

理学的内在精神及其体现

——基于《近思录》的考察

杨国荣

摘要 作为理学的综合性文本,《近思录》较为集中地体现了理学和儒学的精神取向,其思想既包含多重方面,又在价值领域有所侧重。对“止”的关注,是其中的重要之点。所谓“止”,首先指不同的社会成员,如君臣父子,都应承担各自责任。从思想史看,中国哲学中不同学派和人物,对“止”都有不同阐释,内容关乎认识论、本体论、逻辑学、价值观等,《近思录》关于“止”的思想,主要承继和发挥了传统儒学的价值观念。与“止”的以上内涵相关,《近思录》也从价值的层面,对“命”作了多方面考察。中国哲学中的“命”本身包含丰富内涵,《近思录》主要从命与天、命与人、命与事、命与气、命与理等方面作了分梳,并突出了“命”作为当然与必然统一的规范意义。广而言之,《近思录》的价值趋向也涉及儒学的不同方面,包括仁道、个体存在的方式、社会的凝聚等。其思想既上承了传统的概念,又作了进一步的发挥和阐释。

关键词 《近思录》 价值观 止于事 “命” 仁道

作者杨国荣,西北师范大学特聘教授,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨浙江大学马一浮书院教授(上海200241)。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)10-0025-8

《近思录》成书于南宋淳熙二年(1175年),由朱熹、吕祖谦合作编纂。该书选取北宋理学四大家(周敦颐、程颢、程颐、张载)的语录,原无标题,今通行本为朱熹门人叶采所拟,其分列篇目的依据之一,可能是《朱子语类》。书名取自《论语·子张》“切问而近思”一语,意即从日常切近处思考义理。该书的目的是为初学者提供理学入门阶梯,其中同时关乎理学乃至整个儒学的基本精神。尽管对其义理、体例等评价不一,但如不拘泥于具体表述而从内在的观念上加以把握,则可注意到其中关乎理学和儒学的重要方面。《近思录》本身没有提供新的内容,而主要是取自周敦颐、程颢、程颐、张载已有思想,但这些观念综合起来,则展示了不可忽视的意义。

首先可以关注《近思录》对“止”的如下分析:“释氏多言定,圣人便言止,所谓止,如‘为人君止于仁,为人臣止于敬’之类是也。”^①类似的表述尚有:“夫有物必有则。父止于慈,子止于孝,君止于仁,臣止于敬,万物庶事,莫不各有其所。”^②这里所说的“止”,主要指不同的社会成员,如君臣父子,都应承担各自责任,它可以看作孔子所说的“父父子子、君君臣臣”^③的引申。

① 《近思录·存养》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第78页。

② 《近思录·君道》,第113页。

③ 参见《论语·颜渊》。

历史地看，“止”是中国哲学中的重要观念，不同学派和人物对此曾有相异阐释。以先秦的道家而言，老子肯定：“知足不辱，知止不殆，可以长久。”^①这一看法主要将“止”与自我限定联系起来，其中的内涵与他所主张的柔弱胜刚强、维护存在的开端具有一致性。庄子则从齐是非的角度指出：“故知止其所不知，至矣。”并认为：“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”^②这是从对象的不确定性理解“知止”。与之相对，儒家虽也注意到人的有限性，但侧重之点不同于前述道家思想。在《大学》所谓“知止而后有定”“止于至善”等论述中，所关注的是人如何超出认识，走向践行。同时，儒家又把“止”与人的尽义务或尽责过程联系起来：“为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈。”^③可以看到，儒道以上“止”的观念，首先表现为不同的价值取向。

另一些哲学家则从认识论的层面，考察了个体的认识能力，荀子曾有如下论述：“君子之所谓知者，非能遍知人之所知之谓也。……有所止矣。”这里重在肯定自我认识能力的自身限度。知（人的认识）当“止”于何处？荀子对此作了进一步论述：“学至于行而止矣。”^④在此，知“止”与知行之辨相互关联，而“行”则构成了知的指向。在儒家那里，这一意义的“行”主要体现于伦理之域，荀子的如下论述，对此作了具体阐述：“《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也。在天地之间者毕矣。”^⑤值得注意的是，这里把“学止于行”，进一步引向了“学止于礼”，其前提是把人之行为的方式规定为以礼为依据，而基于礼的践行，则首先与伦理行为相关，所谓“道德之极”，也说明了这一点。

