

摘 要

陆九渊是南宋时期著名的儒学思想家，作为宋代以来心学的开创者、奠基者，他继承了孟子的“心性论”，提出了“心即理”“发明本心”“吾心即是宇宙”等一系列命题，在思想丰富的南宋时期，开启了独具特色的“心学”传统。陆九渊的“心学”与朱熹的“理学”被称为宋代儒学的“鸟之两翼”、“车之两轮”，他们的思想深刻地影响了此后儒学的发展，共同推动了儒学的进步。

值得注意的是，狭义的心学与理学，其实都在不同的维度展现了儒家学说的不同方面。以道德哲学视之，理学强调的是道德原则和法则，心学强调的是道德主体与道德动力。整体上来看，道德原则、法则与道德主体和动力都是人的美德的构成要素。换言之，包含形而上学、本体论在内的儒家道德哲学，从类型学上看，其精神指向成就养成道德自我的美德人格。整体来看，将儒家道德思想视为一种美德伦理学其来有自。以现代美德思潮视之，儒家伦理学属于广义的规范论伦理学。进一步看，儒家伦理学既与强调道德动机的义务论伦理学不同，也与强调后果的功利主义具有差异。从实质上看，儒家伦理学与规范伦理学的新形态现代西方美德伦理学有相通之处。这种相通之处主要是指不只是也不主要是关注道德主体的行为，而是关注道德行为的主体——人本身。换言之，不是主要关注“我应当如何行动”，而是主要关注“我想成为一个什么样的人”。

儒家自孔子以来，注重对成就完满人格的美德及其教育，孟子更是将这一思想发展为较为完备的德性论和德行论。象山先生“因读孟子而自得之”，将儒家的“仁”诠释为好恶之心运用与展现的根源和内涵。在精神指向上，他注重诠释的是将人培育为具有仁的美德的价值主体。这与现代西方美德伦理学所讲的德育目标是高度契合的。我们以现代西方美德伦理学来格义象山美德仁学，有益于开展宋明理学美德的现代价值。同时，象山先生讲的仁学美德理论也有现代西方美德伦理学所缺乏的必要思想元素。总之，这一主题是通过具体案例来展现中国哲学优秀传统文化创造性转化与创新性发展的成果。

关键词：陆九渊；孟子；本心；儒学美德论

ABSTRACT

Lu Jiuyuan was a famous Confucian thinker in the Southern Song Dynasty. As the pioneer and founder of teleology since the Song Dynasty, he inherited Mencius' "theory of mind" and put forward a series of propositions such as "mind is reason" and "inventing the original mind". In the Southern Song Dynasty, he started a unique tradition of "theology of the mind" by inheriting the "theory of the mind" of Mencius and proposing a series of propositions such as "the mind is reason", "the invention of the original mind" and "my mind is the universe". Lu Jiuyuan's "Heartology" and Zhu Xi's "Science" were called the "two wings of the bird" and "two wheels of the car" of Confucianism in the Song Dynasty. "Their ideas profoundly influenced the development of Confucianism thereafter and jointly promoted the progress of Confucianism.

It is worth noting that both teleology in the narrower sense and doctrine in fact present different aspects of Confucian doctrine in different dimensions. In terms of moral philosophy, the emphasis of doctrine is on moral principles and laws, while the emphasis of teleology is on the moral subject and moral motivation. On the whole, moral principles and laws, together with the moral subject and motivation, are the constituent elements of human virtue. In other words, Confucian moral philosophy, which includes metaphysics and ontology, is typologically oriented towards the achievement of a virtuous personality that nurtures the moral self. On the whole, Confucian moral thought is seen as an ethics of virtue from its origins. In the context of modern virtue thinking, Confucian ethics is a broad normative ethics. Further, Confucian ethics differs from both deontological ethics, with its emphasis on moral motives, and utilitarianism, with its emphasis on consequences. Substantively, Confucian ethics has something in common with the new form of normative ethics, modern Western virtue ethics. This similarity is mainly in the sense that the focus is not only or primarily on the actions of the moral subject, but on the subject of moral action - the person himself. In other words, it is not primarily concerned with 'how I

should act', but with 'what kind of person I want to be'.

Since Confucius, Confucianism has focused on the virtues and education for the achievement of a perfect personality, and Mencius developed this thought into a more complete theory of virtue and virtuous conduct. Mr. Xiangshan, who "got it from reading Mencius", interpreted the Confucian "benevolence" as the root and connotation of the application and expression of good and evil hearts. In terms of spiritual direction, he focuses on the cultivation of human beings as subjects of value with the virtue of benevolence. This is highly compatible with the goal of moral education as stated in modern Western virtue ethics. If we use modern Western virtue ethics to grasp the virtue of benevolence of Xiangshan, it is useful to carry out the modern value of the virtue of Song and Ming philosophy. At the same time, the theory of benevolent virtue taught by Mr. Xiangshan also has the necessary ideological elements that modern Western virtue ethics lacks. In conclusion, this theme is to show the results of creative transformation and innovative development of Chinese philosophical excellent traditional culture through concrete cases.

Key Words: Lu Jiuyuan; Mencius; True Heart; Confucian Virtue Theory

目 录

第 1 章 绪论	1
1.1 研究意义与研究现状	1
1.2 以美德伦理学为方法研究陆九渊仁学思想的意义	4
1.3 儒家美德论、象山仁学与美德伦理学	7
第 2 章 陆九渊仁学思想学术渊源与思想特色	10
2.1 陆九渊的学术渊源	10
2.2 陆九渊对孟子思想的发扬	18
第 3 章 陆九渊仁学的道德修养论	23
3.1 “先立乎其大”的本根论	23
3.2 “剥落物欲”的工夫论	26
第 4 章 陆九渊仁学的理论场域与时代价值	30
4.1 “尊德性”与“道问学”的思想争论	30
4.2 陆九渊仁学思想的时代价值	35
结 语	41
致 谢	42
参考文献	43

