

道学社会化——杨时道学的精神旨归

包佳道

(江南大学 马克思主义学院, 江苏 无锡 214122)

[摘要] 杨时自从学程颢始,笃守二程道学,对其社会化的精神旨归甚为自觉,他全部道学问题的探讨,根本指向对此旨归的诠释和澄清。道论上,他主要承大程,突出普遍性原则与具体社会生活场域相即不离,道学是且应当与具体社会生活场域适应;心性论上,他综合二程之说,言性善乃人正常本然状态言,因所禀赋和心不正而反常有恶,圣盗在人心善利一念间,道学教化直接干预平民大众的社会生活,道学社会化的教化得以可能;工夫论上,杨时综合二程说,强调知止而至,突出社会行为实践落实的执中工夫和称物平施的方法。基于这一旨归,理论之外,道学社会化实践更是杨时道学事业的重心。

[关键词] 道学;社会化;杨时;道;心性;工夫

[中图分类号] B 244.6

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2014)06-0016-05

杨时自29岁问道大程接受道学熏陶,先后师事二程20余载,其年谱载“二程夫子倡道伊洛,……闽海之滨,笃生文靖杨龟山。先生负英绝之姿,坚向往之力,年二十有九,调官不赴,檐簪至颢,立雪程门,侍明道先生者五年,侍伊川先生者二十七年,穷精研思,往复辩论。”^[1]自问道程门始,他戮力探求程氏道学宗旨,笃守不移,正如其自述“朝夕粗闻其绪言,虽未能窥圣学门墙,然亦不为异端(佛教)迁惑矣。”^[2]^[433]同时,在杨时看来,笃守自己所学(道学)来排斥其他异端并非政治上的意气性的党派斗争,而是道学学者的可贵品质——能择别是非、审辨正邪,所谓“夫所贵乎知道者,谓其能别是非、审邪正也。”^[2]^[417]他还以其笃守的二程学说为标杆对其周边的学说(儒门之外的诸子学、佛老之说、荆公新学等异端^①,儒门中歧出的庄子之说、三苏蜀学的辞章之学、注经章句之学^②)作了是非、正邪的判别和审辨。

在二程弟子杨时那儿,不仅有着较之诸子百家、佛、道的道学自觉、自信,更有着较之荆公新学和三苏蜀学的道学自觉、自信,他自信自己所学的

二程之学,正是三代授受、孔孟宗传的儒家圣人之学^③,他说“宋兴百年,士稍知师古,诸子百氏之籍,与夫佛老荒唐谬悠之书,下迨战国纵横之论,幽人逸士浮夸诡异可喜之文章,皆杂出而并传。世之任道者,日夜惫精劳思,深探博取,可为勤矣。然其支离蔓衍……其于世教何补哉?先生(程颢)于是时,乃独守遗经,合内外之道,默识而性成之。其学之渊源,盖智者不能窥,而善言者所不能称说也。自周衰以来,天下之学,其失如彼,则后之得圣人之道而传之者,于吾先生,可不独任其责哉?呜呼!道之传亦难矣。夫由尧、舜而来,至於汤、文、孔子,率五百有余岁而后得一人焉。孔子没,其徒环天下,然犹积百年而后孟子出。由孟子而来,……今幸而有其人(程颢),又且遭时清明,朝廷方登崇俊良,而先生未及用而死”^[2]^[651-652]正是这样一种特殊的道学自觉、自信,使得杨时对二程道学超拔于佛、道、荆公新学、三苏蜀学的社会化的精神特质有着相当的自觉、自信,因而在杨时全部道学问题和范畴的探讨中,道学社会化^④无疑是其道学思想的内在精神旨归。杨时正以此精神旨归,展开、对程颢、程颐学

[收稿日期] 2014-10-15

[基金项目] 本文系江苏省2014年度高校哲学社会科学研究基金指导项目“宋代吴中理学研究”(2014SJD345);中央高校基本科研业务费项目“杨时哲学思想研究”(JUSRP11475),国家社科基金“现代儒学哲学方法论研究”(11CZX040)阶段性成果。

