

国际版

儒教文化研究

第十一辑

◆ 学术论文

- 最近韩国的儒学研究动向与分析 吴锡源 1
- 中国的韩国儒学研究成果 洪 军 33
- 中国大陆近年来的日本儒学研究 王 青 55
- 周公“摄政称王”及其与儒家政治哲学的几个问题 刘 丰 73
- 荀子人性论性质反思 赵卫东 97
- 《左传》、《国语》中的“性”“人性”思想考释 朴永镇 121
- 由董仲舒“天人合一”的思维方式
来对汉代政治文化进行哲学考察 朴商焕 金 熙 139
- 朱熹的理学思想 杨国荣 159
- 细论朱熹与二陆无极太极争论 高在锡 179
- 朱、陆分歧与徽州学者“和会朱、陆”历程 解光宇 209
- 刘戴山前近代意识中的善恶说 张学智 225

◆ 韩国儒学思想资料精选

- 徐敬德著,《原理气》,《理气说》,《复其见天地之心说》 崔英辰 245

- ◆ 附录 253

The International Edition:
Journal of Confucian Philosophy and Culture

Vol.11

Contents

The Tendency and Analysis of Recent Korean Confucianism Studying	Oh, Suk Won	1
Korean Confucianism Studies in China	Hong Jun	33
Research of Japanese Confucianism Studies in China	Wang Qing	55
Zhou Gong as a Prince Regent and It's Meaning with Some Political Philosophy Problems in Confucianism	Liu Feng	73
A Reflection on the Essence of Xun Zi's Theory of Human Nature	Zhao Weidong	97
A Study on the Thought on Nature and Human Nature in Zuozhuan and Guoyu	Bahk, Yeong-jin	121
A Philosophical Study on Political Culture in the Han Period Seen Through Dong Zhong-Shu's "Heaven and Human Beings in Harmony as One" Thought	Bak, Sang Hwan and Kim, Hee	139
Zhu Xi and Neo-Confucianism	Yang Guorong	159
On the Debate of WujiTaiji between Zhu Xi and Lu Brothers	Go, Jaesuk	179
Zhu Xi and Lu Jiuyuan Ideological Differences and Huizhou Scholars the History of "Zhu Xi and Lu Jiuyuan Peace Conference"	Xie Guangyu	209
Liu Jishan' Doctrine of Good and Evil in His Pre-Modern Consciousness	Zhang Xuezhi	225
A Select Book in Korean Confucianism	Choi, Youngjin	245

国际版《儒教文化研究》编辑委员会

顾问：柳承国(成均馆大学) 尹丝淳(高丽大学) 宋荣培(首尔大学)

李学勤(中国 清华大学) 张立文(中国 人民大学)

池田知久(日本 东京大学) 庞朴(中国 山东大学)

主任：崔一凡(成均馆大学)

委员：金圣基(成均馆大学) 辛正根(成均馆大学) 李光虎(延世大学)

李东熙(启明大学) 李承焕(高丽大学) 郑炳硕(岭南大学)

崔英攢(全北大学) 黄义东(忠南大学)

陈 来(中国 北京大学) 郭齐勇(中国 武汉大学)

姜日天(中国 人民大学) 李甦平(中国 社会科学院)

廖名春(中国 清华大学) 彭 锋(中国 北京大学)

颜炳罡(中国 山东大学) 李存山(中国 社会科学院)

杨国荣(中国 华东师范大学) 张学智(中国 北京大学)

邹广文(中国 清华大学) 黄俊傑(台湾 台湾大學)

冯耀明(香港 科技大学) 川原秀城(日本 东京大学)

小島毅(日本 东京大学) 佐藤贡悦(日本 筑波大学)

片冈龙(日本 东北大学)

Roger T. Ames(美国 Hawaii 大学) Tu Weiming(美国 Harvard 大学)

Nam lin Hur(加拿大 British Columbia 大学)

Edward Slingerland(加拿大 British Columbia 大学)

Anne Cheng(法国 INALCO)

主编：崔英辰

编辑部主任：金贤寿

编辑：邢丽菊 姜雪今 郑真旭

最近韩国的儒学研究动向与分析

(2007年10月—2008年9月)

吴锡源

中文提要： 本论文主要分析了2007年10月至2008年9月1年间韩国学者的儒学研究状况和成果。研究的对象是韩国学术振兴财团承认的专门学术期刊上发表的论文和博士学位论文，共229篇。通过分析可以看出如下特点：第一，论文数量的增加。种种原因中，最重要的是政府的BK援助以及多种财政政策的支持提高了学者的研究积极性，而且韩国学术振兴财团的认证期刊也在逐渐增多。第二，与中国儒学的研究相比，韩国儒学受关注的程度更高。可见韩国学者的研究主要侧重于韩国儒学。第三，就人物来看，韩国儒学的研究对象主要有退溪、栗谷、南冥、尤庵、霞谷和茶山等，思想上则主要侧重于性理学、阳明学、实学等。第四，中国哲学研究主要侧重于先秦儒学、宋代性理学、《周易》以及阳明学等。第五，对一般儒学的研究主要是从儒教现代化的角度考察儒教与其他边缘学科的关系，并且分析其内容，这对打破学科间的障碍、实现学问沟通起了一定作用，并且对实现学问与现实的结合也非常有益。如果这样的研究能够继续深入下去，无疑会对现代化的发展提供更好的方案和理论基础。

关键词： 韩国儒学，中国儒学，性理学，阳明学，研究动向，研究成果，分析，评价

一、绪论

本论文主要分析 2007 年 10 月至 2008 年 9 月 1 年间韩国学者的儒学研究状况和成果。这期间，儒学研究论文的评价工作主要是由成均馆大学儒教文化研究所于 2006 年 6 月成立的“儒教研究评价委员会”来完成的。

“儒教研究评价委员会”的发起人和负责人崔英辰教授 2005 年底曾以“最近韩国儒学研究的现状与展望”为题，对 2003 年至 2005 年间的研究论文作了分析和评价。而且，黄棕源博士也曾以《最近中国儒学研究的现状》为题，对 2000 年至 2005 年间中国学者的儒学研究情况作了分析。日本的川原秀城教授以《最近日本中国思想史研究的趋势》为题，考察了 1992—2005 年日本学者的儒学研究状况。张元硕博士以《2000—2005 年美国的儒学研究现状》为题，分析并评价了美国学界的儒学研究情况。^①

第 2 年（即 2006 年），洪正根、朴鹤来团队在题为《韩国哲学领域的研究动向与评价》的论文中，以韩国儒学为中心分析了 2005 年 11 月至 2006 年 10 月学界的研究成果。不仅如此，文中还分析评价了中国哲学、伦理学、教育学、社会学、艺术学等领域的研究成果。林泰弘博士以《2005 年以后日本儒学及国学思想的研究动向》为题，分析了日本学者的儒学研究成果。^②

之后，李哲承博士又以 2006 年 11 月至 2007 年 10 月的论文为研究对象，发表了《最近韩国学界的儒教研究动向及儒教伦理的现实意义》一文。^③而且，洪正根博士又以《韩国哲学领域的研究动向和评价》，分析并评价了 2006 年 11 月至 2007 年 10 月的研究论文。此外，又对中国哲学、伦理、文化、教育学领域中

① 成均馆大学儒教文化研究所，《国际版儒教文化研究》第 6 辑，2006 年 2 月，1-104 页。

② 成均馆大学儒教文化研究所，《儒教文化研究》第 11 辑，2007 年 2 月，285-443 页。

③ 韩国儒教会，《儒教思想研究》第 30 辑，2007 年 12 月，341-378 页。

儒教研究现状进行了分析。^①林泰弘博士又以《2006 年度日本儒学及国学思想的研究现状》为题，分析了 2006 年度日本学者的儒学研究现状。^②

本论文承接了以上的研究成果，继续对儒学研究的现状进行评价。本次研究的对象是韩国学术振兴财团承认的专门学术期刊上发表的论文。儒学研究的学术期刊虽然很多，其中笔者根据儒学研究论文刊载的数量选定了下面 16 种学术期刊。同时，也把 2007—2008 上半年的博士论文纳入了分析的范围。本文所分析的学术期刊以及选定论文的篇数情况如下：

1、《儒教思想研究》（韩国儒教学会）（3、6、9、12月发行，年计4本）	38篇
2、《东洋哲学研究》（东洋哲学研究会）（2、5、8、11月发行，年计4本）	27篇
3、《东西哲学研究》（韩国东西哲学会）（3、6、9、12月发行，年计4本）	20篇
4、《韩国思想与文化》（韩国思想文化学会）（1、3、6、9、12月发行，年计5本）	18篇
5、《东洋哲学》（韩国东洋哲学会）（7、12月发行，年计2本）	15篇
6、《阳明学》（韩国阳明学会）（7、12月发行，年计2本）	25篇
7、《南冥学研究》（庆尚大学校南冥学研究所）（6、12月，年计2本）	13篇
8、《退溪学报》（退溪学研究院）（6、12月，年计2本）	14篇
9、《退溪学与韩国文化》（庆北大学校退溪研究院）（2、8月发行，年计2本）	11篇
10、《东方学志》（延世大学校国学研究院）（3、6、9、12月发行，年计4本）	7篇
11、《韩国实学研究》（韩国实学学会）（6、12月发行，年计2本）	7篇
12、《韩国思想史学》（韩国思想史学会）（6、12月发行，年计2本）	4篇
13、《泛韩哲学》（泛韩哲学会）（3、6、9、12月发行，年计4本）	4篇
14、《哲学研究》（哲学研究会）（2、5、8、11月发行，年计4本）	3篇
15、《哲学思想》（首尔大学哲学思想研究所）（2、5、8、11月发行，年计4本）	2篇
16、《民族文化研究》（高丽大学民族文化研究所）（6、12月发行，年计2本）	2篇
17、2007—2008 上半年度博士学位论文	19篇

① 成均馆大学儒教文化研究所，《国际版儒教文化研究》第12辑，2008.2，87-202页。

② 东洋哲学研究会，《东洋哲学研究》第54辑，2008.5，275-308页。

除此之外，其他的学术期刊^①也刊登有儒学研究的论文，但是，鉴于量少的原因，在此略去不计。

二、韩国儒学研究现状

从2007年10月至2008年9月末这一年的时间里，以上所列举的学术杂志和博士论文共229篇。其中，有关韩国儒学的论文有133篇，中国儒学的论文有59篇，一般儒学研究的论文有37篇。133篇韩国儒学论文中，按时期来分，韩国古代思想的论文有3篇，丽末鲜初人物的论文有4篇，朝鲜时代的论文有127篇，占据绝大多数。按人物来分，尤庵宋时烈（1607—1689）的论文有18篇，退溪李滉（1501—1570）的论文有10篇，霞谷郑齐斗（1649—1726）的论文有7篇，栗谷李珣（1536—1584）的论文有6篇，南冥曹植（1501—1572）的论文有5篇，等等。

尤庵的论文之所以比较多，是由于去年适逢其诞辰400周年，许多与此相关的学术会议以及其他纪念性活动接连举办的原因。除学术振兴财团认证的学术期刊外，其他一般的学术杂志上也有不少与此相关的论文。栗谷的论文相对少的原因是，栗谷学会主办的《栗谷思想研究》（每年6、12月发行）目前还不是被认证的刊物，如果加上这上面的6篇论文，则会超过10篇。

除上述儒学者之外，还有朝鲜初期的李齐贤、李穡、郑道传等相关论文4篇；朝鲜中期的金宗直、李彦迪、白仁杰、郑琢、卢景任、尹鑄、尹拯等相关论文8篇；岭南学派的许穆、李玄逸、李象靖、李种杞等相关论文7篇；畿湖学派的金昌协、李柬、韩元震、奇正镇、田愚的相关论文15篇；南冥学派的郑仁

^① 与儒学研究论文相关而又在此次调查活动中除外的学术杂志主要有《哲学》（韩国哲学学会）、《哲学研究》（大韩哲学学会）、《哲学研究》（高丽大学哲学研究所）、《哲学探究》（中央大学中央哲学研究所）、《大东哲学》（大东哲学学会）、《时代与哲学》（韩国哲学思想研究会）、《东方汉文学》（东方汉文学会）等。

弘、金宇颀、郑述、河应运、河佑植、卢应奎、卢相稷等相关论文 10 篇；实学派的柳馨远、李瀛、金埴、黄胤锡、柳寿垣、崔汉绮等的相关论文 10 篇；明学派的赵翼、朴殷植、郑寅普、金光镇等相关论文 11 篇。

从论文主题分析这 133 篇论文可以看出，其主要集中在人物的性理学、伦理学、道学以及修养论等方面。人物性同异论、阳明学以及实学的论文居其次。在有关韩国古代思想的几篇论文中，主要强调探究源流思想的必要性或者阐述檀君神话中的儒学性。^①

性理学论文有关于晦斋李彦迪的哲学思想和栗谷性理学的学位论文^②和有关尤庵宋时烈的几篇论文。^③也有深度分析南塘韩元震和巍岩李柬的人物性同异论争问题的论文。^④还有通过图说来分析南冥曹植哲学思想的学位论文和分析南冥哲学思想本质的论文^⑤，特别是对以南冥为首的南冥学派接受程朱学过程的研究对阐明南冥学的渊源有着非常重要的意义。^⑥对葛庵李玄逸、大山李象靖、卢沙

① 林泰弘，《檀君神话中体现的儒教性格》，载《儒教思想研究》第 30 辑，2007. 12。

李焯，《韩国思想的定立和为此进行源流思想探究的必要性》，载《东西哲学》49 号，2008. 9。

② 姜敬林，《晦斋李彦迪的哲学思想研究》，成均馆大学博士论文 2008。

李英子，《畿湖学派中栗谷性理学的收容和展开》，忠南大学博士论文，2007。

③ 黄义东，《尤庵的性理学和学问的位相》，载《韩国思想与文化》第 42 辑，2008. 3。

郑相峰，《对尤庵朱子哲学的解释和特色》，载《东洋哲学》第 28 辑，2007. 12。

徐大源，《对尤庵宋时烈先生的理学研究的考察》，载《东西哲学研究》48 号，2008. 6。

安银洙，《尤庵心性论的特征和意义——以未发论为中心》，载《东西哲学研究》48 号，2008. 6。

洪正根，《对尤庵宋时烈的心体的见害考察》，载《东西哲学研究》48 号，2008. 6。

韩基范，《后人对尤庵宋时烈的追崇和评价》，载《韩国思想与文化》第 42 辑，2008. 3。

④ 崔英辰，《南塘和巍岩未发辩论的再探讨》，载《东洋哲学》第 29 辑，2008. 7。

郑然守，《李柬对动静问题的见解》，载《东洋哲学》第 28 辑，2007. 12。

孙永植，《韩元震的理发否定论证批判》，载《退溪学报》第 122 辑，2007. 12。

李宗雨，《李柬和韩元震论争中时空的认识》，载《哲学研究》第 79 辑，2007. 11。

⑤ 申季湜，《对南冥曹植图说中出现的性理学的研究》，大邱韩医大学博士，2008。

千炳敦，《南冥哲学的“一本”论》，载《南冥哲学研究》第 24 辑，2007. 12。

⑥ 崔英成，《南冥曹植的程朱学受容样相》，载《南冥学研究》第 24 辑，2007. 12。

金洛真，《藥圃郑琢的程朱学受容样相》，载《南冥学研究》第 24 辑，2007. 12。

尹晶，《郑仁弘的程朱学理解——以晦退辨斥为中心》，载《南冥学研究》第 24 辑，2007. 12。

奇正镇、艮斋田愚等理气论和心性论的分析研究也非常缜密。^① 修养论的论文有对退溪李滉及其门徒李德弘以及慎斋周世鹏、艮斋田愚等修养论的研究。^②

道学思想方面有佔毕斋金宗直、休庵白仁傑、尤庵宋時烈等道学思想道统论和实践义理的论文^③，特别是对佔毕斋门徒俞好仁的研究论文属于新观点的论文有着比较大的价值。礼学思想的论文有对尤庵宋時烈为首的 17 世纪礼学者和礼学思想进行研究的学位论文以及对芦沙奇正镇的仪礼进行研究的论文。^④

阳明学方面，有对霞谷郑齐斗心性论和知觉论以及对人关系论等进行研究的论文，^⑤还有对属于韩国阳明学派的浦渚赵翼为首的朝鲜后期学者朴殷植和郑寅

李聆昊，《东冈金字顛的朱子学受容样相》，载《南冥学研究》第 24 辑，2007. 12。

权镇浩，《寒冈郑述的程朱学受容样相》，载《南冥学研究》第 24 辑，2007. 12。

① 李相益，《葛庵李玄逸的理能发论和理气分开论》，载《退溪学报》第 122 辑，2007. 12。

李相益，《大山李象靖的理主气资论——与退栗性理说相比较》，载《东方学志》142 号，2008. 6。

朴鹤来，《芦沙奇正镇的性理说导致的畿湖学界的论争》，载《民族文化研究》48 卷，2008. 6。

李宗雨，《艮斋田愚的心性说中性師心弟和心性一理的关系》，载《东洋哲学》第 29 辑，2008. 7。

② 金基铉，《退溪的敬思想》，载《退溪学报》第 122 辑，2007. 12。

金基柱，《退溪学派和心经附注，各时期的问题意识和特征》，载《东洋哲学研究》第 55 辑，2008. 8。

严连锡，《李德弘的互根之理与其修养论的意义》，载《退溪学报》第 123 辑，2008. 6。

丁淳佑，《周世鹏的心图编纂及其思想史的意义》，载《退溪学报》第 123 辑，2008. 6。

李炯性，《艮斋田愚实践儒学的志向性考察》，载《韩国思想文化》第 43 辑，2008. 6。

③ 郑圣喜，《对朝鲜道统论批判的探讨》，载《儒教思想研究》，第 31 辑，2008. 6。

李相星，《俞好仁思想的道学考察》，载《儒教思想研究》第 30 辑，2007. 12。

赵南旭，《休庵白仁杰所认为的巨儒像》，载《儒教思想研究》第 33 辑，2008. 9。

吴锡源，《尤庵宋时烈的义理思想》，载《儒教思想研究》第 33 辑，2008. 9。

④ 金贤寿，《17 世纪朝鲜礼学思想研究》，成均馆大学博士论文，2007。

金贤寿，《白湖尹鑄的礼教思想研究》，载《东洋哲学研究》第 54 辑，2008. 5。

金贤寿，《宋时烈的礼学思想研究》，载《东西哲学研究》48 号，2008. 6。

裴相贤，《宋时烈的礼学思想及其义理化》，载《韩国思想和文化》第 42 辑，2008. 3。

郭信焕，《芦沙奇正镇的儒教仪礼观》，载《儒教思想研究》第 32 辑，2008. 6。

⑤ 李宗雨，《霞谷郑齐斗的良知说中感觉知和德性知的关系及其哲学考察》，载《儒教思想

普的思想以及日帝强占时期阳明思想的分析论文。^①通过这些论文可以大体上把握这段时间韩国阳明学的动态。

在实学思想方面，有对以礪溪柳馨远和星湖李翼为首的潜谷金埵、龔菴柳寿垣、颐斋黄胤锡、茶山丁若镛、惠岗崔汉绮等的实学思想进行研究的论文或者学位论文。^②在比较论文方面，有对退溪李滉和栗谷李珣心性论进行比较的学位论文，以及通过退溪和花潭徐敬德，退溪和茶山丁若镛，退溪和西方卡特的比较来分析退溪哲学特征的论文。而且，还有对茶山和日本学者的中恕论进行比较分析韩日学者特征的论文。^③可以看出，这些研究论文在较广范围内很有深度地进行

研究》第33辑，2008.9。

严连锡，《通过心经集义来看郑齐斗的心性修养论特征》，载《阳明学》19号，2007.12。

李相浩，《心经附注解史中的郑齐斗心经集议》，载《阳明学》19号，2007.12。

金德均，《通过霞谷郑齐斗的阳明学世界观来看对人关系论》，载《阳明学》20号，2008.7。

金祐瑩，《霞谷郑齐斗的知觉论和伦理学》，载《阳明学》20号，2008.7。

① 韩正吉，《浦渚赵翼和阳明学连贯性主张的妥当性探讨》，载《韩国实学研究》14号，2007.12。

韩正吉，《对郑寅普的阳明学观的研究》，载《东方学志》141号，2008.3。

李相浩，《韩国近代阳明学的哲学特征——以朴殷植和郑寅普为中心》，载《阳明学》20号，2008.7。

崔在穆，《郑寅普“阳明学”形成的知形图——世界及其呼吸，联系其重叠性》，载《东方学志》143号，2008.9。

崔在穆，《通过日帝强占期的杂志来看阳明学研究的动向》，载《东洋哲学研究》第55辑，2008.8。

② 徐英伊，《柳馨远哲学中实理的应用》，载《范韩哲学》49辑，2008.6。

金德均，《星湖李翼的开放孝悌伦理研究》，载《东洋哲学研究》第54辑，2008.5。

金駿泰，《潜谷金埵的实用的经世思想研究》，载《儒教思想研究》第31辑，2008.3。

白承哲，《龔菴柳寿垣的商业观和商业振兴论》，载《东方学志》140号，2007.12。

崔英成，《黄胤锡实学的特性和象数学的基础》，载《儒教思想研究》第32辑，2008.6。

白敏禎，《丁若镛哲学的形成和体系的相关研究》，延世大博士，2007。

金英柱，《茶山丁若镛的上帝天观相关研究》，东国大学博士，2007.2。

具台桓，《崔汉绮的运化论的人体观和变通的伦理论》，崇实大学博士，2007。

蔡锡龙，《崔汉绮社会哲学的理论的基础和形成过程——儒教社会规范脱性理学的再构成》，圆光大学博士，2008。

③ 李禧承，《退溪和栗谷的心性论研究》，成均馆大学博士论文，2007。

韩国儒学研究。

三、中国儒学的研究现状

在全部 229 篇论文中，对中国儒学进行研究的论文共计 59 篇。根据主题来分类主要有先秦儒学 30 篇，宋代儒学 13 篇，陆王学 9 篇，其他 7 篇。可以看出大部分论文集中在先秦儒学方面。在先秦儒学的 30 篇研究论文中，《周易》方面论文 7 篇，孟子方面论文 7 篇，孔子及《论语》方面论文 5 篇，《中庸》相关论文 4 篇，礼仪方面论文 3 篇，荀子相关论文 2 篇，《春秋》方面论文 1 篇。对宋代儒学进行研究的 13 篇论文中，朱子研究 9 篇，性理学研究论文 2 篇，对《小学》和周敦颐进行研究的论文各 1 篇。对朱子的研究论文占压倒性多数。陆王的 9 篇研究论文中陆象山研究论文 3 篇，王阳明研究论文 2 篇，王心斋等阳明学派的学者的研究论文 4 篇。其他 7 篇论文有董仲舒的相关论文 2 篇，王夫之的相关论文 2 篇和严复、冯友兰以及清代考证学的论文各 1 篇。

若根据内容仔细区分，在先秦儒学中，有对孔子中庸思想和经济伦理的学位论文各 1 篇；孔子的生死观和庄子死亡观的比较、《论语》的礼思想研究论文等。^①关于孟子的研究论文，有对孟子道德哲学和实现心性论、浩然之气的方

黄义东，《花潭、退溪、栗谷的理气观比较研究》，载《东西哲学研究》49 号，2008.9。

梁明洙，《康德动机论中退溪的理发》，载《退溪学报》第 123 辑，2008.6。

刘权钟，《退溪和茶山的心性论比较》，载《退溪学和韩国文化》43 号，2008.8。

沈庆昊，《退溪和茶山——文献学的连续性及其差别性》，载《退溪学的韩国文化》43 号，2008.8。

白敏禎，《伊藤仁斋和丁若镛的忠恕论比较》，载《东方学志》140 号，2007.12。

① 安涌镇，《孔子经济伦理的相关研究》，成均馆大学博士，2007。

姜世淳，《孔子中庸思想的人间学研究》，成均馆大学博士，2007。

金哲运，《孔子死亡中生的希望》，载《阳明学》19 号，2007.12。

郑炳硕，《论语和庄子中的死亡观》，载《东洋哲学研究》第 55 辑，2008.8。

法论一知言的研究，以及所谓哲学治疗的独特领域中更加深化的研究论文。^①关于荀子的研究论文，有荀子富国论和租税观，国家动力和言语主体的正名论论文。^②

关于儒家经典的研究论文中，以《周易》为最多。具体到研究内容来说，有周易的象数和吉凶问题、人间本性、系辞传的乾坤原理、九卦德目的忧患意识和修养论、易传的圣人史观和文明论、孔子的易学思想和对后代韩中两国学者的影响等各种主题和内容。^③关于《中庸》的研究论文中，有关于中庸“天思想”的学位论文、中思想的渊源和《中庸》的中和思想以及分析先秦儒家思想中“时中”问题的论文。^④关于《礼记》和礼的研究论文中，有对《礼记》的《乐记》篇中人性论、分析儒家礼的变化和创造的继承儒家丧礼和葬礼的论文。^⑤在

① 柳勤声，《孟子道德哲学中理性和感性的问题》，载《东洋哲学研究》第52辑，2007.11。

郑在铉，《孟子的道德内在主义如何能够正当化？》，载《儒教思想研究》第33辑，2008.9。

柳熙星，《孟子的道德创造论》，载《阳明学》19号，2007.12。

张承姬，《孟子的良心论》，载《儒教思想研究》第32辑，2008.6。

李尚鲜，《孟子的情感相通的诚和心灵境界》，载《东西哲学研究》，47号，2008.3。

郭信焕，《知言而知人》，载《东洋哲学》第28辑，2007.12。

李演都，《儒学哲学性——以孟子为中心》，载《东西哲学研究》49号，2008.9。

② 安涌镇，《荀子的富国论和租税观研究》，载《儒教思想研究》第33辑，2008.9。

③ 郑炳硕，《周易和象数》，载《儒教思想研究》第32辑，2008.6。

金珍熙，《周易象数的时空性考察》，载《阳明学》19号，2007.12。

金学权，《周易的吉凶悔吝考察》，载《范韩哲学》47辑，2007.12。

金在弘，《周易中人间本性小考》，载《东洋哲学》第29辑，2008.7。

金演宰，《周易九卦德目中体现的忧患易道和修养论纲领》，载《阳明学》19号，2007.12。

林炳学，《系辞上篇第1章和乾坤原理》，载《范韩哲学》49辑，2008.6。

郑炳硕，《易传的圣人史观和文明发展》，载《东洋哲学研究》第52辑，2007.11。

金益洙，《韩中儒学者们继承的孔子易学思想》，载《韩国思想和文化》第43辑，2008.6。

④ 崔永璿，《中庸的天思想研究》，大邱天主教大学博士，2008。

闵晃基，《中思想形成的渊源和历史展开》，载《东西哲学研究》，47号，2008.3。

辛正根，《中庸的中和思想研究》，载《儒教思想研究》第33辑，2008.9。

李善庆，《先秦儒家之时中问题》，载《东洋哲学研究》第55辑，2008.8。

⑤ 李曦载，《儒家礼的变化和创造性继承》，载《儒教思想研究》第31辑，2008.3。

崔瑛甲，《儒家葬礼中包含的死亡意义》，载《阳明学》19号，2007.12。

《春秋》的研究方面，有对清代公羊学进行研究的论文。^①

关于宋代性理学的研究论文主要集中在朱子学方面。主要是针对朱子学中理气论和动静论、心性论、修养论等为主的朱子经典解释方法和朱子的易学思想等方面的论文。^②除此以外，还有对《小学》的研究论文和对宋代性理学的近代性和宋代性理学中理气论的物理学探究方面的学位论文。^③还有对宋代性理学的端绪——周敦颐思想的研究论文。^④

关于陆王学的研究论文主要集中在专业研究杂志《阳明学》。陆王学的研究论文主要内容是陆九渊的讲学活动、陆九渊和王守仁的心思想比较、阳明学中意的问题，等等。^⑤也有对阳明学派的王心斋的师道论、泰州学派的致良知论等进行研究的论文。^⑥还有对著有《心经附注》的明代学者程敏政思想中朱子和陆象

朴东仁，《乐记人性论的特性》，载《退溪学报》第122辑，2007.12。

① 李妍承，《清代公羊学研究》，载《退溪学报》第122辑，2007.12。

② 沈揆夏，《朱子的理气二元论有关的一元论考察》，载《儒教思想研究》第32辑，2008.6。

洪性敏，《朱子未发论的特性》，载《东洋哲学》第29辑，2008.7。

郑然守，《朱子关于动静问题的思想特性》，载《东洋哲学研究》第55辑，2008.8。

崔海淑，《对心的小考——以朱子的心性论和心统性情论为中心》，载《儒教思想研究》第31辑，2008.3。

李承焕，《朱子修养论中性和性向》，载《东洋哲学》第28辑，2007.12。

李相敦，《朱熹修养论中的涵养和体认》，载《东方学志》143号，2008.9。

赵南浩，《朱熹的大学章句批判——与经典的解释学方法相关》，载《哲学思想》27号，2008.2。

白殷基，《朱子的易学中出现的亨》，载《东洋哲学》第29辑，2008.7。

③ 李承妍，《小学理念的连续性和不连续性》，载《东洋哲学研究》第55辑，2008.8。

朴容台，《宋代性理学的近代性和个人的研究——以东西比较哲学的方法为中心》，成均馆大学 博士，2007。

沈揆夏，《宋代理气论的物理学的探究》，成均馆大学 博士，2007。

④ 苏铉盛，《理解周敦颐思想的几个端绪》，载《东洋哲学研究》第53辑，2008.2。

⑤ 高在锡，《陆九渊的讲学活动研究》，载《东洋哲学研究》第54辑，2008.2。

金容载，《陆王心学的体系比较》，载《阳明学》19号，2007.12。

郑址郁，《阳明学中意——以良知的关系为中心》，载《阳明学》20号，2008.7。

⑥ 郑址郁，《王心斋的师道论》，载《东洋哲学研究》第55辑，2008.8。

山和会特征以及分析朝鲜性理学者的论文和研究王龙溪哲学思想的学位论文。^①

对中国人物的研究主要有对汉代董仲舒人性论、董仲舒等气哲学者的偶然性、明末清初王夫之的哲学思想、清代顾炎武的考证学、现代严复的近代性认识和冯友兰的古典教化思想等研究论文。^② 如上所述，对中国儒教的研究主要偏重于先秦儒学和宋代性理学以及周易和阳明学等方面，研究内容更加深化。

四、一般儒学的研究现状

一般的儒学论文指的是从整体上研究儒学思想，并与现代社会的重要话题相联系，与邻近学科进行联系并探索其活用方案的研究论文。主要有将儒学与教育学、政治学、经营学、经济学、社会福利学、艺术哲学相联系进行研究或者与邻近的宗教、西方思想进行比较的论文。还有对现代社会中的重要问题，如：主体性问题、领导力问题、人际关系中的礼仪问题、生命问题、女性问题、生态问题和自然环境问题等进行研究并重新认识儒学的研究论文。

229 篇论文中，属于此领域的论文共 37 篇，与其他学科相联系的论文 18 篇，与现代社会诸多问题相关的论文 19 篇。再具体来看，与艺术学相关的论文

李相勋，《王门泰州学派的致良知学义理及其意义》，载《阳明学》19号，2007.12。

宋钟瑞，《贺麟“新心学”的哲学史意味》，载《阳明学》19号，2007.12。

① 金洛真，《程敏政思想中朱陆和会的特征和朝鲜性理学者的反应》，载《儒教思想研究》第31辑，2008.3。等等。

② 朴东仁，《董仲舒的人性论》，载《退溪学报》第123辑，2008.6。

辛正根，《对气学者们（董仲舒等）偶然性的考察》，载《东洋哲学研究》第52辑，2007.11。

林玉均，《王夫之中庸哲学（2）》，载《东洋哲学研究》第52辑，2007.11。

陈晟秀，《王夫之的错综变易论研究》，载《阳明学》19号，2007.12。

权政媛，《顾炎武日知录和朝鲜后期考证学》，载《韩国实学研究》14号，2007.12。

梁一模，《严复的近代性认识》，载《东洋哲学研究》第52辑，2007.11。

朴泳珍，《冯友兰的古典教化思想研究》，载《东西哲学研究》48号，2008.6。

有 5 篇，与教育学有关的论文有 4 篇，与企业经营相关的论文有 3 篇，东西哲学与宗教学的论文各有 2 篇，国家政治学、社会福祉学相关的论文各有 1 篇。在现代社会的诸多问题领域中，道德主体相关的论文有 4 篇，儒学现代化相关的论文有 4 篇，知识分子的领导力相关的论文有 3 篇，生态环境相关的论文有 3 篇，而且从礼节、生命观、女性观等领域考察人际关系的论文各有 1 篇。

与教育相关的论文主要是考察儒教的道德教育、礼节教育、经典教育的特征与活性化方案。^①与政治相关联的论文考察的是儒教国家论中统治的构成关系，^②与企业经营相关的论文主要是考察儒教的经营哲学与现代企业的关系，^③社会福祉学方面的论文则是考察了栗谷的社会福祉思想。^④

与艺术学相关的论文主要考察了儒学音乐的哲学意义，韩国舞蹈与文庙佾舞的易学分析，姜希颜（1417—1494）《养花小录》培育花木过程中的审美意识，以及退溪的艺术哲学等。^⑤与宗教相关的论文主要从宗教对话的角度考察了儒佛

① 李相浩，《儒教生命观的道德教育意义》，载《儒教思想研究》第 31 辑，2008. 3。

都民宰，《传统社会小学教育和青少年礼节教育的方向》，载《儒教思想研究》第 32 辑，2008. 6。

李炯性，《汉文经传教育中“明德”和“昭明德”“明明德”的意义考察》，载《韩国思想文化》第 41 辑，2008. 1。

金容载，《传统文化和儒教教育的活性化》，载《儒教思想研究》第 31 辑，2008. 3。

② 崔英辰，《儒教国家论中统治主体与客体的关系》，载《东洋哲学研究》第 53 辑，2008. 2。

③ 权相佑，《一种为了儒学现代化的试论：儒学经营哲学与企业经营》，载《儒教思想研究》第 31 辑，2008. 3。

朴正心，《近代“竞争”原理和“道德”原理的冲突与交会研究——以社会进化论和儒学为中心》，载《韩国思想史学》29 号，2007. 12。

平晓原，《先秦儒家思想的现代企业经营哲学研究》，成均馆大学 博士，2007。

④ 朴升熙，《栗谷的社会福祉思想》，载《东洋哲学研究》第 55 辑，2008. 8。

⑤ 宋在国，《儒学中音乐的哲学意义》，载《东西哲学研究》48 号，2008. 6。

金龙福，《韩国舞蹈构造的易学解释》，载《儒教思想研究》第 31 辑，2008. 3。

金龙福，《舞位四表图的易学分析》，载《儒教思想研究》第 32 辑，2008. 6。

金熙，《对养花小录中包含的儒家意味体系的哲学研究》，载《东洋哲学研究》第 52 辑，2007. 11。

的对比，^①以及韩国宗教的哲学反思等。与西方哲学相关的论文，主要考察了韩国近现代西方伦理思想与实学的结合，以及由茶山学来看东西文明的结合等。^②

与人的道德主体相关的论文主要考察了儒教人伦道德普遍化可能性的问题、考察人的主体自觉以及亲亲、尊尊等的正常化问题，儒教文化与生活质量提高的问题等。^③与领导力相关的论文主要考察了儒教的未来与儒教知识人的作用，儒教的忠恕思想与现代社会的领导力问题、儒教领导力的现代价值等问题。^④

人际关系的论文主要考察了儒家的礼和语言，儒家哲学的生命观等。^⑤与女性学相关的论文主要通过江华学派的实学特征考察了韩国的女性主体化，^⑥与生态学相关的论文主要从阴阳感应考察了儒教的人与自然思想，^⑦此外还有从朱子学的角度考察环境伦理的确立问题以及环境伦理教育、阳明学的环境伦理学解释等问题。与儒学现代化相关联的论文主要内容涉及孔子思想的现代性活用方案、栗谷思想的现代意义和未来展望、儒教中老人的作用及意义问题等。^⑧

李受妍，《退溪的艺术哲学研究》，圆光大学 博士，2008。

① 崔一凡，《从宗教对话的观点来看儒教与佛教》，载《儒教思想研究》第33辑，2008.9。

② 李光虎，《由茶山学来看东西文明的交汇》，载《退溪学报》第123辑，2008.6。等等。

③ 郑在铉，《儒教人伦道德的普遍化可能性问题》，载《儒教思想研究》第31辑，2008.3。

李殷镐，《人间主体的自觉与诚概念的深化》，载《儒教思想研究》第32辑，2008.6。

朴礼庆，《规范的根据中亲亲尊尊的正当化问题》，载《东洋哲学研究》第54辑，2008.5。

朴洪植，《生活质量提高和儒教文化》，载《儒教思想研究》第31辑，2008.3。

④ 陈晟秀，《儒教的未来与儒教知识人的作用》，载《儒教思想研究》第31辑，2008.3等。

⑤ 郑龙焕，《儒家存在论》，载《东洋哲学研究》第55辑，2008.8。

崔莲子，《通过儒家哲学的自然生命观来进行理论摸索》，载《东西哲学研究》49号，2008.9。

崔莲子，《儒家哲学中看护的伦理探索》，载《泛韩哲学》48辑，2008.3。

⑥ 金世绪利亚，《由江华学派的实学特征来看韩国女性的近代性》，载《阳明学》20号，2008.7。

⑦ 崔一凡，《阳明学的环境伦理学解释》，载《东洋哲学研究》第53辑，2008.2。

权相佑，《朱熹哲学中“环境伦理”的理论订立可能性和环境伦理教育》，载《东西哲学研究》49号，2008.9。

崔一凡，《阳明学的环境伦理学解释》，载《东洋哲学研究》第53辑，2008.2。

⑧ 安在淳，《21世纪韩国与栗谷思想的未来展望》，载《儒教思想研究》第33辑，2008.9。

黄义东，《李谷理气论的现代意义》，载《东西哲学研究》46号，2007.12。

安在淳，《21世纪韩国和栗谷思想的未来展望》，载《儒教思想研究》第33辑，2008.9。

儒学与其他边缘学科的结合主要是成均馆大学儒教文化研究所通过一系列学术会议来尝试的，主要考察了儒学与社会学（2000）、法学（2002）、政治学（2004）、经营学（2005）、行政学（2006）、社会福利学（2007）等领域，这些会议的论文都刊登在《儒教文化研究》上。关于儒学的现代化问题，韩国儒教学会在 2007 年先后以“儒教的现代作用”、“儒教的本质与现代”为题召开了学术会议，论文刊登在《儒教思想研究》第 31 辑（2008.3）和 32 辑（2008.6）上。另外，东洋哲学研究会也以“东洋哲学的脱近代性认识”为大主题，下设“东亚近代知识人的近代性批判”、“well-being”、“well-dying”等 3 个小主题先后召开学术会议，论文则刊登在《东洋哲学研究》第 52 辑（2007.11）、53 辑（2008.2）、55 辑（2008.8）等。

五、结论

2008 年 8 月，在中国北京召开的奥运会开幕式上，孔子弟子集体登场，而且整个开幕式的主题都突出了《论语》“和”的理念。这些都反映了当今中国政府对儒教思想的重视。与中国的变化相比，韩国对儒教却没有如此重视。但可喜的是，韩国政府通过第 2 届 BK 工程以及多种支持人文学发展的大型项目来促进人文科学的研究，而且很多青壮年学者受到政府的财政支持在专心地进行研究。这些都是令人欣慰的。

通过分析 2007 年 10 月至 2008 年 9 月一年间的 229 篇论文，可以看出如下特点：

第一，论文数量的增加。如上所述，崔英辰教授的团队考察了 2003—2005 年 2 年间的 220 篇论文、李哲承博士考察了 2006 年 11 月—2007 年 10 月 1 年间的 150 篇论文，这些都充分说明了论文数量之多。种种原因中，最重要的是政府

崔在穆，《儒教中老的意味和机能》，载《儒教思想研究》第 33 辑，2008.9。

的 BK 援助以及多种财政政策的支持提高了学者的研究积极性，而且韩国学术振兴财团的认证期刊也在逐渐增多，其他学术团体学术杂志刊行量的增大也是一个原因。

第二，与中国儒学的研究相比，韩国儒学的受关注程度更高。229 篇论文中，与韩国儒学相关的就有 132 篇，而中国儒学仅有 59 篇。韩国儒学所占的比率达 58%，是中国儒学的 2 倍。可见韩国学者的研究主要侧重于韩国儒学。

第三，就人物来看，韩国儒学的研究对象主要有退溪、栗谷、南冥、尤庵、霞谷和茶山等，思想上则主要侧重于性理学、阳明学、实学等。这与《退溪学报》、《退溪学与韩国文化》、《栗谷思想研究》、《南冥学研究》、《阳明学》、《韩国实学研究》等专门学术期刊的刊行都有关系。

第四，中国哲学的研究中主要侧重于先秦儒学、宋代性理学、《周易》以及阳明学等。笔者希望以后能对儒教经典进行更深入细致的研究，而且能从更广的层面上开拓更多的研究主题和领域。

第五，对一般儒学的研究主要是从儒教现代化的角度考察儒教与其他边缘学科的关系，并且分析其内容，这对打破学科间的壁垒、实现学问的沟通起了一定的作用，而且对实现学问与现实的结合也非常有益。如果这样的研究能够继续深入下去，则无疑会对现代化的发展提供更好的方案和理论基础。

2006 年成均馆大学儒教文化研究所成立的“儒教研究评价委员会”自成立以来，便一直对国内外儒教的研究动向和内容进行分析和评价，现在仍然在进行。虽然有的分析还不是很全面，但笔者相信，如果这种活动能够持续进行下去，则无疑会提高学问的整体水平，而且也会对解决现代社会的诸多问题起到积极的推动作用。从这一点看，这项评价具有非常积极的意义，应该持续推广进行下去。

（作者系韩国 成均馆大学教授 / 邢丽菊 译）

投稿日：2008.11.1，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

- 《儒教思想研究》（韩国儒教学会）。
- 《东洋哲学研究》（东洋哲学研究会）。
- 《东西哲学研究》（韩国东西哲学会）。
- 《韩国思想与文化》（韩国思想文化学会）。
- 《东洋哲学》（韩国东洋哲学会）。
- 《阳明学》（韩国阳明学会）。
- 《南冥学研究》（庆尚大学校南冥学研究所）。
- 《退溪学报》（退溪学研究院）。
- 《退溪学与韩国文化》（庆北大学校退溪研究院）。
- 《东方学志》（延世大学校国学研究院）。
- 《韩国实学研究》（韩国实学学会）。
- 《韩国思想史学》（韩国思想史学会）。
- 《泛韩哲学》（泛韩哲学会）。
- 《哲学研究》（哲学研究会）。
- 《哲学思想》（首尔大学哲学思想研究所）。
- 《民族文化研究》（高丽大学民族文化研究所）。

另附：论文目录（2007年10月—2008年9月）

1. 《儒教思想研究》(韩国儒教学会)[3月, 6月, 9月, 12月, 年4回 刊行]

- 1-1 郭信焕, 《牧隐李穡时中君子论》, 载《儒教思想研究》第30辑, 2007.12
- 1-2 李相星, 《雷溪俞好仁思想的道学考察》, 载《儒教思想研究》第30辑, 2007.12
- 1-3 张承姬, 《由论语乡党篇来看礼的本质与作用原理》, 载《儒教思想研究》第30辑, 2007.12
- 1-4 徐垌遥, 《韩国儒学的实践学思惟体系》, 载《儒教思想研究》第30辑, 2007.12
- 1-5 林泰弘, 《檀君神话体现的儒教性》, 载《儒教思想研究》第30辑, 2007.12
- 1-6 朴洪植, 《提高生活质量与儒教文化》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-7 李曦载, 《儒教家礼的吸收与创造性继承》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-8 陈晟秀, 《儒教的未来与儒教知识人的作用》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-9 金容载, 《传统文化与儒教教育的活性化》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-10 权仁浩, 《儒教领导力(leadership)的现代价值》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-11 郑圣喜, 《对朝鲜道统论的批判性探索—以金宗直为中心》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-12 金骏泰, 《潜谷金埴实用经世思想研究》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-13 崔海淑, 《一则对心的小考—以朱子的心性论和心统性情论为中心》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-14 金洛真, 《程敏政思想中朱陆和会的特征以及朝鲜性理学者的反应》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3
- 1-15 郑在铉, 《儒教人伦道德的普遍化可能性 问题》, 载《儒教思想研究》第31辑, 2008.3

- 辑, 2008.3
- 1-16 李相浩, 《儒教生命观的道德教育含意》, 载《儒教思想研究》第 31 辑, 2008.3
- 1-17 权相佑, 《关于儒学现代化的试论-儒家经营哲学与企业经营》, 载《儒教思想研究》第 31 辑, 2008.3
- 1-18 金龙福, 《韩国舞蹈结构的易学分析》, 载《儒教思想研究》第 31 辑, 2008.3
- 1-19 金日焕, 《现代社会与儒教的社会德目—以忠恕为中心》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-20 李基东, 《仁文化的源流与东夷的关系》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-21 沈揆夏, 《对朱子理气二元论的一元论考察》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-22 崔英成, 《黄胤锡实学的特性与象数学的基础》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-23 郭信焕, 《芦沙奇正镇的儒教仪礼观》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-24 张承姬, 《孟子的良心论》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-25 郑炳硕, 《周易与易象》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-26 都民宰, 《传统社会小学教育与青少年礼节教育的方向》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-27 李殷镐, 《作为人间主体自觉的诚概念》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-28 金龙福, 《舞位四表图的易学分析》, 载《儒教思想研究》第 32 辑, 2008.6
- 1-29 赵南旭, 《休庵白仁杰的巨儒像》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-30 安在淳, 《21 世纪韩国与栗谷思想的未来展望》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-31 吴锡源, 《尤庵宋时烈的义理思想》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-32 李宗雨, 《霞谷郑齐斗良知说中感觉知与德性知的关系及其哲学意义》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-33 辛正根, 《中庸中和思想研究》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9

- 1-34 郑在铉, 《孟子道德内在主义如何正当化》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-35 安涌镇, 《荀子的富国论与租税观研究》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-36 崔在穆, 《儒学中老的意义和机能》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-37 崔一凡, 《从宗教对话的观点来看儒教与佛教》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9
- 1-38 蔡夏妍, 《作为中国软力量的孔子信息的展开现状及其意义》, 载《儒教思想研究》第 33 辑, 2008.9

2. 《东洋哲学研究》(东洋哲学研究会)[2月, 5月, 8月, 11月 年4回 刊行]

- 2-1 梁一模, 《严复的近代性认识》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-2 李喜馥, 《丸山真勇的近代化论与脱近代》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-3 刘权钟, 《朝鲜时代易学图象历史的研究》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-4 郑炳硕, 《易传的圣人史观与文明发展》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-5 柳勤声, 《孟子道德哲学中理性与感性的问题》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-6 辛正根, 《对气哲学家(中国)偶然性的省察》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-7 金熙, 《对养花小录的儒家意义体系的哲学研究》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-8 林玉均, 《王夫之的中庸哲学(2)》, 载《东洋哲学研究》第 52 辑, 2007.11
- 2-9 权相佑, 《从儒家‘结交关系(礼)’中来看真正的生活》, 载《东洋哲学研究》第 53 辑, 2008.2
- 2-10 崔英辰, 《儒教国家论中统治主体与客体的关系》, 载《东洋哲学研究》第 53 辑, 2008.2

- 2-11 权仁浩,《来庵郑仁弘政治哲学思想与 功业的研究》,载《东洋哲学研究》第 53 辑,2008.2
- 2-12 高在锡,《陆九渊讲学活动研究》,载《东洋哲学研究》第 53 辑,2008.2
- 2-13 崔一凡,《对阳明学的环境伦理学解释》,载《东洋哲学研究》第 53 辑,2008.2
- 2-14 金贤寿,《白湖尹鑄礼教思想 研究》,载《东洋哲学研究》第 54 辑,2008.5
- 2-15 金德均,《星湖李翼开放的孝悌伦理 研究》,载《东洋哲学研究》第 54 辑,2008.5
- 2-16 李天承,《从阴阳感应来看儒教对人与自然的理解》,载《东洋哲学研究》第 54 辑,2008.5
- 2-17 朴礼庆,《作为规范根据的亲亲尊尊的正当化 问题》,载《东洋哲学研究》第 54 辑,2008.5
- 2-18 苏铉盛,《理解周敦颐思想的几点端绪》,载《东洋哲学研究》第 54 辑,2008.5
- 2-19 郑炳硕,《论语与庄子的死亡观》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-20 金基柱,《退溪学派与心经附注的问题意识和特征》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-21 朴昇熙,《栗谷的社会福祉思想》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-22 李承妍,《小学理念的连续性与不连续性》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-23 崔在穆,《由日帝强占期的杂志来看阳明学 研究的动向》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-24 李善庆,《先秦儒家的时中问题》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-25 郑龙煥,《儒家的存在论》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-26 郑然守,《由动静问题来看朱子思想的特性》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8
- 2-27 郑址郁,《王心斋的师道论》,载《东洋哲学研究》第 55 辑,2008.8

3.《东西哲学研究》(韩国东西哲学会)[3月,6月,9月,12月 年4回 刊行]

- 3-1 黄义东,《栗谷理气论的现代意义》,载《东西哲学研究》46号,2007.12
- 3-2 李种晟,《关于醇言经世论的课题与意义》,载《东西哲学研究》46号,2007.12
- 3-3 南京熙,《荀子的国家权力与言语主体》,载《东西哲学研究》47号,2008.3
- 3-4 闵晁基,《中思想 形成的渊源与历史展开》,载《东西哲学研究》47号,2008.3
- 3-5 李尚鲜,《由孟子的情感来看诚与心灵境界》,载《东西哲学研究》47号,2008.3
- 3-6 安银洙,《尤庵心性论的特征与意义—以未发论为中心》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-7 朴泳珍,《冯友兰的古典教化思想研究》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-8 金贤寿,《宋时烈的礼学思想 研究》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-9 吴恒宁,《孝宗、宋时烈以及 正祖的记忆观》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-10 洪正根,《尤庵宋时烈的心体考察》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-11 禹景燮,《尤庵宋时烈的浩然之气论》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-12 徐大源,《尤庵宋时烈先生理学研究的考察》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-13 赵重宪,《尤庵宋时烈撰书的金石文现状》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-14 宋在国,《儒学中 ‘音乐’的哲学意义》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-15 辛炫承,《郑寅普所认为的中国明末清初知识人形象》,载《东西哲学研究》48号,2008.6
- 3-16 崔莲子,《由儒家哲学的自然生命观来看生命看护的 理论》,载《东西哲学研究》49号,2008.9
- 3-17 李演都,《儒学与哲学治疗—以孟子为中心》,载《东西哲学研究》49号,2008.9
- 3-18 权相佑,《朱熹哲学中环境伦理’理论 定立的可能性与环境伦理教育》,载《东西哲学研究》49号,2008.9

- 3-19 李焯, 《韩国思想的定立以及源流思想探究的必要性》, 载《东西哲学研究》49号, 2008.9
- 3-20 黄义东, 《花潭、退溪与栗谷理气观的比较研究》, 载《东西哲学研究》49号, 2008.9

4. 《韩国思想与文化》(韩国思想文化学会) [1月, 3月, 6月, 9月, 12月] 年5回 刊行

- 4-1 李相星, 《明斋尹拯与德村梁得中的学问 交流考》, 载《韩国思想与文化》第40辑, 2007.12
- 4-2 韩宽一, 《宋基儒教维新论的研究》, 载《韩国思想与文化》第41辑, 2008.1
- 4-3 金益洙, 《朝鲜朝儒学者对孔子易学的继承研究》, 载《韩国思想与文化》第41辑, 2008.1
- 4-4 李炯性, 《对汉文经传教育中明德与昭明德、明明德意义的考察》, 载《韩国思想与文化》第41辑, 2008.1
- 4-5 金忠烈, 《直儒宋时烈的时代遭遇、学问思想与政治事业》, 载《韩国思想与文化》第42辑, 2008.3
- 4-6 裴相贤, 《宋时烈礼学思想与义理化》, 载《韩国思想与文化》第42辑, 2008.3
- 4-7 韩基范, 《后人对尤庵宋时烈的追崇与评价》, 载《韩国思想与文化》第42辑, 2008.3
- 4-8 池斗焕, 《尤庵宋时烈的经世思想》, 载《韩国思想与文化》第42辑, 2008.3
- 4-9 赵骏河, 《尤庵宋时烈的主体意识》, 载《韩国思想与文化》第42辑, 2008.3
- 4-10 金益洙, 《尤庵宋时烈的直哲学与教育文化》, 载《韩国思想与文化》第42辑, 2008.3
- 4-11 黄义东, 《尤庵的性理学与学问》, 载《韩国思想与文化》第42辑, 2008.3
- 4-12 池斗焕, 《16世纪的时代课题以及李谷对此的回应》, 载《韩国思想与文化》第43辑, 2008.6
- 4-13 金益洙, 《韩中儒学者所继承的孔子的易学思想》, 载《韩国思想与文化》第43辑, 2008.6
- 4-14 李炯性, 《艮斋田愚实践儒学的志向性考察》, 载《韩国思想与文化》第43辑, 2008.6

- 辑, 2008.6
- 4-15 禹景燮, 《尤庵宋时烈研究的现状与课题》, 载《韩国思想与文化》第 44 辑, 2008.9
- 4-16 金益洙, 《退溪的孝思想与家族文化的形成》, 载《韩国思想与文化》第 44 辑, 2008.9
- 4-17 张世浩, 《敬菴卢景任的学问与思想》, 载《韩国思想与文化》第 44 辑, 2008.9
- 4-18 李炯性, 《玄相允修学期的节义精神与民族意识》, 载《韩国思想与文化》第 44 辑, 2008.9
- 5. 《东洋哲学》(韩国东洋哲学会)[7月, 12月 年2回 刊行]**
- 5-1 金哲运, 《李齐贤实学的学问观》, 载《东洋哲学》第 28 辑, 2007.12
- 5-2 金太年, 《17-18 世纪栗谷学派的四端七情论》, 载《东洋哲学》第 28 辑, 2007.12
- 5-3 郑然守, 《李柬对动静问题的见解》, 载《东洋哲学》第 28 辑, 2007.12
- 5-4 郑相峰, 《尤庵对朱子哲学的解释及其特色》, 载《东洋哲学》第 28 辑, 2007.12
- 5-5 白敏祯, 《丁若镛 人性论中‘天命之性’ 的意义》, 载《东洋哲学》第 28 辑, 2007.12
- 5-6 李承焕, 《朱子修养论中的性与性向》, 载《东洋哲学》第 28 辑, 2007.12
- 5-7 郭信焕, 《知言》, 载《东洋哲学》第 28 辑, 2007.12
- 5-8 李宗雨, 《艮斋田愚心性说中性师心弟与心性一理的关系》, 载《东洋哲学》第 29 辑, 2008.7
- 5-9 李英子, 《畿湖学派农岩的退栗折衷论》, 载《东洋哲学》第 29 辑, 2008.7
- 5-10 崔英辰, 《关于南塘与巍岩未发论辨的再探讨》, 载《东洋哲学》第 29 辑, 2008.7
- 5-11 南明镇, 《立岩闵齐仁的人生与学行》, 载《东洋哲学》第 29 辑, 2008.7
- 5-12 权仁浩, 《韩国近现代中西洋伦理思想与实学的相会》, 载《东洋哲学》第 29 辑, 2008.7

- 5-13 洪性敏,《朱子未发论的特性》,载《东洋哲学》第29辑,2008.7
5-14 金在弘,《关于周易中人间本性的考察》,载《东洋哲学》第29辑,2008.7
5-15 白殷基,《朱子易学中的亨》,载《东洋哲学》第29辑,2008.7

6.《阳明学》(韩国阳明学会)[7月,12月]年2回刊行]

- 6-1 李相勋,《王门泰州学派致良知学的义理及其意义》,载《阳明学》19号,2007.12
6-2 宋钟瑞,《贺麟新心学的哲学史意义》,载《阳明学》19号,2007.12
6-3 金容载,《陆王心学体系比较》,载《阳明学》19号,2007.12
6-4 严连锡,《由心经集义来看郑齐斗心性修养论的特征》,载《阳明学》19号,2007.12
6-5 金哲运,《孔子—由死来看生的希望》,载《阳明学》19号,2007.12
6-6 金演宰,《周易八卦德目中体现的忧患的易道与修养论的纲领》,载《阳明学》19号,2007.12
6-7 陈晟秀,《王夫之的错综变易论研究》,载《阳明学》19号,2007.12
6-8 崔瑛甲,《儒教丧葬礼中体现的死亡的意义》,载《阳明学》19号,2007.12
6-9 金珍熙,《对周易象数时空性的考察》,载《阳明学》19号,2007.12
6-10 千炳敦,《霞谷学研究现况分析》,载《阳明学》19号,2007.12
6-11 金祐瑩,《朝鲜后期的鬼神论》,载《阳明学》19号,2007.12
6-12 柳熙星,《孟子的道德创造论》,载《阳明学》19号,2007.12
6-13 李相浩,《从心经附注解史上来看郑齐斗的心经集议》,载《阳明学》19号,2007.12
6-14 金世绪利亚,《由江华学的实学特性来看韩国的女性主体性》,载《阳明学》20号,2008.7
6-15 李恩选,《对韩国儒教的宗教性省察--以朝鲜后期女性性理学者姜静一堂为中心》,载《阳明学》20号,2008.7
6-16 崔在穆,《由金台俊的郑寅普论来看 解放前对郑寅普的评价》,载《阳明学》20号,2008.7
6-17 金德均,《由霞谷郑齐斗阳明学的世界观来看其人际关系论》,载《阳明学》

20号, 2008.7

- 6-18 李相浩, 《韩国 近代阳明学的哲学特征—以朴殷植和郑寅普为中心》, 载《阳明学》20号, 2008.7,
- 6-19 李庆龙, 《朝鲜 中期‘格物物格’论辨与霞谷〈大学〉二王融会的‘实学’》, 载《阳明学》20号, 2008.7
- 6-20 张炳汉, 《沈大允〈福利全書〉一考—以‘天人祸福论’为中心》, 载《阳明学》20号, 2008.7
- 6-21 元载渊, 《朝鲜后期天主教书籍中的‘良知说’》, 载《阳明学》20号, 2008.7
- 6-22 金祐莹, 《霞谷郑齐斗的知觉论与伦理学--朱子学与阳明学的创造性结合》, 载《阳明学》20号, 2008.7
- 6-23 郑址郁, 《阳明学中的意—以与良知的关系为中心》, 载《阳明学》20号, 2008.7
- 6-24 田炳述, 《韩国儒家对生死学的初探》, 载《阳明学》20号, 2008.7
- 6-25 李银龙, 《江华学派与初期基督教研究》, 载《阳明学》20号, 2008.7

7. 《南冥学研究》(庆尚大学校 南冥学研究所)[6月, 12月 年2回 刊行]

- 7-1 金洛真, 《乐圃郑琢对程朱学的吸收》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-2 尹晶, 《郑仁弘的程朱学 理解—以晦退辨斥为中心》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-3 李聆昊, 《东冈金宇颢对朱子学的吸收》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-4 千炳敦, 《南冥哲学与‘一本’论》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-5 金俊亨, 《卢应奎的义兵活动及思想特性》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-6 崔英成, 《南冥曹植对程朱学的吸收》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-7 权镇浩, 《寒冈郑述对程朱学的吸收》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-8 郑羽洛, 《由岭南儒学的传统来看卢相稷学问的实践性》, 载《南冥学研究》第24辑, 2007.12
- 7-9 李相弼, 《沧洲河征的生涯与南冥学派的作用》, 载《南冥学研究》第25辑,

