

敬道心筌：王陽明教化哲學的社會思想探微

向輝

中國國家圖書館

摘要 自社會學視域而言，王陽明的思想具有豐富性、廣延性和開放性的特徵，陽明學則具有時代性和綿延性特點。自其產生以來，在大陸、臺灣和日本以及當今世界學術界均有廣泛的社會影響，這造成了陽明學研究的多元詮釋的可能。近代以來，關於陽明思想的多重的詮釋中，教化哲學研究是其中一個方向。在此，陽明學何以成為陽明學，不僅是一個理論的課題，也是一個關切到研究者本身的生命學說，基於陽明學本身，從社會思想的問題意識出發，回到陽明學的思想脈絡之中，探究其教化哲學的多重意涵則為陽明學研究的題中之義。以敬為中心的教化哲學，是陽明學中不可或缺的部分，也是從社會思想的角度考察王陽明教化哲學的一個向度。

“敬”同時具有精神意義和實踐意義，其中：道是人之信仰，是對聖人之學的確信，是對真理的追尋；心是人所為人的憑藉，是對生命價值和人生意義的確證；敬是一種方法，是可學而至聖人的具體而微的方法；敬是一種行動，是在日常生活中不斷完善的追求。

關鍵詞 敬道心筌、敬、教化哲學、社會思想

朱子¹與陽明²是新儒學的兩大不朽高峰，他們的思想世界和歷史世界值得我們一再重返。以他們兩人的名號所命名的朱子學和陽明學，或被稱之為性理學中的兩大方向，即理學和心學，共同構建了古典性理學的基本範式，是經典儒學在傳統中國社會中



的新發展，影響了中國社會思想的研究方法與學術理路，因此研究中國社會思想無法逃避朱子學與陽明學。

在陽明學研究中，將陽明學視為朱子學的論敵或者對手是一種簡易的處理方式。比如日人岡田武彥《王陽明與明末儒學》的立論基礎就是：朱子學所宣導的所謂理學（性學）是二元論的理氣論和性氣論；陽明學所提倡的所謂心學是一元論的心性論和理心論。³ 這樣的理解，對於回答“陽明學何以成為陽明學”來說，簡單有效。簡而言之，陽明學就是朱子學的對立的發展，朱子的破綻就是陽明的圓滿。不過，這種二元論的思路處理陽明的教化哲學卻極為麻煩，要麼將其視為朱子的延續而不予討論；要麼將其視為一種反朱子的嘗試，但不得要領；要麼將其視為陽明學進展中次要的部分，將其重要性予以消弭。吾人認為，這三種思路均無關宏旨，對於增進吾人的智慧意義不大，而且容易對陽明的良苦用心熟視無睹或將其至為關鍵的思想棄如敝履。

作為性理學範式轉型中的關鍵人物，陽明將朱子視為自己學術追求的典範，並在朱子學的範式中，找尋到了新的基點，並由此建立了朱子學的新的位相。這一位相的建立，意味着陽明學的成熟與性理學范式的完善。毫無疑問，陽明學建立在對朱子學詮釋上，正是在對朱子學的“敬”的詮釋中陽明學得以成立。⁴ 陽明對朱子學的闡釋的最大貢獻就在於，通過敬道的方式回答了“朱子學何以成為朱子學”的問題，即以“敬”展開的朱子之心，成就了朱子學。本文將此種方法稱之為“敬道心筌”。

一 從社會思想出發

楊懋春先生認為，“社會思想是個人對其所在社會所表示的關懷。這位個人素日常思想如何可以促進鄰居間及全社會中的人



際關係，使社會處於和諧安定中。他更時常思想以何辦法能團結全社會力量，謀求全社會人的幸福。……總之，社會思想是個人對其所處社會的關懷、同情與思慮。其所思慮者是如何為眾人興利除害，建立個安和樂利的社會。”⁵ 據此種定義，儒學思想即是社會思想，而研究儒家思想就是要對這種關懷、同情和思慮加以重構，並促使其具有現實感與實踐感而成為我們當下精神生活的資源。

1947年，胡適（1891–1962）在北平輔仁大學講演，論及“思想乃是生活的反響，是對社會問題的解決”。他以為宋代以後的中國思想世界（時代）催生出理學即道學，是希望重建和恢復好的制度和思想，並以此本位的文化對抗非本位文化。在胡適看來，性理學為實現此一目標而提出了兩條並行的方案，一是“敬”，一是“致知”。“敬”的方案受到了宗教，特別是佛教思想的影響，用以確立信仰；致知的方案則是擴展個人知識，用以增加智慧。正是這兩大方案，形成了中國的本位文化。⁶ 胡適先生此論不乏明見。

所謂本位之文化，乃是教化教養之道，是一種以敬為本位的人文化成，故牟宗三雖然將朱子學稱之為靜涵靜攝之存有的橫攝系統，而將陽明學視為逆覺體證的縱貫系統。但他又提出了另外一個“敬”的系統的，特別值得我們注意。牟子承認程朱承續了孔子的教化主張“居處恭”“執事敬”“與人忠”，因為“敬”是天理人欲的關鍵，一說“敬”就歸於心。“在‘敬的心’中，天理呈露，而不敬的心，則人欲熾張，是不敬的心即人欲也。敬貫動靜，一切工夫皆天理流行，一切工夫亦在匯歸於天理。吾名此系統曰敬的系統。”⁷ “朱子的敬的系統中，即性即理；而致良知系統中，是將敬的系統中的‘敬的心’上提而充其極，使之全部透露出。”⁸ 如此，則朱子、陽明均屬於敬的系統，均指向人倫教化。牟氏此論敬承乃師熊十力先生之旨，熊先生說他亦是晚



年方才體味到，敬的工夫看起平常無奇，實際卻大有深意，因為“工夫到手時，便主宰常在，動靜合一，吾衰年乃深味乎此。

《論語》從來無善注，朱子固切實，吾嫌其淤滯，難達聖意，其他可勿論。”⁹熊十力從他的人生體驗中，對“敬”做出最佳的詮釋，不過他認為朱子雖然切實，但仍有滯礙處，這裡所說的是章句式的朱子之學，而非王陽明所重建的朱子學。

所謂中國的本位文化就是一種人文思想或者儒家思想。在社會思想家潘光旦先生看來，儒家思想和人文思想可以是互通的概念。從社會思想的角度來看，儒家思想的骨幹包括以下四個面向及基本的觀念：其一是對人以外的各種本體採取經和權的態度，其二是對同時存在的他人用“倫”加以疏通，第三對自我以“節”的原則加以分寸，第四對過往和未來的人以“繼往開來”觀念來完整之。潘光旦先生認為，這四個方面在儒家哲學中是打成一片的，因為這四個部分中最核心理念或者說其後的支撐原則是分寸的原則或者節制的原則。所以儒者平日對人接物的態度要居敬。¹⁰居敬和戒懼，潘光旦先生稱之為“敬戒論”，他將敬戒論視為是對己身的一種原則，並提出《易經》即為敬戒而作，而孔門的社會哲學特以敬戒論為重心，即強調“居敬而行簡”（《論語·雍也》）和“苟日新，日日新，又日新。”（《大學》）¹¹吾人以為，潘先生的這些論點雖然是上世紀四十年代在其開設的《儒家的社會思想》課程中所提出的，甚至並沒有形成一部完整的儒家社會思想的著述，但其現實的啟發意義則至今不變。

誠如牟宗三所述，在中國傳統士大夫的哲學裡，聖哲意味着明智加以德性化和人格化，其所重在理想的實踐，這種實踐關聯着人、事、天三個方面，這種理想的實踐之成功，“取決於主體對外界人、事、天三方面關係的合理與調和；而要達到合理與調和，必須從自己的內省修德作起，即是先要培養德性的主體。”¹²從王陽明的教化哲學研究來看，我們更有必要重返



潘光旦先生的教誨。因為，既有的研究多集中于道德倫理的解說和哲學本體論的建構，在教育哲學中則通過教育的本質論、目的論、方法論和社會教育、兒童教育等向度的梳理，建立其與朱子理學所不同的心學的教育哲學形態。這種研究取向為王陽明哲學的當代性呈現提供了具體的路徑，無論是境界的區分、良知二重性的解說，還是知行合一的詮釋，最終目標在於為現實的教育提供歷史的哲學智慧。顯然，這樣的論述模式存在著一定的風險，即可能將歷史僅僅視為一種文本的詮釋歷史，而非精神的智慧之學，從而使王陽明的教化哲學成為一種批判繼承的客觀物件和知識體系建構的累積物，這樣就或多或少地失去了歷史的現實性和現實的歷史性。

所謂歷史的現實性，是指歷史乃是當代史，人類社會的發展離不開對歷史經驗的合理轉化和理性建構。在此，歷史就不僅僅是一種存留在博物館或者書本之上的知識考察物件，而是一種值得我們反復進入的智慧境域。如果吾人不能以時代精神反觀歷史，則歷史不再成為我們的祖先所留下的精神遺產，而成為一種外在于人的自然遺產。

所謂現實的歷史性，是指現實乃是歷史的延續，人類精神的進步離不開現實世界的展開和歷史意義的追尋。在此，現實就不僅僅是一種當下情境的面對或者時代境域的考量，而是一種沿著歷史的情節不斷展開的人類精神世界的畫卷。如果吾人不能以歷史的眼光洞察當下，則現實不再具有未來的指向，而僅僅成為一種現實的技術的應對，則現實將成為失去其歷史的意義和生命的價值。

思想家試圖進入歷史，以歷史的智慧之學，為現實的生活帶來啟迪。在此，教育的哲學就成為一種從當下出發的歷史洞察。這種洞察，不是以一種哲學的框架來切割歷史情節使之成為我們所需要的歷史材料，不是以一種教育的方法來分解生活世界使之



成為教學所需要的工具。對於我們的生活而言，瞭解、研究、體察歷史，一方面需要有現實的理論思考，一方面需要有歷史的智慧思維。所謂現實的理論思考就是我們所研究的問題，必然是現實性的，離開現實的困境，替古人思考，那是歷史學家的問題，而不是教育史家的問題；所謂歷史的智慧思維就是我們所面對的問題，必然在古人那裡有所表達，太陽底下無甚新鮮事，離開歷史的洞察，打造全新的世界，那是新聞工作者的課題，而不是教育哲學家的課題。

在此意義上，我們研究王陽明的教化哲學，是為了豐富吾人的智慧，將陽明的哲學思考轉化為現實的考量，進而將儒學的成德盡性之學融貫於生活之中，成為吾人得以立身安命的精神支柱和價值立場。

問題是，如何用現實的眼光理解作為歷史存在的王陽明的教化哲學？學者以“心即理”“知行合一”“萬物一體”“致良知”諸語彙揭示它的宗旨或者主張。然而，陽明學何以成為陽明學？如何理解作為精神概念的良知？王陽明學說中內含著什麼樣的人文價值？它在何種程度上繼承和深化了儒學？用儒學的核心範疇如何理解王陽明的教化思想？作為一種生活的智慧，王陽明教化哲學在何種面向上值得我們以之為典範？它與我們的生活世界有何關係？

對此問題，學者進行了諸多嘗試，並給予我們很多啟示。在現代哲學視野中，性理學或者從形式的意義上被研究，或者從內容的意義被研究。從內容的意義研究，或可稱之為宋明理學；從形式的意義研究，或可稱之為新儒學論。前者以錢穆（1895–1990）《宋明理學概述》¹³、侯外廬（1903–1987）等著《宋明理學史》¹⁴為經典。後者則以馮友蘭（1895–1990）《中國哲學史》、陳榮捷（1901–1994）《中國哲學文獻選編》¹⁵、張君勱¹⁶（1887–1969）《新儒家思想史》¹⁷和牟宗三（1909–1995）《心體與性



體》《從陸象山到劉蕺山》¹⁸為經典。後者更為重視新儒學的教育創新，並將儒學教育的目的歸結為“在人民之間造成良善的道德風氣”¹⁹或成德之教²⁰。這些典範式的論述為我們理解性理學提供了不同的思考進路。無論新儒學或宋明理學，均是以哲學體系對性理學的進行重構式研究概念。

學問的形式要素和內容要素共同構成了知識論意義上的學問，所謂形式要素即學問之概念，所謂內容要素即學問之實質。形式與內容本不可分，設使缺失掉其中任何一個要素，都將無法展現這門學問的樣態。²¹王陽明的教化哲學，淵源于性理學，亦成就于性理學。故而從教育哲學史的生發歷程來看，回到性理學的歷史脈絡之中，借鑒前述典範式研究的取徑，以問題為導向，以方法為指引，結合內容與形式，將有助於我們理解和把握包括王陽明教化哲學在內的傳統教育思想。

