

《传习录》精读

Philosophy

3. 哲学经典精读系列  
主编 | 吴晓明 孙向晨

吴震·著

华夏出版社



# 总 序

吴晓明

阅读并研习经典，亦即与经典作品的持续“对话”，是人文学术的真正基础。人文学术的基本样式与其他学科不同，它只是在很小的程度上构成所谓“规范的”或现成的知识体系；就其实质而言，它是一种唯有在多重对话中方能保持其生机的“思想奠基活动”。这意味着，作为某种先行的思想奠基活动，人文学术及其成果毋宁应当被更恰当地理解为诸知识体系孕育其中并植根其上的思想-定向和精神-根据。

对于哲学学术来说，情形尤其如此。因为哲学在根本上就是——并且完全就是——“思想的事情”。而此种思想之事的大端之一，便是为既与的规范知识筹划并准备必要的思想前提和经验法则——规定其活动的领域并为其活动制定基本方向。此间的差别可以较为便捷地提示哲学学术的独特性：真正说来，那构成既与知识体系之思想前提的东西，本身不是现成的知识。事实上，我们在学习过程中有可能观察到这样的情形：既与的知识体系仿佛是展开在一个平面上，你可以通过一定的程序逐步地扩张至整个领域；而思想的事情则仿佛是在垂直于平面的纵向上活动，你往往只有通过占据不同高度的上升运动才能不断地扩展自己的视野。大体说来，这就意味着哲学与知性科学在学科性质上的一种差别。

正是这种性质上的差别决定了哲学研习的基本方式。它只是在极其有限的范围内才能依赖于“教程”或“教科书”之类的形式体系，而由此让渡出来的巨大区域正应当为经典的研习所占据，并成为研习者与之积极对话的广阔空间。在某种提示性的意义上可以说，比较起沃尔夫空洞的教材式“体系”，康德的“批

判”会重要得多；对于真正的哲学研习来说，这两者的价值几乎是难以比拟的。

我们在这里之所以特别强调这一点，是为了突出地表明哲学学术的特点，而决不意味着知识的获取和积累因此是无关紧要的。“学而不思则罔，思而不学则殆”——这向来是对此一问题之最为正当的领会方式。但是，既然哲学依其本质来说就是思想的事情，那么，这里的一切“所学”总已先行地从属于“能思”了。也就是说，哲学之本己的任务——开启并守护思想，乃是一切可称之为哲学“知识”的东西始终围绕着旋转的枢轴；离开了这个枢轴，固然知识的东西还可以保留下来，但已不再是——或很少是——真正“哲学的”了。因此之故，我们几乎可以说，哲学学术的唯一正途，便是阅读并研习经典，即与真正的“思者”保持对话，以便使开启并守护思想之事能够不间断地付诸实行。一切既与的知识体系固然无疑是思想的成果，但哲学所关注的那一度是：思想的开展本身以及这种开展所需要的前提和条件。

然而，哲学作为思想的事情，却并不仅仅是思想的“内部自身”。它从根本上来讲关乎时代，关乎时代的精神状况与经验样式，关乎时代的根本问题与未来命运。正如黑格尔所说，哲学无非是被把握在思想中的时代。那些被称为“哲学经典”的著作之所以成为经典，不仅在于其生动活跃的原创性思想，而且在于这些思想深深植根其中的那个时代被决定性地道说出来了。真正的哲学家，无论他自己是否清楚地意识到这一点，总已使思想的锋芒最关本质地涵泳于时代的风云中。即使是那些最为孤寂、看起来只是一味沉思冥想的哲学家，即使是那些最为深奥、读起来总是一派晦涩玄远的哲学著作，无一例外地总是时代的产物，并且总是依循其揭示并切中时代的深度来获得其品题和权衡的。常常伫立在雪地中沉思的苏格拉底是如此，往往奔波劳苦的孔夫子也是如此；笛卡尔的“我思”是如此，王阳明的“良知”也是如此。至于说到黑格尔，那么海德格尔曾这样评论道：新时代的劳动的形而上学本质，在《精神现象学》中是被深刻地道说出来了。