第1章 绪论

1.1 研究意义与研究现状

南宋以降，政治和社会格局发生变化，这也导致同一时期的文化和思想呈现新的风貌。另外北宋二程的哲学思想逐渐扩大，影响到江右很多的学者。陆九渊以“心”本体，开创“心学”一派，开启了理学思潮的新生面。后来陆九渊思想得到明代王阳明的推崇，被发展扩大。陆九渊的思想主要来源于孟子，曾言“窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。”（《陆九渊集·与路彦斌》）他的主要思想如“发明本心”“先立乎其大者”“存养”都可以在孟子思想那儿找到源头。他的思想与道德修养和伦理日常紧密结合，因此本文欲从美德伦理的角度来探析和解读陆九渊的思想。所谓美德伦理，是一种以美德为中心的伦理学类型：在这种伦理学中，品德、美德和行为者居于中心的、决定的、主要的地位；而道德、规范和行为则处于从属的、次要的、被决定的地位。它的论据，一方面在于：做具有美德的人比做符合道德规范的事更为根本、更重要、更具决定意义；另一方面则在于：美德是评价一切行为正当与否的终极标准。美德伦理学（Virtue Ethics）也称之为德性伦理学和德行伦理学，它的核心概念是美德，美德伦理学聚焦在主体之上，即行为的推动者。不同于其他规范伦理学理论（如目的论、义务论），美德伦理学不试图判断单一行为是否符合道德。美德伦理学认为，当且仅当主体有正确的性格特质，道德主体所作的行为是道德的。在美德伦理学中，美德和品德是第一位的品质，而道德和规范的则是第二位的。美德伦理学不仅强调了成为美德之人胜于行道德之事，更是将美德视为衡量一切事物和行为的准则。陆九渊的很多思想都可以利用美德伦理学的方法论来阐释和分析。

陆九渊（1139—1193），字子静，抚州金溪人。南宋哲学家、教育家，陆王心学的代表人物。书斋名“存”，世称存斋先生。又因讲学于象山书院（今江西贵溪西南），被称为“象山先生”，学者常称其为“陆象山”。陆九渊从小聪慧，三四岁思天地何所穷际，至废寝忘食；十余岁，又因“宇宙”二字笃志圣学。他后来所创立的心学，是他自己通过“读《孟子》而自得之”。与朱

熹齐名，而学术见解多有不合，主“心即理”说，少尝言：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”认为要认识宇宙本来面目，只要认识本心。淳熙二年（1175），陆九渊应吕祖谦的邀请与朱熹会于鹅湖，作学术论争。陆九渊长期在家乡讲学，与其兄陆九龄被时人称为“江西二陆”。其学术思想，为明代王守仁所继承发展，成为陆王学派。著有《象山先生全集》，近经整理为《陆九渊集》。

之所以选择陆九渊作为研究对象，一方面是陆九渊具有崇高的历史地位和影响深远的思想内涵。陆九渊是南宋时期“心学”一派的开创人，他的思想深远地影响了后世后者，并且极大程度上丰富了宋明理学的内容，提升了中国哲学的思辨水平。

另一个重要原因则是因为我校曾在2019年举办了陆九渊诞辰880周年暨心学传承与发展国际学术研讨会，来自全国以及海外的学术界前辈发表了很多的论文，研一暑假有幸通过整理论文集的机会拜读了这些作品，不管是在当下还是未来，陆九渊的哲学思想绝对是学术界研究的一大重点。通过阅读和搜集相关著作，以《陆九渊集》为基础，对陆九渊有了一个基本的了解，初读“六经注我，我注六经”这句话，似是批评著书，反对著书，但结合当时南宋的文化背景，细心研究陆九渊所处的环境与人和事，然后发现“六经注我，我注六经”实际上是针砭当时的颓败的学风，即所谓的“学失其正”、“学失其道”。这一句话深蕴陆九渊先生的愤慨和细微的观察力。继续了解后被陆九渊“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”“六经注我，我注六经”的强大自信和个人魅力所折服，于是决定就去研究陆九渊的思想。作为一代思想家，并且又是宋明心学的开山祖师，陆九渊的思想体系是极其庞博和极具代表性的，那到底是选择陆九渊整个哲学体系来做一个总体研究，还是选择其中一个哲学思想来进行扩展和深入的挖掘，经过张老师的指导，并且根据学界的研究动态，最终确定了以美德伦理为主要方法来研究陆九渊思想，去深入了解陆九渊道德哲学的现代意义。

作为宋明理学的一代核心人物，更是宋明心学的奠基人，陆九渊的学说可谓是影响深远，陆氏心学研究者也遍及四海。

现代学者研究陆九渊哲学的著书浩如烟海，在上个世纪学术界对陆九渊的研究掀起了一股热潮，当时中国正处于内忧外患的情况下，中华民族都陷入了空前的危难之中，在这时，学者们希望能够从中国传统文化中汲取到能够到鼓舞中华民族的精神力量和精神支柱，于是对传统文化的钻研与反思成为了当时一大潮流。张岱年先生在他的著书《中国哲学大纲》第一部第六章中就对陆九

渊的心学思想作了阐发，认为象山先生虽然是“儒家主观唯心论之开山”，但实际上是一种心即理说。国学大师钱穆先生所撰的《中国思想史》《宋明理学概述》《国学概论》等论著对陆九渊的心学思想做出了详细论述。冯友兰著《中国哲学史》，在文中不仅对陆九渊与朱熹的鹅湖之辩作了讨论，还分析了朱陆哲学的异同。此外，有胡适先生著的《中国哲学史大纲》，侯外庐著《中国思想通史》等等，都对陆九渊的心学理论作了阐发。

在海峡对岸，也有众多学者研究象山的哲学思想。例如徐复观的《中国思想史论集》的《象山学述》，林继平的《陆象山研究》，牟宗三的《从陆象山到刘蕺山》，蔡仁厚的《宋明理学·南宋篇》还有刘芝庆的《心学经世陆象山》和黄甲渊的《陆象山‘心即理’哲学与其‘易简工夫’论》等。

在国外，多为日韩学者对陆九渊思想进行研究。日本学者中其代表人物为吉田公平，他著有《陆象山研究序说》《南康之会后陆象山对朱熹的批判》《陆象山与王阳明》《陆象山何以成为理学之主要人物》等，对陆九渊心学思想进行评述。神户辉夫所著的《陆九渊与南宋士风》中，立足于陆九渊所处的时代背景对象山思想进行论述并肯定了象山政绩。在福田殖的《陆九渊心学特质—生命哲学和庶民性意向》中，认为陆九渊心学是立足于传统儒家的道德之学，对于百姓都具有极高的启迪作用。此外，还有桥本敬司、石田和庆、市来津由彦等日本学者，都撰有关于陆九渊的论文著作。韩国学者李东旭先后发表《陆九渊“辩志”概念研究》和《陆九渊心学初探》。当然除了日韩以外，美国、英国、加拿大等国家都有学者对陆九渊思想进行研究并发表成果。这些成果都可以作为陆九渊思想研究的重要参考资料。

当然，还是大陆的学者对于陆九渊的研究著作更为广泛。主要著作有侯外庐的《中国思想通史》《宋明理学史》、冯友兰的《中国哲学史新编》、崔大华的《南宋陆学》、张立文的《宋明理学研究》等等。改革开放以后，由于商品经济的发展，道德问题日益严重，越来越多的学者开始重视陆九渊心学思想。如张立文的《心学之路—陆九渊思想研究》、袁征的《宋代教育》、郭齐家、顾春合著《陆九渊教育思想研究》。在这些论著中，对陆九渊的地位和影响都作了比以前更为充分的评价。

