

湖学研究

二〇一七年第二辑（总第十辑）

• 湖南省湘学研究院 主办 •

中国社会科学出版社

湘學研究

二〇一七年第二輯（總第十輯）

• 湖南省湘學研究院 主辦 •

中國社會科學出版社

图书在版编目(CIP)数据

湘学研究. 二〇一七年. 第二辑: 总第十辑 / 湖南省湘学研究院主办.
—北京: 中国社会科学出版社, 2017. 12
ISBN 978-7-5203-1844-0

I. ①湘… II. ①湖… III. ①学术思想—思想史—研究—湖南
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 000225 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 王 茵 孙 萍
责任校对 周 昊
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2017 年 12 月第 1 版
印 次 2017 年 12 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 1/16
印 张 14.25
插 页 2
字 数 345 千字
定 价 40.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010-84083683
版权所有 侵权必究

《湘学研究》编辑委员会

主	任	王伟光				
副	主	路建平	许又声			
委	员	王伟光	路建平	许又声	方克立	张海鹏
		刘建武	朱有志	唐浩明	贺培育	刘云波
		王继平	朱汉民	李育民	杨念群	曹 新
		李 斌	郭 钦	周建刚	王安中	

主	编	刘建武		
执	行	主	编 贺培育	
副	主	编	李 斌 周建刚	
编	辑	部	主	任 毛 健

《湘学研究》总第十辑目录

【特稿】

从周敦颐到王阳明

——以朱熹“道统说”为中心 金春峰 (1)

【海外学者论濂溪学】

周敦颐的太极哲学 韩子奇 (19)

韩国近期周敦颐研究动向 李润和 (29)

周濂溪思想体系检讨 安载皓 (43)

周敦颐“太极”与理气概念的关系分析 孙兴初 (51)

周敦颐与阳明心学 宣炳三 (64)

【湖湘历史文化研究】

曾国藩与李鸿章关系述论（下） 翁 飞 (74)

黄本骥及其文学成就 张晚林 (97)

近代湘中人才群体及其产生原因 黄氏文 (105)

石头希迁禅师的生平事迹、禅学思想及法脉传承考 陈靖华 (120)

石头希迁墓塔的重新发现与南台寺的重建复兴 刘范弟 (129)

民国月岩石刻考述 李花蕾 (137)

山水之乐

——蒲宗孟与周敦颐的心灵交谊 陈安民 (143)

东汉长沙的传奇人物祝良 夏剑钦 (151)

【湖湘文献整理与研究】

周敦颐著述及版本述录 寻 霖 (155)

日藏两种《濂溪志》价值考论 王晚霞 (164)

读《湖湘文库》的发现和思考 胡卫平 张志祥 (173)

剑闲斋师门答问 杨锡贵 点校 (177)

《道南渊源录》整理数篇

——兼论《道南渊源录》与《东林书院志》二书异同 张利文 曹海陵 贺 晔 (190)

【中华优秀传统文化研究】

- 晚清名臣倭仁的学术思想 王 静 (198)
- 新时期以来周敦颐《爱莲说》研究的回顾与反思 朱子良 王友胜 (210)
- 《湘学研究》来稿要求 (221)
- 《湘学研究》征稿启事 (223)

从周敦颐到王阳明

——以朱熹“道统说”为中心

金春峰*

道学开宗是濂溪，
手授“图说”与二程。
朱熹承前又启后，
“致知”直贯王阳明。

宋明理学之发展过程是一既与佛禅斗争，又对其吸收、消化以为己用，而愈至后来愈益禅化的过程。“道统说”是这一过程的轴心。“道统说”由朱熹完成。周敦颐在理学史中的地位，也由“道统说”而奠定。王阳明“致良知”直承朱熹，故由周敦颐经朱熹而至王阳明，乃一部理学或道学的真实发展史。

一 “道统说”与周敦颐地位之确定

“道统说”是韩愈首先提出的。它的提出不只是为了排佛，实是企图对儒学思想之内在本质作一界定，并提高其神圣性。但“道统”的核心内容——道体，韩愈对它的了解十分肤浅。北宋伊始，胡瑗、孙复、石介、欧阳修继承韩愈，高举反佛大旗；但都未达于哲学高度。苏辙以欧阳修为“道统”在宋代的承继者。李觏《常语》将孟子排除在外，认为孟子亦是“言伪而辩”者，与孔子之道不同。故道传至孔子，“孔子死，不得其传矣”（《李觏集》）。

以后程颐作《明道先生墓表》，提出：“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……”（《二程文集》），以程颢上承孟子，认为是“道统”的真正传人，排除了韩愈；但何谓圣人之道，程颐并未有新的提法。

* 金春峰，湖南邵阳人，原人民出版社编审、哲学编辑室主任，《中国哲学》副主编，《中国文化与中国哲学》常务副主编，中国文化书院导师；曾任新加坡东亚哲学研究所高级研究员、美国普林斯顿大学访问学者、台湾“中研院”客座研究员、华梵大学客座教授；现任台湾佛光大学客座教授。