如果说，在那些几经翻拓的知识读本中，哲学思想和时代境况已经被渐次分离开来并从而变得难以识别的话，那么，经典著作的优越性恰恰在于：上述联系能够以一种有机的生命体的形式显现出来；而这就意味着，在我们能够从中真正

读懂思想的地方，我们同时也真正读懂了那个时代，读懂了在时代的根本问题及其应答中开展出来的实际思想进程。指出这一点是重要的，因为对于哲学来说，体现在其经典源头中的思想本身又是依时代的性质来定向的；依此定向我们便能积极地寻绎并领会哲学思想的本质来历。而只有当这种本质来历被牢牢地把握住的时候，思想的航船才能够避开各种无内容的抽象——“外部反思”以及由之而来的疏阔散宕的“意见”——而重新扬帆起航。

当哲学思想的本质来历能够被较为切近地领会到的时候，思想的开展过程以及这种开展所需要的前提和条件就开始显现出来了。因此之故，就像哲学本身要力求体现为批判的思想一样，对经典著作的阅读和研习也应当成为批判的思想。“批判”一词之原初和简要的含义是：澄清前提并划定界限。康德的“纯粹理性批判”意味着，澄清人类知识的先验前提，并通过对这种知识的划界来为信仰留出地盘。而马克思的“政治经济学批判”所做的工作无非是：澄清现代经济生活——政治经济学只是其理论表现——之现实的历史前提，并依循对这种经济生活的批判性分析而揭示其历史的限度。如果说，当今的哲学只有通过真正批判的思想才能深入到社会现实之中，那么同样，哲学的研习也只有通过批判性的阅读——真正的“对话”——才能以思想之本己的形式深入到经典著作的思想之中。黑格尔曾这样说过，什么叫自由的思想？自由的思想就是不接受未经审查其前提的思想。

当我们把批判的思想理解为澄清前提和划定界限，又把批判的阅读理解为真正的对话时，这里所要强调的无非是：正像一切历史现象都有其前提和界限一样，任何一种经典的哲学思想同样有其前提和界限；唯其如此并且因为如此，我们才可能由某种思想而开始自己去思想。因此，批判性阅读的要义就在于，经由一种名副其实的“对话”而开始自己的思想——这才意味着真正自由的思想。

此外，也许还应当提一下的是，尽管哲学经典的决定性根基在于“思想之事”，但它们也和其他学科的经典作品一样，是真正意义上的“学术典范”。这一点对于我们的研习者来说当然也是十分重要的。深入地阅读、研习经典作品并与之亲熟，是在学术上能够根深蒂固、并从而能够厚积薄发的不二法门。开展出广大学术空间的奠基之事，唯在“入门以正”、“取法乎上”而已。因此，凡志于学

术或乐于求索者，必以经典作品为师。这正合严羽在《沧浪诗话》中所说，“此乃是从顶□上做来，谓之向上一路，谓之直截根源，谓之顿门，谓之单刀直入也。”

我们在这里奉献给大家的“哲学原典精读系列”，是由哲学学院的诸多教师精心撰著的。其主旨便是开辟出一些小径，以便我们的研习者能够较为便捷地通达并深入于哲学经典的堂奥。这个系列的作品真正说来乃是一种“阶梯”或“导引”，是一种唯独对于探索者来说具有提示作用的“路标”。因此，它绝对不能代替对原典本身的研读，而只是期望把研习者唤入到一种批判性阅读-对话的境域中去。只要能够真正被唤入到这个境域，思想之切近开启的真实可能性便已然出现了，而我们这个教材系列的主要目的也就达到了。

哲学是思想的事情，而思想的事情是我们这个时代的当务之急。如果说，当下的历史性实践已经开始逐步表明了这一点，那么，但愿有朝一日，当真正重大的思想任务急切地前来同我们照面的时候，我们已做好了充分的准备。诸位年轻的哲学研习者，勉乎哉，勉乎哉。

