宋明理学中的“终极关怀”问题

张学智

**摘 要：**宋明理学典型地具有中国哲学所蕴含的人文精神。理学家主张在具体修养中追求超越境界，获得精诚和勇气，同时悦乐和享受这种境界，这是宋明理学对终极关怀问题理解的重要方面。宋明理学的成立对儒家关于超越性问题理解的提升具有决定性意义。在探寻超越性的道路上，宋明理学家在功夫论方面的贡献，无论在中国还是在世界的哲学视域中都是独特的。通过这种独特性可以丰富对宋明理学的理解，也能够进一步从社会实践层面来理解超越性维度。修养功夫始终落实在社会实践中，对终极价值的肯定和关怀扎根于现实生活之中，是人对自我超越性的一种探究。

**关键词：**宋明理学 终极关怀 超越性

作者张学智，文学博士，北京大学哲学系教授（北京100871）。

在和平和发展成为时代最强音，由宗教和民族争端带来的不安定因素日益增多，不同文化、不同宗教间的对话需求越来越强烈的今天，重新探讨超越性问题以及终极关怀的价值与作用，十分适时。特别是在中国文化逐步走向世界，西方思想家越来越多地把目光转向东方，中国文化中的优良成分对世界文化的影响愈益成为思想家探讨热点的今天，对中国传统文化特别是宋明理学中的超越性因素及其表现形式进行探讨，非常有意义。在探寻超越性的道路上，宋明理学家的贡献，无论在中国还是在世界的哲学视域中都是独特的。通过这种独特性可以丰富对于宋明理学的理解，也能够进一步从社会实践层面来理解超越性维度。

在重视多样化、重视优秀传统文化价值的观念以强劲之势纷纷登场的当代，对话与融合成为时代底色，这样的文化趋势也为重新反省终极关怀以及意义世界的建构问题创造了新的契机。中国文化对于至上神的淡漠众所周知，以往的研究者也已引入“终极关怀”等概念，来说明儒学的超越性，无论对《中庸》、《易传》的阐发，还是对孔子、孟子或理学家思想的分析，都体现出这一点。但相关的讨论，往往多注重从形而上的层面揭示终极关怀在精神性层面的意义，而相对较少将其与更为具体的修养方式的改变联系起来，且对儒学之超越性所包涉的诸多环节之间的关系言之不甚明朗。笔者希望将典型体现着上述内容的理学视为一个整体，从终极关怀的角度对它加以全景式考察，展现其达成超越性的不同方面。在考察中，注重超越性与现实生活实质上构成的互动。

宋明理学对超越的精神境界的追求，以及对修养功夫的提揭和论述，在中国哲学的各个阶段是最为突出的，中国哲学的一般特点如天人合一、知行合一、情景合一等，[[1]](#footnote-1)特别是超越的道和具体事物的一而不二，即二而一，在宋明理学中也比以往时代表现得更为鲜明。中国哲学语境中绝对者或者超越的存在者之类的概念，如天、道、理、太极等等，并不同于西方对于至上神的理解，其实质是作为一种具有哲学意义的超越性存在发挥作用。理学家所展现出的终极关切，呈现不同的形态；《中庸》和《孟子》所强调的“诚者，天之道；思诚者，人之道”，在宋明理学中得到了充分体现。在具体修养实践中追求超越境界，在此过程中获得精诚和勇气，对这种境界的悦乐和享受，是理解宋明理学的终极关怀的重要方面。考察宋明理学的终极关怀，更进一步的目的是，在某种终极视域中对中国传统哲学进行理解和诠释，在对整个中国哲学的深刻观照中对宋明理学的价值有更深刻的把握。

一、 “诚”与“明”的凸显

宋明理学的成立对儒家关于超越性问题理解的提升具有决定性意义。不论理学家的理论来源和立说内容有多歧异，但在追求具有某种终极目标上是一致的。理学的开山祖师周敦颐虽然有相当多的道家色彩，但他的终极关怀的目标是“诚”，这个“诚”在即超越即内在的面相上与其宇宙发生论中的“无极而太极”与修养方法上的“主静”是相应的。周敦颐的《通书》描述“诚”说：“诚者，圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性也。’元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉易也，性命之源乎！”[[2]](#footnote-2)“诚”既是万物的根源，也是万物总体自身。从万物的根源说，它是超越的；从万物本身说，它是内在的。从超越面说，道体是先在的、本然的；从实然存在面说，万物在天道变化的网络中成就自己并将道体实现于自身。“诚”就是万物对道体的展开与复归。而理想人格是既体认“诚”的超越面，又把握它的实在面，并将二者统为一体。周敦颐的理想人格就是这种与诚体为一的人。这个人是世俗精神和超越精神为一的，对终极关怀和精诚追求有着强烈的自觉意识，对俗世的态度超越而裕如：“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足。而铢视轩冕，尘视金玉，其重无加焉尔！”[[3]](#footnote-3)

在理学家眼里，论证万物的实在性是要说明人所经验的一切都是真实的，佛、道所宣扬的“空”、“虚”是不存在的，万物只有隐显的差别，没有所谓“有无”。张载通过阐明万物的实在性，打破具体处境对人的局限，体证“诚明”境界。前者张载以“太虚即气”来概括，后者则以“大心”来表征。“大心”境界的实现，是在实在之物上突破具体经验的局限，体会万物一体境界，与天道所代表的诚体为一，不像佛、道两家那样首先要论证万物的虚幻才能去除粘滞，心灵虚豁。所以，张载区分德性之知和见闻之知。见闻之知以耳目感官得到的经验封限了对诚体的体认，德性之知是因修德获得某种精神境界之后对见闻之知的突破。德性之知不靠感官经验而靠境界体证，但又离不开经验知识。[[4]](#footnote-4)

