

朱子学研究丛书

明中叶朱子学

陈代湘 李国飞 等著



海南出版社

明中叶朱子学

陈代湘 李国飞 等著

海南出版社

图书在版编目(CIP)数据

明中叶朱子学/陈代湘等著. —海口:海南出版社, 2009. 10
(朱子学研究丛书)

ISBN 978 - 7 - 5443 - 3141 - 8

I. 明… II. 陈… III. 哲学思想 — 思想评论 — 中国
— 明代 IV. B248

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 187214 号

明 中 叶 朱 子 学

陈代湘 李国飞 等著

责任编辑: 古 华

策 划: 王天敏

封面设计: 欧东玉

出版发行: 海南出版社

地 址: 海口市金盘开发区建设三横路 2 号

邮 编: 570216

电 话: 0898 — 66830929(海口)

0731 — 84863905(长沙)

网 址: <http://www.hncbs.cn>

印 刷: 长沙市天心区井岗印刷厂

开 本: 850 × 1168(毫米) 1/32

印 张: 21

字 数: 546 千字

版 次: 2009 年 11 月第 1 版 2009 年 11 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 5443 - 3141 - 8

定 价: 48.00 元(共 2 册)

结论

明代理学是宋明理学的一个高峰。关于明代理学，黄宗羲曾评价说：“有明文章事功，皆不及前代，独于理学，前代之所不及也，牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。”^①的确，明初朱学处于独尊地位，明中叶阳明心学崛起并“显学”化，明中晚期气学思潮兴起，对此，学界已有深入的研究。而明中叶朱子学在心学的冲击下，仍然“笃信程朱，不迁异说”^②，坚持程朱立场，捍卫朱子学，他们一方面对王学提出了激烈的批判；另一方面对朱学进行了一定程度的修正。这些理论探讨使当时的思想和学术充满活力，并对此后的学术发展产生了较大的影响。清初学者沈佳的《明儒言行录》序言中是这样概括当时学术界的情况的：“明初百年间，天下所尊信为儒者之言者未有贰于宋五先生者也。自白沙出而其言一变，当其时而不变更者，胡敬斋、章枫山、罗一峰也；姚江、增城出而其言再变，当其时而不变更者，罗整庵、吕泾野、蔡虚斋也。”^③

其实，“不迁异说者”又何止于此呢？按照黄宗羲在《明儒学案》中的划分，我们大体可以把明中叶朱

①黄宗羲：《明儒学案》，第1页，中华书局，1985年版。下引此书皆为此版。

②张廷玉：《明史》，第7222页，中华书局，1974年版。下引此书皆为此版。

③沈佳：《明儒言行录》。《四库全书》第458册，书前馆臣提要，第595～596页，上海古籍出版社1987年版。下引此书皆为此版。

子学分为三支：即北有《河东学案》之下门人的传承，南有《崇仁学案》之下门人之流衍，另有《诸儒学案》之下对抗阳明心学的江浙闽粤诸儒。按《河东学案》所列，薛瑄之下传阎禹锡、张鼎、段坚、张杰等，段坚又传王鸿儒、周小泉，小泉授薛敬之，而吕柟则师事薛敬之，集“关学”之大成。又有“关学”之别派“三原”之学始于王恕，其子承裕承家学，传同乡马理。马理与吕柟、崔铣为友，墨守主敬穷理之传。《崇仁学案》门下有胡居仁、娄谅、谢复、郑杭、胡九韶，胡居仁门下又有私淑弟子魏校和及门弟子余佑，娄谅门下有夏尚朴。魏校、余佑、夏尚朴三人大抵与阳明同时，对阳明宗旨、议论皆有回应。《诸儒学案》分上、中、下三卷，而明中叶朱子学学者主要列入中卷，他们是江右的罗钦顺、汪俊、李经纶、李中、舒芬；浙中的张邦奇；南中的徐问、薛蕙；闽粤的霍韬、黄佐、张岳。另外还有河南的崔铣、何塘以及未列入《明儒学案》的广东学者陈建。他们大都生活于阳明讲学或心学传播之地，或接迹于阳明之学，或风闻于阳明之学，故他们对阳明学说多有诤辩。其中影响较大的该属罗钦顺和陈建。这几派朱学学者，在明中叶与阳明心学形成一种对峙之势，他们以理气一体说为立论的基础，把理学从空疏引向笃实，以求真务实的理念应对心学的玄虚，对纠正心学之偏和对王夫之系统的气学理论的形成起到了推动作用。

