

摘 要

明末清初，中国学术正发生着重大的变革与分化：程朱理学复兴，继续成为官方意识形态，但由于理论缺乏创见而没有生气；乾嘉汉学继实学思潮之后开始悄然兴起，并逐渐成为学术思潮的主流；而在明代盛极一时的王学，因负有清谈误国的骂名，遭到学术界史无前例的批判而走向衰落。

李绂正是在这一学术大背景下产生的人物。他作为清朝的封疆大吏、历仕康熙乾三朝的元老，不但具有“光明俊伟”的人格，而且他以其辛勤不辍的耕耘与卓而不凡的学术成就，在清代王学的修正与发展过程中起到了极为重要的作用。

李绂为学发生过三次转变，即由词章之学到陆王心学再到考据之学，同时因长年致力科举而深受程朱理学的影响。这些为学经历成为李绂心学思想的重要来源。而他的仕宦生涯又对其事功思想产生了催化作用，也决定了他心学思想的特点。

李绂首先撰述了《陆子学谱》一书，这是继孙奇逢的《理学宗传》、黄宗羲的《明儒学案》之后的学案体著作，此书使陆王心学的道统论最终完成。其次，他撰述了另一部著作——《朱子晚年全论》，将朱子晚年思想归于象山一派，从而使他的心学道统论进一步稳固。

李绂的心学思想内容主要包括：对“命”的论述、对“心、性、理、气”的关系、“格物”的论述以及儒家本位的事功思想等。对于“命”的论述，体现了李绂具有辩证法色彩与积极进取精神而且最终又以儒者的“义”为归属的人生观；“心”是李绂的思想核心，他将程朱一派的“气”论拿来充实自己的理论，建立了以“心”为本体的本体论；他的格物论重视践履的精神，功夫论则主张“行先知后”；李绂的思想有明显的事功色彩，但是他批评纯粹的事功主义，建立了以儒学本位的事功观，表现了他的经世精神。

李绂的心学思想有着自己的特色：他兼收并蓄，努力吸收了程朱理学与乾嘉汉学的学术概念及治学方法；他推崇陆九渊，以陆学纠正王学之偏，表现了注重践履而不尚空谈的特征；他主张做学问与做人的统一，用他高俊的品格为王学增添了亮色。

当然，李绂的思想较之陆王心学的前辈也有缺失，比如启蒙精神的衰退、思辨色彩的减弱与学术性格模糊等等。但是，另一方面李绂的心学思想由于吸收了程朱理学的诸多学术概念与精神，使朱陆之争基本缓和并逐渐消减；他重视考据学，并把陆王心学与考据学相结合，使陆王心学能够在考据学思潮对宋学的冲击之下继续得到发展；他对践履的重视、对王学空谈心性的纠正，也是深受明末清初实学思潮的影响，并与晚清的经世思潮以及维新革命运动精神遥相呼应。

总之，通过李绂的努力，陆王心学在那场大的学术总结与批判之后，又重新获得了蓬勃的生机与生存的空间。他是这一时期王学发展过程中承前启后的关键人物，他以他的学问与人格为陆王心学的发展建立了一个新的里程碑。

关键词：李绂；心学；理学；清代

Abstract

At the turn from Ming to Qing, great changes had taken place in Chinese academy. Cheng-Zhu Rationalist Neo-Confucianism resurrected and then became an kind of regime ideology. However, it didn't develop for lack of creativeness. With inheriting the practical Learning style of Qing, Qianjia Sinology sprang up and became the mainstream of learning. On the contrary, Wang's learning began to ebb from its momentous tide due to the ill reputation—"Idle talks solve no problems".

Li Fu, a local general and gave service to three great emperors——Kang Xi, Yong Zheng, and Qian Long, came on the stage at this climate of early Qing period. With sublime human dignity and his achievements of learning, Li Fu played an important role in revising and developing wang's school.

Li Fu's study had changed from poetry and prose to Lu & Wang's Learning, and then to Sinology. Meanwhile, he was influenced by Cheng-Zhu Rationalistic Neo-Confucianism. All of these experiences were the source of Li Fu's thought. His official life affected his Utilitarian Teachings and his doctrine of mind.

After Sun Qifeng and Huang Zongxi, two Confucians in the period of Emperor Kang Xi wrote *Biography of Neo-Confucian Masters and Volumes of Ming Confucians*. Li Fu compiled *Academic Record of Master Lu*. This book implied that Lu & Wang School's doctrine of heir was formed. His another book was *Comprehensive Consideration of Master Zhu's Later Years*. This book indicated that Zhu Xi's later years' learning belonged to Lu Xiangshan School. Therefore, Lu & Wang School's doctrine of heir was firmed.

Li Fu's doctrine of mind comprised four parts, namely, the concept of destiny, the theory of Ko-Wu, the relationship between mind, nature, principle and ether, and the utilitarian teachings. Li Fu used the ether—the concept of Cheng-Zhu Rationalistic Neo-Confucianism to establish his system that mind was substance. His theory of Ko-Wu attached importance to practice. It also showed to people that "action is prior to knowing". His concept of destiny provided dialectical and enterprising spirit and a

view of life with the righteousness of Confucian School. Li Fu's doctrine of mind was permeated with the feature of Utilitarian Teachings and Practical Learning.

Li Fu's doctrine of mind absorbed the concept and research method from Cheng-Zhu Rationalistic Neo-Confucianism and Sinology. In the Mind School, he highly praised Lu Jiuyuan and rectified Wang's Learning. He advocated that practice was very important and one's behavior should be in accordance with his study.

However, Li Fu's doctrine of mind had some disadvantages. First, it was short of enlightenment and speculation. Second, the learning character was confused. He mediated the argument between Cheng-Zhu and Lu-Wang for it has absorbed the concept of Cheng-Zhu Rationalistic Neo-Confucianism. He attached importance to textual criticism of the ancient classics and united it to Lu & Wang's Learning that had adapted to the tendency of that learning climate. So Lu & Wang's Learning developed itself by its internal logic. After the baptism of Real Learning, Lu & Wang's Learning was accepted by the academic circles and worked in concert with the Practical Learning and New Revolution.

In short, Lu & Wang's Learning resurged and got new lease on life after the academic circles' criticism and summary. Li Fu was one of the key figures. He was an heir of the doctrine of mind and he had made important contributions to the continuation of the doctrine. A new milestone of Lu & Wang's Learning was established by Li Fu's learning and personality.

Key Words: Li Fu; Doctrine of Mind; Neo-Confucianism; Qing Dynasty

湖南大学

学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的论文是本人在导师的指导下独立进行研究所取得的研究成果。除了文中特别加以标注引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写的成果作品。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律后果由本人承担。

作者签名：

日期： 年 月 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权湖南大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

本学位论文属于

1. 保密，在___年解密后适用本授权书。

2. 不保密。

(请在以上相应方框内打“ ”)

作者签名：

日期： 年 月 日

导师签名：

日期： 年 月 日

第一章 绪论

理学是儒学发展到一定历史阶段的产物，即儒学的理论化与哲学化形态。理学诞生于北宋，发展至南宋形成以朱熹为代表的闽学和陆九渊为代表的象山心学。朱学在南宋末年就被立为官学，元代开始与科举制度结合，到明代成为独尊的官方意识形态。明代中叶，王阳明等人“援佛入儒”，使一度较为沉寂的心学逐渐兴盛，并形成了风靡整个明代中后期的学术思潮，被称之为“王学”。王学的产生对于促进儒学自身的发展、市民阶层的崛起、追求个性解放的启蒙精神等方面都有相当重要的意义。但是王学末流也不可避免地出现了许多流弊：一方面他们的言行冲破了传统道德的樊篱，引起等级社会秩序的不安；一方面他们空谈心性，使学术日益脱离儒家经典与现实生活而变得空疏无用。明末，东林一派就首先对王学末流展开了批评。

而明朝的覆亡，满清的入主中原，更进一步激起了学术界对于王学“平时袖手谈心性，临危一死报君王”的空谈误国的反思，这种反思一时之间形成了一股巨大的思潮。在这一思潮中，许多学者对王学进行了猛烈批判，比如，顾炎武认为正是王学的兴起，造成了社会上空谈良知心性的风气，他说：“今之君子……聚宾客门人数十百人，……与之言心言性。舍多学而识，以求一贯之方；置四海穷困不言，而讲危微精一，……我弗敢知也。”他认为王学的空疏无用是造成明朝覆亡的一个重要原因：“刘石乱华，本于清谈之流祸，人人知之，孰知今日之清谈有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。”显然，顾炎武把明亡的责任归罪于王学，甚至认为其罪责“深于桀纣”。王夫之也有类似的抨击，他说“人心之坏，世道之否，莫不由之。”他还指出：“王氏之学，一传而为王畿，再传而为李贽。无忌惮之教立，而廉耻丧，盗贼兴，皆惟怠于明伦察物而求逸获，故君父可以不恤，名义可以不顾。陆子静出而宋亡，其流祸一也。”指斥王学为“新学邪说”，也将宋明王朝的灭亡归咎于陆王之学。此外，其它的学者如张履祥、吕留良、陆世仪等也对王学进行了激烈的批判。这

顾炎武：《亭林文集》，卷三，续修四库全书，第1402册，上海：上海古籍出版社，2003年版，第89页
黄汝成：《日知录集释》，卷七，上海：上海古籍出版社，1985年版，第538页
王夫之：《船山全书·礼记章句》，卷三十一，第四册，长沙：岳麓书社，1991年版，第1246页
王夫之：《张子正蒙注·乾称篇下》，卷九，北京：中华书局，1975年版，第332页

场以经世致用为标志的实学思潮，对于王学的冲击可谓极其巨大。那么，在经过这一场大规模的“反王学”浪潮之后，陆王心学发展的状态和趋向到底如何？这一问题很值得我们探讨。

这一时期稍后，心学阵营里出现了一个重要人物——李绂，他正处在清代王学发展史上的关键时期，即实学思潮已经基本完结，乾嘉汉学正悄然兴起。李绂之后王学基本衰微，从李绂身上或许可以探寻出王学在清代的发展走向与脉络。

李绂（1675-1750），江西临川人，历仕康、雍、乾三朝，是当时著名的学者，后世尊称“穆堂先生”。李绂以陆王后学自任，致力于王学的宣扬与研究，而且成就斐然。其成就主要表现在两个方面：一方面，著书立说，为陆王心学争正统地位。在雍正五年至雍正十年之间，李绂完成了其代表作《陆子学谱》，此书把陆九渊的学术作为主线，进一步完善了心学的道统论，突出陆学地位。李绂的另一部著作《朱子晚年全论》是其倾注精力最多、费时最长的著作，历时二十年才完成，主要论证朱陆“早异晚同”这一观点，并着重就朱陆为学之法作了深入地比较，最终将朱子晚年思想归为象山心学，借重朱子来张扬陆学。李绂对于“命”、“格物”、“心、性、理、气”的关系以及事功都有独到的见解。他将命分为“有定之命”与“无定之命”，对命的态度包涵着辩证法的色彩，且凸显了个人的主观能动精神，他以“义”来衡量“命”，认为“安于义，而不必言命”，表现了儒家成仁的坚定取向。在“格物致知”方面，李绂首先认为“格物”应该知本与末，即明确天理在人心之中，无假外求，其次他又提出“躬行而后有心得”的“行先知后”知行观，这是他对王学知行说的进一步发挥和修正。关于心、性、理、气等理学概念的关系，李绂将程朱一派的“气”论拿来充实自己的学说，但仍旧高举以“心”为本体的旗帜，融心、性、理、气等概念为一炉，最后将他心学的重心置之于践履之中。值得一提的是李绂的思想还表现了较为浓厚的事功色彩，这是他重视践履的进一步发展，不过，他是以理学统率事功的，因此他的事功思想又有以理学为内核的特色。

钱穆先生对李绂评价甚高，称之为“有清一代陆王学者第一重镇”。事实上，李绂的思想也的确有很多值得研究之处，比如李绂心学思想的来源如何；在那个众家争鸣而王学式微的时代，李绂如何通过他的著述为陆王心学争正统

地位；他之所以被视为清代王学的代表人物，他的心学思想究竟有何内容，有何新的特点；作为王学发展中的关键人物，他是如何修正王学，使之适应时代并继续得到发展的，在这一过程中他起到过什么作用，等等。

关于李绂的研究，早在清末民初之际，就有一些通论性的学术著作就开始涉及。比如张之洞《书目答问》，就谈到李绂与李颢是清代陆王学派两个代表人物。梁启超在《中国近三百年学术史》一书中提及李绂，认为他是陆王学派的最后一人，虽力主王学，但于朱陆之争持客观态度。徐世昌所著的《清儒学案》是清代学术的重要总结，其中立有《穆堂学案》，并收录了李绂学术方面的著作，进一步肯定了李氏学术在清代的地位。钱穆的《中国近三百年学术史》，则辟以专章，以宋学的立场，着重论述李绂关于“朱陆异同”的主张问题。此外，梁、钱这两位近代大学者对于李绂的人格都给予了极高评价。1949年后，杨向奎著《清儒学案新编》，也为李绂立一专章，指出李绂在学术上有不少值得注意的独到见解，如李绂“以理气心性为辨，亦无益之空言也”的观点；杨向奎认为《朱子晚年全论》为其代表作，然而失之过偏，不足全面反映出朱陆之争的真相。迄今为止，大陆对李绂学术思想进行专门研究的著作只有杨朝亮的《李绂与陆子学谱》，此书的创见主要有两个方面：一是详尽考察了李绂的生平，二是对李氏的著作《陆子学谱》的撰写、内容等作了深入研究。就总体而言，此书偏重于考证，对于《陆子学谱》以外的许多问题未作深入探讨。海外关于李绂的著作有台湾学者黄进兴的《十八世纪的中国哲学、文献学、政治学——清代李绂与陆王学派》（*Philosophy, philology, and politics in eighteen-century China: Li Fu and Lu-Wang school under the Ch'ing*）一书。此书是研究李绂思想的较为深入的专著，其内容包括李绂心学思想的“命”、“道”、“心、性、理的关系”三个方面，但此书重哲学思辨而轻思想史之梳理。另外，黄进兴《优入圣域——权力·信仰与正当性》，有一节围绕着《陆子学谱》一书论述了李绂

钱穆：《中国近三百年学术史》，台北：商务印书馆，1997年版，第312页

范希增：《书目答问补正》，北京：北京燕山出版社，1999年版，第270页

梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：东方出版社，1996年版，第285-336页

徐世昌：《清儒学案》，海王邨古籍丛刊，北京：中国书店，1991年版，第57-59页

钱穆：《中国近三百年学术史》，台北：商务印书馆，1997年版，第547-631页

杨向奎：《清儒学案新编》，第三卷，济南：齐鲁书社，1994年版，第8-19页

杨朝亮：《李绂与〈陆子学谱〉》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第1-158页

Chin-shing Huang, *Philosophy, philology, and politics in eighteen-century China: Li fu and Lu-Wang school under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

关于王学道统论的建设，称李绂为“清代王学的代表人物”。

关于研究李绂的论文，笔者所能见到的仅有五篇。这些论文，主要分为两个方面：一方面是关于李绂《陆子学谱》与《朱子晚年全论》两部著作的论文。如杨朝亮的《陆子学谱 初探》认为李绂继王学大儒孙奇逢著《理学宗传》、黄宗羲著《明儒学案》之后，著述《陆子学谱》，为陆学争正统，从而成为陆王后学；徐公喜的《李绂与朱子晚年全论》认为继程颢、王阳明后，李绂编辑成《朱子晚年全论》一书，以此论证“朱陆论争”的流源，将朱子晚年讲论为学之说归之于陆子心学。另一方面是介绍李绂生平与学术思想的论文。如杨朝亮的《论李绂的生平与学术》介绍了李绂的人生经历和学术研究，认为李绂继承与发展陆王心学的精华，抛弃了陆王心学所标榜的“心外无物”和“心外无理”等玄谈。陈居渊在《清代的王学》中认为李绂在“尊德性”与“道问学”之辨方面作了大量努力，对其作了比较高的评价。此外，童强的《“王安石研究”的清学地位》介绍了李绂对王安石史实的考证，认为李绂对王安石研究的成果影响了后来的学者，为晚清梁启超清除人们对王安石的偏见奠定了学术基础，而且李绂为清代朴学的发展做出了贡献。这些论文主要是认为李绂宗主陆王，为陆王心学争正统，从践履方面发展了王学。这些研究虽然提出了一些有价值的问题，但都还不够深入，如李绂与乾嘉考据学的关系等，就没有进一步地探讨。

综上所述，虽然前贤已经对李绂学术思想的某些方面有所涉及，但对于李绂心学思想的全面与深入的研究仍然缺乏，比如李绂思想来源与学术倾向的变化过程；他除撰述《陆子学谱》之外，对其道统论的建立还做了哪些努力；如何全面把握李绂对“命”的态度（即人生观）、格物论（工夫论）；他如何用陆学来纠王学之偏，如何兼收并蓄其它学派的思想为我所用；作为一位历仕三朝的封疆大吏，他不可避免地有着很浓厚的事功思想，然而与陈亮、叶适等事功思想有何联系与区别。诸如此类的问题，都有待进一步研究。

