国际版

儒 教 文 化 研 究

第 七 辑

◆ 专 题 论 文：17 世纪东亚儒学思想

17 世纪韩国的儒学思想……安在淳 1

17 世纪朝鲜的经学和经世学……赵诚乙 37

王夫之的《周易》诠释与明清学术嬗变……张学智 71

明末清初宁绍地区朱子学状况和意义……小岛毅 89

关于伊藤仁斋天思想的考察……木村纯二 105

17 世纪中日儒学的一个方面……李甦平 119

◆ 学 术 论 文

孔子对社会和谐的人格诉求及其启示……杨秀香 139

管仲与孔子比较研究……于孔宝 157

从性善论到泛性善论……李存山 177

朱子的鬼神界说……方旭东 207

论朱子、李退溪的道统论思想及其对亚洲人文价值的影响……蔡方鹿 235

反古思潮的“反古逻辑”批判……邓曦泽 261

20 世纪儒家政治思想研究……王曰美 301

儒学“配虑哲学”的伦理倾向 …… 尹丝淳 335

◆ 书 评

池田知久《马王堆汉墓帛书五行研究》 …… 李　锐 353

杨国荣《儒学的思与辨》 …… 片冈龙 365

◆ 附 录 …… 375

Journal of Confucian Philosophy and Culture

Vol.7

Contents

The Korean Confucianism in 17C—Deepening Zhuzixue and Criticism about It
……Ahn, Jae-Soon 1

Studies on Confucian Classics and Social Thoughts in Early 17th Century
……Cho, Sung-Eul 37

Wang Fuzhi's Annotation on *Zhouyi* and Learning Transmutation from
Ming to Qing Dynasty……Zhang Xuezhi 71

The State and Meaning of the Cheng-Zhu School in 17th Century in Ningbo,
Zhejiang……Kojima Tsuyoshi 89

The Idea of Heaven（Tian）in Ito Jinsai's Thought…… Kimura Junji 105

A Study on the Confucianism in 17th Century Between China and Japan
…… Li Suping 119

Confucius' "Personality" Seeking for the Harmonious Society and the Enlightenment
……Yang Xiuxiang 139

A Comparative Study of Guan Zhong and Confucius
—Also on the Exchange of Qi Culture and Lu Culture……Yu Kongbao 157

From Doctrine of Good Nature of Human Beings to Doctrine
of Good Nature of the Myriad Things ……Li Cunshan 177

Chu Tsu's Discussion of *Kuei-shen*: Centered on His Interpretations
on Chapter 16 in *The Doctrine of The Mean*…… Fang Xudong 207

On Confucian Orthodoxy Thought of Zhu Zi and Lee Toegye and Its Influence on Humanities Value in Asia····· Cai Fanglu 235
A Critique of Anti-ancient Logic of the Anti-ancient Trend: Also the Pro-ancient Logic of the Economy Determinism ····· Deng Xize 261
Research on the Confucianist Political Thoughts in the 20th Century ····· Wang Yue-mei 301
The Ethical Nature of the "Philosophy of Consideration" in Confucianism ····· Youn, Sa-Soon 335
Book Reviews ····· 353

国际版《儒教文化研究》编辑委员会

顾问：金忠烈(高丽大学) 柳承国(成均馆大学) 李楠永(首尔大学)
李学勤(中国 清华大学) 张立文(中国 人民大学)
池田知久(日本 东京大学) 高桥近(日本 八洲学园)
主任：吴锡源(成均馆大学)
委员：金圣基(成均馆大学) 宋荣培(首尔大学) 李光虎(延世大学)
李基东(成均馆大学) 李东熙(启明大学) 李承律(日本东京大学)
李承焕(高丽大学) 林泰胜(中国 华东师范大学) 崔英攒(全北大学)
黄义东(忠南大学) 陈 来(中国 北京大学) 郭齐勇(中国 武汉大学)
姜日天(中国 人民大学) 李甦平(中国 社会科学院)
廖名春(中国 清华大学) 彭 锋(中国 北京大学)
颜炳罡(中国 山东大学) 杨朝明(中国 曲阜师范大学)
杨国荣(中国 华东师范大学) 张学智(中国 北京大学)
邹广文(中国 清华大学) 杨祖汉(台湾 中央大学)
冯耀明(香港 科技大学) 川原秀城(日本 东京大学)
小岛毅(日本 东京大学) 近藤浩之(日本 北海道大学)
佐藤贡悦(日本 筑波大学) 池田秀三(日本 京都大学)
Roger T. Ames(美国 Hawaii 大学) Tu Weiming(美国 Harvard 大学)
Robert C. Neville(美国 Boston 大学)
John Berthrong(美国 Boston 大学)
Henry Rosemont Jr(美国 Brown 大学)

主编：崔英辰
编辑部主任：李天承
编辑：金贤寿 邢丽菊

17 世纪韩国的儒学思想

——朱子学的深化以及对其的批判

安在淳

中文提要：17 世纪韩国的朱子学是退溪、栗谷两学派扎根发展的时代。他们用理气论解释人的心性问题，在这过程中也出现了折衷两学派思想的折衷学派。而且他们的探讨对象也从人的心性问题扩展到人性和物性的关系问题，这就产生了所谓的“人物性同异论辨”。17 世纪虽是朱子学教条化的时代，但白湖和西溪还是展开了反朱子学的理论体系，挑战朱子学的权威。他们的学说在韩国思想史上具有如下意义：（1）为朝鲜后期实学思想的产生奠定了时代背景。白湖和西溪的反朱子学思想同时也带来了 18 世纪实学思想的一个重要特征——“思想的解放”；（2）使得 18 世纪韩国理学史上湖洛论辨的出现成为必然。西溪的人物性论虽然是对当时朱子学界的人物性论的批判，但与其意图无关，打开了人物性同异论争的序幕；（3）全面刺激了韩国阳明学派的发展。

关键词：折衷派，反朱子学，人物性论，实学，阳明学

一、引言

17 世纪的朝鲜是朱子学独尊的时代。当然，朝鲜王朝本身是以“重正学，辟异端”为建国理念，因此在那个时代不会孕育出百花齐放的盛况。建国初期正学（正统学说）当然是儒教，而异端则是道教和佛教。由于当时朝鲜开国的主要力量都是学习新传入的朱子学的朱子学者们，所以正学从内在意义上指的就是朱子学。尽管如此，儒学内部朱子学以外的其他学说并不都是异端视之。后来自从退溪作《传习录辨》排斥阳明学后，正学的范围就仅仅局限于朱子学，除此以外的都被划为异端之列。特别是清朝入侵朝鲜（公元 1627 年后金发起的丁卯胡乱；公元 1636 年清朝发起的丙子胡乱）以后，朝鲜思想界急速的发展为朱子学一尊主义。这与朱子学的基本性质有着密切的关系。朱子学本身渗透着辟异端的性质。朱子学形成时的南宋时期，当时思想界是佛教和道教占主流，而政治上面临异族——金的侵入。这里的异端从思想上指的是佛教和道教，从民族上指的是女真族的金。因此“辟异端”具有（1）建立理学的体制来对抗佛教和道教；（2）排斥与金的讲和，提高宋的自主性这两层含义。而这其中第一层意义反映了取代以佛教为中心的高丽王朝，确立朝鲜建国的基本意识形态；第二层意义中，巧合的是伤害民族自尊心的与中国南宋时期一样也是女真族的金（朝鲜时期后金就是清）。因此，当时朝鲜朱子学者的反清理论可以充分活用朱熹的反金=反讲和理论。在朝鲜向清降服之前，朝廷内部有两个对立的派别：斥和派和主和派。朱子学派站在斥和的一边，而阳明学派则站在主和一边。胡乱后的政局是，随着孝宗（当时被抓到沈阳作人质）的继位，北伐论形成大势。其理论背景则是朱子学的辟异端论。这时朱子学作为朝鲜建国的传统理念以及守护民族尊严的理论，稳固了地位。因此反朱子学即意味着否定朝鲜和拒绝民族自尊。

另一方面，在这一时期为了树立朱子学的权威也进行了一系列的工作。从理学的立场上看，退溪学派和栗谷学派都以四端七情为中心，进一步深化了朱子的理学，从经学的立场上以朱子的学说为中心解释四书三经。正统的朱子学者们在全面研究分析朱子注和朱熹的理学理论体制的同时，致力于探究其前后出现相异的原因。有关经学的著述在沙溪金长生（公元 1548-1631 年）的《经书编疑》之后还有李惟泰（公元 1607-1684 年）的《经书问答》; 在朱子学的综合探究方面有尤菴宋时烈（公元 1607-1689 年）-〉南塘韩元震（公元 1682-1751 年）著述的《朱子言论同异考》。

这时期也出现了批判朱子注释倾向的学说。其中阳朱阴王（表面上是朱子学实际上是阳明学）的阳明学解释占主流。在当时朱子学独尊的时代，批判分析朱子学思想代表着学术的开放性和多样化。其中代表人物是白湖尹鑴（公元 1617-1680 年）和西溪朴世堂（公元 1629-1703 年）。

如果说前者是对朱子学的继承和发展，后者则是对朱子学的扬弃和克服。

一方面在 17 世纪理学的展开中不能忽略拙修斋赵圣期（公元 1638-1689 年）、沧溪林泳（公元 1649-1696 年）、农岩金昌协（公元 1651-1708 年）等人。他们的共同点是对退栗性理学持折衷态度的折衷论者。其具体特征是把事实和价值分开来看。这些问题后面还会详述。

像这样出现了经典注释上的朱子批判论者和理学上的退栗折衷派之后，18 世纪朝鲜后期开始孕育实学思想，这可以说是 17 世纪韩国儒学思想的特征。

因此，本论文中将探讨这两个学派的特征，并叙述其在韩国思想史上的意义。

二、理学的深化——从四七论到人物性论

17 世纪是将退溪和栗谷学说为中心的理学进一步深化发展的时期。这是两

个学派通过互相批判对方的学说来确立自身理论的时期，同时也是同一学派内部针对一个问题集中讨论它与朱子和宗师的学说是否一致的时期。另一方面，在这一时期退溪学派和栗谷学派的中间折衷派也出现了。

17 世纪韩国儒学史上值得特殊记载的事例是伴随着折衷派出现，退溪学派内部人性和物性同异与否的论争也开始了。后者主要的代表人物是葛庵 李玄逸（公元 1627-1704 年）和愚潭 丁时翰（公元 1625-1707 年）。

属于折衷派的人物大致上是出自于栗谷学派。其主要人物是沧溪 林泳（公元 1646-1696 年）和农岩 金昌协（公元 1651-1708 年），还有虽然不是师从栗谷学派但在农岩学统中很重要的拙修斋 赵圣期（公元 1638-1687 年）。

下面分别以他们为中心考察一下 17 世纪的朝鲜理学。①

（一）退溪学派对栗谷学说的批判

葛庵是退溪学派的嫡传之人。他居住在岭南地区，在退溪后展开了根本意义上的理气说。愚潭生活在原州，他以退溪说为宗旨向理学研究迈进。这两人都是通过对栗谷学派的批判来证明退溪学说。如其主旨所示，退溪学派的基本特征是“四端，理发而气随之；七情，气发而理乘之”的所谓“理气互发说”。而针对这一问题，栗谷学说的基本观点是“四端和七情都是气发”的所谓“气发理乘一途说”。即退溪学说是在强调理气不相杂的层面上，将四端和七情分开来看，而栗谷是在理气不相离的立场上，主张四端不是与七情异质的情，而是属于七情的范围。

首先来看葛庵对栗谷的批判。他批判的焦点是栗谷没有看到理的存在。

A. “借(栗谷)曰：「理气本不相离，理无为而气有为。感于物而动者，

① 这一部分是在笔者《朝鲜后期实学派的思想的系谱》(《东洋哲学研究》12 辑，东洋哲学研究会，1991）一文基础上而作的。

皆气之所为，而理无与焉。故曰 七情之外，更无他情，只有气发理乘一途而已」云尔，则尤有所不然者。盖虽理在物上，浑沦不可分开，然卽其合而析言之，则理自是理；气自是气。气感于物而动，各有所主。或理先动；或气先动”②

B. “盖栗谷之意：「常以理为空虚冥漠，无所主宰；其所以感应发动者，皆气之所为。」实不知理虽无形象，无声臭而该贯动静。”③

这样，葛庵在 A 中通过强调理气不相杂来确认理的存在，B 中理不是死物而是主宰动静的存在。

根据理气的存在价值之不同，以理和气为基础的学说也自然不同。例如，“性和形”“公和私”“天理和人欲”“道心和人心”都要根据其由来的不同而严格区分。以此为基准，葛庵主张栗谷所谓的“人心道心终始说”是错误的。请看下文：

“人之有生，性与气合而已。卽其已合而言之，则性主于理而无形；气主于形而有质。主理故公而无不善；主形故私而或不善。公而善，故其发皆天理之所行；私而或不善，故其发皆人欲之所作。此所以有人心道心之别。盖自其根本而已然，非为气之所为，有过不及而后，流于人欲也。此其为说八字打开，少无疑晦难明之处。其与李氏所谓人心道心，源一而流二者，果何如邪。”④

结果，道心以 天理⇒公⇒理为根本来看是善的；人心以人欲⇒私⇒气为

② 李玄逸，《葛庵集》卷十二《答申明仲 别纸》。
③ 李玄逸，《葛庵集》卷十二《答申明仲 别纸》。
④ 李玄逸，《葛庵集》卷十八《栗谷李氏论四端七情书辨》。

根本就是不善。但是，栗谷认为人心和道心的根本是一样的。葛庵认为这是错误的。

关于这一点，愚潭的立场也是相同的。

“夫渾淪言之，則「氣質之包本性；七情之兼四端」不待多言而明矣。而指出本然之性於氣質之中，則本然之性，則主理而爲言者也；氣質之性，主氣而爲言者也。卽已剔發四端於七情之中，則四端之謂之理發，猶本然之性之主理也；七情之謂之氣發，猶氣質之性之主氣也。”⑤

如此，从理气不相离的层面上看，很明显栗谷学说在气质之性中包含着本然之性，四端也是包含在七情中的。但从理气不相杂的层面来看，“本然之性=四端=理”，“气质之性=七情=气”。

（二）栗谷学派的折衷论

与此相对应的理气不相离的逻辑结构是以“实事”的世界为基础。栗谷主张气发理乘一途说的原因即在此。17 世纪以后，栗谷学派的嫡传系统忠实地延续了他的理论，但是其旁系也提出了一些其他理论。这就是农岩学派。其代表人物有沧溪林泳（公元 1649-1696 年），农岩金昌协（公元 1651-1708 年），拙修斋赵圣期（公元 1638-1687 年）等。

农岩是这样批判栗谷的四端七情论的：

A. “「四端善一边；七情兼善恶。四端专言理；七情兼言气」栗谷之说。非不明白。愚见不无少异者。所争只在兼言气一句耳。盖七情虽实兼理气，而要以气为主。其善者，气之能循理者也；其不善者，气之不循理

⑤ 丁时翰，《愚潭集》卷七《四七辨证》。

者也。其为兼善恶如此而已，初不害其为主气也。”⑥

B. “栗谷言「四端不能兼七情；七情则兼四端」其实七情亦不能兼四端。”⑦

在 A 中可以看到，善恶取决于气是否跟随理。而且，七情是主气的。这与栗谷的“七情兼理气”不同。也就是说，栗谷的“七情兼理气”是“七情，有善有恶”，农岩的“七情主气”中“七情主恶”的意味更强一些。因为，“七情主气”是对“四端七情”相对的表现。这种立场在 B 中更为强化。因为如果说栗谷的“四端不能兼七情”是“七情，有善有恶”的话，农岩的“七情不能兼四端”就意味着“七情主恶”。

这样，农岩的四七说通过“七情要以气为主”的表现来认证退溪“七情，气发而理乘之”。但是，农岩理气说的大前提是“理气不相离”“理无为气有为”的栗谷学说。⑧这意味着农岩学说在理气论中吸取了栗谷学说，而在四七论中则吸取了退溪学说。

拙修斋赵圣期（公元 1638-1687 年）是农岩的前辈学者，亦是对农岩学统产生诸多影响的人物。拙修斋理论的大前提也是理气不相离和理发气乘一途说。但是，拙修斋进一步分析了气发理乘，将理气两方面分开看待。

A. “心者，理气之合也。夫天命之在人者谓之性，性卽理也。而理不能自用，必因于气。此心之必合理与气者也，故ⓐ理必寓乎气而立，而实为气之主宰，乘气而动静；气本原乎理而有，而反为理之壳子，盛理而流行。所以ⓑ理无无气之理；气无无理之气，必相须而为用;浑合而不相离。

⑥ 金昌协，《农岩全集》卷十四《答闵彦晖》。
⑦ 金昌协，《农岩全集》卷十四《答闵彦晖》。
⑧ 金昌协，《农岩全集》卷十四《答闵彦晖》。

而是心也，虽妙用不测。循环万端，而究其所以，则实不过乎‘理与气合’‘气发理乘’而已。然而ⓒ就气发理乘之中，细分而言之，则ⓒ又有理乘气而动者；与气寓理而发者。”

B. “理乘气而动者为道心；气寓理而发者为人心。”

C. “夫七情者：混沦而言，则固包四端在其中矣；与四端相对而言，始可分理气。”⑨

如上所述，像 B 这样“理气不相离”之中确保理的主宰性。而且，像 C 中“气发理乘”中也有“理乘气而动”和“气寓理而发”。这各自变为道心和人心。而且像 C 中栗谷的“七情包四端”被拙修斋改为了“四端对七情”。因此，拙修斋的四七论具有“理乘气而动=四端=道心=理；气寓理而发=七情=人心=气”的连接关系。这样看来，前者具有纯粹善，后者具有沦为恶的倾向。拙修斋强调“四端=理”是为了强调理作为所当然之则的意义。这一点与退溪学派是相通的。

沧溪 林泳（公元 1649-1696 年）比拙修斋所谓气发理乘中“理乘气而动”“气寓理而发”的理气分对更近一层，不是主张气发理乘，而是主张理气互发。请看下文：

A.“若只见得此个理之不相离，便为善；亦气发而理乘，初无互发之事云尔，则理之本体实用，终不能自明，而惟气所为，茫无主宰意思矣。此岂论理气体用，过遍而精审者乎？”⑩

B.“大概泛言七情四端，则七情兼包四端，固不须把做对待而说开。而既做对参观，则其意味体段，各有下落处，虽两行说开，亦未必不可。”

⑨ 赵圣期，《拙修斋集》卷十一《退栗两先生四端七情人道理气说后辨》

⑩ 林泳，《沧溪集》卷二十五《日禄》。以下同。

C.“朱子曰：「四端理之发；七情气之发」按（……）朱子之意，则盖谓凡情之中节而合理者，便是理之发；其情之体质，便是气之发。”

在沧溪看来，A 只说理气不相离、气发理乘，便消灭了理的主宰性。理的所当然之则=善中也找不到当为性。随之，如果这个当为性要存在的话就是理气互发。在这样的立场之下，像 B 这样四七当然可以分对而谈。四七只要区分就像 C 那样在七情中中节的是理发，否则便是气发。

这与拙修斋在气发理乘的前提下展开的作为理乘气而动和气寓理而发的四端七情、人心道心以理气分对看待的理论具有外延的关系。

这样，拙修斋和沧溪坚持理气不相离的立场，在心性论中以理气的不杂性为焦点强调理的所当然之则。这样的立场和前面所述的一样，对农岩而言，他试图将四七看为主理或主气，将他们分对来看。这在师从了拙修斋的三渊（金昌翕公元 1653-1722 年，农岩的弟弟）以后的农岩学统中几乎得到了普遍化。

（三）人物性的理气论解释

17 世纪韩国的理学史上还有一个特殊的事例就是对人性和物性的比较研究，即所谓的人物性同异论辨。从时期上来讲，人物性同异论辨一般指的是在 18 世纪；从学派上来讲，主要是在栗谷学派内部展开的。但实际上，这场论辨早在 17 世纪中半期退溪学派内部就初见端倪。

在葛庵李玄逸的兄弟存斋李徽逸（公元 1619-1698 年）和恒斋李嵩逸之间就有过论辨，推其时期大致在公元 1658-1664 年间。⑪另外愚潭丁时翰和他的门人畏庵李拭之间也有过 3 年的论争。⑫这比在栗谷学派内部农岩和遂菴权尙

⑪ 刘明钟，《朝鲜后期性理学》，以文出版社，1985，大邱，91。

⑫ 安在淳，《愚潭丁时翰的生涯和思想》，载于《江原文化研究》8 辑，江原大学江原文化研究所，1984。

夏（公元 1641-1721 年）之间展开的论争（公元 1703 年）以及正式的湖洛论争都要早⑬ 。

葛庵和其兄存斋主张人物性不同，而其弟恒斋则主张人物性同。我们首先来看一下恒斋的主张。

A.“盖物物各具五常之理，则所谓各具一太极也。”⑭

B.“以命言之，则谓之元亨利贞；以性言之，则所谓五常之德也。是故在人在物者，虽有气禀之异，而理未尝不同也。”

依上引文，从万物合具一太极上来讲，即使有气禀的差异，但人物性依然是相同。因为无论人性还是物性都是五常之理，理从根源上来讲都是相同的太极。对此，存斋指出说：

“气为之形，而理赋于中。人得是气之秀，而理之在中者，粹然全具。物得是气之偏，而理之在是者，亦随而偏。此则人物之所以为殊也。”⑮

即使本源的理是相同，但内在于物的理却受气的偏全影响而有差异。存斋认为人物性不同的原因在于气异。葛庵也是同样。

“此理堕在气质中，自为一性，则虽以最灵之人，不免随其气质而有近仁近义之殊。况禽兽草木之性，梏于形气，而不能有以通贯乎全体，则

⑬ 刘明钟，《朝鲜后期性理学》，以文出版社，1985，大邱，97。对此，尹丝淳认为应该是从 1700 年开始。参见尹丝淳，《朴世堂的实学思想研究》，载于《韩国儒学研究》，玄言社，1985，264。总之栗谷学派的人物性同异论辨比退溪学派要稍晚一些。

⑭ 李嵩逸，《恒斋续集》卷一〈上葛庵兄〉。以下同。

⑮ 李徽逸，《存斋集》卷三〈与应中〉。

理虽具足，而其所以为性，不能无偏全之异。”⑯

如此看来，只要性是“在物之理”，它就不能不受气的影响。气有偏全，故性也有偏全。总之，他们人物性不同论的核心在于“理同但性不同”。他们关注的焦点在于理一分殊中的“理一之理”。

愚潭虽然主张人物性不同，但其理论根据却与以上不同。他是从分殊之理上主张人物性的不同。

“理之为本，冲漠无朕，万象森然，而 A 乘气流行，散为万殊之后，则各有一定不易之理，不能相通。如犬之性，不可为牛之性；物之性，不可为人之性；枯木死灰之理，不可为生木活火之理，是也。”⑰

以上 A 是分殊之理。人物性的不同起因于分殊之理。下面的内容更说明了这一点：

“古之圣贤，不曰同正性命，而乃曰各正性命；不曰同一其性，而乃曰各一其性。所谓各正性命，各一其性者，明其禀生赋形之初，天所赋之命，物所受之性，自有偏全通塞之异，各具一定不易之则，不相混杂，不相侵乱云尔。此太极之条理脉络，纯一不贰，未尝不因其偏全通塞之性，流行呈露，其散殊之用，而物之性不可为人之性；人之性不可为物之性。桃树上不发梨花；马不生牛者也。”⑱

⑯ 李玄逸，《葛庵集》卷十七〈与应中〉。
⑰ 丁时翰，《愚潭集》卷八〈四起辨证〉。
⑱ 丁时翰，《愚潭集》卷五〈答李敬叔〉。

在愚潭看来，物的内在之理（在物之理）是性，性之理是得了本源之理的一部分而形成，所以本质上有偏全、通塞的差异。所受理本身不同，所以万物之性也就不同。这与葛庵的“理同性不同”的主张是有区别的，愚潭的主张是“理不同，故性不同”。他们论述的不同点在于，葛庵重理一之理，而愚潭重分殊之理。

总而言之，他们的相同点在于“根据性的偏全不同，人物性就不同”，不同点在于性的偏全是因气产生，还是因理（分殊之理）产生。

17 世纪在退溪学内部开始的人物性同异论争到了 18 世纪，在栗谷学派内部全面展开。

三、对朱子学权威的挑战

（一）脱离以朱子注释为中心的经典注释

白湖是脱离朱子注释，开创自己独特注释的先驱。他早就对朱子的经典注释怀有不满，喜欢按照自己的方式做注释。以《中庸》为例，他否定朱子的章句，自著新注，来教授给门生们。⑲尤菴看了白湖的《中庸注解》后对白湖说“公今犹以中庸朱子之注喂肥，而自是公之所作乎？”，白湖以“公谓：子思之议，朱子独知，而我不能知之乎？”作答。因此，尤菴批判白湖的反朱子学的态度，后来孝宗十年（公元 1659 年已亥）关于慈懿大妃（仁租妃）服制（孝宗丧礼上大妃的服制）问题的礼讼发生之后，两人绝交。尤菴批判白湖，说其是“侮慢朱子”、“斯文乱贼”、“其害甚于洪水猛兽之祸”等。⑳

事实上，白湖在经筵讲义上也屡次上书请求不要读朱子的注释，还说准备科

⑲《肃宗实录》卷十八，13/02/04（壬子）002。

⑳具体内容请参照李丙焘〈朴西溪和反朱子学思想〉,《大东文化研究》12，1966.12，成均馆大学大东文化研究院。

举考试的儒生们也没有必要读朱子的注释。同时他也要求废除科举制。㉑

对此，金万钟上疏批判说，中国有陆象山和王阳明等不同的学派，他们不采取朱子的注释也无所谓，但朝鲜自从祖宗朝代起一直采用朱子的注释，所以不能废除。㉒

朱子注与科举有着不可分的关系。科举考试的标准答案以朱子注为基础，所以只要施行科举制，就不能动摇朱子注的威信地位。因此废除科举制就意味着打破朱子注的独尊地位。

白湖不用绝对的眼光来看待朱子注，他认为在理解经典时，要把在多样的注释中把握一种。尤菴批判白湖的“斯文乱贼”，源自于他的《中庸新注》。但这本书的现存本已经没有了，其详细内容也无从确知。但从白湖的经学研究著作《读书记》中也可以大致看出他的学问倾向。从金万钟批判白湖的上文中同样可以得知白湖的学问倾向于陆王学。

下面我们再来看一下西溪朴世堂（公元 1629-1703 年）。西溪对朱子学的批判主要通过他的著述《思辨录》可以看出。他开始著述这本书时，已是 52 岁。这一年由于庚申大黜陟（公元 1680 年）老论掌权，而以前掌权的南人走向没落，而白湖也由于“斯文乱贼”之名而死去。这时西溪开始执笔批判朱子，将朱子学的绝对权威相对化，他只将朱子学看作多样的学问派别中的一支。

> “经之所言，其统虽一，而其緒千万。是所谓一致而百虑，同归而殊途。故虽絶知独识，渊览玄造，犹有未能尽极其趣而无失细微，必待乎博集众长，不废小善，然后粗略无所遗，浅迹无所漏，深远精备之体，乃得其全。是以辄忘僭汰，概述其蠡测管窥之所得，裒以成篇，名曰思

㉑《肃宗实录》卷二，01/01/18（丁丑）002。
㉒《肃宗实录》卷四，01/闰 5/26（癸丑）004。

辨录。”㉓

可以看出，《思辨录》的目标就是对当时教条化的朱子独尊主义的批判。“思辨”这一词虽然本身是来自于《中庸》的“博学、审问、慎思、明辨、笃行”，但在此则含有“对朱子注进行深思”以及“对它的是非进行辨明”的含义。

但这在当时决不是一件容易的事。所以西溪在《思辨录》序文的末尾说道：

> “倘于先儒牖世相民之意，不无有尘露之助，故非出于喜为异同，立此一说。若其狂率谬妄不揆踈短之罪，有不得以辞尔，后之观者，或以其意之无他而特垂恕焉，则斯亦幸矣。”㉔

那么，他究竟批判朱子注的哪些方面呢？我们举几个实例来具体看一下。《思辨录》可以说是一部综合性的批判朱子的著作，以此为中心来叙述，且中间阳明学性的解释都用不同的章节来标示，有时也与白湖的阳明学性的解释一起来看。

第一，用以经解经来批判朱子注。《思辨录》的特征就在于脱离理学性的朱子注，通过以经解经来追求孔孟学的本质，可以举以下几个例子：

> A).“子谓子夏曰：女为君子儒，无为小人儒。”(《论语·雍也》)。

西溪主张此句应该与前面出现的“冉求曰：非不说子之道，力不足也。子曰：力不足者，中道而廢，今女畫。”一起读。因为《论语》是后来记录的人将

㉓ 朴世堂，《思辨录》序。
㉔ 同上。

同类内容编在一起的著作。这里是君子还是小人是由为成就远大的事业而努力还是安足于小的成就来决定。这里的“小人儒”指的是有能力，但满足于小的成就而不再继续努力的人。子夏虽有能力，但心中时常窃喜于小的成就，不再继续努力。冉求没有能力，知识不足，而且不注重实践。从自我束缚以及自暴自弃的观点来看，二者都是彼此一般。㉕

这里我们是通过《论语》来读《论语》，但是文章不能独立的看。西溪主张说，应该将相邻的文章放在一起看，这样才能把握其本来意思。

B).“攻乎异端，斯害也已”(《论语・为政》)。

他认为这句应该依据“人而不仁，疾之已甚，乱也。”(《论語・泰伯》)来解释。“范氏谓：「攻，专治也。专治异端，为害甚矣。」注从之。或谓：「攻，伐也。已，止也。攻伐异端，害可以止。」二说不同，而皆病于浅陋。夫治异端而为害，与伐异端而害止，不待费说，愚夫犹知，圣人何为于此？ 且孰有知其为异端，而欲专治之者乎？ 夫子尝曰：「人而不仁，疾之已甚，乱也。」愚意，恐此章之义，亦如此。虽异端，而若攻击之太过，则或反为害也。然亦不敢自信其必然耳。”㉖

C). “子曰：富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”(《论语・述而》)

认为这句应该与“飯疏食飲水”(《论语・述而》)一起读。

㉕ 朴世堂，《思辨录・论语》第六，雍也，〈女爲君子儒〉章：“君子小人，非必以義利公私而言。盖恐其自安於小成，而不求爲遠大之業，亦猶上章今女畫之意故，記者從其類，然其所以異者，一則力能之而心不肯，一則知未及而行不達。”

㉖ 朴世堂，《思辨录・论语》第二，为政，〈攻乎异端〉章。

“此與飯疏食飲水一章，同指。但彼則雖得之而不爲；此則非求之而可得。一以明義；一以喻命。讀者反覆參互，尤見聖人之深意也。盖所好而乐者，既存於內，則外物之得不得，眞如浮雲矣。”㉗

D). 中庸的庸是恒。

朱熹在《中庸章句》中说：“中者，不偏不倚，無過不及之名。庸，平常也。”对此，西溪指出说：

①“今按：庸，恒也。其曰中庸者，其欲事得其中，尤欲恒持于此，而 A 无暫时之或失也。”㉘

②“在于书，则精一之义，与此表里。精为中；一为庸。在于此书，则首章所云道不可离者，已揭而示之。道者，卽中也；不可离者，卽庸也。”㉙

③“庸，程子以为定理，朱子以为平常。窃谓庸是恒久之矣，中者精之谓也，庸者一之谓也。以中庸首章言之，道是中；不可离是庸。”㉚

从这儿我们也可以看出他以经解经的立场。他用《书经》〈人心道心章〉的“精一”将“中庸”解释为“中=精，庸=一”，并且还用《中庸》的句子将其解释为“中=道，庸=不可离”。

因此，①的 A 部分是庸的意思，即“道不可须臾离也”中的“不可须臾离”，具有无时无刻都要不断进行修养之意。

从这一点来看，“道也者，不可须臾離也；可離，非道也。是故，君子，

㉗ 朴世堂，《思辨录・论语》第七，述而，〈富而可求〉章。
㉘ 朴世堂，《思辨录・中庸》第一章。茶山也采取同样的解释。
㉙ 朴世堂，《思辨录・中庸》第一章。
㉚ 朴世堂，《思辨录・论语》第六，雍也。

戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞”与“莫見乎隱，莫顯乎微，故君子愼其獨也”都相当于“庸”。[31]

第二，经传本文的标点与朱子不同。

A)“子曰：吾与回言终日，不违如愚。退而省其私，亦足以发，回也不愚。”(《论语集注》为政 8)

朱子標點：吾與回言終日
西溪註：“吾與回言，當爲一句”[32]

B) “大宰问于子贡曰：「夫子圣者与？ 何其多能也？ 」子贡曰：「固天纵之将圣，又多能也。」子闻之，曰：「大宰知我乎！ 吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？ 不多也。」牢曰：「子云，吾不试，故艺」”(《论语集注》子罕 6)

朱子標點：“固天縱之將聖”
西溪註：“固天縱之，當句。今以固天縱之將聖爲句者，誤。”[33]

C) “廐焚。子退朝，曰：「伤人乎？ 」不问马。”(《论语集注》乡党 12)

[31] 朴世堂，《思辨录・中庸》第一章：“凡其不自愼畏乎不睹不聞之間，輒爲不善者，以其事在隱微而跡未彰著，爲夫人之可欺故耳。然旣誠於中矣，自不得不形於外，人之視己，如見肺肝，則十目十手又可揜乎？ 足審其見顯之無過於此，彼之厭然者終何益矣！ 故莫如愼其獨之爲貴。此兩節，與大學之旨同，所以示人誠善之方，卽所謂庸也。”
[32] 朴世堂，《思辨录・论语》第二，为政，〈吾与回言〉章。
[33] 朴世堂，《思辨录・论语》第二，为政，〈太宰问于子贡〉章。

朱子標點：“傷人乎”

西溪註：“傷人乎不？ 問馬 。”㉞

在当时若对朱子注做哪怕一字一句的改动，就会被认为是不敬的举动 。而西溪将绝对化的朱子注释变得相对化，他展现给人们的是：朱子注释只是众多注释中的一种 。可以看出他在挑战朱子学的权威 。

（二）对理学式的经典注释的批判

西溪反对朱子注的基本的理由是，它对于初学者而言太不易懂，这有悖于孔子的本旨 。

“(程朱)其它所言，或患泛博，或忧幽妙，非所以语夫初学之士，似与洙泗之丁宁立教，为切问近思之学者，不同 。論语称夫子罕言命与仁，子贡亦叹「性与天道之不可得闻」，子不语怪力亂神，子路问事鬼神，答以「未能事人，焉能事鬼」，其所以絶之者亦已深矣 。”㉟

这也是西溪反对朱子格物说的理由 。

“(朱子)注言；物格者，物理之极处，无不到也 。知至者，吾心之所知，无不尽也 。知既尽，则意可得以实也 。若如此旨，则其所谓诚者，乃

㉞ 朴世堂，《思辨录・论语》第十，乡党，〈庙焚〉章：“先儒皆以爲：恐傷人之意多，故未暇問馬 。是得貴人賤畜之理 。或人又謂：‘傷人乎’不當爲一句，盖先問人，而後問馬也 。今以理求之，恐或說爲得 。盖廐焚而問馬，人情之常，而理亦當然 。聖人先問人，而後問馬，此可見恐傷人之意多，而人畜貴賤，各當其理矣 。若曰遂不問馬，則殆非人之常情，其於理亦未爲盡 。馬雖賤畜，君子固不忘弊帷之施，況於廐焚而不問其死生，可乎？”

㉟ 朴世堂，《思辨录・大学》传 5 章 。

尽性尽物，可以赞化育，而与天地参矣。夫理无不道，知无不尽，而诚能尽性尽物，赞化育。参天地，则此圣人之极功，而学者之能事毕矣。又何事乎正心修身，又何论乎齐家治国？”㊱

如上引文所述，若按照朱子的格物说，那么在格物、致知、诚意阶段上就已经达到了圣人的境界，则学者的任务就完成了，那么以下的正心、修身、齐家、治国就变得没有必要了。

而且朱子将大学解释为“初学入德之门”，这样的解释既难懂又不亲切，突然说圣人的极功有些语不成说。㊲

另外，这与朱子解释的《论语·公冶长》中的“子贡曰：夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”(《论语集注》公冶长）相对比，也会发现矛盾。

“窃尝有所深疑者。子贡言：「夫子之言性与天道，不可得而闻也。」朱子释之曰：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本体。其实一理也。夫子罕言之，而学者有不得闻，盖圣门教不躐等也」由是观之，则理之全体，固深远难知。故三千之徒，得闻者无几。今为初学入德之说，而论格致之方曰：「一朝豁然贯通，则重物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明，然后意可得而诚，心可得而正。」夫诚意正心，固初学之所急，就此一物，理若未明，知有未至，则意不可得诚，心不可得正，格致之功，诚不容少忽。若其一贯万物之精粗，心之体用无毫发之未尽者，又岂初学之所可得而能也？待此功到，然后求其得意诚心正，则学者将有至死而不得一事之诚其意正其心者，又恐无此事。然则补亡一章，无亦与

㊱ 朴世堂，《思辨录·大学》经 1 章。

㊲ 同上：“況此大學，乃初學入德之門，則其所言，當有以益加親切，而今則不然。”

此章所云，其意相反，而徒未免为猎等之归欤？”㊳

他反对理学性的解释体制在解释《中庸》的“费而隐”时也表现了出来，要点如下：

*朱熹“费，用之广也；隐，体之微也。”(《中庸章句》第 12 章)，将“费隐”用体用关系来解释。

*西溪：“费，浅近也；隐，深远也。费而隐者，既费而又隐也。”(《思辨录 • 中庸》第 5 章)在西溪看来，“费而隐”不是体用关系，只是为了解释接下来的文章而已。对此，他具体说明如下：

> “夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉；及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹所憾。故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。”(《中庸章句》第 12 章)(《思辨录. 中庸》第 5 章)

“[A]夫妇之可以与知可以能行者，费也；[B]圣人之亦有所不知亦有所不能者，隐也。‘及其至’，言自夫妇之可知可能，而推极其至也。…然其所以为深为远者，亦非离此浅近而自为一道，就浅近研极其道而至于是也。故曰费而隐。”舌

以上内容中，A 就是费，B 就是隐。A 是浅近的，B 是深远的，但所谓的深远不是说脱离了浅近的高尚的道，而是在浅近中追求极致的话，就会到达，这就是“费而隐”之意。因此，西溪批判经传解释中理学体系的体用论。

这种观点在批判朱子“性”的注释中也流露出来。一般来讲，朱子学站在

㊳ 朴世堂，《思辨录 • 论语》第五，公冶长，〈夫子之言性与天道〉章。
㊴ 朴世堂，《思辨录 • 中庸》第 5 章。

“性即理”的立场上，主张理的普遍性，只是说在现实中人性和物性由于性的偏全而有差异。但西溪批判说：

> “(朱子)注：「人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形。其不同者，独人于其间，得形气之正，而能有以全其性，为小异耳。」愚窃谓：「人物之所以异其性者，不但在于偏全之间而已。若谓：‘人以全之故，而独异于禽兽。’则彼禽兽者，将皆以不全而同其性耶？今以孟子所言犬牛之性者观之，殆有不然者欤！”㊵

西溪认为，类不同，则性就不同。人和物的类不同，故人性和物性就不同。

> “(朱子)注：「人物之性，亦我之性。」人性固无彼我之殊，若物之性，安得同于人？以孟子所言观之，亦明其不然。孟子曰：「然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？」又曰：「凡同类者，举相似也。何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。」又曰：「其性与人殊，若犬马之与我不同类也，则天下何嗜皆从易牙？」然则唯其类同，而后其性相似也；类不同者，性亦异。人与物，本不同类，今曰：「物之性，亦我之性。」得无不可矣乎？”㊶

若人物性因性的偏全而有不同的话，那么碎玉和全珠应该不同。但不管是碎玉还是全珠都是玉，偏的性与全的性都是性，故不能用偏全来分辨人性和物性。

㊵ 朴世堂，《思辨录・孟子》离娄下，〈人之所以异于禽兽〉章。
㊶ 朴世堂，《思辨录・中庸》第 13 章。

“愚竊疑：朱夫子之论性，亦常以爲「人物之生，同稟天地之理以爲其性，特有偏全之異」，似與孟子之言性，微有不同。若曰犬與牛，皆有人性之一偏，而人具其體之全，豈其然乎？毁璧碎珠，本同一性，不可以偏全之間，而差人物之性也。”㊷

如此一来，西溪否定人物性偏全的问题，认为从根本上来讲人物性是不同的。以偏全来论人物性的同异从根本上来讲是错误的。

因此，西溪最终否定朱子学的形而上学的理论体制的展开，认为这会将朱子学引向空虚性、空理空谈的方向。由此看来，比起性理学的理论展开，西溪更重视对经典的解释。他反对理学性的解释，采取了以经解经的方法。之所以这样，是因为经传的教化在于“行远自迩”、“登高自卑”㊸。

四、阳明学经学思想的展开

对朱子的经典注释进行批判的主要是阳明学。17 世纪韩国思想的关键词（keyword）——斯文乱贼指的也是阳明学。经典中朱子学和阳明学形成尖锐对立的部分便是对《大学》的解释。下面我们来考察一下白湖尹鑴（公元 1617-1680 年）和西溪朴世堂（公元 1629-1703 年）的阳明学式的经学观。

（一）尹鑴的《大学》解释

白湖的阳明学的观点主要体现在《读书记・大学》中。本文中就以此为中心来分析白湖的反朱子学=阳明学的立场。

《读书记・大学》主要有〈大学古本别录〉、〈大学全篇大旨按说〉、〈大学

㊷ 朴世堂，《思辨录・孟子》告子上，〈生之谓性〉章。
㊸ 朱熹，《中庸章句》第 15 章，朴世堂，《思辨录・中庸》第 6 章。

后说〉构成。其中〈大学古本别录〉是白湖 55 岁那年（公元 1671 年）写成，凝聚了白湖的经学思想。〈大学全篇大旨按说〉是为了解说〈大学古本别录〉的体制和内容。通过这些文章可以充分了解白湖的经学思想。

首先，如〈大学古本别录〉这个题目所示，白湖反对朱熹《大学章句》的分章体系。虽然《大学章句》是由经 1 章和传 10 章的体制构成，但白湖不追随这一体系。从内容上来讲，他反对朱子的理学性解释。我们以几个内容为中心来探讨一下。

⑴孝弟即明德[44]

这是对朱熹的“明德”解释“人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者”的批判。自从朱熹对明德如此解释以来，后代的学者们围绕它展开了多样的讨论。几个主要的争点如下[45]：

①明德是心，还是性？

②虚灵不昧就是心，具众理就是性，应万事就是情。

③理与气合，所以虚灵。

④虚灵不昧，明也；具众理而应万事，德也。具众理者，德之全体未发者也；应万事者，德之大用已发者也。

⑤明德只是本心。虚者，心之寂；灵者，心之感。惟虚，故具众理；惟灵，故应万事。

沙溪金长生（公元 1548-1631 年）的《经书辨疑》以及李惟泰（公元 1607-1684 年）的《经书答问》都是研究和探讨朱熹以及朱子学派对四书三经注释的书，但他们都没能从根本上脱离朱熹的理学解释框架。

[44] 尹鑴，《读书记・大学》，〈大学古本别录〉：“民皆有孝弟之心，所谓明德也。”

[45] 以下条目是整理的朱熹《大学章句》细注的内容。

因此将“明德”解释为“孝弟”是否定朱子学的理气论解释的。当然明德=孝弟这一说法不是白湖的创见。这是受了王阳明的影响，后来也传授给了朝鲜后期的实学家茶山丁若镛（公元 1762-1836 年）㊻。

阳明学派中泰州学派的代表人物之一近溪罗汝芳（公元 1515-1588 年）主张说，《大学》一书的教旨不过是孝弟慈，㊼孝弟慈就是天生的明德。㊽

但是白湖是因为熟知阳明的著作才导出了明德=孝弟的结论，还是受罗近溪的影响而提出了这种理论，我们无从得知。但是，不管怎样，由以上内容可以确认的一点就是，明德=孝弟这一理论是受了阳明以及泰州学派的影响。

⑵格物致知说

白湖格物致知说的特征是感通说。他认为格是“感通”，物是“明德新民”之事，同时也是“物有本末”的物。㊾这里的“感通”指的是与物相通而为一。换言之，明德亲民就是通过具体的与诚、正、修、齐、治、平之事相感通，从而成为一（与事其固一体），这就是格物致知。㊿

㊻ 宋锡准，〈朱熹学批判论者的经典解释〉，《东洋哲学研究》22 辑，东洋哲学研究会，2000，178-181。

㊼ 《明儒學案》卷三十四〈泰州學案三〉‘參政羅近溪先生汝芳’：“王塘南言…會語出晚年者，一本大學孝弟慈之旨。”“問；古今學術，種種不同，而先生主張，獨以孝弟慈爲化民成俗之要。”

㊽ 《明儒學案》卷三十四〈泰州學案三〉‘參政羅近溪先生汝芳’：“後遂從大學至善，推演到孝弟慈，爲天生明德。”

㊾ 尹鑴，《讀書記・大學》〈大學古本別錄〉：“朱子曰；格，至也。窮至事物之理也。今案；格，精意感通之謂。從上文學字而來，學問之始，誠敬之力，思辨之功，使物理感通於心，如齋祀之格於神明也，故謂之格。詩之昭格・曰奏格，書之格于文祖・于上帝，易之王格有家・有廟，皆誠敬感通之義也。物者，明德新民之事也。承上文物有本末而言。言在不言先者，物格於彼而知達於此也。孟子云；盡其心者，知其性也。知性者，物格之謂。盡心者，知至之謂。非有二事也。”

㊿ 尹鑴，《讀書記・大學》〈大學全篇大旨按說〉：“格者，格也。物者，明德新民之事也。故言明新而不言格致，則大學開卷誠正修齊治平之事，莫非格致之地也。若是則所謂格致者，與事其固一體也。”

将格看作感通，从根源上来讲是与阳明的良知感应说有联系的。这种良知感应说后来被良知现成派的龙溪王畿（公元 1498-1583 年）和良知归寂派的念菴罗洪先（公元 1504-1564 年）所继承。[51]

在王龙溪看来，物是良知感应的对象，是“物有本末”的物，格是天然的格式，即“天则”。格物是“正感正应，顺其天则之自然”。[52]例如，有父子这一物，则必然有孝慈这一则，感应父子这一物并顺其孝慈之则，便是格物。[53]

在罗念菴看来，格是“感而正”，物是知所感应的对象，相当于心、身、家、国、天下。[54] 因此，感应于家、国、天下等并使之正，这个正的感应不受外物所动，才可以称得上是格物。[55] “感而正”从别的角度来讲，就意味着与物相感通而为一，即只有“与物同体”，才能“感而正”。例如，对父亲产生亲密感，父亲与我没有一丝隔阂，我们之间成为一体的时候，这才是真正的亲密

[51] 宋锡准，〈朱熹学批判论者的经典解释〉，《东洋哲学研究》22 辑，东洋哲学研究会，2000，181-183。

[52] 王畿，《龙溪王先生全集》卷八〈大学首章讲义〉：“物者，事也。良知之感应谓之物。物卽物有本末之物，不诚则无物矣。格者，天然之格式，所谓天则也。致知在格物者，正感正应，顺其天则之自然，而我无容心焉，是之谓格物。”

[53] 王畿，《龙溪王先生全集》卷二〈斗山会语〉：“天生蒸民，有物有则。良知是天然之则，物是伦物所感应之迹。如有父子之物，斯有慈孝之则，有视听之物，斯有聪明之则。感应迹上循其天则之自然，而后物得其理，是之谓格物，非卽以物为理也。”

[54] 《明儒学案》卷十八〈江右王门学案三・文恭罗念庵先生洪先・杂着〉：“物者，知之感也；知者，意之灵也。知感于物，而后有意。意者，心之动也；心者，身之主也；身者；天下国家之本也。感而正曰格，灵而虚曰致，动以天曰诚，居其所曰正，中有主曰修。”

[55] 《明儒学案》卷十八〈江右王门学案三・文恭罗念庵先生洪先・杂着〉：“…必于家国天下感无不正，而未尝为物所动，乃可谓之格物。”

感，这就是“感而正”。[56]

由此看来，白湖的格物=感通说与王龙溪、罗念菴的观点是相通的。特别是白湖的“所谓格致者，与事其固一体也”的说法，与罗念菴的“只有与物同体才是真正的感而正”的格物说更是相通。

另外，关于“致知”和“知至”，白湖如下说：

> “致，因其知而推极之。孟子所谓知皆扩而充之，程子所谓以类推也。知者，心之知觉辨于事理者。孟子所谓是非之心，人皆有之，人之良知所不虑而知者。朱子所谓人之神明，所以妙众理而宰万物者也。”[57]
>
> “至者，致之而至。物理既感通于心，则心之所知，始随所致而尽其量。”[58]

虽然他引用程朱的说法来解释“致”的意义，但这儿的“致知说”与阳明的“致良知说”[59]是相通的。

⑶诚意的重视

白湖在对《大学》的章句进行再调整的过程中，将诚意章放在前面，而将格致章

---

[56] 《明儒学案》卷十八〈江右王门学案三・文恭罗念庵先生洪先・论学书〉:“感于亲而为亲焉，吾无分于亲也，有分于吾与亲，斯不亲矣。感于民而为仁焉，吾无分于民也，有分于吾与民，斯不仁矣。感于物而为爱焉，吾无分于物也，有分于吾与物，斯不爱矣。是乃得之于天者，固然如是，而后可以配天也。故曰仁者浑然与物同体。同体也者，谓在我者亦卽在物。”

[57] 尹鑴,《读书记・大学》〈大学古本别录〉。

[58] 同上。

[59] 《大学问》:“致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也。致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所谓是非之心，人皆有之者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。”

删除了。因为他认为诚意是所有工夫的基础。[60]我们来看他的观点：

"不言格致，而先释诚意者，见诚意在学者为立心之初，为己为人之别，君子小人之所由分也。又不言欲正其心先诚其意者，见诚意不特为正心之始，修齐治平之道，莫不本乎是也。况 A 能因其良知而反己求仁，则格致之道，又不外是也。"[61]

我们将其与王心斋的格物说做一下比较。

"格物卽物有本末之物。身与国家天下一物也。B 行有不得者，反求诸己，反己，卽格物工夫。"[62]

在白湖看来，诚、正、修、齐、治、平都是格致，即是"反己"的工夫，而"反己"功夫的基本是诚意，所以诚意是《大学》中最重要的。

如同 A,B 中所述，在将反求诸己、反己求仁看作是格物工夫的立场上，白湖和王心斋的学说是一致的。这样看来，白湖重视诚意的理由与王心斋的格物说有相通的方面。

以上可以看出，白湖的《大学》解释中吸收了阳明学者的学说，受他们的影响很大。

[60] 尹鑴，《读书记・大学》〈大学古本别录〉："传者，释经文明德新民至善之事，以及终始本末之义者也。以经文之序，则传宜在诚意之前，而置之于此者，以诚意之功，在学者，为最先下手之地，而尧舜文武之道，为学者向望归宿之标准也。"

[61] 尹鑴，《读书记・大学》〈大学古本别录〉。

[62] 《明儒学案》卷三十二〈泰州学案。心斋语录〉。

（二）朴世堂的《大学》解释

西溪朴世堂（公元 1629-1703 年）的阳明学立场也是在《大学》解释中表现的很明显。下面我们来看一下《思辨录・大学》中的阳明学观点以及反朱子学的解释。

⑴分章的题目

朱熹在《大学章句》中多次用“释修身齐家”作为传的题目，而西溪将其统一为“释修身”一个主题。

⑵三纲领的反对→主张二纲领

按照朱熹的注解，明德、亲民和止至善是《大学》的三纲领，而明德和亲民又止于至善。而西溪认为三纲领论存在逻辑上的矛盾。若说三纲领，则明德、亲民和止至善应该各自是独立的一事，而所谓的“止至善”意味着明德和亲民完全实现的状态，则“止至善”脱离明德和亲民则不能看作是独立的一事。而且朱熹所说的八条目中也没有关于止至善的条目。[63]

⑶物、事和本末先后的关系

朱熹将物与事等同视之，而西溪则将物与事分别视之，即天下、国、家、身、心、意、知、物属于物，而平、治、齐、修、正、诚、治、格则属于事。因此，“物有本末，事有终始”的本末先后应该立足于此来解释。[64]

---

[63] 朴世堂，《思辨录・大学》经一章：“注以明德・新民・止至善三者，为一书之纲领。诚如此，是明德为一事，新民为一事，至善又自为一事。今明新，其各自为一事矣，至善又可得以自为一事乎？注言明德新民，皆当止于至善。然则舍明德新民，而更无所谓一段至善者可见。且有纲必有目，未有无其目，而独有其纲。纲所以挈众目，目其不存，纲安所设？故此书，为明德之目五，为新民之目三，而及求其为止至善之目者，则终不可以得。以此，知此书之为纲者，二而已。若夫止至善，乃所以致明德新民之攻，则其不可离之使别为一纲领，明矣。”

[64] 朴世堂，《思辨录・大学》经一章：“物者，如下文曰天下，曰国，曰家，曰身，曰心，曰意，曰知，曰物，是也。事者，如其曰平，曰治，曰齐，曰修，曰正，曰诚，曰致，曰格，是也。此一节，引发下两节之意，其所以开示者，至此而益明切矣。”

朱熹将“物有本末，事有终始”节看作是前面“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”和“知止而后……能得”两节的结语，并且解释说，明德=本，亲民=末，知止=始，能得=终，先本始后末终。[65]

对此，西溪认为本末终始体现了后面的“古之欲明明德于天下者……致知在格物”和“物格而后……天下平”中出现的次第的先后关系。[66]

一般将格物看作“格（物有本末之）物”的系列派都会像西溪一样将物和事分开来看，像宋朝的黎立武[67]、明朝的王心斋（公元 1483-1541 年）[68]、清朝的李二曲[69]等都是这样。

⑷格物致知

对将物和事分别看作“天下、国、家、身、心、意、知、物”和“平、治、齐、修、正、诚、治、格”的西溪而言，格物又是什么呢？西溪认为“格”是

---

[65] 朱熹，《大学章句》‘物有本末’注：“明德为本，新民为末。知止为始，能得为终。本始所先，末终所后。此结上文两节之义意”

[66] 朴世堂，《思辨录・大学》经一章：“注以此为结上两节，恐其未然。详下文两段所言，其所以办先后・示次第，使学者晓然不迷缓急之宜者。”

[67] “物有本末，指心身家国天下而言。事有终始，指格致诚正修齐治平而言。由心身而推之天下，自本而末也。由平治而遡之格物，终必有始也。”（《大学本旨》）

“格物卽物有本末之物，致知卽知所先后之知，皆通彻物之本末，事之终始，而知用力之先后耳。夫物，孰有出于心身家国天下之外者哉！，天下之本在国，国之本在家，家之本在身，身之主在心，心之发为意，此物之本末也。诚而正，正而修，修而齐，齐而治，治而平，此事之终始也。本始，先也。末终，后也。其究在乎知止而已。”（《大学本旨》）

赵泽厚，《大学研究》，台湾中华书局，中华民国 61 年。234 页再引用。

[68] 《明儒学案》卷三十二〈泰州学案一・心斋语录〉：“格物卽物有本末之物。身与国家天下一物也。行有不得者，反求诸己，反己，卽格物工夫。”“身与国家天下一物也，惟一物而有本末之谓。”

[69] 李颙，《二曲集》〈反身录〉：“格物乃圣贤入门第一工夫。物，卽身心意知家国天下之物；格者，格其诚正修齐治平之则。大学本文，分明说：物有本末，事有终始。其用功本末先后之序・层次，原自井然。古之欲明明德于天下，与物有本末，是一滚说，后儒不察，遂迷却物有本末之物，将格物二字，另认另解。”

“则”、“正”。

“求以至曰致。格，则也，正也。有物必有则。物之有格，A 所以求其则，其得乎正也。盖言欲使吾之知，能至乎是事之所当为，而处之无不尽则，B 其要惟在乎寻索是物之则，而得其正也。不言欲致知先格其物，而曰致知在格物者，格物，所以致知，其事一也。”⑦⓪

由 A、B 可以看出，西溪的格物是“求其则而得其正”。⑦① 物是“天下、国、家、身、心、意”，则“平、治、齐、修、正、诚”则是“事之所当为”。得意之正则便是诚意，得心之正则则是正心，这才是格物。

总之，格物是寻索意、心、身、家、国之则，并得其正则。而致知是使我的知达到诚、正、修、齐、治、平。

这里应该关注的是王龙溪和李二曲的格物说。⑦②如前所述，他们与西溪一样将格看作则。特别是李二曲与西溪（公元 1629-1703 年）几乎是同一时代的人物，但在当时他们相见与否我们无从得知。总之西溪的《大学》解释与阳明学派的立场不无关系。

五、结语：17 世纪韩国儒学在思想史上的地位

17 世纪韩国的朱子学是退溪、栗谷两学派的深化时期。他们倾力于用理气来解释人的心性问题，并在这过程中出现了折衷两个学派见解的折衷论者。而

⑦⓪ 朴世堂，《思辨录・大学》。

⑦① 这里我们应该注意的是，西溪的“物之则”指的不是客观事物的法则。不注意这一点的话，会很容易认为西溪的格物说是朱子式的格物说。

⑦② “物者，事也。良知之感應謂之物。物卽物有本末之物，不誠則無物矣。格者，天然之格式，所謂天則也。致知在格物者，正感正應，順其天則之自然，而我無容心焉，是之謂格物。”(《龙溪王先生全集》卷八〈大學首章講義〉)

“物，卽身心意知家國天下之物；格者，格其誠正修齊治平之則。”(《二曲集》〈反身錄〉)

且不论是那个学派，他们的研究对象都从人的心性扩大到人性与物性的关系，这便产生了后来的“人物性同异论辨”。

另一方面从经典注释来看，当时是朱子注释占有绝对权威的时代，对此稍有批判就会判以“斯文乱贼”的罪名。因此，这一时期阳明学者虽然出现了，但却无法宣传自己的学说，反而强烈主张自己的学说与朱子学是相符的，并试图努力来证明。本文中虽然没有言及，但是开阳明学的《大学》解释之先河的有浦渚赵翼（公元 1579-1655 年）的《诚意说》，白湖的《大学全篇大旨按说》更是如此，西溪的《思辨录・序文》也没有脱离这个范畴。

我们来看一下白湖的例子。《大学全篇大旨按说》是一篇解释自己的《大学》注释并非异端的著述。他对格物说的解释要旨如下：

A. 格物的本来意义兼有尊德性和道问学。若只偏重于尊德性，就会陷入陆王学的异端；若只偏重于道问学，就会导致朱学的支离。但朱熹是兼有尊德性和道问学，所以很好地说明了格物本来的意义。[73]

B. 以往的陆王学者对朱熹格物学的批判就在于道问学的支离上。但是朱熹到了晚年特别强调敬并重视尊德性。[74]

C. 自己的学问并不是异端，没有违背本来的经义，而且与朱子晚年的学说

[73] 尹鑴，《读书记大学》〈大学全篇大旨按说〉:“然则格物者，亶为居敬之事乎？曰；非然也。格者，感通之谓，则固以诚敬而言也。然非学问思辨之交至，则又焉能卽事观物・明显察微，以致精义入神之功乎？子思曰；‘君子，尊德性而道问学，卽德性为主，而问学为道也，乃其所得之则，在乎诚深敬熟，而有感通发悟之功耳。所以谓之格也，非去问学，而言德性而已也。二者卽偏，而或陷为异端之偏枯，或流为末学之支离，乃不识轻重，而混施之，则亦两无所发，而卒于无得，此学者之深戒也。朱子曰；存此心于端庄静一之中，穷此理于学问思辨之际。又曰；待存养得。此心光明洞澈，见处自通，行处自进。此格物之说也。”

[74] 尹鑴，《读书记大学》〈大学全篇大旨按说〉:"朱子末年，见学者缭绕于文义，亦颇指示本原，以为敬之一字，已是多了。又有学者流于口耳之叹，发愤永刊，收功一原之戒。"

无异 。[75]

白湖强烈的为自己辩解，认为自己的学说与朱子学无异 。但即使这样，他的学说还是具有阳明学的色彩 。

可见 17 世纪是朱子学教条化的时代 。在这种氛围下，白湖和西溪展开了反朱子学的理论体系，挑战朱子学的权威 。

那么，白湖和西溪的学说以及这一时期的理学在韩国思想史上具有什么样的意义呢？

第一，为朝鲜后期实学思想的产生奠定了时代背景 。一般来讲，朝鲜后期实学思想的先祖是磻溪柳馨远（公元 1622-1673 年）和星湖李瀷（公元 1681-1763 年）。他们二人的思想与当时的理学有着密不可分的关系 。

磻溪性理学的指向点与折衷派相近，即在自然观上他支持栗谷的气发理乘一途说，心性论上他虽然不赞同退溪说，但与退溪说基本相似 。可以看出，他在自然观上侧重于理气不相离，而在心性论上侧重于理气不相杂 。[76]

而星湖特别重视个物中的理，这与愚潭有关 。[77] 退溪学派一般强调理气不相杂，比起分殊之理（个物之理）来，更强调理一之理，即理的普遍性 。强调个物之理就是重视事实世界，这通过强调理气不相离来表现出来 。心性论中，他将四端与七情对举，这与磻溪相似 。

可见，磻溪和星湖虽然都强调理气的不相离，但在心性论中，都将四端与七情分开相对而看，这具有将事实和价值的世界分开来看的意义 。这也是代表了 17 世纪时代精神的折衷派心性论的指向点 。

---

[75] 尹鑴，《读书记大学》〈大学全篇大旨按说〉:“曰；子之所释诚意之说…无乃不合于先儒之说乎？曰；否 。…此朱夫子晚年义精仁熟·心契身造独至之语，庸非此章慎独好恶之旨耶 。读是书者，惟能考之于是，而验之于吾心，则有以知其说矣 。”

[76] 安在淳，《朝鲜后期实学派思想的系谱》，载于《东洋哲学研究》第 12 辑，东洋哲学研究会，1991，67-69 。

[77] 同上，69-70 。

另外，白湖和西溪的反朱子学思想带来了 18 世纪实学思想的一个重要特征，那就是“思想的解放”。

第二，使得 18 世纪韩国理学史上湖洛论辨的出现成为必然。如上所述，虽然早在退溪学派内部就出现了人物性同异论争，但在当时没有成为中心议题。西溪对这种谈论持否定态度。西溪的人物性论虽然是对当时朱子学界的人物性论的批判，但与其意图无关，却打开了人物性同异论争的序幕。换言之，对朱子学的批判反而使得朝鲜的朱子学发展到了一个新的阶段。《思辨录》成为问题点的时候，[78]当时的中央政府命令学者们作《思辨录辨》，在这个过程中自然而然的就研究和探讨了这些问题。可以说西溪所提出的问题给当时的学者带来了极大的影响。

第三，全面刺激了韩国阳明学派的发展。白湖和西溪对经传的解释充满了阳明主义的色彩，但他们不以阳明学者自居。特别是白湖还坚持自己的学说与朱子学一致。后来到了霞谷郑齐斗（公元 1649-1736 年）阳明学才得到了真正的发展，从而自成一派。

以上几点可以说是本文所讨论的 17 世纪韩国儒学在思想史上的意义。

（作者系韩国　江原大学教授/邢丽菊　译）

参考文献

朱熹，《大学章句》《中庸章句》。

王守仁，《大学问》。

王畿，《龙溪王先生全集》。

黄宗羲，《明儒学案》。

[78] 具体内容请参照李丙焘〈朴西溪和反朱子学思想〉,《大东文化研究》12，1966.12，成均馆大学大东文化研究院；尹丝淳《朴世堂的实学思想研究》,《韩国儒学研究》，玄岩社，1985，204-207。

李玄逸，《葛庵集》。

丁时翰，《愚潭集》。

朴世堂，《思辨录》。

刘明钟，《朝鲜后期性理学》，以文出版社，1985。

安在淳，《愚潭丁时翰的生涯和思想》，《江原文化研究》8 辑，江原大学江原文化研究所，1984。

尹丝淳，〈朴世堂的实学思想研究〉，《韩国儒学研究》，玄言社，1985。

安在淳，〈朝鲜后期实学派思想的系谱〉，《东洋哲学研究》第 12 辑，东洋哲学研究会，1991。

李丙焘〈朴西溪和反朱子学思想〉，《大东文化研究》12，成均馆大学大东文化研究院，1966。

The Korean Confucianism in 17C

—Deepening Zhuzixue and Criticism about It

Ahn, Jae-Soon

The Korean Neo-Confucianism in 17C was deepened by both *Toegye*'s and *Yoolgog*'s schools, and anther school, which compromised the theories between two schools, appeared. They tried to explain the mind and nature of Man with *li-qi* theory. In this process they were concerned about the relation between Man's and Thing's nature, that is "Is it the same or different mutually ? "

On the other side, *Zhuxi*'s commentation of the Confucian scriptures was absolutely reverenced, so the different commentation about *Zhuxi*'s could never be approved. In such an atmosphere, *Baegho* and *Seogye* unfolded anti-*Zhuxi*'s commentation.

This current of Korean confucianism in 17C has a meaning as below.

First, it became a background of the Practical Learning in the latter Chosun dynasty. Especially it concerned with an Eclectic School of Korean Neo-Confucianism in 17C.

Second, the survey of Man's and Thing's nature in this period made a way for *Ho-Rag* Debate, which was the most important theme in 18C's Korean Neo-Confucianism.

Third, anti-*Zhuxi*'s commentation of the Confucian scriptures took *Yangming* school out of a shady spot.

Key Words : Eclectic School, Anti-Zhuzixue, Theory of Man's and Thing's

Nature, Practical Learning, *Yangming* school

17 世纪朝鲜的经学和经世学

赵诚乙

中文提要：以 16 世纪李滉、李珥和徐敬德等的性理学为基础，17 世纪的朝鲜学者开始逐步深化对儒家经典的研究。随着这种经学的深入研究，朝鲜经世学也有了新的发展。本文将 17 世纪前期朝鲜的儒教思想分为岭南学派（郑逑、许穆）和畿湖学派（金长生、宋时烈）展开论述，分别解析其经学和经世学的内涵，并进一步研究二者之间的关联性。郑逑倾向于栗谷李珥的气发理乘一途说。郑逑王室之礼和士大夫之礼分离的观点不是受李滉的影响，而是提出自己的独特见解。许穆的经学停留在朱子学的范畴之内，在理气论上采取了折衷李滉和李珥观点的立场。许穆的经世论在赋税制度改善的层面上是非常保守的，在身份观念上也是站在贵族立场上的。宋时烈主张“孔子⇒朱子⇒李珥”的道统观，并且认为道统经过金长生传到了自己。他不仅支持户布制，而且支持大同法，这比金长生更前进一步。宋时烈的经世论积极支持赋税改革但却否定土地改革。从这两点来看宋时烈的经世论忠实地继承了朱子的观点。

关键词：理气，经学，礼论，经世学，郑逑，许穆，金长生，宋时烈

一、序言

16 世纪朝鲜性理学的内容主要包括朝鲜朱子学以及花潭徐敬德系列的性理学。朝鲜朱子学从根本上来讲，是以中国朱子学为基础并添加了朝鲜特色的朱子学。从大的方面来讲可以分为岭南学派（继承了退溪李滉的退溪学派）和畿湖学派（继承了栗谷李珥的栗谷学派）两个派系。徐敬德的性理学继承了北宋张载、邵庸的学问，具有唯气论的性质。从地域上来看虽说分布在畿湖学派地区，但是为了避免与栗谷学说混为一谈，还是称之为“花潭学派”比较合适。

以 16 世纪李滉、李珥和徐敬德等的性理学为基础，17 世纪的朝鲜学者开始逐步深化对儒家经典的研究。随着这种经学的深入研究，朝鲜经世学也有了新的发展。那么，在壬辰倭乱和丙子胡乱两乱的废墟中，如何解决 17 世纪初期社会的诸多经济和政治矛盾而重建国家呢？这是当时经世学需要解决的基本问题。①

本文将对 17 世纪前期进行大致的介绍。这一时期是朝鲜朱子学的成熟期，也是从朝鲜性理学中催生出实学的时期。为了便于理解这一时期的实学和朝鲜

① 从这个角度进行研究的代表著作有：金俊锡《朝鲜后期政治思想史研究-国家再造论的萌芽和展开-》，知识出版社，2003。
上述著作把韩国中世纪社会解体分为农民的道路和地主的道路，并以此为理论基础，按照农民道路的改革论将 17 世纪国家再造论分为“南人 古典儒学派的社会政治改革论（许穆、柳馨远、实学）”和“老论 正统朱子学派的社会政治运营改善论（宋时烈、韩元震）”进行研究。在书的本论中对少论派朴世堂和郑齐斗的思想进行了研究，但是大体上认为与“南人古典派”性质相同。笔者同意这种对 17 世纪朝鲜思想进行划分研究的大框架，但是对把许穆放入南人派社会政治改革论范畴的观点不赞同。因为许穆不是社会制度改革而是在认同当时社会制度的基础上对运营方式进行改善非常保守的社会改善论者。同时，对于认为宋时烈和韩元震是社会政治运营改善论的观点也不赞同。虽然他们当时对于地主田户论是持认同的态度，但是对于赋税制度是非常积极主张改革的。因此不能将他们认为是单纯的改善论者。

性理学的关系，有必要研究一下当时的时代背景。这一时期诸学者的立场观点，有基于维持现行秩序的保守立场，也有应对社会变动的改善论（税制运营改善论），以及代表执政者立场的稳健改革论（税制的改革论）。②

以上三种观点的经世论与对儒教经典的理解方式相关。最初人们一般认为栗谷李珥的主气论式的朝鲜朱子学是实学的思想基础。③但最近从系谱上来看，又认为畿湖南人派实学者与退溪李滉的主理式的朱子学相联系，其主理思想是实学的思想基础。④而且，还将栗谷学派中相对有主理倾向的洛论派从系谱上与 18 世纪后期的北学派实学连贯起来。⑤但是，朝鲜时代虽然学脉的对立反映在现实生活中，而后期也有人为的政治目的倾向。

本文将 17 世纪前期朝鲜的儒教思想分为岭南学派（郑逑、许穆）和畿湖学派（金长生、宋时烈）展开论述，分别解析其经学和经世学内涵，并进一步

② 为了解决当时的社会矛盾，出现了非常保守的社会制度运营改善论、一般保守的社会制度改革论和积极的根本性改革土地制度的改革论三个派别。南人派的许穆及西人派的金长生、金集属于第一派；宋时烈、韩元震属于第二派；柳馨远属于第三派。即在南人派中非常进步的势力和非常保守的势力共存。西人在起初金长生、金集阶段处于社会制度改善论中，到了以后宋时烈的阶段开始进展到了社会制度改革论。这是在西人山林派中吸收了汉党（金堉）的见解，将社会制度改革论归结到大同法的扩大和均役法的实施上来。少论派的朴世堂和郑齐斗大体上属于第三派。另一方面在 16 世纪，朝鲜性理学和从明朝传来的阳明学共存。阳明学在传入的同时受到了以李滉为首的朝鲜朱子学者的强烈批判，进入 17 世纪后仍然只是思想界的一个分支，直到 17 世纪中后期与新经学的开展连接起来发展成为实学的经世学。阳明学的继承问题以及 16 世纪后期徐敬德思想的传播问题笔者曾以《17 世纪朝鲜实学的发生和发展》为题进行研究过，并考察了韩百谦、刘馨远、尹鑴、朴世堂的思想。本文中对此不作详谈。

③ 尹丝淳，栗谷思想的实学性（上），韩国思想 11，1974。
尹丝淳，韩国实学思想的哲学性，亚细亚研究 56，1976。

④ 李佑成，初期实学和性理学的关系，东方学志 58，1988。
除上述论文之外关于柳馨远的理气论和改革思想的关系还可以参考以下论文：
郑斗元，磻溪 柳馨远实学的哲学著述：物之理的主宰性和以田为本，韩国的思想和文化 7，2000。

⑤ 刘奉学，北学思想的形成及其性质，韩国史论 8（首尔大学 国史科），1982。

研究经世学和经学的关联性。⑥这一时期，为了把性理学的理念运用于社会实践，礼学的研究有了长足发展，而朝鲜礼学与经世学的立场联系甚多，所以在研究经学中会考察礼学的问题。⑦结论部分对本文的观点进行了简述整理，并综述了朝鲜实学和性理学、以及经世学和经学的理论问题在韩国思想史上所具有的学统意义。

二、岭南学派

（一）郑逑

郑逑生于公元 1543 年（朝鲜中宗 38 年），卒于公元 1620 年（朝鲜光海 12 年）。其祖父为郑应祥，父亲为郑恩中。郑逑的活动时期是在 16 世纪后期至 17 世纪初。一般认为，他师从退溪李滉，是岭南学派礼学巨匠，并与金长生一起并称为礼学双璧，是通过许穆向畿湖南人传授李滉学问的重要人物。⑧

⑥ 作为本文研究基础对象的郑逑、许穆、金长生、宋时烈等很难说其树立了经世学的体制，本文中暂且使用了经世学的用语。但是，笔者认为宋时烈有着比较严密的经世论思想。

⑦ 对于朝鲜时代的礼学有如下研究著作：
黄元九，李朝理学的形成过程，东方学志 6，1963。
黄元九，己亥服制论案始末，延世论丛 2（社会科学篇），1963。
另一方面，对于朝鲜后期礼颂和政治史的关系问题进行全面研究的著作有：
李迎春，朝鲜后期王位继承的研究，集文堂，1998。

⑧ 本文中对郑逑的研究主要基于寒冈先生文集（民族文化促进会 影印本 韩国文集丛刊）和寒冈先生文集（京仁文化社 影印本，题目虽为寒冈先生文集，但这本影印本具有全书的性质）。对郑逑的研究主要有如下论文：
丁淳睦，寒冈郑逑的教学思想，韩国的哲学 13，1985。
徐守生，寒冈郑逑的礼学，韩国的哲学 13，1985。
崔成灏，寒冈的持敬论，韩国的哲学 13，1985。
金恒洙，寒冈郑逑的学问和历代纪年，韩国学报 45，1986。
李相弼，寒冈的学问性向和文学，南冥学研究 创刊号，1991。

郑逑学问的基础是朱子学，他认为李滉是最全面继承了朱子学道统的大家。但是，关于四端七情、理气心性等问题，他没有留下多少独到见解，在现存资料中只有如下简言：

> 金君而静曰 天地之性 气质之性 个有所主 有主理而言者 不可滚筒说也 譬诸水焉 天地之性 川流之水也 气质之性 贮气之水也 崔君季升曰 天地气质之性 不可太分别饶说性时 以坠在气质中 天地之性性字 初无分别 但有主理与主气之别耳 次两说是否如何 崔说是⑨

根据以上观点，郑逑并不主张李滉的理气互发说，反而倾向于栗谷李珥的气发理乘一途说。郑逑是属于岭南学派的学者，而他却持有这样的观点，使人不得不认为他有意避而不详谈四端七情、理气心性等问题。从这一点上看，可以确认当时朝鲜时代的学派以及学脉之争大部分与当时的政治状况有关。事实上，郑逑虽说是李滉的弟子，但是直接受之于李滉的教导却很少。⑩

郑逑在礼学方面曾经两次得到过李滉指导。21 岁时直接拜见过李滉之后，通过书函向李滉求教过礼学的问题。26 岁时曾经给李滉去信请教关于祭服、祭酒、神主等问题。李滉在礼学方面对郑逑的影响体现再在《退溪葬祭礼问答》中。在《问答》中，郑逑回答弟子关于礼学问题时大部分以李滉的礼说为依据。

琴章泰，寒冈郑逑的礼学思想，儒教思想研究 4.5，1992。
高英津，郑逑的五先生礼学分类，朝鲜中期礼学思想史（4 章 3 节），韩吉社，1995。
琴章泰，寒冈郑逑的思想，退溪学派的思想（1），集文堂，1996。
上述论文中，高英津的论文对现在普遍认同的认为郑逑继承了李滉的礼说并且形成了南人礼学，对许穆的近畿南人礼学产生影响，并且重视周礼强调王礼和士礼的区分的观点提出了质疑，值得研究。

⑨ 寒冈先生文集 卷 7，9b-10a。

⑩ 郑逑的学问不是与李滉毫无关系。他对心经非常关注，并且有着重视敬的修养论。这一点可以说是继承李滉的。

⑪但是，他从李滉那里学到的礼说主要与士礼（士大夫的礼）有关。⑫

在王室之礼方面，郑逑没有向李滉请教太多。但郑逑自己后来对王室之礼研究颇多。郑逑的礼说从整体上看是在五先生礼说分类中把王室之理（天子、诸侯）和士大夫之礼区分来看。王室之礼和士大夫之礼分开看的观点与许穆、尹鑴等其他南人学者一致。但这种观点不是受李滉的影响而是郑逑独创。⑬

下面探讨郑逑的经世学。⑭郑逑的经世学是对永昌大君和仁穆大妃处理问题的见解，分为政治和社会经济两个方面。他强烈主张保全永昌大君的性命，反对废除仁穆大妃，这是以春秋义理的名分论为基础的。⑮在这一点上，他虽为坚定的名分论者，却并不跟西人派一样，而是反对当时执政的北人阶层。但他的这种观点与尹鑴、柳馨远、李瀷等学者的立场是否一致还是个疑问，⑯这一批人先是北人学派而后转向了南人派的畿湖南人阶层。

⑪ 高英津，郑逑的五先生礼学分类，315 页。

⑫ 高英津，郑逑的五先生礼学分类，316 页。

⑬ 以后南人的礼说基本上遵循了这一立场。所以说不可否定郑逑是南人派礼说的出发者。但是，我们也应该看到郑逑的礼说和尹鑴、许穆的礼说在细的方面有着不小的差异，郑逑的礼说也有可能是从北人派那里继承的。郑逑曾经与曹植系的弟子一起学习过（事实上，郑逑在成为李滉弟子之前曾经是曹植系的门人），而曹植系在光海君时期基本上属于北人派。他们在仁穆大妃的废妃问题上采取了国王超越私人母子的立场。但是，对于废母论问题郑逑采取了反对的立场。这也是在仁祖政变后他能够活下来的原因。不光是郑逑，凡是在废母问题上持反对态度的人大部分都活了下来，这些人之后转为南人派（北人南人的问题请参考：郑豪薰，朝鲜后期政治思想研究-17 世纪 以北人系南人为中心-，慧眼，2004）李滉对王礼和士礼应该区分的问题不是很明确，宋时烈反而与李滉采取了同一立场。这个问题在后面宋时烈的部分详细论述。

⑭ 郑逑在经世问题上没有系统的整理，只是小片断的言及，事实上用经世论这个说法更加妥当。本文中言及的学者基本上都适用于这一点，但是因为本文主要是从经世学的角度来接触经世论，所以使用了经世学这个用语。

⑮ 琴章泰，《寒冈的政治思想》，135 页。

⑯ 北人派人物转向南人派在畿湖南人派中形成了实学的基础。这一问题在郑豪薰的《朝鲜后期政治思想研究中》非常有说服力。除此之外对北人思想的研究还可参考：申丙周，南冥学派和花潭学派的研究（一志社，2000）。

从社会经济的层面上，我们可以通过如下资料分析郑逑的经世学 。

> 为国莫急於先正纲纪……所谓纲纪只要 则臣窃尝闻之矣 宋臣朱熹论天下国家之大务 而以谓莫大于恤民 恤民之实 在省赋 省赋之实 在治军 又推其本 以为在人君正其心以立纲纪而已矣 此言纪纲 当天下国家之大务之本 而又其本则 在于主人之正心矣⑰

从上面的内容看来，郑逑的政治理念中最重要的是“恤民”，而究其手段只提及了通过治军来“省赋”（减少征税）而已 。其治军的关键取决于君主的决心，君主只要下定决心抓紧纲纪就可以 。即他不提倡军事制度改革，而是主张以良心为基础改善国家运营 。因此，在社会经济层面上，郑逑没有提出什么积极的改革意见 。他的经世论有着与此相同的性质，所以把他与畿湖派的实学者联系在一起是很牵强的 。郑逑经世论中关于对税制的改善论调，在当时的社会中属于消级保守的一种 。

（二）许穆（公元 1595-1682 年）

许穆是郑逑的弟子，一般认为他是将岭南学派与畿湖南人连接在一起的人物，是畿湖南人派实学的始祖，也可以将其理解为试图接近六经原义而反朱子学或者说有脱朱子学倾向的学者 。⑱笔者认为宋代朱子学的注释对其理解六经

⑰ 寒冈先生文集，卷 2，20a-20b 。

⑱ 对许穆的研究主要有如下论文：

李佑成，解题，国译 眉叟记言（1），民族文化推进会，1978 。

郑玉子，眉叟许穆研究-以他的文学观为中心-，韩国史论 5，首尔大学国史学科，1985 。

韩永愚，许穆的古学和历史认识-以东事为中心-，韩国学报 40，首尔大学国学史科，1985 。

李迎春，制服礼颂和眉叟许穆的礼论，韩国宗教思想的再照明（下），圆光大学出版局，1993 。

起到了很大的帮助，在这一点上与全面批判朱子学的尹鑴是不一样。⑲所以许穆的学问特性值得考察。

与许穆的学问性相关联的是其道统观和六经（五经+乐经）比较引人瞩目。在下面的叙述中可以分析其道统观和六经观：

> 子思孟子之后 圣人之道不传……宋时程氏朱氏治学 阐明六经之奥纖 委屈明白 恳恳复释 不病于繁蔓 此注家文体 与古文不同 其敷陈开发 使学者了然无所疑晦 不然圣人教人之道 竟泯泯无传 穆虽甚勤学 亦何所从而得古文之旨哉⑳

由上我们可以看出许穆的道统观。他认为自子思和孟子之后儒学的道已经断绝，通过宋代的程子和朱子，道才得以复活。这样的道统观与朱子没有什么差别，否定程子朱子之前和孔孟之后的汉唐儒学，将程朱与孔孟直接联系在一起，这一点与朱子的道统观完全一致。同时根据上述引文我们也可以看出许穆是通过对程子和朱子的注释来理解六经。㉑

尹丝淳，眉叟许穆的经世思想，《许眉叟的学艺思想论考》，1998。
金道基，眉叟许穆的经学思想，《许眉叟的学艺思想论考》，1998。
尹丝淳等，许眉叟的学艺思想论考，眉叟研究会，1998。

⑲ 金俊锡，许穆的礼乐观和尊君臣婢论，《朝鲜后期政治思想研究》，知识产业社，2003，31-32 页。在上述论文中将尹鑴分为第一类的反朱子学者（激进的朱子学批判者），许穆分为第二类反朱子学者（稳健的反朱子学者）。

⑳ 答朴德一论文学事书（庚辰作），眉叟记言，卷五，上篇，4a-4b。

㉑ 上述引用文中之后的内容中也讲到了这样的事实。“后来论文学者，芍不学程、朱氏而为之，以为非儒者理胜之文，六经古文徒为稀阔之陈言，穆谓儒者之所宗，莫如尧舜孔子，其言之理胜，莫如易、春秋、诗、书，而犹且云而者，岂古文莫可几及，而注家开释易晓也，穆非舍彼此而取此，主此而舍彼，惟平生笃好古文，专精积久，至于白首而所得如此”答朴德一论文学事书（庚辰作），眉叟记言，卷 5 上篇，4b-4a.这是批判当时人们虽然学习程子和朱子的注释却不能真正的理解六经的原意，反而远离了六经的本意。

另一方面，朱子学者在四书和五经中把四书放在前面，这不是排斥五经，而是将四书集注作为理解五经的阶梯，希望在五经的解释中坚持朱子及其弟子们的解释。从引文中可以看出许穆的经学观点没有从朱子学中脱离出来，而且从他的六经解释中很难找到与朱子学观点不同的独特解释。[22]因此，把许穆称为反朱子学者是不妥当的，反而放在朱子学的范畴之内比较合适。

下面我们从许穆有关理气论的论述中，考察其理气观：

（1）心体本虚 其理则实 感通无穷 届实理 虚者理之体 实者虚之用 气是理之气 理是气之理 天理自明者 其气浩然 理惛则气馁 理无外气 气外无理[23]

（2）出于理 理行与气 气无本声无臭 不息不贰 往而复来 其著者天地之化育 四时之代序 万物之始终 人事之盛衰 至栽培倾覆而兴灭系焉 此一往一来 消长之常也……

理无外气 气外无理 理不可见也 推其著者而求其故 则得矣 死生终始 兴灭盛衰 其故一也[24]

从（1）中可以看到，许穆像李滉一样把理分成体和用，同时强调理气不分。从这里可以看出他在理气论上采取同李滉和李珥两种观点相折衷的立场。从（2）中可以看出他认为气出自理同时又强调理气不分。

下面研究一下许穆的礼学思想。许穆礼学的特征是所谓“礼颂”，即在南

[22] 许穆对于尹鑴如此批判朱子学对经典的解释进行了强烈的反对（金俊锡前论文，33-32页，金骏锡认为许穆和尹鑴的这种差别实际上是激进的反朱子学和稳健的反朱子学之间的差别，两者在反朱子学的立场上是一致的）。

[23] 答学子，眉叟记言，卷 1，8a。

[24] 论理气，眉叟记言，卷 3，1a-1b。

人和西人之间展开的针对驾崩的国王应该穿多长时间丧服的服制争论问题。[25]围绕孝宗驾崩应服丧几年的问题，当时展开了己亥礼颂争论，许穆主张三年丧。这是因为把孝宗看作是仁祖嫡长子。这种区分士大夫之礼和王室之礼的做法在郑逑五先生礼说中已经出现。因此，可以说许穆是从郑逑那里继承的这种观点。[26]这种主张认为王室礼和士大夫礼不同，就算是次子继承王位的话也要看作是长子，更加强调国王的威严和权威。因此，一般来说，其政治的意义与王权强化论是相互联系的。

许穆的礼学立场是否在经世论层面上与王权强化论相关呢？他认为“古昔圣王之治 养民为先 养民则民安 民按则国安”，主张经世之道的根本方针在于养民。[27]问题是这个“养民”的具体方案是什么。许穆当时为了解决贡纳制的矛盾积极展开讨论，主张实施大同法。他如下表述自己的观点：

> 户布之弊 臣既略陈于前箚 而又有大不便者三
>
> 其一 公卿大夫士 与编户齐民 各计户出布以戴军布 纳之兵曹 事体紊乱 非先王忠臣重禄 体群臣之意也 邦国维持而不乱者 礼义也 礼义既亡 虽有关士如林 积货如山 不足恃也
>
> 其二 前榜万人出身 其本虽贱庶居半 即已出身为名 则其自处也 朝廷之待之也 皆以士大夫之末一朝出布 与编户齐民等 必心怒而群怨 一时不从新法者 可驱而罚之 其心不可胜也
>
> 其三 馆学诸生等 亦皆兵曹主管 计口收布 一如凡民无役 其心耻之