2008.6

- 7-10 郑玄涉,《17 世纪仁祖反正后南冥学派的动向与作用》,载《南冥学研究》第 25 辑,2008.6
- 7-11 郑羽洛,《习静斋河应运主静的世界观及其自然形状》,载《南冥学研究》第 25 辑,2008.6
- 7-12 李义康,《澹山河祐植的生涯与思想》,载《南冥学研究》第 25 辑,2008.6
- 7-13 尹寅铉,《由南冥的文学与教育来看实践躬行与因人施教》,载《南冥学研究》第 25 辑,2008.6

8.《退溪学报》(退溪学研究院)[6 月,12 月 年 2 回 刊行]

- 8-1 朴东仁,《乐记人性论中体现的孟荀综合特性》,载《退溪学报》第 122 辑,2007.12
- 8-2 梁明洙,《退溪的七情论与恶的问题》,载《退溪学报》第 122 辑,2007.12
- 8-3 金基铉,《退溪的敬思想》,载《退溪学报》第 122 辑,2007.12
- 8-4 文锡胤,《退溪集中所记载的栗谷李珥地目资料研究》,载《退溪学报》第 122 辑,2007.12
- 8-5 李相益,《葛庵李玄逸的理能发论与理气分开论》,载《退溪学报》第 122 辑,2007.12
- 8-6 白敏祯,《丁若镛修养论的内在一贯性研究》,载《退溪学报》第 122 辑,2007.12
- 8-7 孙永植,《韩元震理发的否定论证批判》,载《退溪学报》第 122 辑,2007.12
- 8-8 梁明洙,《由康德的动机论来看退溪的理发》,载《退溪学报》第 123 辑,2008.6
- 8-9 金容宪,《对退溪学派中旅轩张显光的批判研究》,载《退溪学报》第 123 辑,2008.6
- 8-10 严连锡,《李德弘的互根之理及其修养论意义》,载《退溪学报》第 123 辑,2008.6
- 8-11 丁淳佑,《周世鹏的心图编纂及其思想史意义》,载《退溪学报》第 123 辑,2008.6

- 8-12 李光虎,《由茶山学来看东西文明的相会》,载《退溪学报》第 123 辑, 2008.6
- 8-13 朴东仁,《董仲舒的人性论》,载《退溪学报》第 123 辑, 2008.6
- 8-14 李妍承,《清代公羊学研究》,载《退溪学报》第 123 辑, 2008.6

9.《退溪学与韩国文化》(庆北大学校 退溪研究所)[2月, 8月 年2回 刊行]

- 9-1 薛锡圭,《朝鲜时代岭南的学风与高灵士林的动向》,载《退溪学与韩国文化》42号, 2008.2
- 9-2 孙永植,《对韩元震理发否定方式与观点主义的批判》,载《退溪学与韩国文化》42号, 2008.2
- 9-3 郑羽洛,《试论江岸学与高灵儒学》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-4 林宗镇,《对晚求李种杞性理学立场的探讨—与寒洲学派的论辨为中心》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-5 金钟锡,《惺瓦李仁载的儒教改革思想》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-6 付南哲,《郑道传的儒教国家论与周礼》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-7 黄渭周,《首尔京畿地区的退溪门人及其特性》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-8 安秉杰,《眉叟许穆与岭南学派》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-9 金文植,《星湖李翼的箕子认识》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-10 沈庆昊,《退溪与茶山文献学的连续性与差别性》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8
- 9-11 刘权钟,《退溪与茶山心性论的比较》,载《退溪学与韩国文化》43号, 2008.8

10.《东方学志》(延世大学校 国学研究院)[3月, 6月, 9月, 12月 年4回 刊行]

- 10-1 白承哲,《声菴柳寿垣的商业观与商业振兴论》,载《东方学志》140号, 2007.12

- 10-2 白敏祯, 《伊藤仁斋与丁若镛的忠恕论比较》, 载《东方学志》140 号, 2007.12
- 10-3 韩正吉, 《郑寅普阳明学观研究》, 载《东方学志》141 号, 2008.3
- 10-4 黄昞起, 《茶山易辞的任意性与易象根本性的哲学意义》, 载《东方学志》141 号, 2008.3
- 10-5 李相益, 《大山李象靖的理主气资论—与退栗性理说相对比》, 载《东方学志》142 号, 2008.6
- 10-6 崔在穆, 《郑寅普阳明学的形成》, 载《东方学志》143 , 2008.9
- 10-7 李相敦, 《朱熹修养论中的涵养与体认》, 载《东方学志》143 , 2008.9

11. 《韩国实学研究》(韩国实学学会)[6 月, 12 月 年 2 回 刊行]

- 11-1 张炳汉, 《浦渚赵翼的中庸 理解》, 载《韩国实学研究》14 号, 2007.12
- 11-2 赵诚乙, 《浦渚赵翼的改革思想》, 载《韩国实学研究》14 号, 2007.12
- 11-3 韩正吉, 《浦渚赵翼与阳明学关联性的考察》, 载《韩国实学研究》14 号, 2007.12
- 11-4 咸圭镇, 《茶山丁若镛的政论—兼与朱子政论比较》, 载《韩国实学研究》14 号, 2007.12
- 11-5 白敏祯, 《茶山心性论中道德感情与自由意志的问题》, 载《韩国实学研究》14 号, 2007.12
- 11-6 权政媛, 《顾炎武的日知录与朝鲜后期的考证学》, 载《韩国实学研究》14 号, 2007.12
- 11-7 朴性淳, 《正祖实学的经世观》, 载《韩国实学研究》14 号, 2007.12

12. 《韩国思想史学》(韩国思想史学会)[6 月, 12 月 年 2 回 刊行]

- 12-1 薛锡圭, 《退溪李滉的理学及政治意义》, 载《韩国思想史学》29 号, 2007.12
- 12-2 朴正心, 《对近代‘竞争’原理与‘道德’原理冲撞的研究—以社会进化论与儒学为中心》, 载《韩国思想史学》29 号, 2007.12
- 12-3 吴二焕, 《大北政权 时期的郑仁弘》, 载《韩国思想史学》30 号, 2008.6
- 12-4 崔在穆, 《对海岳金光镇阳明学的考察--对韩国近代阳明学在岭南地区展开的

新探索》，载《韩国思想史学》29号，2007.12

13.《泛韩哲学》(泛韩哲学会)[3月，6月，9月，12月 年4回 刊行]

- 13-1 金学权，《对周易吉凶悔吝的考察》，载《泛韩哲学》47辑，2007.12
- 13-2 崔莲子，《儒家哲学中看护的伦理 探索》，载《泛韩哲学》48辑，2008.3
- 13-3 林炳学，《系辞上篇 第1章与乾坤原理》，载《泛韩哲学》49辑，2008.6
- 13-4 徐英伊，《柳馨远哲学中实理的适用方式》，载《泛韩哲学》49辑，2008.6

14.《哲学研究》(哲学研究会)[2月，5月，8月，11月 年4回 刊行]

- 14-1 李宗雨，《李柬与韩元震论争中对心性的时空间认识》，载《哲学研究》第79辑，2007.11
- 14-2 崔天植，《郑道传与权近的心论比较研究》，载《哲学研究》第80辑，2008.28
- 14-3 张元泰，《君子与小人，大体与小体，人心与道心》，载《哲学研究》第81辑，2008.5

15.《哲学思想》(国立首尔大学哲学思想研究所)[2月，5月，8月，11月 年4回 刊行]

- 15-1 赵南浩，《朱熹的大学章句批判—与经典解释学的方法相关》，载《哲学思想》27号，2008.2
- 15-2 白敏禎，《对丁若镛政治论中权力正当性的疑问》，载《哲学思想》29号，2008.8

16.《民族文化研究》(高丽大学校 民族文化研究所)[6月，12月 年2回 刊行]

- 16-1 张淑必，《河东学派与崇仁学派思想特征与朝鲜性理学者的反应》，载《民族文化研究》47卷，2007.12
- 16-2 朴鹤来，《畿湖学界对芦沙奇正镇性理说的论争》，载《民族文化研究》48卷，2008.6

17. 博士学位论文(2007-2008)

- 17-1 姜世淳,《孔子中庸思想的人间学研究》,成均馆大学校 博士,2007.2
- 17-2 具台桓,《崔汉绮运化论的人体观与变通的伦理论》,崇实大学校 博士,2007
- 17-3 金英柱,《茶山丁若镛上帝天观研究》,东国大学校 博士,2007.2
- 17-4 白敏禎,《关于丁若镛哲学形成与体系的研究》,延世大学校 博士,2007
- 17-5 金振宝,《对中国儒家文化历史变迁的哲学省察》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-6 李英子,《畿湖学派对栗谷性理学的吸收与展开》,忠南大学校 博士,2007
- 17-7 安涌镇,《孔子的经济伦理研究》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-8 李禧承,《退溪与栗谷的心性论研究》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-9 金贤寿,《17世纪朝鲜礼教思想研究-以宋时烈、尹鏼和朴世采为中心》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-10 朴容台,《宋代性理学的近代性与个人研究—以东西比较哲学的方法为中心》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-11 沈揆夏,《宋代理气论物理学探究》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-12 李龙守,《德川时代前期日本儒学的大学观研究》,延世大学校 博士,2007
- 17-13 平晓原,《先秦儒家思想现代企业经营哲学研究》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-14 宣炳三,《王龙溪哲学研究》,成均馆大学校 博士,2007
- 17-15 申季湜,《南冥曹植图说的性理学研究》,大邱韩医大学校 博士,2008
- 17-16 蔡锡龙,《崔汉绮社会哲学理论的基础与形成过程--儒教社会规范脱性理学的再构成》,圆光大学校 博士,2008
- 17-17 姜敬林,《晦斋李彦迪哲学思想研究》,成均馆大学校 博士,2008
- 17-18 崔泳璇,《中庸天思想研究》,大邱天主教学校 博士,2008
- 17-19 李受妍,《退溪艺术哲学研究》,圆光大学校 博士,2008

The Tendency and Analysis of Recent Korean Confucianism Studying

(2007.10-2008.9)

Oh, Suk Won

This paper is the sentence which had been analyzed the study present situation and a result around Confucianism Studying to be performed by Korean scholars for one year untill 2008 September from 2007 October. An object paper selected whether or not there was by the 16 Studies among the registered papers of Korean Research Foundation, and it was carried and done around papers related 229 services of total studying abroad of the 16 Studies. As a result of having tried to analyze these papers, We can conform following several features. First, it is increase quantitative paper shroud. Above all, it is to thing by expansions of registered papers increase of promotion of a study atmosphere by various financial assistance books such as governmental BK assistance and the Korean Research Foundation and each publication of scientific groups etc. and we can know it by these causes. Second, these have been more concentrated on a research regarding studying abroad Korean Confucianism than Chinese Confucianism. Through this, we know that most korean scholars have more focused on Korean Confucianism than Chinese Confucianism. Third, the main persons of an object studying about Korean Confucianism are Yi Hwang, Yi I, Jo Sik, Song Si Yeol, Jeong Je Du and Jeong Yak Yong etc, and as a philosophy, the doctrines of Chu-tz, Wang Yangming and practical science have been centralized. Fourth, study

regarding Chinese studying abroad is devoted mainly to the Confucianism of before Chin-dynasty(BC:221~206) and song-dynasty(AD:960~1279), and then “the Book of Changes” and the doctrines of Wang Yangming than study regarding a person. Fifth, study researching the whole Confucianism has been tried to be connected with adjacent education to group in directions for a modernization of a Confucianism, pulling down a wall between educations, much regarding integration as scientific communication as important, studied as connected to times-tendencies and various scientific scopes. In this manner, if we deepen more it with various subjects and approach to studying Confucianism, we can look to put a new seat through a modernization of a Confucianism, grope for a future direction, and it may become very important theoretical base, and we may try to expect it.

Key Words: Korean Confucianism, Chinese Confucianism, the doctrines of Chu-tz, the doctrines of Wang Yangming, Studying tendency, Studying outcome, Analysis, Valuation.

中国的韩国儒学研究成果*

洪 军

中文提要：韩国儒学研究一直是中国韩国哲学研究的主要领域。近年来中国学者对这一领域的诸多问题进行了多角度、多层次的颇有意义的探讨，如在退溪学、南冥学、栗谷学、实学、阳明学、礼学、古籍整理与学术著作译介等方面都取得了较大进展。代表性的研究成果有《李退溪思想研究》、《韩国儒学史》、《退溪全书今注今译》、《韩国哲学史（上、中、下）》等。

关键词：中国，韩国，哲学，儒学，韩国儒学

* 本文所考察的主要是 1980 年至 2008 年期间中国大陆的学者进行的韩国儒学研究。

韩国儒学是东亚儒学的重要组成部分。近年来，随着中韩经贸关系的迅速发展和两国学术交流活动的日益频繁，中国的韩国儒学研究取得了丰硕成果。本文拟将中国对韩国哲学研究的历史及对韩国儒学的研究现状等问题进行简要论述。

一、中国的韩国哲学研究概况

中国对韩国哲学的研究起步较晚，但是进展相当迅速。从目前已推出的学术成果来看，内容涉及到韩国哲学的各个领域，从古代到现代均有所探讨。而且，还涌现出不少具有较高学术质量的科研成果。

建国以来，中国学术界对韩国哲学的研究大体经历了三个发展阶段。

（一）第一阶段：1957 年至 1977 年

在这一阶段，除了 1957 年的《哲学研究》第 1 期上发表《十六世纪朝鲜卓越的唯物主义者徐敬德的哲学思想》以外，几乎是空白。因此，学者们称这一研究阶段为韩国哲学研究的萧条期。

（二）第二阶段：1978 年至 1991 年

这一阶段是中国韩国哲学研究的发展期。它以 1979 年 10 月延边大学成立朝鲜问题研究所朝鲜哲学研究室为标志，意味着我国正式建立专门的韩国哲学这一学科。该研究室不仅配备了专门的研究人员，而且还创办了《东方哲学研究》

（1979）学术刊物。1984 年经国家教委批准获得了东方哲学硕士学位授予权，开始正式培养专门从事韩国哲学研究的专业人才，为本学科的日后发展和教学科研

工作的展开打下了良好的基础。^①

此一阶段，在基础研究方面取得的主要成果有：

(1) 辞书类。

1980年7月出版的《辞海·哲学分册》收录了有关朝鲜哲学条目22条。其中，1条为学派介绍，其余皆为人物介绍。不过，选取的人物和学派（“实学派”）都集中在朝鲜朝时期的学术流派和哲学家，主要是以郑道传、权近、金时习、赵光祖、徐敬德、李彦迪、李滉、金麟厚、李珣等朝鲜朝的性理学家和实学派代表人物为主。

1987年10月出版的《大百科全书·哲学卷》收录了有关韩国哲学条目33条。在《辞海》所收的条目的基础上，又增加了元晓、义湘、义天等韩国佛教史上的著名僧人。而且，该书还首次设“朝鲜哲学史”条目，分古朝鲜哲学、三国时期哲学、高丽时期哲学、李朝时期哲学、18世纪70年代以后的哲学等5个部分来概述了韩国哲学思想的发展过程。

此后，由上海辞书出版社出版的《哲学大辞典》（1992年10月），则把有关韩国哲学条目增加至46条，并将最能反映韩国性理学特色的“四端七情理气论辩”和重要哲学家的代表作也进行了介绍。^②

需要指出的是，以上三本辞书中的韩国哲学条目主要由延边大学朝鲜问题研究所朝鲜哲学研究室的朱红星、李洪淳、朱七星等人参与撰写。

(2) 韩国哲学史类著作。

1989年8月，朱红星、李洪淳、朱七星合著的《朝鲜哲学思想史》一书由延边人民出版社正式出版。该书是为了满足攻读韩国哲学史专业的研究生的教学工作需要而编写，是我国出版的第一部韩国哲学思想史方面的著作。该书在充分吸

^① 参阅朱七星，《中国的韩国哲学研究概况及其特点》，载《当代韩国》1995年2期。

^② 该辞典正式出版时间为1992年10月。但是，该辞典从1980年开始编纂，1989年出版各分卷，到1991年8月已完成对文稿的增删修改，汇编合订工作。（参见《哲学大辞典》前言）故将该辞典成果纳入这一阶段来介绍。

收韩国和朝鲜出版的同类著作的研究成果的基础上，以中国学者的角度对韩国哲学思想进行了一番梳理。全书由绪论、后记和正文组成。正文分为 7 个章节，具体章节为：第一章 朝鲜古代奴隶制社会的哲学；第二章 三国及统一新罗时期的哲学；第三章 朝鲜高丽时期哲学思想；第四章 高丽末李朝初期哲学思想；第五章 李朝前半期的哲学思想；第六章 李朝后半期的哲学思想；第七章 朝鲜近代哲学思想等 7 个部分组成，比较完整地勾勒出了韩国哲学思想史的发展脉络。该书的问世“对朝鲜哲学思想史的研究具有开拓性的意义”（《中国哲学年鉴》1990 年，“朝鲜哲学思想史研究概况”），在国内外得到了较好的评价。1993 年韩国艺文书院还把此书译成韩文，在韩国出版发行。

此外，在这一阶段在全国范围内还发表了 100 多篇论文，内容涉及性理学、阳明学、汉学、实学、东学、佛教、道教等^①。其中主要成果有朱红星的《试论元晓得佛教哲学——“一心论”》（《东方哲学研究》1980 年）、朱七星的《论朴趾源的哲学思想》（《哲学研究》1981 年 7 期）、谢宝森的《朝鲜实学大师李翼的哲学思想初探》（《浙江学刊》1982 年 3 期）、张克伟的《郑霞谷与朝鲜阳明学》（《晋阳学刊》1991 年 1 期）、魏长海的《朴殷植的儒教求新论与阳明学思想》（《延边大学学报》1991 年 4 期）等。

（三）第三个阶段是 1992 年至现在，是韩国哲学研究的勃发期。

1992 年 8 月中韩建交，中国的韩国哲学研究亦随即呈现出日新月异的景象。十多年来，除了在韩国儒学研究领域之外，在韩国佛教和道教研究方面亦有高水平的专著、论文不断出版发表，中国的韩国哲学研究日益系统深入。如在韩国佛教研究方面：1997 和 1999 年宗教文化出版社分别出版了何劲松著的《韩国佛教史》上下册。全书共分 15 章，从佛教的初传开始一直写到近代的韩国佛教。其间还专设元晓、义湘、知讷、休静等章节，对其思想进行了重点介绍。全书详略

^①朱七星，《中国的韩国哲学研究概况及其特点》，载《当代韩国》1995 年 2 期。

得当，较好地论述了韩国佛教的发展历史过程。这是一部从中国人的视角探索韩国佛教的尝试之作。她的问世将会为后人的进一步探索提供有益的借鉴。

2006年8月，宗教文化出版社推出了陈景富的《中韩佛教关系1千年》。该书主要叙述了中国与韩国两国佛教界在长达一千年的时间里交往的历史。上起公元4世纪前半叶，下迄14世纪中后期。该书的特点是对中韩佛教交流过程中的“双向性”及“互补性”问题给予了相当的关注，且在此问题的研究上亦有突破。1998年10月，杭州大学出版社出版了鲍志成的《高丽寺与高丽王子》一书。这是一部专门讨论高丽寺的名称、方位、兴废、规模以及义天入宋求法始末等内容的著作。该书出版后，受到中韩学界的好评。此外，1993年12月，中国社会科学出版社出版了黄有福等著的《中朝佛教文化交流史》。2005年，宗教文化出版社还出版了楼宇烈等编译的《圆佛教教典》。

此外，金焕泰的《韩国佛教史概说》（社会科学文献出版社1993年）则早在建交初期便已译介到中国。1995年，中国社会科学出版社还出版了朱谦之先生翻译的日本学者忽滑谷快天的《韩国禅教史》。

在韩国道教研究方面：如陈耀庭的《道教在海外》（福建人民出版社2000年）一书，用较长的篇幅对道教在韩国的传播与发展情况做了系统介绍。还有，楼宇烈主编的《东方哲学概论》（北京大学出版社1997年8月）也设专门章节介绍了道家思想和道教哲学对朝鲜半岛的影响，并重点叙述了三国时期的道家思想和新罗仙派以及高丽科仪道教和朝鲜朝昭格殿等。

韩国学者车柱环的《韩国道教思想》（人民文学出版社2005年）、都珖淳的《韩国的道教》（载于《道教》第3卷，上海古籍出版社1992年版）、林采佑的《韩国道教的历史和问题——有关韩国仙道与中国道教问题的探讨》（载于《世界宗教研究》1997年第2期）、金得槐的《韩国宗教史》（柳雪峰译，社会科学文献出版社1992年版）等著作和论文译成中文发表后，给国内的学者也提供了不少朝鲜固有的檀君神话、神仙信仰以及道教传人等方面的相关材料。

另外，这一时期我国学界对韩国哲学著作的译介方面也取得了较大的进展。

代表性的成果是 1997 年社会科学文献出版社出版的三卷本《韩国哲学史（上、中、下）》。该书是韩国哲学会集全国的学术力量编写的迄今为止内容最为全面的《韩国哲学史》著作，中文版《韩国哲学史》的问世，使我国学术界首次比较系统地了解到韩国哲学史的发展全貌。

二、中国的韩国儒学研究现状

韩国儒学研究一直是中国韩国哲学研究的主要领域。近三十年来中国学者对这一领域的诸多问题进行了多角度、多层次的颇有意义的探讨。

（一）退溪学研究

改革开放后，我国学者对韩国儒学的研究始于对“朝鲜之朱子”——李退溪（1501-1570）思想的探讨。我国退溪哲学研究先驱者为中国人民大学教授张立文先生。1989 年 10 月，第十一届退溪学国际学术会议在中国人民大学召开，这是在中国举行的第一次退溪学国际会议。开会前夕，张立文先生主编出版了《退溪书节要》（中国人民大学出版社，1989 年 9 月）。在该书的前言部分，张立文先生写道：“吾人编纂《退溪书节要》的宗旨：一是便于完整系统地认识、把握退溪思想的精髓，以消除对退溪的误解和偏见。穷究退溪思想的旨趣，无疑需要掌握退溪的全部思想数据，实时这样做了，也不一定能无差别地体认李退溪思想之深意。这就需要有一本入门书以起导向作用。二是易于教授和传播。退溪的奏折、札子、文章、书信，均系古汉语，而非现代汉语，对于现代中国人来说，能读懂文言文，而又领会其意思的人，可谓寥若晨星，一般研究者亦不克其含义，而需借助于注释。这对以其他文字语言为母体的学者来说，其困难更显而易见。《退溪书节要》以其易简，注释，有助于读懂退溪文章，使读者渐觉其言之有

味，其意之无穷。三是利于探索退溪学与新儒学的现代意义。”^①文中，他还用较长的篇幅对退溪哲学的逻辑结构和理论特点作了系统的介绍。此文作为退溪学的入门读物，译成韩文后单独成册在韩国出版。《退溪书节要》是我国学者对退溪学的普及与国际退溪学发展作出的重要贡献。

随后，我国学者还翻译出版了日本著名学者筑波大学高桥进教授的代表作《李退溪和主敬哲学》（王根生等译，延边人民出版社 1991 年 7 月），有力地推动了正在兴起的国内退溪学研究。

在思想研究方面，学者们不仅撰写了大量的研究论文，而且还出版了多部学术著作。如已发表的具有代表性的论文有：陈来的《略论朝鲜李朝儒子李退溪与奇大升的性情理气之辩》（载于《北京大学学报》1985 年 3 期）、赵宗正的《试论退溪学的特点》（载于《文史哲》1985 年 6 期）、蒙培元的《朱学的演变和李退溪哲学》（载于《浙江学刊》1986 年 1 期）、辛冠洁的《论李退溪的心学思想》（载于《浙江学刊》1986 年 1 期）、杨宪邦的《论退溪学的体用观》（载于《社会科学战线》1987 年 1 期）、李锦全的《论退溪人生哲学在儒学中的历史地位》（载于《天津社会科学》1990 年 1 期）、刘蔚华的《退溪“易学”思想初探》（载于《济南教育学院学报》2000 年 1 期）、金仁权的《论李滉对程朱“主敬”思想的扬弃》（载于《延边大学学报：社会科学版》2003 年 4 期）、葛兆光的《寰中谁是中华？——从 17 世纪以后中朝文化差异看退溪学的影响》（载于《天津社会科学》2008 年 3 期）等。出版的著作有：张立文的《李退溪思想研究》（东方出版社 1997 年）、周月琴的《退溪哲学思想研究》（杭州出版社 1997 年）、高令印的《李退溪与东方文化》（厦门大学出版社 2002 年）等。此外，《退溪学在儒学中的地位——第十一届退溪学国际学术会议论文集》也于 1993 年由中国人民大学出版社出版。这些成果的问世，都大大推动了国内退溪学的研究。在这些成果中，张立文先生的《李退溪思想研究》是一部凝聚作者十多

^① 张立文，《退溪书节要》，中国人民大学出版社，1989，5 页。

年努力与心血、国内第一部系统研究退溪哲学思想的退溪学研究力作，具有重要的开拓性意义，受到了国际退溪学界的重视。

张立文先生的退溪学研究始于 1982 年，撰写《朱子与退溪易学思想比较研究》一文开始。此后到 1997 年年底出版该书为止，他对李退溪哲学思想进行了系统而深入的研究。《李退溪思想研究》一书共分为 14 章。第一章为绪论，主要是从宏观的角度对韩国性理学的内涵和历史演变以及对其理论特色进行了概要性的论述。同时，还涉及到中韩性理学之间的差异和二者的互动关系。第二章至第十四章分别对其太极说、理气说、四端七情说、心性说、格致说、易学思想、理数思维、价值观、人心道心说、居敬涵养说、教育思想、为学方法等问题，进行了深刻而精到的分析。张先生的退溪学研究特色在于通过对退溪哲学的核心概念和范畴的探讨，来展现继承和发展朱熹哲学思想的退溪哲学的逻辑结构。而且，从“和合”和“东亚文化”视角审视和关照退溪思想亦是张先生退溪学研究的又一特色。

另外，张立文、李甦平主编的《中外儒学比较研究》（东方出版社 1998 年 6 月）和徐远和著的《儒学与东方文化》（人民出版社 1995 年 12 月）等著作，都用相当多的篇幅介绍了韩国的儒学思想。尤其是，对朝鲜朝时期的以退溪和栗谷为代表的性理学思想作了详尽的论述。

（二）栗谷学研究

国内发表的第一篇有关栗谷哲学的研究论文，是由李洪淳撰写的《论李珥的哲学思想》（《东方哲学研究》1979 年，延边大学学报增刊）一文。之后，国内栗谷学研究出现了很长一段时间的停滞状态。直到 1993 年，张立文的《退溪与栗谷理欲、敬静观之比较》（中国社会科学出版社）发表后，国内的栗谷学研究才正式启动。从某种意义上说，栗谷的哲学思想正式被我国学者所认识与了解是从退溪学在国内的普及开始的。栗谷与退溪并称为“朝鲜朱子学的双璧”，栗谷

23 岁时曾拜谒李退溪于礼安陶山。当时退溪已是 58 岁的儒学大家。虽然栗谷只逗留了两天，但这对他来说是与当时的儒林宗匠的最初晤对。他一方面阐明了自己平素积累的学术见解，另一方面又向其请教了主敬工夫与大学定、静、安等诸义，由此消释了一些疑难之点。退溪对栗谷评价道：“其人明爽，多记览，颇有意于吾学，后生可畏，前圣真不我欺也。”^①此后栗谷还通过书信就儒学中的主一无适的敬工夫以及格物穷理等问题，与退溪往复进行了数次问辩。^②退溪也多弃旧见而从其说，并称赞道：“他日所就，何可量哉”^③，果如是言。

随着建交后的两国学术交流的加强和国内退溪学研究的深入，我国学者亦较多关注栗谷学。1994 年《吉林大学学报》第 4 期刊登了李秀东的《栗谷哲学思想的时代特征》一文。文中作者指出，朝鲜建国后社会经济、文化的发展、阶级矛盾的尖锐化，这一历史现象反映到意识形态领域里，表现为各种不同的哲学观点的冲突。这种冲突集中反映在程朱学派内部的退溪和栗谷为代表的两派冲突。认为，栗谷在这场冲突中，正确把握时代脉搏，为解决时代提出的历史任务，阐释了许多反映时代特征的合理的有价值的思想。这些思想为传统儒学注入了新的时代内容和生命力，为后期朝鲜哲学的发展产生了深远的影响。1997 年《中国文化研究》第 3 期发表了葛荣晋撰写的《栗谷论“孝”及其现代意义》一文。该文认为，儒家向以注重伦理道德著称于世，而“孝”为“百行之首”，所以栗谷先生作为朝鲜朝的大儒论学也是“以孝敬为先”。栗谷所谓孝道，并不只限于“正家”范围，而是按照孟子的“君子亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子尽心上》）的仁学结构，将孝道贯穿于“亲亲—仁民—爱物”之中，构成一个完整有机的孝道体系。同年 12 月出版的《亚文》第二期（中国社会科学出版社出版），收录了楼宇烈的《栗谷的经学思想研究》。文中指出，栗谷先生不管是自励还是教人，“必以立志为先，躬行为务”。因此，读经必需“明其理而措诸

①《栗全》卷三十三，附录一《年谱》上。

②《栗全》卷九，书一《上退溪先生书》。

③《栗全》卷三十五，附录三《行状》。

行，以尽成已成物之功”，是栗谷先生“经学”思想的核心所在。栗谷先生的经学是在深刻理解与把握“礼”之“理”的基础上，去回答和解决人伦日用中的实际礼仪问题。

近几年来，国内的栗谷学研究有了较快地发展，已有两本专著、四篇硕士论文以及多篇研究论文问世。

2003 年，北京大学出版社和中国社会科学出版社分别出版了张敏和洪军的《立言垂教——李珥哲学精神》和《朱熹与栗谷哲学思想比较研究》。《立言垂教——李珥哲学精神》一书，对李珥的生平业绩、哲学思想、理论传承、现代意义等等都做了详尽而又清晰的介绍。《朱熹与栗谷哲学思想比较研究》一书，则对两人的哲学思想进行了系统比较。

四篇硕士论文有：毛哲山的《朱熹和栗谷理气论之比较研究》（2003 年延边大学）；李斌的《朱子与退溪、栗谷人心道心说之比较》（2004 年延边大学）；赵君的《栗谷的经世思想及其哲学基础研究》（2005 年延边大学）；朴经勋的《朱熹与李栗谷理气观之比较研究》（2006 年吉林大学）等。

其间，发表的主要研究论文有蒙培元的《从栗谷的仁学看儒学与现代性的问题》（《新视野》2002 年第 1 期）、陈尚胜的《重陪鹭更何年？——朝鲜李珥出使明朝诗歌初探》（《山东大学学报（哲学社会科学版）》2002 年 06 期）、张敏的《创业守成更张论刍议》（《当代韩国》2003 年秋季号）、金源姬的《浅谈栗谷的四端七情论》（《孔子研究》2004 年 1 期）、李甦平的《试论李栗谷的理气观》（《东疆学刊》2005 年 1 期）等。

《从栗谷的仁学看儒学与现代性的问题》一文认为，现代性是不是意味着对传统文化的全面否定？这是迄今为止争论不休的问题。由于现代性与西方文化有一种历史的渊源，这个问题对东方发展中国家而言就显得更加突出。20 世纪 80 年代有人提出“儒家资本主义”，“东亚模式”等说法，由于亚洲金融危机的出现，这一说法受到质疑。但是，谁也不能否定，文化多元化的局面已经形成，并成为当今文明发展的一个重要特点。当我们讨论现代性的问题时，就不能不考虑

到这点，就是说，现代性作为一个被普遍接受的概念，其中包含若干共同的要素，但是，我们很难找到一个固定不变的“模式”，用以概括现代的生活在方式。其原因就在于不同民族，国家和地区具有不同的文化特色。

《重陪鹭更何年？——朝鲜李珣出使明朝诗歌初探》一文则认为，李珣出使明朝的诗歌作品，表现了他来华后的心情意绪。诗中有他在异邦旅行时的孤寂忧愁，也有他对中国礼仪文化的倾慕衷情；有对明朝军防窳败的担忧，也有对京师恢弘场面的神往。透过李珣的这些诗歌作品，我们可以发现 16 世纪朝鲜士大夫对于明朝的复杂心态。

（三）实学研究

在 17 世纪至 19 世纪的 300 年间，中国、韩国、日本历史上出现了一股贴近社会现实、讲究功利性与实践性的“实学”思潮，对于中国、韩国、日本社会的历史发展均起到了一定的积极作用。但是，因各自在不同的社会条件和文化背景下形成，其作用也具有明显的差异。《中国、日本、朝鲜实学比较》（李甦平等著，安徽人民出版社 1995 年 12 月）一书，通过三国“实学”思想的比较研究指出了各自的特点。书中作者认为，以韩国朱子学为代表的韩国儒学文化功能和价值的变化，促进了韩国实学者的自我觉悟，使他们开始了价值观转向，而重于厚生，务于实证，为了强我之邦，富我之民，坚持实事求是的新思维方法。这种价值观念的转向，决定了朝鲜实学具有指向近代的重要意义。虽然由于历史的局限，他们尚未能提出“近代”的概念，但在当时的封建末期氛围中，他们所向往的，其实正是通往近代的道路，并把韩国实学的本质特色归纳为“厚生实学”。

在朝鲜朝实学研究方面，代表性成果还有葛荣晋主编的《韩国实学思想史》和姜日天著的《朝鲜朝后期北学派实学思想研究》。《韩国实学思想史》（首都师范大学出版社 2002 年 1 月）是在我国第一部以哲学角度系统研究韩国实学思想的专著。本书共分 21 章，主要内容包括导论、李退溪性理学中的实学思想、

南冥性理学体系中的实学思想、李栗谷的性理学与实学思想以及崔汉绮、南秉哲的实学思想等等。

姜日天著的《朝鲜朝后期北学派实学思想研究》（民族出版社 1999 年 11 月）则对韩国实学史上的重要流派之一的北学派实学的深层内涵，从哲学和文化史的层面上进行了阐发。该书共分 5 章：第一章 北学派实学的概述；第二章 北学派实学的奠基者洪大容的实学思想；第三章 朴趾源的“利用厚生”实学；第四章 《北学议》与朴齐家的实学思想；第五章 北学派实学的现代意义。书中指出：北学派的宇宙自然理解已把眼光打在开启宏观天体和微观世界的科学之门上。“利用厚生”从精神实质上说不拒斥作为自然历史过程的资本主义，而它包容得更多，指向更远。“利用厚生”理念的包容力在于它的生命、生活、实践、实用的哲学内涵。北学派实学打破“夷夏之辨”的开放理念、解放妇女、解放劳动本身、工商业指向未来的历史哲学思考，“富贵共之”的理想社会追求等，都是东亚社会现代理解的一种参照。

相关的研究论文还有，杨雨蕾的《18 世纪朝鲜北学思想探源》（浙江大学学报（人文社会科学版）2007 年 4 期）。该文认为，18 世纪朝鲜北学思想堪称朝鲜走向近代社会的前奏。它主要是在部分朝鲜入华燕行使臣深切感受到清初中国政治稳定、人民生活繁盛、文化事业发达的过程中逐渐形成的，更准确地说是在使臣为解决其传统华夷观与现实所产生的矛盾中，在其“攘清夷”观逐渐被打破的过程中形成的。虽然它率先提出打破“华夷之辨”的口号，但根本上还是对中国传统儒家文化认同的一种回归。

此外，李敦球的《韩国北学派的经济思想》（《复旦大学韩国研究论丛》第 7 辑，中国社会科学出版社 2000 年）；李东欢的《韩国实学的哲学基础》（《湖南大学学报（社会科学版）》2005 年 1 期）；李英顺、金成镐的《试论洪大容的实学思想》（《东疆学刊》2006 年 1 期）；邹志远的《朝鲜李晔光哲学思想与文学思想——李晔光“实学”思想论质疑》（《东疆学刊》2007 年 3 期）等都从不同角度对实学思想进行了探讨。

（四）阳明学研究

我国学者对韩国阳明学的研究始于上个世纪末，虽然在研究成果的数量上不及退溪学、栗谷学和实学那般丰富，但是在研究的视角和内容上亦具特色。这一方面主要研究成果有：李甦平的《中韩阳明学比较》（《北京大学韩国学论文集》第7辑，新华出版社1998年）、吴震的《郑齐斗思想绪论》（《复旦大学韩国学研究论丛》第十二辑，中国社会科学出版社2006年）、钱明的《朝鲜阳明学派的形成与东亚三国阳明学的定位》（《浙江大学学报（人文社会科学版）》2006年3期）等。

《中韩阳明学比较》一文，从中韩阳明学的理论依据、心与性范畴、致良知与生理范畴、社会价值的比较等四个角度去探讨了两国阳明学的共性与异性。该文指出，两国阳明学是同中有异，异中有同，通过对它们的比较分析，可以明晰东亚传统文化的核心——东亚意识，即主体意识、人文意识、多元意识。《郑齐斗思想绪论》一文，则就心即理、致良知以及无善无恶等三个方面，分析了霞谷对阳明学的理解。指出，霞谷在基本倾向上对于阳明的心学思想是抱认同态度，而且他对阳明学的理解已达到了一定的理论深度。他把阳明学当作是一种学问，或者说是与朱子学不同的不同形态的，同时又是与儒学基本精神相吻合的一种学术体系来掌握和理解。作者认为，在17世纪的中国清朝，作为中国本土的阳明学受到格外的冷漠和严厉的批判，但在东方的另一国度，却遇到了霞谷那样的知音，这一历史本身就令人回味。如果，“东亚儒学史”这一概念成立的话，那么完全有理由将霞谷的阳明学放在“东亚儒学史”这一分析视野中，与中国的阳明学作一番认真的比较研究。而且，通过这种方式我们可以发现阳明学所具有的某些普遍性的东西。《朝鲜阳明学派的形成与东亚三国阳明学的定位》一文则指出，朝鲜朝时期（1392—1910），在退溪学的主导下通过对阳明学的辨斥，才形成了不同于中、日两国阳明学的独特的朝鲜阳明学派。就学术个性而言，朝鲜所

接受的阳明学比较接近中国北方的阳明学，而日本所接受的阳明学则较为接近南方阳明学。比较而言，中国的阳明学发展到后来，已从政治层面深入到民间社会，与平民教育相结合，走的是政治化加世俗化的普世主义的发展路径；日本的阳明学起先只是掌握在儒学教师个人手中的文化知识，后来为了实际的需要而逐渐成为武士阶层手中的思想武器，走的是学问化加功利化的文化民族主义的发展路径。而朝鲜的阳明学从一开始就是作为与佛教禅宗相混同的异端思想被引进的，因而是在垄断性的主流意识形态的辨斥声中被官方和民间艰难地接受和传布的，走的是如何适应以程朱理学为绝对权威的类似原教旨主义的发展路径。

在韩国阳明学研究方面，李甦平教授还撰写了《从韩国霞谷阳明学的发展看儒学的生命力》（《儒家思想在现代东亚》，台湾中研院 2001 年）、《论郑霞谷的阳明学思想》（《阳明学衡》第二辑，贵州人民出版社 2007 年）等学术论文。

以上是我国学者在韩国阳明学研究方面所取得的主要成果。

（五）古籍整理与译著

继推出《退溪书节要》之后，我国学术界历时六年多的努力终于完成了退溪全书今注今译工程。《退溪全书今注今译》由贾顺先任主编，共分 8 册，第一册于 1992 年 5 月由四川大学出版社出版，之后陆续出版了其他分册。第八册则于 1996 年 2 月由四川大学出版社出版。1998 年 6 月，四川人民出版社又出版了刘伟航著的《退溪先生文集考证校补》一书。这套大型古籍整理图书的出版，大大方便了我国学者对退溪学的研究，受到中韩学界的好评。

1999 年，中华书局出版了胡双宝和韦旭升整理的 17 世纪朝鲜朝朱子学的重要代表人物宋时烈著作的选本《宋子选集》。该书内容涉及其政治观点、政策主张、哲学思考、治学方法、历史人物、人际关系等等，可以从中窥见朝鲜朝中后期的朱子学成就，以及当时政治思潮、学术动态、社会状况、风土习俗，乃至这

位大儒者个人的学识与品德修养等，对于了解儒家学说在朝鲜的传播与发展情况，也颇能有所助益。尤其是，在明朝覆亡、满人入关、清王朝建立以后，当时朝鲜朝野上下对中国的这一重大历史转变所持有的政治态度，在本书中也有很鲜明的反映，这对关心此类问题的研究者将大有裨益。2006年上海辞书出版社还出版了其代表作之一的《程书分类》一书的校勘标点本，为宋时烈思想研究提供了又一重要参考文献。另外，由中国人民大学孔子研究院主持的《韩国历代“四书”的注释集成》编校工程，也将会进一步推动我国的韩国儒学研究步伐。

在译著方面，我国学者翻译出版了两本韩国儒学研究名家的著作，即崔根德的《韩国儒学思想研究》（学苑出版社 1998年）和尹丝淳的《韩国儒学研究》（新华出版社 1998年）。两本译著的问世，给国内的韩国儒学研究学者提供了最新的韩国儒学成果。还有，卢仁淑的《朱子家礼与韩国之礼学》则 2000年 8月由人民文学出版社出版。

三、近年来韩国儒学研究主要成果与存在的问题

近年来，在韩国儒学研究方面我国学者取得了较大进展，开始出现带有总结性质的标志性研究成果。这里要重点推介的是，李甦平教授主持并完成的国家哲学社会科学规划项目——《韩国儒学史》研究。作为该课题研究的最终结项成果，同名专著《韩国儒学史》今年由人民出版社出版。该书是由中国学者撰写的第一部对韩国儒学发展史进行系统研究和介绍的专著。按着韩国社会发展的历史进程，该书分为“统一新罗前后时期的儒学”、“高丽儒学”、“朝鲜前期儒学”、“朝鲜后期儒学”、“近代儒学”等五章，分别对郑梦周、权近、李退溪、李栗谷、郑霞谷、宋时烈、洪大容、丁茶山、朴殷植等重要哲学家的学术思想进行了论述，并将“四端七情”论和“湖洛争论”的有关资料作了说明。

该书的特色在于，作者以中韩性理学比较的视角，对韩国儒学家对朱子学的

发展以及韩国儒学特性等理论问题作了深入探讨。关于韩国儒学家对朱子学的发展，作者认为：古往今来，儒学之所以具有旺盛的生命力，长盛不衰，就是由于儒学自身的更新和变异，即发展。中国儒学传到韩国之后，在与韩国本土文化的模合过程中，发生了许多变化，形成了韩国儒学。没有这种变化，就没有韩国儒学。而这种变化，就是韩国儒学对中国儒学的发展。即，从儒学的基本范畴理气、心性情、礼仪、以图解说四个方面，具体阐述了韩国儒学对朱子学的发展。关于韩国儒学的特性，本书以重“气”、重“情”、重“实”来概括。关于韩国儒学强调“气”，作者从五个层面加以说明：第一点，韩国摄入的朱子学就具有重“气”的倾向。中国朱子学是在 1289 年由安珣传入高丽王朝的。这就是说中国朱子学是在元朝时传入朝鲜半岛的。元朝朱子学的代表者是许衡，被誉为元代理学宗师。许衡学本程朱，但又十分重视理学中的“气”，如视气为宇宙万物产生的基础，宇宙万物之运动又遵阴阳二气之变化等。许衡重“气”的朱子学思想被高丽儒者传入朝鲜半岛。第二点，韩国唯气派学者徐花潭。徐花潭在韩国儒学史上的地位如同中国儒学史上的张载，而他的气学思想也确实受到了张载气学的影响。徐花潭提出的“机自尔”这一独创语强调运动是气的一种自律机制。第三点，韩国儒学史上的主气系谱。由于对朱熹学说中“理”与“气”关系的不同理解，通过“四七论辨”形成了“主理”（岭南学派）和“主气”（畿湖学派）。其中，“主气”派系谱的主要代表性学者有李栗谷→金长生→宋时烈→权尚夏→韩元震和李柬等。这一系谱传承的一个基本思想就是强调“气”的能动性和自主性，强调“理气妙合”、“气发理乘”、“气包理”等。第四点，“主气”学派在韩国儒学史中的作用和地位。朝鲜朝五百年间是韩国儒学的鼎盛期，这时的韩国儒学从学理上可分四大类，即“主理”学派；“主气”学派，实学派和阳明学派。而实学派和阳明学派都深受以李栗谷为首的“主气”学派的影响。如实学派的哲学基础就是气哲学，又如韩国阳明学与中国阳明学相比较，一个显著特点是将“气”引入心学之中，可称为主气心学。此外，由于“主气”学是一种实践性理学，这种实践性理学成为了韩国 17 世纪儒学的主题，并影响了整整一个世纪

的韩国儒学。第五点，韩国“主气”学派对中国朱子学的发展。如李栗谷的“理气妙合”思想对朱子学于理气关系的发展，李栗谷的“理通气局”思想对程朱“理一分殊”思想的发展。关于韩国儒学的重“情”特性，作者则从三个方面进行了说明：第一，韩国儒学者对“情”探讨时间之长，参与人数之多，是东亚儒学史上的第一次。“四端”（恻隐、羞恶、辞让、是非）之情与“七情”（喜怒哀惧爱恶欲）之间的论辩从高丽末期开始，一直延续到朝鲜朝末，时间近 500 年之久。其中最重要的辩论发生于 16 世纪的李退溪与奇高峰，李栗谷与成牛溪之间。而在此之后，几乎每一位儒者都直接或间接地参加了这场著名辩论。第二，韩国儒学者第一次从“理气”观上对“情”作了系统论述。韩国大儒李退溪明确指出：性情之辨，先儒们已经论说很多了，但却没有发现从理气方面对“情”进行分析的。为此，他提出了“四端，理发而气随之；七情，气发而理乘之”的经典结论。第三，韩国儒学者深入细致地探讨了“四端”与“七情”的关系。即“四端”与“七情”是同质还是异质？是“四端”包“七情”还是“七情”包“四端”？“四端”是纯善还是与“七情”一样亦有善有恶等。韩国儒学之所以具有重“实”特性是因为在韩国儒学史上，实学被称为是“性理学（儒学）划时代的转换”，是一种“改新的儒学”。它凸显了元典儒学中的实践思想，强化了元典儒学的“下学”精神，其结果使韩国儒学向着指向近代的性格转化。这就是说，韩国实学具有指向近代的价值，韩国实学提出的“经世致用”、“利用厚生”、“实事求是”等进步主张是改革韩国社会的一剂良药，是使韩国社会由中世纪向近代迈进的强大推动力。

近年来南冥学研究也受到国内学者的重视，2000 年 6 月于西安成立了“国际南冥学研究会”，还举办了三次（2000 年、2003 年、2005 年）有关南冥学与关学的国际学术研讨会。2004 年和 2007 年社会科学文献出版社先后出版了《张载关学与南冥学研究》和《关学、南冥学与东亚文明》，两部书均为历次学术研讨会上发表的论文汇编，所收录的论文观点新颖，论题广泛，研究深入，将对国内的南冥学研究产生积极影响。

今年 8 月，三联书店出版了陈来的《东亚儒学九论》。周知，陈来先生亦是国内最早研究韩国儒学的学者之一。该书大部分内容集中在韩国儒学的研究，尽管本书所收的论文皆为作者此前发表的文章，但是正如作者自己所言，这些文章是作者最熟悉朱子研究的时候所撰写的论文，在一定程度上代表了中国朱子学研究者对韩国和日本朱子学的研究的基本水平。作者认为，中国学者往往缺少对“东亚”清晰的、有分辨的意识。我们当意识到，“理学”不仅是中国的思想，也是韩国的思想，亦是日本的思想，韩国以及日本的新儒学都曾在理学思想上做出创造性的贡献，应当把这些贡献展示出来，这样才能把理学体系所有的逻辑环节和思想发展的可能性尽可能地揭示出来，也可以把理学和不同地域文化传统相结合所形成的特色呈现出来。该书的出版，无疑使我们扩大和加深了对东亚儒学的认识和理解。

在礼学研究方面也有专著和重要论文问世。2005 年 5 月，北京大学出版社推出了彭林著的《中国礼学在古代朝鲜的播迁》一书。该书为国内第一部研究韩国礼学的著作，是在作者主持的教育部“九五”人文社会科学基金项目——“中国古礼在朝鲜半岛的播迁和影响”课题研究的基础上完成。全书共分 12 章，具体内容：第一章 中国古礼在三国时代的初步传播；第二章 高丽时代的礼制；第三章 论《朱子家礼》在朝鲜时代的播迁；第四章 朱熹礼学与朝鲜时代乡风民俗的儒家化；第五章 《经国大典》与朝鲜时代的职官礼；第六章 《国朝五礼仪》与朝鲜礼仪制度的确立；第七章 乾嘉进期朝鲜学者的燕行；第八章 朝鲜时代的礼讼；第九章 寒冈郑逵《五先生礼说》初探；第十章 丁茶山礼学与清人礼学之比较研究；第十一章 茶山礼学的两个特点；第十二章 茶山的考据学。从目录中可以看出，该书既有历史的考察，又有个别人物思想的研究，内容颇为丰富。本书着重探讨的是，中国礼学和礼制是怎样逐步被朝鲜半岛所接受以及韩国社会是如何走向儒家化的问题。此外，张立文的《礼仪与民族化——论退溪以后礼的民族化进程》（《学术研究》2005 年 6 期）、潘富恩的《同春堂的大儒品德和礼学思想》（《学习论坛》2007 年 6 期）等亦是近年来在韩国礼学研究

领域中的出现的代表性论文。

在学术著作译介方面，近年又有一批具有较高学术价值的韩文哲学名著翻译出版，如由李甦平主编的“文明互动丛书”推出的李正浩的《韩文的创制与易学》（河北人民出版社 2006 年 12 月）、宋荣培的《东西哲学的交汇与思维方式的差异》（河北人民出版社 2006 年 12 月）以及李甦平、崔英辰主编“韩国人名名著汉译丛书”首批推出的柳承国的《韩国儒学与现代精神》（东方出版社 2008 年）、崔英辰的《韩国儒学思想研究》（东方出版社 2008 年）等。这些学术名家代表著作的翻译出版，不仅有利于国内学者对韩国学界的儒学研究成果的了解，而且还有利于两国的学术文化交流的进一步发展。

另外，儒学与韩国现代化的关系问题也曾一度成为了国内韩国儒学领域的热点问题，此后这一问题还与“儒教资本主义”（“儒教假说”）讨论相联系，成为了从文化的视角研究东亚“奇迹”的重要话题。此一时期出版的《中外儒学比较研究》（张立文、李甦平主编，人民出版社 1998 年 6 月）、《现代东方哲学》（黄心川主编，浙江人民出版社 1998 年 11 月）、《君子国的智慧——韩国哲学与 21 世纪》（姜日天等著，华东师范大学出版社 2001 年 3 月）、《当代东方儒学》（刘宗贤、蔡德贵主编，人民出版社 2003 年 12 月）等著作均讨论过此问题。学者们指出：儒家文化给韩国以巨大的影响，这种影响不是随时代的发展而淡薄，而是随着现代化进程的深入发展越来越在新的层次上深刻地表现出来。儒学在韩国现代化过程中始终产生了深刻的影响，在现代化的总体进程中，它的影响基本是以不自觉地历史认同的形式存在着。然而，随着后工业社会的加速到来，西方现代的思想和社会结构正面临重大的转折，从个性解放到群体和谐，从理性的物性到感性的人性的反顾正在开始，面对这种新的转折，韩国人更加自觉地意识到了儒家文化的价值，越来越多的人起来呼吁儒学的现代倡明。^① 这一问题的研究无论其结论成立与否，无疑拓宽了哲学研究的视野。这对文化传

^① 张立文、李甦平主编，《中外儒学比较研究》，人民出版社，1998，191 页。

统与现代化的关系问题以及现代化道路的选择问题的研究都大有帮助。

尽管我国的韩国儒学研究取得显著成绩，但是在研究的范围、深度以及文献的引用等方面仍存在一些不足。具体表现为：一、研究领域主要集中在朝鲜朝的儒学思想，对韩国古代及现代的儒学研究相对较少；二、不少研究还停留于评述与介绍阶段，在研究深度上有待进一步提高；三、在人物的思想研究方面，大都侧重于其性理学思想的探讨，对其思想的综合研究明显不足。如，在退溪学研究方面国内的研究基本上集中在对其性理学思想的探讨，而对政治、经济、教育、伦理等思想则少有论及；四、基本史料和文献的收集和整理相对薄弱，尤其对韩国学界最新研究成果的译介和引用方面尚待提高。

（作者系中国 中国社会科学院 哲学研究所副研究员）

投稿日：2008.10.23，审查日：200812.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

- 沈善洪主编，《韩国研究中文文献目录 1912-1993》，杭州：杭州大学出版社，1994。
- 中国社会科学院哲学所编，《中国哲学年鉴 1995》，北京：哲学研究杂志社，1996。
- 中国社会科学院哲学所编，《中国哲学年鉴 1996》，北京：哲学研究杂志社，1997。
- 中国社会科学院哲学所编，《中国哲学年鉴 2007》，北京：哲学研究杂志社，2007。
- 陆玉林，《东亚的转生——东亚哲学与 21 世纪导论》，上海：华东师范大学出版社，2001。
- 朱七星，《中国的韩国哲学研究概况及其特点》，《当代韩国》，1995 年 2 期。
- 石源华，《中国韩国学研究回顾与展望》，《当代韩国》，2002 年春季号。

Korean Confucianism Studies in China

Hong Jun

In China, Korean Confucianism is the major area of Korean philosophy . Chinese scholars made multi-angle and multi-level study about that. Toegye Studies, Nammyung Studies, practical science, Wang Yangming Studies, practical science, Studies to cataloguing ancient books have achieved considerable progress. Representative results are “Research of Toegye’ s theory”, “Korean Confucianism history”, “Current annotation and translation about Compendium of Toegye” “Korean philosophical history”.