本文拟采用学术史与社会史相结合的方法，将李绂的心学思想置于明清学

黄进兴．优入圣域——权力、信仰与正当性．西安：陕西师范大学出版社，1998年版，第430-459页

杨朝亮．《陆子学谱》初探．聊城大学学报．2003年，第6期，第27-33页

徐公喜．李绂与《朱子晚年全论》．上饶师专学报．1999年，第5期，第93-96页

杨朝亮．论李绂的生平与学术．东岳丛刊．2003年，第6期，第88-92页

陈居渊．清代的王学．学术月刊．1994年，第5期，第60-64页

童强．“王安石研究”的清学地位．江海学刊．2005年，第3期，第145-149页

术演变的大背景与中国思想学术史发展的整体脉络中进行考察，并且将学术变化与社会变动联系起来，以管窥清初心学的发展状况及其趋向。在史料方面，则坚持求实的态度，主要从第一手资料出发，除《穆堂初稿》、《穆堂别稿》、《陆子学谱》、《朱子晚年全论》之外，还力图利用文集、诗集、书牘、墓志铭等史料。

本文希望能够对李绂的心学以及清初心学的发展做全面的了解和把握，探讨李绂对于心学的继承和发展，对心学思想的历史地位做出进一步的评估与定位。本文拟在以下几个方面有所深入：第一，多层面地分析李绂学术思想的来源，了解李绂对陆王心学的批判与继承，把握李绂的心学学术史观；第二，深入研究李绂颇具特色的心学思想，并把李绂的心学思想置于当时社会背景下加以透视，阐明李绂心学思想的特点以及发展的趋向；第三，较为客观地阐述李绂的心学思想在清代学术史、乃至宋元明清学术史上的地位。

第二章 李绂的学术环境与为学经历

2.1 明末清初理学的发展概况

梁启超云：“凡研究一个时代思潮，必须把前头的时代略为认清，才能知道那来龙去脉。”所以要研究清代的学术，溯其源流，不能不去探究明末清初的学术及其时代状况；而明末清初，正如黄宗羲所说，是一个“天崩地解”的时代。

明崇祯十七年（1644），闯王李自成的农民起义军攻入北京城，崇祯皇帝自缢煤山。紧接着满清联结明朝山海关总兵吴三桂入关，定都北京，李自成、张献忠相继被剿灭，而数十年后，南明的几个流亡政权也被渐次荡平。至康熙前期，满清王朝基本上在中国建立了绝对的统治。朝代的鼎革，在中国历史上本是常事，但是清朝的建立，却别有自己的特点。首先，少数民族入主中原，对人口广大的汉族进行异族统治，必然实行高度的中央集权与民族区别政策。其次，清朝入关之后，推行了两项重要政策：剃发与圈地。圈地摧残了汉族原有的农业生产方式，而剃发又深深打击了汉人强烈的民族自尊。再次，清军铁骑所过之处，对于抵抗者实行血腥的屠城政策，也加剧了汉族与满族之间的仇恨。

正是因为如此，在大江南北，各个阶层，反抗清政府的斗争一直十分激烈。对于知识分子而言，在几百年的理学熏陶之下，他们的民族气节与民族精神较之前朝也更为凸显，而明朝的覆亡，对当时知识阶层的打击也就格外沉痛。用顾炎武之言，就是以前朝代更迭不过是亡国，而现在是亡天下，即民族、文化之衰亡。于是在狼烟烽火之中，学术思想界也在上演一场历史上少有的巨变——学术思想开始突破固有的藩篱，呈现多元化的局面。

这一场带有某种革命色彩的学术变革，主要以清算陆王心学为标志。陆王心学，是理学阵营中两大流派之一。理学，是北宋时期产生的一种新的儒学形态，与原始儒学相区别，即理论化与哲学化的儒学，是儒家经学、道教与佛教相结合的产物。因其重要影响在宋明时期，故又称宋明理学。理学主要是探讨

梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：东方出版社，1996年版，第2页

狭义而言，有以道学或性理之学为理学者，如明成祖时纂修的《性理大全》，清李光地所修的《性理精义》。而有的学者认为，在宋明理学之中，象数派也是一派。

“性与天道”的哲学问题，也涉及了政治、教育、宗教、道德等十分广泛的内容。主要分为程朱理学、陆王心学两大阵营。前者以二程、朱熹为代表，讲究格物致知，以理为重；后者以陆九渊、王阳明为代表，讲究发明本心，以心为重。

宋明理学是封建社会后期的统治思想，从十一世纪到十七世纪，历时七百年之久。但具体言之，真正成为封建社会后期统治思想的是程朱理学一派，而非陆王心学，以时间而言，在明朝建立之后，程朱理学与科举制度相结合，才真正在政治上获得了独尊地位与巨大的社会影响力。程朱理学成为官方哲学后，逐渐失去了旧有的活力，加之明朝的高度集权与特务统治，思想界死气沉沉，直到明朝中叶陈献章、王阳明等人鼓吹心学，才打破了思想界的沉寂。

因为王学的自求本心，简单易行，易于在民间传播，而王学一派又凭借王阳明在当时社会的重大影响极力宣传与鼓动，所以一时之间，风靡半天下。王学对于两宋以来的程朱理学有着摧陷革命之功，促进了当时个性与思想之解放。但是，另一方面也加重了个人欲望的放纵，而其弟子王畿、王艮之王学左派，更是将其推向了极至。至于王学末流，则束书不读，袖手空谈，甚至提倡“酒色财气不碍菩提路”，社会伦理道德的藩篱被冲翻。遍观当时社会，在下则商品经济的发展，市民意识的激增，一派物欲横流之象；在上则朋党之争数十年，阉党独断朝纲，政治极端腐败。物极必反，面对千疮百孔的社会与政治现实，明末，作为王学末流之反动，东林学者与刘宗周一派，起而力挽狂澜，其中以东林学派为最盛。东林学派事实上是有清一代学术的渊薮，钱穆先生《中国近三百年学术史》即以之为其书之开端。他认为：“盖东林讲学大体，约而述之，厥有两端：一在矫王学之末流，一在抨弹政治之现状。”东林学派，以无锡东林书院为大本营，重举朱学的旗帜。在东林风气的影响之下，明末清初的学术逐渐走向崇实的道路。刘宗周虽为王学一派大师，但他也反对王学末流，批评心学的禅化，并试图有所挽救，这是王学内部所发出的不满之声。

逮至清初，更是如此，正如萧一山所言，“清初之学术，几无一不为明学之反动。”当时名家大师辈出，如黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元等等，都以力倡实践为功。这样一来，无论在王学内部，还是其与之对立的程朱学派，都把

侯外庐，邱汉生，张岂之：《宋明理学史》，北京：人民出版社，1997年版，第9页
钱穆：《中国近三百年学术史》，台北：商务印书馆，1997年版，第10页

批判的矛头指向了王学。同时，随着清王朝统治的逐渐稳固，国家需要一个统治思想来统一人心，以便确立自己的合法性。于是程朱之学“借助于清初统治者的政治力量，从宫廷到民间，逐渐形成了一股朱子学复兴的社会思潮”如王茂、蒋国保等所著《清代哲学》一书，将清初理学分为三种类型，即殿堂理学（如熊赐履、李光地）、馆阁理学（如陆陇其、张烈）、草野理学（如张履祥）。

无论其分类如何，但都说明当时程朱理学的复兴；在清朝的最高统治者的极力提倡下，无论朝廷民间、政治界与学术界以及其它社会阶层都形成了广泛的影响力。在李绂所处的清初，朱学已经作为国家的一种统治思想固定下来。康熙四十年（1701），康熙皇帝下诏以“御纂”为名，令理学名臣汇编《朱子全书》，五十一年（1712）正月，康熙明确地说：“朱子注释群经，阐发道理，凡所著作及编纂之书，皆明白精确，归于大中至正，经今五百余年，学者无敢疵议。朕以为孔孟之后，有裨斯文者，朱子之功最为弘巨。”随后，将朱子在孔庙中的位置提至十哲之次。自此，朱学之正统地位在清王朝正式确立。

随着程朱理学被定为一尊，已惨遭批判的心学的地位显然是一落再落。到了雍乾时期，明朝遗老尽没，学术界对王学的批判渐渐宽松，而乾嘉考据学的兴起，也使朱学也渐退出学术的中心，朱陆之争显然也基本尘埃落定，不再作为学术界的重要论题。李绂便是这一历史大背景下产生的心学一派的人物。清代王学（近代之前）的发展状态，主要分为两个阶段：

1. 明末清初，王学在批判之中出现崇实的趋向。清初的学者，无不痛恨王学末流袖手空谈的空疏学风，王学的后学起而修正，便是从“崇实”一路着手。而且当时整个时代泛滥着实学思潮，王学虽然是被批判的对象，却也是实学众流派的一枝。王学自我修正的渊源，为明末之刘宗周一派，前已言之。

清初王学可以称老辈的为孙奇逢。孙奇逢虽然于阳明学说用力最深，但是他的论学却毫无门户之见。其后李颀讲学关中，他虽为王学大儒，却极重程朱之主敬穷理之说。梁启超说他们的创造力虽不及黄宗羲、顾炎武，但都给当时的学术以严肃的鞭辟，都是极结实的王学家。南方的学者中，黄宗羲堪称王学大师。他师从刘宗周，服膺王学，但他批评王学“袭语录之糟粕，不以六经为

萧一山：《清代通史》，上卷，北京：中华书局，1986年版，第993页

陈鼓应，辛冠洁，葛荣晋：《明清实学思潮史》，北京：首都师范大学出版社，1994年版，第452页

王茂，蒋国保：《清代哲学史》，合肥：安徽人民出版社，1992年版，第15页

清实录：圣祖仁皇帝实录三，卷二百四十九，北京：中华书局，1985年版，第466页

根底，束书而从事于游谈。”他以为补王学之阙者，首先在于穷经。因为经术是用来经世的，只有穷经才能不为迂腐之学。其次，必须读史。治史方面，他著述甚丰，最著名的就是他的《明儒学案》、《宋元学案》。而且，他对阳明的“致良知”之说作了重要发挥。他说：“先生致之于事物，致字即是行字，以救空空穷理。只在知上讨个分晓之非。”他是努力把阳明之学拉到实践一路上来。作为一个大思想家，他的学说还涉及到了社会政治领域，他的名著《明夷待访录》，表现了初步的民主主义精神，于近代影响很大。

入清之后，王学以地域而言在各地都渐渐衰息，只有黄宗羲的浙东学派流风余韵，传衍颇长。

要之，这一时期的王学主要表现在：一，空疏无用的王学末流遭到批判；二，十分重视经史，尤其是史学，以史学来补王学之不足。

2. 清代中前期的王学。在清代中前期，程朱理学被定为一尊，考据之学悄然兴起，王学在官方学术与新兴学术的双重重压之下，几有绝迹之势。这点前已言之，此不赘述。但是，相对而言，陆王心学的存在和发展也暗含有诸多契机。

首先，由于王学早在学术界被批判甚深，少有人提倡，对清政府没有太多影响，所以清廷也未加特别的反对。康熙就曾赞誉讲论王学的李颀为“关中大儒”，也多次征诏李颀、黄宗羲这样的王学大师，事实上，清朝所关心的主要是政权之稳固与否，而非学术之本身，只要这种学术不对其政权构成危险。康熙十七年（1678）开博学鸿词科，笼络汉族知识界的名流，就是一例。可见，当时王学所处的政治环境还是比较宽松的。

其次，随着时代变迁，清王朝逐渐采取融合汉族的政策。遗民心理逐渐在衰弱。因此在学术界而言，对王学的批判不再像以前那样激烈。相反，有许多学者开始比较客观的研究陆王心学。如王白田，虽以尊崇程朱理学，著有《朱子年谱》一书，对朱陆双方的评价比较客观，以为辨“朱陆异同”，尊朱不必抑陆。其后朱止泉亦与王氏略同。而王学的本派，也有著名的人物，如浙东学派的全祖望，以躬行实践为主，以历史文献为用，以为朱子、张载、吕祖谦皆归

梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：东方出版社，1996版，第49页

赵尔巽：《清史稿》，卷四百八十，北京：中华书局，1977年版，第13105页

《宋元学案》为其弟子全祖望、万斯同兄弟等补著而成。

黄宗羲：《明儒学案·姚江学案》，卷十，北京：中华书局，1985年版，第179页

宿于陆九渊。

同时，朱学在理论上也是日薄西山，少有创新，所以它也很难籍其政治上的优势来压倒王学。

在清代学术的分化与转折时期，心学一派也期待出现一位能够继承陆王心学并将其进一步修正与发展的人物。而也正在此时，王学之中出现了这样一个人物。此人即为本文所要论述的李绂。李绂那种特立独行的精神，慷慨激烈的言论，使之成为清代王学的代表人物。

2.2 李绂的生平及为学经历

2.2.1 李绂之生平

李绂，字巨来，号小山，学者称为“穆堂先生”。生于康熙十二年（1675），卒于乾隆十五年（1750），江西临川人，历经清代康熙、雍正、乾隆三朝，一生兼封疆大吏、学者与文人三种身份，学识渊博，为人正直，不畏权贵。在王学成为众矢之的的情况下，毅然以陆王后学自任而专治陆王学术，在当时的学林可谓独树一帜。

李绂的先世已不可考，其父曾入赘于吴家而生李绂，当时李家“无尺寸之土，僦屋而居”，生活十分贫困。但是生活的贫困，并不能掩盖李绂不凡的禀赋。家里贫困没有钱买书，他就去邻居家借书来读，少年李绂记忆力极为惊人，以至“每一翻绎，无不成诵。偶入城市，街衢铺店名号皆默识之。”他尝自称：“小时看书日可二十本，字版细密者犹不下十本。”

同那一时代绝大多数人一样，李绂年轻时曾致力于科举之学。他经历四次乡试都名落孙山的挫败之后，终于在康熙四十八年（1709）高中进士。其后他进词馆，授编修，在很短的时间内，康熙皇帝将他超五阶擢升为庶子，为有清以来词馆中所仅有。其后几年，李氏几任考官：康熙五十四年（1715），充会试

李之生年问题，有三种不同的说法：一说认为是康熙十二年（1673），以全祖望、袁枚为代表；一说是康熙十三年（1674），持此说者为冒怀辛；一说康熙十四年（1675），李紘（李绂弟）《李穆堂年谱》主此说。杨朝亮先生通过《穆堂初稿》《穆堂别稿》中《云亭记》《癸酉乡试榜放闻里中报录》《戊戌元旦雪霁桃城早发同弟巨州儿子孝源作》等四篇文章详加考证，认为李绂的生年确应为康熙十四年，即1675年，今从其说。

葛存虚：《清代名人轶事·李绂夙慧》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1993年版，第410页

李绂：《穆堂初稿·与陈彦瑜书》，卷四十一，续修四库全书，第1422册，上海：上海古籍出版社，2003年版，第52页

主考官。不久，又充云南乡试正考官。五十七年（1718）九月，充武会试正考官。五十九（1720）年，充浙江乡试正考官。六十年（1721），因充会试副主考官，用唐人通榜法，即不糊名而由考官选定。虽然号称知名人士网罗殆尽，顾栋高、厉鄂、钱陈群、桑调元、全祖望均在其中，但因此法违反常规，发榜后被别有用心者所弹劾，罢官，发永定河工效力。

雍正元年（1723），特旨恢复原职，署吏部右侍郎。六月，赴济南催漕。七月，迁兵部右侍郎。次年二月，督粮通州，得旨嘉奖。四月，署广西巡抚。雍正三年九月，升直隶总督。在李被任命为直隶总督时，路过河南。当时河南总督田文镜正在得势，他冒整饬吏治之名，一疏便弹劾十余人，半皆科目。李绂对此极为不满，当面斥责田文镜说：“公身任封疆，有心蹂践读书人，何也？”田文镜不能忍受，立即把李绂的话密奏雍正。而李绂觐见雍正时也弹劾田文镜祸国殃民。雍正准备责备田，但是田却歪曲事实，此时又恰遇蔡珽事件。雍正疑李、蔡二人为“朋党”，故有意偏袒田文镜。所以在雍正四年（1726），以李绂不宜总督之职，内转为工部侍郎。五年（1727）三月，李绂被派遣会同云贵总督鄂尔泰等办理粤、黔分界以及泗城改流等事。李绂刚正不阿的作风，早已遭到权贵的忌恨，所以李绂一离京，就开始被人攻击诬陷。这次可能是因为得罪了朝中的重臣，雍正以为李绂与李先枝有请托之事，也未察明真相，就将李氏下狱，议政大臣会议其罪有二十一条，当死。但是雍正因为李绂学问甚高，为人也刚正，就赦免李绂的死罪，让他在八旗志馆任职。