[25] 显宗代(1659-1674)的礼颂在己亥年和甲寅年间先后两次发生(己亥礼颂和甲寅礼颂)，但是，大体来看，从 1659 到 1674 年显宗在位的 15 年间一直持续着。

[26] 许穆认为王室应该更有尊严的内容在春秋义理论中有如下记载：“春秋之书，首言大一统，以明仁义之道，尊君卑臣，兴王道，正人纪，褒善纠邪，使乱臣贼子，禁其奸而不得私，春秋之教也，为人臣，不忠不严，朋党比周，悖道蔑法，以遂其私，春秋之禁也”，春秋大义勉学子，眉叟记言，卷五，12b。

[27] 眉叟记言，卷 51，4a。

亦非细故……

此法一行 国体大坏 人心大乱也 国坏民乱 而不能忘者 未之有也[28]

从上述引文可以看出，许穆极力反对大同法。其反对的理由是大同法侵犯了公卿士大夫的利益。他举了当时新生的贵族阶层和馆学儒生等一般阶层一起编户、服役的问题。这与其王权强化论相去甚远。可以看作是站在当时执政阶层的立场上，对社会变革的消极回应[29]。

通过下文他对身份观念的看法更能看出其思想的保守性：

百姓骚然 纷更既多 其中言兵事者 其事最大 其害最深……王都礼法之本 而衙门盛强 养兵满万 关士如林 又设万人之科 此科甚无义 农工商贾倆隶下贱 皆得科目……自朝廷之本 以至四方 庶浅氓隶 名分紊乱[30]

许穆认为武科和门户大幅扩大，农工商一般人以及贱民阶层通过科举及第会造成了名分的紊乱，从而极力反对。因此把许穆与实学者联系在一起是很不恰当的。

但是，不能说许穆没有为养民提出任何对策。他提出通过减轻庶民负担的措施来取代大同法。主要有以下观点：

（1）由军政积弊 物故卒有征布 褓负儿无无役 此弊盖其来已久 以此陈言者 亦非一二 而卒为有司诸臣所沮 臣穷惜之 四方赤子

[28] 论户布第二 00，眉叟记言，卷 52，12a-12b。

[29] 他说“又中外多事，都案五家之牌，筑城诸要害，一时并作，不堪命，四方骚然”（陈情弊箚），可以看出他对当时希望彻底清查户口的五家牌法是持反对立场的。

[30] 自序二，眉叟记言，卷 66，7a-8b。

冤苦积久 虚薄之余 何补于经费 而不独免也 物故之卒 何恃与胜败而不脱役 何宜于强战而不待壮也 度免百十 民悦服万千 国家之力也 收人心感天和 莫善于此也[31]

（2）今之屯田 皆在内地膏坏垦田 屯卒日众 四方避役逃赋者皆是户口日亡……王城之内武卫太盛 屯田渐广 邦赋日削……方今国之所急 在兵事 百姓怨苦 在病政 度地经费大空 才兵食[32]

在（1）中可以看出，许穆认为废除幼儿和死亡者的军役是最优先的课题。这是对民有利之事。事实上这些人本来就不应服兵役，而是政府非法向他们要求的。因此，这个方案不是说积极的改革方案，而是改善当时混乱制度的方案。

从（2）中可以看出，他主张废除那些不是边疆的内地屯田，减少首都的军队数量，减轻百姓的负担。但是，这个办法很难说对减轻财政紧迫和减轻老百姓负担有什么益处。在这里，他主张废除屯田不是说进行土地改革，将土地分给耕作的人，而是因为这些屯田的收入掌握在军门的手里不归一般财政。因此只能看作是制度的改善，而不能将其视为改革。

再之，许穆对于荒政，即凶年产生的饥民，有如下主张：

方今之政，莫急于荒政 日见饥民无食死者相继 考之节序 麦秋在旬月之后 旬月无食 则流利饿孚不可计数 而两西畿甸之地 最急急 出令而救饿死殖民命[33]

像这样对“饥民”的政策是针对特定区域的临时方案，而不是从根本上解

[31] 陈时弊疏 记言别集 卷三，15a-15b。
[32] 自序二，眉叟记言，卷 66，8a-8b。
[33] 请先荒政疏，记言别集，卷 3，16b。

决问题。以上可以看出，许穆的经世论是非常消极的改善税务制度，其身份观念也非常保守。而且，他的礼论是与王权强化论相联系的，但在经世论中则找不到这样的层面。其中削减首都军人的主张反而与王权强化论的立场相悖。

三、畿湖学派

（一）金长生（公元 1548-1631 年）

一般认为金长生是栗谷李珥的弟子，是其学统的继承者和西人派礼论的奠基者。[34]他对于四端七情有着如下论述：

四端七情辨[示韩士仰]

退溪曰 四端理发而气随之 七情气发而理乘之 是阳村分书左右之意而或者因语类中朱子说 比而同之 此则不然 朱子说 盖谓人心主行气而发 到心主理气而发示尒 语示差异 何可与退溪说作一意看也 夫五性之

[34] 金长生的研究资料主要参考了沙溪全书（亚细亚文化社，影印，1982）。关于沙溪的其他研究著作如下：
金成俊，沙溪 金长生的生涯，百济研究 6（忠南大 百济研究所），1975。
柳承国，沙溪 金长生礼学的相关研究，金圭勇花甲纪念论集，1979。
张世浩，对金长生礼说的研究，高丽大学研究生院论文集，1981。
张世浩，金长生的理气心性说，哲学论业 8(岭南哲学会)，1992。
张世浩，金长生的礼意识，哲学论业 9（岭南哲学会），1993。
韩基范，沙溪金长生的生涯和力学思想，百济研究 20（忠南大学，白济研究所），1989。
郑玉子，17 世纪前期礼书的成立过程-以金长生为中心-，韩国文化 11，1990。
吴锡源，沙溪金长生的经学思想，沙溪思想研究，沙溪、慎独齐两先生纪念事业会，1991。
韩基范，沙溪金长生和慎独齐金集的礼学思想研究，忠南大学博士论文，1991。
李容浩，朱子学的大学解释的权衡：沙溪金长生的大学解释，朝鲜中期思想研究，京仁文化社，2004。

外无他姓 七情之外无他情 孟子于七情中 剔出善情 目为四端 非七情之外别有四端也 善恶之端 夫孰非情乎 其恶者本非恶 只是掩于形气 有过不及而为恶 故程子曰 善恶皆天理 朱子曰 因天理而有人欲 四端七情果是二情 而理气果互发乎 夫以四算七情为二情者 于理气有所未透故也栗谷曰 凡情之所发也 发之者气也 所以发者理也 非气则不能发 非理则无所发 盖气理相容 元不相杂…… 理者太极也 气者阴阳也 今曰太极与阴阳互动 则不成说话 太极阴阳不能互动 则谓理气互发 岂不谬哉㉟

从上述引文中可以看出，金长生驳斥退溪的理气互发说，彻底遵从李珥的气发理乘一途说。金长生在这一点上明显继承了李珥的观点。

但是，金长生并没有盲目尊从李珥的观点，他说：

经书辨疑序

余少而失学 及弱冠始读小学四子 以及六经程朱诸书…其所读经传多所未解 其於诸老先生之说 时有所疑 不敢强从 并皆随手箚记 以资省阅 或问之曰 先正训解 后学所当尊信 乃敢有议论于其间 无乃不可乎讲论义理 乃天下公共之 先贤亦常许之 盖于庸学或闻 可见矣……只欲诸公论难商定 以正其是非而已……万历戊午三月 沙溪老夫书㊱

可以看出，金长生并非盲目追寻先贤的学说，而是在经过仔细分析解惑后下结论的，其学术态度极为严谨。所以可以得知他接收李珥的观点也经历过这样一个过程。

下面来考察一下金长生对 17 世纪礼学中引起争论的王室礼和士大夫礼是

㉟ 沙溪遗稿，卷五，1b-2a。
㊱ 沙溪遗稿，卷五，4b-5a。

否应该相同的问题 。

帝王之家 异于士大夫之家 只以继统为主 不许召穆之次 尚矣 以孙继祖 古有礼也[37]

当今圣上之于先祖 虽曰亲孙 帝王之承统 无异于士大夫之家 既以旁支入继 则所继之君 便有夫子之道 所生之母 即为私亲 此 义理之彰明较著也[38]

从（1）中可以看出，金长生认为王室之礼与士大夫之礼不同 。从（2）中可以看出根据王室法制与士大夫的不同，当时作为君主的仁祖虽然是先祖的后孙但是因为继承了王统便形成了父子关系 。但是这与金长生的弟子宋时烈后来认为的王室礼和士大夫礼在根本上是一致的礼论观点不同，这一点后面还会详述 。

下面，再来考察一下金长生的经世论 。在政治上，其根本立场有如下的表述：

辞执义 乃进十三事书（甲子六月）

不揆愚陋 略具一箚 条陈十三事 庸替殿陛之 伏惟殿下垂察焉 一曰立大本 二曰恢旧业 三月尊洪范 四曰讲小学 五曰尽圣孝 六曰敬祀礼 七曰亲九族 八曰礼群臣 九曰亲德政 十曰革民弊 十一曰罢宣惠听 十二曰修军政 十三曰严禁卫[39]

[37] 书知事李延龟宴奏后，沙溪全书，卷 21，10a 。
[38] 答崔子谦示张持国政子容书（丙辰夏），沙溪全书 卷二十一，16b 。
[39] 沙溪遗稿 卷一，15b-16a 。

从上面列举的十三个条目来看，事关王权问题及有关社会变动时弊问题的有“9.亲德政，11.罢宣惠听，12 修军政 ”。首先看一下对“亲德政”问题看法 。

> 人君虽有尧舜之心 而不行其政 无以平治天下……光庙以后 诸司各出提调 以分大臣之权 其所以听证者 归于入草记 踏启者还下而已……复祖宗之旧 使一国之事 皆统于大臣 而回绝于圣衷[40]

在光海君统治时期，这一主张将分给各衙门的权限回收，由大臣总揽，再由君主直接决定 。在朝鲜前期实行的六曹直启制（君王直接掌管）和议政府署事制（宰相六曹掌管）中，这个观点比较倾向于后者，但是对当时的光海君来讲，这实际上是在强化其王权 。而且，这种主张与宋时烈所主张的由世道大臣总缆大权的见解不同 。

为了解决时弊问题，当时主张实施大同法 。在这个问题上，金长生在“罢宣惠听”条目中有如下的表述：

> 何谓罢宣惠听 今之宣惠大同 意者以为苏民裕国之制 莫过于此 臣窃以为未也[41]

在这里，可以看出金长生明确的反对实施大同法 。不仅如此，他甚至连赋税制度的改革也是不能接受的 。

在修军政项目中 ,对当时的兵役问题 ,他主张“殿下特令兵曹 稍明军政 渐服祖宗之旧焉”[42]，将恢复朝鲜初期的兵役制（市级兵役担当）作为最终目标 。

[40] 辞执义 仍进十三事书 （甲子六月），沙溪遗稿，卷一，23a-23b 。
[41] 辞执义 仍进十三事书 （甲子六月），沙溪遗稿，卷一，24b 。
[42] 辞执义 仍进十三事书，沙溪遗稿，卷一，27b 。

他反对为了增加兵役人数而实行户牌法，他说：

> 议者以为查定军民 禁民逃役 无过于号牌 号牌之法不行 则无以为军政 臣则以为不然....纪纲不立则威令不行 威令不行则私情大胜 豪强冒占之 巨室者隐匿之.....指拈文券 私相符同 一载文券 遂成公案 伪定一时而永失于后来 子子孙孙 竟非公家之物 其它自投于勋亲府及各司者 不知几许㊸

从上述引文中可以得知，他认为国家纲纪紊乱，实施户牌法反而会有依靠于豪强、居室、动亲府、各司等，使得他们永远不再成为军役的对象，所以他反对户牌法。这是非常保守的见解。做为其替代方案，主张用消极的渐进式方案，慢慢查处逃避军役者㊹。这是站在改善制度的立场上考虑的。

但是，金长生为了改善良民的兵役负担提出了如下改革兵役制度的方案：

> 若通計一國之男口 毋論大小貴賤 人出若干米斗 名曰軍食 出給軍丁五十斛 使之優其衣食 資其弓馬 在家而絶官家誅求之苦 出外而無妻子冬餒之念 庶足爲優惠之一道耳㊺

男子不分长幼贵贱，每人征收少量的米粮，用以补助服兵役者，每人发放50斛或其他费用以维持生计。这种提案可以说是一种户布法，是对赋税制度的改革，同时因为对男子不分长幼贵贱，还可以看作是对身份制度的部分否定。在这一点上，金长生与南人派的郑逑、许穆相比具有其进步性。

㊸ 辞执义 仍进十三事书，沙溪遗稿，卷一，27b-28a。
㊹ 辞执义 仍进十三事书，沙溪遗稿，卷一，28b。
㊺ 辞执义 仍进十三事书，沙溪遗稿，卷一，30a。

（二）宋时烈（公元 1607-1689 年）

宋时烈晚年被发配济州岛时，路过连山金长生的墓地，给自己的师傅宋时烈呈献了这样的一段文章，从中我们可以看出宋时烈的道统观 。

己酉過连山 遣門人....操文告于沙溪先生墓 文曰 門人宋某 得罪于朝廷 遠謫耽羅 憂過高井 文元公沙溪先生之墓...不敢登拜 使....操文而告曰....竊惟 集群聖而大成者 孔子也 集群賢而大成者朱子也 前後聖賢 其揆雖一 然其博約兩至 功力俱到 無一不合於堯、舜、禹以來大聖之道 則未有若朱子之專者也 以故栗谷先生之學 專出於此 嘗曰幸生朱子之後學問庶幾不差 唯我先生實承其統緒矣 竊瞷於講論之際 雖周程張子之說有異同則不無取舍矣 嘗曰 微朱子 則孔子之道不明 不明則不傳矣 惟玆小子耳熟而膺服 以爲雖聖人復起 不可以易斯言也[46]

从上面的引文可以看出，宋时烈的道统观按照“孔子=〉朱子=〉李珥”的顺序进行 。隐约表明这一道统又是受到金长生思想影响的 。

以这样的道统观为基础，在“四端七情”的争端中，宋时烈说过下面一段话，表示了他倾向栗谷李珥的观点 。

朱子所謂 動處是心 動底是性 處·底二字 是當時两下辨說之語勢也 蓋曰 動者是心 所以能動之物是性 語錄 處字與者字相近 底字與之字相近 故處與者字 底與之 語類多互用之矣.....心是氣而性是理[47]

[46] 年谱，宋子大传，卷十一，11a-11b 。
[47] 与李汝九（辛亥 5 月 19 日）别纸，宋子大传，卷九十，11b 。

这是考察朱子语录中的例子，将“动底是性”解释为“动之是性”，“动处是心”解释为“动者是心”。这种解释是说“心”即“气”，“性”即“理”，进而否认李滉的理气互发说，支持李珥的“气发理乘一途说”。但宋时烈并不是完全推崇李珥的学说，它对于李珥所谓四端是纯善以及七情中善恶交杂的观点，作出如下反驳：

> 其实 ‘四端固出于性也 七情亦出于性也’ 子思曰 发而皆中节谓之和 朱子释之曰 其未发则性也 又曰 性之发用 非情而何 其序 以道心原于性命 则此两性者 同欤异欤 此性者 与孟子所谓性 同欤异欤 栗谷先生 于此辨论甚详 而但以四端为七情中中节者而言 此为未安 朱子曰 恻隐·羞恶 有中节·不中节 是则四端亦有不中节 岂栗谷未之见耶 大抵以中庸·孟子 合而观之 则七情 四端 皆出于性者也 故朱子曰 仁自是性却是爱之理发出来 方有恻隐 此岂非四端七情合一之意也 惟其发出之时理乘气而发 而四端不为气所掩 则谓之理之发 七情或掩于气而不为直遂 则谓之气之发 ‘其实 四端之不中节者 亦可谓理之发 不可执一而论也....如曰 四端·七情 皆出于性 而皆有中节·不中节 其中节者皆是道心之公 而其不中节者皆人心之危也’[48]

引用文开头的“四端故处于性也，七情亦出于性也”是批判李珥观点的。但是，在此段话中可以看出，四端中有不中节的部分，他认为四端七情中中节的部分为道心，不中节的部分指人心。

在这里，应该注意的是宋时烈说“朱子初年，以人心为人欲，晚年则以为形气之私指食色等而言”，[49]把人心和人欲区分开来。仅就这一点，虽然无从知

[48] 退溪四书质疑疑义，宋子大传，卷一百三十三，17a-18b。
[49] 与李汝九（辛亥五月十九日）别纸，宋子大传，卷九十，11b-12a。

晓两者的意义如何不同，但他在“己丑封事”中有清晰的说明：

> 盖人欲本于天理 故由天理而少差 则流于人欲矣 故飲食者天理 而因飲食而极口腹者人欲也 男女者天理 而因男女而纵于色者人欲也 宫室者天理 而峻宇雕墙者人欲也 尊卑者天理 而尊君抑臣者 人欲也.....毫忽不察 则自谓天理 而不知其入于人欲矣[50]

由此，他认为人心来自于天理，与食欲和性欲是一样的，因此人心本身并不应该被否定，而是认为这些欲望太过则会变成人欲。所以，这种观点与其老师金长生相比，更趋向于朝着积极进行制度改革的方向发展。

下面，看一下宋时烈的礼论。他针对王室服制的问题，提出了这样的观点：

> 服之降 是明嫡之义也 统之移 是尊君之道也 今鑓·穆辈 必曰服降则统不在此 以为基祸之张本 其亦惨矣 帝王之家 长子承统则参矣 众子承统则朞 其余则节而无服 今谓仁祖当为孝庙朞云者 是以不承统之众子服之耶 如孝庙不承大统 则当为无服矣 何可谓当为朞耶 其谓之当为朞者 以承统故也 ‘以士夫言之 次子承重则其父当服朞 而其家之统 仍传之次子之子与孙 岂可以服之降 而谓之统不在此’ 尹鑓其中之稍黠者 故知其说之穷 而三变其说 为子可得臣母之说 如穆只以服降统降之说 最利于恐动主听构成史祸 故以此公诵阴嗾 而余人争为傳会 以睹其利.....父子·君臣·兄弟 固是天叙之大伦也 兄亡弟及 是统不可节 而出于制变之道也 其理虽如此 而兄弟之伦 不以存亡死生而有异 故弟虽承统 而兄之为兄自若也 庚子 时烈之献议 因檀弓免子游衰者 特以明昭显虽统絶而孝庙之待之以兄 服之以兄 而夺其宗如武王然矣 旣谓之夺则是适于权

[50] 己丑封事，宋子大传，卷五，8b。

而非经常之道 可知也 然则檀弓免子游衰者 是言守经之道 而明服降之所由也 圣庶夺嫡云者 是圣人达权之道 而明其传统之在是也[51]

上面引文的核心的问题是“以士夫言之，次子承重则其父當服朞。而其家之統，仍傳之次子之子與孫，豈可以服之降而謂之統不在此。”这一部分是根据士大夫之礼来说明王室之理的内容。这与当时许穆、尹鑴主张的士大夫之礼与王室之礼应有区分的观点不同。其中，许穆认为若按宋时烈的主张，把孝宗看作是嫡长子，让孝宗服丧时穿朞年服的话，就相当于否定了其继承王统的地位。宋时烈主张是将孝宗丧服时间减少到朞年，孝宗仍然是按照“仁祖⇒孝宗”这样的顺序继承的大统，因此，这样看来王室之礼与士大夫之礼没有区别。所以，在认为王室之礼与士大夫之礼没有区别的层面上，宋时烈与其老师金长生是不同的。前面分析过，金长生主张士大夫之礼和王室之礼不同。

有趣的是，宋时烈主张的王室之礼与士大夫之礼相同的观点与退溪李滉的立场相同。在这一方面，宋时烈有如下表述：

退溪李先生 于明庙丧 始谓仁宗王后 当为嫂叔之服 及闻奇高峯之说 卽改初说 以为当为母子服 而犹曰岂有不止于朞年之理乎 盖虽是母子而非正体也 故当为朞年 夫岭人 于退溪之说 虽或违于古礼 亦不遵用....独于此 弃之如弊履 甚可怪也[52]

从上面的引文中可以看出，李滉最初主张仁宗的妃子应该为明宗着嫂叔之服，后又改为应该着母子之服。但是依然主张朞年服，其理由是“既然明宗继承了仁宗的王统地位，就应该将明宗同仁宗的妃子看作是母子关系，但非是亲

[51] 礼说，宋子大传，卷一百三十四，11a-12a。
[52] 礼说，宋子大传，卷一百三十四，10b。

生母子关系”。因此，宋时烈强调自己的主张与李滉的观点相同，同时又置疑“当时岭南的南人为什么同意了许穆和尹鑴等的主张？”[53]

下面看一下宋时烈的经世学。他对王权和神权的关系如同前面所说的“己丑封事中”中的“尊卑者天理，而尊君抑臣者人欲也”，认为提高君主而压制臣下是人欲。[54]这是对君主和臣下关系的一般论，但却他强调宰相的重要性。

“臣又惟 人君之職 莫大於论相.....朱子嘗以人君论相之說 進於君曰 “當轮相者 求其適己而不求其正己 取可愛而不取可畏 則人君失其職矣”[55]

宋时烈引用朱子的话说，君主需先正身，再择人录用，如果因为是自己畏惧的人物就不选择录用的话，便没有尽到自己的职分。这句话实际上是把宰相放在了君主之上，主张实行宰相指导君主的政治体制。宋时烈写信告诉金永叔说：

> 殿下自度力量时势 其于继志述事之道 如不可企及 则须择臣僚之入于时样者用之 以了一时事 其余不合于圣意者 一皆舍之 可也[56]

这也是宋时烈在经筵上向显宗进言的内容。当时继承孝宗大位的显宗尚年轻，宋时烈在经筵上向显宗进言，为了使显宗继承前王之志向（对清朝复仇雪耻）而对大臣委以权限，对不符合自己意愿的事情置之一边。即主张把统治大

[53] 宋时烈对李滉礼说的评价是否恰当还应该仔细考察。如果说宋时烈的解释是正确的话，那么将王礼和士礼区分开的这种南人礼论观很难说是来自李滉，而是来自郑逑。当时这种观点与岭南南人的观点相吻合。

[54] 己丑封事，宋子大传，卷五，8b。

[55] 三疏（辛亥，10 月 23 日），宋子大传，卷十四，16b。

[56] 答金永淑（戊申 11 月 10 日），宋子大传，卷七十三，25a-26b。

权交与宰相，可以说是以宰相为中心的政治论[57] 。

另一方面，对于兵役问题，宋时烈提出了如下观点：

二月(壬戌)己巳 入侍熙政堂

大臣诸宰 以户布事 各陈意见 先生曰 百姓至愚而神 若知朝廷本意只在于恤军役 而不在于聚财物 则似不号怨 而但分辨兩班·庶孽 或收布定军之际 必多难处之事 亦不可猝然为之[58]

从上面引文看来，他对户布法的宗旨持赞成态度。但是，要划分贵族和庶人，却不是那么简单。上面的引文是 1682 年(壬戌)2 月在熙正堂进次考试的时候，他对肃宗提出的改进建议。他的这一主张在四年后仍然没有变动。[59]不仅户布法，宋时烈对大同法也表示赞成。

问 潜谷之设大同法 可谓善矣 而愼斋之立异法去国 何也

曰 此则愼斋初不知大同之如何而至于斯[60]

宋时烈在赋税制度改革论中之所以赞成户布制，其一是受其先师金长生的

[57] 对此，金俊锡在前面的书（朝鲜后期政治思想史研究）中用“世道宰相论”来表现。这与郑道传的主张一致，士林派赵光祖及李珥也在这一脉络中理解的。笔者同意这种主张。

[58] 年谱，宋子大传，附录，卷三，34a。

[59] “问闾港之人上传，以为先生请于朝，将以征布于儒士云，未知信否，先生曰，吾曾无此言于朝廷，然朱子尝曰，岂有终年安坐而不输一钱之民乎，以此观之，今日之称儒而无役者，实为国家无政之故也，有田则有租，有身则有庸，事理之当然，儒士征布，岂非当然只事乎”，语录，与崔慎禄问答之记录。

[60] 语录，崔慎禄（上），宋子大传，附录，卷十七，30a。

影响，其二是经过与其朋友俞棨紧密的讨论。[61]西人山林系（山党）虽然总体上看比西人汉党要消极，但是至少在兵役问题上，已经从金长生开始积极谋求制度改革方案了。而且，从上面的内容可以看出，宋时烈在大同法的问题上也不同于其师傅金长生的儿子金集，只是采取了赞成的立场。因此，这意味着山党和汉党两系消除了立场上的不同，大同法得以在全国范围内实行。英祖时均役法也得以实行。朝鲜后期大同法和均役法等赋税制度的改革最终使西人（老少分党以后的老论）占据了主导地位。

在赋税改革中采取积极立场的做法，这对忠实地遵从朱子的宋时烈来说是非常理所当然的事情。而且，在 17 世纪社会变动的种种矛盾中，这些措施可以说是统治阶层在立场上作出的一定让步。但是，宋时烈的观点却不能仅仅从进步的层面来理解，他对土地改革持怀疑态度。

> 问 若非平原广野 则难行井田之法也 如我国山多崎岖 决不可施以井田 柰何
>
> 先生曰 箕子画为井地 其址尚存于平壤 则何以山多而不可行乎 地虽崎岖而计其亩数 分授八家 使之同力合作 则井田之法 恐无不可行之地也 但后世人物益繁 地少人多 恐难行井田之制 故朱子尝以为 必经大乱 人物戡少 然后可行井田耳[62]

从上面可以看出，宋时烈认为在当时人多地少的情况下很难实行井田制或者相关的土地改革。而且他把朱子的话作为自己主张的基础和后盾。所以，宋时烈虽然主张对赋税制度进行积极的改革，但是对土地改革却持否定态度。17 世纪，畿湖南人派的韩百谦已经根据箕田论（箕子 井田论）进行了土地改革的

[61] 金俊锡，宋时烈的世道政治论和赋税制度的釐正策，前书，337 页。
[62] 语录，崔慎禄（上），宋子大传，附录，卷十七，20a。

理论和实证性的准备，柳馨远又对其具体化，在《磻溪随录》中积极的主张土地改革论，并将其作为整个理论的基础。与此相比，宋时烈的立场则显得过于保守。[63]

四、结语

上文所述内容可简单整理如下：

（1）比起李滉的理气互发说，郑逑更加倾向于栗谷李珥的气发理乘一途说。

（2）郑逑的王室之礼和士大夫之礼分离之观点不是受李滉的影响，而是根据研究提出的独特见解。

（3）郑逑的经世论虽以恤民为基础，但其手段不过是通过治军来省赋而已。在这里，治军的根本在于君主的决心，所以郡主只要下定决心紧抓纲纪即可。他的经世之道实际上是对赋税制度运营的改善而已。

（4）许穆的经学停留在朱子学的范畴之内，在理气论上采取了折衷李滉和李珥观点的立场。

（5）许穆的礼论表面上似乎是分离王室之礼和士大夫之礼来强调王权的尊严，实际上不能说其为了强化王权而与经世论联系在一起。

（6）许穆的经世论在赋税制度改善的层面上是非常保守的，在身份观念上也是站在贵族立场上的。

---

[63] 所谓西人宋时烈的经世学比南人进步的评价在下面的著作中早已阐明过：
池斗焕，朝鲜后期户布制论议，朝鲜时代思想史的再照明，图书出版社，历史文化，1998（〈韩国史论〉19，1988 收录）。
但是，很难说南人派一律都是保守的，同样属于南人的许穆和尹鑴的立场有必要在思想史上严格的区分。虽然笔者同意许穆的立场是保守的，但是尹鑴积极进行土地改革和身份改革的观点与柳馨远是一致的。

（7）金长生在四端七情问题上支持其老师李珥的气发理乘一途说 。但是，这个立场不是说全面接受而是在自己研究的基础上下的结论 。

（8）金长生认为王室跟士大夫之礼是不同的 。这与其弟子宋时烈认为王室之礼与士大夫之礼本质上相同的观点不同 。

（9）金长生以贵族阶层的利害得失为理由反对实行户牌法，其主张实行户布制的立场相比郑逑 、许穆而言是进步的 。

（10）宋时烈主张“孔子⇒朱子⇒李珥”的道统观，并且认为道统经过金长生传到了自己 。因此在四端七情的论争中支持李珥的学说，但是，修改了李珥的部分观念，认为四端之中有不中节的部分 。

（11）宋时烈的礼论认为王室之礼和士大夫之礼没有什么区别 。这种将王室礼和士大夫礼相统一的观点与其老师金长生不同 。

（12）宋时烈不仅支持户布制，而且支持大同法，这比金长生更前进一步 。宋时烈的经世论积极支持赋税改革但却否定土地改革 。从这两点来看宋时烈的经世论忠实地继承了朱子的观点 。

下面综合探讨郑逑 、许穆 、金长生 、宋时烈四位学者在韩国思想史上的地位，以及朝鲜实学和性理学的有关情况 、经世学和经学理论上的连贯关系等问题 。首先看一下他们在韩国思想史上的地位 。

16 世纪形成的朝鲜性理学其本身并不是统一的 。在朝鲜性理学的形成过程中，受到南宋时期朱子学和北宋邵庸 、张载的影响很大 。而且，还吸收了明朝罗欣顺的学说和阳明学，并受到这些学者一定的影响 。罗钦顺和阳明的学问从明代前期教学化式的朱子学体制中脱离出来，开始为明朝后期的各种矛盾寻找新的对策 。16 世纪的朝鲜实际上与明朝面临着相同的问题 。

在这种外部思想的影响下，为了解决 16 世纪朝鲜社会内部变动中产生的各种矛盾，栗谷李珥忠实地继承了朱子性理学的理论，并且更进一步的发展和完成了其理论 。朱子学原来对“理气不分”和“理先气后”这两个层面都认同 。但是，李珥在这其中更加强调了前面的理气不分 。这就在四端七情论中产生了

“气发理乘一途说”。李珥在整理其学说的过程中受到了罗欣顺学说的影响。李珥的学说又进一步发展为现实的改革论。但其学问立足于朱子学的体系，所以其改革论很难正面否定地主的田户制和身份制。

另一方面，李滉创造了理有体用的独特学说，在朱子学“理气不分”和“理先气后”中强调理先气后。在这种立场之下，他将四端七情论归结为理气互发说。虽然李滉在创造自身学问的时候与弟子奇大升的辨论比较重要，但是他也受到了阳明学的影响。他批判阳明学，但阳明学良知能动的实践性与他的理发理论却非常相似。可以说阳明学的问题被朝鲜时代的朱子学者们作了新的诠释，从而形成了理发的理论。但是，单凭李滉的这种哲学是不能解决现实的制度改革问题的，退溪哲学在任何时候都要立足于道德伦理层次上的实践才能成立。

另一方面，花潭徐敬德继承和发展了邵雍、张载的学问，确立了朱子学中另类性质的性理学说。这一学说大体来讲就是“气一元论”的性质。但是，这种以气为基础理解的学说在现实改革中很难展开。应该有能动的实践性作为担保。徐敬德的弟子中虽然有能动的吸收阳明学的人，但是，可以判断，在这一阶段，花潭学和阳明学是相互分离的。这两者的结合是在 17 世纪后期通过两种途径进行的。一个是从北人中转向南人的集团（畿湖南人中的进步阶层）。一方面他们将李滉能动的实践性和花潭学的气一元论结合起来，另一方面又结合了阳明学和荀子的思想，展开了对朱子学经学的批判。本文中虽然没有论及其详细内容，但其发展脉络是“韩百谦⇒柳馨远、尹鑴”。

另外一个是继承了西人中牛溪成浑（与李滉相似）的学脉。他们一方面吸收阳明学，另一方面吸收周礼，一方面进行批判地继承，对朱子经学也是批判性地继承发展。[64]西人和老论少论产生分歧的时候，这个集团大体上倾向于少论。这个学派中出现了像朴世堂这样的少论派实学者。在他之前还有少论派实

[64] 关于成浑的学问和成浑学派的问题可以参考下面的著作：
黄义东，牛溪学派研究，徐光社，2005。

学者赵翼。对这个派别，本文中也未涉及。

本文中所言及的岭南南人派有郑逑、许穆，还有西人派金长生、宋时烈，其经学都是在朱子学的范畴之内。这其中郑逑、许穆在经世论的层面上对赋税制度的改善上持消极保守的立场，与他们相比，西人派的金长生、宋时烈等有着改革赋税制度的进步因素。特别是宋时烈比其老师金长生更进一步，连大同法都表示赞成。但是，宋时烈与实学家们的观点不尽相同，他对土地改革持否定态度。宋时烈时代，仁祖政变以后的西人山党和汉党的经世论立场的差异是：山党与汉党之间立场的差异逐渐消除，这种和议使得 17 世纪大同法的全国性实施变得可能，同时英祖时代的均役法也得以实施。

下面，以上面的论述内容为基础研究一下朝鲜性理学有关的内容。朝鲜实学有三个脉络，就是上面所说的畿湖南人派（韩百谦⇒柳馨远、尹鑴）和少论派（赵翼⇒朴世堂）以及老论派（北学派）。畿湖南人派是 17 世纪前期开始的，少论派是 17 世纪后期开始的，而老论派则开始于 18 世纪中叶。

按照学派来看，畿湖南人派的实学以徐敬德的学问为基础而建立，结合了李滉的理发说，并且渐渐的受到了周礼学、阳明学、荀子学的影响。由此分析，17 世纪的畿湖南人派实学与 16 世纪朝鲜性理学有着延续和断绝这两个方面的意义。17 世纪的少论派实学是以成浑的性理学为基础，并吸收阳明学和周礼学构筑的新的经学。所以，17 世纪少论派的实学与 16 世纪朝鲜性理学也有着延续性和反权威性两个方面的特点。

18 世纪中叶形成的老论派实学（北学派），从学派的角度看属于洛论（人物性同论），但是，从洪大容来看，完全克服了朱子学中因气质而产生的差异，主张人物性均论，并将其与名物度数之学（源自于赵圣基）及周礼学结合起来。从这一点来看，北学派的实学也是与朝鲜性理学有着延续和断绝两个层面。

下面，看一下经世学和经学的逻辑连贯关系等问题。关于实学的渊源，有

人将其与李滉的主理派相联系，有人与李珥的主气派相联系。[65]但不管是归结到哪一个脉络上都是不恰当，那就是前面我们所考察的实学派的三个脉络。由上文的论述我们可以看出，多种多样的因素影响了朝鲜实学的派别。站在今天的立场上，实学虽然是一个统合的概念，但是它并未形成一个集团或展开统一的活动。从学问的连接意识上来看是有些片面的，就算到了老论派的 18 世纪中期他们三个集团的相互关联意识也没有多少，而是各自通过自己的方式来克服性理学的困难，而且 16 世纪的朝鲜性理学自始至终对他们都有着影响。特别是 18 世纪后期，老论派北学派的实学者和畿湖南人派的实学者在政治上基本处于对立的状态。

最后，看一下朝鲜时代学统的意义。最近，关于退溪学派经过了“郑逑⇒许穆”又与畿湖南人相联系，而且这一点与实学的渊源有关。这一观点近来很受人瞩目。但是，这种系谱是在 18 世纪后半期畿湖南人派在荡平政局中试图确保自己立场的政治意图中产生的，不能看作它反映了 17 世纪的状况。

如前所述，在礼论的层面，李滉和郑逑之间很难能找到连接性，许穆与畿湖南人派的实学者在经世学的层面上完全处于相反的位置。从大的方面来看，很难说他的经世学超出了朱子学的范畴。所谓的“李珥⇒金长生⇒宋时烈”的栗谷学派系谱虽然与 17 世纪的实学一致，但是金长生的礼论与宋时烈不同。所以认为 17 世纪礼颂问题与栗谷学派的哲学性质相关是非常牵强。反而可以说其产生于 17 世纪南人和西人的政治关系中。对南人来说也是同样，退溪学派的哲学性质很难与南人的礼论连接起来。朝鲜中期以后，学派和党派之间相互结合，联系密切。但是，学派并不是直接分化为党派，根据不同的角色和政治目的形成一个党派，从而不少人改变了自己本来学问主张。从这种层面来看，南人派

[65] 主理说有提高了李滉学派而贬低了李珥学派的嫌疑。如果说主气的话可能会产生气一元论这样的误会所以说主理。所以尽管主理、主气的用语不太妥当，但本文中不作论述。

比西人派要大得多。仁祖政变以后，处于政治劣势的集团们为了对抗西人而跨越学派和政治上的差异组成联合战线，打着李滉的旗号重新组合起来，这样的集团便是南人。在庚申换局以后，畿湖南人为了生存将其宗主确定为许穆，排斥尹鑴、许积的学派，重新整理了自己的系谱。在他们所谓的畿湖南人中，经过清论、明祖时代的吴光运与正祖代的蔡济贡联系了起来。这样，畿湖南人的系谱通过蔡济贡最终得以确立。这是实学研究中产生种种混乱的原因之一。现在我们应该以批评的眼光看待这个以政治为目的而建立的人为的系谱。[66]

（作者系韩国　亚洲大学 人文学部教授/邢丽菊 译）

参考文献

《寒冈先生文集》，《眉叟记言》，《沙溪全书》，《宋子大全》。

金成俊，〈沙溪 金长生的生涯〉，《百济研究》6（忠南大 百济研究所），1975。

柳承国，〈沙溪 金长生礼学的相关研究〉，《金圭勇花甲纪念论集》，1979。

张世浩，〈对金长生礼说的研究〉，《高丽大学研究生院论文集》，1981。

张世浩，〈金长生的理气心性说〉，《哲学论业》8（岭南哲学会），1992。

张世浩，〈金长生的礼意识〉，《哲学论业》9（岭南哲学会），1993。

韩基范，〈沙溪金长生的生涯和力学思想〉，《百济研究》20（忠南大学，白济研究所），1989。

郑玉子，〈17 世纪前期礼书的成立过程-以金长生为中心-〉，《韩国文化》11，1990。

吴锡源，〈沙溪金长生的经学思想〉，《沙溪思想研究》，沙溪、慎独齐两先生纪念事业会，1991。

[66] 畿湖南人派的学脉有必要按照“韩百谦⇒柳馨远、尹鑴⇒李瀷⇒星湖左派⇒丁若镛”这样的顺序明确的整理出来。在韩百谦和柳馨远学问之中也应该集中寻找北人派学问和徐敬德的影响。这些问题以后再一一阐述。

韩基范，〈沙溪金长生和慎独齐金集的礼学思想研究〉，忠南大学博士论文，1991 。
李容浩，〈朱子学的大学解释的权衡：沙溪金长生的大学解释〉，《朝鲜中期思想研究》，京仁文化社，2004 。
尹丝淳，〈栗谷思想的实学性（上）〉，《韩国思想》11，1974 。
尹丝淳，〈韩国实学思想的哲学性〉，《亚细亚研究》56，1976 。
李佑成，〈初期实学和性理学的关系〉，《东方学志》58，1988 。
郑斗元，〈磻溪 柳馨远实学的哲学著述：物之理的主宰性和以田为本〉，《韩国的思想和文化》7，2000 。
刘奉学，〈北学思想的形成及其性质〉，《韩国史论》8（首尔大学 国史科），1982 。
丁淳睦，〈寒冈郑逑的教学思想〉，《韩国的哲学》13，1985 。
徐守生，〈寒冈郑逑的礼学〉，《韩国的哲学》13，1985 。
崔成灏，〈寒冈的持敬论〉，《韩国的哲学》13，1985 。
金恒洙，〈寒冈郑逑的学问和历代纪年〉，《韩国学报》45，1986 。
李相弼，〈寒冈的学问性向和文学〉，《南冥学研究》 创刊号，1991 。
琴章泰，〈寒冈郑逑的礼学思想〉，《儒教思想研究》4.5，1992 。
高英津，〈郑逑的五先生礼学分类〉，《朝鲜中期礼学思想史》（4 章 3 节），韩吉社，1995 。
琴章泰，〈寒冈郑逑的思想〉，《退溪学派的思想（1）》，集文堂，1996 。
李佑成，〈解题〉，《国译 眉叟记言（1）》，民族文化推进会，1978 。
郑玉子，〈眉叟许穆研究-以他的文学观为中心-〉，《韩国史论》5，首尔大学国史学科，1985 。
韩永愚，〈许穆的古学和历史认识-以东事为中心-〉，《韩国学报》40，首尔大学国学史科，1985 。
李迎春，〈制服礼颂和眉叟许穆的礼论〉，《韩国宗教思想的再照明（下）》，圆光大学出版局，1993 。

尹丝淳等，《许眉叟的学艺思想论考》，眉叟研究会，1998 。

Studies on Confucian Classics and Social Thoughts in Early 17th Century Choson Scholars

Cho, Sung-Eul

First, It seems that Cheong Ku adopted Yulgok School's philosophy, even though he belonged to T'oegye School.

Second, Cheong Ku's viewpoint that the royal rituals should be differentiated from those of literaties, was not derived from T'oegye but established by Cheong Ku himself.

Third, Cheong Ku's social thought was limited to the level of the manage improvement of tax system.

Fourth, Heo Mok's Study on Confucian Classics was in the boundary of Ch'ushi's Confucianism, and we tried to reconcile T'oegye's philosophy with that of Yulgok.

Fifth, Heo Mok's theory of Confucian rituals seems to have paid more attention to royal prestige, but it was not linked to the strengthening of royal power.

Sixth, Heo Mok's social thought was limited to the level of the manage improvement of tax system. Moreover, his view on the status system was very conservative.

Seventh, Kim Chang-Saeng, supported his teacher, Yulgok's philosophy.

Eighth, Kim Chang-Saeng thought that the royal rituals should be differentiated from those of literati.

Ninth, Kim Chang-Saeng supported the Household Cloth Tax. In this respect he was more progressive than Cheong Ku and Heo Mok.

Tenth, Song Shi-Yeol that Yulgok, Kim Chang-Saeng and himself were the

orthodox successors of Confucianism.

Eleventh, Song Shi-Yeol revised Yulgok's philosophy partly, even though Song Shi-yeol mainly supported Yulgok's philosophy.

Twelfth, Song Shi-Yeol thought that the royal rituals should be the same as those of literai. In this respect he was s different from his teacher, Kim Chang-Saeng.

Thirteenth, Song Shi-Yeol supported not only Household Cloth Tax but also Tae-dong Act (to change corvée to rice tax).

Key Words : Lich'i, Studies on Confucian Classics, Theory of Confucian Rituals Social Thoughts, Cheong Ku, Heo Mok, Kim Chang-Saeng, Song Shi-Yeol

王夫之的《周易》诠释与明清学术嬗变

张学智

中文提要：王夫之痛感明代经学极敝，学者以理学取代经学的弊端，力图恢复经学奠立价值系统，规范礼乐制度，指导修身治世的作用，以经典注释扭转明代语录之学，将宋明理学重视价值传统，重视人格修养，重视身心体验和形上关怀的特点与儒家的注经传统统一于一个载体上。王夫之的《周易》诠释以《周易》尚有、尚动、尚生生之流行的哲学重建儒家思想，澄汰儒家思想中的佛老影响，为新的时代建立学术典范。他的乾坤并建的学说对气本论的褒扬，对佛道和阳明后学的批评，对朱子学的张扬，处处都与明末的时代风气相呼应，对清初的学术内容具有引导作用。

关键词：王夫之，《周易》诠释，价值传统，经学，明清

17 世纪在中国历史上是一个“天崩地解”的时期，这主要表现为明清两朝的递嬗和学术形态、治学风气的改变。这种改变首先在黄宗羲、顾炎武、王夫之等明清之际杰出的思想家的学术实践中表现出来。王夫之对这种改变的发展趋势是清醒的、自觉的。他以他的易学诠释应合了这种改变。

王夫之的易学诠释突出地表现在以下方面：一、以经典注释扭转明代语录之学，为儒学树立新的治学典范；二、以主有、主动、主生生之化育的哲学批判佛老的虚无和邵雍的先天学，重建儒家哲学刚健笃实的面貌；三、以物本论批评阳明后学，回复朱子学的正统地位；吸收宋明理学重视价值传统，重视人格修养，重视身心体验和形上关怀的特点，将它灌注于经典注释中。这些方面对此后的易学研究乃至整个儒学的面貌产生了影响。

一、语录之学与经学传统

王夫之痛感明代经学极敝，学者以理学代经学的弊端，力图恢复经学奠立价值系统，规范礼乐制度，指导修身治世的作用。本来经学在儒家各种学问中处于最为基础的地位。近代著名经学家皮锡瑞曾论述汉代经学的作用说：“武宣之间，经学大昌，家数未分，纯正不杂，故其学极精而有用。以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇当谏书，治一经得一经之益也。”①自汉至唐，经学始终是儒家各种学问的中心。至北宋理学崛起，经学尚与理学并行，当时第一流的理学家多兼治经。虽然是通过经学的形式发挥理学，但周敦颐、张载、二程、朱子，皆重视注经，不单以语录之学名世。此时学界主要注目的是他们的理学。他们讲理学的语录因有亲切直接、不拘时限、随机指点等优点，渐为学者尤其是他们的学生所重。特别是朱子，对语录之学的兴起与发展起了最为重要的作用。他曾经编集二程和上蔡语录，又曾辑录周、张、

① 《经学历史》，中华书局 1959 年版，第 90 页。

二程文集、语录中的重要话语为《近思录》，而此书自编定后一直是进入理学之堂奥的重要入门书。《朱子语类》的编定，更是把语录之学提升到一个前所未有的高度。元代人学问崇实，除讲学语录外经学著作也颇为可观。至明初，朱元璋特别表彰儒学，而又喜读宋儒之书，理学的地位迅速升级。永乐间颁行三部大全，作为科举之辅助。但此三部大全，识者嗤之，以为陋劣之书。②明代科举，沿用元代之制，以朱子学为功令，渐渐变注重“经明行修，博通古今，文质得中，名实相称”为注重四书中的义理与文辞。顾炎武说：“夫昔之所谓三场，非下帷十年，读书千卷，不能有此三场也。今则务于捷得，不过于四书一经之中拟题一二百道，窃取他人之文记之，入场之日，誊抄一过，便可侥幸中式，而本经之全文有不读者矣。率天下而为欲速成之童子，学问由此而衰，心术由此而坏。”③所谓“四书彰而五经晦，语录兴而经学亡”。明初诸儒，重实行而略著述。有所著述，皆其读理学诸书之札记，重在书中大意，及对诸语录的体验。最著名的如吴与弼的《日录》，胡居仁的《居业录》，薛瑄的《读书录》等。薛瑄甚至认为诸经之注疏和理学大意之发挥，至朱子已尽，后人只须依朱子所言切实躬行即可，无需再有撰作。王阳明崛起，力攻朱子支离，认为“六经者，吾心之记籍也，而六经之实则具于吾心。”④甚至以弟子读经书为历禁。⑤又认为朱熹悔其早年所作《集注》、《或问》：“晚岁固已大悟旧说之非，痛悔极艾。”⑥王阳明的《传习录》以语录形式讲述他的哲学思想，阳明后学以《传习录》为师门之教典，专意于语录之学。明中晚期以后，讲会活动日益活跃，讲者皆

② 参见顾炎武《日知录》卷十六《四书大全》条：“而制义初行，一时人士尽弃宋元以来所传之实学，上下相蒙，以饕禄利，而莫之问也。呜呼！经学之废，实自此始。”又《书传会选》条：“自八股行而古学弃，《大全》出而经说亡，十族诛而臣节变。洪武、永乐之间，亦世道升降之一会矣。”

③ 《三场》，《日知录》卷十六。

④ 《稽山书院尊经阁记》，《王阳明全集》上海古籍出版社 1992 年版，第 255 页。

⑤ 参见《与黄宗贤》，《王阳明全集》第 152 页。

⑥ 《朱子晚年定论序》，《王阳明全集》第 128 页。

用语录形式，所讲内容多致良知之义，经学益以晦亡。明代经学所可称述者，如季本、郝敬、丰坊等，所造皆不如宋元人。皮锡瑞即以宋以后为“经学积衰时代”，而明代之经学尤敝。“明所谓经学，不过蒙存浅达之流，即自成一书者，亦如顾炎武云：‘明人之书，无非盗窃。’弘治以后，经解皆隐没古人名字，将为己说而已。其见于《四库存目》者，新奇谬戾，不可究诘。五经扫地，至此而极。”⑦

明代语录之学之盛，亦由于明代科举最重四书；四书取代五经，实有其必然。《四库全书总目》说：“《四书大全》初与《五经大全》并颁，然当时程氏以《四书》义为重，故五经率皆庋阁。所研究者惟《四书》，所辨订者亦惟《四书》。后来讲章浩如烟海，皆是编为之滥觞。盖由汉至宋之经术，于是始尽变矣。”⑧与《五经大全》《四书大全》同颁者为《性理大全》，此书广采周、程、张、邵及朱子等所著之书，分为十三目，曰理气、鬼神、性理、道德、圣贤、诸儒等，实为宋明语录所经常论及之话题。故语录之学很大程度上是由科举所推动而趋于极端。

明代经学极敝是中国学术演变之事实，学者多有此论，确乎不诬。但理学之兴起，理学代经学而为学术之中心，亦有其历史与逻辑的依据。理学之兴起，首先是为了将日益昌炽的佛道二教逐出思想史的舞台，恢复儒家思想的统治地位。而恢复儒家思想统治，首先要恢复的是儒家的精神价值。五经、四书虽皆儒家精神价值之载体，但五经繁重，四书简易，儒学之核心从四书中比五经中更容易见出。故朱熹的功夫，大段下在四书上。朱熹曾说：“《语》《孟》功夫少，得效多；六经功夫多，得效少。”⑨“《语》、《孟》、《中庸》、《大学》是熟饭，看其他经，是打禾为饭。”⑩朱熹在编辑《近思录》时也强调，四子是六经之阶

⑦ 皮锡瑞：《经学历史》，第 278 页。
⑧ 《钦定四库全书总目》，中华书局 1997 年版，第 473 页。
⑨ 《朱子语类》卷十九，中华书局 1992 年版，第 428 页。
⑩ 同上。

梯，是学习儒学的实下手处。《近思录》是后来流传最广的理学读物，朱熹以上思想对语录之学的流行起了极大的推动作用。

韩愈是宋代理学的先驱，倡道统之说，道统的实质是仁义等儒家基本价值。而其为古文革新运动，又大倡文以载道，道不必专在经书。唐中期以后至五代末，社会动荡，士习卑陋，也需要儒家的精神价值作为修身为人之道为之振刷。更为重要的是，唐宋之改换，是中世到近世之转移，其中一个极其重要的现象是学术文化之重心下移。由于书院的发达，雕版图书的出现，学术为更多的下层人氏所掌握，非贵胄之弟子的特权。⑪而四书主要是一套修身成德的学说，不像五经包罗那样广。五经中所蕴含的政事纲维、礼乐制度、乃至历史文化意识、知识性的名物度数，都被化约成了人格修养的不同方面。而人格修养所需要的对宇宙人生的觉解与体验，更适于用直抒胸臆的灵动活泼的语录形式表现，而不必借手繁重艰深的经典注疏形式。这一点在明代表现得尤其典型。黄宗羲谓明代文章事功皆不及前代，惟理学则超越前修。而理学最典型的形式是语录之学。明代学术重心更加下移，甚至出现了泰州学派这样将儒学推展到普通劳动者的学术派别。明代的书院更加发达，士人之讲会更加频繁，规模亦更加扩大，⑫这都为语录之学的发达准备了土壤。由明初大儒薛瑄的读书札记，到明中期王阳明的讲学语录，到阳明后学“二溪”（王龙溪与罗近溪）的笔舌交胜，讲学雷动风行，再到东林、蕺山的裁量人物，訾议国政，语录之学发展到烂熟。而经学反成了少数专家之业，沦为主要是纯知识的活动，丧失了作为儒家学说基础的重要地位。

以四书诠释为代表的语录之学直切人的价值关怀，直切修身治世的现实问题，直切修身成德所需要的对宇宙人生的觉解与体验，所以主要的是一套关于

⑪ 参见柳诒征著：《中国文化史》上海古籍出版社 2001 年版，第 570 页。
⑫ 参见吴震著：《明代知识界讲学活动系年》，学林出版社 2003 年版。

价值的学说，一套以尊德性为主的学说。⑬对平民文化发达的明代社会来说，它是最适切的学术形式。但对于欲恢复儒家道问学与尊德性并重，价值传统与知识传统兼顾，修身成德与制礼作乐不偏废之传统的思想家来说，语录之学偏重于尊德性，偏重于价值传统、个人修身而削弱了道问学的知识传统，削弱了儒家制度文化、历史人文意识等重要方面。黄宗羲就曾说："儒者之学经纬天地，而后世乃以语录为究竟。仅附答问一二条于伊洛门下，便厕儒者之列，假其名以欺世。"⑭清代乾嘉学者江藩也引客语说："有明一代，囿于性理，汩于制义，无一人知读古经注疏者。自梨洲起而振其颓波，亭林继之，于是承学之士知习古经义矣。"⑮全祖望论到黄宗羲对于清代学术转型的功绩时也说："公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故守业者必先穷经。经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史。"⑯在明清递嬗之时，自觉担负文化传承、文化重建之责的思想家所考虑的是，如何能将宋明理学重视价值传统，重视人格修养，重视身心体验和形上关怀的优点保存下来，且能恢复儒家的注经传统，使两者统一于一个载体上。既有儒家经学的形式，又有理学的内容，兼取二者之长而弃各自之短。王夫之的《周易》诠释便是这样一个系统。

二、王夫之易学诠释的特点

王夫之身处明清鼎革之际，遭亡国之痛，在抗清活动失败，南明政权无可为的情势下，隐居著书。他将突出的爱国精神和强烈的文化关怀灌注在学术活

⑬ 参见余英时：《清代学术思想史重要观念通释》，载《文史传统与文化重建》，三联书店 2005 年版，第 196 页。
⑭《黄宗羲全集》第十册，浙江古籍出版社 1993 年版，第 421 页。
⑮《国朝汉学师承记》卷八，中华书局 19 年版，第 132 页。
⑯《黎洲先生神道碑文》，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社 2000 年版，第 219 页。

动中。他的志愿是，恢复儒家以经学为价值之源，为制度之本，为实用之根柢的传统，批判地吸收佛道思想的合理成分，以经学为纲领，子史为辅翼，重建中国文化健实、正大、昂扬的面貌。这一志愿首先表现在他的学术规模之广大、深笃上。仅以经部著作而言，《易》类有：《周易外传》、《周易内传》（附发例）、《周易稗疏》（附考异）、《周易大象解》；《书》类有：《尚书稗疏》、《尚书引义》；《诗》类有：《诗经稗疏》（附考异）、《诗广传》；礼类有：《礼记章句》；《春秋》类有：《春秋稗疏》、《春秋家说》、《春秋世论》、《续春秋左氏传博议》；四书类有：《四书稗疏》、《四书考异》、《四书笺解》、《四书训义》、《读四书大全说》。这些著作的特点可用一句话来概括：既广大而尽精微。即，既有字义文句、名物度数的训诂考证，又有意义的发挥。而意义的发挥，既有以原文之片断为因由广为阐说自己见解的，又有根据严格的义例笃实解经的。王夫之的著作规模表现出一个明显的意向，这就是，纠正宋明以来特别是明代儒者以语录为学，蔑弃经注，以理学掩蔽、代替经学的做法，又吸收理学重视价值之源，重视义理发挥，在哲学性体验和思考中展开修身治世活动等长处。从这一点看，王夫之仍是个理学家，他是在理学总体框架中强调经学传统。他不同于顾炎武以经学代理学。顾炎武主要是在文字训诂、名物制度的考证上彰显儒家经学实证性、知识性、实用性的原貌。而王夫之这方面的内容只体现在他为诸经所作的《稗疏》上，除此之外更有大事在，这就是广为揭示儒家经书所包含的价值性、义理性内容。这部分内容体大思精，而又紧扣时代脉搏。王夫之将他重建儒家文化的鸿愿主要寄托在这类著作中。四库馆臣以乾嘉学者的去取标准选录前者而弃去后者，故收诸《稗疏》而不收阐发义理的著作。《四库提要》认为诸《稗疏》“言必征实，义必切理，卷帙虽少，固不失为征实之学焉。”“确有依据，不为臆断。”“大抵词有根据，不同游谈，虽醇疵互见，而可取者较多矣。”⑰但对王夫之《稗疏》之外发挥义理的著作未收一字。个中原因，除书中多违碍之语

⑰ 参见《四库全书总目》诸《稗疏》之提要。

外，更重要的恐怕在于这些著作不合乾嘉派学者的脾胃。这也从另一个侧面说明，王夫之在注经中延续了理学的一些基本内容。明清之间学术转换的一个主要方面，就是替去语录之学，恢复儒家经学传统。但在王夫之这里，经学并非乾嘉学者那样的经学，而是合经学理学为一，在经学中容纳了理学的优良成分的经学。乾嘉时期的经学，是在明代学术演进内在逻辑的制约下，在明清之际诸大师所倡导、所身体力行的经学的基础上，由于外部（如文字狱）、内部（如经学中实用传统、知识传统的强调与恢复）诸因素共同作用才出现的学术形态。但这种学术形态与儒家重价值之源，重人格修养，重实际事功的传统渐行渐远，肯定不是王夫之所理想、所希望出现的经学形态。

下面以王夫之的易学著作为例，说明王夫之新经学的特点及这种特点在明清学术嬗变中的意义。王夫之实际钻研易学始于南明隆武二年（公元 1646 年），是年王夫之 28 岁。后二年避兵于莲花峰，越加讲求，服膺易理。37 岁时，在晋宁山寺中开始写《周易外传》。58 岁时，完成《周易大象解》。迟至 67 岁，写成《周易内传》。《周易稗疏》与《周易考异》大概作于他避居莲花峰益讲求易理之时。王夫之对于自己的易学著作，最重视的是《外传》、《内传》、《大象解》三书。在晚年所写的《周易内传发例》中，王夫之总括地交代了自己治易的经过和诸书的要旨。王夫之说："《外传》以推广于象数之变通，极酬酢之大用。而此篇（指《内传》）守彖爻立诚之辞，以体天人之理，固不容有毫厘之逾越。至于《大象传》，则有引伸而无判合，正可以互通之。"⑱这是说，《外传》并非系统的解经之作，而是就每卦之中某些象数之片断，引申为说。主要是指点、标举、发挥儒家主有、主动、主生生之流行的学说，批评佛老之空虚寂静，批评受佛老影响的儒家派别，特别是邵雍的先天学，为以儒家为主导的中国学术之重建奠立精神方向，间以评论历代人物和史实，借以总结明亡教训。严格说来，这是一部"六经注我"的著作。在易学本身，特重其中的象数所可引伸

⑱《船山全书》，岳麓书社 1996 年版，第一册，第 684 页。

发挥之处，卦爻之间无连贯，一卦中可有数义，随机阐发，纵横捭阖，以说理之透辟且与象数契会为高。而《内传》则是“我注六经”的著作，故守彖爻辞之本义，视各卦为一整体，彖爻之义相连属，共述一卦之义；阐说不就孤立之一辞一句，卦爻辞之间有逻辑关联。而阐说之内容，以天人不二、天人合德之理为宗。至于《周易大象解》，则纯就象辞引申发挥，不与卦爻辞有意义上的关联，也不理会卦爻辞中吉凶悔吝筮占之辞，惟以原卦之象辞为天之理，君子效法天之理而兴起德行。这就是他说的“惟大象则纯乎学易之理，而不与于筮。……若夫学易者，尽人之事也。尽人而求合乎天德。”⑲之义。

王夫之关于《周易》的四部著作，有据首尾一贯的义例对经典的逐句解释，有对经义的引申发挥，有对经中字句、事数的考证，诚为经学理学之浑融合一。经学中寄寓理学之义，这是王夫之所树立的新的经学范式。这种新范式之导向，在于融理学于经学中，破除语录之学的狭窄拘隘，返于经学的广大健实，对理学之突显价值传统，重视成德之教诸优良成分，仍保存于经学中。所以它可以克服经学的繁琐、重家法、以名物度数的考证淹没对价值的提扬等弊病，虽不能遍通诸经而仍可以价值之求索带出通经致用的效果。这是王夫之心目中的经学，与乾嘉时期的经学固大有不同。

三、《周易外传》的主有、主动对佛道和邵雍的批评

以上《发例》所说之《外传》主旨，在《乾》、《坤》、《大有》、《无妄》、《震》、《既济》、《未济》诸卦及《系辞传》的发挥中表现得最为明显。王夫之借乾坤两卦总论天地之机，将自己的宇宙观和盘托出。他的宇宙观归结起来就是，天地万物是实在的存有，天地万物最根本的性质是动，是化育流行。天以此为德性，人以此为效法。《外传》开篇即说：“道，体乎物之中以生天下之用者也。

⑲《周易大象解序》，《船山全书》第一册，第695页。

物生而有象，象成而有数，数资乎动以起用而有行，行而有得于道而有德。因数以推象，道自然者也，道自然而弗借于人。乘利用以观德，德不容已者也，致其不容已而人可相道。道弗借人，则人与物俱生以俟天之流行，而人废道。人相道，则择阴阳之粹以审天地之经，而《易》统天。”⑳这里的道，即宇宙整体，即天地间互相发生作用的具体事物的集合，故道体乎物之中而能生天下之用。王夫之的道不是老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”那样的宇宙发生论的道，而是本体论的道。宇宙发生论的道必推至一能生万物而不为他物所生的绝对，而此绝对必非虚无莫属。本体论的道，道即万物之流行发育，道与万物皆实在。实在之物必有象有数，必有专属于自己的性质。这样的道不因人而存在，故可曰自然。而这样的道因其实在之性质，故人可掌握此性质而辅相道。王夫之借《大有》卦对这种实有的哲学意义给予高度肯定，他说：“天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉？用有以为功效，体有以为性情，体用胥有而相需以实，故盈天下皆持循之道。故曰：‘诚者物之终始，不诚无物。’”㉑这是从具体事物功用之实有推论其存在之实有。功效者现实作用，性情者现实属性。事物的存在及其功用、属性相待而有，总天地间之存在及其功用就是“诚”。诚是本体性存在，人可持之循之而利用其性情功效。“大有”，即崇尚、张大此种存有。王夫之在《无妄》卦的解说中，以存有为无妄，性情功效为无妄，他说：“其常而可依者，皆其生而有，其生而有者，非妄而必真。故雷承天以动，起物之生，造物之有，而物与无妄，于以对时，于以育物，岂有他哉？因是论之，凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭，固因缘和合自然之妙合，万物之所出入，仁义之所张弛也。”㉒这是说，凡存在之物，皆有其生成、壮大、衰减以致散灭的历程，皆是实有。

⑳《周易外传·乾》,《船山全书》第一册，第 821 页。
㉑《船山全书》第一册，第 861 页。
㉒《周易外传·无妄》,《船山全书》第一册，第 888 页。

其生命皆靠外部条件与内部性质而有，而这些都是真实无妄的。物之性质不容改换，物之机括不会消歇。事物皆按其无妄之诚运化流行。

王夫之在正面树立其尚有、尚动的哲学的同时，也对佛道崇尚空虚寂静的学说和受佛道影响的邵雍的先天学进行批评。如：老子的“有物混成，先天地生”，以先天地而有之混成之物为道，王夫之以自己的宇宙本体论的道摧破之，认为此说必推至有道而无天地之日，如此则道为何物，寓于何处？邵雍的先天学之“无极而太极”，“无极”、“太极”皆是无，必不能体万物而起造化；必无乾健坤顺之性质，必无择善固执利用厚生之用。王夫之认为，佛道二教的理论可以说是索真不得，据妄为宗；妄无可依，别求真主。势不得不以生命为幻妄而厌弃世间，以人伦为幻妄而寻求超脱，最后必至“裂天彝而毁人纪”。所以王夫之的结论是，有为无妄，动为无妄：“阴阳奠位，一阳内动，情不容吝，机不容止，破块启蒙，灿然皆有。其不得以有为不可依者而谓之妄，其亦明矣。”㉓王夫之还据乾坤之健顺之德对佛老的懦弱谦下、知白守黑之术进行批判，他说：“自老氏之学以居钝处后玩物变而乘其衰，言《易》者惑焉，乃曰：阳刚不可为物先。夫雷出而花荣，气升而灰动，神龙不为首而谁为首乎？德不先刚，则去欲不净；治不先刚，则远佞不速；妇乘夫，臣干君，夷凌夏，皆阳退听以让阴柔之害也，况足以语天德乎？”㉔这仍是以天地之有，以乾阳之健动为万事万物的原理，为儒家修身治世的基本原则。

所有这些，在明清学术嬗变上的意义在于，以《周易》尚有、尚动、尚生生之流行的哲学重建儒家思想，澄汰儒家思想特别是语录之学中的释老影响，为新的时代建立学术典范。明代前期，由于儒者皆朱子之支流与裔，故大多重道德实践，不重学理发挥。故明代前期多践履笃实之人，其修持多遵循“涵养用敬”一路，大率清苦自持，把捉甚严。其学多从五更枕上、汗流泪下得来，

㉓《周易外传·无妄》,《船山全书》第一册，第 887 页。
㉔《周易外传·乾》,《船山全书》第一册，第 830 页。

学问造诣多不深厚，其学行中的佛道因素尚不多。至陈献章，以诗人的胸襟治理学，重境界体验，重自然意趣，喜洒落超迈一路，其学中有较多的禅学因素，当时人也多以陈献章类禅。王阳明崛起浙中，其深厚的学问造诣，显赫的事功，乃至和乐坦易、活泼多方的教学风格，深得东南士子推重，阳明学迅速成为席卷大半个中国的学术思潮，门派众多，影响巨大。王阳明的学说中容纳了相当多的佛道思想。他的弟子王龙溪以禅学发挥先天正心之学，造诣在王门弟子中实属翘楚。泰州学派以平民哲学为特点，从王艮到罗汝芳、周海门，其思想中皆有很强的禅学因素。在泰州后学这里，禅学思想一方面促成他们向社会下层宣讲儒学通俗内容，另一方面给了他们赤手以搏龙蛇的勇气。而耿定向、焦竑师弟二人中的佛道因素尤多。明中期以后儒释道三教道一教三、本同迹异的说法十分流行，民间的佛教讲唱活动，善书宝卷的印制传播相当普遍。整个社会从学者到文化下层，和会三教的趋势十分强劲。明末刘宗周纠正此种风气的意愿很明显，他的弟子黄宗羲也身体力行，在《明儒学案》中多处斥儒者浸淫佛老。王夫之虽然主要是从哲学理论上批评佛老，但他对儒家经学诠释典范的创立，对儒学中佛道因素的澄汰，无疑为建立新的儒学形态和内容，树立了榜样。其后如清代前期儒者，名物度数的讲求更多，心性之学的比重，特别是明儒那样独任心宗的心性之学的比重，大大下降。这是王夫之易学诠释对明清学术转换的一个大影响。虽然儒释道的交融与互相影响已是学术文化中不可逆转的趋势，但为保持各自的独立地位，防止在交融和会中混漫和失去基本的立说基础和核心理论，却是入清以后儒释道学者都在思考的问题，采取的态势。这种情势的出现虽不能归于某个学者一人之力，但王夫之对佛道的批评不能不说和这种时代思潮相应，而对儒学的重张有摧廓之功。

四、“乾坤并建”对物本论的褒扬及其意义

前已提及，《周易内传》作于王夫之 67 岁时，此时《外传》、《大象解》都已完成，王夫之研究易学四十年的学思成果皆萃聚于《内传》中。此书体例完备，义旨精严，首尾一贯，并有《内传发例》备述内容义例之大端。此书的形式，具有合笃实解经与义理阐发为一的特点，是他的经学诠释最集中的体现。而其创设的解易原则，也对此后的易学有较大影响。

《内传》义旨之大端，《发例》提揭甚为明白：“大略以乾坤并建为宗，错综合一为象，彖爻一致、四圣一揆为释，占学一理、得失吉凶一道为义，占义不占利、劝诫君子，不渎告小人为用。畏文、周、孔子之正训，辟京房、陈抟日者黄冠之图说为防。”㉕此处所言之义例，《外传》其实早开其端，不过《内传》更为系统，更为严整，更为一贯和自觉而已。

王夫之的解易义例中，以乾坤并建最为重要，最富于哲学意味，且对前此易学传统颠覆性最强。王夫之认为，伏羲画卦，八卦平列，乾坤两卦所象征的事物，虽较其它卦象征的事物为重要，但伏羲有卦无辞，乾坤之统宗义无法显现，更非生出其它事物的本原。文王突出乾坤两卦的作用，以天地为雷风山泽等所由产生的本原，将伏羲有而未彰的乾坤为宗的意思继承并明白标揭出来，此为文王之特识。此后周公作爻辞、孔子作系辞，也承文王突出乾坤两卦之意。此所谓“四圣一揆”。乾坤并建最重要的意义是，乾坤是父母，其余六卦乃至六十二卦是子，乾坤生其他卦。但这种生是体用意义上的生，乾坤与其他卦是体与用的关系。王夫之说：“《周易》之书，乾坤并建以为首，易之体也；六十二卦错综乎三十四象而交列焉，易之用也。纯乾纯坤，未有易也，而相峙以并立，则易之道在，而立乎至足者为易之资。《屯》《蒙》以下，或错而幽明易其位，

㉕《周易内传发例》，《船山全书》第一册，第 683 页。

或综而往复易其几，互相易于六位之中，则天道之变化，人事之通塞尽矣。”㉖乾坤为体，其余六十二卦为用；由体达用，乃乾坤相交相摩所起之变化，天道人事皆可由此变化中见出。

天地为万物之根本，乾坤为六十二卦之父母，但乾坤两卦在产生其子的过程中所起的作用不同，王夫之以“乾知太始，坤作成物”㉗两语释之，说“夫天下之大用二，知能是也；而成乎体，则德业相因而一。知者天事也，能者地事也，知能者人事也。”㉘这是说，乾的作用是给予万物以开始，使其具备生长、展开其生命之潜能，乾并自觉此种给予。坤的作用是使由天给予的潜能发展、彰著出来而具一物之用。人则继天述事而逞人之能以与天地相参。乾坤两者同成乎其体，知能两者共生天下之用，两者同时而相借相因。

“乾知太始，坤作成物”在船山看来又是自然而然，并非有他者主使，故所谓知能亦是强名之而已。王夫之说：“清虚者无思，一大者无虑，自有其理，非知他者也。而恶得以知名之？块然者已实而不可变，委然者已静而不可兴，处于地上者功归于天，无从而见其能为也。”㉙此处“清虚”、“一大”指天，“块然者”、“委然者”指地，天地之产生万物是自然而然，且各司其职，不相逾越。这是“自然”、“不易”之旨。也就是说，乾坤并建以生万物，是本其德行，外不由于物，内不由于己，此可谓“天地之大德曰生。”

由乾坤并建而自然引出天地间之实体——气。乾坤并建，其物质性的载体是气，乾坤是阴阳二气的健顺之德。王夫之说：“乾，气之舒也。阴气之结，为形为魄，恒凝而有质。阳气之行于形质之中外者，为气之神，恒舒而必通，推

㉖ 同上书，第 41 页。

㉗ 王夫之对“乾知太始”之“知”字，与传统的解释不同，详细的说明参见《周易稗疏》对此条的解说。

㉘ 《船山全书》第一册第 983 页。

㉙ 同上。

乎阴而善其变化。无大不届，无小不入，其用和煦而靡不胜，故又曰健也。”㉚这是说，由天地间事物的构成和运动变化看，阴气主凝结，阳气主流动。阴气凝而为质，阳气神妙不测。阴靠阳之推荡变化，阳靠阴之配合回应。阴阳实只一气，而有性情功效之不同。而物生之阶段，则有元亨利贞。元亨利贞实际上是气的不同形态、不同阶段：元，即气之兴起舒畅，于事物，乃从无肇有之义；而此肇始，则伏下此后发展之潜能。亨，即气之通彻成熟，于事物，则情达而交合之义。利者，气浹洽万物而无隔碍，疏通适宜而正物，使物有取用之利。贞者，正也，气通彻万物，变化万类而无偏私，成物成事而自然无为，取正而固之义。故元亨利贞又可与仁义礼智相类比。乾阳四德，坤阴顺承而配合之。所以阳有独运之神，阴有极成之实。阴阳两者，“阳之始命以成性，阴之始性以成形，为变化生成自无而有之初几，而通乎万类。会嘉美以无悖害，其德均也”㉛

乾坤首出，则乾坤为极顶，在它之前无更高的本体。若以“太极”“无极”为本体，则乾坤并建即为太极，乾坤并建之自然而然即为无极。释老以空寂为本原，邵雍之先天学以为画前有易，《连山》、《归藏》之以艮以坤为首卦，其说皆不能成立。王夫之批评此数种否定乾坤并建的观点说：“太极立而渐分，因渐变而成乾坤，则疑夫乾坤之先有太极矣。如实言之，则太极者乾坤之合撰，健则极健，顺则极顺，无不极而无专极者也。无极，则太极未有位矣。未有位，而孰者为乾坤之所资以生乎？”㉜“无不极”，则乾坤并建为最高最先之体；“无极”，则无释老、邵雍之无中生有之太极。从乾坤首出其余之卦而为其体开始，到乾坤之载体——气弥漫交贯止，王夫之突出的是他的哲学思想中的物本论。这个物本论是对张载“太虚即气”、“一物两体”思想的继承，同时是对象山、

㉚《周易内传·乾》，《船山全书》第一册，第 43 页。
㉛《船山全书》第一册，第 74 页。
㉜《周易外传·系辞》，《船山全书》第一册，第 990 页。

阳明心学的纠正。就明清学术转换的视角看，王夫之的物本论更有总结明亡教训，从哲学上批评阳明后学的深意在。

从明代后期开始，兴起了一股纠正阳明后学的思潮。这股思潮在哲学上表现为以气本论或心气合一代替心本论。刘宗周承东林顾宪成、高攀龙而起，着力纠正的是王门后学“虚玄而荡”、“情识而肆”两种弊病。他认为“天地间一气而已”，有气才有物质基础，才有物的数量和形象规定，才有现实的物。由物的现实存在和运动构成“道”，所以道是后起之名。一切以气为基础，甚至儒者所强调的仁义礼智四德，也可以用气来解释。四德皆心这一气机流行的不同状态：心中之气盎然而起，于情谓喜，于德为仁；心中之气油然而畅，于情谓乐，于德为礼；心中之气肃然而敛、愀然而止，于情谓怒、谓哀，于德为义、为智。“一性也，自理而言，则曰仁义礼智；自气而言，则曰喜怒哀乐。”[33]性理皆还原为心中之气流行的不同状态，故“性只是气质之性，而义理者乃气质之本性。”黄宗羲在这一点上继承了乃师的学说，认为“天地间只有一气充周，生人生物，人禀是气以生，心即气之灵处，所谓‘知气在上’也。心体流行，其流行而有条理者即性也。”[34]所以黄宗羲虽承阳明而来，强调心的重要作用，倡“盈天地皆心”之说，但此说多从心是人一切活动的根据，特别是体证天地万物之道德价值的根据而来，与“盈天地皆气”并不矛盾。顾炎武也以气为天地间唯一实体，认为：“盈天地之间者，气也。气之盛者为神。神者，天地之气而人之心也。”[35]并用张载的“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”和邵宝“聚以气聚，散以气散。昧于散者，其说也佛；荒于聚者，其说也仙”来解释《易传》的“游魂为变”。[36]明清之际的其他思想家也多以气来代替阳明后学所谓心。当然，以心为本与以气为本，在着眼点和学说义理上完全不同，

[33]《子刘子学言》,《黄宗羲全集》第一册，第 288 页。
[34]《孟子师说》,《黄宗羲全集》第一册，第 60 页。
[35]《日知录》卷一。
[36]同上。

但由批评王门后学学风空疏延展到批评王学的哲学根源，并倡导由心学返归以气为本的哲学，这在明清学术转换上是一个非常重要的方面。这对盛张价值、体验的语录之学是一记重创，对学风上的重征实、道德上的重践履和经世致用上的重礼乐兵农之实事、实物是一种呼唤和诱导。王夫之是一个形上学家，对实事实用之学虽有所论列，但他最大的贡献在于哲学上通过创造性的诠释对转换明代学风所做的实际努力。他的这种努力虽然是承明代后期以来的整体学术风气而起，但他杰出的学术成就对这种转换是一种推波助澜，一种总结提炼，一种树立典范。如果说黄宗羲的《明儒学案》和《易学象数论》对王门后学和宋易图书学派主要是一种摧陷廓清的话，那么顾炎武的《日知录》和王夫之的诸经学著作对其后来者就主要是一种建设性的树立。王夫之的著作尤其系统和全面，这在《周易》、《礼记》和四书的诠释中表现得最为典型。他的乾坤并建的学说对气本论的褒扬，对佛道和阳明后学的批评，对朱子学的张扬，处处都与明末的时代风气相呼应，对清初的学术内容不能不说具有某种诱导作用。

（作者系中国 北京大学 哲学系教授）

Wang Fuzhi's Annotation on *Zhouyi* and Learning Transmutation from Ming to Qing Dynasty

Zhang Xuezhi

Wang Fuzhi was keenly feel the abuse about corrupt study of Confucian classics in Ming dynasty, strive to resume the function of study of Confucian classics that upbuild value system and normalize rite institution and guide to cultivate morality, turn the style of study in Ming by this. Wang Fuzhi's annotation on *Zhouyi* rebuild Confucianism with advocating exist and act and engender, discard influence from Buddhism and Daoism in Confucianism, based learning apotheosis for new time. His doctrine that build Qian and Kun equally canonized materialism of Qi, criticize the school of Wang Yangming's disciple, celebrate Zhuxi's theory echo with time ethos in last Ming everywhere, have a effect of leading learning content in early Qing.

Key Words: Wang Fuzhi, Annotation on *Zhouyi*, Tradition of Value, Study of Confucian Classics, Ming・Qing Dynasty

明末清初宁绍地区朱子学状况和意义

小岛毅

中文提要：本论文通过介绍公元 17 世纪中国浙江省的思想动态，论述在思想史研究中有必要顾及思想之地域性。具体介绍在宁波、绍兴地区，与当时盛行于该地域的阳明学相对，固守传统朱子学立场的若干人士之事例。说明虽不能称他们为思想家，但他们对自身所属的“场域”（place）之思想文化的确产生了巨大影响。作者提出，为了理解生活于“场域”（place）中的人们所具有的思想，本文使用的手法应是一种行之有效的研究方法。

关键词：宁波，朱子学，场域，思想文化，礼学

一、问题之设定

本次国际学术会议交给我的课题是“17 世纪的朱子学”。首先请允许我说明为何如论文题目所示，以“宁绍地区”这样的限定于某个地域的形式进行报告。

我使用的不是将朱子学纯粹作为哲学思想来研究的方法。朱子学是公元 12 世纪在宋代历史性地形成的一种思想体系，因此在 12 世纪之前之后有其前奏与展开的历史。我于 2000 年 11 月在成均馆大学校发表了一个设想，就是如在时间长河中来考察的话，朱子学这一思想为东亚带来的“近世(early modern age)”之意义就会明确起来。论文的英文版题为 Modern Significance of Studying Confucian Ritualism”，刊登在 *Sungkyun Journal of East Asian Studies* 的第 1 卷 1 期（2001）上。

其后研究工作进展得并不算顺利。这次我介绍关于 17 世纪朱子学的个人见解时，限定于宁绍这一地域来立论，根本上还是基于只讨论中国、韩国、日本这样的国家间的区别是否足以说明朱子学的多元性这一疑问。具体在下一章节(思想的地域性)中说明，在此我试图设立一个假说，即国与国之间的区别自不待言，而作为其下一级单位的不同地域的差异也是因社会性、历史性条件而形成的，或许正是这些因素才起到了维持更新朱子学生命力的作用。

我认为朱子学的特征之一，为它是比以往任何一种儒学都更强烈地意识到生存于地方这一特征的学说。当然朱子学试图支撑王朝体系，并且也是被期待于此的学说，可是我想强调的，不是只从中央政府的视点来叙说王朝体系，而是从生存于地方上的基层社会中的士人的视角来构筑，并实现应有的秩序图景的那个方面。

这一特征在 17 世纪也很显著。应该说在此从明朝衰败走向建设清朝的时代转型期，有关秩序的朱子学式思维方法更显示出重要性。伊东贵之的《思想

としての中国近世》①中对这一点有详尽的论述。

例如：生活在明末的刘宗周，他既是成为政府高官的科举官僚，在不出仕时则为基层社会的领袖，积极地涉及到这些秩序问题。②不考虑这一侧面而分析议论刘宗周的思想，恐怕难以理解其言说之真义。

本报告就是基于如上问题关心来分析朱子学社会性功能的一个尝试。虽然目前只能做非常零乱且粗浅的分析，真诚希望以此为一个突破口，今后能与更多研究者共同关心此问题。

二、思想的地域性

我在十多年前的论文（1993 年出版）中曾做如下论述。

由此可知，黄宗羲的构想是根据江浙的状况而形成，在此外地区占主流的则是不同的想法。江浙与福建虽然同样经历了明朝灭亡与清朝统治建立过程，但回应的方式却因其各自的知识传统、社会状况而不同。江浙弹纠过于激进的阳明学左派，以维护儒教正统，而福建则在地域主义基础上，始终一贯墨守朱子学传统。江浙发展了挑战经书权威性的文献学研究手法，而福建则通过拥护经书来维护传统秩序。江浙围绕中央权力与土地问题产生对立，而福建则要求维持治安与废除贸易管制。到了近代被称为“中国的卢梭”的黄宗羲不是产生在福建，而是产生在江浙，与卢梭本人不是产生在分裂为多个领邦的德国，而是产生在绝对君主制面临崩溃的法国具有同样的必然性。③

首先从细小的事实谈起。卢梭严格地说并不是“法兰西王国”的人，而是“日

① 伊东贵之的《思想としての中国近世》，东京大学出版会，2005 年。

② 来自韩国在东京大学留学的辛炫承的博士论文《劉宗周の学問世界とその周縁》就是以此为主题论述的。

③〈地域からの思想史〉溝口雄三編《アジアから考える》第一卷，东京大学出版会，43 页。

内瓦共和国”的人，上述引文注意到的是对他的思想在巴黎发生了影响这一事实。

该引文在论述了活跃于 18 世纪初叶，即康熙帝时代的福建泉州籍大臣李光地（公元 1642～1718 年）之后，将他的问题意识与同时代的毛奇龄（公元 1625～1716 年）们不同的理由归之于福建这一地域的特征，将之置于江浙与福建的对比这一脉络中。也就是阐述了李光地的生活空间(或日常空间)决定了他无法接受阳明学观点的个人看法。

我当时研究朱子学在福建的发展过程。众所周知朱熹（公元 1130～1200 年）的祖籍是徽州(按宋代的行政区划为江南东路，现属安徽省)，但他仅在祭扫祖墓时才来过该地，他生长之地为福建，任地方官之地（一半）也在福建(同安县与漳州)，并在福建辞世。他的主要弟子也多为福建人，如黄干（公元 1152～1221 年）、陈淳（公元 1159～1223 年）、蔡沈（公元 1167～1230 年）。

即朱子学这一学派的教义学说诞生于福建，发展于福建。虽然南宋末期朱子学升格为道学主流派，并上升为整个儒教中的主流派，元明时代成为国家的官方学说，但应该如何理解它形成于福建这一事实的意义，以及应如何解释在明清换代的时期福建没有流行阳明学这一事实，这正是我的问题意识所在。④

我的问题意识一言以蔽之就是“思想有地缘”。

同样以朱子学形成问题为对象开展研究的市来津由彦也具有可称为“思想的本土性”的问题意识。⑤

回顾整部著作，通过解析朱熹与其相关者，于福建北部形成朱熹思想的学缘、血缘、地缘人脉等，自然而然地作为与地理空间意义上的“地域”相关的问题而出现。并且“定论”以后的朱熹后期思想也是与初期的福建人脉相关，并加上福建以外的新人脉要因素而发展起来。

④ 阳明学左派英雄李卓吾（公元 1527～1602 年）确实是福建泉州县晋江人，与李光地同乡，但他的活动区域不在其故乡。

⑤《朱熹門人集団形成の研究》，汲古书院，2002 年，518 页。

也就是说，他并非在抽象的哲学思维层次上论述起初仅限于福建北部地区内起步的朱子学形成运动，逐步传播到福建这一框架外的人士中去的这一过程，而是用贴近“地域”的手法来把握它。我与市来在此都具体地把福建这一“场域”作为研究对象。

土田健次郎曾经这样评论市来与我的研究手法——尽管两者之间在方法上也有若干不同，在具体见解上存在分歧，在此不予论述。⑥

的确我们期待通过说明以地缘为媒介的人的网络、探讨思想对地域的文化性思想性贡献，能阐明思想的实际状态，但另一方面对地域与思想在多大程度上具有相关性并不能简单地予以一般化。极其简单化地说就是抽出任意的思想来凑合其地域性的话，很难说在多大程度上能得出正确答案。

对此观点我完全赞同，我们不能断言：“针对某问题陈述某个见解是因为他是某个地区的人”。这就好像我们不能将土田先生的论述相反地做一极端推论说：“韩国人对某个问题全体见解一致，而日本人对同一问题都具有另一种相同看法”。“地域”与国家都只是相对性的划分而已。

我一直想说的“思想的地域性”与此意义不同。它是指不管本人是否意识到，在他们的发言中都铭刻着他们从日常空间中受到的影响。这一“日常空间”就是该地域的环境、历史、文化，总而言之是由传统形成的东西。并且通过他们这样的发言，使这一传统得到再生产，传诸后代。例如：李光地（严格地说为其孙子）曾有如朱子的摇篮之地我乡福建，阳明学之类的邪说未曾侵入的看法，听到这样说法的 18 世纪以后的福建人一定会奋起维护此传统，并传之于后代。

福建原本没有福建独自的思想文化。这是历史性地，时而出于偶然而形成的产物。并且这不仅是福建、浙江等“国家”中的“地域”层次上的东西，也

⑥〈社会と思想——宋元思想研究覚書〉佐竹靖彦编《宋元時代史の基本問題》，汲古书院，1996 年，437 页。

适用于“国家”本身——或者说“国家这一地域”——这一层次。例如：所谓“日本文化”就是经过这样的不断形成过程，而成为目前我们做见到的形态。

这在近年来日本学术界作为一种批判国粹主义动向的言说而逐步成为定论。认为“日本”这一国家是历史性的产物，根本上“日本”这一国名本身也不是有史以前就存在的，是公元 7 世纪由于对外关系上的需要而发明出来的，并且作为其内容的“日本文化”以及现在被视为传统的东西大多数也是在 15 世纪以后形成等等。在此学术动向的基础上，开展了“东亚海域交流与日本文化形成”这一大型共同研究，我担任整个项目代表。在研究中尝试着不是以国家这一框架为自明的前提，而是确定一些多层次结构的“地域”，将国家本身也作为其一，并以这些“地域”之间的关系来重新探讨东亚海域的历史。

我的本次报告以宁绍地区为对象，也是因为考虑到其构成本共同研究的一环。顺便指出，我们的共同研究之副标题为“以宁波为焦点开创跨学科研究”。之所以选宁波，是由于宁波在东亚海域交流中起到了枢纽的作用，在大陆文化流入日本过程中占有重要位置。

当然就我个人研究经历而言，如上所述，以前是以福建为对象，兼而述及江浙之不同，因此不过是为了顾及全面性而感到今后有必要从江浙的视点来重新把握朱子学。即使如此，江浙也不是清一色的，内部具有多元性。下面使用的方法是首先设定一个作为江浙地域下一级单位的宁绍地区，来弄清此地 17 世纪的朱子学之问题所在。

三、宁绍地区的地政学

“宁绍地区”这一称呼合指明代宁波府与绍兴府。这一构想是从斯波义信先生采用社会经济史的手法分析该地域时使用的“宁绍亚地域”概念借用来的。斯波先生做了如下定义。

所谓宁绍亚地区是合指宋代的明州（庆元府）与越州（绍兴府），按照本书所采用的亚地域划分假说，相当于核心地域“南部杭州湾沿岸”亚地域中除去杭州的那一大部分。特意划分出“宁绍亚地域”有若干理由。首先是基于其历史背景的内部关联性。众所周知，此二州自秦汉以来，长期隶属于会稽郡行政区域，隋大业初会稽郡改名越州，至唐武德四年，出现了鄞县从中分离的倾向，唐开元二十六年这一分离成为定局，分为明、越两州，之后这一行政区划沿袭到最近时期。⑦

斯波先生按照施坚雅（G.W.Skinner）的地域划分学说来划分中国的全部领土。“长江下游流域”是九个“地域”之一，构成其核心的是“南部杭州湾沿岸”。此地在行政上包括杭州府，杭州原作为大运河起点，具有与国家中枢直接相联的特殊性，并且由于南宋成为首都（严格地说是“行在”），只有那里成为了社会上、经济上、文化上的特殊地区。斯波先生论述道这在经济上起到了增强与宁绍地区紧密关系的作用，虽然如此，由于在地势上宁绍两州（府）结合紧密，因此特别作为“宁绍亚地域”（本文称作宁绍地区）以示区别于杭州。斯波先生作为附注提到，由于商人们在会馆、交所的活动中显示出宁波绍兴人之间牢固的关系，这说明至少在 19 世纪居住于这一地区的人们自身意识中具有“宁绍”这一联合观念。虽然我不清楚这一观念可追溯到何时，但可以说区别于西部的杭州与东南的台州，在宁波与绍兴人中曾经有过某种一体感意识。

斯波先生也介绍了宁绍两州（府）自南宋以来突出地涌现出大量科举合格者，据何炳棣先生计算，宁波在明代为全国第八位，绍兴在明代为第二位，在清代为第六位，成绩优异。⑧

并且特别值得提出的是宁波作为海港城市的特征。原来这一地区鄞州（之

⑦《宋代江南经济史の研究》，东京大学东洋文化研究所，1988 年，453 页。

⑧ Ping-ti Ho, The Ladder of Success in Imperial China, Aspects of Social Mobility, 1368-1911. Columbia University Press, 1962, pp.245-254.

