

发明实推内圣功

——思想史上的《近思录》系列之四

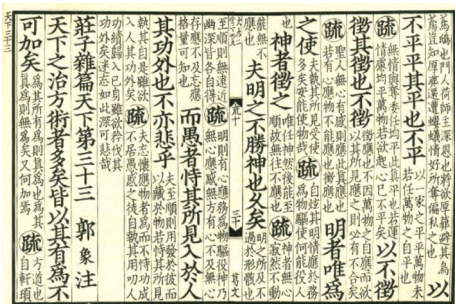
孙海燕

人的思想，大抵是对自身生存状况的觉解，以及对生命理想的表达。一种学说，无论产生的机缘如何特殊，既能在思想史上占据一席之地，必有其自身的价值，适应了人类的某些渴望。此学说若能可大可久，教导大众走一条自利他的道路，无疑是一种“好学说”。

从周敦颐等人算起，宋明理学的诞生已近乎千年，乃至成为东亚地区的主流文化，对中国人心理更是产生了深刻影响，当然有其存在的价值，甚至称得上难得一见的“好学说”了。那么，作为宋明理学的经典，标志着儒学重大转型的《近思录》，又究竟“好”在哪里？它在思想史上的特色与贡献何在？

一、“学以成圣”的生命追求与主静工夫

在内容编排上，《近思录》虽借鉴了《大学》“三纲八目”的儒家矩矱，但比照传统儒典，其思想发明不在“亲民”而在“明明德”，不在礼乐刑政的“外王”，而在格致诚正的“内圣”，字里行间渗透着道学家“学以成圣”的生



《庄子》书影

命渴盼，反映了儒家性格的一大嬗变。

“内圣外王”之说，首见《庄子·天下》篇：“是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人，各为其所欲焉，以自为方。”这里的“内圣外王之道”，是指古代帝王修养自身与治国安邦的根本道理。“圣人”的观念，本脱胎于传说中理想化的部落首领，具备通神明、高权位、伟勋业、聪明睿智、德行完备等人格特征。孔子之前，圣与王本不分家，后来走向分离。孔子有德无位，当时就有人称其为圣人。下传到孟子和荀子，凸显圣人“仁且智”的面向，乃有“人皆可以为尧舜”，圣人可“积而致”等观念。秦汉一统之后，“圣人”并未沿此“德智化”思路前行，

转又被塑造成天生异表、人神杂糅的帝王，直迄宋代道学之崛起，历代儒者大抵以“君子”为修养目标，罕见以圣人自期者。无论如何，圣人作为儒家之至尊，终究有常人不可企及的位格。

随着文化的流变，尤其受到禅宗“即心即佛”“见性成佛”等思想的熏染，到了宋儒这里，传统圣人的神异、权位、功勋等维度脱落殆尽，心性修为上的“精一”“无意”的面向被聚焦并放大，圣人也成为现实的人格追求。此时的“内圣外王”也可理解为“内修外用”或“明体达用”。唐君毅先生说：

宋明儒自觉的教人寻孔颜乐处，以成德之乐为归趣，同时即自觉的要讲明圣学。故教人为学之始，即立志作圣。古者圣与王连，所谓内圣外王。孔孟教人皆偏重教人为士，由为士自可归于圣，故曰：“人皆可以为尧舜。”然孔孟教人殊少直截教人为圣。荀子虽明言为学“始乎为士，终于为圣人”，未尝直截教人皆以为圣自勉。汉儒则恒谓圣由天出，非由学而至。然宋明理学之教人，则常在第一步即要人立志为圣。（《中国哲学原论·原道篇》）

唐先生之论可谓的当。吾人不必阅读《近思录》，翻翻今人“宋明理学”类的书，多能见周敦颐这段话：

或问：“圣可学乎？”濂溪先生曰：“可。”“有要乎？”曰：“有。”请问焉。曰：“一为要。一者，无欲也。无欲则静虚动直，静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通、公溥，庶矣乎。”（《近思录·存养》）