广而言之，这一理解也成为传统儒学的某种共识。《毛诗序》云：“诗者志之所之也。在心为志，发言为诗，情动于中而形于言。”“发乎情，止乎礼义。”这一表述（“止乎礼义”）与荀子基本一致，其内在要求即遵循礼和义。《毛诗》是儒家经学的重要文本，其内容主要是解释诗经。对《毛诗》作者而言，诗关乎“情感”与“礼义”的关系，尽管“诗”源于情（发乎情），但最终离不开礼义的规范：所谓“止乎礼义”，便强调了这一点。与之相关，汉代的经学家郑玄在注《周礼》时，也肯定“去止不敢自由”^⑥。这一表述同样言简意赅地肯定了行为过程不能逾越礼。宋代的另一著名理学家胡宏在比较儒学与佛学时，也将“心有所止”作为儒学的特点：“释氏定其心而不理其事，故听其言如该通，证其行则颠沛。儒者理于事而心有止，故内不失成己，外不失成物，可以赞化育而与天地参也。”^⑦对胡宏来说，与佛家虽注意到内在意识（心）的作用、但却不能“理事”相对，儒学认为心与事无法分离，所谓“儒者理于事而心有止”，即肯定了“理事”（做事）与“心止”的统一，这种统一，也基于行事过程与合乎礼义的一致。

当然，哲学史上的另一些哲学家，主要着眼于逻辑思维。《墨子》在谈到论证过程时，便肯定：“彼此可，彼彼止于彼，此此止于此。彼此不可，彼且此也。”^⑧尽管墨子也确认了“止”与遵循自然法则的关联，所谓“天之所欲则为之，天之所不欲则止”^⑨便表明了此，但这里主要从逻辑思维的层面，肯定了思维过程中的同一律。类似的表述也见于《公孙龙子·名实论》：“故彼彼当乎彼，则唯乎彼，其谓行彼；此此当乎此，则唯乎此，其谓行此。其以当而当也。以当而当，正也。故彼彼止于彼，此此止于此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。”从正面看，公孙龙确认了思维过程中的同一律，这方面与墨经相通；从反面看，公孙龙则对悖离同一律的思维予以批评。总体上，“止”在墨经和公孙龙那里，首先表现为对逻辑意义上的同一律的肯定。

比较而言，《近思录》对“止”的考察，主要体现了儒家的价值传统。对《近思录》所代表的理学来说，

① 《老子》第44章。

② 参见《庄子·齐物论》《庄子·大宗师》。

③ 《大学》。

④ 《荀子·儒效》。

⑤ 《荀子·劝学》。

⑥ 郑玄：《周礼注》。

⑦ 《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第3页。

⑧ 《经说下》，《墨子间诂》，北京：中华书局，1986年，第351页。

⑨ 《墨子·法仪》。

“止”非空洞无物，而是与人所作之事息息相关：“人不止于事，只是揽他事，不能使物各付物。物各付物，即是役物，为物所役，则是役于物。”^①在此，“止”首先表现为“止于事”，而“止于事”的直接涵义，即做好分内事：所谓“止于事”，也就是根据礼义要求，履行应尽义务、尽自身的本分。以上理解与知行之辨相关联，前文提到，荀子已涉及这一点，《近思录》通过对《大学》相关论述的阐发，对此作了进一步论述：“‘知至至之’，致知也。求知所至而后至之，知之在先，故‘可与几’，所谓‘始条理者，知之事也’。‘知终终之’，力行也。既知所终，则力进而终之，守之在后，故‘可与存义’，所谓‘终条理者，圣之事也’。”^②这里的“至”与“终”在不同层面都与“止”相关，既关乎知与行的互动，也与人的行为相联系，二者可以视为“止于事”的具体形态。

可以看到，理学一方面上承了儒学的价值取向，另一方面又将“止”与人的活动（事）更紧密地联系起来，使“止”进一步超越了抽象的践行。相应于肯定人应“止于事”，《近思录》强调“人心须要定”，“心定者其言重”。^③如前所言，此处之“定”，实质的涵义即“止”于人的职责，亦即人皆当做分内之事。以上观念既体现了《近思录》不同于认识论、逻辑学的思路，也通过“止”与“事”等关联而赋予其以新的意义，它在展示理学融合前述传统价值观念的同时，又表现出对此加以进一步推进的趋向。