在陈来先生所著的《宋明理学》中，第十二章集中论述了陆九渊的哲学思想：首先陈来先生认为陆九渊的“本心”是“理解陆学最重要的观念”，其本心思想源于孟子，这是一种先验的道德意识，存在于任何时代任何人身上，且

永恒和普遍。接着强调，宇宙之理即为心之理，以心即理作为其理论基点，强调本心的作用。并提出了“格物”“剥落”“静坐”“收拾精神，自作主宰”等一系列发明本心的方法。并在第四小节中，以鹅湖之辨为引，分析“尊德性”与“道问学”的不同之处，进而阐发了自己先“尊德性”而后“道问学”的为学方向。

在张立文先生的《心学之路—陆九渊思想研究》中，系统的阐述了心学的产生、陆九渊的家世、心学的著作、社会政治思想、哲学的逻辑结构、陆九渊与朱熹思想异同之辨等内容。

郭齐家、顾春合著《陆九渊教育思想研究》一书中，先详细阐明了陆九渊的生平和教育实践，分析了陆九渊思想的渊源，最终详细论述了陆九渊的心学思想与教育理念，以尊德性御道问学为教育方法的根本宗旨，通过立志、剥落、优游读书等教育方法最终达到“成圣”的教育目的。

还有一些研究陆九渊哲学思想的论文，比如葛维春的《陆九渊心性论研究》、彭艳梅的《陆九渊道德思想研究》、彭启福的《陆九渊心学诠释学思想研究》以及李宏玉的《陆九渊对孟子思想的继承与发展》等，关于陆九渊思想的论文期刊不胜枚举，在这里就不一一列举了。

总而言之，关于陆九渊哲学思想的论著有很多，但主要集中在对陆九渊哲学思想，教育理念的阐发，关于其伦理思想的著书较少。

1.2 以美德伦理学为方法研究陆九渊仁学思想的意义

在陆九渊看来，具有普遍意义和道德价值根源意义的“本心”才是“理”，从“心即理”这一前提出发，陆九渊认为人的认识目的、修养工夫就在于切己自反、“发明本心”，而无需向外寻求所谓物理。他认为孟子所谓的“良知”不是知，不是求真的知识，所谓的“良能”不是知之能，不是掌握知识的能力。“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”（《孟子·尽心上》）。实际上，良知就是心的功能性活动，就是心趋向于善的伦理本能活动。原始儒家与宋儒之间还是有重大差异的，这主要在于，孟子还是以“性善”论为主。良知良能，在孟子的性善论中，也就是“性德”与“性能”，既是一种道德的权力，也是一种潜能的存在。宋儒在对传统儒学的解读上展示出了不同的方向，比如在孟子那里以“性善论”为前提言良知和良能，因此将良知看作

是“性德”，赋予其一种支配道德欲望的能力；而将良能视作为“性能”，即内心一种潜在的力量。恻隐之心也只是最初的善性发端，而性本身就是一种“德性”，也就是对应英文中称为 virtue 的那种美德，然而孟子伦理学却并不是西方意义的美德伦理学（Virtue Ethics），因为孟子伦理当中包孕着重“情”的底蕴。因此恻隐之心就成了人之所以为善的根源之处，这也就意味着孟子所言的性成为一种德性所在，可以理解为是美德，即便这不同于西方美德伦理学，主要在于孟子的思想中蕴含着“情”的存在。陆九渊的转折意义，就在于把心直接实体化，也就是转化为一种英文所谓 substance 那种对象，由此，良知也就等同于心。而陆九渊打破这种传统思考方式，他把心转变为一种可实体化的物质，换句话说，他将良知与心联系起来。在陆九渊仁学中，心与理是其思想的重要组成部分，他认为心是第一位的，理是第二位的。心与理更贴近于西方哲学中所说的美德与规范，心对应美德，理对应规范，所以陆九渊认为要先发明本心，然后在格物理，求天理。在陆九渊看来，仁不仅是人的美德，更是一种宇宙的美德。按照陆九渊的发现，或者说依据他的道德直觉，陆九渊是这样理解宇宙的空间和时间的：“四方上下曰宇，往古来今曰宙”“因宇宙字义，笃志圣学”（《陆九渊年谱》）。原来宇宙是无穷的，天地就是无穷的，人在宇宙之中，由此，人的心也是无穷的。宇宙被认为是无限的，而天地也是如此；随着人类融入宇宙，他们的心灵也变得无穷无尽了。“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事”，这也是重释孟子“万物皆备于我”的结果，只不过“我”变成了“吾心”。这我与吾，在庄子的“吾丧我”那里就是不同的，“吾”更具与宇宙相通的含义。然而，在孟子那里，并没有“我”就是宇宙本体的意义，但是到了陆九渊那里，“吾心”便具有了宇宙本体的含义。这“吾心”就好似黑格尔绝对精神（万物最初的原因与内在的本质，先于自然界与人类社会永恒存在的实在，黑格尔认为世界上的一切都是绝对精神的外在表现），这句话可以看做是陆九渊对孟子所说的“万物皆备于我”的发挥，他将“我”之本体替换成“吾心”这个实体。这里的“吾”被赋予了和宇宙相生相惜的概念，即通向宇宙的发展和运动，这不同于孟子所言的“我”这单一指代性称呼，更多了一种宇宙论和本体论的内涵。“吾心”与西方哲学家黑格尔所说的“绝对精神”很接近，它是构成万事万物的根源，在天地万物化生以前就存在了，世间万事万物不过是“吾心”的发挥体现。费希特的作为主体的我（费希特把“自我”本身当成世界唯一的本源，是知识的起点，可以自我存在、自我规定、自