这是儒学史上标志性的话，可谓“尸居龙见，渊默雷声”！上溯千年，儒家对中国文化的影响，多在政治伦理方面。心性修养上反倒是佛、道两家的天下，一曰见性成佛，一称得道成仙，可谓各逞雄长。儒家直到周敦颐，才掷地有声地宣告：圣人可学！这一宣告与孟子人皆可成圣有重要不同（揭示人性的高度与可能），意味着圣人已成为现实的追求目标。周敦颐的圣人观念及工夫，如“静虚动直”“明通公溥”云云，都是他体悟而得，非考索而致。正像六祖慧能宣扬“即心即佛”堪称一场宗教革命一样（钱穆将慧能比喻为佛门的马丁路德），“学以成圣”也不啻为儒家的一场内部变革。

濂溪这段话，可谓点睛之笔，不仅宣告了圣人可学，而且是他“主静说”的核心，甚至堪称整个宋明理学“成圣”工夫的要义。当然，这段话的儒家性格并不鲜明，或者说佛、道色彩还要多一些。但要看到，无论是佛、道也好，儒家也罢，都有一种基于静中体悟的共识，即人在下一番“静定”工夫后，能达致一种清明、充实和愉悦的心境。这种心境有难以言传的一面，包含有诸多复杂

的层次和面向，通此心境的路向也差别多途，可谓毫厘千里。笼统地说，在此澄莹之境，人的念头会变得超常细微，可以借此作变化气质的工夫，或变得专注而忘我。无论如何，与那些因物欲扰乱而粗浮流荡的头脑相比，无疑有天壤之别。这种心境之证立，本身意味着一种生命智慧的开启，提高了人对各种物欲的免疫力。此由静定而来的心之灵明，俨然一棵树成长所需的肥沃土壤一样，不仅对人的建功立业大有裨益，更是人开智成德的心理基础。

先秦儒者对此早有觉察，孔子说“清明在躬，气志如神”，孟子重视存养“平旦之气”，被排斥在“道统”外的荀子，有“虚壹而静，谓之大清明”等见识，《大学》更有“知止而后有定……”的工夫次第。当然，综合儒、释、道三家而观，佛教的“止观之学”于此着力最深，畅演最著，对道学家的影响最为直接。无此影响，道学家很难有“半日静坐，半日读书”的学问方式，圣人也未必成为现实的人格追求。至于肯定此向内的静定之力后，儒、释、道又如何各求进境，则与各家的立学宗旨有关。儒家的特色是：以此静定力，行我仁义道。即便在儒家内部，因人的根器、机缘等不同（包括对佛家禅定的吸收不同），对此静定力量的开发也大相径庭，道学的“主静”、“存诚”和“主敬”等说法，就反映了这一差异。心学与理学的分野，也与此颇有关系。

二、对圣道的“深造自得”和对“荆公新学”的批判

致力“明体达用”之学，以重建社会与心灵秩序，是北宋新儒学各家的共同旨趣。但道学之为道学，格外重视对圣人之道深造自得。这首先表现在《近思录》“四子”对“学贵自得”的反复强调上。周敦颐说：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之谓事业。彼以文辞而已者，陋矣。”（《近思录·论学》）程颢说：“学只要鞭辟近里，著己而已。”（《近思录·论学》）程颐说：“学也者，使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也。”（《二程遗书》）张载说：“义理之学，亦须深沉方有造，非浅易轻浮之可得也。”（《近思录·致知》）诸如此类，不胜枚举。

自孔子以来，儒家就讲究“修己以安人”“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，但这种修身乃以“六艺”为本，重在“博文约礼”的“合内外之道”。道学家对圣道的“切己体察”，不仅远迈汉唐之儒（不走训诂注疏的老路），而且超过了先秦儒家（尽管他们认为孔孟本是如此），在心性上着意作“克念作圣”的工夫。推动这一“内转”的原因很多，数其大者，除了屡屡提及的佛老影响外，还与道学家现实中的一个“头号敌人”有关，此即政敌王安石及其“荆公新学”。

王安石得君行道，厉行新法，这是千古罕遇的大事，其自身也处在时代的风口浪尖。作为在政治上反对变法而受到打压的一方，张、程等人提倡的道

学，无论在主观和客观上，都势必要“自异”于荆公新学，通过学术的正统性以争取政治的话语权。钱穆说：

王安石变法，明道横渠皆被摈，其专明道学，即所以争政术，此一也。又此四人既不在中朝，迹近隐沦，虽二程较显，然此四人交游声气皆不广，故其学特于反己自得，有深诣。（《朱子学提纲》）



