

李光地科学价值观念的哲学基础

万宏强¹ 万建新^{2*}

1. 青海师范大学历史学院, 青海 西宁 810008

2. 甘肃医学院, 甘肃 平凉 744000

摘要: 不同的科学价值观念源于不同的哲学立场。知识与道德的问题是中西哲学共同面对的论题, 中国哲学自先秦时代起, 就对此问题做出了论断。李光地继承朱熹《玉山讲义》之精神, 倡导既要尊德性, 又要道问学, 寻求知识与道德的和谐。其西学中源、中体西用的科学价值观念就导源于此。

关键词: 李光地; 尊德性; 道问学

DOI: 10.64649/yh.jydk.issn3080-2660.202607032

0 引言

明清之际, 中西文化进行了一次实质性的碰撞。李光地身处其时, 对于西方自然科学知识与中国传统自然科学知识的关系, 他主张“西学中源”, 打破知识壁垒, 学习西方自然科学知识。对于西方天主教神学与中国传统儒家思想之间的关系, 他以体用关系来处理, 主张以传统儒学价值系统为体, 反对西方天主教神学, 以西方自然科学为用。学术界对其科学价值观念的哲学基础尚乏关注, 本文拟对李光地科学价值观念的哲学基础予以分析。

1 知识与道德的观念史

先秦时代, 老子提出“为学日益, 为道日损”^{[1]200}之说。为学进而为道, 从广博繁杂的经验性知识中, 提炼一以贯之的、普遍性的道。从世间万象中体验形而上的常道, 从“万”中把握“一”。知识成为把握道的前提与手段。

孔子提出知识与道德的问题。孔子的博文约礼、仁智合一思想, 是对知识与道德问题的一种解答。知, 是一种认知的实践活动; 智, 则是人通过认知实践活动所获得的理智与判断能力。知的对象有外在自然世界, 有社会历史的世界, 有思维的世界。孔子主张的知, 并不以获取客观的知识为其终极追求, 其学以成己成人, 成就理想人格, 实现仁智合一的境界为目标, 因之, 孔子所学所知以社会历史的世界为主要对象, 主要是学诗学礼。“不学《诗》, 无以言。”^{[2]173}; “不学《礼》, 无以立。”^{[2]174}知识成为手段, 通过学习和认知提高道德修养, 知识有助于立身行事。

《大学》、《中庸》更为明确地提出知识与道德的问题。《大学》的“明明德”与格物致知, 明明德就是道德之事, 格物致知就是知识之事。格物致知是明明德的起点, 通过对事物的认知, 建立理性的判断力, 用理性去克制

人心的私欲, 去除私欲的遮蔽, 实现人的善性。知性成为德性实现的基础。《中庸》的“尊德性而道问学”、诚明两进思想, 提出为学成圣的功夫次第, 即“博学之, 审问之, 慎思之, 明辨之, 笃行之”^{[2]31}, 本然之觉与后天实践相结合, 由学习、践履而实现明觉。

进入宋明理学时期, 关于知识与道德的问题, 主要围绕尊德性与道问学, 格物致知, 德性之知与见闻之知等范畴展开。宋代理学家提出格物穷理说, 将自然纳入其格致的范围, 但其所穷之理主要是性理、事理, 而非物理。同时, 他们意识到知识与道德的不同, 经验性知识与道德性知识的不同, 张载提出德性之知与见闻之知的范畴, 主张“见闻之知, 乃物交而知, 非德性所知; 德性所知, 不萌于见闻”^{[3]24}。另一方面, “耳目虽为性之累, 然合内外之德, 知其为启之之要也。”^{[3]25}德性之知与见闻之知是性质不同的两种知识。二者既相互区别, 又有联系。德性之知就是天德良知, 是自我知觉的道德性知识, 是人固有之知, 所以它不萌于见闻。见闻之知是耳目器官与外物接触所产生的经验性知识, 是后天之知。见闻之知, 一方面为德性之“累”, 另一方面又为启发德性的关键要素。