Key Words: China, Korea, philosophy, Confucianism, Korean Confucianism

中国大陆近年来的日本儒学研究

王青

中文提要：自中国大陆改革开放以来，关于日本儒学的研究出现了盛况空前的繁荣景象，研究领域主要涉及以下五个方面。

一、关于日本儒学的概述性研究。对错综复杂的日本儒学史进行体系性梳理，比较准确地概括了日本儒学思想史的全貌；二、日本儒学的专题研究。对近世江户思想、徂徕学、安藤昌益的农民思想、石田梅岩等町人伦理思想、幕末维新思想等进行了深入探讨；三、中日儒学的比较研究。在思想史上中日两国儒学相互交融，共同发展，二者间既有普遍的共同性，又有特殊的差异性。对于中日儒学进行比较研究，是我国日本哲学研究的又一个重要领域；四、关于日本儒学与现代化的研究。其中探讨日本现代化的精神文化动因，成为我国日本哲学研究者的一个重要课题；五、东亚视域中的日本儒学及其现代意义。近年来，把日本儒学放在“东亚儒学”的脉络中加以剖析的研究成果陆续问世。特别是在东亚国家在世界经济一体化的条件下共谋发展的时代背景下，认同儒学对东亚各国历史发展的重要作用，在很大程度上强化了东亚区域意识的心理和情感基础。

关键词：日本儒学史，日本儒学专题研究，中日儒学比较研究，日本儒学与现代化，东亚儒学

序言

自中国大陆改革开放以来，关于日本儒学的研究也迎来了新的转机，出现了盛况空前的景象。在这一时期，发表论文数百篇，出版研究专著达数十种之多。下面以著作和代表性论文为中心，对此一时期日本儒学研究的概况略作评介。

一、关于日本儒学的概述性研究

首先出现的是在日本哲学史的框架下对日本儒学进行概述的王守华、卞崇道编著的《日本哲学史教程》（山东大学出版社，1989）。该著在博采朱谦之和刘及辰等中外学者的研究成果的基础上，有一定的创意。在体系上，作者将社会历史分期的一般原理与日本的具体历史情况相结合，把日本哲学的发展分为古代（1867年前）、近代（1868—1945年）和现代（1945年后）三个大的断代，体现了历史和逻辑的统一。对于古代哲学，该书以时间为经，思想内容为纬，着重叙述了佛教哲学、儒学哲学和神道哲学。对于朱子学派的哲学，则打破了以往以师承关系来划分学派的方法，而从哲学基本问题上将其划分为两大派别。在对日本哲学史特点的总体把握上，认为日本哲学史除了表现出哲学发展史的一般规律外，尚具有独自的特点。即：（1）移植的特点。在日本哲学的发展史上，佛教思想、儒学、欧洲近代思想、战后来自以美国为首的西方现代思想这四次外来思想的冲击成为四次大规模地移植外国哲学的历史，构成了日本哲学史最为明显的特征。（2）融合、创造的过程。譬如明治初年移植西方哲学伊始，以西方哲学将儒学的“理”改装为“物理之理”和“心理之理”，即是西方哲学与传统儒学思想的融合。经西村茂树、井上圆了、井上哲次郎的佛教、儒学与西方哲学融

合，最终产生了独创性的西田哲学。（3）中间类型的特点。日本哲学既具西方哲学的特点，又具东方哲学的特点，亦即兼容并蓄的优点和多元价值观。

黄心川编《东方著名哲学家评传（日本卷）》（山东人民出版社 2000 年 1 月）采用评传体裁，对日本哲学史上出现的山崎暗斋、新井白石、富永仲基、伊藤仁斋·伊藤东涯、荻生徂徕、石田梅岩、大盐平八郎、安藤昌益、三浦梅园、司马江汉等著名儒学家以及近代哲学家西周、中江兆民、和十哲郎、西田几多郎、铃木大拙、田边元等人的生平和思想作了详细的评述。

王青著《日本近世思想概论》（世界知识出版社，2005 年 11 月）是我国日本哲学思想研究领域中就日本近世江户时代错综复杂的思想史状况进行体系性梳理的著作，在充分吸收我国学者的先行研究成果、并参考日本学者的相关成果的基础上，扩大了考察范围，突破我国学术界以往只重视日本儒学的片面性，将日本近世儒学、神道与国学、町人和农民的思想、兰学和洋学以及近世佛教等各种哲学思想都纳入到分析的视野之中，将个案剖析与宏观梳理结合起来，可以说比较准确地再现了日本近世哲学思想史的全貌，有助于纠正国内学术界将日本儒学与日本思想等同视之的偏颇。

二、日本儒学的专题研究

在对日本儒学史进行综合性概论的同时，我国学者更多从事的还是对日本儒学的专题研究。或是就某个儒学家的思想，或是就某个历史时期的日本儒学进行深入探讨，涉及的主题广泛，论及的内容丰富。这里择其重点，略作评介。

江户时代是日本思想成熟的时代。因此，江户思想研究也就成为我国日本哲学研究的一个热点。王中田的《江户时代日本儒学研究》（中国社会科学出版社，1994）从断代思想史的角度研究了江户时代日本儒学的发展过程，儒学对武士、町人阶层的影响，儒学与国学、洋学之间的矛盾冲突及与日本近代化的关系

等问题。作者以丰富、翔实的史料，描绘了日本儒学的发展轨迹，论述了其不同于中国儒学的独自特点，并就儒学与日本社会、思想文化之关系中的一些重要问题展开了剖析，其中不乏创见。

王青著《日本近世儒学家荻生徂徕研究》（上海古籍出版社 2005 年 4 月）是我国学者对 17 世纪后期到 18 世纪前期日本学术史上极为重要的学者荻生徂徕首次进行全面解析的学术著作。徂徕学是日本近世儒学家荻生徂徕的思想学说，徂徕学在日本思想史上占有极其重要的位置。日本著名政治思想史学家丸山真男在他的经典著作《日本政治思想史研究》一书中，将徂徕学评价为近世日本摆脱“封建的”中国思想文化的影响，内驱地产生了近代思维方式“萌芽”的一个重要标志。而我国日本哲学思想研究界自朱谦之先生的《日本哲学史》以来对日本近世思想特别是徂徕学的普遍评价基本沿袭了丸山真男的以上观点，缺乏中国学者的独特视角和独立见解。本书以徂徕学与中国思想的渊源关系入题，通过对大量的第一手原典资料的分析解读，辨析阐明了中国儒学和日本儒学在观念与价值上的异同以及日本朱子学在日本近世意识形态中的真实的地位和价值等复杂的学术思想关系，由此揭穿了丸山真男构筑起来的“徂徕学虚象”，并进一步揭示出这种“虚象”的意识特征的本质是从近代主义=脱亚论和日本中心主义角度出发得出的儒学观。

安藤昌益是 18 世纪日本封建社会杰出的唯物主义哲学家。新中国 50 年来，安藤昌益一直是我国许多学者关注和研究的对象，在 80 年代众多研究的基础上，1992 年为纪念安藤昌益逝世 230 周年，于山东大学召开了“中日安藤昌益学术研讨会”，出版了会议论文集《安藤昌益 现代 中国》（王守华主编，山东人民出版社，1993 年）。该书通过对安藤昌益思想的全面研究，表明昌益思想在今天仍然具有重要的理论价值和现实意义。

石田梅岩是江户时代又一特异的思想家，李甦平的《石田梅岩》（台北：东大图书公司，1997 年）是我国学者研究梅岩思想的第一本著作。该书通过对石门心学创始人石田梅岩的“学问的生命”和“生命的学问”的探索，揭示了石门心

学不仅对日本社会发展产生了重要作用，而且以其独特的魅力，成为东亚心学的一枝奇葩，以至在面向 21 世纪的今天，它仍然具有现代意义。

石田梅岩与陆象山分别作为日本“心学”与中国“心学”的创始者，为日本的石门心学和中国的陆王心学的创立发展作出了很大的贡献。韩立红著《石田梅岩与陆象山思想比较研究》（天津人民出版社，1999 年 3 月）认为陆象山与石田梅岩的思想在形成时期存在着很多一致。在学术渊源上，二者同时受孟子思想原理的影响与启发，创立了“心学”；关于世界的本体，象山的“道器”合一论及梅岩的“阴阳”与“道”合一的学说，立场相同；关于心性论，二者不分“心”“性”，强调“心”“理”合一；关于学问观，二者皆提倡以道德实践的方法去“顿悟”人的本来之“心”。所以，从二者的思想体系的核心范畴与对于世界本体的认识、及学问观来看，二者有很多的相似。同样，对于社会的现状和劳动人民的疾苦，二者也皆表示了极大的关注，积极参与拯救社会与帮助贫民的事业，反映了二者强烈的社会责任感及重实践的思想。

但不同的是，象山死后，象山的思想走向了衰微，最终停留在学术思想的阶段；而梅岩死后，石门心学在后人的改造努力下，走向大众，最终成为一种思想运动。本文通过对象山思想与梅岩思想不同作用的比较，窥探中日“心学”的不同作用及所产生的原因。

刘金才著《町人伦理思想研究——日本近代化动因新论》（北京大学出版社，2001 年 9 月）则独辟蹊径，从伦理思想史的角度阐明了日本近世町人（工、商）阶级的伦理思想与近代日本社会的发展之间的内在联系，提出了富有创造性的观点。该书详细论述了江户时代町人发展的五个阶段，即萌生阶段、形成阶段、成熟阶段、发展阶段以及与近代契合阶段，考察了町人阶级及其伦理思想从萌芽、发展到消融在近代之中的历史轨迹，从史实和理论两方面探讨了町人及其价值伦理在日本向近代转型过程中所发挥的重大历史作用，为日本近代化成因的研究提供了一种崭新的视角和研究思路。

近年来，“明治儒学”成为日本学研究中的一个新热点，刘岳兵著《日本近

代儒学研究》（商务印书馆 2003 年 6 月）阐述了儒学在 1868 年至 1945 年日本近代社会中存在的形态及思想结构特征。该书的最大特长，在于从儒学的展开这一观点着眼去分析、整理、论述日本近代思想史，以“儒学”营造了一个近代日本思想史的话语语境。1853 年“黑船事件”后，日本的知识分子大多转向研究西方的价值体系，从而迎来了明治初期的“欧化风潮”，但是传统儒学作为与“欧化”冲撞与交融的存在也在艰难地前行。作者注意到这一点，并以中江兆民的自由主义与儒学的关联为研究主体，构成了《儒学》的第一章。刘岳兵在考察了中江兆民思想底流里的汉学基础及汉学影响后指出：“他终生致力于调动整个传统汉学思想资源，力图从中找出一种能够解释和融通现代自由平等思想的具有普遍意义的精神价值。兆民思想中的这种精神价值植根于其故乡的土佐南学之中。从本质上说儒学乃是其‘思想的根干’。这种儒学在日本思想史上可以说完全是一种‘现代新儒学’。”（第 41 页）这样，作者便找到了儒学与近代日本思想史的联系。

儒学在近代日本社会发展中的效应问题是任何一个日本儒学研究者都无法回避的问题。刘岳兵以高田真治和小岛佑马为案例，探讨了儒学在近代日本社会发展中的存在形态。其一，是儒学与日本的军国主义相勾结，军国主义分子悉用儒学，成为儒学在近代日本社会的一种存在形态。其二，与之相反，儒学的博大精深塑造了一批具有人格魅力及具有儒者风范的日本近代知识分子，诸如幸德秋水、河上肇、小岛祐马等，这是儒学在近代日本社会的另一种存在形态。

《儒学》的核心部分是第四章和第五章。作者通过对服部宇之吉的孔子教及儒家思想的研讨和对狩野直喜的“纯学术”的中国古典解释学现代复兴的深入研究，探求了近代日本儒学的思想结构特征及其与传统儒学的关系。^①

郭连友著吉田松阴与近代中国（中国社科出版社，2007 年）是对日本幕末维新时期的著名思想家、改革志士吉田松阴的思想形成进行全面、系统的考察和研

^① 陈秀武，《日本近代儒学研究的新生代代表作——评〈日本近代儒学研究〉》，载《社会科学战线》，2004 年 5 期。

究的专著。从对吉田松阴的思想形成产生重大影响的中国思想，如孟子思想以及中国近代史（如鸦片战争、太平天国等）的角度，重点考察和探讨了吉田松阴的思想本质以及后来他的思想对近代中国改革家们（如黄遵宪、康有为、梁启超等）的影响。

三、中日儒学的比较研究

儒学虽是从中国传入日本，但在思想史上中日两国儒学相互交融，共同发展，二者间既有普遍的共同性，又有特殊的差异性。对于中日儒学进行比较研究，是我国日本哲学研究的又一个重要领域，涌现出一批重要的论著。

80年代，首先是对中日朱子学、中日阳明学进行比较研究，所发论著甚多，其中李甦平在《转机与革新——论中国畸儒朱之瑜》（中国人民大学出版社，1989）一书中，特辟专章“中日文化交流的灿烂一页——朱之瑜与日本文化”，论述朱之瑜对日本朱子学派、古学派和水户学派的影响。著者通过翔实的史料，分析日本当时学术发展与朱之瑜的密切关系，指出日本朱子学两大派（主气派、主理派）中着重继承、发展了朱之瑜的“实学”思想，经国济民是其主要宗旨，主博学、尊知识、倡实行、蓄经验是其基本特征，由此构成了有别于中国朱子学而别具风姿的日本朱子学。

接着李甦平又出版了《圣人与武士——中日传统文化与现代化之比较》（中国人民大学出版社，1992）一书，对中日阳明学进行了纵向与横向的比较研究，提出了一系列发人深省的见解。例如，书中指出，日本阳明学的实践观是一种“事功实践观”，把“知”看作改革社会、经邦弘化的真知识，把“行”看作将其知识付诸实现的具体行动；中国阳明学的实践观是一种“道德实践观”，其所谓实践是指人伦道德修养的实践，实践意义落到了实践于心或实践于道德之上。日本阳明学道德观的取向是成为武士，武士的追求正是功利实行；中国阳明学道

德观的取向是成圣，而圣人道德观所强调的是“良知”。

90 年代，则从整体上对中日儒学进行比较研究，并出版了一些有影响的专著。首先，王家骅在日本出版了日文专著《日中儒学比较》（六兴出版社，1988），引起日本学术界的强烈反响，被评价为是“迄今为止由一个中国人来把握日本儒学的壮举”（源了圆语）。该书通过对儒学传入日本后如何发生变形的历史描述，揭示了日本儒学相异于中国儒学的独自特征。即中国儒学较之同时代的西方哲学，在抽象的本体论思维方面不太发达，日本儒学则比中国儒学更为疏于抽象的世界观思考。在中国，毕竟还形成了熔本体论、宇宙论、认识论及工夫论于一炉的体大思精的宋明“理学”的哲学体系。这里的“理”既与万物同在，在逻辑上又是先于、高于、超越于万物的本体存在；既与经验事物的自然规律相联系，又是统治社会的道德规范。有人把中国理性精神的特点概括为“实践理性”，但也不否认“它具有许多思辨性的内容”（《文化》第 191 页）。日本儒学则有所不同，宋明理学中思辨最强的本体论，在日本儒学的思想体系中未能占有重要地位。“即使是接受了‘理’这一范畴，他们也更多地将其理解为与经验事物相联系的自然规律与道德准则，而不大将其理解为形而上学的世界的本体存在。”（同上，第 192 页）。他认为这与日本是文化后进国，抽象思维不成熟以及日本人思维中“非合理主义”倾向和日本文化的“即物主义”性格有关。

日本儒学发展的历史一般被认为是中国儒学发展的缩影。王家骅认为，这个“缩影”“并非中国儒学的照相式的翻版，而是既影响于日本文化又经日本文化改造的变形物。”（《文化》自序）因此，结合日本的独特历史、文化环境去揭示日本儒学的具体发展形态，以及它在不同历史条件下所发挥的不同社会功能，便成为王家骅研究的起点，也是他研究的重点。

李泽厚在《中日文化心理比较试说略稿》中，从中日儒学在各自文化中的实际位置颇不相同说起，指出中国儒学自秦、汉以来，已成为规范整个社会活动和人们行为的准则和指南。由文化而心理，不仅极大地支配和影响了人们的思想、理解和认识，而且也作用于人们的情感、想象和信仰，构成了内在心理的某种情

理结构。而日本情况颇为不同。儒学并非日本文化的主干或核心，其主干或核心是其本土的大和魂或大和精神，儒学只是被吸取作为某种适用的工具，其作用、地位和特征与中国相比较，有极大的差异。日本儒学排拒中国儒学的理论思辨的理性系统，而吸取和发挥的是中国儒学中具有实用价值和社会性内容突出的方面。比起中国儒学、特别是宋明理学来，日本儒学注重实践、行为、活动，他们重“气”、重“物”、重“行”、重“欲”，具有明显的经验论特色，却并不是理论上的唯物论。他们一方面把宋儒的“居敬”、“慎独”化为敬畏神明的神秘体验和感受，所谓“理”、“心”都不过是神的展现或居所；另一方面，把儒学尽量落实在社会制度和行为秩序上，重视它的实用性能。这种否定阴阳五行的理性框架，只肯定感觉经验的态度，正是后日比中国能更无阻碍接受西方自然科学的张本。日本就这样以“和魂汉材”和以后的“和魂洋才”成功地开辟了自己的近代化道路。^①

四、关于日本儒学与现代化的研究

80年代以来，我国学界从多学科的视角对日本现代化进行广泛而深刻的研究，其中，探讨日本现代化的精神文化动因，则成为我国日本哲学研究者的一个重要课题。

王家骅在中日儒学比较研究基础上进行的日本儒学及其与日本文化和现代化关系的研究取得了颇具系统的理论成果。他的《日中儒学的比较》（东京六兴出版社1988年6月版，以下简称《比较》）、《儒家思想与日本文化》（浙江人民出版社1990年3月版，以下简称《文化》）、《儒家思想与日本的现代化》

^①李泽厚，《历史本体论·己卯五说(增订本)附录二 中日文化心理比较试说略稿》（李泽厚集），生活·读书·新知三联书店，2008。

（浙江人民出版社 1995 年 5 月出版，以下简称《现代化》）三部专著，在揭示日本儒学从古至今的发展形态和社会功能、日本儒学对日本文化的影响、中日儒学的差异以及这种差异对日本现代化的影响等方面的系统论述，的确“填补了国内外这一领域的空白”。并且他在回应传统文化与现代化关系的种种论说方面的一些观点，也已经在国内外起了一定的反响。

探究日本儒学与现代化的关系，是王家骅研究日本儒学的初衷，也是他研究的目的。关于儒学在日本近代资本主义社会的发展形态及其功能，王家骅的认识有一个发展过程。在《比较》一书中，视野局限于儒学与国家主义、军国主义的联系这一消极方面。而到《文化》一书中则开始研究涩泽荣一的“论语加算盘”，以寻找传统伦理与近代资本主义伦理观的结合点，认识到“传统价值体系中也包含有超越时空的永恒主题”，从而总结出日本近代文化变革的正确道路即“寻找传统文化与近代化的接点，创造地扬弃传统文化，有选择地接受西方近代文化，实行两种的‘融入’”（同上，第 180 页）。这一结论与国内马克思主义者关于中国文化的未来发展必须走综合创新之路的观点在表述上已经十分接近，可谓殊途而同归。^①

卞崇道著《日本哲学与现代化》（吉林人民出版社，1996）搜集、整理了大量丰富的历史和哲学文献资料，对近百年来日本哲学思想的发展与日本现代化进程之间的互动关系进行了系统的阐述，指出日本现代化哲学的发展受制于日本社会、经济现代化的发展，同时又对日本的现代化提供了精神的驱动力。作者从日本哲学与传统儒学和外来的西学等等的关系中揭示出了日本现代化的模式和主要特征是“东西方文化融合论”，认为日本资本主义不是全盘西化的产物，也不是传统思想的现代翻版，而是东西方融合所产生的独特的现代日本民族性精神。本书是我国第一本有关日本哲学与现代化关系的研究论著，填补了这个研究领域的空白。

^① 刘岳兵、孙惠芹，《日本儒学及其对日本文化与现代化的影响——评王家骅的三本书》，载《日本研究》，1995 年第 4 期。

关于日本儒学与现代化的关系问题，也有学者提出了不同意见。例如王青著《日本近世思想概论》（世界知识出版社，2005年11月）有助于纠正国内学术界将日本儒学与日本思想等同视之的偏颇。例如近年来我国学术界曾有一个“日本儒家资本主义”的学术观点，并且流传甚广，这就是由于将日本儒学等同于日本思想，以为只有儒学思想的某些因素才是推动日本近代资本主义产生的思想动力。但正像马克思·韦伯指出：新教伦理与西欧近代资本主义的发生有密切的关联那样，有日本学者提出：日本近世的某些宗教思想才是促进日本近代资本主义发生发展的内在动力。

韩东育《日本近世新法家研究》（中华书局，1993年1月）甚至提出了尖锐的对立观点。他认为日本近世徂徕学派之经世一系，其突出特征便是对盛行于江户时代的“朱子学”之“心性之学”展开了激烈抨击，而抨击的结果，全面展开“脱儒入法”思想，并最终形成了“日本近世新法家”。

关于日本近世江户时代的徂徕学派，中国学界向来研究甚少，即便有人提及荻生徂徕、太宰春台、海保青陵等思想家，亦大都将其定位为日本的儒学者。因此，人们往往习惯于将前近代日本进行的一场轰轰烈烈、波澜壮阔的思想运动视为“儒家资本主义”理论的建构与展开，同时受马克思·韦伯“新教伦理与资本主义精神”影响，片面地以为日本、韩国、新加坡以及台湾等东亚儒教文化圈内的国家和地区在现代的经济高速发展，主要得益于“儒教伦理”。韩东育针对中国大陆学界在现代新儒家影响下近二十年来对儒学进行的“复兴”运动，表示明确的置疑：直陈：一、日本经济发展和腾飞，与儒家伦理没有本质上的关联，因为不仅儒家伦理在日本近世就遭到了摧毁性的批判，而且在近现代发展过程中，中国的道德伦理在日本也从未得以接受；二、作为生命力之根本凭依的“建制化”前提已经消失的儒家学说，不知其内倾中核如何在道德层面去配合新的建制而又不违文化的整体性原则；三、与儒家学说在日本遭到徂徕派“新法家”思想抨击从而使日本顺利走上资本主义道路不同，中国近代面临亡国灭种危机的关键时刻，改革志士们选择了最不实用的儒教甚至佛教而不是“富国强兵”的法家思

想，它奠定了中日两国近现代差异的深层基础。

五、东亚视域中的日本儒学及其现代意义

台湾学者黄俊杰曾经指出：“东亚儒学”既是一个空间概念，也是一个时间概念。作为空间概念的“东亚儒学”，指儒学思想及其价值理念在东亚地区的发展及其内涵。这个意义下的“东亚儒学”，因为视野较“宋明理学”、“德川儒学”或“朝鲜儒学”更为广阔，所以从“东亚”视野所看到的儒学的问题，与仅从中国、日本或韩国单一地区所看到的儒学内部的问题大不相同。作为时间概念的“东亚儒学”，在东亚各国儒者的思想互动之中应时而变、与时俱进，而不是一个抽离于各国儒学传统之上的一套僵硬不变的意识形态。近年来，把日本儒学放在“东亚儒学”的脉络中加以剖析的研究成果问世。特别是在东亚国家在世界经济一体化的条件下共谋发展的时代背景下，认同儒学对东亚各国历史发展的重要作用，在很大程度上强化了东亚区域意识的心理和情感基础。

郭齐勇《东亚儒学核心价值观及其现代意义》指出：现代化在东亚各国的发展，不仅是受到西方刺激之后的反应，而且更为主要是自身内在的要求，有自身发展的逻辑。儒学思想史上，中、韩、日三国的经世、实学思潮的发展，即是内在调适的一种表现，这实际上为东亚的现代化做了铺垫。近世以来，东亚三国迎接西方的挑战，内在思想的资源仍然是儒学。

东亚儒学的价值理念既有共性，又有个性。所谓共性，指的是仁、义、礼、智、信，或者说仁爱、敬诚、忠恕、孝悌、信义等基本观念的某些主要内涵是普遍的、稳定的，在不同时空环境中对社会文化具有价值导向的功能。所谓个性，指的是儒教伦理在中、日、韩、越各国的不同时代具有不同的表现，同一价值理念的内涵会发生一些变化。日本学者沟口雄三具体比较了中日“公私”观的差异，认为日本的“公”与“私”是领域性的和限定性的，中国的“公”与“私”则是

原理性的和道德性的。日本人的这种“公”观念产生出“灭私奉公”的意识，并与尽忠领主的“忠”的观念相结合，对日本经济起飞起了支柱性的作用。在日本，“忠”的观念化为对国家和自己所属集团的忠诚，加上社会普遍重视的“信”与“义”，超越了宗族血缘伦理，成为资本主义性质的契约关系和商业交易关系的有效伦理。在中国精英层不受重视的勇、武、刚、强、毅等武勇价值，在日本则受到重视，而且较易导入基于弱肉强食的生存竞争之上的资本主义竞争原理。他认为，日本儒教伦理与江户时代的世袭阶级社会有深刻的联系，这种伦理易于适应日本的工业化。

尽管如此，我们仍然可以看到中日传统的“公”“私”观有相同的一面，例如山鹿素行就把对国家、天下、人民尽力，视为最大的忠，也就是“公共之忠”——“公”。这就与沟口先生所说的中国人追求的道德性与普遍性的“公”的观念十分相近。中国的“公”的观念也并非如沟口先生所说，是没有层次性的。沟口先生又说，日本“忠”强“孝”弱，宗族血缘关系薄于中、韩，亦是契约关系和商业伦理的又一生长点。这当然有一定的说服力。但另一方面，我们又不能不看到，日本其实也有重“孝”派，例如中江藤树等。“孝”的价值及忠孝之关系在日本儒学史上就引起过多次讨论，“孝”作为次一级价值，仍然起着作用。

总之，东亚儒学的中心价值系统或核心价值观念是仁爱、敬诚、忠恕、孝悌、信义。面对人与自然、社群、天道诸种复杂关系的调治问题，面对东亚社会的现代化问题，儒家的核心价值有重大意义。在人生的安立、精神的归属方面，在社群伦理乃至全球伦理、环境伦理的建设方面，仁义礼智信等核心价值观仍然是我们重要的精神资源。^①

何成轩《东亚与和合：儒释道的一种诠释》（百花洲文艺出版社 2005年6月）在理论上不仅明晰了儒释道三教和合是中国、日本、韩国、越南传统文化的

① 《日本研究》，2000年第4期。

基本面貌之一，还探讨了儒释道合流思想在中国、日本、韩国、越南所具备的不同理论形态。作者探明了儒释道三教和合对中、日、韩、越这四个国家现代化社会的发展起到了重要影响作用。从这一意义上说，研究中、日、韩、越三教合流思想，有利于深入发掘这四国的思想文化宝藏，弘扬东亚文化，为建构 21 世纪人类新文化作出贡献。

（作者系中国 社会科学院 哲学研究所副研究员）

投稿日：2008.10.21，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

- 朱谦之，《日本哲学史》，北京：三联书店，1964。
- 朱谦之，《日本的朱子学》，北京：人民出版社，2000。
- 朱谦之，《日本的古学及阳明学》，北京：人民出版社，2000。
- 王守华、卞崇道，《日本哲学史教程》，济南：山东大学出版社，1989。
- 黄心川编，《东方著名哲学家评传（日本卷）》，济南：山东人民出版社，2000。
- 王 青，《日本近世思想概论》，北京：世界知识出版社，2005。
- 王中田，《江户时代日本儒学研究》，北京：中国社会科学出版社，1994。
- 李甦平，《石田梅岩》，台北：东大图书公司，1997。
- 王守华主编，《安藤昌益 现代 中国》，济南：山东人民出版社，1993。
- 刘金才，《町人伦理思想研究——日本近代化动因新论》，北京：北京大学出版社，2001。
- 王 青，《日本近世儒学家荻生徂徕研究》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 韩东育，《日本近世新法家研究》，北京：中华书局，2003。
- 韩立红，《石田梅岩与陆象山思想比较研究》，天津：天津人民出版社，1999。
- 刘岳兵，《日本近代儒学研究》，北京：商务印书馆，2003。
- 郭连友，《吉田松阴与近代中国》，北京：中国社会科学出版社，2007。
- 李甦平，《转机与革新——论中国畸儒朱之瑜》，北京：中国人民大学出版社，1989。

李甦平，《圣人与武士——中日传统文化与现代化之比较》，北京：中国人民大学出版社，1992。

王家骅，《日中儒学比较》，日本六兴出版社，1988。

王家骅，《儒家思想与日本文化》，杭州：浙江人民出版社，1990。

王家骅，《儒家思想与日本的现代化》，杭州：浙江人民出版社，1995。

李泽厚，《历史本体论·己卯五说（增订本） 附录二 中日文化心理比较试说略稿》，北京：三联书店，2008。

卞崇道，《日本哲学与现代化》，长春：吉林人民出版社，1996。

何成轩，《东亚与和合：儒释道的一种诠释》，南昌：百花洲文艺出版社，2005。

Research of Japanese Confucianism Studies in China

Wang Qing

Since the reform and opening of Chinese mainland, there has existed unprecedently prosperity in research on Japanese Confucianism . The research mainly covers the following aspects:

1.The overview research on Japanese Confucianism-----a systematic sorting of complicated history of Japanese Confucianism and the accurate summary of the overall history of Japanese Confucianism thoughts.

2.The special research on Japanese Confucianism-----a deep and thorough research on modern Edo thoughts,on Theory of Sorai, on peasants' ideology of Ando Sheki, on ethic ideas of Ishida Baigan and other chonins, and on reform ideas of late Tokugawa Shogunate etc.

3.The comparative research on Chinese Confucianism and Japanese Confucianism.

In history of ideas, Chinese Confucianism and Japanese Confucianism blend and co-develop and they have both intercommunity and differentiation. It's another important sphere of china's research on Japanese philosophy to make comparative research into Chinese and Japanese Confucianism.

4.The research on Japanese Confucianism and modernization. Among it, the research on the spiritual and cultural motives of Japanese modernization has become an important subject of china's research on Japanese philosophy.

5. Japanese Confucianism and its modern meaning from the persepctive of East

Asia .

In recent years, the research findings done by analyzing Japanese Confucianism in the context of East Asia Confucianism have come out successively. Especially in the historical context that East Asia countries seek to co-develop on the condition of integration of world economy, it intensifies the psychological and emotional foundation to a great degree to identify with the significance of Confucianism for the history of East Asia countries

Key Words: History of Japanese Confucianism, Special Research on Japanese Confucianism, Comparative Research of Chinese and Japanese Confucianism, Japanese Confucianism and Modernization, East Asia Confucianism

周公“摄政称王”及其与儒家政治哲学的几个问题

刘 丰

中文提要：儒家肯定的周公“摄政称王”，不是一个简单的历史判断，而是与儒家政治哲学相关的理论问题。儒家肯定周公摄政称王，因为这是儒家素王说或王鲁说的理论前提。与周公相关的《周礼》之所以能够在后世政治中产生变革意义，就在于它是周公践天子位后制礼作乐的产物。从围绕王安石变法所展开的争论中可以看到周公摄政称王是《周礼》一书具有变革意义的理论前提。

关键词：周公，摄政称王，《周礼》，儒家，儒家政治哲学

周公“摄政称王”本是古史研究当中的一个重要问题。历代学者对此问题，基本有三种看法：一种是肯定周公“摄政称王”，认为这是西周初年的史实；另一种则对周公“摄政称王”完全持否定的看法。还有一种观点则认为，周公摄政是事实，但并未称王。直至今日，依然还有学者结合金文等新的资料，对这个问题作进一步的探讨。但是，综观以往学者的研究，无论对周公“摄政称王”这一问题持肯定还是否定的看法，基本都是一个事实的判断。究竟周公是否真的摄政称王，需要对《尚书》相关篇章以及有关周初历史的重要铭文作深入分析，需要对一些具体的历史问题（如西周王位继承制，成王即位时的年龄等）作深入研究，这个问题这里暂且不论。我们所关心的是，如何进一步深度解读记载周公摄政称王的一些战国至汉代的儒家文献？周公摄政称王在儒家思想的脉络当中有何意义？本文希望对这些问题提出一些初步的看法。



首先，我们把战国时期记载周公摄政称王的儒家文献列举出来：

《礼记·明堂位》：“昔者周公朝诸侯于明堂之位：天子负斧依，南乡而立；……此周公明堂之位也。明堂也者，明诸侯之尊卑也。昔殷纣乱天下，脯鬼侯以飧诸侯，是以周公相武王以伐纣。武王崩，成王幼弱，周公践天子之位，以治天下。六年，朝诸侯于明堂，制礼作乐，颁度量，而天下大服。七年，致政于成王。成王以周公为有勋劳于天下，是以封周公于曲阜，地方七百里，革车千乘，命鲁公世世祀周公以天子之礼乐。”

《礼记·文王世子》：“成王幼，不能莅阼。周公相，践阼而治。抗世子法于伯禽，欲令成王之知父子、君臣、长幼之道也。成王有过，则挞伯

禽，所以示成王世子之道也。……仲尼曰：‘昔者周公摄政，践阼而治，抗世子法于伯禽，所以善成王也。’”

《荀子·儒效》：“大儒之效：武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王，以属天下，恶天下之倍周也。履天子之籍，听天下之断，偃然如固有之，而天下不称贪焉。杀管叔，虚殷国，而天下不称戾焉。兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人，而天下不称偏焉。教诲开导成王，使谕于道而能揜迹于文、武。周公归周，反籍于成王，而天下不辍事周，然而周公北面而朝之。天子也者，不可以少当也，不可以假摄为也；能则天下归之，不能则天下去之，是以周公屏成王而及武王，以属天下，恶天下之离周也。成王冠，成人，周公归周反籍焉，明不灭主之义也。周公无天下矣。乡有天下，今无天下，非擅也；成王乡无天下，今有天下，非夺也；变执次序节然也。故以枝代主而非越也；以弟诛兄而非暴也；君臣易位而非不顺也。因天下之和，遂文武之业，明主枝之义，抑亦变化矣，天下厌然犹一也。非圣人莫之能为。夫是之谓大儒之效。”

《荀子·儒效》：“武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王，履天子之籍，负扆而立，诸侯趋走堂下。”

《韩非子·难二》：“周公旦假为天子七年。”

这些记载基本都是儒家的说法。韩非子为荀子弟子，他关于周公摄政称王的说法也可以理解为是承袭师说。除此之外，《逸周书》中的《度邑》、《武傲》、《明堂》等篇以及《尸子》等文献当中也有关于周公摄政称王的记载。

《逸周书》的著作时代目前还不明确，但大体上出于战国。《尸子》据《汉书·艺文志》为杂家著作，尸子本人曾为商鞅的老师。从这些记载来看，周公曾经摄政，并且即天子位，这是战国时期儒家的一个普遍的看法，并且还影响到其

他学派的学者。其中以《明堂位》和《荀子》的说法最为直接。

西汉经学直接承战国而来，其中荀子的影响尤为重要。清代学者汪中详细考察了汉代经学的传授系统之后，指出：“荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经。”“盖自七十子之徒既没，汉诸儒未兴，中更战国、暴秦之乱，《六艺》之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿传之，其揆一也。”^①这个看法是符合实际的。在周公摄政称王这个问题上，汉代学者主要也是继承了战国时期荀子等人的看法。

《韩诗外传》卷三：“周公践天子之位七年。”（第三十一章）

同书卷七：“武王崩，成王幼，周公承文、武之业，履天子之位，听天下之政。”（第四章）

同书卷八：“五帝既没，三王既衰，能行谦德者，其惟周公乎。周公以文王之子，武王之弟，成王之叔父，假天子之尊位七年。”（第三十一章）

《尚书大传》：“周公摄政，一年救乱，二年克殷，三年践奄，四年建侯卫，五年营成周，六年制礼作乐，七年致政于成王。”（《通鉴外纪》卷三引）

《史记·周本纪》：“成王少，周初定天下，周公恐诸侯畔，周公乃摄行政，当国。”

《史记·鲁周公世家》：“武王既崩，成王少，在强葆之中。周公恐天下闻武王崩而畔，周公乃践阼代成王摄行政当国。……周公乃告太公望、召公奭曰：‘我之所以弗辟而摄行政者，恐天下畔周，无以告我先王太王、王

^① 汪中，《荀子通论》，见王先谦，《荀子集解》，中华书局，1988，21页、22页。

季、文王。三王之忧劳天下久矣，于今而后成。武王蚤终，成王少，将以成周，我所以为之若此。’于是卒相成王，而使其子伯禽代就封于鲁。”

《史记·管蔡世家》：“武王既崩，成王少，周公旦专王室。”

以上所列举的《韩诗外传》和《尚书大传》都是西汉今文经学的代表作品。西汉今文学家都是主张周公摄政称王的。直到郑玄，虽然他混同了今古文，主古文学的立场，但在很多地方还是采取了今文说。如郑玄注《明堂位》，就说：“周公摄王位，以明堂之礼仪朝诸侯也。……天子，周公也。”注《尚书·大诰》曰：“王，周公也。周公居摄，命大事则权称王。”^①司马迁在《史记》当中关于儒学的许多看法都是继承了董仲舒，司马迁所说的周公摄政并“当国”、“践阼”、“专王室”，也明显的是肯定周公称王了的。所以，《史记》在这个问题上与今文学家的看法也是一致的。

直至近代廖平，把今文学的传统看法表述得更加明确，直接肯定周公称王：

周公、成王事，为经学一大疑。武王九十以后乃生子，成王尚有四弟，何以九十以前不一生？继乃知成王非幼，周公非摄，此《尚书》成周公之意，又有语增耳。武王克殷后，即以天下让周公，《逸周书》所言是也。当时周公直如鲁隐公、宋宣公兄终弟继，即位正名，故《金縢》称“余一人”、“余小子”，下称二公，《诰》称“王曰”。《檀弓》：“文王舍伯邑考，而立武王。”盖商法：兄弟相及。武王老，周公立，常也。当时初得天下，犹用殷法。自周公政成以后，乃立周法，以传子为主。周家法度皆始于公，欲改传子之法，故归政成王。问何以归政成王？则以初立为摄。问何以摄位？则以成王幼为词。一说成王幼则生在襁褓，不能践阼；或以为十

^① 但郑玄注《尚书·康诰》篇的“王若曰”，则说是“周公代成王诰”，把王解释为成王。

岁，或以为二、三岁不等，皆《论衡》所谓“语增”，事实不如此也。^①

廖平的这段话虽然还有一些问题^②，但他明确指出，武王死后，周公直接继位为王，并无历史上所纠葛的摄政称王之事，却是历代今文学家关于这一问题的最为直接的表述。

此外，在《淮南子》、《论衡》等其他汉代文献中，也有类似的说法：

武王既歿，……周公踐東宮，履乘石，攝天子之位，負宸而朝諸侯，……七年而致政成王。（《淮南子·齊俗訓》）

周公事文王也，行無專制，事無由己，身若不勝衣，言若不出口，有奉持于文王，洞洞屬屬，而將不能，恐失之，可謂能子矣。武王崩，成王幼少。周公繼文王之業，履天子之籍，聽天下之政，平夷狄之亂，誅管、蔡之罪，負宸而朝諸侯，誅賞制斷，無所顧問，威動天地，聲懾四海，可謂能武矣。成王既壯，周公屬籍致政，北面委質而臣事之，請而后為，復而后行，無擅恣之志，無伐矜之色，可謂能臣矣。故一人之身而三變者，所以應時矣。（《淮南子·汜論訓》）

說《尚書》者曰：“周公居攝，帶天子之綬，戴天子之冠，負宸南面而朝諸侯。”（《論衡·書虛》）

《淮南子》一書是由淮南王及其門客編纂而成的。書中融會了儒、道、法、陰陽等各家的思想。這裡有關周公攝政並稱王的說法，當是儒家的主張。《論衡》所引的“說《尚書》者曰”，顯然也是儒家的看法。

總體來說，從戰國至漢代的儒家，都肯定了周公攝政稱王之事。如果歷史上

^① 廖平，《廖平選集》，《經話》，巴蜀書社，1998，452頁。

^② 如顧頡剛先生所指出的，廖平對《金縢》篇“余一人”的解釋，對西周王位繼承制的看法，都有可商榷之處。參見顧頡剛，《周公執政稱王——周公東征史事考證之二》，載《文史》第二十三輯，21—22頁。

的周公并未称王，那么战国至汉代的儒家对周公形象的“夸张”有何意义？假使周公真的曾摄政称王，儒家对此事的肯定难道只是肯定了一个基本的历史事实？这个历史判断在儒家思想中是否还有其他特殊的意义？这是我们所关心的问题。

我们认为，儒家肯定的周公摄政称王，并不是一个简单的历史事实的判断，而是因为这是与儒家思想密切相关的一个深刻的理论问题。也就是说，在儒家看来，周公摄政称王并不是一个历史问题，而是一个哲学问题。具体来说，儒家肯定周公摄政称王，因为这是儒家素王说或王鲁说的理论前提。

孔子为素王或据鲁而王是西汉今文经学非常重要的政治主张。但是，我们曾经指出，汉代经学的这些看法，其实都可以上溯到战国时期的儒家。儒家的王鲁说主张在王朝的循环中，孔子作《春秋》以当新王，或据鲁而王。这样激进的主张如果单独来看，可能显得很突兀，但把它放在战国以来儒学的发展脉络当中，就容易理解了。儒家之所以认为孔子可以称王，是以周公曾经称王为前提的。周公在武王去世、成王年幼以及管、蔡、武庚等人即将发动武装叛乱这样特殊的情况下，曾以臣子的身份而即天子位，那么孔子也因有德，可以以布衣而王。在《礼记·明堂位》中，开篇就讲“周公践天子之位，以治天下”，七年后致政于成王。因为有这样的经历，所以鲁国世代享有天子礼乐。然后篇中极力铺陈鲁国盛大的天子礼乐。我曾指出，《明堂位》篇给鲁国规定的天子礼乐制度，正是战国以来的儒家学者配合孔子王鲁说而提出来的。^①现在看来，《明堂位》篇内在的逻辑其实是非常清晰的。

今文学的孔子王鲁说（以及革命、禅让主张）是一种非常激进的理论，与现实的政治格格不入，因此很快就湮没不传了，只是在今文经师的口耳相传中还有一些保留。后代学者也只能从他们的片言只语中去发掘微言大义了。但是，在战国至汉代的儒家看来，周公称王与孔子称王是前后一贯的。既然孔子称王不能明确地宣扬，那么也就只能讲周公摄政称王，这也是一种权宜行事罢了。后人所看

^① 刘丰，《论战国时期儒家的变礼思想——以国家政权转移的理论为中心》，载《世界哲学》2007年第6期。

到的周公称王好像是一个历史问题，其实在他们看来，也是蕴涵着微言大义的。

儒家也被称作“周孔”之教，从我们上文的分析来看，“周孔”并称其实并不仅仅是指孔子与周公之间的历史渊源，而且还有着更加深入的、具体的政治含义。宋代以来，“孔孟”逐渐取代了“周孔”，这一转变，不仅意味着儒学心性论的转向，同时也表明，今文学激烈的政治性格逐渐被宋学温和的道德修养论所取代了。

二

儒家传统的观点认为，周公不但摄政称王，而且在这期间还曾制礼作乐，西周重要的礼仪制度都由周公亲定。其中流传至后世的，便是《周礼》一书。

《周礼》至汉代才出现，当时就有学者认为《周礼》是“末世渎乱不验之书”，或认为是“六国阴谋之书”。只有郑玄“遍览群经，知《周礼》者乃周公致太平之迹，故能答林硕之论难，使《周礼》义得条通。……是以《周礼》大行。”^①经过郑玄的努力，《周礼》成为三礼之首，《周礼》为“周公致太平之迹”的看法，也基本得到儒家学者的认可。

近代的经学研究，自廖平以来，很多今文学家主张以礼制判今古，认为《王制》为今文学的正宗，《周礼》为古文学的正宗。古文学家据《周礼》而讲的是西周旧制，今文学家据《王制》而讲的则是儒家的新说。^②

我们认为，廖平等人的这种看法，在经学史上对于廓清今古学之争是有意义的。但是，依照这种看法，《周礼》是西周旧制，与今文学家的主张相比，《周礼》是保守的。然而，一个基本的历史事实却是，《周礼》一书在历史上常与重

① 贾公彦，《序周礼废兴》。

② 廖平，《今古学考》，《廖平选集》；蒙文通，《孔子和今文学》，《经史抉原》（蒙文通文集第三卷），巴蜀书社，1995。

大的社会变革联系在一起。西汉时期就有两次模仿周公辅成王的事件发生（霍光辅政与王莽辅政），其中王莽因仿照周公而最终篡汉，使《周礼》与现实政治首次发生了密切的关系。但是，王莽的行为完全是一次政变，本身并不具有多少思想史的意义，仅因《周礼》的缘故，才成为经学史上今古文之争的焦点。

与王莽和《周礼》的关系相比，因王安石变法而引起的关于《周礼》的争论，更具有理论意义。宋代王安石变法的理论基础是《三经新义》，其中《周官新义》由王安石亲自撰写。王安石的变法之所以看重《周礼》，是因为王安石认为，“一部《周礼》，理财居其半”^①，这与北宋当时的社会现状是密切相关的，也与王安石的变法主张相契合。晁公武《郡斋读书志》在讲到王安石《新经周礼义》时指出：“至于介甫，以其书理财者居半，爱之，如行青苗之类，皆稽焉，所以自释其义者，盖以其所创新法尽傅著之，务塞异议者之口。后其党蔡卞、蔡京绍述介甫，期尽行之，鬻土方田皆是也。”^②在宋人看来，新法的很多主张都是出自《周礼》。

王安石变法之所以重视《周礼》，是因为《周礼》一书能够提供时代所需的理论问题。这就更加促使我们思考，一部关于西周官制的著作，何以能在千余年后，成为变法的理论指导？我们认为，在儒家托古改制的旗帜下，《周礼》能够成为后代变法的理论源泉，依然在于它是周公践天子位后制礼作乐的产物。《周礼》的这个性质，决定了它能够在历史上产生变革的意义。

从围绕王安石变法所展开的争论中我们可以看到，支持变法的一派一般都认为，周公曾经即天子位。而对变法持反对态度的，则旗帜鲜明地反对周公摄政称王的看法。这个有意义的现象使我们更进一步确认，周公摄政称王是《周礼》一书具有变革意义的理论前提。

被胡适称为“是王安石的先导”的李觏，曾在庆历年间就写成《周礼致太平论》。李觏认真研究了《周礼》，并借用《周礼》的一些职官和主张，阐发了他

^① 王安石，《答曾公立书》，《临川先生文集》卷七十三，中华书局，1959，773页。

^② 晁公武撰，孙猛校证，《郡斋读书志校证》，上海古籍出版社，1990，81—82页。

自己治国安民的政治理想。李觏在《周礼致太平论》的序中，开篇就说：

觏窃观《六典》之文，其用心至悉，如天焉有象者在，如地焉有形者载。非古聪明睿智，谁能及此？其曰周公致太平者，信矣。^①

李觏批驳了林硕、何休这些“鄙儒俗士”的偏见，肯定了《周礼》出于周公，是周公致太平的大典。同时，李觏也肯定了周公摄天子之位的说法：

昔武王既崩，成王幼，不能蒞阼，周公摄天子之位，作礼乐，朝诸侯，而天下大定。七年致政于成王。成王以周公为有勋劳于天下，于是封之曲阜。地方七百里，革车千乘，命鲁公世世祀周公以天子之礼乐。此盖成王谓周公王者之德，摄王者之位，辅周室致太平者，周公之为也。^②

这段文字出自《礼论》。《礼论》写于宋仁宗明道元年（1032年），比《周礼致太平论》还要早十年。李觏后来也没有对此说有什么修正，可见这是他一贯的看法。李觏在这里采用了《礼记·明堂位》的说法，肯定了周公摄政称王。但李觏同时指出，成王因周公勋劳之大，命鲁公以天子之礼祭祀周公，则可；如果鲁公世代都享有天子礼乐，则非。因此，他批评了鲁国后世僭用天子礼乐的现象。这样看来，李觏肯定的还是《明堂位》篇所讲的周公称王的那一部分。

王安石《临川文集》中有《周公》一篇，但并未讨论周公摄政称王之事。在其他地方，我们可以看出，王安石对周公摄政还是肯定的。在《答韩求仁书》中，王安石指出：“管、蔡为乱，成王幼冲，周公作《鸛鸣》以遗王，非疾成王而刺之也，特以救乱而已，故不言刺乱也。”^③《诗经·豳风·鸛鸣》孔颖达疏云：“《毛》以为武王既崩，周公摄政。管、蔡流言，以毁周公。又导武庚与淮

① 李觏，《周礼致太平论》，《李觏集》卷五，中华书局，1981，67页。

② 李觏，《礼论》第七，《李觏集》卷二，21页。

③ 王安石，《答韩求仁书》，《临川先生文集》卷七十二，762页。

夷叛而作乱，将危周室。周公东征而灭之，以救周室之乱也。于是之时，成王仍惑管、蔡之言，未知周公之志，疑其将篡，心益不悦。故公乃作诗，言不得不诛管、蔡之意。”孔疏肯定的是周公摄政之事，但对称王与否没有评说。王安石这里说周公作《鸛鸣》以“救乱”，也是肯定了周公摄政并平管、蔡之乱。

我们认为，王安石没有明确肯定周公称王，与他在北宋时期特殊的政治地位有关。王安石与神宗君臣遇合，掀起了轰轰烈烈的变法，一时权倾朝野。但事实上，当时就已有有人把王安石比作王莽。如大宦官张茂则斥责王安石的随从时说：“相公亦人臣，岂可如此，得无为王莽者乎！”^①神宗虽然一再迁就王安石，但同时又顾虑王安石权力过大而威胁皇权。如果王安石再对周公称王一事持积极的肯定态度，自然会使他在政治上的反对派以及神宗产生更多的历史联想，从而对他的变法造成不利的影晌。我们可以合理地推想，王安石在理论上对周公称王一事应该是肯定的，只是由于现实政治的原因，他没有对此作明确的说明。

与李觏等人肯定周公摄政称王的变法派不同，反对变法的一派则否定了周公摄政称王的传统看法。旧党党魁司马光指出：“尧、舜、禹、汤、文、武劳动天下，周公辅相致太平。”^②司马光的意思很明确，周公与尧、舜、禹、汤、文、武的地位有着本质的区别，周公只有“辅相”的功劳。程颐在与门人讨论这个问题时，也明确地否定了周公称王之事：

问：“世传成王幼，周公摄政，荀卿亦曰：‘履天下之籍，听天下之断。’周公果践天子之位，行天子之事乎？”

曰：“非也。周公位冢宰，百官总己以听之而已，安得践天子之位？”……

① 《续资治通鉴长编》卷二百四十二。又见《宋元学案》引刘元城语。参见《宋元学案》卷九十八《荆公新学略》，《黄宗羲全集》第六册，浙江古籍出版社，2005，806页。

② 《宋元学案》卷七《涑水学案》，《黄宗羲全集》第三册，347页。

又问：“赐周公以天子之礼乐，当否？”

曰：“始乱周公之法度者，是赐也。人臣安得用天子之礼乐哉？成王之赐，伯禽之受，皆不能无过。《记》曰：‘鲁郊非礼也，其周公之衰乎！’圣人尝讥之矣。说者乃云：周公有人臣不能为之功业，因赐以人臣所不得用之礼乐，则妄也。人臣岂有不能为之功业哉？借使功业有大于周公，亦是人臣所当为尔。人臣而不当为，其谁为之？岂不见孟子言‘事亲若曾子可也’，曾子之孝亦大矣，孟子才言可也。盖曰：子之事父，其孝虽过于曾子，毕竟是以父母之身做出来，岂是分外事？若曾子者，仅可以免责尔。臣之于君，犹子之于父也。臣之能立功业者，以君之人民也，以君之势位也。假如功业大周公，亦是以君之人民势位做出来，而谓人臣所不能为可乎？使人臣恃功而怀怏怏之心者，必此言矣。”^①

程颐与门人的这段对话，当是旧党中否定周公称王的一段典型的表述。此外，苏轼也写了一篇《周公论》，明确认为“周公未尝践天子之位而称王也。”苏轼进而论证道，如果周公称王，那么会使成王陷于两难的境地：“周公称王，则成王宜何称，将亦称王耶，将不称耶？不称，则是废也。称王，则是二王也。而周公将何以安之？”^②苏轼认为，如果周公称王，那么会产生严重的政治后果：“故凡以文王、周公为称王者，皆过也。是资后世之篡君而为之藉也”。^③

二程门人杨时也认为，从《礼记·明堂位》可知，周公虽然曾使用过天子礼乐，但周公依然是人臣的地位，周公并未称王。他说：

周公之所为，皆人臣之所当为也。为人臣之所当为，是尽其职而已。若人臣所不当为而为之，是过也，岂足为周公哉！使人臣皆能为众人之所不

^① 《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，中华书局，1981，235—236页。

^② 苏轼，《周公论》，《苏轼文集》，中华书局，1986，86页。

^③ 苏轼，《周公论》，《苏轼文集》，86页。

能，即报之以众人所不得用之礼乐，则朝廷无复有等威矣。故《记》曰：
“鲁之郊也，周公其衰矣。”^①

从这段引文可以看出，杨时不但否定周公称王的说法，而且还对《礼记》所说的周公使用天子礼乐颇为不满，认为这样会使朝廷上下没有等级尊严。及至南宋，胡宏因反对新法，以至对新法的理论基础《三经新义》也极力贬低，因此他力主《周礼》为王莽伪造，在这样的思想背景之下，他自然认为周公不可能称王并制礼作乐。胡宏说：“周公承文、武之德，相成王为太师”^②。胡宏肯定的是周公“太师”的地位。

与杨时、胡宏等人因反对新法而极力诋毁《周礼》不同，朱熹对《周礼》的看法就显得平实一些。朱熹指出：“看来《周礼》规模皆是周公做，但其言语是他人做。”“《周礼》毕竟出于一家。谓是周公亲笔做成，固不可，然大纲却是周公意思。某所疑者，但恐周公立下此法，却不曾行得尽。”^③朱熹虽然基本肯定了周公作《周礼》的看法，但对周公称王一事，还是不能同意的。朱熹的这个看法，是通过讨论《尚书》而表达出来的：

《康诰》三篇，此是武王书无疑。其中分明说“王若曰‘孟侯，朕其弟，小子封’”，岂有周公方以成王之命命康叔，而遽述己意而告之乎？决不解如此。五峰、吴老才皆说是武王书，只缘误以《洛诰》书首一段置在《康诰》之前，故叙其书于《大诰》、《微子之命》之后。

问：“如此则封康叔在武庚未叛之前矣？”曰：“想是同时。”^④

另外，朱熹在《与孙季和书》中，也有类似的看法：

① 杨时，《辨一·神宗日录辨》，《龟山集》卷六，文渊阁四库全书本。

② 胡宏，《极论周礼》，《胡宏集》，中华书局，1987，257页。

③ 黎靖德编，《朱子语类》卷八十六，中华书局，1994，2203页。

④ 黎靖德编，《朱子语类》卷七十九，2054页。

《书小序》又可考，但如《康诰》等篇，决是武王时书，却因“周公初基”以下错出数简，遂误以为成王时书。然其词以康叔为弟而自称寡兄，追诵文王而不及武王，其非周公、成王时语的甚。（吴材老、胡明仲皆尝言之。）至于《梓材》半篇，全是臣下告君之词，而亦误以为周公诰康叔而不之正也。^①

受朱熹思想指导的蔡沈《书集传》也指出，《康诰》、《酒诰》、《梓材》三篇并非成王时书，而是武王封康叔的书。朱熹、蔡沈等人所讨论的，表面上是在考订《尚书》中一些篇章的成书时代，但其背后所关心的，依然是儒家思想中的一个重要问题，即周公是否践阼称王的问题。他们将《康诰》等三篇的时代定在了武王时，这样就可以把篇中的“王若曰”的“王”解释成武王，从而便与周公没有什么关系了。这样一来，周公也就不可能称王了。

宋代这些儒家学者反对周公称王，首先与他们尊君的主张相关^②。从孙复的《春秋尊王发微》开始，尊王就是北宋以来儒家的重要主张，这成为他们反对周公称王的一个重要原因。

但是，我们还应该看到，他们反对周公称王，还与他们具体的政治主张是一致的。与王安石激进的变法派相比，以二程、司马光等为首的旧党的政治主张是保守的。我们不必把宋代的变法派与保守派等同于汉代的今文学与古文学，但是从思想脉络上看，主张或支持变法的一派其实继承了今文学社会变革的理论。王安石激进的变法主张，“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”的三不畏精神，在精神上与今文学激进的主张是暗合的。保守派反对激烈的社会变革，他们否定周公称王，正是要斩断周公称王与儒家激进的社会变革（如今文学所主张

^① 朱熹，《与孙季和书》，《晦庵先生朱文公别集》卷三，《朱子全书》第二十五册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002，4885—4886页。

^② 这也是历代学者反对周公称王的主要原因。如郑玄注《尚书·大诰》“王若曰”，认为王指周公，但孔颖达《正义》则认为：“周公自称为王则是不为臣矣，大圣作则，岂为是乎？”

的)之间的理论联系。

以上我们以周公摄政称王问题为线索,考察了宋代变法派与保守派之间的理论分歧。需要指出的是,我们说北宋时期反对新法的旧党在政治上是保守的,这是相对于王安石激进的变法而言的。事实上,旧党也主张变革。正如余英时先生所指出的,“推明治道”,建立社会秩序是宋代儒学共同的特征,在这一点上新党、旧党是一致的,但二者在变法的理论基础,变法的方法、策略上又有一些区别。

程颢、张载等人在变法初期也是新法积极的参与者。朱熹后来指出:

新法之行,诸公实共谋之。虽明道先生不以为不是,盖那时也是合变时节。

熙宁新法,亦是势当如此。凡荆公所变更者,初时东坡亦欲为之。及见荆公做得纷扰狼狈,遂不复言,却去攻他。如荆公初上底书,所言皆是,至后来却做得不是。自荆公以改法致天下之乱,人遂以因循为当然,天下之弊,所以未知所终也。^①

朱子这里说得很恳切,实行变法是当时大家共同的愿望。但他们后来都成为新法的反对者,首先在于他们认为王安石的新法太激进。司马光的说法很有代表性:“治天下譬如居室,弊则修之,非大坏不更造。”^②又如面对北宋政府窘迫的财政状况,司马光并非不懂得理财的重要,但他主张对财利要“养其本源而徐取之”^③。钱穆先生指出:“惟温公主节流,而荆公似偏主开源,此则其异。温公亦非不知理财有开源一路,惟温公意开源不能急迫求之,当‘养源而徐取’也。”^④司马光的这些说法非常典型地反映了反对派的主张,他们反对剧变,主

① 黎靖德编,《朱子语类》卷一百三十,3097页、3101页。

② 《三朝名臣言行录》卷七《司马文正公》。

③ 司马光,《论财利疏》,《温公集》卷二十三。

④ 钱穆,《明道温公对新法》,《中国学术思想史论丛》(五),《钱宾四先生全集》第20

张温和的渐变。因此，我们指出在周公摄政称王这个问题上新旧党的区别，只是从这一个角度指出双方的分歧，并试图说明旧党诸公反对周公称王的理论意义，而不是将双方看出绝然对立的两派。这一点是需要指明的。

三

儒家关于周公摄政称王的讨论，还可以反映出儒家政治哲学中的几个重要问题。

第一，分封与郡县的争论。分封与郡县是中国历史上重要的两种政治制度，儒家对这两种政治体制的考量，反映出儒家政治哲学中有关政体的一些看法。

王国维《古诸侯称王说》：“世疑文王受命称‘王’，不知古诸侯于境内称‘王’与称‘君’、‘公’无异。《诗》与《国语》、《楚辞》称契为‘玄王’，其六世孙亦称‘王亥’，此犹可曰后世追王也；汤伐桀誓师时已称‘王’，《史记》又云‘汤自立为武王’，此亦可云史家追纪也。然观古彝器铭识则称‘王’者颇不止一二觐。”后顾颉刚先生又引用了更多的彝器铭文，以及《诗经》、《左传》等文献，认为王国维“把彝器铭辞中的周代王臣在其国内称‘王’之俗的事实揭露出来，可说是一个破天荒的发觉。从此可以知道周公在执政时称‘王’原是一件极平常的事情”。^①

王国维等揭示出来的古代诸侯称王的史实，使我们对西周封建有更加明确的认识。战国至汉代的儒者肯定周公曾经称王，从历史的角度来看，他们所认为的“王”，其实就是如王国维、顾颉刚所指出的，王只是相当于诸侯的一个称谓，与天子那样的“王”的实际地位相差甚远。在当时封建政治结构下，诸侯在其封国内皆称王，享有最高的政治地位。战国至秦汉的儒家肯定周公称王之事，其实

册，联经出版公司，1998，88页。

① 顾颉刚，《周公执政称王——周公东征史事考证之二》，《文史》第二十三辑，25页。

肯定的就是西周时期这种松散的封邦建国的制度。这是战国至秦汉儒家基本的政治主张，同时也表明儒家学者与现实政治的对抗。

汉代以后，虽然郡县制已成为政治制度的主体，但分封与郡县之争一直还是中国政治史上的重要问题，同时也是儒家政治哲学必须面对的一个现实问题。唐柳宗元著名的《封建论》，是历代讨论分封与郡县短长最为著名的一篇文章。柳宗元认为，周初的分封并非圣人之意，而是“势”，即历史发展的必然趋势，从而封建为郡县所取代，也是历史发展之必然。这个看法成为后来学者讨论这个问题的基本前提。苏轼说：“宗元之论出，而诸子之论废矣。虽圣人复起，不能易也。故吾取其说而附益之，曰：凡有血气必争，争必以利，利莫大于封建。封建者，争之端而乱之始也。……近世无复封建，则此祸几绝。仁人君子，忍复开之欤！”^①宋代著名学者范祖禹也说：“三代封建，后世郡县，时也；因时制宜，以便其民，顺也。古之法不可用于今，犹今之法不可用于古也。”^②这都是发挥了柳宗元的看法，从历史发展的大势来评判封建与郡县。

宋代理学家否定周公摄政称王，这是从后世的角对“王”的理解，他们已经不完全明了古时称王的实际含义。但是从另外一个角度来看，他们否定周公称王之事，其实也就是对封建制的否定，以及对郡县制的肯定。与秦汉时期的儒家相比，宋儒的政治主张已经有了很大的变化。

从历史发展来看，虽然从秦开始废除封建，实行郡县，但历代均有一些对宗室子弟的分封，这可以说是分封的残余。到宋代，分封作为一种政治制度，最终废除。马端临指出：

至宋则皇子之为王者，封爵仅止其身，而子孙无问嫡庶，不过承荫入仕为环卫官，廉车节钺，以序而迁，如庶姓贵官荫子入仕之例，必须历任年

^① 苏轼，《论封建》，《苏轼文集》卷五，中华书局，1986，158页。

^② 范祖禹，《唐鉴》卷四。

深，齿德稍尊，方特封以王爵；而其祖父所受之爵，则不袭也。^①

宋代“封爵仅止其身”，封爵只具有名义上的意义，且不世袭，这说明分封制彻底被废除了。与历史的发展相配合的是，宋代理学家关于分封与郡县的讨论，虽然也有部分学者主张恢复封建、井田（如胡宏），但大多数学者对封建与郡县持一种历史的态度，认为封建与郡县各有利弊，而且郡县取代封建是历史发展的必然，在后世实行上古三代的分封制，既无可能，也无必要，只会徒生枝蔓。其中朱熹的看法很有代表性。朱熹说：

诸生论郡县封建之弊。曰：“大抵立法必有弊，未有无弊之法，其要只在得人。……且如说郡县不如封建，若封建非其人，且是世世相继，不能得他去；如郡县非其人，却只三两年任满便去，忽然换得好底来，亦无定。”

②

柳子厚《封建论》则全以封建为非，胡明仲辈破其说，则专以封建为是。要之，天下制度，无全利而无害底道理，但看利害分数如何。封建则根本较固，国家可恃；郡县则截然易制，然来来去去，无长久之意，不可恃以为固也。^③

这都是说郡县与封建各有利弊，要看具体的实行才能断其优劣。但在根本上朱子还是认为封建不可行：

封建实是不可行。^④

① 马端临，《文献通考·封建考十八》。

② 黎靖德编，《朱子语类》卷一百八，2680页。

③ 黎靖德编，《朱子语类》卷一百八，2680页。

④ 黎靖德编，《朱子语类》卷一百八，2679页。

封建只是历代循袭，势不容已，柳子厚亦说得是。^①

因论封建，曰：“此亦难行。使膏粱之子弟不学而居士民上，其为害岂有涯哉！”^②

从这些语录可以看出，朱子对于分封的态度是非常明确的。前文曾经指出，以朱熹为代表的理学家否定西周时期周公摄政称王一事，它的实际含义其实就是否定三代的分封，认为分封作为一种政治制度整体上在后世不可实行。而张载、胡宏等少数学者肯定封建，其实也不是要完全在后世照搬封建，而是在郡县的体制下，来发挥封建的一些作用，以作为补充。

总的来说，宋代学者的政治主张是要恢复“三代之治”，但从他们对周公称王这件事的态度来看，宋代理学家其实已经否定了作为“三代之治”最为根本的封建制，他们的面向三代，其实是在后世郡县制的国家政权的格局之下，部分地恢复三代礼乐的精义，从而能够更完满地实现儒家的理想。

第二，道统论。从宋儒道统论的发展来看，周公进入道统也是一个很有意义的问题。

韩愈为了反对佛教，构造了从尧、舜、禹、汤、文、武，直至周公、孔子、孟子这样一个圣圣相传的儒家道统序列，这是儒学赖以传承的谱系，由此来显示儒学在中国文化发展中之正统地位。

北宋儒学复兴，继承道统成为一面重要的旗帜。如石介所说：“自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子以至于今，天下一君也，中国一教也，无他道也。”^③孙复说：“吾之所谓道者，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也，孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道也。”^④此后理学

① 黎靖德编，《朱子语类》卷一百八，2679页。

② 黎靖德编，《朱子语类》卷一百八，2680页。

③ 《徂徕先生集》卷十三，《上刘工部书》。

④ 《孙明复先生小集·信道堂记》。

家也都以继承道统自居。

由此可见，自从韩愈以来，儒家以及理学家所谓的道统，指的就是伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹这些“上古圣神”相传的序列。但是，在这些孔子以前的圣人当中，伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武都是德、位兼备，以圣人而即天子之位的“圣王”，因此他们才有资格传授道统。孔子又是以学而传承道统。只有周公的地位比较特别。在理学家看来，周公并未即天子位，实际也属于有德无位的情况。那么，周公何以能居于道统之中？而且还是在道统传授序列当中居于转折的位置？^①从我们现有的资料来看，只有朱子对这个问题做了细致的分梳。

朱熹有两处集中阐述了他的道统观：

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。……夫尧、舜、禹之所以相传者既如此矣，至于汤、武，则闻而知之，而又反之以至于此者也。夫子之所以传之颜渊、曾参者此也，曾子之所以传之子思、孟轲者亦此也。……此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者不外乎此。

夫只是这个人，道只是这个道，岂有三代、汉、唐之别？但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以来转相授受之心不明于天下。^②

夫尧、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大师，而其授受之际，丁宁告戒，不过如此。则天下之理，岂有以加于此哉？自是以来，圣圣相承：若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。若吾夫子，则虽不得其

^① 在韩愈建构的道统序列中，周公是一个转折。韩愈说：“由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长。”

^② 朱熹，《答陈同甫》，《朱子文集》卷三六，《朱子全书》第二十一册，1586页、1588页。

位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者。^①

据余英时先生的考证，后一段《中庸章句序》的道统论是在前引《答陈同甫书》的基础之上进一步修订而成的，可以作为朱子道统论的最终定论。^②在《答陈同甫书》中，朱子是总论儒家道统，未作细致的分梳，因此只提到了尧、舜、禹、汤、武以及孔子等人。而《中庸章句序》的道统序列则更井然有序，朱子作了明确的区分，周公位于道统的序列当中，但与尧、舜、禹、汤、文、武的地位迥然有别，他只是与皋陶、伊、傅、召这些贤臣并列，以臣子的身份而传承道统。

在理学家看来，尤其在朱熹看来，周公之所以能够入道统，正是由于他功勋巨大但并未称王。周公以人臣的身份而成就了周的基业，这是周公之德最主要的体现，也是儒家的最完美的理想人格。如陆九渊所说：“道术必为孔孟，勋绩必为伊周”^③，这是儒家内圣外王之学最理想的体现。这也是理学家们称颂周公的原因所在。

（作者系中国 社会科学院 哲学研究所副研究员）

投稿日：2008.10.28，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

《礼记》。

司马迁：《史记》，北京：中华书局标点本。

黎靖德编，《朱子语类》，北京：中华书局，1994。

朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。

朱熹，《朱子全书》，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002。

① 朱熹，《中庸章句序》，《四书章句集注》，中华书局，1983，14—15页。

② 余英时，《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》上篇“绪说”之二，三联书店，2004。

③ 陆九渊，《荆国王文公祠堂记》，《象山集》卷十九。

顾颉刚，《周公执政称王——周公东征史事考证之二》，中华书局编辑部编：《文史》第二十三辑，北京：中华书局，1984。

郭伟川主编，《周公摄政称王与周初史事论集》，北京：北京图书馆出版社，1998。

杨向奎，《宗周社会与礼乐文明》（修订版），北京：人民出版社，1997。

余英时，《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店，2004。

Zhou Gong as a Prince Regent and It's Meaning with Some Political Philosophy Problems in Confucianism

Liu Feng

To Confucianism, it is not a historical event, but a political philosophy problem that Zhou Gong had been a prince regent. An assumption that Confucius would be a king was also based on the premise that Zhou Gong had been a prince regent. In the Confucianism context, this is the reason why Zhou li, which was created by Zhou Gong, could play an important role in the reform in later dynasties.