# 目 录

导 论	前阳明学的思想	/ 001
	一、道统发现	/ 002
	二、心学前史	/ 008
	三、朱陆之辩	/ 017
第一讲	《传习录》小史	/ 026
	一、成书经过	/ 027
	二、语录辑佚	/ 034
	三、方法途径	/ 039
第二讲	思想遍历的轨迹	/ 042
	一、五溺三变	/ 042
	二、格竹事件	/ 048
	三、出入佛老	/ 050
	四、龙场悟道	/ 055
第三讲	阳明心学的确立	/ 062
	一、心之涵盖	/ 062
	二、心之本体	/ 065
	三、心即是理	/ 069

第四讲	格物学说的重释	/ 075
	一、心外无物	/ 076
	二、心意知物	/ 079
	三、格者正也	/ 084
第五讲	知行合一的意义	/ 090
	一、知行本体	/ 091
	二、圣门之教	/ 097
	三、真知力行	/ 099
第六讲	良知学说的提出	/ 105
	一、立言宗旨	/ 105
	二、是非之心	/ 109
	三、良知自知	/ 111
	四、良知独知	/ 115
第七讲	良知当下呈现	/ 118
	一、见在与发用	/ 119
	二、无所不在	/ 124
	三、无知无不知	/ 126
	四、我的灵明	/ 134
第八讲	良知存在的境界	/ 139
	一、浑然一体	/ 140
	二、精金喻圣	/ 144
	三、满街圣人	/ 149
第九讲	万物一体的创建	/ 155
	一、问题由来	/ 156
	二、拔本塞源	/ 160

三、秩序重建	/ 165
四、一体之仁	/ 170
五、仁爱问题	/ 178
第十讲 四句教义的阐发	/ 184
一、四句教公案	/ 184
二、心体与善恶	/ 191
三、心体与性体	/ 196
四、心性与善恶	/ 200
五、本体与工夫	/ 207
第十一讲 阳明心学的衡定	/ 214
一、批判与创新	/ 214
二、天理化问题	/ 219
三、客观化问题	/ 226
四、社会化问题	/ 233
五、简短的评估	/ 239
附录 王阳明年表	/ 245
参考书目	/ 249
后记	/ 257

## 导论 前阳明学的思想

如所周知,在中国哲学思想史上,11世纪至17世纪的宋明时代是一个非常辉煌的思想时代。我们通常把这个时代的哲学思想,称为“理学”或“道学”。为统一说法,我们以后一般用“宋明理学”这个称呼。在广义上,它涵盖了整个宋明时代的“理学”思潮,其中包括心学及其他学派的儒学思想。在特殊的场合,我们根据《宋史·道学传》的说法,用“道学”一词来指称北宋五子——周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐以及南宋朱熹的思想。这里所谓的“前阳明学的思想”,主要是指两宋道学。当然,“阳明学”则是指明代大思想家王守仁(世称阳明先生,1472—1529)的思想学说,由于其学说以“心即理”为标志,较诸以“理”为本体的理学思想而言,阳明学更为突出了心的本体地位,故当时及后世又称其为“心学”,而有“阳明心学”之称。

我们要讲的一部儒家经典——《传习录》,乃是王阳明的一部语录体著作,它不是阳明亲笔撰写的哲学论著,而是由他的弟子记录下来的阳明与其弟子及友人之间的讲话记录。接近于今天所说的“课堂讲录”,不过,这部“记录”不同于一般意义上的传授知识的课堂记录,而是反映了王阳明整个生命历程的哲学思索,其中含有丰富的哲学智慧,特别是“致良知”、“知行合一”、“万物一体”等思想理论不仅是阳明个人的思想结晶,而且是儒学传统中最富代表性的内容之一。可以说,《传习录》既是阳明心学的传世经典,更是儒学思想的宝贵财富。

为了解读《传习录》,也为了更全面地把握阳明心学的思想内涵,就需要了解阳明之前的思想背景。因此,在讲解《传习录》之前,有必要从宋代道学讲起,来观察一下这个时代的理学思潮究竟有哪些思想问题激发了王阳明的哲学探索。这是因为阳明心学的问题意识离不开宋代道学的思想历史。