[作者简介] 包佳道(1979—),男,安徽芜湖人,江南大学马克思主义学院讲师,哲学博士,研究方向:宋明理学。

说的理解和诠释,并在与二程周边学说的分辨中加以澄清。

一、洒扫应对之间

二程道学主张天、地、人皆由同一个生化历程(天道)所生化而有,自然规律、人性、社会人事(人作用于物之活动)原则遵循着同一普遍法则(天道或天理),自然世界和人文世界一体不二,并强调这个形而上的生化过程及其遵循的普遍法则(天道或天理)不在形而下的具体生活场域之外。尤其是程颢极为强调形而上的社会人事原则(天道或天理)和具体社会生活场域的相即不离,程颢说“道之外无物,物之外无道,是天地间无适而非道。即父子,而父子在所亲;即君臣,而君臣在所敬,以至为夫妇,为长幼,为朋友,无所为而非道。”^{[3]73}杨时承继了二程这一思想,特别是程颢的道论,对此作了进一步的诠释和澄清。

在杨时看来,天、地、人皆是一气(阴阳一体)之流行生化,他说“通下一气耳……人受天地之中以生,均一气耳。”^{[2]161}阴阳之气的消长、盈亏、变化本身就是天地终始的流行生化,时间和万物随之而在,他说“……君子尚消息盈虚,天行也。……阴阳之气,消息盈虚。”^{[2]254}“终则有始,天行也。时、物由是有焉。”^{[2]136}足见,气之流行生化非超脱时、物而在具体场域之外。杨时又认为这种气之流行生化就是易,他说“有阖有辟,变由是生。其变无常,非易而何?”^{[2]337}而且指出其遵循着同一普遍法则(天理),所谓“齐死生于昼夜兮,天理之常。”^{[2]652}正是在这样的道学视角下,杨时将自然规律、人性、社会人事原则也作了一体而观,他说“性、命、道三者一体而异名,初无二致也。故在天曰命,在人曰性,率性而行曰道,特所从言之异耳。所谓天道者,率性是也,岂远乎哉!”^{[2]359}这样,自然规律、社会人事原则和人的内在德性获得了完全的一致性。

继承大程的思想,杨时更是突出了社会人事原则与具体社会生活场域的相即不离。杨时在《答李杭》中指出,圣人就是极尽社会人伦之人,尧舜之道(天道)就在吃穿住行的百姓日用活动本身,他说“‘夫圣人,人伦之至也’,岂有异于人乎哉!尧舜之

道曰孝弟,不过行止疾徐而已,皆人所日用而昧者不知也。夏葛而冬裘,渴饮而饥食,日出而作,晦而息,无非道也。譬之,莫不饮食,而知味者鲜矣。推是而求之,则尧舜与人同,其可知也已。”^{[2]439}杨时强调衣食、作息、视听履皆是道而百姓日用而不知,尧舜之道不过行止疾徐而已,道不离洒扫应对,因此就社会人事原则(道)与具体社会生活场域的相即不离而言,则道学者求道当不离日用,由洒扫应对的具体场域获得社会人事普遍原则(道);行道不离日用,由社会人事普遍原则达至洒扫应对的具体场域之用,他说“……然圣人所谓性与天道者,亦岂尝离夫洒扫应对之间哉!其始也,即此而为学;其卒也,非离此以为道。”^{[2]439}总之,道学所传授和学习的圣人之道不离洒扫应对的具体社会生活场域,无论是为学求道,还是为善行道当至始至终当不外此洒扫应对之具体社会生活场域的庸常之行。正是在意义上言,在杨时看来,道学学说之产生,实质即是洒扫应对的具体社会生活场域行为普遍性的自觉,这个道就是圣人对其具体社会生活场域行为的自觉而有,他说“圣人有以见天下之赜,通变以宜民,而易之道得矣。”^{[2]259}经典则便是这一自觉的成果,他说儒家《六经》是三代先圣用来明天道、正人伦、致治的既定之法,记载着夏、商、周三代具体社会生活场域兴衰治乱成败的历史行迹,揭示着三代圣王救敝通变、因时损益之理(普遍性),他说“然《六经》先王之迹在焉”^{[2]281}“六经,先圣所以明天道、正人伦、致治之成法也。其文自尧舜历夏、商、周之季,兴衰治乱成败之迹,救敝通变、因时损益之理,皆焕然可考。”^{[2]583}

