

论南宋儒学的内在化转向及其主要原因^{〔*〕}

○ 朱晓鹏

(杭州师范大学 中国哲学与文化研究所, 浙江 杭州 311121)

〔摘要〕中国哲学中历来有注重内在的道德心性修养、追求以道德人格的自我完善和自我强化为主的内在超越的传统, 成为一种“内圣之学”。只是从南宋儒学开始了“内在化”的转向。造成南宋儒学这种“内在化”转向的主要原因, 既有外在因素上女真入侵和北宋灭亡引发的种种道德堕落的混乱、南宋政治所发生的重大转变使道学家们深感“内在化”道德重建的重要性和急迫性的影响, 又有内部因素上来自南渡以后对王安石变法失败的经验教训的消极总结和儒学自身的内在化思维惯性所造成的“路径依赖”的作用。而南宋儒学开始的这种“内在化”取向此后经过不断的发展又一步一步演化为整个中国社会文化的基本品格和特性, 深刻地影响了中国社会文化后来的发展。

〔关键词〕南宋儒学; “内在化”转向; 主要原因

DOI: 10. 3969/j. issn. 1002 - 1698. 2018. 12. 001

中国哲学中历来有注重内在的道德心性修养、追求以道德人格的自我完善和自我强化为主的内在超越的传统,^{〔1〕} 这种关于自我道德的内在超越的思想也可称之为“内圣之学”。而所谓“内在化”就是指这种偏重于内在道德心性的修养、以追求道德人格的内在超越为主的道德取向。当然, 传统儒学本来就重视人的内在的道德心性的修养, 注重“为己之学”, 这对于挺立人的道德主体性, 培养人的道德自觉和道德责任意识, 都是有积极意义的。但是儒学又不可以简单地化约为“内圣之学”, 因为传统儒学还讲成己成物, 追求内圣外王的统一之道。

作者简介: 朱晓鹏, 杭州师范大学中国哲学与文化研究所教授、所长。

〔*〕本文系 2013 年度国家社科基金重大项目“‘群经统类’的文献整理与宋明儒学研究”(13&ZD061)、教育部人文社科基金项目“南宋浙学的文化精神及现代意义研究”(13YJA720028) 的阶段成果。

只是从南宋儒学开始了“内在化”的转向,而南宋儒学开始的这种“内在化”取向此后经过不断的发展又一步一步演化为整个中国社会文化的基本品格和特性,深刻地影响了中国社会文化的发展。

—

余英时曾认为当代对宋代儒学的研究存在着“二度抽离”的研究偏差,其中他说的“第二度抽离”即是将“道体”从“道学”中抽离出来的现象,^[2]其所指应该说人们的研究把关于内在道德心性修养的“内圣之学”从宋代儒学特别是“道学”中抽离了出来,把宋代儒学特别是“道学”看作仅仅是一种关于内在道德心性修养的“内圣之学”。在我看来,余先生的批评虽然一反传统观念,而且不够准确,但是其实它也无意中破了一个事实,即宋代儒学特别是“道学”本身的确已经演变为仅仅是一种关于内在道德心性修养的“内圣之学”。如前所述,传统儒学本来就重视人的内在道德心性的修养,注重能够挺立人的道德主体性的“为己之学”“内圣之学”。然而,后世儒者往往把这一成己成物的合内外之道相剥离,偏执于一端,尤其喜欢倡导高调的道德理想主义,以泛道德化的立场去拷问和追寻自然、社会、人生等一切领域的合理性及其意义,过分突出了那些纯粹属于精神领域的超越思想和理想主义的价值,从而导致了以道德为中心的精神世界与以生活为中心的现实世界的高度紧张和对峙。

不过,即使到了北宋儒学那里,周程之学作为高调的道德理想主义,在实际生活层面上还多少保有内圣外王统一的理想。学者们不仅关注内在的心性修养,也对治国平天下的外王事业有着强烈的向往。如他们几乎都在熙宁变法的初期对变法抱有热情的期许和积极的参与态度,正如朱熹所说:“新法之行,诸公实共谋之,虽明道先生不以为不是。”^[3]为此,二程也曾强调学者为学应以经世致用为旨归:“学而无所用,学将何为也?”^[4]“始于致知,智之事也,行所知而至于,圣之事也。”^[5]“穷经,将以致用也。……今世之号为穷经者,果能达于政事专对之间乎?”^[6]也正因为如此,余英时在其专著《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》中一再地强调从二程到朱熹的宋代道学家们不但主张同时也积极参与了政治实践,而这也成为他反对当代宋代儒学研究中存在着的“第二度抽离”即将“道体”从“道学”中抽离出来的现象的主要原因。