我发展），抑或康德超越的自我（康德所说的“自我”是先验解释系统的最高原理，也是一切知识何以成立的最原始根据），总之，这种心的实体化也就是一种“主体化”。

陆九渊极为主张自主、自立和人的道德自觉，让本心成为个人道德意识的主宰，并在此基础上，提出“尊德性”“剥落物欲”“发明本心”等工夫论思想。陆九渊将义利之辨深入人心，认为心“志”立，则义利明，然后再由“志”到“习”到“喻”，就能高度自觉地辨析明证社会的伦理道德行为，从而达到知性的高度自觉。同时，义、利既相对立又相统一，共同存在于具体的社会人事中，这对现代社会具有重要的意义，因为义利分别，能使内在的道德判断和外在的价值判断分离，从而产生矛盾。因而，只有义利统一，相互促进，才能共同促进现代经济的发展。将实然的价值判断和应然的道德判断合一，陆九渊将外在的“理”向内在的“心”拉近，突出了人的道德主体地位，暗含将道德审判权交还个人，这就会产生两方面的问题，一是，它要求个体的人具有极高的道德修养，且没有止境。这样对于还没有较高修养的个体，这就会出现判断的矛盾冲突，从而产生社会问题，这一点陆九渊没有说明。二是，道德治国主张是重人治而轻法治，往往会牺牲道德的自觉性，剩下只有道德教条，这样往往又会产生以理杀人的严重后果，给社会和民族带上了巨大的精神枷锁，从而阻碍社会和国家的进步。这样一来就会导致人们对道德自觉的沦丧，而造成社会只存在道德规律的局面，从而更进一步演变成以行为规范束缚人的精神，这无疑会使时代精神倒退。因此，现代社会应将法治与道德分开，将道德精神判断交还给个人。

在做人问题上，陆九渊既以包容的胸怀认可人生来的多样化存在，但同时也充分肯定了人们对于普遍之善（普遍成就他者）的追求，具有超越时代的进步意义。除了理论自身的建设性之外，陆九渊“即心示人”的思想进路在历史上还具有思想奠基的作用，尤其在宋明理学史上，这一进路在哲学上开创出一种别致的思想格局，即主张建立道德自我，以之作为行动的内在自然机制，为明代阳明“心学”的出现作了重要的理论铺垫。本文正是基于这一考量，通过伦理学将陆九渊关于本心道德的内容层层解读，来探讨当下社会如何维持美德的稳进发展和道德复兴的可能性。

1.3 儒家美德论、象山仁学与美德伦理学

本文所说的儒家美德论是基于陈来先生所著的《儒学美德论》一书，陈来先生借由美德伦理学来把握当前伦理学研究中的中国问题，将儒学与美德伦理学联系起来，促进了对儒家伦理学的思考，引发了学术界思考儒家伦理的现代意义。但学术界对于“儒家伦理是否可以看作是一种美德伦理”这一相当流行的看法却抱有怀疑态度。陈来先生在著作中并没有花费大量笔墨去论证儒家伦理是否是美德伦理这一观点，但陈来先生认为，儒家伦理确实是美德伦理。在近代西方，美德伦理常常和道义论和后果论放在一起讨论的。但美德伦理与道义论和后果论的关注重点却是不一样的，前者主要关心的是行为者的好坏，更多的关注的是行为者也就是人本身具有什么样的品格特征，拥有的是美德还是恶德，后者更多地关注行为本身。根据这种说法，儒家伦理是一种美德伦理。任何关于儒家伦理比如说仁、义、礼、智、信等诸多美德的讨论几乎都可以在孔子的《论语》中找到源头。“儒家通过对行为德行的描述，阐明一种人格即君子人格、圣贤人格，人格就不再是孤立的德行，而是整体的人格，即“是什么样的人”。所以儒家伦理不仅讲内在品质，亦用德行彰显品质，藉品质以呈现人格。所以在儒家传统中，特别是先秦儒学中，应该做什么与应该成为什么样的人，是合而不分的。”^①由此可见，儒家意义上的道德品格是一种整体上的，不仅关心行为者也关心行为，在这种层面上，品格（行为者品格）与行为是互为表里的关系。“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子》）舜明白万事万物的道理，明察人伦关系，日常行为处事是从仁义（内在品格）出发而不是单纯的行仁义。“行仁义”只是使自己的行为符合仁义的这个标准、原则，并不是从内里出发的，而“仁义行”则是说明，仁义已经成为行为者内化的品格，在日常行为处事中，不知不觉地行仁义。所以儒家伦理学更多地强调对行为者品格的塑造，“大丈夫”、“君子”甚至“圣人”。儒家伦理学更为关心的是行为者是否具有仁这种美德。所以孟子就非常强调恻隐、羞恶、辞让、是非之心，“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·公孙丑》）孟子认为四端是人之本性的自然显现，并

^① 陈来，《儒学美德论》，北京：三联书店，2011年，第287页。

非后天教化而成的。而这种本性也是区分人与动物不同的地方。四端（仁义礼智）已经内化为行为者内在的品格，人如果失去了四端，就失去了人性，那么变得和牲畜也无甚区别。

象山继承了孟子的这一思想，他把孟子这种先验的道德理性称为本心。“这种本心提供道德法则、发动道德情感，故又称仁义之心。”^①本心并不是抽象的实体，在陆九渊这里本心指的是人的道德意识。象山关注的并非是外在的道德准则或者个体的知识储备，而是每个个体当下的生存状态或者说是内在的品格。据门人詹子南所记“某方待坐，先生遽起，某亦起。先生曰：‘还用安排否？’”。^②先生起身，学生也跟着一起起身，这种行为是发自内心的，是学生对老师表示尊敬，是一种道德的行为。这种行为不是规训出来的，是由于学生将尊敬师长这一礼仪准则内化成了自己内在品格，是一种自然的尊师之心，不仅不需要外在强迫甚至不需要思考，是自然的自发的一种行为。陆九渊认为每个人都具有这种先天的内在的道德意识。比如孟子所提的那个例子“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕。”（《孟子·公孙丑章句上》），每个人都用怜悯体恤别人的心情，如果有人突然看到一个小孩子要掉到井里，必然会产生惊惧同情的心理。每个人对他人的无辜受难都会有同情心，这是人本善良的表现，即使不是自己家的孩子，也会有不忍之心。陆九渊所讲的本心，认为心的初始状态是本真的，在人看到小孩掉入井中前，心处于一种初始的状态，而当人发现小孩掉入井中，这时候人（或者说心）就处于道德的抉择状态。一般而言，如由心驱使，面临类似场景都会实施道德实践。倘若未采取任何行动，事后会时时诘问自己“是否对得起自己的良心”，这就是象山所说的“人当先理会所以为人，深思痛省，枉自汨没虚过日月。”^③在遇到他人受难的情况下，本心从静止的潜在状态走出，成为了活动中的心，这个心是内在的，不受外在的驱动，所以当遇到“孺子将入井中”却没有进行任何施救行为，自然会产生愧疚之情。例如当我们在公园玩耍时，发现有人失足落水，没有任何犹豫就跳入水中施以援手，在救人前或者救人过程中，并没有任何想法，只是由于本心的驱使，自然自发的实行道德践履。象山认为，本心在日常状态下不能避免的受到迁移，他称其为蒙蔽。象山认为要多自我反省和改过，从而树立本心，每个人德行价值树立之后，所作所为必然符合道德，行为者在本心的指引下进行道德践履，这也是象山所说的

