

释奠礼乐之起源与东夷文明

金圣基

中文提要：本文是为了探究释奠祭礼之乐舞的起源与东夷文明。释奠礼指在文庙祭奠孔子等先圣、先贤的仪式。释奠是自古以来本着儒学的独特文化意识，从学校奉行下来，而备受关注。本文主要对形成释奠文化底蕴的乐舞的起源进行探究。了解释奠乐舞的起源，是掌握释奠这一独特文明史所具有的整体意义的有利途径。

首先了解释奠祭礼之乐舞的发祥地以及礼乐是如何形成、扎根下来的。说起释奠祭礼之乐舞的起源，也不得不提及追溯至上古时代的文明的起源。随之阐明其主要构成因素与《韶》乐是有关联的。然后探究释奠祭礼随着时代的变迁不断地产生变化并扎根下来的进程。阐明释奠虽然历经世代王朝对其基本形态进行改编、颁布实施的过程，但其原始面貌仍被保留下来的事实。

然后，进一步扩展对释奠起源的探究范围，把思绪带入古代文明的起源。因为利用最近年间考古学上的成果，会不可避免地对东亚文明起源本身进行多元化解释。尤其是关于由东夷文化、华夏文明、苗蛮文明等形成的文明起源多元论，探讨《韶》乐作为释奠乐舞的起源，与东夷文明到底有没有关联，并以此为出发点，探究释奠在文明史上所具有的意义。

我们对释奠祭礼乐舞的起源进行了探讨。首先可以知道，释奠乐舞的源于舜帝的韶乐。后来释奠祭礼乐舞经过王朝的更换其名称或实施细则均出现了变化。同时也可以明白，随着形成乐舞之基本内容的《韶乐》，占据各个王朝雅乐的主

要部分，不管从名称或颁布内容上有何改变，实质上是一脉相承下来的。

从流传下来的文献和乐舞资料来看，孔庙乐舞传承了古代《韶樂》的或有形或无形踪迹，《韶》乐是通过释奠乐舞得以代代相传。

如今，虽然找不到古《韶》乐的原有面貌，但仔细查看一下资料，可以从释奠祭礼中意外地找到《韶》乐的遗韵。通过释奠祭礼，我们或许找到了挖掘东亚文明原始起源的端倪。尤其，处于利用考古学资料都可以对东亚文明进行多元化解释的时代我们，应该可以随着释奠乐舞留下的模糊足迹，并作为一个课题，追根溯源至其原始面貌。

关键词：礼乐，释奠，《韶》，舜，东夷文明

一、导言

本文是为了探究文庙释奠之乐舞的起源而编写。释奠礼指在文庙祭奠孔子等先圣、先贤的仪式。释奠是自古以来本着儒学的独特文化意识，从学校奉行下来，而备受关注。本文主要对形成释奠文化底蕴的乐舞的起源进行探究。了解释奠乐舞的起源，是掌握释奠这一独特文明史所具有的整体意义的有利途径。

进入正文首先了解释奠乐舞的发祥地以及乐舞是如何形成、扎根下来的。说起释奠乐舞的起源，也不得不提及追溯至上古时代的文明的起源。随之阐明其主要构成因素与《韶》乐是有关联的。然后探究释奠祭礼随着时代的变迁不断地产生变化并扎根下来的进程。阐明释奠虽然历经世代王朝对其基本形态进行改编、颁布实施的过程，但其原始面貌仍被保留下来的事实。

然后，进一步扩展对释奠起源的探究范围，把思绪带入古代文明的起源。因为利用最近年间考古学上的成果，会不可避免地对东亚文明起源本身进行多元化解释。尤其是关于由东夷文化、华夏文明、苗蛮文明等形成的文明起源多元论，探讨《韶》乐作为释奠乐舞的起源，与东夷文明到底有没有关联，并以此为出发点，探究释奠在文明史上所具有的意义。

二、释奠祭礼乐舞的起源——韶乐

首先探究用于释奠祭礼的乐舞的起源。关于孔子死后对孔子的祭祀最初记录于卒后第二年（公元前 478 年）鲁哀公在其古宅设立祠堂。当时的规模只有家族祭祀程度而已，没有正式使用乐舞的记载。在孔子祭礼上正式使用乐舞是汉代以后的事情。汉代以后随着儒教逐渐成为国教，孔子被奉为圣人，礼乐也与宫廷雅乐一起开始出现变化。

据记载,“从汉章帝时期开始在祭孔时使用乐”^①。东汉章帝刘旦于元和二年(公元85年)春三月巡狩时到鲁首次借用从周代传下来的礼乐祭孔。^②但仅仅是借用,在此之前尚未出现在孔子祭礼上使用乐舞的前例。那么用于孔子祭礼的古乐到底有何内容呢?

下面介绍可以在孔子祭礼上寻觅到乐舞踪迹的一些记载。《圣门乐志》中有如下记载。

“古乐沦亡已久。后由君子辨别乐器、审音并经过一番深思熟虑后懂得了乐,播起了管弦羽龠。仿佛《箫韶》乐之遗韵,这或许就是《大成乐》。”

大成乐即符合孔子祭礼。在这里也可以看出,祭孔乐舞就是在《韶》乐的影响下改编而成的。^③

据此文,祭孔的专用乐舞是在《韶》乐的基础上诞生的。祭孔乐舞中留有《韶》乐之韵味,而《韶》则依托祭孔乐传给后人。

《通典》中也有相关的记录,即在周末礼乐崩溃的状况下,秦始皇治国平天下之时“周代的庙乐只有《韶》、《武》被保存了下来”。由此看来,当时使用的祭孔乐也许不是《韶》,就是《武》。但是从孔子的当时记录来看,从其内容上应该是《韶》的可能性更高一些。因为孔子一生都尊崇韶乐,厌恶武乐。^④

因此王室和孔子的弟子们并没有违背师傅的意愿,采用《武》乐祭孔。^⑤由此可以推论,孔子祭礼上有可能只采用了韶乐。^⑥至于韶乐,首先要了解祭孔乐

①《阙里旧志》。

②《阙里旧志》。

③ 邵彬,《广壁磬径觅韶音--对祭孔乐舞承传齐国韶乐的探索》,载《管子学刊》第4期,99页。

④ *the Analects* 3:25 “子谓韶尽美矣,又尽善也,谓武尽美矣,未尽善也”

⑤ 参见邵彬,上述论文,100页。

⑥ 参见邵彬,上述论文,100页。

舞中的韶乐元素，才能掌握其演变进程。据文献记载，舜继承帝喾的《九招》并命夔根据尧的《大章》制出《箫韶》使得韶乐正式诞生。《吕氏春秋·古乐》以后，经过夏候启的舞再经过商汤之手，乐名被改为《九韶》、《九招》，其题材也从狩猎、祭祀型发展成赞颂英雄人物的歌词。到西周其乐名再次变更为《大磬》、《箫韶》，重新编入“六代之乐”、“天子之乐”，而成为王室“祀四望”、“教国子”的宫廷雅乐。^①从此韶乐作为雅乐的理想典型而被认可。此后韶乐在演变进程中，在历代雅乐中留下遗韵而被传承下来。但韶乐是春秋后期齐国开始成为古代雅乐之典型。^②

此后以高雅、美丽之乐和动人的舞蹈，逐渐创下了乐舞的独特基础，再后来对孔子等思想也产生影响，从而奠定了古代礼乐思想的重要基础。但《韶》乐的内容是通过释奠祭礼乐舞被延续下来。在这里我们探究一下韶乐舞和释奠祭礼乐舞之间有何关系。

据《汉书·礼乐志》记载，韶乐于西汉初高祖六年（公元前 201 年）被刘邦重新改编成执羽龠的《文始舞》。然后又被改为《文始》而成为《礼容舞》。由此推论，东汉章帝时期用于孔子祭礼的应该是由《韶》变化而来的《礼容舞》。

③

即，东汉时用《礼容》举行孔子祭礼，但并未得到朝廷的认可。^④朝廷是自南北朝时期宋文帝刘义隆元嘉 22 年（公元 455 年）起正式颁布制定孔子祭礼上使用乐。决定礼乐应 1、跳天子的“八佾之舞”。2、演奏诸侯的‘轩悬之乐’。这只是决定了释奠祭礼的级别与规模，至今尚未出现专门祭祀。孔子释奠的诞生是到隋朝之后隋文帝杨坚仁寿元年（601 年）时期制作出释典专用诗歌之

① 王福根外，《齐国韶乐刍测》，载《淄博学院学报》，1999。

② 邵彬页。《广壁磬径觅韶音--对祭孔乐舞承传齐国韶乐的探索》，载《管子学刊》第 4 期，99 页。

③ 参见上述论文，100 页。

④ 王福根，《齐韶与祭孔乐舞》，载《齐史研究》，2007，40 页。

后才出现专用的释奠乐舞。

那么此时的释奠乐舞是以什么内容编成的呢？据传，“乐出自于《韶》，舞出自于《夏》，而歌词由隋代牛弘和蔡徵创作”。^①而另一说法是“乐出自于《韶》，舞仍然出自于《韶》”^②，于是从《韶》寻觅释奠乐舞的起源。释奠乐舞是依托《韶》乐的乐和舞被传承下来，历经兴衰不断地演变发展而来。

从《韶》的演变情况来看，可以知道从汉代到隋代，《韶》历经了多次更名和形式上的变化。其进程如下。

三国时期魏国将汉代的《礼容》改为《大韶舞》。晋代将乐名改为《宣文舞》，并对乐舞的歌词也进行了修改。南北朝时期《韶》乐再次经历四次的修改过程，首先，宋文帝刘义隆以《韶》乐不完善为由临时借《登歌》用于祭礼。然后是孝武帝刘骏于建元二年（455 年），将《宣文舞》改编成《凯容舞》，用于郊祀和祀庙上迎神。当然也用于祭孔。第三次是宋明帝刘彧于秦始皇元年（465 年）再创作《凯容舞》的歌词用于神室，也用于孔子祭礼。第四次是南齐武帝萧颐永明元年（485 年），保留乐体的同时颁布了孔子祭礼的乐的规格。即定为“轩悬之乐”和“六佾之舞”其规模被缩小。

历史进化到唐宋后的所有文献均记载为“古乐已失”。尤其到明朝以后，连祭孔乐舞也被记载为“师表佛说，逆耳进退止用”^③，但尊崇、缅怀孔子的祭祀却毫无受之影响，依然被保留下来，被统治者积极用于教化百姓。

唐宋时期，虽然处于‘古乐已失’状态，但仍有一些人创制《韶》乐舞的仿效作品用于祭孔。唐代初的孔子释奠上乐舞不完备而依赖于隋制。但唐高祖李渊于武德 9 年（626 年）制定“十二和”的《大唐雅乐》以举行孔子祭祀。贞观年间（627-649），唐太宗李世民修改大唐雅乐，在孔子释奠上用乐。当时所谓的“雅乐”也被视为《韶》的遗音。当时，释奠典礼由五乐八奏形成。

① 《齐鲁民间艺术纵览》。

② 《2000 年舞蹈》 第四期。

③ 《律吕精义》。

“降神奏《永和》，迎神奏《素和》，入庙奏《雍和》，奠币登歌奏《肃和》，送文舞出迎武舞奏《舒和》，献酒奏《寿和》，迎俎奏《雍和》，送神奏《寿和》”

唐玄宗李隆基于开元 22 年（734 年）增编释奠乐从“十二和”上升到“十五和”，乐体也无大的变化，只对歌词进行了一些修改。此时的乐舞与后日记载于《旧唐书·音乐志》的景龙三年（709 年）中宗亲自祭昊天上帝时的乐舞类似，只是对个别乐作修改了几处。其中，所谓“十二和”和“十五和”指南朝梁“十二雅”的一种雅乐体制。

所谓“大唐雅乐”据《旧唐书·音乐志》所记载，“陈、梁的旧乐杂用吴、楚之音，周·齐旧乐大部分都涉及胡、戎之伎。于是斟酌南北，参考古音，制作了‘大唐雅乐’”。大唐雅乐虽然杂用了吴、楚、胡、戎的乐和舞，但陈、梁旧乐和周、齐乐也都是在《韶乐》的基础上创制，其中包含的内容也以主要《韶乐》之内容为核心。^①

五代和后汉代的执政者们将唐乐“十二和”改为“十二成”，废止了曾由玄宗增设的“三和”，把其中的《宣和》改为《师雅》。后周时期，将“十二成”改为“十二顺”，祭孔时奏“礼顺”，但“师雅”除外。

宋代对孔子的释奠祭礼经历了四次的修改过程。首先，宋太祖赵匡胤于乾隆元年（960 年）使太常寺、翰林院学士等重新制作释奠祭礼的乐舞。并把“二十顺”改为“十二安”。一般在释奠祭礼时，“轩悬”奏“永安”，皇帝亲临祭奠时奏“宫悬之乐”。其次是，宋仁宗赵祯于景佑 2 年（1035 年），命其宰臣吕夷简等制作释奠乐。于是用《凝安》取代“永安”，同时重新安排各乐章的演奏顺序。即，升殿、降阶时奏《伺安》，奠帛时奏“明安”，献酌时奏“成安”，

^① 参见王福根，40 页。

饮福时奏“馁安”，送神时再次演奏“凝安”。但曲调均统一，只是歌词不同而已。第三次是，宋徽宗赵佶于崇宁 4 年（1105 年）重新对歌词进行了修改。乐与前一致，只改为四曲九奏的《大晟乐》。此乐舞与前乐相比，增加了升阶和奠帛两个乐章。由此来看，宋代释奠祭礼虽然经过了多次修改，但依然传承了隋制，而乐礼和舞蹈没有多大变化。

主要是在乐章的名称或内容出现变化。随之《韶》的遗韵依然被保留了下来。金代世宗颜雍大定十四年（1174 年）的释奠乐将乐名改称为“太和”，每章都添加“宁”字来命名。其它则与之前无变化。

元初使用金乐祭奠孔子。进入元成宗十年，采用“箫韶九成”之意称作为《大成乐》。乐章叫“安”。实际上由七章乐曲和十九篇诗歌形成。

明代初期的释奠祭礼上使用了元代的《大成乐》。明太祖朱元璋于洪武六年（1373 年）对乐章名上重新使用了唐乐的“和”。共六章九奏。洪武 26 年（1393 年）朝廷向全国颁布规定，举行祭礼时使用《大成乐》并跳“六佾”舞。

明宪宗成化 12 年（1477 年）把“六佾”舞重新改为“八佾”舞实施。明世宗朱厚璁年间，重新改为“六佾”舞和“宪弦乐”，向天下颁布规定实施此六章六奏。

清朝康熙 6 年（1677 年）创制了“中和韶乐”。由四曲六奏组成，每个乐章均有“平”字命名。乾隆 8 年（1743 年），对歌词和乐章名称进行了更改，并由六章七奏组成。“中和韶乐”为清朝颁布的宫廷雅乐，源于《韶》。此乐由祭礼乐、朝会乐、和案乐组成。其中用于祭祀的“中和韶乐”规模最大、人员数也最多。并兼用文舞、武舞而十分庄重。^①

如上所述，释奠祭礼乐经过每一朝代都出现了不同的变化。各个王朝的释奠礼乐普遍继承前王朝，遵守了古制。

① 江帆、艾春华，《中国历代孔庙雅乐》，北京：中国国际广播出版社，2001。

据传下来的文献和乐舞资料来看，孔庙乐舞有、无形地保留了古代《韶乐》的遗韵，而《韶》乐则通过释奠乐舞被代代相传。

孔子在世时感叹不已并愿意学的《韶》乐，在当时已从舜时期经过了一千多年的历史，然后再次历经几千年流传至清代和今日……

如今虽然找不到古《韶》乐的原始面貌，但从客观、科学角度，严格开展研究进行了解，则会意外发现，从释奠祭礼上仍然可以找到《韶》乐的遗韵。我们通过释奠祭礼，也许找到了挖掘东亚文明原始起源的端倪。

三、《韶》乐的起源与东夷文化

（一）东夷文化与《韶》乐

如上所述，释奠祭礼乐舞的起源与《韶》乐有很大关联。但已阐明过《韶》乐就是舜之乐。随之，就《韶》乐的文明起源的几种内容，进一步探究我们的主题。

史书上对韶乐的创制年代、名称、形式等有丰富的记载。其中包含《九韶》、《韶》、《大韶》、《九招》、《昭虞》、《箫箭》、《箫韶》、《九辨》、《九代》等。

《汉书·礼乐志》记载为“舜作《韶》”，《说文解字》记载为“《韶》舜乐也”，有此表明《韶》乐为舜之乐。《史记·五帝本纪》记载为“舜、冀北之人也”，《孟子》中记载“舜生于诸凭，后迁于负夏，卒于鸣条。是东夷之人。”

在这里，就《韶乐》应与舜以及东夷文化联系在一起。韶乐既是齐国音乐之精髓，又是东夷文化的结晶。众所周知，春秋时期之前齐国是东夷人的旧地。于

是，乐齐音乐会被视为东夷乐。^①

齐国的土著族为东夷人。东夷突出的特点之一就是鸟图腾。东夷人经过长年劳动和捕捞生活创造了艺术，原始社会的乐舞往往蕴含崇拜图腾的思想。东夷族以鸟图腾为特征。因此，东夷人留下来的乐舞和乐器、乐律均涉及鸟。

如《吕氏春秋·古乐礼》篇中所说“古代葛天氏的乐是三个人抓住牛尾巴…第一个称作载民，第二个称作玄鸟”，这里的《玄鸟》乐章就是表示反映这些图腾的东夷的乐舞。

追溯至齐国的韶音乐渊源，则发现其与东夷文化也有关系。据传，上古时代的东夷族能歌善舞。关于东夷乐舞的渊源，最近年间考古学的挖掘中也提供了相应资料。1987年在河南舞阳县贾湖村发现了十多个骨笛。埋藏年度大概推算为8000年前，应该是中国最古老的笛子。而此骨笛的主人到底是不是东夷民族并不容易推断。但，舞阳位于汝水流域，属古代东夷人的活动范围，而且骨笛全部由猛禽的肢骨和翅骨制成，从这两点上，可以推断，骨笛很可能是东方鸟图腾族祭祖时使用的乐的遗物。^②

（二）东夷乐舞——风和韶乐

传说中少昊的名字叫做鸷，实际上指的是凤鸟，从东夷民族的最高图腾玄鸟即燕子神中找到其渊源。“风”为乐名，引自凤鸣，其起源可追溯至上古时代。商代甲骨文的四方风名也均引用了“风”字。

《世本·帝系》篇中记载“将福喜（太昊）的乐称作《扶来》”，这里的“扶来”就是“凤来”，内容与“少昊摯（鸷）立也，凤鸟适至”的传说相呼应，可谓是上古一流的图腾音乐。^③

① 参见毕海燕，《先齐乐舞-《韶乐》拾零》，载《管子学刊》，1977，86页。

② 参见《东夷乐舞源流综述》，载《山东大学报》（人文社会科学版），2001，31页。

③ 参见張富祥，32页。

“鼓(瞽叟), 延是爲鍾,爲東風”^①

“祝融生太子長琴, 是處嵯山始作樂鳳”^②

“祝融取嵯山之梓作琴, 彈之有異。能致五色鳥舞于庭中, 琴之至寶者, 一曰皇來, 一曰鸞來, 一曰鳳來。故生長子即名曰琴”^③

这里的“乐凤”指“凤乐”或“风乐”。^④ 说中的乐夷乐舞演变大部分都涉及帝舜出生的东夷有虞氏。虞幕和颺顼几乎是几朝代人, 早在乐夷系列颺顼高阳氏建立了功绩。于是由有虞氏崇祀。

“虞幕会听协风, 是用乐造就万物者也”^⑤

这里的“协风”为和风、融风, 是春天的气息。朱芳圃视虞幕为名望。(传说中的东方木神为句芒)。并认为“在农业社会风与植物的生长有密切关系, 虞幕使乐舞与风相协调在一起, 随和风节气达到, 而立下了功德, 因此其祀典尤其隆重。”^⑥ 鉴于虞幕的本职, 此土类应该他通过控制“风乐”, 实现东夷风姓诸部落(凤鸟氏子孙)和合。

舜的父亲是瞽叟, 其名应该源于他担任过乐职。《吕氏春秋·古乐》中也将瞽叟记载为尧的乐官, 在《史记·五帝本纪》的描述中, 引用孔安国的话曰, “無目曰瞽, 舜父有目, 不能分別好樂, 故時人謂之瞽, 配字曰叟。叟, 無目之稱也。”《国语·周语》中记载有“先立春五日, 瞽告有協風至”

据此记载, 瞽叟的职责是继承虞幕而来, 作为有虞氏的乐官, 应该是世袭职

① *Shan Hai Jing*, “*Shan Nei Jing* (海内经)”

② *Shan Hai Jing*, “*Dai huang Xi Jing* (大荒西经)”

③ [宋] 虞汝明《古琴疏》

④ 参见上注释, 32 页。

⑤ 《国语·郑语》

⑥ 朱芳圃, 《中国古代神话与事实·虞幕·句望》, 郑州: 中州书畫社, 1982。

官。

据《礼记·乐记》中记载，舜帝也喜欢音乐，故曰，“制作五弦琴，并利用它作《南风》，以平治天下”。

这里的“南风”指黄河流域的乐家。《诗经》中记载，在黄河流域指民间乐家为“风”。故推测，“南风”为黄河流域的乐家，指的不是“南夷地乐”，反而“南”和“风”均源自于上古东夷“风”乐。^①就是说，“南”、“风”的根源在于上古代东夷“风”。^②

另一方面，帝舜的子孙们也非常能歌善舞。《山海经》、《海内经》中记载“帝俊生晏龙，晏龙即为琴瑟。”“帝俊有八个子孙。首次编了歌舞。”这里的“帝俊”是“帝舜”，而“晏龙”的名字源自“夔龙”。其它，很多相关记载也表明是东夷氏族，与鸟图腾有关系。

《尚书》中记载，舜登基时巡狩四方，命乐正决定乐名。以完善“六律五声八音七始”。这是表示在传说中的时代，祭祀乐舞已标准化，用舜乐使东夷乐舞和华夏乐舞繁盛。^③

帮助舜创造传统乐舞的功臣就是乐正夔。据记载，“舜欲把乐传授于天下。于是命重与黎招来夔引用。舜视其为乐正。”^④，尚书舜典中也有舜命夔完善曲乐的记载。

据东夷变迁史，夔氏族本是帝喾部的嫡系后裔，当初奉夔兽为图腾。舜氏帝喾族的傍系。当初奉豷为图腾。后来此部族成为大部族，“帝俊”任首领，后变更为“帝舜”。这些应该都与乐典有关系。^⑤

但是甲骨文中的夔字本来不是“独脚兽”的形象，而是模仿此图腾兽的舞蹈

① 张富祥，《上古社祭与诗经十五国风》，东方论坛，1997。

② 张富祥，上注释。

③ 张富祥，参观上面注释。

④ the *Lüshi Chunqiu*·察传》。

⑤ 张富祥，上注释。

单元形象。刘志琴看作，是“夔”头插羽毛，手持牛尾巴，用一腿跳舞的人的模样。^①

吴泽也看作，是《小臣觶尊》明文中“夔”字是“模仿头戴角，是手持牛尾巴跳舞的模样”^②。

夔的文明史起源应该与巫文化有关系。即夔可能就是大巫。《说文》中记载，“巫是祝字。女子可以奉无形，是用舞表现降神者。是人挥动着两衣袖跳舞的模样。”《尚书》中记录，“经常在宫中跳舞，而家中传来美丽歌声。当时叫做巫风。”^③

孔颖达也在疏中记载“巫以歌舞事神，故歌舞爲巫覡之風俗也”，以显示巫与歌舞之间的关系。“巫”、“舞”早前表示的是同一个含义，即，舞既是巫的特长，也是宗教礼仪。“巫风”是“舞风”。据推测，夔为“独脚舞”，是善于一般巫不能跳的“独脚舞”的大师乐正。

由此来看，舜本来是大巫兼舞蹈专家，换言之，是原始宗教的领导者。据学者分析，甲骨文中“跂”字为“鸟头人形”，推断为两脚相互交叉向外走一字步的双脚舞蹈的姿势。

原始巫乐与巫佃不仅用于祭祀，也用于其它礼仪仪式。此外，对原始氏族、部族和合起到很大作用，而具有宗教性意义。《尚书·益稷》篇中显示了乐正夔排舜乐舞的壮观场面。

古代典籍中称作舜乐的韶乐，并被称为大韶、箫韶、箫箭、韶虞、九招、九代、大经、大韶等。完整的韶乐共分为九段，叫“九成”。与韶乐相应舞蹈有韶舞。吕氏春秋中同时提及了九招、六列、六英，其九韶为舞名。九和六均为韶舞之一种，是以九九或者六六排成队的舞蹈队列。

桑骂槐舜乐的《韶》指“绍”，是连接的意思，指“舜帝传承尧帝之法”的

① 刘志琴，《中国歌舞探源》，《学术月刊》，1980。

② 吴泽，《中国历史大系·古代史·殷代奴隶制社会史》，棠棣出版社，1953。

③ *the Classic of History*, “Yi Xun (伊训)”

意思。”^① 董仲舒认为是“昭”有表明的意义。^② 但，主张所谓《韶》乐的名称是从“风”乐转变而来，由此备受关注。认为“韶”字在古音中，属于宵部，“凤”字属于候部，而清代的孔广森则认为相当于宵候对转，因此视为属于同音系列。^③

据此，张富祥看作《韶》乐是在东夷古乐的基础上综合创制的作品，是对后世王官乐舞的总晓示。夏、商、周三代的主要乐舞即《大夏》、《大濩》、《大武》均与《韶》乐一脉相承，只是根据时代有所变化。

直到春秋时期，《韶》乐不但没有衰退或消失，而且在东夷的故地即齐、鲁两国则更被完善地保留了下来。^④

《左传》襄公 29 年（公元前 544 年）吴公子季札受鲁国之邀观看奏乐。鲁国为他展现了多种乐，也演奏了四代传统乐舞。据记载，季札观看舞《韶箭》之后曾感叹不已。

“德至矣哉，大矣。如天之无不帟也，如地之无不载也”

齐国的情况也差不多。《论语》如下介绍该状况。

“子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰不图为乐之至于斯也。”

还有《八佾》篇中也极力称赞韶乐。

“子谓韶尽美矣，又尽善也。”

从对《韶》的这些赞叹中可以明显地感受到对其乐之文化背景的敬仰之情。

① the Book of Rites, “Yue Ji (乐记)”

② 《春秋繁露》：“民樂其昭堯之業也，故韶”

③ 参见张富祥，34 页。

④ 参见张富祥，上的注释，34 页。

探究《韶》乐和《韶》舞的原始面貌并不是一件容易的事情。经过多次的修改和增删，已难以恢复。但至今以来，通过孔子的释奠祭礼，应该可以找寻其《韶》乐舞的基本踪迹。

四、结论

综上所述，我们对释奠祭礼乐舞的起源进行了探讨。首先可以知道，释奠乐舞的源于舜帝的韶乐。后来释奠祭礼乐舞经过王朝的更换其名称或实施细则均出现了变化。同时也可以明白，随着形成乐舞之基本内容的《韶乐》，占据各个王朝雅乐的主要部分，不管从名称或颁布内容上有何改变，实质上是一脉相承下来的。

从流传下来的文献和乐舞资料来看，孔庙乐舞传承了古代《韶乐》的或有形或无形踪迹，《韶》乐是通过释奠乐舞得以代代相传。

孔子在世时感叹不已并愿意学的《韶》乐，在当时从离舜时期已经过了一千多年的历史，然后再次历经几千年流传至清代和今日

如今，虽然找不到古《韶》乐的原有面貌,但仔细查看一下资料,可以从释奠祭礼中意外地找到《韶》乐的遗韵。通过释奠祭礼，我们或许找到了挖掘东亚文明原始起源的端倪。尤其，处于利用考古学资料都可以对东亚文明进行多元化解释的时代我们，应该可以随着释奠乐舞留下的模糊足迹，并作为一个课题，追根溯源至其原始面貌。

（作者系韩国 成均馆大学教授）

投稿日：2010.12.17 刊载决定日：2011.1.20

参考文献

the Classic of History(尚书)

the Book of Rites(礼记)

the Analects(论语)

the Mencius(孟子)

the Records of the Grand Historian(史记)

the History of the Former Han Dynasty(汉书)

the Lüshi Chunqiu(吕氏春秋)

Shan Hai Jing(山海经)

毕海燕，《先齐乐舞——《韶乐》拾零》，载《管子学刊》，1977。

江帆、艾春华，《中国历代孔庙雅乐》，北京：中国国际广播出版社，2001。

王福根外，《齐国韶乐刍测》，载《淄博学院学报》，1999。

王福根，《齐韶与祭孔乐舞》，载《齐史研究》，2007。

吴泽，《中国历史大系·古代史·殷代奴隶制社会史》，棠棣出版社，1953。

张富祥，《上古社祭与诗经十五国风》，东方论坛，1997。

——《东夷乐舞源流综述》，载《山东大学报》(人文社会科学版)，2001。

朱芳圃，《中国古代神话与事实·虞幕·句望》，郑州：中州书社，1982。

The Origin of Ritual and Music of the Confucius Ceremony and Dongyi Culture

Kim, Sung Kee

The origin of Ritual and Music of the Confucius Ceremony is related to not only the cultural characteristics of Confucianism, but also the roots of ancient civilizations in East Asia(Dongyi culture).

Ritual and Music of the Confucius Ceremony originated from Shao music composed by Emperor Shun. Its basic concepts and contents have been maintained for thousands of years, though names and forms had been changed with each dynasty.

Furthermore, we can find clues to the cultural root of East Asian civilizations in the ceremony's Ritual and Music. Confucian Classics and archaeological achievements prove that the Shao music was influenced by the Dongyi culture; for example, Emperor Shun was a Dongyi, Qi Dynasty' territory included the geological and cultural region of Dongyi, and Kui who helped Shun create the Shao music was closely connected with the Wu(Shaman) culture.

Key Words: Ritual and Music, Confucius Ceremony, Shao music, Emperor Shun, Dongyi culture

先秦儒家道德平实性至形上性之转向^{*}

苏子嫫

中文提要：本文将重点放在平实性与形上性的厘清之上。《中庸》很明显的在此成为儒家思想由平实性到形上性的重要转折点，故以此为首讨论中间的思想转折？为何须有此转向？孟子与孔子些微的差别即在于人性道德价值的确立上，孟子先给予价值上人性善的确立，而孔子则没有明确说之。那孔子真正且明确的价值向望为何？这向望的关怀具体落实于人即是希望“立人达人”，而所表现的整体社群关系，我们可以透过孔子对于真善美的说明而理解之。

故本文分三大部分，首先讨论平实性与形上性的差异，第二部分推敲孔子平实性的价值为何，最后以转向的可能原因结论之。

关键词：《论语》，《中庸》，孔子，孟子，真善美

* ① 平实性：借用崔述《洙泗考信录》言孔孟之言“皆平实切于日用”而取其平实，用以说明孔子思想的特色。

② 形上性：形上性可以与天相关，也可以无关。中间的差别在于你是否将形上性等同于西方的超越概念。若将天说成超越概念，即是形上的；也就是认为若今日不诉诸于天，人的意义和重要性就不能达到充分的分析和解释。

一、前言

人性善道德意义的确立，可以说是由孟子明确提出，但在此之前的《论语》呢？笔者却不认为孔子对于“性”有如此明确的定义，换句话说，孔子对于人性的讨论是中立的，但却将重点放在自身的期望加之于道德的讨论上，提醒大家为何应更加重视。因此，人性中有懒惰、好恶、色欲、争斗……等，这些孔子都予以承认，只是不去讨论说明，推想其用意乃在于讨论懒惰、好恶、色欲、争斗……等并不能促使我们更向美善；今天，作为教导者不以反面实例作为教导学生的说明，并不是要抹去这些而认为人性中没有这些东西，只是提了这些东西所带出来的讨论只是把读书人带往“辩”与“智”的追求，而非生命的提升。因此，孔子以其教导者之姿，所以用来提点学生的必然是要那可以促使读书人正面、向上、光明的道理。

故重点不是争论人性是什么？论辨最后只是不断对智的分判，最重要的应是努力提醒人向往美善的心志确立。这样的心志也是一种道德的肯定，但其价值是自己赋予自己的，这样的心志是人性本有的其中一个面向，能否成之来自于你是否愿意选择这样的价值向往。

牟宗三先生强调道德内发于人自身之理性，这样透显的人性上承于天，将人性拉拔到形上性的地位，这样说的理路很漂亮，也确实呼应于《中庸》以后，孟子所开展出来的文献典籍中，人性的可贵在天的保证下，其道德的价值意义被明确表示。《中庸》具有丰富的道德形上性思想，这概念已是普遍被接受的事实。但在阅读《论语》与《中庸》后，笔者心中所有的最大疑惑即是：在《中庸》中强调的“道”若只是停留于人道、人的论说，那并不会令我在与《论语》的衔接上感到不顺，恰恰使我感到疑惑的即在于《中庸》将“天”的概念拉入了对于“道”的解释，并且以天在上，下贯人性的不可知力量的彰显，而要君子慎其

独。这样的说法，无疑是强化了“天”，将价值的至善点由“人”转移到“天”，因而带出了形上性的概念。换句话说，若将“道”只落在“人道”上解释，纵使其形式上是形上的，但内容上始终是对之于“人”且落于“人性”的。这样的思想概念才是孔子学说之所以伟大，《论语》中孔子所致力之平实真实性。

但儒家内部思想对于道德形上性的提出，却也是不容否认的，《中庸》很明显的在此成为儒家思想由平实性到形上性的重要转折点，因此中间的思想转折为何？为何须有此转向？孟子与孔子些微的差别即在于人性道德价值的确立上，孟子先给予价值上人性善的确立，而孔子则没有明确说之。那孔子真正且明确的价值向望为何？这是笔者所关注，欲以真善美来讨论，故本文分三大部分，首先讨论平实性与形上性的差异，第二部分推敲孔子平实性的价值为何，最后以转向的可能原因结论之。

二、“天道”超越性与“人道”内在性

《中庸》道德形上性之透显是本文先与以肯定的前提，而《论语》与《中庸》的关系，就落在这形上性之透显是否同时出现在《论语》之中。徐复观、唐君毅、牟宗三、蔡仁厚、杜维明、杨祖汉……等等诸位先生是给予肯定的。而肯定《论语》与《中庸》的关系的诸位先生都有一个论说共同点，即是认为儒学是有其超越意识的，并且肯定天道存在，只是儒学之言天道，是就道德性而言之；也就是直接将天道的超越性纳入内在人性道德中，故此超越的天道，亦复是内在的；而内在的道德并不仅是人伦关系，也同样是宇宙天地之事，故此内在亦同样富有超越性。^①肯定《论语》与《中庸》具有承接的关系的先生们，皆将《中

^① 本段概念是笔者的统整，亦可参阅杨祖汉，《儒学的超越意识》，载《中庸义理疏解》，台北：鹅湖出版社，2002，78—93页。

庸》中“天道”的超越性视为《论语》“人道”内在性表现或显发，如此“天道”同时既超越又内在；“人道”既道德却又形上。

《中庸》具有道德形上性我们是肯定的，但其中的道德性是否如《论语》中所显现的平实内在？这是笔者要提出的首要疑问。《论语》道德内在性是肯定的，但孔子的话语中是否具有超越形上性质？这是笔者要提出的另一个质疑。

翻阅《论语》不难发现其内容多为治要之方，鲜少涉及理论论说，多是揭示对其弟子之提问而答以相应的答案，而孔子的回答取决或来自于弟子个人之缺失；故藉由弟子提问而依其缺失给予适宜的修正，期望能在个人不足处改进，或是依于弟子个人性格趋向；告以最切实合宜的为“仁”方法。由此所带出来《论语》的整体特质应该是，孔子藉由点醒的方式，要人活泼泼由内在自发而对于日常事物有所感触，进而自省之，突显出对于事情的初始须由平实处想，而非夸大高远，这样的思想才是真实且近“仁”。若不如此认为，则孔子不须表现的“因材施教”，仅仅将理论说透说明，像是设了块牌匾在那，人人奉行即可，不须问个性环境之差别，也不用顾及需求与实际生活，如此而来“仁”远离了“人”是超越的，所展现的则是将人视为物一般。但事实上，大家都能指出“仁”远离了“人”这样的说法并非孔子本意与《论语》所言，故推论《论语》是以面对人的问题为主轴讲求其平实，并非高远抽象的谈。而这平实的表现即在“学仁”的志向建立，与“为仁”的中庸之思上，以此为宗，才是治要之方的根本把握处。以下即由文本来论证此想法。

（一）子曰：“吾十有（又）五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”^①

（二）子贡曰：“如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫人者，己欲立而立人，己欲达

^① 朱熹，《论语·为政》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

而达人。能近取譬，可谓人之方也已。”^①

（三）唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。子曰：“未之思也，夫何远之有？”^②

（四）子曰：“知者乐水，仁者乐山，知者动，仁者静，知者乐，仁者寿。”^③

孔子“学仁”的志向之平实性，可由“吾十有五而志于学”此段来把握，而此段由“志于学”到“从心所欲不踰矩”也透显出整部《论语》对于人在天地人三者间如何自处的问题。“吾十有五而志于学”，古者十五岁而入大学，在此孔子要读书人于学之初即立定志向，这个志向不是高远夸大的天下之志，而是“学仁”成君子之志，以中正之心怀为始而后努力之。当心志的立定，于学仁过程中努力不懈，到了三十岁青壮之年，不论其事业如何，其心态必能有所挺立。如此而至四十岁则能明了事情之所以当然，因此在面对环境中的忧虑不顺皆无所疑，故能不惑。到了五十岁对于天命则能有所理解，所谓知天命，即是明了天之所命于人个体的限制性，并且在此限制性之下实现生命价值的主要领悟^④——这生命的价值的表现就是落在全体人类所应致力的美善上，因此知者不再只是局限于个体的成德成仁，而是更进一步明了人在天地之间的价值，为人类全体“立人达人”。故在经历了志、立、不惑、知天命后，此时六十岁的生命历程已经不同于以往，过了青壮年的血气之勇，在明了人在天地之间的限制与分位后，面对所接触到的事情就像心中早已排演过的剧目，无所违逆自然能耳顺，声入心通。六十

① 朱熹，《论语·雍也》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

② 朱熹，《论语·子罕》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

③ 朱熹，《论语·雍也》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

④ “五十而知天命”学界有多种解释，在此采用成中英先生说法。成中英，《孔子哲学中的创造性原理——论生即理与仁即生》，载《合外内之道——儒家哲学论》。台北：联经出版，2005，191页。

岁面对外物还像是由外而内的接收应对，到了七十岁原本年少时所立定的学仁之志在此刻正如含蕴丰沛果实，所遇之事就像自己所愿意为一般，没有别扭或惊奇，如此随心所愿，自能于行住坐卧间皆不踰矩。

整段话顺而读下来，都不见孔子对于事业物质的追求，唯一表现主动的态度，也仅仅落在“志于学”上面。而后随着年岁的增长也只不过是对于“学仁”的切磋琢磨罢了。但普遍的人总不相信所“志”是如此平实，故反复问于孔子。正如子贡认为要行其广大，偏向事功才能算是“仁”的表现，而提问“如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？”博施济众是全面性普施惠泽，而能济众则是对于特殊困危的救济，子贡心里认为这样的高远，应该就是仁了，而问“何如？可谓仁乎？”孔子了解这是子贡因其财力所能及，但自身却未能达到仁的境界因而认定仁必定更高远，所以提出博施济众这更广大的事功境界，故提醒“尧舜其犹病诸”，人世间圣君如尧、舜仍无法预算博施济众，广泽于民，圣君都无法达到了，如此怎么会是仁的境界！因此进一步说明，所谓仁的境界也只不过是“己欲立而立人，己欲达而达人”，人与人相互间共同致力于美善，从本身推明己之所欲而与之，以及己所不欲勿施于他人，这样由切近己身的人来对待，如此就是行仁的方法了。由此可见，此句是孔子欲破子贡务求外在事功之误解，勉励其返本务本，由平实切近己身处做起，由亲及疏由近及远，如此才是为正知正见。亦可知在孔子思想中，“仁”是人人可达成者，非高远难企及，正所谓我欲仁，斯仁至矣^①。

故可知孔子思想中“学仁”之平实，因此志于学时思想的平正把持与立志乃一体两面，有了心思的不好高骛远自然能将心志立地定于平实之处；而心志的立定能使心思在现实面对中中正把持。故“唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。”这四句是逸诗，即古诗由孔子所删去的，故不见于今《诗经》，孔子引用来告诫弟子。唐棣花初开时，花瓣两相反背，感觉上相互远离。诗人的意思是

^① 朱熹，《论语·述而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

指两花瓣并非不思念，而是由于室远的缘故；而孔子却借题发挥，从反面说，认为并非室远，而是因为思念不够；言外之意，即指仁道并非高远难以企及，若我们始终将心思放在成就大事业大开拓上，以为这样才能成就“仁”，那样的思想才是真正的远离；如果我们能平正自己的思虑，将“为仁”的致力放在平实之物上，就会发现“仁”近在眼前，正如唐棣花瓣俩相背反，却其实在同一株枝上，可见为仁之道是不难的。弟子们都以为仁道高远，怕自己力量不够，因此他们不敢求至，孔子以此务求先端正自己的思想，须由平实处来“思”，才是真正的“为仁”的态度。

若依着平实的思想与志向来为仁学仁，则最后达到仁者与智者的境界将是如何呢？于是孔子说：“知者乐水，仁者乐山。”所谓仁者智者最后所表现的也只不过是自身心怀投射于山水之中，如此之平实罢了。智者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水；仁者安于义理而厚重不迁，有似于山，故乐山。动而不夸故乐，静而有常故寿。由此一贯而下，虽然仅罗列《论语》四句，但期间孔子对于所谓君子所致力与思想的把握，已在其中矣。

我们研究孔子哲学中“仁”的时候，其所表现的型态大多落于“为仁”的方法或实践行为，尤其是以举例，举一隅而三反之的方法来描述，而为何孔子选择以此方式来向弟子说明“仁”？而不直接给予一个明确理论的定义呢？我认为这样的方式恰恰直接展现了“仁”在“人为”之中的平实性，“仁学”即“人学”，也就是用人性之“仁”来实现人生，使“人”的现实转化为至善。故成中英先生言：“孔子创造如此明显是基于对古代文化和学术的了解所做出对人和人的理想生活的反省，这种反省是深刻而又超前。”^①而这理想的完成正是由“己欲立而立人，己欲达而达人”的平实处做起。

后世的思想有鉴于之前的思想而不可能毫无所感，但也不能因此断言其思想成果必定脱胎于此。《论语》的平实性由“志、思”入手，《中庸》的形上性则

① 成中英，《合外内之道——儒家哲学论》，北京：中国社会科学出版社，2001，341页。

由“大、小”入手，其中的差异是明显的，我们可以说《中庸》融通先秦以前的思想，并依着《论语》仁的思想而立基发挥，由此而显现出的是一个崭新的内容，但若硬要将《中庸》的形上性挂搭于《论语》之中，说这样的形上性是两者共同的含义，且上承于先秦《诗》、《书》、《左传》之中，这样说是笔者所无法认同的。明了了此间的差异性，评断谁对谁错并没有多大的意义，高远性并不是不能说，如果是新的、开创性的论点，自当赞许，但若硬要将两个仅有些微关系的论点拉在一起，指着这两者说它们是相同的，这才是大错误。

三、《论语》平实性与《中庸》形上性之根本差异

《论语》平实性由“志、思”入手，《中庸》的形上性则由“大、小”入手，在小者表现出对于鬼神之微与隐的戒慎恐惧；大者则推至天地之诚，将诚推到只有天能不勉不思。如此，那人呢？原先在《论语》中，平正的“五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”天地人三者关系，在《中庸》的表现上，却划开了天与人的分别。

前面所论，赞成与反对《论语》与《中庸》联系性的最大的分歧点在，孔子思想是否隐含超越性。历代学者言《中庸》与孔子思想不合者有：

（一）欧阳修《进士第问》：“中庸之‘诚明’不可及者，则令人怠而中止，无用之空言也，故予疑其所传之谬也。”

（二）叶适《总述讲学大旨》：“高者极高，深者极深，非上世所传也。”

（三）崔述《洙泗考信录 余录》：“世传礼记中庸篇为子思所作，余按孔子孟子之言，皆平实切于日用，无高远深广之言，中庸独探颐索隐，欲

极微妙之致，与孔孟之言皆不类，其可疑一也。”

此三者除了欧阳修评断《中庸》为无用之空言，批评太过外，其于叶适与崔述也仅是扣紧《中庸》所言之高远性，而认为与《论语》的“平实切于日用”不相和，由此而怀疑《论语》与《中庸》的联系性。以下列出《中庸》文本中形上性的说明：

首句“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”将人性的赋予推至一个背后给予者，虽说孔子也言天，在匡这个地方时，面对生死之交迫时说：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之末丧斯文也，匡人其如予何？”^①此时也将生死命限留给天去裁决。但要注意到的是，《论语》言天时都是在命定、生死或行为衡定^②上谈论，却没有将自身的价值推给天，这人之所以为人的价值始终只在人之中显现，即是“仁”。因此我说《中庸》与《论语》最大的差别就是《中庸》凸显“隐微与高远”、“小与大”的差别。

《中庸》：“子曰：‘鬼神之谓德，其盛矣乎！’视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遣。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀：洋洋乎，在其上，如在其左右。诗曰：‘神之格思，不可度思，矧可射思。’夫微之显，诚之不可揜如此夫！”如此对比于孔子所说：“务民之义，敬鬼神而远之。可谓知矣。”^③樊迟问智于孔子，孔子告诉他教化人民的平实智慧，就是面对祭祀这样的人生的大事，怀着谦下的心而以恭敬的态度来处理，并非因为迷信或惧怕而面对鬼神。然而在敬之余却要“远之”，人活在世界上真正要面对与处理的是人与人之间的相处，而非对未知事物的探求或惧怕，因此对于鬼神只要怀着谦下“敬”意即可，剩下的就不须再多有所更进一步的企求，如此而告戒“远之”。但《中庸》

① 朱熹，《论语·子罕》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

② 《论语·雍也》：“子见南子，子路不说(悦)。夫子矢之曰：予所否者，天厌之！天厌之！”

③ 朱熹，《论语·雍也》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

却要我们在“鬼神之圣德”的未知中“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”笔者并不认为君子谨慎自身言行有什么不对，而是对于这样德行的努力却在《中庸》的书写上，变成依于戒慎未知的鬼神而必须去把持的努力，如此而有所不苟同。《论语》讲中庸多要人于微小的地方也不要失其平准，过或不及。这样的微小始终落于人的事情上，今天《中庸》将这样微小的事情更进一步推到了“隐”，推到了对于鬼神等未知事物的理解，如此的思想不再是以人为考虑，所以必当带出形上性。

《中庸》一方面将微小推到对于未知鬼神的戒慎，另一方面将至诚拉拔到天的高度。“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”在此，《中庸》将人画归于诚之者，承天所给予之性，一步步藉由博学、审问、慎思、明辨、笃行而“学天之诚”达到诚的境界，今天只有天能不勉不思而自然表现出诚，因此诚虽是天所下贯于人性之中，但是人却需要藉由学习此五者，才能达到天道，这样修习天道的过程即是教。如此即回应了《中庸》首句“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”而带出了天的形上性。但学仁不等于学诚，《论语》曰：“学而不思则罔，思而不学则怠。”^①仅死死的学仁道而不去思想，不去着墨是否可现行于世，是否可以落于人与人的相处，这样的学仁最终在面对真切问题时是会产生迷惘的；同样若只是高远的想，而不在书本中求得印证，不落在人世间来运用，这样的想法必定有所偏离人道，最终其心思必定危而不安。而《中庸》所提“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”确实也是平实的方法，这是没错的。错就错在《中庸》将这样的方法转而运用为“学天之诚”的过程，这样的学习心思一开始就已经落在高远处想，如此当然与《论语》不同，其不同点就在于一开始心思所着落之处，是高远亦或平实。

以此而下《中庸》文章的形上性昭然若显，“唯天下至诚，为能尽其性。能

① 朱熹，《论语·为政》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”如此设定了《中庸》所企望达到的理想值，即是“赞天地之化育，则可以与天地参矣。”将天带进这理想之中，期望人最终至善至德将是与天地万物为一体。又说“故至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。”仁不谈高明，但《中庸》此处却强调天地的高明远大，那人人与人呢？《论语》“己欲立而立人，己欲达而达人。”的平实性在此已不复见。因此，即使之后所谈的“今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉……盖曰：‘文王之所以为文也，纯亦不已！’”不管是谈化育或承载，所有的关怀都是落于人之外了。

四、君子忧患意识所突显的真善美价值

儒者的关怀从来都不是架空的来宣发心中情感的投射，往往是与现实境况有所联结，牟宗三先生言：“中国哲学之重道德性是根源于忧患的意识。中国人的忧患意识特别强烈，由此种忧患意识可以产生道德意识。忧患并非如杞人忧天之无聊，更非如患得患失之庸俗。只有小人才会常戚戚，君子永远是坦荡荡的。他所忧的不是财货权势的未足，而是得知未修与学之未讲。他的忧患，终身无已，而永在坦荡荡的胸怀中……程明道常说的‘天地无心而成化’，便是这个道理。上帝既无心的成就万物，他就当没有圣人的忧患。可是圣人就不能容许自己‘无心’……他所抱憾所担忧，不是万物的不能生育，而是万物生育之不得其所。这样的忧患意识，逐渐伸张扩大，最后凝成悲天悯人的观念。悲悯是理想主义者才有的情感。在理想主义者来看，悲悯本身已具有最高的道德价值。”^①希望万事万物能得其所，由内而外的先从自身心志的端正谈起。而这关怀具体落实于人即

^① 牟宗三，《中国哲学的重点何以落在主体性与道德性》，项维新、刘福增编，《中国哲学思想论集》，台北：牧童出版社，1979，104—105页。

是希望“立人达人”，而所表现的整体社群关系，我们可以透过孔子对于真善美的说明而理解之。

（一）《论语》中“美”的价值定义

《论语》中的美应该如何来谈？笔者试图将《论语》重要常见的文字析出，以下逐条观之：

乐之美

（1）子在齐闻韶，三月不知肉味。曰：不图为乐之至于斯也。^①

（2）子曰：师挚之始，关雎之乱，洋洋乎盈耳哉。^②

仁之美

（1）子曰：巧言令色，鲜矣仁！^③

（2）子夏问曰：“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。”何谓也。子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎”。子曰：“起予者商也，始可与言诗已矣。”^④