然而,我们应该同样充分注意到的是,内圣外王的统一是中国传统思想世界的一个共同理想,宋代思想界的“新学”“浙学”等其它思潮也强烈地追求“内圣外王的统一”。实际上,它们之间的分歧并不是要不要“内圣外王的统一”的问题,而是如何统一的问题。就宋代道学来说,“内圣”是根本,“内圣外王的统一”归根结底是要由“内圣”统一“外王”。因此道学家们积极参与政治实践的“外王”与宋代思想界的“新学”“浙学”等其它思潮所主张和参与的“外王”是不同的,它实际上是一种建立在以道德为中心的德治主义。从二程到朱熹,宋代道学的发展不断强化了这种“着眼于君德与道德动机的德治主义的儒家传统”^[7],也

进一步凸显了伦理道德规范作为终极价值的普遍性、绝对性意义。他们习惯于从一种抽象的普遍主义原则出发来思考和看待一切问题,把格物致知穷理尽性作为根本的学问途径,也是一切行为的起点,而把“治国平天下”当作枝梢末节的“治术”,充其量只是学问修养的实用处。正如萧公权指出的:“理学家哲学思想之内容互殊,而其政论则多相近。约言之,皆以仁道为政治之根本,而以正心诚意为治术之先图。”^[8]如程颢在宋神宗、王安石开始变法后,“每进见,必陈君道以至诚仁爱为本,未尝一言及功利”^[9]。神宗问“致治之要”,程颢也是大谈“致治之要”在“正心诚意”“明善恶之归,辨忠邪之分”^[10],以至神宗也觉得其“迂阔”。另一著名保守派宰相司马光也宣称:“天子之职莫大于礼。”^[11]朱熹不仅明确地强调道德原则的至上性、优先性:“古之圣人致诚心以顺天理,而天下自服,王者之道也。”^[12]“圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲。”^[13]而且把道德与事功、义与利当作对立的两极:“凡日用常行应接事物之际,才有一毫利心,便非王道,便是伯者之习。”^[14]这样,程朱理学就以其道德理想主义所具有的精神超越功能直接替代了外部世界的秩序建构和意义活动,实际上等于取消了现实生活本身。他们相信只要坚持以道义为中心的“内圣”,自然而然会有其事功的“外王”实现,就像他们推崇的董仲舒所说的“仁人正其谊不谋其利,明其道不计其功”^[15],因为讲道义就一定会有事功,事功就在道义之中,这就如孟子所谓“亦有仁义而已矣,何必曰利”^[16]。这种只讲道义、内圣,不讲事功、外王的道德理想主义最终被化约为唯道德主义。而当那些道德原则又被当作现成的、“不被论证的”绝对真理时,其所包含的正是“失之毫厘、谬之千里”的错误,不可不察。这正如叶适所批评的:“仁人正谊不谋利,明道不计功。此语初看极好,细看全疏阔,古人以利与人,而不自居其功,故道义光明。后世儒者,行仲舒之论,既无功利,则道义者,乃无用之虚语尔。”^[17]可见,宋儒在形上学的哲学系统的构建及内在的道德心性修养方面具有重大的创获,但在政治思想、社会治理等外王方面仍不过搬演了《大学》《中庸》之正心诚意,《孟子》之尊王黜霸、仁义至上等陈说,“而对于当时实际之政治问题则缺乏创新之贡献”^[18]。

当然,这种高调的道德理想主义固然在北宋程学中已经基本成型,但在当时的思想界尚未产生重要影响,还只是一种非主流的、边缘性的思想倾向,“并没有占据思想世界的制高点”^[19]到了南宋,特别是经过朱熹等人的努力,这份北宋思想遗产不仅得到了传续,而且得到了进一步的强化,使北宋儒学还讲成己成物、追求内圣外王统一之道的高调的道德理想主义在南宋发生了彻底的“内在化”的转向(具体原因后面详述)。所以宋代儒学所具有的“内在化”倾向,其中的转折点正是发生在南宋。正如美籍华裔学者刘子健在比较从北宋到南宋的思想文化变化后指出的:“11世纪是文化在精英中传播的时代,它开辟新的方向,开启新的、充满希望的道路,乐观而生机勃勃。与之相比,在12世纪,精英文化将注意力转向巩固自身地位和在整个社会中扩展其影响。它变得前所未有地容易怀旧和内省,态度温和,语气审慎,有时甚至是悲观。一句话,北宋的特征是外

