

## 道经伊洛分朱陆

——思想史上的《近思录》系列之六

孙海燕

程颢与程颐是《近思录》的核心人物，但二程思想差异很大，冯友兰将两人分别视为心学、理学的开山。朱子主要继承了程颐，受其里里外外的影响，《近思录》偏于理学，且多少遮蔽了其他三人的学问特色。

本文将结合上节有关人性与圣人的论说，以二程思想的差异为线索，略述理学与心学两大儒家派别的分化及特色，算作是《近思录》的“后传”与反响。



《近思录》书影

### 一、二程气质与工夫之差异

道学家无不持性善论，亦是“复性说”的修习者。他们认为圣人与我同类，人心万理皆备，因气禀私欲的遮蔽，而不能“天理流行”，故须以修养工夫变化气质彰显天性。但“江山易改，本性难移”，变化气质又谈何容易，说到底是要改变已有的人性结构，此结构既包括代际遗传（演化心理学表明，习性很大程度上源自遗传），更包括人自觉“志于学”之前的种种遭遇。依上文对人性发生次第的描述，尚不必说觉性层面的开放与未完成性，即使人在生理、情感、理性等层面的各种欲求与观念，已形成诸多牢不可破的积习，在性情上表现为贪吃或贪睡、好名或好色、重情或重理、喜动或喜静、刚强或柔弱、聪明或愚钝等性向。此即理学家说的“气质之性”，佛家所谓的“根器”。

标榜“惟精惟一”的道学，本质上不是知识探究，而是“学以成圣”的生命冶炼。相对于其他学问或人格目标，此学说要深度处理人性中的欲望、情感与观

念，故尤其要立足于人性的复杂现实。可以想象，假设某学说的培养目标不是中道而行的圣人，而是一大食量的人，或强壮勇猛的武士，或《红楼梦》中贾宝玉那样的真情主义者，该目标实现起来就单纯得多（倘如此，道学家多半沦为下层根器之人）。要强调的是，儒者志于圣道，即便所学内容相同，但因气质不同，在学习成效上必有差异，此转而又影响到他本人的学说。程颢说“性静者可以为学”（《宋元学案》卷一三）。“质美者明得尽，渣滓便浑化，却与天地同体。”（《近思录》卷二）这都是以成圣为气质的标准。气质不对路，纵有“人一己百”的工夫，也难有大的成就。历史地看，能将某一学问发扬光大者，必是就其根器所长，又因缘具足，对此学问好之乐之的有恒之人。

二程兄弟的成长环境相同，自幼皆锐意做圣人，但天赋气质对他们的学问及境界影响很大。朱子说：“明道德性宽大，规模广阔；伊川气质刚方，文理密察。其道虽同，而造德各异。”（《答刘子澄》）从性情看，程颢自然和乐，明睿通达；程颐则刚正严毅，缜密拘谨。程颐任崇政殿说书，小皇帝折根柳枝他也要教训，连推荐他的司马光听到后也不免摇头。邵雍临终，劝诫他面前的道路要放宽些，其实是说他不够宽容大方。关于二程，还流传一些“段子”，一曰“座中有妓，心中无妓”，说兄弟同赴一宴，席上有妓女劝酒，哥哥泰然自若，弟弟则拂袖而去，几天后还耿耿于怀。如此



河南洛阳嵩县两程祠

等等，不一而足，世人显然多褒大程而贬小程。

道学史上，程颢有“天生完器”之誉，堪称圣人“胚子”。当他还不会说话时，就以手指点叔祖母找到数日前遗落在外的发簪。程颐称赞他“资禀既异，而充养有道，纯粹如精金，温润如良玉，宽而有制，和而不流”（《近思录》卷一四）。天资颖悟，配以合理的修行，使程颢闻道甚早，造詣极高，二十八岁时，表叔张载就向他请教“定性”问题。他仕途也较顺利，很早就中了进士，辗转担任地方和朝廷官员，富有行政才能，视民如伤，德名素著。对其未享高寿，未尽其才，时人有“天下人无福”之叹。

与其弟相比，程颢更重视直觉体悟，有着和乐简易的学问风格。这当归结为两人因性情差异而导致的精神境界不同。朱子说：“明道浑然天成，不犯人力。”程颢很早就常住于和乐自然的觉性之境，其《定性书》云：“人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智，自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。”“各有所蔽”的“情”，即清浊不一的气质。“自私”是以