乾隆皇帝即位，再次重新起用李绂，授户部侍郎，后又兼兵部侍郎。此后又担任过詹事府詹事、三礼馆副总裁、明史纲目馆副总裁等职，虽有迁降，但其仕途较为平坦。直到乾隆八年因老病致仕。乾隆十五年（1750）去世，享年七十有六。

2.2.2 李绂为学之转变

李绂在人人厌弃陆王心学之时取法陆王心学，从不退缩，虚与委蛇。他宗主陆王，以力倡心学而知名于当时与后世。梁启超评价他：“清代理学家，陆王学派还有人物，程朱学派绝无人物。李穆堂算是陆王派最后一人了。”大体可见其在清代学术史上的地位与为学取向。但是李绂学问极为广博，又处在清代

学术转折时期，虽然力主陆王之学，但其为学之经历，亦有自己的特色。概言之，李氏的学问在不同时期用力于不同的学术方向，一生凡有“三变”：早年专致辞章之学，中年力倡陆王心学，晚年的著作又多为考据。

1. 早年的李绂以诗与古文辞章见长。十岁时，李氏就开始写诗，十二岁时，便加入了里中先生们的诗社，聚居山中，皆以山为号，诗社中的先生们年龄皆三四十岁以上，李绂年龄最小，被称为“小山”。虽然年幼，李绂却是“为诗文颇称敏疾，每一日间自卯至酉手不停挥，诗可得百首，文可成数十篇。”可以看出李绂在诗文方面的惊人天赋与才气。

康熙三十四年（1695），李绂二十一岁时，成为“补诸生”。之后，十余年间四次乡试，李绂都名落孙山，直到康熙四十七年（1708）才考中举人，次年（1709）中进士。这一段时间，李氏一直流连于诗词文章之间，他于读书应考的同时，几次趁着应考的机会出外游历江南胜地。游历生活大大开拓了李绂的视野，也使他的文学才华得到了很好的发挥。在此期间，他写下了大量诗文，编在《章门杂诗》《楚游杂诗》和《吴征草》三部诗集里。这些诗文，有的吟咏山川的绮丽，有的感慨身世的飘零，有的缅怀古人抒发壮志，完全是文人的风格与诗人的气象，没有丝毫理学家的味道。这期间，李绂没有什么学术著作问世，他的整个身心都澎湃在祖国的大好河山与诗文创作之中。

2. 力拔流俗，独倡陆王。李绂真正从事学术研究，据考察系在入翰林任学士之后。李绂选择陆王心学经历了一个很长的过程。他在其《陆子学谱》中说：“绂早年即知向往，牵于俗学，玩物而丧志，三十余年矣。再经罢废，困而知返，尽弃宿昔所习，沉潜反复于先生之书，自立课程，从事于先生所谓切己自反、改过迁善者，五年于兹。”即从雍正五年（1727）才立志于陆王之学。在此之前的李绂，曾致力于儒家的各种学说，思想十分驳杂。直到雍正五年（1727），李因被诬私党蔡珽，罪当死，这是李绂一生的重大转折。五年之后，他完成了《陆子学谱》一书，这标志着其最后选择陆王心学。李绂之所以以陆王心学为宗，笔者以为有如下原因：

（一）早年的学术倾向。李绂早年，虽然没有专门的学术著作问世，也未

梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：东方出版社，1996年版，第58页

李绂：《穆堂初稿·咏中秋月再次刘宾客韵·诗跋》，卷十七下，续修四库全书，第1421册，上海：上海古籍出版社，2003年版，第398页

杨向奎：《清儒学案新编》，济南：齐鲁书社，1994年版，第563页

就朱陆作专门的论述，但是他倾向于陆王心学是很明显的，至少陆王学说在李的心中留下的印象远胜于程朱理学。以学术特点而言，朱学繁琐而支离，不如陆学简易。关于李绂之为学风格，他曾自称“早岁为学，略去疏节，止守大纲。”

这是与陆学相近，而与朱学相远的。李绂在十二岁时，开始为科举而学习时文。科举时文大抵是学习官方的《性理大全》等一类的书，李绂对这些兴趣不大；偏好古文辞且诗情澎湃的李绂自然不喜欢朱学的束缚。而对陆学，李氏则表现了倾慕之情，在中年以后他给徐昼堂的信中，曾说：“弟于此道，十四五岁即有志焉。”说明李氏在少年时代确是很倾向于陆学的。

（二）科考失利的影响。四次乡试都失败了，三十七岁才中进士，对于一向自视甚高、少年早慧的李绂来说，不能不无影响。他四次落第的经历，与明代王学的先驱陈献章颇多相似之处，陈献章于四次不第之后，便绝意科举，彻底与朱学决裂，走上了陆学一路，成为明代王学的前驱。即使没有科考失利这一原因，从李绂之本身而言，对于科举考试也极无好感，他曾批判说：“自有明以朱注取士，应科举者，共守一家之言，为富贵利达之资，《大全》、《讲章》而外，束书不观，道听途说，成为风俗。”科举考试以朱学为准绳，他对科举考试的批评，自然也促使了其对程朱理学的疏离。

（三）对于程朱假道学的批判。李绂对于程朱理学中假道学的不满，多有感于历史与现实而发。在《书东见录后》一文中，对朱子高唱道学，却畏避权贵的行为直为指斥，他说：“宁宗初立，朱子以焕章阁待制，提举南京鸿庆宫。明年，庆元改元，赵丞相谪永州，朝廷大权悉归韩侂胄。先生自念身虽闲退，尚带侍从职名，不敢自嘿，遂草书万言，极言奸邪蔽主之祸，因以明其冤，词旨痛切。诸生更谏，以筮决之，遇《遯》之《同人》。先生默然，退取谏稿焚之，自号遯翁。”根据此事，李绂发表议论说：“朱子平生痛诋江西、浙江之学，今陆、吕门人子弟并能毅然如此，而朱子反逡巡不果，何耶？……疏当上耶，则不可焚，亦不必筮。疏不可上耶，则不必草，亦不待筮。岂始见未明必筮而后明耶？平日以穷理格物自命，临事之时乃理不足据，而必倚于数耶？倚于数

李绂：《陆子学谱·序》，续修四库全书，第950册，第395页

李绂：《穆堂初稿·答徐编修昼堂书》，卷四十三，续修四库全书，第1422册，第81页

李绂：《穆堂初稿·答徐编修昼堂书》，卷四十三，续修四库全书，第1422册，第81页

李绂：《穆堂初稿·答雷庶常阅传习录问目》，卷四十三，续修四库全书，第1422册，第82页

李绂：《穆堂初稿·书《东见录》后》，卷四十三，续修四库全书，第1422册，第99页

者果是，则与子约书，又无庸愧叹矣。拮据前贤，学者之大戒。”与朱子逡巡不果相对，陆子一派，则毅然不顾个人安危，冒死进谏，因得罪于韩侂胄而或罢或谪。这对于性格刚直的李绂而言，价值取向会偏向于陆子一方是不言而喻的。在清代，朱学为官方之学，非朱学无以入科举，非科举无以入仕途，在很大程度上朱学成为时人猎取功名的工具。许多以朱学鸣高的名公巨相，不过尸餐素位、蝇营狗苟，实为假道学。以李绂的刚直性格，他自然不会隐藏心中的不满。

（四）乡党之见，也是李绂选择陆王心学的一个缘由。当时理学分为朱陆两派，而陆九渊是江西临川人，与李氏同乡。乡邦情结，对李绂也有催化之作用。他的门人黄之隽说：“先生于文取永叔子固，于命世之志取介甫，于学术取子静，不出其乡，而奄有前古。”从对欧阳修、王安石、陆九渊等江西同籍先辈的推崇可以看到李绂的乡党之见是有的。

（五）师友与性格的影响。李绂平生的交游，诸如吴迂斋、游十洲、胡渭、张大受、陈震、李光地等先辈或多或少都从不同方面给予了李氏一定的帮助、教诲和影响。但是此方面的影响不宜夸大，除李光地先主王学，后来是转向程朱理学外，其它一些人物的学术也未见有王学倾向。倒是全祖望与李绂交往甚多，他作为黄宗羲浙东学派的后学，重经史而主陆王，是李绂的门生，《陆子学谱》一书写成之后，李绂便交给全祖望审阅，全祖望评论说：“蒙示《陆子学谱》，其中搜罗潜逸，较姚江黄徵君《学案》数倍过之，后世追原道脉者，可以无憾。”

他不仅对《陆子学谱》给予了很高的赞赏，而且对其中的一些问题还有所商榷。可见全氏与李绂交情非浅，李绂示之以新作，也是为了求得思想上的共鸣。

3. 倾向考据的时期。乾隆皇帝即位，重新起用李绂。李绂当时已步入晚年，主要在三礼馆、明史纲目馆等处任职。出于工作需要，李绂开始转向从事考据之学。更重要的是，朱陆之争在当时意义已不是很大，在学术界，考据学这门新兴的学问正在生机勃勃地兴起。历史的大潮流，也必然影响到李氏的为学方向。《陆子学谱》、《朱子晚年全论》等书的成稿，也使李绂觉得自己在发扬陆王之学上已基本完成了使命。再加上年事毕竟已高，宦海沉浮已久，从事考据成

李绂：穆堂初稿·书《东见录》后，卷四十三，续修四库全书，第1422册，第99页

黄之隽：穆堂初稿后序，续修四库全书，第1421册，第205页

杨朝亮：李绂与《陆子学谱》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第15页

杨朝亮：李绂与《陆子学谱》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第71页

了李氏在晚年的重要着力方向。

作为清代王学的最具代表性的人物之一，其代表作是《陆子学谱》。李绂对《陆子学谱》一书期望很高，甚至想让它“藏诸名山，传之其人。”这里李绂引了司马迁的一句名言，他是将此书与《史记》相提并论的。我们若想到《史记》对于司马迁的重要性，也就不难理解李绂对于此书的重视，所以李氏之言足以表明其确定了最后的学术所宗。

李绂六十九岁因病致仕之时，乾隆皇帝曾赐诗曰：“三朝曾侍陛，七十竟悬车。进退诚无忝，丘园信有诸。病余宜乐志，老去尚耽书。素悃依闾魏，高年息阖庐。学尝兼慕陆，节应上同苏。尤喜临辞阙，嘉谋实起予。”“学尝兼慕陆，节应上同苏”说明乾隆皇帝对其倾向陆学也是认同的。后世其它学者，如梁启超、钱穆、张舜钦、杨向奎等人也都把他作为清代王学的重要代表来看。梁启超说李绂是清代王学的最后一人，钱穆将其推为清代王学的第一重镇，都是极有道理的。无论王学在李绂之后的发展状况如何，但是此后的整个清代，治陆王学心学者，再也没有出现过这样有名气与影响的人物。

李绂：《陆子学谱·序》，《续修四库全书》，第950册，第385页

清史列传·李绂列传，卷十五，北京：中华书局，1987年版，第1084页

第三章 李绂的心学学术史观

3.1 道统论的由来与朱陆之辨

“道统”一词，本不是儒家首创，而是儒家为了对抗释、老两派学说而借用的，但是道统的思想却由来已久。在战国时代孟子言必称尧舜禹三代，就包含了道统论的影子。比较具体的论述可以追溯到唐朝中叶的韩愈，他在《原道》一文中有一句名言：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”

其后的儒家学者，也多言道统，道统论成为理学形成的一个重要标志。宋明理学中的“道统”一词，则是由朱子正式提出的，他说“子贡虽未得承道统，然其所知似亦不在今人之后。”道统一词形成远在道统论形成之后，但是自从道统一词被提出之后，道统论就成为理学中一个十分重要的问题。

儒家提出道统学说的意义，大略有三，是为认同意识、正统意识和弘道意识。此三者是相互关联的。其中，认同意识，是儒家道统学说提出的初衷。佛学东渐以来，其思想弥漫华夏，几乎掩盖了原来的儒家文化。韩愈等儒家学者便以道统之说为武器，对抗佛教，重振儒学。同时，道统学说，由于来自释、老，也就不免带有了宗教意识与宗教色彩。这种宗教意识与宗教色彩，就会激发追随者的信心与弘道精神。

道统意识一旦确立，就有一个谁是正统的问题，即正统意识。韩愈曾说儒学道统自“轲之死，不得其传焉。”这一观点，被后世所认同，但是自宋以来，诸家学派并起，门户并立，都想争此正统之传。其中，理学中的程朱理学和陆王心学这两大阵营对道统的传承之争在学术史上的影响最大。

朱子推重二程（主要是小程），认为二程是自孟子之后的儒学真正传人。而自己又得程氏之传。他说：“吾少读程氏书，则已知先生之道学德行，实继孔孟不传之统。”又在《伊洛渊源录》中将周敦颐列于第一位，形成了“周洛之统”

屈守元，常思春，韩愈全集校注，第五册，成都：成都大学出版社，1996版，第2663页

朱熹，朱子全书·晦庵先生朱文公文集·答陆子静，卷三十六，上海：上海古籍出版社，合肥，安徽教育出版社，2002年版，第1576页

彭永捷，论儒家道统及宋代理学的道统之争，文史哲，2001年，第2期，第37页

朱熹，朱子全书·晦庵先生朱文公文集·建康府学明道先生祠记，卷七十八，第3732页

(又称“濂洛之统”、“伊洛之统”),而朱子则是集其大成者。陆九渊却对朱子一派的所建立的道统并不认同,他说:“某旧日伊洛文字不曾看。近日方看,见其间多有不是。”而认为自己才是儒学道统的真正传人,不必通过朱子所谓的二程,自己就可以直承孟子的统绪。因为朱陆两人的学术倾向不同,建立各自的道统也是必然的需要,道统论的争辩,正反映了这两派之间学术思想的差异。

朱陆两派在学术论争的过程中,有一个很重要的学术问题是“朱陆异同”,即朱子晚年是否转向象山心学问题。朱陆生前曾有鹅湖之会、白鹿洞之会等几次学术讨论,以后又有十多次书信形式的辩论,但是并未达成一致的观点。陆九渊去世之后,朱子对心学一派的指责愈加激烈,而陆九渊的门徒则奋起维护自己的统绪,于是两派追随者展开了一场学术大论战。最早从学术史的角度来总结这一问题的是元末明初的赵汭。赵汭认为朱陆二人虽然入学门径不同,但是经过两人多次的会晤与论战,差异已经弥缝。其后,程敏政著《道一编》进一步发展了赵氏的“早异晚同”之说,但是他们的影响并不大。明代中叶,王阳明详加考订朱子晚年与陆九渊的往来书信,著成《朱子晚年定论》一书,提出早异晚同论。由于王阳明的学术影响很大,所以此书一出,极大地刺激了程朱后学,于是程朱一派再也不能等闲视之,不少学者起而著书,与阳明进行针锋相对的辩驳。于是,朱陆之辨进入了高潮时期。

在明代中后期的“朱陆异同”的争辩中,王学占有上风,这与整个明代中后期的学术风气有重大关系,从陈献章、王阳明开始,心学的流播势不可挡,一时之间出现了王畿、钱德洪、王艮、李贽、何心隐等大师,他们的学说与思想所造成的影响与声势很大,暂时取得了压倒程朱一派的优势。

明朝的覆亡,王学成为学术界批判的对象、祸国殃民的魁首。盛极一时的王学跌入历史的深谷,形势发生了完全的倒转,程朱一派重新回到学术界的中心。而如何维护陆王心学的固有地位,遂成为陆王一派的重要使命。清朝初年,王学一派还有孙奇逢、黄宗羲等大师级人物尚未谢世。孙奇逢撰写《理学宗传》,黄宗羲著述《明儒学案》,他们通过纵论学术变迁,将陆王心学归于正统地位。然而自孙奇逢、黄宗羲谢世之后,王学几近凋零,大势所趋,尊朱排陆成为一边倒的状况。程朱一派如孙承泽、魏裔介、熊赐履、张烈、陆陇其、李光地等,

陆九渊：《陆九渊集·语录下》，卷十三，北京：中华书局，1980年版，第441页

如陈建在《学蔀通辨》中说象山阳儒阴释，诋斥陆学甚力；程瞳在《闲辟录》中诋斥陆王，亦词气激烈，

皆尊程朱而排陆王；更重要的是清廷也提倡朱学，这就使得当时不少士人认为陆王心学是祸国之根，这种对陆王心学的看法不免偏颇。总之，在朱陆之辨这场长期的学术运动之中，到李绂所处的时代，程朱理学已经基本压倒了陆学。

面对这种情况，在陆王心学方面，敢于发言抗争的，只有李绂一人。后来，梁启超在论及这一时期学术时说：“在这个时候，朱陆两派各有一人，将自己本派学说平心静气、忠实地说明真相，既不模棱两可，也不作意气的攻击，其人为谁？陆学方面是李穆堂，朱派方面是王白田。”李绂为陆学争正统，是客观的，主要是为陆学之冤鸣不平。无论如何，李绂在这一时期为陆氏争正统，其艰难可想而知。而李绂面对时人的种种诘难与反对，丝毫不为动容，表现了一个儒者的独立追求与自由精神。