（3）有子曰：礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也。^⑤

① 朱熹，《论语·述而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，96页。

② 朱熹，《论语·泰伯》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，106页。

③ 朱熹，《论语·学而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，48页。

④ 朱熹，《论语·八佾》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，63页。

⑤ 朱熹，《论语·学而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，51—52页。

(4) 子曰：里仁为美；择不处仁，焉得知。^①

关于美在《论语》的论说，笔者将其分为“仁之美”与“乐之美”两部分。我们现在谈美常常是落在艺术的表现上论说，而面对艺术的谈论《论语》中又以论“乐”最显著，虽然这“乐”的表现是艺术性，但其背后美的价值还是得回到人自身，以下以原文论说之：

首先就“乐之美”的首句^②，此言孔子听了舜所做的韶乐后，其音律用度尽善尽美，由此呼应或启发人内心之美善，而使他三个月都无法忘其美好，这音乐美好到什么程度呢？就连饮食口腹美好都比不上，在此肉味为借代饮食口腹的美好。又孔子听师挚奏乐，自始至终，都感觉非常美，所以赞叹说：“洋洋乎，盈耳哉”。郑注：“洋洋盈耳，听而美之。”^③

两者同是音乐美好的体会描述，这体会是在人身上的，更确切的来说，是与你自身德行修养相呼应的。今日奏韶乐、关雎，有人听得入里，听出了音律背后的心志表达，有人只听出其音律之美妙。两者的差别在于，前者因其心志的修养，透过音律的表达却能听到作者做此曲目时，其深层心志表达，这是由己之内呼应其外在的接收，这样的感动如同“有朋自远方来”同样的不亦乐乎；后者因为其音律之美妙而感到喜悦，这是由外在的现象美而挑起内心情感起伏。由此而

① 朱熹，《论语·里仁》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，69页。

② 其历来章句读法不一，皇疏、邢疏、朱注皆以三月不知肉味为一句。清儒武亿《经读考异》，据《史记·孔子世家》：“闻韶音，学之三月，不知肉味”，主张读以“闻韶三月，不知肉味”。后世注者亦多从之。但世家之文亦可读为“闻韶音学之，三月不知肉味”。虽然本文读法取朱注版本，但并不影响“乐之美”的讨论。

③ 周代各种典礼，例如祭祀，乡饮酒、大射、燕礼等，都有音乐演奏。乐谱已经失传，乐辞就是诗经里的诗篇。在典礼时所演奏的音乐，分为唱歌、吹笙、歌与笙相间的吹唱，最后歌笙瑟等全部合奏。周礼春官太师和仪礼大射都说，凡是大祭祀，或其他重要典礼，开始时，都由太师率领专学音乐的瞽人登堂唱歌。典礼完成，歌笙等全部合奏，名为合乐，所奏的辞谱就是诗经周南里的关雎、葛覃、卷耳，召南里的鹊巢、采芣、采芣，合为六篇。师挚之始，就是鲁太师挚率领瞽人登堂唱歌之始。关雎之乱，就是最后所奏关雎等六篇诗的合乐。说关雎一篇，即包括其他五篇。

推,《论语》所要表述的美并非停留在现象美的情绪抒发上,而是更进一步落入人自身,由自己对于人性价值美好的肯定,因而呼应外在美感的表现。因此真正的美在人之中,由生命内部透显为“仁之美”。

在“仁之美”的五条中,我们可以试图见得孔子所为美的形象,在人的表现中并非彰显其辞令(巧言),也非假以颜色(令色),真正的动人的笑容与灵活的眼睛来自于“素以为绚兮”^①。先要拥有这样好的美质,始有笑倩盼动之美。故孔子点出“绘事后素”,绘画必须先铺一块白缯或白绢,用为素地,然后始能在此素地上施采绘画。所以绘事后素,就是绘画之事后于素。素比喻美女美好的素质,绘事比喻笑倩盼动美的姿态。先有美质,而后有美姿,故说绘画之事在素地之后。而孔子以绘事喻《诗》,子夏由诗而悟《礼》,故曰:“礼后乎。”

“子曰”以下,是孔子称许子夏之辞^②。历来美质的释文皆以忠信来译之^③,由忠信发而后显礼,使礼之而为礼。在此笔者认为忠信只是一个代称,真正要突显的应该是说人性道德的纯良,纯良之体现即为“仁”,若只将礼之质以忠信圈定,所要说明的也只是上下君臣的关系,这样说并不是不对,只是把“礼”说小了。故以“仁”为质,人与人之间相处中礼的表现就如施以五采,质美而形美。

而礼所现形之美及表现为“和”,历代帝王以此为美的表现,但孔子进一步提醒人“小大由之,有所不行。”此“和”并非大小不分,并非全通于一,而是要知道所以应该要节制的地方。而应该如何拿捏这礼的表现呢?这在《里仁》篇中已说明清楚了。仁的表现可由小处观之,里是一个社群中最小单位,也是人与人相处时最基本的互动网络,若在一乡里中,由于里的结构简单,在人与人的相处不会因为地域而有所隔阂,牵涉问题的范围也缩小,所以相处感受是很直接

① 素,是指面颊与美目;绚,是指笑倩盼动的情况。

② 包咸注,“予,我也。孔子言,子夏能发明我意,可与共言诗已矣。”

③ 朱熹,《论语·八佾》,《四书章句集注》,北京:中华书局,2005,68页。杨氏引礼器之文:“甘受和,白受采,忠信之人可以学礼。”礼以忠信为主,学礼以忠信为前提,不忠不信之人学不到礼。礼后,就是礼在忠信之后。

的，故当人与人相接触时其表现在行住坐卧间皆合乎“礼之和”，这样的美好感受是直接明白的。这样美好感受的表现，若时时以心中纯然的“仁”为本质要求，这样的美好显现在现实社会中即为“里仁”。在此孔子点出“仁”体现于现实中人与人相处对待的美好，若不选择它，则“焉得知”，怎么看都不聪明。

如此，美的价值有了两层意义，一层是“情感美”事现象的反应，一层是“生命美”由内在道德修养向外呼应。笔者在此并不否定情感美，只是要借着《论语》的文句，而凸显出生命美所带来的和谐之感更胜于情感美所给予的刺激，那悠远而流长、平静且心安是由人性美好的面向所流露出来的，是一种正面对人自身道德的呼应，由内而外的肯定人生命力的价值。

(二)《论语》中“善”的价值定义

美乐之善

(1) 子语鲁大师乐曰：乐其可知也。始作，翕如也，从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。^①

(2) 子谓韶，尽美矣，又尽善也。谓武，尽美矣，未尽善也。^②

(3) 子曰：恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。^③

学之善

(1) 子曰：人之生也直，罔之生也幸而免。^④

① 朱熹，《论语·八佾》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，68页。

② 朱熹，《论语·八佾》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，68—69页。

③ 朱熹，《论语·阳货》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，180页。

④ 朱熹，《论语·庸也》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，89页。

(2) 子以四教：文、行、忠、信。^①

(3) 子曰：如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。^②

(4) 子张问明。子曰：浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓明也已矣。浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓远也已矣。^③

善的表现

(1) 孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。^④

(2) 子谓卫公子荆善居室。始有，曰：苟合矣。少有，曰：苟完矣。富有，曰：苟美矣。^⑤

(3) 子曰：刚、毅、木、讷近仁。^⑥

(4) 子曰：善人教民七年，亦可以即戎矣。^⑦

(5) 子曰：直哉，史鱼。邦有道如矢，邦无道如矢。君子哉，蘧伯玉。邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。^⑧

好看的颜色，悦耳的音乐往往是人们认识美的第一步，因为其现象所表现出

① 朱熹，《论语·述而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，99页。

② 朱熹，《论语·泰伯》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，105—106页。

③ 朱熹，《论语·颜渊》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，134页。

④ 朱熹，《论语·乡党》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，117页。

⑤ 朱熹，《论语·子路》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，143页。

⑥ 朱熹，《论语·子路》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，148页。

⑦ 朱熹，《论语·子路》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，148页。

⑧ 朱熹，《论语·卫灵公》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，162—163页。

来的和谐美丽是直接的。在“美的价值定义”中，最后所带出来的是由人生命内部呼应外在事物的美好而称其“仁之美”。如此美不只是停留在五官接受的感动上，而是深入人自身生命力，由内而外；而这由内而外的力量，更具体来说就是“善”，透过音乐或美丽事物形式上的表达，能显现出美好。音乐若真能完全表达，那呼应内心的美好是什么样的音乐呢？

由孔子教乐师观之，可推想美好乐曲的表达从来不是一支独秀，而是与众相合，但在合之中又不失其自身的特色。在人与人之间的相处表现具体来说就是“和”与“同”的差别。^①而美好音乐的代表，孔子以“韶”、“武”作对比，韶，是舜帝之乐。武，是周公、昭公所作，用以形容武王克商之乐。武乐分六个章节，前半部描述武王克商，后面叙述周公、昭公二分东西领地，乐曲舞蹈的表现上尽是宏大、气魄干云，孔子称其“尽美，但未尽善。”真正善者应如韶乐，韶乐描述，舜之德普于天下，故受禅于尧，因此在乐曲舞蹈的表现上，由于叙述舜之德，故音律表现和平，孔子称之为“尽美，而又尽善。”武王伐纣，深受孔子、孟子称赞。但在“韶”、“武”相比之时，孔子却不推崇武乐，推想原由并非武乐音律的表达不合于美好音乐的表现；即上所言“翕如”、“纯如”、“皦如”、“绎如”。而是其乐曲中描述武王克商时的杀伐之声，并非孔子所要推崇的，这样豪气万千的壮大之美，是不错的，但却也只是停留在现象的美丽气势而已，不如韶乐之平和却能促发人心志之纯然。表象美的追求并不能使人的心志有所提升，最后所导致出来的只是因为沉迷于世俗盛大的华丽而使心志对于平和的美好有所迷失，故孔子厉言之：闲色不可夺正色，淫声不可乱雅正之乐，口才锐利，无理能辩为有理，如此则倾覆国家。^②

由此观之，真正美善的表达并非停留在表象的华美上，若能如韶乐不但形式

① 《论语·子路》：“君子和而不同，小人同而不和。”君子与人相和但心中有仁义，因此若是理念相同才与己和之，虽和却可保留自己心志上的纯正；小人与人相和以利为出发，会因利己的事态而改变与其交往亲疏，此趋言附势的行为称为同而非和。

② 孔安国注，“利口之人，多言少实，苟能说媚时君，倾覆国家。”

和美又能诱发人心志之纯正，这才是美善事物所应给予人的正面积极的意义。故陈来先生言：“诗乐之用是对人的礼乐知识同道德品行的一种检验……赋诗引诗，作为表达的方式，在知礼守礼的原则下，强调委婉有致，巧妙得体，美而不谄，正而不阿，辞强不激，忠直平和，婉转恳切，美人逊己；往往片言之间，折冲樽俎，而能化解纷争。这既是一种很高的表达技巧，也是一种高度文明的体现。”^①

而善除了透过美的形式而诱发心志之纯然外，其诱发的方向是必须藉由“学”的方式而提升确立。而这样的学首先重要的即在心志的正直上，故孔子言：人的面对生存境况其心志必须正直，心志正直则其行事作为即使有所不顺也能坦然面对自己；若是屈就于生活境况而做出苟且相和之事，在外在因素的变动牵制下，很少有人能善终，若能善终者，是获幸而免死的，而这侥幸的幻想是不应当作人心志上的追求。故孔子以四种所应具备的态度教导人们学的方向，这四者分别为：文、行、忠、信。^②由内而外，以仁礼内化陶冶其身，这是“文”；而后礼之表现于外人与人的相处，称为“行”；行具体来说为人臣则忠，与朋友交则信。这是人心志的培养，因此若有如周公这样事功伟大的人，即使他的才艺杰出，办事完美，却因此骄傲、吝啬心志有所偏狭，则虽有小善小功，也就不值得一观了。因此心志纯正的人经过文、行、忠、信的学习，其表现为面对似是而非的言论是能有明远的洞见而不被蛊惑，这能力来自于内心善的把持。

故心志纯正的人于日常的表现：孔子对内面对宗族的人温和恭敬，温恭至于好像不善于说话；但他对外在宗庙与朝廷中，由于是政府议事的地方，其表现却是说话清晰、论说严谨。故心志美善所表现出来的人格特质是很接近于仁的，这样的人格特质孔子统称：刚、毅、木、讷四种人格。刚，刚强不屈；毅是果

① 陈来，《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，台北：允晨丛刊，2009，233页。

② 皇疏，“李充曰：其典籍辞义谓之文。孝悌恭睦谓之行。为人臣则忠。与朋友交则信。此四者教之所先也。故以文发其蒙，行以积其德，忠以立其节，信以全其终也。”

敢；木是质朴无华；讷是言语迟钝。刚毅者必不能令色，木讷者必不为巧言。由于仁字的含义太广，学仁者往往不知由何处下手，刚毅木讷与仁相近，孔子提醒读书人可由这四者人格特质学起。

读书人心志纯良的端正并不会耗其勇气之培养，恰恰更使能养成其中正之正气，孔子说到：这样的心志纯正的人教民七年，人民性格谦和却能知其事情轻重、国家方向，务农之余若要为国而战，能由内心自生浩然正气，读书人同样也能拿起武器，保家卫国。若不是以武力保家卫国，则在朝廷效命时应当表现的如史鱼与蘧伯玉一般，一个是不论国君有道无道，他都是直言如矢；一个是国家有道，他出来从政；国家无道，他就把自身的学问和能力卷而怀之。两者表现同样令孔子激赏，在此不做好坏优劣比较，只是突显出两种孔子所称许从政的人格。

(三)《论语》中“真”的价值定义

因此以对生命的感悟而养其内在仁心，表现于外是对美好事物的回应。这样的美好所突显出来的是个人心志的纯善，由“生命美”到“心志善”，最后合而整体彰显出来的则是一个人对所有生存状态时，心态的真实。

真的价值

(1) 子曰：士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。^①

(2) 子曰：乡原，德之贼也。^②

(3) 或曰：雍也，仁而不佞。子曰：焉用佞。御人以口给，屡憎于人。不知其仁。焉用佞。^③

① 朱熹，《论语·里仁》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，71页。

② 朱熹，《论语·阳货》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，179页。

③ 朱熹，《论语·公冶长》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，76页。

(4) 子曰：其言之不忤，则为之也难。^①

(5) 子与人歌而善，必使反之，而后和之。^②

读书人虽说以“学道”为目标，但却又会在乎衣食的华美与否，今日若是穿的简陋、吃的粗淡便会心生可耻的感觉，可见其心仍在名利，学到的志向根本没有确立，这种人不足与之谈道也。面对言谈虚假的人，观其行就能知道他的所言与所行不符，但有一种人如“乡原”，一乡之人都称他为善人，其行似德而非德，愚弄众人，故孔子认为乡原这样的人是贼害道德的人，称为“德之贼”。乡原为何是“德之贼”？《孟子·尽心下》有详细的解释^③，大意是说，乡原这种人最能掩藏他的罪恶，以致令人无法举出事实来非议他，也找不到缺点来讥刺他，然而他实是同流合污。因为他善于掩蔽为忠信廉洁之人，赢得大众的称赞，事实上却非忠信廉洁之人，故不可与这种人共入尧舜之道。以其无德而伪装有德，孔子惟恐这种人乱德惑众，所以指明此人是道德的贼害者。这两种人其行不符言或其行似德非德，所表现出来由于其内在心态的不真诚，怎么做都是虚伪。而仲弓为人之简厚，世人以“仁而不佞”夸奖他，孔子予以纠正之。认为仲弓重厚简默的性格是否是仁尚且不知，但绝对不是“不佞”，佞者善于口辞，以口取辩而无实情，用以抵御他人的言论，令人恶之。仲弓之简默但其心志纯正，与不佞者的心志还是有所差别的，换句话说，不佞者不单单只是不善言词，但其心志或亦有所偏，故用此响应世人对于“佞”的曲解与推崇，以为不擅于言词者乃是一种缺点，孔子在此点出，心态的虚假才是最大的缺点。所以心态真实的人与人

① 朱熹，《论语·宪问》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，154页。

② 朱熹，《论语·述而》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，101页。

③ 朱熹，《孟子·尽心下》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005，375—376页。万章问曰：“一乡皆称原人焉，无所往而不为原人，孔子以为德之贼，何哉。”孟子曰：“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也。”孟子最后又解释，孔子所以恶乡原，是“恐其乱德也。”

相论说时所表现的真实面向是：内聚真实心态，表现出来的就是所说的话，皆不感惭愧；孔子称这样的态度是非常不容易的。那与人相交往时的真实面向则是：古时宴客，有歌有和，这是“乐礼”形式。孔子与客人歌，若看见唱歌的人唱的好，则必定请客人再唱一次，然后自己和，与众人同欢。这里突显出“必使反之”与“和”两层正面心态表现，“必使反之”是肯定歌者的乐曲，再唱一次使得歌者受到鼓舞而开心，听者能再度沉于美乐，心中也同样喜悦；而后孔子“和”之，虽为主邀者但却只是“和”唱而已，不抢其锋头，将歌曲留给善歌者，自己愿意屈于和音的部分，这样的心态表现是很尊重人且和善的。由此五句循序而见所谓“真的价值”于内于外是如何表现的。

以上三小节总体论《论语》中所描写的真善美价值，会发现比起外在美善而言，孔子更称许内在于人心志、心态的纯正，这样所突显出来的美善才是“真”的表现。以表示之即为：

真——心态之真实 善——心志之纯然 美——生命力之感悟
--

而其心志、心态的纯正突显出来的即是孔子所向望人在社群之中真正应把握的“人道”价值。

五、“人道”的价值

深入《中庸》含有道德形上性的内容这个我们是肯定的，但要认为《论语》同时隐含形上“天”，只是孔子没有明确说出来，这样的想法在笔者阅读文献时却没法认同。“天”是一个不可避免的话题，毕竟这想法是早在远古尧、舜以前

就已有的朴素思想，但重点在于孔子所说的超越性是落在面对现实存在的超拔上，人不应存在限制生死、富贵、知与不知而有所埋怨，而是更进一步的面向人类的美善面，如切如磋如琢如磨，切实的使人向美善依归。这也是一种超拔，一种精神上的宏大，但不是将超越性放在人之外，而是以人类整体为关怀的大胸襟，这样的超越性并非落于“天”，不应该说成是外在下降于人身上的价值赋予。

笔者藉以归纳，认为对于人类而言这由平实性到形上性的思想转向的可能性为：“在不可知的天地面前，人对于自身人性价值的信心不足，因此将超拔的可能性推给形上天，而作为人行为时的道德保证与至善目标。”由于本身的不足才需要他物的保证。如此反观孔子面对言行的依归，孔子始终是针对人的问题而言，既然是人就没有古今之别，上下之分，虽说世代不同生活方式也有了改变，甚至连读书气氛也有所转向，但做个天地间真实坦率的人，这样的期望却是与外在环境无关的，对外在环境有所考虑是在行事是否合宜（义）的表现上，对于人面向美善的致力是内心“志”与“思”的问题。因此千古恒一，只要“志”与“思”正确了，且“切磋琢磨”的向望着“美善”而使人性“真”，这才是“人”与“天地万物”相处中最重要的价值所在。

而由此自身人性的价值肯定，向外推到人与人的相处，由于“己立”而期望他人也能有所立；所以儒家精神从来都不可以缩小到只讲内在修养，内在修养是第一步的价值，真正整个人性的完满，是读书人投射这样真善美的向望于现实间，并且亲身力行改正之，而期望全体社会人性都能更加美好。

对于社群交流的部分，安乐哲先生以他西方人的头脑，将中国哲学人与人的关系说的十分透彻，他说：

在儒家的这种构成性关系模式中

（一）我们并非通过社群相连的独立个体，而是由于我们有效地关联在

社群之内，我们才成其为个体。

（二）我们不是因为有心灵（minds）才和别人交谈，而是因为我们和别人有效地沟通才形成了相似的心灵，并做为一家人而共同成长。

（三）我们不是因为心（heart）才得以彼此同情，而是因为我们有了内化的感同身受，我们才变成同心同德和自我调节的社群。

事实上，同源关联（paronomasia）……通过关联生活定义和实现一个世界……才是交流社群（communicating community）中成就意义的儒家之道。

①

人与人的关系在安乐哲先生的说明下不再只是形式化的“立己立人”，而是始于内心最真诚的期盼与呼应，由于关怀他人我们的个体才得以成其个体，这内化的感同身受，才产生出忧患意识的真实意义。

孔子习慕周公，关于中国文化的精神理应有很大一部分承接周文化而在其上进一步改变之，但可以肯定的是关于道德方面，孔子必定给予正面、良善的保存。孔子对于“性”没有明确的定义，对于人性的讨论是中立的，但他却将自身的期望加之于道德的讨论上，提醒大家为何应更加重视。而这样自身的期望即是端正心态、心志、生命力的正面价值，所以表现于人与人的现实交往中则是“真、善、美”的体现。

六、结论

①（美）安乐哲（Roger T. Ames），《行于五常：人之为人（human Being），亦或人之成人（human Becoming）》，载郭齐勇编，《儒家文化研究》，北京：三联书店，2007，15—31页。

中国哲学与西方哲学最大的差别即在于，中国哲学以“人与人”的关系互动为考虑，但在与人互动前，自身人性道德的价值端正儒家学者比其他各学派都还要来的要求，这样的要求来自于儒家的读书人对于现实社会的忧患体察，在面对表象之偏颇时而要求一个于人性中正确价值的确立。笔者以真、善、美的点切入，企图突显心态、心志、生命力的真实体会，有此纯良之内心确立，才能在面对排山倒海的处世问题中，正直坚定的把持真正做到“立己立人”，改善社会似是而非之现况。人类文明进步的真价值所在，非在科技之进步，而在人心正面价值之确立。故以此感悟为结，回到《论语》话语，孔子告诫我们须由平实处入手，注意哪些不是我们应该致力的重点，我们应该致力的重点也只不过是实实在在的在天地间做个真实的人罢了。

（作者系台湾 中央大学 文学院哲学所博士生）

投稿日：2010.10.22，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

一、专书论文

- 牟宗三，《中国哲学的重点何以落在主体性与道德性》，载项维新、刘福增(编)，
《中国哲学思想论集》，台北：牧童出版社，1979。
- 牟宗三，《由“仁”、“智”、“圣”遥契“性”、“天”之双重意义》，载《近
四十年来孔子研究论文选编》，山东：齐鲁书社，1987。
- 安乐哲(Roger T. Ames)，《行于五常：人之为人(human Being)，亦或人之成人
(human Becoming)》，载郭齐勇(编)，《儒家文化研究》，北京：
三联书店，2007。

二、专书

- 钱 穆，《孔子与论语》，台北：联经出版社，1984。
- 牟宗三，《心体与性体》第一册，台北：正中书局，1979。
- 蔡仁厚，《中国哲学史大纲》，台北：台湾学生书局，1988。
- 杨祖汉，《中庸义理疏解》，台北：鹅湖出版社，2002。

高柏园，《中庸形上思想》，台北：东大图书公司，1988。

成中英，《合外内之道——儒家哲学论》，台北：联经出版。

杜维明，《论中庸》，*Centrality and Commonality : An Essay on Chung-young*，美国：夏威夷大学，1976。

陈 来，《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，台北：允晨丛刊，2006。

谭家哲，《形上史论（下部）》，台北：唐山出版社，2006。

谭家哲，《论语与中国思想研究》，台北：唐山出版社，2006。

三、古籍

崔 述，《洙泗考信录》，北京：中华书局，1985。

朱 熹，《论语》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

朱 熹，《孟子·尽心下》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2005。

The Moral Change from Ordinary to Metaphysical in Pre-Chin Confucianism

Su Tzu-Ying

This article will focus on the Ordinary and metaphysical discussion. The Doctrine of Mean is an important turning point that Confucian changes from ordinary to metaphysical. Then we should discuss what about the turning point? why we should have this change? Mencius and Confucius have a little difference ideas in moral values. Mencius give the moral value of the good, but Confucius is not declare moral value's position. So what value is Confucius real and clear to look at? The values practice in person is to put into “establish others and promote others”, and in society is to put into community relations, so that Confucius' community values can understand by “the True, the Good and the Beauty.”

Therefore, this article is divided into three parts, the first discuss the differences between ordinary and metaphysical, the second part discuss what value is Confucius real and clear to look at? The last part discusses why the ideas change?

Key Words: *The Analects*, *The Doctrine of Mean*, Confucius, Mencius, The True, The Good and The Beauty

儒家哲学本体论的理论特质

荀小泉

中文提要：在儒家哲学本体论中，“本体”概念具有极其丰富的内涵，其不仅指向世界最根本、最根源的存在，同时也揭示事物本身、本来的存在样态，与西方哲学“是论”或“存在论”（Ontology）具有相关之处，但又有一定差异。对儒家哲学本体论的研究的实质，是在于探寻一种核心理论形态。

关键词：儒家哲学，本体论，是论，存在论，普遍大全，普遍本质

儒家哲学本体论是中国哲学本体论的重要组成，历来是学界研究的重点内容，也产生了大量的研究成果。但由于问题固有的复杂性，对于儒家哲学本体论中一些基本的问题，如儒家哲学本体论的内涵与特征、与西方哲学“是论”或“存在论”（Ontology）的关系、对儒家哲学本体论研究的实质等基本问题，仍然不是十分清晰。本文不揣陋简，对这一问题提出自己的一些看法。

一、儒家哲学本体论的内涵与特征

在儒家哲学中，“本体”一词也简称为“本”或“体”，其源于“本体”、“本”或“体”在语言意义上的一致性、统一性。古汉语的词义中，“本”的原义是指草木的根或茎干，如：“伐木不自其本，必自生。”^①从草木之“本”的原义，可以引伸出根本、根源、来源、基础之义，如“君子务本，本立而道生。”^②而“体”的原义是指身体的躯干部分，引申为形体、形状、体裁、根本、依据等义，如：“故神无方而易无体。”^③这里的“体”指躯干、形体、形状之义；再如，荀子说：“君子有常体。”^④“常体”之“体”具有准则、根本、依据等义。从词义上看，“本”与“体”具有相近或相似的内涵，均指向根本、根源、依据、标准等义，这决定了二者在连用作“本体”时，与“本”或“体”在单独使用时具有内涵或意义上的一致性。

从哲学视域看，“本”、“体”或“本体”诸概念无疑具有内在的统一性，当儒家哲学家说“君子务本”或“君子有常体”时，这里的“本”或“体”就是指“本体”，实质是在本体论范围内，探讨现实世界的存在中最根本的问题。其

①《国语·晋语一》。

②《论语·述而》。

③《周易·系辞上》。

④《荀子·天论》。

内在思路是，当人的存在与世界发生联系之时，人要面对或处理无穷多的问题，若要避免纷杂和混乱，最为关键的是要探寻和发现世界上最根本、最根源的存在，以寻求解决全部问题的基础或依据，只要获得此“本体”就可以在根本上为解决其他诸多问题提供支持。

同时，对世界最根本、最根源问题的探索或追寻，也表现为对事物本身、本来的存在样态进行研究。一般而言，寻求世界或人生的根本性、根源性，并不是哲学研究的唯一目的，与之相联系的另外一个方面是，在世界或人生的根源性展开或表现过程中，世界往往呈现出本来、本然的存在形态，对这一本来样态进行揭示，可以在根本上使世界诸现象和存在具有整体性和统一性。在儒家哲学本体论中，“本体”同时也具有“本然”或“本来”的内涵。比如张载说：“太虚无形，气之本体。”^①王阳明说：“良知者，心之本体。”^②这里的“本体”就是指“本然”或“本来”，这是本体的另一个重要涵义。

所以，在儒家哲学中本体论研究中，实际上存在有两种基本思路，其一是对世界、万物或人的根源性、本源性的研究，以此发现和确立世界最根本、最根源的存在，这是儒家哲学本体论研究中的一个基本内容；其二是在对根源性问题的研究中揭示出世界的本来、本然的存在，从而使世界诸现象和存在具有整体性和统一性。以上两种思路在具体的研究中往往并不截然分离，而是构成一个相关的、一致的问题或内容，这是儒家哲学本体论的一个重要特征。如，孔子指出的“君子务本，本立而道生”，这里的“本”无疑可以在哲学意义上理解为“本体”，即君子如果致力于本体，就可以树立起人生的基础，从而产生出“道”。这里明显有两重涵义，其一是“君子务本”，即树立起人生的根本或基础，这是指本体的根源性；其二是“本立而道生”，即在“本立”的基础上产生出具有普遍性、统一性的“道”。

可见，本体的“本然”、“本来”义，与本体的根本、根源义无疑具有一致

① 张载，《正蒙·太和》，《张载集》，中华书局，1978，1页。

② 王守仁，《传习录中》，《王阳明全集》卷二，上海古籍出版社，1992，61页。

的内涵。一般而言，儒家哲学把这种根源性和统一性称为“一”。如：孔子说：“吾道一以贯之。”^①，这里的“一”就表示了以“本体”表现世界诸存在的根源性、统一性或整体性之义。内在地看，这种一致性表现在，世界只有在一种根源性存在的基础上才可能表现出统一性，即本体的本然性源于本体的根源性。同时，本体的根源性最终指向本体的本然性，即世界统一性、整体性存在表现为根源性存在的最终形态。

从儒家哲学的总体发展看，本体论研究可以划分为不同的阶段和表现形态，如先秦儒学中的“道”论、魏晋玄学中的“贵无”、“崇有”论、宋明理学中的“理学”、“心学”等等，但作为对本体的研究，以上的本体概念又具有内在的关联性和统一性。无论是对“道”、“理”、“性”、“心”，还是“无”、“有”、“太极”、“太虚”等本体概念的研究，总体上是对世界或人的根源或本源、本来或本然问题的展开或表现，从而在根本上使世界诸现象和存在具有根源性和统一性。

由此可见，在儒家哲学本体论中，“本体”一词其实具有极其丰富的内涵，其不仅指向世界最根本、最根源的存在，同时也揭示事物本身、本来的存在样态。但是，无论是对世界根本性、根源性，还是本然性、统一性的研究，均指向了对世界最基本问题的研究，这种极具涵盖性、包容性的内涵，无疑把“本体”置于所有问题的核心位置和基础地位。所以，本体论问题实质上构成儒家哲学最核心和最关键的内容^②。

① 《论语·里仁》。

② 从西方传统哲学的发展过程看，“是论”或“存在论”（Ontology）虽然被称为“第一哲学”或“哲学中的哲学”，但是，从严格意义上看，西方传统哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）主要是以探寻“是”或“存在”（Being）为主要内容，与儒家哲学中探求根源性、普遍性的“本体”，其内在意义并不完全一致。而在西方 20 世纪哲学的发展中，现象学（胡塞尔）提出的“面向事情本身”，虽然这里的“事物本身”主要被视为对象在意向活动中的呈现，但其最终追求的通过先验还原达到纯粹认识，其与儒家哲学探求根源性、普遍性的“本体论”，在致思趋向上具有一定的相似性。

在儒家哲学本体论中，对世界存在的根源性、统一性、整体性的表达，哲学家们一般倾向于以“道”作为一个代表性的概念或名称。以儒家哲学本体论的历史开端而言，“道”是一个最基本，也是最普遍使用的概念，孔子所谓“君子务本，本立而道生”就指出了这一点。孔子所言的“道”是对本体研究的最终结论或真理性产物，也可以理解为儒家哲学本体论的一般形式。事实上，“道”是先秦时期所有哲学家共同使用的一个本体概念，无论是儒、墨、道、法、阴阳、名诸家，均以“道”作为本体概念。比如，老子在《道德经》中以“道经”为题^①，全面深入地诠释了“道”作为本体概念所具有的内涵和特征，成为中国哲学最具影响力的本体论研究之一，由此决定了“道”论作为中国哲学本体论的代表性标识。

从文献资料上看，“道”字首见于金文，本意是指道路。如《易·复卦》辞：“反复其道。”这里的“道”是指“道路”。但“道路”之义渐渐表现为引申性的“方向”、“指引”、“准则”、“规律”之义，并最终成为具有多种本体之义的一般存在概念。历史地看，在中国哲学史发展中，儒家与道家的“道”论最为系统成熟，影响极大。就儒道两家而言，由于道家以“道”作为自己学派的标志性称号，其论“道”的特点极为鲜明，这似乎给人的印象是“道”论始于道家。但事实上，儒家“道”论起源更早。如《尚书·洪范》：“无有作好，遵王之道。”《诗经·大东》：“周道如砥，其直如矢。”这里的“道”既有本来的“道路”之义，但无疑也涵有以上的引申性诸义。所谓“王道”、“周道”提法的出现，说明儒家“道”论在商、周甚至更早已经产生。到春秋时期，儒家的“道”论已经非常成熟，其主要表现是，“道”、“天道”、“人道”等提法大量出现，“天道”、“人道”的概念、功能被广泛地讨论，如：“天灾流行，国家代有，救灾恤邻，道也。”^②“天道皇皇，日月以为常，明者以为德。”^①“盈

^① 《道德经》在汉代也被称为《德经》和《道经》，显然其研究的重点和对象具有一定的差别。

^② 《左传·僖公十三年》。

必毁，天道也。”^②“思乐而喜，思难而惧，人之道也。”^③“报生以死，报赐以力，人之道也。”^④等等。由此可见，儒家“道”论实际上处于中国哲学本体论的起点或开端的位置。

相反，道家本体论思想起源较晚。比如，道家哲学的创始人老子，一般被认为是春秋时期的哲学家，比孔子年长但与孔子同时代。而此时期儒家文化已经相当发达，整个社会浸淫于儒家思想。从历史或逻辑的角度看，老子的哲学思想尤其是本体论思想，无疑是以儒家的“道”论为出发点。虽然道家思想起源较晚，或者说，“道”论最早始于儒家，但真正的哲学思想却不能以起源时间的早晚为评价标准。事实上，正因为道家本体论思想起源较晚，所以更能汲取儒家“道”论的精华，总结儒家“道”论，提出更为完善的思想，并同时影响到儒家哲学本体论。

从儒家“道”论看，其主要关注的是经验世界中自然、社会现象、人的本质或规律等存在，无论是儒家的“易传”学派，还是“中庸”学派均以此为标准。比如，儒家的“易传”学派认为：“一阴一阳之谓道。”^⑤其揭示的是自然现象的运行规律或是对阴阳变化本质的思考，在对阴阳之道的揭示中，最终形成了系统的“继之者善”、“成之者性”^⑥的本体论体系。而“中庸”学派则以孔子的“道不远人”为准则，确立了以认识事物或人的本质为出发点的本体论体系，即：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”^⑦这里的“性”是指万物（包括人）的本质；“率”是遵循之义。也就是说，人或万物均遵循其本质之性，这就是本体之“道”，此本体之“道”是世界万事万物的准则，“无物不有，无时

① 《国语·越语下》。

② 《左传·哀公十一年》。

③ 《国语·晋语》。

④ 《国语·晋语》。

⑤ 《易传·系辞上》。

⑥ 《易传·系辞上》。

⑦ 《礼记·中庸》。

不然，所以不可须臾离也。”^①由此可见，其依然关注的是自然、社会现象、人的本质和价值等经验世界的存在。

无论是“易传”还是“中庸”学派，由于其主要关注现实、经验世界的存在，这种研究路向和特征决定了儒家哲学的巨大影响。从影响力的角度看，由于儒家哲学直接介入到现实的政治、社会领域，历来为人们所重视，甚至长期成为中国传统社会的主流思想。比如，西汉以来，儒家思想成为整个社会的主流思想，支配了中国传统社会数千年。与之相应，在本体论领域，儒家“道”论无疑具有重要价值和意义，事实上也可以说，中国哲学本体论的主要形式之一就是儒家的“道”论。

但是，正因儒家哲学主要关注于现实、社会领域，这使其在产生巨大影响的同时，也具有了一定的局限性。从本体论的维度看，经验世界固然具有存在的重要价值和意义，但从最终的根源性或本然性看，经验领域并非是唯一的研究对象；相反，最终超越经验世界的存在才具有终极的价值和意义。在本体论形态上，道家正是由于着力于对现实或现象之上的最终超越性存在形态的关注和研究，才使得儒道互补成为可能，并最终使儒家哲学本体论形成更加成熟的理论体系^②。

从儒家哲学的发展看，儒家哲学史中的许多哲学家，均体现出儒道互补、儒道合一的特征，即使在儒家哲学的奠基人孔子的理论中，也存在着儒道思想的统一性的特征，但同时又没有因为这种统一性而掩盖其独立性。从总体上看，儒道互补或汉末之后出现的儒释道互补的特征代表了儒家哲学本体论的基本形态，同时，也给儒家哲学本体论增加了内涵和外延，形成了儒家哲学本体论的富有包容性、融通性的特征。

以儒道互补或儒释道互补形态为基础，儒家哲学本体论具有研究领域的多维

① 朱熹，《中庸章句》，《四书章句集注》，中华书局，1983，17页。

② 比如，学者们普遍认为，宋明理学作为儒家哲学最成熟的理论形态，在为儒家哲学提供本体论证的时候，往往借助于道家的思维方式和框架，而获得了本体论的确证。

性和本体论形态的多重性。以研究领域而言，儒家哲学本体论既关注现实性存在领域，同时关注最终超越性领域的存在，但更为重要的是，儒家哲学家还力图解决以上两个领域的统一性问题。与研究领域相关，儒家哲学的本体论呈现出多重形态，即在儒家哲学本体论中，存在着各种关于“道”的理论，比如“天道”、“人道”、“道德”等理论形态^①。

由此可见，儒家哲学本体论中对“本体”或“道”的研究并不仅仅局限于某种单一的趋向，如果从“本体”或“本体论”涵有的内在诸层次上进一步展开，或者从现当代哲学的不同视域进行审视，可以发现其内涵和外延具有的更广阔的视域。从主要方面看，就是儒家哲学本体论与西方传统哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）之间的关系。

从中西方哲学的发展看，目前的儒家哲学本体论研究，实际上表现出一种不可能脱离西方哲学语境、话语的形态^②，这表面上看是由于时代或历史的发展造成的中西方哲学的互补性，但从根本上看，这一现象的关键原因还在于儒家哲学富有的包容性、融通性的特征。就西方传统哲学，尤其“是论”或“存在论”（Ontology）而言，其主要的理论特征是注重逻辑思维、追求确定性的认识，而这一特征又是儒家哲学本体论中所相对欠缺和不足的；但由于儒家哲学本体论具有包容性、融通性特征，具有对以“是论”或“存在论”（Ontology）为代表的

① 以最为重要的领域而言，儒家哲学本体论主要呈现出三种理论形态，即研究现实存在的理论形态、研究最终超越性的理论形态与研究现实存在与最终超越性的相统一的形态。具体参见拙文：《中国哲学本体论中三重视域》，《人文杂志》，2009年第3期。

② 在近代，从上世纪的20年代和30年代开始，中国哲学界着重引进和介绍西方哲学的主要流派以促进儒家哲学本体论研究；到30年代末和40年代初，儒家哲学本体论研究逐渐地走上了一条成熟的道路，其标志是一些哲学家吸纳百川，融汇贯通了儒家哲学和西方哲学，创建了自己的本体论哲学思想体系，其中影响较大且有自己体系的哲学家当推冯友兰、熊十力、牟宗三、冯契等人，产生有大量重要成果，如冯友兰的“贞元六书”、熊十力的《新唯识论》、牟宗三的《心体与性体》、冯契的“智慧说三篇”等，代表了儒家哲学本体论研究的重要成就。作为本体论领域的哲学家，他们不仅沿用儒家传统本体论研究方法，又在不同程度上借鉴和融合了西方哲学。

西方哲学进行融合、会通的能力，比如大陆儒家学者（如冯友兰）对马克思主义哲学的融通、港台新儒家对西方哲学（如牟宗三对于康德哲学）的融通等等，由此形成对儒家哲学本体论研究，实际上不可能脱离西方哲学，尤其是不可能脱离对“是论”或“存在论”（Ontology）的关照。

二、儒家哲学本体论与“是论”或“存在论” (Ontology)

目前一种观点认为，中国哲学本体论与西方传统哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）二者的研究领域完全不同，理论性质也相异，所以没有任何理论形态上的一致性和可比较性^①。但是，对于同样探寻世界根本性或统一性的哲学理论，其存在的情况也许是，在各自的出发点或关注的视域上存在差异，而未必在所有方面都截然不同。寻求儒家哲学本体论与西方传统哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）之间的区别或联系，这是一个有待考察的重要问题。

从哲学史的角度看，Ontology（“是论”或“存在论”）一词，是由17世纪的德国经院学者郭克兰纽（Goclenius，1547-1628）首先使用的。此词由Ont加上表示“学问”、“学说”的词缀——ology构成，即是关于Ont的学问。Ont源于希腊文，相当于英文中的Being，也就是巴门尼德所言的“是”或“存在”。对于“是”或“存在”的研究，在西方哲学史上有着深厚的基础和长远的渊源。

从古希腊米利都学派开始，西方哲学家就致力于在知性的视域中探索组成世界万物存在的最基本的元素，即“本原”或“始基”（Substratum）。对此“本原”或“始基”的研究成为“是论”或“存在论”（Ontology）研究的先声，这

^① 参见俞宣孟，《本体论研究》，上海人民出版社，1999，573页；方朝晖，《从Ontology看中学与西学的不可比较性》，《Being与西方哲学传统》（上卷），宋继杰主编，河北大学出版社，2004，337-351页。

是西方哲学史的一个重要开端。巴门尼德无疑是这一领域的奠基者，他率先提出“只有存在者存在”的理论：

第一条是：存在者是存在的，它不可能不存在。这是确信的路径，因为它遵循真理。另一条是：存在者不存在，这个不存在必然存在。走这条路，我告诉你，是什么都学不到的。因为不存在者你是既不能认识（这当然办不到），也不能说出的。^①

这是对西方哲学具有重要意义的关于“是”或“存在”（Being）理论的开端。当巴门尼德说“只有存在者存在”的时候，其为西方哲学指出了一条思维的路径，即人类只能研究“是”或“存在”（Being）的存在，因为，“是”或“存在”（Being）表达了确定性或必然性；相反，不存在（Non-Being）由于在知性中表达不出任何的确定性或必然性，所以其处于人的认识之外。这里，巴门尼德揭示出人类所具有确定性或必然性认识的对象，是“是”或“存在”（Being），而不是不存在（Non-Being）。这一思路，对西方哲学的影响，尤其是对柏拉图的影响，是至关重要的，比如，在柏拉图的“理念论”中，作为世界之根本的“理念”（Idea），其无疑表达是对“是”或“存在”（Being）探寻的结果。

由巴门尼德、柏拉图所指出的对“是”或“存在”（Being）探索的哲学路向，对于西方哲学中具有决定性意义，从而，对“是论”或“存在论”（Ontology）的研究成为西方传统哲学的主流。“是论”或“存在论”（Ontology）是如何确定其研究对象呢？从词源上看，Ontology的内涵首先与On或Being相联系。On或Being在语言学中是系词，即没有任何具体的规定性，而是连接主词与谓词的关系，其指向的是具体事物的性质、状态、特征等规定；正由于On或Being的这种系词的特点，反映出一种可能性，即虽没有任何具体的

^① 巴门尼德，《残篇》2，《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，1982，51页。

规定性，但又蕴涵着可能的任何规定，从而其内在地蕴涵有一种普遍性意义。当西方哲学家们发现 *On* 或 *Being* 的这一特点之后，将其规定为哲学概念，从而产生出“是论”或“存在论”（*Ontology*）。

在西方哲学中，“是论”或“存在论”（*Ontology*）所指向的研究对象以存在（*Existence*）、本质（*Essence*）等问题为实质内容，如亚里士多德在《形而上学》中将哲学的任务规定为“研究作为存在的存在（*Being as Being*）”^①，以区别于物理学、心理学、自然神学、宇宙论等具体学科和特殊形态的形而上学，其实质是揭示某物之所以为某物的根本规定（*Which Indicates the Substance of the Thing*）^②。这里的实体（*Substance*）与本质是同义语，其与感觉（*Sense*）、现象（*Phenomenon*）相对应，本义是指在可感现象背后、引起此现象但不具有可感现象属性、被认为是唯一实在的那种东西。

可见，在西方哲学中，“是论”或“存在论”（*Ontology*）并非以宇宙、万物的根本、根源或者本然、本来的存在样态为研究对象和目的，而是研究、探索事物现象的本质、实体的存在，即一般概念、概念之间的逻辑关系和反应概念间关系的命题，因而指向了事物的一般性、普遍性并先于经验事实的原理^③。

从严格意义上看，儒家哲学中的“本体论”与西方传统哲学的“是论”或“存在论”（*Ontology*）所指向的研究对象和表现出的理论形态并不相同。在儒家哲学中，“本体”并不以存在、本质、实体等问题为研究对象，而是指向探索事物的根本、根源、依据、标准，并以之揭示出事物的本来或本然样态的存在，如王阳明说：“心之本体即是天理”^④、“至善者，心之本体。”^⑤这里的

① Aristotle, *Metaphysics*, 1003a25, The Basic Works of Aristotle, Random House, 1941.

② Aristotle, *Metaphysics*, 1028a10.

③ 参见俞宣孟，《本体论研究》，16页。该书中的“本体论”实质上就是 *Ontology*，其对于西方哲学的 *Ontology* 的内涵和特征的揭示，颇有独到见解，但显然与儒家哲学中的“本体论”有别。

④ 王守仁，《传习录中》，《王阳明全集》卷二，58页。

⑤ 王守仁，《传习录中》，《王阳明全集》卷二，119页。

“本体”均是本然之义，其指向宇宙、万物本来的存在样态，当然其内在地涵有宇宙、万物的本源之义，但不专指宇宙的、万物的本源。如张岱年先生说：“在宋明道学中，所谓体或本体，亦非专指宇宙之最究竟者。”^①

为什么中国哲学没有产生出“是论”或“存在论”（Ontology）？一般认为，由于在中国汉语文字中，没有Being这样的系词^②，由此决定了中国传统哲学无法产生“是论”或“存在论”（Ontology）的形态。但从根本上看，起决定作用的原因似乎不简单是一个语言学问题，而是由中西方哲学的研究思路的差异所致。具体言之，儒家哲学由于重视对宇宙万物的本来或本然样态的存在意义的研究，这决定了其关注的是研究事物本然的“本体论”形态，而西方哲学则明显关注于对象的存在、本质、实体等问题，这就最终指向对事物的普遍性存在的探索和研究，从而产生出“是论”或“存在论”（Ontology）形态。正因二者研究思路不同，所以，儒家哲学本体论与西方传统哲学“是论”或“存在论”（Ontology）颇有差异。仔细考察二者的差异，其主要体现于以下方面：

首先，二者在表现形式方面不同。儒家哲学的本体论没有严格的表现形式上的要求，其表现形式既可能是具体的存在形态，也可能是抽象的存在形态。儒家哲学本体论具有各种表现形式，比如，“道”、“理”、“性”、“心”、“气”、“阴”、“阳”、“太极”、“太虚”、“无”、“有”、“虚”、“空”，甚至“山”、“水”、“雷”、“泽”等等均可以表达本体，但有一个总体的要求，即这些概念无论采用是什么样的形式或表现，本体却是始终确定的

① 张岱年，《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982，7页。

② 汉语中的“是”不能成为完全意义上的系词。参见 Angus C.Graham：“汉语像大多数印-欧语系以外的语言一样，没有分享印-欧语系在哲学上最为重要也是最成问题的一个特点，即表示存在的‘to be’也被用来表示连接关系，于是，对于西方哲学而言，说‘a thing has a being’，既包含存在又包含本质即什么是自身，而对于《老子》，就像对后期墨家一样，你不知道某物的本质但却知道什么样的名适合它；因此之故，命名与改名在《老子》诗中就极为重要。”（Angus C. Graham :*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, 1989, Open Court Publishing Company, p.222）

一个最终存在；而“是论”或“存在论”（Ontology）则不同，从形式上看，Being 具有严格和统一的形式，即它是用语法中的系词形式而成为普遍性的范畴。它的形式是固定的，但其实质是抽象的，它没有任何具体的规定性，而仅仅是一种可能性，但这种可能性同时又涵有规定性，因而又是一种必然性。儒家哲学的本体概念如“道”或“理”，虽然表面上似乎包含着的形式和限定，但其并不具有严格的固定功能（尤其不具有系词功能），所以非如“是论”或“存在论”（Ontology）一样具有严格和统一的形式。

其次，二者在研究方法上不同。西方传统哲学的“是论”或“存在论”（Ontology）在研究方法上倾向于逻辑的运用。这里的“逻辑”主要是指思辨理性或者纯粹思维，这是西方传统哲学“是论”或“存在论”（Ontology）普遍采用的一种方法，这是由其追求所研究对象的确定性、实在性、一般性、普遍性存在所决定的。而在儒家哲学中，本体论则不完全局限于思辨理性或者纯粹思维，它在更广阔的层面上，运用到各种研究方法，其既有理性的思辨，也有感性的直觉，或者情感的审视，价值的判断等，但又不局限于任何一个方面，总体上呈现出各种方法综合的特点，从而在方法上体现出“通”的品格^①。由此“通”的品格，儒家哲学本体论的研究思路，总体上倾向于整全性或大全性，与西方哲学倾向于分析性或思辨性有很大差异。

以上差异，仅仅指向了二者的研究方法或表现样态，从根本上看，由于二者共同指向对世界根本性、统一性的探寻和研究，所以，在基本的哲学理论问题的研究和致思趋向上并非完全阻隔。从本质上细考二者的研究对象和致思趋向，我们依然可以发现一致之处。

在儒家哲学中，由于“本体”作为事物的根本、本来或本然存在，指向了宇宙、万物本来的存在样态，那么，在本然的形态上，“本体论”就表现出广义存在论的特征，其既可以指向事物的本原形态或基本元素，也可以理解为产生或引

① 杨国荣，《道论》，华东师范大学出版社，2009，13-18页。

发该事物的最一般的、最普遍的规定性，同时，“本体”还指向了引起这种一般规定性的最终依据或状态的规定。比如，《易传》（特别是《系辞》一派）认为，“道”乃是超越具体的现象或经验属性的“形而上”规定，“器”乃“形而下”的具体事物或规定（“形而上者谓之道，形而下者谓之器”），“道”的形上规定虽然主要揭示的是“一阴一阳”的通变之道，但无疑内在地涵有对形下之“器”背后引发该事物之所以成为该事物的规定性，只不过并非通过逻辑思辨的方法揭示而已。在西方哲学中，Being 作为具有狭义的语言学意义上的分词属性的存在概念（主词与谓词都因分有 Being 而成为“是者”或“存在者”），在哲学上却成为最抽象、最普遍的概念（任何事物在分有 Being 的同时而获得存在意义，除此之外没有任何其他具体规定），Being 具有不仅仅是任何事物的本原形态或潜在状态，而且也是产生或引发事物的最一般的、最普遍的规定性。而 Being 所具有的这种超越具体的现象或经验属性的“超验”（Transcendent）属性与儒家哲学中“形而上”之“道”的属性并不完全相异。由此可见，在西方哲学中，Being 所指向的一般普遍性与儒家哲学的“本体”的实质内涵上颇有共同之处。

当然，细考二者的共同之处，我们可以发现一个很重要的等差，即二者在共同具有一般普遍性的基础上，却具有一种明显的差别。这种差别主要体现于“普遍大全”（the Whole）与“普遍本质”（Being）的不相等性。由于儒家哲学中的“本体”，最终作为一种本然的存在样态概念，那么，从逻辑的角度看，其内涵和外延都具有“无限性”特征，即具有极大的涵盖性和整全性，其类似于布拉德雷（F.H.Bradley）所言的普遍大全（the Whole）^①。所谓普遍大全是存在的最高形态，是绝对的统一的整个的存在。作为整个存在，它包含着差异即具体性、个体性和非本质，但一切差异都和谐地统一于作为整体的存在之中。在儒家哲学中，本体之“道”也被命名为“太和”，其具有包涵各种差异存在的普遍大全的

① F.H.Bradley : *Appearance and Reality*, Chapter XIII and XIV, Londen, 1916.