① 陈来，《儒学美德论》，北京：三联书店，2011年，第208页。

② 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第445页。

③ 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第451页。

“堂堂正正做一个人”。

总而言之，本文所说的儒家美德论，关注点在于在儒学美德论视域中审视象山思想，尤其是其关于仁的思想。仁学不仅是先秦儒学的核心论域，同时也是象山先生留意诠释的重点。从对象山先生仁学思想的研究发现，儒家仁论思想蕴含深切的美德论。这种美德思想在其实质意义上，指向人的道德行动品格。西方美德伦理学是整个美德伦理学的一个阶段，本身是对传统规范伦理学的内在反思。我们在以美德论考察包含仁论在内的象山心学思想时，可以作为方法论引荐西方美德伦理学，无论是义务论还是后果论，但是我们有必要清醒地认识到，不应也不能用西方美德伦理学理论来格义包括儒学在内的中国哲学内的美德理论机械格义。但是西方现代美德伦理学，对于我们作为方法论参考元素和视域之一，还是具有很重要的启发和借鉴意义的。

第2章 陆九渊仁学思想学术渊源与思想特色

应当说，宋明理学不仅是儒家哲学的综合与创新，同时也是包含道家道教与佛学在内的广义中国哲学的综合与创新。这一点在陆九渊心学思想尤其是其仁学思想中得到了较为集中的显示。从学术渊源上来看，陆九渊仁学思想主要继承和发展了孔子以内在美德解释仁的总思路，特别发展了孟子讲的本心和良知的思想。他讲儒家的仁不仅诠释为人类的普遍本质，还从天人的视角论证了仁之美德所具有的形而上的理论意蕴。具体从思想特色上看，陆九渊仁学所显示出的美德思想，向我们展示了宋明理学仁论和美德论的特色，简言之，即注重将仁不仅阐释为人的品格，同时阐释为人所在之天地的品格，从而从人的行动美德和品格设定了形而上的普遍根据。这就与西方现代美德伦理学单纯从“美德”或者说“我想要成为一个什么样的人”这一社会性的个人问题出发具有了更为立体的理论。

2.1 陆九渊的学术渊源

学界对于陆九渊思想的渊源争论不休，各执己见，主要有以下几种观点：第一种观点是孟子说，认为陆九渊思想来源于孟子。陆九渊自己也持此观点，他认为自己的学术是“因读《孟子》而自得之”；明代王阳明也认为“陆氏之学，孟氏之学也”；现代新儒家牟宗三在《从陆象山到刘蕺山》一书中指出“象山学是孟子学”、“孟子后真了解孟子者，象山是第一人。”第二种观点是认为陆九渊思想来源于二程，尤其是程颢之学，主要以黄宗羲、全祖望所著《宋元学案》中全祖望对陆九渊的评价为证据，认为陆九渊思想是伊洛之学的继承和发展。现代学者中国学大师钱穆和张立文教授也持此观点，认为陆九渊思想由程颢思想所得，由于二人的影响力，学术界对此观点较为认同。第三种观点是禅学说，认为陆学是禅学。首先提出这种观点的是朱熹，“陆氏之学，则在近年……但其宗旨本自禅学中来，不可掩饰。”不过出于朱熹与陆九渊学术上的分歧，朱熹的这种观点很可能不太客观。但由于朱熹作为南宋时期理学的集大成者，其影响力广泛又深刻，所以从南宋到元明，学术界普遍认为陆九渊思

想就是禅学。直到明代王阳明的出现对陆学为禅学这个观点进行有力的反驳才渐渐扭转了人们对陆九渊思想的看法。

“孟子说”，此观点认为陆九渊思想来源于孟子，是对孟子思想的继承与发展，陆九渊本人也这样认为的。“师承孟子”，陆九渊多次说明自己思想的来源，不用说没有直接的师承关系，更不用说与孟子所处的先秦时代相差已逾千年。“某（詹子南）尝问：‘先生之学，亦有所授乎？’曰：‘因读《孟子》而自得之于心也。’”^①陆九渊的弟子詹阜民曾经问陆九渊：先生的思想也有人传授吗？陆九渊回：因为读孟子所书得来的。陆九渊对孟子特别推崇，“颜子问仁之后，夫子许多事业皆分付颜子了。颜子没，夫子哭之曰‘天丧予’，盖夫子事业无传矣。曾子虽能传其脉，然‘参也鲁’，岂能望颜子之精蕴？幸曾子传之子思，子思传之孟子，夫子之道至孟子而一光。然夫子所分付颜子事业亦竟不复传也。”^②象山先生认为孔子思想传之于颜回，颜回死后无人可以尽传夫子事业，幸而有曾子传于子思，子思传给孟子，孔子之说才发扬光大。在陆九渊看来，孟子之后没有人完整地继承了孔孟之道，除了自己。所以他说：“窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后，至是而始一明也。”^③认为自己是孟子以来儒学正统的直接传人，把二程，朱熹等人都抛到了脑后。朱熹也曾说过，“先圣之统，自孟子没而遂失其传”。陆九渊也是这样认为的，认为迄今为止只有自己才能发扬孟子思想，别人都做不到。。明代王阳明也认为“陆氏之学，孟氏之学也。”^④牟宗三评论陆九渊：“试观象山论学书札，其所征引全是《孟子》语句，其全幅生命几全是一孟子生命。其读《孟子》之熟，可谓已到深造自得，左右逢源之境。孟子后真了解孟子者，象山第一人。”^⑤

对陆九渊的思想做以梳理，可以发现陆九渊的思想渊源的确来自孟子，而孟子的思想是从孔子“仁”的思想发展而来的，孟子从内向外探索“心”的作用，提出了“心”这一哲学观念。孟子认为人皆有“四心”，“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）在孟

① 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第471页。

② 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第397页。

③ 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第143页。

④ 王守仁，《王阳明全集》上册，董平，吴光等编校，上海：上海古籍出版社，1992年，第245页。

⑤ 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年，第58页。

子看来，人人都有恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，而且这四心并不是外界所赋予的，是人本来就具有的，“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《孟子·公孙丑上》）仁、义、礼、智就和人的四体一样，是不可或缺的。从这可以看出，孟子把仁义理智当作人的本性，是上天赋予人的，深深根植于人的心中。陆九渊思想中的最核心的概念“本心”就是对孟子“四心”、“四端”的发展。