## 一、道统发现

一般说来，宋代道学是以接续先秦时代孔孟儒学之传统为标识，并且通过批判和汲取由汉至唐的经学、玄学、佛学乃至道教等思想观念、理论学说而逐渐形成的。宋代道学以探索儒家的圣人之道、天下之道为主旨，这一思潮早在唐代中叶韩愈（768—824）兴起“古文运动”之时就已初现端倪，而这股思潮终于形成蔚为大观之势则是从11世纪初开始出现的。据宋初著名经学家刘彝（1017—1086）对其师胡瑗（世称安定先生，993—1059）的一个描述，在北宋初年的明道、宝元之间（大致在1032年至1039年），胡瑗忧“圣人之道”之失传，“遂明体用之学以授诸生。夙夜勤瘁二十余年，专切学校，始自苏、湖，终于太学。出其门者无虑二千余人。故今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师（按：指胡瑗）之功也”<sup>①</sup>。这里的“体用之学”就是指儒家的圣人之道，“体用”两字更是在“圣人之道有体有用”的意义上所使用的，具体而言，“仁义礼乐”等“历世不可变者”便是道之体，“措之天下”等治理方略便是道之用（还有儒家经典以及传世文献则是道之文）。因此现在一般认为，为恢复“圣人之道”而提倡“明体达用之学”的胡瑗乃是宋初道学思潮的先驱人物之一，理由之一就在于当胡瑗提倡复归“圣人之道”时，这个“道”已不是单纯的历史概念，而已经是一种文化概念、价值概念。要指出的是，在胡瑗的“二千余人”的弟子中，程颐便是其中之一，他在太学时期所写的《颜子所好何学论》便倡导复归孔颜的乐道精神，而程颐有关“道”和“道学”的见解肯定也曾受到胡瑗的启发。

根据南宋朱熹（号晦庵，1130—1200）与其友人吕祖谦（世称东莱先生，1137—1181）合编的、成书于淳熙二年（1175）的《近思录》记载，宋代道学的开创者是周敦颐（号濂溪，1017—1073），主要建构者则是二程——程颢（号明道，1032—1085）、程颐（号伊川，1033—1107）以及张载（号横渠，1020—1077）。《宋史·道学传》关于“道学”之名的由来有一个说明：

“道学”之名，古无是也。三代盛时，天子以是道为政教，大臣百官有司以是道为职业，党庠序弟子以是道为讲习，四方百姓日用是道而不知。

<sup>①</sup> 《五朝名臣言行录》卷十之二“安定胡先生”条。

是故盈覆载之间，无一民一物不被是道之泽，以遂其性。于斯时也，道学之名，何自而立哉？

这是说，“道学”之名是古代所没有的，虽然古代社会的所有活动几乎都离不开“道”，但是却没有必要特意去树立一个“道学”的名称。其意是说，“道”之精神虽古已有之，但“道学”之名却是后起的，特别是在宋代才得以确立的。

那么，《宋史》所立的这个《道学传》又有哪些具体内容呢？简单地说，其中主要列有周、张、二程、邵雍（字尧夫，谥康节，1011—1077）等宋代道学家，而对朱熹之评价最高。其引朱熹门人黄榦（号勉斋，1152—1221）语，指明了自孟子之后，经周、程、张子“继其绝”，一直到朱熹“而始著”，并指出“识者以为知言”，这无疑是在说，朱熹乃是宋代道学的集大成者，同时又是恢复孟子以来儒家道统的最大功臣。《宋史》作者还对“道学”寄予了极高的期望：“道学盛于宋，宋弗究于用，甚至有厉禁焉。后之时君世主，欲复天德王道之治，必来此取法矣。”

既然宋儒所讲的“道”可追溯至上古，那么“道学”就必有传统，亦即“道统”。这个所谓的“道统”乃是特指以孔孟为代表的儒学道统，历来认为这个概念可以追溯至唐代韩愈《原道》篇，韩愈在文章中明确指出：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也”，而是指由尧、舜、禹、汤、文武、周公、孔子、孟轲代代相传的儒家之道亦即天下之道，而孟子死后便“不得其传”，意谓自孟子后，儒家之道的传统中绝了。这就是宋代道学有关“道统”之说法的一个主要来源。及至北宋初年道学形成时期，就有儒家学者开始自觉地探寻儒学的“道统”，其实与其说是“探寻”，毋宁说是“建构”。而他们对儒家“道统”的重新发现具有十分重要的思想史意义，以至于对两宋道学家产生了巨大的思想影响，他们大多以继承先秦以来儒家“道统”为自己的责任和使命。那么，对于宋代道学家来说，何谓“道统”呢？至少自二程以降，逐渐形成了一个共识，即“道统”主要是指由尧舜经周公传至孔孟的“圣人之道”的传统，他们自认为自己继承了尧舜以来的“圣人之道”，同时也继承了孔孟儒学的思想传统。质言之，在宋代道学那里，所谓“道统”就是指道学的传统。