与万物为一的境界被张载称为“诚明”。他形容这种境界说：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”有了这种境界，宇宙万物与人的关系发生了改变，有了某种诠释性意味，儒学的重要范畴皆有了新的理解：“义命合一存乎理，仁智合一存乎圣，动静合一存乎神，阴阳合一存乎道，性与天道合一存乎诚。”[[5]](#footnote-5)理从客观面说，是某种强制性存在；从主观面说，是人必须担当的义务。人应该是内有仁民爱物之心，外有应事接物智慧的人。张载的理想人格是仁智合一、内外合一。天地万物的原理即一阴一阳，其变化神妙莫测，即静而动，即动而静。天道在人即为性，体证天道即为诚，诚即天人合一的境界。在张载哲学中，对超越性——天道之诚——的关切，将其体之身心的状态就是终极关怀。人在这种状态中对天人之际、日常人伦就有了特殊理解：人之身，有性体，有认知能力，二者都是天赋的，因自然的神妙而成就。人的首要任务在保任性体，循性而行。而认知能力没有德性修养所获得的能动性质，是自然运用，不知所以然而然的。如果认为是自己运用、控御的结果，就是贪天之功为己有。[[6]](#footnote-6)

与天道合一之诚是人的全部作为、全部辉煌，其他知识性活动则照之以天然而成。这就是张载对人的基本存在、基本活动的理解。德性被置于最为重要的地位，赋予了极大的能动性：德性的性质是诠释的，主动的，知性的性质是机械的，被动的。张载强调德性之知，肯定了人是诠释的动物、觉解的动物。将物质的、机械的自然物诠释为对人修德有用的象征物、价值物，是接近超越性的出发点和基础工作。张载的《西铭》认为：天地是父母，人民是同胞，社会是家庭，万物是朋类。对人所作的一切，都具有了对天的性质：穷神知化是对天地父母意志的承继，富贵贫贱是天地父母的自然赐予，存顺没宁是分内自然之事。对超越性的尊仰，化为求道者在日常生活中自然无痕的行动力。《西铭》刻画出理学家精神境界中的终极关怀。

总体来看，儒学重人事轻自然、重制度轻原理、重后天应用轻先天法则的倾向，自邵雍之后得到一定扭转，理学对形上学的思考更加纯粹和超脱。终极关怀的对象的绝对性、超越性皆被突出出来。邵雍对理学的贡献，在于其以“数学”方法对先天理则的肯定，及其“观物”思想对后天格物穷理的强调。而所谓后天功夫，即是对先天本体的顺承。先天后天，一脉而下。有了邵雍这一补充，特别是经过朱熹对邵雍思想的改造利用，理学的理先气后、体用一源、一本万殊、下学上达等思想得到空前扩展，愈益深入人心。朱熹的《周易本义》就以邵雍的先天图作为全书的原理和根据。朱熹突出的形上学兴趣和对高严的先天法则的服膺也源于对周敦颐、邵雍所带进的道家学说的偏好。

邵雍的思想重点在宇宙本体之阐明。其宇宙本体，以“太极”一词来代替。宇宙本体本身包含着阴阳两个方面，阴阳既对立又统一，由此发生神妙的作用。由此作用产生各种数量关系，数量关系生发为万物的体相，体相代表着形形色色的具体事物。[[7]](#footnote-7)从这个生成顺序说，宇宙本体是性体，它超绝万有，因而是不动的。而它表现为万有的过程则是动态的，万有复归于此本体。这虽有《老子》“归根复命”思想的影响，且很大程度上是一套易学话语，但邵雍更强调数是万物的本源。虽然数出于太极之阴阳两个方面的运动，但数是万物实际的决定要素。太极是一，数是多，太极是体，数是用，由用以见体。故在邵雍这里，万物所构成的活泼健动的网状总体是最重要的。[[8]](#footnote-8)对这个变化无方的繁赜体，把握它的方法就是“观物”。所谓观物就是恰如其分地把握外物。而把握外物，主要地是把握它的原理和性质，及由它与万物相关联的独特因缘而有的必然性。[[9]](#footnote-9)这种观物延续了《易传》“穷理尽性以至于命”的影响，却已将孟子的“尽心知性知天”所表现出的伦理性投射消解得所剩无几，而以“数”所决定的万有自身的原理、性质等为观照重点。“观物”就是顺承物之所现而己无所与。人心的各种面向的诠释——特别是儒家惯有的伦理的诠释——在这里褪色了，先天、本有的理则变得无比强大，它制约着诠释的能动作用的发挥：“自然而然者，天也。惟圣人能索之。效法者，人也，若时行时止，虽人也，亦天也。”“先天学，主乎诚。至诚可以通神明，不诚则不可以得道。”[[10]](#footnote-10)在邵雍的思想中，终极关怀的对象的客观性、绝对性被突出了出来。

在理学中，本有重视客观面或主观面两个大的诠释方向，程颐、朱熹走前一路，陆九渊、王阳明走后一路。而邵雍则比程颐、朱熹更加彻底地遵从客观法则，是彻底的理性主义者。邵雍没有提到精诚精神，是因为心不起波澜地、无任何附加地观照万物，就是“诚”，即最大限度地与天道诚体为一。由此我们可以理解邵雍为何把他最重要的著作命名为《皇极经世书》：“皇”谓大，“极”谓中正；书中所言的大中至正之原理创造了万事万物，彰显和顺承此理就是经世致用之学。邵雍以“不着一字，尽得风流”的形式，对《中庸》所强调的“诚明”作了发挥。周敦颐、张载与邵雍，实质上均以类似的方式，为整个宋明理学的发展，划定了追求某种具有终极关怀意义的对象的基本路径，即从人自身实践出发，以“诚”之态度面对天，并确信此种态度能够使自身最终达到与天相互沟通的效果，即达到现代学者所谓的超越性。虽然这个路径仅展现出一个基本的轮廓，但此方向的奠定，对于后来学者的相关追求却有重要意义。以后宋明理学家的任务，基本上就是考虑如何去达成上述目标，充实诚己的工夫，落实自身与天的终极统一。

二、性体的统一性与表现的多样性

周敦颐的学说带有唐代后期以来的学术痕迹，宇宙论很强；关于人性，则延续了汉唐以来用禀气的刚柔善恶解说性的传统。而张载所谓性，主要指天性，即太虚的湛一与气的攻取；以不同于禽兽的独特性质来解说人性，尚未占有重要位置。邵雍则主要论证太极本身的性质，多言天，少言人。这一状况被二程所改变，其对性体的偏好拉近了个体存在与绝对者或者说超越性的距离，使下学与上达连成一片。

