

程颢、程颐本体功夫思想之比较

屠承先

(浙江大学 人文学院, 浙江 杭州 310028)

[摘要]虽然程颢和程颐只是有着不同的宇宙本体论倾向,却导致了他们两者具有很大不同的人学本体论、功夫论和本体功夫思想。为此,比较一下这两者的不同及其原由,对于进一步理解宇宙本体论在哲学中的主导地位 and 深入探究本体功夫思想都是十分有益的。

[关键词]程颢;程颐;本体功夫思想;比较

[中图分类号]G219.29 [文献标识码]A [文章编号]1008-942X(2000)05-0059-06

A Comparative Study on Cheng Yi's and Cheng Hao's Benti-gongfu Thought

TU Cheng-xian

(College of Humanities, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: The difference in Cheng Yi and Cheng Hao's inclination to cosmic ontology leads to their radically different anthropological ontology, Gongfu theories and Benti-gongfu thoughts. It is of great benefit to make a comparative study of the differences between these two and the causes that led to them. And such work will promote our understanding of the dominant status of cosmic ontology in philosophy and the study of Benti-gongfu thought as well.

Key words: Cheng Yi; Cheng Hao; Benti-gongfu thought; comparative

程颢(1032-1085),字伯淳,号明道,后世儒者称其为“明道先生”。他的哲学带有主观唯心主义宇宙本体论倾向。程颐(1033-1107),字正叔,是程颢之弟。其死后,封伊川伯,后世儒者称其为“伊川先生”。他的哲学带有客观唯心主义宇宙本体论倾向。然而,尽管程颢和程颐只是有着不同的宇宙本体论倾向,却也导致了他们两者具有很大不同的人学本体论、功夫论和本体功夫思想。正因为如此,笔者认为,比较研究一下这两者的不同及其原由,无论是对于进一步理解宇宙本体论在哲学中的主导地位,还是对于深入探究本体功夫思想都是十分有益的。

一、两种本体论

程颢和程颐都把“理”或“天理”作为哲学的最高范畴,由此确立起理一元论的本体论。具体来说(1)“理”是世界万事万物的普遍规律和最高准则。程颢说:“万物皆有理,顺之则易,逆之则难,各循其理,何劳于己力哉?”^[1]认为“理”存在于万事万物之中,是其普遍规律和准则。程颐说:“凡眼前皆是物,物物皆有理,如火之所以热,水之所以寒。至于君臣父子间,亦皆是理。”^[2]认为“理”是万事万物的最高准则。(2)“理”或“天理”是天下万事万物永恒的最高存在。程颢说:“天者,理也。”^[1]“万物皆只是一个天理。”^[3]天理具备“元无歉少,不为尧存,不为桀亡,父子君臣,常理不易。”^[4]认为“天理”就是总括万事万物的、永恒的最高存在。程颐说:“理则天下只是一个理,故推之四海而

[收稿日期]2000-05-18

[作者简介]屠承先(1943-)男,浙江杭州人,浙江大学人文学院哲学系主任、教授,主要从事中国哲学史研究。

准。须是质诸天地,考诸三王而不易之理^{〔3〕}。认为“理”是天下永恒的最高存在。(3)“理”是天地万物矛盾对立的法则和矛盾转化的规律。程颢说:“天地万物之理,无独必有对,皆自然而然,非有安排也。”^{〔1〕}认为这种矛盾性,促使了事物自身的变化。所以,他又说:“必有对待,生生之本。”^{〔5〕}程颐说:“道(理)无无对,有阴则有阳,有善则有恶,有是则有非,无一亦无三。”^{〔6〕}认为这种矛盾对立,会促使事物向着相反的方向转化,即“有生便有死,有始便有终”^{〔6〕}。