在教育哲學，教育是一種指向人的教化的過程。它是盡心或致良知的過程，是教人培養道心或執行良知的命令，以保持和諧的倫常關係之過程，這便是教育的本質。²²也就是說，教化和良知乃是儒學教育的基本主張。教化和良知均面向人的生生之道，即直面人生，述之以道而問之以學，是對主體性的發現和行動邏輯的探尋，²³從教育史來看，它也必然指向現代教育哲學所涉及的教育本質論、價值論、目的論、知識論、道德論等的核心問題²⁴。陽明後學周汝登曾在一通信中寫道，所謂作為人的日用常行的儒者之道毫無奇特處，其關鍵點在於根據人的處境而行，學生好好學，農民好好耕作，和尚好好念經，為政好好出政績，各自依據他的職業、地位和角色做好事情，各自安頓好內心世界，道也就自然呈現於其中。²⁵而理學殿軍劉宗周則認為學、論學乃是孔門之旨，他說：“自良知之說倡，而人皆知此心此理之可貴，約言之，曰天下無心外之理。舉數千年以來晦昧之本心一朝而恢復之，可謂取日虞淵，洗光咸池。”²⁶性理學之核心問題即在於道、



理與心，而一門學說是否成為性理學的一部分的關鍵也就在於它是否對此作出了有效的詮釋。

故而，吾人今日研究王陽明教化哲學必有這樣的問題意識：用儒學的基本範疇如何理解王陽明教化思想的核心精神？在社會思想中，它內在的真理性的價值何在？當王陽明的思想主張日漸成為一種歷史知識的時候，知行合一、致良知甚至成為一種老生常談。“之所以變成老生常談，是因為他們包含了一個重大真理。”²⁷ 對於我們來說，重要的問題在於試圖在此老生常談中找出破解當下謎題的密碼，增一分敬意，多一分智慧，恢復本心，安頓此心，致其良知。

二 “敬”的問題意識

“欲明道而論教，惟以敬者為忠必服之。”²⁸ 長久以來，儒學教育哲學的核心問題是成人之道和成德之教，當然也是王陽明的教化哲學的關鍵性課題。儒家的內聖外王之道，實際上就是成德之教，成德的最高目標就是仁，即在個人有限的生命中取得一個無限而圓滿的價值，成人之教即是自覺地作道德實踐，本于本心本性以徹底清澈自己的生命，即由踐仁知天、修己以敬而至修身以俟，宋明儒者所弘揚的，便是這個成人之教、成德之教。²⁹ 陽明的教化哲學，也正是在此意義上將性理學的“敬”的意涵提升到方法論的理論高度。

陽明學何以成為陽明學？這是我們閱讀、思考、體悟並踐行陽明學時不可避地地理論自覺。

理論自覺需要問題意識。問題意識分為本具的問題和呈現的問題，在性理學中本具的問題是在其自身的歷史發展過程中所本來具有的課題，而呈現的問題則有賴於作者的不斷追問，以一



種“洞若觀火”式地思考深入到歷史文本之中，以今人之眼光、時間之緯度，所作之理論洞察。兩者之間的歷史與現實的張力在問題意識中得到視域融合³⁰。經典之所以為經典，乃因其為道之詮釋者，然經義有隱微、顯明之分殊。吾人於經義之詮釋非經一番考索則不可得其真義，且經義若與吾人生活毫無關涉，則束書不觀可矣。陽明說：“聖人述《六經》，只是要正人心，只是要存天理、去人欲，于存天理、去人欲之事，則嘗言之。或因人請問，各隨分量而說，亦不肯多道，恐人專求之言語，故曰‘予欲無言’。”³¹ 陽明著述相較其他大儒而言，其數量匪巨，或與此有關。然時至今日，陽明學若干著述和理念已成為經典之範式，紓解其義的著述更是汗牛充棟³²，陽明學研究蔚為大國，學人各抒己見，成一家之說。然誠如劉宗周所說：“總之，諸儒之學，行到水窮山盡，同歸一路，自有不言而契之妙，但恐《中庸》之教不明。……紛紛決裂，幾於無所適從，而聖學遂為絕德。故雖以朱子之精微，而層摺且費辛勤；以文成之易簡，而辯難不遺餘力，況後之學聖人者乎？”³³ 今日重讀陽明之學，則應以問題脈絡為線索，以身心體悟為根本，細緻辨析，心存崇敬之溫情，或有心得焉。

所謂敬道心筌，即是從方法論意義上重新考察以“敬”為中心展開的王陽明教化哲學，這一研究有如下之理論的考量：

第一，它指的是王陽明哲學特徵和學理與教化詮釋方式，這裡需要提請注意的一點是，它不是陽明學的發展歷史詮釋史，也不是“明代教育思想史”全景式的“思想一制度”分析，不是對王陽明的社會思想的客觀的科學考察，更不是王陽明哲學思想體系的完整表達，它無意詮釋本研究所涉及到的明代中晚期即早期現代以來中國儒學的全部觀念的具體表述。

其次，王陽明的教化哲學以“敬”為起點和終點，指向儒者之道和心。本論所述之“道”“心”，有其選擇性和具體的



限定，即有所銓衡。早期現代中國的身心意識中的獨特的詮釋模式，導致了陽明學的出現和士民社會對於該學派的參與，並構成了近五百年中國思想史的核心問題之一，可以此作為瞭悟王陽明及其同志、後學及與之交鋒者的思想武庫³⁴。這一身心問題在王陽明時代成為至關緊要的問題，並且此後五百年裡仍然是一無法避免的教化問題。王陽明對該問題的洞見在某種意義上已經成為我們今天理解歷史的關鍵，因此具有歷史的真實和現實的真實二重真實性，雖然這一問題頗為簡化或者僅僅是從儒學諸範疇中檢出的一個側面，但毫無疑問的是，王陽明關於“道”“心”問題的充盈敬意的詮釋性洞見，是值得我們一再重返且反思的教育理論課題。

第三，“敬”表示問題本身，即它是人因應社會（萬物）時所作出的一種帶有強烈個人化的精神訴求與行動指南，從這裡可以看到思想家是如何將安身立命、萬物一體、知行合一等等命題轉化為致良知的心學之旅。面對歷史和現實的多種張力，如何自處、自理、自立，如何達成自我的完善（“使天下之人皆知自致其良知，以相安相養”³⁵），如何達成社會的和諧（“天下可得而治，以濟於大同”³⁶），以及明確如何將儒者聖賢之道以符合時代語境的用力得力之基點或方法自我實現並得以闡發。作為性理學大師，王陽明所思考的問題以及其思考問題的模式，一再激勵後人與之辯難，或受其啟示，聖賢之所以鼓舞人心，並非其所使用的語言與我們一致，而是因為其所精通的語言乃是我們熟知的卻未曾把握的精蘊，他們給予我們的震驚就在於某種令人愉悅的細微之處，這裡正是我們所忽略的或者是不經意的；這種震驚讓我們得以重新思考，並重新認知到一種對於語言完美之處的把握，由此聖賢令我們所敬畏、所敬仰。³⁷ 當徐愛與陽明接觸，聆聽其論道時，首先感到的就是這種訝異與衝擊，“予始學于先生，數年惟循跡而行，久而大疑且駭，然不敢遽非，必反而思



之。思之稍通，復驗之身心，既乃恍若有見，已而大悟，不知手之舞、足之蹈，曰：此道體也，此心也，此學也。”

第四，以“敬”為中心意味着回歸性理學的整体性，即不再以宋明理學中的派系劃分為論說依據，而是以性理學中的敬意為核心探究性理之道。所謂性理學的系譜意味着對傳統的宋代以來的理學家進行整體性瞭解。朱子和陽明作為性理學的雙子星，各具風景，耀眼奪目，但是我們需要注意到在教化這一根本問題上，二者的一致性和延續性。正如蒙培元《理學範疇系統》所說：“王陽明和朱熹，作為心學派和理學派的代表人物，在敬與靜的問題上，並無重要分歧，他們都很強調居敬功夫。所謂理學派主敬，心學派主靜的說法，並無充分的事實根據。因為他們都講道德自律，都很重視自我修養。王陽明提倡本體功夫合一之學，朱熹則強調本體功夫同時用功。但一切功夫都是為了實現自我體證、自我超越。其具體運用又有兩方面，一是直接體驗，即所謂自做主宰；一是在事上省察、磨煉，達到本體的體證。”³⁸教化人倫是性理學的第一要務，因此，我們判斷是否為真的性理學者，端看其學說是否在此著力，空談心性、性理之學者可毋論也。從道德與修養的角度來看，性理學家所追求的仍是孔夫子“修己以敬”的理想，並力圖將這一理想落實在自己的生活之中，唯有從此生活出發，方能實現道德重建和人倫秩序的重建。雖然所處時代有著較大差異性，人作為人的基本屬性卻有著較強烈的穩定性，正是有了這種穩定性，性理學家所探究的義理學術和實踐路徑才具有時代意義，這也是吾人今日研究性理學的意義所在。

最後，以“敬”為中心意味着，學者對王陽明哲學的理解和詮釋即便出現各種紛繁複雜的論說，甚至是對立的或者是互為矛盾的銓解，其根源處仍不離陽明學之範式，即問題的答案並不能推翻問題本身。作為身心（肉體與精神）的存在，人將不得不



一再重返自身，不得不一再重返經典，並在此過程中提升自我精神之高度與深度。作為回應王陽明教化哲學所提出問題的各種後學學說並不能替代或者掩蓋王陽明教化哲學的智慧之光，反倒是在不斷累積其智識的多元詮釋的可能性。在此意義上，陽明以其優入聖域之心，對經典儒學之道、人生意義之道乃至成人教化之道均作出了極為經典性的詮釋，而陽明後學則使之成為思想史上無法超越的高峰。吾人心懷敬畏，游於此境，放眼四海，身體力行，朝夕思之，寤寐求之，或得一孔之見，亦可矣。

三 “敬”的基本洞察

“敬”的教化哲學表達在宋明儒者即“涵養須用敬，進學則在致知”³⁹“主一之謂敬”⁴⁰的主敬論說。在陽明，則為“聖學之要，以敬為先”⁴¹的既親切又要妙的教化哲學。

“敬”被視為是貫串儒者成聖之學始終的精神、行為和理論。吾人認為，王陽明所揭示的“敬”乃是其中一條可以選擇的路徑。這一路徑的選擇，並不意味着排斥歷代對於王陽明研究的豐碩成果，相反，這些成果為我們的研究提供了豐富的深刻的洞察，是我們研究得以展開的基點。

立足於前賢的睿見，吾人對於王陽明的教化哲學研究，始於“敬”的思考。錢穆⁴²指出，王陽明的“知行合一”就是宋代學者所傳承的“敬”字；島田虔次說：“像（王陽明）這樣一心一意敬慕聖人的熱誠，難以認為不具有產生什麼的力量。真正喚起新學問、新思潮的，與其說是精緻的學說，毋寧說是全心全意的熱情。”⁴³岡田武彥⁴⁴指出，無論是朱子學還是陽明學，都注重“敬”字；牟宗三認為，致良知的致字即是警覺之意⁴⁵，所謂警覺實際上就是一種“敬”的精神。在此，“敬”是一個飽含精



神追求的概念。它指向歷史的發展、時代的情境和人倫的教化。它在原始儒家經典中被作為人倫教化的關鍵性話語，以“修己以敬”⁴⁶為中心展開，由知義敬守⁴⁷、敬以直內⁴⁸、敬德修業⁴⁹等構成了儒家教化哲學的邏輯架構。此即王陽明所謂的“聖學之要，以敬為先”，吾人從王陽明的教化哲學中所要體貼的智慧之學則是“敬之一字，親切要妙如此”。

“敬”是一個精神概念也是實踐概念，它是孔門的一貫宗旨。或以為“敬”乃朱子學宗旨，在當代朱子學研究之典範式著作中，如錢穆《朱子新學案》⁵⁰、陳來《朱子哲學研究》⁵¹、劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》⁵²、陳榮捷《朱子學新探索》⁵³、余英時《朱熹的歷史世界》⁵⁴、田浩《朱熹的思維世界》⁵⁵、張立文《宋明理學研究》⁵⁶等均未以“敬”為朱子學的最關鍵的觀念，這或與朱子的思想體系的複雜性有關。錢穆《朱子學提綱》三十二目中第十六目為“朱子論敬”，之前討論的是理氣論、心性論、宇宙論、聖人觀等等。錢穆認為理學家對於本體論無異詞而對修養論、工夫論則爭議較大，其中朱子論敬直承二程傳統，但他並不認為朱子學工夫即是敬，因為“工夫不能單靠一邊，只恃一敬字。”⁵⁷則敬在朱子學不為關鍵性宗旨可見其一斑。陳榮捷《中國哲學文獻選編》提出朱子的最大成就莫過於他對仁的詮釋，“仁者，心之德，愛之理”一語臻其極至。⁵⁸李相顯《朱子哲學》一書分論道、理氣、性理、倫理與政治、工夫，其中工夫部分分論敬與格物，並認為朱子在《程氏遺書後序》中說，主敬與窮理為學之大要，若能主敬以立其本，窮理以進其知，則本立而知益明，知精而本益固，故敬與格物相輔而行。⁵⁹可見，在當代朱子學研究者那裡，“敬”是朱子學的工夫論、修養論。