王阳明格庭前竹子的失败, “物理吾心终若判为二”^{[4]1224}的问题长期困扰着他。龙场悟道使他认识到, “圣人之道, 吾性自足, 向之求理于事者误也”^{[4]1228}, 主体的内在成圣追求以外在的理为本体依据, 通过外在的求知来完成内在的成圣诉求, 这是徒劳的。他对专务外求知识, 忽视反身内求以提高道德修养的做法提出批评。他说: “后世不知作圣之本是纯乎天理, 却专去知识才能上求圣人, 以为圣人无所不知, 无所不能。我须是将圣人许多知识才能逐一理会始得, 故不务去天理上著工夫。徒弊精竭力, 从册子上钻研, 名物上考索, 形迹上比拟。知识愈广, 而人欲愈滋; 才力愈多,

而天理愈蔽”^{[4]1229}。道德与知识差异凸显，对外在知识的探求与对内在德性的完善之间并没有逻辑必然性。因而，王阳明进一步强调道德优先于知识，挺立道德主体。正如休谟在《人性论》中所指出的那样，外在事物“是什么”的问题是事实判断，而人“应该怎样”则是价值判断，事实判断与价值判断之间是不可通约的。“是什么”的事实判断来自于人的理性，是理性对事物作出的判断，这种判断本身不具有善恶性质。人“应该怎样”的价值判断则来源于人的情感，善恶是情感作出的判断。

《中庸》提出“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼”^{[2]36}。尊德性与道问学本为一体。及至南宋，尊德性与道问学成为南宋理学的重要问题，成为朱陆之辩的重要内容，以至于以朱熹偏于道问学，陆九渊偏于尊德性来区别朱陆。朱熹与陆九渊有尊德性与道问学之别，最早由朱熹提出，“大抵子思以来，教人之法惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说，专是尊德性之事，而熹平日所论，却是问学上多了”^{[5]2541}。元代吴澄谓，“朱子道问学工夫多，陆子静却以尊德性为主”^{[6]862}。以道问学、尊德性分别朱熹、陆九渊。明清之际，黄宗羲说：“先生之学，以尊德性为宗，谓‘先立乎其大者，而后天之所以与我者，不为小者所夺。夫苟本体不明，而徒致功于外索，是无源之水也’。同时紫阳之学，则以道问学为主，谓‘格物穷理，乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是，而惟从事于覃思，是师心自用也’”^{[7]278}。自此以后，朱熹以道问学为宗，陆九渊以尊德性为宗，成为学界普遍的认识。

朱熹解尊德性的“尊”为“只是把做一件物事，尊崇抬夸它”^{[8]1588}，解道问学的“道”为“只是行，如去做它相似”^{[8]1588}。尊德性即尊崇德性，道问学即格物致知，在他看来，“尊德性，所以存心而极乎道体之大也；道问学，所以致知而尽乎道体之细也，二者修德凝道之大端也”^{[2]35-36}，尊德性是存心之事，道问学是致知之事，存心、致知本为一体，都关乎道体。德性为大，问学为小；德性为本，问学为末。道体将道的本末、体用一起说了，尊德性、道问学是本末关系，是体用关系。二者都是通向圣学的途径。朱熹虽然将尊德性与道问学一分为二，但二者并非毫不相关，相反他认为尊德性与道问学“交相滋益，互相发明”：

圣贤教人，始终本末，循循有序，精粗巨细，无有或遗。故才尊德性，便有个道问学一段事，虽当各自加功，然亦不是判然两事也。《中庸》曰：“大哉，圣人之道！洋洋乎，发育万物，峻极于天。