特性。张载指出：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。^①

“太和”中的“太”实指“太虚”，即本体之“道”；“和”是指事物多样性存在的统一，即“以他平他谓之和。”^②“太和”的本义是以“太虚”统一经验世界的多样性存在。以“太虚”的绝对性、终极性、无限性存在统合、统一事物或存在的多样性为前提，不同存在或元素虽然表现出“絪縕、相荡、胜负、屈伸”的外在形态，但由于在内在本质上涵有“浮沉、升降、动静、相感”之性，所以，最终表现为“太和”特征。所谓“浮沉、升降、动静、相感”之性，无疑是指在本体世界中不同存在事物在时间、空间、位移、感应等关系中所表现出的特征，这些特征由于涵有万物的有差别的同一，所以被儒家哲学家命名为“太和”。

而在西方传统哲学中，Being则具有特定的内涵和外延。与“本体”所具有的内涵和外延都无限大相比，Being在语言学意义上的狭义的分词属性，决定了Being作为哲学上的概念具有“外延最大、内涵最小（不是任何特定的所是）”的特点^③，因而成为虽然具有普遍性、本质性，但本身又无可定义、无从定义的性质。由此决定其具有的功能是单一的，即揭示事物、现象的本质，或者说，揭示“存在者”的“存在”。在此意义上，Being最终成为最普遍的类概念（任何事物在分有Being的同时而获得存在意义）。由此可见，Being具有不仅仅是任何事物的本质形态或潜在状态，而且也是产生或引发事物的最一般的、最普遍的规定性。Being的这种特性与中国哲学中“无”的概念颇多一致之处。“无”在本质上不具有具体的规定性，但同时，“无”又是一种可能性，这种可能性同时又涵有必然性。黑格尔深刻地指出Being与“无”的一致性：

① 张载，《正蒙·太和》，《张载集》，7页。

② 《国语·郑语》。

③ 参见俞宣孟，《本体论研究》，16页。

有、纯有（按即Sein/Being）——没有任何更进一步的规定。……假如由于任何规定或内容而使它在自身有了区别，或者由于任何规定或内容而被建立为与一个他物有了区别，那么，又就不再保持纯粹了。……有（Sein/Being），这个无规定的直接的东西，实际上就是无，比无恰恰不多也不少。^①

黑格尔的话揭示了Being的内涵和特征，即“实际上就是无”，这里的“无”与王弼的“以无为本”论中的“无”的内涵和特征颇多一致之处。但“无”虽然涵有如Being一样的普遍性、可能性和必然性，但“无”并非“道”的唯一属性，因为严格意义上，“道”具有的是“有无相生”的属性^②，即“道”并非具有唯一的“无”的属性，同时也具有“有”的属性。“有”与“无”具有不可分割的一致性和处于同等地位的互动性属性。如果说，Being与“无”具有一致性，那么，用Being来比较“道”的本体概念，则二者明显具有不相等性。

可见，在儒家哲学中，“本体”的概念实际上具有极大的涵盖性和包容性，可以具有种种形态的表现，但最终统一于一个整体的存在之中。而Being则仅仅表现出单一的普遍性的形态，与儒家哲学的“本体”概念相比，呈现不同的趋向和特点。所以，儒家哲学中的“本体论”与西方哲学“是论”或“存在论”（Ontology）具有相关之处，但内涵以及研究指向、研究方法有一定差别，甚至从更广泛的意义上看，“本体论”的内涵应涵盖“是论”或“存在论”（Ontology）之义^③。

历史地看，“本体论”概念既是中国传统哲学的固有用法，但也是近现代以来比附西方哲学“是论”或“存在论”（Ontology）的产物，由此形成了“本体

① 黑格尔，《逻辑学》（上），杨之一译，商务印书馆，1974，69页。

② 《道德经·二章》。

③ 有学者也指出，“本体”之义实质上已经涵盖“始基”、“存在”、“生存”、“实体”等概念。参见江畅，《论本体的实质》，《江海学刊》，2008年第1期。

论”概念在现当代中国哲学语境中的复杂性。自 20 世纪初期我国一些学者用“本体论”对译西方哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）以来，“本体论”的概念一直具有争议性。争议的一个焦点是，“本体”的概念并不能对应西方哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology），因而认为中国哲学并不存在本体论^①。这当然是以“是论”或“存在论”（Ontology）来裁剪中国哲学本体论的结论，其前提是以西方哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）为标准来要求中国哲学本体论要等同于“是论”或“存在论”（Ontology）。

从上述中已经揭示，儒家哲学在形式上或形态上，的确不直接表现为“是论”或“存在论”（Ontology）的形态，但在实质上却内在地涵有“是论”或“存在论”（Ontology）的内容，只不过这一部分内容没有得以充分地表现和发展而已^②。广义地看，“是论”或“存在论”（Ontology）并非是哲学本体论的唯一形态。所以，从儒家哲学本体论的立场和角度上看，我们也同样可以认为西方哲学并不存在本体论^③。

① 俞宣孟，《本体论研究》，上海人民出版社，1999，17 页；《中国传统哲学中没有本体论》，《探索与争鸣》，1990 年第 1 期。

② 在西方传统哲学中，“是论”或“存在论”（Ontology）主要表现为以“是”或“存在”为研究对象的学科或学术，这就决定了其作为一门学科存在的具体性。而在儒家哲学中，本体论则不具有学科性（事实上，中国自古并没有任何严格的学科、学术分类）。但儒家哲学本体论中却内在地蕴涵有与“是论”或“存在论”相似或相近的形态或研究方法，比如知识论的形态或特征等，只不过这一部分内容不如西方哲学那样得以充分展开。张岱年认为：“中国知识论中，各派学说，虽颇简略，然如加以阐发推衍，实皆可成为宏深的体系。现代知识论中之各种观点，在中国哲学中，多已有之，不过未有详尽的发挥而已。”（张岱年，《中国哲学大纲》，257 页。）

③ 从西方哲学的发展看，“是论”或“存在论”（Ontology）虽然标为“第一哲学”，但并非西方哲学的唯一形态。事实上“是论”或“存在论”（Ontology）自其诞生之时，就不断地受到一些所谓“非主流”或“异端”哲学的诘难和挑战。尤其是在西方存在主义哲学兴起之后，“是论”或“存在论”（Ontology）所关注的“本质”，已经让位于“存在”，萨特的名言“存在先于本质”，就是这一反动的标志。（参见保罗·富尔基埃，《存在主义》，潘培庆等译，上海译文出版社，1988，4、57-61 页）而西方当代后现代主义哲学更是展开对“是论”或“存在论”（Ontology）的批判和解构，如罗蒂、德里达等。所以，如果

从历史和现实的角度看，中国哲学本体论具有源远流长的传统，至今不衰。与西方传统哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）相比，儒家哲学本体论的这一特点尤其明显。众所周知，西方传统哲学中的“是论”或“存在论”（Ontology）虽然被称为“第一哲学”，但在黑格尔之后尤其是 20 世纪后形而上学时代，其面临的却是被批判和被解构的命运，时至今日，“是论”或“存在论”（Ontology）似乎被视为已经终结或应该终结的历史现象^①。与之相较，儒家哲学本体论却自始至终从未失去与西方传统哲学相似的“第一哲学”的地位。从儒家哲学的历史发展过程看，本体论一直是中国传统哲学的核心，具有悠久不衰的传统。代表性的本体论哲学家有孔子、荀子、孟子、董仲舒、周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、陈白沙、王阳明、王夫之、熊十力等等，他们在不同的形态、不同的层面和角度的探索 and 发现，代表了中国本体论哲学研究的实绩，对儒家哲学本体论作出了重大的贡献。就目前而言，儒家哲学本体论研究依然是学界的重大课题，比如，现阶段出现的一些儒家哲学本体论的体系构建^②，足以说明其悠久不衰的传统在不断延续。

站在非西方哲学、后现代主义哲学家的立场上看，也可以说，西方哲学的“是论”或“存在论”（Ontology）并不是真正的“本体论”。

① 参见杨国荣，《道论》，1 页。

② 学术界对于儒家哲学本体论体系进行了多方面的探索，试图建立全面性的儒家哲学本体论体系。在唐君毅、方东美、牟宗三等学者的基础上，张立文、李泽厚、庞朴、汤一介等主张本体论、主体论、方法论之间的有机统一，以创建儒家哲学本体论体系。比如，张立文一直在建构一种巨系统的结构，其含有“三界六层和八维四偶”，以生存世界的生存和合学、意义世界的意义和合学、可能世界的可能和合学作为三层内容的“和合学”，所提供的理论模型分别为：宇宙模型、社会模型和思维模型。其响应者或暗合者有从事佛学研究的赖宗贤、从事周易研究的朱伯崑、从事老庄研究的郭沂、从事中西对释的张祥龙等。庞朴也努力将儒家哲学思想结构化，以“道、学、治”三统合一的情结去建构“一分为三论”。而李泽厚的“历史本体论”却与他们的本体诠释理路有所不同。它的表现形式是一种对经济决定论为特征的唯物史观进行理性补充的“历史本体论”，其基本思路是所谓“经验变先验（使用的工具理性论），历史建理性（具有绝对主义伦理学特点的宗教性道德），心理成本体（中国乐感文化的回归）”，所针对的是以“历史由胜利者书写”为基调的反经济决定论的（德国）新历史主义。（具体评述参见余日昌：《哲学走向文化的路径——当代中国哲学研究特征综

三、儒家哲学本体论与核心理论形态

从历史的发展看，儒家哲学具有悠久不衰的传统，但是在不同的发展阶段，往往呈现出不同的具体形态，如原始儒学、魏晋玄学、宋明理学等。由于哲学家们所处立场不同，其各自的研究也很难归结于一种统一的模式，比如，在程朱理学中，本体论的核心领域是“理”的问题，而在王学中，则成为“心”的“致良知”问题。显然，由于哲学家个体的差异和出发点的差别，对本体的研究呈现出不同甚至复杂的态势是一种必然存在的理论现象，而且正是因为存在着这种差别，使得在各种可能性的揭示中，本体自身才能越来越明确、稳固和真实地具有了“普遍大全”的特性。由此可见，各种形态的本体论研究无疑具有其各自的意义和价值。

虽然哲学家们建立了各种形态的本体论，所进行的研究也有所差别和不同，但是，所有学派或哲学家个人在“本体”的观念上则表现出惊人的一致性，这显示出儒家哲学本体论的理论实质，是在于揭示一个最终的、核心的、内在的统一性。当孔子说“吾道一以贯之”的时候，虽然他强调的主要是世界万物本身内在的统一性，但也不排除表达儒家哲学本体论形态本身就具有的统一性之义。我们在研究世界万物本身的统一性中，也不能忽视对儒家哲学本体论形态所具有的统一性进行研究，因为从根本上看，二者无疑是一致的。

从发生的角度看，儒家哲学的一个基本的特征是从本体开始。孔子说的“君子务本，本立而道生”，就是强调从本体开始的探索和研究。王阳明在解答“世道日降，太古时气象，如何复见得？”时说：“一日便是一元。人平旦时起坐，未与物接，此心清明景象，便如在伏羲时游一般。”^①王阳明在日常的状态下回

述》，《学海》，2005年第5期。）

① 王守仁，《传习录上》，《王阳明全集》，58页。

答“太古”问题，其面对的“元”就是面对“本体”。这个本体表现出“一日一元”的特征，即可以时时、日日呈现，但其具体形态却因人而异、因时俱变，最终表现出不同的存在形式或样态。这种在一般日常状态下，随时随地揭示本体的思路和方法，给予我们一个启示就是，儒家哲学本体论所具有的统一性即源于一个基本的核心领域和核心理论形态。

上文提及，由于儒家哲学本体论中的儒道互补或儒释道互补，形成儒家哲学本体论的一种富有包容性、融通性的理论特征，以及由此而形成多维性的研究领域和多样性本体论形态。但由此并不说明其中缺乏本体论核心领域和核心理论形态。从根本上看，在儒家哲学的本体论的多种形态中，完全具有一种形态可能构成核心理论形态的可能性。客观而论，对核心领域和核心理论形态的揭示和凸显，在儒家哲学本体论研究的历史中，并非完全清晰，反而由于哲学家个体性差异和出发点的差别，对于本体论核心领域和核心理论形态的认同出现完全不同、甚至截然相反的思路和结论，使得这一问题更加复杂。问题的关键和实质在于，如何在承认哲学家个体的差异和出发点的差别的前提下，甚至只能在此前提下，寻求或发现出本体论核心领域和核心理论形态。

从根本上看，儒家哲学本体论具有一种在各种出发点或可能性的前提下，解决世界的根源性或依据性问题的品质或特征，所谓“君子务本，本立而道生”或“吾道一以贯之”。这里所追求的“本”、“一”或“道”，完全可以理解为寻求本体论核心领域和核心理论形态。但这种探索，不是基于某一种出发点或可能性，恰为相反，是基于现实、现象等经验的各种出发点。这种现象提醒我们，在对儒家哲学本体论的研究中，应该采取更为宽广或更为广阔的出发点和更为专一、更为缜密的研究思路，既要应对现实、现象的经验性所具有的各种可能性和复杂性（杂多性），又要寻求使各种现象、经验归于统一的核心领域和理论形态^①。

^① 具体而言，儒家哲学本体论探寻的核心理论形态，也就是以“太极”为标志的最终目的的研究，如王夫之曾指出：“道者，天地人物之通理，即所谓太极也。”（王夫之，《张子正蒙注》，中华书局，1975，1页）

（作者系中国 上海师范大学 儒学学院哲学系副研究员）

投稿日：2010.12.13，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 刘宝楠，《论语正义》，中华书局，1990。
- 程树德，《论语集释》，中华书局，1990。
- 《十三经注疏》影印阮刻本，中华书局，1979。
- 《诸子集成》，中华书局，1954。
- 程树德，《论语集解》，中华书局，1990。
- 朱谦之，《老子校释》，中华书局，1963。
- 张 载，《张载集》，中华书局，1978。
- 程颢、程颐，《二程集》，中华书局，1981。
- 陆九渊，《陆九渊集》，中华书局，1980。
- 黎靖德编，《朱子语类》，中华书局，1986。
- 朱 熹，《四书章句集注》，中华书局，1983。
- 王守仁，《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992。
- 牟宗三，《中国传统哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997。
- 张岱年，《中国传统哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982。
- 《冯契文集》，华东师范大学出版社，1997。
- 蒙培元，《理学范畴系统》，人民出版社，1989。
- 《杨国荣著作集》，华东师范大学出版社，2009。
- Chung-ying Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1991.
- David L.Hall and Roger T.Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, 1995.
- David L.Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, 1987.
- David L.Hall and Roger T.Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence In Chinese and Western Culture*, State University of New York Press, 1998.

Angus Graham, *Disputers of the Dao: Philosophical Argument in Ancient China*, Lasalle: Open Court, 1989.

Chad Hansen, *A Taoist Theory of Chinese Thought*, Oxford: Oxford University, 1992.

Lafargue, Michael, *Tao and Method*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Herrymon Maurer, *Tao: The Way of the Ways*, Wildwood House Limited, 1986.

The Trait of Daoism of Confucian Philosophy

Gou Xiaoqian

In Daoism of Confucian Philosophy, Dao includes profuse connotation, which concerns with not only the most basic and the original Existing, but also revealing Things itself. Compare with Ontology, Daoism of Confucian Philosophy has its own characteristics, that Dao means the Whole, not alike Being Essence. Finally, Daoism of Confucian Philosophy manifested as a core theoretical formation.

Key Words: Daoism; Confucian Philosophy; Ontology; the Whole; Essence

“漆雕氏之儒”辨正

宋立林

中文提要：孔子之后，“儒分为八”，“漆雕氏之儒”为其中之一。由于史料有限，对漆雕氏之儒的研究不多且存在诸多问题。通过综合排比史料，可知漆雕氏之儒的开创者乃孔子弟子漆雕开。漆雕开，是鲁人而非蔡人，少孔子 11 岁而非小孔子 41 岁，为孔子早年弟子非晚期弟子。《汉志》著录《漆雕子》，所注“漆雕启后”之“后”字当为衍文，不过这部作品可以视为漆雕氏之儒的学派集体著作，而学者将《吕氏春秋》中的《忠廉》、《当务》等十几篇文献视为该派作品，多属臆测，难以信从。《儒行》篇当是漆雕氏之儒所“传述”的孔子言论，而非漆雕氏之儒的“著作”。学者将北宫黝、宓子贱等划为漆雕氏之儒的做法是不可取的。漆雕氏之儒的思想特征，可归纳为：（1）传习《尚书》；（2）不乐仕；（3）人性有善有恶说；（4）尚勇。学界流行的将漆雕氏之儒视为“任侠派”的观点同样是不成立的。

关键词：漆雕氏之儒，《漆雕子》，《儒行》，尚勇，任侠派

韩非子提出“儒分为八”，其中一派为“漆雕氏之儒”。不同于孟氏之儒、孙氏之儒等有传世文献可以考索，也不同于子思之儒有郭店简和上博简等出土文献可以验证，这一派，按照任继愈主编《中国哲学发展史·先秦卷》的说法，属于曾经存在但久已失传的。^①《汉志》所载《漆雕子》十三篇，应是解开漆雕氏之儒的钥匙，可惜《隋书·经籍志》已不见著录，可见其早已佚失不存了。因此，相对而言，对于漆雕氏之儒的研究，便显得十分稀少。既有的很多研究，也大多陈陈相因，鲜有新意，且很多似是而非之论点，广为流传。兹据仅存之数则史料，论衡各家，综合众说，对“漆雕氏之儒”的若干问题予以辨正。

《论语》中关于漆雕氏的记载有一条，在《公冶长》篇：“子使漆雕开仕。对曰：‘吾斯之未能信。’子说。”记载极为简略，而在《孔子家语》中也有一条，在《七十二弟子解》：“漆雕开，蔡人，字子若，少孔子十一岁。习《尚书》，不乐仕。孔子曰：‘子之齿可以仕矣，时将过。’子若报其书曰：‘吾斯之未能信。’孔子悦焉。”则较之《论语》稍详。《史记·仲尼弟子列传》记曰：“漆彫开，字子开。孔子使开仕，对曰：‘吾斯之未能信。’孔子说。”与《论语》同。

另外，在《韩非子·显学篇》有一段十分珍贵的资料，使我们得以略窥漆雕氏之儒的一些思想特征。文曰：“漆雕之议，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯，世主以为廉而礼之。宋荣子之议，设不斗争，取不随仇，不羞圉圉，见侮不辱，世主以为宽而礼之。夫是漆雕之廉，将非宋荣之恕也；是宋荣之宽，将非漆雕之暴也。”

我们所能利用的文献基本仅此而已。下面，我们先依据史料对几个关于漆雕氏之儒的几个基本史实如姓氏、名字、年龄、里籍、著作、组成等予以考察，将纠缠不清之处予以尽可能的澄清。然后再分析其思想主旨，概括其学派的特征，

① 任继愈主编，《中国哲学发展史·先秦卷》，北京：人民出版社，1983，276页。

并对一些流行的观点予以批驳和纠正，力图提出自己的新看法。当然，在史料不足的情况下，我们也只能做到有破无立，这也是无可奈何的事情。不过这总比大胆的瞎猜来得踏实一些。

一、“漆雕氏之儒”基本史实考辨

（一）关于漆雕之姓氏

刘宝楠以为：“依阮说，漆雕氏必其职掌漆饰珣刻，以官为氏者也。”^①李零先生对此引用出土资料予以证实：“‘漆彫开’，是以漆彫为氏，名启，字子开，孔门一期的学生。彫同雕，指在漆器上刻画。战国齐陶文有‘漆(漆)彫里’，是制作漆器的工匠聚居的里名。此人是鲁人，鲁国也有这类居住区。孔门弟子中，以漆雕为氏，还有漆雕哆和漆雕徒父，也是鲁人，当与之同里。古代制造业经常使用劳改犯。此人受过刑，是残疾人。孔门弟子有手工业者、劳改犯和残疾人。古代歧视工商，工商不能做官，孔子让漆雕开做官，比较值得注意。漆雕开说，‘吾斯之未能信’，大概仍有自卑感，信心不足，孔子觉得他谦虚自抑，很高兴。”^②我们以为，当以刘宝楠等之说为可信。漆雕氏恐非工匠之氏，而是负责漆雕工匠之官长由世掌其职，遂以为氏。如此，则漆雕氏恐非所谓手工业者或劳改犯，李零所谓“歧视工商”，而漆雕因之自卑，则恐怕求之过深了。漆雕开当为漆雕氏之后，随着“王官失守”，他们亦转而求学于孔子之门。

（二）关于漆雕开之名字

《史记·仲尼弟子列传》云：“漆雕开，字子开。”宋王应麟云：“《史

^① 刘宝楠，《论语正义》，北京：中华书局，1990，169页。

^② 李零，《丧家狗——我读论语》，太原：山西人民出版社，2007，115页。

记》避景帝讳也。《论语》注以开为名。”汉景帝名“启”，马迁因避讳而改。只是不知王氏所云，是上一“开”抑或下一“开”乃避讳而改。清阎若璩《四书释地》云：“上开本启字，汉人避讳所改。”便具体指出了漆雕开当是名启，字子开。对于《论语》所谓“吾斯之未能信”，清宋翔凤《过庭录》云：“当是其名‘启’，古字作‘启’。‘吾斯之未能信’，‘吾’字疑‘启’字之讹。启即启字。”戴望《论语注》亦以为，“吾”当作“启”，乃古文“启”之误。与宋说同。今人毛子水（《论语今注今译》）、程石泉（《论语读训》）等皆从此说。清人张椿《四书辩证》对此反驳道：“景帝讳启，《汉书·人表》、《艺文志》何以直称漆雕启？如谓《史记》讳启作开，何以于微子启作开，于夏后启仍作启？且《史记》避启作开，而《论》《孟》不必避一也，何以《孟子》称微子启，《论语》独作漆雕开乎？……孔安国，史迁之师，而曰漆雕，姓，开，名，则开为本字无疑。因开、启义通，故或启或开耳。”

关于张氏这一反驳，我们认为并无道理。这是他对汉代避讳并不了解之反映。古代行避讳之法，有“已桃不讳”之例，此点顾炎武《日知录》、陈垣《史讳举例》^①已有论述。据潘铭基《〈史记〉与先秦两汉互见典籍避讳研究》的考察，《史记》中不避景帝讳者24例，而《汉书》则全书不避景帝名讳。在《史记》中，对景帝讳有避又不避，对此，潘氏予以分析，指出“臣民名字大抵更易因避帝讳而易之”，故改微子启为微子开，漆雕启为漆雕开，而夏后启则未改夏后开也。而班固《汉书》之所以不避景帝讳，是因距西汉已远，已属“已桃不讳”之列，可以不必讳也。故书中“开”、“启”二字并见。

李零先生已正确地指出：“他的名、字，哪个是开，哪个是启，也值得讨论。……《论语》引用弟子名，见于陈述，一般是以字称，我们估计，开是他的字，启是他的名。《列传》说他名开，字子开，名与字重，不合理，作开当是避汉景帝讳。《弟子解》说，‘漆雕开，蔡人，字子若’，蔡人说未必可靠，若字

^① 黄汝成集释，《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994，819页；陈垣，《史讳举例》，北京：中华书局，2004，63页。

则是启字之误，盖颠倒其文，以名为字，以字为名。启、开互训，名、字相应。”^①

我们认为，漆雕开，当是名启，字子开。依例自可称“漆雕开”。司马迁作“漆雕开，字子开”，明显属于避讳。至于除了《汉书》之外，皆作漆雕开，而不作漆雕启，是有原因的。《论语》作“漆雕开”，正如李零先生所说，是通例，引用弟子名，见于陈述，一般称字。如果《论语》之“吾”果为“启”之误，则正合弟子对师自称用名之例。而《论衡》作“漆雕开”不作“漆雕启”，正与称“宓子贱”不称“宓不齐”相合。

而孔安国注云“开，名”，其实，恐怕孔氏之注已因避讳而改了。当然，亦有可能有其他原因，只是我们不得而知。《家语》作“漆雕开，字子若。”显以开为名，与孔安国说相合。这正是因为《家语》乃孔安国编次的缘故。李零先生以为“若”乃启之误，有此可能。至于何时“颠倒其文”，则不得而知了。

（三）关于漆雕开之年龄

漆雕开之年龄，《史记》未载，而《索隐》、《正义》引《家语》，及今本《家语》俱云“少孔子十一岁”。如按此推断当为孔子早年弟子。李零先生即以漆雕开为孔门第一期弟子。

然而，也有学者对此提出质疑。以为“十一”有误。如清人宋翔凤《论语发微》提出，“《正义》引《家语》或脱‘四’字，应为少孔子四十一岁”。钱穆先生进一步分析：“玩其语气，漆雕年当远后于孔子，不止少十一岁也。漆雕亦与子张诸人同其辈行，于孔门为后起，故能于孔子卒后别启宗风，自辟户牖。若其年与孔子相随，则孔子没后，为时亦不能有久，无缘自成宗派矣。（韩非所举八家中，惟颜子乃孔门前辈，此由后儒推托，与颛孙漆雕之自辟蹊径者不同）……《汉志》有《漆雕子》十二篇，列曾子后，宓子贱前，疑其年世当在

^① 李零，《丧家狗——我读论语·附录》，太原：山西人民出版社，2007，83—84页。

曾、宓之间。《汉志》每有自后至先为列者，此其例也。班《注》：‘孔子弟子漆雕启后。’宋翔凤《论语发微》谓后字当衍，是也。《正义》引《家语》或脱一四字，少孔子四十一岁，差为近之。”^①此说为蔡仁厚《孔门弟子志行考述》所从。

牛泽群以为，开当小孔子四十五至五十岁，受业于孔子返鲁之后。^②与钱说相近。牛氏之理据，亦与钱氏相似。其说谓：“以上八儒，子张少孔子四十八岁，其他再传弟子更小，故知八儒之形成，应在孔子卒后有相当一过程，几经一代弟子，不然子思之儒当冠以曾子之儒，而子夏‘居西河教授’，亦能成为一儒。故子开至多与子张年龄相仿，若少孔子十一岁，孔子卒时已六十二岁，授徒传学经相当过程，形成一派之影响与成就，何胜其力？”^③牛氏且以《家语》伪书，不足凭信，斥之甚厉。钱、牛此说似甚有力。

钱氏以为“韩非所举八家中，惟颜子乃孔门前辈，此由后儒推托，与颛孙漆雕之自辟蹊径者不同”，牛氏亦同意钱氏此说，其实，颜氏之儒当理解为奉颜子为宗之学派，颜子虽然早卒，但其有门弟子传其学，后世目以“颜氏之儒”，漆雕氏之儒恐亦同此例。关于漆雕开之卒年，史籍未载。^④不过，漆雕开之授徒讲学，未必不能于孔子在世之时便已开始。开为孔门早年弟子，习《尚书》，又颇具个性，且于人性论有其观点，又有著作，故其在孔子卒后能开宗立派，别启宗风，是顺理成章之事。且子张与曾子、子夏年龄相若，为何韩非所言八儒有子张之儒，而无曾子之儒、子夏之儒？牛氏之立说已自相矛盾。

《家语》伪书说在学界影响甚大，大多学者对此说之误习焉不察，人云亦云，成见之深，足以令人忽视其中宝贵材料。如今，根据我们的研究，《家语》

① 钱穆，《先秦诸子系年·孔子弟子通考》，商务印书馆，2001，93页。

② 牛泽群，《论语札记》，北京：燕山出版社，2003，107页。

③ 牛泽群，《论语札记》，北京：燕山出版社，2003，106页。

④ 刘海峰氏曾据上蔡民间传说推测漆雕开卒于孔子厄于陈蔡之时，只是聊备一说而已。刘海峰，《漆雕氏之儒考论》，《齐鲁学刊》2006年第5期。

绝非伪书，其所载资料对于孔子和孔子弟子之研究，价值极为重大。但是，我们也要意识到，真书不一定所载都是真实可靠的，非独《家语》为然，任何史料都当如此看待。因此，我们认为，在无其他铁证出现之前，关于漆雕开之年龄，只能从《家语》之说，开与颜路、曾皙一辈年龄相仿佛，属于孔门最早期的弟子。

（四）关于漆雕开之里籍

《史记》之《集解》、《索隐》皆引郑玄之说云“鲁人”，而所引《家语》并今本《家语》皆以为蔡人。

刘九伟以为：“‘漆雕氏之儒’作为儒家的一个学派具有明显的地域特征。也可以说，‘漆雕氏之儒’就是以漆雕开为首的儒家上蔡学派。”^①刘海峰亦认同刘氏之说。^②二氏所据乃方志文献，亦包括地方之民间传说。方志文献固然可用，但利用方志文献也会遇到诸多麻烦。众所周知，方志所载多有以传说为史实之弊。同一名人之里籍，可在诸多方志中找到，尤其是时代愈古，传说愈多，不同方志一般都予以记录，如果逐以为史实，往往会大上其当。今日愈演愈烈之争夺名人故里之风，正由此来。如果漆雕开真如郑玄之说，为鲁人，而非《家语》所云之蔡人，则刘九伟立论之根基已失。所谓上蔡学派云云，只能是无稽之谈了。

我们认为，《家语》所云“蔡人”之说可能有误，当从郑玄之说为鲁人。此需辨明者，谓《家语》有误，并非因其为伪书也。至于《家语》为何记为蔡人，则属于事出有因，无所查据了。上引李零先生之说已指出：战国齐陶文有“𦵿(漆)彫里”，是制作漆器的工匠聚居的里名。鲁国有这类居住区。而且，如果上面关于年龄的判断无误的话，漆雕开作为孔子早期弟子，为鲁人的可能性较大，因为从现在资料来看，孔子最早期的学生中可考者如仲由、颜无繇、冉耕、闵损、秦

^① 刘九伟，《漆雕氏之儒论》，《天中学刊》，2003年第4期。

^② 刘海峰，《漆雕氏之儒考论》，《齐鲁学刊》，2006年第5期。

商等皆为鲁人。而且据郑玄所说，另一姓漆雕之弟子漆雕哆，亦是鲁人。二人虽未必为父子，当亦为宗亲。

（五）关于“漆雕开刑残”

《墨子·非儒下》：“漆雕刑残。”《孔丛子·诘墨》作：“漆雕开形残。”孙诒让《墨子间诂》云：“《孔子弟子列传》尚有漆雕哆、漆雕徒父二人，此所云或非开也。《韩非子·显学》篇说孔子卒后，儒分为八，有漆雕氏之儒，又云‘漆雕之议，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯’，此亦非漆雕开明甚，《孔丛》伪托，不足据也。俞正燮谓即漆雕冯。考漆雕冯见《家语·好生》篇，《说苑·权谋》篇又作漆雕马人，二书无形残之文。俞说亦不足据。”

《孔丛子》长期以来亦被视为伪书，但是据黄怀信先生等考证，此书绝非伪书。结合《孔丛子》所载，可知《墨子》所谓漆雕，正指漆雕开。孙诒让不信《孔丛》，误也。不过，他不同意俞氏之说，则是正确的。

上引李零先生之说有云：“古代制造业经常使用劳改犯。此人受过刑，是残疾人。孔门弟子有手工业者、劳改犯和残疾人。古代歧视工商，工商不能做官，孔子让漆雕开做官，比较值得注意。漆雕开说，‘吾斯之未能信’，大概仍有自卑感，信心不足，孔子觉得他谦虚自抑，很高兴。”我们以为，李先生此说不能自洽。因为，以漆雕为氏源于制作漆器的工匠的职掌，很明显漆雕氏起源甚早，不应自漆雕开方有此氏也。那么又谓“古代制造业经常使用劳改犯。此人受过刑，是残疾人”，则自相矛盾矣。

关于“漆雕刑（形）残”的理解有二。一是指漆雕氏行为残暴，二是指漆雕氏受刑身残。前者以《墨子》为本，后者以《孔丛子》为源。

《墨子》原文作：“孔某所行，心术所至也。其徒属弟子皆效孔某，子贡、季路辅孔悝乱乎卫，阳货乱乎齐，佛肸以中牟叛，漆雕刑残，（罪？）莫大

焉。”刑，或本作形。吴毓江《墨子校注》云：“孙谓《孔丛》不足据，是也。此‘漆雕’疑即《韩子》所载之漆雕。‘漆雕刑残’，犹言漆雕刑杀残暴也。《韩子》下文又曰‘是宋荣子之宽，将非漆雕之暴也’，正与此文意相类。”

当然，刑残或形残，皆可含有“因刑致残”的意思，（注家多以此为解）不过，放在《墨子》的上下文中细绎文义，其以“乱”、“叛”等与“刑残”相提并论，并俱归之于“罪莫大焉”，则吴氏说“犹言漆雕刑杀残暴”，指漆雕开非常重刑、非常残暴，而非漆雕开本人受刑致残，是符合《墨子》原意的。

而《孔丛子》作“形残”，且下文“诘之曰”则明确指出：“漆雕开形残，非行己之致，何伤于德哉？”，则“形残”，只能指形体残疾，而其故则可能即因“刑”而“残”。但不能指“刑杀残暴”，明矣。

二者孰是孰非，很难遽下论断。不过，我们如果说“漆雕刑杀残暴”，虽然符合《墨子》之原意，但《墨子》本身是在“非儒”，攻击孔子及其弟子，甚至将阳货、佛肸等都归之孔子门人之列，显然有“欲加之罪”、“强词夺理”的味道。至于“漆雕刑（杀）残（暴）”也就难以信从了。

如果说漆雕开曾受过刑，倒并不值得大惊小怪。牛泽群以为“受刑身残，不当在不仕并‘从大夫后’门下弟子时，若以花甲又经年之身受刑身残，亦属不可思议”。^①便属于胶柱鼓瑟之言。我们知道，在孔子弟子中，确乎不乏手工业者、劳改犯和残疾人。如孔子之女婿公冶长，便曾“在縲紲之中”，坐过牢。但孔子知道其“非其罪也”（《论语·公冶长》）。对于漆雕开之刑残，《孔丛子》说“非行己之致，何伤于德哉”，可见二人正属于同一情况。

那么，漆雕开为何会刑残呢？吴氏将“刑残”与“暴”联系起来予以解释，则予人以启迪。不过，关键是如何理解“暴”。在墨子和韩非子等“非儒”者眼中的“暴”，未必是真的“暴”。不过，它却从一个侧面反映了漆雕氏的思想风格。其“不色挠，不目逃”和“行直则怒于诸侯”的作风，恐怕正是导致其“刑

^① 牛泽群，《论语札记》，北京：燕山出版社，2003，106页。

残”的原因了。

（六）关于“漆雕氏之儒”的著作

《汉书·艺文志·诸子略》“儒家”云：《漆雕子》十三篇，班固自注：“孔子弟子漆雕启后”。这里的“十三”，有多处著作引作“十二”，即使同一学者，在不同的论著中亦有既作“十三”又作“十二”者，不知“十二”之说何据。是版本不同，抑或抄录有误，不得而知。

关于这一部《漆雕子》的作者，关键在于对“后”字的理解。主要有两种意见，一种是认为“后（後）”，是指漆雕开之后代。一种意见认为“后”字为衍文。

关于第一种意见，如顾实《汉书艺文志讲疏》提出：“班注漆彫启后者，盖家学也。启之后人所记欤？”^①李零也认为：“后字是表示该书出于漆雕启的后人。”^②张觉亦持此说。^③钟肇鹏明确指出，《漆雕子》十二篇，乃系漆雕氏之儒一家之学。^④这里的“一家之学”即可理解为“漆雕氏”之家学，又可理解为“一家之言”的学派之学。不过，钟先生以“后”作推测，似乎是指前者。吴龙辉更是提出：“漆雕氏之儒当在孟子之后。……我认为，漆雕开只可看作漆雕氏之儒的祖师，但并非真正的创立者。创立漆雕氏之儒的人乃《汉书·艺文志》所著录的《漆雕子》十二篇的作者——漆雕启的后人。”^⑤刘海峰同样认为，后非衍文，当是指漆雕开之后人。《漆雕子》十三篇当为漆雕开之后人、弟子、再传弟子共同著成。其主要内容当涉及《书》、《礼》中的微言大义以及漆雕氏的学

① 顾实，《汉书艺文志讲疏》，上海：上海古籍出版社，2009，98页。

② 李零，《丧家狗——我读论语·附录》，太原：山西人民出版社，2007，84页。

③ 张觉，《韩非子校疏》，下册，上海：上海古籍出版社，2010，1236页。

④ 钟肇鹏，《说漆雕氏之儒》，《求是斋丛稿》上，成都：巴蜀书社，2001，382页。

⑤ 吴龙辉，《原始儒家考述》，北京：中国社会科学出版社，1996，115页。

派思想。^①

主张第二种意见的也不少。如宋翔凤《论语发微》云：“《汉·艺文志》‘儒家漆彫启后’，按《汉书》‘后’字当衍，或解为开之后，不特文理记载不顺，况《论衡·本性篇》云：‘世子作《养书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论性情，与世子相出入。’据此则开亦自著书，《七略》安得反不载也？《韩非子·显学》有漆雕氏之儒，则开之学非无所见，盖亦子张之流欤？”刘咸炘引周中福《郑堂读书记》亦据《汉志》上载《曾子》、下载《宓子》，断此十三篇即漆雕启作，后字为传抄所误加。^②郭沫若亦持此说，并予以推理分析：“后字乃衍文。盖启原作启，抄书者旁注启字，嗣被录入正文，而启误为后，乃转讹为后也。”^③

我们以为，这第二种意见是可取的。从《论衡·本性》记述世硕、宓子贱、漆雕开、公孙尼子等性情论一段资料分析，可能王充是读过这些人的著作的，当时《汉志》所载的这些著作都还未佚失，所以王充才十分肯定地说这些人都有性情论，而且大体相同，稍有差异。如果真是这样的话，那么我们认为，《漆雕子》的作者应该就是漆雕开。最起码当时的《漆雕子》题名可能是“漆雕启（开）”。因为，在先秦时期大部分诸子著作，都是一个学派的集体作品，而往往冠以学派创立者的名字。正如《汉志》所载《曾子》、《宓子》、《世子》、《子思子》等一样，《漆雕子》亦当列于漆雕开之名下，而不可能再标注“漆雕启后”，因为那样显然属于画蛇添足了。我们再来观察《汉志》对这些书籍的著录及注。

《晏子》八篇。名婴，谥平仲，相齐景公，孔子称善与人交，有《列传》。

《子思》二十三篇。名伋，孔子孙，为鲁缪公师。

① 刘海峰，《漆雕氏之儒考论》，《齐鲁学刊》2006年第5期。

② 刘咸炘，《刘咸炘学术论集·子学编》上，桂林：广西师范大学出版社，2007，24页。

③ 郭沫若，《十批判书·儒家八派的批判》，《郭沫若全集·历史编》2，北京：人民出版社，1982，148页。

《曾子》十八篇。名参，孔子弟子。

《漆雕子》十三篇。孔子弟子漆雕启后。

《宓子》十六篇。名不齐，字子贱，孔子弟子。

《景子》三篇。说宓子语，似其弟子。

《世子》二十一篇。名硕，陈人也，七十子之弟子。

《魏文侯》六篇。

《李克》七篇。子夏弟子，为魏文侯相。

《公孙尼子》二十八篇。七十子之弟子。

《孟子》十一篇。名轲，邹人，子思弟子，有《列传》。

对作者之说明，大都采取“名，字，身份”之格式。即以《曾子》《宓子》《世子》《公孙尼子》等为例，皆是先名，后注明身份：“孔子弟子”或“七十子之弟子”，而独《漆雕子》之注不同。我们可以作一个推测。可能原来之注亦同此例，作“漆雕启，孔子弟子”，而后如郭沫若所推测：“后字乃衍文。盖启原作启，抄书者旁注启字，嗣被录入正文，而启误为后，乃转讹为后也。”如此则为“漆雕启后，孔子弟子”，便不词矣，故好事者改为现在这个样子。当然，这只是大胆的臆测。

退一步说，即使《漆雕子》真是所谓“漆雕启后”所作，那么也是漆雕氏之儒的作品。

除此之外，很多学者对漆雕氏之儒的作品还有许多推断。如梁启超、郭沫若等以降，学者多将《礼记·儒行》（《孔子家语·儒行》大体相同）归于漆雕氏之儒。我们通过研究，《儒行》当是孔子与鲁哀公对话之实录，反映的本是孔子的思想，为孔门弟子整理流传。郭沫若等以为其为漆雕氏之儒的作品，恐怕理据不足，失之偏颇，同时也降低了其文献本身的意义。不过，另一位学者的看法，却值得关注。蒙文通先生曾指出：“以漆雕言之，则《儒行》者，其漆雕之儒之

所传乎？”^①如果我们确信《儒行》与漆雕氏之儒有所关联的话，那么，蒙文通先生的说法庶几近之。因此，我们认为，说《儒行》为漆雕氏之儒的作品，并不能理解为该篇为漆雕氏之儒所“作”，而只能理解为该篇乃漆雕氏之儒所“传”。也就是说，漆雕氏之儒只能看作这一篇文献的“传述者”，不应看作该文的“作者”。正如，《中庸》《表記》《缁衣》《坊记》等皆记孔子之言，而为子思之儒所传，而可以称之为子思之儒的作品一样。^②

陈奇猷进一步扩大了视野，他提出：“以此漆雕之议为准绳，在《吕氏春秋》中可辨别出若干篇为此派学者之著作，如《忠廉篇》《不侵篇》是也。”^③此后，高专诚进一步指出：“非常值得注意的是，《吕氏春秋》中的《忠廉》、《当务》、《士节》、《离俗》、《介立》、《诚廉》、《不侵》、《高义》、《直谏》、《贵直》、《士容》等十数篇，许多人都认为是北宫、漆雕一派的言行记载，亦或与所谓的《漆雕子》属一类的著作篇章。确实，这十几篇所反映的观念，有一股豪侠之‘士’的气派。当然，我们这里所讲的‘派’并不一定指某种有一定教条或某几位特定首领的宗派，而是讲那个时代里，有那么一些人，敢于与异己的势力抗争，这就是所谓的‘豪士’或‘国士’的阶层。”^④

对此，我们持审慎的态度。能够扩充关于漆雕氏之儒的文献资料，当然是求之不得的大好事。但是，如果没有出土文献的佐证，我们现在很难就断定其为漆雕之儒一系所有。我们看这些篇文献中，所称举的人物，大多并非儒家，而是墨家、游侠之属，将之归为漆雕氏之儒的名下，似乎过于草率。其实在这些论者看来，也不敢自信，而是将所谓“派”重新做了界定，而所谓“我们这里所讲的‘派’并不一定指某种有一定教条或某几位特定首领的宗派，而是讲那个时代

① 蒙文通，《漆雕之儒考》，《儒学五论》，桂林：广西师范大学出版社，2007，62页。

② 宋立林、孙宝华，《读〈儒行〉札记》，《管子学刊》2010年第3期。

③ 陈奇猷，《韩非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000，1131页。

④ 高专诚，《孔子·孔子弟子》，太原：山西人民出版社，1991，342—343页。

里，有那么一些人，敢于与异己的势力抗争”^①，其实已经失去了学派意义，而是近乎泛滥的称谓。可是，这样的界定过于宽泛，对于研究漆雕氏之儒，根本毫无价值可言。基于此，我们以为，对于漆雕氏之儒的考察，还只能以《论语》及《韩非子》等所载的零星资料为根据。尽管十分遗憾，但却相对稳妥。

另外，郭店楚简问世之后，其中《性自命出》一篇，亦有学者推测有可能为漆雕氏之儒的作品，但这种可能性虽说存在，但大部分学者在深入研究分析之后，大多放弃了这一推论。^②

（七）关于“漆雕氏之儒”的组成

梁启超云：“惟漆雕氏一派，即《论语》上的漆雕开，《汉书·艺文志》有《漆雕子》十三篇，可见得他在孔门中，位置甚高，并有著书，流传极盛。在战国时，俨然一大宗派。至其精神……纯属游侠的性质。孔门智、仁、勇三德中，专讲勇德的一派，《孟子》书中所称北宫黝养勇、孟施舍养勇，以不动心为最后目的，全是受漆雕开的影响。”^③看来，在任公的眼中，北宫黝、孟施舍等皆属漆雕氏之儒的行列。郭沫若则认为：“孔门弟子中有三漆雕，一为漆雕开，一是漆雕哆，一为漆雕徒父，但从能构成一个独立的学派来说看，当以漆雕开为合格。他是主张‘人性有善有恶’的人，和宓子贱、公孙尼子、世硕等有同一的见解。……这几位儒者都是有著作的。……这几位儒者大约都是一派吧。”^④

刘咸炘则推测《汉志》所载鲁仲连子、虞卿等人“为人不脱游士之习，不似

① 高专诚，《孔子·孔子弟子》，太原：山西人民出版社，1991，343页。

② 丁四新，《郭店楚墓竹简思想研究》，北京：东方出版社，2000，201—209页。

③ 梁启超，干春松等编校，《儒家哲学》，上海：上海古籍出版社，2009，51页。在另一处，梁任公亦有相似表述：“漆雕氏之儒，是漆雕开传下来。……或者《孟子》书中的北宫黝、孟施舍，都是这一派，也未可知。”《儒家哲学》，188页。

④ 郭沫若，《十批判书·儒家八派的批判》，《郭沫若全集·历史编》2，北京：人民出版社，1982，148—149页。

儒者……入之儒家，殆以其行重节义，异于朝秦暮春之流，有合于刚毅、特立，若漆雕之伦与？”^①将鲁仲连、虞卿等亦归入漆雕氏之儒的行列，似乎更为不妥。

高专诚将宓子贱与巫马施等都归之于漆雕氏之儒予以论述。但他同时清醒地意识到，“本章叙述的这三位弟子的联系……有些表面化”，因为像宓子贱与漆雕开除了性情论上有相似之点外，其他方面看不出更多的相似之点。不过，他又从“重行”的角度将之联系起来，说道：“从大的方面讲，这三位亦可以说是重行的一派。”^②但他对另外两个漆雕氏是否与漆雕开有关系，则不置可否。

刘九伟则认为，这一派的组成，除了郭沫若所说的宓子贱等人之外，还当包括上蔡籍的三漆雕、曹卬、秦冉等人，甚至“在某种意义上讲，他们才是漆雕氏之儒的正宗”^③。刘海峰除了认同所谓“上蔡”三人为漆雕氏之儒外，并对郭沫若、高专诚等的看法提出质疑，认为宓子贱、公孙尼子、世硕、北宫黝、巫马施等人与漆雕开在思想上有相似或相同之处，是否为同一学派不能轻下结论。^④

我们认为，上述这些说法，大都不可信据。不过，刘海峰氏质疑郭沫若、高专诚等，则是可取的。如果因为世硕、公孙尼子、宓子贱与漆雕开在人性论上有相近或相同的主张，而将之划为一派，则无疑忽略了其思想的不同之处，这一点高专诚已经指出。如果以有无著作来确定学派，那么世硕、宓子贱、公孙尼子皆有著作，为何八派之中却无之呢？至于因北宫黝与漆雕开俱有“不色挠、不目逃”这一所谓“任侠”之风，便将之归为一派，显然又忽略了《孟子》所谓“北宫黝似子夏”的说法了。如果依蒙文通所言，将子夏、曾子、漆雕都归之为一派，显然不合适。

至于秦冉、曹卬，同为蔡人，如果因为地域关系将之与漆雕氏划为一派，前面

① 刘咸炘，《刘咸炘学术论集·子学编》上，桂林：广西师范大学出版社，2007，25页。

② 高专诚，《孔子·孔子弟子》，太原：山西人民出版社，1991，349页。

③ 刘九伟，《漆雕氏之儒论》，《天中学刊》2003年第4期。

④ 刘海峰，《漆雕氏之儒考论》，《齐鲁学刊》2006年第5期。

我们已经指出，漆雕开为鲁人的可能性要大于为蔡人说。如果真是如此，那么将秦冉、曹卬划为漆雕氏之儒的阵营，就有些不妥了。其实，更为关键的是，以地域来划分学派，在后世虽大盛，但以区域来划分的标准，其实还是思想主旨之一致或相近。所以，即使漆雕开为蔡人，与秦冉、曹卬同为“老乡”，亦难以简单地确定其为同一学派，这是显而易见的。

那么，另外两个漆雕氏呢，是否可以划为漆雕氏之儒的阵营呢？

我们先来看这几个人同漆雕开的关系。

根据《孔子家语》和《史记》所载孔门弟子资料，孔门共有漆雕氏三人，一是漆雕开，一是漆雕徒父（《家语》作漆雕从），一是漆雕哆（《家语》作漆雕侈，郑玄云鲁人）。据《世本·氏姓篇》（秦嘉谟本）：“漆雕氏：有漆雕开、漆雕徒父、漆雕哆。”则此三人当为同宗。李零指出，“漆雕哆（字子敛）：鲁人（《目录》）。哆，是张口，字通侈，与敛含义相反。漆雕徒父：鲁人。《索隐》引《家语》字固，今本《家语》作‘漆雕从，字子文’，疑文有误，徒父乃字，其名为国，同下郑国字子徒例，而错写成固；今本《家语》，从是徒之误（繁体从作從，与徒相近），文是父之误。”^①李氏之说，可备参考。