向的,而南宋却在本质上趋向于内敛……简言之,精英文化在发展,但其发展限定在固有的范围之内,其创造力遭到了抑制。正是在此意义上,本书认为,从12世纪起,中国文化在整体上转向了内向化。”^[20]严格来说,南宋所开启的这种“内在化”文化的趋向,主要体现在以儒学为中心的精英文化上,而在当时其它多种不同的文化类型中,就不一定如此。但是,随着南宋儒学特别是道学在南宋中后期逐渐取得越来越重要的乃至最后是主要的、正统的地位和影响,其所具有的这种“内在化”取向也一步步演化为此后整个中国社会文化的基本品格和特性。

二

那么,为什么恰恰是在南宋儒学中会发生这种“内在化”的转向呢?这可以从内外因两方面去考察。

从外在因素来看,首先是女真入侵和北宋悲剧性的灭亡引发了人们内心前所未有的震撼感和屈辱感,也使道学家们深感“内在化”道德重建的重要性和紧迫性。北宋亡国后有极大一批士大夫投降变节、屈辱求生。甚至南宋政府本身为了自保,也成为一个藏污纳垢的场所,对许多官员、将军的背叛行为睁一只眼闭一只眼,或者接收、延用了大批品行可疑的官员、士大夫。各种官员、士大夫们在乱世中抛弃了一切道德顾忌的种种无耻行径,使人强烈地怀疑传统儒家原有的道德教育和操守的有效性。在这种局面下,南宋的道学家们不仅感到巨大的道德愤慨,而且使他们相信,要拯救一个国家,仅有军事上的行动是不够的,更重要的是要坚守道德原则。“在他们看来,唯一的出路便是道德重建”。^[21]这样,“内在化”的道德重建不单事关个人的自我完善和提升,更关涉整个社会国家的恢复大业和“秩序重建”。这样解决问题的思路最终还是回到了儒学所最一贯重视和擅长的方法中,即着重从人的内在心理上来建构个体和社会生活的正当性依据。但是实际上,如何在社会历史的巨大动荡中真正有效地为人们的价值迷失和行为失范提供正当性依据,绝不是仅靠“低头拱手以谈性命”^[22]所能成就的。

其次是南宋政治已发生的重大转变。南宋政治发生的重大转变中,最大的转变是北宋开启的政治改革和开放的大门逐渐关闭了。随着北宋整个改革运动的失败和北宋亡国,重新建立起来的南宋政权虽然号称承续北宋大统,但在国家的政治生活上却发生了巨大的变化,其中最突出的一点就是皇权的不断强化以至独裁,使北宋曾形成的皇帝与士大夫“共定国是”的局面难以再现。北宋亡国被普遍地归咎于熙宁变法运动及其余波的作用,因此,“变法”改革逐渐成为南宋政治中的一个“禁忌”,“对改革措施的批评和毁弃增强了公众的保守主义倾向,也造成了对任何改革的偏见的泛滥。……改革的大门关闭了。”^[23]上至高宗皇帝,下至保守派士大夫都一致地抨击“变法”,终于关闭了一切改革的大门。