后的明州、宁波府）从越州（绍兴）分离而独立设置的主要原因在于国家试图直接管理横贯东海航路的大陆方面港口。换言之（如上所述）在地形上并不存在两州分离的必然性，倒是由于政治上的原因，使越州的东部地区成为与其平起平坐的另一个州。余姚（众所周知，那里是王阳明、黄宗羲、朱舜水的故乡）从距州城的物理、心理上的距离而言应属于宁波，却隶属于绍兴，这也说明这两个州的划分不是出于地理上的原因。

宁波的形成与发展首先取决于其作为海外交易的中枢港口之功能。由大运河从都城（长安、洛阳、开封或北京）搬运到杭州的物品，通过较其规模略小的人造运河与自然河流运至宁波，在此转载上外洋船运往东海。因此当然在此地出现转载货物、与贸易商交易等经济需要，人与钱财也因此汇集起来。我估计越州（即绍兴）将《尚书》禹贡篇以来的“会稽”——即使它不是史实——这一文化传统作为资源，而明州（即宁波）则与之不同，它是由对外交流这一经济资源形成。不过正是由于两者为不同特征之城市，处于互补关系之中，这构成了得以将两者合二为一，作为一个“亚地域”（“地区”）来把握的背景。可以认为绍兴人与宁波人一直作为好对手而互相竞争，依存至今。

由于位于“南部杭州湾沿岸”，宁绍地区先天地处于易受来自海上攻击的环境中。最重大的事件即为 16 世纪中叶的“倭寇”。目前已经广为人知（至少在日本国内）的是，所谓“倭寇”在人种上并非仅由日本人构成的集团，而是以东海为活动舞台的海上商人武装起来与国家军队、警察发生冲突时使用的一种符号而已。

16 世纪中叶（按年号）称为“嘉靖大倭寇”的事件中，因其头目王直的据点在宁波海面上，这个地区成为主战场。而根本上他们据宁波海面为根据地的理由也正在于那里是上述海外交易的渠道。

然而在此以前，这里就是容易受到类似“倭寇”事件祸害的地区，一般不包括在“倭寇”之中的，公元 1523 年来自日本的两个朝贡使节团因为争“自己才是真正的使节”而发生武力冲突的“宁波之乱”也应该算广义上的“倭寇”

活动。此时，宁波街市由于火灾受到严重破坏，但不久就复兴起来。

设于北京的明朝廷因李自成之乱灭亡后，不承认清军入关的合法性，拥护南明政权在江南兴军的士大夫们不少是这一地区的人士。当然黄宗羲也是其中一员。他最后在清的统治下度过余生，而朱舜水则势不甘心，怀抱复明之志东渡日本，最后在江户(东京)结束生涯。他对日本儒学史的影响是无法估量。我最近对此问题抱有强烈的兴趣，在上述共同研究中，作为我自己的研究课题。不过这是在本会议中应由专门介绍“17 世纪的日本朱子学”的报告人言及的内容，在此不复赘言。

正如代表 13 世纪的日本佛僧道元也曾在此地区广受教益，又如王阳明曾在宁波写下送老僧归日本诗作等，这一地区曾是中国本土与日本进行文化交流的窗口。与中国在陆上相连的韩国，自辽代起主要由陆路进入北京方面，但好像也有一些海上商人渡海来到这一地区。也就是说宁绍地区处于能发挥向东亚海域传播思想文化信息作用的地政学位置上。

三、明末宁绍地区的思想文化

让我们言归正传，将话题转入朱子学。

如上所述，按以往中国思想研究的常规见解，如设定“17 世纪的宁绍地区朱子学”课题可能被视为毫无意义的。因为 17 世纪这一地区盛行的是阳明学。

16 世纪初，正是由这一地区的人王阳明创建的阳明学的根据地至 16 世纪后半期仍在此地区。这一点是从上述“思想文化的地域性”的视角出发是很容易说明的，理所当然的图式。

首先，王阳明在此地讲学甚多。特别是绍兴府城为阳明学最重要的根据地。

第二，这一地区出现了众多门生。这也可以说与福建朱子学相似。由于王阳明在江西为地方官功勋卓著，因而在江西也有很多门生，但阳明学的根据地还是

在浙江省，尤其在宁绍地区。黄宗羲由于同为该地人，在《明儒学案》中对阳明后学的地区分类以〈浙中王门〉为首，其弟子们培养的下一代弟子也是此地人居多。黄宗羲在〈浙中王门学案〉中立传的 18 人中 11 人为宁绍地区人。“王门”总共有 66 人，正好相当于其中的六分之一。⑨

第三，在这一强大趋势下，宁绍地区作为思想家而闻名的儒者都相信了阳明学，“朱子学者”处于寥寥无声之状态。《明儒学案》的〈诸儒学案〉(黄宗羲将朱子学派集中起来归类的部分)中无一人为宁绍地区人。

总之在 16 世纪这一时期，在宁绍地区没有出现过一位“思想内容”的层面上值得探讨的朱子学者。

这一状况到了 17 世纪也基本上没有改观。王学左派的“横行”告一段落后，以江南常州府无锡县的东林书院为根据地的所谓“东林党人”活跃起来，以朱子学方式思考的儒学者重见天日。但还是未出现能与黄宗羲并称的风靡一时的思想家。

黄宗羲在〈东林学案〉中立传的人物大半为东林书院当地的常州府人。只有一人来自宁绍地区，那就是黄宗羲之父黄尊素。并且黄宗羲作为《明儒学案》全书殿军而介绍的其本人之师刘宗周也是绍兴人。一般他们不被称为“朱子学者”。⑩可是归根结底“朱子学者”或“阳明学者”之区别何在，该如何判断？以下采用迂回战术，从别的方面来考察这个问题。即从儒者的社会行动这一侧面来考察。

⑨ 原来黄宗羲不承认“泰州学派”的人属于“王门”，因此该数字不代表阳明学全体。
⑩ 关于刘宗周，有人认为他在人生的某个时期为朱子学者。

四、生存于〈场域（place）〉中的士人
——非“思想家”的朱子学者们

绍兴人黄宗羲在《明儒学案》中，立传的人物与宁波人万斯同列入《儒林宗派》的人物都是被编辑者视为思想家的儒者。明代哲学性思想史只有以他们为中心才可能写作出来。

然而这并不代表明代思想史的全景。特别是就明代朱子学而言，只以这些“思想家”是难以完整描述的。

明代通过批驳朱子学，阳明学盛行起来，在理气论和心性论的层次上提出了诸多新说。黄宗羲与万斯同试图描写的正是由他们展开的思想学说之历史。可是只有思想、哲学的层面儒教不足以成立。它在社会效应方面，具有提供秩序规范，维护政治安定的功能。朱熹强调的“修己治人”正是着眼于这一功能的说法。

因此朱子学(当然还有阳明学)中包含了维持社会秩序稳定的机制。那就是宗族、乡约、社仓等。并且在17世纪，阳明学在思想上占绝对优势的情况下，信奉朱子学的人们依据的正是这些领域。

万历四十一年（公元1613年），刘宗周为追悼淮南的友人而著〈祭年兄刘静之文〉。其中有如下一段：

> 兄学宗朱子，由践履而证操存，其要归于持敬。识定力沈，真性昭著，一洗异端乡原之习，常与兄究求仁之旨，析主静之说，辨修悟之异同，予间尝以寸梃自效，而虚见无当，兄每谢予曰，如子言，吾学犹非乎。⑪

即刘静之信奉朱子学，因此时而与刘宗周见解分歧。但刘宗周对其履行实

⑪《刘宗周全集》第三册下，中央研究院中国文哲研究所，1997年，1048～49页。

践的热忱予以了高度评价。

在宁绍地区，也可以找到同样事例。那就是万历二十五年（公元 1597 年）中举的鄞县人庄学曾。

> 进止揖让，必衷古礼，歌雅诗。江右李见罗慕其贤，称之曰，此程朱后身也。⑫

正因为他实践了采纳古礼的举止态度，被李材（见罗）评价为“程朱后身”。虽然可能这是出于评论者李材的思想立场而有所偏颇的评语，但可以从中推测庄学曾是要模仿程朱的。

这一倾向因明清鼎革而形成朱子学在全国范围内复兴后更加强烈起来。例如康熙三年（公元 1664 年）进士范炜。⑬当时黄宗羲的学说令鄞县的人们心醉，都纷纷从学，唯独他一人未如此。另外还有一些写作古文辞的社团，虽然亲戚朋友为核心人物，他也未参加。

> 惟闭门读史，考挹古今方略，为有用之学。康熙癸卯甲辰科场变例，停经义以策论取士。炜仿古制科策，滔滔千余言，畅陈所见，遂联举乡会试。

即由于他独自考究历史，因此科举出题方式变更时，他写作了模仿以前制科的长篇论文而一举中榜。他不愿入黄宗羲之门说明可能其志不在阳明学而在朱子学。

---

⑫ 蒋学镛《鄞志稿》卷 12〈儒林〉下，新文丰出版公司影印四明丛书，第九册，485～486 页。

⑬ 同上书，458 页。

康熙十八年（公元 1679 年）进士陈紫芝如下上奏 。

朝章国典，宜归画一 。民间冠婚丧祭，尤未有定制，请编纂礼书 。⑭

他主张随着清朝统治安定下来，应由国家主导整治混乱的民间礼仪秩序 。即重建礼仪秩序 。

以上由于我本人调查不足，在此只介绍《鄞志稿》中所见三人的事例，但由此可了解在思想上阳明学(黄宗羲学派) 占优势的形势下，在朱子学方面也涌现出了有所作为的人材 。他们作为思想家并不出色，但可以说他们作为士大夫积极地对社会秩序的确立做出了贡献 。

当然这并不意味着黄宗羲等人逊色于此 。在这一点上区分朱子学或阳明学并无意义 。不过在此需要强调的是，信奉朱子学并不意味着落后于时代 。常常见到阳明学确立后朱子学退出儒学主角位子的历史观，这是一种误解 。如上述我的旧作中所述，在福建等其他地域朱子学保持着生命力 。宁绍地区是阳明学发祥之地，也是阳明学最兴盛的地区，并且还是在明末孕育出黄宗羲这样的举世罕见的思想家的地方，因此较其他地域，朱子学占绝对劣势 。不过在属于朱子学阵营的士人方面，也提出构筑新时代社会秩序的建议，以及进行了实践 。

他们并不是可称为“思想家”的人物 。可是朱子学(也包括阳明学)并不都决定于“思想家”们 。正是由这些无名的士大夫们在日常空间中支撑起来的 。那是因为他们具有自己生存的“场域（place）” 。

他们生存的“场域”，同时作为他们身边的空间（space），可称为 “乡里空间” 。关于这个词将在 2007 年预定出版的《中国思想史》⑮中进行理论性说明 。这里只叙述为“被视为士大夫们生活的‘场域’的空间” 。

⑭ 同上书，461 页 。

⑮ 与沟口雄三、池田知久两位先生合著 。

朱子学根据八条目提出了生活在地方社会的士人主动将自身周围组织为乡里空间，以层层重叠的秩序方式构成天下国家基础的构想。阳明学也继承了这一点。在朱子学、阳明学中，将人格高尚有德行者作为乡里空间的核心存在。乡里空间不是起初就有的，是由人格高尚有德行者提倡，周围人附和的形式而形成的。其人格高尚有德行者既可是地方官，也可是当地名士。根本上某人出仕即为地方官，服丧或引退归乡即为名士。这样在他们的意识中形成的乡里空间主要在他们的引导下，又作为(行动的)“场域”而出现，具有实践意义。

乡里空间这一“场域”因意识、主导者的立场，以及具体的设施(乡约和社仓等)不同而具有多种多样的范围。“宁绍”这一地区也是多元的乡里空间中的一个。(因此其上一层单位的“浙江”与其下一层单位的各县同时并存。)由于作为阳明学中心地区这一点，而得到整合的这一地区中，朱子学(包括阳明学也同样)起到了形成该地区乡里空间的作用。

并且，这与此地区通过科举考试不断向朝廷输送大量官僚的特征有关。从乡里空间这一“场域”向中央输送优秀人材，对于该地区优越于其他地区而言是相当重要。如上介绍的范炜事例确是极其特殊。但尽管如此，如他那样通过科举一举成功之事还是令乡里为之自豪。(正因如此，在地方志中为此事迹立传表彰，留在该地区人们的记忆中）他不入黄宗羲门下，也不参加古文辞社团，独自深研史书，考中进士。这一事例在宁波（或鄞县）这一乡里空间中成为人们的共同记忆。我强调的“思想文化的地域性”就是这样形成的。

增补黄宗羲生前未完成的《宋元学案》工作，由其子黄百家继承，并且到了 18 世纪，由宁波府鄞县的全祖望继承。将全祖望称为“朱子学者”一定会受到批评，我本人也认为这样的明确学派划分特别不适合于他。但是只限于《宋元学案》而言，全祖望于其中进行的增补工作正是对王应麟、黄震所代表的，宋末朱子学主流转向宁波这一乡里空间过程进行的自我彰显。与 17 世纪黄宗羲在《明儒学案》中展现的由宁绍人所见到的“明代儒学思想发展史”同样，18 世纪全祖望完成的《宋元学案》中，“宋元儒学思想发展的历史”是作为表述他

们的“思想文化的地域性”的样式写作出来的。继全祖望之后编辑《宋元学案补遗》的王梓材、冯云濠也是宁波人。

五、小结

上述报告的论点或许非常难懂。可能因为既未介绍、分析通常思想史研究常选择的特定思想家的言说，也未解说重要的术语、概念，只是尝试从限定于宁绍地区的“场域”中解读在乡里空间中体表出的思想文化的地域性这一现象。而且此解读工作尚因推敲不足，还是一项缺乏有说服力与实证性的研究。

可是在此我希望强调的是，正如开头所述的，只将思想从具体的“场域”中割裂开来，作为狭义的“思想史”来探讨的话，无法整体把握作为文化现象的思想作用这一问题意识。并且只有这一点成功之后，才能准确把握在整个东亚领域内朱子学具有的历史性意义。

不过正如我多次重复的那样，我本人关于这一点还刚开始初步的考察工作。目前深切感到今后有必要在方法上在实证性上进一步推敲深化。

（作者系日本　东京大学 人文社会系教授）

参考文献

小岛毅〈地域からの思想史〉溝口雄三編《アジアから考える》第一卷，东京大学出版会，1993 年。

伊东贵之《思想としての中国近世》,东京大学出版会，2005 年。

市来津由彦《朱熹門人集団形成の研究》，汲古书院，2002 年。

土田健次郎〈社会と思想——宋元思想研究觉书〉佐竹靖彦编《宋元時代史の基本问题》，汲古书院，1996 年。

斯波义信《宋代江南经济史の研究》，东京大学东洋文化研究所，1988 年。

The State and Meaning of the Cheng-Zhu School in 17th Century in Ningbo, Zhejiang

Kojima Tsuyoshi

This essay introduces an intellectual trend in 17th century in Zhejiang, China. The author emphasizes the necessity for directing our attention to a kind of area studies in intellectual history. For example, some scholar-officials adhered to a tradition of the Cheng-Zhu school in Ningbo-Shaoxing area, even where the Yangmingxue was popular. While they were not professional "thinkers", they had big influence on the intellectual culture in their "place". The author poses utility of this method to understand what those scholar-officials thought when they lived in their "place".

Key Words：Ningbo, The Cheng-zhu school, Place, Intellectual culture, Ritual study

关于伊藤仁斋天思想的考察

木村纯二

中文提要：这篇论文旨在考察伊藤仁斋的天概念。伊藤仁斋（公元1627-1705年）是日本最有名的儒学者，他批判朱子学，主张归于孔孟子之教。他所批判朱子学的要点在于它依据严格的理来解释世界和人。根据仁斋的理解，人是不断变化的活物，所以难免错误。仁斋主张，没有错误不如改善自己的错误，进而他认为允许人犯错误是很重要的。

仁斋说天地与人一样是活物。天也是活物，所以不可避免错误。异常气象就是其表现。虽然如此，天不肯隐藏自己的错误，所以它是很高贵的存在。朱子学通过严格的理来解释天地，这与杀天道同样。天不肯隐藏错误，可是不能改善自己的错误。改善错误属于人们的行为。孔子曾经说过要为改善错误而努力。仁斋说，如果没有孔子，天地不能作为天地。

从全体来看，天道指向于善的实现。因此，在地上活着的人们应该努力实现善。但是天也可能会犯错误，所以善人也往往遭遇不幸。仁斋说：这个时候，我们不应该怨恨天，而应该认为自己的不幸就是天为活物的证据，进而要把它接受为天命，继续努力去实现善。

关键词：日本儒学，伊藤仁斋，天，孔子，孟子

P111

一、伊藤仁斋思想的基础

本论文旨在考察 17 世纪日本儒学者伊藤仁斋(公元 1627-1705 年)的思想。在日本，从古代至中世的儒学一直是宫廷内部贵族们的教养科目或仪礼之学，缺乏深度的思考或思想性的影响力。儒学作为一支思想流派在日本思想史上的登场则是始于 17 世纪以后的江户时代。当时学习由禅僧传入的宋学是非常普遍的事情。而本论文中所讨论的伊藤仁斋则批判宋学的哲学体制，主张回归孔孟的思想道德。众所周知，他提倡古义学，在后来的日本思想史上产生了很大的影响。

仁斋批判宋学的要点在于，宋学主张用理来把握万物根源的思维是不能把握活生生的现实的。他的这种观点是建立在天地是活物的世界观以及以情为本质的人间观 ①的基础之上。

笔者以前曾研究过仁斋的人间观，指出他重视“情”，而且正因为此，他才认为人不免犯错。②例如：仁斋在《论语古义》中解释《论语・里仁》篇中的“子曰，人之过也，各于其党。观过，斯知仁也”时如下指出说：

> 此为以过弃人者発。凡人之于过，不有无由而妄生者。必因其亲戚僚友而过。故曰，「各于其党」。正见其不可深咎也。曰「観过斯知仁」，則亦足见其就此而犹有可称者也。(中略) 論曰，人之過也，不生於薄，而生於厚。何也？薄則防患，遠害。為身之計全，而趨人之患緩。故得無過

① 苟有礼义以裁之，则情即是道，欲即是义，何恶之有。苟无礼义以裁之，而特欲断爱灭欲，则是矫枉过直。藹然至情，一斉絶灭，将亡形骸塞耳目而后止。此非人人之所能为，而非通天下之道。故圣人不为也。(《童子问》中卷第十章)

② 木村純二，〈伊藤仁斎における「恕」の意義〉，《国士舘哲学第七号》国士舘大学哲学会，2003。

也。因薄而過者，間或有之。然因薄而過者，直謂之悪，而不得謂之過也。（《论语古义》里仁篇）

在这儿，仁斋认为错误是因为“亲戚僚友”而生。因此，错误本身并不是应该受责备的，而应理解为是“仁”的可能性。他认为错误是因对关系亲密人的情而生，他试图以这种情的有无为标准来判定“错误”与“坏”。理解现实存在的人这一点体现了仁斋思想的本质。

仁斋所说的不帮助别人只关心自己的观点，是以重视理或敬的宋学为箭矢的。③宋学重视敬，视之为道德的实践，重视消除自己的欲望。仁虽然也包括在其中，但仁斋强调仁不应局限于自己，也要致力于与别人之间更好的关系的建立上。④并且他还认为，为了实现仁的道德实践，也要重视宽恕别人错误的“恕”。⑤因此，只要是人活着，就无法避免错误。仁斋的思想正是以此为背景，上述观点才得以成立。

本文就以伊藤仁斋的上述人间观为基础，考察一下其与天地全体的世界观之相互关联性。

③ 专持敬者，特事矜持，外面斋整。故見之，則儼然儒者矣。然察於其内，則誠意或不給，守己甚堅，責人甚深，種種病痛故在。其弊有不可勝言者焉。(《童子问》上卷第三十六章)

④ 仁義礼智四者，皆道德之名，而非性之名。道德者，以徧達於天下而言。非一人之所有也。性者,以專有於己而言。非天下之所該也。此性与道德之辨也。(中略)自漢唐諸儒，至於宋濂溪先生，皆以仁義礼智為德,而未嘗有異議。至於伊川，始以仁義礼智為性之名，而以性為理。自此而学者皆以仁義礼智為理為性，而徒理会其義，不復用力於仁義礼智之德，至於其功夫受用，則別立持敬主静致良知等条目，而不復狥孔氏之法。(《語孟字義》仁義礼智　第三条)

⑤ 忠恕是以爲己之心而爲人也。反求是以責人之心而責己也。能反求於己，則必能忠恕於人。能忠恕於人，則必能反求於己。非有異也。故孔曽專曰「忠恕」。孟子專曰「反求」。其實一也。(《童子问》中卷第五十七章)

二、天地是活物

上文指出，仁斋认为人都无法避免错误。这是因为只要人活着，就是持续运动变化。

学问须要看活道理、不要守着死道理。枯草陈根、金石陶瓦之器、谓之死物。以其一定无增减也。人则不然。不进则退、不退必进、无一息之停。不能若死物然。故君子不贵无过、而以能改为贵焉。(《童子问》下卷第二十五章)

而且，仁斋认为天地也是生动的活物。

圣人以天地为活物、异端以天地为死物。此处一差、千里之缪。盖天之所以为活物者、以其有一元之气也。一元之气、犹人之有元阳。饮食言语、视聽动作、终身无息。正为其有元阳也。若元阳一絶、忽为异物。与木石无异。唯天地一大活物、生物而不生于物。悠久无穷。不比人物之有生死也。(《童子问》中卷第六十七章)

凡生者不能不动。惟死者而后见其眞静也。(中略)验之天地、亦益信然。日月星辰、东升西没。昼夜旋转、无一息停机。日月相推而明生焉、寒暑相推而歲成焉。(《童子问》中卷第六十九章)

所以，我们不能否认天地与人一样，也是不可避免出现过错的。仁斋如下叙述天地之过错：

夫日月薄食、五星逆行、四时失序、旱干水溢、则虽天地不能无过。况人乎。圣人亦人焉耳。其复何容疑。倘若木石器物、一定不变焉、则死物耳。要不足贵焉。故知道者、不贵无过、而贵能改焉。圣人之道、广矣大哉。(《论语古义》述而篇)

颜子之亚圣、犹曰:「三月不违于仁」。曾子之笃行、亦至疾革而初易箦。天地之化亦然。二十四节、七十二候、或进或退、寒热温凉、不能截然悉如其数。亦活物故也。(《童子问》下卷第二十五章)

若天地是活物,避免不了错误,那么这样的天地值得信赖吗?关于这个问题,我们来考察一下仁斋对“诚”的解释。他如下指出说:

朱子曰「真实无妄之谓诚」。(中略)诚字与伪字对。不若以真实无伪解之之最为省力。北溪曰、「诚字本就天道论。天道流行、自古及今、无一毫之妄。暑往则寒来、日往则月来。春生了便夏长、秋杀了便冬藏。万古常如此」。是真实无妄之谓也。然春当温而反寒、夏当热而反冷、秋当凉而反热、冬当寒而反暖、夏霜冬雷、冬桃李华、五星逆行、日月失度之类、固为不少焉。岂谓之天不诚可乎。(《语孟字义》诚　第一条)

天之所以诚,不是因为它没有过错,而是因为它没有隐蔽和伪饰自己的过错。仁斋看来,宋学的哲学体系将理看作万物的根源,所以想避免错误就好似要求「活物」不犯过错一样不可能。仁斋认为,如果把「活物」看作是「死物」,就像是把一个活的东西杀死一样。

后世之学、甚过紧密、务制斯心、欲一毫不容人指摘。殊不知人非木石、不能无过、但在能知其过、则速改以从善也。若欲强无过、则不至死

灰其心、槁木其身、必至于把捉矜持、外饰内非。故曰「君子不贵乎无过、而贵乎能改过焉」。(《论语古义》宪问篇)

宋儒之说曰:「天下无性外之物」。又曰:「性即理也」。然不能以一理断天下之事。(中略)故曰、《君子于其所不知、盖阙如也》。苟以德行为本、则智至道明、而事之是非得失、了了分明、不待思索、自能中其肯綮。若不如此、而欲专以理断之、则其说愈长、而去实愈远矣。若程朱论天道、专以理断之。可谓杀却天道也。其于仁亦然。故其理甚微、而去仁愈远。(中略)夫仁者实德也。非可以理得之。孔子曰、《仁者爱人》。孟子曰、《人皆有所不忍。达之于其所忍、仁也》。孔孟之说、岂不甚近且易知乎。苟以理求仁、愈远而愈难知也。(《童子问》上卷第四十一章)

三、辅相天地之道就是人道

天地与人一样,只要活着就不可避免犯错误。尽管这样,这还是比不犯错误的死物更有价值。没有错误不是高贵的,善于改正错误才是高贵的。⑥由于我们认为天地是「活物」,并认为天地也有过错,那么那些帮助天来活动的人的作用就显得意义非凡。而且人们为了天的活动而努力,是与生俱来并且竭尽自身与他人之所能的事。仁斋否定超越「气质之性」的「本然之性」的存在。⑦他认为由于人与物具有着不同的性,所以,人们辅助天地之作用是活生生的,可能的。

⑥ 参见第 2 章中引用的《童子问》下卷 25 章以及《论语古义》述而篇、宪问篇的内容。

⑦ 性生也。人其所生而无加损也。董子曰、「性者生之质也」。周子以刚善刚恶柔善柔恶不刚不柔而中焉者为五性。是也。犹言梅子性酸、柿子性甜、某薬性温、某薬性寒也。而孟子又谓之善者、盖以人之生质、虽有万不同、然其善善恶恶、则无古今无圣愚一也。非离于氖质而言之也。(《语孟字义》性　第一条)

宋明儒先、皆以尽性为极则、而不知学问之功益大矣。殊不知己之性有限、而天下之道无穷、以有限之性、而欲尽无穷之道、则非学问之功、不可得也。此孔门所以专贵教也。中庸曰、「唯天下至诚、为能尽其性。能尽其性、则能尽人之性。能尽人之性、则能尽物之性。能尽物之性、则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育、则可以与天地参矣」。所谓能尽其性者、就吾性之分内而言。至于其尽人物之性、而赞天地之化育、则虽亦尽我性之推、岂徒尽我性而已哉。(中略)谓财成辅相天地之道、使万物各遂其性、则可矣。谓之尽我性、而可乎哉。然则唯尽我性、而非由学问之功、不可得也、明矣。(《童子问》上卷第二十一章)

人们之所以可以「财(裁)成辅相」,⑧是因为在孔子的教诲下,人们可以学习。仁斋说过,如果没有孔子的指教,天地不能为天地,这意味孔子就是天地本身,并且称颂孔子存在之伟大。

人皆以谓「易春秋深奥难通、论语孟子平易易知」。非也。五经犹天地万物自有而不知长养。论孟犹圣人裁成辅相天地之道以左右民也。制礼作乐、立教垂范、以建中正之极、以定人伦之法、使万世君臣父子夫妇朋友昆弟、各得其所、而不为禽獸者、皆圣人之功也。虽有天地、然非得圣人为之教育焉、则天地亦不能为天地。(《童子问》下卷第九章)

夫有人伦则天地立、无人伦则天地不立。大凡天下君臣父子夫妇昆弟朋友、虽不亲读夫子之书、服夫子之教、然夫人善仁义、崇忠孝、不失君臣父子夫妇昆弟朋友之伦者、其谁之力哉。非夫子之道、浃于肌肤、沦于骨髓、永自行于冥冥之中、岂能然耶。昔夫子称管仲之仁曰、「民到于今受其赐。微管仲、吾其被髮左衽矣」。若夫子之德之盛、视之管仲、奚翅

⑧ 象曰:天地交泰。后以财成天地之道、辅相天地之宜、以左右民。(《易经》泰卦大象)

万万。非止谓裁成辅相天地之道。仲尼即天地也。(中略)故孔子为最上至极宇宙第一圣人、论语为最上至极宇宙第一书。(《童子问》下卷第五十章)

批判仁斋的日本儒学者荻生徂徠(公元 1666—1728 年)论述过道不是天地自然的道,而是指先王所作的「礼乐刑政」。笔者认为这实际上是在仁斋“有了孔子的指教,天地才是天地”的观点中衍生出来的。

四、满足就是知天命

如上所述,用尽自己的性,让他人也用尽其性,这是裁成辅相之道,也是仁斋所认为的人与天之间的基本关系。依据这种认识,笔者最后考察一下天命与人之间的关系。

仁斋认为天命的第一定义是“人力所无法达到的”这一点。⑨也就是说,不能尽力的人,不能知天命,也不能谈天命。其第二的定义是吉凶祸福,是人力所不会达到的具体内容。

凡圣人所谓命云者、皆就吉凶祸福死生存亡相形上立言。盖或吉或凶、或祸或福、或死或生、或存或亡、其所遇之幸不幸、皆自然而至。无可奈之何。故谓之命。(中略)但尽其道而后至者、是命。倘一毫有所不自尽焉、则人为尔。不可谓之命也。(《语孟字义》天命　第四条)

⑨ 孟子曰:「莫之为而为者天也。莫之致而至者命也」。是天命二字正訓也。(中略)蓋天者、專出於自然、而非人力之所能為也。命者、似出於人力、而実非人力之所能及也。(《語孟字義》天命　第一条)

然而，仁斋所说的吉凶祸福是说人们用尽其道，仍然遭遇凶祸的情况。这是因为如果人们在经过自己所作的努力后就一定认为天命是吉福，那就不是其真正的含义。所以人们遇到的天命，只限于用尽道却遭遇凶祸的情况。

夫无天爵而人爵至、非义。不可受之也。有天爵而人爵従之、义也。当受之也。有天爵而人爵不至、命也。安之而已矣。(《语孟字义》天命　第九条)

所以，如果说天命是遭遇祸凶的情况的话，那么「知天命」就不能停留在知识面上的理解,而是意味着在祸凶到来的时候，也要保持心情安逸的精神境地。

何谓知命。安而已矣。何谓安。不疑而已矣。本非有声色臭味之可言。盖无一毫之不实、无一毫之不尽、処之泰然、履之坦然、不弐不惑、当谓之安、当谓之知。孔子曰、「丘之祷也久矣」。亦此意。不可以见闻之知而言。伊川云、「知命者、知有命而信之也」。此看命字甚浅。所谓知命云者、処乎死生存亡穷通栄辱之际、泰然坦然、烟销氷釈、无一毫动心処、而谓之知命也。知有命而信之、是不待君子而后知之也。(《语孟字义》天命　第七条)

那么为什么凶祸来临之时，我们仍可以维持心情的安逸呢？

本来，天地活动的本质在于生育万物，而且实现善就是天道。⑩如果是用尽道的人，却作为天命而遭受不幸的话，那不可以说是天的过错，而是天的不

⑩ 夫善者天之道、故易曰「元者善之长也」。盖天地之间、四方上下、浑浑沦沦、充塞通彻、无内无外、莫非斯善。故善则顺、悪則逆。(《语孟字义》天道　第六条)

合理作用。按照仁斋的观点，不可以用一定的理来推测的就是「活物」。在这种意义中，我们可以这样认为“用尽道，却遭遇不幸”的种种事情，恰恰是一种天地为「活物」的证据。仁斋说，知天命是生活在安逸而且不容置疑的境地。此时，毫不怀疑地相信天地是活生生存在的事实。只要天地活着，就算个人或者事物死亡或者消灭，天地活生生的活动也不会终结。「死」是决不能超越「生」。

唯天地一大活物、生物而不生于物。悠久无穷。不比人物之有生死也。（《童子问》中卷第六十七章）

易曰「天地之大德曰生」。言生生不已、即天地之道也。故天地之道、有生而无死。有聚而无散。死即生之终。散即聚之尽。天地之道、一于生故也。（中略）故谓生者必死、聚者必散、则可。谓有生必有死、有聚必有散、则不可。生与死对故也。（《语孟字义》天道　第四条）

而且，如果产生各个人和事物的天地之作用是善的话，天地超越各个人和事物的死而继续活着，这意味着善超越个人的恶而继续活动。

凡天地间、皆一理耳。有动而无静、有善而无恶。盖静者、动之止。恶者、善之变。善者、生之类。恶者、死之类。非两者相对而并生。皆一乎生故也。（《童子问》中卷第六十九章）

综上所述，在用尽着道而不幸来临的时候，我们必须相信天地之善的作用，超越自己个人的不幸，而继续活生生地存在。进而对于自己的不幸，认为那是

一个天地的活生生的证据，而作为天命安心地接受自己的不幸。⑪这就是笔者所考察的仁斋有关天命的思想。

（作者系日本　弘前大学教授/邢丽菊　译）

参考文献

《童子问》　日本古典文学大系《近世思想家文集》（岩波书店）。

《语孟字义》　日本思想大系《伊藤仁斋 伊藤东涯》（岩波书店）。

《论语古义》　《日本名家四书注释全书　第三卷　论语部一》（凤出版）。

⑪ 由此看来，仁斋将天命视为个人心灵状态即安逸、满足的问题，而不是把握为共同体或国家的问题。这就像荻生徂徠所批判的一样，这是对现实的一种被动、消极的观点。再看后来的日本思想史，吉田松阴（公元 1830-1859 年）认为孟子的思想是肯定革命的，在民族主义的立场上受到了很大的批判。笔者认为，国学者贺茂真渊的《国意考》（1765 年）是最早批判孟子的。今后对仁斋天命思想的继续探讨成为日本思想史上一个很重要的课题。

The Idea of Heaven(Tian) in Ito Jinsai's Thought

Kimura Junji

This paper studies the idea of Heaven in Ito Jinsai's thought. Ito Jinsai(1627~1705) is one of the most famous Confucian in Japan. He rejected Neo-Confucianism and advocated the original teachings of Confucius and Mencius. The main point that he criticized Neo-Confucianism is to understand the world and a human being by the rational and strict principle. According to his thought a human being cannot avoid a mistake, because it lives and continues changing. He insists that it is more important to change one's mistake and to forgive a mistake of another person than not to make a mistake.

Jinsai says that both the heaven and the earth live same as a human being. It is not avoided a mistake as far as the heaven lives. And the outcome is abnormal weather. Heaven is noble nevertheless, because it does not hide its mistake. It ruins the Heavenly Way to interpret the world by the rational and strict principle like Neo-Confucianism.

But Heaven cannot change mistakes by itself. It is an action of a human being that change a mistake. And it was Confucius that preached teaching to change mistakes. Jinsai says that the world cannot be the world if there was not Confucius.

Generally speaking, the Heavenly Way aims at realization of good. Therefore a human being living on the earth must make efforts for good. However, because Heaven can make a mistake, there can be a misfortune on a good person. Jinsai preaches that it is necessary to consider his misfortune as an evidence of Heaven's life, to accept it as Destiny and to continue making efforts for good not bearing a

grudge against Heaven.

Key Words : Japanese Confucianism, Ito Jinsai, Heaven（天,Tian）, Confucius, Mencius

17 世纪中日儒学的一个方面

——以王夫之和伊藤仁斋为代表

李甦平

中文提要：“气”学是中日儒学的一个重要方面。本文试图通过对中国王夫之（公元 1619—1692 年）和日本伊藤仁斋（公元 1627—1705 年）气学思想的论述，阐明 17 世纪中日气学的发展并对中国和日本气学的价值进行比较。17 世纪中日儒学史上，气学作为一种重要的哲学思潮，出现在中国和日本社会。它们同属于气学范畴，这是它们的共性。但是，由于 17 世纪的中国和日本不同的社会背景、历史条件、文化积淀而造成了中国和日本儒学史上的气学的发展方式、理论形态和价值取向的不同。这又是它们的殊性。

关键词：中国儒学，日本儒学，气学，王夫之，伊藤仁斋

“气”学是中日儒学的一个重要方面。本文试图通过对中国王夫之（公元 1619—1692 年）和日本伊藤仁斋（公元 1627—1705 年）气学思想的论述，阐明 17 世纪中日气学的发展并对中国和日本气学的价值进行比较。

一

17 世纪的中国社会处于明末清初之际。这是一个“天崩地裂不汝恤”的大变动时代，剧烈变动的时代孕育了明末清初一代人才。王夫之就是其中的一位杰出的代表。王夫之字而农、号薑斋、又称船山先生，湖南衡阳人。

之所以称王夫之是中国 17 世纪儒学史上的一位杰出代表，是因为他在继承张载“气”学思想基础上，对朱熹理学进行了全面总结，由此建立了集气学大成的船山哲学。

其实早在明中期以后，朱熹哲学就分化为两个对立的派别，一是以王守仁为代表的“心”学，一是以罗钦顺、王廷相为代表的“气”学。王夫之继承了罗钦顺、王廷相等人的气学传统，并以“入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕”的精神和“六经责我开生面”的气魄对朱熹哲学进行了批评、分析，从而构建了自己的气学思想。王夫之气学思想的主要内容有：

(一)“理气”说

王夫之和朱熹一样，认为“理”与“气”是最基本的范畴。关于“气”，他认为就是指阴阳变化的物质实体。他说：“阴阳具于太虚絪缊之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩荡。”“二气之动，交感而生，凝滞而成，物我之万象”。①这是说“太虚”中充满了阴阳二气，阴阳二气的运动、交感形成“物我万象”。关于“太虚”，王夫之说：“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙。天

① 《张子正蒙注·太和篇》。

之象，地之形，皆其所范围也”。②太虚并不是虚空无一物，也不单是虚空中无形之气，而是物质存在的空间形式。因此，“凡虚空皆气也”，所谓聚散不测之妙，并不是从太虚中来，又回到太虚中去，其实太虚中皆“有迹可见”，故“太虚一实者也”。③充满宇宙的万事万物，都是具体存在，所谓太虚之气，无非是关于宇宙间一切物质存在的一个概括或总名，可见太虚之气是“实有”。值得注意的是王夫之用“实有”这个概念来说明气的特征。如他说：“盖视之不见而非不能为形矣，听之不闻而非不能为声矣。然则天下之可见者形尽于可见之中，可闻者声止于可闻之际，而此之不遗者，则天下之无形之境，无声之时，而皆其性情功效之实有者矣”。④这就是说，凡可见可闻者，都是有形有声的具体事物，气则视之不见，听之不闻。气虽然不可见不可闻，但可见可闻之物都是气的性情功效。因此，尽天下可见可闻之物而“不遗”，这就是无声无形之气，因而气也是“实有”。这就是王夫之所说的“太虚一实者也”。这种气即“实有”的思想，是王夫之气本论的一个重要特点，也是他对中国气一元论的重大发展。因为他的气为“实有”的思想，克服了以往将气视为特殊物质的局限性，而具有物质一般的特性。这就是说，它既不脱离具体事物，而又不是任何具体物质形态，它不过是对物质抽象的概括而已。

关于“理”，王夫之认为“理”有两方面的意义。其一是指事物的规律，其二是指事物的性质。这是在对朱熹思想进行批判继承基础上提出来的。他说：“凡言理者有二：一则天地万物已然之条理，一则健顺五常天以命人而人受为性之至理。二者皆全乎天之事。”⑤条理就是规律，或必然性。它是看不见、摸不到的，但它就在事物之中。“理本非一成可见之物，不可得而见，气之条诸节

② 《张子正蒙注·太和篇》。
③ 《思问录·内篇》。
④ 《四书训义》卷二中。
⑤ 《论语·泰伯》，《读四书大全说》卷五。

文，乃理之可见者也。”⑥规律虽不可见，但可以通过事物的运动发展表现出来，所以规律并不是不可捉摸的。所谓健顺五常之理，也就是“所以然”，是指物质所固有的本质属性，也就是人性的来源。无论从哪种意义上说，“理即是气之理”，而不是相反。

因此关于理气关系，王夫之认为“理气相依”，“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后”。⑦这是说气是理之所依，理即气之理，理与气相依而不相离，物质实体与其固有规律相互联系。进而他又提出了“理在气中”的观点。“气以成形而理具也。”⑧理是气之理，虽然理非气，但气外无理，“气外更无虚托孤立之理”，⑨“理在气中”。⑩王夫之的“理气相依”和“理在气中”的观点是他对朱熹“理”本体论哲学进行批评改造的结果。他针对朱熹“理体气用”的观点，提出了理气“互相为体”的观点。王夫之认为“天下无无用之体，无无体之用”。这里的所谓“体”，指本体，实体；所谓“用”，指本体的表现，作用。所谓互相为体，就是理以气为体，气以理为体，体用不可分离。理以气为体，就是气为本体，理是气的作用。气作为本体是第一性的，而理是由气所派生的，是第二性的。至于气以理为体，王夫之一般是从理为规律，气为理的物质载体这个意义上说的。总之，他认为“理与气互相为体，而气外无理，理外亦不成其气。善言体用者，必不判然离析之。”⑪王夫之讲“互相为体”的主旨是要从根本上解决理气关系。他的基本思想是要把理与气统一起来，反对离气而言理，从而坚持了气一元论哲学。王夫之既否定有脱离物质而存在的精神，同时也很重视精神的相对独立性及其重要作用。

⑥《孟子·离娄上》，《读四书大全说》卷九。
⑦《孟子·告子上》，《读四书大全说》卷十。
⑧《孟子·告子上》，《读四书大全说》卷十。
⑨《孟子·告子上》，《读四书大全说》卷十。
⑩《张子正蒙注·太和篇》。
⑪《孟子·尽心上》，《读四书大全说》卷十。

(二)“道器”说

王夫之对理气论的最大贡献，是关于道器问题的论述。他所说的道，具有两方面的意义。一是指一般规律，即“一阴一阳之谓道”或太极阴阳之道；一是指具体规律，即万事万物及人伦日用之道。

在道器问题上，王夫之提出了“天下惟器”、“道者器之道”、“道在器中”的光辉命题，把气哲学发展到一个新水平。他说：“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓道之器也。”⑫这是说，世界上只有物质（器）存在，精神性的道是物质的产物，而物质不是道的产物。王夫之针对程朱从“形而上、形而下”的意义上论道器的观点，否定有超乎形器之上的所谓道，提出了“形而上之道即在形而下之器中”⑬的观点。他说：“形而上者，非无形之谓，即有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。”⑭朱熹的形而上之理，是一个脱离具体事物而独立存在的绝对精神，先有无形之道，后有形而下之器。王夫之反其道而言之，认为形而上并不是无形的精神存在，它是形而下者所具有的，即有形而下则必有其道。但他不认为道器无区别。其区别为“形而下者，可见可闻者也；形而上者，弗见弗闻者也。”但必有形而后有形而上，因此“形而上者，亦有形之词，而非无形之谓也。”⑮这里所谓“非无形之谓”，并不是说“道”就是“器”，而是说道不能独立存在，道必以器为根据，器则是有形之物。“及其形之既成而形可见，形之所以用以效其当然之能者，如车之所以可载，器之所以可盛，乃至父子之有孝慈，君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显，二者则所谓当然之道也，形而上者也。”⑯形而上之“道”虽不可见，但它“隐”于形而下（器）之中，之所以称道为形而上，

⑫《系辞上》,《周易外传》卷五。
⑬《学记》,《礼记章句》卷十八。
⑭《系辞上》,《周易外传》卷五。
⑮《汤浩》,《尚书引义》卷三。
⑯《系辞下》,《周易内传》卷五下。

正因为有形而下之器。这就是“道在器中”“道不离器”。这样，王夫之用气本体论观点解释了形而上与形而下，道与器的关系。

在道器问题上，王夫之还提出了“道本器末”的思想。这里的“本”是指事物的本质，“末”是指事物的现象，本质与现象是统一的，而不是分离的。他说：“物之有本末，本者必末之本，末者必本之末”。⑰他认为道与器就是这种本末关系。道是本质，器是现象，道隐于器中，通过器表现出来。本质和现象不可分，现象表现本质，本质即在现象中。现象是具体的，本质是抽象的，但抽象即存在于具体之中。这就是本末一贯之说。因此，本末、道器不可“相与为二”，而是“相与为一”。⑱

(三)“实有”说

“气”范畴是王夫之对宇宙万物追根究底的终极说明。如上所述，王夫之用“实有”这个概念来规定气的特征，是他气本论的一个重要特点。他的主旨是要说明作为宇宙本体的“气”,虽然是无形不可见的,但它却是真实存在着的，即无形而实有。作为“实有”的阴阳二气絪缊变化的结果，生成了实存的宇宙万物。这就是王夫之的“气实有”论。

王夫之的“气实有论”成为中国气学发展的一个重要里程碑。

二

伊藤仁斋（公元 1627—1705 年），名维桢、号仁斋、平安（今京都）人。据《先哲丛谈》记载：仁斋自幼颖异挺发，是位异群儿。他一生主要在京都堀

⑰《论语·子张》,《读四书大全说》卷七。

⑱以上参阅蒙培元的《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》福建人民出版社 1984 年版，第 428—449 页。

河家塾收徒讲学，长达 40 年之久，受教授者达 3000 人之多，被誉为一代儒宗，天下学者四面来归之。在学术宗旨上，青年时代笃信朱子学，中年以后渐放弃宋学而倾向古学。其中，最尊崇《论语》和《孟子》，认为“天下之理，到《语》、《孟》二书而尽矣”。⑲伊藤仁斋先后写了《论语古义》（1662 年）、《语孟字义》（1683 年）、《童子问》（1691 年），完成了他的古学思想体系。由此，他成为日本古学派（气学派）的创始者，他的思想为日本思想界开辟了一个崭新阶段。

伊藤从气之生化流行，提出“天地一大活物”说。

伊藤仁斋不同意朱子学的“理一元”论观点，关于“理”，他分析道：“理本死字，在物而不能宰物，在生物有生物之理，死物有死物之理，人则有人之理，物则有物之理。然一元之气为本，而理则在于气之后，故理不足以为万化之枢纽也。”⑳气先理后、气本理末，这是仁斋的理气观。在气一元论的基础上，他又进一步论证了元气在宇宙中存在的状况。“盖天地之间，一元气而已，或为阴，或为阳。两者只管盈虚消长往来感应于两间，未尝止息，此即是天道之全体，自然之气机，万化从此而出，品汇由此而生。”㉑阴阳之气浩浩荡荡，两者盈虚、消长、往来，不肯滞息，如同流水永流无止。这表明元气充塞宇宙，在时间和空间上无限存在，无生无死、无消无息，所以，气化流行、生生无穷，是一元之气的存在状态。在气之生生无息的气化过程中，“万化出”、“品汇生”，因此“天地生生化化之妙也，盖圣人以天地为活物”。㉒这就是他的“天地一大活物”说。他认为“天之所以为活物者，以其有一元之气也。一元之气，犹人之有元阳，饮食言语，视听动作，终身无息，正如其有元阳也。若元阳一绝，忽为异物，与木石无异。唯天地一大活物，生物而不生于物，悠久无穷。”㉓仁

⑲《童子问》卷上，见《日本伦理汇编》第 5 册，第 77 页。
⑳《童子问》卷中，见《日本伦理汇编》第 5 册，第 131 页。
㉑《语孟子义》卷上，见《日本伦理汇编》第 5 册，第 11 页。
㉒《语孟子义》卷上，见《日本伦理汇编》第 5 册，第 22 页。
㉓《童子问》卷中，见《日本伦理汇编》第 5 册，第 130—131 页。

斋的“天地一大活物”说在于通过宇宙的运动变化、万物的不断流变，以阐明万古不灭之气具有生化流行的功能。仁斋的“天地一大活物说”是关于宇宙生生不息，变化发展的重要理论。

综上所述，可以看出伊藤仁斋的气学理论特点，在于指出了气是运动的、活泼的，气具有流行和对待的特性，因此，气有生化、造化的功能。

伊藤仁斋从气学观点出发，批评了中国朱子学用“理”将“天道”与“人道”联系在一起的思维模式。如他说：“圣人曰天道，曰人道，未尝以理命之。”“说卦明说，立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。不可混而一之”。[24]在仁斋看来，“阴阳”这样的自然范畴属于“天道”，“仁义”这样的伦理范畴属于“人道”，而“天道”与“人道”不可混为一谈。推而论之，作为“气之条理”的“理”，仁斋认为主要是指“物理”。虽然他不反对封建伦理道德，但他这种割断自然界与人类社会连续性的思维方式，尽管有忽视自然界与人类社会内在统一性的不合理方面，却从根本上动摇了朱子学将封建伦理道德普遍化、绝对化的依据，而且为发展探求“天道”、“物理”即自然界客观规律的自然科学开辟了道路。因为只有讲究天人相分、天人相争即人与自然的对峙、斗争，才能产生近代的自然科学。伊藤仁斋这种对中国传统思维模式——“天人合一”的背离的思想，凸显了日本儒学的特色。[25]

三

通过以上论述可以看到在 17 世纪中日儒学史上，气学作为一种重要的哲学思潮，出现在中国和日本社会。它们同属于气学范畴，这是它们的共性。但

[24]《日本思想大系 33 伊藤仁斋・伊藤东涯》第 125 页。

[25] 以上参阅拙著《圣人与武士——中日传统文化与现代化之比较》，中国人民大学出版社 1992 年版，第 85 页；王家骅，《日本思想与日本文化》，浙江人民出版社 1990 年版，第 135 页。

是，由于 17 世纪的中国和日本不同的社会背景、历史条件、文化积淀而造成了中国和日本儒学史上的气学的发展方式、理论形态和价值取向的不同。这又是它们的殊性。下面，就中日气学的同中之异、异中之同，谈几点感想。

第一，笔者以为中国宋明儒学主流派可以概括为三派，即以程朱（二程和朱熹）为代表的“理学”学派，以陆王（陆象山和王阳明）为代表的“心学”学派，以张戴（张载和戴震之）为代表的“气学”学派。[26]这三系中，尤以朱熹哲学对中国社会影响最大。南宋以后，中国儒学史的发展和朱子学有着密切的关系，不论是哪派学者，他们所讨论的问题几乎都在一定程度上和朱子学产生了各种各样的关系。因为朱子学是“综罗百代”且“博大精深”。这是说朱熹作为理学集大成者，将各种不同倾向的哲学思想，经过改造后，容纳在一个宏大的思想体系中，这一方面构筑成了朱熹哲学体系，同时另一方面也造就了朱熹哲学体系的内在矛盾。这种矛盾具体表现在两个方面，即一是理本论同气化学说的矛盾（理学与气学的矛盾），一是理本论同心本论的矛盾（理学与心学的矛盾）。这两大基本矛盾决定了朱熹哲学的必然分化。

事实上，朱熹哲学分三个方向发展。一是继续向理学学派方向发展，继承这一思想的是程朱理学正统派，他们在理论上没有什么贡献。二是向心学方向发展，从南宋末年到明中期，这一派占了很大势力。三是向气学方向发展，这一派是理学的批判者，他们对朱熹理学体系进行了长期的批判和改造，终于产生了成熟的气学学派。这一派在明中期以后，特别是在明清之际的 17 世纪得到很大发展。[27]也就是说，17 世纪的中国儒学是以气学为主。

中国气学派的开创者是张载，中经罗钦顺和王廷相，至王夫之为一里程碑，到戴震完成。

---

[26] 参阅拙著《圣人与武士——中日传统文化与现代化之比较》，中国人民大学出版社 1992 年版，第 66 页。张立文教授认为中国气学派以张（张载）王（王夫之）为代表，参阅张立文的《船山哲学》七略出版社（台北），2000 年版，第 464 页。

[27] 参阅蒙培元的《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》第 8 页。

张载（公元 1020—1077 年）是中国宋元明清时代气一元论的开创者。关于张载的气学思想，中国学者张岱年评价说："唯气的本根论之大成者，是北宋的张横渠（载）。张子认为气是最根本的，气即是道，非别有道。宇宙一切皆是气，更没有外于气的。气自本自根，更没有为气之本的。"㉘又说："张载是宋元明清时代唯物主义气一元论哲学的开创者。"㉙日本学者山井涌认为，明确提出"气"的生成论和本体论的学者是张载。张载以"气"之聚散说明物的生灭，是宋学中气理论的确立者。㉚王廷相和王夫之对张载的气学思想十分推崇。王廷相推崇张载的《正蒙》说："张子曰：'太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入皆不得已而然也'。'气之为物，散入无形，适得吾体；聚而有象，不失吾常'。'聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。横渠此论，阐造化之秘，明人性之源，开示后学之功大矣。'"㉛王夫之说："张子之学，上承孔孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。"㉜他们认为张载的学说上承孔孟之学，下启后学，显示了真理的光辉。张载的唯气论思想宏大而丰富，他从"气"是万物之根、"气"是宇宙之本、"气"是人性之源及"气"固有之变动功能四个方面，构成了较完整的"气本体论"思想。

将张载的"气本体论"思想加以继承和发展的是明代唯气论者罗钦顺（公元 1465—1547 年）和王廷相（公元 1474—1544 年）。在学术思想上，他们都是通过对朱熹理学思想的分析和批评而走上了气学之路。

罗钦顺在学术思想上虽然出于朱熹哲学，但通过对朱熹"理先气后"和"理

㉘ 张岱年：《中国哲学大纲》中国社会科学出版社 1982 年版，第 42 页。
㉙ 张岱年：《张载》，刊于《中国著名哲学家评传》第 3 卷，齐鲁书社 1981 年版，第 118 页。
㉚ 小野沢精一、福永光司、山井涌：《气的思想》东京大学出版社 1980 年版，第 358 页。
㉛ 《横渠理气辨》。
㉜ 《正蒙注序・张子正蒙注》。

在气上”思想的批评、改造、提出了“理气为一”的观点。他认为气是世界万物的本原，理气关系必须在这个前提下解决。他说：“盖通天地亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶葛而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物依于气而立，附于气而行也。”㉝这段话集中代表了罗钦顺的气一元论思想。他认为物质气才是宇宙的根本存在，是世界万物的本原。四时的变化，万物的生长收藏，乃至人类的日用彝伦，成败得失，都是一气之发育流行。而理无非是一气发育流行之所以然者。世界只有一个本原，这就是气。而理是物质运动的规律。理只是气之理，是物质本身所固有的，不是“别有一物依于气而立，附于气以行也”。这就从根本上改造了朱熹关于理的思想并理顺了理气关系。罗钦顺虽然认理气为一物，但并不认为理就是气，理气是一回事。任何规律都是物质运动的规律，同物质不可分。但事物的规律与事物本身毕竟不能等同。他说：“理须就气上认取，然认气为理便不是。此处间不容发，最为难言，要在人善观而默识之。只就气认理与认气为理，两言明有分别，若于此说不透，多说亦无用也。”㉞“只就气认理”说的是理为气之理，“认气为理”则将理气混淆为一。罗钦顺的这个观点十分重要，这表明他不是简单地回归气一元论，而是在批判地吸取朱熹哲学基础上，提出了具有理性主义特点的气学思想。㉟

如果说罗钦顺的主要贡献是从气学角度对朱熹哲学的“理”进行改造的话，那么，王廷相的主要贡献则是对气学的发展。王廷相对朱熹思想的最大改造是认为太极即气。王廷相要确立气本论就必须对朱熹的理本论进行彻底改造，而

㉝《困知记》卷上。
㉞《困知记》卷下。
㉟以上参阅蒙培元的《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》第 367、371 页。

理本论的核心就是太极观。王廷相把太极说成“元气”或“混沌未判之气”，以此论证气是万物的本原。他说：“太极者，造化至极之名，无象无数，而万物莫不由之以生，实混沌未判之气也，故曰元气。……元气化为万物，万物各受元气而生，……万万不齐，谓之各得太极一气则可，谓之各具一太极则不可。”㊱王廷相否定了朱熹以太极为理的根本观点，把太极说成无形无象之气，是产生万物的本原，这个本原就是“元气”，又叫“太虚之气”，是造化至极之名，故曰“太极”。太极是王廷相哲学的最高范畴，但是他所谓的“太极”已不是朱熹以太极为理的太极而是太极为气。由此确立了以气为本体的气学思想，在中国哲学史上具有重要意义，并对王夫之产生了直接影响。㊲

王夫之在张载、罗钦顺、王廷相的气学理论基础上，通过全面总结朱熹理学，提出了“气实有”论的宝贵思想，集中国古代气学思想大成。王夫之的气学思想是中国古代唯物论和辩证论的高峰。冯友兰评价说：“唯物主义和辩证法是王夫之的哲学思想的主要的一面，他的哲学体系是后期道学的高峰”，“在学问广博和体系庞大这两方面，他都可以成为后期道学的主将，跟前期道学的主将朱熹并驾齐驱”。㊳

在中国气学派谱系上，稍晚于王夫之的唯气论者是颜元（公元 1635—1704 年，号习斋）及其颜李学派。㊴他们在以“开两千年不能开之口，下两千年不能下之笔”批判朱熹理学的过程中，阐释了他们的气本论思想。他们认为天道之体是阴阳之气，元亨利贞为气之四德，理气顺逆交通、融为一片，则万物于以化生。

“根据颜李的思想更大加发辉，成立一较精密的宇宙论系统的，是戴东原

㊱《雅述·上篇》。
㊲以上参阅蒙培元的《理学的演变——从朱熹到王夫之戴震》第 393、394 页。
㊳冯友兰：《中国哲学史新编》第五册，人民出版社 1988 年，第 297、298 页。
㊴颜李学派指颜元及其弟子李恭（公元 1659—1733 年）的气学思想。

（震）”。[40]戴震（公元 1724—1777 年）以其“气化生生”论成为中国气学派的完成者。戴震“气化生生”论的主要内容包括两个方面，其一是讲道是阴阳气化，其二是讲宇宙是气之生生。对此，张岱年评价说：“东原言气，不言聚散屈伸，只言生生。东原以为生生是宇宙中一件根本的事实。宇宙只是气之生生不已的大历程”。[41]这说明戴震的气学焦点是宇宙生成论。

由张载——王夫之——戴震提出的“气本体论”——“气实有论”——“气化生生论”标示着中国宋元明清时期气学思想的演进流程。这一流程揭示了中国气学的价值取向。这就是气是指客观实体，气是指人身性命，气具有对待统一的动态功能，所以气为人类及万物之本，即气是宇宙的本根。

中国气学的这种价值在 17 世纪表现得很突出。诚如上文所说，17 世纪的中国儒学是以气学为主。这不仅因为大儒王夫之生活在这一时期，颜李学派出现在这一时期，此外，还有一支讲气的学派，即以刘宗周（公元 1578—1645 年）为首，以其中坚弟子黄宗羲（公元 1610—1695 年）为代表的蕺山学派。在学脉上讲，蕺山学派属于晚明时期的阳明后学。但从学理上看，他们与陆王有别而接近于张载的气学理论。如刘宗周就经常说：“天地之间，一气而已。”[42]“盈天地间一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其后起也。”[43]这表明他认为天地万物都以气为存在的根据，没有高于气的本体存在。黄宗羲禀承其师刘宗周的气学思想，亦强调“天地间无非一气”。[44]他们的气学思想反映在社会政治伦理方面，则是强烈的节义观。刘宗周在明清易代之际绝食而亡，黄宗羲先是积极参加抗清斗争，后又屡拒清王朝的招聘而潜心著述以昭示后人。蕺山学派在节义观上颇有民族

[40] 张岱年：《中国哲学大纲》，第 82 页。
[41] 张岱年：《中国哲学大纲》，第 83 页。
[42] 《刘子全书·圣学宗要》。
[43] 《明儒学案·蕺山学案·语录》。
[44] 《宋元学案·濂溪学案》下。

气节，刘宗周的弟子在清亡之后，或以身殉国难，或削发为僧，或终老布衣，几乎无一人变志事清。[45]这种节义观与韩国历史上丽末鲜初的郑梦周的义理精神极其象似。

生活在 17 世纪的王夫之、黄宗羲、颜元的气学对晚清学术思想和社会产生了重要影响。诚如梁启超所说："清初几位大师——实即残明遗老——黄梨洲、顾亭林、朱舜水、王船山、颜习斋之流，他们的许多话在过去二百多年间，大家熟视无睹，到这时忽然像电气一般，把许多青年的心弦震得直跳"。[46]

第二，17 世纪的日本社会是德川时代的前期社会，这一时期具有代表性的儒学者除了伊藤仁斋和伊藤东涯（公元 1607—1736 年）父子外，还有山鹿素行（公元 1622—1685 年）、荻生徂徠（公元 1666—1728 年）、贝原益轩（公元 1630—1714 年）、山崎闇斋（公元 1618—1682 年）、中江藤树（公元 1608—1648 年）、熊泽蕃山（公元 1619—1691 年）等。这些儒学者按学派划分，山鹿素行、伊藤仁斋、荻生徂徠为日本古学派，贝原益轩和山崎闇斋属日本朱子学派，中江藤树与熊泽蕃山归日本阳明学派。

所谓"古学派"，就是打着回归儒学元典的旗帜，企图依据元典重新构建不同于朱子学和阳明学的学问体系，并努力从儒学元典中，寻求对当时的现实社会生活有用的智慧，即回归到经世之学与实用之学。日本古学派是日本儒学中最具日本特色的一部分，充分地表现了日本文化与日本民族心理特征。

日本古学派的主要代表者除伊藤仁斋外，还有山鹿素行和荻生徂徠。他们三人虽无师承传授关系，但在主张返回古典这一点上是一致的，故将他们称为古学派。

日本古学派的先导者是山鹿素行，他 6 岁进私塾，8 岁能背颂四书五经，9 岁从林罗山学朱子学，才华出众、有神童之称。在研究朱子学的过程中，认为

[45] 参阅衷尔臣的《蕺山学派哲学思想》，山东教育出版社 1993 年版，第 205 页。
[46] 梁启超：《中国近三百年学术史》第 35 页。

程朱的持敬工夫埋没人才，滞息社会，不足以救世。为此，写《圣教要录》，反对宋儒观点，激起了在幕府执政的山崎闇斋的门人保科正之[47]的责难和反对。45 岁时，被放逐赤穗。对此，井上哲次郎在《日本古学派之哲学》中引松宫观山的话评价素行是日本破理学之魁。“有甚左卫门山鹿子者，出自我先师之门而成家，著《圣教要录》，梓行于世。非陆也，非朱也，此方破宋学者，素行子其嚆失也。世人皆以原佐伊藤子（即伊藤仁斋）为破理学之魁。不知素行子在其前也。”[48]素行对宋明诸儒持否定态度，而主张回复周孔之道。他在《圣教要录》中表示：儒学的道统正传先有伏羲神农等十圣，次则天生仲尼以身立教，是儒道之正宗，纲常之主。孔子之后如曾子、子思、孟子于孔子已不可企望，到了宋儒就“口唱异教”，实为异端了。所以“予师周公孔子，不师汉唐宋明诸儒。”由此，开古学之先河。

井上哲次郎之所以称山鹿素行是日本破理学之魁，是因为他首先以“生生不息”之气，批判宋儒的理一元论。关于“理”，他认为“理”是“天地万物生生不息”的“条理”。这样，就否定了理是先验的形而上的实体。关于理气关系，他说；“凡理与气相对，有此气则有此理，有此理则有此气，不可论先后。”[49]这是以理气合一论反对宋儒的理一元论。继而，又提出“气一元论”观点。“上天无形象，唯一气而已。”[50]素行“气一元论”的特点是以“生生不息”之气，作为宇宙的本原。他认为生生不息的阴阳之气是万物的终极原因。“盈天地之间所以为造化之功者，阴阳也。阴阳者，天地人物之全体也。互消长、往来、屈伸、生生无息。”[51]阴阳之气动而不息，妙合而凝为天地人物。所以，“天地者

[47] 保科正之：会津藩主，德川秀忠之庶子，辅佐四代将军家纲。信奉朱子学。
[48] 井上哲次郎：《日本古学派之哲学》，第 58 页。
[49] 《山鹿语类》第三十六卷，见《日本伦理汇编》第 4 册，第 351 页。
[50] 《山鹿语类》第四十卷，见《日本伦理汇编》第 4 册，第 477 页。
[51] 《圣教要录》卷中，见《日本伦理汇编》第 4 册，第 23-24 页。

阴阳之总管也”，“阴阳者天地之所以为天地也。[52]素行从气之生生无息的观点出发，认为阴阳之气无始无终、生化流行，所以天地亦无始无终。以此反对邵雍“天地以十二万九千六百年为一元”的天地有始有终说。“天地生生无息，唯自强不已也，复之见天地之心，终而复始，无始终也。”[53]他又从气之生生无息观点出发，反对朱熹“无极而太极”的说法。他认为，阴阳之气相根相因、气化流行的结果，使太极者象数已俱，人人共见。所以，以“无极而”三字居太极之上，有悖于圣人原意。这实际上是以生生无息之气为宇宙本原的观点，反对朱子学以理为本原。[54]

山鹿素行重视“气”的思想反映在人性方面，就是对朱子学“存天理、灭人欲”禁欲主义的异议和批评。他说：“去人欲非人”（《谪居童问》）。山鹿素行对人的感性欲求表现了较宽容的态度，认为幸福与感性快乐是人生应有之义。但他也不是无限止地肯定“人欲”，而是主张以“礼”来节制“人欲”的“过”与“不及”。山鹿素行对情欲取宽容态度，这是日本民族文化心理在儒学中的反映。自古以来，肯定生命、尊重情感正是日本民族文化心理的重要特征。德川前期，日本的幕藩体制已进入稳定发展时期。当时以松尾巴蕉为代表的町人文学，或肯定商人的营利才干，或表现人的感官欲求，或寄精神于自然风光，总之洋溢着一种追求现实幸福的生活情趣。正是在这样一种文化氛围中，产生了山鹿素行肯定情欲合理性的反朱子学思想。

古学派的另一重要代表者荻生徂徠因受中国明代学者李攀龙和王世贞的影响，提倡“古文辞”。因此，他的古学主张被称为“古文辞学”。在学术思想上，荻生徂徠不象山鹿素行和伊藤仁斋那样讲“气”，而是讲“道”。“道”的本质在于治国平天下。而他所谓的“道”或“先王之道”的内涵，主要指“礼乐

[52]《山鹿语类》第四十卷，见《日本伦理汇编》第 4 册，第 482 页。
[53]《圣教要录》卷中，见《日本伦理汇编》第 4 册，第 24 页。
[54]以上参阅朱谦之的《日本的古学及阳明学》，人民出版社 2000 年版，第 2 章。

行政”。“道者绕名也。举礼乐行政凡先王所建者，合而命之也。非离礼乐行政别有所谓道也”。[55]这些礼仪制度，是“先王”（荻生徂徠指中国的尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公）为了治国平天下而制定的。它们既不是自然之道，也不是“理”的外化，而是人为制定的，是可以变革的。这样，他对现实政治秩序的认识，就从自然秩序的逻辑转变为人的“作为”的逻辑，强调了人的主体性，开辟了走向近代政治秩序观的道路。可见，荻生徂徠割断了儒学所包含的政治学与伦理学的连续性，把儒学单纯说成是治国安民的政治学。

古学派的山鹿素行、伊藤仁斋和荻生徂徠在主观上并不反对当时的封建统治，而且是为了维护儒学的纯洁性去反对有违“古圣人之道”的朱子学。但是，与其主观意愿相反，他们在复古旗帜下提出的对朱子学“存天理、灭人欲”的批评，对传统儒学“天人合一”思维模式的质疑，对将儒学主张的“修身”与“治国”连接的切断，无一不是对儒学的变革。[56]

日本朱子学可分为两个系谱即（1）主知博学派（主气派—知识主义派）和（2）体认自得派（主理派—精神主义派）。生活于 17 世纪的贝原益轩就是朱子学主气派的主要代表者。益轩在《大疑录》中明确提出了“理即是气之理”的思想，又吸取了朱子学“格物致知”、“格物穷理”中的合理因素，将“穷理”与“实学”联系在一起，成为一名经验的自然研究家。如他著的《大和本草》成为日本中草药学和植物学的开基；他写的《筑前土产制》是通过实地调查，从化石研究地壳的变迁。贝原益轩将“穷理”精神与经验科学相结合，赋予了“理”范畴以经验合理主义色彩。这是对朱子学的一种改造。

以山崎闇斋及其三位高足浅见絅斋（公元 1652—1711 年）、三宅尚斋（公元 1662—1741 年）、佐藤直方（公元 1650—1719 年）为代表的崎门学派是日本朱子学主理派的代表。山崎闇斋是朱熹的忠实信徒，他提出了“回归于朱子”

[55]《日本思想大系 36 荻生徂徠》第 203 页。
[56]以上参阅王家骅的《日本思想与日本文化》第 130、131、140、142 页。

的口号 。但他仍然对朱子学进行了改造 ,这表现为他将朱子学伦理思想神学化 ,创立了“垂加神道”。[57]

中江藤树与其弟子熊泽蕃为阳明学者 。其中 ,中江藤树被认为是日本阳明学的元祖 ,熊泽蕃山则扩大了阳明学在日本的影响 。虽然他们讲“心”和“良知”,但也对阳明学进行了改造 ,尤其是熊泽藩山积极主张神儒结合 ,认为只有借助儒家学说才能阐明神道的真谛 。他倡导的神儒融合思想集中体现在《三轮物语》一书中 。[58]

可见 ,日本 17 世纪气学 (古学派) 的价值取向是对传统儒学的变革 ,这种变革表现在两个方面 :一是对传统儒学的一些基本思维方式 ,如“天人合一”、“存天理 、灭人欲”的变革 ,其结果导致了对近代科学的兴趣 ; 二是将儒学与日本固有的神道教相结合 ,产生了神儒融合的神道教 ,其结果使儒学变成了神道教的理论基础 。17 世纪日本气学 (古学派) 的这种价值取向成为了 17 世纪日本朱子学和日本阳明学共同的价值取向 。

(作者系中国社会科学院 教授)

[57] 以上参阅拙著《圣人与武士——中日传统文化与现代化比较》第 50 、54 、56 页 。
[58] 以上参阅张大柘的《当代神道教》, 人民出版社 1999 年版 , 第 26 页 。

A Study on the Confucianism in 17th Century Between China and Japan

Li Suping

This article point out that QiXue is the important representation of Chinese Philosophy thinking during the 17th century, which through comparison and researches between China and Japan during their 17th century. Also, the valuables contribution of Japan was that it made major changes in the value of traditional Confucianism in the 17th century.

Key Words：Chinese Confucianism, Japanese Confucianism, QiXue, Wang Fuzhi, Ito Jinsai

孔子对社会和谐的人格诉求及其启示

杨秀香

中文提要：孔子生活在春秋时期，主张以复礼为根本，塑造和谐人格行为以为用来治乱、“救世”、挽救危机。以“复礼”调和阶级矛盾、实现社会和谐是一种现实悖谬。所以，他不得不用“仁”来补充礼。“仁”的引入使礼要达到的“制中”、“和为贵”的社会目标找到了新的实现途径，这就是塑造和谐人格。**就和谐人格而言，“中庸”和“仁”是一致的**：和谐人格在行为的层面上表现为中庸，在心理的层面上则是仁，中庸和仁互为表里。在制度失灵的情况下，塑造具有协调性的和谐人格，对于“救世”、治乱而言不失为一种可行的选择。孔子以致力和谐人格的塑造作为“救世”、治乱的政治措施现实的失败了。但却为后人留下了宝贵的思想资源，对这一资源的利用形成了中国文化传统的二个重要特征：行仁政和重责任，正是这两个方面保证了中国封建社会几千年的稳定发展。孔子关于和谐人格的思想是我们今天构建和谐社会的宝贵的历史资源。

关键词：孔子，社会和谐，和谐人格，仁，中庸

社会制度和社会成员的人格特征、行为方式是决定社会稳定、秩序、和谐的两个重要因素。按照《中国大百科全书·社会学卷》解释：社会制度是人类社会活动的规范体系。它是由一组相关的社会规范构成，也是相对持久的社会关系的定型化。社会制度通过权利和义务系统确定个人的地位和角色为人们提供思想和行为模式，以协调人们的社会行为、调适人际关系，使人们适应社会生活、避免和社会的冲突，具有对社会成员的行为导向和社会整合的功能。在心理学上，人格又称个性，指“个体内在的在行为上的倾向性，它表现一个人在不断变化中的全体和综合，是具有动力一致性和连续性的持久自我，是个人在社会化过程中给人以特色的身心组织。”①道德人格是个人在社会化的过程中形成的整体、稳定的具有个人特质的行为上的善恶倾向。人的行为的善恶表现着个人如何对待自我、他人和社会，它关系着社会的协调、稳定、秩序和发展。一般地说，社会制度决定人的行为方式，是社会稳定、和谐的根本，但人的人格、尤其是在世代承续中形成的民族的人格具有相对独立性，能够保证或破坏一定制度的实施，对社会稳定、和谐也关系重大。孔子生活在中国由奴隶制向封建制转型的春秋时期。其时，周礼作为奴隶制国家的典章制度受到了冲击，出现了“礼崩乐坏”、犯上作乱的局面，社会陷入了危机之中。在这种情况下，如何治乱、挽救危机就是政治家、思想家必然要面临的问题。不同的政治家、思想家由于具体处境、社会地位不同，提出和实行了不同的治乱、“救世”、挽救危机实现社会安定、和谐的方法和措施。孔子主张是以“礼”为“体”，以塑造和谐人格为“用”，就是说，要在礼的体制框架内，以个体行为的中和去实现社会的和谐。分析孔子的这一思想对我们今天所做的构建和谐社会的努力会有一些启示。

① 《中国大百科全书·心理学卷》。

一

中国近代洋务派理论中有“中学为体、西学为用”的主张。它以传统的“器变道不变”为依据，主张以中国封建主义文化即纲常名教为根本，吸收西方科学技术和具体文化实施以为用。这里所谓以“礼”为“体”，以塑造和谐人格为“用”是借“中体西用”中的“体”和“用”来说明孔子要调和阶级矛盾、实现社会和谐所采用的方法是以复礼为根本，塑造和谐人格行为以为用。“礼”是奴隶制国家的典章制度，包括社会组织，政治体制，社会秩序等上层建筑，《左传·隐公十一年》中有：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”周礼将当时的社会划分为五个基本等级，即：天子、诸侯、卿大夫、士、庶人，每一等级无论在诸如：继嗣、婚姻、丧葬、服饰器用这样一些具体的礼仪上，还是在对财富的占有、征役、赏罚等社会的权利和义务方面都有严格规定，②至于奴隶则只是奴隶主的活财产，根本没有自己的权利。孔子提出“复礼”，要用礼调和阶级矛盾、实现社会和谐，他说：“礼乎礼！夫礼所以制中也。”③他的学生有若将他的思想概括为“礼之用，和为贵。”④这是一种现实悖谬。因为社会的动乱、所谓“礼崩乐坏”就是人们对礼所规定的等级秩序的反抗，是对在礼的基础上形成的权利和义务关系的平衡格局的颠覆，贵族阶级、奴隶阶级、新兴的封建地主阶级，或是为了维护自己的利益，或是为了争取自己的利益而形成的冲突和对抗，成为社会的常态，如：据《左传·襄公二十三年》记载，公元前 550 年，陈国的贵族庆氏强迫奴隶替他修城。因为他以杀人为惩罚，结果“役人相命，各杀其长”，把庆寅、庆虎也都杀了。《左传·襄公十一年》记

② 瞿同祖：《中国封建社会》，上海人民出版社 2003 年版，第五、六章。
③ 《仲尼燕居》。
④ 《论语·学而》。

载，公元前 484 年，陈国的贵族辕固为陈国国君的女儿作嫁妆，自己也中饱了一部分，加重了对奴隶的剥削，结果，“国人逐之”，把他赶出国外。不仅如此，奴隶为了反抗奴隶主的剥削和压迫，进行溃逃，以致大规模的暴动，《庄子·盗跖》中记载了跖领导的奴隶起义：“盗跖从卒九千人，横行天下，侵暴诸侯”；“所过之邑，大国守城，小国入保”。既然矛盾和冲突是由人们对礼所规定的奴隶主贵族的等级特权的不满引起，所以，一些以“救世”、挽救危机为己任的政治家、思想家就以法来调和礼，用礼对法的妥协方式限制和削弱奴隶主贵族的特权，从而达到缓和不同阶级、阶层和利益集团的矛盾冲突，维持统治的目的。如前期法家管仲、子产。郑国的子产是奴隶主阶级的代表，拥护周礼，认为“礼”是“天之经也，地之义也，民之行也。”⑤他在郑国执政“基本是修整旧秩序”（冯友兰语），他以“救世”自命：“若吾子之言。侨不才，不能及子孙。吾以救世也。既不承命，敢忘大惠？”⑥但是，在当时的社会条件下，他为了“救世”却采取了有损于“礼”的“铸刑书”这样的措施，在事实上削弱了奴隶主贵族的特权、减小了等级尊卑的差别。管仲在齐国主张“修旧法，择其善者举而严用之。”⑦但是，他所施行的“赋禄以粟”（参见《中国哲学史新编·第一卷》105-106 页冯友兰先生的解释。）“尊贤育才”等措施却破坏了分封制、贵族世袭制。与此不同，孔子推崇周礼，“郁郁乎文哉，吾从周！”⑧他不能容忍违背和破坏周礼现象的存在，认为这是“犯上作乱”、“天下无道”，对此深恶痛绝：按照礼的规定，只有周天子才能用八佾的歌舞行列，鲁国的大夫季孙氏的歌舞行列同周天子的一样，对此孔子愤愤地说：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”⑨但是，“礼崩乐坏”是事实，权利和义务关系正在突破礼的限制进

⑤《左传·昭公二十五年》。
⑥《左传·昭公六年》。
⑦《管子·小匡》。
⑧《论语·八佾》。
⑨《论语·八佾》。

行重新分配所引起的社会动乱是孔子所不得不正视的：“好勇疾贫，乱也；人而不仁，疾之已甚，乱也。”⑩“一方面所谓‘小人不知天命’，如‘赐不受命’之类，因了不愿贫贱，争相为富，以致产生社会的乱子；他方面‘人’（旧人，指贵族君子）而不仁，恨小人过火，形成了对抗之势，那也会发生大乱；因此，统治和被统治的关系都走进了矛盾中，这就是社会的危机。”⑪所以，他不得不对礼做出某些补充，以使礼在变化了的社会环境中恢复对社会的规范作用。孔子对礼的最重要的补充是“仁”。

“仁”的引入，使礼要达到的“制中”、“和为贵”的社会目标找到了新的实现途径，这就是塑造和谐人格。

所谓“和谐”的字面含义是：配合得当和匀称。在中国哲学史中有所谓“和同”问题，对“和”的解释是：指不同东西的和合和统一，而不是相同东西的简单相加。显然，无论是在文字的意义上还是在中国哲学的意义上“和”的前提都是多样性的存在。和谐人格是指人所具有的，在有多种选择的情况下，稳定性的不走极端、坚持持中的行为方式。在行为模式上是所谓“中行”：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”⑫狂即狂妄，狷即拘谨，前者流于冒进，进取、敢作敢为；后者流于退缩，不敢作为。中行就是既不偏于狂，也不偏于狷，既不要过，也不要不及，“过犹不及。”⑬这种中行被孔子视为最高的德行。在人的道德品行上，孔子实际上给出了两种最高标准：一种是“中庸”：“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣。”⑭朱熹在《中庸章句》标题下注说：“中者，不偏不倚、无过不及之名。庸，平常也。”又引程子曰：“不偏之谓中；不易之谓庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。”

⑩《论语·泰伯》。
⑪侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，人民出版社，1957年版，第145页。
⑫《论语·子路》。
⑬《论语·先进》。
⑭《论语·雍也》。

照这种解释，中庸就是不偏不倚的平常的道理，是人的折中、调和的品行。另一种是“仁”:孔子认为他最为称道的学生颜回也只能做到“其心三月不违仁”。⑮“仁”的涵义是爱人：孔子的学生樊迟向孔子问仁，孔子回答说：“爱人”⑯爱人有两个方面：一方面，仁为礼所规定，“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。’……请问其目。子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’”⑰在这个意义上，爱人就是一种有先后、厚薄的爱，是墨家所说的“亲亲有术，尊贤有等”，是礼的体现。另一方面，仁为人性所内涵。孔子说：“孝悌也者，其为人之本欤！”⑱把孝顺父母敬爱兄长这一亲子之爱、兄弟之情视为仁的根本，而这正是人的最真实情感，是人性中最本真的东西。《中庸》说：“仁者，人也，亲亲为大”。朱熹对此的解释是：“人指人身而言。具此生理，自然便有恻怛慈爱之意。”⑲人不仅爱亲，也能爱众：孔子的学生曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”⑳用杨伯峻先生话说：“‘恕’，孔子自己下定义：‘己所不欲，勿施于人。’‘忠’则是‘恕’的积极一面，用孔子自己的话，应该是‘己欲立而立人，己欲达而达人’”㉑意思是说，我自己不愿意别人这样对待我，我也不要这样对待别人。我自己有个什么欲求，总要想着别人也有这样的欲求，在满足自己的欲求同时也总想着使别人也能满足，即孔子所谓“能近取譬”，宋儒将其概括为“推己及人”。在这个意义上，爱超越了“亲亲有术，尊贤有等”，主张同等的对待自己和他人，这种人与人之间的理解和关爱是一种泛及众生的爱：“泛爱众而亲仁。”㉒人有

⑮《论语·雍也》。
⑯《论语·颜渊》。
⑰《论语·颜渊》。
⑱《论语·学而》。
⑲朱熹：《中庸章句集注》。
⑳《论语·里仁》。
㉑杨伯峻译著：《论语译注》中华书局，1980 年版，第 39 页。
㉒《论语·学而》。

爱人之心，所以仁也是人的本性。长久以来，人们只是说孔子以“仁”“表示人的最高道德境界”，是“最高的道德品质”，但孔子明确表述为“至”德的中庸却不被做如此论。提出两个“最高”标准似乎在逻辑上不通。实际上，**就和谐人格而言，“中庸”和“仁”是一致的**：和谐人格在行为的层面上表现为中庸，在心理的层面上则是仁。孔子看到了人在天性上都有求利的一面：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。”㉓渴望财富与权利、厌恶贫穷与卑贱是“君子”、“小人”所共有的，所以，它应该是孔子所说的人性中“相近”的东西，正如侯外庐等先生所说：“‘性相近’正是在小人‘疾贫’与君子求富的相似前提之下才可能产生”㉔在这个意义上说孔子是把对物质利益的追求看成人的本性，对物质利益的追求也是人的行为的驱动力，这一点诚如孔子自己所说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”。㉕据杨伯峻先生的解释，根据周礼，有两种人拿着皮鞭，一种是古代天子以及诸侯出入之时，有 2 至 8 人拿着皮鞭使行路之人让道。一种是市场的守门人，手执皮鞭来维持秩序，这里讲的是求财，市场是财富聚集之处，所以“执鞭之士”可译为“守门卒”。这句话的意思就是财富如果可求的话，就是做市场的守门卒我也干。孔子未必真的会去当市场的守门卒，但是，这句话所传达的人的行为受利益驱动的意思当是明确。人们在求利天性的驱动下，就会采取“好勇疾贫”、“人而不仁，疾之已甚”这样极端、对抗性的行为，所以，孔子说“中庸”这样的品行“民鲜久矣”。而要化解这种极端、对抗的行为，可以诉诸于同样是人的天性的“仁”即“爱人”的情感。如果人能爱人，能够以忠恕之道待人，则那种因求利而采取彼此伤害以至冲突、对抗的极端行为就会避免，人的行为就会是既不狂也不狷的“中行”，就会既不过

㉓《论语·里仁》。
㉔侯外庐等著：《中国思想通史》第一卷，人民出版社，1957 年版，145 页。
㉕《论语·述而》。

又不会不及。所以，中庸和仁互为表里。

二

在孔子的道德视野中，君子和小人是两个最基本的类型，君子是有德之人，而小人是无德之人，有德的君子就是具有和谐人格的人：《中庸》中引孔子的话说："君子中庸，小人反中庸。""君子之中庸也，君子而时中。小人之反中庸也，小人而无忌惮也。"孔子倡导这种不狂也不狷、不过也无不及的君子人格："君子和而不同，小人同而不和。"㉖"君子矜而不争，群而不党。"㉗"君子周而不比，小人比而不周。"㉘如前所说，孔子所处的时代由社会制度所规定的社会秩序已经遭到了根本性的颠覆，社会陷入了动乱和危机之中，而社会动乱的根本原因是人的求利天性所导致的"不愿贫贱，争相为富"的极端、对抗性行为。所以，要"救世"、治乱归根结底是对人的率性行为的规范和引导，避免其因极端而彼此冲突、对立和争斗。在制度失灵的情况下，塑造具有协调性的和谐人格对于"救世"、治乱而言不失为一种可行的选择。