然而,值得注意的是,程颢和程颐在宇宙本体论上有着不同的倾向。程颢带有主观唯心主义的倾向。这就是(1)认为一人之心即天地之心,传圣人之道即传己之心。程颢说:“一人之心即天地之心。”^{〔3〕}又说:“先圣后圣,若合符节,非传圣人之道,传圣人之心也;非传圣人之心,传己之心也。”^{〔4〕}在此他强调个人之心的作用,已经显露出主观唯心主义的端倪。(2)认为“理与心一”。程颢说:“理与心一,而人不能会之为一。”^{〔7〕}“心是理,理是心。”^{〔8〕}在这里,他主张“理与心一”、“心是理”,世界万物都是心推导出去的,这就构成了他的主观唯心主义。(3)认为天即理、即心。程颢在前面所提到的“天者,理也”的基础上,还说:“天人本无二”^{〔3〕},认为天理就在人的心中,是主宰万物的最高存在。这就完全是主观唯心主义的了。而程颐则带有客观唯心主义倾向。这就是(1)程颐认为“理”是独立地存在于万事万物(包括个人的心)之外的绝对精神。他从《华严经》“理事无碍法界”中,把“一一事中,理皆全遍”的“万理”,归为“一理”,并把“万理”作为“一理”的表现。^{〔9〕}于是,“理”就成为脱离客观事物,超越客观事物之上的最高精神存在。这样就初步形成了程颐客观唯心主义的宇宙本体论。(2)程颐通过对理、气关系问题的论述,进一步确立起客观唯心主义宇宙本体论。首先,程颐认为,先有“理”,后有“气”,说:“有理则有气,有气则有数。行鬼神者,数也。数,气之用也。”^{〔10〕}其次,程颐认为“理”是万物的本原;“气”是由“理”派生的,说:“有理而后有象,有象而后有数。”^{〔11〕}认为“理”与“象”、“数”之间的关系,是和“理”与“气”之间的关系相一致的。“理”高于“气”;“气”散,而“理”还存在。这些,都使程颐的哲学思想带有很明显的客观唯心主义倾向。

正是由于程颢和程颐不同的宇宙本体论倾向,导致了他们两者具有很大不同的人学本体论。

程颢把带有主观唯心主义倾向的“理与心一”的观点运用到人类社会,在人学,特别是人性问题上提出了“气禀说”和“定性说”的人性学说。首先是“气禀说”。程颢在总结前人成果的基础上,把封建社会的人性理论推向了高峰。(1)程颢认为,凡是说“性”,都应该是指具有生命属性的,也就是生物之性。而且,说“性”,必须是有生之后,不能脱离形气,如果说生之前,那就使“性”无所依附了。(2)程颢认为,就人性的本质天地之性(天命之性)来说,只能是至善而无恶。具体的人性与天地之性并无多少瓜葛,其善恶是由于气禀不同的缘故。即:“有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也。”^{〔12〕}(3)程颢把气禀之性(气质之性)分为三个等级。上等人性是“流而至海,终无所污”;中等人性是“出而甚远,方有所污”;下等人性是“流而未远,固已渐浊”。^{〔12〕}(4)程颢认为“气禀之性”是“澄治之功”的理论根据。说:“不是将清来换却浊,亦不是取出浊来置在一隅也,而是‘不可以不加澄治之功’。”^{〔12〕}经过“澄治之功”,愚恶之人完全可以成为圣贤。(5)最后,程颢把人性问题从伦理范畴提高到本体论上来,说:“事有善有恶,皆天理也”^{〔3〕}。其次是“定性说”。“天命之性”与“气质之性”的对立,是性与情的对立。怎样处理性与情的关系呢?这就是程颢在《答横渠先生定性书》中所要解决的问题。张载累于外物不能定性,是因为“以性为有内外”,而导致“以外物为外,牵己而从之”。^{〔13〕}这样,己性为内,外物为外,外物引诱己性,便使己性迷于外物而不能定。所以,程颢认为,必须认识己性与万物一体,无所谓内外之分。只有这样,才能做到“动亦定,静亦定”。然而,己性无内外,与万物一体,一般人是很难做到的,只有那些圣人才能做到。一般人与圣人的根本区别在于,一般人“自私”、“用智”,圣人则“廓然而大公”。而“自私”和“用智”是不知“性之无内外也”。^{〔13〕}所以,“定性”必须做到“与其非外而是内,不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定,定则明,明则尚何应物之为累哉!”^{〔13〕}