3.2 李绂的道统论思想

在朱陆之争的过程中，程朱一派拥有完善的道统论，在理论方面具有自己的优势。为了对抗程朱一派，维护自己一派的主张，李绂继承孙奇逢、黄宗羲为陆王心学争正统的精神，起而建立自己的道统论。建立心学的道统论，最困难的是解决陆九渊在道统论中地位的问题。因为陆九渊以后的师承传授显而易见，但是如何让他接上孟子，恐怕不是容易的事。李绂正是沿着前贤所开辟的道路，通过自己的艰苦努力，最终完成了陆王心学道统论的建设。

雍正五年（1727），对李绂来说，是极不平凡的一年。这一年，李氏被责死罪，幸而从鬼门关逃出，好似阳明的“龙场悟道”一样，获得了“顿悟”。他闭门谢客，开始全心撰写《陆子学谱》。经过五年时间，李绂终于在雍正十年（1732）完成他的代表作——《陆子学谱》。

李绂对《陆子学谱》一书相当重视。他在与友人信中曾说：“惟手编《陆子学谱》二十卷，惟老拙最用力最得力者，生平一知半解，立身居官，悉本此书。”

把它看作司马迁的《史记》一样，要“藏诸名山，传之其人。”这部书是一部学术史形式的著作，李绂正是要通过学术史的编纂，来确定陆九渊的正统地位，说明陆九渊是继承孔孟之学的真正传人，正是由于陆九渊的存在，才使得

殊非儒者气象；罗钦顺在《困知记》深斥阳明良知之非；徐问在《读书札记》一本程朱而力黜阳明；等等。

梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：东方出版社，1996年版，第116页

李绂：《穆堂别稿·再与庞副使书》，卷三十五，续修四库全书，第1422册，第524页

圣学不绝。

李绂之所以选择陆九渊作为切入点，作一部《陆子学谱》而光大心学道统，笔者以为原因有四：

首先，这是对孙奇逢、黄宗羲为陆王心学争正统地位的继承。孙奇逢的《理学宗传》列举了自北宋以来的十一位理学大师，肯定王阳明的学术为理学正统之传；黄宗羲的《明儒学案》，专论有明一代之学术，更是推重阳明，通过此学案，说明王学的确是明代学术的重心。从《理学宗传》到《明儒学案》，为王学争正统的目的已实现。而由此上溯，为陆子争正统的任务还没有完成。其次，陆九渊作为陆王心学的开山人物，他的学术史地位，关系到整个陆王心学在学术史上的地位，是陆王一派与程朱一派道统之争的关键所在。再次，自明代以来程朱理学作为官学已存在几百年，在科举制度的影响之下，广大士子对于陆九渊的学说多是道听途说，难免有误。最后，当时考据之学方兴，通过考证先贤的著作来论证自己的观点，也是一时的风尚，以学案体的形式著书，也易为当时学者所接受。

这部书分为三个大的部分，第一部分综论陆九渊的思想（卷一到卷四），第二部分论陆学的传承（卷五到卷十九），第三部分（卷二十）附录。其中，第二部分是此书之主干，又分为家学、弟子、门人、私淑四个方面。

李绂在《陆子学谱》中不厌其烦地论述陆九渊的家学，一方面是想以此来证明陆九渊家学属于正统的儒家；而另一方面，又证明其学说思想深深地影响到后辈，以此来表明象山心学的渊源。但更重要的是，象山和朱子的学术甚有差异，朱子之学集宋学之大成，比较容易地建立起了自己的道统，周敦颐、张载、二程，从理论与师承等方面，都比较容易成为朱学一派。而象山心学本来就是发明本心之学，并无十分明显的学派师承。所以对于李绂，最好的方法，就是从其家学上考证，以此增加象山学说的威信。

家学之后，李绂开始叙述陆氏弟子。他以陆九渊与孔子相比较说：“陆子倡道南宋，弟子亦以数千计。今考其姓名，卓然见于史册地志者，亦七十余人。”

其后又罗列了陆氏的弟子杨简、蔡文懿、徐文忠、罗文恭等一大批人。弟子之

李绂：《陆子学谱·序》，续修四库全书，第950册，第385页

杨朝亮：《李绂与〈陆子学谱〉》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第55页

杨朝亮：《李绂与〈陆子学谱〉》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第95页

李绂：《陆子学谱·弟子一》，卷六，续修四库全书，第950册，第447页

后叙述陆氏门人，分上下两卷。李绂认为受业于弟子者为门人。再后李绂叙述了陆九渊的私淑。他说：“孟子谓君子之泽五世而斩，而以为私淑孔子，则凡绍述儒先之学，未逾五世者，皆得以私淑名之。”李绂开列的第一个私淑弟子是元人吴澄。李绂之所以将吴澄作为陆九渊的私淑，固然是吴澄早期汇合朱陆而晚期倾向陆王，其用意很深。有了吴澄这样的知名学者，影响自然不同，陆九渊与阳明之间就有了联系，不至于在元代中断。这样，吴澄就成了一个承前启后的人物，陆王心学也构成了一个完整的链条。

《陆子学谱》一书，为陆九渊心学构筑了一个由家学、弟子、门人、私淑构成的庞大的学者团体，除附录之外，所著录者达 241 个之多，而黄宗羲的《明儒学案》论有明一代学术，才收录 200 多人。李绂认为陆九渊是直接孟子之统，“读孟子而自得于心，是直接孟氏之统。而于当世诸儒，无所师也。”陆九渊就是孟子的传人，自然也就是儒学的传人、儒学的正统。

他又说：“宋儒惟周子首开道统，其余则各有师承……然于濂溪明道二子，无一语不相契合”，此语比较含糊，如此看来，他对周敦颐归属于哪一个阵营的问题，尚不明确。这与他所说陆九渊直接孟子之统确有矛盾，说明李绂虽然完成了《陆子学谱》一书，已基本建立起其心学之道统，但是其道统论思想却还尚未完善与成熟。

八年之后，即乾隆五年（1740），李绂在《来复堂集 序》一文中，正式将周敦颐、程颢也纳到心学体系之中，以建立他的理论谱系。此时的李绂已不再认为陆九渊就是心学在宋代之始祖，他认为心学的发端就同程朱理学一样，也在周敦颐，而且程颢也是其中的重要人物，李绂说：“自周程二子始为身心之学，陆子倡其说，阳明子益大昌之。”这样，陆王学派的道统就愈加丰满，由宋至明至清，陆王心学形成了一个完整的系统与清晰的脉络。

李绂不单着力于陆王心学道统论的建立，他对于程朱一派自命的道统，也时有非难。朱陆两家有关道统论之说，对于韩愈所提出的孟子之前的道统，都是承认的。李绂所要攻击的是朱子所推重的伊洛诸贤与朱子本人之间的传承关系。在《陆子学谱·定宗师》一章中，李绂认为伊洛诸贤虽然名高，却远不及

李绂：《陆子学谱·私淑上》，卷十八，续修四库全书，第 950 册，第 603 页

李绂：《陆子学谱·定宗仰》，卷二，续修四库全书，第 950 册，第 398 页

李绂：《陆子学谱·定宗仰》，卷二，续修四库全书，第 950 册，第 398 页

李绂：《穆堂初稿·来复堂集》序，卷三十六，续修四库全书，第 1421 册，第 655 页

孔门弟子，实有贬意，认为其不足传道。在雍正末年《原学》一文中，他还进一步对于朱子的道统施以攻击。李绂认为程颢关于格物致知论的观点“存久自明，安待穷索？”与朱子的“穷理以致其知”相矛盾，因此朱子自以为“窃取程子之意，正恐程子所不受。”李绂这有力的辨驳，说明朱子所谓道统本身就很难成立。

关于陆九渊的道统，或说李绂所倡的道统，又或心学的道统的性质问题，李绂进行了论述，他说：“圣人之学，心学也。道统肇自唐虞，其授受之际，谆谆于人心、道心。孔子作《大学》，其用功在正心诚意，至孟子言心益详，既曰‘仁人心也’，又曰‘心之官则思，思则得之，先立乎其大，则小者不能夺’。仁义礼智皆就其发见之心言之，而莫切于求放心之说。明道程子谓圣人千言万语，止是欲人将已放之心约之，使反复入身来，自能寻向上去，下学而上达。至陆子则专以求放心为用功之本，屡见于文集语录。”在这里，李绂认为上自唐虞，下至陆九渊，都是以“心”传“心”，“心”实为儒学的精髓，是陆九渊道统的内涵。

值得注意的是，在李绂看来，陆氏的道统还有一个特色，即践履。众所周知，明朝的覆亡，天下人都将之归罪于王学的空疏无用。天下的士子无论知与不知，都痛斥陆王。故而为陆王正名，首先要证明陆王之学决非空疏无用。所以，李绂介绍陆九渊时，就十分注重突出陆学践履方面的特色。杨简被列于弟子之首位，且单为一卷，就很有深意。其目的在于借此突出陆学的躬行实践，将陆王之学归于实践之学。

李绂对于王学的道统并未一味认同前人，而是有自己的观点。如他对杨简也提出了批评，认为杨简把陆九渊的心性学说推向极端，有违象山之意，而失象山之传。而王艮“好奇服”，王畿“任自然”，已渐失阳明之传。通过对这些人物的评论，说明杨简、王艮、王畿等人的空谈心性，与他所认为的道统论的践履宗旨不合，以使自己心学道统的进一步完善。

3.3 朱陆“早异晚同”之辨

李绂：穆堂初稿·原学下·卷十八·续修四库全书·第1421册，第408页

李绂：陆子学谱·求放心·卷一·续修四库全书·第950册，第392页

李绂：穆堂初稿·《来复堂集》序·卷三十六·续修四库全书·第1421册，第655页

李绂并不只满足于为陆九渊正名。因为朱陆之争还有“早异晚同”的问题尚未解决，这就意味着陆学即使争得了正统地位，也并不见得稳固。因为，从南宋末年开，朱学便已被尊为官方哲学，历元明以至清，四百余年间，朱子倍受尊崇，而且清朝皇帝也大力提倡朱学，如果说朱子不是正统，而陆九渊才是正统，恐怕也很难说得过去，如何妥善处理朱陆关系，就成了最重要而又亟待解决的问题。

李绂关于朱陆“早异晚同”论，最为集中表现于《朱子晚年全论》一书中。这本书的成书时间，也是在雍正十年（1732），基本与《陆子学谱》同时，是李绂通过二十年的努力才完成的，是他倾注精力最多、费时最长的著作。

《朱子晚年全论》一书，较为详尽地辑录了朱子晚年与其门人、友人论学的资料。并附有辑录者的简短评论，以此证明朱、陆晚年之事，是其门人各守师说、趋于一偏所致，而朱、陆晚年“所学者符节相合”，所论者亦并非“冰炭不相入”，最终将朱子晚年讲论之学归之于象山心学。此书之所以称为“全论”，乃是据王阳明的《朱子晚年定论》而来，而较之阳明之书，此书资料更详尽，评论显得更客观，论证更深入。

为了增强说服力，《朱子晚年全论》一书，力求一个“全”字，以“全”服人。全书共分为八卷，收入朱子自50岁至71岁著文349篇，其中书330篇，讲议1篇，序文1篇，题记8篇，跋6篇，祭文1篇，墓表2篇。对于“全”字这一点，李绂的确已经做到，这是毫无疑问的。

但是单用一个“全”字，尚不能完全说明问题。李绂在推究此书的目的时，先入为主，事先表明自己作书的初衷是客观的，正如其门徒李光燾、李光型所说：“非为朱陆两贤调停”，王士俊也说：“不特尊陆，实以辨朱也。”。

为了使其书更加客观，李绂在辑录时，凡“诋陆子者亦皆备载。”而且，李绂以平和的心态承认朱陆之间还是有不同的。李绂认为如把朱子之说尽归之为象山之学，难免存在偏差，而此一点也正是后世学者未能把握的。所以李绂提出，朱子在许多问题上还是与陆子有所不同。那么，朱陆究竟何异？李绂以为，朱陆之异已经不在学术宗旨上，而是朱子对陆九渊的“求放心”之说没有

李绂：《朱子晚年全论》，朱子晚年全论跋后，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第1页

李绂：《朱子晚年全论》，校刻朱子晚年全论序，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第2页

李绂：《朱子晚年全论》，校刻朱子晚年全论序，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第2页

徐公喜：《李绂与〈朱子晚年全论〉》，上饶师专学报，1999年第5期，第93页

完全领会。他认为朱子只讲“知”，而于“行”却做得不够，他说：“朱子晚年虽能反求放心，然止讲得知字，自不得力，陆子教人专务践履，故其门人如徐文忠、杨文元、袁正献诸公，并隶党禁皆能自立。朱子教人专就知上讲，无躬行心得之实，故一遇摧落，便至消磨。”李绂不仅把晚年的朱子思想归于象山之学，还把朱子早年之学也定为禅学，他说：“朱子少曾学禅，以此疑陆子”，以此来提升陆九渊的地位。其实，李绂作这样的评语，更深一层的意思是说：虽然朱子晚年已转向陆九渊，但是朱子之学问见解仍不及陆九渊。这就避免了有人说，朱子转陆之后，仍高于象山。如前所说，论晚年的朱陆有同有异，大同而小异，朱子之异者，不及象山。虽然朱子悔悟转向象山之学，但仍然没有达到象山的高度，无疑给人十分客观的印象，也说明了象山的确高于朱子。

李绂此书虽然考证详尽，逻辑严密，但是不少论证还是主观情绪太多，没有从整体上把握朱子学说与象山之学的特点，清人夏炘就给予了批驳：“《晚年全论》一书，……不过为《学蔀通辨》报仇，无他意也。……所引朱子之书凡三百五十余条，但见书中有‘心’字，有一‘涵养’字，有一‘静坐收敛’等字，便谓之同于陆氏，不顾上下之文理，前后之语气，自来说书者所未有也。”

钱穆先生也说此书“未足以服真为朱学者之心。”可见，上述问题自然是存在的。事实上，李绂作此书时已先入为主，不能完全客观，言语过激，在所难免。其实，朱子之徒所作书也未必能完全客观。学派之纷争，向来如此。何况李绂的真正目的不是辨什么朱陆异同，而是高扬象山之学。他说：“欲使天下之人学陆子，必且难之；欲使天下人学晚年之朱子，宜无不可。学朱子即学陆子，陆子固不必居其名也。”李绂鉴于当时朱子在学术界的地位，不能绕开朱子谈他的心学道统论，于是借用朱子的“早异晚同”之说来提高象山之学的地位。

李绂不仅通过《朱子晚年全论》一书，还比较了朱陆二人的为学历程，从其中寻找逻辑原因，来说明朱子晚年之学转向陆九渊的可能性。李绂认为象山之学，是自始至终忠守孔子“义利之辨”与孟子“求放心”之说，而朱子则大为不同，他早年出入于佛老，中年沉于钻研章句训诂，直到晚年始求放心之学。

李绂：《朱子晚年全论·答刘季章十八》，卷四，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第152页

李绂：《穆堂初稿·朱子不惑录序》，卷三十二，续修四库全书，第1421册，第589页

转引自钱穆：《中国近三百年学术史·李穆堂》，上册，台北：商务印书馆，2000年版，第307页

钱穆：《中国近三百年学术史·李穆堂》，上册，台北：商务印书馆，2000年版，第307页

李绂：《朱子晚年全论·朱子晚年全论序》，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第2页

李绂在《朱子不惑论 序》一文中，说“朱子生平之学凡四变。”而最后一变，才使朱子的学术定型。李绂抓住了朱子为学经历中的一个“变”字，为朱子晚年能够由自己原有的学说转向陆九渊，提供了逻辑前提，即朱子转陆是有可能的。同时，李绂并不否认朱陆之间所存在的差异，但是把它们归结到了朱子中年及以前。中年的朱子，与晚年朱子治学不同。他认为朱子的学问在晚年才真正成熟。晚年朱子的为学取向才能代表真正的朱子之学。“朱陆之辨”主要发生在其中年，而晚年朱子已转向象山之学。所不同的是朱陆两家弟子“继附益以门人各守师说，趋一偏而甚之，其兼学于两家者，往来传述，不得先生之意而矫枉过正。”门户之见造成了这一切。

最后，李绂得出结论：“闻陆子义利之论，发明敷畅，竦然动心，率同志者反身深察，奉其语为入德之方。嗣后与学者论学，必以‘求放心’，为要诀，而晓然于书册、语言之外，别有用心之处。迨至老年，始自叹为闻道已晚，惜其受用不久，知其为受用，则不以为自苦矣……朱子称为甚精，固已纯用陆子‘求放心’之法矣。”李绂最后将朱陆之学都合于践履之中，认为朱陆之学最后的取向都在践履之上。这样，李绂就十分圆满地完成了朱陆“早异晚同”的问题。