二

与前述价值观相联系，《近思录》对“命”作了多方面的考察：“贤者惟知义而已，命在其中。中人以下，乃以命处义。如言，‘求之有道，得之有命，是求无益于得’。知命之不可求故自处以不求。若贤者则求之以道，得之以义，不必言命。”“故圣人谓之不受命。”^④对命的理解与关于职责的上述思想相关：命是人难以摆脱的，但人又应该尽其本分（道与义）。

相对于“止”的规定而言，“命”在更普遍的意义上构成了中国哲学的重要观念。从先秦开始，各家即从不同的角度对“命”作了考察。具体地看，作为与人的存在相关的概念，“命”涉及多重方面，包括天、性、理、事、气等。首先可以考察“命”与“天”的关系，从中国思想衍化的早期开始，命即与天相关，并形成了“天命”的概念。“天命”常常被视为超验的存在，孔子提出君子有三畏，其中首先是“畏天命”^⑤，这里便包含对超验的天命应当加以敬畏之意。《中庸》进一步表达了如下看法：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。”此处“天命”包含多重意义：从动态的层面看，这里的“天命”有“天之所命”之意；从静态的角度理解，命的涵义之一则是最高使命（vocation）。对个体而言，“命”首先指向性命，从整体（宇宙）来说，它同时表现为最高使命或天命。作为赋予人以“命”的本源性存在，“天”也具有超验的形态，而由此形成的“性”在中国哲学中则呈现为本质的规定：性与某物之为某物相关，对人来说，即决定人之为人的基本规定。在解释《中庸》相关命题时，朱熹的《四书问答》有如下记载：“或问：‘天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教’，何也？曰：‘此先明性、道、教之所以名，以见其本皆出乎天，而实不外乎我也。’”^⑥这一观点不仅将命与性、道联系起来，而且进一步突出了“命”和“天”的超越性：“天”与“我”的分别，便对此作了肯定。类似的观点也见于扬雄：“命者，天之命也，非人为也。人为不为命。”^⑦以上观点所肯定的，同样是“命”为“天”之所赋，从而不同于人自身之所为。在宋儒邵雍那里，也可看到这一见解：“天使我有是之谓命，命之在我之谓性，性之在物之谓理。”^⑧天与命的关联在此亦获得了确认，后者进一步引向“性”。

可以看到，天与命的如上联系，已涉及命与性的关联。天与命的沟通引出“天命”的概念，与此相一致，性与命的融合所形成的是性命观念，关乎此的“性命”之学，则构成了传统哲学的重要方面。所谓“性

^① 《近思录·存养》，第73页。

^② 《近思录·论学》，第25页。

^③ 《近思录·存养》，第79、80页。

^④ 《近思录·处己》，第102、103页。

^⑤ 《论语·季氏》。

^⑥ 朱熹：《中庸或问》，《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第550页。

^⑦ 《法言义疏》，北京：中华书局，1987年，第189页。

^⑧ 《邵雍集》，北京：中华书局，2010年，第163页。

自命出，命自天降”^① 也表明了这一点。对儒学来说，命表现为人无法控制的外在力量，性则是人的内在规定和趋向。饥而欲食、渴而欲饮等感性的欲求本来是人的内在趋向（“性”），但能否实现，则取决于外在条件（“命”）。孟子的如下论述，即表达了这一涵义：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。”^② 这里，性命之学涉及人的本质、人的发展趋向等。《近思录》的主要编撰者之一朱熹也指出：“至义之于君臣，仁之于父子，所谓命也，有性焉，君子不谓命也。这个却须由我，不由他了。”^③ 在此，“命”被视为超越人的控制的必然力量，性则与之不同，与“我”（人）相关，并取决于人。仁义作为人不可逃脱的责任（“命”），其是否实施，主宰在人的内在本质（“性”）。