另外，在《家语·好生》篇有“漆雕凭”，揆诸语境，当为孔子弟子，然不见于《弟子解》，这个“漆雕凭”在《说苑·权谋》篇作“漆雕马人”。卢文弨曰：“‘马人’二字疑‘冯’之讹。《家语·好生篇》作‘漆雕凭’，《左氏》襄二十三年《正义》引《家语》作‘平’。”^②叶德辉云：“疑一人，名冯，字马人。”^③我们怀疑，凭、冯、从乃一人。凭、冯皆属蒸部韵，而从乃东部韵，东、蒸旁转，则从或为凭之假字。而且，从与凭义近，徒与从可互训，徒与凭亦可互训。《论语》“暴虎冯河”之冯（凭），即“徒”义。马人或是凭字之传抄致讹，抑或为徒父之形近而讹。此人名从或冯、凭，而字徒父，正合名字相关之

① 李零，《丧家狗——我读论语·附录》，太原：山西人民出版社，2007，91页。

② 向宗鲁，《说苑校证》，北京：中华书局，1987，335页。

③ 陈奇猷，《韩非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000，1131页。

例。孔子赞誉“漆雕凭”为“君子哉，漆雕氏之子！”可见此人年辈较小，可能为漆雕开之后。此正如孔子屡称颜回为“颜氏之子”，而颜回与乃父颜路同为孔子学生之例。

当然亦存在另外一种可能。如果《墨子》和《孔丛子》所说漆雕开“刑（形）残”，是指其曾受刑徒。而其子取名徒父云云，或正与此有关。而漆雕哆，据郑玄云亦为鲁人，则与开、慆恐亦为同宗。

那么，即使我们确定三位漆雕氏的关系，是否能够说其皆为漆雕氏之儒呢？似乎仍难以断定。因为，在孔门之中，同为父子，却思想风格等截然迥异者，便有一个突出的例子，曾点与曾参父子，很难以归为同一学派的。当然，如刘海峰等推测的那样，漆雕氏之儒包括漆雕哆、漆雕徒父等人以及其后人，则亦未尝没有可能。只是没有坚强的证据，而只能算是臆测之辞了。

其实，考察一个学派的成员，最关键的要其师承和学术主张。如果没有明确的师承关系，思想和学术主张又不见得一致，那么我们就无由去断定一个人属于这一个学派。

我们所能推定的是，从韩非子的语气来看，漆雕氏之儒既然作为儒门一大宗派，自然会代有传人，不管是其子孙后代，还是弟子及再传弟子，都会有其一定的影响的。只是，限于史料的阙如，我们也只能遗憾地说，漆雕氏之儒的组成，已无从查考。将宓子贱、北宫黝等归为漆雕氏之儒，并不可靠。

二、“漆雕氏之儒”为“任侠派”驳议

尽管漆雕氏之儒留存资料十分稀少，但仅存的几则资料，依然可以一窥这一学派的思想特色。关于漆雕氏之儒的思想特征，自章太炎、梁启超、胡适之、郭沫若先生以来，学者几乎众口一词，将漆雕氏之儒视为儒家之“任侠派”[当然，用词有异，如另有“游侠派”、“武侠派”（梁启超、胡适之）、“儒侠

派”（章太炎、钟肇鹏等）等说法，但意思大体相同]。傅斯年、蒙文通、刘咸炘、钟肇鹏、孔繁、张岂之、马勇、高专诚、徐刚等皆主此说。我们认为，将漆雕氏之儒称之为“任侠派”，是不正确的。

能否称其为“任侠派”，我们要首先考虑是否与其思想主张、特色相符。我们从材料出发，予以梳理。

（一）传习《尚书》

我们知道，孔子施教，先之以《诗》《书》。在孔子早年的教学中，六经尚未形成，《诗》《书》《礼》《乐》是其常有科目，而只有到了晚年，孔子才赞《易》作《春秋》，将之纳入教学体系，而且作为“特设科目”，非一般弟子所能接触和学习。

这里牵涉到一个问题。《史记·孔子世家》云：“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”《仲尼弟子列传》亦谓：“受业身通者七十有七人”。所谓“身通六艺”与“受业身通”显属同义。那么，六艺所指为何？是礼乐射御书数的“六艺”，还是《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》的“六经”。我们认为，当指后者。如是以来，身列《仲尼弟子列传》和《七十二弟子解》的七十多人皆能通六经，与上文所说《易》《春秋》非一般弟子所习是否矛盾呢？

其实，我们认为，六艺固然是指六经而言，但这里所谓的“身通六艺”、“受业身通（六艺）”是虚指，并非孔门七十子皆能身通六经。因为从现有资料来看，真正通经传经者并不多。而且各有所偏，如商瞿传《易》、子夏传《诗》等，亦符合孔子因材施教之原则也。

所以《孔子家语》载开“习《尚书》”，并非指漆雕开“专习”《尚书》，而不懂其他经典，只是表明他对《尚书》在某一阶段之学习，或对《尚书》有偏好而已。并不能如有些学者认为的，据此证明《家语》乃后世之伪书，错讹尤

甚。

传为陶潜所著的《圣贤群辅录》所云：“漆雕传礼为道，为恭俭庄敬之儒。”刘海峰氏据此以为漆雕氏亦传《礼》。对此，尚需一辨。如果我们认同韩非子所谓“漆雕之议”，那么《群辅录》所谓“恭俭庄敬”的说法正与之相反，就站不住脚了。

（二）不乐仕

《论语·公冶长》：“子使漆雕开仕，对曰：‘吾斯之未能信。’子悦。”《家语》明确记载：“漆雕开，字子若，少孔子十一岁，习《尚书》，不乐仕。孔子曰：‘子之齿可以仕矣。时将过。’子若报其书曰：‘吾斯之未能信。’孔子悦焉。”较之《论语》要详细。但也引起了不小的争议。

此语之时间，当在孔子为鲁司寇时。其时，孔子门人多有仕进者。而作为早年弟子的漆雕开，年龄已经四十多岁，再不出仕，“时将过”。这与孔子所谓“四十五十而无闻，亦不足畏也已”（《论语·子罕》）的意思相合。

孔安国《论语注》云：“仕进之道，未能信者，未能究习。”郑注“子悦”云：“善其志道深。”康有为《论语注》：“漆雕子以未敢自信，不愿遽仕，则其学道极深，立志极大，不安于小成，不欲为速就。”刘宝楠《正义》：“信者，有诸己之谓也。由开之言观之，其平时好学，不自矜伐，与其居官临民谨畏之心，胥见于斯。其后仕与不仕，史传并无明文。《家语》谓开‘习《尚书》，不乐仕’。夫不乐仕，非圣人之教。”程树德亦谓：“夫不乐仕，非圣人之教，夫子谓‘仁者己欲立而立人，己欲达而达人’，子路亦谓‘不仕无义，欲洁其身，而乱大伦’。夫子为司寇时，门人多使仕者，盖弱私室以强公室，非群策群力不为功。斯必指一事而言，如使子路堕费之类，非泛言仕进也。今不可考矣。”^①

^① 程树德，《论语集释》，北京：中华书局，1990，297页。

至于“未能信”之义及孔子“悦”之的原因，皇侃《论语义疏》载：“一云，言时君未能信，则不可仕也。”《韩李笔解》记：“韩曰：‘未能见信于时，未可以仕也。子悦者，善其能忖已知时变。’李曰：‘云善其能忖已知时变，斯得矣。’”李零先生则不相信这些“美妙”的阐释，他以漆雕形残而自卑来解释“未能信”。这种解释相当质朴实在，但比较来看，李先生的说法其实并不高明。我们从宋儒那里看到，这短短几个字，实际上反映了漆雕开之境界已达相当高之地步。

程明道曾谓：“曾点、漆雕开已见大意”。对此朱子与门人亦多有讨论，在《朱子语类》中载有多条问答。如：

或问：“‘吾斯之未能信’，如何？”曰：“‘斯’之一字甚大。漆雕开能自言‘吾斯之未能信’，则其地已高矣。‘斯’，有所指而云，非只指诚意、正心之事。事君以忠，事父以孝，皆是这个道理。若自信得及，则虽欲不如此做，不可得矣。若自信不及，如何勉强做得！欲要自信得及，又须是自有所得无遗，方是信。”

问：“漆雕循守者乎？”曰：“循守是守一节之廉，如原宪之不容物是也。漆雕开却是收敛近约。”

问“曾点漆雕开已见大意”。曰：“漆雕开，想是灰头土面，朴实去做工夫，不求人知底人，虽见大意，也学未到。若曾皙，则只是见得，往往却不曾下工夫。”

问：“漆雕开与曾点孰优劣？”曰：“旧看皆云曾点高。今看来，却是开著实，点颇动荡。”

“曾点漆雕开已见大意”。若论见处，开未必如点透彻；论做处，点又

不如开著实。邵尧夫见得恁地，却又只管作弄去。^①

我们知道，孔门弟子在孔子去世后，出处不一，据司马迁《儒林列传》的说法：“自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见。”可见，孔子弟子中确有“隐而不见”的一批人。《论语·雍也》记“季氏使闵子骞为费宰。闵子骞曰：‘善为我辞焉！如有复我者，则吾必在汶上矣。’”《史记·仲尼弟子列传》：“孔子卒，原宪遂亡在草泽中。子贡相卫，而结驷连骑，排藜藿入穷阎，过谢原宪。宪摄敝衣冠见子贡。子贡耻之，曰：‘夫子岂病乎？’原宪曰：‘吾闻之，无财者谓之贫，学道而不能行者谓之病。若宪，贫也，非病也。’子贡惭，不怩而去，终身耻其言之过也。”又云：“公皙哀字季次。孔子曰：‘天下无行，多为家臣，仕於都；唯季次未尝仕。’”《游侠列传》亦云：“故季次、原宪终身空室蓬户，褐衣疏食不厌。”可见，闵子骞、原宪、公皙哀皆有不乐仕之精神。另外，曾点亦显现出“狂狷”的精神，显然亦是不喜仕进的一位贤者。而其“未能信”之语，又展现出其谦虚之精神，真君子之风范也。果如此，那么，在孔门当中，便有多位“不乐仕”的弟子了。正如吴林伯解《公冶长》“子使漆雕开仕”章时所云：“谓值世乱，我不信能仕进，乃沿‘天下无道则隐’而发，孔子服其志道之笃，故悦之也。”^②

（三）人性有善有恶说

漆雕氏之儒之所以能自成一派，必然要有其独特的思想学术主张。在现存的点滴史料中，我们还有幸窥见一鳞半爪。在东汉王充《论衡·本性篇》中有这样一段话：“周人世硕，以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长。如此，则情性各有阴阳，善恶有所养焉。故世子作《养性

^① 黎靖德编，《朱子语类》，北京：中华书局，1986，712—718页。

^② 吴林伯，《论语发微》，北京：文化艺术出版社，1989，56页。

书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。……唯世硕、公孙尼子之徒，颇得其正。”

从这段话，我们可以得到一下几点信息：第一，漆雕开有关于性情论的著述；第二，漆雕开主张性有善有不善；第三，漆雕开之论性情与世子有“出入”，即相近但并不相同。我们知道，宓子贱、漆雕开为孔子及门弟子，而世子和公孙尼子则为七十子之弟子，为孔门再传。这里有一个关键词——“之徒”。此词可作两种理解，一为门徒、弟子之义，二为徒党，指同一类或同一派别的人。对此词理解不同，便会得出不同的结论。李锐提出，“很可能不是说宓子贱、漆雕开、公孙尼子等人或世硕、公孙尼子等人，而是指这些人的弟子后学”。^①他之理据便是，这里若是指宓子贱、漆雕开、公孙尼子这三人，似“宓子贱、漆雕开”不当与世硕并列。对此，我们表示怀疑。因为将孔子弟子与再传弟子并列来论述，似无不可，正如《汉志》所列儒家诸子，亦无一定顺序，并不按照年龄和辈分来列序。其实，这个“之徒”与《史记·儒林列传》所载“如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业於子夏之伦，为王者师”中的“之伦”义近，都是指“这些人”的意思。但这个“之徒”却并不一定是“同一学派”，只是说这些人有某些相近的特征罢了。

陈来先生认为，在孔门当中，从孔子之后到孟子以前，人性论的主流正是这一批人的主张。他说：“世子是孔门当时一个有影响的人物。宓子贱、漆雕开、公孙尼子都是孔门的重要人物，告子‘仁内义外’说见于楚简的《六德》篇等处，孟子对告子的批评，往往使人忽视了告子也是一个儒家。告子与孟子同时，应在公孙尼子和世子之后。宓子贱、漆雕子、世子、公孙尼子、告子，他们的人性论虽然在说法上不完全一致，但都比较接近，可以说这类人性论共同构成了当时孔门人性论的主流。荀子有关人性的基本概念也明显地受到这一先秦孔门人性论的主流的影响。孟子以后，孔门早期人性论并未即被孟子所取代，而一直延续

^① 李锐，《孔孟之间“性”论研究》，清华大学人文学院博士学位论文，2005，110页。

流传。所以这种人性论并不能仅仅被定位为在孔孟之间的儒家人性论，在战国至汉唐时期，它一直以各种互有差别的形式延续流传，成为唐以前儒学人性论的主流看法。”^①陈先生的这一看法是否正确，是一回事。而他指出漆雕等人的人性论主张有着重要的影响，则是另一回事。而这无疑是很重要的一个认识。

王充既说“皆言性有善有恶”，又言“与世子相出入”，可见漆雕开等与世硕的人性论并不完全一致，而是存在差异。但差异果恶乎在？曹建国认为：“性有善有恶在逻辑上至少有两种解释，一是说一个人的人性中有善的成分，也有不善的成分，另一种解释是说有的人天生就善，有的人天生就恶。”^②而李启谦先生则进一步分析指出，《孟子·告子上》所载三种人性论，“性无善无不善”，“性可以为善，可以为不善”，“有性善，有性不善”。世硕之人性论可能为第二种，而漆雕开则为第三种。漆雕的这种人性论，正确与否且不论，不过总算是一家之言，所以列为八派之一。^③

黄晖《论衡校释（附刘盼遂集解）》云：“《孟子·告子篇》：或曰‘有性善，有性不善。’盖即谓此辈。”正与李启谦说同。而黄氏引章太炎《辨性上篇》云：“儒者言性有五家：无善无不善，是告子也。善，是孟子也。恶，是孙卿也。善恶混，是杨子也。善恶以人异殊上中下，是漆雕开、世硕、公孙尼、王充也。”则将漆雕与世硕之人性论归为一类，无所分别矣。刘咸炘则认为，“其所谓性有善有恶，又与有性善有性不善不同，与公都子所称及告子、荀子、孟子之说为六说。”则是另一种意见了。尽管我们从王充那里知道，漆雕开与世子的性情说有“出入”，但史料阙如，我们还是无法确知其详。

据此，我们可以肯定，人性论是漆雕氏之儒思想主张中一个较为有特色的部分。但它还并非使漆雕氏之儒成立的充要条件。因为我们也应当看到，如果仅以人性论可以为一家之言来解释漆雕氏之儒的成立，似乎会带来另一个疑难，那就

① 陈来，《郭店楚简与儒学的人性论》，庞朴主编《儒林》第一辑，2005，32页。

② 曹建国，《子游与性自命出》，简帛研究网，03/8/14。

③ 李启谦，《孔门弟子研究》，济南：齐鲁书社，1987，191-192页。

是，为何在韩非所谓八儒之中，没有“世硕之儒”，也没有“宓子贱之儒”呢？

在郭店简《性自命出》问世之后，有学者便注意到这则史料，与之联系起来。如丁四新先生说：“《论衡·本性》云公孙尼子论性情，‘言性有善有恶’，与《性自命出》篇毕竟有相一致的地方，这样他与宓子贱、漆雕开、世硕等人一起，仍有可能为《性自命出》篇的作者。”宓子贱、漆雕开皆为孔子弟子。《论语·公治长》云：“子谓子贱：‘君子哉若人！鲁无君子，斯焉取斯。’”孔子赞许宓子贱为君子，可见其德行颇为高尚了。《公治长》又云：“子使漆雕开仕。对曰：‘吾斯之未能信。’子悦。此‘信’乃自信，以信德允诺其心，可见漆雕开对自身修养的重视了。这样看来，宓子贱、漆雕开亦无法排除与《性自命出》篇的关联。然亦只是可能性而已，尚难推定。”^①

（四）尚勇

《韩非子·显学》称：“漆雕之议，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯。世主以为廉而礼之。宋荣子之议，设不斗争，取不随仇，不羞图圉，见侮不辱，世主以为宽而礼之。夫是漆雕之廉，将非宋荣之恕也；是宋荣之宽，将非漆雕之暴也。”张觉以为“议”通“义”，表示学说主张，可从。^②那么，根据这段记载，我们可以看出韩非眼中的漆雕氏之儒的学说思想特征。

论者在讨论韩非子此处所论时，往往都会与《孟子·公孙丑上》所载：“北宫黜之养勇也，不肤桡，不目逃，思以一豪挫于人，若挞之于市朝，不受于褐宽博，亦不受于万乘之君；视刺万乘之君，若刺褐夫，无严诸侯，恶声至，必反之。孟施舍之所养勇也，曰：‘视不胜犹胜也；量敌而后进，虑胜而后会，是畏三军者也。舍岂能为必胜哉？能无惧而已矣。’孟施舍似曾子，北宫黜似子夏。夫二子之勇，未知其孰贤，然而孟施舍守约也。昔者曾子谓子襄曰：‘子好勇

^① 丁四新，《郭店楚墓竹简思想研究》，北京：东方出版社，2000，201-209页。

^② 张觉，《韩非子校疏》，下册，上海：上海古籍出版社，2010，1240页。

乎？吾尝闻大勇于夫子矣。自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。’孟施舍之守气，又不如曾子之守约也。”的一段话结合起来。

翟灏《四书考异》云：“韩非所称漆雕之议，上二语与此文同，下二语与曾子谓子襄意似。其漆雕为北宫黝字欤？抑子襄之出于漆雕氏也？”翟氏竟将“漆雕”视为“北宫黝”之字，显属牵强附会，而其指出“下二语与曾子谓子襄意似”，即“自反而不缩，虽褐宽博，吾不憊焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。”正是漆雕“行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯”的意思，这是很有见地的。但他又臆测“子襄之出于漆雕氏”，真不知何以如此草率？岂不知《孟子》明言这其实是曾子闻诸孔子之言。洪亮吉也指出：“此则《孟子》所云‘北宫黝之养勇，不肤挠，不目逃’者，漆雕氏之学也。”而章太炎《馗书·儒侠》则直接将漆雕氏之儒与游侠联系起来。他说：“漆雕氏之儒废，而闾里有游侠。”自注云：“漆雕氏最与游侠相近也。”^①

继此之后，梁启超、郭沫若等续有论说。蒙文通先生亦谓：“北宫黝者，正所谓漆雕氏之徒，殆儒而侠者也。”^②钟肇鹏说：“北宫黝的‘不肤挠，不目逃’，就是漆雕氏的‘不色挠，不目逃’。北宫黝的‘不受于褐宽博，亦不受于万乘之君’、‘无严诸侯，恶声至，必反之’，就是漆雕氏的‘行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯’。所以北宫黝大概就是漆雕氏之儒这一派。”^③孔繁说：“这些史料说明，孔子之后的儒家有任侠一派。漆雕氏可能属于这一派。”^④

但是，《孟子》明说：“孟施舍似曾子，北宫黝似子夏”，而我们又可以看出，曾子之语与漆雕开的思想主张亦有相同之处，那么孟施舍与北宫黝又有何区别呢？如此以来，我们能否将北宫黝、孟施舍、子夏、曾子等都归之于“漆雕氏之儒”呢？显然不能。

① 章太炎著，徐复注，《馗书详注》，上海：上海古籍出版社，2000，73页。

② 蒙文通，《漆雕之儒考》，《儒学五论》，桂林：广西师范大学出版社，2007，61页。

③ 钟肇鹏，《说漆雕氏之儒》，《求是斋丛稿》上，成都：巴蜀书社，2001，381页。

④ 任继愈主编，《中国哲学发展史·先秦卷》，北京：人民出版社，1983，277页。

对于韩非所谓漆雕之“廉”，张觉以为当训为“有棱角”“刚正”的意思。与“暴”相应，而与“宽”、“恕”相对。^①暴，有暴虐，残暴之义，亦有急促、急躁之义。而马勇据韩非子这一比较，说：“据此，在韩非的心目中，漆雕氏之儒的基本特征便是以廉、暴而著称。于是有学者以为漆雕之儒实为游侠之前身，也即孔门中任侠的一派。而《礼记·儒行篇》中盛称儒者之刚毅特立，或许也就是这一派儒者的典型。果如此，漆雕之儒便不是孔门正宗，可能已经吸收了一些墨家的东西。”^②

当然，对于所谓“任侠派”的论断，也有学者表示了不同的看法。如刘九伟从“任侠”的定义入手，指出“任侠”据《汉书·季布传》颜师古注：“谓任使其气力。侠之言挟也，以权力侠辅人也。”《史记》集解引荀悦之说云：“立气齐，作威福，结私交，以立强于世者，谓之游侠。”将此与漆雕开相比较，则漆雕氏之儒离所谓“任侠”相去甚远。韩非曾提出“儒以文乱法，侠以武犯禁”，将儒与侠分的很清楚。而《史记·游侠列传》则有谓：“古布衣之侠，靡得而闻已。……至如闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒、墨皆排摈不载。自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见，余甚恨之。”由是，刘氏提出，既然儒家“排摈不载”，那么儒家又怎能以行侠而成为“任侠派”呢？这一质问，很有道理。

刘海峰先生也不同意郭沫若以降学者将之视为“任侠派”的看法，他以为，尚廉任侠是漆雕氏之儒的思想特征之一，但不足以称为“任侠派”，因为从孔子到孔门弟子子张、子思（原宪）、子夏、颜回之流，都有这一趋向，可以说任侠是儒家题中应有之义。这一看法是正确的。

因此，我们认为郭沫若等所持之“任侠派”是不妥当的。章太炎之所以首倡漆雕氏之儒与游侠之亲缘关系，则是基于当时特殊时期国难当头，激励种姓的救亡目的而大力提倡刚毅之风。其后，熊十力、蒙文通都提倡“儒行”和漆雕氏之

① 张觉，《韩非子校疏》下册，上海：上海古籍出版社，2010，1240页。

② 庞朴主编，马勇撰稿，《中国儒学》第一卷，北京：东方出版社，1997，70页。

儒的“任侠”之风，也都是有感而发，是对当时视儒为柔的偏见而发，故大倡儒行。所以，我们对这些看法的学术价值不应看得过高。

另外，章太炎已明确指出，“侠无书”，且侠为儒家所排摒。既然如此，《漆雕子》是不能归之于“侠”的，《儒行》也是不能归之于侠的。

至于刘九伟将其视为“名士派”、刘海峰归之为“隐士派”的做法，亦值得商榷。因为，若论名士派，以不求仕进为衡量标准，则起码宓子贱不应归之，因为他毕竟曾出仕“单父宰”，而像原宪、季次、闵子骞、曾点等却应归之。而且这一说法，不以思想主张来划分，并不恰当。刘海峰亦不同意刘九伟的意见，而提出了“隐士派”的说法。其实二说并无大的区别，对此我们亦不认同。因为，很显然，这与韩非子所说的“漆雕之议”难以相洽。原宪、季次、闵子骞、曾点等虽然在出处进退上，与漆雕氏开相似，但却无“廉、暴”的思想特征，因之这样的分类似乎是顾之于此失之于彼的。

既然“任侠派”、“名士派”、“隐士派”都不妥当，那又将如何界定漆雕氏之儒呢？我们认为，这样的命名、归类，往往是削足适履式的，很难有一个满意的答案。如果我们非得给他一个命名的话，我觉得不妨“强为之名”曰“尚勇派”，但也属于“无斯之未能信”。

尚勇并不等于尚武和任侠，二者意思并不一致。尚勇乃就其德性修养而言，任侠则就其行为处事立论。前者可以涵括后者，而后者则不能涵括前者。尚武往往导致任侠，但重视勇德的培养，并不意味着会流于任侠。儒家讲仁智勇三达德，以勇闻名者，有子路。另外，据郑玄《论语孔子弟子目录》，“公良孺，字子正，陈人，贤而有勇”，这是孔子弟子当中有一位以勇知名者。但子路之勇，近乎北方之强，属于“衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之”的作风。而漆雕氏之儒则近乎孔子所谓南方之强，“宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之”的做派。可以说，子路近乎（当然也仅是近乎而已）任侠，而漆雕氏则属于尚勇。观乎《论语》《家语》中漆雕所谓“吾斯之未能信”，可见其谦虚自守之精神，绝非任侠之人的气象，却正是“尚勇”之体现了。

至于有学者说，漆雕氏之儒受黄老学派和墨家之影响，如果将之放在整个战国思想、学术发展史上去理解，是可能的。当然，也可以反过来说，漆雕氏之儒对黄老学派和墨家产生了影响。因为，在战国时期，思想学术异常活跃，不同学术流派之间有一种互竞互融的关系，只是因为史料有限，我们不能详论了。

（作者系中国 曲阜师范大学 孔子文化学院专门史专业在读博士，讲师
中国孔子研究院特聘研究员）

投稿日：2010.12.13，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 刘宝楠，《论语正义》，北京：中华书局，1990。
- 程树德，《论语集释》，北京：中华书局，1990。
- 钱 穆，《先秦诸子系年·孔子弟子通考》，北京：商务印书馆，2001。
- 蒙文通，《漆雕之儒考》，《儒学五论》，桂林：广西师范大学出版社，2007。
- 钟肇鹏，《说漆雕氏之儒》，《求是斋丛稿》上册，成都：巴蜀书社，2001。
- 庞朴主编，马勇撰稿，《中国儒学》第一卷，北京：东方出版社，1997。
- 李启谦，《孔门弟子研究》，济南：齐鲁书社，1987。
- 任继愈主编，《中国哲学发展史·先秦卷》，北京：人民出版社，1983。
- 李 零，《丧家狗——我读论语》，太原：山西人民出版社，2007。
- 张 觉，《韩非子校疏》下册，上海：上海古籍出版社，2010。
- 郭沫若，《十批判书·儒家八派的批判》，《郭沫若全集·历史编》2，北京：人民出版社，1982。
- 刘咸炘，《刘咸炘学术论集·子学编》上，桂林：广西师范大学出版社，2007。
- 吴龙辉，《原始儒家考述》，北京：中国社会科学出版社，1996。
- 高专诚，《孔子·孔子弟子》，太原：山西人民出版社，1991。
- 刘九伟，《漆雕氏之儒论》，《天中学刊》2003年第4期。
- 刘海峰，《漆雕氏之儒考论》，《齐鲁学刊》2006年第5期。
- 宋立林、孙宝华，《读<儒行>札记》，《管子学刊》2010年第3期。

The Textual Research on Qidiaoshi School

Song Li-lin

After Confucius, the Confucian was divided into eight schools. One of them was Qidiaoshi school (漆雕氏之儒). As historical material is limited, the research of the Qidiaoshi school is sparse and there are many problems. Through the comprehensive historical material, we know the Master of the Qidiaoshi school is Qidiaokai(漆雕开). He was born in the state of Lu (鲁国) but not the state of Cai (蔡国). He was 11 years younger than Confucius, rather than 41 years. So he was one of the students of Confucius in the early stage. The book of Qidiaozi (漆雕子) could be regarded as collective works of the Qidiaoshi school. But I do not think it is credible that some literature in Lvshichunqiu (吕氏春秋), such as Zhonglian (忠廉) and Dangwu (当务) etc, is looked as the works of the Qidiaoshi school. The literature of Ruxing(儒行) should be the saying and thought of Confucius recorded and narrated by the Qidiaoshi school. It is inadvisable that put Beigongyou(北宫黝) and Fuzijian (宓子贱) as members of the Qidiaoshi school. The popular view that Qidiaoshi school belongs to the knight-errant school is not untenable.

Key Words: Qidiaoshi School, Qidiaozi, Ruxing, Valiant, Knight-Errant School

论张载、吕大临对“性与天道” 问题的探讨

文碧方

中文提要：“性与天道”问题是北宋理学兴起过程中理学家们普遍关注的主题，本文由考察北宋时“性与天道”问题提出的背景入手，分析张载、吕大临师生俩在“性与天道”问题上的探讨，同时也试图对他们是如何来说明和确立儒家的道德伦常的天道性命之根据作一讨论。

关键词：性，仁，天道，张载，吕大临，道德伦常

一、“儒们淡薄，收拾不住”

目前我们知道，“性与天道”问题属于心性——形上学领域，对该领域的探讨原本为先秦儒家思想中极为重要的部分。尽管在《论语》中子贡称“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，^①但孔子指引出“仁”，实际上是对先秦儒家的心性——形上学领域的决定性开启；“乃所愿，则学孔子也”^②的孟子道性善，言尽心知性知天，存心养性事天，使得先秦儒家在心性——形上学领域的规模挺立和展开，故陆九渊称：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝，孟子十字打开，更无隐遁。”^③此外，《中庸》《易传》可以说是先秦儒家在探讨心性——形上学领域方面最为深入和重要的文献，这些都表明先秦儒家力图通过对心性——形上学领域的探讨来解决价值的根源、人之道德实践的根据等形上学与宗教问题。

随着儒学在汉代的独尊地位的确立，儒学的发展更多的表现出一种经世事功、通经致用的现实主义的品格，关注的是礼法名教社会的建设，强调的是仁义的外在教化功能，故秦汉以后的儒学在心性——形上学领域的研究和探讨未能进一步展开，甚至可以说对此领域已无儒家学者问津，遂淡忘之矣。与此相反，佛道学者却对此领域的问题极为重视，魏晋玄学、隋唐佛学探讨的主要是此领域的问题，并且在此领域取得了极大的发言权。魏、晋、隋、唐时期，尽管儒家在经世外王之学方面占据优势，但在佛道学者看来，佛道才是本，儒家只是“迹”而已，故“佛以修心、道以修身、儒以治国”成了唐宋间士大夫兼治儒释者多喜用之语。

并且，随着佛道的心性——形上学对社会生活领域的介入，至北宋理学初兴

① 《论语·公冶长》。

② 《孟子·公孙丑章句上》。

③ 《象山语录·语录上》，《陆九渊集》卷三十四，中华书局，1980，398页。

时，不仅出现了那种所谓“儒们淡薄，收拾不住，皆归释氏焉”^①的局面，而且就是仅被摆在“迹”的位置上的儒家的伦理纲常也在佛老思想的冲击下变得衰败不堪，作为北宋理学奠基者的张载与其高弟吕大临都曾痛心疾首地指出过这一点，张载称：

自其说炽传中国，儒者未容窥圣学门墙，已为引取，沦胥其间，指为大道。……故未识圣人心，已谓不必求其迹；未见君子志，已谓不必事其文。此人伦所以不察，庶物所以不明，治所以忽，德所以乱，异言满耳，上无礼以防其伪，下无学以稽其弊。^②

吕大临亦认为：

今大道未明，人趋异学，不入于庄，则入于释。疑圣人为未尽善，轻礼义为不足学，人伦不明，万物憔悴。^③

在张载、吕大临看来，现实社会中儒家人伦纲常的衰微和困境是佛道这些异端、异学的侵蚀和泛滥所造成的，因为在佛道各以一套心性——形上学理论视儒家的人伦纲常乃“迹”而非“道”时，实际上就已经把儒家的人伦纲常作为未尽善不足学无须求的无本之“迹”加以消解和否定了，从而导致儒学衰微、人伦不察、庶务不明。

依张载和吕大临之见，儒家人伦纲常的衰微不仅与佛老思想的泛滥和影响分不开，而且也与儒学自身的庸俗化、繁琐化的陋习和弊端有关：

今之人自少见其父祖从仕，或见其乡闾仕者，其心止欲得利禄纵欲，于

① 《宗门武库》。

② 《正蒙·乾称篇第十七》，《张载集》，中华书局，1978，64—65页。

③ 《宋史·吕大临传》，引自《蓝田吕氏遗著辑校》附录一，陈俊民辑校，中华书局，1993，191页。

义理更不留意。^①

泥于形名度数之末节，徇于耳目闻见之所及，不能体天地之化，达君子之时中。^②

后之学者，穷一经至于皓其首，演五字至于数万言，沉没乎章句诂训之间，没世穷年，学不知所用，一身且不能治，况及天下国家哉。^③

这些都表明在他们看来，由于习儒业者或陷溺于功名利禄、或沉湎于繁琐的章句、或泥于形名度数、或徇于耳目闻见，故使得儒学自身庸俗而又繁琐、浅陋而又苍白无力，从而使儒家的价值观念和名教理想在佛道的那些系统完备的理论攻击下毫无招架之功、还手之力。

因此，在佛老咄咄逼人的攻势面前，他们深刻地认识到：如果只局限于既有的礼法传统来解释儒家的人伦纲常的价值和意义，如果只停留于世俗的社会性的道德层面来探寻和说明儒家的价值的根源和道德实践的根据，那么，儒家的价值原则和人伦纲常将根本无法抵挡佛老思想的攻击和否定。于是，他们把目光重新投向那片孔孟以及其他儒家学者曾花费过无数心血的心性——形上学领域，力图通过对此领域的发掘和发明来为儒家的价值原则和道德伦常确立终极的根源和基础，张载称：

知神而后能飡帝、飡亲，见易而后能知神。是故不闻性与天道而能制礼乐者，未矣。^④

按张载的看法，只有懂得性与天道才能制礼作乐，这就公开而又明确地视性

① 《经学理窟·学大原上》，264页。

② 《礼记解·中庸第三十一》，引自《蓝田吕氏遗著辑校》，276—277页。

③ 《礼记解·大学第四十二》，371页。

④ 《正蒙·神化篇》，18页。

与天道为礼乐制度的根据。在张载的这种思想影响下，吕大临也认为：

不本性命，则理义之文无所出。^①

道之上达者，高明而已，不先止乎此，则所谓中庸者，同污合俗矣。^②

依吕大临之见，只有植根于天道性命这一终极根源基础上的理义之文、中庸之道才是有根基的，而如果将其与天道性命相分离，那么，此理义之文、中庸之道只能停留于世俗的道德层面，同其污合其俗而已。

二、“天道性命相贯通”

在《横渠先生行状》中，吕大临曾把其师张载在探讨“性与天道”问题上所作出的贡献概括为“其自得之者，穷神化，一天人，立大本，斥异学，自孟子以来，未之有也”。^③吕大临所谓“自孟子以来，未之有也”之语颇值玩味，确实，在“一天人，立大本，斥异学”的过程中，张载对儒家心性形上学的重构和阐发，深受孟子的心性形上学思想的启发和影响，他的人性论思想就是以孟子的性善论为出发点的，孟子在先秦思想家中以道性善著称，性善论为其思想的宗旨和要义，张载以其“天地之性”来论此性善之“性”，立其大本，可以说是对孟子性善论的直接继承、阐发和发扬光大。

既然吕大临认为其师张载是通过对孟子心性形而上之绝学的承接和发扬来“一天人，立大本，斥异学”的，那么，这说明孟子的性善理论对他们师生俩的“性与天道”问题的探讨至为关键，故要把握他们师生俩在“性与天道”问题上的观点，了解他们师生俩对孟子性善论的继承与发展以及他们对其他人性论的看

① 《蓝田语要》，561页。

② 《礼记解·中庸第三十一》，304页。

③ 《文集佚存·横渠先生行状》，588页。

法也就显得非常重要。先且看吕大临在《孟子解·告子章句上》中释“孟子曰‘富岁，子弟多赖’章”时所列举的与孟子的性善论不同的其他三种人性论：

世之言性，以似是之惑而反乱其真，或以善恶不出于性，则曰“性无善”；或以习成为性，则曰“性可以为善，可以为不善”；或以气禀厚薄为性，则曰“有性善，有性不善”，三者皆自其流而观之，盖世人未尝知性也。^①

这三种人性观长期以来广为流传，可以说代表了历史上在孟子性善论之外的三种最主要的人性观点。

第一种观点是性无善，认为善恶不出于性，不是由性所决定，故性无善。历史上，告子的“生之谓性”可以说是这种观点的典型代表，“性无善”否定的是天生的善性和恶性，把“性”看成“天生的材质”或“生物学的固有”（牟宗三语），故“性”与“生”通用。由于此“性”指自然性的人性，故无所谓善或不善，其为善为恶，乃外在的环境和教育所造成。

第二种观点是“性可以为善，可以为不善”。吕大临在列举这种观点时只说“以习成为性”，似乎是说人性的善恶是由习俗环境的影响所造成的，如果是这样，那么这种观点与第一种观点“性无善”没有差别，因为“性无善”即指人性自然无所谓善或不善，其为善为恶完全在于外在环境和教育，因此，吕大临所列举的“性可以为善，可以为不善”的人性观，应该指人天生兼有善恶两性，在外在的习俗环境和教育的影响与型塑下，性可以为善，可以为不善。

第三种观点是“有性善，有性不善”，即人之为性善或性不善是由气禀的厚薄所造成的，换言之，气禀薄者性为善，气禀厚者性为恶。这种观点也肯定了人天生的善性和恶性，与第二种观点有一致之处。当然，这两种观点所说的“天生”是指与生俱来的意思，亦即先验本有之意。

① 《孟子解·告子章句上》，477页。

第二种观点和第三种观点显然都是“用气为性”，尽管是先验的，但仍是后天的（人生之后）。在历史上，扬雄所主张的“性善恶混说”可以说是第二种观点“性可以为善，可以为不善”的典型代表，他认为：“人之性也，善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与？”^①司马光颇赞同扬雄的这种观点，故在注解这一段话时称：“夫性者，人之所受于天以生者也，善与恶必兼有之，犹阴之与阳也。”^②由于扬雄和司马光不仅以人之天生的气禀来解释善性与恶性，而且认为每一个人都天生兼有善恶两性，故在外在的环境、教育的影响和型塑下，“性可以为善，可以为不善”。王充曾认为扬雄的“性善恶混说”，只适用于“中人”，却不适用于中人以上的善人和中人以下的恶人。^③因此可以说，吕大临所列举的第三种观点是对其所列举的第二种观点的补充。

董仲舒和韩愈的人性观则是第三种观点的代表，他们两人不仅同是“用气为性”，而且各自提出的“性三品说”在本质上颇为一致。他们认为：圣人人性（上品人性）纯善无恶，斗筭之性（下品人性）恶而无善，中民之性（中品人性）则善恶兼而有之，其为善为恶受外在环境和教育的影响与支配，并且，每个人生来属何种品类是固定的，不可改变。

在对吕大临所列举的这三种人性观作上述分梳和辨析后，我们且再来看张载所说的“天地之性”和吕大临所理解与标举的孟子的性善论究竟与上述三种人性观有何不同，意义何在。

孟子道性善时，他一方面把道德的根源推之于天，认为人的道德能力乃“天之所与我者”，另一方面用“心性”来说明道德的根源和人的道德能力，但他所说的心性与天之间尚有一点距离，保持着一定的张力。

而在宋代理学兴起时，随着本体论问题的突显，理学家一般借助于本体论的

① 《法言义疏》卷三，中华书局，1987，85页。

② 《法言义疏》卷三，85页。

③ 《论衡》卷三，本性篇。

致思方式来探讨“性与天道”的问题。因此，张载在继承孟子性善论的同时，又对其进行了改造。张载称：

形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。^①

性于人无不善，系其善反不善反而已。^②

性则宽褊昏明名不得，是性莫不同也。^③

天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之。^④

如同在其天道论中语及“太虚”时一定要连着气讲一样，张载在其人性论中论及“天地之性”时，一般也是与“气质之性”对举，这说明他颇能正视人之气质之性的存在，承认人有其感性自然的一面。但对此“气质之性”，他又认为，“气质之性，君子有弗性者焉。”这也就是说气质之性并非人之所以为人的根据，不能用它来规定人性的本质；而他所谓的“天地之性”则不同，不仅“无不善”，而且与超越的天道本体相通，乃人之“莫不同”的普遍本质和人之所以为人的根据。

在张载思想的影响下，吕大临同样是在继承孟子性善论的基础上，借助这种本体论的致思方式以《中庸》中所谓“天命之谓性”为依据也对孟子的性善论作了进一步的改造和发展。他称：

① 《正蒙·诚明篇》，23页。

② 《正蒙·诚明篇》，22页。

③ 《张子语录》下，330页。

④ 《正蒙·诚明篇第六》，21页。

天之道虚而诚，所以命于人者，亦虚而诚。故谓之性虚而不诚，则荒唐而无征；诚而不虚，则多蔽于物而流于恶。性者虽若未可以善恶名，犹循其本以求之，皆可以为善，而不可以为不善，是则虚而诚者，善之所由出，此孟子所以言性善也。^①

天道也，天德也，降而在人，人禀而受之，是之谓性。《书》曰：“惟皇上帝，降衷于下民。”《传》曰：“民受天地之中以生”。此人性所以必善，故曰：“天命之谓性”。^②

吕大临在此所谓“虚而诚”的天道，显然不是指时空中有形有象之物，而是指具有客观实在性的於穆精微的形而上的实体，正因为天道乃形而上的实体，“虚而诚”，“舍物象，超时空”，故此超越的天道能内在于人为人之性，而此人之性亦必善。

在上述讨论的基础上，我们不难发现：无论是张载所标举的“天地之性”还是吕大临所理解与把握的孟子的性善之“性”，由于其同超越的、普遍的“天道”本体相通，其为善并非指气质之性中或经验层面上的善恶之善，而是指有善无恶的至善，故与吕大临前面所列举的那三种人性观完全不同。显然，那三种人性观只能归之于张载所说的“气质之性”的概念之下，并不能以其来规定人的普遍本质和作为人之为人的根据。对张载、吕大临来说，能规定人的普遍本质和作为人之为人的根据的只能是“天地之性”或性善之“性”。

当然，张载、吕大临之所以如此注重和强调孟子的性善论，并以此性善之“性”来规定人的普遍本质和作为人之为人的根据，是与他们对孟子道“性善”的立场和目的的认同分不开的。孟子主张和肯定性善，是为了说明人性中原本具有足以为善的能力，是为了说明人性有既定的道德内涵，是为了说明儒家的仁义

^① 《孟子解·告子章句上》，477页。

^② 《礼记解·中庸第三十一》，271页。

道德为人性所内在具足，从而为儒家的仁义道德提供了内在的价值保证，否则，若认为人性本不内具仁义，仁义并非内发于人性，这将使仁义失去内在的价值保证，从而使儒家的仁义道德失去根基。可见，孟子道性善与他的“仁义内在”的基本立场密不可分。张载、吕大临标举性善论的立场和目的亦同样如此。张载称：“仁义人道，性之立也”，“仁义德也，而谓之人。”^①吕大临也称：“仁义道德，皆其性之所固有”^②，“不本性命，则理义之文无所出”^③。这些表明在他们看来，人之为人在于其仁义之德，而此仁义道德或理义原本为人性所内涵，乃内发于人性，乃自人性所出，故人之性善之“性”即仁义之性，这就是张载、吕大临认同孟子性善论之故。

当张载、吕大临把他们所持的这种性善论的主张置于“天道性命相贯通”的架构下来定位时，由于天道本体乃超越的、普遍的、永恒的，故此与天道本体相贯通的性善之“性”也即超越的、普遍的、永恒的，而此性善之“性”即儒家的仁义道德之性，故儒家的仁义道德亦即超越的、普遍的、永恒的。依乎此，他们宣称：“道德性命是长在不死之物，己身则死，此则常在。”^④“此所谓性命之理，出于天道之自然，非人私知所能为也。故推而放诸四海而准，前圣后圣，若合符节。”^⑤这就是说，儒家的以仁义为内涵的道德性命具有超越个人的生死与天地同在的绝对性、普遍性、恒常性。

三、“即道德即宗教”

在“性与天道”的探讨中，张载、吕大临通过对孟子性善论之旨和“性与天

① 《横渠易说·说卦》，235页。

② 《礼记解·曲礼上第一》，191页。

③ 《蓝田语要》，561页。

④ 《经学理窟·义理》，273页。

⑤ 《礼记解·中庸第三十一》，274页。

道通而为一”的阐明，不仅认为人之为人的根据的仁义道德之性与天道、天理贯通，而且强调性天不二、性道不二，此仁义道德之性具有超越个人的生死而与天道、天理同在的绝对性、普遍性、恒常性，故他们所谓的“人”是与天道、天理贯通的贯通人，并非仅仅是生物性的人、社会性的人；他们所谓的道德伦常是以超越的天道性命为大本大源具有深远的本体宇宙论意义的道德伦常，从而“亦道德亦宗教，即道德即宗教，道德宗教通而一之者”，^①而不可以纯粹社会学、生物学的观点简单对待之。下面就他们是如何来说明和确立儒家的道德伦常的天道性命之根据作一考察和探讨。

毫无疑问，在先秦儒学经典中，除《孟子》外，《中庸》《易传》亦显然是先秦儒家在探讨心性——形上学领域方面最为深入和重要的文献。故在“性与天道”的探讨中，张载、吕大临在对儒家道德伦常的天道性命之根据所作说明时自然也就主要以《孟子》《中庸》《易传》为依据，并同时还采取了《中庸》《易传》中那种本体宇宙论的视角、天道性命的论述架构，张载的《西铭》即表现出这一特点：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性；民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，惇独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也……不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。^②

乍一见张载在《西铭》中所注重和强调的儒家的仁义忠孝之人道似乎只是一种血缘宗法伦理的社会理想的标举和倡导，但实际上此仁义忠孝之理却是以天道性命为根据的，当人依据此自身本有且与天道相通的仁义道德之性自觉地作道

① 牟宗三，《心体与性体》上册，上海古籍出版社，1999，3页。

② 《正蒙·乾称篇第十七》，62页。

德实践时，自能体现为仁义忠孝之人道，或者说此仁义忠孝之人道根源于天道性命，乃人“尽性”时的本分和不容已的责任、义务，故朱熹认为《西铭》之义：“紧要血脉尽在‘天地之塞吾其体，天地之帅吾其性’两句上。”^①“事亲底道理，便是事天底样子。人且逐日自把身心来体察一遍，便见得吾身便是天地之塞，吾性便是天地之帅；许多人物生于天地之间，同此一气，同此一性，便是吾兄弟党与；大小等级之不同，便是亲疏远近之分。”^②可见，《西铭》之所以赢得各派理学家的一致推许和交口称誉，正在于其阐发和表达了那种天人一体、仁义忠孝之人道本于天道性命、人之尽仁义忠孝之人事即事天奉天的思想。

吕大临在其师的影响下当然亦不例外，他称：

妙道精义，常存乎君臣、父子、夫妇、朋友之间，不离乎交际、酬酢、应对之末，皆人心之所同然，未有不出于天者也。若绝乎人伦，外乎世务，穷其所不可知，议其所不可及，则有天人之分、内外之别，非所谓大而无外，一以贯之，安在其为道也与？^③

人效法于天，不越顺性命之理而已。率性之谓道，则四端之在我者，人伦之在彼者，皆吾性命之理受乎天地之中，所以立人之道，“不可须臾离也”。绝类离伦，无意乎君臣父子者，过而离乎此者也，贼恩害义，不知有君臣父子者，不及而离乎此者也；虽过不及有差，而皆不可以行于世，故曰：“可离非道也”。非道者，非天地之中而已，非天地之中而自谓有道，惑也。^④

吕大临上述所谓“未有不出于天者也”、“不越顺性命之理而已”、“皆吾

① （宋）黎靖德编，《朱子语类》卷九十八，杨绳其、周嫔君点校，长沙：岳麓书社，1997，2267页。

② 《朱子语类》卷九十八，2272页。

③ 《礼记解·中庸第三十一》，281—282页。

④ 《礼记解·中庸第三十一》，272页。

性命之理受乎天地之中”皆表明：存在于君臣、父子、兄弟、朋友之交的孝悌忠信等人伦之道是奠基在天道性命这一终极的根基之上的，换言之，孝悌忠信等人伦之道本于天道性命，从此天道性命推出，二者乃一以贯之之道，否则，将导致“天人之分、内外之别”、“非天地之中而自谓有道”。如果从那句“四端之在我者，人伦之在彼者”之语来看，吕大临将存在于君臣、父子、兄弟、朋友之交的孝悌忠信等人伦之道称之为“在彼者”之语颇令人玩味，这表明他意识到君臣、父子、兄弟、朋友之道与“在我者”之四端毕竟有所不同，“在彼者”似乎意味着君臣、父子、兄弟、朋友之道不在我而在彼，也就是说人伦之道取决于人伦行为的对象，但他又不这样看，却说：“率性之谓道，则四端之在我者，人伦之在彼者，皆吾性命之理受乎天地之中。”^①吕大临把“在我者”之四端与“在彼者”之人伦都看成“皆吾性命之理受乎天地之中”，这只能说明一件事，即在吕大临看来，存在于君臣、父子、兄弟、朋友之交的孝悌忠信之道实际上是“吾性命之理”（亦即人之仁义之性）通过道德实践赋予行为和对象的，他所谓的“君臣父子，伦类形名之间，性命之理具焉”^②即表明了这一点。

那么，在道德实践中，“吾性命之理”究竟是如何体现为现实经验层面的具体的孝悌忠信之道的呢？先且看几段张载有关这方面的论述：

天体物不遗，犹仁体事无不在也。“礼仪三百，威仪三千”，无一物而非仁也。^③

虚者，仁之原，忠恕者与仁俱生，礼义者仁之用。^④

礼非止著见于外，亦有无体之礼。盖礼之原在心，礼者圣人之成法也，

① 《礼记解·中庸第三十一》，272页。

② 《礼记解·表记第三十二》，315页。

③ 《正蒙·天道篇》，13页。

④ 《张子语录·语录上》，325页。

除了礼天下更无道矣。^①

性天经然后仁义行，故曰“有父子、君臣、上下，然后礼义有所错”。

仁通极其性，故能致养而静以安；义致行其知，故能尽文而动以变。^②

要理解和把握张载的以上论述，先需对张载言“仁”的基本前提有所了解，张载称：“天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。”^③“天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。仁人则须索做，始则须勉勉，终则复自然。人须常存此心，及用得熟却恐忘了。”^④这表明张载所谓“仁”是承《易传》“天地之大德曰生”之传统而来，此“仁”在天为天之“生德”“生理”，在人为人之“仁心”“仁性”，显然，在“性与天道通而为一”的架构下，天之“生德”与人之“仁德”又是相贯通的，人之“仁心”“仁性”乃在人天之“生德”“生理”，故他认为：“恻隐，仁也，如天，亦仁也。故扩而充之，不可胜用”。^⑤正因为人具此与天之“生德”“生理”相贯通的“仁心”“仁性”，故在张载看来，礼义即有本，忠恕则能生，礼仪威仪有其源；并且，依他之见，“仁者”通过自身之“仁心”“仁性”的发动和扩充，既能体现为“体事无不在”的万物一体之仁，又能表现为父子、君臣、上下之间的仁义忠恕之道，礼即圣人依据自身之“仁心”“仁性”的发动所表现出的仁义忠恕之道而制定的落实于现实生活中的节文准则和规范。

吕大临将其师张载的这种观点表达得更让人明白易晓：

人皆有不忍人之心，忍之则惛怛而不安，盖实伤吾心。非譬之也，然后

① 《经学理窟·礼乐》，264页。

② 《正蒙·至当篇》，34页。

③ 《横渠易说·复卦》，113页。

④ 《经学理窟·气质》，266页。

⑤ 《正蒙·有德篇》，46页。

知天下皆吾体，生物之心皆吾心，彼伤则我伤，谋虑所及，非勉强所能。^①

人皆有怵惕惻隐之心，非自外铄也。天下无一物非我，故天下无一物不爱，我体或伤，心则慄恒，理之自然，非人私智所能为也。人而不仁，非无是心，丧是心尔。^②

所谓仁者，合天地之中所谓人者而言之，非枯乎有我之私也。故非有惻恒之诚心，尽至公之全体，不可谓之仁也。亲亲而仁民，仁民而爱物，爱虽无间而有等差，则亲亲大矣。所大者，行仁之本也，故曰“仁者人也，亲亲为大。”行仁之道，时措之宜，则有义也；天下所宜为者，莫非义也，而尊贤大矣；知尊贤之为大而先之，是亦义也，故曰“义者宜也，尊贤为大。”亲亲之中，父子，首足也；夫妻，判合也；昆弟，四体也，其情不能无杀也。尊贤之中，有师也，有友也，有事我者也，其待之不能无等也。因是等杀之别，节文所由生，礼之谓也？故曰“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”。^③

在上述吕大临关于“吾性命之理”如何体现和落实为现实经验层面的具体的道德法则和实践的论述中，他也主要是以“仁”为中心来说明的，并且他言“仁”亦同样从天道生生一直推演下来，人秉此“生德”“生理”为“心”为“性”，人之“仁心”“仁性”即天之“生德”“生理”在人者，人作为万物之“灵”不仅能自觉其“仁心”“仁性”，而且能尽其作为万物之“灵”的责任、义务。对吕大临而言，自觉其“仁心”“仁性”的“仁者”对天下生民万物的责任和义务又是通过其自身怵惕惻隐之仁心的发动来实现的，“仁者”之此怵惕惻隐之仁心具一种不容已之万物一体之情，能把天下生民万物看成是与自己息息相

① 《孟子解·公孙丑章句上》，471页。

② 《礼记解·缁衣第三十三》，349页。

③ 《礼记解·中庸第三十一》，290页。

关的一部分，甚至就是自己身体的一部分去给予关切和关爱，故“我体或伤，心则憺怛”、“天下无一物非我”、“无一物不爱”。并且，依他之见，在具体的道德实践中，“仁者”之此怵惕惻隐之仁心的发动表现为“亲亲而仁民，仁民而爱物”这样一种自然的次第与条理，随着亲亲、仁民、爱物不断地推出，在社会生活中，则体现为亲亲长长尊贤之道、父子兄弟夫妇朋友之伦，其具体表现也就是礼。

对吕大临来说，由于此存在于父子、兄弟、君臣、朋友之交的孝悌忠信之道本于与天道、天理通而为一的人之性命之理，故此孝悌忠信之道即具天道、天理的意义。“大经，天理也，所谓庸也。”^①“所谓经者，百世不易之常道。大经者，亲亲、长长、贵贵、尊贤而已。”^②因此之故，吕大临在其《易章句》《礼记解》中极为重视遵循和践履父子、君臣、兄弟、夫妇、朋友之间之人伦常道的重要性和必要性。

止而不止其所，则乱而失其所矣。耳司听，目司视，火之炎，水之润，各止其用而不可乱也。达于父子、夫妇、长幼、君臣、尊卑、贵贱、亲疏之分，各安其所而不乱，此道所以光明也。^③

君子修身，庸行而已。事亲者，庸行之本也，不察乎人伦，则不足以尽事亲之道，故人伦者，天下之大经，人心之所同然者也。人心之所同然，则百世以俟圣人而不惑矣，知人者也；人心之所同然者，天地之经也，顺天地之经而不违，则质诸鬼神而无疑矣，知天者也。^④

吕大临的这些论述都反复强调君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间的人伦之

① 《礼记解·中庸第三十一》，307页。

② 《礼记解·中庸第三十一》，307页。

③ 《易章句·艮卦》，152页。

④ 《礼记解·中庸第三十一》，290页。

道是不可变易的常理常道，要求父与子、君与臣、兄与弟、夫与妇行其所当行，止其所当止，处其所当处，从而各尽其伦、各当其所、各安其位、各尽其职。并且，在他看来，当人真正自觉依此君臣、父子、兄弟、朋友之间之孝悌忠信之道实践时，即能体会到孝悌忠信之人事乃人自身性分内之本分，乃人责无旁贷、义不容辞的责任和义务；亦能觉悟到天人之道归一无二、天道人事皆为一理，人之尽孝悌忠信之人道即事天奉天，即体现天道、天理，从而使人之达于父子、君臣、兄弟、朋友之间的孝悌忠信之行为具有了绝对的价值和无限圆满的意义，即亦道德亦宗教的意义。故吕大临称：“孝悌之至，通乎神明，光乎四海，无所不通，则至道成矣”^①。

（作者系中国 武汉大学 哲学学院中国哲学教研室 副教授）

投稿日：2010.8.22，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 《十三经注疏》，北京：中华书局，1980。
- 《法言义疏》卷三，北京：中华书局，1987。
- 陈俊民辑校，《蓝田吕氏遗著辑校》，北京：中华书局，1993。
- （宋）张 载，《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978。
- （宋）黎靖德编，《朱子语类》，杨绳其、周娴君点校，长沙：岳麓书社，1997。
- （宋）陆九渊，《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980。
- 牟宗三，《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999。

^① 《礼记解·中庸第三十一》，281 页。

On Zhang Zai and Lu Dalin's Discussion about “Xing and Tiandao”

Wen Bifang

The problem “Xing(性) and Tiandao(天道)” is an important topic of Neo-Confucians during the course of the thrivingness of Neo-Confucianism. The paper begins with the context of the problem and analyses Zhang Zai and his student Lu Dalin's delving into this problem. Meanwhile, the paper discusses how they expounded “Tiandao-XingMing(天道性命)” ——the base of the Confucian moralities.