Key Words: Zhou Gong, A Prince Regent, *Zhou li*, Confucianism, Confucian Political Philosophy

荀子人性论性质反思

——由牟宗三有关人性论的论述说起

赵卫东

中文提要：对荀子人性论之性质，学界历来众说纷纭，但其中牟宗三对荀子人性论的定性深入而富有创见。从荀子对性之规定来看，其人性论无疑属于“性朴论”或“自然人性论”，但其同时又有“人之性恶，其善者，伪也”的说法，牟宗三由此而认为荀子人性论中存在着“性朴论”与“性恶论”的矛盾，但实际上并非如此。荀子虽然有“人之性恶”的提法，但其真正意义并非指“性恶”，而是“欲恶”。结合以上两个方面，荀子人性论之性质应该是“性朴欲恶论”，而不是“性恶论”。

关键词：荀子，牟宗三，人性论，气性论，性恶论，性朴欲恶论

中国哲学史上任何一位哲学家，不管他对人性问题是否有过明确论述，但他所持的人性论立场无疑是其整个哲学体系的根基，要想真正理解一位哲学家的思想，就必须首先弄清其人性论性质。但目前学界对于荀子人性论性质众说纷纭，莫衷一是，这直接影响了对于荀子哲学的理解。本文以牟宗三有关人性论的阐述说起，拟对荀子人性论性质加以反思，希望有助于对荀子哲学的理解。



五学。牟宗三虽然没有专门论述人性论的著作^①，但其人性论研究却非常富有特色。他认为，人性即人之所为人之本质，“人之所以为人，此中之‘所以’，有从‘形成之理’方面说，有从‘实现之理’方面说。这两者决不可混。而‘实现之理’又有从成为人以后或内在于人方面说，有从在其成为人以前或外在于人方面说。这亦不可混。”^②“从在其成为人以前或外在于人方面说”的“实现之理”是西方文化特有的一种理论，中国人性论史上只有从“形成之理”方面说的人性“从成为人以后或内在于人方面说”的属于“实现之理”的人性。牟先生又把从“形成之理”方面说的人性称之为“气性”，把从“实现之理”（此“实现之理”是“从成为人以后或内在于人方面说”的）方面说的人性称之为德性。他在《才性与玄理》中言：“凡言性有两路：一顺气而言，二逆气而言。”“顺气而言，则性为材质之性，亦曰‘气性’（王充有此词），或曰‘才性’，乃至‘质性’。”而“逆气而言，则在于‘气’之上逆显一‘理’。此理与心合一，指点一心灵世界，而以心灵之理性所代表之‘真实创造性’（real creativity）为

① 牟宗三有关人性论问题的阐述散见于其《名家与荀子》、《道德的理想主义》、《才性与玄理》、《心体与性体》、《圆善论》等著作。

② 牟宗三，《道德的理想主义》，台北：学生书局 2000 年 9 月修订版，124 页。

‘性’。此性乃宋儒所说之‘天地之性’，或‘义理之性’，而以孔子之仁，孟子之心性，大学之明德，中庸之中与诚（‘天命之谓性’之性亦在内），程、朱之理与性，象山之心，阳明之良知，戴山之意，以实之。”^①牟宗三把人性论分为两类，即从“形成之理”方面说的气性论与从“实现之理”方面说的德性论。顺气而言性为气性论，所言之性为“气性”、“才性”或“质性”；逆气而言性为德性论，所言之性为义理之性、天地之性或天命之性，专就儒家言，又可以称之为“道德之性”。这种分类方法与宋明理学家如出一辙，很可能受到宋明理学家把人性分为“天地之性”（天命之性）与“气质之性”的启发，牟先生自己也承认，其所言之德性，即是宋明理学家所言之“天地之性”（天命之性）。然而，牟先生这里所谓“气性”却不完全等于宋明理学家所言之“气质之性”。可以说，宋明理学家所言之“气质之性”属于牟先生所言之“气性”，但“气性”不仅仅是“气质之性”，还有许多“气质之性”所不能包括的内容。

《孟子·告子上》言：“公都子曰：告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。’今曰‘性善’，然则彼皆非与？”^②以上公都子提到先秦时期的三种人性论，即“性无善无不善”、“性可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”。在牟宗三看来，这三种人性论都属于气性论，他言：“‘用气为性’，说‘无分于善恶’可，说‘善恶混’可，说‘有善有恶’（有善恶两倾）可，说‘情不独恶，性不独善’，‘性情（善恶）相与为一瞑’亦可。”^③除以上三种人性理论外，荀子的性恶说亦属于气性论。在《才性与玄理》中，牟宗三对“顺气而言性”的“气性论”有一个总结，其中曾提到荀子的性恶说。其言：“【（生之谓性，成之谓性，如其生之自然之质谓

① 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，1页。

② 本文所引《孟子》皆采用杨伯峻《孟子译注》本，中华书局，1960。

③ 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，22页。

之性)：中性说→性无分于善恶→‘是什么’之性→定义之性→形成之理→知识概念】【(异质之驳杂性)：善恶两倾→善恶混→性情善恶相与为一→性不独善，情不独恶】【(差异之强度性，强度之等级性)：性分三品说→上智下愚不移】→【(自然之质之性，气性或才性，无论善恶倾向、智愚、才不才，总须被整治节理)：荀子之性恶说→卑性而尊心】。”^①在牟宗三看来，气性论主要包括四种学说，即中性说、有善有恶说、性三品说、性恶说。对于同样的问题，牟宗三在《圆善论》中有更为明确的表述，其言：

中性说直接函蕴着“可以为善，可以为不善”。“天生有善有不善”则是后来所谓“性分三品”说，与中性说不直接相隶属，但亦同属“生之谓性”，不相冲突。盖一个体存在之“自然之质”本有种种姿态也。荀子“性恶”亦是其中之一说。自然之质如生物本能男女之欲，本无所谓善恶，然不加节制，即可流于恶，此即荀子所谓性恶。故性恶亦与中性说及可以为善可以为恶说，相通也。即使后来扬雄之善恶混说亦与此相通也。故此诸说皆赅括在“生之谓性”一原则下。“生之谓性”所抒发之性之实皆属于动物性，上升为气质之性，再上升为才性：综括之，皆属于气也。^②

气性论以上四种观点，虽然都属于顺气而言性，但在性质上并非完全等同。在《心体与性体》中，牟宗三把人性分为三个不同的层面。他言：

大抵性之层面有三：一、生物本能、生理欲望、心理情绪这些属于自然生命之自然特征所构成的性，此为最低层，以上各条所说之性及后来告子荀子所说之性即属于此层者；二、气质之清浊、厚薄、刚柔、偏正、纯驳、智愚、贤不肖等所构成之性，此即后来所谓气性才性或气质之性之类是，此为较高级者，然亦由自然生命而蒸发；三、超越的义理当然之性，此为最高级

^① 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，32页。

^② 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985，20—21页。

者，此不属于自然生命，乃纯属于道德生命精神生命者，此性是绝对的普遍，不是类名之普遍，是同同一如的，此即后来孟子《中庸》《易传》所讲之性，宋儒所谓天地之性，义理之性者是。^①

这三个不同的层面，即“自然生命之自然特征”、“气性才性或气质之性”与“超越的义理当然之性”。在这三个层面中，第三个层面属于德性论，而第一、二两个层面则属于气性论。结合牟先生关于气性论四种学说的理论，中性说与性恶说属于第一个层面，而有善有恶说与性三品说则属于第二个层面，且有善有恶说与性三品说高于中性说与性恶说。在牟先生看来，告子中性说与荀子性恶说继承了以往由“生之谓性”以言性的老传统，是以人之动物性为性，虽然亦属气性论，但却是气性论之最低层次。其言：“‘生之谓性’一原则所表说的个体存在后生而有的‘性之实’必只是种种自然之质，即总属于气性或才性的，这是属于自然事实的：最低层的是生物本能（饮食男女）的动物性，稍高一点的是气质或才能：这都属于自然生就的实然，朱子常概括之以‘知觉运动’。”^②牟先生所言的最低层次的气性即本能之性，相对较高级一点的气性则为气质之性或才性。显然，告子、荀子所言之性低于宋明理学家的“气质之性”，也低于玄学家的“才性”。牟宗三在谈到荀子人性论时言：

其论人之性完全从自然之心理现象而言。从好利，疾恶，耳目之欲，方面言，则性是喜怒哀乐爱恶欲之心理现象，是即人欲之私也。从饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，方面言，则性是生物生理之本能。自人欲之私与生物生理之本能而言性，是即等于自人之动物性而言性。此尚非宋儒所谓“气质之性”也。^③

① 牟宗三，《心体与性体》第一册，上海：上海古籍出版社，1999，170页。

② 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985，9页。

③ 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223页。

从牟先生言“气质之性，再上升为才性”来看，在相对较高级的气性论中，“才性”又略高于“气质之性”。因此，宋明理学家所言之“气质之性”不能包括“本能之性”，甚至也不包括“才性”。如此以来，牟先生所言之气性论就分为了本能之性、气质之性与才性三个层面。

总之，牟宗三对人性论的分梳相当细致。他先从“形成之理”与“实现之理”两个方面把人性论分为气性论与德性论，又对气性论进行详细分解，即把气性论分为了中性说、有善有恶说、性三品说、性恶说四种学说与本能之性、气质之性、才性三个不同层次，并把告子与荀子的人性论归属于气性论的最低层次，即以“自然生命之自然特征”的本能之性作为人之本性的气性论。

二

牟宗三对人性问题的梳理，尤其是对荀子人性论的定性，明显优于传统的“性恶论”与“性朴论”。目前，学界对荀子人性论的定性主要有性恶论与性朴论两种观点，性朴论又称之为自然的人性论。在这两种观点中，性恶论产生最早，流行最普遍，至今仍然是学界占主流的观点。最早把荀子的人性论视为性恶论的是刘向，其言：“孟子者，亦大儒，以人之性善。孙卿后孟子百余年，孙卿以为人性恶，故作《性恶》一篇，以非孟子。”^①显然，性恶论的提出，除了《荀子·性恶》有“人之性恶，其善者，伪也”^②的说法之外，还有一个重要原因，即持此观点者往往把孟、荀人性论视为对立，既然孟子主张性善论，荀子当然应该就是性恶论。然而，事实并非如此。张岱年指出：“孟子所谓性，与荀子所谓性，实非一事。孟子所注重的，是性须扩充；荀子所注重的，是性须改造。”

① 王天海校释《荀子校释》附录一《刘向〈孙卿书录〉》，上海古籍出版社，2005，1185页。

② 本文所引《荀子》皆采用王天海《荀子校释》本，上海古籍出版社，2005。下引只注篇名。

虽然一主性善，一主性恶，其实亦并非完全相反。”^①剔除表面上性善与性恶之别，从深层意义考察孟子与荀子人性论，主要有以下两点不同：

首先，对性的规定不同。荀子顺着“生之谓性”的老传统，把人生来具有的先天本能视为人之本性，这是从人与动物的相同点来规定人性；孟子则逆着“生之谓性”的传统，从人与动物的不同点来规定人性，把人之道德性视为人之本性。若按照牟宗三的说法，荀子是顺气而言性，其所言之性为气性；而孟子则是逆气而言性，其所言之性为“超越的义理当然之性”。荀子并不是没有意识到人与动物的差别，相反，他非常强调人与动物的不同，并认为这种不同主要表现在人有义而动物无义，其言：“水火有气而无生，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，故最为天下贵也。”（《王制》）表面看来，这似乎与孟子关于人与动物之别的理论差不多，但事实并非如此。荀子所谓义并不是人先天具有的内在德性，而是由后天教化得来，所以这个“义”不是“性”，而是“伪”。在荀子看来，善只有一个来源，即来源于“伪”，与“伪”对立的“性”中是不可能存在善的。荀子上面这段话并不是从本性上来比较人与动物的差别，而是从经验层面来描述人与动物的差别，这不是人与动物先天的差别，而是现象上的差别，是把动物与经过后天教化的人相比较而得出的结论。由于动物本身不可教化，故无先天、后天之分，即动物本性不可改变。从这一意义上讲，荀子以上所谓的人与动物之别，实际上是动物之“性”与人之“伪”之别。因此，荀子虽然认识到人与动物之间的差别，但并没有从这一方面来规定人性，而是从人与动物的相同点来规定人性。从人与动物的相同点来规定人性，这是把人视为动物的同类，并从动物普遍的类本质来规定人性。孟子从人与动物的差别来规定人性，是把人之为人的特质视为人性。一个是从普遍性的角度来规定人性，一个是从特殊性的角度来规定人性，孟子与荀子所言之性并不是一个“性”，不具备可比性，更不相互对立。

^① 张岱年，《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982，192页。

其次，对善恶的规定不同。孟子言：

乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。……恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

孟子“性善”之善，即仁、义、礼、智四个“善端”，也即恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心。与孔子在《论语·颜渊》中以“心之安不安”来指点仁一样，孟子亦从内在本心上来讲“性善”。此善非外在行为之善，而是内在的本心良知之善，外在行为之善不过是内在本心良知的外化。与此相同，孟子所谓恶，亦非外在行为之恶，而是“放其良心”（《孟子·告子上》），即内在本心良知的暂时搁置。因此，孟子对善恶的规定都是围绕着本心来讲的，本心发用即是善，本心搁置即是恶，他所谓的“性善”即是指内在本心良知的纯善无恶。然而，荀子对善恶的规定却完全不同。荀子言：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。”（《性恶》）在荀子看来，行为符合礼义便是善，行为违背礼义便是恶。这完全是从外在行为与现象上来规定善恶，其衡量善恶的标准是外在的礼义规范。荀子所言之善恶与孟子所言之善恶具有本质不同，孟子是从本体论角度来讲善恶，而荀子则是从现象论角度来规定善恶，两者不仅具有内外之别，而且还有高低层次的不同。孟子“性善”之善是真正的从“性”上讲的，从本源上讲的；而荀子虽然也称“性恶”，但其所谓“性恶”并不具有本源的意义，而只是以礼义作为道德判断标准来衡量“本始材朴”（《礼论》）之性所得出的结果。

除了以上两点不同外，孟、荀子人性论还有一些相同点，由于弄清楚这一点有利于后面的论述，所以这里有必要交待一下。孟、荀人性论的相同点有以下两点：（一）虽然孟、荀对“性”的规定不同，但他们所言之“性”却都是先天

的。实际上，“先天”是“性”最基本的规定，不管这个“性”是顺气而言，还是逆气而言，一言“性”必为先天，后天教化得来的不可称之为“性”。在这一点上，孟子与荀子是没有差别的。（二）孟子与荀子都重视后天教化。孟子虽然认为人性本善，但此“善”非现实的善，而只是“善端”，即善的可能性，“善端”要成为现实，还要经过后天教化。荀子认为人性“本始材朴”（《礼论》），要成为善，就必须经过礼义的后天熏陶。只不过不同的是，后天教化在孟子只是一种助援，起到对本心善性的唤醒作用；而在荀子却是一种塑造，是导人向善必不可缺少的关键性因素。

弄清楚了孟荀人性论的异同，就可以明白孟子性善论与荀子性恶论并非对立，同时也就明白了把荀子人性论称之为“性恶论”是不适合的。因为荀子虽有“人之性恶”的说法，但这个“恶”不是对“性”本身所作出的价值判断，而是“性”与“伪”对比的结果。假若一定要把孟子人性论与荀子人性论加以比较，就应该按照同样的标准来为它们定性。我们之所以把孟子人性论称为“性善论”，是因为孟子把人先天本性视为纯善无恶，按照同样的标准来衡量荀子人性论，荀子就不是性恶论，而应该是性朴论或自然的人性论。他言：

生之所以然者谓之性。（《正名》）

凡性者，天之就也，不可学，不可事。……不可学、不可事而在人者，谓之性。（《性恶》）

性者，本始材朴也。（《礼论》）

由以上荀子对性的规定可以看出，其所谓性即是“生之谓性”的“本始材朴”之性，本无所谓善，亦无所谓恶。他又言：

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶

焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义、文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。（《性恶》）

“顺是”二字颇值得注意，若无“顺是”二字荀子必为性恶论者无疑。而由“顺是”二字可以看出，荀子认为，人之性生而具有走向恶的趋向，若不以礼义节制则流向恶，若以礼义教化则导向善。所以，牟宗三言：“荀子所见于人之性者，一眼只看到此一层。把人只视为赤裸裸之生物生理之自然生命。此动物性之自然生命，克就其本身之所是而言之，亦无所谓恶，直自然而已矣。惟顺之而无节，则恶乱生焉。是即荀子之所谓性恶也。”^①荀子所谓的“人之性恶”，并不是“人性本恶”，而是“人性向善”。因此，若单从对“性”的规定来看，牟宗三把荀子人性论视为以本能之性为人之本性的自然人性论，确为的论。然而，牟先生在把荀子人性论定性为以本能之性为人之本性的自然人性论的同时，并没有以此为荀子人性论命名。在文章第一部分曾经提到，牟先生认为气性论有四种主要学说，而其中一种即是荀子的“性恶说”。显然，在给荀子人性论命名上，牟先生并没有按照荀子对性的规定来命名，而是按照传统的命名方式，把荀子人性论称之为“性恶说”。

牟宗三对人性论的阐述还有一个不足，即没把告子、庄子与荀子的人性论区分开来。无容置疑，告子、庄子、荀子的人性论都是气性论，而且按牟宗三的说法，他们都属于以人之本能之性或动物性为人之本性的最低层次的气性论。然而，如此定性却失之简单，因为细细分析起来，他们的人性论仍然是有很大差别的。对于他们之间的差别，唐君毅曾有如下论述：

有单纯的自然生命之欲望之性，而可善可恶者，如告子之所谓生之谓

① 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223页。

性；有自然生命之欲望之性，而趋向于与心所知之道相违反，亦即趋向于恶，以与善相违者，如荀子之所谓性；又有由自然生命之通之以心之神明，则与天地万物并生而俱适，亦超于狭义之道德上之善恶外之性，如庄子之所谓性；再有克就道德心之生而言其善之性，如孟子之所谓心之性。”^①

抛开孟子人性论不谈，专就告子、庄子、荀子人性论而言，告子与荀子人性论之间的差别比较明显，在对性的规定上，两者大体一致^②，但在对性的价值判断上，却有所不同。告子主张性“无分于善不善”（《孟子·告子上》），即无所谓善亦无所谓恶；而荀子却没有依此来对性进行价值判断，而是把“性”与“伪”相对比，从而得出“趋向于恶”、“与善相违”的结论。两者之别是价值判断之别，告子清晰地后天之善恶与先天之性作了区分，坚持了以性论性的一贯性；而荀子则混淆了后天之善恶与先天之性，并以后天之善恶为标准来衡量先天之性，从而主张“人之性恶，其善者，伪也”。显然，唐君毅正是意识到了这一差别，才把告子与荀子的人性论作了区分。

若说对于告子与荀子人性论的差别，牟宗三已经意识到，只是没有像唐君毅那样加以细致区分。^③那么，对庄子与荀子人性论的差别，牟先生却没有足够的认识。牟先生言：

道家将气性、自然之质、气、一起融于自然生命中，而就自然生命原始之浑朴以言性，是性亦沉在下者。工夫则在心上作。心亦是超乎性而在性上

① 唐君毅，《中国哲学原论·原性篇》，台北：学生书局1997年全集校订版，534页。

② 这里之所以说“大体一致”而不是“完全一致”，是因为虽然告子与荀子的人性论都属于气性论，但细致分析起来，两者对性的规定并不像牟宗三所认为的那样完全相同。对于这一问题后面还有专门论述，在此不再赘言。

③ 在《才性与玄理》中，牟先生认为，气性论有四种学说，即中性说、有善有恶说、性三品说与性恶说，其中“中性说”的代表人物是告子，而“性恶说”的代表人物是荀子。（牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，32页。）从牟先生把告子与荀子人性论分为两种学说来看，显然他已经意识到告子与荀子人性论是有差别的。

者。惟对性之态度，则在养而不在治。清心静心虚心一心以保养原始浑朴之性而不令其发散，此即所谓养生也。养生即养性。在心上用功，而在性上得收获。^①

牟先生认为，庄子对性之规定与告子、荀子并无二致，他们三人之间的差别不是体现在性上，而是体现在心上，或者是体现在对心性关系的处理上。在心性关系上，荀子主张“以心治性”，庄子主张“养心以保性”，而告子则处于两可之间，“其言心，关联着性说，不归于荀子，即归于道家。”^②牟先生的以上观点是有问题的，问题就出在其对庄子性之规定的认识上。牟先生认为庄子“就自然生命原始之浑朴以言性”，这是没有错的。但他接着又认为“是性亦沉于在下者”、“心亦是越乎性而在性上者”，这就不能说没有问题了。唐君毅认为庄子之性是“超于狭义之道德上之善恶外之性”，这与徐复观的观点相同。徐先生言：

不仅在根本上，德与性是一个东西；并且在文字上，也常用在一个层次，而成为可以互用的。性好像是道派在人身形体中的代表。因之，性即是道。道是无，是无为，是无分别相的一；所以性也是无，也是无为，也是无分别相的一。^③

按照唐、徐二先生对庄子之性的阐述，他们显然认为庄子之性是形而上的，而非单纯形而下的“自然生命原始之浑朴”，这种观点非常正确。因为道家对性的规定是非常特殊的，从表面看来，庄子所言之性是“自然生命原始之浑朴”，若从庄子对“性”字意义的规定来看，这没有错。但在道家那里，最原始的也就是最高的，所以，性既是人最原始的存在状态，同时又是人所追求的最高境界。牟先生仅仅把庄子之性视为形而下的“自然生命原始之浑朴”是不恰当的，真实

① 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，24页。

② 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局1997年修订八版，24页。

③ 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，332页。

的状况应该如唐、徐二先生所说，庄子之性既是“自然生命原始之浑朴”，又是具有超越意义的“无”或“道”。这与荀子完全不同。荀子是要以“伪”来治“性”，最终达到以“伪”代“性”的目的。而庄子是坚决反对“伪”的，他追求的是无丝毫“伪”的本真状态。

显然，荀子人性论非常复杂。若单从对性的规定来说，荀子无疑是一位性朴论者或自然的人性论者，但与告子、庄子等其他自然的人性论者又不完全相同。若从其主张“人之性恶，其善者，伪也”来说，又可以称其为“性恶论”者，但这个“性恶论”又不是孟子“性善论”的对立面，甚至不能与孟子“性善论”相提并论。所以，单纯把荀子人性论视为性恶论或自然的人性论都是不完备的。^①牟宗三试图调和以上两点，他在为荀子人性论定性时，以荀子对性的规定为依据，把荀子人性论定性为以动物本能之性为入之性的最低层次的气性论。但在对荀子人性论命名时，却又沿用传统方式而称其为“性恶说”。

三

与性恶论相比，牟宗三对荀子人性论的定性，充分认识到了荀子人性论的复杂性，从荀子对性的规定入手，得出荀子人性论是性朴论或自然人性论的结论。而其所谓性朴论与一般泛泛而论的性朴论又有不同，牟先生在细致分析了气性论三个层次的基础上，对荀子人性论作出相对较为合理的定位，视荀子人性论为以

^① 周炽成最近撰文对视荀子为性恶论者的观点进行了批驳。他认为荀子并非性恶论者，而是性朴论者。为了坚持这一观点，他认为《荀子·性恶》篇非荀子本人所作，而是出自荀子后学之手。（《光明日报》2007年3月20日）但他并没有举出《荀子·性恶》篇非荀子所作的有力证据。这一做法，显然是对荀子人性论的简单化处理，没有正视荀子人性论的复杂性，而是凭借缺乏有力证据的猜测而消解了荀子人性论中所存在的矛盾。我们认为，要对荀子人性论有一个恰当定性，就必须正视其中存在的各种矛盾，并对其作出合理的解释，而不是简单的消解或去消矛盾。

人之生物本能为性的最低级层次的气性论。但是，由于牟先生把从“实现之理”来讲人性的孟子“性善论”视为标准人性论^①，这在一定程度上影响了他对荀子人性论的恰当理解。同时，又由于牟先生没有专论人性论的著作，其对荀子人性论的研究缺乏系统性，对一些关键性问题没有进行深入探讨，甚至有的根本就没有涉及，而这些问题却是为荀子人性论合理定性所必须要首先解决的。

首先，关于对荀子所言之性定位的问题。牟先生言：“荀子只认识人之动物性，而于人与禽兽之区以别之真性则不复识。……然荀子毕竟未顺动物性而滚下去以成虚无主义。他于‘动物性之自然’一层外，又见到有高一层者在。此层即心（天君）。故荀子于动物性处翻上来而以心治性。”^②牟先生认为，荀子之“心”与“性”并不是一个东西。性是“人欲之私与生物生理之本能”^③，而心则是对治此性的“智识心”；性是恶之源，而心是由“伪”至“善”的内在根据。他又言：“以智识心，表现思想主体（或知性主体），使人成为理智的存在。而中国文化中之荀子正是与西方文化之主流同其路向。”^④“以智识心”，即是把心理解为智识心。显然，牟先生在处理荀子性、心、智三者关系时，先把性与心二分，又把智归属于心，心、智与性之间只是对治与被对治关系。这样一来，就否定了“知”属于性，从而把荀子所言之性仅仅规定为纯粹的动物性本能。然而，徐复观对此有不同理解。徐先生言：“荀子之所谓性，包括有两方面的意义，一指的是官能的能力；二指的是由官能所发生的欲望。”^⑤所谓“官能的能力”是指人生来就具有的对外在事物的感知与认知能力，它属于“知”的范畴；而其所谓“官能所发生的欲望”则属于“欲”。徐先生又言：

① 参见牟宗三著《道德的理想主义》一书中《论无人性与人无定义》一文，台北：学生书局2000年修订版，115—134页。

② 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，224页。

③ 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223页。

④ 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，225页。

⑤ 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，205—206页。

荀子性论的结构，是以人性另一方面的知与能作桥梁，去化人性另一方面的恶，去实现客观之善。他性论中性无定向的想法，正指人性中官能的能力这一方面而言，正要留此以开出化性而起伪之路。但性恶的判断，又破坏了他性无定向的观点。^①

徐先生认为，荀子所谓性包括“知”与“欲”两方面的意义，先不说“欲”，先来看看“知”的问题。在谈到气性论时，牟先生曾把感性、知性与理性皆归于气性，他言：“即使其中不只是躯壳感性之作用，知性与理性都可包括在内，而知性亦必只是自然的知解活动，随物而转的识别活动，理性亦必只是自然的推比计较活动，诸心理学的作用亦可俱含在内。这些都是‘生之谓性’一原则所呈现的‘自然之质’。”^②又言：

气质还是属于材质的（Material），跟形体走。当然不是跟形体的形状走，而是跟构成形体的内在的物质质素走。光是物质质素亦并不能说明“气质”。“气质”的表现必须牵连着手、情、气。而手、情、气，虽说亦是“材质的”（对“纯道德的心灵”言），但亦有心灵活动含在内，此即含有精神的活动，不纯是构成形体的物质质素的活动。否则，不能说才情气。大体愈低级的才情气，愈接近于物质质素的活动，愈高级的才情气，愈远于物质质素的活动，而近于精神的活动。^③

感性、知性与理性与生物本能并不是一回事，感性、知性与理性虽然有层次高低之别，但却都属于人之认识能力，高于纯粹的生物本能，若把它们划归气性，也应该属于“气质之性”或“才性”。按照这一理论，荀子所言之性若包括“知”，其人性论就可以脱离最低级的以动物性本能为性的气性论层面，而上升

① 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，225页。

② 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985，9—10页。

③ 牟宗三，《道德的理想主义》，台北：学生书局2000年9月修订版，120—121页。

到以质性或才性为性的较高级的气性论层面。所以，这个问题直接关乎对荀子人性论的定位。那么，荀子所谓“性”到底包不包括“知”呢？

在谈到人与禽兽之别时，荀子言：“水火有气而无生，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，故最为天下贵也。”（《王制》）又言：“人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。”（《非相》）荀子认为，人与禽兽的不同主要在于两点：一是“禽兽有知而无义”，而人“有知且有义”；二是禽兽无辨而人有辨。他虽认同人与禽兽都有“知”，但并没有明言禽兽之知与人之知是否相同。若荀子认为禽兽之知等同于人之知，人之性便与动物之性完全一致，而牟先生把荀子所谓性视为纯粹动物性本能就完全没有问题了。但这样以来，就无法说明“伪”是如何产生的？即“伪”在体性学上的内在根据是什么？劳思光显然意识到了这一点，他言：

荀子承认常人（涂之人）皆有一种“质”与“具”，能知仁义法正，能行仁义法正。则此种质具属性乎？不属性乎？恶乎？善乎？何自而生乎？若此种质具非心灵所本有之能力，则将不能说明其何自来；若此种质具是心灵本有，则此固人之“性”矣，又何以维持“性恶”之教？^①

劳先生的质疑非常有道理。若否认禽兽之知与人之知有别，那么，就无法解释为什么人可以通过后天教化成圣成贤，而禽兽却不能。荀子言：“凡禹之所以为禹者，以其为仁义、法正也，然则仁义、法正有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义、法正之质，皆有可以能仁义、法正之具，然则其可以为禹明矣。”（《性恶》）在荀子看来，涂之人皆具有“可以知仁义、法正之质”与“可以能仁义、法正之具”，其所谓“质”与“具”即是人成圣成贤的内在根据，但这种内在根据并不是德性，而是“知”。荀子言：“凡以知人之性也，可

^① 劳思光，《新编中国哲学史》（一），台北：三民书局2000年增订二版，321页。

以知物之理也。”（《解蔽》）又言：“人生而有知”、“心，生而有知”（《解蔽》），还言：

凡人有所一同。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。（《荣辱》）

以上前三条引文说明，“知”是生而具有的“人之性”，而且“知”存在于“心”中。而从后一条引文言“人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也”观之，其所言的亦是性。“饥而欲食”与“目辨黑白美恶”虽同属于性，但并非同类之性，“饥而欲食”等是人与动物皆有的本能之性，而“目辨黑白美恶”则是动物所无，是只有人才有的“知”。荀子又言：“圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”（《性恶》）圣人与众人在性上是一致的，其差别在于“伪”，而实际上“伪”并不是圣人与众人的根本差别，其根本的差别是“知”，正是因为人在“知”上有差别，从而才导致了“伪”的差别。从以上意义上讲，荀子言“人生而有知”、“人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也”，这只是从人人皆有“知”的角度言的，荀子言：“凡人之性者，尧、禹之与桀、跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”（《性恶》）此处所言的“其性一”并非是等同意义上的“一”，而是存有意义上的“一”，即在具有“饥而欲食”的本能与“辨黑白美恶”的能力上是统一的。然而，在“知”的程度却有差别，所以荀子言：“有圣人之知者，有士君子之知者，有小人之知者，有役夫之知者。”（《性恶》）

因此，牟先生把“心”、“智”与“性”分开，并在此基础上把荀子所谓性视为纯粹的动物性是不恰当的。正如徐复观所言，荀子所谓性包括“知”的内容，其性也不单纯是动物性，而是包括了质性与才性。

其次，关于性恶的问题。牟先生把荀子人性论定性为以人之动物性本能为性的气性论，并在为荀子人性论命名时考虑到了荀子所言“人之性恶，其善者，伪也”的说法，但却没有对荀子何以主张性恶作出深入而合理的解释。荀子与告子同为气性论，他应该如告子一样，主张性无分于善恶才合理。但荀子没有这样做，而是主张“性恶”。牟先生言：“动物性之自然生命，克就其本身之所是而言之，亦无所谓恶，直自然而已矣。惟顺之而无节，则恶乱生焉。是即荀子之所谓性恶也。”^①牟先生认为，单从对性的规定来看，荀子与告子一样，也应该是性无善无恶论者。荀子所谓“人之性恶”并不是指性本身是恶的，而指对性“顺之而无节”导致了恶的产生。这是把荀子所谓恶之来源归于后天，而不是先天。恶若产生于后天，严格讲起来，则不能称之为“性恶”。至于“顺是”到底指的是什么？“顺是”为什么发生？牟先生并没有明言。牟先生之所以对“顺是”没有作出明确说明，原因就在于他没有对性、情、欲三者之间关系进行深入探讨。荀子言：“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好恶，喜怒哀乐谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虚而能为之动，谓之伪。”（《正名》）又言：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”（《正名》）“人生而有欲”（《礼论》）显然，荀子所谓性并不是静态的、纯粹自然的空灵之性，因为此性中有“情”有“欲”。“情”是“性之好恶，喜怒哀乐”、“性之质”，“情”赋予“性”以动态性。“顺是”说明荀子之性不仅是动态的，而且是有方向性的，这都是“情”的作用。“顺是”其实本亦无所谓善恶，只是“情”之动“顺是而无节”，“情”才化为“欲”，而恶便来源于“欲”。荀子所谓“性恶”真正的意义是“欲恶”，“性”与“情”本无所谓善恶。而这正像《中庸》言：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”所谓“未发”即是喜怒哀乐之情未动时的状态，“发而皆中节”则是情虽发而有节，所以，无论是“中”还是“和”仍然是善的。

^① 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994，223页。

然而，在荀子哲学中，“性”、“情”、“欲”却是不可分的。或者说，虽然荀子讲性为天之就、情为性之质、欲为情之应，表面看起来，似乎对性、情、欲作了明确区分，但是当其讲“人之性恶”时，又把性、情、欲混为一同。对于荀子性、情、欲三者之间关系，许多学者作出过深入探讨，他们都得出了性、情、欲为一的结论。徐复观言：“荀子虽然在概念上把性、情、欲三者加以界定；但在事实上，性、情、欲，是一个东西的三个名称。而荀子性论的特色，正在于以欲为性。”^①韦政通言：“情性实只是一个东西，故荀子即常以‘情性’相连为词。欲亦然。……欲为性之具，即是说欲乃性本身所具备，欲亦即性具体之呈现。”^②周群振亦言：

荀子所称述与所解释的性、情、欲三个名词，本质上实是交贯互通的一体。……性是抽象地言其总持的根源，情则是具体地言其活动的态势，而欲则为情性之实际的内容。故无论言性、言情，荀子的着眼点，总是落在“欲”上说话的。综合而观，也可说是“即性即情即欲”的。^③

在荀子人性论中，“性”与“情”都不能说是恶的，只有“欲”才是恶之来源，严格讲起来，“欲”本身也不能说是恶的，只是易于导致恶。荀子之所以主张“人之性恶”，实际上源于他对性、情、欲的混同，他把情、欲都归于性，而又认为欲为恶之源，从而得出了“人之性恶”的结论。因此，称荀子人性论为“性恶论”，不如称其为“欲恶论”更为恰当。

最后，关于人性论定性的标准问题。前面谈到孟子与荀子人性论差别时，曾提到孟子“性善论”与荀子“性恶论”不具有可比性，主要原因就是因为它们是按照两种不同定性标准来命名的人性论。称孟子人性论为“性善论”是根据对“性”本身的价值判断来命名，而称荀子人性论为“性恶论”则不是根据对

^① 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店，2001，205页。

^② 韦政通，《荀子与古代哲学》，台北：商务印书馆，1992，67页。

^③ 周群振，《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987，49页。

“性”价值判断来命名的，而是根据荀子所言的“人之性恶”这一说法来命名的。要想使所有的人性论都具有可比性，必须首先要确立一个统一的定性标准，只有有了这个统一的标准，才能最终给荀子人性论进行合理定性。

目前对人性论定性的标准主要有两种。第一种是牟宗三所主张的按照对性的不同规定来定性的方式。牟先生按照这种方式把人性论分为气性论与德性论两大类，气性论又可以分为动物性、质性与才性三个层次，并依此把荀子人性论定性为气性论中的自然人性论。但是，牟先生的定性标准有两个弊端：一是定性与命名不能统一。牟先生把荀子人性论定性为气性论，但在命名时却又把其称之为“性恶说”，这显然是定性与命名采用了两种不同的标准。二是不能凸显不同人性论所具有的个性特征。因此，虽然牟先生为人性论定性的方式很深刻，但却没有得到学界的普遍认同与采纳。第二种是按照对性的价值判断来定性的传统定性方式。除视孟子人性论为“性善论”是按照这种方式来定性的之外，通常所称的“性朴论”或“自然的人性论”或“性无善无不善”、“可以为善，可以为不善”、“有性善，有性不善”等等，亦皆是按照这样的标准来定性命名的。到目前为止，这还是学界普遍认同的为人性论定性命名的标准。但这种定性命名的标准并不是十全十美的。因为仅仅根据价值判断来定性与命名，不考虑性之规定的差异，就易于把问题表面化与简单化，从而虽然有利于对各种不同人性论的命名，但却不能把各种人性论从本质上加以区分。

然而，由于荀子人性论本身具有复杂性，以上两种定性标准都很难完全适用于荀子。牟宗三按照其定性标准，把荀子人性论定性为以动物性本能为人之性的最低级气性论，对于说明荀子对性的规定非常有帮助。并且正视荀子所言的“人之性恶”这一事实，把荀子人性论称之为“性恶说”。牟先生的目的虽然是想调合荀子人性论中的矛盾，但由于他没有对荀子恶的来源进行深入研究，所以产生了“性朴”与“性恶”的矛盾^①。相反，按照第二种定性方式所得出的荀子人性

^① “性朴”是指对荀子人性论的定性而言的，而“性恶”是指对荀子人性论的命名而言的。

“性朴”与“性恶”之间的矛盾，就是由定性与命名的不统一所导致。

论为“性恶论”的结论，只看到了荀子对“性”所作的价值判断，却没有注意到这种价值判断是否真的是对“性”而言的。要想对荀子的人性论作出合理的定性与命名，就必须在充分考虑荀子人性论复杂性的基础上，把以上两种方式给合起来，既要注意到荀子对性的规定，又要重视荀子“人之性恶”的表述。从对性的规定来讲，荀子人性论显然是气性论，但并不是像牟先生所言的是把动物性之本能视为人性的最低级气性论，而是包括了质性与才性在内的较为高级的气性论。从荀子未对性本身作出价值判断而言，其人性论可以称之为“性朴论”或“自然的人性论”。从荀子所作的“人之性恶”的价值判断来讲，荀子所谓“恶”，并不是指“性恶”，而是“欲恶”，由此可以称荀子人性论为“欲恶论”。结合以上两个方面，荀子人性论应为“性朴欲恶论”。

（作者系中国 山东师范大学 齐鲁文化研究中心副教授）

投稿日：2008.10.29，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

- 牟宗三，《道德的理想主义》，台北：学生书局，2000。
- 牟宗三，《才性与玄理》，台北：学生书局，1997。
- 牟宗三，《圆善论》，台北：学生书局，1985。
- 牟宗三，《心体与性体》第一册，上海：上海古籍出版社，1999。
- 牟宗三，《名家与荀子》，台北：学生书局，1994。
- 杨伯峻，《孟子译注》，北京：中华书局，1960。
- 王天海，《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 张岱年，《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982。
- 唐君毅，《中国哲学原论·原性篇》，台北：学生书局，1997。
- 徐复观，《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001。
- 周炽成，《荀子：性朴论者，非性恶论者》，北京：《光明日报》，2007。
- 劳思光，《新编中国哲学史》（一），台北：三民书局，2000。
- 韦政通，《荀子与古代哲学》，台北：商务印书馆，1992。

周群振，《荀子思想研究》，台北：文津出版社，1987。

A Reflection on the Essence of Xun Zi's Theory of Human Nature

Zhao Weidong

On the essence of Xun Zi's theory of human nature, scholars have different views, among which Mou Zongsan's was profound and original. From Xun Zi's standpoint, human by nature is like a blank tablet, not to be judged by good or evil. But just at the same time he said that human by nature is evil and improvement makes it good. Considering that, Mou Zongsan thought there was a paradox in Xun Zi's theory of human nature, namely, nature as a blank tablet vs. evil humanity. But in my opinion, Mou did not make the point. Xun Zi did propose that human by nature is evil, but his true intention was that human by nature tends to be evil. Thus, taking these two aspects above into account, my conclusion is that the essence of Xun Zi's theory of human nature is that human by nature is a blank tablet and tends to be evil.

Key Words: Xun Zi, Mou Zongsan, Theory of Human Nature, Theory of Evil Humanity, Theory of Human by Nature Is a Blank Tablet and Tends to Be Evil

《左传》、《国语》中的“性”“人性”思想考释

朴永镇

中文提要：“性”和“人性”的问题在春秋战国时代是争论颇多的问题，先秦儒家的许多典籍中也记载并论述了儒家的“性”和人性观念。

本文以春秋战国时典籍《左传》、《国语》为主要研究对象，考察各书中的“性”字之含义，而且力求进一步推求其中蕴含的哲学意义。《左传》中的“天地之性”、“民性”、“小人之性”、“足性”、“保性”、“乐性”等“性”字为人之天性。《国语》中的“人性”、“厚性”、“膏粱之性”、“体性”的“性”字是指人之性情。

在《左传》、《国语》中，“性”、“人性”的思想内涵逐渐变化发展，从天地人之性的含义演变为性情之含义，又进一步发展为人性之含义，这是一个发展演变的过程，但书中只有对人性的观念或思想片断，并没出现对人性的系统化之论述，也没有成系统的理论体系。

关键词：《左传》，《国语》，天性，性情，人性

一、导言

人的本性和本质的问题，即人性的问题是古代思想家们十分喜欢探讨且争论颇多的问题之一。人性论到战国时代（公元前 475—公元前 221），以性善论、性恶论、性有善有恶论、性无善无不善论等价值判断为主有了很大发展。这些观点主要集中在儒家，但据《论语》记载，孔子（公元前 551—公元前 479）并没多说性，^①只提到：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）^②在人性思想方面，孔子也有相关的描述：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”（《论语·雍也》）^③；“生而知之者，上也，学而知之者，次也，困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下也”（《论语·季氏》）^④；“唯上智与下愚不移”（《论语·阳货》）^⑤。孔子把人天生地定格为“中人以上”、“中人以下”，“上智”、“下愚”，而且认定他们之间，是不可能转化的，这明显是主宰性的天命观的体现。但是，孔子并没有局限于以往的天命观，他提出了一个在人性思想史上划时代的思想，这就是“性相近也，习相远也。”这里的“性”是“人性”的简称，是与“习”相对立的一个概念。而“习”泛指人在后天所受的各种影响以及自身有意识的活动，与后来荀子（约公元前 298—约公元前 238）所讲的“伪”有相通之处，^⑥因为这里的“性”的涵义明显地是指天生的资

① 《论语·公冶长》中，有个弟子即子贡云：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（阮元校刻，《十三经注疏》，中华书局，1980，2474 页。）

② 阮元校刻，《十三经注疏》，2524 页。

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，2479 页。

④ 阮元校刻，《十三经注疏》，2522 页。

⑤ 阮元校刻，《十三经注疏》，2524 页。

⑥ 关于“性”和“伪”的关系，集中体现在《荀子·性恶》中，比如“凡性者，天之就也，不可学，不可事；礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪。是性、伪之分也”（王先谦，《荀

质或先天禀赋。所有人的天生之性都是差不多的，只有通过后天的学习、习染，来修正他的性，加强人之所以为人的精神意涵，进而以一个人性的好与坏、道德修养之高与低、掌握知识的多与少来决定他生命的质量以及在社会上的地位。并且孔子以前的儒家经典《尚书》^①中有一些论说：“兹乃不义，习与性成”（《尚书·太甲》）^②；“节性，惟日其迈”（《尚书·召诰》）^③。这里，“习与性”、“节性”等的“性”字，不但有天人之际性的含义，而且与道德修养密切相关。尤其是“习与性”与其后出现的孔子“性相近，习相远”之思想，有相承之关系。如此，孔子思想一方面是对历史的继承，另一方面又是对历史的超越，可以说，过去与未来、保留与创新的各种因素在孔子身上是紧密结合在一起的。孔子的性说并不限定在性是善或恶的价值判断，而是重在对性的事实性描述。

到目前为止，对于先秦儒家人性理论的研究通常以《论语》、《孟子》、《荀子》为主进行的，它们有各种关于人性之论述，但只以孔子、孟子（约公元前 385—约公元前 304）、荀子为主进行对儒家人性思想的研究，这还不够充分。“性”作为表示事物的内在本质属性的概念，在其它先秦儒家典籍中也出现了。如果研究其它的儒家典籍的话，研究对象范围可以更广，其内容可以更丰

子集解》，中华书局，2007，425—426页）：“今人之性，生而有好奇利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也”（王先谦，《荀子集解》，434—435页。）。

- ① 古时称《书》、《书经》，至汉（公元前 206—公元 220）称《尚书》，意为上代之书。《尚书》保存了商（约公元前 16 世纪—约公元前 11 世纪）、周（约公元前 11 世纪—公元前 221）特别是西周（约公元前 11 世纪—公元前 771）初期的一些重要史料，是第一部上古历史文献和部分追述古代事迹著作的汇编。
- ② 其文为“兹乃不义，习与性成。予弗狎于弗顺，营于桐宫，密迩先王其训，无俾世迷。王徂桐宫居忧，克终允德。”（阮元校刻，《十三经注疏》，164页。）
- ③ 其文为“王先服股御事，比介于我有周御事。节性，惟日其迈；王敬作所，不可不敬德。”（阮元校刻，《十三经注疏》，213页。）

富，所以《论语》、《孟子》、《荀子》以外的先秦儒家典籍中的“性”思想值得研究。

相传为春秋战国时（公元前 770—公元前 221）鲁国史官左丘明（约公元前 556—约公元前 451）所作的《左传》^①和《国语》^②，将天地之性和人性并论，提出了因天地人之性治国和正德厚性的思想，赋予了“性”更为深广的涵义。本文拟以先秦儒家典籍中的《左传》和《国语》为主要研究对象，试考释其中出现的“性”字及其相关论述，因为，《左传》和《国语》中“性”字多见并有对其的论述。^③

二、《左传》中的“性”：性为人之天性

《左传》中“性”字共出现九处，傅斯年（1896—1950）认为这些“性”字原本为“生”字。^④实际上，这些“性”字都可理解为“天性”，即天赋特点或

① 《春秋左氏传》的简称，或称《春秋左传》、《左氏春秋》。春秋战国时代左丘明撰，又有鲁国史官编著之异说，是配合《春秋》的编年体史书。此书虽然按鲁国的历史年代记事，但因为涉及这个时期许多诸侯国的历史，所以人们称之为“春秋时代”。

② 《国语》亦为《春秋外传》，相传为春秋时鲁国左丘明著。此书记录了周代王室和鲁国、齐国、晋国、郑国、楚国、吴国、越国等诸侯国的历史。书中分为周语、鲁语、齐语、晋语、郑语、楚语、吴语及越语。记事起自周穆王征犬戎，止于韩、赵、魏灭智氏。所载西周末年史实较少，而以东周即春秋战国及各诸侯国史实为主，言详事略，诸国皆录，晋语独详。

③ 关于春秋时代思想研究的叙述方式，陈来先生在《古代思想文化世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》中说：“一般思想史研究以人物和历史发展为线索，而本书则依照问题为线索；这是因为，虽然春秋时代的思想相当活跃，但思想家的思想多属片段，少有系统，不便于以一般思想史的叙述方式来呈现。”（陈来，《古代思想文化世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，三联书店，2002，1页。）陈先生的研究方式对本文创作颇值得参考。

④ 傅斯年，《性命古训辨证》，载刘梦溪主编，《中国现代学术经典·傅斯年卷》，河北教育出版社，1996，49页。

天生资质。

《左传》论性，一般包括天地之性和人性这两重基本含义。就天地之性来说，指的是天地的自然本性，也即天地宇宙形成之本初具有的原始特性。这主要是指天地的自然性以及运行之道的不易性。按照《左传》的观点，天地自形成时起即有其永恒常性，按其固有的规律运行，天地之性和天地之道是体用如一、运行不息的，不随人的主观意志而改变。天地化育生长人类万物，其天性显天地之性，其发动亦体现着天地之道。治国安邦，必须则天之性、因地之道、通人之情才能成功。《左传》襄公十四年说：

“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣。”^①

前一“性”字就是后人所讲的“天命之谓性”或“天性”，后来汉儒释为五常之性，也就是先天所禀受或天然成就的那些特性。^②“勿使失性”就是不要失去其常性，普通之人难以做到这一点，所以上天要设立君主来管理他们；同时为君主设立辅佐，教育他，不使其恣纵过度。上天这样做，完全是出于爱护人民的考虑，不会让一个人在人民头上肆意妄为，放纵其邪恶而失去“天地之性”。这里的“天地之性”显然指天地之常道或意志，但它与人之性相通，如《周易·系辞下》说“天地之大德曰生”，^③因为人之性即来自天地之性，二者是一致的。^④

① 阮元校刻，《十三经注疏》，1958页

② 按徐复观（1902—1982）的看法，这里的性就指人民生来具有的“欲望”。但他的看法尚待商榷。（徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，上海三联书店，2001，50—51页。）

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，86页。

④ 需要指出的是，有学者认为古代存在“生之谓性”和“天地之性”两种不同思想，前者是天赋人性，后者是义理之性。（牟宗三，《心体与性体》第一卷，台北：中正书局，1969，179—205页。）这其实是一种误解。因为人由天生，乃是古代早期思想家的一个基本观念，不论谈及与否，生作为动词都是指天生。所以从性的来源说，“生之谓性”也就是“天地之性”，而从性的表现来看，“天地之性”也就是“生之谓性”，二者都是指天赋人性，并无根本差别。

由于古代早期思想家以气言生，那么运行于身体中的气便构成人之生，也就是“性”，这种性主要是一种天赋人性，表现为五味、五色、五声等感性需要以及好、恶、喜、怒、哀、乐之情。正如气在身体中的运行应当是通畅、平衡的一样，性也具有自身的规律、自身的常态，是不可违背，不可失去的。《左传》中还有一次用到“天地之性”。《左传》昭公二十五年说：

“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之……乃能协于天地之性，是以长久。”^①

这里的“地之性”和“天地之性”是天和地固有的或内在的特性，如天经地纬之物理特性；“民性”则是人民的天性或生来就有的特性。^②人民应该效法天之明和依循地之性，天地派生出五行、五味、五色、五声以养人。如果人民对这些东西享受过度，其心智就会昏乱，丧失其固有的天性或生来就有的特性。如果人民的哀乐不失中正，就能与天地所具的特性相协调，因为天地的天性特征就是中和。原始儒家经典《尚书》中有一些关于“性”的论述，如“若有恒性，克绥厥猷惟后”（《汤诰》）^③、“习与性成”（《太甲》）^④、“不虞天性，不迪率典”（《西伯戡黎》）^⑤、“节性，惟日其迈”（《召诰》）^①以及“犬马非其土

^① 阮元校刻，《十三经注疏》，2107—2108页。

^② 徐复观以“民失其性”的性为“欲望之性”。（徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，51页。）但是，如果依照他的看法，上下文意义不顺。因为前面已出来现“欲望”意思的“淫则昏乱”的文章，如果“民失其性”的“性”有“欲望”的意思，这两篇文章都有“欲望”的意思，意思重复，文义不顺畅。所以，“民失其性”的“性”应指“天性”或“本性”。

^③ 其文为“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷惟后，夏王灭德作威，以敷虐于尔万方百姓，尔万方百姓，罹其凶害，弗忍荼毒。”（阮元校刻，《十三经注疏》，162页）

^④ 参见上面脚注。

^⑤ 其文为“惟王淫戏用自绝。故天弃我，不有康食，不虞天性，不迪率典。”（阮元校刻，《十三经注疏》，177页。）

性不畜”（《旅葵》）^②。如果仔细对照上面《左传》的引文就会发现，《尚书》中“性”论与其在思想本质上是完全一致的，这正是《尚书》“性”思想合乎逻辑的发展。

《左传》昭公二十五年引文所述是在当时生产力发展水平的基础上，广泛吸收了天文、音乐、阴阳五行的思想，以“礼”为修习之由，以“协于天地之性”为终极目的。可见，作为人学概念的“性”，这时期已经发展得非常成熟了，它内在于天地万物，象天之明、因地之性，法天经、则地义，从四时、制六情，哀乐不失，天人合一。特别是它把“礼”与“性”作为一个矛盾的统一体提了出来，尤为引人注目。这里的“礼”并不是束缚人的桎梏，而是由《尚书》中《召诰》“节性，惟日其迈”的“节”发展而来的“和”。制礼作乐的依据不是个人或集团的好恶，而是要法则天地之性，从顺天地之道，防邪僻而近中正，使人民安土重迁，永葆天性，以天合天，天人合德，达到天人合一的太和境界，最终实现国家的长治久安的政治理想。

上面《左传》的两段引文表明早期儒家的“性”思想是与天人之学、伦理学互相影响、彼此渗透的。理论形态的混沌性、互渗性，使我们看到在早期儒家思想主导下的社会形态中，“性”思想是以重视社会政治、敦行伦理教化为归宿的。把丧失“天地之性”看成是国家败亡、人民离散的关键因素，把人的生死、好恶、哀乐全部与天地之性相结合，丰富了人之所以为人的精神内涵。

“性”之所以为“性”，是因为它是人生而具有的特性，如饮、食、声、色、欲等。人被认为“天地之心，五行之秀”，是生而有血气者，趋利避害以求生存是其本能。然而，人的社会性要求人不能只以个体的生存为唯一目的，而且要求个人欲望同他人欲求、群体要求、国家利益之间有一个大致平衡的关系。这种平衡，通过调节个人、群体、国家之间的利益关系来实现。《左传》襄公二十

① 参见上面脚注。

② 其文为“犬马非其土性不畜，珍禽奇兽不育于国，不宝远物，则远人格；所宝惟贤，则迹人安。”（阮元校刻，《十三经注疏》，195页。）

六年载，是年八月楚王伐郑，郑子产就此事评论说：

“夫小人之性，衅于勇，嗇于祸，以足其性而求名焉者，非国家之利也。”^①

杨伯峻（1909—1992）注说：“衅即衅隙之衅，见有衅隙，则凭血气之勇，应曰勇于衅，此倒其句，言曰衅于勇。嗇，贪也。小人惟恐不乱，……故嗇于祸即贪祸之义。”^②孔颖达（574—648）疏说：“郑国勇夫皆贪欲御寇败楚，以成己名，故子产为此言以破之。夫此郑国欲得战者，小人之性奋动于勇，贪于祸乱，冀得战斗以足满其性，而自求成武勇之名焉。欲得御寇者，皆自为其身，非国家之利也。”^③从这里可以知道，“足其性而求名焉”的“性”字是欲望的意思。《左传》作者把不考虑国计民生，而一味争强斗狠以成武勇之名的人的性视为“小人之性”。从国家的长治久安来衡量人性的正与偏，归根结底，仍然是在论述人性在调整欲望、情感与外物的诱惑之关系时如何摆正自己的位置。这里的“性”就是天性或本性，只不过这里明显地有小人天性恶的论调。前段话可以解释为：“那些小人的天性，好勇斗狠，贪起祸乱，以满足其天性欲望。”人有小人、君子之别。君子之性，效法天道，遵循德义，衡量于礼，自觉协调个人与群体、国家之间的关系，因而人己之性都得到满足。小人则不然，不识天道，不知礼义，一有机会便逞其血气之勇，甚至在祸乱中贪图私利，以满足自己的利欲本性。这种只顾满足一己之私的“小人之性”，不利于群体和国家。因此，便需要制定礼乐刑法来加以制约调整，将之限定在一定的秩序之内。

