

论“未发”与“已发”

张汝伦

【摘要】《中庸》“未发已发”的命题涉及中国哲学思想中一些最基本、最深奥的问题,非常重要又高度复杂,从宋儒开始,一直是历代儒家哲学家讨论的重点课题。朱子秉承程子对此一问题的思路,对它进行了创造性的诠释和阐发,朱子对“未发已发”问题的思考,构成了他哲学思想的核心,以至于牟宗三对朱熹思想的批评,主要也是围绕朱子集中体现他这方面思想的“中和新说”展开的。朱子通过对“未发已发”命题的创造性阐释,提出了一系列开创性的思想,首先是他的道统理论。朱熹的道统理论构成了他心之概念的基础和出发点。朱熹又将程子“涵养须用敬”的思想进一步系统发展为他工夫论,以论证人心与道心实为一心,阐述人心如何能扬弃为道心。然而,朱子终究不免以心该天、以心为天倾向,又与他“未发已发”“心统性情”的阐释思路有关。

【关键词】未发;已发;程颐;朱熹;道统;人心;道心;涵养;敬

【作者简介】张汝伦,上海科技大学人文学院院长,复旦大学教授(上海 201210)。

【原文出处】《复旦学报》:社会科学版(沪),2024.2.11~26,47

一

“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”这几句话和《中庸》头三句一样有名,一样重要,在某种意义上甚至更重要。头三句历来无甚争论,有也不多;但这几句话中的已发未发句,千百年来儒家思想家围绕它不知有过多少争论,足见它所关匪细。从表面上看,“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”,并不难理解,似乎就是对“中”与“和”两个概念的定义。实则不然。这两个经典命题并不像字面上看起来那么简单,要不然在中国哲学史上也不会有那么多关于它们的讨论。朱子曾在其师李延平那里“求喜怒哀乐未发之旨,未达而先生没。”^①船山有言:“‘喜怒哀乐之未发谓之中’,是儒者第一难透底关。”^②因为它们涉及中国哲学史上一些最基本、最深奥的问题。牟宗三《心体与性体》专门讨论朱子思想的第三册,基本是以讨论朱子对这两个命题的理解为纲展开的,他就是根据他对朱子在未发问题上的立场的诠释给朱子在哲学史上

的地位定位的。这些事实都暗示了这两个命题的重要性和困难性。

然而,这两个命题并不像字面看上去那么好理解,尤其是“未发”那句,非常容易引起误解。人们很容易根据这两句句子的字面意义,将它们理解为纯粹是在描述人的主观情感活动,或“指心理活动的不同阶段或状态。”^③果如此,那么古人就不会对未发已发有那么多的讨论和争论,朱子也不会为此“殆忘寝食”,^④船山也不会说这是“儒者第一难透底关”了。很显然,这里我们不能按“喜怒哀乐”的字面意思去理解未发已发这两句句子的,尤其不能从心理学上去理解未发句。“喜怒哀乐”在这里是就近取譬的意思,“只是言一个中体”(伊川语)。但“中有甚形体?然既谓之中,也须有个形象”。^⑤喜怒哀乐之未发,便是中之形象。罗钦顺亦曰:“盖天命之性,无形象可觐,无方体可求,学者猝难理会,故即喜怒哀乐以明之。”^⑥对此,吕晚村说得明白:“‘和’易见,‘中’难说,故‘中’字就‘喜怒哀乐’四字而指其未发而言,借有象以明无象,犹孟子就恻隐羞恶辞让是非之端,而指仁

义礼智之固有。”^⑦现代学者金景芳、吕绍刚也指出：“《中庸》举‘喜怒哀乐’之发与未发说中和，仅是个比喻，因为喜怒哀乐是尽人皆有的经验，说来易懂；并非说和仅仅表现人之喜怒哀乐发而中节上。”^⑧道不可须臾离也，喜怒哀乐人皆有之，亦未尝须臾离也，以之取譬说道，不亦宜乎？

然亦有不少人不明此理，就按照“喜怒哀乐”的字面意义把它理解为人主观的活动状态。程门高第吕大临便是如此。大临将“喜怒哀乐之未发”理解为赤子之心，“当其未发，此心至虚，无所偏倚，故谓之中”。^⑨大临以为，赤子之心纯洁无瑕，无所偏倚，这就是中。然伊川断然批驳道：“赤子之心，发而未远于中，若便谓之中，是不识大本也。”^⑩赤子之心与中有根本区别，后者是大本，前者虽未远于中，却完全不能以本言。“中即道也。”^⑪人的主观之心再无偏倚，仍有人心的局限性和片面性，不脱有限性。但无过不及的中，显然是无限，只有无限才能无过不及。但伊川肯定大临“不倚之谓中”的说法，“倚”有依靠、依附、依凭义。不倚即独立无二，但只有绝对才真正是独立无二。赤子之心与作为绝对、无限之体的中，当然有根本的区别，完全不可相提并论。

中和道、无限与绝对，都是先验的概念，不能纯从经验上去理解。大临的问题在于他在言中时未能明确意识到这一点，他从经验意义上去理解不偏不倚，取赤子之心之纯一无伪，以为这就是不偏不倚之中了。但他也承认，纯一无伪不等于智周万物（无限），它们还是有些差异的，却未能深究这两者异在何处。伊川抓住大临说他并不认为纯一无伪的赤子（有限）与智周万物的圣人（无限）“无毫发之异”，说：“所云非谓毫发之异，是有异也。有异者得为大本乎？”^⑫与无限者有异，不得谓无限；与大本者有异，不得谓大本。大临对于先验与经验、有限和无限、相对与绝对的根本区别缺乏意识，故而为小程子所不许。但伊川与大临师生间的问难告诉我们，关于喜怒哀乐之未发究竟如何理解，从一开始就有经验理解与先验理解两种取向。前者不明先人以象

喻理之意。

《中庸》以人最贴己者——人情设象取譬说中，不是偶然的。弟子苏季明问：“中之道于喜怒哀乐未发谓之中，同否？”伊川断然否定：“非也。喜怒哀乐未发是言在中之义，只一个中字，但用不同。”^⑬后人往往忽视伊川在此的郑重声明，以为中道与在中是完全一回事，例如，金景芳和吕绍刚便说，程颐“以为一个中字有二义，一是在中之义，一是时中之义”。^⑭其实从上引伊川答苏季明问可以明显看出，伊川并不认为中道之中与在中之中是同一用法。应该说，在小程子那里中字有三义，即中道、在中和时中。当然此三义只是从不同的方面来说中。中道是指作为天道性命本身的中；时中之中是指中之用的中；而在中则是于天人之际说中，或在天人关系的视域中说中。但在中之义并不易解。苏季明问：“喜怒哀乐未发之前求中，可否？”伊川断然回答：“不可。”“求中”已是主观思虑行为，已是已发而不是未发，尽管它是于喜怒哀乐之前求之。^⑮也就是说，喜怒哀乐不仅仅是情感，也包括“思”，实际上是指人所有主观意识活动。苏季明不由得更困惑了，再问：“于未发之前如何用功？”他还是把求中视为纯粹主观意识活动。伊川对此回答是：“只平日涵养便是。涵养久，则喜怒哀乐发自中节。”^⑯“涵养”便是功夫，涵养功夫是否也是主观意识活动，暂且不论。“涵养”意味着中非外物，人不外于中，此便是在中。套用海德格尔在世存在的概念，在中表示人是在中存在。就像海德格尔的世界不是一个物理空间，而是一个意义空间一样，中也是一个意义空间而非物理空间。在中或在中存在只是表明人要依据天道、天理存在。在中是体认“事事物物上皆有个中在那上，不待人安排也。安排着，则不中矣”。^⑰

明道曰：“‘中者，天下之大本。’天地之间，亭亭当当，直上直下之正理，出则不是，唯敬而无失最尽。”^⑱此话可参照伊川上述在中的论述一起看。中是天道、正道、正理，天命此道此理予人，谓之性，是人都有此性，就此而言，道不外人，此谓在中。程子

言“在中”，隐含中对人的规范性要求。人只能在中，不能设中。然而，人毕竟是有限者，行事必然不尽合道，“出则不是”便是提醒人，人只能依循正道而不能以旁门左道代替中之正道。一旦如此，便是偏离了中道，不再在中。“敬而无失”便是小程子讲的“涵养”。“失”是失中、离中、不走正道，唯剩旁门左道。

在中的概念是一个非主体性概念，伊川否定赤子之心是在中，否定未发之前求中不是在中，表明在中不是一个主观状态，而是一个客观的存在状态，这有点像海德格尔的理解概念，它不是一个主体(人)的意识行为，而是人的客观存在方式。所以喜怒哀乐之未发绝非心理活动或意识活动的潜在状态；相反，《中庸》说得再清楚不过：“喜怒哀乐之未发谓之中。”未发恰恰是表明非主体状态，即性与天道的基本状态。伊川特意指出：“中也者，所以状性之体段。”“道无不中，故以中形道。”^⑩中是性与天道的特征描写，也是它们的本质规定。所以，“喜怒哀乐之未发”，不能理解为主体的喜怒哀乐还未发动，而应理解为是象示中之非主体性性质。胡宏对此心领神会：“窃谓未发只可言性，已发乃可言心，故伊川曰‘中者，所以状性之体段’，而不言状心之体段也。”^⑪