一、在个人和社会的关系方面，具有和谐人格的人就能够克制自己的欲念，使自己的行为始终适宜、恰到好处、不走极端，履行社会责任，与社会和谐："君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。"㉙不为个人利害所动，在个人利害面前始终能依义而行："见得思义。"㉚孔子在陈国被围，粮绝而弟子病，他的学生子路很生气，问孔子："君子亦有穷乎？"孔子回答说："君

㉖《论语·子路》。
㉗《论语·卫灵公》。
㉘《论语·为政》。
㉙《论语·里仁》。
㉚《论语·季氏》。

子固穷，小人穷斯烂矣。”[31]意思是，君子虽然穷也能坚持（做到合义），小人如果贫穷则会无所不为。“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，智者利仁。”[32]约，意为穷困。不仁者不可以长久的处于穷困之中，也不可以长久的居于安乐之中，聪明人因为有好处才行仁，而只有有仁德的人才能够不受富贵贫贱的影响、不考虑切身利益，在任何情况下都安于仁德。如果人们安于仁德，不追求富贵安乐，由“不愿贫贱，争相为富”而采取极端行为形成的社会动乱就不会出现。就为政者而言，有仁德者就能够给民以实际的利益，让他们得到实实在在的好处，即所谓“养民也惠”[33]，这是孔子对子产的评价，子产在郑国限制奴隶主贵族的势力，保护商人和新兴的土地所有者的利益，使社会的矛盾得到了缓解，孔子认为这合于“君子之道。”“惠则足以使人。”[34]百姓得到实际利益就能够服从统治、接受管理。孔子认为仁者也是那些具有社会责任感，实际上能够避免战乱、有利于社会稳定的人：“子路曰，桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。曰：‘未仁乎？’子曰：‘恒公九合诸候，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。’”“子贡曰：‘管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。’子曰：‘管仲相恒公，霸诸侯，一匡天下，民到如今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也？’”[35]齐桓公杀了他的哥哥公子纠，作为公子纠师傅的管仲没有以身殉难是违礼，但管仲辅相桓公，称霸诸侯，避免了战乱，使天下恢复了秩序，孔子仍视其为仁。

二、在人我关系方面。具有和谐人格的人能够不尚自我，推己及人，与人和谐。在同他人的交往中，如果不考虑对方的要求，而一切以自己的利益为转

[31]《论语·卫灵公》。
[32]《论语·里仁》。
[33]《论语·公冶长》。
[34]《论语·阳货》。
[35]《论语·宪问》。

移，只会彼此交恶，产生矛盾和冲突：“放于利而行，多怨。”㊲不以自己的所欲、所求为尊，不固执己见，尊重他人是人们和谐相处的前提：“躬自厚而薄责于人，则远怨矣。”㊳孔子的学生认为他自己做到了“绝四——毋意，毋必，毋固，毋我。”相互理解、推己及人是人际协调的保证。人的求利本性决定人的行为总是从自己的需要出发，满足自己的需要而又不损害他人，并将不损害他人作为行为的出发点，似易而实难，因为人的社会存在决定人的行为总是同他人的利害相关，所以孔子的学生子贡说：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”（我不愿意别人损害我，我也不会去损害别人。）对此，孔子的回答是：“非尔所及也。”（这不是你能够做到的。）㊴但是，不如此，人与人之间就难免有冲突甚至会势同水火，所以，孔子认为应该把“己所不欲，勿施于人”作为终身的座右铭：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。”㊵而满足人的需要，给人以他所要求的则会促进彼此的和谐，所以，孔子也强调忠：“己欲立而立人，己欲达而达人。”他的学生曾参则时时反省自己帮助别人是不是真心真意：“为人谋而不忠乎？”㊶

三、在同自我的关系上，具有和谐人格的人能够以义制利，做到身心和谐。孔子指出：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”㊷要学生们以他所说的“道”为生活方向，这样在生活中就可以有所得，这就叫“德”。有了“德”，进一步发展，就可以达到完全的人格目标，这就叫“依于仁”。再辅之以文艺生活，这就叫“游于艺”。他认为，学生们应该坚持这一方向，不应有其它杂

㊲《论语·里仁》。
㊳《论语·卫灵公》。
㊴《论语·公冶长》。
㊵《论语·卫灵公》。
㊶《论语·学而》。
㊷《论语·述而》。

念。孔子没有直接说明“道”指的是什么，但是他把“道”看得高于周礼：“齐一变，至于鲁，鲁一变，至于道。”㊸时人有所谓“周礼尽在鲁”的赞叹，但鲁国需要变才能达到“道”，看来“道”应该是孔子的最高的社会理想了。这社会理想或者是孔子所说的“老者安之，朋友信之，少者怀之。”㊹或者是汉朝人发展出来的“大道之行也，天下为公……”㊺，我们无法确定，但它具有对社会的责任、他人的义务目标应该是可以肯定的。一个具有社会目标的人，即使在贫穷困顿之中仍然能够保持乐观的心态，孔子认为这就是他所说的仁，他盛赞颜回三月不违仁，就是因为颜回能够达到这种仁的境界：“贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”㊻孔子这样描述他自己：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”㊼

孔子把他的复礼的政治抱负、他的社会和谐的理想寄于和谐人格，所以，他把和谐人格塑造视为当务之急，他说：“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者也，未见蹈仁而死者也。”㊽有了具有和谐人格的君子，百姓自然就会向善：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”㊾犯上作乱的现象就会避免，社会就容易稳定。

三

社会的和谐不就是秩序，但是和谐一定是有秩序，秩序来源于一定的社会

㊸《论语·雍也》。
㊹《论语·公冶长》。
㊺《礼记·礼运》。
㊻《论语·雍也》。
㊼《论语·述而》。
㊽《论语·卫灵公》。
㊾《论语·颜渊》。

制度通过权利和义务系统，确定个人的地位和角色为人们所提供的思想和行为模式，而在一定的社会中，社会制度是统治阶级通过组织政权以实现其政治统治的原则和方式的总和，所以，社会的秩序直接表现为人们对统治权利的承认即它的合法性。孔子所要恢复的周礼的合法性基础被说成是以德配天命。周的统治者认为自己的统治是受命于天、上帝的，如："昊天有成命，二后（文王、武王）受之。"[50]而德则是统治者能够配上天或帝从而也是其能够受命的理由："文王惟克厥宅心，……以克俊有德。……亦越武王，率惟敉功，不敢替厥义德，率惟谋，从容德，以并受此丕丕基。"[51]对于百姓而言，天的权威固然在于它主宰着自然和人事，但也在于人们相信天的正义性，相信天是能够反映他们的意愿的："天惟时求民主"。[52]"民之所欲，天必从之"[53]；周的统治者在总结商的亡国教训"败乱厥德"，而"民罔不尽伤心"中认识到敬德对于治理奴隶和平民、维持统治的重要，也采取了一些缓和阶级矛盾、避免"民怨　"的措施，如所谓"惠民"："怀保小民，惠鲜鳏寡"[54]、"明德慎罚"等。但是，到了周末，这一合法性根据受到了质疑：一方面，人们开始怀疑天的正义性："民今方殆，视天梦梦"。[55]；"浩浩昊天，不骏（大）其德（惠），降丧饥馑，斩伐四国"。[56]责难天命的反动："天降丧乱，灭我立王。降此蟊贼，稼穑卒痒，哀恫中国，具赘卒荒。"[57]否定天命的思想开始出现；另一方面，统治者加重了对民的剥削、压迫，周厉王搞"专利"，要独占矿产、木材、禽兽等自然资源，激化了社会矛盾。被剥削阶级对剥削阶级的剥削掠夺表示了不满和抗

[50]《诗经·昊天有成命》。
[51]《周书·立政》。
[52]《尚书·多方》。
[53]《左传》襄公三十一年引《泰誓》。
[54]《尚书·无逸》。
[55]《诗经·小雅·正月》。
[56]《诗经·雨无正》。
[57]《诗经·桑柔》。

议：“不稼不穑，胡取禾三百廛兮？不狩不猎，胡瞻尔庭，有貆（huán）兮？[58]在被剥削阶级不能忍受剥削的时候，就以迁徙逃亡为消极的抵抗：“硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯汝，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土。”[59]所有这些都表明西周统治的合法性基础已经动摇。而在出现了“好勇疾贫”、“人而不仁，疾之已甚”这样的对抗行为导致社会动乱、“礼乐征罚自诸侯出”、“陪臣执国命”、庶人议政的情况下，礼所确定的权利和义务系统遭到了根本性的颠覆，奴隶制已经彻底失去了合法性，统治者的统治权威已不复存在。一个已经失去了合法性的统治权利、社会制度就是一个人们拒绝承认、拒绝服从的统治权利、社会制度，已经前提性地失去了对人的行为的规范作用。在这样的制度框架内，对抗是社会的常态，要人们保持平和的心态、中道的行为是不可能。所以，孔子以致力和谐人格的塑造作为“救世”、治乱的政治措施现实地失败了。

虽然孔子的主张在当时终不见用于诸侯，但是却为后人留下了宝贵的思想资源，对这一资源的利用形成了中国文化传统的二个重要特征：**行仁政和重责任**，正是这两个方面保证了中国封建社会几千年的稳定发展。

孔子的和谐人格在统治者那里表现为施行仁政。一定社会中统治阶级和被统治阶级、管理者和被管理者的矛盾是基本的也是主导性的矛盾。统治阶级统治、剥削之残酷必然要激起被统治阶级的反抗，导致社会的动乱；国民如果求利之欲太甚、无以节制则必然会彼此争夺、冲突造成社会的混乱。孔子的和谐人格在孟子那里直接发展为统治者的仁政。统治者施行仁政意味着在统治方式上不那么穷凶极恶、在剥削的程度上少一点横征暴敛，对百姓的物质利益多少有一点关心：孟子主张“为民制产”：“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”[60]；“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗

[58]《诗经·魏风·伐檀》。
[59]《诗经·魏风·硕鼠》。
[60]《孟子·梁惠王上》。

彘之畜，无失其时。七十者可以食肉矣……。”[61]；主张和百姓利害相连、忧乐相通：“民为贵，社稷次之，君为轻。”[62]“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”[63]显然，这有利于缓和统治阶级和被统治阶级的矛盾、调和二者之间的关系。孟子的仁政主张在此后发展为中国的政治传统。

孔子的和谐人格在国民中表现为个体的责任意识。求利是人的天性，君子是人，当然不能摆脱物欲的影响，但是君子之为君子在于他能够使自己的求利行为得到合理的节制，甚至超越自己物质利益，不为物欲所累：“君子义以为质”[64]。“君子喻于义，小人喻于利”、“君子谋道不谋食”、“忧道不忧贫”；能够“不以物喜，不以己悲。居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君。”“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。”这种责任意识使人们不那么专注于一己的利益得失、不那么自我，有助于化解人们因执着于个人利害而产生的矛盾和冲突，有利于社会的和谐。

孔子关于和谐人格的思想是我们今天构建和谐社会的宝贵的历史资源。和谐社会一直是人们所追求的社会的理想目标。之所以如此，是因为和谐才有利于社会、从而也有利于社会中的每一个成员的发展。对于一定社会而言，和谐需要有能够保证社会和谐的制度体系，这是根本；同时，需要有社会成员的和谐人格，这是基础；二者相互作用：合理的社会的制度体系通过对社会成员权利和义务的规定提供了一种普遍的行为模式，其合法性是社会秩序来源，为社会成员个体的和谐人格的养成创造了必须的社会环境；和谐的人格能够使社会成员的行为不偏离社会制度安排，使具有合理性的制度能够有效运行，使制度的和谐性能充分实现。现代心理学指出，一个个性和谐的人往往忠实于自己的

[61]《孟子·梁惠王上》。
[62]《孟子·尽心下》。
[63]《孟子·梁惠王下》。
[64]《论语·卫灵公》。

价值目标，“他们较少焦虑、仇视，……较少为荣誉、特权和报酬而焦虑。”[65]也就是说，个性和谐、身心和谐的人是能够在明确的价值目标指引下，超越个人利害的人。人的和谐个性是其能够同他人和谐、同社会和谐的基础，所以，培养人的和谐个性、使人的身心和谐至关重要。因此，社会的和谐不仅需要制度的合理、健全和完善同时也需要和谐的人格，在这个意义上，孔子将社会的秩序、稳定和和谐诉诸于人格的和谐是合理的。今天我们在构建和谐社会的过程中，同样需要致力于做好和谐人格的塑造。个体道德人格是个体社会化的结果，是具有社会性的，因此，它既体现着时代的特征、反映着时代的要求也打印着民族的精神气质、文化传统。人格的民族特点和历史内涵使和谐人格的形成需要更多的民族传统文化的滋养，孔子有关和谐人格的思想能够给我们提供这样的滋养。

（作者系中国　辽宁师范大学　政治与行政学院教授）

[65] 弗兰克·戈布尔：《第三思潮：马斯洛心理学》上海译文出版社 1987 年版，第 32 页。

Confucius' "Personality" Seeking for the Harmonious Society and the Enlightenment

Yang Xiuxiang

Confucius, who lived in the Spring and Autumn Period, advocates that "Revival of Rites" is of fundamental importance and that by that means the shaping of harmonious personal consummation and behavior is pivotal to "salvation", national stability, and the redeeming of social crisis. It is actually a fallacy against the reality by using 'Revival of Rites' as a remedy to reconcile class contradictions and to realize social harmony. Therefore, he had to introduce "Benevolence" to supplement "Rites". The introducing of 'Benevolence' provides a new approach to achieve the social target of "Zhi Zhong" (keeping average position, the doctrine of mean) and "He Wei Gui" (Peace is precious), which is the way of shaping harmonious character. As far as the harmonious character is concerned, "the doctrine of mean" is conformable with "benevolence": harmonious character manifests itself as "the doctrine of mean" in behavior, and is expressed as 'benevolence' in psychology, i.e. "the doctrine of mean" and "benevolence" are interdependent. In the situation where the social system failed, the measure of shaping the harmonious personal consummation and behavior could be a feasible option to "salvation" and the national political stability. With the aim to "salvation" and national stability, Confucius dedicated himself to the political measures of shaping harmonious personal consummation and behavior. Although these measures failed, he left us the invaluable resource of thoughts and concepts that can be used for the later generation, which presents two important characters in Chinese culture:

'practice benevolence' and 'undertake responsibility'. It is these two concepts that ensured the stability and survival of Chinese feudal society for thousands of years. Therefore, Confucius' thought on harmonious character is considered as the valuable historical resource of building the harmonious society nowadays.

Key Words：Confucius, Social Harmony, Harmonious Character, Benevolence, the Doctrine of Mean

管仲与孔子比较研究

——兼论齐、鲁文化交流

于孔宝

中文提要：管仲与孔子都是中国历史上著名的思想家。由于两人所处的时代相近，文化背景相通，主观上都有一种治国平天下的政治抱负，这就决定了在他们的思想体系中存在着某些相同、相通之点。但是，由于他们的政治地位、个人经历和教养、接受的文化传统及其社会条件的不同，又决定了两人在政治理想、价值观念等方面呈现出明显的差异。孔子对管仲思想有一定的继承关系，从而使孔子创始的儒家文化融进了齐文化的内容。管仲对孔子的影响，是诸多方面的因素共同作用的结果。通过管仲与孔子之思想可以看到齐、鲁思想文化的交流与融合。

关键词：管仲，孔子，评价，影响，文化交流

齐文化和鲁文化都是先秦独具特色的地域文化。齐之建国，因俗简礼，通商工之业，便鱼盐之利，举贤而上功；管仲、晏子治齐，又继承并加以发扬，形成了以尚变道重革新、尚简易重务实及通权达变、功利实用、兼容并包为特色的文化体系。而鲁国建国，变其俗而革其礼，尊尊而亲亲，形成了礼乐为本、守常求安、法古守经、重仁道理想为特色的文化体系，而由孔孟（特别是孔子）光大彰显。而齐、鲁文化两种地域文化，由于相互交流而相互影响。齐文化之于管仲，承继太公奠定的齐文化传统，而又为其后齐文化发展之本。他作为经略大师，相齐治国，重实用和现实，重变道和从权，故其政策多因势因俗因地人而制宜，权宜从事。至晏子任政相齐，虽宗管仲治齐之文化传统，但对霸道从权的传统没有光大，承继管仲之礼德与法治思想，而强调和重视的是以礼治国。这是齐文化发展的一个转折点。鲁文化之于孔子，作为理想主义者，重礼乐仁道，执经抱道而不从权，并且期望“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”①。至孟子则受齐风影响，与孔子之儒学发生一定的变化，这如同晏子之学标志齐文化发展的一个转折一样，孟子之学也是鲁文化发展一个转折点。到荀子游于齐国稷下学宫，三为祭酒，最为老师，齐鲁文化在思想学术上已实现了初步的融合，荀子之儒学已经是被齐学化了的儒学。本文主要是通过论列管仲与孔子之思想来看齐鲁思想文化的交流与融合。

一、孔子对管仲的评价

管仲与孔子都是中国历史上著名的思想家。由于两人所处的时代相近，文化背景相通，有着共同的民族基因，主观上都有一种治国平天下的政治抱负，这就决定了在他们的思想体系中存在着某些相同、相通之点。但是，由于他们的政治地位、个人经历和教养、接受的文化传统及其社会条件的不同，又决定

① 《论语·雍也》。

了两人在政治理想、价值观念等方面呈现出明显的差异。例如，他们都处在社会大变革的进代，一个是新兴阶级的改革家，一个却是奴隶主贵族阶级的保守派；他们都是博学多识的思想家，一个成为执政 40 年的霸主之相，以实践的政治家、天才的经济家、杰出的军事家著名于世，一个却只当了 3 个月的大司寇，政治抱负未得施展，只致力于整理文化古籍和创办私学，以伟大的教育家彪炳史册；他们同样受到殷周以来文化传统的熏陶，一个“善变周制”，修旧创新，通权达变，弘扬和发展了源远流长的齐文化，成为管子学派的奠基者，一个“克已复礼”、“述而不作”、执经抱道，建构了系统的儒学，成为儒家学派的创始人；他们都留下了传世的著作或遗说，对中国传统文化都产生了巨大的影响。

一、一部《论语》是孔子思想体系的集中表达，其中有三处对管仲进行了直接评论，这些评论有褒有贬，体现了他的一分为二和具体分析的方法。孔子尖锐地批评管仲“器小”、“奢侈”、“非礼”，说：“管仲之器小哉！”“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”还说：“邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”②批评管仲“奢侈”、“器小”，其实质就是指责他“非礼”。礼是维系社会正常秩序的必要手段和工具，又是人们行为的道德规范，正如荀子所说：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷，先王恶其乱也，故制礼义以分之。”③细究孔子对管仲的指责，他批评管仲非礼之“礼”的涵义，并非礼的本质，而是指个人生活方面小节。孔子不会不知道，管仲对大礼大节是恪守不渝。例如：齐桓公三十七年，戎人伐京。桓公派管仲平戎于王，因战绩显赫，周天子欲以上卿之礼飨管仲。管仲辞曰：“臣，贱有司也。有天子之二守国、高在，若节春秋，来承王命，何以礼焉？陪臣敢辞！”周天子一再表示要嘉奖他，然管仲卒受下卿之礼而还。此事被当时的“君子”称

② 《论语·八佾》。
③ 《荀子·礼论》。

赞为“让不忘其上。”④这同孔子所谓“尊尊”、“亲亲”、“不犯上”的思想一致。

如果从孔子称管仲为“仁者”这个方面分析孔子批评管仲的不知礼，就更能明了“不知礼”的内涵了。仁是孔子思想的核心，也是礼的本质所在。仁作为一种境界，一种内在修养，是人们对礼的自觉。所以，仁者必然是守礼。不仁者自然谈不上守礼，即使其言行有符合礼的表现，亦不过是哗众取宠或虚伪造作而已。故孔子才说：“人而不仁，如礼何？”⑤《礼记·儒行》也说：“礼节者，仁之貌也。”礼若与仁分离，必将失去原来的意义，“礼云礼云，玉帛云乎哉。”⑥同时，仁也不能脱离礼。孔子要求“非礼勿视，非礼非听，非礼勿言，非礼勿动”⑦，即仁又必须是礼之范围内的仁，不然，有丝毫的越礼行为，也会被指责为不知礼。孔子批评管仲不知礼，当即此类。当然这里的礼与严重违反“尊卑贵贱”等级制原则的礼是大不相同的。如田常弑其君齐简公是失等级制之大礼，简直是无道。在孔子看来，君子又是守礼的楷模，是仁者的化身，故断言：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者矣。”⑧孔子既然称管仲是仁者（详后），那么便非小人而为君子。既是仁者，又为君子，虽有时“敬而有失”，但也是守大节之礼的了。由此可见“管氏而知礼，孰不知礼”，便不是言管仲所恪守的大是大非之礼了。

管仲改革，既有维护周礼的一面，更有对周礼的损益。其思想、其言行，在孔子看来是矛盾的。管仲佐桓公经略霸业，尊王攘夷，安定民众，也确实令孔子困惑一番。正是在这种矛盾与困惑中，孔子对其所誓死捍卫的周礼进行了再认识。实际上，孔子正是借助于管仲的政治实践，对周礼进行了斟酌损益，把周礼与春秋霸业的社会现实联系在一起了。比如，周礼主张“尊尊亲亲”，表

④《左传·僖公十二年》。
⑤《论语·八佾》。
⑥《论语·阳货》。
⑦《论语·颜渊》。
⑧《论语·宪问》。

现在用人问题上，即任人唯亲。孔子看到这一原则与春秋时期的社会变革日趋抵牾，看到了只有举贤任能方可民富国强，故亦主张“举贤才”，这一观点，直接影响到《中庸》作者。《中庸》说：“仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”亲亲与尊贤，成为仁与义的分别，这与周礼相悖。孔子对周礼的损益本于管仲，正说明管仲佐桓公成霸业、尊王攘夷，在孔子眼里是维护了至上的“礼”。孔子的思想，是在奴隶制趋于解体、封建制开始形成过程中逐渐建立起来，体现了这个时代的矛盾特点。他们一方面力主改革，谋图霸主之位，但是另方面因其时代局限性，改革又不彻底，是“修旧择善”。孔子认为桓公的霸业在客观上维护了他们所代表的奴隶主阶级的根本利益，保全了奴隶主阶段的政治统治秩序，在“礼乐征伐自诸侯出”的非礼时代，尊王攘夷，恢复了周礼，捍卫了华夏文明。这正是孔子认为管仲是仁者、知大事大非之礼的根本原因所在。

在对守礼问题上，孔子的要求是因人而异。对君主要求松一些，对陪臣要求则相对严格些。对管仲的态度就异于鲁君，管仲所违生活小节之礼，孔子批评谓：“管氏而知礼，孰不知礼！”而对鲁君的严重违礼行为或视而不见或包庇。“同姓不婚”本为周之婚姻戒律，孔子面对鲁昭公娶同姓女为妻之违礼事实，却固守周礼为尊长讳原则，硬说鲁君知礼。这从一个侧面暴露了孔子“礼论”的虚伪性。

虽然如此，孔子评价管仲，一方面看到管仲白璧之微瑕，而瑕不掩瑜；另一方面，对管仲的丰功伟绩表示了高度赞扬。他的学生子路问他：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。曰：未仁乎？”他毫不犹豫地回答说：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”须知，孔子是不肯轻易以“仁”的桂冠许人的，但在这里却满腔热情地赞美管仲之“仁”。管仲何以博得孔子如此崇高的评价呢？原因之一是管仲佐桓公“九合诸侯，不以兵车”⑨，“招携以

⑨《论语·宪问》。

礼，怀远以德”。⑩虽有军事实力，然不穷兵黩武，以力服人。二是“管仲相桓公霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”⑪在孔子看来，管仲虽有僭礼的不拘小节行为，但他却能够在周室式微、诸侯各为其政、礼乐崩坏、天下无道的动荡年代，维护了周天子尊严，消弭各诸侯国之间的争战侵伐，并联合多方诸侯，抵御和打击了威胁中原安定的夷狄，使华夏民族在中原的统治地位免遭异族骚扰，保卫了华夏文明，因而是“仁”的。这里的仁，超出了一般意义上每个个体的“爱人”涵义，是更高层次意义上的“仁”，即“仁”的涵义由爱人、尊重人的价值升华到保卫华夏文明和华夏民族的整体利益的高度。这样，作为孔子政治思想核心的“仁”，便从管仲身上体现出来，从而影响着孔子。而且，孔子亦期望通过齐国实现他“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”的宏伟政治抱负。因而他也就不得不仔细探讨左右齐桓政治 40 年、使齐国成为春秋第一个开创霸业国家的风云人物管仲“修身齐家治国平天下”的政治思想。正是在探究管仲政治思想的过程中，孔子汲取其于已有益的思想材料而纳入自己学说的思想体系中，成为其思想体系中不可或缺的有机组成部分。

二、孔子为建立仁学体系，弘扬周道于东方，对管仲进行郑重的评价，他的评价一褒一贬，生动地展现了齐鲁文化的异同，并直接影响到后世。

孔子评论道：

> “管仲之器小哉！”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管氏有三归，官事不摄，焉得俭！”“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门；邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”⑫

⑩《左传·僖公十七年》。
⑪《论语·宪问》。
⑫《论语·八佾》。

这是“贬”。孔子尖锐批评管仲“器小”。理由有二:一是他有“三归”之富,太奢侈;二是他“不知礼”,竟然向邦君那样“树塞门”、“有反坫”,这是僭越行为。

什么是器小?历来有不同解释。孟子在回答弟子公孙丑的问话时,说管仲当时所处的地位和权势,“以齐王,由反手也”。可是,他却只满足于称霸,“功烈如彼其卑也”![13]这是说他胸无大志,因而功烈卑微。司马迁沿袭此说,曰:“管仲,世所谓贤臣,然孔子小之,岂以为周道衰微,桓公既贤,而不勉之至王,乃称霸哉?”[14]但司马光不同意这种解释,他说:“愚以为周天子尊而管仲勉齐桓公以王,是教之篡也。此管仲所耻而不为,孔子固欲为之邪?”他认为:“夫大人者顾时不用则已,用则必以礼乐正天下。……杨子曰大器其犹规矩准绳乎!先自治后治人,斯言得之矣。”[15]这是说管仲个人生活上违礼,不符合“大器”的规矩要求。苏轼也说他:“恨其不学道,不问诚意正心,以刑其国,使家有三归之病,而国有六嬖之祸。……而孔子小之。”[16]以上两种解释,一种从外在功业上着眼,一种从内在修养上立论,表面上各执一端,实际上都是说管仲没有做到孔子“克己复礼”的要求,所以孔子“小之”。孔子是以恢复“礼乐征伐自天子出”的“王道”为己任,他做梦都梦见周公,他对己对人都要求“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿动”,不许有任何僭越行为,在生活上也要求“与其奢也,宁俭”[17],当然不会给管仲的私生活太高评价。

孔子从“非礼”的角度批评管仲“器小”,集中反映了他们之间思想上的差异和对立。其实管仲在齐国的改革,从一定意义上说来就是对周礼的破坏。苏轼《管仲论》所谓“管子为能变周之制”也。既然在经济上用“相地而衰征”

[13] 《孟子·公孙丑上》。
[14] 《史记·管晏列传》。
[15] 《司马文正公集·管仲器小论》。
[16] 《苏东坡文集·管仲论》。
[17] 《论语·八佾》。

代替了“井田制”，在政治上以“尊贤使能”代替了“分封制”，连宁戚这样的放牛娃都当上了农业部长（“大司田”），在生活方式、价值观念上的破旧立新也就没有什么奇怪的了。何况管仲是打着“贱不能临贵”、“贫不能使富”、“疏不能制亲”的合法招牌向桓公要名、要权、要利呢！《说苑·尊贤》还记载孔子的评论说：“管仲之贤，而不得此三权者，亦不能使其君南面而霸矣。”班固在《汉书·货殖列传》中指出：“昔先王之制，自天子、公、侯、卿、大夫、士至于皂隶……各有差品，小不得僭大，贱不得逾贵。……于是在民上者，道之以德，齐之以礼”，而“及周室衰”，“陵夷至乎桓、文之后，礼谊大坏，上下相冒，国异政，家殊俗，奢欲不制，僭差亡极”。他以“桓、文”时期为界限，以对周礼的态度为标志，判然划分了两个时代，这是很精辟的见解，因为他道出了历史发展的必然规律。我们若把管仲的“非礼”和孔子的“复礼”放在这一时代潮流的大背景上，就会发现，它们的差异，正反映了新旧两个阶级对待社会变革所持的不同态度。

当然，管仲所代表的新兴势力仍然属于剥削阶级，他的“三归”之富正反映了新兴剥削阶级的贪婪欲望，而孔子的批评却多少符合了普通人民的心愿，这正是孔子较管仲之辈伟大之处。比较而言，孔子到底抓住了更为永恒的东西。他的“圣人”地位即使是在这样微小的地方都可以让人体会得到。

孔子对管仲还有另一方面的评论：

> 子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”
>
> 子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发

左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也？”⑱

这是“褒”。它表明了两人思想的相通、相同之处。孔子曾指出“齐一变，至于鲁”⑲，说明齐、鲁文化本来就存在着相近的地方。而孔子称扬管仲，正是因为管仲的所做所为代表了这种共同性。在孔子心目中，管仲以和平的手段会合诸侯，解决争端，使人民免遭战争之苦，这符合西周文化的“德治”精神，而且管仲辅佐齐桓公称霸天下，实际上打的是“尊王攘夷”的旗帜，这团结了华夏民族，使之免遭外族的侵扰和奴役，功莫大焉。从这一评价中不难看出，孔子并未以“匹夫匹妇”那样狭隘的“忠君”观和荣辱观来贬低管仲，而是以人民和民族的利益作为评价历史人物的根本标准。这说明孔子的思想具有一定的人民性，是极其可贵的，理应属于“民主性的精华”的范畴。

孔子的这一思想具有极其深远的历史意义，值得我们加以总结。

首先，它对我国传统的爱国主义民族心理的形成和民族精神的发扬产生了重大影响。爱国主义是传统文化的核心内容，以华夏文化为主体的中国传统文化，是在中华民族大家庭的共同心理基础上形成和发展起来的。聚居在黄河流域、中原一带的以炎黄部落联盟为主体的华夏民族，是古代中国文明发展最高的民族，而同时的东夷、西狄、南蛮、北戎等“四方”少数民族则处于相对落后状态。春秋时代，由于“周室既衰，四夷并侵”、“南夷与北夷交侵，中国不绝如线”⑳，抵御外族侵扰，保卫华夏文化已成为当务之急。面对这一民族危机，“管仲言于齐侯曰：‘戎狄豺狼，不可厌也，诸夏亲昵，不可弃也；宴安鸩毒，不可怀也。”㉑他引经据典向齐桓公提出应“同恶相恤”，拯救已被夷狄侵略的邢、燕等中原民族。于是，打起“尊王攘夷”的旗帜，“九合

⑱《论语·宪问》。
⑲《论语·雍也》。
⑳《汉书·韦贤传》。
㉑《左传·闵公元年》。

诸侯，一匡天下”，团结了中原民族，保卫了华夏文化，这是管仲在历史上的重大贡献。虽然管仲大骂“戎狄豺狼”，出口不逊，有些偏见，但他说的“诸夏亲昵”却代表了华夏民族的共同心理。这在历史上被称为“华夷之辩”。由于孔子是以恢复周礼为己任，他认为必须保卫周王所分封的中原各国及其政治文化，“兴灭继绝”。他重夏轻夷，《论语·八佾》说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”在这一点是与管仲的思想完全一致，这便是他赞扬管仲的内在的心理依据。尽管孔子对管仲的社会改革不满，而批评他不知礼，却对管仲在动乱的形势下，毅然捍卫了华夏民族的团结和利益给予高度评价。这就显明地向人们昭示，民族利益高于一切。管仲和孔子所表明的这一思想，通过历代学者的发挥而更加深入人心。两千多年来，经过数次民族大融合，中华民族已形成一个统一的大家庭，而同称为 “炎黄子孙”。中国历史虽有人企图搞分裂，但终未得逞。尤其是面临外来敌人侵略，民族危机的关头，各民族、各阶层能够暂时舍弃内部矛盾，团结一致，同仇敌忾，反抗侵略者。像岳飞、文天祥、戚继光等历史上无数民族英雄可歌可泣的事迹，便是这种民族精神的体现。当然，传统的民族心理中也包含着一些狭隘的、消极的因素，这些因素曾被封建统治者利用并扩张为大汉族主义。真正的民族精神只有用共产主义世界观武装起来的革命者才能最充分地发扬。但这些都抹煞不了孔子对管仲的评论在民族心理和民族精神的形成过程中所起的历史作用。

其次，它激励人们要忍辱负重，为国为民立大功，守大节，对传统价值观念的形成产生了重大影响。价值观是传统文化重要特征。以荣辱、贵贱、轻重等为基本概念的中国传统价值观， 却是中华民族传统价值观的主流和精华，它的形成可以追溯到管仲时代。司马迁在《史记·管晏列传》中曾经转引管仲的自述：“公子纠败，召忽死之，吾幽囚受辱，鲍叔不以我为无耻，知我不羞小节而耻功名不显于天下也。生我者父母，知我者鲍子也。”孔子对管仲的评述，就是根据管仲的言行而发的。孔子实际把大节与小节、伟大与渺小的对立进一步揭示了出来，把管仲的荣辱观提高到“仁”的世界观的高度，从而

为传统的价值观奠定了理论基础。这种传统价值观在历史上的影响很大。

孔子对管仲的荣辱观评价不是孤立的，是同他的整个“仁学”体系联系在一起。他用以赞美管仲的“仁”，既是价值评价标准，也是人们应追求的价值理想，《论语·卫灵公》：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”在这种人生价值观的引导下，两千多年来，无数“志士仁人”把为民族、国家、人民建功立业作为自己追求的价值目标，而不惜牺牲自己的一切。这在中国知识分子中，表现的尤为突出。魏明帝时的李康(肖远)，写过一篇《命运论》，他说，志士仁人，“其身可抑，而道不可屈”，“其位可排，而名不可夺”；宋朝范仲淹留下了“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的至理名言；岳飞把“精忠报国”刺在背上以明志，时刻用来鞭策自己；文天祥用自己的壮烈事迹，体现了“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”的大无畏精神，等等，都是这种价值观继承发扬的范例。无产阶级革命者更是集中体现了中国传统价值观中的精华。毛泽东同志在《为人民服务》中说:“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛。为人民利益而死，就比泰山还重，替法西斯卖力，替剥削和压迫人民的人去死，就比鸿毛还轻。”正是对自管仲、孔子以来中国传统价值观的批判继承。

最后，它启发人们要善于审时度势，对传统思维方式的形成产生了较大的影响。思维方式是民族文化中的深层结构，它从理论、方法的高度在文化体系中起着导向作用。中国传统思维方式有许多重要特征，务实求是，审时度势便是一个重要一方面。上述管仲的“不羞小节而耻功名不显于天”的价值观，从方法论上说，就是一种审时度势的思维方法，他的这一行动是在当时齐国内乱、百废待兴的形势下，认真权衡了是为公子纠殉死还是为社稷立功，是坚持旧礼教而虚度年华，还是干一番大事业等大小、轻重、利害关系之后作出的。《管子·霸言》说:“大而不为者复小，强而不理者复弱，众而不理者复寡，贵而无礼者复贱，重而凌节者复轻，富而骄肆者复贫。”便是对管仲这种辩证的思维方法的理论总结。而孔子对管仲的评论，也是同他自己“邦有道，危言危

行；邦无道，危行言孙”㉒的审时度势的思想方法一贯。这种善于审时度势的思想，对中国历代知识分子的影响甚大。战国时期的各国“策士”们深知其中“三昧”，所谓“时势者，百事之长也。故无权藉，倍(背)时势，而能事成者寡矣”㉓。他们竟把审时度势提高到“百事之长”的地位。三国时的诸葛亮，身居隆中僻壤，心观天下大势，伺机出山建功立业，就是“自比于管仲、乐毅”。难怪梁元帝将管仲、诸葛亮并举而称赞之，说：“窃重管夷吾之雅淡，诸葛孔明之宏论，足以言人世，足以陈政术，窃有慕焉。”㉔他所羡慕的两人之“言人世”、“陈政术”，也就是审时度势的方略。当然，审时度势也有个立场问题，立场决定方法，不同阶级、集团的人，对形势的分析往往大相径庭。管仲“善变周制”，进行封建改革，是顺应形势发展要求的。诚如清人方望溪所说：“管子之用周礼也，体式之繁重一变而为轻捷焉！气象之宽平，一变而为严急焉，非故欲为此也，势也。”㉕而孔子明知当时“礼乐征伐自天子出”的奴隶主贵族统治大势已去，却硬要“知其不可而为之”㉖，栖栖皇皇，四处奔走，结果到处碰壁。这恰是他们的同中之异处。由此可见，审时度势并不单纯是个方法论问题，它同人们的世界观和阶级立场是不可分割。

二、管仲对孔子思想的影响

在齐鲁文化的交流与融合上，管仲对孔子的影响是一个不可忽略的方面。

首先，关于仁的思想。孔子思想体系的核心是仁，这也是其整个思想的主动脉。孔子对仁有多方面的回答：颜渊问仁，他回答说“克己复礼为仁”。樊迟

㉒《论语·宪问》。
㉓《战国策·齐策五》。
㉔《全梁文·金缕子序》。
㉕《方望溪先生全集·读管子》。
㉖《论语·宪问》。

问仁，他回答是“爱人”；㉗再问，他说“居处恭、执事敬、与人忠”。㉘仲弓问仁，他回答说：“出门如见大宾，使民如承大祭；己所不欲，勿施于人，在邦勿怨，在家勿怨。”㉙子贡问仁，孔子说“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人；能近取譬，可谓仁之方也已”。㉚子张问仁，孔子答曰“恭、宽、信、敏、惠”。㉛孔子还视“刚、毅、木、讷”为“近仁”。㉜如此等等，可见孔子对“仁”的诠释不尽一致，然归结起来或从根本上看来就是“爱人”、“重视人”。而这种仁的思想并不是孔子生而有之，是受到了外在思想影响。其中“夷仁”是一个很重要的方面，王献唐先生说：“什么是仁？仁字是人的重文；什么是人？人和夷是一个字。所谓仁道即是人道，人道又即是夷道，因而秦汉以来，有‘夷人仁’和‘君子国’的记述。”并进一步指出：“孔子本是接受东方传统的仁道思想，又进一步发展为儒家的中心理论。”㉝东夷自古号称“君子之国”，“其人好让不争”㉞，“讲礼修让，称仁义，说君子，衣冠带俞，正即夷人之流风遗俗”。㉟本为“东夷之士”的太公，治齐原则为“因其俗，简其礼”，“修道术，尊贤智，赏有功”㊱，较多地保存夷风夷俗。管仲秀出于齐夷之地，佐桓公霸诸侯，禀承太公治齐因俗传统。赵用贤《管子书序》中称“善变周公之法者莫精于管子”。“善变周公之法”本身就蕴涵着因俗之意。处在这样氛围之中，使管仲思想深深地植根于“夷仁”传统中，并继承和发展了这个传统。仰慕管仲功业并称他为“仁者”的孔子，不能不受管仲思想的影响。事实上，管仲思想是夷人

㉗《论语·颜渊》。
㉘《论语·子路》。
㉙《论语·颜渊》。
㉚《论语·雍也》。
㉛《论语·阳货》。
㉜《论语·子路》。
㉝王献唐：《山东古国考》，齐鲁书社 1983 年版，第 219 页。
㉞《山海经·大荒东经》及《海外经》。
㉟王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社 1985 年版，第 544 页。
㊱分别见于《吕氏春秋·首时》、《史记·齐太公世家》、《汉书·地理志》。

之仁和孔子之仁的桥梁。

当然，政治家所言“仁”及“爱人”之具体措施，与坐而论道的理论家是有很大差异。政治家所讲的仁，侧重于现实与密切联系，《管子·立政》篇说道：“君子所慎者四，一曰大德不至仁，不可以授国柄。”“故大德至仁，则操国得众。”《五辅》篇强调了仁义之要：“明王之务，在于强本事，去无用……事有本，而仁义其要也。”把“本事”看作是仁义的基础，若本事不作，百姓基本的生活得不到保障，就会不讲仁义，不知“荣辱”、“礼节”，甚至还会铤而走险。因此，管仲根据齐国图霸的需要，把“仁”又推到更具体的实践中去，强调“仁者”要重视人、爱人、以人为本。故《霸言》云：“夫霸王之所始也，以人为本。本治则国固，本乱则国危。”《五辅》亦曰“人道不顺，则有祸乱。”“人不可不务也，此天下之极也。”当桓公问“为国时”，管仲把“远举贤人，慈爱百姓”、“始于爱民”作为首要条件。并且管仲认为政令能否推行、社会有无秩序的关键在于是不是顺民心、得心意，取得人民的认可，即民心的向背。管仲重视人，尊重人的价值，在先秦史上曾闪耀过光辉。孔子认为管仲功成名就在于他施政以“慈爱百姓”为本，因而他效法管仲提出了“泛爱众”，并强调：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱民，使民以时。”[37]孔子虽然从管仲成功地完成霸业的具本政治实践中总结出了要取得成功必须“敬事而信，节用而爱民，使民以时”，但他的际遇与管仲不同。他周游列国，推销其政治主张，到处碰壁，终难觅知音。

要重民和取信于民，虚夸浮言是无济于事，必须有相应的措施。管仲的措施是：“民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之。”即“从其四欲”，“去其四恶”[38]，以满足百姓生存的基本需要。管仲在其政治实践中始终贯彻了这一“宽惠柔民”[39]的基本思想，因而

[37]《论语·学而》。
[38]《管子·牧民》。
[39]《国语·齐语》。

受到民众的拥戴和君主的尊重。难怪有人说："齐桓任管仲，而国富民安。"[40]"国富"是人民劳动的结果，"民安"是由于"仓廪实"、"衣食足"而知"礼节"、知"荣辱"。不管是"国富"还是"民安"，都是依靠"重民"、"以人为本"的政策取得的，这也是管仲倍受后人（特别是政治家）称赞、名垂千古的根由。孔子对这一惠民思想十分欣赏，给予充分肯定，并进一步作了阐发。所谓惠民，顾名思义，是给人民以好处、实惠，让人民生活有靠。子贡问孔子说："如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？"孔子毫不犹豫地回答道："何事于人，必也圣乎！尧舜其犹病诸！"[41]在他看来，"博施于民而能济众"，不仅是仁，而简直是圣了。"博施"、"济众"要有物资，物资从何来？非重利不可，这岂不是与孔子的"小人喻于利"、"小人怀惠"、"君子谋道不谋食"[42]的义利观相矛盾吗？是的，孔子是思想体系本来就是一个充满着矛盾的体系。之所以会出现这种矛盾，原因之一正是孔子受管仲功利思想的影响而对自己的义利观进行反思和修正的结果。基于同样的原因，孔子一方面对管仲有"三归"之利进行激烈的批评，另一方面却又以"利"来诱导学生发愤苦读，告诫学生说："学也，禄在其中矣。"[43]

管仲作为一个富国强兵、称霸诸侯的政治家，不但言国之利、言民之利，而且亦言其家之利，这是很自然的，情理之中的。问题在于一个堂堂的孔夫子能够超乎寻常地据此修正、补充、丰富自己的义利观，则足见管仲在孔子眼中的地位和他受管仲影响的程度。重视人的物质利益、满足人的物质欲望，是人最基本需要，这是任何统治者不可不首先考虑解决题。管仲改革取得成功，其中一个很重要的原因就是他认识到了物质条件是一切社会生活的基础，这一朴素的唯物论原理，并以此作为改革的理论基础，礼义廉耻此"四维"是由经济

[40]《汉书·刑法志》。
[41]《论语·雍也》。
[42]《论语·里仁》及《卫灵公》。
[43]《论语·灵公灵》。

条件决定，“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”。更何况，人们对物质利益的追求，“虽千仞之山，无所不上；深渊之下，无所不入”㊹。作为为维护旧的统治秩序而苦力奔波的孔子，自命不凡，参政欲望强烈，自然会从管仲的政治实践中体会到功利之作用。

仁的本义就是人，即人道，这是孔子所言仁的原始含义，例如：“泛爱众，而亲仁。”㊺“君子笃于亲，则民兴于仁。”㊻但随着社会实践的深入和认识的发展，孔子的仁学里又融进了协调人际关系，强调人与人交相和谐的新内涵。而这一新内涵的增加，一方面是在“礼坏乐崩”的形势下，对当时奴隶主贵族统治之经验教训的总结；另一方面是继承、吸收管仲的思想数据、借鉴管仲的实践经验的结果。比如孔子的“君君、臣臣、父父、子子”、“君使臣以礼，臣事君以忠”㊼的思想，便是直接来源于管仲的“为君不君，为臣不臣，乱之本也”㊽和关于父慈子孝的观念。管仲在佐桓公称霸诸侯、匡正天下的过程中，君与臣、臣与臣的关系处理得比较和谐。桓公对管仲是言听计从，并尊为仲父，管仲与鲍叔的至交关系有“管鲍之交”的美谈，流芳千古；就是像易牙、竖刁、开方、堂巫等奸臣，管仲也能将他们各置于不同的岗位，既让他们发挥各自的才干与专长，又不至于结党致乱。这四个人虽有野心，但面对管仲也不得不藏锋敛迹，维护和配合管仲的改革。管仲作为相，君主支持，群臣拥戴，政又顺民心，自然一帆风顺，功绩卓然。而孔子却迥然不同，在国内，君臣不重视，不理睬；周游列国则到处碰壁不见用，还险遭人陷害。遥想管仲，近忧已身，宜乎在其“仁学”中增加了“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”的新内容，希冀实现人人交相善的人际关系。

㊹《管子·禁藏》。
㊺《论语·学而》。
㊻《论语·泰伯》。
㊼《论语·八佾》。
㊽《国语·齐语》。

其次，关于道德教化。重视人，惠人以利，作为统治者，其目的都是“牧民”、“役民”，使人民成为其温驯的工具。为此，必须在重视人、惠民以利的前提下，对人民进行道德教化。而重视道德教化的功能，也是孔子受管仲思想影响较大的一方面的内容。管仲把“礼、义、廉、耻”看作是维系社会长治久安的人们所必须遵循的行为规范，强调“礼不逾节，义不自进，廉不蔽恶，耻不从枉。故不逾节则上位安，不自进则民无巧诈，不蔽恶则行自全，不从枉则邪事不生”。他视“礼义廉耻”为“国之四维”，认为“四维不张，国乃灭亡。”[49]在这里，管仲把道德教化的导向功能看作是国之兴亡的必要条件。这一点对后世重礼义的儒家的影响不可低估。孔子或许是由此而发，感叹“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也”。[50]他认为“恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞”。[51]要人们“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。一举一动，皆依礼而为。并且又说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”[52]管仲认为“刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心”[53]，提出单靠刑杀不足以安邦服众，而必须同时辅之以道德教化。管仲、孔子的见解正有一脉相通之处。孔子又在此基础上把刑教与德教规范化了：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”[54]“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”[55]不过他着重强调的是道德教化，是先教而后杀。因为“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴。”[56]这种德威并举、双管齐下的治国方略本是社会历史发展的基本法则，是任何统治者不可

[49]《管子·牧民》。
[50]《论语·述而》。
[51]《论语·泰伯》。
[52]《论语·为政》。
[53]《管子·牧民》。
[54]《论语·为政》。
[55]《论语·子路》。
[56]《论语·尧曰》。

不考虑运用。管仲比较好地运用了这一法则，故他为相时，社会安定，经济发展，为齐桓公称霸诸候创造了必要的经济和政治前提。孔子也认识到了这一点，所以他一方面为鲁摄相不久即诛大夫少正卯；[57]而同时却满口仁义道德，说什么“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。[58]

再次，关于令行禁止。道德教化功能的实施是以君主的榜样力量为前提，即要求君臣、庶民百姓做到的，君主必须身体力行，首先做出样子。在这一方面，管仲也影响孔子。管仲认为：“上服度则六亲固，四维张则群令行。”他特别强调上行下效问题。“御民之辔，在上之所贵；道民之门，在上之所先；召民之路，在上之所好恶。”[59]统治者身先士卒做出样子，才能上行下效，才能“上下令如流水之原”，做到令行禁止。这一思想为一百多年后孔子发挥尽致：“君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”[60]“政者正也，子帅以正，孰敢不正？[61]”“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”孔子还进一步阐述了在上位者由于“身正”所产生的积极效果。他说：“上好礼，则民莫敢不敬；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣。”[62]君主好礼重信，不但能使国泰民安，而且还能吸引“四方之民”慕名而至。中国两千多年前的两位先哲对“为上者”的言行对下级的影响之阐发，其意义久远。

本于上述的分析、论列，我们可以得出这样的结论：孔子对管仲思想有一定的继承关系，从而使孔子创始的儒家文化揉进了齐文化的内容，管仲对孔子的影响，是诸多方面的因素共同作用的结果，其中下列因素不容忽视。**其一**，

[57]《史记·孔子世家》。
[58]《论语·颜渊》。
[59]《管子·牧民》。
[60]《论语·泰伯》。
[61]《论语·颜渊》。
[62]《论语·子路》。

从管仲作为政治家的功业看其对孔子的影响。孔子具有远大的政治抱负和强烈的入仕参政欲望，对当时管仲这个“中国之最大政治家”的卓绝功业给予了极高评价，自觉不自觉地受到管仲的影响。**其二，管仲是当时“学术界一巨子”，又是齐文化的集大成者，**他的思想博大精深，既有政治、经济、军事、法治思想，又含哲学、伦理、民俗、天文、阴阳五行等思想。孔子有孜孜不倦的好学精神，曾云“三人行必有我师”，对管仲这样传大之政治家而兼伟大之政治学者[63]于一身的经略大师当不会不闻不问的。**其三，相对而言，齐国政治开明，一向有尊贤传统，孔子自命不凡，在鲁得不到重用，就去鲁之齐，幻想以齐作为实现其“大道”理想的第一步**。但他的那套理论与春秋末期之时势不相合拍，在齐受到晏子的反对，齐景公也只好以“吾老矣，弗能用也”[64]为借口，打发走了孔子，使孔子“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”的美好政治理想变成了“乌托邦”。

（作者系中国　山东理工大学　齐文化研究院教授）

[63] 梁启超：《管子评传》，《诸子集成》本，上海书店 1986 年影印版，第 1-2 页。
[64] 《论语·微子》。

A Comparative Study of Guan Zhong and Confucius

—Also on the Exchange of Qi Culture and Lu Culture

Yu Kongbao

Both Guan Zhong and Confucius are famous ideologists in Chinese history. The times they lived in were quite near and their cultural backgrounds were similar. They both had political ambition of state-ruling. That determined some common points existed in their ideological systems. But their different political statuses, personal experience and cultivation, cultural tradition received and social condition also determined obvious diversity in their political ideal, view of value and other aspects. Confucius inherited some Guan Zhong's thought and then certain content of Qi Culture was involved in Confucianism originated by Confucius. Guan Zhong's influence on Confucius was the result of many factors. The exchange and mixture of Qi culture and Lu culture can be revealed from the study of Guan Zhong's thought and Confucian thought.

Key Words : Guan Zhong, Confucius, Valuation, Influence, Cultural Exchange

从性善论到泛性善论

李存山

中文提要：传统儒家的性善论是讲“人性之善”，而宋代新儒家在接续性善论传统时则已发展为“凡物莫不有是性”的泛性善论。这种变化主要是因为受到佛教的“真如”即佛性的本体论思维方式影响。张载和二程都有泛性善论以及本源之性与气质之性的思想。朱熹在《太极图说解》中已经确立了人与物“理同气异”的思想，但是，在《四书集注》中却出现了“理同气异”和“气同理异”两说的不同。本文分析朱熹之所以持此两说的复杂性，最终认为这是因为从性善论发展到泛性善论的不同，给朱熹注释和诠释《孟子》的“生之谓性”章造成了困难。《四书集注》的使命不是突破经典“本文”的原意而提出原创性的思想，而是要使道学的思想尽量贴近经典“本文”的原意。明乎此，就可把朱熹著述中凡关于“气同理异”以及“气异而理异”的诸说都不算作朱熹本人的哲学思想，而只是朱熹牵就《孟子》本文的“经说”。

关键词：性善论，泛性善论，四书集注，理同气异，气同理异

本文讨论从传统儒家的性善论（“人性之善”）发展到宋代新儒家的泛性善论（“凡物莫不有是性”）的问题，本欲以朱熹《四书集注》中的“理同气异”和“气同理异”两说为中心，但为了讲明朱熹之所以持此两说的复杂性，却不得不述及这个问题的来龙去脉。

一

“性与天道”是儒家思想中最具哲学形上意义的问题。孔子可能对此讲得很少，以致他的弟子子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《论语・公冶长》）。但是《论语》中竟记载了孔子说过“性相近也，习相远也”（《论语・阳货》），“天何言哉！四时行焉，百物生焉”（同上），“五十而知天命”（《论语・为政》）等等，这说明“性与天道”自始就是儒家思想中内在的需要解决的问题。

据汉代王充的《论衡・本性》篇，孔子的再传弟子世硕曾作有《养书》一篇，“以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。”与此同时，其他的孔门弟子“密（宓）子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶”。据《汉书・艺文志》，宓子贱、漆雕开、公孙尼子皆有著作，可惜他们的著作同世硕的著作一样在汉代以后都亡佚了。

传世文献中，除大小戴《礼记》中的数篇外，“孔孟之间”几乎没有留下什么著作。这个思想史上的缺环，至 1993 年在湖北荆门郭店村出土楚墓竹简而得到了弥补。郭店楚简中的《五行》、《性自命出》等文献，较多讲的是“性与天道”的思想。《性自命出》篇所谓“性自命出，命自天降，道始于情，情生于性”，与《中庸》所谓“天命之谓性，率性之谓道”的表述相近。一般将《中庸》的思想和孟子的思想都归于性善论，但《性自命出》云：“喜怒哀悲之气，性也。

及其见于外，则物取之也。……好恶，性也。所好所恶，物也。善不善，性也。所善所不善，势也。”这显然不是性善论。《性自命出》对“情”的重视，与《中庸》所谓“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”也比较接近，但《中庸》加了“中”与“中节”就已是或接近于是性善论了。

先秦儒家的性善论至孟子而得以完成。在《孟子》书中，“滕文公为世子，将之楚，过宋而见孟子。孟子道性善，言必称尧舜。”（《孟子·滕文公上》）如朱熹所说，“孟子之言性善，始见于此，而详具于《告子》之篇。”（《孟子集注》）在反驳告子的“人性之无分于善不善也”，“生之谓性”，“食色，性也”等观点时，孟子说：

> 人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。
>
> 生之谓性也，犹白之谓白与？……白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？……然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？
>
> 乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。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》）

这些论述以后成为儒家讲性善的“经典”论述。朱熹在《孟子集注序说》中引程子曰：“孟子有大功于世，以其言性善也。”可见程朱的性善论思想与孟子一脉相承。然而，以上孟子的论述又有两点是与程朱的思想有差异：其一，孟子所讲的性善是“人性之善”，人性不同于犬、牛之性，此谓“人之所以异于禽兽者”（《孟子·离娄下》）；其二，孟子在讲性善时也讲了人之“情”“才”是善的，亦即孟子未作“性”“情”“才”的区分。这两点是后来程朱诠释孟子思

想时需要处理的问题。本文主要讨论前一个问题。

孟子之后，荀子认为“人之性恶，其善者伪也”(《荀子·性恶》)，扬雄认为“人之性也，善恶混”(《法言·修身》)，董仲舒、王充、荀悦、韩愈等人则持“性三品”说，如王充所归纳：“孟轲言人性善者，中人以上者也；孙（荀）卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。”(《论衡·本性》)至此，儒家的人性论似已全备了各种选择，①而其所说虽然不同，但都是讲的“人之性”，而非禽兽或物之性。

朱熹在《孟子集注序说》中引韩子（愈）曰：“孟氏醇乎醇者也，荀与扬大醇而小疵。”又引程子曰：“韩子论孟子甚善，非见得孟子意，亦道不到。其论荀、扬则非也。荀子极偏驳，只一句‘性恶’，大本已失。扬子虽少过，然亦不识性，更说甚道。”二程从人性论的角度不仅批评了荀子、扬雄，而且还批评了董仲舒和韩愈，如程颢说：“汉儒如毛苌、董仲舒，最得圣贤之意，然见道不甚分明。下此即至扬雄，规模狭窄。道即性也，言性已错，更何所得？”(《遗书》卷一）程颐亦曾说：“性出于天，才出于气……扬雄、韩愈说性，正说着才也。”(《遗书》卷十九）性善论是孟子发“前圣所未发”，而“轲之死，不得其传焉”，只有等到宋代的道学家才接续性善论之“统”，但道学家的性善论已不仅是讲“人性之善”，而且是讲“凡物莫不有是性”的泛性善论了，这主要是受到佛教思想的影响。

二

佛教的最高理想是成佛，而成佛之根据、原因就是“一切众生悉有佛性”。关于“佛性”与“诸法无我”的关系，竺道生说：“无我本无生死中我，非不有

① 关于董仲舒、《刘子新论》(其作者可能是刘勰）以及李翱的“性善情恶”观点与刘向、王充、荀悦、韩愈的“性情相应”观点的分歧，本文从略。

佛性我也。”(《注维摩诘经·弟子品》)“生死中我”是世俗将“四大”(地水火风)合成之生命看作实体的“我”,这种“我”并非真正的存在,是“假有”,故称“无我”;而“佛性我”才是真我,真法身,即佛。“凡夫所谓我者,本出于佛”(《大般涅槃经集解·文字品》),佛是世俗所谓“我”的本体、本性,佛在众生之中,众生是佛的显现,所以众生皆有佛性。

《大乘起信论》提出:一切众生同“声闻、缘觉、菩萨、诸佛”(“四圣”)一样,都平等无别地具有“真如”,也就是都具有佛性。因真如受无明所染,则有妄心;因无明的“厚薄”不同,则所起妄心又有差别。真如虽然被无明所染,但其“智性不坏”,它的“净用”是“熏习无明”,使众生“厌生死苦,乐求涅槃”;众生又须“修一切善行以为对治”,乃至最终因真如的熏习而息灭无明,使“心体离念”,“心相皆尽”便入于涅槃。

佛教把世俗世界分为“有情世间”和“器世间”。“有情”亦称“众生”,是指有情识的生物,包括人和其他动物(畜生)以及天、阿修罗、饿鬼、地狱,即所谓“六趣”或“六凡”,众生因所造之业的不同而在此“六趣”中转生轮回。“器世间”是指无情识的山河、大地、日月、草木、宫室等,即众生所依止的生存环境。所谓“一切众生悉有佛性”,是说佛性不仅为人所独有,而且是“有情世间”包括禽兽在内的“六凡”所共有。至隋代,天台宗的创始人智顗从其“圆融三谛”说中推出“一色一香,无非中道”(《法华玄义》卷一上),三论宗的创始人吉藏亦认为“众生有佛性,草木亦有佛性”,“若众生成佛时,一切草木亦得成佛”(《大乘玄论》卷三),这样就扩大了“有佛性”的范围。中唐时期,被尊为天台宗九祖的湛然应用《大乘起信论》的“真如缘起”思想,系统地论证了有情众生和无情之物都是真如随缘而起,万法皆具真如,因而“无情”亦有佛性。他在以答客问的形式写的《金刚錍》中说:

> 万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。子信无情无佛性,岂非万法无真如耶?故万法之称,宁隔于纤尘;真如之体,何专于彼我!

是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊，而一性无殊。

这就是说，真如是一切事物（万法）的本源，事物虽然有无情与有情之别，但真如遍在于一切，无论有情与无情，都“一性无殊”，即都具有佛性。这就是湛然提出的“无情有性”说，后期禅宗常说的“青青翠竹，总是法身；郁郁黄华，无非般若”（《五灯会元》卷三）亦是此意。

宋代的道学家“出入释老”，“反而求之《六经》”，他们建构了与释老不同的世界观体系，②而于人性论则吸收了佛教的世界本体（真如）即性（佛性）的思维方式，从传统儒家的性善论发展为泛性善论。张载以“太虚无形，气之本体”的“至静无感”为“性之渊源”（《正蒙・太和》），认为“天道即性也”（《横渠易说・说卦》），“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也”（《正蒙・诚明》，此性即纯善的“天地之性”。张载说：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉”，“性于人无不善，系其善反不善反而已。”（同上）这里提出了“天地之性”与“气质之性”的区别，是发“前圣所未发”，而肯定人的本源之性是纯善的则与传统儒家的性善论无别。但是，张载又说：

性者，万物之一源也，非有我之得私也。（同上）

凡物莫不有是性，由通蔽开塞，所以有人物之别；由蔽有厚薄，故有智愚之别。塞者牢不可开，厚者可以开而开之也难，薄者开之也易。（《张

② 儒学（包括新儒学）与佛教的区别主要有两个方面：其一，现实世界是否为实在的；其二，现实世界的本质是否为道德的。张载主张“先识造化”，即首先肯定这个世界是实在的；二程主张“先识仁”，即首先肯定这个世界的本质是道德的。他们建构道学体系的逻辑起点有不同，故有气本论和理本论之别。除此逻辑起点的不同外，他们共明儒道，“大本则一也”。参见拙文《“天人合一”与中国哲学的实在论》，载《中国哲学与易学——朱伯崑先生八十寿庆纪念文集》，北京大学出版社 2004 年版。

子语录·后录下》）

这里，作为“万物之一源”的、“非有我之得私”的性，就已不仅是传统儒家的性善论，而且是“凡物莫不有是性”的泛性善论了。人与万物的本源之性（天地之性）相同，而“人物之别”是被所禀气质的“通蔽开塞”所决定，这是道学家关于泛性善论以及“人物之别”的基本思想。以后，张载的弟子、后又投入程门的吕大临在《中庸解》③中解释“能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性”说：

> 尽己之性，则天下之性皆然，故能尽人之性。蔽有深浅，故为昏明；蔽有开塞，故为人物。禀有多寡，故为强柔；禀有偏正，故为人物。故物之性与人异者几希，惟塞而不开，故知不若人之明；偏而不正，故才不若人之美。然人有近物之性者，物有近人之性者，亦系于此。于人之性，开塞偏正，无所不尽，则物之性未有不能尽也。

吕氏之说显然是在发挥张载的思想，其后更被朱熹所肯定：“或问：通蔽开塞，张横渠、吕芸阁说孰为亲切？曰：与叔倒分明，似横渠之说，看来塞中也有通处，如猿狙之性即灵，猪则全然蠢了，便是通蔽不同处。”（《朱子语类》卷九十八）朱熹之所以更肯定吕氏之说，是因为张载之说中有“塞者牢不可开”句，而朱熹则认为“塞中也有通处”，然这已是很细节的问题了。

张、吕之说并非只是关学的思想，此说同时亦得到洛学的响应。二程说：

③《中庸解》见于《河南程氏经说》卷八，晁公武《郡斋读书志》卷一有“明道《中庸解》一卷”，朱熹在《中庸集解序》中辨别说：“明道不及为书”，“伊川虽尝自言《中庸》今已成书，然亦不传于学者。或以问于和靖尹公，则曰：先生自以不满其意而火之矣。”“今世所传陈忠肃公之所序者，乃蓝田吕氏所著之别本也。”（《朱文公文集》卷七十五）

所以谓万物一体者，皆有此理，只是从那里来。“生生之谓易”，生则一时生，皆完此理。人则能推，物则气昏，推不得，不可道他物不与有也。（《遗书》卷二上）

天地之间，非独人为至灵，自家心便是草木鸟兽之心也，但人受天地之中以生尔。人与物但气有偏正耳。独阴不成，独阳不生。得阴阳之偏者为鸟兽、草木、夷狄，受正气者人也。”（《遗书》卷一）

这里所谓“只是从那里来”，如同张载所说的“万物之一源也”，是一种本体——宇宙论的思维方式。以这种思维方式讲“性”，则必然是“凡物莫不有是性”。二程认为，“性即理也”，所谓“万物一体者，皆有此理”，亦即万物皆有此“性”的意思。所谓“人则能推，物则气昏”，“人与物但气有偏正尔”，相当于张载所说的“由通蔽开塞，所以有人物之别”。由此亦可见，吕大临所谓“蔽有深浅，故为昏明”，“开塞偏正”云云，除了发挥张载的思想外，同时亦受到程氏用语的影响。

张载对于佛教言“性”有所批评，他说：“释氏之说所以陷为小人者，以其待天下万物之性为一，犹告子‘生之谓性’。”（《张子语录·语录中》）其实，张载所谓“性者万物之一源”，“凡物莫不有是性”，也可谓“待天下万物之性为一”；但是张载又讲因气质的“通蔽开塞”而有“人物之别”，这就与佛教言“性”有所不同，不过“通蔽开塞”也近似于佛教所讲的“无明厚薄”。二程也有类似的对于佛教言“性”的批评，如在评论告子的“生之谓性”时说：

告子云“生之谓性”则可。凡天地所生之物，须是谓之性。皆谓之性则可，于中却须分别牛之性、马之性。是他便只道一般，如释氏说蠢动含灵皆有佛性，如此则不可。“天命之谓性，率性之谓道”者，天降是于下，万物流形，各正性命者，是所谓性也。循其性而不失，是所谓道也。此亦

通人物而言。循性者，马则为马之性，又不做牛底性；牛则为牛之性，又不为马底性。此所谓率性也。(《遗书》卷二上)

这段话有比较费解处，可能是程颢所说。他批评佛教的“蠢动含灵皆有佛性”之说，又认为告子所谓“生之谓性”则可，但缺点是亦如佛教“只道一般”，而没有区别人与万物“各正性命”的不同。这段话强调了人与万物之性的区别，似是讲的气质之性，但从《中庸》所谓“天命之谓性，率性之谓道”的意义上讲，就未免把本源之性与气质之性混同了。

程颐论“性”比较分明，他说：

孟子言人性善，是也。……性无不善，而有不善者，才也。性即是理，理则自尧舜至于涂人一也；才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”(《遗书》卷十八)

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。(《遗书》卷二十四)

程颐作了“性”与“才”的区分，“性即是理”，“才禀于气”，“才”可谓气质之性。告子所谓“生之谓性”是讲的气质之性，而《中庸》所谓“天命之谓性”就是“性之理也”的本源之性了。程颐又区分孔、孟论“性”之不同：“孟子言‘性之善’，是性之本也；孔子言‘性相近’，谓其所禀受处不相远也。”(《遗书》卷二十二上)“‘性相近也，习相远也’，性一也，何以言相近？曰：此只是言气质之性。”(《遗书》卷十八)在《遗书》所载“二先生语”中有云：“论性不论气，不备；论气不论性，不明。二之则不是。”(《遗书》卷六)这可能是程颐所说。朱熹对此句甚为推崇，谓“孟子之言性善者，前圣所未发也，而此言者又孟子所未发也”(《四书或问》卷三十六)。在朱熹的思想中，张、程

的本源之性与气质之性的思想比较清晰，但“凡物莫不有是性”以及“人物之别”的思想却处理起来颇费周折，尤其在最有权威、所谓“添一字不得，减一字不得”（《朱子语类》卷十九）的《四书集注》中，因受到《孟子》“本文”和道学思想两方面的牵制，终留下未能统一的“理同气异”和“气同理异”两说。

三

朱熹的思想从性善论进至泛性善论，是因受到李侗的指点。《延平答问》载：

> 壬午六月十一日书：……来谕以谓“仁是心之正理，能发能用底一个端绪……”此说推扩得甚好。但又云：“人之所以为人，而异乎禽兽者，以是而已，若犬之性、牛之性则不得而与焉。”若如此说恐有碍。盖天地中所生物，本源则一，虽禽兽草木，生理亦无顷刻停息间断者。但人得其秀而最灵，五常中和之气所聚，禽兽得其偏而已，此其所以异也。……若以为此理唯人独得之，即恐推测体认处未精，于他处便有差也。

壬午年（公元 1162 年）时，朱熹 33 岁，思想尚未成熟。他在给李侗的信中认为“仁是心之正理”，“唯人独得之”，这是人之所以“异乎禽兽者”，“若犬之性、牛之性则不得而与焉”。此说正可谓如实地理解了孟子的性善论。但是李侗作为洛学“道南”一脉的传人，显然已谙熟道学的泛性善论思想，故指出此说“有碍”，天地所生人与万物“本源（之性）则一”，禽兽草木亦具此“生理”（性），人与禽兽的区别只是“人得其秀（气）而最灵，五常中和之气所聚，禽兽得其（气）偏而已”。经李侗的指点，朱熹“思之而得其说”，又复信求正于李侗：

> 熹窃谓：天地生物本乎一源，人与禽兽草木之生，莫不具有此理，其一体之中即无丝毫欠剩，其一气之运亦无顷刻停息，所谓仁也。但气有清浊，故禀有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而见其为仁。物得其偏，故虽具此理而不自知，而无以见其为仁。然则仁之为仁，人与物不得不同。知人之为人而存之，人与物不得不异。

朱熹此说已完全达到了道学的泛性善论的思想高度。所谓“莫不具有此理，其一体之中即无丝毫欠剩”，即人与万物的本源之性（理）相同；而人与万物的区别只是因所禀之气有“偏正”，故此理（仁）有“见”（现）与“不见”的不同。李侗对此说无异议，只批示云：“有有血气者，有无血气者，更体究此处。”李侗的批示只是指出在“物得其偏”中也有区别，所谓有无“血气”大致相当于佛教所谓“众生”与“无情”的区别。

以上李侗、朱熹所说可以概括为“理同气异”。此后朱熹在答徐元聘书中说：“人物之性本无不同，而气禀则不能无异耳。……然性只是理……只是随气质所赋之不同，故或有所蔽而不能明耳，理则初无二也。至孟子说中所引，乃因孟子之言只说人分上道理，若子思之意则本兼人物而言之也。性同气异，只此四字，包含无限道理。”（《朱文公文集》卷三十九《答徐元聘二》）这里所谓“孟子之言只说人分上道理”，即孟子只是说“人性之善”，此与《中庸》“兼人物（之性）而言之”不同。这种不同在以后的《孟子集注》中造成注解的困难，以致留下了与“性（理）同气异”不同的“气同理异”说。

在《四书集注》之前，朱熹已完成《太极图说解》，④其中有云：

> 天下岂有性外之物哉！然五行之生，随其气质而所禀不同，所谓“各一

④ 据王懋竑《朱子年谱考异》，乾道九年（公元 1173 年）朱熹 44 岁“《太极图说解》、《通书解》成”。淳熙四年（公元 1177 年）朱熹 48 岁“《论孟集注》、《或问》成”。

其性”也。各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣。

盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。所谓天下无性外之物，而性无不在者，于此尤可以见其全矣。

盖人物之生，莫不有太极之道焉。然阴阳五行，气质交运，而人之所禀独得其秀，故其心为最灵，而有以不失其性之全，所谓天地之心，而人之极也。

这些都可以说是对于“理同气异”的更明确表达。所谓“浑然太极之全体，无不各具于一物之中”，“人物之生，莫不有太极之道”，即人与万物都“一性无殊”地具有“太极之全体”。在《朱子语类》中，朱熹对此还有更明确的解释：

或问《图解》云：五性之生，随其气质而所禀不同，所谓“各一其性”也。曰：气质是阴阳五行所为，性则太极之全体。但论气质之性，则此全体在气质之中耳，非别有一性也。（《语类》卷九十四）

禀得气清者，性便在清气之中，这清气不隔蔽那善；禀得气浊者，性在浊气之中，为浊气所蔽。（同上）

本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。（同上）

朱熹借用了佛教的“月映万川”的比喻，这在道学的思想中就是讲“理一分殊”。所谓“分殊”，“不是（太极）割成片去，只如月映万川相似”（同上），亦即只是“太极之全体”在气之“清浊”“偏正”或“通蔽开塞”中的显现有不同。朱熹对此还有更多的比喻：

气质之性，便只是天地之性。只是这个天地之性却从那里过。好底性如水，气质之性如杀些酱与盐，便是一般滋味。(《语类》卷四)

性如水，流于清渠则清，流于污渠则浊。(同上)

理在气中，如一个明珠在水里。理在清底气中，如珠在那清底水里面，透底都明；理在浊底气中，如珠在浊底水里面，外面更不见光明处。问：物之塞得甚者，虽有那珠，如在深泥里面，更取不出。曰：也是如此。(同上)

亚夫曰：性如日月，气浊者如云雾。先生以为然。(同上)

只为气质不同，故发见有偏。……且如此灯，乃本性也，未有不光明者。气质不同，便如灯笼用厚纸糊，灯便不甚明；用薄纸糊，灯便明似纸厚者；用纱糊，其灯又明矣。撤去笼，则灯之全体著见，其理正如此也。(《语类》卷六十四)

也许这里的“灯笼”比喻最为生动，也最为浅明。气质之性的差别只是“发见”(显现)有偏，而人与万物的本源之性是完全相同。至此，朱熹已经把“理同气异”的思想表述得非常明确。然而，在朱熹最为看重的《四书集注》中却出现了分歧。

《论语集注·阳货篇》注解孔子曰“性相近也，习相远也”：

此所谓性，兼气质而言者也。气质之性，固有美恶之不同矣。然以其初而言，则皆不甚相远也。但习于善则善，习于恶则恶，于是始相远耳。程子曰：“此言气质之性。非言性之本也。若言其本，则性即是理，理无不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？”

这里似乎无涉气质之性的理气同异问题，但是，《论语或问·阳货篇》有

云：“人物得是气质以成形，而其理之在是者则谓之性。然所谓气质者，有偏正、纯驳、昏明、厚薄之不齐，故性之在是者，其为品亦不一，所谓气质之性者也。……若夫子此章论性，而以相近而言，则固指其气质而言之矣。”显然，这是“理同气异”的思想。

《孟子集注·告子上》注解“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与”：

> 人物之生，莫不有是性，亦莫不有是气。然以气言之，则知觉运动，人与物若不异也；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？此人之性所以无不善，而为万物之灵也。

这里的“以气言之……人与物若不异”，虽然用了一个“若”字（大可玩味），但意旨是讲“气同”；而“以理言之……”就是讲“理异”了。所谓“仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉”，显然与“太极”不可分（“只如月映万川相似”）、人与万物“自各全具一太极”的思想相矛盾。《朱子语类》卷四有“问：性具仁义礼智？曰：……只一阴一阳之道，未知做人做物，已具是四者。虽寻常昆虫之类皆有之，只偏而不全，浊气间隔。”这里明确地说，物亦皆有仁义礼智之性，所谓“偏而不全，浊气间隔”可以理解为“只为气质不同，故发见有偏”。

《孟子·离娄下》有云“人之所以异于禽兽者几希”，《集注》解释说：“人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形；其不同者，独人于其间得形气之正，而能有以全其性，为少异耳。”这里把人“能有以全其性”（犹如朱熹复李侗信中所云“能知其本具此理而存之”）归因于人独得“形气之正”，当属“理同气异”的思想。因此，在《孟子集注》内部亦可谓有不相合处。《朱子语类》卷五十九讨论“生之谓性章”云：

> 犬牛禀气不同，其性亦不同。问：犬牛之性与人之性不同，天下如何解有许多性？……濂溪作《太极图》，自太极以至万物化生，只是一个圈子，何尝有异？曰：人物本同，气禀有异，故不同。又问："是万为一，一实万分"，又如何说？曰：只是一个，只是气质不同。

由此可见，对于犬牛之性与人性的不同，本亦可以用《太极图说解》的思想来解释。但是在《孟子集注》中却出现了"气同理异"的思想，之所以如此，当是因为朱熹受到《孟子》"本文"的牵制。孟子没有天地之性与气质之性的划分，他所谓"人性之善"虽然是从"性之本"或"天命之性"的意义上说，但孟子并没有把此"性之本"作为世界（万物）的本原。这是孟子思想与道学思想的不同，因有此不同，故亦不能完全用道学的思想来"诠释"《孟子》的"本文"。

约在完成《孟子集注》的 10 年之后，朱熹在答程正思的信[⑤]中有云："告子'生之谓性'，《集注》虽改，细看终未分明。近日再改一过，此处觉得尚未有言语解析得出，更俟款曲细看，他时相见却得面论。"这次修改的注文是：

> 犬牛人之形气既具，而有知觉能运动者，生也。有生虽同，然形气既异，则其生而有得乎天之理亦异。盖在人则得其全而无有不善，在物则有所蔽而不得其全，是乃所谓性也。……盖知觉运动者，形气之所为；仁义礼智者，天命之所赋。学者于此正当审其偏正全阙，而求知所以自贵于物，不可以有生之同，反自陷于禽兽，而不自知己性之大全也。

⑤ 此信《朱子年谱》以在淳熙丙午（公元 1186 年），陈来考证"实在丁未"（公元 1187 年）。参见陈来《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 60 页，及陈来《朱子书信编年考证》，上海人民出版社 1989 年版，第 259 页。

朱熹在此注文之后说：“告子一段欲如此改定，仍删去旧论，似已简径，但恐于一原处未甚分明，请看详之。”（《朱文公文集》卷五十《答程正思十六》）这次修改加了“形气既异”（而不再是“以气言之……人与物若不异”），并将“形气既异”作为“得乎天之理亦异”的原因。关键是这里仍强调了“理异”，故朱熹又说“但恐于（理之）一原处未甚分明”。若仔细推敲，这次修改的注文实并不高明，其中有自相矛盾处。“盖知觉运动者，形气之所为”，而“有知觉能运动者，生也”，既然是“形气既异”，那么“有生虽同”就不当说。“在物则有所蔽而不得其全”，“有所蔽”当是物之形气对所得之理有所遮蔽，如果物之形气所得之理本来就不全，那也就无从遮蔽了。注中又有“偏正全阙”，朱熹显然是想两全其说，但“偏正”是以气言（如二程说“生则一时生，皆完此理”，“人与物但气有偏正耳”），所谓“全阙”不当是人与物“得乎天之理”有异。也许是因为朱熹后来觉察到这里的问题，所以这次修改并未取代“旧论”。

绍熙三年（公元 1192 年），朱熹在 63 岁时编成《孟子要略》（《朱子年谱考异》卷四：“《要略》又名《指要》，一名《要指》，盖一书也，其书今不传”）。《语类》卷一〇五载：“敬之问《要指》不取‘杞柳’一章。曰：此章自分晓，更无可玩索，不用入亦可。却是‘生之谓性’一段难晓，说得来反恐鹘突，故不编入。”这里所谓“难晓”，实际上并非《孟子》的“本文”难晓，而是朱熹难以在注文中既讲明道学的“理之一原”思想，又契合“生之谓性”一段的本意。因有此困难，以致“生之谓性”一段未能进入朱熹晚年编成的《孟子要略》。

朱熹在淳熙四年（公元 1177 年）完成《论孟集注》、《或问》以后，又逐渐

完成《大学章句》和《中庸章句》。⑥在对《大学》和《中庸》的注解中，朱熹都持“理同气异”的观点。《大学章句》解释“明明德”有云：“明德者，人所得乎天而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏，然其本体之明则有未尝息者。”这是用“理同气异”来解释人之性，似无涉人与物的理气同异问题，但《大学或问》解释“明明德”有云：“天道流行，发育万物……以其理而言之，则万物一原，固无人物贵贱之殊；以其气而言之，则得其正且通者为人，得其偏且塞者为物，是以或贵或贱而不能齐也。”《语类》卷十七对《或问》所说继续有讨论：“问：气则有清浊，而理则一同，如何？曰：固是如此。理者，如一宝珠，在圣贤则如置在清水中，其辉光自然发见；在愚不肖者如置在浊水中，须是澄去泥沙则光方可见。……至如万物亦有此理。天何尝不将此理与他，只为气昏塞，如置宝珠于浊泥中，不复可见。然物类中亦有知君臣父子、知祭、知时者，亦是其中有一线明处。”可见朱熹对《大学》的诠释是持“理同气异”说。

《中庸章句》解释“天命之谓性，率性之谓道”有云：

> 人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。……人物各循其性之自然，则其日用事物之间，莫不各有当行之路，是则所谓道也。……性道虽同，而气禀或异，故不能无过不及之差。

按：此处“性道虽同，而气禀或异”，相比于《答程正思十六》所云“有

⑥《朱子年谱考异》卷三：淳熙十六年己酉（公元 1189 年）“二月甲子序《大学章句》，三月戊申序《中庸章句》。按：与张、吕书，则甲午、乙未（公元 1174 年、1175 年）《大学》《中庸》已有本矣。与詹帅书在乙巳（公元 1185 年），尚云所改极多，距甲午、乙未十余年矣。詹帅书已及《中庸序》，则两序作于乙巳前，至己酉而后定耳。詹帅刻《语孟集注》于广西，而《大学中庸章句》则未之及，不知两书刻于何时，度必不至己酉而后刊行也。是时门徒各有传录，书坊中必有不告而刊者，但于《文集》无所考耳。”

生虽同，然形气既异”，可见后者之牵强。《中庸或问》对此亦有明确的解说：

> 在人在物，虽有气禀之异，而其理则未尝不同。……虽鸟兽草木之生，仅得形气之偏，而不能有以通贯乎全体，然其知觉运动，荣悴开落，亦皆循其性而各有自然之理焉。至于虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺獭之报本，雎鸠之有别，则其形气之所偏，又反有以存其义理之所得，尤可以见天命之本然，初无间隔，而所谓道者，亦未尝不在是也。

这段话是朱熹对“理同气异”思想的比较充分的表达，所谓“虎狼之父子，蜂蚁之君臣”云云，也是朱熹常举的例子。《中庸章句》解释“能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性”有云：“人、物之性，亦我之性，但以所赋形气不同而有异耳。”《语类》卷六十四亦云：“尽人性，尽物性，性只一般，人物气禀不同。……物禀得气偏了，无道理使开通，故无用教化。”在对《中庸》所谓“致曲”的解释中，朱熹亦云：“只为气质不同，故（理）发见有偏”，然后使用了“灯笼”的比喻。在朱熹的时代，吕大临的《中庸解》曾以《程氏经说》的名义流行，朱熹对吕氏所说“蔽有深浅，故为昏明；蔽有开塞，故为人物”给予充分的肯定（《语类》卷九十八）。因此，朱熹用“理同气异”的思想诠释《中庸》可谓理所当然，此亦朱熹在《答徐元聘二》中所说：“子思之意则本兼人物（之性）而言之也。性同气异，只此四字，包含无限道理。”

统观朱熹对人物理气同异的论述，除了在解释《孟子》“生之谓性”章时遇到困难之外，其余占据主流的是“理同气异”的思想。然而，在朱熹的论述中亦有不少处将此问题讲得模棱两可，如《语类》卷四载：

> 人物之生，天赋之以此理未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，你将杓去取，只得一杓；将碗去取，只得一碗；至于一桶一缸，各自

随器量不同，故理亦随以异。

问：……理无不善者，因堕在形气中，故有不同。所谓气质之性者，是如此否？曰：固是。但气禀偏，则理亦欠阙了。

惟其所受之气只有许多，故其理亦只有许多。如犬马，他这形气如此，故只会得如此事。又问：物物具一太极，则是理不全也。曰：谓之全亦可，谓之偏亦可。以理言之则无不全；以气言之则不能无偏。

以上论述可以理解为“气异而理异”，即《答程正思十六》所谓“形气既异，则其生而有得乎天之理亦异”。或者说，因人与物所禀形气的不同，故人与物所禀天理在“量”上有差别。⑦但这种说法明显地与“太极”不可分的思想相矛盾，“杓碗”之喻明显不同于“月映万川”、“明珠”、“灯笼”等比喻。故在回答“物物具一太极，则是理不全”的质疑时，朱熹乃至有“谓之全亦可，谓之偏亦可”的“丐词”（begging the question）。

朱熹的弟子黄康伯曾求问于朱熹：“《中庸章句》谓‘人物之生，各得其所赋之理，以为健顺五常之德’，《或问》亦言‘人物虽有气禀之异，而理则未尝不同’。《孟子集注》谓‘以气言之，则知觉运动，人与物若不异；以理言之，则仁义礼智之禀，岂物之所得而全哉？’二说似不同。岂气既不齐，则所赋之理亦随以异欤？”朱熹的回答是：

论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近而理绝不同也。气之异者粹驳之不齐，理之异者偏全之或异。幸更详之，自当无可疑也。（《文集》卷四十六《答黄康伯四》）

究实言之，朱熹的回答不能不使人生疑。所谓“万物之一原”与“万物之

⑦ 参见陈来《朱熹哲学研究》第 67 页。

异体”，本来就是道学的“理一分殊”问题。此以“理同而气异”和“气犹相近而理绝不同”分别解释“理一”和“分殊”，实是把相互矛盾的两说强牵合在一起。

朱熹在给赵致道的信中说：

> 所疑理气之偏，若论本原，即有理然后有气，故理不可以偏全论；若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气则有是理，无是气则无是理，是气多则是理多，是气少即是理少，又岂不可以偏全论耶？（《文集》卷五十九《答赵致道一》）

按，所谓“理不可以偏全论”和“（理）可以偏全论”，亦互相抵牾。二程说“生则一时生，皆完此理”，“人与物但气有偏正耳”，《太极图说解》亦谓“浑然太极之全体，无不各具于一物之中”，可见“理不可以偏全论”本来就是“论禀赋”，而非仅“论本原”。若“理可以偏全论”，亦只可谓“因气质不同，故（理）发见有偏”。

朱熹在给严时亨的信中又说：

> “生之谓性”一章，论人与物性之异，固由气禀之不同，但究其所以然者，却是因其气禀之不同，而所赋之理固亦有异。所以孟子分别犬之性、牛之性、人之性有不同者，而未尝言犬之气、牛之气、人之气不同也。“人之所以异于禽兽”一章，亦是如此。若如所论，则孟子之言为不当，而告子白雪、白羽、白玉之白更无差别，反为至论矣。（《文集》卷六十一《答严时亨三》）

严时亨似是要用“理同气异”的思想来解释“生之谓性”章，如此解释就

是“犬之性、牛之性、人之性”相同，而“犬之气、牛之气、人之气”有异，或者说，人与犬牛的天命之性相同，而气质之性有异。但孟子恰恰没有天命之性和气质之性的划分，故孟子只“分别犬之性、牛之性、人之性有不同者，而未尝言犬之气、牛之气、人之气不同也”。因此，若用“理同气异”的思想来解释《孟子》本文，那就是“孟子之言为不当，而告子白雪、白羽、白玉之白更无差别，反为至论矣”。这当然是行不通，故朱熹坚持两方面讲：一方面说“论人与物性之异，固由气禀之不同”，这可谓“理同而气异”；另一方面说“但究其所以然者，却是因其气禀之不同，而所赋之理固亦有异”，这可谓“气异而理异”。尽管这两方面并不协调，但为了不使“孟子之言为不当”，却不得不如此。

