱子知中，而不知所以为中，止于程氏涵养之说，既是自披根拔本，瞥见其影像耳。人无真实知见，宁有端的履践乎？[⑦]
>
> 尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。知天之与我者，万物皆备，然后能践其形，虽夭寿不二也。[⑧]
>
> 天成之性，存而勿失方得。[⑨]

李纯甫对程朱理学工夫的批评有二：首先，朱子识得性理本体却将工夫向外做在血气心知上，李纯甫说的“真实知见”是本体之知，而非只见影像的闻见之知。李纯甫批评的是下学上达的工夫进路，他认为一元的道体必然决定实践，理学工夫错判了道德存有与道德实践的因果关系。其次，万物皆备于我，尽心即可知性，在李纯甫看来尽心与存心是一种工夫，内容都是存性。而朱子的尽心、存心工夫分别指格物致知与敬义夹持两种工夫，在李纯甫看来这就是不能真知万物皆备于我。与此相应，李纯甫的核心工夫也有两种进路，一是成性存存，认识到万物皆备于我，道德存有不假外求；二

---

①李纯甫：《鸣道集说》卷4。

②如《佛法金汤编》《居士传》等书表彰佛门护法居士时将李纯甫编入其中。

③如陆九渊“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”“东南西北有圣人出焉，同此心同此理也”，乃至后世王阳明“心外无理”“心外无物”“良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝”等语。

④李纯甫：《心说上》，《鸣道集说》。

⑤李纯甫：《鸣道集说》卷3。

⑥李纯甫：《心说上》，《鸣道集说》。

⑦李纯甫：《鸣道集说》卷5。

⑧李纯甫：《鸣道集说》卷1。

⑨李纯甫：《鸣道集说》卷2。

是戒除嗜欲,洗心退藏,使具体的人心不受血气的影响,回到全然道体的状态。此种存性工夫更能容纳佛老的心斋、顿悟等修行法门,但很容易导致重体认轻践履的实践危机。李纯甫也不是完全"陷溺佛老",其工夫论终究是指向生命实践而非神秘体验的,"先穷其理,解也;方尽其性,修也;后至于命,证也,正是学道者着力处"①。

从李纯甫的视角看,三教有一致的一元道体论,本体论决定工夫论,故而道学不可辟佛老。从程朱理学的视角看,道德实践才是主体活动的入手处与目的,所以辟佛老。笔者认为儒、释、道的区分在实践论而非本体论,理学、心学都是在经验世界的真实而又具体的生命中践行的哲学,实践论而非道体论才是儒家哲学的第一义。如果将三教之"教"理解为宗教,那么道学并非宗教性哲学;如果理解为教法,则道学工夫不是宗教性实践,所以不必强求三教一致或三教合一。李纯甫看到了宋金时期的儒、释、道在道体论层面的形上化、实体化、内在化、去知识化的倾向,提出三教一致的判断,符合这一时期哲学史的发展脉络。但由此而将工夫实践的内容与方法强行三教合一,则模糊了儒家重学、重道德践履的主体性实践哲学特质。会带来两个实践难题:其一,三教一致有将心性玄虚化、神秘化的倾向;其二,本体"不变易"所以主体只要"存而勿失",主体很容易丧失活动性。

四、结语

古典的哲学史论述难免受地域、学派、宗教的影响,今天则有必要将散落在古代视角侧面的哲学内容捡拾起来。赵、李之学为代表的金末儒学虽不像两宋道学一样具有开创性的哲学史地位,也在与宋学的交互中展示出其思想特质。一方面,金末儒学与南宋道学都是承继北宋道学立说,有共同的一元道体论的建构;另一方面,金末儒学受佛老思想影响,偏重本体论述,导致工夫论也偏向直入本体。

赵秉文以"大中至正之道"自别于前儒,李纯甫也通过"鸣道"批驳道学诸子。表面看来,南北之别在道体论,实则不然,无论道本体的名称是道、理、性或是真如、真谛,南北道体论都是一元的本体论。南北道学的区分在工夫论中更为清晰。赵、李之学偏重讨论道德存有而对理气关系阐释不足,在工夫依据层面强调本体对实践的决定作用,于是工夫偏重向内的体认说、致诚说、存性说。这导致赵、李虽然强调道德实践,但其哲学的第一义是本体论而非实践论,在对工夫下手处、实践活动性等问题上的哲学阐述是不足的。因此,从作为实践哲学的道学视角看,可以理解全祖望等学者对赵、李之学"陷溺佛老"的批评。同时,也应认识到一种难以唤醒普遍、具体又真实的人性自觉的道学形态,终究不能承担"新儒学"所追求的实践需求。南学北上除社会思想史的影响因素外,从哲学史的角度看,宋明理学提倡的在经验世界的真实而又具体的生命中,可章程次第地践行的主体性道德实践论才是道学发展的实践论脉络。

[责任编辑:郑　毅]

①李纯甫:《鸣道集说》卷2。