“孟子云：‘尽其心者知其性，知性则知天矣。’心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。”^①孟子认为充分扩张善良的本心，这就懂得了人的本性。懂得了人的本性就懂得天命了。孟子重视心不单单只是重视心的认知功能，更重要的是心的道德属性，所以他主张“尽心、知性、知天”，“存心”、“求放心”。陆九渊继承了这一说法，提出了“本心”这一观念。他认为本心是每个人先天具有的，本心是人的道德情感和意识，想要达到至高的道德境界，只要使本心得到发明即可。陆九渊强调“心即理”，认为宇宙之理即为心之理，万事万物的理都在心中，认为人在改造客观世界的同时逐步实现自己的“本心”。这种重视本心，提倡由内向外的修养方法的思想与孟子的观点有异曲同工之妙。孟子把那些有独立人格和适当道德修养的人称为“大丈夫”，也是陆九渊主张的“做君子”。

在为学方面，陆九渊最先强调的就是“立志”，即对本心的发明与扩充，孟子说：“学问之道无他，求其放心而已矣”。孟子强调在为学方面没有其他的方法，主要是对心的善端的扩充罢了，也就是“求放心”。陆九渊继承了这一说法，“学者须是有志读书，只理会文义，便是无志”^②他认为学者在读书的前提是立志，学者读书如果只是理解文义，不注重发明本心，扩充心的善端，发挥本心的主宰作用，那么即便是读书那也是无志的。另外陆九渊还强调读书不仅需要“立志”，更要理解内涵。他认为：“读书固不可不晓文义，然只以晓文义为是，只是儿童之学，须看意旨所在。”^③他认为读书当然不能不知晓文义，但是如果仅仅知晓文义，就沦为了儿童之学，读书的目的在于理解书中的

^① 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第444页。

^② 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第432页。

^③ 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第432页。

内涵，这样有利于自己本心的发明与存养。所以在陆九渊看来，读书不需要要求自己博览群书在书中寻找义理，如果体察不到，也不需要刻意地去寻求，要自然而然，多在自己内心下功夫。注重本心的作用，这样时间久了慢慢地就会懂得其中的道理，如果一味地苛求，勉强自己，对书中的文字强行理解，不如不读书，这与孟子思想中注重“心”的观念是相似的。

在义利关系上，陆九渊也深受孟子思想的影响。孟子说：“由仁义行，非行仁义”^①，孟子认为行仁义不是有目的的，是自然而然快快乐乐地走在仁义的路上，不是勉强地把行仁义当作任务或是责任。“某观人不在言行上，不在功过上，直截是雕出心肝。”^②看一个人是小人还是君子不是看他的言行也不是看他的功过，而是看他的心。这个心在这里可以理解为驱使行为的内在动机，如果动机（或者说心）是道德的，那他的行为自然也有了道德的性质。这与当代美德伦理中看重行为者本身并非行为的观念是相似的，如果只是把仁、义、礼、智等这些美德当作道德规范勉强自己在日常行为中践行或者出于名声利益等外在的考虑不得不做道德的事情，那么即使在“行”道德，也不认为行为者是道德的。

在知行关系的认识上，陆九渊说：“《大学》言明明德之序，先于致知；孟子言诚身之道，在于明善。今善之未明，知之未至，而循诵习传，阴储密积，廛身以从事，喻诸登山而陷谷，愈入而愈深，适越而北辕，愈笃而愈远。”^③《大学》中认为明明德的顺序应该以获得知识为前提，孟子说自己“诚”的修身方法在于知道了解自己本性之善。而现在不仅搞不清楚善，知识也没有获得，就埋头做事，就像爬山却进到山谷，越陷越深不好脱身，也像驾车而去的目标在南却往北行，这样子就会离道德的完善越来越远。依陆九渊所说，人要正确地躬行，必须先有“知”用以指导，陆九渊只强调知的重要性，这点与孟子思想是一致的。综上所述，无论从陆九渊最核心的观念“本心”来看，还是从为学方法、义利观、知行关系上来看，陆九渊的思想正是对孟子思想的发展。

“二程说”，是指认为陆九渊思想来源于二程之学的说法，主要以黄宗羲、全祖望所著《宋元学案》中全祖望对陆九渊的评价为证据，认为陆九渊思想是以二程之学为首的伊洛之学的继承和发展。现代学者中国学大师钱穆和张立文

① 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第229页。

② 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第466页。

③ 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第7页。

教授也持此观点，认为陆九渊思想由程颢思想所得。“象山之学，先立乎其大者，本乎孟子。足以贬末俗口耳支离之学。但象山天分高，出语惊人，或失于偏而不自知，则是其病也。程门自谢上蔡（良佐）以后，王信伯（莘）、林竹轩（季仲）、张无垢至于林艾轩（光朝），皆其前茅，及象山而大成，而其宗传亦最广。”^①黄宗羲、全祖望认为陆九渊思想是由程门谢良佐之后，经过王莘、张九成、林季仲发展而来，他们指出陆九渊的思想是“先立乎其大”然后“发明本心，这种思想是从孟子而来。陆九渊的确继承了孟子“先立乎其大”这一思想，并对这一思想作了进一步的阐发。他在与朱济道的信里说道：“孟子曰：‘先立乎其大者，则其小者不能夺也。’人唯不立乎大者，故为小者所夺，以判乎此理，而与天地不相似。诚能立乎其大者，则区区时文之习，何足以汨没尊兄乎”^②这里的“大者”就是陆九渊所说的“本心”，“先立乎其大”也就是“发明本心”，发明本心使心回归到清明状态，那么“小者”就不能影响到人的行为。孟子认为“大者”是“心”，“小者”是“体”，强调心的作用，以心为主宰主导个体的行为，使行为符合道德规范，，这就是陆九渊心学的宗旨和终极目的。“私意是举世所溺……私意俗习，如见晁之雪，虽欲存之而不可得。此乃谓之知至，乃谓之先立乎其大者”^③他将人的本心比作太阳，其实这一阳光的实质和内容是仁德，他将人的私意比作冰雪。这种比喻的意味在于他认为人的本心是难以泯灭的，人应当发挥人的道德主体性，祛除私意，回复本人之仁。值得指出的是，这个“仁”德不惟属于人的品德，在中国哲学视域中，实际上也被视为天的品格。他又说：“‘此理与人无间然，昏明何事异天渊？自从断却闲牵引，仰俯州县何事天。’尊兄平日被闲牵引，所以不能自立，今既见得此理，便宜自立，此理即是大者，何必使他人明指大者？”^④陆九渊从“先立乎其大”再到“心即理”的阐发，构成整个心学体系。

持“二程说”的学者认为，陆九渊的“心即理”思想来源于程颢“心是理，理是心”，但二者思想在本质上就不同。“（天道）只是理，理便是天道也。且如是说皇天震怒，终不是有人在上震怒；只是理如此。”^⑤从这句话可以看出，程颢把“理”当作最高范畴，认为理是形而上的，是统摄人和物的。而在陆九