优优大哉！礼仪三百，威仪三千。待其人然后行。故曰：‘苟不至德，至道不凝焉。’是故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。”盖道之为体，其大无外，其小无内，无一物之不在焉。故君子之学，既能尊德性以全其大，便须道问学以尽其小。其曰致广大，极高明，温故而敦厚，则皆尊德性之功也。其曰尽精微，道中庸，知新而崇礼，则皆道问学之事也。学者于此固当以尊德性为主，然于道问学亦不可不尽其力。要当使之有以交相滋益，互相发明，则自然该贯通达，而于道体之全，无欠阙处矣^{[9]3591-3592}。

首先，尊德性与道问学虽有大小精粗之别，但二者并非截然相离的二事，而是一而二，二而一的关系。朱熹谓，尊德性而道问学，“此本是两事，细分则有十事。其实只两事，两事又只一事，只是个尊德性。却将个尊德性来道问学，所以说‘尊德性而道问学也’”^{[8]1589}。尊德性不是单纯的道德之事，道问学也不是单纯的知识之事，道德与知识紧密相连，不能离了道问学空谈尊德性，也不能离了尊德性只谈道问学。尊德性为本，道问学为末，二者本末一贯。尊德性为体，道问学为用，体为用之体，用为体之用，体用无间。其次，既言大小、本末、体用，则尊德性与道问学，其关系虽不能截然分离，但二者必有主次之分。尊德性为主，道问学为辅，“大抵此学以尊德性、求放心为本，而讲于圣贤亲切之训以开明之，此为要切之务。若通古今、考世变，则亦随力所至，推广增益，以为补助耳。不当以彼为重，而反轻凝定收敛之实、少圣贤亲切之训也。如此则是学问之道不在于己而在于书，不在于经而在于史”^{[10]2196}。在他看来，尊德性是根本，道问学只起增益补助的辅助作用，内向自反重于向外求知。经学记载“圣贤亲切之训”，史学则“通古今、考世变”，经学是根本，史学是辅助，经学高于史学。再次，尊德性与道问学，“大小相资，首尾相应”^{[2]36}，“交相滋益，互相发明”。涵养与进学，居敬与致知，实际就是尊德性与道问学，其关系“如车两轮，如鸟两翼，未有废其一而可行可飞者也”^{[5]3061}。离开道问学，只谈尊德性，就会有谈玄说妙之过，轻易放旷之失。离开尊德性，只谈道问学，则会导致漫无目的，游骑无归，耗散精神。知识促进道德的完善，道德激发对知识的追求。以道德为目的，以知识为手段。尊德性范围、指导道问学，道问学促进尊德性。最后，尊德性与道问学，其最终目的在于实现“道体之全”。有体有用，有本有末，有内有外，方是“道体之全”。向内反观，向外博求，合内外方能实现“道体之全”。基

于此,朱熹对道术之分裂提出批评:“近世学者,务反求者便以博观为外驰,务博观者又以内省为隘狭,左右佩剑,各主一偏,而道术分裂,不可复合,此学者之大病也。若谓尧、舜以来所谓兢兢业业便只是读书程课,窃恐有一向外驰之病也。如此用力,略无虚间意思、省察工夫,血气何由可平,忿欲何由可弭耶?”^{[5]2542}

朱熹认为陆九渊所说,专是尊德性,而自己所论,则是道问学上多了。讲尊德性,其长处在于“持守可观”,短处在于义理不明,“杜撰道理”。讲道问学,长处在于义理谨严,其短处在于少用力于持守,在为已为人紧要处不得力。因而,他希望“反身用力,去短集长,庶几不堕一边耳”^{[5]2541}。陆九渊则认为:“观此,则是元晦欲去两短,合两长。然吾以为不可。既不知尊德性,焉有所谓道问学?”^{[11]400}朱熹主张尊德性与道问学两进,陆九渊则认为道问学无涉于尊德性,知识无关于道德。陆九渊也讲道问学,也教人读书,只是他所谓道问学不是事物中求理,而是发明本心。他说:“今所学果为何事?人生天地间,为人自尽人道,学者所以为学,学为人而已,非有为也。”^{[11]470}知识不是手段。事事物物只有一个理,此理就是人的本心,心即理,此心圆满自足,不假外求,所以,向外求理就成为多余。