李绂：穆堂初稿·朱子不惑录序，卷三十二，续修四库全书，第1421册，第589页

李绂：朱子晚年全论·朱子晚年全论序，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第1页

李绂：朱子晚年全论·答李孝述，卷八，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第365页

第四章 李绂心学思想的内容

李绂不仅用他的两部力著，完成了陆王心学道统论的建立，而且还撰写了不少精短的论文来鼓吹陆王心学，在与友人的众多信件中他也极力地为陆王心学辩护。这些精短的论文、信件和他所撰述的两部著作中所表现的思想，一起构成了李绂的心学体系。概括地说，他的心学思想主要表现在以下几个方面：对“命”的探讨、“心、性、理、气”关系的探讨、格物致知论和事功思想等。其中：“命”是关乎人生态度问题的，是一种人生价值取向，李绂以“义”定“命”，表现了他作为一个陆王学者对于人生的基本价值观念；“心”是李绂学术思想的本体，在此基础上李绂对前哲的理学思想进行综合取舍，提出了自己的观点；在“格物论”方面李绂十分强调践履即“行”的意义，即在陆王心学本体论的指导下，如何认识与改造现实世界；事功思想是李绂积极入世的“命”观、重视践履的“知行观”的进一步扩展，同时也是它们的检验标准。下面笔者将从这四个方面详加论述。

4.1 李绂对“命”的论述

4.1.1 “命”之含义

“命”是中国思想史上一个十分重要的命题。在先秦时代，孔子多论天命，见于《论语》者有：“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也”，“五十而知天命”等。墨子则著有《非命》，对执有命者的儒家进行反击。《中庸》谓“天命之谓性”。《大戴礼记》则云：“分于道谓之命”。孟子认为“性”、“命”二者相互制约、不可分离。荀子则认为人可以“制天命而用之”。其后两汉晋唐，虽不多言命，但是两汉五行讖纬流行，晋唐玄说佛道盛行，由此也可以管窥时人的命观。综而观之，古人所论之命，其内涵可分为如下几类：一为冥冥中不可抗拒的命运，持此论者以孔子为代表；一为可以制衡的自然规律，持此论者以荀子为代表；一为人性，持此论者以思孟一派为代表；一为神所主宰的命运，持此论者以佛道两家为代表。

宋明理学家中着重谈“命”的学者不多，较有代表性的是程颐的“安于义命”之说，他在《伊川易传》中有集中论述，要而言之基本上是思孟一派思路。“命”相对于“心、性、理、气”等，远不是理学的核心概念与重要问题。李绂重启“命”这个古老命题，有其深厚的思想与学术背景。

李绂的“命”观分为两个层次：首先，李绂同孔子一样将“命”视作冥冥中不可抗拒的命运。他认为人由气化而生，随着气的消长生息而有盛有衰，而这种盛衰不以人的意志为转移，“命”在这层意义上是有定的，是为“有定之命”；其次，他又为命划分出另一个层次，即“无定之命”，他认为气虽有消长生息，而理却没有，在李绂那里，“理”有着很深的道德实践意义，他认为作为构成万物的气有着自己的流向，人不能主其盛衰，但是只要时时怀有忧惧之心、救衰之心，就能够从容面对人生的忧患与安乐。从中我们可以看到，“有定之命”是就社会与自然的规律而言，而“无定之命”是指个人的命运而言。这说明李绂对于“命”的理解不是笼统的，他看到了自然社会规律的不可抗拒；但对于个人的命运，他却是持一种积极的态度，即充分肯定个人的能力与价值，这也是明末以来学术思想的重要走向。

李绂就着自己的思路继续深入下去，又将“有定之命”和“无定之命”分为四种，即天下之命、一国之命、一家之命、一身之命。他通过列举历史实例的方法来论证“有定之命”和“无定之命”。他说：“天下之盛，禹、汤、文、武以致治，其衰也，孔子、孟子莫能救之。国之盛也，齐桓、晋文因之以霸，其衰也，公仪子为相，子柳、子思为臣，鲁之削滋甚。家之盛也，父作而子述，其衰也反是。身之盛也，道之将行也，其衰，道之将废也。”说明历史社会的大规律无可违背，即使圣人、王者也无能为力；但他又说：“秦并六国，天下盛矣，而仁义不施，则二世而亡。周辙东迁，天下衰矣，而文、武、成、康积德累仁，则数过其历。吴夫差、越勾践国盛矣，务诈力则旋灭，鲁、卫之国积衰，而鲁秉周礼，卫多君子，虽衰而久存。羁旅之臣五世其昌，家虽衰可以盛也，乐邵之族降在皂隶，家虽盛不难衰也。其在身也亦然。作善降之百祥，作不善降之百殃是也。”说明社会历史规律虽不可违背，但是个人对“命”的态度仍

程颢、程颐，二程集·周易程氏传，卷四，北京：中华书局，2004年版，第1026页

李绂，穆堂初稿·原命，卷十八，续修四库全书，第1421册，第404页

李绂，穆堂初稿·原命，卷十八，续修四库全书，第1421册，第404页

李绂，穆堂初稿·原命，卷十八，续修四库全书，第1421册，第404页

然起着极重要的作用。

如果仔细分析李绂区分“命”为“有定”、“无定”的原因，就会发现李绂不在言“命”，而在言“义”。李绂在文章的开首之时就说：世上有两类人，第一类不信命，以为利可趋而害可避，所以求利；第二类则以为命为既定，所以也无心向善。这种现象是与“修德未必获福，为恶未必获祸也”的论调紧密联系的。由于这种论调的存在，整个社会便会出现一味求利的风气。“义”与“命”（道德与命运）之关系，千百年来都是一个令人困惑的问题，孔子也曾疑惑于“回也其庶乎！屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中”的问题。李绂正是要彻底解决这个儒学史上“义”与“命”的重大问题。他将“命”分为“有定”、“无定”：“有定之命”作为无可违背的社会规律不能不信，这就使第一种不信命之人信命而不趋利；而“无定之命”又可使第二种人不信命而勇于向善。这就比较好的解决了“义”、“命”之间的关系。但是，这只是对上述两类人而言，而对真正的儒者来说，则必须以“义”为重，他说：“古来惟成德之士，安于义，而不必言命。”这样一来，“命”之存在与否，都已无关紧要，李绂所关心的是“义”的问题，李绂在《陆子学谱》卷一首列“辨志”，就是要求学者先立乎其大，而后才能进入学术殿堂。“义”与“命”的紧密结合并成为李绂“命”观的灵魂，表现了陆王一派承接孟子“道之所在，虽千万人吾往矣”的独立人格与无畏精神。

4.1.2 对于“命”之态度

既然有了“有定之命”与“无定之命”的划分，那么对“命”的态度也可以有所不同。针对“有定之命”与“无定之命”，李绂又把对“命”的态度分为两种：一曰“俟命之学”，二曰“立命之学”。所谓“俟命之学”即君子对“有定之命”只能接受现实而不可有所怨尤，而“立命之学”则认为社会规律虽不能违背，但并非不能通过自己的努力改变“气”的流向，从而推动“有定之命”潜移默化地转变。

针对世上不信命且以为利可趋而害可避的人，李绂“则必使之信命，知趋

李绂：《穆堂初稿·原命》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第404页

朱熹：《四书集注·论语·先进》，陈戌国标点，长沙：岳麓书社，1987年版，第185页

李绂：《穆堂初稿·原命》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第404页

避之无用，乃可与从事于圣贤之途，以复其良心。”。他的目的就是使溺于嗜欲的人能够致良知而从事圣贤之学。对于以为命为既定，而无心向善的人，李绂则要使他们知道，为善则有吉，为恶则必有凶，这样人们才会启其善念，而不至于随波逐流。李绂的“命”观态度就如同其对“命”的分析一样，一方面强调自然社会规律之不可违；另一方面，也肯定了人的主观能动性对于改变“命”的意义。李绂对“命”的态度，充满着辩证思想。

为了更清楚说明如何对待“命”这一问题，李绂引入了“积”的概念。李绂对“积”的理解与论述源于《易传》。他说：“《易传》谓善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。又曰积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。盖小善小恶不足以转移气数，必积焉而后命可转也。”李绂之所以引入“积”这个概念，是因为“为善为恶”有其层次性与时效性。以层次性而言，李绂以观察的难易程度将命区别为天下、国、家、身四者之命。天下、国容易观察到命的成效，而家、身不容易观察到。但事实上这只是程度上的差别，它们都没有脱离“有定之命”和“无定之命”的影响。这就反驳了有些人认为君王卿相因为大权在握，适宜于“立命之学”，而对于寒微的士大夫与民众即一身一家而言，不能认识到天理，却被气之流行所导致的暂时的善恶所迷惑，从而不能立命的观点。以“积”的时效性而言，李绂举晋国乐武子一家为例：乐武子治晋国时成效显著，人们对他的怀念就像《甘棠》诗中怀念召公一样，所以他的儿子桓子虽然贪欲无节制，但赖着其父，乐武子的仁德而得以免于难。而桓子后代怀子改变桓子的恶政，而施以乐武子的仁德，本来可以避免祸难的，但由于受到桓子余殃而亡于楚。李绂总结认为这是“家所积使然耳，乌有不可立之命哉！”

李绂从层次性与时效性两方面论证都是为了说明为什么“为善者未获福，为恶者未必获祸”的原因。

所以，世人对待“命”就有两种可以选择的道路，即“俟命之学”与“立命之学”。值得注意的是，李绂所论并不只是对世上的两类人而言，即使是对同一个人，在人生的不同阶段也可能面对不同的“命”，面对“有定之命”应当将其看淡一些，而面对“无定之命”却可通过道德的修养来改变命运。他认为这才是对待“命”的正确态度，他说：“有定之命则居易以俟之，所以息怨尤。无

李绂：《穆堂初稿·原命》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第404页

李绂：《穆堂初稿·原命》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第405页

定之命，则修身以立之，所以扶人极也。”只有两者兼济才能无愧于君子之名。

李绂的“命”论，引入了“气”与“积”的概念，使他的“命论”不仅具有了实在的基础，而且在大的空间与时间范围之中得到了印证。对于二程的“安于义命”之说，李绂也有所吸收，他引用程颐《易传》中“君子固守其节以处下者，非乐于不进，独善也，以其道方否，不可进，故安之耳。”来说明君子安贫乐道之理，并不是以安贫为目的，只是由于“其道方否”，即社会规律不允许，就不能违背规律而行，但是也并不是“不乐进取”，而是等待时机。

总之，李绂“命”论不在言命，而在言义。他所说的“古来惟成德之士，安于义，而不必言命”，即是一语道破天机，而他所言“命”是针对社会种种不良现象而言，在李绂自己则信“德”与“义”远过信“命”。他引《程氏易传》，却不是消极的态度，而是以“积”的精神，等待时机，不是不乐进，而是待机的“独善”。所以，李绂对于“有定之命”与“无定之命”均抱有一种十分积极的态度。他所希望的是，儒者能够无论困境、顺境，都能够积极的去弘扬大道。李绂的“命”论，言词虽然平实，但是拨去浮云，便正如“以赤手搏龙蛇”的王学前辈王畿、泰州一派一样，充满了王学那种强调个人主观能动性的精神。

4.2 李绂对心、性、理、气的论述

心、性、理、气是宋明理学本体论的重要的概念。因为这四个概念几乎涉及到宋明理学中每一个学派的本体论，所以对这四个概念及其关系的论述就非常重要。“心”是陆王心学高举的旗帜；“理”是程朱理学的核心概念；而“性”又是关于人这个万物之灵的，又曾被昙花一现的湖湘学派作为本体；而“气”与“性”一样，甚至可以上溯至《易》，也是中国学术最重要的概念之一。需要指出的是，对这几个概念的理解，并不是每一学派都相同的，甚至同一学派之内，对四个概念的理解都有不同。李绂对这些概念也有所总结。

4.2.1 心为本体

李绂继承了陆王前辈关于“心”的论述。他认为“心能兼性”，“性不能外

李绂：穆堂初稿·原命·卷十八·续修四库全书·第1421册，第404页

李绂：穆堂初稿·原命·卷十八·续修四库全书·第1421册，第405页

程颐、程颐：二程集·周易程氏传·卷一·北京：中华书局，2004年版，第760页

李绂：穆堂初稿·原命·卷十八·续修四库全书·第1421册，第404页

心”，“心之所统，五伦五常，万物皆备”将“心”列于统率万物的地位，“心”是李绂心学思想的最高范畴。虽然陆王心学一派都是本着一个“心”字，但是他们内部，对于“心”的理解，也不尽相同。李绂同意王阳明与王畿的说法，认为“无善无恶”是“心之体”。“无善无恶心之体”是阳明晚年的关于“心”的重要论点，源于王畿《天泉会语》所载的阳明与弟子王畿、钱德洪在天泉桥论道时说的“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”四句宗旨，对于这著名的“四句宗旨”钱德洪与王畿各有发挥，钱德洪认为心体虽无善恶，但被习染所侵，便觉有善恶在，所以必须去善恶心以恢复心之本体，是为“四有”；王畿则认为不仅心体无善无恶，由心体之发用也当无善无恶，所以提出心、意、知、物之“四无”说。

关于“无善无恶”的问题曾在当时及以后的学者中引起了一系列的辩论，甚至这“四句宗旨”是否出于阳明也被怀疑。程朱一派的攻击对此攻击尤力。比如，张烈在他的《王学质疑》一书中就曾猛烈抨击阳明“心体无善无恶”的观点；阎若璩在《古文尚书疏证》中也对王阳明进行攻击，认为王阳明主张“心体无善恶之分”，违背儒家道统，提议将王阳明的牌位从孔庙中剔除。甚至连陆王学派自己，对此也持有异议。钱德洪的“四有”之说就是与王畿“四无”之说相对立的，明末的刘宗周与黄宗羲等人则否认阳明有此说法，认为是王畿的伪造。明末的李贽继承王畿的说法，被学界视为异端。

李绂撰有《心体无善无恶说》一文，来阐述这个问题。对于心体“无善无恶”是否出于阳明，李绂也持怀疑态度，但是他并不认为这是一个很重要的问题。他同意王畿的说法，认为心体本来就是“无善无恶”的。李绂认为后人对王畿的批评，是没有理解“体”的真正含义，他认为：“心之体寂然不动，善恶未形，故曰无善无恶，就静言。”在李绂看来，处在静止状态下的心是“心之体”，即未发动之心，是“无善无恶”的。他还比附于朱子的“无形而有理”，认为“极”无形可称“无极”，而善恶之未形亦可称“无善无恶”。而且，他还 将“心体”与周敦颐所论的“诚”比较，认为两者一样“静无而动有”。从 这里来看，李绂是将心分两个层面：未发动之心即“心之体”是无善无恶的；而发动之心即“意之动”则是“有善有恶”的。

李绂：穆堂初稿·心性说，卷十八，续修四库全书，第1421册，第409页

黄宗羲：明儒学案·浙中王门学案，卷十二，北京：中华书局，1985年版，第238页

程朱一派因为陆王之学强调“心”，而禅宗也主张“明心见性”，便称陆王之学为“禅”。当然，陆王学说与禅宗确有千丝万缕的联系。其实，整个宋明理学都吸收了佛老的哲学思辨方法，非独陆王之学如此。而不得不说的是，陆王心学与佛学禅宗是有着本质区别的。

为了区别陆王之学的“心”与禅学的“心”，李绂力辟佛氏之“心”。因为程颐曾经说过：“吾儒本天，释氏本心”一语，而心学所秉者也为“心”，所以朱学一派的罗钦顺即借此攻击阳明之“心学”为禅学。但是李绂不同意罗钦顺对阳明心学的批评，他说：“释氏外人伦、弃万物，岂能有见于心哉？伊川盖偶为此言，未及分析，而后人遂误解之也。”李绂抓住佛氏的要害，认为佛氏超乎五伦之外，并不能与陆王学说的“心”相提并论，程颐此语只是偶尔说起，未及分析。事实上，陆王心学的“心”本是与伦理道德紧密相连的，这正是陆王心学与佛学的本质区别之一。李绂又认为儒者躬行实践，有得于心就可以成就修齐治平的事业，佛氏则不可能。对于罗钦顺的责难，李绂不仅自我辩护，而且也予以还击：针对罗钦顺指责阳明“今人明心之说，混于禅学”，李绂认为罗氏之指并无道理，他说：“心学肇自唐虞，尧舜授受，止曰‘人心道心’未及所谓性。其言虽出于《古文尚书》，宋以来儒者未有非之者也。《大学》言心而不及性，亦未尝谓之禅。若谓尽心为正学，而明心为禅学，则朱子释明德为虚灵不昧，岂非心乎？又曰具众理应万事，伊川谓性即理也，具众理应万事岂非心乎？以心释明德，则明德非明心乎？”说明“心”学在中国自古以来就有，整个中国儒学历史都在言“心”，儒学之道统即“心”学之道统，陆王是承接圣人之绪的学派。总之，“心”这个名词并不是来自禅学，虽然禅学也讲“心”，阳明虽然高举“心”的旗帜，但并不是禅学。