實際上，朱子一生勤苦，其成就關鍵就在一個“敬”字。朱子曾對門人說：“敬字工夫之妙，聖學所以成始成終者皆由此出，故曰：修己以敬。”⁶⁰所謂聖學，就是儒者之學。朱子將



此字提到了極其關鍵的地位，怎麼強調都不為過。朱子上承二程子關於性理學的基本主張：“自秦以來，無人識得敬字，至程子方說得親切，曰主一之謂敬，無適之謂一，故此合而言之，身在此，則心在此，而無一息之離；其事在此，則其心在此，而無一念之雜。”⁶¹ 朱子曾說：“伊川又言：涵養須用敬，進學則在致知。又言：入道莫如敬，未有致知不在敬者。考之聖賢之言，如此類者亦眾。是知聖門之學，別無要妙，徹頭徹尾只是個敬字而已。又承苦於妄念而有意於釋氏之學，此正是元不曾實下持敬工夫之故。若能持敬以窮理，則天理自明，人欲自消，而彼邪妄將不攻自破矣。至於鳶飛魚躍之間，則非他人言語之所能與，亦請只於此處用力，自當見得。”⁶² 朱子此類話語很多，錢穆《朱子新學案》一書中用了很大的篇幅摘引了朱子論“敬”的話語⁶³，此不贅。朱子著述過於豐富，而朱子學在明代以來亦極為繁榮，特別是科舉講章，將朱子之心湮沒在無盡的講說之中，無法凸顯其“敬”的方法論意義。

將朱子學的方法論歸結為“敬”字，似為陽明《朱子晚年定論》的創舉⁶⁴，王陽明的教化哲學本身就內涵著“敬”的宗旨。

第一，陽明明確地提出了“聖學之要，以敬為先”的主張，直接表明了他的教化哲學立足於“敬”。陽明說：“大抵《九經》之序，以身為本。而聖學之要，以敬為先，能修身以敬，則篤恭而天下平矣，是蓋堯舜之道。夫子舉之以告哀公，正欲以興唐虞之治於春秋。而子思以繼大舜、文武、周公之後者，亦以明其所傳之一致耳。後世有能舉而行之，則二帝三王之治，豈外是哉！斯固子思之意也。”⁶⁵ 顯然，在陽明看來，修身為本的儒者學說，立足點就是“敬”。由“敬”出發，既可以實現修身的人生，又可以完成治世的理想。

其次，陽明曾著《孝經大義》⁶⁶ 一書，見諸《明史·藝文》，此應非史傳作者記錄錯誤。清人朱彝尊《經義考》著錄：“王氏



守仁《孝經大義》一卷，未見。”⁶⁷此書或已失傳，未為學者所知。眾所周知，《孝經》一書所述即是“敬”字，陽明疏解其大義，則不可能脫離此而論。

第三，陽明及其父王華均以《禮記》進士及第。王華本人在當時學者中，為治《禮記》的大家。⁶⁸而《禮記》的核心問題就是“敬”及如何“敬”的問題。陽明思考學術問題時以“敬”為出發點並非不可想像。

第四，陽明《朱子晚年定論》至今仍在，此書的核心主張就是“敬”。

第五，陽明有所謂出入佛老的事蹟，他之所以最終未曾歸於二氏，即在他明確表示過的唯有親在不能離之的儒者思想，則其以“敬”為儒學信仰的核心，應無疑問。

第六，陽明講學中，論立志、論誠意、論省察、論去人欲存天理、論克己、論慎、論知行合一等等，無不是對“敬”的心的詮釋。

最後，陽明在提出良知之後，又加上一個致字，使之完整並引以為教義，無非也是由“敬”道的擴展升華。

“敬→良知→致良知→敬”構成了一個方法論的迴圈，都指向了盡性成德的教化智慧。

由此，吾人可以確信王陽明教化哲學的宗旨即是“敬”字。那麼，為何此一宗旨被忽視，或者甚至有人認為陽明拋棄了“敬”呢？

吾人認為其緣由如次：

首先，最為學者詬病的是在《古本大學序》中有“合之以敬而益綴，補之以傳而益離”之語⁶⁹，而《傳習錄》第129條又有：“新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處；須用添個敬字方纔牽扯得向身心上來。然終是沒根源。若須用添個敬字，緣何孔門倒將一個最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補



出？”⁷⁰ 此二條特易授人口實，特別是前者。由此學者莫不以陽明學為“不敬”之學，更有若干標榜陽明學者主張放蕩不羈、背棄禮教，甚或以之為革命，這就更讓人感受到陽明學的“不敬”了，因此要麼是反朱子，要麼是禪學，要麼是外儒內佛，總之是蔑視一切權威而自作主張。這種理解當然有其立論根據，吾人亦只能認為此種理解在一定程度上非真知陽明學，而是部分地理解和詮釋了陽明學。比如李澤厚認就認為陽明主張敬是多餘的，誠意即可。⁷¹ 此說似為誤解。若真實如此，何以日本陽明學者，在他的思想基礎上提出了忠孝、敬天愛人的打動人心的主張？何以陽明學人鄒守益等堅守敬的宗旨而為一代名儒？何以陽明要在良知二字上加一致字？諸多困惑無法解答。而且，在《大學古本序》中，陽明明確地將誠意等同於“敬”，後一條中又明白地說出“敬是孔門最緊要的字”，這更可以說明陽明學的方法論即是“敬”，而非相反。

第二，陽明學在學者的解說中逐漸失去其宗旨，如黃綰為陽明作蓋棺定論時說，其主張是知行合一、格物、親民，無有提及“敬”字。劉宗周、黃宗羲亦未加以申說，特別是後者的巨著《明儒學案》在近代以來成為性理學的標準教科書，影響極其巨大。當代學者中，如馮友蘭《中國哲學史》（下冊）論陽明從《大學問》講起，分別論及知行合一、朱陸異同、反二氏之學、陽明學之反動等等，亦未及“敬”者。而論朱子則謂其講理、太極、氣、天地人物、道德及修養等等，他認為朱子的工夫論分兩方面，即程伊川的用敬與致知，而重點落在格物。由此，亦可見前述朱子學者並不認為“敬”是其核心主張。不過值得注意的是，馮氏《中國哲學簡史》已經注意到這一問題，在論陽明時改為“用敬”⁷²，並認為陽明是用“敬”以立本。

第三，當代學者的疏解，亦有意無意地增強了陽明學為“不敬”之學的認知。如在諸多當代哲學思想學者中，李澤厚貢獻毋



庸置疑，其《己卯五說》明確提出，陽明學是拋棄敬的，其後他又進一步申論說宋明儒者對“敬”字分殊不夠，他專著一書《由巫釋禮 釋禮歸仁》，論敬是有古代巫者對天、天道的敬畏式的宗教情感，其後逐漸轉變為人的情感。李先生作為大哲學者，其睿見是吾輩敬仰的，但他在對陽明學的宗旨這一論斷上實際上還是重複了之前學者的老套路，並未有所創見。明人詹景鳳說：“後世言論，大儒倡，小儒和；大儒是之，即不複審是中之非；大儒非之，則言自陽貨皆棄矣。”⁷³ 學術名著及名家的影響巨大其淵源已久。

錢穆服膺陽明之學，提出了著名的溫情與敬意之說，至今仍被歷史學研究者奉為金科玉律，此其體驗陽明學宗旨的一大發明。在《從陸象山到劉戴山》一書中，牟宗三分析到，致良知之致表示行動，見於行事。“致”字含有警覺底意思，由警覺而開始其致。警覺亦名逆覺，即是隨其呈露而自覺地意識之而不令滑過，是謂之逆覺體證。⁷⁴ 牟氏又指出，論敬則必須指向心，敬的心是一種事關天理人欲的基本原則，所謂敬貫動靜即在於此。對此，牟氏將之命名為“敬的系統”與區別於他所分殊的宋明儒學的縱貫系統和橫攝系統。⁷⁵ 牟氏關於陽明的“敬”的宗旨已呼之欲出。

因此，本文提出以“敬”為中心對陽明學展開研究，亦只是撿拾了前哲先賢的理解，絕非向壁虛造，而是有所本、有所思的結果。

四 “敬”的回歸之路

“沖決一切網羅”，⁷⁶ 在較長一段時間內，不僅成為一種社會風潮，也成為一種學術思潮。清光緒二十二至二十三年



(1896-1897)，譚嗣同造《仁學》，主張沖決一切歷史和現實的網羅，因為“其在上者，亦莫不極崇宋儒，號為洙泗正傳，意豈不曰宋儒有私德大利於己乎？悲乎悲乎！民生之厄，甯有已時耶！故常以為二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉願也。惟大盜利用鄉願，惟鄉願工媚大盜。二者相交相資，而罔不托之于孔。被托者之大盜鄉願，而則所托之孔，又烏能知孔哉？”⁷⁷ 賀麟認為譚嗣同所謂“仁”，實際上是佛教的慈悲、耶教的博愛和陽明的良知的糅合體。“沖決網羅”是為了打破名教禮教世俗的束縛以恢復仁。⁷⁸ 它以一種粗疏狂放的方式鼓吹陸王之學，缺少了陸王反本心的精微窮理工夫。近代以來，中西遭遇，思想在變局中激蕩不已，加之政治腐敗等等，最後無論是學者還是民眾自然而然地將一切歸咎於歷史，認為掃除一切陳舊故事，將來勢必能打造一個新的大同世界。對於舊世界的一切，談不上什麼敬意，既然是網羅，就當沖決之。這就意味着和傳統的徹底決裂。

這種激進的思潮與西方的衝擊密切相關。近代以來，西方的堅船利炮撬開了古老大國的大門，也擊碎了古老的秩序原則和思想體系，學習西方逐漸成為首要的原則，從技藝的學習、制度的學習到思想的抵觸和接受並崇拜，逐漸改變了人們對於傳統的看法，寄望於根本性的改革。“但是從根本上改革，這句話談何容易？在高位的人，何能望其有此思想？在下位的人而有此思想，談何容易能為人所認識？中日之戰，以偌大的中國，敗于向所輕視的日本，這實在是一個大打擊。經這一個打擊，中國人的迷夢，該要醒了，於是維新運動以起。”⁷⁹ 學習西方，學習日本似乎成為唯一的出路，傳統成為包袱，被人放棄了。在隨後的幾十年中，反傳統日漸成為社會潮流，任何支援傳統的都被視為舊派的和反動的。而向外的學習，是否最後解決了所有的問題？是否確認了一種全新的道德秩序？是否完全造就了一個割斷歷史的和



西方一樣共用著所謂的世界的知識和道德財富的族群呢？當吾人回顧歷史時，不免會感慨，夾雜着自豪感、屈辱感和責任感的人們在反抗與蔑視當道的精神鼓蕩中離開傳統，擁抱世界，打造歷史，然而他們所期許的黃金時代從未降臨，而其所激起的熱情幾乎已遭到遺忘。⁸⁰ 敬意的消逝，不僅指向這樣的革命者，也包括他們親手埋葬的歷史。秩序的追求和人的生命價值的“意義—感通”成為一種遙不可及的念想。

技術性的學習西方，重構傳統，解釋經典，很長一段時間裡成為學術主流。王陽明的教化思想，也不例外。但“西方”，本身非常複雜。所謂學習其實往往只是皮毛性的學習，或者知識性的學習。如強行將理學分為客觀唯心主義和主觀唯心主義；將理學的發展視為黑格爾的正反合的邏各斯（Logos）；或將陽明哲學視為黑格爾的精神哲學；或將其視為伯克萊（Berkeley）的“存在即被感知”；或將其視為存在主義（存有論）或者現象學；或將其激進主義或者保守主義或者道德主義，等等。總之，王陽明的哲學在西方現代思潮的視野中，成為一種面目模糊的學說，甚至的相互對立的學術，王陽明的教化哲學也因此日漸成為一種遠離了當下的歷史故物。考察陽明學就成了發現哲學史的邏輯環節的解剖學，或者考古學。