南宋起,开始有大变化。刘屏山深受佛禅影响,首以“十六字心传”为“道统”内容,谓:“尧舜必有授也。……《书》论人心道心,本之惟精惟一。此相传之密旨也。”(《圣传论》,载《诸儒鸣道集》卷六十九《尧舜》)胡宏承接此旨,谓:“六君子(指尧、舜、禹、汤、文王、孔子)因心以成性”,“粹然天地之心,道义完具”(《知言》)。朱熹在“中和之悟”中提出:“圣人论性无不因心而发”,“粹然天地之心,道义完具”(《朱子文集》卷三十二《答张敬夫》第四书),继承胡宏,予以发挥。盖朱三十七岁有“中和之悟”,由心外求理——人伦道德之性理转向了求理于吾心;由程颐等外在排佛转而消化吸收以为己用。朱《答罗参议》云:“元来此事与禅学十分相似,所争毫末耳。”(《文集续集》卷五)“释氏虽自谓惟本一心,然实不识心体,虽云心生万法,而实心外有法,故无以立天下之大本,而内外之道不备……若圣门所谓心,则天序、天秩、天命、天讨、惻隐、羞恶、是非、辞让,莫不皆备,而无心外之法。”(《朱子文集》卷三十《答张钦夫》第十书)“儒释之分,只争虚实而已。”(《语类》卷一百二十四)就是说,犹如镜子,禅说它万法皆空,清净是其本相;朱说万法皆实,天理是其本然。一虚一实,看法虽然不同,但同为镜子则同,故一有了此“悟”,镜子也就为我所用了。朱之讲“心性合一”,“天命个心了方谓之性”、“粹然天地之心,道义完具”,实皆由此一悟而来。

南宋,秦桧垮台、学术解禁以后,程学与反程学的斗争与政治斗争相结合,一直非常激烈。乾道初,为振兴程学,朱熹和张栻开始大力整理和出版《程氏遗书》与周敦颐著作。乾道九年四月,朱完成《太极图传》《通书解》。淳熙五年,侍御史谢廓然乞禁程学,谓:“‘近来掌文衡者,主王安石之说,则专尚穿凿;主程颐之说,则务为虚诞。……请诏有司,……无得徇私、专尚王、程之末习。’从之。”(《续资治通鉴》卷一四六)接着秘书郎赵彥中上疏,谓:“科举之文,程序具在,今乃祖性理之说,以游言浮词相高。士之信道自守,以六经圣贤为师可矣;而别为洛学,饰怪惊愚,士风日弊,人才日偷,望诏执事,使明知圣朝好恶所在,以变士风。”(《宋史纪事本末》卷八十《道学崇黜》)孝宗从之。这是在科举考试这一关系士风的大局上对程学的打击。针锋相对,淳熙五年,朱熹作《袁州州学三先生祠记》,提出:“孟子没而圣人之道不传……濂溪周公先生奋乎百世之下,始深探圣贤之奥,观造化之原而独心得之,立象著书,阐发幽秘。河南两程先生既亲见之而得其传,于是其学遂行于世。”(《朱子文集》卷七十八)淳熙六年,作《隆兴府学濂溪先生祠记》,谓:“盖尝窃谓先生之言其高极乎无极太极之妙,而其实不离乎日用之间;其幽探乎阴阳五行造化之赜,而其实不离乎仁义礼智、刚柔善恶之际,……其体用之一源,显微之无间,秦汉以下,诚未有臻斯理者,以传于程氏,而其学遂及于天下。天下之学者,于是始知圣贤之所以相传之实乃出于此,而有以用其力焉。此先生之教所以继往圣、开来学而大有功于斯世也。”(同上)立濂溪先生祠于学宫,以二程先生配。淳熙八年,过九江,拜濂溪先生书堂遗像。刘子澄来谒,为诸生说《太极图》义。濂溪曾孙玄孙设食于光风霁月亭,朱子题名以志之,提出“惟先生承天畀,系道统”(《朱子文集》卷八十四)。朱子五十岁知南康军,作知南康《榜文》及《牒文》,提出“濂溪先生虞部周公,心传道统”(《朱子文集》卷九十九)。淳熙十年,作《韶州州学濂溪先生祠记》,提出:“宋兴,有濂溪先生者作,然后天理明而道学之传复续。”(《朱子文集》卷七九)周敦颐在“道统”与宋代道学中的开宗地位被凸显出来。

淳熙十一年，朱与陈亮展开辩论。朱说：“所谓‘人心惟危，道心惟微。惟精惟一，永执厥中’者，尧、舜、禹相传之密旨也……，此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。”（《朱子文集》卷三十六）直承刘屏山，将“十六字心传”从“舜禹授受之际”扩大到成汤、文、武、周公、孔子、颜渊、子思、孟轲，使之成为完整的传“道”统系。