通过以上的分析，李绂所要表明的是：一，陆王心学之心不同于佛学之心，它与五伦紧密相连，不是指向空理而是指向现世；二，心之体无善无恶，它如同太极与理一样，也无善恶可言，因而是一种最原初状态；三，心虽无形而虚位，虽是一种不可见的存在，但却是主宰与本体；四，理与气是人为概念，为心所兼，不是实存之物，而唯有心才是宇宙中最高的一级。所以正如前所述，

李绂：穆堂初稿·心体无善无恶说·卷十八·续修四库全书·第1421册，第414页

李绂：穆堂初稿·心性说·卷十八·续修四库全书·第1421册，第409页

张廷玉：明史·列传第一百七十·卷二百八十二·北京，中华书局，1974年版，第7238页

李绂：穆堂初稿·心性说·卷十八·续修四库全书·第1421册，第409页

“心”为李绂哲学之本体与最高范畴。

4.2.2 心与性、理、气的关系

关于“性”，宋明理学家基本各有论述，尤其是程朱一派论述较多；陆王一派在王学兴起之后，也十分关注“性”说。张载认为“性”有两分，一为“天命之性”，二为“气质之性”，这是张载的著名论断。他说：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”张载之意是说：人为善还是为恶，在于能否发扬气质之性的善并克服其中的恶。二程同意张载的观点又有所发挥，提出“性即理”的观点，认为性都是善的，而气有善有恶，禀清气则为善，禀浊气则为恶。逮至朱熹，则将“气质之性”与“天命之性”结合起来，认为“天命之性”寓于“气质之性”当中，两者一体而不可分，不能舍气言性，或舍性言气。阳明认为“性无不善，故知无不良。”将性与其良知之说联系起来，并且以性为善。

李绂的性论直接孟子。《孟子》有言：“孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。”对于这种自然而发的本性，李绂认为“自然发见之善心即所为性也。”可见，李绂同孟子以及其它理学家一样，是持性善论的，而且他的“性”是与“心”紧密相连的。他将“性”分为“义理之性”与“气质之性”，认为这两者实为一体，这看似与朱子相同，但如前所述，李绂主张“心”统性，他将“心”置于一个统率中的地位，重点突出了“心”的作用，这又与朱子有本质不同。程朱一派是向外求索，他们认为气质之性的清浊，导致了有善有恶，希望通过格物穷理，克制自己的私欲，来恢复人之本性。二程曾说：“穷理则尽性，尽性则知天命矣。”正是这种思想的代表。而李绂作为心学一派，虽然也认为性因物蔽而有恶，但是对于如何返之性善，与程朱一派不同，他们注重内求，阳明称之为“致良知”。李绂同意阳明的“致良知”之说，他说：“阳明先生有见于此，故即良知而加以致之功，盖尽人以合天，明善以复性，至当而不可易者也。”对其学说，极力褒扬。

陆王学派对“理”并没有太多深入议论，陆九渊曾提出“心即理”，言心而

张载：《张载集·正蒙·诚明篇第六》，北京：中华书局，1978年版，第23页

王阳明：《王阳明全集·传习录·答陆原静书》，卷二，上海：上海古籍出版社，1992年版，第62页

朱熹：《四书集注·孟子·尽心上》，陈戌国标点，长沙：岳麓书社，1987年版，第505页

李绂：《穆堂初稿·致良知说上》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第411页

程颢、程颐：《二程集·伊川先生语》，卷二十一，北京：中华书局，2004年版，第215页

李绂：《穆堂初稿·致良知说上》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第411页

不言理；到王阳明时，阐发了“心即理”，这只是为了高扬王学之“心”，而“理”并不是王学的核心概念。李绂部分吸收了朱子的“理一分殊”的观点，他认为万物虽然都具有理，但是他们只是占有理的一个方面：“山之理峙，水之理流，草木之理曲直，金石之理坚刚，特理中之一端耳。”就如前面所说的气禀一样，这是对人以外的生命或物体而言，正是由于理之偏全，使得它们与人有了区别。同时，李绂也认为“知”与理相连，为万物所共有，他说：“如以一端论，则山川草木金石，具一端之理，亦未尝无一端之知。”在他的思想中，有生命的花草虫鱼和无生命的金石都被赋予了人的“知”，这是李绂的泛生命论，他将世间一切都看作是有知觉的，而知觉虽不得冒良知之名，但是却又是与良知为一体，由此我们可以看到，李绂的用意是将王学的良知推及万事万物，这样良知就与程朱的理一样，具有放之四海而皆准的普遍性，这是他对阳明学术的发展。

“气”自宋明以来主要为程朱学派所注重，陆王一派论及不多。李绂则认识到了“气”这一概念在完善道德过程中的作用，并将它与陆王传统学说统一起来，他主要论述了“气”与“性”之善恶的关系。李绂同意朱子的观点，即“气”有清浊，人所禀之气或偏或全，有清有浊，决定了一个人的贤愚善恶。当然，圣人所禀的是最清洁无瑕的气，所以他们的道德与精神也是最完美的。这样，李绂在其思想体系中就有一个实在的“气”作为支撑，而不流于空疏。

关于“心、性、理、气”之间的关系，首先，李绂同意张载的说法。张载曾说：“心统性情者也。”李绂对心、性的关系也有类似看法，但他更进一步认为“心统性情，兼理与气者也。”关于“心”与“性”的关系，在李绂看来，心可以兼性，而性却不能脱离心而独立存在。而且，在心的统率之下，“五伦五常，万物皆备。”他引用程颐本人“心便是天，尽之便知性，知性便知天”的论点，说明他的心性观。由此看来，李绂所谓的“心”在其哲学中是处于最高位置的，引用程颐的话，不过是借用其概念。其次，虽然心能统性，但是“心”、“性”却不可分，是为一体，甚至理气也是一体，即如程颐所说“言理不言气不备”，它们虽然能在概念上划清，但实际上又是一体的，即统一于“心”。所以李绂说“理乘于气，性统乎心，与生俱生，与习俱长，心与性一而二、二而

李绂：《穆堂初稿·致良知说下》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第413页

李绂：《穆堂初稿·致良知说下》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第413页

张载：《张载集·拾遗·性理拾遗》，北京：中华书局，1978年版，第374页

李绂：《穆堂初稿·心体无善无恶说》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第414页

一者也。”即对于一个实体之人而言，心、性、理、气都是与生俱来，与习俱长的。

总之，李绂的心性之论，将心、性、理、气等汇成一炉，看似驳杂，但是在他的理论当中，“心”具有至高无尚的地位，是贯穿其中的主线，而性、理、气则居于次要地位，是鲜明的一元论。虽然李绂对于心、性、理、气等理学概念作了概括与区分，但是李绂又明确的指出“心、性、理、气”是一体的，无可分割，例如他引用程颐的话：“在天为命，在物为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”

4.3 李绂的格物论

4.3.1 格物之说的变迁

格物一词，最早源于《礼记》中的《大学》。《大学》认为“格物”是一切学问的基础。朱子将《大学》中的“致知在格物”、“物格而后知至”加以推演，形成了他著名的“格物致知”论。格物，作为一个普遍的哲学概念，属于认识论的范畴，而朱子的格物是与致知联系在一起的。朱子认为：“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”又说：“致，推极也。知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。”对于《大学》“物格而后知至”则释为：“物格者，物理之极处无不致也。知至者，吾心之所知无不尽也。”但是，朱子并不是要去探求事物的真理，他认为格物致知的目的，在乎“知所止。”其实朱子之意是，通过探求事物，增长知识，以明乎道德之善。

朱子把学问与道德联系起来，认为有学问才能有道德，依知识而讲道德，而陆九渊则不认为道德与知识有必然联系，这实为朱陆之学方法论的最大不同。但是，正如牟宗三所认为的那样，陆九渊“亦重格物致知，亦重智之事，亦非不读书”，只是陆九渊认为朱子所谓“读书、理会文字”的目的，最后也要归于为修养个人道德与躬行实践。关于陆九渊的格物思想，时人李伯敏问他“如何

程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书·卷二》，北京：中华书局，2004年版，第15页

李绂：《穆堂初稿·心体无善无恶说·卷十八·续修四库全书·第1421册·第414页

程颢、程颐：《二程集·河南程氏遗书·卷十八》，北京：中华书局，2004年版，第204页

朱熹：《四书集注·大学章句·陈戌国标点》，长沙：岳麓书社，1987年版，第6页

侯外庐、邱汉生、张岂之：《宋明理学史》，北京：人民出版社，1997年版，第399页

牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北：学生书局，1992年版，第92页

样格物”，陆九渊回答说“研究物理”、“在物理上作功夫”，而且陆九渊也曾明确地对其长兄陆九龄说：“在人情事势物理上做些工夫”，可见陆九渊的格物论，并不是有些学者所谓的“格心”，而是格物于践履之中。由于陆学重视“发明本心”，省略了外求的环节，所以与践履的联系就远过于程朱之学了。

王阳明对陆九渊不满意，他说：“其学问思辨，致知格物之语，虽亦未免有沿袭之累”。于是，他便开始建立自己的格物论。阳明首先对朱子的格物进行了深刻的批判，将朱子之说加以改造，但是阳明也只是借其“格物”的名词而已，他是通过改造朱子的理论来形成自己的格物致知论。阳明对格物的理解是：“格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为夫善之谓也。夫是之谓格。”可以看出，阳明之格物已与朱子有大不同，他认为“格物”不是去格现实的事物，而是向内的“格心”。阳明在解释“物”时认为：“物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。”他又将“物”的概念扩展到“事”与“行”上，即为道德之实践，这样来解释“物”，就与朱子大异，而与陆九渊相通。在阳明那里，“心”是具有主动性的，至晚年，阳明又据孟子的“良知”，发明了“致良知”之说，他说：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。”他是以主动的精神将良知扩充到万事万物之上。

阳明之后，各派学者对于“格物”二字也多有发明。阳明的弟子王畿，认为“物是伦物所感应之迹……是之谓格物”，接近于禅宗；王廷相则认为“格物”为接触、观察和探索外界事物，颇有唯物主义的性质；刘宗周之“格物”说是格究天下、国、家、身等“物有本末”之物而知其本末、先后关系；颜李学派则以自己学说的实践性来立论，认为格物“即手格猛兽之格。”即亲身的体验，与实物接触，才为格物。

值得注意的是，在心学内部，陆学重视践履实行，以践履为“格物致知”，而王学则重视格心中是非，认为格物即格心中是非，事实上践履就成为格心中是非之后的第二义的事情。虽然陆王都承认心为本体，但是很明显，陆学的格物论较王学而言，在中间少了一个格心中之是非的过程，它与践履的关系无疑

陆九渊：《陆象山全集·语录》，卷三十四，北京：中国书店，1992年版，第255页

王阳明：《王阳明全集·文录》，卷五，上海：上海古籍出版社，1992年版，第180页

王阳明：《王阳明全集·大学问》，卷二十六，上海：上海古籍出版社，1992年版，第972页

王阳明：《王阳明全集·大学问》，卷二十六，上海：上海古籍出版社，1992年版，第972页

王阳明：《王阳明全集·传习录》，卷二，上海：上海古籍出版社，1992年版，第45页

黄宗羲：《明儒学案·浙中王门学案》，卷十二，北京：中华书局，1985年版，第250页

更为紧密。

4.3.2 李绂的格物之说

李绂的格物思想不同于朱熹和王阳明的格物论。首先，他批评朱熹的格物致知说。朱子在其《大学或问》中认为格物须先格“心”之为物，即从“仁义礼智”去格。李绂不同意朱子之说，他先指出《大学或问》是补《格致补传》之缺，《格致补传》原来没有，所以朱子所论也未必是正解。李绂认为“舍心逐物是俗学之失”，他举例说：“孔门弟子好学，独称颜渊。其好学之实，则曰不迁怒，不贰过。行也，非知也，盖古未有以学为知之事者。至朱子始以学问思辨俱属知，因以穷致事物之理为格物，又以《大学》未详言格致之事也，因疑其义亡而为传以补之。”古人重视行（道德践履），而不重知（知识求索），李绂清楚地认定自古以来圣人之学并不重“学问思辨”，朱子认为格物在于求知识，而“物”也就是知识，这种重视学问思辨的方法，并不合圣人之道。李绂评价朱子的“格物”时说：“世岂有穷至天下事物之理，极到无不到之人哉？”“尧舜之知不能遍物”。理作为外在之物，即使是圣人也不能穷尽。更何况每个人所穷之物不同，所得到的理也可能会不同，观点也就会存在差异。李绂进一步认为朱子之格物说会导致“古人为学之法乃一变，寻章摘句之弊，流为玩物丧志，断断于口耳之间。”即朱子的格物之法只能使学者们钻到故纸堆里，以寻章摘句为能事，或者整日谈心论性，无所事事，故而不能达到道德修养之目的。所以，李绂认为朱子补《大学》，泯灭了《大学》精神的原旨，从此学风陡变，圣人之学绝。

其次，李绂不同意王阳明“格其心之物”的观点。他说：“谓无事时致知只是求放心，求放心即是格物。盖身、心、意、知、家、国、天下，皆物，而无事时则惟有此心，故即就心格之。格致诚正皆所以修身，格物、致知、诚意皆所以正心。”认为王阳明的格物的另一种解释“正心”，即“求放心”只是在无事时所论的格致，是一种特殊的状态而已，也不能作为普遍的真理。李绂所给

颜元：《颜元集》，北京，中华书局，1987年版，第159页

李绂：《穆堂初稿·答雷庶常问《传习录》问目》，卷四十三，续修四库全书，第1421册，第406页

李绂：《穆堂初稿·原学下》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第406页

李绂：《穆堂初稿·书《王学质疑》后》，卷四十五，续修四库全书，第1422册，第107页

李绂：《穆堂初稿·原学上》，卷十八，续修四库全书，第1421册，第406页

李绂：《穆堂初稿·答雷庶常问《传习录》问目》，卷四十三，续修四库全书，第1421册，第406页

的答案是：“若予解格物只是量度物之本末，知本即为知至。恪守古本，不自立说。”由此可以看出，李绂的“格物”即为认清事物的本末、先后关系，李绂通过考证，使他的格物之说言之凿凿。他在《原学》一文中作如是解说：“致知即致其知先后之知，格物即格其有本末之物，知本即为知至，如是而已矣。”

在李绂看来，“格物致知”并没有什么高深的道理，它的重点就是要认识到事物之本在于“内心”。既然事物之本在于人的“内心”，那么格物的次序，自然就是由内向外。心学内求，朱学外求，正是两个学派的方法论之本质区别。李绂认为“盖仁义礼智，我固有之，非由外铄，察识而扩充之，则圣学无余蕴矣。”

即“仁义礼智”之四个善端，都是人内心所有的，无需外求，只要体会到内心的良知，将其扩充于人伦社会，就能成就圣学。很明显，李绂格物论是继承与发展陆王心学一派。李绂之所以不同意阳明的格物论，应是他认为阳明格物论中所增加的“格心之是非”那一过程，不如直接“知本”即“内心体认”，即把践履直接作为“格物致知”，更利于践履，这是李绂在格物论上的陆学特征。

李绂不只是停留在对陆学的体认，他还提出了“行先知后”的具有近代唯物主义倾向的观点。李绂认为：“其措注则必临事而后见，其细微曲折则必行而后知，非事未至而揣度想像者所能得之也。”又说“凡欲知道者，直须躬行而后心得，若止悬空考究，终无定见，不过望塔说相轮而已矣。”再如他认为“圣贤为学之法盖皆因事而后有工夫……事至而后有意念……力行之必因事而后见……世岂有无事之功夫哉？”从上可以看出，李绂是明确持有“行先知后”之说的，他的这一理解不仅与朱子“知先行后”的观点相反，对于阳明的“知行合一”学说也是一个很大的发展。李绂将“行”摆在第一，也是对王学末流的修正，但只是他走得更远，并显示出自己的特色，具有很重要的时代意义。对于王学，“行先知后”是一个全新的论点。这看似与他的“体认本心”的观点相左，但李绂之意应是，良知固然为人心所有，但是并不被人所认识，只有通过实践，才能“致”得这种“良知”。我们可以说李绂是道德先验论者，但是在知行观上，他的确是唯物主义者。

李绂：穆堂初稿·答雷庶常问《传习录》问目，卷四十三，续修四库全书，第1421册，第406页

李绂：穆堂初稿·原学上，卷十八，续修四库全书，第1421册，第406页

李绂：穆堂初稿·原学下，卷十八，续修四库全书，第1421册，第407页

李绂：穆堂初稿·原学下，卷十八，续修四库全书，第1421册，第407页

李绂：穆堂初稿·心体无善无恶说，卷十八，续修四库全书，第1421册，第416页

李绂：穆堂初稿·书朱子语类后，卷四十五，续修四库全书，第1422册，第100页

虽然李绂很是重视“心”、“行”的作用，但是他对朱子的“格物”思想也有吸收，这表现在他对于读书明理的重视，重读书明理，正是程朱一派格物思想的一个显要标志。李绂认为：“圣贤为学，虽不废书，实不专在于书。”说明他对于读书，并不完全持否定态度。其实，李绂在早年，十分喜欢读书，而且博闻强志，一日可读书二十本。他在《陆子学谱》一书中，也多次说明陆子并没有教人不读书。总之，李绂的格物论，对于王学末流所传的阳明之学，无疑是一种重要的修正，与阳明的思想相远而与陆九渊的思想相近。