程颐则把带有客观唯心主义倾向的“理在心外”、“理在气上”的观点运用到人类社会,在人学,特别是人性问题上提出了“性出于天”、“才出于气”的人性学说。程颐将“生之谓性”与“天命之谓性”加以区别,说:“生之谓性与天命之谓性同乎?性字不可一概论,生之谓性,止训所禀受也,天命之谓性,此言性之理也。……若性之理也则无不善^{〔14〕}。由此,程颐进一步提出“性”和“才”的概念,认为“性出于天,才出于气”。^{〔2〕}即“天命之谓性”的天命之性出于天,而“气禀”的“生之谓性”,则是“才”。它们都出于自然。然而,天命之性的“性”,因为出于天性,原本便是善的,所以也就没有不善的,而“才”则由于禀气而成,所以有善有不善。程颐的这种“性出于天”、“才出于气”的人性学说,把天命、义理、人性、身心都看成是一回事,说:“在天为命,在义为理,在人为性,立于身为心,其实一也^{〔9〕}。这是说,同样一个理,体现在天,就叫做命,有着万物不可抗拒的威力,体现在社会,只要符合于封建伦理的,就叫做义,体现在人的品德行为方面,叫做性,这体现了天理,所以是善的,体现在人的身体方面,叫做心,它使人有灵明知觉。因而,天命、义理、人性、身心全都是合在一起的,是一个东西。

二、两种功夫论

程颢和程颐不同的宇宙本体论倾向,不仅导致了他们两者具有很大不同的人学本体论,更导致了他们两者有很大差异的功夫论。

程颢主要提出了以心穷理尽心知天的“内省”的认识方法和道德修养论的功夫论。程颢认为,事物的法则(理),存在于人的主观思想之中。他说:“尝喻以心知天,犹居京师往长安,但知出西门便可到长安。此犹是言作两处。若要至诚,只在京师,便是到长安,更不可别求长安。只心便是天,尽之便知性,知性便知天,当处便认取,更不可外求^{〔4〕}。这是说,人的“心”能知道世界上的万事万物,只要在心上反省内求,就可以认识一切事物。正因为“人心莫不有知^{〔1〕},所以只有“心得之,然后可以为己物”。^{〔15〕}亦即,人心可知一切,也可得到一切。而且,因为“耳目能视听,而不能远者,气有限耳,心则无远近也”。^{〔1〕}所以,人们只要内心修养的功夫做到家了,就能了解世界上的万事万物。这实际就是《中庸》中所宣扬的“孔门心法”。孟子的所谓“心之官则思,思则得之,不思则不能得也”,^{〔16〕}也就是这个意思。程颢继承了孟子的主观唯心主义认识论,反对张载的“心外求理”的唯物主义认识论。他认为,既然心即理,理是心,天理就在人的心中,心就是天,认识事物就不用外求,亦即不需要了解客观事物,也不用社会实践,只要掌握自己的心,修心养性,就可以知道一切了。当然,程颢也讲“格物穷理”,说:“致知在格物”;“穷理而至于物,则物理尽”。^{〔3〕}但他所说的穷理,却是尽性、知命的功夫。他认为,穷理、尽性、知命是一回事,说:“穷理、尽性、知命,只是一事。才穷理便尽性,才尽性便知命。^{〔9〕}正因为如此,他又说:“穷理、尽性,以至于天命,三事一时并了。^{〔3〕}这就是要求人们在自我修养中穷尽“天理”,恢复天性,认识天命,所以说“三事一时并了”。总之,程颢的穷理不是为了认识客观事物,而为了尽性、知天命,做的仍是内心修养的功夫。既然天理就在人心之中,所以“学者不必远求,近取之身,只明天理,敬而已矣,便是约处”。^{〔3〕}但是,为什么有些人不明天理呢?他说:“人心莫不有知,惟蔽于人欲,则忘天德也^{〔1〕}。这是说,人心是能知道一切的,只是由于被物欲所蒙蔽,因而把仁义礼智信这些天德都忘记了。只要能把握住自己的心,那么圣人也是能求得的。“圣人,仁之至也,独能体是心而已,曷尝支离多端,而求之自外乎”。^{〔17〕}所以只要修心,做到至仁,也就能成为圣人。在这里,程颢把认识论和伦理学结合起来,把认识方法和道德修养方法结合起来,主要是把知识的源泉归于内心,求知的方法在于内省,是很鲜明的主观唯心主义功夫论。