《左传》昭公八年载，是年春天，传言晋的魏榆有一石头能讲话，晋侯问师旷，师旷就此事评论说：

① 阮元校刻，《十三经注疏》，1992页。

② 杨伯峻，《春秋左传注》（修订本），北京：中华书局，1990，1123页。

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，1992页。

“今宫室崇侈，民力雕尽，怨讟并作，莫保其性，石言不亦宜乎？”^①

杜预（222—284）注说：“性，命也。民不敢自保其性命。”^②这里以命释性，而命的本义是天之所赋，命对于人之所禀受来说，就叫做性。因此，这里的“性”仍指人的天赋或禀赋，也就是通常所说的天性。“性”，用在“怨讟并作”之后，讲的是人民面对统治者搜刮民财、骄奢淫逸的状况，不能按捺心中的愤怒，因而没有人能保其天性之常。愤怒之极，自然就会丧失天生的恒性。“怨讟”到极点，就是反叛，在统治者看来，主要就是丧失天性。可见，《左传》并不是在生活或生命的层面上来探讨性。

《左传》昭公十九年说：

“吾闻抚民者，节用于内，而树德于外，民乐其性，而无寇仇。今宫室无量，民人日骇，劳罢死转，忘寝与食，非抚之也。”^③

这里的“性”字，用在“节用于内，而树德于外”的“节用”与“树德”内外双修的语境中，讲的是由修养内外德行，以达到移风易俗、“民乐其”“天性”之“性”的目的。“乐其性”就是乐其天性，因为只有君主行德政，人民自然的或天然的本性才能不受伤害，从而顺畅享受其天性之乐。^④

根据以上引文可知，《左传》涉及人性之处的“性”字都是指人的天性，就是人天然的或本来固有的特性。《左传》的思想前提是，人的性命是由天而降的，因此，人的性也是上天规定的。上天不仅生民，造就了人的生命、筋血骨肉，而且也随之赋予其自然的天性，这种性是人的天生之质。上承天命，担负着

① 阮元校刻，《十三经注疏》，2052页。

② 阮元校刻，《十三经注疏》，2052页。

③ 阮元校刻，《十三经注疏》，2088页。

④ 徐复观把“乐其性”的“性”字解为“生”字。他说：“生性是否互用，只能由上下文的意义来加以决定。”（徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，51页。）他的看法有一定的道理。

治理教化国家的人民的君师、有司之首要任务就是以身作则，“勿使失性”，以礼化成天下，体察民情，广泛地实行教化，进而使人民“乐其性”，“乃能协于天地之性”。这是治国安邦、长治久安的不二法门。

三、《国语》中的“性”：性为人之性情

与《左传》一样，《国语》也有对人的本性的论述，但《国语》比《左传》对其进行了深入的论述。《国语》中“性”字出现了五次，都是指人性。

在《国语》中，人性是人为了生存发展而产生的基本要求，人的这种生存发展的欲求是不可遏止和压抑的。国君要实现国家的长治久安，就应该尊重人民的这种需要并努力去满足人民的正常要求，而不是粗暴地压制、否定这种基本需求。如果国君居于人民之上而多行不义、残天下以为一身，必然出现失道寡助，众叛亲离的局面。因此，《国语·周语中》强调说：

“君子不自称也，非以让也，恶其盖人也。夫人性，陵上者也，不可盖也。求盖人，其抑下滋甚，故圣人贵让。”^①

徐元诰（1876—1955）说：“如能在人上者，人欲胜陵之也，故君子尚礼让而天下莫敢陵也。”^②欲掩盖人之美者，人民必弃其君而陵上，这是人性的必然。《周语中》又说：“故王天下者必先诸民，然后庇焉，则能长利。”^③顺从人民的欲求，先安定人民后庇护自己，使人民都乐生足性，只有这样，国君才会福利长存。徐元诰又说：“先诸民，先求民志也。庇，犹荫也。言王者先安民，

① 徐元诰，《国语集解》，中华书局，2002，74—75页。

② 徐元诰，《国语集解》，75页。

③ 徐元诰，《国语集解》，75页。

然后自庇荫也。长利，长有福利也。”^①对于人民的基本生活要求必须去引导，去满足，而不是无视它的存在，去压抑它。一味的压抑人民的正常生活欲求，就必然会使人民乘陵君上，这是人性川壅溃决的必然结果。

人性不能压抑和堵塞，但也不能完全放纵。为了防止出现这种放任、纵容欲望自然发展的现象，《国语》不仅重视礼乐法制的教化作用，而且强调人文道德的“厚性”功能，表达了“正其德而厚其性”的思想。《国语》认为，人有追求华服、美味、好音的天生欲求，这些欲望属于人的“膏粱之性”。这种“膏粱之性”，有它合乎人性正常发展的一面，也存在放任无度的可能。通过重农富民、利其器用的途径可以满足其自然合理的欲求，而对其穷奢极欲的一面，则应采用施行德教、厚其情性的方法进行疏导，这就是《国语·晋语四》中所说的“利器明德，以厚民性。”^②按照《国语》的观点，与强制约束的刑法礼制相比较，“利器明德”能够从更根本上来解决问题。如果说刑法礼制是从外部来规范社会秩序，那么利器明德则是从人心内部进行的教导，让人民从内心自觉地意识到德性义理在人生命历程中的作用，从而让礼与义的思想真正以人性的自然状态体现在生活中。《国语·晋语七》说：

“夫膏粱之性难正也，故使惇惠者教之，使文明者导之，使果敢者谗之，使镇静者修之。惇惠者教之，则遍而不倦；文明者导之，则婉而入；果敢者谗之，则过不隐；镇静者修之，则壹。”^③

“膏粱之性”固然难以化正，但是只要对各种不同的人性特征“因材施教”地进行劝导教育，就能使其德性发展均衡而不致囿于一隅而不自见。

《国语》关于“利器明德，以厚民性”、“膏粱之性”的思想，更具有深刻的启示意义。《国语·周语上》祭公谋父谏周穆王说：

① 徐元诰，《国语集解》，75页。

② 左丘明，《国语》，齐鲁书社，2005，181页。

③ 徐元诰，《国语集解》，407页。

“先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务时而避害，怀德而畏威，故能保世以滋大。”^①

傅斯年引《左传》文公七年“正德、利用、厚生，谓之三事”等文证明“‘厚其性’者厚其生也”，^②但没说明“厚生”是什么意思。古代早期思想家认为性源于生，是生命的内在本质和核心，这种性虽然是一种先天的禀赋，但同时需要后天的培养，需要用德以及器来“厚其性”，也就是养性。所以，这里的“性”字仍应为“性”字而不应改成“生”字。因为“厚其性”与前面的“懋正其德”为果和因的关系，应该从道德教育论的角度去理解“厚其性”。“阜其财求而利其器用”讲的是丰富或改善人民生活的问题。“懋正其德而厚其性”应理解为“勉励、端正人民的德行以发展他们的本性或天性。”即是说，从性的本义或本性、天性的角度去理解“厚其性”比从“厚其生”的角度去理解“厚其性”更合逻辑和文义。这里的“性”字即指本性、天性。《国语·晋语四》又说：

“公属百官，赋职任功。弃责薄敛，施舍分寡。救乏振滞，匡困资无。轻关易道，通商宽农。懋穡劝分，省用足财。利器明德，以厚民性。举善接能，官方定物，正名育类。”^③

“性”虽然与“德”相对，但主要还是一种天赋人性，周人所说的德主要是对德行、人事而言，它是一种外在行为而不是内在善性。徐元诰注“懋正其德而厚其性”说：“懋，勉也。性，情性也。”又注“利器明德，以厚民性”说：“明德，明德教。厚民性，厚其情性。”^④可见，引文中的“性”，包括《晋语七》的“膏粱之性”，都是性情的“性”。

① 徐元诰，《国语集解》，3页。

② 傅斯年，《性命古训辩证》，49页。

③ 左丘明，《国语》，181页。

④ 徐元诰，《国语集解》，2、350页。

《国语》中“性”有时指人的身体。楚灵王在国都以外建筑大城时，大夫范无宇列举实例，劝谏灵王不能违反古制，预防国家危险，但灵王不听，果然被杀身死。《国语·楚语上》说：

“且夫制城邑若体性焉，有首领股肱，至于手拇毛，大能掉小，故变而不勤。”^①

这里的“性”，显然是指人的身体。战国末年人吕不韦的《吕氏春秋·壅塞》说：“夫登山而视牛若羊，视羊若豚。牛之性不若羊，羊之性不若豚，所自视之势过也，而因怒于牛羊之小也，此狂夫之大者。”^②汉代高诱（生卒年不详）注：“性，犹体也。”^③徐元诰引高注来解释这里的性。^④

根据以上引文可知，《国语》对人性的阐释是比较深入和全面的，作者认为欲“厚民性”，首先要满足人民基本的生活要求，统治者必须“救乏振滞，匡困资无”，人民才有可能“懋穡劝分，省用足财，利器明德”，在此基础之上，人民“厚性”才成为可能。在“厚性”的基础上，“善”与“能”，才能够真正“举”、“援”得起来。而且，引文的思想中，都摆脱不了“懋正其德”的教化模式，“懋正其德而厚其性”，“利器明德，以厚民性”，最终的归宿只能是以仁义礼智信的道德原则取代性情的原始质朴内涵。“夫膏粱之性难正也”，但作者“教之”、“导之”、“谏之”、“修之”的教化路径已经设计得相当精密，提出了对教者、导者的德性要求，对修养性情过程中的微妙心理也刻画得比较准确。这就是先天之质朴、淳厚与后天之道义的统一。

① 徐元诰，《国语集解》，499页。

② 吕不韦，《吕氏春秋》，上海古籍出版社，1989，208页。

③ 吕不韦，《吕氏春秋》，208页。

④ 徐元诰，《国语集解》，499页。

四、结束语

从上面论述可以看出,《左传》、《国语》根据天地之性和人之性情来解释性这一概念,虽然不能说是尽善尽美,但是“性”的内涵得到了深入的拓展。性内在于天地万物,无论是无知的花草木石还是秉血气而生的灵性生物——人类,乃至天地万物都有其独特的性,这是对性的认识的重要进步,预示着性已成为天地间广泛使用的概念,因此基本上具有了形而上的哲学意蕴。^①

总而言之,春秋战国时儒家典籍《左传》和《国语》所讲的“性”、“人性”的基本涵义都是一致的,即“性”一般指人或物天然的、自有的特点、特征或性质;人性是指人天然的、自有的东西、特点、特征,即指人的天生资质或天赋素质。因而,那些认为人性是指人区别于其它事物的本质,人的自然属性和社会属性的总和,或各人所讲的人性所代表的认识对象不同等说法都不确切或不正确。这样,性和人性皆有其确定的本义。在《左传》、《国语》中,人性思想的内涵逐渐变化发展,从天地之性的含义演进到性情的含义又发展为人性的含义,这是一个扩展深化的过程,但书中只有对人性的观念或片断思想,并没出现对人性的系统化的哲理。《论语》对性的“性相近也,习相远也”的思想,可能与《左传》、《国语》有同样的理论背景,但孔子承上启下,提出了被哲理化的儒家人性思想之新模式。

(作者系中国 北京大学 哲学系博士生)

投稿日:2008.12.1, 审查日:2008.12.15-31, 刊载决定日:2009.1.2

参考文献

陈 来,《古代思想文化世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,北京:三联书店,2002。

^① 张立文主编,《性》,中国人民大学出版社,1996,24页。

刘梦溪主编，《中国现代学术经典·傅斯年卷》，石家庄：河北教育出版社，1996。

吕不韦著，高诱注，《吕氏春秋》，上海：上海古籍出版社，1989。

牟宗三，《心体与性体》第一卷，台北：中正书局，1969。

阮元校刻，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980。

王先谦著，沈啸寰、王星贤点校，《荀子集解》，北京：中华书局，2007。

徐复观，《中国人性论史 先秦篇》，上海：上海三联书店，2001。

徐元诰著，王树民、沈长云点校，《国语集解》，北京：中华书局，2002。

杨伯峻，《春秋左传注》（修订本），北京：中华书局，1990。

张立文主编，《性》，北京：中国人民大学出版社，1996。

左丘明著，鲍思陶点校，《国语》，济南：齐鲁书社，2005。

A Study on the Thought on Nature and Human Nature in Zuo zhuan and Guoyu

Bahk, Yeong-jin

There had been many arguments on nature and human nature in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period. Confucian ideas on the nature and human nature were recorded and discussed in many of the pre-Qin Confucian classics.

Zuo zhuan and Guoyu, which were the classics written in the Spring and Autumn Period and the Warring States Period, will be the main objects of study in this article. The implication of the Chinese character “Xing” (nature) mentioned in the Zuo zhuan and Guoyu will be studied, and the philosophical implication of it will be further derived. The Zuo zhuan contains the Chinese character “Xing” (nature) which refers to man’s heaven-conferred nature, for example, the Chinese character “Xing” (nature) in “nature of heaven and earth”, “nature of the people”, “nature of mean persons”, “gratify the nature”, “preserve the nature”, “enjoy the nature”, etc. The Guoyu also includes the Chinese character “Xing” (nature) which means man’s instinctive nature, for instance, the Chinese character “Xing” (nature) in “human nature”, “cultivate the nature”, “nature for rich food”, “realize the nature”, etc.

The connotation of the nature and human nature mentioned in Zuo zhuan and Guoyu had gradually changed from the connotation of the natures of heaven, earth and man to the connotation of the instinctive nature and further to the connotation of human nature, which was an evolution. However, these classics only had concepts or thought pieces on human nature. They had neither the systematic discourse on human nature nor

systematic and theoretical systems on human nature.

Key Words: Zuozhuan, Guoyu, Heaven-Conferred Nature, Instinctive Nature,
Human Nature

由董仲舒“天人合一”的思维方式来 对汉代政治文化进行哲学考察

朴商焕 金熙

中文提要：汉代董仲舒“天人合一”思想所具有的实际意义只有将当代现实政治与他的思想直接联系起来分析才可以考察，尤其是“合一”的真正意义。为此，本文将分析“天人合一”的思维方式所具有的意义结构，然后进一步考察其思想在当代政治和经济领域中是如何内在化和具体化的。

第一，作为东方“自我修养”目标的“知行合一”知识观的实体实际上发展成为知识与权力相互依附的结构。因此，笔者首先通过董仲舒的思想来研究知识属于政治权力的过程。对传统儒学者来讲，学问是“理论与实践统一”的“知行合一”。这正是积极参与现实的儒学思想之根本。从这个侧面来讲董仲舒作为汉代的知识分子积极在现实政治中实现“知识分子的责任感”。

但问题是，“官僚知识分子”以及“知识分子官僚”在皇帝的支配体制之下，在归属到政治权力的过程之中，很难保持“知识与政治”的“合理的距离”，于是知识分子集团就丧失了其批判精神。董仲舒的“灾异说”是依据古代“天命论”在皇帝的善行和德行中追加了所谓的“灾异”，造成了实权（王权）的紧张感。从这一点上来讲是有其意义的。尽管参与政治的身份受到限制，但是这种紧张感还是通过个人的内在道德规范来实现。这种强调通过天和人（王）的合一来实现天道的做法在加速强化中央集权支配体制的过程中是有局限性的。

第二，“天人合一”的认识过程不仅仅包含了“合一（统一）”的层面，也

包含了“相分（对立）”的层面。认识主体与客体的分离是认识的前提，在东方人的思维中自然也是如此。分离以后再进行统一的过程是认识的过程，这不仅仅是观念上的类推。这对在日常劳动过程中为了解放劳动力而制作发明工具的一般人来讲，也是很自然的。

关键词：天人合一，自我修养，知行合一，天命论，中央集权体制

一、问题的提出

汉代董仲舒“天人合一”思想所含有的实际意义只有将当时的现实政治与其思想直接结合起来分析才可以，尤其是更能接近“合一”的本来意义。因此本文通过分析董仲舒“天人合一”思维方式的含义，进而考察其在当时政治和经济领域中是如何具体化、内在化的。

汉代新王朝的建立以及以皇帝为中心的支配体制的进一步强化对儒学者来讲具有两层意义。^① 一是如何在现实政治之中履行知识分子能动的参与现实政治的“责任感”；二是发挥与政治权力保持一定距离并牵制皇帝权力肆行的“批判的知识人”的功能。

如此，儒学者的两个责任若与现实政治和社会相和谐的话，社会必然是健康的。但是，如果为了取得政治权力而全面归属到王权的支配体系中的话，“知识”就丧失了其纯粹功能，儒学者就会沦落成为皇帝维持其支配体系正当性的工具。从这个侧面来讲政治权力和维持“一定”距离的人文精神就成为知识的基本属性。^②

但是，汉代“通过董仲舒儒家发生了巨大的变化，迅速上升为强大的政治权力，儒学从诸子百家中的一个学派变成为‘独尊儒术’的霸主”。^③ 汉代知识集团为了确保自己的地位而大力扩张势力，同时也迅速发展成为牵制皇权的势力。

① 对汉代的儒学者（董仲舒）来讲，随着时代的要求与现实政治相妥协的问题和与现实政治维持一定紧张关系的问题同时存在。如何调整对权力的适应和抵抗这个相互对立的两个因素成为了汉代儒学家（董仲舒）的使命。参见柳东源：《儒家思想的官学化——以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会，2002，22页。

② 王晓明著，白元淡编译，《人文学的危机——面对人文新道路的中国知识人的省察和探索》，绿林，1999，26页。

③ 朴商煥，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学者的现实政治参与问题》，载《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，283页。

即“知识的权力化”现象在政治权力之下得以巩固。而且，“知识（学问）”和“政治”的相互依附现象可以用《大学》8 条目中的“格物致知”和“齐家、治国、平天下”来替换。

因此本文中通过董仲舒的思想来分析“知识”隶属“政治权力”的过程。传统儒学者讲究理论与实践统一的“知行合一”。落实到现实中就成为了儒学者积极参与现实的根本思想。从这个层面来讲，对传统儒学者来讲，“知识分子的责任”就是人的意志的积极性通过对现实政治的积极参与，从而反映出知识分子的身份之问题。但问题是“知识分子官僚”或者“官僚知识分子”在隶属于皇帝支配体系，附属于政治权力的时候难以维持“知识与政治（权力）”的“合理距离”，从而丧失了知识分子集团的批判精神。^①这就导致了政治的批判意识和抵抗意识的削弱，形成了对现实政治的“现实顺应主义”和“名分论”这样的结果。通过“保持合理距离”来获得知识的过程只有在所谓的“对象化”和“否定”的过程存在的时候才有可能。即，以认识论中认识主体和对象间的分离为前提。但是，东方社会中人们更倾向于主体和客体的“合一”而不是“分二”。这正是人和自然连贯为一体的“天人合一”思想。这可以说是强调“合一”层面的东方社会独特的思维方式对东方的社会和历史发展的反映。特别是它与东方独特的宗法社会中的家族秩序有着深刻的关联。即，个人的地位超越家族发展扩大到天下的多层次构造之中。而且，个人理论与实践相统一的“知行合一”倾向成为个人修养的基础德目，使个人带有为天下的利益做出贡献的责任。^②

在以这种“知行合一”作为根本思想的东方哲学中，主体与客体的概念是模糊而不宜区分的。因此，以“合一”为前提的个人与集团的关系性所反映的思维方式在认识论的层面中使“天人合一”成为可能，同时也使作为客体的“政治”

① 对政治来讲，现实社会“知识人”的作用可以具体参照金义寿（全北大学）的文章。参见金义寿《对韩民族哲学大会方法论的批判》，《中央日报》，1999年12月24日。

② 在《大学》的八条目中“修身齐家治国平天下”不仅仅鼓励儒学者主动地参与政治，同时还个人的修养能力扩大到了天下这个大的领域之中。

与作为主体的“知识”形成“合一（附着）”。

因此本文在认识论的层面上考察董仲舒“天人合一”思维方式中所内含的“天”和“人”的合一关系，分析在“天人合一”思维方式中内在的双重体系，即，主体和客体的“分离”与“未分离”是如何实现的，并以此为基础考察“知识”和“政治”的附着关系。为此，笔者将指出权力指向性知识的问题点，并将分析皇帝支配体制中发挥作用的“天人合一”思维体制。

二、知识分子集团的成长：儒生的成长

在东方社会中学问的发展和现实政治之间有着密切的关系。所以，如果不能对知识和权力的附着关系进行严密的探讨，就很难主张学问的客观性。因此可以说分析说明“知识”和“权力”的附着关系对确保学问的客观性是非常有意义的。^①从这个层面上来讲，在春秋战国时代的现实中带着“政治参与意识”发展起来的儒学与西方哲学的发展有着很大的差异。即，在天人合一思想中内在的“人”与“自然”的“合一”思维方式超越了认识主体与对象的对立，通过被称为“人间行为”的实践性的媒介来实现统一。因此，与近代西方哲学所谓的纯粹学问是不一样的。而且，还有一点不同，便是它在这种“合一”的认识过程中，以认识的主体和客体的对象相分离的“对立关系”为前提。

尽管如此，东方哲学中“合一”的思维方式以汉代董仲舒为中心在传统儒学

^① 知识和权力的附着关系可以说明如下：“东方（中国）哲学/儒学的问题不能脱离克服日本帝国主义的半殖民地、不自愿的进入资本主义体制、冷战体制和 6.25 同族相残以及同族分离的问题而单独存在。韩国社会中全面的日本文化和‘皇道儒学’以及‘儒教资本主义’的亲性和到底到什么程度？换言之，需要测算‘自我’与日本殖民地的遗产和民族分离的距离。在儒学的日本式变形（皇道儒学）中自身的独立性有几何？在资本主义和社会主义的理念矛盾中自身到底起到什么作用？这都是我们需要自问的问题。”朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学家的现实政治参与问题》，载《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，281-282页。

者中确立的原因是其汉代宗法社会中的功效。这一点与西方是不同的。在传统儒家宗法社会的三个重要的媒介体——个人、家族以及国家之中，家族作为国家和个人强力的中介媒体，并且作为“儒家社会”根本的生产和消费共同体的基本单位，使得个人在家族的上层集团中自然而然的成为归属。

而且，汉代土地私有制的扩大和土地集中、兼并使得汉代农民层分化，并形成知识分子集团。随之，儒生（儒生、儒学者）的政治参与机会得以扩大。由此，知识分子集团开始在汉代及以后至清代的“皇帝支配体制”中担当了权力的一个轴心。^①即，相当于当时宗法社会结构中的知识分子，同时也是官僚和地主。

三、“天人合一”思想的双重性：合一和相分

在天和人的关系设定中，董仲舒的基本主张是天和人在“气”^②的作用之下成为了“相应”的同类。汉代从《淮南子》、《春秋繁露》开始，对世界的所有现象的解释都是通过“气”的作用来解释，并扩大为“元气”的概念。“元气”的概念在汉代哲学和天文学中非常流行。^③而且随着新王朝的建立，它也被赋予了保证王权正统性和正当性的意义。^④即，董仲舒通过一元论的“气”，主张同类感应的宇宙观，设定了“天”的存在并认为它是拥有“意志”和“智力”的实体。^⑤因此，董仲舒在设定天与人的关系时，更加强调“合一”的思维构造，而

① 对于皇帝支配体制中儒学者的权力轴心（皇帝和贵族以外）多带有的“中国性的”特征分析可以参照 J. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley & Los Angeles, 1958-65.

② 在汉初的宇宙论中，天与人是相同的，世界的所有东西都是靠气来运动的。当时阴阳五行说中气被认为是世界运动的基本物质。参照：小野泽精等著，全景镇译，《气的思想》，元光大学编辑局，1987，3 页。

③ 金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社，1987，478 页

④ 《汉书·董仲舒传》：“春秋寿命所先制自，改正朔，易服色，所以应天也。”

⑤ 董仲舒所说的天是“物质之天”，既是与“地”相对应的天，又是“掌握意志和智慧的自

非分离的思维。更进一步讲，天不仅仅是具有人格的要素，更是主宰世界的主体的存在。

为了确立王朝新的支配体系及其正当性，董仲舒的基本立场是现王朝的树立是秉承天命而成，其道理可以在天与人的关系中自然的说明，社会秩序可以和平的得以确立。同时在其思想中可以体现出人的努力不能违背天意的主张。

（夏商周）三代受命，其符安在，灾异之变，何源而起，性命之情，或天或寿，或仁或鄙，习闻其号，未烛阙理。^①

受天命而成的夏、商、周三代，其（受天命）的象征在哪里？董仲舒认为是“天”的意志转移到人的身上而形成的。而且还认为这种天意通过王而传播到普通的百姓。

古之造文者，三划二联其中谓之王，三划者，天地与人也，而联其中者，通其道也。去天地与人之中以为贯，而参通之，非王者孰能当是，是故王者唯天之施。^②

唯天子受命于天，天下受命于天子。^③

王（天子）的意志中包含了天的意志，天的意志通过王（天子）来实现。董仲舒正是通过这种方式来实现王（天子）权威和权力的正当性。但是，董仲舒的这种观点成为了强化皇帝中心集权体制的一环。

天子的权威受命于天，与天同一，天子知天道，成为真正依据天道行使政治权利的王（圣人）。

然”。参见冯友兰著，朴性圭译，《中国哲学史》下，喜鹊出版社，2003，16页。

① 《汉书·董仲舒传》。

② 赖炎元注译，《春秋繁露今注译》44。

③ 《为人天者》41。

圣人副天小行以为政。^①

三代圣人不则天地，三代圣人不则天地，不能至王。^②

行天德者，谓之圣人。^③

就算称之为圣人，如果不能行天道，也不可以成为真正的王。能够实行天道的人才能称之为圣人。但是，无论如何圣人的归结点都落在王的身上，只有王行使政治才能成为真正的王。董仲舒把天子和王、圣人都作为了知晓并行使天道的人。

董仲舒认为天、地和人都是完成万物运行的存在。^④ 即，采取了有机体的宇宙论，认为世界的运行（天道）之中所有的东西都是重要的。他更加强调人参与天道的运行，以完成万物。

天生之，地养之，人成之，天生之以孝悌，地养之以衣食，人称之为礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。^⑤

人不是被天单纯创造出来的，而是共同参与天地完成万物的存在。因此，天、地以及人都是一个连续体，合一而存在的。

但是，董仲舒的思维方式与春秋战国时代以后否定天的人格性的东亚的哲学思潮是逆行的。也就是说，天的人格性的丧失如同老庄、荀子思想中所呈现的那样，意味着天与人间世界相区分。在这种层面上，董仲舒使得天的人格性得以复活，这与传统儒家的知行合一思想一样，形成了“传统东方思想或中国思想”的

① 《四时之副》55。

② 《奉本》34。

③ 《威德所生》79。

④ 《立元神》19：“天地人，万物之本也”。

⑤ 《立元神》19。

特征—“天人合一”^①思想。

然而，这种向往总体性的合一的思维方式并不是只有在中国或者东方思想中才有。^② 16-17 世纪的欧洲思想中也有与“天人合一”的思维方式相类似的“大宇宙—小宇宙”的有机体思想。^③另外，从相反的层面来看，荀子或者王充的思想中也可以找到划分人与自然的“区分式的自然观”和天人分二的思想。^④

荀子强调天人分二，他认为政治统治的正当性应该通过礼来获得。自然对象不能从情感上或情绪上成为认识对象—人的对象化阶段的思维形态，这是原始性、神话性思维的特征。这样的思维世界属于咒术世界。在荀子的时代，虽然人文化已经得到一定程度的发展，但咒术式的思维依旧发挥着影响力。受这种氛围的影响，荀子也发展了试图区分主体与客体的二分法式的思维，“天论，明于天人分，可谓至人矣”。但是，与自然相比，作为儒生的荀子更加关注人事。即对荀子来讲，他的哲学思维中最重要的是政治统治的正当性问题。他对天人关系的理解也是源自于这种问题意识之下。他的礼思想便是与之相关联的。荀子对礼进行了新的解释。^⑤

后汉的王充（约公元 27—97 年）主张天人相分（天人分二）。他认为，天与人是互相不同的存在，不仅依据的原理不同，而且它们之间也没有任何的感应。天即自然没有任何目的和意志的自生的存在，提出了“天道自然”说。这种解释意味着天人关系的分化。其实，对天的自然主义的解释早在战国时代的荀子那

① 荷兰中国学者 De Groot 曾在《中国的宗教》（*Religion in China*, NY & London, 1912）中指出，中国的宗教、伦理、国家机构以及学问的基本都是“天人合一”思想。参见 De Groot, *Religion in China. Universismus - die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918.

② H. Roetz, *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie*, Ffm. Peter Lang, 1984.

③ J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol.2, p.298f.

④ 同 H. Roetz 上书。

⑤ 朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学家的现实政治参与问题》，载《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，290页。

里便已初见端倪。那么，王充是在何种意图下提出这种主张的呢？这就是对当时社会中流行的“灾异说”和“讖纬说”的强烈批判。人对天的地位上升意味着人对天的否定，这种否定不是绝对的否定，而是局限性的否定（即对象化）。王充和荀子并不是从根本上否定天人统一的观点本身。但是就王充来讲，他对社会的批判却是孔子以来最强烈的。^①因此，为了从客观上找到天人合一与天人相分思想中内在的认识论的相似性与差别性，我们必须找到其现实基础。

冯友兰曾经指出，中国哲学中从来没有将个人与宇宙明显分离过。并且，他将认识论（知识论）没有发展起来的理由归结为中国人不明确的自我观，即我（个人、主观）与非我（宇宙、客观）的未分离。^②即，当我之知觉不分明时，我与非我的分离也是不明确的。

与西方哲学相比，个体意识的模糊源于社会发展的相异性。与个人从绝对人格神的束缚中解放出来的欧洲近代社会相比，近代东方社会则是血缘为主的宗法社会，其传统和文化也是具有支配性的“家族式社会”性质的。在这种社会条件下，东方思想中的分离意识自然很模糊。这种模糊性与传统农耕社会中作为物质基础也是重要生产手段的土地直接相关。

一般来讲，在人的认识过程中，一个前提条件便是“对立”的存在。当认识的主体与认识的对象没有距离的存在时，我们便不会实现真正的认识。只有产生了对与“自我”相区别的某种对象的认识时，我们才会真正的理解“不同”的含义。这就指的是，我们将某种事物实现了“对象化”。即对象化是区分“我”与“非我”的认识的前提。此处，对象化便意味着对立，相当于黑格尔式辩证法的否定。但是，这种否定不是无限制的、无条件的否定，而是如实地反映了现实，而且，它欲想具有认识论的意义，就必须是局限性的、有条件性的否定。换言之，当认识到自己在某种观点或某种层面上与他人不同时，这种认识才意味着具

① 参见上文，291 页。

② 冯友兰著，朴性圭译，《中国哲学史》（上），喜鹊社，2003，11 页。

有不同、对象化或距离感的真实意义。^①

如同黑格尔在逻辑学中所讲的那样，绝对的肯定和绝对的否定在内容上是相同的。并且这种绝对肯定或否定的世界不是现实的、历史的，而是属于观念的、抽象的世界。无限制的否定在同质的对象间是不可能的。“山是山，水是水”这一命题揭示的实质内容是什么呢？这就是“A 是 A”的逻辑。这种同一律所提到的内容是具有局限性的。通过一种“指向型”的意识，人才能够到达“自我意识”，并认识到自己是人。^②

冯友兰所借用的康德式的“我一非我”的图示没能反映现实社会的发展。因为这是非常观念性的分析。他只是强调天人合一中“合一”的层面，却忽略了“合一”中包含的“分二”的过程。分二只有在认识主体有意识的与认识对象保持距离时才会变得可能。就历史来看，人的对象化过程是与生产手段的创造行为与生产力和生产关系的发展并行前进的。这在认识的发展中起着核心作用，但这种观点在以往的认识论研究中却没有得到很好地阐明。^③

后来人类社会为了生存或者顺应自然，或者与自然对抗。其关系是双向的。通过劳动来进行的生产手段的创造行为反过来又通过生产手段对人类的认识产生了重大影响。生产手段的使用指的是克服人类对自然的“主观关系”。^④所谓的“主观关系”指的是，如同动物和自然的关系那样，自出生以来就具有不能摆脱的关系。^⑤即它受自然必然性的制约，不会太自由。但是生产手段解体了认识主体与认识对象间的结合关系，使得二者分离，并使得二者间产生了对立和断绝。

① 朴商焕，《东方哲学：追求比较哲学的共存之路》，密克勒社，2005，189页。

② 同上书，190页。

③ 同上书，190页。

④ 黑格尔在“历史哲学讲义”中将其称为“实体性的原则”，并指出中国人的意识世界是受这个原则支配的、没有自由的自然的世界。参见朴商焕，《近代欧洲的中国哲学》，载于《人文科学》26卷，成大人文学研究所，1996，12页。

⑤ Marx-Engels,《德国意识形态》Bd3, 30页：“动物与任何东西都不发生关系，一般来讲不会产生关系。”

当时汉代的中国社会文明已经相对发达。因此，作为认识的条件和前提的“主客分离”已经比较普遍。天人合一的自然观也是以这种分离为前提的。那么，董仲舒是在什么样的理由下提出“天人一也”^①的呢？可以认为，不是哲学或形而上学的原因，而是在当时政治、经济条件下，理论与现实的结合。为了实现儒家社会的特征—皇帝支配体制以及政治权力的基础—家族中心使用权，天和人同时具有分离与未分离的双重性。“天人合一”中同时内含着“天人相分”的可能性。

四、董仲舒的“天人感应”理论中内含的“局限性的对立”与“局限性的统一”

当今的我们能够多大程度的理解汉初董仲舒所生活的那个时代以及他本人呢？至少通过《春秋繁露》我们可以大致推测出关于董仲舒的几点猜想。一是以灾异为基础来解释自然的变化，即阴阳的相互交涉作用的儒生的形象；二是对天祈雨的的方士的面貌。^②

比起世界是怎样产生的这个问题来，董仲舒更关心的是世界是怎样运转的。而且他还认为，人生活在充满气的世界里，气与世界的发展紧密相关。董仲舒的这种立场是以汉代的阴阳五行说为基础的。^③以此为基础，为了确保和强化社会秩序的安定和和平，稳定皇权，董仲舒只能主张自然与人的和谐。因此，董仲舒反复思索，气如何才能贯穿人的认识？也就是说，天通过阴阳来展现自己的意志，人来解释这种阴阳并区别五行，如此，天人才能够在认识的地平线上相遇。

① 《阴阳义》12。

② 朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学者的现实政治参与问题》，载于《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999，287页。

③ 从董仲舒身上我们可以看出儒生和方士相互融合，共同生活在阴阳五行的象征世界中的时代精神。顾颉刚著，李富五译，《中国古代的方士和儒生》，世界书社，1991。

他的这种思想在如下《天辨在人》^①中很好地体现出来。

天乃有喜怒哀乐之行，人亦有春夏秋冬之气者，合类之谓也。^②

如上引文所示，喜怒哀乐“不独在人，亦在于天”，而春夏秋冬“不独在天，亦在于人”。董仲舒认为这是天与人的合类。即天与人同气，故天与人相同。而且他还认为，天与人同类，故应尽力使天人感应。

天以终岁之数，成人之身，故小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内有五脏，副五行数也。外有四肢，副四时数也。乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也。行有伦理，副天地也。^③

美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也，如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。^④

如上，董仲舒认为，天人相应是以天与人的同质性为依据的，同类指的是相互的呼应关系。这种“类推”^⑤的说明方式是一种前近代社会中一般化的思维方式，Needham 把这种“同类相应”或者“感应”的相互关系称为“有机体关系”。^⑥

在认识论的层面上，依据于东方社会有机体思维方式的天人关系可以还原为“主观—客观”的“关系性”。此处重要的问题是“合一”以前的对立，即主体

① 根据版本不同，有的地方写作“辩”。

② 《天辨在人》46。

③ 《人副天数》56。

④ 《同类相动》57。

⑤ 徐复观，《两汉思想史》卷2，1979，390页；宋荣培，《东方历史哲学与绝对君主主义批判》，见《中国社会思想史》，社会评论，1998，522页。

⑥ J. Needham, science and civilization in China, Vol.2, p.280f.

和客体、主观和客观的“对立瞬间”是如何在天人合一的过程中得以确认和理解的？这就是如何理解天人合一与对立过程中的矛盾关系。这种对立的过程可以用他的“灾异说”和“重民思想”，合一的过程可以用他的“君权天命神受说”^①来表达。

凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之，而不知变，乃见怪异以警骇之，警骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至，以此见天意之仁，而不欲陷人也。^②

“同类相同”、“同类相应”只有在天与人设定为同质的结构中才会可能。但需要注意的是，已经被人格化的天的存在已经是在承认天与人的区别。皇帝作为不完美的人，他要效仿完美的天。通过这种局限性的否定，天与人便建立了关系。人在不完美性中追求完美，这种价值观依托于天。这就是灾异说的本质。简约之，董仲舒的灾异说指的是，在阴阳五行的思维体系中来表达“有局限性的对立（灾民说，重民思想）”。因此，应该维持君主支配体制。这种必要性在认识论上就可以理解为“君权天命神受说”。与天的对立是人的相对主张，此处我们可以看出，董仲舒是一个强调人的意志自律性的典型儒者。在知识的权力化过程，即君主统治体制确立的过程中，权力三分为皇帝（君主）、贵族和儒生。儒生为了牵制贵族就与君主联盟（合一），同时他又要对抗（对立）君主的肆意霸权。

且天之生民，非为王也，而天立王以为民也，故其德族议安乐民者，天予之，其恶足以贼害民者，天夺之。^③

① 华有根，《董仲舒思想研究》，上海社会科学出版社，1992。

② 《必仁且智》30。

③ 《尧舜不擅移，汤武不专杀》25。

由上可以看出对君主王权的牵制意识。而且，牵制君主权的主体是百姓。虽然天道的直接施行者是王（君主），但若王有不道德的行为时，百姓可以替天来审判君王。这种逻辑与古代“天命论”的思维是类似的。古代天命论的基本逻辑是通过“敬德保民”来“受命”，王要通过不断的行善和积德来进行自我省察。

^① 因此，上面的引文内容很难看作是董仲舒个人的思想。

那么，我们从何处可以找到董仲舒牵制王权（君主支配体制）的观点呢？如上所述，董仲舒的灾异说是以古代的天命论为基础用“灾异”来牵制君主的不道德行为。这就使人意识到，如果君主不道德，则会丧失王权，增加了君主的紧张感。因此君主就会在现实中注重修身和修德。他们通过对灾异的紧张感会进行自我反省。由此来看，《春秋公羊传》中对灾异的记录占比重较多也是具有相同的意义。^②

我们将以上内容从别的角度来分析可知，强调顺应天道的人的实践性即德行和善行，其实可以适用于同一个道德律。换言之，董仲舒的天人感应论关注的焦点在于人的领域。此处，董仲舒将上天对破坏社会和谐的人的反应用阴阳五行的混乱以及表示天意的其他语言来解释。因为自然中的天意绝不会脱离正常的轨道。但是，人类社会的统治者若是破坏天意以及阴阳五行的和谐，则上天必然会反映为灾殃和混乱。因此，人要为自己的行为负责，也要注重伦理道德的修养。由此来看，汉代社会的君主以及其他个人都有很大的心理压力。^③

现实政治的层次中，“天人合一论”包含了“合一”的过程与“对立”的瞬间。这表现为认识和实践的两面关系。但是，在董仲舒的有机思维中，天、地、人统一而形成全体并非无条件的，而是限制在特定的目的下实现的。其目的不是依靠皇帝“咒术性色彩”的支配体制，而是依据合法的制度和伦理限制皇帝的支

^① 谢松龄，《天人象—阴阳五行学说是导论》，山东文艺出版社，1989，78-79页。

^② 柳东远，《儒家思想的官学化：以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会，14页。

^③ 本兹民·秀瓦兹著，罗城译，《中国古代思想的世界》，山林社，2004，565-566页。

配。^① 即，通过伦理和制度化强调皇帝所应担负的、名义上的责任和责任意识。但是，反过来讲，有限的统一中同时具有维持皇权的意味。即，为了保证官方学术地位并上升为牢固支配势力，儒生们与皇帝具有一定的结合支点。

以上内容可以概括为，作为认识对象的天和作为认识主体的人的相互关系以现实政治（春秋战国的统一、平天下、皇帝支配体制的确立以及儒家社会的奠基）为媒介后，其意义发生了变化。董仲舒的“天人相应说”作为统一的（合一的）代表理论，已经是天地之间有条件的分与有条件的合共存的双重构造。我们在汉代皇帝支配体制的三角构造中分析了该关系，研究了认识论分离与未分离的两面性。

五、结论

本论文的目的有二：第一，作为东方“自我修养”目标的“知行合一”知识观的实体实际上发展成为知识与权力相互依附的结构。因此，笔者首先通过董仲舒的思想来研究知识属于政治权力的过程。对传统儒学者来讲，学问是“理论与实践统一”的“知行合一”。这正是积极参与现实的儒学思想之根本。从这个侧面来讲董仲舒作为汉代的知识分子积极在现实政治中实现“知识分子的责任感”。

但问题是“官僚知识分子”以及“知识分子官僚”在皇帝的支配体制之下，在归属到政治权力的过程之中，很难保持“知识与政治”的“合理的距离”，于是知识分子集团就丧失了其批判精神。董仲舒的“灾异说”是依据古代“天命论”在皇帝的善行和德行中追加了所谓的“灾异”，造成了实权（王权）的紧张感。从这一点上来讲是有其意义的。尽管参与政治的身份受到限制，但是这种紧张感还是通过个人的内在道德规范来实现。这种强调通过天和人（王）的合一来

^① 金奉建，《董仲舒天人感性思想研究》，东亚大学，1991，57页。

实现天道的做法在加速强化皇帝中央集权支配体制的过程中是有局限性的。

第二，“天人合一”的认识过程不仅仅包含了“合一（统一）”的层面，也包含了“相分（对立）”的层面。认识主体与客体的分离是认识的前提，在东方人的思维中自然也是如此。分离以后再进行统一的过程是认识的过程，这不仅仅是观念上的类推。这对在日常劳动过程中为了解放劳动力而制作发明工具的一般人来讲也是很自然的。

“天人合一”思维发展的物质条件可以从农耕社会的特征中寻找。作为重要生产手段的土地（农地）对个人来讲是一种总体性的存在。即，自我活动与生产活动不分离。其中，土地和经济成长相关联的部分与第一个目的相关联。

我们有必要进一步深度分析生产手段与政治和知识权力的相互关系。在近代以前，作为生产手段的土地实际上是儒教社会的物质基础、“家族”生活的基础。近代以前通过共同耕作来共同消费的经济活动结构，是在以家族中心的共同体意识中发展而来的。笔者认为，现代资本主义社会中也维持着这种“历史的”经验。

（朴商焕系韩国 成均馆大学校 东洋哲学科教授）

（金熙系韩国 成均馆大学校 东洋哲学科博士生）

/ 邢丽菊 译

投稿日：2008.11.30，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

《大学》，《汉书》

金奉建，《董仲舒天人感性思想研究》，东亚大学，1991。

谢松龄，《天人象一阴阳五行学说是导论》，济南：山东文艺出版社，1989。

柳东远，《儒家思想的官学化——以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会。

本兹民·秀瓦兹著，罗城译，《中国古代思想的世界》，山林社，2004。

徐复观，《两汉思想史》卷2，1979。

宋荣培，《东方历史哲学与绝对君主主义批判》，见《中国社会思想史》，社会评论，1998。

华有根，《董仲舒思想研究》，上海：上海社会科学出版社，1992。

朴商焕，《对天人合一思想与主客对立关系的认识论研究：兼论东方哲学者的现实政治参与问题》，《韩国社会科学论丛》9卷，韩国社会科学会编，1999。

朴商焕，《近代欧洲的中国哲学》，《人文科学》26卷，首尔：成均馆大学校人文科学研究所，1996。

顾颉刚著，李富五译，《中国古代的方士和儒生》，世界书社，1991。

冯友兰著，朴性圭译，《中国哲学史》（上，下），喜鹊社，2003。

柳东源，《儒家思想的官学化——以董仲舒的天人感应论为中心》，载《中国学研究》22卷，中国学研究会，2002。

王晓明著，白元淡编译，《人文学的危机——面对人文新道路的中国知识人的省察和探索》，绿林，1999。

De Groot, *Religion in China*, Berlin, 1918.

J. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate*, Vol.1-3, Berkely and Los Angeles, 1958-65.

Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, Bd.3.

J.Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol.2, Cambridge, 1956.

H.Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Ffm. 1984.

A Philosophical Study on Political Culture in the Han Period Seen Through Dong Zhong-Shu's “Heaven and Human Beings in Harmony as One” Thought

Bak, Sang Hwan and Kim, Hee

This paper is on the meaning of Dong Zhong-Shu's “Heaven and human beings in harmony as one” thought, and its significance in political and economical field. We connected the idea of “heaven and human beings in harmony as one” with unity of knowledge and action, which is aimed at self-cultivation. Through this, analysis on how knowledge and power forms a corrupt relationship was done.

Confucian encourages active participation in practical politics. But the problem occurs when “scholars as bureaucrats” or “bureaucrats as scholars” become under the rule of the emperor's governing system. It hinders development of keeping reasonable distance between knowledge and politics, and leads to loss of criticism.

We studied the relationship between power and knowledge based on scholars' critical mind mentioned earlier. Characteristics are as follows. First, Dong Zhong-Shu's “the Extraordinary Phenomena” founded on traditional “the mandate of heaven” gives the King a tension of the real power through tensional apparatus, “extraordinary phenomena.” Nevertheless, realization of God's role through heaven and human beings' harmony as one reinforces centralization of authority.

The other aspect is that cognitive process of heaven and human beings in harmony as one does not only have “harmony as one” aspect, but also “Sangbun” aspect. This paper explains how Sangbun aspect shape up.

Key Words: Heaven and Human Beings in Harmony as One, Self-Cultivation, Unity of Knowledge and Action, The Mandate of Heaven, Centralization of Authority

朱熹的理学思想*

杨国荣

中文提要：以理为第一原理，朱熹上承二程，既表现出某种构造形上世界图景的超验趋向，又延续了儒学沟通天道与人道的传统。通过理气关系的辨析，朱熹在不同的层面确认了理为存在的普遍根据。作为存在所以可能的根据，理又被赋予所以然与所当然二重涵义，与之相联系的是融当然于必然，正是在这里，以理为存在的第一原理的内在涵义得到了真正的展示。当然与必然的沟通既使当然之则的规范意义得到强化，也突出了人的理性本质。较之当然和必然，天命之性和道心更多地从内在的方面展开了普遍之理，后者（理）在人格的成就与行为的成就中具体的表现为自觉的原则。在以自觉的原则确证人不同于其他存在之本质规定的同时，朱熹又或多或少表现出以自觉原则消解自愿原则的趋向。

关键词：理，当然，必然，朱熹，理学

* 本文系上海市重点学科建设项目研究成果，项目编号：B401。

在沟通天道与人道的同时，又以当然为人道的价值内涵，这一理论进路构成了理学的基本特点之一；作为理学的重镇，朱熹的哲学同样体现了以上趋向。然而，对“气”与“理”的不同侧重，同时也使理学的不同系统形成了各自相异的思想路向。在主张气为本源的张载那里，与太虚即气的本体论立场前后一致，天道的考察具体展开为对实然的确认，天道与人道的统一，则具体地表现为当然与实然的沟通；与之相应，以天道为人道的前提，同时意味着以实然为当然的根据。相对于此，在本体论上，朱熹将关注的重心由气转向理。“气”与“空”、“无”相对，体现的是现实的存在（实然），“理”则首先表现为必然的法则，以“理”为第一原理，同时呈现出化当然为必然的趋向。理学中的以上趋向虽然发端于二程，但其充分的展开，则完成于朱熹。从历史的视域看，朱熹哲学在理学衍化中的理论意义，应当从以上背景加以考察。

—

孔子较之张载强调气的本源性，朱熹首先将关注之点指向理气关系：“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，然后有形。”^①这里的气与理分别近于质料因和形式因，人物则指作为具体对象的个人及其它事物，对朱熹而言，理决定了某物之为某物的本质（性），气则规定了事物形之于外的存在形态（形），具体事物的存在既依赖于理，也离不开气。在这里，理与气的关系无疑呈现了统一的一面，朱熹以二个“必”（“必禀此理”、“必禀此气”）强调了具体事物形成过程中理与气的不可分离性。不过，理与气的这种统一，主要限于经验领域的具体事物：唯有既禀理、又禀气，经验对象的

^① 《答黄道夫一》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十八，以下引该书，简称《文集》。

发生与存在才成为可能。在从经验的层面理解理气关系的同时，朱熹又从形而上与形而下的维度，对理气关系作了总体上的规定：气为形而下之器，理则是形而上之道。从内涵上看，道具有超越具体对象的普遍品格，作为形而上之道，理相应地构成了存在的普遍根据或本源（生物之本）；器是处于特定时空中的有限事物，以气为器，意味着将气等同于有限的经验对象；所谓生物之具，便既指事物构成的质料，也指具体事物本身。理气与道器的以上对应，显然蕴含了对理气关系的另一种理解。

在关于理气是否有先后的问题上，对理气关系的不同理解得到了具体的展示：“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。然理又非别为一物，即存乎是气之中，无是气，则是理亦无挂搭处。’”^①理气“本无先后”，是就经验领域的具体事物而言，在这一层面，理并非别为一物，而即在气之中。然而，从形而上与形而下的视域看，则理又具有对于气的优先性，所谓“必欲推其所从来”，便是从形而上的角度立论，在此层面，理为万物存在的根据，因而“须说先有是理”。以上关系，朱熹同时从本原与禀赋之分加以解释：“若论本原，即有理然后有气，故理不可以偏全论。若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气则有是理，无是气则无是理。”^②本原是就本体论而言，禀赋则涉及经验领域具体事物的发生或生成，在本体论上，理作为生物之本，具有更为本源的性质，故为先；在经验领域，特定事物的生成则既需理，又离不开气，故理气无先后。类似的辨析在朱熹那里可以一再看到：“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禽兽，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

① 《朱子语类》卷一，以下凡引该书，简称《语类》。

② 《答赵致道》，《文集》卷五十九。

净洁空阔底世界，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“问：‘有是理便有是气，似不可分先后。’曰：‘要之，也先有理，只不可说是今日有是理，明日却有是气也，须有先后。且如万一山河天地都陷了，毕竟理却只在这里。’”^②从经验领域具体事物的存在看，理气都不可或缺，故对理气不必分先后（“不消如此说”），但是，气作为形而下之器，是有限的、特殊的，其凝结造作表现为时间中的过程，理作为形而上之道，则同时具有超验特定时空的品格，表现为一个“净洁空阔”、“无形迹”的世界；气在时间中凝结造作的万物尚未出现，理作为超越时间的“净洁空阔”世界已存在（“要之，也先有理”）；同样，时空中的万物都归于消亡（万一山河天地都陷了），时空之外的理却依然存在（毕竟理却只在这里）。

不难看到，在理气关系上，关于理气无先后与理气有先后的不同表述既非朱熹理学系统中简单的内在矛盾，也不是如一些论者所言，表现了朱熹在早年与晚年的不同思想，事实上，同样的观念，在其早年与晚年都可看到；以上所引论述，便同时出自其不同的时期。从更实质的意义上看，理气关系不同的内涵，与不同的考察视域具有对应性，这种不同，主要便表现为经验视域与形上视域之别。经验的视域涉及时空关系中具体事物的生成与存在，形上视域则指向存在的根据与本原。对朱熹而言，在经验领域，具体事物的生成既以理、也以气为其必要前提，理与气在此意义上无先后之分；从形上之域看，理超越于具体时空，构成了存在的普遍本原与根据，作为超时空的存在本原，理既存在于气以及万物化生之前，又兀立于气以及万物既陷之后。“或问理在先气在后。曰：‘理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先，气在后相似。’”^③这里的“本无先后”是就经验之域而言，“推上去”或“推其所从来”^④，则是从形上之域加以

① 《语类》卷一。

② 《语类》卷一。

③ 《语类》卷一。

④ 同上。

追问，与之相应的便是理气“本无先后”与“理在先，气在后”的二重认定。

理气关系的二重规定既肯定了气作为生物之具的意义，又突出了理在本体论上的优先性。与后者相应，朱熹将注重点更多地放在理之上。从理气有无先后的问题转向存在的具体形态，首先便涉及事物的同与异的关系问题：天下万物，既千差万别，又有共同或普遍之性，如何理解这种存在形态？从理为万物之本的前提出发，朱熹对此作了如下解释：“论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近而理绝不同也。气之异者粹驳之不齐，理之异者偏全之或异。”^①“万物之一原”体现的是物之“同”，对朱熹而言，物的这种“同”乃是以理之“同”为其根据，在这里，“理”主要被理解为万物的普遍本质。与“万物之一原”相对的是“万物之异体”，后者涉及的是不同类的事物或事物的不同类，这种不同，同样由理所决定，朱熹将“物之异体”与“理之不同”联系起来，便表明了这一点。如前所述，张载提出“阴阳之气，散则万殊”，其中包含以气的聚散说明事物的差异（万殊）之意。然而，气的聚散主要涉及质料的构成，这一层面的异同，似乎尚带有外在的性质。相对于此，朱熹强调“观万物之异体，则气犹相近而理绝不同”，则表现出从“理之不同”理解“物之异体”的趋向。较之以气为出发点，从理的角度理解事物的同异关系，在理论上无疑更深入了一层。

理与物的以上关系，在“有血气知觉”与“无血气知觉”等不同存在形态之间的比较中得到了进一步的阐述：“天之生物，有有血气知觉者，人兽是也；有无血气知觉而但有生气者，草木是也；有生气已绝而但有形质臭味者，枯槁是也。是虽其分之殊，而其理则未尝不同。但以其分之殊，则其理之在是者不能不异。故人为最灵而备有五常之性，禽兽则昏而不能备。草木枯槁则又并与其知觉者而亡焉，但其所以为物之理则未尝不具耳。若如所谓才无生气便无此理，则是天下乃有无性之物，而理之在天下，乃有空阙不满之处也，而可乎？”^②这里

^① 《答黄商伯四》，《文集》卷四十六。

^② 《答余方叔》，《文集》卷五十九。

区分了有生命且有知觉、有生命但无知觉、曾有生命但生命已终结等不同形态的事物，作为不同的存在形态，它们无疑体现了“分之殊”，但“殊”之中又有“同”，后者主要表现在它们内含共同之“理”（“其理则未尝不同”）。然而，既为“分之殊”，则内在于其中的理又有差异（其理之在是者不能不异）。通过理之同与理之异的以上分疏，朱熹一方面肯定了不同存在形态中理的特殊性以及事物之殊与理之异的联系，另一方面又确认了理的普遍存在：即使失去生命之物（所谓“枯槁”），仍有其理。与之相应，理既规定了存在的特殊形态，又从普遍的方面制约着事物。

理对物的二重制约，在理一分殊说中也得到了体现。“理一分殊”的提法最早出自程颐，所谓“《西铭》明理一分殊，墨氏则二本而无分。”^①这一语境中的“理一分殊”主要与道德原则及其作用形式相联系。朱熹对此作了引申，使这一命题同时具有本体论的意义。在解释太极与万物的关系时，朱熹指出：“二气五行，天之所以赋授万物而生之者也。自其末以缘本，则五行之异本二气之实，二气之实，又本一理之极；是合万物而言之，为一太极而已也。自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体；故万物之中，各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也。”^②太极是理的终极形态（所谓“一理之极”），由经验对象（末）追溯存在的本原，则万物源于五行，五行产生于阴阳二气，二气又本于太极，故太极为万物的最终本源；自终极的存在向经验领域下推，则太极又散现于经验对象。在这里，“理一”意味着理为万物之本，“分殊”则表明理在具体事物之中规定着具体事物，二者从不同方面体现了理的普遍制约。

尽管“分殊”在逻辑上蕴含着对多样性的肯定，但作为“理一”的展开，它（分殊）主要又表现为理本身的存在方式和存在形态，其意义首先也体现在理对万物的规定之上。也正是由此出发，朱熹在确认理一分殊的同时，一再强调理一

① 《二程集》，中华书局，1981，609页。

② 朱熹，《通书注·性理命章》。

的主导性：“天下之理万殊，然其归，则一而已矣，不容有二三也。”^①“万理本乎一理。”^②本体论意义上的存在是如此，社会伦理实践的领域也是这样：“世间事虽千头万绪，其实只一个道理，理一分殊之谓也。”^③质言之，无论是本体论之域，抑或社会伦理的世界，理一与分殊最终展示的都是理的普遍制约与主导性。

二

作为存在的第一原理，理同时表现为必然的法则，所谓“理有必然”。^④当然，在朱熹那里，突出作为必然法则的理，并不仅仅在于确认天道之域中对象世界变迁的必然性，与张载、二程一样，朱熹对天道的考察最后仍落实到人道，在这方面，理学确乎前后相承。就理的层面而言，天道与人道的相关，具体表现为所以然与所当然的统一：“至于天下之物，则必各有所所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”^⑤“所以然”表示事物形成、变化的内在原因或根据，如上所提及的，在理学的论域中，它与“必然”处于同一序列，理之“所以然”，相应地也被表述为“理之所必然”^⑥；“所当然”则既指物之为物所具有的规定，也与人的活动相联系，表示广义的当然之则：所谓“理所当然者”，同时便指“人合当如此做底”。^⑦以“所以然”与“所当然”为理的双重内涵，表明理既被理解为“必然”，也被视为“当然”。与之相应，对理的把握（明理）也同时指向

① 《答余正甫》，《文集》卷六十三。

② 《语类》卷二十七。

③ 《语类》卷一百三十六。

④ 《己酉拟上封事》，《文集》卷十二。

⑤ 《大学或问上》。

⑥ 《语类》卷七十四。

⑦ 《语类》卷六十。

二者：“所谓明理，亦曰明其所以然与其所当然者而已。”^①事实上，朱熹确乎一再地在理的层面上，将必然与当然联系起来。从实践的层面看，理首先与人应物处事的过程相关：“要得事事物物、头头件件各知其所当然而得其所当然，只此便是理一矣”。^②这里作为“理一”的“所当然”，便是社会领域（首先是伦理领域）的当然之则，而这种当然之则按朱熹之见同时具有必然的性质，在谈到格致诚正、亲亲、长长的关系时，朱熹便表达了这一点：“故不能格物致知以诚意正心而修其身，则本必乱而末不可治，不亲其亲、不长其长，则所厚者薄而无以及人之亲长，此皆必然之理也。”^③是否修身而立本、是否由亲其亲长其长而及人之亲长，所涉及的本来是社会伦理领域中的当然之则，但在朱熹看来，其间又内含必然之理；必然与当然在此亦彼此交融。

较之张载以实然（气化流行）为当然之源，朱熹将当然纳入理之中，似乎更多地注意到当然与必然的联系。当然作为行为的准则，与人的规范系统相联系，从具体的实践领域看，规范的形成总是既基于现实的存在（实然），又以现实存在所包含的法则（必然）为根据，对象世界与社会领域都存在必然的法则，规范系统一方面体现了人的价值目的、价值理想，另一方面又以对必然之道的把握为前提；与必然相冲突，便难以成为具有实际引导和约束意义的规范。朱熹肯定当然与必然的相关性，无疑有见于此。然而，如前所述，当然同时又与人的目的、需要相联系，并包含某种约定的性质。就规范的形成而言，某一实践领域的规范何时出现、以何种形式呈现，往往具有或然的性质，其中并不包含必然性。同时，规范的作用过程，总是涉及人的选择，人既可以遵循某种规范，也可以违反或打破这种规范；这种选择涉及人的内在意愿。与之相对，作为必然的法则（包括自然法则），却不存在打破与否的问题。规范与法则的以上差异，决定了不能将当然等同于必然。