“命”首先表现为人之外的必然性，但以上看法又表明，它与人的存在难以分离。这里已涉及“命”与人的关系。“莫之为而为者，天也；莫之致而为者，命也。”^④ 这一观点突出的主要还是“命”的外在必然性，其形成并不是人的活动所导致的（莫之致而为）。然而，《郭店楚简·尊德义》则同时强调“命”的把握与人之知的关联：“知己所以知人，知人所以知命，知命而后知道，知道而后知行。由礼知乐，由乐知哀。有知己而不知命者，无知命而不知己者。有知礼而不知乐者，无知乐而不知礼者。”按以上理解，“命”与人的存在相关，人之践行固然需要“道”的规范，但“命”和“道”的把握，又以人的认识（知己与知人）为前提。进一步看，“命”与人的相关性，与“命”决定人（人需要“俟命”）、但人又能“造命”相联系。如所周知，人可造命，是中国哲学（包括儒学）的基本信念，其中关乎“俟命”与“造命”的互动。中国哲学（包括理学和儒学）的批判与总结者王夫之认为：“君相可以造命，邺侯之言大矣！进君相而与天争权，异乎古之言俟命者矣。乃唯能造命者，而后可以俟命；能受命者，而后可以造命。推至其极，又岂徒君相为然哉。”^⑤ “俟命”侧重于等待命运的安排，“造命”却强调把握作为必然的“命”，尔后自觉地据此而行。王夫之对后一点作了多方面肯定：“圣人赞天地之化，则可以造万物之命，而不能自造其命。能自造其命，则尧舜能得之于子；尧舜能得之于子，则仲尼能得之于君。然而不能也，故无有能自造其命者也。造万物之命者，非必如万物之意欲也。天之造之，圣人为君相而造之，皆规乎其大凡而止。”“弗能造也，受之而已。受之以道，则虽危而安，虽亡而存，而君相之道得矣。李泌曰：‘君相可以造命。’一偏之说，足以警庸愚，要非知命之言也。”^⑥ 不仅圣人、君相可以“造命”，而且普通人也能够“制天命而用之”：所谓“造命”之说，也就是对此的肯定。

“命”与人的以上关联，以“事”为本：“事”即人之所作，而“造命”便基于人所作之“事”。历史地看，人与“命”的关系，总是以“事”为前提：“夫论成败者，固当以人事为主，必推命而言，则其理悖矣。”“夫推命而论兴灭，委运而忘褒贬，以之垂戒，不其惑乎？”^⑦ 在此，人事与“命”被视为不同的方面，“命”和“运”虽有必然与偶然之分，但都与人之“事”（作用过程）相对，对中国思想家来说，历史的考察应注重人事，不能推之于“命”和“运”。“命”与“事”的分别，亦见于司马光的如下论述：“名者事之分也，行者人之务也，命者时之遇也。”^⑧ 人之“事”与人之“行”的相关，均以人之所务为内容，“命”则与人无法支配的偶然之遇相应。对人之活动而言，重要的不是“命”，而是人之“事”。与肯定人能造命相应，王夫之对此作了更深入的考察：“君子言知命，立命，而不言安命，所安者遇也。以遇为命者，不知命也。”^⑨ 这里所说的“知命”的实质涵义是对外部必然的把握，如果不了解必然，一切归之于人无法制约的偶然因素，则表明未真正理解必然（知命）。墨子从否定的方面表达了类似的看法：“今用执有命之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则刑政乱，下不从事，则财用不足。”^⑩ 如所周知，墨子以反对“命”（非命）著称，而对“命”的这种否定，即建立在“事”与“命”的区分上：社会的运行本来以人所作之“事”为

① 《性自命出》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《朱子语类》卷 98。

④ 《孟子·万章上》。

⑤ 《船山全书》第 10 册，长沙：岳麓书社，2011 年，第 936 页。

⑥ 《船山全书》第 15 册，长沙：岳麓书社，2011 年，第 88—89 页。

⑦ 刘知几：《史通》卷 16，上海：上海古籍出版社，1978 年，第 462、463 页。

⑧ 《宋元学案》卷 7，《黄宗羲全集》第 3 册，杭州：浙江古籍出版社，2005 年，第 365 页。

⑨ 《张子正蒙注》，《船山全书》第 12 册，长沙：岳麓书社，2011 年，第 368 页。

⑩ 《非命上》，《墨子间诂》，第 247 页。

基础，而主张“命”的主导，则将导致“上不听治，下不从事”，从而使社会难以正常发展。

在形而上的层面，“命”关乎“气”和“理”。从“命”与“气”的关系看，“命”首先被理解为个体的生命存在，所谓“生死有命”^①，便表明了这一点。按一些哲学家之见，“命之修短，实由所置，受气结胎，各有星宿。天道无为，任物自然，无亲无疏，无彼无此也”^②。个体之命，基于所受之“气”，而这一切，都以天道自然为前提。这一看法主要属道家，以上所论，即为道家一系的哲学家葛洪所表达，但相关思想并不仅限于道家。事实上，即使理学家，也接受了类似的观点。朱熹便认为：“一阳来复，其始生甚微，固若静矣。然其实动之机，其势日长，而万物莫不资始焉。此天命流行之初，造化发育之始，天地生生不已之心于是而可见也。若其静而未发，则此之心体虽无所不在，然却有未发见处。此程子所以以‘动之端’为天地之心，亦举用以该其体尔。”^③ 以上理解近于前述葛洪的观念，主要从自然变迁运行的角度，对“命”作了解释。明清之际的方以智更明确地表达了这一见解：“命以气也，终无气外理为气之所依；性以理言，重无理外气为理之所托。”^④ “命以气也”这一命题言简意赅地确认了“命”与“气”的关联，肯定作为外部必然的“命”虽往往体现为个体的生命，但其形而上的根基则是“气”。