百年來，儒學精神坎陷於社會變革、思想攪擾之中。然而無論如何，舊邦新命、其命維新。有品格之學者多自覺以溫情與敬意重返古典學術，試圖對傳統學術加以現代式改造，其創獲亦頗夥。在反對傳統權威的時代，提出自我意識，內心自覺，于反抗權威，解脫束縛，陽明學也就成為一種可行的現實選擇。⁸¹ 僅就陽明學而言，百年來，各類著述叢出，舉凡考據、義理、詞章均有所涉，東洋西洋均有所論，百家之說出而宗旨紛紜，實乃黃宗羲《明儒學案序》所謂“學術之不同，正以見道體之無盡也。”⁸² 當然，黃氏之說，難免顯得過於樂觀而獨斷。



在很長一段時間裡，處於現實的利益和改造世界的需要等原因，“敬”學術思考很少進入研究者的視野，甚至被視為一種沒落的思想受到批判，無所畏懼才是時代的需要。⁸³ 說陽明的學說是一種破壞性的學說，並非沒有根據。王陽明的一生，用他自己的話說，在於一方面“破山中賊”與另一方面“破心中賊”，學者對此的解讀就成了：前者是為了維護封建專制主義而鎮壓革命；後者是一種僧侶主義的說教。⁸⁴ 他的唯心主義也必然走向唯我主義。⁸⁵ 這樣，“求理於吾心”和“致良知”就走上了反對向自然和社會進行鬥爭，反對個性解放，主張克己式的內心和諧，“須從自己心上體認”也就成為一種直覺主義和蒙昧主義。⁸⁶ 在學者看來，王陽明的歧途在於，他試圖以道德重建來實現政治重建，未能擺脫傳統教育價值觀的束縛；其教育實踐旨在重建的是儒家道德價值體系，具有理論上的局限性。⁸⁷

當然，王陽明的教化哲學也曾被視為革命的學說，解放的學說，沖決網羅的學說，甚至是一種反對一切的學說。這樣的學說，契合了革命的時代精神，也使王陽明的教化智慧日漸成為一種思想解放的武器，陽明學也就成為一種進步的追求和激進的嚮往，成了“讓大多數人在日復一日、蠅營狗苟、缺少明確人生意義的生活當中保持一種高度的主動性”⁸⁸ 的學說，即用生命的激情肯定平凡樸素的生命，在日常生活中關注自己道德的激情。⁸⁹ 由此，王陽明的道德極端主義雖然激動人心，但其實並不可行，因為道德的標杆太高，絕大多數人都達不到，即絕大多數人都不是君子，人與人之間也就沒有差別。⁹⁰ 這樣，陽明學實際上在哲學意義上終結了宋明理學。一切均以自我的良知作最終判斷，一方面使人有了良知覺醒的力量，一方面也造成了無所畏懼的堅定信念，也就成了打碎舊世界的有力武器。然而，秩序不能依靠永不停息地破壞，它需要人類以智慧的方式妥善的建立。一方面，如果我們將良知視為洛克所排斥的遵守傳統觀念，



服從外界權威，使人作習俗之奴隸的天賦觀念，是厚誣古人⁹¹；另一方面，如果我們將良知置於當下精神的反思和現實的社會理念之外，是厚誣今人。

時至今日，在人生價值的實現和社會秩序的和諧追求中，以人性為基礎的“敬”的理念和精神，在學術研究中，已經提上了議事日程⁹²，珍視古典智慧，檢點自我的行為，挺立精神價值，是吾人學術生活的基礎，當然也是王陽明教化哲學的基礎。

今天，重回王陽明的教化哲學，不是為了解剖古代思想，不是為了考察歷史遺跡，而是為了現實生活中如何成為一個人，如何實現人生的意義和價值。這就是要回歸王陽明的教化哲學所指向的成人之道和成德之教。

更為重要的是，在教化哲學中，彰顯“敬”的價值，不僅可以拓展我們對於王陽明哲學智慧的理解向度，也更為現實的教育價值的意義缺失提供了一個值得珍視的選擇。

五 “敬”的教化哲學

“儒家哲學是教育家的哲學”⁹³（張岱年教授語），這是中國哲學史家在反思我國傳統學術時得出的精闢洞見。儒家哲學之所以是教育家的哲學，是因為：儒家是教育家，他們以教育實踐為基礎，總結出了仁義禮智的價值觀和一套哲學理論；他們以教育為業，在教育中總結經驗形成了各自的學術主張；他們為人師表，以身作則，正己而後正人；他們非常重視人格培養，既堅持自己的人格尊嚴，又敬重別人的人格。⁹⁴我們可以說，儒家的教化哲學，歸根結底就是“修己以敬”。王陽明的教化哲學亦圍繞著“敬”展開。



儒家社會思想是“調節個人與社會之間種種問題”的學說，具有“歷史的綿續性”和“部分的聯絡性”的特點⁹⁵，幾千年來儒家的思想與概念通過政治、教育和學術等等途徑，不僅成為知識人的學說，更是滲入到社會角落中的思想，因此，研究儒家社會思想自有其現實的價值。而調節個人與社會之間種種問題，最為關鍵的部分即是教化。

所謂教化，如陽明所說，根本在於以人倫秩序的重建為現實目標，以人心道心合一為理論依據，以“敬”為中心，化天道為人道，“教以人倫，教之以此達道也。……蓋教者惟以是教，而學者惟以是為學也。”⁹⁶ 所謂教化論，是將陽明學置於教化的語境中，將陽明學的宗旨和意義歸結為生活的完善、人性的複歸和秩序的重建。

教化哲學的任務在於給人以通向至善之道的具體方法，而史學的任務則在於將歷史的真實加以反思，正如余英時《朱熹的歷史世界》所揭示的，專業史學的本格任務不是從直覺或者整體印象出發獲得一種抽象的推斷，而是要在客觀的可驗證的歷史事實基礎上得出一種較為準確地歷史性推斷。⁹⁷ 余氏根據朱子“二程未出時便有胡安定、孫泰山、石徂徠，他們說經雖是甚有疏略處，觀其推明治道，直是凜凜然可畏。”（《朱子語類卷八三·春秋·經》）一語判斷儒學復興開始時具有兩層特色，一是說經，一是說經的重點在推明治道。事實上宋初儒學不但始於對六經進行詮釋，其理論的取向即在於治道的獲致，這種治道就蘊藏在六經之中，可以說在他們的內心信仰中，六經不僅僅是一種文本，更是一種永恆的智慧表達，通過對六經的認知和解讀可以獲得或者至少可以引領人們走向合理的社會政治秩序的建立。⁹⁸ 余氏之說，可謂別具慧眼。就作為新儒學的性理學而言，經說與治世是合二為一的內在追求，治道的追求是儒者當然的立場。我們也可以說，對於儒者來說，追求好的生活和好的社會，是他們



的學術追求和生活目標。好的生活，首先指向的是一種立足於自身生活境遇的超越；好的社會，則是根據儒學經典和聖王理想與現實社會的距離感中間追求一種更合理的平衡。因此，我們反思王陽明的教化哲學，當此作為立論的基礎，加以作者的感受和體驗，注入儒者的情懷，歷史地看待其學說的發展歷程。

教化論是儒家的基本特徵之一，陽明的思想體系中，教化思想最為關鍵。陽明的致良知論是多面體的，他說過“見成”，說過“不學不慮”，說過“須在事上磨煉”，也說過“默坐澄心涵養本源”，他們（陽明後學）所說的，他都說過，他先後見得學者有了各種的病，他才拿出各種應病的藥，而學者們服了這藥的效驗，於是各以其性之所近，而成功王門各派不同的學風。⁹⁹所謂多面體的致良知論，歸根結底，即在於人倫教化。

教化的儒學無非是確立人對於生命的價值和意義，恢復人作為人的價值。而正常體認自我的生命意義，正常發展人的生活力，有賴於恢復人的本心（良知），在此良知即是心之本體、仁體，仁體即是人性，因此熊十力主張分殊本心與習心，習心令人陷入罪惡，本心則維持良善，“若識得本心，縱操存力弱，而隱微間一隙之明，猶自有所不忍與不敢，已是振拔之幾，未有亡失主公而可冀望凶迷能悟也。余平生之學，實乏涵養，惟賴天之子我者良厚，昭然不昧本來（本來謂心體），而察識工夫卻未敢疏忽，未忍自欺，差幸有此耳。”¹⁰⁰“陽明《大學問》始就吾心與天地萬物痛癢相關處指示仁體，庶幾孔顏遺意。”¹⁰¹“東方學術歸本躬得，孟子踐行盡性之言，斯為極則，故知行合一之論，雖張于陽明，乃若其義，則千聖相傳，皆此旨也。”¹⁰²

教化哲學是一種救世淑民的學說。“聖賢立教，雖偶有不同，要歸於救世而已矣，歸於救人心而已矣。”¹⁰³故唐文治贊同黃宗羲“推重文成，至比于伊尹，可為知言矣。而所謂變學為覺。天下實則救之以虛，與時消息，尤為教育家之名論。《禮



記·樂記》篇曰‘教也者，民之寒暑也。教不時則傷世。’今日之人心，其必救之以良知乎？”¹⁰⁴ 他認為，陽明以致知為致良知，深得儒家經典以誠意為本的宗旨，且與漢代大儒鄭玄的注疏意旨隱相符合。朱子《大學章句》的“補傳”所謂：“人心之靈，莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理未有窮，故其知有不盡”¹⁰⁵ 的說法並沒有將心與理完全割裂為二。朱子說“至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。”更顯示了朱子將心與理合一的理論。“鄭君、朱子、陽明同是羽翼聖經，意同一覺世苦心，何以紛紛然起門戶之爭乎？”¹⁰⁶ 因此，在世道人心疲敝不堪的時代，陽明的良知之學乃是救中國人心之途轍。

教化哲學是一種人文主義的思想¹⁰⁷。人的精神生活的各種形式即人文，以人為本位，即肯定天生之人的優異價值，強調人的人格尊嚴，注重人的社會責任。儒家的政治思想是仁義，教育思想是人文主義。這種人文主義將人視為群體的組成分子，把仁愛、正義、寬容、和諧、義務和貢獻納入到人的群體生存需要之中，賦予人以倫理道德的自覺。¹⁰⁸ 儒家思想既是傳統社會中的經典，則中國數千年傳統社會中的教育思想當亦不能出人文主義之外，這是必然的。試問春秋戰國以後，哪一時代的教育思想不是以人格的修養、德行的陶冶為主？不特中國如此，即古代西方，蘇格拉底、柏拉圖、亞裡斯多德諸學者的人文主義，又何嘗不是支配了歐洲上古、中古、近古的教育思想？論者或以儒家的人文主義思想忽視現實相責議，其實在同一時間中，忽視現實的豈是孔孟？古代以人文主義為主自有其時代的因緣，而當下教育的建設則應注意人文主義與自然主義的並行。¹⁰⁹ 任時先《中國教育思想史》認為，王陽明的教育哲學出發於唯心論，即以“心即理”詮釋《中庸》：“天命之謂性，命即是性；率性之謂道，性即是道；修道之謂教，道即是教。”簡而言之，則是：命—性、性—



道、道=教，若再加以演化即成：命=性=教，這樣豈不成為一個很完整的公式？“道即是良知。道為什麼就是良知呢？因為良知是人類行為的標準，又是人們是非的一個明師，道亦是判別是非善惡的，所以道即是良知，那麼良知即是他的教育原理。”¹¹⁰可見，陽明論教育的目的在養成一種安分守己、勤業務正的善人，善人能修養到盡處，即可成為聖人。可見他論教育最終目的，還是在成聖人。¹¹¹

教化哲學的重點在於人的生活世界，或者說就在於人的日用常行。儒家聖賢的表述，不在於文本本身，而在於我們將這種人生的智慧融化于日用常行，因此，在某種意義上說，它是一種啟信的理想。換句話說，徵諸歷史事實，施教者以其人格感召受教者，而受教者則需要善疑會問。在這種問答往復之中，信仰成為在代際間傳承的文化基因，並且成為燎原的星火。所以，儒學在二十一世紀的重生將寄望于人師的言傳身教，也寄望于其成為一種社會的共識且不斷延續之。¹¹²李景林認為，關注生活的世界是儒學傳統的基本特徵，這就意味着孔孟之道並非一種抽象的認知性理論體系，而是與時俱新的詮釋。毫無疑問，在生活樣式與儒學闡釋之間存在充滿活力的互動張力，正是這種張力推進了儒學的歷史發展。¹¹³在此，儒學精神所預設的本體之證成不是以理論認知的方式展開，而是有工夫、涵養和體悟所促成。所謂“心外無物”的命題正是針對那種離開本心以求得外在之理的混淆知識與本體的理論認知，後者所呈現的是一種將本體理式化的邏輯，而“心外無物”的命題則從心體論上澄清了儒學的真精神，即作為一種價值命題排除虛妄的價值論在無我之間所造成的人為的區隔和障礙。陽明以自然為原則的客觀精神，所以說“心無體，以天地萬物感應之是非為體”；陽明以價值態度和人格完成論心物關係，所以說“無所住而生心”。¹¹⁴