程颐则提出了“格物致知”的“外求”的认识方法和道德修养论的功夫论,认为世界上有两种知

识,即“闻见之知”和“德性之知”。他说:“闻见之知,非德性之知。物交物则知之,非内也,今之所谓博物多能者是也。德性之知,不假闻见。”^[18]这里的“闻见之知”,类似于感性认识。而“德性之知”,类似于理性认识。程颐认为,这种理性认识,如同孟子所说的“良知良能”,是“不假闻见”,先天生成的,是一种先验论的观点。程颐把知识的来源分为两种而又同时并存,主要是因为:“知者吾之所固有,然不致则不能得之。而致知必有道,故曰‘致知在格物’,而‘致知在格物,非由外铄我也,我固有之也。因物有迁迷而不知,则天理灭矣,故圣人欲格之’。”^[18]这是说,德性之知是先天就有的,容易产生主观的偏见,闻见之知是通过感官取得的外来的感性认识,也容易为外在事物所迷惑,两者各有利弊,需要取长补短,才能得到“真知”。那么,什么是格物呢?程颐说:“格,至也,如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理,须是穷致其理。”^[9]又说:“物即事也。凡事上穷极其理的则无不通。”^[6]还说:“格,至也,言穷至物理也。”^[19]这样,“格”训为“至”;“物”训为“事”、“理”;“穷极物理”就是“格犹穷也,物犹理也,格物犹曰穷理而已”。^[18]在这里,程颐所言物者,是分内外两类的,外是从天地的高深,到一草一木的大小;内是从“吾身之著”,到“性命之隐”。其中,没有一样不是事物的,也没有一样不是人们所需要认识的。程颐把万事万物的千差万别,归之于理:“天下物皆可以理照,有物心有则,一物须有一理。”^[9]这就是说,从量上看,万事万物是无法指数的;而从质上看,万事万物都有一理。如果认识到这个“理”,就是认识了万事万物。当然,“若只格一物,便通众理,虽颜子亦不能如此道。须是今日格一件,明日格一件,积习既多,然后脱然有贯通处。”^[9]所以,程颐强调:“人要明理,若止一物上明之,亦未济事。须是集众理,然后脱然自有悟处。”^[20]这是说,要认识一般事物的规律,必须从个别事物的观察,集中起来加以概括。这样,就可以一通百通。程颐这里所说的“理”既是客观事物的规律,同时也是指永恒的封建伦理纲常。因此,程颐的“格物致知”,既是认识方法,又是道德修养论,是一种“外求”的认识方法和道德修养论,是很鲜明的客观唯心主义功夫论。

三、两种本体功夫思想

程颢和程颐不同的宇宙本体论倾向,最终导致了他们两者具有很大不同的本体功夫思想。

程颢主要提出了“仁”与“识仁”的本体功夫思想。黄宗羲曾在《宋元学案·明道学案》中说:“明道之学,以识仁为主。”^[4]所以“仁”与“识仁”说是程颢作为北宋主观唯心主义心学渊源的重要标志,也是他的本体功夫思想的主要标志。“仁”与“识仁”的学说主要见于程颢的《识仁篇》。这是程颢对其弟子吕大临的一段答话,由吕大临记录而成,后被学者们标名为《识仁篇》。吕大临初学于张载。张载去世后,吕便就学于二程。据《宋元学案·吕范诸儒学案》记载,他“以防检穷索为学。明道语之以识仁,且以不须防检、不须穷索开之。先生默识心契,豁如也。”^[21]这里所说吕“以防检穷索为学”,显然是受张载影响。因此,《识仁篇》也可以看作是程颢针对张载的为学方法而发的。《河南程氏遗书》卷二上载有《识仁篇》全文。在该文中,程颢对于他的本体功夫思想主要讲了以下三点:

(一)程颢指出,因为“仁者,浑然与物同体”,^[3]所以学者为学,首先应识仁。这里的“仁者,浑然与物同体”,是程颢对《论语》中“仁”的发挥,也是他根据《论语》而对宇宙、人生提出的根本看法。《论语》中有“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”^[22]又有“己所不欲,勿施于人”^[23]之语,说明了在处理人与人之间的关系时,应以切身感受为出发点,视人如己,推己及人,消除隔阂,实现沟通。程颢据此而理解“仁”,并把它推广到人对自然的关系中,变成了关于宇宙本体的思想。他认为,“理”为万物一体之“理”,此“理”便是“仁”;“义、礼、智、信皆仁”。^[3]是说,仁为总德,又是万物的总根源,这“仁”就是“理”。因此,对此理只能根据切身的体验以“诚敬”的态度存养它。只要真实地感觉到自己是与物同体的,就不需要防检,也用不着再事追求。