《答严时亨三》又有云：“五行太极，便与‘生之谓性’相似，以为同则同中有异，以为异则未尝不同。”为了维护道学思想与《孟子》本文的协调性，朱熹晚年在回答对“理同气异”和“气同理异”两说不同的质疑时，有不少这种“同中有异，异中有同”，乃至“性最难说，要说同亦得，要说异亦得”（《语类》卷四）的两可之论。与其说这是朱熹晚年思想的一个变化，不如说这是朱熹为了维护《孟子》本文和《孟子集注》的正当性，而不得已用之的“丐词”。

自从朱熹在答程正思的信中提出“在物则（理）有所蔽而不得其全”以来，在回答有关“生之谓性”章的问题时，朱熹多持这种“气异而理异”的说法。这也并非朱熹晚年的一定之论，因为朱熹总不致因此而抛弃他在《太极图说解》中确立的“理之一原”说，更不致因此而否决他在对《论语》、《大学》和《中庸》的解释中明确表达的“理同气异”思想。朱熹在答程正思的信中所谓“但恐于（理之）一原处未甚分明”，说明了他对“气异而理异”说法的犹疑，以致信中的修改终未能取代原注。朱熹晚年所说“‘生之谓性’一段难晓，说得来反恐鹘突，故不编入（《孟子要略》）”，这应该是朱熹对于如何注释和诠释“生之

谓性”章所遇困难的一个真实表露。⑧

四

简略分析、总结一下朱熹在注释和诠释“生之谓性”章时何以会遇到如此的困难，以及我们应该如何看待朱熹思想中的“理同气异”和“气同理异”两说的不同。

归根结底，这是因为有从传统儒家的性善论发展到宋代新儒家的泛性善论的不同。《孟子或问》卷十一有问：“孟子初未尝有气质之说也，孔子虽以性之相近而言，然亦不明言其为气质也。程、张之说亦何所据而云乎？”朱熹对此问题的回答不啻是一部新儒学观照下的人性论简史：

> 孔子虽不言相近之为气质，然其于《易大传》之言性，则皆与“相近”之云者不类，是固不无二者之分矣。但圣人于此盖罕言之，而弟子有不得

⑧ 关于人与物“理同气异”和“气同理异”两说的不同，后来在朝鲜后期儒学中成为一场“最大的学术论争——湖洛论争”，参见韩国成均馆大学教授崔英辰、郑源友为“儒学全球论坛（公元 2006 年）孟子思想的当代价值国际学术研讨会”提供的论文《朝鲜后期儒学对〈孟子〉“生之谓性章”的解释：人与自然的道德性问题》。作者指出：“《孟子·告子上》篇集中概括了孟子的人性论，而其中朝鲜后期的儒者们关心和争议最多的部分是第 3 节‘生之谓性章’。这是因为这一章节与朝鲜后期最大的学术论争——湖洛论争有着密切的关系。这场论争与四端七情论争一样，是中国的朱子学在韩国实现本土化过程产生的、深化并发展了儒学思想的学术论争。”这场论争的主要代表人物是巍岩李柬（公元 1677-1727 年）和南塘韩元震（公元 1682-1751 年），前者否认未发时的气质之性，提出了“圣凡心同论”，进而主张“人物性同论”；后者承认未发的气质之性，主张“圣凡心不同论”和“人物性异论”。至丁茶山在《孟子要义》（公元 1814 年）中则提出人性与物性有本质的不同，人性是合道德性与自然性于一体，物性则只有自然性。[引者按：所谓“人物性同论”相当于朱熹的“理同气异”说，所谓“人物性异论”相当于朱熹的“气同理异”说。而丁茶山的思想又略同于明代王廷相提出的“人有人之理，物有物之理……各各差别”（《雅述》上篇）。]

而闻者，故其传者止是，而无以互相发明耳。孟子虽不言气质之性，然于告子“生之谓性”之辩，则亦既微发其端矣。但告子辞穷无复问辩，故亦不得尽其辞焉。孟子既没，学失其传，吾儒之言性者漫不省此，而支离穿凿之说满天下。学者方且昏迷眩瞀，不知所定，而为释氏者又鼓其荒诞之说而乘之，虽其高妙虚无，若不可诘，然核其实，则所谓蠢动含灵皆有佛性之说，所谓作用是性之说，皆不过告子“生与食色”之余论耳。至于性之为理，与其仁义礼智之蕴，恻隐羞恶恭敬是非之发，则反以为前程妄想而弃绝之，及论智愚善恶之不齐，则举而归之轮回宿习不可致诘之地。举世之人亦且崇信而归往之，无有能异其说者。及周子出，始复推太极阴阳五行之说，以明人物之生，其性则同，而气质之所从来，其变化错揉有如此之不齐者。至于程子则又始明性之为理，而与张子皆有气质之说。然后性之为善者，无害于气质之有不善；气质之不善者，终亦不能乱性之必为善也。此其有功于圣门而惠于后学也厚矣，子尚安得以其无所据而为疑耶？

朱熹认为，天地之性与气质之性的二分在孔、孟的思想中已经“微发其端”。其实，这个“端”只是孔、孟言性有“性相近”和“人性之善”的不同。程颐说，孔子的“性相近”是讲气质之性，孟子的“人性之善”是讲本源之性，这是宋代新儒学对孔、孟思想的一种“诠释和建构”，或者说“继承和发展”。“孟子既没，学失其传，吾儒之言性者漫不省此，而支离穿凿之说满天下”，这就是指孟子以后的性恶论、性善恶混、性三品诸说。当儒家学者“昏迷眩瞀，不知所定”之时，佛教的佛性论乃由以“乘之”。在朱熹看来，佛教的“蠢动含灵皆

有佛性”和“作用是性”⑨之说，都不过是告子言性的“余论”。其实，告子言性与佛教言性相差殊绝。佛教言性是有一个“真如缘起”的世界观（本体论）体系，“真如”即世间万法的本体，此本体即“蠢动含灵”皆有的佛性，而其功能和显现即是“作用”。佛教的佛性论当然不同于儒家的性善论，儒家的仁义礼智之说在佛教看来亦是“尘劳妄想”。⑩当“举世之人”都在崇信佛教之说时，乃有周、张、二程出，复兴儒学，重建了儒家的人性论。

朱熹以周敦颐为道学之开山，因为自周子“始复推太极阴阳五行之说，以明人物之生，其性则同，而气质之所从来，其变化错揉有如此之不齐者”。这就是说，新儒家的人性论有一个“太极阴阳五行之说”（亦即“理气”之说）的世界观（本体—宇宙论）体系，因为有了这个体系，有了“太极”作为世界万物的本体，那就不是只讲“人性”，而是讲“人物之生，其性则同”了。二程的最大贡献是明确提出“性即理也”（张载亦说“天道即性也”），二程与张载又都提出了“气质”之说。本源之性与气质之性的思想，既肯定了“性之为善”，又解释了人与万物之所以有性之“不齐”;除了性善论是讲本源之性外，其余性相近、性恶、性善恶混、性三品等等都可以归入气质之性。这的确是一个综合性、创新性的宏大理论建构，“其有功于圣门而惠于后学也厚矣”。

本源之性与气质之性的思想，不仅综合了传统儒家的人性论诸说，而且从传统儒家的性善论发展到新儒家的泛性善论。这种不同给“注释和诠释”孟子的性善论“本文”造成了困难。孟子的性善论是讲“人性之善”，即“人之所以

⑨《景德传灯录》卷三：“（异见）王怒而问曰：‘何者是佛？’（波罗提）答曰：‘见性是佛’。王曰：‘师见性否？’答曰：‘我见佛性。’王曰：‘性在何处？’答曰：‘性在作用。’……波罗提即说偈曰：‘在胎为身，处世名人，在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在口谈论，在手执捉，在足运奔。遍现俱该沙界，收摄在一微尘，识者知是佛性，不识唤作精魂。’”

⑩《孟子或问》卷十一：“曰：程子尝云佛亦言性本善，然则所以异于吾说者，何也？曰：佛之所谓善，空而无物之谓也。若吾之所谓善者，则彼固以为尘劳妄想，而为不善之尤矣。惜乎问者之不及此，而不足以发程子之言也。”

异于禽兽者”，此性善虽然是“天之所与我者”（《孟子·告子上》），但其并非世界万物的本原。因此，孟子在反驳告子的“生之谓性”时，只强调了人性不同于犬牛之性，而无涉人与犬牛是“理同气异”还是“气同理异”的问题。当二程把孟子的性善论纳入道学的思想体系时，一方面把孟子所言性善归于本源之性，另一方面批评告子的“生之谓性”是“只道一般”，而“生之谓性，止训所禀受也；天命之谓性，此言性之理也”。依二程所说，孟子所言性善应该上升到“性之理也”的“一般”，而告子所言“生之谓性”应该是讲人与犬牛禀受不同的气质之性，这样才符合道学的思想体系。然而，在孟子的“本文”中，恰恰是孟子强调了人性不同于犬牛之性的“特殊”，而告子的“生之谓性”则是讲“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性”的“一般”。朱熹在注释和诠释“生之谓性”章时所遇到的困难，就是弥合道学的思想体系与孟子的“本文”之间的差距的困难。

朱熹是宋代道学的“集大成”者。所谓“集大成”，一方面是说他并非宋代道学的原创性人物，另一方面是说其学术成就“致广大，尽精微，综罗百代矣”（《宋元学案·序录》）。从道学思想体系的建构来说，朱熹的“集大成”主要是把二程的理本论和张载的气本论综合在一起，而肯定周敦颐的“太极阴阳五行之说”则为这种综合提供了理论的架构。这是他在《太极图说解》中所做的工作，《太极图说解》以及他在《知言疑义》（公元 1170 年）中提出“心统性情”，标志着朱熹的哲学体系已经完成。从儒家经典的注释和诠释来说，朱熹几乎“遍注群经”，而朱熹之注经亦是综合了前辈道学家和经学家的成果。《论孟

集注》就是在朱熹所编《论孟精义》的基础上完成的。[11]在《孟子精义》的“生之谓性”章，朱熹编集了明道、伊川、横渠以及杨氏、尹氏的数十条有关人性的语录，这些语录可谓都有创见，但所说的角度各有不同，而且无一能够弥合道学思想与《孟子》“本文”之间的差距。如伊川云：

> 孟子言性，当随文看。不以告子“生之谓性”为不然者，此亦性也。彼命受生之后谓之性尔，故不同。继之以“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤”，然不害为一。若乃孟子之言善者，乃极本穷源之性。

所谓“当随文看”，实即不完全按照《孟子》“本文”的原意来作解读和发挥。试想如果把伊川的犬、牛、人之性“不害为一”写入《孟子集注》，那可真是“若如所论，则孟子之言为不当，而告子白雪、白羽、白玉之白更无差别，反为至论矣”。朱熹注经与其前辈道学家不同，《四书集注》的使命不是突破经典“本文”的原意而提出原创性的思想，而是要使道学的思想尽量贴近经典“本文”的原意。[12]甚至可以说，朱熹注经首先考虑的是符合经典“本文”的原意。朱熹“论自注书”云：

> 某于文字，却只是依本分解注。大抵前圣说话，虽后面便生一个圣人，

[11] 晁公武《郡斋读书志》卷五上：“《论语精义》十卷、《孟子精义》十四卷，右明道、伊川、横渠三先生，成都范氏、荥阳吕氏、蓝田吕氏、上蔡谢氏、建安游氏、延平杨氏、河东侯氏、河南尹氏十一人之说，晦庵先生所编集也。初曰《精义》，后改《集义》。”“《论语集注》十卷、《孟子集注》十四卷，右朱文公所著也。先生之于《语》《孟》始集程、张、吕、范十一人之说，以为《集义》，既又本之注疏，参之释文，采之儒先，断之详说，以为《集注》。《语》《孟》之精微，盖萃于此书矣。”

[12] 蔡清《四书蒙引》卷一：“《论》《孟》注曰‘集注’者，亦谦词也，述而不作之意也。”“《学》《庸》注言‘章句’，亦谦词也，如近时陈选公注《小学》，亦只题曰‘句读’云。”

有未必尽晓他说者。盖他那前圣，是一时间或因事而言，或主一见而立此说。后来人却未见他当时之事，故不解得一一与之合。且如伊川解经，是据他一时所见道理恁地说，未必便是圣经本旨。(《语类》卷一〇五)

每常解文字，诸先生有多少好说话，有时不敢载者，盖他本文未有这般意思在。(同上)

可见，朱熹的《四书集注》虽然是用道学的思想来“诠释”孔、曾、思、孟的“本文”，但这种“诠释”并非不顾“本文”原意的“过度诠释”，而是“依本分解注”，力求体现“圣经本旨”。职此之故，朱熹在注解《孟子》的“生之谓性”章时只能取“气同理异”说，最大限度也只能修改为“气异而理异”。所谓“理异”实已经是对孟子性善论思想的一种道学“诠释”，因为孟子并没有人性之善与犬牛性善有差异的思想；但若改为“理同”，那就与孟子的“本文”完全相违了。然而，这样也就终留下“恐于(理之)一原处未甚分明”的遗憾，这乃不得已之事。更大的问题是，它与《太极图说解》确立的“理同气异”思想相矛盾。这个矛盾不是朱熹思想体系内部的矛盾，而是朱熹弥合道学思想与《孟子》“本文”之间的差距的困难。这个困难是不能克服的，若要使《孟子》“本文”完全符合道学思想，那也只能再编一个《孟子要略》，其中没有“生之谓性”章。明乎此，就可把朱熹著述中凡关于“气同理异”以及“气异而理异”的诸说都不算作朱熹本人的哲学思想，而只是朱熹牵就《孟子》本文的“经说”。至于所谓“性最难说，要说同亦得，要说异亦得”云云，那就是朱熹两方面牵就的“丐词”了。

(作者系中国社会科学院 哲学研究所研究员)

参考文献

张载，《张载集》，北京：中华书局，1978 年。

程颢、程颐，《二程集》，北京：中华书局，1981 年。

朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年 。
朱熹，《四书或问》，上海：上海古籍出版社，2001 年 。
黎靖德编，《朱子语类》，长沙：岳麓书社，1997 年 。
朱熹，《朱文公文集》（《晦庵集》），文源阁四库全书本 。
朱熹，《延平答问》，文源阁四库全书本 。
朱熹编，《论孟精义》，文源阁四库全书本 。
王懋竑编，《朱子年谱考异》，文源阁四库全书本 。
晁公武，《郡斋读书志》，文源阁四库全书本。
陈来，《朱熹哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，1988 年 。
陈来，《朱子书信编年考证》，上海：上海人民出版社，1989 年 。
李存山，《试析程朱理学的泛道德论思想》，西安：《人文杂志》1991 年第 4 期。

From Doctrine of Good Nature of Human Beings to Doctrine of Good Nature of the Myriad Things

Li Cunshan

The classical Confucian doctrine of good human nature was just as far as human beings concerned. But the Neo-Confucians starting from the Sung dynasty had developed a doctrine of good nature of the myriad things. This change has been influenced by Buddhist way of thinking. Both Zhang Zai and two Cheng brothers had this doctrine of good nature of the myriad things. Zhu Xi followed this doctrine and suggested the view that different things participate the same principle while have various material forces in his commentary on the *Explanation of the Diagram of the Supreme Polarity* (*Taijiyu shuo*) by Zhou Dunyi. But we can also find the two contradictory views, one of which said that different things have same material forces but various principles, in Zhu Xi's *Collected Commentaries on the Four Books* (*Sishu Jizhu*). This article argues the seemingly contradiction of the two views is exactly the outcome of the development from the doctrine of good nature of human beings till the doctrine of good nature of the myriad things. It was the later that made Zhu Xi face a difficulty when he interpreted the relevant chapter in *Mencius*. According to this article, for Zhu Xi, the task of his *Collected Commentaries on the Four Books* was not reading into some creative thoughts of his own, but let the doctrines of Neo-Confucians adapt as far as possible to the original thought of the Confucian texts. Accordingly, the view that different things have same material forces but various principles, cannot be taken as the thought of Zhu Xi himself, but only the result of interpreting *Mencius* based on the doctrine of good

nature of the myriad things.

Key Words：Doctrine of Good Human Nature, Doctrine of Good Nature of the Myriad Things, Collected Commentaries on the Four Books (Sishu Jizhu), The Same Principle & Different Things, The Same Thing & Different Principles

朱子的鬼神界说

方旭东

中文提要：本文以朱子对《中庸》“鬼神”章的诠释为中心考察了他对鬼神的界说。在朱子的话语系统中，关于鬼神，存在三种不同的界说，那就是：作为气之屈伸往来；作为阴阳或阴阳之灵；作为精气。这些理解在朱子那里对应于不同的语境：屈伸往来是指一气而言；阴阳之灵是指二气而言；精气是指人身而言。当朱子着意进行辨析时，鬼神的不同意谓以及相应语境界限分明，但在实际言说中，他又常常越过这些界限、一概而论，从而给后人造成理解上的一定困难。朱子之所以常常越过不同意谓以及相应语境去说鬼神，是因为在他心中，阴阳生死鬼神精气魂魄屈伸这些概念相互粘连，可划为两边：阴、死、鬼、精、魄、屈是一边，阳、生、神、气、魂、伸是一边，凡属一边者皆可类比，分属两边者皆可对举。

关键词：朱子，鬼神，屈伸往来，阴阳，精气

一般说来，道学[①]并不否认鬼神的存在，他们所反对的只是佛教以及世俗所主张的存在论意义上的鬼神。由此出发，鬼神的实质获得了一种新的理解，这个理解的要点就是：鬼神不再是某种可见的形象，而是宇宙间一切运动变化的基本形式。如同他们一贯所做的，道学家是通过对儒家经典文献的重新诠释，建立起对鬼神的这种认识。朱子的鬼神观反映了道学处理鬼神问题的基本立场和主流认识，这不仅是因为朱子广泛继承了其道学先辈的鬼神论遗产，还因为朱子表现出一种有意识的努力，要对这种遗产做出一个贯通性的说明。无论是广度还是深度，朱子的鬼神言说都给人留下深刻印象。前贤时杰关于朱子鬼神观的讨论并不在少[②]，但对朱子的鬼神界说往往失之简单化处理，实际上，朱

① 道学有广义狭义之分，广义指包括各学派在内的宋明理学运动，狭义则指程朱理学一派，本文取其狭义，即在《宋史·道学传》的意义上使用之。

② 以笔者视野所及，主要有：钱穆："朱子论鬼神"（见氏著《朱子新学案》第一册壹之五，初版 1971），[韩] Yong Sik Kim (金泳植)，"Kuei-shen in terms of Ch'I: Chu Hsi's Discussion of Kuei-shen"，*Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 17 (1985)，[美]Daniel Gardner，"Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on Kuei-shen"，*Journal of the American Oriental Society* 115。4 (1995) 以及"Zhu Xi on Spirit Beings"，in *Chinese Religion in Practice* (Princeton: Princeton Univ。 Press，1996); [美]艾周思 (Joseph A。 Adler)，"Varieties of Spiritual Experience: Shen in Neo-Confucian Discourse"，Conference on Confucian Spirituality，Harvard University Center for the Study of World Religions，July 30-August 3，1997; [美]田浩："朱子的鬼神观与道统观"（收入《迈向 21 世纪的朱子学——纪念朱子诞辰 870 周年逝世 800 周年论文集》，2001）；吴展良："朱子之鬼神论述义"（东亚近世儒学中的经典解释传统第七次会议论文，广州：中山大学，2001）；[日]吾妻重二："朱子の鬼神论と气の论理"（收入氏著《朱子学の新研究》，2004）；杜保瑞："从朱子鬼神观谈三教辩正问题的儒学理论建构"（《东吴哲学学报》第 10 期，2004 年 8 月）等。笔者重点检读了钱穆（1971）、艾周思（1997）、田浩（2001）、吾妻重二（2004）。钱文不分节，无小标题，盖原系读书札记，初无周密规划，其论列次序，先宇宙论，次人生论，再次魂魄说，复次祭祀感格说，终之以辟佛说。大略谓朱子论鬼神"主要固是综合横渠、伊川两家之言，而又会通之于古经籍，乃至汉儒旧注、前贤往说，而又必会通之于社会习俗、耳目之所见闻、群信之所流布。"（377 页）艾文考察了新儒学话语中"神"（Spirit 或 Spirituality）的不同涵义，尤其是它的认识论功能和它在修养方面的作用。艾氏将新儒学中的"神"

子对鬼神的界说十分复杂，其用法颇不一致，值得专门加以辨析。本文拟澄清朱子在不同语境下有关鬼神界说的意义，期能以此为基础加深对朱子乃至整个道学鬼神观的理解。

一、性情与功效

《中庸》第十六章（学者又称“鬼神”章），以一种近乎赞颂的语气对鬼神之德做了描绘，这对推崇《中庸》的道学家不能不发生深刻影响。它实际在很大程度上就充当了朱子鬼神言说的基础。

朱子在不同时期对“鬼神”章做过大量评述，散见于《四书章句集注》、《四书或问》以及《语类》、《文集》。其中，《语类》卷三、六十三相对比较集中，不过，就史料价值言，最重要的还是被他视为定本的《中庸章句》。作为朱子鬼神言说的基石，《中庸章句》“鬼神”章值得我们全文引出。

“鬼神”章本文凡五句，朱子逐句做了疏解，最后又对全章做了一个小结，据此我们将全文分为六节，每节前加上编号，同时，为醒目起见，我们在朱注下面加了划线。

一、子曰：鬼神之为德，其盛矣乎！程子曰：“鬼神，天地之功用，而造化之迹也。”张子曰：“鬼神者，二气之良能也。”愚谓：以二气言，则鬼者阴之灵也；神者，阳之灵也。以一气言，则至而伸者为神，反而归者为鬼，其实一物而已。为德，犹言性情功效。

理解为一种“突发的神性”（Emergent Spirituality），它是“气”的一种内在属性，仅仅在最纯粹的层面上才显现出来。田文的主要观点是，随着朱子的气哲学强调只有自己的子孙才能从祭祖中得益的重要性，朱子需要进一步把他看成想象中的孔子后代，鬼神、文和道最终共同增强并产生出他的哲学系统内的“理”（Coherence）。吾妻文主要从自然哲学与祭祀两大方面来考察朱子的鬼神论，前者侧重气的存在论，后者侧重于气的实存意味。吾妻氏指出，朱子鬼神论的破绽就存在于气的存在论与实存说解释之间，集中体现在“祖考来格”问题上。

二、视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。鬼神无形与声，然物之终始，莫非阴阳合散之所为，是其为物之体，而物所不能遗也。其言体物，犹《易》所谓干事。

三、使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。齐，侧皆反。齐之为言齐也，所以齐不齐而致其齐也。明，犹洁也。洋洋，流动充满之意。能使人畏敬奉承，而发见昭著如此，乃其体物而不可遗之验也。孔子曰："其气发扬于上，为昭明 蒿凄怆。此百物之精也，神之著也。"正谓此尔。

四、《诗》曰："神之格思，不可度思！矧可射思！"度，待洛反。射，音亦，《诗》作斁。《诗·大雅·抑》之篇。格，来也。矧，况也。射，厌也，言厌怠而不敬也。思，语辞。

五、夫微之显，诚之不可揜如此夫。夫，音扶。诚者，真实无妄之谓。阴阳合散，无非实者。故其发见之不可揜如此。

六、右第十六章。不见不闻，隐也。体物如在，则亦费矣。此前三章，以其费之小者而言。此后三章，以其费之大者而言。此一章，兼费隐、包大小而言。(《中庸章句》,《四书章句集注》，第 25 页）

在第一节里，朱子将"鬼神之为德"解释为"性情功效"。而在另一处，他还对性情与功效的内容做了具体提示："'视之而不见，听之而不闻'是性情，'体物而不可遗'是功效。"(《语类》卷六十三，第 1549 页）这样说来，第二节"视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗"就成了对第一节"鬼神之为德"的说明。朱子又认为，第三节的"使天下之人齐明盛服，以承祭祀"句也是指功效(《语类》卷六十三，第 1549 页)，而"洋洋乎！如在其上，如在其左右"句，"乃其体物而不可遗之验"，根据这些说法，可以认为，第三节是为第二节提供了一个论证。第四节是一段引文，它的作用是说明第三节的"洋洋乎！如在其上，如在其左右"句。第五节"诚之不可揜"是小结，感慨鬼神之德"其发见之不可揜如此"。第六节将本章与前后章做了一个比较，认为本章是"兼费

隐，包大小”，具体说，“不见不闻，隐也。体物如在，则亦费矣”，这是一个相对宏观的概括。各节之间的关系大致如此。总之，按照朱子的疏解，“鬼神”章的主旨是讨论鬼神之德。

值得注意的是，在理解“鬼神之为德”时，朱子特别提到了伊川与横渠对鬼神的有关看法：伊川的功用以及造化之迹说③，横渠的二气良能说。张、程之说实际上是从不同角度对鬼神所做的观察，朱子将之糅合到自己对《中庸》的评注当中，表现出某种整合的意识。

按朱子理解，“为德，犹言性情功效”。“功效”一词，近于伊川所说的“鬼神者，天地之功用”中的“功用”，朱子以此形容鬼神之德，于理亦通。“性情”一词，一般指人的性格气质，朱子将之用于理解“鬼神之为德”④，可以理解为是一种拟人手法，这种用法似乎未见先例，不过，将“性情”作为“德”的

③ 世传二程尝著《中庸解》，今本《二程集》所收《河南程氏经说》卷八即有此篇，然朱子作《中庸章句》不见采之，鬼神章所援功用及造化之迹说皆取自它书。盖朱子考定，程书久佚，现存之文系出吕大临之手，无可观者。同治十年涂宗瀛刻本编校者于此卷后所加按语云：“按晁昭德《读书志》，有明道《中庸解》一卷，伊川《大全集》亦载此卷。窃尝考之，《中庸》，明道不及为书，伊川虽言已成《中庸》之书，自以不满其意，已火之矣。反复此解，其即朱子所辨蓝田吕氏讲堂之初本、改本无疑矣。用仍其旧，以备参考。”（《二程集》，第 1165 页）《二程集》卷首所附涂刻本《重校二程全书凡例》亦云：“《中庸解》出吕大临，朱子辨证甚晰。今以宋刻七卷之本无从购觅，姑仍吕刻。”（第二页）今按《中庸解》“鬼神”章称“此章论诚之本。惟诚所以能中庸，神以知来，知以藏往。往者屈也，来者伸也。所屈者不亡，所伸者无息。虽无形声可求，而物物皆体。弗闻弗见，可谓微矣。然体物弗遗，此之谓显。不亡不息，可谓诚矣。因感必见，此之谓不可揜。”（《二程集》，第 1155 页）此解着重发挥“诚”之意义，于鬼神之义反倒甚少触及。朱子不采，良有以也。

④ 这个用法朱子不是偶一为之，此外还有这样一条材料：“问：‘鬼神之为德’，只是言气与理否？曰：犹言性情也。”（《语类》卷六十三，第 1550 页）

一项内容，已见于古人有关《易·乾》的讨论。⑤

虽然朱子对“鬼神之为德”使用了“性情功效”这样有个人印记的词汇，但他并不反对人们透过横渠、伊川的良能、功用说来认识鬼神之德。

> 问：“性情功效，固是有性情便有功效，有功效便有性情。然所谓性情者，莫便是张子所谓‘二气之良能’否？所谓功效，程子所谓‘天地之功用’否？”曰：“鬼神视之而不见，听之而不闻，人须是于那良能与功用上认取其德。”（《语类》卷六十三，第 1685 页）

性情与功效固然是一对相联的概念，但性情与功效毕竟各有所指，悬空思索，难得要领，问者想到，也许可以将之比拟于张、程的良能、功用之说。对此，朱子予以默许，并解释说，由于鬼神无形无影，所谓“视之而不见，听之而不闻”，难以把握，因此，必须借助于张、程的良能与功用之说才能了解其性质特征。就此而言，朱子将“鬼神之为德”理解为性情功效，无疑是对张、程两家鬼神观的一个综合。

既然朱子要求必须借助于张、程的良能与功用之说，才能了解他所说的性情功效，那我们就先来对张、程之说做一番考察。

---

⑤《易·乾》以“性情”释“利贞”：“乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也”。王弼注云：“不为乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？是故，始而亨者，必乾元也；利而正者，必性情也。”（《周易正义》卷一，第五页，《十三经注疏》，第 17 页）孔颖达疏云：“利贞者，性情也者，所以能利益于物而得正者，由性制于情也”，“性者，天生之质，正而不邪。情者，性之欲也。言若不能以性制情，使其情如性，则不能久行其正。”（同上）王注将“性情”解为动宾结构的“性其情”，其说可议，此且不论。如孔疏所云，作为名词的性，是指天生之质，而作为名词的情，则是指性之欲。综合而言，作为名词的性情，是指禀赋气质，这应当就是古汉语中关于性情的通解。根据《文言》，元亨利贞是所谓四德，为乾坤两卦所特有。而“利贞者，性情也”，意即，作为四德的组成部分，利贞专指性情。换言之，四德中包含性情这方面内容。熟悉《易》书的朱子在谈到鬼神之德时，借用性情一词，是完全可以理解。

二、功用与良能

朱子所引“程子曰：鬼神，天地之功用，而造化之迹也”，其实并不是伊川的原话，而是他自己对后者在不同场合分别提出的两个鬼神论述的概括，这也反映，朱子对于道学前辈的思想，并不是简单地袭取，而是有意识地给予加工整理。

鬼神是天地之功用，这个说法是伊川在讨论天的不同面相时提出的。

> 夫天，专言之，则道也，“天且弗违”是也；分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。（《周易程氏传》卷一，《二程集》，第 695 页）⑥

鬼神与天、帝、神、乾等并列，分别代表天（道）的功用、形体、主宰、妙用、性情。这里每个词和它所代表的属性之间的这种对应，似乎看不出有什么必然的理由，比如，为什么功用谓之鬼神而妙用则谓之神？功用与妙用，鬼神与神，都只有一字之差，是否能构成值得辨析的区别？这是读者很自然就能联想到的问题，而伊川只做断语，此外并无交代，不能不启人疑窦。事实上，朱门弟子感到不解者即不在少数，从《语类》可以看到，朱子曾多次被问到这一话题，虽然也许不胜其烦，但他还是一一做了分疏。

要对鬼神与神，功用与妙用进行辨析，首先比较容易注意到的是它们的相同部分。就字面来看，无论是功用还是妙用，都有一个用字。所谓用，在中文

⑥《遗书》另有一段与此类似的文字，但略之，“又曰：‘天与上帝之说如何？’曰：‘以形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝，以功用言之谓之鬼神，以妙用言之谓之神，以性情言之谓之乾。’”（《遗书》卷二十二上，《二程集》，第 288 页）

通常都是与体对举的，有用必有体，有体必有用。既然说鬼神是天之功用，神是天之妙用，那么，也就是承认天为体，而鬼神与神皆是用，朱子也说："天地是体，鬼神是用。"（《语类》卷六十八，第 1686 页）一般认为，体是根本的、内在的，而用则是体的外在表现。如果说鬼神（包括神）是天（地）的用，那就意味着，天需要通过鬼神与神这些方式才能表现出来。也就是说，鬼神（包括神）不是天的**某种**表现形式，而是天的**唯一**表现形式。

与以上所说的共通之处相比，"以功用谓之鬼神"与"以妙用谓之神"的差异则不是那么一目了然，相对比较隐秘与复杂。按照朱子的理解，鬼神与神的主要区别在于：一个可见，一个不可见；一个有迹，一个无迹；一个可测，一个不可测。

> 问"以功用谓之鬼神，以妙用谓之神"。曰："鬼神者，……此皆可见也。忽然而来，忽然而往，方如此又如彼，使人不可测知，鬼神之妙用也。（《语类》卷六十八，第 1685 页）

这是说，鬼神都是可见的，而所谓鬼神之妙用（按：据文义当为"神之妙用"），则是形容神的使人不可测知的特征。鬼神可见是因为它有迹：

> "以功用谓之鬼神，以妙用谓之神"。鬼神如阴阳屈伸，往来消长，有粗迹可见者。"以妙用谓之神"是忽然如此，皆不可测。忽然而来，忽然而去，忽然在这里，忽然在那里。（《语类》卷六十八，第 1685 页）

这种迹底是相对稳定的，而不是飘忽不定的，飘忽不定是人们用来形容神的说法：

庄仲问“以功用谓之鬼神，以妙用谓之神。”曰：“鬼神是有一个渐次形迹。神则忽然如此，忽然不如此，无一个踪由。……”（《语类》卷六十八，第 1685 页）

鬼神是一定底，神是变而不可知底。（《语类》卷六十八，第 1685 页）

总结而言，

“功用是有迹底，妙用是无迹底”（《语类》卷六十八，第 1685 页），“言鬼神，自有迹者而言之；言神，只言其神妙而不可测识。”（《语类》卷六十三，第 1548 页）

朱子对功用与妙用、鬼神与神的辨异大致如上，不过，同时他也指出，这些区别仅仅是程度上，而不是本质上。也就是说，神在宽泛的意义上仍然属于鬼神，“要之，（神）亦不离于鬼神，只是无迹可见。”（《语类》卷六十八，第 1685 页）鬼神所具有的性质，神一样具备，只不过，相对于前者，它无迹可见而已。而妙用也仍然还是一种用，只不过，相对于一般的用，妙用要显得精一些而已。

叔器问“功用谓之鬼神，妙用谓之神”。曰：“功用兼精粗而言，是说造化。妙用以其精者言，其妙不可测。”（《语类》卷六十八，第 1686 页）

因为精，所以人们称之为妙，而所谓妙，往往是不可测的。如前所述，可测还是不可测，是鬼神与神的一个区别，但这个区别并不影响它们都是天地的表现形式（用）。

问“以功用谓之鬼神，以妙用谓之神”。曰：“鬼神只是往来屈伸，功用只是论发见者。所谓‘神也者，妙万物而为言’，妙处即是神。其发见而见于功用者谓之鬼神，至于不测者则谓之神。……”（《语类》卷六十八，第 1686 页）

用朱子的话说，无论是功用还是妙用，都是天地的“发见”（表现、显露）。天地“发见”出来的一般形式被称为鬼神，当这种形式到了不可预测的境地，则称之为神。这样理解的鬼神之功用就几乎无所不包了，像季节的变换、四时的更替、昼夜的往复，等等，都可以说是鬼神作用的表现。

问“以功用谓之鬼神，以妙用谓之神”。曰：“鬼神者，有屈伸往来之迹。如寒来暑往，日往月来，春生夏长，秋收冬藏，皆鬼神之功用，……（《语类》卷六十八，第 1685 页）

自然现象尚且如此，原来被世俗视为鬼神的那些现象，就更不例外了，不妨说，世间万事都可以解释为鬼神的作用。朱子认为，伊川所说的“以功用谓之鬼神”正应当这样来理解。

“雨风霜雷，日月昼夜，此鬼神之迹也。此是白日公平正直之鬼神。若所谓‘有啸于梁，触于胸’，此则所谓不正邪暗，或有或无，或去或来，或聚或散者。又有所谓祷之而应，祈之而获，此亦所谓鬼神，同一理也。世间万事皆此理，但精粗小大之不同尔。”又曰：“‘以功用谓之鬼神’，即

此便见。”（《语类》卷三，第 34-35 页）⑦

前面当朱子说“功用兼精粗而言，是说造化”（《语类》卷六十八，第 1686 页），他已经将功用说与造化说打成一片，而不管在伊川那里，这两者并不相干。

鬼神是造化之迹，这个说法是伊川在释《易·乾·文言传》“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”时提出来：

> 大人与天地日月四时鬼神合者，合乎道也。天地者道也，鬼神者造化之迹也。圣人先于天而天同之，后于天而能顺天者，合于道而已。合于道，则人与鬼神岂能违也？（《周易程氏传》卷一，《二程集》，第 705 页）

伊川用“合乎道”来统括《易经》原文所说的合德合明合序合吉凶，反映了他以义理解易的特点，⑧就像他将天地解为“道”，将鬼神解为“造化之迹”，同样没有什么文本根据。而朱子对伊川的“鬼神者造化之迹”的解读（详下），更加远离了原文的语境。这一情况说明，道学对鬼神实质的认识，虽是在经典

⑦ 此段标点已经笔者改动，与中华书局本不同。“雨风霜雷”至“小大之不同尔”这段，当系记者所录朱子语，应加双引号而中华书局本未加，笔者据文意添之，查《朱子全书》本，亦然。“以功用谓之鬼神”，系伊川语，当加引号，而中华书局本与《朱子全书》本皆疏脱，笔者据实添之。

⑧ 本来，《易经》原文对大人的描绘不无神化之嫌，按孔疏解释：“此明九五爻辞，但上节明大人与万物相感，此论大人之德无所不合，广言所合之事。与天地合其德者，庄氏云：谓覆载也；与日月合其明者，谓照临也；与四时合其序者，若赏以春夏刑以秋冬之类也；与鬼神合其吉凶者，若福善祸淫也。先天而天弗违者，若在天时之先行事，天乃在后不违，是天合大人也；后天而奉天时者，若在天时之后行事，能奉顺上天，是大人合天也。天且弗违而况于人乎况于鬼神乎者，夫子以天且不违遂明大人之德，言尊而远者尚不违，况小而近者，可有违乎？况于人乎？况于鬼神乎？”（《周易正义》卷一，《十三经注疏》，第 17 页）

诠释的过程中出现的，但自我创建的成分却是居多 。

本来，在《易经》原文中，鬼神是与天地 、日月 、四时相提并论，而朱子对鬼神的理解则将日月 、四时都包括进去：

萧增光问“鬼神造化之迹”，曰：“如日月星辰风雷，皆造化之迹 。……”（《语类》卷六十三，第 1547 页）

或问“鬼神者，造化之迹”，曰：“风雨霜露 、四时代谢”。（《语类》卷六十三，第 1547 页）

伊川虽然将天地解释为道，但依旧还承认天地 、人 、鬼神三者是并立之物，而朱子对造化之迹的理解，则将人也包括进去：

所谓‘造化之迹’者，就人言之，亦造化之迹也 。（《语类》卷六十八，1686 页）

不仅如此，朱子还表现出一种要将天下万事万物都统一到某个基础上的倾向 。

天下万物万事自古及今，只是个阴阳消息屈伸 。（《语类》卷三，第 45 页）

天地之间，只是此一气耳 。（《语类》卷六十三，第 1547 页）

而鬼神正是气之往来屈伸：

问：“‘鬼神造化之迹’，何谓迹？”曰：“鬼神是天地间造化，只是二气屈伸往来 。神是阳，鬼是阴 。往者屈，来者伸，便有个迹恁地 。”（《语

类》卷六十三，第 1551 页）

“造化”的本意是指自然的创造化育，⑨按这里所说，造化表现为阴阳二气的屈伸往来运动，而这种运动是可见的，正是在这个意义上被称作“迹”。鬼是阴气，神是阳气，如果没有鬼神的屈伸往来所造成的痕迹，造化的过程就难以捉摸。鬼神与造化，一可见，一不可见，不可见者惟有借助于可见者才能被认识。这个道理，学生做出猜想后，得到朱子认可。

问：“‘鬼神，造化之迹也’，此莫是造化不可见，唯于其气之屈伸往来而见之，故曰迹？……”曰：“只是如此。”（《语类》卷六十三，第 1548 页）

朱子将造化与鬼神之间的关系简洁的表达为“微鬼神，则造化无迹”。

“鬼神者，造化之迹”。造化之妙，不可得而见，于其气之往来屈伸者足以见之。微鬼神，则造化无迹矣。⑩ 横渠“物之始生”一章尤说得分晓。（《语类》卷六十三，第 1547 页）

似乎是为了帮助学生更好地理解，朱子还提示，横渠的“物之始生”章（按：横渠原文开头的四个字是“物之初生”）可供参考：

物之初生，气日至而滋息。物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也。反之为鬼，以其归也。（《正蒙·动物篇》，《张载集》，第 19 页）

⑨ 参《辞源》第 1667 页。

⑩ 清人施璜对这句话的解说可以参考：“盖造化指天地之作为处言。气一嘘而万物盈，所谓造也。气一吸而万物虚，所谓化也。造者自无而有，化者自有而无。谓之迹者乃一动一静，一往一来，一聚一散，一升一降之痕迹耳。非鬼神则造化无迹矣。非鬼神屈伸往来，何以造化？故鬼神为造化之迹，程子恐人求鬼神于穷冥之乡，故以迹言之。”（《五子近思录发明》，卷一，页 11 下，转引自陈荣捷《近思录详注集评》，第 11 页）

（按：此条被收作《近思录》卷一第四十七条）

横渠将事物的生成变化描述为气从凝聚到游散的过程，凝聚的气称为神，游散的气称为鬼。神与伸，鬼与归，以谐音而互训，这本是训诂的常见做法，值得注意的是横渠所用的“反”与“归”这些词，它暗示气回到它原来的地方，这样说来，气似乎一直在做某种循环运动，⑪而物不过是气凝聚时的一种状态。对某一物而言，不能确切地知道，气何时聚何时散，但可以知道的是：第一，气充满到极至，就开始散；第二，气来与气去，都是渐渐的，而不是突然的。横渠的这个描述也有一些不清楚的地方，比如，已经返回的气是否还会重新再来？如果会，那么它所成的物跟前面有过的物又是什么关系？如果是一样，那么是否还存在本质上新的物种？这些问题，事实上，伊川与朱子都不同程度地提出过。

朱子看出横渠在讲气之屈伸时有循环的意思，不过，他欣赏横渠这段话的地方主要是它用气之往来屈伸解释物的生成变化。

横渠曰：“物之初生，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其伸也；反之谓鬼，以其归也。”天下万物万事自古及今，只是个阴阳消息屈伸。横渠将屈伸说得贯通，上蔡说，却似不说得循环意思。（《语类》卷三，第 45 页）

⑪ 后来王夫之为《正蒙》做注，把这个意思发挥成他自己的全生全归之说：“有形则有量，盈其量，则气至而不能受，以渐而散矣。方来之神，无顿受于初生之理，非畏、厌、溺，非疫疠，非猎杀、斩艾，则亦无顿灭之理。日生者神，而性亦日生；反归者鬼，而未死之前为鬼者亦多矣。所行之清浊善恶，与气俱而游散于两间，为祥为善，为眚为孽，皆人物之气所结，不待死而始为鬼，以灭尽无余也。”“用则伸，不用则不伸，鬼而归之，仍乎神矣。死生同条，而善吾生者即善吾死。伸者，天之化；归者，人之能，君子尽人以合天，所以为功于神也。”（《正蒙注》，第 102 页）这又另当别论了。

事实上，他自己就经常采用这一章的讲法来说“造化之迹”之义。

“鬼神者，造化之迹”。神者，伸也，以其伸也；鬼者，归也，以其归也。人自方生，而天地之气只管增添在身上，渐渐大，渐渐长成。极至了，便渐渐衰耗，渐渐散。(《语类》卷六十三，第 1548 页)

朱子这里是以人为例进行说明，人的生、老乃至死亡，是天地之气从无到有，从少到多，又从多到少到无的过程。这里所说的气，其实就是通常我们所理解的生命，只不过换了一个名词而已。问题是：这一切跟鬼神与造化有什么关系？

前面说“造化之妙，不可得而见，于其气之往来屈伸者足以见之”(《语类》卷六十三，第 1547 页)，这个说法隐含的前提是：气之往来屈伸者就是指鬼神。然而，鬼神怎么就是气之往来屈伸，这一点并不是自明的。现在，横渠为这一点提供了说明，因为，神指气之伸，鬼指气之归，合而言之，鬼神就是气的屈伸往来。

经过朱子的解释，伊川的造化之迹说似乎是基于鬼神是气之往来屈伸者而立言。回到伊川原文的语境，不能不说，这个诠释有过度之嫌。另一方面，就朱子想要表达的主要思想——鬼神是气之往来屈伸而言，伊川的这个说法又未免不够直接，相形之下，横渠的“鬼神者，二气之良能也”(《正蒙·太和篇第一》，《张载集》，第 9 页)应该是更理想的选择。事实上，朱子曾经以遗憾的口气谈到程说不如张说的问题。

“伊川谓‘鬼神者，造化之迹’，却不如横渠所谓‘二气之良能’。”直卿问：“如何？”曰：“程子之说固好，但在浑沦在这里。张子之说分明便见有个阴阳在。”曰：“如所谓‘功用则谓之鬼神也’与张子之意同。”

曰：“只为他浑沦在那里。”（《语类》卷六十三，第 1548 页）⑫

问者讨论说：“如所谓‘功用则谓之鬼神’也与张子之意同”，这大约是习闻朱子平日之言：“‘以功用谓之鬼神’，此以气之屈伸往来言也”（《语类》卷六十八，第 1685 页）。朱子不否认这二者的确意思相近，但仍然坚持自己原来的评价。

如果没有明确指出阴阳的作用，就是所谓浑沦，对于朱子的这种逻辑，我们可以提出如下责难：《中庸》“鬼神”章只讲鬼神不提阴阳，是不是也不够分明呢？

朱子当然不会嫌《中庸》浑沦，他对“鬼神”章只讲鬼神不提阴阳，另有解说：

> 精气就物而言，魂魄就人而言，鬼神离乎人而言。不曰屈伸往来、阴阳合散，而曰鬼神，则鬼神盖与天地通，所以为万物之体，而物之终始不能遗也。（《语类》卷六十三，第 1544 页）

这个解释比较牵强，既然认为“天下万物万事自古及今，只是个阴阳消息屈伸”（《语类》卷三，第 45 页），为什么不能说阴阳为万物之体？而且，这个解释与《中庸章句》的说法也相抵牾，那里说：“鬼神无形与声，然物之终始，莫非阴阳合散之所为，是其为物之体，而物所不能遗也。”（《中庸章句》，《四书章句集注》，第 25 页）

朱子的理论与《中庸》不能完全相符，也许在道学那里会成为一个问题，

⑫ 此条亦见《语类》卷九十三，第 2363-2364 页。

⑬但其实并不影响它自身的效力。因此，我们可以去研究被他推崇的二气良能说的涵义而不必管这些细节。

“良能”典出《孟子·尽心上》:“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，良知也”，意指人天赋为善的能力。说二气之良能，显然是在比喻的意义上使用的，表示某种自然而然的能力。二气，即阴气与阳气。前面已经述及，鬼神是指气之屈伸往来。翻成现代汉语，“鬼神者，二气之良能也”，就是：屈伸往来是阴阳自然而然的能力。⑭

孤立地看，鬼神（屈伸往来）是二气（阴阳）之良能（自然而然的能力），这个命题中的鬼神、二气、良能三个成分的任一个都可以充当语义重点，也就是说，存在三种可能的理解：一、是鬼神（屈伸往来）而不是别的什么东西，构成了二气之良能；二、鬼神所构成的良能，是属于二气而不是别的什么东西；三、鬼神是二气的良能（自然而然的能力）而不是别的什么能（比如人为的、经过安排的能）。从朱子的议论来看，他倾向于第三种理解，即：屈伸往来是二气自然能如此，而不是有所安排或布置。

> “鬼神者，二气之良能”，是说往来屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰“良能”也。(《语类》卷六十三，第 1547 页)
>
> 曰:“横渠谓‘二气之良能’，何谓‘良能’？”曰:“屈伸往来，是二气自然能如此。”(《语类》卷六十三，第 1550 页)
>
> 问:“……‘鬼神者，二气之良能’，此莫是言理之自然，不待安排？”曰:“只是如此。”(《语类》卷六十三，第 1548 页)

⑬ 这个情况在某种意义上也说明，道学在创立新义时，经典并不总是充当资粮，有时也会变成包袱。

⑭ 陈荣捷曾经高度评价横渠的这个思想，认为这是对鬼神的一个全新诠释，在横渠之前还没有人将鬼神理解为气的自发活动，从而将这一概念纳入相关的气学体系。(*A Source Book in Chinese Philosophy*，P. 505)

在朱子以上的表述中，鬼神作为气之屈伸往来，是不言而喻。从理论上说，气之屈伸往来并不就是气本身。在“鬼神者，二气之良能也”这个命题中，如同命题本身所要求的那样，鬼神只能是二气之良能，而不能就是二气。然而，有时朱子并不在意这种区别，比如，他说：“鬼神只是气，屈伸往来者，气也。”（《语类》卷三，第 34 页）

在这个例子中，**屈伸往来**者是气，使朱子误以为：**屈伸往来**就是气。客观地说，这种误会的确容易发生，因为，当我们说屈伸往来时，总是在说屈伸往来者的屈伸往来。然而，这毕竟是个错觉，因为，固然我们不能离开气来谈论气之屈或气之伸，但是，在观念上我们还是能够分得清气与气之屈或气之伸，不妨说，发明鬼、神这两个词就是为了能够给气之屈与气之伸确切地命名。

鬼神是气之屈伸往来而不就是气，这个分别要求我们，应当将鬼神主要理解为活动，而不是类似于气那样的实体。如果考虑到人们习惯于对鬼神做一种实体化理解，那么，这个区分就显得尤其重要。

在表示活动这个意思方面，良能与功用这两个词无疑都能胜任。毋宁说，使用良能或功用这样的词，正是为了突出作为活动的鬼神与作为实体的气之间的区别。对此，朱子有清晰的意识：

> 汉卿问：“鬼神之德，如何是良能功用处？”曰：“论来只是阴阳屈伸之气，只谓之阴阳亦可也。然必谓之鬼神者，以其良能功用而言也。今又须从良能功用上求见鬼神之德，始得。……”（《语类》卷六十三，第 1545 页）

朱子要求论者“须从良能功用上求见鬼神之德”，这也许就是《中庸章句》“鬼神”章在解释鬼神之德时同时提到伊川的造化之迹说与横渠的二气良能说的原因。在朱子看来，张、程之说各有侧重，可相互补充。二说在他编《近思录》时都被收录其中，造化之迹说为卷一第八条，良能说为卷一第四十六条。

曾有学生对此表示不解，朱子解释说，这两者并不重复，前者侧重日月星辰等自然现象，而后者则侧重于屈伸往来之理：

> 唐杰问：“《近思录》既载‘鬼神者，造化之迹’，又载‘鬼神者，二气之良能’，似乎重了。”曰：“造化之迹是日月星辰风雨之属，二气良能是屈伸往来之理。”（《语类》卷九十五，第 219-2430 页）

三、阴阳、精气与魂魄

功用良能之说貌似复杂，但其要义也许只是为了表现鬼神作为气之屈伸的性质，就此而言，用“阴阳去来”这几个字就可以将之概括。

> 问：“鬼神是‘功用’、‘良能’？”曰：“但以一屈一伸看，一伸去便生许多物事，一屈来更无一物了，便是‘良能’、‘功用’。”问：“便是阴阳去来？”曰：“固是。”（《语类》卷六十三，第 1545 页）

“阴阳去来”中的“阴阳”，就像“鬼神者，二气之良能也”中的“二气”，都是在整体的意义上使用。鬼神作为气之屈伸往来，与单个的阴或阳并不发生关系。在横渠的“物之初生”章，鬼神只是分别对应于归（屈）伸，但与阴阳却没有类似的对应关系。而伊川的造化之迹说，正如朱子所指出的，甚至连阴阳都没有明确点出，更不必说建立某种对应关系。与张、程都不相同，朱子有一种明确的将鬼神分属阴阳的思想，这意味着，他除了把鬼神看作气之屈伸往来，还有第二种理解。

鬼神分属阴阳，朱子的表述有完整与简略之分，简略者作：“神是阳，鬼是阴”（《语类》卷六十三，第 1551 页）或“鬼是阴，神是阳”（《语类》卷六十八，

第 1686 页），完整者作："鬼者阴之灵也，神者阳之灵也。"（《中庸章句》，《四书章句集注》，第 25 页）或"鬼，阴之灵；神，阳之灵"（《语类》卷六十三，第 1549 页）。这两种表达在朱子那里都并行不悖，虽然前者很容易被看成是后者的一种不严格的形式，但朱子明确肯定，鬼神既是气，同时也是气里面的神灵。

> 问："鬼神便只是此气否？"曰："又是这气里面神灵相似。"（《语类》卷三，第 34 页）

据《辞源》，在古代汉语中，神灵有三种含义，一作神异、威灵，《史记·五帝纪》："（黄帝）生而神灵，弱而能言"；一作神明，《史记·封禅书》："神灵之休，佑福兆祥。"亦指造化之神，《列子·汤问》："神灵所生，其物异形"；一作魂魄，《大戴礼·曾子天圆》："阳之精气曰神，阴之精气曰鬼；神灵者，品物之本也"。（第 1234 页）单独看"气里面神灵相似"这句话，将"神灵"解释成神明、造化之神及魂魄都未尝不可，不过，如果解作神明或造化之神，就有某种人格神的意味。那么，朱子是在何种意义上使用这个词的呢？从下面这则语录可以知道，他是在魂魄的意义上使用神灵这个词的。

> 问："阳魂为神，阴魄为鬼。《祭义》曰：'气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。'而郑氏曰：'气，嘘吸出入者也。耳目之聪明为魄。'然则阴阳未可言鬼神，阴阳之灵乃鬼神也，如何？"曰："魄者，形之神；魂者，气之神。魂魄是神气之精英，谓之灵。故张子曰'二气之良能'。"（二气，即阴阳也。良能，是其灵处。）（《语类》卷八十七，第 2260 页）

说鬼神是阴阳或阴阳之灵，显然不同于说鬼神是阴阳之屈伸往来，在同一个思想体系中出现这样不同的说法，朱子必须做出某种安排，以保证它们之间

相安无事。他的解决办法是：将这两种理解分别纳入讨论气的不同语境，宣称前者是指二气而言，后者则是指一气而言。

> 以二气言，则鬼者阴之灵，神者阳之灵也；以一气言，则至而伸者为神，反而归者为鬼。(《语类》卷六十三，第 1548 页)
>
> 故凡气之来而方伸者为神，气之往而既屈者为鬼。阳主伸，阴主屈，此以一气言也。故以二气言，则阴为鬼，阳为神。(《语类》卷六十三，第 1549 页)

何谓一气？又何谓二气？所谓二气，是说阴阳对峙，各有所属；所谓一气，是说阴阳运行之气同来同去，在此情况下，可视为一气，“一气即阴阳运行之气，至则皆至、去则皆去之谓也。二气谓阴阳对峙，各有所属。”(《语类》卷六十三，第 1548 页)

很明显，即使是在说“一气”的情况下，屈伸往来的那个主体其实仍然是阴阳二气，只不过，此时阴阳不分别发生作用，就好似一个东西。

有鉴于此，朱子一方面要求区分“一气”与“二气”，另一方面，又指出，无论怎么区分，“其实一物而已”(《中庸章句》，《四书章句集注》，第 25 页)，“二气之分，实一气之运”(《语类》卷六十三，第 1549 页)，之所以要分，不过是为言说方便着想。

阴阳还是阴阳，但在不同情形下，可以整体观之，也可以分别观之，这实际上是要求对阴阳做多角度的理解，朱子的意思也正是这样：“大抵阴阳有以循环言者，有以对待言者，须错综分合都无窒碍，乃为得之。”(《答吴伯丰(“巧言令色”)》，《文集》五十二，《朱子全书》，以下简称《全书》，第 2436 页)以循环言者，是指说气之屈伸时；以对待言者，是指要突出阴阳是相互对立的范畴时。

P233

依朱子之意，须要错综看待的，不只是阴阳，一气之运的情况也同样应作如是观。

以一气言，则方伸之气，亦有伸有屈。其方伸者，神之神；其既屈者，神之鬼。既屈之气，亦有屈有伸。有既屈者，鬼之鬼；其来格者，鬼之神。天地人物皆然，不离此气之往来屈伸合散而已，此所谓“可错综言者”也。（《语类》卷六十三，第 1549 页）

对一气错综看待的结果，是又分出四种名目：伸中之伸（神之神），伸中之屈（神之鬼），屈中之屈（鬼之鬼），屈中之伸（鬼之神）。屈伸中又有屈伸，这是将屈伸看成运动的普遍形式的内在要求。在逻辑上，屈伸要成为运动的普遍形式，它就必须满足如下条件：不存在只有屈或者只有伸的运动，也就是说，不存在单纯伸的气，也不存在单纯屈的气，一气之中的方伸之气与既屈之气只是彼此相对而言，其实它们内部同样包含屈伸两个方面。朱子要证成天地人物不离气之往来屈伸，这个关于屈伸之中又有屈伸的说明是必不可少。

神之神、神之鬼这样的说法显示，鬼神实际上已变成屈伸的代名词。通过这种处理，朱子希望能够改变那种单面的鬼神形象，那种形象总是与生死联在一起⑮，且神鬼两途，不可逾越。如果接受朱子的观点，就会看到，并不只是死者才被称为鬼，而是连阴阳魂魄，人之呼吸都有鬼神的作用在其中。

才卿问：“来而伸者为神，往而屈者为鬼。凡阴阳魂魄，人之嘘吸皆然；不独死者为鬼，生者为神。故横渠云：‘神祇者归之始，归往者来之终。’”曰：“此二句，正如俗语骂鬼云：‘你是已死我，我是未死你。’楚词中说终古，亦是此义。”（“去终古之所之兮，今逍遥而来东。羌灵魂之

⑮ 如《礼记·祭义》即云：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”

欲归兮，何须臾而忘反！”）（《语类》卷三，第 39 页）

神是鬼之始，鬼是神之终，神鬼相接，若连环之不解，这样的观念，俗语古训中并不乏见，像这段话提到的横渠语、俗语以及楚辞即是，朱子的贡献在于，他为这种观念提供了一种基于气之屈伸往来的新解释，从而大大地冲淡了它原有的神秘意味。

如果说人鬼之间并无截然界限，那么，一个活人也可以说亦鬼亦神。然而，既然称人称鬼，毕竟还是有别。朱子当然也承认这种分别，他认为，情况固然错综复杂，但是神鬼还是有个大界限在。

铢问：“阳主伸，阴主屈。鬼神阴阳之灵，不过指一气之屈伸往来者而言耳。天地之间，阴阳合散，何物不有？所以错综看得。”曰：“固是。今且说大界限，则《周礼》言‘天曰神地曰祇人曰鬼’。三者皆有神，而天独曰神者，以其常常流动不息，故专以神言之。若人已自有神，但在人身上则谓之神，散则谓之鬼耳。鬼是散而静了，更无形，故曰‘往而不返’。”（《语类》卷八十七，第 2260 页）

朱子解释说，虽然天地人都有神，但《周礼》说天神地祇人鬼，是有道理的，天因为常常流动不息，所以专称为神；人也有神，但只是在人身上才叫做神，散了则称为鬼。

因言魂魄鬼神之说，曰：“只今生人，便自一半是神，一半是鬼了。但未死以前，则神为主；已死之后，则鬼为主。纵横在这里。以屈伸往来之气言之，则来者为神，去者为鬼；以人身言之，则气为神而精为鬼。然其屈伸往来也各以渐。”（《语类》卷三，第 40 页）

人活着的时候是以神为主，死后以鬼为主。按照屈为鬼、伸为神的理论，固然可以说活人身上鬼神参半，但是，气的屈伸往来，是逐渐的而不是突然的，所谓“人自方生，而天地之气只管增添在身上，渐渐大，渐渐长成。极至了，便渐渐衰耗，渐渐散。”（《语类》卷六十三，第 1548 页）从生到死，总的来说，是气从伸到屈的过程，毕竟是来的气多于去的气，基本上，以伸（神）为主，死后则渐渐以屈（鬼）为主，是去的气多于来的气。

值得注意的是，在这条语录里，朱子对人身上的鬼神又做了一个特别的规定：气为神，精为鬼，以此区别于作为气之屈伸往来的鬼神。

至此，我们看到，朱子对鬼神已做过三种不同的理解，那就是：作为气之屈伸往来，作为阴阳或阴阳之灵，以及这里所说的精气。他还为每一种理解都注明了语境：屈伸往来是指一气而言，阴阳之灵是指二气而言，精气是指人身而言。

不过，在朱子的理论系统中，这三种理解并非相互隔绝，而是彼此相通，也正因如此，他的鬼神论说呈现出盘根错节之态，令人难以把握。一方面，当他着意进行辨析时，鬼神的不同意谓以及相应语境界限分明；另一方面，他在实际言说中，又常常越过这些界限，一概而论。比如，当他有意进行区分时，他了解，魂魄是就人而言，精气是就物而论，而鬼神则指非人的情形：“精气就物而言，魂魄就人而言，鬼神离乎人而言。”（《语类》卷六十三，第 1544 页）这种讲法也是有儒家传统，《易经》就有“精气为物，游魂为变”之说。然而，在上面提到的有关鬼神的第三种理解中，他并不回避用精气来谈论人。

朱子之所以常常越过不同意谓以及相应语境去说鬼神，是因为，在他心中，阴阳生死鬼神精气魂魄屈伸这些概念是相互粘连的，总体上，这些概念可以分为两边，阴、死、鬼、精、魄、屈是一边，阳、生、神、气、魂、伸是一边，凡属一边的概念都可以类比，分属两边的概念都可以对举，因此，有时就会给人产生“错位”或者“牵强”的印象。比如，作为成对的概念，魄通常是与魂而不是与气一道出现，但在朱子那里并不缺乏将气魄对举来说人的例子。

问："'气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。'岂非以气魄未足为鬼神，气魄之盛者乃为鬼神否？"曰："非也。大凡说鬼神，皆是通生死而言。此言盛者，则是指生人身上而言。所以后面说'骨肉毙于下，阴为野土'，但说体不说魄也。"（《语类》卷八十七，第 2258 页）

"气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也"，原是孔子答宰我鬼神之问的话（《礼记·祭义》，《礼记正义》卷四十七，《十三经注疏》，第 1595 页）。朱子在解释这段话时认为，孔子所说的气魄之盛，是指活人而言，因为一般说到鬼神，既包括生也包括死，如果要对生死做出某种区分，那么，可以从气魄盛衰这个角度说明，人生时气魄盛，死后气魄衰。

按照朱子，气魄不仅可以与生死鬼神相比拟，还可以用阴阳来说明："气属阳，魄属阴"（《语类》卷三，第 45 页）。同样，在不同语境下魂魄与阴阳以及屈伸都存在对应关系："魂魄，以二气言，阳是魂，阴是魄；⑯以一气言，则伸为魂，屈为魄。"（《语类》卷六十五，第 1602 页）

这里说到了魂魄，魂魄的情况在朱子的话语系统中比较复杂。就其本义而言，魂魄与精气有关，"魂魄，《礼记》古注甚明，云：'魂，气之所出入者是；魄，精明所寓者是。'"（《语类》卷八十七，第 2260 页）"《易》言：'精气为物'。若以精气言，则是有精气者方有魂魄。但出底气便是魂，精便是魄。"（《语类》卷六十八，第 1686 页）这是说，精为魄，出入之气为魂。大致说来，魂相当于精神的因素，魄则相当于形体的因素："或曰：'大率魄属形体，魂属精神。'曰：'精又是魄，神又是魂。'"（《语类》卷八十七，第 2259 页）这里所说的"精神"是偏正词，主要指"神"，就像朱子有时使用"精气"实际上还是指"精"一样。魄是形体，魂是形体所具备的功能，有体必有用，体用相即。体是静的，用是动的，所以，如果说魄是主静，那么，魂就是主动。

⑯ 这个说法显然吸收了《淮南子注》的如下思想："魂者，阳之神；魄者，阴之神"。

问魂魄。曰："魄是一点精气。气交时便有这神。魂是发扬出来底，如气之出入息。魄是如水，人之视能明，听能聪，心能强记底。有这魄，便有这神，不是外面入来。魄是精，魂是气；魄主静，魂主动。"(《语类》卷三，第 40 页)

在这个意义上，鬼神与精神魂魄几乎是不可分的。

问："鬼神便是精神魂魄，如何？"曰："然。且就这一身看，自会笑语，有许多聪明知识，这是如何恁地？虚空之中，忽然有风有雨，忽然有雷有电，这是如何得恁地？这都是阴阳交感，都是鬼神。看得到这里，见一身只是个躯壳在这里，内外无非天地阴阳之气。所以夜来说道：'天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。'思量来，只是一个道理。"又云："如鱼之在水，外面水便是肚里面水。鳜鱼肚里水与鲤鱼肚里水只一般。"⑰(《语类》卷三，第 40 页)

对于"鬼神便是精神魂魄"这个说法，朱子主要是从鬼神就是阴阳交感这个意义上理解。他把一切现象都归结为阴阳之气的作用，又把阴阳交感理解为鬼神的运动，这样，可以说，一切现象都离不开鬼神。这个意思就是《中庸》所说的鬼神"体物而不可遗"。

(作者系中国　上海大学　历史系副教授)

参考文献

陈淳著《北溪字义》，北京：中华书局，1983。

⑰ 伊川有"人居天地气中，与鱼在水无异"之说(《遗书》卷十五，《二程集》第 166 页)，二说相较，让人不能不推想，其间存在某种继承关系。

陈来著《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000 。

——《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004，第 2 版 。

——《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京大学出版社，2004 。

陈荣捷著《朱学论集》，台北：台湾学生书局，1982 。

——《朱子新探索》，台北：台湾学生书局，1988 。

——《近思录详注集评》，台北：台湾学生书局，1992 。

程颢、程颐著《二程集》，北京：中华书局，2004 。

钱穆著《朱子新学案》，台北：联经出版事业公司出版《钱宾四先生全集》本，1998 。

商务印书馆编辑部编《辞源》，北京：商务印书馆，1988 。

[美]田浩：“朱子的鬼神观与道统观”，载朱杰人编《迈向 21 世纪的朱子学——纪念朱子诞辰 870 周年逝世 800 周年论文集》，上海：华东师范大学出版社，2001

王夫之著《船山全书》，长沙：岳麓书社，1998 。

[日]吾妻重二：“朱子の鬼神论と气の论理”，《朱子学の新研究》，东京：创文社，2004 。

谢良佐著《上蔡语录》，台湾成文出版公司影印文渊阁四库全书本 。

王弼注、孔颖达疏《周易正义》，北京：中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，1980 。

张载著《张载集》，北京：中华书局，1978 。

郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》，北京：中华书局影印阮元校刻《十三经注疏》本，1980 。

周敦颐著《周敦颐集》，北京：中华书局，1990 。

朱子著《四书章句集注》，北京：中华书局，1981 。

——《朱子语类》，北京：中华书局，1986 。

——《朱子全书》，上海：古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 。

Wing Tist,Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 1969.

Chu Tsu's Discussion of *Kuei-shen*: Centered on His Interpretations on Chapter 16 in *The Doctrine of The Mean*

Fang Xudong

This paper investigates Chu Tsu's definitions of *kuei-shen* (Ghosts and Spirits), centering on his interpretations in chapter 16 in *The Doctrine of The Mean*. There are three different definitions of *kuei-shen* in Chu Tsu's discourse: one as the movement of *chi* (material-force); one as *yin* (the passive or the female element) and *yang* (the active or the male element) or the spirit of *yin* and *yang*; and another as the *jing*(spirit) and *chi*. These definitions are used in different context, the one as movement refers to one *chi*, the one the spirit of *yin* and *yang* refers to double *chi*, and the one as *jing* and *chi* refers to the body. When Chu Tsu has a mind to distinguish them, the meaning and context of each usage is very clear for him. While in his everyday speech, he usually disregards the difference, which makes the later readers feel difficult to understand his real intention. What makes Chu Tsu go beyond the different meanings of *kuei-shen* to speak is that he divides *yin*, *yang*, life, death, *kuei*, *shen*, *jing*, *chi*, *hun* (soul), *po* (vigor), bent, stretch, all these relative conceptions into two categories. The things that belong to the same category could be analogized, while what belong to opposite category could be contrasted.

Key Words : Chu Tsu, *Kuei-Shen* (Ghosts and Spirits), Movement of Chi *Yin* and *Yang* (the passive element and active element), *Jing*(spirit) and *Chi* (material-force)

论朱子、李退溪的道统论思想及其对亚洲人文价值的影响

蔡方鹿

中文提要：朱子继承二程，推崇周敦颐，阐发“十六字心传”，首创“道统”二字，集道统论之大成；李退溪结合本国实际，继承了儒学及朱子的道统论并加以发展，成为儒家道统思想发展的重要阶段。朱子、退溪的道统思想对亚洲人文价值观产生了重要影响，体现出东方文化的特色。

关键词：朱子，李退溪，道统思想，亚洲人文价值观，影响

朱子的道统思想是其学术思想十分重要的组成部分。他继承二程，推崇周敦颐，梳理确立道学的传授系统；提出“十六字心传”，以心法的传授体现道统观；首创“道统”二字，推广道的传授统绪，从而完善了道统思想体系，集道统论之大成。朱子的道统思想影响到李氏朝鲜的大思想家李退溪，退溪继承并发展了朱子的道统思想，这对东方文化产生了重要影响。朱子、退溪的道统论与亚洲人文价值观有着密切的联系，其中亦有值得现代社会吸取和借鉴的思想因素。

一、朱子的道统思想

程颢、程颐在前人思想的基础上，创造性地以天理论道，以义理解经，发明儒家圣人之道，崇尚“四书”，超越汉唐，确立了新儒学的道统论，使道统思想趋于成熟。但二程的道统论还有待于进一步完善和体系化。朱子继承二程，在二程道统论的基础上，又提出一系列观点和命题，从而丰富和完善了二程确立的道统思想体系，使理学的道统思想更趋成熟，这在当时并对后世产生了重要而深远的影响。

（一）肯定二程，推崇周敦颐

道统论始由二程而确立，但二程本人在道统中的地位则由后世朱子所肯定。程颐在为其兄程颢逝世时所作的墓表中称：“周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。……先生（程颢）生千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民。……圣人之道得先生而后明，为功大矣。”①强调自家兄弟是道统的传人，使圣人之道在失传一千四百年之后得以复明，并确立了儒学的道统论。但由于二程生前遭排斥，其学被禁，其道统思想未能广泛传播，以致在百余年后，至朱熹时，其所传之道又明而复晦。朱熹说，因二程的弘扬，“道乃抗而不坠。

① 《河南程氏文集》卷十一，《明道先生墓表》。

然微言之辍响，今未及乎百岁，士各私其所闻，已不胜其乖异。”②面对二程所传之道未能得到广泛认同，而士人其所闻与道相异的情况，朱熹起而继承二程学说，充分肯定二程在道统中的重要地位。朱熹在引述程颐为程颢所作《墓表》之后，指出程氏“以兴起斯文为己任。辨异端，辟邪说，使圣人之道涣然复明于世。盖自孟子之后，一人而已。然学者于道不知所向，则孰知斯人之为功？不知所至，则孰知斯名之称情也哉？”③认为圣人之道经程氏兄弟之手，得以复明于世，因而是在孟子之后，一人而已。对程颢及其弟程颐予以高度评价。朱熹的这段话是对《孟子·尽心下》最后一段文字的注解。孟子在这段文字里，已阐发道统传授之端绪。朱熹引程颐论道统的话并加以发挥，旨在说明孔孟圣人之道在失传千年之后已由二程所接续，成为道统传授中的一个重要环节。对二程在道统中的重要地位，朱熹指出：“此道更前后圣贤，其说始备。自尧舜以下，若不生个孔子，后人去何处讨分晓？孔子后若无个孟子，也未有分晓。孟子后数千载，乃始得程先生兄弟发明此理。”④把二程列入传道圣贤的系列之中，这个道的传授，自尧舜，而孔子，而孟子，而二程，一脉相承，缺程氏兄弟不可。朱熹弟子蔡季通亦称：“天先生伏羲尧舜文王，后不生孔子，亦不得；后不生孟子，亦不得；二千年后又不生二程，亦不得。”⑤这就明确肯定了二程在道统传授中的重要地位，同时也是对二程确立的道统论的肯定和发扬。朱熹说“吾少读程氏书，则已知先生之道学德行，实继孔孟不传之统。顾学之虽不能至，而心向往之。”⑥把二程的道学与孔孟的道统联系起来，亦是对二程的肯定。并以二程之学为指归，心向往而求学之。要之，朱熹对二程的推崇和肯定，对于完善二程确立的道统论，具有重要的意义。

② 《朱文公文集》卷八十七，《又祭张敬夫殿撰文》。
③ 《孟子集注·尽心下》。
④ 《朱子语类》卷九十三。
⑤ 《朱子语类》卷九十三。
⑥ 《朱文公文集》卷七十八，《建康府学明道先生祠记》。

朱熹在肯定二程的前提下，也推崇周敦颐。有时朱熹只提二程兄弟，不提周敦颐，以二程直接承继孟子，得不传之绝学，如在其论道统的重要著述《中庸章句序》里；有时朱熹又把周敦颐列为孟子与二程之间，下启程氏的道统中的重要人物。周敦颐在道统中的重要地位，始由胡宏所宣扬，而朱熹集其成，使之得以确认。这也是对二程道统论的改造和发展。

二程未明确承认受教于周敦颐，只称其为周茂叔或周惇实。《程氏遗书》卷六甚至有“周茂叔穷禅客”之称谓。二程在其确立的道统论里也未提及周敦颐。可以说周敦颐终北宋之末，不仅在道统史上没有什么地位，即使在理学史上也没有多大影响。这个情况到了南宋初，经胡宏的宣扬，开始发生变化。胡宏宣称：“今周子启程氏兄弟以不传之学，一回万古之光明，如日丽天；将为百世之利泽，如水行地。其功盖在孔孟之间矣。人见其书之约也，而不知其道之大也。”⑦经胡宏的宣扬，周敦颐开始受到人们的重视，其社会地位逐步得以提高。朱熹继胡宏之后，进一步宣扬周敦颐，直将其推崇为理学开山、道学渊源，使之由北宋时的不名于世，到一百年后的南宋，一变而为接续千年不传之绝学的道统中的显赫人物。这在道统思想发展史上是一创举。朱熹说：“惟先生（周敦颐）道学渊懿，得传于天，上继孔颜，下启程氏，使当世学者得见圣贤千载之上，如闻其声，如睹其容。授受服行，措诸事业，传诸永久，而不失其正。其功烈之盛，盖自孟氏以来未始有也。”⑧把周敦颐抬高为道学的创始人，其学得传于天，上继孔颜圣贤之道，下启二程兄弟，认为其传道之功为孟子以来所仅有。朱熹之所以抬高周敦颐，肯定其在道统中的重要地位，其中的一个重要原因是朱熹提出的太极阴阳说，从周敦颐的《太极图说》那里吸取甚多；而二程则甚少论太极，不看重周敦颐。朱熹为《太极图说》作注，将其作为阐发其理学思想的重要著作，认为其中蕴涵着儒家圣人之道，极力加以宣扬表彰。与此同时，张栻也推崇周敦颐，称道《太

⑦《胡宏集·周子通书序》。

⑧《朱文公文集》卷八十六，《奉安濂溪先生祠文》。

极图说》，宣扬周敦颐在道统中占有重要地位，与朱熹相配合，扩大了周敦颐在学界的影响。经朱熹、张栻等的推崇，周敦颐在道统中的地位得以确立，并得到后世的承认。朱熹、张栻之后，朱张二人的私淑弟子、理学家魏了翁于嘉定九年（公元 1216 年）上疏宋宁宗，表彰周敦颐及程颢、程颐，请为三人定谥号。魏了翁继承朱熹，推崇周敦颐，把周敦颐称为在孔孟之后，奋起于百世之下，阐幽发秘，将圣人之道发扬光大的人物；并启迪二程，相与阐发精微，凡尧、舜、禹、汤、文、武至孔子、子思、孟子授受之道，至是复大明于天下。魏了翁排列道统谱系，周敦颐的地位在二程之前、之上，将周敦颐在道统史上的地位，提高到孔孟之后，一千多年来无人达到的高度。这正是朱熹推崇周敦颐所起的作用和产生的影响。在魏了翁等人的一再奏请和表彰下，南宋朝廷于嘉定十三年（公元 1220 年），赐周敦颐谥号曰“元”，赐程颢谥号曰“纯”，赐程颐谥号曰“正”。这是周、程的学术地位得到官方承认的一个信号，也是理学的道统思想影响官方的表现。为道统论及其传人被后世统治者所尊崇，起到了推动作用。从魏了翁和宋末统治者表彰周敦颐，提高其社会地位，可以看到朱熹推崇周敦颐所产生的社会效果，这与北宋时周敦颐的少为人知形成对比。

（二）阐发“十六字心传”

朱子继承二程道统论中关于超越时代的心传思想，并受到二程以天理人欲区分道心人心思想的影响，于《古文尚书·大禹谟》中，对“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六个字详加阐发，以发明圣人传心之旨，把传心与传道结合起来。这为理学家所看重，被称之为“十六字心传”，经朱子阐发而流行于世，并在道统史上产生了重要影响。

朱子“十六字心传”思想的提出，是直接为道统论及圣人之道的传授作论证。朱子认为，道统的传授，由来已久，并有其经典的依据，“其见于经，则‘允执厥中’者，尧之所以授舜也；‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，

舜之所以授禹也。”⑨这里所说的“允执厥中”即《论语·尧曰》篇提出的“允执其中”。《论语·尧曰》的“执中”思想为《中庸》、孟子所继承。《礼记·中庸》提出“致中和”，《孟子·离娄下》提出“汤执中”，到《古文尚书·大禹谟》则明确提出“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。朱子认为，道统的传授不脱离“中”的原则，而“执中”的思想载之于《论语》、《尚书》等经典，尤其是经典所载的“十六字传心诀”。由于“中”是被圣人心心相传，因此“中”与“心”相联系，道即中，又存在于心中，故传道与传心不相脱离，这成为道统传授的一个重要内容。

朱子继承程颐“《中庸》乃孔门传授心法”⑩的思想，并加以发挥，明确把道统之道的传授与圣人心心相传的心传结合起来。由于道的传授不能离开心，所以心传是传道不可或缺的内容。关于圣人之道的传授与心传的关系，朱子指出：

> 孔子传之孟轲，轲之死，不得其传。此非深知所传者何事，则未易言也。夫孟子之所传者何哉？曰：仁义而已矣。孟子之所谓仁义者何哉？曰：仁，人心也；义，人路也。曰：恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也。如斯而已矣。然则所谓仁义者，又岂外乎此心哉？尧舜之所以为尧舜，以其尽此心之体而已。禹、汤、文、武、周公、孔传之，以至于孟子，其间相望，有或数百年者，非得口传耳授密相付属也。特此心之体，隐乎百姓日用之间，贤者识其大，不贤者识其小，而体其全且尽，则为得其传耳。虽穷天地，亘万世，而其心之所同然，若合符节。由是而出，宰制万物，酬酢万变，莫非此心之妙用，而其时措之宜，又不必同也。……又何害其相传之一道，而孟子之所谓仁义者，亦不过使天下之人各得其本心之所同

⑨《朱文公文集》卷七十六，《中庸章句序》。
⑩《河南程氏外书》卷十一。

然者耳。⑪

朱子从圣人之道传之以心的观点出发，肯定韩愈关于“轲之死，不得其传”的说法，但强调须深知圣人相传的仁义之道，而仁义之道却不能离开心而存在。并指出在传道的儒家圣人序列里，有的相隔了数百年，不可能做到口传耳授，只有识其心体，“体其全且尽”，才能通过心心相传，把道传授下来。由此，朱子认为，圣人之道为一，但道有各种不同的表现，天下人只要掌握了人之本心所共有的原则，便可得孟子相传的仁义之道，把心之传与道的传授结合起来。强调离开了心及识心、传心，圣人之道便无法传授下来。这为超越时代的心传说及把汉唐诸儒排除在道统之外，提供了理论根据。

在《中庸章句》的篇首，朱子引二程的话加以阐发，认为《中庸》一书贯穿着孔门传授之心法，要求以此为宗旨读解《中庸》，才能终身受用无穷，把圣人之道传授下来。他说：“子程子曰：‘不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。’此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末复合为一理，‘放之则弥六合，卷之则退藏于密’，其味无穷，皆实学也。善读者玩索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣。”⑫朱子继承二程，认为道统的延续传递有一个传授心法，即通过后世圣贤的内心感悟，把前世圣人的道继承下来并加以发展。可见圣人之道的传授，主要是以心传心，心灵领悟。朱子将此心法称之为道统传授的密旨，这个传授心法须掌握“中”的原则，也就是“允执厥中”。由此，朱子通过阐发“十六字心传”来发明《中庸》篇所包含的“孔门传授心法”。

关于十六字传心诀，朱子阐发说：

⑪《朱文公文集》卷七十三，《李公常语上》。
⑫《四书章句集注·中庸章句》。

心者，人之知觉，主于身而应事物者也。指其生于形气之私者而言，则谓之人心；指其发于义理之公者而言，则谓之道心。人心易动而难反，故危而不安；义理难明而易昧，故微而不显。惟能省察于二者公私之间，以致其精，而不使其有毫厘之杂；持守于道心微妙之本，以致其一，而不使其有顷刻之离，则其日用之间，思虑动作自无过不及之差，而信能执其中矣。尧之告舜，但曰“允执厥中”，而舜之命禹，又推其本末而详言之。⑬

指出尧舜相传以“允执厥中”，舜亦以“允执厥中”传之于禹。“中”即是儒家圣人传道的原则。然而舜在授禹以“允执厥中”的同时，又推其本末而详言之，把“允执厥中”扩大为“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这十六字传心诀。十六字的前十二字是为了说明“允执厥中”这四个字，并把“执中”与省察人心，持守道心结合起来。朱子认为，圣人之所以相传以“中”，强调“执中”的原则，是因为生于形气之私的人心“危而不安”，而发于义理之公的道心又“微而不显”，要精察人心，去其私欲之杂；谨守道心，致其义理之一本，就须“执中”，无过不及。这是朱子对“十六字传心诀”的阐发，并将此称之为圣人相传之“密旨”，或相传之“心法”。朱子在答陈亮的书中提到了这一点。他说：“所谓‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’者，尧舜禹相传之密旨也。……莫若深考尧舜相传之心法。”⑭可见，“十六字传心诀”作为圣人相传之“密旨”和“心法”是与圣人之道的传授紧密相联，舍此则圣人之道难以传续。在朱子看来，正是因为汉唐诸儒未能领悟这个“心法”和“密旨”，才使得“尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下”⑮。朱子以弘扬儒家圣人之道

⑬《朱文公文集》卷六十五，《尚书·大禹谟》。
⑭《朱文公文集》卷三十六，《答陈同甫（八）》。
⑮《朱文公文集》卷三十六，《答陈同甫（八）》。

为己任，而把圣人之道的传授系之于心，他所阐发的“十六字心传”的思想，既是对二程“《中庸》乃孔门传授心法”思想的继承，同时又是对道统之传授心法的发展。朱子以尧舜禹为始，以子思为继，将《尚书·大禹谟》的“十六字传心诀”与《中庸》的“孔门传授心法”前后联系起来（实则《中庸》作于前，伪《古文尚书》作于后。朱子以《大禹谟》记禹之事，故以之为前），这便是朱子的新见。因二程虽然提出“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣”（《河南程氏遗书》卷二十四）的见解，这对朱子产生影响，但未曾把对《尚书·大禹谟》人心道心的解释与《中庸》的“孔门传授心法”结合起来。朱子则在吸取和继承二程关于“《中庸》乃孔门传授心法”和“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微”思想的基础上，注意把二者结合起来，既阐发了《古文尚书·大禹谟》的“十六字传心诀”，又将其与《中庸》的“传授心法”相结合，从而完善了自二程确立的道统思想体系。朱子在《中庸章句序》里，把《大禹谟》的“十六字传心诀”与《中庸》体现的“孔门传授心法”联系起来，相提并论。他说：

> 子思惧夫愈久而愈失其真也，于是推本尧舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书，以诏后之学者。……其曰“天命率性”，则道心之谓也；其曰“择善固执”，则精一之谓也；其曰“君子时中”，则执中之谓也。世之相后，千有余年，而其言之不异，如合符节。⑯

指出子思恐尧、舜、禹授受之心法失传，于前圣之后一千多年，推本尧舜相传之意，作为《中庸》，其书中的言意与《尚书·大禹谟》的“十六字传心诀”相契合，其于尧舜之心，异世而同符，从而体现了孔门的传授心法。在朱子看来，这个孔门传授心法，即是以义理之心即道心为标准，随时而为中，通过心心相传，心灵感悟，把圣人之道传授下来。也就是说，论道统的传授，就离不

⑯《朱文公文集》卷七十六，《中庸章句序》。

开《大禹谟》的“十六字传心诀”和《中庸》的“孔门传授心法”。这是朱子对二程思想的继承和发展，并对后世产生了广泛的影响。

（三）首创“道统”二字，推广道的传授统绪

朱子在肯定二程，推崇周敦颐，阐发“十六字心传”和“孔门传授心法”的基础上，首创“道统”二字，把道、统连用，并推广道的传授统绪，将道统上溯至伏羲、神农、黄帝等中华文明的发祥者，经尧舜、孔孟等的相传授受，至汉唐中绝，而由北宋周敦颐、二程继千年不传之续，将圣人之道弘扬开来。朱子又继二程之后，努力奠定理学道统论的体系和范围，逐步形成了正式而完善的道的传授系列及道的传人。后经黄榦及《宋史·道学传》的确认，把朱子本人包括进去，从而使儒学道统论得以完全确立，并得到学术界的认同。

道统思想源远流长，历经发展演变，至二程得以确立，并趋于成熟。但“道统”之名实由朱子所首创，二字连用也始自朱子。也就是说，道统的思想内涵古已有之，到朱子时集其大成；而“道统”的外在名称，其发明权却在朱子。由此可见朱子对道统论所作出的贡献。

据陈荣捷教授考证，“道统”这一概念出自于南宋李元纲在公元 1172 年所作《圣门事业图》之第一图《传道正统》，此图由尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子，经颜、曾、思、孟而至二程。虽然李元纲的《传道正统》提出了道统的概念，但其“道”与“统”二字未曾连用，还没有配合成一个名词。至朱子于淳熙十六年（公元 1189 年）序《中庸章句》，将道统连词，首次采用“道统”。⑰认为朱熹在他所作的《中庸章句序》（而《中庸章句》第一次序定则在淳熙四年，公元 1177 年。详见束景南：《朱熹佚文辑考》第 615－617 页，南京：

⑰ 参见陈荣捷：《西方对朱熹的研究》，《中国哲学》第五辑，第 208 页，北京：生活·读书·新知三联书店 1981 年版；以及陈荣捷：《朱子之创新》，《朱子学新论》第 21－22 页，生活·读书·新知三联书店上海分店 1991 年版。

江苏古籍出版社 1991 年版）里首次将道统连用，提出了“道统”这个名词。然而在此稍前，朱子已于淳熙六年（公元 1179 年）在《知南康榜文》中，已将道、统二字连用。其言云：“濂溪先生虞部周公心传道统，为世先觉。”⑱不仅把道、统二字连用，而且明白提出道统的特质——“心传”，可谓深得道统之旨。其后两年，朱子又于淳熙八年（公元 1181 年）拜濂溪先生书堂时，亦将道、统二字连用，朱子指出“惟先生承天畀、系道统，所以建端垂绪，启佑于我后之人者。”⑲认为周敦颐继天承绪，系道统之传，以启后人。从这些方面可见，在道统思想发展史上，朱子第一次把“道统”这一名词概念与“道统”所指的实际内涵结合了起来。