与“气”相关的是“理”，事实上，前面所讨论的“命”与“气”的关系，也已涉及“理”对“命”的制约。按其本义，“命”或“天命”乃是超越人的力量和必然趋向，但它为人所把握之后，便可转化为普遍的规范（理）。前述方以智的看法，便认为性与“命”和“气”相联系，二者最终源于理。张载更明确地肯定：“义命合一存乎理。”^⑤ 这一看法后来得到了王夫之的赞同，王夫之对其作了如下阐释：“义之所在即安之为命，味贞其常理而已。”^⑥ 义即当然，命则属于必然，所谓“义命合一存乎理”便是强调当然与必然统一于理。广而言之，对理学或儒学来说，性、命、理三者不可分：“天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。所以谓之理者，穷之而后可知也。所以谓之性者，尽之而后而知也。所以谓之命者，至之而后可知也。此三知者，天下之真知也。”^⑦ 在理学那里，性命之学、理气之辨具有内在的逻辑关联，性命、理气最终也奠基于理，并以理为指向。

对“命”的如上理解，同时也构成了《近思录》的内在观念。对《近思录》而言，“天所赋为命，物所受为性”^⑧。天之所赋的普遍法则与人相关即表现为“命”。“受”表明，存在的规定具有本然性（不同于人的主动作用）。“命”与“性”的关联，也体现于对“性”的关注和理解：

盖“生之谓性”，“人生而静”以上不容说，才说性时便已不是性也。凡人说性，只是说“继之者善”也，孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善也”者，犹水流而就下也。皆水也，有流而至海，终无所污，此何烦人力之为也？有流而未远，固已渐浊，有出而甚远，方有所浊。有浊之多者，有浊之少者。清浊虽不同、然不可以浊者不为水也。如此，则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇则疾清，用力缓怠则迟清。及其清也，则却只是元初水也。亦不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清，则性善之调也。故不是善与恶在性中两物相对，各自出来。此理天命也。顺而循之，则道也。循此而修之，各得其分，则教也。^⑨

这里既涉及对孟子相关论述的理解，也是对《易传》继善成性的解释，其中一方面肯定了性命的本然性（超乎人的作用），另一方面也确认了成性的必要。关于理与天命的关系，《近思录》曾作了更为简洁的表述：“此理，天命也。”对《近思录》而言，天与命、义和理、性与身心无法相分：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”^⑩ 这一看法既上承了前述中国哲学特别是儒学的观点，同时又较以往思想更为简要地肯定了相关方面的统一性。

^① 《论语·颜渊》。

^② 《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第136页。

^③ 《朱子语类》卷71。

^④ 方以智：《易余》卷下。

^⑤ 《张载集》，北京：中华书局，1978年，第20页。

^⑥ 《张子正蒙注》，《船山全书》第12册，第114页。

^⑦ 邵雍：《观物内篇》，《邵雍集》，第49页。

^{⑧⑨} 《近思录·道体》，第4、10页。

^⑩ 《近思录·道体》，第1、15页。

在自然领域中，事物具有普遍联系：“天地之间，只有一个感与应而已，更甚事？”^① 同样，从社会的层面看，人与人的交往涉及不同的内容，包括日常的洒扫应对：“凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对是其然，必有所以然。”^② 就社会之域的相互作用而言，总是离不开规范的制约。事实上，“命”作为所以然与实然的统一，本身具有规范的意义：“其然”即实际的存在，相当于今天所说的“实然”，“所以然”关乎事物的内在规定和人作用于事物的原则，略近于现在所说的必然和当然，对《近思录》来说，实然与当然、必然彼此一致，其实质意向，即作为当然之则的“命”，与实然（现实存在）与必然之理无法相分。