2“既尊德性矣,又必要道问学”

朱熹与陆九渊都是主张尊德性的,也都讲道问学。朱陆分派,主要不在尊德性与道问学,而是另有所在,对此李光地有清醒的认识:

或曰:“由子之说,则告子也,陆氏之徒也,必其居敬持志,而知行未加焉尔。盖孟子之辟告氏也,我则知言,彼勿求言焉;我则养气,彼勿求气焉;而于所谓持志者无讥。朱子之议陆氏也,曰问学功缺,而于所谓尊德性者无讥。故曰知行未加焉,其居敬持志一也。”曰:似矣而未尽也。夫告、孟之差也,朱、陆之异也,在乎心性之源不合,仁义之实不著,非夫功之偏而不举,说之略而不全云尔。夫隆礼、由礼之谓敬,非所谓坐摄本心者也;夫向道、望道之谓志,非所谓乃凝于神者也。故夫子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”又曰:“志于学。”又曰:“志于道。”又曰:“志于仁。”夫是之谓敬也、志也,皆有所操持循习而日可就,皆有所标准慕效而岁可期。告、陆所谓敬也、志也,恐邻乎摄心者也、凝神者也。苟或似之,则释氏之说,非孔门之说也。孔门之说,自居敬、持志,至乎强学、力行,程则分矣,而涂不二也。彼其栖桮仁义,则必不志仁义;注解贤圣,则必不志贤圣。不志仁

义、贤圣,是凡讲闻礼义,敦说《诗》《书》,皆末也、外也。告、陆之所简而弃之,恐为心累者也。如是以为敬,敬其所敬;如是以为志,志其所志;则如是以为知,知其所知;如是以为行,行其所行。吾于理也性之,彼于义也外之,吾学本天,彼学本心。若子之说,似矣而未尽也。^{[12]227-228}

李光地赞同孟子与告子在知言、养气上有差异,但都主张持志的说法。也赞成朱熹与陆九渊都坚持尊德性的说法。持志,“志者,心之所向。持志却是养心”^{[8]1239}发挥心的主宰、抉择能力。尊德性也就是存心、养心。但是,他认为仅仅认识到孟子、告子都讲持志,朱熹、陆九渊都讲尊德性,这是不够的,是言而未尽。他更深一步认识到:“夫告、孟之差也,朱、陆之异也,在乎心性之源不合,仁义之实不著,非夫功之偏而不举,说之略而不全云尔。”告子、孟子的区别,朱熹、陆九渊的差异主要不在工夫论,而在本体论,所谓“心性之源不合”。中国哲学之本体论有本源的意思。孟子持道德人性论,告子持自然人性论。告子以人之自然本能为性,主张性无善恶说,讲人之天性,忽视人之习性。告子所讲为人的自然属性,孟子在承认人的自然属性之基础上,主张人的社会属性,主张超越于自然属性之上的道德人性,主张人性善。陆九渊主“心即理”,朱熹主“性即理”、“心统性情”。所谓“性即理”,在朱熹看来,人性的本质在于理、天理。“人物之生,同得天地之理以为性,同得天地之气以为形。”^{[12]293}此性为天命之性,本然之性,为人所共有的。理为天地间人与物所共有的理,理在人谓之性,在物在事谓之理,人生来具有的理就是性,性与理不二。心具众理,心本身不是性,心与性不可为一。所谓“心即理”,也就是“心即性”,心与性为一,本心即是理。在陆九渊看来,心与理合一,宇宙之心即是一己之心,宇宙内之事即是一己分内事。性之于朱熹在天,性之于陆九渊在心,所以,李光地说:“吾学本天,彼学本心”。从心性之源上区分孟告朱陆,李光地没有浮于表面,而是直探本源,此为有见之识,难能可贵。