淳熙十五年，兵部侍郎林栗劾朱“本无学术，徒窃程颐、张载绪余，谓之道学，所至辄携门生数十人，妄希孔孟历聘之风，邀索高价，不肯供职，其伪不可掩”（王白田：《朱子年谱》五十九岁条）。朱在《戊申应诏封事》中对林严厉反击，尖锐地揭露：“今日天下之势，如人之有重病，内自心腹，外达四肢，盖无一毛一发不受病者。”（《朱子文集》卷十一）而后郑重地提出“十六字心传”，告诫孝宗践履尧舜“惟精惟一之戒”、孔子“克己复礼”之训，以为政治危机的最终解决之道；政治必须以“道统”为指导思想，由此也愈益被凸显。

同年，朱始出《太极图》《通书》《西铭解》以授学者。淳熙十六年，朱正式公布《中庸章句·序》，完成了“道统说”之经典的表述，文字虽和刘屏山稍有不同，但实是直承其思想的。^①文中提出“天授”和“传授密旨”的说法，使其具类似于禅宗衣钵相传和传心的神秘色彩；传道名单中虽未提周而仅提二程，但朱六十四岁所作《邵州州学溪先生祠记》（《朱子文集》卷八十），又一次肯定了周在道统中的地位。此后，政治斗争日益激化，朱被打成“伪学”。但理宗时期朱学复兴，朱“道统说”及“学统”地位日益提高。由此，周敦颐在理学中的地位也日益凸显。

二 两宋“道学”的开宗

《宋元学案》卷十一《濂溪学案上》载黄百家案语说：“孔孟而后，汉儒止有传经之学。性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌。故安定，徂徠卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。”冯友兰先生说：“在《伊洛渊源录》中，他第一个提出的是周敦颐，给人们一种印象，认为周敦颐是道学的创立者，这是一种误会。朱熹的书名是《伊洛渊源录》，可见他的重点是‘伊洛’，即二程。况且他还明确地说：‘以至于老佛之徒出，则弥近理而大乱真矣。然而尚幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考虑以续夫千载不传之绪，得有所据，以斥夫二家似是之非。盖子思之功，于是为大，而微程夫子，则亦莫能因其说而得其心也。’他对于二程，尊称为‘子程子’，他对于别人，都没有这种称谓。”^②但实际上，朱早已提出：“宋兴，有濂溪先生者作，然后天理明而道学之传复续。”在《太极图解序》中张栻指出：“（二程）先生道学之传，发于濂溪周子，而《太极图》乃濂溪自得之妙，盖以手授二程先生者。……道学之传实在乎此。”其《太极图解后序》谓：“二程先生虽不及此图，然其说固多本之矣……”在《通书后

① 详参金春峰《朱熹道统说的建立与完成——从思想史所作的分析》，《九州学林》2006年春季号；《“中国文化书院八秩导师文集”金春峰卷》之《〈中庸章句〉的诠释思想及其方法论》。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》（下），人民出版社1999年版，第59页。

跋》中又说：“嗟乎！自圣学不明……惟先生生乎千有余载之后，超然独得夫《大易》之传，所谓《太极图》，乃其纲领也。”（乾道庚寅闰月谨题。《南轩集》卷三三）在乾道五年所作《周子太极通书后序》中，朱熹说：“盖先生之学，其妙始具于太极一图。《通书》之言皆发此图之蕴。而程先生兄弟语及性命之际，亦未尝不因其说。观《通书》之诚、动静、理、性命等章及程氏书之《李仲通铭》《程邵公志》《颜子好学论》等篇，则可见矣。”（《朱子文集》卷七十五）在《太极图说解》中又总结说：“大哉《易》也，斯其至矣！《易》之为书，广大悉备，然语其至极，则此图尽之，其指岂不深哉！抑尝闻之程子昆弟之学于周子也，周子手书是图以授之。程子之言性与天道，多出于此。”周是否以《太极图》及《通书》口授二程，朱张的口气虽含糊，但从义理而言，则肯定二程“言性与天道，多出于此”。故手授二程之说，“虽非二程所明言”，却乃“理之所已然”。

胡宏《通书序略》亦有类似言论。（《周敦颐集》附录二）祁宽《通书后跋》谓：“《通书》即其所著也。始出于程门侯师圣，传之荆门高元举、朱子发。宽初得于高，后得于朱。又后得和靖尹先生所藏，亦云得之程氏。今之传者是也。”（《周敦颐集》附录二）晁公武《郡斋读书志》卷十，子类儒家类：“《周子通书》一卷，右皇朝周敦颐茂叔撰。茂叔师事鹤林寺僧寿涯，以其学传二程，遂大显于世。此其所著书也。”周之著作由二程及程门传播，当是事实。