4.4 李绂重视事功的思想

宋元时代的理学主要是以开拓知识理性的“学”为主，明代理学则是以重视生活实践的“术”为核心，这是理学发展的一个大的趋势。所谓“术”，即是“工夫”、“践履”之意，而践履即“术”与事功之间的递进关系又是显而易见的，对践履的重视程度如何是事功思想产生的关键前提与基础，李绂的事功思想就是建立在他对理性思辨之“学”的反思与以践履为核心的“术”的高度重视之上。

对道德性命的思辨与对践履的强调，实际上主要是理学之中“知行观”的问题，它是中国理学史上十分重要的命题之一。不同学派甚至同一学派的不同人物也往往持有不同的观点。上文业已指出，朱子的知行观是“知先行后”。到明代的王阳明，则提出了著名的“知行合一”的学说，较之朱子，阳明的学说无疑大大增强了“知行”关系中“行”的分量，即将“行”与“知”提到同一个层次来看待。而到李绂，则是比较明确地提出了“行先知后”的主张。粗略看来，陆王一派似乎较程朱更重践履，从陆王心学的最初发端，也可以窥见陆王一派学说重视践履即“行”有它理论上的内在依据。牟宗三先生认为“象山之学并不好讲，因为他无概念的分解”，这正是陆王学派的本色。而朱学在其“格物致知”中则是注重“概念分解”，即从万物中穷理，这样程朱之学必然先外求知识，而后讲道德，那么就有可能将知识或思辨视为第一义，而将道德践履视为第二义。所以对程朱学者可能就会流于寻章摘句的著述与谈心说性的

李绂：《穆堂别稿·古训考》，卷九，续修四库全书，第1422册，第259页
朱汉民：《宋明理学通论》，长沙：湖南教育出版社，2000年版，第382页
牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北：学生书局，1992年版，第3页

讲学。事实上，知识未必就等于道德。对于陆学而言，因为“发明本心”的心是看不见的，只有见诸行动，才是最好的证明，所以他们并不外求知识，而是高度重视践履即“行”的意义。这正是阳明提出“知行合一”的重要原因，他似乎是要用“行”来规范这个思辨色彩极重的“知”。故以实践的倾向性而言，陆王心学确实要高于程朱理学，而且在格物论的认识上，李绂更倾向于陆学，即他省略了王学格心中是非的过程，发明本心，直接践履，这成为李绂事功思想的前提与起点。

李绂的事功思想除了陆王之学本身重视实践的内因之外，外部的环境无疑起到了极大的催化作用。虽然从内因上讲，陆王心学是重视践履的，阳明本人又是明代功业卓著的人物，但是王学末流却走向空谈心性这一相反方向，他们将空谈作“行”，背离了阳明的初衷，这是一个值得重视的现象。原因可能有四：一是明代王学是作为当时程朱理学的反动而产生的，它很有必要通过自己在理论上的“空谈”，即通过理性的思辨来对抗程朱理学；二是当时资本主义萌芽初露、市民阶层崛起，在某些方面王学起了启蒙作用，而启蒙离不开“空谈”，即必须以理论探讨、思想争鸣的方式，唤起民众的觉醒；三是王学受到佛学的影响越来越深，远离儒家经典，缺乏可以“行”的依据，因而不自然地流于空谈；四是王学末流对阳明思想的误解。但其根本原因可能还是王学在格物论上“格心之是非”这一个漏洞，它一旦发展过分便要阻碍王学与实践的接触。无论如何，重空谈而不重践履，使得王学愈加空疏。明清鼎革，王学的空疏无用开始被批判，清代学术走向经世致用的方向，实学思潮成为这一历史时期的大趋势。实学思潮与事功思想有着明显的联系。由于宋明以来的理学主要是重形而上的思辨，而明朝的覆亡又与王学空疏无用有重要关系，所以重视现实生活与事功就成为实学思潮的一个重要方面。比如，黄宗羲认为“儒者之学，经天纬地”，高度评价浙东事功学派说“永嘉之学，教人就事上理会，步步着实，言之必使可行，足以开物成务”；顾炎武倾毕生精力著《天下郡国利病书》、《日知录》等书，开具许多治国方略，并期待后世圣王加以采用；颜元主张以“垦荒、均田、兴水利”七字富天下，又提出“正其谊以谋其利，明其道而谋其功”与正统儒家耻言功利相对立的观点，等等。台湾黄进兴先生认为李绂把事功作为衡量一个

黄宗羲：《黄宗羲全集·南雷诗文集》，第十册，卷三，杭州：浙江古籍出版社，2005年版，第433页

黄宗羲：《黄宗羲全集·宋元学案》，第五册，卷五十二，杭州：浙江古籍出版社，2005年版，第56页

学派思想的标准，很可能是受了颜李学派的影响。其实，当时整个社会思潮都弥漫着实用与事功的气息，在这种情形之下，陆王心学所固有的那种重视实践的精神不能不重新回归，李绂的事功思想，也正是陆王心学实践精神重新回归的表现。

当然他的事功思想与其为官经历也不无关系。李绂历仕三朝，内而卿贰，外而督抚，七十悬车，从容进退。他不像岩穴之士那样以著书立说鸣高，而是抱有积极的入世思想。而且几十年的仕宦生涯，高居显位，时时处处接触国计民生，使他不能不极大地关注现实，提倡事功。

李绂在《陆子学谱》中所表现的事功思想十分明显。他对陆九渊的门徒及一些重要的人物，记其思想的很少，主要是记载他们的生平事迹。对于一些不甚重要的人物，甚至略去他们的思想，只录他们的事迹。他之所以这样不厌其烦地罗列事迹，事实上想说明的是，陆学的为学宗旨就是躬行实践。

在朱子等人看来，身心性命的内圣之学最为重要，评品人物最重要的标准“在于是否有这个内圣之学或是否视‘内圣’为首要、根本或基础。只要稍稍偏离这一标准，即使有偌大事功，也都要被指斥为申韩、法家等。”就朱熹之论诸葛亮就可见一斑，他说“诸葛孔明天资甚美，气象宏大，但所学不尽纯正”，“病于粗疏”，“孔明出于申韩”。然而李绂对诸葛亮的看法却与朱子完全相反，他说：“自汉以来，惟诸葛武侯始著儒者之效。唐韩子、宋欧阳子用之不尽，濂溪、明道则十未用一，象山亦然。其余则虽欲用之，未必有用。”这段话将事功置于极高的位置，认为连程颢、陆九渊对于诸葛亮都十不及一。在李绂看来，“儒者之效”并不在于讲学，真正的成就还是要建立事功，所以他极为推重阳明。“直至有明王文成公出，始大著儒者之效，一洗腐儒之耻。”李绂对腐儒的定义非常明确，就是那些一心只从事著述讲论的人，而且对于他们的能力也表示怀疑，所以说“虽欲用之，未必有用”。李绂批评罗钦顺也立足于事功的角度，他说：“平心论之，整庵与阳明同在武宗之时，天下多故，身为大臣，

颜元．颜元集．北京，中华书局，1987年版，第163页

Chin-shing Huang, *Philosophy, philology, and politics in eighteenth-century China: Li fu and Lu-Wang school under the Ch'ing*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.90.

杨朝亮．李绂与《陆子学谱》．北京：中国社会科学出版社，2005年版，第89页

李泽厚．中国古代思想史论．北京，人民出版社，1985年版，第276页

朱熹．朱子全书·朱子语类．第五册．卷一三六．第4214页

朱熹．朱子全书·朱子语类．第五册．卷一三六．第4212页

李绂．穆堂初稿·书《程山遗书》后．卷四十五．续修四库全书．第1422册，第104页

离事自全而已，能抗刘瑾乎？能诛宸濠乎？能靖粤西之乱乎？此实学与虚说之辨。”这些都足以说明李绂以事功来衡量儒者，认为儒者必须建有事功，才算有“效”，著书立说、发明道统等都不列“效”字之列。

李绂对王安石抱同情之心，也是很好的证明。王安石所提倡的新学，就很有事功色彩，所以一直被高谈心性的理学家所攻击，“王安石出而宋亡”，成了王安石的最大恶名，几乎成为公认的事实。但是对注重事功的李绂而言，恰恰相反，在他看来，王安石不仅是两宋以来著名的文学家、思想家，而且在政治事功方面也有极高的建树，作为一位改革家，王安石与诸葛亮一样的是儒者中的佼佼者。所以李绂倾力为其鸣冤。由于元修《宋史》的材料极其驳杂，而且几百年来这种错误认识沉淀很深，所以为王安石翻案一事并不容易。但李绂不畏艰难与指责，从对苏洵的《辨奸论》、“放郑声远佞人”等事加以考证，开启了这一浩大工程的序幕，这也强有力的说明李绂对于事功的重视。

最后，李绂的思想虽具有事功的色彩，但他与陈亮等人代表的浙东事功学派有很大不同，陈亮对于理学家身心性命之说是十分排斥的，他说：“自道德性命之说一兴，而寻常烂熟无所能解之人自托于其间。……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。”陈亮的事功之说，并没有理学心性之说作为其本体。而李绂则恰恰相反，在李绂那里，学问道德是第一位的，即儒家的义利观仍旧是最基本的原则，事功也应该以王学的本体论、工夫论为本原。总之，李绂事功思想，根本上还是儒家的“义”为本位的，他对“事功”的利极为重视，对于儒家的传统的“义利观”无疑是一个重要的变革与升华。

李绂：穆堂初稿·书《程山遗书》后，卷四十五，续修四库全书，第1422册，第104页

李绂：穆堂初稿·心性说，卷十八，续修四库全书，第1421册，第409页

陈亮：陈亮集·送吴允成运干序，卷二，北京：中华书局，1974年版，第179页

第五章 李绂心学思想的特点及历史地位

笔者对李绂的生平、为学经历，以及他的心学史观、心学思想等内容进行了简介与论述，我们可以通过李绂管窥清代王学的概貌。在明清鼎革的政治大变革的情形之下，中国的思想学术发生了一个重要的变革。这个变革是以反思、批判王学为标志，以理性思辨为特色的。在实学思潮的影响之下，清代的思想学术呈现了与宋明不同的风貌，而清代中后期乾嘉考据学的昌盛、今文经学的经世精神的崛起，更增加了清代思想学术与宋明相异的特色。而与此同时，饱受批判、逐渐式微的陆王心学也在新的时代精神之中革故鼎新，表现了与宋明理学的不同特征，而清代的陆王心学，正是由于李绂辛勤耕耘，对之作了扬弃，才得以更好的生存与发展，并在清代思想学术的圣坛上熠熠生辉。下面，笔者将联系李绂的生平、为学经历、心学史观、心学思想等概括他的心学思想特点与历史地位。

5.1 李绂心学思想的特点

5.1.1 兼收并蓄

程朱理学自宋末被确定为官学，几代以来都高居官方意识形态，明代中晚期，王学风靡一时，但是随着实学思潮的兴起与满清王朝的建立，程朱之学不仅重新得到政府的肯定，而且在学术领域里也呈现出复兴之势；更重要的是，自元代以来，科举制度与程朱之学结合，对于中国社会产生了广泛而深刻的影响。李绂就是生长与活跃在这样一个历史背景之下。在科举时代，以程朱理学启蒙自不必论，而李绂自 22 岁第一次乡试落榜，到 35 岁中进士，前后十几年从事于以程朱理学为标准的科举应试之学，可以肯定地说李绂是在程朱理学环境之中成长的；而且程朱理学与陆王之学在清初也多有汇合，比如孙奇逢、李二曲等，而王学由于远离儒家经典而过分空疏，也的确需要程朱理学的补充。虽然李绂中年以后逐渐以王学回归，但程朱理学对他的影响却不能抹杀。

李绂比较强调程朱理学的一些概念，比如“理”和“气”，这两个概念虽在

阳明有所提及，但并不是很重要，尤其是“气”不占重要地位。“气”最早发明于张载，而在明末清初之际，程朱理学一个重要走向即是“由‘理’向‘气’回归，走向客观世界。他们大都主张、或倾向于气一元论”，在这一情形之下，李绂也将“气”定为陆王之学的重要概念，并以之来阐述他的“命”观；在论述人性之时，认定“气”有清浊，人所禀之气有偏全，所以人就有的贤愚善恶。对于“理”李绂也作了较深入的分析与理解，他吸收了朱子理一分殊的观点，认为万事万物都具有理，从而又引出万事万物都有知。另外，朱子在李绂的头脑之中毕竟有不可逾越的地位，他虽然一生提倡陆王心学，但还是倾注了巨大心血，著述《朱子晚年全论》，试图将朱子拉到王学阵营，对于二程也是礼敬有加，尽量于论述之中减少朱陆之间的摩擦。

李绂所活跃的年代，正是乾嘉考据学悄然兴起之时。清代乾嘉之学最早可以追溯到顾炎武，顾炎武提倡“经学即理学”，到李绂之时，阎若璩、毛奇龄等考据学大家已经成名，考据学正在形成风气，而且李绂本人对于考据之学颇有兴趣，其晚年较长时间在三礼馆、明史纲目馆等处任职，其工作多偏重于考证性，这些工作对李绂产生了许多影响。所以，李绂的心学思想与考据学有着密切联系。虽然李绂自己说过“考据不足重”，但事实上并非如此。李绂一生撰有大量考据性的著作，比如《古文尚书考》、《书大传考》、《六宗考》、《清风门旧基考》、《清风门考》等等，而《朱子晚年全论》事实上也是一部有浓厚考据色彩的著作。他还对考据学提出过一些宝贵原则，比如对史料的选择不能“任私臆以去取”，要“慎择而后取之”，这些都与乾嘉汉学的治学精神有相通之处。而且他在考证方面的成就也为时人、后人所称许，方苞在论李绂的考证之学时，认为“其考证之文，贯穿经史，而能决前人之所疑”，持有很肯定的态度。今人张舜徽先生也尤为欣赏李绂的考证功夫，认为李绂的《古文尚书考》、《二戴记考》等篇章之考证“均甚审核”。不仅如此，李绂常以考据来增强他学说的说服力，比如，他在批评朱子的“格物”不合古训的同时，通过考证为自己的“格物”立论；又如对《原学》中“学”字的解释，就广引了《易传》、《诗经》、《论语》、《弟子职》等。由上述几点可以看出，李绂不是不重考据，而是对考据之学深有兴趣，并对考据学的发展作出了自己的贡献。

李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年版，第252页

方苞：《方苞集·李穆堂文集序》，卷四，上海：上海古籍出版社，1983年版，第107页

总之，李绂心学思想是对程朱理学与考据之学都有所吸收的，他的心学思想因为强调了“理”、“气”从而使其本体论更加充实，也正因为增添了几分考据色彩，使陆王心学紧紧依靠儒家经典，不流于空疏，从而大大有别于晚明王学，而显示出他自己的特色。

5.1.2 浓厚的陆学特色

宋亡以后，陆学衰微。明代以来，无论是王学兴盛之时，或者是被批判之际，陆学都没有受到过太多的重视，虽然号称“陆王心学”，但阳明的心学与陆学已经有很大不同，所以后世学者多称阳明的心学为“阳明学”或“王学”。在王学的兴衰升降之际，陆学差不多只做了一个陪衬，但是在李绂那里，情况发生了变化，即陆学重新受到了重视，而且被提到了很高的位置。

李绂视他的《陆子学谱》为代表作，可见他对陆学是深有研究的，又可见陆学在其心目中的地位何等重要。李绂虽然没有在理论上过分抬高陆九渊，但是陆氏在他心中却有绝对的地位，比如前面所引“欲使天下之人学陆子，必且难之；欲使天下人学晚年之朱子，宜无不可。学朱子即学陆子，陆子固不必居其名也。”这也正是他撰述《陆子学谱》的目的。而且，中年以后的李绂对陆九渊为言必称“陆子”，而不称“象山”，这在思想史上恐怕也是别具一格，因为一般来说陆九渊都被称作“象山”。“子”作为对有道德有学问的人的敬称，两宋以来并不多用，对于王阳明，李绂也只称“阳明”而已。不仅如此，在心学道统中，李绂也将陆九渊置于阳明之上的地位。这些都足以说明李绂对陆学的重视，而且他不仅仅关注陆九渊本人，还将眼光投向了陆氏的后学，如前所述，《陆子学谱》除附录之外，所注录的人也有241个之多。

