18 世纪东亚儒教思想的发展

崔英辰

中文提要：本文主要考察了 18 世纪东亚三国韩中日儒学思想的发展，并分析了其普遍性和特殊性。从宏观来看，18 世纪的东亚君主权得以强化，政治比较安定，经济发达，以前一度被社会忽略的阶层地位开始上升。与这种时代变化相对应，新的儒教思想体制出现了。但韩中日三国的儒教思想发展形态是不同的。这是因为三国的时代背景以及知识人的社会使命不同。

就中国来讲，虽然 17 世纪的王夫之、黄宗羲等人创建了新的经世致用的思想体系，但到了 18 世纪，随着政府思想统治的加强和经济的发展，知识人的现实意识弱化了，他们对社会的指导力也丧失了，只是他律性的反映清朝政府的统治。当时的戴震创立了对应社会变化的气哲学，提出了肯定情欲的新的人间观。

就朝鲜来看，相比于以往以士大夫为中心的政治秩序，18 世纪则是强化王权、实施荡平政策的时期。但这不是说削弱了儒教知识人的作用。当时的政治主导势力是湖论的士大夫们，他们强力批判荡平政策，以此来牵制王权。而洛论的士大夫们则积极参与荡平政策，努力构建对应社会改革的思想体制。

日本的情况是，虽然有荻生徂徠等人参与政府政策的制定，但主导政局的是武士阶层，因此知识人的社会影响力不是很大。但他们却不被当时的意识形态所束缚，发展创建了多种丰富的理论。其代表是：荻生徂徠提出了“儒教的政治化”，石田梅岩综合了儒释道思想提倡“町人哲学”，本居宣长则主张国学。

可见，18 世纪东亚三国的儒教思想因各国时代背景以及知识人的社会作用不

同而呈现出不同的发展趋势。

关键词：儒教，18 世纪东亚，18 世纪儒教思想，中华主义，儒教知识人

一、序言

本文的目的在于，从宏观的视角勾画出 18 世纪东亚三国所修行的儒教谈论、儒教思想的发展，以及检讨其普遍性和特殊性。

启蒙思想、绝对王政、资产阶级等近代性的核心机制，还有由此而推动起来的产业革命（1768 年）、美国独立革命（1775 年）、法国大革命（1789 年），这种背景之下，西欧的 18 世纪可谓是近代的基本框架形成的时期[①]。 从科学史的角度来看，牛顿的《光学概论》（1704 年）、莫干尼的《解剖学笔记》（1719 年，病理解剖学的创立）等著述的问世，瓦特完成了蒸汽机，詹纳开发了种痘法（1797 年）等，科学技术得到了飞跃性的发展。像孟德斯鸠的《法的精神》（1748 年）、卢梭的《人类不平等起源论》（1755 年）、《社会契约论》（1762 年）、亚当·斯密的《国富论》（1776 年）等构成西欧社会思想基础的著作得到了发行。还有，近代西洋哲学里程碑式的著作——康德的《纯粹理性批判》（1781 年）、《实践理性批判》（1788 年）、《判断力批判》（1790 年）正是这一时期的作品。18 世纪是科学与技术飞跃发展，所谓民主主义、资本主义的近代西欧社会的基本框架有所形成，并与此相适应的近代的社会思想与哲学思想得到构建的时期。

在 18 世纪，东亚也发生了重大的社会变迁。壬辰倭乱前后，中国与日本王朝得到交替，朝鲜则进入后期社会，经过 17 世纪这种历史性的转变期，18 世纪则是相对安定、和平的时代。与此相应地，经济和文化有了很大的振作，新的阶层出现，而且还出现了进步的思想体系。中国在康熙、乾隆皇帝的体制下，经济得到繁荣的同时，文韵也大大兴起；日本也在德川幕府的统一国家体制下，农业、商业、手工业得到繁盛。朝鲜则进入了商工业得到发展，在英祖、正祖等荡平君

① 韩国 18 世纪学会，《伟大的百年——18 世纪》，太学社，2007，5 页。

主的统治之下政治得到稳定，还出现带有浓厚的朝鲜特色的“真景文化”的文艺复兴期。在这种历史状况下，东亚社会将摸索新的典范。其主体就是作为知识分子的儒学者们。对于自己所处的社会里的问题，他们运用儒教知识来加以解决，在此过程中建立了各有特色的思想体系。

为了检讨其思想体系所具有的普遍性与特殊性，首先得考察各国的时代状况，还得对东亚各国普遍出现的中华思想的面貌进行比较研究。以此为基础，分析与东亚各国的时代状况相呼应而形成的儒教思想潮流。

二、18 世纪东亚的时代状况

思想是时代的产物。尤其是儒教思想，它是在为解决当时的社会问题而探索解决方案的过程中形成的，所以为了理解儒教思想，首先不得不检讨其时代的状况。18 世纪在中国、韩国、日本发生的重要历史事件如下。

（1）中国：禁止传教士们否定旧式典礼的传教（1706 年，耶稣会除外；1723 年禁止基督教，将传教士流放到澳门），雍正皇帝即位（1722 年），与英国等多个国家开展贸易（1729 年），乾隆皇帝即位（1735 年），完成大清律令（1740 年），颁布禁书令，禁止“排满思想”（1774 年），完成《四库全书》（1782 年），编撰颜元古典文字的字音、训诂字书——《经籍纂话》。

（2）韩国：“斯文乱贼论”抬头（1703 年），完成北伐论的象征——大报坛（1704 年），新设了给中人与庶子官位的制度（1713 年），肃宗颁布《荡平备忘记》（1713 年），西人领袖宋时烈与其弟子尹拯之间的对立即“怀尼是非”得到激化、老论和少论之间的对立深化（1716 年），肃宗驾崩、景宗即位（1720 年），英祖即位（1725 年），英祖指责朋党的弊端，强调脱离偏见的人才的启用（1725 年），湖洛论争的主角李柬去世（1727 年），郑敾完成真景山水图的代表作《金刚全图》（1723 年），阳明学者郑齐斗去世（1736 年），实

学家李翼去世（1763 年），实学的先驱者柳馨远的《磻溪随录》得到发行（1769 年），英祖强调录用庶子（1722 年），北学派的代表性学者洪大容著述了《医山问答》（1773 年），正祖即位（1776 年），北学派朴趾源著述了《热河日记》（1780 年），李承薰从燕京带来与天主教相关的书籍（1784 年），处死天主教信徒，禁止相关书籍（1785 年，1788 年则禁止西学、焚烧书籍），性理学者任圣周去世（1788 年），完成《朱书百选》（1794 年），丁若镛著述了《麻科会通》。

（3）日本：颁布了武家诸法度（1710 年），德川吉宗成为将军并开始了享保改革（1716 年），缓和禁书令、允许购买除宗教之外的西洋书籍（1720 年），下令禁止批评政治的书籍出版（1722 年），让青木昆阳讲述兰学（1744 年），在东京神田建立医学馆、允许研究西洋医学（1765 年），开始了宽政改革（1787 年），禁止朱子学之外的异学（1790 年）。

这个时期呈现出如下几个共同点。

（一）统治权的强化和经济、文化的飞跃性发展

17 世纪末完成了清帝国，1661 年康熙皇帝即位，清朝开始进入为期 134 年的全盛时代。进入 18 世纪，实行了满汉融合政策，汉族能动性地予以协助，实现了和平。当时虽然也出现了文字狱，但都是为了控制对满族的批评，以及强化君臣关系从而确保皇帝专制权。这个时期，可以说是满族的征服国家清朝作为中国的王朝而得到确立的时期。其象征性的事件是《四库全书》的编撰。这不仅仅是政治的统制手段，而且也是“文化统治”的事例，在世界史上绝无仅有。[①] 《四库全书》可以看作是满汉融合的文化表现。这一时期中国的经济得到了很大的发展，尤其是民间手工业的发达，成为了产业发展的原动力。解除了对工匠的束缚，允许民间可以开采矿山，由于废止匠役制，自营业成为了可能。除了武器和

① 韩国 18 世纪学会，《伟大的百年——18 世纪》，太学社，2007，21 页。

陶瓷等几个品种之外，几乎所有领域里民间的资本、技术、劳动力得到了集中，民营手工业的发展到达了顶点，生产出了很多优秀的产品。随着各产业的发展，佃户的身份得到了提高，出现了以工赁为生计手段的佣工阶层，下层民众的身份从而得到有所上升。[①] 18 世纪中国在政治的稳定和经济发达的基础之上，编撰了庞大的图书，文艺也开始兴盛起来。

朝鲜在 17 世纪末开始议论“荡平论”。肃宗在 1698 年和 1713 年下达了《荡平备忘记》。随后英祖在 1728 年以李麟佐之难为契机，彻底地重新编制了朋党关系，抑制了朋党之间的对立，试图构造出名符其实的国王主导政治的体系。“荡平策”标榜“君臣共治”，根本上改变以往的士大夫主导政局的朝鲜政治体制的政策，但是却遭到了当时老论强硬派的强烈反对。正祖确立了荡平策的哲学基础，并积极地实行之。他将国王比作太极，打下了政治主导权的形而上学的基础；运用传统的“理一分殊说”，认可民众的多样性与主体性的同时，建筑了国王统合全体的统治体系。并且认同湖论的气质论，又反对人性和物性的差异性，展示了人性平等论的倾向性。在这种认识之下，他录用了中人和庶子，对奴隶解放和土地改革进行了尝试。尤其是对奴婢制改革讨论了三次，亲自提出了方案，试图将它政策化。新设了提供统治意识形态的奎章阁，录用了进步学者，新设了壮勇营，强化了近卫体系。而且还将政局的主导权放在老论—少论—南人的循环当中，防止了一党专制，不问党色，而赞同改革的人士构成了政权，为了支撑它而组编了行政组织。

18 世纪的朝鲜在经济上取得了很大的发展。17 世纪开始移秧法得到发展，蓄水池大大增加，施肥法也得到了发展，从而提高了生产力。以此为基础，出现了企业农。由于私商活跃活动，形成了全国性的流通网，在全国形成 1000 多个“场市”。他们还进军国际贸易，以人参和银作为媒介，通过日本与中国之间的中介贸易，积累了大量的财富。官营手工业开始衰退，私营手工业得到了发展，

① 李春植，《中国史书说》，教保文库，2005，510 页。

商业资本家的矿产运营也开始发展。正如以上所示，以强化的王权和经济发展为基础，英祖和正祖时期，在学术、文化、艺术等各领域，进入了呈现韩国特色的黄金期即“真景时代”。

1603 年德川家康被天王任命为征夷大将军，日本开始进入江户时代。但是政局还很不稳定。1615 年在大阪战争中取得胜利之后，1627 年酿造了天王与幕府之间分歧的紫衣事件[①]、1637 年农民起义岛原之乱、流离的武士们试图颠覆政府的庆安事件等等，威胁体系的事件接二连三地发生。与此相对应，政府颁布了法令，整顿制度，试图稳定政局。1680 年德川康吉成为了 5 代将军，实施了积极的改革。集中权力，改革农政，并且严惩腐败的官吏。他作为好学的君主，试图在政治上展现儒教思想。1690 年将林罗山所开创的私设学院昌平坂搬过来，开设了汤岛圣堂，还亲自讲授儒教。以此为基础，18 世纪日本的政局逐渐稳定下来。1716 年德川吉宗就任第 8 代将军，实行了享保改革。在这一时候，商品经济有所进展，文化变得发达和奢侈。他从实用主义的观点出发推动了改革。奖励武艺，下达俭约令从而抑制了支出的同时，大力开发田畓，积极实施商业政策。缓和了对天文学、医学等西洋实学书籍的引进限制，下令学习荷兰语等，致力于新知识的引入，通过寺小屋，教育民众学习儒教道德，实施目安霜制度，从而集中了民众的舆论使之能在政策之中反应出来。1787 年就任 11 代将军的德川家齐推动了宽政改革，试图重新组编政治、经济、社会、思想等全部领域。为了复兴已经荒废了的农村，减免赋税，并在全国性奖励粮食的储蓄。新设了社会更生设施——人足寄场，为了强化幕府的权威，标明了大政委任论。控制了出版，通过“宽政异学之禁”，统制思想，积极振兴儒教，强化了统治理念。

18 世纪日本经济以城市为中心，商人资本繁盛，实现了日本自身的近代化。由于农器具与施肥法的发达，生产力得到了飞跃性的发展，城市商业也得到发展，从而形成了庞大的资本，还出现了“株仲间”这一商工业者的同业组合。政

① 朴庆姬，《从年表和相片所见的日本史》，一光社，1998，275 页。

府实行了强有力的商业政策，调节米价，控制了经济。

随着政治与经济的发展，文化和学术也随之发展。设立寺小屋等大众教育机关，净琉璃之类的大众艺术也变得非常活跃，风俗画得到了发展，开始制作由 10 几种颜色构成的版画。在学术上也出现了新的业绩。荻生徂徠（1666—1728）批评了伊藤仁斋的考学，提倡了古文史学，写出了给 8 代将军吉宗的政策的咨询书《政谈》，从而提示了封建社会的重建政策。民众思想家石田梅岩（1685—1744）将儒释道与神道相结合提倡了心学，研究日本的古典文学和古代文化，形成了国学这一明治维新的精神支柱。其代表人物本居宣长（1730—1801）研究了《万叶集》、《源氏物语》，独自开展古代研究，1798 年完成了《古史记传》44 卷。他讽刺了中国儒教思想，主张皇国的优越性，主张恢复日本的传统精神。

（二）思想统制的强化

18 世纪在东亚是政府的思想统制得到强化的时期。具有代表性的是清朝的“文字狱”。清政府在初期为了控制明朝知识分子的批判意识以及抵抗，为镇压思想和学问，将学问活动引向了非政治性的方向上。将带有反抗政府内容的书籍指定为禁书，历经 24 次焚烧了 1 万 3 千余册书籍。从顺治皇帝就开始了笔祸事件，在康熙、雍正、乾隆皇帝时期也频繁发生。在雍正 12 年由湖南人曾静引起的笔祸事件是极具代表性的事例。[①]他深受浙江的朱子学者吕留良的“华夷之别论”的影响，固守攘夷思想。吕留良将义理视为是非的标准，认为其也适用于华夷的区分之中，比起君臣之间的义理，华夷之分更为优先。曾静去找当时的总督岳钟期，怂恿他谋反，但却被岳钟期逮捕。雍正皇帝认为其根本错误就在于吕留良，以曾静已经深深悔改为由，将其赦免。此后曾静认为“明被贼所亡，而清是从贼之手将其解救出来的传统王朝”，拥护清朝的正统性。作为思想教化的指

① 李春植，同上，504 页。

南，雍正皇帝亲自著述了《大义觉迷录》，用儒教的天命思想来说明清朝的正统性和合理性。还在儒学的人伦层面上，强调对清帝国的服从。[①] 这表明清朝的思想统制由镇压政策转向了教化政策，从而变得更加成熟和强化。

在朝鲜 17 世纪末出现了“斯文乱贼论”，与朱子学相背离的理论则受到了极大的批评。西人领袖宋时烈对于南人派的尹鑴在注释经典的时候与朱熹持不同的观点，如下批评说是“斯文乱贼”。

> “愚以为天之继孔子，而生朱子，朱子实为万岁之道统也。自朱子以后，无一理不显，无一书不明，鑴何自立其见，而排斥之不余力也？是实斯文之乱也。”[②]

肃宗还介入到怀尼是非当中。但这属于学派与政派之间的对立，不属于政府的思想统制。正祖实施的“文体反正”算是属于政府的思想统制。文体反正是为了形成国家权力所引导的文风，在政策上诱导文风变化的文化统制政策。将“文体反正”正当化了的思想基础就在于“治者应该以政教为基础而统一谈论”的儒家的治教观以及以此治教观为基础的“文学带有公共性质，是社会制度的一部分，国家应该在制度、政治、思想上对其进行控制”的文学观。文体反正的核心是制度性的写作和现存文学典范的问题。在写作上确立典范，使之能发挥好制度性的作用，这是统治者的任务所在。而这一点在正祖的文体反正里得到很好的体现。在这个时期，通过从清朝引进多种书籍，新的学问和文学作品得到了传播。随之政教化了的正学有所动摇，处于典范位置上的文学作品，其价值再也得不到认可。在传播的书籍中尤其是对于文学产生很大影响的明清时期的小品以及小说，不仅在思想和文体上，而且在文学的性质上也发生了重大变化。对于生产和消费文学当中，娱乐性和通俗性作为重要的性质开始出现。为了归正这种正学的

① 同上书，486 页。

② 《宋子大全》卷 78，《答韩汝硕别纸》。

动摇、文学的制度性质的衰退、典范的破坏以及娱乐性和通俗性这一新的性质的出现，正祖在在位期间持续地实行文体政策，发起了两次文体波动。为对付正学和典范、制度性文学的衰退和文学的娱乐性、通俗性，文体反正得到开展。丁未年（1787，正祖 11）与壬子年（1792，正祖 16）发生了两次文体波动，前者是政治性色彩突出的事件，而后者是政策性的层面非常突出。尤其是壬子年文体的波动，是在以下背景之下所引发出的事端：当时以异端思想作为依据而并非正学，模仿小品体的文体，不遵循以往典范的破格性，而且诙谐的娱乐性以及通俗性也都成为了问题点。正祖的文体政策大体分为书籍的出版和书籍的禁止引进两个部分。对于制度性的文学开始衰退、典范丧失其典范价值的现象，试图通过书籍的出版，重新提示典范，将其归正。而对于因明清小品而被污染的文体，则通过禁止引进明清小品，试图改变文体。正祖的禁止引进书籍这一强硬的立场一直持续到了纯祖 8 年。这种正祖的文体反正与其说是思想统制，更像是文化统制的一环。与清朝的对威胁体制的思想的统制相比，是不同的。①

江户时代，由于威胁体制的武士的叛乱以及农民起义不断，制定了“武家诸法度”，禁止政治批判书，为稳定体制采取了诸多措施。其中，“宽政异学之禁”是极具代表性的思想统制政策。这是在 1790 年大老宋平定信以幕府的名义将朱子学之外的学问归为异端，从而所下的禁令。这与为了纠正风俗而下达风俗控制令，并且禁止揭露和讽刺内政的书籍《黄表纸》的出版，性质相同。也是宽政改革的一部分。当时阳明学派、古学派、折中学派等繁荣，朱子学则相对衰弱。宋平定信将私立学校汤岛圣堂改编为官立的昌平坂学问所，在那里禁止传授除朱子学之外的其他学问。自 1729 年开始，实行了根据朱子学的人才录用考试——学问吟味制。“异学之禁”试图用朱子学对包括武士与民众在内的全体社会，改编、统合成一个统一的规范。为了将儒学官僚（武士）的养育以及对风俗、出版的统制等民众教化进行整合，只能依靠朱子学。② 这是政府第一次将学

① 柳和宣，《正祖代文体反正研究》，西江大学博士论文，2001。

② 宫城公子等著， 李启滉等译，《新写的日本史》，创作与批评社，331 页。

问的目的和内容加以规定，支持特定的学派，将其他学派视作异端从而进行排斥。但是，对于强烈讥讽儒学的国学派却没有加以任何制裁。“异学之禁”实施数月之后，本居宣长出版了《古史记传》一卷，他指出“儒学的圣人也只不过是叛乱中的成功人士而已”。全面的思想统制并未达成。①

正如如上所述，在中国皇帝直接进行思想统制，在日本也由政府积极统制了风俗与思想，在韩国，“斯文乱贼论”则是在当时的学派和正派相一致的情况下所进行的党派之间的政治对立。可见正祖的文体反正只是个文风改革而已。

（三）对于西方的认识

韩中日都对基督教持批评的态度。尤其在日本 1637 年的岛原之难就是以基督教信徒为中心而发生的，以此为借口，强化了禁止基督教的政策，推行了锁国政策。之后还设立了信仰调查管理制度即宗门改役，设立管理宗派的官吏，制定每个人的信仰调查帐簿从而进行报告。庶民则在旅行或者结婚、搬迁等日常生活中也需要宗门手形的证明书。但是日本政府通过荷兰接受了西方的医学、天文学、物理学、地理学等近代学问以及造船、大炮、铸造、筑城技术、等等。8 代将军吉宗在 1720 年允许了除基督教之外的其他西洋书籍的引进。以此为契机，兰学得到发展，在 1774 年翻译了解剖学书籍，出版了《解体新书》。兰学的实用主义是幕府的基本政策所在。

18 世纪中国的传教士将西洋的学术和技术引进到中国的同时，向西方介绍了中国的文化与学问。但是随着 Dominic 传教士参与到中国宣教当中，1742 年罗马教皇禁止中国信徒祭祀祖宗（祖宗祭祀禁止令），批评康熙皇帝，清朝则禁止了除耶稣教神父之外的所有传教活动。雍正皇帝将因医学书和技艺而在宫中服务的人之外的所有传教士，都赶到了澳门，乾隆皇帝进一步强化了对基督教的禁

① 渡边浩，《近世日本社会和宋学》，东京大学出版会，1985，序章 2 节“与幕府的关系”。

止，没收教会，处死传教士。

在朝鲜，并不是传教士，而是朝鲜人自己站在补儒的立场上，将基督教逐渐本土化。但是随着祖宗祭祀禁止令，尹持忠引发了废祭毁祠的珍山事件之后，政府将天主教烙印为“无君无父、悖伦乱党”之邪教，进行了强有力的镇压。当时的士大夫与政府根据“辟异端论”的儒教理论，排斥了天主教，将信徒规定为反社会、反国家的不稳势力，而予以处刑。而且对于法国传教士的处刑以及随后西方的武力示威，使民族危机意识高涨，认为信徒是西方势力的走狗，导致了“由斥邪到斥洋”的变化。对西方的否定认识造成了对发达的西欧文物的抗拒的局面。[①] 这一点与既禁止基督教又积极接收西方的科学和技术，从而实现近代化的日本形成了鲜明的对比。对基督教的批评，起初认为只是与儒教伦理相冲突，但是却蔓延到了政治领域。

（四）新的阶层的出现

18 世纪的东亚社会里随着经济发展出现了新的阶层。就中国的情况，随着民间手工业的活性化，工薪劳动者成为社会的重要阶层而登场。但是并没有引起新的文化或思想。但是在韩国 1713 年新设了录用庶子和中人的制度，英祖强调启用庶子，从而给无法进入上层社会的集团，在制度上提供了保证身份上升的机会。正祖尤其是通过奎章阁来启用庶子，使其担任研究与出版事务。蓄积了很多资本的中人组织诗会，享有了之前被两班阶层独占的高级文化。湖洛论争的“人物性同异论”和“圣凡心同不同论”，是认同新上升的中庶人阶层与清朝文化的洛论和不认同这些从而固守传统的老论义理论的湖论观点，在哲学论争中的表露。

在日本，随着货币商业经济的大幅度发展，其主角町人上升为社会的主导层

① 崔基福，《关于儒教与西学的思想分歧和相和理解的研究》，成均馆大博士论文，1989，7 页。

之一。他们通过商品买卖，积累了庞大的财富，与政治权力相勾结，行使了相当大的影响力。他们重视信用，具有以勤勉和节俭为基础的合理的生活方式，还学习儒教的教养。但是却被儒者蔑视为“只重利益而不知道义，只拥有利己之心”，将社会责任推给了武士。[①] 但是随着町人阶层的上升，出现了积极看待商业的思想动向。佛教净土真宗的沙弥元静说道：“士农工商应以企业作为首要任务，从而追求净土”[②]。石田梅岩的心学也与此类似。这是为了町人自身而自觉化了的町人的生活哲学。

如上所示，在韩国和日本，随着被忽略了的阶层的全面登场，继而出现了新的思想。

三、18 世纪东亚中华主义的局面

18 世纪的东亚虽然拥有中华思想活跃展开的共同点，但是其局面却截然不同。中华主义是指在前近代里中国为了以本国为中心的国际秩序，而发挥的各种政治、文化的趋向。中国这种意志是在与周边国家确立关系的过程里通过“册封朝贡”体制而贯彻下来的。到了清朝，在周边国家成熟的文化自豪感和国际政治条件之下，中华主义受到了各国中华主义的挑战。另外从满族的立场上有必要对以汉族为中心的传统中华主义重新作解释。雍正皇帝一边标榜满、蒙、汉的帝国，提出了共同实现汉族的文德和满族的武功才是真正的中华的新解释。[③] 中华主义本来是严格区分华夷的，算是比较保守，带有汉族中心主义的性质。但是，在清朝却与此相反地将其转变为融合诸多民族的包容性的理论。认为区分华夷的标准并非是种族，而在于文化，所以并不只有汉族是中华，收容了高水准的中国文化的满族也和汉族一起可以成为中华。大规模地开展图书编撰事业是为了展现

① 源了圆，《德川思想小史》，中央公论社，1995，5 章“町人与商业肯定的思想”。
② 《全佛行者十用心》。
③ 韩国 18 世纪学会，同上书，35 页。

清朝才是真正的中华文明的继承者。

“中华”从宗教的概念转换为文化概念的现象，在朝鲜也出现了。17 世纪以来朝鲜的知识分子为了克服在丙子胡乱里从外夷那里所受的精神伤痕与中华（明）被外夷（清）所击败的国际秩序的冲击，投入了相当多的精力。一边坚持北伐大义论，强化了以往的小中华意识，认为明灭亡的现今而言朝鲜是中华文化的唯一的骄傲的继承者，自认了朝鲜的主体性。[①]这正是朝鲜中华主义，主张它的代表人物是老论领袖宋时烈。但是小论系列的部分学者一边指责北伐的虚构性，一边主张接受清的中原统制的现实论。赵龟明（1693—1737）站在比北伐大义更强调内修的立场上，对中华文化的朝鲜文化的独创性以及优越性，引以自豪。明朝并不是作为实体，而是被观念化为文化的象征；大明义理论，并不只具有报恩的意义，而是重新解释成继承明（中华）朝传统的朝鲜的主体确认以及文化的自尊意识。进入 18 世纪，随着人们发现清朝的力量和文化，“北伐”的口号也逐渐变得空虚，从而出现了主张向清朝学习的北学论。洪大容接受“地球是圆的并且自转”的西方的天文学，认为如果将地界视为标准，那么朝鲜为夷，在此基础上规定了华夷是平等的主体。接受了“地球是圆的并且是自转的”西方天文学理论，认为中心并非一个，各自生存的地方就是中心，如果从“以天示物”的观点来看，主张万物都是平等的。他以“华夷一也”的理论，将以往的华夷论和以此为基础的中华主义相对化。

日本的中华主义与自古以来所维持下来的神国观念和日本式的华夷观深深结合在一起。古学派的创始人山鹿素行主张日本儒学的确立，批评了对汉土的崇拜和中华绝对主义，还对于日本的国土、文明、思想进行了积极的评价。甚至认为在儒教之前日本就有了神圣宗教神道，主张天皇的德化所波及到的日本才是中华。[②] 日本的中华主义进入 18 世纪，由国学派本居宣长加以体系化。他把儒教的道德主义叫做“汉意”，从而彻底地进行排挤，主张应该坚持在外来思想流入

① 刘凤鹤，《燕岩一派北学思想研究》，一志社，1995，56 页。

② 韩国 18 世纪学会，同上，37 页。

之前古代的大和魂。中国虽然在政治上不稳定，易姓革命不断，但是在日本，继承了天照大臣之皇统的天皇世世代代进行统治，使日本置于稳定当中，所以日本才是从天继承皇统的国家，主张中国与韩国应该臣服于日本。同一个日本的中华主义却与韩国或中国不同，带有排他性的民族主义性质。

正如至今所检讨的那样，清朝的中华主义以满汉一体的政策为理论基础，而日本的中华主义则以严格区分华夷的传统中华主义为基础，并与日本的神国观念相结合，包含了民族主义因素。与此相比，朝鲜的中华主义以朝鲜的文化自尊意识为基础，在区分华夷的传统中华主义时将华夷的区分相对化，从而从传统中华主义脱离开来。其理论基础就在于将要在下一节当中所探讨的湖洛论争之上。

四、18 世纪东亚儒教思想的潮流

检讨《儒教关系史年表》会发现[①]，18 世纪在中国除了戴震之外就没有出现突出的儒学者，除了考正学发达之外并没有出现多大的学问成就。戴震于 17 世纪与刘宗周、王夫之、颜元等一样站在反朱子学的脉络上，构筑了理气论和心性论。他批判说，“宋学将佛教与道家的言语相混合，从而对经典加以解释”。还否定了理的超越性，主张自然变化“天地之气化”的条理本身就是理。还批判道，宋代儒学家们所说的理已经丧失了其本来的意义。在这种意义上，可以将戴震称之为“气哲学的完成者”。[②] 他认为“天下之事 ，使欲之得遂情之得达，斯已矣”[③]，比起朱子学，相对地重视人的情和欲[④]。他批评宋学的修养论是“禁欲主义”。

① 今井昭夫等，《儒教关系史年表》，载《思想》1990 年 6 月，岩波书店，6 页。
② 佐藤震二等，《中国哲学史》（《中国文化丛书》第二册），大修馆书店，1967，4 章 9 节。
③ 戴震，《孟子字义疏证》卷下。
④ 冯友兰，《中国哲学史》第 15 章 3 节，《戴震》。

这一时期中国学界的主流是考证学。由于清朝政府强有力的思想统制（文字狱），考证学很难主张批判性的理论和经世论。随着社会、政治方面形成了比较自由的风气，从意识形态中脱离开来，开始盛行可以对经典本身进行客观性的是非之评价的学风。尤其是出自戴震门下的段玉裁的《说文解字注》和王念孙的《广雅疏证》，可以说是清朝考证学的“白眉”。但是，由于缺乏主体追求经典研究的哲学根据的努力以及对现实世界的关心，所以没能留下引领社会的强有力思想遗产。①

在朝鲜和日本，卓越的儒学家和学派可谓层出不穷。在朝鲜 1709 年，韩元震和李柬对人性和物性的关系、未发问题进行了激烈讨论。这属于湖洛论争的中间阶段，与 16 世纪的四端七情论争一起，成为了确立并发展韩国性理学的代表性论争。还有在 1724 年，慎后聃著述了《西学辨》，安鼎福（1712—1791）著述了《天学考》，根据性理学的理论推动了对天主教教义的批评作业。这就是西学。朝鲜代表性的阳明学者郑齐斗（1649—1736）形成了江华学派。星湖学派的鼻祖李瀷（1681—1763）与给韩国儒学史提供转机的北学派的代表人物洪大容（1731—1783）、朴齐家（1750—1815）、朴趾源（1737—1815）也都是这一时代的学者。韩国实学的集大成者丁若镛（1762—1836）的前半生也都是在 18 世纪度过的。18 世纪韩国儒学界由性理学、西学、阳明学、实学等诸多学派构成，产生了韩国儒学史上最活跃、最有创意性的业绩。这时的儒学家以确立于朝鲜前期的“朝鲜性理学”为基础，细密地分析了朱子学理论，并指出其问题，在摸索克服当时时代问题的解决方案过程中，开发了独创性的理论。就像茶山所说，“所谓中国者，何存焉？若圣人之治，圣人之学，东国既得而移之矣。”② 当时朝鲜的儒学者认为，朝鲜是中华文明和儒教传统的继承者，具有强烈的自豪感，随着“对清认识”的变化，做出了新的儒教谈论。这些理论中，以下将讨论最具影响力的湖洛论争和实学思想。

① 佐藤震二等，同上书，10 节。

② 丁若镛，《与犹堂全集》第 1 集诗文集，《送韩校理致应使燕序》。

（1）朝鲜性理学的深化、发展（湖洛论争）：在 17 世纪仁祖反正之后，西人的学风分化为首尔、京畿地区和湖西地区。到了 18 世纪初，出现了以金昌协、金昌翕为中心的洛学派和以权尚夏、韩元震为中心的湖学派，两个学派之间展开了激烈的心性论争。其中极具代表性的论争就是韩元震（1682—1751）与李柬（1677—1727）的论争。李柬是权尚夏的弟子，虽然居住于湖西一带，却主张洛论，与湖论的代表韩元震形成了对立。对于此争议，韩元震整理说：“未发是否有气质之性，人与物，在五常之性而言是否相同”[①]。这被称为“未发论辨”和“人物性同异论辨（五常论辨）”。李柬则主张未发里的“气之纯善”，否定“气质之性”，认为圣人和凡人同样禀受了“明德本体”，主张其本心是相同的“圣凡心同论”[②]。还主张人性与物的本性相同的“人物性同论”。在未发里认同“气质之性”的韩元震而言，其见解必然展开为圣人和凡人的本心互不相同的“圣凡心不同论”[③]。还主张人性与物性互不相同的“人物性异论”。[④] 如果说李柬是以“同”视作理论的基础，那么韩元震则以“异”的理论即分辨的理论作为基础。

人物性同异争论包括了主张人与物[⑤]相同地禀受了五常，物也同样具备了全部五常（全），所以人物是相同的“同论”和主张人虽然禀受了全部五常，而物则禀受了五常的一部分（偏），人物是不同的“异论”，二者形成对立。“同论”

① 《南塘集》卷 28，《李公举上师门书辨》：“先生之说，不同于公举者有二，曰未发气质之性有无之辨也，曰人物五常之性同异之辨也。”

② 《巍岩遗稿》卷 12，《未发辨》：“此明德本体，而即圣凡之所同得者也。……朱子所谓元无不善之本心者，都只此心，则不论圣凡，此心之外，无他心矣。”

③ 《南塘集》卷 11，《拟答李公举》：“此朱子所谓，人之所以为学者，以吾心不若圣人之心也。吾之心即圣人之心无异，尚何学之为裁者也。”

④ 对于未发论辨与人物性同异论辨当中哪个更为根本，理论发展的先后是怎样的等，目前还有很多分歧，但是这两个争论在理论上紧密相关。（参考全仁植，《李柬与韩元震的未发五常论辩研究》，韩国精神文化研究院博士论文，1998，6—9 页。）

⑤ “物”是指人以外的存在，即是指禽兽草木等的概念，在这里主要指禽兽。对于“物”的概念，可以参考拙稿，《由周易来看人与自然的关系》，载《東洋哲學》13 辑，2000。

的代表学者李柬虽然认同基于气质的人物的差异性，但是万物既然由阴阳五行的气构成，那么不得不同等地拥有作为其理的五常。所以人和物的本然之性是相同的，对于气质之性，不仅人与物互不相同，而且认为所有的个体都是不同的。[①] 李柬的主张与朱子并没有太大的不同。韩元震将理分为三种，并以此为基础主张“人物性异论”。

> “理本一也，而有以超形气而言者，有以因气质而名者，有以杂气质以言者。超形气而言，则太极之称是也，而万物之理同也。因气质而明，则健顺五常之名是也，而人物之性不同矣。杂气质而言，则善恶之性是也，而人人物物不同矣。”[②]

正如上文所示，应该留意韩元震主张人性与物性不同的时候其“因气质”的性并非指气质之性，而是指本然之性。[③]韩元震的这一主张与朱子学的一般理论相背离。朱子学以理（同）与气（异）、本然之性（同）与气质之性（异）这种二分法作为基础，而与此相反，被称为性三品说的韩元震的性论则以超形气（同）、因气质（异而同）、杂气质（异）这种三分法作为基础。由于基于气质，所以人与物的本性是不同的；但是又不与气质相杂，同种内部的本性是相同的。这种主张对于朱子学体系而言难以接受。韩元震以人物性异论作为基础，主张严格的华夷论，强调北伐大义，强烈批评了英祖的荡平策；而且以圣凡心不同

① 《巍岩遗稿》卷 7，《与崔性仲》：“盖人物均受五行之气，而偏全煞有分数。今论分数多少，发用与否，则可于五行中，为一有一无则不可。一草一木，何莫非二五所造，而况较灵于草木者，宁有不尽稟五者之理也。”

② 《南塘集》卷 11，《擬答李公举》：“理本一也，而有以超形气而言者，有以因气质而名者，有以杂气质以言者。超形气而言，则太极之称是也，而万物之理同也。因气质而明，则健顺五常之名是也，而人物之性不同矣。杂气质而言，则善恶之性是也，而人人物物不同矣。”

③ 柳初夏指出：“性理学所说的人与动物的本性的差异，其实包括了所有个体所具有的微细的特殊性质，反而更注重这些方面”（同上书，132 页），这其实是个很明显的谬误。柳初夏所说的性并非指本然之性，而是气质之性。

论为基础，没有认同当时正成长的中人阶层的存在。

（2）实学：性理学的批判性构成。实学分为居住于畿湖地区的南人学风以及居住于首尔地区的老论（洛学派）。

前者的大致脉络是退溪—许穆—星湖，星湖门下又分为安鼎福、慎后聃等功西派与权哲身等信西派。实学的集大成者茶山属于信西派。他运用天主教的教理，接受中国、日本的考证学注释了儒教经典，构思出新的政治论、经济政策以及法制。

后者是栗谷—尤庵—金昌协序列的老论的北学派。17 世纪后半期是社会和经济发生巨大变化的时期。由于外势的侵略而被破坏的农耕地也得到恢复，通过与中日之间的中介贸易，积累的相当数目的资本，这种经济变动自然给社会带来了变化[①]。18 世纪后期的韩国社会，逐渐呈现出了从农业社会转向工商业社会的征兆。18 世纪中叶，由洪大容、朴趾源等老论集权阶层的年轻子弟所引发的新的改革运动，与当时的这种社会、经济变化密切相关。他们的改革运动，从主张华夷论的北伐论转向了北学的意识。他们的基本立场既以传统的性理学作为基础，又主张从清朝引进技术文明。[②]

北学的理论根据就在于朝鲜后期最大的性理学争论——湖洛争辩里洛论的人物性同论。[③]洛论的人物性同论，给丙子胡乱之后北伐论的理论基础华夷论，提供了可以转向为基于“人物均”的“华夷一也”的理论根据，[④]进而发展成为“圣人师万物”的主张，给北学提供了其正当性的理论依据。[⑤]以洪大容、朴趾源为首的北学运动，承认了当时被视作是野蛮的清朝的先进性，接受其文物，对

① 李泰镇，《士祸与朋党政治》（参考《韩国史特讲》，首尔大学出版社，1990，169 页）。

② 郑玉子，同上书，136 页。

③ 老论在 18 世纪以后分为湖论与洛论的过程，参照刘凤鹤的前面的论文，23 页。

④ 洪大容，《医山问答》。

⑤ 洛论并非直接与北学思想相联系（刘凤鹤，同上书，86 页），而且洪大容的《医山问答》里的“人物均”理论，与庄子的齐物论非常相似，也许这里不能忽视老庄思想的影响。

朝鲜进行改革。北学思想后来发展成为 19 世纪末的开化思想。

（3）一般而言，林罗山 1607 年侍奉家康的时候设立了讲堂，1634 年前后，虽说朱子学称为幕府的教学，但是在这一时期入学并非发挥重大影响。在武士社会里，儒者与世隔绝，或者成为微不足道的存在。[①]至少到 5 代将军纲吉（1646—1709）为止，很难说朱子学作为与政治、伦理相关的教义，或者是对社会的思考方式，得到了很好的普及。这与朝鲜儒者在政治、经济、教育、文化等社会全部领域占主导地位的情况形成明显的对比。在日本，儒教经典及其权威性的注释书得以发行并且开始流通是在 17 世纪后半期。1655 年，山崎暗斋在京都开始讲授纯正的朱子学；1666 年，山鹿素行挑战朱子学而发行了《圣教要录》；而在 1663 年，伊藤仁斋完成了具有独创性的《论语古义》和《孟子古义》的草稿。即是说作为社会理念的朱子学的普及和古学派对朱子学的挑战几乎同时进行。[②]18 世纪日本的儒教界里盛行多样的学问的谈论。对朱子学具有强烈信念的山崎暗斋的弟子们形成了崎门学派，而具有很强的阳明学性质的中江龙树（1608—1648）则吸引了诸多不满幕府体制、试图构造新的体制的实践的知识分子。在这一时期，日本儒学的核心可谓是古学派。其代表人物是与伊藤仁斋（1627—1705）一道代表古学派的荻生徂徠（1666—1728）。这二位都将朱子学与阳明学批评说受到了佛教与道教的影响，只有孔孟及其之前的先王的教诲才算是真正的儒学，主张应该回归到古代的学问当中。伊藤仁斋的古义学作为哲学性地解释孔子的教诲，强调了人文主义。荻生徂徠的古文辞学试图用文献的方法来解释古代先王的教导，将儒学视作是治国安民的政治学。荻生徂徠割断了私的世界与公的世界，个人的道德与政治、法律的连续性，思想上确立了后者的优越性[③]。他主张“心无形体，故先王之道以礼来制御心”，其道就是类似于礼乐刑政

① 渡边浩，《近世日本社会与宋学》，东京大学出版会，1985，序章 2 节《与幕府的关系》。

② 丸山真男，《日本政治思想史研究》（改订版），英文版序文，1983。

③ 源了园，《德川思想小史》，中央公论社，1995，3 章 3 节《徂徠学与政治的发现》。

的作为的道。其道就在于六经里，主张有必要对其进行客观研究。而且与宋学相反，认为“通过学习无法达到圣人”，这是因为无法改变气质之性。所以学问的目的就在于：充实气质，涵养个性，习得特殊技能，做官辅佐君主。这里形成了“儒教的政治化”。

在这一时期，受到瞩目的是石田梅岩（1685—1744）。拥有中小企业规模的、行商的町人们，重视勤俭、节约、正直，扩充作为商人的信用，辛勤地挣钱，处于艰难的环境当中。石田却给他们带来了生活的方向以及自信心。他对神道、佛教、道教进行了折衷，在普遍性与特殊性的两面性当中给町人确定了位置。他为在特殊的经验世界里实现普遍的天人合一的理，指出了如下两点：其一是心会跟着形态有所变化，所以武士有武士之道，商人有商人之道；其二是“赋予万物的理虽然相同，但是其形态有贵贱之分”。通过这两点，主张从普遍的形而上学的世界进入特殊的人伦的世界，从而肯定身份制的同时，即使身份有差异，对于职业而言，人都具有平等的技能的社会观。他认为所有人都是各自救助世界的役人，对于商人而言做生意就等于救助了世界，认为做生意求得正当的利益，就是商人之道。这与荻生徂徠将商人视作妨碍社会的邪恶的存在的看法，形成了明显的对比。①

五、结论

在 18 世纪的东亚，君主权得到强化，政治得以稳定，经济发达，被社会所忽略的阶层开始凸现，相应地出现了新的儒教思想体系。但是韩、中、日的局面却各不相同。其首要原因还是由于儒教知识分子的社会作用有所不同而引起的。17 世纪的清朝，王夫之、黄宗羲等明末的遗臣们为适应明末清初的变革期，批评了

① 同上书，5 章 5 节《石田梅岩与心学运动》。

朱子学和阳明学，构筑了新的经世治用的思想体系。但是在 18 世纪由于政府的强有力的思想统制和经济条件，弱化了知识分子的现实意识，从而没能留下引导社会的强有力的思想遗产。当时儒教知识分子丧失了对社会的指导能力，对清朝强有力的指导只能他律性地做出反应。只是戴震树立了顺应当时社会变化的气哲学，提示了肯定情欲的新的人类观。

18 世纪在朝鲜过去的以士大夫为中心的政治秩序呈现出局限性，荡平君主的王权得到强化是事实。但是并不是说儒教知识人的作用被缩小。以韩元震为首的湖论士大夫们强烈地批评了荡平策，从而牵制了王权。与此相反，洛论的士大夫们能动性地参与到荡平策中，引领政局，试图构造出顺应社会变革的思想体系。他们通过与湖论的论争，讨论了对于变化了的对清意识和新出现的中庶人阶层的认识问题。

日本的儒教知识人当中，虽然也出现了像荻生徂徕一样着眼于政府的政策，回应将军的咨询的情况发生，但是主导政局的仍是武士。所以，知识人的社会影响力并不巨大。但是却出现了与现今大学教授类似的专门学者，开设私塾授课，并不拘泥于意识形态，产生了多样的谈论。荻生徂徕尝试了“儒教的政治化”，梅岩则将儒释道结合起来，构筑了“町人的哲学”，本居宣长则提倡民族主义倾向浓厚的国学。

思想是时代的产物。人们应该带着强烈的时代意识和对社会的责任意识，分析当时时代、社会的病理现象，在摸索其解决方案的过程中新的思想才能创造性地得到构筑。从这种观点来看，朝鲜的士大夫则拥有产生新的思想的良好条件。他们是朝鲜建国的主体，又是引领政治、社会、学术、文化等社会全部领域的权力集团。所以，他们带着强烈的现实意识，能动地对应于社会的变化，试图维持权力，并且进行再生产。在 18 世纪最大的学术论争湖洛争论，是在变化了的国际秩序，即在清朝的中原统治得到巩固，从而具备了强大的力量，当目睹清朝的压倒性的文化能力的情况，对于怎样引领朝鲜前进，以及怎样认识新出头的中庶人阶层，从而改变社会等诸多问题，开展了激烈的论辩，从而建筑了新的哲学基

础。韩元震以“人物性异论”为基础，将洛论批评说是个“人兽无分 儒锡无分华夷无分”，这就是极具代表性的一个事例。他强调将人与物、华与夷严格加以区分的分辨的理论，坚持了北伐大义论里将清朝看作是夷狄的观点。而且以“圣凡心不同论”为基础，严格区分了君子与小人，拥护了过去的身份制。与此相反，洛论的人物性同论给“人物均”、“华夷一”提供了理论的基础，成为了北学思想的背景。而且将韩元震的君子小人论批评说是个“沮天下为善之路”。以“圣凡心同论”为基础，主张小人教化论，这可以说是出自于肯定性地认识以首尔为中心而成长的中庶人阶层的意图里。

正如如上所示，东亚三国的儒教思想根据各国的时代背景以及儒教知识分子的社会作用的不同，呈现出多样化的发展面貌。

（作者系韩国 成均馆大学教授 / 姜雪今 译）

参考文献

宋时烈，《宋子大全》。

韩元震，《南塘集》。

李 柬，《巍岩遗稿》。

丁若镛，《与犹堂全集》。

丸山真男，《日本政治思想史研究》，1983。

刘凤鹤，《燕岩一派 北学思想研究》，一志社，1995。

渡边浩，《近世日本社会与宋学》，东京：东京大学出版会，1985。

源了园，《德川思想小史》，中央公论社，1995。

李春植，《中国史书说》，教保文库，2005。

李泰镇，《韩国史特讲》，首尔：首尔大学出版社，1990。

崔基福，《关于儒教与西学的思想分歧和相和理解的研究》，首尔：成均馆大博士论文，1989 年。

韩国 18 世纪学会，《伟大的百年——18 世纪》，太学社，2007。

Terrain of East Asian Confucian Thoughts in 18th Century

Choi, Young-jin

This paper seeks to map out terrain of 18th century East Asian Confucian thought and thereby examine its universality and peculiarity. In 18th century East Asian societies, politics stabilized, economy flourished, and marginal class emerged with presence of strong kingship. Correspondingly, new Confucian thoughts emerged particularly in China, Korea and Japan, because situations and social missions Confucian scholars in three countries faced were different.

In China, While Wang Fuzhi and Fang Zhongxi established novel system of practical thoughts in early 17th century, intellectuals lose their leadership and remained passive with repression of Qing dynasty. In spite of this, Daizhen presented new vision of qi philosophy that affirms human desire.

In Korea, Joseon dynasty implemented policy of impartiality with authority of kingship. Leading group of Confucian literati, belonging to Ho school, criticized kingship while other group, belonging to Nak school supported impartiality policy.

In Japan, while likes of Ogyu Sorai planned governmental policy and were counseled by shogun, Samurai class seize the hegemony of the society. Influence of intelligentsia is not great. Confucian literati relatively free from orthodoxy and created variety of philosophical discourses. Ogyu Sorai sought to make confucianism politics, iida baigan established philosophy of zonin in which confucianism, Buddhism and Daoism were intermingled, and Motoori Norinaga insisted national learning.

Confucian thoughts exhibit variety of terrains according to their peculiar situation and social role of intellectuals.

Key Words: Confucianism, 18th century thoughts, 18th century Confucian thoughts, Sino-centrism, Confucian literati

乾嘉时代的“道论”思想及其哲学的形上学追求*

吴根友

中文提要：宋明理学以气本论、理本论、心本论为其中最为突出的三派思想体系，乾嘉时代的哲学形上学是以“道本论”为其典型形态。在该时代的思想体系中，“道”既是一种超越任何具体学科专门技术的崇高价值理想，也是一种与认识论相关的真理，而且还是统合理、气、心等前代核心概念的最重要的概念。以戴震、章学诚、钱大昕等人为代表的“道论”思想，在思维方式上表现为“由气化而求道”、“即器以明道”、“即事以求理”的“经验论”和实证化的倾向，拒斥宋明理学中带有思辨特征的理学与心学思想传统，展示了中国哲学深层次的变化。

关键词：乾嘉时代，道论，形上学，人文实证主义，戴震，章学诚，钱大昕

* 本文为教育部重点基础研究重大项目“戴震、乾嘉学术与中国文化”（项目编号为01JA720043）的阶段性成果。

自 20 世纪 90 年代到本世纪初的十几年来，对戴震与乾嘉学术中蕴含的哲学思想的分析，出现了几本重要的著作。由王茂、蒋国保等四人合著的《清代哲学》一书认为，乾嘉考据学与哲学密切相关。这主要表现在两个方面。第一，考据学本身是与空谈心性相对立的，其“发生与治学取向本身便具有哲学意义”。第二，乾嘉学术在发展过程中，形成了不同的派别，吴派的信古与好古，皖派主张“实事求是”。这种治学方式与思维方式的差异，就不仅是考据学范畴内部的事情，而是具有了哲学意义。至于扬州学派的焦循，乾嘉学术的总结者阮元等人，都力图在考据学之上阐发一些深刻的哲学思想。①

由萧萐父、许苏民合著的《明清启蒙学术流变》一书，在继承侯外庐思想成果的基础上，对戴震与乾嘉学术中所蕴含的“早期启蒙思想”与知性精神给予了高度的肯定。他们认为：在乾嘉学派内部，“浙西尚博雅”的传统将程朱派以“道问学”方式体验“天理”的治学方法，通过考据学而发展成为“纯粹的求知方法”。“浙东贵专家”的传统将陆王学派的“尊德性”精神，通过“言性命必究于史”的史学研究发展而转化成尊重专家之学及其学术个性的精神。因此，在乾嘉时期，文献学、历史学、自然科学、文学和哲学各学科的独立性比清初明显增强，使这些学科在很大程度上摆脱了作为经学与道学婢女与附庸的地位。从戴震所强调的“察分理”，明辨真伪，分析精微的“心知”，到章学诚注重史学研究中的“别裁精识”，都大大凸显了“我”作为求“真”的知性主体的地位，“为中国学术进一步走向‘察分理’式的专家之学和体现巨大历史感”，并进一步地“对社会发展规律的探讨开了先路”。②

由许苏民独著的《戴震与中国文化》与《朴学与长江文化》二书，对戴震及乾嘉学术中蕴含的新哲学思想，给予了高度的评价。在《戴震与中国文化》一书中，作者高度肯定了戴震在乾嘉学术中的核心地位，认定他是“18 世纪中国百科全书式的学者”，在天文学、地理学、数学、生物学、工程技术、汉语言文学、

① 王茂等，《清代哲学》，安徽人民出版社，1992，581—582 页。

② 萧萐父、许苏民，《明清启蒙学术流变》，辽宁人民出版社，1995，652—653 页。

历史考据及哲学各领域都做出了重要的贡献。在人性论、知识论、道德哲学等诸方面都做出了创造性的贡献。作者认为，戴震的学术不仅影响了乾嘉时代及晚清的许多学者，而且对近现代的著名学者、思想家，如章太炎、蔡元培、梁启超、胡适之、鲁迅都产生了巨大的影响。甚至将鲁迅先生看作是“戴震的五传弟子”[①]。在《朴学与长江文化》一书中，作者高度肯定了“朴学学者们所开创的把科学精神融入人文关怀”的价值取向，认定这种价值取向对于“建设一种体现现代科学精神的新人文精神”具有启发意义。而且，作者还以同情的了解态度，揭示了杰出朴学家们内在的高尚精神世界，认为在一个言论极不自由的专制朝代，很多朴学学者们在相当大的程度上保持了他们那不受干涉的“内心自由”，没有变成“心奴”。他们在自己的学术领域中培育起了“一种自由探索、自由讨论和宽容不同意见的氛围”；而那些最杰出的朴学家（如戴震、焦循、钱大昕等），则通过考据而展开了对新义理的求索，“把以出世的态度研究学问与以入世的态度关爱人间有机结合起来，把朴学研究的科学精神与悲悯恻怛之仁的人文关怀有机地结合起来，从而为中国社会从传统走向现代的思想启蒙做出了重大贡献。”[②]

上述这些研究，可以说都是从现代学术的话语系统出发，对“乾嘉学术”中蕴含的新哲学精神做出了精辟的阐述，无疑是近十几年乾嘉学术与思想研究的新进展。但如果从中国传统学术内部固有的概念与观念出发，该时代的哲学形上学追求又是什么呢？我认为对这一问题的研究，学术界暂时还是付之阙如。如果说，宋明理学以气本论、理本论、心本论为其中最为突出的三派思想体系，那么，清代乾嘉学术时期的哲学形上学追求则以“道本论”为其典型形态。在该时代的思想体系中，“道”既是一种超越任何具体学科专门技术的崇高价值理想，也是一种与认识论相关的真理，而且还是统合理、气、心等前代核心哲学概念的最重要的概念。黑格尔在《哲学史讲演录》曾经这样说过：传统不是管家婆，只是把她所接受过来的忠实地保存着，然后毫不改变地保持着并传给后代的，被接

① 许苏民，《戴震与中国文化》，贵州人民出版社，2000，5 页。
② 许苏民，《朴学与长江文化》，湖北教育出版社，2004，15 页。

受的下来的传统“复被降为一种现成的材料，由精神加以转化。那接受过来的遗产就这样地改变了，而且那经过加工的材料因而就更为丰富，同时也就保存下来了。”[①]乾嘉时代的思想家们通过以“道”为核心概念的哲学或思想体系，将前代分别以理、以心、以气为核心概念的哲学体系，变成了自己体系内的一个部分。其中以戴震和章学诚为最杰出的代表。以戴震为代表的乾嘉考据学的“道论”思想，在综合了传统气论思想的基础上，通过对程朱理学“天理”思想体系的解构，以《易传》与《中庸》的“道论”思想为自己的理论前提，创立了“融合事实与价值”的新“道论”思想体系。以章学诚为代表的乾嘉“文史通论派”的“道论”思想，则是通过对程朱理学“天理”思想的继承与转化，以“六艺”为自己的思想武库，创立了“道”在六经之中，又在六经之外的新“道论”思想体系。而这一“文史通论派”的“道论”思想，在很大程度上吸收了戴震的思想成果，在某些具体的论述上又超越、发展、深化了戴震“道论”思想。然而，无论是戴震还是章学诚，其哲学思想都是通过回归先秦儒家的复古方式，超越宋明理学的思想框架，努力实现哲学上的突破与创新。在思维方式上表现出“由气化而求道”，“即器以明道”，“即事以求理”的“经验论”和实证化的倾向，拒斥宋明理学中思辨的理学与心学思想传统。

可以这样说，乾嘉学人在“道问学”的知识追求过程中，并未忘记对道的追求，而无宁说是他们“求道”的方式发生了变化。“志存闻道”，不仅是戴震、钱大昕、章学诚等人最高的学术理想，也是焦循、凌廷堪、阮元等人的最高学术理想。所不同的是：焦循、凌廷堪、阮元等人从具体的学术问题意识出发来重新阐发“天道”或“道”的思想，而不再从更抽象的哲学思辨角度来阐述“道”的问题。

此处，本人试图以中国传统哲学概念——“道论”为核心，揭示乾嘉时代的哲学的形上学追求，一方面使“乾嘉时代”的哲学形态与清代前期的“后理学时

① 黑格尔，贺麟、王太庆译，《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆，1959，8—9 页。

代”和宋明理学的哲学形态区别开来。另一方面，透过中国传统哲学 “道论”思想的变化，揭示中国社会内部伦理思想、哲学方法论变化的形上学基础。从而在继承梁启超、胡适、侯外庐—萧萐父、许苏民一系列有关明清哲学中与现代性关系论述的基础上，借鉴余英时的“内在理路说”理念，深化对明清哲学中蕴含的现代性思想的论述。如众所知，西欧的文艺复兴、启蒙运动等近现代文化的出现，除了提倡重视人的感性与个性、重视人的理性等新思想之外，对于上帝及其与人的关系的重新解释，也是西方近现代文化的有机组成部分。在我看来，中国哲学有关“道论”思想的变化，西方哲学中有关人与上帝关系的论述的变化，颇类似于“文化河床”的变化，更能体现东西文明中基础部分的变化，从而也更能窥视历史深层意识的变化。乾嘉学术在“道论”方面的追求，以及在“道论”方面所体现出的历史深层意识的变化，恰恰表现了中国传统哲学在扬弃宋明气学、理学、心学诸哲学形态的过程中，以恢复先秦哲学“道论”思想的复古面貌，展示了中国哲学走出传统形态，走向重视实证与未来的现代性特征。

一、戴震“道论”思想及其哲学的形上学

戴震“道论”思想有一个较长的发展时期。三十岁左右时，戴震从“体用”的角度来论述“道”。他说：“盈天地之间，道，其体也；阴阳，其徒也；日月星，其运行而寒暑昼夜也；山川原隰，丘陵溪谷，其相得而终始也。”①

又从分与合的角度论条理与道的关系：“天地之道，动静也，清浊也，气形也，明幽也。外内上下尊卑之纪也，明者施而幽者化也，地在天中，德承天，是以配天。凡天之文，地之义，人之纪分则得其专，合则得其和。分也者，道之条理也；合也者，道之统合也。”②

① 戴震：《法象论》。
② 戴震：《法象论》。

到了作《中庸补注》和《绪言》时（四十岁）左右，戴震对道的认识开始有了自己的特色了。《中庸补注》中说：“经传中或言天道，或言人道。天道，气化流行，生生不息是也。人道，以生以养，行之乎君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交也。凡人伦日用，无非血气心知之自然，故曰‘率性之谓道’。”

《绪言》一书中，戴震有意将“道”与“理”分开言说，并表现以“道”论统合历史上理、气两派学说的理论倾向。他说：“古人言道，恒赅理气；理乃专属不易之则，不赅道之实体。而道、理二字对举，或以道属动，理属静，如《大戴礼记》孔子之言曰‘君子动必以道，静必以理’是也。或道主统，理主分；或道赅变，理主常。此皆虚以会之于事为，而非言乎实体也。”

晚年，戴震作《孟子字义疏证》一书，分别从天道与人道两个方面，阐述了道的特征，专门列出了天道与（人）道的条目，既看到天道与人道之别，又阐述了人道与天道的内在关系。在天道层面，戴震明确地从“气化流行”的角度阐述天道的“实体”特征：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。”① 在人道层面，他从人性的血气心知的属性出发，以人伦日用的“实事”来阐述人道的特征：“人道，人伦日用身之所行皆是也。在天地，则气化流行，生生不息，是谓道；在人物，则凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。”由此可知，在戴震的思想中无论是“天道”还是“人道”，都不是虚构的思想实体，而是有其具体感性内容的“实体实事”，故“立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚。”阴阳、刚柔是天道之实，而“人伦日用”则是人道的“实事”，“率性之谓道”、“修道之谓教”、“天下之达道五”，都是人道“实事”的具体表现。

从理论上说，天道与人道的区别在于：“在天道不言分，而在人物，分言之始明。”

但天道与人道有内在的联系，这种联系是通过人的能动性——“继之者善”

① 《戴震全书》，《孟子字义疏证·天道》，黄山书社，1995，175 页。

的社会行为来实现天人之间的贯通的。“易言天道而下及人物，不徒曰‘成之者性’，而先曰‘继之者善’。继谓人物于天地其善固继承不隔者也；善者，称其纯粹中正之名；性者，指其实体实事之名。一事之善，则一事合于天；成性虽殊而其善也则一。善，其必然也；性，其自然也；归于必然，适完其自然，此之谓自然之极致，天地人物之道于是乎尽。”①

戴震还进一步地论述了人道的特殊性，那就是“人道”概念既描述“实体实事”的“人伦日用之行”，也包含了表征“纯粹中正之名”的“仁义礼”的伦理法则。他说：

> “古圣贤之所谓道，人伦日用而已矣，于是而求其无失，则仁义礼之名因之而生。非仁义礼有加于道也，于人伦日用行之无失，如是之谓仁，如是之谓义，如是之谓礼而已矣。”②

在此，戴震还从理论上批评了宋儒把仁义礼等伦理法则客观化，和把伦理法则与具体人伦日用行为两分，最终在理论与实践两个层面导致蔑视具体感性生活的伦理学思想，如他说：“宋儒合仁义礼而统谓之理，视之‘如有物焉，得于天而具于心’，因以此为‘形而上’，为‘冲漠无朕’；以人伦日用为‘形而下’，为‘万象纷罗’。盖由老庄、释氏之舍人伦日用而别有所（贵）[谓]道，遂转之以言夫理。”③

戴震认为：“人伦日用，其物也；曰仁，曰义，曰礼，其则也。专以人伦日用，举凡出于身者谓之道，故曰‘修身以道，修道以仁’，分物与则言之也；中节之为达道，中庸之为道，合物与则言也。”④

由上所引文献可知，戴震所讲的“道”，既是表征实体实事的内在规则，又

① 《戴震全书》，《孟子字义疏证》，黄山书社，1995，201 页。
② 同上书，202 页。
③ 同上书，202 页。
④ 同上书，203 页。

是包涵人伦法则的价值规范，颇类似于今人所讲的“真理”概念。在真与善的关系上，表现出“即真以求善”和“因善以约情欲”的思想特征。不过，戴震以知识论的思维方式来思考伦理学的问题，将仁义礼等价值问题作了知识论的处理，将其看作是“纯粹中正之名”，看不到价值规范的历史相对性，缺乏历史主义的眼光，在一定程度上陷入了与朱子理学相同的理论困境，即将仁义礼的价值规范的适应性凝固化、永恒化。

二、章学诚“道论”思想的轮廓

从思想史的发展过程看，作为与戴震同时代而在思想与学术两方面晚熟于戴震的章学诚，其学术、思想的成长深受戴震的影响。一方面，章学诚是当时能够理解戴震哲学思想的少数后学之一，另一方面，章学诚又是当时及戴震身后批评戴震学术与思想的重要学者之一。关于章学诚对戴震的批评的得失，本人在吸取近三十年的学术成果基础上，已经著专文重新进行了讨论，此处再仔细地辨析戴章二人在“道论”思想的方面异同，从而彰显“乾嘉时代”的哲学特征。

简而言之，章学诚“道论”思想的轮廓大致如下：阐明道源、推定道体、辩明道器关系，从而为当时的文史研究工作指明根本的方向，并为不同分工领域的文史研究工作的价值提供哲学上的根据。其卓识创见在于对“道器”关系的阐述，提供了前人所没有的新思想。从后人的角度看，其“道器”关系论与王夫之多有暗合，然而在章学诚时代，他还无法看到王夫之的相关论述，因而，其“道器”关系论可以视为他的独创。

要理解章学诚的“道论”思想，首先必须了解他思想中 “天”字的含义。在章学诚的思想体系中，他所讲的“天”有两层意思，一是指客观的自然之天，即类似于今日的宇宙。在《天喻》篇，他说：“夫天浑然而无名者也。三垣、七曜、二十八宿、十二次、三百六十五度、黄道、赤道，历象家强名之以纪数

尔。”[①] 在《匡谬》篇，他说“盈天地间惟万物”。[②]二是代指自然而然的状况，不是人力所为的过程与结果。章学诚主要通过“天”的概念来说明道的客观性，非人为性和普遍性。因此，当他从生成论的角度说，“道之大原出于天”。“天地生人，斯有道矣，而未形也”这两句话时，就是在阐述“天道”问题。而文中的“天”字就是自然之天。当他说：“故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也”[③]（《原道上》）这一段话时，是在阐述“道”的客观性，其中的“天”字代指自然而然的状况，不是人力所为的过程与结果。

通观章学诚的“道论”思想，他对“天道”的论述非常简略，这既可能与他对“天道”的态度有关，也可能与他个人的知识背景有关。他反复阐述这样一个道理：“言天人性命之学，不可以空言讲也。”并将自己所归属的“浙东学派”的特征规定为：“言性命者必究于史”。他批评后人著述“舍人事而言性天”，认为这样做是无法把握史学精义的。正是在这样的天人性命之学的观念下，他还说了一句非常奇怪的话：“上古详天道，中古以下详人事之大端也。”这句话显然不是对科技发展史进步过程的描述，因为在其他地方，他多次说过，天文历算之学，后出转精之类的话；而应当理解为中古以后的学者多从“人事的大端”来阐发天人性命之学的。从另一方面看，由于他不太熟悉天文历算之学。这一知识结构的局限性也可能是他略于论天道的原因。而且也是他与戴震“道论”思想形成区别的关键之一。

关于天道与人道的关系，章学诚没有明确的论述，只是在论述经典时涉及到这一关系。他说：“易以天道切人事，春秋以人事而协天道。”[④]在我个人看来，章学诚的“道论”思想，其主体部分是阐述人道的内涵、变动不居的开放过

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，中华书局，1994，310 页。
② 同上书，404 页。
③ 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教中》，中华书局，1994，12 页。
④ 同上书，20 页。

程及其存在的方式。

在章学诚看来，作为人类社会规则始端的“人道”，“乃始于三人居室”，只是在此阶段的“人道”特征还不是很显明。等到“人有什伍而至百千，一室所不能容，部别班分”之时，“人道”才开始彰显出来。因此，“仁义忠孝之名，刑政礼乐之制，皆其不得已而后起者也。”

章学诚为何将“人道”的开端规定为三人居室，而不是二人居室？《易传》讲“一阴一阳之谓道”，认为夫妇是人伦之始。而章氏却说：“三人居室，而道形矣，犹未著也。”这一说法有什么样的深意呢？按照章氏的论述，三人居室而人道开始形成，主要原因是起于分工，因分工而产生“均平秩序之义”，为了维持均平、秩序之义而推举年长者维持均平，因而又形成长幼尊卑的等级。他是这样说的：“人生有道，人不自知；三人居室，则必朝暮启闭其门户，饔飧取给于樵汲，既非一身，则必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所谓不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。又恐交委而互争焉，则必推年之长者持其平，亦不得不然之势也，而长幼尊卑之别矣。”（《原道上》）