杨时不但着力诠释了儒家圣人之道不离洒扫应对的具体社会生活场域的特质,还在与佛学、辞章、章句之学的比较中,将道学的这一理论加以澄清彰显。在杨时看来,佛教未必能担当社会历史大任、治理世事兼济天下,他说“世之所谓善知识者,皆自谓与诸佛齐肩矣。付之以天下之任,未知果能为禹、稷否。”^{[2]437}虽然在理论上佛教也有儒家和顺“道”和“德”内圣的追求,但治理具体社会生活场域人伦正义的外王之一面却没有,他说“佛氏和顺于道德之意,盖有之,理于义则未也。”^{[2]209}杨时明确指

① 关于《诸子之学、佛老之说、荆公新学——杨时道学视域中的异端》,笔者另有专文探讨,此不赘言。

② 关于《庄子之说、辞章之学、章句之学——杨时道学视域中的儒学歧出》,笔者也有专文探讨,此不再论。

③ 关于杨时所认定的儒家圣人之学的传承,笔者也有《杨时的道学观》作专门探讨,此不再议。

④ 朱人求在《南宋书院教化与道学社会化适应——以朱熹为中心的分析》有“道学社会化”的说法(参见朱人求:《南宋书院教化与道学社会化适应——以朱熹为中心的分析》,《孔子研究》,2010年第2期,第74—82页),而更多常用的称谓是“理学社会化”,诸如朱汉民、肖永明在《宋代〈四书学〉与理学》中的称谓。(参见朱汉民、肖永明:《宋代〈四书学〉与理学》,中华书局,2010年。)

出儒、佛之根本分野,突出儒家圣人之学即道学强调圣人之道不离洒扫应对的具体社会生活场域,而佛教则废弃人伦、越出具体社会生活场域而求寂灭之道,他说“今夫所谓道者,无适而非也,况君臣、父子、夫妇乎?故即君臣而有君臣之义,即父子而有父子之仁,即夫妇而有夫妇之别,此吾圣人所以无适而非道也。离此而即彼,则取舍之心多矣,以取舍之心求道,则其分于道也不已远乎?彼其君臣、父子、夫妇且不能容之,则其为道也,不已隘乎?……世之为佛之徒者,将以为道耶,则废人伦,逆天理,非所以为道也”^{[2]433-434}在杨时看来,佛教徒废弃君臣、父子、夫妇之人伦,其不是道学所强调的圣之道,儒家圣人之道主要就是在君臣、父子、夫妇这样的洒扫应对的具体社会生活场域中去求,去实现。在杨时看来,为辞章之学者虽能以道自任,有志于圣人,然其为学方法往往为深探博取、支离蔓衍,而不知慎择约守,所以用力越勤、志向越坚牢则离道越远,使世之学者靡然不知所之,于世教无补,“区区于章句之末”的训诂之学,不曾精思力究经典之义理,常常以粗浅意见和臆测,通过琐屑地文字分析与训诂,以求尽得圣人之言之隐微之义理,自谓有得,实质离圣人之道本真更远,他说“章句之儒,辨析声病,为科举之文耳。以是而求道,几何不见笑于大方之家?”^{[2]421}足见,辞章、章句之学也不能很好的在洒扫应对的具体社会生活场域中去把握和实现儒家的圣人之道。

综上观之,就道学学说产生来源与道学所实现的最终目的而言,道学皆在洒扫应对的具体社会生活场域中,道学必定是且应当是与具体社会生活场域相适应的。

二、舜跖善利间

程颢言“生之谓性”,凡说性是就人生成的直接现实言,孟子性善就“继之者善”,不继顺性势而悖逆则为恶,然性则本纯粹至善,并非有善恶对在,善恶出现在主体自身的顺逆之行;程颐则在张载基础上以天命之性、禀受之性来言人性,认为孟子性善正就其生之初和源头的天命之性来说,而其赋予具体人和物因气禀差异的禀受之性则有恶,但人可变化气禀而反其初。尽管说法不尽相同,但二程皆肯认了为善为恶有主体的能动性。

杨时综合二程心性论,认为人性完满圆成无亏欠,万物禀赋有偏而不足,是气禀的原因,而非性的原因,他说“性则具足圆成,本无亏欠,要成此道,除是性也。今或以万物之性为不足以成之,盖不知万物所以赋得偏者,自其气禀之异,非性之偏也。”^{[2]349}