心是知觉思虑之心,性与理则无知觉思虑,心即理,心即性,则知觉即性即理。在朱熹看来,以知觉论性,就会流于佛家、告子者流,所以,朱熹批评陆九渊近禅,这是从修养方法上进行批评。在这一点上,李光地同朱熹的主张相近,他反对坐摄本心,举内遗外,豁然顿悟的修养功夫,认为那是佛家之说,非儒家之说。他主张的修养工夫是“敬也、志也,皆有所操持循习而日可就,皆有所标准慕效而岁可期”,“自

居敬、持志，至乎强学、力行，程则分矣，而涂不二也”的循序渐进之教，是“渐教”而非“顿教”。主张循序渐进，内外交养，有规可循的居敬持志之学，所谓尊德性而道问学。

清初理学家认为王阳明的无善无恶说，导致晚明以来，学者肆无忌惮，放荡情欲，蔑弃人伦。因而，他们重新强调孟子的性善说，以重建人伦秩序。李光地谓：“人生所禀之气当有善恶。然善恶差殊，非性也，气也。性即理，理则善而已矣。”^{[13]85}“命之于天，循之则为道，修之则为教。圣人尽其性，以至尽人性、尽物性，则道教备矣。然岂能有所加损于性哉？无他，性善故也。”^{[13]86}在他看来，人性善是理善，性的本源天命之理是善的，所以，天命下贯，循道修教对人性无有加损。因此，他对告子“桮棬仁义”的自然人性论持否定态度。在他看来，恶来自于后天，即天理赋于物时，“学问勤，则性复其本善”^{[13]86}，所以要重视后天之习性，学问变化气质，以复本善之性。

鉴于心学束书不观，游谈无根，容易自是其是，是非标准不一，终致道德价值体系崩溃的弊病。李光地对视“讲闻礼义，敦说《诗》《书》”为末的陆王学表示不满。在他看来，读书学习对建立普遍性的是非标准，完善人的德性是必不可少的。

“敬”作为一种道德修养方法，指人的自我控制、抑制的能力，通过“敬”的工夫，使人的心思专一，不为外物所牵引。程颐谓：“所谓敬者，主一之谓敬，所谓一者，无适之谓一。”^{[14]169}朱熹则解为：“敬只是此心自做主宰处。”^{[8]210}李光地一反程朱以“心”解“敬”的套路，改以“礼”解“敬”，“敬”为隆礼、由礼。礼相对于心而言，更容易把捉，有规可循，容易入手。这反映了清初学风由形上玄远向形下笃实的转换。同时，也反映了礼学观念的复兴趋势。

通过以上分析可以看出，一方面，李光地反对将尊德性与道问学截然二分，另一方面，他强调人的先天性善的同时，不忽视后天学习。尊德性与道问学一同提了。对于尊德性与道问学的关系，他最欣赏的是朱熹在《玉山讲义》中的观点，也就是本节前面所引，朱熹《玉山讲义》中讲尊德性与道问学是大小、本末、体用关系的那段文字。李光地评价《玉山讲义》曰：

是故玉山之会，鹅湖之争，倾动一时，见于止斋陈氏之书。而其故址皆在于信。以今考之，鹅湖辩论，其言不传，抑止斋所谓刻画深而伤易简，矜持过而涉客骄。是一时学者，犹有疑而未概于心焉。独《玉山讲义》，剔抉详明，虽因问而答，而已尽乎义理之根源，功夫之切

要。呜呼！首疏仁义之目，而警以著察之效，中揭性善之指，而进以瞑之剂，终提尊德性、道问学之宗，而两掇其空虚卑近之弊。朱门之所终日言者，不离乎是，而于《玉山》独反复焉，岂为一时学者设哉^{[12]356}？