由上所引的材料可知，章学诚不再是简单地以天道来规定人道，而是从人道自身的内在需求——社会分工与社会秩序的角度揭示“人道”产生的内在逻辑，这一点上，他有比戴震高明的地方。

从本体论的角度看，章学诚所说的“道”与朱子所说的“理”是相同的。他说：“道者，万事万物之所以然，而非万事万物之所当然也。”因此，人们能看见的只是“当然”，而无法看到“所以然”。这种当然，只是“道”变动的陈迹，不是‘道’本身。因此，从认识论的角度看，人们不可能看见道体本身，只能看见具体的物象与事象。如他说：“道不可见，人求道而恍若有见得，皆其象也。”①

又说：“夫道者，仁者见之谓之仁，智者见之谓之知，百姓日用而不知，无

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教下》，中华书局，1994，18 页。

定体者皆是也。”①

由上所引文献可知，章学诚所说的“道“与戴震讲的指称“实体实事”之道，以及“合物与则之道”，是相当不同的。

既然“可形其形而名其名者，皆道之故（陈迹）”，那么圣人是如何把握这种变动不居的“道”的呢？在章学诚看来，大圣人是从众人的“不知其然而然”的人伦日用之中，体悟到道之形迹，从而“经伦制作”，“创制显庸”。相对于客观、自然之道（即真理）而言，圣人只是把握并顺应了道，而不是根据个人的主观才智来制定社会制度的。反过来说，由周公创立孔子继承的一套制度，乃是一种客观的人道法则的体现，而不是人道法则本身。所以，后人要知道人道的法则，首先必须知道“周、孔之所以为周、孔”的深层道理，而不是简单地把他们当作圣人来盲目的崇拜。因此，章学诚哲学思想中的“道体”其实是隐而不见的，人们所能看见的只是“道体”运动过程中遗留下来的陈迹。这一“道论”思想隐含着一些革命性见解，即所有现存的人伦法则都可以根据具体的历史情境而加以修改的，因为这些人伦法则都只是道运动过程中的陈迹，都是具体的器物，而不是道本身。“道”本身只是所有事物、现象背后之所以是这样的理由、根据。

在《原道中》一文中，章学诚着重阐述了“道器”关系，提出了“道不离器”，“六经皆器”，“即器存道”，“道因器而显”等光辉思想。章氏反对“屏弃事功”而空言论道的思维方式，如他说：“夫天下岂有离器言道，离形存影者哉？彼舍天下事物、人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言道矣。”很显然，章学诚反对仅从六经中求道，究其实，就是反对以戴震为代表的乾隆时代的考据学者在六经中求道的思想。因为戴震在多处、且反复地说：“经之至者，道也。”而在章学诚看来，“六经皆史”，故六经也是器。在《原道下》篇，章学诚进一步揭示了“道”既在六经之中，又在六经之外的道理。他说：“夫道备

① 章学诚，仓修良编注，《文史通义新编新注》，《定武书院教诸生识字训约》，浙江古籍出版社，2005，631 页。

于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之。事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨，而随时撰述以究大道也。” 章学诚从变化、发展角度论“道”思想视角，比戴震仅限于六经中求道的思维方式有更合理的地方，甚至比戴震笼统地说：“人道，人伦日用身之所行皆是也”，也更明确地揭示了“道”应时代变化而变化的意义。

处在乾嘉重视实证的时代风气之下，章学诚也反对宋明理学中空谈性命的思想，他说：“学夫子者，岂曰屏弃事功，预期道不行而垂其教邪？”又批评宋儒“离器而言道”的思想。宋儒将工于训诂、文章之学看作是“溺于器而不知道”。章学诚则认为：“夫溺于器而不知道者，亦即器而示之以道，斯可矣。而其弊也，则欲使人舍器而言道。夫子教人博学于文，而宋儒则曰：‘玩物而丧志。’曾子教人辞远鄙倍，而宋儒则曰：‘工文则害道。’夫宋儒之言，岂非末流良药石哉？然药石所以攻脏腑之疾耳。宋儒之意，似见疾在脏腑，遂欲并脏腑而去之。将求性天，乃薄记诵而辞章，何以异乎？”（《原道下》）

与道器关系论有内在联系的另一个问题，是“理事”关系论。章学诚说：“天人性命之理，经传备矣。经传非一人之言，而宗旨未尝不一者，其理著于事物，而不托于空言也。师儒释理以示后学，惟著之于事物，则无门户之争矣。理，譬则水也。事物，譬则器也。器有大小浅深，水如量以注之，无盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器，而论水之挹注盈虚，与夫量空测实之理，争辨穷年，未有已也，而器固已无用矣。”①

章氏这一譬喻，意在阐明要“即事以穷理“，而不能离事以论理的道理。抽象地讨论理，永远没有结果。在其晚年所写的《浙东学术》一文里，章氏进一步以历史为例，来揭示事与理的关系，如他说道：“天人性命之学，不可以空言讲也。故司马迁本董氏天人性命之说，而为经世之书。儒者欲尊德性，而空言义理以为功，此宋学之所以见讥于大雅也。……故善言天人性命，未有不切于人事

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《朱陆》，中华书局，1994，262 页。

者。三代学术，知有史而不知有经，切人事也。后人贵经术，以其即三代之史耳。近儒谈经，似于人事之外，别有所谓义理矣。浙东之学，言性命必究于史，此其所以卓也。”①

对比来看，章氏的这一“理事”关系论，与戴震的“理事”关系论是相当不同的。章氏所讲的“理事”关系，其实是说天人性命的抽象哲理必须透过人类的具体历史事件显现出来，而戴震在讨论理事、理物的关系时，“理”主要是指事与物的内在秩序与条理，而不是抽象的天人性命的道理。

在《原道中》一文里，章学诚还反对以一家一派之“道”来囊括人类至公之道。如章学诚说：“孔子立人道之极，岂有意于立儒道之极耶？”“人道所当为者，广矣、大矣！”儒、墨、道、农、九流，各自有道，而皆非人类整全至公的大道。从这一角度说，章氏的确继承了“浙东学派”黄宗羲的多元学术史观，认为“道”存在于诸家之中，求道的方式也可以多样的，而不只是考据学一种。所以章学诚在《原道下》中说：“训诂章句，疏解义理，考求名物，皆不足以言道也。取三者而兼用之，则以萃聚之力，补遥溯之功，或可庶几耳。”他又说：“诸子百家，不衷大道，其所以持之有故而言之成理者，则以本原所出，皆不外于《周官》之典守。……非于先王之道，全无所得，而自树一家之学也。”②

对于佛教的态度，章学诚不仅比戴震更为宽容，也比“浙东学派”的中坚人物黄宗羲更为宽容。这也是章学诚从文化哲学的角度论“道”时所具有的思想视角的优势。我们虽然不同意他说佛教“本原出于《易》教”的说法，但他试图打通佛教与儒家思想的关系，会通儒释的思想方向则是有意义的。他说：“（佛教）所谓心性理道，名目虽殊，推其义指，初不异于圣人之言。其异于圣人者，惟舍事物而别见有所谓道尔。”③而且，他还认为，即使是佛教中的“种种诡幻”，亦与“易教”中的“象教”有相通之处。如果能够将佛教改造成“切于人

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，中华书局，1994，524 页。
② 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教下》，中华书局，1994，19 页。
③ 同上书。

伦日用”的宗教，佛教也就是“圣人之道”。“以象为教，非无本也。”①

晚年，章学诚在给陈鉴亭的论学书信中，比较系统地解释了自己的“道论”思想。他说：“道无不该，治方术者各以所见为至。古人著《原道》者三家，淮南托于空濛，刘勰专言文指，韩昌黎氏特为佛老塞源，皆足以发明立言之本。”他认为，当时人所从事的考订、义理、言辞之事，仅仅是道之中一种具体的“事”而已，不能表征“道”之“体”。只有“知道器合一”之理，“方可言学”。而“道器合一之故，必求端于周、孔之分，此实古今学术之要旨，而前人于此，言议或有未尽也。”他认为，“六经未尝离器言道。道德之衰，道始因人而异其名。皆妄自诩谓开凿鸿蒙，前人从未言至此也。”②

要而言之，章氏的“道论”的旨趣在于：通过史学来阐明“道”的与时变化的特征与学术的多元化特点，在求道的方法论层面，主张道不离器，即器求道、明道的经验论思维方式。而且，他要求人们重视对当代典章制度的研究，让学术服务于现实政治（不一定是当时的王朝政府），这在乾嘉考据学盛行的时代，的确具有不同凡响的意义。

三、其他重要学者、思想家的“道论”思想

1、钱大昕论道：作为历史学家的钱大昕，他的学问长处不在于哲学，但对于天道与道还是有所论述的，而且，在《十驾斋养新录》一书中，他就分列了天道与道两条，分见于卷三与卷十八，在卷十六还有《原道》篇。由此可见，钱氏对抽象的哲学之道是有过较认真的思考的。从思维方式上看，颇类似戴震在《孟子字义疏证》一书中分别讨论天道与道的问题的致思方法。所不同的是，他更恪守朴学的学问路径，没有对天道、道做出更加深入系统的理论阐发而已。

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教下》，中华书局，1994，20 页。

② 章学诚，仓修良编注，《文史通义新编新注》，《与陈鉴亭论学》，浙江古籍出版社，2005，717—718 页。

钱大昕认为：“经典言天道者，皆以吉凶祸福言。《易》‘天道亏盈而益谦’；《春秋传》‘天道多在西北’，‘天道远，人道迩’，‘吾非瞽史，焉知天道’……《古文尚书》‘满招损，谦受益，时乃天道’，‘天道福善祸淫’；《史记》‘天道无亲，常与善人’；皆此道也。……《孟子》云：‘圣人之于天道也’，亦谓吉凶阴阳之道，圣人有所不知，故曰‘命也’。”①

所以，我们只能说天与道有关，而不能说天即理。他反对宋儒将“理”夸大到与“天”同位的高度，说：“宋儒谓性即理，是也；谓天即理，恐未然。‘获罪于天，无所祷’，谓祷于天也，岂祷于理乎？《诗》云：‘敬天之怒，畏天之威。’理岂有怒与威乎？又云：‘敬天之渝。’理不可言渝也。谓理出于天则可，谓天即理则不可。”②

由上所引的材料可以看出，钱大昕借言“天道”，非常含蓄地批评了宋儒的“天理”观。

钱氏“道论”思想的重心旨在阐明人伦。他说：“圣贤之求道，以明人伦也；弃人伦以求道，则非吾所谓道。圣贤之存心，存其孝弟之心也，舍孝弟以言心，则非吾所谓心。人生天地间，只有见在之身，夭寿不贰，修身以俟之。身存则道存，身没则名存，名存道亦存也。”③

因此，他将《中庸》看作是是讨论“道”的哲学著作，说道：“《中庸》，言道之书也。曰：‘天命之谓性，率性之谓道。’是道本于天也。又曰：‘天下之达道五：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。’是道不外乎五伦也。唯道不外乎五伦，故曰：‘道不远人’，又曰‘道也者，不可须臾离也’。道不虚行，有天地而后有天地之道，有圣人而后有圣人之道。学圣人者，为君子

① 《嘉定钱大昕全集》（玖），《答问六》，江苏古籍出版社，1997，117—118 页。又在《十驾斋养新录》卷三《天道》篇更精炼地阐明了“天道”“皆论吉凶之数，与天命之性自是两事”的道理，并将《史记》中的“天道无亲，常与善人”，换成《老子》“天道无亲，常与善人”。

② 《嘉定钱大昕全集》（玖），《天即理》，江苏古籍出版社，1997 年，62 页。

③ 《嘉定钱大昕全集》（玖），《轮回论》，江苏古籍出版社，1997 年，36 页。

之道；反是，则小人之道，非吾所为道矣。孟子曰：‘夫道若大路然，岂有索之虚无以为道者哉！’……张无垢曰：‘道非虚无也，日月而已矣。以虚无为道，足以亡国；以日用为道，则尧、舜三代之勋业也。’”①

又说：“《中庸》之义何也？天地之道，帝王之治，圣贤之学，皆不外乎中。……以道体言之曰中和，以入道言之曰中庸，言固各有当已。……凡物之失其常者，不可以用，其可常用者，皆中道也。”②

与戴震相比，钱大昕上述的道论思想没有比较激烈的批评宋儒和时政的地方。但在一些看似非常学究气的其它论文中，还是阐发了一些新思想。如他通过对“忠恕”意涵的重新解释，对儒家的人伦之道，特别是“君臣之道”作了新的解释。他说：“有诸己，而后求诸人；无诸己，而后非诸人：帝王之忠恕也。躬自厚而薄责于人，圣贤之忠恕也。离忠恕而言仁，则为煦煦之仁；舍忠而言信，则为硁硁之信。故曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’又曰：‘有一言而可以终身行之者，其恕乎！’《孟子》曰：‘自反而仁矣，自而有礼矣，其横逆犹是也，君子必自反也，我必不忠。’是忠为仁礼之本也。《春秋传》曰：‘上思利民，忠也。’《论语》曰：‘言思忠。’又曰：‘主忠信。’子张问政，则曰：‘行之以忠。’子贡问友，则曰：‘忠告而善导之。’曾子曰：‘吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？’盖自天子以至庶人，未有舍忠而能行者。后人但以忠为臣道，又以捐躯殉国为忠，而忠之义隘矣。”③

他将“忠”看作是“仁礼之本”，并且认为自天子以至庶人，都要以忠为本。批评了“但以忠为臣道，又以捐躯殉国为忠”的狭隘、残忍思想，含蓄地批评了专制帝王宽以待己，严以责臣的专制政治伦理。

与戴震“即事以求道”的思想相似，钱氏批评了老子以“尊道于天地之上”，“求道于窈冥恍惚，不可名象之中”的“道论”思想，以及老子之后所有

① 《嘉定钱大昕全集》（玖），《道》，江苏古籍出版社，1997，482 页。
② 《嘉定钱大昕全集》（玖），《中庸说》，江苏古籍出版社，1997，38—39 页。
③ 《嘉定钱大昕全集》（玖），《忠恕》，江苏古籍出版社，1997，483—484 页。

从虚论道的思想倾向，如他批评晋人以老庄说“易”的思想倾向，认为韩康伯将《易传》“一阴一阳之谓道”这句话注释为“道者何，无之称也”，是一种故弄玄虚的做法。在《原道》一文里，钱氏通过非常简略地对比，不仅批评道家创始人老子“道论”思想，也也批评了宋儒的“道论”思想。他说：“原道二字，出《淮南·原道训》。刘氏《文心雕龙》亦有《原道篇》。老氏云：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。’又云：‘大道废，有仁义。’所谓‘去仁义’言之也。孟子曰：‘尧、舜之道，孝弟而已矣。仁之道，事亲是也；义之实，从兄是也。道在迩而求诸远，事在易而求诸难：人人亲其亲，长其长，而天下平。’所谓‘合仁与义’言之也。退之《原道》一篇，与孟子言仁义同功。‘仁与义，为定名；道与德，为虚位。’二语胜于宋儒。”①

钱氏的“道论”思想还旁涉到文艺美学问题。在文与道的关系问题上，钱氏亦有所论。如他说：“文以贯道，言以匡时。”②又说：“夫古文之体，奇正、浓淡、详略、本无定法。要其为文之旨有四，曰明道、曰经世、曰阐幽、曰正俗。”③

要而言之，钱大昕反对与道无关的辞章之文，要求文章、学术与人伦日用之道有关。其道论思想的核心精神在于：要求广义的人文学研究与追求人类生活的真理探讨发生关联，从而促进人类的幸福。

2、凌廷堪论道：戴震之后，一些思想家不再抽象地讨论“道”的问题，但他们并不是不关注道。他们各自从自己的学术问题意识出发，在具体的经学问题研究中讨论“道”。如凌廷堪提倡礼学，不仅要求以礼代替理，甚至要求以礼代替“道”。他认为自己从事的礼学研究，就是在探讨圣人之道。他说：“夫人之所受于天者，性也。性之所固有者，善也。所以复其善者，学也。所以贯其学者，

①《嘉定钱大昕全集》（玖），《原道》，江苏古籍出版社，1997，456 页。
②《嘉定钱大昕全集》（玖），《箴》，江苏古籍出版社，1997，258 页。
③《嘉定钱大昕全集》（玖），江苏古籍出版社，1997，575 页。

礼也。是故圣人之道，一礼而已矣。”①“礼之外，别无所谓学也。”②

他又说：“夫圣人之制礼也，于君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友，五者皆为斯人所共由，故曰道者所由，适于治之路也，天下之达道是也。若舍礼而别求所谓道者，则杳渺而不可凭矣。……盖道无迹也，必缘礼而著见，而制礼者以之；德无象也，必籍礼为依归，而行礼者以之。”③

还说：“圣人之道本乎礼而言者也，实有所见也；异端之道外乎礼而言者也，空无所依也。”④

他甚至认为，除了礼之外，别无所谓“性道”等抽象的东西。他说：“饮食男女，人之大欲存焉。圣人知其然也，制礼以节之，自少壮以至耆耄，无一日不囿于礼，而莫之敢越也。……然后优柔厌饫，徐以复性而至乎道。周公作之、孔子述之，别无所谓性道也。”⑤

凌氏论道，更突出了具体制度的重要性，“道”仅是依存于礼的制度之中才能显现出来，故其学术路向由“求道”转向了“研礼”。哲学的形上追求让位于形下的制度研究了。但他并没忘记求道的使命，而只是转换了求道的方式。以实证化的制度史研究来探求人类的生活之道。

3、焦循论道：焦循主要通过对《周易》哲学思想的阐述，来表达自己的哲学思想。他对“天道”与“人道”的解释基本上是从“易哲学”中生发出来的。他夸张地说：“不明卦画之行，不明彖辞爻辞十翼之义，不足以知伏羲文王周公孔子之道。”⑥

焦循特别重视从“时行”的角度来讨论“天道”问题，从而突出了自然天道

① 《校礼堂文集》，《复礼》上，中华书局，1998，27 页。
② 《校礼堂文集》，《复礼》上，中华书局，1998，27 页。
③ 《校礼堂文集》，《复礼》上，中华书局，1998，30 页。
④ 《校礼堂文集》，《复礼》下，中华书局，1998，30 页。
⑤ 转引自《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，41—42 页。
⑥ 《雕菰集》卷十三（《续修四库全书》1489 册），《与朱椒堂后部书》，上海古籍出版社 2002，238—239 页。

变动不居、应时而变的节律性特征。他说：“惟寒变为暑，暑变为寒，乃为时行，乃为天道，乃为大和，是之为泰。”①

他又特别重视“时行”的“天道”所具有的“权变”特征，这种“权变”的法则又以相互克服，最终达到和谐、和平、恰当为其方向。他说：“当极寒而济之以春，当极暑则和之以秋，此天道之权也。故为政者，以宽济猛，以猛攻济宽。……《易》之道，在于趋时，趋时则可与权矣！”②

在“趋时”、“时行”的“天道”观指导下，焦循又继续阐发了从原始儒家开始，到戴震等人都一再关注的忠恕、“推己及人”、“絜矩之道”的同情原则以及建立在此原则之上的政治伦理，和学术研究方面所需要的包容精神。他说：“孔子言：吾道一以贯之。曾子曰：忠恕而已矣。然则一贯者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。孔子曰：舜其大智也，……执其两端，用其中于民。孟子曰：大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。舜于天下之善无不从之，是真‘一以贯之’，以一心而容万善，此所以大也。”③

又说：“贯者，通也。所为通神明之德，类万物之情也。”④

焦循通过对“忠恕之道”的重新解释，表达了对宽容精神和多元真理观的向往与追求。他虽然也批评“异端”，但他所说的“异端”乃是具有权威主义特征的思想倾向与学术观点。通过对这种“异端”的批评，所要彰显的是“殊途”“百虑”之学。如他说：

“今夫学术异端则害道，政事异端则害治，意见异端则害天下国家。孟

① 《雕菰集》卷十三（《续修四库全书》1489 册），《寄朱休承学士书》，上海古籍出版社，2002，239 页。

② 《雕菰集》卷十（《续修四库全书》1489 册），《说权》一，上海古籍出版社，2002，200 页。

③ 《雕菰集》卷九（《续修四库全书》1489 册），《一经贯之解》，上海古籍出版社，2002，193 页。

④ 《雕菰集》卷九（《续修四库全书》1489 册），《一经贯之解》，上海古籍出版社，2002，194 页。

子曰：‘物之不齐，物之情也。’虽其不齐，则不得以己之性情，例诸天下之性情。……惟事事欲出于己，则嫉忌之心生；嫉忌之心生，则不与人同而与人异；不与人同而与人异，执一也，非一以贯之也。《易传》曰：天下何思何虑，天下同归而殊途，致而百虑。……以途既殊，则虑不可不百，虑百则不执一也。……夫通于一而万事毕，是执一也，非一以贯之也。贯则不执矣，执则不贯矣。执一，则其道穷矣。一以贯之，则能通天下之志。”①

然而，焦循的“道论”思想中，也有比较保守的一面。对于儒家的人伦之常，他认为是不能改变的，这便是他在“变”之中又追求“定”——即不变的思想。什么东西不能变呢？他说：“人伦也，孝弟也，仁义也，忠恕也。圣人定之，不容更有言也。更有言，使不定其所定，则杨墨之执一也，佛氏之弃人伦灭人性也。”②正是从这一“定”的思想出发，在两性与婚姻伦理方面，焦循又持有较保守的观念，坚持“夫妇之道”“必定”。他说：“男女生于天地，夫妇定于人。夫妇定而后君臣父子乃定。……然则伏羲之前，夫妇之道不定。夫妇不定，则有母而无父。同父而后有兄弟，兄弟不可以母序也。故父子兄弟虽天属，其本则端自夫妇之道定。……苟夫可以去妻，妻可以去夫，则夫妇之道仍不定。天下之为夫妇者，稍一不合，纷纷如置奕棋，非其道也。”③

这一“夫妇之道必定”的思想，一方面有维护男性中心义的思想倾向，如上文说的：“夫妇不定，则有母而无父。同父而后有兄弟，兄弟不可以母序也。故父子兄弟虽无属，其本则端自夫妇之道（不）定。”另一方面，也有维护社会稳定的意思在其中。如他说：“天下之为夫妇者，稍一不合，纷纷如置奕棋，非其

① 《雕菰集》卷九（《续修四库全书》1489 册），《一经贯之解》，上海古籍出版社，2002，193—194 页。

② 《雕菰集》卷十（《续修四库全书》1489 册），《说定》下，上海古籍出版社，2002，205 页。

③ 《雕菰集》卷七（《续修四库全书》1489 册），《翼钱》，上海古籍出版社，2002，170 页。

道也。”但是，针对如何才能维护夫妇之道稳定的方法论问题，焦循并没有提出新的解决方案。

4、阮元论道：阮元所说的“道”，主要是指“圣贤之道”，因而，他的“道论”思想基本上关注的是人伦与政治之道。

从求道的方法来看，阮元继承并发展了戴震“由字以通词，由词以通道”的训诂学方法，坚持认为：“圣贤之道存于经。经非训诂不明。”①

而在训诂的方法与求道的目标这二者之间，阮元的思想保持着高度的张力，他既反对空言论道，亦反对沉溺于具体的名物研究之中而不顾“求道”的目标。如他说：“圣人之道，譬若宫墙，文字训诂，其门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎。学人求道太高，卑视章句，譬犹天际之翔，出于丰屋之上，高则高矣，户奥之间未实窥也。或者但求名物，不论圣道，又若终年寝馈于门庑之间，无复知有堂室矣。”②

为了强调训诂方法的重要性，他甚至认为：“圣贤之言，不但深远者非训诂不明，即浅近者亦非训诂不明也。就圣贤之言而训之或有误焉，圣贤之道亦误矣，说在《论语》一贯。”③

他通过训诂，将孔子所说的“吾道一以贯之”这句话，解释成“孔子之道皆于行事见之，非徒以文学为教也。”④贯训为“行事”，不能训为“通彻”。因此，“壹以贯之，犹言壹是皆以行事为教也。弟子不知所行为何道，故曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’此即《中庸》所谓‘忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人；君子之道四，某未能一，庸德、庸言、言行相顾之道也。’……此皆圣贤极中极庸极实之道，亦即天下古今极大极难之道也。若云贤者因圣人一呼之下，即一旦豁然贯通此似禅家顿宗冬寒见桶底脱大悟之旨，而非

① 《研经室集》（上），《西湖诂经精舍记》，中华书局，1993，547 页。
② 《研经室集》（上），《拟国史儒林传序》，中华书局，1993，36 页。
③ 《研经室集》（上），《论语一贯说》，中华书局，1993，53 页。
④ 同上书。

圣贤行事之道也。……故以行事训贯，则圣贤之道归于儒；以通彻训贯，则圣贤之道近于禅矣。”①

很显然，阮元在此通过训诂的方法，阐释儒家哲学重视人伦日用的道德实践功夫，反对佛教禅宗的顿悟方法及其蕴含的道德修养的虚无化、神秘化倾向。

阮元的“道器关系论”颇有特色。他通过对三代钟鼎文的研究，看到了中国传统的“王道”与器皿的关第，从考古学的角度丰富了中国传统的“道论”思想。他认为，三代及周王朝所体现的治道精神，除《九经》的文字文本之外，还存在于具体的器皿之中。他说：“形上谓道，形下谓器，商、周二代之道存于今者，有《九经》，若器则罕有存者，所存者，铜器钟鼎之属耳。古铜器有铭，铭之文为古人篆迹，非经文隶楷缣楮传写之比，且其词为古王侯大夫贤者所为，其重与九经同之。……器者所以藏礼，故孔子曰：‘惟器与名，不可以假人。’先王之制器也，齐其度量，同其文字，别其尊卑。……商祚六百，周祚八百，道与器皆不坠也。……此古圣王之大道，亦古圣王之精意也。……故吾谓欲观三代以上之道与器，《九经》之外，舍钟鼎之属，曷由观之。”②

阮元的这一思想深化了戴震“由字通词，由词通道”的语言哲学思想，使乾嘉考据学的“求道”路径进一步转向了对文物的研究，从而由语言训诂转向了文物史的研究，也将戴震提出的由语言、名物、制度的研究来理解往古圣贤之道的实证思想进一步具体化了。

最后，这一时期的语言学大家段玉裁，对“天道”也有所论述，如他说：“天道者，凡阴阳五行日星历数吉凶祸福，以至于天人性命之理。人有通其浅者，有通其深者，有通其一隅者，有通其大全者，有绝不能通者。其间等级，如奕者之高下然。”③这一“天道”思想与其师戴震的“天道”思想并不同，与钱

① 《研经室集》（上），《论语一贯说》，中华书局，1993，53—54 页。
② 《研经室集》（下），《商周铜器说上》，中华书局，1993，633 页。
③ 《经韵楼集》卷四（《续修四库全书》），《孟子“圣之于天道也”说》，上海古籍出版社，2002，634—635 页。

大昕、章学诚的“天道”思想倒有某些相同之处。由此可以看到这一时期“道论”思想的丰富性。

余 论

戴震的学术旨趣在于：通过文字、语言、典章制度、名物的研究来求证六经中的“道”，以破除理学的权威主义，恢复原始儒家中的人道精神。从方法论角度说，开创了人文实证主义的哲学思考路径。

从方法论的角度看，章学诚的“道论”思想更重视“道”的历时性特征；戴震的道论思想更重视“道”的共时性特征。因为，在他看来，存在于“六经”中之“道”即可适用于当时社会需要之道。他以静态的求知识态度来探索人文、社会领域里的普遍真理，相对忽视了道的具体性与历史性特质。这是戴震“道论”思想中的不足之处。不过，戴震非常重视道的“生生”过程，在人性论方面提出了“尽其自然，归于必然”，从而实现“自然之极致”的朦胧理想，从而使得他的“道论”思想又蕴含了突破现实，与时偕行的开放性特征。

章学诚虽然看到“道”的历时性特征，却并没有揭示出与当时社会新的历史要求方向相一致的新人道理想，戴震则通过托古的方式在一定程度提示出了与人类发展方向大体一致的新人道理想，在看似封闭性思想体系里却阐发了极其新锐的思想。而章学诚在具有宏阔的历史哲学视野里并没有阐发多少新锐的伦理思想，相反还保留极其浓厚的名教思想，在现实生活层面留有很多庸人的气息。这种思想与实践的巨大反差有很多耐人寻味的地方。

戴震后学的“道论”思想，在具体细节上深化并发展了戴震的哲学思想，但也蕴含着取消哲学思考的倾向。焦循“道论”思想的主要倾向是强调“道”的权变特征，可以说是戴震《孟子字义疏证》中重视权变思想的深化。凌廷堪主要通过礼制的研究来揭示儒家的人伦之道，可以说从制度学研究方面深化了戴震的思

想。阮元一方面继承了戴震的“由字通词，由词通道”的语言哲学的思考路径，另一方面在阐述道与礼器关系的问题上，也深化了戴震试图通过名物的研究来探求依存于“六经”之中的大道的思想。

与戴震同时，且被戴震称之为天下第二的钱大昕，在“道论”方面虽然没有特别的理论贡献，但他还是有“求道”的形上追求，其学术绝对不是停留一般的历史考订与实证的层面之上。从思想倾向来看，他反对将“天道”虚化、神秘化，而要求将“天道”看着是昭示吉凶的真理法则。在人道方面，特别关注人伦日用之道。从整体上均体现了乾嘉时代重视实证、实在的思想风格。

要而言之，乾嘉时代的“道论”思想特别重视表征“实体实事”和人伦日用法则的“道”，这种“道”既包含有事实的内容，又包含着价值判断；它来自于经验与生活之中，又超越经验与生活之上，与宋明理学中程朱理学的“天理”论思想截然不同。

（作者系中国 武汉大学 哲学学院教授）

参考文献

戴　震，《孟子字义疏证》（载《戴震全书》），合肥：黄山书社，1995。
《文史通义新编新注》，仓修良编注，杭州：浙江古籍出版社，2005。
钱大昕，《嘉定钱大昕全集》，南京：江苏古籍出版社，1997。
凌廷堪，《校礼堂文集》，北京：中华书局，1998。
焦　循，《雕菰集》（《续修四库全书》1489 册），上海：上海古籍出版社，2002。
阮　元，《研经室集》（上、下），北京：中华书局，1993。
段玉裁，《经韵楼集》，（《续修四库全书》），上海：上海古籍出版社，2002。
王茂、蒋国保、余秉颐、陶清，《清代哲学》，合肥：安徽人民出版社，1992。
萧萐父、许苏民，《明清启蒙学术流变》，沈阳：辽宁人民出版社，1995。
许苏民，《戴震与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2000。

许苏民，《朴学与长江文化》，武汉：湖北教育出版社，2004。
黑格尔，贺麟、王太庆译，《哲学史讲演录》第一卷，北京：商务印书馆，1959。
张寿安，《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，石家庄：河北教育出版社，2001。

Doctrine of Tao and its Metaphysical Dimension in Qianlong and Jiaqing Times

Wu Genyou

Doctrines of Qi, Li, or Mind as noumenon are most prominent systems of Neo-Confucianism in Song and Ming dynasties, whereas a doctrine of Tao as noumenon is the typical form of philosophical metaphysics in Qianlong and Jiaqing times. For philosophers of these times, Tao is the most significant concept which integrates Li, Qi, Mind, and all other central concepts used by the Neo-Confucians; it is a truth in human cognition, and also an ideal value beyond all disciplines and techniques. Dai Zhen, Zhang Xuecheng and Qian Daxin are eminent in the doctrine of Tao. They reject the speculative tradition of Neo-Confucianism, and lay emphasis on "searching Tao through the transformation of Qi", "illuminating Tao by corporeal matters", and "searching Li by visible things", and gradually step on a way of empiricist and positivist approach to Tao. This reflects a great change in the deep ground of Chinese philosophy.

Key Words: Qianlong and Jiaqing times, Doctrine of Tao, Metaphysics, Humanistic positivism, Dai Zhen, Zhang Xuecheng, Qian Daxin

18 世纪东亚儒教思想史中的徂徠学派与丁茶山

——“以心制心”、“以礼制心”、“以天制心”

小岛康敬

中文提要：自井上哲次郎以来，一直惯用他将日本儒学思想的开展分为朱子学派、阳明学派、古学派的分类方法。而且在近代的多种故事当中，丸山真男的关于统摄日本古学派（尤其是徂徠学）思想的研究，则占据了古典的地位。在丸山之后，以脱离丸山思想史的构架作为目标，并不是构思宏大的故事，而是积累一个个精致的、实证性的研究，其进展可谓显著。这些成果极为珍贵。但是勾勒出极丰富的故事的思想史构思，则变得非常难。

现在，在各项研究成果的基础之上, 从包括日本在内的东亚儒学思想的视角出发，重新构思德川时期日本儒学思想史的阶段正在来临。从东亚儒学思想史的角度出发，将本国的思想史相对化，成为现今的当务之急。这不仅仅是日本的课题，中国和韩国也理应如此。今后超越国界重新检讨东亚思想史中的儒教，以及相互的接触，这些过程是必需的。其成果正开始显现。

在超越国境的东亚舞台上，哪些问题会作为思想课题而被考虑呢？本文从这一视角出发，对徂徠学和丁茶山思想的相似点加以探讨。茶山就像在自己的著作《论语古今注》里引用荻生徂徠的《论语征》或者太宰春台的《论语古训外传》

之说一样，在不少方面意识到了日本古学派。对宋学流派“心学”论的批评、对“礼”的重视、对“天”的理解等方面，荼山的思想与徂徕学具有不少的共同点。但是荼山并没有像徂徕那样彻头彻尾地批评朱熹。尽管在心性、心法论的批评上与徂徕、春台持相同的观点，但是并没有像他们那样从根本上提出问题，也没有伶牙俐齿地对朱子学展开批评。但是，正是由于这一缘故，他的思考也涉及了徂徕、春台根本没有提问过的、在此前面的问题。如果一定要图式化的话,徂徕学派则批评了宋学的“以心制心”思想，而主张“以礼制心”；但是荼山则在“以天制心”方面加深了思考。从日本儒学思想史的脉络来看，松宫观山、广濑淡窗试图修改或者克服徂徕学，从而分别开展了思想。但是荼山，其思维的射程则涉及到了他自己所说的方面。

关键词：荻生徂徕，太宰春台，丁若镛(荼山)，松宫观山，广濑淡窗，心法论，礼，天

一、序言

自井上哲次郎以来，一直惯用他将日本儒学思想的开展分为朱子学派、阳明学派、古学派的分类方法。而且在近代的众多故事当中，丸山真男的关于统摄日本古学派（尤其是徂徠学）思想的研究，也占据了古典的地位。丸山之后，以脱离丸山思想史的构架作为目标，并不是构思宏大的故事，而是积累一个个精致的、实证性的研究，其进展可谓显著。这些成果极为珍贵。但是勾勒出极丰富的故事的思想史构思，则变得非常难。

现在，在各项研究成果的基础之上, 从包括日本在内的东亚儒学思想的视角出发，重新构思德川时期日本儒学思想史的阶段正在来临。从东亚儒学思想史的角度出发，将本国的思想史相对化，成为现今的当务之急。这不仅仅是日本的课题，中国和朝鲜也理应如此。今后超越国界重新检讨东亚思想史里的儒教，以及相互的接触，这些过程是必需的。其成果正开始显现。

我并没有采用对各个学派作标记的整理方法，而是将日本江户时代知的世界，看作是一种重视“心”的思维方法（心法论）与重视“形”的思维方法（礼乐论）的动态的活动过程来把握，虽然这微不足道，但是却尝试过了（拙著《徂徠学与反徂徠》）。然而这里的考查对象只限于日本一个国家，还需要进一步开拓视野。这次“18 世纪东亚儒教思想比较研究”的主题之下得到宝贵的发表机会，我希望以此为契机考查徂徠学思想与丁茶山思想的相似性，从而为将来亚洲儒学思想史的构思尽我微薄之力。

二、由“心”至“形”：徂徠学的登场与 18 世纪日本的思想动向

18 世纪的江户时代，学术界里荻生徂徠（1666—1728）的登场可谓是冲击性的。世人“由于喜欢所以学习”徂徠学说，甚至是“狂热”的，18 世纪 30 年代则达到了“风靡一世”的地步[①] 。那并不只是个单纯的徂徠风潮，当时的人们甚至提到“世界因徂徠学而变化”[②]，给江户时期的儒学界带来重大转变。学者们的关心从“修己”转到“治人”，从内“心”世界转到了外“物”世界。

徂徠的高徒太宰春台（1680—1747）追溯中国与日本的儒学思想的潮流，同时又指出了老师徂徠学的如下革新性：儒学本来并没有探讨“心性”，孟子开始谈论“心性”，程朱接受孟子的思想，提出“心法”论（究明心之本体，追求心之修养），将其视为学问的中心。对于他们本人而言也许是在求“圣人之道”，但是，其实这不过是拘泥于佛说，从而仰慕佛说而已。虽然陆象山、王阳明等学说与程朱学说有些差异，但是在“心法之学”这一点上却具有异曲同工之处。所以不得不说“从程朱心法说开始到至今为止的 600 余年里，儒生皆是佛徒”。近来在日本，伊藤仁斋批评宋儒，提倡“古学”。他崇敬孟子，将孟子与孔子并列。这是因为“心性之谈”源于孟子，而不是孔子本来的教诲，其实这一点他无法得到确证。仁斋也只不过“出自宋儒之党”。否定这种“心法”说，用“礼乐”说取而代之的，正是“我们荻生先生之学”。

及我荻生氏之学作，力排宋儒心法之说，而以诗书礼乐为教。[③]

春台的这一见解可谓正确解读出了徂徠的登场给江户时代思想史所带来的质变及其意义。

在近代前半期，试图在实践中学习圣贤教诲的人们，努力于宋明儒学里一系列概念的理解之中，确立了自己本心的究明，以及心的修养等问题。阳明学派的

① 那波鲁堂，《学问的源流》、《少年必读日本文库》第六篇，13 页。
② 汤浅常山，《文会杂记》卷之三上、《日本随笔大成》一四，吉川弘文馆，283 页。
③ 《内外教弁》、《春台紫芝园稿》后稿九卷四丁，《近世儒家文集集成》6，ぺりかん社，195 页。

中江藤树与熊泽蕃山，以及朱子学派的藤原惺窝、林罗山、小濑甫庵，还有山崎暗斋学派也都对这种“心法论”进行不断的探讨。

但是，这一“心法论”里存在一个大的逻辑上的难点，那就是“以心制心”的可能性问题。心的自我统制，这如同以血洗血。

我猜想：当山鹿素行(1622—1685)与伊藤仁斋（1627—1705）接受宋学的心法论并且进行实践的时候，有可能落入了这一陷阱当中。仁斋在青年时期就倾倒于朱熹，为了修养心而开始实践宋学的“居敬功夫”。之后不久就感觉到超脱世间的气正滋长出来，他从 29 岁开始以后的 7 年之内足不出户，在小屋内过着隐遁的生活，激烈的自我探究愈发严重，认为日常生活世界是以失去生机为依据的。仁斋对“居敬功夫”不厌其烦，还对禅宗的“白骨观方”产生兴趣并且开始修炼。后来仁斋作了如下回忆：

> 禅学有观白骨之法。所谓观白骨之法，静座，思索自己，当工夫熟练之时，只觉皮肉脱露只剩白骨……我曾经修此法。当工夫熟练之后，不仅看到自己的白骨，连与他人对话都觉得是与白骨对话，似乎看到道行人与木偶人。万物皆空，没有天地，没有生死，山川宫殿皆为幻想之物。①

这里所提到的看世界的方法，好像是失去了实在感与生命感的人患了离人症一样。探索自我内在的精神，会陷入所谓以血洗血的精神漩涡当中。自我统一的欲望越强烈，精神也就越会无限地自我分裂，结果往往会出现自己对自己过于关心，将他者的世界淡化，这反过来又会淡化自身的存在感。

仁斋将自己置于精神之窘地之余，并没有把自己当作精神的、纯粹实体化了的自我来把握，而是看作与世界或者他人的关系当中被规定了的存在，即以“关系中的自我”来把握，在世界当中将自己展开。认识到人类存在的关系特性，（重新）找回“自我”，仁斋终于与心法论诀别，而回归到了“人伦”、“日

① 《稿本仁斋先生文集》，天理大学图书馆藏，《送防州太守水野公序》。

用”、“俗”当中。

不仅仅是仁斋，山鹿素行也与心法论斗争过。“以心求心就像是以心涂刷心”[①]，是不可能的，这如同在水上做标记。所以“圣人之教就在于外修而内功夫”[②]，即通过外在的“礼”、“威仪”来正内“心”。素行学主张身体的每一动作、言语的使用、读书方法、饮食法、穿衣方法等细微之处，都必须依“礼法”、“威仪”来进行。他们连吃东西时的姿势以及“持筷子的样子”都会提醒大家，因为他们认为身“形”与“心”之所在是直接联系的。素行看待大学八条目中的“正心”与“修身”的方法可谓非常独特。他不是从“正心”到“修身”，而是从“修身”到“正心”的方向当中解读出二者的关系。并不认为正“心”才能“身”修，而是在修“身”则会“心”正的脉络中试图去理解。向量的方向不是从“心”指向“形”，而是从“形”指向了“心”。徂徕最为鲜明地提出此想法，并且将此理论进行体系化。

三、文化教养之“礼乐”

在江户时期的儒学思想史上，徂徕具有划时代的意义就在于：将一直以来占主导地位的宋学的“心性”、“心法论”当作贫乏的理论而将其舍弃，以“礼乐论”（文化典型的体得）来取而代之。他提出：以心治心，就犹如“狂者自治其狂”（《弁道》），那是不可能的[③]。通晓此理的圣人（先王）的智慧是深不可

① 《山鹿素行全集》第十二卷，《谪居童问》，岩波书店，280 页。

② 《山鹿素行全集》第九卷，《山鹿语类》，岩波书店，508 页。

③ 根据小岛毅先生，朱熹认识到以心来把持心不会停止，所以强调“主敬而存心”的功夫。这里“敬”与外在行为的礼不可分离，所以朱熹提到“遵守圣人所制定的规则（规范），才是定心存养方法”。若朱熹可以读到徂徕对朱子的批评，也许会想到“这才是我所要说的，自己受到如此批评真是意外”。（小島毅，《二つの心——朱熹の批判、朱熹への批判》，《日本中国学会报》56 集。）这可谓意味深长，确实有这一方面。但是徂徕却没有将朱熹本来的思想与坠入二流的普遍倾向的朱子学区别开来。

测的。《书经》里提到“以礼制心”，而绝没有写道“以心制心”。此可谓意义重大。圣人洞察到人心是为外部环境所“染”、“化”的本性，并且在不知不觉中制定出整顿内心的文化装置，试图从外部的秩序当中诱导和统制内心。“礼”、“乐”是这一文化装置的主要部分，除此之外的文化装置与规范则可以统称为“道”。“道”并不是与宇宙的初始一起同时自然形成的，而是由古代先王策定出来的，故被称之为“先王之道”。只有顺从“先王之道”，“心”才会被它感化，从而自然而然地得到统制。对于徂徕的这一主张，是否将此看作是放弃心的自律性的、无主体的忌讳的言论（例如专制国家主义或者军事国家体制的亲和思维），还是将它看作是一种对近代自律的、主体性的价值意识来重新思考，学术界可谓议论纷纷。

徂徕认为，以自身统制自身是主观的空洞理论，应该放弃它。他将期望寄托于心的被感化能力上，以基于外在文化规范的人类形成为目标。他认为“身”的结构将会培育出“心”的结构。徂徕并没有将身心纯粹地抽象化，也并没有以肉体的身体与从身体分离出来的精神的心这二者的对立关系来把握身心的关系。他主张为文化所浸透的、具体的意义存在即是“身”。人不是纯粹的被抽象化了的精神的主体，而是为文化、风俗所浸染的文化的身体的主体。徂徕学认为，文化本然状态（文化形态）会规定居住于那里的人的精神状态，故尤为关注礼乐制度和风俗。并不是在知的方向上理解“先王的礼乐”这一文化典范，而是对其进行模仿，进而熟习之，将其“烙于身”。

徂徕的高徒太宰春台对徂徕的这一想法，以偏激的言语表述如下：

> 圣人之教，由外入内之术。行身守先王之礼，处事用先王之义。外具君子之容仪者，为君子。问其人内心如何。①

> 圣人之教，衣服为最初。内心如何，先着君子之衣，再习君子之容仪，

① 《圣学问答》卷之上，岩波日本思想史大系《徂徕学派》，95 页。

次习君子之言語，则渐渐成就君子之德。德非他物，衣服容仪言語凝之者也。①

这一言辞有可能会导致内心无论如何都好的理解倾向，但这不是春台的本意。按照礼来行事，在不知不觉中心得到制御，也就找到了方向。他主张这种力量就在于外在的“礼”当中。这一言语可谓敏锐地洞察到了礼乐作为治心之术的效用性。

虽说如此，但是他为什么会如此强烈地否定“心法”呢？下面一段引言可作为答案：

欲制而不易被制之物，若强制，后会成癖。此之谓心疾。研世中心法，日夜工夫，终狂乱，成废人，比比皆是。攻心之祸。②

春台以不为人所知的心来制不为人所知的心，以上引言也许在说明他的这一痛苦的亲身体验。如果是的话，他也许是在宣传将自己救出的老师徂徕的礼乐论。

以上叙述过的内容再确认如下：从“心法论”到“礼乐论”的思维规范的转变，是席卷 18 世纪前半期日本儒学界的徂徕学的基本论题所在。

四、丁茶山对心法论的姿态

拓宽视野观望东亚儒学界，除徂徕、春台，就没有其他持这一观点的人？站在比较思想史的角度考察徂徕学，据我所知，宋代永嘉学派的叶适（1150—1223）③与朝鲜的丁茶山（1762—1836）可以与之相媲美。但是，由于这次的主

① 《圣学问答》卷之上，岩波日本思想史大系《徂徕学派》，95 页。

② 《日本伦理汇编》卷之六，《弁道书》，219 页。

③ 关于叶适与徂徕思想的比较，有杨儒宾的《叶适与荻生徂徕》（杨儒宾、张宝三编，《日

题限于 18 世纪，以下将对丁茶山与徂徠、春台的思想进行比较和探讨。

其实，徂徠、春台与茶山之间是有联系的。茶山在其著作《论语古今注》里对仁斋的《论语古义》、徂徠的《论语征》、春台的《论语古今注》中的注释做了很多参照和引用（茶山通过春台的《论语古训外传》引用了徂徠与仁斋的学说）[①]。引用可谓存在诸多是是非非，鉴于此，直接论证日本古学派与茶山的授受影响关系还为时尚早。但是可以确定的是，茶山已意识到了日本古学派的学问与思想。关于茶山与日本古学派的思想的异同，河宇凤先生作了研究[②]。基于此，首先检讨一下茶山对心性问题所持的观点。

茶山并没有像徂徠、春台那样将“以心制心”的非现实性问题明确地主题化。这是因为关于心的自律的统制能力，茶山并不像徂徠、春台那样持厌世的态度。即使这样，茶山也认识到了“以心制心”所存在的问题。可以考察他以下的言语：

佛氏治心之法，以治心为事业。而吾家治心之法，以事业为治心。诚意

本汉学研究初探》，勉诚社，2002）。

① 根据河宇凤先生，对仁斋、徂徠、春台的引用次数各为 3 次、50 次、148 次。（河宇凤，《朝鲜实学者所见的日本》，ぺりかん社，2001。）

② 关于茶山与日本古学派的思想之异同，注 12 的河宇凤先生作了研究。他指出了如下三个相似点：（1）脱朱子学的向“古学”的志向：脱离以宋学的性理说为基础的论语解释（脱朱子学），追求《论语》的本来意义，试图回归原始儒教。（2）作为经世之书的论语解释：并不是站在心性论的立场哲学性地解释《论语》，而是看作与现实紧密相连的经世之书。（3）实践伦理立场上的论语解释：没有将《论语》看做是说明超时代的普遍原理的书，而是将《论语》视为实践伦理立场上的书。说到不同点有以下三个方面：（1）关于对朱子学的态度：古学派过于批评朱熹，但是茶山对朱熹的批评却是节制性的。（2）关于人性论：古学派（春台）持有将人类本性分为上中下三品的差别化的人类观，但是茶山否定差别化的人性论，主张平等的人类观。（3）关于民的观念：古典学派持有愚民观，但是茶山并没有将民视为愚民，而是将其视为主体的、自律的存在。另外，在《论语古训外传》与《论语古今注》的注释里所提到的先前的考证和最近的考证如下：宫岛博史，《朝鲜社会与儒教——朝鲜儒学思想史的解释》，《思想》750 号，1986 年 2 月；《对于朝鲜儒者的徂徠学——以丁若镛的〈论语古今注〉为素材》，《日本思想史学》38 号，2006。

> 正心，虽学者之极工，每因事而诚之，因事而正之，未有向壁观心，自检其虚灵之体，使湛然而空明，一尘不染。曰此诚意正心者，欲孝于其父者，察一温必诚，察一清必诚，具一甘旨必诚，濯一衣裳必诚，酒肉以养宾必诚，几谏使无过必诚，斯之谓诚意也。欲弟于其长者，趋一召必诚，对一问必诚，服一劳必诚，奉一几杖必诚，有酒食饯之必诚，受学业修之必诚，斯之谓诚意也。以之事君，以之交友，以之牧民，其所以诚其意，皆在行事，徒意不可以言诚，徒心不可以言正。①

茶山的“诚意正心”并不是指面壁坐禅，反省自己的内心，从而除去心里所有的污垢，而是指不忽视日常生活中每一个所作所为，在实践中诚心、正心。“诚意”、“正心”只有与某种事情、行为相联系才能得以确证。即是说他不认同将“意”自身来“诚意”，也不同意将“心”自身来“正心”。茶山说道：“今人，以治心来诚意，欲直接把握虚灵不昧的体”，从而致力于静坐默想当中，这不是沉溺于坐禅是什么？关于“居敬”工夫，他提出“接物后生敬名”，总是在与对象的关系当中把握（问题）。他又提出，无论诚意还是正心，都是以他者的关系（“人伦”）作为前提而进行的功夫。如果除去关系性，致力于自己面向自己的修养方法当中，那么将会难以把握（问题），最终将会陷于“坐禅病”当中。茶山把此病称之为“心疾”②，并警告说这会引起精神上的疾病。太宰春台也指责说宋学之流“以心制心”的治心方法会招来“心疾”，那正是青年时期的伊藤仁斋陷入精神迷惘的原因。

茶山的此想法与素行、仁斋、徂徕、春台等批评宋学的主张有相似之处。茶山并没有采纳朱子的“性即理”。“性”并不是天理寄宿于人心的那个“虚灵的心之本体”，因为这种理解将会把人陷于内观把持“性”的禅式思维当中。茶山下定义说，“性者人心之嗜好”，即“性”只是人心指向所喜好之物的倾向性而

① 《大学公议》卷一、九丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，5 页。
② 《大学公议》卷一、一三丁里，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，7 页。

已，人心本来就不具有先天内在的价值根源。就茶山而言，“仁义礼智”也不是先天内在的德（心之玄理），它只不过是依附于道德实践结果后面的名称而已[①]。茶山在《论语古今注》里对朱子的“仁”作了如下解释：

> 集注曰：仁者本心之全德。案：仁者人也，二人为仁。父子而尽其分，则仁也；君臣而尽其分，则仁也；夫妇而尽其分，则仁也。仁之名必生二人之间，只一己则仁之名无所立。[②]

所谓“仁”，并不是指存在于自己内心里的德，而是指在与他人互动的关系中所实现的行为、行动的名称。

这里，批评朱子学的形式与徂徠、春台有相通之处。如果仔细考察差别肯定也有。例如，春台支持韩愈的“性三品说”，将人的本性分为上中下三品，而茶山则否定那种对人性进行分等的观点；再者，徂徠、春台将“仁”看作是为政者统治百姓的德（长人安民），从政治的角度分析，而茶山将“仁”视作是与他人关系当中应尽的本分，在人类普遍的层次上捕捉“仁”。在以上诸多方面都具有相当的议论空间。虽然有诸多差异，但是都将宋学的心性论、修养论批评说具有自闭性和观念性，都认为那是佛教的残留[③]，在这一点上有着共通之处。

但是，对宋学心性论的批评当中，是否可以肯定说茶山与徂徠、春台一样，不承认任何的心之价值源泉，从而走向以“先王的礼乐”这一外在的规范来统制心（以礼制心）的呢？这个问题很微妙，以后再进行讨论。

---

① “仁义礼智之名本起于吾人行事，并非在心之玄理。”（《中庸讲义》卷一、二丁里，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，61 页。）

② 《论语古今注》卷六、三丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，266 页。

③ 茶山说道：“真体本然说本于首楞严经，先圣论心本无此语”（《大学公议》30 丁里，30 页），认为宋学的本然气质之说原本是从佛典“首楞严经”里出来的，并不是儒家本来的言说。这点与春台所主张的程朱之说不过是佛教的重述这一内容具有相通点。

五、茶山的“礼”与“心”

众所周知，茶山在其《五学论一》里严厉批评了利用“理”、“气”、“性”、“情”、“体”、“用”、“已发”、“未发”等概念来沉浸于形而上的思辨的当时“性理学者”。他否定了性理学的观念性及其内省的修养方法，他所求的是经世致用、经世济民之学的儒教本然的状态。这在他的《大学》解释中也有很好的体现。他认为《大学》是中国古代教育将来担负政治重任的胄子（天子的嫡子、庶子和三公诸侯的嫡子）的教育设施[①]，大学并不是庶民大众都能参与进去的场所。这是因为“治国平天下”成为教育的主要内容。与其说“修身”是以自身为目的所完成的行为，不如说“牧民”，即将它视为治民所需的条件。所以说“君子之学，一半为修身，一半为牧民”[②]。关于“明德”，茶山也没有将它看作是植附于心里的灵能，而是将它视为“孝弟慈”三德。“孝”指“事君”，“弟”则“事长”，“慈”是“事众”。徂徕将“大学”解释为天子诸侯所建的学校，是个培养为政者的教育设施[③]，在此点上，茶山与徂徕也存在相似之处。对二者来说，儒教不是道德论，更像是统治天下国家之学。

那么，茶山对于国家统治抱有怎样的想法呢。

> 先王以礼为国，以礼道民。至礼之衰，而法之名起焉。法非所以为国，非所以道民也。揆诸天理而合，错诸人情而协者，谓之礼。威之以所恐，迫之以悲，使斯民兢兢，然莫之敢干者，谓之法。先王以礼而为法，后王以法为法，斯其所不同也。[④]

① 中纯夫，《关于丁若镛的〈大学〉解释——李朝实学者的经书解释》，《京都府立大学学术报告——人文・社会》第 54 号，2005。
② 《牧民心书》自序，卷一，一丁表，《增补与犹堂全书》5，景仁文化社，299 页。
③ 泽井启一，《东亚徂徕的“大学”解释》，《日本思想史季刊》第 70 号。
④ 《经世遗表》卷一，一丁表，《增补与犹堂全书》5，景仁文化社，1 页。

“法”不应以强制力来胁迫人，而应该以符合“天理”、“人情”的“礼”为依据进行统治，这也是“先王”之道。茶山认为最理想的统治理念既不是“德治”也不是“法治”，而是“礼治”[①]。所以，他在《经世遗表》里的体制改革构思的理论依据，在《周礼》当中寻求（答案）[②]，这极其自然。

徂徠、春台也将基于“礼乐”制度的统治视为理想的统治。那么“礼乐”政治为什么优异？——用语言来说明道理并彻底地教育百姓，这过于繁重，是非现实的。用法、刑罚等武力使之服从也许算是良策，但是这种威压式的方法不久就会招致反抗，也不会持久。在不知不觉中礼乐能把持人的内心方向，从而具有整顿秩序的感化力，在此点上优于德治和法治。徂徠说道：

> 先王知言语之不足以教人也，故作礼乐以教之。知政刑之不足以安民也，故作礼乐以化之。[③]

如此看来，从心法论到礼乐论的思考模式的转变是徂徠、春台和茶山所共有的问题，可以说在此点上二者的思想产生了共鸣。虽然那只是共鸣而已，并不完全相同。对徂徠、春台所主张的极端的心法否定论，茶山持很大的怀疑，不仅如此，还做了辛辣的批评。下面，我们来探讨一下。

在《论语・季氏第七》“君子有三戒”章[④]里，孔子说到“血气”未定的青年时期要戒女色，“血气”方刚的壮年时期要戒争斗，在“血气”衰竭的老年时代要戒欲。至于遏制多少“血气”，范祖禹提出“养志气”方可压血气，朱子则提出若“以理胜气”则不会为血气所左右。春台则认为，这类观点最终会把心分为二，这与“以心制心”并非两样。圣人早知这是不可能的，故制定出礼，以此来遏制血气的泛滥。春台在《论语古训外传》里指出：

---

① 朴忠锡，《李朝后期政治理念的展开（二）》，《国家学会杂志》第 88 卷，11、12 号。
② 权纯哲，《茶山的王朝体制改革构思与经学》，《山口大学哲学研究》13 卷，1994。
③ 《弁名》，岩波日本思想史大系《荻生徂徠》，70 页。
④ 围绕此文章茶山所进行的对春台的批评，可参考河宇凤先生（前揭书）。

> 夫礼义者，先王之制也。先王忧民之血气所使而不能已，故制之礼义以防之。礼义立，然后民不敢为非……宋儒舍礼义而专言理，岂不谬哉！①

茶山在《论语古今注》中引用了春台的这个段落，并对此加以如下批评：

> 案：范氏之所谓志，朱子之所谓理，皆道心之谓也。礼义虽存，我苟不以道心存之，则何以为礼义哉！②

这里茶山对春台的批评可谓意味深长。茶山并不只是主张单有“礼义”而没有“心”的伴随则毫无意义这么简单。他似乎提出了更为本质的问题，即是说依据“礼”而制“心”的时候，想要抑制的主体也许依旧是“心”。若不以遵照礼的主体的“心”为前提，礼就无法展开。在这里将比较禽兽与人来说明道理。无论多么完备的“礼”的制度，禽兽不会接受“礼”，但是人会接受“礼”。与禽兽不同，人之所以会接受“礼”，是因为人具有禽兽所没有的质的差异，即作为人的“心”。此“心”被称作“道心”。“礼义虽存，如果不以道心从之，以何行礼义”，对于茶山的这句话我们可以如上理解③。他认为人与禽兽不同，人被赋予了自己判断善恶从而进行行为的能力。

> 人之于善恶，皆自作，以其能主张也。禽兽之于善恶，不能自作，以其为不得不然也。④

① 《论语古训外传》第 16 卷季先生篇“孔子曰君子三戒章”一一丁表，延享二年（1745）年刊。

② 《增补与犹堂全书》2，《论语古今注》卷八，景仁文化社，330 页。

③ 对于江户日本思想史的脉络，与茶山的这一主张一样，对徂徕、春台的“礼至上主义”的想法进行了不少的批评。对此请参照拙论《反徂徕学的人们及其主张》（《徂徕学与反徂徕》增补版，ぺりかん社，1994）。

④ 《孟子要义》卷二，一九丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，135 页。

人被赋予了的这一权能，茶山用“自主权”、“心权”[①]等术语来更明确地进行概念化。

> 天之于人，予之以自主之权，使其欲善则为善，欲恶则为恶，游移不定，其权在己。不似禽兽之有定心，故为善则实为己功，为恶则实为己罪，此心之权也，非所谓性也。[②]

与禽兽不同，人被赋予了可根据自己意志来选择善恶的“心权”，这同时又意味着人对于自己的行为负一切道德的责任。茶山指出为善还是为恶，都以自己的“心权”为依据。

徂徠、春台则不主张这种心的自律性。他们认为，心与善相交则为善，与恶相交则为恶，心带有“移动”的本性，所以整理外部环境（即“先王的礼乐”制度的复兴），诱导心走向更美好的方向。他们对“心”的捕捉方法是他律性的。其实就江户思想史的脉络来说，有几个学说对徂徠与春台的过于他律性的、捕捉心的方法进行过批评，像茶山那样主张接受并实践礼的主体的“心”的先行性。其中在构思方式上感觉与茶山很类似的有儒学家兼兵学家的松宫观山（1696—1780）[③]。观山批评佛教与朱子学亚流说到“默座澄心、只求于内，则是空理，

① 正如小川晴久先生所言，“自主权”确实会让人想起文艺复兴时期的一位神学者（ピコ・デラ・ミランドラ）有名的演讲原稿（“关于人的尊严”）。他指出：神赋予人类自由选择的能力，让人自由地选择自己的生存方式。人可以根据自由意志，既可以堕落为动物，也可升华至与神合一的高度。人根据自己的自由意志形成自身的过程，就是人类尊严的根基所在。小川先生指出：茶山从中国的古典（尤其是《孟子》）中提炼出了“自由”的概念，但是他先受到了天主教书里的“天主实义”的影响，从这一基督教的视角出发重新发现和评价中国古典中的相同观点。我们理应倾听此见解。（小川晴久，《丁茶山的经学解释与基督教》，东大中国学会，《中国社会与文化》卷 14，1989）。

② 《孟子要义》卷一，三四丁里～三五丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，111 页。

③ 松田宏一郎先生以拙论《徂徠学的一个波纹 ——〈心法论〉的去向与松宫观山》（收录于《徂徠学与反徂徠》增补版）为基础，考察观山与茶山所议论的特征，成了重要的参考。“儒学与社会的达尔文说——以日本的情况为中心”（朴忠锡・渡边浩编，《日韩共同丛书 16“文明”“开化”“平和”》，庆应义塾大学出版社，2006）。

无益于事”，反过来又批评徂徕学说到“只求于外者（指徂徕学），只会关注事，而不懂神心之妙”[①]。他使用“神心之妙”这一概念来探讨“心”与“形”（礼）的统合，并以“神心”来批评徂徕学，这与荼山用“道心”来指责徂徕、春台所主张的礼至上主义的矛盾性，可谓同日而语。

荼山重视“心”的自律性与自发性。以《尚书》大禹谟篇中的“人心惟危，道心惟微”为根据，他将具有自律性、自发性的心理解为“道心”[②]。重新返回到最初的问题，荼山是如何挑战伴随“以心制心”的理论难点，即抑制的心与被抑制的心的分裂问题的呢？关于此问题，荼山提出可以通过“反观”来知晓“心”的“妙用”。但是关于“反观”只说它不同于“面壁观心”，而没有更具体的说明[③]。这里荼山到底自己自觉化到何种程度，暂且不提。他似乎没有将“理”看作是宋学的“理”，而是以人格神“上帝”来把握[④]，他试图以此种构图来解决问题。最后回到他对“天”的理解上，在与徂徕关于“天”的理解，以及广濑淡窗关于与心的相连性的比较中进行探讨。

① 《士鉴用法直旨抄》，《松宫观山全集》三卷，第一书房，79 页。

② 李光虎先生指出：荼山虽然全面否定了朱熹的性理学，但是 34 岁之后学习李退溪，随着对李退溪心学性的理学的认识加深，对性理学有了一定程度上的和解，形成了以“人心道心”说为中心的道德论。在先接触了基督教教义的基础上理解退溪，这也对与性理学的和解起了作用。这并不意味着是在儒教教养的基础上接受了基督教，而是指对基督教的接受反而促进了对儒教的“天”的重新解释与发现，这种见解非常具有刺激性，也有说服力。李光虎“退溪李滉的心学理学对荼山丁若镛道德的形成所产生的影响”（《论文集：实心实学思想与国民文化形成》，2006 年 10 月 14 日在二松学舍大学举办的研讨会上的日语版报告书）。此报告书的韩文版以相同题目收录于韩国实学学会杂志《韩国实学研究》第 12 号（2006 年 12 月）。作为经世思想家、实学者的荼山，他以“心”为主题而论述了《心经密验》（对李退溪产生重大影响的真德秀撰《心经》的解说书）等著作，从这点来看，也可以感觉到朝鲜儒学的心学、理学的传统的份量。

③ 权纯哲，《荼山丁若镛的人类论——以他的“性”“心”的解释为中心》，《埼玉大学纪要》34 卷 1 号，1998。

④ 关于此点，权纯哲先生也在注 36 中提到了。

六、“天”与“心”

茶山将“天”看作敬畏的对象，从而排斥以“理”来掌握“天”的宋学。为什么呢？

那是因为，若将“天”理解为“理”，天将被置于人的认识之下，就不再是畏惧的对象。认为“天”是“上帝”，在头顶上监视人的一举一动。人总能意识到来自“天”的视线，有必要“敬天”、“事天”。①

> 古人实心事天，实心事神，一动一静一念之萌，或诚或伪或善或恶，戒之曰日监在兹，故其戒慎恐惧、慎独之切真切笃，实以达天德。②

这里将茶山思想之精华描绘得淋漓尽致。值得注意的是，茶山将“天”与“实心”相结合，加深了思考。茶山似乎在说：向善或者向恶，心在萌动的每一瞬间，在头顶上“天”总是在俯瞰自己，那个视线强烈地照射到“心”里，感到“戒慎恐惧”，从而可以正心。这可以说成“以天制心”？茶山本人可能不会使用这种用语，但是若将他所说的归结起来应该就是这个意思。茶山将对超越性的、绝对他者（天）的畏惧的概念介入到他的思想当中，主张谦虚地正自己的心，恰是这种中介之法，克服了缠绕“以心制心”的主观性问题。

与茶山有着相同思路的广濑淡窗，在日本思想史上也引人注目。淡窗以徂徠学为基础，在克服徂徠学不完备之处的过程中他造就了自己。淡窗首先继承了徂

① 山内弘一，《关于丁若镛的事天之学和修己知人之学》，载《朝鲜学报》121 辑，1986 年 10 月。关于茶山将“天”当作人格神“上帝”来理解，这与耶稣会传教士利玛窦的“天主实义”的影响密切相关。但是正如后面谈到的，广濑淡窗并不是完全受到基督教的影响，而是从儒教的脉络中达到了人格神的天观。从这点来看，只要是人格神的天就直接以为是受到了基督教的神观的影响，对此我们应该慎重看待。就茶山的情况来讲，从经历上看，绝对受到了来自基督教的影响。在日本，以原始儒教里的主宰者“天”的概念作为基础理解基督教的“神”，而且提出“敬天爱人”的中村正直（号：敬宇 1832—1891）广为人知。

② 《中庸讲义》卷一，二一丁表，《增补与犹堂全书》2，景仁文化社，71 页。

徕的对“天”理解。徂徕猛烈地批评了朱子的“天即理”。按照徂徕的观点，“天”是“万物得到生命的地方，是百神之宗”，没有可以与之抗衡的东西，“天”对于人来说是不可知的。宋儒“天即理”的说法，乍看好像是在尊“天”，实际上是“以私智测天”，（对天）“极其不敬”。天不是知的对象，而是敬畏的对象，故“先王之道，敬天为本”[①]。除此之外徂徕没有对天再说什么。徂徕主张从“天”得到“命”的“圣人（先王）”制定出“道”（礼乐），应该用这一“礼乐”制度来引领人的内心世界。

但是问题就在这里。对徂徕来说“圣人之道”是价值的绝对的标准所在，但是在徂徕以后的思想界里，“圣人之道”逐渐丧失权威性，从而变得表面化。对徂徕的批评层出不穷：作为文化的典范，徂徕一直罗嗦地提出“礼乐”，但是这种“礼乐”在中国已经崩溃，日本人则没有必要敬仰中国的礼乐规范，自古以来日本也有适合本国的规范（这就是所谓国学者所说的“古之道”）。淡窗基于对这种“礼乐”崩溃、丧失的状况的认识之上开始思考问题。淡窗不拘泥于“礼乐”，而是追溯到“礼乐”的根源上探索问题。淡窗大大浮夸了作为礼乐规范根源的“天”，比徂徕还要强调对“天”的敬畏，摸索出“天”与“心”相结合的道路，解决了心法论的难题（围绕心的自我统制的问题）。

关于“敬天”，淡窗彻底强调了“事天”意识。淡窗认为：所谓“事天”，例如拿慈悲这一行为来说，以“慈悲心”来实现与从“事天”意识中实现，比较二者，后者优于前者。慈悲这一言语的背后隐含着救世主情结，对慈悲的实践往往以满足这一欲望作为根本。所谓“事天”，就是说顺应包容万物的“天”，去“我”而生存。“去窥测的自我，行敬畏之诚”[②]。当彻头彻尾地消去“我”的时候，似乎自己在营生，其实都是“天”所赐予的。对此，淡窗做了如下说明：

> 敬天者，不敢有其生也。目之视，耳之听，四肢之运用，心识之知觉，

① 《弁名》，岩波日本思想史大系《荻生徂徕》，96页。

② （完本）《约言》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），7页。

皆天机所动，于我何有哉……生者天之有，而我假之。[①]

由于超越者“天”在俯视，人从自生转到了被生的地步。这里“生”不再属于自己，而是属于“天”的。“敬天”者是“造物主之徒弟”。这里的“天”无限地接近基督教里的“神”，虽然基督教并不与他有关联。

淡窗极力主张“敬天”的敬与“持敬”的敬是不同的。“持敬”是指精神的集中，不因“他事而散乱心”；“敬天”是“尊崇敬意”的意思。“天高高在上，俯瞰下面。故举手投足间，如有不敬，则会怕上天的照览。幽室暗夜无人之境，天无所不照。片刻不忘敬畏之心，是敬天也”。还可以用以下的比喻来加以说明。当要禁酒的时候，如果“以自己的心禁自己的酒，犹如持敬者，以自己的心持自己的身。”如果这时还不停止，那么禁酒将会变得很难。但是“如果畏神罚而禁酒，犹如敬天者，以天威来正自己的心，是我敬天之所以然”[②]。正如以上所示，不断地意识到“天”的视线而行动的过程当中，淡窗试图克服潜伏于心法论中的主观性问题。这是将心法的问题从道德的层次提升到宗教的层次上。淡窗说道：

人心明，能知善善恶恶，谁不思为善去恶乎？唯其恶者，亦我心也。以我心攻我心，犹左手与右手斗已。是以君子专心一志，敬事上天，以求克恶存善。上天感应，有以祐之，善者自殖、恶者自亡，是谓天诱衷。天既诱衷，心即天矣，岂有恶乎……若恃本心之明，不假天祐，犹恃目能视，不假太阳之光，不陷入大泽者殆稀矣。[③]

这里，内心其所好总是与超越的、绝对他者的“天”相联系，受到它的照耀，从而治自己的心。淡窗与茶山一样，试图用“以天制心”来克服纠缠于心法

① （完本）《约言》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），5 页。
② 《约言或问》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），15 页。
③ （完本）《约言》，增补《淡窗全集》中卷（思文阁），5 页。

论中的心之主观性问题。虽然身处不同国度，但淡窗与茶山在克服心法论上所达到的思想境界是相同的。

七、结语

以上，从思想比较的视角出发，将茶山的思想与日本儒学思想结合起来作了考察。在对性理学的批评、对“礼”的瞩目、对“天”的理解等方面，茶山的思想与徂徕学有很多共通之处。但是与徂徕不同，茶山并没有彻头彻尾地批评朱熹。这对于朝鲜的儒教风土来说可能有些费劲儿，他也许试图克服坠入亚流的朱子学，重新复兴真正的朱子学之意。所以关于心性、心法论的批评，虽然与徂徕、春台具有共同点，但是没有像他们那样根本地提出问题，也没有展开恰当的批评。但是由于此缘故，对徂徕、春台已经下定论了的、连问也不问的问题，他都有所涉及。从日本儒学思想的分流来看，他的思想里富含与徂徕学之后的思想课题相呼应的内容。松宫观山、广濑淡窗试图修正并且克服徂徕学，比格展开了各种思想，茶山则全身心地投入到其思考当中。

以中日韩历史社会现实为基础，儒教在各国以独特的方式固定下来并且进行开展。如果忽视这种历史社会背景，无法充分地说明实情，这是毋庸置疑的。但是儒教也具有超越各个地域特征的普遍性的一面。本文从超越国界的东亚的视角出发，围绕着哪些问题会作为思想的课题而被提出来这一思维，对徂徕学与丁茶山思想的相似性进行了探讨。

（作者系日本 国际基督教大学教授 / 姜雪今 译）

参考文献

岩波日本思想史大系《荻生徂徕》。
《增补与犹堂全书》。

《山鹿素行全集》。

《松宫观山全集》。

增补《淡窗全集》。

增补版《徂徠学与反徂徠》，ぺりかん社，1994。

杨儒宾、张宝三编，《日本汉学研究初探》，勉诚社，2002。

山内弘一，《关于丁若镛的事天之学和修己知人之学》，《朝鲜学报》121 辑，1986 年 10 月。

河宇凤，《朝鲜实学者所见的日本》，ぺりかん社，2001。

An Intellectual History of Confucianism in Eighteenth Century East Asia
——The Case of the Sorai School and Chong Yak-yong

Yasunori Kojima

At the beginning of the twentieth century Inoue Tetsujirō first described the development of Confucian thought in Japan in terms of the development of three schools: the Zhu Xi School, the Wang Yang-ming School and the Ancient Learning School. These categories have been widely used in the description of Japanese Confucianism ever since. In his intellectual historical narrative of Japan's path to modernity Maruyama Masao also analyzed the Confucianism of Japan's Ancient Learning School (in particular that of Ogyū Sorai) as the central point of change in the history of Japanese thought. Maruyama's work in this area became an accepted classic. Since Maruyama, various scholars have sought to step outside the paradigms established by him through breaking down the meta-narrative of modernity he offered and rather looking at the development of Japanese thought (and Confucianism) in detail, concentrating their research on a range of particular instances and sources. The success of this kind of detailed research over the past half-century has been an important development. On the other hand, it is also true that through this kind of research intellectual history has lost some of its richness by losing the ability to tell an overarching story of the role of ideas in the development of history.