《朱子学提纲》书影

与王安石的这场政治角力，客观上助长了道学“外王必出自内圣”的逻辑。对王安石，程颢曾批评说：

公之谈“道”，正如说十三级塔上相轮，对望而谈曰，相轮者如此如此，极是分明。如某则蠢直，不能如此，直入塔中，上寻相轮，辛勤登攀，迺迤而上，直至十三级时，虽犹未见相轮，能如公之言，然某却实在塔中，去相轮渐近，要之须可以至也。至相轮中坐时，依旧见公对塔谈说此相轮如此如此。（《二

程遗书》）

在程颢看来，王安石谈论圣道完全是外行，犹如站在十三级高塔外描绘塔顶的相轮一样，不过得其仿佛而已，正确的做法是从塔底拾级而上，亲自摸到相轮。他正是这样做的。这段话说出了道学的一大特色，即对圣道必须“实有诸己”，一如程颐之所说“闻之，知之，得之，有之”，这是一个淬髓沦肌、最终与道同体的生命成长过程。

平情而论，王安石一生尊崇孟子，其“新学”何尝不是大谈“道德性命”？较之于汉唐诸儒，此本身已多了一层内转。他的变法虽从整顿财赋入手，背后也自有一番宏伟擘画和“大有为”精神，非止于富国强兵而已。对王安石之学，道学家也非一概批评，程颐就认为其《易传》可读。总体来看，王安石更重视经世致用，主张以儒为主，调和三教，遍采诸家之长，认为性无善恶，在道学家眼里，这分明是博而不约，杂而不纯。加上他用人不当，以及新法实施中的“与民争利”等问题，都使得志在通过“格君心之非”形成朝野上下尊德乐道之风尚的道学家极为不满。程颢一度支持新法，后加入司马光等人的反对阵营。王安石批评程颢之学“如上壁”，言其迂执难行；程颢指责王安石之学“如捉风”，言其徒劳无功。彼既君子，我亦君子，但因为政见、性格等差异，君子未必能合作共事，反倒势同水火，互相拆台。这也是历史的常情与无奈。

道学家的长远敌手，自然是佛教的禅宗，但荆公新学直接关乎其政治抱负和现实利害。张载之弟张戢，就与王安石有过一场剑拔弩张的争论。程颐批评荆公新学是功利之学，新法也必将“上下交征利”而祸国殃民。他认为“在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学”，这种功利之学“坏了后生学者”（《二程遗书》）。政见的不同，固然有思想的分歧，但政治斗争又加剧了学术分野。王安石刚愎自用的性格，二程以道自高的自负，使双方终不免于意气之争。程颐后来谈到这场党争涂炭天下的恶果，认为与“吾党”争之太过有关，自承应“两分其罪”。道学家对荆公新学的排挤打压，在南宋高宗时达到高潮，二程的弟子杨时攻击尤力，斥王安石操弄管商申韩之术，坏了“祖宗法度”，乃国家沦亡的罪魁祸首。这类议论后被朱子沿袭，影响深远。直到《宋元学案》编者，仍将“荆公新学略”置于全书末尾，此诚未免于门户之见也。

三、“义利之辨”的加剧与“外王之学”的困顿

道学之“深造自得”的另一表现，是儒家“义利之辨”传统的加剧。为占据道义制高点，道学家攻难王安石，显然运用了这一思想武器。“重义轻利”本是儒家的一大价值取向，唯在不同时期和不同儒者那里有程度的差异而已。孔子比较中庸，主张“见利思义”，所谓“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也”；他肯定管仲“九

合诸侯，一匡天下”之功，实际上并没有完全否认“霸道”。孟子则咄咄逼人，羞言五霸，大呼“何必曰利”，此后儒者多以言利为耻，董仲舒乃有“正其谊不谋其利，明其道不计其功”之言。在这场儒学复兴中，以二程为首的洛门师弟，分明开展了一场以成圣为目标，以“存理灭欲”为工夫内容的“修道运动”，使传统的“义利之辨”升格为“理欲之辨”。道学家要“灭”的，当然是不合“理”的“人欲”，而不是人的正常欲求；但也要承认，在道学家这里，义、利或理、欲对立变得更尖锐了。如果说“寡欲”“节欲”是儒家对欲望的基本态度，程颐的“存理去欲”就多少带有禁欲色彩了。这一倾向不仅表现在“饿死事极小，失节事极大”等价值剖判上，或者像门人谢良佐自觉断绝“色欲”这类事上，更表现在对“义”作为道德信念之纯粹性的强调上。程颐说：