二程是周的学生，以“天理”作为哲学核心，谓“天理两字是自家体贴出来”；但程颢自言：“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”“自再见周茂叔后，吟风弄月以归，有‘吾与点也’之意。”“周茂叔窗前草不除去，问之，云：‘与自家意思一般。’”又曰：“周茂叔谓荀子元不识诚。伯淳曰：‘既诚矣，心焉用养邪！荀子不知诚。’”伊川作《明道先生行状》，谓：“先生自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌弃科举之业，慨然有求道之志。”河间刘立之叙述明道事，谓：“先生从汝南周惇颐问学，穷性命之理，率性会道，体道成德，出入孔孟，从容不勉。”程颢《仁说》突出“仁者与万物为一体”（茂叔“窗前草不除去”之意），突出“诚敬”之重要，谓：“人之学，当以大人为标垛。然上面更有化尔。人当学颜子之学。”（《二程集》，《河南程氏遗书》卷第十二，戊冬见伯淳先生洛中所闻）其《程邵公墓志》谓：“夫动静者阴阳之本，况五气交运，则益参差不齐矣。赋生之类，宜其杂糅者众，而精一者间或值焉。以其间值之难，则其数或不能长，亦宜矣。”（《河南程氏文集》卷第四《二程集》第二册）《李寺丞墓志铭》谓：“二气交运兮，五行顺施；刚柔杂糅兮，美恶不齐。”（同上）皆本于《太极图说》。程颐《颜子所好何学论》乃直接受周教诲所作。程颐论乾坤动静，谓“动静无端，阴阳无始”；“不专一，则不能直遂；不翕聚，则不能发散”。论仁，谓“公而以人体之谓仁”（《通书·公明第二十》：“公于己者公于人，未有不公于己而能公于人也。”）两兄弟的思想确可以说是出于周敦颐之所传。周既以“道”教授二程，其内容当然不外乎《太极图说》与《通书》之思想。

在儒学经典“五经”中，《易》是天道之原，是哲学典籍。“四书”中，则《中庸》是集中讲“心性之学”的著作。而周敦颐即是首位以《中庸》思想解释或诠释《易传》，使两者内在融合而建立起一完整的哲学思想体系的思想家。

周的著作与思想具有两大特点与优势：第一，《太极图》《太极图说》形象地揭示了宇宙天

道阴阳五行的运行与生化系统，为儒学的天道、宇宙观建立了坚实的基础；比之张载的《正蒙》，它更为完整并具有鲜明的承前启后的性质，很符合“统系化”的要求。有如族谱、家谱，一代一代，传人与祖产及业迹有案可据，由《易传》而至汉易、而至周之《太极图说》，谱系明确而完整。《周易》在“五经”中一直被认为是论述天人之际的哲学著作，周的《太极图说》，提纲挈领，对之作一新的哲学概括，是一卓越的建树。第二，《易通》是通释《易传》的，有如《系辞》，但周以《中庸》为指导，开以《中庸》心性思想释《易》之前驱先路。《中庸》谓：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚则明，明则诚。”天道人道合而为一。《通书》以“诚”为中心，谓：“诚，无为；几，善恶。”“大哉《易》也，诚之源乎。”道家讲无为，乃自然如此之意，周则予以道德价值的含义；既有真实无妄、自然实在、自然如此之义，又具有“真诚”“诚心诚意”“诚实”“永恒专一”之义，成为“实然”与“应然”的合一。在《通书·诚下第一》中，周说：“乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善者也。元、亨，诚之通；利、贞，诚之复。大哉《易》也，性命之源乎！”在《圣第四》中，周说：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形，有无之间者几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚、神、几，曰圣人。圣人之道，仁义中正而已矣。”《通书·诚下第二》谓：“圣，诚而已矣。诚，五常之本、百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行，非诚，非也，邪暗塞也。故诚则无事矣。”天道之“诚”体现为圣人之“诚”与心性之“未发”。确如张拭、朱熹所论，开两宋性命、心性之学的先河。

《动静第十六》说：“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。”“水阴根阳，火阳根阴。五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮。”“二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是一实万分。万一各正，大小有定。”（《理性命第二十二》）按这些话的意思，太极有如“天地一元之气”，其运行有如绕圆周终而复始、以波浪行进，浪高处为动为阳、低处为静为阴。“五行”则是圆周上之方位与时序。董仲舒说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”（《春秋繁露·五行相生》）“阴阳虽异，而所资一气也。阳用事，则此气为阳；阴用事，则此气为阴。阴阳之时虽异，而二体常存。犹如一鼎水，而未加火，纯阴也；加火极热，纯阳也。纯阳则无阴，息火水寒，则更阴矣；纯阴则无阳，加火水热，则更阳矣。”（《董子文集·雨雹对》）《太极图》即表现这一思想。“五气顺布，四时行焉”，即东方为木为春，南方为火为夏，西方为金为秋，北方为水为冬，中为空虚为土。图之曲线所示，即由春、木东而火、夏、南，而秋、金、西，而冬、水、北，经土而复至春、木、东。一气运行于其中，所谓“五殊二实，二本则一”，故“五气”不可机械地以为阴阳真分而为五种“气”。亦如董仲舒讲“仁，天心”，讲“五行”木为春、为阳、为仁等一样，周认为太极之运行亦非仅仅自然、实然之现象，而乃体现“诚”——道德价值之支配与导向，故“五行各一其性”，所指即仁义礼智信之性，非金、木等自然物理之性。“乾道成男，坤道成女”，化生万物，并以“人”之出现——圣人定之以仁义中正、“立人极”，而完成。“诚”就圣人言是其精神境界，亦是人伦道德之理，即仁义礼智信之五常之性理的体现，所谓“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”（《诚几德

