

# 陆九渊异端思想及其文化意涵探察

包佳道 谢光前

**【提要】**在涵义上,象山把异端界定为与同端(天下固有之理)相对的差异性存在,凡未能通达此理而别有端绪的,便是异端。在内容上,象山认为,程朱穷理之说困于意见之支离,是连佛老不如的最害道的异端;佛教为自身私利求脱离轮回之苦而偏于出世,老子主张“弃智”、以无为本、言性见静不见动,佛老道偏;杨墨等诸子百家也是各有所蔽、有害于道的异端。在应对策略上,象山强调,首先要弄楚儒家自身的理之所是,再对异端作穷究,使其无可辩驳。象山异端思想揭示了其学术主要矛盾的转移,体现着他对孔孟儒学道统的坚守和对儒学特质区别于程朱理学的认定。

**【关键词】**陆九渊 异端 程朱理学 佛老 杨墨

**【中图分类号】**B244.8 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-2952(2016)04-0025-07

陆九渊(1139年~1193年),字子静,抚州金溪(今江西省金溪县)人,南宋哲学家,陆王心学的代表人物。因讲学于象山书院,被称为“象山先生”,学者常称其为“陆象山”。本文试图探察陆九渊异端思想并揭示其文化意涵。

## 一、同端与异端

象山对异端的概念作了自己的界定,并就异端产生的原因作了探讨。

### (一) 不同此理,则为异端

由“异”字字义的分析,象山对异端的涵义作了较为清晰的界定,他说:“盖异与同对,虽同师尧舜,而所学之端绪与尧舜不同,即是异端,……吾对曰:‘子先理会得同底一端,则凡异此者,皆异端。’”<sup>①</sup>“异字与同字为对,有同而后有异。孟子曰:‘耳有同听,目有同美,口有同嗜,心有同然。’又曰:‘若合符节。’又曰:‘其揆一也。’此理所在,岂容不同。不同

此理,则为异端”。<sup>②</sup>在象山看来,从字义上言,“异”与“同”相对而言,天地间万事万物都遵循同一准则和大道(此理),人们必须保持与这同一准则和大道(此理)的一致,与此不一致就是异端,这个天下同一的准则和大道(此理)便是同的端,凡是和这个同的端不一致的就是异端。可见,象山以“不同此理”为异端,异端是与同端相对而言的差异性存在。

### (二) 同此之谓同德,异此之谓异端

象山极为强调这个同的端(此理)充塞宇宙,不可违背,他说:“此理塞宇宙,所谓‘道外无事,事外无道。’舍此而别有商量,别有趋向,别有规模,别有形迹,别有行业,别有事

<sup>①</sup> 陆九渊:《语录上》,《陆九渊集》卷34,中华书局1980年版,第402页。

<sup>②</sup> 陆九渊:《与薛象先》,《陆九渊集》卷13,中华书局1980年版,第177页。

功，则与道不相干，则是异端，……”。<sup>①</sup>“道塞宇宙，非有所隐遁，……”。<sup>②</sup>象山认为这个同的端（此理）是天地人皆遵循的宇宙大化准则，充塞宇宙间光耀坦荡，人世间的一切行为活动当与此保持一致，凡与此不相一致的就是异端邪说。象山还进而指出这个同的端（此理）也即是内在于人自身且可自成一体的仁义礼智的道德本心，并明确“同此之谓同德，异此之谓异端”，他说：“仁即此心也，此理也。求则得之，得此理也；先知者，知此理也；先觉者，觉此理也；……”。<sup>③</sup>“此天之所以予我者，非由外铄我也。思则得之，得此也；先立乎其大者，立此者也；积善者，积此者也；集义者，集此者也；知德者，知此者也。同此之谓同德，异此之谓异端。”<sup>④</sup>象山认为这个理也就是人自身天性所有的内在的四端本心，即天生的仁义礼智之德，而这种美好的德性皆是自我成就和达致的，凡是在仁义礼智德性这个端绪上一致的就是同德，不一致的就是异端。