那么“道学”一词又有什么来历呢？<sup>①</sup>要言之，在北宋初年，“道学”一词较早是程颐用来评价其兄程颢以及自己所开创的一套学说，他说：

<sup>①</sup> 参见冯友兰：《略论道学的特点、名称和性质》，见《论宋明理学》，浙江人民出版社1983年版；姜广辉：《“道学”、“理学”、“心学”定名缘起》，见《理学与中国文化》，上海人民出版社1994年版。

自予兄弟倡明道学，世方惊疑。<sup>①</sup>

这表明二程在思想上有一个自觉的问题意识：他们要努力恢复孔孟儒学的传统——道学传统，只不过他们的努力还不足以引领当世的整个学术风气，反而引起了一片“惊疑”的声音。而且根据程颐的判断，只有以求道为志向的学问才能称得上是真正意义上的“儒学”，他曾指出：“今之学者，歧而为三：能文者谓之文士，谈经者泥为讲师，惟知道者乃儒学也。”<sup>②</sup>此可看出，程颐（亦含程颢）已有了一个自觉意识，他要树立起“道”这一衡量儒学的真正标准，并以改变“道之不明”<sup>③</sup>的社会现实状况作为自身的努力目标。可以说，程颐为其兄撰写的这篇《行状》所说的“道之不明”这四个字，乃是北宋初年儒家学者为推动道学运动而共同拥有的最为重要的一个问题意识。

关于儒家圣人之道失而复得的过程，程颐于宋神宗元丰八年（1085）撰写的《明道先生墓表》中说得非常明确：

周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。无善治，士犹得以明夫善治之道，以淑诸人，以传诸后；无真儒，天下贸贸焉莫知所之，人欲肆而天理灭矣。先生（按：指程颢）生于千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民。天不憖遗，哲人早逝。乡人士大夫相与议曰：道之不明也久矣。先生出，倡圣学以示人，辨异端，辟邪说，开历古之沉迷，圣人之道得先生而后明，为功大矣。<sup>④</sup>

这段话很著名也很重要。程颐在这里将“圣人之道”和“圣人之学”分而言之，指出周公以前的“圣人之道”随着周公的逝世而发生了断裂，孟子之前的“圣人之学”随着孟子的逝世也发生了断裂。也就是说，在中国历史上发生过两重断裂：一是在治道上所发生的断裂；一是在学道上所发生的断裂。这两重断裂导致了“百世无善治”、“千载无真儒”的严重后果。换言之，无论从政治的角度还是从学术的角度来看，孟子以后已经不复存在“善治”及“真儒”。应当说，这既是对社会历史的一种沉痛批评，同时也是对文化传统（主要指儒学传统）的一种深刻反省。正是这种“道统”的双重断裂，构成了二程思想的重要问题意识，他们要挺身而出，疾呼回归古典儒学、重振儒学传统，而他们所面临的首先就是

① 《河南程氏文集》卷十一《祭李端伯文》，见《二程集》，中华书局1981年版，第643页。

② 《河南程氏遗书》卷六，同上书，第95页。

③ 《河南程氏文集》卷十一《明道先生行状》，同上书，第638页。

④ 《河南程氏文集》卷十一《明道先生墓表》，同上书，第640页。

如何复兴道统的问题。

具体地说，在程颐的儒学历史观当中，孔子是历史转型期的关键人物，他接续前周公时代的圣人之道而开创了圣人之道，孟子则承续了孔子的传统，然而孟子以后，圣人之道及圣人之学均告失传，这种情况一直延续到其兄程颐的出现为止。程颐指出“圣人之道”是由程颐的努力而得以复明于天下的，而且他借用当时“乡人士大夫”（又可称为“士庶”）的说法，以表明这一看法是为世人所认可的，并非程颐一人之私见。陈来指出，二程死后，“道学”一词遂成为后人指称二程所倡导的学问的名称<sup>①</sup>，这个说法是妥当的。但应注意的是，上述程颐的整段叙述并没有使用“道统”一词，这要等到朱熹的出现，才明确地用“道统”来概括“圣人之道”、“圣人之学”的历史发展。