一、程朱派学者对王学的批判

明中叶王学兴起以后，声势日炽，其学术思想的主要内容表现在：心即理，“心外无理，心外无物”；致良知；知行合一。晚年概括为“四句教”：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。很显然，其学术宗旨是与朱学相背驰的。王阳明以“狂者”的精神，“目空千古”，建立起一套完整的心学体系，其门徒遍及天下，其学风靡百余年，成为明中叶以后最重要的学术流派。面对王学的冲击，程朱派学者

没有偃旗息鼓，为了维持理学的正统地位，他们对心学提出了激烈的批判。其内容主要围绕以下几个问题展开。

（一）心即理

“心即理”是王阳明针对程朱“性即理”提出的命题。理在程朱那里是指派生万物的绝对精神本体，具有客观性和独立性，并不依存于人之本心。而在王阳明那里则把客观的理置于主观的心中，以心包容理，取代理，认为“心外无物，心外无理”，并指责朱熹分心、理为二是弃内逐外。对此，黄佐反驳道：“盖朱子既谓理不外心，正是本体言，其格物传，即物而穷理，即是我心即之也，非义外也。”^① 此处的意思是，朱熹视心为一身之主，但不是统管天下之理。理具于万事万物之中，然又不外乎一心。陈建则指出，王阳明之心非儒学之心，实乃佛家之知觉。“所谓汝心，便是那能视听言动的。这个便是性，便是天理。有这个性，才能生这性之心理，便谓之仁，这性之生理，发在目，便会视，发在耳，便会听，发在口，便会言，发在四肢，便会动，都只是那天理发生，以其主宰一身，故谓之心。按阳明此言，发明佛氏作用之旨尤明，其为告子生之谓性之说尤明。”^② 在陈建看来，儒家论性是指义理而言，佛氏论性则指知觉，王阳明论性与佛氏以知觉为性无异。混知觉以义理，是王阳明心学的大弊。

罗钦顺则批评心学把宇宙的变化视为本心变化的结果，他说：“若谓天地人物之变化皆吾心之变化，而以发育万物归之吾心，是不知有分之殊矣。”^③ 人心不过是体内的思维器官，相对于无边无际的宇宙空间而言，心是极其渺小，微不足道的，无法容纳比它大之又大的宇宙变化。“若‘其心通者洞见天地人物皆

①黄宗羲：《明儒学案》，第1209页。

②转引自于化民：《明中晚期理学两大宗派的对峙与合流》，第44页，文津出版社1993年版。

③罗钦顺：《困知记》，第81页，中华书局1990年版。下引此书皆为此版。

在吾性量之中，’而此心可以范围天地，则是心大而天地小矣，是以天地为有限量矣。本欲其一，反成二物，谓之知道，可乎！”^①以小心包容大天地，既违反常识，在逻辑上也是不通的。

（二）致良知

王阳明的致良知是程朱学派学者攻击的主要目标之一。程朱的格致说主张就事事物物上求理，而王阳明则主张恢复内心良知。张岳坚持程朱的格致说，他说：“格物之说，古人屡言之，及阳明而益详。然鄙滞终不能释然者。盖古人学问，只就日用行事务上实下工夫。所谓格物者，只事理交接，念虑发动处，便就辨别公私义利，使纤悉曲折，昭晰明白，足以自信不疑，然后意可得而诚，心可得而正。”^②格致须向外用功，在日常行事务上用工夫，不应向内心求良知。针对王阳明对知觉、意见与本然之知不加区分，混为一谈，概视为良知，要人向内求索，因而流于释老之空虚，李经纶批评说：王氏之学，“谓心之静定虚灵，谓身造物理为格物，谓致吾良知，正天下之事物为格物，无庸积渐径迪，光弘乃至，人人自圣，信心任情，阴宗禅说，以陷溺高明，援儒入墨，以蔑弃经典，是天下之罪学”^③。吕柟也说：“格物之义，自伏羲以来未之有改也。仰观天文，俯察地理，远求诸物，近取诸身，其观察求取即是穷极之义。格式之格，恐不是孔子立言之意。”^④他认为格物是向外的、客观的方面求取。徐问在《读书札记》中对王阳明以格物为正心之念，也表示反对。他说，理寓事物之中，但要靠本心去认识。心中无物，故虚灵，虚灵故能认识事物之理^⑤。把心物搅在一起，便抹杀了其间内外彼