南宋绍熙五年（1194年），朱熹六十五岁时，在玉山为县学诸生讲学，为后人留下《玉山讲义》。被谓为“先生晚年亲切之训”^{[15]399}，是“朱熹生平对自己的理学体系作的一次最精约明晰的理论概括”^{[16]933}，是朱熹晚年的全论、定论。淳熙二年（1175年），鹅湖之会，朱熹意识到自己学问“支离”的毛病。次年的三衢之会，使他认识到自己亟需统一尊德性与道问学。经过十数年的优游涵泳，至《玉山讲义》，使尊德性与道问学以体用关系得以统一。在李光地看来，鹅湖辩论之言，如陈傅良所说，“刻画深而伤易简，矜持过而涉客骄”，不得久传。而《玉山讲义》则“已尽乎义理之根源，功夫之切要”，非为一时之学者而设，是可以传诸久远的。王守仁作《朱子晚年定论》，引朱以合陆。陈建作《学蔀通辨》，又尊朱以攻陆。李绂作《朱子晚年全论》，以尊陆氏之学。三书皆寻求朱熹晚年定论，然前两书无涉于《玉山讲义》。李绂的《朱子晚年全论》虽收入《玉山讲义》，然评价并不高，谓“辞繁不杀，不及《鹿洞讲义》之简明亲切耳。”^{[17]317}李光地推崇《玉山讲义》，深许朱熹晚年之论，在尊德性、道问学问题上，采取与《玉山讲义》相近之主张。

立志居敬，即《中庸》之“尊德性”也；致知力行，即《中庸》之“道问学”也。广大高明，盖立志之事；涵泳敦笃，盖居敬之事。知行则错综乎其中。精微知新，致知之事。《中庸》崇礼，则力行之事也。古圣之书，莫备于《中庸》；近贤之说，莫备于朱子。若周子之诚几德、乾损益，程子之涵养进学、居敬穷理，以溯夫古训之制心、制事，直内、方外，中和、诚明之指，虽语有繁杀，义有偏全，先圣后圣，其揆一耳^{[13]217}。

尊德性、立志居敬、广大高明、涵泳敦笃、诚几德、涵养、居敬、制心、直内、中、诚、敬属相近之范畴，都是向内、就心一边言。道问学、致知力行、精微知新、崇礼、乾损益、进学、穷理、制事、方外、和、明、义属相近之范畴，都是向外、就事一边言。前后两组范畴都是道德修养的两种方法，都属于工夫论的范畴，知行贯穿于其间。

李光地对于尊德性与道问学的关系认知，大体不脱朱熹《玉山讲义》之矩矱：

既尊德性矣，而又必要道问学；既致广大

矣,又必要尽精微;既极高明矣,又必要道中庸;既温故敦厚矣,又必要知新崇礼。以及议礼、制度、考文,考三王,建天地,质鬼神,俟圣人,世为道,世为法,世为则。至此,然后能尽其道也。然却离不得根本,故论至道必扯着至德;道问学等必扯着尊德性等;作礼乐必扯着德;离不了实心。故曰:“修道以仁。”此本末相资,内外交养,方为圣学之全^{[18]37}。

《中庸》自忠恕、诚明,以及尊德性、道问学,川流敦化,体用互发,一篇之中,累反复焉,而要之不离乎中、和二者而已。中即直内之谓也,和即方外之谓也。敬立故内直,义形故外方。苟非二者夹持,则德孤而道小,又何以致于位、育之盛乎^{[12]151}?