第三》)。

二程讲“阴阳无始，动静无端。”无始、无端已指明《太极图说》所讲“动而生阳，静而生阴”，不是时间概念。阴阳不是由“无”产生的。凡由“无”产生的东西，就有时间的起点，如“宇宙大爆炸”学说所谓宇宙至今的年龄是137亿年。“无极而太极”不是由“无”产生了“太极”，由“太极”产生了阴阳；意思是说“太极”是无所谓“极”的。它自本自根，自古以固存，用图表示即是循环往复不停不断的那天地之气运行之圆周。阴和阳也不是各有自来，一开始就有两体两气，而只是一气运动形成的高低不同的状态。有如朱熹所说：“阴阳只是一气，阳之退便是阴之生。不是阳过了，又别有个阴生。”“阳气只是六层（六爻），只管上去，上尽后下面空缺处便是阴。”（《朱子语类》卷六十五）犹如钱塘江的潮水，高潮后面便是低潮。高潮是阳，低潮是阴。钱塘江的高潮低潮是月球的引力造成的。阴阳的高潮低潮如冬至夏至以及春分秋分形成四季，汉人认为是由“五行”在圆周的东、南、西、北、中的排列位置决定的，所谓木位于东方，助少阳之长也，等等。

对《太极图说》之“无极而太极”，朱熹释为“太极，理也”，“无形而有理”。“理”之所指即“诚”，即仁义道德价值之理，非客观自然物理。由“五殊二实，二本则一”，朱谓“人人有一太极，物物有一太极”。而“太极只是极好至善的表德”或“理之极至”，如“为君止于仁，当人臣止于义，为人父止于慈，为人子止于孝”等，故朱以“心性”思想释“太极”，以“太极”为“天地生物之心”，谓：“要识仁之意思，只是一个浑然温和之气，其理则天地生物之心。”（《语类》卷六）“心，生道也……天地生物之心，是仁。人之禀赋接得此天地之心，方能有生，故恻隐之心在人亦为生道也。”（《语类》卷九十五）“须知所谓纯粹至善者，便指生物之心，方有著实处也。”（《文集》卷四十七《答吕子约》）“天地之帅，则天地之心，而理在其中也。”（《语类》卷六十八）其《仁说》以天地生物之心具元亨利贞四德，而“人得天地生物之心以为心”而具仁义礼智四德。“理”与“心”是打通为一的。所以如此，即因朱所讲“理”乃性理、仁义道德价值之理、应然之理。朱晚年谓：“盖原此理之所自来，虽极微妙，然其实，只是人心之中许多合当作底道理而已。”因其生而即具，先于经验而有，“非人力之所能为，故曰‘无极’，故曰‘天命’尔”（《答廖子晦》第十八书，《朱子文集》卷四十五）。把这一“无极太极”即道德价值应然之理讲得更直切明白。

三 王阳明——“食朱熹之余唾”

王阳明号称“集心学之大成”，与朱熹“集理学之大成”相对，故似与周敦颐完全不接续；但实际上王乃“食朱熹之余唾”。明乎此，周敦颐在理学史中的地位，由北宋至明，可得一完整之了解。

2003年暑假，我从台湾教书回来，看望任继愈老师。我谈及对朱熹的看法。我说在心性上（康德所谓“实践理性”领域），我不同意牟宗三先生对朱的种种说法，朱亦乃“心学”。任先生说，牟宗三就是会摆架子唬人（指论述问题喜摆理论架子）。你的看法可给研究生讲，不要给大学生讲。王阳明是食朱熹之余唾。“食朱熹之余唾”，我第一次听到，以前从无此说法。这

话极有分量，是任先生深思熟虑，久久研究朱王关系的结论，用辞非同寻常。何谓“食余唾”？我未请先生解释。下面是我自己的看法。分五小部分。

（一）“致良知”与《格致补传》

王阳明是特等聪明的人。孟子说“五百年必有王者兴，其间必有名世者”，王阳明就是明代几百年才出的人。他青少年时即特立独行，出入佛道，研究兵法及百家，有经略四方之志，为日后建立军功和应付困厄打好了功底。王此时属诸葛亮或豪杰一类人物。其所学兵法谋略属工具理性，与良知之价值理性性质不同。良知之上乘人物不一定能带兵打仗，如刘戡山被讥为“平日袖手谈心性，临危一死报君王”。会用兵打仗者不必有良知，更不必讲“致良知”。王阳明以后平贼平叛，良知使其勇往直前；所学兵法使其能运筹帷幄，建立奇功，良知与谋略有最好的结合，为有史以来儒者所未有。

《年谱》说他于1490年（弘治三年庚戌）十九岁时受娄一斋先生“格物致知”之学，遍读朱熹著作，思宋儒“物有表里精粗，一草一木皆具至理”，格竹七日，无果，患病。以朱所讲“理”为竹子等客观物理。这为其反朱学、讲心学作了铺垫。“遍读朱熹著作”未免夸大，但以王之特等聪明，博闻强记，对朱子的基本思想、观念，烂熟于心，会是事实。故能在以后处处不离朱学的运用。