在杨时看来,善为人性人之本然固有正常状态,而在现实中呈现有恶,为反常状态,其乃因气禀的问题,而非性有恶,而且认为人皆可就此作工夫使之恢复本然之善,他说“人所资禀固有不同者,若论其本,则无不善。盖‘一阴一阳之谓道’,阴阳无不善,而人则受之以生故也。然而善者其常也,亦有时而恶矣,……其常者,性也。此孟子所以言性善也。横渠说‘气质之性’,亦云‘人之性有刚柔、缓急、强弱、昏明而已’,非谓天地之性然也。……是故君子于气质之性,必有以变之,其澄浊而水清之义欤?”^{[2]310-311}正是在这个意义上,所以杨时言天地万物一性,圣贤和愚者天生无异,人人可以为尧舜,“盖天地万物一性耳,无圣贤知愚之异。……孟子亦曰:‘人皆可以为尧舜。’”^{[2]564}

除了气禀,杨时还从心的流弊来说恶的出现。杨时说“《中庸》曰:‘喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。’四者一本于中,则怒不可独谓恶之使也。怒而中节,是谓达道,而遂以‘元’、‘怒’为善恶之分,亦恐未可也。”^{[2]459}在杨时看来,并非独怒可以使之恶,实质喜怒哀乐四者皆本于中,由此生发的喜怒哀乐之情皆可善可恶,关键在是否中节,此喜怒哀乐之发为情,心是否不为外物之诱而所迁动而中而不偏,他所“此心一念之间,毫发有差,便是不正。”^{[2]299}人心一念间丝毫偏差,则心不得其正而偏而不中,然而这种人心方寸一念间的诱惑是常人难以克服的,是一般人的通病,他说“所喻‘方寸之间,暗浪时时间作’,此病岂独公耶?盖学者通患也。”^{[2]429}

杨时还将道学的心性论与杨雄、王安石的性论相比较,以澄清道学心性论的优越性。他说“扬雄云:‘学所以修性。’夫物有变坏,然后可修;性无变坏,岂可修乎?唯不假修。故《中庸》但言‘率性’、‘尊德性’,孟子但言‘养性’,孔子但言‘尽性’。”^{[2]302}杨雄言性善恶混,修其善者为善,修其恶者为恶,说“学者,所以修性也。”(《法言·学行》),杨时则批判说,只有物坏掉然后才可以说修,性没有变坏,不可说修,所以六经中不说“修性”,只说率、尊、养、尽,率、所以道学所讲得性是完满全善无恶无有变坏,与杨雄性善恶混不同。杨时还批判了王安石的性论,他说“言性善,可谓探其本。言善恶混乃是于善恶已萌处看。荆公盖不知此。”^{[2]348}杨时道学认为孟子言性善是探本求源,从本上说性纯善无恶。而说有善有恶则是就人性已经生为直接的现实的善恶言。而王安石认为,性产生情,有情善恶才出现,性不能以善恶言,他说“性生乎情,有情然后善恶形

焉,而性不可以善恶言也”^{[2]726}故杨时认为王安石不知道本然之性善和善恶是就性生成为直接现实而说。

虽然就其本然常态的自然趋势而言人人同而无异,人人皆可以为尧舜,但下落至具体的社会生活场域,因个体行为目标抉择上或善或利的丝毫差异,而有着圣人和贼盗的天壤之别,所谓“舜跖善利间,所差亦毫芒。”^{[2]823}正是这种愚夫愚妇皆可由自我能动而有圣人和贼盗社会德行功业的天壤之别差异,使得道学的教化和学习直接干预着平民大众的社会生活,真正意义上社会化的教化得以可能。

三、知止而至之

在工夫论上,程颐强调格物穷理、进学以致知方法,而程颢则重视“识仁”的反身内求的工夫。杨时的道学工夫论,以知为先,故而杨时也强调“致知”的价值,他说“譬之适四方者未知所之,必问道所从出,所谓致知也。”^{[2]507}而究竟如何实现这个致知,杨时则融通小程的格物说和程颢“识仁”说,提出体验未发的工夫。