①罗钦顺：《困知记》，第80～81页。

②黄宗羲：《明儒学案》，第1229页。

③黄宗羲：《明儒学案》，第1255～1256页。

④吕柟：《泾野子内编》，第189页，中华书局1992年版。下引此书皆为此版。

⑤黄宗羲：《明儒学案》，第1242页。

此的区别。

罗钦顺坚持程朱的格物说，着重批评王学的求简便和空谈心性。“格物之格，正是‘通彻无间’之意，盖工夫至到，则通彻无间，物即我，我即物，浑然一致。”^①所谓工夫，罗钦顺认为就是学问思辨行。“若夫学者之事，则博学、审问、慎思、明辨、笃行，废一不可。循此五者以进，所以求至于易简也。苟厌夫学问之烦，而欲径达于易简之域，是岂所谓易简者哉。大抵好高欲速，学者之通患。为次说者，适有以投其所好，中其所欲，人之靡然从之，无怪乎其然也。然其为斯道之害甚矣！”（同上）王学务求简便，直取本心，置学问思辨行于不顾，引导人们高谈心性，不事修为，走上了治学的歧路。罗钦顺力图于此有所匡正。

（三）知行合一

在知行关系上，朱熹主张先知后行，行重于知，而王阳明主张知行合一。徐问尖锐地指责说：“或谓知行只是一个工夫，不可分作两段事。与《易》‘知至至之’，《大学》‘知止而后有定’，孔子‘知之不如好之’意相背，又曰‘敬即无事时义，义即有事时敬’，两句合说一件。与‘敬以直内，义以方外’意相背。大抵圣贤说道理，有本原，有作用。理无二致，而用工则有先后，故其次序如四时之不可易。若欲打滚一处，或做到了工夫，恐于道难入也。”^②问学本应先知后行，然而王阳明以行即知，知即行，结果是滑向以知代行。张岳已敏锐地指出了这一点。“近时所以合知行于一者，若曰‘必行之至，然后为真知’此语出于前辈，自是无弊；其曰‘知之真切处即是行’，此分明

①罗钦顺：《困知记》，第4页。

②转引自于化民：《明中晚期理学两大宗派的对峙与合流》，第147～148页，文津出版社1993年版。

是以知为行，其弊将使人张皇其虚空见解，不复知有践履”^①。

程朱派学者还对知行合一的后果有所察觉。黄佐指出：“人喜其直截，遂以知为行，而无复存养省察之功。资质高者，又出妙论以助其空疏，而不复读书以求经济。此则弊流于为我，而不自知矣。”^②联系到王门后学务求恢复本心至明，废书不读，空谈心性，置国计民生于不顾，日趋空渺玄远的事实看，程朱派的这种批评，决非狭隘的门户之见，而是真正命中了王派心学的一些理论漏洞。

综上所述可以看出，明中叶以后虽然心学盛极一时，但正统理学也并未完全消沉，有些学者还相当活跃，如罗钦顺的气学思想。他们维护程朱理学，批判陆王心学，使当时思想界避免了心学的垄断。用吕坤的话说，就是“近日学问，不归陆则归朱，不攻陆则攻朱。”^③反映了这一时期思想界的多元化发展倾向。

二、程朱派学者对朱学的修正

如果说上述面对王学的冲击还只是程朱派学者的反击的话，那么，为了维护正统理学的地位，程朱派还采取了防守的方式，即通过修正自身的理论，进一步提高朱学的合理性以对抗王学的进攻。这种修正主要表现在理气、心性、格物等方面提出了一些与朱熹不同的观点。这些观点进一步丰富和完善了朱熹的思想，不仅在对抗王学中增强了说服力，而且对以后的学术发展也有相当大的影响。

（一）理气论

在理气方面，朱熹以理为“形而上之道”，气为“形而下之

①黄宗羲：《明儒学案》，第1233页。

②黄宗羲：《明儒学案》，第1209～1210页。

③《吕坤哲学选集》，第26页，中华书局1962年版。

器”，理乃不离不杂于气的实体，主张理先气后，理主气从。^①对于朱子的理气论，明初程朱派学者已有所修正。魏校则就气上言理，理之实体义成“虚空一物”，所以有“理一”、“理有万其殊”的讲法。这是他在同余佑论性的时候提出的。余佑谓：“理在万物，各各浑全，就他分上该的处皆近于一偏，而不得谓之理。”^②魏校则谓：“理在天地间本非别有一物，只就气中该得如此便是理……原不相离，理浑伦只是一个，气亦浑伦只是一个，气分出许多，理亦分出许多……理虽分出许多，究竟言之，只是一个该得如此。”^③魏校的万殊之理是万物所以为万物者，所以不能是虚空一物，但究竟言之却只是一个该得如此，即“理一”之“理”，而这个“理”，只就气中该得如此说，不再是形上实体。