利欲为念，“用智”即理性算计，有此二者，心体就不能廓然大公，做不到“以有为为应迹”。他还提醒说：“苟规于外诱之除，将见灭于东而生于西也。”“莫若廓然而大公，物来而顺应。”这是儒门“大禅师”的境界。

此工夫境界，《识仁篇》说得更明白：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。”“未尝致纤毫之力，此其存之道。”这是先向内证取一种人性境界，然后在事上磨炼，逐步消化后天的习气。此“识仁”工夫，近于佛家的“悟后起修”（理可顿悟，事须渐修），“悟”即悟万物一体之“仁”；“修”即随时照破各种习气，在动静语默中保持自由和乐之心。“学者全体此心，学虽未尽，若事物之来，不可不应，但随分限应之，虽不中，不远矣。”（《近思录》卷四）做到了“识仁”，虽还不能说“从容中道”，在应事接物上已游刃有余了。朱子以《识仁篇》乃“地位高者”之事，未选入《近思录》。杨儒宾认为，此篇主旨谈体证仁体，属工夫话题，但工夫的前提是“识得此理”，又简直无工夫可作。故准确地说，文中“不须防检，不须穷索”云云，其实是“识仁”有成后的保聚工夫。（《理学的仁说》）

我们认为，此觉性境界之证成，与程颢出入佛老而“终日坐如泥塑人”有关。此境界与孔子由博文约礼而仁精义熟后的化境——“从心所欲不逾矩”同中有异。必须承认，禅家直指人心的“见性”工夫，确实为人类的觉性体验开

启了方便之门。它似乎是一捷径，让人的生命成长提了速，“利根人”循此路径，不待七十岁，就可能证入常人难以企及的觉性之乐。有此快乐，本很容易堕入佛老，但强烈的儒家立场与道德意识，使程颢转进到人伦物用中的孝悌忠信、为官行政中的“视民如伤”上来。由此可见，同属觉性之境，因价值立场的异趣，其觉性内容又有很大不同。正如儒家的理性是以“社会性情感”为内容的道德理性一样，儒家的觉性又是充满道德意识的觉性，它手段上虽有取于禅家的默坐澄心，目标上却未走向佛家的“生灭灭已，寂灭为乐”，而是通向鸢飞鱼跃的宇宙生意。

在天分上，小程似不如大程。他常年以布衣身份讲学侍亲，兄长死后，才在司马光等人的举荐下，教导年幼的哲宗读书，学问性格也渐露峥嵘。其中，“涵养须用敬，进学则在致知”，堪称程颐的工夫要旨。涵养用敬即“主一无适”，“敬”是以心的照察意识，时时做主，保持心境的虚静专一。“用敬”必须与“致知”结合起来，才能使行为“中



《孝经》书影

节”。譬如行孝，不仅要孝心诚笃，还要知温清定省。程颐的“格物穷理”与“致知”“集义”大抵可视为同义语。“只知用敬，不知集义，却是都无事也”，“须是集众理，然后脱然自有悟处”。至于穷理方法，则有读圣贤经典、评议历史人物、人事历练、观天地生物气象等。

程颐的格物穷理，与程颢的“识仁”不同。前者先要在主客对立中研究物理，后者则要先悟入一无对待的本体。大概自家“识仁”工夫不佳，程颐极少觉性的体验。有人问：“学何以有至觉悟处？”程颐答：“莫先致知，能致知，则思一日愈明一日，久而后有觉也。学而无觉，则何益矣？”（《二程遗书》卷一八）他说的“觉”，虽有神清智明之义，但不是“觉性”之觉，而是“理性”之觉，即道理的融会贯通。游酢问“阴阳不测之谓神”，程颐反诘说：“贤是疑了问，是拣难底问？”谢良佐自称体察到“何思何虑”，程颐责备说：“是则是有此理，贤却发得太早。”

从人性超越看，情感浓烈的人不易达到理性主宰，而理性极强的人也不易臻于觉性境界。明道对觉性的持守，偏向“识仁”而非“制欲”，“既能体之而乐，亦不患不能守也”，故不以人欲为患，他所讲的“以诚敬存之”，也是“诚”（充实之乐）笼罩下的“敬”。而程颐的“敬”，则明显有程颢反对的“防检”意味。程颐享寿长，读书多，性情在晚年也宽和许多，但终其一生，似未达到程颢的觉性高度，后人称他“大而未化”。