① 黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，北京：中华书局，1986年，第184页。

② 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第142页。

③ 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第196页。

④ 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第143页。

⑤ 程颢、程颐，《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，2000年，第168页。

渊哲学中最高范畴为“本心”，无论是道、人还是物都是由本心所发。还有一些学者认为程颢的思想启发了陆九渊。“人心惟危，人欲也。道心惟微，天理也。惟精惟一，所以至之。允执厥中，所以行之。”^①人心就是人的欲望，道心就是天理，需要去除欲望保留天理，在程颢这里，人心和道心是分离的甚至是对立的。但在陆九渊看来，无论是人心还是道心，其实只有一个心，那就是他所说的本心。陆九渊本人也曾说伊洛之学“多有不是”，可见陆九渊哲学并非师承二程。

谢良佐、王苹、张九成等人虽然都是二程的弟子，但他们的思想在某些细微之处是有差别的。谢良佐（字显道），师从程颢，程门四先生之一，在程朱理学的发展史上起到了桥梁作用。“程门高弟子，窃以上蔡为第一，上蔡在程门中英果明决，其论仁以‘觉’，以‘生意’；论诚以‘实理，论敬以‘常惺惺’，论穷理以求是。皆其所独得，以发明师说者也。”^②这是黄宗羲在《宋元学案》中《上蔡学案》对谢良佐的评价，清代的全祖望也说“洛学之魁，皆推上蔡”^③。谢良佐继承了二程的格物致知说，“所谓有知识，须是穷物理”^④，但他所说的穷理和朱熹的格物穷理有些许不同，谢良佐所说的穷理并不是像朱熹那样一件件地去探求物理，不是今日格一物，明日格一物，而是抓住最重要的道理。穷理的目的在于认识天理，这里的天理指的是人伦的道德法则并不是事物的客观规律。穷理的本质是要使自我扫除物欲复归到“真我”，从而做到“天人合一”“天理合一”。所以说天，理也，人亦理也，这就是谢良佐最主要的哲学逻辑，可以看出与陆九渊“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”、“心即理”的哲学思想虽然有相似之处，但从本质来讲还是有很大区别的。

在工夫论上，程颢主张“不须防检，不须求索”，陆九渊主张“本心自明，无须外索”，二者都注重向内探索，所以以钱穆、张立文为代表的部分现代学者也认为陆九渊是继承了程颢的思想。但在《宋元学案》中，黄宗羲，全祖望仅凭一句“先立乎其大”就对陆九渊思想做出评价，实在是失客观。正如台湾学者林继平所说，“严格的说，黄梨洲，全谢山并非理学家：他们只是理学化的史学家。”^⑤正如陈来先生所言：“程颢不像陆九渊那样强调心即是理，也

① 程颢、程颐，《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，2000年，第173页。

② 黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，北京：中华书局，1986年，第916页。

③ 黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，北京：中华书局，1986年，第917页。

④ 黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，北京：中华书局，1986年，第918页。

⑤ 林继平，《陆象山研究》，台北：台湾商务印书馆，1983年，第145页。

不像王阳明那样主张心外无理，他对内向体验的注重仅意味着他所追求的精神境界与程颢不同，而境界的差别并不是南宋‘心学’与‘理学’的根本分歧，因此，程颢代表的方向并未造成现代哲学所理解的心学与理学的差异。”^①程颢与陆九渊理论的根本立足点是有差异的，但在境界论和工夫论上陆九渊是有借鉴程颢思想的，但并不能说明程颢之学是陆九渊思想的来源。

“禅学说”认为陆九渊思想来源于禅学，或者就是禅学。认为陆学为禅学是当时学界的普遍认知，尤其以朱熹为首。他说：“子静说话，常是两头明，中间暗。或问暗是如何？曰：他是那不说破处。他所以不说破，便是禅。所谓鸳鸯绣出从君看，莫把金针度与人。他禅家自爱如此。”（《朱子语类·卷一百四十》）可见，朱熹所说的象山之学明的部分是指其修养工夫理论，暗的部分指的是所谓象山学自身不愿示之于人的佛禅之学的底子。这其实是一种理论偏见。如果按照体用一如的视角来看，这明显属于体用不相称，是自相矛盾的说法。“如陆氏之学，则在近年一种浮浅颇僻议论中，固自卓然，非其侔匹，其徒博习，亦有能修其身，能治其家，以施之政事之者。但其宗旨本自禅学中来，不可掩饰。”（《朱文公全集·答孙敬甫书》）朱熹认为象山之学本质上是佛禅理论。当时正值朱陆之争时期，不止朱熹视陆学为禅学，其门下弟子更斥责陆九渊心学为禅学。由于当时朱学势大，陆学为禅学成为当时学术界主流。陆九渊弟子吴君玉曾言：“天下皆说先生是禅学，独某见得先生是圣学”。^②由此可见，把陆学当做禅学似乎已成为当时学术界的共识。

对于陆学是否是禅学这个问题，需要客观的分析。自汉武帝时期董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”后，儒家学派一直是国家的正统之学，是主流之学。西汉末年，佛教传入中国，对中国社会产生了极大的影响，也对传统儒学造成了冲击。比如禅学所说的“业报轮回”，不仅传播了永恒的生命观还宣扬了“善有善报，恶有恶报”，认为一个人行为的善恶是由自己承担的，善恶的结果不在此世那么就在来生，这对于生活并不如意的人民而言是极具吸引力的。佛教思想不仅受到普通民众的崇拜，甚至也受到了皇帝的推崇。在这种情况下，佛教对思想文化的发展产生了巨大的影响。在南宋那样意识混乱的年代下成长出来的儒家学者必然会受到佛教的影响，朱熹也承认了自己“出入释老者几十年”，陆九渊也曾说道：“道之不明不行，佛老之徒遍天下，其说皆足以动人，士大

^① 陈来，《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第70页。

^② 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第425页。

夫鲜不溺焉”^①。所以陆九渊在反对佛教的同时也不可能完全摒弃掉佛教的影响。比如说，陆九渊提倡发明本心，由内向外求索，并不需要过多的阅读经典书籍，这与禅学中“自性清净”略有相似。禅学也主张发现自己的本心进行修行，认为每个人都可以通过认识到自身的内心，体察到自身的佛性，以顿悟的修身方法成佛。另外陆九渊还指出可以通过澄心静坐来发明本心，这与禅学的冥想有相通之处。并且在讲学方式上，陆九渊也多像禅宗一样做点拨。

