

宋明理学话语的聚合形态 与理学家的辨义方法*

王培友 薛振宇

【摘要】宋明理学家通过聚合话语实施辨义，部分地实现了对诸话语相互关系、各自意蕴和相互功用的界定或说明。宋明理学话语的聚合形态主要有三种类型：基于儒家早期经典义理聚合话语；基于理学代表人物的思想主张聚合话语；基于严辨“异端”的目的聚合话语。宋明理学家的辨义方法也主要有三种类型：因陈述某命题而辨义；基于体、用关系而辨义；以统言（合言）、分言和专言等方式而辨义。宋明理学话语的聚合形态与理学家的辨义方法，对确立理学道统正传地位、建构理学理论体系、严辨儒道释异同以及提升理学义理严密性等均具有重要作用。对此进行研究，既可为探讨宋明理学“标识性话语”“叙述逻辑”等提供范例，亦可为当下建构中国话语和中国叙事体系提供有益借鉴。

【关键词】理学话语 聚合形态 辨义 义理

【作者简介】王培友，文学博士，北京语言大学文学院教授、博士生导师；薛振宇，北京语言大学文学院博士研究生。

【中图分类号】B21 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097-1125（2026）03-0120-20

* 本文系国家社会科学基金重点项目“元代理学诗文献集成与研究”（21AZW009）的阶段成果。

学术话语体系建构问题是中国哲学社会科学自主知识体系构建中的一个重要问题。基于不同历史语境生成的文化理论体系及其制约下的文化心理，决定了中西文明之学术话语体系的差异。进而言之，中西方应当具有不同的话语标识和叙述逻辑。在这里，话语标识指某种文化体系核心“元素”（如概念、范畴、命题等）的语言呈现形态，叙述逻辑则指潜存于历史文献中的先人认知或思维方式的语言表达形态。构建富有效能的、立足中国本土文化的新时代话语体系，有必要围绕话语标识和叙述逻辑这两个重心来提炼标识性话语等关键性问题。从这个意义上说，对宋明理学之话语标识和叙述逻辑等进行考察，绝不是一个纯粹而具体的学术问题。基于这一认识，本文拟引入话语语言学相关理论，对宋明理学话语聚合形态及理学家辨义方式等问题进行研究，力图提炼宋明理学话语标识、考察其叙述逻辑，为当下的话语研究提供一个新的研究视域。

我们注意到，在宋明理学历史文献中，存在大量因诸范畴或命题等相互关联而生成的句群、段落等语言形态。例如，程颐云：“性之本谓之命，性之自然者谓之天，自性之有形者谓之心，自性之有动者谓之情，凡此数者皆一也。圣人因事以制名，故不同若此。”^①程颐所言“性”“命”等源于“一”而“因事以制名”，极具典型性地表征出宋明理学文献中由话语互相关联而生成的这种独特语言形态。正是由于话语的相互关联，才生成了具备封闭性特征的话语独特语境，“命”“天”“心”“情”等范畴方能具备同质性或同义性。显而易见，这一基于话语相互关联而实现的对诸范畴或命题的关系、意蕴和功用等予以界定的语言形态，与近代以来中西方以概念、范畴或命题等途径实现说明或者界定的惯常表述方式是完全不同的。不过，迄今为止，宋明理学文献中的这一独特语言现象还没有引起学术界的广泛关注。其原因可能在于，长期以来我们习惯于以概念、范畴、命题等为出发点表述问题和进行研究，却难以对因若干话语相互关联而产生的这一类语言现象予以指称，故而无法将其作为一类“问题”予以考察。引入话语语言学的话语理论，可以为我们研究这一类语言现象提供极为难得的理论依据与研究视角。

根据话语语言学理论，话语既包括概念、范畴和命题等“元素”，又包

^① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第318页。

括延伸到句子、意群、句群等篇章以下层次的语言对象。^①也就是说,话语具有宽、窄两个方面的含义:就前者而言,话语指句子、意群、句群等篇章以下层次的语言形态;就后者而言,话语主要包括以概念、范畴和命题等可用“元素”指称的语言形态。显然,程颐笔下由“命”“天”“心”“情”等话语关联而形成的整体语言段落现象,正好契合话语的宽义;而“性”“命”“天”“心”“情”等范畴,以及由包含“谓之”的诸句子形成的“命题”等,又契合话语的窄义。由此,从其宽义着眼,我们可以把这些由范畴、命题等关联而形成的整体语言形态纳入研究视野;从其窄义着眼,我们可以基于范畴、命题等考察其聚合形态。在这里,聚合形态指宋明理学当中因诸话语相互关联而呈现的语言现象及其组织方式,聚合具有综合、关联、丛聚或缀连窄义之话语的含义;而辨义则指宋明理学家通过聚合诸话语而对其关系、边际和功用等加以界定,以对其诸方面或层次加以把握和认识。

本文研究表明,宋明理学的话语聚合形态主要包括三种类型:第一,基于儒家早期经典义理聚合话语;第二,基于理学代表人物的思想主张聚合话语;第三,基于严辨“异端”的目的聚合话语。宋明理学家基于这三种话语聚合方式进行辨义,其方法也有三种类型:第一,因陈述某命题而辨义;第二,基于体、用关系而辨义;第三,以统言(合言)、分言和专言等方式而辨义。对此,下文将分别展开叙述。

一、以儒家早期经典之义理聚合话语

宋明理学家大都谙熟早期儒家典籍,^②因此他们常常以其义理为纽带或线索聚合理学话语。

其一,基于《孟子》义理聚合话语。例如,周敦颐云:“予谓养心不止于寡焉而存耳,盖寡焉以至于无。无则诚立、明通。诚立,贤也;明通,圣也。”

^① 话语语言学(text linguistics)的研究对象是连贯性话语。德国语言学家卡尔·布斯特(K. Boost)把叙述的出发点称为主题,把叙述的核心称为述题。转引自王福祥:《俄语话语结构分析》,外语教学与研究出版社1981年版,第32页。从话语语言学来讲,“话语”即主题、述题中的概念、范畴、命题、句子或小于篇章的意群、句群等。其中,“话语”又以概念、范畴、命题等类别更为常见。