值得注意的是，在象山那里，异端作为一种与同端相对而言的差异性存在，有其时空的相对性，象山说：“况异端之说出于孔子，今人鲁莽，专指佛老为异端，不知孔子时固无佛老，虽有老子，其说亦未甚彰著。夫子之恶乡原，《论》、《孟》中皆见之，独未见其排老氏。则所谓异端者非指佛老明矣。”<sup>⑤</sup>“今世类指佛老为异端。孔子时佛教未入中国，虽有老子，其说未著，却指那个为异端？”<sup>⑥</sup>从异端这一概念的历史看，异端这一称谓出自孔子，但孔子所处的时代佛教没有传入中国，那时虽有老子之说，但其影响并不显著，这一时空条件下孔子所说异端并非指佛老（佛老是汉唐以来才被世人指称为异端的），而是乡原。言下之意，不可将异端天然地固定在佛老这样的特定学派身上，其存在有其时空的相对性。

总之，象山所言之异端乃是指与此理（同一宇宙的大化准则，核心是仁义礼智的道德本心）这一同端在特定时空中相对而言的差异性存在。

### （三）不明此理，私有端绪，即是异端

象山还探讨了异端出现的根源。象山在

《策问》中论到，孔子之前并无异端之说，且孔子的异端到底指什么也存疑；后人指杨、墨为异端而事实上孟子并未这样指称；荀子所学同样源自孔子，但荀子却非难子思、孟子；孟子没有批判老子学说，而杨雄和韩愈却排斥老子之言；如此等等，对此象山指出：“要之，天下之理，唯一是而已。彼其所以交攻相非，而莫之统一者，无乃未至于是之地而然邪？抑亦是非固自有定，而惑者不可必其解，蔽者不可必其开”。<sup>⑦</sup>在象山看来，异端之所以出现、学说间之所以纷争不一的原因在于没有通达那个天下同一的固有的是非之理，或者说这个固有的是非之理不能被糊涂、昏愚的人所理解和开显。实质就是未能通达这个天下一致之理，即把握这个同端，而各有了与同端相区别的端绪，此就是异端，他说：“天下正理不容有二。……若不明此理，私有端绪，即是异端，何止佛老哉？”<sup>⑧</sup>

## 二、异端，何止佛老

在象山异端内涵的规定下，象山对异端的内容也有了自己的认定，他说：“天下正理不容有二。……若不明此理，私有端绪，即是异端，何止佛老哉？”<sup>⑨</sup>在象山看来，凡因人们未能把握到天下固有之正理而私自有其差异性端绪的存在都称之为异端，其不仅仅指佛老。正是在这个意义上，象山将程朱穷理之说、佛老之学、杨墨之学等视作与其尊崇的圣贤之道相对的异端，尤其将程朱穷理之说看作异端的重心。

① 陆九渊：《语录下》，《陆九渊集》卷35，中华书局1980年版，第474页。

② 陆九渊：《与赵监》，《陆九渊集》卷1，中华书局1980年版，第9页。

③ 陆九渊：《与曾宅之》，《陆九渊集》卷1，中华书局1980年版，第5页。

④ 陆九渊：《与邵叔谊》，《陆九渊集》卷1，中华书局1980年版，第1页。

⑤ 《与薛象先》，《陆九渊集》卷13，第177页。

⑥ 《语录上》，《陆九渊集》卷34，第402页。

⑦ 陆九渊：《策问》，《陆九渊集》卷24，中华书局1980年版，第289页。

⑧ 陆九渊：《与陶赞仲二》，《陆九渊集》卷15，中华书局1980年版，第194页。

⑨ 《与陶赞仲二》，《陆九渊集》卷15，第194页。

### （一）近世言穷理者，亦不到佛老地位

象山虽然肯定两宋伊洛理学家较之汉唐儒学在对尧舜之道的钻研、讲论和践履上所取得的巨大成就，但同时也看到其不足，伊洛理学家的学说仅是道学粗线条的创制还没有光大显扬，其学说多执着于琐碎繁杂的闻见知识，皓首穷经而找不到求道和为道的方向，无法如曾子、子思、孟子那样达致同的端，未能使尧舜之道发扬光大，象山说：“然直是至伊洛诸公，得千载不传之学。但草创未为光明”。<sup>①</sup>“至于近时伊洛诸贤，研道益深，讲道益详，志向之专，践行之笃，乃汉唐所无有，其所植立成就，可谓盛矣！然江汉以濯之，秋阳以暴之，未见其如曾子之能信其皜皜；……故道之不明，天下虽有美材厚德，而不能以自成自达，困于闻见之支离，穷年卒岁而无所至止。”<sup>②</sup>