程颢的着重点在“心”。他所谓“心”，不是用以觉知、摄取外在事物的纯粹理性，而是天赋道德意识的呈现及对这种呈现的体认。他首先肯定“仁”为人心固有，此仁时时呈现；修养功夫在识取此仁，保存此仁，养护此仁。[[11]](#footnote-11)程颢也认为，人心虽然具备仁，但对此心此理的识取却是自然的，不能间断，也不能助长。心的自然状态是对天地的自然状态的模拟：“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”[[12]](#footnote-12)廓然大公和物来顺应，是对天地、人心这种自然状态的描述。程颢着重的是终极关怀的对象——绝对者的内在性、其伦理品格和认取它时的自然无痕。程颢将绝对者安放于心内，将它的高严性、君临万物的峭拔性消解掉，把有可能被人格化的冷冰冰的绝对变成了温情脉脉且自然涌现的心中之仁，这都使理学的超越性更为凸显。

自孟子提出四端学说，仁义礼智四德具于心就作为基本义理为后世儒学所继承。程颢的独特之处是，将功能不同、运用场域不同的四种德目收归为一，用仁这一“全德”来概括和化约，使分散的、黯淡的、现象的心理含蕴本质化、核心化、强烈化。就性与情的关系说，不是就作为现象的情指出其为性体，而是用情是性的表现来说明性的内在、本质地位。仁是性，爱是情；仁是体，爱是用，仁义礼智归为一性，恻隐羞恶辞让是非归为“情”，突出了天赋人受的统一性、庄严性。朱熹在此基础上对“仁包四德” 的阐发更为细致深入：仁之本体即仁自身，仁之节文即仁在外在制度、仪节上的表现，仁之断制即选择仁并抑制自己的欲望，使之听命此选择而后在行为上实现出来，仁之分别即在是非面前做出正确的分辨使自己归向仁。仁义礼智皆是在仁的范导下的不同表现，皆与仁有直接关系。[[13]](#footnote-13)仁是总体，其余四德是其具体节目；仁是统率，其余四德是辅从。仁包四德把分殊集合于理一，把现象收归为本质，使本体之仁以前所未有的统一、强烈树立起来。所以理学给人的总体感觉是高峻、明断的。程颢的仁包四德可以诠释为，仁爱是本体性的，因而是普遍的、必然的，不是偶然的、可有可无的；超越性的本质是普遍的爱，其呈现于人心，是人类行为最后的指向，而爱的缺失是对人的本质的背离。

大程的和乐坦易和小程的严毅刚方，在揭示超越性方面，正好起了互补的作用。程颐强调天道的绝对性及其与具体事物的贯通。他在《周易程氏传》中说：“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。”[[14]](#footnote-14)只有一个天，从不同角度看有不同的结果。天之总体规律，曰道，道是宇宙万物不能违反的；作为积气的实然存在，曰天；对万物的存在及其性质的决定作用、主宰作用，曰帝；它的神妙莫测的作用方式，曰鬼神；天地万物刚健不息的存在及运动状态，曰乾。这里，天是物质的，它的各种功能是实然的、可感的。程颐用不同观念刻画天，就是要人理解和把握它的可诠释性、非唯一性。对天的诠释可以有多种：主宰之天、义理之天、命运之天、物质之天、自然之天[[15]](#footnote-15)，但它又是统一的。天的神秘性被消解掉了。自从程颐把穷究天地万物的道理作为其学术思想的最初入路，就牢牢地筑定了理性主义的基础。他对周易的见解，就必然地以“体用一源，显微无间，观会通以行其典礼”[[16]](#footnote-16)为纲领。体者、微者，指理；用者、显者指具体事物。“体用一源，显微无间”就是理与事无所隔碍，理体现于事，事所以显理。“观会通以行其典礼”就是体察理与事互相包含，非一非二，亦一亦二，遵照体现在事上的理去行为。除了实际行为上的需要之外，程颐着力强调的是，世界是一个充满了理则的物质流行，而这些理则是一个统一的理的不同表现。他解释《周易》不走象数之路而专在卦爻辞的义理上着眼，亦意在彰显一理与万理的相互关系，为人的行为树立法则。朱熹对这一点看得很透：“伊川见得个大道理，却将经来合他这道理，不是解易。”[[17]](#footnote-17)程颐对理有如此见解，他的修养方法便是“涵养须用敬，进学则在致知”[[18]](#footnote-18)。同时，重视分殊，重视细部功夫，反对笼统浑沦便作为道南学派的家风通过李侗传给朱熹。

强调超越性的某种先天性，是邵雍和程颐共同的。但邵雍强调的是数的先在性，理是数派生出来的。而程颐强调理是第一位的，世间一切皆是理的派生物。这说明程颐对形上学的兴趣与关心，全在实际应用。理是事的典则，是事的“所当然”。如果就朱熹对理的定义：“所以然之故，所当然之则”说，邵雍重视的是“所以然之故”，而程颐重视的是“所当然之则”。前者是实然，具有科学的性质；后者是应然，具有伦理的性质。邵雍对社会、历史的认识，服从于他的“数学”；而程颐则专讲社会人事，一切皆服从理。虽然他的格物穷理范围很广，但主要以社会人事为主。这一点遭到对自然事物兴趣极高的朱熹的批评。

程颐哲学强调超越性的“天”的“理则”属性，同时重视理事关系。天作为对象，具有存在根据、运化大流、价值源泉等多种属性，多种诠释维度。程颐强调其理则性，也就是理的必然如此、定然如此等方面。[[19]](#footnote-19)这些刻画和强调的意义在于，打破佛、道的“空”和“无”，彰显超越性的“有”，并使其与具体存在、日常生活实际打成一片，使理学学说可能成为某种同样具有普遍性的形态。这可认为是将超越性维度与社会关怀、人世指向联系起来，使“理”具有强制性，成为人自觉承担的义务。程颐所说的“理则天下只是一个理，故推至四海而准。须是质诸天地，考诸三王不易之理”，“万物皆有理，顺之则易，逆之则难。各循其理，何劳于己力哉”[[20]](#footnote-20)等，都是在强调理的上述维度。