朱子家学与师承俱以《大学》《中庸》为首出。^⑫他师从李侗，延平师从龟山时便“讲论之余，危坐终日，以验夫喜怒哀乐未发之前气象为如何，而求所谓中者”。^⑬朱子从延平学，“受《中庸》之书，求喜怒哀乐未发之旨，未达而先生没”。但他并未放弃这个问题，而是一直在深思此一问题，几经反复，最后形成自己的看法。

二

朱熹最初是从天命流行、生生不已上去理解未发的：“是乃天命流行、生生不已之机，虽一日之间万起万灭，而其寂然之本体则未尝不寂然也。所谓未发，如是而已，夫岂别有一物，限于一时，拘于一处，而可以谓之中哉？”^⑭这就是说，中就是天命流行、生生不已之机。在另一通与张栻的书信中，朱子又说：

“熟玩《中庸》，只消着一‘未’字，便是活处。此岂有一息停住时耶？只是来得无穷，便常有个未发底耳。若无此物，则天命有时已，生物有尽处，气化断绝，有古无仅久矣。”^⑮这两通书信构成了他对于未发问题最初的看法，也就是所谓“中和旧说”。朱子后来自注前一封信：“此书非是。”^⑯后一封信则是：“此书所论尤乖戾。”^⑰朱子为什么要否定自己的中和旧说？要弄清这个问题，我们得看一下他40岁时形成的“中和新说”之过程。

按照朱熹自己的说法，他乾道己丑之春在与蔡元定问辩之际，对于自己的中和旧说开始怀疑，再读程子书，“未及数行，冻解冰释。”^⑱遂撰写《已发未发说》一文和《与湖南诸公论中和第一书》，提出他关于未发已发问题的新思想，这就是他的“中和新说”。新说与旧说的根本不同在于“未发、已发命名未当，且于日用之际欠缺一段本领。”^⑲“未发、已发命名未当，”应是指对未发、已发的理解有误。朱子最初对天人之别理解未深，未能深切了解天人之别的必要性，表现在未发已发问题上，就是以人的经验来言先验的天道。在被当作其“中和旧说”的代表作、被他自己后来否定为“非是”的致张南轩的信中，他表示离开人的日用活动(迎接事物)，生生不息的天道流行便无从说起。在日用之间，日常意识之中，“盖有浑然全体应物而不穷者。是乃天命流行、生生不已之机，虽一日之间万起万灭，而其寂然之本体未尝不寂然也。所谓未发，如是而已，夫岂别有一物，拘于一处，而可以谓之中哉？”^⑳也就是说，天命流行(未发之中)像斯宾诺莎的上帝那样，就在人类日常活动中，或者说，它是内在于人类生存活动中的“浑然全体”，“夫天命不已，固人物之所同得以生者也，然岂离乎人物之所受而别有全体哉？”^㉑但此全体却不是超越的先验物，是可以“验之于日用之间的”。因为“天命流行之全体固不外乎此身矣。”^㉒那封被他称为“所论尤乖戾”的信的确乖戾，一方面说天机(性)“岂有一息停住时耶”；另一方面却说：“只是来得无穷，便常有个未发耳。”^㉓未发究竟是停还是未停？考亭还说：“若

无此物,则天命有已时,生物有尽处,气化断绝,有古无今矣。”^③这就更荒谬,此物只是事物的存续条件,而与事物本身无关。难怪朱子自己后来会对此下“乖戾”的断语。

这就使得他对伊川所谓“中所以状性之体段”和“以中形道”感到困惑,他看出在伊川那里“中之道”和“在中”之义不同,不知如何分别,^④遂致书张栻请教。南轩回书答曰:“《中庸》之云中,是以中形道也;喜怒哀乐未发谓之中,是以中状性之体段也。然而性之体段不偏不倚,亭亭当当者,是固道之所存也。”^⑤朱熹回书说南轩“‘中’字之说甚善,而所论状性、形道之不同,尤为精密,开发多矣。”^⑥但他对“在中”之义还有疑惑:“且所谓‘在中之义’,犹曰在里面底道理云尔,非以‘在中’之‘中’字解‘未发’之‘中’字也。”^⑦也就是说,朱子认为“在中”之“中”与“未发”之“中”义有不同,前者是一般道理,后者是“在里面的道理”,这的确暴露出他并不真正理解伊川的“在中”之义。南轩只得再向他解释说:“在中之义,程子曰:喜怒哀乐未发,只是中也。盖未发之时,此理亭亭当当,浑然在中,发而中节,即其在中之理,形乎事物之间而无不完也,非是方其发时,别为一物以主张之于内也。”^⑧南轩的这个解释还是到位的,他首先强调喜怒哀乐未发“只是中也”,即朱子所谓一般道理;发而中节也不是人的刻意安排,把中的道理从外面用于事物之内。未发已发都是从不偏不倚的中之本身来说的。“在中”无非要强调性与天道本身的规范性要求。

在中并不是像看上去或听上去那样一个简单的概念,它实际上是一个先验的概念,而不是经验的概念,经验意义上的“在中”只是对某种经验事态的描述,断不会让朱子一时不得其解。程子曰:“以道言之无时而不中,以事言之则有时而中”,实际上是区分了先验的中与经验意义的中,虽然中国古代哲学没有“先验”这个概念。“以道言之”即先验地说(道也是一个先验概念)，“无时而不中”，这属于必然性范畴,在经验世界是不可能的。“以事言之”是从经验上

说,则有中有不中,属于或然的经验世界。但先验与经验不是毫无关系,先验的概念说明事物的有效性和正当性。所以伊川要人于已发之际观大本之中,因为先验之中决定了经验世界的中与不中。但朱子却缺乏先验经验之别的意识,往往先验经验不分,因而认为:“若谓已发之后,中又只在里面,则又似向来所说以未发之中自为一物。与已发者不相涉入,而已发之际,常挟此物以自随也。”^⑨竟然把未发之中看成“自为一物”,与已发者不相涉入。

朱子还是坚持:“盖通天下只是一个天机活物,流行发用,无间容息。据其已发者而指其未发者,则已发者人心,而凡未发者皆其性也,亦无一物而不备矣。”^⑩这个说法正如牟宗三所说:“完全同于旧说第一书。”^⑪还是“即夫日用之间,如川流之不息、天运之不穷耳。”^⑫心、性之别,天人之别,并不清楚。所以为何“未发者皆其性也”,也没交代。心性关系,亦即天人关系,并不十分清楚。而这种不该有的模糊,是缘于他此时还是认为:“天性人心、未发已发,浑然一致,更无别物。”^⑬但凸显的是心,性完全隐没于心后:“心具众理,变化感通,生生不穷。”^⑭“感于物者心也,其动者情也,情根乎性而宰乎心,心为之宰,则其动也无不中节。”^⑮事实上未发之旨,在他此时看来:

须以心为主而论之,则性情之德,中和之妙,皆有条而不紊矣。然人之一身,知觉运用,莫非心之所为,则心者,固所以主于身,而无动静语默之间也。然方其静也,事物未至,思虑未萌,而一性浑然,道义全具,其所谓中,是乃心之所以为体而寂然不动者也。及其动也。事物交至,思虑萌焉,则七情迭用,各有攸主,其所谓和,是乃心之所以为用,感而遂通者也。^⑯

朱子虽然区分人心和道心,^⑰但因他未能注意先验与经验的本质区别,他的“心”基本上是经验意义上的心,牟宗三批评他以气化说心,其实就是这个意思。^⑱

中和新说,即朱子对于已发未发问题新的看法,

是建立在他重读程子著作并反省自己旧说的基础上的。他发现,旧说的主要问题是“未发、已发命名未当,且于日用之际欠缺本领一段工夫。”旧说“目心为已发,而以性为未发之中,自以为安矣。”^④这些话意思其实并不太清楚。首先,“未发、已发命名未当”的意思当然不是未发、已发两概念本身有问题,而是对它们的理解有问题,不恰当。“以性为未发之中”之所以不当,是因为朱子现在认为寂然不动的是心体,旧说中只有“流行之体,天机活物”的说法,现在明确此乃心之流行之体。未发是指此心“事物未至,思虑未萌”,而在被他否定为“非是”的给张栻的信中,他明确说:“人自有生即有知识,事物交来,应接不暇,念念迁革,以至于死,其间初无顷刻停息,举世皆然也。”^⑤说明朱熹此时已不自觉地意识到道心(天地之心)与人心(经验之心)之区别,而不是像牟宗三说的,他的作为流行之体的心还是“平看的实然的心”(即经验的人心),而非孟子说的本心。^⑥但朱熹明明说过:“然人有是心而或不仁,则无以着此心之妙。”^⑦前一个心是经验的人心,后一个心是先验的道心或心体。但此作为流行之体的心(先验之心)的基本规定就是“事物未至,思虑未萌”,纯而不杂,一性浑然,道义全具,所以它体——心体,亦即未发之中的中体。“此未发之中不是主观认知对象,“喜怒哀乐之未发谓之中”其实已经暗示了这一点。伊川对此了然于心,故特意向弟子指出求中不可,因为这已是主观意识的行动了。

程子一般不以心来说未发,而朱子则反省自己旧说以心为已发,以性为未发是为不当,而要以为流行之体的心来统一说未发和已发:“方其静也,事物未至,思虑未萌,而一性浑然,道义全具,其所谓中,是乃心之所以为体而寂然不动者也。及其动也,事物交至,思虑萌焉,则七情迭用,各有攸主,其所谓和,是乃心之所以为用,感而遂通者也。”^⑧