(二)在提出了识仁的基本观点后,程颢便进一步阐发了“仁”的本体境界。这境界也就是他对“仁体”本质的描述及自身对“理”的体验。程颢认为,识仁的目的是要达到一种“与物无对”的“仁”的境界。所谓“与物无对”的境界,是一种包容了天地万物之后,没有任何东西可以在它之外而与之相对的境界。实现了这种境界就可以做到“天地之用皆我之用”,万物之理都在我的感受之中。这种境界非“大”字所能概括得了,也不是用扩充其心的方法所能得到的。用孟子“万物皆备于我”来形容这种境界,即是说,此“仁”是我所固有的,只要“反身而诚”便可达到,若感到与物有对,则是“反身未诚”。^[3]而用张载的《西铭》(即《订顽》)来说明这一本体,则《西铭》中的“天地之塞,吾其体,天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也”^[24]一段正是对这种与天地万物为一体的本体思想的真实写照。

(三)最后,程颢由“仁”的境界进而推至“识仁”的方法,亦即“功夫”。他认为,既然“本体”方面天人一体的问题解决了,“仁”的本体境界是自身本有的,那识仁的方法即功夫就是简易的。他指出,实现“仁体”所要破除的只是“与物有对”的立场。因为物、我的界限是人为的,而消除这种界限才能恢复宇宙亦即“仁”的境界的本来面貌,所以“识仁”的方法即功夫便只是顺其自然,不费纤毫之力。他引用孟子的“勿忘勿助”,是用来说明顺其自然的功夫的。所以《识仁篇》所谓“存之道”,是“以此意存之,更有何事”,而“以此意”,即以万物一体之意。只要以万物一体之意存养仁之理,功夫就不费纤毫之力。所以能存,是因为本有。人心有“良知良能”,这是达到仁境,实现仁体的根据。只要除去“习心”,久而久之,便能夺去旧习,体会到“大乐”的境界。^[3]所谓“大乐”,是孟子的“万物皆备于我”之境,也是周敦颐指点人要寻找的“孔颜乐处”。

至于程颐,他主要提出了“诚”与“至于诚”的本体功夫思想。黄宗羲曾在《宋元学案·伊川学案》中说:“先生(指程颐)为学,本于至诚。”^[25]所以“诚”与“至诚”说,即是程颐作为北宋客观唯心主义理学渊源的重要标志,同时也是他的本体功夫思想的主要标志。“诚”与“至诚”的学说主要见于程颐的《颜子所好何学论》。这是程颐游太学时,见到前辈胡瑗,为了回答“颜子所好何学”的问题而写的一篇论文。由此而很为胡瑗所赏识。《宋元学案·伊川学案》载有《颜子所好何学论》全文。以程颐这篇论文为基础,并参照他的其他一些论述,笔者认为,程颐的本体功夫思想主要有以下四点:

(一)首先,程颐提出,学习知识、修养道德的根本目的,就是“至圣人之道”。说:“圣人可学而至与?曰:然。”^[26]在这里,程颐对于“圣人可学而至与”的问题作了十分肯定的回答。在此基础上,程颐明确提出“学以至圣人之道也”。^[26]又说:“修养之所以引年,国祚之所以祈天永命,常人之至圣人,皆工夫到这里,则有此应。”^[25]这是说,学习知识、修养道德的功夫,都要围绕着“学以至圣人”这一根本目的或目标来进行。这是程颐的本体功夫思想的一个根本观点。

(二)接着,程颐阐述了为学之道,便是“正其心、养其性”;“中正而诚”。对于“学之道如何”的问题,程颐从分析人的“性”与“情”入手,说明“觉者”是“性其情”,而“愚者”是“情其性”。程颐由此得出结论说:“凡学之道,正其心,养其性而已。中正而诚,则圣矣。”^[26]亦即“学必尽其心。尽其心,则知其性。知其性,反而诚之,圣人也”。^[26]而“性之本谓之命,性之自然者谓之天,性之有形者谓之心,性之有动者谓之情,凡此数者皆一也。圣人因事以制名,故不同若此”。^[25]又说:“性即是理。”^[25]所以尽心、知性、动情,而达命、天、理,是在一个系统中完成的。最终要达到一个“诚”字,亦即“中正而诚”。