程颐的修养方法“涵养须用敬，进学在致知”，提出了知识与价值在人格修养中各自担负的职能及互相的辅翼和促进。涵养用敬是价值方面。“敬”是一种虔诚、畏恐、警觉、收敛的态度，用这种态度对心中本有的性体加以护持和润泽，唯恐有丝毫放失。此外，“敬”有将纯粹理则通过诠释转换为价值性理则的功能。致知主要在知识方面。程颐非常重视知识的获得和积累，因为它会被“敬”转换为价值理性。它强调下学上达，通过对具体知识的积累和贯通体证超越性。下学不仅有知识增长的功能，而且是通向超越性的道路。在此进路上，形上之理的高严、与形下事物斩截的性质被消解了，代之而起的是在个体事物的理则上诠释出一般、在具体上诠释超越性。这一路向在思维方法上发展出的是诠释能力而不是抽象能力，从知识上洞察价值的能力而不是纯粹知性能力。涵养用敬和进学致知在精神活动中是两个领域，但由于理学对善的追求的同一性，正好训练了把两者合为一体的诠释性思想方法。程颐强调“诚者合内外之道，不诚无物”，“物我一理，才明彼，即晓此，合内外之道也”[[21]](#footnote-21)，就是这种路径的鲜明体现。

二程对于天人之际的追求，基于先行的理学家的思考，在两个方面可谓有所突破：一是明确了具有天赋道德意识之心的基础性地位；二是指明了由此心出发追求超越性的两种基本工夫。发明本心具备的仁爱之理，通过涵养用敬和进学致知的方式，原本有限的存在者便可与无限的超越性相互沟通。这种沟通的目的，显然不是仅仅为了抒发情感或积累知识，而是为了达成某种具有终极关怀上的精神性效果，即在物来顺应之际，通过合内外之道，充分发掘人心的可能性。

三、理一分殊及其超越与内在

二程以不同的学术侧重点开创了理学、心学两个学派[[22]](#footnote-22)，他们的后继者朱熹对二程思想都有发挥。格物致知、涵养用敬主要继承了程颐，而仁包四德则主要发展了程颢。作为北宋理学的集大成者，朱熹是杰出的形上学家，其架构性思维对理学的各个方面都有既分又合、既对立又统一的疏解。他在经学、理学、史学、文学多方面的造诣以及于中体现出的“致广大而尽精微”的学术特点，构成了其思想超越性方面的独特性。

朱熹的学术分许多层次，层层推进。最基本的是理气说。理不能离气，气也不能离理，但从理为气的所以然的根据和所当然的法则说，理更根本、更重要；对于气来说，理有逻辑上的先在性。理既可以分说也可以总说，天地万物之理的总合叫太极，太极的无形无相的性质叫无极。“无极而太极”，是对宇宙本体的极好描述：作为万有的根据、总体的绝对者，是无形无相的，但它并非虚无；它是形上学的“有”，形上学的有即无。“有”是说它有现实功能，是一切事物存在和活动的根据、主宰；“无”是说它的存在不可经验、非感官可以把捉。但只有不可经验的其功用才是无所不包的。因为这种属性，太极空灵而又实在，虚无而又有力量。可用意志、情感去把握，而又可以通过诠释与经验性存在吻合无间。朱熹作为理性主义者，他的理气说、太极说是对天地万物之所以然的思考，并依旧落实在对于超越性的诉求当中，而获得精神上的归属感。

朱熹见李侗，除了得到道南学派的家风“静中体验未发”之外，另一个对他一生学术发展关系甚大的是注重分殊：“延平之言曰：吾儒之学所以异于异端者，理一分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。”[[23]](#footnote-23)由此将朱熹最初从禅学所得的笼统、浑一扭转到精细、具体上来。对此一扭转，朱熹终生记取、运用和享受。朱熹这一思维方法，是对程颐的继承，也是其孤苦探索所得。程颐虽然认为穷理亦多端，但最重视的是社会伦理。他所穷之理，多是人事之理。如他的重要著作《周易程氏传》，是义理解易最透彻、最警策的著作，多在阐发人如何根据易理去行动，自然事物讲得较少。朱熹的《周易本义》不仅要恢复“《易》为卜筮之书”的原貌，而且大量地从自然事物去解说易理。认为人事、物理是一致的。而自然事物范围更大，说服力更强。经过朱熹这一矫正，超越性以更加普遍的形式，体现于一切事物：不仅伦理，而且物理，都是其表现；并且物理和伦理的互相通释性更强，程颐所谓“才明彼，即晓此”，获得了更加强固的支持，成为理学的通识。而自然事物作为修德的参照和投射，更获得了超出原来意蕴的解释空间，突破了儒学仅仅着眼于人事的局限，无形中使对自然事物的探求获得了重视。朱熹的“理一分殊”思想方法的重要性在于，通过“分殊”而认取“理一”，而且分殊的范围不受拘限。这样，相对与绝对、个别与一般、具体与抽象的连接更加紧密，为汇通二者的思考提供了更加直接的平台：“万个是一个，一个是万个。盖统体是一太极，然又一物各具一太极。”[[24]](#footnote-24)这种思维方法上的跳跃、闪回，就是通过类比、象征、隐喻等在二者间做诠释性思考，对一般与个别这一哲学根本问题加以更加深入的发挥。

此外，在“理一”与“分殊”二者中，朱熹认为“理一”的作用更大。朱熹的思维特点是本质性的，不喜就现象立论，认为性质是内在的、深厚的、长久的，现象是外在的、浅露的、稍纵即逝的。比如孟子论性善，是从四端处说，四端即性善。而朱熹认为四端是情，人之为人的本质是性，情是性的表现，但情不即是性。故仁是“心之德，爱之理”，不是爱之情感本身。他对韩愈“博爱之谓仁”的批评，对谢良佐“以觉言仁”的批评，皆由于此，认为混淆了性与情、形而上与形而下者。朱熹的这一分辨是要说明，现象之外、之后有其本体，不能把现象简单地等同于本体，二者分际甚严，而后者更根本，更深微，更具有牢固的、永久的实在性。所以在朱熹这里，理一分殊，事上见理，“分殊”上见“理一”，现象上见本体，二者不可分离。“理一”更根本，“理一”不等于分殊的总和，掌握理一是最关键、最根本的。这或许是在强调理的权威性与重要性，及体认它的难度。唯其有难度，证得它就更有愉悦性。