① 《文集》卷五十二，《答吴伯丰》。

② 《语类》卷二十七。

③ 《大学或问上》。

以当然为必然的逻辑结果，首先是赋予当然以命定的性质。在对理之当然与理之所以然作进一步界说时，朱熹指出：“理之所当然者，所谓民之秉彝，百姓所日用者也。圣人之为礼乐刑政，皆所以使民由之也，其所以然，则莫不原于天命之性。”^①“秉彝”含有天赋、命定之意，以理之所当然为“民之秉彝”，意味着将当然规定为天赋之命，当朱熹强调“所以然，则莫不原于天命之性”时，便进一步突出了这一点：所以然与所当然彼此相通，“理之所以然”原于天命之性，同时也表明“理之当然”来自天所命之性。当然与“性”“命”的这种联系，使循乎当然成为先天的规定，而当然本身也似乎由此被赋予某种宿命的性质。

作为先天之命，当然常常被置于超验之域：“说非礼勿视，自是天理付与自家双眼，不曾教自家视非礼，才视非礼，便不是天理。非礼勿听，自是天理付与自家双耳，不曾教自家听非礼，才听非礼，便不是天理，非礼勿言，自是天理付与自家一个口，不曾教自家言非礼，才言非礼，便不是天理。非礼勿动，自是天理付与自家一个身心，不曾教自家动非礼，才动非礼，便不是天理。”^②“天理付与”也就是天之所与，在界定仁道规范时，朱熹更明确地点出了此义：“仁者，天之所以与我，而不可不为之理也。”^③作为天之所与，规范已不仅仅是一种当然，而且同时具有了必然的性质：所谓“不可不为”，便已含有必须如此之意。事实上，朱熹确实试图融合当然与必然，从其如下所论，便不难看到此种意向：“及于身之所接，则有君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之常，是皆必有当然之则，而自不容己，所谓理也。”^④“自不容己”表现为一种必然的趋势，将当然之则理解为“自不容己”之理，意味着以当然为必然。作为自不容己的外在命令，天理同时被蒙上某种强制的形式：遵循天理并不是出于自我的自愿选择，而

① 《论语或问》卷八。

② 《朱子语类》卷一一四。

③ 《论语或问》卷一。

④ 《大学或问下》。

是不得不为或不能不然，所谓“孝悌者，天之所以命我而不能不然之事也”，^①即表明了此点。不难看到，在道德实践的领域，以当然为必然，总是很难避免使规范异化为外在的强制。

三

从普遍之道（必然与当然）转向人，便涉及对人性的理解。继张载、二程之后，朱熹也对天地之性（或天命之性）与气质之性作了区分。天地之性或天命之性本于理：“盖天命之性，万理具焉。”^②气质之性则源自于气：“气积为质，而性具焉。”^③作为人性之中的规定，天命之性所具之理主要以社会伦理原则和规范为其内容：“盖天命之性，仁义礼智而已。循其仁之性，则自父子之亲，以至于仁民爱物，皆道也；循其义之性，则自君臣之分，以至于敬长尊贤，亦道也；循其礼之性，则恭敬辞让之节文，皆道也；循其智之性，则是非邪正之分别，亦道也。盖所谓性者，无一理之不具。”^④仁义礼智等伦理原则体现的是人作为道德主体所具有的本质，它展示了人之为人的普遍规定，以此为内容的天命之性相应地表现为“一”，气质之性作为气积而成者，则更多地体现了感性的多样性：“气禀之性，犹物之有万殊，天命之性则一也。”^⑤不难看到，天命之性（天地之性）与气质之性之别，突出的是人的普遍伦理本质（所谓“一”）与多样的感性规定（所谓“万殊”）之间的区分。

与具体事物之中理气相即而不相分一致，天命之性（天地之性）与气质之性

① 《论语或问》卷一。

② 《中庸或问上》。

③ 《语类》卷四。

④ 《中庸或问上》。

⑤ 《文集》卷五十一，《答万正淳》。

在具体的个人之中也无法彼此分离：“若无气质，则这性亦无安顿处。”^①如同理需要以气作为承担者一样，天命之性也依托于气质之性。另一方面，气质之性本身又有待提升与成就，在这一意义上，二者呈现互相依存的关系：“性非气质，则无所寄；气非天性，则无所成。”^②在朱熹以前，二程已有“论性不论气，不备；论气不论性，不明”之说^③，朱熹的以上看法无疑与之前后相承。对天命之性（天地之性）与气质之性相关性的以上肯定，同时也注意到了人的理性本质与感性规定之间的联系。

然而，按朱熹的理解，气质之性的作用，主要便在于安顿天命之性，从目的与手段的关系看，这种作用更多地呈现手段的性质。就气质之性本身而言，它则似乎缺乏内在的价值意义：“性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处。但得气之清明，则不蔽锢此理，顺发出来，蔽锢少者发出来，天理胜；蔽锢多者则私欲胜。便见得本原之性无有不善，孟子所谓性善，周子所谓纯粹至善，程子所谓性之本与夫反本穷源之性是也。只被气质有昏浊，则隔了。故气质之性，君子有弗性者焉，学以反之，则天地之性存矣。故说性须兼气质说方备。”^④“天地间只是一个道理，性便是理，人之所以有善，有不善，只缘气质之禀各有清浊。”^⑤气质之性固然为天命之性提供了安顿之处，但作为手段与目的意义上的联系，二者并未达到内在的、实质层面的统一，天命之性即使被安顿在气质之性上，也是各自平行，所谓“气自是气，性自是性”：“未有此气，已有此性；气有不存，而性却常在。虽其方在气中，然气自是气，性自是性，亦不相夹杂。”^⑥就气质之性自身而言，它始终有昏有浊，这种昏浊规定同时构成了恶（不善）产生的根源，从而更多地呈现负面的意义。也正是在此意义上，朱熹接受并进一步

① 《语类》卷四。

② 《语类》卷四。

③ 《二程集》，81页。

④ 《语类》卷四。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

步发挥了张载“气质之性，君子有弗性者焉”之说。

与性相联系的是心。对应于天命之性与气质之性的分野，朱熹区分了道心与人心。关于道心与人心的涵义，《中庸章句·序》中有一具体阐述：“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，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。然人莫不有是形，故虽上智不能无人心；亦莫不有是性，故虽下愚不能无道心。”^①在此，人心与道心分别以形气和性命为源，“形气”与气质层面的规定相联系，体现了人的感性存在；“性命”则相应于天命之性，并从伦理之维展示了人的理性品格。“形气”作为感性的存在，涉及特定之欲；“性命”则以普遍之理为内容：“此心之灵，其觉于理者，道心也；其觉于欲者，人心也。”^②可以看到，对“心”的以上论析既不是着眼于心理学，也非本于认识论，它的关注之点，主要在于人的社会伦理规定，后者未超出广义的当然之域。

作为现实的存在，人既呈现形气之身，又以性命或义理所体现的伦理品格为其普遍规定，与之分别相联系的人心和道心，也构成了内在于人的二个方面，无论圣凡，都不例外：“道心是义理上发出来底，人心是人身上发出来底，虽圣人不能无人心，如饥食渴饮之类；虽小人不能无道心，如恻隐之心。”^③饥而欲食、渴而欲饮，这是体现感性需要的欲求，以之为内容的人心，虽圣人亦不能免；另一方面，作为伦理的存在，人总是具有基本的道德意识（如恻隐之心），以之为内容的道心即使在道德境界并不很高者（所谓小人）中亦可发现。道心与人心的如上并存表明，对人心的现实存在，不能以虚无主义立场加以对待。

然而，现实的存在所呈现的主要是实然。实然并不能等同于应然或当然，同样，现实之在也有别于应然之在。按朱熹的理解，人心由于源自“耳目之欲”，因而有其伦理意义上的危险性，而道心则基于义理，从而能够保证所思所为的正

① 《中庸章句·序》。

② 《文集》卷五十六，《答郑子上》。

③ 《语类》卷七十八。

当性：“知觉从耳目之欲上去，便是人心；知觉从义理上去，便是道心。人心则危而易陷，道心则微而难著。”^①事实上，当朱熹肯定道心出于“性命之正”并将人心与“形气之私”、“危殆而不安”联系起来时，已蕴含对人心与道心的不同价值定位。由此出发，在肯定人心实际地存在于人的同时，朱熹又要求确立道心对人心的主导性：“饥欲食渴欲饮者，人心也；得饮食之正者，道心也。须是一心只在道心上，少间那人心自降伏得不见了。人心与道心为一，恰似无了那人心相似，只是要得道心纯一。”^②“饥欲食渴欲饮者，人心也”，这是实然；“须是一心只在道心上”、“只是要得道心纯一”，等等，则属应然（当然）。在朱熹看来，饥欲食渴欲饮这一类的人心固然是现实的存在（实然），对此不能完全无视，但承认这一事实并不意味着人“应当”停留于或自限于这种“实然”，毋宁说，从应然或当然的层面看，人恰恰“应当”超越以上存在形态，所谓“须是一心只在道心上”、“恰似无了那人心相似，只是要得道心纯一”，侧重的便是这一点。不难注意到，在承认实然（人心的现实存在）的同时，又强调实然与当然的区分，构成了朱熹论道心与人心的基本立场之一。

与实然和当然相联系的，是必然。如前所述，朱熹所理解的理具有当然与必然二重涵义，当然之则往往同时被视为不得不然的必然法则。以理为内涵，道心既表现为当然之则的内化形态，也被赋予某种必然的性质。另一方面，人心按其自身的发展之势而言，蕴含着“危殆而不安”的趋向，这种趋向在朱熹看来也具有必然性：“人心亦未是十分不好底，人欲只是饥欲食、寒欲衣之心尔，如何谓之危？但既无理义，如何不危！”^③所谓“既无理义，如何不危”，所强调的便是：一旦离开了源于理义的道心，则人心必然走向危殆。由此，朱熹强调：“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者著，而动静云为，自无

①《语类》卷七十八。

②《语类》卷七十八。

③《语类》卷七十八。

过不及之差矣。”^①在这里，道心对人心的主导性，进一步被规定为道心对人心的主宰，而这种主宰同时呈现无条件的、绝对的性质：“必使道心常为一身之主”之“必”，便突出地表明了这一点。实然与当然之分，在此已开始引向当然与必然的沟通：人心“应当”超越现实形态而合于道心，被强化为人心“必须”无条件地听命于道心。

当然与必然的以上交融，不仅在规范的意义使道心对人心的制约具有某种强制的性质，而且也在本体论的意义上蕴含了对人的存在形态的规定，后者具体表现为化人心为道心：“盖以道心为主，则人心亦化而为道心矣。”^②对人心与道心关系的这种理解既与理气之辨前后一致，也与气质之性和天命之性的分疏彼此呼应：化人心为道心，在某种意义上即可视为变化气质的逻辑引申。对人心如此转化的结果，在逻辑上意味着将人主要规定为理性的化身，所谓“恰似无了那人心相似，只是要得道心纯一”，便已多少蕴含此意，而“圣人全是道心主宰”^③，则从理想人格的层面表达了同一意向。在“道心纯一”、“全是道心”的形态下，人的多方面存在规定似乎难以得到适当定位。

四

对性（天命之性和气质之性）与心（道心和人心）的辨析与定位，其意义并不仅仅限定于心性本身，从更广的视域看，它所指向的是人的存在及其行为。如前所述，作为儒学的新形态，理学关注的中心问题之一是人格的成就与行为的完善。如何成就理想的人格并达到行为的完善？在朱熹关于心性的看法中，已蕴含着回答以上问题的思路。如前所述，天命之性与道心都以理为本，如果说，天命

①《中庸章句·序》。

②《文集》卷五十一，《答黄子耕》。

③《语类》卷七十八。

之性主要从本体论的层面突显了人作为理性存在的品格，那么，道心的内容则更直接地表现为实践理性。以天命之性优先于气质之性、道心主宰人心的理论预设为前提，朱熹将关注之点更多地指向道问学。

从肯定理为存在的第一原理出发，朱熹首先将成就人格与明理或穷理联系起来：“夫天生蒸民，有物有则。物者，形也；则者，理也。形者，所谓形而下者也；理者，所谓形而上者也。人之生也，固不能无是物矣，而不明其物之理，则无以顺性命之正而处事物之当，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之极，则物之理有未穷，而吾之知亦未尽，故必至其极而后已，此所谓格物而至于物则物理尽者也。物理皆尽，则吾之知识廓然贯通，无有蔽碍，而意无不诚、心无不正矣。”^①意之诚、心之正，属成就人格或成就德性，知求其理，则是成就知识，朱熹认为一旦“知识廓然贯通”，便可以达到“意无不诚、心无不正”，显然以成就知识为成就德性的条件。不难看到，这里展示的，是一种由知而入德的进路。

朱熹所理解的穷理或明理，既指向天道之域，也包括人道之域；既涉及小学层面的日常之理，也关乎大学层面的形上对象。而能否把握广义的理，则不仅与个体的德性相关，而且也制约着天下国家之治：“理有未穷，故其知有不尽。知有不尽，则其心之所发必不能纯于义理而无杂乎物欲之私，此其所以意有不诚，心有不正，身有不修，而天下国家不可得而治也。昔者圣人盖有忧之，是以于其始教为之小学，而使之习于诚敬，则所以收其放心，养其德性者，已无所不用其至矣。及其进乎大学，则又使之即夫事物之中，因其所知之理推而究之，以各到乎其极，则吾之知识亦得以周遍精切而无不尽也。若其用力之方，则或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际，使于身心性情之德，人伦日用之常，以至天地鬼神之变，鸟兽草木之宜，自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已与其所以然而不可易者。”^②从自然现象，到社会领域；

^① 《文集》卷四十四，《答江德功》。

^② 《大学或问下》。

从个体的性情，到人伦日用，穷理的过程展开于各个方面，与之相联系的是“知识亦得以周遍精切”。这一过程不仅仅体现了天道与人道的统一，而且在更内在的意义上突出了人格成就中的自觉原则，后者的实质内容，是通过把握“所当然”与“所以然”而达到实践理性层面的道德自觉，由此进一步提升内在的德性。由穷理致知而正心诚意、养其德性，无疑将由知而入德的进路具体化了。从理学的演化看，在朱熹之前，二程已一再强调通过致知而诚意：“未致知，便欲诚意，是躐等也。”^①由知而入德的进路，与之显然前后相承。

成就德性的方式，同时关联着成就德行。以“知识廓然贯通”、“知识”周遍精切为正心诚意、成就德性的前提，决定了达到行为的完善也离不开穷理而致知的进路。与德性成就过程一样，这里的穷理，也主要指向“所以然”与“所当然”：“穷理者，欲知事物之所以然与其所当然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所当然，故行不谬。”^②在此，天道与人道、当然（所当然）与必然（所以然）同样彼此交融，行为的正当（行不谬），以自觉地把握当然之则（知其所当然）为前提，而当然与必然（所以然）的合一，则使行其当然成为人的定向：知其必然而一意行此，故可超越游移、彷徨、疑惑（志不惑）。

作为伦理的存在，人无疑包含理性的品格，明其当然并进而行其当然，构成了道德主体的内在规定。正是对当然之则的自觉把握，使人能够在不同的存在境遇中判断何者当为、何者不当为，并由此作出相应的选择，而对当然之则的自觉意识，则基于广义的认识过程。如前所述，当然不同于实然与必然，但又非隔绝于后者（实然与必然），对当然之则的理解和把握，也相应地涉及以上各个方面。无论是对当然之则本身的理解，抑或对其根据的把握，都无法离开致知的过程，道德的主体也正是在这一过程中，逐渐形成了自觉的伦理意识，并由此区别于自然意义上的存在。就道德实践而言，完美的道德行为不同于自发的冲动而表现为自觉之行，这种自觉品格既关乎“应该做什么”，也涉及“应该如何做”，

① 《二程集》，187页。

② 《文集》卷六十四，《答或人》。

前者与当然之则的把握相联系，后者则进一步要求了解行为的具体背景，二者在不同的意义上关联着广义的“知”。二程及朱熹以致知明理为成就人格与成就行为的前提，无疑有见于以上方面。

然而，在强调道德主体及道德行为应当具有自觉品格的同时，二程和朱熹对德性形成过程及道德行为的多方面性和复杂性未能给予充分的注意。明其当然或明其理固然是成就德性的一个方面，但仅仅把握当然，并不能担保德性的成就：理或当然之则作为知识的对象，往往具有外在的性质，这一层面的知识积累与内在人格的完善之间，存在着逻辑的距离。朱熹认为一旦“知识廓然贯通”，则“意无不诚、心无不正”，既不适当地突出了理性的意义，也似乎将问题过于简单化了。

从实践之域看，道德行为诚然具有自觉的品格，但过于强调理性的自觉，往往容易忽视道德行为的其他方面。在二程那里，已可看到这一趋向。在谈到明理与循理的关系时，二程曾指出：“学者固当勉强，然不致知，怎生行得？勉强行者，安能持久？除非烛理明，自然乐循理。”^①这里所说的“乐”，有乐于、愿意之意，“乐循理”也就是自愿地遵循当然之则。然而，对二程而言，“乐循理”同时又以“烛理明”为前提：一旦明理，便“自然乐循理”，所谓“烛理明”也就是自觉地把握当然之则。这样，自觉之中，便似乎已蕴含自愿。类似的思想在朱熹那里得到了更明确的表述：“要须是穷理始得。见得这道理合用恁地，便自不得不恁地。……且如今人，被些子灯花落手，便说痛，到灼艾时，因甚不以为痛？只缘知道自家病合当灼艾，出于情愿，自不以为痛也。”^②“合用恁地”也就是应当如此，知道合当如此，是一种理性的明觉，出于情愿则属意志的自愿选择，朱熹认为知道了“合当”如此，同时也就是“出于情愿”，显然将自愿纳入了自觉之中。自觉对自愿的如上消融，既以穷理过程为前提，又与消除自主的选择相联系，所谓“自不得不恁地”，便意味着别无选择。

① 《二程集》，187-188页。

② 《语类》卷二十二。

以理为存在的第一原理，朱熹上承二程，既表现出某种构造形上世界图景的超验趋向，又延续了儒学沟通天道与人道的传统。通过理气关系的辨析，朱熹在肯定理为超验本原的同时，又对形上之理与经验领域中具体事物（分殊）的关系作了考察，从而在不同的层面确认了理为存在的普遍根据。作为存在所以可能的根据，理又被赋予所以然与所当然二重涵义，与之相联系的是融当然于必然，正是在这里，以理为存在的第一原理的内在涵义得到了真正的展示。当然与必然的沟通既使当然之则的规范意义得到强化，也突出了人的理性本质：明理（把握所当然与所以然）与循理（遵循当然之则）都以人是理性的存在这一预设为前提，而天命之性对气质之性的超越、道心对人心的主宰，则在不同的层面确立了理性本质的这种优先性。当然和必然、天命之性和道心分别从外在与内在二个方面展开了普遍之理，后者（理）在人格的成就与行为的成就中具体的表现为自觉的原则，在以自觉的原则确证人不同于其他存在之本质规定的同时，朱熹又或多或少表现出以自觉原则消解自愿原则的趋向。

（作者系中国 华东师范大学 哲学系教授 / 中国现代思想文化研究所所长）

投稿日：2008.10.8，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

《晦庵先生朱文公文集》

《朱子语类》

《大学或问》

《论语或问》

《二程集》，北京：中华书局，1981。

Zhu Xi and Neo-Confucianism

Yang Guorong

Taking Li(principle) as first principle, Zhu Xi, following Cheng Brothers, displays both the inclination of metaphysical approach and the attempt of linking the way of humanity and the way of cosmology. As the foundation of being, Li(principle) is understood as both necessity and normativity. The connection of necessity and normativity highlights the normal function of Li(principle) as well as the principle of rationality. Accordingly, the Li(principle) seems to appear as certain kind compulsive norms, which leads, in moral sphere, to the tendency to overlook the principle of willing.

Key Words: Li(principle), Normativity, Necessity, Zhu Xi, Neo-Confucianism

细论朱熹与二陆无极太极争论

高在锡

中文提要：许多学者提到无极太极争论时，只研究朱熹与陆九渊之间的论辩，实际上，此争论是由陆九韶向朱熹提出问题后才开始的，讨论的核心论题也在这场争论中已大多显现。陆九渊之所以要与朱熹重新开始论辩，是因为他完全肯定陆九韶的观点，以之为基础欲说服朱熹，并不是由于陆九韶的观点不够完整，而是为了弥补其观点的不足。因此，对“朱陆无极太极论争”只称为朱熹与陆九渊之争是不全面的，而将其称为陆九韶、陆九渊及朱熹三者之争更为妥当。进而对于核心论题而言，若称为陆九韶与朱熹的论辩也不为过。

朱熹和二陆的无极太极争论源于世界观的差异和对本体的不同理解，根本无法得出一致的意见。其实，争论之初，双方都有改变对方观点的希望，但经过面论和书信论争后，他们意识到双方的观点都已根深蒂固，无法改变。太极是与气不同层次上的形上之理，“理气为二”的此“理”为最高范畴即本体，是朱熹立场；太极虽是形上之理，但是不先于或独立于器的道，道器不能为二的此“道”或“本心”为最高范畴即本体，是二陆的立场。若谓朱熹与二陆有相同之处，正如黄宗羲所说，他们“同植纲常，同扶名教，同宗孔孟”，但双方由于存在着世界观的根本差异，其观点终究不能调和，其差异在这场论辩中尤为凸显。

关键词：无极太极，朱陆异同，朱熹，陆九韶，陆九渊，二陆，本体

一、序言

黄宗羲在《宋元学案》中提到：

考二先生之生平自治，先生之尊德性，何尝不加功于学古笃行，紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德，特以示学者之入门各有先后，曰“此其所以异耳。”然至晚年，二先生亦俱自悔其偏重。^①

认为晚年朱陆二人在为学方法上都改变最初的说法，弥补各自观点的不足，肯定朱陆早异晚同说。^②然而，这种仅从“尊德性”和“道问学”的问题上分析的早异晚同说不能全面反映朱陆哲学异同的关键和实质。因为，为学方法的背后有着世界观的根本差异，其对本体的不同理解就在无极太极论辩中明显突出。

另外，许多学者提到无极太极争论时，只研究朱熹与陆九渊之间的论辩，实际上，此争论是由陆九韶向朱熹提出问题后才开始的，讨论的核心论题也在这场争论中已大多显现。^③陆九渊之所以要与朱熹重新开始论辩，是因为他完全肯定

^① 《宋元学案》卷 58，〈象山学案〉，1887 页。

^② 黄宗羲之所以提出朱陆早异晚同说，或有他将“无极太极争论”误认朱陆的最早论辩。他说：“先生为梭山反复致辩，而朱、陆之异遂显。继先生与兄复斋会紫阳于鹅湖，复斋倡诗，有‘留情传注翻榛塞，着意精微转陆沈’之句，先生和诗，亦云‘易简工夫终久大，支离事业竟浮沈。’紫阳以为讥己，不怪，而朱、陆之异益甚。”（《宋元学案》卷 57，〈象山学案〉，1887 页。）于是，梓材注云：“鹅湖之会在淳熙二年，鹿洞之讲在八年，已在其后。太极之辩在十五年，又在其后。梨洲说未免倒置。”（《宋元学案》卷 57，〈象山学案〉，1887 页。）

^③ 据《宋元学案》记载，全祖望如此评价陆九渊兄弟的学问：“三陆之学，梭山启之，复斋昌之，象山成之。”（《宋元学案》卷 57，〈梭山复斋学案〉，1862 页。）这表明，淳熙 2 年（1175）在鹅湖寺开始与朱熹争论为学方法后，至晚年对周敦颐所作的《太极图说》与朱熹进行“无极太极论辩”的陆九渊，事实上在四兄陆九韶和五兄陆九龄的影响下，不断发展自己学术观点。编纂《陆子学谱》的李绂也说：“先生之学，固由心得，然家世授受，不可

陆九韶的观点，以之为基础欲说服朱熹，并不是由于陆九韶的观点不够完整，而是为了弥补其观点的不足。因此，对“朱陆无极太极论争”只称为朱熹与陆九渊之争是不全面的，而将其称为陆九韶、陆九渊及朱熹三者之争更为妥当。进而对于核心论题而言，若称为陆九韶与朱熹的论辩也不为过。

因而，在此文中，先细论陆九韶与朱熹的论辩后，再详细论证陆九渊与朱熹的争论。其考察的重点在于论辩过程、争论中提及的问题、及朱熹与陆九渊兄弟观点的差异。

二、陆九韶与朱熹无极太极、《西铭》之争

（一）论辩过程

“无极太极争论”是从陆九渊的四兄陆九韶对朱熹所理解的《太极图说》和《西铭》的观点提出质疑开始的。朱熹与陆九韶书和陆九渊与陶赞仲书中云：

“今详来教及省从前所论。”^①

“梭山曾与晦翁面言，继又以书言之，晦翁大不谓然。”^②

这表明，陆九韶先与朱熹当面对此问题进行讨论后，没有得出结论而再以书信进行争论。据束景南在《陆氏兄弟佚札》中考证，淳熙 12 年（1185）上半

略也。……家道整肃，着闻于海内，其渊源固已奠矣。诸兄皆恂恂儒素，梭山、复斋并称海内大儒，至先生而集其成耳。”（《陆子学谱》卷 5，〈家学〉。）这都说明陆九渊的学问虽是“固由心得”，但不能忽视二兄对他的影响。其中，陆九韶的作用在陆九渊幼年时期引导他学问方向时就已显现出来，不过，其作用在与朱熹进行“无极太极争论”时更为突出。

①《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子美〉，1560 页。

②《陆九渊集》卷 15，〈与陶赞仲〉，192 页。

年，陆九韶应诏后赴临安，途经崇安访朱熹，面论太极。^①

陆九韶与朱熹的书共 3 篇。其中两篇是关于“无极太极”和《西铭》观点的讨论，另一篇是他向朱熹提出停止争论的书。

陈来根据朱熹与陆九韶第一书尾云“此间近日绝难得江西便，草草布此，却托子静转致。但以来书半年方达推之。未知何时可到耳”，认为陆九韶与朱熹的第一书应写于淳熙 13 年(1186)冬前。^②当时朱熹“绝难得江西便”，不得不委托在敕令所担任删定官的陆九渊转交此书，而陆九渊在淳熙 14 年(1187)春，结束朝廷官职生活，回到临川，所以此书应完成于陆九渊在临安时（“淳熙 13 年(1186)之冬以前”）。

并且，束景南根据《宝真斋法书赞》中陆九渊与陆九韶的第一书的内容，考证了陆九韶与朱熹的此书写于淳熙 12 年(1185)6—7 月之间，并根据陆九渊在此书中所谓“望之辈来，得尊翰，见所与元晦书稿，甚平正。同官沈正卿见之，不能去手，嘉叹至于再三”，认为陆九韶在与朱熹第一书之前，先将“书稿”寄与陆九渊，进行讨论后，才致书朱熹。^③

根据朱熹与陆九韶的第二答书中云“子静归来，必朝夕得款聚”^④，明显看出陆九韶与朱熹的第二书应在淳熙 14 年(1187)初写成。因为陆九渊淳熙 13 年(1186)除将作监丞，但因给事中王信的疏驳，11 月 29 日奉旨主管台州崇道观，而后，淳熙 14 年(1187)春，回归临川。^⑤

（二）无极太极争论

据《周濂溪集》记载，陆九韶与朱熹开始无极太极争论的背景如下：

① 束景南，〈陆氏兄弟佚札〉，《抚州师专学报》总第 56 期，1998，25 页。

② 陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，391 页。

③ 束景南，〈陆氏兄弟佚札〉，《抚州师专学报》总第 56 期，1998，23-25 页。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子美〉，1563 页。

⑤ 《陆九渊集》卷 36，〈年谱〉，498—499 页。

敬览所著《太极图说》，左扶右掖，使不失正，用力多矣。然此图本说自是非正，虽曲为扶掖，恐终为病根，贻憾后学。^①

朱熹认为《太极图》是周敦颐的核心著作，倾心编著了《太极图说》和《太极图说解》。^②在他看来，《通书》只不过是解释《太极图》的书而已。^③因而，他曾说：“先生（周敦颐）之学之奥，其可以象告者，莫备于《太极》之一图。若《通书》之言，盖皆所以发明其蕴，而〈诚〉、〈动静〉、〈理性命〉等章为尤著。”^④

然而，陆九韶则与朱熹的观点不同，认为《通书》完整地反映了周敦颐的思想，而《太极图》为与孔孟思想不同的书。^⑤因此，由于《太极图》“自是非正”，因而认为朱熹对此书所详细注释的《太极图说》和《太极图说解》自始有误，所以为了纠正此书之误展开争论。

迄今，陆九韶的书皆佚失，无法确认其全文。只通过朱熹与陆九韶的书、与陆九渊来往的书及陆九渊与门人的书，可以推断其观点。陆九韶提出的问题大略可概括为如下几点。

首先，他通过《太极图说》的传授过程，提出了对其渊源的问题。

①《周濂溪集》卷2，〈答陆子美书〉，38页。

②实际上，朱熹早在乾道9年（1173）已完成了对《太极图》的解释书，即《太极图说》和《太极图说解》，但经过了15年之久，于淳熙15年（1188）才公布于世。（陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，77、391页。）这表明他非常重视周敦颐所作的《太极图》，并全心全力进行编著。

③《朱子语类》卷94，3144页：《通书》一部，皆是解《太极说》。

④《通书注》，130页。

⑤陆九韶在与朱熹的争论中，以《通书》〈理性命〉章和〈动静〉章中没有“无极”二字为由，证明了《太极图》并不是周敦颐的著作，这表明他就认为《通书》是周敦颐的核心著作。（《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦（2）〉，22—23页：《通书》〈理性命〉章，言中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一，曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。《动静》章言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。假令《太极图说》是其所传，或其少时所作，则作《通书》时，不言无极，盖已知其说之非矣。）

梭山兄谓：“《太极图说》与《通书》不类，疑非周子所为；不然，则或是其学未成时所作，不然，则或是传他人之文，后人不辨也。盖《通书·理性命》章，言中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一，曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。《动静》章言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。假令《太极图说》是其所传，或其少时所作，则作《通书》时，不言无极，盖已知其说之非矣。”^①

《太极图说》乃梭山兄辩其非是，大抵言无极而太极是老氏之学，与周子《通书》不类。《通书》言太极不言无极，《易》《大传》亦只言太极不言无极。若于太极上加无极二字，乃是蔽于老氏之学。又其《图说》本见于朱子发附录。朱子发明言陈希夷太极图传在周茂叔，遂以传二程，则其来历为老氏之学明矣。《周子通书》与二程言论，绝不见无极二字，以此知三公盖已皆知无极之说为非矣。^②

就是说，朱震在编撰《汉上易传卦图》时提到，陈抟《太极图》始于受老学思想影响，同时周敦颐的门人二程几乎没有提到“无极”二字，陆九韶根据这些事实，确信《太极图说》的渊源是“老氏之学”，而不是孔孟思想。此所谓的“疑非周子所为”、“或是其学未成时所作”、“或是传他人之文”，都意在说明《太极图说》的第一句“无极而太极”源于老子的“无中生有”观点。^③

第二，他对朱熹解释的“无极而太极”提出了异议。朱熹说：

今亦不暇细论，只如《太极》篇首一句，最是长者所深排。不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能

^①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，24页。

^②《陆九渊集》卷15，〈与陶赞仲〉，192页。

^③《道德经》第40章：“天下万物生于有，有生于无。”

为万化之根。^①

且如《太极》之说，熹谓周先生之意恐学者错认太极别为一物，故著‘无极’二字以明之。此是推原前贤立言之本意，所以不厌重复，盖有深指。而来谕便谓‘熹以太极下同一物’，是则非惟不尽周先生之妙旨，而于熹之浅陋妄说亦未察其情矣。又谓著‘无极’字便有虚无好高之弊，则未知尊兄所谓‘太极’是有形器之物耶？无形器之物耶？若果无形而但有理，则无极即是无形，太极即是有理明矣，又安得为虚无而好高乎？^②

朱熹曾将《太极图说》的第一句“无极而太极”看作解释太极的特点，太极是“万化之根”的理，与气不同层次的“所当然之则”和“所以然之理”，即“理气为二”。因此在他看来，若只说“无极”而不说“太极”，则表示否定理独立或逻辑上先于气而存在，而承认天地万物皆源于“无”^③，若只说“太极”而不说“无极”，则意味着虽承认实在的理，但也有可能将太极误认为有形器的理。

在此，通过朱熹所谓的“《太极》篇首一句，最是长者所深排”可以看出，当时陆九韶提出的最大的疑问是“无极而太极”观点。当然，陆九韶基本上认同朱熹将“太极”定义为“无形而但有理”的看法。太极是形上之理，也是“万化之根”。但是他认为，朱熹以“无极”二字，试图说明“无形而有理”的太极特点是不必要的。在他看来，“太极二字，圣人发明道之本源，微妙中正，岂有下同一物之理，左右之言过矣。今于上又加“无极”二字，是头上安头，过为虚无

①《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1560页。

②《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1562页。

③因而，他后来看到以“无中生有”观点解释“无极而太极”的版本，说到：“此说本语首句但云“无极而太极”，今传所载乃云“自无极而太极”，不知其何所据而增此“自”、“为”二字也。夫以本文之意，亲切浑全，明白如此，而浅见之士犹或忘有讥议。若增此字，其为前贤之累，启后学之疑，益以甚矣。谓当请而改之，而或者以为不可。”（《晦庵先生朱文公文集》卷71，〈记濂溪传〉，3410页。）

好高之论也。”^①

并且在此他引用《通书》的原文，说明太极与气的关系。他认为：“《通书》〈理性命〉章，言中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一，曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。《动静》章言五行、阴阳、太极，亦无无极之文。”^②就是说，他举出在《通书》中“中”和“一”是指“太极”的例子，否定朱熹所说的“理气为二”观点，主张“道即器，器即道”、“理气为一”。此表明太极即便是万化根本的“形上之理”，也不能离气而独立存在。若“理”脱离了“气”，也不能谈“理”。

（三）《西铭》争论

在此争论中陆九韶又对朱熹注解的《西铭解》提出了疑问。朱熹说：

至于《西铭》之说，犹更分明。今亦且以首句论之：人之一身，固是父母所生，然父母之所以为父母者，即是乾坤。若以父母而言，则一物各一父母。若以乾坤而言，则万物同一父母矣。万物既同一父母，则吾体之所以为体者，岂非天地之塞；吾性之所以为性者，岂非天地之帅哉？古之君子惟其见得道理真实如此，所以亲亲而仁民，仁民而爱物，推其所为，以至于能以天下为一家、中国为一人，而非意之也。今若必为物只是父母所生，更与乾坤都无干涉，其所以有取于《西铭》者，但取其姑为宏阔广大之言以形容仁体而破有我之私而已，则是所谓仁体者全是虚名，初无实体，而小己之私却是实理，合有分别？圣贤于此却初不见义理，只见利害，而妄以己意造作言语，以增饰其所无、破坏其所有也？^③

①《周濂溪集》卷2，〈答陆子美书〉，38页。

②《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，22页。

③《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1561页。

熹所论《西铭》之意，正谓长者以横渠之言不当谓乾坤实为父母，而以“胶固”斥之。故窃疑之，以为若如长者之意，则是谓人物实无所资于天地，恐有所未安尔！非熹本说固欲如此也。今详来诲，犹以横渠只是假借之言，而未察父母之与乾坤，虽其分之有殊，而初未尝有二体，但其分之殊，则又不得而不辨也。^①

朱熹认为，张载所作的《西铭》是说明“理一分殊”的书，并将其所谓的“乾坤”理解为万物的父母。因而，他在此提到“父母之所以为父母者，即是乾坤。若以父母而言，则一物各一父母。若以乾坤而言，则万物同一父母矣。”

与此不同，陆九韶则认为《西铭》首句“乾称父，坤称母”中的乾坤并不是指超越万物而独立存在的理，只是假借、无意之辞。^②在他看来，“人物只是父母所生，更与乾坤都无干涉。”因此，朱熹否定陆九韶将乾坤作为“假借之言”的观点，说：“未察父母之与乾坤，虽其分之有殊，而初未尝有二体，但其分之殊则又不得而不辨。”

之后，陆九韶与朱熹的这次争论以陆九韶先提出停止争论而结束。陆九渊记载当时陆九韶放弃此争论的原因如下：

梭山谓晦翁好胜，不肯与辩。^③

梭山兄所以不复致辩者，盖以兄执己之意甚固，而视人之言甚忽，求胜不求益也。^④

①《晦庵先生朱文公文集》卷36，《答陆子美》，1562页。

② 郑晓江认为：在“父母”之上和之外又提出“乾坤”完全是多余的。陆九韶在此对《西铭》之批评与对周敦颐关于“无极”与“太极”关系的批评完全一致，思路相同。（郑晓江，《陆九韶先生之行与思》，载《六经注我》，社会科学文献出版社，2006，323页。）

③《陆九渊集》卷15，《与陶赞仲》，192页。

④《陆九渊集》卷2，《与朱元晦》，25页。

朱熹也答书表示同意此意见。

示谕缕缕，备悉雅意。不可则止，正当谨如来教，不敢复有尘渎也。偶至武夷，匆匆布叙，不能尽所欲言。然大者已不敢言，则亦无可言者矣。^①

就是说，陆九韶与朱熹进行一次面论，并通过两次书信来往展开争论后，感到朱熹“好胜”，也“执己之意甚固”，所以决定放弃此论辩。不过，从朱熹的“不可则止，正当谨如来教”可以看出，当时陆九韶也可能认识到，除非谁先放弃自己的观点，此争论将无法休止，所以先提出了停止争论的建议。

三、陆九渊与朱熹无极太极之争

（一）争论之前

陆九渊与朱熹的争论是自淳熙 15 年（1188）4 月 15 日陆九渊与朱熹长文书信而开始。^②当然，这次争论并不是陆九渊单方面挑起，可以说是在双方同意的基础上形成。陆九渊先与朱熹的书云：

往岁览尊兄与梭山家兄书，尝因南丰便人，僭易致区区，蒙复书许以卒请，不胜幸甚！^③

就是说，自始陆九渊关注陆九韶与朱熹之争，他看到二人之间的争论没有得出结论而结束，感到非常遗憾，所以先与朱熹书问是否可以重新探讨无极太极的

①《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子美〉，1563 页。

②《陆九渊集》卷 36，〈年谱〉，504 页：夏四月望日，与朱元晦书辩《太极图说》。

③《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，22 页。

问题。之后，随着朱熹的同意，此争论便重新开始。^①据陆九渊与朱熹的第一书中云：“黄易二生归，奉正月十四日书，备承改岁动息，慰浣之剧。”^②，可以推断问朱熹意图的此书写于淳熙 15 年（1188）1 月 14 日。《晦庵先生朱文公文集》记载其内容：

所谕与令兄书，辞费而理不明。今亦不记当时作何语，或恐实有此病。承许条析见教，何幸如之？虚心以俟，幸因早便见示。如有未安，却得细论，未可便似居士兄遽断来章也。”^③

此“如有未安，却得细论，未可便似居士兄遽断来章”说明当时朱熹对自己观点持有足够信心。实际上，朱熹与陆九渊争论前，淳熙 15 年（1188）2 月，向世人公开了定稿 15 年之久而未出版的《太极图说》、《太极图说解》及《西铭解》。其序说：“始予作《太极》、《西铭》二解，未尝敢出以示人也。近见儒者多议两书之失，或乃未尝通其文义而妄肆诋诃，予窃悼焉。因出此解以示学徒，使广其传。庶几读者由辞以得意，而知其未可以轻议也。”^④由此“未可以轻议”可知，当时他对自己的《太极图说解》有很大的自信。所以，由于陆九韶单方面提出结束宣言，朱熹稍有遗憾地不得不停止论辩，所以朱熹收到陆九渊重新要争论提议书信后，欣然接受云：“承许条析见教，何幸如之？虚心以俟，幸因早便见示。”

① 陈荣捷亦云：“丙午（1186）朱函子美由子静转交。丁未（1187）朱子又与子美第二书，子静得与读之。致书朱子（陆函十五）谓其费辞，愿加条析，朱子许之（朱函十五）。故戊申（1188）乃长函（陆函十七）为热烈之辩论。”（陈荣捷，《朱学论集》，华东师范大学出版社，2007，261 页。）

② 《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，21 页。

③ 《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1565—1566 页。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷 82，〈题太极西铭解后〉，3880 页。

（二）第一书争论

陆九渊与朱熹的第一书，主要是以陆九韶的观点为基础，批评朱熹的观点。他说：

古之圣贤，惟理是视，尧舜之圣，而询于刳菟，曾子之易簧，盖得于执烛之童子。《蒙》〈九二〉曰：“纳妇吉。”苟当于理，虽妇人孺子之言所不弃也。孟子曰：“尽信书，不如无书。”“吾于武成取二三策而已矣”，或乖理致，虽出古书，不敢尽信也。智者千虑，或有一失，愚者千虑，或有一得，人言岂可忽哉？^①

此“苟当于理，虽妇人孺子之言所不弃也。”，针对陆九韶《太极图》的观点。陆九韶曾认为此书的内容源于老子思想，所以即便是圣人所作的古书也不能完全信从。因此，陆九渊批评朱熹对陆九韶如下评价“梭山急迫，看人文字未能尽彼之情，而欲遽申己意，是以轻于立论，徒为多说，而未必果当于理。”^②“梭山宽心游意，反复二家之言，必使于其所说如出于吾之所为者而无纤芥之疑，然后可以发言立论，而断其可否，则其为辩也不烦，而理之所在无不得矣。”^③“一以急迫之意求之，则于察理已不能精，而于彼之情，又不详尽，则徒为纷纷，虽欲不差，不可得矣。”^④在陆九渊看来，与朱熹的判断不同，陆九韶“气禀宽缓，观书未尝草草，必优游讽咏，耐久紬绎。”^⑤并已领悟此“理”，所以多次强调“此言殆未可忽也”，“梭山兄之言恐未宜忽也”。此说明，他并不是认为陆九韶的观点不够完整，为了弥补其不足而开始争论，事实上，他完全赞同陆九韶的观点，并以此为基础欲说服朱熹开始这场争论。的确，

①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，22页。

②《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23页。

③《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，24页。

④《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，25页。

⑤《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，25页。

陆九渊与朱熹的第一书的大部分内容引用了陆九韶的观点，指出朱熹观点的矛盾所在。

陆九渊在此书中提到的问题，大致概括如下三点。

第一，指出了对“太极”意义的规定和“无极”二字的不必要性。陆九渊批判朱熹在第一书中提到的“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。”^①说：

夫太极者，实有是理，圣人从而发明之耳，非以空言立论，使后人簸弄于颊舌纸笔之间也。其为万化根本固自素定，其足不足，能不能，岂以人言不言之故耶？《易》《大传》曰：“易有太极。”圣人言有，今乃言无，何也？作《大传》时不言无极，太极何尝同于一物，而不足为万化根本耶？《洪范》五皇极，列在九畴之中，不言无极，太极亦何尝同于一物，而不足为万化根本耶？^②

他虽然与朱熹一样将“太极”作为“固自素定”的万化根本之理。但是说明这种形上之理的太极时，并不需要“无极”二字。不用刻意提出“无极”，太极自能成为与“一物”相区别的“万化根本”之理。因此，在他看来，若担心学者将太极误认为有“形器”的“一物”，则只说“宜如《诗》言‘上天之载’，而于下赞之曰‘无声无臭’”^③便可，未必要以“无极”二字加于“太极”之上。

第二，指出了“太极（道）”和“器”的关系。陆九渊批评朱熹在第二书中提到的“周先生之意恐学者错认太极别为一物，故著‘无极’二字以明之。……若果无形而但有理，则无极即是无形，太极即是有理明矣。”^④说：

《易》之《大传》曰“形而上者谓之道”，又曰“一阴一阳之谓道”，

①《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1560页。

②《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23页。

③《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23—24页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子美〉，1562页。

一阴一阳，已是形而上者，况太极乎？晓文义者举知之矣。自有《大传》，至今几年，未闻有错认太极别为一物者。设有愚谬至此，奚啻不能以三隅反，何足上烦老先生特地于太极上加无极二字以晓之乎？且“极”字亦不可以“形”字释之。盖极者，中也，言无极则是犹言无中也，是奚可哉？^①

在此，他阐明了“太极”即便是与器相区别的形上之理，也不能离器而独立存在。就是说，太极并不是脱离器而存在的超越之理，而是与一物不可分离的形上之理。因此，他通过对“阴阳”和“极”的解释证明了这一点。即“极”与“中”的意义相同，“中即致理，……则曰极、曰中、曰至，其实一也。”这说明“极”并不是脱离器而存在的“至极”之理，而是与器不可分离的形上之理。因此，他主张若与朱熹一样将“极”字解释为“形”字而以“无极”作为“无形”，则此等于是既没有极，也没有中。另外，他在此引用《周易》〈系辞传〉的原文，证明了“阴阳之和”就是道。这说明太极（道）并不是脱离万物而超越的形上之理，而是万物中具有的一切对待性质^②。

第三，阐明了《太极图》源于老子。他根据《太极图》的传授过程和周敦颐、二程的著作几乎未提到此“无极”二字，证明了朱熹所解释的《太极图说》源于老子。他说：

朱子发谓濂溪得《太极图》于穆伯长，伯长之传出于陈希夷，其必有考。希夷之学，老氏之学也。“无极”二字，出于《老子》〈知其雄章〉，吾圣人之书所无有也。《老子》首章言“无名天地之始，有名万物之母”，而卒同之，此《老氏》宗旨也。“无极而太极”，即是此旨。老氏学之不

^①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，23页。

^②冯友兰曾说：“盖若以阴阳为形而上者，则所谓形而上者，亦在时空有具体的活动，与所谓形而下者，固在一世界中也。”（冯友兰，《中国哲学史（下）》，华东师范大学出版社，2000，283页。）陈来也指出陆九渊将阴阳理解为概括一切对立性质的范畴抽象。（陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，85页。）

正，见理不明，所蔽在此。兄于此学用力之深，为日之久，曾此之不能辨，何也？《通书》“中焉止矣”之言，与此昭然不类，而兄曾不之察，何也？《太极图说》以“无极”二字冠首，而《通书》终篇未尝一及“无极”字。二程言论文字至多，亦未尝一及“无极”字。假令其初实有是图，观其后来未尝一及“无极”字，可见其道之进，而不自以为是也。兄今考订注释，表显尊信，如此其至，恐未得为善祖述者也。潘清逸诗文可见矣，彼岂能知濂溪者？明道、伊川亲师承濂溪，当时名贤居潘右者亦复不少，濂溪之志，卒属于潘，可见其子孙之不能世其学也。^①

就是说，他根据朱震的说法认为，周敦颐通过穆伯长授受《太极图》，但穆伯长传授于深受“老氏之学”影响的陈希夷，因此《太极图》并不是儒家的著作。所以认定“无极而太极”是源于含有“无中生有”思想的《道德经》。并且，陆九渊认为《通书》是周敦颐的核心著作，所以根据《通书》中也没有提到“无极”二字，并且受教于周敦颐的二程也几乎没有提到“无极”，断定《太极图说》不是周敦颐的著作，或是其思想未成熟的初期著作。

因此，陆九渊与朱熹的此书，可以说大部分引用陆九韶的观点而批评朱熹。不过，陆九渊在此省略了陆九韶提出的《西铭》问题，可能是在他看来，有关“无极而太极”的问题和《西铭》的观点是重复，所以省略。

值得关注的是，陆九渊在此书中为了说明“太极（道）”和“器”的关系，对“阴阳”和“极”的意义提出了问题。对于确信“阴阳”就是“气”，“极”和“中”是不同概念的朱熹来说，这种问题无疑是犯了过于单纯的错误，所以他在答书中很自信地批评陆九渊的观点。

朱熹与陆九渊的第一书写于淳熙 15 年（1188）11 月 8 日。是年（1188）5 月末，他接到奏对的命令进宫，于 6 月中旬离开首都临安，回到江西玉山时，收到

^①《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，24 页。

陆九渊的第一书^①，过了 5 个月后才起草了此书。朱熹在此书中将陆九渊提到的问题分为 7 点进行了批判，概括其内容如下三点：

第一，证明了周敦颐所说的无极源于孔孟思想。这是对于陆九渊根据《太极图》的传授过程和二程没有提到“无极”二字而主张“无极”源于老庄思想的批判。在此他指出老庄思想中的“无极”是“无穷”之义，不同于周敦颐的本意。周敦颐所说的“无极”只是为了说明与一物相区别的“无形”而添加的。这就诸如伏羲作《易》、文王演《易》时，却没提到“太极”二字，但孔子提到了太极。先圣后圣都明确认识到了“太极之真体”，所以可谓“不言者不为少而言之者不为多”。

第二，强调了太极的意义和无极的必要性。他再次引用与陆九韶的争论中提及的“不言无极，则太极同于一物，而不足为万化根本；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化根本。”主张太极是“无形而有理”。在他看来，太极是“两仪、四象、八卦之理，具于三者之先，而缊于三者之内者。”^②因此，他对于周敦颐为了说明超越事物而存在的太极特点而添加的“无极”二字评价说：“周子灼见道体，迥出常情，不顾旁人是非，不计自己得失，勇往直前，说出人不敢说底道理。”^③并说：“周子所以谓之‘无极’，正以其无方所、无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。”^④

第三，批判了陆九渊对“中”和“阴阳”意义的解释。首先，他认为“极”字意指“至极”，“中”是指未发时“此理之不偏”的状态，不是指性。若与陆九渊一样主张极是中，则此等于明确地不知道“理”和“气”的差异。在他看

①《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1566 页：“今夏在玉山，便中得书，时以入都旋复还舍，疾病多故，又苦无便，不能即报。”亦可参考陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，84 页。

②《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1567 页。

③《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1568 页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1568 页。

来,《通书》〈理性命〉章中所谓的“中焉止矣”之“中”并不是指“至极”之理,而是指“气禀之得中”。因为若谓极是中,则无法成立理与气相区别的超越特点。即便理内在于气中,“极”是与气明确区分的超越之理。并且,他还提到“阴阳”是形下之器,“所以一阴一阳者”是形上之道。若与陆九渊一样说阴阳是形上之理,则此不过是“昧于道器之分”的见解。可以说,这证明“太极(道)”不是在事物中具有的对峙性质的“阴阳之和”而是严格区别于“器”,同时超越事物而存在的形上之理。就这样,朱熹通过对“中”和“阴阳”的解释,批评了陆九渊的“道器为一”观点,固守了自己“理气为二”的观点。

结束第一书争论后,陆九渊的门人中有人劝陆九渊停止此论辩,但陆九渊回答说:“女曾知否?建安亦无朱晦翁,青田亦无陆子静。”^①这表明在陆九渊看来,这次争论并不是为了确立门户,也不是用自己的观点说服朱熹,而是为了明理不得不进行争论。

(三) 第二书争论

陆九渊与朱熹的第二书写于淳熙 15 年(1188)12 月 14 日。^②在此他将朱熹比为子贡,激烈批判朱熹。他说:

周道之衰,文貌日胜,事实湮于意见,典训芜于辨说,揣量模写之工,依放假借之似,其条画足以自信,其习熟足以自安。以子贡之达,又得夫子而师承之,尚不免此多学而识之之见。非夫子叩之,彼固晏然而无疑。“先行”之训,“予欲无言”之训,所以觉之者屡矣,而终不悟。颜子既没,其传固在曾子,盖可观已。尊兄之才,未知其与子贡如何?今日之病,则有深

^①《陆九渊集》卷 34,《语录(上)》,399 页。

^②《陆九渊集》卷 36,《年谱》,505 页:十二月十四日答元晦书。

于子贡者。尊兄诚能深知此病，则来书七条之说，当不待条析而自解矣。^①

就是说，他认为，如同子贡陷于“多学而识之之见”无法领悟圣人之道，朱熹的观点是错误的。据《语录》记载，他经常向门人提及子贡，可能因为在他看来朱熹有与子贡相同的弊处。

夫子问子贡曰：“汝与回也孰愈？”子贡曰：“赐也，何敢望回。回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”此又是白著了夫子气力，故夫子复语之曰：“弗如也。”^②

子贡在夫子之门，其才最高，夫子所以属望，磨礲之者甚至。如“予一以贯之”，独以语子贡与曾子二人。夫子既没三年，门人归，子贡反筑室于场，独居三年然后归。盖夫子所以磨礲子贡者极其力，故子贡独留三年，报夫子深恩也。当时若磨礲得子贡就，则其材岂曾子之比。颜子既亡，而曾子以鲁得之。盖子贡反为聪明所累，卒不能知德。^③

在此，陆九渊评价子贡为“白著了夫子气力”，是因为子贡没有领悟孔子的本意，只以知识的多少来将自己比为颜渊。所以，子贡虽在孔子的弟子中具有可与颜渊一比高下的资质，但还是“反为聪明所累，卒不能知德。”并且，陆九渊举出子贡所说的“性与天道不可得而闻”，证明子贡未能领悟圣人之道。

子贡言“性与天道不可得而闻”，此是子贡后来有所见处。然谓之“不可得而闻”，非实见也，如曰“予欲无言”，即是言了。^④

①《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，27页。

②《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，396页。

③《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，396页。

④《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，397页。

在此，他将子贡所谓的“性与天道不可得而闻”评价为“非实见”，是因为孔子虽然没有直接提及“性”和“天道”，但通过自己的言行已经表达清楚。在他看来，“性”和“天道”如同与朱熹的争论中主张的“太极（道）”不是脱离器而存在的超越之理，日常生活中时刻显现出来。所以他认为朱熹“溺于意见”而终究无法领悟太极，与子贡“非实见”性和天道相同，并且多次向门人强调“晦翁之学，自谓一贯，但其见道不明，终不足以一贯耳。”^①“与溺于意见之人言却难。”^②

陆九渊在第二书中比较详细地说明了“阴阳”和“中”是形上之道。^③不过，阴阳不是先于或独立于事物的超越之理，而是在万物中具有的对待性质，并说明“极”是万物中节的状态，其观点与第一书中的内容相同。

之后，他将此书公开于门人。可见他对自己观点非常自信。

得元晦书，其蔽殊未解，然其辞气窘束，或恐可疗也。某复书又加明

①《陆九渊集》卷34，〈语录（上）〉，419页。

②《陆九渊集》卷34，〈语录（上）〉，398页。

③《陆九渊集》卷2，〈与朱元晦〉，29—30页：至如直以阴阳为形器而不得为道，此尤不敢闻命。《易》之为道，一阴一阳而已，先后、始终、动静、晦明、上下、进退、往来、阖辟、盈虚、消长、尊卑、贵贱、表里、隐显、向背、顺逆、存亡、得丧、出入、行藏，何适而非一阴一阳哉？奇偶相寻，变化无穷，……今顾以阴阳为非道而直谓之形器，其孰为昧于道器之分？……故前书举《大传》“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道”两句，以见粗识文义者，亦知一阴一阳即是形而上者，必不至错认太极别为一物，故曰“况太极乎？”此其指归，本自明白，而兄曾不之察，乃必见诬以道上别有一物为太极。《通书》曰：“中者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。”周子之言中如此，亦不轻矣。外此岂更别有道理，乃不得比虚字乎？所举《理性命章》五句，但欲见《通书》言中言一而不言无极耳。“中焉止矣”一句，不妨自是断章，兄必见诬以属之下文。兄之为辩，失其指归，大率类此。“尽信书，不如无书”，某实深信孟子之言。前书释此段，亦多援据古书，独颇不信无极之说耳。兄遽坐以直细古书为不足信，兄其深文矣哉！《大传》、《洪范》、《毛诗》、《周礼》与《太极图说》孰古，以极为“形”而谓不得为“中”以一阴一阳为“器”而谓不得为“道”，此无乃少细古书为不足信，而微任胸臆之所裁乎？

畅，并录往，幸精观之。^①

蒙示晦翁书，敬领，回书径自此遣往矣。副本录在邵叔谊处，可索观之。^②

近有复元晦书，录往一观。^③

得知陆九渊将此书公开于世的新闻，朱熹立即与邵叔谊书表示出不满情绪。

子静书来，殊无义理，每为闭匿，不敢广以示人，不谓渠乃自暴扬如此。然此事理甚明，识者自当知之，当时若便不答，却不得也。所与左右书，渠亦录来，想甚得意，大率渠有文字，多即传播四出，唯恐人不知，此其常态，亦不足深怪。吾人所学，却且要自家识见分明，持守正当，深当以此等气象举止为戒耳。太极等书四种谩附呈，恐有所疑，却望疏示。^④

就是说，他认为陆九渊这样公开书信源于他的“唯恐人不知”的“常态”。他认为陆九渊的书是“殊无义理”，所以一直没能给别人看。

朱熹于淳熙 16 年（1189）1 月，对其观点进行详细分析，逐条进行批判。朱熹第二书的主要观点也和第一书相同。只是，在此朱熹对于陆九渊将自己比为子贡，批判没能领悟太极，回应说，“未论颜曾气象，只子贡恐亦不肯如此，恐未可遽以此而轻彼也。”^⑤他认为，陆九渊说子贡陷于“多学而识之之见”，或评价为“反为聪明所累，卒不能知德”是错误的。据《朱子语类》，可以找到朱熹对子贡的评价。

①《陆九渊集》卷 10，〈与邵叔谊〉，138 页。

②《陆九渊集》卷 10，〈与江德功〉，138 页。

③《陆九渊集》卷 13，〈与郭邦逸〉，172 页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷 55，〈答邵叔谊〉，2630 页。

⑤《晦庵先生朱文公文集》卷 36，〈答陆子静〉，1571 页。

圣人之道，大段用敏悟。晓得时，方担荷得去。如子贡虽所行未实，然他却极是晓得，所以孔子爱与他说话。缘他晓得，故可以担荷得去。虽所行有未实，使其见处更长一格，则所行自然又进一步。圣门自曾颜而下，便须逊子贡。如冉、闵非无德行，然终是晓不甚得，担荷圣人之道不去。所以孔子爱呼子贡而与之语，意盖如此。^①

“颜子明睿所照，子贡推测而知”，此两句当玩味，见得优劣处。颜子是真个见得彻头彻尾。子贡只是暗度想象，恰似将一物来比并相似，只能闻一知二。颜子虽是资质纯粹，亦得学力，所以见得道理分明。凡人有不及人处，多不能自知，虽知，亦不肯屈服。而子贡自屈于颜子，可谓高明，夫子所以与其弗如之说。^②

朱熹认为子贡“虽所行未实”，又与闻一知十的颜渊不同，“只能闻一知二”，但也对圣人之道有所领悟，并因为“自屈于颜子”，孔子评价子贡为“爱与他说话”。在强调通过格物而体认其理的朱熹看来，子贡理应得到高度评价。

并且，他针对陆九渊对于自己的批评“莫是曾学禅宗，所得如此”，做出了如下回应。

太极固未尝隐于人，然人之识太极者则少矣，往往只是于禅学中认得个昭昭灵灵，能作用底，便谓此是太极。而不知所谓太极，乃天地万物本然之理，亘古亘今，颠扑不破者也。“迥出常情”等语，只是俗谈，即非禅家所能专有，不应儒者反当回避，况今虽偶然道著，而其所见、所说，即非禅家道理。非如他人阴实祖用其说，而改头换面，阳讳其所自来也。^③