总之，“命”关乎天、性、人、事、气、理不同方面，以传统儒学为依归，《近思录》强调以上规定之间的统一：“盖上天之载，无声无臭，其体则调之易，其理则调之道，其用则谓之神。其命于人则调之性。率性则谓之道，修道则调之教。”^③ 命与天、命与性、命与人、命与事、命与理气的以上关联，既使“命”体现为与人相关的存在的必然法则，也凸显了其规范意义，它不仅呼应了“止与事”的行为取向，而且从更普遍的方面展示了其价值内涵。

三

儒家价值系统的核心，是仁道，从儒学的奠基者孔子开始，便已肯定了这一点。作为理学的综合文本，《近思录》也承继了以上价值取向。相对于以往的仁道观念，《近思录》特别突出仁与“公”的关联：“仁之道，要之只消道一公字。”^④ “公”所侧重的，是仁道的普遍性品格。如所周知，仁道的基本涵义是肯定人之为人的内在价值：凡人皆有这种价值。对儒学来说，这种价值使人区别于物，具有超越个体的普遍内涵。从仁者爱人，到仁者与天地万物为一体，都突出了这一点。仁道的普遍性，使之与西方自古希腊以来的正义观念形成某种对照。正义固然也表现为一种价值取向，但其出发点是个体的权益。以“得其应得”为基本要求，正义首先突出了个体获得社会资源的条件或资格：唯有具有某种资格，才能获得相应的资源，它固然在形式上为社会公正提供了担保，但其前提是个人利益或权益的推崇。比较而言，仁道则以每一个体所具有的内在价值为着眼点，儒学批评自暴自弃：“唯自暴者拒之以不信，自弃者绝之以不为，虽圣人与居，不能化而入也。”^⑤ 自暴自弃主要指向对人之为人的价值消解，反对此，以肯定人的价值为前提。在否定自暴自弃的同时，仁道确认了“所得”并不以个体所具有的资格、利益为条件。理学（包括《近思录》）显然上承了这一价值思路，以“公”（普遍性）为仁道的基本规定，便侧重于此。

作为普遍的原则，仁道首先呈现为制约主体的规范。规范最初总是外在于自我，以此对主体提出进一步的要求，进行行为引导。然而，对《近思录》来说，这种普遍规范唯有内化于主体，才能实际地影响人的行为，而以上转换过程则关乎“化”。事实上，在批评自暴自弃时，儒学已强调其“虽圣人与居，不能化而入也”，表现了对“化”的注重。这里的“化”首先以内化为指向：“立而化之，则可与权。”^⑥ 在谈到孔子与颜回的人格差异时，《近思录》指出：“仲尼无所不包。颜子示不违如愚之学于后世，有自然之和气，不言而化者也。”^⑦ 颜回的言行合乎自然：其表现虽“如愚”但非真愚，而是大智若愚。正是这种自然之和，使之能够渐入化境，将普遍规范内化为自身人格。颜回之所以得到孔子的肯定、其行为无不合乎仁道，前提是已实现如上内化过程。

与注重仁道及其内化相应，《近思录》对理性追求十分重视。关注明理，本来构成了儒学的重要传统，从先秦开始，儒学就形成了“不语怪力乱神”的趋向，并由此对神怪之说保持了距离。理学进一步把“烛理”提到重要地位，对理学来说，“鬼怪异说”之所以为人所信，主要在于缺乏理性观念，一旦洞悉了事物的内在关联，便可拒斥这种与理相对的杂说：“今日杂信鬼怪异说者，只是不先烛理。若于事上一一理会，则有甚尽期？须只于学上理会学。”^⑧ 在此，对事物相关规定的理性把握（“烛理”），构成了消除各种蒙昧迷信的前提。正是基于这一看法，《近思录》以“理”为第一原理。当然，在肯定明理的同时，《近思录》又似乎将理性的观念与自愿的原则等量齐观：“除非烛理明，自然乐循理。”^⑨ 以上断论或多或少忽视了理性之知与意志自愿

①②③⑤ 《近思录·道体》，第 13、11、8、7 页。

④⑥ 《近思录·论学》，第 33、37 页。

⑦ 《近思录·圣贤气象》，第 162 页。

⑧⑨ 《近思录·穷理》，第 48、49 页。

的分别：“乐循理”表现为对理性规范的自愿遵循，按理学家的看法，一旦在理性层面把握了相关规范，便自然而然地会愿意循理，这似乎把问题过于简单化了。事实上，这一趋向在理学中具有普遍性，以“知”与“好”的关系而言，《近思录》认为：“知之必好之。”^①从内涵看，“知”属于理性品格，“好”则是情感认同，二者并无必然关联，以上表述不适当将情感认同归结为理性认识，它与自愿和自觉的合一，具有内在的相关性。