程颢歿后多年，有人询及二程差异，程颐说：“我昔状明道先生之行，我之道盖与明道同。异时欲知我者，求之于此文可也。”但细读《行状》，可知他说的“道”，无非是与佛老、训诂、文章之学相异的道，亦即孟子死后不得其传的“斯文”，尚未说到工夫的差异。二程的大量语录仅标注“二先生语”，合理的解释是，明道在世时，居于讲授的主导，而程颐的思想还未定格，故二人的学问差异尚未显题化，以致亲炙弟子也认为二人的讲论不必严加区分。今人谈及二程学说，仍有人不分彼此地“一锅煮”。我们当然也不否认，二程之学确有许多相同处。但学问之探究，多在存同求异，若只持一粗放的标准，所有道学家皆老二差不多，无须再作分辨了。



两程故里光绪皇帝赐“伊洛渊源”匾额

## 二、朱子的理性探求之路

二程的洛学，随宋室南渡，经杨时、罗从彦、李侗“南剑三先生”四传而有朱子。就工夫特色看，此“道南一脉”明显偏于明道的觉性体验一路。二程弟子杨时以“体验未发”为工夫宗旨，所谓“学者当于喜怒哀乐未发之际，以心体之，则‘中’之义自见。执而勿失，无人欲之私焉，发必中节矣”（《宋元学案》

卷二五)。此默坐体悟，与传统儒家“自讼”“慎独”等工夫不同，它不止于对德感意识的存养与扩充，更吸收了佛家“明心见性”的“禅悟”智慧，要害在于超越“能”“所”对待以“见体”，从而实现“不思不勉”的中和境界。

师从李侗之前，朱子受教于父亲朱松及“三君子”(胡宪、刘勉之、刘子翬)，已属广义的伊洛渊源。三君子融摄佛老，朱子在二十岁前后，也有一段泛滥佛老的历程。师事李侗后，他逐渐斩断二氏葛藤，而严于儒释之辨。然李侗对朱子耳提面命的，恰是禅意甚浓的“体验未发”。朱子回忆说：

既从之(罗从彦)学，讲诵之余，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。若是者，盖久之而知天下之大本真有在乎是也。盖天下之理，无不由是而出。既得其本，则凡出于此者，虽品节万殊，曲折万变，莫不该摄洞贯，以次融释，而各有条理，如川流脉络之不可乱。(《李先生行状》)

二程的工夫差异，只是隐性的自然分化，值李、朱授受之际，已显现为两种不同的工夫进路。黄宗羲说：“罗豫章静坐看未发气象，此是明道以来，下及延平，一条血路也。”(《宋元学案》卷三九)对此血路，朱子终身没有走通。他给人写信说：“李先生教人，大抵令于静中体

认大本未发时气象分明，即处事应物自然中节，此乃龟山门下相传指诀。然当时亲炙之时，贪听讲论，又方窃好章句训诂之习，不得尽心于此，至今若存若亡。”(《答何叔京》)可见兴趣广泛、理性头脑极强的朱子并未契入此“体验未发”之学。他甚至不无遗憾地说：“旧闻李先生论此最详，后来所见不同，遂不复致思……当时既不领略，后来又不深思，遂成蹉过，辜负此翁耳。”(《答林择之》)

耐人寻味的是，朱子虽未接受李侗指点的“体验未发”，却极中意于李氏借以判别儒释的“理一分殊”，由此溯回到程颐的格物穷理。格物穷理，即从探究事物的分殊之理入手，像程颐说的那样，“今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处”(《近思录》卷三)，最终达到对“理一”的把握。与此相关，朱子的“主敬”虽重视静坐，也是为更好地“穷理”，而非体悟“未发气象”。他说：“主敬之说，先贤之意盖以



李侗画像

学者不知持守，身心散漫，无缘见得义理分明，故欲其先且习为端庄整肃，不至放肆怠堕，庶几心定而理明耳。”（《答方子实》）总之，朱子的主敬与静坐带有强烈的主智色彩，与须要拔除理性的“体验未发”不同。