從王陽明的學術本身來看，教化的哲學乃是其理學思想的核心所在。侯外廬等主編《宋明理學史》¹¹⁵（下冊）將“陽明學何以成為陽明學”分解為三個問題，其一是陽明心學如何崛起，其二是為何理學在明清之際趨於衰頹，其三是理學發展的內在邏輯與當時社會發展有何種關係。¹¹⁶ 著者雖以“宋明理學是中國思想史上的濁流”為立論基礎，但卻極具有洞見地指出，陽明：“以弘揚聖學為己任，一生講學不輟，所到之處，或立鄉約，或興社學，或創書院。由於懷抱著輔君淑民的政治目的，其所講授，自然是以存天理、去人欲為基本內容，而教育的根本問題，則是內心修養。”¹¹⁷ 對此，李國鈞、金林祥《中國教育思想通史（第四卷）》表示認同，並認為這是陽明心學的教育觀，即“聖人的經學教育是教人存天理去人欲的，在教與學方面要以求盡其心為目的，在方法上要以治心為本，落實在致良知的工夫上。”¹¹⁸

王陽明哲學的致良知論，本身就是教化哲學的主張。張學智認為，陽明致良知論關鍵點和精義在於道德理性與知識理性的融合，在於推致和實行，是動機與效果的統一，合目的與合律則的統一¹¹⁹，其中，良知吸附了遠比它的本義多得多的內容，由人的精神活動的一個方面，變成了與物無對的絕對。陽明對於良知的神化，就是對於人的精神力量的神化，特別是道德力量的神化。對於人的道德力量的神化，就是要以道德統率所有的精神活動，造就高品質的人格。陽明以其一生的實踐為良知的這種由體認到深化再到神化的過程過了注腳。¹²⁰

教化哲學最後歸結點在於生活秩序和心靈秩序的重建。空談心性的學術不是真正的儒學，如果儒學僅僅是精神的存在，那就是遊魂，無軀體可以附麗。陽明學人講論興學、教化宗族、鄉約共善，這幾套社會實踐措施，不僅言明殷殷致意，張載、司馬光、二程、張栻、朱子、呂祖謙以來就一直在致力於此。實際上，朱子陽明均是實踐的、做事的性理學，是將道德實踐及於生



活實踐、社會實踐，將德性之美、生活之美、人文風俗之美合一。¹²¹ 在具體實踐中則建立一種神聖性，因為神聖性所蘊涵的是一種價值觀念，有價值和意義，值得或應該敬謹從事之，才能形成神聖感。¹²²

王陽明的教化哲學在陽明後學中也得到了一定程度的貫徹。陽明學中頗有宗教中度己度人之意，而且他要人人都做聖人，不僅賦予自然人以平等的地位，而且賦予人在社會上以至尊的地位，其稱頌人的尊嚴和偉大，對於具有近代意義的人的覺醒來說，在歷史上有著深遠影響和重要意義¹²³。李贄、黃宗羲、陳確、何心隱、唐甄、魏源、王韜、左宗棠、康有為、梁啟超、宋教仁、陳天華、劉師培、章太炎、汪精衛等近代以來諸人思想中均有陽明學的成分。陽明學的近代影響是人的發現，即人皆可以為聖人的民主、平等思想；反潮流的社會批評思想；以經世相標尚、追求大同理想社會的獻身精神等等¹²⁴。崇實經世思想是陽明學的重要面向，陽明實地用功的踐履，超出了自我道德修養的範圍，同日用常行事結合起來，同從政和其實事結合起來¹²⁵，而陽明學人亦多務實躬行，知行合一，把修養功夫同在事上磨練、經邦治國結合起來，成就了崇實致用的實學思潮¹²⁶。

總之，從歷史發展過程和研究現狀來看，陽明學事實上已呈現出一種極為複雜的景象。陽明學的產生、形成和發展並非僅憑著一己美好的理想和邏輯的推演，更不是憑空高唱的任意建構，其中薈萃了個人生命的體驗和智慧的砥礪，蘊含了學行的機遇、師友的往來、地域的風尚、時代的背景，凝聚了問題的意識、實踐的路徑和詮釋的力度，古往今來交融混雜，形成雲興霞蔚的壯美圖景。任何一種研究，都不可能窮盡所有的問題，也不可能拘守在某一具體的理論方法上就能得出永恆的歷史真理。只能是隨著問題的提出、解答的深入，智慧的生命繼續前行而已。



在性理學的內在理路中，“敬”和教化問題始終是至為關鍵的課題。宋明以來，性理學家們一再探求的亦是內嵌於人倫日用的道（或者道德），希望以此“窮理以明道，立誠以達本，修之於身，行之於家，用之于國而達之天下，使國不異政，家不殊俗。”¹²⁷ “夫誠者，無妄之謂。誠身之誠，則欲其無妄之謂。誠之之功，則明善是也。故博學者，學此也；審問者，問此也；慎思者，思此也；明辯者，辯此也；篤行者，行此也。皆所以明善而為誠之之功也。”¹²⁸ 學問思辨行，皆是儒者之實行實學，即所謂人的教育，其根本基點則立於誠敬之心，由此發而為善，是為明善，是為明明德；由此修己以敬、修己以安人，是為道德教化。外此，則妄也。“學也者，冥其妄以歸於無妄者也，無妄而性斯復矣。”¹²⁹ 所謂無妄，即是敬，儒學的方法論即在於此一“敬”字上，由“敬”而復性，這才是教化的根本目的。人通過“敬”，一方面肯定自我，一方面秉承天命，或者說天命、天道正是通過“敬”而步步下貫，貫注到人身，作為本體的人由此實現其真實的主體性。¹³⁰

六 以“敬”作為方法

敬的內涵極為豐富，它一方面是使自己集中思想專注於一人或兢兢業業專注於一事，意味着尊重此人或鄭重此事。同時，要表達敬意則意味着要自己鎮定自若，全神貫注。¹³¹ 那麼，“敬”的具體方法是什麼？或者說，“敬”具體內容是什麼？從哲學詮釋來看，李相顯的解說最具典型：

“敬既通內外，故主一無適，又說個整齊嚴肅亦只是主一無適，主一無適與整齊嚴肅並無不同，並無兩樣，只



是個敬也。主一無適與整齊嚴肅雖同為敬，但分而言之，自主一無適而言之，則敬莫把做一件事看，只是收斂自家精神，專一在此；常惺惺便是敬，收斂此心，不容一物，也便是敬；這心都不著一物便收斂，今人若能專一，此心便收斂緊密，都無些子空罅。人只有這一個心，不通著兩個物事，若分成兩邊便不得；若這事思量未了，又走做那邊去，心便成兩路；若做這一件事，心又在那事，永做不得，這一條心路，只是一直去，更無它歧；而今做一件事，須是專心在上面方得；思量這事了，再思量那事方得。自整齊嚴肅而言之，整齊嚴肅雖只是恁地，須是下功夫方見得；整齊嚴肅時，這裡便敬；學者須常收斂，不可恁地放蕩，只看外面如此，便見裡面意思。”¹³²

總之，敬是一種主一的專注，是一種精神的收斂，同時也是一種人本有的精神狀態和人所能行的處世哲學。這是從朱子學的意義而言，敬的工夫可謂之一。那麼，陽明所宣稱的“敬之一字，親切要妙”，其妙處在何在？陽明《朱子晚年定論》的34條有若干組詞彙對它作了詳細地詮釋：

寬（寬心、親切、求放心、漸次理會、不妨）；
 懼（自懼、自悔、深恥、惕然、朝夕揣懼、恨己不能、辜負）；
 省（深省、警省、思省、痛警、愧汗沾衣、自省、懷然）；
 察（體察、體認、省察、察及細微）；
 勇（勇猛向前、奮迅、猛省、精進、痛懲、痛著工夫）；
 收（收斂、收拾、檢勒、斂飭、檢點、點檢、克治）；
 守（不可間斷、持守、保、得力、用功、用力、著實處、勤、實）；
 喜（幸、愛）。

這些詞彙，交織成一組性理學的聖人可學而至的關於敬道心筌的方法圖景。



這一方法圖景，不僅是朱子學的精核也是陽明學的精神，即是性理學的精義所在。由此可知，“敬”，並不是簡單地一種恐懼、畏懼心態，不是針對外在的真理或者抽象的理則的謹守。首先，它是一種對於道的親近感和接受心，由此才可能展開道的追尋，《論語》所謂“學而時習之不亦說乎”即在於此也。

敬是信仰，是對聖人之學的確信；敬是一種方法，是可學而至聖人的具體而微的方法；敬是一種行動，是在日常生活中不斷追求完善。

正如陽明所說，世儒之學很多：“有訓詁之學，而傳之以為名；有記誦之學，而言之以為博；有詞章之學，而侈之以為麗。若是者紛紛籍籍，群起角立於天下，又不知其幾家，萬徑千蹊，莫知所適。世之學者，如入百戲之場，歡譁跳踉，騁奇鬥巧，獻笑爭妍者，四面而競出，前瞻後盼，應接不遑，而耳目眩瞶，精神恍惚，日夜遨遊淹息其間，如病狂喪心之人，莫自知其家業之所歸。”¹³³ 在奔競中失去了本心，在追逐中失去了自我，何也？無朱子之心，無朱子之敬也。但這並不能使人心最終湮沒，人有其良知則人能致良知，此為陽明學的樂觀主義所在。陽明說：“所幸天理之在人心，終有所不可泯，而良知之明，萬古一日，則其聞吾拔本塞源之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河而有所不可禦者矣！非夫豪傑之士無所待而興起者，吾誰與望乎？”¹³⁴ 陽明《朱子晚年定論》選擇了朱子寫給22位不同學者的34通書信，這些人是否為朱子同道中人難以一一細考，只能確定朱子在向其同時代的人反復闡述他的觀點，書信中也一再體現出對於與友人見面的急迫訴求，這在一定程度上表露出儒者之學的另外一面：德不孤，必有鄰。

儒家的人生態度根本就是道德的。¹³⁵ 德性被視為儒學的內在追求，一方面是自我的修行，一方面也是對聖賢言行的追慕。關於如何成德的著述車載斗量，而如陽明《朱子晚年定論》一書



之切近者並不多見。陽明的詩文水準在當時是得到士林公認，他完全有能力重新寫一部關於闡釋己說的著述，也完全有此可能，為何卻以這種摘句的方式？這與當時學術風氣有著莫大關係，我們從明代書目中關於性理學書籍的記載中隨處可見《曾子》《顏子》之類的書籍，這些書籍大多從四書五經中抽離出曾子、顏子的話語，最後成為一書。朱子也曾做過同類的事，現代學者中，錢穆也曾做過類似工作。錢穆《王陽明先生傳習錄及大學問節本》¹³⁶即是此意。錢穆在該文中的說法，為我們瞭解陽明學提供了一個線索：

明代大儒王陽明先生，提倡良知之學，那真是一種人人易知易行，雖愚夫愚婦，不識字人，也可瞭解，也可奉行的學說。而循此上達，則人人可以完成一最高理想的人格，即中國傳統所謂的聖人，而社會也可達到一最高理想，如陽明先生拔本塞源論中所示。陽明的門人弟子，……匯成《傳習錄》三卷。……究竟也將近十五萬言，中間所討論的問題，牽涉甚廣，並多引據古經典，初學者讀之，或講仍感困難。茲特再為摘要選錄，僅以原文一萬字為度。並分別標識小題，點醒大意，庶有志王學者，更易入門。惟望讀此節本者，能循次再細讀《傳習錄》全本，並進而通覽陽明先生之全書，庶于此一代之大儒，可以窺見其講學立說之精細博大處。但若即就此節本玩索，或甚至僅于此節本中任擇幾條，悉心玩誦，身體力行，只要積久不懈，亦可終身成一完人。這正是陽明先生立說教人只簡易淺近，博厚高深，而為我們所最值得崇拜與信守之所在。

錢穆所說的：“簡易淺近，博厚高深”而“最值得崇拜與信守之所在”是其真情流露處。如果我們以此來反觀陽明與朱子，是否一致呢？站在性理學的立場上，是完全一致的，因為人



同此心，心同此理。只不過，陽明在其書中未分類，亦未有任何指示標示，只有34條朱子書信。作為哲學的性理學是一門高深的學問，有各種理論的體系，後世學者已有各種詮釋巨著，勿庸吾人再增添一些子。同樣，在陽明那個時代，世儒講論朱子學者，又何止萬千，著述何其之多，或許陽明有感於此而做亦未可知。