Now is therefore the time when, building on the achievements of this kind of

detailed research, and furthermore taking the development of Confucian thought not only in Japan but throughout East Asia as our point of reference, we should within this broader context look at the history of the Confucian thought of Tokugawa Japan in a much more expansive way. Looking at the history of Confucianism across East Asia offers us the capacity to relativize the intellectual history of our own country. That opportunity to relativize our own national intellectual histories exists not only for Japan, but for China and Korea also. We should develop an approach for reexamining Confucianism in an East Asian context which allows us to overcome the national history paradigms of the past.

This article looks to overcome national history narratives by looking at intellectual history in the East Asian context through an examination of parallels in the Confucian analyses of Sorai Learning and Chong Yak-yong. In his Lunyu commentary, Lunyu gujin zhu, Chong quoted from the Lunyu (Confucius Analects) commentaries of Ogyū Sorai (Rongo chō) and his disciple Dazai Shundai (Rongo kokun gaiden). This demonstrates that at the very least Tasan was aware of the existence of the Sorai School. Chong's Confucianism was similar to Sorai in the sense that they were both critical of the xinfa theory of Song Learning, they both emphasized the importance of 'rites', and they both seemed interested in understanding the importance of 'heaven'. Chong differed from Sorai, however, in that he never completely rejected Zhu Xi. For that reason, even though his criticism of xinxing and xinfa showed parallels with that of Sorai and Shundai, his development of these issues was never as radical, nor was his criticism of Zhu Xi Learning ever as developed. For that very reason, however, he was able to deal with questions that were never addressed by either Sorai or Shundai. Thinking schematically, while the Sorai school simply criticized Song Learning's 'control the heart by means of the heart' doctrine by emphasizing their own doctrine of 'control the heart by means of the rites', Chong went further and provided a potentially

deeper analysis through his doctrine of ‘control the heart by the means of Heaven’. Speaking from the context of the history of Japanese Confucian thought, the corrections to and reformations of Sorai thought carried out by the likes of Matsumiya Kanzan or Hirose Tansō, important later intellectual developments, were within the range of the kind of approach already taken by Chong.

Key Words: Ogyū Sorai, Dazai Shundai, Chong Yak-yong, Matsumiya Kanzan, Hirose Tansō, xinfalun, rites, Heaven

18 世纪韩国代表实学者李瀷的心说

李光虎

中文提要：此文的目的在于阐明一直以来生活在儒教的世界观和思想意识下的星湖李瀷在接触西方宗教和科学思想后是如何实现两种不同的世界观和问题意识间的融合的。笔者曾在《星湖李瀷吸收西学的经学基础》一文中分析了星湖的“格物致知”说，并指出他将“格物”与“致知”分开而言的思想，他用格物来解释对现象世界的经验性、科学性认识，用致知来解释人是如何来应对被认识的经验世界这一实践性的认识问题。从星湖对格物致知的新诠释中可以得知，他试图将在客观的事实认识方面比东方优先的西方经验式的科学思想与在内在价值方面优先的东方儒学思想实现统合，即东西思想的融合。笔者在文中阐明了星湖的这种问题意识在他的心说中已有体现。星湖认为，人心具有能够认识客观世界的能力和依据内在原理来选择与存在原理相一致的生活的道德能力。换言之，人心同时具有科学的认识能力和道德的认识能力。心的这种两面性不仅能够提供东西世界观融合的基础，而且也能够成为人同时理解宇宙自然的内面和外面的心性论基础。

关键词：儒教的世界观，科学思想，格物致知说，客观的事实世界，道德能力，东西融合

一、序言

戴震李晬光（字润卿，号芝峰，1563—1628）著述的《芝峰类说》（1616 年著）和柳梦寅（字应文，号於于堂，1559—1623）著述的《於于野谈》（1621 年著）中首次将利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610）的《天主实义》（1601 年著）、西方的《坤与万国全图》、新的天文图以及西方的新式武器等介绍到了隐者的国度——朝鲜。根据安鼎福（字百顺，号顺菴，1712—1791）所说的“宣祖（1567—1608）末年西方书籍已经传入我国，当时的高官及学者几乎无人不读。从他们将其与诸子以及佛教、道教书籍同等对待，并置于书斋中玩味欣赏”① 可知，17 世纪初期西方文化、学问以及宗教传入时，朝鲜的官吏和学者对此表现出了积极的关注。这种关注的结果是，在金堉（1580—1658）等人的积极努力下，朝鲜于 1654 年开始使用基于西洋历法而创作的《时宪历》。

西方文化传入 100 年以后，人们才开始大规模的正式关注西方的科学思想和宗教思想。最初对西方的科学、学问和宗教进行客观性批判吸收的学者是李瀷（字自新，号星湖，1681—1763）。他视东亚学问的主流——经学为自己学问的基础，同时又积极称赞西方的科学思想，可谓是致力于实现东西思想统合的先驱学者。他既吸收西方的自然科学思想，也吸收其宗教思想中合理的部分。因此受其影响的弟子中有一部分人成为基督教信徒而走上殉教之路。受星湖李瀷影响最深的是丁若镛（字美镛，号茶山，又号与犹堂、俟菴，1762—1836）。他甚至一段时间因成为基督教信徒而被贬官，后来虽在苛酷的镇压氛围下发表了叛教宣言，但终究没有逃脱怀疑其思想的反对党之迫害，而遭受了 18 年的流放之苦。在流放期间，他通过刻苦努力，实现了东西思想融合之集大成，树立了自己独特的思想体系。

① 李晚采，金时俊译，《辟卫编》，《安鼎福的〈天学考〉》，23 页。

笔者以前曾在《星湖李瀷吸收西学的经学基础》[①]一文中对星湖的格物致知说做过新的诠释。星湖用格物来解释对现象世界的经验性、科学性认识，用致知来解释人是如何来应对被认识的经验世界这一实践性的认识问题的。他既追求通过格物来对现象世界进行经验的、科学的认识，同时又追求通过致知来进行实践性的应对认识。并且通过这样来实现客观认识与主体的、体验性认识的统合，力图达到对豁然贯通之真理的统体认识。他的这种追求客观认识与主体的、体验性认识的统合之努力也体现在他的心说中。他的心说观点是整个学问体系的基础。

星湖对心的理解与荀子和利玛窦（Matteo Ricci，1552—1610）的观点很相似，但也不是完全相同。星湖通过区别心的差异来对动植物和人进行分类。他认为土石是无心的存在，草木是只具有生长之心的存在，动物是具有生长之心和知觉之心的存在，而人则是具有生长之心、知觉之心和义理之心的存在。但在星湖看来，成长之心虽看似心，但其实不是心，仅是成长之理而已。因此他所认为的心只是视觉之心和义理之心两种而已。人的知觉之心是人心，义理之心是道心。可见他将知觉之心和义理之心与朱子在《中庸章句》序文中非常重视的人心和道心的概念联系起来理解。

星湖指出，心之根在于心脏，只有心脏才是心之为心的依据。草木虽然看似有生命的意志，但由于没有心脏，故没有心。天地也是一样，没有心脏，故没有心。“天地有心”、“天地之心”之语是由天地之事来类推人事时而言的，并不是正确的表达方式。天地没有心脏，故其不能像人一样感应。荀子理论的核心是天人分离。星湖的万物分类方式与荀子的分类比较相似，但星湖对人的理解，特别是对道心的理解却与荀子不同，反而更接近于退溪。与荀子不同，星湖立足于

① 拙文，《星湖李瀷吸收西学的经学基础》，载《韩国实学研究》第 7 号，韩国实学学会，2004。李瀷认为格物意味着对个别事物之理的辨别性认识，致知是知晓在这种辨别性认识基础上的处理之法。他指出：“至如父慈子孝辨别，得父是育养恩勤底，子是胞胎生长底，此是格物也。格是思，所以为慈为孝之道各臻其极，此是致知也。若辨别未审，吾知亦无由致尽也。”（见《国译星湖僿说》8，经史门《格致诚知》，323 页。）

天理之本性的基础上来解释道德性的根源，这与退溪相近。他们都是将道德问题视为人的本质，认为人通过道德的实践能力能够与超越者实现相通，并能够认识真理。

李瀷还通读各种书籍，如天文历算图书、地理书、宗教书、科学书、医学书等所有当时传入的汉译西学书籍。[①] 他并不只是出于好奇心而读，而是试图通过读书来吸收西方新的宇宙观、世界观，理解并吸收与经学思想迥异的科学思想的认识论，努力实现其与自己所熟知的经学思想的统合。这是一种主体性的努力。《星湖僿说》中有很多介绍西方书籍、西方学问和学者的内容，如《天主实义辨》、《跋职方外纪》、《跋天问略》等都是此类内容。他通过对格物致知说的新诠释，实现了西方科学认识与儒学道德论的统合。[②]

李瀷虽试图通过格物致知说来实现科学认识论与道德认识论的统合，但这种统合可能性的基础已经存在于对人心的新诠释中。本文中将分析一下星湖是如何来重新规定心的，并且这种新的诠释是如何使得科学认识与道德认识之统合变得可能的这一问题。[③]

对心的新诠释虽然体现在他的整个著述中，但限于篇幅，本文将主要分析篇目中有心之标题的如下几篇：《星湖全书》1 中的〈心说〉和〈心统性情图说〉、《星湖全书》2 中的〈心统性情解〉、《星湖僿说》卷 14《人事门》中的〈心体〉、《星湖僿说》卷 18《经史门》中的〈心〉这 5 篇。

① 韩右劤，《星湖李瀷研究》，首尔大学出版部，1980，49 页。

② 拙文，《星湖李瀷吸收西学的经学基础》，载《韩国实学研究》第 7 号，韩国实学学会，2004。

③ 金容杰的《星湖李瀷的哲学思想研究》（成均馆大学大东文化研究院，1989）中对星湖李瀷的心说进行了详细的哲学分析。金容杰虽然认为星湖的哲学体系具有独创性，但只是隐约的流露出这种独创性在于实现了西方科学的世界观和认识论与东亚道学的世界观和认识论的分离和统合，并没有对此进行深入地、正确地分析。而安荣相的论文《星湖李瀷的性理学研究》（高丽大学博士学位论文，1998 年 6 月）和《星湖学派的宇宙论与道德实践的心性论之分离》（载《民族文化研究》32，高丽大学民族文化研究所）中虽然详细阐明了星湖宇宙论与心性论分离的立场，却忽视了这种分离又是如何统一为一个体系的逻辑理论。

二、心脏的有无决定心的有无

李瀷认为李滉（字景浩，号退溪，1501—1570）是继承了孔子学问的东方嫡传，尊其为朝鲜的圣人。他著述了《李子粹语》、《李先生礼说类编》等阐明退溪的学问，又著了《四七新编》来批判性继承了退溪的哲学思想。他既吸收了西学新的世界观，又树立了基于西方科学的新的认识世界。他的这种思想是不能局限于以往的学问体系框架之中的。《星湖僿说》以及包括 11 种《疾书》在内的所有著述都展现了他崭新而又独创的思维世界。他认为一切认识和实践的基础都在于心，因此对心的新的理解便成为他力图统合科学世界与道德世界的一切学问构图的基础。

儒学的目标在于实现道德社会，而这种道德实现的依据在于人的本性。所谓人的本性就意味着人心的本性，因此对心的正确理解是儒学的重要课题之一。朝鲜儒学史上持续时间最长的两大论争——四端七情论争和人物性同异论争都是与心相关联的主题论争。单从李瀷著述《四七新编》就可以得知，他也认同与四端七情相关联的心性问题是儒学的根本课题。以四端七情为首的他的心说形成了其认识理论与实践理论的基础。但他对心的解释方法在方向上有别于以往的儒学者或性理学者。

由于他读过西方的医学书籍，故非常重视对人的身体进行分析认识。他主张人有五脏，而其中之一是心脏，心应该在与心脏的关系中来理解。他指出：

> 心有血肉之心，有神明之心。血肉之心，是五脏之一，所谓神明之舍也。神明之心，是血肉之心中气之精英，即所谓出入存亡者也。不言血肉之心，则无以明心之动静，及性情之根委。不言神明，则又无以明夫静而统

性，动而统情者，皆心之为也。①

他主张心中只是有五脏之一的心脏和寓于心脏中而活动的神明之心，这包含着对性理学“天地生物之心曰仁”②主张的批判和否定之意味。他指出，草木虽然有生之理，但这种生长灭亡的生之理不能称为心。对于无生命的土石，当然可以说其没有心。类似于草木的植物虽然有生命现象，但是因其没有心脏，故也说其没有心。荀子在区分自然与人的立场上指出“草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义”。③ 李瀷如实吸收了荀子的这种观点。李瀷认为，心的问题只与人和禽兽有关。

心本五脏之一，惟人与禽兽有之，草木未始有也。……心之名，本从有脏者起，彼无脏之草木何与焉。④

心脏是五脏之一，心是心脏中神灵之气的活动。因此，没有五脏的植物就没有心脏。因其没有心脏，就没有发自心脏中的神灵之气的知觉活动。基于这一点，李瀷认为心的问题与植物毫不相关。无心脏的天地与植物也是一样，因此天地也没有心。

其曰天地之心何也？此与草木之心一般，亦无所谓知觉也。天何尝有五脏之心也？其自然运行，昭明感格者，理之固然，非有义而为之，一如人之用心也……心之名，初从人之心脏上说去，而若草木天地之心者，特以类推焉，非委曲皆同者也。⑤

① 李瀷，《星湖全书》1，《心统性情图》，首尔：骊江出版社，1984，443 页。
② 参见朱熹的《仁说》，收录在李滉《圣学十图》第 7 图中。
③ 《荀子・王制》。
④ 《星湖全书》1，《心说》，443 页。
⑤ 同上书。

人们虽然使用“草木之心”或“天地之心”之语，但这仅仅是人们依据自己的感情推导出来而附加上的名称而已，是缺乏根据的不正确的表达方式，他反复强调天地与草木一样没有心脏，也没有神灵之气的知觉作用。但我们通过“自然运行，昭明感格者，理之固然”的表达方式可知，李瀷不是将自然理解为物质，将理理解为物质世界之条理的唯物论者。

李瀷将自然分为土石等无生物、无心脏但有生命的草木、有心脏有知觉的动物和有生命知觉和义理的人，并且认为在有心脏的动物中，有义理之知觉的人的心是最为尊贵的。正是在李瀷的这种心说基础上，星湖学派才将宇宙论和心性论分离开来并区分人与自然。

李瀷以心脏为基础理解心。他将人心分为心脏的血肉之心和神明之心。但他在关于心的论说中指出，心脏只是神明之心活动的场所而已。因此他对心的讨论主要以神明之心为主展开。下面再来仔细考察一下李瀷对神明之心的解释。

三、心是性情的统制者

“心统性情”是宋代张载（字子厚，号横渠，1020—1077）之语。明代的程复心（字子见，号林隐，1279—1368）后来著述了《心统性情图》和《心统性情图说》。退溪将程复心的图和图说放在他的《圣学十图》第六图中。程复心和退溪都将性与情解释为心的体用，因此他们所认为的“心统性情”中“心统会性情”的意味更强些。但是对于以血肉心和神明心来解释心的李瀷来说，心的现象发自于血肉之心，神明之心通过知觉来统制一切生活。因此，他所认为的“心统性情”不是“心统会性情”，而是“心统制性情”。李瀷在其所著的《心统性情图说》中指出，若不言血肉，则不能阐明心之动静和性情的根枝；若不言神明，则无法阐明静时统制性以及动时统制情等全是心之所为。他的这一说明指出了

“心统制性情”。退溪将心解释为“合理气，统性情，主一身，该万化”[①]，他在心与性情不可分的立场上，将性情之体用解释为心的两个层面。与退溪不同，李瀷将心与性区别开来理解，虽强调心的统制地位，但这并不是说性与心的关系是心一方性的支配。他依然强调理对于心的优位性和支配作用。他指出：

> 心者，载性者也。性理而心气，故理御于气，则知觉顺乎理，而为理义之心，气偏理昧，则只有知觉之心，而同乎禽兽。[②]

李瀷将心用知觉和心脏的有无来解释，认为心是气，心脏的核心在于载性。在《四七新编》中，他认为四端和七情全都是“理发而气随之”，承认理的能动性。因此我们可以理解他的“理御于气，则知觉顺乎理，而为理义之心”。李瀷的这种主张与区分心与性，强调具有知觉能力的心的活动性、主宰性以及试图将“心统性情”的“统”固定为是“统制”、“治理”之意的意图是相矛盾的。对李瀷来讲，只有心统制性情，这样心的主宰能力才能够明显地发挥出来，人与禽兽的差异也就表现得很鲜明。他对心的这种理解与退溪将性情视为心的体用并通过完全实现心的体用来达到与自然合一的道学式思维相比，更强调人心是客观认识和道德认识的主体，带有很强的人文主义色彩。

四、由知觉的差异来区分人心与道心

李瀷认为，虽然有“草木之心”与“天地之心”之用语，但这并不是正式的名称，应该将草木和天地从心的讨论范围中除去，能包含于心之讨论范围的对象只有禽兽和人。禽兽具有知冷热、喜生恶死的知觉之心，人不仅具有这种知觉之心，还具有判断是非的义理之心。知觉之心不过是知冷暖、喜生恶死的知觉而

① 李滉，《圣学十图》第 7 图，参见李光虎译，弘益出版社，2007。
② 同上书。

已，其用处也不过是趋利避害。而人却除此以外还具有判断是非而实践正确生活的义理之心。他说：

> 若人者，必以天命所当然者为主宰，而欲或甚于生，恶或甚于死，则道心是也。故人者较之于草木，而均有生长之心。较之于禽兽，而均有知觉之心。其义理之心，则彼草木禽兽所未有也。①

李瀷指出，人具有与植物相同的生理，有出生、成长、衰老的过程。同时也具有类似于禽兽的知觉，能够知冷热并趋利避害。尽管如此，人却具有禽兽草木所不具有的特别之心，这就是能够自觉意识到天命之当然的义理之心。为了义理，人甚至能够舍生择死。人虽然以动植物的生活为基础，但人的生活却是高于动植物的，处于一种高层次的阶段。性理学中主张，为了实现道德要在“遏人欲，存天理”的旗帜下，在人心与道心的紧张和对立关系下理解人。李瀷如上的层次性的理解方式虽然令人感觉不到这种紧张和对立，但是他所认为的人之为人的依据也是在于义理之心。

在李瀷看来，植物的成长之心和禽兽的知觉之心是相当于持义理之心而实现道德生活的人的条件，因为没有成长之心或知觉之心的人也不能成为人。但是只具有成长之心和知觉之心的人却不能过像人一样的生活，因此为了实践真正意义上的人生就必须具备三个条件，即成长之心、知觉之心和义理之心，并实现这三者的和谐发展。

可见，他并不是把人心和道心设定为对立关系，而是主张这二者的协调发展。星湖的这种人心道心说比起性理学的人心道心论来，更接近于荀子的人心道心说。但他认为义理是天命的所当然这一点却可以说是对孟子性善说，尤其是退溪性理学的继承和发展。

此处比较遗憾的一点是，星湖的知觉论并没有与他的格物致知说联系起来解

① 同上书。

释。如果说对事物的经验性认识是格物，在这种经验性认识基础上处理事物的实践性认识是致知的话，那么格物和致知应该同时包括对认识对象的经验性、科学性认识的层面和立足于道德性的事态处理这一内在认识的层面。这时，根据知觉内容的不同而区分人心道心的星湖是否可以说格物之认识属于人心，而致知之认识属于道心呢？笔者对这一点深感疑惑。儒学的传统观点是区别经验知与德性知，星湖学派也区分事实认识和道德认识，由此我们似乎隐约感觉到二者对认识的区分方式很类似，但是却找不到确切的线索。不管怎样，很鲜明的一点便是，星湖既区分人的外在认识和内在认识，同时又通过对这二者的统合来追求科学认识和道德认识的统一，并试图探索西方科学世界与东方道德认识世界的统合。笔者期待着通过对星湖著述中的知觉论研究能够阐明他所认为的经验知与道德知、事实认识与实践认识具有怎样的内在关联性这一问题。星湖的心活论重视记忆和灵应，蕴含着较深厚的知觉论意义。

五、立基于心活论，重视记忆和灵应

通常我们将人的理想之心比喻为“明镜止水”，但李瀷对这一比喻并不是很满意。他认为心不仅是活物，而且具有灵性，是很难用镜、水或其它对象来比喻的。他指出：

> 心譬于鉴，鉴空而不活。心譬于水，水活而不觉。心譬于猿，猿觉而不灵。然则心终不可喻乎？空处喻鉴，活处喻水，觉处喻猿，加之以灵，则得矣。故以人喻心亦可。人居室中，如心在身内也。动静云为，主张有在，故曰君，所谓天君泰然百体从令也。①

鉴空、水活、猿觉等都是指心的一个方面，仅凭此来解释心是不够的。只有

① 李瀷，《星湖僿说》卷 18，经史门《心》（《国译星湖僿说》7，《心》，143 页）。

将这所有的比喻合在一起并附加上神灵，才能够来解释心。但若不规定神灵如何才能变得可能以及其能力和范围究竟如何，就不能完全来规定心。

> 心活物，无可比也，不过曰鉴曰水。鉴与水，可以受物之来，照而不足以灵应也。物来则照，物去则空，妍则妍，媸则媸，在物不系于鉴水之灵应也。①

“物来则照，物去则空，妍则妍，媸则媸”的镜水虽然类似于心，但它们却是被动的。心不是被动的照物，而是具有能动之能力，能够产生灵应。描写心的理想状态的“明镜止水”虽然也具有与心相似的一面，但它具有被动的局限性，故用其来比喻能动的、活动的神灵之心也是不充分的。由此可知，李瀷所认为的心是能动的、具有知觉能力的、任何事物也无法与之相比的人的固有领域。既然如此，心的神灵是如何变得可能的呢？

> 今论心之体，则曰未来而不迎，方来而毕照，既去而不留，此疑若鉴与水相似。然有人相逢于十数年之后，便识其面，闻其名而知其为何人，是不留之中有灵者存。故耳目既接，便能认识，方是为灵应也。故曰魄能藏往，若只如鉴水之閟物，则乃一迷罔无觉之人也。②

心有记忆能力。若像得了失忆症的患者一样，每次看到某件事物都感觉是最初的样子，则心就不能对事态作出神灵反应。人能够记住过往之事，并能够累积记忆，使之发展为更高层次的认识。镜与水没有记忆能力，动物虽有记忆，但其记忆能力与人的比起来，只能是微不足道的。人能够对事态作出神灵反应，是因为有魄的记忆能力。记忆能力（藏往）与神灵反应（灵应）是相互依存的关系。

---

① 李瀷，《星湖僿说》卷 14，人事门《心体》（《国译星湖僿说》5，《心体》，301—302 页）。

② 同上书。

藏往属阴，灵应属阳。藏往如种在土中，灵应如萌芽外见。阳魂虽资于阴魄，其所以藏者，寂然无迹而心常不觉。[①]

李灢认为神灵的心中具有阴心之魄和阳心之魂。阴魄的职能是负责储藏经验之事，而阳魂则承担着对新的事态进行神妙反应之功用。心的神灵是依据储藏的职能和神妙的反应来发挥，从而变得可能的。人若没有认识事物并储藏记忆的功能，则认识就不能深入发展。人能够通过经验性的认识来向着无限的自然世界拓展认识世界，正是依据于神明之心所具有的储藏记忆和立足于记忆之上的灵应的相互增进作用。星湖的知觉论是立基于心活论基础之上的，通过强调以忠信和笃敬为基础的道德论来展示了自己的思想体系是以儒学传统的人文精神为基础的。

六、以忠信和笃敬来面对上帝

李灢重视知觉和客观、经验性的认识，这些不能不说是受了西方科学思想的影响。考察李灢思想时，若只认为他重视经验性认识，则这不是正确的理解。在解释心时，李灢虽将其分为血肉心和神明心，但心的核心中却有形而上之真理。在解释知觉时，他认为人具有不同于禽兽的义理之知觉，这也意味着能够知觉心之根基—理。能够知觉理的心便是道心。人的知觉向外开放于对象，向内开放于心之根基，因此它能够通过对对象世界的无限认识和心之根基，通过无限的内在超越，来到达生命之源——上帝。这条路是开放的。只强调李灢经世致用面的学者们忽视了这一点。然而李灢思想的真正面目在于实现立足于经学的经世。不仅李灢是如此，包括茶山丁若镛在内的被称为“经世致用派”学者的 18 世纪星湖学派的意识核心也在于此。

圣人又尝论忠信笃敬矣，“立则见其参于前，在舆则见其倚于衡”，彼

① 同上书。

忠信笃敬，果何形象，而乃至于参倚在目耶？[①]

“言忠信，行笃敬”是儒学的核心问题。子张（姓颛孙，名师）问孔子行世之法，孔子如是回答：

言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立，则见其参于前也；在舆，则见其倚于衡也。夫然后行。[②]

星湖学派的学者们力图从经学中寻找经世致用的理论基础，认为经学的根本问题意识是义理，即道德的实现。他们通过对经典的研究来深化道德和义理问题，并且在此基础上探索解决现实问题的方向。不仅星湖著述 11 种疾书的理由在于此，而且茶山的“六经四书，以之修己；一表二书，[③]以之为天下”[④]之问题意识也在于此。他们坚信经典中有人应该遵守的、跨越时代的真理之所在，这也是孔孟所确立的儒家思想的根本问题意识，朱子性理学以及退溪的实践性人生也更加明确了这一点。于是星湖和茶山立足于儒学的真理观，接触西方新的世界观，并开始谋索这两种思想的统合。他们的问题意识在于，如何才能在儒学真理观的基础上综合理解西方的新思想。

忠信笃敬者，性分内事。性出于天，天之主宰曰上帝。人受天地之中以生，凡动作威仪，如枝流之于根源，本体呈露，少忽于此，则一时勉行，终非实有，故圣人推其本为言，详味一其字，非但帖在忠信笃敬之所从出是也，其所从出，非上帝而何？[⑤]

① 同上书。
② 《论语 • 卫灵公》5 章。
③ 《经世遗表》和《牧民心书》、《钦钦新书》。
④ 丁若镛，《与犹堂全书》1，《自撰墓志铭》，京仁文化社，1982，337 页。
⑤ 《星湖僿说》，卷 14，人事门《心体》（《国译星湖僿说》5，《心体》，303 页）。

忠信笃敬是与人的本性相关的问题。本性源自于天，而天的主宰是上帝。正如树通过根与大地相连，水通过泉与源头相接，人则是通过本性与天相连。人的生活哪怕是暂时与本性断绝，那么具有自身正体性的人生也会倒塌、崩溃。人只有通过忠信和笃敬才能够过人一样的生活，才能够与人生的根源——上帝对面而视。这就是孟子所说的知天之法、[①]事天之法，[②]也是退溪在《天命图》中阐明的要旨。《中庸》中的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”也是此意，儒学的根本问题意识也在于此。李瀷虽然通过西方的学问和宗教来接触新的认识世界，但他仍然坚持对儒学根本问题的理念和自信。

> 诗云：“昊天曰明，及尔出往；昊天曰朝，及尔游衍。”昭昭俨临，是持心之轨则也。不然，彼忠信笃敬，虽得之，必失之。[③]

只有心中常有天命，并感觉到上帝与自己的人生同在，这样才能够实践忠信和笃敬。《中庸》中的“道也者，不可须臾离也，可离非道也”正指明了这一点。《圣学十图》中最后对《夙兴夜寐箴》的解释中说的“夫道之流行于日用之间，无所适而不在，故无一席无理之时，何地而可辍工夫。无顷刻之或停，故无一息无理之时，何时而不用工夫”[④]，也是对这一问题意识的延伸。可见，儒学的工夫是在何时何地都不能中断的，是在由时间和空间组成的人生中得以实践的。

综上可知，星湖的学问和人生体系在于综合理解通过对现象世界的经验性、科学性认识而获得的客观认识世界和通过经典而获得的主体的、道德的、宗教的生活，并通过对格物致知的新诠释对二者进行综合。这种体系建立于他对心的理

① 《孟子·尽心上》1 章：“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”
② 同上书。
③ 《星湖僿说》卷 14，人事门《心体》（《国译星湖僿说》5，《心体》，301—302 页）。
④ 李滉，《圣学十图》，《夙兴夜寐箴》解说。

解基础之上。

七、结语

人的认识的理想境界是既从根源上理解包括宇宙万物在内的自然界，同时又概括性、综合性地理解其外延世界。西方的科学和哲学以及东方的科学和道学都为了达到这种境地而持续努力着。但西方与东方理解自然的基本观点是不同的，观点的差异也导致了理解自然的方法之不同。因此，西方的认识发展了分析性的自然科学和超越性的宗教，而东方则重视修养基础上与自然的合一以及对自然的直观理解。从 17 世纪始，文艺复兴后急速发展的西方文化与处于沉滞状态的东方文化开始实现交流，并努力实现互相理解。星湖李瀷虽然认可西方的学问和科学在理解自然现象方面的优越性，但同时也认可作为道学的东方儒学思想在人的道德和宗教方面的优越性，并致力于实现西方科学文化与东方道德文化的融合，由此来创造科学与道学相互补充的、融合性的新文化。他通过对格物致知论的新认识，通过人的科学认识与道学认识的相互增进来实现二者的豁然贯通，主张依此来到达一个统一的真理世界。他的心论显示了人心的结构本身具有向两种认识开放的特性。人的知觉向着现象的事物世界开放，而本性的内在知觉却向着存在根源的真理之世界开放。

笔者在《星湖李瀷吸收西学的经学基础》和本文中都阐述了星湖是一位既立足于经学，又吸收西方学问并为了实现二者融合而努力的学者。不仅如此，笔者在《从东西融合来看茶山丁若镛的思想》[①]一文中也论述了茶山丁若镛继承了星湖的学问精神，并树立了融合东西两种学问的统合性学问典型。东西方的学问和宗教传统各不相同，由此形成的文化也各自相异，因此二者的统合决不是仅凭几个人的努力就会实现的容易的事情。但可幸的是，深谙东亚经学的学者们认识到

① 拙文，载《退溪学报》第 114 号，首尔：退溪学研究院，2003 年 6 月。

自身文化的长处和缺陷性，并在此基础上积极吸收西方的文化，倾注努力来实现二者的融合。在这方土地上，他们的努力可谓是值得我们骄傲的学问传统。在当今世界化的时代，我们应该继承他们这种优秀的传统，并为实现东西文化根源上的融合而积极努力。同时也应该通过此来将发达的科学文化定位于对真理、人以及自然充满爱的道德文化基础之上。由于在与西方文化融合过程中的失败，世界上许多地区都在饱受战争之苦。每每看到这些，我们就会想到现在正面临着这样一个时代，并且在这个时代里，基于道德和真理的东亚文化应该为了实现人与人之间的和谐、国与国之间的和谐、人与自然的和谐等发挥更加积极、更有影响力的作用。

（作者系韩国 延世大学 哲学科教授 / 邢丽菊 译）

参考文献

《孟子》、《中庸》。

李　瀷，《星湖全书》，首尔：骊江出版社，1984。

李　瀷，《星湖僿说》，《国译星湖僿说》，民族文化推进会国译丛书。

丁若镛，《与犹堂全书》，首尔：京仁文化社，1982。

韩右劤，《星湖李瀷研究》，首尔：首尔大学出版部，1980。

李晚采，金时俊译，《辟卫编》。

李　滉，李光虎译，《圣学十图》，首尔：弘益出版社，2007。

金容杰，《星湖李瀷的哲学思想研究》，首尔：成均馆大学大东文化研究院，1989。

安荣相，《星湖李瀷的性理学研究》，高丽大学博士学位论文，1998 年 6 月。

安荣相，《星湖学派的宇宙论与道德实践的心性论之分离》，《民族文化研究》32，高丽大学民族文化研究所。

李光虎，《星湖李瀷吸收西学的经学基础》，《韩国实学研究》第 7 号，韩国实学学会，2004。

A Theory of Mind-Heart(心说) in Yi Ik(李瀷) who is a Representative Scholar of Shilhak(实学) for the 18th Century in Korea

Lee, Kwang Ho

The purpose of this study is clarify how Seongho Yi Ik fuses the mutually different world views and the mutually different critical minds between East and West. Seongho Yi Ik who had lived by having been locked in the Confucian world view and the Confucian critical mind based on the Confucian Classics had faced the Western religion and scientific thought. He had tried to understand the thought of East and West. Through a thesis titled “Yi Ik's Kyong Study´s(经学的) Backgrounds for his Acceptance of Western Learning”, the writer clarified that Seongho separated 'extension of knowledge(致知)' and 'investigating on things(格物)' in 'The theory on extension of knowledge by investigating on things(格物致知说). In Seongho's 'theory on extension of knowledge by investigating on things', 'investigating on things' means the investigation about objective-external facts, on the other hands 'extension of knowledge' means recognizing about subjective-internal practical value. In the midst of Seongho's new interpretation on The theory on extension of knowledge by investigating on things(格物致知说)' the critical mind of the fusion in the East-and-West thoughts can be read, which strives to integrate the empirically scientific thought in the West, which goes ahead of the East in the aspect of the objective fact awareness, and the more deeper Confucian thought in the aspect of the inside-oriented value awareness. Through

this study, the writer aims to clarify that Seongho's this critical mind is already prepared in the midst of his 'Theory of Mind-Heart(心说)'. Seongho says that a human being's mind is what possesses simultaneously the ability, which can recognize on the objective fact world, and the moral ability, which can point to the life consistent with the origin of existence according to the inner principle. It means that a human being's mind has together the ability available for scientific awareness, and the ability avaliable for moral awareness. The ability of pointing to both sides, which the mind possesses, becomes not only the foundation that can integrate the Western world view and the East Asia's world view, but also the foundation of mentality that allows a human being to be able to understand together the inside and the outside of universal nature.

Key Words: Confucian world view, Scientific thought, The theory on extension of knowledge by investigating on things(格物致知说), the moral ability, Fusion of East and West

18 世纪韩国儒学与考证学

徐坰遥

中文提要：本文主要考察对于 18 世纪以实事求是作为基础而展开的韩中儒学交流当中考证学的辩论。进入 18 世纪的朝鲜后期，北学派对清代学术开始持开放性的态度。他们随同燕京的“使团”，频繁往返于韩国与中国两国。他们认为清代的文物制度继承了悠久的、传统的中华文明，其百姓又是汉唐的后裔，从而提出了所谓的“北学论”。这种慕华思想发展为小中华主义，致力于所谓“朝鲜心”的培养当中。这种对文化持开放的态度脱离了以往的道学的思想体系，正确地把握了清代学术的真貌，给韩国学术界增添了鲜明的考证学的色彩。考证学并不是思辨的学问，而是一种治学方法。如果考察 18 世纪韩国儒学的发展面貌，就会发现其考证学的性质其实是与实学相关的。考证作为学问研究的方法论，其目的就在于给古训提供专业性以及细密性。

考证学通过证实古训的治学方法来寻求真理。尚古的实证主义的“证实”就是实学家们学问的基本精神所在。这里的“实”指的是坚持近古、存古、尊古等态度的、对“古”的考证。这就需要折中汉学的专门性以及宋学的精髓性，恢复儒学本源的实际性，从而把握圣贤垂训的真相。这就是“博文约礼”的精神所在。

考证学的精髓就在于将主观性与客观性相结合起来的科学精神上，这就需要贯通汉与宋。实学包括经世致用、利用厚生、实事求是等三个方面，如果与儒学的本质相结合起来看，实事求是的倾向性与考证学有着紧密的联系。这正如古典

超越古今中外的时空性而为人们所解读一样，实学是一种求真、求是的博学的根本精神所在。实学家的终极目标就是要发展为实理、实事、实心三位一体的真正的儒学。道学注重实理，实学则重视实事，但是圣贤之学是“下学而上达”、“尊德性而道问学”，是一种主客相结合的学问。这里“而”的境界就是实心。对于实心，在《书经》里指出正德观念是人类自我的诚实性，是一种追求平实、精详的想法。

总之，结合了主观、平心的诚实性以及客观论理的实事性的综合的理解，才是考证学的重点所在。

关键词：考证学，实理，实心，实事，实事求是

一、序言

韩国的学术文化不仅在地政学的角度而言接近于中国，而且一直倾向于对先进文化的构筑，在这种背景之下吸收了中国的学术文化。如果考察传到韩国从而产生影响的内容，无论是文献学方面还是在解释学上的理解程度，都具有独自的发展轨道。例如，将中国的文字说成是“汉字”、“汉文”等，新罗时期国学当中读书三品科的基本课本是《论语》和《礼记·曲礼》篇，将宋明理学理解为性命义理之学等等。这是因为韩国学术重视关心人类，具有人伦日用之道的儒家经典的缘故。

清代学术界在所有学术领域里将文化全面的集大成作为其基调。考证学作为一种时代的思潮，不是思维方法，而是一种研究学问的方法论。尤其在儒学领域里它只不过是重新解释儒家经典的一种研究方法论而已。 儒家经典里记录了人伦日用之圣贤之道。考证学通过正确的方法来寻找人类的正确的生活方法，这就是“道论”。其学术的主要对象当中，对人类关系与日常生活的方法，进行经学解释的广泛的分析成为了主流。儒家经典解释学的传统方法大致分为以下两种：一种是为分辨经典的真伪性而发展而成的训诂学；另一种是义理学，它受到了在佛经的翻译过程中发展而来的义疏学的影响。以经典的实事辨别为主的所谓的汉学与以经典的义理解释为主的所谓的宋学就是其具体的体现。

韩国儒学在学术上具有保守性。我们可以看出并没有同时吸收了宋学、元学、明学、清学等学问，而是比中国滞后一段时间以后才接受其学问。被称作是程朱道学的宋学，被理解成孔门心法精髓的中庸思想，以及在现实当中试图实现圣贤之道的意图等等，就是其很好的例子。再者，这种学术并不是从中国学者那里得到传授，而是韩国学者自己直接去领会并且吸收而来的。所谓自发的保守性并不是一种横向的扩散，而是具有纵向深化的倾向性。无论哪个时代，这种保守

性都是源于坚持接近儒学的本质与真髓的态度上。这种学问的态度是朝鲜儒学发展成一贯的诚敬思想这一独自的道学、圣学、礼学、实学的原动力。其中实学思想家们则受到了考证学的影响。

进入 18 世纪的朝鲜后期，所谓的北学派对清代学术开始持开放性的态度。“北学”出自于“陈良楚产也，悦周公仲尼之道，北学于中国，北方之学者未能或之先也，彼所谓豪杰之士也。”①

朝鲜是以士大夫为中心的社会。但是那时由于嫡庶的社会问题的缘故，士与政界的大夫分离开来，只是为了学问而做学问的朴学的氛围得到了高涨。他们随同燕京的“使团”，频繁往返于韩国与中国之间。他们认为清代的文物制度继承了悠久的、传统的中华文明，其百姓又是汉唐的后裔并且是明朝的逸民，从而提出了所谓的“北学论”。正如以洪大容、朴趾源等人为中心的统称为北学派的一群知识分子集团，试图通过学习中国的先进文物来发展朝鲜。他们的主张指向于包括农业在内的社会，经济的全面改革。这种慕华思想发展为小中华主义，致力于所谓的“朝鲜心”的培养当中。朝鲜后期，实学著述了许多百科全书类的著作。

这种对文化持开放的态度脱离了以往的道学的思想体系，正确地把握了清代学术的真谛，给韩国学术界带来了鲜明的考证学的风气。

实学包括经世致用、利用厚生、实事求是等三个方面，如果与儒学的本质结合起来看，实事求是的倾向性与考证学有着紧密的联系。这正如古典超越古今中外的时空性而为人们所解读一样，实学是一种求真、求是的博学的根本精神所在。实学家的终极目标就在于要发展成为实理、实事、实心三位一体的真正的儒学。

实学是儒学的别称，是对儒学进行多角度的解释从而得到的名字。如果从一

① 《 孟子・滕文公上》。“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。陈良楚产也，悦周公仲尼之道，北学于中国，北方之学者未能或之先也，彼所谓豪杰之士也。”（朴齐家（1750—1805），《贞㦷集・北学议序》。）

贯于实学或者性理学的根本纲领的角度出发，它是以客观与主观相结合的诚的思想为中心的，并且联结了原理、事实以及平心。实理探讨的是真实无伪，实事则讨论是非曲直，二者都是以专内实己的实心作为基础的。所以说以诚的思想为核心形成了三位一体。好好保存这种实心从而精确地把握万理，用这种实心来适应万事。诚实以及直接的态度则使得成为可能。实理以及实事也都是从实心的主体性当中得到明辨以及笃行的。所以说理论与实际要想得到统一，需要一直维持中和的意识尺度。

二、实学思想的考证学要素

在实学的鼎盛时期，学术向多个方向分化，知识的对象也极大地得到扩大，进而扩大到专业领域，所谓为学问而作学问的朴学精神也非常明显。然而这种朴学容易陷于“博而寡要，劳而少功”[①]的弊端当中。

成海应钻研于清代早期考证学者顾炎武、阎若据、胡汾、毛奇龄等学者的学术，批评了其考证的缺点。

> “搜讨异闻，援引奇跡，欲补前贤之阙遗，思续古经之讹缺者，顾炎武之徒也。贪多而务博，眩奇而夸众，考校专于苛摘，辩论精于吹覓者，阎若据、胡汾之徒也。胡叫乱嚷不择高低，肆其口气，妄砭先哲，掇拾遗潘而谓传未发之旨，谈说芻狗而诩，以独得之见者，毛奇龄之徒是也。”[②]

在这里，他指出顾氏之学虽不急，但是应该被采用；阎胡之学是无用之物，应该舍弃之；奇龄之学是属于丑正之类的，应该排斥之。然而， 在专业领域里

① 司马迁，《史记》卷 130，《太史公自序》：“夫儒者以六艺为法，六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼。故曰：‘博而寡要，劳而少功。’”

② 成海应（1760—1839），《研究齐全集》卷 9，《答洪学士奭周斥考证书》。

他只沉浸于辩证当中，可能会偏向于末端，被小事情所纠缠，陷于琐碎、犯错误。①

金正喜正道出了实学的实事求是之属性。他指出：翁方纲是“存古而不泥于古”，段玉裁与刘台拱（字端临）则是“存古而泥于古”，他们都具有可议之处，后人应当做适当折中。②存古是为了体会古代的原委。之所以以师承的家法作为手段，是因为重视以古代为基础的客观。“古人文章，各有师承家法，沿革流变，不可胜当末流之弊……大力量大手段，起以整顿，是即矫绮丽之末弊而已。”③ 家法渊源流长，若以此作为手段，将会给易陷于轻率的判断之中的我们指引一条正道。例如“凡到泰山顶自无更进一步处，则不得不从旧路下来而已”④，正指出了存古的迫切性。但是在这里不得不值得注意的是，如果我们误入门庭则会犯重大失误，应细细着眼，而着手则要猛，这很重要。他的存古之态度不仅仅是博学，还指向了正确的门路，从而持公平的见解来明辨是非，使得不陷于空虚当中。⑤

正如以上所示，证实学试图通过古训的“求是”之治学方法来寻求真理。实学家的学问的基本精神就在于尚古的实证主义的“证实”性上。这里“实”指的是坚持近古、存古、尊古等态度的、对“古”的考证。“古是古代实际存在的，古代是指先民，他们所说的每一句话，我都会再三咀嚼，慎重地进行考虑，从而‘以古订古’。即古代蕴含着事理，是非都应该以古代为依据，而不是自身。美是自发地美，并不是我让它美；丑也是自发地丑，我并没有干涉它。我只是懂得时间越久远的就会越珍贵，值得去证实。”⑥

在这里，他主张将真理解释为古道，微验地把握其本质，从而应该在实心当

① 成海应（1760—1839），《研经斋全集》卷 13。
② 金正喜（1786—1856），《阮堂先生全集》卷 5，《与李月汀书》。
③ 金正喜，《阮堂先生全集》卷 4，《与李汝人最相书》。
④ 同上书。
⑤ 金正喜，《阮堂先生全集》卷 1，《实事求是说》。
⑥ 申绰，《石泉遗稿》，《诗次故》后叙。

中理解实理与实事。这种基于古训的近古精神，并不是指复古，而是为了将事实如实整理出来，从而证实事实。

儒学本质之圣贤之道就在于人的主体行为当中，即亲身实践的躬行当中。陷于空虚的争论从而犯错误是不对的，也不应崇尚空论，而是应该追求实际才是正确的。虚论指的是没有根据，徘徊于杳冥之中，只是围绕在空阔的周围，而不能明辨是非，从而丧失本义。[①]要想把握主体与客体，其标准就在于事实上。 当理论与实际相协调，实践儒学所强调的圣贤之道才得以实现。

“故为学之道，不必分汉宋之界，不必较郑王程朱之短长，不必争朱陆薛王之门户。但平心静气，博学笃行，专主实事求是，一语行之可矣”[②]。治学的方法并不在于划分界线、比较长短、互争门户，而是忠实于实事求是当中。

三、经典解释的汉宋折中论

韩国学术界关于考证学的争论，不仅包括对清代学术的关注，亦包括对汉、宋两学优劣的批评。洪奭周指出近来考证之徒不重视义理，而只致力于名物度数（名目、事物、 法式、数量，译者注）的末端之上,从而只专注于博证。[③] 他批评了当时对汉学的倾向性。换句话说，“且博者必不专，不专者其业必不精，博者必分，分者其神必不完。其神不完，其业不精，而能有知者，未之有也”[④]。这里强调若不够专、不够精、分散的话，会变得不完整。这就是一种所谓博文约礼的精神。

对于此，成海应说道考证是一种博学，考证的必要性在于分辨异同与是非。他强调要博学，从而能广泛地引证诸多学说。“夫物之同条而异贯者，不得不援

① 金正喜，《阮堂先生全集》卷 1，《实事求是说》。
② 同上书。
③ 洪奭周（1774—1842），《渊泉全书》7 册。
④ 《渊泉全书 • 答成阴城书》。

引的据而证之。训之似是而实非者，不得不广引他说而证之。性之犬牛之分色，而马雪之谕，孟子亦尝言之矣。”①

“今之为汉学者，讹宋学以空言。为宋学者，诋汉学以陈言。汉学主于经，宋学主于书，然殊未知经与书合。初未尝有分，易之乾二。庸言庸行之训，即一部中庸。书之克明峻德，即一部大学也。诗礼春秋之于语孟，无不与之表里。则执经而遗书，劬书而捨经，固不可也。”② 这里指出了以汉学与宋学为主的人们，相互以空言与陈言来讽刺对方，从而将五经与四书分离开来。只有通过辨证之后的穷理，才不是空论，也不会陈腐。

与汉学中的实事相距甚远的陈腐的言语和与宋学中的实理相分离的、没有根据的空虚的言语当中，通过平心与博学，以实心来研究学问的方法才是将博考与精致相结合的，所谓“博精之妙”的态度。考证学中训诂学的援用，并不仅仅是为了驳杂。博古是为了探索百家之言，从而不陷于偏见，以求得精实。即是说为了将以诚思想为基础的主观客观化，强调“博而精”。

如果将汉学的专业性与宋学的精髓性折中起来，恢复儒学本源的实际性，那么可以把握圣贤垂训的真相。这才是“博文约礼”的精神所在。

考证学的精髓就在于主观性与客观性相结合的科学精神之上，所以应该结合汉与宋。这是一种折衷并且克服错综这一矛盾的方法。

“到了宋儒，义理变得更加精密，但是宋代诸儒们却自认明理，处处显耀之，从而往往蔑视古训……怎能以后人所习得的思想作为依据来修改自古以来師承的古训？……古人的师承是有渊源的，不能以后人所习得的思想来概括之。”③ 与此同时，不了解宋学的优点也是不行的。“义理之学与考订之学里，考订之学是指汉学，义理之学则是指宋学。但其实二者是相同的。即使过了千万年，也应该尊崇孔孟的心传，忠实于程朱，这是千古不变的。读书人束发读书，学习程

① 《研经斋全集》卷 9，《答洪学士奭周斥考证书》。

② 同上书。

③ 藤塚隣、翁覃溪的《研经指导》和金秋史的《清朝文化束传的研究》再引。

朱等大儒的议论，又学习诸多书籍，见闻日广，后来藐视宋儒之学说，甚至叛离程朱，这实在是蛀蚀士林.” ① 理应不能偏重于汉、宋二者当中的任何一方。

这种追求主观的诚实性以及客观实事性的综合性的理解才是考证学的核心所在。

正如以上所示，主观、平心的诚实性以及客观、论理的实事性将结合起来的综合性的理解，才是考证学的主旨所在。

四、结语

主张 18 世纪韩中儒学交流的基础即是“实事求是”。本稿不仅考察了 18 世纪中国考据学对于韩国“北学派”的影响，也考察、折衷了汉学的专业性以及宋学的精确性的汉宋折中论，从而揭示了东亚儒学相互的交流以及影响之间的关系。

考证学并不提示某一思维或者思想，它是一种治学方法。儒学一贯的思维方法就在于孔门心法“精一执中”。而清代学者戴震也做过与考据学和求道有关的论述。18 世纪中国的考据学不仅是一种求学的方法，而且也是一种对于思维方法的变革。

如果考察 18 世纪韩国儒学的发展面貌，就会发现考证学的性质与实学相关。考证作为学问研究的方法论，其目的就在于给古训提供专业性以及细密性。韩国实学当中的考证学要素就是指它的实事求是的学问的态度。本稿议论的主题就在于为了正确掌握圣贤之道，强调经典解释的开放性。具体说来需要对汉学与宋学进行折中。

一般来说，以形而上的观念性和形而下的实际性，抽象与具体，观念与经验等来分辨道学与实学的差异性。换句话说，道学注重实理，而实学重视实事。

① 同上书，再引。

但是圣贤之学是“下学而上达”、“尊德性而道问学”，所以是主客相结合的学问。这里“而”的境界就是实心。所谓实心，在《书经》里指出正德观念是人类自我的诚实性，是追求平实、精详的想法，正如《中庸》中的五学。

（作者系韩国 成均馆大学教授 / 姜雪今 译）

参考文献

《孟子》，《史记》。
金正喜，《阮堂先生全集》。
朴齐家，《贞口集》。
成海应，《研经斋全集》。
申 绰，《石泉遗稿》。
洪奭周，《渊泉全书》。

Korean Confucianism and Bibliographical Study of Chinese Classics

Suh, Kyung Yo

This paper studies the Confucianism exchange between Korea and China in the 18th century was a history of Bibliographical Debates. Its foundation was the theory *Shishi Qiushi*(实事求是), an academic attitude to seek the truth based on the facts. From the beginning of 18th century, Joseon scholarship became to the Qing scholarship. *Bukhakpa*(北学派), a school to asserted to learn the North, the Qing dynasty, led so-called academic openness. *Bukhak* scholars frequently accompanied with envoys to Yanjing as a member of suite. Whilst the sojourns, they realized that civilization and institutions of Qing Dynasty succeeded ancient Chinese civilization and people of Qing were descendants of Hand-Tang Dynasties. Then they introduced the theory of Bukhak. This kind of admiration for China developed into the Little-Sino-centricism and they devoted themselves to develop so-called the heart of Joseon (Joseonsim, 朝鲜心). They broke from the then orthodox Daoxue (Learning of the Way, 道学), introduced its true character. Since then, Korean scholarship also characterized itself with Bibliographical Study of Chinese Classics. In the development process of Korean Confucianism in 18th century, the Bibliographical Study was related to Practical Learning(Sirhak, 实学). As a research methodology, a historical research is to provide professionalism and minuteness of exegetical studies to verify the truth.

Verification of the truth is to seek for the truth through the research methodology, *Shishi Qiushi*. Practical Learning scholars took verification of the truth as a fundamental

attitude, which can be interpreted as positivism that pursues the ancient times. It was to revive realism of pre-Qin Confucianism and to understand the truth that the sacred sage taught by compromising professionalism of Han dynasty scholarship and the spirit of Song dynasty scholarship. This was the spirit of *'Bowen Yueli'*(博文约礼).

The essence of Bibliographical Study was to think scientifically that merges subjectivity and objectivity. Therefore it was to compound Han and Tang dynasties. Despite of the other aspects of Practical Learning, it can still be said that Shishi Qiushi was most closely linked to Bibliographical Study of Chinese Classic in consideration of Confucian element. The aim of Practical Learning scholars was to develop into the true Confucianism where *Shili*(实理), *Shishi*(实事) form a trinity within *Shixin*(实心). Daoxue values Shili highly and Practical Learning lays an importance on Shishi. However, Learning of the Sacred Sage merges subjectivity and objectivity.

Synthetic understanding of sincerity, which controls one's heart subjectively, and realism, which seeks for the logical truth, was the essence of Bibliographical Study.