朱熹对理学的最大贡献在四书学的创立与其发展基础的奠定。他对四书的注解与诠释在某种意义上代表了、规定了理学对儒学的诠释路向，这就是循序渐进、下学上达，以与天道诚体为一为目标。这从朱熹为四书规定的逻辑次序上可以看出来：“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。”[[25]](#footnote-25)朱熹主张最后读《中庸》，并认为《中庸》非初学者所宜，须在熟读前三书掌握其精神本质的基础上再去理会。《中庸》多说天道性理，如它开首即说“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，次说慎独，再次说“中和”，以中和为天地万物之大本达道。最后说“致中和”带来的结果。按照朱熹的解说：“首明道之本原出于天而不可易，其实体备于己而不可离，次言存养省察之要，终言圣神功化之要。”[[26]](#footnote-26)朱熹对《中庸》的重视，在于它最能使人超拔于具体之外，得到对天道诚体的觉解。朱熹如此编排四书的次序，意在指示学者进学次第，由具体到抽象，由个别到一般，以到达“无声无臭”境地为最高。这是获得终极关怀识度必须具备的人格、学术素养。然后，在“极高明而道中庸”的方法论的规约下，返归实地。所以朱熹将“中庸”的“庸”字解释成“平常”，使《中庸》具有“一理散为万事，万事合为一理”，舒卷自如的特点。这和他重视理一分殊是分不开的，也和理学即哲学的性质符合。朱熹作为集前人之大成的理学家，更偏爱次第分明、循序渐进的道路，但从致知开始直透天道的追求，对于其他不同学养或性情的学者来说，或许过于复杂和困难，而这不免激起了另一种“易简工夫”的反对——后者所怀疑的，并非人面对天之时所表现出的终极关怀本身，而是体现这种关怀的努力方向。

四、以心体道的不同层次

中国哲学发展历史中，重视主体自身的各种学说一直是学术大端。中国哲学对心灵体验的偏好，对道德直觉的强调，对类比、想象、譬喻等浑融思维方法的重视，都使心学处于强劲的势头中。佛教、道教对儒学不断增强的渗透，更使心学成为宋明理学中与堪与程朱学说抗衡匹敌的重要学派。

陆九渊与王阳明虽同被称为心学宗师，但陆与王大有不同。陆九渊并不否认宇宙间事物本身存在着理。但他认为，客观外物上的理，和自己心中的道德意识，说到底是同一的。外物之理通过诠释可以看成具有道德意味，而心中的道德意识也可以通过诠释看作客体事物的法则。二者是同一的。陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。” “宇宙内事，是己分内事。己分内事，是宇宙内事。”[[27]](#footnote-27)说的就是这个道理。在陆九渊，心中只有一个理，可以表现为恻隐、羞恶等不同的道德节目；宇宙间也只有一个理，可以表现为具体事物的理。而心中的理与宇宙的理，归根结底是同一的。所以，“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理实不容有二。”[[28]](#footnote-28)理被赋予了极大的包含力。举凡正确的价值、本然的法则、不得不然的趋势等，皆是理，皆可以通过诠释看做同一的。同时道德被看做具有极大的能动力量，是人的意志、情感、理性的统御者；离开了心中的理，就失去了一切生发的基础。所以陆九渊的全部学术可以概括为孟子的一句话：“先立乎其大”。

陆九渊将宇宙间的一切道理皆规约、浓缩、比附于心中之理。这一规约，反过来为诠释做了预设：心中之理可以做多方面的解释。陆九渊的“先立其大”有两方面的优越之处：“理一”作为总体易于把握，有直接契入本体，不在局部纠缠的优点；细处诠释空间极大，为精神活动诸部门如理性、意志、审美间的自由转换和灵活跳跃，时刻保持心灵的活泼充盈创造了条件。这一分一合、一总一别之间，为学者的思想活动，展开了丰富的空间。而诠释的宽窄，又全赖思想者自己的创造能力。心学为人的意志自由和理性发挥造下了契机。这一点不同于程颐、朱熹，程朱有很强的规范性，很多情形下界说清楚，质性明晰，不容混滥。虽然规范性、确定性强，含混的东西不容易厕身其间，使得思想方法清晰，定义确定明了，但减弱了诠释的空间。所以陆九渊直言讽刺朱熹：“‘揣量模写之工，依仿假借之似，其条画足以自信，其节目足以自安’，此言切中晦翁之膏肓。”[[29]](#footnote-29)而他自己既不屑“我注六经”，也不愿“六经注我”，而是纯任本心，一依自然。这样一来，其工夫论只能是“明心见性”，做“减担”的负的工夫。这样的本体论、工夫论极易造就学者的狂放精神，造就一空依傍、特立独行的叛逆者，自尊自立、无私无畏的行动者。程朱理学的人则容易规行矩步，四平八稳，不容易激愤填胸。而陆九渊学说不注重对天、理等绝对者的描述与体证，也不注重对其在场时的归依感、服从感，而强调对其无量的诠释精神、任意挥洒的热情，和把对其的忠爱化为对既定价值目标的精诚追求。这仍然是对超越性的纯粹追求，是宗教性的精神诉求。可贵的是，心学的这种精神有同一的理性控御，不容易走向迷狂。由于“极高明而道中庸”，诠释活动始终在与经验性事物有关的领域中游走、选择，很难在追求超越性的过程中出现对绝对者的无限贴服，而自身人格因此消逝不见并产生种种幻妄、沉溺甚至迷狂。这种看似“轻浅”的思维状态恰好制约了某种“深刻”可能导致的邪妄。这是陆九渊之学的一个独特之处。