Key Words: Xing(性), Ren(仁), Zhangzai, Ludalin, Tiandao(天道), Moralities

程颢《论语》诠释的理学特色

唐明贵

中文提要：面对佛老思想的挑战和儒学式微的局面，程颢通过对《论语》的创造性诠释，一方面承袭并发展了孔子的仁学思想，另一方面将理学元素大量注入释文之中，揭示了《论语》中富含的微言大义，展示了独特的思想特色。《论语》成为其思想形成及理论体系建构的重要学术来源之一。他在《论语》诠释中阐发的仁学本体论、在《论语》诠释中注入的理学元素、于《论语》“之外脱然有独见”的解经方法都在《论语》学史乃至中国理学史上占有重要的地位。

关键词：程颢，《论语》，诠释，理学，特色

程颢（1032～1085），字伯淳，人称明道先生，河南府（今河南洛阳）人。嘉佑二年（1057年）登进士第。历官鄆县主簿、上元县主簿、泽州晋城令、太子中允、监察御史、监汝州酒税、镇宁军节度判官、宗宁寺丞等职。他早年与弟程颐向周敦颐问学，由此立志于孔孟之道，又泛览诸家。《宋史》本传称：“慨然有求道之志。泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，返求诸‘六经’而后得之。”与弟程颐开创“洛学”，奠定了理学基础。在建构理学思想的过程中，程颢对《论语》之思想资料进行了大量的阐释、发挥、利用。

一、承袭并发展了孔子的仁学思想

今本在对《论语》的注释中，程颢承袭并发展了孔子的仁学思想，将理学元素大量注入释文之中，揭示了《论语》中富含的微言大义，展示了独特的思想特色。

“仁”是孔子思想的核心，在孔子看来，“仁”即是“爱人”^①，而“爱人”首先要爱自己的家庭成员，处理家庭成员之间关系适用的原则是“孝弟”，君子务本就是要懂得孝敬父母，敬爱兄长。这是仁的最基本含义。由此出发，孔子推及宗族，“入则孝，出则悌”^②，并由宗族关系推及到全体社会成员，对全体社会成员实行广博的爱，即“泛爱众”^③。孔子进而指出，“泛爱众”的最高体现就是所谓“博施于民而能济众”^④，这是连古代圣贤尧舜二帝也难以完全达到的关于“仁”的最高境界，也称“圣”的境界。程颢继承了孔子仁学的这些内容，同时把伦理道德之“仁”，提升为哲学本体的“理”，实现了孔孟伦理儒学

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·学而》。

④ 《论语·雍也》。

到宋代哲理儒学的转化。^①

首先，在《论语》诠释中，程颢提出了“仁，体也”的新观点。程颢认为，以往儒者把“孝弟”、“恻隐之心”、“博爱”等视为“仁”，并没有正确理解“仁”之真义。这些观点仅涉及到“仁”之用，并没有言及仁的“体”。那么，究竟什么是“仁”之体呢？程颢认为，“仁”之体就是“万物一体”。他说：“仁者，浑然与物同体。”^②又说：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。……故‘博施济众’，乃圣之功用。仁至难言，故止曰：‘己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。’欲令如是观仁，可以得仁之体。”^③凡仁者，皆能与天地万物融为一体，故能“博施济众”，爱人爱物，形同爱己，而未有视万物为己之身而不爱者。这是程颢对《论语》中孔子仁学思想的发挥，也是其由此生成的对宇宙和人生的根本看法。

程颢进而把“仁”扩展开来，落实到义、礼、智、信中，他说：“义、礼、智、信皆仁也。”^④“仁、义、礼、智、信五者，性也。仁者，全体；四者，四支。仁，体也；义，宜也；礼，别也；智，知也；信，实也。”^⑤这里，程颢将“五常”归结为性，揭示了“性”具有本然的“善”的内在德性结构，并界定了仁为性之体，义为性之宜，礼为性之别，智为性之知，信为性之实的“五常”内在道德关系和逻辑结构。在这一逻辑结构中，仁是“全体”，义礼智信是“四支”，二者是整体与部分的关系，仁贯穿于义礼智信之中，成为道德实践的关键。只有具备“仁”之德性者，才能与万物一体，才能成全其完整的德性，达到“万物与我为一”的自由境界。

① 杨翰卿，《论二程洛学继承创新的理论特征》，《中州学刊》2007年第6期。

② 程颢、程颐，《二程遗书》，上海古籍出版社，2000，66页。

③ 程颢、程颐，《二程遗书》，65页。

④ 程颢、程颐，《二程遗书》，66页。

⑤ 程颢、程颐，《二程遗书》，64页。

其次，程颢通过对仁与孝悌的比较凸显了仁作为本体的超越性。《论语·学而》篇载孔子弟子有若的话说：“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”程颢依据仁体情用的模式，对《论语》中的这段话作了新的诠释，使之与自己的仁论结合起来。他说：“孝弟本其所以生，乃为人之本。孝弟有不中理，或至于犯上，然亦鲜矣。孟子曰：‘孰不为事？事亲，事之本也。孰不为守？守身，守之本也。’不失其身而能事其亲，乃诚孝也。推此可以知为仁之本。”^①又说：“‘孝弟也者，其为仁之本与！’言为仁之本，非仁之本也。”^②孝悌是为人之本，是达到仁的根本途径，但不是仁的根本，从而把孝悌之情与作为本体的仁分别开来。

最后，对“忠恕之道”予以了重新解读。在孔子的观念中，以行仁为宗旨的“忠恕之道”也就是“为仁之方”，它包括两个方面的内容：一方面是指“己所不欲，勿施于人”^③，另一个方面是指“己欲立而立人，己欲达而达人”^④。程颢在释读《里仁》“夫子之道，忠恕而已矣”时，对“忠恕”做了重新解读，他说：“以己及物，仁也。推己及物，恕也。违道不远是也。忠恕一以贯之。忠者天理，恕者人道。忠者无妄，恕者所以行乎忠也。忠者体，恕者用，大本达道也。此与‘违道不远’异者，动以天尔。”^⑤忠是本体，是“天理”，落实在人上，就展现为恕；恕生成于天理本体的发用流行，因此是本体之用。这样一来，从天理到日用人伦，体用不离不二。

① 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002，29—30页。

② 程颢、程颐，《二程遗书》，172页。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《论语·雍也》。

⑤ 程颢、程颐，《二程遗书》，170页。

二、将理学元素大量注入释文之中

在诠释《论语》时，程颢往往将一些理学的论点掺杂其中，其引申、发挥常常超出原文的主旨，而成为他自己理学思想的阐述。这主要表现在两个方面：

一是将“理”注入对《论语》的诠释中。在程颢之前，“理”、“天理”虽皆已出现，但却并不具有本体的意义。及至程颢，他把理提升为最高范畴，提出了“天者理也”的命题，对“理”进行了一番创造性的解读，成为其哲学体系中的核心观念。

至于作为本体的“理”的涵义，程颢说：“天者，理也。”^①这就是说天与理是合二为一的。至于为什么“理”又称“天理”，乃是由于其不为个人意志所左右的缘故。程颢说：“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是佗元无少欠，百理具备。”^②“理”又称为“道”或“天道”。程颢说：“盖上下、本末、内外都是一理也，方是道。”^③“言天之自然者，谓之天道。”^④

程颢所说的“理”，不是任何人力所为主观之理，也不是别“有安排”的神秘之物，而是完全的、“皆自然而然”之物。他说：“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。”^⑤他对这个“理”还诠释说：

“《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。’故有物必有则，民之秉彝也，故好是懿德。”万物皆有理，顺之则易，逆之则难，

① 程颢、程颐，《二程遗书》，178页。

② 程颢、程颐，《二程遗书》，81页。

③ 程颢、程颐，《二程遗书》，54页。

④ 程颢、程颐，《二程遗书》，172页。

⑤ 程颢、程颐，《二程遗书》，167页。

各循其理，何劳于己力哉？^①

这是说，人与万物皆有自已的固有之“理”，并各自依自己固有之“理”去行动，人们应当遵循这个理去行事。

程颢将其“自家体贴出来的”^②的具有本体意义的“理”用于《论语》经文的诠释之中，给《论语》注入了理学的色彩。如《泰伯》“子曰：‘巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不与焉’”章，程颢注曰：“圣人之于天下事，自不合与，只顺它天理，茂对时育万物而已。”^③圣人对于天下事并不另加干预，只是遵循“天理”规律，随时而动，化育万物。

《子罕》“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”句，王彦霖问：“道者一心也。有曰仁者不忧，有曰智者不惑，有曰勇者不惧，何也？”程颢诠释曰：“此名其德耳，其理则一也。得此道而不忧者，仁之事也，因其不忧，故曰此仁也。智、勇亦然。岂可反以不忧谓之智，不惑谓之仁乎？凡名其德，千百皆然，但此三者，达德之大也。”^④智、仁、勇是人的德性，三者都是天理在人身上的反映。

《子张》“子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退，则可矣”句，程颢注曰：“洒扫、应对、进退，便是形而上者，理无大小故也。”^⑤在程颢看来，洒扫、应对、进退之事固然是形而下者，但洒扫、应对、进退之理却是形而上者，“理”是不能有大小精粗之分的，它就是形而上之道，所以程子称洒扫应对“便是形而上者”。

在程颢看来，“理”不仅具有形而上的意义，而且在社会生活中又体现为礼。程颢在诠释《八佾》“林放问礼之本。子曰：‘大哉问！礼与其奢也，宁

① 程颢、程颐，《二程遗书》，170页。

② 程颢、程颐，《二程集》，中华书局，1981，424页。

③ 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，307页。

④ 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，343页。

⑤ 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，619页。

俭；丧与其易也，宁戚’”章时说：“礼者，理也，文也。理者，实也，本也。文者，华也，末也。理是一物，文是一物。文过则奢，实过则俭。奢自文所生，俭自实所出。故林放问礼之本，子曰：‘礼与其奢也，宁俭。’言俭近本也。”

① 这里，程颢一方面将理看作是礼之实，即礼的内容；另一方面又将文看作是礼之华，即礼的表现形式，因而礼是内容和形式的统一。同时，他又指出，内容是本，形式是末，内容决定形式，也就是说理在礼中起着决定性的作用。这样，具有本体意义的“理”就在伦常系统中获得了权威性，成为构建封建统治秩序的基石。

二是在《论语》注释中，程颢提出了理学的修养方法。程颢的修养方法以“诚敬”为主，在他看来，“诚者天之道，敬者人事之本，敬则诚。”②诚是符合天道(自然规律)的；敬是人际之间的根本，能够做到敬，便能做到诚。在如何做到诚敬问题上，程颢将其与“天德”及“克己”联系起来。他在注释《阳货》“子曰：‘子欲无言’”章时说：“圣贤论天德，盖谓自家元是天然完全自足之物。若无所污坏，即当直而行之，若小有污坏，即敬以治之，使复如旧。所以能使如旧者，盖为自家本质元是完足之物。”③这是说天德是天然的、人人与生俱来的、完全的、自足的，如果它“无所污坏”，就应顺心而发，畅顺其性；如果它“小有污坏，即敬以治之，使复如旧”；反身而诚，此乃克己工夫。就一般人而言，如何上达此天德呢？在程颢看来，这就必须约束自己的种种欲望，使其复合礼的要求。正是从在这个意义上，程颢对孔子所说的“克己复礼”予以了重新解读。他认为所要“克”的“己”不是真我，真我与“道”即天理同在：“道与己未尝相离……道在己，不是与己各为一物，可跳而入者也。”④只有“克己”，才能体道。而所谓“克己”，就是战胜那个具有个人私欲的自我。因此程

① 程颢、程颐，《二程遗书》，171页。

② 程颢、程颐，《二程遗书》，173页。

③ 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，585—586页。

④ 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，410页。

颢指出,“克己则私心去,自然能复礼,虽不学文,而礼意已得”^①。由于圣人没有私欲,所以“在圣人则无事可克”,即没有要去“克”的“己”^②。这样,程颢所说的“克己复礼”就演变成了克制个人欲望,从而恢复人之天性的意思,濡染了理学色彩。

三、于《论语》“之外脱然有独见”

在二程看来,儒家经典乃圣人载道之物,“经所以载道也”,“学经而不知道”,自然是“空言无实”之学。因此治经须明道,明道当先明义理,“如圣人作经,本欲明道。今人若不先明义理,不可治经。”^③由此出发,二程重视儒经中的“义理”而鄙薄文字训诂,如大程“常谈诗,并不下一字训诂,有时转却一两字,点掇地念过,便教人省悟。”^④他们注重从宏观上理解和把握经书的要旨、大义,主张凭己意自由诠释儒经。其言曰:“思索经义,不能于简策之外脱然有独见,资之何由深?居之何由安?非特误己,亦且误人也。”^⑤“读书将以穷理,将以致用也。今或滞心于章句之末,则无所用也。此学者之大患。”^⑥“义有至精,理有至奥。能自得之,可谓善学矣。”^⑦倡导解经不能仅仅局限于章句训诂,要“于简策之外”有自己的创见。

在对《论语》经文的注解中,程颢践行了这一主张。如《子罕》篇有“子曰:‘知者不惑,仁者不忧,勇者不惧’”句,与《宪问》所记“仁者不忧,知者不惑,勇者不惧”次序不同,对此程颢诠释曰:“‘仁者不忧,知者不惑,勇

① 朱熹,《论孟精义》,见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册,411页。

② 朱熹,《论孟精义》,见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册,410页。

③ 程颢、程颐,《二程遗书》,63页。

④ 《二程外书》卷十二。

⑤ 杨时编,《二程粹言》,北京:中华书局,1985,18页。

⑥ 杨时编,《二程粹言》,18页。

⑦ 杨时编,《二程粹言》,20页。

者不惧’，德之序也。‘知者不惑，仁者不忧，勇者不惧’，学之序也。知以知之，仁以守之，勇以行之。”^①这是说，“成德以仁为先，进学以知为先，此诚而明，明而诚也”^②。由诚而明，是上天赋予人的本性，因为诚，所以明。由明而诚，是教化的结果。因为明（教化以后），所以诚。通过诠释，程颢创造性的把次序的不同和“成德”与“进学”结合了起来，揭示了其中蕴含的大义微言。

又，《先进》篇“子曰：‘先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进’”章，程颢注释道：“先进，犹言前辈也；后进，犹言后辈也。先进之于礼乐，有其诚意而质者也，故曰野人。后进之于礼乐，习其容止而文者也，故曰君子。孔子患时之文弊，而欲救之以质，故曰：‘如用之，则吾从先进。’取其诚意之多也。”^③这是说最初制作礼乐的人（先进）出于内心的真实情感（诚意）来制作礼乐，使其礼乐具有实质意义，非徒虚文而已，故此称他们为朴实而没有虚饰的人（野人）；相反，后来的人（后进）对于礼乐却并非发自内心的尊崇，虽号曰君子，但却只有外表的仪文而已。孔子欲救时弊，故取前者而舍弃后者。这里，程颢从文质角度对野人和君子做了重新解读，生成了新的诠释意义。

由于经典乃载道之具，故此二程认为治经不但可以阐发义理，而且治经之学对现实的社会政治活动也有着“致用”的价值：“穷经，将以致用也。如：‘诵诗三百，授之以政不达，使于四方，不能专对，虽多亦奚以为？’今世之号为穷经者，果能达于政事专对之间乎？则其所谓穷经者，章句之末耳，此学者之大患也。”^④程颢在对《论语》的解读中较好的贯彻了这一理念。如他在诠释《子路》“仲弓为季氏宰，问政”章时说：“为政须要有纲纪文章，先有司，乡官读，法平价，谨权量，皆不可阙也。人各亲其亲，然后能不独亲其亲。仲弓曰：

① 程颢、程颐，《二程遗书》，172页。

② 《朱子语类》卷第三十七。

③ 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，378页。

④ 程颢、程颐，《二程遗书》，122页。

‘焉知贤才而举之？’子曰：‘举尔所知。尔所不知，人其舍诸？’便见仲弓与圣人用心之大小。据此义，则一心可以丧邦，一心可以兴邦，只在公私之间尔。”^①在释文中，程颢充分揭示了心在社会活动中的重要性，当权者为政是出于公心还是私心，结果会导致兴邦与丧邦之别。也就是说，为政者做事只有出于公心，才能国治邦兴。否则，就会导致国乱邦灭。

又，《子路》“子夏为莒父宰，问政”章时说：“子张问政，子曰：‘居之无倦，行之以忠。’子夏问政，子曰：‘无欲速，无见小利。’子张常过高而未仁，子夏之病常在近小，故孔子各以切己之事答之。”^②这就是说，子张自命清高，眼高手低，而少诚实恻怛之意；子夏则往往喜好追求小利，而成就不了大事。孔子根据弟子各自存在的缺点，采取了有针对性的指导。程颢通过诠释，告诉为政者工作要踏实，不要贪图眼前小利。

由上可见，程颢之学，在许多方面都是在对《论语》思想资料进行阐释、发挥的基础之上加以吸收及利用的，《论语》成为其思想形成及理论体系建构的重要学术来源之一。他在《论语》诠释中阐发的仁学本体论、在《论语》诠释中注入的理学元素、以义理注《论》的解经方法都在《论语》学史乃至中国理学史上占有重要的地位。

第一，在《论语》解读过程中，程颢将《论语》视为载道之文，以治经明道为目的，从阐发义理入手，循本求道，以致于日用，达于政事。在此基础上，部分展示了其庞大的理学思想——仁学本体论、天理观和“诚敬”的修养方法，为经学的发展开辟了以义理说经的新途径，改变了汉唐以来“以章句训诂为能穷遗经，以仪章度数为儒术；使圣人之道玩于腐儒讽诵之余，隐于百姓日用之末；反求诸己，则罔然无得；施之于天下，则若不可行；异端争衡，犹不与此”^③的局面。诚如时人范祖禹所言：“先生于经，不务解析为枝词，要其用在已而明于知

① 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，443页。

② 朱熹，《论孟精义》，见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》第七册，458页。

③ 程颢、程颐，《二程遗书·附录》，395页。

天。其教人曰：‘非孔子之道，不可学也。’盖自孟子没而《中庸》之学不传，后世之士不循其本而用心于末，故不可与入尧、舜之道。先生以独智自得，去圣人千有余岁，发其关键，直睹堂奥，一天地之理，尽事物之变。”^①范氏指出，程颢在治经学上独辟蹊径，一反汉唐诸儒专务章句训诂的传统，以求孔子之道作为治经之学的目的，在圣学衰败千余年后，提振了孔孟儒学，把尧舜之道发展到了一个新的阶段。

第二，在《论语》诠释中，程颢从重建儒家价值系统的合法性基础出发，对孔子的仁学思想作出了形而上学的阐发、论证和拓展，不仅将“仁”由人之道提升天之道，成为天地化育万物的内在动力，而且通过对仁与孝悌的比较凸显了仁作为本体的超越性，将“仁者浑然与物同体”作为境界追求的最高理想，增益了理学回应佛道挑战的精神力量。他还以体用关系来阐释儒理，把仁义礼智信、忠恕、孝弟等世间人伦道德，与天道自然、所以然沟通，从理论上解决了天之道与人之道的关系，从而为儒家思想提供了形而上的依据，完成了理学体系一元论的理论架构。

（作者系中国 聊城大学 哲学系教授）

投稿日：2010.10.25，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 程 颢、程 颐，《二程遗书》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 朱杰人、严佐之、刘永翔，《朱子全书》第七册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002。
- 杨 时，《二程粹言》，北京：中华书局，1985。
- 章权才，《宋明经学史》，广州：广东人民出版社，1999。
- 朱汉民、肖永明，《宋代<四书>学与理学》，北京：中华书局，2009。
- 肖永明、朱汉民，《二程理学体系的建构与<四书>》，《广西师范大学学报》2004

① 程颢、程颐，《二程遗书·附录》，391页。

年第 4 期。

朱汉民、张国骥，《两宋的<论语>诠释与儒学重建》，《中国哲学史》2008 年第 4 期。

杨翰卿，《论二程洛学继承创新的理论特征》，《中州学刊》2007 年第 6 期。

蔡方鹿，《程颢程颐在宋学和理学中的地位》，《学习论坛》2007 年第 5 期。

The Neo-Confucianism Feature of Cheng Hao's Interpretation on Research of *the Analects*

Tang Minggui

Facing the challenge of Buddhism and Taoist thoughts and Confucianism decline situation, Cheng Hao found through to *the Analects* of creative interpretation, On the one hand, he inherited and developed the Confucius of benevolence thoughts, On the other hand, he would Neo-Confucianism elements of massive injection of annotations, revealed sublime words with deep meaning of the Analects, demonstrated the unique thought characteristic. *The Analects* became his thoughts form and theoretical system of the important academic source of construction. He expounded the benevolence ontology, injected the Neo-Confucianism elements and put forward a new classical interpretation method in the interpretation of *the Analects*, all these occupied an important position in the history of the research of *the Analects* and even Chinese Neo-Confucianism.

Key Words: Cheng Hao, *the Analects*, Interpretation, Neo-Confucianism, Feature

比兴：诗学与儒学之本源观念

——朱熹《诗集传》再检讨

王坤儿 黄玉顺

中文提要：本文是对中国诗学基本范畴“比兴”与朱熹《诗集传》的专题研究，然而意在儒学本身的本源观念的澄清。朱熹的诗学思想其实是儒学的一种形而上学建构，这种精致的哲学建构将儒家形而上学推向了历史的高峰，但同时也蔽塞了孔子“比兴”观念对于儒学的本源意义。本文旨在通过对朱熹诗学的重新认识和批评，还原儒家诗学的本真面目，从而回到孔子儒学的本源观念。

关键词：诗学，比兴，朱熹，孔子，儒学，本源观念

儒家向来特重“诗书礼乐”，诗学向来都是儒学的一个至为关键的基础部分。然而在西方现代学术范式的“规范”下，儒学被作为“儒家哲学”来处理，儒家诗学往往被视为现代意义的所谓“文学”而被拒斥于视野之外。在现代儒学中，诗学的缺席所带来的问题是严重的，其所导致的是对儒学的“物蔽”（荀子语）、尤其是对儒家思想的本源观念的“茅塞”（孟子语）。我们今天重新研究儒家诗学，意在为当代儒学“解蔽”、以使其“顿开茅塞”。为此，我们必须回到孔子儒学的诗学思想。儒家诗学有几个最重要的历时形态：孔子儒学的诗学、以毛亨为代表的汉儒诗学、以朱熹为代表的宋儒诗学。后两者既是对孔子诗学的某种发展，但同时也是对孔子诗学的某种偏离。尤其是朱熹，作为宋代儒学的集大成者，其著名的《诗集传》其实是儒学的一种形而上学建构，这种精致的哲学建构将儒家形而上学推向了历史的高峰，但同时也蔽塞了孔子诗学的本源意义。这特别体现在对中国诗学基本范畴“比兴”的诠释上。本文旨在通过对朱熹诗学的重新认识和批评，还原儒家诗学的本真面目，从而回到儒学的本源观念。

一、物：一个致命的关键词

朱熹的诗学思想，集中体现在《诗集传序》中。该序是一份完备的儒家诗学大纲，着意阐述了三个方面的基本问题：诗之所以作；诗之所以为教；如何学诗。^①这个纲领的宗旨在于“诗之所以为教”（诗教），而其根基却在于“诗之所以作”。

“诗之所以作”所说的远不仅仅是诗学问题，而是孔子以后的儒家哲学的根本问题：“性—情”问题。众所周知，“性—情”乃是孔子以后、思孟学派以来的儒家形而上学的一个基本的观念架构。然而，在这种观念下，诗学的基本范畴

^① 朱熹，《诗集传》，上海古籍出版社，1980，新1版。

“比兴”被理解为在主客架构下的主体性的“我”与对象性的“物”、以及“物”与“物”之间的关系问题，即被物化、存在者化了，从而丧失了本源意义。然而依据当代思想，对于任何一种形而上学的建构，我们都应追问：形而上学何以可能？如果说，形而上学把我们带向作为众多相对存在者之终极根据的那个唯一绝对的“存在者”，即带向作为形而上者的“性”，那么，“形而上学何以可能”这个问题就把我们带向“存在”本身，即带向本真的“情”，此情并不是所谓性之所发之“情”，而是更具本源性的“情”。然而“存在”这个当代的观念恰恰是一个古老的观念，这个观念在老子那里是作为存在本身的“无”或“无物”，而在孔子那里则是作为存在本身的生活情感、尤其是本源性的仁爱情感。于是，对朱熹诗学的研究和批判就把我们带回到孔子那里去——把我们带回到儒家思想的根本大源、源头活水。

关于“诗之所以作”，《诗集传序》说：

或有问于予曰：“《诗》何为而作也？”予应之曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。夫既有欲矣，则不能无思；既有思矣，则不能无言；既有言矣，则言之所不能尽、而发于咨嗟咏叹之余者，必有自然之音响节族、而不能已焉。此《诗》之所以作也。”

这里，朱熹一上来就端出了形而上学的“性—情”架构。这个架构在孔子那里是没有的，出自思孟学派，后来成为儒家形而上学的根本框架。这里，性是形而上者，情是形而下者；性是本，情是末；性是体，情是用。朱熹正是这样的看法：“仁，性也；恻隐，情也。性是体，情是用。”^①

我们知道，朱熹是以“理”为本体的；然而在他看来，“性”即是“理”：“只是这理，在天则曰‘命’，在人则曰‘性’”；“性即理也，在心唤做‘性’，在事唤做‘理’”（《语类》卷五）；“性是太极浑然之体，本不可以

① 黎靖德编，《朱熹语类》卷五，中华书局，1986。

名字言”^①（《答陈器之》）。“性”或“理”作为形而上者，是绝对唯一的存在者；但它在“感于物而动”、发用为“情”之后，则是形而下者之事。无论是形而上者还是形而下者，其实都是“物”：心性、性体尽管是形而上者之道，但依然是“道之为物”^②（《老子》第21章）；而“人伦物理”则是关乎人与万物之“物”；“情”只是作为形而下者之物的人的一种存在状态而已。

朱熹认为，由此“物”的“情”出发，而有思、有言、有音响节奏，才有了“《诗》之所以作也”。因而也就难怪，他对于诗学的两个主要范畴“比”和“兴”下了这样的定义：

比者，以彼物比此物也。（《诗集传·周南·螽斯》）

兴者，先言他物，以引起所咏之辞也。（《诗集传·周南·关雎》）

这样的解释，显然是以“心—物”、亦即“主—客”的形而上学架构为前提的。在这里，“物”乃是关键词：比，是“物”比“物”；兴，是“物”引“我”。物引我，此“我”也是一个“物”。这是因为：“我一物”的架构正是“主—客”架构，这是典型的形而上学观念，在这种架构中，“我”必定被物化、存在者化。何以见得？因为：物是一个对象（object），我是一个主体（subject），而对象与主体都是实体（substance），亦即都是存在者——物。

什么是“物”？物就是存在者。老子说：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第40章）“万物”、“有”都是存在者，而“无物”、“无”才是存在本身。物区分为：形而下的众多存在者，即相对物；作为它们的终极根据的那个形而上的唯一存在者，即绝对物。研究众多相对物的是形而下学，例如科学；思考唯一绝对物的是形而上学，亦即哲学。但是，“有生于无”意味着：物、存在者是由存在本身给出的。假如出发点是物、存在者，而不是无、存在，

① 朱熹，《朱熹文集》，商务印书馆，1936。

② 《老子》，王弼本，《王弼集校释》，楼宇烈校释，中华书局，1980，第1版。

那就成为了无本之木、无源之水。

形而下学研究的是“形而下者谓之器”，即众多相对物；形而上学思考“形而上者谓之道”，即唯一绝对物。（《周易·系辞上传》）然而真切的本源之思，所思的则是“无物”的本源之道。本源之道是“无物”的道，由此而生成“道之为物”的形上之道，又进而生成“万物”的形下之道。这是《老子》思想的观念层级：一方面是观念层级的生成：“天下万物生于有，有生于无”（《老子》第40章），这是“无中生有”；另一方面则是本源的追寻：“万物并作，吾以观复”，“复归于无物”（《老子》第16、14章），这是“自有归无”。前者是宇宙生成论，是说的从“无”到“有”、再到“万有”的生成：“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第42章）；后者是工夫境界论，是说的从“万物”到“道之为物”再到“无物”的回归：“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第25章）。^①

道家观念的这种层级性是与儒家的观念层级性一致的，然而在实质上却又颇异其趣，这就犹如韩愈所说，两家在“定名”上虽然不是等同的，但是在“虚位”上却是对应的。^②（《原道》）在儒家思想中，形而下者意味着“人伦物理”的伦理，形而上者意味着“良心本体”的心性，而本源之思则意味着作为生活情感的本真之爱。伦理是形下之道，是关乎“万物”的事情，因为人也是一种物，谓之“人物”；心性为形上之道，是关乎“道之为物”的事情，因为性也是一种物，谓之“性体”；而本源之爱则是本源之道，即是关乎“无物”的事情，因为本源之爱这里没有“主—客”架构：其所爱者没有被对象化、物化；相应地，爱者本身也就没有被主体化、物化。

而在朱熹那里，“比兴”竟然是物的事情，即是存在者的事情。用庄子的话来讲，在这样的所谓“比兴”之中，我们不能“物物”、而是“物于物”：完全

① 《老子》之“道”，兼指关于存在者的形上之道和形下之道、关于存在本身的本源之道。

② 韩愈，《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，上海古籍出版社，1986。

被物化了。^① 庄子主张：“物物而不物于物，则胡可得而累邪！”（《庄子·山木》）那么，何为“物物”？庄子指出：“物而不物，故能物物。明乎物物者之非物也，岂独治天下百姓而已哉！”（《庄子·在宥》）这就是说，“物物”就是“不物”、“非物”，亦即达到“无物”之境。何以“物物”就是“不物”、“非物”？因为：“物物者，与物无际；而物有际者，所谓‘物际’者也。不际之际，际之不际者也。”（《庄子·知北游》）所谓“物际”，就是我们所说的“物界”，即存在者领域的划界。“主—客”架构就是这样的“物际”。而“物物”者“与物无际”、“际之不际”，乃是没有物界划分的，亦即“无物”。这样的“物物”、“无际”、“无物”，其实就是本源情感：“物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也；犹其有物也，无已。圣人之爱人也，终无已者，亦乃取于是者也。”（《庄子·知北游》）所谓“无已”，是说的本源之道的生生不已；这种本源之道，不过是“圣人之爱人”而已。

然而朱熹解释“兴”的言辞为：物“引”我。这个“引”字值得特别留意，它使我们想起孟子的一段名言：

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思；思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”^②（《孟子·告子上》）

把朱熹所说的“先言他物以引起所咏之辞”跟孟子所说的“物交物则引之而

① 这里所说的“物化”不是在庄子的用语意义上来说的。庄子所说的“物化”是说的复归于道、与道同体，那恰恰是在说“无物”的境界。《庄子·刻意》：“圣人之生也天行，其死也物化”。《则阳》：“日与物化者，一不化者也。”郭象注，“日与物化，故常无我；常无我，故常不化也。”而我们这里所说的“物化”则是通常哲学话语意义上的用法，恰与庄子的用法相反，是指的客体化、对象化、存在者化。

② 《孟子注疏》，《十三经注疏》本，中华书局影印，1980，第1版。

己”加以对照，不能不令人大感惊骇！在朱熹看来，在“兴”之际，我们为“物”所“引”。这样一来，就使儒家诗学、甚至整个儒学陷入了危险的境地：“诗之所以作”，在于“我”之“感于物而动”，也就是物引我。这里，“物”是先在、先行的。这就偏离了儒家思想的本源观念。如《中庸》说：“不诚无物。”^①这就是说，诚本身不是物，而生成一切物。《中庸》又说：“诚者非自成己而已也，所以成物也。”这就是说，“己一物”、亦即“主一客”观念架构乃是由诚给出的。因此，儒家思想的完整架构并不是“性→情”，而应该是“情→性→情”。这里，第二个“情”只是关于形而下存在者的事情，它是形而上存在者、即“性”的表现，通常被理解为道德意义的情感；然而第一个“情”却是本源的事情，是先行于任何存在者、任何物的事情。

但在朱熹哲学和诗学中，当“我”与“物”、“诗”与“情”都已被物化、存在者化、成为了形而下者时，儒家的本源性观念就被遮蔽了。

二、比：本真的共同生活情境

儒家真正的本源性观念，乃是以本真的生活情感、尤其是爱的情感为其大本大源的。这种本源观念在中国诗学中的体现，同样是“有物”与“无物”的分别。诗歌以及一切艺术，都是境界的追求；但这种追求所能够达到的境界，却有着层级的不同。这正如王国维所说：

有有我之境，有无我之境。……有我之境，以我观物，故物我皆著我之色彩；无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。（《人间词话》1.03）

所谓“不知何者为我、何者为物”，便是“无我、无物”。有我有物，那是

^① 《礼记正义》，《十三经注疏》本，中华书局影印，1980，第1版。

处在形而上学的“主—客”架构之中；无我无物，则是回归了那种超越于、先行于“主—客”观念的本源情境，这是艺术的最高境界，也是诗歌的最高境界。诗之“比兴”，正是这样的艺术境界。这种境界所通达、所回归的，乃是生活本身的本源情境，在这种情境中，物、我处在一种无分别相的“浑沌”之中（《庄子·应帝王》）^①，因而就无所谓“物”、“我”，亦即没有任何存在者，没有任何物，而只是无，只有情感本身的显现。这种本源情境，谓之“共同生活”。诗之“比兴”，不外乎是这样的共同生活的情感、本源情境的领悟。

所谓“比兴”，正是这种“爱人”“无物”的情感领悟。然而朱熹对“比兴”的解释，却以“物”及“物际”为前提，恰恰不是“无物”，而是“有物”。这样的存在者化、物化的理解，势必导致将“比兴”仅仅视为一种手段性、工具性的东西，即所谓“修辞”“手法”之类。直到今天，人们也都采取此类说法。例如今人袁梅认为：“比，就是比拟法；兴，就是联想法。”^②这样一来，“比兴”就被形而上学化、乃至形而下学化了。

因此，在本源意义上，“比兴”不是存在者、物的事情，而是存在本身、生活本身、生活情感、生活领悟的事情。“比”的本源意义并不是什么“以彼物比此物”，而是先行于“物”的“无物”的事情，即是存在本身、生活本身的事情，是对共同生活的本源情境的领悟。

在本源层级上，孔子关于“比”及“比兴”的观念，另有表述：

诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。^③

这里的“群”，其实就是“比”的观念。汉字“比”的原始含义，就是人与

①《庄子》，王先谦《庄子集解》，《诸子集成》本，中华书局，1957。

②袁梅，《诗经译注》，齐鲁书社，1980，前言，57页。

③《论语·阳货》，《十三经注疏》本，中华书局影印，1980，第1版。

人之间的亲密无间。许慎《说文解字》解释：“比，密也。”^①“比”是“相与”的意思。所以许慎指出：“比”从二“匕”，而“匕，相与比叙也”。（《说文解字》）许慎还说：“𠂤，古文比。”（《说文解字》）就是两个“大”在一起，亦即两个人在一起，因为“大”也是“人”的意思（《说文解字》：“‘大’象人形”）。无论这些解释是否就是这些汉字的本义，许慎作为一个古文经学家，所传达的正是儒家的思想观念，表明了：在儒家思想中，“比”确实是说的人与人之间的亲密无间的关系。这样的“比”、即亲密的意义，在《周易》古经的“比卦”中传达出来。《比象传》说：“比：先王以建万国、亲诸侯。”这就是说，比卦是说的天子与诸侯相亲近的事情。所以，筮辞说：“比之自内”、“外比之”，内外都要亲近；这样就能“不宁方来”、“终来有它”，也就是“亲诸侯”；总之，“比之无咎”而“吉”。（《周易·比卦》）这样的“比”的观念，其实就是“群”的观念。

在儒家观念中，“群”有两种不同层级的用法：一种是形而下的用法，是说的主体性的人的“人群”，这里的人，作为主体性的存在者，是形而下的相对物。另一种则是本源性的用法，原来是说的共同生活的本源情境。孔子有一个很重要的观念，叫做“群而不党”（《论语·卫灵公》），这是孔子关于“群”的一种本源性的观念。“党”意味着“群”的分离，意味着对“群”的划界，亦即意味着物的划界、存在者领域的划界，即是“物界”、“物际”；而“群”则是与此相反的观念：“与物无际”、与人无间。这也就是“一视同仁”、“一体之仁”的意思，亦即本源之爱的观念。

基于此，孔子对那种逃离人群的“出世”的隐者不以为然：

长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”问于桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：

^① 许慎，《说文解字》，中华书局，影印本，1963。

“是鲁孔丘之徒与？”对曰：“然。”曰：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”耕而不辍。子路行以告。夫子怃然曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《论语·微子》）

这里所说的“鸟兽不可与同群”是相对而言的，是说对“人”而言应当“乐群”。但事实上，孔子对于这样的隐者也是愿与之“群”的：

楚狂接舆歌而过孔子曰：“凤兮！凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而！已而！今之从政者殆而！”孔子下，欲与之言。趋而辟之，不得与之言。（《论语·微子》）

孔子下车，“欲与之言”，这正是“群”的精神。不仅如此，儒家基于共同生活的本源情境的领悟，不但对“人”是“乐群”的，而且对“物”同样是“乐群”的。如孟子说：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）这也就是“一视同仁”、“一体之仁”的意思。

这正是源于“群”与“比”的本源意义的观念。“群”字从“羊”，原义是说的“羊群”。徐铉解释说：“羊性好群，故从羊。”（《说文解字》大徐本）问题在于：远古先民为什么用“羊群”来说“人群”呢？这正是“比”的意义，但却不是修辞学上所谓“比喻”的意思，而是这样一种生活领悟：人与羊的亲密无间的共同生活，人与羊之间的无分别相的“浑沌”的本源情境。孔子所说的“诗可以群”，正是这样的生活领悟，这正是“群”的本源意义，也正是“比”的本源意义。

据此，我们来欣赏一番朱熹所提到的《诗》中之“比”的诗、即《周南·螽斯》：

螽斯羽，诜诜兮。宜尔子孙，振振兮。

螽斯羽，薨薨兮。宜尔子孙，绳绳兮。

螽斯羽，揖揖兮。宜尔子孙，蛰蛰兮。

毛氏的解释是：“《螽斯》，后妃子孙众多也，言若螽斯不妒忌，则子孙众多也。”（《毛诗正义》）这种解释是汉儒说诗的典型的牵强附会。首先，诗中“尔”字是指的什么？是人、还是螽斯？朱熹就认为是后者：“尔，指螽斯也。”（《诗集传·周南·螽斯》）如此说来，全诗根本就没有提到人，我们又如何能肯定此诗是在说后妃的事情呢？这样一来，“比喻”之说又何以成立？退一步说，即使“尔”是说的人，我们仍然不能肯定这个人就是说的后妃。然而汉儒说诗，总喜欢往“后妃之德”上面附会。此诗为“比”的说法要能成立，必须把“尔”理解为人；但这个人，却未必是什么“后妃”。此诗不过是在表达一种愉悦的情绪，亦即我们所说的生活情感；这种情绪源于子孙众多、其乐融融的生活情境。这种生活情境之为本源情境的言说，就在于诗人领悟到了人与螽斯的共同生活的“无分别智”，这就是所谓“比”的本源意义。

三、兴：主体性的诞生

如果说，“诗可以群”是说的“比”的事情，那么，“诗可以兴”就是说的“兴”的事情，这就是孔子的一个极其重要的思想“兴于诗”的意义。孔子指出：

兴于诗，立于礼，成于乐。（《论语·泰伯》）

这三句话，乃是孔子思想的总纲。显然，诗之“可以兴”就是“兴于诗”的意思。“兴于诗”是回答这个问题的：主体性的确立是何以可能的？人是何以可能的？这正是当代思想的一个最前沿的问题：形而上学何以可能？如果说，哲学

形而上学的事情就是主体性的事情，^①那么，“形而上学何以可能”就意味着“主体性何以可能”的问题。主体性作为一种存在者，是由存在本身给出的。这可以用来解决孟子所必定遭遇的一个问题。孟子提出：“先立乎其大者，则其小者不能夺也。”（《孟子·告子上》）那意思就是说：儒家形而上学的建构，必须首先确立起心性本体来。然而我们可以追问：如何才能确立这个“大体”？孔子所讲的“兴于诗”，正是对这个问题的回答：心性本体的确立，主体的挺立，乃在于诗。这是因为：诗是情感的言说。诗之为本源性言说，就在其为情感的言说。

如果说“兴”是说的主体性怎样在生活情感的本源上才能够挺立起来，那么，“比”就是说的更为本源的事情：生活本身的那种“共同生活”的本源情境。在本源情境中，生活情感显现出来；在生活情感中，主体挺立起来：此即所谓“比—兴”的本源意义。因此，“比兴”乃是儒家对于生活本身的一种本源领悟。

于是，我们对孔子所说的“兴观群怨”应该有一种正确的理解了：“兴观群怨”是说的本源的生活情感。在“兴观群怨”之后，孔子才说：“迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”这里，孔子明确地区分了三类：首先是情感的事情，其次是伦理的事情，最后才是知识的事情。孔子这样区分绝非偶然，而是大有讲究的。按照我们今天已经达到的思想，我们的全部观念是由三个层级构成的：情感本源→形而上学→形而下学。“多识鸟兽草木之名”是知识，“事父事君”是伦理，都是形而下学的事情；然而“兴观群怨”却是生活情感，正是本源的事情。

据此，我们再来看朱熹提到的“兴”之诗《周南·关雎》：

关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。

^① 海德格尔，《哲学的终结和思的任务》，《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1999，第2版，76页。

参差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。

求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉！辗转反侧。

参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。

参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之。

毛氏的解释是：“《关雎》，乐得淑女以配君子，爱在进贤，不淫其色，哀窈窕、思贤才而无伤善之心焉，是《关雎》之义也”。（《毛诗正义》）这样的解释同样是不足取的牵强附会。我们所能确定的不过是：这是一首爱情诗。而我们知道，爱情不过是纯真的本源之爱的一种显现样式，是归属于本源的生活情感的。孔子曾经谈到过这首诗，不过是说的诗人表现了一种适度的情绪而已：

“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”（《论语·八佾》）这就是说，诗人表达了哀、乐的情绪，这种情绪是源于爱的。

这就是“兴”的本源意义：正是在这样的爱的感情、哀乐的情绪中，作为爱者或爱人的主体性存在者——特定的“君子”、“淑女”——生成着。这首诗就这样告诉我们，存在者如何被存在本身给出了。情爱的不同的显现样式，生成着不同的主体性存在者。没有这样的情爱，任何主体性存在者都不存在：没有母爱，母亲不在；没有父爱，父亲不在；没有友爱，友人不在；没有恋爱，爱人不在此；如此等等。这就是儒家的最本源的观念：爱，所以在。^①

而这种“兴”，同样源于共同生活的本源情境。诗人所领悟到的，正是这样的人与关雎共同存在的“无分别智”。人们有时觉得《诗经》里有的诗的“兴”实在“莫名其妙”，似乎“先言他物”之“物”与“引起所咏之辞”之“物”之间是毫不相干的。现在我们明白了：这种“莫名其妙”，并非那诗本身不

^① 黄玉顺，《爱，所以在：儒学与笛卡儿哲学的比较》，见《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》，光明日报出版社，2009。

“妙”，而是我们自己无以“名”之；而我们之所以无以“名”之，是因为我们自己之不“明”。诗有其妙，我们自己不明其妙。而我们之所以不明其妙，那是因为我们遗忘了存在，疏远了生活情感，蔽塞了生活本源。

综上所述，“比兴”的真切意义，源于作为生活本身的本源情境的“共同生活”：诗之“比”是对这种本源情境如何显现着共同生活的领悟，诗之“兴”是对生活情感如何生成着主体的领悟。这里所谓“共同生活”，并不是说：我们首先作为主体性的人，然后我们凑到了一起。这样的理解，乃是源流颠倒。主体性是何以可能的？人是何以可能的？存在者之为存在者，首先是因为它存在着，而不是相反；人之为入，主体之为主体，生活者之为生活者，首先是因为他生活着，而不是相反。

（王坤儿系中国人民解放军工程兵指挥学院 心理教研室讲师
黄玉顺系中国 山东大学 儒学高等研究院副院长 中国哲学专业教授）

投稿日：2010.11.30，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 《周易》，《十三经注疏》本，北京：中华书局影印，1980，第1版。
- 《论语》，《十三经注疏》本，北京：中华书局影印，1980，第1版。
- 《孟子注疏》，《十三经注疏》本，北京：中华书局影印，1980，第1版。
- 《礼记正义》，《十三经注疏》本，北京：中华书局影印，1980，第1版。
- 《周礼注疏》，《十三经注疏》本，北京：中华书局影印，1980，第1版。
- 《毛诗正义》，《十三经注疏》本，北京：中华书局影印，1980，第1版。
- 《老子》，王弼本，《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局，1980，第1版。
- 《庄子》，王先谦《庄子集解》，《诸子集成》本，北京：中华书局，1957。
- 许慎，《说文解字》，北京：中华书局影印本，1963。
- 韩愈，《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，上海：上海古籍出版社，1986。
- 朱熹，《诗集传》，上海：上海古籍出版社，1980，新1版。

- 朱 熹，《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社，2006，新1版
- 朱 熹，《朱熹文集》，北京：商务印书馆，1936。
- 黎靖德，《朱熹语类》，北京：中华书局，1986。
- 王应麟，《困学纪闻》，《国学基本丛书》本，北京：商务印书馆，1935。
- 王国维，《人间词话》，《人间词话新注》，滕咸惠校注，济南：齐鲁书社，1986，新1版。
- 袁 梅，《诗经译注》，济南：齐鲁书社，1980。
- 康 德，《纯粹理性批判》：蓝公武译，北京：商务印书馆，1960，第1版。
- 海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1999，第2版。
- 海德格尔，《哲学的终结和思的任务》：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，1999，第2版。
- 海德格尔，《康德与形而上学问题》，邓晓芒译，孙周兴编《海德格尔选集》上卷，北京：三联书店（上海），1996。
- 黄玉顺，《生活儒学导论》，《原道》第十辑，北京：北京大学出版社，2005。
- 黄玉顺，《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》，北京：光明日报出版社，2009。

Analogy and Rise: The Idea as the Source in Poetics and Confucianism

——Re-inquiry into Zhu Xi's *Collected Commentary on The Book of Songs*

Wang Kuner and Huang Yushun

The thesis is the research about the basic category of Chinese poetics—"analogy (比) and rise (兴)" and Zhu Xi's Variorum of *the Book of Songs*. However, the gist of the thesis is to clear the original ideas of Confucianism itself. Zhu Xi's thought of poetics is actually a construction of Confucian metaphysics, this exquisite construction has push the Confucian metaphysics to the climax of history, while on the other hand, blocking the original sense of "analogy and rise" of Confucius to Confucianism. The thesis aims at reduction of Confucian poetics, thus coming back to the original idea of Confucianism of Confucius, through recognizing and criticizing Zhu Xi's poetics.