Key Words: Bibliographical Study on Chinese Classics, *Shili*(实理), *Shixin*(实心), *Shishi*(实事), *Shishi Qiushi*(实事求是)

从“乾”、“坤”之本字论《周易》的哲学内涵

廖名春

中文提要：《周易》“乾”之本字当为“健”，“坤”之本字当为“顺”，“乾坤”是“健顺”的假借。《周易》本经里尽管没有阴阳二字，但却有二元对待的思想，其概念就是健、顺。健、顺就是阴、阳，健、顺就是刚、柔。孔子和以《易传》为代表的早期文献以“阴阳”解《易》，形式上虽有一定的出入，但就实质而言，是抓住了《周易》二元对待思想的本质，并非是无中生有。

关键词：周易，乾坤，健顺，阴阳，二元对待

一、问题的提出

《周易》为“五经”（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》）之首，“三玄”（《老》、《庄》、《易》）之一。讲中国学术，讲中国哲学，讲中国思想史，不能不讲《周易》。

帛书《要》篇载孔子说：“《易》，……我观其德义耳也。……吾求其德而已。”又说：“《易》有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之以柔刚；有人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下；有四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。”[①]认为《易》有“德义”，具体而言，既有“以阴阳”表现的“天道”，又有“以柔刚”表现的“地道”，还有“以上下”表现的“人道”，更有“以八卦”表现的“四时之变”。

传世文献也有相同的记载。《系辞传》云：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”并借“子曰”赞为：“《易》其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”《庄子·天下》篇的“邹鲁之士、搢绅先生”则概括为：“《易》以道阴阳。”《史记·太史公自序》则曰：“《易》以道化。”

所以，《周易》是讲“德义”的，是讲“天道”、“人道”的，是讲“阴阳”哲学的，是一部讲运动变化的“变”经，这是以孔子为代表的近代以前中国学界的普遍认识。

但是，近百年来中国学界主流的认识却截然相反。

陆侃如说：“我们知道《易经》并不是古圣王说教的著作，而是民间迷信的

① 廖名春，《马王堆帛书周易经传释文》，杨世文等编，《易学集成》第三卷，3044、3045 页，四川大学出版社，1998 年 9 月。按：为行文方便，原文的假借字都直接写作了本字。下同。

结晶，从起源到写定，当然需要几个世纪。这些迷信的作品，与近代之‘观音籤’、‘牙牌诀’极相近，既谈不到哲理，更谈不到文艺。”①

高亨说：“我认为研究《周易》古经，首先应该认识到《周易》古经本是上古的筮书，与近代的牙牌神数性质相类，并不含有什么深奥的哲理。”②

朱伯崑也说：“就《周易》全书的情况看，大部分内容仍属于筮辞的堆砌，多数卦的卦爻辞之间缺乏甚至没有逻辑的联系。所以《周易》还不是《诗经》一类的文学作品，也不是哲学著作，而是一部占筮用的迷信典籍。”③

总而言之，他们都认定《周易》的“哲理”是后人“加上”去的，是《易传》强加给《易经》的，这是“孔子之《易》”而非“文王之《易》”。

其中最典型的就是否定《周易》有阴阳观念。

张立文说：“在《易经》的卦、爻辞中连‘阴’、‘阳’两字也找不到，当然无法肯定《易经》有了‘阴’、‘阳’的两个基本范畴了”，“《易经》不见”，因此“不能任意”将阴阳观念“附会到《易经》中来”。④《易经》“阴”字仅一见（《中孚·九二》：“鸣鹤在阴”）⑤，连“阳”字都没有，怎能说《易经》有阴阳观念？怎能说“《易》以道阴阳”呢？所以，他坐定了“以阴阳”解《易》，是《易传》的无中生有。

辩之者却认为：《周易》六十四卦，一共三百八十四爻，都是由阴爻⚋和阳爻⚊组成的。阴爻⚋和阳爻⚊就是阴阳的代表。《易传》将其阐发为阴阳哲学，应该是合乎逻辑的。

① 陆侃如，《中国文学史简编》，转引李镜池《周易筮辞续考》，《岭南学报》8 卷 1 期，1947 年 12 月。案：《中国文学史简编》为陆侃如、冯沅君合著，有开明书店 1939 年 10 月版。

② 高亨，《周易古经今注·重印说明》，中华书局，1957，5 页。

③ 朱伯崑，《易学哲学史》第一卷，华夏出版社，1995，10—11 页。

④ 张立文，《周易思想研究》，湖北人民出版社，1980，113、119 页。

⑤ 就是这仅有的一个“阴”字，高亨也认为是“荫”的借字，指树荫（氏著：《周易大传今注》，齐鲁书社，1979，480 页）。

但否定论者却不信：“《易经》中‘⚊’、‘⚋’符号，后来都称其为‘阳爻’和‘阴爻’，但其原来意义是否代表‘阳’与‘阴’，在《易经》中找不到根据。”[①]强调“⚊”、“⚋”符号意义的不确定性，坚持要有文字来表现阴阳观念。

《周易》是否真的就没有阴阳观念？孔子和以《易传》为代表的早期文献“以阴阳”解《易》，是否真的是无中生有？其间是否另有曲折？这是论定《周易》一书的性质难以回避的问题。本文试为之解。

二、名异而实同

确实，《周易》本经的卦画中只能抽象出“⚊”、“⚋”符号，并没有严格的“阴阳”范畴。但是，中国古人表示哲学范畴，不重形而重实。因此同词异义，异词同义的现象屡见不鲜。

汉语历史悠久，有丰富的同义词是其语言发达的标志。

早在殷商时期的甲骨文中，同义现象已很突出。如表示看的意思，就有“见”、“观”、“省”、“相”、“望”、“视”、“监”等词；表示洗、浴的意思，就有“沃”、“沐”、“盥”、“洒”、“沫”等词；表示杀伤的意思，就有“蔡”、“杀”、“戕”、“戕”、“雉”、“岁”等词；表示年老的意思，就有“老”、“考”、“耋”等词；表示给予、赏赐的意思，就有“畀”、“赏”、“锡”、“厎”等词。[②]

《尔雅》作为现存的最早的汉语词典，其中一个重要的作用就是如郭璞所言“辩同实而殊号者也”。如：《释诂》篇“初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、权舆，始也”，是说“初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、权

① 张立文，《周易思想研究》，湖北人民出版社，1980，113 页。

② 王绍新，《甲骨刻辞时代的词汇》，程湘清编著，《先秦汉语研究》，山东教育出版社，1982，12 页。

舆”都有“起始”的意思；“天、帝、皇、王、后、辟、公、侯，君也”，是说“天、帝、皇、王、后、辟、公、侯”都有“君”的意思；“如、适、之、嫁、徂、逝、往也”，是说“如、适、之、嫁、徂、逝” 都有“往”的意思；“朝、旦、夙、晨、晙、早也”，是说“朝、旦、夙、晨、晙”都有“早”的意思。《释天》篇“载，岁也。夏曰岁，商曰祀，周曰年，唐虞曰载。——岁名”，是说年岁的名称，代有不同：夏代称“岁”，商代称“祀”，周代称“年”，唐虞时代称“载”。“春猎为搜、夏猎为苗、秋猎为狝、冬猎为狩”，同样是狩猎，因春、夏、秋、冬季节不同，而有“搜”、“苗”、“狝”、“狩”不同的称呼。换言之，“搜”、“苗”、“狝”、“狩”虽然名称各异，但都是打猎的意思。①

《吕氏春秋》一书，总共 5000 词，其中同义词共有 472 组。每组包括两词的有 258 组，如邦、国，诵、读；每组包括三个词的有 46 组，如分、别、辨；每组包括四个词的有 24 组，如封、疆、境、边。②可见其同义词之多。

所谓的阴阳观念，其本质就是二元对待思想，也就是对待的统一的思想。③这一思想，古人除了用“阴阳”来表示之外，还有没有用其它相近或相似的词来表示呢？也就是说，“阴阳”还有没有同义词？只要我们不是从形式而是从实际出发来思考问题，回答应该是肯定的。

先秦文献里表达二元对待思想，“柔刚”与“阴阳”往往无别。

我们先来看《彖传》。

《周易·否·彖传》说：“‘否之匪人，不利君子贞，大往小来’，则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。”

① 详细的解释可参看徐朝华《尔雅今注》，南开大学出版社，1994。

② 张双棣，《吕氏春秋词汇研究》，山东教育出版社，1989。

③ 具体可参崔英辰，《〈周易〉之阴阳对待的逻辑》、徐道一《试论阴阳是对待的统一》两文，见朱伯崑主编，《国际易学研究》第二辑，华夏出版社，1996，306～317 页。

所谓“内阴而外阳”，指否卦下卦为☷坤，☷坤三爻皆为阴爻，故说“内阴”；上卦为☰乾，☰乾三爻皆为阳爻，故说“外阳”。所谓“内柔而外刚”，“内柔”也是指否卦下卦☷坤；“外刚”也是指否卦上卦☰乾。可见，在这里，“内柔”也就是“内阴”，“外刚”也就是“外阳”。“柔”、“刚”也就是“阴”、“阳”。虽然，“柔”、“刚”与“阴”、“阳”指的是阴爻和阳爻，但言外之意，也代表了“天地”、“上下”、“君子”与“小人”。

《咸·彖》和《恒·彖》也有“柔”、“刚”说：

> “‘咸’，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以‘亨，利贞，取女吉’也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣！”

> “‘恒’，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，‘恒’。”

咸卦卦画为䷞，下卦为☶艮，而上卦为☱兑。恒卦卦画为䷟，下卦为☴巽，而上卦为☳震。依《系辞下传》“阳卦多阴，阴卦多阳”之说，咸卦下☶艮一阳二阴，当为“阳卦”，故称“刚下”；上☱兑一阴二阳，当为“阴卦”，故称“柔上”。恒卦下☴巽二阳一阴，当为“阴卦”，故称“柔下”；上☳震二阴一阳，当为“阳卦”，故称“刚上”。在这里，“柔”、“刚”指的都是阴卦和阳卦。但《恒·彖》“刚柔皆应”说，则是指恒卦的初六与九四、九二与六五、九三与上六阴阳互相应和。“刚柔”也指的是阴爻和阳爻。很明显，这里的“柔”、“刚”是完全可用“阴”、“阳”取代的。所以，这里的“柔”、“刚”也就是“阴”、“阳”。值得注意的是，《咸·彖》的“二气感应以相与”，将“柔”、“刚”所代表的阴爻和阳爻说成是“二气”，是以气化论来解释“柔”、“刚”。而“柔”、“刚”二气，实质就是“阴”、“阳”二气，就是阴气和阳气。

再来看《系辞传》：

“动静有常，刚柔断矣。……刚柔相摩，八卦相荡。……刚柔相推，变在其中矣。”

这里的“刚柔”，指的是阴爻和阳爻，也可称之为阴阳。故韩康伯注：“相切摩也，言阴阳之交感也。”[①]是将“刚柔”称为“阴阳”。

“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”

孔颖达疏：“以阴阳相合，乃生万物，或刚或柔，各有其体。”[②]“刚柔”也是指阴爻和阳爻，它们的“体”是“阴阳合德”之所生。形式上是“刚柔”，实质上就是“阴阳”。

《说卦传》也说：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”

这两段话表面上说“阴阳”与“柔刚”同中有异，一是“立天之道”，一是“立地之道”；其作用一是“立卦”，一是“生爻”。但紧接着道：“故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”“阴阳”与“柔刚”还是名异而实同。

马王堆帛书也有一些记载值得注意。

帛书《衷》篇：“《易》之义谇阴与阳，[③]六画而成章。曲句焉柔，正直焉

① 文渊阁《四库全书》经部易类《周易注》卷七。

② 文渊阁《四库全书》经部易类《周易注疏》卷十二。

③ “谇”字隶定取丁四新说，见氏著《〈易传〉类帛书零札九则》（山东大学易学与中国古代哲学研究中心编：《〈周易〉经传解读与研究学术研讨会论文集》，2006 年 12 月，12 页）。

刚。”[①]这是说《周易》的精神是阴阳，在卦画形式上，阴爻⚋“曲句”表现“柔”，阳爻⚊“正直”表现“刚”。“柔刚”实际是“阴阳”的代名词。

又说：“天地相率，气味相取，阴阳流刑，刚柔成涅。”[②]“阴阳”、“柔刚”对文见义。

帛书《要》篇：“故《易》有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之柔刚。”[③]此与《说卦传》“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚”说同。一用“阴阳”，一用“柔刚”，与其说是意义上有别，不如说是修辞的需要。

非儒家的先秦文献也有类似的记载。

如马王堆帛书《姓争》篇说：“夫天地之道，寒热燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固不两行。”[④]“刚柔”与“阴阳”同义。

帛书《十大经・观》篇说：“黄帝曰：……无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳，离为四[时]□□□□□□□□□□□□，因以为常。……牝牡相求，会刚与柔。柔刚相成，牝牡若形。下会于地，上会于天。”[⑤]

《淮南子・精神》也有相似的描写：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芠漠闵，浡蒙鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息，于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人。”显然，“牝牡”、“阴阳”、“柔刚”在这里都是同义词。

《国语・越语下》载范蠡曰：“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者

① 廖名春，《马王堆帛书周易经传释文》，杨世文等编，《易学集成》，第三卷，3036 页。
② 廖名春，《马王堆帛书周易经传释文》，杨世文等编，《易学集成》，第三卷，3036 页。
③ 廖名春，《马王堆帛书周易经传释文》，杨世文等编，《易学集成》，第三卷，3045 页。
④ 魏启鹏，《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，145 页。按：为行文方便，原文的假借字都直接写作了本字。下同。
⑤ 魏启鹏，《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，102 页。

则是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。后则用阴，先则用阳；近则用柔，远则用刚。”“后则用阴，先则用阳”与“近则用柔，远则用刚”意义相同，“阴”、“阳”与“柔”、“刚”完全是相同的概念。

由此可见，在表达二元对待思想上，“刚柔”与“阴阳”异名同义，内涵和作用都是基本相同的。

“健顺”也是一对与“阴阳”、“刚柔”名异而实同的概念。

《泰·彖》云：“‘泰，小往大来，吉，亨’，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”

泰卦卦画为䷊，下卦为☰乾，而上卦为☷坤。“内健”与“内阳”义同，都是指下卦☰乾三爻皆为阳爻。“外顺”与“外阴”义同，都是指上卦☷坤三爻皆为阴爻。在这里，“健”、“顺”也就是“阴”、“阳”。与《否·彖》的“柔”、“刚”与“阴”、“阳”名异而实同是一致的。

《系辞下传》说：“夫乾，天下之至健也……夫坤，天下之至顺也。”帛书《衷》篇则说：“川之至德，柔而反于方；键之至德，刚而能让。”[①]乾、坤是“至健”、“至顺”，也可以说是至刚、至柔。这说明，健就是刚，顺就是柔。健、顺就是刚、柔，就是阴、阳。

所以，讲二元对待思想，我们没有理由一定要重此轻彼，更没有理由一定要顾此失彼或是此非彼：只讲“阴”、“阳”而不讲名异而实同的“柔”、“刚”和“健”、“顺”。

三、“乾”的本字

① 廖名春，《马王堆帛书周易经传释文》，杨世文等编，《易学集成》，第三卷，3039 页。

《乾》卦的卦名“乾”，以前人们都以为是本字。《说文·乙部》：“乾，上出也。从乙，乙，物之达也；倝声。”如此，“乾”则是形声字，倝为声符，乙为形符，义为“上出”。段玉裁注：“此乾之本义也。自有文字之后，乃用为卦名，而孔子释之曰：‘健也。’健之义生于上出。上出为乾，下注则为湿，故乾与湿相对。”徐灏《注笺》：“乾之本义，谓艸木出土乾乾然强健也。”①

但《说文》又训“乙”字曰：“乙，象春艸木冤曲而出，阴气尚强，其出乙乙也。”段玉裁注：“乙乙，难出之皃。”② 因此，章太炎则认为：“此说艸木冤曲而出，无取‘天’义。字从倝声，当读为倝。倝，日始出光倝倝也。语转为晧、暭、昊。暭者，晧旰也，旰乃倝字。昊者，元气昊昊，春为昊天，称天者多言昊，故以声转谓之倝。其言健者，象声而为训也。”③ 如此则“乾”为借字，本字为“倝”（gàn）,其义为“日始出光倝倝也”，是太阳刚出时光辉闪耀之意。

清末俞樾（1821—1907）却提出：“《说卦传》：‘乾，健也；坤，顺也。’而《乾》卦古即谓之‘健’。《象传》‘天行健’即天行乾也。《乾》卦谓之‘健’，故《坤》卦谓之‘顺’矣。”④这是说《乾》卦之“乾”“古即谓之‘健’”，根据有三：一是《说卦传》有“乾，健也”之训；二是《大象传》有“天行健”之说，“‘天行健’即天行乾”；三是“《坤》卦谓之‘顺’”，与“顺”反对的“乾”自当“谓之‘健’”。

俞樾六、七十多年后，原杭州大学教授刘操南（1917—1998）讨论了《大象传》“天行健，君子以自强不息”的断句。历来人们都是将“天行健”连读，以为“健”是说《乾》卦之德。⑤刘操南却认为这有违《大象传》的体例，此句应断作“天行。健，君子以自强不息。”“天行”是释体，“健”是命卦，“君子

① 丁福保，《说文解字诂林》，中华书局，1988，14100 页。
② 丁福保，《说文解字诂林》，14096 页。
③ 章太炎，《八卦释名》，《国粹学报》五卷二期（1909）。
④ 俞樾：《群经平议·周易一》，《续修四库全书》经部群经总义类，第 178 册，上海古籍出版社，5 页。
⑤ 如孔颖达《周易正义》。

以自强不息”是设辞。[①]

1973 年底，长沙马王堆三号汉墓出土了十二万多字的帛书。这批珍贵的帛书中，有关《周易》方面的共有二万余字，既有经，又有传。在帛书《易经》里，《乾》卦之“乾” 都写作“键”[②]。帛书《易传》共六篇，约一万六千余字。其言“乾坤”、称举《乾》名的有《二三子》[③]、《系辞》[④]、《衷》三篇[⑤]，“乾”字也毫无例外写作“键”。

1984 年，马王堆帛书整理小组的韩仲民据帛书“乾”作“键”之证，支持了刘说，认为《大象传》此句的断句，应该和其它各卦相同，“天行”可以成为一个独立的、完整的句子，“天行”即天道，指天体的运行，《彖传》多有此说。[⑥]张立文也有相同的意见。[⑦]

《大象传》六十四条中，六十三条都是先释卦象，再点出卦名，最后才得出卦义。比如：“地势，坤”、“云雷，屯”、“风雷，益”、“洊雷，震”、“兼山，艮”、“随风，巽”、“丽泽，兑”。惟独《乾》卦一条不同，这是很难说通的。但“天行”与“地势”句式相同，释“行”为运行，明显与“地势”不协，因为“势”只能作名词解。李镜池（？—1975）已经看出了这一点。[⑧]笔者认为，“天行”之行，应释为阵行，行列、排列。“天行”依《大象传》体例，是指《乾》卦上下经卦之象，《乾》卦上下卦皆由经卦☰组成，乾为天，两经卦☰乾相重为复卦䷀乾，故重卦䷀乾之象为“天行”、天之阵行。将“天行

① 刘操南，《周易大象例说》，《光明日报》1962 年 10 月 19 日。
② 见傅举有、陈松长编著，《马王堆汉墓文物》图版，湖南出版社，1991，110 页。
③ 见《马王堆汉墓研究论文集——1992 年马王堆汉墓国际学术讨论会论文选》图版 2—5，湖南出版社，1994。
④ 见傅举有、陈松长编著，《马王堆汉墓文物》图版，118—126 页。
⑤ 廖名春，《帛书易传初探》图 1—4，台北：文史哲出版社，1998。
⑥ 韩仲民，《帛书〈周易〉释疑一例——“天行健”究应如何解释》，《文物天地》1984 年第 5 期。
⑦ 张立文，《帛书周易译注》，中州古籍出版社，1992，22 页。
⑧ 李镜池，《谈易传大象的体例》，《周易探源》，中华书局，1978。

健”、“地势坤”连读，否认“健”为卦名，不合《大象传》释象名卦以明卦义之通例。所以，从《大象传》来看，“健”应该是卦名，应该是《乾》卦之“乾”的本字。

马王堆帛书《周易》经、传中的“键”，多数人认为是“乾”字的假借。比如马王堆汉墓帛书整理小组的《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》[①]和于豪亮的《帛书〈周易〉》[②]两文，就是这样处理的。而邓球柏则认为“键”是本字。他说：“卦名以键列于六十四卦之首，盖以此为六十四卦之门户（即关键）。键，引申为门锁、关键、关闭、封锁、囚禁等义。”[③]其实，马王堆帛书《周易》的“键”，是“刚健”之“健”的假借。马王堆帛书《周易》经、传“乾”皆写作“键”，正证明了《大象传》“乾”作“健”的正确。而“乾”应该是“健”的同音借字。

四、“坤”的本字

坤卦的本字是什么？从《乾凿度》[④]到《玉篇》，从宋人到清儒都有所探讨。从现有的材料看，《坤》卦之“坤”原来并不写作“坤”。

在马王堆帛书《易经》里，《坤》卦之“坤”写作“川”。[⑤]帛书易传其言“乾坤”、称举《坤》名的有《二三子》、[⑥]《系辞》、[⑦]《衷》、[⑧]《缪和》四

① 马王堆汉墓帛书整理小组，《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》，《文物》1984 年 3 期。
② 于豪亮，《帛书〈周易〉》，《文物》1984 年 3 期。
③ 邓球柏，《帛书周易校释》，湖南人民出版社，1987。
④ 《乾坤凿度・古文八卦》认为“☷”为古地字，“古圣人以为坤卦”。见《纬书集成》第 8 页，上海古籍出版社，1994。
⑤ 《马王堆汉墓文物》图版，湖南出版社，1991，110 页。
⑥ 《马王堆汉墓研究论文集——1992 年马王堆汉墓国际学术讨论会论文选》图版 2～5，湖南出版社，1994。
⑦ 《马王堆汉墓文物》图版，118—126 页。
⑧ 廖名春：《帛书易传初探》图 1—4，台北：文史哲出版社，1998。

篇[①]，“坤”字也毫无例外写作“川”。

熹平石经《周易》残石据屈万里统计现存 4400 余字，[②]但从屈氏书所录残字影片看，似不包括上海博物馆藏熹平石经《周易》残石之二。这一残石 1925 年出土于河南偃师县东汉太学故址，正面内容为《周易》下经《巽》至《未济》8 个卦的卦爻辞以及《乾》至《师》卦《彖传》的一部分，共 15 行，存 256 字；背面内容为《系辞下》的一部分，共 15 行，存 251 字。[③]如此说来，熹平石经《周易》残石现当有近 5000 字存世。在这些残字中，“坤”字都写作“  ”。

宋人洪适《隶释》荟萃汉魏碑碣 189 种，乾坤之“坤”字无一作“坤”，都写作“  ”、“川”、“  ”。如卷一《孟郁修尧庙碑》：“乾川见征。”[④]又《成阳灵台碑》：“乾川之象。”[⑤]又《孔庙置守庙百石孔和碑》：“孔子大圣，则象乾  。”[⑥]又《韩敕修孔庙后碑》：“孔圣素王，受象乾  。”[⑦]又《鲁相史晨祠孔庙奏铭》：“孔子乾所挺，西狩获麟。”[⑧]卷二《西岳华山庙碑》：“乾  定位，山泽通气，云行雨施，既成万物，易之义也。”[⑨]又《樊毅修华岳碑》：“灵既定□□，兆民乃列祀典。”[⑩]卷三《张公神碑》：“乾刚川灵，何天之休”，“乾川传亿万兮”。[11]又《三公山碑》：“□□分气，建立

① 廖名春，《帛书易传初探》，图 8—16。

② 屈万里，《汉石经周易残字集证·自序》，台北：联经出版事业公司，1984，3 页，又卷 1，16 页。

③ 范邦瑾，《上海市博物馆藏熹平石经〈周易〉残石》，《文物天地》1984 年第 5 期，14～15 页。

④ 《隶释 隶续》，中华书局，1985，11 页。

⑤ 《隶释 隶续》，14 页。

⑥ 《隶释 隶续》，18 页。

⑦ 《隶释 隶续》，22 页。

⑧ 《隶释 隶续》，23 页。

⑨ 《隶释 隶续》，25 页。

⑩ 《隶释 隶续》，29 页。

11 《隶释 隶续》，41—42 页。

乾川。乾为物父，川为物母。”①卷四《司隶校尉杨孟文石门颂》：“惟巛灵定位，川泽股躬”，“上顺斗极，下荅巛皇”。②又《李翕析里桥郙阁颂》：“川兑之间，高山崔嵬。”③又《桂阳太守周憬功勋铭》：“乾巛剖兮建两仪。”④卷五《巴郡太守张纳碑》：“□□乾川，其润如雨。”⑤卷八《卫尉衡方碑》：“恩降乾太，威肃剥川。”⑥卷九《故民吴仲山碑》：“乾巛盖载，八十有长。”⑦卷十五《蜀郡属国辛通达李仲曾造桥碑》：“□□我邦，乾川垂极。”⑧卷十七《益州太守无名碑》：“失明哲兮入川户。”⑨卷十九《魏受禅表》：“若夫复载简易，刚柔允宜，乾巛之德。”⑩《魏修孔子庙碑》：“崇配乾巛。”[11]据上述不完全统计，其中“川”为最多，11 见；“巛”次之，7 见；“巜”最少，仅 4 见。

传世文献里也留下了若干痕迹。如《大戴礼记·保傅》：“易之乾巜。”[12]《贾子新书·胎教》“巜”作“坤”。[13]《左传·昭公二十九年》：“其坤曰。”《释文》“坤”作“巜”，云：“本又作坤。”[14]《后汉书·舆服志下》：“‘黄帝尧舜垂衣服而天下治，盖取诸《乾》《巜》。’乾巜有文，故上

① 《隶释 隶续》，43 页。
② 《隶释 隶续》，49—50 页。
③ 《隶释 隶续》，54 页。
④ 《隶释 隶续》，55 页。
⑤ 《隶释 隶续》，62 页。
⑥ 《隶释 隶续》，90 页。
⑦ 《隶释 隶续》，100 页。
⑧ 《隶释 隶续》，159 页。
⑨ 《隶释 隶续》，176 页。
⑩ 《隶释 隶续》，189 页。
11 《隶释 隶续》，191 页。
12 王聘珍，《大戴礼记解诂》，中华书局，1983，58 页。
13 《二十二子》本，上海古籍出版社，1986，761 页。
14 《经典释文》卷二十，《春秋左氏音义》之六，中华书局，1983，292 页。

衣玄，下裳黄。”[①]按，此即引《系辞下传》之文。《乾》《巛》，《系辞下传》作《乾》《坤》。

“坤”与“川”、“  ”、“巛”的关系，前贤有不同的认识。洪适认为：“隶书未尝有坤字，此乃乾坤尔。”[②]这是以“川”为《乾》《坤》之“坤”的本字。《集古录》下《司隶杨君碑》：“巛灵定位。”欧阳修云：“以巛为坤……汉人皆尔。”[③]《玉篇·巛部》：“巛，注渎曰川也，古为坤字。”[④]李富孙《易经异文释》云：“《乾凿度》以八卦之画为古文，天地风山水火雷泽字是。古坤作  ，此即转横画为巛耳。”[⑤]

王引之的说法却正好相反，他说：“乾坤字正当作坤，其作巛者，乃是借用川字……浅学不知，乃谓其象坤卦之画，且谓当六段书之。夫坤之外，尚有七卦，卦皆有画，岂尝象之以为震巽离坎等字乎，甚矣其凿也。”[⑥]朱百度[⑦]、阮元说同[⑧]。他们皆以“坤”为正字，“巛”为假借字，“巛”与“”形近且古音相同，故得假借。

王氏说乾坤八卦不可能唯独坤象卦画之形，似乎很有道理。但以“坤”为本字说，却与帛书、汉碑等不合。我们可以说帛书《易经》写了别字，将“坤”写作了“川”；帛书《易传》四篇也写了别字，将“坤”也误作了“川”。但以洪适的说法，是“隶书未尝有坤字”；按欧阳修说，是“以巛为坤……汉人皆尔”。我们不能说所有的隶书里，都是写“坤”的别字，所有的“汉人”“以巛为坤”，都写错了。特别是熹平石经，是我国经籍最早之刻本，由汉帝诏著名学

① 王先谦，《后汉书集解》，中华书局，1984，1351 页。
② 《隶释 隶续》，13 页。
③ 《隶释 隶续》，229 页。
④ 《宋本玉篇》，北京市中国书店，1983，362 页。
⑤ 《清经解续编》卷 538，上海书店，1987，1309 页。
⑥ 王引之，《经义述闻·周易上》“巛”条，江苏古籍出版社，1985，4、5 页。
⑦ 《汉碑征经》，徐芹庭，《周易异文考》，台北：五洲出版社，1975，116 页引。
⑧ 阮元编，《周易注疏校勘记》卷一（《十三经注疏》），中华书局，1980，22 页。

者“蔡邕等正其文字”。石经始立之时，天下来观视摹写者，至“车乘日千余两，填街充巷”。“自从五经一定，争者用息”。若依王引之说，熹平石经《周易》不写本字“坤”，反而写假借字“巛”，“蔡邕等正其文字”何从谈起？又何能“五经一定，争者用息”？因为《周易》之“乾坤”，毕竟不是经学上的小问题。由此可知，王引之等的“坤”为本字说是不能成立的。马王堆帛书、熹平石经和其它汉碑等皆将《周易》之“坤”写作“川”等，决非偶然，当较今本更近古。

汉人的诸种写法中，“巛”是“川”的转写，当无异议。但“川”和“巜”关系如何呢？还值得深究。

《说文・页部》：“顺，理也，从页从巜。”①《广雅・释诂》：“巜，顺也。”②可知在许慎、张揖等文字学家看来，“顺”字所从之“川”，实即“巜”。由此可推知，帛书和汉碑中的“川”，作为卦名，实质都是“巜”的别写。

徐锴《系传》将《说文》的“巜”改为“川”③，实际是有问题的。在帛书《周易》经传中，乾川之“川”与“利涉大川”之“川”在字形上很难说有什么区别，这是抄手水平低劣所致。但在熹平石经《周易》里，《坤》卦名“巛”、《系辞传》和《说卦传》里的“巛”字和《益》卦卦辞“利涉大川”之“川”字截然有别④。《成阳灵台碑》的“乾川之象”的“川”字和“颍川”的“川”字⑤，《张公神碑》：“乾刚川灵，何天之休”，“乾川传亿万兮”的“川”字和“激川”的“川”字⑥，《卫尉衡方碑》的“恩降乾太，威肃剥川”的“川”字

① 丁福保，《说文解字诂林》，8838 页。
② 王念孙，《广雅疏证》卷一上，江苏古籍出版社，1984，9 页。
③ 丁福保，《说文解字诂林》，8838 页。
④ 屈万里，《汉石经周易残字集证》卷 2，1、30、44、8 页。
⑤ 《隶释 隶续》，14—15 页。
⑥ 《隶释 隶续》，41—42 页。

和“颍川”的“川”字，[①]其区别也是明显的。这就是说，在蔡邕等汉代主流学者眼中，乾巛之“巛”和山川之“川”是完全不同的两个字。象《焦氏易林》那样，以“巛”为大川，为水，为江河淮济，既颠倒了正文和别写的关系，也违反了易学的逻辑。八卦中既然以☵坎为水，又怎能以☷为水呢？可见“川”并非☷之正名，当是“巛”之别写。我们只能以“乾川”为“乾巛”，而不能将“乾巛”改为“乾川”。

徐灏云：“马部：‘驯，马顺也。从马川声。’引申为凡鸟兽驯服之称。顺与驯声近义同，人之恭谨、逊顺曰顺，故从页。页者，稽首字也，恭顺之意也。川当为声。”[②]《诗・大雅・皇矣》：“王此大邦，克顺克比。”《礼记・乐记》、《史记・乐书》都将“克顺克比”引作“克顺克俾”。而《中山王𠂤鼎》就有“克忎克卑”之句。[③]《礼记・缁衣》引《诗・大雅・抑》“四国顺之”，郭店楚简《缁衣》篇作“四方忎之”[④]，上海博物馆藏战国楚竹书中，《缁衣》篇此句作“四或川之”。[⑤]战国行气铭：“巡则生，逆则死。”“巡”实即“顺”字，故释者读“巡”为“顺”。[⑥]所以，不论顺也好，驯也好，忎也好，巡也好，它们都是同源辞，其共同的语源是“川（巛）”，而页、马、心、辵这些义符仅表示它们各自的区别性而已。因此，我们可以说，“川”（实质是巛）是最基本的“顺”，坤卦本为巛卦，“巛”就是顺。

《说文・土部》：“坤，地也，《易》之卦也。从土，从申。土位在申。”段玉裁《注》认为“坤”“从土，从申”是“会意”；“土位在申”是“说从申之意也。《说卦传》：‘坤也者，地也’，‘万物皆致养焉，故曰致役乎坤’。坤正在申位”。惠栋《义证》：“‘土位在申’者，《易・坤卦》‘西南得朋’

① 《隶释 隶续》，90 页。
② 丁福保，《说文解字诂林》，8838 页。
③ 徐中舒主编，《殷周金文集录》，四川人民出版社，1984，381 页。
④ 荆门市博物馆，《郭店楚墓竹简》，《缁衣图版》12 行，文物出版社，1998，17 页。
⑤ 马承源主编，《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，上海古籍出版社，2001，51 页。
⑥ 汤余惠，《战国铭文选》，吉林大学出版社，1993，194 页。

王注：‘西南致养之地，与坤同道者也。’《易乾凿度》：‘阴始于巳，形于未。据正立位，故坤位在西南，阴之正也。’”王筠《句读》认为《说文》“从土，从申。土位在申”说是“主卦而也，若主地而言，则当云‘从土，申声’矣”。他不同意《说文》的解释，其《释例》说：“案云从土申声可矣。许君曲为之解，段氏又极力助成之，非也。”[①]按王筠《释例》说不可从，“申”古韵为真部，“坤”为文部，两字主要韵母元音不同，因此“申”不可能表“坤”字的读音，“坤”字不能解为“从土，申声”。段玉裁、惠栋以《说卦传》、《易乾凿度》说来解许慎的“土位在申”说，不但符合许慎本意，也是迄今为止关于“坤”字造字本义的最优解。[②]

俞樾指出：“‘巛’即‘川’字，非坤字也。疑‘巛’当读为‘顺’。……此作‘巛’者，乃‘顺’之叚字。‘顺’从‘川’声，古文以声为主，故‘顺’或作‘川’。”[③] 郭沫若也说：“《汉熹平石经》残石作  ，汉碑凡乾坤字亦均作，并未见有坤字。可见坤字是后起的，才是坤的本来面目。”[④] 这些意见都 是足以凿破混沌的。

五、二二相耦，相反为义

孔颖达揭示《周易》六十四卦的结构是“二二相耦，非覆即变”。[⑤]

所谓“二二相耦”，就是说《周易》六十四卦是二个卦二个卦为一对，依此当分为乾坤、屯蒙、需讼、师比、小畜履、泰否、同人大有、谦豫、随蛊、临

① 丁福保，《说文解字诂林》第 14 册，13158、13159 页。

② 以上可参廖名春《坤卦卦名探原——兼论八卦卦气说产生的时代》（《东南学术》2000 年 1 期）。

③ 俞樾，《群经平议·周易一》，《续修四库全书》，第 178 册，5 页。

④ 郭沫若，《〈周易〉之制作时代》（1935 年 3 月 10 日），《郭沫若全集·历史编·一》，人民出版社，1982，379 页。按：郭说系研究生刁小龙上我课后所提示。

⑤ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏，《周易正义》，《十三经注疏》，中华书局，1980，95 页。

观、噬嗑贲、剥复、无妄大畜、颐大过、习坎离、咸恒、遯大壮、晋明夷、家人睽、蹇解、损益、忽姤、萃升、困井、革鼎、震艮、渐归妹、丰旅、巽兑、涣节、中孚小过、既济未济三十二对。

所谓“覆”就是“表里视之，遂成两卦”，一个卦体上下颠覆而成两卦，如䷂屯，倒过来就是䷃蒙，说是两卦，其实只有一个卦体。

所谓“变”就是两卦卦画阴阳相反，如䷀乾与䷁坤，䷒习坎与䷝离。它们“反复唯成一卦”，只好“变以对之”，以相应卦位上相反的阴、阳爻来分别。

《周易》三十二对卦中，属于卦画上下颠倒而成的覆卦有二十八对，它们是䷂屯䷃蒙、䷄需䷅讼、䷆师䷇比、䷈小畜䷉履、䷊泰䷋否、䷌同人䷍大有、䷎谦䷏豫、䷐随䷑蛊、䷒临䷓观、䷔噬嗑䷕贲、䷖剥䷗复、䷘无妄䷙大畜、䷞咸䷟恒、䷠遯䷡大壮、䷢晋䷣明夷、䷤家人䷥睽、䷦蹇䷧解、䷨损䷩益、䷪夬䷫姤、䷬萃䷭升、䷮困䷯井、䷰革䷱鼎、䷲震䷳艮、䷴渐䷵归妹、䷶丰䷷旅、䷸巽䷹兑、䷺涣䷻节、䷾既济䷿未济。

属于卦画阴阳相反的变卦有四对，它们是䷀乾䷁坤、䷚颐䷛大过、䷜习坎䷝离、䷼中孚䷽小过。

孔颖达所谓“变”韩康伯称之为“错”，所谓“覆”韩康伯称之为“综”。[①]但不论变卦，还是覆卦，它们的卦体都是相反的。只不过一是两卦卦体阴阳相反，一是两卦卦体方向相反而已。

《周易》卦画结构的这种反对性质，表现在卦义上就是“二二相耦，相反为义”。《杂卦传》就是以反对卦为据系统探讨《周易》六十四卦“二二相耦，相反为义”之作。[②]现在看来，这是揭示《周易》六十四卦本义最有效的方法，是一条最为重要的易例。

① 王弼、韩康伯注，孔颖达疏，《周易正义》，《十三经注疏》，96 页。

② 屈万里认为：“反对、相对，其爻象皆相反，故卦名亦每取相反之义。”（《周易卦爻辞成于周武王时考》，《书佣论学集》，台湾开明书店，1980，13 页。）但并非说卦体相反，卦义亦皆相反。

䷂屯䷃蒙卦体相反，其卦义也相反：屯为草木初生，而蒙为蒙蔽。

䷄需䷅讼卦体相反，其卦义也相反：需为退缩不进，而讼为争讼。

䷆师䷇比卦体相反，其卦义也相反：师为打仗、战争，比为亲比团结。

䷈小畜䷉履卦体相反，其卦义也相反：小畜义为蓄止，而履义为行。

䷊泰䷋否卦体相反，其卦义也相反：泰为通泰，否为否闭。

䷌同人䷍大有卦体相反，其卦义也相反：同人是讲亲疏远近，大有则是不分彼此。

䷎谦䷏豫卦体相反，其卦义也相反：谦为谦虚，豫为自大。

䷐随䷑蛊卦体相反，其卦义也相反：随为随从而无事，蛊为蛊乱而生事。

䷒临䷓观卦体相反，其卦义也相反：临为监临，居高临下；观为观摩学习。

䷔噬嗑䷕贲卦体相反，其卦义也相反：噬嗑为嚼食食物，象征施用刑法；贲为文饰。一文一武，一软一硬。

䷖剥䷗复卦体相反，其卦义也相反：剥为剥落，复为回复。

䷘无妄䷙大畜卦体相反，其卦义也相反：无妄是无所希望，为之绝望；大畜是大为畜聚，五谷丰登，是得天时。

䷚颐䷛大过卦画阴阳相对，其卦义也相反：颐是颐养天年，生活得很好；大过是死亡，永别人世。

䷜习坎䷝离卦画阴阳相对，其卦义也相反：“水曰润下，火曰炎上。”火向上升腾，水往低处流。所以上下相反。

䷞咸䷟恒卦体相反，其卦义也相反：咸为速，恒为久。咸是谈恋爱时间短，恒为成家立业过日子时间长。

䷠遯䷡大壮卦体相反，其卦义也相反：遯者隐避退遯，大壮者浸强健盛。

䷢晋䷣明夷卦体相反，其卦义也相反：晋为晋升，明夷为陨落。

䷤家人䷥睽卦体相反，其卦义也相反：睽为同中生异，由内而外，犹如姐妹，生为同根，而归属不同；家人为异中生同，由外而内，犹如夫妻，本为异姓，而成一家。

䷦蹇䷧解卦体相反，其卦义也相反：蹇为行走艰难，解为舒难解困。

䷨损䷩益卦体相反，其卦义也相反：损为减损，益为增益。

䷪夬䷫姤卦体相反，其卦义也相反：夬为缺失，阳盛阴消；姤为有遇，阴长阳消。

䷬萃䷭升卦体相反，其卦义也相反：萃为荟萃内聚，升为上升不返。

䷮困䷯井卦体相反，其卦义也相反：困是穷困不通，井是活水不绝。

䷰革䷱鼎卦体相反，其卦义也相反：革为革命，而鼎象征政权稳固。

䷲震䷳艮卦体相反，其卦义也相反：震为震动不止，艮为限止不动。

䷴渐䷵归妹卦体相反，其卦义也相反：渐是循礼渐进而“吉”；归妹则有弊而“凶”。

䷶丰䷷旅卦体相反，其卦义也相反：丰是家大业大，官大势大，故旧之人多来亲近攀附；旅是在外作客，则少有亲人。

䷸巽䷹兑卦体相反，其卦义也相反：巽为隐入，而兑为显现。

䷺涣䷻节卦体相反，其卦义也相反：涣为涣散，节为节制。

䷼中孚䷽小过卦画阴阳相对，其卦义也相反：中孚为有心于信，小过为无心有过。

䷾既济䷿未济卦体相反，其卦义也相反：既济为已经成功，未济为尚未成功。[①]

䷀乾䷁坤这一对与上述三十一对一样，卦画阴阳相对，其卦义也应相反。如果依《说文》，《乾》卦之“乾”为艸木“上出”，则与“土位在申”之“坤”构不成反对。依章太炎说，“乾”为“日始出光軋軋也”，与“土位在申”之“坤”的反对关系也不明显。如果以“顺（巛）”为“坤”之本字，“乾”与“坤”的反对义更无从谈起。而以“健”为《乾》卦之“乾”的本字，以“顺（巛）”为《坤》卦之“坤”的本字，健、顺意义相反，与两卦卦画阴阳相对相

① 以上详见廖名春，《二二相耦，相反为义——〈周易〉卦义新论》，台湾《哲学与文化》月刊第 31 卷第 4 期，2004。

配，是十分自然的。

由此可知，《周易》六十四卦不但卦形是以“反对”的形式出现的，其卦义也是以“反对”的形式呈现的。“反对”是《周易》的基本特点。

六、健、顺的意蕴

明白了《周易》乾、坤之本字就是健、顺，那么对其意义我们就可作一简要的分析。

《周易》乾卦六爻都是阳爻，卦名称之为“健”。可知阳爻所代表的就是健，乾卦的题中之义就是论述刚健的问题。①

坤卦六爻都是阴爻，卦名称之为“顺”。可知阴爻所代表的就是顺，坤卦的题中之义就是论述柔顺的问题。

《周易》六十四卦都是由阳爻和阴爻构成的，八卦也是如此，可知健、顺是构成《周易》六十四卦的基本因子，它们相反相成，对待而又统一。

从这一意义上说，健、顺内涵了二元对待的思想，是《周易》本经本身就具有的一对概念。

《彖传》的“乾元”、“坤元”说正证明了这一点。

《乾・彖》云：“大哉‘乾元’！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。‘乾’道变化，各正性命，保合大和，乃‘利贞’。首出庶物，万国咸宁。”

《坤・彖》云：“至哉‘坤元’！万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸‘亨’。‘牝马’地类，行地无疆，柔顺‘利贞’。”

这里的“乾元”，指的是阳爻；“坤元”，指的是阴爻。八卦和六十四卦都

① 关于《周易・乾》卦，廖名春《〈周易・乾〉卦新释》（韩国成均馆大学儒教文化研究所、韩国周易学会报告会专题报告，2006 年 5 月 12 日，首尔成均馆大学 600 周年纪念楼）一文有详细考证。

是由阳爻和阴爻构成的，阳爻和阴爻是八卦和六十四卦结构的基本因子，所以称之为“元”。从“万物资始”、“万物资生”说来看，“乾元”、“坤元”又是宇宙万物生成的根本。“乾元”“资始”，在宇宙万物生成中的地位相当于父亲；“坤元”“资生”，在宇宙万物生成中的地位相当于母亲。“乾”就是“健”，“坤”就是“顺”。所以，“乾元”、“坤元”也就是“健元”、“顺元”。《彖传》在这里实际是强调宇宙万物生成的本源就是健、顺二元。

《系辞传》也有一些论述值得注意：

> “乾、坤，其易之缊邪？乾、坤成列，而易立乎其中矣。乾、坤毁，则无以见易。易不可见，则乾、坤或几乎息矣。”

这里的“易”，论者以为《周易》之书，而“乾、坤”则指《乾》、《坤》二卦。[①]其实误矣。“乾、坤”就是“健、顺”，指的是阴爻和阳爻，“易”就是指六十四卦卦画。有了表示“健、顺”的阴爻和阳爻，才有六十四卦。没有表示“健、顺”的阴爻和阳爻，就不会有六十四卦。《周易》六十四卦，归根结底就是乾、坤，也就是健、顺。

> “成象之谓乾，效法之谓坤。”

健、顺虽然是二元对待的，但健是“成象”的，主事的；顺是“效法”的，随从的。作用还是有所不同。

> “天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。……乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”

这是说，健、顺虽为对待的二元，但地位却有尊卑、贵贱的不同。健为尊

① 如黄寿祺、张善文，《周易译注》，上海古籍出版社，1989，563、564 页。

贵，顺为卑贱。健代表男性的特点，顺代表女性的特点。健有创始之用，顺有生成之功。这里的乾（健）、坤（顺），已从阴爻、阳爻抽象为表示二元对待思想的范畴了。

《彖传》、《系辞传》对乾（健）、坤（顺）的这些论述，虽然不免有提炼、加工的成份，但基本上符合《周易》本经的实际。

表示二元对待思想的范畴，流行且为我们熟悉的有阴阳、刚柔，但真正在《周易》本经里能找到根据的，则只有乾、坤，也就是健、顺。

因此，《周易》本经里尽管没有阴阳二字，但却有二元对待的思想，其概念就是健、顺。健、顺就是阴、阳，健、顺就是刚柔。

《周易》是二元对待的哲学，是对子哲学，是阴阳哲学，是刚柔哲学。从它本身的概念而言，《周易》则是健、顺的哲学。孔子和以《易传》为代表的早期文献“以阴阳”解《易》，形式上虽有一定的出入，但就实质而言，是抓住了《周易》二元对待思想的本质，并非是无中生有。

明了这一点，否认《周易》本经有哲学的论调就可以休矣。

（作者系中国 清华大学 历史系教授）

参考文献

高　亨，《周易古经今注·重印说明》，北京：中华书局，1957。

廖名春，《马王堆帛书周易经传释文》，杨世文等编，《易学集成》第三卷，成都：四川大学出版社，1998。

王 弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易正义》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980。

张立文，《周易思想研究》，武汉：湖北人民出版社，1980。

张双棣，《吕氏春秋词汇研究》，济南：山东教育出版社，1989。

丁福保，《说文解字诂林》，北京：中华书局，1988。

朱伯崑，《易学哲学史》，北京：华夏出版社，1995。

On Zhou yi' s Philosophical Connotation From Original Characters of “Qian”(乾) and “Kun”(坤)

Liao Mingchun

Original character of “qian”(乾) should be “jian”(健)， that of “kun”(坤) be “shun”(顺) and “qian”(乾) “kun”(坤) is the phonetic loan of “jian”(健) “shun”(顺) in etymology. There are no characters of “yin”(阴) “yang”(阳) in primary text of Zhou yi, but has the idea of duality which conception is “jian”(健) and “shun”(顺). “Jian”(健) “Shun”(顺) is just “yin”(阴) “yang”(阳) and “gang”(刚) “rou”(柔). Confucius and early literature represented by Yi zhuan explained primary text of Zhou yi using the conception of “yin”(阴) “yang”(阳), which was some discrepancy in form but caught hold of the idea of duality in substance.

Key Words: *Zhou yi*, “qian”(乾), “kun”(坤), “jian”(健), “shun”(顺), “yin”(阴), “yang”(阳), duality

黄宗羲的哲学史观申论

黄敦兵 雷海燕

中文提要：《明儒学案》是深具中国特质的学案体断代哲学史，在“中国哲学史学”的历史上有着重要的里程碑意义。其中“道非一家之私”、“圣贤血脉散诸百家”、“殊途百虑”等精彩的哲学史观，已经吐露出了近代学术平等与学术民主的思想霞光。整部著作以儒学为大本，以心学为主线，清晰地勾勒了有明一代儒家哲学发展的脉络，体现了“功夫著到”与“竭其心之万殊”的知性认识与理性阐发的过程。对此的揭示，不仅有着哲学史学的意义，更可由此上探黄宗羲的学统重建的努力及其具有经世品格的政治伦理思考。

关键词：黄宗羲，明儒学案，哲学史观，学案体，明代哲学

近五六年来，中国哲学界围绕“中国有无哲学”、“中国哲学的特质是什么”等所谓中国哲学的“主体性”与“合法性”问题，进行了热烈地讨论。[①]直到近来，还不断有文章进行反复讨论。[②]好像中国哲学真正出现了“合法性的危机”。我们认为，所谓中国哲学的合法性问题仍是西方文化中心论的一种翻版，我们应该“以平等心究观百家”（熊十力语）的心态，来考察中西哲学的各自特点，从中国哲学及其发展历史入手，揭示中国哲学及中国哲学史的独特性。本文以黄宗羲的《明儒学案》为例，彰显中国哲学史以及在哲学史所表达的中国哲学的特质。[③]

明清之际是个“天崩地解”的时代，这样的时代风涛陶铸出了一大批思想家与哲学家。黄宗羲(字太冲，号梨洲，1610-1695)是其中最为杰出的代表之一。他在中国哲学史学的研究中，做出的贡献最大。他完善的“学案体”哲学史体例（即指《明儒学案》、《宋元学案》），成为中国哲学断代史的最早范本。《明

① 这方面既有专栏，又不断有单篇文章，如（1）《江汉论坛》2003 年第 7 期就开辟了专栏讨论这些问题，如陈来先生的《关于“中国哲学”的若干问题浅议》、陈少明先生的《重提“中国哲学”的正当性》、彭国翔先生的《合法性、视域与主体性——当前中国哲学研究的反省与前瞻》等等；（2）《中国人民大学学报》2003 年第 2 期也有数篇文章，如张立文先生的《走出中国哲学的危机，超越合法性问题》等；（3）《中国社会科学》2003 年第 6 期还有赵景来先生《中国哲学的合法性问题研究述要》这样的综论性文章。

② 如戴卡琳等在《中国哲学史》2006 第 2 期上撰文《究竟有无“中国哲学”》，鹿丽萍在《湖北社会科学》2006 年第 3 期上撰文《“中国哲学合法性问题”质疑》，等等。笔者则由此对日本近代的学者所作的“日本哲学思想史的主体性反思”，作了初步疏释，也是对这一论域的有意拓展，因学界尚未对此问题作过注意，不揣浅陋，愿请参：黄敦兵、雷海燕撰《永田广志对日本近代以来哲学“合法性”的反思——以中国的日本学研究及所谓的“中国哲学合法性”问题为背景》，《延边大学学报》2007 年第 1 期。

③ 关于中国哲学史学之史，论述亦不少，如（1）较早的有田文军先生的《冯友兰与中国哲学史学》（《学术月刊》1999 年第 4 期）认为“在当代学术领域，人们将探讨哲学史研究的理论称之为哲学史学。哲学史学不以纯哲学的形式建构其思想体系，而是在实际的哲学史研究基础上形成自己的理论和原则。这样的哲学史学既可以为哲学史学科的建设提供理论根据，又能够转换成哲学史研究中实际的操作方法。”（2）张耀南的《从“合法性”的讨论到“中国哲学史学史”的构建》（《北京行政学院学报》2004 年第 2 期）。本文只是以此为研判角度，彰显其传统内涵与中国特色。

儒学案》是黄宗羲以“儒学”为大本，辑录的明代儒者的生平与哲学的学案体断代哲学史。明代的“儒学”相当于宋代所谓“道学”。讲究明体达用，修、齐、治、平，“经纬天地”的儒学，无疑就相当于现今已耳熟能详的哲学。即哲学史讲哲学，是《明儒学案》的一大特点，是梨洲的一大创造。正如冯友兰所指出的，作为选录式著述的《明儒学案》等，“哲学史家、文学史家选录各哲学家、各文学家之原来著作；于选录之际，选录者之主观的见解，自然亦须搀入”，而“读者得直接与原来史实相接触，对于其研究之哲学史或文学史，易得较明确的知识”。[①]哲学史家的哲学观点与哲学史观点，在选录式撰著中自然呈露。虽然零碎，但可以通过对全书的宏观鸟瞰与微观体察，从而获得有关哲学史家的哲学与哲学史观的系统的、科学的认识与把握。黄宗羲也有自己的哲学标准，正因为如此，他的《明儒学案》是不列李贽等人的思想的。因此，我们也可以说，他是以自己所肯认的儒家正宗的观点来编纂《明儒学案》的。《明儒学案》在一定意义上说，也是他自己哲学观的展开与体现。梨洲是带着特定的哲学观来写明代哲学史的，或者说，他是在一定的哲学史观的指导下来进行哲学史著述的。当前学界对此研究仍显不足，有进一步深入的必要。

一、“道非一家之私”——黄宗羲的多元真理观

近 在目前的中国哲学史研究的诸种问题意识中，《明儒学案》是黄宗羲以“儒学”为大本，而辑录的明代儒者的生平与哲学的学案体断代哲学史。从问世起，此著就被作为“明室数百年学脉”引起学界巨大反响，至今未息。即哲学史讲哲学，是《明儒学案》的一大特点，是梨洲的一大创造。这一特点，首先就体现在他的学术平等观上。

学术演化即如文化的创进，滔滔不息，异彩纷呈。对于学术，梁启超先生曾

① 冯友兰，《中国哲学史》，华东师范大学出版社，2000，15 页。

说：学术乃天下之公器。即言学术非一时一派一人所可得而私。学术演化即如文化的创进，滔滔不息，异彩纷呈。与任公遥相响应，明代心学集大成者王阳明曾指出“学乃天下之公学”：“夫道，天下之公道也；学，天下之公学也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。”①“夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言出之于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？”②

其实，早在朱陆争雄时，陆九渊就主张：东圣西圣，心同理同，而圣人之学即公心融摄公理的“不容私”之公学，他说：“理乃天下之理，心乃天下之心，圣贤之所以为圣贤者，不容私而已。”③

历史发展到明清之际，公理公心之公学再次得以弘扬。刘宗周指出：“夫道者，天下之达道，而言道之言，亦天下之公言也。”④梨洲本人曾说：“道本大公，各求其是，不敢轻易唯诺以随人。”⑤认为治经之学，亦应“各求其是”，不轻随人脚跟转，宜以“理”、“道”来统摄，来会通，反对“守一先生之言”。梨洲指出：“夫穷经者，穷其理也。世人之穷经，守一先生之言，未尝会通之以理，则所穷者，一先生之言耳。”⑥因此，时论“因阳明于一先生之言，有所出入，便谓其糟粕《六经》”，这对阳明来说，“不亦冤乎”？⑦

① 王阳明，《王阳明全集》，《语录》二，《答罗整庵少宰书》，上海古籍出版社，1992，78 页。

② 王阳明，《王阳明全集》，《语录》二，《答罗整庵少宰书》，上海古籍出版社，1992，76 页。

③ 陆九渊，《陆九渊集》，《与唐司法》，中华书局，1980，196 页。

④ 刘宗周，《刘宗周全集》第三册上，《答胡嵩高、朱绵之、张奠夫诸生》，台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1997，411 页。

⑤ 黄宗羲等，《黄宗羲全集》第五册，《宋元学案》卷五十八，《象山学案》，浙江古籍出版社，2005，279 页。

⑥ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第八册，《明儒学案》卷五十二，《诸儒学案中》六，浙江古籍出版社，2005，545 页。

⑦ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第八册，《明儒学案》卷五十二，《诸儒学案中》六，浙江古籍

梨洲多次对“此亦一述朱，彼亦一述朱”[①]的现象进行了哲学批评。当时学者关注“时艺”、“时文”，株守朱子学说，谨小慎微，不敢越理学矩矱半步，宁肯守人“成说”，“泥而不通”，不肯“会通以理”；更加上朝廷的推重，“使天下一尊于朱为功令”：“明兴，高皇帝立教著政，因文见道，使天下之士一尊于朱为功令。士之防闲于道域，而优游于德囿者，非朱氏之言不尊。”[②]以程朱注疏为科举制度下取士的最高也几乎是唯一的标准。这样，社会上、学界内“一定之说”充斥，扼杀了学术应有的生机，社会上出现了奇特而歪曲的不正常现象。“自有宋儒传注，遂执一定之说，学者始泥而不通，不能引伸触类，夫不能引伸触类，亦何取于读经哉？”[③]致使当时之俗儒“宁得罪于孔孟，毋得罪于宋儒”[④]。明代四川学人杨慎（梨洲未在《明儒学案》中为其立案与叙传，这一点，我们将在第五章论及。）也指斥当时令人“惑”的畸形学术发展：“今之学者吾惑之，摭拾宋人之绪言，不究古昔之妙论，尽扫百家而归之宋人，又尽扫宋人而归之朱子。”[⑤]

梨洲主张“学问与事功并重”，认为“道本大公”，通达“道”之进路并非只有宋学一途，更非朱子学一门可当圣人心性之学。在风雷鼓荡的明清之际，学术之争、哲学之发展，不能再经由“辨异端，观圣贤之大略”[⑥]而可进抵“道要”。社会呼唤新的学术进路，“破块启蒙”需要新的哲学范式的更革。

时代也果真呼唤出应有的回应。梨洲“破邪”崇实，批判佛教所宣扬的生死轮回、灵魂不灭等迷信思想，但认为佛学之创立与演进，亦是“功夫著到”、

出版社，2005，545 页。

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第一册，《孟子师说•题辞》，浙江古籍出版社，2005，48 页。

② 何乔远，《名山藏•儒林记上》。

③ 何良俊，《四支斋丛说》卷一。

④ 何良俊，《四支斋丛说》卷二。

⑤ 杨慎，《升庵全集》卷七十一，《先郑后郑》。

⑥ 《近思录》之《前引》。

“穷心之万殊”所得，也不乏呈示“道体”之处：“释氏固未尝无真见。”[①]儒释各有异端，又各有真见，跳出儒与释、道的大分界，等怀释之，取其“见道”之解，弃其无与于道者。龙溪虽近禅、类道，倡言良知学说为“范围三教大总持”，但在梨洲看来，龙溪却是“亲承阳明末命”，认从“道”脉，遵经“学脉”，“文成之后不能无龙溪”，其实就是看到并且确认龙溪尚未逸出儒学之大本。

二、“各家自有宗旨”——黄宗羲的学术民主品格

梨洲立足于学术民主思想的建设，认为“各家自有宗旨”（《发凡》），是各家自得深造的结果。梨洲以哲学史家之自得，彰显各儒者著述的意义与价值，不以主观成见“增损其间”（《明儒学案》原序），而应忠实于原著，为之“分源别派，使其宗旨历然”，使各儒者独特的学术价值呈现于哲学史中，成为一可任后学进行别择的公共可享的客观价值系统。

早在先秦时期，孟子就强调“深造自得”[②]，到了明代中叶，阳明更是如此。阳明认为，当时世人均扬言宗孔孟而贱杨墨摈释老，其实皆为学无所得，他质问：“其能有若墨氏之兼爱者乎？其能有其若杨氏之为我者乎？其能有若老氏之清静自守、释氏之究心性命者乎？吾何以杨、墨、老、释之思哉？彼于圣人之道异，然犹有自得也。”就从其有“自得”而言，它们甚至比那些“伪为圣人之道”者更有价值而更其可取。因此，阳明总结说：“居今之时而有学仁义，求性命，外记诵词章而不为者，虽其陷于杨、墨、老、释之偏，吾犹且以为贤，彼其

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第七册，《明儒学案》卷二，《崇仁学案》二，浙江古籍出版社，2005，22 页。

② 《孟子•离娄下》：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深，则左右逢其源，故君子欲其自得之也。”

心犹求以自得也。夫求以自得，而后可与之言学圣人之道。”①

《明儒学案·发凡》中提到胡季随从学晦翁（朱熹），晦翁使读《孟子》。他日，朱子问季随：“至于心，独无所同，然乎？”季随以所见来解释，晦翁以为非，说他读书“卤莽不思”。后来，“季随思之既苦，因以致疾”，晦翁始言之。其实，朱子也强调读书不要盲信，“读书穷理，当体之于身”②，“读书不可只专就纸上求理义，须反来就自家身上推究”③。朱子还曾说过：“学者不可只管从前所见，须除了方有新意，如去了浊水，然后清者出焉。”④梨洲对朱子的创见并不隐讳，他说：“二程不以汉儒不疑而不敢更定，朱子不以二程已定而不敢复改，亦各求其心之所安而已矣。”⑤与汉儒重文字、名物的考订与训诂不同，二程转向义理的阐发，并“自家体贴”出了“天理”二字；作为二程四传弟子的朱子，不拘成说，不泥师承，推扬“自得”与“新意”。梨洲认为，古人之于学者，其不如此“轻授”，如释氏一样最忌“道破”，是想让从学者“作切实工夫”，不要“作光影玩弄”，那只是“徒增见解”而已，关键是要有“自得”之见。学贵有自得之见，应摒弃泥古不化、固守章句注疏，对朱子学应活用，而不是将其作为科举场屋的工具，“此亦一述朱，彼亦一述朱”，只能是学术界的“万马齐喑究可哀”。

继蕺山先生提出“盈天地皆心也”的哲学命题之后，梨洲更是将“心”大加阐扬，视“心”为活泼泼的，“变化不测”的，又是“不能不万殊”的。要挺立“心”的本体性、主体性与能动性，又须靠“工夫”来具体展开。作为“气之灵”之“心”，在“工夫”的展开中也表现为一个“万殊”的情状与态势。梨洲在《发凡》中说：“此编所列，有一偏之见，有相反之论，学者于其不同处，正

① 王阳明，《王阳明全集》，《别湛甘泉序》，上海古籍出版社，1992，230－231 页。
② 朱熹，《朱子全书》第 14 册，《朱子语类》卷十一，上海古籍出版社，2002，331 页。
③ 朱熹，《朱子全书》第 14 册，《朱子语类》卷十一，上海古籍出版社，2002，337 页。
④ 朱熹，《朱子全书》第 14 册，《朱子语类》卷十一，上海古籍出版社，2002，343 页。
⑤ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《陈乾初先生墓志铭改本（四稿）》，浙江古籍出版社 2005，375 页。

宜著眼理会，所谓一本而万殊也。以水济水，岂是学问！”哲学史应“著眼理会”那些“一偏之见，相反之论”，因为在这些地方，最容易呈露“其人一生之精神”，也是最可彰显儒者之“宗旨”；又说：“大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。”把握并条畅了儒者“宗旨”，并使之“历然”的哲学史，可以让学者通过哲学史的阅读，顺着哲学史家的指引，获得哲学史中儒者“其人之得力处”，从而也获得了逼近儒者“原意”的“入门处”。

在梨洲看来，本来“大公”的道“无定体”，学道与事功是一而二、二而一的。他说：“道无定体，学贵适用，奈何今之人执一以为道，使学道与事功判为两途。事功而不出于道，则机智用事而流于伪；道之不能达之事功，论其学则有，适于用则无。讲一身之行为则似是，救国家之急难则非也，岂真儒哉！”[①]“道”虽为“一本”，但其展开却是一个多元的、“万殊”的相状与流程，“道一而已，修于身则为道德，形于言则为艺文，见于用则为事功名节”[②]，“道无定体”，就不应“执一以为道”，而应以“各人自用得着者为真”，“学贵适用”，在“道体”、真理的多元展开的、渐次“去蔽”的过程中，逼近与把握“道”与真理，从而得其门以入。

康熙十五（1676）年至十九（1680）年，梨洲应知县许酉山之邀，讲学海宁，倡扬新的学风，收到较好的效果，“余讲学海昌，每拈《四书》或《五经》作讲义，令司讲宣读，读毕，辩难蜂起，大抵场屋之论，与世抹杀”，他还叮嘱学生：“各人自用得着的，方是学问。寻行数墨，以附会一先生之言，则圣经贤传皆是糊心之具。”[③]认为学问追求“用得着”，反对“附会一先生之言”的“场屋之论”，学不适用，空依“成说”，妄自代圣人立言，所学不过是“糊心

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《姜定庵先生小传》，浙江古籍出版社，2005，623－624页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《余姚县重修儒学记》，浙江古籍出版社，2005，134页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《陈叔大四书述序》，浙江古籍出版社，2005，44页。

之具”。

对于宋明学者，“学凡几变”几乎是各家“求”“道”过程中所必经的致思取向。梨洲尝说：“昔明道泛滥诸家，出入于老、释几十年，而后返求诸六经；考亭于释、老之学，亦必究其归趣，订其是非；自来求道之士，未有不然者。盖道非一家之私，圣贤血路散殊于百家，求之愈艰，得之愈真。虽其得之有至与有不至，要不可谓无与于道者也。”[①]也不应忽视佛、老，二氏其实“不可谓无与于道者也”。后来，全祖望也指出这一点：“两宋诸儒门庭径路，半出于佛老。”[②]

“道”为公道，“学”为公学，各家自有体贴，自有探“求”，“求”则必有“至与不至”之别，对于哪一家，不能轻易说他是“无与于道”的。在“求”“道”为“学”的途程中，只要真切体道，“当身理会”，虽“出入佛老”、“泛滥诸家”亦不妨。龙溪确实有“类禅”之“四无”之论，但在梨洲看来，因其有功于王门，真切“求”“道”，所以梨洲对于其在王门中的地位作了较高的评价。“会通诸家”的梨洲，对于同样具有“会通”精神的龙溪，是十分推重的，并不因其迹近“禅狂”而抹杀其功绩。相反，梨洲多次对“相反之论”、“异同之论”予以赞扬，反对“以水济水”毫无创见的雷同重复，他说：“古之善学者，其得力多在异同之论，以水济水，今人所以不如古人耳。”[③]

梨洲认为作文若有自得而独造者，必为“传文”：“夫文章不论何代，取而读之，其中另有出色，寻常经营所不到者，必传文也。徒工词语，咀蜡了无余味者，必不可传也。”[④]主张做诗应贯注“己之性情”，做到“诗中有人”[①]。做诗

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《清溪钱先生墓志铭》，浙江古籍出版社，2005，351页。

② 全祖望，《全祖望集汇校集注》，《鲒埼亭集·题真西山集》，上海古籍出版社，1992，1373页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《答忍庵宗兄书》，浙江古籍出版社，2005，226页。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《寿李杲堂五十序》，浙江古籍出版社，2005，676页。

应“极其性分所至，鈋心剔肠，毕一生之力，春兰秋菊，各自成家，以听后世之品藻”，如钟嵘《诗品》“辨体明宗”，不“墨守一家以为准的”，他赞扬钱退山言诗之“三至”：“出之以性情”，“扩之以才识”，“俟之以火候”，“不欲一家以隘诗路”。[②]梨洲反对以己意为去取而“折衷”他人的陋儒作法。认为，只有“世人各做自己诗，切勿替他人争短长”，如此“则诗道其昌矣”[③]。反对“古人之家数存于胸中”，要“自出机轴”，“用以冶其性情，非用以取法于章句”，要如时人郑禹梅、周弘济等“其于时风众势，有所不计也”。[④]梨洲尝言，“从来豪杰之精神，不能无所寓”[⑤]，而“夫文章，天地之元气”[⑥]，在他所处的那个“天崩地解”的社会及世态人心的大变局中，他的特立独出的“风雷之文”鼓荡而出。

龙溪曾言：“议论偶有未合，不妨默本互证，毋执己见以长胜心，庶会可保终，而此学赖以不坠。”[⑦]又说：“君子处世贵于有容，不可太生拣择。”[⑧]倡扬“并生之功”[⑨]。这还只是一种温和的宽容心态与做法，容易产生圆滑的无原则调和。到了明清之际，梨洲认为“古今志士学人之心思愿力，千变万化，各有至处，不必出于一途”[⑩]，不必拘于“家数”，主张“各持一说，以争鸣天下”[①]。

① 黄宗羲：《南雷诗历题辞》：“一友以所作示余，余曰：‘杜诗也。’友逊不敢当，余曰：‘有杜诗，不知子之诗安在？’友茫然自失，此真伪之谓也。”见《黄宗羲全集》第十一册，浙江古籍出版社，2005，205 页。

② 黄宗羲：《钱退山诗文序》，《黄宗羲全集》第十册，浙江古籍出版社，2005，68—69 页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《范道原诗序》，浙江古籍出版社，2005，70 页。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《姜友堂诗序》，浙江古籍出版社，2005，93 页。

⑤ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《靳熊封诗序》，浙江古籍出版社，2005，62 页。

⑥ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《谢皋羽年谱游录注序》，浙江古籍出版社，2005，34 页。

⑦ 《王龙溪先生全集》卷 2，《洪都同心会约》，36 页下。

⑧ 《王龙溪先生全集》卷 3，《水西精舍会语》，7 页下。

⑨ 《王龙溪先生全集》卷 3，《水西精舍会语》，7 页下。

⑩ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十一册，《南雷诗历题辞》，浙江古籍出版社，2005，204

①。

梨洲痛斥那些屈从“时风众势”的“黄茅白苇”之学，反对学无自得，倚门傍户，人云亦云，批判“时艺”、“时文”等“场屋之风气”之弊，更批判“选家之风气”，因为“自是以后，时文充塞宇宙，经史之学，折而尽入于俗学矣”。② 梨洲尤其不喜欢那种为科举而准备的“讲章”：“余生平颇喜读书，一见讲章，便尔头痛。”③ 他说：“常谓昔之学佛者，自立门户者也。今之学佛者，倚门傍户者也。自立门户者，如子孙不藉先人之业，赤手可以起家；倚门傍户者也，如奴仆占风望气，必较量主者之炎凉。”④ 他盛赞越地学风说：“吾越自来，不为时风众势所染。”⑤ 佛学亦有可取处，这就是它的独创精神，如东山法门与南宗“顿悟”学说，是禅学史上值得称道的史迹。梨洲说，“彼佛经祖录，皆极文章之变化”，然而，当时的文章却是“世无文章也久矣，而释氏为尤甚”，“今日释氏之文，大约以《市井常谈》、《兔园四六》、《支那剩语》三者和会而成”。⑥ 毫无创见与自得。

三、“千古相传者心也”——黄宗羲以儒学为大本以心学为主线的学案体

页。

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《吕胜千诗集题辞》，浙江古籍出版社，2005，108页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《冯留仙先生诗经时艺序》，浙江古籍出版社，2005，42—43页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《陈叔大四书述序》，浙江古籍出版社，2005，44页。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《答汪魏美问济洞两宗争端书》，浙江古籍出版社，2005，185页。

⑤ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《姜山启彭山诗稿序》，浙江古籍出版社，2005，61页。

⑥ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《山翁禅师文集序》，浙江古籍出版社，2005，57页。

在梨洲的哲学史中，有明三百年各儒者，各自归属于某一学派，各儒者及其所属学派共同构成明代哲学史的浩浩洪流。梨洲认为，这些“心思愿力”不同的学者，其学说“宗旨历然”，其所构筑之“学脉”流衍多彩，表现为哲学史中的“一本万殊”的相状。“学脉”也即是哲学思想的流变线索的外化。通过对这段哲学史的反思与重构，梨洲将其呈现为一个条理秩然的立体交叉型的“效果历史”与自觉型构的“历史流传物”，它表现了明代的“学脉”：发端于陈献章，经阳明之光大之，最后由蕺山救治并总结。阳明曾在《象山文集序》中指出：“圣人之学，心学也。”刘宗周也曾言：“本心之学，圣学也。”[①]梨洲对此，专门在《姚江学案》中对阳明不掩饰其赞美之情，又说“千古相传者心也”[②]。王阳明又在《重修山阴县学记》中说：“夫圣人之学，心学也。学以求尽其心而已。”认为“天下之人，同此心，同此性，同此达道”，“圣人之学，不出乎尽心”，故“盖圣人之学，无人己，无内外，一天地万物以为心”。而在梨洲眼中，明代哲学史条理秩然，呈现出以儒学为大本，以心学为主线的局面。

习闻阳明晚年“过重之言”的龙溪，对阳明在哲学史中的地位不无溢美之辞，他说：“自先师提出良知宗旨，学之大端若已明白，千圣机窍亦若晓然，无复可疑。”[③]龙溪认为，要把握入圣学之机窍，立其大本，必须借重于“师友夹持启悟”，他说：“夫不握其机则大化无从而运，不入其窍则大本无从而立，非藉师友夹持启悟则未免溺于浮沉、安于孤陋，大业亦无从而究。岁月悠悠，世缘役役，在诸君诚有不得不任其责者矣。”[④]

龙溪之学主“无”主“悟”，故有流入释、道而歧出心学甚至儒学的可能，事实上，龙溪正是因此而受到批评。如前文所言，梨洲就指摘他“是不得不近于

① 刘宗周，《刘宗周全集》第二册，《语类十四 • 学言下》，台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1997，546 页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第一册，《孟子师说》卷四，浙江古籍出版社，2005，113 页。

③ 《王龙溪先生全集》卷 2，《洪都同心会约》，25 页下。

④ 《王龙溪先生全集》卷 2，《洪都同心会约》，26 页上。

禅”、“是不得不近于老”，故而“于儒者之矩矱，未免有出入矣”。但主张圆融的龙溪，则旗帜鲜明地反对偏于一方，所以他说：“致知在格物，格物正是致知实用力之地，不可以内外分者也。若谓工夫只是致知，而谓格物无工夫，其流之弊至于绝物，便是仙佛之学。徒知致知在格物，而不悟格物正是致其未发之知，其流之弊便至于逐物，便是支离之学。”[①]正是出于这种考虑，他对白沙之学便有自己的看法，他承认明代学术的“开端是白沙”，至阳明而大明，他说：“愚谓我朝理学，开端还是白沙，至先师而大明，白沙之学，以自然为宗，从静中养出端倪，犹是康节派头，于先师所悟入处，尚隔毫厘。”[②]但他并未将二者等同，而认为白沙不过是孔门别派，其关键在于白沙只求静寂，“假静中一段行持，窥见本来面目，以为安身立命根基”，这便是“权法”而非究竟意。而其师阳明先生所创的致良知却是“不论语默动静，从人情事变彻底炼习以归于无”，将内外动静融为一而彻悟人生，究极性命，这才是真正的圣人之学。[③]针对顾冲宇之将薛文清（按：指薛瑄）与阳明同视为“理学正传”，各分为曾氏父子之论，龙溪又予以辩驳：“若论千圣学脉，自有真正路头，在于起悟。文清只是敦行君子，与曾参之‘唯’非同科；先师龙场一悟，万死一生中磨炼出来，矗矗地一根真生意，千枝万叶，皆从此中发用，乃是千圣学脉。”[④]

这是龙溪所描绘的明代心学流变图，梨洲继此而有其更深入细致的阐述。也因此有了包括龙溪在内的阳明后学的展开与阳明学的如火如荼的传扬。[⑤]梨洲认

① 《王龙溪先生全集》卷 9，《答聂双江》，1 页下。
② 《王龙溪先生全集》卷 10，《复顾冲宇》，37 页上。
③ 《王龙溪先生全集》卷 16，《留别霓川漫语》，29 页上。
④ 《王龙溪先生全集》卷 10，《复顾冲宇》，36 页下—37 页上。
⑤ 陈荣捷先生在《明代早期的程朱学派》一文中认为，龙溪与梨洲都是王阳明的忠实继承者，在把陈献章视为心学的先行者这一方面，二人都表示出“显著的不带偏见的精神”，而梨洲很有可能继龙溪之后得出与之近似的结论。见 WING-TSIT CHAN, The Ch'eng-Chu School of Early Ming, from WM. THEODORE DE BARY ed. *Self and Society in Ming Thought*, Clumbia University Press, New York and London, 1970, pp.30-31.