朱子之学，可用“穷理以致其知，反躬以践其实”概括。他一生求道，也有几次大“悟”，但他的“悟”不是境界的突破提升，而是义理的清晰圆融。此与心学家有质的不同。最著名者是他对“中和”的参悟，“丙戌之悟”以“心为已发，性为未发”，这是性体心用的框架；“己丑之悟”则以“性为未发，情为已发”，主宰性的心则贯穿未发、已发两阶段，这是对张、程“心统性情”的发展。与此相关，朱子认为心包众理，但因气禀人欲之杂，其本身就不是理，只有天命之性才是理，为达到“心与理一”，必须下“存理去欲”的修养工夫。此即程朱理学的“性即理”之说。

陈来说：“朱熹自己正是一个通过刻苦学习和格物致知而学成行尊的范例，大概正是‘学习’在他个人经验中的重要意义使他坚信只有读书格物才能成圣成贤。”（《朱子哲学研究》）朱子放弃“体验未发”，显然跟他极强的理性气质相关。他屡叹自己愚钝，也不是谦虚，乃是 he 明知有“未发之中”而求不得。朱子的愚钝，不是理性而是觉性的愚钝。一番周折后，仍是格物穷理最让他心里踏实。

朱子的穷理，关键是读书。这不仅

是知性的探求，更是一种“以心体之，以身践之”的沉浸式生命体验。他谈到《论》《孟》说：

盖《论语》中言语，真能穷究极其纤悉，无不透彻，如从孔子肚里穿过，孔子肝肺尽知了，岂不是孔子！《七篇》中言语，真能穷究透彻无一不尽，如从孟子肚里穿过，孟子肝肺尽知了，岂不是孟子！（《朱子语类·论语一》）

朱子强调“心主性情”，但他既不否认经典的权威性，又不否认“心具众理”。其读书穷理，是要由外向内地唤醒先天的本性，这毕竟有某种“外铄”意味，颇不同于心学家的“吾性自足，不假外求”。

上节已述，从人性的超越看，先秦儒家乃是以道德理性为指引，或在“博文约礼”中“下学而上达”，或直接通过“慎独”“求放心”“诚意正心”等工夫净化身心，这无非是要将人性中真善美的情感与理智察觉到，护持住，并不断发扬光大。相对于庸鄙之心灵，此本身意味着生命的脱胎换骨。至朱子，则继往开来，以其发达的理性头脑，不仅构建了庞大的学说体系，更以主敬穷理的合内外之道，将儒家的道德理性推进到前无古人的境地。故而，我们很难认同朱子是“别子为宗”的说法，很大程度上，朱子学而非阳明学，才是儒学的大宗。

然而，儒家有了朱子这样的大师巨

肇，仍无法战胜禅家历代祖师辛苦构建的心性智慧，在觉性超越上终隔一层。如果说宋明理学是对禅家的入室操戈，朱子只能算“登堂”而未“入室”，他固然在禅家的外院搅了个地覆天翻，殿内的祖师却依旧凝神端坐，凛然巍然。儒家真要在心性洞天与佛家分庭抗礼，终不可置禅宗“顿教”的觉性工夫于不顾。

从实践看，主敬穷理之功一朝成熟，的确可臻于“天理流行”之境。但通常来说，此工夫有两大困难：一是知识与道德的矛盾。对格物穷理，朱子说“用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”（《补格物致知传》）。但天下事物无穷，要“格”到什么地步，才能豁然贯通呢？何况格物与成德也没有必然关系。一是理性与觉性的矛盾。理性是一主客对立的思维，需要分析和推理，觉性则是一“无执”的直观智慧，需要反



全祖望画像

身而诚。理性即便被充极到通明状态，也仅是智性之通明，要达至德性上的“从心所欲”，仍须下长久的水磨工夫。应该说，此两大困难，使朱子一路走得很辛苦，他在临终前，仍告诫弟子“相倡率下坚苦工夫”。朱夫子犹然如此，遑论那些无暇读书的农工走卒了。

### 三、陆王心学的兴起及其意义

全祖望在《宋元学案》的《象山学案》说：“程门自谢上蔡以后，王信伯、林竹轩、张无垢至于林艾轩，皆其前茅，及象山而大成。”这一看法大体不差。程颢教人，要先证得一体之仁，然后加以“义理栽培”。象山为学，是先要“发明本心”，然后“细细理会去”。

鹅湖之会上，论及教人之道，象山讥朱子“支离”，朱子嘲象山“太简”，两家不欢而散。总象山之学看，他的“立乎其大”，表层意义上可理解为义利之辨，此是以道德统领知识，解决了朱子知识与道德的张力；深层意义上则是对孟子“万物皆备于我”的实有诸己。此二者给了象山“叫板”朱子的信心和勇气。当朱子批评其学“有偏”“是禅”，他则不无自负地感叹：“朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神！”