朱熹是二程的四传弟子，他继承了程颐的说法，视二程为儒学道统的承继者，但他一生尤其佩服程颐的思想，故在宋明理学史上，又有程朱理学之称。宋高宗绍兴三十二年（1162），朱熹时年仅33岁，他在《壬午应诏封事》中便向当时皇上公开宣称：

故承议郎程颢与其弟崇政殿说书颐，近世大儒，实得孔孟以来不传之学。<sup>②</sup>

更为明确的说法则出现在乾道四年（1168）其所撰《程氏遗书后序》中，他说：

二先生唱明道学于孔孟既没千载不传之后，可谓盛矣。

朱熹用“道学”一词来明确定位二程在北宋思想史上的地位，以为二程“实得孔孟以来不传之学”，这个评价是非常高的。当然，“道学”一词明显承袭了程颐之说。其后，他在淳熙十六年（1189）执笔的一篇重要文章《中庸章句序》中则郑重地使用“道统”一词，将二程放在孔孟以来儒学道统史上来加以定位，他说：

《中庸》何为而作也？子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。……故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪。

所谓“不传之绪”就是指“道统之传”。朱熹的这个说法，影响后世极深，成

<sup>①</sup> 陈来：《宋明理学》，辽宁教育出版社1991年版，第9页。

<sup>②</sup> 《晦庵先生朱文公文集》卷十一，见《朱子全书》第20册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第572页。

为后世所谓“道统论”的核心内容之一。

不过朱熹在其有关道统论的历史叙述中，还突出了二程之师周敦颐的地位，将其置于宋代道学之首加以表彰，事实上，宋代以来的道学史便是由朱熹建构起来的。例如朱熹使用“道统”一词来评估宋代道学运动，首见于淳熙六年（1179）朱熹知南康时撰写的牒文中<sup>①</sup>，他用“心传道统”的说法来称颂周敦颐。关于这个说法，我们后面会有较详的讨论。在此后的近十篇有关周敦颐的墓表祠记等文章中，朱熹不断地强调周敦颐在宋代道学史上的首出地位。

到了朱熹的门人后学那里，朱熹则被认为是周程之后“道统”的当然继承者，如朱熹门人黄榦在《朱子行状》<sup>②</sup>中频繁使用“道统”一词来强调朱熹的毕生志业在于建立道统。朱熹后学元儒吴澄（号草庐，1249—1333）则说：

近古之统，周子其元也，程张其亨也，朱子其利也。<sup>③</sup>

这是采用《周易》“元亨利贞”的一套说法来为朱熹定位，从中可以看到周、程、张、朱的历史延续。不过，“贞”的地位由谁来接续，吴澄留下了一个伏笔而并没有挑明。及至清代，王懋竑（号白田，1668—1741）在《朱子年谱》卷四引朱熹弟子李果斋的说法，亦称朱熹“身任道统”。

不用说，将朱熹定位于宋代道学史上的殿军地位，显然与判断者的思想立场有关。若对朱熹道学持不同意见者，则判断便会发生偏差。例如南宋心学家陆九渊（世称象山先生，1139—1193）便不认为程朱能传孟子之学，在他看来：

元晦似伊川……伊川蔽固深。<sup>④</sup>

陆九渊认为，朱熹虽然“才高”，但他毕竟“见道不明”、“学不见道”<sup>⑤</sup>，他对程朱一系道学思想的这一评判显然与其心学立场有关。

王阳明也认为朱熹早年虽志在“继往开来”（《传习录》上，第100条）<sup>⑥</sup>，但其学不免坠入支离，是称不上“圣人之学”的。阳明的一个基本观点是“圣人之学，心学也”，这是他为《象山文集》撰《序》劈头所说的一句话，表明他赞同象山