①《朱子语类》卷28，1030页。

②《朱子语类》卷28，1030—1031页。

③《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子静〉，1574—1575页。

在他看来，太极是超越事物而存在的“天地万物本然之理”，是心的知觉能力所知的对象。所以，被气质之偏所蔽的“凡人”难以认识此理。与此不同，陆九渊主张心理为一，二者不能截然二分，心就是理，理就是心，若以心与理为两物，而谓二者相合可以为一，则其为“只是解字，更不求血脉”^①的支离之见。所以“若必欲说时”^②，只能“自心而言”或“自理而言”，前者是指“是心”，后者是指“此理”。因为，提及“心即理”的“心”，就指与道不能相分的“是心（理之心）”，提及“心即理”的“理”时，就指与心不能二分的“是理（心之理）”。因此，对他而言，知觉能力的心可以说是性、是理。在朱熹看来，陆九渊的这种观点如同禅学中所说的“昭昭灵灵，能作用底”。因为心是具有知觉能力的“气之精爽”，无法成为性。所以他批判陆九渊反而为“阴实祖用其说，而改头换面，阳讳其所自来”。

朱熹在此书尾透露，陆九渊若仍然不赞同自己的观点，则终止争论也无妨。

来书之意，所以见教者甚至，而其末乃有“若犹有疑，不憚下教”之言，熹固不敢当此，然区区鄙见，亦不敢不为老兄倾倒也。不审尊意以为如何？如曰未然，则我日斯迈，而月斯征，各尊所闻，各行所知，亦可矣，无复可望于必同也。言及于此，悚息之深，千万幸察。^③

本来，朱熹收到陆九渊建议，重新开始与陆九韶已经结束的争论时，感到高兴，所以他说“承许条析见教，何幸如之？虚心以俟，幸因早便见示，如有未安，却得细论，未可便似居士兄遽断来章也。”^④但是，在这次论争中，朱熹提出“无复可望于必同”，而决心要停止争论，也许经过与陆九渊的两次书信争论后意识到自己和陆九渊二人的观点无法调和。

①《陆九渊集》卷35，〈语录（下）〉，442页。

②《陆九渊集》卷35，〈语录（下）〉，442页。

③《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子静〉，1577页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷36，〈答陆子静〉，1565—1566页。

陆九渊于淳熙 16 年（1189）7 月 4 日再次与朱熹书，劝其继续进行辩论。

向蒙尊兄促其条析，且有“无若令兄遽断来书”之戒，深以为幸。别纸所谓：“我日斯迈，而月斯征，各尊所闻，各行所知，亦可矣，无复望其必同也。”不谓尊兄遽作此语，甚非所望。“君子之过也，如日月之食焉，过也，人皆见之，及其更也，人皆仰之。”通人之过，虽微箴药，久当自悟，谅今尊兄必涣然于此矣。原依未光，以卒余教。^①

然而，朱熹在答书中说“某春首之书，词气粗率，既发即知悔之，然已不及矣”^②，明确表示结束争论的意志，就此朱陆二人的“无极太极”之争结束。

（四）争论之后

后来，陆九渊向门人公开这次争论中来往的书信，批评朱熹的观点。

《荆公祠堂记》与元晦三书并往，可精观熟读，此数文皆明道之文，非止一时辩论之文也。元晦书偶无本在此，要亦不必看，若看亦无理会处。吾文条析甚明，所举晦翁书辞皆写其全文，不增损一字。看晦翁书，但见胡涂，没理会。观吾书，坦然明白。吾所明之理，乃天下之正理，实理、常理、公理，……学者正要穷此理，明此理。^③

《荆公祠堂记》刻并往，此是断百余年未了底大公案，圣人复起，不易吾言矣。……与晦翁往复书，因得发明其平生学问之病，近得尽朋友之义，

① 《陆九渊集》卷 2，〈与朱元晦〉，31 页。

② 《陆九渊集》卷 36，〈年谱〉，507 页。

③ 《陆九渊集》卷 15，〈与陶赞仲〉，194 页。

远则破后学之疑，为后世之益。^①

甚至他以朱熹的学问批评与圣人之道相违背的“异端”。

今世儒者类指佛、老为异端。孔子曰：“攻乎异端。”孔子时，佛教未入中国，虽有老子，其说未著，却指那个为异端？盖异字与同字为对。虽同师尧、舜，而所学异绪，与尧、舜不同，此所以为异端也。^②

古人所谓异端者，不专指佛、老。“异端”二字出《论语》，是孔子之言。孔子之时，中国不闻有佛，虽有老氏，其说未炽。孔子亦不曾辟老氏，异端岂专指老氏哉？天下正理不容有二。若明此理，天地不能异此，鬼神不能异此，千古圣贤不能异此。若不明此理，私有端绪，即是异端，何止佛、老哉？^③

朱熹听到陆九渊向门人公开其书的消息，表现出了忧虑，说“管子静书无人写得，闻其已眷本四出久矣，此正不欲暴其短，渠乃自如此，可叹可叹”^④，并一贯地将陆九渊的学问批评为“禅学”。

子静寻常与吾人说话，会避得个“禅”字。及与其徒，却只说禅。^⑤

吴仁父说及陆氏之学，曰：“只是禅。初间犹自以吾儒之说盖覆，如今一向说得炽，不复遮护了。渠自说有见于理，到得做处，一向任私意做去，全不睹是。人同之则喜，异之则怒。至任喜怒，胡乱便打人骂人。后生才登其门，便学得不逊无礼，出来极可畏。世道衰微，千变百怪如此，可畏！可

①《陆九渊集》卷9，〈与林叔虎〉，126页。

②《陆九渊集》卷34，〈语录(上)〉，423页。

③《陆九渊集》卷15，〈与陶赞仲〉，194页。

④《晦庵先生朱文公文集》卷50，〈答程正思〉，2330页。

⑤《朱子语类》卷124，〈陆氏〉，3887页。

畏！”^①

绍熙3年（1192）12月，陆九渊在荆门去世后，朱熹说“可惜死了告子”^②，明确表明了他对陆九渊观点的立场。这意味着陆九渊的“心就是理、就是性的观点”与禅学和告子的思想相同。^③

四、结语

自陆九韶向朱熹提出无极太极和《西铭》问题后，朱陆双方在无极太极争论中各持己见，终究以没有得出结论而结束。此后，虽然朱熹和二陆都去世，但仍在数百年间不断地成为学者的争论话题。明代陈健曾说：

朱子未出以前，天下学者有儒佛异同之辩，朱子既没之后，又转为朱陆异同之辩。此圣学显晦所由系，世道升降之大几也。^④

此“朱陆异同之辩”是指“早异晚同说”和“早同晚异说”。明代程敏政作《道一编》说“始若冰炭之相反，中则疑信相半，终则若辅车之相倚。”^⑤提及早异晚同说，王阳明也作《朱子晚年定论》证明此点。清代李绂在编纂《朱子晚年全论》中说，“朱子与陆子之学，早年异同参半，中年异者少同者多，至晚年则符节之相合也”^⑥，主张早异晚同说。黄宗羲也在《宋元学案》中肯定早异晚

①《朱子语类》卷124，〈陆氏〉，3887页。

②《朱子语类》卷124，〈陆氏〉，3889页。

③陈来亦指出朱熹以陆九渊之学批评禅学、告子之学，是因为禅学作用是性之说、告子生之谓性之说和陆九渊“心即理、心即性”之说都是以知觉作用为性。（陈来，《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000，409—411页。）

④《学薮通辩》，〈提纲〉。

⑤《道一编》，载《朱陆学术考辩五种》，江西高校出版社，2000，9页。

⑥《朱子晚年全论》，载《朱陆学术考辩五种》，江西高校出版社，2000，292页。

同说。但是，明代陈建作《学蔀通辩》批评程敏政、王阳明之说，清代王懋竑也作《朱子年谱》否定《道一编》、《朱子晚年定论》的观点，提及早同晚异说。

然而，如上所述，朱熹和二陆的无极太极争论源于世界观的差异和对本体的不同理解，根本无法得出一致的意见。其实，争论之初，双方都有改变对方观点的希望，但经过面论和书信论争后，他们意识到双方的观点都已根深蒂固，无法改变。太极是与气不同层次上的形上之理，“理气为二”，此理为最高范畴即本体，是朱熹立场；太极虽是形上之理，但是不先于或独立于器的道，道器不能为二，本心为最高范畴即本体，是二陆的立场。若谓朱熹与二陆有相同之处，正如黄宗羲所说，他们“同植纲常，同扶名教，同宗孔孟”^①，但是，双方由于存在着世界观的根本差异，其观点终究不能调和，其差异在这场论辩中尤为凸显。

（作者系中国 北京大学 哲学系博士研究生）

投稿日：2008.11.3，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

陆九渊，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980。

袁燮·傅子云初稿，李绂增订，《象山先生年谱》，北京图书馆藏珍本年谱丛刊，1999。

朱熹，《朱子全书》（《晦庵先生朱文公文集》、《朱子语类》、《通书注》），上海：上海古籍出版社，2002。

王懋竑，《朱熹年谱》，北京：中华书局，2006。

陈建，《学蔀通辩》，丛书集成本。

黄宗羲，《宋元学案》，北京：中华书局，1986。

周敦颐，《周濂溪集》。

二程，《二程书》，北京：中华书局，2004。

王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2006。

^①《宋元学案》卷 58，〈象山学案〉，1887 页。

- 老子，《道德经》。
- 吴长庚主编，《朱陆学术考辩五种》，南昌：江西高校出版社，2000。
- 冯友兰，《中国哲学史（下）》，上海：华东师范大学出版社，2003。
- ，《中国哲学史新编（下）》，北京：人民出版社，1999。
- 陈荣捷，《朱学论集》，上海：华东师范大学出版社，2007。
- ，《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007。
- 陈来，《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2003。
- ，《朱熹哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000。
- 张立文，《中国学术通史（宋元明卷）》，北京：人民出版社，2004。
- ，《走向心学之路》，北京：中华书局，1992。
- 张立文、（日）福田殖主编，《走向世界的陆象山心学》，北京：人民出版社，2008。
- 林继平，《陆象山研究》，台北：台湾商务印书馆，2001。
- 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 老思光，《新编中国哲学史》，南宁：广西师范大学出版社，2005。
- 唐君毅，《中国哲学原论（原性篇）》，北京：中国社会科学出版社，2005。
- 顾春，《陆九渊教育思想三论》，北京：教育科学出版社，2003。
- 杨新勋，《宋代疑经研究》，北京：中华书局，2007。
- 蔡方鹿，《朱熹经学与中国经学》，北京：人民出版社，2004。
- 束景南，〈陆氏兄弟佚札〉，《抚州师专学报》总第56期，1998。
- 陈来，〈朱熹《中庸章句》及其儒学思想〉，《中国文化研究》2007年夏之卷。
- 郑晓江，〈陆九韶先生之行与思〉，《六经注我》，社会科学文献出版社，2006。
- （韩）苏铉盛，〈朱熹 陆九渊兄弟 太极论辩〉，《东洋哲学》第24辑。
- （韩）宋河璟，〈陆象山心学 学问方法——朱陆争论 中心〉，《孔子学》，1995。
- （韩）朱光镐，〈朱熹 陆九渊 无极太极论争〉，《哲学研究》第36辑，2008。
- （韩）安永哲，《陆象山 道德哲学》，世宗出版社，2000。

On the Debate of WujiTaiji between Zhu Xi and Lu Brothers

Go, Jaesuk

Most of the scholars just consider the “Debate of WujiTaiji” as an argument between Zhu Xi and Lu Jiuyuan when they talked about the debate. In fact, the debate started when Lu Jiushao cast some doubt on the issue and most of the main issues were mentioned in the debate between Lu Jiushao and Zhu Xi. The reason why Lu Jiuyuan restarted the debate with Zhu Xi is, not because he wanted to supplement the theory of Lu Jiushao or his theory is insufficient, but because he wanted to persuade Zhu Xi again on the basis of Lu Jiushao's viewpoints. Therefore, it is not appropriate just to consider “Debate of WujiTaiji” as the debate between Zhu Xi and Lu Jiuyuan. It will be more appropriate to consider it as the debate among the three scholars—Lu Jiushao, Lu Jiuyuan, Zhu Xi. In addition, if we think of the core of the theory itself, it is not an over-estimation or an exaggeration to think it is the debate between Lu Jiushao and Zhu Xi.

The “Debate of WujiTaiji” between Zhu Xi and Lu brothers started from the different viewpoints in understanding the world and the ontology itself. That's why it is no wonder that their different opinions could not reach the final conclusion in common. As for Zhu Xi, he regarded Taiji as independent because Taiji is a different concept of psychological theory from other concepts. On the other hand, Lu Jiushao regarded it as an independently non-existent concept or a concept which existed before “Qi” even though he acknowledged that Taiji is psychological. For this reason, if we try to find something in common between Zhu Xi and Lu Jiuyuan, it can be expressed as

followings: “All the Conficius and Mencius will be the basis of all,” as Huang Zongxi mentioned. However, as there was a fundamental difference in their viewpoints of the ontology, they could not reach one agreeable conclusion, and so it turned out that the difference cannot be conciliated through this debate.

Key Words: WujiTaiji, The Difference or Sameness between Zhu and Lu, Zhu xi, Lu Jiushao, Lu Jiuyuan, Lu Brothers, Ontology

朱、陆分歧与徽州学者“和会朱、陆” 历程

解光宇

中文提要：朱熹和陆九渊学术思想分歧由来已久。“和会朱、陆”是宋明学术史上的重头戏。在“和会朱、陆”历程中，徽州学者作出了重要的理论贡献。朱升认为，朱、陆所分别主张的“道问学”与“尊德性”的关系是动、静关系，“动而道问学，静而尊德性”，二者是相辅相成，“如寒、暑、昼、夜之更迭而无间”，缺一不可；郑玉认为，朱、陆之学各有优劣，应取长补短；赵汭认为，朱、陆思想“合并于暮岁”；程敏政提出“早异晚同”说。徽州学者的这些观点直接影响了王阳明及其后学。

关键词：朱熹，陆九渊，徽州学者，“和会朱、陆”，理论贡献

徽州文化以其特有的文化遗存而著称于世，如古民居、古祠堂、古牌坊、古桥等。正是由于这些文化遗存，才引起对徽州文化的关注。徽州文化的研究涉及许多领域，如徽州商帮、徽州宗族、新安理学（徽州古称新安）、新安医学、新安画派、徽州文书、徽派朴学、徽州科技、徽州建筑、徽州民俗等。尽管徽州文化涉及领域众多，但有一个共同的特征，那就是“和”。如徽州民居的建筑注重“天人合一”，即人与自然的和谐；徽商注重“和协”、“以仁心为质”、“和气生财”；徽州宗族注重“敦厚亲族，和睦乡邻”，等等，不一而足。在这里重点谈谈徽州学者在学术领域里的“和”，尤其是在“和会朱、陆”问题上作出的贡献。

一、朱、陆思想的分歧

在宋明理学中，有程朱理学与陆王心学之分。同生活在南宋的朱熹和陆九渊分别是这两派的领军人物之一。朱熹和陆九渊学术思想分歧由来已久。南宋著名学者吕祖谦为了调和朱熹和陆九渊之间学术思想的分歧，于 1175 年 6 月，邀请朱熹、陆九渊及其兄九龄（复斋）会于江西信州鹅湖寺（在今江西铅山县），这就是著名的“鹅湖之会”。这次相会，朱、陆围绕关于治学方法等问题进行了激烈的辩论。朱、陆同宗孔、孟，但因入德为学之方各异，故在一系列问题上必然看法不同。朱、陆之争是理学内部两大派的分歧和争辩，对后世儒学发展影响甚大。从一定意义上讲，只有以朱、陆之争为背景，才能充分显示宋明新儒学内两大派别的实质内容及各自的理论个性。

朱、陆之间的重大争论有这样几次：一是关于无极、太极之争；二是对人物评价的争执，主要是对朱、陆共同的弟子曹立之的评价和对王安石的评价而引起的争辩。最为重要的争辩是在鹅湖之会上双方关于为学方法之争。

淳熙二年（1175）6月5日，在信州（今江西铅山）鹅湖寺举行了一次规模不大、但影响深远的哲学讨论会。会议由吕祖谦主持。参加会议辩论的主要是朱熹和陆九渊、陆九龄，还有朱、陆、吕的门人以及有关学者约二十余人。会议主要是围绕认识理的方法而进行论争。朱熹主张先泛观博览而后归之简约，二陆则主张先发明人之本心，而后博览群书。朱熹责二陆教人过简，二陆责朱熹教人过于支离。会议召集人吕祖谦本意是调和朱熹和陆九渊即南宋理学阵营内部的“理学”和“心学”之间在方法论上的分歧，使之哲学观点“会归于一”，但事与愿违，双方各不相让，争论三日，不合而散，不仅没使双方哲学观点“会归于一”，反而更明确了“理学”与“心学”的分歧。

那么，朱、陆思想的根本分歧何在？

朱、陆所谓“意见不合”，集中体现在心与理的关系上。在心与理的关系上，朱熹虽有“心即理”的思想，但“性即理”是他的基本命题。他认为心外之理是最高本体，因此是理一元论者。而陆九渊认为，天地万物之理都在我心中，心与理是完全合一的，故是心一元论者。陆九渊说：“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。”^①所谓心与理“不容有二”，就是针对朱熹的“心外有理”而言：他认为，理具于心。心就是理，不必离心去讲什么理。他说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”^②“人心至灵，此理至明，人皆有是心，心皆具是理。”^③可见，陆九渊反对朱熹的“心外有理”，是心一元论者。

对于陆九渊的“心即理”思想，朱熹既有肯定，又有批评。肯定陆九渊讲良知良能四端，“且成片举似经语，不可谓不是”，并且他本人也有这类思想。同时又批评说：“圣贤之教，无内外本末上下。今子静却要理会内，不管外面，却

① 《陆九渊集》卷一，《与曾宅之》。

② 《陆九渊集》卷十一，《与李宰》。

③ 《陆九渊集》卷二十二，《杂说》。

无此理。”^①可见朱、陆之间，并不仅是心与理是否合一的矛盾，而且还有心外是否有理、心外是否有物的矛盾。

朱熹不仅认为心外有理，而且认为心外有物。陆九渊则反对心外有物，进而提出“吾心即宇宙”的思想。他说：“四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事。”^②宇宙如何便是吾心呢？他说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”^③这就是说，只有经过我的心，才能知道有万物；没有我的心，就无法知道有万物。因此，万物就在心中。吾心豁然，就能充塞宇宙。可见这是彻底的主观唯心主义思想。

由于朱、陆哲学在本体论上的差异，因而导致方法论上的差异。黄宗羲说：“先生（陆九渊）之学以尊德性为宗，谓‘先立乎其大者而后天之所以与我者不为小者所夺。夫苟本体不明而徒致功于外索，是无源之水也’。同时紫阳（朱熹）之学则以道问学为主，谓‘格物穷理乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是而惟从事于覃思，是师心自用也’。”^④陆九渊强调以尊德性发明本心，即“先立乎其大”为宗旨，提倡易简工夫。朱熹强调尊德性与道问学，涵养本心与格物穷理同时并进，但更强调格物穷理。朱熹以读书为穷理的主要方法，但根本目的仍然是明德性。陆九渊主张“先立根本”，根本既立，则“六经皆我注脚”。^⑤故批评朱熹格物穷理的方法为“支离”破碎。

朱熹认为，不能只强调内面而忘了外面，必须内外功夫并用而不可偏废。内外本是一理，但由于人气禀之私，物欲之蔽，不能明得心中天理，故一面要存心，一面要穷理；一面要做心地功夫，一面要向外格物。二者齐头并进，用力久

① 《朱子语类》卷一二四。

② 《陆九渊集》卷二十二，《杂说》。

③ 《陆九渊集》卷三十四，《语录》。

④ 《宋元学案》卷五十八。

⑤ 《陆九渊集》卷三十四，《语录》。

了，必然豁然贯通，“则亦有以知其浑然一致而果无内外精粗之可言矣。”因此，内心功夫固不可缺，但穷理之学决不可无。如果没有外面功夫，内心功夫也无从做，吾心之明德也不能明。如果不管外面，“外面更有过言过行更不管，却云吾正其心，有此理否？”^①他批评陆九渊说：“陆子静说良知良能，四端根心，只是他弄这物事，其他有合理会者，渠理会不得，却禁人理会。鹅湖之会，渠作诗云‘易简工夫终久大’，彼所谓‘易简’者，易简容易尔，全看得不仔细……易简有几多事在，岂容易简之云乎！”^②“今必以是为浅近支离而欲藏形匿影，别为一种幽深恍惚艰难阻绝之论，务使学者莽然措其心于文字语言之外，而曰道必如此然后可以得之，则是近世佛学诚淫邪遁之尤者。”^③即以陆学为禅学，只讲顿悟而不讲渐修，只讲理性的飞跃而不讲感性认识的积累。

所以朱熹既重视尊德性又重视道问学，认为二者不可偏废。如果只有尊德性而无道问学，则功夫缺了一半，那一半也决不成学问。因为二者“始终本末循循有序，精粗巨细无有或遗。”要尊德性，就必须道问学。虽然需要各自加功，但又不是“判然两事”。“故君子之学，既能尊德性以全其大，便须道问学以尽其小”。“学者于此固当以尊德性为主，然于道问学亦不可不尽其力。要当使之有以交相滋益，互相发明，则自然该贯通达而于道体之全，无欠阙处矣。”^④

陆九渊针对朱熹的批评提出了激烈的反批评：“朱元晦曾作书与学者云，陆子静专以尊德性诲人，故游其门者多践履之士，然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学处多了些子，故游某之门者践履多不及之。观此则是元晦欲去两短合两长。然吾以为不可。既不知尊德性，焉有所谓道问学？”^⑤他认为朱熹的“去两短，合两长”也不行。只有存吾心守吾德性，才是根本。根本不立，一切无从谈

① 《朱子语类》卷一二〇。

② 《朱子语类》卷十六。

③ 《大学或问》卷二。

④ 《朱文公文集》卷七十四，《玉山讲义》。

⑤ 《陆九渊集》卷三十四，《语录》。

起。此乃是他的“易简”工夫。

朱熹认为，每一物有一理，“格物是零碎说”，都要格，今日格一物，明日格一物，最后才能豁然贯通。并且批评陆九渊穷理只穷一个理是“只寻个一，不知去哪里讨头处”。陆九渊也讲格物致知、格物穷理，但他的格物穷理是立足于“心即理”之处。他不承认有所谓事事物物之理，且反对朱熹向外去穷理。理只有一个，此外别无理。穷理就是穷这一个理。他认为“理只在眼前，只是被人自蔽了”，因此，穷理就是“不专论事论末，专就心上说。”^①

从朱、陆的异同可看出，二者对理的认识是一致的，即如黄宗羲所云：“二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔孟。”但对于理的存在形式，二者产生了分歧。朱熹认为理是客观存在，陆九渊认为理存在于心，心即理；朱熹认为，由于理是客观存在的，必须通过格物才能致知，先泛观博览而后归之简约，即从感性认识到理性认识，才能产生飞跃；陆九渊认为，由于理存在于心，必须发明本心，才能先立其大，才能心如明镜。即提倡“顿悟”。

“朱、陆异同”问题的争论是宋明学术史上重要内容，“鹅湖之会”拉开了这场纷争，使两派日益对立，“宗朱者诋陆为狂禅，宗陆者以朱为俗学，两家之学，各成门户，几如冰炭。”^②“鹅湖之会”既标志着朱熹理学和陆九渊心学地位的确立，同时也为“和会朱陆”拉开了帷幕，并开启了“和会朱、陆”的先河。正如黄宗羲云：“二先生同植纲常，同扶名教，同宗孔孟。即使意见不合，亦不过仁者见仁，智者见智。所谓学焉而得其性之所近，原无有背与圣人。矧夫晚年又志同道合乎！”^③正是由于朱、陆“同植纲常，同扶名教，同宗孔孟”，为“和会朱、陆”奠定了基础，因而，“和会朱、陆”成为宋明理学发展史上的必然。

① 《陆九渊集》卷三十五，《语录》。

② 《宋元学案》卷五十八，《象山学案》。

③ 《宋元学案》卷五十八，《象山学案》。

二、徽州学者“和会朱、陆”历程

在“和会朱、陆”的历程中，徽州学者作出了重要的理论贡献。虽然有少数学者如程瞳认为朱、陆之学“早异晚异”，互不相容，但大部分学者都主张“和会朱、陆”。朱升认为，朱、陆所分别主张的“道问学”与“尊德性”的关系是动、静关系，“动而道问学，静而尊德性”，二者是相辅相成，“如寒、暑、昼、夜之更迭而无间”，缺一不可；郑玉认为，朱、陆之学各有优劣，应取长补短；赵汭认为，朱、陆思想“合并于暮岁”；程敏政提出“早异晚同”说。徽州学者的这些观点直接影响了王阳明及其后学。

朱升（1299—1370），字允升，号枫林，徽州休宁回溪人，后迁居歙县石门。朱升十七岁师从陈栎，陈栎师事朱子三传弟子黄智孙，朱升则为朱子五传弟子。作为朱熹五传弟子的新安理学家朱升，不仅是明朝的开国功臣，同时在学术上也有独特的建树。政治上，朱升从战略高度提出“高筑墙、广积粮、缓称王”的创基立国之策；学术上，作诸经旁注，凸现儒学真谛，返归元典儒学，求真为归。尤其是提出理是“脉理、纹理”，摒弃程朱理学和陆九渊心学关于理的神秘性和主观性，赋予理以客观规律性，更是对先哲思想的超越。

关于朱、陆学术同异问题，朱升也作了辩证分析。就“道问学”与“尊德性”之间的关系，朱升认为：“《大学》以修己治人为纲要，以致知力行为工程，然而知止能得之间，必有事焉。《经》所谓定静安，《论语》所谓仁能守之，《孟子》所谓居安资深者是也。《中庸》曰：‘尊德性而道问学’，盖致知力行二者，皆道问学之事。动而道问学，静而尊德性，二者功夫如寒、暑、昼、夜之更迭而无间。尊德性即《大学》之正心也。《大学》诚意，是省察克治于将应物之际，正心是操存涵养于未应物之时，与既应物之后。然八目于致知之后，即继以诚意而正心，但列于其后者，盖《大学》为入德者言，使之先于动处用

动，禁其动之妄，然后可以全其静之真也。此圣贤之心法、为传学之本也。”^①

可见，朱升将“道问学”与“尊德性”的关系，看成是动、静关系，“动而道问学，静而尊德性”，二者是相辅相成，“如寒、暑、昼、夜之更迭而无间”，缺一不可。但在这里朱升更强调“尊德性”。如“正心”、“诚意”、属“尊德性”范畴，“诚意”是“省察克治于将应物之际”，正心是“操存涵养于应物之时，与既应物之后。”即“正心”、“诚意”贯穿于“格物、致知”的始终，“尊德性”贯穿于“道问学”的始终。从朱升对“道问学”和“尊德性”之间的关系的论述，可见其是对朱、陆的超越。朱熹虽然尊德性与道问学并提，但更重视后者；陆九渊着重尊德性而轻视道问学。而朱升认为二者“如寒、暑、昼、夜之更迭而无间”，相互贯通，互为其根，相辅相成，将二者有机地融合在一起，可见其思想的辩证性。这种辩证地和会朱、陆，为新安理学“和会朱、陆”开了先河。如郑玉认为朱陆之学各有优劣，应取长补短；赵沅认为朱、陆思想“合并于暮岁”；程敏政提出朱、陆思想“早异晚同”等，都是和朱升思想一脉相承的。

郑玉（1298—1358年），字子美，徽州歙县人。郑玉青少年时代在家乡从先生学儒家四书五经。稍后，随父至淳安，师侍陆学名儒吴墩。同时，他还与夏溥、洪震老等陆学学者极为道合。可见，郑玉实为陆学弟子。

郑玉虽为陆学传人，但对朱学也有较深的造诣，因而对朱、陆之学利弊以及共性分析得比较透彻。郑玉认为朱、陆之学在本质上是相同的：“及其至也，三纲五常，仁义道德，岂有不同者哉！况同是尧舜，同非桀纣，同尊周孔，同排佛老，同以天理为公，同以人欲为私，大本达道，无有不同者乎！”^②郑玉认为朱、陆之学各有利弊：“朱子之说教人为学之常也；陆子之说高才独得之妙也。二家之学亦各不能无弊焉。陆氏之学，其流弊也，如释子之谈空说妙，至于鹵莽灭裂，而不能尽致知之功。朱氏之学，其流弊也，如俗儒之寻行数墨，至于颓惰

^① 《朱枫林集》卷3，跋大学旁注后。

^② 《师山先生文集》卷三，《送葛子熙之武昌学录序》。

委靡而无以收力行之效”。^①即是说朱子的“道问学”是为学之常规，但其弊在于支离与迂腐，以至“颓惰委靡”脱离实践而无“力行之效”。陆子的“尊德性”确实有独到高明之处，但是易流入空谈，主观武断，严重脱离实际，更无“致知之功。”

郑玉上述“和会朱、陆”思想在和会朱、陆史上是有一定位置的。全祖望曾说：“继草庐（吴澄）而和会朱、陆者，郑师山也。草庐多右陆，而师山则右朱。”^②全祖望之意有二，一是说在吴澄之后和会朱、陆影响比较大的为郑玉；二是说郑玉虽本于陆学，但更侧重朱子学。郑玉侧重朱子学，主要认为朱子学是儒学的“集大成”者，功同孔、孟：

“至吾新安朱夫子集诸儒之大成，论道理，则必著之文章；作文章，则必本于道理。”^③

“至吾新安朱子，尽取群贤之书，析其异同，归之至当，言无不契，道无不合，号集大成，功与孔、孟同科矣。”^④

虽然郑玉“右朱”，但对学者们的门户之见深为不满：“后之学者，不求其所以同，惟求其所以异……此岂善学圣贤者哉！”^⑤“是学者自当学朱子之学，然亦不必谤象山也。”^⑥即是说学者不应有门户之见，崇拜朱子之学，不应诽谤陆子之学；崇拜陆子之学，也不应诽谤朱子之学。不同学派之间应该和睦相处，取长补短。

赵沍（1319—1370年），字子常，徽州休宁人。《明史》称其“初就外傅，

① 《师山先生文集》卷三，《送葛子熙之武昌学录序》。

② 《宋元学案》卷九十四，《师山学案序》。

③ 《师山先生文集》卷首，《余力稿序》。

④ 《遗文》卷三，《与汪真卿书》。

⑤ 《师山先生文集》卷三，《送葛子熙之武昌学录序》。

⑥ 《师山先生文集》卷三，《与汪真卿书》。

读朱子《四书》，多所疑难，乃尽取朱子书读之。闻九江黄泽有学行，往从之游……后复从临川虞集游，获闻吴澄之学。”吴澄为朱熹的四传门人，赵沅又获吴澄之学，可见赵沅为朱熹再传弟子，朱学传人。

赵沅“和会朱、陆”的思想，主要反映在《对江右六君子策略》中。赵沅认为，朱、陆二先生虽为儒者，但他们在学术上确实存在差异。这种差异是由他们学术传承上的差异所决定的。朱子之学出于周、程，而周子之学出于颜子。陆子之学则有得于孟氏立心之要，而以孟子为师。颜子与孟子的学术差异，导致朱子与陆子的学术差异，即“尊德性”与“道问学”的差异。赵沅认为，二先生的这种差异是“入德之门”的差异。至于到了晚年，二先生各自反省自己，均觉察到自己学问之病。朱熹认为，自子思以来，教人之法以尊德性、道问学为用力之要。陆九渊强调尊德性，而自己强调道问学。应当反身用力，不堕于一偏。即朱熹不仅重视道问学，同样重视尊德性，二者相辅相成，不能偏执于一端。陆九渊也对过去“粗心浮气，徒致参辰，岂足酬义”表示反省。赵沅据此认为：“夫以两先生之言如此，岂鹅湖之论至是而各有合邪。使其合并于暮岁，则其微言精义必有契焉。”赵沅关于朱、陆“合并于暮岁”之说，是“和会朱、陆”进程中新的切入点，特别是为明程敏政关于朱、陆“早异晚同”的思想奠定了理论基础。

在郑玉、赵沅之后，明代著名理学家程敏政提出朱、陆“早异晚同”之说，对“和会朱、陆”作了比较全面、系统的论述，并对后继的和会朱、陆者产生了深远的影响。

程敏政（1444—1499年），字克勤，号篁墩，徽州休宁县人。程敏政“和会朱、陆”思想比较集中在他的《道一编》中。《道一编》是程敏政收辑朱、陆二家言论和往来之书信。《四库全书总目·道一编六卷》提要说，《道一编》“不著撰人名氏，编朱、陆二家往还之书各为之论断。见其始异而终同。考陈建《学蔀通辨》曰：‘程篁墩著《道一编》，分朱、陆异同为三节，始焉如冰炭之相反，中焉则疑信之相半，终焉若辅车之相依。朱、陆早异晚同之说于是乎成矣。王阳明因之遂有《朱子晚年定论》之录，与《道一编》辅车之说正相唱和’云

云，然则此书乃程敏政作也。”道光《徽州府志》亦云：“程太史敏政著《道一编》，以朱、陆之学始异而终同”。

《道一编》卷一、卷二是摘编朱、陆“始焉如冰炭之相反”的有关书信和言论。卷一摘编朱、陆鹅湖之会诗三首。程敏政在卷一开宗说：“此卷凡三诗，盖二先生论所学者其不合，与论无极同。”程敏政认为，鹅湖之会朱、陆“相与讲其所闻皆不合”，朱、陆分歧是明显的：“盖二陆诗有支离之说，疑朱子为训诂；朱子诗有无言之说，疑二陆为禅，会两家门人遂以成隙至，造言以相訾，分朋以求胜，而宗考亭者尤不能平恚其以支离见斥也”。^①

《道一编》卷二收录朱子之说十六条，陆子之说二十条，可具体观照二先生“始焉若冰炭之相反者。”

《道一编》卷三摘录了朱子之说十六条，陆子之说十四条，旨在说明朱、陆“中焉觉疑信之相半”。实际上从所摘录的朱、陆言论来看，还是属于“冰炭之相反”的范畴。

《道一编》卷四收录了朱子之说十五条，陆子之说十条，旨在说明朱、陆晚年“若辅车之相依”。从收录的朱子言论来看，主要是说明朱子晚年接受陆九渊的“尊德性”思想。如第一条便是《朱子答项平父书》：“大抵子思以来，教人之法惟以尊德性、道问学两事为用力之要。今子静所说尊德性事，而熹平日所论却是道问学上多了。……熹自觉义理上不敢乱说，却于紧要为己为人上多不得力，今当反身用力，去短集长，庶几不随一边耳。”程敏政在这段话后加按语云：“此书则知朱子所以集诸儒之大成者。如此世之偏心自用、务强辩以下人者，于是可以惕然而惧、幡然而省矣。然陆子亦有书论‘为学有讲明、有践履’，全与朱子合。”^②朱熹认为，子思以来的教人之法是尊德性与道问学的结合，二者不可偏废。朱熹反省自己，认为在“道问学”上下功夫，但在“尊德性”上不得力，应当两个方面都要重视，去两短，集两长。因此程敏政认为朱子

^① 《道一编》卷一。

^② 《道一编》卷二。

学术胸怀宽广，能接受和容纳不同的观点，不愧为集诸儒之大成者。那么陆子是如何论“为学有讲明有践履”的呢？

为了说明陆子“全与朱子合”，程敏政收录了《陆子与赵咏道书》：“为学有讲明、有践履。大学致知格物，中庸博学审问，谨思明辩。孟子始条理者智之事，此讲明也。大学修身正心，中庸笃行之，孟子终条理者，圣之事，此践履也。”陆九渊注意到过去只强调“尊德性”，而忽视“道问学”，这也是不全面的。因为《大学》既讲致知格物，也讲修身正心；《中庸》既讲博学审问、谨思明辩，也讲笃行。培养人的目标是又智又圣，所以在教育方法上既要“讲明”义理，格物致知，又要道德“践履”、修身正心。这样，朱子和陆子都反省自己治学的短处，吸收对方的长处，由早期的“异”转向晚年的“同”。程敏政认为，由于朱子认识到“尊德性”的重要性，朱子对陆学有了改变。程敏政引录了《朱子答陈庸仲书》来说明之：“陆学固有似禅处，然鄙意近觉婺州朋友专事闻见，而于自己身心全无工夫，所以每劝学者兼取其善，要得身心稍稍端静，方于义理知所决择。”在这段后程敏政加按语云：“朱子书在前两卷者曰‘子静全是禅学’，至此始谓‘陆学固有似禅处’，且劝学者‘要得身心稍稍端静，方于义理知所决择’，即是观之，则道问学固必以尊德性为本，而陆学之非禅也明矣。”^①

在《朱子与吕子约书》后，程敏政也加了按语。《朱子与吕子约书》云：“孟子言学问之道惟在求其放心，而程子亦言心要在腔子里。今一向耽着文字，令此心全体都奔在册子上，更不知有己，便是个无知觉不识痛痒之人，虽读得书亦何益于吾事邪！”朱子在这里强调求其放心的重要性，并反思过去只是埋头于书册，忽视正心诚意。若忽视修身正心，即使书读得再多，也是个无知觉不识痛痒之人，小到不知有己，成为迂腐之人；大到不关心国家大事和民族前途。程敏政在《朱子与吕子约书》后加按语云：“此正陆子之学平日淳复以教人者也”。

^② 并引录《陆子论学问求放心》之言论：“古人之求放心，不啻如饥之于食，渴

^① 《道一编》卷四。

^② 《道一编》卷四。

之于饮，焦之待救，溺之待援。……‘学问之道无他，求其放心而已’，孟子斯言谁为听之不藐者。”通过朱、陆二先生关于对“放心”论述的比较，程敏政认为二先生的观点已趋于一致。

程敏政认为，朱、陆“两先生之说不能不异于早年而卒同于晚岁，学者独未之有考焉。”^①程敏政编著《道一编》的目的就是证明朱、陆“早异晚同”。朱子早年曾激烈地批评陆学，维护“道问学”。到了晚年，朱子“深悔痛艾于支离”，并“七见于书札之间”。程敏政所选朱子七封书信是：《朱子答陆子书》、《朱子答吕子约书》三封、《朱子答何叔京书》、《朱子答吴伯丰书》、《朱子与周叔谨书》。在《朱子答陆子书》后，程敏政按云：“朱子此书谓‘迩来日用功夫颇觉有力，无复向来支离之病’，盖‘支离’二字始见于此。……考象山与子渊书有云‘所谈益高而无补于实行者’正朱子之意。……以二书味之，朱子既自以支离为病，陆子亦复以过高为忧，则二先生胥会必无异同可知。”^②

程敏政认为，朱子到晚年反思自己的“道问学”，认为陆子批评的“支离”的确是“病”；陆子也作了反省，认为自己的“尊德性”所谈甚高，无补于实行。二先生都作了自我批评，同时肯定对方的长处，故程敏政说“二先生胥会必无异同可知。”

至此可见，程敏政和会朱、陆是有一定逻辑程序的，即是以朱子为论述的主体，把朱子认识陆学作为一个过程而逐步展开的。朱子先是指斥陆学“全是禅学”到“固有似禅处”，然后从“求放心”到反思自己的治学方法有“支离之病”，最后肯定陆学的意义。同时引述陆子有关言论，说明陆子对过去轻视“道问学”以及“粗心浮气徒致参辰”、“所谈甚高而无补于实行”作了深刻的反思。去早年朱、陆之异，合晚年朱、陆之同，最终完成了和会朱、陆的任务。

程敏政“和会朱、陆”的“早异晚同”说，影响了王阳明以及后来的许多学者，如周汝登、孙奇逢、黄宗羲等人。王阳明的《朱子晚年定论》无疑受到程敏

^① 《道一编》目录后记。

^② 《道一编》卷四。

政的影响：“近年篁墩诸公尝有《道一》等编，见者先怀党同伐异之念，故卒不能入反激其怒。今但取朱子所自言者表章之，不加一辞，虽有偏心，将无所施其怒矣。”^① 故陈建曰：“王阳明因之遂有《朱子晚年定论》之录，与《道一编》辅车之说正相唱和。”

上述的徽州学者主张“和会朱、陆”，以折衷的方式来协调儒学内部的矛盾，以保证儒学的统一性，体现出较多的理性因素。同时可见，“和”是徽州文化的重要特征。在一定范围和限度内的学术争论和批评是必要的，但这不是目的。学术的最终目的是用“和会”的方式取长补短、综合创新，这样才能创造出更加灿烂的儒家文化。

（作者系中国 安徽大学 儒学研究中心教授）

投稿日：2008.9.9，审查日：2008.12.15-31，刊载决定日：2009.1.2

参考文献

- 朱熹，《朱子全书》，上海：上海古籍出版社，2002。
陆九渊，《陆九渊集》，北京：中华书局，1980。
黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，北京：中华书局，1986。
朱升，《朱枫林集》，合肥：黄山书社，1992。
郑玉，《师山先生文集》，文渊阁《四库全书》本。
程敏政，《道一编》，《四库全书存目》本。
王阳明，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。

① 《王阳明全集》卷四，《与安之》。

Zhu Xi and Lu Jiuyuan Ideological Differences and Huizhou Scholars the History of “Zhu Xi and Lu Jiuyuan Peace Conference”

Xie Guangyu

Zhu Xi and Lu Jiuyuan ideological differences of academic exist for a long time. “Zhu Xi and Lu Jiuyuan Peace Conference” is the main event in the history of Song and Ming academic. The history of “Zhu Xi and Lu Jiuyuan Peace Conference”, Huizhou scholars have made important contributions to the theory. Zhu Sheng, Zhu and Lu advocated by the “Avenue school” and “moral respect” is the relationship between static and dynamic relationship, “moving is to ask, quiet is respect for morality”, the two are mutually complementary to each other, such as “the replacement of the cold, the Department, Day, Night” are indispensable. Zheng Yu believed that Zhu Xi and Lu Jiuyuan pros and cons of each school should complement each other. Zhao Fang has the view that the thinking of Zhu and Lu “in old age merger together”. Cheng Minzheng “different in early and same in late”. The point of view of Huizhou scholars had a direct impact on Wang Yang-ming afterward scholar.

Key Words: Zhu Xi , Lu Jiuyuan, The Point of View of Huizhou Scholars, “Zhu Xi and Lu Jiuyuan Peace Conference”, Contributions to the Theory

刘蕺山前近代意识中的善恶说

张学智

中文提要：刘蕺山融和理学和心学二派，以气为万物的构成基元，同时从天人一理的角度，认为天地万物的枢纽就是人心的枢纽，意即人心的枢纽。蕺山从纠正阳明后学“虚玄而荡、情识而肆”的流弊出发，着意突出“意”的决定后天念头发生的先天意向这一作用，强调意是心之所存而非心之所发，意是独体，是超出具体善恶的至善。“诚意”是保任先天本有之意根不受形气的染污，诚意即是慎独。蕺山最重视《大学》，以《大学》的诚意为全部学术的出发点，突出心有主宰之意，归显于密，反对朱子和阳明以心之所发释意，尤其反对阳明“四句教”，强调意的至善品格。

关键词：刘蕺山，意，《大学》，诚意，善

刘宗周（1578—1645，字起东，号念台，学者称蕺山先生）是明代最后一位大儒。他的思想以对天人性命、已发未发、本体功夫的深刻体认为根据，以气为一切观念、范畴的基础，以诚意慎独为学术宗旨，以纠正明代乃至整个儒学之偏弊为职志，代表了当时第一流思想家对朱子学与阳明学的融会与调和。蕺山继东林之后，对善恶问题给与极大关注，但他的解决方法不同于儒学前辈，他着意彰显的路数是，从物质性的气入手，将心性问题的安放在实证基础之上；从气引出心性，从心性中导出“意”，从意上说善恶，整个思想脉络以“意”为中心。蕺山用这一独特的理路，批评朱子与阳明，将这两位大思想家所代表的精神方向——价值理想和知识传统统合起来，使儒学思想既保持价值至上的品格，又立于坚实的物质基础之上。而他对阳明后学的批评，是他纠正当时学风、士风，恢复以上儒家理想的实际表现。他的思想形态，开启了清代的学术方向，奠定了此后各派学术以气为本原的格局。他是理学的殿军，也是前近代思想的总结者。以下将从气论开始，一步步探寻蕺山的思想轨迹。



蕺山之学，以气为基础。世间一切事物，无论是物理的还是心理的，皆须从气说起，皆须以气为构成基础，皆是气的生发。蕺山说：“盈天地间一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道。故道其后起也。而求道者辄求之未始有气之先，以为道生气，则道亦何物也，而能遂生气乎？”^①“盈天地间一气也。气即理也，天得之以为天，地得之以

^① 刘宗周，《学言中》，吴光主编，《刘宗周全集》第二册，浙江古籍出版社，2007，407页。

为地，人物得之以为人物，一也。”^①这是说，气是天地间唯一的实体性存在，气在运动中有了结聚，数是气的结聚的数量差别，有此差别就有了事物的不同象状，名是此象状的指称符号，因象状、符号不同而有不同的物体，性是此物的特有性质，此性质即此事物之理，道即理的别名。在此序列中，气是最基本的，道是后起的。气是一切事物的本原，是一切事物之所从出，道是事物之理。求道于未始有物之先，是错了方向。为此，蕺山反对一切将气与存在物割裂为二的学说，认为“太虚”、“太极”、“道”等代表宇宙本体、代表宇宙最初存在阶段的概念其本质无非是气。他说：“或曰：‘虚生气’，夫虚即气也，何生之有？吾溯之未始有气之先，亦无往而非气也。当其屈也，自无而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之无，无而未始无也。非有非无之间而即有即无，是谓太虚，是谓太极。”^②虚生气为道家学说，宋代张载即辟此说，以为割裂太虚与气之统一性，并以气之屈伸往来定义鬼神。蕺山承此，认为太虚即气之非有非无，而非有非无同时即有即无。此有无是从隐显说，气只有隐显而无有无。周敦颐的著名命题“无极而太极”，刘宗周也用气去解释：“‘一阴一阳之谓道’，即太极也。天地之间，一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一层以立至尊之位，故谓之太极。而实本无太极之可言，所谓‘无极而太极’也。使实有太极之理，为此气从出之母，则亦一物而已，又何以生生不息，妙万物而无穷乎？”^③此句意在破朱子以理释太极，以无形而有理释无极而太极，明言气乃本原，理乃气之条理，形而上者须从形而下中见。气为一切事物的本原，是一切思想观念的基础，这是蕺山牢不可破之见。以为气有二种，或有从气上说，有不从气上说者，皆错会蕺山之言所致。

蕺山将气作为他的理论的出发点，其他一切概念皆从气中生出。在他的诸哲学范畴中，心与气的关系最为直接。他对各种心理活动有清楚的界说，而统一于

①《学言中》，《刘宗周全集》第二册，408页。

②《学言中》，《刘宗周全集》第二册，407页。

③《圣学宗要》，《刘宗周全集》第二册，230页。

气：“盈天地间皆物也，人其生而最灵者也。生气宅于虚，故灵，而心其统，生生之主也。其常醒而不昧者，思也，心之官也。致思而得者，虑也。虑之尽，觉也。思而有见焉，识也。注识而流，想也。因感而动，念也。动之微而有主者，意也，心之官之真宅也。主而不迁，志也。生机之自然而不容己者，欲也。欲而纵，过也；甚焉，恶也。而其无过不及者，理也。其理则谓之性，谓之命，谓之天也。其著于欲者，谓之情，变而不可穷也。其负情而出，充周而不穷者，才也。或相什佰，气与质也。而其为虚而灵者，万古一日也。”^①此段话对人的心理活动分类很细致，界定很明确，逻辑次序也合理。《原旨》一书作于崇祯 16 年（1642 年），距他绝食而死只有三年，可视为他的最后定见。此中说，世间一切皆可谓物，人为万物之灵。人之灵是因为宇宙间生生之气聚合而为心这一虚空之体。心因其灵，故能为人的身体的统领和主宰。思是心这一最重要器官的功能，它的运行是自然而然的。虑是心致思的内容，觉是思虑至尽处而悟得一个结果。识是思而得一见解，想即想象，是识的自然延伸。念头是心对外感而作出的一个具体指向，意是决定具体念头方向的深微的主宰。意在戴山诸心理范畴中是最重要的，它是心一切活动真正的、最后的主宰，故曰“真宅”。这一点后面还要详说，此处且按戴山的逻辑顺序简述。志是由意决定的不变的心念方向。欲是人这一生机活体自然呈现的倾向，它是不能遏止的，它本身说不得善恶，放纵这种自然倾向不加节制，是过失，放纵之甚，是恶。理是欲的无过无不及之中道。理即性，即命。从理是行为的价值理想来说，叫做性；从理的不可抗拒之必然性说，叫做命，从理的精微高严必须遵守说，叫做天。气之自然起伏而通过欲表现出来的，叫做情，情处在不断的变化中，无有止息。气乘情周行而表现出的恒常能力叫做才，才之有高有下或相悬殊之原因或根据，叫做气质。以上中国哲学典籍中关于心的范畴，戴山皆为之定义。有的范畴间差别甚微，细入毫芒，戴山的界说皆清晰明确。心虽有如许之具体活动和构成要件，但皆是心；虽只一心，其

① 《原旨·原心》，《刘宗周全集》第二册，279 页。

中分际不容混滥，稍有不明，便走入邪辟。蕺山指出，后世学术不明，皆因对心的诸方面及其关系识认不清。他指出：“善求心者，莫先于识官，官在则理明气治，而神乃尊。自心学不明，学者往往以想为思，因以念为意。及其变也，以欲拒理，以情偶性，以性偶心，以气质之性分义理之性，而方寸为之四裂。审如是，则心亦出入诸缘之幻物而已，乌乎神！物以相物，乌乎人！乌乎人！”^①蕺山重视心的内含，心对学术的决定意义，所以称一切学问为心学。学之首务，在明心官之内含。心之内含明，分际不乱，则理因此而明，气因此而治，心自然处于独尊之地。

蕺山对于与心相关之各关系中，最重视心性关系与心意关系，故在讲学与著书中处处辨说。关于性的论说最清晰者为《原性》一文与逝世前二年所作之《证学杂解》，其中说：“子思子从喜怒哀乐之中和指点天命之性，而率性之道即在其中。分明一元流行气象。所谓‘不识不知，顺帝之则’，全不涉人分上。此言性第一义也。至孟子因当时言性纷纷，不得不以‘善’字标宗旨，单向心地觉处指点出粹然至善之理，曰恻隐、羞恶、辞让、是非，全是人道边事，最有功于学者。虽四者之心未始非喜怒哀乐所化，然已落面目一班，直指之为仁义礼智名色，去‘人生而静’之体远矣。学者从孟子之教，尽其心以知性而知天，庶于未发时气象少有承当。今乃谓喜怒哀乐为粗机，而必求之义理之性，岂知性者乎？”^②此一段涉及蕺山气上说性、未发已发、静存动察、言性之二层诸义，实为其“心髓入微”语。蕺山认为，论性有二层，一是指性之本体，此天道边事。性之本体为超乎具体善恶对待之至善。一是指人之喜怒哀乐之气之中和，此为人道边事，有善恶之可分。天地之间，一气流行，自然分为春夏秋冬；人心之中，一气流行，自然分为喜怒哀乐。而天道人心，一气流通。蕺山说：“一心耳，而气机流行之际，自其盎然而起也谓之喜，于所性为仁，于心为恻隐之心，于天道则‘元者善之长’也，而于时为春。自其油然而畅也谓之乐，于所性为礼，于心为

① 《原旨·原性》，《刘宗周全集》第二册，280页。

② 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，272页。

辞让之心，于天道则‘亨者嘉之会’也，而于时为夏。自其肃然而敛也谓之怒，于所性为义，于心为羞恶之心，于天道则‘利者义之和’也，而于时为秋。自其寂然而止也谓之哀，于所性为智，于心为是非之心，于天道则‘贞者事之干’也，而于时为冬。乃四时之气所以循环而不穷者，独赖有中气存乎其间，而发之即谓之太和元气，是以谓之中，谓之和，于所性为信，于心为真实无妄之心，于天道为‘乾，元亨利贞’，而于时为四季。自喜怒哀乐之存诸中而言，谓之中，不必其未发前别有气象也。即天道之元亨利贞运于於穆者是也。自喜怒哀乐之发于外而言，谓之和，不必其已发之时又有气象也。即天道之元亨利贞之呈于化育者是也。唯存发总是一机，故中和浑是一性。”^①气之流行乃一动态过程，此一过程表现为元亨利贞四者。就此四者之总体着眼曰中，此乃存；就此四者之分别着眼曰和，此乃发。曰中曰和，只是视点之不同，四者固如故。故说“存发只是一机，中和只是一性”。这样，中和就不是就时间之前后言，乃是就视点之或存或发言。此即黄宗羲所概括的戴山发先儒所未发之四大端之一：已发未发以表里对待言，不以前后际言。戴山此意对朱子以来就心之前后际言已发未发实是一根本性变革。同时戴山以气之条理说性，亦根本上颠覆了朱子以来以天之赋予人者为性这一理学中占统治地位的说法。亦根本改变了朱子“涵养须用敬，进学在致知”；“静时涵养，动时省察”等分而为二的用功方法，而以心直接体验本体中和为根本用功方法。此功夫直击“人生而静”以上，无分心之动静。直击人生而静以上，故“全不涉人分上”之后天为善去恶。此即黄宗羲所概括的戴山发先儒所未发之四大端之二：静存以外无动察。体中和而顺遂之，中和之体上不能用一毫功夫，故“从中和指点天命之性，而率性之道即在其中”。此所谓“不识不知，顺帝之则”。此是天道边事，是言性之第一义。而孟子从人之四端处见仁义礼智，从已发处标性善之旨，虽亦甚有功于儒者之修养，但已是人道边事，相对于未发之中上体认之最上乘已属第二义了。故认为性善之说，是为纠治时人之病

① 《学言中》，《刘宗周全集》第二册，415页。

不得已之法。这就是为什么戴山既有“性无性也”之说，又特别提醒“然则性果无性乎”^①的原因。前者指以上第一义说，后者指以上第二义说。

以上意旨，在《原旨·原性》中也有清楚的说明，戴山说：“夫性因心而名者也。盈天地间一性也，而在人则专以心言。性者，心之性也。心之所同然者，理也；生而有此理谓之性，非性为心之理也。如谓心但一物而已，得性之理以贮之而后灵，则心之与性断然不能为一矣。……盈天地间一气而已矣，气聚而有形，形载而有质，质具而有体，体列而有官，官呈而性著焉，于是有仁义礼智之名。……孟子明以心言性也。而后之人必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展转和会不得，无乃遁己乎！至《中庸》则以喜怒哀乐逗出中和之名，言天命之性即此而在也，此非有异指也。恻隐之心，喜之变也；羞恶之心，怒之变也；辞让之心，乐之变也；是非之心，哀之变也。是子思子又明以心言性也。子曰：‘性相近也。’此其所本也。而后之人必曰理自理，气自气，一之不可，二之不得，又展转和会之不得，无乃遁己乎！呜呼！此性学之所以晦也。”^②这里也是说，性不是天之所命的抽象的预设，而是实然的心的条理。性须以心为基础，非心盛具外在的理，而是心的条理即理，即性。心是气，是气在流行中的起伏节度。故四端之心即性，非因人内在的性理而表现为四端之心。《中庸》所谓中和，正从喜怒哀乐上见，故不可离气言心，离心言性。因此，戴山对理学的许多流行观念，如“未发为性，已发为情”、“理生气”、“心统性情”都本以上根本义旨提出批评，尤对义理之性与气质之性、道心与人心之截然二分提出批评，认为是一切割裂的根源所在；明乎此，则一切误解、一切混滥、一切支离可消，他说：“须知性只是气质之性，而义理者气质之本然，乃所以为性也。心只是人心，而道者人之所当然，乃所以为心也。人心、道心只是一心，气质、义理，只是一性。识得心一性一，则功夫亦一。静存之外，更无动察；主敬之外，

① 《原旨·原性》，《刘宗周全集》第二册，280页。

② 《原旨·原性》，《刘宗周全集》第二册，280页。

更无穷理。其究也，功夫与本体亦一。此慎独之说，而后之解者往往失之。”^①这仍是说，天地间实然存在的只是气，理是气的条理。此条理本身即性，性不是气之外、之上的主宰者和支配者。道心人心之理同此。识得此理，朱子的静存与动察、主敬与穷理之两处用功皆打并为一：只须静存，不必动察，静存即所以动察；只须主敬，不必穷理，主敬即所以穷理。本体即独体，即气的自然条理，慎独即保任此独体流行不有隔碍之功夫。故功夫与本体亦一。

二

与此相关的是他关于“意”的学说。“意”的学说是蕺山纠正阳明后学之偏弊，“归显于密”的重要理论根据。此说亦以他关于气的学说为基础。蕺山说“形而下者谓之气，形而上者谓之性，故曰：‘性即气，气即性。’人性上不可添一物，学者姑就形下处讨个主宰，则形上之理即此而在。……今之为暴气者，种种蹶趋之状，还中于心，为妄念，为朋思，为任情，为多欲，皆缘神明无主。如御马者，失其衔辔，驰骤四出，非马之罪也，御马者之罪也。天道积气耳，而枢纽之地，乃在北辰。故其运为一元之妙，五行顺布，无愆阳伏阴以干之，向微天枢不动者以为之主，则满虚空只是一团游气，顷刻而散，岂不人消物尽？今学者动为暴气所中，苦无法以治之，几欲仇视其心，一切归之断灭，殊不知暴气亦浩然之气所化，只争有主无主间。今若提起主人翁，一一还他条理，条理处便是意，凡过处是‘助’，不及处是‘忘’。忘助两捐，一操一纵，适当其宜，义出于我，万理无不归根，生气满腔流露，何不浩然去？浩然仍只是澄然湛然，此中元不动些子，是以谓之‘气即性’。只此是尽性功夫，更无余事。”^②此为《证学杂解》中语，此语出之蕺山逝世前二年，亦可视为论定之说。此中除以性气统

^① 《说·中庸首章说》，《刘宗周全集》第二册，301页。

^② 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，269页。

一为基础之外，更以心有主宰为立说中心。而心有主宰，即天地间气有主宰之表现。戡山认为，天之五气顺布，有天枢为之主宰。当然此天枢亦非在天之外。人心亦有主宰，人心的主宰即“意”。儒学之修养功夫不像佛道二教那样在空其心，而在此主宰常精常明。此主宰常精常明，则暴气皆为所化，心中流出者皆浩然之气。而此浩然之气即本心之澄然湛然之气。孟子所谓尽性，即由此主宰常常惺觉而心中之气以澄然湛然之状态流行。此即“诚意”，此即“慎独”，此即“本觉”。本体如是，功夫亦如是。故戡山说：“甚矣，事心之难也！……必也求之本觉乎？本觉之觉，无所缘而觉，无所起而自觉，要之不离独位者近是。故曰‘暗然而日章’。暗则通微，通微则达性，达性则诚，诚则真，真则常。故君子慎独。”^①“本觉”者，本体之自觉，独体之显露，诚意之达成，真常之无蔽。统只有一个功夫。

戡山从天道是人心之放大，人心是天道之具体而微出发，论证天人皆有枢纽，此枢纽是万物万事的主宰。并从天人一理的角度，认为“意”是人心之枢纽。他说：“天枢转于於穆，地轴亘于中央，人心藏于独觉。”^②“天枢万古不动，而一气运旋，时通时复，皆从此出。主静立极之学本此。”^③又说：“天一也，自其主宰而言谓之帝。心一也，自其主宰而言谓之意。”^④“天穆然无为，而乾道所谓刚健中正，纯粹以精，尽在帝中见；心浑然无体，而心体所谓四端万善，参天地而赞化育，尽在意中见。离帝无所谓天者，离意无所谓心者。”^⑤意既为人心之枢纽与主宰，则它必是人的一切正面价值的凝聚，它本身必是超出具体善恶判断的至善。所以戡山又以意为道心、诚、几、性体、独体，未发之中等。他着力辨白的是，意为心之所存而非心之所发，意决不同于念，亦不同于