三

心性之学经当代新儒家提倡后,几乎成为中国传统哲学的特征,^⑨当下更是在新一代中国哲学的研

究者中炙手可热。然心性之学的名称,却出现很晚,很可能是由清儒邓显鹤在其所撰《例授修职郎岁贡生候选训导邹君墓志铭》中提出:“君考证典礼,力尊汉学;而于心性之学,确守宋儒。”虽然理学家将心性之说的起源推至上古,^⑩但在一般人看来,心性之学应该是发端于宋儒。在朱子之前,邵雍、张载、二程等人都言心,但真正给心性之学提供合法性依据和理论基础的,是朱子在《中庸章句序》中提出的道统说:

盖自上古圣神继天立极,而道统之传有自来矣。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,必如是而后可以庶几也。盖尝论之,心之虚灵知觉,一而已矣,而以为有人心、道心之异者,则以其或生于形气之私,或原于性命之正,而所以为知觉者不同,是以或危殆而不安,或微妙而难见耳。然人莫不有是形,故上智不能无人心,亦莫不有是性,故虽下愚不能无道心。二者杂于方寸之间,而不知所以治之,则危者愈危,微者愈微,而天理之公卒无以胜夫人欲之私矣。精则察夫二者之间而不杂也,一则守其本心之正而不离也。从事于斯,无少间断,必使道心常为一身之主,而人心每听命焉,则危者安、微者着,而动静云为自无过不及之差矣。^⑪

以往人们认为《中庸章句序》之所以重要,在于它提出了道统说。其实道统思想在《孟子·尽心下》已可见端倪,韩愈的原道则明确加以提出:

斯道也,何道也?曰:吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。由周公而上,上而为君,故其事行;由周公而下,下而为臣,故其说长。^⑫

伊川在其所撰《明道先生墓表》中表达了同样的道统思想：

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，天下贸贸然焉莫知所之，人欲肆而天理灭矣。先生生千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民。……圣入之道得先生而后明，为功大焉。^③

无论是孟子，还是韩愈、程颐，都未将心作为道统的核心加以提出。这不太可能是因为《大禹谟》是古文尚书的缘故；而应该说朱子对《大禹谟》中的十六字心法独具慧眼，大张其帜。《中庸章句序》这篇文章献之所以重要，是因为它不但以心为儒家道统之枢要，而且重申《大禹谟》提出的人心与道心之区分，详细阐明了它们各自的本质规定和特征，以及它们乃一体之两面的相互关系，使心性之学的心之概念的发展，有了一个不可或缺的基础。

在他之前，邵雍言心，是在三个意义上：一是作为身体器官之一的心，如“故阳与刚交而生心肺，……心生目……”^④“心居肺。”^⑤“心与脾同阳。心主目。”^⑥一是一般意义的人心，如“人苟用心，必有所得。”^⑦“为学养心，患在不由直道。”^⑧再就是作为形而上学意义的心：“心为太极，又曰道为太极。”^⑨但他似乎并未意识到这三种意义的心有根本区别，反而说：“心一而不分，则能应万物。”^⑩

张载《正蒙》有《大心篇》专门言心。“大心”之命已表明横渠明确意识到人心与天心之别：“世入之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心知性知天。天大无外，故有外之心不足以合天心。”^⑪其大无外的天心是无限之心，它以先验的性与天道（德性之知）为对象；而外天之心其实就是有限的、经验意义的人心，以闻见之知为目标，无法完全契合天心。天心与人心性质不同，目标也不同，有根本的区别。但天心与人心的关系，横渠基本没有涉及。对于横渠来说，人心

（个人的主观之心）是要克服的对象：“学者亦须无心，故孔子教人绝四，自始学至成圣皆须无此，非是圣人独无此四者，故言‘毋’，禁止之辞也。”^⑫只有克服主观之心才能大其心，即能尽心知天、去尽主观性的虚心。统性情之心便是这样的虚心，是兼具体用的形而上学之心：“‘心统性情’，性情皆因心而后见，心是体，发于外谓之用。孟子曰：‘仁人心也’，又曰‘惻隐之心’，性情上都下个心字。‘仁人心也’是说体，‘惻隐之心’是说用，可见‘心统性情’之义。”^⑬横渠未用“道心”一词，但“心统性情”之心，只能是道心，而不是人心。

二程兄弟对《古文尚书·大禹谟》十六字心法中的人心、道心之分显然很重视，各自都有诠释。明道曰：“‘人心惟危’，人欲也。‘道心惟微’，天理也。‘惟精惟一’，所以至之。‘允执厥中’，所以行之。”^⑭明道此解干脆直截，人心与道心之分就是人欲与天理之分，这个区分对于儒学、尤其是理学思想具有关键的重要性，构成了理学思想的核心。理学说到底，是围绕此天理人欲的分辨展开的。天理人欲之辨不是一个理论的命题，而是一个实践的要求，十六字心法的后八个字充分表明了这一点，“惟精惟一”是个人达到天理的工夫路径，“允执厥中”则表明中道乃放之四海而皆准、行之万世而不悖的普世正道。伊川的诠释“人心”、“道心”为：“‘人心’，私欲也；‘道心’，正心也。”^⑮私欲对正心显然不如人欲对天理来得醒豁。但伊川对十六字“心法”另有一解却甚好：“‘人心惟危，道心惟微’。心，道之所在；微，道之体也。心与道，浑然一也。对放其良心者而言之，则谓之道心；放其良心则危矣。‘惟精惟一’，所以行道也。”^⑯此解以道说心，道为心之本，心与道，浑然一体；人心则是孟子讲的放心，即忘本之心，道心是专对此忘本之心而言的，否则不必特意说道心，只言心便是。伊川认为：“心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。”^⑰伊川对“惟精惟一”的解释不同于明道，“惟精惟一”是行道而非达道。值得一提的是，一般人往往认为程子主张“性即理”，象山主张

“心即理”，此为程朱理学与陆王心学的分水岭。其实程子在象山前就主张心即理：“理与心一。”^②这不就是心即理吗？

虽然二程兄弟都注意到《大禹谟》对人心、道心的论述并各自予以诠释，但他们都没有将人心道心之辨上升到道统的高度。朱子将人心与道心之辨问题作为道统加以提出，将此问题提到了前所未有的高度，使之成为心性之学、宋明理学，乃至整个儒学的核心问题，其重要意义无与伦比。当代鼓吹心性之学者虽着眼于心，但却基本是从人心（个体主观性），而不是像伊川那样从道心上去理解心，这不能不说是一个莫大的讽刺，但是一个发人深省的讽刺。今人把心性之学都理解为一种主体哲学，却不知它正是任何主体性哲学的反面。这种历史误解的缘由，是我们必须面对与反省的，否则中国哲学将不会有任何进步。

针对世人往往将“心学”一名归于陆王，钱穆曾撰有《朱子心学略》一文以正视听：“朱子未尝外心而言理，亦未尝外心言性，其文集语类，言心者极多，并极精髓，有极近陆王者，有可以矫陆王之偏失者。”^③我们从朱子以此心流行之体来说中，就可以看出心在朱子哲学中的地位和分量。朱子不但把心与性、心与理相勾连在一起：“性即理也。在心唤做性，在事唤做理。”^④还把天就叫心：“以‘天命之谓性’观之，则命是性，天是心，心有主宰之义。”^⑤“主宰”是“起决定性作用”的意思。把天说成是心，可见心在朱子哲学中的地位高得无以复加。但此作为天的心，自然不是一般的人心，而是《大禹谟》与人心相对的道心。虽然人心道心并非有二心，但却存在根本的区别：

此心之灵，其觉于理者，道心也。其觉于欲者，人心也。……人心是此身有知觉有嗜欲者，如所谓“我欲仁”、“从心所欲”、“性之欲也，感于物而动”，此岂能无？但为物诱而至于陷溺，则为害尔。故圣人以为此人心，有知觉嗜欲，然无所主宰，则流而忘反，不可据以为安，故曰危。道

心则是义理之心，可以为人心之主宰，而人心据以为准者也。^⑦

心者，人之知觉主于身而应事物者也。指其生于形气之私者而言，则谓之心；指其发于义理之公者而言，则谓之道心。人心易动而难反，故危而不安；义理难明而易昧，故微而不显。惟能省察于二者公私之间以致其精，而不使有毫厘之杂；持守于道心微妙之本以致其一，而不使其有顷刻之离，则其日用之间思虑动作自无过不及之差，而信能执其中矣。^⑧

朱子对人心道心的解释，远比二程系统、深刻。人心其实就是个体主观之心，它个别、特殊、受外在环境和事物影响与支配。“欲”或“人欲”在朱子这里并不是仅仅指饮食男女之类的纯粹物欲或生理欲望，而是指人任何主观任意性，有点像康德的“任意”（Willkür）概念所意指者，这常常为人所未察。朱子这里的“主宰”，也不是指主体或人的主观能动性或自由意志，而是指天理对人的约束和人心自觉以天理为行为的依据。人心是主观经验之心，故不免有私；道心是义理之心，乃理之所在，亦即先验之心。但心一也，上智不能无人心，下愚不能无道心。“人心，尧舜不能无；道心，桀纣不能无。盖人心不全是人欲，若全是人欲，则直是丧乱，岂止危而已哉？只饥食渴饮、目视耳听之类是也，易流故危。道心即恻隐羞恶之心，其端甚微故也。”^⑨人心道心并非二心，而是心之概念的不同性质或维度。