1506年（武宗正德元年），王阳明三十五岁，贬谪贵州修文龙场驿驿丞。1508年（正德三年），三十七岁，至贵州修文县龙场，大悟“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”，史称“龙场悟道”。这和朱熹三十七岁有“中和之悟”，如出一辙。王说：“及在夷中三年，颇见得此中意思，乃知天下之物本无可格者，其格物之功，只在己身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。”（《传习录》下）

1509年（正德四年己巳），三十八岁，提出“知行合一”说，很针对时蔽。“知”指伦理道德之“知”；“行”指道德实践，谓：“知之笃切处即是行，行之明觉真切处即是知。”“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。说说一个行，已自有知在。”（《传习录》上）但衡之于一般哲学，这是不合要求的。因其所讲知行非一般哲学所讲，其“知”为良知、先验之知，生而知之之“知”，且混淆知、行两词固有的含义与区分，并“行”于“知”。

1518年，四十七岁，刻古本《大学》《朱子晚年定论》。九月，修濂溪书院，四方学者云集于此。

1520年，四十九岁，自言在应付宦官刁难时全靠良知指引。1521年，五十岁——孔子所谓“知天命”之年，在江西揭“致良知”之教。谓：“我此‘良知’二字，实千古圣圣相传一点滴骨血也。”“某于此‘良知’之说，从百死千难中得来，不得已与人一口说尽。”“良知之外，别无知矣，故‘致良知’是学问大头脑，是圣人教人第一义。”（《传习录》中）王的这一学思发展历程让人以为是一反朱熹而建立其独特心学“新思”的过程。实际上其“致良知”之基本论述乃“食朱熹之余唾”。

“致良知”，经典文本出于《大学》“致知在格物”一语。何谓“致知在格物”？《大学》

未说。朱熹代圣贤立言，为之作一《补传》，谓：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有未尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，一旦豁然贯通，则众物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。（《大学章句》）

（学生）问：“经文格物而后知至，却是知至在后，今云因其已知，则又在格物前。”曰：“知元自有，才要去理会，便是这些知萌露，若懵然不向着，便是知之端未曾通。”（《朱子语类》卷十六）

他所以下格字、致字者，皆是为自家元有是物，但为他物所蔽耳。而今便要从那知处推开去，是因其所已知而推之，以至于无所不知也。（《语类》卷十五）

一穷理者因其所已知而究其所未知。人之良知本所固有，然不能穷理以至于物格知至者，不能穷且尽也。故见得一截却又不曾见得一截，此其所以于理不精。（《语类》卷十八）

“格物穷理”是扩充“良知”“已知之理”，非向外穷究竹子等物理以成圣，故对“致知”朱亦反复指明：

致知工夫亦只是据所已知者玩索推广将去，具于心者本无不足也。（《语类》卷十五）

凡人各有个见识，不可谓他全不知，如孩提之童知爱其亲、长知敬其兄，以至善恶是非之际，亦甚分晓。但不推至充扩，故其见识（指道德之知，非外界物理知识）终只如此。（同上）

致之为义，如以手推送去之义（由内往外扩充，不是从外横摄进来之义）。凡经传中云致者，其义皆如此。（同上）

但王《朱子晚年定论》把朱上述“语录”排除了。因为如果收入，其以朱子“格竹子而入圣”之说，也要被揭穿了。王《朱子晚年定论序》谓：“及官留都，复取朱子之书而检求之。然后知其晚岁固已大悟旧说之非，痛悔极艾，至以为自诳诳人之罪不可胜赎。世之所传《集注》《或问》之类，乃其中年未定之说，自咎以为旧本之误，思改正而未及。而其诸《语类》之属，又其门人挟胜心以附己见，固于朱子平日之说，犹有大相樱戾者。”（《王阳明全集》卷七）此则王自己自诳诳人，大违其标榜之“良知”了。因朱熹论《论孟集注》说：“某《孟语集注》，添一字不得，减一字不得。”（《语类》卷十九）“《论语集注》如秤上称来无异，不高

些，不低些。”（同上）“《中庸解》每番看过，不甚有疑，《大学》则一面看，一面疑，未甚惬意，所以改削不已。”（王昌录甲寅朱子年六十五以后所闻）故朱《四书集注》是成熟定型之作。临死前还在修改《大学》“诚意章”，更表明其敬慎不已精神，诬称其为“中年未定之论”，全盘否定，可谓大有负于朱子了。“大悟旧说之非，痛悔极艾，至以为自诳诳人之罪不可胜赎”云云，是朱三十九岁“中和旧悟”后所写，见《朱子文集》卷四十《与何叔京》第十三书^①，指此前的“为学”之非。朱四十岁戊子“新悟”并未改变其心学立场。朱《答张敬夫》：“旧读《中庸》慎独，《大学》诚意毋自欺处，常苦求之太过，措词烦猥。近日乃觉其非。此正是最切近处，最分明处。乃舍之而谈空于冥漠之间，其亦误矣。方窃以此意痛自检勒，懔然度日，惟恐有怠而失之也。至于文字之间，亦觉向来病痛不少。盖平日解经，最为守章句，然亦多是推衍文义，自做一片文字。非惟屋上架屋，说得意味淡薄。……下稍看得支离。至于本旨，全不相照。”写于淳熙二年，这时朱子四十六岁。^②王皆以之为朱晚年所写，以此否定朱《四书集注》和有关“语录”。所以如此，盖在于王自己所论，本系朱子早已言之的，如此可掩抄袭之谤，亦可借此以提高身价。