① 参见张亨：《朱子的志业——建立道统意义之探讨》，见《思文之际论集——儒道思想的现代诠释》，新星出版社2006年版，第227页。

② 《勉斋先生黄文肃公文集》卷二十四。

③ 黄宗羲：《宋元学案》卷九十二《草庐学案》，中华书局1986年版，第3037页。

④ 《陆九渊集》卷三十四《语录上》，中华书局1980年版，第413页。

⑤ 同上书，第419、414页。

⑥ 按：《传习录》条目数字，据陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》（台湾学生书局1992年修订版，华东师范大学出版社2009年版），以下引文不再注明版本。

心学才称得上是“圣人之学”，而且他还明确指出：

陆氏之学，孟氏之学也。<sup>①</sup>

也就是说，陆象山是孟子之后道统的接续者。不过，阳明也承认“周、程二子，始复追寻孔、颜之宗”<sup>②</sup>，认为周程在道统系谱上也有重要地位。可见，在道统问题上，陆王与程朱的看法是不尽一致的。

关于朱熹所建立的“道统”系谱，不断招致后世学者的质疑，尤其是到了清代，人们在批判宋学的背景之下，怀疑朱熹建立这一“道统”论的用心不纯，且有悖史实。例如全祖望（号谢山，1705—1755）《宋元学案》卷十一《濂溪学案》案语认为朱熹推尊周敦颐为道学之祖不合历史实情，关于这些批评，这里就不一一举例说明了，可参见全祖望《周程学统论》（《鲇埼亭集外编》卷三十八）、朱彝尊《太极图授受考》（《曝书亭集》卷五十六）等。

到了当代，有学者指出“道统”一词其实具有多重意义，并非局限于儒学之哲学性的内在要求而已<sup>③</sup>，认为“道统”还具有外王等层面的含义，这是持平之论。不过，更是有学者否认周程传授的真实性，如邓广铭《关于周敦颐的师承和传授》<sup>④</sup>。近年来在日本学界出现了比较激烈的看法，认为朱熹创建的所谓“道统”，特别是“周程传授”的那段历史纯属虚构。例如小岛毅指出有关“周程传授”是朱熹创造出来的“传说”<sup>⑤</sup>，而另一位日本学者土田健次郎亦认为推尊周敦颐乃是朱熹制作的有关周敦颐的“神话”<sup>⑥</sup>，故周程之间的传授关系不可信。当然也有不同的意见，例如吾妻重二在最近发表的论文中，通过有关周程关系之史料的详尽梳理，从当时的社会政治背景、人际脉络以及周程的思想风格等角度出发，指出周程之间的关系其实是十分密切的，两者之间的传授关系也是无可置疑的，当然二程在思想上对周敦颐有所超越，这一点同样也是确凿无疑的<sup>⑦</sup>。

诚然，这些批评有许多文献依据，例如二程从来不提周敦颐的重要理论著作

① 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷七《象山文集序·庚辰》，上海古籍出版社1992年版，第245页。

② 同上。

③ 参陈荣捷：《朱熹集新儒学之大成》，见《朱学论集》，台湾学生书局1982年版；华东师范大学出版社2007年版。另参张亨：《朱子的志业——建立道统意义之探讨》，见《思文之际论集——儒道思想的现代诠释》，新星出版社2006年版。

④ 见《邓广铭治史丛稿》，北京大学出版社1997年版。

⑤ 参见小岛毅：《宋学の形成と展開》，东京：创文社1999年版。

⑥ 参见土田健次郎：《道学の形成》，东京：创文社2002年版。

⑦ 参见吾妻重二：《论周惇颐——人脉、政治、思想》，载吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，华东师范大学出版社2009年版。

《太极图说》，甚至以轻蔑的口吻称周敦颐为“穷禅客”，这在古人特重“师道”的传统背景之下，是难以想象的。而二程对“太极”问题缺乏关心，又适以表明二程思想的重点在于人伦世界的问题，而不在于宇宙世界的问题。至于“穷禅客”一说的历史真实性其实是有争议的，记录此说的《河南程氏遗书》卷六有许多说法来源不明，连整理者朱熹也坦陈“此与下一篇，间有疑误不可晓处，今悉存之，不敢删去，以俟知者”。