为“心即气”，“气为心之灵者”，“千古相传者心也”[①]。而心学一脉，直接“圣脉”，实由阳明开掘，这意义非同寻常，“自阳明之心学，人人可以认取圣脉”。

梨洲对此一流衍进程，在不同的地方作了不厌其烦的描述：“有明之学，至白沙始入精微。其吃紧工夫，全在涵养。喜怒未发而非空，万感交集而不动，至阳明而后大”，[②]还说，“有明儒者，不失其矩矱者亦多有之，而作圣之功，至先生（按：指陈献章）而始明，至文成而始大，向使先生与文成不作，则濂、洛之精髓，同之者推见其至隐，异之者亦疏通其流别，未能如今日也。”[③]认为白沙对王学兴起有引发之功，蕺山对王学有集大成与救治殆尽之能：“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。盖从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，此亦一述朱，彼亦一述朱。高景逸云‘薛文清、吕泾野语录中皆无甚透悟’，亦为是也。逮及先师蕺山，学术流弊，救正殆尽。向无姚江，则学脉中绝；向无蕺山，则流弊充塞。凡海内之知学者，要皆东浙之所衣被也。”[④]

这样，《明儒学案》以阳明心学发展演变为主线，全面系统地反映出明代学术发展与流变的全貌。明代前期，朝廷大力提倡程朱理学。但是，随着明代中期各种社会矛盾不断激化，维护传统伦理纲常的理学思想已经不能适应社会需要，逐渐趋于保守和沉寂。与此同时，一些有识之士不满于思想界的僵局，开始脱离正宗理学的束缚，酝酿着新的学术思想。到明代中叶，王阳明建立起心学理论体系，取代程朱理学成为思想界的主流。后来心学体系逐渐分化，产生了不同的流派。梨洲著《明儒学案》，准确地把握了明代心学酝酿、形成、繁荣和分化的轨

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第一册，《孟子师说》卷四，浙江古籍出版社，2005，113 页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第七册，《明儒学案》卷五《白沙学案》叙传，浙江古籍出版社，2005，78 页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第七册，《明儒学案》卷五《白沙学案》上，浙江古籍出版社，2005，81 页。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《移史馆论不宜立理学传书》，浙江古籍出版社，2005，221 页。

迹，揭示出明代学术发展的主线。他在《姚江学案》叙传中说：“［有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。］[①]……后来门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆，非复立言之本意矣。”

梨洲认为，欲把握“学脉”之流衍，兴复经世之实学，必借助于新型师友之真为学术之努力。他说：“学之盛衰，关乎师友。”[②]师友之所以共传“学脉”，就是因为不附会源流，不倚门傍户。说明这种师友关系，已非同于“释氏之五宗”为争偏正而聚讼不已的混乱与滑转，“儒者之学，不同于释氏之五宗，必要贯串至青原、南岳。夫子既焉不学，濂溪无待而兴，象山不闻所受，然其间程、朱之至何、王、金、许，数百年之后，犹用高、曾之规矩，非如释氏之附会源流而已”[③]。是有自得之实地承传，并不是要“附会源流”。梨洲在《发凡》中自信自己有这种哲学史的自觉：“此编以有所授受者，分为各案；其特起者，后之学者，不甚著者，总列诸儒之案。”

梨洲曾指出：“陆王之尊德性，何尝不加功于学古笃行？朱子道问学，何尝不致力于反身修德？特以示学之入门，各有先后，此其所以异耳。”从“学脉”流变角度看，陆王与朱子“固未尝分”：“非尊德性则不成问学，非道问学则不成德性，故朱子以复性言学，陆子戒学者束书不观，周、程以后，两者固未尝分，又何容姚江、梁溪之合乎？此一时教法稍有偏重，无关学脉也。”[④]

四、“功夫著到”，“竭其心之万殊”——黄宗羲哲学史观中的工夫论

① 文渊阁《四库全书》本（上海人民出版社、迪志文化出版有限公司全文电子版）存有此句。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《陈夔献墓志铭》，浙江古籍出版社，2005，454 页。

③ 黄宗羲，《明儒学案·发凡》。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《复秦灯岩书》，浙江古籍出版社，2005，210 页。

与心学本体论建构相应的，梨洲的认识论根据是对功夫的重视。他的哲学思想的展开与在一定的哲学史观指导下进行哲学史编纂时，都可以认为是“功夫著到”与“竭其心之万殊”的知性认识与理性阐发的过程。他倡导“会通”、“贯穿”[①]之说，拒斥“守一先生”之“成说”，摒绝毫无生气的“先儒之成说”，反对“执定成局”，具有反对独断论与倡导个性解放的意义[②]。谢国桢先生说梨洲编纂的《明儒学案》“有系统之组织，而无道统之成见”[③]，突出强调了梨洲广收博览，对理学与心学进行艰难整合的史家眼光与哲学家创见。

第一，梨洲在资料搜集与抄录方面，用功之勤之深，非常人所可比甚至所可想象。他尝言：“一年功课复如何？《文案》已完《学案》多。岂为声名垂后世，难将岁月浪销磨。”[④] 这说明，在编纂《明儒学案》前，梨洲已于康熙十四（1675）年萃编成 217 卷的《明文案》，后历经数年，于康熙三十二（1693）年扩成 482 卷的《明文海》。梨洲在《明儒学案》之《发凡》中说：“是编皆从全集纂要钩玄，未尝袭前人之旧本也。”泛观博览，是做学问之第一步，因为“读书不多，无以证斯理之变化”。多读原书，不袭他人掺入“己意”的节选本，这说明他的审慎与奋勉。同时又说：“是书搜罗颇广，然一人之闻见有限，尚容陆续访求，即羲所见而复失去者，如朱布衣《语录》、韩苑洛、南瑞泉、穆玄庵、范栗斋諸公集，皆不曾采入。海内有斯文之责者，其不吝教我，此非末学一人之事也。”这也表明梨洲对哲学史撰修的期冀。

第二，“会通以理”，“纂要钩玄”，使各儒者“宗旨历然”。这是一个“反身理会”的过程，是一个涵化、提炼、把握要领、“约之在我”的过程。换句话说，这也是一个在“泛观博览”所搜集的材料的基础上，由博返约，“多而

① 黄宗羲在《寿李杲堂五十序》中说：“故惟深湛之思，贯穿之学，而后可以去之怵之。”见《黄宗羲全集》第七册，浙江古籍出版社，2005，676 页。

② 朱义禄，《黄宗羲与中国文化》，贵州人民出版社，2001，128 页。

③ 谢国桢，《黄梨洲学谱》，商务印书馆，1956，38 页。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十一册，《除夕怀亡友》，浙江古籍出版社，2005，271 页。

求于心”，着眼于其大者的创造性统合的过程。这是哲学史家的史识、史才、史学甚至史德的验证与体现。梨洲的断代哲学史——成书的《明儒学案》，体现了梨洲史学家与哲学家高度的整合力与驾驭技巧。这也是他功力着到的结果。他既避免了“无头绪之乱丝”的“杂收”，不象孙夏峰《理学宗传》“不复甄别，其批注所及，未必得其要领”；又不象周海门的《圣学宗传》因其“主张禅学”（如《明史》中说：“汝登更欲合儒释而会通之，辑《圣学宗传》，尽采先儒语类禅者以入。盖万历世士大夫讲学者，多类此。”[①]），“多将先儒宗旨，凑合己意”[②]，而“扰金银铜铁为一器”，结果只“是海门一人之宗旨，非各家之宗旨也”。著到功夫的梨洲不无自信地认为：“学者观羲是书，而后知两家之疎略。”不得要领，与杂收而不甄别，如此做出来的“哲学史”，只能是简单的哲学史料的汇编。

周汝登类禅，其后学多流入“狂禅”一流，梨洲曾于师从蕺山读书时奋起而痛击禅风，所以他对禅意浓重的《圣学宗传》的批评，就显得较易理解。他对夏峰的批评，则需作一番考究。

近人杨向奎认为孙夏峰在编纂 26 卷的《理学宗传》时，采用了折衷主义的作法，对王学与朱学“欲调停两者之间”[③]，“实亦以朱注王，但结果则非朱非王”[④]，“合紫阳与姚江两说为一，但远非紫阳原义”[⑤]。因为“孙夏峰实处于不得不变之防，于是他调停于朱王之间，希望找到一条出路”，“欲合朱王于一堂，以礼代理，合顿渐为一”。[⑥]他的折衷主义作法是他个人必然的独特选择。所见确有不虞。夏峰在《四书近指》卷一《大学之道章》也说：“文成之良知，

① 张廷玉等，《明史》卷二八三，《列传》第一七一，《儒林二》，中华书局，1974，7276 页。
② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第七册，《明儒学案》卷三十二，《泰州学案》一，《教谕王一庵先生栋》叙传，浙江古籍出版社，2005，855—856 页。
③ 杨向奎，《清儒学案新编》卷一，齐鲁书社，1985，1 页。
④ 杨向奎，《清儒学案新编》卷一，齐鲁书社，1985，2 页。
⑤ 杨向奎，《清儒学案新编》卷一，齐鲁书社，1985，2 页。
⑥ 杨向奎，《清儒学案新编》卷一，齐鲁书社，1985，10 页。

紫阳之格物，原非有异。”①

其实，夏峰还有“道统”之成见。他花费近 30 年著成的《理学宗传》以周敦颐、二程、张载、邵雍、朱熹、陆九渊、薛瑄、王守仁、罗洪先、顾宪成等 11 人为继承“道统”的宿儒，人各一卷，以从汉到明的董仲舒、王通、韩愈、刘宗周等 146 位“诸儒”为辅，定稿前，才增辟“补遗”录入杨简、王畿等人，已是戴有色眼镜的区别对待。《夏峰集》卷一《语录》有夏峰语：“儒者谈学不啻数百家，争虚争实，争同争异，是非邪正，儒释真伪，雄辨无已，予谓一折衷于孔子之道，则诸家之伎俩立见矣。……只此数卷《论语》，无义不备，千圣万贤，不能出其范围。”②这样，“谈学”之诸家折衷于孔子之道，皆为“伎俩”与余技、末节，只留下《论语》可瞻睹依仿。这样，夏峰等于没有见到诸家亦有自得之见，而自得之见正是学者之独特处，史家把握其思想之“入门处”。夏峰于此之缺憾，正是由于他过于秉持“道统”，重视“一本”之道，从而轻忽了“万殊”之思想创新。梨洲在《明儒学案》卷五十七《孙夏峰学案》记叙他“所著大者有《理学宗传》，特表周元公、程纯公、程正公、张明公、邵康节、朱文公、陆文安、薛文清、王文成、罗文恭、顾端文十一子为宗，以嗣孟子。之后诸儒，别为考以次之。可谓别出手眼矣。岁癸丑，作诗寄羲，勉以蕺山薪传，读而愧之。时年九十矣，又二年卒。”如果说这里梨洲只是用“别出手眼”带过，语调近乎中性描绘的话，那么，梨洲在《明儒学案》之《发凡》对夏峰所作的“杂收”的评价，则贬抑之意跃然。

在梨洲那里，作史必须“通知一代盛衰之始终”，反对“此因彼袭，攘袂公行”的腐儒的浅薄作风：“余观当世，不论何人，皆好言作史，岂真有三长足掩前哲。亦不过此因彼袭，攘袂公行。……不能通知一代盛衰之始终，徒据残书数本，谀墓单辞，便思抑扬人物，是犹两造不备而定爰书也。”③且史家必尊重作

① 杨向奎，《清儒学案新编》卷一，齐鲁书社，1985，12 页。
② 杨向奎，《清儒学案新编》卷一，齐鲁书社，1985，29 页。
③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《谈孺木墓表》，浙江古籍出版社，2005，269—270

者原著，以此观作者的真实心迹，不能仅仅根据所谓“实录”把握史实以及对时人的评断。梨洲从自己的切身体会说：“余选明文近千家，其间多有与《实录》异同，概《实录》有所隐避，有所偏党，文集无是也。且《实录》止据章奏起居注而节略之，一人一事之本末，不能详也。”[①]真实的历史与在场的历史人物有关，“何必在史馆”？梨洲有以文补史的史识，“因文而存其人，藉以补史氏之缺佚”。

五、结语

梨洲明代哲学史的编纂，可以认为是“功夫著到”与“竭其心之万殊”的知性认识与理性阐发的过程。他倡导“会通”、“贯穿”[②]之说，拒斥“守一先生”之“成说”，摒绝毫无生气的“先儒之成说”，反对“执定成局”，具有反对独断论与倡导个性解放的意义[③]。谢国桢先生说梨洲编纂的《明儒学案》“有系统之组织，而无道统之成见”[④]，突出强调了梨洲广收博览，对理学与心学进行艰难整合的史学家眼光与哲学家创见。梨洲不象孙夏峰《理学宗传》“不复甄别，其批注所及，未必得其要领”；也不象周海门的《圣学宗传》因其“主张禅学”，“多将先儒宗旨，凑合己意”[⑤]，而“扰金银铜铁为一器”，结果只“是海门一人之宗旨”。著到功夫的梨洲不无自信地认为：“学者观羲是书，而后知两家之疎略。”不得要领，与杂收而不甄别，如此做出来的“哲学史”，只能是

页。

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第十册，《陆石溪先生文集序》，浙江古籍出版社，2005，90页。

② 黄宗羲在《寿李杲堂五十序》中说：“故惟深湛之思，贯穿之学，而后可以去之怵之。”见《黄宗羲全集》第七册，676页。

③ 朱义禄，《黄宗羲与中国文化》，贵州人民出版社，2001，128页。

④ 谢国桢，《黄梨洲学谱》，商务印书馆，1956，38页。

⑤ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第七册，浙江古籍出版社，2005，855—856页。

简单的哲学史料的汇编。

梨洲主张作史必须“通知一代盛衰之始终”，反对“此因彼袭，攘袂公行”的腐儒的浅薄作风。梨洲有以文补史的史识，“因文而存其人，藉以补史氏之缺佚”。梨洲哲学史著述中的历史意识、对中国哲学思想连续性的看法，至今对中国哲学研究都有诸多的启示意义。①

另外，某些学者认为，黄宗羲是没有“原创性”的思想家，通过以上的分析，我们可以在某种程度上、从诸多层面看出，黄宗羲哲学与哲学史观有着其独立的品格，并由此对这种过低的看法提出某种质疑，至少提出一些反证。②

（黄敦兵系中国 湖北经济学院 社会科学系讲师，
雷海燕系中国 湖北经济学院 工商管理学院讲师）

参考文献（按正文中出现的先后顺序）

冯友兰，《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000。

王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。

陆九渊，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980。

刘宗周，《刘宗周全集》台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1997。

黄宗羲，《黄宗羲全集》杭州：浙江古籍出版社，2005。

① 对于黄宗羲创立的学案体范式的研究，笔者有初步的心得，请参（1）黄敦兵：《黄宗羲学范式的问题意识与现实意义——以〈王畿学案〉为例》，吴光主编：《从民本走向民主——黄宗羲民本思想国际学术研讨会论文集》，浙江古籍出版社，2006；（2）黄敦兵、雷海燕：《黄宗羲学案体范式的问题意识》，《兰州学刊》2007 年第 2 期；（3）另参《鹅湖》2007 年第 7 期。关于黄宗羲哲学史观研究的现状及前瞻，请参（4）黄敦兵《黄宗羲哲学史观研究的回顾与前瞻》，见吴光主编《黄宗羲与明清思想》（《中华文化研究集刊》（六）），上海古籍出版社，2006，305—326 页。关于学案体细部研究，请参（5）黄敦兵：《〈王畿学案〉与黄宗羲的哲学史观》，武汉大学 2005 年硕士毕业论文；（6）黄敦兵：《黄宗羲对王畿的哲学史重构》，《国风》2008 年版，总第 2 期。

② 对此，请参（1）黄敦兵：《黄宗羲“道”论与明清之际哲学的突破》，《重庆社会科学》2007 年第 8 期；（2）黄敦兵：《黄宗羲与明清之际学统的重建》，2007 年 6 月武汉大学“第十五届国际中国哲学大会”上的宣读论文，近期将载于《浙江学刊》。

朱　熹，《朱子全书》，上海：上海古籍出版社，2002。

全祖望，《全祖望集汇校集注》，上海：上海古籍出版社 1992。

王　畿，《王龙溪先生全集》，光绪七年仲春重雕本。

WM. THEODORE DE BARY ed. *Self and Society in Ming Thought*, Clumbia University Press, New York and London, 1970.

朱义禄，《黄宗羲与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2001。

谢国桢，《黄梨洲学谱》，上海：商务印书馆，1956。

杨向奎，《清儒学案新编》卷一，济南：齐鲁书社，1985。

吴光主编，《从民本走向民主——黄宗羲民本思想国际学术研讨会论文集》，杭州：浙江古籍出版社，2006。

吴光主编，《黄宗羲与明清思想》（《中华文化研究集刊》六），上海：上海古籍出版社，2006。

Further on HUANG Zong-xi's Conception of Philosophical History in Ming Dynasty

Huang Dunbing, Lei Haiyan

Ming-ru Xue-an is the philosophical history for the Ming Dynasty, which embodies Chinese nature and has great contribution to the history of Chinese history's study. In this book, "Tao is not owned by one school or somebody", "Sage's spirit is scattered into schools", "thinking through many ways" etc. such splendid viewpoints bring forth academic equality and democracy of modern times. By the famous work, HUANG Zong-xi created the Ming-philosophical-history development process, which poached in a way that Confucius is the main-stone, ideology is the main-steam. Such framework shows scholars reason spirit in their efforts, so-called "to take on", "to disclose the different aspects of minds". All these purchase, not only means much to the philosophical history study, but shows us another way to analyze HUANG Zong-xi's political-ethical thoughts about reconstruction of the Scholar-orthodoxy etc.

Key Words: Huang Zongxi, *Ming-ru Xue-an*, Viewpoints on Philosophical History, *Xue-an-ti*, Ming-philosophy

“四、七之辩”中韩国儒者对朱子“心”“性”“情”的理解与诠释

文碧方

中文提要：在朱子性理学的概念、命题中，“心”的概念无疑具有关键性的地位，其既内在地关联着朱子性情论、理气论，同时又与他性理学中的中和说、未发已发说、人心道心说、天命之性与气质之性、四端与七情、居敬与穷理等紧密相连、密不可分。然而，现代朱子学研究者之间对朱子所谓的“心”以及其相关概念、命题的看法和理解却迥然不同、未有定论。有鉴于此，本论文试图在对朱子性理学的内在义理和逻辑有所辨析与说明的背景下，以韩国朝鲜时代的儒家学者对朱子性理学中的概念、命题的理解、把握与论辩为基础来就此问题作一分析和讨论，以期在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解与把握上提供一个比较新的视角。

关键词：心，性，情，朱子，退溪，栗谷

一、引言

朱子学于高丽时代末期（约 13 世纪后期）传入朝鲜半岛，在朝鲜时代已取得了绝对的权威地位。朱子所确立的义理之旨、话语系统和思想范式被朝鲜时代的士人奉为圭臬，不仅成了士人们的主流话语，而且支配着士人们的精神生活。从一定意义上可以说，朱子学形塑了韩民族的基本价值观和精神气质。与此同时，朱子学在经过朝鲜朝儒者几百年的吸收、研究、探讨与推阐后也日趋成熟、深入和精微。因此，朱子学已不再是仅属于中国的思想学说，而形成了一个以中国、韩国为主，包括日本等其他地区的广义朱子学的传统。

在朱子性理学的概念、命题中，“心”的概念无疑具有关键性的地位，刘述先先生曾指出：“心”乃“朱子哲学思想的枢纽点”[①]，这主要是因为朱子所谓的“心”既内在地关联着其性情论、理气论，同时又与他性理学中的中和说、未发已发说、人心道心说、天命之性与气质之性、四端与七情、居敬与穷理等紧密相连、密不可分，此外，朱子所谓的“心”具多层意涵且前后有其变化，因此，在朱子学的研究中，对朱子所谓的“心”的理解和把握也就至为重要，然而，现代朱子学研究者之间对朱子所谓的“心”以及其相关概念、命题的看法和理解却迥然不同、未有定论，例如：

牟宗三先生认为：“心与情皆气也。情是心之具体地说，或散殊地说，而心则是情之抽象地说，或总持地说。真正的超越实体在性而不在心。”[②]“朱子既取格物穷理之路，故道问学，重知识。……心与理为认知的对立者，此即所谓心理为二。理是存有论的实有，是形而上者，是最圆满而洁净空旷的；而心是经验的认知的心，是气之灵，是形而下者。”[③]

① 参见刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1982。
② 牟宗三，《心体与性体》第三册，台北：中正书局，1971，179 页。
③ 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，学生书局，1979，9—10 页。

陈来先生认为：“朱熹曾说：‘性犹太极也，心犹阴阳也’，论者常由此而认定朱熹哲学中性即理、心则气，如黄宗羲之《明儒学案》，近人钱穆之《朱子新学案》皆如此。这是不能成立的。太极阴阳之譬在朱熹只是用以说明心与性（理）的不离关系，不是以心为气，就人之心脏而论，或可言气（构成），然无哲学意义。而知觉之心不属形而下者，不可言气。……心为知觉，知觉只是气的一种能力或特性。……气之灵是说气的虚灵特性，指意识是气的一种功能，并不是说心就是气。”[①]“心在朱子哲学中具有不同意义，在朱熹看来，无论在哪个意义上心与性、与理都不相同。”[②]

上述两位现代朱子性理学研究者对朱子“心”以及其性理学中其它概念、命题的的看法和理解是如此不一致，甚至有的方面截然相反，然而他们各自的看法和论点又皆分别言之成理、持之有故，这是因为他们各自的学术立场不同而导致他们之间这种见仁见智的看法和观点？还是由于朱子性理学本身可能有其内在矛盾和理论困难？不管人们在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解上是如何去表达他们自己的意见和看法,但能否在对朱子所谓的“心”以及其相关概念、命题的理解上达成比较一致的看法形成定论，这是凡从事宋明儒学研究特别是朱子性理学研究者所必须正视无法回避的问题，有鉴于此，在此问题上，本论文无意作任何折衷调停之论，而试图在对朱子性理学的内在义理和逻辑有所辨析与说明的背景下，以韩国朝鲜时代的儒家学者对朱子性理学中的概念、命题的理解、把握与论辩为基础来就此问题作一分析和讨论，以期在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解与把握上提供一个比较新的视角。

① 陈来，《朱子哲学研究》，华东师大出版社，2000，219—220 页。
② 陈来，《朱子哲学研究》，华东师大出版社，2000，221 页。

二、朱子论“心”“性”“情”

在分析和讨论韩国朝鲜朝儒家学者对朱子性理学中的概念、命题的理解与论辩之前，先对朱子所谓的“心”以及相关的概念、命题作一追溯、说明和讨论。人所共知，朱子的“心”、“性”、“情”的观点不仅深受小程这方面看法的影响，而且与他本人在“中和”问题上多年的参究与探讨相关联。

朱子先后有过两次中和之悟,他的第一次中和之悟是在孝宗乾道二年丙戌（1166）（三十七岁)，故又称丙戌之悟，他所谓的“据其已发者而指其未发者，则已发者人心，而凡未发者皆其性也”[①]亦即性为未发为体、心为已发为用的思想即他“中和旧说”的中心思想。

他的第二次中和之悟是在孝宗乾道五年己丑（1169）（四十岁），故亦称己丑之悟，在他的《已发未发说》（《文集》六十七）《与湖南诸公论中和第一书》（《文集》六十四）《答张敬夫四十九》（《文集》三十二）等文章与书信中包含了他“中和新说”的主要内容。据《与湖南诸公论中和第一书》载：

> 中庸未发已发之义，前此认得此心流行之体，又因程子凡言心者皆指已发而言，遂目心为已发，性为未发。然观程子之书多所不合，因复思之，乃知前日之说非惟心性之名命之不当，而日用工夫全无本领，盖所失者，不但文义之间而已。
>
> 按文集遗书诸说，似皆以思虑未萌、事物未至之时为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性当体具焉。以其无过不及、不偏不倚故谓之中。及其感而遂通天下之故，则喜怒哀乐之性发焉，而心之用可见。以其无不中节，无所乖戾，故谓之和。此则人心之正而性情之德是也。然未发之前不可寻觅，已发之后不容安排，但平日庄敬涵养之功至而无

① 《朱子大全》卷三十二，《与张钦夫》。

人欲之私以乱之，则其未发也镜明水止，而其发也无不中节矣。此是日用本领工夫，至于随事省察，即物推明，亦必以是为本而于已发之际观之，则其具于未发之前者固可默识。故程子之答苏季明，反复论辩，极于详密，而卒之不过以敬为言。又曰敬而无失即所以中；又曰入道莫如敬，未有致知而不在敬者；又曰涵养须用敬，进学则在致知，盖为此也。向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫亦止以察识端倪为最初下手处，以故缺却平时涵养一段工夫。

在朱子这封寄与张栻的书信中，朱子认为他的“中和旧说”“缺却平时涵养一段工夫”，故他力图把程颐的各种说法和观点综合协调起来另构新说，在此新说中，他将“中和旧说”中的心为已发规定为：心不仅有已发而且还有未发，思虑未萌时心的状态为未发，思虑萌发时心的状态为已发，心贯乎已发未发。于是，在修养方法上则主张未发时持敬涵养，已发时察识致知，敬赅动静。在此信中，虽也涉及到性情，但对未发已发与心、性、情之间的关系未作明确说明。

在《答张敬夫四十九》中，朱子认为：

然比观旧说，却觉无甚纲领，因复体察，得见此理须以心为主而论之，则性情之德、中和之妙，皆有条而不紊矣。然人之一身，知觉运用莫非心之所为，则心者固所以主于身而无动静语默之间者也。然方其静也，事物未至，思虑未萌，而一性浑然，道义全具，其所谓中，是乃心之所以为体，而寂然不动者也。及其动也，事物交至，思虑萌焉，则七情迭用，各有攸主，其所谓和，是乃心之所以为用，感而遂通者也，然性之静也而不能不动，情之动也而必有节焉，是则心之所以寂然感通周流贯彻，而体用未始相离者也。

在这封信里，按朱子的看法，“未发”即“性之静”，“已发”乃“情之动”，未发之性为心之体，已发之情为心之用，不管是性发动为情的已发的动的

状态还是未发动为情的未发的静的状态，心皆贯通无间，无间于动静，无间于未发已发。

在“中和新说”中，朱子顺着程颐的看法和观点对心的未发已发与性情的未发已发所作的规定与说明，不仅标志着他关于“心”、“性”、“情”的观点已大体确立，同时亦标志着他的学问宗旨也基本形成。但由于他在此“中和新说”中主要是为了解决未发时心所缺却的工夫，故他对“心”、“性”、“情”三者之间以及它们与理气之间的关系并没有作详细和明确的说明，这使他后来不得不对此类问题作进一步的阐明。

> 横渠“心统性情”之说甚善。性是静，情是动。心则兼动静而言，或指体，或指用，随人所看。①

> 问“心统性情”。曰：“性者，理也。性是体，情是用。性、情皆出于心，故心能统之。统，如统兵之“统”，言有以主之也。且如仁、义、礼、智是性也，孟子曰：“仁、义、礼、智根于心。”恻隐、羞恶、辞逊、是非，本是情也，孟子曰：“恻隐之心，羞恶之心、辞逊之心、是非之心。”以此言之，则见得心可以统性情。一心之中自有动静，静者性也，动者情也。②

朱子认为，性即理属静，是体；情属动，是用；心则既兼性情、体用、动静，又主宰、管摄性与情。在此朱子所谓的心主乎性管摄性显然只是指心在未发时以敬提撕来使心有所知觉而不昏聩，因为严格说来心似乎是不能主宰或管摄作为体作为大本的性的。正因为朱子所谓的心既兼性情、体用、动静，又管摄性与情,故他所谓的心在性情体用动静之间扮演着居间统合的角色，有着极为特殊的地位和作用。蒙培元先生鉴于朱子所谓的“性者，理也。性是体，情是用。性、情

① 《朱子语类》卷六十二。
② 《朱子语类》卷九十八。

皆出于心”，认为“朱熹所谓心，既是形而下者，即知觉运动之心，又是形而上者，即超越的本体之心，这所谓本体之心，就是理，就是性”显然有其道理。陈来先生鉴于朱子所谓的心的那种居间统合的特殊地位和作用，认为朱子“不是以心为气”也似乎未尝不可，特别是如陈来先生所指出的朱子常常用易—道—神的模式来说明心性情之间的关系[①]，诚然，在朱子的这种说明模式中，他自己亦确实是“不是以心为气”的。

毫无疑问，朱子对“心”、“性”、“情”三者之间关系的看法是与他的理气观密不可分的，上文他所谓的“性者，理也”即表明了这一点，对于理气论与心性论之间的关系问题，实际上，朱子所采取的是一种先论理气而后论心性情问题的存有论进路，朱子的这种存有论进路从《朱子语类》首卷即大谈理气就可见出。在理气问题上，朱子的大致看法如下：

> 天下未有无理之气，亦未有无气之理。[②]

> 天地之间有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然

① 朱子认为：“程子曰‘上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神’，正谓此也。此体在人则心是已，其理则所谓性，其用则所谓情，其动静则所谓未发已发之时也。此其为天人之分虽殊，然静而此理已具，动而此用实行，则其为易一也。”（《答吴德夫》，《文集》四十五）陈来先生指出：按朱熹的理解，二程的这个思想揭示了一个方法论模式，即易（体）—道（理）—用（神），可以广泛用于说明一切具有一定功能的、自身运动变化的系统，就是说从三个要素来把握一个系统的总体关联，一个是系统的总体，一个是系统的工作的原理，一个是系统的作用。心是标志思维活动总体的范畴，其内在的道德本质是性（因为朱熹这里主要把心作为一个道德意识活动的系统）具体的情感念虑为情。“体”指系统内在、深微的原理、本质、规律而言。系统的功用是此系统的“用”。而系统总体则包括体用，兼摄体用。（参见陈来，《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1988，253—254 页。）

② 《朱子语类》卷一。

后有形。①

这说明对朱子来说，理不离气，气不离理，理气相即而不可分，理与气共同构成现实存在的万事万物，理乃万事万物存在的根据，气乃万事万物存在的资具，两者缺一不可。

所谓理与气，此绝是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物而已有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物也。②

“在物上看”，就是从现实的真实的存在物来看，这可以说是一种从具体的层面常识的看；“在理上看”，则是从事物的本原根据上看，这可以说是一种从抽象的层面哲学地看。从一切现实的具体存在物来看，理气浑沦一体不可分开，“理”与“气”不离，但从抽象的层面哲学地看，理是理，气是气，理为形而上者，气为形而下者，理与气“绝是二物”，理与气绝不同类，不可化约。对于朱子这种理与气既不相离又不相杂的思想，牟宗三先生用“不离不杂”来概括，可谓得其旨要③。

或问：“必有是理，然后有是气，如何？”曰：“此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。”④

或问：“先有理后有气之说？”曰：“不消如此说。而今知得他合下是先有理后有气邪？后有理先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情

① 《文集》卷五十八，《答黄道夫》一。
② 《文集》卷四十六，《答刘叔文》一。
③ 参见牟宗三，《心体与性体》第三册，学生书局，1975，486—516页。
④ 《朱子语类》卷一。

意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物、草木、鸟兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理，则只是个洁净空阔底世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿、凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”①

对朱子来说，尽管有理必有气，有气必有理，理不离气，气不离理，理气一体浑成而不可分，但较之气，理则更为根本，理是终极的实在，是万事万物存在的本原与根据。朱子在此所谓的“推其所从来”意指此理与气究竟何者更为根本，所谓“先有是理”是指一种逻辑上的在先，一种存在秩序上的在先，而不是指时间上的在先。并且，依朱子之见，“盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。”“若理，则只是个洁净空阔底世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿、凝聚生物也。”这说明朱子所谓的“理”作为形而上者，是不能活动和有作为的，只有作为形而下者的气才能活动和有作为。“疑此气是依傍这理行。”在朱子看来，气的活动与作为是依理而发傍理而行。

在上述朱子理气观的基础上，下面再来对朱子关于“心”、“性”、“情”的看法作一分析。按照朱子的看法，“人之所以生,理与气合而已”②“人之有生，性与气合而已。然即其已合而析言之，则性主于理而无形，气主于形而有质。”③“性以理言”，“性者，理也”。既然一切现实的存在物皆由理与气共同构成且性即理，那么除性之外的其它的存在则应归于气，因为在朱子理、气二分的架构中，“须知未有此气，已有此性；气有不存，性却常在，虽其方在气中，然气自气，性自性，亦自不相夹杂。”④这就是说在朱子理、气二分的架构中，尽管理亦即性较之气更为根本，但不是理或性则为气，不可能存在一个即理（性）即气或非理（性）非气的第三者。依乎此，在朱子“心”、“性”、

① 《朱子语类》卷一。
② 《朱子语类》卷四。
③ 《朱熹集》卷四十四，《答蔡季通》。
④ 《文集》卷四十六，《答刘叔文》二。

“情”三分的架构中，朱子所谓的“心”与“情”则似乎应属气，从上文朱子对“心”与“情”的说明来看，“心”与“情”能动能发用[①]，亦属于气的特性而非理的特性。

并且，朱子亦曾认为：

> 心者，气之精爽。[②]
>
> 能觉者，气之灵也。[③]
>
> 只有性是一定，情与心与才便合著气了。[④]
>
> 心无死生，则几于释氏轮回之说矣。天地生物，人得其秀而最灵。所谓心者，乃夫虚灵知觉之性，犹耳目之有见闻耳。在天地，则通古今而无成坏；在人物，则随形气而有始终。知其理一而分殊，则亦何必为是“心无死生”之说，以骇学者之听乎？[⑤]

尽管“气之灵”、“气之精爽”作为气的特性和功能似乎与气有别，但终究仍属于气。朱子不赞成“心无生死”之说，主张具“虚灵知觉之性”的“心”“随形气而有始终”，而“随形气而有始终”的人之心则显然属于气。由此看来，牟宗三先生认为：朱子“心与情皆气也。” 钱穆先生说：“朱子分说理

① 在《朱子语类》中，朱子这样的说明比比皆是：问：“心之动，性之动。”曰“动处是心，动底是性。”（《朱子语类》卷五）“性是理，心是包含该载，敷施发用底。”（《朱子语类》卷五）“四端，情也；性，则理也。发者，情也，其本则性也，如见影知形之意。”（《朱子语类》卷五）“景绍问心性之别，曰：‘性是心之道理，心是主宰于身者。四端便是情，是心之发见处。四者之萌皆出于心，而其所以然者，则是此性之理所在也。’（《朱子语类》卷五）“心是动底物事，自然有善恶。”（《朱子语类》卷五）

② 《朱子语类》卷五。

③ 《朱子语类》卷五。

④ 《朱子语类》卷五。

⑤ 《朱文公文集》卷七十三，《胡子知言疑义》。

气，性属理，心属气。”[①]刘述先先生指出：朱子的所谓的心“就其为一经验实然之心而言，心肯定是气。”“心是气所形成的一样极其特殊的东西。”[②]毫无疑问，这完全是他们将朱子的理气论与心性论联系起来加以分析和考察后所得出的结论，此结论不仅合乎逻辑，而且亦合乎事实。

现代朱子性理学研究者对朱子所谓的“心”及其相关问题的看法和理解既如此不一致、甚至截然相反，又各自持之有故、言之成理，这委实有些耐人寻味，从而引起人们对这一耐人寻味现象作种种猜测，这些猜测性的看法和意见概而言之主要有两种，一种是认为这些现代研究者之所以在朱子性理学问题上有着不一致的看法与观点，完全是因为他们各自或宗程朱理学或宗陆王心学的信念和立场所致；一种是认为这些现代研究者由于对朱子性理学既乏内在的体验又无真正的践履，故他们对朱子性理学的学术研究只是一种知见知解而已终究与朱子性理学本身“有隔”。对于任何具现代性的朱子性理学的学术研究，人们的这两种猜测性的看法和意见都无疑极具典型性、代表性，但这两种猜测性的看法和意见是否合乎事实？能否证实或证伪这两种猜测性的看法和意见？这可以说关系到能否在现代朱子性理学的研究中对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解上达成比较一致的看法的关键之所在。韩国朝鲜时代儒家学者们对朱子性理学中的概念、命题的研究、论辩和进一步的探索则为上述问题的探讨与解决提供了一个新的契机和视野，因为朝鲜时代的儒家学者们不仅奉朱子为神明奉朱子学为圭臬，而且他们还有着验之于身心的生命体验和日积月累的躬行践履，尤为重要的是:他们终其一生都是将自家生命完全地浸润在与朱子思想的对话中，故他们的朱子性理学研究、探讨与论辩可以说正好避免了上述两种现代朱子性理学研究中所可能有的偏见、缺陷与失误，因此，如果对他们朱子性理学研究中的所学所思所论所辩作一分析和讨论，那么，这将无疑有助于人们在对朱子所谓的“心”以及其性理学中其它概念、命题的理解上达成比较一致的看法。

① 钱穆，《朱子新学案》（上），巴蜀书社，1986，361 页。

② 参见刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，学生书局，1982，233 页。

三、 退溪与高峰之辩中的“心”“性”“情”与“理”“气”

在儒学鼎盛长达五百年之久的朝鲜时代（1392—1910），不仅名儒辈出，而且还有过几场与朱子性理学关联甚深的理论论争，其中影响颇大的论争有“四端七情之辩”（简称“四七之辩”）和“湖洛论争”，这两场论争既表现了韩国儒者的思想深度，也充分展现了韩国儒者对朱子性理学中“心”“性”“情”以及其它概念、命题的深刻理解、把握和诠释、发挥。下面主要就“四七之辩”中有关韩国儒者对朱子性理学中的“心”“性”“情”以及相关概念、命题的理解、把握与诠释作一分析和讨论。

“四七之辩”是朝鲜儒学史上最为重要的一场论辩，这场论辩包括前后两个阶段，其前阶段主要在李退溪（名滉，1501—1570 年）与奇高峰（名大升，1527—1572）之间展开，他们之间的论辩从明世宗嘉靖三十八年（己未，1559）开始至嘉靖四十五年（丙寅，1566）终达七年之久；其后阶段主要在李栗谷（名珥，1536—1584）与成牛溪（名浑，字浩原，1535－1598 年）之间展开，他们之间的论辩主要集中在穆宗隆庆六年（壬申，1572）这一年里。退溪与栗谷乃朝鲜性理学的双璧，退溪被誉为“朝鲜之朱子”，栗谷被誉为“东国大儒”，故他们俩可谓朝鲜时期性理学家中最为著名最为杰出的代表。“四七之辩”竟然先后由退溪、栗谷这两位朝鲜儒学史上博学精思、名声赫赫的大儒充当主角，可见这场论辩的问题之重要和影响之大之广。

“四七之辩”起因于奇高峰对《天命图》中的“四端发于理，七情发于气”一语的质疑。《天命图》与《天命图解》原本为郑秋峦（名之云，字静而，1509－1561）所作，后来他与退溪经过讨论和商量后对其作了修订，故前者称之为《天命旧图》，后者称之为《天命新图》，先前的《天命图解》也改为《天命图

说》。在《天命旧图》中，郑秋峦分列四端与七情并如此注释道：“四端发于理，七情发于气”，在《天命新图》中，退溪则依据朱子所谓的“四端是理之发，七情是气之发”[①]建议秋峦将其改为“四端理之发，七情气之发”[②]。退溪之所以在四端七情上有如此看法，他曾在其《答奇明彦论四端七情第二书·后论》有所交代：

> 往年添国学，见诸生所习，率用其说，试从而广求得之，合众说而观之，诚有不可晓处，多有闷人意处，错看凿认，拘辞曲说，其蔽有不可胜救者，独未见所谓“四端、七情分属理、气”之说。今图中分属，本出于静而，亦不知其所从受者，其初颇亦以为疑，思索往来于心者数年，而后乃定，犹以未得先儒之说为慊。其后得朱子说为证，然后益以自信而已，非得于相袭之说也。[③]

从退溪上述所叙来看，他在形成“四端、七情分属理、气”这种看法的过程中，既经历了早年不满陈说、苦闷求索历程，又有着秋峦《天命图》所给予的最初的启示,更有着他自己于疑惑中数年来“往来于心”的反复思索，还有着在得到朱子所谓“四端是理之发，七情是气之发”之语的佐证后的自信不疑。可见，退溪的“四端发于理，七情发于气”的观点虽受到他人的启发也似乎与朱子的说法有关，但主要是他自己多年来独立思考之心得。

正因为退溪“四端发于理，七情发于气”的观点主要是他自己多年来独立思考之心得，故面对高峰的质疑，退溪尽管对他的这一观点曾在文字表述上作了一些调整，例如：当他仅是耳闻高峰的质疑时即将其改为“四端之发纯理，故无不

① 《朱子语类》卷五十三。

② 关于《天命图》的修改经过请参阅退溪《“天命图”后叙》，《退溪集》卷四十一，首尔：民族文化推进会，1990，405 页。

③ 《退溪集》卷十六，425 页。

善；七情之发兼气，故有善恶”[①]并先致书高峰告之自己之所改，后来他在与高峰的辩论中又将其表述为：“四则理发而气随之，七则气发而理乘之”[②]，但他的这些文字上的修改和调整并未有改变他这一观点的实质性内核。

高峰之所以对退溪“四端发于理，七情发于气”的观点提出质疑和批评，是因为对严守朱子理论立场的他来说，退溪这种“思索往来于心者数年而后乃定”的观点即使有朱子的某些说法为之佐证，但仍与朱子的整个性理学架构不合，他的这类意见与看法在他最初写给退溪的两封书信中已有所表达，他在答退溪的第一封信中说：“伏绎先生所改之说，似觉释然。然鄙意以为当先于理气上看得明白，然后心、性、情、意皆有著落，而四端、七情不难辩矣。”[③]高峰依据朱子的性理学架构，认为只有从“理气上看得明白”的理气论出发，才能对心、性、情、意、四端、七情及其关系作出分辨和说明。在高峰接着给退溪的《上退溪四端七情说》中，他称：“今若以为四端发于理而无不善，七情发于气而有善恶，则是理与气判而为两物也；是七情不出于性，而四端不乘于气也。此语意之不能无病，而后学之不能无疑也。若又以‘四端之发纯理，故无不善；七情之发兼气，故有善恶’而改之，则虽似稍胜于前说，而愚意亦恐未安。盖性之乍发，气不用事，本然之善得以直遂者，正孟子所谓‘四端’者也，此固纯是天理所发，然非能出于七情之外也，乃七情中发而中节者之苗脉也。然则以四端、七情对举互言，而谓之‘纯理’、‘兼气’，可乎？论人心、道心，则或可如此说；若四端、七情，则恐不得如此说，盖七情不可专以人心观也。”[④]高峰在此是以理气论为基础来质疑和批评退溪关于四端、七情的观点的，在他看来，按朱子“理气不离”原则，四端与七情均为理气之合，而退溪的“四端发于理，七情发于气”观点，则使人误以为“七情不出于性，而四端不乘于气”，也就是使人误以为理

① 《退溪集》卷十六，《与奇明彦》，404 页。
② 《退溪集》卷十六，419 页。
③ 《（国译）高峰集》，《两先生往复书》卷一，首尔：民族文化推进会，1989。
④ 《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇。

发时无气、气发时无理，这就违背了朱子“有理便有气，有气便有理”那种“理气不离”原则。至于退溪后来之所改，仍有将理气分开之嫌，因为对高峰来说，不仅七情兼理气，四端亦兼理气，只是气不起作用而已，四端与七情一样同属于情，四端只不过是七情中“发而中节者”，换言之，四端属于七情的一部分，故四端与七情之间不是“纯理”与“兼气”的关系，不可“对举互言”，因此之故，四端与七情之间的关系也就不同于“人心”“道心”之间的关系，因“道心”“人心”之不同犹如“理”“气”之别，而兼有理气的四端与七情一如上述却并非如此。由上可见，在“四七之辩”中，高峰是严格依据朱子的性理学架构来质疑和批评退溪的观点的，这表明高峰对朱子的理气论与心性论有着恰当而又深入的了解和把握；而退溪的这种“四端发于理，七情发于气”的观点作为他自己多年来独立思考之心得则显然逸出了朱子的义理系统，从而也反显出了退溪这种思想的创造性。

尽管退溪的“四端发于理，七情发于气”的观点非朱子的义理系统所能范限，但他一生却又始终都尊奉朱子的权威以朱子性理学为圭臬，他曾宣称：“朱子，吾所师也，亦天下古今之所宗师也。”[①]他在“四七之辩”中之所以极力将朱子之语作为他的“四端发于理，七情发于气”观点的依据并对其一而再、再而三地于文字上作出修改和调整，就是为了使自己的这种观点与朱子的性理学尽量保持一致而无违，因此，毫无疑问，退溪不仅同高峰一样认同朱子的义理系统，而且他在朱子的理气论与心性论的看法上与高峰拥有许多共同的基本信念和理论立场，换言之，他们的辩论是以朱子理气论与心性论中的许多方面为共同的理论预设的基础上展开的。下面就他们这种理论预设中他们对朱子性理学中“心”“性”“情”与“理“气”的理解与说明作一讨论。在理气关系上，退溪称：

> 盖理之与气，本相须以为体，相待以为用，固未有无理之气，亦未有无

① 李滉，贾顺先主编，《退溪全书今注今译》三，八、书，《答奇明彦论四端七情第二书改本》，四川大学出版社，1993，43 页。

气之理，然而所就而言之不同，则亦不容无别。①

“未有无理之气，亦未有无气之理”、“亦不容无别”，这表明退溪在理气关系上是认同和遵循朱子“理气不离不杂”的观点的。

在“心”“性”“情”关系上，原由郑秋峦所作后经退溪修改的《天命图说》中称：

> 问：“人心所具可得而分言之与？”曰：“天之降命于人也，非此气无以寓此理也，非此心无以寓此理气也。故吾人之心虚而且灵，为理气之舍焉。是故其理即四德之理而为五常，其气即二五之气而为气质，此人心所具，皆本乎天者也。然而所谓五常者纯善而无恶，故其所发之四端，亦无有不善。所谓气质者，非本然之性，故其所发之七情，易流于邪恶。然则性情之名虽一，而性情之用则不得不异矣。至于曰性曰情之所以该具运用者，莫非此心之妙，故心为主宰而常统其性情，此人心之大概也。②

在此所谓“心为主宰而常统其性情”表明秋峦与退溪也同样是认同和主张朱子“心统性情”之义的，故他们力图以合乎朱子之义的说法来说明“心”“性”“情”及其之间的关系：人之心虚且灵，为理气之舍。这就是说“心”不纯粹是气也不纯粹是理而是理气之合，作为理气之合之“心”又具虚灵的特性与功能，这也表明秋峦与退溪是以“理气之舍”“虚而且灵”来理解和把握朱子的所谓“心”的。至于“本然之性”亦即“四德之理”发为四端和气发为七情，若按字面意思来理解，似乎可以说是“四德之理”或“本然之性”直接发为“无有不善”的四端，气质之性则直接发为“易流于邪恶”的七情。然而，由于秋峦与退溪在此认为“至于曰性曰情之所以该具运用者，莫非此心之妙，故心为主宰而常统其性情”，故说明他们在此是按朱子的“心统性情”之义来说明理发亦即性发

① 李滉，《退溪全书今注今译》三，八、书，《答奇明彦论四端七情第一书》，17页。
② 李滉，《退溪全书今注今译》五，《退溪先生文集续集》卷6，《天命图说》，345页。

和气发的，也就是视理发亦即性发和气发皆从心而发，因此之故，他们所谓的理发或性发和气发似乎只能作如此理解：心依性理而发为纯善的四端，心依气质而发为有善有恶的七情。

> 理气合而为心，自然有虚灵知觉之妙。静而具众理，性也；而盛贮该载此性者，心也。动而应万事，情也；而敷施发用此情者，亦心也。故曰：心统性情。①

> 程子心本善之说，朱子以为微有未稳者，盖既谓之心，已是兼理气，气便不能无夹杂在这里，则人固有不待发于思虑动作，而不善之根株已在方寸中者，安得谓之善？故谓之未稳。然本于初而言，则心之未发，气未用事，本体虚明之时，则固然不善，故他日论此，又谓指心之本体，以发明程子之意，则非终以为未稳可知矣！非性，则亦无自而发，犹之非水，则何自而为波涛耶！②

性即理，存之于心，心既具众理又夹杂气乃理气之合，心因夹杂气，故有不善之根在“谓之未稳”，情乃应万事之用，兼理气具虚灵知觉之特性与功能的心于性情、体用、静动、未发已发处主宰之，此即“心统性情”，退溪在此对“心统性情”的理解和说明是合乎朱子的“心统性情”之义的。

在理气关系上，由前所述可知，高峰严守朱子“理气不离不杂”的立场，在“心”“性”“情”关系上，亦同样严格遵循朱子“心统性情”的原则，故在“四七之辩”中，他力图通过援引朱子有关这一方面的说法来质疑退溪的“四端发于理，七情发于气”的观点，例如：

① 李滉，《退溪全书今注今译》三，八、书，《答奇明彦·别纸》，207—208 页。

② 李滉，《退溪全书今注今译》六，《退陶先生自省录》卷之一，《答郑子中·别纸》，1239 页。

朱子曰："诸儒论性不同，非是于善恶上不明，乃性字安顿不著。"愚意亦以为今之所辨，非是于理气上不明，亦恐于心性情字安顿不著而然也。按《语类》中一条曰："性才发，便是情。情有善恶，性则全善，心又是一个包总性情底。"又一条曰："性情心，惟孟子、横渠说得好。仁是性，恻隐是情，须从心上发出来，心统性情者也。性只是合如此底，只是理，非有个物事。若是有底物事，则既有善，亦必有恶。惟其无此物，只是理，故无不善。"又一条曰："性无不善，心所发为情，或有不善，说不善非是心，亦不得。却是心之本体本无不善。其流为不善者，情之迁于物而然也。性是理之总名，仁义礼智，皆性中一理之名，恻隐羞恶辞逊是非，是情之所发之名，此情之出于性而善者也。"观此三条，则于心性情字，可以思过半矣。以四端七情分理气为说者，前此盖未之见。①

仁是性，是理，是体，是未发，是形而上者，是无不善者；恻隐羞恶辞逊是非是情，是用，是已发，是出于性而善者，情从心上发出有善恶，故心亦有善有不善，心包性情又统性情。从高峰在此所援引的朱子关于"心""性""情"及其关系的这些说法来看，确实集中体现了朱子在"心""性""情"上的看法和他的"心统性情"的原则，正因为高峰毫不含糊地以朱子的"心""性""情"观点和"心统性情"原则为准，故在他看来，四端七情皆为心所发之情，尽管四端是心依性理而发之善情，但仍然是从心上发出来而非直接从理上发出来，故退溪的"四端发于理，七情发于气"的说法则有违背朱子的"心统性情"原则之嫌。

四端七情，无非出于心者，而心乃理气之合，则情固兼理气也，非别有一情但出于理，而不兼乎气也。②

① 《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》。
② 《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》。

若心之为物，则其虚灵不昧者，乃其本然之体也。朱子于论心处，每每言“虚灵”，或言“虚明”，或言“神明”，此皆专指心之本体而言也，未尝以虚与灵者，分属理、气也；盖其虚灵者，气也；其所以虚灵者，理也。故论心者曰“虚灵”，则专指体言；曰“虚灵知觉”，则兼举体用而言也。《大学》辑注北溪陈氏曰：“人生得天地之理，又得天地之气，理与气合，所以虚灵。”此言简切有味。故未尝以虚者属理，而灵者属气也。①

“心乃理气之合”、“心之为物，则其虚灵不昧者”，高峰这一说法与秋峦、退溪对“心”的说明并无二致，这显然与朱子关于“心”的说法对他们的影响有关，此无疑也是他们对朱子所谓“心”的一种共同的理解。此外，高峰与秋峦、退溪“四端发于理，七情发于气”的看法有所不同的是：不仅心兼理气，四端、七情、心之虚灵也皆兼理气。

心乃理气合，心具虚灵知觉，这不仅是退溪、高峰“四七之辩”中对“心”的一种共同的看法，而且较他们早百余年被视为“四七之辩”开启者的朝鲜初期儒者权近②（号阳村，1352—1409）在他的《入学图说·天人心性分释之图》中就有了这种对“心”的看法：

心者人所得乎天而主乎身，理气妙合，虚灵洞彻，以为神明之舍而统性情，所谓明德而具众理、应万事者也。气禀所拘，物欲所蔽，其用之发，有时而昏。学者要当敬以直内，去其昏而复其明也。

其字形方者，象居中方寸之地也；其中一点，象性理之源也。至圆至正，无所偏向，心之体也；其下凹者，象其中虚，惟虚故具众理也。其首之

①《（国译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》。

② 李丙焘认为：“郑秋峦（之云）、李退溪（滉）之《天命图》及其四端七情分理气之论亦远因于阳村图说也，无疑。”见氏著《韩国儒学史略》，汉城：亚细亚文化社，1986，147页。

> 尖自上而下者，象气之源，所以妙合而成心者也；其尾之锐自下而上者，心于五行属火，象火之炎上也，故能光明发动，以应万事也。其右一点，象性发为情，心之用也；其左一点，象心发为意，亦心之用也。其体则一而用则有二，其发原于性命者谓之道心，而属乎情，其初无有不善，其端微而难见，故曰道心惟微，必当主敬以扩充之。其生于形气者谓之人心，而属乎意，其几有善有恶，其势危而欲坠，故曰人心惟危，尤必当主敬以克治之。①

权阳村在此藉对心之字形的分析来说明心、性、情、意及其关系，他的这一分析和说明显然是依据朱子之义所作出的，依他之见，心乃理气妙合，既具众理为性理之源，又具虚灵为神明之舍，故其能统性情，性发为情，其无不善，心发为意，其几有善有恶，二者皆为心之用，原于性命之道心属无不善之情，生于形气之人心属有善有恶之意。阳村在此的性发为情因其为心之用，故意谓着此性发应为心依性理而发。从阳村的这些说法来看，因其中他所谓的心乃“理气妙合，虚灵洞彻”以及“统性情”的看法与退溪、高峰的看法无别，故可谓阳村、退溪、高峰在“心”的看法上的共识，并且，由于他们在“心”的看法上的这一共识都是跟着朱子的说法而来，因此，我们又可以将“心乃理气之合”“虚而且灵”“心统性情”视之为从阳村到退溪、高峰时的百余年里朝鲜儒者对朱子所谓“心”的一种共同的理解和看法。

尽管退溪、高峰在“心”的看法上有其共识，但他们对四端与七情的看法却迥然有异，从而导致他们之间的“四端七情之辩”。在“四七之辩”中，高峰虽力图通过对四端七情兼理气皆出于心、七情包四端为同类之情②的反复说明来质

①《阳村集》（收入裴宗镐编《韩国儒学资料集成》上，汉城：延世大学出版部，1996）。

② 高峰认为：“四端、七情，无非出于心者，而心乃理气之合，则情固兼理气也，非别有一情，但出于理，而不兼乎气也。”“抑大升前书，以为七情兼理气、有善恶，故其发而中节者，乃根于理而未尝不善者也；其发不中节者，则乃杂于气而或流于恶矣。而四端自是理也善也，故以为与七情中发而中节者，同实而异名云云，前后缕缕皆不出是意。”（《（国

疑和批评退溪的观点，然而，退溪一如上述除在文字表述上作了一些调整外却始终坚持他的“四端发于理，七情发于气”的看法，这说明退溪不赞成四端为七情所包含和四端七情为同类之情，并且，退溪强调“理发”、“理气互发”实际上还隐含着甚至显示出“理”本身具活动性之义，也就是说退溪所谓的“理发”似乎并非如朱子义那般仅只是心依理亦即性而发，而是理本身直接而发，当然，退溪在援引朱子的“心统性情”主张为自己观点辩护时并未清楚地意识到其间之矛盾，从而造成他在“四、七之辩”中的一些说法与看法或前后不一、或左右摇摆、或顾此失彼，这实际上是他将自己的见解与心得与朱子的有些说法生硬地糅合在一起时所致。然而，这一切终究只是表象并不能真正掩盖住退溪思想中他自己的那种独创性和丰富性，并且，在他去世前的《答奇明彦·别纸》与《答李公浩问目》两封信中他即明确地表示和主张“理”本身具活动性，此可谓其晚年之定论。

四、栗谷与牛溪之辩中的“心”“性”“情”与“理”“气”

退溪、高峰的“四七之辩”虽双方往复论辩数次，但他们之间在基本观点上的分歧毕竟终不可掩，故论辩的结果并没有使他们原先各自所秉持的看法发生根本上的改变，然而，他们俩论辩中对理气、四端七情、人心道心、本然之性气质之性等的不同看法和说法却为此类问题的进一步讨论留下了相当大的空间，正因为如此，穆宗隆庆六年（壬申，1572）当牛溪写信给栗谷论及退溪、高峰“四七之辩”中的有关问题时，“四七之辩”又被重新开启，从而“四七之辩”转入后一阶段栗谷牛溪论辩阶段。

译）高峰集》，《两先生四七理气往复书》上篇，《高峰答退溪论四端七情书》）

栗谷与牛溪的论辩作为退溪、高峰的“四七之辩”的继续和进一步展开，他们同退溪、高峰一样既有着共同的立场和理论预设又有着各自不同的观点与看法，他们的共同的立场和理论预设是：奉朱子为权威，以其所理解的朱子的看法与说法为准则；他们各自不同的观点与看法是：牛溪赞同退溪的观点并为之辩护，而栗谷则不赞成退溪的观点认同高峰的看法。牛溪赞同退溪的观点并为之辩护的立场在他的《与栗谷论理气第一书》中就旗帜鲜明的亮出，他称：

> 今看《十图·心性情图》退翁立论，则中间一端曰：“四端之情，理发而气随之，自纯善无恶；必理发未遂而掩于气，然后流为不善。七者之情，气发而理乘之，亦无有不善，若气发不中而灭其理，则放而为恶”云。究此议论，以理气之发，当初皆无不善。而气之不中，乃流于恶云矣。人心道心之说，既如彼其分理气之发，而从古圣贤皆宗之。则退翁之论，自不为过耶？①

牛溪在这封信中引述了退溪在《圣学十图》中《心性情图》的说明，从前述可知，退溪的这一说明正是他与高峰在“四七之辩”中的核心观点，牛溪在信中除拈出退溪此核心观点外还试图藉“人心道心”之说来为之辩护。牛溪的这种辩护在此封信所附的《别纸》中阐述得更为详尽：

> “心之虚灵知觉，一而已矣，而有人心道心之二名何与？以其或生于形气之私，或原于性命之正。”理气之发不同，而危微之用各异，故名不能不二也。然则与所谓四端七情者同耶？今以道心谓之四端可矣，而以人心谓之七情，则不可矣。且夫四端七情，以发于性者而言也；人心道心，以发于心者而言也。其名目意味之间，有些不同焉。……人心、道心之发，其所从来，固有主气、主理之不同，在唐虞无许多议论时，已有此说，圣贤宗旨，

① 成浑，《牛溪集》卷四（《韩国文集丛刊》43 辑），首尔：民族文化推进会，1989。

皆作两下说，则今为四端七情之图，而曰“发于理”、“发于气”，有何不可乎？理与气之互发，乃为天下定理，而退翁所见，亦自正当耶？然“气随之”、“理乘之”之说，正自拖引太长，似失于名理也。愚意以为四、七对举而言，则谓之“四发于理，七发于气”，可也。①

牛溪在此《别纸》中所引朱子《中庸章句序》之“人心道心”之语表明：他藉之为退溪在“四端七情”上的看法辩护的“人心道心”之说是以朱子的观点为依据的。依他之见，朱子所谓的“人心道心”“或生于形气之私，或原于性命之正”之不同，正是“理气之发不同”，而朱子的这一看法也是儒家所一贯主张与坚持的传统与宗旨，既然“人心道心”有“理气之发不同”，那么，四端七情也就可以依“发于理”、“发于气”之不同来区分之，故退溪在“四端七情”问题上的看法是正当的和合理的。牛溪的这一看法与辩护不仅在他的第一封信中即已明确提出，而且在他现存的其它几封信中他也不断提起和反复强调，例如，在牛溪的《与栗谷论理气第二书》里，他说：“顷日读朱子人心道心之说，有‘或生或原’之论，似与退溪之意合，故慨然以为在虞舜无许多议论时，已有此理气互发之说，则退翁之见，不易论也，反欲弃旧而从之，故敢发问于高明矣。”②在《与栗谷论理气第四书》里，牛溪又说道：“及读其人心道心之说，而看所谓‘或生或原’之论，则与退溪之言暗合，故慨然向之，欲弃旧而从之，此其所以改思之端也。”③在《与栗谷论理气第五书》里，牛溪仍然说道：“及见‘人心道心’之解，三思变乱，念虑纷纭，极为愤悱。欲决而从退翁之言，则艰涩不稳；欲弃而守旧见，则唯此‘或生或原’之说横格而不去。”④由此可见，牛溪所理解的朱子的“人心道心”之说既是他赞同退溪“理气互发”的观点的原因又是他为之辩护的依据，因此，在这一阶段的论辩中，牛溪不仅反复强调退溪“四

① 成浑，《牛溪集》卷四。
② 成浑，《牛溪集》卷四。
③ 成浑，《牛溪集》卷四。
④ 成浑，《牛溪集》卷四。

端发于理，七情发于气”的观点有其正当性和合理性，而且还极力依据他所理解的朱子的“人心道心”说来为这一观点的正当性和合理性辩护。

在这一阶段的论辩中，面对牛溪对退溪在“四端七情”上的看法的支持和以朱子的“人心道心”说为依据来为之辩护的立场与方式，栗谷不仅引严守朱子学立场反对退溪在“四端七情”上的看法的高峰为同调，而且他与高峰一样也采取了从朱子性理学的整个理论架构与系统出发来加以批驳的策略与方式，当然，较之高峰，作为“东国大儒”的栗谷则对朱子性理学有着更为深切的理解和系统性的把握。下面主要就栗谷在论辩中对朱子性理学中“心”“性”“情”与“理“气”的理解与说明作一分析和讨论。在栗谷答牛溪的《第二书》中，针对牛溪有关“人心道心”、“四端七情”的理解与看法，栗谷认为：