Key Words: Poetics, Analogy (比) and Rise (兴), Zhu Xi, Confucius, Confucianism,
The Idea of the Source

儒学的另一种形态

——叶适哲学思想研究

杨国荣

中文提要：叶适之学，以事功为主导。就内在哲学趋向而言，事功之学包含二个基本之点，即关注现实的世界和现实的社会生活，强调实际的践行并注重践行的实际结果。在叶适那里，以上二个方面通过物、道、势与人的关系以及成己与成物之辨，得到了具体而多层面的展开。物作为对象，其存在不依赖于人，然而，物所具有的价值意义，却是通过人的活动（极其劳）而呈现，并在人的活动过程中获得现实的形态。在人与势的关系上，一方面，“势”表现为一种“不知其然而然”的必然趋向，另一方面，人又可以因“势”利导、顺“势”而为，通过自身的实践以实现价值理想和价值目标。在顺势而为的过程中，“以物用而不以己用”与“势在己不在物”呈现了某种统一性。就人与己的关系而言，个体的“果行而育德”与社会历史领域的循道而行、顺势而为的“振民”过程也合而无间。对以上问题的阐述，既包含了多重的理论意蕴，又展示了儒学演进中不同于心性之学的历史趋向。

关键词：物，人，势，成己，成物

宋明时期，除了主导性的理学思潮之外，儒学的衍化还存在另一些趋向，事功之学便是其中之一。从理论上讲，尽管理学与事功之学同属儒学，但后者往往对前者持批评和质疑的立场，与之相联系，事功之学对儒学的理解和阐发，也表现出不同的特点。这里主要以叶适为对象，对此作一具体的考察。如所周知，叶适之学，以事功为主导。就内在哲学趋向而言，事功之学包含二个基本之点，即关注现实的世界和现实的社会生活，强调实际的践行并注重践行的实际结果。在叶适那里，以上二个方面通过物、道、势与人的关系以及成己与成物之辨，得到了具体而多层面的展开。对以上问题的阐述，既包含了多重的理论意蕴，又展示了儒学演进中不同于心性之学的历史趋向。

一、物与人

相对于理学对内在心性的关切，叶适更为注重现实的经世活动。他曾对理学家提出如下批评：“专以心性为宗主，虚意多，实力少，测知度，凝聚狭，而尧舜以来内外交相成之道废矣。”（《习学记言》卷十四）在此，“虚意”与“实力”被视为二个彼此相对的方面：“虚意”以心性为宗主，“实力”则超越心性之域而指向自然与社会的现实领域。

“实力”的作用对象，具体表现为外在之物。与拒斥虚意相联系，叶适首先肯定了物的实在性。按叶适的理解，物与人并非彼此悬隔，人的观念也不能远离于物：“人之所甚患者，以其自为物而远于物。夫物之于我，几若是之相去也。是故古之君子，以物用而不以己用。喜为物喜，怒为物怒，哀为物哀，乐为物乐。”^①从存在形态看，人本身也属广义的物，这种本体论上的联系，规定了物对人的制约以及物对于人的活动的本原性，所谓“以物用而不以己用”，便强调

^① 叶适，《大学》，《叶适集》，中华书局，1983，731页。

了这种制约关系与本原关系。

从人的知、行过程看，“以物用而不以己用”首先涉及致知活动与物的关系。无视外在之物而仅仅从一己之见出发，总是无法避免“伤物”：“自用则伤物，伤物则己病矣。”（同上）从认识论上看，“伤物”意味着偏离乃至扭曲外部对象。惟有始终以物为本，才能真正达到对事物之知：“是故君子不以须臾离物也，夫其若是，则知之至者，皆物格之验也。有一不知，是吾不与物皆至也。”（同上）不难看到，在这里，物与知呈现互动的关系：知之获得，表征着物已被把握（物格），知的缺乏，则表明相关之物尚未进入认识之域，因物而知和与物皆至，构成了致知过程的相关方面。

面向物、本于物，并不仅仅限于致知过程，作为注重事功的思想家，叶适对人与物的关系作了更广的理解：

会之以心，验之以物，其行之以诚，其财（裁）之以义，其聚为仁，其散为礼。本末并举，幽显一致，卓乎其不可易也。^①

“会之以心”所肯定的，是知行过程中内在意识活动及观念的作用，“验之以物”则强调了关于物之知需要以物本身加以验证。值得注意的是，在叶适看来，上述活动（“会之以心，验之以物”）同时又与人之行相联系，所谓“行之以诚”，便表明了这一点，而义、仁、礼则从更深的层面体现了知与行的关联：义、仁、礼既是人应当努力达到的品格，又是引导人践行的规范，作为普遍的规范，义、仁、礼的意义和作用乃是通过人之行而得到体现。正是基于以上看法，叶适将物与事沟通起来，把“验之以物”同时理解为“验之以事”：“无验于事者，其言不合。”（同上）“物”主要表现为对象性的存在，“事”则与人的活动或人的践行相联系，与之相应，“验于事”也意味着通过人的活动以验证知与言。在这里，不离于物、以物为本已不仅仅表现为对物的静观，而是进一步以注

^① 叶适，《进卷》，《叶适集》，694页。

重人的活动或践行过程（事）为其内在指向。

践行过程（事）的意义不仅仅表现为对知与言的验证，在更深沉的层面，人的活动涉及物之“用”：

盖水不求人，人求水而用之，其勤劳至此。夫岂惟水，天下之物未有人
不极其劳而可以致其用者也。（《习学记言》卷三）

这里所说的“用”，指作用、功用，属广义的价值之域。物作为对象，其存在不依赖于人，然而，物所具有的价值意义，却是通过人的活动（极其劳）而呈现，并在人的活动过程中获得现实的形态：离开了以“极其劳”为形式的人类活动，物的价值意义（对人之用）便无从展示。如果说，“以物用而不以己用”着重肯定了人对物的依存性，那么，物之“用”与人的活动之间的以上关系则表明：物的价值意义形成于人的知行过程。叶适的后一看法既注意到了人的活动的价值创造内涵，又有见于物的价值规定与知行过程的相关性。

作为物之“用”所以可能的前提，人的活动本身又依循于道。在本体论上，道与物彼此关联：“物之所在，道则在焉，物有止，道无止也。非知道者，不能该物，非知物者，不能至道。道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使散流。”（《习学记言》卷四十七）一方面，道内在于物，故唯有通过物才能达到道；另一方面，道不限于特定之物，而是超越了特定事物的限制，故唯有把握了道，才能进而涵盖万物。道与物的不可分离，同时也规定了“以物用”与合乎道之间的相关性。从历史上看，社会领域的活动，总是以道为依归，而道自身则体现于这一过程：“道不可见。而在唐、虞、三代之世者，上之治谓之皇极，下之教谓之大学，行之天下谓之中庸，此道之合而可名者也。其散在事物，而无不合于此，缘其名以考其实，即其事以达其义，岂有一不当哉！”^①从平治天下，到道德教化与道德实践，人的活动多方面地受到道的制约。

^① 叶适，《进卷》，《叶适集》，726页。

在中国哲学史中，广义之“道”既指天道，也指人道。天道表现为宇宙、自然的法则，属“必然”，人道则包含理想、规范等义，便相应地表现为“当然”。从“必然”和“当然”的关系看，道既涉及世界是什么、世界如何存在，又关乎人应当做什么、应当如何做。从天道的视域看，这个世界既是多样性的统一，又处于变化的过程中，而天道本身便表现为世界的统一性原理与世界的发展原理。在人道的层面，问题则涉及人自身以及人所处的社会应当如何“在”。可以看到，以道为视域，世界“是什么”和人应当“做什么”、世界“怎么样”与人应当“如何做”等问题，内在关联在一起。叶适对道与人及其相互关系的理解，也涉及以上方面。

物作为实然，主要构成了人的知行活动展开的现实背景，道作为必然与当然的统一，则更多地呈现了规范的意义。以规范为内涵，道同时构成了最高的评判准则：“且学者，所以至乎道也，岂以孔、佛、老为间哉？使其为道诚有以过乎孔氏，则虽孔氏犹将从之。”^①从天道的层面看，此所谓“道”涉及世界的终极原理以及对这种原理的把握，就人道的层面而言，这里的“道”则以社会历史的一般法则和社会文化理想为内容，作为二者的统一，它超乎特定的学派、学说，呈现普遍的形态。在这里，叶适既肯定了道的至上性，又强调了其普遍的规范、引导意义：唯有合乎道，才应在知行过程中加以接受、认同。

道的规范作用，不仅仅在于积极意义上对知行活动的引导，而且也在消极的层面表现为限定。正如“物”从存在的背景上制约人的知行一样，道也为人的行动规定了一个界限。作为必然与当然的统一，道固然超乎特定之物，具有普遍性，但就其与人的知行活动的关系而言，它同时又呈现限定的意义：“道者，限也，非有不通而非无不通也。”（《习学记言》卷四十四）在人的行动过程中，一旦偏离或违背了道，便难以达到预期的目标，在不能离道而行在一意义上，道无疑构成了对行动的限定。从现实的知行过程看，知所“止”往往构成了一般的

^① 叶适，《老子》，《叶适集》，707页。

原则，而这一原则又与道相联系：“人以止为本，道必止而后行。”^① 这里的“止”，便是指在道所允许的界限内行动（止于道）。如果说，循道而行主要从肯定的方面表现了道对行的规范意义，那么，以道限行或止于道则进一步从否定之维强化了这一点。

二、势与人

作为以事功为重的思想家，叶适所关注的行动过程，更多地涉及社会历史领域。物与道所关联的，是宽泛层面的践行，在社会历史领域，人的活动则更直接的与“势”相联系。在叶适看来，历史的演进过程中存在着“势”，以封建制（分封制）与郡县制的更替而言，其间便包含内在之“势”：“夫以封建为天下者，唐虞三代也；以郡县为天下者，秦汉魏晋隋唐也。法度立于其间，所以维持上下之势也。唐虞三代必能不害其为封建而后王道行，秦汉魏晋隋唐必能不害其为郡县而后伯政举。”^② 这里重要的，并不是分别将封建制与王道、郡县制与伯政对应起来，而是肯定二者在不同历史时期的存在，都与一定之势相联系。

叶适的以上看法与柳宗元的观点有相通之处。在谈到封建制时，柳宗元便认为：“彼封建者，更古圣王尧舜禹汤文武而莫能去之，盖非不欲去之也，势不可也。”（柳宗元：《封建论》）不过，柳宗元首先将“势”与个人的意志或意愿区分开来：“故封建非圣人意也，势也。”（同上）比较而言，叶适更直接地赋予“势”以必然的性质，所谓“必能不害”已表明了这一点，在以下论述中，他对此作了更具体的阐释：“迫于不可止，动于不能已，强有加于弱，小有屈于大，不知其然而然者，是之谓势。”^③ 在此，“势”既作为外在力量超越了个体的意愿，又表现为一种“不可止、不能已”，“不知其然而然”的必然趋向。

① 叶适，《时斋记》，《叶适集》，156页。

② 叶适，《法度总论一》，《叶适集》，787页

③ 叶适，《春秋》，《叶适集》，中华书局，1983，731页。

历史过程中的“势”作为一种必然的趋向，同时又影响着历史过程本身的演进。欲治理天下，便必须把握历史过程中的这种势：“故夫势者，天下之至神也。合则治，离则乱；张则盛，弛则衰；续则存，绝则亡。臣尝考之载籍，自有天地以来，其合离张弛绝续之变凡几见矣，知其势而以一身为之，此治天下之大原也。”^①在这里，叶适一方面承认“势”作为必然趋向不以人的意愿为转移，另一方面又肯定了人在“势”之下并非完全无能为力，所谓“知其势而以一身为之”，也就是在把握“势”之后进一步运用对“势”认识以治天下。

要而言之，“势”固然不随个人的意愿而改变，但人却可以通过把握“势”，顺“势”而为，在此意义上，叶适强调“势”在己而不在物：

古之人者，尧、舜、禹、汤、文武、汉之高祖、光武、唐之太宗，此其人皆能以一身为天下之势，虽其功德有厚薄，治效有浅深，而要以为天下之势在己不在物。夫在己不在物，则天下之事惟其所为而莫或制其后，导水土，通山泽，作舟车，剡兵刃，立天地之道，而列仁义、礼乐、刑罚、庆赏以纪纲天下之民。^②

在这里，人的顺势而为既表现为根据社会的需要变革自然对象，所谓“导水土，通山泽，作舟车”，等等，又体现于社会领域的道德、政治、法律等活动，所谓“列仁义、礼乐、刑罚、庆赏以纪纲天下之民”。通过因“势”而行、顺“势”而为，天下便可得到治理，在叶适看来，历史上的唐虞、三代、汉唐之治，便是通过不同时代的君王“以一身为天下之势”而实现的。相反，如果不能顺势而为，以致“势”在物而不在己，那就很难避免衰亡：“及其后世，天下之势在物而不在己，故其势之至也，汤汤然而莫能遏，反举人君威福之柄，以佐其锋，至其去也，坐视而不能止，而国家随之以亡。夫不能以一身为天下之势，而

^① 叶适，《治势上》，《叶适集》，639页。

^② 叶适，《治势上》，《叶适集》，637页。

用区区之刑赏，以就天下之势而求安其身者，臣未见其可也。^①

人与势的以上关系，可以看作是人与物、人与道的关系之引申。如前所述，就人与物的关系而言，物作为实在的对象，构成了人的知行过程展开的现实背景，这一事实决定了人应当“以物用而不以己用”。然而，人又可以通过“极其劳”而赋予物以价值意义，换言之，在“以物用”（以物为根据）的前提下，人能够在作用于对象的过程中，使物为人所用。在此，人以物为用（从物出发、以物为本）与物为人所用（通过人的活动实现物的价值意义）呈现互动的过程。同样，从道与人的关系看，道内在于物，表现为普遍必然的法则与当然之则，作为必然与当然的统一，道具有超乎人的一面，但同时，人又能够以道规范自己的知行活动，或循道而行，或以道限行。在人与势的关系上，也可以看到类似的特点。一方面，“势”表现为一种“不可止、不能已”，“不知其然而然”的必然趋向，另一方面，人又可以因“势”利导、顺“势”而为，在把握“势”以后通过自身的实践以实现价值理想和价值目标。不难看到，在顺势而为的过程中，“以物用而不以己用”与“势在己不在物”呈现了某种统一性。

从顺“势”而为的视域看，“势”的运用又涉及“机”与“时”。对叶适而言，与物的价值意义唯有通过人的知行过程才能呈现相近，“机”与“时”的作用，也只有通过人自身的活动才能得到展示和实现，他曾对空谈“机”与“时”的人提出了批评：

事之未立，则曰“乘其机也”，不知动者之有机而不动者之无机矣，纵其有机也，与无奚异！功之未成则曰“待其时也”，不知为者之有时而不为者之无时矣，纵其有时也，与无奚别然！^②

这里所说的“机”与“时”，近于一般意义上的时机、机会、机遇，等等，

① 叶适，《治势上》，《叶适集》，637—638页。

② 叶适，《应诏条奏六事》，《叶适集》，839页。

它首先表现为实践过程中的具体条件，或各种条件在某一时间段中的汇聚，这种条件同时具有正面或积极的价值意义，（为达到某种价值目标或实现某种价值理想提供前提）。作为达到某种价值目标的条件，时机的作用和意义，只有在人的实践过程中才能得到现实的呈现，在相当程度上，时机本身也是在人的知行过程中形成或创造的。如果仅仅谈论等待时机，而始终不参与实际的践行活动，那么，时机也就失去了其现实的意义，虽有而若无，所谓“不动者之无机”、“不为者之无时”所强调的，便是这一点。与“不动”、“不为”相对，顺势而为意味着在知行的过程中创造时机或抓住时机，并根据时机所提供的条件，达到自己的价值目的。当叶适肯定“势在己不在物”时，其中也蕴含着将运用“势”与把握时机联系起来的意向，而二者的这种联系，又是通过社会历史领域的践行过程而实现。

三、人与己

“势”作为一种必然的趋向，更多地体现于宏观层面的社会历史过程，在个体之域，人的知与行则关联着成就自我的过程。尽管叶适对理学家仅仅关注心性问题的种种批评，但他并未由此完全忽视成己的问题。

孔子曾提出克己的要求：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”

^① 在解释孔子的这一观念时，叶适指出：“克己，治己也，成己也，立己也。己克而仁至矣。”（《习学记言》卷四十九）在此，“克己”具体地被理解为治己、成己、立己。治己侧重的是途径与方式，成己与立己则表现为目标，其实质的内容乃是自我的完成与自我的成就。值得注意的是，叶适没有仅仅在消极的意义上将“克己”归结对自我的否定、限制，而是首先从积极的意义上赋予克己以完成自我、成就自我的内涵。通过对克己的如上阐释，叶适同时把成己与立己提

^① 《论语·颜渊》

到引人瞩目的地位。

“己”即“我”，与注重成己相应，叶适提出了“全我”的要求：“刚者，我也；命者，天之所以命我也；志者，我之所以为我也。见撝于物，坐而受困，致命、遂志，所以全我也。”（《习学记言》卷三）“我”之为“我”的内在规定，首先表现为“志”，“志”既包含意向（指向一定的目标），又包含意愿，二者从不同的方面体现了个体性的规定。然而，“我”又不仅仅限于个体性的方面，而是涉及普遍之维，所谓“命”，便在形而上的层面表现为一种超乎个体的力量。在叶适看来，“我”的完整体现（“全我”）既包含“致命”，也涉及“遂志”。从成就自我的层面看，二者的统一意味着：成己过程以个体性规定与普遍性规定的双重发展为其内容。

以自我的完成为指向，成己过程离不开个体精神的升华，后者包含自我之“觉”。在解释“觉”时，叶适指出：

所谓觉者，道德、仁义、天命、人事之理是已。夫是理岂不素具而常存乎其于人也？岂不均赋而无偏乎？然而无色、无形、无对、无待其于是人也，必颖然独悟，必渺然特见其耳目之聪明，心志之思虑，必有出于见闻觉知之外者焉。不如是者，不足以得之。^①

从社会的视域看，“人事”等理作为历史地形成的当然之则，具有超越于特定个体的一面：当个体来到这个世界时，这种“理”已存在于社会，在此意义上，可以说，“理岂不素具而常存乎其于人”。当然，这里更值得注意的是将道德、仁义、天命、人事之理视为“觉”的内容，由此同时表明了“觉”与自我境界提升的关系。在叶适看来，作为自我精神升华的一个重要方面，“觉”首先表现为个体的“独悟”，独悟既体现了“觉”以个体努力为前提，也表明所“觉”所“悟”总是落实于个体自身。这样，个体境界的提升一方面离不开普遍之理

^① 叶适，《觉斋记》，《叶适集》，141—142页。

（“觉”以道德、仁义、人事之理为内容），另一方面又依赖于个体自身的努力（包括独悟）。从具体的内容看，“觉”和“悟”既涉及见闻思虑，但又限于感性之知与理性之思而关涉更广的层面，所谓“必有出于见闻觉知之外者焉”。尽管叶适没有指出“出于见闻觉知之外者”具体为何，但从自我涵养的视域看，它无疑包括自我体验、领悟，等等，其中关涉情意之维。

在注重个体之“觉”的同时，叶适对个体间的感通也予以了相当的关注，从他对“常心”的理解中，便不难注意到此点：“天有常道，地有常事，人有常心。何谓常心？父母之于子也，无不用其情，言不意索而传，事不逆虑而知，竭力而不为赐，有不以语其人者，比以告其子，此之谓常心。”^① 这里的人之常心，近于人之常情，从人之常情的维度看，亲子之间的关系，无疑更为切近或亲近，二者不仅灵犀相通，常常无需推论、转达便可相互理解和沟通，而且彼此没有隔阂，可以告知不便让他人知道之事。上述意义的常心，同时表现为情感之域的共通感，它既使个体之间在情感上彼此相契，也赋予自我的精神世界以超乎个体的普遍内容。从共同感的层面看，人之常心当然并不限于亲子之情，儒家所谓人同此心、心同此理，事实上已从更广的视域注意到了个体之间在精神、观念上的相通性，叶适将“人有常心”与“天有常道，地有常事”联系起来，无疑也注意到了“常心”作为共通感所具有的普遍内涵。

自我之觉与常心感通分别从个体性与普遍性维度，展示了成己过程的相关方面，二者同时涉及内外之辨。在谈到如何“至于圣贤”时，叶适指出：

耳目之官，不思而为聪明，自外入以成其内也；思曰睿，自内出以成其外也。故聪入作哲，明入作谋，睿出作圣，貌言亦自内出而成于外，古人未有不内外交相成而至于圣贤。（《习学记言》卷十四）

“圣贤”即完美的人格，作为达到这种理想人格的过程，“至于圣贤”同时

^① 叶适，《进卷》，《叶适集》，697页。

以成己为指向。这里再次涉及耳目之官与心之思虑，不过，其侧重之点不在于强调二者的不同职能，而在于从内外关系上，肯定二者的相关性。基于耳目之官的见闻，提供了有关外部对象之知，从而使内在的思虑活动获得了现实的内容，内在的思虑、智慧，又通过与感官活动相联系的知行、言行过程而得到呈现并作用于外，二者的互动，具体表现为“内外交相成”。从更广的视域看，“外”与感性的存在（耳目之官、广义之身）相联系，“内”则涉及理性的规定（心、精神），二者不仅仅具有认识论的涵义，而是同时包含本体论、价值论的向度，它所涉及的，是人的具体存在形态：当人仅仅展现其中一个方面时，他便是一种片面的存在，难以“至于圣贤”。与之相联系，“内外交相成”同时意味着：成己过程以感性存在与理性规定的统一为其题中应有之义。

以“至于圣贤”为目标，成己的过程并不仅仅表现为精神之境的提升，作为倡导事功的哲学家，叶适对践行活动的注重，也体现于个体的成己过程。按其理解，成己并不是一个空谈心性的过程，它离不开自我的身体力行。由此，叶适主张“果行而育德成己”：“于其险也，则果行而育德成己也；于其顺也，则振民而育德成物也。”（《习学记言》卷一）“险”与“顺”可以视为不同的践行背景，“果行”表现为坚定而切实的践履，德性的提升（“育德”）和自我的完成（“成己”）则基于这一过程；与“果行而育德成己”相联系的是“振民而育德成物”。孟子曾主张：“穷则独善其身，达则兼善天下。”^①“险”则育德成己与“顺”则育德成物，与孟子的以上思想呈现某种相通性。从具体内涵看，“成物”表现成就世界与成就他人，“振民”则展开为更广领域的践行活动，它与前文所讨论的循道而行、顺势而为相联系，既在实质上构成了社会历史领域中践行活动的具体内容，又与“果行而育德成己”相呼应，表现为成就世界与成就他人（成物）的前提。

不难看到，在以上理解中，成己（成就自我）与成物（成就世界、成就他

① 《孟子·尽心上》

人)彼此交融,个体的“果行而育德”与社会历史领域的循道而行、顺势而为的“振民”过程也合而无间,这种互融互动既在更广的层面展开了“内外交相成”的过程,^①也以更为综合的形式将叶适的事功思想具体化了,它既体现了儒学内圣外王的理论进路,又使这一进路获得了具体而丰富的内容。

(作者系中国 华东师范大学 哲学系教授、思勉人文高等研究院院长)

投稿日:2010.12.12, 审查日:2010.12.31~2011.1.15, 刊载决定日:2011.1.20

参考文献

《论语》,《孟子》。

《叶适集》,北京:中华书局,1983。

《习学记言序目》,北京:中华书局,2009。

《柳宗元集》,北京:中华书局,1979。

《叶适研究》,北京:人民出版社,2008。

^① 如本文开始时所论,叶适曾对理学提出如下批评:“专以心性为宗主,虚意多,实力少,测知度,凝聚狭,而尧舜以来内外交相成之道废矣。”这里的“内外交相成”,便已包含成己与成物、德性涵养与经世事功的统一。

The Studies of Ye Shi's Philosophical Thinking

Yang Guorong

Ye Shi's philosophical thinking contained two dimensions: paying close attention to social reality and stressing the human practice as well as the outcome of practice. These two sides are well demonstrated in discussion regarding the relationship of thing, Dao, tendency and human being as well as the relation between refining self and refining the world. Thing as object, for Ye, is independent from human being, however, its meaning of value is only disclosed to human. Similarly, though tendency is the necessary force, yet based on their grasping of various tendencies, human being can realize their social ideal through practice. Furthermore, as the relation between self and others is concerned, individual person can both making endeavor for the cultivation of self and the playing a significant role in social activities. The all investigations on the issues above are manifested unique development of Confucianism which are different from the approach of the Neo-Confucianism.

Key Words: Thing, Tendency, Human Being, Refining Self, Refining the World

金代儒学之宋学源流缕析

——兼论宋学在金代的流播与影响

刘 辉 邵汉明

中文提要：金代儒学的学术思想直接源自汉唐经学和宋代儒学。与汉唐经学相较，宋学尤其是南宋理学在金代传播范围有限，流传时间也较为短暂，但是其对金代儒学本身的影响，在某种意义上甚至超过了汉唐经学。《宋元学案》列有宋代 90 多个学案，其中对金代儒学产生直接的、较大影响的学派有苏氏蜀学、二程洛学、朱熹闽学。本文将分别就三者在金代的流传及其与金代儒学的关系作以简要梳理，以期对金代儒学的学术源流主要是宋学源流有一个清晰的把握。

关键词：金代儒学，学术源流，蜀学，洛学，闽学

金代儒学的学术思想直接源自汉唐经学和宋代儒学。宋代儒学中苏氏蜀学和王安石新学传入北方时间都比较早，蜀学一直受到金朝学界的重视，新学则受到排斥。宋室南渡后，二程洛学由于其弟子众多以及自身的学术影响，在金统治北方地区一直余绪不绝，所以二程洛学在金代不仅流传时间长，而且影响最大，学者们对洛学的研究也最为深入。朱熹闽学传入北方时间较晚，金代学者肯定朱学在宋学中的显赫地位，但就其影响而言，朱学对金代儒学的影响不及二程洛学深刻。本文将分别就苏氏蜀学、二程洛学和朱熹闽学在金统治北方地区的存在状态，及其与金代儒学的渊源作以简要梳理，以期对金代儒学的学术源流主要是宋学源流有一个清晰的把握。

一、苏氏蜀学

苏氏蜀学是指草创于苏洵，形成于苏轼、苏辙兄弟的学术流派。它在北宋元佑更化之时异军突起，与王安石新学、司马光朔学、二程洛学相比肩。绍圣绍述之后虽遭禁毁，在民间仍流传不绝。南宋初期，“学者翕然诵读，所谓人传元佑之学，家有眉山之书，盖纪实也。”^①

（一）苏氏蜀学受到金代儒家学者的广泛关注

苏氏蜀学在金代有较为广泛的流传。翁方纲有云：“有宋南渡以后，程学行于南，苏学行于北。”^② 翁氏还在《初复斋诗集》卷 32 说过：“程学盛南苏学北”。虞集有云：“中州隔绝，困于戎马，风声气息，多有得于苏氏之遗，其为

① 《鹤林玉露》甲编卷 2《二苏》，《宋元笔记小说大观》第 5 册，上海古籍出版社，2001，5178 页。

② 《石州诗话》卷 5，转引自《中国儒学史》宋元卷，广东教育出版社，1998，600 页。

文亦曼衍而浩博矣”。^①1958 年秋，河北新城县发现的时立爱及其子时丰的墓地，发现宇文虚中撰写的《时立爱墓志铭》和李芝撰写的《时丰墓志铭》，后者自署“苏门李芝”。

赵秉文在金代主盟文坛多年，被誉为“儒之正理”之主，《闲闲老人滏水文集》的《大学》是最能够体现赵秉文儒学思想的著述，他在《大学》中引征其他学者观点很少，但直接引用苏轼观点三次，此外在《种德堂记》等文中，赵秉文也多次提及苏轼，苏轼可谓赵秉文在文章中引用观点最多的人物。金代经学研究代表人物王若虚在《滹南遗老集》中引用苏氏观点 40 余次，也为王若虚征引他人观点次数之最。李纯甫的《鸣道集说》对苏氏思想的议论评价也不少。赵秉文、王若虚、李纯甫是金代儒学三位最主要的代表人物，他们对苏氏论点的多次征引应该不是一种偶然现象，至少体现了金代儒家学者对苏学的重视。

（二）金代儒家学者对苏氏蜀学的肯定

赵秉文高度评价苏轼之天道论。“善乎东坡先生之论天也。曰天可必乎，仁者不必寿，贤者不必富，天不可必乎，贤者必有后，天地之大以无心也，仍尝择善人而赏之、恶人而罚之。”^②

王若虚对苏氏“常以晋武不杀刘元海，明皇不杀安禄山，为盛德事”的态度，表示高度赞赏，认为“其论甚高，可为万事法”。^③关于“毋友不如己者”，东坡谓“世之陋者乐以不己若者为友，则自足而曰损，故以此戒之。是谓不以辞害意。如必胜己而后友，则胜己者亦不与吾友矣”。王若虚盛赞“其说甚佳”。^④此外诸如子张学干禄，孔子告之以慎言行；回也其心三月不违仁；子贡问当时从政者，孔子之回答的理解；颜渊死，颜路请子之车以为之椁，孔子不许

①《道园学古录》卷 33《序陵刘桂隐稿序》四部丛刊本。

②《闲闲老人滏水文集》卷 13《种德堂记》，商务印书馆中华民国二十四年版，361 页。

③《滹南辨惑》卷 2《五经辨惑》，上海东大书局中华民国二十一年版，8 页。

④《滹南辨惑》卷 4《论语辨惑一》，上海东大书局中华民国二十一年版，2 页。

之事；管仲不死子纠之难，孔子曰：“如其仁”，等等，苏氏所作的诸多注解，王若虚或谓“余以东坡为当”，或谓“此论甚佳”，皆旗帜鲜明地表示赞成。

李纯甫对苏学整体评价颇高，这和他对其他宋儒的犀利尖锐、毫不容情的批评形成有趣的反差。如，张横渠云：自浮图传入中国，“波淫邪遁之词，翕然并兴一出佛氏之门者，千五百年，自非独立不惧，精一自信，有大过人之才，可以正立其间，与之较是非，计得失乎。”李纯甫谓：“所谓大过人之才者，王氏父子苏氏兄弟是也。”^①再如，谢上蔡叹“自孔子没，天下学者向外驰求，不识自家宝藏。被他佛氏窥见一班半点，遂擎拳竖佛底事，把持在手，敢自尊大，轻视中国学士大夫，而世人莫敢与争，又从而信向归依之，使圣学有传岂至此乎。”屏山则反驳之曰：“中国学士不谈此事者千五百年矣，今日颇有所见，岂非王氏父子苏氏兄弟之力欤。”^②

当然，金代儒家学者虽然肯定苏轼，但并不以苏学为儒学正宗。如王若虚批评苏氏关于“诗三百，一言以蔽之思无邪”的解析为“流于释氏，恐非圣人本旨”。^③又批评苏氏对《论语》、《孟子》的解释不当，所谓“苏氏解《论语》、《孟子》辨者八，其论差胜，自以去圣人不远，及细味之，亦失其本旨”。^④他甚至批评“苏氏喜纵横而不知道”。^⑤赵秉文亦言：“苏黄门言，不思善恶，与李习之灭情以归性，近乎寒灰槁木，杂佛而言也。”指出苏氏所言之“中”只是“释氏之所谓中也”，“非吾圣人所谓大中之道”。^⑥又谓“欧苏长于经济之变，如其常，自当归周程”^⑦，认为苏学长于经济，而世人求道还是应当以周程之学为指归，言下之意，欧苏之为学不如周程正宗。总体来看金代儒家

①《鸣道集说》卷1，（日）中文出版社景享保四刊本，41页。

②《鸣道集说》卷4，（日）中文出版社景享保四刊本，108页。

③《淳南辨惑》卷5《论语辨惑二》，上海东大书局中华民国二十一年版，4页。

④《淳南辨惑》卷8《孟子辨惑》，上海东大书局中华民国二十一年版，1页。

⑤《淳南辨惑》卷29《议论辨惑》，上海东大书局中华民国二十一年版，2页。

⑥《闲闲老人滏水文集》卷1《性道教说》，商务印书馆中华民国二十四年版，2页。

⑦《闲闲老人滏水文集》卷1《性道教说》，商务印书馆中华民国二十四年版，2页。

对于苏氏蜀学是肯定多于否定，赵秉文、王若虚、李纯甫从其各自学术观点出发或褒或贬，评价有所差异。

（三）苏氏蜀学受到重视和肯定的原因

其一，金代重辞赋的整体社会风尚和学术传统使然。金代的皇室贵族中多人有较高的文学修养，“方南北分裂，两帝所尚，唯眉山苏氏学”。^①赵秉文、王若虚、李纯甫本身也都是著名的文学家。词赋是金代科举考试的重要内容，终金一代，重词赋轻经义的科举考试倾向一直存在。元好问说：“国初因辽宋之旧，以词赋、经义取士，预此选者，选曹以为贵科。荣路所在，人争走之”。^②王大钧《两汉策要序》云：“皇朝专尚词赋取士。”^③由于皇室贵族、学术名家的倡导以及科举考试的控制，使金代形成重辞赋的整体社会风尚和学术传统。苏轼是北宋继欧阳修之后的文坛巨擘，代表了北宋文学的最高成就，受到金代学者的重视也是顺理成章。

其二，金人对苏氏兄弟、尤其是苏轼本人品行之敬重。金代学者普遍对苏氏尤其是苏轼人品评价比较高。赵秉文《东坡四达斋铭跋》云，“东坡先生人中麟凤也”，对苏东坡其文、其诗、其书佩服至五体投地，对其人品更是高山仰止、无以言之。谓“此犹可言也，至于字外近成风之妙，笔端透具眼之禅，盖不可得而传也。观其胸中空洞无物，亦如此斋廓焉四达，独有忠义数百年之气象。引笔若纸，与心俱化”。《东坡与王定国帖跋》又有“安得有苏氏忠义不回之气象哉”的赞叹。^④延安学《二苏墓诗跋》云：“文以气为主，气以道为圃，极其指

① 袁桷，《清容居士集》卷21《乐侍郎诗集序》，四部丛刊本。

② 《元好问全集》卷17《闲闲公墓志铭》，山西古籍出版社，2004，400页。

③ 《金文最》卷37《两汉策要序》，中华书局，1990，544页。

④ 《闲闲老人滏水文集》卷20《跋东坡四达斋铭》，235页，《题东坡与王定国帖》，商务印书馆，中华民国二十四年版，238页。

归，则无出于忠信仁义而已，此眉山两苏公。”^① 屈子元《二苏墓诗跋》云：“东坡先生，古今忠义一人而已。其作为文章，见于行事者，固不一而足。无何，道之不行，命宫磨蝎，窜居黄罔数年，然后归隐，流离顿挫，处之自若，胸中一点可谓之养浩然者也。”^②

其三，学术诣趣之趋同。田浩先生认为，金代学者对苏学的关注显然是欣赏苏轼的文学艺术成就，而不一定是他的文化哲学。^③ 笔者以为田浩先生所论固然有一定道理，但亦不尽然。观赵秉文、王若虚、李纯甫对苏氏之学的议论，足见他们已经把握住了苏氏哲学的精髓，他们对苏学的认同，很大程度上是由于他们在学术诣趣上的趋同所致。

苏氏主张性与情的统一，他们所坚持的是一种自然人性论，所谓“夫礼之初，始诸人情，因其所安者而为之节文，凡人情之所安而有节者，举皆礼也。”^④ 以人情解经，是王若虚经学思想的基本特色之一，王若虚对于诸儒解经观点的取舍臧否，常以是否近人情为准则。诸如，“予谓洪氏之论深尽人情，故表而出之，”^⑤ “予谓东坡之说为近人情，故从之”。^⑥ 赵秉文虽崇尚程学，以“理”为天理，但也不废人情说，他认为圣人也有喜怒哀乐，此与苏学亦有相通之道。

苏氏之学的另一个特点是尚权变，苏洵说“圣人之道有经有权有机”，“仲尼之说，纯乎经者也；吾之说，参乎权而归乎经者也”。^⑦ 王若虚以权变通达为解经之要，多次批评汉宋儒者拘泥迁强，多次强调凡事需审时度势“权其轻重”，与苏洵之论可谓异曲而同工。

① 《金文最》卷47《二苏墓诗跋》，中华书局，1990，678页。

② 《金文最》卷47《二苏墓诗跋》，中华书局，1990，679页。

③ 田浩《金代的儒教——道学在北部中国的印迹》，载于中国哲学编辑部编《中国哲学》第十四辑，人民出版社，1988。

④ 《苏东坡全集》后集卷10《礼以养人为本论》，北京中国书店，1986，567页。

⑤ 《淳南辨惑》卷4《论语辨惑一》，上海东大书局中华民国二十一年版，11页。

⑥ 《淳南辨惑》卷7《论语辨惑四》，上海东大书局中华民国二十一年版，10页。

⑦ 《嘉祐集》卷4《衡论上·远虑》，卷9《谏论》，《四库全书》文渊阁本。

苏轼说：“孔老异门，儒释分宫，又于其间，禅律交攻。我见大海，有此南东，江河虽殊，其至则同”。^①倡导揉合儒释道，三教同至。二苏揉合儒释道融合三教的倾向，在其学术与为人中都有明显体现，“苏轼是用儒家知其不可为而为之的入世精神从政，用老庄乘时归化、反朴任天的态度以养身，同时，又把禅学看穿忧患和儒学‘无入而不自得’的思想结合起来，用以对付人生的坎坷和磨难”。^②金代儒家很多人身为儒家而兼修释道，或者直接为居士、道士，或者援佛释儒，或者以儒证佛。他们中绝大多数学者并未将儒学与佛学、道家哲学严格区分开，所以苏氏蜀学所具有的三教合一的特色，很容易为他们认可和接受。

二、二程洛学

洛学是程颢、程颐开创的理学学派，因二程长期居住洛阳、在洛阳讲学而得名，亦称“伊洛之学”。

（一）金早、中期，洛学在金统治地区余绪不绝

程颢、程颐一生以著书立说和从事教育为主。程颢任官十五、六年，均为地方小官，程颐做官时间也很短，他们大部分时间著书立说，讲学授徒，程门弟子遍及当时的中原河东、蜀中、关中、吴越、湖湘、闽赣各地。“程子之道广，而一时之英才辐辏于其门”。^③金灭辽、北宋后，学术重心随着宋政权南移，但洛学由于其广泛影响和继学者众多，在北方依然保留了部分余脉，其存在形式主要是家学相传、自发研习。最为著名的是河东南路泽州陵川的郝氏家族，郝氏家族在金代的代表人物是郝震，郝震自号东轩老人，其先人郝从义为程颢门人，后传

① 《苏东坡全集》后集卷16《祭龙井辩才文》，北京：中国书店，635页。

② 徐远和，《洛学源流》，齐鲁书社，1987，44页。

③ 《张载集》，《张子正蒙注序论》，中华书局，1978。

至郝震，其“讲劄道艺，渊汇日邃，以经旨授学者，折之以天理人情，而不专于传注，尤长于理学。”^①在金元之际，郝氏后人郝经秉承其家学渊源，汇综洛学与南传之程朱理学自成体系，使理学在北方少数民族地区得到长足发展。

洛学在金代残支余脉的衰而不绝，意味着洛学成为金统治北方地区的本土文化，从这个意义上说，洛学是金代最早存在的儒家思想之一。北宋时期虽学派众多，有些学派也在北方有着相当的影响，然而由于其不似洛学之盛，后学不继，再加上宋代学术重心南迁之重大影响，所以到金女真统治时期，能在北方继续薪火相传的学派微乎其微，硕果仅存的除二程洛学外，还有邵雍象数之学，但是其影响远不及洛学。洛学在北方的余脉不绝，为金晚期南方案朱理学的北传和金元之际北方理学学派的形成奠定了基础，其意义非常之大。

（二）金晚期流传于金的洛学著述

《诸儒鸣道集》在金晚期即12世纪末或者更早一些传入金统治北方地区，包括濂溪《通书》、刘先生《谭录》一卷、涑水《迂书》、刘先生《道护录》一卷、横渠《正蒙》八卷、江民表《心性说》一卷、横渠《经学理窟》五卷、龟山《语录》四卷、横渠《语录》三卷、安正《忘筌集》十卷、二程《语录》二十七卷、崇安《圣传论》二卷、上蔡先生《语录》三卷、横浦《日新》二卷、元城先生《语录》三卷，共收入十二家著述。《直斋书录解题》尝谓“其去取不可晓”，意指该书收录的这十二家著述没有明确的学脉取向。然而其对学派源流的见解大体上还是不难看出的。二程出自濂溪，与涑水、横渠为讲友；上蔡、龟山皆程门高足，而元城为涑水门下第一，且元城与龟山关系甚密，江民表列元佑元符党人，可能私淑涑水；刘子翬为洛学私淑，潘殖为刘子翬同调；张九成则出于龟山门下。^②由此我们可以认为，《诸儒鸣道集》所收皆二程师友门人和再传弟

^① 《陵川集》卷36，《四库全书》文渊阁本。

^② 陈来，《略论〈诸儒鸣道集〉》，《北京大学学报》哲学社会科学版，1986年第1期。

子及私淑者著述。

《道学发源》是目前所知的金代最早公开刊行的理学文集，收录了张九成的著作、刘子翬的《圣传论》以及张载的《东铭》《西铭》。《东铭》《西铭》是张载关学的重要代表作，张载谢世后，关学一部分学者如吕大临等转入二程门下，关学逐渐转化为洛学。刘子翬《圣传论》就其内容分析，所论主要为道统论。张九成系杨时门人，程门再传弟子，主援佛入儒，是洛学与陆九渊心学的中间过渡。总之《道学发源》所收录书目主要为洛学传人、私淑弟子之作，关学著作也与洛学密切相关。同时，《道学发源》所录入书目以具有明显援佛入儒倾向的张九成的著作为主，足见金代学者之学术兴趣所在。

此外，据王若虚之《滹南遗老集》、李纯甫之《鸣道集说》、赵秉文之《闲闲老人滹水文集》可以梳理出，除《诸儒鸣道集》和《道学发源》中所载之外，还有尹醇、吕大临、胡安国、胡寅等多位程门弟子的著述在金代流传，文献所限，暂时无从详考。

（三）金代学者的洛学研究

洛学著述的大量流入，为金代学者研习洛学提供了有利条件，所以与其他学术派别相比较，学者们对于洛学的研究最为重视和深入。

赵秉文在宋代诸儒中尤尊崇周程二夫子，所谓“孟子之后，不得其传，独周程二夫子，绍千古之绝学，发前圣之秘奥，教人于喜怒未发之前求之，以戒慎恐惧于不闻不见，为入道之要，此前圣之所未到”。^①《闲闲画像》长诗谓其“每欲杖履寻伊川”。^②他在《闲闲老人滹水文集》两次提到蓝田吕氏，蓝田吕氏指吕大临。吕大临是使关学转向洛学化的重要人物，在南宋理学的影响仅次于谢显道、杨时，吕大临曾与程颐展开过一场关于中和问题的争辩，《二程集》中的

^①《闲闲老人滹水文集》卷1《性道教说》，2页。

^②《陵川集》卷10《闲闲画像》，《四库全书》文渊阁本。

《与吕大临论中书》、《宋元学案》之《未发问题》皆对这场论辩有详细记载。历史上对于中和之说有过两次最为著名的讨论，吕氏与程颐之争论即为其中的一次，其意义至为深远。赵秉文在《中说》中引述吕氏所论，“寂然不动中也，赤子之心，中也”，又在《庸说》中谓“孟子言经正则庶民兴，此孟子所传于子思子者也，经即庸也，百世常行之道也，亲亲长长，尊贤贵贵而已，有亲亲之等，尊贤之差，又在夫时中而已，此权所以应时变也，吕氏论之祥矣”。“大中说”是赵秉文儒学思想的重要内容，他对吕大临中和说的关注，说明他注意到了吕大临中和之说的特色之所在。从赵秉文对吕氏之论的赞赏，我们可以看出赵秉文大中说的特色，我们也可以从中体会出赵秉文对两程子学术思想的取舍。

李纯甫云：“伊川之学今自江东浸淫而北矣，缙绅之士负高明之资者皆甘心焉，予亦出入了其中几三十年”^①李纯甫自言出入伊川之学几三十年，足见用力之深。他在《鸣道集说》中摘引程颢排佛论述36条，程颐排佛论述40条，并专作《程伊川异端害教论辩》，对二程之排佛思想进行了严厉的批判。宋代持排佛论的儒家学者不在少数，先后有柳开、欧阳修、李觏、孙复、石介、胡瑗、张载，何以李纯甫专作《伊川异端害教论辩》，针对程学起而驳之？原因在于二程是坚定的儒家道统论者，一生以卫道排佛为己任。李纯甫深感“诸儒排佛者之言，无如此说之深且痛也”，所以对程氏的批评也更加言辞激烈，情绪激动。

“况程氏之学出于佛书，何用故谤伤哉。又字字以诚教人，而自出此语，将以欺人则愚，将以自欺则狂。惜哉，穷性理之说，既至此，而胸中犹有此物，真病至於膏肓者也夫”。^②程伊川认为，佛氏之学与儒学存在着根本的不同，“以迹观之，逃父出家，便绝人伦。”这种行为不仅“非圣人之心，亦不可为君子之心”，以理性而言之，只是“怖死爱生之利心。”屏山驳之曰：“太伯奔于句吴，名为至德，伯夷饿于首阳，称以仁人。皆吾夫子之语也。程子剽佛说以鲜

^①《鸣道集说》卷5，（日）中文出版社景享保四刊本，143—144页。

^②《金文最》卷60《程伊川异端害教论辩》，中华书局，1990，860页。

经，极口反噬，诬之以怖死爱生，虽三尺之童，亦不信也，奚待予言”。^①

李纯甫在《鸣道集说》中多处论及程门弟子杨时和谢良佐。李纯甫于谢良佐、杨时等人的批评，较之二程温和的多。如《鸣道集说》卷5评杨时之论曰：“杨子见处甚高，知禅者有力于佛，即知庄子有力于圣人矣，由譬广喻，张大儒者之说，儒者反疾之，何也”。卷4又评谢良佐之论曰：“谢子所问於程氏者，是渠事中事也，其所见处甚高，正中拙禅和弄精魂之病。”

二程的经学理念与王若虚经学思想背道而驰。王若虚解经最重人情说，而二程力主“存天理灭人欲”；王若虚解经倡导义理和考据训诂并重，而二程则反对以章句训诂形式解经。基于这些差异，王若虚对二程经学虽然给予了足够的重视，但是所持的态度主要是批评和否定。在《五经辨惑》、《论语辨惑》、《孟子辨惑》、《杂辨》中王若虚多次引征二程观点，批评和否定占绝大多数。如程伊川言“妇人夫没，虽贫穷无以自存，亦不可再适人，饿死事极小，失节事极大。”王若虚评曰：“此迂儒执方之论也。先王制礼，虽曲为之防，亦须约以中道而合乎通情，故可以万事常行，而人不为病，若程氏者，刻核已甚矣”。^②又如，伊川解“取伤廉”、“与伤惠”，王若虚谓之“迂阔之甚也。孟子亦曰与之不当，则将以为惠而适害之耳，何劳曲说？呜呼，明经如程氏，亦可谓难得矣，然时有此等，故未能尽厌乎人心。”^③此外，诸如王若虚对程氏“强生穿凿，殊无谓也”、“此言太峻”、“要出于臆，未敢从”、“过正之论”之类评价随处可见。

在二程弟子中，王若虚对张九成最为关注。《内翰王公墓表》云王若虚“经解不善张九成”，^④其实王若虚经解不善者多矣，岂止张九成而已。就具体内容分析，王若虚对张九成的评价显然还是颇高的，他推许张九成为“最深知者”。