杨时强调向外格物以致知的重要,他说“……盖格物所以致知,格物而至于物格,则知之者至矣。”^{[2]502}而学习经典的深探力求也是格物之道,他说“六经之微言,天下之至赜存焉。古人多识鸟兽草木之名,岂徒识其名哉?深探而力求之,皆格物之道也。夫学者必以孔孟为师,学而不求诸孔孟之言,则未矣。”^{[2]510}正因此,杨时认为要积学积文和考察学习前人的言行,把握古今历史的兴衰成败经验,他说“君子积学积文,稽诸前言往行,参以古今之变……”^{[2]602}杨时因格物之艰难^①,故将其诉诸于反身内求得“体验未发”的方法,他说“‘致知格物’,盖言致知,当极尽物理也。理有不尽,则天下之物皆足以乱吾之知,思祈于意诚心正,远矣。《书》云:‘惟精惟一,允执厥中。’执中之道,精一是也。夫中者,不偏之谓也。一物不该焉,则偏矣。《中庸》曰‘喜怒哀乐之未发谓之中’,但于喜怒哀乐未发之时,以心验之,时中之义自见。”^{[2]475}“体验未发”就是心在“喜怒哀乐未发之际”作内在体验,这种体验是一种特殊宁静状态下的内向的直觉体验,通过“体验未发”的工夫可以体验到什么是“中”,什么是“道心”,实质也就是人反身、反约的过程。“体验未发”也即是“体仁”而得中、知仁,即是知至、见道、穷理、

明善。

然而值得注意的是,知至、见道、穷理、明善只是致知工夫的完成,而并非道学的完成,还须“知止而至”,即将此普遍性原则落实与具体的社会生活的场域,他说“知其所之,则知止矣,语至则未也。知止而至之,在学者力行而已,非教者之及也。”^{[2]507}故而,杨时极为强调践履在为学中的价值,认为学与习一体,“大概必践履圣人之事,方名为学习。”^{[2]266}“传而不习,非尊其所闻也,口耳之学难与进德矣。”^{[2]83}将致知所达至的知之极致、道、理、善、仁体、中在具体行为中实现出来,在杨时看来,要力行,他说“然古之为此道者,果何求哉?亦曰‘无迷其方,无毁其质,慎守之,力行之’而已”^{[2]599}因而,杨时强调在此基础上还要继续作社会行为实践落实的工夫,提出“执而勿失,无人欲之私”,于喜怒哀乐已发后能得所谓“和”,即“执中”的工夫,他说“《中庸》曰:‘喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和。’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。发而中节,中固未尝亡也。孔子之恂,孟子之喜,因其可恂可喜而已,于孔孟何有哉。其恂也,其喜也,中固自若也。”^{[2]501}在此过程中,要执守住这个状态而保持不走样,没有人欲之私,需要精一的工夫,他说“道心之微,非精一,其孰能执之?……”^{[2]370-371}而人往往有着为外物所诱而动心和自私舞弊之弊端,心有丝毫之弊则此状态则将失去,则无法实现应事无中节的境界,故需要有精一(精心专一)的工夫,没有精一(精心专一)的工夫则不能保持这个状态,使得圣人之道无法在社会行为实践中具体落实。

杨时还极为强调道学在社会行为实践落实中“称物而平施”的行动方法,杨时问《西铭》书提出“‘仁,人心也;义,人路也。’言仁之尽最亲,无如此者。然本体用兼举两言之”^{[2]400}其甚为重视仁义体用并举,经程颐指点悟《西铭》理一分殊之旨,进而提出“称物而平施,为仁之至、义之尽”,称物而平施行则亲疏远近各当其分而所以施之心则一,并进一步解释“知其‘理一’,所以为仁;知其‘分殊’,所以为义。所谓‘分殊’犹孟子言‘亲亲而仁民,仁民而爱物’。其分不同,故所施不能无差等。”^{[2]268-270}强调一方面要有存己人均等物我为一之仁心,一方面又要将其通过亲疏远近各适其宜得以确实践履,以

① 关于杨时格物问题的探讨,笔者已有专文论述(参见包佳道:《反求己身:杨时的格物路径》,《福建论坛》人文社会科学版,2012年第8期),此不再作深入探讨。

此尽人伦。此种人立身处世尽人伦的行动方法,突出如何确保将儒家的人伦之道得以确实的实践。杨时强调“权”和“时中”也说的是这个意思,他说“故权以中行,中因权立。《中庸》之书不言权,其曰‘君子而时中’,盖所谓权也。”^{[2]212}即认为,中即讲究权,“权”因“中”行,“中”因“权”立,他解“权”为“量轻重而取中”(此非实指物之重量,事、言等轻重等也在其内),其在《孟子解》中也指出“执中”要有“权”,强调“中”非执一不变,他说“……执中而无权,犹执一也。……禹、稷、颜回易地则皆然,以其有权也。”^{[2]169}所以他有诗言“行藏须信执中难,时措应容道屡迁。”^{[2]932}执中,则要有时措之宜,而随具体社会生活的场域变化而变化。