理作为必然法则与当然之则的体现，既与物相关，也与事相涉：“天体物不遗，犹仁体事而无不在。”^②如前所言，事即人之所为，体事而无不在，表明规范对人的行为具有普遍的制约性。以人的践行为内容，事需要适宜：“事有时而当过，所以从宜，然岂可甚过也？如过恭、过哀、过俭，大过则不可。所以小过则顺乎宜也。”^③过犹不及，行为过程固然需要节制，但不能太过。尽管做事过程的适当，并非易事，但事又是人生无法避免的：“伊川先生曰：人恶多事，或人悯之。世事虽多，尽是人事。人事不教人做，更责谁做？”^④世间之事，不胜其烦，但人来到世界，便不能不做事，从社会的职责看，人之事只能由人自身完成，对理学家来说，这既是人所承担的责任或义务，又是存在的必然。这一观念涉及当然与必然的关系：本来，事作为人之所作，属“当然”，但以上看法，却同时将其归结为“必然”。《近思录》强调：“贤者惟知义而已，命在其中。”^⑤这里的“义”即当然，“命”则表现为必然的趋向，对理学而言，当然之中已包含必然。事实上，当然与必然的合一，构成了理学的内在意向。以仁道和孝悌而言，“仁者天之所以与我，而不可不为之理也。孝弟者天之所以命我，而不能不然之事也”^⑥。“不可不为”“不能不然”，意味着将履行道德规范视为必然的过程。前文提到，朱熹曾肯定是否接受和履行仁道等规范，“却须由我，不由他了”，亦即肯定了当然之则与人的自主性相关，但上述思想却把当然等同于必然，它虽与前述理之当然与人之自愿的合一具有一致性，却忽视了社会规范与必然法则的区别。这里表现了哲学家思想的多方面性和复杂性。

从强调自觉、必然的观念出发，就人的存在形态和存在方式，理学对义务作了相应规定。从形式的层面看，理学似乎不赞成日常存在过于“拘迫”，《近思录》中有如下记载：“问：人之燕居，形体怠惰，心不慢，可否？曰：安有箕踞而心不慢者？昔吕与叔六月中来缑氏，闲居中，某尝窥之，必见其俨然危坐，可谓敦矣。学者须恭敬，但不可令拘迫，拘迫则难久也。”^⑦“拘迫”的直接涵义是拘谨而窘迫，对理学而言，人的这种存在状况难以持久。然而，在总体上，理学又认为，“严威严格”虽然“非敬之道，但致敬须自此人”^⑧。这里固然关乎个体存在形态的自重，但将威严与恭敬联系起来，却趋向于人的“严威”：即使日常闲处（燕居），也需要正襟危坐，这在实质上仍是一种“拘迫”，其结果往往导向无生人之乐。《近思录》有如下记载：“张思叔请问，其论或太高，伊川不答，良久曰：‘累高必自下。’”^⑨所谓“累高”，即以理想的人格之境的追求为负担，其蕴含的意思是，人应当永远向着“高尚”的人格，以此超越存在的平庸（日常形态）。从总体上看，作为理学的综合文本，《近思录》侧重于个体的内在收敛。与理学家要求“惩忿窒欲”的要求一致，个体的忍让、内缩压倒了奋进、进取、拓展。理学所一再主张的主敬，同样地含有慎微畏谨的一面，对他们来说，道德意识的存守，主要便依靠内敛。

正襟危坐主要关乎个体的存在，从社会的层面看，《近思录》对如何实现群体的凝聚也作了考察。对这一文本而言，宗庙具有特别重要的意义：“天下萃合人心、摠摄众志之道非一，其至大莫过于宗庙，故王者萃天下之道至于有庙，则萃道之至也。祭祀之报，本于人心，圣人制礼以成其德耳。故豺獭祭，其性然也。”^⑩以上关注有别于佛教。《近思录》曾批评佛学：“彼释氏之学，于‘敬以直内’则有之矣，‘义以方外’则未之有也。故滞固者入于枯槁，疏通者归于恣肆。”^⑪“敬以直内”主要与个体的内在意识和修炼相关，“义以方外”则关乎社会层面的规范以及人与人之间的沟通。确实，佛教既没有家的观念，也没有国的意识，所谓出