如前所述，細繹《朱子晚年定論》則可發現全部34條大致都是圍繞這一個“敬”字展開。對此，現代學者在研究朱子學時亦有同感，牟宗三說：“朱子講敬卻有其真切的感受，此卻真是存在地講。此即是其道德意識之強烈處。真切的敬，即可使其涵養之工逐漸浸潤到其心脾，所謂沁人心脾者，使此心寂然不動之體呈現，然後可以逐步心靜理明。”¹³⁷ 李相顯說“朱子底敬通內外的思想，萌芽於其戊子三十九歲答何叔京書。朱子答何叔京云云，朱子在答何叔京書中，謂持敬之說，即因其良心發見之微，猛醒提撕，使心不昧。敬既猛醒提撕，使心不昧，故敬乃通於內也，朱子雖未明言敬通內外，但朱子底敬通內外的思想，已萌芽於此時矣。”¹³⁸ “敬”通內外，意味着，它不僅是一種修養的法則，更是一種人所以稱為人的起點。

在此意義上來說，一部《朱子晚年定論》即是對作為教養（教化）的文化的追求與嚮往，是對儒者生活之道的哲學詮釋和內在體悟。鄒守益謹陽明之教訓，認為“聖賢論學，只是一個意思，如修己以敬一句盡之矣。”¹³⁹ “聖門之教，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不雜以私欲也。故出門使民，造次顛沛，參前倚衡，無非戒懼之流行，方是須臾不離。聖學之篇，以一者無欲為要，而定性之教，直以大公順應，學聖人之常，濂洛所以上接洙泗，一洗支離纏繞之習，正在於此。”¹⁴⁰ 黃宗羲將鄒守益視為陽明學的嫡傳，“惟東廓斤斤以身體之，便將此意做實落工夫，卓然守聖矩，無少畔援。諸所論著，皆不落他人訓詁



良知窠臼，先生之教卒賴以不敝，可謂有功師門矣。”¹⁴¹ 自有其可信之處。

在此理路下，作為方法的敬方能為學者所體悟，它意味着：教育不外乎自我教化和社會教化，超越人的存在性的玄思無法使令人信服，因此教化的落腳點必然從人生開始，即從有所歸依的敬開啟其端倪。人生並不為哲學所存在。哲學所追究的不過是人生意義問題以及治世的問題¹⁴²，即哲學問題的最終歸宿乃在於人生價值的實現，而敬乃是銜接人生與這一哲學文化所能承載意義的核心樞紐。

生生之謂易。“人生之生，首先生存、生活，而生存、生活是一行動、一活動，只要是行動、活動，那就意味着突破有限；人如果停滯在現實性中而不想突破有限性，或者說，安于現實而不思前進，那就是死亡，不是人生。”¹⁴³ 人生挺立意味着作為經驗世界的活生生的人能夠成其為人，而能夠使之變為現實的基點在於“敬”。為學不是對於知識本身的無限擴充，而是對於自我的不斷返回，即將知識回歸到自我之中，使人能夠不再束縛於外物的壓制，而“敬”字工夫就是使人與物的合一。立志意味着人的自我覺醒，也意味着超越於當下的平庸而有生生不息的氣象，這一氣象意味着人能夠在生活世界中不至於形容枯槁，而敬乃是立志的先決條件，離開敬的立志只能是一種無所依憑的空中樓閣。

套用溝口雄三¹⁴⁴ 的話說，作為方法的“敬”，實際上是性理學的主旨。“敬”，一方面是一種生活的經驗，所謂愛親敬長是也，在此它是一種生活的態度、精神的境界和行為的準則；一方面是一種生活方法，所謂對越上帝是也，在此它是一種說明我們認識真理，把握實在的功能或者技藝。

就經驗而言，作為一種事實，人們有選擇做與不做的自由，也即可有可無，時有時無；就方法而言，作為一種工夫，人們有



選擇信與不信，可用不可用，時可用時不可用。作為一種方法，它也是不斷完善的技藝，即在修養的純熟過程中，成就人的善性。“敬”既可以向內省察，又可以向外探求。所謂向內省察即是體認、體悟的方法，是使此心純乎天理之極的過程；所謂向外的探究即是格物致知的方法，是用力既久則豁然貫通的方法。

作為方法的“敬”，既以理（天理、良知）為根據，又與己身密不可分而內涵著感性之維。以理為依據，是指心和性的貫通處；己身感性，是指心性在現實中受到了氣質偏私的影響，即七情時刻影響著人的行為。前者決定了心的先驗性，後者則使人認識到“敬”無法超越于現實的經驗。

這樣，“敬”在理論上即表現出一種先天形式和經驗內容的統一，同時又是理性與非理性的交融。因此，它必然是一種心性論，這種心性論並不意味着不重視物質的世界，而是要通過己身的努力來重塑這個世界，也就需要特別注意歷史的經驗和聖賢的言語，因為聖賢的言行本身就是一種歷史的教誨：在道德方面，唯心論所堅持的是盡心主義或者說是自我實現主義；在政治方面，它所注重的是民族性的研究和認知。所謂民族性是指決定者整個民族命運的精神要素。只有瞭解了民族性並對其進行充分的認知，才能找尋到民族發展的指標。民族性既有生命又有理性，生命是整個生物發展的歷程，而理性則源自整個人類文化活動。所以民族性的研究要考察和研究整個民族的文化生活及其歷史。在此，所謂的本性（essence）就是一種共相或者精蘊的表達，它意味着一種普遍的具體，即一種原理或者“理”。因此，唯心論就是唯性論，而性即理，心學既理學，亦即性理之學。¹⁴⁵ 賀麟（1902–1992）正確地指明了性理學的內在特徵，將性理學歸之於盡心主義和自我實現主義均是明見。從這裡亦可見到傳統文化的生命力即在於其延續性和生活性。離開了詮釋，性理學將無法成為現實生活的根據；離開了性理，現實生活將無所歸



依。之所以漂泊無歸，人心的淪落解構和敬的缺位在其中起到了推手的作用。

性理學的內在性不僅與個人的努力分不開，也與經典的傳承密不可分。在深層的意義上，它指向的正是人的責任感和作為人的自覺，這種責任感和自覺可以用敬字來表達。內聖外王並非是空幻的烏托邦，而是現實世界的意義和價值所在；不是外在的矯飾，而是一種有諸己的真誠實行。如果道理成為一種外在的想像，它將無法成為扣人心弦的教義，也無法起到喚醒人性的作用；若是當作一種外在的規範，則人生即是一場遊戲而已：“若無真切之心，雖日日定省問安，也只是扮戲相似，卻不是孝。此便見心之真切，才是天理。”¹⁴⁶ 成聖的追求不是在給人表演而已。即便是演員也有表演之道，若是不能惟妙惟肖何能征服觀眾獲得口杯、贏得票房呢？況且，性理學已將所有人全部涵括，只要行此道，不論其職業，都將有所成。所謂成，並不能保證人活得名利上的成功，而是讓人得到一種精神上的自足，並激勵人去自我實現。這種自足讓人在不斷努力的過程中完善了自我，也純淨了氣質，也即變化氣質。這裡的關鍵就在於使道的普遍性原則（並非是一種決定性的規律，至少不是一種可以用公式表達的客觀律則）和規範成為一種內在的德性，從而使人的知行達到合一的狀態，或者說是一種道德本體的自覺。

總之，思想的傳承建立在對先賢典範的無窮詮釋之中，學派的活力則有賴于人物和思想的融貫，而生活卻建立在永恆的日用常行之途。作為真理性存在的道與欽敬的心靈是一個社會之所以和諧前行的基本保障，也是個人生活的意義所在。從歷史過程而言，一個學派之所以形成源于創始人的一種人格精神感召力、理論洞見力和學派凝聚力，一旦他成為歷史人物、歷史事件和歷史背景之後，往往被人作為各種工具來利用，無論是政治的還是哲



學的還是其他。對於常人而言，哲思的意義在於讓人更加有意義的找到自己內在的希望或者超越的精神；對於學者來說，社會思想的意義在於透過歷史的迷霧發掘其中值得我們珍視的價值，並對其予以個人化的闡釋。

“敬道心筌”這一概念，是筆者對陽明學進行詮釋的一個初步嘗試，並試圖由此對陽明學的教化哲學進行理論的再思考，即在欽敬歷史傳統、對儒者之道心存敬意前提下，細緻爬梳有關陽明學著述、主張和詮釋的諸理解和敘述，跳出二元論、演化論的窠臼，回歸到教化和良知，透過對作為性理學的陽明學的詮釋，把握敬道的歷史感和意義感，這意味着在敬畏歷史的基本心態下，理解、書寫和體認陽明學的立說宗旨、行為準則和理想信念。誠如徐復觀、張君勱等現代新儒學學者《為中國文化敬告世界人士宣言》（1958）所言：“尊重客觀的人類生命心靈之敬意，是一導引我們之智慧的光輝，去照察瞭解其他生命心靈之內部之一引線。……敬意向前伸展增加一分，智慧的運用亦隨之增加一分，瞭解亦隨之增加一分。敬意之伸展在什麼地方停止，則智慧之運用亦呆滯不前。”¹⁴⁷ 從社會思想的視域而言，以敬為方法的王陽明的教化哲學所具有的智慧令人神往，是以為探微。

注釋

- 1 朱熹（宋高宗建炎四年至寧宗慶元六年，1130–1200）字元晦、號晦庵，謚文，江西婺源人。
- 2 王陽明（明憲宗成化八年至世宗嘉靖八年，1472–1529）名守仁、字伯安、號陽明子，封新建伯，謚文成，浙江余姚人。
- 3 （日）岡田武彥，《王陽明與明末儒學》（重慶：重慶出版社，2016）。
- 4 向輝，《王陽明教化哲學研究》（北京：北京師範大學博士論文，2017）。
- 5 楊懋春，《中國社會思想史》（臺北：幼獅文化事業公司，1986），2。
- 6 胡適，《胡適文集第12冊·談談中國思想史》，歐陽哲生編（北京大學出版社，2013），318。



- 7 牟宗三，《牟宗三先生全集第8冊·王陽明的致良知教》（臺北：聯經出版事業有限公司，2003），14。
- 8 同上注，14。
- 9 熊十力，《新唯識論（壬辰刪定本）》（北京：中國人民大學出版社，2006），174。
- 10 潘光旦，《儒家的社會思想·中國人文思想的骨幹》（北京：北京大學出版社，2010），214-223。
- 11 在《儒家的社會思想（講授提綱）》中，潘先生還試圖從敬戒與個人生活、敬戒與家庭、敬戒與禮教政治以及敬戒論的心理原則等方面分析敬戒論作為儒家社會思想的基本原則問題。（潘光旦，《儒家的社會思想》（北京：北京大學出版社，2010。）
- 12 牟宗三，《中國哲學的特質》（上海：上海古籍出版社，2008），9。
- 13 錢穆，《宋明理學概述》（北京：九州出版社，2011。）臺版出版情況為：1953年中華文化出版事業社首版，1977年臺灣學生書局初版，1984年再版，其後收入1998年聯經版《錢賓四先生全集》第9冊。錢著初版於1953年，所涉及內容始自宋學興起，下迄晚明遺老，分五十六目，將這一時期六百余年間理學發展衍變軌跡作簡明扼要敘述。
- 14 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史》（人民出版社，上冊1984年出版，下卷1987年出版，上下卷合併1997年第2版，至2005年2版2印。此書乃集體研究成果，系統梳理了從北宋建國（建隆元年，960）至明末清初（乾隆二十年，1755）（據《宋明理學史》（上、下）所附理學家生卒年表）近八百餘年間以“性與天道”為中心內容、吸取佛教和道教思想而以儒學為主的理學思潮——這一中國思想史上的濁流（上冊，21頁）。值得注意的是，于2016年1月出版的張豈之主編《侯外廬著作與思想研究》（33卷，長春出版社）幾乎收錄了侯外廬的全部著作，但並不包括《宋明理學史》。該書目錄為：1《韜的追求》、2-3《資本論第一卷（上下）》、4《經濟學之成立及其發展》《經濟學論文》、5《中國古代社會史論》、6《中國封建社會史論》、7《蘇聯歷史學界諸論爭解答》《社會史論文》、8《中國古代思想學說史》、9-18《中國思想通史（第一至五卷）》、19《中國近代啟蒙思想史》、20-21《中國思想史綱》、22《中國古代社會與老子》等、24《思想史論文》等、25《新哲學教程》、26《抗日民族統一戰線》等、27《時論》、28《雜著》、29-30《侯外廬思想研究》、31《中國古代社會史（影印本）》、31-32《近代中國思想學說史（影印本）》。方光華、袁志偉《侯外廬的宋明理學史研究》（《國際陽明學研究》，2013年第3輯）說“這（《宋明理學史》）是迄今為止論述宋明理學思