不独财利之利，凡有利心，便不可。如作一事，须寻自家稳便处，皆利心也。圣人以义为利，义安处便为利。如释氏之学，皆本于利，故便不是。（《近思录·出处》）

这简直是诛心之论。如果说“义利之辨”表现在人我之间的利益取舍，“理欲之辨”则要在“心窝里杀贼”了。在程颐处，“欲”还有更深的含义，指向一种“意欲”或“安排”（近于禅家的“拟

议”或“分别心”),所谓“有安排布置者,皆非自得也”(《近思录·论学》),故“人心不可有所系”。只有做到心无所系,才能臻于“由仁义行,非行仁义”的圣境。

道学家讲究“深造自得”,还体现在对“文章”“训诂”之学的批判上。程颐说:“古之学者一,今之学者三,异端不与焉。一曰文章之学,二曰训诂之学,三曰儒者之学。欲趋道,舍儒者之学不可。”(《近思录·论学》)他认为除了佛、老等异端之学外,学者从事文章、训诂之学,也是自绝于圣道的。在这方面,程颐身先示范,自觉摒弃了一些文人习气,表现出庄敬严毅的生活态度。他不戏谑,不作诗,不观画,不啜茶,不看花,不坐轿,更遑论世俗的声色之娱了。他认为“作文害道”,看不起以文章名世的苏轼。苏轼则讥讽他迂执不通情理,声言要打破洛学的“敬”字。两家门人也类同仇敌,相互嘲弄诋骂不已。

程颐的这种作风,未免有矫枉过正之处,但绝非“假道学”“假正经”,而是“真道学”“真正经”。有人问程颐:你几十年这样严格,不感到劳苦吗?程颐说:“吾日履安地,何劳何苦?佗人日践危地,此乃劳苦也。”(《二程遗书》)这是他对程颢“既能体之而乐,亦不患不能守也”(《二程遗书》)的现身说法。程颐能“日履安地”,不仅得益于自小受到的家教,更与他长期“深造自得”而有的内心泰足,包括对圣道的强烈自信与向往有关,弘道意识充盈了他的身心,带给他勇气和力量。吾辈切莫随顺

世俗,嘲笑他“固执迂腐”,须知五代乃中国历史上十分黑暗混乱的时期(弑君、弑父几成惯例)。程颐这一荷道而立的形象本身,恰像河道中分开水流的巨石,对五代以降的人伦溃败与价值无序有着强烈的对治意义。

这种“自得”之学,还可从道学内部予以审视。张载与二程互为师友,辞世之后,很多弟子归于二程,关、洛二学自是大有渊源。张载说:“二程从十四五时,便锐然欲学圣人。”(《近思录·观圣贤》)与二程不同,他少喜谈兵,是一位志在平戎万里的热血青年,后因范仲淹的点拨(“儒者自有名教可乐,何事于兵”)而折节圣道,倾心儒典。论及弘道之勇,研几之深,注重学问之“自得”,张载之于二程,可谓有过之而无不及。他强调“学贵心悟,守旧无功”(《经学理窟·义理》),“求为贤人而不求为圣人,此秦汉以来学者大蔽也”(《宋史·张载传》)。他认为孔子平时常谈论“性与天道”,因弟子未能深造自得之,才认为“不可得而闻”。这实不免言之过深。

从思想特色看,张载与二程可谓博约互见,张载学问比二程更为开阔,二程工夫比张载更为精纯。张载治学以礼为先,注重学以致用,在二程看来不免有“驳杂”“外铄”之弊,他们对张载的涵养境界也不无微词。程颐批评张载论道“有苦心极力之象,而无宽裕温厚之气,非明睿所照,而考索至此”(《近思录·致知》)。二程虽然很欣赏张载的《西铭》,但认为这只是“造道”而非