^{①⑨} 《近思录·论学》，第33、37页。

^② 《近思录·道体》，第16页。

^{③④} 《近思录·臣道》，第134、136页。

^⑤ 《近思录·处己》，第102页。

^⑥ 朱熹：《论语或问》卷1，《朱子全书》第6册，第613页。

^{⑦⑧} 《近思录·存养》，第77、76页。

^⑩ 《近思录·法洽》，第121页。

^⑪ 《近思录·辨异端》，第156页。

家人四海为家。在此前提下，家庭（社会伦理）规范与政治规范都失去了依托。对宗庙的关注，与佛教的以上趋向显然不同。对《近思录》而言，宗庙曾是汇聚人心之所。历史地看，先秦儒家已将宗庙看作人与人沟通的载体，荀子在谈到乐的作用时，便指出：“故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。”^① 乐与礼相关，所谓礼乐文明，即表明了这一点。在此，与礼相关的乐被视为家国凝聚的形式：所谓和亲、和敬、和顺，无非是道德凝聚的不同形式。《近思录》的以上看法，承继了儒学的以上传统，它将如何汇聚人心的问题提到重要地位，而宗庙则被看作这种凝聚的重要形态。

在《近思录》看来，群体的凝聚，意味着人与人之间的融合无间，正是以此为关注之点，《近思录》提出了无我维度观念：“不能无我，无可止之道。”^② 无我本是佛教的重要观念。从缘起说这一基本前提出发，释氏既试图消解外部存在，所谓去“法执”便表明了这一点；也要求否定内在主体，所谓去“我执”即侧重于此。从思想的衍化看，理学在拒斥佛学的同时，也多方面地吸纳了其观念，二者的关系表现为相距而相融。与前述对个体存在方式的关注相应，《近思录》以上所说的“无我”，首先在于从自我的层面泯灭人的欲望。如所周知，老子着重从外在的方面，强调不见（现）可欲：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”^③ 换言之，就对象而言，应通过不使其引发欲望的规定显现于外；从主体来说，则需要消除自我（无我）以根绝产生欲望的内在根源，二者从不同方面表现了消解人与人之间的对峙以达到社会和谐的意向，其基本思路则是通过无欲以实现社会凝聚。事实上，周敦颐在《太极图说》中已指出：“圣人定之以中正仁义，圣人之道，仁义中正而已矣。而主静，无欲故静。”《近思录》的以上看法可以视为周敦颐这一思想在价值领域的具体展开。

[本文系 2024 年度教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“教育家精神弘扬与落实机制研究”(24JZD013)、教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”(21JZD018)、国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”(19ZDA033) 的阶段性成果]

(责任编辑：盛丹艳)

The Intrinsic Spirit of Neo-Confucianism and Its Manifestation

—— Based on a Study of *Reflections on Things at Hand*

YANG Guorong

Abstract: As a comprehensive text of Neo-Confucianism, *Reflections on Things at Hand* (《近思录》), reflects the spiritual orientation of Neo-Confucianism and Confucianism in a concentrated manner. Its ideas include multiple aspects and have a focus on the field of values. The focus on “cessation” (“止”) is an important point among them. The so-called “cessation” first refers to different members of society, such as monarchs, ministers, fathers and sons, who should all bear their own responsibilities. From the perspective of intellectual history, different schools and figures in Chinese philosophy have different interpretations of “cessation”, which involves epistemology, ontology, logic, values, and so on. The ideas on “cessation” in *Reflections on Things at Hand* mainly inherit and develop the values of traditional Confucianism. Related to the above connotations of “cessation”, *Reflections on Things at Hand* also examines “fate” from multiple perspectives of value. The concept of “fate” in Chinese philosophy itself contains rich connotations. The *Reflections on Things at Hand* mainly categorizes fate from the aspects of fate and heaven, fate and human beings, fate and events, fate and qi, fate and reason, and highlights the normative significance of “fate” as a unity of course and necessity. Generally speaking, the value orientation of *Reflections on Things at Hand* also involves different aspects of Confucianism, including benevolence and Taoism, individual existence, social cohesion, and so on. Its ideas not only inherit traditional concepts, but also further develop and interpret them.

Key words: *Reflections on Things at Hand*, values, end in action, fate, benevolence

① 《荀子·乐论》。

② 《近思录·存养》，第 70 页。

③ 《老子》第 3 章。