①《鸣道集说》卷3，（日）中文出版社景享保四刊本，88页。

②《滹南遗老集》卷32《杂辨》，商务印书馆中华民国版，200页。

③《滹南辨惑》卷8《孟子辨惑》，上海东大书局中华民国二十一年版，2页。

④《元好问全集》卷19，山西古籍出版社，2004，441页。

关于夫子不答南宫适之问，说者不一，张九成解曰，“此章全在不答处，圣人立论，坐见万世之后，要不使有时而穷夫力。夫力，非所以取天下也，然有以力而得之者，德固宜其有天下也，而不得者亦多矣。是适言虽美，有时而穷也。夫子将言其非，巩害名教，言其是，则其病犹适也。故将付之不答而已。至其既出而谓云‘尚德’‘君子’者，盖称其用心耳”。王若虚赞其说“殊胜诸家也”。^①当然，王若虚对张九成的否定也不少，诸如“过正之论”、“迂谬可笑”之类评价也有多次。

三、朱熹闽学

朱熹是宋代理学的集大成者，长期居住在崇安、建阳讲学，他所创立的学派“闽学”因此而得名。

（一）朱子著述在金统治北方地区的流传

许有壬云：“天限南北，时宋行人篋《四书》至金，一朝士得之，时出论说，闻者叹竦，谓其学问超诣，而是书实未睹也。”^②《四库全书总目》曾说表章《四书》并不始自洛闽诸儒，“特其论说之祥，自二程始，定著‘四书’之名则自朱子始耳。”^③这说明“宋行人”所“篋《四书》”在很大程度上是朱熹的著作，由此推断朱熹著述应该已流传到金代士人中。

宋行人所篋《四书》究竟是什么书呢？朱熹完成《四书章句集注》后，又编成《四书或问》39卷，《四库全书总目》谓“朱子既作《四书章句集注》，复

①《淳南辨惑》卷6《论语辨惑三》，上海东大书局中华民国二十一年版，8页。

②《至正集》卷33《性理一贯集序》，《四库全书》四部丛刊本。

③《四库全书总目》卷35，《经部·四书类一》“大学章句、论语集注、孟子集注、中庸章句条”。

以诸家之说，纷错不一，因设为答问，明所以去取之意，以成此书”^①，此外，朱熹还著有《四书音训》。三者相较，人们通常首先关注的应该是《四书章句集注》，有兴趣深入研究者则可能延伸至《四书或问》、《四书音训》，所以文中所记《四书》，《四书章句集注》、《四书或问》、《四书音训》三书虽皆有其可能，比较而言我们认为《四书章句集注》的可能性较大。但无论是《四书章句集注》也好，《四书或问》、《四书音训》也罢，宋行人所篋至金之《四书》基本上应当属于朱熹著作。

在许有壬记叙中我们无法辩断《四书》流入北方的具体时间，但从其“闻者叹竦，谓其学问超诣”，“是书实未睹也”，可以判断，绝大多数的人还未见过朱子之书。《太极书院记》载：“至宋濂溪周子创图立说，以为道学宗师，而传之河南二程子及横渠张子，继之以龟山杨氏，广平游氏，以至于晦庵朱氏。中间虽为京、桧、侂胄诸人梗踏，而其学益盛，江淮之间，粲然朱氏之风矣。金源氏之衰，其书浸淫而北，赵承旨秉文、麻征君九畴始闻而知之，于是自称为道学门弟子”。^②《四库全书总目》卷 166《默安集提要》载：“其门人苏天爵作（安）熙《行状》，称朱子《四书集注》初至北方，溇南王若虚起而辩之”。王若虚生于 1174 年，卒于 1243 年，王若虚作辨惑文字时年龄不会少于 20 岁，麻九畴生于 1183 年，“自称为道学门弟子”年龄也不会太小。当时《四书集注》初至北方，所以朱熹著作传至北方的时间不早于 12 世纪末。

据元好问记载，王渥在军中给女真人完颜彝讲授朱熹《小学》，完颜彝后来以身殉国，时人推为“中国百余年，唯养得一陈和尚耳”。^③元好问《良佐镜铭》中也记载了相同的事例。“良佐忠于爱国，笃于事长，严于治军旅，又谦谦

①《四库全书总目》卷 35，《经部·四书类一》“大学章句、论语集注、孟子集注、中庸章句条”。

②《陵川集》卷 26《太极书院记》，《四库全书》文渊阁本。

③《元好问全集》卷 27《赠镇南军节度使良佐碑》，山西古籍出版社 2004，573 页。

折节下士。从诸公授论语春秋，读新安朱氏小学，以为治心之要。”^①在军旅中女真人也学习朱熹的《小学》，且颇有心得，可以想见朱氏之学在金代还是流传较为广泛的，只是限于文献记载，无从详考。

《道学发源》和《诸儒鸣道集》中均未见收录有朱熹的著述。目前在金代有明确文字记载，可直接展示金代儒家对朱熹儒学思想研究的文字，只能见诸李纯甫和王若虚的著作。李纯甫在《鸣道集说》摘引了8段朱熹的论述，王若虚的《五经辨惑》、《论语辨惑》、《孟子辨惑》等中引征了朱熹观点31次。从王若虚和李纯甫的著作中，我们可以窥见金人对朱熹儒学思想的态度。

（二）王若虚对朱子经学的研究

朱熹是中国古代最重要的经学家之一，朱熹经学在王若虚心目中是超拔于其他宋儒之上的。王若虚在《论语辨惑序》中对历代学者解《论语》的情况作了总体评价，认为“解《论语》者不知其几家矣，然旧说多失之不及而新学每伤于太过”，“晦庵删取众说，最号简当，然尚有不安及未尽者。”^②他又在《论语辨惑四》中赞，“晦庵择取众说颇为精简。”^③王若虚显然对朱熹的经学成就是认可的，并注意到了朱熹解经博采众说的优长所在。如，子贡问君子，子曰：“行之于未言之前，言之于既行之后”，王若虚对朱熹引周敦颐之说所作的解答颇赞赏，谓“解者虽多，无近于此”。^④又如子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”朱氏解之为“记者序于八佾雍撤之后，疑其为僭礼乐者废”。王若虚赞之“此殊有理，胜於泛论者矣”。^⑤再如子贡曰：“纣之不善，不如是之甚也，是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”晦庵解曰：“卑下之处，众流之

①《金文最》卷19《良佐镜铭》，中华书局，1990，256页。

②《淳南辨惑》卷3《论语辨惑序》，上海东大书局中华民国二十一年版，1页。

③《淳南辨惑》卷7《论语辨惑四》，上海东大书局中华民国二十一年版，3页。

④《淳南辨惑》卷4《论语辨惑一》，上海东大书局中华民国二十一年版，5页。

⑤《淳南辨惑》卷4《论语辨惑一》，上海东大书局中华民国二十一年版，7页。

所归，不善之地，恶名之所聚。言人当自警省，不可一置其身于不善之地，非谓纣无罪而虚被恶名也”。王若虚认为“其说甚佳。”^①总体看来，王若虚对朱熹经学的评价应该还是比较高的。

王若虚同时也认为朱熹解经难脱宋儒积习，常“过为曲说”、“委曲求之”。如《论语辨惑》载，关于樊迟问仁，子曰：“知人”。樊迟未达，则继之以“举直错枉”，子夏广之而及舜汤举伊尹之效。王若虚认为这一段皆论知人之智，与仁全不相关。张南轩的解释文理明白，而“龟山、晦庵、无垢之徒，皆以为兼仁智而言，其意含糊，了不可晓，岂以樊迟屡疑，子夏深叹，且有‘远不仁’之说，故委曲求之而至于与？穷所不取”。^②再如，子贡问政，夫子答以“民信之”，又曰“民无信不立”。王若虚认为“注释甚明，固无以易”，晦庵却“过为曲说”。“三者初无先后”，朱熹说：“兵食足而后吾之信可以孚之民”；对“信于民者在我”，朱熹说“以民德而言，则信者民之所固有”；对“不立者国之事也”，朱熹又说：“民有以自立”。王若虚批评晦庵所解为“其意迂回，皆不足取，虽然，此一信字，古今误认者多矣，岂独朱氏而已哉。”^③我们分析朱子所解并无差谬，其论述亦层层深入条理分明，并无“误认”。《四库全书提要》评王若虚之辨惑文字，“综观全集，偏驳之处诚有”，此即一偏驳之明证。

此外，王若虚对朱熹之注释训诂有时也提出批评，批其“妄为注释”，意谓其不尊重经文原意。如朱熹解“食不语，寝不言”为“答述曰语，自言曰言”。王若虚不以为然，“此何可分而妄为注释。”^④他还批评朱氏重义理而轻注疏。晦庵释“不得其酱不食”曰“恶其不备也”。王若虚认为“君子食无求饱，士耻恶衣食为不足议，夫岂以一物不备而不食哉？彼事事必求义理，则宜其陋之至是

①《淳南辨惑》卷7《论语辨惑四》，上海东大书局中华民国二十一年版，9页。

②《淳南辨惑》卷6《论语辨惑三》，上海东大书局中华民国二十一年版，5页。

③《淳南辨惑》卷6《论语辨惑三》，上海东大书局中华民国二十一年版，4页。

④《淳南辨惑》卷5《论语辨惑二》，上海东大书局中华民国二十一年版，13页。

也。”^①

王若虚与朱熹的经学成就固不可同日而语。然而他们解经皆兼重考证与义理，都有明显的广征博引、断以己意的解经特色，只是由于各自学术根基之不同，导致其学术研究之分途、学术境界之差异，这种学术根基包括学者自身的学养和各自所处的社会历史环境。

（三）李纯甫对朱子佛道思想的评判

朱熹青年时期曾出入佛老，热衷佛学，对佛学有着较深的造诣。李纯甫却屡叹朱熹未读佛书，如“惜乎朱子之才，未读佛书”。“惜乎未听佛书之多而见禅者之少也”。^②总的看来朱熹对于佛老之批评不似程氏专门深入，程氏虽自言对佛学的批评，只及“迹”而不及“道”，但是就李纯甫所摘引的程、朱批判佛道的议论而言，程氏之论较之朱氏之论更为细致，朱氏之批评显得更为宏观，使得纯甫对其驳诘亦无从入手处，只好泛言之“未读佛书”。所以李纯甫在《鸣道集说》中只摘引8段朱熹论述。其中有3次朱熹直接批佛的言论，3次直接批评老庄之学，2次关于理学思想的论述。李纯甫对朱熹的评论，虽然也有类似“朱子诟之以乡野小人，波及王通，吾亦不知其何说也”，“朱子之诬人亦太厚”的言论，但总的来说，他对朱子的批评是比较和缓的，反而有一些赞美之辞。诸如“朱子皇极之说固美矣”，“朱子之性学，盖尝深体之矣”。他把对朱熹的批评延伸至程氏之学，将朱熹的不是追溯为程氏之罪。他批评“朱子知中，而不知所以为中，止于程氏涵养之说。”“程子要知有十玄门哉，一入一切，一切入一，亦会归于一耳，程学求之于二，止谓世间法而已”。^③对程氏的涵养之说表示不以为然，并认为程氏之学未达最高境界。朱熹批评老庄之学察理不精，李纯甫则

①《淳南辨惑》卷5《论语辨惑二》，上海东大书局中华民国二十一年版，13页。

②《鸣道集说》卷5，（日）中文出版社景享保四刊本，155页。

③《鸣道集说》卷5，（日）中文出版社景享保四刊本，161、160、159、158、155页。

追本溯源，批之为程氏之学察理不精。不仅李纯甫，王若虚批判朱熹思想时，也罪及程氏，关于子曰：“知之为知之，不知为不知，是知也”。晦庵解释为“虽或不能尽知，而无自欺之弊，亦不害其为知”。王若虚评之为意已足矣。朱熹又解释说“由此而问，有必知之理”。王若虚驳之为“此又程氏之曲而不自觉也。”^①由上可知，李纯甫、王若虚对朱学的了解还是比较深切的，也把握住了朱学的一些重要内容。

总之，金代的儒家学者虽然都认为朱熹是宋代理学乃至经学成就的最高代表，但是他们对二程洛学的研究显然更为深入，我们认为这与二程洛学在北方长期存在，而朱熹闽学传入北方的时间又太短有直接关系。

应该说，金绌北宋奄有北方后，在很长一段时间内，都是以承辽绍唐自任，视北宋为异端，所以金人一直接受的是汉唐经学，终金一代，其儒学有着深刻的汉唐儒学的印迹。宋代儒学尤其是理学在金代长期以非主流学术隐性存在，直至金统治晚期随着南宋理学传入北方地区，金德运之说尘埃落定，才很快以其鲜明的时代特征、创新精神和哲学思辨，在金代造成深厚影响，其传播范围虽然有限，但是其对金代儒学本身的影响，在某种意义上甚至超过了汉唐经学。

（刘 辉系中国 吉林省社会科学院 哲学与文化研究所副研究员
邵汉明系中国 吉林省社会科学院研究员、副院长）

投稿日：2010.12.11，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 赵秉文，《闲闲老人滏水文集》，北京：商务印书馆，中华民国二十四年版。
- 李纯甫，《鸣道集说》，（日）中文出版社景享保四刊本
- 王若虚，《滹南遗老集》，北京：商务印书馆，中华民国版。
- 王若虚，《滹南辨惑》，上海：上海大东书局，中华民国二十一年版。
- 苏 轼，《苏东坡全集》，北京：中华书局，1986。

^①《滹南辨惑》卷4《论语辨惑一》，上海东大书局中华民国二十一年版，5页。

- 苏 辙，《栞城集》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 苏 洵，《嘉祐集》，四库全书文渊阁本。
- 程 颢、程 颐，《二程集》，北京：中华书局，1981。
- 朱 熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。
- 黎敬德编，《朱子语类》，北京：中华书局，1986。
- 脱脱等，《金史》，北京：中华书局，1975。
- 张金吾纂集，《金文最》，北京：中华书局点校本，1990。
- 陈 来，《宋明理学》，沈阳：辽宁教育出版社，1992。
- 张立文，《宋明理学研究》，北京：中国人民大学出版社，1985。
- 阎凤梧主编，《全辽金文》，太原：山西古籍出版社，2002。

The Analysis of the Origin of Confucianism of Song Dynasty in the Confucianism of Jin Dynasty

——On the Spread and Influence of the Confucianism of Song
Dynasty in the Jin Dynasty

Liu Hui and Shao Hanming

Lin The academic thought of the Confucianism of Jin Dynasty origins directly from the Confucian Classics of the Han Dynasty and Tang Dynasty and the Confucianism of Song Dynasty. Comparing with the Confucian Classics of the Han Dynasty and Tang Dynasty, the Confucianism of Song Dynasty, especially the Confucianism of Nan Song Dynasty is limited in the spread range and it spreads in a relatively short time, but its influence is even more than the the Confucian Classics of the Han Dynasty and Tang Dynasty. The Case Studies of Song Dynasty and Yuan Dynasty lists more than 90 cases of Song Dynasty, the schools which influence the Confucianism of Jin Dynasty directly and greatly include Shu Shi Shu Xue, Er Cheng Luo Xue and Zhu Xi Min Xue. In this paper, I will research on the spread of the above three in the Jin Dynasty and its relationship with the Confucianism of Jin Dynasty in order to get a clear understanding of the fact that the academic origin of the Confucianism of Jin Dynasty is from the origin of the Confucianism of Song Dynasty.

Key Words: The Confucianism of Jin Dynasty, The Academic Origin, Shu Xue,

Luo Xue, Min Xue

王夫之对《乾》卦时位的阐释

——以《周易外传》为中心

张学智

中文提要：王夫之主张会通六爻而观一卦，会通潜、见、跃、飞而观龙德，乾之刚健纯粹之德在变化异用上显现出来。对“潜龙勿用”的发挥，王夫之着眼于事物由幼弱到壮盛再到衰老的进展过程中，幼弱期的潜能养成、力量聚积。对“见龙在田”，则侧重于统治者须亲近百姓，与百姓打成一片，不洁身自好，不孤芳自赏，极高明而道中庸。对“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙有悔”的发挥，唯在具先见之明，善于应对而消灾祸。九三处“见龙在田”之上、“飞龙在天”之下，为有余、不足之抉择关头。欲达无过、不及之中道，则唯有通过修养而适道。王夫之在以上阐释中，引发了许多关于明代史实的议论，并根据乾卦义理进行了深刻发挥。王夫之对乾卦的阐释发挥，是他总结明亡教训，重建中国文化理想的鲜明表达。

关键词：王夫之，乾，时，位，龙德

这是近代在王夫之的易学研究中,《周易外传》占有独特的地位,因为此书是王夫之在明亡后躲避兵燹的颠沛流离中写成的,书中时时跃动着他对明亡的反思,对重建中国文化的希冀,与对理想文化形态的设计。这与他晚年写成的《周易内传》大不相同,后者是在明朝兴复无望,王夫之也打消了反清复明的意愿,焦虑、怨愤的心情逐渐平静,在理想人格的观照下,将对天理、人事的深切洞察体现在《周易》阐发中。故两书在著述目的、著书心境、时代关怀等决定性问题上皆有很大不同。在《周易外传》的《乾》卦中,王夫之借对时位的阐发,引出了一些与时代密切相关的问题。结合王夫之所关注的时代问题对时位作出深入阐发的,目前学术界研究成果甚少,所论也不深入。本文试图就此方面做一论述,以期将这个方面的研究引向深入。



时位是王夫之乾卦阐释中的重点问题。与其他卦相比,时位在乾卦中有特别的重要性。因为乾六爻皆阳,无有阴阳之感应、承乘、当位等说,唯以爻所处之时位为解说。时者爻之先后,位者爻之上下,时位实亦同一事物之两面。王夫之对于时位的基本态度是,君子安其时位,处于先时,不以为得先机而欲处天下之先,处于后时,不以为失先机而自甘为后。无论何时位,皆尽道其中而听凭天命之运。这一基本态度是前后一贯的。《内传》中对“六爻发挥,旁通情也”一段的解说很好地表明了他这一态度:

《乾》之为德,既太始而美利天下,而六爻之动,自潜而亢,有所利,有所悔,或仅得无咎,发挥不一者何也?自卦而言,一于大正;自爻而言,居其时,履其位,动非全体,而各有其情,故旁通之。要其随变化而异用

者，皆以阳刚纯粹之德，历变之必有，而以时进其德业，则乘龙御天，初无定理，唯不失其为龙，而道皆得矣。圣人用之，则云行雨施，而以“易知”知天下之至险，险者无不可使平。君子学之，则务成乎刚健之德，以下学，以上达，以出以处，以动以静，以言以行，无日无时不可见之于行，则六爻旁通，虽历咎悔而龙德不爽，唯自强之道，万行之统宗，而功能之所自集也。^①

“六爻发挥，旁通情也”是说，乾卦的意义，由龙的不同德行来彰显，而龙的德行，靠六爻所代表的各种处境来表现。乾之德，在刚健中正，精纯粹美，而乾之德靠六爻之或潜或见，或跃或飞来表现。卦为一，爻为多，自卦言则刚健纯粹，自爻言则不同之时位有不同之情状。故必会通六爻而观一卦，会通潜、见、跃、飞而观龙德。乾之刚健纯粹之德必须在变化异用上显出来。乾之德是不变的，变的是时位中的表现。圣人掌握天道，故以易御险，以一御万；常人则体悟天道，效法天道，使刚健纯粹之德表现于自己的出处、动静、言行上。能效法天道龙德，则不管穷通得丧，一以自强之道作为行为之统宗，则必有好的结果出现。在王夫之看来，这应是修习、体证乾之卦德得到的最大教益。

王夫之在对乾的总的观照下的具体措置及其意义有深刻说明，这些说明紧扣他对历史经验的总结和现实处境的感悟，他说：

初者，时之“潜”也；二者，时之“见”也；三者，时之“惕”也；四者，时之“跃”也；五者，时之“飞”也；上者，时之“亢”也。一代之运，有建、有成、有守；一王之德，有遵养、有变伐、有耆定；一德之修，有适道、有立、有权。推而大之，天地之数，有子半、有午中、有向晦；近而取之，夫人之身，有方刚，有既壮，有已衰：皆乾之六位也。故《象》曰

^① 《船山全书》第一册，长沙：岳麓书社，1996，70页。

“君子以自强不息”，勉以乘时也。^①

在王夫之眼里，乾卦龙德六位具有典型的象征意义，它代表了事物由幼弱到壮盛再到衰老的过程。就一个朝代说，有建立、有成长、有守成；就一个帝王的德政说，有韬光养晦，有征伐战阵，有安定发展。就一个清修之士的德行之养成说，有求道、有树立、有权变。再推广开来，天有夜半、午中、黄昏；人有少艾、壮盛、衰老。事物虽有不同的发展阶段，各阶段有不同的特点，但都是一个总体的部分，都受总体性质的管辖制约，所以最重要的是在各个阶段皆保持总体的性质，将之贯彻始终。所以《乾·象》所说的“君子自强不息”，是要勉励人始终秉持刚健之德，见几而作，乘时而动，以与天道中万物的运行节奏契合。

以上不过是一般的原理，王夫之想阐明的是，在事物由幼弱到壮盛再到衰老的进展过程中，幼弱期的潜能养成、力量聚积、待时而动是最重要的，它与置身世外的隐居完全不同。就易卦来说，《乾》之“潜龙勿用”与《蛊》之“不事王侯，高尚其事”、《遁》之“肥遁，无不利”是完全不同的。前者为自身能力之培养，内在力量之积聚壮大，以图后来之兴。后者则远离主流社会，不问世事，自得其乐，以保全生命与名节，不复有兴起之图。于“潜龙勿用”，王夫之特别指出的典型事例是周之初兴，自先祖公刘迁豳以至太王，几代人坚韧不拔，立志兴发，开垦耕地，畜养牛马，避戎狄侵扰，卜居岐山之下，部族力量不断增强，奠定了翦灭商朝的基础。周武王继文王之遗烈，终成灭商之功。而武王自立至伐纣，十有二年，此十二年中，制礼作乐，敷教立治，内修政刑，外结诸戎，兼并小国，强大其本。无日不积聚力量，为克商作准备。这就是王夫之所说的：“十三年^②之侯服，武之潜也。而不特此。礼所自制，乐所自作，治所自敷，教所自

① 《船山全书》第一册，827页。

② 王夫之此处谓“十三年之侯服，武王之潜也。”但《吕氏春秋·首时》：“武王事之，夙夜不懈，亦不忘玉门之辱。立十二年，而成甲子（按即伐纣）之事。”《史记·周本纪》亦谓：“十一年十二月戊午，师毕渡盟津，诸侯咸会。……二月甲子昧爽，武王朝至于商郊牧野，乃誓。”亦立后十二年克纣。本文从后者。

立，未有事而基命于宥密，终日有其潜焉。有其‘潜’，所以效其‘见’也。”

①

与此相反，王夫之举秦国的例子，谓秦自穆公、康公以来，汲汲于富强之图，东服强晋，西霸戎夷，广益国土，遂为春秋五霸之一。特别献公、孝公以来，四出用兵，时周室衰微，诸侯各以力相争。秦国僻在西部一隅，不与中原各国会盟，被视为夷狄。此时秦国力强盛，亟欲改变厉公、躁公、简公、出子时内乱频仍，不遑外事，对中原影响力不大的局面。于是布惠于各国，招贤纳士，欲复秦穆公之霸业。秦孝公用商鞅，变法修刑，奖励耕战，开阡陌，立郡县，徙都城，并乡聚，国力迅速强大，自惠文王、武王、昭襄王、庄襄王至秦始皇，连年攻伐，终灭六国。秦统一天下之功过，史家多有评论，此处不论。这里要说的是，王夫之出于其尊王贱霸，以中原文化为正，视秦为夷狄，进华夏、屏夷狄等观念，斥秦为“孤秦”，即残暴之孤家寡人，因此对秦国之政治、文化一直持贬斥态度。这在《读通鉴论》、《宋论》、《春秋家说》、《春秋世论》、《黄书》等著作中都有鲜明表露。在《外传》中，王夫之在阐发乾卦龙德时位时，也对秦国之政大力抨击，认为与周之修德政、兴礼乐，聚积力量，“潜”而后“见”的路向完全不同。就时位说，秦以养德深息待时而动之位为穷兵黩武极高行险之事，可谓错识机宜。所以他斥责秦政说：“若秦之王也，穆、康以来，献、武以降，汲汲于用，以速其飞，而早已自处于‘亢’。当其‘潜’而不能以潜养之，则非龙德矣。非龙德而尸其位，岂有幸哉！故初之‘勿用’，天所以敦其化，人所以深其息。故曰‘君子以成德为行，日可见之行’，此之谓也。”②

在晚年的《内传》中，王夫之对“潜龙勿用”，虽基本精神仍延续了《内传》，但所论更加广泛，更加切实，更加注重韬晦养德之义：

既已为龙，才盛德成，无不可用，而用必待时以养其德。其于学也，则

①《船山全书》第一册，827页。

②《船山全书》第一册，828页。

博学不教，内而不出；其于教也，则中道而立，引而不发；其于治也，则恭默思道，反身修德；其于出处也；则处畎亩之中，乐尧舜之道；其于事功也，则遵养时晦，行法俟命；其于志行也，则崇朴尚质，宁俭勿奢。《易》冒天下之道，唯占者因事而利用之，则即占即学。唯夫富贵利达，私意私欲之所为，初非潜龙，其干求闻达，不可谓之用，非《易》所屑告者。^①

“潜龙勿用”是一种精神趋向，一种处世态度，于学于教，于出处，于修德，于事功，于志行，皆可用为指导原则，而求富贵利达者，则汲汲于用，非此原理所屑告。这是王夫之信从张载“《易》为君子谋，不为小人谋”，从而创“占与学并详，而尤以学为重”^②之说之深意。

二

王夫之对《乾》九二“见龙在田”的发挥，则侧重于统治者须亲近百姓，与百姓打成一片，不洁身自好，不孤芳自赏，极高明而道中庸之义，他就此意说：

天以不远物为化，圣人以不远物为德，故天仁爱而圣人忠恕。未有其德，不能无歉于物；有其德者，无所复歉于己。初之为潜，龙德成矣。龙德成而有绝类于愚贱之忧，则大而化者二之功，迨而察者将无为二之所不用也？虽然，彼龙者岂离田以自伐其善哉！故曰“见龙在田”。^③

意谓天之大德敦化，乃即物而化，非离物而化。圣人效法大德敦化，故能“大而化之”。大而化之者，包容万物，融会无间，不着痕迹，自然为一。故不远离万物。大德敦化，即生生之仁；大而化之，即忠恕之德。就龙德说，初主

① 《船山全书》第一册，46页。

② 《周易内传发例》五，《船山全书》第一册，655页。

③ 《船山全书》第一册，828页。

潜，二主见。潜而不见，则伤孤另，见而不潜，则乏内功。潜而后见，为内德饱满之后必有之事。但潜后之见，为不离大众，不绝愚贱同类之见，合于《中庸》“舜好问而好察迩言”之旨，非汲汲于见之见，自伐其善之见。

王夫之继续申论：

王道始于耕桑，君子慎于衿袷。尸愚贱之劳，文王所以服康田也。修愚贱之节，卫武所以勤洒扫也。故天下蒙其德施，言行详其辨聚，坦然宽以容物，温然仁以聚众，非君德，谁能当此哉！位正中而体居下，龙于其时，有此德矣。然则驰情于玄恍，傲物以高明者，天下岂“利见”有此“大人”乎？^①

此段是对“利见大人”一语的发挥，其中用典甚多。“慎于衿袷”，“衿”出《诗经·周南·芣苢》：“采采芣苢，薄言衿之。”谓采车前草时提起衣襟盛之。“袷”见《左传》，指衣襟交叠处。“慎于衿袷”指勤于劳作。“文王服康田”出《尚书·无逸》：“文王卑服，即康功田功。”指文王做修路稼穡等卑下之事。^②“卫武勤洒扫”指《诗经·大雅·抑》：“夙兴夜寐，洒扫庭内，维民之章。”谓早起晚睡，洒扫院落，以此作百姓的表率。此诗《毛序》以为卫武公刺周厉王，亦以自警之诗。王夫之从之，故有“修愚贱之节，卫武公所以勤洒扫”之语。“言行详其辨聚”数语，出《乾·文言》“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。”王夫之此段话主旨甚为明显，百姓所乐见之大人，必是能与百姓同甘苦者，必是躬亲辛劳、先难后获者，必是爱民利物宽仁容众者，这样的统治者才能使百姓蒙其德泽，得其惠施。他反对的是自以为高明，傲然远离百姓者。“位正中而体居下”，既说《乾》九二之时位，又说他心目中的理想统治者：有中正之德，体恤下情，身先士卒，与百姓打成一片。

① 《船山全书》第一册，828页。

② 此处的解释从章太炎，见周秉钧注译之《尚书》，岳麓书社，2001，185页。

王夫之对九四“或跃在渊”、九五“飞龙在天”、上九“亢龙有悔”的发挥，唯在具先见之明而消灾，以善营而处灾祸。王夫之说：

九四之跃，时劝之也；九五之飞，时叶之也；上九之亢，时穷之也。若其德之为龙，则均也。夫《乾》尽于四月而《姤》起焉，造化者岂以阳之健行而怙其终哉？时之穷，穷则灾矣。然而先天而勿违，则有以消其穷；后时而奉时者，则有以善其灾。故曰“择祸莫若轻”。知择祸者，悔而不失其正之谓也。^①

这是说九四之跃，是龙德处于劝激奋励之时；九五之飞，是处于时运谐和顺通大成之时；上九之亢，是处于物极必反泰尽否来之时。皆事物发展之中时位应有之事。比如《乾》代表阳气最为充盈，时当四月，之后则代表阳气开始销铄之《姤》继起，时当五月。造化既有满盈，就有亏缺，理之必然，势之必至。造化如此，龙德亦然。既然是应有的、固然的，它们在价值上就是均等的，并非跃、飞为善，亢穷为恶。认识到这一点，于亢穷之灾未至时，预为之备，使不达于极亢；于灾难已至时，善为营对而减消其祸患。祸患既不可免，则择其轻者。此即处凶危之正道。凶危不可免，虽圣人亦然。但圣人善处凶危，故灾祸可销减。王夫之举例说明。尧之子丹朱、舜之子商均皆不肖，可谓尧舜之穷厄。夏桀、商纣之失国，对于创立夏、商的禹、汤来说，可谓穷厄。但尧、舜知其穷，先将王位传于贤而消其厄。禹、汤亲亲而尚贤，奖励忠诚质直，以此消其祸。汤、武革命对夏、商来说是穷厄，但对天下后世是福音。因为汤、武之后立国为殷、周，殷、周为华夏文化之正宗，避免了华夏丧亡于夷狄、盗贼之手。就这一点说，夏的开国者禹和商的开国者汤可谓善处灾厄者，因为他们把天下交给了继起的殷、周。

王夫之继续申论：

^① 《船山全书》第一册，828—829页。

三代以下，忌穷而悔，所以处亢者失其正也。而莫灾于秦、宋之季。秦祚短于再传，宋宝沦于非类。彼盖詹詹然日丧亡之为忧，而罢诸侯，削兵柄，自弱其辅，以延夷狄盗贼而使乘吾之短垣。逮其末也，欲悔而不得，则抑可谓大哀也已。呜呼！龙德成矣，而不能不亢，亢而不能不灾。君子于《乾》之终知《姤》之始，亦勿俾羸豕之蹢躅交于中国哉！^①

“羸豕之蹢躅”，出《易·姤》初六：“系于金柅，贞吉。有所往，见凶。羸豕孚蹢躅。”王夫之《内传》注谓母猪发情淫走不止。^②《外传》则贬称夷狄、盗贼之铁蹄践踏中国。王夫之这一段话是对孤秦、陋宋之痛斥，更针对明代亡国而发。他心目中的理想是三代之治，三代以下，皆忌讳穷厄，但处亢高之道有误，故皆招致恶劣之结果。其中以秦、南北宋末叶之教训最为惨烈沉痛。秦二世而亡，南北宋为金、元外族所灭。此中之原因，主要在秦罢诸侯、立郡县，宋削夺武人兵权，隳武备。王夫之鉴于满清入关和李自成纵横中原之史实，认为诸侯本王室之藩屏，亦是各地抵抗入侵之堡垒，罢诸侯则自撤藩屏，致外敌入侵时，无垒可守，无屏障可御敌，敌骑如入无人之境，长驱直入，迅速占领中国。照王夫之的说法，郡县制于君，弊大于利；封建制于君，利大于弊；以天下计，两相比较，则郡县优于封建。^③而为君计，则封建有藩屏国君之利。虽郡县行二千年，其制度已习为常则；但封建不可全毁，尤其在抵御外敌入侵时有重要作用。而秦罢封建，则自毁其藩篱。至于对宋代优待文人，尚文抑武之功过，王夫之在《宋论》对宋太祖的评论中多处涉及，其中《太祖誓不杀士大夫》一节最为恺切：

自太祖勒不杀士大夫之誓以诏子孙，终宋之世，文臣无欧刀之辟。……夫太祖，亦犹是武人之雄也。其为之赞理者，非有伊、傅之志学，睥睨士气

① 《船山全书》第一册，829页。

② 《船山全书》第一册，363页。

③ 《读通鉴论》卷一《变封建为郡县》，《船山全书》第十册，67—68页。

之淫邪而不生傲慢，庶几乎天之贮空宵以翔鸢，渊之涵止水以游鱼者矣。可不谓天启其聪，与道合揆者乎！而宋之士大夫高过于汉、唐者，且倍蓰而无算，诚有以致之也。以吏道名法虔矫天下士，而求快匹夫婞婞之情，恶足以测有德者之藏哉！^①

认为宋太祖之宽待士夫，是宋代士夫高过汉唐，宋代文教大过前代的根本原因。并赞宋太祖为有德之君。但对宋亡之因，则归于宋惩唐藩镇割据之弊而撤河北布防之重兵。在《宋以河北无重兵而亡》一节中，王夫之说：

呜呼！宋之所以裂天维、倾地纪、乱人群、貽无穷之祸者，此而已矣：其得天下也不正，而厚疑攘臂之仍；其制天下也无权，而深怀尾大之忌。前之以赵普之佞，逢其君猜妒之私；继之以毕士安之庸，徇愚氓姑息之逸。于是关南、河北数千里阒其无人。迨及勍敌介马而驰，乃驱南方不教之兵，震惊海内，而与相枝距。未战而耳目先迷于向往，一溃而奔保其乡曲。……向令宋当削平僭伪之日，宿重兵于河北，择人以任之，君释其嫌猜，众宽其指摘，临三关以扼契丹；即不能席卷燕、云，而契丹已亡，女直不能内蹂，亦何至弃中州为完颜归死之穴，而招蒙古以临淮、泗哉！^②

王夫之之所以对宋之亡有如此沉痛之论，关键在于他认为汉、唐之亡是亡于同一种族之手，而北宋南宋之亡，皆亡于异族，前者亡是亡国，是同族人之间的政权转移，后者则是亡天下、亡文化，是“举黄帝、尧舜以来道法相传、人禽纪别之天下而亡之也”。^③王夫之认为满清入关，明朝宗社隳堕也是亡天下，故在对《乾》卦的阐发中多有影射明事者。他对汤武革命的肯定主要是肯定通过同种族间的政权转移而避免了中国落入异族非类之手。他对孤秦、陋宋的指斥，也主

① 《船山全书》第十一册，24—26页。

② 《船山全书》第十一册，337页。

③ 《船山全书》第十一册，335页。

要着眼于其罢诸侯、削兵权，自弱其辅，给夷狄盗贼以可乘之机。他所指斥的夷狄、盗贼明是女直、蒙元与陈涉吴广，实是指满清、李闯。而他所论备御之策，亦是认识物极必反之理，知《乾》之终即《姤》之始，早为之备，以避免亢龙之悔。这都是在借古讽今，总结历史经验，探索明亡之由，为中国文化的兴复准备思想上理论上的条件。

三

对“用九”，王夫之也有发挥。他的发挥，《内传》《外传》一致，集中在群龙无首何以为吉，及对王弼以无为本的批判上。关于“用九”，朱熹解释为，凡筮得阳爻者，皆用老阳九而不用少阳七，此为通例。六十四卦共三百八十四爻，其中阳爻一百九十二，皆用九而不用七。因乾卦皆阳，又居六十四卦之首，故于此处特为点出。王夫之则解释为乾卦六爻皆九，至上九阳已极矣，阳为动，动则见用于事。故名“用九”。对爻辞“见群龙无首，吉”，朱熹解为，若筮得六爻皆阳，则因阳极而皆变为阴爻。六阳皆变，刚而能柔，吉之道也。故为群龙无首之象，并引《春秋左氏传》中蔡墨论龙：“乾之坤曰：‘见群龙无首，吉。’”一句为证，以为“乾之坤”即《乾》卦六爻皆变而为《坤》。^①王夫之不同意此说，认为群龙无首吉是因为《乾》卦六爻皆具象数之全，秉至刚之德，各乘时以自强。二、五虽然居中为尊位，但六爻志同德齐，相与为群，无贵贱等差，故无首。而无首正所以各敏其行，各效其能，非有一强者领袖群伦，以一统万。此意在《内传》解释小《象》：“用九，天德不可为首”时表达得最为清楚：

天无自体，尽出其用以行四时、生百物，无体不用，无用非其体。六爻

^① 后人解用九用六多有与朱熹此说不同者。代表性的解释如尚秉和，《用九用六解》，见《周易尚氏学》附录，九州出版社，2005，439—443页。

皆老阳，极乎九而用之，非天德其能如此哉！天之德，无大不届，无小不察，周流六虚，肇造万有，皆其神化，未尝以一时一物为首而余为从。以朔旦、冬至为首者，人所据以起算也。以春为首者，就草木之始见端而言也。生杀互用而无端，晦明相循而无间，普物无心，运动而不息，何首之有？天无首，人不可据一端以为之首。见此而知其不可，则自强不息，终始一贯，故足以承天之吉。^①

这是从万物平等、各极其用为天之德来解释群龙无首何以为吉，并指出，这样解释的好处是，利于人破除持一物为万物之首之观念，平等待物，尊身信己，不恃在外之主宰，唯有努力自强。这个解释，是对早年即表现于《外传》中的“群龙皆有首出之能，而无专一之主，故曰：‘天德不可为首’，明非一策一爻之制命以相役也”思想的发挥。

王夫之以上六爻皆刚，尊身信己，对老子“不敢为天下先”和据老子而有的王弼“以无为本”思想进行了尖锐批判。在《外传》中王夫之即指出：

自老氏之学以居鐔处后玩物变而乘其衰，言《易》者惑焉，乃曰“阳刚不可为物先”。夫雷出而花荣，气升而灰动，神龙不为首而谁为首乎？德不先刚，则去欲不净；治不先刚，则远佞不速。妇乘夫，臣干君，夷凌夏，皆阳退听以让阴柔之害也，况足以语天德乎！^②

《内传》中其批判锋芒更扩大至佛教与陆王心学：

“无首”者，无所不用其极之谓也。为潜，为见，为跃，为飞，为亢，因其时而乘之耳。……邪说讹行，皆有首而违天则者也。如近世陆、王之学，窃释氏立宗之旨，单提一义，秘相授受，终流为无忌惮之小人，而凶随

①《船山全书》第一册，58页。

②《船山全书》第一册，830页。

之，其炯鉴已。王弼附老氏“不敢为天下先”之说，谓“无首”为藏头缩项之术，则是孤龙而丧其元也。^①

此中说陆王之学单提一义，指心学特别是明代心学讲学喜标宗旨，往往以二三字概括其讲学内容。如王阳明之“良知”，邹守益之“戒惧”，聂双江之“归寂”，刘宗周之“诚意”之类。此种风格，黄宗羲甚为表彰，并许为明儒讲学特出之处：“大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。天下之义理无穷，苟非定以一二字，处何约之使其在我？故讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱丝也。”^②而王夫之不喜陆王之学，更不喜明儒惯用之语录之学，故对“单提一义”大相挹伐。但明儒是否“单提一义，秘相授受”，而单提一义是否“流为无忌惮小人”之根本原因，是有疑问的。这个问题很大，牵涉极广，此处不辩。这里要说的是，王夫之要重建中国文化，重张刚健笃实、正大昂扬的学风，故对纤弱、讨巧、阴柔、浮夸诸风格的学术，皆吐弃不顾。他要总结明亡之教训，故对士大夫之明哲保身，洁身自好，缺乏豪杰之自我担当和社会批判精神，皆归之为阴柔，退让，认为受了老子“不敢为天下先”和王弼“以刚健而居人之首，则物之所不与也”^③之毒害，遂有“阳刚不可为物先”的思想。甚至中国历史上妇乘夫、臣干君、夷凌夏局面的出现，皆由于阴无有阳之抑制而坐大遂以蔑阳而乘之，皆刚健退守、阴柔用事招致的恶果。故须确立阳刚为首，以刚统柔之精神，改变明代后期政治昏暗，君主无为，小人当道，士大夫私欲泛滥，以“酒色财气不碍菩提路”相号召，以藏头缩项明哲保身为处世之术，上下相蒙、萎靡畏葸的局面。对九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”的阐发，意亦在此。王夫之曾说过，就乾六爻之时位言，初至三主要说内修之功，四至上主要说此内修之功所发生的效果。^④另三四为人位，三尤说人事，故专言君子之道。

① 《船山全书》第一册，50页

② 《明儒学案发凡》，中华书局，1985，17页。

③ 李学勤主编十三经注疏《周易正义》，北京大学出版社，1999，7页。

④ 《周易内传》乾九四之文言。《船山全书》第一册，63页。

君子此时此位，应何所修？《外传》于此言之甚详：

夫离“田”而上即“天”也，离“天”而下即“田”也。出乎田，未入乎天，此何位乎？抑何时乎？析之不容毫发，而充之则肆其弥亘。保合之为太和，不保不合则间气乘，而有余、不足起矣。乘而下退，息于田而为不足；乘而上进，与于天而为有余。不足则不可与几，有余则不可与存义。勉其不足之谓文，裁其有余之为节。节文著而礼乐行，礼乐行而中和之极建。是故几者所必及也，义者所必制也。人为之必尽，一间未达而功较密也。天化之无方，出位以思而反失其素也。舍愚不肖之偷，而绝贤知之妄，日夕焉于斯，择之执之，恶容不“乾乾”、“惕若”哉！^①

这里王夫之把九三爻辞和《文言》“忠信，所以尽德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也”联系起来加以解说，而紧扣“中”之义。意思是，九三处“见龙在田”之上、“飞龙在天”之下，不上不下，可上可下，下则不足，上则有余，可谓有余、不足之抉择关头。不足就不能应和稍纵即逝之事儿，有余则过头而不能吻合事理之义。欲达无过、不及之中道，则唯有修为。修为最主要有二个方面，一是以文采补其不足，一是以节制裁其有余。文采与节制彬彬之时，就是礼乐充盈之时，礼乐充盈才能达于中和之标准。达于中和则事儿必能应，理义必能合。只有舍去偷惰之不足与浮智之过头，不懈用功，不断提高，心怀敬畏，经常反省，日臻于完善精密，才能达成此目标。此即“乾乾”、“惕若”之实功。王夫之此处强调的是君子之实修，而修为之重点，在培植礼乐以驯至中和。故王夫之说《易》虽不直言“中”而从其论说之中可絀绎出“中”。^②

但王夫之在强调了内功修为之重要后，又特别申明，修为在己，修为之结果

① 《船山全书》第一册，831页。

② 《船山全书》第一册，831页。

显现为何种状态，则往往非人力所能把握。故君子当致力于在我者，非我者则照之以天，也即尽人事而听天命。王夫之说：

夫九三者功用之终，过此则行乎其位矣。功用者我之所可知，而位者我之所不可知也。功用者太和必至之德，位者太和必至之化也。德者人，化者天。人者我之所能，天者我之所不能也。君子亦日夕于所已知，而兢兢焉有余、不足之为忧，安能役心之察察，强数之冥冥者哉！此九三之德，以固执其中，尽人而俟天也。^①

这一段话可看作王夫之对当时政治大势的看法和他应对此种大势的根本策略。王夫之 24 岁中举，赴北京参加会试途中为战事所阻，返回家乡。次年拒绝张献忠部“招贤纳士”之请，避兵四方。27 岁开始读《易》，28 岁上书湖北巡抚章旷，提出调和南北督军和联合农民军抗清的主张，章旷不能用。29 岁清军占领衡阳后全家逃难，二哥、叔父、父亲相继死于道路。30 岁与夏汝弼，管嗣裘等在南岳举兵抗清，战败军溃，奔肇庆投南明永历政权，被荐为翰林院庶吉士，以父丧辞谢。32 岁到梧州，被永历政权任为行人司行人。后因弹劾权臣王化澄，被迫逃往桂林，又由桂林返回湖南。36 岁，在躲避战乱之流离生活中开始为从游学生讲《周易》、《春秋》，并开始写作《周易外传》。写成时间大概在此后的二年中。^②从王夫之的经历可知，他是在甲申明亡后的十几年中，参加抗清斗争，失败后四处流离，并目睹清兵占领了差不多整个中国，不断播迁的南明政权在残山胜水间仍互相倾轧、争权夺利，中国兴复无望的情势下才彻底死心避世著书的。而《周易外传》正完成于此时，他把一腔怨愤都写入此书中。同时也曲折表达了明朝大势已去，无可挽回的基本判断。虽倔强一生，不愿作清朝臣民，但兴复无望的事实却是不容怀疑的。此时他处此形势的自我定位是，坚贞不二，著书

① 《船山全书》第一册，831 页。

② 此处王夫之的经历参考了萧蓬父，《王夫之年表》，载《船山哲学引论》，江西人民出版社，1993。

以终；不废士君子之志，但前事不可逆料，亦不加逆料。故以《乾》之九三自警自励，尽人事而俟天命。这就是王夫之解释《乾》卦之文以“君子服膺于《易》，执中以自健，舍九三其孰与归”^①一语作结的良苦用心。另外，王夫之将九三放在最后解释，而非按爻序在九二之后，这也说明，执中以自健，尽己之力而俟天命，是王夫之此时心迹最切实的表述。

从以上的论述，我们可以看到，王夫之身上最可贵的，是他的强烈的文化批判精神，和知识分子对国家民族的自我担当精神。在异族入侵、中华文化行将不保的情况下，他以一个知识分子的创造激情和深刻洞察，以延续文化生命为己任，在颠沛流离中发愤著书，以期对中国文化的未来复兴贡献绵薄之力。他处在明清交替的关键时刻，时时以革新文化形式，再造中国文化的方向为职志。他对五经都进行注释阐发，有的是六经注我，有的是我注六经。六经注我者，畅论文化大计，指陈发展方向，分析形势，针砭时弊，试图为文化重建芟夷榛莽，铺平道路。我注六经者，以学问家的严肃学术精神和踏实工作，为后来者树立研究经典的范例。他意欲纠正明代语录之学的偏狭和拘限，恢复儒家以经学为主流，融价值关怀与经典注释传统为一炉的著作形式，把时代精神和永恒价值体现在学术创造中，为时代开出新的学术方向，树立新的学术范式，这是他最特出的地方。虽然由于时代的限制，它的著作在当时没有发生影响，但在此后的历史中，却影响了一代又一代的知识分子。民族大义和文化关怀，是他最可称道的地方，也是今天的知识分子最应当学习和发扬光大的。王夫之是个真正的儒家，在东亚地区儒学的发展中，是个可尊敬的人物。他作为儒者在民族文化存亡续绝的关头的行为和思想，是我们应该研究的课题，对我们当下的文化现象和未来设计，都具有启发意义。这就是本文把历史研究和现实关怀结合起来，阐发王夫之的《乾》卦中所包含的深刻思想的意指所在。

（作者系中国 北京大学 哲学系教授）

^①《船山全书》第一册，832页。

投稿日：2010.12.09，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 王夫之，《船山全书》，长沙：岳麓书社，1996。
- 朱伯崑，《易学哲学史》，北京：华夏出版社，1995。
- 高怀民，《宋元明易学史》，南宁：广西师范大学出版社，2007。
- 萧蓬夫，《船山哲学引论》，南昌：江西人民出版社，1993。
- 萧蓬夫、许苏民，《王夫之评传》，南京：南京大学出版社，2002。
- 程 颢、程 颐，《二程集》，北京：中华书局，1981。
- 朱 熹，《周易本义》，北京：中华书局，2009。

Wang Fuzhi's Explain on Time and Place in *Qian* Divanation

——Focusing on His *Zhouyi Waizhuan*

Zhang Xuezhi

In Wang Fuzhi advocate that understand the meaning of virtue of dragon through synthesizing six yao of latency, appear, jump, fly. character of vigorous and purity of dragon express itself in diversified apply. On the annotation of “Do not use dragon latent”, wang with an eye to develop potential and amass force in the period of weakness. On the annotation of “Dragon in the field”, wang’s emphases is that dominator must hobnob with common people, no remote from the average citizen. On the annotation of “dragon spring out of abysm”, “dragon fly in the sky”, “exorbitant dragon is regret”, wang stress that have foreknowledge to avoid adversity. On the annotation of “gentleman must be vigorous and guard”, wang have pivotal choice in mind that no overrun neither scarcity, and achieve the gentleman’s standard through moral culture. In the above interpretation, Wang bring forward a lot of historic event, and demonstrate profoundly according as principle in the *qian*. This interpretation is clear expression of Wang’s desire that sum up the lesson in perdition of Ming dynasty and rebuilding of Chinese culture.