^② 参见王培友、薛振宇:《宋元理学“理”话语的先秦思想来源及其类属划分依据》,《中国文化研究》2024年第3期,第79页。

是圣贤非性生，必养心而至之。”^①周氏以孟子“养心”“寡欲”说为阐释重心，而推“寡欲”至于“无欲”，再由之实现“诚立”“明通”，从而创立了以“诚”为本体的理学学说。朱熹云：“恻隐、羞恶、是非、辞逊是情之发……此情之出于性而善者也……存养主一，使之不失去，乃善。”^②朱熹以孟子“四端”说为统帅，将性、情、心、已发未发、恻隐、羞恶、是非、辞逊、善恶、心统性情、心具性情等相聚合，这就把孟子的“四端”说和张载的“心统性情”说绾合在一起，构建起影响极为深远的朱子“性情说”。朱熹采用的这种把孟子思想与早期理学家思想相缀合而连用，从而统摄、联系若干理学话语的做法影响深远。真德秀曾引程颐、朱熹所言，对《孟子》的“仁，人心也”和“求放心”有所疏解。真德秀引程颐言曰：“心本善而流于不善，是放也。”^③以程颐之“流于不善”而释“放心”之“放”。又引朱熹、程颐之言而论曰：“仁者，心之德。程子所谓：‘心如谷种，仁则其生之性是也。’……义者，行事之宜谓之人路，则可以见其为出入往来必由之道，而不可须臾舍矣。”^④在这里，“仁者，心之德”为朱熹所言，仁为人心内在的“生”之性。真德秀因程颐、朱熹之思想而聚合相关话语，此可谓累积型话语聚合形态。这种方式亦为后世理学家广泛使用。例如，王阳明亦曾引述程颐学说，以辨孟子“四端”说之精义：“仁、义、礼、智，也是表德……名至于无穷，只一性而已……人只要在性上用功，看得一‘性’字分明，即万理灿然。”^⑤王阳明引述程颐“性一”之说而对“心”之“用”予以阐释，以说明仁、义、礼、智，以及天、帝、命、性等“名”，皆为“性”之异名。这些异名的本质是“性”在不同规定性条件下的各种呈现形态。

纵观宋明理学发展史，宋明理学家常以《孟子》义理为统摄，串联起若干理学话语，这是他们最为常用的话语聚合形态之一。文献考察表明，从程颐、杨时、陈渊、胡安国、胡宏、朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊、魏了翁、真德秀、陈淳、程端蒙、黄榦，到许衡、吴澄、王阳明，再到阳明后学，以

① 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局1990年版，第52页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局1986年版，第92页。

③ 真德秀：《西山读书记》卷3《心》，《景印文渊阁四库全书》第705册，台湾商务印书馆1986年版，第92页。

④ 真德秀：《西山读书记》卷3《心》，《景印文渊阁四库全书》第705册，台湾商务印书馆1986年版，第92页。

⑤ 王守仁著，王晓昕、赵平略点校：《王文成公全书》卷1《传习录上》，中华书局2015年版，第19~20页。

孟子思想统摄理学话语实施辨义，似乎是诸理学学派最为信守而不宣于外的传统。孟子之“四端”“求放心”“尽心知性”“知性知天”“仁者人心”，以及义利之辨、今乐古乐之同、养气、性善等，是宋明理学家赖以聚合诸多理学话语的重要枢纽。这种话语聚合形态以及由此而呈现的辨义方法，既是宋明理学话语产生群聚现象的重要原因，也是宋明理学家建构话语关联和理论体系的重要方式。

其二，基于《周易》（包括《易经》和《易传》两个部分）义理聚合话语。例如，周敦颐常以《周易》义理聚合若干话语，如其《通书》有云：“诚者，圣人之本……元、亨，诚之通；利、贞，诚之复……大哉《易》也，性命之源乎！”^①周氏以《易传》之宇宙生成论来阐释“人道”（“诚”）之生成、发育、发展和回归的形态与路径，其理论贡献正如刘宗周所论：“诚者，天之道也……诚之者，人之道也。主静，所以立命也。知几其神，所以事天也。圣同天，信乎！”^②周敦颐以《易传》思想沟通天道与人道，“诚”成为缩合“天”“人”“性”“命”“德”等话语的枢纽。文天祥亦依托《周易·系辞》聚合了“信”“忠”“诚”“无妄”“德”等话语：“中心之谓忠，以实之谓信，无妄之谓诚，三者一道也……忠信之心，愈持养则愈充实，故曰忠信所以进德。”^③在文天祥看来，“忠”“信”“诚”即“道”即“德”，“辞”为“德”之表征，“忠信”皆由“辞”来表达或表现。“德”基于“心”而言，“业”基于“事”而言。“德”有层级，故曰“进”。文天祥的这段话把各话语之“义”及其相互关系阐释得非常透彻。总的来看，凡是以《周易》来聚合话语的宋明理学家，基本上都沿着周敦颐、文天祥的路径与方法前行。进一步看，宋明理学家往往基于《周易》之“乾”“坤”“复”“无妄”等言“天道”，以“咸”“恒”言夫妇之道，以“未济”的“坎”“离”之合、“既济”的“坎”“离”之交言“合而交则生物”。^④宋、元、明代表性理学家，如邵雍、程颢、杨时、胡宏、吕祖谦、黄榦、陈淳、魏了翁、真德秀、吴澄、王阳明等，皆常用《周易》聚合理学相关话语。

① 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局1990年版，第13~14页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷11《濂溪学案上》，中华书局1986年版，第482页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷88《巽斋学案》，中华书局1986年版，第2959页。

④ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第692页。

其三，宋明理学家往往基于《论语》、《大学》、《中庸》和三《礼》的思想聚合理学话语。相较而言，以这些经典聚合理学话语，比起依托《孟子》、《周易》等要少见一些。其中，以《大学》、《中庸》和三《礼》的思想来聚合话语的情形，又比基于《论语》的更少见一些。以《论语》的思想把理学相关话语聚合在一起，是宋明理学家常用的话语聚合形态之一。例如，周敦颐写道：“圣，诚而已矣……诚，五常之本，百行之源也……故曰：‘一日克己复礼，天下归仁焉。’”^① 他因“克己复礼”而把“诚”“五常”“动静”“圣”等聚合起来，以明“诚”之功用或价值，强调用“诚”可得“仁”以为“圣”。再如李侗论“忠恕”时曾云：“若以谓圣人一以贯之之道，其精微非门人之问所可告，姑以忠恕答之，恐圣贤之心，不如是之支也……但合内外之道，使之体用同源，显微无间，精粗不二，袞同尽此理，则非圣人不能是也。”^② 李侗、朱熹因《论语》中曾子言“忠恕”事，而联系“仁”“忠恕”“尧舜之道”“道在日用”“尽己及物”等话语，以明“道”及入道门径。朱熹在《论语集注》中引张载、程颢、程颐、吕大临、范祖禹、谢良佐、尹焞、杨时、侯仲良、李郁、胡寅、游酢、李侗、张栻、刘勉之、刘安世、晁说之等理学家之论探讨《论语》章句义理，从中可见朱熹卒前理学家以《论语》之义理聚合理学之话语的情形。朱熹门人后学，如黄榦、陈淳、程端蒙、真德秀、魏了翁、王柏等，以及吴澄、刘因、湛若水、陈献章、王阳明、王艮、刘宗周等元、明理学家，亦以《论语》之义理聚合理学话语。

基于《大学》《中庸》思想聚合理学话语，亦为重要的话语聚合形态。朱熹之《朱子语类》多及《大学》，而王阳明则往往以《礼记·大学》（谓之古本）纠正朱熹所论之错谬。《传习录》载：

先生曰：“‘作新民’之‘新’是自新之民，与‘在新民’之‘新’不同，此岂足为据？……‘亲民’犹《孟子》‘亲亲仁民’之谓，亲之即仁之也……又如孔子言‘修己以安百姓’，‘修己’便是‘明明德’，‘安百姓’便是‘亲民’。说‘亲民’便是兼教养意，说‘新民’便觉偏了。”^③

① 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局1990年版，第15~16页。

② 朱熹：《延平答问》，《景印文渊阁四库全书》第698册，台湾商务印书馆1986年版，第652页。

③ 王守仁著，王晓昕、赵平略点校：《王文成公全书》卷1《传习录上》，中华书局2015年版，第2页。

王阳明因《大学》之“亲民”而辨朱熹之“亲”作“新”之误，又引《孟子》《尚书》《礼记》诸书之“亲”字以证之。王阳明亦对“仁民”“亲亲”“明德”等有所阐释。《传习录》记载了王阳明对《大学》义理的探讨，书载王阳明答弟子问时所言：

朱子格物之训，未免牵合附会，非其本旨……尽心、知性、知天，是生知安行事；存心、养性、事天，是学知利行事；夭寿不贰，修身以俟，是困知勉行事……性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性……身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物……《中庸》言“不诚无物”，《大学》“明明德”之功，只是个诚意。诚意之功，只是个格物。^①

王阳明因朱熹“格物”而辨析“尽心”“知性”“知天”，以及“心”“意”“知”“物”之关系，从而论证了“诚”之于“格物”的重要性。

相较而言，宋明理学家基于《尚书》、《诗经》和三《礼》思想聚合理学话语的情形并不多见。不过，由于这种话语聚合形态常见于宋明理学代表人物的论述中，故其影响力亦不可小觑。例如，周敦颐《通书》载：“《洪范》曰：‘思曰睿，睿作圣。’……故思者，圣功之本，而吉凶之几也。《易》曰：‘君子见几而作，不俟终日。’睿也。又曰：‘知几，其神乎！’圣也。”^②周敦颐以《尚书》之“思”聚合“诚”“微”“圣功”“知几”等话语。此外，宋明理学家还常对《尚书》中的若干话语，如“人心”“道心”“念兹在兹”“宽而栗”“柔而立”“乱而敬”“直而温”等进行义理开掘，或围绕这些概念聚合核心词。例如，朱熹以《尚书》话语聚合理学话语：“性只是理。气质之性，亦只是这里出……道心固是心，人心亦心也。横渠言：‘心统性情。’”^③朱熹以“道心”“人心”论“性”“理”，聚合其“气质之性”“心统性情”等。当这些话语聚合起来后，才得以相互界定其边际或关系。朱熹的这一做法亦为张载、杨时、张栻、吕祖谦等重视。

引《诗经》语句聚合理学话语，亦是宋明理学家使用的聚合形态之一。例如，真德秀《心经》载程颐、朱熹以《诗》句连缀若干话语：

-
- ① 王守仁著，王晓昕、赵平略点校：《王文成公全书》卷1《传习录上》，中华书局2015年版，第6~7页。
- ② 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局1990年版，第21~22页。
- ③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局1986年版，第67页。

《诗》云：“潜虽伏矣，亦孔之昭。”故君子内省不疚，无恶于志，君子之所不可及者，其惟人之所不见乎？……程子曰：“学始于不欺暗室。”又曰：“不愧屋漏，与谨独是持养气象。”朱子曰：“人之所不见，此君子谨独之事也……不待言动而后敬信，则其为己之功，益加密矣。”^①

真德秀论及程颐、朱熹等以《诗经》语句串联理学话语的情形。程颐、朱熹等将《诗经》语句与“内省”“无恶于志”“敬”“信”“慎独”“戒谨恐惧”“为己之功”等话语相联系，言理精密简练。

相较而言，在文献记载中有关宋明理学家以三《礼》思想聚合理学话语的情形就更少了。在早期理学家张载及其弟子李复等之后，宋代理学家只有朱熹、吕祖谦、魏了翁等较为常用此种路径。从理学发展历程看，在朱熹、吕祖谦之后，宋明理学家使用三《礼》思想聚合理学话语的情形较少。唯有魏了翁《仪礼要义》、元代吴澄《仪礼逸经》《礼记纂言》、明代胡广等《礼记大全》、黄道周《坊记集传》《缁衣集传》《儒行集传》等，较多地使用了《礼》学思想以聚合理学话语。总之，宋明时期，理学家以三《礼》思想聚合理学话语的文献，相较立足《周易》《孟子》《论语》《大学》《中庸》《诗经》《尚书》等聚合理学话语的文献，数量是比较少的。

综上所述，宋明理学家多以早期儒家经典如《孟子》《论语》《大学》《中庸》《诗经》《周易》《尚书》等为义理纽带，对理学话语予以聚合。这一现象说明，宋明理学在话语义理层面与早期儒学典籍有紧密联系。据此而言，正是基于早期儒学经典话语的意蕴、功用及异同关系，宋明理学话语才得以实现聚合。显而易见，以早期儒家经典思想来聚合话语，是宋明理学明晰话语层级和建构理论体系的重要方法与路径。