王阳明学说与陆九渊有同有异。同在皆为心学，皆张扬心中本有的道德意识。异在王阳明比陆九渊有更多的对客观知识的追求。陆九渊以确定士人的精神追求方向为要务，以远追孟子，无待而兴为特点。意在张扬为己之学，破除士人在知识上夸多斗富，在行为上阘茸委靡的缺点，所以多讲“先立乎其大”。知识的追求在陆九渊的哲学中没有足够的地位。朱熹把心的最主要功能视为认识、思维，对事物的把握是从先知识后价值这样最稳当、最自然、最合乎一般学习习惯的顺序入手，故平正无偏；而陆九渊最重视的是心的情感、心的道德意识，故直接从心的道德性、审美性入手。王阳明的时代是朱子学风靡一时的时代，他的思想处处有朱熹的印记。所以他可以说吸取了朱熹、陆九渊两人的优点，既重意志，又重知识。而因为个人遭际特别是龙场的“居夷处困，动心忍性”，使他更倾向于强调意志的作用。但他的成熟思想“致良知”中，道德与知识的统一是题中应有之义。他认为陆九渊的学说只可做士人敦品励志的助益，不足以做实践中的全体大用。朱熹学说与之相反，他的先格物致知后诚意正心的学说将道德和知识打成两截，容易造成埋头读书，一心追求知识而放松道德修养的弊病。王阳明要克服朱、陆的偏弊，走一条道德为统领，知识为辅翼，在实践中求二者的自然统一的道路。所以他在二者的关系上的见解便是：“道问学即所以尊德性也。岂有尊德性只空空去尊，更不去问学？道问学只是空空去问学，更与德性无关涉？”[[30]](#footnote-30)他的致良知，实际上是推致本有的道德意识于实际事物，使行为在正确的价值理念范导之下，在具体日常实践行为中获得知识，使之充实于良知之内，在实践中反复致良知，知识得到提高，道德得到纯化，境界得到升华。这一过程永无完结，直至生命终结。故良知的推致、充实、提升是终生以之，死而后已的。德性、知性、审美三者在渐进过程中互相融合、互相影响。

具有这种境界的人是“大人”，大人就是与万物为一体的人。王阳明晚年很重视“万物一体”，在《大学问》中，他对“大人”境界有这样的描述：“大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。……是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之‘明德’。”[[31]](#footnote-31)王阳明的学说，起初其中的精神气质是俗世的、哲学的，但随着实践活动的扩大与展开，他境界越来越超迈，既有万物一体的胸怀，又将差别之爱自然地贯彻于具体实践活动的思想，使他提出了“良知上自然的条理”的学说。这一学说的精义是，在境界上普爱万物，又在具体活动中体现出价值上的差别。而且这种差别以直觉的形式呈现在良知中，指导着人的具体实践活动。

万物一体境界的超越性可以从两个方面去阐释：恶的摒弃和向着存在本身复归。善恶问题是理学的重要议题。所谓“恶”可有广狭二义：狭义的恶是法律意义上、道德意义上的恶，即对善的、美好的事物的毁灭。广义的恶即与超越性、与自己心目中的应然疏离。王阳明的“致良知”，就是将善的意志运用于具体实践，就是一个以善驱除恶、改正恶的过程。[[32]](#footnote-32)恶是对天理的背离，不仅行为上不能有，意念上也不能有。故王阳明既有行为上的为善去恶，又有意念上的为善去恶。“人欲净尽，天理流行”，就是向超越性、向精诚信仰的对象趋近，就是对与其疏离状态的克服。法律意义上的恶、道德意义上的恶，是明显的恶、公开的恶，人人知其为恶；而广义的恶是隐性的，并非人人知其为恶。狭义的恶是后天的、习得的；广义的恶是本体的，天生的。所以朱熹在对《大学》“明明德”的解释中就曾说：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”[[33]](#footnote-33)气禀物欲对人本有的善性的戕害与遮蔽是本体性的，人疏离于原初的、本真的状态是必然的。这体现了对人的超越性使命的自觉。

万物一体也是人与天这样的绝对者统一，是向超越性的复归。王阳明认为，万物一体是客观理性向主观理性的落实，二者的完美实现就是超越性的内在显现。客观理性指无思无虑、自然而然、本来和谐的自然事物本身。主观理性指人的心智的能动作用。万物一体是主体与客体吻合无间，是内在超越的完成，是克服了实存状态的缺陷向着应然的回归。人的修养过程，就是通过工夫返归一体之仁的过程。这个过程容纳了恶，容纳了堕落，并且，只有容纳恶，将恶视为修养成善的不可缺少的环节，最后的善方可实现。恶既是不可避免的，任何纯净都是与恶斗争的结果。所以，修养的过程才最值得关注。王阳明的致良知就是一种重视实践、重视过程的学说。在实践中，良知上自然的条理会根据心里沉淀、凝聚的价值原则对外物做出自然合宜的反应；既重视绝对者的客观身份，又重视在实现绝对者的过程中的主观原则；一体之仁与差等之爱并存，一体之仁即超越性遍在万物，而爱有差等，即是对此多中有一、一中有多的展现——具体事物一方面是个别的、独特的，另一方面又作为万物之一分享相同的总体原则。阳明弟子中的先天正心派，强调的是一体之爱的总体性、本原性、纯净性，后天诚意派强调的是个体的局部性、习得性、染污性。阳明告诫两派弟子“二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽”[[34]](#footnote-34)，便是对双方关联的强调。而王门弟子中因及门早晚、性情趋向不同而有的对阳明学说重点的不同强调，使他们对以上修养路向各执一偏。理学殿军刘宗周正是在对王门后学流弊病的纠治中，发挥出了高峻的超越性精神和严苛的修养学说。

五、在修养中证立超越性

明代哲学家刘宗周的思想集中体现于对阳明弟子特别是泰州、龙溪一派的批评与纠正。他特别重视的是《大学》的“诚意”，意欲以“诚意”来救正阳明弟子的“虚玄而荡”和“情识而肆”。这两种弊病都意味着缺失：“虚玄而荡”丢失的是对先天本体的承认和敬畏，是对超越性的放失和蔑弃；“情识而肆”以后天的芜杂为先天的纯净，是对通过实地修养成为理想人格这一根本路向的漠视。刘宗周鉴于这两种缺失，以对人之所以为人的说明——《人谱》——的撰作和阐明为晚年最重要的任务。

《人谱》中的“人谱正篇”有仿周敦颐《太极图说》而作之《人极图》。此图有图有说，以继善成性，达于天下为修证为人的根本道路。“人谱续篇”有《证人要旨》六事，是关于修养功夫的集中说明。后之《人谱杂记》，以此“六事”为纲目，杂引古人关于身心修养的嘉言善行，分类系于其下，作为修养者的效法与警戒。