这从杨时对荆公新学批判而得以更加澄清。王安石有“高明所以处己,中庸所以处人”的说法,语录载“或者曰:‘高明所以处己,中庸所以处人。如此,则是圣贤所以自待者常过,而以其所贱者事君亲也,而可乎?然则如之何?’曰:高明即中庸也。高明者,中庸之体;中庸者,高明之用耳。高明,亦犹所谓至也。”^{[2]211}对此作了批判,认为高明中庸一体,并没有处己处人的差异,无论是处己的德行还是处人的人伦,皆是高明和中庸的一体,高明极致的普遍性法则必定落实在具体社会生活的场域。荆公新学以高明处己而中庸处人,仅落高明极致的普遍性法则一边或仅落具体社会生活的场域一边,或过或不及,“极高明而不道乎中庸,则贤智者过之也;道中庸而不极乎高明,则愚不肖者之不及也。世儒以高明、中庸析为二致,非知中庸也。”^{[2]364}道学的工夫落实方法则是普遍性法则与具体社会生活场域相适应的时措之宜,称物而平施。

四、结语

正是基于这样一种精神,杨时在理论探讨之外,道学的社会化的实践更是其道学事业的核心。一方面他通过书院讲学、推动道学社会化的教化,传道东南是杨时一生最为耕耘、最为着力的事业,而东林讲学则是这一事业最为辉煌的部分,年谱载“暨先生五十九岁,始寓毗陵,卜筑龟巢,有终焉之志,前后共留十有八载。往来梁谿,有讲舍在城东

弓河之上,号东林。呜呼,……方先生阐扬二程之学,使东南之士駸駸向道,弟子日进,颉颃河南,致闽与洛齐称。梁谿实其络绎之会,如水之朝宗,而先会同於此者,洵甚盛也!厥后考亭夫子……爰集周程之大成,而尧舜以来相传之绪,不致长夜,匪先生弗为功”^[1]足见,讲学东林于道学在南方社会化的传播影响之大。同时,杨时还重视整理搜集二程著述学说,以阐扬道学,并着力著《三经义辨》、《目录辨》、《字说辨》从义理上审荆公新学之是非,涤除荆公新学对后学之不良影响,护卫道学,颉颃新学。另一方面,杨时还以道学参与政治,耕耘地方时则能勤政爱民,践行道学政治理念,年逾古稀,侍讲经筵,陈尧舜之道于钦宗,谏其励精图治,以致君行道,一为元祐党人平反,护卫道学同道,再则痛斥蔡京误国王安石启之,疏请追夺王爵,黜王氏享,诚如清龚廷历言杨时晚年之出言“先生之学,非空言塗饰者比。庄诵其上殿言《时事劄子》、《与执事论政》诸篇,侃侃整整”“至其排和议、雪谤史、复元祐皇后位号、黜王氏配享庙廷诸大端,载在《宋史》,凛乎与日月争光,固非浩然塞天地者不能”^[1]正因杨时与程门弟子一道承继二程的学术路向,而后薪火相续,终得朱子集道学之大成,道学社会化,并在朱子身后终而国家化。

[参 考 文 献]

- [1] 龚廷历. 宋杨文靖公龟山先生年谱序. [清]张夏. 宋杨文靖公龟山先生年谱[M]// 北京图书馆藏珍本年谱丛刊. 第21册. 北京:北京图书馆,1999.
- [2] 杨时. 杨时集. 卷十八[M]. 福州:福建人民出版社,1993.
- [3] 程颢、程颐[M]. 二程集[M]. 北京:中华书局,1981.
- [4] 王安石. 原性[M]//临川先生文集. 北京:中华书局,1959.
- [5] 朱人求. 南宋书院教化与道学社会化适应——以朱熹为中心的分析[J]. 孔子研究,2010,第(2).
- [6] 朱汉民、肖永明. 宋代〈四书学〉与理学[M]. 北京:中华书局,2010年.

(责任编辑:谢光前)