> 吾兄志学二十年，非不读圣贤之书，而尚于心性情无的实之见者，恐是于理气二字，有所未透故也。今以理气为说，幸勿挥斥。夫理者，气之主宰也；气者，理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依著。既非二物，又非一物。非一物，故一而二，非二物，故二而一也。非一物者，何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相挟杂，故非一物也。非二物者，何谓也？虽曰理自理气自气，而浑沦无间，无先后、无离合，不见其为二物，故非二物也。①

从栗谷在此对理气妙合的说明来看，无论是他所谓的“理自理，气自气，不相挟杂，故非一物也”，还是他所谓的“虽曰理自理气自气，而浑沦无间，无先后、无离合，不见其为二物”，这显然是他对朱子理气“不离不杂”之意的理解与说明。在此封信中栗谷正是依据他对朱子理气“不离不杂”之意的这种理解与说明来认定牛溪在“人心道心”、“四端七情”的理解与看法上“无的实之见”的，因为依他之见，如果人对理气之间的“不离不杂”关系没有透彻的理解与把

① 李珥，《栗谷全书》卷十，《答成浩原》，首尔：成均馆大学校出版部，1992，197 页。

握，就不可能在心性情的看法上有真知灼见，而牛溪即如此。栗谷这种批评牛溪的做法与高峰在不赞同退溪观点时的做法并无二致，他们显然都是一种要求人从朱子性理学的整个理论架构与系统出发来了解和把握心性情的做法，只是较之高峰栗谷对此更为自觉在表达上更为清楚明白。

在理气论上，栗谷不仅继承了朱子的理气“不离不杂”亦即理气之妙合的观点，而且他也继承了朱子理气论的其它方面的看法并对这些看法作了极为精到的说明和诠释，栗谷思想中那著名的“理通气局”说与“气发理乘一途”说实际就是他对这些方面看法的说明、概括和诠释，他称：

> 理气元不相离，似是一物；而其所以异者，理无形也，气有形也，理无为也，气有为也。无形无为而为有形有为之主者，理也；有形有为而为无形无为之器者，气也。理无形而气有形，故理通而气局，理无为而气有为，故气发而理乘。①

栗谷所谓“理通而气局”是就理有形而气无形而言，因为对他来说，理作为形而上之主宰，乃“无形”之存有，具不为时空所限的普遍性，故说“理之通”；气作为形而下之资具，已涉形迹，乃时空中有形有限之存在，故说“气之局”。栗谷的所谓“气发而理乘”是就理无为而气有为来说的，因为依他之见，理无为不具活动性，气则有为具活动性，故对于只有气发并无理发而又“不离不杂”的理气而言，无疑只有“气发而理乘”这一途径，“气发而理乘”也就又称之为“气发理乘一途”。栗谷的这种“理通气局”说与“气发理乘”说显然是他依据朱子的理气论对理气关系所作一种说明，从“理气之妙”说到“理通气局”说与“气发理乘”说，这表明栗谷对朱子的理气论既有着深刻而恰当地理解与把握，又有着进一步地说明、概括和诠释。

由前述可知，在栗谷答牛溪的《第二书》中，栗谷认为牛溪之所以“于心性

① 李珥，《栗谷全书》卷 10，《答成浩原》，208 页。

情无的实之见”，是因为他“于理气二字，有所未透故也”。在栗谷答牛溪的《第四书》中，他又同样强调道：“理气之说与人心道心之说，皆是一贯。若人心道心未透，则是于理气未透也。”[①]可见，对栗谷来说，理气与心性情之间有着内在逻辑的一贯性，如何理解理气关系对心性情的了解与把握至为重要。我们在对栗谷的理气论已有所了解的基础上，且看栗谷是如何从理气关系出发来对心性情及其关系作出说明的。在栗谷答牛溪的《第一书》中，栗谷称：

> 大抵未发则性也，已发则情也，发而计较商量则意也。心为性、情、意之主，故未发、已发及其计较，皆可谓之心也。发者气也，所以发者理也。其发直出于正理，而气不用事，则道心也，七情之善一边也；发之之际，气已用事，则人心也，七情之合善恶也。知其气之用事，精察而趋乎正理，则人心听命于道心也……所谓‘四、七发于性，人心、道心发于心’者，似有心、性二歧之病。性则心中之理也，心则盛贮性之器也，安有发于性、发于心之别乎？人心、道心皆发于性，而为气所掩者为人心，不为气所掩者为人心。[②]

栗谷在此信中是依据朱子之意来界说与规定“心”、“性”、“情”、“意”、“人心”、“道心”、“七情”的，他所谓的“大抵未发则性也，已发则情也，发而计较商量则意也”显然即朱子“情是性之发，情是发出恁地，意是主张要恁地”[③]的申述与引申；他所谓的“心为性、情、意之主，故未发、已发及其计较，皆可谓之心也”无疑即朱子“心主性情”之意；他所谓的“性则心中之理也，心则盛贮性之器也”一语亦与朱子“性是理，心是包含该载，敷施发用底”[④]之语无别。特别是栗谷在此认为，心居于理与气、已发与未发之间统摄性

① 李珥，《栗谷全书》卷 10，《答成浩原》。
② 李珥，《栗谷全书》卷 9，《答成浩原（壬申）》，192－193 页。
③《朱子语类》卷五。
④《朱子语类》卷五。

与情，亦即“心”于已发未发性情理气之间处于一个居间的领域起着管摄统合的作用，栗谷这一对“心”的界说与规定可谓最能得朱子之旨，也与前文所述的退溪、高峰“心乃理气之合”、“心统性情”的看法一致。然而，随着栗谷与牛溪论辩的深入，栗谷又不得不对“心”所居的领域与所起的作用作出更为明确的规定。在栗谷答牛溪的《第二书》中，栗谷称：

> 朱子“发于理”、“发于气”之说，意必有在，而今者未得其意，只守其说，分开拖引，则岂不至于辗转失真乎？朱子之意，亦不过曰：四端专言理，七情兼言气云尔耳；非曰：四端则理先发，七情则气先发也。退溪因此而立论曰：“四端，理发而气随之；七情，气发而理乘之。”所谓“气发而理乘之”者，可也。非特七情为然，四端亦是气发而理乘之也。何则？见孺子入井，然后乃发恻隐之心，见之而恻隐者气也，此所谓“气发”。恻隐之本则仁也，此所谓“理乘之”也。非特人心为然，天地之化，无非气发而理乘之也。[①]

针对牛溪辩论中所赞同的退溪“四端，理发而气随之；七情，气发而理乘之”的观点以及退溪所援引的为他此观点佐证的朱子“四端是理之发，七情是气之发”之语，栗谷认为，不但“七情”是“气发而理乘之”，“四端”也是“气发而理乘之”；不但“恻隐之心”是“气发而理乘之”，“天地之化”亦无非“气发而理乘之”。栗谷对“四端”“七情”“恻隐之心”“天地之化”的这种看法显然是他依据其理气观所得出的，因为对栗谷来说，只有气具活动性而理不具活动性且“理气不离”，故说“气发而理乘之”可而言“理发而气随之”则不可。在此值得注意的是：栗谷直接将“恻隐”之情称之为“气”或“气发”。捍卫师说甚力的朱子弟子陈淳（字北溪，1153—1217）也曾称：“恻隐者，气也；

① 李珥，《栗谷全书》卷 10，《答成浩原》，198—199 页。

所以能是恻隐者，理也。”[①]尽管北溪此语显然是依朱子所谓“恻隐是情，其理则谓之仁”[②]等这类言语之义而来，但朱子本人则毕竟从未直接说过“恻隐者气也”之类的话语。北溪、栗谷凭何直接宣称“恻隐者气也”呢？因为对他们来说，作为情的恻隐亦即恻隐之情能活动，而依据朱子的能活动者气不能活动者理且“理气不离”的原则，能活动的恻隐之情则无疑是气而非理，可见，北溪、栗谷之所以直接宣称“恻隐者气也”，这是他们根据朱子的理气观所作的一种合理的推演与引申。

在栗谷答牛溪的《第六书》中，栗谷称：

> 道心原于性命，而发者气也，则谓之理发不可也。人心、道心，俱是气发，而气有顺乎本然之理者，则气亦是本然之气也。故理乘其本然之气而为道心焉。气有变乎本然之理者，则亦变乎本然之气也。故理亦乘其所变之气而为人心，而或过或不及焉。或于才发之初，已有道心宰制，而不使之过不及者焉；或于有过或有不及之后，道心亦宰制而使趋于中者焉。气顺乎本然之理者，固是气发，而气听命于理，故所重在理，而以主理言。气变乎本然之理者，固是原于理而已，非气之本然，则不可谓听命于理也，故所重在气，而以主气言。气之听命与否，皆气之所为也，理则无为也，不可谓互有发用也。[③]

在答牛溪的《第二书》中栗谷宣称“见之而恻隐者气也，此所谓‘气发’”，在此《第六书》中栗谷又宣称“人心、道心，俱是气发”，栗谷在此封信中的这一说法也与论辩中牛溪所提出的问题相关联。在论辩中，牛溪不仅赞同退溪“理气互发”的观点，而且他还极力依据朱子所谓的“或生于形气之私，或原于性命之正”来为退溪此“理气互发”观点辩护，牛溪这一辩护实际上是视

① 见《北溪大全集》卷六（《文渊阁四库全书》1168 册）。
②《朱子语类》卷二十。
③ 李珥，《栗谷全书》卷 10，《答成浩原》，210 页。

“生于形气之私”为“气发”、视“原于性命之正”为“理发”亦即视“人心”为“气发”、视“道心”为“理发”，这就使得栗谷不得不对朱子《中庸章句序》中所谓的“心之虚灵知觉，一而已矣，而有人心道心之二名何与？以其或生于形气之私，或原于性命之正”作更为深入的思考与进一步的说明，对栗谷来说，如果仅限于《中庸章句序》中此语来说明和讨论“气发理发”，若将“生于形气之私”之“人心”视之为“气发”，那么，“原于性命之正”之“道心”则势必将被理解为“理发”，故无法驳倒牛溪的看法与辩护，若跳出此限制，从朱子那种“理无为而气有为”的理气观来看，那么，朱子所谓“道心”之“原于性命之正”并非“理发”而是“气发”，因为唯气能活动而理不具活动性根本就不能“发”，故“理乘其本然之气而为道心”“理亦乘其所变之气而为人心”，“道心”“人心”皆为气发理乘，若“原于理”而“气变乎本然之理”而发的人心是气发，那么，“气顺乎本然之理”而发的道心当然也是气发，因此，“人心、道心，俱是气发”。可见，栗谷“人心、道心，俱是气发”的看法也是基于朱子的理气观而所作的一种合乎逻辑的推断与引申。

在答牛溪的《第六书》中，栗谷还对朱子《中庸章句序》中那段话作了总结性地说明和阐释：

> 朱子曰：“心之虚灵知觉，一而已矣。或原于性命之正，或生于形气之私。”先下一“心”字在前，则心是气也。或原或生，而无非心之发，则岂非气发耶？心中所有之理，乃性也。未有心发而性不发之理，则岂非理乘乎？或原者，以其理之所重而言也。或生者，以其气之所重而言也，非当初有理气二苗脉也。立言晓人，不得已如此，而学者之误见与否，亦非朱子所预料也。如是观之，则气发理乘与或原或生之说，果相违忤乎？如是辨说而犹不合，则恐其终不能相合也。①

① 李珥，《栗谷全书》卷 10，《答成浩原》，210 页。

栗谷在此总结性的说明和阐释中极为明确地断定朱子所谓“心”“是气也”，这显然是栗谷在依据朱子的理气观推断“人心、道心，俱是气发”后所作的进一步认定，因为依栗谷之见，尽管“人心”“道心”有“或生于形气之私，或原于性命之正”之不同的说法，但实际上“俱是气发”，皆为“气发理乘”，它们之不同只是既发后所重在理还是在气之别，换言之，“道心”即气之活动全然合乎理，“人心”即气之活动不顺乎理。并且，由上述可知，朱子、栗谷所谓的理其本身不能活动是一静态的所以然，活动者是气，故理之呈现则靠乘所发动的本然之气来呈现，若非本然之气此无为的理也就无法呈现，理呈现与否可以说完全取决于能活动的气亦即能发用的心，因此，能发用的心不仅是“气发”，而且其无疑还“是气也”。可见，栗谷“心是气也”这一断定也是一种合乎朱子性理学内在逻辑的认定。

然而，也许人们要问：“先下一‘心’字在前，则心是气也”是否是栗谷仅在针对朱子《中庸章句序》那段话中所谓“心”时的一种特定的认定呢？对此问题的回答当然是否定的，因为栗谷在与牛溪的辩论之外也表达了他的这种看法与见解，例如，栗谷在《答安应休》中称：

> 大抵有形有为而有动有静者，气也；无形无为而在动在静者，理也。理虽无形无为，而气非理，则无所本。故曰：无形无为而为有形有为之主者，理也；有形有为而为无形无为之器者，气也。是故性，理也；心，气也；情是心之动也。①

在此函中栗谷不仅同样毫不含糊地申述他的“心，气也”的看法与认定，而且他在此对“心”的这一推断与认定依然是根据朱子的理气观以合乎朱子性理学内在逻辑的方式来作出的。不仅如此，栗谷还曾对“心”的气的特征与特性作过说明：

① 李珥，《栗谷全书》卷 12，《答安应休（天瑞）》，248 页。

人之形体，气以成之，而其中通且清者，凝而为心。[①]

心之虚灵，不特有性而然也。至通至正之气，凝而为心，故虚灵也。[②]

按照栗谷的看法，不仅人的形体由气构成，而且人的心亦由气凝结而成，只不过凝结为心的气乃至通至正至清之气，故由此至通至正至清之气凝结而成的心具虚灵之特性，因此，心具此虚灵之特性即在于其乃由至通至正至清之气凝结而成的缘故而非因性之缘故。如果说栗谷的所谓“心，气也”的认定是一种对“心”的合乎逻辑的推断与引申，那么，栗谷这种对“心”的气的特征与特性的说明可以说是他的一种对“心”的现象描述与事实陈述。由此可见，栗谷对“心，气也”这一认定具普遍性，是他在朱子的所谓“心”的看法上的基本观点和最终的结论。

（作者系中国 武汉大学 哲学学院教授）

参考文献

朱　熹，《朱子大全》，《朱子语类》。

李　滉，《退溪集》（《韩国文集丛刊》第 29—31 辑），首尔：民族文化推进会，1990。

奇大升，《（国译）高峰集》，首尔：民族文化推进会，1989。

李　珥，《栗谷全书》，首尔：成均馆大学校出版部，1992。

成　浑，《牛溪集》（《韩国文集丛刊》43 辑），首尔：民族文化推进会，1989。

贾顺先主编，《退溪全书今注今译》，成都：四川大学出版社，1993。

牟宗三，《心体与性体》，台北：中正书局，1971。

牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，台北：学生书局，1979。

① 李珥，《栗谷全书》卷 31，《语录（上）》，245 页。

② 李珥，《栗谷全书》卷 31，《语录（上）》，234 页。

刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1982。
陈　来，《朱子哲学研究》，上海：华东师大出版社，2000。

Korean Confucianists' understanding and explanation on Zhuzi's "Mind", "Nature" and Emotion in the "Four-Seven" Controversy

Wen Bifang

In Zhuzi's Xing-li School, the "Mind"(心) is a critical concept and intrinsically related to his "Principle and Material Force"(理气), "Nature – Emotion"(性情). At the same time, the "Mind"(心) has very close relationship with other major concepts in Zhu Xi's Xing-li School, such as "Principle and Material Force"(理气), "Nature – Passion"(性情), "Mean and Harmony"(中和), "Mind of Man-Mind of the Way"(人心与道心), "Original Nature-Physical Nature"(天命之性与气质之性), "Four Beginnings-Seven Emotions"(四端与七情), and "Abidance in Reverence Exhaustive Study of Principle"(居敬穷理).However, modern scholars have different views on the Zhuzi's "Mind"(心) and other related concepts. Considering this, based on the explanation of the intrinsic logics in Zhuzi's Xing-li School, this paper tries to analyze and discuss ancient Korean Confucianists' understanding, master and controversies on the concepts and propositions in Zhuzi's Xing-li School. Therefore, we can offer a very fresh view on Zhuzi's "Mind"(心) and other concepts.

Key Words: Mind(心), Nature(性)，Passion(情), Zhuzi(朱子), T'oegye(退溪), Yulgok(栗谷)

宋浚吉性理学思想简论*

洪 军

中文提要：同春堂宋浚吉（1606—1672）是 17 世纪韩国著名礼学家和政治家，同时亦是朝鲜朝后期韩国性理学的主要代表人物之一。作为栗谷先生的再传弟子，在韩国儒学史上他与同属畿湖学派尤庵宋时烈（1607－1689）并称为“两宋”先生，具有重要的历史地位和影响。身为畿湖学人他还与以退溪为宗匠的岭南学人保持密切联系汇诸家之长形成了其颇具魅力的理论风格，为朝鲜朝礼学的形成和确立以及性理学说地发展做出了贡献。本文以朱子、栗谷、同春先生思想之比较的视角，对同春堂的理气说、四端七情说、人心道心说进行了简要论述。可以看出，其在理气概念之规定上似有分判理气二物为过甚之感。但，这与其推重理通气局思想并不产生矛盾。在四端七情理气之发上，他又特重栗谷“气发理乘”说。不过，若考虑在栗谷说中“理通气局”说又往往与“气发理乘”说相对而言的理路的话，其在四端七情理气之发问题上持“气发理乘”之立场亦是其性理学理论内在要求的必然结果。在人心道心说方面其特点在于，对朱子所讲的实然之“心”的重视。

关键词：性理学，理，气，四端七情，人心道心

---

* 本文以 2006 年 11 月在“同春堂诞辰 400 周年国际学术会议”上发表的论文为基础修订完成。

同春堂宋浚吉（1606—1672）是 17 世纪韩国著名礼学家和政治家，同时亦是朝鲜朝后期韩国性理学的主要代表人物之一。作为栗谷先生的再传弟子，在韩国儒学史上他与同属畿湖学派尤庵宋时烈（1607－1689）并称为“两宋”先生，具有重要的历史地位和影响。身为畿湖学人他还与以退溪为宗匠的岭南学人保持密切联系汇诸家之长形成了其颇具魅力的理论风格，为朝鲜朝礼学的形成和确立以及性理学说地发展做出了贡献。本文拟以朱子、栗谷、同春思想之比较的视角，对同春堂先生性理学思想作一简要论述。

一、同春堂的理气说

理气说是性理学的首要问题，故性理学家们大都把它作为其学说的基础和出发点。对此黄梨州（黄宗羲（1610—1695），字太冲，号南雷，学者称梨州先生）曾明确地指出：“理气乃学之主脑”[①] ，揭示了“理气”问题在新儒学中的重要地位。

周知，朱子的哲学思想是以理气二分，以“理”为核心的理本论哲学体系。而且，“理”在朱子的哲学体系中具有多种涵义和用法。如理是天地万物存在之根据、是事物运动变化的原因以及是事物的规律等等。另外，理又是仁义理智的总称。这样的“理”，是一个“净洁空阔”的世界，它“无形迹”、“无情意”、“无造作”，是超越的存有，但并非是实有之一物。他说：“若理则只是个净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作”[②]。

相对于“理”的“无情意”、“无计度”、“无造作”之特性，“气”则具有酝酿变化、凝聚动静、造作万物之特性，故理必须借助气的动静，才能凝聚生物。他说：“善气则能凝结造作。……且如天地间，人物草木禽兽，其生也莫不

① 《黄梨洲文集》“论不宜理学传书”，中华书局，1959，450 页。
② 《朱子语类》卷一。

有种，定不会无种子，自地生出一个物事，这个都是气”[①]，“气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其中。”[②]

这样“气”不仅把“理”和“物”联系、沟通起来，使“理”借助于“气”而派生万物；而且使“理”有了“挂搭”和“附着”处。他说：“无是气，则是理亦无挂搭处”[③]，“若气不结聚时，理亦无所附着”，[④]“无那气质，则此理无安顿处。”[⑤]正因为“理”安顿在“气”上，所以是个“实底道理”。

栗谷同朱熹一样，也认为天地万物是由理和气所构成。而且，对理、气两概念也做了形上、形下区别。他说：“天地万物之理则一太极而已，其气则一阴阳而已”[⑥]，“理，形而上者也；气，形而下者也。”[⑦]表明他对理、气概念的认识并未超出朱子学的轨道。

栗谷把理看作形而上之存有，即宇宙的普通法则，使它既具有事物的规律、法则的涵义，又具有伦理道德的原理、原则的涵义。比如，他说：“对一阴一阳，天道流行，元享利贞，周而复始，四时之错行，莫非自然之理也”[⑧]，理是春夏秋冬周而复始的客观规律、自然法则。“道学本在人伦之内，故于人伦尽其理，则是乃道学也”[⑨]，理则是处理人的伦理道德关系的原理，原则。这与朱子对“理”的规定是基本相同。

不过，在理、气两个概念的具体特性的规定上，栗谷与朱子又有所不同。这亦是栗谷为解决朱子所面临的理何以为万化之根本的这一理论困境，而进行的尝试。他把理规定为具有“无形”、“无为”、“纯善”之特性的形而上之存有。他说：

① 《朱子语类》卷一。
② 同上书。
③ 同上书。
④ 同上书。
⑤ 同上书。
⑥ 《栗谷全书》拾遗卷五，《杂着》二。
⑦ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
⑧ 《栗谷全书》拾遗卷五，《杂着》二。
⑨ 《栗谷全书》卷三十一，《语录》上。

“无形无为而为有形有为之主宰者，理也”[①]，又言：“理气无始，实无先后之可言。但推本其所以然，则理是枢纽、根柢，故不得不以理为先。”[②]不过这里要注意的是，在栗谷理气论中，理与气是“浑沦无间，无先后、无离合”[③]的关系，不存在孰先孰后的问题。同时，理又作为伦理道德的原理、原则，既是人与人、人与社会之间关系的道德价值，又是道德的价值评价。他说：“朱子所谓‘温和慈爱底道德者，即所谓爱之理也。’底字之字同一语意，何有不同乎！大抵性即理也，理无不善。”[④]理作为慈爱之所以然的形而上本体，它是纯善之存有。“夫理上不可加一字，不可加一毫修为之力，理本善也，何可修为乎？”[⑤]因此，在人的道德行为活动或事件中合乎理的便是善，否则为恶。

相对于理的“无形”、“无为”、“纯善”之特性，气则除了上述涵义之外，又具有“有形”、“有为”、“湛一清虚”之特性。朱子主张气是有形与无形的统一。他认为，一方面，“气聚成形”[⑥]，有了气，然后物才得以聚而成形，有形之物便是气；另一方面，天地之间又存在着无形之气，比如“声臭有气无形，在物最为微妙，而犹曰无之”[⑦]，说明气具有无形之特性。栗谷则明确指出，理为“无形”，而气为“有形”。他说：“气局者何谓也？气已涉形迹，故有本末也，有先后也。”[⑧]作为有形象的存在，气属于与本体界相对的现象界。理作为形而上之存有，其超越性、普遍性必须通过气的有形性，才能转化为存在于个别事物之中的特殊性，进而显示其实在性。“有形有为而无形无为之器者，气也”[⑨]。因此，在栗谷理气论中理与气是相互并举、相互规定中显示其内涵的两个概念。同时，气又具有

① 《栗谷全书》卷十，《答安应休》。
② 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原（壬申）》。
④ 《栗谷全书》卷十，《答安应休》。
⑤ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
⑥ 《朱子语类》卷五。
⑦ 《中庸章句》。
⑧ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
⑨ 《栗谷全书》卷十二，《答安应休（天瑞）》。

“湛一清虚”性。栗谷把气之本然状态解释为“湛一清虚”[①]或“湛然清虚”[②]，即“浩然之气”。他说：“气之本然者，浩然之气也。浩然之气，充塞天地，则本善之理，无少掩蔽”[③]。

栗谷从其“理气之妙”的立场出发，认为不仅理具分殊性，而且气亦具分殊性。他说：“理气之妙，难见亦难说。夫理之源一而已矣，气之源亦一而已矣。气流行参差不齐，理亦流行而参差不齐”[④]、“一气运化散为万殊，分而言之，则天地万象各一气也；合而言之，则天地万象同一气也”[⑤]。因此，栗谷的“理一之理”和“分殊之理”分别是依着于“气一之气”和“分殊之气”的实理，作为气之本然者的浩然之气也是与理一样纯善之存有。而天地万物之所以千差万别，是因为气的有形有为之特性使其在时空中的演化出现了变异。

作为栗谷学派的嫡传同春堂对朱子与栗谷十分推崇。他在进呈给国王的《写进春宫先贤格言屏幅跋》中便引了栗谷的“道统之传，始自伏羲，终于朱子。朱子之后，又无的传”[⑥]一语，亦追随栗谷将朱子视为了儒家道统的最后传人。同时，同春堂对退溪也表现出相当的尊敬。他在经筵侍讲时还多次引退溪和愚伏（郑经世（1563—1632），号愚伏，亦称为石潨道人或松麓）等[⑦]岭南学人的言论进行讲解。有一首记梦诗中，他曾写道：“平生钦仰退陶翁，没世精神尚感通。此夜梦中承诲语，觉来山月满牕栊。”[⑧]这亦表现出其开放的治学风格。

在理气论方面，同春堂的学说大体承袭了其先师沙溪（金长生（1548—1631），字希元，号沙溪）的理论。沙溪被视为栗谷的嫡传弟子，20 岁入栗谷门

① 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
② 《栗谷全书》卷二十一，《圣学辑要》三。
③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
⑤ 《栗谷全书》卷十四，《天道策》。
⑥ 《同春堂集》卷十六，《写进春宫先贤格言屏幅跋》。
⑦ 见《同春堂年谱》己丑，庚申入 侍讲中庸及壬子，乙亥入 侍昼讲等。
⑧ 《同春堂年谱》壬子 乙亥入 侍昼讲。

下受学，后又从学于龟峰宋翼弼和牛溪成浑等人。

同春堂亦是用形上、形下来规定理气两个概念。他引《易》大传“形而上者谓之道，形而下者谓之器”讲到“器即气也，道即理也，道器之分固如是”[①]。直接以道器概念解释了理气，使之分属于道与器。关于理与道的关系程颐曾曰：“天有是理，圣人循而行之，所谓道也。”[②]因此，“道”和“理”是异名同实的，不过“道”或“天道”在他们的术语中常用“谓之”在先，如“其理谓之道”，“言天之自然者，谓之天道”，所以二程对“道”的描述和对“天理”是相似的，如“天理”具万理，“道”也具万理；“天理”是无形无象，“道”也是无形无象。

在理与气的特性的规定上，同春堂仍以“有形”、“无形”和“有迹”、“无迹”来说明。同春堂曰：“气有形可见，故曰形而下。下者，指有形、有迹而言也。理于物无所不在，而无形可见、无迹可寻。故曰形而上。上者，超乎形迹之外，非闻见所及之谓也。”③

与其同时代的尤庵虽然亦用形上、形下来区分理与气，但是相比较而言比同春堂语气要缓和一些。尤庵曰：“所谓道者理也，所谓器者气也”[④]，“自人物之形象言之，其虚而能为所以然者是理，故谓之上。其经纬错综，能此形象者是气，故谓之下云尔。”⑤

在此同春堂的这一解释有其合理性和简明性，但同时也易使人产生对理气分判过甚之感。如他还言道：“子思既以一道字符串费隐说，道固形而上之理也，非杂以形而下之气也。”⑥ 因相较于退溪哲学，栗谷哲学所强调的是二者的不离性，即理与气的“一而二，二而一”的妙合关系。

关于理与气的关系问题上，他是仍以朱子和栗谷的理气观为基础来解释理对

① 《同春堂年谱》己丑二十二年，乙亥入 侍昼讲。
② 《二程遗书》第二十一下。
③ 《同春堂年谱》壬子 乙亥入 侍昼讲。
④ 《宋子大全》卷 113，《答朴景初（癸丑）》。
⑤ 《宋子大全》卷 90，《答李汝九（癸丑）》。
⑥ 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。

气所以然之作用以及理气关系。同春堂认为“有是形必有是理”，而且理之于物如“诗所谓有物有则者也”。[①] 肯定了理对于气的主宰作用。接着，他还以体用范畴来说明了理对于物的“所以然”之作用。同春堂曰：“父子、君臣是形而下之器也，是物也。父而慈、子而孝、君而义、臣而忠是形而上之道也，是则也。慈孝义忠，此所谓理之当然者，所谓费也，用也。所以慈、所以孝、所以义、所以忠，此理之所以然者，至隐存焉，所谓体也。推之万事万物莫不皆然。”[②]

进而在理气如何生成万物的问题上，同春堂提出“理堕气中”说。同春堂曰：

> “理堕气中，气能用事，而化生万物。即所谓气以成形，理已赋焉者也。”[③]

理与气是一物、还是二物以及“理”为“实有之一物”还是“非别有一物”、“若有之物”等是一直以来困扰性理学家们的颇难回答的理论难题，亦是朱子后学所热衷于讨论的问题。在这一问题上朱子的态度是在讲理气不相分离的同时，还强调理与气“决是二物”。对此元代儒者吴澄（1249—1333，字幼清，号草庐，元代理学的重要代表人物，与许衡齐名，有“南吴北许”之称）则提出“非别有一物”说，对朱子理气论从理论上做出了调整。他说：“理者，非别有一物在气中，只是为气之主宰者即是。无理外之气，亦无气外之理。”[④]强调理不是实体，理只是气之条理和规律。表明，在理的问题上朱子后学中已出现“去实体化”的转向。[⑤]此后被世人称为“朱学后劲”的罗钦顺（1465—1547，字允升，号整庵）则明确提出“理气一物”说。他说“理只是气之理，当于气之转折处观之。往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知

① 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。
② 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。
③ 《同春堂年谱》己丑二十二年 乙亥入 侍昼讲。
④ 吴澄，《吴文正集》卷三，《答人问性理》。
⑤ 陈来，《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京大学出版社，2004，396—397 页。

其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。‘易有太极’，此之谓也。”[①]指出，理并不是形而上的实体，而是气之运动的条理或规律。进而他又曰：“仆从来认理气为一物”。[②]朱子学的这一理论动向同时也影响到韩国。《困知记》传入韩国后，退溪从维护朱子学说的立场出发还特地撰写《非理气为一物辩证》一文，对其学说进行了批评。指出，罗氏的“理气一物”说是“于大头脑处错了”。[③]栗谷则对罗氏学说评价道：“整庵则望见体，而微有未尽莹者，且不能深信朱子，的见其意。而其质英迈超卓，故言或有过当者微涉于理气一物之病，而实非理气为一物也，所见未尽莹故言，或过差耳。”[④] 可见，退溪和栗谷皆反对“理气一物”说，而均接受朱子的理气“不离不杂”、“决是二物”说。

同春堂亦继承先儒之说主张视理气为二物。这一点我们可以从他维护栗谷说的立场中可以概见。同春堂曰：“稷乃谓其（按：指栗谷）学以理气为一物，不以可笑可哀之甚乎。邪说肆行而莫之禁，则其眩乱注误，将至惑一世之人，其为祸岂不下于洪水猛兽哉。”[⑤]

朱子理气说的二元论结构必然会面对理气先后、理同气异、理气聚散等问题的回答。面对朱子理气说的这些理论困境，栗谷则提出“理气之妙”说作为了其解释这些问题的理论前提。

同春堂则继承朱子和栗谷理气观亦主张理气为二物的同时，他还做了如下总结。曰：“若以有形无形言，则器与道为二物；以在上在下言，亦为二物。须如此说方见得即形理在其中，道与器不相分。”[⑥] 之后，同春堂继“理堕入气”说又提出理气“妙合而凝”说。他写道：

① 罗钦顺，《困知记》续卷上，三十八章。
② 罗钦顺，《困知记》附录，《与林次崖佥宪》
③《退溪全书》卷十三，《答洪应吉》。
④《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
⑤《同春堂集》卷二十二，《浦渚赵公谥状》。
⑥《同春堂集》别集，卷三，《上愚伏郑先生》。

“廉溪所谓阴阳一太极，即所谓器即道也。《性理群书》注错误处甚多，至或不成文理，而此条所释精粗本末则无误矣。若依栗谷说，则精粗本末之下，当着吐也。若然则释阴阳太极，不成说话矣。盖大而莫能载，小而莫能破者，无非器也，而理无所不在。子思所谓费而隐，子夏所谓孰先传焉，孰后倦焉。程子所谓洒扫应对，是其然，必有所以然。与来示所引朱子语皆一义也。理固如此，本无可疑，但此所谓精粗本末无彼此一句，分明是贴阴阳太极字说，以为理与气无彼此耳。非泛论气有精粗本末也，如何。幸更细思之，先贤说话横说、竖说，各有攸当，最忌相牵强合作一说……按妙合云者，理气本浑融无间也。此乃理气混合无间隔也，乃阴静时也。凝者，聚也，气聚而成形也。此乃阳动成形时也。”①

对于理气妙合而凝，同春堂还进一步解释道：妙合与凝是两项事，而《性理群书》注把妙合与凝合为一项事是不符合朱子本意。他还以为《性理群书》注解把“妙合而凝”解释为妙于凝合无间断是有所未稳，曰：“无间断也。间断字，恐未稳，以间隔释之，则未知如何。”② 理气“浑融无间”说，栗谷总结前人关于理气关系的论述时也曾提出过，曰：“理气浑融无间，无不相离，不可指为二物。”③但是，栗谷并未对“无间”一词做出进一步的解释。同春堂把“无间断”释为“无间隔”，似乎表明他已意识到此说之理论要害。理气“浑融无间”说，可以视为对其“理堕入气”说的有益的补充。

不过，此“浑融无间”说似类于明代理学家薛瑄（1389—1464，字德温，号敬轩，谥文清，河东学派的缔造者）提出的理气“无缝隙”说。薛氏还曾试图以理如日光，气如飞鸟的比喻说明气有聚散，理无聚散运动。结果还是把理气看成有“缝隙”的。对于“堕入”说，罗钦顺则批评道：“夫既以堕言，理气不容无罅缝

① 《同春堂集》别集，卷三，《上愚伏郑先生》。
② 《同春堂集》别集，卷三，〈上愚伏郑先生。
③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

矣。”[①]因为“堕入”一词本身隐含着理堕入气之前，理同气是被分隔着得意思。[②]尽管同春堂对理气“浑融无间”做了精心的解释和字义上的调整，但还是难以用此说来较圆满的解释理同气异、理气聚散的问题。

于是，同春堂援引了栗谷的“理通气局”说，并对此说给予了极高的评价。同春堂曰：“（李珥）至于理通气局之论，发先贤所未发。形状理气本体，直接分明，可以开悟后学于百世。非其学问精旨超特绝出于人者，安能及此。谓理通气局，则其分别理气，可谓极明白矣。”[③]

“理通气局”说是栗谷为回答理同气异问题而提出。关于“理通气局”这一命题，栗谷认为“理通气局四字，自谓见得，而又恐读书不多，先有此等言，而未见之也”[④]。尽管佛教华严宗有理事通局之说，但就其以“理通气局”四字表述理气之异而言，则确是栗谷的独见。虽然其思想也受到程伊川的“理一分殊”和朱子的“理同气异”思想的影响，但是程朱并未用“通”、“局”两个概念说明理同气异问题。这一命题提出的更直接的前提是，栗谷对其“气发理乘”思想的进一步发挥。因此，“理通气局”说往往又与“气发理乘”说相对待而言——“理无形而气有形，故理通而气局；理无为而气有为，故气发而理乘。”[⑤]

由上所述，在理气论方面同春堂亦接续朱子、栗谷传统认为，世界万物皆由理与气构成。而且，理气两个概念的规定上也大体追随了栗谷说。但是，比栗谷更强调道器之分别和理的无迹、超乎形迹之特性。在这一点上，同春堂似乎具有某种折中退、栗理气说之倾向，其作为主气论学者的理论特色并不明显。若对其理气观作一概括的话，他的理气说主要由“理堕气中”说、“理气浑融无间”说、“理通气局”说组成。三者在其学说中互为补充，相互关联，得到了较合理

① 罗钦顺，《困知记》卷上，十五章。
② 参见陈来，《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京大学出版社，2004，400—401页。
③ 《同春堂集》卷二十二，《浦渚赵公谥状》。
④ 《栗谷全书》卷十，《答成告原》。
⑤ 《栗谷全书》卷十，《答成告原》。

的逻辑阐释。但是，在对“理”的理解方面仍未溢出传统的内在实体说之藩篱，亦有其理论困境。

二、同春堂的四端七情说

“四端七情”之辩是朝鲜朝性理学的中心论题之一，亦是最能反映韩国性理学理论特色的学说。它所关注的四七理气之“发”和性情之辩等问题，在朱子学乃至在新儒学中皆具有重要理论意义。朱子在论及四端时，曾说过“四端理之发，七情气之发”[①]。不过，这两句话在中国并没有引起注意。朱熹本人也未对此做过进一步地阐发。据研究此一语仅见《语类》，在朱子其它著作中再难找寻，且朱子对这一句也并未进行具体的解释。[②] 依朱子的思想理路来看，可以把这句话理解为四端是依理而发出的情，发者是气，故情属于气，在“理”上则不说发。

在韩国，此一理论滥觞于退溪对郑之云（1509—1561，字静而，号秋峦）所作的《天命图》的修订。

朝鲜朝前期性理学家们在探讨这一问题的过程中，先是围绕理气之“发”产生了歧义。退溪在手订郑之云的《天命图说》过程中，将“四端发于理，七情发于气”改为“四端理之发，七情气之发”。退溪意识到郑氏将四端与七情分属理气而论的这一命题具有重要哲学意义，但又感到郑氏之说理气分别过甚，故在语气上作了改动。退溪的这一订正，引起了学界的争议。尤其是奇明彦从自己的“理气浑沦”思想出发，对退溪之说提出了质疑。他说：“就理气妙合之中而浑论言之，则情固兼理气有善恶矣。”[③]进而指出：所谓四端、七情，“所就以言

① 《朱子语类》卷五十三，“孟子不忍之心章”。

② 参见崔昌海、新元，《“四端理之发，七情气之发”一语来源考》，载《延边大学学报》1999 年 4 期。

③ 《（国译）高峰集》第三辑，《两先生四七理气往复书上篇》卷一。

之者不同，故有四端七情之别有，非七情外复有四端也。”[①]故将四端七情对举互言，谓之纯理或兼气是不对的。四端虽为纯粹的天理之所发，但只是发乎七情中的苗脉而已。理气虽然实有分别（理为气之主、气为理之质料），但在具体事物中却混沦不可分开。他说：

> “夫理，气之主宰也；气也，理之材料也。二者固有分矣，而其在事物也，则固混沦不可分开，但理弱气强，理无眹而气有迹，故其流行发见之际，不能无过不及之差，此所以七情之发，或善或恶，而性之本体或有所不能全也。然其善者，乃天命之本然；恶者，乃气禀之过不及也。则所谓四端、七情，初非有二义也。”[②]

奇明彦则认为四端与七情皆是情的一种善恶性质，并非四端七情本身有不同的特性，故二者不可分理气而论。无疑奇氏的观点更贴近朱学理论。

对于奇氏的质疑，退溪答复道：承认先儒并没有把四端和七情分属理气的角度来讨论过其性质的不同，也承认理与气在具体生成的过程中是不可分离的。但是，正如（奇明彦）所指出的那样因其所以言之不同，所以分别而言之。他说：

> “性情之辨，先儒发明详矣。惟四端七情之云，但俱谓之情，而未见有以理气分说者焉……夫四端，情也，亦情也。均是情也。何以有四七之异名耶？来喻所谓‘所就以言之者不同’是也。盖理之与气，本相须以为体，相待以为用，固未有无理之气，亦未有无气之理。然而所就而言之不同，则亦不容无别。从古圣贤有论及二者，何尝必滚合为一说而不分别言之耶？”[③]

接着，退溪指出情有四端、七情之别与性有本然、气禀之别相同。性既然可

① 《退溪全书》卷十六，《附奇明彦非四端七情分理气辩》。
② 《退溪全书》卷十六，《附奇明彦非四端七情分理气辩》。
③ 《退溪全书》卷十六，《答奇明彦（论四端七情第一书）》。

以分理气而言，情为什么就不能分理气而言呢？他认为，由于四端、七情其所从来各有所主与所重，可以分别从理、气角度而言。他说：“故愚尝妄以谓情之有四端七情之分，犹性之有本性、气禀之异也。然则其于性也，即可以理气分言之；至于情，独不可以理气分言之乎？”[①]退溪最后把自己的观点归纳为“四端理发而气随之，七情气发而理乘之”，即所谓“理气互发”说。而将奇氏之说称之为“理气共发”说。

这场始于明宗十四年（1559 年），到明宗二十一年（1566 年）结束的四七理气之争，在韩国性理学史上产生了深远的影响。韩国性理学以此为起点，走上了以心性论探讨为中心的哲学轨道。

顺着理气之“发”问题又有“主理”、“主气”之分的问题。退溪云：“大抵有理发而气随之者，则可主理而言耳，非谓理外于气，四端是也。有气发而理乘之者，则可主气而言耳，非谓气外于理，七情是也。”[②]

其实，退溪、栗谷等人也并非不知朱子理气“不离不杂”之义。退溪也说：“理与气本不相杂，而亦不相离。不分而言，则混为一物，而不知其不相杂也。不合而言，则判为二物，而不知其不相离也。”[③]栗谷亦有理气“既非二物，亦非一物”之说。但全面地看，退溪毕竟着重于理气之“不杂”，而栗谷则强调理气之“不离”。两人在理气观上的差异，必然会引起在四七理气论问题上的不同解释。

栗谷从其“理气之妙”的思想出发，不同意退溪的理气互发论，转而支持奇明彦的观点。他说：“朱子之意亦不过曰：四端专言理，七情兼言气云尔耳。非曰四端则理先发，七情则气先发也。退溪因此立论曰：四端理发而气随之，七情气发而理乘之。所谓气发而理乘之者可也，非特七情为然，四端亦是气发理乘之也。”[④]一方面批评退溪未能真正理会朱子之本意，另一方面又主张不仅七情是

① 《退溪全书》卷十六，《答奇明彦（论四端七情第一书）》。
② 《退溪全书》卷十六，《答奇明彦（论四端七情第二书）》。
③ 《退溪全书》，《言行录》卷四，《论理气》。
④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

气发理乘，四端亦是气发理乘。

栗谷对退溪之说的批评，遭到了成浑的辩难。于是，继“退、高之辩”之后，栗谷和成浑之间又展开了第二次四七大论辨，将之推向了高潮。成浑基本上持退溪的立场。他说：“今为四端七情之图，而曰发于理、发于气，有何不可乎！理与气之互发，乃为天下之定理，而退翁所见亦自正当耶？”[①]并向栗谷提出质疑道：曾对退溪的理气互发说存疑，但细心玩味朱子关于“人心道心之异，则以其或生于形气之私，或原于性命之正”之说，觉得退溪的互发说亦未尝不可。“愚意以为四七对举而言，则谓之四发于理，七发于气可也”[②]，成氏倾向肯定理气互发说。

栗谷同成浑数次交换信函进行论辨。结果，使栗谷的性理学的立场更加明了。在栗谷看来，对四七的解释只能是“气发理乘”。他说：“今若曰‘四端理发而气随之，七情气发而理乘之’，则是理气二物或先或后，相对为两歧，各自出发矣。”[③]进而举例说：“所谓气发而理乘之可也，非特七情为然，四端亦是气发而理乘之也。何则？见孺子入井，然后乃发恻隐之心，见之而恻隐者，气也。此所谓气发也。恻隐之本，则仁也，此所谓理乘之也。非特人心为然，天地之化无非气发而理乘之也。”[④]可见，四端七情均是气发理乘。

在四端七情说上同春堂基本接受了栗谷的主张。《同春堂年谱》中有如下的记述：

> “尤庵先生曰：‘日知皆扩充之说，李滉、李珥之见不同矣。’先生（宋浚吉）曰：‘非但此也，四端七情之论亦不同。国初权近始发此论，其后郑之云作《天命图》而祖是说。李滉之言本于此，而有四端理发气乘，七情气发理乘之语。故李珥作书以辨之。’上曰：‘分言理气，何也。’对（按：宋浚

① 《牛溪集》卷四，《与栗谷论理气第一书·别纸》。
② 《牛溪集》卷四，《与栗谷论理气第一书·别纸》。
③ 《栗谷全书》卷九，《答成浩原》。
④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

吉）曰：‘此李珥所以为未安者也。四端只是拈出七情之善一边而言，不可分两边对说。若论气发理乘之，则不但七情而四端亦然。大抵人心必有感而后发，发之者气也，所以发者理也，无先后无离合，不可道互发也。’”①

权近（1352—1409，号阳村，字可远）是一位朝鲜朝初期颇有影响力的性理学家，郑之云、退溪等人的很多思想端绪可从他的性理学说中找到理论根据。故同春堂认为权氏的学说开了四七论之先河。文中同春堂在讲述李滉与李珥四七理论之不同时，阐明了自己的立场。即在四端七情理气之发问题上同春堂认为不能以分言理气的方式来解释四端与七情，不能把二者两边对说。主张发之者是气，理只是所以发者，四端只是七情之中的纯善者。他接着又指出：

“夫孟子之言四端，所以明人之可以为善也。故特举情之善一边言之，非谓四端之外更无他情也。若人情只有四端，更无不善之情则人皆为圣人也，故四端只拈出情之善者而言也。《记》曰：‘何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。’七者，即人情善恶之总称。七情中之恶者，与四端为对则可。若以四端与七情相对则不可。李滉四七相对之论，虽因权近旧说，而未免失于照勘。义理天下之公也，学者穷格之功，只求义理之所在。若心有所疑而不为辨析，则此理终晦而不明矣。昔程子作易传，乃竭一生之精力，而朱子指其差吴处甚多。饶鲁、陈栎等至有愿为朱子忠臣，不愿为朱子佞臣等语，虽程朱之说，或未免有可疑处。况李滉之言，何可谓尽无差处乎。今以此为李珥之疵，其无识甚矣。李珥四七书，识见之超迈，言论之洞快，前古诸儒罕有及者。”②

同春堂认为，四端与七情并非为“二情”，二者是“七包四”的关系。即，七情包括四端在其中，七情是人之情的总称。反对退溪把二者并立为二物的思想。

① 《同春堂年谱》戊戌十一年，己卯入 侍召对。

② 《同春堂集》卷二十二，《浦渚赵公谥状》。

在进一步谈论退溪与栗谷理气说之不同时，他还对“气发理乘”说做了进一步的解释。同春堂曰：

> “盖退溪先生论四端七情云：‘四端理发而气随之，七情气发而理乘之。’栗谷先生辨之甚详。无虑数十百言，其大意曰‘发之者气也，所以发者理也。非气则不能发，非理者无所发。所谓气发理乘之者，非特七情为然，四端亦然云云’。先师（按：指金长生）常以栗谷之说为从。非特先师之见为然，外舅氏（按：指郑经世）之见亦然。弟常问之曰：‘退溪、栗谷理气说不同，后学将何所的从。’答：‘恐栗谷说是。试以吾身验之，如入家庙则心便肃然，是敬畏之发也。而即其肃然者，乃气也云云。’至今言犹在耳……栗谷此论真可谓百世以竢而不惑，使退陶而复作，亦必莞尔而笑。”①

同春堂的岳父愚伏先生是当时岭南学派的主要代表人物。他以愚伏亦同意栗谷说为由来强调“气发理乘”说的正确性的目的在于，试图说服退溪门人亦接受此观点。同时，也表明他本人则对此说的确信不疑。

关于“四端”朱子亦视为是情。认为，“四端”和“七情”均是情，皆为性之所发。他在《孟子集注》中讲道：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情也。端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”②同春堂对“四端”亦有其解释，曰：“有诸内而形诸外者，谓之端也。人心本善，于此可见。”③指出，“四端”指形诸外者，属于已发，故应视为是情。但它又根于性，即发于仁、义、礼、智，故心亦本善。对于“性”与“理”的关系同春堂则解释道：“大抵性字从心从生，与理字不同。理堕在气中者，方谓之性。故曰‘性即理也’。盖谓在人之性，即在天

① 《同春堂集》卷十二，《答郑景式景华》。
② 朱熹，《孟子集注》卷三，《公孙丑章句上》。
③ 《同春堂年谱》戊戌十一年，己卯入 侍召对。

之理也。”①

在“四端”中，同春堂特别重视恻隐之心，曰：“心生道也，有是心，斯具是形。恻隐之心，心之生道也。”②接着，他又指出了“恻隐之心”在四端中的统摄作用。关于“恻隐之心”的重要作用，他讲道：“人无恻隐之心，便是死物，犹鱼之不得水则不生也……恻隐便是初动时，纔动便见三者之分界。如春不生则夏不长，秋不收而冬无所藏矣。此可见恻隐统四端也。古人观庭草庐鸣以体仁，此是天机流动活泼泼地也。”③可见，同春堂是把“恻隐之心”视为了人之所以为人的根本特性。

不仅如此，他对仁、义、礼、智亦做了如下论述。同春堂曰：

> “夫仁礼属于阳，义知属于阴，而阳德健、阴德顺，健顺五常乃人之所同得。而并言物者，凡物亦自得其一端，如虎狼之仁、蜂蚁之义皆是。故谓之各得其所赋之理也。”④

四端七情理气问题，其实质是性情问题。故顺四端七情之辩，自然会引出性情之辩。与“两宋”先生同时代的明末清初著名学者王夫之（1619—1692，字而农，晚号船山）则在四端七情问题上提出了“四端非情”论。他认为，朱子犯了“以性为情”、“以情知性”的错误，而性、情分属天、人，这种混淆很可能导致“情”的僭越，“情”对“性”的侵蚀。他认为，如尽其性，则喜怒哀乐爱恶欲炽然充塞，其害甚大。⑤他认为，四端不仅是道心，而且还是性。船山曰：

> “今以怵惕恻隐为情，则又误以为以性为情，知发皆中节之和而不知未发之中也（言中节则有节而中之，非一物事矣。性者节也，中之者情也，情中

① 《同春堂别集》卷三，《上愚伏郑先生》。
② 《同春堂别集》卷三，《上愚伏郑先生》。
③ 《同春堂年谱》戊戌十一年，己卯入 侍召对。
④ 《同春堂年谱》己亥三十二年，辛巳入 侍昼讲。
⑤ 郭齐勇，《朱熹与王夫之的性情论之比较》，载《文史哲》2001 年 3 期，79 页。

性也）。曰由性善故情善，此一本万殊之理，顺也。若曰以情之善知性之善，则情固有或不善者，亦将以知性之不善与？此孟子所以于恻隐羞恶辞让是非之见端于心者言性，而不于喜怒哀乐之中节者征性也。有中节者，则有不中节者；若恻隐之心，人皆有之，固全乎善而无有不善矣。”①

依他之见，应以性与情、道心与人心来分言四端与七情。从船山与同春的四七见解中，我们亦可窥出 17 世纪中韩儒学各自不同的多维发展路向。

总之，同春堂四端七情理论的主要特色在于，其对退溪与栗谷四七说之异同的详细论述。同春堂在指出退溪说的错误的同时，对栗谷的“气发而理乘之”说表现出相当的推崇。尽管他在理气概念的界定和理气关系的理解上有折中退溪与栗谷的倾向，但是从他的四七理气论中我们还是可以看出其作为主气论学者的为学性格。

三、同春堂的人心道心说

四端七情问题在更深一层意义上的展开，便是对性情善恶及人心道心问题的讨论。人心道心问题也是朝鲜朝性理学者们十分关注的一个论题。

此说作为朱子学之精髓，与公私、天理人欲等问题相联系，在新儒学体系中确实占有重要的位置。

“人心道心”最早出现于《尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。意思是，道义之心微而难明，众人之心危而难安，只有精一而不杂，才能保持中而不偏。后来，荀子在《解蔽篇》中引《道经》曰：“人心之危，道心之微，危微之几，惟明君子而后能知之。”

二程认为，道心、公心与天理相联；而人心、私心则与人欲相通。程颢说：

① 转引自陈来，《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京大学出版社，2004，226 页。

“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。”[①]程颐说：“人心，私欲也；道心，正心也。危言不安，微言精微。惟其如此，所以要精一。‘惟精惟一’者，专要精一之也。精之一之，始能‘允执厥中’，中是极至处。”[②]这里伊川把“道心”和“人心”对立起来，以道心为正，人心为邪，要用“精一”功夫使“道心”得到保持，而不被“人心”所扰乱。他强调：“人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣”[③]，主张存公灭私、明理灭欲。

朱子认为，人心道心说是圣人尧舜相传之“道”。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。”[④]他把道心、人心解释为“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也”[⑤]，又说“只是这一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心”[⑥]。即以“道心”为根于义理之正的心，而以“人心”为源于耳目之欲的心。

如就以已发、未发而论，则人心、道心皆属于已发，二者皆发自“一心”。那么，人何以会有人心、道心两种不同知觉？朱子说：“心之虚灵知觉，一而已矣。而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以知觉者不同。是以或危而不安，或微妙而难见耳。”[⑦]朱子在这里还纠正了伊川的说法，提出人心并非皆是恶。“若说道心天理，人心人欲，却是有两个心。人只有一个心，但知觉得道理底是道心，知觉得声色臭味底是人心。”“‘人心人欲也’，此语有病，虽上智不能无此，岂可谓全不是。”[⑧]在一定程度上，肯

① 《二程遗书》卷十一。
② 《二程遗书》卷十九。
③ 《二程遗书》卷二十四。
④ 《朱文公文集》卷三十六，《答陈同甫》。
⑤ 《朱文公文集》卷五十六，《答郑子上》。
⑥ 《朱子语类》卷七十八。
⑦ 《四书章句集注》，中庸章句序。
⑧ 《朱子语类》卷七十八。

定了人的自然属性所决定的生理欲望的合理性。

朱子虽然提出人心与道心相分的理论，但他并不把二者分而为二，认为它们只是一个心。“大抵人心、道心只是交界，不是两个物。”[①]由于是一个心，就以“不可作两物看，不可于两处求也”[②]。他认为人生之欲是自然的客观存在，但必须将之纳入天理的管辖之内，以道心来节制人心。

可见，道心、人心问题虽与天理、人欲问题相对应，但不似天理、人欲问题那样显得十分紧张。

栗谷则继承和发挥朱子的学说，亦提出了自己对人心、道心问题的看法。首先，栗谷指出：“理气之说与人心道心之说，皆是一贯。若人心道心未透，则是与理气未透也。理气之不相离者若已灼见，则人心道心之无二原，可以推此而知之耳。”[③]可见，他的人心、道心说是直接从其理气观上生发出来的，因其理气说以理气不相离为立论基础，故人心道心说也以其二者的相联结和不可分为其主旨，强调人心、道心的“无二源”。这一点与朱子和退溪的人心、道心之相分思想是有所不同的。

关于人心、道心的含义，栗谷认为心感于物而动之际，性发而为仁义礼智的，是为道心；形气发而为食色之欲的，则为之人心。他说：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。感动之际，欲居仁、欲由义……欲切偲于朋友，则如此之类谓之道心。感动者因是形气，而其发也直出于仁义礼智之正，而形气不为之掩蔽，故主乎理而目之以道心也。如或饥欲食、寒欲衣……四肢之欲安佚，则如此之类谓人心。其虽本于天性，而其发由于耳目四肢之私而非天理之本然，故主乎气而目之以人心也。”[④]人心道心之内容不同，因其所主不同而各异其名。道心是直出于仁义礼智，又不为形气所掩蔽，“主乎理”的；人心则是出

① 《朱子语类》卷九十八。
② 《朱文公文集》卷三十二，《问张敬夫》。
③ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。

于耳目四肢，不是直出于理之本然的，是“主乎气”。

人心道心都属于心之已发，皆随心动而生，但没有道义（或性命）则道心不生；没有耳目四肢（或形气）则人心不生。他说：“道心虽不离乎气，而其发为道义，故属之性命。人心虽亦本乎理，而其发也为口体，故属之形气。方寸之中初无二心，只是发处有此二端，故发道心者气也，而非性命或道心不生；原人心者理也，而非形气则人心不生，此所以或原或生公私之异者也。”[①]栗谷独创新见，提出了“道心”不离乎“气”、而“人心”原于理的思想。此说与朱子和退溪的“道心”发于“天理”（性命）与朱子的“人心”生于“形气之私”，退溪的“人心”生于“形气”思想相比较，则确有较大不同。但这也是与栗谷哲学以“气”为主要范畴是密不可分。他认为，“方寸之中”即心，原无“二心”，“只是发处有此二端”，才有人心、道心之别。从理无为气有为，性是心中之理，心者气也上说，人心道心“皆发于性”，都是“气发”。他说：“道心原于性命，而发者气也，则谓之理发不可也，人心道心俱是气发。”[②]

人心道心源于“一心”而流为二，异其名，并不是说以道心为一心，以人心为一心。他说：“心一也，岂有二乎？特以所主而发者有二名”[③]，又说：“人心道心虽二名，而其原则只一心。其发也或以理义或为食色，故随其所发而异其名”[④]，“随其所发”，即“所主”之意。同为一心而异名，于是“人心道心通情意而言者也。人莫不有性，亦莫不有形，此心之知觉均由形之寒暖饥饱劳佚好恶而发，则谓之人心。初非不善，而易流于人欲”[⑤]。人心道心兼情意，这是栗谷对朱子人心道心说的进一步发展。若以性、情范畴而论，则道心、人心皆属于情；人心与喜怒哀惧爱恶欲之情相关，而道心则为恻隐、羞恶、是非、辞逊之

① 《栗谷全书》卷十四，《人心道心图说》。
② 《栗谷全书》卷十，《答成诰原》。
③ 《栗谷全书》卷二十，《圣学辑要》二。
④ 《栗谷全书》卷十，《答成浩原》。
⑤ 《栗谷全书》卷十二，《答安应休》。

情。但在朱子哲学处，“意”是从属于“情”的概念，“情”又一般被理解为是喜、怒、哀、乐等等，而所谓“意”不必都与“情”相联系。故在其心性论中，“意”之念虑、计度之作用表现得并不明了。在栗谷哲学处，“意”则是与“情”相并列的两个范畴，是一心之两个不同境界。“情”与“意”涵义亦有明确的规定。栗谷说：“人心道心与性命形气之相对而言不同，且情是发出地，不及计较”①、“盖人心道心兼情意而言也。”②可见，栗谷的心性论确有比朱子的心性论更加细密而清晰的一面。情是性发而为情，但其发虽为自动，然而人心与道心在情中还加入作商量计较的“意”，所以二者并无固定的、严格地分别，反而处在可变的流动状态中。由此，栗谷提出了自己的“人心道心不能相兼而相为终始”的“人心道心终始”说。他说：

> “今人之心直出于性命之正，而或不能顺而遂之，间之以私意，则是始以道心而终以人心也。或出于形气，而不咈乎正理，则固不违于道心矣。或咈乎正理，而知非制伏，不从其欲，则是始以人心，而终以道心也。”③

这是因意的商量计较，人心可转变为道心，道心可转变为人心，因此不能将人心与道心固定地加以区分。但是，人心与道心却彼此无法兼有，因此与四端七情彼此兼有不同。栗谷对人心道心与四端七情的差异指出：“心一也，而谓之道、谓之人者，性命形气之别也。情一也，而或曰四或曰七者，专言理、兼言气之不同也。是故人心道心不能相兼而相为终始焉，四端不能兼七情而七情兼四端。道心之微，人心之危，朱子之说尽矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是则愚见也。”④

因七情是心动之时统而言之的七个种类，而此是按照发之原来，尚未达到比

① 《栗谷全书》卷九，《答成浩原（壬申）》。
② 同上书。
③ 同上书。
④ 同上书。

较而看的地步，故七情可包四端。又因四端是七情之善一边，故七情可兼四端。但道心、人心既彼此比较，因有对比之意，所以彼此成为始终，不可彼此兼有。因此，栗谷认为道心与人心是基于意之计较商量而存在的相对之物。他说：

> “盖人心道心相对立名，既曰道心则非人心，既曰人心则非道心，故可作两边说下矣。若七情则已包四端在其中，不可谓四端非七情，七情非四端也，乌可分两边乎？”①

栗谷又由人心道心终始说，而提出人心道心相对说。这里他陷入了自己设下的理论困境。栗谷认为：“道心纯是天理故有善而无恶，人心也有天理也有人欲，故有善有恶。”②肯定了人心有善的方面。在这一点上，栗谷是有补于退溪的。退溪则从理贵气贱之思想出发将人心变之称为人欲，而且更将人欲归之为恶。既然人心也有善，那么人心之善与道心之善是同价值之善呢？还是不同价值之善呢？栗谷在四十七岁，即宣祖十五年所制进的《人心道心图说》中指出：“孟子就七情中别出善一边，目之以四端。四端即道心及人心之善者也……论者或以四端为道心，七情为人心，四端固可谓之道心矣，七情岂可谓之人心乎？七情之外无他情，若偏指人心则是举其半而遗其半矣。”③他将此二善视为同价值之善。这不能不同其强调的“人心道心不能相兼而相为终始”说，相发生矛盾。但从天理人欲的角度来看，其人道说颇似“天理人欲相对”说。由此，我们可以看出，栗谷人道说较之朱子的人道说显得更为紧张和严峻。这也是二人“人心道心”说之重要区别。

同春堂的人心道心说大体亦接续朱子、栗谷说而讲，曰：“朱子之序，历叙上古圣王道统之传，‘危微精一’十六字，实万世心学之渊源。”④他对人心和道心的

① 《栗谷全书》卷十，《答成浩原（壬申）》。
② 《栗谷全书》卷十四，《人心道心图说》。
③ 《栗谷全书》卷十四，《人心道心图说》。
④ 《同春堂年谱》己丑二十二年，庚申入 侍讲中庸。

理解是“人心修之便是道心，自道心放出便是人心”[①]，主张二者的相互转换性。故他到晚年特别强调气之发用时的省察功夫，要求对人心应时时加以严加防范。曰：“深加省察如有一念之差用，力速去焉。”[②]关于人心与道心的不同，他则解释道：“心之本体而言，未发之前理为主，既发之后气用事。周子云诚无为几善恶，此人心道心分歧处也。”[③]表明，也以已发、未发来区分人心与道心。

同春堂人心道心说的主要特色在于其“心”论。首先他强调“心”之虚灵知觉性，而且对“虚灵知觉”也有精深的理解。《年谱》中记载：“上御养心阁。侍读官金万重讲文义曰：‘虚灵心之体，知觉人之用也’。先生曰：‘此言误矣。虚灵知觉皆心之体也。其曰具众理应万事者，具众理体也，应万事用也。’”[④]心的虚灵知觉之属性是，使心具有能动性、知觉思虑作用的重要规定。同春堂以体用概念说明心之这一特性，简明且精到，颇具特色。

其次，同春堂强调心之易动性、流动性。曰：“道之浩浩何处下手用力之方，无踰于庄敬自持。真氏之言实为明白精切。每侍先王讲此书，未尝不反复咏叹于此。夫人之一心易流而难制，外貌斯须不庄不敬，则心便至于放逸矣。”[⑤]人心易流而难制，那么如何使其保持清明之体呢？同春堂主张要去“物欲”，曰：“如镜不尘则明，如水不混则清。心无物欲以蔽之，则清明之体自然呈露矣。”[⑥]

再次，在同春堂学说中“心”多次被描述为“活物”，使其心比朱子之心更具活用性。同春堂则曰：“人心是活物。终不得不用，既不用于学问，则其所用不过宦官宫妾变嬖戏玩之事而已。”[⑦]这一点在与其同时代的尤庵先生亦同。尤庵曰：“盖朱子之意，以人心道心，皆为已发者矣。此心为食色而发，则是为人心，而

① 《同春堂年谱》己亥三十二年，辛巳入 侍昼讲。
② 《同春堂年谱》戊申四十一年，十一月己亥入 侍召对。
③ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，癸亥 侍召对。
④ 《同春堂年谱》辛卯入 侍召对夕又入 侍。
⑤ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，乙丑入 侍召对。
⑥ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，丙寅入 侍召对。
⑦ 《同春堂年谱》甲辰三十七年，上疏辞兼论 君德。

又商量其所发，使合乎道理者，则为道心。其为食色而发者，此心也。商量其所发者，亦此心也。何可谓两样心也？大概心是活物，其发无穷，而本体则一，岂可以节制者为一心，听命者又为一心。”[①]“心是活物”、“其发无穷”等言论中，我们可以看出韩国主气论学者的心论的特色。

朱子的“心”是一身之主宰，兼摄体用，兼摄超越形上之性、理与实然形下之情、气。此所谓“一心”具众理乃其体，应万事者乃其用，寂然不动者乃其体，感而遂通者乃其用。其“一心”实际上涵盖形上、形下两层，即此“心”既是超越层面的本然之心，又是经验层面的实然之心，是二者的统合。故“心”本身一体两面，既存有又活动。实然形下的“心”具有活动作用的能力，由此体现超越形上之“心”，但又不是禅宗的“作用见性”[②]。在同春堂的心性论中，“心”更多的是指实然形下之“心”，并非是王（阳明）学所讲的一颗活泼泼的心。此一心论在修养论上有一特点，即较重视“志”的导向。“志”为“心之所之”，使“心”全幅地趋向一个目的，决然必欲得之。故特别强调“立志”之重要性。[③]同春堂亦是。他讲道：“愿殿下勿以臣言为迂，必须立此大志焉。立志坚定，然后道统可继，治化可成矣。”[④]又曰：“诚能奋发大志，则何事不可做乎。”[⑤]

最后，同春堂对诸儒心论做了个概括。曰：“圣贤论心不同有如此处，有如彼处。有从那边用工者，有从这边用工者，其归未尝不一。所谓从一方入，则三方入处皆在其中。”[⑥]这段话是同春堂向国王讲解《心学图》时，针对李滉与李珥所论之不同而发的议论。从文义中，我们可以看出他对退溪与栗谷的心论都精深了解。

在人心道心说方面，同春堂应该具有极高的造诣和精深的见解。据《年谱》

① 《宋子大全》卷九十，《答李汝九（庚戌）》。
② 参见郭齐勇，《朱熹与王夫之的性情论之比较》，载《文史哲》2001 年 3 期，77 页。
③ 同上书。
④ 《同春堂年谱》己亥三十二年，庚辰入 侍昼讲。
⑤ 《同春堂年谱》乙巳三十八年，五月丙戌旨 行宫即被赐对。
⑥ 《同春堂年谱》己巳三十八年，癸亥入 侍召对。

上曰：“讲心经。先生（按：指同春堂）于人心道心之辨，毫分缕析援据详尽。上叹曰：‘晓喻诚切也。’”[①]但是，从现存的文献中我们很难发现其对人道说的更多系统论述，无法了解到其更多的心性论乃至有关性理学说的观点，这是一件十分遗憾的事情。

以上我们是从比较的角度，对同春堂的理气说、四端七情说、人心道心说进行了简要论述。可以看出，其在理气概念之规定上似有分判理气二物为过甚之感。但，这与其推重理通气局思想并不产生矛盾。在四端七情理气之发上，他又特重栗谷“气发理乘”说。不过，若考虑在栗谷说中“理通气局”说又往往与“气发理乘”说相对而言的理路的话，其在四端七情理气之发问题上持“气发理乘”之立场亦是其性理学理论内在要求的必然结果。在人心道心说方面其特点在于，其对朱子所讲的实然之“心”的重视。

（作者系中国 中国社会科学院 哲学研究所副教授）

参考文献

朱　熹，《朱文公文集》（《朱子全书》本），上海：上海古籍出版社，2002。
《朱子语类》，北京：中华书局，2004。
《四书章句集注》，北京：中华书局，1996。
程颢、程颐，《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，1995。
吴　澄，《吴文正集》。
罗钦顺，《困知记》，北京：中华书局，1990。
黄宗羲：《黄梨洲文集》，北京：中华书局，1959。
李　滉，《退溪集》，首尔：民族文化推进会，1990
李　滉，《退溪全书》，首尔：成均馆大学校出版部，1985。
李　珥，《栗谷全书》，首尔：成均馆大学校出版部，1992。

① 《同春堂年谱》己巳三十八年，已未承 命入待。

奇大升，《高峰集》，首尔：韩国东洋哲学学会影印，1997。

成　浑，《牛溪集》。

宋浚吉，《国译 同春堂集》，首尔：民族文化推进委员会，2003。

《同春堂年谱》。

宋时烈，《宋子大全》，首尔：保景文化社，1993。

陈　来，《诠释与重建——王船山的哲学精神》，北京：北京大学出版社，2004。

郭齐勇，《朱熹与王夫之的性情论之比较》，《文史哲》2001 年 3 期。

韩南大学忠清学研究所，《忠清学研究》第 3 辑、第 6 辑。

Song Jun-gil's Neo-Confucianism

Hong Jun

Dong Choon Dahng (Song Jun-gil, 1606-1672) was a famous Confucianist and politician in the Li Dynasty of Korean of the 17th century. As a direct disciple of Yulgok , Song Jun-gil,together with Song Si-yeol of Kiho Confucianism school , exalted as “Two song” had the important effect in the history. Song Jun-gil always got in touch with Youngnam school and had made his own special style of theory. He had made great contributions for the development of Neo-Confucianism in the Li Dynasty of Korean. In this paper, Song Jun-gil's Neo-Confucianism including the Theory of Li (principle) and Qi(material), four beginnings and the seven emotions ,human mind and Mind of Dao ,was studied through comparing with the thought of Zhuxi and Yulgok.