但朱之注意点在注经，不是以“致良知”为“教旨”。《四书集注》中许多注解仍随文就义，不如王以“致良知”为学问大头脑，到处讲用和套用，一了百了。虽然如此，朱揭出“格致”本义就是“致良知”，还是破天荒，且亦成为士子的标准教材，其重大意义，是不能否认的。

朱释“格”为“来”、为“至”，非研究之意。这本于郑玄：“做善事即来善物，做恶事即来恶物。”“物”非物体、物质，乃代词，泛指某种东西，吉凶、祸福皆包括在内。“格物”谓来物、至物。“物”训“事”，即修齐治平等。故“格物穷理”即亲至修齐治平等“事”上穷尽、扩充“已知之理”。用力之久，至“廓然贯通”，即达于“吾心之全体大用无不明”，而“众物之表里精粗无不到”的境界。“全体”指心之整全之本体。“众物”指修齐治平之众事。“用力”之工夫则是“涵养本原”（用敬）与存天理、灭人欲，扩充良知于修齐治平之种种“事”上。王谓：“先儒解格物为格天下之物，天下之物如何可格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”（《传习录》下）“新本（指朱熹《大学章句》）先去穷格事物之理，即茫茫荡荡都无着落处，须用个‘敬’字方才牵扯得向身心上来，然终是没根源。若须用添个‘敬’字，缘何孔门倒将一个最紧要的字落了，直待千余年后要人来补出？正谓以诚意为主，即不须添敬字。所以提个诚意来说，正是学问的大头脑处。”（《传习录》上）“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，须是将圣人许多知识才能逐一理会始得，故不务去天理上着工夫。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。”（《传习录》上）这些批评朱熹的话，实都是肆意曲解的。^③

① 参见陈来《朱子书信编年考证》干道四年条，上海人民出版社1989年版，第46页。

② 参见陈来《朱子书信编年考证》淳熙二年条，上海人民出版社1989年版，第130页。

③ 详参金春峰《朱熹哲学思想》第四章“格物致知说”，台北东大图书公司1898年版；《“中国文化书院八秩导师文集”金春峰卷》之《朱熹哲学思想的重新认识》，东方出版社2015年版。

甲骨文有“物”字。《说文》：“物，万物也，牛为大物。天地之数起于牵牛。从牛，勿声。”“牛，大牲也。牛，件也。件，事理也。凡牛之属皆从牛。”“件，分也，从人从牛，牛，大物故可分。”王国维《观堂集林一》卷六《释物篇》说：“古者谓杂帛为物，盖由物本杂色牛之名，后推之以名杂帛。由杂色牛之名因之以名杂帛，更因以名万有不齐之庶物，斯文字引申之通例矣。”引《小雅·鸿雁之什·无羊》“三十维物，尔牲则具”之《毛传》为证。但许、王之解实都是不正确的。甲骨文“物”是泛指性的代词。“勿”，非杂色；乃“勿”之本义——否定词，会意为“牛”而勿以为只是指“牛”。凡某东西、有所指，皆可称“物”，故“件”从人从牛。“件”者事件也，“事”是一件一件的。“牛”代指某东西。“事理”则是从“物”字中的“牛”所扮演的角色——牛而非牛，只代某件东西“理而分之也”所作的释义。甲骨文变易之“易”，日下之“勿”亦如“物”，会意为日出而勿以为只是指“日出”，乃泛指变化、变易。日出，由黑夜变白昼，是变的具体所指；加“勿”之否定意，即谓非仅指旦之变，乃泛指一切“变易”。郑玄释“物”为“事”，朱熹讲格物，谓“物者，事也”，皆本于此。《鸿雁之什·无羊》：“三十维物，尔牲则具。”《鹿鸣之什·鱼丽》：“物其多矣，维其嘉矣。物其旨矣，维其偕矣。物其有矣，维其时矣。”《南有嘉鱼之什·六月》：“王于出征，以匡王国。比物四骊，闲之维则。”《节南山之什·何人斯》：“伯氏吹埙，仲氏吹篪。及尔如贯，谅不我知。出此三物，以诅尔斯。”《荡之什·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”《周易·家人》：“君子以言有物而行有恒。”《国语·郑语》：“和实生物，同则不继。”“物”都是泛指性的代词。王国维所引“三十维物”，“物”代指“牲”，“三十维物”即三十条牲口，非谓三十条杂色牛。《周礼·司常》：“杂帛为物。”“物”指“旗”，是九旗之一。《释名·释兵》：“九旗之名：日月为常……交龙为旗……通帛为旂……熊虎为旗……杂帛为物，以杂色缀其边为燕尾，将帅所建，象物杂色也。”“物”与通帛之“旂”相对，“象物杂色也”之“物”为代词，泛指。《仪礼·士丧礼》：“旌各以其物。”——士丧礼所用之旌，有特定的质地和样式，故“各以其物”即各以其该用之“旌”。20世纪60年代讨论《老子》，关锋释“道之为物”为道生物，认为“物”是实体字，指物质，老子是唯心论。冯友兰先生嘲笑关锋不知“道之为物”是指“道”这个东西。《大学》“物有本末，事有终始”，“物”“事”互文同意，皆代指“三纲领”“八条目”中之“事”或“物”。徐爱说：“昨闻先生之教。亦影影见得功夫须是如此。今闻此说，益无可疑。爱昨晓思，格物的‘物’字，即是‘事’字。皆从心上说。”王回答说：“然。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，皆从心上说。”（《传习录》上）这实都是朱子训“物”为“事”的“余唾”。