正是有鉴于此，象山将以程朱为代表的理学地位贬低得比佛老还低，并暗自斥责这一学说最为害道。他说：“……晦翁之学，自谓一贯，但其见道不明，终不足以一贯耳。吾尝与晦翁书云：‘揣摹写之工，依仿假借之似，其条画足以自信，其节目足以自安’，此言切中晦翁之膏肓。”<sup>③</sup>“看晦翁书，但见糊涂，没理会。观吾书，坦然明白。……今之言穷理者，皆凡庸之人，不遇真实师友，妄以异端邪说更相欺诳，非独欺人诳人，亦自欺自诳，谓之谬妄！谓之蒙暗！何理之明，何理之穷哉？……近世言穷理者亦不到佛老地位，若借佛老为说，亦是妄说。其言辟佛老者亦是妄说。……惟是谈学问而无师承，与师承之不正者，最为害道。与之居处，与之言论，只渐染得谬妄之说，他时难于洗濯。不如且据见在朴实头自作工夫，今虽未是，后遇明师友，却易整顿也。”<sup>④</sup>陆九渊认为，朱熹的学问执着于形而下的名物节度的依仿假借、模写揣摩、条分缕析，强调道问学的工夫，虽然自称可以穷理而得一贯之道，实质未能见道，反而更是让人变得糊涂。陆九渊虽赞同学者穷理和明理的重要，但他却极力批判了当时那些没有遇到真正师友而以自己所学习的异端邪说之意见来批判指摘佛老的人（暗指朱熹及其弟子之流），只能是欺骗别人和

自欺欺人，连佛老这样的异端也不如，甚至在象山看来，这样的学说对求道、为道危害最大，不如实实在在地去作工夫而不妄谈学问见解。言下之意，象山把以程朱为代表的理学学说看作比佛老还要有害的异端。

象山还多处暗自对朱熹学说提出批判，并反复强调学习这种学说的危害，他说：“今之谓学问思辨，而于此不能深切著明，依凭空言，傅著意见，增疣益赘，……此其为罪，浮于自暴自弃之人矣。”<sup>⑤</sup>“明得此理，即是主宰。真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。所病于吾友者，正谓此理不明，内无所主；一向萦缚于浮论虚说，终日只依藉外说以为主，天之所与我者反为客。主客倒置，迷而不反，惑而不解。坦然明白之理，可使妇人童子听之而喻；勤学者士反为之迷惑，自为支离之说以自萦缠，穷年卒岁，靡所底丽，岂不重可怜哉？”<sup>⑥</sup>在象山看来，儒家的圣人之道乃是人人皆可自得自成、自作主宰的，如能明这个理，则自然能自作主宰，并行仁义礼智之道，而以程朱为代表的理学则重穷理问学，注重向外求，以通过读书穷理、分辨意见而探求德性的豁醒，未能直接从主体自身直接下手，结果是反客为主，为外在浮论虚说和意见支离和迷惑，越勤奋缠缚越多，离大道越远。象山认为以程朱为代表的穷理问学的人还比不上“自暴自弃之人”。

### （二）佛老高一世人，只是道偏

象山强调异端何止佛老，虽突出程朱穷理之说是甚于佛老的异端邪说，但其显然并未否定佛老是异端，毕竟在象山的思想中，佛老和孔孟儒家并非同道、同理。在象山看来，儒家是切中伦常日用的中庸之道，佛老却多偏于探讨诸如万物生死、万物本性、如何超越生死等比世人高明一层的问题，而对人伦日用探讨不足，

① 《语录下》，《陆九渊集》卷35，第436页。

② 陆九渊：《与侄孙浚》，《陆九渊集》卷1，中华书局1980年版，第13页。

③ 《语录上》，《陆九渊集》卷34，第419~420页。

④ 《与陶赞仲二》，《陆九渊集》卷15，第194~195页。

⑤ 《与邵叔谊》，《陆九渊集》卷1，第2页。

⑥ 《与曾宅之》，《陆九渊集》卷1，第4页。

他说：“佛老高一世人，只是道偏，不是。”<sup>①</sup>佛老看到了现实社会的问题，批判不足的“破”的一面很有洞见，但并未能为世人安身立命提供指导，“立”的一面不足，《语录》载：“诸子百家，说的世人之病好，只是他立处未是。佛老亦然。”<sup>②</sup>