“尊德性”是“道问学”之基,只是“尊德性”又不可不“道问学”^{[19]18}。

由穷理而尽性者,明善以诚其身者也。由尽性而穷理者,尊德性而道问学者也。二者相为终始,非安勉两途之谓也。自韩子、程子之论颜子,皆以圣贤之分言,此说似为优矣^{[20]392}。

‘道问学’不过是要‘尊德性’,然非‘尊德性’以为基本,又将何者去‘道问学’?‘学问之道无他,求其放心而已’。各色学问,皆归于收放心,然非先把心收住,如何做学问工夫?却是循环相资,初非判然为二^{[19]207}。

尊德性与道问学是“本末相资,内外交养”,“体用互发”,“相为终始,非安勉两途”,“循环相资,初非判然为二”的关系。尊德性是道问学的基础与目的。反过来,道问学又促成尊德性。

尊德性又是德性修养的归趋,“不尊德性,则不知学问为何事。不知万物皆备于我,则于精微之理,不能反身而诚也。不卓然立于万物之表,则乌能行乎事物之中,而时措之宜哉?”^{[20]412}尊德性才能范围、导向道问学,才能向内反身而诚,向外应对万事,时措之宜。尊德性是根本。格物致知,须把握到根本。“格致之义,朱子说,一件格到十分便是格,十件各格到九分九厘,亦算不得格。此最说得好。那一厘不到处便是本,知得本处,方是十分。本就是明明德”^{[19]13}。“格物者,知天下国家以身为本,则知身心之不可放纵、苟且、自私”^{[21]22},学问以存心为本,格物致知就要格得此本,存养此本善之心。“学问须将大头脑处通透方得。”^{[13]218}此“大头脑”,即身心性命之学,通透身心性命之学,才算知至,才算知本。知至即知本。

但知本又需要道问学。尊德性为本,道问学为末,“离了本便无末,但不可云只要本不须末耳”^{[19]20-21}。“以道体言之,则性命身心为

本,威仪文辞为末;以功夫言之,则小物细行,乃所以为大德之基。”^{[22]3957}见闻之知是进德之基,读书学习是德性修养的途径之一。李光地以调养血气喻修养工夫,“不暴怒,不狂喜,不劳攘,令血气和平,是‘尊德性’一般;节饮食,善医药,是‘道问学’一般。”^{[19]206}调节饮食,善用医药,外在调节也可达到调养血气的目的,外在调节与内在控制的效果是相同的。所以,不可轻视道问学。尊德性与道问学都在于提升道德修养,成就圣贤人格。尊德性而道问学,方是“圣学之全”。

最可注意者,李光地将尊德性与道问学,看成一个终始、循环的关系。这是他不同与朱熹之处,可能受到王阳明知行合一说的影响,知行合一说已然将知行关系看成循环关系^{[23]101-120}。李光地以阴阳循环论知行:知行犹阴阳然,阴阳者不可为首,而如环斯循也,惟所主焉尔。故曰其静也专,其动也直,是静为本也。曰显诸仁,藏诸用,是显为先也。曰万物资始乃统天,是以始统终也。曰万物之所成终而所成始也,是以终为始也。夫主于知则先知,主于行则先行^{[12]226}。

知行贯穿于尊德性与道问学,知行为阴阳循环关系,尊德性与道问学则“循环相资”。

3 结语

李光地强调“既尊德性矣,又必要道问学”^{[18]37},追求“敬义夹持,明诚两进”^{[24]5}的理想修养工夫,是有为而发。王阳明将知性与德性分离,客观知识在成就德性的过程中的作用微不足道。晚明王学的流行,导致“遗弃书史、略去文字,扫除记诵见闻”^{[12]213}学风浮夸。李光地主张“书史、文字,记诵见闻,不可去也。书史、文字,无非道也。记诵见闻,无非心也。”书史载道,“学问以养心”^{[12]214}。缺少了道问学的工夫就会流于异端。

道问学工夫的重视,使学者究心经史,促进了清初经学的复兴。同时,西方自然科学也成为道问学的对象,成为儒者学习的功课之一,备受重视。另一方面,清初理学家受阳明心学之习染,意识到知识与道德的不同,经验性知识与道德性知识的不同,从而,他们可以一边反对天主教神学,一边积极学习西方自然科学知识。李光地作为清初理学家,一方面要维护儒学道德价值体系,另一方面,西方自然科学作为儒家格致的对象进入他的视野。他对西方自然科学知识的学习,是在尊德性前提下的道问学,所以,他用体用关系对待中学与西学,知识性的学问还没有独立地被看待。传统的社会结构未发生改变,传统的道德价值体系未发