Key Words: Neo-Confucianism, Li(principle), Qi(material), Four Beginnings and The Seven Emotions, Human Mind and Mind of Dao

关于韩国近代主体的研究

——以自强运动时期的申采浩和朴殷植为中心

朴正心

中文提要：面对强有力的他者——西方的时候，我们只会内在的反复发问“我究竟是谁”。面对异质文化的西方近代，朴殷植和申采浩都主张积极吸收西方文化，同时也要对儒教传统进行批判性继承，以此来确立韩国的近代主体地位。与西方视理性的个人为主体不同，朴殷植和申采浩提出了新国民作为韩国的近代主体。他们认为国家和民族的生存是保全个人生存之路，因此对于市民社会的主体——个人没有赋予强有力的意义。他们认为新国民的集团觉醒是恢复国权和实现独立的优先要务。他们提出的新国民不是独立的个体，而是国家民族的成员，具有强有力的集团意识，还要实现良知、新道德等道德的觉醒和实践。另外，朴殷植的道德良知以及申采浩的固有朝鲜的主体性都与儒教有着密切的联系。朴殷植关注良知学以及申采浩肯定儒教扩张论都是从近代这一大的时代背景下来重新诠释和改革儒教的新尝试。他们通过对儒教的批判和继承来确保了朝鲜的主体性，并提出只有不丧失主体性才能够实现主体的文明化和独立。因此他们既批判儒教又继承儒教的做法并不矛盾，而是近代朝鲜的主体对应激烈变化的社会现实来实现自我成熟的过程。

关键词：近代性，近代儒学，良知学，我（主体），新国民

一、序论

西方近代通过自生的动力而形成了政治、经济的发展。但是，西方近代的发展也是外向的膨胀性的榨取。西方列强的帝国主义侵略不仅仅是政治、军事、经济性的压迫和掠夺，同时也造成了将白人神化，即“西方=文明，非西方=野蛮”的两分法和“世界文明西方化”的现象。而韩国的近代化是通过对强大的西方近代化的理解、吸收和批判来实现的。因此，在谈论韩国近代思想时，不能排除西方的近代化。但是，韩国跟西方在文化、历史的传统和经历上有所不同，应该充分考虑这个差异性。所以，如果单纯使用西方近代化的普遍基准来衡量韩国的近代化，则很难体现“韩国近代化”的真面目。韩国近代思想是在吸收西方近代思想的多种多样的光环中形成的，然而我们不能忽略的一点是，它与西方发展的方向不同。

在前近代社会的基础上建设一个新的近代社会有必要确立一个能够推动近代社会的近代性主体。西方通过启蒙运动来发现个人，从而推动了近代社会的发展。而韩国的近代则交杂着文明史的转换期，是性理学的解体和对西方文明的吸收这两个变化。但是韩国也面临着吸收西方文明之文明性的同时也应该抵抗其野蛮的帝国主义侵略性这样一个中间问题。所以，在 20 世纪初叶的自强运动期间，韩国一方面要接受西方近代文明的“进步”模式，同时也需要克服“帝国主义侵略性”。批判性的继承儒学思想在再次树立韩国正体性的过程中起到了一定的作用。因为面临着亡国危机，故韩国树立近代性主体并解决中间问题就显得非常重要和迫切。韩国所面临的问题与西方不同，所以韩国近代性主体也就不可能与西方一致了。笔者在此将通过自强运动期代表性的思想家申采浩、朴殷植的论述来考察韩国近代主体的哲学性探索。

二、近代主体的双重含义

（一）西方近代主体：理性的个人

不管是在东方还是西方，近代空间中最重要的哲学问题就是确立近代主体。在西方，从笛卡尔的“思考的自我（我思，故我在）”开始，象征着拥有理性的自律性的个人成为近代主体。个人之所以能够作为主体出现，是因为相信人类能够规定并约束自我并根据以理性为基础的规则来行动为前提的。近代人们普遍以理性为依据进行思考和自我约束，并拥有不可让步的权利，从而使得个人成为“世界的中心”。理性之人成为世界的中心意味着中世纪的神丧失了地位，而主观性（subjectivity）则被赋予了神的地位。主体（subject）或者说自我(self)开始上升为近代的核心存在。人的生活不再受宗教真理或传统的规定，而是依据理性认识的真理来进行界定。从这个意义上来说，西方的近代性是在神所消失的地方创造了一个新的神的中心。

西方近代的理性可以概括为从咒术性的、神化性的世界观以及传统和神的束缚中产生的人的解放，即理性的胜利。世界和人的脱咒术化使自律性、创造性的行为主体诞生。个人至上的认识促进了从传统的权威到自由等的科学合理性，从而使反对现有权威和传统的、绝对的个人主体的能动性和自律性得到最大化。随之，理性主体从周边的物理世界和他人的影响力中脱离出来，可以作为“自律性的存在”维持独一无二的正体性。在此，近代最重要的价值，即“个人自由”诞生了。

西方启蒙主义发现的理性个人包括宗教的宽容、法律面前人人平等、个人解放和自由、自由的经济活动、舆论的自由并且通过确立市民的公共性建设来保障主体的自律性社会。毫无疑问，发现了拥有自由和平等人权的理性个人是历史的进步。西方近代的人类观与自由主义的政治社会观相连接，并由此导出了社会契

约思想、人民主权思想、自治主义思想等近代自由主义思想的所有要素。社会契约思想是自由并且平等的人类为了自身的目的和利益在相互同意下构成政治社会，自己决定并选择政治秩序和组织，并由此肩负责任的政治人权主义。通过这样的社会契约，个人以市民资格与国家建立直接的关系。国民是国家的主人，国家应该保障国民的人权。①

近代国家是以有效保护国民的权利和财产的国境为单位的。为了建立更加牢固的体制，近代国家有必要以民族为单位形成集团的正体性体制。同样，通过确立内部的体制构成民族就成了建设近代国家有益的基础。但是，这也使得他们对与西方文明不同且无法统合的他人他国进行了强制性的、统一化的、压迫性的支配，并且使这种支配和统治正当化。他们把对待他人的“帝国主义侵略”视为白人的义务。个人为了排除外部的干涉，要求与其他个人平等的看待，从而保障自我实现的权利。这种个人权利是绝对的。但是，拥有这种绝对权利的西方近代性主体的市民，与非西方的“野蛮”他人之间建立关系的时候，却绝对不与他们分享欧洲人的人权。因为他们认为“野蛮人”不过是自己无法享受文明的不完全的、缺乏性的存在。因此，西方近代主体的野蛮行为从世界的层次看是进步的这一评价是片面的。②

（二）个人概念的吸收和变用

一般从世界史的角度看，近代主要指的是西方文明。韩国将西方文明作为一个典范来接受。但是，韩国不仅仅在历史社会文化上与欧洲不一致，而且因为面临着西方列强的侵略，故从一开始就不可能建立与西方相同的近代。而且由于韩

① 金圣基等著，《现代性是什么》，民印社，1994，57—58 页，264—265 页。

② 以理性为根据所进行的西方近代文明对非西方地区进行的帝国主义侵略，导致野蛮压迫的历史可以说是“工具化的理性”。尽管如此，也应以理性为根据囊括全人类来解决问题。但是，如果说西方近代文明在进行野蛮的压迫或者以理性为依据的西方文明是近代文明的一个层面的话，也有必要对理性进行反省和省察。

国没有经历像西方那样文化中心轴心“由神向人”的移动变化，故近代化的形式与西方自然不同。将人与自然、精神和肉体的分化或者从神中建立自由的理性个人的问题反而成了次要的。因为，相比自我发现来讲，通过对抗强大集团主体来对抗帝国主义的侵略是韩国的首要任务。

韩国也曾想吸收西方文明所带有的文明性，从而建设像他们一样的文明强国。若确立能够引领近代国家的问题，则需要对性理学进行批判省察，同时也要搞清楚西方近代主体的含义。理性的个人是西方文明的基石和根据，所以发现保佑人权的个人对韩国来讲也是同样重要的。但是，文明的主体也是放纵帝国主义侵略行为的野蛮主体，因此，将西方社会的个人作为近代主体盲目移植并不容易。而且，西方近代市民的权力是通过政治和法律的自律性而实现的。但是，韩国没有形成市民阶级，并且经受了暴力的殖民地化过程，所以就显示出与西方不同的面貌。面对外敌，国家和民族要比个人更重要。在民权运动展开的独立协会时期，个人和市民也不能作为重要的争点；日俄战争后在激烈的民族谈论中作为民主构成要素的个人的自由和民权问题也无法成为重点。自强运动期许多知识分子认为当时的时代是“民族间的竞争时代”，认为“有国才有人民，没有国家就没有人民”。可见这反映了在吸收西方近代性的同时也要注重维持体制和独立的“集团觉醒”的一面。

而且当时社会进化论兴盛，自强思想家们一定程度上受到了社会进化论的影响。社会进化论主张适者生存，将强者的行为正当化，并与民主主义结合起来构成了万能理论。韩国人也想接受他们的文明变成文明强者。但是，批判近代文明野蛮性的标准不能从代表强者的社会进化论和人种主义中推导出来。韩国认识到自己是个弱者，因而努力实现富国强兵、恢复国权，并且要克服将强者的侵略合理化的社会进化论的束缚。

因为性理学作为引导“近代”的新理念没能真正发挥其作用，所以有必要对性理学乃至儒学进行全面的批判和反省。但是，不管是肯定还是否定，儒学的传统都以凝滞的状态残存着，所以原封不动地接受西方那些把人作为主体、自然作

为客体的两分法和把人的精神和肉体两分法的近代传统是很难的。也不能毫无批判的接受从现有传统和权威的各种关系中向自由理性个人的转化以及对人进行纯生物学的理解。当时作为世界认识准绳的社会进化论其根本是把人看作是生物学存在物。这就存在用生物学的观点解释道德性的先天性问题。所以，对接受了西方文明论调和社会进化论的近代知识分子来说，确立近代主体就不可避免地表现出复杂的面貌。而且，社会进化论所带有的基本问题是把人看成与其他生物完全一样的生物体，因此不能解释伦理的当为规范。俞吉濬是与排斥西方的卫正斥邪派不同并接受了西方文明的代表人物。他也曾指出人伦道德的重要性。长久以来，韩国儒学也是一直处于强调人类道德性的传统之中。因此，自强运动期接受西方的近代性和儒学的近代转变成了非常重要的哲学课题。与西方近代的接触中，解决韩国所面对的各种问题的近代主体在“韩国式的近代”过程中发挥了非常重要的作用。

三、申采浩：确立“固有朝鲜”的主体

（一）我和非我的关系

申采浩将西方的普遍和非西方的野蛮以及帝国和殖民地这个鲜明的近代规则通过我与非我的关系来认识。他站在民族主体的立场上理解近代文明，对西方的侵略性进行了辛辣的批判。申采浩思想的核心概念可以说固有朝鲜的主体——我。申采浩将人类历史看作是我和非我的斗争，设定了与他者——“非我”相对抗的主体——“我”。这与如何认识西方这个强大的他者相衔接，同时也提出了如何确立近代国家主体的问题和思路。他对“我”和“非我”的范畴作了如下定义：

> 所谓的我在主观的位置上来说是善者，而非我是我以外的东西。例如，

> 朝鲜人把朝鲜称为我而把英国或者美国等称之为非我；而英国美国等却把自己的国家称为我，而把朝鲜称之为非我。无产阶级把无产阶级称为我，而把地主或者资本家称为非我；而地主和资本家却各自把己方称为我，把无产阶级称为非我。（中略）即不管是什么，如果有一个本位的我，就会有一个对峙的非我存在。①

拥有本位和固有属性的我通过与非我，即他人结成关系而了解他人的境界和自己的特征。这样的话，我和非我的范围也可以是个人。但是申采浩没有把个人设定成近代主体。因为个人“我”的意识比较微弱，范围比较弱小缺少相续性和连续性。集团和社会也是相同的。因为当时他处在国家和民族竞争的时代，所以把朝鲜民族设定为我。朝鲜民族固有的主体——我通过相续性和普遍性②的历史行动将自己的属性维持了下来。

在近代的空间中我（固有朝鲜③的近代主体）和非我（强权帝国主义④他者）在任何时候都是针锋相对的存在。所以我固有的思考和社会行动方式不仅在我的垄断性中孕育，而且在我与非我的相互作用中发展。申采浩将我和非我的关系用“先天的实质”和“后天的形式”来说明。

> 从先天的实质来说，我产生之后才会产生非我。但用后天形式来说，则先有非我后有我。具体来说，先出现朝鲜民族（即我）以后才有了与朝鲜民

① 申采浩，《丹斋申采浩全集》上，《朝鲜上古史》，31 页。

② 相续性指的是从时间上看生命是连续的，普遍性指的是从空间上看影响力是波及的。参见上书，32 页。

③ 此处的朝鲜指的不是李成桂建立的朝鲜王朝，而是自从檀君朝鲜以来延续了历代王朝的时间和空间概念的朝鲜。参见申采浩，《丹斋申采浩全集》上，《朝鲜上古文化史》，359—369 页。他在《读史新论》中也使用了“东国民族，檀君后裔”之名称。

④ 申采浩将近代朝鲜强有力的他者—帝国主义定义为“扩张领土和国权者”。同时也指出，西方列强崇拜这种帝国主义，由此展开了对亚洲和非洲的侵略。这种帝国主义是随着资本主义市场开拓的必要性而产生的，它高举着弱肉强食的原理和军国主义的旗帜而肆意横行。参见《丹斋申采浩全集》别集，《二十世纪新民国》，219—221 页。

> 族相对的苗族和支那族等非我，这是属于先天性的。但是，若没有苗族、支那族等（非我）的相对者，则朝鲜就不会有树立国名、设立三京、五军等（我）的作用，这属于后天性的。[①]

从伦理的因素来说，先有先天的实质后才有后天的形式。因此，先天的实质本来就具有我所固有的特征，与后天的形式相比较是根本的。但是本来所具有的我的特征并不是在孤立的状况下维持的。我和非我的关系既是相互排斥的，同时又相互依存。没有非我，主体我的自觉就无法作用。我本来具有的先天性实质是在与非我的关系中才会变成可能，排斥性的我的作用也是在与非我的相遇中后天形成的。因此，在我和非我的关系中为了不丧失主体性，维持一定的形式就需要确立主体的精神，但是在适应新环境的过程中后天的形式也是很重要的。申采浩认为通过我和非我不间断的关系作用，先天的实质和后天的形式都会得到发展。

> （主体的）精神的确立护卫了先天的东西，通过顺应环境的过程后天的东西得以维持。如果两个中有一个欠缺，都会招来败亡。[②]

先天的实质（确立主体的精神）和后天的形式（对环境的顺应）是维持我的主体性的重要因素。因此为了维持我的主体性，不仅要有对先天实质的自觉认识，还需要有对非我的明确认识和正确的对应。但是，当时正值丧权亡国的关头，不可能形成与他者建立关系的现实基础。所以以不丧失主体的精神来争取不丧失先天的实质就成为了建设民族国家形式的基础。作为先天实质的国粹论就是申采浩提出的建设民族国家基础的一条道路。

（二）先天的实质：国粹论

① 申采浩，《丹斋申采浩全集》上，《朝鲜上古史》，32 页。
② 申采浩，《丹斋申采浩全集》上，《朝鲜上古史》，32—33 页。

面对着强大的西方列强和日本帝国主义的侵略，申采浩主张在固有朝鲜的基础上建设主体性文明和独立的近代国家。但是，在建设近代国家的政治经济基础都丧失的现实中，申采浩提出了国粹论。他把国家看作带有民族精神的有机体。而且国家[①]是在有国家精神之后才有国家形式[②]，国家精神是国家形式之母。他这样重视精神的历史不仅仅是因为只有维持了我的先天性实质才能不丧失主体性，而且还因为他认为这样能够打开即将丧失国家形式危机的局面。他认为要认识我的先天性实质，就需要认识朝鲜民族的属性，要认识朝鲜民族的属性最重要的是认识我的成长发展过程以及把握与我所面对的四邻各族的关系。[③] 他认为无精神的历史会产生无精神的民族和无精神的国家，因而强调精神的历史。[④] 他认为形成精神上国家的要素--国粹很重要，不知道国粹就无法实践真正的爱国。

> 国家也有美，在本国所具有的风俗、语言、习惯、宗教、政治、风土、气候中选出其美丽称之为国粹。即，国粹是国家的美丽，不知道这种美丽而妄提爱国，则是虚假的爱国。[⑤]

申采浩也把国家的美即国粹表现为国民之魂。他认为作为朝鲜人没有主体性的自豪感和精神的话就最终无法建设民族国家，因此强调保存国粹。

（三）“固有朝鲜”的近代主体：新国民

申采浩面对着西方文明成为世界中心文明的现实，认为如果朝鲜人丧失实质

① 申采浩，《丹斋申采浩全集》上，《读史新编》，471 页。
② 申采浩把国家分为精神上的国家（抽象国家）和形式上的国家（具体国家）。精神上的国家意味着民族独立精神、自由精神、生存精神、发扬国威的精神、发扬国光的精神等；形式上的国家意味着国土、主权、大炮、陆军、海军等集合体。参见申采浩，《丹斋申采浩全集》别集，《精神上的国家》，160 页。
③ 申采浩，《丹斋申采浩全集》上，《朝鲜上古史》，33 页。
④ 申采浩，《丹斋申采浩全集》上，《读史新论》，472 页。
⑤ 申采浩，《丹斋申采浩全集》别集，《国粹保存论》，116 页。

先天的话就会连后天的形式也不能坚持，最终成为西方的奴隶。他通过保存国粹确立主体性的哲学基础，犀利地批判了非主体性的世界认识和盲目的文明化。[①] 他虽然主张文明化，但也认为如果盲目追求西方和日本也就不可能与外国文明决一胜负。因此他主张不要盲目的与外国文明对决，而应该吸收他们的思想和文化，并在不丧失朝鲜固有性的同时实现文明化。[②] 他不是丢掉对民族和传统的主体性完全接受西方的思想和制度，而是希望在民族主体性和精神的大我[③]的基础上高扬爱国心，发展教育和产业。因此他扩大了真正的“我”的概念[④]，强烈主张摈弃小我，发展大我。[⑤]

> 小我是肉体的、物质的，不是真我；大我是不死的、精神的，是永生勿死的我。我们的民族应该扩充我的概念。[⑥]

申采浩扩大精神的大我之目的是以此为基础恢复国权，建设与他者不同的固有朝鲜的近代国家。申采浩将固有朝鲜的近代主体表现为新国民。新国民是引领近代历史的近代主体，是固有朝鲜的新主体。固有朝鲜的新国民是日新的新国民，不是谁来制造的，而是靠国民自己的觉悟而达到的主体的、自律的存在。[⑦]

申采浩在确立作为近代主体的 20 世纪新国民中非常强调作为儒教本质的新道

① 申采浩不仅对帝国主义的侵略以及亚洲共荣和东洋主义进行了辛辣的批判，对外交论和准备论的虚构性也进行明确的指责。这种批判精神的根源恰恰是“固有朝鲜”的主体意识。但是固有朝鲜的主体性通过与日益现传的他者所缔结的关系可以存立，所以对他者的认识问题也变得非常重要。申采浩即对野蛮的帝国主义侵略进行抵抗，也提出了通过“民众联合”来建立我和非我的新关系。但是，本论文内容限定在自强期之内，所以对这一部分不做论述。

② 申采浩，《丹斋申采浩全集》下，《旧书刊行论》，99—104 页。

③ 申采浩，《丹斋申采浩全集》别集，《大我和小我》，101 页。

④ 申采浩，《丹斋申采浩全集》别集，《大我和小我》，101 页。

⑤ 申采浩，《丹斋申采浩全集》别集，《大我和小我》，101 页及别集，《扩充‘我’的观念》，157 页：“小我是肉体的、物质的，不是真我；大我是不死的精神的，是永生勿死的我。我们的民族应该扩充我的概念。”

⑥ 申采浩，《丹斋申采浩全集》别集，《扩大“我”的观念》，157 页。

⑦ 申采浩，《丹斋申采浩全集》别集，《20 世纪新国民》，211 页。

德。申采浩非常肯定儒教的扩充论述，[①] 认为儒教对社会有着全面的影响，可以立足儒学的根本真理创造文明的风潮。

> 数百年来，韩国儒教的实力蓬勃发展，人情也有很多儒教，风俗也有很多儒教，习惯也有很多儒教。这个教成为了唯一的国教，现在如果真正扩充儒教并欢迎文明新风，定能大大增强国民的幸福。[②]

申采浩称韩国是儒教国家的意义是什么？他最强调朝鲜固有的先天实质，先天的实质意味着朝鲜固有的精神，认为固有的朝鲜适应环境的同时重新发展。即，我在先天的实质与他者建立关系的同时变化发展。那么作为儒教国家的韩国在当时强力的他者——西方文化的外压中，为了保持固有朝鲜的主体性扩大儒教的本质是必需的，积极发展朝鲜国粹的道路。在发展国粹的要素历史和政治中儒教一直担任非常重要的角色。因此通过对儒教的改革扩大朝鲜精神的主体性可以发展成为新的文明。但是，韩国作为儒教国家，儒教占据了国粹的绝大部分，所以不是对朝鲜性理学不做任何批判全面接受的。他主张任何思想都是为韩国而存在的，而不是说韩国为思想而存在的强烈的主体意识。所以，他批判朝鲜儒学的事大主义和奴隶性。但是主张应该实现儒教的本旨，并通过他们实现文明的新风尚。

申采浩认为西方国家力量的源泉是道德，因此主张新国民应该脱离前近代的道德而拥有新的道德。他还认为道德不可避免的具有根据时代和场所的不同而变化的相对性，道德与生存和利害有着紧密的相关性。因此他认为用中世纪的精神和物质无法在 20 世纪生存，有必要建立适合当时时代的新道德。他认为新道德应该是以国粹的道德为基础，为国家和民族的福利而存在的。他认为 20 世纪新道德作为国家道德的性质非常强烈。例如他在论述正义心的同时，指责私利心的

① 申采浩在《儒教界的一论》（别集，109—120 页）中对朴殷植的《儒教求新论》作出了非常肯定的评价，认为朴殷植的主张获得了世人的信任，为儒教界的新发展指明了方向。

② 申采浩，《丹斋申采浩全集》下，《论儒教扩张》，119 页。

弊害。即私利心是让国民腐朽、让国家衰败的大原因。韩国人因为私利心小则自己堕落危害县郡，大则会达到卖君卖国的境地。因此主张必须要通革私利之心。认为只有革除这些私利心才能培养为国家献身的公共道德。即，申采浩所提出的新国民是个人自发让步于整体，私立自发让步于公德，强化集团的结合力来克服帝国主义的侵略。只有这样，个人才能生存，民族才会得以保存。

拥有国家精神和国民能力的新国民不是专制民主时代的臣民，而是国民主权时代的国民。他认为国家发展的原动力不在于豪杰的个人能力，而是在于国民全体的实力，从英雄中心的历史观中脱离出来，拥有国民中心型的国家意识。他断言一国的兴亡在于国民整体的实力而不在于一两个英雄豪杰。[①] 而且新国民不分强弱、贫富、职业和地位，在人这一点上其人格和人权是平等的。[②] 实行这种平等主义的西方一定会兴盛，奉行不平等主义的波兰和印度一定会衰亡，所以国民最大的不幸就是不平等。因此，民族间、国民间和庶嫡间的阶级主义会招来亡国灭民，是必须要去除并实现保障新国民人格平等的国民主权体制。

四、朴殷植：真我的近代实现

（一）关系性中体现的良知

在西势东渐的近代化进程中，儒教的普遍主义被西方的科学文明所排挤，而处于此段激变时期的思想还没有确立。面对这一时代背景，朴殷植试图通过阳明学中来认识现实，实现自强和独立。他虽然批判朱子学的弊端，但仍坚持儒学式的思维。儒学是以“关系性的人”为前提的，故离开人与人之间的关系便无从谈及儒学。儒学要求个人在人际关系网中要根据自己所处的位置和情况来行动，以“关系的重视”为基础，因此个人在社会中要充分行使自己的权利和作用。这很

① 《丹斋申采浩全集》下，《所怀一幅普告同胞》，94 页。

② 《丹斋申采浩全集》别集，《20 世纪新国民》，213—214 页。

明显的体现在儒家的伦理条目中，比如仁、忠恕、五伦等都是规定人与人之间关系的条目。

比起独立的个体来，朴殷植更加关注重视关系性的“良知”，并在此基础上探索近代社会。与重视客观规范的朱子学不同，以道德主体——良知为基础的人间关系更加重视主体与对象的关系性。这种良知学的特征如实地反映在人与自然、个人与社会、个人与国家以及民族的关系中。朴殷植所说的良知是道德主体，它能对激变的韩国社会现实做出正确的判断，并能实践与之相对应的方案。

朴殷植指出，要建设近代国家，固然要吸收西方文明的优点，但不要全盘模仿西方社会。如前所述，韩国没有经历“从神向人”的文化轴心的移动过程。而且，西方近代的人（person）和自我（self）的概念将合理主体规定为与他者的对立关系，同时也保证其正统性。近代形成的独特的个人意识的核心也被规定为与周边他人的关系性。中心与周边、主体与他者的二分法是贯穿近代一切领域的逻辑理论。这种二分法的根本问题在于，它将西方理性的个人对他者的侵略即帝国主义的侵略视为文明的恩泽，认为是正确的。韩国的知识人若被这种逻辑所迷惑，就不会批判帝国主义侵略的野蛮性。朴殷植指出，虽然要吸收西方近代文明的文明性，但也要批判他们的野蛮性和侵略性。当时韩国的知识人吸收社会进化论，直面韩国的弱国现实，展开了自强运动。但社会进化论只是将强者的一切行为正当化，并没有提出批判野蛮侵略的道德基准。而且当时的时代还迫切需要道德判断和实践。因为只有克服个人的私欲，国权恢复运动和独立运动才能够取得实效。朴殷植试图通过对良知的近代解释来解决此问题。

（二）韩国的近代式主体：真我

阳明学中的良知是心的本体和是非判断的准则。[①] 因此将良知视为人间主体

① 《传习录》下：“尔那一点良知，是尔自家的准则。而意念著处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。”

的准则就包含着在判断是非和善恶时相对强调主体的能动性之意味。客观的社会规范虽然可以提供评价行为是非的一般准则，但道德行为及其目的动机却是千差万别的。因此普遍的规范不能包括所有具体的行为，故依据外在的规则和条目无法作道德判断，反而会涉及太多的个人道德情感或信念、良心等。在此层面上看，王阳明所认为的主体依据内在的良知来判断善恶的观点是非常可取的。[①] 朴殷植也指出，“人之有良知，如天之有日，而世犹有疑于此，何哉”[②]。他如此理解阳明学的核心概念——良知：

> （王阳明）先生所说的良知如同孟子的性善。看天下之人，虽然是极不孝之人，但也知孝的珍贵。虽然是极不忠的人，也知忠的珍贵。因为他们的良知本来就是相同的。陷于不孝不忠之恶，只因被欲望所动而掩蔽良知。人的意念发动时，良知就会判断善恶。良知是我的神圣的主人、公正的监察官。[③]

朴殷植将判断善恶的道德主体之良知定义为一身之主。良知是在与事（人间关系）和物（客观世界）结成关系时发见的，并且在君臣、父子等人间关系成立时或认识客观事物时，根据各自的情况来做是非判断。因此，与客观化的社会规范相比，阳明学更注重具体的情况，比如事与人、人与人、人与社会等现实的关系，并且能够对各种情况作出积极的对应。朴殷植活用了这种良知的特性，试图以之来应对激变的社会现实。他认为不管在平时还是社会的激变期，阳明学都能够提供正确的对策。

> 先生的学问是推本心的良知至于同体万物，并视为仁。因此，君臣、父子、朋友、人群关系等都能够极尽精诚。故不管是在没有变化的日常生活中

① 杨国荣，金炯瓚等译，《阳明学》76 页。
② 《朴殷植全书》中，《王阳明实记》，48—49 页。
③ 《朴殷植全书》中，《王阳明实记》，59 页。

还是在激烈变动的社会情况下，良知都能够神化妙应。（中略）谁认为良知之学不足以达道？①

朴殷植将良知的特征分为五类来分析，并从中推导出其近代意义。

所谓良知是自然明觉之知，纯一无伪之知，流行不息之知，泛应不滞之知，圣愚无间之知，真是奇妙啊！谁能在这上面再附加别的呢？②

良知的特性中，自然明觉和纯一无伪指的是良知的一般特性。此处我们应该关注的是流行不息和泛应不滞两点。阳明认为在心的不息的流行中有主宰。人心不息的流行，虽然事态变化万千，但只要主宰是安定的，则心就可以泰然自若。③ 朴殷植认为良知只有在应对各种不同的变化情况并不失其主宰性时，才能确保善。

主人（良知）的精神清明、根基牢固时，就会公正的判断天下的是非善恶和公私邪正，就不会被利害祸福和死生荣辱所动摇，不会困惑于苦难之中，会在自己所处的条件下完成天下之大业。④

这就是说，因为良知清明、根基牢固，故以此为基础，一切事情都会迎刃而解；人才不会被外在的各种利欲所迷惑，才会排除万难而急流勇进。朴殷植认为良知只有成为心的主体才能自由自在的应对各种现实问题。他把这种确保良知主宰性的状态称为真我。所有人都存在良知，而为什么有的人不能成为真我呢？他指出，这是因为人的信念埋没于外部事物，从而不能摆脱决定快乐和忧虑的妄幻状态。只有脱离这种妄幻状态才能成为真我。

① 《朴殷植全书》中，《王阳明实记》，63 页。
② 《朴殷植全书》中，《王阳明实记》，48—49 页。
③ 《传习录》上：“若主宰在之定时，与天运一般不息，虽酬酢万变，常是从容自在。”
④ 《朴殷植全书》下，《告我学生诸君》，49 页。

> 为了成为真我，必须以良知的本能作为主宰。要不受复杂变幻的外部事物的引诱和使役，要能够命令和制裁万物。①

真我不受私欲和物欲的指使，能够判断事物的是非曲直，并且能够实施这种判断。人要根据万事之主宰即良知来判断和行动。立心和行事中都有真我的显现。

> 人的立心和行事只有从真性中得出，才能得到上天和神的帮助。用真性来行善者就没有荣辱和祸福的观念。若用荣辱和祸福的观念来行善则是伪善。②

朴殷植认为，荣辱祸福不能成为是非判断的基准，强调要注重良知的判断和实践。他提出要涵养良知，以此来认识到帝国主义侵略的不当性，并且以此来确保能够应对激变的历史情况的是非判断能力和实践力。

朴殷植还认为，要吸收西方近代科学技术来实现文明化，但同时也批判西方科学技术所具有的侵略性。他还提出了解决帝国主义侵略这一现实问题的思想依据，那就是要积极吸收社会进化论和西方的自然科学。同时也要以阳明学为基础，加强与道德相分离的“客观自然”的研究，还要关注科学知识与人类社会的关系性，要将科学知识的道德性视为问题点，由此可以来批判军国主义的侵略性和物质文明的弊害。他辛辣的批判科学技术是杀人的武器和帝国主义侵略的工具这一点。他还阐明了东方哲学虽然在研究客观世界方面比西方落后，但它在实践道德性方面是有贡献的。他还展望指出，若是实践儒学的道，则就会实现人道和和平。当然，他的这种观点并不是体系化的、深层次的来讨论近代科学知识的价值中立性，但却从逻辑上阐明了面对西方自然科学的冲击，儒学能对人的道德修养和人格培养方面做出贡献。

① 《朴殷植全书》下，199 页。同样的内容也可参照《东亚日报》1925 年 4 月 6 日的社论。
② 《朴殷植全书》中，《梦拜金太祖》，209—210 页。

对事实的理解要不受价值判断的干涉，但价值判断本身要在事实理解即对客观情况的知识理解基础上实现。朴殷植认为西方的自然科学属于前者，即它强调事实理解不受价值判断干涉的一面，并且追求实现这一点；而与之相比，东方学问则属于后者，即价值判断要在对客观情况的认识基础上实现。故为了实践正确的价值判断和当为规范，就需要首先正确的理解事实判断，并且还要将以自然的客观理解为首的所有事实理解活用到人生的实践中去。由此可见，朴殷植虽然吸收了价值判断与事实判断分离的近代科学认识，但同时也注重二者的关系性。他将科学知识的道德性视为问题点，并努力实践正确的人生。这一点上可谓意义重大。

（三）真我的近代实现：新国民

良知是虚灵明觉的，故能够分辨是非和善恶；因为是泛应不滞的，故能在任何情况下很畅通的对应万事万物。朴殷植认为，依据良知就不会固执于近代社会固定的纲常，就会正确的认识时代变化，并作出适宜的判断和实践。因此，泛应不滞的良知既能够追求自强，又能够反省作为自强手段而提出的竞争原理，[①]而且进一步能够批判当时自强运动的问题点。他借用社会进化论主张说，有亲日行为或追求私欲满足的自强运动者要积极进行自我反省来实现真我。当时一部分社会进化论者主张要承认日本的强权主义，并依靠日本来实现文明化，更有甚者提出要使日本的侵略行为正当化。[②] 朴殷植虽然也认为实现富国强兵的文明开化很

① 参见拙文，《对朴殷植思想转换的考察——从朱子学到阳明学》，载《韩国思想史学》第12辑，1999。

② 朴泳孝指出，英国在文明的名义下对印度展开的侵略是合理化的，不仅如此，为了实现文明的普及，与其是处于野蛮状态的亚洲诸民族通过自立政权来实现，还不如接受西方列强的侵略来得实惠。尹致昊也主张说，清日战争以后，日本的文明化比清朝的统治更好；俄日战争以后，黄色人种——日本人的文明化比白色人种俄罗斯人的统治更好。参见牛南淑，《朴殷植的自强独立思想——以理论结构为中心》，载《韩国政治学会报》第 31 辑第 2 号，81—82 页。这虽然是如何看待文明化的内容和基准问题，同时也是知识人对应当时的文明化

重要，但同时又强调指出，如果文明开化不以国家成员的主体自觉和强烈的道德性、能动的实践为基础，就不是真正的开化。

朴殷植所主张的确保良知主宰性的“真我”在近代究竟指的是什么？他认为，在因帝国主义侵略而丧失国权的现实情况下，为了克服危机，所有的国家成员都应该成为新民，这其中，他尤其关注青年。因此，真我的近代实现体是新国民。他指出：

> 为了祖国和民族的明天，我们唯一所期望的就是教育青年，培养他们成为新国民。①

> 新的文明精神不能进入头脑中是因为旧有意识的残存。这样的人没有资格成为新国民。②

他认为，欲成为新国民，首先最重要的是要摒弃奴性，同时要积极教育青年使之担负起民族的未来。不摒弃奴性就很难建设新的国家和社会。而且他还严厉指出，当时的朱子学者完全是宋儒的衷心奴仆，墨守陈规，抗拒开化，最终招致帝国主义的侵略，这比焚书坑儒的危害更大。③他认为应该高扬自修自立思想，这样才能守护国权，确保文明的进步性。④ 他认为在国权丧失的时代里，教育和殖材（积累财富）是实现良知的方法，庚戌国耻以后追求独立的实践是良知的实现。他如下指出：

> 看似忠国爱族之人遭遇惨祸而卖国祸族之人享受富乐，实际上这是由于不分天理和人欲的大小、无视灵魂和肉体的轻重而产生的误解。若以荣辱祸

与独立方法的道德性问题。

① 《朴殷植全书》中，《梦拜金太祖》，264 页。

② 《朴殷植全书》中，《梦拜金太祖》，295 页。

③ 《朴殷植全书》中，《王阳明实记》，51—52 页。

④ 《朴殷植全书》下，《社说》，56—57 页。

福之观念来行善，则就不是善，而是伪善。用真诚来行善之人反而没有荣辱祸福的思想。①

他认为，庚戌国耻以后，为了实现民族的目标，国家的独立需要有不计较荣辱祸福的强烈的道德性和实践力。实践良知是对国权丧失和庚戌国耻的民族现实的正确判断和对应，因此要积极成为新国民，建设近代民族国家。

五、结论

通常将近代称为“西势东渐”的时代，这一词语如实地表现了近代西方文化的冲击。面对强有力的他者——西方的时候，我们只会反复发问“我究竟是谁”。可否认为，我们一方面要面对西方帝国主义的侵略考验，另一方面要实践自我防御的本能？我们应该通过自我肯定来实现对他者的积极对应和建设新社会的动力。

面对异质文化的西方近代，朴殷植和申采浩都主张积极吸收西方文化，同时也要批判性的继承儒教传统，以此来确立韩国的近代主体地位。西方文化的基础可以说是理性，西方近代的理性是从咒术性、神化性的世界观以及传统与神的束缚中来寻求人类的解放，以理性的胜利为特征。由于中世纪人的理性被赋予了神的地位，所以近代性的核心只能是主体问题。受帝国主义侵略的韩国一方面吸收近代文明的优点，同时又力图通过对儒学的近代化诠释来解决近代问题。为了对抗帝国主义的侵略，朴殷植和申采浩都提出了新国民作为国家层面上的对抗主体，而不是注重理性的个人之发现。他们认为国家和民族的生存是保全个人生存之路，因此对于市民社会的主体—个人没有赋予强有力的意义。他们认为新国民集团的觉醒是恢复国权和实现独立的优先要务。他们所说的新国民不是独立的个

① 《朴殷植全书》中，《梦拜金太祖》，210 页。

体，而是国家民族的成员，具有强有力的集团意识，还要实现良知、新道德等道德的觉醒和实践。另外，朴殷植的道德良知以及申采浩的固有朝鲜的主体性都与儒教有着密切的联系，也与儒教的近代诠释有一定的关联。朱子学由于没能实现对近代的积极对应而成为被批判的对象。但是朴申二人都没有将儒学视为应该完全摒弃的对象，而是认为其对新国民的培养具有重要作用，并以此继承和发展了儒学思想。朴殷植关注良知学以及申采浩肯定儒教扩张论都是从近代这一大的时代背景下来重新诠释和改革儒教的尝试。他们通过对儒教的批判和继承来确保了朝鲜的主体性，并提出只有不丧失主体性才能够实现主体的文明化和独立。他们既批判儒教又继承儒教的做法并不矛盾，是近代朝鲜主体对应激烈变化的社会现实来实现自我成熟的过程。他们作为国家成员来强调个人的义务或作用，势必会相对忽视个人的人权和市民权。但这不能单纯看作是他们个人的局限性。由于近代韩国处于丧失国权、缺乏法律保护的时代情况下，故他们面对的是西方列强和日本帝国主义的侵略，那个时代是以国家为单位的竞争时代，能够建设民族国家的新国民是近代的主体。新国民是包含民族主体性的国粹和国魂的道德主体，也是引导国家走向独立的实践主体。

（作者系韩国 釜山大学 哲学科教授 / 邢丽菊 译）

参考文献

《孟子》，《中庸》，《传习录》。

《丹斋申采浩全集》，丹斋申采浩先生纪念事业会，1987。

《朴殷植全书》，檀国大学东洋学研究所，1975。

金圣基等，《现代性是什么》，首尔：民印社，1994。

朴正心，《对朴殷植思想转换的考察——从朱子学到阳明学》，《韩国思想史学》第 12 辑，1999。

朴正心，《关于申采浩儒教认识的研究——以近代的主体问题为主》，《韩国思想史学》第 22 辑，2004。

朴正心，《韩国近代知识分子的近代意识》，《东洋哲学研究》52 辑，2007。

杨国荣，金炯瓚等译，《阳明学》，首尔：艺文书院，1994。

梨花女子大学韩国文化研究院，《近代启蒙时期知识概念的吸收和变化》，首尔：邵明出版，2005。

延世大学国学研究院编，《西方文化的吸收与近代改革》，首尔：太学社，2004。

A Study on the Subject of Modernization in Korea

Park, Jeoung Sim

The Modern Age is called as the era of Eastern Penetration of the West(西势东渐). This terminology reveals clearly the shocks of the Modern Western Culture. When we faced strong others(他者), that is, Western Cultures, we had to asked serious question of "Who am I" to oneself. And when the fact to meet others, that is, Western, accompanied the invasion of the imperialism it is natural the Eastern to have the instinct self-defense.

Shin Chae-ho(申采浩) and Park Eun-sik(朴殷植) which experienced heterogenious others, Modern Western tried to make essential Korean Modern subject through acceptance of the Modern Western and also critique and accession of the Confucianism. It is natural to call the Modern Western Culture as rationality, so Modern Western rationality have characteristics which means the liberalization of the mythological view of the world and traditional restriction. In the Middle Ages which human rationality was granted the status of Divinity, the core of the Modernity was the subjectivity. But Korean Modernity which confronted the invasion of imperialism tried to accept advantages of the Western Modernity and also tried to solve the problems of the Eastern modernity which different from Western Modernity.

Shin Chae-ho and Park Eun-sikpresented the identity of New Nationality(新国民) as the national correspondent subject rather than rational identity. The New Nationality which they represented required the moral awakening and practice and also attached importance of collective body. And also Natural Moral Knowledge(良知) of Park Eun-

sik and Natural Subjectivity of Joseon(朝鲜) were closely related with Confucianism. But they tried to change this Confucianism to contribute to constitute New Nationality. They thought the subjectivity of the Joseon will be concreted by succession of Confucianism. So the fact that they tried to critique and succeed the Confucianism means the process of self-realization and self-maturity.

Key Words: Modernity, Modern Confucianism, liangzhixue(良知学), Subject, New Nationality(新国民)

Going beyond the boundaries in Confucian studies*

Isabelle SANCHO**

Abstract: This essay aims at discussing the future of Confucian studies in the current context of a globalized world where a growing interest for Confucianism is shown not only in the academic field, but also in the general audience. Instead of presenting scholarly conclusions on a precise topic, it rather tends to propose some possible new perspectives of research. The characteristics, limitations and methodological problems of Confucian studies are briefly examined to discuss the interest of making intellectual history rather than a solely philosophical history. After showing that Confucian studies are a historically determined phenomenon, which features are much indebted to the context of its production in the 20th century northeast Asia, the hegemony of philosophical and notional approach that has been massively used by scholars is questioned. To find new perspectives that could enrich and develop

* The system of Korean Romanization used in this paper is the McCune-Reischauer, since it is the system used in the international academic world. This article is based on a paper presented at the *20th Yulgok Culture Festival: 2007 International Academic Conference*, held in P'aju on October 11, 2007. The title was: Going beyond the limitations of Yulgok studies(超越栗谷学研究的境界). I have slightly modified the original topic, by enlarging the perspective from Yulgok studies to Confucian studies.

** Korea Foundation Postdoctoral Fellow(Harvard University Korea Institute)

Confucian studies in future, the example of French historiography, and especially the Annales School is presented. After a general reflection on the specific difficulties of studying the Confucianism of 16th century Chosŏn Korea, which shed light on specific and concrete methodological problems, a case study is performed on some of the vocabulary used by Yulgok Yi I. A method inspired by French historians is used to illustrate the main goal of the whole essay: studying the mentalities of past Confucian scholars could be a stimulating way to better understand the past Confucian phenomenon in its whole depth – both philosophical and historical – and then to better explain it for present and future society.

Key Words: The Annales School, Intellectual history, Mentalities, Yulgok Yi I, Confucianization

For several decades, Confucianism has become an important topic in public debate, mainly in Asia, but increasingly in Western countries as well. It is summoned to explain the supposed Asian mind, cultural tradition, and moral values. In a context of the so-called globalized world of the 20th and the 21st centuries, Confucianism is presented either as the main system of values that could be efficiently opposed to the Western values of democracy and liberalism, or it is conversely presented as a relevant means to find out a common ethical basis for a broad cross-cultural dialogue. Because of the complexity and the wide range of meanings underlying the very word, and the concept of Confucianism, specialists are often asked to give their expertise. These specialists are in most cases academic scholars, and they are invited to express their own opinions in the public sphere. They in turn are increasing their publications, the general ones in particular, in order to present Confucianism to a larger audience. In such a context, it is worth thinking about the role of these scholars, and their expertise, which is legitimated by this academic *aura*. Tracing back the historiography of recent Confucian studies is a good means to initiate a healthy self-reflecting process among scholars, for Confucian studies are an historical phenomenon determined by the history of the 20th century. To develop the Confucian studies and feed properly the increasing interest of the both general and academic audiences for Confucian thought and culture in future, some of the current limits of the field could be remedied. For this purpose, a survey of other methodological ideas and practices might be helpful. Looking at the contribution of historians can especially offers new perspective in Confucian studies. Applying some ideas and methods developed by the French Annales School and its successors shows that taking the approach of a broad intellectual history might lead to improve the study of past Confucian scholars' thought. 16th century Korean Confucianism, which is generally regarded as a turning point in Korean history, is one of the interesting periods that could be studied fruitfully through new methods, since it raises diverse

methodological questionings.

Confucian studies between history making and memory building: a general overview.

One major difficulty of Confucian studies is the superposition and the multiplicity of the possible approaches involved: mainly history, philosophy, sociology, anthropology, literature, and religious studies. This protean field is often divided into different disciplines that are intimately connected to the academic organizations of each country. In the Korean case, Confucianism has been studied by academic scholars since the Japanese Colonial period, when it became for the first time an object of study in itself. Because of this specific historical determination, the study of Confucianism in the 20th century Korea is much indebted to the Japanese model of the colonial period. But, as it has been reminded in recent studies[①], this Japanese model of academic classification was determined by the specific problems of the beginning of the 20th century in northeast Asia. To sum up, Japan, and in its wake, China and Korea, have tried to settle a supposedly Western academic system in order to be equal and gain respect. The concept and the category of philosophy/*tetsugaku* 哲學 was then created in Japanese, and Confucianism became an academic subject, classified under the respectable Philosophy. But the Western academic system was also determined by the specific development and tendencies of European philosophy. The major influence was German philosophy, which became the domain of professional philosophers; that is to say, university professors. By importing the German and European models, the

① Anne Cheng (sous la direction). *La pensée en Chine aujourd'hui* (The thought in China today). Folio essais. 2007.

emerging Japanese, Korean, and Chinese academic systems have generally classified and defined Confucianism as philosophy, reducing it to an abstract theory. They have then tended to forget the anthropological and historical backgrounds of Confucianism.

This characteristic of the study of Confucianism is still true nowadays in South Korea. Although some research has been conducted and published for the past few decades in history, literature, linguistics, politics, anthropology and religious studies, Confucianism remains the domain of excellence for the specialists of philosophy - and of thought at large. Therefore, most books concerning Confucianism are written by these professors who, specialization oblige, stand mostly in the level of an erudite and scholarly explanation of theoretical concepts. As it is explained in their introductory and concluding pages, these books aim at enlightening today's Koreans with the benefits of a native, essential Korean wisdom. What is at stake in this massive publishing work since the 1990's is the concern to define a Korean identity inside and outside the peninsula. Toward the inner, Korean audience, the goal is to keep some traditional values, but also to build a collective memory that could be relevant for present and future Korean society. But the building of a collective memory is a complex process that suffers from ideological and contextual determinations.

One other striking feature of Korean Confucian studies is that the professors are also involved in proselyte activities in the different associations promoting one or another past Confucian scholar (*hakhoe* 學會). Participating in one of these specific associations, or studying one specific Confucian scholar, is mainly determined by regional and academic attachment. Then, it is tempting to compare the scene of Confucian studies in South Korea nowadays to what we are used to seeing as Chosŏn Confucianism's social and intellectual features: regionalism, factionalism, master-disciple lineages. Such a comparison is excessive, but it has nevertheless the merit to let us make one important statement: an evident equation is made today between studying

Confucianism and being Confucians. This equation is not necessarily problematic in its nature, for many professors were and are intellectuals engaging their own thought. But deontological problems may happen when the legitimacy of taking part in the public sphere is grounded on this professional status of an academic who is supposed to deliver knowledge, not wisdom.

In spite of its protean nature, Confucianism belongs to humanities or social sciences at large. The time of a blind belief in the objectivity in these fields is over now, but a total relativism is not fair either. The concrete and individual practice of research generally leads rather to a balanced position and a compromise between idealism and relativism. Total objectivity is not possible, but a certain effort to keep distance is always appropriate, for our own research is an historical and social phenomenon. Because Confucian studies are an historical object, the historiography of Confucian studies from the beginning of 20th century should be done today, in order to allow specialists to reflect on their personal and collective work, and to always try to figure out the meaning and implication of their academic and public activities.

Once the possible limitations generated from the social, ideological, and historical determinations of our work as academic scholars is acknowledged, we are led to an important question, which is directly connected to our daily practice: methodology. As noted above, the philosophical approach of Confucianism remains hegemonic in South Korea, where several books are published every year on the topic. The major problem with these publications, oriented both to the general and the specialized audience, lies in the uniformity of presentation that tends to become repetitive and mechanical. Confucianism is presented as a succession of concepts, and philosophical explanations and systems, generally centered on several great figures that are supposed to embody each trend. The division in different historical periods is often simple, and little effort is made to think Confucianism in its real historical depth. History and biography are

treated as a vague backdrop to which references are made at the beginning or at the end of each chapter – or at least of the book. These historical pauses in the text seem to be displayed to remind, and reconfirm, some historical assumptions. The best example is the dynastic transition from Koryŏ to Chosŏn, which is regarded as the necessary result of an ineluctable process, where the Confucian scholars play the role of the main dynamic agents. Their thought, or their philosophical ideals, would have therefore engendered a totally new social, moral and political organization of the society. One can easily notice that this explanation is teleological and ideologically biased. Because most Confucian specialists are not trained in historical methodology but solely in textual exegesis, this approximate historical perspective of the Confucian thought is still dominant in their research, both academic and general. One important consequence of this phenomenon harms Confucian studies as a whole. These studies resemble more and more hermetical and scholastic disputes that only address the corporation of specialists, and prevent any other researcher in other discipline from understanding Confucianism in its philosophical dimension.

Besides, a recent trend in South Korea is an increasing public interest in the culture, folklore, customs, and daily life of ancient Koreans, especially of the Chosŏn period. The main example is the multiplication and the success of the TV series (the *drama*, which play an important role in the popular culture in South Korea, but also in China, Japan and Taiwan since the spread of the famous Korean wave), focused on Chosŏn daily life, or on diverse scandals surrounding the royal court or the scholars-officials. The same interest for mysteries and popular culture can also be found in the recent books related to this taste for the *saenghwal* 생활 生活 (daily life), *p'ungsok* 풍속 風俗 (manners, customs and popular morals) and *sinhwa* 신화 神話 (myths and mythology). This interest is telling about the new demands and sensitivity of South Koreans. But, such a phenomenon is also true in Europe, and especially in France where

many books are published nowadays by historians or amateurs on past daily life, habits and mentalities. This collective, general passion for "our ancestors" in many countries today should be neither disregarded nor despised by academic scholars, for they have a role to play in answering to this demand. They mainly have to try to present the most accurate possible knowledge of this "history of our ancestors", in order to overcome, to a certain extant, the limits surrounding the building of a collective memory, and then participate in the elaboration of a common history.

The difference between memory and history, and the complexity of the relationship between these two ideas are well known in humanities. Specialists of Confucianism have to tackle both of these concepts in their research, for Confucianism is a topic related not only to academic and erudite knowledge, but also to the concerns of contemporary societies in Asia. In the building of a collective memory about the Confucian tradition, heritage, or moral values, the dialectic of past and present, and past and future, is at work; and this dialectic is a matter for both history and philosophy. Combining in one single approach these two disciplinary perspectives is the best way to study the Confucian phenomenon in its whole complexity, but also to properly cultivate the interest for Confucianism.

From philosophical history to intellectual history: the possible model of French historiography

To find new ways of examining and broadening Confucian studies, it could be interesting to take into account some Western methodological contributions. Looking at these methodologies does not intend to repeat them slavishly; it rather aims at getting useful and stimulating inspiration. The example of the 20th century French

historiography is specifically relevant, for French historians have discussed and practiced diverse methods in order to intimately combine history and philosophy. They have started to shape new forms of history, which can be tentatively called intellectual history. The very vagueness of this name reveals the exploratory nature of this history that deals with thought, ideas, culture, mentalities, sensitivity, mental picturing, etc. Moreover French historians have proposed a new vision of historical practice, which underlines the possibilities and the limits of scholarly work in humanities.

One of the most striking features of French academic development in the 20th century is a seminal change in historical studies. Since the beginning of the 20th century, French historians became aware of the necessity to integrate the contribution of the social sciences that started developing at that time and were challenging history. These historians were eager to develop a new methodology, with new problems, discourses and practices. This tendency is called the Annales School (*l'Ecole des Annales*), because of the name of the first scholarly journal that these reformists created in the late 1920's[①]. The aim of these French historians was at first to criticize and turn back on the traditional historical science that they pejoratively called the positivist history. The main criticism was that this history, inherited from the German historiography of the

① The Annales was founded and edited by Marc Bloch (1886-1944) and Lucien Febvre (1878-1956) in 1929. The first name of the journal was *Annales d'histoire économique et sociale* and was later called *Annales. Economies, sociétés, civilisations;* then renamed in 1994 *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.
About the Annales School, in English:

- Peter Burke. *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989*. Stanford University Press. 1991.
- François Dosse. *The New History in France: The Triumph of the Annales*. University of Illinois Press. 1994.
- Lynn Hunt and Jacques Revel (eds). *Histories: French Constructions of the Past*. The New Press. 1994.

late 19th century, was only focused on the surface events, that is to say on battles, wars, and sudden changes in political history. Such a unique focus on political history was leading to ignorance of what lies under the surface of the events: the deep structures of a society. The first Annales School historians successfully tried out new methods by borrowing concepts and ideas from economy, sociology, geography, ethnology, aesthetics, linguistics, literary criticism, etc. One important result of this integrating of allied social sciences' contributions in history is the showing of new theories on historical time (or temporality), which in turn led to the creation of the history of mentalities (*histoire des mentalités*).

This new realm, which developed from the 1960's in France and reached its peak in the 1980's, was a product of the predominance of social history – and it could be added of Marxist theories[①]. Indeed, history of mentalities deals with the "third level"[②], or the superstructures of ideologies (collective, popular and even unconscious). These superstructures are regarded as being above the social structures, which are above the economical infrastructures in a three-level framework. If some studies did not always escape from the pitfalls of a mechanical application of this scheme that has been even called vulgar Marxism, the research on history of mentalities has offered interesting new perspectives. Indeed, the mentalities historians discovered the superposition of different temporalities in history (a long temporality for collective and popular mentalities, but also a short one for sudden and complex shifts) that are in addition in a dialectical relationship. This improvement in historical science enabled fruitful and still promising approaches in the history of thought, as, for example, the dialectic between

① Michel Vovelle. *Idéologies et mentalités* (Ideologies and mentalities). Folio histoire. 1992.

② This idea of third level was theorized by Pierre Chaunu, a specialist of social and religious history. He introduced the expression "histoire sérielle de troisième niveau" (serial history of the third level).

what used to be called the elite culture and the popular culture in the absence of certitudes and strict definitions regarding these two concepts. This topic in particular can be referred to by specialists of Confucianism, since Confucianism should be studied at both the elite and popular levels. To take a second example, reflection about the different time periods that are at stake when studying the forming of mental habits (*habitudes mentales*) is also worth considering for Confucian specialists concerned about the spread and the impact of Confucian norms and values on real society.

Another interesting statement that can be made in the survey of the 20th century French historiography is the reflection about the social role of academic scholars. In the 1980's and 1990's, the Annales School historians' world has been shaken by a crisis, because of a wave of salutary self-criticism breaking from both France and foreign countries, like Great Britain, the Netherlands, and the United States. Several historians started to criticize the institutionalization and the dictatorship of the well established French scholars jealously bred inside the Annales School①. This criticism emphasized three features of the school that became hegemonic in French academic institutions: the illusion of objectivity and scientism in history generated from the use of quantitative approaches, the academic and institutional pressure over young researchers to study pre-defined subjects, and finally the mix of genres of some well established historians who flirted with media and politics without paying enough attention to ideological manipulations. In response to these sharp criticisms, historians began a reflexive process that is still going on, and they have probably gained an acuter sense of prudence and responsibility.

20th century French historiography is interesting, for it gives a good example of an innovative mindset that always tries to keep connected to methodological concerns. The

① Guy Bourdé and Hervé Martin. *Les écoles historiques* (The historical schools). Points histoire. 1997. p.245-270.

diverse approaches tried in intellectual history are also exemplary, since they proceeded by trial and error, and by prudence and boldness. Confucian specialists could gain new ideas by learning from such an approach. The warning against the limits and the responsibility of history making, story telling, and knowledge building as far as past and tradition are concerned is important, for we have to deal with past Confucian thought and culture in a determined time and society.

For the last few decades, one large scale research project has been carried by academic scholars around the world in order to build and collectively write a world history that is based on transversal, comparative, multidisciplinary, and critical approaches of the different cultures, memories and histories. This project stems from the collective reflection on today's globalized world, and it has especially to deal with questions raised by culturalist (or essentialist) and, conversely, relativist approaches of different cultures. Because of the difficulty and the complexity of these topics, this project is still a work in progress. Likewise, Confucian studies constitute a protean and still vague field, whose outlines are not clear. However, this very vagueness fits well with the nature of Confucianism: a multi-faced, plural and complex phenomenon. Besides, Confucianism is inseparable from the history and culture of northeast Asia – of Korea in particular. In a context of the building of a common world history, making a precise and serious history of Confucianism is needed. In order to move beyond the ideological and nationalistic viewpoints of each country, some changes in scholarly practices are now needed, and specialists of Confucianism have a role to play in this process.

The philosophical approach of Confucianism is legitimate, and the development of the 20th century scholarly work in South Korea has most certainly allowed fruitful and interesting reflections that have improved the explanation and theorization of Confucian thought. In parallel, Korean historians have undertaken erudite and well documented

research on the history of Koryŏ and Chosŏn. In a larger perspective, several case studies using literary, linguistic, sociologic and political approaches have been also done successfully. But the persistence of the quasi-absence of discussion and exchanges between the different academic fields can be deplored. Indeed, only a multidisciplinary research can lead to an understanding of Confucianism in its entire complexity.

Philosophical history should become intellectual history, since Confucianism cannot be reduced to an exhibition hall displaying concepts. To be more precise, philosophical history should be open to a broad historical approach, and not solely consist of textual analysis and exegesis. The study of concepts, and philosophical discourses and systems should be combined with the historical survey of the biographical, economical, social, geographical, literary, linguistic, anthropological, aesthetical, religious, and even scientific analysis of the time of every single Confucian scholar, or group of scholars. Even if it sounds like a truism, it is worth reminding that Confucian scholars were not solely thinkers or philosophers. In the Korean case, they were members of an evolving aristocracy and, most of the time, high government officials. They were also linked to their familial, regional and scholarly lineages. They were sons, fathers, husbands, masters, and disciples. They were poets, philosophers, bureaucrats, professors, local elites, political counsellors, professional commentators, and experts in rituals, etc. As a philosophy, Confucianism might be featured as a continuous humanism, centred on humanity and human life. As a social phenomenon too, Confucianism is connected to social life in a broad sense, and therefore to human society. It is then relevant to study Confucianism through men – the so-called Confucians – instead of ideas.

Broadening the philosophical approach of Confucianism does not mean erasing or forgetting the philosophical, theoretical and notional aspect of this thought. This rather aims at better studying the Confucian thought by better understanding the culture where it was rooted. Such an understanding, which leads to a larger perspective, is not only

much more relevant for the amelioration of academic knowledge; it is also the best means to reflect on the becoming of Confucianism in present and future. In spite of the criticisms that have been addressed to the French historiography, and especially the history of mentalities, the possibilities and results shown are stimulating and seminal. Intellectual production – both practices and discourses – is indeed the final topic for researchers when a society and a culture have been examined in synchronic and diachronic approaches. The goal of making a multidisciplinary and transversal study of Confucianism, and adopting the larger perspective of intellectual history is to let the spirit of Confucianism shine in all of its facets and its depth. Historical depth can give acute insight into the spirit of Confucianism, rather than the letter, and then permits relevant philosophical reflection. By choosing the historical approach, specialists of Confucianism interested in thought will gain a solid basis for discussing Confucian values, tradition, and perspectives for present and future. Furthermore, they will be able to participate efficiently and properly in the building of a collective memory for their society, but also in the writing and the teaching of humanity's common history, in exchange with foreign specialists and intellectuals.

Example: the 16th century Chosŏn Korea, T'oegye Yi Hwang, and Yulgok Yi I

The potential contribution of the Annales School to the Confucian studies could be illustrated by one example. The 16th century is an interesting turning point in the history of Korean Confucianism. It is the time of the maturity and the "Koreanization", or the "Chosŏn-ization" of the Neo-Confucianism received successively from Song, Yuan, and Ming China. In a philosophical perspective, the works of T'oegyeYi Hwang 退溪

李滉 (1501-1570) and Yulgok Yi I 栗谷 李珥 (1536-1584) are commonly regarded as the first great achievements of a properly Korean Confucianism. Their philosophical thoughts have been extensively studied in erudite works for several decades. But a few naïve methodological questions could still be asked. Is it relevant to study only great figures in intellectual history? Are the philosophies of Yulgok and T'oegye telling anything substantial about the evolution – that is to say, the history – of Confucianism taken as a complex historical phenomenon? And then, is it accurate to study only the philosophical content of their writings in order to understand the Confucianism of the 16th century Korea nowadays?

The famous work of Lucien Febvre on Rabelais, one great literary and intellectual figure of the 16th century France[①], has been criticized, but it has opened an important perspective in intellectual history. This historian of the first generation of the Annales School wanted to criticize the production of anachronisms in the historical study of past great intellectual figures. He addressed the problem of the religious viewpoint of Rabelais who had been depicted as an atheist, and an exception of his time. Lucien Febvre chose to study Rabelais as the complex and contradictory reflection of the 16th century European intellectual world, rather than as a single, isolated forerunner of the 17th and 18th centuries' philosophers. He demonstrated that the word atheist, which had been used by the contemporary contradictors and critics of Rabelais, cannot be understood in the meaning of "without religion", or even "against religion" of the 20th century. He showed that this word was part of the common insults used at the 16th century, in the specific context of internal criticism in the intellectual world of that time, and that it cannot be an evidence to prove the supposed atheism of Rabelais. On the

① Lucien Febvre. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (The problem of unbelief in the 16th century. The religion of Rabelais). Albin Michel, Bibliothèque de l'Humanité. New edition of 2003.

contrary, Rabelais was a man of his time, and this time was definitely religious. Rabelais did not have the intellectual tools (*l'outillage mental*) that could have allowed him to even think atheism. Lucien Febvre studied the mentalities of the 16th century France through and thanks to Rabelais, and he purposely combined different methodological approaches ranging from historical psychology, social history, biography, and linguistic and textual analysis. The whole work of Febvre illustrates the importance of taking into account the mental representations of a certain time in order to avoid certain false truths that can stem from a solely conceptual analysis of the masterpieces of past scholars. It also shows that studying a great figure in intellectual history gives an insight into two different levels that are intimately linked together: the collective level of the mentalities and mental representations of a certain time on the one hand, and the individual level of the intellectual production of a single person on the other hand.