明中叶关中之学的代表人物吕柟，其学以朱子学为主。他也说：“理气非二物。若无气，理却安在何处？”^④又说：“朱子谓‘气已成形而理亦赋’，还未尽善。天与人以阴阳五行之气，理便在里边了，说个‘亦’字不得。”^⑤吕柟提出这一见解是因为他觉得张载“合虚与气有性之名”之说微有未谛，也就是说，修正理气论是由心性论的问题引起的。而汪俊则从即器即道的角度论理气是一。他说：“天高地下，万物散殊，凡有迹可指者皆器也，即道也。天不得不高，地不得不下，物之本乎天者则亲上，本乎地者则亲下，亘万古而不易，理定故也。器有成毁，而道则常在。以人事言之，‘文武布政在方策’，皆器也，即道也，政有举息，而道则常在。”^⑥再看他对于朱子的批评。朱子谓：

①吕柟：《泾野子内编》，第808页。

②黄宗羲：《明儒学案》，第54页。

③黄宗羲：《明儒学案》，第52页。

④吕柟：《泾野子内编》，第124页。

⑤吕柟：《泾野子内编》，第156页。

⑥黄宗羲：《明儒学案》，第1146页。

“天地间有理有气，理形而上者，气形而下者也。人之生，得理以为性，得气以成形。”汪则认为，如果将这种理气观推于人事，则是以事为形而下之器，事之理方是道，那么，若事不合理，则是有器而无道。这在汪俊看来是歧理气而二之的结果。汪的用意是要肯定万古常存的道，而在他看来，朱子的理论不能做到这一点。

明中叶论理气不同于朱熹而影响较大的是罗钦顺。他说：“通天地亘古今无非一气而已。气本一也，而一动一静、一往一来、一阖一辟、一升一降循环无已，积微而著，由著复微……千条万绪，纷纭胶葛，而卒不克乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物依于气而立、附于气以行也。”^①本此，他认为，朱熹说“理气决是二物”、“气强理弱”、“若无此气则此理如何顿放”等皆“少有未合”，而程颐说“所以阴阳者道”、“所以阖辟者道”则“未免微有二物之嫌”。^②而朱熹认理气为二物是源于《太极图说》。《太极图说》“无极之真，二五之精，妙合而凝”的说法即是以理气为二物，因为“凡物必两而后可言合”；但太极阴阳非二物，“其为物也果二，则方其未合之先各安在哉？”^③

罗钦顺虽认理气为一物，“理即是气之理”，但他反对认气为理。他说：“往者感则来者应，来者感则往者应，一感一应循环无已，理无往而不存焉，在天在人一也。天道唯是至公，故感应有常而不忒，人情不能无私欲之累，故感应易忒而靡常。夫感应者气也，如是而感则如是而应、有不容以毫发差者，理也。适当气可则吉，反而去之则凶；或过焉或不及焉，则悔且吝。”^④

①罗钦顺：《困知记》，第4~5页。

②黄宗羲：《明儒学案》，第1113页。

③黄宗羲：《明儒学案》，第1116页。

④黄宗羲：《明儒学案》，第1122~1123页。

感应是气，在人；中和之气自为感应者一息不停，所谓停停当当、直上直下之正理也，不容有须臾之间，此乃天之所命而人之所以为性者；但因人情私欲之累，失却中和之气，则过不及。是即所谓“感应易忒而靡常”，故“认气为理便不是。”^①

综上所述，朱熹理气论主理先气后、理决定气，而明中叶朱子学则与朱子的“抑气”思想有别，他们颠覆了朱子的理气关系，使理成为气之理，气成为理存在的基础与根据。从本质上说，程、朱理学的“（天）理”是本体化的儒家伦理，或者说，是仁义礼智、君臣父子、尊卑长幼等儒家纲常的代称；而其所谓“气”，乃指具体的社会行为，即包括人欲、人心、人情等在内的全部的人伦日用和经验生活。一句话，程、朱扬理抑气背后的隐语是：人的一切行为必须服从儒家伦理，顺之则为善，逆之则为恶。然而，由于对抽象的“天理”即人的德性价值、德性生命的过分强调，程、朱哲学忽视了对社会具体生活的应有关注。故明中叶以来从重“理”到重“气”的转向，实则反映了对宋儒漠视人伦日用流弊的批判。“理”是超越追求的指代，“气”是现实关怀的基础，“从理向气的转向，同时也意味着明儒从超越追求向现实关怀的转向。”^②