生改变,人们对待自然科学知识的态度也就不会有本质性的变化。所以,对其科学价值观的评价,不可以因其积极学习西方自然科学而过分拔高,也不可以因其价值优先,以体用、本末关系看待中学与西学而过分贬低,不可以今

律古。应当抱有同情了解的态度对待之。因为儒学是价值性学问,自然科学是事实性、经验性学问,它们是两种不同性质的学问,谁也不必为谁负责。

参考文献:

- [1] 朱谦之:《老子校释》,中华书局,2017年,第200页。
- [2] 朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年,第173页、第174页、第31页、第36页、第35-36页、第36页、第293页。
- [3] 张载:《张载集》,中华书局,1978年,第24页、第25页。
- [4] 王守仁:《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年,第1224页、第1228页、第1229页。
- [5] 朱熹:《朱子全书》第23册,上海古籍出版社 安徽教育出版社,2002年,第2541页、第3061页、第2542页、第2541页。
- [6] 虞集:《虞集全集》,天津古籍出版社,2007年,第862页。
- [7] 黄宗羲:《黄宗羲全集》第五册,浙江古籍出版社,2005年,第278页。
- [8] 黎靖德:《朱子语类》,中华书局,1986年,第1588页、第1588页、第1589页、第1239页、第210页。
- [9] 朱熹:《朱子全书》第24册,上海古籍出版社,安徽教育出版社,2002年,第3591-3592页。
- [10] 朱熹:《朱子全书》第22册,上海古籍出版社 安徽教育出版社,2002年,第2196页。
- [11] 陆九渊:《陆九渊集》,中华书局,1980年,第400页、第470页。
- [12] 李光地:《榕村全书》第八册,陈祖武点校,福建人民出版社,2013年,第227-228页、第356页、第151页、第226页、第213页、第214页。
- [13] 李光地:《榕村全书》第六册,陈祖武点校,福建人民出版社,2013年,第85页、第86页、第86页、第217页、第218页。
- [14] 程颢、程颐:《二程集》,中华书局,2004年,第169页。
- [15] 王懋竑:《朱子年谱》,中华书局,1998年,第399页。
- [16] 束景南:《朱子大传》,福建教育出版社,1992年,第933页。
- [17] 李绂:《朱子晚年全论》,段景莲点校,中华书局,2000年,第317页。
- [18] 李光地:《榕村全书》第七册,陈祖武点校,福建人民出版社,2013年,第37页、第37页。
- [19] 李光地:《榕村全书》第五册,陈祖武点校,福建人民出版社,2013年,第18页、第207页、第13页、第20-21页、第206页。
- [20] 李光地:《榕村全书》第四册,陈祖武点校,福建人民出版社,2013年,第392页、第412页。
- [21] 李光地:《榕村全书》第三册,陈祖武点校,福建人民出版社,2013年,第22页。
- [22] 李光地:《榕村全集》,台北:大西洋图书公司,出版地、年月不详,第3957页。
- [23] 杨国荣:《杨国荣讲王阳明》,北京大学出版社,2005年,第101-120页。
- [24] 黄宗羲:《黄宗羲全集》第七册,浙江古籍出版社,2005年,第5页。

作者简介: 万宏强(1982—),男,汉族,甘肃庄浪人,博士,青海师范大学历史学院副教授,研究方向:清代学术史。

通讯作者: 万建新(1982—),男,汉族,甘肃靖远人,硕士,甘肃医学院讲师,研究方向:科技哲学。

项目信息: 青海省哲学社会科学规划项目“明清鼎革视域下的清初朱子学研究”(24YB026);藏区历史与多民族繁荣发展研究省部共建协同创新中心项目“清初朱子学与宗教的交涉”(XTCXZX202208)成果。