可以断定，象山所见之“道”，并非广义的儒学传统，而是静坐体悟证到的觉性境界。象山用“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙”来描述此境界，这也是他“心即理”“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”等观念的心理依据。就

心学家而言，此“见道”体验因人而异，多表现为心量广大、万物在我、光明虚灵、主客对立的消失，甚至伴有强烈的心身愉悦。此体验也未必都发生在静中，但无疑都须以长期的“逆觉体证”为前提，且对生命成长的意义重大。宋代心学家如张九成、杨简等人，无不力图在静中求得一超越性“顿悟”，然后将此境界保任到人伦物用中。宋代毕竟是心学的发轫期，一些儒者虽已领受此“禅悟”之力，但尚未将儒、禅的心性工夫调适允当，更未建构出一套系统深密的工夫论。至后来的阳明心学，才算大功告成。

世人常以象山、阳明并称，从学问因缘看，与其说阳明绍继象山，毋宁说是他学朱子碰壁而来（著名者如“格竹”一事）。不必太在乎心学的师承谱系，学者只要袭取禅家的“悟道”法门，来体证孟子的“万物皆备于我”，就容易走出这条“不假外求”的路子来。阳明与朱子的一大差异，是对格物致知的解释，他说：“致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也，致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。”（《传习录》中）既然良知即天理，事物之理皆源于心，就不存在朱子“心与理一”的难题了。

窃以为，朱子学与阳明学可视为是立足理性还是立足觉性的两大义理系统。作为阳明学要义的“四句教”，最能体现这一点。首句“无善无恶心之体”，是将“心体”置于超伦理的觉性境界，接

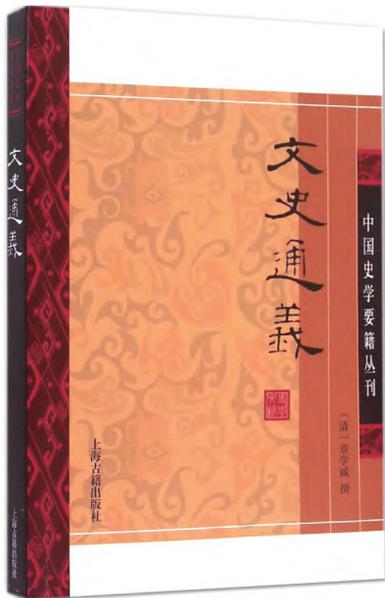
下来“有善有恶意之动”，言觉性下落为理性；再接着“知善知恶是良知，为善去恶是格物”，则是觉性统摄下的“致良知”。就义理逻辑看，“四句教”与佛教《大乘起信论》一心二门的模式是一致的，同属“人性本觉”一路。因弟子材质不一，阳明又随机指点，与禅宗分化出“五家七宗”类似，阳明后学也分化为多个派别，以王龙溪为代表的“四无派”，认为若悟得“心是无善无恶之心”，其他“意知物”也是无善无恶的。无善无恶者，非不知善恶，当下不住于善恶也。此派强调“良知见在”，即用见体，即体显用，最大程度地吸收了禅家“即心即佛”的顿教工夫。

比较而言，阳明学弥补了朱子学在觉性迈越上的一间之隔，更强调本心的圆满自足，摆脱了外在的条条框框，使人心充满活泼泼的创发精神。在觉性统摄下，儒家经典也呈现为不同于朱子学的“六经注我”一系。无论朱子学者批评阳明学如何“阳儒阴释”，或有怎样的流弊，此学说对古典的解释都充盈着第一流的胜义，如果说是穿凿附会，也是意义无穷的穿凿附会。今人马一浮先生就深通其道。

心学以“不假外求”的方式解决了理学的内部困难，但“按下葫芦起了瓢”，也产生了新的弊病。一方面，朱子主敬穷理，是“携知识以成道德”的进路，所穷之理不仅包括内在性理，也包括外在物理，如此内外结合，保证了“理”的客观性和公共性；阳明的格物其