象山具体探讨了佛老在立的不足处和道偏处究竟在什么地方。

象山认为佛教之道偏于出世，其病因在其立教根本在教人脱离生死轮回，主要关注成就个体自身私利。他说：“故某尝谓儒为大中，释为大偏。……原其始，要其终，则私与利而已。”<sup>③</sup>“释氏立教，本欲脱离生死，惟主于成其私耳，此其病根也”。<sup>④</sup>对此象山有着深入的探讨，在《与王顺伯》中，象山首先从立教宗旨上对儒佛作了公私义利、出世入世的大体判别，他说“某尝以义利二字判儒释，又曰公私，其实即义利也。儒者以人生天地之间，……人而不尽人道，不足与天地并。人有五官，官有其事，于是有是非得失，于是有教有学。其教之所从立者如此，故曰义、曰公。释氏以人生天地间，有生死，有轮回，有烦恼，以为甚苦，而求所以免之。……其教之所从立者如此，故曰利、曰私。惟义惟公，故经世；惟利惟私，故出世。”<sup>⑤</sup>在象山看来，儒家认为人作为与天地并在的且有高于万物实践能力者，人要履行其在天地间应有的义务，儒家由此立教强调义和公，主张经世；佛教认为人有生死轮回之苦，人们求摆脱这些苦难，所以执着于如何超越人世间的生死，佛教从此出发立教，所以强调利和私，主张出世。

象山从老子主张“绝学弃智”、以无为本、言性见静不见动等方面来论老子道家所立不对，道偏而不全，他指出：“孟子者，圣学之所由传也。故其言，发明圣人之智，而指当时所谓智者以为凿。老氏者，得其一，未得其二，而圣学之异端也。故幸夫私术之失，因欲申己之学，而其言则曰‘绝学弃智’”，又曰：“‘以智治国之贼’，是直泛举智而排之。”<sup>⑥</sup>“老氏以无为天地之始，……直将无字搭在上面，……此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君

不君、臣不臣、父不父、子不子矣。”<sup>⑦</sup>“《乐记》曰：‘人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也。……’天理人欲之言盖出于此。《乐记》之言亦根于老氏，且如专言静是天性，则动独不是天性耶？”<sup>⑧</sup>象山认为，老子主张“弃智”是只看到了当时世人私智穿凿过失的一面，对智作了全部的否定，而没有看到圣人之智的一面，所见偏而不全，是与儒家圣人之道有差异的异端（儒家反对私智穿凿但又肯定圣人之智）；再者，象山认为老子学术的弊端正是在“以无为为本”的主张，因其“以无为为本”否定了天下固有之的君臣父子的人伦道德之理；另外，象山认为《乐记》中以静言天理、动言人欲的说法来自老子，而这种言性见静不见动的说法也是片面的。

### （三）墨之贼仁，杨之贼义，乡原之贼德

象山认为杨墨申韩之类的诸子百家和佛老一样，很好地揭示了世人的问题，但提出的安身立命之道并不可取，《语录》载：“诸子百家，说的世人之病好，只是他立处未是。佛老亦然。”<sup>⑨</sup>在象山看来，杨墨申韩之类的诸子百家虽也讲仁义道德的人事社会的活动，但最终却成为异端，根本原因是其在没有把握正确的学习方法，偏于自我私见而各有所蔽，他说：“摩顶放踵，利天下为之，墨子非不力行也。其往也，使人让灶让席，其反也，人与之争灶争席，杨子非不自得也。二氏不至多言，而为异端。……自得之说本于孟子，而当世称其好辩，自谓博学而详说之，将以反说约也。《中庸》固言力行，而在学问思辨之后。今淳叟所取自得、

① 《语录下》，《陆九渊集》卷35，第467页。

② 《语录下》，《陆九渊集》卷35，第454页。

③ 陆九渊：《与王顺伯二》，《陆九渊集》卷2，中华书局1980年版，第20页。

④ 《语录上》，《陆九渊集》卷34，第399页。

⑤ 《与王顺伯》，《陆九渊集》卷2，第17页。

⑥ 陆九渊：《智者术之原论》，《陆九渊集》卷30，中华书局1980年版，第350页。

⑦ 陆九渊：《与朱元晦二》，《陆九渊集》卷2，中华书局1980年版，第28页。

⑧ 《语录上》，《陆九渊集》卷34，第395~396页。

⑨ 《语录下》，《陆九渊集》卷35，第454页。

力行之说，与《中庸》、《孟子》之旨异矣。仁智信直勇刚，皆可以力行，皆可以自得，然好之而不好学，则各有所蔽。”<sup>①</sup>“学所以开人之蔽，而致其知。学而不知其方，则反以滋其蔽。诸子百家往往以仁义道德为说，然而卒为异端而畔于皇极者，以其不能无蔽焉耳。”<sup>②</sup>象山认为墨子“兼爱”为天下身体力行，杨朱“为我”而强调自得，而儒家孟子和《中庸》则强调自得和身体力行的统一，杨墨之所以成为与孔孟儒家有差别的异端，根本原因在其学习方法上的问题，蔽于自我的私见（或偏“兼爱”、或偏“为我”）。