- 想最全面的一部學術著作。”（張豈之，《侯外廬著作與思想研究（第29卷）》（長春：長春出版社，2016），282。）侯著上冊初版於1984年，下冊初版1987年。）
- 15 陳榮捷著 *A Source Book in Chinese Philosophy*（普林斯頓大學，1963）或譯為《中國哲學諸源》，或《中國哲學資料書》，中譯本譯為《中國哲學文獻選編》（江蘇教育出版社，2006）。此書在英語世界影響頗巨，雖為資料選編，然有概要介紹、注釋、編者述評，實為陳氏之哲學著述。此書第27–36章，自韓愈與李翱的儒學復興至王夫之唯物主義，對宋明儒者的新儒學進行論述。陳氏認為新儒學以人為中心，其三大基本論題為性、理與命，而根本教義為理一分殊。
- 16 張君勱（1887–1969）名嘉森，字君勱，以字行，號立齋，江蘇嘉定人。
- 17 張君勱《新儒家思想史》原著為英文，1957年上冊出版，1963年下冊出版。中譯本臺北弘文館出版社1986年初版，大陸簡體字較為完整版則有：河北教育出版社1996年出版之劉夢溪主編《中國現代學術經典·張君勱卷》和中國人民大學出版社2006年出版之《張君勱儒學著作集》之《新儒家思想史》。張氏反對將儒家思想視為博物館的死物並用自然科學方法加以研究的傾向，他認為儒家思想仍是活著的傳統，“新儒學時期表示中國人對自己文化傳統的覺醒。”這種覺醒是基於儒家觀念和用語的新哲學，即“理學”或“性理學”，它是一套包括宇宙論、倫理學和知識論的體系，正是基於對理和人性的基本研究和認識，新儒學創造出一套新的教育方法，即重新復蘇的社會責任感、地方自治的鄉社（鄉約或者里甲）以及改進的政事，新儒學除了理論的建構之外，還奠定了中國人自宋代開始的生活方式，即道統、聖學、經典、書院和為政及行政設施。
- 18 牟宗三《心體與性體》《從陸象山到劉蕺山》影響頗巨，其中《心體與性體》由臺北中正書局1968–1969年初版，《從陸象山到劉蕺山》臺灣學生書局1979年初版，臺北聯經出版事業股份有限公司2003年《牟宗三先生全集》本。大陸則有上海古籍出版社1999年，吉林出版集團責任有限公司2013年、2016年《牟宗三文集》版。牟氏認為，宋明儒的主要課題是以《論語》《孟子》《中庸》《易傳》《大學》為基礎開出成德之教，即絕對圓滿之教，有其獨特的生命智慧，“豁醒先秦儒家之成德之教，說明吾人之自覺的道德實踐所以可能之超越的根據。”
- 19 張君勱，《新儒家思想史》（北京：中國人民大學出版社，2006），43。
- 20 牟宗三，《牟宗三先生全集（5）·心體與性體（第一冊）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003），40。



- 21 姜琦，《教育哲學》（上海：群眾圖書館公司，1933），1。
- 22 邱椿，《王陽明的教育思想》，《北京師範大學學報》（1957，01），63。
- 23 于述勝，《中國現代教育學術史論》（北京：中國社會科學出版社，2012。）
- 24 “教育哲學從講法而言，無非兩大類：一類是以講教育哲學流派為主，在將流派中兼講教育中的主要問題；另一類是以講教育問題為主，在講每個問題時兼述各個流派的主張。”（黃濟，《教育哲學通論》（太原：山西教育出版社，2014），324。）
- 25 “道本無奇，功惟見在。為士子則習舉業，為農夫則事耕田，為比丘則誦經課，為宰官則修政績。各素其位，各安其心，而道存乎其間矣。”（明）周汝登，《周汝登集·周海門先生文錄卷之十》，張夢新等點校（杭州：浙江古籍出版社，2015），265。
- 26 （明）劉宗周，《原學》（吳光主編，《劉宗周全集第3冊》（杭州：浙江古籍出版社，2012），256。
- 27 （美）蓋伊，《啟蒙運動（上卷）·現代異教精神的興起》，劉北成譯（上海：上海人民出版社，2015），72。
- 28 （漢）賈誼，《新書校注卷第九·修政語上》，閻振益等點校（北京：中華書局，2000），360-361。
- 29 蔡仁厚，《王陽明哲學》（北京：九州出版社，2013），48-49。
- 30 蒙培元，《序言》，載於任文利，《心學的形上學問題探本》（鄭州：中州古籍出版社，2005）。
- 31 （明）王陽明，《王陽明全集（新編本）》，吳光等編校（杭州：浙江古籍出版社，2010），9-10。
- 32 百年來，陽明學研究著述頗夥，相關論著目錄詳見：張新民，《陽明精粹·名家今論》（貴陽：貴陽孔學堂書局，2014；俞樟華，《王學編年》（長春：吉林大學出版社，2012）。
- 33 （明）劉宗周，《聖學綜要》，吳光主編，《劉宗周全集第3冊》（杭州：浙江古籍出版社，2012），230-231。
- 34 蕭公權認為陽明之政治哲學亦以仁心為本，而參以《大學》之明德親民，其說似出心裁，實亦有所承襲；陽明之論治術，蓋遠襲前人遺意，近依洪武故事，變通改進而成者；陽明論政，大略以《孟子》《禮運》為藍本，雖足針砭專制，究非其真出新創；至其論學，則一掃鄉願之習，直欲與西漢以來之儒家正統思想挑戰（蕭公權，《中國政治思想史》（北京：新星出版社，2010），372）。勞思光先生認為論陽明之學，首先須掌握“心性論”與“天道觀”及“本性論”之殊異，此種殊異，就儒學史內部言，代表三派儒學思想，就哲學問題



本身而論，亦屬三種不同之理論形態，學者對此種分割若無明確嚴格之瞭解，則對陽明學之特色及其在儒學史中之地位必不能確知，已往中外學人對陽明學之種種誤解，皆由於對此種源流問題及理論形態問題把握不定而起（勞思光，《中國哲學史（三上）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015），302）。

- 35 （明）王陽明，《王陽明全集（新編本）卷二》，吳光等編校（杭州：浙江古籍出版社，2010），88。
- 36 同上注，87。
- 37 杜維明，《道·學·政：儒家公共知識份子的三個面向》，錢文忠等譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013），9。
- 38 蒙培元，《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1997（1989），413。
- 39 （宋）程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書卷第十八》（北京：中華書局，2014（1981），188。《二程集》中關於“敬”的論述極為豐富，二程已將敬字作為孔門學說的根本性理念，如：“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。今人主心不定，視心如寇賊而不可制，不是事累心，乃是心累事。當知天下無一物是合少得者，不可惡也。”（第66頁）“聖人修己以敬，以安百姓，篤恭而天下平。惟上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育，氣無不和，四靈何有不至。此體信達順之道，聰明睿智皆由是出”。（第80頁）“學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。（第202頁）“敬為學之大要。”（第1184頁）關於二程哲學的研究，參見：（英）葛瑞漢，《中國的兩位哲學家：二程兄弟的新儒學》（程德祥等譯。鄭州：大象出版社，1999。葛瑞漢指出，程頤哲學中，心的本初的統一體（the original unity）成為誠（integrity）；而這種狀態在活動中得以保持的過程稱為敬（composure）。（第119頁）盧連章認為，二程倫理思想的方法論是“敬誠為本的修養觀”，而認識論上“程顥是以誠敬存之，程頤是格物致知。一個主張內省，一個主張外求，其目的都是要認識天理，達到仁的境界。”（盧連章，《程顥程頤評傳》（南京：南京大學出版社，2001），125。）
- 40 （明）胡廣、楊榮等，《四書大全校注·論語集注大全卷一》，周群等校注（武漢：武漢大學出版社，2009），333。
- 41 （明）王陽明，《王陽明全集（新編本）卷二十二》，吳光等編校（杭州：浙江古籍出版社，2010），881。
- 42 錢穆說：“‘心要在腔子裡’這句話宋儒用來釋敬。……敬是一種心理的態度，或者活動。從正面說，則是循理，是敬。人心有所系便是私，能循理便是公。敬字工夫，也不過要我們去人欲、存天理，泯化小我，還歸大我，達到變化氣質的理想。”“陽明所謂的知行合一，



- 豈不即是北宋傳下來的一個敬字？陽明所謂的致良知，豈不是北宋傳下來的一個義字。但北宋以來所謂的敬義夾持，本來分成兩概，此刻到陽明手裡，便渾化為一了。”（錢穆，《陽明學述要》（北京：九州出版社，2010），14-15。
- 43 （日）島田虔次，《朱子學與陽明學》（西安：陝西師範大學出版社，1986），79。
- 44 岡田氏特注重把握陽明學的精神實質，並以之為求得內心的自得和體悟的借鏡。岡田氏首先敏銳地觀察到：“朱陸異同論者都重視敬”。（[日]岡田武彥，《王陽明大傳》（重慶：重慶出版社，2015），28。）
- 45 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2016），146。
- 46 子路問君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。堯舜其猶病諸！”（《論語·憲問》14.42）
- 47 禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。（《禮記·郊特牲》11.24/72/4）
- 48 直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外。敬義立而德不孤，直方大不習無不利，則不疑其所行也。（《易經·坤·文言》2/5/5）
- 49 僖公三十三年。狄伐晉，及箕。八月戊子，晉侯敗狄於箕。卻缺獲白狄子。先軫曰：“匹夫逞志於君而無討，敢不自討乎？”免胄入狄師，死焉。狄人歸其元，面如生。初，臼季使過冀，見冀缺耨，其妻饁之。敬，相待如賓。與之歸，言諸文公曰：“敬，德之聚也。能敬必有德，德以治民，君請用之。臣聞之，出門如賓，承事如祭，仁之則也。”（《春秋左傳·僖公三十三年》B5.33.6/121/16）（乾）九三曰：君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎，何謂也？子曰：君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾，因其時而惕，雖危無咎矣。（《易經·乾·文言》2/5/5）
- 50 錢穆，《錢賓四先生全集（11-15冊）·朱子新學案》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998）。
- 51 陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000）。
- 52 劉述先，《朱子哲學思想的完成與發展》（長春：吉林出版集團有限責任公司，2014）。
- 53 陳榮捷，《朱子新探索》（上海：華中師範大學出版社，2007）。



- 54 余英時，《朱熹的歷史世界》，宋代士大夫政治文化的研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011）。
- 55 田浩，《朱熹的思維世界》（南京：鳳凰出版社，2011）。
- 56 張立文，《宋明理學研究》（北京：中國人民大學出版社，2016）。
- 57 錢穆，《朱子學提綱》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014（2002/2005）），110。
- 58 陳榮捷，《中國哲學文獻選編》（南京：江蘇教育出版社，2006），500。
- 59 李相顯，《朱子哲學》（北平：世界科學社，1947），597。
- 60 （宋）朱熹，《朱子全書14冊·朱子語類卷十二》，朱傑人等主編（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010），368。
- 61 （明）胡廣、楊榮等，《四書大全校注·論語集注大全卷一》，周群等校注（武漢：武漢大學出版社，2009），333。
- 62 （宋）朱熹，《朱子全書22冊·晦庵先生朱文公文集卷四十一·管程允夫》，朱傑人等主編（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010），1873。
- 63 錢穆，《錢賓四先生全集（12冊）·朱子新學案》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998），429-473。
- 64 元明以來，學者對朱子的詮釋已開始注重“敬”的方法論，如明初吳與弼曾記錄到：枕上思《晦庵文集》及《中庸》，皆反諸身心性情，頗有意味。昨日欲書戒語云“溫厚和平之氣，有以勝夫暴戾逼窄之心，則吾學庶幾少有進耳。”今日續之雲：“欲進乎此，舍持敬窮理之功，則吾不知其方矣。”蓋日來甚覺此二節工夫之切，而于《文集》中玩此話頭，益有意味也。（[清]黃宗羲，《明儒學案（修訂本）》，沈芝盈點校（北京：中華書局，2013（2008）），24。）元代學者如吳澄對於朱子的敬論也有較為細緻地討論，不過尚未將朱子學的方法論歸結為敬字。參見：方旭東，《尊德性與道問學：吳澄哲學思想研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2015；陳來等，《中國儒學史·宋元卷》（北京：北京大學出版社，2011）。在日本的德川幕府時期（1603-1867），朱子學中有山崎暗齋學派，其主要的學術主張是“敬說”。山崎暗齋以敬義作為學問的宗旨，強調的是身的敬而非心的敬，重點落在敬身，有所謂“道在明倫本在敬身”的主張。參見 岡田武彥，《山崎暗齋》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987；子安宣邦，《江戶思想史講義》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2017）。
- 65 （明）王陽明，《王陽明全集（新編本）卷二十二》，吳光等編校（杭州：浙江古籍出版社，2010），881-882。