政治改革大门的关闭所引起的一个最显著而重要的后果就是南宋政治在很大程度上已阻断了从北宋已开启的“得君行道”、君主与士大夫“共定国是”的政

治“近世化”进程。这实际上也等于阻断了士大夫特别是怀抱“得君行道”的理想主义者参与现实政治、追求“外王”治道的理想途径,使他们被迫转向并专注于内在的自我道德修养。刘子健在《中国转向内在——两宋之际的文化转向》一书中以大量的实例证明了从北宋到南宋整个国家的政治生活已发生了质变,而这种变化的核心就是专制权力的扩张,总的来说是国家皇权变得越来越专制以至独裁。这种政治上的决定性变化深刻地影响甚至覆盖了此后的中国。^[24]至少北宋时期通过皇帝与士大夫“共治天下”所建立起来的士大夫的政治主体地位已被日益强化的专制皇权一步步摧毁,“得君行道”的理想被碾压成了粉末。在这个意义上看,从北宋到南宋的政治文化的断裂性要大于连续性。尽管朱熹等人如余英时考证的仍抱持有与北宋人士同样的“得君行道”的外王期待,但南宋政治权力结构的运行机制已难以提供这种期待的落地机会,使其终究只是个理想。如朱熹就对于南宋以来高宗刻意提高君权一事,尤其抱着很深的忧虑。此意特见于他和门人讨论“君臣悬绝”的问题。他说:

这也只自渡江后,君臣之势方一向悬绝、无相亲之意,故如此。古之君臣所以事事做得成,缘是亲爱一体。因说虏人(按:指金人)初起时,其酋长与部落都无分别,同坐同饮,相为戏舞,所以做得事。^[25]

从古人、金人的君臣一体,联想到如今的君臣“悬绝”,朱熹显然充满了无奈甚至绝望。而对这种君权独揽、君臣悬绝后所造成的“得君行道”的困境,从朱熹本人及其同代人张栻、吕祖谦、陆九渊等一再地希望凭借向皇帝上书、“登对”“轮对”等机会能再次实现“得君行道”而始终未能成功“遇合”的实例中可以得到体现。这样,在儒者们看来,既然“得君行道”的“遇合”难以再现,“外王”的治道事功自然难以展开,他们只好知难而退,从“王安石时代”“内圣”与“外王”并重的状态返回到以“内圣”为主的状态中去,“总的来说,新儒家哲学倾向于强调儒家道德理想中内向的一面,强调内省的训练,强调深植于个体人心当中的内在化的道德观念,而非社会模式的政治秩序架构当中的道德观念。”^[26]南宋儒学的这种“内在化”的道德取向,尽管具有通过个体生命的切身体验实现道德自觉而努力高扬道德的主体性,有助于发现人的具有“近世化”特征的主体性地位和价值,但是它如果仅仅停留在个体道德修养的层面上,而缺乏对如何从“内圣”返回“外王”的切实路径、社会治理秩序的整体重建等无法提供任何具体可操作性策略,他们还是走不出内在心性修养的封闭性的内循环系统。

三

从内部因素来看,首先一个强烈地刺激了南宋儒学的道德理想主义“内在化”的内部因素是来自南渡以后对王安石变法失败的经验教训的消极总结。南宋初期,不论是否出于公心,许多知识分子都将北宋的衰亡归咎于熙宁变法,而那些当权者和本来就反对变法的保守派更是趁机把王安石及其变法运动当作替罪羊,指责其为北宋亡国的主因。在他们看来,王安石的最大问题恰恰就是道德

上的问题。他们说,“安石心术不正,为害最大,盖已坏了天下人心术”,“安石顺其利欲之心,使人迷其常性,久而不自知”^[27]。也就是说,他们认为王安石变法及其新学的最大弊病就在于舍本逐末,未能懂得天下国家的根本在人心,因而其变法的结果是忽视人的内在心性修养,只去追求外在的利欲,从而坏了人心,导致了社会政治领域的种种祸患乃至亡国。正因为如此,道学家们从中总结出所谓的经验教训就是要拨乱反正,将重建社会秩序的重心从社会政治活动转向内在的心性修养。他们提出通过尽心知性知天的理路,不仅可以完成人格的修养和人性的实现,更可以达成理想的社会秩序的建构。朱熹说:“治道必本于正心、修身,实见得恁地,然后从这里做出。”^[28]“明德为本,新民为末。……本始所先,末终所后。”^[29]他们不仅把内在的德性修养看作是外在经世济民功业的基础,离开了这种内在的德性修养,外在的功业就无从谈起,而且进一步强化这一思路并将其推向绝对化,认为有“内圣”必有“外王”,外王事功只是内在心性修养的自然结果,以一种逻辑关系上的先后性直接取消了实然状态下的存在性。朱熹说:“成己方能成物,成物在成己之中,须是如此推出,方能合义理。”^[30]朱熹还严辨“为己之学”与“为人之学”,强调“学者须是为己。圣人教人,只在《大学》第一句‘明明德’上。”^[31]将“为己”作为最根本的立足点,并将其与“为人”直接对立起来,他引用二程的话说:“君子儒为己,小人儒为人。”^[32]朱熹还一再地把这种通过完全否定“为人之学”建构起来的“为己之学”称之为自己终生追求的根本学问:他说他早年就“以先君子为余海,颇知有意于为己之学”^[33]，“熹自少鄙拙,凡事不能及人,独闻古人为己之学而心窃好之,又以为是乃人之所当为而力所可勉,遂委己从事焉,庶几粗以塞其受中以生之责,初不敢为异以求名也。”^[34]这些表明了朱熹已把为己之学作为儒学的本质内涵,“为己”成为整个儒学思想的基本出发点和重心,以至于不可避免具有了“空谈心性”之弊,陷入“内圣外王”之道的内循环之中。也就是说,由于朱熹等道学家过度注重“为己”的内圣之学,以至于整个“内圣外王”之道的宏大叙事,自始至终都只是在讲个体内在的道德修养以及这种道德的榜样与感化作用而已,所谓“治国平天下”的“外王”事功并不关注用何种手段具体地如何治理国家社会,而只把它看作在至高的道德力量感召下会自然而然产生的反应。最终“合内外之道”的理想只落实为纯内向性的自我道德循环,完全不足以支撑起现实世界的良性运行和秩序重建。