康德为了应对近代怀疑论的挑战，将世界区分为现象与本体。可以被感性直观和范畴把握的是现象，现象之外只能是纯粹思维的对象则是本体。现象属于经验的领域，而本体则属于先验（不依赖于经验）的领域。他把一个感官对象中本身不是现象的东西称之为理知的（intelligibel）。“不是现象”就是不依靠经验而产生的，即先验的。世界上任何事物都有经验和理知（先验）两种性质，后一种性质虽然是那些作为现象的行动的原因，却并不从属于任何感性的条件，如时间的条件和因果性。主体也一样，它既

有经验的性质又有理知(先验)的性质。按照其经验的性质,

这个主体作为现象会服从依据因果联系规定的一切规律,就此而言,它无非是感官世界的一部分。……但按照其理知的性质(虽然我们对它拥有的无非只是这主体的普遍概念),同一个主体却必须免去一切感性和经由现象而来的规定的影响;既然在它里面,就它是本体而言,没有任何东西发生,见不到任何需要力学的时间规定的变化,见不到与作为原因的现象的任何联系,所以这个活动的存在者在其行动中就不依赖于并且摆脱一切自然必然性这种只有在感性世界中才见到的东西。^⑧

这就是康德对经验主体和先验主体的区分。主体只有一个,但有经验和先验(理知)两种不同性质。从其经验现象上看,它是经验主体,服从经验世界的种种规律和条件。从其本体上看,它是先验主体,不服从任何经验的规律和条件。先验主体证明了自由的可能,而经验主体则表明了主体的自然属性。

朱子对人心道心的诠释,颇类康德的先验主体与先验主体之分。“此心之灵,其觉理者,道心也;其觉于欲者,人心也。”^⑨理属先验,欲属经验。“人心是‘形气之私’,形气则是口耳鼻目四肢之属。”^⑩就此而言,人心绝类经验主体,通过感官应事接物,在很大程度上处于外物和经验条件的决定性影响下。朱子也许正是因此而认为人心不是自己的主宰,“道心则是义理之心,可以为人之心之主宰”。^⑪在康德看来,主体不但是自己的主宰,也是自然的主宰,前提是主体必须是先验主体,只有先验主体才能给自然立法,给自己立法。经验主体是具体个人,各有其私,无法达成普遍一致的法则。先验主体是人的主体性结构,它本身就是普遍的人性,它性质的先验普遍性保证了它立法的普遍有效性。道心是天性之心,生于义理,是义理之心不受经验影响,放之四海而皆准,行之万世而不移,就此而言,道心是先验之心。人心是私心,各有不同;道心却是公心,人皆有之,是普遍

的,就像先验主体性,是人类的共性。

康德哲学现象本体二元论,使得他可以完全分开处理经验主体和先验主体的问题。对他来说,前者是人类学的对象,后者才是哲学本身的对象,二者分别属于不同的问题领域,泾渭分明,互不相关。不仅如此,必须严格区分经验主体和先验主体,才能避免前批判哲学的错误,即把经验现象当作实存的本体。康德批评笛卡尔的“我思故我在”的命题便犯了这样的错误,“我思”是个先验命题,因为这个我不是指一个经验实存的我,而只是一切思维的逻辑主体,因此,从先验的“我思”推不出经验性的“我在”的命题。笛卡尔犯了混淆先验自我与经验自我的错误。康德对笛卡尔的批判是建立在严格区分经验和先验的基础上,先验的基本规定——不依赖经验——已经表明它与经验虽有联系,但从本源上说,是根本不同的。

我们固然可以用经验与先验之分来大致将人心理解为经验之心,而将道心理解为先验之心,但人心道心之分中仍有严重的问题需要指出。朱子和所有中国古代哲学家一样,并不知道经验与先验的区分,因为这两个概念在中国古代哲学中都是没有的。虽然人类都知道有来自经验的事物和不依赖于经验的事物。但因为朱子没有明确的经验与先验之辨的意识,所以当他说:“心一而已”时,^⑫便产生了严重的问题。如果人心与道心只是一心,那么如何解释天理人欲之分?同是一心,怎么会有彼此对立的天理与人欲?如果“心”是指心体,那么道心与人心应该同出一体,为什么有根本区别且彼此对立的道心与人心会同出一体?换言之,心体为何既包括天理也包括人欲?为避免这样的诘问,朱子又区分心之本体与心,“心之本体”相当于道心,或孟子说的本心。但根据他自己的说法,似乎“心”外延比“心之本体”大,心既包括心之本体,也包括人心。门人问:心既发善,也发不善(气禀物欲之私),这不善是否也出于心?朱熹的回答是:“固非心之本体,然亦是出于心也。”但这“心”是人心。^⑬那么心之本体或道心与人心到底是

什么关系?一个可能的回答是,心皆具形上形下:“心之理是太极,心之动静是阴阳。”^⑧形而上者是心中之理,“心便是理之所会之地。”^⑨“理无心,则无着处。”^⑩另一方面,“虚灵自是心之本体”,^⑪“虚灵不昧,以具众理而应万事。”^⑫阴阳属气,乃形而下者,为心之用所不可缺。心之发(心之用)处是气,具体而言,是知觉。“所知觉者是理。理不离知觉,知觉不离理。”^⑬心之形而上者是其体(理),心之形而下者是其发用(气)。未发与已发相当于心之体用:“心有体用。未发之前是心之体,已发之际乃心之用。”^⑭

心本善,是指心之体,它有善无恶。但心兼具体用,体用不二。用便有恶:“心是动底物事,自然有善恶。……如放僻邪侈,不可谓非心。”^⑮心有善有恶,是指心之用而言。问题在于,有善无恶的心之本体为何在其发用时就会有善有恶呢?一个可能的解释是,心之本体或道心,纯属天理,它具有形而上学的无限性(完善性);但理不离知觉,理要通过知觉方明。但知觉是有限之人的有限行为,受到个人各种有限性的影响(欲望、意愿、心理、生理、气质等等),用朱子的话是“未免于气质之拘”,^⑯不可能完善。这就像黑格尔逻辑学所说的,无限的绝对精神要通过有限的事物显现,但所有有限事物的有限性使得它们任何表现都是有缺陷的,因而必然要被扬弃。扬弃之后无限的绝对精神自我发展的历程进入到一个更高的阶段。而朱子在说明人心有善有恶后,要求人心回归道心,“复其本体之虚”,^⑰即去除私欲气禀之蔽,存养天理。“私欲”并非像现代人理解的那样是指人的种种物欲,而是指人纯粹的主观性。“盖舜、禹授受之际,所谓人心私欲者,非若众人所谓私欲也,但微有一毫把捉底意思,则虽云本是道心之发,然终未离人心之境也。”^⑱

朱子区分两种心之发用。一出于情,一出于意。出于意者即纯粹的主观性,或主观意志支配的主观性:“情是性之发,情是发出恁地,意是主张要恁地。”^⑲“主张要恁地”就是“把捉”:“情是会做底,意是去百般计较做底。”^⑳情是不由自主去做,而意则是想

方设法去做,刻意去做。情直接通性,是性之动:“性是不动,情是动处,意则有主向。如好恶是情,‘好好色,恶恶臭’,便是意。”^㉑“未动而能动者,理也;未动而欲动者,意也。”^㉒私欲或人欲指的主要是意,即主观意志、主观意识、主观盘算、工具理性,我称之为纯粹主观性。情虽然也是心之发用,但却是直接由性而来:“情者,性之所发。”^㉓情是不由自主的,是为天理主宰的心之发用。情之真正的主体是天理,是性,而非某个个体:“所谓‘四端’者,皆情也。仁是性,恻隐是情。恻隐是仁发出来底端芽,如一个谷种相似,谷之生是性,发为萌芽是情。所谓性,只是那仁义礼知四者而已。”^㉔然而,性无不善,情却有不善,这是因为发有中节不中节两种可能,发而不中节,便不善。照理说,情自性发,而性纯属天理,“性者,理也。性是体,情是用,”^㉕不应有错。但情虽然来自性,但还是性在人心上之派生,必然有人的主观性因素在:“发于智识念虑处,皆是情。”^㉖情之发用需“才”,即主观的行为方式:“情只是所发之路陌,才是会恁地去做底。”^㉗“心譬水也。性水之理也。性所以立乎水之静,情所以行乎水之动,欲则水之流而至于滥也。才者,水之气力所以能流者,然其流有急有缓,则是才之不同。伊川谓‘性禀于天,才禀于气’,是也。只有性是一定。情与心与才,便合着气了。”^㉘情之所以会有不善,发之所以会不中节,乃因为情难免气禀之私;有时甚至“心不宰而情自动,是以流于人欲而每不得其正也”。^㉙发而中节,那就看各人的本领,也就是涵养工夫。中和新说与旧说的不同在于,突出了如何发而中节的问题,阐明了发而中节的唯一途径是涵养工夫,“平日涵养本原,此心虚明纯一,自然权量精审。”^㉚朱子的这个思想,是受到程子的启发。