Just like Rabelais, T'oegye and Yulgok can be studied for a double purpose. Their works are giving access not only to their individual thoughts, but also to the 16th century mentalities to which the development of Confucianism as a social and intellectual phenomenon is basically linked. Another reason to study these great figures in order to understand Confucianism is less theoretical than practical. This reason is connected to the lack of available sources for some historical periods. The Confucianism of the beginning of Chosŏn, until the 17th and 18th centuries, is especially difficult, since most of the sources are only textual. Besides, some of these sources were often written and compiled after the period they are describing, as for example the official historic records. Scholars have to face the problems of authenticity, interpretation and accuracy of the texts. Therefore, making a precise social history of Confucian scholars of the time is a difficult task. However, studying these textual sources with new methods can lead to explore new facets of the intellectual world and the mindset of the Confucians.

As for T'oegye and Yulgok, a huge amount of diverse textual sources is available, ranging from personal correspondence, official works, royal commands, collective works, poems, memoirs, historic records, dissertations for civil service examinations, textbooks for students, etc. But these resources have not been fully studied yet. More precisely, they have mainly been studied as philosophical texts, whatever their very nature. One main feature of the Annales School was to see history as problem (or asking questions), opposed to history regarded as a fixed and definitive tale[①]. Specialists of Confucian texts should take this attitude as an example in their own approach to sources and their textual analysis. Instead of staying at the conscious level of a given text, which is only seen as a neutral transcription of a conscious mind, they should show greater interest to what is beyond the words, what lies under the surface of wording and rhetoric. A text is not only a written record of rationalized thinking that opens way to the abstract realm of ideas; it is also the expression of the complex alchemy between the individual mindset of its author and the mentality of his specific time.

The work on Rabelais by Lucien Febvre is especially useful for Confucian specialists, since it underlines the importance of the words that have been used in a specific period and that are expressing the mentality of this time. Another French historian influenced by the Annales School, Georges Duby, has also analyzed the vocabulary and the words commonly used by the French chivalry at the Middle Age[②]. As a researcher in social history interested in social psychology – or historical psychology – he made a semantic study on the vocabulary used by the members of the

① Lucien Febvre enunciated this idea of history as a problem (l'histoire-problème).

② Georges Duby. « La féodalité. Une mentalité médiévale » (Feodality. A medieval mentality). *La société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Age 1 (The society of chivalry. Men and structures of the Middle Age 1)*. Champs, Flammarion. 1988. p.70-79.

chivalry to define themselves. He showed that studying vocabulary is one of the means to understand the mentality of a certain social class. These two models of study, which are focused on the Middle Age and the 16th century France, can be used for the study of the Confucian scholars of the first half of Chosŏn, since there are many similarities in the evolution of social structures and the formation of a social and intellectual elite between France and Korea at first sight.

In philosophical perspective, T'oegye and Yulgok can be described as the first great scholars who paved the way for the Korean Confucianism. But in a broad historical perspective, they can also be regarded as the forerunners of a fascinating phenomenon: the Confucianization, or the Confucian transformation of the Korean society[①] that is thought to have been achieved in the 17th century. The problem of the Confucianization of the Korean society – or conversely of the Koreanization of Confucianism – is one of the most interesting phenomena of the history of Confucianism. Not only is it interesting for contemporary Korea, where many consequences of this past phenomenon can still be noticed, it is also worth studying for specialists of Confucianism at large. But this complex problem raises a multiplicity of questions. For example, is it relevant to consider that this Confucianization is the natural result of a conscious project? Or is it conversely a process, which is deeply linked to the social, political, cultural, economical and intellectual context of its development? Is the Confucianization only a mechanical application of the theories and philosophical systems developed by great Confucians like T'oegye and Yulgok in their philosophical "masterpieces"? A first attempt to answer these questions can be made in the following case study that is inspired by the study of words and vocabulary made by the Annales School's historians.

① Martina Deuchler. *The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology*. Harvard-Yenching Institute Monograph Series 36. Harvard University Press. 1992.

The words of Yulgok Yi I: an attempt to study the mental representations of the Confucian scholars in the 16th century

Generally speaking, the 16th century can be seen as a turning-point in the process of Confucianization. While the Confucianization of the court is generally considered as achieved, the growing power of the Censorate – and especially the *samsa* 三司 – endangered royal effective power. Factional strives were emerging, and they created a sort of breakdown in the balance of power at court. In a very short period of time, these conflicts spread to local areas and they divided the whole world of *literati*. Finally, the scholars started to lead by themselves the Confucianization of the country. They created *sŏwŏn* 書院 and *hyangyak* 鄕約 and developed their educational and social activities independently of the State. To sum up and to have a very general picture, the 16th century was the scene of a crisis in the history of Chosŏn political functioning, and the scene of the beginning of an active Confucianization of the society. This Confucianization was not only led by the State, but primarily by the scholars-officials who also tended to create a new identity for themselves. That is why it is interesting to examine the Confucianization through the very eyes of its initiators. The case of Yulgok Yi I, taken as an example, can be used for the following main reasons. He was a high official, he faced the beginning of the factional strives, and he experienced the problems caused by this phenomenon at the very heart of the court. He also participated in the creation or the redefinition of the rules of the *sŏwŏn* and the *hyangyak*. Finally, he left many writings that give the opportunity to confront and compare different kinds of sources. The aim of the study is to draw a general picture of the mental representations of that period through a study of the terminology used by Yulgok in his various writings

collected in the *Yulgok chŏnsŏ* 栗谷全書: mainly his dissertations, and his personal and official correspondence. Such a picture of the mental representations could be interesting in order to better know what it means to be a Confucian scholar-official at the end of the 16th century, and to what problems the Confucianization is connected with, when we try to think about this phenomenon from the inside, or from the scholars' viewpoint.

At first, it can be noticed that a very few explicit mentions are made in Yulgok's writings to what we call nowadays the Confucianization. This Confucian mission of the scholars-officials to civilize their country could however correspond to the well-known idea of *p'ung* 風 (the wind), which comes in the following variety of compounds: *munp'ung* 文風 (related to *yusŭp* 儒習), *yup'ung* 儒風 (related to the civilization, *mun* 文), *sap'ung* 士風. These three terms are used equally by Yulgok, just as if they were synonymous. However, in the case of *sap'ung* 士風, the term is linked in the texts with three main ideas. The first one is that of officialdom, which mainly expresses the fundamental unity between the *sap'ung* and the activity of the central government at court (*ch'ŏngjo sap'ung* 清朝士風). The second idea is the educative and civilizer mission of the elite (*kyohwa* 教化). The last idea is the spread of Confucian education (*sado* 師道). Besides, when Yulgok is speaking about this "mission", this *p'ung* 風, he is stressing the deficiency of contemporary *yusŭp* 儒習, the habits and attitudes of the Confucians. For him, improving the *sap'ung* 士風 needs to "cultivate the scholars, the *sa*" (*yangsa* 養士). *Yangsa* 養士 needs in turn to transform radically the *yusŭp* 儒習 or *sasŭp* 士習 through a beforehand reformed educational process. This preliminary remark shows that for Yulgok, the Confucianization is led by the scholarly trained Confucian officials (*yu* 儒 or *sa* 士), and his major concern is the education of this specific social group that shares the power with the king. So the Confucianization of the society starts with the Confucianization of the scholar-officials, and these men are the

main focus of interest for Confucians like Yulgok.

Another study of the words used by Yulgok can led to much more interesting conclusions about the Confucianization seen from the inside. It is the study of the terms designating what we call in Western languages the scholars-officials. The purpose of such a study is to know much about the self-awareness of this social group. Indeed, if the mission of Confucianization, considered as an educational project based on Confucian values, is commonly and explicitly shared by all the scholar-officials of the same aristocratic class, how does this elite actually picture herself?

When Yulgok is talking about the scholars-officials as a social class, in contrast to common people or the rest of the country, he uses the following terms: *yu* 儒 (identified with *munban* 文班), *sega chi ye* 世家之裔 (the men who have an "aristocratic" ascendancy, that is to say a high officials' lineage), *nongmin* 農民 (in the sense of gentleman farmer or land owner), *sasŏ chi ka* 士庶之家 and *hakcha* 學者. As regards the case of *hakcha* 學者, Yulgok contrasts it with the *sok'in* 俗人 (common people), and the *ya'in* 野人 (a term referring to the idea of the decay of a scholar-official). *Sok'in* 俗人 and *ya'in* 野人 imply moral and social connotations. So the main terms designing the scholars-officials (*yu* 儒, *ka* 家, *min* 民, *sa* 士, *hak* 學), when compared to what Yulgok is explicitly saying, tend to show that this social class is anxious to be thought honourable, and defines itself as a *ka* 家 (or *kamun* 家門) identified as a high-officials' lineage. The specificity, and also the legitimacy of this class lie in an expertise (the scholarly expertise, *hak* 學 and *yu* 儒) and the corresponding attitudes and habits (ritual practices for example). So the group seems to be homogenous and unitary, compared to the lower classes, which are not at all discussed in detail.

When Yulgok talks about the people or the nation, in contrast to the king, he does not care either about lower classes called by a generic term: *min* 民. But he does make

a difference between the *sin* 臣 (ministers/officials) and the *sa* 士, or between *sa* 士 and *cho* 朝(the "court", an equivalent of *sin*/officials). Moreover, he makes a difference between the *sa* and the *cho* on the one hand, and the *chija* 智者 (the "capable men", the true Confucians) on the other hand. He is contrasting the scholars-officials taken as a group, to the true Confucians who are regarded as outstanding individuals. So we can notice that, depending on the viewpoint, differences are made among the unitary social group of scholars-officials.

A further analysis of the terminology used for the scholars-officials in Yulgok's writings can be carried to deepen these results. The following four major groups of terms will be examined successively: *sa* 士 (designating a social group in relation to specific skills and practices), *sin* 臣 (taken in the *sin/kun* 臣君 relationship, or related to officialdom), *yu* 儒 (related to Confucianism and scholarly expertise), and several terms formed from the notion of *hak* 學 (Learning, also related to Confucianism).

The terminology based on the term *sa* 士 is certainly the most complex and difficult to define. These numerous terms designates a general and homogenous social group (*sa* 士, *saja* 士子, *wuisaja* 為士者, *sasŏ* 士庶, *saryu* 士類), but also a group that can be divided in different categories (*hakmun chi sa* 學問之士, *sarim* 士林, *sallim* 山林 or *sallim chi sa* 山林之士, *ch'usa* 處士). Besides, the moral value of the distinctive *sa* is often underlined by qualifying adjectives: *chisa* 志士 (authentic, true scholars), *chiksa* 直士 (upright scholars), *hyŏnsa* 賢士 (worthy scholars), *ŭisa* 義士 (righteous scholars) just as if being a *sa* does not necessarily match moral qualities. But, on the contrary, *sa* is also used to designate specific features or specific skills inherent to the *sa*'s status or identity: *sasŭp* 士習, *sagi* 士氣, *sasim* 士心, *sap'ung* 士風, *sap'ip* 士乏, *saron* 士論.

The terminology based on the term *sin* 臣 (taken in contrast to the king, *kun*/*wang* 君王) is at first sight easier to characterize. Firstly, generic terms are designating some

specific officials at court: *taesin* 大臣 (high officials of the *samsa* 三司), *myŏngsin* 名臣 (high officials of the Ming court), *nansin* 亂臣(the bad officials who are responsible for the *sahwa*). But the most important term is certainly *sega chi sin* 世家之臣 and its abbreviation *sesin* 世臣. These terms designate a *sa* who became an official because of, or thanks to his high officials' ascendancy. So the expression is linked to the problem of the legitimacy of the high social status. The antonym of *sega chi sin* 世家之臣 is *sallim chi sa* 山林之士, or even *pulsu sallim chi sa* 不售山林之士 (the scholars who refuse to be sold as common goods, who refuse to prostitute their ethical and scholarly life to the administration). We can notice that the expression *ch'oya chŏksin* 草野逖臣 refers to the retired scholars who have been officials and have deliberately chosen to retire for moral or vital safety.

The terminology based on the term *yu* 儒, usually translated by Confucian, reveals an interesting polysemic use. *Yu* designates a social class, that of the *munban* 文班 in contrast to the *muban* 武班. It designates also the school of the Confucians (*yuja* 儒者, *sŏnyu* 先儒, *kuyuja* 古儒者). But some terms refer to specific contemporary Korean scholars: *yusaeng* 儒生 (official students in state schools or in *Sŏnggyungwan*), and *noyu sŏnsaeng* 老儒先生 (local scholars who teach basic knowledge for the *kwagŏ* examinations, but are ignorant of the real Confucian learning). Just like in the case of the term *sa* 士, a *yu* 儒 is not necessarily synonymous with inborn moral skills and true abilities for officialdom. The examples of *t'ongyu* 通儒, *uyu* 迂儒, *puyu* 腐儒 or *paekmyŏn puyu* 白面腐儒 reveals that qualifying adjectives are often used. But just like *sa*, *yu* can on the contrary express specific and remarkable qualities: *i yu myŏng se* 以儒名世 (to gain fame thanks to one's *yu* skills, or *yu* qualities) and *yuhaeng* 儒行 (acting as a true *yu*). Lastly, *yup'ung* 儒風, related to *yusŭp* 儒習, refers to the educative mission of the Confucians and their ability to improve civilization.

The last group of terms designating the scholars-officials is based on the term *hak*

學, which refers clearly to Neo-Confucianism and especially the Cheng/Zhu Neo-Confucianism as interpreted during the Yuan dynasty. Indeed, *hakcha* 學者, *wuihakja* 為學者, and *odongbang hakja* 吾東方學者 designate the followers of the *sirhak* 實學, or *sŏngnihak* 性理學, or *yihak* 理學 , or *sŏnghyŏn chi hak* 聖賢之學. The latter term, *sŏnghyŏn chi hak* 聖賢之學 (the "Learning of the Sages and Worthies"), and the first one, *sirhak* 實學 ("practice-oriented Learning") are particularly meaningful, because they indicate the political horizon of the Neo-Confucianism adopted in Korea, which was intended primarily for the governing elites. When compared to other teachings, Confucianism or *hak* is opposed to *yidan* 異端 and *yiryu* 異類, and it is named *odo* 吾道 or *sado* 斯道 (two terms that stress the unity of the Confucian *hak* 學 or the only one *To* 道). There are also some expressions that clearly link the *hakja* 學者 or the Confucians with the figure of Confucius: *kongja chi to* 孔子之徒, *pŏp kongja chi to* 法孔子之徒. But we can notice here too that acting superficially as a follower of Confucius does not necessarily mean being in the right way, as shown in the expressions *pok kongja chi pok* 服孔子之服 (wearing the clothes of Confucius) and *song kongja chi ŏn* 誦孔子之言(reciting the speeches of Confucius). These examples are of high interest because, when using these terms, Yulgok exposes the superficial ritual attitude and the superficial knowledge of Confucian Classics of the supposed or "false" Confucians who are just using Confucian practices and references as a means to gain social recognition.

One last terminology used by Yulgok should be studied before concluding this general survey: the typology of the retired scholars of his time, the *sa chi pulsa* 士之不仕 (literally the scholars who do not want to serve). After the beginning of the factional strives at court, Yulgok exposed in two letters to the king his own terminology to designate this particular category. The *yuhyŏn* 遺賢 are the ideal Confucians who must serve for the sake of the government and the whole country. The *ŭndun chi sa* 隱遁之

士 are a sort of hermits who are not unconcerned about state affairs, and it is up to the king to persuade these capable men to serve in his government. The *yŏmt'ui chi sa* 恬退之士 (the category where Yulgok classifies himself) are described as having some outstanding abilities. But because they are also aware of their shortcomings, the king must leave them retire for self-cultivation and summon them when they will be ready to serve with efficiency. The last category, that of the *tomyŏng* (*chi sa*) 盜名(之士), refers to the unscrupulous scholars who wrongfully assume the title of *sa* 士.

Many conclusions might be drawn from this short analysis of the terminology used by Yulgok in various types of texts, but just two of them should be underlined for our general purpose. Firstly, there is no particular term to designate the scholars-officials as a social class. Indeed, there is a vagueness in the use of the terms *sa* 士, *yu* 儒, *sin* 臣, and *hakja* 學者, even if there are also many evident signs that Yulgok has a clear "class awareness". Secondly, the terms *yu* 儒, *sa* 士, *kongja chi to* 孔子之徒, *hakja* 學者 do not refer necessarily to any moral qualities that would be inherent to the status they are designating. So the supposed moral superiority and the scholarly expertise of the scholar-officials are the crucial problems for defining the identity and the self-awareness of this class, which is in search for recognition. Generally speaking, whatever the nature of the texts, Yulgok shows a great concern for the definition and the categorization of the different types of scholar-officials. His typology of the contemporary "retired scholars" is especially interesting, for it mainly reflects his attempt to make clear distinctions among the indistinct group of scholars-officials. The vagueness of the vocabulary and the contradictions in the terminology in his texts display on the one hand the lack of a clear representation of his class and of its specificities, duties and legitimacy; and on the other hand a great concern for a self-definition as a scholar, an official and an aristocrat. This leads us to give a second thought to the problem of Confucianization.

We could maybe interpret this vagueness and this concern for a definition as signs of the feelings of insecurity and disarray. The theoretical discourse and the philosophical exegesis of the scholar-officials, from the foundation of Chosŏn, have mainly stressed the necessity of a collegial power, a sharing of the power between the king and the scholars-officials taken as a group. These scholars-officials have been used to picturing themselves as a unitary body, in contrast to the figure of the king. And whatever the name given to them (*kongsin* 功臣, *sarim* 士林, *hungup'a* 勳舊派, etc), there is no doubt that they have all experienced *sahwa* 士禍 and various hardships for many centuries. However, if they share a common history, they have been deeply divided since the very foundation of the new dynasty. Yulgok's example suggests that, at the end of the 16th century, they seem to put words on this division. Besides, we could also wonder if they are not beginning to proclaim the difference between the figure of the official (or bureaucrat) and that of the scholar, *sŏnbi* 선비. More precisely, they could have been in search of a new identity that could relieve them from the duty of serving, a duty which has legitimated their existence as an aristocratic social class. So the Confucianization of the whole society led by the scholars in local areas from the end of the 16th century might mirror the progressive construction of new mental representations, of a new self-awareness for Chosŏn Confucians.

Conclusion

This brief and modest survey of the vocabulary used by Yulgok Yi I to define the Confucians and their project to confucianize the society still lacks consistency. However its aim has only been to test the relevance of using new methods to make the history of Confucianism. The relationship between the king and his servants – the

scholars-officials – is one of the common and recurrent theme in the Confucian texts. And this topic can be studied in a philosophical perspective to explain the theoretical viewpoint of the Confucian scholars on the necessary balance of political power that has been discussed in the Classics since the Chinese Antiquity. It is then possible to think that the Korean scholars of the 16th century are motivated by this eternal theoretical ideal, and that they were eager to put it into practice at their time. But such a viewpoint might not offer the only one explanation of what is at stake in the Confucianization. The preceding insight into the possible mental representations of the actors of the process has tried to show that the historical context and the mentality of the 16th century may have played a role that cannot be neglected.

In the current context of a globalized world where the need for mutual knowledge between cultures is often expressed in public and academic levels, the perspectives of Confucian studies are rich and promising. However, precisely because of this hope in the development of the field, specialists have to increase their sense of responsibility. Some methodological changes are welcome, since past attitudes and practices are showing some limits. The aim is less to go in an infinite auto-critical process, than to try and try to improve our research and expertise. Because this project is still embryonic, the program remains wide and relatively undefined. Intellectual history deals with questions, rather than answers; with problems, rather than certainties. Because of the exploratory nature of the project, a greater cooperation between scholars who have different skills will be needed, and results will take time to come out. But the task remains challenging in spite of diverse difficulties, for the future of Confucian studies is fully open to development, innovation and healthy emulation. The major goal is to keep a certain distance with past, in order to know exactly what common past and what Confucianism we are discussing today for present and future. Geographical, methodological, and mental boundaries should be crossed now, in order to enrich and

develop Confucian studies throughout the world.

References

Guy Bourdé and Hervé Martin. Les écoles historiques (The historical schools). Points histoire. 1997. p.245-270.

Peter Burke. The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-1989. Stanford University Press. 1991.

Anne Cheng (sous la direction). La pensée en Chine aujourd'hui (The thought in China today). Folio essais. 2007.

Martina Deuchler. The Confucian Transformation of Korea. A Study of Society and Ideology. Harvard-Yenching Institute Monograph Series 36. Harvard University Press. 1992.

François Dosse. The New History in France: The Triumph of the Annales. University of Illinois Press. 1994.

Georges Duby. « La féodalité. Une mentalité médiévale » (Feodality. A medieval mentality). La société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Age 1 (The society of chivalry. Men and structures of the Middle Age 1). Champs, Flammarion. 1988. p.70-79.

Lucien Febvre. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais (The problem of unbelief in the 16th century. The religion of Rabelais). Albin Michel, Bibliothèque de l'Humanité. New edition 2003.

Lynn Hunt and Jacques Revel (eds). Histories: French Constructions of the Past. The New Press. 1994.

Michel Vovelle. Idéologies et mentalités (Ideologies and mentalities). Folio histoire. 1992.

Yulgok chŏnsŏ(The Complete works of Yulgok 栗谷全書) 7 vol. Hanguk chŏngsin munhwa yŏnguwŏn(韓國精神文化研究院). 1987.

超越儒教研究的境界

Isabelle SANCHO

中文提要：本论文的目的是在这个学界和大众日益关心儒教的世界化社会中，对以后儒教的发展方向进行讨论。本主题的焦点集中在研究的各种可能性上，而不仅仅是作出一个学术上的结论。儒学研究的特性、限界、方法论等方面都有过研究，这都是为了讨论创造知性历史的优点而进行的。首先在东北亚 21 世纪的现实中对儒教研究进行探讨之后，对学者们所使用的哲学性和概念性的权威进行讨论。为了寻求今后儒教研究的提高和发展的方向，介绍了法国史书，特别是 Annales 学派的例子。在朝鲜 16 世纪的儒教研究之中具体讨论了方法论的困难之后，将李栗谷所使用的词语作为研究事例进行了介绍。为了说明研究的主要目的，使用了受法国历史学者影响的方法论。研究之前儒教学者是在哲学和历史学的层面上理解过去儒教的现象，并通过他们更好地说明现在和未来社会将会是一个更好的方式。

关键词：Annales 学派，知性历史，形象，李栗谷，儒教化

书评 1

KBS INSIGHT 亚洲儒教制作组

《亚洲的力量——儒教》

（首尔：礼谈社，2007 年）

安在淳

儒教是受气包儿，还是和氏的珠子?

即使是玉石，如果不做成“完璧”，那么也只是块石头而已。

一

前不久我踏访了吴越地区。为了游览近至鲁迅、蔡元培，远至王羲之、王阳明、黄宗羲的故里，还有古老的图书馆天一阁，我浏览了杭州、绍兴、余姚、宁波等地区。当我来到因“文化大革命”以及“批林批孔”而被破坏了的兰亭石碑面前的时候，感觉非常奇妙。鲁迅和蔡元培是新文化运动的旗手，而传统的士大夫王羲之、王阳明、黄宗羲则站在其对角点，感觉中国思想史的主流思潮似乎都凝聚于此。传统与反传统之间也包含着共同因子。因为无论谁怎么说，王阳明和黄宗羲在当时，也算是个与当时的传统对峙的新文化运动的旗手。前者主张与朱

子理学对峙的阳明心学，而后者则强调代替宋明理学的经世学，而且还批评君主制而主张民本意识。他们的这种新思考，对于传统儒学思想内容的更加丰富多彩化，做出了贡献。如果说到差异性，王阳明和黄宗羲的新思考是在儒学的框架里进行的，而蔡元培和鲁迅的新文化是在反传统、脱孔子的基础上展开的。五四运动以后新文化运动的口号，一句话就是“打倒孔家店!”儒教传统是逼国家走向灭亡的罪魁祸首，它会妨碍走向新道路，所以应该打倒之！在这里，新文化似乎没有与传统妥协的余地。这种思维，通过新中国的建设和“文化大革命”，以及“批林批孔”，成为中国大陆的主流思想。孔子和儒教则呼出最后一口气从此开始不省人事。

中国的所谓改革开放以来，孔子逐渐受到重视，现在可以说是刮起了一阵孔子旋风。我们先关注一下 2007 年 12 月 27 日新浪网的热门搜索。比起马克思、列宁主义的 48.9 万件，毛泽东思想 73.9 万件，论语是 113 万件，儒教、儒学是 21.84 万件，传统是 187 万件，而且包括最近作为国学传道士而被受到瞩目的于丹和易中天的有关消息，可谓是爆炸性的。可以说传统和孔子复活了!

但是过去，为什么要打倒孔家店？这是由于受到了来自西方的压力，儒教文化圈里的国家不约而同地开始检讨沦落为殖民地、半殖民地的现实。只有主张“脱亚入欧”，成功进行明治维新的日本，替代中国，成为亚洲的强国。从此，中国不再是那个意味着世界中心国家的“中国”。亚洲儒教国家没落的现实，将孔子赶向濒危之境地。对于此，西方的东方主义（orientalism）可以说根本上发挥了重大作用。而且当时的亚洲知识分子在落后的亚洲和富强的西方这一现实之中，只能将东方主义视为理所当然。其实这种状况是从 18 世纪后期才开始发生的。至少在这以前，在经济、产业、文化等方面，中国压倒西方。由于英国的工业革命得到成功而使得大量生产成为可能，从此，这种状况发生了转变；进化论被公布以后，这在文化、思想等方面也得到了运用，从而，以西方为中心的优越主义开始得到萌芽。例如将人的进化过程视作是一种从“黑人种→黄人种→白人种”的过程，只有白人的文化才是最发达的。在 19 世纪西方鼎盛时期，接受这

种思想的东方知识分子，将这种东方主义理所当然地视作是正确的。问题就在于当比较东方和西方的时候，盲目地贬低自己所属的东方。比如说，用进展神速的“现在—西方”标准来比较艰难发展的“过去—我们”，或者，不比较我们的优点和他们的缺点，而比较“西方的优点”和“我们的缺点”，从而认为我们东方比他们西方差。在这种思考之下，怎能明白 17—18 世纪欧洲的知识分子对中国思想倾慕、欧洲的启蒙思想受到儒教思想影响的事实呢？

二

KBS INSIGHT 亚洲儒教制作组制作出《亚洲的力量——儒教》，这是一部对于沉浸在东方主义思维当中从而被误解的、自我扭曲的儒教的视角进行更正的力作。这里用个人无法实现的生动的现场采访来转达了儒教文化国家“现今”的面貌，还通过对诸多专业人士的采访来归纳出了儒教的属性，这对于客观地理解儒教是很有益的。这本书只凭借图片资料也具有充分的被收藏的价值。这本书里引用的古典原文，注释非常准确，这一点也应该受到瞩目。读起来通俗易懂，而且饶有兴趣。

这本书共由 4 个部分组成。第一部分：人间的路——仁，爱的旅程；第二部分：经济之路——义，迅速而狭窄；第三部分：关系之路——礼，神秘的力量；第四部分：学习之路——智，为世界修养。在这里，首先比较简捷地说明仁义礼智。

一般说儒教，首先浮在脑里的是“女性歧视、盲目的忠诚、垂直的人际关系、指向过去的保守性、家族人情主义、过分的形式主义、古典律法主义”，这是传统儒教的价值观。大多数对于将这些运用到现代社会，持怀疑的态度。

这是儒教么？

不是。这是个从汉代以后就被扭曲了的儒教。

首先，儒教不追求垂直的人际关系，而追求互惠的人际关系。儒教的基本伦理是五伦，这是互惠的双边关系。在汉代被扭曲了的儒教伦理三纲是垂直的伦理结构。在这里有必要区分三纲和五伦。三纲作为被扭曲的伦理而得到了强调，在汉代的时候就已经出现了批评这种垂直人际关系的思想。这就是王充的《论衡》。“论衡”具有“秤量《论语》”之意，是对论语的批评，广义上算是个儒教批评书。在这里王充批评盲目的孝。认为子女只不过是父母情欲的糟粕，主张应该强调父母对子女的责任。这是对汉代垂直的孝观念进行的猛烈批评。

在“第一部分：人间的路——仁”里，对仁下定义说是“关怀心”。认为关怀是从真正的孝开始的，接着举例说明被扭曲的忠孝的面貌，指出这不是儒教本来的面目。比如说古代韩国或者中国的孝子当中，用割股和断指来医治父母的病，日本“神风特工队”和“教育勅语”等等都是孝与忠被歪曲了的形态。孔子将忠看作是把持中心的心，对自己行为的诚实性。所以，盲目的忠诚和“对父母的孝道”与“对君主的忠诚”之间划等号的忠孝思想，都是与儒教无关的后代得出的理论。这是个非常正确的指责。在我国世宗时期，鼓励孝，割股、断指事例逐渐增加，有人则指出这不是孝的本质，应该禁止。如果对此进行介绍，那就好了。

在这里，将仁定义说是“关怀之心”，可谓非常恰当。但是所有的“关怀之心”是否都受到了儒教的影响？例如，对于基督教里“关爱邻居”的关怀心，或者诸如“利他行”的佛教的关怀，应该怎样说明好呢？

将仁看作是“关怀之心”的时候，这里“中”的理论成为其前提。即是说，“以中为标准的关怀心”就是仁，家庭就是最早进行练习和实现它的地方，而其练习的内容就是孝。不仅是仁，义、礼、智里也都贯通着“中”的理论。“中”是没有“过”与“不及”的不偏、不倚。“不偏”就像是圆心一样不向任何地方倾斜。圆心是与圆周上的所有圆点保持等距的不变的调和点。“不倚”就像是保持水平状态的秤杆。根据要称的物品重量，将秤砣放在适当的位置上，这样秤杆才能维持平衡。“不偏 、不倚”就是指“调和、平衡”。在这里，如果说“调

和”是“最高的标准”，那么“平衡”就是指“最适合的理论”。既不忘记最高的标准，又寻找最适合的状况，这就是“中”。从这一观点来看，孝是仁的根本（或者是实践仁的根本）。人一初生就应该缔结的最初的关系就是自己与父母之间的关系。要想完满解决这一关系，只能互相怀有“关怀心”。即“父慈子孝”。但是问题就在于父母的爱太过分，而子女对父母的关怀则不及。在这里为了维持平衡，压制过分、扶持不及的部分是很必要的。这就是父母与子女的关系当中强调孝的理由。

从更真切的意义上来讲，这种关怀心就是“鲜活的心”、“试图解救之心”。孟子则用“不忍人之心”、“ 恻隐之心”来表现。也可以用“好生之德”来表现。父母之爱，使得子女生活得有意义，反过来也是如此。在所有关系当中，为了具有关怀、鲜活之心，其最初的训练场所就是家庭。这就是儒教重视家庭的理由。

在“第二部分：经济之路——义”里很好地介绍说，儒教并非忽视经济，而是一个以义为基础追求利益的真正的经济观。从孔子的经济观开始举了诸多事例，比如：子贡的商业手段、以胡雪岩为代表的徽商们的儒商传统、韩国开城商人和包袱商人、日本大阪商人和怀德堂企业家松下幸之助，还有就是当代中国的企业人士，等等，通过这些事例来说明儒教的经济观。经济最终是人的行为，而且以义为根据，在这种意义上孟子所阐明的“义是人之路”的思想，可谓新颖。

在介绍台湾企业家吴火狮的时候，只是稍微提到了被称之为“日本股份公司之父”的涩泽荣一。如果对此人多做介绍就好了。幕末维新初期，作为经济官僚，他勾画了日本经济框架，投身于经济界，设立了第一个资本积累银行等诸多企业，而且还写作了《论语和算盘》、《论语讲义》等著作。就像穆斯林总是说的那样“一只手是古兰，另一只是持刀”，他说自己一生“一只手论语，另一只是算盘”，可以说是个从事“论语经济活动”的企业人。由于受到他的影响，即使在日本帝国主义时期马克思主义流行的时候，在书店里仍看到《资本论》和《论语》并排在书架里的景象。今天评论日本资本主义或者儒教资本主义，涩泽

荣一是不可忽略的人物。

在这个意义上，介绍当代中国重视儒教的理由的时候提到了“改革开放以来发生过度的自由主义，统治阶层的利己主义，不仁，贫富差异的扩大等问题。在解决这些问题的过程中，重新发现了儒教。因为儒教重视爱、道德性恢复、共同体意识、和谐等观念”这一采访内容，还提到了世界儒商大会的定期举行，北京大学最高经营者课程里的《论语》课程等等。这更让我们联想到涩泽荣一。就像他所说的，儒教与经济并非对立，而是并行的。

在这里如果添加《大学》里“德本财末”的思想就好了。我们朝鲜王朝的士大夫们误解了这一点，忌讳接近财物。其实，这是指导阶层强 Nobless Oblige 的一种装置。指导阶层应该认识到这是“不以利为利, 以义为利”意义上的“德本财末”。在梁惠王与孟子的对话里，当梁惠王问到利，孟子回答说只有仁义而已。孔孟思想里对利持消极的、否定的观点，应该注意这是由于将矛头对准了指导阶层的缘故。对于一般老百姓，始终重视“先富后教”思想。当指导阶层实践 Nobless Oblige 的时候，“见利思义”的经济道路，可以成为大家共同迈向的“宽广而且便捷的道路”。《周易》乾卦里的“利，义之和”就是这个意思。真正的利不应该是自私的，而应该与社会形成协调。自私的利，会对别人造成危害，引发斗争与矛盾，最终会丢失自己的利。利别人，社会全体就会变成一个可以共同分享利益的协调的社会（利物，足以和义）。在这种意义上，“见利思义”的利与义并非对立，而是个应该共同前进的同伴。在这本书里，将“见利思义”设定为经济之路，真是个真知灼见！

在“第三部分：关系之路——礼”里，从 17—18 世纪欧洲知识分子感叹中国和韩国的礼开始，到沦落为乏味的形式主义的礼为止，一五一十地转达了礼肯定的方面和被歪曲的一面，随之表达了更正被歪曲的礼的心愿。

而且，将礼看成是前近代里对女性的歧视，这里介绍了打破男尊女卑偏见的礼，还提到了诸多礼法里体贴新娘和妻子的制度。说明女性歧视的时候往往举的是“七去之恶”，但是这本书里却强调了不应该忽略“三不去”的保护政策。这

里详细地讨论了这一点，非常重视对儒教偏见的打破。实际上世宗（1397—1450）对于“七去之恶”，作裁判时强调“三不去”，给官奴婢放了 80 天的产假，同时也给她们的丈夫放了 15 天的假期，让他们帮助自己的妻子产后调理。

在这本书里指出礼的内容就是“重视对方的心”，而且主张礼的形式并非绝对不变，而是时宜的。还介绍说，矛盾、纷争、憎恶源自于礼的空缺。这些对于打破对礼的偏见已经很充分了。这本书的结尾部分提到说：“当亚洲人所敬畏的西方思想到达极限的时候，儒教给他们开拓了解决问题的视野……将过分地把‘自己’优先化、从而充满矛盾与憎恶的西方文明所出现的问题看作是‘礼的空缺’。而且认为如果能恢复尊重和关怀对方的礼，那么可以解决现代文明所经历的‘关系问题’。”

在这里，我们有必要联想到《论语》里“礼之用，和为贵”、“克己复礼”等句子。

礼的根本就在于“自我调整之心”。将“克己复礼”看作是仁的话，“复礼”的前提就在于“克己”。仁是通过“由己”而得到实现的。“由己”就是“律己”、“ 自律”、“ 自由”。礼就是“为了和谐地满足我们大家的欲望和关心，将自己的欲望和关心自我地调整的形式”。为了“大家”而作出自我调整，就像在书的后记里提到的一样，这与恕相关。礼的本质最终是“自由”，它以追求恕作为目的。如果不以恕作为前提，那么这就不是自由，而是个放纵。在这本书里，用恕来说明礼的本质，可谓切到了要害处。但是，在这种意义上，第三部分的最后用“害羞”来说明礼的根本，似乎显得不太合适。“害羞”是义的基本特征。对于自己的不善感到害羞，以此为基础厌恶别人的不善，所谓羞恶之心就是义的基础所在。如果在上一章里谈到这些的话似乎更恰当。

在“第四部分：学习之路——智”里，很好地说明了从儒教只能派生出教育热的理由。同时也对为了选拔学习儒教教育的官僚、而提出来的科举制度的正作用和反作用，做出很好的整理。我们通常批评在世界其他地区都无法看到的韩国的应试教育的时候，说这是个科举制反作用的延伸。在这种状况之下介绍当代东

亚各国的应试教育的风潮，也是件很有趣的事情。这本书诊断说，韩中日三国的教育热非常高，但是由于只注重注入式的教育，所以没有创意，是个失败的教育。对此，这本书辩护说，原来的儒教教育是具有创意性的组合式教育。

如同明末包括利玛窦在内的西方知识分子所作的评价一样，科举制原本是防止权力的世袭、通过考试选拔有能力的人做官的相当合理的制度。但是，这一制度却变了质，成为一种只为合格、盲目背诵的注入式教育。今天堕落的教育实况就根源于这种科举制度。这种分析很有说服力。由于这一缘故，其实朝鲜实学家们的改革方案里就已经提到说应该改革变质了的科举制。

原本儒教的教育是以自我的修养作为目的的。《论语》一开始就描绘了通过学习达到愉悦阶段的君子的形象，这可谓意味深长。在这里，君子并非因他人的评价而被左右，而是个主体的存在。学习并非是为人之学，而是通过为己之学达到愉悦阶段的总体的人格。

本书关注儒教为了全面教育而重视六艺和六经的部分。本书指出，“向一边倾斜的教育、注入式教育无法培养出现代社会所需的人才的今天，能对理性与感性进行调格的全面的教育，就是儒教的思想”。这很正确。再稍作补充的话，作为教养科目的六艺（礼、乐、射、御、书、数），指向的是智德体合一的教育；而作为专业科目的六经（诗、书、礼、易、春秋、乐），就像是《论语》里所提到“兴于诗，立于礼”一样，培养理性与感性相协调的全面的人格。如果说诗能陶冶人们的感性，那么礼是“调整自己”的理性的训练，而在乐里多种乐器并非无秩序，而是通过调整自己，演奏出美妙的和音，给人们带来感动，这种乐，是个总体上协调理性与感性的功夫。儒教重视礼乐的原因就在于此。

三

下面我来指出有可能会给读者造成曲解的几点。

首先是对季孙氏的八佾舞和鲁国三孙（三桓）的说明部分。本书提到“当时鲁国虽然有国王，但是三个姓氏却主导政局”。这种表达似乎需要提炼。三孙一般也被称作是三桓或者三家，指的是鲁国的大夫孟孙、叔孙、季孙。他们都是鲁桓公的后裔，但是如果像本文一样只描述为“三个姓氏家族”，那么有可能被误解为是个与鲁国没有关系的、也与三桓没有关系的异性。孟、叔、季只是表示老大、老二、老三的意思。

而且本书还写道“季氏虽然是上流阶层，但只是个大夫，不应该跳八佾舞，应该是四佾舞”。鲁国以周公为始祖，是个天子级别的诸侯，在周公之后虽然是诸侯国但却受到了天子级别的待遇。所以鲁国诸侯可以跳八佾舞，而鲁国大夫应该是六佾舞。从仪礼上来看，季氏可以跳六佾舞，但是他由于自己掌握鲁国政权，为了显耀鲁国诸侯之威风，所以跳了八佾舞。无论怎么说这都是个僭礼，所以孔子对此作了批评。

其次是对于韩非子的叙述。这里写道“(秦始皇)采用韩非子，将他的思想政治化”。韩非和李斯都是修学于荀子的同门。对他俩的关系可以做一下比方：当二人毕业于荀子学校以后，李斯通过考试走上官僚之道，而韩非则进入研究生班走上了学问之路。秦始皇读了韩非的著作，想要采用他，但是由于李斯从中作梗，韩非最终面临死亡的厄运，最终以失败而告终。这是一般的通说。

再次，这里说明了黄色成为皇帝颜色的理由。“黄色是土地的颜色……占领土地就意味着拥有天下，所以黄色衣裳就象征着皇帝的权威。”这并非错误，但是如果以五行思想为基础，以中央——土——黄色——信——皇帝的结构来进行补充说明的话，那就可为锦上添花。

四

总之，对于仁义礼智全部内容能作出如此准确的理解，而且用丰富的资料和

恰当的言语来描绘，也算很不容易。所以说，这本书是近来难得的力作。通过结尾部分的一段话，我们可以读出一些这本书的动机和意义，以及价值。

> “所以说由于因西方文明而感到的无条件的自卑感，而忽视优秀的精神遗产儒教，这非常愚蠢。儒教是未来之源泉，我们应该努力恢复其核心价值。为了达到这一目标，应该实现持续的重新解释和重新评价。这并不是在主张要重新回到过去那种扭曲儒教思想的宗法秩序当中，而是说应该直视其弊害，超越其弊害，正确理解儒教的本质，从而将其重新塑造成未来的思想。这一作业是非常必要的。”

这不仅是对儒教或者东方学专业人士的提示，同时也是强有力的忠告。将玉石改造为像和氏之璧一样的完璧，这虽然是个痛苦的过程，但也是个非得承担不可的鞭策。

（作者系韩国 江原大学 汉文教育系教授 / 姜雪今 译）

书评 2

宋荣培《东西哲学的交汇与思维方式的差异》

（石家庄：河北人民出版社，2005 年）

冯耀明

一、一部综合思想史考察与哲学分析的比较研究

宋荣培教授的近作《东西哲学的交汇与思维方式的差异》可以说是期待已久的对东西方文明对话作深切交省的一部论著。此书的特色是：它不仅横跨以中、韩二国为代表的儒家思想与以基督教和希腊思想为代表的西方传统，而且上下求索二千多年的文化发展。它不仅体察到东西方不同的概念框架，而且融合了思想史考察与哲学分析的方法，展示为一部既有宏观论述亦有微观论证的比较研究著作。

此书的内容架构可分为三部分，其中大要如下：

第一部：东西哲学的交汇与“实学”思想的意义

第一章：《天主实义》：基督教与儒家的第一次对话

第二章：《天主实义》的哲学冲击——拥抱原始儒学与彻底否定性理学的

形而上学构造

第三章：东西文化的交流与“实学”的现代意义

第四章：洪大容的相对主义思维和变革的逻辑——以与《庄子》的相对（相关）主义问题意识比较为中心

第五章：论茶山哲学与《天主实义》之间哲学范式的类似性

第二部：东西哲学融合的可能性与哲学思维方式的差异

第一章：麦金太尔的历史主义观点同儒学展开对话的可能性

第二章：有机体的自然观和东西方哲学融合的可能性

第三章：略论在全球化时代里“文化认同”的危机与“儒家伦理观”的意义

第四章：东方的“相关性思维模式”和对有机体生命的理解－－以庄子和中医的有机体生命原理为中心

第五章：东西方哲学思维方式的差异——以利玛窦与明末儒士之间的对话为依据

补论：儒家式现代化问题

第一章：与西方式不同的儒家式现代化是否可能？

第二章：东亚文化认同的过去与未来

在第一部分中，宋教授以明末利玛窦来华后所著的《天主实义》为切入点，论析基督教思想与儒家文化第一次对话的要义，以及评论利玛窦从外在超越的一神论以融通（原始儒学）淘汰（宋明性理学）的工作之所以失败的原因。正如宋教授正确地指出：此中关键在于东西方形而上学基本前提与主要问题之差异，以及双方背后思维方式之不同。利玛窦等西方耶稣会传教士虽然来华后穷年累月非常努力地学习和钻研中华文化，但他们的思维基本上是依据以亚里士多德思想为基础的托马斯主义，他们的概念框架仍然是以实体与属性为二分，视身心为二元。由此而构成的宇宙观与人生观，自与儒道二家以天人为一体、以身心为一贯

的思想格格不入，因而障阻不通。因此，他们不能理解中国儒士之所以肯定良心为终极关怀而不预设一外在超越的上帝为救赎的依据，因而亦难以进入中国儒士以宇宙万物为一有机生命的整体之观念世界之中。

利玛窦要沟通东西方文化的努力虽不成功，但却有助于引发或启发韩国实学的发展。宋教授在书中详细而深入地探讨了洪大容（湛轩）和丁若镛（茶山）二人的实学思想，展示了二人如何为建立文化主体意识从而使国家进入近代化而作出的努力。具体而言，这就是要摆脱中华性理学的束缚，并发展出一套具有主体意识的实学来。受到包括利玛窦思想在内的西学的影响和启发，他们对中华性理学的一些主要内容提出合理的质疑，并尝试作出思想范式的变革。从宋教授在书中的论析可知，他们要求的范式变革是有现实的需要和历史的意义，他们对中华性理学的一些理论困难的指证到今天仍有参考的价值。

第一部分是将东西方文明对话放在历史的具体脉络中作微观的考察，而第二部分则是在哲学的理论层面上展示东西方思维方式的差距，从而寻求彼此汇通的可能性。其中宋教授以麦金太尔的历史主义观点为切入点，可谓十分恰当。麦氏除了对传统的理解之钻研极有心得，对文明的对话极之关注外，他也对文化思想之不可通约性（incommensurability）问题有过深入的考察，正可为东西方思想文化汇通提供一些理论的准备。宋教授顺此而探索的基本问题是：如何从“不可通约”到“可以进行通约”的可能性。就个人对宋教授这方面工作的初浅理解而言，我认为他一方面指出了东西双方在理论上的一些固执性和保守性成份，另一方面则要探求彼此的开放性和发展性，从而使汇通的可能性变为现实。

在补论中，宋教授针对西方式的现代化，提出儒家式现代化的问题来讨论。在第一和第二部分的基础上，他已暗示此一问题并非虚构，而有其真实的可能性。当然，他并不讳言此中的困难，正有待未来去克服。我想他提出的“亚洲未来文化认同”正正是既要摆脱西方中心主义亦要摆脱中华中心主义，从而走向既有独立自主性又有多元开放性的中道。

二、一些问题与补充

以下，就个人浅见，提出若干问题以就教于宋教授，并作出一些补充的观点以供讨论：

（1）宋教授认为：“儒家的世界观将宇宙看做具有生命的有机体，这在《周易》、《中庸》以来的中国古典文献中都有所提及。如此，如果将宇宙的包罗万象全部看做具有生命、‘生生不息’的有机体，那么，使它们运动的动力因，即超越它们的‘上帝’的作用也就没有必要了。”（37—38 页）此点诚然不错，但我想补充一点是：“理”或“道”在儒学中除了涵有形上本体论的意义之外，也有宇宙生化论的意义。除了表示为本体之实理之外，也表示为生化之本根。宋明儒学肇始于深受道教气化论影响的周敦颐，强调“太极动而生阳，静而生阴”的宇宙论说法，而为朱熹吸纳于其深受佛家影响的“理一分殊”的本体论中。此一混杂而构成的冲突，在张载的学说中至为突出。张载认为虚与神既为天地万物之性，亦为天地万物之祖。此一“祖”字正可表示为一种先在的动力，而不可能只是气之一态。张载气学中的这种宇宙生化论和形上本体论的混漫及冲突，虽引起了程朱的反弹，但其后宋明儒学的整个发展并不能完全脱离此一混漫的毛病。即使是朱熹本人，也只是五十步笑百步而已。他依佛家的思考模式而言“理一分殊”说，是较为纯粹的形上本体论；但他继承周敦颐自《易传》和道教而来的宇宙生化论观念，不得不使他在“太极动而生阳，静而生阴”及“理生气”之说上忽而是“无先后”，忽而是“有先后”，用一种囫囵而尴尬的方式和混过去。除此之外，视“理”或“道”既为超越亦为内在，毕竟有泛神论（pantheism）或泛灵论（panpsychism）的意味。视之为亦实体亦规律，亦事实亦价值，必须有待进一步的论析，才能证实是否可以自圆其说。就此而言，我并不认同西方学者如郝大维（David Hall）和安乐哲（Roger Ames）的观点，用西方的过程本体论（process ontology）来理解儒道二家的有机主义思想，只肯定理或道之内在性而

否定其中有超越性的涵义。

（2）宋教授对洪、丁二氏的论析极有见地，但二人的实学思想与明末流行的实学思想以及清初的经世思想是否相关？彼此在响应近代化的挑战时有何异同？相信这些都是进一步了解洪、丁二氏思想的有趣问题，而宋教授于书中似乎未有论及。

（3）书中提及荼山批评“人物同性论”或“理同气异说”云：“其受命同也，并其所禀灵妙之理，人物皆同，特以其气异之故，四德不能全具，而有所偏塞。则与佛家水月之喻，大意未远。”（116 页）据此，宋教授作出一精辟的结论：“如果道德的善恶已经由上天赋予的气质所决定，那么人们就有可能全部自暴自弃，不会为改善道德而努力。”（122 页）此一批评实在正中宋明儒学的要害。我曾在拙作《超越内在的迷思－－从分析哲学观点看当代新儒学》（香港中文大学出版社，2003）中提出类似的批评，称之为“气质命定论”。但我所针对的并非朱熹的性理学，而是自王阳明以迄熊十力的道德形而上学。因为对朱熹而言，“理一分殊”之说虽杂有佛家“水月之喻”或“一即一切”的思考模式，有泛神论或泛灵论的色彩，但他强调只有人才有属于“气之灵”或“气之精爽者”的心，万物不与焉，故程朱皆就此而论“人能推，物不能推”。此说似仍可作人禽之辨及人物之别，似仍可说明道德意志的自主性和道德责任的可行性。但王阳明和熊十力接受“草木瓦石也有人的良知”，那就比佛家“无情（即草木瓦石）有（佛）性”更进一步，甚至主张“无情（即草木瓦石）有（本）心（良知）”。此乃危险的一步，将使儒学推向“（宇宙精神的）大心主义”，其后果便是“气质命定论”。至此，西方人所谓“Why be moral?”对中国人便成为多余而无意义的问题了。

（4）宋教授在书中提及麦金太尔 (Alasdair MacIntyre) 对戴维森 (Donald Davidson)的批评，认为后者所主张的“通过翻译这种形式所表现的道德观念并不能反映出在各自文化内经过许多实践行为所累积下来的历史脉络。……因此被翻译过来的道德观念不过是脱离了其固有历史传统脉络的、被翻译者推想的出的

‘仿造品’（counterfeits）”（153 页）。我并不同意麦氏这样的批评。戴维森的诠释理论并非谈字句对应的逐句翻译，而是概念和思想的可理解性。如果我们能指出翻译或诠释后的观念是“仿造品”，必须彼此之间已共享许多共同的思想信念，否则对其是否为“仿造品”都不能判断。换言之，只有在一共同的坐标下，才能确认某一观念。这正是戴维森所主张的“宽容原则”（principle of charity），也正是他批评科学史家库恩（Thomas Kuhn）的相对主义不成立之关键所在。针对葛理咸（A. C. Graham）对戴维森之误评，拙作 “Davidson’s Charity in the Context of Chinese Philosophy”(见 Davidson’s Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement, edited by Bo Mou, Brill, 2006, pp.117—164) 曾有所指正。我相信麦氏的批评也是建基于类似的误解之上。

（5）宋教授在第二部分论述东方的相关性思维方式时，他给我一个印象是：这是一种与西方分析性的思维方式有本质上的差异。如果我的理解不错，我会认为这一观点是不正确的。拙作“The Eclectic Philosophy in the Han Philosophy”（即将刊于 *Routledge History of Chinese Philosophy*）和“Paradoxes and Paradoxes in Ancient China”（发表于 2005 年牛津大学的比较哲学会议上）曾对李约瑟（Joseph Needham）有关中国古代的相关性思维方式之说法提出质疑，指出这种相关性的思想并非建基于一种本质上异于西方思考模式的另类模式，中国思想之可理解性仍不得不预设分析性的思考方式。此外，宋教授在论述语言的差异和思想的差异时（224—227 页）也给我一种“语言决定论”（linguistic determinism）的印象。我希望我的印象并不正确。无论如何，我认为被洛提（Richard Rorty）誉为 20 世纪最重要的三篇哲学论文之一——戴维森所作的 “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” ——仍然是拒绝相对主义和语言决定论的最佳论据。

（作者系中国 香港科技大学 人文学部教授）

韩国儒学思想资料精选 1

《心气理篇》

郑道传著，权近注解

崔英辰

写在《韩国儒学思想资料精选》连载之际

儒学作为一个学派在历史舞台的登场源于孔子（BC551-479）。孔子对上古时期东北亚悠久的历史传统中传承下来的民族文明实现了综合性的集大成，从而创建了儒家学派。后来，儒教成为中国、韩国、日本、越南等东亚国家的普遍理念，引领着社会的发展。

韩国从古代的三国时期开始就积极地吸收了儒学思想。特别是高丽末期进步知识分子吸收了由中国传入的性理学，由此它成为引导韩国从中世社会发展向近世社会的原动力。不仅如此，用性理学的理念和学识来武装的新兴士大夫们还担当了消灭高丽王朝并建立新的朝鲜王朝的主力角色。他们依据朱子学的理论来批判高丽时期的精神支柱--佛教，并使性理学的理念制度化，努力构建“儒教社会”。

从高丽末期到朝鲜王朝初期（丽末鲜初）主导韩国社会前进的势力一直是士大夫。这与中国宋代以后的情况并无很大的区别。通过武装政变夺权的宋太祖赵匡胤重用文臣官僚，并以他们为治国栋梁，对国家体制进行了重新整顿，士大夫

的力量得以壮大了。[①]丽末鲜初的士大夫作为历史发展的主体力量，在主导社会改革这方面与中国宋代是有区别的。高丽后期，新兴士大夫为了对付权门贵族势力，积极辅佐恭愍王反元改革，并进入中央阶层形成政治势力，经过激烈的内部斗争最终成功实现了易姓革命，建立了新的朝鲜王朝。他们与新兴武装势力联手清除了高丽的保守势力。易姓革命的主体始终都是新兴士大夫，因此他们自然成为了朝鲜王朝建立后实质性主导朝鲜社会的力量。在这个过程中，新王朝的主体--官僚儒学者和批评他们的士林派在理念和方法上产生了深刻的矛盾，最终形成了朝鲜后期畿湖学派和岭南学派分化的基础。而中国的朱子学思想经过本土化发展为朝鲜性理学，形成了韩国特色的思想。

思想是时代的产物，因此新的思想必然带有强烈的时代意识和社会责任感，并且是在对当时社会的病理现象进行分析并寻找对策的过程中创造性构筑的。从这一点上我们可以看到韩国儒学思想的正体性。朝鲜的士大夫是建国主体，是全盘引领政治、社会、学术、文化等的势力集团，因此带有强烈的现实意识并能够能动的对待社会变化，以期维持现有权利并进行再生产。特别是他们在依据儒学理论解决社会政治问题的过程中对当时的儒学思想进行了创造性地再构成，创立了“韩国儒学思想”。本连载的目的在于将这些文献资料的精神介绍给国际学术界，向大家提供研究韩国儒学的国际化平台。

三峰郑道传（1342-1398）是丽末鲜初的代表士大夫。他是朝鲜王朝建国的实质性主体力量。这一点在郑道传用汉高祖和张良来比喻李成桂和自己的关系时可以看出，他认为“不是汉高祖利用张良，而是张良利用汉高祖”。
他奠定了朝鲜政治、经济、行政、学术思想的基础并构筑了以士大夫为中心的国家体制。而且以性理学理论为依据批判前朝的佛教理念。

[①] 宋太祖直接参与官僚的选拔，制定了殿试制，君主直接决定考试及录取，因此科举中举者与皇帝间有密切的关系。（夏原洙，《宋代士大夫论》（中国史讲座 3），知识产业社，1989，72 页）

郑道传曾在高丽末期代表儒学者李穡的门下学习。1360 年通过成均考试，2年后通过进士考试成为官僚。他当时因为反对集权层的亲元政策而被流放，1377年获释后与李成桂携手建立了朝鲜王朝。他通过《朝鲜经国典》来构筑实现儒学统治理念的制度。特别是连续著述了《学者指南图》、《心问天答》（1375）、《心气理篇》（1394）和《佛氏杂辩》（1398）来攻击佛教社会的弊端和不合理，强调性理学的正当性和正统性，确立儒教国家的理论基础。

《心气理篇》(《三峰集》卷十) 通过拟人化的手法设定了“佛教=心、道教=气、儒教=理”，批判佛教和道教，主张儒教的优越性。此文由站在佛教立场上批判道教的《心难气》、站在道教立场上批判佛教的《气难心》以及站在儒教立场上批判佛教和道教的《理论心气》三部分构成。文中郑道传以理为中心主张儒教是涵盖了佛教和道教的根源性教示。此处精选的文章是郑道传的弟子权近注释的。

（作者系韩国 成均馆大学教授 / 邢丽菊 译）

《心气理篇》

心难气

此篇主言释氏修心之旨，以非老氏，故篇中多用释氏之语。心者，合理与气，以为一身神明之舍，朱子所谓虚灵不昧以具众理而应万事者也。愚以为惟虚，故具众理；惟灵，故应万事。非具众理，则其虚也，漠然空无而已矣。其灵也，纷然流注而已矣。虽曰应万事而是非错乱，岂足为神明之舍哉？故言心而不言理，是知有其舍而不知有其主也。凡所有相，厥类纷总，惟我最灵，独立其中。

凡所有相，用金刚经语。纷总，众多之貌。我者，心自我也。灵即所谓虚灵也。此两句即惠能所谓有一物长灵，上拄天下拄地。瞿昙所谓天上天下，惟我独尊之意。〇此为心之自言。曰，凡有声色貌相盈于天地之间者，其类甚多，惟我最为至灵。特然独立于庶类纷总之中也。我体寂然，如鉴之空。随缘不变，应化无穷。

心之本体，寂然无朕。而其灵知不昧，譬则镜性本空，而明无不照。盖随缘者，心之灵而镜之明也。不变者，心之寂而镜之空也。是以应感万变而无有穷尽，即金刚经所谓应无所住，而生其心之意。盖外边虽有应变之迹，而内则漠然无有一念之动，此释氏之学第一义也。

由尔四大，假合成形。有目欲色，有耳欲声。善恶亦幻，缘影以生，戕我贼我，我不得宁。

尔，指气而言。四大，亦用释氏语，所谓地水火风也。圆觉云，我今此身，四大和合。又曰，六尘缘影，为自心性。〇此承上章而言心体本自寂然而已。但由尔四大之气假托凝合，以成有相之形。于是有目而欲见美色，有耳而欲闻善声。鼻舌身意，亦各有欲。顺则以之为善，逆则以之为恶。是皆幻出，非有真实。乃攀缘外境之影，相续而生。凡此皆以戕贼我寂然之体，纷扰错乱，使我不得而宁静

也。
绝相离体，无念忘情。照而寂寂，默而惺惺，尔虽欲动，岂翳吾明？

金刚经曰，凡所有相，皆是虚妄。惠能曰，一切善恶，都莫思量，其后分为无念忘情息妄任性四宗。此言修心功夫。相言其形相，体言其理体。诸相非相，所当绝而去之。是体非体，所当离而弃之。我若常自寂然，无有一念之动，而常忘其起灭之情，则妄缘既断，真空自现。虽感照而体常寂寂，虽静默而内自惺惺。盖照而寂寂则非乱想也，默而惺惺则非昏住也。能如是，则四大之气六尘之欲，虽欲投间抵隙，摇动于我，岂能掩翳以累我本体之明哉？此章言修心之，约而尽之矣。

气难心

此篇主言老氏养气之法，以非释氏，故篇中多用老氏语。气者，天以阴阳五行化生万物，而人得之以生者也。然气形而下者，必有形而上之理。然后有是气。言气而不言理，是知有其末而不知有其本也。
予居邃古，窈窈冥冥。天真自然，无得而名。

予，气自予也。邃古，上古也。老子曰，有物混成，先天地生。又曰，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真。又曰，天法道，道法自然。又曰，吾不知其名，字之曰道。老子之言，皆指气而言者也。故此章本之，以言气居天地万物之先，窈冥恍惚，自然而真，不可得而名言也。
万物之始，资孰以生，我凝我聚，乃形乃精。我若无有，心何独灵？

庄子曰，人之生，气之聚也。此又本之，以言万物之生。其始也是资何物以生成乎？其所资以有生者，非气乎？惟气妙合而凝聚，然后其形成而其精生。气若不聚，则心虽至灵，亦将何所附着乎？
嗟尔有知，众祸之萌。思所不及，虑所未成，计利较害，忧辱慕荣。氷寒火热，昼夜营营，精日以摇，神不得宁。

嗟，叹息也。尔，指心也。〇此章言心所以害气之事。叹息而言心之有知觉者，乃众祸之所由萌也。思其所不可及，虑其所未得成。计其利而欲得之，较其害而欲避之，忧其辱而惧陷焉，慕其荣而侥幸焉。畏则如冰之寒，怒则如火之热，千端万緒，交战于胸中。昼夜之间，营营不息，使其精神日以摇荡，渐就消耗而不得宁矣。

我不妄动，内斯静专，如木斯槁，如灰不燃。无虑无为，体道之全。尔知虽凿，岂害吾天？

此言养气之功。庄子曰，形固可使如槁木，心固可使如死灰。又曰，无思无虑始知道。老子曰，道常无为而无不为。此章本此以立言也。〇承上章言心之利欲。虽甚纷拏，气得其养而不妄动，以制于外，则其内亦有以静定而专一。如木之槁，不复有春华之繁。如灰之死，不复有火燃之炽。心无所思虑，身无所营为，以体其道冲漠纯全之妙。则心之知觉虽曰钻凿，岂能害我自然之天哉？此所谓道，指气而言也。无虑无为，体道之全八字，亦老氏之学最要旨也。

理谕心气

此篇主言儒家义理之正，以晓谕二氏使知其非也。理者，心之所禀之德而气之所由生也。于穆厥理，在天地先。气由我生，心亦禀焉。

于，叹美之辞。穆，清之至也。此理纯粹至善，本无所杂，故叹而美之曰于穆。我者，理之自称也。前言心气，直称我与予。而此标理字以叹美之，然后称我者，以见理为公共之道，其尊无对，非如二氏各守所见之偏而自相彼我也。〇此言理为心气之本原，有是理然后有是气，有是气然后阳之轻清者上而为天，阴之重浊者下而为地，四时于是而流行，万物于是而化生。人于其间，全得天地之理，亦全得天地之气，以贵于万物而与天地参焉。天地之理在人而为性，天地之气在人而为形，心则又兼得理气而为一身之主宰也。故理在天地之先，而气由是

生，心亦禀之以为德也。
有心无我，利害之趋。有气无我，血肉之躯。蠢然以动，禽兽同归，其与异者，呜呼，几希。

蠢然，无知貌。几希，少也。朱子曰，知觉运动之蠢然者，人与物同。仁义礼智之粹然者，人与物异。○此言人之所以异于禽兽者，以其有义理也。人而无义理，则其所知觉者，不过情欲利害之私而已矣。其所运动者，亦蠢然徒生而已矣。虽曰为人，去禽兽何远哉？此儒者所以存心养气，必以义理为之主也。若夫释老之学，以清净寂灭为尚。虽彝伦之大，礼乐之懿，亦必欲屏除而灭绝之，是其胸中无欲。与趋于利害者，疑若不同矣。然不知主天理之公，以裁制人欲之私，故其日用云为，每陷于利害而不自知也。且人之所欲无甚于生，所恶无甚于死。今以两家之说观之，释氏必欲免死生，是畏死也。老氏必欲求长生，是贪生也，非利害而何哉？又其中无义理之主，则枵然无得，冥然不知。是躯壳所存，亦不过血肉而止耳。此四句虽泛指众人而言，切中二家之实病，读者详之。
见彼匍匐，恻隐其情，儒者所以不怕念生。

孟子曰，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。又曰，恻隐之心，仁之端也。此言恻隐之情，本于吾心之固有，以明释氏无念忘情之失。夫人得天地生物之心以生，所谓仁也，是理实具于吾心。故见孺子匍匐入井，其恻隐之心油然自生而不可遏。推此心以扩充之，则仁不可胜用，而四海之内可兼济也，故儒者不怕念虑之生。但循其天理发见之自然，岂如释氏畏怕情念之起，而强制之归于寂灭而已哉？
可死则死，义重于身，君子所以杀己成仁。

论语曰，志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁。此言重义轻生之事，以明老氏养气贪生之失。盖君子见得实理，则当其可死也，其身不忍一日安于生，是死生为重乎？义理为重乎？故儒者当救君亲之难，有陨躯陨命以赴之者，非如老氏徒事修炼以偷生也。
圣远千载，学诬言庞，气以为道，心以为宗。

厖，犹乱也。〇此言异端之说所以得炽者，以圣人之世既远，而道学不明也。故老不知气本乎理，而以气为道。释不知理具于心，而以心为宗。此二家自以为无上高妙，而不知形而上者为何物，卒指形而下者而为言，陷于浅近迂僻之中而不自知也。

不义而寿，龟蛇矣哉！瞌然而坐，土木形骸。

瞌然，睡貌。上二句责老，下二句责释。即前章有心无我，有气无我之意。然前章泛言在众人者，此章专指二氏而言也。

我存尔心，莹彻虚明。我养尔气，浩然而生。

孟子曰，我善养吾浩然之气。〇此言圣学内外交养之功，以义理存心而涵养之，则无物欲之蔽，全体虚明，而大用不差矣。集义养气而扩充之，则至大至刚之气，浩然而自生，充塞天地矣。本末兼备，内外交养。此儒者之学所以为正，而非若二氏之偏也。

先圣有训，道无二尊。心乎？气乎？敬受斯言。

胡氏引礼记天无二日土无二王之语，以为道无二致，欲道术之归于一也。〇此言上文所论，皆本圣贤之遗训，而非我之私言。其道之尊，无与为二，非心气之可比也。故于其终，特呼心气以警之，其拳拳开示之意，至深切矣！