朱子不仅首创“道统”二字，而且推广道的传授统绪，从形式上进一步完善了二程确立的道统思想体系。朱子所指的道统，把道统的传授上溯至“上古圣神”。《中庸章句序》称：“盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。”所谓上古圣神，指的是伏羲、神农、黄帝等。朱子在他作于同年的《大学章句序》里明确指出：“此伏羲、神农、黄帝、尧、舜，所以继天立极。”由于这些“上古圣神”继天立极，所以把道统之传接续下来。

除上述“上古圣神”外，朱子还系统地论述了道的传授统绪。他说：

> 自是以来，圣圣相承，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣，开来学，其功反有贤于尧舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏、曾氏之传得其宗。及曾氏之再传，而复得夫子之孙子思。……自是而又再传以得孟氏，为能推明是书，以承先圣之统，及其没而遂失其传焉。则吾道之所寄不越乎言语文字之间，而异端之说日新月盛。……然而尚幸此书

⑱《朱文公文集》卷九十九，《知南康榜文·又牒》。
⑲《朱文公文集》卷八十四，《书濂溪光风霁月亭》。

之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所据，以斥夫二家似是之非。盖子思之功于是为大，而微程夫子，则亦莫能因其语而得其心也。⑳

指出道统始于伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹，其后成汤、文、武作为君，皋陶、伊、傅、周、召作为大臣，接续了道统之传。至孔子有德无位，而继往圣，开来学，有功于尧舜之道的传授。孔门弟子颜氏、曾氏亲得其传，又由曾氏传之于子思。子思作《中庸》，体现了孔门传授心法，使道得以载之于此书而不泯。子思传孟子，孟子“承先圣之统”。孟子没而道统中断而失传。尽管在孟子之后一千多年时间里，汉唐诸儒未能接续圣人之道，但朱子认为，由于道载于《中庸》等儒家经典之中，二程兄弟以此为据，以兴起斯文为己任，辨异端，斥佛老，使圣人之道复明于世。有时朱子又在二程之前加进周敦颐，将周作为道统的传人。朱子本人也表达了继承道统的思想，他在《中庸章句序》里说：“河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传。……虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉。”自此，儒学道统思想的传授，由伏羲、神农、黄帝开始，经尧、舜、禹、汤，以及皋陶、伊尹、文、武、周公、召公等，传至孔子、颜子、曾子、子思、孟子，而由周敦颐、二程起而继承了孟子之后的不传之绝学。张载等与之相互博约，至朱子本人成为集大成者。这即是朱子所推广的道统传授系统，并得到后世的认同。

需要指出，朱子在这里既讲“宗”，又讲“统”。即既讲“颜氏、曾氏之传得其宗”，又认为孟氏推明《中庸》之书，“以承先圣之统”。这个“统”即道统之“统”，把道学与道统联系起来，此道统后被二程、周敦颐所继承，并非如余英时所说“宋代周、程所‘继’的也是孔孟‘道学’之宗，而不是羲、轩的‘道

⑳《朱文公文集》卷七十六，《中庸章句序》。

统’”。㉑从联系、完整的观点看，朱子所说的道统是从羲、轩、孔、孟，直到周、程一脉相传之道统，而不是如余英时所说的把道统划分为周公以前和周公以后两个阶段：道统与道学两个历史阶段。其立论的依据是“颜、曾所传，不曰‘统’而曰‘宗’，尤见斟酌，盖用韩愈‘自孔子没……独孟轲之传得其宗’。”㉒其实朱子在他的《中庸章句序》里，明白无误地讲颜曾之再传子思，子思又再传以得孟子，孟子推明《中庸》之书，“以承先圣之统，及其没而遂失其传焉，则吾道之所寄不越乎言语文字之间”。㉓朱子在这里明言颜曾思孟所传，是“承先圣之统”，这个先圣之“统”，即道统。孟子之后，道统中绝，圣人之道无所寄托，异端邪说起，二程兄弟继千年不传之统绪，把道统之传接续下来。余英时说朱子有意将道统与道学划分为两个历史阶段，恐与朱子原意有别。㉔

对朱子推广的道统传授谱系，黄榦予以充分肯定。他说：“道之正统待人而后传，自周以来，任传道之责者不过数人，而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至熹而始著。”㉕《宋史·朱熹传》引黄榦的这段话并注云：“识者以为知言。”说明黄榦对朱子道统的肯定，为时人所接受。黄榦更明确树立道统的旗帜，把朱子作为继承道统的典范。他说：“尧、舜、禹、汤、文、武、周公生而道始行，孔子、孟子生而道始明。孔孟之道，周、程、张子继之；周、程、张子之道，文公朱先生又继之，此道统之传历万世而可考也。”㉖黄榦把理学中的著名人物列为道统的传人，这反映了朱子的观点。并把朱子继承周、程、

㉑ 见余英时：《朱熹的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店 2004 年版，第 14 页。

㉒ 同上注。

㉓ 《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年版，第 15 页。

㉔ 参见余英时：《朱熹的历史世界》第 15 页；及蔡方鹿：《中华道统思想发展史》，成都：四川人民出版社 2003 年版，第 355－357 页。

㉕ 《宋史》卷四百二十九，《朱熹传》。

㉖ 《黄勉斋集》卷五，《徽州朱文公祠堂记》。

张子之道而推广道统，视为“传历万世而可考”的道统之定论。通过黄榦等的表彰和宣扬，朱子在道统史上的地位，得到人们的肯定。这也是对朱子在推广道的传授统绪的过程中，自命继承了道统的认同。

如上所述，朱子继承二程，推崇周敦颐；阐发“十六字心传”，将其与《中庸》的传授心法相结合；首创“道统”二字，推广道的传授统绪，从而完善了二程确立的道统思想体系。

二、李退溪的道统思想

李退溪结合李氏朝鲜国的实际，继承了儒学及朱子的道统论并加以发展，成为儒家道统思想发展的重要阶段。

（一）继承儒家圣人之道

李退溪对道统思想的继承，表现在他以弘道为己任，重视儒家圣人之道的传授，明圣人相传之心法，把圣人之道接续下来，并发扬光大。在科考策问中，退溪提出了这一论题：

> 问：道之不行，由不明故也。然则苟道之大明，宜若可以大行者矣。昔者，吾夫子删定赞修而六经完，群弟子思孟氏之徒，相继述作而四书备。明道之功，莫盛于此。然而自是以降，千有余年之间，道之行也，蔑蔑乎无闻，何哉？有宋真儒接迹而兴，咸有述作。周、程、张、邵之书，疏瀹阐发，渊源浩博，而考亭夫子起而承之，乃集群圣贤之书而折衷之，传注纂述，各极其至。譬如白日中天，有目者皆可睹道之大明，尤莫盛于此也。然而自是以后，历元及今，亦未见道之大行，又何也？若曰书是古人糟粕，无益于行道，则程子之为学，何以反求之六经而后得？朱子之教人，何以

四书为入道之序乎？[27]

认为儒家圣人之道的推行与否，在于能否明道，道之所以不行，是因为未能明道。如果能够大明于道，那么道就能够大行于天下。他以继承儒家圣人之道为己任，回顾了道相传授受的历史。指出圣人之道备载于《论语》等“四书”，孔子删修“六经”，其门弟子后学如子思、孟子之徒相继述作而编纂了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》等四部书，使圣人之道得以明于世。盛赞思、孟等的明道之功。然而自此以后千有余年，道未能行于世，几近默默无闻。至宋代理学诸儒接孔孟之传，濂、洛、关、闽相继而起，而朱子折衷群贤，集宋代新儒学之大成，使道得以大明。但自元代以来，以至于今，却未见道大行于天下，究其原因，是由于有人把“六经”、“四书”视为古人之糟粕，无益于行道，而未能把儒家经典作为载道之书。退溪指出，二程为学，是反求之“六经”而后得；朱子教人，是以“四书”为入道之序，正因为程朱他们重“四书”、“六经”等儒家经典，以经典为载道之书，才把儒家圣人之道接续下来。圣人之道赖经典得以存，主张在科考中贯彻儒家圣人之道的原则，使之得以广泛流传。这体现了李退溪对儒家圣人之道的继承。

（二）对道统思想的发展

李退溪不仅继承了儒家圣人之道，而且结合李朝的实际，发展了儒学道统思想。退溪对道统思想的发展主要表现在把“四书”学与道统论相结合，发展了儒家经学；重视本国实际，把道统转化为政治等方面。

所谓经学，指以孔子整理删定的儒家经典为注释对象，训解、阐述和研究儒家经典的学问。自汉代以来，儒学主要以经学的形式出现，即通过注释和阐述儒

[27] 张立文主编：《退溪书节要》，《策问》，北京：中国人民大学出版社 1989 年版，第 524—525 页

家经典，发挥各个时期的儒家思想。经学发展到宋代，随着经学哲学化、义理化的出现，诠释文本也由以重训诂的“六经”系统为主，转变为以重义理的“四书”系统为主。朱子是“四书”学的集大成者，而“四书”义理之学则是经学哲学化、注重从经书中阐发哲理的体现。把《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书合并为“四书”系统，这是宋代经学区别与汉唐经学的“六经”系统的一个显著特征。李退溪吸取朱子学，继承并发展了儒家经学，他把“四书”学与道统论结合起来，置“四书”于“六经”之先，其地位在“六经”之上，通过治“四书”来阐发圣人之道，又在“四书”之前加进朱子书，把读“四书”与读朱子书结合起来，如此不仅发展了儒家经学，而且发展了中国之理学。他说：

> 养德性而立根本，在乎《小学》；广规模而达干支，在乎《大学》。充之以“三书”、“五经”，博之以诸子百家，正学不外于是，而正道其在于斯。㉘
>
> 圣学，不过“四书”。士之志学者，舍是书何以哉？但今人非不读之，而只以决科为业，于身心上了不关。陷溺既久，难以启发。若朱书既无其弊，而读之令人易以感发兴起，故积习既久，然后回看“四书”，则圣贤之语，节节将有味，于身心上方有受用处。㉙

退溪经学的治学次第是，由《小学》而《大学》，再到三书。所谓三书，即“四书”中除《大学》之外的《论语》、《孟子》、《中庸》三部书。治“四书”之后为“五经”。“五经”即“六经”阙《乐经》而存世的《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》。治“五经”在治“四书”之后，表明“四书”为圣人之学的

㉘ 贾顺先主编：《退溪全书今注今译》第一册，成都：四川大学出版社 1992 年版，第 560 页。

㉙ 同上注，第 561 页。

先务，于此阐发义理。在治“四书”、“五经”之后再扩展到读诸子百家之书以博其学。退溪认为，以此为学，乃为正学，而正道即儒家圣人之道也是通过这种治经学的方法和次第得以体现。并进一步强调，圣人之学不过就是“四书”学，而未提及“五经”。主张士人中有志于学的人，不能离开“四书”而做别的什么事。但如今的人并非不读“四书”，而只是把读圣贤书作为获取功名利禄的工具。即批评当时朝鲜李朝设科取士，以通“四书”而得其选，于是有人以决科为业，读“四书”只是为了通过科考，以猎取名利，并不是为了明道、行道，这对于修养身心毫无关联。此弊使士子陷溺于其中已久，难以启发纠偏。而朱子书则无此弊，使学者读来易于受到感发振奋，通过读朱子书，积累涵养，久而久之，再去读“四书”，就会感到圣贤之语节节有味而获益，对于身心修养，受用无穷。退溪对“四书”及朱子书的重视，这是对儒家经学的发展。

李退溪并把“四书”学与道统论结合起来，以发展孔子学及儒家经学。他说：

> 敦圣学以立治本，臣闻帝王之学，心法之要，渊源于大舜之命禹。其言曰“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”……以学问成德为治之大本也，精一执中为学之大法也。……其后列圣相承，至孔氏而其法大备。《大学》之格致诚正，《中庸》之明善诚身是也。诸儒迭兴，逮朱氏而其说大明。《大学》、《中庸》之章句、或问是也。今从事于此二书而为真知实践之学，比如大明中天，开眼可睹。如周道当前，举足可履。所患世之人君能有志此学者，鲜矣。其或有志而能有始有终者，为尤鲜焉。呜呼！此道之所以不传，治之所以不古也。[30]

退溪提出敦圣学以立治本的主张，把圣学与帝王统道结合起来。认为帝王之学、心法之要渊源于舜之命禹的“十六字传心诀”，即道统“十六字心传”，以此为

[30]《陶山全书》一，首尔：退溪学研究院 1988 年版，第 177－178 页。

治理国家的大本和治学的大法。认为此圣人之道经列圣相传授受，至孔子而大备。“四书”之《大学》、《中庸》作为载道之书，讲的是格致诚正、明善诚身，体现了圣人之道的原则。其后，朱子集诸儒之大成，著《四书章句集注》和《四书或问》等，把《大学》、《中庸》章句、或问包括在内，以“四书”义理之学发展了儒学道统论。退溪将此学与帝王统道结合起来，力倡人君传道、统道，以躬行其道，并联系李朝实际，把义理与践履结合起来。他说：

> 敬以为本而穷理以致知，反躬以践实，此乃妙心法而传道学之要，帝王之与恒人岂有异哉？……矧我东方，僻在海隅，箕范失传，历世茫茫。至于丽氏之末，程朱之书始至，而道学可明。入于本朝，圣圣相承，创业垂统，其规模典章大抵皆斯道之发用也。……本乎人君躬行心得之余，而行乎民生日用彝伦之教者，本也；追踪乎法制，袭美乎文物，革今师古，依仿比较者，末也。本在所先而急，末在所后而缓也。然得其道而君德成，则本末皆实，而为唐虞之治；失其道而君德非，则本末皆虚，而有叔季之祸。[31]

退溪指出，圣人传授之心法和道学之要，就体现在穷理以致知、反躬以践实方面。从而把穷理与践履结合起来。认为在这一点上，帝王与恒常之人无异，然均须以敬为本。他回顾儒学在东方的传授，认为箕子所传之《洪范》失传，导致历世茫茫。到了高丽朝末，程朱之书始传入，使得道学明。进入李朝以来，经历代人君相承，创业垂统，其规模典章大体上是道的发用。即以道为本，典章制度不过是道的体现和作用。这表明，李退溪继承孔子儒学，并结合朝鲜朝的实际，主张明道术以正人心，敦圣学以立治本。本先而末后，本急而末缓。提倡本末皆实而得道，批评本末皆虚而失道。这反映了李退溪联系实际，崇实黜虚的治学倾向。

[31] 同上注，第 179－180 页。

李退溪重践履的思想还通过其治经学得到体现。他说："《易》乃理数渊源之书，诚不可不读。但不如《语》、《孟》、《庸》、《学》之切于学者日用工夫。故先正或以为非学之急。其实，莫急于穷理尽性之学也。所喻'学不践履，虽有所知，奚贵？'此真切至之言。读《易》时，苟忽此意，浸与义理不相交涉，而日远矣。"[32]认为读《易》应放在读"四书"之后，原因在于"四书"切于日用，而《易》只是讲理数渊源，不及"四书"。退溪赞同"学不践履，虽有所知，奚贵？"认为践履重于掌握知识，虽有所知，也须落实到践履中去，这体现了他重践履的思想。李退溪把重践履的思想贯彻到经学研究中，强调穷理尽性之学与躬行践履相结合，这是对儒家经学的发展。

退溪将道统转化为政治，要求将其贯彻到政治治理的实践中去，这也是对程朱道统思想的发展。他在著名的《戊辰六条疏》中的第三条"敦圣学以立治本"中指出：

> 帝王之学，心法之要，渊源于大舜之命禹。其言曰："人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"夫以天下相传，欲使之安天下也，其为付嘱之言，宜莫急于政治，而舜之于禹，丁宁告戒，不过如此者，岂不以学问成德，为治之大本也。精一执中，为学之大法也。以大法而立大本，则天下政治皆自此而出乎。[33]

在这里，退溪把道统"十六字心传"既作为"为学之大法"，又作为"为治之大本"，而政治治理则是以道统传心之法为根据，即"以大法而立大本"，政治治理的大本是由道统心传的大道所决定。于是，道统转化为政治，要求在政治治理的实践中贯彻道的原则，这就扩大了道的运用范围，从而发展了程朱的道统思想。

[32]《退溪全书今注今译》第一册，第562页。
[33]《陶山全书》一，第177页。

尽管程朱在提出道统论的同时，也要求把圣人之道贯彻到政治领域，但没有明确提出类似“以大法而立大本”、“天下政治皆自此而出”的把道统与政治紧密结合，而以圣人之道为治国之本的思想。所以说退溪的“敦圣学以立治本”的思想是对程朱道统论的发展，进一步将其引入政治领域，扩大了道统思想的影响。

如上所述，李退溪以弘道为己任，重视儒家圣人之道的传授，继承并发展了儒家经学，以“四书”义理之学为主，把“四书”学与道统论结合起来，将道统转化为政治，创新发展了儒家道统思想。并重视本国实际，强调义理与践履相结合。李退溪站在时代的高度，一方面继承坚持了孔子学、朱子学的思想；另一方面通过与本国同时代学者的相互交流和论辩，提出了一系列重要理论和命题，在诸多方面对道统论有所创新，成为儒学道统思想发展史上的一个重要里程碑。可谓道统传韩国，千载有退溪。对此历史贡献，人们应予以高度评价。当朱子学及其道统论在中国明中叶遭到阳明心学冲击，发展受阻时，退溪则在朝鲜继承并发展了朱子之“四书”学及道统论。由此促进了儒学在东方的发展，并确立了退溪在儒学发展史上的重要地位。

三、朱子、李退溪的道统思想对亚洲人文价值观的影响

朱子、李退溪的道统思想对亚洲及东方人文价值观产生了重要影响，而形成了东方文化的独自特色。东方文化的特色表现为各个方面，受道统思想影响而形成的特色主要有：崇尚圣贤的理想人格观、以伦理为本位的价值取向，以及重文化传统的观念。与此相联，道统思想对东方文化及其发展演变产生了深远影响，既纵贯古今历史，又横摄各文化领域，这亦体现为东方文化的一大特色。

（一）崇尚圣贤的理想人格观

中国及东方文化历来重视人格问题，致力于培养、造就、发扬和实现理想、高尚的人格。所谓人格，指人的存在价值、尊严，人的道德品质、自我意志和内在性格等的总称。儒家道统崇尚的理想人格是圣人人格，自孔子以降，道的承担者为贤人，贤人是圣人之道的传承者，所以也受到后世的一致尊崇。贤人在儒家经典里往往用君子来表述，君子人格亦为中国及东方文化所认同。但受道统影响而形成的理想人格主要还是圣贤人格。

崇尚圣贤的理想人格观以追求成圣为最高理想。儒家道统观认为，圣人是理想人格的象征和道德的典范。孔子祖述尧、舜，宪章文、武，推崇周公等圣人。二程指出圣人是天理的化身，“与理为一”，与天道“无异”，[34]三代社会之所以得到治理，是靠圣人循道而行来实现。二程把追求成圣作为实现理想人格的目标。程颐说：“言学便以道为志，言人便以圣为志。”[35]把道与圣人结合起来，强调立志成圣是人生的最高追求。朱子强调“超凡入圣”，以“学为圣人”为己任。他说：“圣贤禀性与常人一同，既与常人一同，又安得不以圣贤为己任？”[36]主张通过复其本性之善，达到圣人境界。儒家崇尚圣贤的理想人格观要求社会上的一切人，上至帝王，下至学者和一般民众都要以圣人为楷模，一切思想言行都须符合圣人之训、圣人之道。这就把圣人人格社会化，通过修齐治平，由内圣转出外王，贯彻到社会中去。由此积淀为传统文化精神的内涵之一，反映了东方文化的面貌和特色。而与西方以上帝为最高、无限的人格形成对照。

[34]《河南程氏遗书》卷十八。
[35]《河南程氏遗书》卷十八。
[36]《朱子语类》卷八。

（二）以伦理为本位的价值取向

与崇尚圣贤的理想人格相关，受道统思想的影响，东方文化在价值标准和评价上，主要以伦理道德为价值取向，这是中国及东方文化以伦理为本位的价值观的表现。从某种意义上可以说，崇尚圣贤的理想人格和以伦理为本位的价值取向是东亚传统文化精神的一个缩影，通过对其分析，可以看到东方文化活的生命和独特气象，这是与西方文化互相区别的一个方面。

孔子继承文王仁政和周公周礼，提出仁礼之道，这对中国文化影响极大。此后，中华文化便以鲜明的伦理特征而著称于世。所谓以伦理为本位的价值取向，指以儒家伦理作为价值的标准，认为道德是至上的，是万物的本原，道德原则不仅是人们内在的德性，而且其本身就是治国的大法、规则和规定。儒家把体现道德伦理的圣人之道作为衡量一切事物的标准，道既是人们思想行为的准则，是治理国家的根本，又具有最高权威性，社会上的一切人，包括皇帝和庶民都必须服从道的权威，而不得违背。强调“从道不从君”，[37]仁义之道高于、重于君主之位。以儒家伦理为本位，为最高价值，将其贯彻到社会生活的各个领域，体现了传统价值观的特点。这使古代中国成为泛道德主义的社会，把人的自我道德完善看作立世的根本，认为道德是崇高的，基于人的本质，具有内在的价值，并把道德伦理提升为宇宙的根本法则，儒家伦理成为哲学、政治治理、文教传授、立身行道的内容和根据。并且，其道在日用中，体现在社会生活的各个方面。这一思想随道统的流传，影响东亚各国，形成并成为了东方文化与亚洲人文价值观的一大特色。

（三）重文化传统的观念

中国是世界文明古国，是世界四大文明发祥地之一。但中国与其他文明古

[37]《荀子·臣道》。

国不同的是，到现在为止，是仍保持着惊人的高度文化连续性和民族认同的唯一国家。中华民族文化的这一特色，引起了中外学者的广泛关注，纷纷探讨其内在原因。经过中外学者的研究，认为由道统思想引起的重文化传统的观念，发挥了重要的作用。㊳

道统观念历来重视文化的传承性，道统的持续不绝，体现了中国和东方文化发展的延续不断。从维系中华文化连续性的角度看，中国既是一政治组织、国家机构，同时又是一文化系统。中国历史上的华夷之辨在很大程度上与其说是种族之分、国家之别，不如说是文化观念的不同。华夏与夷狄区分的主要标志乃在于文化，即在于是否认同儒家圣人之道，以及受圣人之道影响和教化的程度如何。

儒家道统文化发端于孔孟，而系统确立于韩愈和程朱。韩愈道统论的提出便是针对佛教（被称之为夷狄）思想的泛滥而动摇了儒家圣人之道的地位。由此以弘扬圣人之道为己任，来恢复孔孟的文化传统，这保持了道统文化的连续性。

重文化传统的观念认为，过去的、传统的事物是最有价值，具体说来即是尧舜、三代社会的一切是最有价值，主张从三代社会中引出现在人们思想行为的准则和依据，由崇尚圣人的人格观推导出复尧舜、三代的文化价值观。认为三代社会因圣人而得到治理，一切美好的制度、学术、风俗、文采都存在于三代之中，只要循圣人之道，复三代之制，就可使天下大治，实现美好的理想。这种复三代的文化价值观表现为法先王、崇古复古和圣人崇拜，这对后世继续前代的文化传统影响很大，形成重文化传统的观念。使得在中国历史上，厚古薄今、信古疑今成为风气，即使主张变革的人们也往往采取旧瓶装新酒，“以复古为解放”的手法，来减轻传统的压力，康有为提倡“公羊三世说”就是典型

㊳ 参见韩国蔚山大学朴仁洙：《“华夷之辨”与中国民族主义》，《第八回韩日中退溪学国际学会论文集》第153－162页，韩国退溪学釜山研究院，1995年。

的例子。显然，过分重视文化传统，使之成为前进的包袱，对社会的进一步发展不利。但保持和发扬好的文化传统，对于弘扬东方优秀文化，增强民族凝聚力，以迎接现代化的挑战，并使东方文化走向世界，则是十分重要。

（四）道统论对东方文化产生了深远影响

道统论对中国及东方文化的影响表现在各个方面，既纵贯古今，又横摄各文化领域，尤其是在道统论被系统提出并广泛流传到朝鲜、日本、越南等东亚国家后，对东亚社会乃至对现代社会文化的各个方面产生了深刻的影响。

在教育等方面，《礼记·中庸》开宗明义称："天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。"其中"修道之谓教"，就是指把圣人之道作为教育的内容，这体现了以孔子为代表的儒家教育思想的宗旨。儒家性理学的教育在中国及东方教育史上占有重要位置，东亚各国思想家在树立儒学道统，发展儒学的同时，大力开展书院教育，讲圣人之道的传授，使道的思想日益深入人心，广泛影响了教育。东方各国以程朱之学作为官学，确立其为社会意识形态的指导思想，科举取士规定用朱子的《四书章句集注》。程朱的"四书"学与道统论通过科举的形式贯彻到教育中，使之普及到士人。各国统治者以儒学道统作为文教传授的内容，明"道"成为教育的目的。以程朱之学作为科举考试的主要内容，通过科举，学而优则仕，这就使道的思想深深影响着教育和政治。

道统思想不仅影响了东方文化的哲学、政治、伦理、经学、史学、人格观、价值观、教育、文学等各个领域，而且贯通古今，对现代社会也产生了深刻影响，与亚洲人文价值观的形成有密切关系，成为东方人做人行事的基础，传承千百年，形成东方文化传统，绵延持续而不坠，经过现代转化，亦将造福于人类未来。

受朱子、李退溪道统思想的影响，东方学人以接续文化道统，复兴儒学为己任，力图弘扬儒家道统学说中的优秀成分，并吸收、融合、会通西学，以谋求道统文化的现代转型。把时代民主政治、现代科学精神与道统文化的基本精

P264

神结合起来，从而贯通东西，发展东方文化，以回应现代化及西方学术文化的冲击，将东方文化在新的时代发扬光大。

以上各方面均体现了道统思想对东方文化所产生的深远影响。其影响至今而犹存，表现出儒学道统思想长久的生命力，值得人们认真地整理和研究，发掘其内在价值。同时认识其流弊，去其保守、过时的成分。在吸取和扬弃传统的基础上，开发亚洲人文价值之精神活力，为不断创新发展东方及世界文化提供借鉴。

（作者系中国　四川大学　政教学院教授）

参考文献

《河南程氏文集》。

《朱文公文集》。

《朱子语类》。

余英时著《朱熹的历史世界》，北京：生活・读书・新知三联书店 2004 年版。

《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年版。

蔡方鹿著《中华道统思想发展史》，成都：四川人民出版社 2003 年版。

《黄勉斋集》卷五，《徽州朱文公祠堂记》。

张立文主编《退溪书节要》，《策问》，北京：中国人民大学出版社 1989 年版。

贾顺先主编《退溪全书今注今译》第一册，成都：四川大学出版社 1992 年版。

《陶山全书》，首尔：退溪学研究院 1988 年版。

On Confucian Orthodoxy Thought of Zhu Zi and Lee Toegye and Its Influence on Humanities Value in Asia

Cai Fanglu

Having inherited the Cheng brothers, (Cheng Hao and Cheng Yi), praised Zhou Dunyi, Zhu Zi elucidated the "16-character Theory" and created the words "Confucian Orthodoxy" and became one who unified the theory. While Lee Toegye, in light of Korean reality, inherited the tradition of Confucianism and Zhu Zi's Confucian Orthodoxy thought and developed it. Lee's thought is an important stage of the Confucian Orthodoxy development. Confucian Orthodoxy thought of Zhu Zi and Toegye had a major impact on the humanities value and embodied in a feature of Eastern culture.

Key Words : Zhu Zi, Lee Toegye, Confucian Orthodoxy Thought, Humanities Value in Asia, Influence

反古思潮的“反古逻辑”批判：

附论经济决定论的“崇古逻辑”

邓曦泽

中文提要：在近代以来的中西冲突中，中国屡败，国势日衰。在反思败因时，部分人士把责任归咎于文化，从而引发了反古思潮。反古思潮的逻辑非常简单：以经济、政治、文化的三分和三者的因果关系为假设前提，以国势衰微为事实前提，由此展开推理，认为文化是国势衰微的最终责任者。但是，“反古逻辑”的两个假设前提都是不真的，因而这个逻辑是错误的。另外，虽然“崇古逻辑”与“反古逻辑”看似相反，但实质完全一样。

关键词：反古，反古思潮，反古逻辑，国势衰微，中国文化

一、国势衰微是反古思潮的历史境遇

甲午、五四之际，中国弥漫着疑古反古思潮，直到现在，余波不断。面对这种思潮，有几个问题需要拷问：第一，为什么要疑古反古？第二，在漫长的各种形式的反古思潮中，究竟有没有一个贯通的东西？或者说究竟有没有一个基本的“反古逻辑”？第三，如果确实存在一个“反古逻辑”，那么它是什么？而这个逻辑本身是否成立？

为什么反古这个“为什么”有两个维度：一是“因为什么”（原因），二是“为了什么”（目的）。“为什么”实际上是这两个问题的一体化：“因为什么而为了什么”，也就是因为问题而展开的行动（事情）的旨归所在。那么反古者们究竟为什么要反对历史－传统－文化[①]呢？这就需要回溯使反古思潮得以涌现的生活境遇。

反古思潮的生活境遇，就是近代以来中国的历史境遇。从鸦战开始，中国在与西方的冲突中的屡战屡败，终于致使天朝帝国沦落为列强欺凌宰割的对象。面对难局，吾国吾民当然不甘沦落，而是发奋图强，复兴中华。而要实现民族复兴，首先必须追问失败的原因。在这个过程中，一些人士[②]把中国失败的原因归咎于文化，构造了“反古逻辑”，从而疑古反古，形成反古思潮。

本文在分析清季民初的人士使用的分析逻辑以前，需要简单澄清几组概念。

① 历史、传统与文化尤其是历史与传统的关系殊难分辨，故本文有历史－传统－文化这样的表达。并且由于传统乃是一个与现代相对的概念，故本文较少使用传统文化这个词语，而主要使用历史文化。

② 究竟哪些人士持有什么样的观点和时人如何形成“反古逻辑”的大致情况，参见第三节“史料：时人叙述的‘反古逻辑’”。关于反古思潮的具体言论，本文无法详细引述。

第一组：经济、政治和文化。这是今天经常使用而不知其究竟的一组概念，通常是指社会的三个方面。这组概念蕴含了一套对社会的分析框架，社会的一切内容都可以归于这三个方面（其内部还可细分）。

第二组：物质与文质。人们逐渐遗忘了在使用上一组概念以前，清季民初的学者经常使用的是物质与文质这一组概念来分析社会。这组概念相当于今天说的物质文明和精神文明。与第一组的三分法不同，此组采用二分法，但这两组之间却有着大致的对应关系：物质相当于经济，文质相当于政治和文化。

第三组：器物与典章制度。在鸦战之后、甲午战争之前，人们常用器技、长技、器物等表达物质、经济的含义，而用典章制度、法度等表达政治、文化或文质的含义。

虽然以上三组概念有模糊的对应关系，但“相当于”并不是“等同于”。③其中，第三组概念是中国文化**自行**形成的，第一组概念则完全来自于西方。每组概念都是各自文化系统的表现，因而在各自的使用上都大有讲究，④但这三组概念之间的演变则反映了中国对西方文明的逐步接受过程。

二、“反古逻辑”：国势衰微，罪在文化

对于中国而言，鸦战与以往的战争并不一样。鸦战以前的中国在对外战争中也失败过，但这些失败并不是、至少主要不是因为中国的武器落后。与此不同，鸦战后的人们首先将失败的原因归结为器技上的落后。无庸置疑，中国的

③ 需要指出，长技后来演变为了科技。在三分法中，科技虽然不是独立的，但却是经济的核心要素。

④ 这里关于三组概念的分析，参考了罗志田：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店 2003 年 1 月第 1 版；罗志田：《裂变中的传承——20 世纪前期的中国文化与学术》，中华书局 2003 年 5 月第 1 版。相关内容在此二书中随处可见。例如，《裂变中的传承》之“十、物质的兴起：20 世纪中国文化的一个倾向”对清季民初学者对文质和物质的划分以及文化概念的含糊有比较具体的说明。

大刀长矛、土枪土炮与英国的坚船利炮两相对照，孰优孰劣一目了然，根本不需要任何理论上的证明。

器技的落后，促使魏源提出了“师夷长技以制夷”的主张。⑤随后，平服太平天国之后的同治中兴尤其是洋务运动，的确显示了清廷的积极努力。但是，这种承认器技（经济）落后、却保持典章制度（即政治、文化上）上的自信的情况，在甲午战争之后陡转直下。**甲午战败给中国以真正沉重的打击，它是中国近代史上最重要的事件**，正是甲午战败才真正促就了中国**整体转向**。只有理解了甲午战争及其影响才能真正理解甲午之后的中国历史。梁启超说：“吾国四千余年大梦之唤醒，实自甲午战败、割台湾、偿二百兆以后始也”，“至甲午败后，知西法不能不用”。说到“改革起源”，梁启超又说：“吾国则一经庚申圆明园之变，再经甲申马江之变，而十八行省之民，犹不知痛痒，未尝稍改其顽固嚣张之习，直待台湾既割，二百兆之偿款既输，而鼾睡之声，乃渐惊起”。⑥

甲午之后，人们纷纷反思：为什么发展了几十年的科技，却如此不堪一击呢？

国人继续师夷，向处于强势的敌人寻求成功秘诀。一些人士很快在西方的

⑤“四个现代化”、“社会主义的根本任务是发展生产力”、“科学技术是第一生产力”等等，其中的“现代化”、“生产力”、“科学技术”根本上完全还是一个长技的问题。西方对科技的倚仗，借助科技而进行的扩张，因对科技的效用的自负而导致对其政治制度、文化样态的自负，使西方不断强化了它是世界的中心（价值中心）的自负；同时，中国因对源于西方的现代科技的认识、理解、接受和臣服，使中国不断丧失自信，放弃以前的夷夏之辨，逐步把西方作为中心，作为普遍，把自己作为特殊。理解国人对科技的认识的发展脉络是理解近代中国发展路线的整体转向的关键，也是理解近代中西关系的主轴，极值得研究。

⑥梁启超：《戊戌政变论》，第 1、2、113 页，中华书局 1954 年 12 月初版（系饮冰室合集本重印）。甲午之后，疑古反古之风遂起，以至产生了中国人反中国的情感，而且这种倾向至今不绝，阻碍中国民族的自信的恢复、民族精神的重建和民族复兴。参见[加]陈志让（Jerome Chen）：《甲午战后产生的中国人反中国感》，见戚其章、王如绘主编：《甲午战争与近代中国和世界》，第 1064－1079 页，人民出版社 1995 年 1 月第 1 版。

典章制度中发现了一样东西：民主政治。他们认为科技的落后只是失败的表面的、直接的原因，真正的原因在政治上。中国不仅缺乏先进的科技，更缺乏支撑科技发展的政治制度——民主制度。民主制度不仅有利于发挥民智、聚集民力，还有利于发展科技，富国富民强兵。借助西方民主政治，这些人士反观自己，用西方的政治观念重新解释中国，认为中国的政治制度是专制政治，而专制制度愚民，不利于科学的发展。⑦至此，这些人士对西方的认识形成一个基本的框架，认为西方科技发达是因为其政治制度优越。

甲午战争之后的初期，这些人士主要使用物质和文质这组概念来分析问题。他们认为西方不仅物质发达，而且文质发达。并且**他们认为二者之间不是并列关系或者其它关系，而是因果关系，正是文质发达支撑起了物质发达**。“因为 A，所以 B”表达的是由 A **必然**导致 B。如果承认物质和文质之间的**因果关系**，那么若**由因推果**则可以推出文质之强弱导致物质之强弱。西方文质强，所以西方物质强；中国文质弱，所以中国物质弱。若**由果溯因**则可以得出物质之强弱乃因为文质之强弱。中国之物质弱，乃因为文质弱；西方之物质强，乃因为文质强。是故，文质与物质之间的因果关系完全可以颠倒过来构成物质与文质的**果因关系**，并形成文质与物质的一一对应的**充分必要条件关系**。本来，按照形式逻辑，这里的由果溯因并不能成立，但由于因果都不在文质和物质之外，所以这种推论是成立的。下文对经济、政治、文化之间的因果关系的分析也是这样。

物质和文质之间的因果关系可以导致**两种决定论**。第一是**文质决定论**，认为一个国家、民族或者社会的一切都受文质决定，因文质之流变而流变。如果是这样，一切功过都责无旁贷地归因于文质。但**文质决定论并不能坚持自身**，它马上转换成另一种决定论——**物质决定论**。为什么呢？文质决定论必然面对

⑦ 传统中国政治是否专制，又如何被近人视为专制，尚是问题。参见罗志田：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，第 40 页。

这么一个追问：由什么**标准**来**裁判**文质之优劣呢？我们知道，人们至今没有找出裁判文化（或文质）优劣的有效客观标准，如果以文质裁判文质则会导致自己裁判自己而是非莫定。既然文质自己不能提供客观标准，标准马上推出文质，裁判权就不得不让给物质。而物质优劣之标准完全能够靠物质**效用**自行裁判，战争之胜败就是直接的不可质疑的标准。所以，**裁判标准一定归结为以物质为标准，**物质或者武器就成为**“最后的断语”**。⑧因为中国物质弱，所以中国文质弱。在中国当时的处境下，若还要坚持认为自己的文质优越，马上就可能遭到这样的质问：你说中国文质优越，为什么老是败给西方呢？甚至可能遭到这样的质问：你这种文质优越有什么“**用**”呢？所以若把物质与文质作因果关联，结果只能导致从承认物质失败到承认文质失败。是故，无论从哪个决定论出发最终都会推论出**中国文质虚弱**的结论。

若按照物质和文质这个分析框架，上述逻辑没有半点问题。但这个框架对物质尚可，对文质就粗略了，因为某些人士把民主政治从文质中独立出来，从而使文质进一步区分为政治和文化，物质则转换成经济（经济中最重要的是科学）。于是，社会就从文质和物质的**二分**关系转变成经济、政治和文化的**三分**关系。

当社会作经济、政治和文化三分后，下一个问题就是：三者之间是什么关系呢？在此，一方面，引发追问的事实前提是中国**国势衰微，**中国在经济上失

⑧ 马林诺夫斯基就指出了一种对文化的物质决定论。他说：“人的物质设备：举凡器物，房屋，船只，工具，以及武器，都是文化中最易明白，最易捉摸的一方面。它们决定了文化的水平，它们决定了工作的效率。在一切关于民族‘优劣’的争执中，最后的断语就在武器，它是最后的一着。在一个博物院中的学者，或在一个喜讲‘进步’的政客心目中，物质文化是最先被注意的。社会学中争执最烈的两个概念之一，亦就是唯物史观，这种偏见，带着哲学的外表，想把人类进步的全部原动力，全部意义及全部价值，都归之于物质文化。”参见[英]马林诺夫斯基：《文化论》，第 4 页，中国民间文艺出版社 1987 年 2 月第 1 版。需要指出的是，唯物史观不是经济决定论，也不是马林诺夫斯基所说的物质决定论。“反古逻辑”根本上不是文化决定论，而是物质决定论。

败了，而且这个事实不是**原因**，而是**结果**。另一方面，追问的逻辑与上述追问物质和文质的关系一样。所以，这里的追问仍是**根据事实，由果溯因**。由果溯因，国人认为中国虽然败在经济，但原因并不在于经济，而在于典章制度。“典章制度”这一词语，很快被西来的术语“政治”（实际指的是政治制度）所替代。一些人士认为，是西方优越的政治（制度）即民主政治支撑了西方之经济。于是，败因被追问到了政治。但事情肯定不能到此结束，下一个问题马上前来逼问：**为什么西方有优越的民主制度而中国却无**？这些人士答案是：**因为西方有一套严整的学术体系**，并且这套学术体系以哲学（philosophy）为核心。于是，**对中国失败的原因就追踪到了文化**。

当用因果关系分析经济、政治、文化之关系时，三者之间就一定会形成一个**因果链**。这个因果链有三环：直接的因果关系是经济与政治、政治与文化，间接的因果关系是经济与文化。这三环构成一个单向循环，其中任何一方的强弱胜负都会导致另外两方的强弱胜负，一荣俱荣，一损俱损。这种因果关系可以通过如下追问非常简单地获得——

前提：西方经济强大。

追问：为什么西方经济强大？

答曰：因为西方政治制度优越。

再追问：为什么西方有优越的政治制度？

答曰：因为西方文化优越，有一套严密完整的学术体系。

结论：西方经济强大是因为西方文化优越——经济与文化立刻建立起因果关系。

如果三者的因果关系是循环的圆环，没有确定的起点，则仍然没有办法寻找确定性，从而无法裁判是非优劣，但现实中的经济、政治和文化之关系不是圆环，而是有始有终的链条。在这个因果链中，**逻辑起点**是有的，它不是**假设**，没有任何虚构的成分，而是一个**事实起点**，即中国**国势衰微，经济弱**。（经济并不完全代表、更不等于国势，这里不作分辨。）这个事实就是这些人士推论的

前提。**由这个前提溯因**就一定会推论出中国的政治落后和文化落后。推论的终点是文化，没有继续追究的可能了，因此政治反而仅仅成为一个中间环节。虽然政治也应对中国的失败负责任，但不知是政治家为政治开脱还是反古人士有意无意地绕开了政治，反正结果是政治很轻便地找到了**挡箭牌**，认为文化在自己身后起根本的作用，把文化作为抨击的靶子。⑨在这个因果链中，政治一定**可能**，而且**应该**、**必须**、**必然**为自己的行动寻找一个更根本的原因，否则这种反思反而是不彻底。政治为自己辩护说：政治不过是舞台，文化是幕后指挥，是导演；政治是身躯，文化才是灵魂，是大脑。只要设定三者的因果关系，就**必定而且只能**走到这一步：文化是国势盛衰的原因的**逻辑的终结者**。

在这种追问中，看似文化处于最崇高的地位，可以决定一切，但同文质决定论向物质决定论的转换逻辑一样，这种所谓的**文化决定论**的本质一定是对文化**最彻底的贬低**，最终陷入**经济决定论**。道理很简单：判断文化优劣的标准何在？既然至今为止文化不能提供可以**自行**裁判自身优劣的客观标准，那么它就不得不让出裁判权，把裁判标准交给政治。政治又能不能提供**自行**裁判自身的客观标准呢？也不能。因此，裁判权不得不进一步让给经济。经济能否提供**自行**判断自身优劣的标准呢？**能**。经济的强弱完全可以直接判断、直接检验。经济的强弱可以表现在经济交往的盈亏，还可以表现在战争的胜败，而这些都是经济可以**自行**检验，不需要任何外在于经济的东西作标准。因此，如果要根据三者之间的因果关系判断一种文化的优劣，就只有让经济来裁判政治与文化之

⑨ 准确地说，是这些人士在分析原因时替政治找到了挡箭牌。关于这种分析方法把现实罪恶归咎于文化，会为政治（尤其是现政权）开脱责任，余英时有所论及。20 世纪 60 年代的台湾，因为国民党对自由主义者横施镇压，“在这种政治气候下，反中国传统其实便是反国民党的一党专政”，余英时由此引申，“‘影射史学’无论在台湾或大陆都有得不偿失的严重后果：第一，它曲解历史，首先违背了知识诚实的原则；第二，它把一切现实的罪恶归之于中国文化传统，在客观上反而起了为现政权开脱责任的效果。”参见余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，见《现代儒学的回顾与展望》，第 34 页，三联书店（北京）2004 年 12 月第 1 版。

优劣，最终陷入经济决定论。经济如何裁判呢？经济强大则政治和文化优越，经济衰弱则政治和文化落后。所以，无论基于物质和文质的二分法，还是基于经济、政治和文化的三分法，只要用因果关系处理它们的关系，国势衰微的罪责就不可避免地归咎于文化。

既然是经济决定论，文化的地位在哪里呢？文化根本没有任何地位，文化只能沦为经济的奴隶，因此文化决定论的本质是文化罪责论。并且因为文化决定论必然导致它的对立面即经济决定论，所以仅此一点就可以直截了当地说：“反古逻辑”犯了理论建构中的自相矛盾的大忌，因此它是彻底失败的。⑩

回头看看“为什么”这个发问。人们为什么变法（等等）？是因为民族遭遇生存危机而为了实现民族复兴。民族复兴是当然的目的。但关键的问题是：**如何**实现目的？即：**如何**才能实现民族复兴？有人认为应该通过反古－西化来实现，并形成反古思潮，继而在两个假设前提和一个事实前提之上，经过步步追问形成“反古逻辑”系统。

首先，因为中国直接失败在经济（包括科技）上，所以必须发展经济，**只有**通过经济强大**才能**实现民族复兴，因此发展经济就成了民族复兴的**必要**方式或者途径——这是所有中国人包括后来的反古－西化派、文化本位派和马列派等等都承认的。目的一旦公认而确定，下一步则是：第二，如何才能实现经济强大呢？答曰：**必须**消除阻碍经济发展的政治障碍。第三，如何才能消除政治障碍呢？答曰：必须消除阻碍政治发展和经济发展的文化障碍。第四，如何消除文化障碍呢？答曰：**只有**弃旧从新，否定自己过去的落后的旧文化（或古文化、传统文化、历史文化、民族文化），才能消除文化障碍，接纳新文化。接下

⑩ 其实，只要转念一想，问题马上就会改变。如果承认经济决定论，文化就毫不重要了，那么反古思潮否定历史文化还有什么作用呢？文化当然重要（文化之重要肯定不是基于经济决定论的），但这种重要能够被理解为甚至等同于物质效用意义上的重要吗？我们有根据要求从文化中生长出物质来吗？而比这些问题的更基础的问题还是：文化与政治、经济之间是否为因果关系？究竟是什么关系？

来，第五，如何弃旧从新？答曰：显然不能用自己的落后的旧文化而只有用先进的新文化来否定、摧毁自己的旧文化，替换中国本有的文化结构，实现**文化先进化**，因此**文化先进化是实现民族复兴的逻辑先决条件**。第六，先进文化在哪里？答曰：在反古者心中，西方文化就是世界上最先进的文化，这已经在战争中得到检验，并通过经济、政治、文化之间的因果关系得到证明，所以必须以西方文化来反对历史文化，也就是通过**反古－西化**来实现文化的先进化。⑪注意！这里无需分别历史文化的具体和局部，虽然反古者也并不认为历史文化完全一无是处，但在反古者的逻辑中，文化已被看成是一个整体，如果它落后就是根本上的落后，而不是细末的、枝节的、部分的落后，并且出于立论的逻辑需要，反古者也必须对历史文化作根本性的否定，否则反古思潮就会因为没有**可供反对的对象**而丧失**合法性**。而事实上，反古者的确对历史文化作了根本性的否定。⑫（还需要注意，这几个环节的言说方式都是“**必须通过 A，才能**

⑪ 本来，反古未必一定西化。古人也有反古。古今之争就有反古的一面；也有把现实罪过归咎文化的做法，如明末清初就有人把明亡的罪责归咎王阳明心学的袖手谈心性的流弊。但这两种反古思想倾向都只是一种文化的内部冲突和自我校正。而近代以来的反古是因为西力东侵引起的，因此在事实上，近代以来的反古思潮在反古的同时也意味着西化，至今为止的反古言论都没有逃脱这一点。关于古人的反古，可以看看戴震《孟子字义疏证》中对宋儒的批判。戴震和宋儒使用的基本概念、论证方式以及各自的理论要达到的目的大体都是一致的，因此戴震的批判才是一种文化的自我批判、自我更新，它与近代反古思潮用另一种文化系统来对自己的文化进行外部批判完全不同。

⑫ 历史文化已被整体地负面化。罗志田说指出清季民初许多读书人越来越将传统（或历史）视为“一家眷属”，出现一种负面意义为主的“中国整体化”趋势。参见罗志田：《裂变中的传承——20 世纪前期的中国文化与学术》自序，第 15 页。

实现 B”，这种言说方式表达的是 A 、B 之间的必要条件关系 。⑬）第七，既然西方文化是先进文化，**怎么办**？由此可以得出初步结论：**既然文化先进化是实现民族复兴的逻辑先决条件，那么只有反对历史文化 、实现西化，才能实现文化先进化** 。而**最后的结论**是：**反古－西化就不仅成为文化先进化的逻辑先决条件，还成为文化先进化的实际行动的出发点：反古而西化** 。在这种思路下，疑古反古不就顺理成章了吗？

因此，近代以来的轰轰烈烈的反古－西化思潮，此起彼伏的反古－西化言论，风起云涌的反封建 、打倒孔家店 、打倒历史－传统－文化的社会运动，不过是基于非常简单的“反古逻辑”——

前提 1：对社会作经济 、政治和文化的三分 。

前提 2：把三者看成因果关系 。

前提 3：中国国势衰微，经济弱 。

三个前提的区别是：前提 3 是事实，前提 1 、2 却是假设 。

三 、史料：时人叙述的“反古逻辑”

本文对“反古逻辑”的分析是否符合反古思潮的实际呢？为了避免虚拟敌人，这里详细引用几则清末民初的人士所叙述的“反古逻辑”的史料，以确证上文对“反古逻辑”的概括，为下文对“反古逻辑”的批判作好准备 。⑭

⑬ 以这种逻辑为基础的言说方式在五四时期极为常见 。这里举陈独秀为例 。陈独秀说：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教，礼法，贞节，旧伦理，旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术，旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学”（陈独秀 :《〈新青年〉罪案之答辩书》，见《陈独秀著作选》第一卷，第 442 页，上海人民出版社 1984 年 9 月第 1 版）。陈独秀把中西文化看作二元对立之关系 。

⑭ 以下史料，不是按照时间（论者思想的形成或史料形成的时间），而是大致按照该条材料对“反古逻辑”描述的完整程度及其与本文的相关程度而排序 。

梁漱溟说：

“再其次，我们来看秉受东方文化最久，浸润于东方化最深的中国国民对于西方化的压迫历来是用怎样的方法对付呢？西方化对于这块土地发展的步骤是怎样呢？据我们所观察，中国自从明朝徐光启翻译《几何原本》，李之藻翻译《谈天》，西方化才输到中国来。这类学问本来完全是理智方面的东西，而中国人对于理智方面很少创造，所以，对于这类学问的输入并不发生冲突。直到清康熙时，西方的天文、数学输入亦还是如此。后来到咸同年间，因西方化输入，大家看见西洋火炮、铁甲、声、光、化、电的奇妙，因为此种是中国所不会的，我们不可不采取它的长处，将此种学来。此时对于西方化的态度亦仅此而已。所以，那时曾文正、李文忠等创办上海制造局，在制造局内译书，在北洋练海军，马尾办船政。这种态度差不多有几十年之久，直到光绪二十几年仍是如此。所以，这时代名臣的奏议，通人的著作，书院的文课，考试的闱墨以及所谓时务书一类，都想将西洋这种东西搬到中国来，这时候全然没有留意西洋这些东西并非凭空而来，确有它们的来源。它们的来源，就是西方的根本文化。有西方的根本文化，才产生西洋火炮、铁甲、声、光、化、电这些东西；这些东西对于东方文化从来是不相容。他们全然没有留意此点，以为西洋这些东西好象一个瓜，我们仅将瓜蔓截断，就可以搬过来！如此的轻轻一改变，不单这些东西搬不过来，并且使中国旧有的文化步骤也全乱了——我方才说这些东西与东方从来的文化是不相容。他们本来没有见到文化的问题，仅只看见外面的结果，以为将此种结果调换改动，中国就可以富强，而不知道全不成功！及至甲午之役，海军全体覆没，于是大家始晓得火炮、铁甲、声、光、化、电，不是如此就可以拿过来，这些东西后面还有根本的东西。乃提倡科举，兴学校，建铁路，办实业。此种思想盛行于当时，于是有戊戌之变法不成而继之以庚子的事变，于是变法的声更盛。这种运动的结果，科举废，学校兴，大家又逐渐着意到政治制度上面，以为西方化之所以为西方化，不单在办实业、兴学校，而在西洋的立宪制度、代议制度。于是大家又群趋于政治制度一方面，所以有立宪论与

革命论两派。……但是这种改革的结果，西洋的政治制度实际上仍不能在中国实现，虽然革命有十年之久，而因为中国人不会运用，所以这种政治制度始终没有安设在中国。于是大家乃有更进一步的觉悟，以为政治的改革仍是枝叶，还有更根本的问题在后头。假使不从**更根本**的地方作起，则所有种种作法都是不中用，乃至所有西洋文化，都不能领受接纳。此种觉悟时期很难显明的划分出来，而稍微显著的一点，不能不算《新青年》陈独秀他们几位书生。他们的意思要想将种种枝叶抛开，直截了当去求最后的根本。**所谓根本就是整个的西方文化——是整个文化不相同的问题。如果单采用此种政治制度是不成功的，须根本的通盘换过才可**。而最根本的就是伦理思想——人生哲学——所以陈先生在他所作的《吾人之最后觉悟》一文中以为种种改革通用不着，现在觉得最根本的在伦理思想。**对此种根本所在不能改革，则所有改革皆无效用**。到了这时才发现了西方化的根本的所在，中国不单火炮、铁甲、声、光、化、电、政治制度不及西方，**乃至道德都不对的**……这时候因为有此种觉悟，大家提倡此时最应做的莫过于**思想之改革——文化运动**。经他们几位提倡了四五年，将风气开辟，于是**大家都以为**现在最要紧的是思想之改革——文化运动——不是政治的问题。”⑮

在此种“反古逻辑”的驱动下，反古者们利用西方文化对中国文化“风刀霜剑严相逼”。梁漱溟说：

“到了此时，已然问到两文化最后的根本了。现在对于东西文化的问题，差不多是要问：西方化对于东方化，是否要连根拔掉？中国人对于西方化的输入，态度逐渐变迁，**东方化对于西方化步步的退让，西方化对于东方化的节节斩伐！到了最后的问题是已将枝叶去掉，要向咽喉去着刀！而将中国化根本打倒！**……”⑯

⑮ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第13—15页，商务印书馆1999年7月第2版。着重号系引者所加。另可参见同书第25—26页。

⑯ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第15页。着重号系原文所有。

牟宗三概括了人们是如何在经济、政治和文化之间建立因果关系。他说：新知识分子只感觉到国家不行，受帝国主义的压迫，而反省到文化问题。但他们的反省是非常之外在而直接，是以浅薄而轻浮。他们对于西方文化……现成地检取其科学与民主，而对于中国文化……只是外在地直接地取否定的态度。他们把科学与民主视为文化之全部，而此两者又是西方的，所以也是西方文化之全部，是中国所没有的，中国文化没有这两者，所以中国文化全是老的，而“老”以封建来规定，所以中国文化是封建的，过时的，全当否定。而且以为**要**吸收这个新的，**必须**去掉老的，**视中国文化与科学及民主为不兼容的对立**。我们试看由西方的武力先把满清政府打败，继把我们的民族打败，最后把我们的文化打败。其实西洋人并未打我们的文化，当然无所谓败不败。文化是自己努力的事，是有弹性的，是随时滋长或转型的。西洋人并不敢说打败我们的文化。外人所能打的只是外在的有形的东西，一定形态的物质力量。两种物质力量相交绥，冲突便是打，谁强谁打败谁。把你的一定形态的物质力量打倒就算完，此外他管不着。所以**打败我们的文化是我们自己代人行事，起来自己否定的。这就叫做自失信心，自丧灵魂，此之谓“自败”。这种败才算是一败涂地**。⑰

时人认为，“国文盛衰之故，与国力之强弱相因”，“国既孱弱，文化落后”。⑱关于在经济、政治和文化之间建立因果关系的情况，可以再看一点史料：

陈训慈后来说，“西国浅学之士，往往因吾国现时之不竞，忽忘其过去之事迹。此则吾人不能不一据事实，一溯其先哲之业，以与他邦之发达相较证”。其实早已不仅是西国浅学之士有此见，中国士人中相当一部分人正是以近代“国家”之“不竞”而归咎于整体的传统文化不能救亡竞存。鲁迅引用他“一位朋友”的话说：“要我们保存国粹，也须国粹能保存我们”……但后来的发展却是

⑰ 牟宗三：《关于文化与中国文化》，见《道德的理想主义》，第 252－253 页，台北学生书局 1987 年修订第 3 版。着重号系引者所加。

⑱ 罗志田：《裂变中的传承——20 世纪前期的中国文化与学术》，第 351、352 页。

先认定既是“国粹”便“不能保存我们”，且有碍于“保存我们”，故必全面彻底打倒推翻……对五四人而言，全面反传统似成为国家民族得救的必须，这也有一个逐步发展扩充的进程。⑲

清季士人……承认中国传统有不如人意的一面，然多少还希望挖掘甚至重建出可以借鉴的正面思想资源……那时流行的“中学为体、西学为用”观念可以说是这一思路的典型表述。民初人正相反……许多读书人越来越将传统视为“一家眷属”，出现一种负面意义为主的“中国整体化”趋势。⑳

梁启超也说中国人学西方有从制造（经济）转向政制（政治）再转向文化的发展趋势。㉑熊十力也论及这个“反古逻辑”。㉒余英时也说自由主义者以及“影射史学”“把一切现实的罪恶归之于中国文化传统”。㉓

通过史料引证可以知道，清末民初的确存在着一个如前文梳理的“反古逻辑”。

“反古逻辑”是反古思潮的理论必要条件，也是具体反古言论的理论必要条件，从清末直到今天的反古言论都是建立在“反古逻辑”之上。如果“反古逻辑”成立，则反古言论**可能**成立；如果“反古逻辑”不成立，则反古思潮和反古言论**一定不能**成立。如果要反驳反古思潮及其具体言论而不在根本上予以

⑲ 罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》自序，第8－9页。

⑳ 罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》自序，第14－15页。这是讲以物质（经济）为标准导致的文化贬值，从而必然导致“传统的负面整体化”。清季民初时人把经济与文化联系成因果关系的相关言论，在《裂变中的传承》和《国家与学术》中非常多，可参考。诚然，中国败在物质。但反古思潮没有反思的是：物质与文质究竟是什么关系？历史的文质与现代的物质（科技）究竟是什么关系？是否打倒了历史，就能实现物质强大？在诸多理论问题没有解决之前就盲目莽撞地打倒历史，难道不是挥刀自宫、自断根脉？

㉑ 罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》，第332页。

㉒ 熊十力：《读经示要》，见萧萐父主编、郭齐勇副主编：《熊十力全集》第三卷，第558－559、568－569页，湖北教育出版社2001年8月第1版。

㉓ 余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，见《现代儒学的回顾与展望》，第34页。

驳斥，则很难真正驳倒。从梁漱溟、牟宗三等人的分析中可以看出，人们已经发现了“反古逻辑”，但非常奇怪的是，百年来，历史文化的捍卫者（卫道者）们总是舍本逐末，在一些具体的观点上反击反古者，却不对支撑反古思潮的深层观念进行清理、批判。譬如，反古者攻击历史文化中没有科学、民主、哲学等（或者这些东西的萌芽），卫道者就努力证明历史文化中有科学、民主、哲学等（或者这些东西的萌芽）。就在双方陷入喋喋不休的毫无成效的争论之际，历史－传统－文化却黯然地与我们渐行渐远。由于一直没有人对“反古逻辑”进行专门清理和深入剖析，并展开有效反击，导致各种反古言论至今仍然甚嚣尘上。下文通过彻底证伪“反古逻辑”，从而对反古思潮以及反古言论进行釜底抽薪。

四、“反古逻辑”的困境之一：存在者领域的三分法导致的困境

（一）概念的进一步澄清

经济、政治、文化这组概念如何能够成立？其间的关系究竟是什么？这是需要进一步澄清的。[24]这里选择从文化切入。

E・B・泰勒把文化看作“复合的整体”，彼得・伯格把文化定义为“人类产品的总和”，[25]苏联学术界通常定义为“物质财富和精神财富的总和”。[26]“复合的整体”也就是“产品的总和”，而产品的总和仍然是产品。所以，这三个概

[24] 对于三者，很难作出准确的定义。不过，本文并不需要以准确的定义为前提，只需要作模糊的界定就能把问题说清楚。这里的模糊界定只给出种概念而不给出属差，对三者的界定范围上要大于一般的定义。

[25] [美]R・沃斯诺尔等：《文化分析》，第 39 页，上海人民出版社 1990 年 5 月第 1 版。

[26] 罗森塔尔、尤金编：《简明哲学辞典》文化条，三联书店 1978 年 2 月（根据人民出版社第 2 版第 9 次印刷重印）。

念都是以“产品”来定义文化。

与之不同的是，另一些人以“方式”来定义文化。《社会科学百科全书》就认为文化是“一个民族的生活方式”，㉗而梁漱溟也说：“你且看文化是什么东西呢？不过是那一民族生活的样法罢了”㉘

虽然对文化的定义还有许多，但大体都是在“产品”或“方式”的基础上的延伸。㉙所以，**产品**或**方式**就是用来定义文化的两个基本概念（即种加属差定义法中的种概念）。

不过，“产品”与“方式”并不是并列关系、种属关系或者其它逻辑关系，而具有实质的区别。产品是人把自己活动的产物看成现成的物，所以产品总是**存在者化**的产品。㉚而具体产品与具体方式则是**生存论**上的派生关系，**方式比产品更本源、更原始，或者说更本质，㉛任何一种现成的产品都是在一定的活动方式（或生产方式）中产生，所以，是方式派生出存在者（产品），是具体方式派生出具体存在者（产品），而不是相反**。但是，“产品的总和”与“一个民族的生活方式”在**总分角度**上又是相同的，都是整体（总和）的角度。“产品的总和”是所有具体存在者（产品）的总和，而“一个民族的生活方式”也是各种具体生活方式的总和。是故，虽然二者的构成部分不同，但都是就整体而言。

如果只是整体性地理解文化，那么，文化就是无所不包的，在外延上也就

㉗ [英]亚当·库柏、杰西卡·库柏主编：《社会科学百科全书》文化条，上海译文出版社 1989 年 2 月第 1 版。

㉘ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 32 页。

㉙ 不过这两个基本概念并不彻底，这里只是就现有的定义方式而言。比方式和产品更根本的是“文化解释生活”，而且文化就是这个解释本身，生活也是这个解释本身。且不细论。

㉚ 存在者使用的是海德格尔《存在与时间》中的一种含义，指被对象化的某物。

㉛ 需要解释的是，这里仍然不是在最原始的生存论上言说的。说方式，尤其是说整体的方式和部分的方式时，已经是在派生的意义上谈的了。只不过在生存建构的派生结构中，方式比产品更本质、更原始。

等于社会了，因此，反而可能丧失文化对社会的解释力。所以，除了广义地把文化理解为**整体**，还有狭义地把文化理解为**部分**的文化定义，分别指某些存在者（产品）和某些生活方式。关于文化的狭义定义，也是众说纷纭，这里就不举例了。㉜

这样，文化概念就以总分角度按照“产品”和“方式”这两个基本概念来定义，构成文化定义的四个类型。图示如下：

图示 1

定义角度 \ 基本概念	方式	产品
整体	方式的整体（文化 1）	产品的整体（文化 3）
部分	方式的部分 X 方式（文化 2）	产品的部分 X 产品（文化 4）

在两种角度的定义中，整体性的文化概念在“反古逻辑”中是无效的，因为前提 1 已经三分了，故整体性的文化概念在前提 1 中就不可能了。如果“反古逻辑”追究的是整体性的文化，那它实际是追究包含了经济和政治的社会的罪责，但这种追究根本没办法找出具体责任者，因而是无意义。因此下文就只需讨论“方式的部分（文化 2）”和“产品的部分（文化 4）”这两个类型，并且这两个类型包括了在“反古逻辑”中可能出现的任何具体的文化定义。具体定义不过是赋予属差（“X”）以具体内容而已。所以这种讨论具有逻辑的普遍性，可以解释具体现象。

在三分法中，经济、政治同样不是整体，并且按照分类法的逻辑一致性原则，经济、政治、文化都应是同一逻辑层面的概念，若一个是方式，其余二个

㉜ 以上论述还参考了下列文献。[法]维克多·埃尔：《文化概念》，上海人民出版社 1988 年 3 月第 1 版。[英]特瑞·伊格尔顿：《文化概念》，南京大学出版社 2003 年 10 月第 1 版。[美]F·普洛格、D·G·贝茨：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社 1988 年 10 月第 1 版。覃光广等主编：《文化学辞典》，中央民族学院出版社 1988 年 8 月第 1 版。[英]马林诺夫斯基：《文化论》。中国学者对文化的定义同样可以纳入这四个类型。

也必须是方式；若一个是产品，其余二个也必须是产品 。

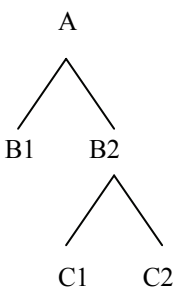
（二）前提 1 的虚假：存在者领域的三分法的困境

如果把文化看作产品，那么政治上的制度、监狱、军队等等就是政治产品，而经济上的物质产品就是经济产品。三部分产品就构成社会（或者文化 3）。同文化产品是存在者一样，另外两部分产品也是存在者 。这样，三部分产品就分别是：经济存在者（产品）、政治存在者（产品）和文化存在者（产品），三类产品构成各自的**范围**，这里用“**领域**”这个概念来表示范围，从而形成三个概念：经济领域（的存在者）、政治领域（的存在者）和文化领域（的存在者）。为了方便讨论，下文主要使用**经济领域**、**政治领域**和**文化领域**这三个概念 。下面先看看前提 1 的虚假 。

在经济、政治和文化这组概念中，社会就被分类为而且只分为三块：经济领域、政治领域和文化领域。只有在这种分类方式下，“反古逻辑”**才具有前提 1** 。

那么，三个领域的这个三分（法）究竟是怎样的分类呢？我用图示把三分法表示出来：

图示 2



图示 3



图示 2 是三分法的抽象形式，图示 3 表示的是我们通常理解的经济、政治和文化之间的关系。图示 3 是从图示 2 发展出来，只不过它把 B1、C1 和 C2 并列，而社会（文化 3）就是图示 2 的 A。只要经济、政治和文化三者是有规则的关系，而不是无规则的混乱关系，就一定是而且只能是图示 2 中的 B1、C1 和 C2 之间的关系，至于三者分别对应 B1、C1 和 C2 的哪一个，在本文的讨论中无关紧要。如果经济、政治和文化三者之间的关系是混乱，那么在三者之间建立因果关系就沦为空话，“反古逻辑”以及这里的讨论都完全不能成立。所以，“反古逻辑”要得以成立，必须**假定**三者之间有确定的规则。三者之间的关系要有确定的规则，则三者必定有严格的区分。如何区分呢？这就需要对三者进行分类。如何分类呢？这就必须明确分类标准。

我们知道，西方的分类学**理论**来源于亚里士多德。[33]按照分类学，分类的逻辑是这样的：任何一次分类的标准必须是确定的，因此任何一次分类都是而且只是二分法，导致的结果是一分为二，非此即彼，如哺乳动物与非哺乳动物、生物与非生物、自然界与人类社会等，各个区分领域并不交叉。三分或者多分也是可能，但这只不过是多次二分的结果，并且每一次二分的标准都一定不是相同的（如图示 2）。只有各次二分的标准不同，而且后一次的分类标准蕴含于前一次的分类标准中，多分法才是严格的。[34]因此图示 2 的分类产生的问题是：经济领域、政治领域和文化领域这个三分法的分类如何可能？或者说：这个三分法中的两次二分法各自的分类标准是什么？或者说：区分经济领域与政治领

[33] 但是不能说分类源于亚里士多德。任何社会和人都一定有分类活动，也可能有一些分类理论。西方的分类学理论成形于亚里士多德。

[34] 例如，“无脊椎动物、哺乳脊椎动物、非哺乳脊椎动物”这个三分是严格的分类，相互不交叉，各个概念的外延加起来等于动物这个种概念。第一次分类是有脊椎为标准，第二次分类以哺乳为标准。哺乳（动物）蕴含在脊椎（动物）之中，所以第二次分类的标准在逻辑上必须蕴含在第一次分类的标准之中。而“无脊椎动物、哺乳脊椎动物、有羽毛的动物”这个分类就不是三分法，因为两次分类的标准没有逻辑蕴含关系，各个小类有所交叉，三个概念的外延加起来也不等于动物这个种概念。

域、政治领域与文化领域、文化领域与经济领域的标准各自是什么？

如果不能找出来，“反古逻辑”的前提 1 就有问题，“反古逻辑”也就有理论困境。假定这个三分法是合乎逻辑，那么在严格的分类中，各个区分领域是不能交叉。试问：这个三分法是否不交叉呢？显然无法不交叉。即使我帮助这个三分法调和自己的不足，承认这个三分有一定的模糊性，它也面对着下面这个例子表现出来的尴尬——

给出一把刀（或者给出任意一物 X），请问：这把刀属于哪个领域？为什么？

某人用这把刀杀了人，请问：这件事属于哪个领域？为什么？

某人用这把刀杀了人，请问：该追究谁的责任？是追究杀人者的责任还是刀的责任？为什么？

某人用这把刀杀了人，在追究这件事的责任时，如果除了追究杀人者以外还要追问社会的原因，并追究社会的责任，[35]那么请问：这三个领域该如何分摊责任？哪个领域该负主要责任？并且还必须追问：哪个领域是逻辑上的终极责任者（如文化决定论中文化是终极责任者一样）？为什么？

这一系列的递进式的的问题决不是可以模模糊糊地遮掩和回避。如果反古者不能对前提 1 进行有效的证明，那么“反古逻辑”的前提就至少是不真的。按照逻辑，任何理论只要有一个前提是不真的，那么结论就是不成立。不真未必就是一般所说的虚假，不真也很可能是不可确证。但前提 1 的不真并非完全不可确证，通过以上追问，可以知道，经济领域、政治领域和文化领域的三分法不能解释许多社会现象，所以它存在有虚假的部分，所以作为一个前提它是虚假的。只要有一个前提虚假，“反古逻辑”就是荒谬的。

（三）前提 2 的虚假：因果关系的荒谬

“反古逻辑”必须同时证明前提 1 和前提 2，它才可能成立。因此反古者

[35] 反古也就是追问并追究导致国势衰微的社会责任。

还必须证明前提 2 的真实性，即必须证明：经济领域、政治领域和文化领域之间具有因果关系或者因果链关系。如果不能证明，那么“反古逻辑”再一次因为前提不真而导致整个逻辑不真。

三个领域之间是不是因果关系呢？我断然地说不是。其实三者是不是因果关系这个问题完全不应该由反驳反古者的驳论方回答，而应该由反古者回答，因为反古者是立论方，证明自己的前提是反古者的理论责任和学术道德的要求。然而，反古者始终没有对自己的前提中存在的严重问题进行扪心自问，没有对自己的“反古逻辑”进行初步的反思，更不要说彻底的反思。作为针对反古者的驳论方，我将在下文努力帮助反古者澄清问题。

五、“反古逻辑”的困境之二：生存方式的三分法导致的困境

若仅以证明“反古逻辑”的虚假为目的，以上分析已经足够了。为了更彻底地揭露“反古逻辑”的荒谬，对经济、政治和文化的本质及其关系还可以作进一步的考察。

如果以方式作为基本概念来定义文化，那么文化就是“**X 方式**”（文化 2），这里称之为“**文化方式**”或者“**文化活动方式**”，经济也同样称为“**经济方式**”或者“**经济活动方式**”，政治称为“**政治方式**”或者“**政治活动方式**”。

这里需要粗略明白的是：三个领域与三种活动方式之间是什么关系？海德格尔的生存论为我提供了一条思路。**三个领域是三种活动方式的派生物**。例如，在交易关系中出现的刀，发生在刀身上的活动方式可以归为经济方式。佩戴在警察和罪犯身上的刀，发生在刀身上的活动方式可以归为政治方式。而在博物馆、工艺品商店、电影拍摄现场中出现的刀，发生在刀身上的活动方式可以归为文化方式。在生存论中，每一种活动方式就是**人**与物的**打交道方式**。正是在

人的生存活动中，人以一定的方式与某物打交道，某物来到活动中与人照面，某物才当下成为生存活动中的某物与人发生当下的**生存关系**。当人把某种打交道方式所触及的某物对象化而形成某种打交道方式的现成产物（客观物），这些产物才形成**产品**（产品汇集起来形成**存在者领域**即**产品领域**），但这种现成产物本身无所谓现成与否，现成、客观都是人的生存建构。当人以另一种方式与某物打交道时，某物就以另一种生存样态呈现出来，若再把这种方式现成化，则某物就进入另一种存在者领域。**上文追问刀究竟属于哪个领域而产生的归属难题，就是因为不明白某物并无现成的、固定的领域而产生的**。实际上，刀可以归属于任何领域，归为不同领域的刀在根本上乃是对刀的不同使用方式。概言之，通常所说的某物不是现成的固定的某物，而是在不同的生存境遇（即生活境遇，指不同的生活时间和生活空间）中呈现不同的生活样态，因而成为不同的某物。刀是武器、商品、餐具、生产工具、道具，还是艺术品，完全因生活境遇而呈现。因此，如果要考察经济、政治和文化的本质，作为方式的三者比作为产品的三者更本质。

回到问题：三种方式之间是什么关系？

活动是人与某物打交道，换句话说，是由主体产生的，主体对打交道方式的区分形成活动方式，因此活动总是活动主体（人）的活动。[36]主体又可以分为个体和群体，群体又有家、家族、民族、国家等等大小不同的群体。活动方式按照三分法分为经济方式、政治方式和文化方式，当然还可以分得细致一些，如文化继续分为科学、宗教、哲学、艺术、文学等等。两种主体与三种活动方式可以组成六种可能的活动类型，图示如下：

[36] 需要解释的是，为了表述方便，这里作了从人之存在到主体，从打交道方式到活动方式的转换。

图示 4

方式 / 主体	经济活动方式	政治活动方式	文化 2 活动方式
个体	个体的经济活动	个体的政治活动	个体的文化 2 活动
群体	群体的经济活动	群体的政治活动	群体的文化 2 活动

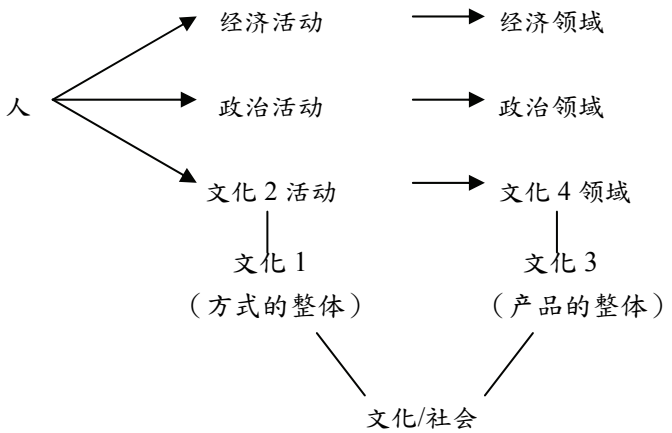
从图示 4 给出的可能的六种类型中，我们能够找出其中任意两种之间的因果关系吗？**不能**。

对于个体，他**能**进行这种活动（能做这样）与他**能**进行那种活动（能做那样）有无因果关系？对于个体，他能**优秀地**做这样与他能**优秀地**做那样有无因果关系？答曰：肯定不是因果关系。因果关系是一种必然关系。一个人能做官不必然导致他能从事学术活动和经济活动；一个人做官是贪官污吏与他生意做得好不好、诗歌写得好不好等等都没有因果关系；一个人做官是贪官，但在家可能是孝子。如果说哲学、科学是理性的，宗教是非理性甚至可能反理性，但**事实上**就有许多这样的人，他既是虔诚的宗教徒（甚至是人们说的邪教徒），也是优秀的科学家、哲学家。即使就同一种活动方式看，也很难找出更细的活动方式之间具有因果关系。一个人能炒股未必能搞销售，一个人的山水画画得好并不一定说明他的人物画也画得好。同样，对于一个群体（如一个民族），它**能**做这样与它**能**做那样之间、它能**优秀地**做这样与它能**优秀地**做那样之间有无因果关系？答案是同样的：**没有**。

那么，任意主体**能做**和**优秀地做这样与那样**之间究竟是什么关系？答曰：是非逻辑的**非必然可能**关系。这种关系不是**抽象可能性**，不是逻辑的可能性，不是可以对象化的可能，而是生活境遇中，活生生的**敞开性**，是人活生生的能这样能那样之呈现，是人在行动之中呈现的可能，也即自由之呈现。**非必然可能关系决不是说各种活动方式之间是相互排斥的，也不是说一定没有关系，而是说各种活动方式之间可能相互影响，但其间没有任何必然性的逻辑关系，也**

即没有任何固定的关系。非必然可能的根据是什么？**人是自由的能动者**。某种活动方式的产生只能从能动者主体来理解，即任何一种活动方式都是从人本身产生，而不是从这种活动方式产生那种活动方式，所以不能在具体的活动方式之间建立因果关系，也就是说，“因为有了 A 活动方式，所以从 A 产生了 B 活动方式”这个命题是不成立。人**能这样能那样**，也因此而派生出人**不能这样不能那样**。人能（或不能）这样并不构成能（或不能）那样的必然性，这样做得如何也并不构成那样做得如何的必然性。所以，不能用因果关系来处理经济、政治和文化之间的关系，三者之间只可能是非必然可能关系，是生活的敞开性。[37]如果不考虑主体是个体还是群体，人（主体）与他的活动之间的关系、人的各种可能的活动（方式）之间的非必然可能关系就可以图示如下（图中的活动后面都省去了方式一词）：

图示 5



[37] 我在另一篇文章中认为德性与权力的关系是非必然可能的关系，并把这种关系表述为断然分离。我认为经济、政治和文化之间的关系也是断然分离。人的各种方式之间的关系乃是活生生的敞开性，乃是“时遇”。参见邓曦泽：《论德性与权力的断然分离》，载《中国哲学史》2004 年第 2 期；亦见《论德性与权力的断然分离——牟宗三没有理清的关系》，载《文化中国》（加拿大，中文季刊）2004 年第 1 期。

图示 5 的优点在于它简明地表达了一切活动都是人（主体）产生，活动派生出产品。**活动的总和**（三种方式之总和）构成整体性的文化 1，活动派生的**产品的总和**（三个领域之总和）则构成文化 3，文化 1 和文化 3 就是广义的文化即**社会**，只是角度不同。所谓的经济、政治、文化这些活动方式之间的区分（或者按照其它学术体系产生的另外的活动方式的区分）都是人对自己活动的**自我区分**。这种区分的可能性前提是：人能这样能那样，从而构成**这样与那样的区分**。如果这种区分被现成化、固定化，就是分类。从图示 5 可以看出，分类的标准本无所谓有、无所谓无。一切所谓的标准都发生于人（的**活动**）。一切区分都是人的不同活动的区分，并由这种区分派生出分类。所以，分类及其标准只有在派生的意义上才能成立。

图示 5 的重大缺点在于它无法表达活动的**生活时间（性）和生活空间（性）**。在图示 5 中，所有活动都是共时间共空间的，处于抽象的时空中，实际上是没有时空，因此看起来它在这个抽象的时空中好像已经被**分类**了。但实际不是这样。人的生活活动是在生活境遇中当下发生。前文略略谈到，某物 X 并不是一种现成的存在物，不是**固定的什么**，而是活动着的某物了，是**当下的**活动方式（或生存方式）。因此，某物不能固定地归属于某个**人为划分**的领域，同样，发生在某物身上的某种活动（某事）也不能固定地归属于某种方式（这就进一步回答了前提 1 的三分法为什么不能成立），某物总是在生活境遇中，在人的生活活动中，当下地呈现为某物－某事。举例言之，一本《论语》，以之为正德利用厚生、治国平天下的思想资源，以之为“以理杀人”的理论武器，以之为修身养性的启蒙读物，以之为学术饭碗，以之为考据的文献，以之为骗人的玩意，以之为附弄风雅的装饰品，以之为商品等等，可以发生在工人、学者、商人、农夫、政治家、盗贼等等不同的人的不同的生活境遇中，也可以发生在同一个人的不同的生活境遇中，并且《论语》的每一种呈现方式之间并无因果关系。所以，前提 1 的分类无法建立，前提 2 的因果关系也无法建立。这就在进一步证明前提 1 之虚假的同时也证明了上文有待证明的前提 2 之虚假。

既然更本质的经济方式、政治方式和文化方式（文化 2）之间都没有因果关系，作为派生物的三个领域之间的因果关系又如何必然可能呢？既然个体的各种活动方式之间都没有因果关系，作为群体的民族的各种活动方式之间的因果关系又如何可能呢？[38]因此，无论把经济、政治和文化看作“方式”还是看作“产品”，三者之间都没有因果关系，所以前提 2 无论如何都是虚假的。一旦否定了经济、政治和文化之间的因果关系，“反古逻辑”就不能成立，而作为攻击方的反古者应该负责对其立论给出正面的证明。

六、“反古逻辑”的困境之三：历史如何可能阻碍我们？

“反古逻辑”把经济、政治和文化当作三个领域，实际上已经把三者当作了外在对象，因此这个意义的历史文化也就是一个对象。问题是：

对象化了的历史如何可能阻碍我们的前进？

作为对象的历史一定不可能象主体（人）一样地**能自行**活动，**能自行**作用。如果历史指某些古人，那么，如何可能说孔孟程朱阻碍了我们前进？孔孟程朱早已仙去，根本**不能**影响我们了，是故，批判他们有什么道理呢？孔孟程朱**能够**作用于我们、影响我们的只能是他们的著作或者理论即儒学。虽然历史文化不仅仅是儒学，但儒学是其主要，故下文只需讨论儒学对我们的影响。（讨论历史的其它部分对我们的影响的逻辑也是一样的。）

儒学能否**自行**影响人？**不能**！只有人读它，儒学才**可能**而不是**必然**影响

[38] 三者之间成相反对照的例证很多。例如，春秋战国，政治日益混乱、生产收到严重干扰，民不聊生，但学术文化却非常发达；魏晋南北朝时期也是这样。“悲愤出诗人，乱世见思想”，政局的动荡可能在反面激发了人们的思考而导致学术文化的繁荣。这就意味着，暂时撇开理论，仅在历史提供的经验上，也可以否定经济、政治和文化三者之间具有因果关系。

人。如果人不读它，它就是**死物**。我承认儒学有自身的含义，但这个含义未经阅读则无法呈现，只有在阅读中，死物才能成为活物（也就是只有在活动中某物才能在活动中呈现）。是**读者**使儒学（或者**任一理论**）成为**活物**，而不是儒学自己**自行**成为活物；是读者这个**主体**使儒学对读者发生作用，而不是儒学这个**对象**（**客体**）自己自行对读者主体发生作用。[39]对于读者来说，儒学（这个对象或者文本）如何发生作用呢？只有通过读者的理解、判断和选择才能发生作用。同一儒学或者文本对不同读者发生作用与否、发生什么样的作用，完全在于读者的理解、分析、裁判和选择。如果说文本有它自身的含义并在阅读中呈现出来，那么大体可以说，任何一种理论都不会教人贪赃枉法、胡作非为。难道反古者可以说今天的贪官污吏是马列主义、儒家思想或者西方资本主义社会的某些理论教导出来的？儒学讲的许多道理究竟对不对，每个读者都有自己的判断。如果说儒学中有什么不良的东西，读者拒绝它不就行了吗？[40]**读者是自由的**。儒学（或者任一理论）有什么思想是一回事，它能对读者产生什么样的作用是另一回事。如果说读者无法改变儒学或者任一理论本身的思想或者含义，那么，读者却**一定有权利、有责任**，更重要的是**有自由**理解、分析、裁判和选择它的思想，有自由决定其思想对自己**产不产生**作用，产生**什么样**的作用。如果不这样，这是读者的**自我放弃**，而不是儒学（或者任一理论）的责任。孔子说“择其善者而从之，其不善者而改之”

[39] 这里的主体、对象、客体这些说法都是不够妥当的，姑且这样说。

[40] 读者之不慎可能导致对文本的误读，所以《礼记·经解》才说：“孔子曰：入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也……故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也……”己不善学，不能通达，怨天尤人，加罪古人，岂有此理？！

（《论语・述而》），[41]这不是已经告诉了我们如何慎重对待儒学（或者任一理论）吗？打倒孔家店、反对传统、污蔑历史，有什么道理呢？

所以，如果儒学是对象，批判这个对象在逻辑上就是不成立。

但经过阅读，儒学的某些思想被人认同、接受，成为行动的**思想源**，[42]发用为生活，它就不再是对象，因此我的讨论就转入下一步。反古者之所以反儒学，就是因为儒学影响了人的思想，从而影响了人的生活，那么如何对待不再是对象，而是我们的思想、我们的生活的儒学呢？可以肯定的是，当发现我们的思想和生活出现问题时，批判是必要的。问题是：**批判指向谁呢**？或者说：**谁**是我们的批判对象？是儒学还是我们自身的思想？当进行批判时，儒学和思想都被推出批判者自身而成为对象即自我反思、自我批判的对象，所以，答曰：**自我批判**——接受批判的应该是**我们自己的思想**，也就是**我们所理解的并用以指导生活的儒学，也就是我们自身的内心世界**。如果说儒学的某些东西错了，因而错误地影响了我们（的思想），那么即使批判了儒学这个**对象**，仍然不能解决我们自身的业已存在的思想问题。即使批判了儒学这个**对象**，我们仍然必须返回自身，反求诸己，进行自我批判，才能解决思想问题，从而解决生活问题。[43]这种自我批判在根本上不是知识论角度的理论批判，而是**生活批判**，也就是需要落实到生活的行动，起到改善生活的作用。这正是儒学所说的**反求诸己、克己复礼**。

---

[41] 例如，假定“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移”这种思想是优秀的，而“女子无才便是德”这种思想是恶劣的，那么我们择前者而从之，择后者而改之，不就得了吗？并且就事实看，我们已经择后者而改之了，男女已经都有同样的受教育权利了。如果自己不能改过，痛骂古人对问题的解决有什么帮助呢？

[42] 关于思想源（即通常所说的思想资源）如何以“询问－应答－行动”的生活结构发生作用，参见邓曦泽：《论“中国哲学”的意义困境》，载陈明、朱汉民主编：《原道》第十二辑，北京大学出版社 2005 年 12 月版；亦见邓曦泽：《生活意义的困境——论“中国哲学”何去何从》（标题系编辑所改），载《文化中国》2006 年第 2 期。

[43] 这就是孔子所说的“君子求诸己，小人求诸人”（《论语・卫灵公》）。

当反古者进行批判时，不管裁判优劣的标准是什么，反古者作为批判者肯定认为自己已经掌握了比被批判对象更优秀的东西。如果反古者直截了当地追问、反思、批判当下的生活和人们的思想，以优秀的东西来克服落后的东西，改过迁善，人们遭遇的思想问题和生活问题不就解决了吗？反古者为什么一定要去寻找一个儒学（理论）作为批判对象，把造成思想问题和生活问题的责任推卸给被对象化了的儒学呢？反古者为什么要让数百年甚至数千年前的古人及其思想为今天的过失承担责任呢？这难道不是**怨天尤人**，难道不是**归咎历史**、**逃避责任！？**[44]