虽然在某些方面陆学看似与禅学相似，但认为陆学为禅学这种说法，不管是陆九渊本人还是其后学都是坚决反对的。比如陆九渊认为禅学与儒学二者在本质上就有区别。儒学主张学问的精神在于“做人”“为人”和“成人”，在现世生活中获得人生价值，这是“有”的学问。但在陆九渊看来，禅宗认为现世充满了痛苦和磨难，终极目标是解脱，这是“无”的说法或者说禅宗在于悟“空”。而明代王阳明更加明确的驳斥了这种说法，他说道：“故吾尝断以陆氏之学，孟氏之学也。而世之议者，以其尝与晦翁之有同异，而遂诋以为禅。夫禅之说，弃人伦、遗物理、而要其归极，不可以为天下国家。苟陆氏之学而果若是也，乃所以为禅也。今禅之说与陆氏之说，其书具存，学者苟取而观之，其是非同异，当有不待于辩说者。而顾一倡群和，剿说雷同，如矮人之观场，莫知悲笑之所自，岂非贵耳贱目，不得于言而勿求诸心者之过欤！”^②王阳明从儒家和禅宗的本质出发，认为二者是有差异的，儒家是成人治世的“入世”之学而禅学是“弃人伦”“遗物理”的“出世”之学。

现代仍然有很多学者认为陆学为禅学。如金春峰先生认为陆九渊“一是‘不立文字，直趋本跟’，和禅宗一样。所谓‘正坐拱手，收拾精神，自作主宰’，……是以自然之性显性，和禅宗一样”^③。薛富兴先生也认为：“早期儒家思孟学派的心性论是陆王心学的最根本源头，而后来的禅宗明心见性之说则是对陆王的侧翼支持”^④。所以正如全祖望所说：“两宋诸儒，门庭径路，半处于佛老”^⑤。

综合对孟子说、二程说、禅学说的分析比较，我们可以发现陆九渊心学主要是在继承孟子思想的基础上，通过对孟子学说的涵摄与发扬而成。所以说陆九渊思想是“读《孟子》而自得之”的说法是比较准确的，但是也不能否认二

① 陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第41页。

② 王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第245页。

③ 金春峰，《朱熹思想之与陆象山》，《中州学刊》，1997年第1期。

④ 薛富兴，《心与理——程朱理学悲剧命运的个案透视》，《孔子研究》，2000年第2期。

⑤ 黄宗羲、全祖望，《宋元学案》卷八十一，北京：中华书局，1986年。

程中程颢思想以及禅学对陆学的影响。

2.2 陆九渊对孟子思想的发扬

根据前文的分析，可以得出陆九渊的思想是自孟子承袭而来，受孟子思想影响很深。陆九渊的“本心”概念就来源于孟子的“良心”，在工夫论上也由孟子“尽心”的基础上提出了“发明本心”。“心”这个概念并非孟子所创，早在先秦时期，“心”就多次出现在典籍中。如《内经》的《素问·灵兰秘典论》：“心者，君主之官也，神明出焉。”“心者，生之本、神之变也。”以及《管子·心术》：“心也者。智之舍也。”《春秋繁露·循天之道》：“心，气之君也。”孟子所说的“心”是基于前文中所提的“心”作为一种思维器官的基础上，对“心”赋予了道德的属性。另一方面，孟子关于“心”的观念受孔子影响颇大，他借用了孔子的话说道：“‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。’唯心之谓用？”（《孟子·告子上》）认为“心”在操持的时候才是存在的，舍弃了就不存在，来去无踪，不知归处，是虚无缥缈的神秘的东西。“心”虽然来去无踪，但在孟子这里，将“心”与“性”联系起来，认为人是可以作为心的主宰的。“心之官则思，思则得之，不思则不得也，此天之所与我者。”（《孟子·告子上》）在孟子这里，心作为一种神秘的器官，不仅具有思维能力，还依存于性发展出了“心”的特殊功能，也就是孟子心性论中所说的“良知”、“良能”。

在孟子这里，对于心的情感功能论述较少。“欲贵者，人之同心也。”（《孟子·告子上》）孟子认为想要追求高位的欲望人人都有，这是心自然产生的。他指出对于这种欲望不能放任自流，可以通过“存心”“养心”使个体在行为处事中符合道德。孟子用了大幅篇章阐发了心的道德属性，以心善证明性善，以性善论为其思想核心。“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·告子上》）如果有人突然看到一个小孩子要掉到井里，必然会产生惊惧同情的心理。每个

人对他人的无辜受难都会有同情心，这是人本善良的表现，即使不是自己家的孩子，也会有不忍之心。而在救这个孩子的那一刻，是不经任何思考，不受名利影响的，这种想法是人生来就具有的，也就是恻隐之心，是“仁之端”。羞恶之心、辞让之心、是非之心也是人生来就有的，只是根据心的特质的特殊表达。孟子指出一个人如果没有羞恶之心就不能称为人，羞恶之心是人在面对事物时候的情绪感受，以善恶为评判标准，在面对恶的时候会产生羞耻的情绪，这是心趋善避恶的表现。辞让之心，“礼之端也”。辞让之心多在日常人际交往中得以显现。上文提到过，欲望也是人心共有的。在日常交往中克服利己的欲望，发挥辞让之心，使自身的行为符合道德要求，这样的人才是真正的人。是非之心就是人对于是与非的判断，不仅判断事物真与假也判断事物的好与坏。这种“心”不仅有认知功能也具有了道德属性。

“人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）孟子认为恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心对应着仁、义、礼、智四种德行。四端是每个人天生就具有的本性，并不是后天教化得来的，这也是人与动物不同之处。每个人都有四端，知道并且通过道德修养来扩充它，就像火始终燃烧水不停流淌一样。孟子还说道：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲人；及其长也，无不知敬其兄也，亲亲，仁也，敬长，义也，无他，达之于天下也”。（《孟子·尽心上》）人可以不学而能的东西是良能，不需要经过思虑知道的东西是良知，这都是人心之本然。想要理解孟子的四端说结合其性善论，孟子的性善论以四端说为核心，并认为人性中有善的存在，这种善端有被蒙蔽的可能，所以需要通过存养、扩充，也就是孟子所说的“尽心”，不断地扩充心之端，使善端达到纯乎善的境界。“尽心”的结果就是“知性”。“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子》）孟子论证性善，首先指出了人与禽兽的不同之处，指出了人独有的道德属性。庶民舍弃了人独有的善，而君子将善留存下来。圣人舜明白万事万物的道理，明察人伦关系，日常行为处事是从仁义（内在品格）出发而不是单纯的行仁义。“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，近于禽兽。”（《孟子》）如果人只是满足于衣食住行这种基本的生活需要，而不去扩充自己的仁

以上内容仅为本文档的试下载部分，为可阅读页数的一半内容。如要下载或阅读全文，请访问：<https://d.book118.com/457106023133006032>