二、以理学代表人物的思想主张聚合话语

宋明理学家常以这一时期代表性理学家思想观点为纽带，聚合若干理学话语。例如，程颐、朱熹及其高弟黄榦皆曾以张载“气质之性”说聚合理学话语。张载原说云：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质

^① 真德秀：《心经》，《景印文渊阁四库全书》第706册，台湾商务印书馆1986年版，第429页。

之性，君子有弗性者焉。”^①程颐、朱熹皆认同张载之说。程颐即云：“学至气质变化，方是有功。”^②肯定张载“善反之”以变化气质之论。朱熹亦认为张载之说“极有功于圣门，有补于后学”。^③黄榦则复加仔细阐说：“自孟子言性善，而荀卿言性恶，扬雄言善恶混，韩文公言三品。及至横渠，分为天地之性、气质之性，然后诸子之说始定。盖自其理而言之，不杂乎气质而为宗，则是天地赋与万物之本然者，而寓乎气质之中也。”^④黄榦把张载之说置于儒学发展史之中加以考察，聚合“天地之性”“理”“气”“气质”“万物本然”等，由此进一步巩固和提升了张载“气质之性”说的历史地位。再如，胡宏在论及“天理”“人欲”之关系时曾云：“天理人欲，同体而异用，同行而异情。进修君子，宜深别焉！”^⑤这一论断从体用层面把“天理”“人欲”这组话语相聚合。朱熹、吕祖谦进一步对胡宏提出的话题进行探讨，使之与“天理”“同行异情”等相联系。例如，朱熹就认为：“此章亦性无善恶之意……似恐未安。盖天理莫知其所始，其在人，则生而有之矣。人欲者，梏于形，杂于气，狃于习，乱于情，而后有者也……今以天理人欲混为一区，恐未允当。”^⑥朱熹强调天理与人欲的“体”并不相同，认为胡宏体认的天理、人欲是有问题的。与朱熹观点不同，吕祖谦赞同胡宏之论：“‘天理人欲，同体而异用’者，却似未失。盖降衷秉彝，固纯乎天理，及为物所诱，人欲滋炽，天理泯灭，而实未尝相离也。同体异用，同行异情，在人识之尔。”^⑦这一论断表明，吕祖谦认为天理、人欲确为“同体异用，同行异情”。对此，朱熹显然是不同意的，他复论之曰：“胡子之言，盖欲人于天理中拣别得人欲，又于

① 张载著，章锡琛点校：《张载集》，中华书局1978年版，第23页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷17《横渠学案上》，中华书局1986年版，第694页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷17《横渠学案上》，中华书局1986年版，第694页。

④ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷17《横渠学案上》，中华书局1986年版，第694页。

⑤ 黄宗羲原著、全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷42《五峰学案》，中华书局1986年版，第1371页。

⑥ 黄宗羲原著、全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷42《五峰学案》，中华书局1986年版，第1371页。

⑦ 黄宗羲原著、全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷42《五峰学案》，中华书局1986年版，第1371页。

人欲中便见得天理，其意甚切。然不免有病者，盖既谓之同体，则上面便著‘人欲’二字不得。此是义理本原极精微处，不可少差。”^①朱熹认为，既为“同体”，则“人欲”似无必要，应当坚持“本体实然只一天理，更无人欲”说。朱熹、吕祖谦等因胡宏《知言》而聚合“性善恶”“人欲”“气习”“降衷秉彝，固纯乎天理”等理学话语，无疑为深化相关认识提供了可能。

朱门弟子在继承师说的基础上又有所发展，程洵、黄榦、陈淳、彭龟年、曹彦约、度正等常以程颐、杨时、罗从彦、李侗、朱熹、张栻、吕祖谦等的理学思想为统摄，聚合理学诸话语。例如，黄榦云：“有太极而阴阳分，有阴阳而五行具……圣人者，又得其秀之秀而最灵者焉，于是继天立极，而得道统之传，故能参天地，赞化育，而统理人伦，使人各遂其生，各全其性者，其所以发明道统以示天下后世者，皆可考也。”^②黄榦阐述“道”之发生、发育历程，明晰天地、万物与人之“道”的合一性等均依据周敦颐的《太极图说》、程朱“道统”说和《周易·文言》的“大人”说而展开。如此一来，黄榦就以“太极”思想为主线，把“太极”“阴阳”“五行”“感于物”“继天立极”等话语加以聚合，由此建构起一套理正义严的理学道统新体系。

元、明理学家对周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊等的理学思想较为重视，往往以之为线索聚合若干理学话语。例如，明人吴与弼即云：“文公谓‘延平先生终日无疾言遽色’，与弼常叹何修而至此！又自分虽终身不能学也……而今而后，吾知圣贤之必可学，而学之必可至，人性之本善，而气质之可化也的然矣。下学之功，此去何如哉！”^③吴与弼因体悟李侗之日常日用气象、践道历程等，而聚合“为学”“性善”“变化气质”“下学之功”等话语，认为力学可“变化气质”。无独有偶，明代理学大家陈献章亦云：“礼无所不统，有不可须臾离者，克己复礼是也……程子曰：‘且省外事，但明乎善，惟进诚心。’外事与诚心对言，正指文为度数。若以其至论之，文为度数。亦道之形见，非可少者……此盖为初学未知立心者言之。”^④陈献章以程

① 黄宗羲原著、全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷42《五峰学案》，中华书局1986年版，第1371页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷63《勉斋学案》，中华书局1986年版，第2022页。

③ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷1《崇仁学案一》，中华书局2008年版，第18页。

④ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷5《白沙学案上》，中华书局2008年版，第82页。

颐之言而聚合“外事”“诚心”“进诚”“求道”“立心”等话语，以明“立心”之重要性。王阳明亦云：“伊川恐人于未发前讨个中……故令只于涵养省察上用功。延平恐人未便下手处，故令人时时刻刻求未发前气象……即是戒慎不睹、恐惧不闻的工夫，皆古人不得已诱人之言也。”^①王阳明以“已发未发”为主线，贯通“中”“未发前气象”“戒慎不睹，恐惧不闻”等话语，认为程颐、李侗之说皆为“诱人”入门之言。颉顽于阳明学的湛若水亦云：“未知分殊，则亦未知理一也，未知理一，亦未必知分殊也，二者同体故也……敬义无内外也，皆心也，而云内外者，为直方言之耳。”^②湛若水以李侗语而聚合其“分殊”“理一”“敬”“义”“心”等话语。总体而言，明代理学家在引述前辈学者思想时，往往因朱熹而上追李侗乃至程颐，常对李侗之“看喜怒哀乐未发前气象”^③话语展开讨论，这与宋元理学家有所不同。王门后学往往以王阳明的理学思想主张为纽带而聚合诸理学话语，但并非对包括理学“五子”在内的宋代理学家缺乏关注。例如，浙中王门后学钱德洪即云：“圣人于纷纭交错之中，而指其不动之真体，良知是也是知也，虽万感纷纭而是非不昧，虽众欲交错而清明在躬，至变而无方，至神而无迹者，良知之体也……故正心之功不在他求，只在诚意之中，体当本体明彻，止于至善而已矣。”^④钱德洪以王阳明“良知”思想而聚合“真体”（心体）、“良知”、“万感”、“众欲”、“清明”、“至神”、“诚意”、“至善”等话语。与钱德洪的做法相似，其他王门后学亦多以阳明思想为核心，兼采宋儒话语资源聚合理学话语，此可谓阳明后学重要的话语聚合特点之一。

三、以严辨“异端”为目的聚合话语

自孔子提出“攻乎异端”之后，儒者对道、释、墨等其他思想是高度警惕的。宋明理学家虽然多有吸收和化用道、释思想的做法，但是不少人以排

① 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷10《姚江学案》，中华书局2008年版，第204页。

② 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷37《甘泉学案一》，中华书局2008年版，第880页。

③ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷2《崇仁学案二》，中华书局2008年版，第33页。

④ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷11《浙中王门学案一》，中华书局2008年版，第227页。

斥“异端”而闻名。不过，宋明理学家往往正是基于严辨以释、墨等为代表的“异端”学说的理论自觉而聚合理学话语。例如，张载云：“浮图明鬼，谓有识之死，受生循环，遂厌苦求免，可谓知鬼乎？……浮图剧论要归，必谓死生流转，非得道不免，谓之悟道可乎？”^①张载因斥佛而聚合“知鬼”“死生”“悟道”等话语。张载的斥佛观点，为后世理学家普遍重视。胡寅亦云：“圣学以心为本，佛氏亦然，而不同也……佛氏教人以心为法，起灭天地而梦幻人世，擎拳植拂，瞬目扬眉，以为作用，于理不穷，于义不精，几于具体而实则无用，乃心之害也。”^②由此可见胡寅因严辨儒、释异同而聚合理学诸话语的情形。张栻亦云：“某详佛学所谓，与吾学之云存，字虽同，其所为存者固有公私之异矣。吾学操则存者，收其放而已矣。收其放，则公理存……佛学之所谓存心者，则欲其无所为而已矣……自利自私，此其不知天故也。”^③张栻以佛教的“存心”聚合“收放心”“公理”“无所为”“自利”“自私”等话语。朱熹亦云：“释氏之学，以心求心，以心使心……其理虚而其势逆。”^④不仅如此，朱熹还比较了儒、释异同，并以之串起“穷理”“应物”“道体”“求心”“使心”“理虚”等话语。朱熹因明辨儒释异同而聚合理学话语，得到了其弟子黄榦、陈淳、曹彦约、程洵等的高度重视，甚至影响了再传弟子。例如，詹初即云：“静安而后能虑，似与释氏静而生慧相近，然吾儒前有知止工夫，佛氏止是死守著一净。”^⑤因“静”而比较儒家、释氏之思想，聚合儒家的“静安而后能虑”“知止”，与佛教之“静而生慧”“守”等话语。

宋明理学家亦对墨家、道家思想进行批评，并因此聚合若干理学话语。相较而言，宋明理学家批评道家思想的言论较少，而更多地明辨儒、释、墨思想。例如，张九成就“论仁以觉”云：“墨子不觉，遂于爱上执著，便不仁。今医家以四体不觉痛痒为不仁，则觉痛痒处为仁矣。自此推之，则孔子皆于人不觉处提撕之，逮其已觉，又自指名不得。”“若能于义上识得仁，尤为活

① 朱熹编，张伯行集解：《近思录》，中华书局1985年版，第325页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷41《衡麓学案》，中华书局1986年版，第1347页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷50《南轩学案》，中华书局1986年版，第1619页。

④ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷48《晦翁学案上》，中华书局1986年版，第1510页。

⑤ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷63《勉斋学案》，中华书局1986年版，第2040页。

法。”^①从中可以看出，张九成因墨子的“兼爱”而聚合其“仁”“觉”“义”等话语，故以“觉”为“仁”。这里的“觉”即感知觉，犹如今人所言之感受、感知、知觉等。胡寅亦云：“墨氏之弊，固如此矣；释氏之弊，岂不甚于此乎？弃父母出家而不顾，见蝼蚁蚊蚋则哀矜之，谓之别亲疏，可乎？不别亲疏，故不辨贤否。今有圣贤之人，坐致太平而不喜佛，则释子必不誉也。”^②在这里，胡寅将墨、释思想与儒家之“亲疏”“圣贤”等话语聚合在一起。

由上述考察可见，宋明理学家出于严辨“异端”和廓清儒家“正理”的需要聚合了若干理学话语。虽然以严辨“异端”为目的聚合理学话语的形态并不占据主流地位，但是以严辨“异端”为目的聚合理学话语毕竟是彼时理学话语的重要聚合形态之一，故具有重要的补充与支撑作用。宋明理学的这种话语聚合形态，与前述“以儒家早期经典之义理聚合话语”“以理学代表人物的思想主张聚合话语”两种形态相并列，共同构成宋明理学家基于义理聚合理学话语的三种基本形态。

四、宋明理学家基于话语聚合而实施辨义的方法

宋明理学中的这种基于辨义目的而实现的话语聚合形态，既体现出彼时理学家认知或思维方式的精密化和复杂化程度，也表征出他们尝试构建理学话语体系、话语系统和探讨话语确指意义的理论自觉。总体而言，宋明理学家基于话语聚合而实施辨义的方法，主要表征为如下三种形态。