象山还强调杨墨申韩之类的蔽于私见的学说的危害，他说：“然墨之贼仁，杨之贼义，乡原之贼德，皆以近似之乱真”。<sup>③</sup>“盖皆放古先圣贤言行，依仁义道德之意，如杨墨乡原之类是也。此等不遇圣贤知道者，则皆自负其有道有德，人亦以为有道有德，岂不甚可畏哉？”<sup>④</sup>

### 三、“先理会我的是”与“使他无语始得”

尽管象山认识到了异端学说的危害性，但因其认为异端乃与同端相对的差异性的存在，其产生根源性在“此理不明，私有端绪”，故就如何对待异端，象山提出了“先理会了我的是”和“使他（异端）无语始得”的策略，即是首先要清楚儒家自身之所是，再对异端作深入的穷究，使他心服口服，无可辩驳。

#### （一）须是先理会了我的是，得有以使之服

象山认为异端迷惑人，儒家学说受到异端的指指点点和攻击，那是因为我们儒家自身的失败，三代之时，儒家道被天下，即便活佛、活老子、庄、列也不能对儒家指指点点，之所以儒家被人家指摘，那是因为后世儒家自己不争气，没有把握儒家尧舜之道的那个理之所是，他说：“近日学者无师法，往往被邪说所惑。异端能感人，自吾儒败绩，故能入。使在唐虞之时，道在天下，愚夫愚妇，亦皆有浑厚气象，是时便使活佛、活老子、庄、列出来，也开口不得。惟陋儒不能行道，如人家子孙，败坏父

祖家风。故释老却倒来点检你。……今之攻异端者，但以其名攻之，初不知自家自被他点检，在他下面，如何得他服？你须是先理会了我的是，得有以使之服，方可。”<sup>⑤</sup>正是在这个意义上，他批评今天攻击异端的儒家学者，只会从名上攻击，而连儒家自身理之所是都没真正把握，怎么会让人家信服，因此提出“须是先理会了我的是，得有以使之服，方可”。

象山还以“先理会得同底一端”、“要须本正”反复强调把握儒家自身之所是的根本优先性，这个所是也就是儒家本身之正处，是儒家同的一端，他说“有人问吾异端者，吾对曰：‘子先理会得同底一端，……’”。<sup>⑥</sup>“尊所闻，行所知，要须本正。其本不正，而尊所闻，行所知，只成得个檐版。”<sup>⑦</sup>“学者诚知所先后，则如木有根，如水有源，增加驯积，月异而岁不同，谁得而御之？若迷其端绪，易物之本末，……是谓异端，是谓邪说，非以致明，只以累明，非以去蔽，祇以为蔽。”<sup>⑧</sup>象山指出，如果学者能真的知晓学问的先后本始，这样就把握了同端这一根本，随着所得的深入和不断践履，则任何其他学说也影响你不得，反之，若没有把握自身之所是的根本而迷其端绪，本末终始倒置，这样便是异端邪说，不会使你明理去蔽。

#### （二）穷究异端，要得恁地，使他无语始得

在象山看来，在一种学说并无很高的地位、未形成很大的影响和对其思想体系也不详细了解的情况下，自然对它的批判力度不够、对其罪责认识不深，他说：“观老氏之说，孟子之言，与仪秦鞅斯之所为，则术之害智，所从来