《证人要旨》六事之一曰“凛闲居以体独”，合朱子之慎独义与自己的慎独义为一，既讲体证独体，又讲于闲居独知之时严敬肆之分。六事之二曰“卜动念以知几”，强调几虽动而仍不失先天之“意根”。知几是看念头是否与意根相应。如有不相应，即时以意根醒觉，不使流为过恶。故知恶之时即惩窒之时，即保任意根流行之时。六事之三曰“谨威仪以定命”，主张在容貌辞气上用功。威仪是修养的重要方面，刘宗周重视在本原上用功，认为容貌辞气是精神境界的外在反映，由慎独功夫而意诚，表现于外，自然合于威仪之准则，如“目容端，口容止，足容重，手容恭”之类。而对外在威仪的重视，又有助于诚意慎独之养成。六事之四曰“敦大伦以凝道”。刘宗周的《人极图》，自无善而至善之心体，到继善成性之性体，再到五伦之达道，层层开展，渐渐落实。人是一伦理性存在，人一出生，性便与之俱来，性即理，理首先表现为五伦。五伦是修养功夫之最大端。人首先要思“五伦间有多少不尽分处”，黾勉从事于斯。而尽五伦之分就是无忝于率性之道。六事之五曰“备百行以考旋”。“考旋”语本《易·履》上九爻辞：“视履考祥，其旋元吉。”意思是考察自己的行为，若圆满无亏则元吉。人须尽自己的一切伦理责仼，并一一考察使之无憾。五伦是人伦中之大者，其间又有多少细行百物，人皆应处之当，行之确，以“反身而诚”践行孟子的“万物皆备于我”。六事之六曰“迁善改过以作圣”，前五事之功夫最后须落实在迁善改过上。此点对阳明江右弟子之“归寂”、“主静”宗旨有直接继承，强调并没有什么现成的圣人，都须修养而后得。而修养最切实、最直接的功夫就是见善即迁，见过即改，由此渐进于道。

由此六事可见，刘宗周所提倡的修养功夫，由微到著，由形上到形下，由心到身，由五伦之大到百行之细，层层深入，步骤秩然，最后落实为最切近也最易于实行的迁善改过。“人谱”即对人之所以为人的说明，“证人”即用功夫证明自己符合人之所以为人。前者为本体，后者为功夫，是个体觉知自己的使命，完成自己的职责。具体修为中的“知几”，善与恶都是在超越性的形显下被个体所知的。善是超越性的具体而微，恶是对超越性的背离，改过迁善是对超越性的回归，定命是超越性在个体上的实现。刘宗周始终把人与天的关系，人在宇宙中的地位作为思考和实践的中心问题来对待，他比其前的理学家有更为自觉地对终极关怀问题的思考，这一点或与他所处的明末突出的三教合一思潮有关。《人谱》就是针对当时流行的袁了凡的《功过格》宣扬简单的善恶果报而作。刘宗周并非一概反对果报，《易传》即有“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”（《周易·坤·文言》）的说法。但刘宗周不喜这样直接、这样功利、这样缺乏天人性命一整套理论推证。他要把士人从世俗化了的佛道之简单的、功利的说教中唤醒，采用以境界显示人格、以修养证得境界这一途径彰显出来。而刘宗周在明廷覆亡，兴复无望的情况下绝食殉明的壮烈行为，正是他这一严正立场的集中表现。

努力纠正王学流弊的刘宗周，在自己对修养功夫的细致理解中，实质上展现出某种对于全部理学之终极关怀的回应，而此回应也在宋明理学家当中最为清晰地揭示出，理学家的一切哲学思辨的努力，归根结底都可被认为是落实在人自身的生命实践中。无论周敦颐等对贯通天人之诚的确认，还是程颢对仁心的发现和朱熹对进学次第的理解，理学家的不断探索，最终都积淀为刘宗周对人之终极关怀和修养工夫的自觉。

六、结语：宋明理学的终极关怀

从以上鸟瞰式的论述中可以看到，宋明理学中贯穿着某种“终极关怀”，某种在日常实践中逐渐完善自身，达到超越的理想境界的意向。它从关怀、体证作为宇宙和人性本源的超越性出发，着眼于追求超越的过程中精诚、热情与勇气的培养，对社会中坚力量——士大夫群体的精神修炼和人格塑造，所起作用很大。宋明理学乃至整个中国文化的这种品格，对克服功利主义、个人主义，纠治人类社会的诸多弊端，有着一定的积极作用。

宋明理学作为一个总的理论形态，人物众多，包涵十分丰富，其着眼点和诠释路向很不同。但就理学家被时代的不同需要所选择、其学说在后人的阐释中被逐渐完善为一个总体框架中的不同元素而言，理学可以处理为一个完整的理论体系。相应地，他们思想中的超越性因素，也可被视为一个总体结构中的不同逻辑层次。

周敦颐作为理学开山，他对终极关怀对象“诚体”的确立，对理想人格与“诚体”关系的说明，以及修养方法的指引，都对其后继者起了奠基的作用。由于他的思想的宏阔与简略，其中的宗教因素具体而微，有待于后人的开掘与拓展。张载着重的是对终极关怀的对象（诚）的实在性和达到它所具备的修养要素——“大心”（明）的强调，及对诚明合一境界的刻画。邵雍则强调终极关怀的对象的内涵，特别是总体与部分的关系，事物的理则与数量的关系等。他的“观物”是对实然即自然这一点的强调。二程虽不契合周敦颐、邵雍思想中的道家成分，但对他们所描述的终极关怀对象则有不同侧重的接受。程颢加入了佛教因素，强调“心”的虚静在体认终极本体中的作用，同时对终极本体与本心的统一性，体认此对象的内向性路径加以提揭。程颐则强调终极对象的超越性，体认它的多视角性，及它与人世间具体事为的关系。如果说周敦颐与张载、邵雍的注目点主要在天的话，二程的注目点已经由天变成了人。二程通过强调终极对象即在日常事物中，从而在终极对象与体证者之间架通了一道桥梁。朱熹是北宋理学的集大成者，其超越性也有集大成的性质。他把理学先驱的各个侧重点安放在一个统一框架的合理部位，又突出了其中最关键的部分。他的理气、心性、天人、知行、格致、存养诸说，无不将终极对象的各个侧面修补完善。而他的理一分殊之说，关于四书顺序、功能、结构的说明，更将体证终极对象的道路做了切实的指明。陆九渊、王阳明在宗教框架中扮演的角色是，将终极关怀的对象立于心中，本心即终极对象。陆九渊强调的自尊自立，一空依傍，激厉奋迅，正是对求道的精诚、勇气、意志的褒扬。王阳明在此基础上，加强知识对于意志的支撑作用，加强实践力量中德性与知性的统一，强调万物一体，克服与超越性的疏离，将心学推进到一个高度。另一方面，主张终极对象就在日常实践中，将对终极对象的体证简化为每一个人当下可做的行为，为理学向社会下层推展创造了条件。刘宗周以近似严酷的形式，用朱子学的细密与笃实改变了王阳明对体证工夫的简化和归约，恢复了理学高严的一面，重新确立了修身体道的尊严和秩序。至此，理学从周敦颐、张载、邵雍的注重天道到程颢的注重人道，从程颐、朱熹的天人不二、体用一源，到陆九渊、王阳明的立基于心、以心贯通天人，最后到刘宗周的返回天道、以天立极，完成了对终极对象的体认、诠释与修证。