其次是儒学自身的内在化思维惯性会逐渐成为一种“路径依赖”。对于儒家学者来说,以“内圣”为主的取向并非完全来自外在因素的迫使,因为他们本来就坚信“内圣”是“外王”必须具备的精神基础。强调“外王”应以“内圣”作为精神基础当然不错,尤其是南宋儒学的这种“内在化”的道德取向,具有通过个体生命的切身体验实现道德自觉,从而努力高扬道德的主体性的道德理想主义性质。它很大程度上是唐宋社会文化转型的一种体现,即具有初步发现了人的主体性地位和作用的“近世化”特征。只是它还仅仅停留在伦理道德层面上,故

而其限于道德“内在化”的个体主体性还是很容易重新沦为扼杀人自身的现实存在的工具。所以,尽管他们对如何达成“内圣”的方法有多种深刻的探讨,但是他们在必须面对的如何从“内圣”转向“外王”这一新的课题时,却对如何从“内圣”返回“外王”的切实路径、“外王”的具体可操作性策略等缺乏足够的深入了解和研究,自然不可能提供出任何实质性的有效方案。这样他们也就始终只能在内在心性的修养上下功夫、打转转,形成了一个难以突破的封闭性内循环的坚硬外壳。所以,从二程到朱熹,“宋代新儒家在本质内省的学说当中浸润的时间越长,对形而上学和宇宙论课题的思量越深刻,就越发难以转向平淡而客观的社会现实,难以将其哲学理论与同样‘近’的实际联系起来去求验证。”^[35]宋代儒学的这种内在化取向会逐渐成为“路径依赖”,即习惯性地着重在这种道德心性修养上用功,而难以产生对现实事物的真正关切。更可怕的是,宋代儒学家们不仅没有能够对自身的根本缺陷有所认识和反省,而且往往还浸润陶醉于其中自鸣得意、难以自拔:“为士者耻言文章、行义,而曰‘尽心知性’;居官者耻言政事、书判,而曰‘学道爱人’。相蒙相欺以尽废天下之实,则亦终于百事不理而已。”^[36]甚至于“因吾眼之偶开便以为得不传之绝学。三三两两,附耳而语,有同告密;画界而立,一似结坛,尽绝一世之人于门外”^[37]。这种所谓的“尽心知性”的内向化修养,不仅于外“终于百事不理”,于内也不可能成为“醇儒”,反而完全是腐儒,连成为正常人都难。从这个意义上看,余英时所认为的宋代儒学研究中存在的“第二度抽离”即将“道体”从道学中抽离出来的现象,^[38]其实是不准确的。因为据我们在上文中的考察,朱熹等道学家本身早已明确地将“道体”从道学中抽离出来,也就是让“内圣”不但优先,而且进一步独立成为整个思想世界里的唯一重心,从而完成了历史上真实发生过的“第二度抽离”。因此我们对于这个“第二度抽离”问题应该这样来认识:首先是朱熹等道学家将“道德性命”作为道学的全部内容,半自觉半被迫地割裂了“内圣”与“外王”的连续性,把整个儒学化约为道德性命之学。而后来的研究者们也大都步其后尘,进行了这种“第二度抽离”。所以,尽管南宋儒学包括道学心学都把“秩序重建”当作自己追求的终极目标,承认“道学与政术是一体的两面”,也留下了很多对于“经世”“成物”等外王与内圣贯通的言论,但是这些“应然”的认识并不影响其在如何达成这种终极目标的路径上选择以“内在化”的道德自我修养作为唯一真实的基础。南宋儒学各派包括道学和心学等都纷纷选择了通过心性道德的修养、个体生命的自我完善最终走向“天下有道”的秩序重建之路,显然不是偶然的。当然,其中所包含的弊端和歧途,也远非在其自身的理论逻辑中能够得到解除,而需要寻求能打破其内循环的突破途径。