“有德”之言。言外之意,《西铭》所揭示的“民胞物与”之境,只是张载推究揣摩的结果,不是工夫精熟后的自然呈露。

此极重“深造自得”的洛学,被杨时、谢良佐等人继承,特别是经过朱子的综合创新,后来逐渐成了思想界的主流。当然,在赵宋的内忧外患中,这一学问也招致了激烈批评。陈亮与朱熹就有著名的“王霸义利”之辩。叶适批评道学家将儒家的内圣外王之道内缩为玄虚的心性之学,所谓“尽废古人入德之条目,而专以心性为宗主,虚意多,实力少。测知广,凝聚狭,而尧舜以来内外交相成之道废矣”(《习学记言》)。

这类批评之当否,后文还将会谈到。无论如何,与“内圣”方面的大事发明相比,道学家对“外王”的贡献显得乏善可陈,反不如李觏、王安石等人。萧公权先生说:

宋代政治思想之重心,不在理学,而在与理学相反抗之功利思想。此派之特点在斥心性之空谈,究富强之实务。(《中国政治思想史》)

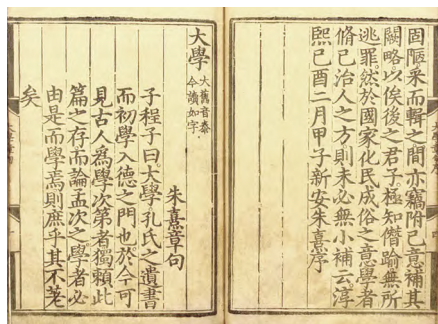
就《近思录》一些选段看,道学家谈“外王”,只是袭取《大学》修齐治平的规模,更强调孟子的“格君心之非”而已。程颢《陈治法十事》,算是道学家有口皆碑的典范了,但置之于中国政治思想史,也难说有什么理论贡献。至于一些时措之议,比如对宗子法的强调,也大都源自《周礼》。其他如张载极

言恢复井田、封建制等,显然是因迷信“三代之治”而用力过猛的表现。老实说,这类想法真的付诸实践,恐怕比王安石新法带来的问题更大。其实连朱子也认为井田封建这类古制“难下手”。黄百家说:“(横渠)好古之切,谓《周礼》必可行于后世,此亦不能使人无疑。”(《横渠学案》)在我们看来,正是强烈的“法先王”意识,限制住了道学家的头脑。相对来说,王安石反而更清醒些,主张对先王之政只能“法其意”(法先王之意以合当时之变),故其能尊《周礼》而变通之,不像张载这样墨守成规。顺便说一句,《近思录》的不少条目,都有与荆公新学等学派论战的背景。

四、儒家经典的重塑与性命之学的奠基

这种内圣之学的证成,表现为经典系统的重塑和性命之学的奠基。今人提及儒家思想,首先会想到“孔孟之道”与“四书五经”,此乃宋明理学之赐。宋代之前,“四书”的地位远不能与“五经”相提并论。“四书”中,只有《论语》较早受到重视,《中庸》《大学》不过《小戴礼记》中的两篇,《孟子》则长期与《荀子》相颉颃,南宋时才成为“十三经”之一。

“四书”在地位上压倒“五经”,当然有一个漫长过程。除佛道人士外,唐代的韩愈、李翱就特别表彰《大学》《中庸》,王安石更以推崇《孟子》著称。朱子撰写《四书集注》,堪称“四



《大学》书影

书”定格的临门一脚，这与他程颐思想的继承关系很大。《近思录》多选程颐强调“四书”之语，如说：“初学入德之门，无如《大学》，其他莫如《语》《孟》。”“学者当以《论语》《孟子》为本。《论语》《孟子》既治，则‘六经’可不治而明矣。”“学者先须读《论》《孟》，穷得《论》《孟》，自有个要约处，以此观他经，甚省力。《论》《孟》如丈尺权衡相似，以此去量度事物，自然见得长短轻重。”朱子曾将“四书”比作熟饭，“五经”比作稻禾，认为前者是后者的精华，后者较为粗糙，须打磨一番。当然，朱子对“四书”的优越性发挥得更充分，如说：

《语》《孟》工夫少，得效多；
六经工夫多，得效少。

某要人先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。（《朱子语类》）

我们当然也不能说道学家不重视“五

经”，但这里涉及学问的一种规律，即某学问首先被重视的内容，通常是最重要的部分，至少实际结果多是如此。“五经”既然在义理精纯和研读次第上都位居“四书”之下，其在儒家经典中的地位无疑下降了。随着“五经”向“四书”偏移，“孔孟之道”逐渐代替了“周孔之教”。荀子等人则被排在道统之外，安贫乐道的颜回成为学习的榜样。这是不同时代儒家思想性格的一种人格化呈现。