在伊川看来,道不远人,即中不远人,在中表明中并非客观的认知对象,喜怒哀乐未发之前即暗示它的先验性质,故不能求。但中虽为天下大本,不等于喜怒哀乐发必中节。相反,是有中有不中。如要发而中节,“但平日涵养便是。”^㉛天理自在人心,只是

一般人不知涵养。涵养须用敬,“敬只是涵养一事。”^⑨“敬而无失,便是‘喜怒哀乐未发之谓中’也。敬不可谓之中,但敬而无失,即所以中也。”^⑩敬而无失者,天理也。敬就是在中,就是未发之中。但程子怕天人混淆,特意强调,敬不可谓中,因为那是人之工夫,工夫到家(即敬而无失)自然在中,“即所以中也”。换言之,敬而无失,中才得以彰显和实现。敬不是一直纯粹主观的心态或态度,如这个字现在给人的印象那样,而是一种天理在人心昭然若揭的状态。此时心中惟有天理:“敬只是主一也。主一,则既不之东,又不之西,如是则只是中。既不之此,又不之彼,如是则只是内。存此,则自然天理明。学者须是将敬以直内,涵养此意。直内是本。”^⑪

“敬以直内,义以方外”本是《周易·文言传》上的话,程子专门用它来阐明“所以中也”的涵养工夫。如前所述,程子明确指出求中是主观思虑的已发,用现代哲学话语说,求中是人主观认识的行为,它是在中之外来求中,即将中作为一个外在于主体(人)的对象来追求,这就绝不可能在中了。敬是一个消解个体任何主体性的存在方式,“敬则是不私之说也。才不敬,便私欲万端害于人。”^⑫程子并不否认敬是人的有意识行为,当学生问他:“敬还用意否?”他回答:“其始安得不用意?若能不用意,却都是无事了。”^⑬但这个有意识行为的目的,却是要绝私,去除自己的主观性,最后一己之私扬弃在天理之中,“敬则无己可克。”^⑭只有这样,才能在中,也才能所以中。未发不是人无所事事,如死去或昏睡一般,而是有意让天理成为绝对的主宰。敬或敬以直内就是虚己(去私欲和非僻之心)主一,“所谓一者,无适之谓一。”^⑮主一就是全是天理,而无人欲之私,无任何主观取向(无适)。未发不是消极的无或无为,而是涵养本有的道心(天理),此即在中。涵养或敬不是主观的认知行为,而是人的超越性存在,即将自身的主体性扬弃于天地大本中,去其主体性而代之以本体性(即天命之性),涵养此性,敬而勿失,而非自作主张,刻意安排。遵从天命之定向性(orientation),排除主观的种

种意向。以天地之心为心,而非私心自用。体是天地之心(先验之心)之体,用是天地之心之用。朱熹对程子的有关涵养和敬的概念的创见予以高度评价:“程先生所以有功于后学者,最是‘敬’之一字有力。人之心性,敬则常存,不敬则不存。”^⑯

朱子此评价,绝非过誉,而的确是因为程子提倡一个“敬”字,是为了解决非常重大的理论问题。《中庸》说:“道不可须臾离也。”可实际上人类世界和个人生活中离道并不罕见;要不离道,首先要有道的明确意识,所以《中庸》要人:“是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧其所不闻。”这睹和闻的对象,当然只是天道天理,而不是任何别的东西。“夫《中庸》本意欲人戒谨恐惧,以存天理之实而已。”^⑰但如何能在一个经常离道的世界里始终睹道闻道,即始终保有道心,存其天理,是一个严肃的课题。尤其在道体还未发用时,即喜怒哀乐未发时,如何存得天理,而不是以主观认知来求得天理,更是一个难解的问题。涵养与敬概念的郑重提出,就是为了解决这一棘手的问题。“未发之前,不容着力,只当下涵养工夫。”^⑱涵养是存在的本工夫,而非主观的认知行为。“未发之前,无一毫私意之杂。此处无走作,只是存天理而已。”^⑲“操则自存,动静始终,不越‘敬’之一字而已。近方见得伊洛拈出此字,真是圣学真的要妙功夫。”^⑳

朱子之所以屡次称道程子发明“敬”字之功,并说:“圣门之学别无要妙,彻头彻尾只是个‘敬’字而已。”^㉑是因为其乃是解决儒家哲学核心问题的枢纽。《中庸》未发已发句之所以重要,被儒家哲学家反复讨论,是因为它实际上提出了儒家哲学两个最重要的关系。首先是体用关系,喜怒哀乐未发是中,是体;发而中节是用:“……思虑未萌、事物未至之时,未喜怒哀乐之未发。当此之时,即是此心寂然不动之体,而天命之性,当体具焉。以其无过不及,不偏不倚,故谓之‘中’。及其感而遂通天下之故,则喜怒哀乐之性发焉,而心之用可见。”^㉒儒家哲学不将体用看作是可以截然分开的二事,而是主张体用不二。朱

熹当然也是如此,未发已发虽有体用之分,但并不是截然不同的两件事,它们只是心的不同状况:“已发未发,只是说心有已发时,有未发时。方其未有事时,便是未发,才有所感,便是已发,却不要泥着。”^⑩“只是这个心自有那未发时节,自有那已发时节。谓如此事未萌于思虑要做时,便是中是体。及发于思了,如此做而得其中时,便是和是用,只管夹杂相袞。”^⑪这里,朱熹借用了张载的“心统性情”说,将未发(性)和已发(情)统一于心,“心则通贯于已发未发之间,乃大易生生流行、一动一静之全体也。”^⑫足见心在朱熹哲学中的重要地位。

陈荣捷在谈到朱子于儒学的基本改变及其改变之哲学上的重要性时,一言以蔽之,曰:集大成。朱子集大成有三端,其中之一就是儒家道统的建立。^⑬道统思想可以上溯孟子,韩愈、李翱在不同的历史条件下重新提起,但他们都是只讲道统的授受,而未及道统的内容。朱熹则第一个明确儒家道统就是《大禹谟》上关于人心道心的十六字心诀。为何朱子要将《大禹谟》上的这十六个字,而不是别的什么作为历代圣贤传授的道统?这是因为人心与道心的关系实际上是天人关系,人心与道心原为一心,而非二心,说明天人本一,从本上说,天人为一。但天人又处在一种永远的紧张关系中,天理人欲此消彼长,无法平衡,道心是人心之本,人心须向道心回归。“惟精惟一”就指出了人心活动根本的方向性。当程朱将人心与道心分别解为天理和人欲时,他们实际上都把心看作是指代体现天人之间有差异的同一的概念。心在儒家哲学里其实也是一个象概念,它并不专属人,除了人心外,还有天心、天地之心、道心等。理学家喜欢以心象天,取其主宰义,伊川特意说:“此心即与天地无异,不可小了它,不可将心滞在知识上,故反以心为小。”^⑭“只心便是天。”^⑮程子这里讲的心,是心之体,心之体即心体不是一般意义的心,而是天。它(天)是一般意义的心(人心)之本,又叫本心。从根本上说,“心即性也。在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道。”^⑯正因为如此,伊

川认为:“心本善,发于思虑处,则有善有不善。若既发,则可谓之情,不可谓之心。”^⑰伊川要极力维护心的形而上的本体性。朱子则有明显不同。

朱子更多地是从现实的人心意义上理解心:“性犹太极也,心犹阴阳也。”^⑱阴阳是气,属形而下者。并且,朱熹虽然说:“心包万理,万理具于一心。”^⑲但这心却是人心,而非道心:“大凡理只在人心。”^⑳朱子言心几乎不谈道心,在他那里,只有良心和私心的区别,而不见道心人心之辨,尽管他阐发的道统是建立在人心与道心之辨上。朱子说:“且如恻隐、羞恶、辞让、是非,固是良心,苟不存养,则发不中节,颠倒错乱,便是私心。”^㉑钱穆说:这里的“良心私心,即人心道心之辨也。”^㉒如果这样的话,那么良心私心都是人心,因为良心与私心的区别仅在于前者能存养天理,而后者则否。但纯然天理的道心是不需要存养的,如果良心是道心的话,那只能说道心被还原为作为良心的人心。这不仅与《大禹谟》对人心和道心的描述有很大距离,而且和二程对人心与道心的阐释也有明显不同。伊川认为心(道心)其实就是道;但朱子却说心是一种主观能力——觉:“此心之灵,其觉于理者,道心也;其觉于欲者,人心也。”这等于是说,道心实际只是人心一种觉的维度,就此而言,它与觉于欲者的人心一样,都是“此心之灵”,即心的功能。若问这个既可觉于理,也可觉于欲的“此心”究属何心,答案只能是人心。

朱子偷偷将道心还原为人心,而非天心,有他很深的考虑。朱子从未放弃将未发和已发看作是一个天命流行,生生不已之机,是寂然又不寂然的本体。他对中和旧说的一大不满在于以性说未发,以情说已发,事实上在性与情、未发和已发、体和用之间造成了二元断裂。如果未发和已发是一个天命流行、生生不已的本体之机,那么它们应该是内在统一的,当然,是有差异的同一。张载“心统性情”的命题,给了朱子解决此一难题关键启发,以至朱子甚至说:“横渠‘心统性情’一句,乃不易之论。孟子说心许多,皆未有似此语端的。”^㉓“心统性情”给朱子解决未