其一，因陈述某个儒学命题而连带实施辨义。这种辨义方法的结构形态是：首先陈述一个命题，再对该命题组成部分的诸话语依次展开辨义。例如，程颐曾因人问“仁”，从而聚合“爱”“情”“性”“仁之端”等话语予以辨义：“孟子曰：‘恻隐之心，仁也。’后人遂以爱为仁。爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言：‘恻隐之心，仁之端也。’既曰仁之端，则不可便谓之仁。退之言‘博爱之谓仁’，非也。仁者固博爱，然便以博爱为仁则不可。”^③程颐通过将“爱”“仁”“情”“性”“仁之端”“博爱”等话语相聚合而实施

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷40《横浦学案》，中华书局1986年版，第1306~1307页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷41《衡麓学案》，中华书局1986年版，第1342页。

③ 朱熹编，张伯行集解：《近思录》，中华书局1985年版，第20~21页。

辨义，强调“爱”只是“仁”之用而非其体。于是，“仁”与“爱”之不同便豁然而明。再如，真德秀缀连程颐、杨时以《易·坤之六二》之“文言”释“敬”“义”“直内”“方外”“诚”等的话语，从中可见程颐、杨时之辨义方法及主体性自觉：

《易·坤之六二》曰：“君子敬以直内，义以方外。敬义立而德不孤，直、方、大，不习无不利，则不疑其所行也。”

伊川曰：“敬立而内直，义形而外方。义形于外，非在外也。”

又曰：“主一之谓敬。”“直内乃是主一之义。至于不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏，是皆敬之事也。但存此涵养，久之自然天理明。”

又曰：“心敬则内自直。”

龟山杨氏曰：“尽其诚心而无伪焉，所谓直也。若施之于事，则厚薄隆杀一定而不可易，为有方矣。所主者敬，而义则自此出焉，故有内外之辨。”^①

程颐、杨时因《易》“坤”之象而聚合“直内”“方外”“敬”“主一”“不敢欺”“不敢慢”“愧于屋漏”“涵养”“天理”“诚心”“内外之辨”等话语进行辨义，其目的就是《易·坤之六二》的“文言”内容予以界定。

周敦颐、张载、程颐等早期理学家采用的这一辨义方法，是宋明理学家最常用的辨义方法之一。杨时、陈渊、张九成、胡宏、张栻、吕祖谦、朱熹及其门人后学，常常使用这一辨义方法阐明理学精义。不仅如此，宋儒之后的元人程端礼、许衡，明人胡居仁、陈献章、薛瑄、杨爵、王阳明、魏校、夏尚朴、徐爱、钱德洪等，皆有以这种方式进行辨义的文献例证。

其二，基于体用关系而辨义。例如，程颐在阐说“心”时讲：“心，一也，有指体而言者，有指用而言者，惟观其所见何如耳。”^②在这里，“体”即本原、规律，“用”即功能、作用。程颐以“体用”聚合话语而辨义的方法为后世理学家广泛接受。胡宏即云，“圣人之道，得其体，必得其用。有体而无用，与异端何辨”，^③强调“有体”必得“其用”。朱熹亦云：“盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统；其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气

① 真德秀：《心经》，《景印文渊阁四库全书》第706册，台湾商务印书馆1986年版，第427~428页。

② 朱熹编，张伯行集解：《近思录》，中华书局1985年版，第5页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷42《五峰学案》，中华书局1986年版，第1379页。

无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包；其发用焉，则为爱恭宜别之情，而恻隐之心无所不贯……盖仁之为道，乃天地生物之心即物而在。情之未发而此体已具，情之既发而其用不穷。”^① 这里的“德”为规律、属性和特征等义，属于“体”之类。朱熹所言之“运行”即“用”。朱熹因“体用”而将“天地之心”“人之心”“爱恭宜别之情”“恻隐之心”“天地生物之心”“情之未发”“情之既发”“众善之源”“百行之本”等话语贯通起来，从而实现了对诸话语的辨义。在朱熹之后，从体用角度集聚理学话语而辨义成为宋明理学家普遍使用的辨义方法。例如，黄榦有云：

《中庸》之书……窃谓此书皆言道之体用，下学而上达，理一而分殊也。首言“性”与“道”，则性为体而道为用矣。次言“中”与“和”，则中为体而和为用矣……虽皆以体用为言，然首章则言道之在天，由体以见于用。末章则言人之适道，由用而归于体也。其所以用功而全夫道之体用者，则戒惧谨独，与夫知仁勇三者，及夫诚之一言而已，是则一篇之大指也。^②

黄榦基于对“体用”的考察而探讨《中庸》的主旨和结构安排，拓展了人们对《中庸》的思想、篇章结构、著述体例等方面的认识。从文献考察可见，以“体用”辨义的话语聚合形态和阐释方式，为宋末以至于明末的不同学派的理学家广泛接受和使用。

其三，基于统言（合言）、分言和专言而辨义。宋明时期，代表性的理学家常使用“统体该括”“统言”“合而言之”“某为总名”“分言”“各有一名”等话语，对其聚合的话语进行辨义。我们可以将其辨义方法归纳为统言（合言）、分言和专言。其中，统言（合言）的辨义方式包括“合而言之”“统言”“一言以蔽之”“统体该括”等不同表述形式。在宋以前少见使用“合而言之”来辨义的话语表达。入宋后，受到《孟子》地位不断提升的影响，邵雍、司马光、王安石、曾巩、苏轼、秦观、程颐、杨时、刘安节、朱熹、饶鲁等频繁使用“合而言之”这一话语形式来辨义。而欧阳修、王安石、程颐、程颢、张栻、朱熹、陈淳等则常使用“统言”“一言以蔽之”“统体该括”等

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷48《晦翁学案上》，中华书局1986年版，第1510页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷63《勉斋学案》，中华书局1986年版，第2024页。