一旦反求诸己，我们就可以在最根本的层面理解反古者的谬误和本文的作用。即使不考虑反古者把现实罪过归咎给了谁（X），也不考虑是否需要和在多大程度上恢复、重建历史文化，只要反古者把现实罪过归咎他者（X），这种归咎“逻辑”和行为本身就是错误。因此，即使不是出于对历史文化辩护的目的，而仅仅出于反求诸己、实事求是、直面问题、解决问题的目的，清理和批判反古者的怨天尤人、归咎他者的“逻辑”都是必要，也是有益。而且，这样考察“反古逻辑”可能更容易为争论各方建立有效的对话平台。一旦走出了怨天尤人而反求诸己，也就走出了反古，那么，如何调整对待历史－传统－文化的态度和方法，就成为下一个需要对话的问题了。

在反古思潮中，反古者认为儒学错误地影响了其它人，因此怀着“良好动机”，试图通过批判儒学来达到改善他人的目的，但这样做仍然没有根据。即使他人受了儒学的错误影响，根本的责任也在于他未能择善而从。批判者要改善他人，只有批判者自己进行了有效的自我批判，对他人的批判或者规劝才是有效。而批判者改善他人的办法通常就是指出他人的错误，劝他改过——这就是“循循然善诱人”。如果那人不改过，归根到底是他的责任，而不是儒学（或者

[44] 有些问题我们也许暂时无法解决，但如果怨天尤人，问题就永远不可能解决。批判“反古逻辑”的一个目的就是要转变面对问题的态度，从怨天尤人返回，反求诸己。

任何一种理论）的责任。所以，**不能把儒学当作牺牲品来代他人受罪**。

反古者还认为儒学被历代统治者**利用**，成为统治者的**帮凶**，从而阻碍了中国的改革和前进。读者，你如何体察反古者的这条理由究竟在说什么？答曰：这是反古者自暴其**愚蠢**、**粗暴**和**怯懦**，并且可笑的恰恰在证明儒学的**天然合法性**。让我们一起来解开其中的隐秘吧。这里的讨论前提仅仅是承认反古者攻击儒学的理由：**儒学被利用**。

利用总是谁利用谁。当说“利用”时，利用这一概念已经蕴含了主体和工具这一组概念。所以，由利用构成的主体和工具之间的关系是**主体利用工具**，而不是**工具利用主体**。谁是利用儒学的主体呢？统治者。如果说儒学成了工具，是统治者**使它成了**工具，而不是儒学**自行**成了工具。儒学**不能**自行害人，不能自行成为工具，就象刀不能自行杀人一样。统治者利用儒学害人即“以理杀人”，是**统治者利用儒学**，而不是**儒学利用统治者**。那么，是应该批判儒学呢？还是应该批判统治者？是应该批判杀人犯呢？还是应该批判刀？是应该批判主体呢还是应该批判工具？道理不是极为简单吗？[45]——反古者没有弄清楚“儒学被利用”的秘密，这暴露出反古者的**愚蠢**。愚蠢者无知且不自知其无知，故而无畏，反古者在没有弄清问题的真相的情况下，在虚假前提之上建构了一套“反古逻辑”，并据此虚假逻辑对历史、对传统、对儒学大加杀伐，蛮不讲理，完全是学术暴力、学术专制，乃至学术独裁，完全缺乏基本的学术规范和学术道德。因此，反古者没有弄清问题的真相，却立马暴露了自己的**真相**——**粗暴**。

至于帮凶，则是那些与统治者勾结，利用儒学帮助统治者维护其特殊利益

[45] 再一次强调的是：作为理论的儒学本身并不能使任何人犯错误或者做好事——理论不能自行说话。如果说儒学是一种理论武器（按照马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的话说就是“批判的武器”），那么有两点需要注意：其一，武器不能自行开火。其二，武器既可以成为统治者的武器，也可以成为人民的武器。所以，把矛头针对武器而不针对使用主体是完全没有道理的。

的儒生（学者）。在这个意义上，**任何**一种天理昭昭的理论都可能被利用，[46]并且因被利用，而产生压迫者及其帮凶。[47]与统治者勾结参与压迫的学者，其实不能说是帮凶，他们本身就已经是压迫者了。[48]所以，一定不应把现实政治或者社会生活的过错归咎于某种理论。[49]要追究责任，只能追究利用该理论的主

[46]《史记·儒林列传》中记载的辕固生与黄生在汉景帝面前就汤武是受命还是弑君的争论，可以看出同为学者，对同一事件可能产生完全相反的评价，而各自作出评价的旨归（“为什么”）和作出评价的方式（“如何”）都可能是完全不一样的。在学者对理论的不同解释中，关键不是理论在说什么，而是读者“为什么”和“如何”解释（理解、分析、裁判、选择）。因此，归咎理论完全没有发现问题的本质。

[47]《汉书·艺文志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。孔子曰：‘如有所誉，其有所试。’唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之业，已试之效者也。然惑者既失精微，而辟者又随时抑扬，违离道本，苟以哗众取宠。后进循之，是以《五经》乖析，儒学浸衰，此辟儒之患。”解读史班之论可以知道：第一，儒学之旨归，乃忧患和关怀天下。“助人君顺阴阳明教化”即助勖治国平天下，与司马谈《论六家要旨》所言“务为治者也”一致。第二，后学有所乖离儒学之大义，此惑者之失。第三，更严重的是有学者曲学阿世，随时抑扬，此辟儒之患。辟者与辟儒，就是帮凶。这已说明问题不是出在儒学本身，而是出在主体惑者和辟者（或辟儒）。既然有辟儒，也就有辟道、辟佛、辟基督、辟哲学等等。是故，何加罪于儒焉？

[48]注意不能一概而论。只有在乱德害生的情况下统治者才是压迫者，也只有助纣为虐时某些学者才是帮凶。

[49]按照反古者的帮凶逻辑，那么德国发动世界大战，以康德、黑格尔为代表的德国古典哲学以及尼采哲学就是工具，就是帮凶；在处死苏格拉底的审判中，民众以民主杀人，民主就是工具，就是帮凶；美国到处侵略、扩张，基督教就是工具，就是帮凶；美国以民主、人权为借口干涉他国内政乃至侵略他国，民主理论、人权理论就是工具，就是帮凶；在鸦片战争中，自由贸易理论就是英国入侵中国的工具，就是帮凶；在西方的扩张中，基督教和西方文化就是工具，就是帮凶！反古者为什么没有思考这些现象及其中隐藏的问题呢？

体。[50]

既然统治者是利用儒学的主体，因此要追究责任，只能追究统治者的责任。可是，反古者的粗暴在这时立马转换成了**怯懦**。他们不敢勇于批判统治者，却**勇敢地**把儒学当作靶子，把剧本从“**荆轲刺秦王**”篡改为“**荆轲刺孔子**”。这篡改不仅仅是一场**丑剧**，更是一场**悲剧**——儒学被反古者连根拔起，中国文化被反古者折腾得花果飘零。

事情还没有完，应该让人怀疑的是：统治者**为什么**要利用儒学？他们为什么不利用其它乱七八糟的理论？统治者之所以利用儒学恰恰说明他们认识到了儒学的**天然合法性**。**而儒学的天然合法性恰恰呈现在被解读、被利用，甚至被遮蔽之中——不管被何种主体如何解读和利用。**不管统治者内用黄老也好内用法家也罢，对于作为理论的儒学，只要统治者在内用的黄老或者法家等等的外面披上儒学这张“皮”也即“外示儒术”，这就一定是在**证明**而不是**否定**儒学的**天然合法性**。很显然，统治者在利用某种理论时，总是希望人民接受这种理论。统治者选择了儒学，既说明了统治者对儒学的公开接受，还同时说明了统治者作出了政治承诺——他们承诺正德利用厚生，履践儒学这种理论所呼唤的生活样态。而人民则只有接受儒学所呼唤的预期的生活样态，才可能接受儒学**这种理论**。因此，**儒学这种理论所呼唤的生活样态乃是人民之期待，因此儒学具有天然的合法性。这天然，正是人民的期待**。一旦双方都接受了儒学，儒学就成为统治者和人民的**思想共源**，并由之建构起统治者和人民之间的**对话平台**。因此，儒学的捍卫者完全没有必要去洗刷儒学被利用的**污名**，这“污名”恰恰证明了儒学具有其它理论无与伦比的合法性，从而为统治者和人民所共同

[50] 还需要补充一点材料。古人对此早就看得很清楚并作了明确表述。《论语集释》在《子罕》篇的“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”之下说：“……夫窃权之名以自利，其罪在于窃者，归罪先儒，非通论也。自曹丕而下，窃禅让之名而为篡逆者踵相接也，岂唐虞之禅亦皆非与？”参见《论语集释》第二册，第628页，中华书局1990年8月第1版。

接受。[51]谁会去利用那些浮浅的、不能为人民所接受的理论呢？至于统治者背离正德利用厚生之儒学，那是他们的错，何损于儒学？[52]

错误的并不一定就是无效，正确的也未必就是实际有效。至今为止的历史变迁和理论建构都没有给出正义必胜的必然性。尽管“反古逻辑”以及反古思潮如此荒谬，却严重损害了吾国的历史－传统－文化。“反古逻辑”是如此损害历史文化的——

基于“反古逻辑”，认为吾国文化是落后的；因为吾国文化是落后的，所以丧失文化自信；因为丧失文化自信，所以疑古反古，并形成反古思潮和反古运动。“反古逻辑”最重要的后果是瓦解了文化自信。要注意，“反古逻辑”是文化自信被瓦解的原因，而不是文化自信被瓦解是“反古逻辑”的原因，无论从逻辑推论还是从前面引述的梁漱溟、牟宗三等对“反古逻辑”的叙述都可以得到这一点。

由于丧失文化自信而导致的疑古反古，不仅导致中华文化花果飘零，使呈现在生活而以生活来持守的文化根脉日渐式微，并且破坏了中华民族的思想共源和公共交往平台，严重瓦解了中华民族的凝聚力，从而在一定程度上阻碍了

[51] 关于儒学被利用、儒学具有天然合法性、儒学作为中华民族的思想共源和公共交往平台、自我批判与生活批判等内容，我在另文中有更详细的讨论，参见邓曦泽：《正德利用厚生：从政治合法性到儒学公共性》（精简稿），载庞朴主编：《儒林》第二辑，山东大学出版社 2006 年 4 月第 1 版。

[52] 因此，一定不能按照很长一段时期以来的看法而把儒学理解为历朝历代的统治阶级的意识形态。如果一定要把儒学命名为意识形态，那么它也不仅仅是统治阶级的意识形态，同时也是被统治阶级的意识形态，它既可以被统治阶级利用而为之服务，也可以被被统治阶级利用而为之服务，因此儒学就是公共意识形态，也就是**思想共源**。是故，那种把儒学仅仅看作统治阶级的意识形态，视之为统治阶级的帮凶，从而批判、攻击、反对儒学的思想，不但在理论上是错误的，也是不符合历史事实的。

民族复兴。[53]中华民族要实现蕴涵文化复兴的民族复兴，则必须突破反古思潮和“反古逻辑”的陷阱，清除其流弊，为民族复兴尤其是文化复兴扫清观念路障和思维路障。在此，观念路障主要指具体的反古观点或者观念，思维路障则是指五四前后以来形成的以因果关系分析经济、政治和文化之间关系的思维方式。破除思维路障比破除观念路障更重要，而在破除思维路障中，破除因果关系的思维方式比破除把社会作经济、政治和文化三分的思维方式更重要。[54]

在目的上，反古者或许并无不良动机，但在对实现方式的理论论证上，“反古逻辑”是荒谬的；在落实于生活的具体实践中，反古者对待历史文化是粗暴的；尤其在业已造成的事实上，反古思潮对历史文化的破坏是极其严重的。反古－西化不但无助于文化复兴，反而与文化复兴南辕北辙。

反古者，挺起你的民族自信、文化自信！

反古者，醒来！

七、附论：经济决定论的“崇古逻辑”批判

受反古思潮的逼迫，文化本位派奋起而捍卫历史－传统－文化。文化本位派的范围很模糊，不仅包括犯有**经济决定论的“崇古逻辑”弊病**的现代新儒家，也包括那些努力坚持从吾国文化自身出发来理解、解释吾国历史文化文本和吾国吾民当下面对的问题的人士。不论从什么角度出发而得出结论或者立场，只要他在事实是不仅不反古，并且倾向于主张尽量利用本土（本有的）文化资源

[53] 但是，不能把反古思潮的流弊夸大，让它承担不应由它承担的责任，我认为反古思潮主要应该承担破坏历史－传统－文化的责任。清末民初以来的经济弊病、政治弊病和其它的文化弊病都不能归咎或不能直接归咎于反古思潮。

[54] 不论把社会二分或者三分，只要不在其中建立因果关系，就未必走向反古。而只要在其间建立因果关系，就一定走向反古。

解释吾国吾民本有的生活样态，[55]就可以称为文化本位派。本位派功勋卓著，如果没有他们的努力，历史文化的情况肯定会更糟。

有许多本位派人士并没有受经济决定论的“崇古逻辑”的驱动，他们认为历史文化自然就是好的，也就是能够作为他的思想源而解释他的生活，为他的生活提供理论根据、价值依托和意义支撑，所以，崇古、热爱历史文化。这种从历史文化自身出发而崇尚历史文化的思路（或者逻辑），不在讨论之列。这里只讨论发生在本位派的某些人士的思想中的经济决定论的“崇古逻辑”。现代新儒家是持有这种“崇古逻辑”的一部分。不管哪些人士犯了此弊，反正有一个与“反古逻辑”**看似对立实质完全一致**的“崇古逻辑”。

经济决定论的“崇古逻辑”努力证明历史文化有用，能够开出科学、民主等等现代性，牟宗三的“内圣开出新外王”就是一个典型的例子。这里也根本不必讨论牟宗三究竟采用了什么方法、如何证明和是否成功，我只针对他以及现代新儒家的这个关键：**他们同反古派一样，也是从物质实用的有用性来证明历史文化（甚至可以推广为文化）的有用性的；他们认为，只要在理论上证明了从历史文化中能够发展出科学与民主（科学是最终目标），那么，历史文化就是有用的；那么，历史文化就是合法的；[56]那么，我们就应该坚守历史文化本位**。

毫无疑问，现代新儒家等的“崇古逻辑”仍然陷入了**经济决定论**，其“逻辑”的前提也有三个，其中前两个跟“反古逻辑”完全相同——**前提 1：对社**

[55] 利用本土（本有的）文化资源解释吾国吾民本有的生活样态跟是否排外毫无关系。若在时间上划界，大体可以说，甲午战争或者鸦片战争以前的中国文化就可以称为本有文化即本文反复提及的历史文化。我根本不会主张用历史文化解释来自西方的文化—生活样态，而且我认为，西方的文化一旦被吸收就成为吾国的文化的组成部分，就象佛教一样。

[56] 有用性和合法性不是一回事，而是两个逻辑环节，是从有用性来裁判合法性，而不是从合法性裁判有用性。有用性是目标，合法性只是对某物（如历史文化）是否有助于实现目标的一种回溯的裁判。

会作经济、政治和文化的三分；前提 2：把三者看成因果关系。唯一不同于“反古逻辑”的是，现代新儒家等努力改变前提 3，即改变中国经济弱这一前提。但是，现代新儒家不能改变中国经济弱这一当下就在的事实，于是他们就**采用理论来填补事实的缺乏——通过理论证明的方式，证明历史文化能够改变“反古逻辑”的前提 3，即如果坚守历史文化本位，国家就会强大起来**。然而这种改变仅仅是**理论的虚拟**，完全无法应对“反古逻辑”的前提 3，因为后者是当下事实。

由于国势衰微的事实无法向经济决定论的“崇古逻辑”立论出发点（前提 3）提供支持，所以，尽管现代新儒家等竭尽全力为历史文化呼吁呐喊，但历史文化仍然日渐式微，不绝如缕。这种状况稍后有所改变。

到了 20 世纪中叶以后，尤其是 80 年代以后，经济决定论的“崇古逻辑”的前提 3 发生了改变，得到了当下的生活事实的支持——亚洲四小龙崛起，接着，中国大陆崛起。于是，“反古逻辑”的前提 3 迅速从“中国经济弱”变成了“中国经济逐渐强大”。按照前提 1 和前提 2 提供的逻辑，人们在追问这种事实变化的原因时，再次追寻到了文化。这次，历史文化交了好运，功劳赋予了它。有了前面的论证，这里就可以非常直截了当地看出，这只不过是“反古逻辑”的一个翻版，**“崇古逻辑”与“反古逻辑”只不过是一体之两面，都是经济决定论**。

在经济决定论的“崇古逻辑”的驱动下崇古（崇尚、标榜、推广历史文化），短期看，似乎对历史文化有益，可以让它迅速膨胀，但长期看，对历史文化害处甚大。谁能保证吾国的经济不可能在某些时候衰退？谁能保证今后吾国不会与外国发生冲突并保证在冲突中不可能遭遇暂时的失败？如果遇到这样不测的窘况，是否又要把罪责归咎儒学、归咎历史－传统－文化呢？是否又会因此而大兴反古思潮、反古运动呢？

所以，清理“反古逻辑”和“崇古逻辑”有助于**我们**破除经济决定论的**思维定势**，即破除五四前后以来形成的以因果关系分析经济、政治和文化之间的

P303

关系的思维定势，包括破除三分法的思维定势和在其间建立因果关系的思维定势，尤其是破除因果关系的思维定势。唯有破除了经济决定论的思维定势，**才可能**摆脱**功利文化观**，继而破除非常功利地看待文化的**流行的日常观念**，让文化摆脱随经济之跌宕而跌宕的颠簸命运。更重要的是，唯有破除了经济决定论的思维定势，**才可能**让文化真正独立而成为文化，文化才可能或者更有可能成为修身养性的**机缘**，人们才更可能**文－化**而**有**文化（即《周易》所言的“**人文化成**”）。

（作者系中国　武汉大学　哲学学院博士生）

参考文献

古籍：《论语》、《史记》、《汉书》、《孟子字义疏证》（清·戴震）。

海德格尔著：《存在与时间》，三联书店 1999 年 12 月第 2 版。

梁漱溟著：《东西文化及其哲学》，商务印书馆 1999 年 7 月第 2 版。

熊十力著：《读经示要》，见萧萐父主编、郭齐勇副主编：《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社 2001 年 8 月第 1 版。

牟宗三著：《关于文化与中国文化》，见《道德的理想主义》，台北：学生书局 1987 年修订第 3 版。

罗志田著：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店 2003 年 1 月第 1 版。

马克思著：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社 1995 年 6 月第 2 版。

陈志让著：《甲午战后产生的中国人反中国感》，见戚其章、王如绘主编：《甲午战争与近代中国和世界》，人民出版社 1995 年 1 月第 1 版。

罗森塔尔、尤金编：《简明哲学辞典》，三联书店 1978 年 2 月版。

罗志田著：《裂变中的传承——20 世纪前期的中国文化与学术》，中华书局 2003 年 5 月第 1 版。

邓曦泽著：《论德性与权力的断然分离》，载《中国哲学史》，2004 年第 2 期 。
邓曦泽著：《论“中国哲学”的意义困境》，载陈明、朱汉民主编：《原道》第十二辑，北京大学出版社，2005 年 12 月第 1 版；亦见《生活意义的困境——论“中国哲学”何去何从》，载《文化中国》，2006 年第 2 期 。
亚当·库柏、杰西卡·库柏主编：《社会科学百科全书》，上海译文出版社，1989 年 2 月第 1 版 。
马林诺夫斯基著：《文化论》，中国民间文艺出版社，1987 年 2 月第 1 版 。
梁启超著：《戊戌政变论》，中华书局，1954 年 12 月初版（系饮冰室合集本重印）。
R·沃斯诺尔等编：《文化分析》，上海人民出版社，1990 年 5 月第 1 版 。
维克多·埃尔著：《文化概念》，上海人民出版社，1988 年 3 月第 1 版 。
特瑞·伊格尔顿著：《文化概念》，南京大学出版社，2003 年 10 月第 1 版 。
覃光广等主编：《文化学辞典》，中央民族学院出版社，1988 年 8 月第 1 版 。
F·普洛格、D·G·贝茨著：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社，1988 年 10 月第 1 版 。
余英时著：《现代儒学的回顾与展望》，三联书店（北京），2004 年 12 月第 1 版 。
陈独秀著：《〈新青年〉罪案之答辩书》，见《陈独秀著作选》第一卷，上海人民出版社，1984 年 9 月第 1 版 。
邓曦泽著：《正德利用厚生：从政治合法性到儒学公共性》，载庞朴主编：《儒林》第二辑，山东大学出版社，2006 年 4 月第 1 版 。

A Critique of Anti-ancient Logic of the Anti-ancient Trend: Also the Pro-ancient Logic of the Economy Determinism

Deng Xize

In late 19th and early 20th century, China had been loser in a series of conflicts with western countries. When reflecting this history, some people attributed the defeat to cultural factors, thus started the anti-ancient trend. Anti-ancient arguments take distinction between economy, politics and culture and the cause-effect relationship between the three as the assumptive premise, and the decline of the nation as the factual premise, hence infer that culture is liable to the nation's weakness. However, as both of the premises are false, the whole logic is wrong. Besides, the pro-ancient logic, seemly opposite to anti-ancient logic, is in fact the same with the latter.

Key Words: Anti-ancient, Anti-ancient Trend, Anti-ancient Logic, Decline of the Nation, Chinese Culture

P306

20 世纪儒家政治思想研究

王曰美

中文提要：儒家政治思想是中国传统政治思想的主流，对于中国社会的政治、经济、文化等诸方面都产生了极大的影响。本文论述了 20 世纪百年儒家政治思想的研究历程，以期对未来的儒家政治思想研究提供一个较为系统的理论框架。

关键词：20 世纪，儒家，政治思想，研究，复兴

儒家是我国诸子百家中最主要的一家，是中国传统文化中影响最大的学派。汉武帝时期，儒家由先秦时期在野的诸子之一，独步登上了统治阶级意识形态的宝座，从此之后，儒家学说尤其是儒家政治思想对中国人的影响就几乎从未中断过，成为中国传统政治思想的主流，对于中国传统社会的政治、经济、文化等诸方面均有极大的影响。因此，站在 21 世纪的门槛上，回顾 20 世纪百年儒家政治思想的研究历程，具有历史与现实的双重意义。

从 1900 到 2000 年，一个世纪以来，中国学术界关于儒家政治思想方面的研究成果可谓林林总总，蔚为壮观。从大的方面分，可以新中国的成立为界，分为前后两个时期。余英时在《现代儒学论》中概括的就极为精当：

> 20 世纪中国以 1949 年为分水岭，1949 年以前，无论是反对或同情儒家的知识分子大部分曾是儒家文化的参与者，他们的生活经验中渗透了儒家价值；即使是激进的反传统者，他们并没有权力可以禁止不同的或相反的观点，故批判儒学或复兴儒学之争可以并存，甚至互相影响。而 1949 年以后，儒家的中心价值在中国人的生活方式中已退居边缘，知识分子无论对儒学抱着肯定或否定的态度，已失去作为参与者的机会了，儒学和制度之间的联系中断，成为陷于困境的“游魂”。

其中建国前以 1919 年五四运动为界可分为两个时期，建国后以 1976 年为界也分为两个时期。下面分别对其予以概述。

一、第一阶段（1900—1919 年）

在这一时期，对儒家政治思想的论述出现过两个高峰，一为戊戌变法派人物“以经论政”；一为资产阶级革命派以釜底抽薪的手法，借批判孔子，抽掉了

封建政治思想的理论基础 。

康有为是资产阶级维新派的代表人物，戊戌变法的领袖 。他最负盛名的三部著作《新学伪经考》、《孔子改制考》和《大同书》，无不具有丰富的政治内涵，无不对儒家政治思想作出了论述 。

在当时，要进行变法，就必须从思想上破除“祖宗之法不可变”的迷信，打击“恪守祖训”的封建政治势力，辩明变法的合理性，解放人的思想 。康有为在这种形势下采取了“以经论政”的手法，即利用儒家“今文经”的旧形式来发挥资产阶级变法维新的新内容 。他站在今文经学派的立场，在《新学伪经考》中指出 :《毛诗》、《古文尚书》、《逸 礼》、《左氏春秋》皆西汉末刘歆为了“佐莽篡汉”的政治需要而伪造出来的 。它根本不是孔子的真经，是为王莽新朝服务的“新学伪经”。故康有为宣称 :“阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千万衿缨之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法”① 。康有为否定 、打击的面很大，既包括东汉以来的儒学，也包括程朱理学，这就否定了儒家政治思想赖以生存的重要理论基础——古文经学，促使人们对封建正统的政治思想产生怀疑 。

康有为断言 ,后世儒学都不是孔学的本来面目 。那么 ,孔学面目到底怎样？他认为《春秋》一书的宗旨在改制，而《易》经的精神在“变易”，这两种精神高度概括，即是“与时进化”，这才是孔子学说的真精神 。康有为又通过《孔子改制考》一书全面重塑了孔子形象 。他认为六经实际上是孔子为了“改制”而假托古人的事迹 、言论来表述自己的政治理想的作品，其中充满了“改制”的“微言”。在康有为笔下，孔子不再是一位“述而不作，信而好古”，颇具保守色彩的圣人，而成了立志变革的“改制教主”。康有为还认为，孔子所以在六经中“托尧舜”，是为了“行民主太平”，这样孔子又成了民主政治家 。他还将“绌君威而申人权，夷贵族而尚平等”，以及议会民主制度说成是孔子之道的真义 。

① 《新学伪经考·序》。

P309

在一些场合，他干脆宣称孔子之道、之制的真精神，直接体现于西方资产阶级政治制度之中。他说："外国全用孔子制"。又说："泰西立国之本末，重学校、讲保民、养民、教民之道，议院以通下情，君不甚尊，民不甚贱，制器利用以前民，皆与吾经义合"。康有为所说的孔子的政治思想都是他赋予的，是"以己之意见治经"。

康有为"以经论政"，虽主观武断，但他关于儒家政治思想的论述实在有思想解放的意义。正如梁启超所说："南海之功安在？则亦解二千年来人心之缚，使之敢于怀疑，而导人以入思想之自由之途径而已"②。

总之，康有为对儒家政治思想的论述采取了"六经注我"的方法，带有极大的任意性，他并未能在儒家政治思想中找到使之实现中国近代化的依据。这样以来，他的论述就不可能是科学的，也就没什么学术的生命力。因此，康有为对儒家政治思想的论述，主要不在学术方面，而在政治宣传方面。

戊戌时期维新派对儒家政治思想的论述，粗而言之分为两个阶段。前一段以康有为为代表，欲以旧瓶装新酒的方法论述儒家政治思想，建立一种近代新儒学。后一段以梁启超、严复为代表，他们明显不同于康有为的神化孔子，而是开始对孔子和儒家政治思想作正面清理和公开批判。

梁启超对孔子及儒家政治思想的态度前后有明显变化。起初，他也曾追随康有为尊孔，仿效康有为搞"托故改制"，曾认为在原始儒学中"虽无议院之名，而有其实"③。梁启超以孟子的"民为贵"思想为中介，论证儒家的仁政、王政、不忍人之政，与"泰西诸国今日之政治制度近之"。东渡日本后，梁启超广泛接触西学，思想水平进一步提高，于是他对儒家政治思想的态度发生了变化，对孔子的政治活动和政治思想作了公开批判。他写道："以孔子之大圣，甫得政

②《论中国学术思想变迁之大势·近世之学术》第三节，载《饮冰室合集·文集》之一。
③《变法通议·古议院考》，载《饮冰室合集·文集》之一。

而戮少正卯。……其毋乃滥用强权，而为思想自由、言论自由之蟊贼耶”④？在梁启超的笔下，孔子成了限制人们思想自由的蟊贼。他还认为，儒家政治思想的最大弊端在于维护封建政治等级制度和君主专制。他说，“孔学则严等差，贵秩序，而措而施之者，归结于君权。……于帝王驭民，最为合适，故霸者窃取而利用之以宰制天下。”又说：“儒教之最大缺点者，在专为君说法，而不为民说法”⑤。

梁启超对儒家政治思想的论述，在维新派中最具学术性，并将维新派对儒家政治思想的论述推到了一个新阶段。他的《先秦政治思想史》于 1923 年出版，此书虽已超出我们规定的时代断限，但由于此书在学界影响巨大，我们在这里一并论述。

梁启超的《先秦政治思想史》将先秦政治思想分为四大潮流：儒家、道家、墨家、法家。他指出儒家始祖孔子为“礼治主义”，主张“化民成俗”，理想为“仁的社会”，手段为“修身”完善个人人格，以“人治”“齐天下”。孟子进而提倡道德至上论，实行仁政保民，反对功利主义；而荀子则注重社会生计问题，礼乐相辅。

在《先秦政治思想史》中，梁启超提出了一些十分重要的思想见解。例如他指出，先秦思想家的所谓“百家言”，“罔不归宿于政治”。而“中国学术，以研究人类现世生活之理法为中心，古今思想家皆集中精力与此方面的各种问题，以今语道之，即人生哲学及政治哲学所包含之诸问题也。盖无论何时代何宗派之著述，未尝不归结于此点”。他又一针见血地总结了中国学术以及先秦诸子的特点、缺点和优点。如梁启超深入地分析了儒家的礼治主义，指出：其实是由于“家族本位政治”，才造成儒家政治与伦理的紧密结合。

④《论中国学术思想变迁之大势·全盛时代》第四节，载《饮冰室合集·文集》之一。
⑤《论中国学术思想变迁之大势·儒学统一时代》第四节，载《饮冰室合集·文集》之一。

但《先秦政治思想史》在政治思想的论述方面也存在很多谬误，例如：认为中国自古以来就有社会主义；中国两千年前，即已倡导“除却元首外，一切人在法律之下皆应平等”。这依然是沿着他所批评的那种康有为的“取近世之新学理以缘附”古人的道路走，其结论必然错误。

在戊戌变法时期，从学理上批判儒家政治思想者，首推严复。他受中国传统文化影响不深，而于西方政治思想则有较深的修养。就此而言，严复优于其他维新思想家。在中国近代思想政治史上，严复首次把矛头直指“六经五子”（五子谓周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹）。他写到：“今日请明目张胆为诸公一言道破可乎？四千年文物，九万里中原，所以至于斯极者，其教化学术非也。不徒嬴政、李斯千秋祸首，若充类至义言之，则六经五子亦皆责有难辞。嬴、李以小人而陵轹苍生，六经五子以君子而束缚天下”在戊戌时期严复能将矛头直指六经五子，思想堪称激进。同时严复又对封建君主专制展开了猛烈批判，将矛头指向了儒学大师韩愈，用犀利的文笔写成《辟韩》一文。

陈寅恪有言：“退之者，唐代文化学术史上承先启后转旧为新关捩点之人物也。”韩愈不仅牌位进了文庙，而其思想对宋明理学也有重大影响。基于后者，陈寅恪才有如上评述。在儒家中，韩愈是明目张胆的为封建专制主义辩护的代表人物，他主张“民不出粟米麻丝，作器皿，通财货以事其上，则诛”。维新派对儒家政治思想的批判都采取迂回的手法，基本上在尊儒的旗帜下进行。而严复则以西方资产阶级的“契约论”为武器，用资产阶级的观点解释了君、臣、民的关系以及君主和国家的产生。他尖锐驳斥了韩愈关于“古之时人之害多矣，有圣人者立，然后教以相生相养之道，为之君，为之师”的谬论，认为君主乃是远古人民为了共同利益的需要而推举出来的。因为“君主不能独治也，于是为之臣，使之行其令，事其事”。这样便产生了君主和国家。由此，严复得出结论：第一，君、臣、刑、兵都是因人民的需要而产生，并不是天生，“君臣之伦，盖出于不得已也”。第二，“斯民也，固斯天下之真主也”。这一观念在中国政治思想史上由严复首次提出。他认为“民贵君轻”乃是“古今之通义”。第三，君

和臣的任务是为人民“锄强梗”，“防患害”，“君不能为民锄其强梗，防其患害则废。臣不能行其锄强梗，防患害之令则诛”。严复的论述虽然是唯心史观，他却将儒家政治思想中君、臣、民的关系完全颠倒过来，沉重打击了君主专制制度，有巨大的启蒙意义。因此《辟韩》一文受到维新派的热烈赞扬，而封建保守势力却视之为洪水猛兽，张之洞特命人作《辟韩驳议》进行反扑。

戊戌时期发动的思想文化运动，是中国思想史上划时代的重大转折，是思想启蒙运动。在这个运动中思想批判的矛头直指儒家思想，故而出现了一次论述、批判儒家政治思想的高潮。但这次批判多采取“以经论政”的方法，在“尊孔”的旗帜下，以偷梁换柱的手段否定孔孟之道的某些根本性的东西，使之变形、变质。直到 20 世纪初，资产阶级革命派登上了历史舞台，近代的批孔斗争才以公开的形式出现。其中批孔影响最大的当推章太炎。章太炎以“有学问的革命家”出现于资产阶级革命派中，他写的《订孔》、《诸子学略说》堪称当时剥去孔子神圣外衣，深刻批判孔子思想的最犀利的文字。

章太炎在《诸子学略说》中，按照刘歆《七略》把西汉中期以前的学术派别分为九流十家，并逐一考察了各派的起源、发展和流变。他指出：“所谓诸子学者，非专限于周、秦，后代诸子亦得列入，而必以周、秦为主。”又说：“惟周、秦诸子，推迹古初，承受师法，各为独立，无援引攀附之事。”章太炎不仅全面扭转了两千年来传统经学家所设定的孔子神圣形象，而且淋漓尽致的发挥了“尊子贬孔”的观点，将孔子从神圣的殿堂中拉来与诸子同列。章太炎严厉批判汉武帝“独尊儒术”，认为“汉武以后，定一尊于孔子。虽欲放言高论，犹必以无碍孔氏为宗。强相援引，妄为皮傅，愈调和者愈失其本真，愈附会者愈违其解故。”他尖锐地指出后代儒者必将自己的学说推源于孔子，其实这都是“强相援引，妄为皮傅”。章太炎“援引诸子以夺孔孟之正位”的批判，无疑是掘了中国封建政治思想的祖坟。

章太炎还从道德上批判孔子，他曾一再指出：“孔教最大的污点，是使人不脱富贵利禄的思想。”“孔子最是胆小，虽要与贵族竞争，却不敢去联合平民，

P313

推翻贵族政体”。⑥他又指责孔子的中庸，认为“所谓中庸者，是国愿也，有甚于乡愿者也。”他断言：“用儒家之道德，故艰苦卓厉者绝无，而冒没奔竞者皆是”。章太炎对孔子道德的批判是与革命活动和政治思想联系在一起。他认为：“今日我们想要实行革命，提倡民权，若夹杂一点富贵利禄的心，就象微虫霉菌，可以残害全身，所以孔教是断不可用的”。⑦在章太炎看来资产阶级无论是进行革命，或者实行民权，断不可用儒家政治思想。

总之，20 世纪初，一些革命党人对孔子儒学的批判，标志着资产阶级清算封建思想文化的深入，标志着中国思想界的新觉醒。它是“五四”时期大规模批孔的先声，在中国思想史上具有重要意义。

这一时期，以陈独秀，李大钊等人为代表的激进民主派对孔子和儒家思想也展开了猛烈地批判，我们将在下一阶段合并叙述。

二、第二阶段（1919—1949 年）

在这一时期，虽有以梁漱溟为代表的现代新儒家的尊孔崇经，但批孔批儒却成为这一时期主要之社会政治思想。

民国四五年之交，整个中国陷在革命顿挫，内部危机四伏，外患侵入不已的苦闷之中，作为全国政治文化中心的北京城却浸没在一片尊孔复古的逆流之中。手中握有实权的袁世凯，是当时全国性尊孔复古逆流的策动者。为复辟帝制，他推翻了南京临时政府所作的废止尊孔读经、祀孔祭天的决定，支持形形色色尊孔组织的成立，多次发布尊孔通令。尽管袁世凯做洪宪皇帝的美梦只有几十天，张勋与康有为还政于清室的复辟时间更为短促，但帝制复辟的事实，

⑥《东京留学生欢迎会演说词》，载《章太炎政论选集》，中华书局 1977 年版，第 272 页；第 273 页。

⑦同上。

说明君主专制的影响仍然浸透于中国社会的机体之中。这使得一批年轻的激进民主主义者感到，民主共和国制度未能在中国真正确立，其根本原因在于没有触动以孔教为核心的旧思想、旧道德、旧文化。基于这种需要，他们进行了一场精神解放运动，对孔子、儒学做出有力的批判，提出了“打倒孔家店”的口号，形成了“五四”时期轰轰烈烈的批判儒家政治思想的时代潮流。在这种潮流的冲击下，儒家传统对中国知识分子的吸引力丧失殆尽。1949 年中国共产党夺取政权被美国学者列文森（Joseph R. Levenson）视为儒家传统业已死亡的证明。然而，就在中国知识分子的全盘性反传统思想达到顶点之际，另一股为儒家传统辩护的文化保守主义思潮也开始形成。这股思潮以梁漱溟开其端，至抗战时期已成为一股不可忽视的力量。他推崇孔子思想，维护世代相传之礼教、伦理、反对西洋工业资本之思想、政治，同时也反对社会主义的社会文化、政治，要实行“村治”，提倡中国民族自救运动。这股乡村建设派政治思潮在学术思想方面，足以与当时鼓吹英、美议会民主的中国自由主义和以俄国革命为师的中国马克思主义鼎足而立，但对现实政治却没有多大影响，故这一时期以批孔批儒为主要之社会政治思想。

五四时期，对于孔子的攻击最激烈、最有力者首推陈独秀、吴虞两位先生。胡适在《吴虞文录·序》中写到：

> “吴先生和我的朋友陈独秀是近年来攻击孔教最有力的两位健将。他们两人，一个在上海，一个在成都，相隔那么远，但精神上很有相同之点。……独秀攻击孔丘的许多文章专注重‘孔子之道不合现代生活’的一个主要观念，……吴先生非孔的文章，也是‘孔子之道不合现代生活的’一个观念。……他的非孔文章大体都注重那些根据孔道的种种礼教、法律、

制度、风俗。”⑧

陈独秀是新文化运动的领袖，其思想敏锐，魄力坚强。他鉴于辛亥革命由于缺乏思想文化上的革命而告失败，于是首揭民主和科学两面大旗，向封建主义思想堡垒发动了猛烈进攻，指出中国急需“改弦更张”，“以科学与人权并重”。号召青年大胆解放思想，用理性和科学衡量一切，用“自由的、自治的国民政治”取代几千年来的“官僚的专制的个人的政治”；扫荡陈腐朽败的旧道德、旧观念，打倒骗人的偶像，树立自由平等、个性解放的新的伦理准则。针对尊孔复辟逆流，他号召对孔孟应予“毁庙罢祀”，实行决裂。其攻击孔子学说文章主要有《宪法与孔教》、《孔子之道与现代生活》、《偶像破坏论》等。

吴虞是中国近代著名学者，“五四”时期批评儒家最激进的人物。1921 年 6 月，胡适在《晨报》上发表《吴虞文录·序》，内称吴虞为扫除“孔渣孔滓”的中国思想界的一个“清道夫”，是四川省隻手打孔家店的老英雄。吴虞确实是位攻打孔孟儒家伦理道德的勇将和先锋，新文化运动初期就积极地投入到了反孔斗争之中，在《新青年》上陆续发表了《致陈独秀》、《家族制度为专制主义之根据论》、《儒家主张阶级制度之害》、《吃人与礼教》等文章，痛斥尊孔派利用儒学“笼罩天下后世，阻碍文化之发展，以扬专制之余焰”，指出反孔的实质是反对复辟、倒退，争取民主、进步；痛斥孔丘是遗祸万年的“盗丘”，流毒遍天下的“国愿”，指出孔孟之道的危害“诚不减于洪水猛兽”。在鲁迅的《狂人日记》的启发下，吴虞进一步引证史实，论证了封建专制制度下“吃人”与“礼教”“并行不悖”，对封建礼教灭绝人性的凶残及其伪善进行了批判，号召人们粉碎孔孟之道的精神枷锁，挣脱“吃人的人设的圈套”，起来革儒教的命，做中国的马丁·路德。指出：“儒教不革命，儒学不转轮”，国家就没有革新的希望，警告那些尊孔复辟之徒，如果“甘为孔氏一家之孝子贤孙，挟其游豫怒特蠢悍

⑧《民国丛书》第二编·96•，上海书店出版社 1990 年版，第 3-4 页；第 6 页。

P316

之气”，同时代潮流相对抗，将如不自量力的“蚍蜉蚁子”，必归失败 。

除陈独秀 、吴虞外，胡适 、李大钊 、鲁迅等人也纷纷著书撰文对孔子思想学说公然施以批评 、攻击 。其中胡适的《吴虞文录 · 序》; 李大钊的《由经济上解释中国近代思想变迁之原因》、《孔子与宪法》、《自然伦理观与孔子》; 鲁迅的《狂人日记》等都在思想界引起了极大轰动，成为人们争相传看的佳作 。

五四运动后，新文化运动阵营发生了分化，陈独秀 、李大钊成为早期的马克思主义者，胡适则成为自由主义西化派的核心人物 。

在中国近现代史上，较早提出西化要求的是湖南维新志士樊锥和易鼐 。到 20 世纪 30 年代，在关于中国文化出路的讨论中，胡适 、陈序经 、蒋廷黻 、罗家伦等人又提出了全盘西化的主张 。其中陈序经是全盘西化派的一个最彻底的代表 。他的全盘西化政治思想集中体现在他的《东西文化观》、《中国文化的出路》、《关于中国文化之出路答张磬先生》、《关于全盘西化答吴景超先生》、《对于一般怀疑全盘西化者的一个浅说》、《再谈“全盘西化”》、《全盘西化的辩护》、《一年来国人对于西化态度的变化》等论著中 。他主要从西方近代资本主义物质 、精神文明与中国传统文化的实际对比中得出结论：既然西方近代文化比中国传统文化更先进，更能适应现今时代与环境的需要，那么，不管双方各有什么样的优缺点，我们只能全盘放弃中国传统文化，同时必须全盘接受西方近代文化 。他毫不留情地攻击了中国传统文化落后的一面，指出全盘西化乃中国政治上的唯一出路 。尽管他对中国传统文化的攻击有些过激之处，但其主导倾向是继承“五四”新文化运动的精神，反对当时开倒车的复古主义思潮 。企图通过东西文化的研究，为中国的救亡图存找到一条出路 。而胡适 、蒋廷黻 、罗家伦等人的政治立场和观点是与之不同，尽管他们通过书立说或者发表时论，都不同程度的宣扬全盘西化，但在政治思想上除了反对封建主义的“光荣”之处，其他则基本上无可取之处 。

胡适是全盘西化论的核心人物 。其政治思想的基础是资产阶级的实用主义哲学，实用主义思想是胡适思想的灵魂 。他在《胡适留学日记》1936 年版的序

言中承认：“实用主义成了我生活和思想的一个向导，成了我自己的哲学基础。”但胡适自由主义的思想并没有超出西方自由主义的范围。然而自由主义西化派和马克思主义派在政治思想上却有一大共性，即他们不约而同的提倡科学与民主，对传统儒学都作了猛烈批判。胡适对儒家的态度是分阶段的。在五四时期，胡适对反孔派给以声援，盛赞“四川省隻手打孔家店”的吴虞是“中国思想界的一个清道夫”。他自己更将批判矛头指向儒家政治思想，大声疾呼“何以那种种吃人的礼教制度都不挂别的招牌，偏爱挂孔老先生的招牌呢？正因为二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌——无论是老店，还是冒牌——不能不拿下来，槌碎，烧去”⑨！20 世纪 30 年代以后，胡适对儒家的态度已由先前严厉的批评转变为较为客观的评价，其转变的代表作为长文《说儒》。他在文中指出：孔子创立儒家，提出了人文主义的观念，通过“仁政以影响社会”，“用吾从周的博大精神，担当起仁以为己任的绝大使命”，“就是把整个人类看作自己的责任。”故胡适认为孔子是一位“伟大的历史趋势的代表者”。因此胡适在最后岁月回忆往事时说：“我不能说我自己在本质上是反儒的”⑩。胡适之后，他的学生傅斯年在 1940 年发表的《性命古训辨证》中也指出：孔子“是春秋晚期开明进步者之最大代表”。他在《论孔子学说所以适应于秦汉以来的社会的缘故》一文中，则从“孔子的国际政治思想是霸道，国内政治思想是‘强公室杜私门’主义，甚合孔子时代”几个方面回答了“孔子及其学说为何支配中国社会这样长久”这一当时社会最关注的问题。

“五四”批孔风暴之后，中国学界坚持唯真唯实的一批学者开始认真思考关于孔子评价和中国传统文化的批判与继承问题。他们对孔子、对儒家政治思想开始重新研究。除上面已经提到的胡适、傅斯年外，一批马克思主义史学家在这一时期对儒家政治思想也有全面精当的论述，郭沫若的《孔墨批判》就是

⑨ 同上。

⑩ 唐德刚，《胡适口述自转》，华文出版社 1992 年版，第 283 页。

代表。郭沫若说："孔子的基本立场既是顺应着当时的社会变革的潮流的，……大体上他是站在代表人民利益方面的。"继起的吕振羽的《中国政治思想史》和侯外庐的《中国思想通史》都运用唯物史观对儒家政治思想作了深入研究。而对儒家肯定最多的是范文澜，他在《中国通史》中指出："古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性（反对残暴政治）的言论和事迹，很大一部分是与儒家学说有关的。"就连被多数马克思主义史学家基本否定的宋明理学，他也给予充分肯定。同时，现代新儒家的开山祖师——梁漱溟在五四时期也逆"潮流"而行，再次重倡尊孔读经，兜售其乡村建设理论和政治措施，反对新文化运动，但他却回天无力，再也无法重新树立儒学的独尊地位。

1922 年，梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书出版。从这本书中，我们可以看出，梁漱溟对于东西文化的态度，就是反对西洋文化，拥护中国文化。他认为世界文化有三个方面：

一、西洋文化是向前要求，

二、印度文化是向后要求，

三、中国文化调和其中。

他对于这三方面的态度是：

第一、要排斥印度的态度，丝毫不能容；

第二、对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度改一改；

第三、批评的把中国原来态度重新拿出来。⑪

1929—1931 年，梁漱溟又完成了《中国民族自救运动之最后觉悟》一书，书中对于西洋文化之反对，对西方政治之鄙视；对于社会主义政治之反对；对于中国文化之拥护，对孔子之尊崇，表现得更为淋漓尽致。他在书中说"我们今后的新趋向"是：

一、我们政治上的第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路；

⑪《梁漱溟全集》第一卷，山东人民出版社 2005 年版，第 528 页。

P319

二、我们政治上的第二个不通的路——俄国共产党发明的路；

三、我们经济上的第一个不通的路——欧洲近代资本主义的路；

四、我们经济上的第二个不通的路——俄国共产党要走的路。⑫

1937 年，梁漱溟的《乡村建设理论》（又名《中国民族之前途》）出版，此书与《中国民族自救运动之最后觉悟》共同构筑成了其乡村建设论的主要观点，即要进行民族自救不能学习西方，而须复兴传统儒学，从“老根里发出新芽”。因此他积极投身“乡村建设”，兴办学校，教化礼俗，复兴农村，以实验自己的理论，但梁漱溟搞的“乡村建设”运动，遭到了农民的坚决反对，以致“号称乡村运动而乡村不动”，最终以失败而告终。

“五四”后的保守主义思潮并不只有以梁漱溟为代表的现代新儒家。旅欧归来发表《欧游心影录》、鼓吹东方文化救世思想的梁启超；积极参加东西文化论战、主张折衷调和论的《东方杂志》主编杜亚泉及钱智修等；有提倡新旧文化调和，反对道德革命的《甲寅杂志》主编章士钊；有以“昌明国粹、融化新知”为宗旨的“学衡派”人士吴宓、梅光迪等，都在当时的文化反省中力图用西方的学理来维护中国传统的价值，互相唱和，同声相应，但又属于不同的系统。但上述的文化保守主义者除了现代新儒家之外，主要从事于纯文化（如杜亚泉、钱智修、章士钊）、或纯文学（如吴宓、梅光迪等）、或纯史学（如梁启超）的研究，缺乏对现实、政治的兴趣，也没有形成系统的理论体系。唯有现代新儒家能够保持一贯宗旨，传承不绝，始终和马克思主义、自由主义西化派在政治思想领域形成鼎足之势。

与梁漱溟同为现代新儒家第一代大师的还有冯友兰、熊十力、贺麟、张君劢和钱穆。在现代新儒家中，冯友兰比梁漱溟更加自觉、更加明确地以儒学的继承者自命，他在《新原人》序中引用张载的几句话，自述其思想旨趣：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”他心目中的“往圣”、

⑫《梁漱溟全集》第五卷，山东人民出版社 2005 年版，第 111 页。

P320

“绝学”就是以程朱理学为代表的儒家正统哲学 。1931 年 ,冯友兰的两卷本《中国哲学史》出版，由于冯友兰已受到唯物史观影响，所以对儒家政治思想的评价更显公允 。1939 年以后，他又先后出版了《新理学》、《新世论》、《新原人》《新世训》、《新原道》、《新知言》六部著作，称为“贞元六书”，集中体现了他致力于弘扬儒学优秀传统，极力推崇儒学“极高明而道中庸”之天地境界的政治思想，强调人生的终极追求是人与自然地和谐发展 。熊十力的政治思想集中体现在他的力作《新唯识论》、《原儒》等书中，他主张复兴民族文化，“掘发其固有宝藏，涵养其自尊自信之毅力”，强调由“内圣”开出“外王”。而贺麟则对传统儒学注重道德的精神作了进一步的引申，强调道德决定经济，决定社会发展，认为三纲五伦是“维系中华民族的群体的纲纪”，不仅没有过时，而且应在现代社会进行重建与发扬 。张君劢一生徘徊于学术与政治之间，是中国国家社会党的缔造者和领袖 。他一生倾心于比较宪法学的研究，是国民党政府宪法（台湾现行宪法）的起草者 。他一生追求多党的民主政治，反对马克思列宁主义及马克思主义的社会主义，主张国家社会主义，极力倡导儒家思想在现代社会的复兴 。其政治思想集中体现在《社会主义运动概观》、《中国专制君主政制之评议》、《明日之中国文化》、《国宪议》、《立国之道》、《民族复兴之学术基础》、《中华民族的复兴与之精神基础》等论著当中 。钱穆是我国现代著名的史学家和教育家 。其政治思想集中体现在他的《国史大纲》、《中国文化史导论》、《中国历代政治得失》、《中国传统政治与儒家思想》等著述中 。他一贯反对“全盘西化”,始终以维护中国传统文化为己任 ,他强调中国人要首先了解中国传统文化，要在继承传统的基础上再适当吸收西方文化之长，以期重振中国文化 。他尤其不能接受用“专制黑暗”四个字来全盘否定中国自秦汉以来的封建政治，他在《中国传统政治与儒家思想》中明确提出了“中国传统政治非专制论”的主张，认为儒家政治思想提倡臣权，轻视君权，所以使得中国贤人士大夫都心怀社稷，以天下为己任，从而使中国文明昌盛几千年而不衰 。

关于“中国历史上是否有专制政治”的争论，是钱穆与现代新儒家其他主

P321

要代表人物张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观之间最严重的分歧。此文发表后，张君劢为反驳此文之观点，竟然撰成一巨著《中国专制君主政制之评议》。徐复观也于 1978 年 12 月 16 日至 20 日的《华侨日报》上，发表《良知的迷惘——钱穆先生的史学》一文，驳斥钱穆此论。1958 年，张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观四人共同在《民主评论》及《再生》两杂志发表《为中国文化敬告世界人士宣言》一文，钱穆不肯在这篇《宣言》上签名就可以理解了。余英时甚至据此反对将钱穆归于“新儒学”之列。⑬笔者认为，尽管钱先生与唐、牟、徐、张四人在学术观点及政治思想上有所分歧，但就大方向而言，他们之间有更明显的相同之处，即：他们均坚持以儒家思想为本位，吸纳西方文化，以促成中国之现代化。所以钱穆先生应归入“现代新儒家”之列。

与他们相比，孙中山对于传统文化的态度却很是暧昧，他既贬抑新文化人的反传统主义倾向，又热情赞赏和支持五四新文化运动。他的“三民主义”（包括旧三民主义和新三民主义）政治思想的形成既有对西方民主思想之吸收，也有自己之独创，更有对儒家政治思想之继承，如孙中山对中国传统儒学中的民本思想和重民思想赋予了同近代“民权”相通的涵义，纳入自己的民权主义思想中，用以增加自己理论上的民族主义色彩。再如对于儒家政治思想中的忠孝、仁爱、信义、和平等概念，孙中山在批判的基础上进行了吸收和继承，赋予了它们以新的时代内容和政治思想内涵。以今驭古，古为今用。

戴季陶却对孙中山的政治思想进行了大肆的歪曲和篡改。戴季陶是国民党右派理论家。1925 年，孙中山逝世后，他以孙中山的继承人自居，连续写成《孙文主义之哲学基础》、《国民革命与中国国民党》等文，从根本上歪曲了孙中山的新三民主义，把孙中山的思想说成是“继承尧舜以至孔孟而中绝的仁义道德的思想”，这样，就把革命的新三民主义曲解成孔孟的仁义道德。他还大力宣扬阶级调和论，认为三民主义是建筑在仁爱基础上，因此，他反对共产主义、反

⑬ 余英时《现代危机与思想人物》，三联书店 2005 年版，第 514 页。

对阶级斗争。这一点与以邹鲁、林森为首的西山会议派不谋而合，他们也是打着仁爱的幌子，反对共产党，反对阶级斗争。他们相互勾结，完全背叛了孙中山的“联俄、联共、扶助农工”的三大政策和新三民主义。

这一时期关于儒家政治思想研究的论著颇丰，除上面已经介绍过的外，具有代表性的还有蒙文通的《儒学五论》，主要叙述儒家政治思想发展之历程，指出“儒家之政治思想取之于法墨”。另外梅思平《 春秋时代的政治和孔子的政治思想》、杨筠如《荀子研究》、（日）五来欣造《儒教政治哲学》、萧公权《中国政治思想史》、蒋廷黻《中国近代史》、陶希圣《中国政治思想史》、杨熙时《中国政治制度史》、曾资生《中国政治制度史》、杨幼炯《中国政治思想史》、周谷城《中国政治史》、郭湛波《近五十年中国思想史》、张荫麟《中国史纲》等都有儒家政治思想或孔、孟、荀等儒学大师政治思想研究的专章专论。因这些著述皆为名家名作，多有“最精辟之论述”，是研究儒家政治思想必读之佳作。而王亚南的《中国官僚政治研究》，又对中国自秦汉至民国的官僚政治与儒家政治思想之联系做了较为深入的研究，认为儒家的“天道观念、大一统观念、纲常教义”对于维护中国封建社会之官僚统治，“始终起着基本的治化酵母的作用”，颇多卓越创见。王国维《殷周制度论》、《三代体制小记》则对儒家政治思想的渊源与流变做了新的、开拓性的研究。他认为西周创始的宗法制度是儒家宗法思想的源头，且对维护中国古代政治和社会的稳定起了很大作用。陈寅恪《唐代政治史述论稿》、《隋唐制度渊源略论稿》、《金明馆丛稿初编》、《金明馆丛稿二编》等书，则考证了隋唐政治制度的渊源。他认为中国政治制度皆渊源于儒家政治思想，指出我国以儒家政治思想为指导的政治制度富有极强的生命力；而在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》一文中，陈寅恪进一步指出儒家政治思想“在制度法律公私生活方面”对华夏民族“影响最深、最巨”。费孝通《乡土中国》、《皇权与绅权》则考证了皇权与儒家政治思想之联系，指出：“儒家最后能超过其它百家而成为皇权时代最有力的思想体系，是因为它所表达出来的观点，是最适合于皇权时代政治结构中所需的意识形态”。柳诒徵《中国文化史》

P323

则考证了儒家政治思想与中国文化的关系。杨向奎在《中国古代社会与古代思想研究》中，对“礼乐文明与宗法社会”以及“大一统”等问题有专题研究。

三、第三阶段（1949—1976 年）

这一时期，中国大陆以马克思主义为指导思想，对中国传统文化，尤其是儒家之政治伦理思想偏重于批判，并且随着思想文化领域里“左”倾思潮的日趋严重，最终导致“文化大革命”、“破四旧”、全民批孔、全盘否定以孔子为代表的儒家政治思想。

1949 年，新中国成立后，我国大陆对于儒学和传统文化的态度发生了较大变化和转折，随着学习和宣传马克思主义运动的广泛深入和开展，从根本上否定了儒家政治伦理的统治思想地位，代之以马克思主义学说，这是历史的必然进步，也是中国走向现代化道路上的新的历史转折。而儒学，这时已成为学术界中诸多学派中之一派，学界同仁在批判继承方针指引下，对其作为一种历史文化遗产进行研究，还其自身的历史真面目，吸其精华，弃其糟粕，古为今用，为建设具有中国特色的社会主义新文化添砖加瓦。

毛泽东在对五四新文化运动的反思过程中，就提出了对传统文化的批判继承方针。毛泽东首先肯定了五四新文化的伟大功绩，同时也指出“那时的许多领导人物，还没有马克思主义的批判精神，他们使用的方法，一般地还是资产阶级的方法，即形式主义的方法。”“对于历史，对于外国事物，没有历史唯物主义的批判精神，所谓坏就是绝对的坏，一切皆坏；所谓好就是绝对的好，一切皆好”⑭。并在《新民主主义论》一文中，提出了“剔除其封建的糟粕，吸取其民主性的精华”的正确方针。1956 年，毛泽东提出“双百方针”，中共八大决议也提出：“对于我国过去和外国一切有益的文化知识，必须加以继承和吸

⑭《反对党八股》，载《毛泽东选集》第三卷，第 831—832 页。

收，并且必须利用现代的科学文化来整理我国的优秀的文化遗产，努力创造社会主义的民族的新文化。”理论工作者深受“八大”精神鼓舞，开始用批判继承的理论和阶级分析的方法著书立说，学术界一时涌现出大批好文章和书籍，真是“百花齐放，百家争鸣”。其中关于儒家政治思想方面颇具影响的有：冯友兰《中国哲学遗产的继承问题》、《论孔子关于“仁”的思想》，蔡尚思《孔子思想体系》、《论章炳麟思想的阶级性》、《康有为黄金时代的思想体系和评价》，车载《论孔子的“为政以德”》，刘炳福《司马迁的政治思想》，赵金钰《论章炳麟的政治思想》，李星《关于司马迁的政治思想——与刘炳福同志商榷》等。

综观上述文章可以看出，它们都有一个共性：文章的作者都用实事求是的态度和历史唯物主义的阶级分析方法来评判儒家代表人物的政治思想，避免了五四时期对儒家政治伦理思想“一棍子打死”的简单化批判和否定。如冯友兰在《论孔子关于“仁”的思想》一文中指出：

> “孔子的政治思想是改良主义的，是从奴隶主贵族转化来的地主阶级思想上的代表。……专从‘克己’这一方面看，孔子所讲的‘忠恕之道’，在人与人的关系上，是一个很大的进步。”

又说：

> “这些思想（指‘克己复礼’）不管它的欺骗性大小，在当时说，总是比较新的进步思想，当然，他们的世界观都没有超过剥削阶级的局限，这是他们所不能超过的，……但是，在人类意识发展史上看，孔子自觉地提出世界观问题，这是有很重要意义的。这是人类自觉的一种表现。”

又如蔡尚思在《孔子思想体系》一书中认为：近代学者都有程度不同的唯

P325

心史观，不能正确评价孔子的政治思想，但即使在熟悉历史唯物论的学者中间，由于种种原因，对同一历史问题也会出现分歧的看法。所以他认为：孔子的政治思想总的说来是落后的、保守的，但也“不乏可取之处”。车载在《论孔子的“为政以德”》一文中也运用对立统一的方法，从“谈德”、“谈政”、“谈礼与刑”和“谈惠”四个方面，把孔子的政治思想概括为“为政以德”，并指出，“为政以德”在某种情况下具有的积极意义和阶级局限性。另外，一些学者在双百方针的指引下，对某一儒家代表人物的政治思想展开了讨论。最好的例子是冯友兰与赵光贤关于孔子是代表没落的奴隶主阶级，还是代表新兴地主阶级的讨论，双方力求以马克思主义毛泽东思想为指导，进行心平气和的说理式讨论，推动了对孔子政治思想研究的深入发展。

本来在这样的大好形势下，可以在批判继承方针的指导下，通过百家争鸣和正常的学术讨论，使儒学和中国传统文化的研究沿着健康的轨道发展。但是由于国际国内、客观主观等等方面的原因，尤其是思想文化领域里“左”倾思潮的日趋严重（冯友兰在 1957 年针对“左”的否定一切倾向而提出的“抽象继承法”一再遭到批判就是最好的例证），学术研究很快地变成了批判压倒继承，并且几乎是政治批判代替了学术批判，以至于最终发展到“文化大革命”，全面地否定了孔子和儒学。“文化大革命”期间，对于以孔子为代表的儒学，进行了反复的政治性批判，被全面否定，不少做法与秦朝的焚书坑儒有某种相似之处。“文革”期间，大陆的群众性批孔批儒运动出现后，只有梁漱溟、熊十力、陈寅恪等少数儒家或有儒家精神的学者能在内心世界中恪守信念外，绝大多数有“儒家情结”的学者都成了迎合潮流的“革命者”，甚至冯友兰也演出了迎合当局的批孔闹剧。据统计，从 1973 年下半年至 1974 年底，全国 96 家报刊发表批孔文章 3000 余篇，50 多家出版社出版了批孔批儒书籍 40 多种，当然这些文章书籍多属“疯狂年代”里结的“恶果”，自然没有什么研究价值。但值得一提的是，梁漱溟于 1974 年发表的《今天我们应当如何评价孔子》一文。认为：孔子乃中国五千年文化史上承前启后的关键性人物，其功过是非应视中国文化在世

P326

界史上表现出的成败而定，驳斥了当时流行的“孔子护卫奴隶制之说”。在那个黑白颠倒，是非不辨的年代，对孔子思想有所肯定的发言、文章都被说成“放毒”，而对其在政治上加以清算，梁漱溟不畏险恶、坚守信念之精神，的确值得我们钦佩。

综上所述，我们可以看出，这一时期，在“左”的思潮的影响下，虽然有着“百家争鸣，百花齐放”的方针，但实际上只有马克思主义的一家独尊，儒家文化等同于封建主义，只能作为批判对象而存在。儒家文化尤其是儒家政治思想既没有生存和发展的土壤，也没有传播的市场和条件，儒家之政治思想作为一种思潮，在中国大陆已无立足之地。

针对中国大陆“左”倾思潮的日趋严重，儒家地位每况愈下的境况，1949 年前后，现代新儒学这股保守主义的势力被迫转至香港及台湾两地，且得到重要发展。主要代表人物有唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美等人。他们被称为现代新儒家的第二代（有人也称之为当代新儒家）。1958 年，唐君毅、牟宗三、张君劢及徐复观四位学者联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，表达他们对中国文化（尤其是儒家思想）的共同理解和期望，代表这股势力的重新集结。这个宣言实质上是现代新儒家学派第一个系统性、纲领性文件，它批驳了海内外汉学家对中国文化的种种误解，阐述了现代新儒家对中国文化的过去、现状和未来的看法，反映出他们对时代病痛和人类前途的忧虑，体现了他们对中国文化乃至人类文化的整体构想。这个宣言的问世表明一个颇具规模且影响日增的现代新儒家学派的真正形成。儒学在大陆备受摧残，然而在港台地区乃至海外其他地区却勃然兴起。

以唐君毅、牟宗三、徐复观、张君劢为代表的现代新儒家对儒学的历史命运，尤其是当代命运进行了通彻反省，在政治思想方面，开创了儒学通向现代民主政治的新理论。其中牟宗三的《政道与治道》、《历史哲学》、《一个真正的自由人》、《生命的学问》；徐复观的《中国思想史论集》、《学术与政治之间》、《儒家政治思想与民主自由人权》、《儒家政治思想的构造及其转进》、《孔子德

P327

治思想发微》等在学术界、思想界都颇具影响。

综观这些著述可以看出，以牟宗三、徐复观等为代表的现代新儒家的第二代大师的民主政治思想也源于儒家政治思想的精髓——“德治”。以徐复观与牟宗三为例。他俩都是现代新儒家的重要代表人物，二人都认为儒家的政治理想是德治主义，都认为儒家的德治主义在境界上高于西方的民主政治，但又都承认中国传统政治毕竟没有走向民主政治，而且迫切需要走向民主政治，即由“老内圣”（传统儒学）开出“新外王”（民主与科学）。他们抱着严肃、认真的态度，冷静地分析中国传统政治的不足，揭示中国未走向民主的根源。都认为中国传统政治一大不足是政治主体未立，政治主体之所以挺立不起的原因在于缺乏人民政治自觉这一环，他们都认为传统儒家解决政治问题只从治者一面想，使治者负担过重。不过，牟宗三更注重从中国社会制度上，从中国政治形式的根源上寻求中国未走上民主政治的原因。徐复观则从儒家的政治思想与中国的政治现实的脱节上，挖掘中国未走上民主政治的病根。

在如何走上民主政治的的问题上，徐复观与牟宗三的看法有相同处，也有不同处。徐复观主张中国传统政治的出发点应倒转过来，由仅从统治者一面想转而由人民一面想，由传统的民本跳出一步转而为民主。但对如何跳出，徐复观并没有做出系统的说明。“牟宗三则认为，中国传统政治欲实现民主政治，应从根本精神方面有所改变，即道德理性经过自我坎陷或曰自我否定转出理论理性，认知理性，开出民主与科学”⑮，建立道统（孔孟之道）、政统（政治制度）、学统（科学知识）三统并建之思想体系来发展中国现代民主政治。自我坎陷与三统说可视为是牟宗三对徐复观跳出说的进一步说明。

除徐复观、牟宗三外，梁漱溟、张君劢等对中国如何才能走向民主政治问题也有较深入的探讨。“梁漱溟主张先将孔子的刚的人生态度复兴起来，以便融纳西方的民主与科学，张君劢则是民主宪政的实践者，他同样主张将西方的民

⑮ 颜炳罡《当代新儒学导论》，北京图书馆出版社 1997 年版，第 308 页；第 449 页。

P328

主政治安立在儒家的精神上。徐复观、牟宗三的工作可视为对梁漱溟、张君劢的进一步拓展，即将这一工作拓展到历史领域和哲学领域，力图对中国未走上民主政治作出历史的说明与哲学的论证，对中国如何走向民主政治作出现实的探求与义理的疏导，他们的工作都有着不可忽视的意义”⑯。

与现代新儒家的整体联盟不同，在当代中国文化建设问题上的中西古今论争的漩涡中，自由主义西化派出现了分化：一方面，全盘西化的自由主义代表胡适仍活跃于国际学术舞台，他的《中国哲学里的科学精神与方法》、《中国的传统与将来》等文章表明，其政治思想已到了总结反省期。另一方面，具有西化色彩的自由主义派代表殷海光在《中国文化的展望》中展示了“一个中国知识分子追求中国现代化的学术良心与道德勇气”，克服了全盘西化的思想偏向，承认了民族传统文化在现代化建设中的价值与作用，反映出较为理性的文化批判精神。但自由主义西化派与现代新儒家在政治上却都表现出了反对马克思主义的共同特征。

四、第四阶段（从 1976 年“文革”结束至今）

伴随着盛行一时的极左思潮的消退，儒学在这一时期开始“复兴”，并随着蓬勃而起的改革开放和现代化建设兴盛起来，甚至成为当代中国的“显学”。但中国社会占统治地位的政治意识形态是马列主义、毛泽东思想和邓小平特色理论，当代中国的“儒学复兴”应当定位在学术的和行为方式的层面，任何把儒家政治思想引向政治意识形态的努力，都是错误的，也是徒劳的。因为儒家政治思想的基本价值观念是与现代化相悖的。

中国共产党具有历史意义的十一届三中全会召开以后，思想文化领域与其他领域一样，呈现出了活跃繁荣蓬勃发展的局面。1978 年中国大陆举行了“文

⑯ 同上。

化大革命”结束后的第一次儒学讨论会，随后儒学研究开始“解冻”，走出“冷宫”，并随着改革开放政策的实行，蓬勃兴盛起来。据统计，仅在 80 年代的 10 年间，中国大陆学者发表研究儒学的文章超过 1000 篇，不怪乎有人发出了“儒学复兴”的慨叹。

经济的发展，政治环境的宽松，学术交流的频繁使儒家政治思想的研究在这一时期进入到了黄金阶段。这主要表现在五个方面。**其一，“反传统”文章增多**。针对“文革”时期左倾思潮对儒家政治思想研究的消极影响，在批判继承、古为今用的方针指引下，对“传统看法”多有质疑与讨论。这类著述很多，在学术界颇有影响的有：匡亚明的《孔子评传》，这是文革后第一本用唯物史观全面评价孔子及其思想的专著，对当时及后世学术界都有较大影响。赵光贤《驳孔子要恢复奴隶制说》一文则针对“现今史学界有一个很流行的说法，说孔子要恢复奴隶制……我却以为有些材料可以说明孔子是反对奴隶制。从孔子的思想体系来说，孔子的中心思想——仁的学说正是对奴隶制的否定，而建立在以仁为中心的世界观，又是在封建社会上升时期儒家思想的基础，具有进步的历史意义。对孔子和儒家的全面否定是与马克思主义的历史主义不相容的。”此文一反“文革”中全盘否定孔子政治思想的毛病，在国内学术界引起了强烈反响。又如施丁《司马迁与董仲舒政治思想相通论》一文也是针对“学术界某些人往往把司马迁与董仲舒作为一对矛盾，大谈这两人的思想是唯物主义同唯心主义的斗争，有进步性与反动性的分野”的说法，认为“司马迁与董仲舒政治思想及政治态度，异的不多，同的不少，其思想是相通的。”施丁此观点新颖独特，在学术界颇具影响。又如樊树志《朱熹：作为政治家的评价》一文也是针对“当代中国大多数论者对朱熹作为一个政治家都横加非议，多所责难”，提出自己独到的见解，说：“朱熹一贯反对和议，岂可列入妥协派”，“当权者禁锢朱熹道学与反投降无涉”，“朱熹为政实有可观”，故朱熹作为一个政治家是值得赞许。还有顾全芳《司马光的政治思想》一文，作者针对学术界只肯定司马光的史学成就，在政治思想方面却论定他是“守旧派”、“顽固派”的看法，用大量史实证

明“作为政治家，司马光不是帅才而是干才……其政治思想，并不落后于时代，一些方面，还提供了时代所缺少的东西”。呼吁“当代的史学家，应当笔下留情，摘掉司马光的‘守旧’、‘顽固’帽子，还司马光以本来面目”。

其二，研究领域在不断拓宽。以前学术界对儒家政治思想的研究面较窄，往往主要集中在儒家重要代表人物的政治思想研究上。而近 20 年来，除了孔、孟、荀、董仲舒、韩愈、二程、朱熹、康有为、梁启超等重要儒家外，探讨贾谊、司马光、李贽、唐甄、苏轼、黄宗羲、曾国藩、魏源、林则徐等人政治思想的文章开始出现，且愈来愈多。其中不乏有真知灼见的好文章，除前面提到的施丁《司马迁与董仲舒政治思想相通论》、顾全芳《司马光的政治思想》外，还有张岱年《黄梨洲与中国古代的民主思想》，在这篇佳作中，张岱年认为：“中国自殷商以来没有民主制度，但在学术史、思想史上也还是有民主思想的，在中国思想史上，讲民主讲的有典型意义的，要算是黄梨洲了”，并从黄梨洲民主思想的渊源、民主思想的特点及中西民主思想的比较三个方面具体阐述其民主思想，呼吁我们“要发扬其民主观念，健全我们的社会主义民主。”易孟醇《曾国藩的礼治思想》认为，“礼治”乃曾国藩政治思想的核心，“以礼”为根本，以“刑”为手段，以“诚”为途径，以“恕”为条件，是曾国藩“礼治”思想的全部内涵和特点。马育良则在《汉初政治与贾谊的礼治思想》一文中对贾谊的礼治政治思想作了系统而详实的论述。而对于现代新儒家——梁漱溟、牟宗三、徐复观、张君劢等人政治思想的探讨更成为这一时期关于儒家政治思想研究中最亮丽的一点。如解见伟《张君劢的新儒家政治哲学》一文就很有代表性。作者认为：张君劢“一生兴趣，徘徊于学术与政治之间，……海外学人也肯定他‘以儒家精神落实于宪法上而有功’，他的以儒家人文主义与‘德性的理性主义’为两大支点的新儒家政治哲学，是中国现代民主思想史上的一个重要成果，至今仍有启发意义”。再如陈少明《徐复观：政治儒学的重建》一文指出：在传统社会解体后，儒学原有的社会、政治功能被一再削弱，徐复观作为当代新儒家的一员，矢志负起重建现代政治儒学的重任。他的重建有其重要特点：“强化

P331

儒家思想的批判功能，在与专制政治势不两立的鲜明态度下，彰显儒学为现代政治发展张目的经世意义。”另外由百花文艺出版社从 1992——1996 年陆续出版的《国学大师丛刊》中也有专门的梁漱溟、熊十力、贺麟、钱穆、冯友兰、张君劢等人的评传，在相关章节对他们的政治思想有比较客观、中肯的剖析和评价。

其三，研究深度不断加大。这一时期知识界之学人大多都能用唯物辩证的观点对儒家之政治思想作出较为客观的评价，而且还能运用比较分析的方法深入探讨形成这些思想的原因、与西方民主思想的区别及对当代社会的指导意义。如王好立在《从戊戌到辛亥梁启超的民主政治思想》一文中说：“梁启超的政治思想可以析解为三大要素：民族主义、民主主义、进步主义，这三大要素的相互关系及其内在结构的变化，使他的政治思想呈现出不同的面目，但是万变不离其宗，爱国主义的主题始终是鲜明的。民族、民主、进步三大要素，围绕爱国主义的主题，客观上构成了结合松散的资产阶级政治思想体系。”又如罗耀九、郑剑顺《林则徐与龚、魏政治思想之比较》一文指出：“改革内政、振兴国力、抵御外侮”是林则徐、龚自珍和魏源政治思想之共性，接着又指出：“林、龚、魏虽同为地主阶级改革派，同为改良维新思潮之先驱，然而，他们的政治思想仍然各有自己的特性，同中有异。林则徐基本上是个实干家，龚自珍开风气之先，而魏源思想则富于历史性指导意义”。再如路德斌《面对君权：儒家的思考、理想及其困境——试论儒家政治观念之根本误区和盲点》一文，就儒家政治观念之根本误区和盲点即“避免君主滥用权力从而促成君主专制制度的瓦解”这一问题作了系统的阐述，观点新颖，视角独特，发人深省。汤一介《评亨廷顿的〈文明的冲突？〉》一文，就美国哈佛大学教授亨廷顿 1993 年发表的《文明的冲突？》一书中的一些观点，如“儒家思想是将来引起政治上的冲突和战争的因素”及“西方中心论”等做了全面批驳，认为“我们应在全球意识下来发展我们的民族文化，以保卫世界和平和促进各个国家与民族的共同发展”。牟钟鉴《国际政治需要儒学》一文，从分析 90 年代科索沃战争爆发之原

P332

因，引发对当前国际政治之思考。认为当今社会更应大力提倡孔子“和而不同”之政治主张，指出：“国际政治需要儒学，世界政治家需要孔子的智慧。我们应当把儒家仁爱通和之学推向全世界，让孔子的思想成为人类和平与发展道路上一面鲜艳的旗帜。”楼宇烈《儒家思想与官僚文化》一文则深入探讨了儒家思想对于中国历史上官僚文化的影响，指出：“如果我们善于吸收的话，儒家‘以修身为本’的理念，乃不失为今日官僚文化的重要组成内容之一。”

其四，关于政治思想专题研究的著作大量问世，其中不乏宏篇巨著。如由张岱年、敏泽主编的《回读百年——20 世纪中国社会人文论争》于 1999 年 10 月由大象出版社出版，这部巨著共五卷，400 万字，内容涵盖整个 20 世纪百年来中国社会人文思潮发展所积累起来的浩繁文献史料，对于每个历史时段有关儒家政治思想方面的“论争”都做了专题研究，且立论新颖，史料翔实，分析透彻。又如，刘泽华《先秦政治思想史》及其主编的《中国政治思想史》、《中国古代政治思想史》，中共中央党校文史教研室中国近代史组主编的《中国近代政治思想论著选辑》，崔薇圃《中国近代社会政治思潮研究》，朱义禄、张劲《中国近现代政治思潮研究》，蔡尚思主编《中国现代思想史资料简编》，高军、李慎兆等编《中国现代政治思想史资料选辑》，陈哲夫、江荣海、谢庆奎、张晔主编《现代中国政治思想流派》，郑家栋、叶海烟主编《新儒家评论》，罗义俊《评新儒家》，颜炳罡《当代新儒学引论》等，这些著作对儒家政治思想从古代到当代各个历史时期的特征及其代表人物之思想，作了较为系统详实的论述及相关资料的收集。再有，这一时期还出现了专门论述“马克思主义与儒学”关系的专著，其中崔龙水和马振铎主编的《马克思主义与儒学》就是非常出色的一部。该书围绕着“如何以马克思主义为指导，批判地继承儒学”、“如何总结‘五四’以来批判儒学的经验教训”和“如何理解中国特色的社会主义与中国传统文化的关系”三个专题，收集了全国 26 位著名专家学者关于这些方面有真知灼见的论著，于 1996 年集结成书。此书一问世，立即在学术界引起广泛影响，好评如潮。

P333

其五，“大陆新儒家”的出现。例如李泽厚等就自称为“新儒家”，试图在大陆形成异于港台的“新儒家群体”；由青年学者编辑的《原道》辑刊，也公开表明其文化保守主义宗旨。他们在《原道》第五辑中就公开地打出了“大陆新儒学”的旗号，说：“如果我们已经克服了对儒学的排斥心理，开始把儒家视为一种荣誉，那么，接下来的问题就是，我们应该做些什么，才能建立可与港台新儒家互补对话的大陆新儒学”？⑰尤其值得注意的是，台湾《鹅湖》月刊在 1989 年政治风波之后不久，分两期连载了大陆学者蒋庆写的 3.5 万字的长文《中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题》，文章指出，中国大陆当前最大的问题不是发展经济和政治民主问题，而是“复兴儒学，……我们要恢复其历史上固有的崇高地位，成为当今中国代表中华民族生命与民族精神的正统思想。”蒋庆又于 1995 年出版了《公羊学引论》一书，“希图从（公羊学）中发掘出儒家传统的政治智慧，以解决中国政治文化重建中如何吸取传统思想资源的问题”，“重构儒学，重建中国文化”。

另外，港台与海外学者关于儒家政治思想研究的论著也大量问世。萨孟武的《中国政治思想史》是台湾地区系统研究中国政治思想，且有很高学术价值的专著。萨孟武有扎实的国学功底，对西方政治思想史有深入的了解。他在对儒家政治思想深入研究的基础上，利用中西对比的方法，以西方政治思想为参照，对儒家政治思想的精义略加点染，给人以耳目一新的感觉。萨孟武的《中国政治思想史》实为研究中国政治思想的杠鼎之作，在海峡两岸学术界很有影响。而余英时的《反智论与中国政治传统》、《中国思想传统的现代诠释》，何信全的《晚清公羊学派的政治思想》，成中英的《论孔孟的正义观》，刘述先的《从民本到民主》，杜维明的《现代精神与儒家传统》、《儒家思想新论——创造性转换的自我》，李明辉的《当代儒学之自我转化》，林毓生的《中国传统的创造性转化》、《中国意识的危机》等则大都是现代新儒家继续对儒学进行创造性诠释

⑰《原道》第五辑，贵州人民出版社 1999 年版，编后语。

的著述，他们力图通过对儒家政治思想的研究，最终完成儒学向现代民主的自我转化。虽然被称为现代新儒家的第三代之代表人物余英时、杜维明、成中英、刘述先等，在海内外学术界十分活跃，且影响越来越大，但他们在政治思想方面的研究和著述并没有突破他们的前辈。正如霍韬晦所说，第一代新儒学以熊十力、梁漱溟、钱穆为代表。他们在西方各种各样的思想一窝蜂地被引进中国的时代背景下，紧紧地守住传统文化，指出中国的优点，批判西方之缺点，他们“理论虽未完熟，但展现信心”。第二代的代表人物有徐复观、牟宗三和唐君毅。他们在前辈的基础上做了大量的、扎实的中西文化和哲学的比较工作，“令我们对中国文化的信心有经得起理性考验的基础，使儒学走上现代化，走上国际学术之林”。⑱而第三代新儒家的主要代表人物对这一问题，“是一个至少还要十年、甚至二十年才能确切回答的问题”。⑲对第三代新儒家的评价，方克立认为“还没有看见他们有重要的学术理论建树”，也还“不知道它在超克前辈理论的局限和儒学的现代化方面会有什么新的进境”。⑳

这一时期，在中国大陆随着改革开放的深入和西方文化的冲击，“全盘西化”论曾一度泛滥，其主要代表包括：电视剧《河殇》、金观涛“用外来文化打破超稳定系统”论以及方励之、刘晓波等人的西化言论。他们的共同特点就是具有极强的政治色彩。而港台的自由主义派阵营又出现了进一步的分化，大致有两种思想倾向：一种是全盘西化的自由主义派，以柏杨、李敖等人为代表。柏杨的绝对崇拜的“酱缸文化论”和李敖的死心塌地的“剪断传统脐带”论，80 年代曾经在大陆风行一时。另一种是具有西化色彩的自由主义派，这派的直接继承人以林毓生、傅伟勋、张灏等人为代表。林毓生通过对“五四反传统思想以解决问题”的思想模式，在传统与现代关系上，提出了“中国传统的创造

⑱ 霍韬晦《世纪之思：中国文化的开端》，法往出版社 1998 年版，第 86 页；第 87 页。
⑲ 方克立《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社 1997 年版，第 140 页；第 153 页。
⑳ 同上。

P335

性转化”理论和用“比慢”精神重建“中国人文”的中国文化出路观。傅伟勋提出了创造性的诠释学，中西互为体用论。张灏则认为，自由主义与传统文化的沟通是中国走向现代化的基本途径，沟通的思想出发点是“以传统批判现代化，以现代化批判传统”。不仅如此，林毓生、张灏等人还批评了现、当代新儒家，指出新儒家用特殊的中国传统具有普遍通性的认定来维护和保存这一特殊传统，这种论辩方式在思想上陷入了严重的困境。[21]

总之，儒家之政治思想在二十世纪的命运可谓大起大落，颇具戏剧性。在二十世纪初，由于思想文化的“滞后性”，代表中国数千年自给自足宗法封建社会意识的儒家政治伦理，出现了“寿终正寝”前的回光返照，加上康有为、袁世凯及封建遗老遗少们的推波助澜，在中国大地上掀起了一场尊孔复古的逆流，袁世凯称帝和张勋复辟为其高潮。然而随着儒学所维护的封建官僚制度无法回应咄咄逼人的西方资本主义的挑战，儒家之政治思想很快陷入危机，并在激进的知识阶层的反对声中开始了它的历史性衰落。从五四运动的“打倒孔家店”到“文化大革命”的“批林批孔”、“评法批儒”都带有一种猛烈批儒反孔的色彩。尽管在这期间，有以梁漱溟先生为代表的少数知识分子竭力维护中国文化的民族性，反对把文化的民族差异完全归结为时代差异，主张“对于西方文化是全盘承受，而根本改过”，要“批评地把中国原来的态度重新拿出来”，坚持走中国自己的路即“中国民族自救运动”。但在现实政治方面，这股思潮并没有发挥多大的力量。80 年代以来，随着改革开放的深入和全球经济的一体化以及东亚各国（特别是日本、“亚洲四小龙”）经济的相继崛起和腾飞，儒学（包括儒家政治思想）又时来运转，几乎在一夜之间改变了它的形象，由现代化的障碍性因素一变成为现代化的推动力量或现代文明的资源，知识界响起了“儒学复兴”的声音。

其实，“儒学复兴”并不限于中国大陆、香港、澳门和台湾，在东亚及欧美各国也到处都有儒学及其复兴的讨论。它是一个具有广泛国际背景的思潮和

[21] 洪晓楠《文化哲学思潮简论》，上海三联书店 2000 年版，第 35 页。

P336

运动。亚洲四小龙之一的新加坡甚至由官方出面在全社会推行儒家教育，原总理李光耀更是以倡导儒学政治伦理价值观念而闻名于世。比较而言，国外学者较之中国大陆学者对“儒学复兴”的前景似乎更为乐观。许多外国学者认为，儒学将在 21 世纪兴旺发达起来，“儒家文化将成为 21 世纪的世界文化中心”。

但对于“儒学复兴”，我们必须有清醒的头脑。正如张岱年先生所说：“儒家定为一尊的时代已经过去了，儒家占据意识形态的统治地位的时代已经过去了，反儒的时代也已经过去了”。[22]因此，我们要厘定儒家政治思想之精华，为建设具有中国特色的社会主义现代化国家提供一个具有本民族特点的文化背景和文化资源。

（作者系中国　曲阜师范大学　历史文化学院副教授）

[22] 崔龙水、马振铎主编《马克思主义与儒学》，当代中国出版社 1996 年版，第 1 页。

参考文献

梁启超，《饮冰室丛著》，北京：商务印书馆，1917 年。
张君劢，《国宪议》，上海：上海时事新报馆，1922 年。
梁启超，《先秦政治思想史》，北京：商务印书馆，1923 年。
胡适，《胡适论学近著》，北京：商务印书馆，1930 年。
杨筠如，《荀子研究》，北京：商务印书馆，1931 年。
梁漱溟，《中国民族自救运动之最后觉悟》，北京：中华书局，1933 年。
五来欣造，《儒教政治哲学》，北京：商务印书馆，1934 年。
康有为，《大同书》，北京：中华书局，1935 年。
张君劢，《民族复兴之学术基础》，北京：北平再生社，1936 年。
钱穆，《国史大纲》，北京：商务印书馆，1940 年。
冯友兰，《新事论》，北京：商务印书馆，1940 年。
熊十力，《新唯识论》，北京：商务印书馆，1947 年。
贺麟等，《儒家思想新论》，北京：正中书局，1948 年。
萧公权，《中国政治思想史》，北京：商务印书馆，1948 年。
吕振羽，《中国政治思想史》，北京：人民出版社，1949 年。
中国社会科学院近代史研究所，《五四运动文选》，北京：三联书店，1959 年。
徐复观，《中国人性论史・先秦篇》，台北：台湾商务印书馆，1969 年。
张君劢，《立国之道》，台北：商务印书馆，1971 年。
徐复观，《学术与政治之间》，台北：台湾学生书局，1980 年。
康有为，《康有为政论集》，北京：中华书局，1981 年。
蔡尚思，《中国现代思想史资料简编》，杭州：浙江人民出版社，1982 年。
郭沫若，《郭沫若全集》历史编，北京：人民出版社，1982 年。
刘泽华，《先秦政治思想史》，天津：南开大学出版社，1984 年。
蔡尚思，《中国近现代学术思想史论》，广州：广东人民出版社，1986 年。

萧功秦，《儒家文化的困境》，成都：四川人民出版社，1986 年。
张君劢，《中国专制君主政制之评议》，台北：弘文馆，1986 年。
牟宗三，《政道与治道》，台北：台湾学生书局，1987 年。
刘泽华，《中国传统政治思想反思》，北京：生活·读书·新知三联书店，1987 年。
林毓生，《中国传统的创造性转化》，北京：三联书店，1988 年。
柳诒徵，《中国文化史》，北京：中国大百科全书出版社，1988 年。
詹姆斯·R·汤森，《中国政治》，南京：江苏人民出版社，1994 年。
杜维明《儒家思想新论——创造性转换的自我》，南京：江苏人民出版社，1996 年。
崔龙水、马振铎主编，《马克思主义与儒学》，北京：当代中国出版社，1996 年。
中国孔子基金会编，《儒学与廿一世纪》，北京：华夏出版社，1996 年。
蒋庆，《政治儒学中的责任伦理资源》，北京：三联书店，1996 年。
方克立，《现代新儒学与中国现代化》，天津：天津人民出版社，1997 年。
朱义禄等，《中国近现代政治思潮研究》，上海：上海社会科学院出版社，1998 年。
陈哲夫等，《现代中国政治思想流派》，北京：当代中国出版社，1998 年。
张岱年主编，《回读百年——20 世纪中国社会人文论争》，郑州：大象出版社，1999 年。
李瑞智、黎华伦，《儒学的复兴》，北京：商务印书馆，1999 年。
石元康，《从中国文化到现代化：典范转移》北京：三联书店，2000 年。
李慎之、何家栋，《中国的道路》，广州：南方时报出版社，2000 年。

P339

Research on the Confucianist Political Thoughts in the 20th Century

Wang Yue-mei

The present paper discussed the study course of the Confucian political thoughts in one hundred years of the 20th century .Maybe it can provide a systemic theory frame for the future study of the Confucian political thoughts. From 1900 to 2000,Chinese academia's study on the Confucian political thoughts had gone through four stages as follows in this one hundred years. At the first stage(1900-1919),the newly bourgeois of reform school talked about the politics according to the lection, but the revolutionary school criticized the confucian political thoughts. At the second stage(1919—1949), the dominating social and political ideology is to criticize and denounce the Confucian. At the third stage（1949—1976）, Maxism is becoming the guidance thought on the Mainland China. The Confucian political thoughts got more and more criticism and led to the Great Cultural Revolution finally. It suffered entirely denial. However, it had rised in Taiwan, HongKong and even overseas areas. At the last stage(from 1976 to this day), the Confucism is enjoying a flourish renaissance.