实是“正念头”(诚意),则容易缺乏客观标准而陷入主观主义。另一方面,较之理性,觉性对学者根器的要求更高。阳明乃不世出之天才,在母腹中十四月,五岁才会说话,新婚当日竟忘记入洞房,此有几人能学得?然人情总好高骛远,闻有此“悟道”法门,总易生躐等求速之心,一旦静坐有见,又易留恋光景,喜静厌动。朱学重视博文约礼,有客观的实践次第,资质中下之人肯下功夫,也总能学到几成,故流弊较少。若以诗人来形容,朱子如杜甫,其诗格律精严,然有轨辙可循;阳明像李白,其诗天才洋溢,一片神行,智慧稍弱者便凑泊不上。王门后学罗念庵以状元之资,于此道辛苦求索一生,临终也难说达到王龙溪的中年造诣。

朱陆之辨,前人之述备矣。章学诚说:“宋儒有朱、陆,千古不可合之同异,



《文史通义》书影

亦千古不可无之同异也。”(《文史通义》卷三)倘不考虑细节与例外,可以说,理学与心学分别彰显了人性的理性与觉性。理想的状态是在践行中使理性升华为觉性,觉性又灵活地显现为理性,但任何高深学问,被率先强调之环节,总会成为该派的优势所在,弊端也随之潜伏。从具体偏重说,理学与心学可谓一博一约,一外一内,一渐一顿,一狷一狂,一智一信,一学一悟,一敬一诚,一忧一乐,一戒惧一洒落,一凝聚一开放,一规范一自由,一客观一主观,一沉潜一高明。凡此种种,皆根源于学者气质不一,机缘各异,而对圣人之道造境有殊。若把圣人视为一健康人,则满街都是病人,气质习性就是人的体质和病情。佛家自称有八万四千法门,以对治人的八万四千烦恼。像医生开出偏寒、偏热的药方一样,面对材质不一的学者,儒学也必须分化,才能更好地对症下药。佛家偏于出世解脱,对觉性外的欲求都要勘破;儒家不讲轮回,不弃恩义,要在人间给人以合情合理的安顿,并努力达到圣人的觉性境界,无疑要复杂和艰难得多。

理学和心学,作为近世儒学的两大主脉,虽差异多多,但并非水火不容,而是各有所当、相互成就的。两派既已争吵了数百年,今人也不必非要评出个高下轩轻来,而应牢记《大学》的训诫:“好而知其恶,恶而知其美。”你若对程朱理学好之乐之,说明你天性和机缘近此,就不妨沿此道路大胆前行,只是要意识到此路易有的流弊,如使人墨守成

规，繁文缛节，敬畏有余而和乐不足等。倾心于陆王心学者，也应作如是观。

由以上的种种论说，我们期望能倡导一种“人性整全”的观念。徐复观说：

人性蕴蓄有无限的多样性。因人性所凭借以自觉的外缘条件之不同，所凭借以发展的外缘条件之不同，于是人性总不会同时作全面的均衡发展，而所成就的常是偏于人性之某一面，这便形成世界文化的各种不同性格。我相信由各种文化的不断接触互往，人类文化能向近于“全”的方面去发展，但不能赞成以一种文化性格作尺度而抹煞其余的文化的武断态度。（《儒家精神之基本性格及其限定与新生》）

如何才是人性整全，这不能悬空了说，只能从文化比较上说。比较的视野不同，标准亦不同。如上面认为理学、心学，一偏外一偏内，自然是在宋明理学内部立论，若把视野扩大到整个儒学，比如与先秦儒学相比，则无论理学还是

心学，都存在“内圣强而外王弱”的问题，以致在宋代则有事功学派与之对峙，在明清则有经世致用之学对其纠偏。宋明理学对人性潜能的开发与论证，确实是人类宝贵的精神财富。但我们不能故步自封，要意识到，某文化优长之所在，也可能恰是其缺陷之所在，同时执中通变，将学问传承与时代困境结合起来。譬如在今天，儒家就不能只强调德性教化，忽略制度法令对人性的塑造作用，而应适当学习西方文明的精彩处，尤其是“尽物之性”的科学、立足于个体权利和自由的民主政治等。

作为《近思录》的导言，本系列文章谈了许多书外的内容。这也是笔者为在思想史上寻找此书价值与地位所做的努力。希望这些浅陋文字多少有助于读者逼近久违的道学气场，即使无心“成圣”，也能对此学说有较同情的理解。即此而言，读《近思录》，不是审视僵枯的文化标本，而是畅通民族的文化慧命。是所望焉！

（孙海燕：广东省社会科学院哲学研究所副研究员）