（二）心性论

在心性论方面，朱熹主要有列一些命题：性即理，心属气，性无不善而心有善恶，心统性情，有义理之性与气质之性的区分。对于这些命题，明中叶程朱派也提出了很多不同的看法，表现出不完全同于朱熹的倾向。

吕柟、崔铣、罗钦顺、黄佐等不反对性即理，也不主张性有善恶，但在天命之性、气质之性等问题上则有新的看法。吕柟

^①黄宗羲：《明儒学案》，第1123页。

^②冯达文、郭齐勇：《新编中国哲学史》下册，第156页，人民出版社2004年版。

说：“天地之性，善而已，亦只在气质之中。”所以，本然之性与气质之性不是两个。有问：“夫子言性相近处，是兼气质说否？”他答道：“说兼亦不是，却是两个了。夫子此语与子思元是一般。夫子说性元来是善的，便相近，但后来加着习染，便远了；子思说性元是打命上来的，须臾离了便不是。”^①他认为不当分性、气为二。黄佐也说：“孟子之性也，一而已矣，而以为有性气之分者，二之，则不是也。”^②罗钦顺说：“程、张本思、孟以言性，既专主乎理，复推气质之说，则分之殊者诚亦尽之。但曰天命之性，固以就气质而言之矣；曰气质之性，性非天命之谓乎？一性而二名，且以气质与天命对言，语终未莹。朱子犹恐人之视为二物也，乃曰气质之性即太极全体堕在气质之中。夫既以堕言，理气不容无罅缝矣。”^③这段话批评朱熹说得比较委婉，但联系他对于理气论的批评，意思还是明显的。天命之性、气质之性只是一性，并立两名反而语意不明。

从前述诸儒之议论，可以看出明中叶朱子学者在心性论上的转向：落于形气的、经验的层次论性，主张性有善恶；主张天命之性与气质之性只是一性，不当立二名；以体用义言心性，主张性是心之体，心是性之用，不可析为二处。这种转向表明：人的情感、心理、欲望乃至自由、个性得到了一定程度的张扬。人们开始摆脱名教的羁绊，逐渐意识到德性、尤其是宋儒所宣扬的“天理”不是生命的唯一意义。人的情感、欲望不是德性的对立物，相反，它们是社会发展的源动力，是生命价值、意义生成的基础。概言之，明中叶以来，理学呈现出从“崇德”向“重情”的转向。

①黄宗羲：《明儒学案》，第49页。

②黄宗羲：《明儒学案》，第1215页。

③黄宗羲：《明儒学案》，第1113～1114页。

（三）格物论

在格物论上，程朱派对朱学的修正是与对王学的批评分不开的。王阳明以“正心之不正以归于正”为“格物”。对此，张岳批评说：“所谓格物者，只事理交接、念虑发动处，便就分别公私利义，使纤悉曲折昭析明白，足以自信不疑，然后意可得而诚，心可得而正，不然一念私见横据于中，纵使发得十分恳到，如适越北辕，愈鹜愈远。自古许多好资质，志向甚正，只为择义不精，以陷于过差而不自知者有矣，如杨、墨、释氏，岂有邪心哉？”^①张岳把王阳明之正心同心之邪正合在一起说，以为没有邪心仍未足以辨公私义利，不知阳明之“正心之不正以归于正”就是良知发用使行为符合道德律则的要求，阳明之“心”并非只是能发动念虑的“心”，张岳只是从此一点来论心，故其于阳明格物义“终不能释然”。罗钦顺也说“人之有心，固然也是一物，然专以格物为格此心则不可。”^②罗钦顺更以“感通”训“格”字，以格物为物我之浑然。他说：“吾之有此身与万物之为物，孰非出于乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而观物，固物也；以理观之，我亦物也，浑然一致而已，夫何分内外乎？”^③这是他对于阳明即物穷理为求理于外的批评所作的响应。因为“天地人物只是一理”^④，“是故察之身，宜莫先于性情，即有见焉，推之于物而不通，非至理也；察之于物，固无分于鸟兽草木，即有见闻焉，反之于心而不合，非至理也。”^⑤在罗钦顺看来，人心与天地万物是相感通的，穷此心之理与穷外物之理都可以见得至理，并不存在所谓支离的问题。此外，“物”字义涵之日用面、致用面得到强调。吕柟一面主格字义当用伏羲以来仰观