(三)然后,程颐分析了“诚”本体。他说:“中指心之体而言,即天理之谓也。”^[26]所以“中正”即心正。“能顺乎中正,乃无妄也”。^[25]而“诚”则“诚者,天理之实”。^[26]又说:“无妄者,至诚也。至诚者,天之道也。天之化育万物,生生不穷,各正其性命,乃无妄也。人能合无妄之道,则所谓‘与天地合其德’也。无妄有大亨之理,利在贞正。失贞正,则妄。虽无邪心,苟不合正理,则妄也。”^[25]由此可见,“中”即“天理”;“中正”即“心正”,亦即“诚”,即真实无妄的“天理”,这样的“诚”,又叫“至诚”。

它也是人的一种完美的精神境界。即“不思而得,不勉而中,从容中道”^[26]亦即“入于神而自然”^[26]达到“化”的程度。

(四)最后程颐着重论述了为达到“诚”本体而应做的功夫,以及本体与功夫的关系。他说:“君子之学,必先明诸心,知所养,然后力行以求至,所谓‘自明而诚’也。”^[26]又说:“诚之之道,在乎信道笃,信道笃则行之果,行之果则守之固,仁、义、忠、信不离乎心,久而弗失,则居之安,动容周旋中礼,而邪僻之心无自生矣。”^[26]在这里,程颐向我们描绘了至于诚的整个认识、修养功夫的全过程。对此,程颐在另一地方更明确地指出:“诚者,真实无妄之理也。克复功夫真积力久,则私欲净。尽彻表里,一于诚纯,是天理之流行而非非仁矣。”^[26]又说:“去气偏处发,便是致曲;去性上修,便是直养。然同归于诚。”^[25]

[参 考 文 献]

- [1] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 十一 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.123,132,121,123,119,123.
- [2] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 十九 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.247,252.
- [3] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 二上 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.30,38,15-16,17,21,15,20,16,16,16,16.
- [4] 黄宗羲. 宋元学案卷十三·明道学案上 [A]. 黄宗羲全集(第三册) [C]. 杭州:浙江古籍出版社,1990.682,676,667,656.
- [5] 程颢、程颐. 河南程氏粹言(二) [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.1202.
- [6] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 十五 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.153,161,150.
- [7] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 五 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.76.
- [8] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 十三 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.148.
- [9] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 十八 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.206,204,193,204,199.
- [10] 程颐. 伊川经说 一 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.1030.
- [11] 程颐. 答张闾中书 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.615.
- [12] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 一 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.10,10,10.
- [13] 程颢. 答横渠先生定性书 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.460,460,460.
- [14] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 二十四 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.313.
- [15] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 一 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.351.
- [16] 孟轲. 孟子·告子章句上 [A]. 诸子集成 一 [C]. 北京:中华书局,1959.467.
- [17] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 四 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.74.
- [18] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 二十五 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.317,316,316.
- [19] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 二十二上 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.277.
- [20] 程颢、程颐. 河南程氏遗书 十七 [A]. 二程集 [C]. 北京:中华书局,1981.175.
- [21] 黄宗羲. 宋元学案卷三十一·吕范诸儒学案 [A]. 黄宗羲全集(第四册) [C]. 杭州:浙江古籍出版社,1990.375.
- [22] 孔丘. 论语·雍也第六 [A]. 诸子集成 一 [C]. 北京:中华书局,1959.134.
- [23] 孔丘. 论语·颜渊第十二 [A]. 诸子集成 一 [C]. 北京:中华书局,1959.263.
- [24] 张载. 乾称篇十七 [A]. 张载集 [C]. 北京:中华书局,1978.62.
- [25] 黄宗羲. 宋元学案卷十五·伊川学案上 [A]. 黄宗羲全集(第三册) [C]. 杭州:浙江古籍出版社,1990.710,730,733,736,750,749,759.
- [26] 黄宗羲. 宋元学案卷十六·伊川学案下 [A]. 黄宗羲全集(第三册) [C]. 杭州:浙江古籍出版社,1990.769,769,769,769,764,765,770,770,769,769-770,764.

[责任编辑 庄道鹤]