发已发、性与情、体与用的难题指出了方向：以心作为本体统一性的体现和载体：“‘心统性情’，性情皆因心而后见。心是体，发于外谓之用。……性情上都下个‘心’字。‘仁，人心也’，是说体；‘恻隐之心’，是说用。必有体而后有用，可见‘心统性情’之义。”“性者，理也。性是体，情是用。性情皆出于心，故心能统之。”“统是主宰，如统百万军。心是浑然底物，性是有此理，性静而情动。”^⑩“心是包得这两个物事，性是心之体，情是心之用。”^⑪

有人说，朱子理解的“心统性情”有两个意思：心兼性情和心主性情。从上面所引朱子的话来看，这个解释没有问题。如果心兼性情是指心既是体又是用的话，那么似乎性与情只是心的两个不同的规定，心是决定性的，无心即无性，也无情。但朱子明确表示：“性只是理，万理之总名。此理亦只是天地间公共之理，禀得来便为我所有。”^⑫又说：“有是理后生是气。”^⑬虽然“理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后。”^⑭如果人心属气的话，那么是无法与性（理之总名）相提并论的。心是性情的发动者，但却不能是被它发动的东西，就像引擎发动汽车，但却是引擎属于汽车，而非汽车属于引擎。朱子在这点上也说得很明确：“‘天命之谓性。’命，便是告割之类；性，便是合当做底职事，如主簿销注，县尉巡捕；心，便是官人……”^⑮所以，最好把心兼性情理解为心贯性情，即性与情都不离它的作用，但却是在形而上和形而下不同的意义上。

朱子似乎也说过“心主性情”：“性者，心之理；情者，性之动；心者，性情之主。”^⑯但他也明确说：“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。”^⑰如果主宰者是理，那么应该是道心起主宰作用，而与道心相对的人心（私欲）是绝不能主宰的。可在心的问题上，朱子恰恰坚持只有一心：“盖心一也，自其天理具备、随处发见而言，则谓之道心；自其有所营为谋虑而言，则谓之人心。”^⑱这其实还是把道心与人心看作心本体（“心一”的那个唯一之心就是心本体，或者说心本身）的

两种不同功能，一为先验的（道心），一为经验的（人心）；心本体则皆具这两种性质明显不同的功能。朱熹坚持一心论，实出于他的理气一体论：“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”^⑲“理非别为一物，即存乎是气之中；无是气，则是理亦无挂搭处。”^⑳“性犹太极也，心犹阴阳也”的说法，表明性与心的关系是理气关系的一个变奏。天理即在人心，“心便是理之所会之地。”在此意义上，朱子似乎也应该主张心外无理。

之所以没人会把“心外无理”的主张归于朱熹，是因为他并未把话说绝，他还有看似自相矛盾的言论：“所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也；若在理上看，则虽未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物也。”^㉑所以，一方面，“太极只在阴阳中，非能离阴阳也。”另一方面，“然至论太极，自是太极，阴阳自是阴阳。惟性与心亦然。”^㉒朱子的意思其实并不复杂，从实在论上说，天理没有独立的实存，而只能附着在具体事物上。就此而言，它与柏拉图的理型不一样，后者有独立于事物的存在。但理与理型也有重要的相似处，这就是任何事物都有理在，否则就不可能存在。在具体事物中，理气浑然一体，不可分开。但从形而上学上说，理气“决是二物”，理是事物存在的先验条件，但不是它们产生的条件：“盖气，则能凝聚造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种了，白地生出一个物事，这个都是气。”^㉓气才是事物产生的条件。按照上述朱熹的理气理论，心本体应该是一个具体“物事”，这样它才能理气兼备。但这样的话等于否定它形而上的独立地位。事实上，心在朱熹那里就是理气兼备的物事，因为它兼具道心与人心。如果这样的话，心就不可能是万一山河大地都陷了仍“只在那里”的纯理，即与气“决是二物”的形上之理。否则就无须再提存养和敬了。

虽然“心包万理，万理具于一心。”^㉔但“万理虽具

于吾心,还使教他知始得。”^⑧这就是说,虽然心包万理,但理却不是现成就在那里,需要存养和敬的功夫,“不能存得心,不能穷得理;不能穷得理,不能尽得心。”^⑨存心与尽心说的都是道心。朱子认为:

人心是此身有知觉有嗜欲者,如所谓“我欲仁”、“从心所欲”、“性之欲也,感于物而动”,此岂能无?但为物诱而至于陷溺,则为害耳尔。故圣人以为此人心,有知觉嗜欲,然无所主宰,则流而忘反,不可据以为安,故曰危。道心则是义理之心,可以为人心之主宰,而人心据以为主也。^⑩

朱子这段话很值得注意。首先,它告诉我们,人欲或私欲不能仅仅理解为物质欲望,如历来批评理学家的人那样,而更应该理解为主观意欲或主观任意性,甚至工具理性。其次,人心兼具道心与人心,须以道心为主宰方能不至于陷溺于物。问题是人心通常就是知觉嗜欲,如何能让道心作主?朱子的答案是存养。天理或道心乃人心本具,只是人心常常陷溺于物,不曾识得道心,孟子所谓放心便为此意。但朱熹认为:“孟子云‘求放心’,已是说得缓了。心不待求,只警省处便见。”^⑪天理道心,人心已具,需要的不过是提示和警醒。这就是须用敬的涵养功夫。

四

朱子对中和旧说的第二个不满是“日用功夫全无本领”。这里讲的“日用功夫”就是存养或涵养的功夫。没有这个功夫,“未发之前不可寻觅,已觉之后不容安排。”^⑫即未发时不知大本——中何在,已发后无法保证发而中节。程子的“涵养须用敬,进学在致知”使他认识到:“大本用涵养,中节则须穷理之功。”^⑬“未发已发,只是一件功夫,无时不涵养,无时不省察耳。”^⑭“盖义理,人心之固有,苟得其养而无物欲之昏,则自然发见明着,不待别求。格物致知,亦因其明而明之尔。”^⑮因此,涵养功夫不是主观的认知行为,而是人心非主观的(无我的)存在方式:“‘敬’字通贯动静,但未发时则浑然是敬之体,非是知其未

发,方下敬底功夫也。既发则随事省察,而敬之用行焉,然非其体素立,则省察之功亦无自而施也……‘必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长’,则此心卓然,贯通动静,敬立义行,无适而非天理之正矣。”^⑯存天理,去人欲(绝私),端赖这个“敬”字,但这个敬却不能是主观安排,而应是人心非主观的行为:

此心至虚,如镜之明,如水之止,则但当敬以存之,而不使其小有偏倚;至于事物之来,此心发见,喜怒哀乐各有攸当,则又当敬以察之,而不使其小有差忒而已……且曰未发之前,则宜其不着意推求,而了然心目之间矣;一有心求之,则是便为已发,固已不得而求之,况欲从而执之,则其为偏倚亦甚矣。又何中之可得乎?^⑰

敬或存养是为了完全去除自己的主观特殊性,回归道心,即回到普遍的天理。这不是主观的功夫修炼,心法不是功法,这是一个存在方式的改变,即如何由经验的特殊性和多样性上升到先验的普遍性和唯一性。朱子不知经验与先验之分,而认为先验的天心或道心可以存在于经验的人心,这就使得天理像西方哲学中的本质一样,是任何特殊事物都有的。但道心不是事物的本质,而是人心的指南(准绳)。柏拉图是通过回忆让人把握先天的知识,但朱子是要将本心具有的天理提示出来,使道心凸显而人心消退。消退不是消失,只是表示人心为道心所主宰,人心听命于道心。朱子似乎也意识到靠经验的方式无法到先验的境界,所以他对乃师李延平的静坐观体法颇有微词:“李先生意只是要得学者静中有个主宰存养处,然一向如此,又不得也。”^⑱“静坐时不能遣思虑,便是静坐时不能敬。敬则只是敬,更寻甚敬之体?”^⑲“敬非是块然兀坐,耳无所闻,目无所见,心无所思,而后谓之敬。只是有所畏谨,不敢放纵。如此则身心收敛,如有所畏。”^⑳看来朱子的意思是,只要达到完全无我的境地,或约束自己的主观意欲,就可算存得天理,存得道心,就算是致中和了。

朱熹甚至把敬与心相提并论:“何者为心,只是

个敬。人才敬时,这心便在心上了。”^⑧但朱子的敬,其实也是一种经验状态:“敬不是万事休置之谓,只是随事专一畏谨,不放逸耳。”^⑨我们甚至可以说,朱熹的敬也不过是人心的一种特殊操作。可是,当朱子说:“未发之前,是敬也固已主乎存养之实;已发之际,是敬也又常行于省察之间。”^⑩他实际上以心代替了生生不息之天,这在下面这段话中尤其明显:“疑‘未发’只是思虑事物之未接时,于此便可见性之体段,故可谓之中而不可谓之性也。发而中节,是思虑事物已交之际皆得其理,故可谓之和而不可谓之心;心则通贯乎已发未发之间,乃大易生生流行、一动一静之全体也。”^⑪这样,天下之大本、天下之达道,需要人去“致”的中和,变成了思虑(心)未接事物和已接事物的两种状态。如果这样的话,道心与人心区别何在?理学家恰恰认为这是他们与释家最根本的区别:“吾儒见得人心道心分明有别,彼则混然无别矣。”^⑫而道心人心之别,实质是天人之别。朱子自己就明确指出过:“且如释氏擎拳竖拂、运水搬柴之说,岂不见此心?岂不识此心?而卒不可与人尧舜之道者,正为不见天理,而专认此心为主宰,故不免流于自私耳。前辈有言,圣人本天,释氏本心,盖谓此也。”^⑬