更为重要的是，上述这些批评显然忽视了一点，亦即朱熹建立道统是出于哲学史、观念史的必要，旨在揭示孔孟所传之道为何，而不是从学术史的角度出发建构某种学术传承史。故从某种意义上说，朱熹的道统论或可称之为一种历史“虚构”，因为由尧舜至孔孟，再由孔孟至周程，其间确实并不存在任何学术传承的历史痕迹，但是朱熹确信，圣人之道是永存的，“道之在天下者未尝亡”<sup>①</sup>，这并非仅是朱熹一人之私见，甚至可以说是宋明理学家的共同信念。要注意的是，朱熹所认为的“道”，绝非是单纯的历史概念，而是一个价值概念，代表着儒家思想文化的价值体系，所以朱熹曾明确指出：“愚谓道者，仁义礼乐之总名，而仁义礼乐皆道之体用也。圣人之修仁义、制礼乐，凡以明道故也。”<sup>②</sup>由此可以说，朱熹自觉继承圣人之道而意图建立的道统理论实具有非同一般的哲学史意义，更是宋代道学的一种基本精神的体现。反过来说，如果这世上根本不存在什么“道统”，凡是言说“道统”都是违反历史事实的臆造虚构，那么程朱道学也就丧失了他们的理论建构的目标。

那么，由程颐至朱熹，他们努力建立“道统论”的目的何在呢？质言之，他们的基本思路及其理论企图是：道在天下，万世永存，然而尧舜以至孔孟的圣人之道却不复见著于世，所以周程来自觉地承担起重新恢复孔孟之学、圣人之道的责任，以重建天下有道的理想社会。现在的问题是，这个所谓的“道统”，又有什么具体内容呢？接下来我们就从上引朱熹的一个用语“心传道统”说起，来探讨一下阳明之前的宋代道学有关“心”之问题的思想考察。

① 《晦庵先生朱文公文集》卷七十八《江州重建濂溪先生书堂记》，见《朱子全书》第24册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第3739页。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷七十二《杂学辨·苏黄门老子解》，同上书，第3470页。

## 二、心学前史

朱熹以“心传道统”一语来评价周敦颐的那段话是：

濂溪先生虞部周公心传道统，为世先觉。<sup>①</sup>

关于“道统”已如上述，值得关注的却是“心传”一词。若将“心传道统”作为一个表述来看，其意应当是指：由“心”传承下来的“道统”。然而朱熹将此浓缩为“心传”一词，则是有其特殊意涵的。

事实上，“心传”这个用语，其意是指宋明理学家津津乐道的“孔门传授心法”，简称“心法”，最早似是程颐提出来的，据《河南程氏外书》卷十一《时氏本拾遗》引尹子（按：即尹彦明）语：“伊川先生尝言，《中庸》乃孔门传授心法。”唯语焉未详。其实，早在绍兴三十二年（1162），朱熹撰《壬午应诏封事》便有“自古圣人口授心传”之语，这显然是沿袭了程颐之说。此后在朱熹的文字中经常出现有关“心传”的提法，此不繁引，这里仅举一例，即《中庸章句序》对“心传”概念的一个表述：

其见于经，则“允执厥中”者，尧之所以授舜也；“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”者，舜之所以授禹也。尧之一言，至矣尽矣！而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后庶几也。……夫尧、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此。则天下之理，岂有以加于此哉？自是以来，圣圣相承。……<sup>②</sup>

这段话可谓是朱熹有关“心传”问题的一个定论。至此我们终于明了所谓“心传道统”，其实就是指古代儒家理想中的圣人尧、舜、禹相传授的十六字“心诀”：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这个“心诀”的意旨何在，暂且不论。首先有一个疑问是，这个记录见诸伪《古文尚书》的《大禹谟》，以后人的史学眼光视之，这个记录何以能证明是舜禹之间的真实传授？这一点成为后世特别清代考据学家反对朱学的一个重要口实。

① 《晦庵先生朱文公文集》卷九十九《又贻》，见《朱子全书》第25册，第4582页。

② 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第14页。