① 陆九渊：《与刘淳叟二》，《陆九渊集》卷4，中华书局1980年版，第54页。

② 陆九渊：《送杨通老》，《陆九渊集》卷20，中华书局1980年版，第244页。

③ 《智者术之原论》，《陆九渊集》卷30，第349页。

④ 陆九渊：《与张辅之》，《陆九渊集》卷2，中华书局1980年版，第36页。

⑤ 《语录下》，《陆九渊集》卷35，第439页。

⑥ 《语录上》，《陆九渊集》卷34，第402页。

⑦ 《与张辅之》，《陆九渊集》卷2，第36页。

⑧ 陆九渊：《武陵县学记》，《陆九渊集》卷19，中华书局1980年版，第238页。

久矣，非直至汉而然也。然昔之为私术者，名未甚尊，说未甚详，故辨之者不力，罪之者不深。”<sup>①</sup>正是在这个意义上，象山强调对异端学说要详细地把握和深入地分析，不要轻易地批判和表扬，他说：“老氏驾善胜之说于不争，而御托常胜之道于柔，其致一也。是虽圣学之异端，君子所不取。然其为学固有见乎无死之说，而其术又有得于翕张取予之妙，殆未可以浅见窥也。其道之流于说者，为苏张之纵横；流于法者，为申韩之刑名；……而欲肆其胸臆以妄议老氏御寇之学，多见其不知量也。故曰不可以苟訾，亦不可以苟赞。”<sup>②</sup>

象山在孟子批判告子的评介中明确提出要把握异端学说详细的理论洞见，仔细分析研究这些理论，一一去批判辩驳，这样深入探究才会使人心服口服、无可辩驳，才算是成功地攻破了异端。

#### 四、文化意涵

象山在异端的内涵、内容及其应对策略上所体现的思想，表明其学术主要矛盾的转移，体现着他对于孔孟儒学道统的坚守和对儒学特质区别于程朱理学的认定。

##### （一）象山学术主要矛盾的转移

二程及其弟子要将学术矛头指向佛老和王安石新学，将其视作危害较大的异端，二程说：“今异教之害，则道家之说则更没可辟，唯释氏之说衍蔓迷溺至深。今日是释氏盛而道家萧索。……然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫（王安石）之学。”<sup>③</sup>杨时言“故王氏末年，溺于释老，又为《字说》，此为大戾。夫知道者，果有‘大戾’乎？……然以其博极群书，某故谓其力学，溺于异端，以从夷狄，某故谓其不知道。”<sup>④</sup>朱熹也主要将矛头指向佛老，尤其是禅学，他说：“盖老氏之学浅于佛，而其失亦浅。正如申、韩之学浅于杨、墨，而其害亦浅。”<sup>⑤</sup>“禅学最害道。庄老于义理绝灭犹未尽，佛则人伦已坏。”<sup>⑥</sup>

象山学术主要矛盾则有了一个不小的转移，他反复强调异端不仅仅指佛老，季绎这样的从事朱熹学习的人也是异端，“异端非佛老之谓，异乎

此理，如季绎之徒便是异端。”<sup>⑦</sup>更将佛老的危害放在程朱穷理的支离之说的下面，认为程朱穷理穷理之说最为害道，所谓“近世言穷理者亦不到佛老地位，……惟是谈学问而无师承，与师承之不正者，最为害道。”<sup>⑧</sup>这个从当时学者对象山的评价可以看出，象山欣然接受他以批判时文（穷理问学之说）为学术宗旨，《语录》有“学者遂云‘孟子辟杨墨，韩子辟佛老，陆先生辟时文。’先生云：‘此说也好。然辟杨墨佛老者，犹有些气道。吾却只辟得时文。’因一笑”。<sup>⑨</sup>

象山学术主要矛盾由佛老转向宋代新儒学中程朱理学，不是在象山的时代儒学与佛老的矛盾已经退位，更大程度上，是象山对当时思想界和学子中广为推崇的伊洛学者中格物穷理的道问学思想学说的一种警惕和反动。

##### （二）象山对孔孟儒学道统的坚守和对儒学特质区别与程朱理学的认定

象山坚守着孔孟儒学的道统，他希望将伊洛诸贤开创而未有完成的事业发扬光大，正如其言：“然直是至伊洛诸公，得千载不传之学。但草创未为光明，到今日若不大段光明，更干当甚事？”<sup>⑩</sup>象山也自信自己学说把握了尧舜之道，接续着孔孟之学，使得儒家学说在孟子之后（之前当为尧、舜、禹、文、武、周公、孔）得以光大显扬，所谓“区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。”<sup>⑪</sup>象山坚持着自身所认定的儒家孔孟之学，坚守着这一自己认定的尧