话语以辨义。程颐即云：“自性而行，皆善也。圣人因其善也，则为仁义礼智信以名之；以其施之不同也，故为五者以别之。合而言之皆道，别而言之亦皆道也。”^① 这里的“合而言之”指“五常”合言即“道”，分而言之，则此“五常”之一亦皆为“道”之一体。张栻亦云：“‘中庸’统言道之体用，‘中和’就人身上说。”^② 这里的“统言”指从整体上来讲，“中庸”包括“道之体用”。至于统言（合言）的其他表述方式，其义亦同。例如，朱熹《仁说》有云：“天地以生物为心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。”^③ “一言以蔽之”即统言。陈献章亦云：“终日乾乾，只是收拾此理而已……此理包罗上下，贯彻终始……书中所云，乃其统体该括耳。”^④ “统体该括”指的是从总体上概括而言。从上述考察可见，统言（合言）以辨义是宋明理学家的主要辨义方式之一。

分言是与统言（合言）相对的辨义方式，包括“分言”“分而言之”等形式。例如，程颢曾讲：“乾，天也。天者天之形体，乾者天之性情……夫天，专言之则道也，天且弗违是也；分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。”^⑤ 在这里，“分而言之”是相对“专言”而言的，也就是从某一角度（如功用）而言，具有“分而析之”之义。朱熹亦云：“道是统名，理是细目。”^⑥ 对“理”而言，“道”是从“统言”而论的。朱熹在答人问“既是一理，又谓五常，何也？”时云：“谓之一理亦可，五理亦可。以一包之则一，分之则五。”^⑦ 他将“理”视为“五常”，对“理”而言，“五常”德目“仁义礼智信”之一即“分言”。相较而言，宋明理学家以分言话语来辨义的频率不如统言（合言）形式那么高。将统言（合言）与分言相对而辨义的话语形式，可被视为理学家聚合话语以实施辨义的两种典型形态。

还有一种辨义方式是专言。这里的专言即专门言说之意。程颐在对某些

① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第318页。

② 张栻著，杨世文点校：《张栻集》，中华书局2015年版，第1238页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷48《晦翁学案上》，中华书局1986年版，第1510页。

④ 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷5《白沙学案上》，中华书局2008年版，第85页。

⑤ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第695页。

⑥ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局1986年版，第99页。

⑦ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局1986年版，第100页。

理学话语进行辨义时区分了专言与偏言，朱熹对此解说道：“如程先生云：‘偏言则一事，专言则包四者。’上云：‘四德之元，犹五常之仁。’恰似有一个小小底仁，有一个大大底仁。‘偏言则一事’，是小小底仁，只做得仁之一事；‘专言则包四者’，是大大底仁，又是包得礼义智底。”^① 这里的“偏言”仅言“仁”一事，“专言”则囊括“仁”“礼”“义”“智”四事。朱熹又云：“‘爱之理’，是‘偏言则一事’；‘心之德’，是‘专言则包四者’。故合而言之，则四者皆心之德，而仁为之主；分而言之，则仁是爱之理，义是宜之理，礼是恭敬、辞逊之理，知是分别是非之理也。”^② 可见，程颐所言之“专言”即专门言说，其“偏言”即我们所讲的“分言”。受到程颐的影响，朱熹非常重视以专言与偏言辨义。例如，朱熹在答人问时云：“彼谓物我为一者，可以见仁之无不爱矣，而非仁之所以为体之真也；彼谓心有知觉者，可以见仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之实也……专言知觉者，使人张皇迫躁而无沈潜之味，其弊或至于认欲为理者有之矣。”^③ 由此可见，朱熹认为“物我为一”是从仁之用而非其体的层面而言的。专言“心有知觉”，强调的是“心”体之“性”表现为“五常”之德，而“五常”之仁包含“智”，故朱熹认为以“知觉”言“仁”之体则“其弊或至于认欲为理”，并且与孔门“乐山”“能守”的“气象”不相侔合。经此分析，张九成“知觉为仁”的弊端就展露无遗了。在这里，朱熹用的“专言”即专门言之、集中探讨之义。在朱熹之后，其弟子如黄榦、陈淳、程洵、曹彦约、度正、陈文蔚，以及朱子后学王柏、熊禾、许衡、吴澄等，往往以专言来区分理学话语含义。例如，黄榦言：“仁、义、礼、智，莫非实理之所为……《七篇》之书，亦多以仁义对言，而又不及乎礼智者，何也？仁属乎阳，礼则阳之极，义属乎阴，智则阴之极，犹夏者春之极，而冬者秋之极也。故专言仁义，而礼与智在其中矣。”^④ 这里的“专言”亦即专门言说之义。

上述统言（合言）、专言和分言等话语聚合形态和辨义方法，为杨简、袁燮、陈献章、湛若水、王阳明，以及阳明后学如徐爱、钱德洪、章潢，以及汪俊、刘宗周等广泛使用，成为宋明理学家重要的话语聚合及辨义方式之一。

① 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局1986年版，第111~112页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局1986年版，第466页。

③ 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷48《晦翁学案上》，中华书局1986年版，第1511页。

④ 黄榦撰，田智忠点校：《黄榦集》，中华书局2025年版，第469页。

五、余论

本文的研究表明，通过引入话语语言学理论，可以对宋明理学历史文献中大量因诸范畴或命题等相互关联而生成的句群、段落等语言形态进行准确指称和深入研究。在利用了话语语言学之“话语”的宽义后，宋明理学之句子、意群、句群等篇章以下层次的语言形态，得以成为我们观照的研究对象。唯有把这一类语言形态视为可以整体观照的研究对象，这一类研究对象赖以组成的诸系统或部分，以及这些系统或部分缘何发生关联、依托何种方式发生关联等“问题”，才可呈现为我们关注的“问题”。

宋明理学家使用的话语聚合形态及辨义方法，是对早期儒家文献表述义理方式的极大丰富。通过前文的考察可知，基于《孟子》《周易》《论语》《中庸》《大学》等之义理关联或综合诸范畴、命题等以辨义，是宋明理学家实现话语聚合的重要方法之一。对这些早期儒家经典话语聚合形态的分析表明，宋明理学家依靠话语实现对诸范畴或命题之关系或层次的界定，而《孟子》《中庸》《论语》《周易》等经典往往要通过“篇”或具备“篇”功能的“章”才能实现这一点。如此一来，在辨义的精细程度等方面，早期儒学经典远逊于宋明理学历史文献。反过来讲，宋明理学历史文献的复杂话语聚合形态和宋明理学家的辨义方法，表征出彼时理学话语体系的体系化和义理体系的精密化等鲜明特点。