①黄宗羲：《明儒学案》，第1229页。

②黄宗羲：《明儒学案》，第1139页。

③黄宗羲：《明儒学案》，第1138页。

④黄宗羲：《明儒学案》，第1124页。

⑤黄宗羲：《明儒学案》，第1112页。

俯察近取远求之义，一面主“格物”之“物”正如孟子云“万物皆备于我”之“物”非是泛然不切于身的。故凡身之所到、事之所接、念虑之所起皆是物，皆是要格的。如是，则好下手去做工夫。李经纶以为格物是讲求宫室冠裳、稼穡舟车、干支历法、医药等“以前民用”之学，五声八律十二律之学，礼乐文章等学^①。

综上所述，明中叶朱子学格物论反对王阳明的“正念头”说，物的义涵指向外在，且强调人伦日用，注重致用之学，其伦理意蕴逐渐减弱，心性磨砺、德性修养、圣贤境界的指向发生转变，表现出重视科学探索、习行致用、实事实功的精神。这种理论转向，实则反映了理学从修身向经世、从空谈向致用的转变。

总之，明中叶朱子学虽然相对于阳明心学呈现出衰微之势，但就其自身的思想活动来说并未沉寂，对外反击心学的挑战，对内修正自身的理论，其学术活动表现仍然相当活跃，为朱学的赓续相传起到了一个重要的承上启下的学术桥梁作用。若从繁荣学术的层面上来观察，则他们的固守，也防止了明中叶成为阳明心学的一言堂，为明中叶提供了不同于阳明心学的另一种理论体系。历史证明，学派的丰富性，即意味着思想激荡的可能性，而精神的交锋是有利于学术繁荣的。从这个角度来说，气学思潮的兴起就与他们的“不迁异说”密不可分。罗钦顺、王廷相等学者在为心学纠偏的同时，继承和发展了张载以及朱熹哲学中的气学理论，成为从张载、朱熹到王夫之的中间环节，在气学理论的演变中具有重要的意义。总的说来，这些学术活动既回应了王门心学的冲击，又丰富和发展了朱子学自身的学术思想，而且，很多内容还成为明清之际总结检讨理学的思想材料。

^①黄宗羲：《明儒学案》，第1257页。

目 录

绪论 / 1

第一章 章懋理学思想研究 / 1

第一节 章懋的学术生涯及特点 / 1

一、章懋的生平 / 1

二、学术背景 / 6

三、学术特点 / 11

第二节 心性论 / 13

一、心性论的本体依据 / 14

二、“大心”与“小心”说 / 15

三、“一性尽而天下无余事” / 19

第三节 修养工夫及境界论 / 24

一、“居敬与穷理不可偏废” / 25

二、章懋论“孔颜之乐” / 29

第四节 经世致用思想 / 37

一、章懋“格君心、收人才、固民心”的政治思想 / 37

二、章懋“博其文、充其体、措诸用”的教育思想 / 44

第五节 章懋理学思想的地位和影响 / 48

一、在捍卫程朱理学上的地位 / 48

二、对气学思潮和经世致用思潮的影响 / 49

第二章 胡居仁居敬工夫论研究 / 53

第一节 胡居仁的生平及学术师承 / 53

一、胡居仁的生平 / 53

二、胡居仁的学术师承及学术交往 / 55

第二节 胡居仁居敬工夫论的理论来源 / 63

一、胡居仁居敬工夫论历史追溯 / 63

二、胡居仁对朱子学的继承与发展 / 69

第三节 胡居仁居敬工夫论的内涵 / 77

一、“正趋向以立其志” / 77

二、“主诚敬以存其心” / 80

三、“博闻事理以尽致知之方” / 89

四、“克治力行以尽成己之道” / 93

五、“推己及物以广成物之功” / 96

第四节 胡居仁居敬工夫论的历史定位和评价 / 97

一、胡居仁居敬工夫论的历史定位 / 97

二、胡居仁居敬工夫论的评价 / 102

第三章 罗伦哲学思想研究 / 105

第一节 学术背景及师友关系 / 105

一、学术背景 / 105

二、生平简介 / 108

三、师友关系 / 112

第二节 宇宙本体论 / 114

一、太极 / 114

二、太极动静 / 115

三、一本万殊 / 118

第三节 心性修养 / 121