这一嬗变，无疑是儒家经典的一种内部调适，适应了道学对抗佛老的“内圣学转型”之需要。“五经”属于王政之学，文辞古奥，内容繁杂，需要专业的章句训诂；“四书”更注重人伦生活和性命修养，不仅篇幅小，语义也较通俗，稍有文化者即可通读。其中，《大学》是对儒家之道的系统论述，《中庸》义理深奥，满足了学者对性命之学的热衷。还要补充一点，因《易经》涉及天道性命的内容较多，在“五经”中地位最高。道学“四子”学理上也多渊源自《易经》，《近思录》有三成以上条目直接与《易经》相关。杨儒宾先生将“四书”与《周易》合称为宋明时期的“新五经”，此论是可以成立的。

应强调指出，此时的“四书五经”，已成为“宋明理学版”的“四书五经”。《近思录》作为“四书五经”之阶梯，实际也成为宋明儒家的新经典。前文提到，比照于传统“四书五经”，《近思录》更像一部“谈修行”的书，这不是说前者不谈修行，周公的“疾敬德”，孔子的“修

己以敬”，孟子的“尽心知性”，岂不都是在谈修行？其间最大的差别是，《近思录》以“成圣”的主题，构建出一个由天、道、命、性、情、心、理、气等概念组成的性命系统。这一系统可以由五个问题勾勒出一个大致轮廓，即人何以要成圣？成圣的根据何在？阻力何在？如何克服阻力？圣人境界何如？人为什么要成圣，这与儒家“修己安人”的主题相关，通俗点说，就是让自己幸福，让他人幸福，大家共同营造一个美好的社会。成圣的根据，是圣人与我同类，人人皆有纯粹至善的天命之性。成圣的阻力，在于气质之性遮蔽了人性本来的清明。如何克服？即通过各种“复性”的工夫，恢复先天的良知本体。至于圣人的境界，则是一种不思不勉而无不中道的圆满境界。

这些道理，说说似乎很简单，深入探讨起来就复杂多了。道学探讨的内容，本是传统儒家极少谈论的“性与天道”，是关于身心性命的深奥论题。比如，理与气何者更根本？心与性、情或物的关系何如？如何格物穷理、存理灭欲？主敬与主静，性即理与心即理，气质之性与天命之性的差别何在？仁者何以能与天地万物一体？这都牵涉宇宙与人心、人性与气质等诸方面的复杂关系。单就上述核心概念说，有的来自“四书五经”，有的源自佛、道二氏，有的是道学家自己“体贴出来”（如二程之于“天理”）。再比如，道学家“语录”都是门人记录，

难免经过记录者主观筛选，而道学家教学又注重因材施教的补偏救弊，对不同根器的弟子各有“开示”与“对治”。更何况，这种心性之学不是今人客观理性的学术研究，乃生命修炼之学，一切都是以切实的修正工夫为身心经验的，牵涉个人切实的修正工夫与主观体验，每个人“受用”不同，对理论的发挥也面目各异。这一切，都加大了道学义理的复杂性。

按照陈立胜先生的分析，孔孟儒家处在一个“德行培育”的时代，其思想的主旨是修身成为“君子”；宋儒则开启了一个以“成圣”为目标的“心灵操练”的时代，“意念的对治”成为工夫修炼的焦点。（陈立胜：《儒家修身之道的历程及其现代命运》）这正是道学不同于传统儒家之处。应该说，真正意义上的心性工夫论是由宋儒奠立的。朱子说：“义理精微，《近思录》详之。”与几百年后的阳明心学相比，《近思录》的心性之学诚有粗略芜杂之处，与先秦儒家的王政人道之学相比，无疑意味着一种思想范式的转换，标志着一场新的生命自觉之开启。它以更高的思辨水平，更鞭辟入里的修行工夫，疏浚出一条充满了真诚、仁爱和自由的人性航道，在宋代尤显得生机勃勃。即此而言，道学无疑是思想史上的一大发明。

（孙海燕：广东省社会科学院哲学研究所副研究员）