- 66 (清)張廷玉等,《明史卷九十六·藝文一》(北京:中華書局,2011(1974)),2367。
- 67 (清)朱彝尊,《經義考新校卷二百二十八》,林慶彰等主編(上海:上海古籍出版社,2010),4128。
- 68 (日)鶴成久章,《明代余姚的禮記學與王守仁:關於陽明學成立的一個背景》(吳震、吾妻重二,《思想與文獻·日本學者宋明儒學研究》(上海:華東師範大學出版社,2010),356-367。
- 69 (明)王陽明,《王陽明全集(新編本)卷七》,吳光等編校(杭州:浙江古籍出版社,2010),258。
- 70 (明)王陽明,《王陽明全集(新編本)卷一》,吳光等編校(杭州:浙江古籍出版社,2010),42。
- 71 “朱熹將‘畏’釋為‘敬’,再變而為王陽明至劉宗周的‘敬亦多餘’,只需‘誠意’即可。對超驗(或超越對象)的上帝(‘於穆天命’)的畏懼,既完全失去;管轄人心的‘天理’只在此心之中。此‘心’雖分為‘人心’,但‘道心’又不能脫離充滿感性感欲的‘人心’而存在。結果,‘人心’反而成了更真實的根基。這就無怪乎王門後學幾傳之後,便走入以人欲為天理、由道德形而上學轉到了它的反面——自然人欲論。”李澤厚,《歷史本體論·己卯五說(增訂本)·說儒學四期》(北京:生活·讀書·新知三聯書店,2008),136-137。
- 72 馮友蘭,《中國哲學簡史》,趙復三譯(北京:中華書局,2015),380。
- 73 轉引自劉毓慶,《從經學到文學·明代《詩經》學史論》(北京:商務印書館,2001),18。
- 74 牟宗三,《從陸象山到劉蕺山》(長春:吉林出版集團有限責任公司,2016),146。
- 75 牟宗三,《牟宗三先生全集第8冊·王陽明的致良知教》(臺北:聯經出版事業有限公司,2003),14。
- 76 譚嗣同《仁說》云:“網羅重重,與虛空而無極:初當沖決利祿之網羅,次沖決俗學若考據、若詞章之網羅,次沖決全球群學之網羅,次沖決君主之網羅,次沖決倫常之網羅,次沖決天之網羅,次沖決全球群教之網羅,終將沖決佛法之網羅。然真能沖決,亦自無網羅;真無網羅,乃可言沖決。故沖決網羅者,即是未嘗沖決網羅。迴圈無端,道通為一。凡誦吾書,皆可語斯二語領之矣。”(唐仁澤,《中國近代思想家文庫·譚嗣同卷》(北京:中國人民大學出版社,2014),4。)總之,原有社會的一切均是網羅,學術、倫常、思想、制度,一概需要沖決之。然而沖決之後是迴圈無端?不過譚嗣同又說:“仁學者,于佛書當通《華嚴》及心宗、相宗之書;於西書當通《新約》



- 及算學、格致、社會學之書；于中國書當通《易》《春秋公羊傳》《論語》《禮記》《孟子》《莊子》《墨子》《史記》及陶淵明、周茂書、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。”則他一方面希望用西方的思想來充實和改造社會，同時也並未完全放棄傳統。只不過，激進的思想在此後很快就將傳統學術一概加以拋棄了。
- 77 唐仁澤，《中國近代思想家文庫·譚嗣同卷》（北京：中國人民大學出版社，2014），38。
- 78 賀麟，《五十年來的中國哲學》（北京：商務印書館，2002），3。
- 79 呂思勉，《中國通史》（北京：中華書局，2015），412。
- 80 （美）裴士鋒，《湖南人與現代中國》（北京：社會科學文獻出版社，2015），232。
- 81 賀麟，《五十年來的中國哲學》（北京：商務印書館，2002），18。
- 82 （清）黃宗羲，《明儒學案（修訂本）·明儒學案序》，沈芝盈點校（北京：中華書局，2013（2008）），7。
- 83 蒙培元，《序》，載於郭淑新，《敬畏倫理研究》（合肥：安徽人民出版社，2007），3。
- 84 侯外廬，《侯外廬著作與思想研究第15卷·中國思想通史第四卷（下一）》，張豈之主編（長春：長春出版社，2016），854。
- 85 同上注，866。
- 86 同上注，873。
- 87 畢誠，《儒學的轉折：陽明學派教育思想研究》（北京：中國發展出版社，2010），55。
- 88 楊立華，《宋明理學十五講》（北京：北京大學出版社，2015），267。
- 89 同上注，267-268。
- 90 同上注，266。
- 91 賀麟，《近代唯心論簡釋》（上海：上海人民出版社，2009），82。
- 92 關於“敬”的最新研究論文有：劉夢溪，《敬義論》（《北京大學學報（哲學社會科學版）》，2016，53(3)，5-24；翟奎鳳，《程朱論“敬以直內，義以方外”——兼談理學對經學的選擇性凸顯及其自我建構》（《中國哲學史》，2013(3)，59-64；吳震，《略論朱熹“敬論”》（《湖南大學學報（社會科學版）》，2011，25(1)，11-17；向輝，《王陽明教化哲學研究》（北京：北京師範大學博士論文，2017）。
- 93 張岱年，《儒家哲學是教育家的哲學》（《華東師範大學學報（教育科學版）》，1989（1），13。
- 94 同上注，13-14。



- 95 潘光旦，《儒家的社會思想》（北京：北京大學出版社，2010），130-131。
- 96 （明）王陽明，《王陽明全集（新編本）卷七》，吳光等編校（杭州：浙江古籍出版社，2010），273。
- 97 余英時，《朱熹的歷史世界》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011），2。
- 98 同上注，291。
- 99 繆天綬選注，《明儒學案·新序》（上海：商務印書館，1931），26。
- 100 熊十力，《新唯識論（壬辰刪定本）》（北京：中國人民大學出版社，2009），165。
- 101 同上注，181。
- 102 熊十力，《十力語要·答張季同》（上海：上海書店，2007），3。
- 103 唐文治，《陽明學術發微》，《民國時期哲學思想叢書（第一編第91冊）》，林慶彰編（臺中：文聽閣圖書有限公司，2010），14。
- 104 同上注，12。
- 105 （宋）朱熹，《四書章句集注·大學章句》（北京：中華書局，2014（2011）），8。
- 106 唐文治，《陽明學術發微》，《民國時期哲學思想叢書（第一編第91冊）》，林慶彰編（臺中：文聽閣圖書有限公司，2010），36。
- 107 張岱年等，《中國知識份子的人文精神》（鄭州：河南人民出版社，1994）。
- 108 同上注，10。
- 109 任時先，《中國教育思想史》（臺北：臺灣商務印書館，1987（1937）），16。
- 110 同上注，221-222。
- 111 同上注，222。
- 112 余英時，《現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展》（《中國文化》，1995（1），1-25。
- 113 李景林，《教化的哲學：儒家思想的一種新詮釋》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005），3。
- 114 同上注，448。
- 115 《宋明理學史》（下）分三編：第一編、明初的理學（1-5章，朱學統治地位的確立、宋濂、劉基、方孝孺、曹端、薛瑄、吳與弼等）；第二編、明中期心學的崛起及王守仁心學的傳播（6-25章，陳獻章、湛若水、王守仁、錢德洪、王畿、鄒守益、聶豹、羅洪先、劉邦采、王時槐、胡直、薛應旂、唐鶴征、黃綰、張元忭、王艮、何心隱、羅汝芳、李贄、羅欽順、王廷相、呂坤、陳建、顧憲成、高攀龍、劉宗



- 周、黃道周、方以智等)；第三編、明末清初對理學的總結及理學的衰頹(26-36章，孫奇逢、黃宗羲、李顥、陳確、顧炎武、傅山、王夫之、顏元、李塨、陸世儀、陸隴其、李光地等)。該書以朱王學說對峙(程朱理學和陸王心學的對峙)為基本分析邏輯，網羅了有明一代(至清初)主要思想家並對其思想以新中國馬克思主義加以批判，侯外廬認為作為統治思想的和主流思想的宋明理學，以儒學的性與天道作為討論研究的中心內容，吸收了佛學和道教思想，涉及哲學、政治、道德、教育、宗教諸領域，“從政治作用來看，理學是思想史上的濁流。”(侯外廬，《宋明理學史序》，載於侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史(上)》(北京：人民出版社，1984(1997/2005)，21。)
- 116 侯外廬，《宋明理學史序》，載於侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史(上)》(北京：人民出版社，1984(1997/2005)，2。
- 117 侯外廬、邱漢生、張豈之，《宋明理學史(下)》(北京：人民出版社，1987(1997/2005)，237-238。
- 118 李國鈞、金林祥，《中國教育思想史第四卷(明清)》(長沙：湖南教育出版社，1994)，66。
- 119 張學智，《明代哲學史》(北京：中國人民大學出版社，2012)，113。
- 120 同上注，112。
- 121 龔鵬程，《生活的儒學》(杭州：浙江大學出版社，2009)。
- 122 同上注，74-75。
- 123 吳雁南，《陽明學與近世中國》(貴陽：貴州教育出版社，1996)，29。
- 124 同上注，8-15。
- 125 同上注，119。
- 126 同上注，144。
- 127 (明)胡廣等，《性理大全》(濟南：山東友誼出版社，1989)，13-14。
- 128 (明)王陽明，《王陽明全集(新編本)卷四》，吳光等編校(杭州：浙江古籍出版社，2010)，169。
- 129 (明)焦竑，《澹園集卷四·原學》，李劍雄整理(北京：中華書局，1999)，18。
- 130 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》(北京：九州出版社，2013)；張岱年等，《中國知識份子的人文精神》(鄭州：河南人民出版社，1994)，15。
- 131 (英)葛瑞漢，《中國的兩位哲學家：二程兄弟的新儒學》，程德祥等譯(鄭州：大象出版社，1999)，122。
- 132 同上注，622。



- 133 (明)王陽明,《王陽明全集(新編本)卷二》,吳光等編校(杭州:浙江古籍出版社,2010),60。
- 134 同上注,62。
- 135 賀麟,《近代唯心論簡釋》(上海:上海人民出版社,2009),70。
- 136 錢穆,《王陽明先生傳習錄及大學問節本》(《學術季刊》第5卷第2期,1956);《中國學術思想史論叢(第7卷)》(合肥:安徽教育出版社,2004)。
- 137 牟宗三,《從陸象山到劉蕺山》(長春:吉林出版集團有限責任公司,2013),85;《牟宗三先生全集第8冊》(臺北:聯經出版事業股份有限公司,2003),110。
- 138 李相顯,《朱子哲學》(北平:世界科學社,1947),611-612。
- 139 (明)呂柟,《呂柟集·涇野子內篇卷十三》,趙瑞民點校整理(西安:西北大學出版社,2014),104。
- 140 (明)鄒守益,《鄒守益集卷一〇》,董平編校(南京:鳳凰出版社,2007),515。
- 141 (清)黃宗羲,《明儒學案(修訂本)》,沈芝盈點校(北京:中華書局,2013(2008)),8。
- 142 韓林合,《虛己以遊世:莊子哲學研究(修訂本)》(北京:商務印書館,2014)。
- 143 張世英,《新哲學講演錄(2版)》(桂林:廣西師範大學出版社,2008),464。
- 144 (日)溝口雄三,《作為方法的中國》(北京:生活·讀書·新知三聯書店,2011)。溝口為了批評日本學界沒有中國的中國學而提出了“作為方法的中國”這一概念,他認為以中國為方法就是要通過中國來進一步增進充實對世界的多元化的認識,從而創造出更高層次的世界圖景。溝口評論道,日本的陽明學研究,只抽取了心學、心的哲學、內面主義之學、實踐之學等等和社會性存在的中國陽明學完全無關的、也就是和本體割裂開來的現象的一部分,在現象的範圍內進行量的比較。(第160頁)
- 145 賀麟,《近代唯心論簡釋》(北京:商務印書館,2013),4。
- 146 (明)王陽明,《王陽明全集(新編本)卷三十九》,吳光等編校(杭州:浙江古籍出版社,2010),1553。
- 147 張君勱,《新儒家思想史》(北京:中國人民大學出版社,2006),559。