Key Words：The Twentieth Century, Confucianism, Political Thought, Research, Renaissance.

儒学“配虑哲学”的伦理倾向

——对儒学现代性应用的一种尝试

尹丝淳

中文提要：儒学在当代的首要任务是要确立基于“自觉伦理意识”之上的“和谐的人际关系”。2500 年前创立儒学的孔子把“仁”视为了处理人际关系的根本。他把 “仁”解释为“爱人”。这亦可理解为对他人的善意的关心和照顾。孔子以为，通过“恕”可以达到人际关系的和谐。儒学的重要伦理德目“礼”与“义”亦由含有“配虑”思想的“仁”派生。如同孔子，此后的孔门后学都以为人人皆具有关心和考虑他人的“配虑”之心，并试图以扩充此心来形成理想的社会共同体。但是，“配虑”他人之前首先要考虑的是对个体生命自身的“配虑”。朝鲜朝时代的著名学者李滉特别重视“敬”，并主张个体生命应对生活抱有虔诚而真挚的心。

关键词：配虑，仁，义，李滉，敬

一、问题的提出

儒学曾经是引领东亚思想文化发展的代表性思想。但是，现在没有人会把它视为是一种现代思想。连生活在儒教文化圈内的东亚学人现在亦都认为，儒教是一种过时的老旧思想，它在 19 世纪末已丧失其原有的影响力。事实上亦的确如此。儒学不仅不能引导当代人类文明的发展，而且连东亚现代文化的发展也引领不了。在这一问题上东亚儒者之间的意见也是基本一致的，没有人会因自己是东亚学人而持与此相佐的意见。

对儒学的这种评价其根据在于，儒学缺乏近代精神最主要的两个内容——“民主精神”与“产业精神”。但是，儒学的缺陷并不及于此。其自身中包含很多阻碍近代化的思想因素才是儒学更为致命的弱点。区分为两班、中人、贱人以及嫡庶的身份制；士农工商等职业上的差异；男女性别的不平等；亲族间的家长制等是过去我们所接触到的带有“中世纪封建思想”特征的儒学。因此我们几乎不能把这种学说纳入现代思想的行列。

但是，“现代思想”和“可以被现代社会应用的思想”是两个不同概念。尤其越是古老的思想越是可以随着时代的变化而被后人加以修正之后很好的适应其时代。这样的事例并不少见。儒学亦是在其发展过程中得到了不断的补充和演变。儒学并不是超时空的发挥影响的万能思想，亦不是只对某一时期、某一思想文化的产生发挥作用之后很快被消失的思想。一切思想其内容越是充实它就越具有超时空的普遍性与在漫长的历史过程中形成的历史性。比如；儒学便是在其历史发展过程中不断地得到革新，且促进东亚文化形成的具有悠久历史传统的思想。

但是，不能因儒学过去对各个时代的变迁做出贡献，便肯定其在当代社会中的作用。因为儒学在当代社会中的自我发展和作用是一个新的问题。我们现在所要做的是进一步发掘和阐发儒学自身所蕴含的为世人所忽略的思想因素，

以及在现代社会仍具有一定意义的思想内容。笔者在此试图提出一个无成功保障的带有“尝试性”的问题。此问题的提出是基于与儒学相关连的韩国社会的实际状况。其理由是韩国受儒家思想的影响比儒家文化圈内的任何一个国家更深、更广，且其社会当中至今仍保留着浓厚的儒家文化色彩。

二、排斥儒学后在近代化过程中引发的问题

从 19 世纪后半期开始，在韩国产生了对儒学不信任的思想倾向。之前儒学一直被作为“宁静的晨曦之国”朝鲜朝的统治思想而受到朝廷的重视。于是，儒学亦被视为了韩国国力衰退的罪魁祸首。面对西方强大的武力，一部分具有改革倾向的思想家们则提出了“东道西器”思想。①即文化上是以儒学思想为主，技术上是以积极容受西洋文明为主的主张。更为激进的一些改革派人士却在“开化”的名义下，提出了不仅在技术层面，而且在法律和制度等层面上也要积极容受西洋文明的主张。②

不过，这些主张没能够在韩国的近代史上占据主流。因为历史没有给他们足够的时间去完成积极容受西洋文物而把韩国建成富强国家的时间。在历史的激变中，20 世纪初韩国在实现近代化之前已被日本所占领。之后儒学则视为“韩国败亡的元凶”而受到更加严厉的批评和排斥。加上位居要职的儒学家们还曾对统治阶层一度实行的“卫正斥邪”政策表示赞同，儒学的地位跌入最低谷。李滉（公元 1501—1570 年）和李珥（公元 1536—1584 年）等儒学家构筑的韩国儒学独特的思辨哲学亦面临被沦为只务空虚的无用之物的境地。

随着 1945 年二战的结束，韩国从日本的占领下独立。具有极其旺盛的教育热情和勤勉传统的韩国人终于从 1960 年开始投入到实现近代化的征程中。在

① 尹丝淳、李光来著《我们的思想 100 年》，玄岩社，2001：第 50 页.
② 同上。

P343

倾举国之力实现近代化的那段岁月里，儒学家在社会中的声音是相当微弱的。他们只能举孟子的“民本”和“为民”的政治思想来强调儒学与民主化思想并不矛盾。但是这些主张在当时根本没有引起社会的重视，这应该对那时的儒学家们来讲也是预料之中的事情。

不过，这并不说明儒学家对社会民主化进程未采取积极的回应。儒学家李相殷 1952 年以其参加过独立运动经历为背景站到了对抗李承晚独裁统治的前列。他还因撰写把李承晚比喻成袁世凯的文章而招致迫害。③发生招来李氏 60 年代独裁统治崩溃的“4·19”事件时他起草“全国教授团的时局宣言文”④的同时，还带头参加了示威游行活动。到了 70 年代他预见到产业化所带来的人被异化的弊端等问题后，提出了自己的“尊重人间”思想核心的理论。⑤

韩国的近代化在国外被视为较短的时间内清除儒学前近代性糟粕的成功事例。其实韩国的民主化是从 90 年代初推翻军事独裁政权开始取得实质性进展。如今韩国的民主主义通过民权和人权的意识的日益深入以及有关在男女平等方面的制度建设已深深植根于韩国社会。在产业化方面亦是，如钢铁、汽车、半导体工业以及贸易等也有了迅速的发展。韩国人把这些成果的取得理解为对儒学前近代性糟粕的扬弃。

不过，到今天为止对儒学的评价还是因人而异。一些对儒学持否定态度的人士则主张“孔子亡，方能国家兴”。另外一些把迅速的经济增长喻为“汉江奇迹”的人士却认为，韩国的近代化得益于儒学的传统思维方式和行为方式。

在这过程中 1997 年韩国经历的金融危机成为了韩国人进一步清醒地认识自己的一个契机。韩国人意识到全体国民的“道德意识缺失”是导致金融危机

③ 李相殷教授在《高大新闻》第 18 号，1952 年 7 月 12 日版上撰写了《中华民国与袁世凯》一文引来了该刊被封的后果。他本人也被迫逃避警察的追捕。

④ 李相殷， 1998b，“时局宣言书”，《李相殷先生全集，时论，大学教育论，语文教育论》，艺文书局，第 203 页。

⑤ 李相殷，1998c，“近代化的理念问题”，《李相殷先生全集，中国哲学》，艺文书局。

的主要原因。而且还意识到“道德意识缺失”正是腐败行为在韩国社会蔓延的根本原因。政界和商界人士的相互勾结以及官员的腐败，是一直以来困扰韩国社会的痼疾。多年来只关注脱贫和国民收入增加的韩国人才认识到长期以来自己忽视了对人生价值和对真正意义上的幸福生活的追求。人们不知不觉中失去了在传统农业社会中所具有的“纯朴的人间美”，为了适应城市生活的激烈竞争追求一己之利最大化的所谓“现代思维”亦遇到其局限性。在被誉为“东方礼仪之国”的民族后裔的行为上如今再也找不到“礼”的意识。其“礼”意识如同荒废的农村和被污染的环境一样被麻木，对此韩国人感到非常惊慌。

排斥儒学后推进近代化过程中出现的诸多弊端，使韩国人遇到预想不到的苦恼。随着技术文明的进步，人的平均寿命延长和劳动效率的提高是人们切身体会到的实惠，但是文化的庸俗化、对生命的轻视以及对环境的破坏，亦越来越呈现为人们要严肃面对问题。韩国的政界常常分化为进步与保守两个阵营，国家经济生活中则因中产阶层的减少，两极分化进一步加剧。此外，在社会上因地缘、意识形态和价值观的差异，不同年龄阶层间的矛盾亦进一步扩大。应熟知国际化事务、寻求包容更多思想和思潮的韩国国民如今却为了民族统一又不能不强调比其他民族更强的“民族意识”。在缺少批判意识的西化过程中，韩国人意识到通过西化完成的近代化，并没有给她们带来所预想的理想社会，面对诸多弊端的空虚的世界韩国人十分失望。在进行以摆脱贫困和国家富强为主要目标的近代化过程中，韩国人很晚才意识到近代化本身所包含着的诸多弊病。同时，开始意识到对此种“短视的近代化”进行反省的必要性。

韩国社会的此种现象除了个别事例之外，大抵都与欧美国家所出现的问题相类似。尤其是全球化的今天，现代人所面临的很多问题相互具有共通性。笔者认为本文在这一方面具有一定的参考价值。总之，依我的判断韩国社会现在最为急迫的任务是早日摆脱目前“道德缺失”状态，使具有不同价值观人在“和合的氛围”下去营造“和谐的生活”。因此笔者认为，当代儒学所要解决的首要任务是确立基于“自觉伦理意识”之上的“和谐的人际关系”。

三、儒学的根本原理“仁”与“配虑”

儒学的每一次发展都曾通过对孔子原初思想的重新解释而获得。在此我也想借助这一形式来探讨本论题。儒学从发生之初开始有一传统，比其他思想更积极讨论伦理问题。作为一种“关系哲学”儒学不仅含有人与自然、人与终极意义上的天的关系，而且还含有更为重要的“圆滑的人际关系”。在漫长的历史过程中，也未被扭曲的原初儒学中潜藏着当代社会仍将发挥作用的有效思维。除了原始儒学外，在历史过程中传承下来的儒学亦蕴含着历代儒者对伦理问题的思考。

儒者原为“相礼者”，孔子亦是。因孔子将礼的道德根据理论化而成为了其学派的创始者。从伦理学说角度，对孔子思想进行讨论是一件非常有意义的事情。当然仅用孔子的原始儒学思维还不能充分说明论题时，笔者还会引用经历代儒者发展演进的儒学思想资源。

孔子的思想立足点是“人间爱”（“人类爱”）。对当时“知其不可为而为之”的孔子，老庄系统的隐者大都嘲笑之。“仁”被视为是孔子思想的核心，孔子本人也对“仁”有过多种解释。但是，“爱人”⑥是其最具代表性的解释。《说文》称“仁,亲也,从人,从二”。孔子基于“仁”字的结构而将其解释为人与人之间相互体会到的一种情感和人之所以为人根本原理，并表述为“爱人”。从这一规定中我们可以看出其思想根底中的“人间爱”、“人类爱”特性。原初儒学中的此种倾向使儒学具有了强烈的人道主义特色。

孔子所讲的“仁”并不是对人的盲目的爱。他认为爱是通过“推己及物(恕)”的方式体现。即以“己所不欲，勿施于人”的方式实现。孔子的这一学说中，我们可以发现相当于“直言命题”的思维。但是，此“仁”的实现并不是通过

⑥《论语》颜渊篇。

外在的人为的力量实现。他的这种学说经孟子的理论⑦——仁的实现是需由人心如实呈现，而得到进一步强调。

推己及人的这种对人的善意的态度可以把它理解为对人的善意的关照、关怀（“配虑”）。从这意义上可以把“仁”的实现解释为，以爱心为基础的对他人的善意的“配虑”。关照、关怀他人的“配虑”思想，有助于我们实现与他人的共存共荣。因为这种“配虑”思想所包含的不仅是对他者存在的肯定，而且还包含着对他者人格的尊重。但是，过去的儒学史研究并未充分重视孔子“仁”思想中的这一倾向。尽管历史上并非没有出现过从“配虑”的立场出发实行“仁”的事例，但是确确实实没有得到过令人满意的实行。下面，笔者将探讨其原因后进一步讨论由这一立场出发得到实施后的波及效果和产生的思想影响。

四、由“配虑”派生的“礼”与“义”

孔门弟子有子曾认为孔子所讲的“仁”是通过孝悌，即主要以“孝”的方式来实现。这一思想对后世影响较大。于是，儒学便具有了以家长制为特征的“家族伦理”的特点。当然，这还与儒学圈内的各个国家都是以农业为基础的血缘社会，这一社会历史环境亦分不开。因为家族伦理比较符合以农耕为主的血缘社会。孔子的“仁”思想不以“人间爱”为基础的善意的“配虑”思想为基础，而以孝为基础的“家族伦理体系”为其特征的原因，也与这一社会环境因素相关。

现代社会的生活环境与过去相比有了很大的变化。现代社会已不是以农业为主的社会，而是以工业为主的产业经济为基础的“利益共同体社会”。因此在现代社会很难再以“孝”的方式来实现孔子的根本思想“仁”。大家族体制

⑦《孟子》“公孙丑”上。这一内容在下面有进一步论述。

的瓦解已说明了这一点。笔者建议应该以孔子曾经提示的“配虑”的视角来考虑“仁”的体现。社会环境已发生了很大变化的今天，笔者以为更要甄别出孔子的原始思想来使之适应现代社会。

在此前提下，笔者想阐述对他人的善意的“配虑”，将会成为“仁”实现的道德基础的可能性。对他人的善意的“配虑”思想如前所述，首先与尊重他人人格的心理相通。同时，对他人人格的尊重自然还与对他人的谦逊、谦和相关连。如孟子所说，基于对人人格的谦让，即恭敬之心和辞让之心便是已行了“礼义”了的心。换言之，即是行道德礼仪。因此从善意的“配虑”出发的实现“仁”的态度，可以使人自觉遵守礼仪规范。故它可以成为道德的源泉。不过，过去儒学家门大都把“仁”看作了“礼”的源泉。他们把“仁”视为“全德”，“礼”和“义”视为“偏德”。

值得注意的是，儒学所讲的“礼”并不仅由基于“配虑”的辞让之心来实现。从古代开始延续下来的“礼”，经礼记、仪礼、周礼的讨论，所涉及的内容包括道德、法律、制度等领域。本文将留意对这些问题的考察。⑧

当然，从性善说的角度继承和发挥孔子学说的是孟子。他把恻隐之心视为了实现“仁”的心理端绪。并以“乍见孺子将如于井，皆有怵惕恻隐之心”⑨为例，证明恻隐之心的自然而发。尽管这一比喻有一定的局限性，但是在进一步发展孔子的“仁”思想方面则颇具意义。

与此一理论相关联的是孟子的提出的另一概念“义”。这一概念的提出亦具有重要意义。孟子以为，“义”由羞恶之心而生。他在《告子》篇上中讲到：“一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。嘑尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。”以往学者，依上一句引文解释孟子的“义”为单纯的厌恶恶行、羞于恶行的情感。当然这样的理解也有一定的道理。但是，笔者以

⑧ 详细内容将在第 5 章论述。
⑨《孟子》公孙丑上。

为这并非是“义”概念的全面理解。若仅以上述的解释，我们很难判定“义”是同“仁”具有密切的概念。

鉴于以上考虑我是以“配虑”的视角对其进行如下解释。若自己不能关心他人相反成为被他人关心的对象的话便感到羞耻。另外，即使是关注、关心不幸或被社会忽视的群体，若态度蛮横或粗暴的话亦遭对方的厌恶、不满。“义”就是避免使人不产生这种行为，且保证行为的正确性的价值判断标准。

若说此种解释有其理由，那么孟子是从善意的“配虑”出发讨论了是与不是，义与不义以及善与恶的问题的推测也可以成立。他是从“配虑”的角度继承了孔子的“仁”的思想进一步细化和丰富了“义”的内涵。孟子继“仁”之后又设“义”为伦理德目，且更强调“义”的理由，亦是出于试图把“配虑”思想在伦理的层面上进一步具体化、实在化。只有这样我们才能理解孟子继承孔子的“仁”思想后提出孔子未提出过的民本为民的政治学说的理由。而且这也是“仁”所具有的全德性格的很好的补充。还有，儒学中使用的“义”的概念尽管有时也具有西方所使用的“正义”的含义，⑩但是又不完全一致的原因也在于此。另外，在儒学中经常被使用的“仁”与“义”，这两个具有多重含义的词汇在外文中很难找出与其相对应的单词的原因亦在于此。⑪

五、对“配虑”的“人间性”问题

仅从以上立场出发，我们或许会得出儒学的伦理学说是立足于主观心情的结论。不过，其实不然。儒学也把社会的规范和符合规范的行为视为是善的。如前所述，作为三礼的“礼”除了道德含义外还具有法和制度的性格。又如，

⑩ 这一点在第五章有进一步的论述。

⑪ 用英文译“仁”是通常译为 benevolence 或 humani ty;“义”则通常译为 justioe 或 righteousness。但是都不是十分恰当。如同“气”的翻译一样，很难找出相对应的词汇。

“义”除了“配虑”意义上的含义之外，还具有与“正义”意思相通的一面。表明儒学，同时考虑到了作为外在的规范和使之符合规范的各种条件。

除了行为主体主观配虑情形之外，因还有客观的规范和规范性条件，故儒学还谈论对主体感情与欲求的节制。如喜怒哀乐等感情发而不中节或过犹不及都会影响人的“配虑”之情。这就有碍善的行为的履行。正因为如此，儒学还热衷于探讨能够节制自身欲求的修己或修养论的学说。

通过修养使其合于善的理论便是儒学的“中庸”理论。而且，从主观或客观角度出发，使之辨别代表善与恶的是与非的理论，便是以知觉为基础的“智”。此种潜在的思维方式是儒学在讲论“五论”之前先强调“仁义礼智”的思想背景。孟子曾指出，产生“五伦”思想之前从古开始在人伦之下便有了相当于“五伦”的思维模式。

换言之，“仁义礼智信”四德是人的本性的同时又是人的伦理德目。这里在加一“信”，即成为“五性”。“五性”作为“五常”被认为是五伦的根本原理。特别是，在性理学当中“五常”被视作“五伦”基本德目。性理学把“君臣、父子、夫妇、长幼、朋友”的“五伦”关系的准则“亲义别序信”理解为“五常（仁义礼智信）”的进一步引申和具体化。

“五伦”比起原初便在上下垂直意义上的出现的“三纲”，其作为垂直道德秩序的色彩并不强烈。因它是互相要遵守的准则，故它的水平、横向准则和秩序的性质较强烈。“五伦”在垂直意义上使用是源于前近代家长制制度的社会环境。不过，很多人认为在我们的现代社会中它仍具有其价值。理由是，“五伦”所讨论的对象在现代社会中仍存在，因此它的内容按现代社会的要求做些变动后可以继续适用于现代社会中。概言之，“五伦”的道德体系可以存续，因为如“朋友有信”等德目在现代生活中仍具有其价值。

但是，本文所要讨论的并不是儒学含有的在现代社会中仍具有一定价值的思想因素。笔者没有把对“五伦”等思想的现代性阐释作为本文讨论的对象。下面，笔者拟就“信”这一德目进行简要讨论。“信”是与“四德”一同构成

“五常”的儒家基本德目之一，它与“配虑”思想有很深的渊源。原因是，“配虑”的真实性，即“配虑”思想具体化过程中所呈现的真实性便成为“信”的根据。于是，“配虑”思想的来源“仁”不仅与“礼”、“义”、“知”有密不可分的关联，而且还与“信”亦有思想关联。可见，“仁”具有的“全德”性使其范围不仅仅限于“四德”，而且还包括“五常”。

在讨论“四德”比“五常”更为根本的德目的过程中，我们不觉把论题引到了此处。尤重“四端”的孟子则把人的善行的根据，即把“四端”视为了人固有之本性。故孟子言：“无恻隐之心，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。”⑫性理学是儒学在形而上学层面上的高度理化，它经继承朱熹学说的韩国儒者李滉、李珥等人研究和传播⑬成为了16—19世纪在东亚地区影响最为广泛的学说。李滉把四端理解为人生而具有的固有之性的同时，强调了其发用的自发性。并以理气论的角度对其进行了解释，提出了四端为“理之发”⑭的主张。

当然李滉的主张亦是基于程朱“性即理”的命题之上，他试图把“性”解释为实在之“理”。同时，他的这种解释还基于“理一分殊”说，即本然之理（一）分殊于万物之中。于是，万物各得一理而形成大千世界。但是，这种解释也曾受到丁若镛（公元1762-1836年）的“性嗜好”⑮说的挑战。

尽管李滉的主张有些甚过，但是笔者以为也不能完全肯定丁若镛的见解。孟子也曾把四端之性视作具有某种可能性的人所禀赋的素质，故它强调扩充四

⑫《孟子》公孙丑上。

⑬与李滉、李珥进行四七论辩的高峰奇大升（公元1572-1572年）、牛溪成浑（公元1535-1598年）之外，还有把理气理解味道的旅旋彰显光（公元1554-1637年）、探讨人物行同异伦德巍巖李柬（公元1677-1727年）和南塘韩元震（公元1682-1751年）、彻底的气本论大家鹿们任圣周（公元1711-1788年）、独特的理哲学家蘆沙奇正镇（公元1798-1876年）等。这些人的独特的思想在中国也极少见。

⑭李滉：《退溪先生文集》卷十六，论四端七情书。

⑮丁若镛：《与犹堂全集》第2集 卷十二论语古今注 及 卷十九 答李汝弘。

端使其自然始达，如火之始然、泉之始达（《孟子》公孙丑上）。笔者暂且认为，此四端之性，尤其是与“仁”和“义”相关联的带有“配虑”意义的性品是不可还原为物质的人“自私的基因”。⑯

六、基于“配虑”的“共生”与“和谐”的人际关系

人具有善意的“配虑”他人的心性的同时，还具有扩大其纯善无恶之性使其能够始达的能力。因此人们应该以“共生的价值”为目标，努力探寻如何使人的本然之性充分而如实呈现的方法和途径。在此提共生的价值的理由是，若离开这一价值“配虑”的理论也只能成为一空中楼阁。故在探讨“配虑”思想时最为重要的是首先要使人们意识到“共生”的重要性。人们对“共生”达成共识时，此种“共生的肯定”才有可能成为人类的“共同善”。

虽然“配虑”思想本身隐含共生意识，但是若不把它加以提炼和提升则“配虑”的理论基础将难以确立。对共生的极度否定是杀人，且杀人的最坏事件是战争。因此若考虑到杀人和战争等反人类行为，我们会意识到共生作为人类“共同善”的合理性。儒学的最高的理想社会目标是“大同社会”，《礼记》礼运篇讲“天下为公”亦是出于同一个思路。

从“配虑”的视角实际履行“仁”与“义”，亦并非无难处。比如凭借“义”的道德范畴行事时如果过分“配虑”他人的话有可能使其对象对它产生依赖心理，以致会造成事与愿违的结果。这是在过去的儒教文化圈的大家族社会中曾经遇到过的问题。因此我们应该通过伦理教育克服这种困难，目的就是教育人们使他们自觉的意识到过份自私的可耻性。另外，还应该努力制定避免发生这种现象的措施。

探讨“配虑”时，我们还应该考虑一个与此相关联的十分重要的一个问题。

⑯ 理查德·道金斯(Richard Dawkins)，1993。

亦即在“配虑”他人之前首先要“配虑”自己的个体生命。因为对他人的“配虑”首先是建立在对自己的肯定和“配虑”之上。对自身的“配虑”某种意义上来讲是一种对自己的自觉的“反省”,即指向于自己内心的一颗“敬畏之心”。⑰故“敬”也可以解释为“虔诚而又真挚的心境”。

李滉曾指出,“敬”是“众善之源,百行之本”,⑱“圣学始终之要”。⑲为了自我反省而写得《自省录》中他也一再强调居敬、持敬之重要性。在总结当时的中韩性理学研究成果的《圣学十图》中他则称“今兹十图皆以敬为主”。⑳这就是后人为什么称李滉哲学为“主敬”哲学的原因。虽然李滉是依据“仁”(“配虑”之心的源泉)之发用论及了尊重人和爱护自然的思想,但是这也是基于其“主敬”思想。

只有具备了虔诚而真挚的心的前提下,才能充分“配虑”他人。在这价值日趋多元化的今天,追求社会的和谐应该是每一个社会成员的共同心愿。但是,笔者认为“配虑”思想的效用范围不应只限于韩国和中国等受儒学思想影响的国家。提出一种“配虑”哲学的孔子曾在《论语》子路篇中讲:“君子和而不同,小人同而不和。”这一条旨在正确履行“仁”与“义”的道德箴言,在强调自我、凸现个性的现代社会对指导人们如何处理人际关系,构建和谐的社会具有重要的启示意义。

概言之,若想把儒学继续有效应用于现代社会就不能沿袭以往基于“孝”的实践方式和只考虑“家族集团”利益的思维模式。当然这并不意味着“孝”

⑰ 在性理学家中最为强调“敬畏之心”的学者是李滉。他所强调的“敬”是一待人接物时心之状态。当然“敬”是一个有多种含义的概念。比如“恭敬”、“整齐严肃”、“常惺惺法”、“其心收敛不容一物者”、“主一无适”等都是对“敬”的不同的解释。李滉所取的是与朱熹相同立场,他也从“主一无适”的意义上使用“心”这一概念。而且,还应用到对待“天”时的心境中。李滉编:《圣学十图》,敬斋箴图。

⑱ 《圣学十图》仁说图 解语。

⑲ 《圣学十图》大学图 解语。

⑳ 同上。

的实践已过时。尽孝、守孝乃是人的感情的自然流露，因此它也是儒学的重要道德遗产。但是，如今我们已不能指望通过对儒学这种思想传统的继承和发扬来增强其在树立现代伦理规范过程中的作用。现在我们更需要做得是积极阐发“仁”和“义”等伦理的目中隐含着其“配虑”精神的工作，并以“全球化”和“四海之内皆兄弟”的视角来转换传统的伦理思维。笔者以为只有靠这种思维，才能真正实现现代社会的和平发展和不同国家、民族间的和谐相处。今天我们还不能做到尊重他人和保护环境。究其原因，主要是因“配虑”的思想还没有成为人们思考和行动的立脚点。若以“配虑”思想为基础的新的儒学伦理确立，那么古老的儒学思想又可以在现代社会中发挥弥久而新的作用，即作为“新实学”可以发挥实际效用。

最后，我想提一个与本文的论点相佐的另一个假设。即，不能把和合、和谐看作绝对是好，把矛盾、冲突看作绝对是消极的。相对于和合、和谐带来的社会的稳定，矛盾、冲突则为社会带来发展。这是笔者基于以赫拉克利特斯为首的西方哲人黑格尔、马克思等人的思路而提出的一个反问。当然对此一问题的笔者的回答也是明确的。即时矛盾和冲突带来发展那也仅仅是“知识和技术的进步”，其最终结果只能是演变为战争。但是，和合和和谐带来的稳定并非是停滞，而是以高度的智慧达成的“文明的高级化”，其最终的结果是对和平的维护。

（作者系韩国　高丽大学 名誉教授/洪　军 译）

参考文献

《论语》。

《孟子》。

《说文》。

《礼记》。

李滉著：《退溪先生文集》16。

李滉著：《圣学十图》。

丁若镛著：《与犹堂全书》2。

理查德·道金斯(Richard Dawkins)著，1993，《自私的基因》，洪英男（音译）译，乙酉文化社。

尹丝淳 李光来著：2001，《我们的思想 100 年》，玄岩社。

玄相允著：1949，《朝鲜儒学史》，民众书馆。

尹丝淳著：1998，“退溪李滉的人间观”、“退溪李滉的自然观”，《朝鲜时代的性理学研究》，高丽大学民族文化研究院。

李相殷著：1952-7-12“中华民国与袁世凯”，《高大新闻》18。

李相殷著：1998a，“儒教在韩国的功罪论”、“儒教的理念与韩国近代化的问题”，《李相殷先生全集，韩国哲学》，艺文书局。

李相殷著：1998b，“时局宣言书”，《李相殷先生全集，时论，大学教育论，语文教育论》，艺文书局。

李相殷著：1998c，“近代化的理念问题”，《李相殷先生全集，中国哲学》，艺文书局。

Richard Dawkins, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford University Press.

The Ethical Nature of the "Philosophy of Consideration" in Confucianism

Youn, Sa-Soon

In the process of modenization, industrialization, and democratization, Confucianism has been criticized frequently for its residual premodern elements. However, as we witness numerous problems caused by industrialization in this modern age, I rather turn to Confucianism for unchanging values that can be utilized and applied to our time. In particular, I find in Confucianism ethical thoughts which may be used to remedy moral confusion of today.

2500 years ago, Confucius proposed "*Ren*" (humaneness or benevolence; 仁) as a fundamental virtue for the ethics of human relationships. He defined "*Ren*" as "love for humanity" and suggested that it should be practiced in "the attitude of treating others through putting myself in their position." This means a sympathetic consideration for others, and it is how "*Ren*" is realized. I therefore argue that this sympathetic consideration can be the very clue to bringing about harmony and order to human relationships today.

A sympathetic consideration for others will in turn make them want to avoid shame, have modesty, and thereby observe "*Li*" (propriety: 禮). This will then lead them to awaken their own sense of shame and hatred against certain actions, as Mencius suggested, and this will ultimately enable them to practice "*Yi*" (righteousness; 義). If they can exercise the additional wisdom to evaluate the justness of their action, such action--which originated from a considerate caring for others--will have a sufficient ethical ground. Therefore, a careful consideration for

others can function as a fundamental principle for ethical behavior.

In practicing this careful consideration for others for ethical purposes, a consideration for oneself should precede it. A positive acceptance of oneself is required before one can reach a positive acceptance of others and of the reality. Confucian scholars' way of caring for oneself was "*Jing*" (seriousness or reverence; 敬), which means being sincere in mind. Yi Hwang, a representative Neo-Confucianist of Joseon, is well known for his belief that practicing "*Jing*" is the only way of becoming an ideal ethical subject.

In this sense, it may be concluded that a sympathetic consideration for others, accompanied with a considerate caring for oneself, can become a ground for an alternative ethics in the face of today's moral chaos.

Key Words：Sympathetic Consideration（配慮）, Humaneness or Benevolence（仁, *Ren*）, Propriety（禮, *Li*）, Righteousness（義, *Yi*）, Lee Hwang（李滉）, Seriousness（敬, *Jing*）

书评 1

池田知久《马王堆汉墓帛书五行研究》

（王启发 译，北京：线装书局、中国社会科学出版社，2005 年）

李　锐

近几十年来，中国出土了许多珍贵的战国秦汉时期的简帛古书，让今天的人们大开眼界。其中 1973 年 11 月至 12 月间在湖南长沙马王堆三号汉墓中出土的帛书，是少见的抄写在帛上的古书，不仅内容丰富，而且思想价值非常高。内中的《老子》甲、乙本，与黄帝之学、战国策等有关的篇章等，早已引起了世人关注。而被命名为《五行》的篇章，更被认为与荀子曾经批判过的子思、孟子的“五行”有关，是失传了两千多年的重要典籍，有可能让今人重新认识战国秦汉时期的思想发展脉络，引起了学界的热烈讨论。

自马王堆汉墓帛书整理小组出版了基本的文献整理本之后（国家文物局古文献研究室稍后也出版了一本整理本），庞朴、魏启鹏先生出版了研究专著（其中庞先生的专著还有改订版），李学勤、黄俊杰、岛森哲男等先生写了不少专题论文。池田知久先生的《马王堆汉墓帛书五行研究》，1993 年 2 月由东京汲古书院出版，这是日本方面系统研究《五行》的基本文献及其思想内容的第一部专著。

池田知久先生之学，以《庄子》研究为出发点，浸至于《老子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《韩非子》、《墨子》、《周易》等传世文献；由马王堆汉墓帛书、郭店楚墓竹简等出土文献，渐及于上博楚简、睡虎地秦简，于传世文献和出土

P359

文献两方面均有精深研究，将文献译释和思想分析合为一体，是躬身疏通基本文献进而研究思想，故而立论有理有据，与凭借他人文献疏通而间有妙手偶得亦或谬以千里者，借文献缘饰己意渐至强古人以就我者，以及附会生华及至以讹传讹者，研究路数根本有别，对“东京学派”的学术传统，有继承也大有创新 .据说池田先生在当今日本学术界被称为中国思想史研究第一人(第 515 页)，此书无疑是池田先生出土文献研究方面的代表作 。现在，这部书由王启发先生翻译为中文出版，①是一件值得庆贺的事 。

此书分为《研究编》和《译注编》两大部分，《研究编》分为三章，包括介绍《五行》的出土，讨论成书年代和作者，以及分析基本思想三部分内容；《译注编》将《五行》分为含有经、说的二十八章（前五章有经无说），逐字逐句分析基本文献及其思想 .《译注编》择善而从，解决了不少问题；而《研究编》更是目光独到，讨论了很多思想范畴，且常常迥异众说，尤其是所提出的《五行》成书于《荀子》之后的观点，可谓独树一帜 。相信读过此书的人都能体会到，池田先生的书如果早日翻译为中文，一定会更大地推动《五行》的研究 。

当然，今天的读者或许有一个遗憾，因为郭店楚墓出土了竹简本《五行》，不少学者比对简、帛本《五行》，提出了新的释读意见，池田先生也有《郭店楚墓竹简五行译注》以及用中文发表的《郭店楚简〈五行〉研究》，指出其旧作“有若干错误存在”。②如果池田先生能够将简、帛本《五行》排比在一起，重新做一本书，那无疑将更有利于研究的推进；至少，希望本书再版时能将池田先生对于简本《五行》的译注和研究作为附录收入 。

在今天，要公正地评价池田先生的书，不仅需要理解日本学者的研究思路、

① 池田知久著、王启发译：《马王堆汉墓帛书五行研究》，北京：线装书局、中国社会科学出版社，2005 年 4 月 。

② 池田知久：《郭店楚简〈五行〉研究》，《中国哲学》，第二十一辑，第 93 页，沈阳：辽宁教育出版社，2000 年 1 月 。池田知久在《马王堆汉墓帛书五行研究·中文版序》中指出其旧作“内容基本上正确，但是也有一些错误的地方 。”（第 1 页）

方法，而且要尽量将池田先生的专著放在当时的环境中来考察。因此，池田先生虽未明确指出旧作的错误所在，但是因为郭店简本《五行》的出现而比较容易发现的错误，本评论将略而不提。此外，自韩仲民、庞朴先生等将《五行》和思孟五行相联系以来，赞同者颇多。如果秉持这种似乎已经通行的“成见”来看待池田先生的著作，或许难以作出比较“公正”的评价。然而对于思想文献的理解和解释，确实又常常受到个人“先入之见”的影响。笔者对于池田先生的某些论文有不同意见，对于《五行》的思想渊源有个人的“偏见”。③因此，本文将通过分析、反思思想认识和研究方法来评价池田先生的一些观点，而不是仅仅针对他不同于笔者或通行意见的个别结论。

下面的评论，为叙述方便，将首先讨论《译注编》，然后讨论《研究编》。

一

池田先生的译注，分为“本文”、“口语译文”和“注释”三部分，其中“注释”部分又包含有两部分内容：针对本文字句的意思所做的注释，针对原书本文和口语译文的注释（第 135 页）。而实际上针对原书本文的注释，主要是对于本文文字与图版的辨析。就中国学界的研究习惯上讲，或许将文字辨析单独区分开会更明晰一些。

此书的“口语译文”非常重要，因为要将出土文献翻译成现代口语，那么不仅对于《五行》中的字词要拿捏得准，而且对于整句整章都要求有贯通的理解，不使留下隐讳含混之处。中国的研究者因为语言的便利，翻译出土文献为白话文的不多，但是有时不免有藏拙之嫌，对于古今差异引起的某些问题或不

③ 拙作：《郭店楚简〈穷达以时〉再考》，谢维扬、朱渊清主编：《新出土文献与古代文明研究》，上海大学出版社，2004 年 4 月；《仁义礼智圣五行的思想渊源》，《齐鲁学刊》，2005 年第 6 期。

免漠视。而口译虽有时而误，却至少能够明白地表明作者的理解，以供进一步的研究。因此，虽然笔者不赞成池田先生的某些口译，但相信这些地方即便确实有误，也是瑕不掩瑜。池田先生将“不仁，思不能精”翻译为“不能获得仁德，是因为思考仁的想法不精细的缘故”（第 164 页），将“仁之思也精”翻译为“思考仁的想法必须精细”（第 169 页），将其口译复原为古文，似乎是“不仁，思仁不精”和“思仁必精”，可能与原文有些偏差。其它关于智、圣的翻译与此类似。至于池田先生将“金声而玉振之”翻译为：“（《孟子》中有）‘演奏音乐以鸣钟而开始，以打击玉器而结束’”（第 210 页），则不仅是增字解经，而且将个人对于“金声而玉振之”之来源的理解杂入口译，恐怕将影响到读者的理解。这种处置，似乎有欠考虑。④

文字与图版辨析方面，池田先生以保存《五行》“本文”为目标，详细罗列他所能见到的每一种注释意见，并将这些意见分类阐述而后断以己意，或依从，或不采用，或批评，或有自己的补充。虽然看似繁琐，但是恰恰反映出池田先生的严谨认真。而正是这种严谨认真，才使得池田先生对于《五行》篇中重文符号的解读，提出了更周到的意见（第 262－263 页）。当然，个别地方的文字辨析或许可以再商榷，比如帛书 306 行首字，池田先生从庞朴先生《帛书五行篇研究》第二版的说法，认为是“無”字的下半部分（第 399 页）。但是刘信芳先生指出：“帛书该字不残，字迹清晰，字形待考。”⑤而且，本篇的“無”字常作“无”形。马王堆汉墓帛书整理小组的《马王堆汉墓帛书（壹）》曾将此字认作“林”，现在通过郭店简《缁衣》等的字形来推测，可能是“麻”字的省体，疑当读作“靡”。“靡由至焉耳”，也就是“无由至焉耳。”个别地方的文字辨析则不太坚定，比如第 308 行“仁腹四海”的“腹”字，池田先生指出：“研

④ 这一处的解释，或当参考《汉书》卷五十八兒宽所说：“唯天子建中和之极，兼总条贯，金声而玉振之”。颜师古注：“言振扬德音，如金玉之声也。”

⑤ 刘信芳：《简帛五行解诂》，第 137 页，台北：艺文印书馆股份有限公司，2000 年 12 月。

究《图版》来看，可以认为似乎应该作‘復’，但是这里暂且依据 B 本。”（第 399 页）而 309 行又依从 B 本作“復”。其实从图版来看，两处字形皆作“復”。

对于“本文”的注释方面，此书虽然当时未能见到魏启鹏先生的专著，有一些值得参考的意见如将“休烝”读为“休徵”等未能得见。⑥但是池田先生广收诸家、一一条辨的方法，使他能够择善而从；而且对于不少字词的考释，他也提出了很好的意见。比如“足诸上位”的“足”字，他根据马王堆帛书《系辞》的通假例证读为“措”（第 288 页）。而解释“循”字时指出它“是先秦时代辩论的场面多被使用的词语。是就某一主题而思考，就某一话题而进行议论的意思”（第 444 页），就展示了池田先生古代思想史研究的特长。然而这样精彩的发明之处，在全书中并不多见。而过多地引用、辨析诸家之说，自家解说时过于周全的说明，有时可能会冲淡了主题。如第 370－371 页解释“殿”，先引用《说文》、《方言》，然后再说其和“也”通用；第 465 页引《说文》说明“荾”与“窈”在意思上完全没有关系，再引《集韵》说明其通假。如能将自家意见以“案”字明晰地标出，将最重要的说法着重阐述，效果可能更好。此外，如果能将“本文”中的通假字用括号随文注出，将方便于阅读。

此书注释中的文献疏证颇显功夫，而且非常重视疏证文献的相关度：对于和《五行》章节旨趣并不密切相合（第 151 页），或者上下文的关系和《五行》离得太远的文献（第 161 页），池田先生认为它们不能“说明问题”。然而接触出土文献之初，疏证或许只是娴熟文献的一个工具，最终目的是要回到出土文献本身。疏证文献的上下文以及旨趣能和出土文献一致，那是再好不过了；如果有次一级的形式上接近可以帮助熟悉文献的材料——这往往是证明作者的释读、理解可信的辅助工具，或也不妨作为参考。何况池田先生对于“思”之“精”、“精”就能“察”，就引用了《管子》中的三处文献作为疏证材料（第 161 页）；

⑥ 魏启鹏：《马王堆帛书〈德行〉校释》，第 52 页，成都：巴蜀书社，1991 年 8 月。

P363

然而《管子》中的“精”，恐怕是指的精气。⑦如果按照池田先生的严格要求，也难作为疏证。不过，最重要的是，池田先生提出了重视疏证材料的相关度的问题，很值得作疏证者思量。

与疏证有一个紧密相关的问题，那就是如果两则疏证材料的相关度非常高（包括文字内容和思想观念两方面），我们能否由此推论两处文献的形成时间接近，乃至可以推断出其前后因袭关系，从而判断出土文献的时代，进而定位其思想？池田先生重视疏证材料的相关度，恐怕其心中就认同这样一个预设——这是贯穿此书译注与思想研究的核心思维，也见于他分析其它出土文献年代的作品之中——他判断《五行》年代的方法，正是通过排比紧密相关文献而得来的（参池田先生《研究编》第二章第三节，此节所引文献散见于注释之中）。实际上，这也是不少研究思想史的学者常用的方法，拟专文讨论。此处可以指出，这种方法大概来自于文献的校勘、注释，其实也只该限于校释工作。用之推究文献的年代先后，仅只具备或然性，必须要确证相关文献之间是先后“抄袭”的关系这一大前提，才能推断相关文献的早晚。而对于早期文献，难以证明这种大前提。某些学者在未见到出土文献的时候，凭所见古书为全部古书这种“默证”，不明于古书通例和诸子“言公”之论，不设想相关文献可能有更早的共同来源，根据所见的古人言论在形式上定型成文的年代，等同于古人言论之内容最先出现、流传的年代，是由形式决定内容，得其“迹”而忘其“所以迹”，本末倒置，势必将作出许多简单乃至错误的推断。在见到大量出土文献的今天，如果我们还不能举一反三，还沿袭过去不可靠、或然的方法，将复杂的问题简单化，恐怕是不适宜。我们不仅应该注意疏证材料的相关度，也应该注意疏证所能说明问题的有效限度。当然，池田先生的具体分析中，还加入了思想演进法（注释中常常列出文献的

⑦ 参裘锡圭：《稷下道家精气说的研究》，《文史丛稿》，上海远东出版社，1996 年 10 月。

P364

线性先后关系）——这或许是池田先生追慕“古史辨派”的原因之一。⑧不过如果文献的年代判定已经被动摇了，那么思想演进也就很难说可靠了；更何况“古史辨派”的领路人胡适先生已经对类似的研究方法（“思想系统”、“思想线索”）提出了怀疑⑨。总之，文献疏证最多只能对于时代判定起到有限的参考作用；通过排比文献进而推出一个精密的时间点，有着太多值得怀疑的预设，虽精巧而难凭信。

二

池田先生的《研究编》，在回顾了《五行》出土的情况之后，集中于讨论《五行》的成书年代和作者、基本思想这两大主题。

对于《五行》的成书年代与作者所属学派，池田先生提出了“在分析其成书年代和作者学派所属之前，必须重视对中国古代思想史整体的构想和对《五行》思想内容的解明”的原则（第 24 页），批评了将二者分离的做法；尤其深入细致地讨论了庞朴先生的观点，分析了其作为疏证的九条材料，仅认同其第三、第五、第八条材料（第 29-37 页）。但是，池田先生对于中国古代思想史整体的构想，恐怕是以其线性的古书年代观为基础的——古代思想史中的子书篇章，其年代先后，在池田先生心中有一个谱。然而这个谱的形成，正是依靠文献相关度、思想演进等方法得来的。因此，仔细分析池田先生对于庞朴先生的批评，不难发现池田先生只是对于疏证材料的相关性提出了一个严格要求。根据这种紧密相关性以及判断文献年代的思想演进法，他断定《五行》的年代上距《新书・六术》不太远；而庞朴先生则看重《荀子・非十二子》之语，只是

⑧ 池田知久、西山尚志：《出土资料研究同样需要“古史辨”派的科学精神——池田知久教授访谈录》，《文史哲》，2006 年第 4 期。

⑨ 胡适：《评论近人考据〈老子〉年代的方法》，《古史辨》，第六册，第 390-393 页，上海古籍出版社影印本，1982 年 11 月。

取《新书·六术》作证，说明它和思孟五行的源流关系。二者之不同，在很大程度上是个人的“先见”之不同。

关于所谓“经”与“说”的关系，虽然池田先生举例说明如果没有“说”文，就不能知道“经”文的意思（第 40－41 页）。但是这很可能只是我们现代人的感觉，未必符合当时人的实际。而且有学者通过简、帛本《五行》“经”文比较，指出二者内在逻辑顺序有不同；有学者比照简、帛本《五行》，认为有“说”文违“经”的现象⑩。虽说郭店简本《五行》未必可以做为绝对参照物，但是两处“经”文的差异，却足以令人怀疑池田先生“经文与说文是同一时代的同一个人或同属一个学派的人们一起写成的”之说（第 41 页）。若“经”与“说”并非同时形成，那么对于《五行》“经”与“说”的年代判定，就更为复杂了。

池田先生判定《五行》成书年代在《荀子》之后的分析，可以说，从池田先生所举文献之中，很难找到多少破绽。但是池田先生的分析，只是基于文献最后成文的形式上的年代，而这不能代表文献内容最先形成、流传的年代。譬如《荀子·宥坐》篇，一般认为是荀子及弟子所引记传杂事而成，形成年代较晚。但是这只是形式上的年代，所谓“记传杂事”，其主体内容之形成，也有可能早于荀子。更明显者如集体著作《吕氏春秋》所记之事，其中不少部分的内容、观念之形成年代，当早于《吕氏春秋》的成文年代；但是池田先生引这些文献作疏证时，完全只考虑形式上的成文年代。前文已经指出内容和思想观念上紧密相关的疏证文献，并不能作为判定年代的绝对依据；对于某些古书篇章年代的判定，只依据形式上的形成年代来作推论，很可能就将问题简单化了。这里还想指出，不重视“言公”，不重视史文阙佚的历史现实，不推究古书形成的复杂情况，而将寥寥几部传世子书排比出线性的时代先后，将出土文献安插

⑩ 参邢文：《〈孟子·万章〉与楚简〈五行〉》，《中国哲学》，第二十辑，沈阳：辽宁教育出版社，1999 年 1 月；陈丽桂：《从郭店楚简〈五行〉检视帛书〈五行〉说文对经文的依违情况》，陈福滨主编：《本世纪出土思想文献与中国古典哲学研究论文集》，上册，第 191-196 页，台北辅仁大学出版社，1999 年 4 月。

入其中，实际上恐怕是对出土文献价值的最大漠视。

至于学派问题，池田先生指出《五行》有浓重的“杂家倾向”（第 41、64 页），这和武内义雄划分“诸子时代”为“创设”、“折中”、“总合”三阶段的学说可以配合（第 59 页）——中国学界也有类似的划分，但是这只不过是宏观架构，并不是具体入微的分析。其实学派之间的问难与融合，在孔子、墨子之时就已经存在了，具体情况可能非常复杂；而与学派相关的“六家”、“九流十家”之说，也不是一个简单的问题⑪。

对《五行》篇基本思想的分析，是池田先生的专长所在，其讨论“五行”和“四行”，“德”和“善”，“天道”和“人道”，身心与“慎独”，可资参考者很多。因为笔者有《五行》和金木水火土“五行说”相关的“偏见”，并根据传世文献中“孔子说休徵”之语接续“孔子”与《五行》的关系⑫，理解和池田先生不同；对于《五行》和相关思想文献关系的看法，也和池田先生不同。因此有关的具体内容，就不宜基于“偏见”来作评价了。

不过池田先生将“仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行”，翻译为：“将人类的内在方面（先天而自然地）形成的仁称作德的实行，将不是在人类的内在方面形成的（通过后天的人为的努力而获得的）仁称作实行。”（第 140 页）把“五德行”看作先天地自然地赋予所有的人的内在之中的，但是不是最终的完成形态，而只是一种端绪，需要后天的人为努力完成（第 73-74 页），而将“四行”和后天的人为努力相联系（第 84 页），这一解释区分出先天和后天，与一般将“五德行”和“四行”看作是形于内、不形于内的区分（内有/无仁之行？），大相径庭。但是，池田先生的这种解释，和他所认同的疏证文献并不密合，尤其是《淮南子·要略》：“德不内形，而行其法藉，专用制度，神祇弗应，福祥不归，四海不宾，兆民弗化。故德形于内，治之大本。”（第 143 页，池田先生

⑪ 参拙作：《“六家”、“九流十家”与“百家”》，《中国哲学史》，2005 年第 3 期。
⑫ 参拙作：《仁义礼智圣五行的思想渊源》，《齐鲁学刊》，2005 年第 6 期。

的引文省略了“而行其法藉……兆民弗化。”）这里的“德不内形”与“行其法籍”，无法证实先、后天之说，反而有利于说明通行解释。因此，池田先生之说虽然新颖，但是尚得不到文献疏证作为支持。另外，其有关的分析和解说，多依赖《五行》的说文而非经文（第 74-75 页）。而虽然池田先生论述“五行”之端绪的扩充很有意味，但是将之移植到通常的理解上——如何使五行形于内，也是可以说得通的。

三

总之，池田知久先生的《马王堆汉墓帛书五行研究》一书，基础研究非常扎实，思想论述有理有据。此书可以说是将“东京学派”研究传世文献的理论、方法运用于出土文献研究的代表作！笔者虽然在一些前提性的预设上与之有不同理解，但是丝毫不妨碍此书自成一家之言的厚重份量。今后任何讨论《五行》基本文意和思想内容的文章，都不可能绕过此书。

《五行》等新出文献还有不少问题，有待进一步研究。也还有待其它出土文献的启发，譬如帛书 230 行的“善也者，有事焉者，可以刚柔多鉿（合）为故□善”，这里的“多”字，可能和郭店简《六德》中常见的“多”字用法相近，具体如何释读，还有待讨论。

出土文献中还有许多问题有待我们探索，这种研究将是一个长期的过程，需要全世界汉学者共同努力。更重要的是，新学问大都由于新发现，如果能根据新出土的文献，“见而知之”，“闻而知之”，反思过去的认识和研究方法，发展出比较完善的理论和研究方法，那或许需要圣智之德行，或者通过同仁发挥聪明之端绪而努力扩充得至；后来者“知而安之”，“安而行之”，“行而敬之”，也能和同而至于善（“和则同，同则善”）。

本文曾经廖名春先生指正，谨致谢忱！

另注：此文系基金项目 2006 年度教育部人文社会科学青年项目《战国秦汉时期的“学派”研究》（06JC770002）成果 。

（作者系中国　北京师范大学　史学研究所讲师　历史学博士）

书评 2

杨国荣《儒学的思与辨》

(黄棕源 译，首尔：成均馆大学出版部，2006 年)

片冈龙

根据《后记》，该书是由中国华东师范大学哲学系杨国荣教授，[①]应韩国成均馆大学儒教文化研究所崔英辰教授的邀请，以 2005 年 5 月在该研究所举办的儒学讲座的内容为基础，经过一些补充和修改后出版的，预计最近会在韩国出版。

该讲座的主题是“阳明学的本质与展开”。第一讲（23 日）是以“阳明学的理论体系”为主题，第二讲（24 日）是以”阳明学的展开”为主题，第三讲（25

① 杨国荣教授 1957 年出生于上海，祖籍在浙江省诸暨市（杨教授的导师冯契（公元 1915-1995 年）及其冯契的导师金岳霖（公元 1895-1984 年）祖籍都是浙江省诸暨市）。于 1978 年进入华东师范大学，在冯契的门下学习，1988 年以论文“王学通论——从王阳明到熊十力”获得博士学位。1991 年成为该大学的教授，1998 年——2000 年当上哲学系主任，现任华东师范大学教授和教育部人文社会科学重点研究基地“中国思想文化研究所”所长。在此期间，1994——1995，1999——2000，2002 年分别在牛津大学和哈佛大学从事学术研究。主要著作有与宋明理学有关的《王学通论》（上海 1990），《心学之思》（北京 1997），考察儒学价值观问题的《善的历程》（上海 1994），与中国近代哲学有关的《实证主义与中国近代哲学》（台北 1995），《科学的形上之维》（上海 1999），此外，还有关于中国思想史和道德哲学的诸多著作。在日本，关于他的《心学之思》，永富青地写了《阳明学研究の回顧与展望》（土田健此郎编《近世儒学研究の方法と課题》汲古书院 2006）。

P371

日）是以”阳明学的哲学位相”②为主题的。通过讲座，我们可以获悉那是以杨国荣教授的专业领域——阳明学作为主题的。但是这次即将出版的杨教授的著作是在讲座的基础上还进行了大幅度的补充和修改，概览了从孔子到现代儒学的所有思想。该书实际上还包括了不少杨教授过去的研究成果。③杨教授的著作中翻译成韩文的只有《王学通论》和《孟子评传》。④日后该书对于考察杨教授的研究，将起到很好的先导作用，对此我拭目以待。该书还具有以儒学史为主题的《杨国荣自选集》的意义。

杨教授认为“儒学史”不仅仅单纯地依照学术，它似乎更接近于“概念史”的含义。在这里我们可以看出杨教授所关心的问题——”离开哲学史，根本无法解释哲学到底是什么。离开对哲学本身的认识，在真正的意义上再现哲学的历史是很难的。”（《后记》）

本书前八章的内容（第九章是后记）如下：第一章以孔子为中心，将人类的

② 参考 http://web.skku.edu/~bkasia。该讲座作为成均馆大学“东亚学海外硕学招请集中讲座”的一部分，于 2005 年 5 月 23—25 日下午 3 点—6 点，在成均馆大学六百周年纪念馆举行。

③ 该书的中文目录如下：
第一章 “何为人与人之‘在’：从孔子的视域看”
第二章 “天人之辩与先秦儒学”
第三章 “伦理与治道”
第四章 “儒家的人格学说”
第五章 “易庸学合论”
第六章 “董仲舒与汉代儒学”
第七章 “衍化与重建：儒学在宋明时期的发展”
第八章 “心学与儒学：以致良知说为中心”
第九章 “儒学的现代意义”
在这里，第一章和第三章对应于《思与所思：哲学的历史与历史中的哲学（杨国荣卷）》（北京师范大学出版社，2006）中的“何为人与人之‘在’：从孔子的观点看”和“伦理与治道：以孟子为中心的考察”；第二章则对应于《存在的澄明：历史中的哲学沉思》（辽宁人民出版社，1998）

④ 宋何璟译 《阳明学通论》 (博英社，1994)。李英燮译《孟子评传》。

“存在”形式与自然、社会、历史、超越的世界、内在世界等相联系，并进行考察。第二章按孔子、孟子、荀子的顺序议论了自然人文化观念的发展及其局限性。第三章以孟子为中心，论述了儒学对近代民主政治的贡献的可能性。第四章以先秦儒学为中心，考察了儒学人格化的理想的长处和短处。第五章以《易》、《中庸》、《大学》为中心，考察了儒学关于形而上学的“道”与日常世界关系理念的体系化过程。第六章以董仲舒为中心，考察了吸收法家、墨家思想的儒学的综合化、正统化、权威化、神学化的倾向，还从各个角度分析了儒学人文精神的传承没有被割断。第七章把宋明理学大致分为正统理学和心学，论述了这些在真正意义上已接近自然和人文，社会和个人，理性和感性的协调，心学在这方面尤为突出。第八章论述了王阳明的“本体”与“功夫”的统一及其局限性。

以上可以看出，虽然该书探讨了各种问题，但是贯穿整体的却是“天”与“人”的真正统一。（如果勉强整理的话，“天、人”是指“自然、人文”，从人文的角度看，则又包含了“社会、个人”的第二层“天、人”。在这里“个人”又包括“理性、感性”或者“本体、功夫”等第三，第四层“天、人”。）这本书把儒家的人格理想看作是对于这些的完全协调，写出了这些问题到阳明学的发展过程。在此意义上，该书可以看作是以“天人”概念为核心的一部儒学的“概念史”。

但是该书的真正特点实际上不在于此。该书超越了单纯的“概念史”范围，它对于现代问题也表示了浓厚兴趣。这就是该书最大特点。（在此意义上该书却没有论述了发展到至今的中国近代儒学，这不得不说是一大遗憾。）在思想史的研究上，近年来日本存在着一种趋势——对现代所关心的问题不做出历史性解释，更多的是从“社会史”的角度出发勾画出当时思想。所以在日本少不了对该书产生抵触情绪的学者。永富青地一方面觉得杨教授关于阳明学的彻底的分析很具魅力，另一方面却又由于受到“名儒学案”的影响，而对王学左派的社会影响力做出过小评价的这一事实提出了异议。⑤这些都可以看作是对该书的评论。该书主要

⑤ 参照脚注 1）中永富青地的论文。

涉及到的是先秦、汉代和宋、明时期，而且也只论述《易传》、《中庸》、《大学》等战国时期儒学思想的代表作，从这些可以看出，该书只侧重于从宋明理学的角度去认识先秦儒学，所以作为儒学的通史，该书则具有明显的缺陷。在《善的历程》、《后记》里写到："该书所遵循的原则是历史性的解释。所谓解释，与历史的单纯的再现不同，是以解释者的理论功底作为背景。与此同时，这种解释又展开为一种理论再构造的过程。"从这些话语当中可以看出，这已经明显地背离了杨教授本意。

与此相反，将儒学的发展历程集中在先秦与汉代、宋明、现代等三个时期的提法与杜维明的所谓"儒学第三期发展"说⑥很相近。杨教授总是从宋明理学的角度看问题，尤其是从阳明学开始研究问题，他的这种特点，使我们联想到与"新儒家"的关系。把该书和杨国荣教授所处的时代和思想性联系起来读的话，该书将成为反思近年日本思想界研究的一面很好的镜子。由于本人的专业是日本思想史，可以说对于近现代中国思想的动向完全是门外汉。本人认为该书并没有简单的停留在中国思想研究的层面上，所以虽然微不足道，还是提出了若干的意见，还望专家们多加批评。

那么下面首先考察杨教授的导师——冯契。本人虽然不能仔细检讨这两位学者思想之间的差异性，但是从本人的感受来讲，科学辩证理论在冯契的哲学当中是一大特点，⑦但在杨教授那里似乎有明显退步。冯契认为先秦时期哲学的中心问题是"天人"和"名实"，而杨教授考察儒学的普遍意义的时候把焦点只放在前者。冯契把先秦时期的《荀子》、《易传》和明清时期的王夫之，看作是辩证法

⑥ 吾妻重二《中國における非マルクス主義哲學》(参照《思想》784 号，1989）在《善的历程》《后记》之中此说被介绍说是"海外一些研究者"的预测，并且得到了肯定。

⑦ 以下对于冯契哲学的理解主要依据樋口胜《馮契に見る中國哲學史研究の方法論》(《創大中國論集》5，2002),《馮契に見る價値範圍としての眞理》(《創大中國論集》6，2003)《馮契に見る善と道德》(《創大中國論集》7，2004)《相對主義と絶對主義の克服-馮契と牧口常三郎の應戰》(《創大中國論集》8，2005)等等。

理论的概括性阶段。但是在该书中，杨教授认为《荀子》注目的是把自然人文化的“性”说，《易传》注目的是作为人道根据的“天”，这明显是从“天人”关系来考察问题，而且涉及到王夫之的也很少。

在这里，科学的辩证理论（“名实”论）没有被传承下来的原因之一是“文化大革命”以后出现的所谓“信仰危机”，即对马克思主义和理性的信仰发生了动摇。⑧“文革”结束以后到八十年代中国处于所谓的“文化热”时期，就在这时杨教授在大学完成了博士论文。该书中经常出现“自然的人格化”这一概念，这是杨教授解释“天人”关系的基础所在，它又是“文化热”时期，学术界的明星——李泽厚先生经常使用的概念之一。⑨通过对该书的解读，我们可以看出杨国荣教授到底怎样批评地接受李泽厚的思想。

冯契认为西方近代科学主义（实证主义）和人文主义（非理性主义）的对立，造成了科学与人生的背离、理性与感情的非协调等后果。在中国近代科学与玄学的争论之中也可以找到相同的现象。在中国，科学派（实证主义）有严复、胡适、冯友兰、金岳霖等，玄学派（非理性主义）有谭嗣同、梁启超、梁漱溟、熊十力、张君励等，他们都很倾向于区分科学与玄学。与他们相反，冯契则把两者的统一看作是他的目标。这有利于克服冯契哲学支柱的“知识”与“智慧”之间的矛盾，也有利于统一“名实”与“天人”。

在《实证主义与中国近代哲学》，《导言》（五南图书出版有限公司，1995）中，他写出了从严复到金岳霖的实证主义和从康有为到熊十力的人本主义（广义上的新儒家）——这两个派别的发展过程。当中我们容易看出杨教授明显是继承了冯契把科学主义和人文主义相对立的立场。但是如果没有精读以上著作或《科学的形上之维》（上海人民出版社，1999），根本无法轻易地判断出使科学辩证

⑧ 參照陳兆華，《李澤厚と八十年代中國學術思潮》(《中國-社會と文化》10，1995)
⑨ 參照興膳宏《譯者あとがき》(李澤厚《中國の傳統美學》平凡社，1995)

理论退步的杨教授是如何想把二者统一。⑩杨教授指出了从严复到金岳霖的实证主义之中明显存在新儒家的人本主义倾向（形而上方面）（《实证主义和中国近代哲学》、《导言》），同时也提出了为对抗近代以来对形而上学的回避风潮，冯契智慧地追求“性”与“天道”，并当作是哲学的意义（《冯契的哲学沈思》，2005，第 11 页，第 13 页）。⑪从这些当中我们可以看出杨教授所说的新儒家的要素（形而上学方面）在全方位地登场。

杨教授对新儒家的接近可以看作对新儒家的道统争论的参与。但是如果给杨教授冠以所谓第三代新儒家（杜维明、刘述先、成中英、蔡仁厚等）的头衔，那么对于他们这一代人们而言，具有世界化的文化视野比道统意识更重要。⑫这种广泛的文化视野，似乎是在八十年代的“文化热”当中形成，但是到 1993 年，对于杨教授本人而言，“文化热”已成过去，商品经济的大潮流把人文学研究向时代的边缘驱逐（《善的历程》、《后记》）。从这些指出当中可以看出，九十年代以后他的研究活动主要集中在怎样避免国际资本主义时代人文学的危机问题。⑬近代新儒家试图通过着眼于旧的“内圣”（形而上学方面）而打开新的“外王”（科学和民主政治）。但是对于现代，杨教授觉得形而上学的展开也很重要（该书第九章）。⑭

该书第九章主要指出了儒学的现代意义。对于个人利益功利化、世俗化、非

⑩只是在《王学通论》第七章里，关于熊十力，认为他虽然根本上没有脱离玄学的观点，但是对于科学派与玄学派所分离出的“体（本体）”和“用（现象）”，进行了全新的统一，对此作者做出了高度的评价。

⑪《文汇报》www.whb.com.cn

⑫参照郭齐勇《二十世纪新儒家再考》(《中国学志》, 2003)

⑬杨国荣《拼凑包装不造人文学科的一流》2005，4，7。论述关于不被研究经费等支援的分配所左右的人文学的建设。而且关于 90 年代世界资本主义时代的背景之下中国的思想状况，可以参照汪晖的《現代中國の思想狀況とモダニテイの問題》(《思想空間としての現代中國》第 1 章,岩波書店，2006)

⑭在《善的历程》里主张新儒家的新的“外王”偶尔被“内圣”所压迫而影响了现代化过程。

理性化的现代而言，儒学的普遍意义就在于达到以人道作为中心价值的、既不轻视形而上学而又重视理性的“人格理想”的完善。在这里涉及到“人道”，分明是借鉴了约翰·罗尔斯的《正义论》（实际上也有这种提法）。⑮杨教授认为，在古代西方，“正义原则”成为考察的中心对象，而在中国，“人道原则”则占据了这一位置。两者其实都有利弊，合理的现代社会应成立在“人道社会”和“正义社会”相统一的基础之上。

全球化时代的日本，精神世界里日趋出现了“教养主义”的衰弱和“新灵性运动（New Spirituality Movements)”的抬头等问题。⑯前者与杨教授所指出的“人格理想”或理性问题有关，后者则与形而上的重视问题有关。但是杨教授的那种宏伟的构想目前还不能登上历史舞台，这种情况之下健全的理性逐渐失去了自身的位置。

杨教授继承冯契思想的同时，试图把它适应于现代课题的需要。杨教授所作出的努力是否成功，本人根本没资格做出判断。但是既然提到了儒学的普遍性，那么也应考察其特殊性，这在学问研究当中必不可少。它并不减少儒学的现代意义，反而是支撑其普遍性的后盾所在。当然该书并没有不负责任地只称颂儒学的普遍意义。但是如果不提“忠孝”等问题，难免给人失衡的感觉。（相反，关于“经书”的权威问题，在第七章里只断定说是权威主义或者是独断论，这种结论似乎又太草率。）

但是换个角度想，日本思想史的研究是不是只追求其特殊性，而搁置了其普

⑮ 中国是在 80 年代后期以后开始接受罗尔斯。（参照 http://www.lunw.com/thesis/10/18199_1.html）

⑯ 参照島薗進《精神世界の現代世界と新靈性運動》(東京堂出版,1996)该问题在日本是在 60 年代“日本文化论风潮”（相当于“中国的文化热”时期）之后所提出来的。

遍意义的发掘呢？⑰杨教授所说的功利化、世俗化、非理性化的潮流中人文学确实在崩溃。那么，韩国的情况又如何呢？九十年代韩国文化的代表著作是《我的文化遗产勘查记》ⅠⅡⅢ（创作和批评社 1993，1994，1997）。⑱其作者俞弘濬认为八十年代实践性的知识分子“进入九十年代就成为了理论性的知识分子”（日语译，Ⅲ，198 页）。其背景里有实现政治民主化和经济发展以后，在飞速的城市化过程当中至今为止存在的共同体开始崩溃，“在急速的变化当中感到不安的人们终于回顾过去，开始重新检讨”（日语译，《译者后记》）等。⑲在这种情况之下，俞教授所说的作为“理论性的知识分子”如今会以怎样的局面出现呢？如果考察该书在韩国出版以后的反应，说不定可以预测日后韩国人文学的动向。

现代根本无法能简单克服人文学的危机。在东亚作为研究思想史的学者而言，与西方学术的接触或比较固然重要。但是我们有必要冷静思考儒教或佛教所具有的普遍意义和特殊意义，而且也应把全球化之前各国所积累下来的学术研究当作一种遗产，正确地继承这些共同财产。此外，不能单纯地只局限在东亚和人文学

⑰ 举例而言，荻生茂博指出近代日本阳明学的再解释给近代中国和韩国实践思想家带来了影响。(《日本における‘近代陽明學’の成立--東アジアの‘近代陽明學’(Ⅰ)》《季刊日本思想史》59，2001。《崔南善の日本體驗と‘少年’の出發--東アジアの‘近代陽明學’(Ⅲ)1》《季刊日本思想史》60，2002。) 提起荻生茂博，在现代对于儒教普遍意义的摸索，仍然局限在“近代”的范围之内。但是以上可以看到杨教授则对 90 年代以后的全球化进行了普遍性的探索，这种探索不仅仅只局限在“传统、近代”的范围之内。郭齊勇所提出的儒学的现代性意义也与此类似。(郭齊勇《現代新儒家の特色を論ず》、《中國哲學》30，2001)但是很可惜荻生先生于 2006 年春离开人世，就这样，“东亚《近代阳明学》”的构思也未完成，永远也不会再有与杨教授对话的机会。但是得到欣慰的是，现在志同道合之同仁正计划编辑荻生茂博的遗作。

⑱ 翻译成日文的如下。俞弘濬，大野郁彦譯《私の文化遺産踏査記Ⅰ南道踏査一番地》(政法大學出版局，2002)俞弘濬 宋蓮玉譯《私の文化遺産踏査記Ⅱ山は川を越えられず》(政法大學出版局，2000)，俞弘濬，大野郁彦譯《私の文化遺産踏査記Ⅲ語らないものとの對話》(政法大學出版局，2005)。

⑲ 参照拙稿《伝道の微笑(俞弘濬,大野郁彦譯 《私の文化遺産踏査記》)Book Review》(《STESSA》6，2006)。

层面上，还应进行广泛的学术交流。从这种意义上来说，在韩国出版杨教授的书，并由日本思想史的研究者对此作出评论——尽管该书评内容贫瘠，但是却具有一定意义。

（作者系日本　东北大学　助教授）

P379

研究所学术研究动态

1. 2006 年 7 月 13-14 日本研究所在成均馆大学举办了以“儒家经典和 17 世纪东亚儒学思想”为主题的国际学术会议。13 日就“17 世纪东亚韩中日三国的儒学思想”，14 日就“儒家经典的解释方法”问题分别进行了深度又广泛的讨论。

第 1 主题发表论文：王夫之的《周易》诠释与明清学术嬗变：张学智（中国北京大学）/ 伊藤仁斋的天思想研究：木村纯二（日本弘前大学）/ 17 世纪朝鲜的经学和经世学：赵诚乙（韩国亚洲大学）/ 17 世纪韩国的儒学思想：安在淳（韩国江原大学）/ 17 世纪东亚气学的发展：李甦平（中国社会科学院）

第 2 主题发表论文：中国儒学的典范转移：冯耀明（香港科技大学）/ 《周易》研究的课题和方法：池田知久（日本大东文化大学）/ 新出楚简与《论语》研究三题：廖名春（中国清华大学）/ 戴震《孟子》诠释的独创性：郭齐勇（中国武汉大学）/ 部分的泥田斗狗和全体的省察：辛正根（韩国成均馆大学）

根据国际版《儒教文化研究》编辑会议的最终决议，与 17 世纪儒学思想有关的论文经过严格审查后收录到国际版《儒教文化研究》第 7 辑中，与儒学经典方法论相关的论文以专题论文的形式刊登在《儒教文化研究》第 8 辑中。

2. 2006 年 9 月本研究所在位于韩国紫云书院内的栗谷教育研修院中举办了“栗谷与实学思想”的学术会议。成均馆大学吴锡源教授作了以“栗谷的生涯和思想”为主题的基调讲演，接下来分别有以下几位教授发表了论文：栗谷思想的评价

及其历史性：山内弘一（日本上智大学）/ 栗谷的实理和实心：李基镛（韩国延世大学）/ 栗谷思想的实学性质：张敏（中国北京大学）/ 栗谷和礼教：李幸勋（韩国成均馆大学）

3.在韩国国内还举办了数次学术研讨会以及论文发布会，特别是在 2006 年 12 月举办的“儒学与行政”是儒学与边缘学科相结合的一系列讲座之一。在本次会议上发表的论文有：《经国大典》礼典中与福祉相关联的条文分析及其意义：尹薰杓（延世大学）/ 关于朝鲜时代官僚的“感性式知性”研究：李大熙（光云大学）/ 儒学文化与行政理论的韩国化：蔡原互（天主教大学）/ 儒学伦理与政治的对立：金永寿（国民大学）。同时在这一段时间还举办了“儒学研究的评价意义与方法”的学术会议。

4.本研究所每年都邀请国外的教授来做访问研究。2006 年 5 月份来所访问的中国清华大学廖名春教授举办了以“周易研究的方法论探讨”为题的学术讲座。2006 年 9 月中国辽宁大学的王雅教授和清华大学的李晓红教授来我所作访问研究，访问期限到 2007 年 8 月。

5.本研究所 2006 年除了刊行国际版《儒教文化研究》（第 6 辑）外，还继《论语》、《孟子》之后又发行了《大学中庸》等的儒家经典丛书。此外还出版了研究丛书《朝鲜石砌朱子学的哲学思维与争点》（李东熙著，韩国启明大学）/《儒学的思与辨》（杨国荣著，中国华东师范大学）。

6.为了掌握国内外儒学研究的最新动态，了解和分析其最新内容，本研究所自 2006 年 6 月起成立了“儒学研究评价委员会”，专门负责搜集最新信息，以期提高学问的主体性，并同时提高儒学思想在解决当今时代问题方面的能动性。此评价委员会共有国内外的知名学者 73 人组成，由崔英辰教授担任委员长。为了发

展成为国际性的儒学研究评价机关，本委员会专门召开了学术会议对过去一年国内外儒学界的研究情况作了分析考察。此后此项工作将持续不断地进行下去。

7.为了加强与国内外的学术交流，2006 年 7 月本研究所与中国武汉大学孔子与儒学研究中心签订了学术交流协议。2007 年 1 月还与中国清华大学思想文化研究所签订了学术交流协议。

特别是作为与武汉大学孔子与儒学研究中心交流的一环，本研究所将于 2007 年 10 月 19 日与武汉大学共同举办“18 世纪东亚儒学思想”国际学术会议，正式展开实质性的交流。希望学者们多多关注。

8.研究所内部人员变动：研究企划部部长崔英辰教授由于研究年赴加拿大访问的关系辞掉了研究所的职务，自 2006 年 9 月起由金圣基教授担任研究企划部长。另外，前任责任研究员李天承升为学术研究教授。陈晟秀博士作为其后任者，担任责任研究员，总体负责研究所的具体事务。

儒教文化研究所章程

第一章 总则

第一条（名称）本研究所的正式名称为“儒教文化研究所”（以下简称“研究所”），是成均馆大学东亚学术院的下设机关。

第二条（目的）本研究所以研究儒学思想为主，同时兼顾整个东亚的儒学文化研究，并对儒学的传统进行现代化的解释和发展，使之成为指引人类发展的基本理念。

第二章 组织

第三条（机构）研究所的机构如下设置：1.所长，2.运营委员会，3.编辑委员会。

第四条（所长）

1.所长必须由与第一章规定中的目的相符合的专业的本校教授担任，由学校校长提请理事长任命。

2.所长代表研究所，总体掌管研究所的事务。

3.所长的任期为 2 年，可以连任。

第五条（部长）

1.为了辅佐所长，并分担所长的一部分业务，所长下面可以设置部长。

2.部长由研究委员中产生，所长提请学术院院长任命。

3.任期为 2 年，可以连任。

第六条（研究室）

1.研究所可以根据研究领域的不同而设置研究室。

2.研究室长由研究教授以上的人担任，须经运营委员会的审议通过，再由

所长提请学术院院长任命 。

第三章 运营委员会

第七条（构成）

1.为了便于审议和决定与研究所运营相关联的重要事项，研究所可以设置运营委员会 。

2.运营委员会由所长和 10 人以内的委员构成，委员长是所长 。

3.委员由研究所的研究委员中产生，由所长提请学术院院长任命 。

第八条（审议事项）运营委员会主要审议以下事项：

1.基本运营计划的确立以及与研究计划相关的事项 。

2.研究所诸规定的制定与废除问题 。

3.预算以及结算等诸问题 。

4.其他与研究所运营相关的事项 。

第九条（会议）

1.会议由委员长召集 。

2.会议要有在职委员过半数以上的出席才可以召开，出席委员过半数同意才可以决议 。

第四章 编辑委员会

第十条（构成）

1.为了审议决定研究所刊行的出版物的编辑事宜，故设立编辑委员会 。

2.编辑委员会由委员长和国内外的知名学者构成，委员长由所长担任 。

3.委员由所长任命，任期 2 年 。

4.编辑委员会每年刊行国际版《儒教文化研究》，论文的刊行原则以及刊行日期等规定另外制定 。

第十一条（会议）编辑委员会会议要有出席编辑委员的过半数同意才可以决议 。

附则（施行日）本规定自 2000 年 3 月 1 日起施行 。

国际版《儒教文化研究》编辑委员会运营章程

第一章 总则

第一条（目的）本规定是根据儒教文化研究所文件中第 4 节编辑委员会（以下简称委员会）第 27 条第 1 项研究所刊行物的出版条目中国际版《儒教文化研究》的相关规定而制定的 。

第二条（任务）

1.主管国际版《儒教文化研究》的发刊和相关论文的策划 、接收 、评审 、编辑等工作 。

2.制定与国际版《儒教文化研究》的发刊相关联的一系列规定 。

第二章 编辑委员会构成

第三条（构成） 委员会由编辑顾问 、编辑委员、 主任（委员长）、 主编 、编辑部主任（编辑室长）和编辑构成 。

第四条（编辑顾问和委员的选任） 编辑顾问和编辑委员由儒教文化研究所所长在世界各国中有卓越研究业绩的权威学者中选择并任命 。

第五条（委员的任期） 委员任期为 2 年，必要时可以连任 。但为了保证学术杂志的长期稳定性，主编原则上是连任的 。

第六条（主任）主任（委员长）由儒教文化研究所长兼任，主管编辑委员会 。

第七条（主编）主编由研究所所长任命，总体负责所有的编辑事务。

第八条（编辑部主任 、编辑）编辑部主任（编辑室长）和编辑由研究所所长任命 。编辑部主任全面负责编辑事务，编辑辅助室长处理相关

的编辑事务 。

第三章 国际版《儒教文化研究》的发刊

第七条（发行的次数和日期） 国际版《儒教文化研究》每年两次刊行，出版日期为 8 月 31 日和 2 月 28 日 。

第八条（发行数量） 国际版《儒教文化研究》的发行数量由委员会决定 。

第九条（开本） 实行 176mm X 248mm 开本 。

第十条（编辑体制）

1.学术论文使用中文或英文制作 。

2.学术论文的编辑顺序原则上分为论文题目 、目次 、提要 、关键词 、正文 、参考文献 、中英文抄录 、中英文关键词 。

3.必须注明学术论文的英文题目和作者姓名 。

4.必须注明作者的所属单位、职务和具体的联系方式。

5.学术论文以外的各种文章以及会则 、会报的刊载与否由委员会决定 。

第四章 论文的投稿和管理

第十一条（投稿论文主题和资格）

1.投稿范围是以儒学思想为中心的世界各国的儒学文化 。

2.对国内外刊行的相关儒学著作 、翻译著作以及研究类刊物的书评 。

3.对国内外的儒学和东亚学等人文科学类相关论文（包括学位论文）的论评和研究动向 。

4.不限论文投稿资格 。

第十二条（原稿字数）

1.一般情况下按照中英文 10000 字左右（包括脚注、参考文献、抄

录等），书评 3000 字左右的标准 。

2.论文和书评以外的原稿字数由委员会决定 。

第十三条（论文投稿要领）

1.随时可以提交论文，但以本刊出版 3 个月前到达的论文作为该版的审查对象 。

2.论文使用中文或英文格式，投稿时须提交电子版 。

3.中英文的抄录需各附 5 个以上的关键词 。

4.如果是共同研究的论文，需要分别标出责任研究员和共同研究员，并且须分别注明姓名和所属单位 、研究领域 、执笔范围和分担的领域 。

5.来稿须注明作者的电子邮件地址以及联络电话 。

第十四条（投稿论文的管理）

1.投稿论文按照来稿顺序，建立文档进行统一有序的管理 。

2.来稿论文概不退还，所刊载论文的著作权归研究所 。

第五章 投稿论文的审查

第十五条（审查义务）记载的论文必须经过审查 。

第十六条（审查委员规定）

1.对于投稿的每篇论文，编辑委员会将选定 3 名评审委员，并委託给他们评审 。论文必须经过审查委员 2/3 以上的赞成才可刊登 。

2.原则上，审查委员应坚持公正 、公平的作风 。而且不得审查与自己同一单位的投稿者的文章 。

3.为了审查的公正性，审查全部采取匿名制 。

第十七条（审查标准）

1.审查按照基本格式（20%）、独创性（20%）、主题明确性（20%）、逻辑性（20%）、完整性（20%）来进行综合评定 。

2.审查结果分为刊载可、否两类。

3.被评为不可刊载的论文，不得再以同一题目向本会投稿。

第十八条（审查结果报告）审查委员从收到评审论文之日算起，应于 2 周内将审查结果报告给委员会。

第十九条（审查结果通告）委员会收到审查结果报告书后，立即告知投稿者。

第二十条（稿费支付）对于刊载文章，支付给作者一定的稿费。

第六章 章程的修订

第二十一条（原则）本章程的修订要有过半数编辑委员参加，并且经参加人员 2/3 以上的同意方可实行。

附 则

第二十二条（其他）

1.以上没有列入章程的事宜按照惯例处理。

2.本规定自 2006 年 12 月 20 日起生效并施行。

3.本规定在施行过程中发生的细部事项由委员会来决定并处理。

投稿须知

1.本刊实行 176mm X 248mm 开本，来稿一律使用中文（或英文）制作，请提交电子版。中文一律使用简体，英文按照一般惯例。

2.论文的格式顺序原则上依次分为论文题目、中文提要（200-300 字）、中文关键词（5 个左右）、正文、参考文献、英文题目、英文摘要（2000 字左右）、英文关键词等。

3.作者简介可置于文章的最后，须注明作者的性别、所属单位、职务、E-MAIL、联系地址以及具体的电话联系方式，以便编辑部联络。必要时可附上自己的简历。

4.正文内容请用 10 号字，行间距为 1，文章字数以 10000 字为宜，可以适当的增减。但最好不要超过 15000 字。

5.文章的章节可以用“一、二、三……”来表示，若还要细分，则请用“1，2，3……”来表示。章节题目一律左侧对齐，使用黑体加粗字体。

6.文章引用古典文献请采取随文夹注的形式，须注明古典名、卷数，章节名等。有的古典须标明出版社，如：朱熹，《朱子全书》（第三册），上海古籍出版社，2002，905 页。

7.引用书籍内容时，请依次注明：作者、书名、出版地、出版社、出版年度、引用文所在页码。如：杨伯峻，《春秋左传注》，北京：中华书局，1981，56 页。

8.引用期刊内容时，请依次注明：作者，文章名，刊物名（包括期数），文章所在页码。如：张立文，〈论罗从彦的内圣外王之道〉，《孔子研究》2006 年第 5 期，4 页。

9.外文参考文献（包括出版社、出版地）一律使用原出版语种，西方作者名字全部用大写，书名、杂志名用黑体。

10.若作者本人有对文章题目、文章内容的解释性说明，请放在当页用脚注表示。

11.来稿一经采用，即付稿酬。不采用的稿件，一律不退，也不奉告评审意见。三个月内未接到采用通知的，作者可自行处理。

12.本刊对采用的稿件有删改权，不同意删改者，请在来稿中申明。

13.本刊刊发的文章，作者著作权使用费与稿费一次性付清。如作者不同意文章转载，请在来稿时声明。

儒教文化研究所 研究人员

所　　长：吴锡源

研究策划部长：金圣基

运 营 委 员：金飞焕 金圣基 朴基水 朴昇熙 辛承云
辛正根 李浚植 林鹤璇 崔英辰 韩德雄

研 究 教 授：李哲承 李天承 李京男 崔海淑

责任研究员：陈晟秀

研 究 员：朴祥里

候补研究员：朴光泳

研 究 助 教：李贞善 李在京

国际版《儒教文化研究》编辑室

主编：崔英辰

编辑部主任：李天承

编辑：金贤寿　邢丽菊

论文投稿处：

110-745 韩国 首尔市 钟路区 明伦洞 3 街 53 号 成均馆大学 儒教文化研究所

Tel：82-2-760-0715，Fax：82-2-760-0789

E-mail：cheon67@hotmail.com（韩） leecs708@sina.com（中）

国际儒教研究网：

http://www.confucianculture.net

海外联络处：

〈中国〉高在锡（北京大学）Tel：86-1-3141201859

E-mail：skkc@sohu.com

〈日本〉安大玉（东京大学）Tel：81-3-5841-3746

E-mail：doahn@Lu-tokyo.co.jp

〈美国〉金正烨（Hawaii 大学）

E-mail：jyeupk@hanmail.net

国际版《儒教文化研究》
第 7 辑

发行人：徐正炖
主　任：吴锡源
主　编：崔英辰

编辑室：成均馆大学 东亚学术院 儒教文化研究所 419 号
Tel：82-2-760-0715　Fax：82-2-760-0789

发行处：成均馆大学校 出版部
110-745 大韩民国 首尔市 钟路区 明伦洞 3 街 53 号
Tel：82-2-760-1252~4　Fax：82-2-762-7452

版次：2007 年 2 月 28 日 第一版 第一次 印刷

ISSN 1598-267X