理学在中国哲学的诸历史发展阶段中是最重视终极关怀和超越性的，因为它吸收了以往的思想特别是佛、道二家的理论，在对宇宙论、本体论、心性论的把握和体证上，都比前代更为深刻，特别是由于科举的推动，理学以前所未有的深度和广度渗透到社会生活的各个方面，呈现出前所未有的俗世性。在俗世性中彰显超越性，是理学精英对儒学核心价值的坚守在当世的表现。孔子的“不怨天，不尤人，下学而上达”；孟子的“尽心知性知天，存心养性事天”；《易传》的“穷理尽性以至于命”；《中庸》的“天命之谓性”，“苟不至德，至道不凝焉”等，为儒学的超越理论的实践特色奠定了基础。以上所论述的理学诸家的超越性理论，都导源于此。而王阳明的诗句“不离日用常行内，直造先天未画前”，更是典型地表现了理学的超越性的特点：即内在即超越，即凡而圣，在日常实践中“素其位而行”，达到超越理想。理学的超越性的一个突出特点就是他并非某种超越的普遍性，而是反映着具体的社会实践内容。如孔子是要突破殷周以来天的神性，更多地给它人世的内容，故“唯天为大，唯尧则之”。一般士人也不离仁、礼的追求来实现超越：“忠恕违道不远”。孟子、《中庸》则要把天与人打通，天的法则就内在于人性之中，把人的内省式修养道路与超越对象连通起来。《易传》则突出了穷究物理这种知识性活动与内在超越的关联。这都杜绝了冥想的、离群索居个体独修的超越道路，而与社会实践紧密联系起来。这一路径是宋明理学阐发和实践超越的基本出发点。

理学重视人的修养，主张将格物所得到的物理，诠解为道德性的天理，知识与道德同一、善与美合一。这为人的终极关怀的实现，提供了一条世俗的、美学的道路。通过美的欣趣、艺术的陶养而渐近于理想人格，通过自然生活获得精神境界的提高，避免了宗教文化中那些以不近人情甚至自苦自虐的方法接近终极实在的方式。理学的超越性具有突出的人间形态，体现着理性与人文精神的价值，并且因为没有对绝对者的无条件服从，从而避免了个体存在的渺小感，或以被动的姿态匍匐于绝对者脚下依赖外力拯救。这对于消解宗教中常有的迷狂和排它性，以及由此引起的争斗与杀戮，是有现实意义的。

理学对超越性的追求之路仍可能存在一些不足之处，比如，由于它对现实事务的过分亲近而在一定程度上减弱了追求既定价值所应具有的坚贞与执著；因为过分重视私德而降低了对社会公共原则的诉求；因为喜好经验性、实用性的事物削弱了达到超越所需要的思辨性的提升；对“天地君亲师”这些较为功利的因素的信奉也增加了与政治、家族的联系，因而减弱了净化心灵、提升境界的的纯粹性。这都是在与西方传统宗教文化的对比中彰显出的理学超越性的特点。这些特点与中国哲学的其他方面有着不可分割的联系。如何克服这些不足，对于理学乃至整个中国哲学的研究者而言，都是不得不严肃对待的问题。

【责任编辑 莫斌 责任编审 柯锦华】

1. 参见汤一介：《论中国传统哲学中的真善美问题》，《中国社会科学》1984年第4期。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 周敦颐：《诚上第一》，《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年，第13—14页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 周敦颐：《富贵第三十三》，《周敦颐集》，第40页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 参见张载：《正蒙·大心》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第24页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 参见张载：《正蒙·诚明》，《张载集》，第20页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 参见张载：《正蒙·大心》，《张载集》，第25页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 参见邵雍：《皇极经世书》，郑州：中州古籍出版社，1993年，第424、358页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 参见邵雍：《皇极经世书》第356页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 参见邵雍：《皇极经世书》第295页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 邵雍：《皇极经世书》，第355、425页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 参见程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第16—17页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 程颢、程颐：《答横渠张子厚先生书》，《二程集》，第460页。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 参见朱熹：《答陈器之》，《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996年，第2979页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 程颢、程颐：《二程集》，第695页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 参见冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局，1961年，第55页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 程颢、程颐：《易传序》，《二程集》，第689页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 朱熹：《朱子语类》，北京：中华书局，1982年，第1653页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 程颢、程颐：《二程集》，第188页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 参见程颢、程颐：《二程集》，第132、43、153页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 程颢、程颐：《二程集》，第38、123页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 程颢、程颐：《二程集》，第9、193页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 参见冯友兰：《中国哲学史》，第869页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 赵师夏：《延平答问》跋，钱穆：《朱子新学案》，成都：巴蜀书社，1986年。第740页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 赵师夏：《延平答问》跋，钱穆：《朱子新学案》，第740页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 朱熹：《朱子语类》，第249页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第18页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第273页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 陆九渊：《与曾宅之》，《陆九渊集》，第4—5页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 陆九渊：《陆九渊集》，第420页。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 王阳明：《传习录》下，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第122页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 王阳明：《王阳明全集》，第968页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 参见王阳明：《大学问》，《王阳明全集》，第971页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 朱熹：《四书章句集注》，第3页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 王阳明：《传习录》下，《王阳明全集》第117页。 [↑](#footnote-ref-34)