王论“良知”，说：“吾人为学，当从心微入微处用力，自然笃实光辉。虽私欲之萌，真是红炉点火，天下之大本立矣。”（《王阳明全集》卷四，与黄宗贤）“今日良知见在如此，则随今日所知扩充到底。明日良知又有开悟，便随明日所知扩充到底。”这些实也都是朱《补传》思想的发挥，是朱子《语类》讲过的。但王却曲解朱传“格物”是研究草木等自然客观物理以之为入圣之途。

“事”是人之作为，不能离开人之理性、意志、情感、欲望，而凡此皆统于“一心”。做事

动机，王阳明称之为“意”，故谓：“凡意之所发必有事，意所在之事谓之‘物’。”将“物”解为客观外物、物体，是乱套、曲解；解为贝克来之主观唯心论，更属无谓、无稽。但王也是简单片面的说法。“意之所在”如果只停留在动机范围内，就只是一个“观念”，只有发为行为，实地去做才是“物”或“事”。

用兵打仗，兵马粮帅等是客观外在之物。但指挥打仗，如王阳明平宁王之乱，其“运筹帷幄”是“事”。种种计谋、方略皆不能离“心”而有。一个仗，十个将军有十个不同的“取胜之道”或“用兵之道”。这些“道”或“理”皆不能离“心”而出。仗打完了，指挥者总结经验，写出来成为“文本”教材，变成客观存在之“理”。但你要运用于打另一仗，仍不能照搬而取胜。

王说：“位天地、育万物，未有于吾心之外也。”（《紫阳书院集序》）“位”是动词，指“后天而奉天时”之类。“育”亦是动词，指春种夏耘秋收冬藏之类，皆人之活动，也即“事”，故不能离开“心”。这与天地、万物“未有外于吾心之外”有别，不应混为一谈。

王阳明与学生游南镇，学生指满树鲜花问道：“（先生）说天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”王道：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”（《传习录》下）花是心外之物，王并不否认；但看花有如读书，是人之作为，是“事”。当看时，花之为花，其美丽形象才在看中呈现出来。“花”作为自在之“物”，是不知其为“花”，亦无所谓美（明白）的。一本书尘封在架子上，若无人读，也就如同垃圾，似有而无。一旦有人读，它的道理、情节、人物就在“读”中活了起来，如花之“明白”一样。这，在今天已是诠释学的常识。以之为主观唯心论是大误解了。以为王阳明“心外无理”“心外无物”只限于道德活动，也不符合王之本意。

事亲、交友、事君等道德实践活动皆是“事”，其事亲之道、交友之道、忠君之道，不能离事者之“一心”，更是如此。

心本体或“良知”只是分别善恶的判断能力，不带经验内容。见父知孝、见兄知悌等说法，是以“生知”举例而言。实际上，“君臣以义合”，并不是人生来即知要忠君的。它与见父知孝不能等同。朱熹讲“太极是众理的总和”，是“理之极至”；但众理、万理归结为仁义礼智四理，四理归为仁之一理，而仁是“本心之全德”（《论语集注》）。在“心本体、性即理”上，朱是讲“心外无理”的。但朱亦讲“理一分殊”。“仁”在某事上须表现为义，在某事上须表现为礼为智。仁义礼智之具体运用于处理万事，又各有不同。故要应对得当，须有智的辅益。《孟子·公孙丑上》：“孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。’”“圣”是包含仁与智两者的。《论语》中讲以“知”辅仁的地方甚多。王阳明则只反复讲“诚意、正心”，心外无理，良知外无知，一了百了，在伦理学上属于只讲动机的义务伦理。《传习录》下：“黄勉之问：‘无适也，无莫也，义之与比’，事事要如此否？先生曰：‘固是事事要如此，须是识得个头脑乃可。头脑是良知，义即是良知。识得良知是头脑，方无执着。且如受人馈送，也有今日当受的，他日不当受的。也有今日不当受的，他日当受的。你若执了今日当受的，便一切受去，执了今日不当受的，便一切不受去，便是‘适莫’，便不是良知的本体，如何唤得作义？’今日当受与不当受，受具体条