① 《智者术之原论》，《陆九渊集》卷30，第350页。

② 《常胜之道曰柔论》，《陆九渊集》卷30，中华书局1980年版，第361~362页。

③ 程颢、程颐：《程氏遗书》卷2上，《二程集》，中华书局1981年版，第38页。

④ 杨时：《答吴国华》其一，《杨时集》卷14，福建人民出版社1993年版，第416~418页。

⑤ 朱熹：《答李伯谏》，《朱熹集》卷34，四川教育出版社1996年版，第2020页。

⑥ 黎靖德撰：《朱子语类》卷126，中华书局2004年版，第3014页。

⑦ 《语录下》，《陆九渊集》卷35，第443页。

⑧ 《与陶赞仲二》，《陆九渊集》卷15，第194~195页。

⑨ 《语录上》，《陆九渊集》卷34，第408页。

⑩ 《语录下》，《陆九渊集》卷35，第436页。

⑪ 陆九渊：《与路彦彬》，《陆九渊集》卷10，中华书局1980年版，第134页。

舜之道，把这看作是儒家自身之所是，看作是天下固有的同端，而凡与此相对的都是异端，从这个意义上看，其异端学说揭示的过程实质即是象山对儒家自身之所是发明的过程。这从象山对异端学说的评价中即可看出，他说：“及孟子辞而辟之，而曰仁，曰义，曰德，由杨墨乡原而其说益明，有能因弘说而辟之，使天下晓然知夫私术之贼智，则私之说，亦智之幸也。”<sup>①</sup>象山认为，正是由于杨墨乡原使得孟子学说更加明了，如果有学说可以把公孙弘的私术说批判倒，则智之说则正幸因公孙弘的私术而发明。

正是通过对程朱穷理之说、佛老之学、杨墨之学等异端的穷究辩驳，象山揭示了孔孟儒家学说不同于佛老之学、杨墨之学的特质，凸显了象山对儒学特质区别与程朱理学的认定。由佛教之说，凸显了儒家有追求超越性的一面，但儒家更重视作为与天地并立且贵于万物的人，要履行其在天地间应有的责任和义务，儒家强调公和义，主张经世的伦常日用之道；由老子

之论，突出儒家反对私智穿凿但又肯定发明本心所具的圣人之智，肯定君臣父子的人伦道德之理乃天下固有，主张天理人欲皆是天性，天人一体；由杨墨之说强调儒家是自得和身体力行的一体。由程朱之说，彰显出象山凸出儒学乃道德性命的一贯之道，不可执着于名物度数的意见，萦绊于浮论虚说，终日只依藉外说以为主，则不能见道明道，要在朴实头上自作工夫，此道皆是自成自得，而应从自身入手，先立乎其大，发明本心，核心在尊德性的工夫，即其诗歌所说“简易工夫终久大，支离事业竟浮沉”。

本文作者：包佳道是哲学博士，江南大学马克思主义学院副教授；谢光前是江南大学商学院教授  
责任编辑：周勤勤

<sup>①</sup> 《智者术之原论》，《陆九渊集》卷30，第349页。

## A Research into Lu Jiuyuan's Thought of Heresy and Its Cultural Implications

Bao Jiadao Xie Guangqian

**Abstract:** In connotation, Lu Jiuyuan (Xiangshan) defined heresy as a kind of differentiated existence opposite to orthodox thoughts. Any thought could be defined as heresy if it cannot provide an access to the Tao or harbor private sentiments. In content, Xiangshan believed that Cheng-Zhu School (Neo-Confucianism) would disintegrate due to its divergences of opinion, so as to become a worse heresy than Buddhism and Taoism. Buddhism put emphasis on standing aloof from worldly affairs and aimed to get out of the deep suffering of the circle of birth and death. On the other hand, Lao Zi asserted discarding knowledge and basing on nothing, and insisted that nature prefers motionlessness rather than movement. The Tao of Buddhism and Taoism is partial. The Hundred Schools of Thought, such as Mohism, also had their drawbacks respectively which hurt the orthodox thought. In strategy, Xiangshan stressed that firstly we should clarify the Tao of Confucianism itself; then, we can inquire into heresies and totally refute them. Xiangshan's thought of heresy uncovered the transformation of his academic focus, and reflected his adherence to orthodox Confucianism and his negation of the Cheng-Zhu School.

**Keywords:** Lu Jiuyuan; heresy; Neo-Confucianism; Buddhism and Taoism; Yangzhu and Moism