由于南宋后期程朱道学影响的逐步扩大,尤其是南宋政权为了与北方的金国政权争夺文化上的“正统”,南宋道学进而被授予了“正统”地位,从而也就使其“内在化”的转变也带动、扩展为整个社会文化的转化,正如刘子健所描述的:“在错综复杂的整个转变过程中,思想文化的多元性几乎从未得到生存和发展

的机会。生命力在消退,首先是从政治领域,然后是从思想文化领域,接下来,这种受压抑之后的谨小慎微的情绪向精英文化的其它领域弥散开去。知识分子首先发生变化,其他士大夫先是观望,而后跟进。整个统治阶级也随着精英的转向而转向,其影响逐渐波及到整个社会。中国传统文化的模式由此发生了永久性的转变。”^[39]人们普遍认为宋代文化在很大程度上影响了中国此后数百年文化的基本面貌,这其中应该也有这种过度“内在化”所带来的种种消极性影响。

注释:

[1] 参见朱晓鹏:《论中国传统哲学的内在化进路》,《孔子研究》2015年第1期。

[2][38] 参见余英时:《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,北京:生活·读书·新知三联书店,2004年,第8页。

[3][13][14][25][28][30][31] 黎靖德:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第3097、207、629、2284、2686、132、261页。

[4][5][9][10] 《河南程氏粹言》,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第1189、1188、1252、1251页。

[6] 《河南程氏遗书》卷四,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第71页。

[7] 韦政通:《中国思想史》下册,台北:水牛出版社,1980年,第1221页。

[8][18] 萧公权:《中国政治思想史》,北京:新星出版社,2005年,第331、297页。

[11] 司马光:《资治通鉴》卷一。

[12] 朱熹:《孟子或问》卷一。

[15] 《汉书·董仲舒传》。

[16] 《孟子·梁惠王上》。

[17] 叶适:《汉书三·董仲舒》,《习学记言序目》卷二十三,北京:中华书局,1977年,第324页。

[19] 葛兆光:《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,《中国思想史》第二卷,上海:复旦大学出版社,2000年,第310页。

[20][21][23][24][26][35][39] 刘子健:《中国转向内在——两宋之际的文化转向》,赵冬梅译,南京:江苏人民出版社,2012年,第10、59、63、17、78、150、150、18页。

[22] 陈亮:《上孝宗皇帝第一书》,《陈亮集》(增订本),邓广铭点校,石家庄:河北教育出版社,2003年,第7页。

[27] 李心传:《建炎以来系年要录》,文渊阁《四库全书》第326册,上海:上海古籍出版社(影印本),1987年,第101页。

[29] 朱熹:《四书章句集注·大学章句》,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2001年,第4页。

[32] 朱熹:《四书章句集注·论语集注》,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2001年,第101页。

[33] 朱熹:《答江元适》第一书,《晦庵先生朱文公文集》卷三十八,《朱子全书》第21册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第1700页。

[34] 朱熹:《与留丞相书》,《晦庵先生朱文公文集》卷二十九,《朱子全书》第21册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第1280页。

[36] 陈亮:《送吴允成运干序》,《陈亮集》(增订本),邓广铭点校,石家庄:河北教育出版社,2003年,第216页。

[37] 陈亮:《又乙巳秋书(与朱熹)》,《陈亮集》(增订本),邓广铭点校,石家庄:河北教育出版社,2003年,第279页。

[责任编辑:汪家耀]