李绂对于陆学的吸收，主要体现在他格物论对“践履”即“行”的重视之上。前章已经述及，陆学与王学之异，重要的一点就是陆学没有王学“格心”的一个过程，较之王学，陆学在“人性事势物理上作功夫”的态度与方向更明确，所以牟宗三先生认为陆学“归于本心直贯沛然莫之能御的践履”，把践履作为第一义。李绂在这一基础之上更进一步地提出“行先知后”的观点。他重视践履的精神体现于他的众多议论与行为之中，前已详及，兹不再列。

李绂：《朱子晚年全论·朱子晚年全论序》，段景莲点校，北京：中华书局，2000年版，第2页
牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北：学生书局，第92页

综而言之，李绂的格物论思想，正是建立在陆学的基础之上，与晚明的王学呈现出巨大的差异，表现了鲜明的陆学特征。

5.2 李绂心学思想的历史地位

张之洞《书目答问》中认为李绂与李颙是清代陆王学派的代表人物；梁启超说：“清代理学家，陆王学派还有人物，程朱学派绝无人物。李穆堂却算是陆王派之最后一人了。”盛赞李绂为陆王学派之最后一人；钱穆则说：“穆堂为人之俊伟，以博闻强记之学为陆王本心良知作发明，以考史论世为心性义理作裁判，学术、经济、文章治于一垆，其在当时，虽意有所激，语有所偏，然磊落俊伟，光明简切，以有清一代陆王学者第一重镇推之，当无愧矣。”认为李绂是清代陆王学第一重镇；他们均对李绂在陆王心学上的学术成就大加推崇。笔者认为李绂在陆王心学学术上的巨大贡献不仅仅在于如前贤所言的是这个学派在清代的代表性和总结性人物，还在于他能在心学阵营惨遭批判，趋于沉寂的关头挺身而出，力挽狂澜，重新树立了心学在清代的学术形象。

陆王心学在清初的沉寂原因是多方面的，既有外部的客观原因同时也有心学本身的原因。从外部原因而言，当时的学术界普遍将明朝的衰亡归结到心学的流布上，对陆王心学大加鞭挞；同时，清王朝对程朱理学的推重也大大压缩了陆王心学的学术生存空间。从心学本身的特点而言，它也具有一些无法避免的内在矛盾。陆王心学鼓吹心外无理，吾心主宰一切，把“天理”合于人心。陆九渊、王阳明建立这一套心学体系的本来目的是为了维护封建伦理道德，而这种极端强调主观意识的理论不仅会动摇圣人的权威地位，而且还会导致人们以主观标准代替天理这一客观标准，引起不利于封建统治的结果来，即是说陆王心学的哲学前提和他的政治目的是相矛盾的。陆王心学在清初的沉寂反过来却鲜明的衬托了李绂在当时“独立特行”的学术形象。他做《陆子学谱》为心学传承提供了一个翔实可信的谱系，为建立心学的正统地位提供了坚实的基础；做《朱子晚年全论》扬陆抑朱，努力为陆王心学争正统；详加论述心、性、理、气和命的关系，融合前贤的思想并加以进一步发展。李绂本人的心学思想是陆王学术发展到清代合乎逻辑的总结创新，在这个意义上李绂可以称得上清朝的

梁启超，中国近三百年学术史，上海：东方出版社，1996年版，第58-59页

一代心学大师。

李绂的学术成就除了对陆王学术的总结创新外，更重要的还在于他使这个几乎陷于消亡的学术流派焕发青春。之后，陆王学派思想持续影响了一代代学人。钱穆在《穆堂学案》后面附全祖望、蔡元凤两人的评传，将二人看做李绂心学思想的后学，之后的民主主义革命时期陆王学术更是得到了极大的发展。旧民主主义革命时期的魏源、康有为、谭嗣同、孙中山、章太炎、陈天华等人，都曾对陆王心学表示景仰，从中吸取启蒙思想的营养。新民主主义革命时期梁启超、梁漱溟、蒋介石等人也十分重视陆王心学的理论价值。甚至还有人提出了要建立“新陆王学派”的主张。虽然，这些学者和政治家们对陆王心学的认识和信奉并不必然与李绂有直接关系。但是，如果没有李绂对陆王学术的发扬和光大，陆王心学可能会真如梁启超所言“成为历史上的名词了”。正是由于李绂的努力，陆王心学才得以在清初的恶劣学术环境下保存火种，继续传承发展。

基于以上对于李绂以后陆王心学发展状况的基本认识，不难得出如下的结论：李绂处在清代王学发展的关键时期，他在陆王心学发展史起到了承上启下的作用，在某种程度上，李绂心学思想的内容与特点，规定了以后陆王心学在清代中后期的形态与特色及走向。

首先，考察李绂的心学思想对于陆王之学所产生的消极影响：从他的心学思想兼收并蓄来看，对程朱理学，尤其是对考据之学的吸收，使得王学的学术性格变得模糊，他利用考据之学来补救王学，使王学朝着重视考据的方向走下去，走到极端便融入到考据学之中，比如那位推崇王学的江藩，他不是以王学闻名，而是以考据学闻名；过分地提倡陆学重视践履的一面，强调做人与学问的统一，甚至提倡事功，在某种程度上必定会削弱王学的学术思辨倾向，从而使王学思想启蒙的精神减弱。从社会发展的历史角度看，明代中晚期的王学是

钱穆：《中国近三百年学术史》，台北：商务印书馆，1997年版，第312页

比如，张锡勤、霍万雷《陆王心学初探》（哈尔滨：黑龙江人民出版社，1982年2月第1版）中认为维新运动中的领袖人物如康有为、梁启超，与同时的谭嗣同，都曾经信仰并提倡陆王之学。此外，比较重要的有影响的人物还有魏源、章太炎、陈天华、孙中山、蒋介石等，也都深受陆王心学的影响，或者是它的信徒。陈铁健、黄道炫《王学及其现代命运》（《历史研究》，1994年，第4期）一文也较详尽的描述了近现代王学的复兴状况。此文认为，迄至晚清魏源、康有为、梁启超、谭嗣同等竞相提倡王学，王学出现复兴之势。康有为认为王学“直接明诚，活泼有用”，梁启超则盛赞“晚明士气，冠绝前古，王学之功不在禹下也。”另外，宋教仁、陈天华等也以王学作为道德修持的利器，积极吸取其意志锻炼、发扬向上的活泼精神，作为改造中国的精神力量。虽然在新文化运动时期，中国的传统文化受到很大冲击，但是作为正统儒学最后一座高峰的王学，却颇受青睐。现代众多有影响的人物如梁漱溟、熊十力、张君勱、贺麟、嵇文甫、欧阳竟无、郭沫若、陶行知、胡秋原以及蒋介石等人，都曾不同程度的倾心、发扬王学。而现代新儒家在继承发扬王学心力意志、健动活泼的思想特质之时，切合当时的思想潮流，还试图将王学与西方的叔本

作为一种早期启蒙思想而存在的，如王艮“身也者，天下万物之本”的尊身立本论——主体意识的觉醒；何心隐“欲货色，欲也；欲聚合，欲也”的对物质欲望的肯定；李贽“夫私者，人之心也。人必有私而后其心乃见，如无私则无心矣”等对“私”的推崇；黄宗羲在《明夷待访录》里对君主专制制度的抨击，等等。而李绂的心学思想与这些人有着重要不同：晚明王学那种适应资本主义萌芽与市民意识的启蒙精神，已基本上缺失了。

其次，考察李绂对陆王心学所产生的积极影响：李绂的心学思想对程朱理学的吸收，使朱陆之学进一步朝着他们的相同与相近点融合，从而减弱了作为官方意识形态的程朱理学对陆王心学的压力，为王学的发展赢得了空间；对于考据之学的吸收，使心学在进一步发展之中能够从容应对乾嘉考据学的冲击，比如著名的汉学大师江藩等人，就是服膺王学者，这正是由于李绂对于陆王心学与乾嘉汉学作了最初的沟通，使得两者的发展能够获得某种程度的契合，所以在乾嘉汉学如日中天之际，王学依然能为他们之中的不少学者所信服；陆学对践履的重视成为李绂心学思想的重要特征。他对践履与事功的重视，使王学变为平实，与明末清初的实学思潮相适应，能够得到当时学术界的普遍理解。同时，李绂为王安石的翻案，为晚清的维新革命思潮提供了某些依据，如钱穆所说：“至晚清而主变法者，争言荆公政术”，即维新变法，是高扬王安石的改革精神的，正是李绂首先为王安石翻案，才使得后来学者继续发掘，王安石才能以全新的面目出现，并被作为维新运动的一面重要旗帜。

总之，通过李绂对陆王心学的继承与修正，陆王心学在那场大的学术总结与批判之后，又重新获得了蓬勃的生机与生存的空间。李绂是清代心学思想发展过程中承前启后的关键人物。

华、柏格森哲学结合，使王学带上近代思想的色彩。

王艮·王心斋全集·语录·卷一·南京：江苏教育出版社，2001年版，第33页

对于王艮的“尊身立本论”，侯外庐曾指出“‘尊身立本’思想是一种尊重人的个性的思想。……但在封建社会蔑视人的基本权利的历史条件下，它又包含着重视人的价值，维护人的尊严的正当要求，具有一定的进步意义。如果说，欧洲文艺复兴时期的人文主义者‘关于人的尊严’的思想是对天主教权威的挑战；那么，王艮的‘尊身立本’思想不失为对封建专制主义的抗争。”见侯外庐《中国思想史》（下册），北京中国青年出版社，1981年版，第13-14页。

何心隐·何心隐集·聚和老老文·卷三·北京：中华书局，1960年版，第72页

李贽·李贽文集·藏书·德业儒臣后论·卷三十二·北京：社会科学文献出版社，2000年版，第626页

钱穆·中国近三百年学术史·台北：商务印书馆，1997年版，第336页

参考文献

一、著作部分：

- [1] 李绂. 穆堂初稿[M]. 续修四库全书. 第 1421 册. 上海：上海古籍出版社，2003：52-655
- [2] 李绂. 陆子学谱[M]. 续修四库全书. 第 950 册. 上海：上海古籍出版社，2003：385-603
- [3] 李绂. 穆堂别稿[M]. 续修四库全书. 第 1422 册. 上海：上海古籍出版社，2003：259-524
- [4] 李绂. 朱子晚年全论[M]. 北京：中华书局，2000：1-152
- [5] 张载. 张载集[M]. 北京：中华书局，1978：23-374
- [6] 程颢、程颐. 二程集[M]. 北京：中华书局，2004：15-1026
- [7] 朱熹. 四书集注[M]. 长沙：岳麓书社，1987：6-505
- [8] 朱熹. 朱子全书[M]. 上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002：1576-4214
- [9] 陈亮. 陈亮集[M]. 北京：中华书局，1974：179
- [10] 陆九渊. 陆九渊集[M]. 北京：中华书局，1980：414
- [11] 陆九渊. 陆象山全集[M]. 北京：中国书店，1992：255
- [12] 王阳明. 王阳明全集[M]. 上海：上海古籍出版社，1992：62-972
- [13] 王艮. 王心斋全集[M]. 南京：江苏教育出版社，2001：33
- [14] 何心隐. 何心隐集[M]. 北京：中华书局，1960：72
- [15] 李贽. 李贽文集[M]. 北京：社会科学文献出版社，2000：626
- [16] 顾炎武. 亭林文集[M]. 续修四库全书. 第 1402 册. 上海：上海古籍出版社，2003：89
- [17] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京：中华书局，1985：179-250
- [18] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京：中华书局，1975：332
- [19] 王夫之. 船山全书[M]. 长沙：岳麓书社，1991：1246
- [20] 全祖望. 全祖望集汇校集注[M]. 朱铸禹. 汇校集注. 上海：上海古籍出版社，2003：89

版社，2000，255

- [21] 方苞．方苞集[M]．上海：上海古籍出版社，1983：107
- [22] 袁枚．袁枚全集[M]．南京：江苏古籍出版社，1993：465
- [23] 黄汝成．日知录集释[M]．上海：上海古籍出版社，1985：538
- [24] 清实录．圣祖仁皇帝实录三[M]．北京：中华书局，1985：466
- [25] 赵尔巽．清史稿[M]．北京：中华书局，1977：13105
- [26] 葛存虚．清代名人轶事[M]．扬州：江苏广陵古籍刻印社，1993：410
- [27] 萧一山．清代通史[M]．北京：中华书局，1986：993
- [28] 徐世昌．清儒学案[M]．海王邨古籍丛刊．北京：中国书店，1991：57-59
- [29] 牟宗三．心体与性体[M]．台北：正中书局，1968：25-146
- [30] 范希增．书目答问补正[M]．北京：北京燕山出版社，1999：270
- [31] 王茂，蒋国保．清代哲学史[M]．合肥：安徽人民出版社，1992：15
- [32] 牟宗三．从陆象山到刘蕺山[M]．台北：台湾学生书局，1992：3-92
- [33] 杨向奎．清儒学案新编[M]．济南：齐鲁书社，1994：563
- [34] 陈鼓应，辛冠洁，葛荣晋．明清实学思潮史[M]．北京：首都师范大学出版社，1994：452
- [35] 屈守元，常思春．韩愈全集校注[M]．成都：成都大学出版社，1996：2663
- [36] 梁启超．中国近三百年学术史[M]．上海：东方出版社，1996：285-336
- [37] 钱穆．中国近三百年学术史[M]．台北：商务印书馆，1997：547-631
- [38] 侯外庐，邱汉生，张岂之．宋明理学史[M]．北京：人民出版社，1997：9-399
- [39] 黄进兴．优入圣域——权力·信仰与正当性[M]．西安：陕西师范大学出版社，1998：430-459
- [40] 朱汉民．宋明理学通论[M]．长沙：湖南教育出版社，2000：382
- [41] 林国标．清初朱子学研究[M]．长沙：湖南人民出版社，2004：30
- [42] 杨朝亮．李绂与《陆子学谱》[M]．北京：中国社会科学出版社，2005：1-158
- [43] Chin-shing Huang , Philosophy, philology, and politics in eighteen-century China : Li fu and Lu-Wang school under the Ch'ing , Cambridge: Cambridge

University Press , 1995 . p.90

二、论文部分：

- [1] 陈居渊．清代的王学[J]．学术月刊．1994 年，5：60-64
- [2] 陈铁健、黄道炫．王学及其现代命运[J]．历史研究．1994 年，4：82-92
- [3] 王永健．李绂和全祖望．抚州师专学报[J]．1995 年，3：12-16
- [4] 吴长庚．郑之侨与《鹅湖讲学会编》[J]．上饶师专学报．1996 年，5：79-82
- [5] 吴长庚．朱陆学术考辨五种[J]．抚州师专学报．1998 年，1：35-38
- [6] 徐公喜．李绂与《朱子晚年全论》[J]．上饶师专学报．1999 年，5：93-96
- [7] 彭永捷．论儒家道统及宋代理学的道统之争[J]．文史哲，2001 年，2：36-42
- [8] 杨朝亮．《陆子学谱》初探[J]．聊城大学学报．2003 年，6：27-33
- [9] 杨朝亮．论李绂的生平与学术[J]．东岳丛刊．2003 年，6：88-92
- [10] 童强．“王安石研究”的清学地位[J]．江海学刊．2005 年，3：145-149

附录 A 攻读学位期间所发表的学术论文目录

- [1]伍贤达．明代科举制度对理学之影响浅探．文史博览（理论版），2006，第二期，第7 - 8页

致 谢

我发自内心地、真诚地感谢我的导师——肖永明老师。感谢他三年来对我无私地教诲、帮助和鼓励。这篇论文从选题、查阅资料、写作，直到最后的修改定稿，历时一年多。肖老师对此提出了许多宝贵的意见，并多次不厌其烦地为我改稿，从谋篇布局到文字斟酌，付出的时间和心血难以估量。此次论文的提交答辩与肖老师的悉心指导是分不开的。他的教诲和雕琢让我终生难忘，他的严谨的治学精神和道德文章更是我学无止境的楷模。

真诚地感谢三年来对我有授业之恩的朱汉民老师、陈戌国老师、陈先初老师、张松辉老师、章启辉老师、于振波老师、吴龙辉老师、邓洪波老师、龚抗云老师、吴仰湘老师、杨代春老师、钱永森老师、李兵老师，他们不但传授我知识，更以他们的身体力行教会我如何做人。他们崇高的品格、渊博的知识、严谨的治学将影响我一生。

同样感谢孙建平、孙思旺、谢丰等三位老师，以及御书楼的段欣、车今花两位老师，为论文的顺利完成提供了大量的帮助，在此一并表示衷心感谢。

这篇论文得以顺利完成，还要感谢同窗王胜军同学。他不仅利用去北京出差的闲暇时间，奔走于北京几个图书馆为我查找复印资料，而且对我平时的写作也提出了不少启发性的建议。同时也感谢王小明、刘斌、彭爱华、殷慧、谢孝明、曾小明、吴增礼、张丽、张天杰等同学，感谢他们对我的帮助和鼓励，愿我们的友谊地久天长。

最后，我要感谢我的父母及兄长，感谢他们多年来在生活上给予我的关怀与爱护！

感谢大家！