宋明理学诸话语的聚合形态主要有三种类型：以儒家早期经典之义理聚合话语，以理学代表人物的思想主张聚合话语，以严辨“异端”为目的聚合话语。宋明理学家以这三种话语的聚合形态实现了对诸话语关系或层次的界定。这一研究结论显然具有重要价值。更进一步的考察显示，在宋明理学诸话语之“群聚关系”中，存在一个以“理”“性”“圣”“神”“诚”“道”等话语为核心的枢纽，围绕这些枢纽综合若干概念、范畴、命题等，就在一定程度上构建起宋明理学的“话语体系”。例如，周敦颐《通书》曰：“诚，无为；几，善恶。德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉、安焉之谓圣，复焉、执焉之谓贤，发微不可见、充周不可穷之谓神。”^①周敦颐强调，性之体为“诚”，“诚”之体为静，“诚”之用即“动”（“几”），“动”分善恶，

^① 朱熹编，张伯行集解：《近思录》，中华书局1985年版，第4页。

其“性”善部分即“德”，“德”之“五常”即“仁”“义”“礼”“智”“信”，其各有义。圣人、贤人、神人只不过体现层级的差异。再如史蒙卿《果斋训语》首云：“学问进修之大端，其略有四：一曰尚志，二曰居敬，三曰穷理，四曰反身。”^①后即疏解之。如其说“居敬”云：“此志既立，便当居敬以涵养其本原……苟能端庄静一以涵养之，则志气清明，义理昭著，而人欲自然退听。”^②因“居敬”而聚合的话语，有“涵养”“本原”“天理”“人心”“志气清明”“人欲”等。后文又因疏解“反身”而聚合了“践实”“日用”“天理之公”“人欲之私”“谨察”“穷则独善其身”等话语，以完成对彼此关系的界定。由此可见，史蒙卿正是基于构建其“学问进修之大端”的“话语体系”的需要，聚合起数十个重要理学话语。与之相似，宋明时期一些代表性理学家的若干著述，如邵雍的《皇极经世》，程颢的《定性书》《识仁篇》，程颐的《四箴》《颜子所好何学论》，以及杨时、胡宏、真德秀、项安世、程端蒙、陈淳、杨简、王柏、史蒙卿、刘因、许衡、王阳明、刘宗周等的相关著述，皆因聚合若干理学话语而建构起各自的话语体系。

本文研究亦表明，宋明理学家基于聚合话语而实施辨义的方法主要有三种类型：因陈述某个儒学命题而连带辨义，基于体用关系而辨义，基于统言（合言）、分言和专言而辨义。基于上述三种话语聚合形态而实现的这三种辨义方法，表征出宋明理学家建构理学思想体系和探讨话语确指意义的理论自觉。正因为如此，我们才可以说，中国古代文化及思想之“话语体系”及“知识体系”是客观的历史存在。例如，朱熹云：“性者，即天理也，万物禀而受之，无一理之不具。心者，一身之主宰……气者，即吾之血气而充乎体者也，比于他，则有形器而较粗者也。又曰：‘舍心无以见性，舍性无以见心。’”^③朱熹以“天理”为“性”，由于“心”为“性”之禀受者、“性”为“心”之体，故而对“心”“意”“情”“志”“气”等予以辨义。因“意”“情”“志”皆为“心”之“用”，而“气”为“吾之血气而充乎体者”，自然又与“心”相聚合。经此探讨，朱熹建立了一个以“性”（心体）—“心”（承载者）—“意”“情”“志”（心之用）—“气”（与“心”相聚合）为主线

① 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷87《静清学案》，中华书局1986年版，第2911页。

② 黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷87《静清学案》，中华书局1986年版，第2911页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局1986年版，第96页。

的心性之义理层级系统及理学思想体系。再如，陈献章有云：“终日乾乾，只是收拾此理而已。此理干涉至大，无内外，无终始……会此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣……舞雩三三两两，正在勿忘勿助之间，曾点些儿活计，被孟子打并出来，便都是鸢飞鱼跃……自兹已往，更有分殊处，合要理会，毫分缕析，义理尽无穷，工夫尽无穷。书中所云，乃其统体该括耳。夫以无所著之心行于天下，亦焉往而不得哉！”^①以“理”为天地本原，以“无所著之心”而体贴“理”，则能实现“天地我立，万化我出，而宇宙在我”，如此一来，实践主体之“心”便可通过对“理”的把握而“行于天下”，亦即实现对天地、万物和人的把握。陈献章因“理”而聚合了“心”“勿忘勿助”“鸢飞鱼跃”等话语而辨义，建构起其独有的理学思想体系。除此之外，一些具有代表性的宋明理学家，如周敦颐、邵雍、张载、二程、胡宏、张栻、朱熹、黄榦、陈淳、许衡、陆九渊、陈献章、湛若水、王阳明、刘宗周等，都非常重视围绕一些理学话语进行辨义，并在此基础上建构自己的理学思想体系。

本文研究表明，宋明理学诸话语的聚合形态及理学家实施的辨义方法，在一定程度上实现了对诸话语相互关系、意蕴和功用等的边际界定，这对确立理学道统正传地位、建构宋明理学体系、严辨儒道释异同，以及提升理学义理的严密性等，均产生了重大影响。不仅如此，宋明理学诸话语的聚合形态及理学家的辨义方法，亦表征出宋明理学家建构理学思想体系和探讨话语确指意义的理论自觉。因此，宋明理学之“话语体系”及“知识体系”等也就具备了历史客观存在性。进一步说，无论是从宋明理学思想体系之中诸话语的综合方式及层次关系看，还是从宋明理学家的“叙述逻辑”（认知或思维方式）看，宋明理学话语之聚合形态及理学家的辨义方法都是一个具备历史真实性的“问题”。并且，这一“问题”兼具学术话语体系中的“话语标识”和“叙述逻辑”等特质。从这个意义上说，对宋明理学话语的聚合形态及理学家之辨义方法等进行考察，在一定程度上有望为我们探索学科体系、学术体系和话语体系的建构方式提供较为成熟的研究范式。

（责任编辑：延 缘 李润东）

^① 黄宗羲著，沈芝盈点校：《明儒学案》卷5《白沙学案上》，中华书局2008年版，第85页。