可朱熹自己难道不是“专以此心为主宰吗”?他是否意识到他批评释氏其实是五十步笑一百步呢?他显然不这么认为。因为他比释氏更为彻底:

释氏虽自谓惟明一心,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。然为其说者犹知左右迷藏,曲为隐讳,终不肯言一心之外别有大本也。若圣门所谓心,则天序、天秩、天命、天讨、惻隐、羞恶、是非、辞让莫不该备,而无心外之法。^⑭

很显然,朱熹这里是以心该天,以心为天。这与早期儒家思想,与《中庸》本身的思想,有明显的不同。与张横渠也有明显不同,横渠明确区分天道与人心:“‘鼓万物而不与圣人同忧’,天道也。圣不可知也,无心之妙非有心所及也。”^⑮明儒罗钦顺虽然是针对上述朱熹的说法,重申:“是故‘天秩有序’,吾

则从而惇之;‘天秩有礼’,吾则从而庸之;‘天命有德’,则从而章之;‘天讨有罪’,则从而刑之。‘克绥厥猷’,本于上帝之降衷;‘修道之教’,本于天命之在我。所谓‘圣人本天’者,如此其深切着明也。”^⑯是人从天,而不是心包天。整庵又云:“〈易大传〉曰:‘一阴一阳之谓道。’又曰:‘阴阳不测之谓神。’道为实体,神为妙用,虽判然二物,而实不容于相混,圣人所以两言之也。道之在人,则道心是也;神之在人,则人心是也。若此处错认,焉往而不错乎?”^⑰他据此质疑朱子:“若认道心为已发,则将何者以为大本乎?”^⑱

值得注意的是,以心为天的第一步,却也是横渠走出的。他首先提出以人心合天心。他认为,天大无外,故有外之心不足以合天心。圣人尽性,不以见闻梏其心,其视天下无一物非我,故与天心合。^⑲以心为天、以心代天的关键在于圣人概念。

“圣人”在中国哲学中有两种不同的用法,即经验意义的用法和先验意义的用法。经验意义的圣人指尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等实际存在过的人物。先验意义的圣人是一个哲学概念。按照康德的定义,“先验”就是不依赖于经验的意思,孔子的“生而知之者”就是这种意义的圣人,当然现实的孔子必须说他不是,这不是谦虚,而是他意识到生而知之只是先验的可能性,经验上绝无可能。《中庸》说的“不勉而中,不思而得,从容中道”的圣人,自然也是先验意义上的圣人。朱熹经常在先验意义上说“圣人”,如:“圣人则表里精粗无不昭彻,其形骸虽是人,其实只是一团天理,所谓‘从心所欲,不逾矩’。左来右去,尽是天理,如何不快活!”^⑳“孔子则离了躯壳,不知哪个是己,哪个是物。”^㉑朱子用非常感性的语言来表达圣人的先验性。在理学家那里,先验意义上的圣人就是天和天理:伊川曰:“圣人之神,与天为一,安得有二?至于不勉而中,不思而得,莫不在此。此心即与天地无异,不可小了它;不可将心滞在知识上,故反以心为小。”^㉒圣人与天道无异。^㉓“圣人与理为一,故无过,无不及,中而已矣。”^㉔朱熹同样将圣人等同于天和天道:“圣人之所以谓道者,天而已矣。天

大无外,造化发育皆在其间,运转流行无少间息。虽其形象变化有万不同,然其为理一而已矣。圣人生知安行,与天同德,其于天下之理,幽明巨细,故无一物不知,而日用之间,应事接物,动容周旋,又无一理之不当。”^⑭既然圣人与天和天理无异,圣人之心就是天地之心,那么以心代天就是必然的事。虽然宋儒认为苟不到圣人地位,不得漫言心即理,^⑮但由于古人没有像我们这样明确区分先验意义的圣人和经验意义的圣人,所以连理学家自己往往都将先验意义的圣人和经验意义的一般人混为一谈,以至于到最后居然“满街都是圣人”的说法也出来了。

或曰,朱子以心说理、以心说天有点类似黑格尔绝对精神通过人的主观意识认知和展开自己的意思。此大谬不然。黑格尔始终坚持绝对精神与人的主观意识的根本区别,甚至主张只有扬弃了主观意识才能达到绝对精神的世界,他哲学的主体始终是绝对精神,而不是人的主体意识。但是,黑格尔始终坚持“内在超越”,即绝对必须在意识内得到表现和彰显,使他最终无法完全摆脱现代主体哲学的窠臼。相反,谢林最终走上了一条完全不同的道路,他提出的“不可预思的存在”的概念,真正超越了近代主体哲学和人类中心论思想。不可预思的存在是意识与思维无法穿透和把握者,因为它像天地先于人类那样先于意识和思维的存在,是意识与思维的绝对条件。我们回过头再来看《中庸》的未发已发的命题,“喜怒哀乐之未发”强调的显然是大本(中)先于意识,作为天下之大本,它是绝对,不仅是一切事物的绝对条件,也是绝对本身,因此,它是真正的无限,真正的普遍性。“发而中节”的命题处理的是人的主体性,发而中节不是必然的,因而是特殊的和有限的。未发和已发命题,涵盖绝对和相对、普遍与特殊、有限和无限、一与多、天人关系等等哲学的基本问题,被我们的先辈重视不是偶然的。

《中庸》未发已发的命题对于当今世界和中国哲学的建设仍然具有不可替代的现实意义。当今世界的根本问题是人自以为无所不能,忘了自己的有限性,以自己的意志为天命,是人类世出现的根本原因。从哲学上说,走出人类世必须批判和扬弃主体

哲学和人类中心论思想,这种批判和扬弃,才是未来哲学发展的真正希望。近代以来,我们对以主体哲学和人类中心论为核心的现代性思想有近乎教条和迷信的接受,这种对现代性教条和迷信的接受,表现在中国哲学研究中,就是我们按照现代性的教条将传统哲学重写了一遍,使它看上去也能“与时俱进”,也能与西方哲学接轨;同时,对无法纳入现代性话语的,则将它们作为纯粹“哲学史”来对待,即只有纯粹史学意义的东西。比附西方近代哲学,代替了真正的中国哲学建设。

注释:

- ①④朱熹:《中和旧说序》,《朱子全书》第二十四册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第3634页。
- ②王夫之:《读四书大全说》上册,北京:中华书局,1975年,第79页。
- ③陈来:《朱子哲学研究》,上海:华东师范大学出版社,2000年,第174页。
- ⑤⑬⑮⑯程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷第十八,《二程集》上册,北京:中华书局,2004年,第201、200、200、201页。
- ⑥罗钦顺:《困记》,北京:中华书局,2013年,第12页。
- ⑦吕留良:《四书讲义》下册,北京:中华书局,2017年,第506页。
- ⑧⑨金景芳、吕绍刚:《论〈中庸〉》,《金景芳儒学论集》上册,成都:四川大学出版社,2010年,第444、442页。
- ⑨⑩⑪⑫程颢、程颐:《河南程氏文集》卷第九,《二程集》上册,第607、607、606、608页。
- ⑬⑭程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷第十七,《二程集》上册,第181、132页。
- ⑮程颢、程颐:《河南程氏文集》卷第九,《二程集》上册,第606页。
- ⑯胡宏:《与曾吉甫书》,《胡宏集》,北京:中华书局,2008年,第115页。
- ⑰牟宗三:《心体与性体》第三册,台北:台湾正中书局,1979年,第1页。
- ⑱朱熹:《延平先生李公行状》,《朱子全书》第二十五册,第4517页。
- ⑲⑳㉑㉒朱熹:《与张钦夫》,《朱子全书》第二十一册,第1315、1317、1315、1316页。
- ㉓朱熹:《中和旧说序》,《朱子全书》第二十四册,第3635页。