① 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，266页。

② 《学言中》，《刘宗周全集》第二册，409页。

③ 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，378页。

④ 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，442页。

⑤ 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，443页。

志。他对于朱子、阳明以心所发之念头训意皆不赞同，他批评朱子说：“意者，心之所存，非所发也。朱子以所发训意，非是。传曰：‘如恶恶臭，如好好色’，言自中之好恶一于善而不二于恶。一于善而不二于恶，正见此心之存主有善而无恶也。恶得以所发言乎？”^①他又批评阳明说：“意为心之所存，则至静者莫如意。乃阳明子曰：‘有善有恶者意之动’，何也？意无所为善恶，但好善恶恶而已。好恶者，此心最初之机，唯微之体也。”^②在蕺山这里，意是决定后天念虑之善恶的本初意向。它是心本有的，不是随所感而生的，是“所存”而非“所发”。意的内容是好善恶恶。此内容恒常如此，无有改变。他以罗盘为喻：罗盘喻心，盘针之不同指向喻念，盘针之必指向南的性质喻意。不管念之发生与否，意作为心之主宰，时时存在：“问：‘一念不起时，意在何处？’先生曰：‘一念不起时，意恰在正当处也。念有起灭，意无起灭也。’问：‘事过应寂后，意归何处？’先生曰：‘意渊然在中，动而未尝动，所以静而未尝静也。本无来处，亦无归处。’”^③此仍着重言意无动无静，是心之本有而非后天生起，它是不随具体善恶起灭的至善。

蕺山为什么要标榜这样一个“意”？这与他作为旷世大儒的自我担当有关。蕺山以孔孟之人格与功业自期许，思以先觉觉后觉，以学术纠正当时之弊。他认为当时最大的弊害在于求取功利而不出于正道，此人心之晦。他要以孔子之道照亮此晦暗。而孔子之道，他认为最鲜明、最集中他体现在《中庸》中。孟子针对战国的时代问题，力倡仁义之说，而仁义的根据在内心。此“性善”之旨所以为孟子学术中心之故。而后之言性者，人置一喙，性之本义遂晦。至宋周敦颐始，诸理学大家重张圣人之学，而辩说日繁，支离转甚，圣人之学反为功利、辞章、释老之学所掩蔽，王阳明因倡良知之说，起而救治，儒学为之一大明。但王门后学又以私见孱入良知，遂使阳明之旨又湮晦。当时王学流弊之两大端为泰州、龙

① 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，390页。

② 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，390页。

③ 《答董生心意十问》，《刘宗周全集》第二册，339页。

溪，皆承阳明良知之旨而走入邪妄者。蕺山尝言：“今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼。亦用知者之过也。”^①“参之以情识”者，指泰州派下之人喜言现成良知，所恃任者为心当下之所发，以此为良知之最真者，轻视归寂、主静等后天功夫。蕺山认为此种为学路径容易流入猖狂自恣，私见之情识混杂于心体流行之中而不自知，犹以为良知本体。“荡之于玄虚”者指龙溪之学。蕺山认为龙溪之四无说将心、意、知、物视为无，夷灭心中本有之良知，贼害孟子以来儒家性论之正宗——性善说，走入释老之学。泰州、龙溪之学之真实义旨，及蕺山对他们的批评果否是当，学界讨论已复不少。此处要指出的是，批评泰州龙溪以纠正当时学弊，是蕺山提倡“诚意”之说的根本目的。此点蕺山自己言之甚多，如：“司世教者又起而言诚意之学，直以《大学》还《大学》耳。争之者曰：‘意，稗种也。’予曰：‘嘉谷。’又曰：‘意，枝族也。’予曰：‘根荃。’是故知本所以知至也，知至所以知止也。知止之谓致良知，则阳明之本旨也。今之贼道者，非不知之患，而不致之患。不失之情识，则失之玄虚，皆坐不诚之病，而求之于意根者疏矣。故学以诚意为极则，而不虑之良于此起照。后觉之任，其在斯乎？孟子云：‘我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣。’又曰：‘能言距杨墨者，圣人之徒也。’予盖有志焉，而未之逮也。”^②此中对诚意的重要性与己之所以提倡诚意之学的苦心表露甚为恺切。在蕺山这里，诚意是《大学》一书的概括：知本者知诚意为本，知至者知诚意为功夫之极至，知止者以诚意为最后的止息归宿之地。诚意则泰州所信从之现成良知方是良知本体，诚意则心中有良知本体而不至落入一切皆无之境地。故诚意是纠正当时学弊的良方，亦是纠正万世学弊的良方。蕺山之子刘洵也因此以诚意为蕺山之学的归结：“先君子学圣人之诚者也。始致力于主敬，中操功于慎独，而晚归本于诚意。诚由敬入，‘诚之者，人之道’也。意也者，至善栖真之地，物在此，知亦在此。意诚则止于至

① 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，278页。

② 《证学杂解》，《刘宗周全集》第二册，278页。

善，‘物格而知至’也。意诚而后心完其心焉，而后人完其人焉。是故可以扶皇纲，植人纪，参天地而为三才也。”^①并认为，就宋明道学言，濂溪、明道所开创的合内外动静为一的浑一学说，由朱子、象山分为理学、心学；此种分而为二复由阳明合而为一。但阳明毕竟偏于内，导致此种分而为二愈甚。至戴山倡诚意之说，而立基于气之上，此种分而为二始又融合为一。故判戴山之学“即内而即外、即动而即静，体用一原，显微无间。盖自濂溪、明道之后一人而已，其余诸子不能及也。”^②又以戴山诚意之学复心之本体，辟佛之功不在禹下；戴山批评各种错误学说，特别是泰州龙溪之学，是“扫蕪芜而开正路”，功亦与孟子辟杨墨同。^③此等处虽不无推高乃亲之情愫，但戴山确实是阳明之后思辨最为深刻，论说最为精严，体系最为庞大圆融，救世苦心最为切至的思想家。

戴山之所以提倡诚意慎独之学，目的在为儒家传统的性善论奠定基础，批评各种对性善说的偏离。他针对的首先是王龙溪的四无说，并且认为，龙溪的四无说本之于乃师王阳明的“四句教”之“无善无恶心之体”，与“无善无恶者理之静，有善有恶者意之动”等话语，故又溯源至阳明而批评之。对阳明的态度亦由始疑之、中信之，而变为“终而辨难不遗余力。”^④至其临终，仍郑重告诫弟子：“若良知之说，鲜有不流于禅者。”^⑤他对于阳明、龙溪的最大转向，就在于“归显于密”，即由阳明、龙溪的良知学之显教，转到自己以诚意为中心、“意蕴于心，非心之所发也”的密教。戴山说：“意根最微，诚体本天；本天者，至善者也。以其至善，还之至微，乃见真止。……而端倪在好恶之地，性光呈露，善必好，恶必恶，彼此两关，乃呈至善。故谓之‘如好好色，如恶恶臭’。此时浑然天体用事，不着人力丝毫。于此寻个下手功夫，唯有慎之一法，

① 刘灼，《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，173页。

② 《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，174页。

③ 《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，174页。

④ 刘灼，《戴山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，147页。

⑤ 《易筮语》，黄宗羲，《明儒学案》，1546页。

乃得还他本位，曰独。仍不许乱动手脚一毫，所谓‘诚之者’也。此是尧舜以来相传心法，学者勿得草草放过。”^①戴山的意思是，天这一诚体与意这一诚体作为至善是相同的。意是天的具体而微，功夫只有结在意上，才能真正止于至善之地。而意是人的性光呈露，其内容是好善恶恶。好善恶恶乃所以为至善。此至善对于具体心念上的善恶念头，皆有“如好好色，如恶恶臭”之严正与无欺。故亦可曰浑然天体用事。此意根即独体。慎独即以诚敬之心将此独体保任完好，独体上着不得丝毫功夫。他还说：“诚意之好恶，其所存也；正心之好乐、忿懣、恐惧、忧患，指其所发者言也。”^②意思是，意是从性上说，好乐等是从心上说；前者形而上者，后者形而下者。意根的好善恶恶是心念上的知善知恶的根据。

同样的意思还见于他对《大学》的解释，他说：“《大学》之言心也，曰忿懣、恐惧、好乐、忧患而已。此四者，心之体也。其言意也，则曰‘好好色，恶恶臭’。好恶者，此心最初之机，即四者之所自来，所谓意也。故意蕴于心，非心之所发也。又就意中指出最初之机，则仅有知好知恶之知而已。此即意之不可欺者。故知藏于意，非意之所起也。又就知中指出最初之机，则仅有体物不遗之物而已，此所谓独也。故物即是知，非知之所照也。《大学》之教，一层切一层，真是山穷水尽学问，原不以诚意为主，以致良知为用神也。”^③一般认为《大学》之八条目说的是修养功夫之层层递进，而戴山则认为，《大学》是言本体，阳明所谓心、意、知、物是由心的层面渐进而为性的层面：由好乐等心的念头进至心的主宰——意，由意的好善恶恶的倾向进到更深微的不可欺之诚意，此诚意之内含即良知。故“知藏于意”。此良知不是阳明、龙溪之本心，而是意的本质、意密藏之核心。由不可欺之良知进到物——天道诚体的具体而微：独体。此独体是天道之凝聚为一物，不是独体的功能：朗现为万殊。故“物即是知，非知之所照也。”对照阳明，阳明致良知之“致”重在向外推，将良知散开为《大

① 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，453页。

② 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，454页。

③ 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，389页。

学》之三纲八目，如其《大学问》对《大学》之诠释。而蕺山是将《大学》层层内收，将《大学》一切功夫归于诚意，意根愈益精微、高严。一显一密，泾渭分明。蕺山对阳明之学的诸多批评之言，归到一处，即重良知与重意、显教与密教之不同。如蕺山说：“予尝谓学术不明，只是《大学》之教不明。《大学》之教不明，不争格致之辨，而实在诚正之辨。……诚正之辨，所关学术甚大，辨意不清，则以起灭为情缘；辨心不清，则以虚无落幻相。两者相为表里，言有言无，不可方物。即区区一点良知，亦终日受其颠倒播弄而不自知，适以为济恶之具而已。视闻见支离之病，何啻霄壤！”^①意思是，格物致知与诚意正心相比，其重要性要小得多。前者不明，最多陷入支离之病；后者不明，则学问方向全错：意字不明，则心中念头之起灭皆无关性理，只是情识之生灭；心字不明，则以空为心体，心之摄物，皆是虚幻之相。心意两者是体用关系，如心中无意根，则心失去德性本体，只是气机流行，亦只成就得本能之恶而已。此害远大于学问上之支离。此论虽对阳明之学合格物诚正为一的品格缺少宽容，但对诚意之学之缺失所带来的后患却指出甚为明白。他认为阳明的良知，中无意字为枢纽，只是本能情感，非善行所以发生之精微根据，与高严之善恶判断标准。他说：“阳明子言良知，最有功于后学，然只是传孟子教法，与《大学》之说，终有分合。《古本序》宛转说来，颇伤气脉。至龙溪所传之天泉问答，益增益割裂矣。即所云良知，亦非究竟义也。……只因阳明将意字认坏，故不得不进而求良于知。仍将知字认粗，又不得不退而求精于心。种种矛盾，固亦不待龙溪驳正，而知其非《大学》之本旨矣。”^②这是说，孟子从四端处说，是显教；《大学》从诚意处说，是密教。虽阳明也讲诚意，但他以意为心之所发之意念，故须言诚意在格物，格物即致良知，已于大学本旨不合。以意为意念，则良知因有善念恶念从而知之改之，如此则良知是意念之奴仆，非意念之主人。以意为念，就是将良知认坏，故不得不转而求良知；以为良知只知善知恶，故不像意字那样首先好善恶恶，这是

① 《学言下》，《刘宗周全集》第二册，452页。

② 《良知说》，《刘宗周全集》第二册，317页。

将良知认粗，故不得不退而求浅层次之正心。此皆不识意字真义旨所带来的弊病。他的“归显于密”，就是从阳明以孟子的致知为主归到自己以《大学》的诚意为主。故蕺山以诚意贯《大学》之全部功夫，实亦贯儒学之全部修养功夫。

三

蕺山因泰州、龙溪之弊而溯源至阳明，他反复批评的是阳明“四句教”之首句“无善无恶心之体”。这一点明显地是继承了东林。在《阳明传信录》对四句教的评论中，蕺山明确指出，阳明一生处处言至善是心之本体，至善是尽乎天理而无一毫人欲之私，虽亦曾说“无善无恶理之静”，但指的是理的形上性质之无声无臭，未曾说到心之体无善无恶。他认为，如果心体无善无恶，则四句教之次三句皆无法立足，他质疑道：“若心体果是无善无恶，则有善有恶之意又从何处来？知善知恶之知又从何处来？为善去恶之功又从何处来？无乃语语绝流断港？……人若只在念起念灭上用功夫，一世合不上本体了。正所谓南辕而北辙也。先生解《大学》，于‘意’字原看不清楚，所以于‘四条目’（按指王阳明‘身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物’四句。）处未免架屋叠床至此。及门之士一再摹之，益失本色矣。先生他日有言曰：‘心、意、知、物只是一事。’此是定论。既是一事，决不是一事皆无。蒙因为龙溪易一字，曰：‘心是有善无恶之心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物’，不知先生首肯否？”^①此处蕺山的意思在上文对《大学》的解释中已有清楚的剖白。蕺山认为，心之体，是意根，意根是至善，是一切德行的基础。没有意根，与道德有关的一切问题，如善念的生起，善恶判断的发生，为善去恶的功夫等，都无从谈起。意根一失，步步皆错。蕺山并且指出，当时学弊就出在在念头起灭上用功，未能直指心之本体——意。阳明本

^① 《阳明传信录三》，《刘宗周全集》第五册，91页。

人以心之所发解释意字，泰州、龙溪更是沿波而下，此皆走显教一路。他主张归显于密，功夫必落在意根而后止，此谓“知止”。落在意根，则“四无”变为“四有”。以意为所发因而无止，是他批评阳明、龙溪的主要之点，如他批评阳明：“良知之说本不足讳，即闻见遮迷之说，亦是因病发药。但其解《大学》处，不但失之牵强，而于知止一关全未勘入，只教人在念起念灭时用个为善去恶之力，终非究竟一着。与所谓‘只于根本求生死，莫向支流辨浊清’之句，不免自相矛盾。故其答门人，有‘即用求体’之说，又有‘致和乃所以致中’之说，又何其与龟山门下相传一派显相矛盾乎？然则阳明之学，谓其失之粗且浅、不见道则有之，未可病其为禅也。阳明而禅，何以处豫章、延平乎？只为后人将‘无善无恶’四字播弄得天花乱坠，一顿扯入禅乘，于其平日所谓‘良知即天理’、‘良知即至善’等处全然抹杀，安得起后世之惑乎？阳明不幸而有龙溪，犹之象山不幸而有慈湖，皆斯文之厄也。”^①此中仍然认为，阳明对“意”字的本体地位未能参透，故为善去恶是在后天念起念灭上用功，与阳明自己提倡的在根本之地用功相矛盾。其即用求体、致和乃所以致中诸说，皆在后天用功。而意为心之所发，非心之所存，则导致龙溪之四无说，将儒家根本义旨性善论全然抹杀。就此点而言，龙溪对晚明狂禅之风的煽起，负有不可推卸的责任。故戴山对龙溪的批评，其严厉又甚于阳明。对阳明，戴山表彰其“心即理”、“心外无理”、“良知”诸说，认为可以纠正朱子偏重“道问学”之失。^②所批评者，主要在上述对意字的解说。而对龙溪，则直斥之为异学，如他说：“龙溪四无之说，心是无善无恶之心，是为无心；意是无善无恶之意，是谓无意；知是无善无恶之知，是谓无知；物是无善无恶之物，是谓无物。並無格致诚正，无修齐治平，无先后，无本末，无终始，毕竟如何是《大学》的义？曰‘不思善、不思恶时，见本来面目’，不更泄漏天机在？此龙溪意中事也，几何而不为异学？”^③这是说龙

① 《答韩参夫》，《刘宗周全集》第三册，359页。

② 《与王右仲问答》，《刘宗周全集》第二册，334页。

③ 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，363页。

溪之四无说的本质是一切皆无，导致《大学》所定之儒者为学节目尽失，必至归于禅学。蕺山多处批评龙溪为禅，认为他的学说有无不立，善恶双泯，所任者唯虚灵知觉之气，是堕于禅学。龙溪言无善无恶，而结果是“济恶之津梁”。^①蕺山指出，龙溪之四无说，是承象山弟子杨慈湖而起，其“无心之心则藏密，无意之意则应圆”，与慈湖之“无意”相似，皆背离孔门诚意之根本宗旨。蕺山甚至主张龙溪之四无句应改为“有善有恶者心之动，好善恶者意之静，知善知恶者是良知，有善无恶者是物则。”^②此为蕺山根本见解，头一句言后天之心念有善有恶，第二句言心中本有之意根好善恶。第三句与阳明意思相同，言良知知善知恶，第四句说意本身即物则，不须在意之外另寻物则。其中第二句为蕺山强调的重点，意为心之所存而非心之所发，意根是德性的基础，是心体的主宰，是良知知善知恶的深微保证。意根一立，步步皆实。蕺山立说之根本意思尽在此四句中。

蕺山是明代最后一位大儒，他一生的大部分时间，在明代后期的社会动荡中度过，朝内党争、满洲入侵、北方农民暴动，各种重大社会矛盾盘根错节，这些都以曲折的方式反映在明末的学术思想中。蕺山所面对的学术潮流，一为阳明学席卷天下，其弟子中，泰州学派之“猖狂者参之以情识而一是皆良”，龙溪四无说之“超洁者荡之以玄虚而夷良于贼”，是蕺山之学着重针对、思欲救治的主要弊病。而陶石簣、石梁兄弟所讲的佛教诸论对儒家之学的背离，是蕺山把“证人”作为为学目的之直接原因。^③从更广阔的学术背景看，蕺山沿东林之波，欲将朱子阳明两派学术统会为一，既保留朱子学以气为万物本原，一切立基于气之上的理性、实证色彩，又要保留阳明学以心为一切思想观念之首出、之统贯的优点，将阳明学突出的价值品格灌注于朱子学的重知系统，开出一有价值统领，有

① 《明儒学案·师说》，《刘宗周全集》第五册，524页。

② 《学言上》，《刘宗周全集》第二册，391页。

③ 《证人会约书后》，《刘宗周全集》第二册，498页。

实证基础，同时重实地修养、重士人气节的新学说。蕺山之子刘沟对乃父的这一统会意向以及实际作出的贡献有清楚的说明：“先儒言道分析者，至先生(按指蕺山)悉统而一之。先儒心与性对，先生曰‘性者心之性’；性与情对，先生曰‘情者性之情’；心统性情，先生曰‘心之性情’；分人欲为人心、道心，先生曰‘心只有人心，道心者人心之所以为心’；分性为气质、义理，先生曰‘性只有气质，义理者气质之所以为性’；未发为静、已发为动，先生曰‘存发只是一机，动静只是一理’。推之存心、致知，闻见、德性之知，莫不归之于—。然约言之，则曰‘心之所以为心’也。又就中指出本体、功夫合并处，曰诚意。意根最微，诚体本天，此处着不得丝毫人力，唯有谨凛—法，乃得还其本位，所谓‘戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻’，此慎独之说也。先生曰：‘诚无为，敬则所以诚之’是也。……先生即诚言敬，而敬不失之把捉；本意言心，而心不失之玄虚。致此之谓致知，格此之谓格物，正心以上则举而措之。盖—诚意而天下之能事毕矣。”^①此中对蕺山以诚意为枢纽贯理学主要宗旨的意思说得甚为明晰。蕺山此一统贯对后此儒学发展所关甚重，清以后的理学发展也大体遵循蕺山奠定之方向，除极少数杰出者如黄宗羲、王船山、顾炎武之外，就规模之阔大、思辨之精微、境界之高迈、形上思考之深切说，未有能超越蕺山者。他的弟子黄宗羲也以他的思想龟鉴整个明代理学。从这个意义上说，蕺山是明代儒学的总结者，也是整个中国古典形态的哲学的终结者，在中国儒学史上有重要地位。

另，蕺山自出仕以来，以直言多次遭黜革，一生半在林下，弟子众多。就弟子董瑒所记之名录看，亲受业列入蕺山弟子籍者八十余人，曾学于蕺山未列入弟子籍者七十余人。^②列入弟子籍者多明末之抗清志士，死于抗清斗争或失败后踵蕺山之行以身殉国者颇有其人。^③这是蕺山之学重气节所带来的直接结果。刘沟

^① 刘沟，《蕺山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，148页。

^② 《刘宗周全集》第六册，614页。

^③ 黄宗羲，《思旧录》，《黄宗羲全集》第一册，338-394页。又见刘沟《蕺山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，195页。

曾引蕺山私淑弟子章凤梧之语曰“神庙以来，吾越冠进贤者趋富贵如鹜，言及国家安危，人品邪正，则掉臂而去之。能免于贤哲之诟厉足矣，敢进而语古人之名行乎？自先生（按：指蕺山）以贞介之操倡明圣学，士大夫后起者翕然宗之，争以救时匡主为务，直言敢谏为忠，一时显名朝右者若而人，下至委巷鄙儒，亦斤斤寡过好修，尚行谊、绌耻辱焉。及夫皇国崩隳，而风概愈振，仗节死义之士后先接踵，天下望风而凜焉。……夫同一越人也，昔何以与粪土同弃，今何以与日月争光，推其所自，不得不归先生风厉之功矣。”^①此非阿私之言，证之刘门弟子之行谊，斑斑可考。刘门中的著名学者，如黄宗羲、宗炎兄弟及宗羲子黄百家，万斯选、斯大、斯同兄弟，陈龙正、陈子龙、金铉、陈确、张履祥、毛奇龄、陈锡嘏、邵廷采^②等，在史学、文学、哲学上有建树者甚多，他们或多或少都受到蕺山之学的影响。这一点亦蕺山对中国思想史的一大贡献。

（作者系中国 北京大学 哲学系教授）

投稿日：2008.4.20，审查日：2008.6.9-27，刊载决定日：2008.6.30

参考文献

吴光主编，《刘宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。

黄宗羲，《明儒学案》，北京：中华书局，1985。

[日] 沟口雄三著，索介然、龚颖译，《中国前近代思想的演变》，北京：中华书局，1997。

东方朔，《刘宗周评传》，南京：南京大学出版社，2006。

① 刘灼，《蕺山刘子年谱》，《刘宗周全集》第六册，195页。

② 此据董瑒《蕺山弟子籍》及《蕺山学人》，《刘宗周全集》第六册，614页。

Liu Jishan' Doctrine of Good and Evil in His Pre- Modern Consciousness

Zhang Xuezhi

Liu Jishan crasis the School of Mind and the School of Principle, decide the material force as basis of all things. He consider that mind is the hinge of all things and that will is the hinge of mind. Jishan was from the point of view that correct the abuses in Wang Yangming' followers:emptiness of mind and libertinism in desire. He pop out the will's function that the decision of ideas in experience but was transcendent it-self. In the Jianshan's view, will was superior to Good and evil,and was subsistent forever. Effort of sincerity of the will was maintenance of connatural root of the good from pollution of the body and desire. Jishan regard the book of Great learning as the jumping-off place all of his doctrines. Jishan pop out the will's station of dominate. And opposed Wang Yangming's "Four-Sentence Teaching".

Key Words: Liu Jishan, Will, Great Learning, Sincerity of the Will, Good

徐敬德著《原理气》《理气说》《复其见天地之心说》

(《花潭集》卷 2)

崔英辰

徐敬德(1489-1546)(字可久,号花潭)是朝鲜中期具有代表性的儒者,是朝鲜性理学六大学者之一。曾经有过几次做官的机会,但他却作为在野学者度过了一生,只专注于学问研究以及教育。他以理气论为中心研究性理学,在易学方面也有独到的见解。大部分朝鲜性理学家对心性论呕心沥血,他却对此不做研究,反而对自然学造诣颇深。他认为自然的变化里蕴含着一定的数理秩序,试图通过象数易学来阐明其中的道理。这一点在《复其见天地之心说》中很好地体现了出来。

“周天三百六十五度四分度之一, 暮岁三百六十五日四分日之一, 至日, 候之以漏箭, 测之以臬表, 度与日之分, 恰周得本数, 若合符契, 未尝盈缩些一毫, 万古常常如此, 可见其心之无改移也。”^①

他并没有特别的师承关系,但他的学说被朝鲜后期的北人派学者们所继承。

① 《花潭集》卷 2, 《复其见天地之心说》。

著作有《花潭集》。其中，与理气论相关的论文有《原理气》、《理气说》、《太虚说》等，与易学相关的有《复其见天地之心说》、《六十四卦方圆之图解》。还有，与自然学相关的有《温泉辨》、《声音解》，与数学相关的有《皇极经世数解》。

如果说丽末鲜初具有代表性的儒者郑道传批判佛教的“空”思想、试图确立性理学之位相，徐敬德则批评了老庄哲学“无的思维”，确立了性理学的基础。所以，他对老庄的批评集中于“虚”和“无”。老子曰“虚能生气”^①、“有生于无”^②，将“虚”或“无”看作是世界的根源性存在。对于老子的这一主张，花潭进行了如下批评：

若曰虚生气则方其未生，是无有气而虚为死也。既无有气，又何自而生。气无始也无生也。既无始，何所终。既无生，何所灭。^③

花潭认为，气没有生灭和终始，将这一点看作是性理学的基础，批评了老子的生成论宇宙观。他强调虚即气，主张虽然无法感觉到，但却是非常实的存在，并非无。^④气虽有聚散，但决不会生灭，是永恒的存在。^⑤花潭将宇宙的根源气称作是太虚，认为“太虚虚而不虚”。在此，“虚”是太虚的超感觉性的方面，“不虚”是它实的方面。太虚是充满于宇宙之中的实体。

太虚分为先天和后天。先天不被经验所认知，在时间、空间上是无限的世界。借用《周易》中的说法就是“寂然不动”的世界，可以用“一气”、“太

① 《花潭集》卷2，《太虚说》。

② 《花潭集》卷2，《太虚说》。

③ 《花潭集》卷2，《太虚说》。

④ 《花潭集》卷2，《原理气》，“太虚湛然无形……然把之则虚，执之则无，然而却实，不得谓之无。”

⑤ 《花潭集》卷2，《鬼神死生说》，“死生人鬼，只是气之聚散而已。有聚散而，无有无，气之本体然矣。”

一”等术语来表达的全一的存在。^① 先天世界突然跳跃，呈现出来的是后天世界。从先天到后天的开展并非依靠任何外界的力量，而是依靠太虚本身的原因，这是必然的变化。^② 这相当于《周易》的“感而遂通”。先天的一气展开为后天的阴阳二气，阳气又成为天、太阳与火，阴气成为地、月亮、星星与水，构成由天地万物形成的后天世界，即现实世界。^③

如上所述，花潭的哲学是以气为中心构成的。但是，他并不否定理。花潭的理气论通常被称为主气论或者唯气论，那是因为他否定理的先在性，把气的运动看作是自发性。^④ 但我们不可忽视的是，他提出理是气的主宰者、是气运动的根据所在。让我们来探讨一下以下文章。

A. 气外无理。理者气之宰也。所谓宰，非自外来而宰之，指其气之 using 事，能不失所以然之正者，而谓之宰。理不先于气，气无始，理固无始。若曰理先于气，则是气有始也。老氏曰：“虚能生气”，是则气有始有限也。^⑤

B. 倏尔跃，忽然辟，孰使之乎。自能尔也。亦自不得不尔，是谓理之时也。^⑥

文章 A 可分为两个部分。前半部分一方面否定了理的超越性，但同时又断言“理者，气之宰”，明确了理对气的主宰性，提出理是气作用的根据所在。后半

① 《花潭集》卷 2，《原理气》。

② 《花潭集》卷 2，《原理气》，“倏尔跃，忽尔辟，孰使之乎。自能尔，亦不得不尔。”

③ 《花潭集》卷 2，《原理气》，“一气之分，为阴阳。阳极其鼓为天，阴极其聚而为地。阳鼓其极，结其精者为日。阴聚之极，结其精者为月。余精之散，为星辰，其在地为水火焉。是谓之后天，乃用事者也。”

④ 玄相允，《朝鲜儒学史》，民众书馆，1971，68 页。

⑤ 《花潭集》卷 2，《理气说》。

⑥ 《花潭集》卷 2，《原理气》。

部分否定了理对气的先在性。但对“理的先在性”的否定，绝不意味着对“理的实在性”的否定。花潭之所以否定“理先于气”，是因为他认为，如果承认“理先于气”，气就成为理的所产者，就会具有时间上的局限性。即，“理先于气”会导致与朱子学的“动静无端，阴阳无始”^①这一前提相背离的结果。^②

文章 B 中，也可以确认理的实在性。花潭用“理之时”来表现“淡然无形”的先天世界展开成后天世界的那一瞬间。“理之时”指的是气的“自能尔”作用之上，“所以然的理不得不那样的情况”。^{③④}

以下文章明确体现出花潭理气论的本质所在。

理之一其虚，气之一其粗，合之则妙乎妙乎。^⑤

这句话可以解释为：单凭空虚的理无法确保实在性，单凭粗糙的气也不可能确立秩序。说到底，花潭所探求的最终目的是理气合一的妙处。所以，把他定义为否定理之实在性的主气论者，甚至是唯气论者，这并不准确。

（作者系韩国 成均馆大学教授 / 姜雪今 译）

① 《朱子语类》卷 1，《理气》。

② 在朱子学里，气的基本属性是“气无始无终”。而且，正如花潭所主张的那样，朱子学里理的先在性并不是物理层次上的时间先在性，而是逻辑和伦理上的先在性。

③ 李丙燾，《韩国儒学史》，亚细亚文化社，1987，178-179 页。

④ 在文章 B 中，花潭主张气的运动并不是由外部造成的，这就否定了在物理层面上理对气的主宰性。他的这一主张并不违背朱子学里对理在物理层面上的作为性的否定。

⑤ 《花潭集》卷 2，《原理气》。

《原理气》

太虚湛然无形，号之曰先天。其大无外，其先无始，其来不可究。其湛然虚静，气之原也。弥漫无外之远，逼塞充实，无有空阙，无一毫可容间也。然挹之则虚，执之则无。然而却实，不得谓之无也。到此田地，无声可耳，无臭可接。千圣不下语，周张引不发，邵翁不得下一字处也。摭圣贤之语，泝而原之，易所谓“寂然不动”，庸所谓“诚者自成”，语其湛然之体，曰一气。语其混然之周，曰太一。濂溪于此不奈何，只消下语曰：“无极而太极”。是则先天。不其奇乎？奇乎奇！不其妙乎？妙乎妙！倏尔跃，忽尔辟，孰使之乎？自能尔也，亦自不得不尔，是谓‘理之时’也。易所谓“感而遂通”，庸所谓“道自道”，周所谓“太极动而生阳”者也。不能无动静，无阖辟。其何故哉？机自尔也。既曰一气，一自含二；既曰太一，一便涵二。一不得不生二，二自能生克。生则克，克则生。气之自微，以至鼓盪，其生克使之也。一生二。二者何谓也？阴阳也，动静也，亦曰坎离也。一者，何谓也？阴阳之始，坎离之体，湛然为一者也。一气之分，为阴阳。阳极其鼓而为天，阴极其聚而为地。阳鼓之极，结其精者为日。阴聚之极，结其精者为月。余精之散，为星辰。其在地，为水火焉，是谓之后天，乃用事者也。天运其气，一主乎动而圜转不息。地凝其形，一主乎静而樞在中间。气之性动，腾上者也。形之质重，坠下者也。气包形外，形载气中，腾上坠下之相停。是则悬于太虚之中而不上不下，左右圜转，亘古今而不坠者也。邵所谓“天依形，地附气，自相依附”者。依附之机，其妙矣乎！（风族飞族之羽载形，皆此理也。）

先生又曰：“虚者，气之渊也。”

又曰：“一非数也，数之体也。”

又曰：“理之一其虚，气之一其粗，合之则妙乎妙！”

又曰：“易曰，‘不疾而速，不行而至’。气无乎不在，何所疾哉？气无乎不到，何所行哉！气之湛然无形之妙曰神。既曰气，便有粗涉于迹，神不囿于粗迹，果何所方哉，何所测哉！语其所以曰理，语其所以妙曰神，语其自然真实者曰诚，语其能跃以流行曰道，总以无不具曰太极。动静之不能不相禅，而用事之

机自尔, 所谓‘一阴一阳之谓道’, 是也。”

又曰: “程张谓‘天大无外’, 即太虚无外者也。知太虚为一, 则知余皆非一者也。邵子曰: ‘或谓天地之外, 别有天地万物, 异乎此天地万物, 吾不得以知之也。非惟吾不得以知之, 圣人亦不得以知之也。’ 邵子此语, 当更致思。”

又曰: “禅家云, ‘空生大觉中, 如海一沤发。’ 有曰‘真空顽空’者, 非知天大无外, 非知虚即气者也。空生真顽之云, 非知理气之所以为理气者也。安得谓之知性, 又安得谓之知道?”

《理气说》

无外曰太虚, 无始者曰气, 虚即气也。虚本无穷, 气亦无穷。气之源, 其初一也。既曰气, 一便涵二, 太虚为一, 其中涵二。既二也, 斯不能无阖辟, 无动静, 无生克也。原其所以能阖辟, 能动静, 能生克者而名之曰太极。气外无理, 理者气之宰也。所谓宰, 非自外来而宰之, 指其气之用事, 能不失所以然之正者, 而谓之宰。理不先于气。气无始, 理固无始。若曰理先于气, 则是气有始也。老子曰: “虚能生气”, 是则气有始有限也。

又曰: “易者, 阴阳之变。阴阳, 二气也。一阴一阳者, 太一也。二故化, 一故妙, 非化之外别有。所谓妙者, 二气之所以能生生化化而不已者, 即其太极之妙。若外化而语妙, 非知易者也。”

《复其见天地之心说》

古之圣贤于至, 皆尝致意。尧陈蓍闰之数, 孔论天地之心, 程、邵亦皆有说。后之学者, 须大段著力于至日上做工夫, 所得甚广, 非如格一物致一知之比也。若于一物上, 十分格得破, 则亦见得至理。顾于至日, 则所该广大耳。至日乃天地始回旋, 阴阳初变化之日也。故曰复, 其见天地之心乎! 先儒皆以静见天地之心, 程子独谓动之端乃天地之心, 邵子则以动静之间言之。程、邵立言有

异，初无二见，皆就一动静兼阴阳之上而语之。似邵指太极之体，程谓太极之用也。反本复静，坤之时也；阳气发动，复之机也。有无之极，于此拟之；而先后天之说，从可知也。易所谓“寂然不动，感而遂通”者，谓此也；庸所谓“诚自成，道自道”者，谓此也；孟子所谓“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，亦于此而体之。方天地净洒洒，玄酒之味淡，大音之声希，漠然虚静，若无所事，一阳之复，倏尔而跃，其不自容己之妙，是可见天地之心也。无改移者，何谓也？周天三百六十五度四分度之一，晷岁三百六十五日四分日之一。至日，候之以漏箭，测之以臬表。度与日之分，恰周得本数，若合符契，未尝盈缩些一毫。万古常常如此，可见其心之无改移也。天地之中庸至善至信之德，于此而识之；神易之无方体，于此而见之。日轨回南，春辉北陆，阳吹九地，气应黄宫，可不谓之无方也乎？昼夜改度，寒暑相禅，无一刻停留，可不谓之无体也乎？“一阴一阳之谓道，继之者善”，此语尽至日之理也。“一阴一阳”，“一动一静”，此本非两事，只是天之一事。阴阳一用，动静一机，此所以流行循环不能自己者也。或曰：“至中至善至信之德，只得于至日上语之，其于他不得语之乎”。曰无时不然，无物不有。三百六旬之运，二十四气之分，无非至日之流行者，所谓时中也。然不比至日，则天地更始，阴阳之际，动静之交，辰宿之躔，陆野之分，皆得复其本位，十分齐整者也。万化之所自，万殊之所本。此阴阳大头庐处，可以一贯之者也。反于吾身，仁智之性，忠恕之道，无非至日之理，暂于动静，微于瞬息。

研究所学术研究动态

□ 举办国际学术会议

- 主题：东亚视野里的家—传统文化与现代社会
时间/地点：2008年9月15日-19日 / 日本大东文化大学
主办：日本大东文化大学东洋研究所，韩国成均馆大学儒教文化研究所，
中国山东大学文史哲研究院

- 主题：对栗谷思想综合性的考察
时间/地点：2008年10月10日 / 坡州市民会馆 小剧场
主办：坡州文化院，儒教文化研究所共同举办

- 主题：在儒教现场里诊断 21 世纪的儒教文化--为东亚和平的儒教的作用
时间/地点：2008年11月6日~7日 / 成均馆大学
主办：儒教文化研究所，安东大学 退溪学研究所

- 主题：韩·中儒教思想文化国际学识会议- 新资料与新观点
时间/地点：2009年2月9日~10日 / 成均馆大学 3楼 第3会议室,6楼 尖端教室
主办：儒教文化研究所，台湾大学·成均馆大学儒学科 BK21 事业团

□ 国际儒教文化论坛

- 主题：最近中国与韩国儒学研究新成果分析
时间/地点：2008年11月10-11日

主办：儒教文化研究所国际儒教文化论坛，中国社会科学院哲学研究所
后援：韩国学中央研究院

□ 专家讲座

•主题：物理学与东洋哲学的相遇 I~V

时间/地点：2008年6月4,11,18日,7月9~10日,15:00/ 退溪人文馆31409号,31606号

发表：李龙兑 (前 Tri-Gem Computer 会长)

•主题：何谓出土资料？

时间/地点：2008 7月11日(五), 15:00 / 退溪人文馆 31409号

发表：李承律 (成均馆大学研究教授)

•主题：Harmony, Cooperation and Virtue - A Confucian View of Business Management

时间/地：2008年7月23日(周三), 10:00~12:00 / 退溪人文馆 31512号

发表：Edward J. Romar (University of Massachusetts Boston)

•主题：圆测与心经(圆测唯识学的特性)

时间/地点：2008年7月18日(周五), 13:00 / 退溪人文馆 31409号

发表：Cuong Ti Nguyen(George Mason University)

•主题：韩国哲学研究方法论

时间/地点：2008年7月18日(周五), 15:00 / 退溪人文馆 31409号

发表：Young-chan Ro(George Mason University)

•主题：儒教与经营讨论会 1— 儒教伦理与韩国资本主义精神

时间/地点：2008年12月22日(周一), 14:00 / 六百周年纪念馆3楼第3会议室

发表：柳锡春（延世大学 社会学系教授）

•主题：儒教与经营讨论会 2— 子女的价值与孝

时间/地点：2009年1月9日(周五)，16:00 / 六百周年纪念馆 3楼 第3会议室

发表：李成镕(江南大学)

•主题：学术界对活用儒学修养论的交叉整合项目的开发

时间/地点：2009年1月23日(周五)，15:00 / 六百周年纪念馆 3楼 第3会议室

发表：韩德雄(成均馆大学名誉教授)

•主题：脱儒家的艺术社会学--朝鲜后期绘画里出现的脱离正统秩序的模式

时间/地点：2008年11月13日(周四)，15:00 / 六百周年纪念馆 3楼 第3会议室

发表：林泰胜(成均馆大学东亚学术院)

•主题：文人画与院体画的文化代码 – 以宋代为中心

时间/地点：2009年1月20日(周二)，14:00 / 六百周年纪念馆 3楼 第3会议室

发表：张完硕(成均馆大学 Post-doc)

学术杂志发刊

《儒教文化研究》（韩语版）13 辑刊行：2008年2月

《儒教文化研究》（国际版）10 辑刊行：2008年8月

《儒教文化研究》（韩语版）14 辑刊行：2009年2月

《儒教文化研究》（国际版）11 辑刊行：2009年8月

儒教文化研究丛书出版

•儒教文化研究丛书 9 《韩国思想与现代》：2009年2月

•儒教文化研究丛书 10《东洋哲学研究》：2009年2月

□ 研究课题

•课题：韩国策划研究项目“国际儒教文化论坛”事业项目选定

研究时期：2007.11-2010.10(韩国学中央研究院)

•课题：朝鲜时期礼学文献资料的集成与消解以及 DB 化工作

研究期间：2008.7~2010.6(韩国学术振兴财团) / 研究负责人 崔一凡

•课题：通过韩·中·日庄子学比较检讨朴世堂·韩元震的庄子注研究

研究时期：2008.11~2009 10(韩国学术振兴财团) / 金炯锡

•课题：通过《论语集注》与《读论语大全说》比较朱熹与王夫之对《论语》核心思想的观点

研究时期：2008.11~2010.10(韩国学术振兴财团) / 李哲承

•课题：朝鲜末期性理学家醒菴李哲荣的性理论研究-通过《泗上讲说》译注综合研究人物性同异论

研究时期：2008.11~2010.10(韩国学术振兴财团) / 郑圣喜

•课题：郑齐斗与丁若镛对《孟子》注释的人类学观点

研究时期：2008.11~2009.10(韩国学术振兴财团) / 朴祥里

•课题：对儒教经典里东夷的认识 -以 13 经及其注释书为中心

研究时期：2008.11~2009.10(韩国学术振兴财团) / 咸贤赞

•课题：通过《管子》4 篇与《鶡冠子》气论之比较对原始道家自然观的社会政治性改变状况的研究

研究时期：2008.11~2009.10(韩国学术振兴财团) / 金艺镐

□ 国内外学术交流

•与中国华东师范大学思勉人文高等研究院签订国际学术交流协定

时间/地点：2008年9月5日 / 成均馆大学

执行委员会会议

·2008 年度第一次执行委员会会议

时间/地点：2008 年 4 月 14 日/儒教文化研究所 所长室

内容：1) 审议 2008 年度事业计划和预算

2) 商讨国内及国际学术大会进行事项

·2008 年度第二次执行委员会会议

时间/地点：2009 年 1 月 30 日/儒教文化研究所 所长室

内容：1) 2008 年度事业成果报告

2) 后期事业计划报告

儒教研究评价会议

时间/地点：2009 年 1 月 20 日/成均馆大学 六百周年纪念馆 3 楼 第 3 会议室

内容：1) 2008 年 研究所运营检讨

2) 2009 年 研究所运营咨询

国际版《儒教文化研究》编辑委员会会议

·2008 年度第一次编辑委员会会议

时间/地点：2007 年 5 月 13 日/儒教文化研究所 所长室

内容：国际版《儒教文化研究》10 辑 投稿论文及审查委员选定

·2008 年度第二次编辑委员会会议

时间/地点：2008 年 12 月 1 日/儒教文化研究所 所长室

内容：国际版《儒教文化研究》11 辑投稿论文及审查委员选定

儒教文化研究所章程

第一章 总则

第一条（名称）本研究所的正式名称为“儒教文化研究所”（以下简称“研究所”），是成均馆大学东亚学术院的下设机关。

第二条（目的）本研究所以研究儒学思想为主，同时兼顾整个东亚的儒学文化研究，并对儒学的传统进行现代化的解释和发展，使之成为指引人类发展的基本理念。

第二章 组织

第三条（机构）研究所的机构如下设置：1.所长，2.运营委员会，3.编辑委员会。

第四条（所长）

1. 所长必须由与第一章规定中的目的相符合的专业的本校教授担任，由学校校长提请理事长任命。
2. 所长代表研究所，总体掌管研究所的事务。
3. 所长的任期为2年，可以连任。

第五条（部长）

1. 为了辅佐所长，并分担所长的一部分业务，所长下面可以设置部长。
2. 部长由研究委员中产生，所长提请学术院院长任命。
3. 任期为2年，可以连任。

第六条（研究室）

1. 研究所可以根据研究领域的不同而设置研究室。
2. 研究室长由研究教授以上的人担任，须经运营委员会的审议通过，再由

所长提请学术院院长任命。

第三章 运营委员会

第七条（构成）

1. 为了便于审议和决定与研究所运营相关联的重要事项，研究所可以设置运营委员会。
2. 运营委员会由所长和 10 人以内的委员构成，委员长是所长。
3. 委员由研究所的研究委员中产生，由所长提请学术院院长任命。

第八条（审议事项）运营委员会主要审议以下事项：

1. 基本运营计划的确立以及与研究计划相关的事项。
2. 研究所诸规定的制定与废除问题。
3. 预算以及结算等诸问题。
4. 其他与研究所运营相关的事项。

第九条（会议）

1. 会议由委员长召集。
2. 会议要有在职委员过半数以上的出席才可以召开，出席委员过半数同意才可以决议。

第四章 编辑委员会

第十条（构成）

1. 为了审议决定研究所刊行的出版物的编辑事宜，故设立编辑委员会。
2. 编辑委员会由委员长和国内外的知名学者构成，委员长由所长担任。
3. 委员由所长任命，任期 2 年。
4. 编辑委员会每年刊行国际版《儒教文化研究》，论文的刊行原则以及刊行日期等规定另外制定。

第十一条（会议）编辑委员会会议要有出席编辑委员的过半数同意才可以决议。

附则（施行日）本规定自 2000 年 3 月 1 日起施行。

国际版《儒教文化研究》编辑委员会运营章程

第一章 总则

第一条（目的）本规定是根据儒教文化研究所文件中第4节编辑委员会（以下简称委员会）第27条第1项研究所刊行物的出版条目中国际版《儒教文化研究》的相关规定而制定的。

第二条（任务）

- 1.主管国际版《儒教文化研究》的发刊和相关论文的策划、接收、评审、编辑等工作。
- 2.制定与国际版《儒教文化研究》的发刊相关联的一系列规定。

第二章 编辑委员会构成

第三条（构成）委员会由编辑顾问、编辑委员、主任（委员长）、主编、编辑部主任（编辑室长）和编辑构成。

第四条（编辑顾问和委员的选任）编辑顾问和编辑委员由儒教文化研究所所长在世界各国中有卓越研究业绩的权威学者中选择并任命。

第五条（委员的任期）委员任期为2年，必要时可以连任。但为了保证学术杂志的长期稳定性，主编原则上是连任的。

第六条（主任）主任（委员长）由儒教文化研究所所长兼任，主管编辑委员会。

第七条（主编）主编由研究所所长任命，总体负责所有的编辑事务。

第八条（编辑部主任、编辑）编辑部主任（编辑室长）和编辑由研究所所长任命。编辑部主任全面负责编辑事务，编辑辅助室长处理相关的编辑事务。

第三章 国际版《儒教文化研究》的发刊

第七条（发行的次数和日期）国际版《儒教文化研究》每年两次刊行，出版日期为8月31日和2月28日。

第八条（发行数量）国际版《儒教文化研究》的发行数量由委员会决定。

第九条（开本）实行176mm×248mm开本。

第十条（编辑体制）

1. 学术论文使用中文或英文制作。
2. 学术论文的编辑顺序原则上分为论文题目、提要、关键词、正文、参考文献、中英文抄录、中英文关键词。
3. 必须注明学术论文的英文题目和作者姓名。
4. 必须注明作者的所属单位、职务和具体的联系方式。
5. 学术论文以外的各种文章以及会则、会报的刊载与否由委员会决定。

第四章 论文的投稿和管理

第十一条（投稿论文主题和资格）

1. 投稿范围是以儒学思想为中心的世界各国的儒学文化。
2. 对国内外刊行的相关儒学著作、翻译著作以及研究类刊物的书评。
3. 对国内外的儒学和东亚学等人文科学类相关论文（包括学位论文）的论评和研究动向。
4. 不限论文投稿资格。

第十二条（原稿字数）

1. 一般情况下按照中英文10000字/6000 words左右（包括脚注、参考文献、抄录等），书评4000字/2500 words左右的标准。
2. 论文和书评以外的原稿字数由委员会决定。

第十三条（论文投稿要领）

- 1.随时可以提交论文，但以本刊出版 3 个月前到达的论文作为该版的审查对象。
- 2.论文使用中文或英文格式，投稿时须提交电子版。
- 3.中英文的抄录需各附 5 个以上的关键词。
- 4.如果是共同研究的论文，需要分别标出责任研究员和共同研究员，并且须分别注明姓名和所属单位、研究领域、执笔范围和分担的领域。
- 5.来稿须注明作者的电子邮件地址以及联络电话。

第十四条（投稿论文的管理）

- 1.投稿论文按照来稿顺序，建立文档进行统一有序的管理。
- 2.来稿论文概不退还，所刊载论文的著作权归研究所。

第五章 投稿论文的审查

第十五条（审查义务）记载的论文必须经过审查。

第十六条（审查委员规定）

- 1.对于投稿的每篇论文，编辑委员会将选定 3 名评审委员，并委託给他们评审。论文必须经过审查委员 2/3 以上的赞成才可刊登。
- 2.原则上，审查委员应坚持公正、公平的作风。而且不得审查与自己同一单位的投稿者的文章。
- 3.为了审查的公正性，审查全部采取匿名制。

第十七条（审查标准）

- 1.审查按照基本格式（20%）、独创性（20%）、主题明确性（20%）、逻辑性（20%）、完整性（20%）来进行综合评定。
- 2.审查结果分为刊载可、否两类。
- 3.被评为不可刊载的论文，不得再以同一题目向本会投稿。

第十八条（审查结果报告）审查委员从收到评审论文之日算起，应于 2 周内将审查结果报告给委员会。

第十九条（审查结果通告）委员会收到审查结果报告书后，立即告知投稿者。

第二十条（稿费支付）对于刊载文章，支付给作者一定的稿费。

第六章 章程的修订

第二十一条（原则）本章程的修订要有过半数编辑委员参加，并且经参加人员 2/3 以上的同意方可实行。

附 则

第二十二条（其他）

1. 以上没有列入章程的事宜按照惯例处理。
2. 本规定自 2006 年 12 月 20 日起生效并施行。
3. 本规定在施行过程中发生的细部事项由委员会来决定并处理。

国际版《儒教文化研究》研究伦理及运营规定

第一章 总则

第一条（目的）本规定的目的在于阐明儒教文化研究所（以下简称“本研究所”）学术研究活动的研究伦理和运营基准。

第二条（作用）本规定的作用在于抵制研究活动中的不正当行为，以及不正当行为发生后体系性的追查，并且保护有创意性的学术研究，提高学问的伦理性。

第二章 研究伦理

第三条（作者伦理）

- 1.凡是向本研究所刊行的国际版《儒教文化研究》投稿的作者都应该遵守运营规定。
- 2.虚造研究成果或将以前的研究成果删改变用的一律视为伪造、编造。
- 3.对他人的观点或主张缺乏客观分析而直接拿来用作自己的观点，此种行为视为剽窃。
- 4.将自己已经发表的研究成果拿来用作首次发表，此种行为视为重复刊载或自我剽窃。
- 5.受研究经费资助的论文只有遵守资助单位的管理规定才可投稿。

- 6.对于自己公式发表的论文，作者要负全面责任。
- 7.共同研究的情况要注明每个人分担的部分，以此来各负责任。

第四条（编辑委员伦理）

- 1.本研究所国际版《儒教文化研究》的编辑委员应该遵守运营规定。
- 2.编辑委员要积极参与编辑会议，要对论文的接收、选定评委以及刊载与否负责任。
- 3.编辑委员对于投稿者的个人信息要保密，不得利用私权。
- 4.编辑委员要严格按照既定的标准来确认论文的投稿以及评审情况等，注意不要引发审评者以及一般会员间的是非。
- 5.编辑委员会一旦发现研究伦理上的问题要立即通报伦理委员会。

第五条（审查委员伦理）

- 1.本研究所国际版《儒教文化研究》的论文审查委员应该遵守审查规定。
- 2.审查委员要根据所定的审查规定来对投稿论文进行客观、公正的审查，并将审查结果通报给编辑委员会。若自己因客观情况不能审查，则应及时通报编辑委员会。
- 3.审查委员要根据学者的良心和学问的客观基准来审查论文。在缺乏充分根据的情况下，不能一味的依据自己的学术观点来判定“不可刊载”，也不能不仔细通读全文就擅作审查。
- 4.审查委员对于审查过程中所知道的作者的个人情况要进行保密，不能私自公开或利用审查论文的内容。

第三章 伦理委员会设置以及运营

第六条（伦理规定的遵守）本规定依据本会的会则制定，一经施行，立即生效。只是与此相适应的施行细则由委员长决定。

第七条（伦理委员会的构成）伦理委员会由所长、主编和编辑委员（5 人左右）组成，所长兼任委员长。

第八条（伦理委员会的职能）

- 1.对于违反本规定的行为，伦理委员会要进行调查和议决，并将相关意见通告给当事人，然后报告给编辑委员会。
- 2.在审议违反规定的行为时，要确保能够充分掌握证据并对事情的经过保密，不到最后时刻不能公开审议意见。

第九条（违反伦理规定行为的揭发）

- 1.若有违反伦理规定的事实，揭发者可以持具体的事实证据向伦理委员会揭发。若揭发的事实是虚伪的，伦理委员会可以继续维持决议。
- 2.编辑委员或审查委员在评审过程中若发现有违反伦理规定的事实也依据如上方法揭发。

第十条（调查以及审议）

- 1.会员若被揭发有违反本研究所伦理规定的行为，则应积极配合伦理委员会的调查，若不配合，其行为则视为违反伦理规定。
- 2.对于被揭发的有违反伦理规定的论文，在事实查清以前应采取保留措施。调查审议应在下一期学术期刊发行前结束。

第十一条（解释的机会）对于被揭发有违反伦理规定实施的会员，要给与其充分的解释机会。解释的方式可依据当事者的意愿公开。

第十二条（处罚的类型）伦理委员会的处罚类型有警告、限制投稿、解除委任等。对于已经投稿或刊载的论文可以采取保留或撤销的措施。对于接受研究经费资助的论文，若因不正当的使用而受到资助机关的警告，也属于处罚对象之列。

第十三条（规定的修改）此规定的修改要遵守本研究所的修改原则。

第十四条（其他）以上规定中没有涉及的事宜依据惯例处理。

附则

本规定依据本研究所会则第 21 条制定，并经过编辑委员会（2007 年 10 月 20 日）的审议，于 2008 年 1 月 1 日起施行。

投稿须知

- 1.本刊实行 176mm×248mm 开本，来稿一律使用中文（或英文）制作，请提交电子版。中文一律使用简体，英文按照一般惯例。
- 2.论文的格式顺序原则上依次分为论文题目、中文提要（300-400 字）、中文关键词（5 个以上）、正文、参考文献、英文题目、英文摘要（300 words）、英文关键词（5 个以上）等。
- 3.作者简介可置于文章的最后，须注明作者的性别、所属单位、职务、E-MAIL、联系地址以及具体的电话联系方式，以便编辑部联络。必要时可附上自己的简历。
- 4.正文内容请用 10.5 号字，行间距为 1，文章字数以 10000 字为宜，可以适当的增减。但最好不要超过 15000 字。
- 5.文章的章节可以用“一、二、三……”来表示，若还要细分，则请用“（一）、（二）、（三）……”来表示。章节题目一律左侧对齐，使用黑体加粗字体。
- 6.文章引用古典文献请采取随文夹注的形式，须注明古典名、卷数、章节名等。有的古典须标明出版社，如：朱熹，《朱子全书》（第三册），上海古籍出版社，2002，905 页。
- 7.引用书籍内容时，请依次注明：作者、书名、出版地、出版社、出版年度、引用文所在页码。如：杨伯峻，《春秋左传注》，北京：中华书局，1981，56 页。
- 8.引用期刊内容时，请依次注明：作者，文章名，刊物名（包括期数），文章所在页码。如：张立文，《论罗从彦的内圣外王之道》，载《孔子研究》2006 年第 5 期，4 页。
- 9.外文参考文献（包括出版社、出版地）一律使用原出版语种，西方作者名字全部用大写，书名、杂志名用黑体。

- 10.若作者本人有对文章题目、文章内容的解释性说明，请放在当页用脚注表示。
- 11.来稿一经采用，即付稿酬。不采用的稿件，一律不退，也不奉告评审意见。三个月内未接到采用通知的，作者可自行处理。
- 12.本刊对采用的稿件有删改权，不同意删改者，请在来稿中申明。
- 13.本刊刊发的文章，作者著作权使用费与稿费一次性付清。如作者不同意文章转载，请在来稿时声明。

SUBMISSION REQUIREMENT FOR CONTRIBUTORS

1. Submit an academic c. v. within 250 words.
2. Type “Author’s Contact Information” on top of the title of your article, which shows date, mailing address, affiliation, e-mail address, telephone and fax.
3. On the first page of the main text, make a 300 word abstract outline(including 5 key words or more)
4. On the first page of the main text, make a footnote (by marking a superscript * on the right top of the author's name) to provide your “Author’s Academic Information”: academic title, affiliation including the names of Department and University (omitting mailing address and e-mail address).
5. Each article should only use footnotes (at the bottom of the page) but not endnotes or parenthetical references (in the body of the article) for frequently cited source. Bibliography and other documentations are not preferable. Footnotes shall refer to the format of Chicago Manual Style.
6. Unless specially invited, the length of each article (including notes, references, and glossaries) should not exceed 20 pages (letter font of size 10.5 and American standard paper size of 8.5 × 11), namely, approximately 6,000 words. Regular book review is to be limited within 8 pages, approximately 2,500 words.
7. Each article, if needed, should supply its own Chinese or other linguistic glossary by either (1) itemizing each term with a superscript in the text and listing it according to alphabetical order of the superscripts in the glossary, or (2) listing all terms by their transliteration in alphabetical order and then adding the Chinese or other characters after these transliterations. The list of glossary is to be in two parallel columns and single spaces. When there is more than one linguistic glossary, please provide separate lists. Each glossary should be properly given a full name, i.e., “Chinese Glossary.” Each glossary shall not exceed 80 items by selecting major terminologies.

儒教文化研究所 研究人员

所 长：崔一凡

运 营 委 员：金飞焕 金圣基 朴基水 朴昇熙 辛承云
辛正根 李浚植 林鹤璇 崔英辰 韩德雄

研 究 教 授：朴祥里 安琉镜 李哲承

责任研究员：郑焘源

研 究 员：金艺镐 金贤寿 李文周

候补研究员：曹南贞

研 究 助 教：孙正民 李申性

国际版《儒教文化研究》编辑室

主 编：崔英辰
编辑部主任：金贤寿
编 辑：邢丽菊 姜雪今 郑真旭

论文投稿处：

110-745 韩国 首尔市 钟路区 明伦洞 3 街 53 号 成均馆大学 儒教文化研究所

Tel: 82-2-760-0715, Fax: 82-2-760-0789

E-mail: kiccs@skku.edu, korea@ifccea.org, leecs708@sina.com

[http:// www.ifccea.org](http://www.ifccea.org)

海外联络处：

〈中国〉高在锡（北京大学） E-mail: skkc@sohu.com

〈日本〉安大玉（东京大学） E-mail: doahn@Lu-tokyo.co.jp

〈美国〉金正烨（Hawaii 大学） E-mail: jyeupk@hanmail.net

国际版《儒教文化研究》
第 11 辑

发行人: 徐正炖
主 任: 崔一凡
主 编: 崔英辰

编辑室: 成均馆大学 儒教文化研究所 419 号
Tel: 82-2-760-0788 Fax: 82-2-760-0789

发行处: 成均馆大学校 出版部
110-745 大韩民国 首尔市 钟路区 明伦洞 3 街 53 号
Tel: 82-2-760-1252~4 Fax: 82-2-762-7452

版次: 2009 年 2 月 28 日 第一版 第一次 印刷

ISSN 1598-267X