- ②⑧朱熹:《已发未发说》,《朱子全书》第二十三册,第3266页。
- ②⑨朱熹:《与张钦夫》,《朱子全书》第二十一册,第1315页。
- ③⑩⑪⑫⑬朱熹:《答张钦夫》,《朱子全书》第二十一册,第1326、1327、1317、1317页。
- ③⑭⑮⑯⑰⑱朱熹:《答张敬夫》,《朱子全书》第二十一册,第1336、1338、1339、1341、1394、1394页。
- ③⑲⑳张栻:《答朱晦秘书》,《张栻全集》中册,长春:长春出版社,1999年,第833、836页。
- ④①牟宗三:《心体与性体》第三册,第94页。
- ④③朱熹:《答何叔京》,《朱子全书》第二十二册,第1803页。
- ④④⑤⑥⑦朱熹:《问张敬夫》,《朱子全书》第二十一册,第1395、1395、1397页。
- ④⑥朱熹:《答张钦夫》,《朱子全书》第二十一册,第1419页。
- ④⑧⑤①牟宗三:《心体与性体》第三册,第102、137、138页。
- ④⑨朱熹:《已发未发说》,《朱子全书》第二十三册,第3266页。
- ⑤⑩朱熹:《与张钦夫》,《朱子全书》第二十一册,第1315页。
- ⑤②③朱熹:《答张钦夫》,《朱子全书》第二十一册,第1419、1419页。
- ⑤④牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅联名发表的《为中国文化敬告世界人士宣言》更是说:“……此心性之学,正为中国学术思想之核心。”“中国之学术文化,当以心性之学为其本原”(唐君毅:《中华人文与当今世界》,台北:学生书局,1988年,第884、885页)。
- ⑤⑤罗钦顺:《困知记》,第8页。
- ⑤⑥朱熹:《中庸章句序》,《朱子全书》第六册,第29页。
- ⑤⑦韩愈:《原道》,《韩愈选集》,上海:上海古籍出版社,1996年,第271页。
- ⑤⑧程颐:《明道先生墓表》,《二程集》上册,第640页。
- ⑤⑨⑥⑩邵雍:《观物外篇中之上》,《邵雍集》,北京:中华书局,2010年,第116、117页。
- ⑥①邵雍:《观物外篇中之下》,《邵雍集》,第138页。
- ⑥②③邵雍:《观物外篇下之下》,《邵雍集》,第168、173页。
- ⑥④⑤邵雍:《观物外篇下之中》,《邵雍集》,第152、154页。
- ⑥⑥张载:《正蒙·大心篇》,《张载集》,北京:中华书局,1985年,第24页。
- ⑥⑦张载:《语录中》,《张载集》,第318页。
- ⑥⑧张载:《张子语录·后录下》,《张载集》,第339页。
- ⑥⑨程颐:《河南程氏遗书》卷第十一,《二程集》上册,第126页。
- ⑦⑩程颐:《河南程氏遗书》卷第十九,《二程集》上册,第256页。
- ⑦①程颐:《河南程氏遗书》卷第二十一下,《二程集》上册,第276页。

- ⑦②程颐:《河南程氏遗书》卷第十八,《二程集》上册,第204页。
- ⑦③程颐、程颐:《河南程氏遗书》卷第五,《二程集》上册,第76页。
- ⑦④钱穆:《朱子心学略》,《中国学术思想史论丛》卷五,合肥:安徽教育出版社,2004年,第129页。
- ⑦⑤⑦⑥朱熹:《朱子语类》卷五,《朱子全书》第十四册,第216、224页。
- ⑦⑦⑧⑨朱熹:《朱子语类》卷六十二,《朱子全书》第十六册,第2013~2014、2011、2014页。
- ⑦⑧朱熹:《尚书·大禹谟注》,《朱文公文集》卷六十五,《朱子全书》第二十三册,第3180页。
- ⑦⑨朱熹:《朱子语类》卷一百一十八,《朱子全书》第十八册,第3746页。
- ⑧⑩康德:《纯粹理性批判》,A540-541/B568-569。
- ⑧①朱熹:《答郑子上》,《朱子全书》第二十三册,第2682页。
- ⑧④朱熹:《答游诚之》,《朱子全书》第二十三册,第2060页。
- ⑧⑤⑧⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬朱熹:《朱子语类》卷五,《朱子全书》第十四册,第220、218、223、219、219、225、220页。
- ⑧⑨朱熹:《朱子语类》卷五,《朱子全书》第十四册,第221页。钱穆说:“知觉虚灵神明皆属气一边事”(钱穆:《朱子新学案》上册,成都:巴蜀书社,1986年,第363页),恐有误。虚灵如果是本体,且是“非我所能虚”的本体,就不可能属气。
- ⑧⑩朱熹:《大学章句》,《朱子全书》第六册,第16页。
- ⑧④朱熹:《答朱飞卿》,《朱子全书》第二十三册,第2674页。
- ⑧⑤朱熹:《答张钦夫》,《朱文公文集》卷三十,《朱子全书》第二十一册,第1314页。
- ⑧⑥朱熹:《答吴晦叔》,《朱文公文集》卷四十二,《朱子全书》第二十二册,第1918页。
- ⑧⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬朱熹:《朱子语类》卷五,《朱子全书》第十四册,第231、231、232、232、233页。
- ⑧⑩⑪朱熹:《朱子语类》卷五十九,《朱子全书》第十六册,第1881、1881页。
- ⑧③⑧④朱熹:《朱子语类》卷九十八,《朱子全书》第十七册,第3304、3305页。
- ⑧⑥朱熹:《问张敬夫》,《朱文公文集》卷三十二,《朱子全书》第二十一册,第1395页。
- ⑧⑦朱熹:《朱子语类》卷三十七,《朱子全书》第十五册,第1376页。
- ⑧⑧⑧⑨程颐、程颐:《河南程氏遗书》卷第十八,《二程集》上册,第201、206页。

⑪程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第二上，《二程集》上册，第44页。

⑪⑫程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》上册，第149、153页。

⑬程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第十八，《二程集》上册，第189页。

⑬⑭⑮程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》上册，第157、169页。

⑯朱熹：《朱子语类》卷十二，《朱子全书》第十四册，第371页。

⑰⑱⑲朱熹：《答胡季随》，《朱文公文集》卷五十三，《朱子全书》第二十二册，第2509、2509~2510、2510页。

⑳朱熹：《答董叔重》，《朱文公文集》卷五十一，《朱子全书》第二十二册，第2349页。

㉑朱熹：《答程允夫》，《朱文公文集》卷四十一，《朱子全书》第二十二册，第1873页。

㉒朱熹：《与湖南诸公论中和第一书》，《朱文公文集》卷六十四，《朱子全书》第二十三册，第3130~3131页。

㉓㉔朱熹：《朱子语类》卷六十二，《朱子全书》第十六册，第2039、2039页。

㉕朱熹：《答林择之》，《朱子全书》第二十二册，第1967页。

㉖陈荣捷：《朱子吉新儒学之大成》，《朱学论集》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第1~2页。

㉗㉘程颐：《河南程氏遗书》卷第二上，《二程集》上册，第22、15页。

㉙⑬程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第十八，《二程集》上册，第204、204页。

⑬朱熹：《朱子语类》卷五，《朱子全书》第十四册，第222页。

⑬朱熹：《朱子语类》卷九，《朱子全书》第十四册，第306页。

⑬⑭朱熹：《朱子语类》卷八十七，《朱子全书》第十七册，第2984、2984页。

⑬钱穆：《朱子新学案》上册，第371页。

⑬朱熹：《朱子语类》卷一百，《朱子全书》第十七册，第3349页。

⑬朱熹：《朱子语类》卷九十八，《朱子全书》第十七册，第3304页。

⑬朱熹：《朱子语类》卷一百一十九，《朱子全书》第十八册，第3751页。

⑬朱熹：《朱子语类》卷一百一十七，《朱子全书》第十八册，第3687页。

⑭⑭⑭⑭⑭朱熹：《朱子语类》卷一，《朱子全书》第十四册，第114、115、114、115、116页。

⑭⑭朱熹：《朱子语类》卷四，《朱子全书》第十四册，第192、117页。

⑭⑭朱熹：《朱子语类》卷五，《朱子全书》第十四册，第224、222页。

⑭朱熹：《问张敬夫》，《朱子全书》第二十一册，第1396页。

⑭朱熹：《答刘叔文》，《朱文公文集》卷四十六，《朱子全书》第二十二册，第2146页。

⑭朱熹：《朱子语类》卷九，《朱子全书》第十四册，第306页。

⑭朱熹：《朱子语类》卷六十，《朱子全书》第十六册，第1936页。

⑭朱熹：《朱子语类》卷九，《朱子全书》第十四册，第306页。

⑭⑭⑭朱熹：《朱子语类》卷六十二，《朱子全书》第十六册，第2014、2039、2045页。

⑭朱熹：《朱子语类》卷九，《朱子全书》第十四册，第302页。

⑭朱熹：《与湖南诸公论中和第一书》，第3131页。

⑭⑭朱熹：《答林择之》，《朱文公文集》卷四十三，《朱子全书》第二十二册，第1980、1980页。

⑭朱熹：《中庸或问》，《朱子全书》第六册，第563页。

⑭朱熹：《答梁文叔》，《朱文公文集》卷四十四，《朱子全书》第二十二册，第2025页。

⑭朱熹：《答熊梦兆》，《朱文公文集》卷五十五，《朱子全书》第二十三册，第2624页。

⑭⑭⑭朱熹：《朱子语类》卷十二，《朱子全书》第十四册，第372、370、372页。

⑭⑭⑭朱熹：《答张钦夫》，《朱子全书》第1419、1314、1328页。

⑭朱熹：《答林择之》，《朱子全书》第二十二册，第1967页。

⑭⑭⑭⑭⑭罗钦顺：《困知记》，第116、105、108、112页。

⑭张载：《正蒙·神化篇》，《张载集》，第14页。

⑭张载：《正蒙·大心篇》，《张载集》，第24页。

⑭⑭朱熹：《朱子语类》卷二十九，《朱子全书》第十五册，第1067、1072页。

⑭程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷第二上，《二程集》上册，第22页。

⑭程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》上册，第209页。

⑭程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二十三，《二程集》上册，第307页。

⑭朱熹：《读苏氏纪年》，《朱文公文集》卷七十，《朱子全书》第二十三册，第3388页。

⑭钱穆：《朱子心学略》，《中国学术思想史论丛》卷五，第130页。