Key Words: Wang Fuzhi, *Qian*, Time, Place, Virtue of Dragon

黄宗羲与明清之际士节之重建^{*}

黄敦兵

中文提要：身处“壁立万仞，止争一线”的明清鼎革之际，黄宗羲力图从亡国之由的追问出发，批评士人阶层中弥漫的“市井之气”、“乡愿”之学，及晚明以来士人不自振拔、逃禅等“风节委地”之士风，从而进行士节之重建的伦理学考量。尤其对于作为遗民的士人，为故国尽死节并非唯一选择，其应然的应世方式是“持子陵之风节”，傲活人世，竭力著述，“抱道不仕”新朝，在维系“清气”、“扶植善类”方面做出应有贡献。

关键词：黄宗羲，气节观，遗民，明清之际，重建

^{*} 基金项目：教育部人文社会科学项目“明清之际的士商互动与经济伦理的近代转型”（编号09YJCZH035）、湖北省教育厅思政处人文社会科学研究计划项目（2010y071）

身处“天崩地解”时代的黄宗羲，他的伦理思考的主题即是“重建”沦落了的社会伦理^①，而其最核心的主题之一即是重建士节。黄宗羲既体味了“亡国之戚”，又能痛定思痛，深刻反思“今日致乱之故”^②。对遗民身份的认同，砥砺了黄宗羲的民族气节，强化了他殉道持节的生死观，并最终促使他追求真儒与豪杰型君子理想人格。从亡国之由的追问中，黄宗羲批评了士人阶层中弥漫的“市井之气”、“乡愿”之学，及晚明以来士人不自振拔、逃禅等“风节委地”之士风。他认为，作为遗民的士人，为故国尽死节并非唯一选择，其应然的应世方式是“持子陵之风节”，傲活人世，竭力著述，“抱道不仕”新朝，在维系“清气”、“扶植善类”方面做出应有贡献。

一、从迷漫的“市井之气”与亡国之痛中追问国运隆替

士节沦落是明亡后黄宗羲反思所得的最大感受之一。因此，作为持守遗民中道观的明遗民黄宗羲^③，对“今日致乱之故”及亡国之由的追问，是理解士节重建的时代前提。这种追问至少可以从以下三方面进行分析：

首先，当时士人阶层中弥漫的“市井之气”造成社会风气疲颓委顿。黄宗羲指出，人心陷溺于场屋，士人以机械变诈为事，“清气销亡”^④，“学堂之气”^⑤脱略殆尽，这是时代的顽症。但问题出于何处？社会症结何在？人心的陷溺与明代的灭亡有无关系？有识之士必然痛定思痛，进行道德理性的批判与学术反思。

① 黄敦兵，《黄宗羲伦理思想研究》，武汉大学中国哲学专业2008年博士毕业论文，将于近期内出版。

② 黄宗羲，《诸敬槐先生八十寿序》，《黄宗羲全集》第11册，66页。

③ 黄敦兵，《黄宗羲的遗民中道观》，《中共宁波市委党校学报》2010年第5期，“纪念黄宗羲诞辰400周年”专论之一。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第11册，223页。

⑤ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第1册，157页。

黄宗羲说：“余尝言今日士大夫，大概多市井之气，并其所居者而失之矣，有能不脱学堂之气，则十无一二也。世风之下如此！”^①

黄宗羲批评当时在士大夫中潜行的“市井之气”，提倡“学堂之气”，以学校为救正道德人心的轴心，以“不脱学堂之气”的士子为扶正世风的干城，为促成社会良性运转的中流砥柱。当能够拒斥浅妄世习、支撑健进士风的人物凋谢殆尽，“清气”也就随之消亡。在《感旧》组诗中，他沉吟道：“高谈不见陆文虎，深识难忘刘瑞当。岂料一时俱夺去，浙东清气遂销亡。”^②此一感旧诗，道出了黄宗羲此时故旧零落殆尽，心中郁闷无法发抒的沉重感。“高谈”阔论之友故去了，“深识”莫逆之交也“一时俱夺去”，可以想象，没有知交蕴藉、没有友道支撑的黄宗羲是多么孤独！尤其是为维系“清气”，“扶植善类”，他几乎快要孤军奋战了。他是不得不接受这样残酷的现实。

其次，黄宗羲认为，当时的“致乱之故”并非一朝一夕之故，而是长期以来的积弊使然。他指出，“数十年来，人心以机械变诈为事”，社会上士农工商，行业不同，均以“取非其有”的“赚人”之法为行事规则。这是“市井之气”的典型表现。黄宗羲沉痛地说：“是岂一朝一夕之故哉！盖人心如镜，今日之祸，影现于镜中者已数十年矣，又何怪其然乎？”^③也就是说，社会风俗不淳，古风渐渺，四民以利相交，以“赚人”与“机械变诈为事”，乃至人心失主，政治失序，“今日之祸”实已酿于此前的数十年之中。对此，黄宗羲表达了深深的忧虑。为什么社会竟会沦落到如此程度？在黄宗羲看来，这与其说是负有“学堂之气”的士子渐稀的人的因素所致，不如说是没有相当的制度或制度之不得其人的制度方面的问题造成的。我们当然也不难从黄宗羲《留书》、《明夷待访录》所载的对于社会政治、经济、文化、军事等诸多层面系统性的制度问题的反思上，看出他对于制度问题、对于社会伦理建制层面的深切关注。黄宗羲指出，“人心

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第1册，157页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第11册，223页。

③ 黄宗羲，《诸敬槐先生八十寿序》，《黄宗羲全集》第11册，66页。

陷溺”，士风不振，有心救天下之人难觅，即有救天下之心者，或不得其时，不有其任；得其任者，又只知“搪塞”天下事，不知救“摇摇如覆舟”之天下。如海昌人张次仲（1589—1676）的同学以御史行部，张送他时间今日从何处做起？御史说：“吾安能为之乎？惟搪塞过去耳。”张怫然曰：“天下事皆‘搪塞’二字坏之，不意足下亦有是言。”^①这是因为元祐“楷模前辈风范，其与人言，亦不肯作一熟软语”，“以五十余年老孝廉，八科下第，不当纤芥之任，天下摇摇如覆舟，袖手旁观，欷歔叹息”^②，虽不忘世，而只能徒叹奈何！黄宗羲说他“尝疑世风浮薄，狂子僇民群起，粪扫《六经》，溢言曼辞而外，岂有岩穴之士为当世所不指名者”。由此可知，当时制度不得其人之弊，已经到了积重难返的程度了。

第三，这种长久以来的积弊，其在学理上的原因之一，是“乡愿”之学的流行。黄宗羲指出：

世道交丧，圣王不作，天下之人，兆民之众，要不能空然无所挟以行世，则遂以举世之习尚，成为学术。但论其可以通行，不必原其心术，揣摩世态，陪奉人情，在世路则为好人，在朝廷则为鄙夫。凡朝廷之资格，官府之旧规，往来之情面，胥吏之成例，弥缝周至，无有罅漏。千百年来，糜烂于文网世法之中，皆乡愿之薪传也……诗文有诗文之乡愿……读书有读书之乡愿……道学有道学之乡愿……天崩地坼，无落吾事。^③

举世以苟且为事，空疏不学，“无所挟以行世”，以“揣摩世态，陪奉人情”为行为准则，“糜烂于文网世法之中”而“不能决其范围”，不愿或不敢“有所振动”而示人以特立独行的“怪魁”。士人不问“心术”，不从事“为己之学”，以因循流俗为常，结果对社会趋就茫然，对世态民瘼漠然。由此，社会

① 黄宗羲，《黄宗羲全集》第10册，401、402页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第10册，402页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第1册，164—165页。

之沦落，国家之败亡，成为不可避免之事。

人心沦丧，必然与社会伦理失范相伴。士人不自振起，以“乡愿”式的“举世习尚”为“学术”，故士人名节问题渐次突显，终至于士人不持名节、不以名节为意的堪忧境地。所以，黄宗羲自觉承担起学统重建的社会责任，冲破时代的“囚缚”，将他的批判深入到对制度变革的要求，并从科举“时艺”中走出来，反求之六经，并以“切于民生日用”为去取标准来重建儒学的品格，并重建书院讲学治世的精神，视学校为救正道德人心的轴心，这些努力所向，体现了务实、平等的近代特色。^①

二、探问变乱之际士人何以“名节尽丧”

当此“天崩地解”之际，黄宗羲已深感国亡有其不可免的因素在——“盖国亡非吾所致，事势使然”^②，亦非一朝一夕之故——“十余年以来，学校化为市井，衿佩化为钱刀”^③。造成这种种流弊的原因，不能仅仅归结为君主专制政府的管理者，也应该看到当时沉靡的士风，也是“士之不自贵重有以致之也”^④。如上所述，亡国由于士节沦丧，事有不可再为者。所以，黄宗羲主张恢复社会上尊士之礼，而士人也应该自重。对于士阶层而言，他们所处的伦理困境，乃是必须在忠于明朝君主还是忠于汉民族文化之间作出二难选择。顾炎武曾有“亡国”与“亡天下”之分^⑤，一家一姓败亡，是其小者；“国亡于上，教沦于下”^⑥，文化沦没，才是尤其堪忧的。能否保持士节不坠，甚至是在生命与气节二者之间

① 黄敦兵、雷海燕撰《黄宗羲与明清之际学统的重建》，《浙江学刊》2008年第2期，55—63页。

② 黄宗羲，《黄宗羲全集》第1册，58页。

③ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第11册，22页。

④ 黄宗羲，《黄宗羲全集》第11册，23页。

⑤ 顾炎武著，黄汝成集释，《日知录集释》，上海古籍出版社，2006，756页。

⑥ 顾炎武，《日知录集释》，755页。

作抉择，真正到了像王夫之所言的“壁立万仞，止争一线”^①的地步了！

对于士之不持名节，黄宗羲在《桐城方烈妇墓志铭》中感慨地说：“尝观今之士大夫，口口名节，及至变乱之际，尽丧其平生。”^②内有所主，外可应付裕如；内则已失，外事多归于失败。正因为名节荡然，故尔士人当“变乱之际”而不能持守其平日所言。

生存问题固然在变乱之际容易突出而成为士人所遭际到的最大问题之一，然而决非最关键的问题。为了名节，士人的期许标准是“舍生取义”、义以为上。一些人故明的读书人刚入清即变服入试，做了“还魂举人”，沾沾于科举仕途之小得，而失其遗民应该秉持的大节。这肯定不是一个“为贫而仕”所可圆释的。更有甚者，下落而为市井之习，弃其儒冠礼仪之旧，这是文化沦没、士气不张的最深沉体现。也只有像黄宗羲这样不失敏感之心的读书人才能清晰感知。

在黄宗羲看来，士人不持名节，不自珍重，还表现在惟财是系，“惟货力是矜是尚”，从而使社会风气日下，人情变得日益浇薄。黄宗羲叹道：“江河日下，生死休戚，惟财乎是系。……惟货力是矜是尚……遂使三党恩薄，任恤道衰，漠然如鸚雀之集，道行不顾。”^③因此，变乱之际更能显示士人立身修持之节。对于一位以遗民自持的士人而言，如何守护“遗民之正”而不失，成为一个极其重要的话题与时代命题。乱亡之际的“遗老退士”，有意无意地回避了报国这一主题。无论是“齷齪治生”、“丐贷江湖”、“拈香嗣法”，还是“日抱亡国之戚以终其身”^④，都不是士人应然的取择模式。何为“遗民之正”？谁为定倾扶危的人物？黄宗羲正是用这样一面镜子，反照时代，追思已往，瞻望未来，不仅从制度设计上“条具为治大法”，而且从更深的层面提出学统重建的观念，

① 王夫之说：“明伦、察物、居仁、由义、四者禽兽之所不得与。壁立万仞，止争一线，可弗惧哉！”《船山全书》第十二册，岳麓书社，1992，478—479页。

② 《黄宗羲全集》第10册，475页。

③ 《黄宗羲全集》第10册，495页。

④ 《黄宗羲全集》第10册，341页。

弘扬学术真精神，激发士人学术承担意识，提倡经世的豪杰理想人格。作为明遗民的黄宗羲则对晚明以来士人逃禅等风节提出了批评，肯定了“抱道不仕”而“止于不仕”的遗民出与处之原则。具体论述，详见第三部分。

黄宗羲曾点出令他“痛心”的事，那就是以暴取天下的明代，无异于苛秦与酷隋。他说：“元、明之开创者，不可称不嗜杀人，而天下为威势所劫，亦就于一，与秦、隋无异。”^①从民族感情上说，在黄宗羲确是十分复杂的，朱明王朝为汉人统治，不比元代为蒙古族所据，但在开创业基而用血腥手段、事后以“逆取顺守之说”粉饰其政权并使之获得合法性的这些问题上，二者却有着惊人的一致之处。清人以“嗜杀人”之血腥手段一统天下，当然与元、明开创者“无异”，问题是如何从中创造转化出一新局？是通过同样的血腥手段建立汉人新朝；还是淡化夷夏之辨的色彩，“从民生起见”而注目来日，不管哪一家之天下？

黄宗羲可能主要出于后者的考虑。只有从这一视角出发，我们才能理解何以黄宗羲晚年撰论之作中竟然不乏有对清廷的褒扬之词。在黄宗羲好友陈赤衷以贡士入都廷试的康熙十九年庚申（1680），黄宗羲说出他对清廷招纳贤才之举的赞美之辞，他说：“当是时，天子留心文治，招才琴钓之上，取士歌牧之中，士之闲一艺者，莫不锁厅而出。”^②黄宗羲还说：“今圣天子无幽不烛，使农里之事，得以上达，纲常名教，不因之而益重乎？”^③说康熙帝“留心文治”，广开荐才用才之途，广开圣听，“无幽不烛”，对“纲常名教”所系“益重”，近乎古代圣王之治了。可以说，黄宗羲在适当的时候以合适的方式对当政皇帝进行了几乎无以复加的赞扬。相对于吕留良而言，甚至相对于他的同门陈确而言，他都获得了守持“遗民之正”所难得的裕如空间。

① 《黄宗羲全集》第1册，51页。

② 《黄宗羲全集》第10册，454页。

③ 《黄宗羲全集》第10册，612页。

黄宗羲曾说过：“士之报国，各有分限。”^①说明他对遗民价值有着层级性界定，表示了对不同的遗民生存方式的最大宽容；同时，由于历史情景的不同，他也看到了各层级价值取择之间的紧张与冲突，并在某种程度上表现为在忠与孝、君与亲之间伦理趋向的徘徊上。这不仅表现在他“条具为治大法”，“待”明君之“访”，从而实现他救世蓝图的伦理追求上；也表现在他自身在时局动荡时疏离政治的举动上。^②鲁王监国由闽返浙时，黄宗羲心中已经清楚觉察到了南明政权的不可为继，在伦理序列上，他以事亲之孝道为借口，以此疏离无所可为的政治活动即所谓的忠于故国。果然，1653 年夏，在清兵强压下，鲁王取消监国年号，江南朱明王朝后劲转弱。我们似可以说，黄宗羲在养母与事君、奉家与仕明之间做出了具有前瞻性的伦理抉择。

另外，对宋元易代的历史情景的回顾，也让黄宗羲警醒于遗民的难为。他说：“宋之遗民，经之大师；书带环坟，千载如斯。”^③还说：“宋室诸臣，其从亡海外者，非沾渍锋镝，则隳突鲸鲵，残篇断简，不能存其姓氏之一二，而华贯名门，守其宗祊者，及身已降为皂隶。就庆元论之，故时公相，多为里胥所蹂躏，片纸叱名，立召庭下，久之而后责吏俾书故官。”^④又说：“当宋之亡也，庆元多故公相家，入元为里胥所蹂躏，片纸叱名，立召庭下。”^⑤对于这样尴尬的士人困厄、遗民的双向不得志，黄宗羲的做法是知道了救亡不可为时，激流勇退；作了遗民后，不苟且于新朝，抱道不仕。对“逃禅”与“仕清”两种似乎二难的选择实行了双遣，进行了双向的不作为。与同时代的顾炎武、王夫之、陈

① 《黄宗羲全集》第 10 册，691 页。

② 顺治六年（1649）四月，清军平定全闽，一度亡迹福建海上的鲁王监国政权，在定西侯张名振、荡湖伯阮进的迎护下，回奔浙江，在几个海中孤岛上建立行朝。八月，清廷下诏，提出“以胜国遗民不顺命者，录其家口以闻”，黄宗羲在行朝既无可为，复顾及家母，“主上以忠臣之后仗我，我所以栖栖不忍去也。今方寸乱矣，吾不能为姜伯约矣”！监国鲁王同意了他变姓名归家。参阅全祖望《梨洲先生神道碑文》，《黄宗羲全集》第 12 册，2 页。姜伯约，即三国名将姜维，深得诸葛亮的信任，诸葛亮去世以后，继领蜀军，成为蜀中大将军。

③ 《黄宗羲全集》第 10 册，403 页。

④ 《黄宗羲全集》第 11 册，21 页。

⑤ 《黄宗羲全集》第 10 册，434 页。

确、吕留良相比，黄宗羲的遗民生活是最接近于他所重释的遗民气节的。可以说，黄宗羲是按照他的伦理原则来选择生存方式的。也可以说，他的生活模式就是他的伦理思想的现实化，而且似乎也可以进而言之，说黄宗羲身上体现了“知行合一”的心学命题之实践伦理意义。

三、考究从“清气销亡”到“风节委地”超拔的急迫性

士人托身二氏，逃禅遁世，隐居山林，不问世事，是易代之际部分风节意识淡薄之士的选择。从现在看来，亦为一般人保生全身之一助。但对于那些纠结于故明刚亡、异族乍新的明遗民来说，此又明显可以解读为不持守遗民气节之重要表现。^①黄宗羲正是从后者的立场出发，从遗民身份之峻严要求出发，提出批评。这显见得他“哀其不幸，怒其不争”的复杂心理，也彰彰突出了他希冀士人从“清气销亡”、“风节委地”之伦理困境中超拔出来的急迫性。

从他不少百感交集的言词中可以看出思想家复杂的心态。黄宗羲所说的下面这一段初读颇令人费解的话，他说：“嗟乎！桑海之交，士之不得志于时者，往往逃之二氏，此如缚虎之急，势不得不迸裂而倒行逆施。顾今之逃于释氏者，钟鼓杖拂，投身浓艳之火，是虎而就人之豢，其威尽丧。”^②第一句似有为逃之二氏之人辩解之意，是“势”使之然，是“不得志于时”才不得已的选择。思想家第二句则落脚于“今之逃于释氏者”，与权宜逃禅之“虎威”不丧、气节不减不同，现在的逃禅者是甘心遁于禅寂，复兴、崛起之望彻底朽灭。上引这段文字是

① 有关明季士人逃禅，可参陈垣先生《明季滇黔佛教考》（河北教育出版社，2000年12月）一书。陈先生指出：“禅悦，明季士夫风气也，不独滇黔。”（333页）他还说：“人当得意之时，不觉宗教之可贵也，惟当艰难困苦颠沛流离之际，则每思超现境而适乐土，乐土不易得，宗教家乃予以心灵上之安慰，此即乐土也。故凡百事业，丧乱则萧条，而宗教则丧乱皈依者愈众，宗教者人生忧患之伴侣也。”（452页）陈先生是从内在的心灵需要解释士人之逃禅，对外在政治、社会环境逼迫之作用则相对地放在次要位置。

② 《黄宗羲全集》第10册，428页。

黄宗羲为好友邓起西写的墓志铭，从他夸扬邓氏身在玄门有全真教救世之念及访“奇才剑客”之举，保有“悲天悯人之故我”而“无愧师门”来看，黄宗羲要突出强调的是：救亡复兴之念不能熄灭甚至减退！甘心退隐也有其底线，那就是：不忘救世。

当时士人逃禅是一逃而不返，这着实强化了黄宗羲内心的历史悲情意识，触动了深沉关切文化正统无法延续的忧患意识。因此，不难理解他将逃禅夸大为造成士人往日之风节尽丧的最主要原因之一的良苦用心。而且，整个社会不仅“清气销亡”，而且至于“风节委地”^①，高蹈洁行、以天下苍生为念而直言径行的士节因之再也无法为继。这凝成了黄宗羲内心深处的幽思。

黄宗羲曾撰《七怪》，首列逃禅而不知归者，视之为怪者之魁。他说：

近年以来，士之志节者，多逃之释氏，盖强者销其耿耿，弱者泥水自蔽而已。有如李燮避仇，变姓名为傭保，非慕傭保之业也。亡何而棒篋以为仪仗，鱼螺以为鼓吹，寺院以为衙门，语录以为簿书，挝鼓上堂，拈香祝圣，不欲为异姓之臣者，且甘心为异姓之子矣！忘其逃禅之始愿也，是避仇之人而誇鼓刀履舄之技也。盍观之古人乎：徐敬业、骆宾王为僧以后，音尘不接；庞勋复出而为常通，黄巢再现而为雪窦。亡国之大夫，更欲求名于出世，则盗贼之归而已矣。^②

逃禅之始愿，是有志节之士的被迫选择，这些人多为不愿仕清者，其中，强者销其耿耿不能发抒的佐王之愿，弱者则托身禅门以隐逸保身。在黄宗羲看来，有所托而逃入释门，并非不能理解与同情，但久假而不归，堕入禅门而不返，利用禅门作障幕，干涉不当干涉的世务，无疑于“求名于世”的“盗贼”，是殊为堪忧的！“不欲为异姓之臣者，且甘心为异姓之子矣”，比起仕清为臣之不明大

① 《黄宗羲全集》第10册，394页。

② 黄宗羲，《七怪》，《黄宗羲全集》第10册，649—650页。

节，逃禅而背儒之举，明隐于释氏，而暗实为降清，似乎是更其为不明大义大节者。这与黄宗羲不寄意于异族新朝，展望世秩更替，心存圣君“待访”之意，不忘正统之念相比，实在不可同日而语。

黄宗羲还在碑、版、状、志、书中屡次列举凤毛麟角的堪为士节中流砥柱之人，并对其高行三致意焉，思想家深意亦在期待世人以为榜样，从而扶正世风。他所知的华亭人申自然当属此类人物。申氏于国变后，变姓名去淮北，依贾人种木棉花，后以画名，“落笔便为人贵重，故得以十指行其志也”^①，寄居僧寮，黄宗羲说他“好哭似皋羽，无家似思肖”^②，“思肖、皋羽之事，异代尚为流涕，推寻其逸事；而自然程婴、杵臼之心，在世人视之，不异片肉，知之者不过一二友朋尔。向后数年，当复有知之者矣！岂思肖、皋羽必待后世而后声光不可掩欤？抑当时如思肖、皋羽其人者尚多，而湮没不可胜道欤”^③？像申自然这种逃禅而不忘救世，有“程婴、杵臼之心”般抚孤待时而复仇之心之人，在士人“风节委地”之际，已几成绝响。其中深蕴着黄宗羲的深沉期盼。

四、在“持子陵之风节”与“待访”、“清气”中探寻理想士节

那么，什么样的士节才是黄宗羲所推重的呢？黄宗羲面对的是两种途径：适时出仕与异族新朝“抱道不仕”，他要在此二者的紧张与冲突中寻找合适的结合点。重华夷之辨，并回顾宋遗民的立身行事以作为建立遗民中道的准则，是明遗民的重要特征之一。黄宗羲批评明人李承芳每每推重仕元的宋遗民刘因(1249—

① 《黄宗羲全集》第10册，565页。

② 《黄宗羲全集》第10册，566页。

③ 《黄宗羲全集》第10册，566页。申自然死后十二年，门人宋梅知“不欲死其师”，请当时还在海昌的黄宗羲为其师作传，这就是1676年黄宗羲所撰的《申自然传》。

1293), 而且其渡江一赋, “诵元之代宋”, 是“得罪于名教”之举, “不可以其难进而恕之也”。^①蒙元陵替汉宋之不能被汉族士人所接受, 由此可知。借亡宋故事痛斥夷变夏, 哀伤正统之不继, 于明代遗民黄宗羲亦是在在所有。如他说: “弁阳片石出塘栖, 余墨犹然积水湄。一半已书亡宋事, 更留一半写今时。”^②明祀终绝, 正与宋亡留在汉族士人心中的“正统观念之痛”, 其类相同。

新朝渐定, 以“隐逸”为名节, “抱道不仕”而“止于不仕”异朝, 故明在儒籍者而不复应新朝试, 在旧朝官籍者而不复出仕, 在黄宗羲看来, 此仍为不忘故国之举, 亦当为“遗民之正”的重要特征。他所知的在籍博士弟子华亭人杨时俨(字士衡, 1610—1684), 为几社中眉目人物, 黄宗羲在杨氏身上找到了“遗民之正”^③, 因为杨氏有“翱翔王路, 泽被生民”^④的宏愿, 无奈“国运”终结, 大志难抒。为避祸不试, 杨氏“数徙以避之, 终于不出”^⑤, “时移物换, 亦未尝志气销沮”^⑥, 被黄宗羲视为“忘世者”。杨时俨是在籍不试的典型。

像杨氏这样的清初士人, 在儒籍而不参加新朝组织举行的科考, 是为了最终不出仕异族新朝。杨时俨于“时移物换”、明清鼎革之后“未尝志气销沮”, 黄宗羲却说他是“忘世者”, 似乎有些矛盾。可见, 杨氏不“销沮”的“志气”是“翱翔王路, 泽被生民”, 为贤明君王所用。黄宗羲推许杨氏, 大概也因为他认为杨氏一定也和他一样, 心存“待访”之意。因来访者并非清廷统治者, 故杨氏是高蹈不仕, 举目来朝, 而“忘”了或无视清廷的现实统治基础。这种消极抵抗及清廷曾经一度的宽容, 似乎给明代遗民出与处提供了较大的自由选择空间。

一般来说, 不仕异族政权, 是遗民持守其遗民身份的重要标志之一。黄宗羲

①《黄宗羲全集》第11册, 134页。

②《黄宗羲全集》第11册, 281页。

③《黄宗羲全集》第10册, 481页。

④《黄宗羲全集》第10册, 481页。

⑤《黄宗羲全集》第10册, 482页。

⑥《黄宗羲全集》第10册, 482页。

将学问大端归为隐逸与出仕两途，分别以伯夷、柳下惠为代表。^①孟子于《公孙丑上》中说伯夷是“非其君不事，非其民不使，治则进，乱则退”，与伊尹并举，伊尹是“何事非君，何使非民，治亦进，乱亦进”，欲行其道而不择君民。但同篇后文中，孟子又将伯夷与柳下惠并举，不仅为伯夷加进“非其友不友，不立于恶人之朝”，而且将伊尹的“治亦进，乱亦进”的品格加到柳下惠身上，说柳下惠“不羞污君，不卑小官，进不隐贤，必以其道”，是“遗佚而不怨，厄穷而不悯”，为行己道全力出击，不问其他。

历来遗民论者都从伯夷、叔齐首阳之饿找到不做贰臣的例证，并于异代更革之际力倡“不食周粟”对于其身份的特殊意义。这就是所谓的非“泛泛言之”而“各有祖述”的表现。黄宗羲则对“不食周粟”的历史情景进行了部分“还原”，或者说做了别出新意的“重释”。他说：“太史公谓伯夷不食周粟，盖伯夷先时归周禄以养老，隐于首阳，始不受禄，故谓之不食周粟也。若以率土之粟即为周粟，则薇与粟何择焉！”^②伯夷之不食周粟，只是不受周代俸禄，不在周代做官；首阳之节，也当止于不仕。不仕并不意味着一定要饿死。所以，当他听说下邳人王台辅亦有“不食周粟”之举时，黄宗羲则说其“无乃误乎”？^③

王台辅有些太过张扬其不食周粟的行为，在黄宗羲看来，这大概是不可取的；最重要的是，王氏等人赋予他们举动的意义本身，是对遗民“不食周粟”的“误读”。真正的遗民之节，非如流俗之所谓死不食周粟。他说：“夫夷、齐之所以为夷、齐，只在穷饿，节如是止矣，岂以沾沾一死为快也？”^④作为遗民的

① 《黄宗羲全集》第1册，71页。

② 黄宗羲，《王义士传》，《黄宗羲全集》第10册，581页。

③ 王台辅之“不食周粟”事情，黄宗羲于《王义士传》中是这样描述的，他说：“南都既覆，台辅泫然流涕曰：‘吾谁氏之民也，而可使食有他粟？’起视其廩，尚有余粟，曰：‘此吾之所树也，毕此而死，亦未为晚。’丁亥（1647）某日，粟尽，集其邻里乡党，濯衣幅巾，大呼烈皇，北面再拜，自罄于象山之树，聚观者无不恸哭失声。”《黄宗羲全集》第10册，580页。

④ 《黄宗羲全集》第10册，583页。

士人，其“节”“只在穷饿”，只在不仕异朝，为故国而决意一死并不是他们所应持守的准则。

黄宗羲认为，遗民应当采取的中道是“抱道而不仕”。抱道不仕的圆融之士，其名节自然显露。被称为“浙中四先生”的徐兰生、汪魏美、万履安、巢端明，都因“改革之际，皆不赴公车，抱道而不仕”而“皆有大名节于时”，黄宗羲说：“嗟乎！所谓临大节而不可夺者，非其人欤？”^①黄宗羲赞同遗民穷饿而不仕的大节，宁使自己王霸之略“汨没于柴水尘土之中”，受数十年之困辱贫贱，守望为“一寒饿无聊赖之老生”，此抱道不仕、穷困一生严于克己之节，足可以说明一切。“遗民之正”在于遗民自身的守持，不在于别人的“别出新意”的修饰与改扮。对宋遗民郑所南等的遗民日常行为模形模声，自我标榜，那其实是心存“安坐而欲以名节盖过前人”之念，并非“遗民之正”，其修身之动机已不再纯粹。抱道不仕主要是为守节，并非纯然为了显扬清名。

另外，以假学问欺哄新朝、逃禅而不知守淡薄之儒门的做法，也是为亡国士大夫之不能守遗民之正的表现。他说：“余见今之亡国大夫，大略三等：或齷齪治生，或丐贷江湖，或法乳济、洞。要皆胸中扰扰，不胜富贵利达之想，分床同梦，此曹岂复有性情？！”^②即使身为遗民，只要方式恰当，也不妨与当路交接甚至“干请”，因“士之报国，各有分限”，只要不心存“富贵利达之想”，就可视为不“过”遗民之节。若一味“阉其声光，轻灭喧俗”^③，乃至“绝匿名迹”，不问世事，那可能就是“过”之举。

他说郑兰皋有“炳然之节，粹然之养”^④，因为郑氏“自少而壮，自壮而老，一以守道自重，出处较然”。夸其深得《易》理，于“豺狼当道，举目将有山河之异”（按：黄宗羲引郑氏语）时难进易退；于“桑海之交，波路壮阔，闭

① 黄宗羲，《寿徐兰生七十序》，《黄宗羲全集》第10册，679页。

② 《黄宗羲全集》第10册，691页。

③ 《黄宗羲全集》第10册，690页。

④ 《黄宗羲全集》第10册，696页。

门听难之时”，臧否不立，沉名于桑柘，高游远离；于明亡清兴时，“令子登堂，封加翰苑，以故国遗老，羽仪当世，子孙皆有文章，大名为时所宗，而先生藥栏竹坞，参差蔚会，临之以草堂，樊之以槿垣，新诗间作，轻禽短叶，尚识音光。蔗境弥甘，薑境弥辣”^①。黄宗羲感叹郑氏做到了“宜潜而潜，宜见而见，宜飞跃而飞跃，行乎不得不可行，止乎不得不可止，自无形迹可指，不露圭角”，遵从“浑然太虚之体”，所以能“随时变易”，“与世推移”。^②

郑兰皋做到了与时俱化，各得其宜，所以黄宗羲说他“得于《易》者深矣”。相比而言，郑氏之遗民境遇与黄宗羲本人遗民遭际有相同之处，更有略异之点。黄宗羲本人与当路若即若离，只保持得本人得以不仕，其晚辈儿子黄百家、弟子万氏叔侄均参与清廷修明史之事，这也算得是遵循他自己所说的“应世”的“自然之天则”了。

在“各有分限”的报国之举中，黄宗羲更重视学统的重建，因为士人名节靠学养涵护，学养的涵护又离不开“星火所寄”、出而揶揄风波之人。他和弟弟黄宗会二人都对遗民事迹十分关注，并加以汇辑，同时寓褒贬于编校之中，批评了当时不守遗民身份的行为。他说：“余与泽望拾遗其后，残编之不灭没者尚不啻百余，屈指危亡事始，一时名存身丧者，固不让于宋。而慨然记甲子（1624）蹈东海之人，未几已怀铅槧入贵人之幕矣；不然，则索游而伺阍人之颜色者也。其逃之方外者，可谓勇矣；而挝鼓上堂，亦竟忘其始之何以为是也。”^③

这令黄宗羲想往过去社事中的气节人物，他说：“自吾友沈、徐、汪、巢数子而外，可以登汐社之堂者，寥寥盖不数人，先生（按：指陆汝和）岂非其一哉！有簞墩者起，知在所不遗。向使先生而死文、谢之幕下，烈则烈矣，何如以今日之所少者，留之作一榜样乎？”^④在黄宗羲看来，为故国尽死节与抱道不仕

① 《黄宗羲全集》第10册，697页。

② 《黄宗羲全集》第10册，697页。

③ 黄宗羲，《陆汝和七十寿序》，《黄宗羲全集》第10册，678页。

④ 黄宗羲，《陆汝和七十寿序》，《黄宗羲全集》第10册，678页。

而在新朝“留之作一榜样”，对于世运与文运，同样有着不可或缺的价值。

质言之，所谓隐逸之举与守护名节的价值选择问题，这其中当然深蕴着大辱与小辱的遗民价值观问题，如剃发而能保留汉文化正脉，是受小辱而可尽忠义大节。“之死而不悔”的抉择，是“慷慨赴死易”，却是不忍小辱终不能尽大节。在黄宗羲的论述中，我们似可推测他可能更认同这样的价值选择：傲活人世，竭力著述，以存国史国风示不忘故国之意，虽剃发亦无妨。这可从他自撰生圻前祭亭石柱联上观之。其言曰“不事王侯，持子陵之风节；诏钞著述，同虞喜之传文”，说明黄宗羲对乡贤严子陵不仕之高风的推崇，以之作为为自己的遗民身份进行命义的参照系。黄宗羲谨“持子陵之风节”，也多次对严子陵进行定位。他说：“严子陵不乐仕进，非曲避以全道也。彼‘俊、及、顾、厨’之党人，亦未尝憔悴江海之上。两者似不相蒙，而君子溯流穷源，以为东汉之名节始于子陵。万历之后，吴中归季思、张异度、李长蘅皆早谢公车不赴，此是自甘淡薄，亦复何关天下事，人乃目之为清流？然余观宁海陈大有，以宋咸淳乙丑进士，入元，七十有四，重就乡试，摧折困踣于场屋，老死而不悔。有不当出而出者，以较可以出而不出者之为何如耶？”^①面对异族新朝，怀瑾握玉之士有不同的或仕或隐的政治抉择。黄宗羲师友面对出处大节，有不赴公车者，黄宗羲认为这事关社会“风流”，他说：“近时之不赴公车者，于吾友中，吴有徐昭法，西浙有汪魏美、巢端明、徐兰生，东浙有万履安、颜叙伯、董天鉴。此数子者，其亦可以出而不出耶？抑不当出而不出耶？由是而言，隐逸之为名节，岂不信乎！”^②当身为遗民时，隐逸不出仕，亦是名士所为，是名士不仕异族的高节所在。

不过，黄宗羲自居的不仕偶像严子陵，从历史上来说，在不仕新莽上他是“不当出而不出”，在不仕刘秀复汉的新朝上他是“可以出而不出”，总之是“不出”。也许黄宗羲在有意无意间忽视了二者之间的一线微差。就他这几个不赴公车的好友，其情况也是颇为复杂的。如董天鉴，癸未（1643）中了副榜，朝

① 《黄宗羲全集》第11册，48页。

② 《黄宗羲全集》第11册，48页。

廷急于用人，副榜者奉旨授职，董氏喟然叹曰：“吾先公有致治之才，崎岖于戎马之地，死而不见叙于考功者，人轻其非进士也。某宁复蹈此乎？”董氏不甘心日后因副榜出身受辱于当世，因此不愿按例受官，怅然而归。南明时，行朝以户部主事授之，丁忧不赴。“自是以后，屏迹海上，箪瓢晏如，酒阑发语，危苦凄切，盖如是者十有六年而卒”^①。在这段董氏履历中，似乎并未言及清廷诏征，不涉及仕不仕新朝的问题，大概说明董氏绝望于出仕，即便是在行朝危亡时刻也不出，不愿为扶大厦之将倾出一份力，他的举动并“不关天下事”，止于“可以出而不出”而“自甘淡薄”，人们目之为清流，只是突出了“隐逸之为名节”的主题。黄宗羲将之混而言之，也是为了说明当时遗民的真实心态。是为追求“隐逸”的“名节”，还是张扬不仕异族的高节？哪一个更具有价值优先性？黄宗羲在描绘师友处境时的心情也是相当复杂的。他虽然更多的时候没有给出明确的答案，但他一直引领着读者去思考，思考他自己的选择，甚至得出结论说，他，黄宗羲的遗民处世原则才是最贞定的，也是最可取的。

总之，身处“壁立万仞，止争一线”的明清鼎革之际，黄宗羲力图从亡国之由的追问出发，批评士人阶层中弥漫的“市井之气”、“乡愿”之学，及晚明以来士人不自振拔、逃禅等“风节委地”之士风，他所进行的士节重建之伦理学考量，至今仍助于我们认识那个时代士人的艰难处境与宏深思考，还可以给今天的人们提供重铸民族之魂、提升个人品格的鉴镜。

（作者系中国 湖北经济学院 社会政策与发展研究中心二级讲师，
华中师范大学文学院博士后）

投稿日：2010.10.15，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

黄宗羲，《黄宗羲全集》第1、10、11、12册，浙江古，2005。

^① 《黄宗羲全集》第11册，49—50页。

黄敦兵,《黄宗羲伦理思想研究》,武汉大学中国哲学专业博士毕业论文,2008。

黄敦兵,《黄宗羲的遗民中道观》,载《中共宁波市委党校学报》2010 年第 5 期,
“纪念黄宗羲诞辰 400 周年”专论之一。

黄敦兵、雷海燕,《黄宗羲与明清之际学统的重建》,载《浙江学刊》2008 年第 2
期。

顾炎武,黄汝成集释,《日知录集释》,上海:上海古籍出版社,2006。

王夫之,《船山全书》,长沙:岳麓书社,1992。

陈 垣,《明季滇黔佛教考》,河北:河北教育出版社,2000。

Huang Tsung-hsi and the Reconstructing of the Viewpoints of Moral Courage in Ming-Qing Dynasties

Huang Dun-bing

At the turn-point of Qing Dynasty destroyed Ming Dynasty, which named as the time “just like 10000 miles mountains are shaking to the ground when they are supported only by a thread”. From questions of the reasons the Ming-dynasty’s perish, Huang Tsung-hsi criticized that the intellectual spirits had fallen, the politics had rotted and people had despaired. He thought that a pre-dynasty intellectual should not take the death for pre-Ming dynasty as the only road to show their respects, they should take Yan Zi-ling as their moral model, live proudly, and write foreseeing works to educate good moral courage and such kinds of intellectuals.

Key Words: Huang Tsung-hsi, the Viewpoints of Qijie, Pre-Dynasty Person, Moral Courage, the Period from the Mid-Ming to the Early-Qing Dynasty, Reconstructing

当代新儒家在东南亚的发展问题^{*}

郑文泉

中文提要：当代新儒家在东南亚（指岛屿东南亚）有多少发展的潜能和空间？这是本文想从“动力因”和“形式因”两方面提出来探讨的一个论题。从动力因的角度来看，时下东南亚非华语文学界之涉外课题与研究甚少且鲜会触及儒家，而华语文学界之儒家研究则未如当代新儒家之重宋明理学、重心性之学（此当代新儒家之所以为“新儒家”）以为现代新外王之所本、所据，故整体上仍无成为当代新儒家意义之“圣学的学者”之可能。个中原委，从形式因的角度来看，不尽是刘述先以为当代新儒家是“精神的儒家”而不为其它“政治化的儒家”或“民间的儒家”所善解，而是前者对外王（其政统、学统乃传统礼学所说之“礼制”）的关注是“理论”的，此既与非华语文社会涉外关系时之偏重“礼仪”不同，也与华语文社会对礼制之关心是“实践”的相异，致使双方未易有共同之话语与心智。言下之意，在当代新儒家未改其重“理论”、重“礼制”的取向之下，或时下东南亚未改其重“实践”、重“礼仪”的社会氛围之下，前者在后者被接收进而传播、发展的潜能或未可容乐观看待。

关键词：当代新儒家，东南亚，发展，动力因，形式因，仪礼，礼制

^{*} 本文修订自会议论文稿，原宣读于“第八届当代新儒学国际学术会议”，台湾／中坜：中央大学中文系、台湾师范大学国际与侨教学院等四机构，2009年9月25-28日。

一、当代新儒家作为“精神的儒家”的研究群体

按照现在学界通行的认识和说法，“当代新儒家”是指环绕着1958年元旦发布《中国文化与世界宣言》一文的学术人物与其学问志趣。除了发布人张君勱、牟宗三、唐君毅、徐复观四位（英文版另有谢幼伟一位联署），当代新儒家也指后三者的师尊熊十力以及他们的学生辈杜维明、刘述先、蔡仁厚等人。相较于学界另一把冯友兰、贺麟、钱穆、方东美、余英时等人也罗列在内的“现代新儒学”的广义用法，上述人物线索就构成了狭义的认识与界说。

当然，这种广、狭界说的区别的主要认识论意义，就在于提醒我们二者所认知和隶属的儒家传统与世界是有所间隔的。关于这点，刘述先在其近著《论儒家哲学的三个大时代》一再强调“当代新儒家”承续的是历史上的“精神的儒家”：

“儒家”（Confucianism）一词歧义甚多。我提议分别开三个不同而互相关联的面相来讨论：精神的儒家（Spiritual Confucianism），政治化的儒家（Politicized Confucianism），与民间的儒家（Popular Confucianism）。很自然地，我的注意力集中在儒家哲学精神的大传统方面。

而在当前，有活力的儒家传统除了“精神的儒家”以外，还有“政治化的儒家”，以李光耀为代表，“民间的儒家”则以亚洲四小龙（港、台、星、韩）为代表，都不在我们讨论的范围以内。^①

而对此二语的释文分别是：

^① 刘述先，《论儒家哲学的三个大时代》，香港：香港中文大学出版社，2008，192—193页。当然，这种区分并不始于本书，它毋宁是刘述先一路来的认识和主张，如2001年出版的《儒家思想开拓的尝试》，北京：中国社会科学出版社。

精神的儒家指孔孟、程朱、陆王以及当代新儒家通过创造性的诠释、改造力求复兴的大传统；政治化的儒家指汉代以来发展成为朝廷意理的传统；民间的儒家指在草根层面无形中发生作用的信仰与习惯。

当然无可讳言，我的研究集中在“精神的儒家”，尤其专注在哲学方面。由此可以看到我的视域的中心关注以及限制之所在。^①

当然，刘述先之意不在对“儒家”一词作穷尽式的分析与分类（实际上亦未能穷尽），而是藉此指出“当代新儒家”弘扬的不是“政治化的儒家”或“民间的儒家”，而是经过“创造性的诠释、改造”的孔孟、程朱、陆王的儒家“大传统”。这么一来，当代新儒家所属意的儒家传统与精神不仅与“现代新儒学”不同，也和其它“圣学的学者”（此亦刘述先语）即从事儒家学术研究的学人有所不同，应无疑义。

话说回来，当代新儒家与其它“圣学的学者”的不同，只有在“通过创造性的诠释、改造力求复兴的大传统”一语所指得以阐明之后，方能得解。当代新儒家学人确实不是刘述先所指的“纯粹只顾专业的学者”，而是不乏“有家国天下的抱负”的传统儒生，故其对儒家“创造性的诠释、改造”乃是蔡仁厚在其近文《在西方文化冲激下当代新儒家开显的道路：纪念唐君毅牟宗三二先生诞生百周年》所指之“返本开新”之路，即坚持由内圣（道统）开出现代民主、科学（政统、学统）的新外王之“三统并建”的方向与体系。^②换句话说，当代新儒家与其它“圣学的学者”的不同，至此可简化成是否以“三统并建”式的“返本开新”之路复兴孔孟、程朱、陆王的儒家传统与志趣。

如果上述阐说可以成立，那么它可以被看成是构成当代新儒家与其它“圣学的学者”不同的“形式因”（formal cause）所在。为了本文以下立说需要，我们

^① 同上注，分别出自 58、243 页。

^② 蔡仁厚，《在西方文化冲激下当代新儒家开显的道路：纪念唐君毅牟宗三二先生诞生百周年》，《汉学研究通讯》第 28 卷第 1 期（总第 109 期），1—7 页。

还必须指出刘述先的“精神的儒家”、“政治化的儒家”和“民间的儒家”的区分的“动力因”（efficient cause）含意，即当代新儒家的催生者或社会基础是一群“圣学的学者”，而不是政治人物与政府官员（此“政治化的儒家”）或各行各业的民间团体与人士（此“民间的儒家”）。这也是说，本文以下将以亚里士多德“四因说”之中的这两层“形式因”与“动力因”角度，即一个事物的本质构成（此形式因）以及此一事物的构成者或推动者（此动力因）之角度，一探当代新儒家在今日东南亚的发展前景与问题。

二、当代新儒家在东南亚发展的“动力因”基础

探讨当代新儒家在东南亚的发展问题，似乎不是什么“莫须有”的学术之举、之问。这不仅是因为当代新儒家发展到第三代已渐呈国际化面相，如刘述先如下所释：

第二代新儒家适当存亡继倾之际，展示了强烈的护教心态，而强调中国文化的常道性格。但第三代新儒家却有幸在宁静的校园中成长，一部分留学外国，受到严格的西方学术训练，并在异域谋求一枝之栖，预设西方开放多元的学术文化，而展示了一个与上一代十分不同的国际面相。代表人物有余英时、刘述先、成中英、杜维明等。^①

甚至以“第三期儒家”发言人自居的杜维明也有如下的“声明”：

如果儒家之道的第三期有其真实的可能性，那么它就不会再仅仅是中国或者东亚的，而必须流出中文世界，为了其持久的生命力去接受更多的营养扶持……儒家之道第三期的开始或许是在北京，然而，却是在香港、台北、

① 刘述先，《论儒家哲学的三个大时代》，香港：香港中文大学出版社，2008，237页。

京都和汉城（引按：今称“首尔”），儒家之道经历了坚忍的锻炼。以一种前瞻的眼光来看，为了精神的丰富和思想的强化，儒家的旅程应当包括诸如纽约、巴黎、开罗以及马德拉斯（Madras，引按：今称Chennai）等地，这看来是一种很好的考虑。^①

以下更足见其国际化之坚决：

儒家如果要进一步发展，绝不可能停留在中国和东亚，作为一个进程它一定要进入国际社会。要进入国际社会必须要经过非常大的转折，可能需要用不同的语言来诠释儒家的经典。我认为用英文来讲儒家伦理非常重要，因为假如不能用英文，那么就表明它不能成为人类文明的不可消除的一部份。如基督教的圣经，不仅用希伯来文，还可用韩文、英文、中文表示；佛教的经典也可以用多种语言表达；那么儒家经典为什么一定要用中文呢？虽然使用英文绝对会导致很多核心价值的消失，但是却有很多新的可能性被开发出来。^②

在这种情况下，也基于如上所述第三代新儒家人物如余英时、刘述先、成中英、杜维明等都先后到过东南亚讲演儒家学问的条件下，一探当代新儒家在此二地是否有被接收、生根的发展潜能，似乎不应被看成是与前者“国际面相”不相干的提问。

当然，说起东南亚的“动力因”条件，我们可能有必要区分华语文和非华语文的两种社会与情境来看，因为彼此接收当代新儒家的文献、成为当代新儒家意义的“圣学的学者”的条件并不一样。这种区分是必要的，虽说当代新儒家已日

① 杜维明，彭国翔译，《何谓儒家之道？》，载《东亚价值与多元现代性》，北京：中国社会科学出版社，2001，214页。

② 杜维明演讲，汪杰贵、明旭整理，《儒家传统的现代转化》，载《浙江大学学报（人文社会科学版）》，第34卷第2期（2004年3月），12页。

趋国际化，但它迄今为止的主要且大量奠基性的文献仍无可讳言的是华语文的，如熊十力的《新唯识论》、《十力语要》或唐君毅的《道德自我之建立》、《生命存在与心灵境界》或牟宗三的《心体与性体》、《现象与物自身》等，并无非华语文译本可供世人查读，所以想要在非华语文世界传布消息或寻找知音，可想而知是远较在华语文世界为难、为不易。这也是说，当代新儒家在华语文社会和非华语文社会的不同传播和发展条件，其实是由它自身的“动力因”构成与背景所决定的。

从华语文社会的角度来说，我们几可将当代新儒家的发展潜能专注于新加坡与马来西亚二地，因为印度尼西亚的华语文社会在过去三十余年的同化政策之下几近覆灭而可暂搁勿论。从华语文社会要产生或容纳“圣学的学者”的角度来说，我们又可将当代新儒家的发展专注于新、马二地的华语文研教机构之情况，此又以各大专院校之中文系（即日、韩所称之“汉文学系”）为最，故而不得不集中于此探索它的最终可能性。言下之意，以当前新、马二国的中文系条件来说，当代新儒家为此地学人接收的潜势为何？

相较于 1996 年前新、马二国唯新加坡国立大学和马来亚大学有中文系可言，此后设有中文系的大学扩增至现在新加坡南洋理工大学和马来西亚国立博特拉大学、私立拉曼大学（此五校均有学、硕、博士学程）以及最新的国立伊德里斯苏丹师范大学（仅备有学士课程），此外尚有若干提供中文系文凭课程的学院。^①从这个角度来看，随着中文系的增设（但还说不上“林立”），新、马二

① 新、马二地常有“中文系”与“汉学系”不分与混淆的现象。严格说来，那种设在语言学院的“中文系”可被视为“中国语言及文学系”的简称，当地多称为“中文组”，如马来西亚马来亚大学语言学院、博特拉大学现代语言与传播学院及伊德里斯苏丹师范大学语言学院等三校即是。此外，那些设在人文与社会科学院、课程含盖中国语言、文学、史学、哲学乃至一般中国社会与文化的范围、英名课程名称为“Department of Chinese Studies”者，宜被视为“汉学系”，此唯新加坡国立大学、南洋理工大学及马来西亚马来亚大学、拉曼大学四校足以当之。这也是说，当代新儒家在这些汉学系（而不是中文系）才较有被理解和接收的条件与潜能。

地接收当代新儒家的平台或当代新儒家在此传播的潜能，无疑是增多与提高了。尽管如此，以新、马二国近九百万华人人口的规模来看，上提六校亦仅能容纳约 70 位专任教员，^① 这当中有兴趣和能力成为当代新儒家意义的“圣学的学者”者则更少，可见其潜能之小。

且让本文化上述数据评估为现实实例，以上提院校中文系的学位论文为据，一窥当代新儒家之被接收和研究的历来及可能之情况。由于个别中文系的“中国语言及文学系”（不可能也无须接触“圣学”，此有马来西亚博特拉大学、伊德利斯苏丹师范大学）及资历尚浅（此有新加坡南洋理工学、马来西亚拉曼大学），故本文特以新加坡国立大学、马来西亚马来亚大学及已被新加坡政府于 1980 年“关闭”的南洋大学三校中文系为主，一探其于 1967-2007 年的 40 年间之学位论文题目与性质如下：

表一：新、马 1967-2007 年间思想类儒学学位论文（中文）一览

注：南、学：南洋大学中国语言文学系学士学位论文；新、学：新加坡大学中文系学士学位论文；新、硕：新加坡大学中文系硕士学位论文；新、博：新加坡大学中文系博士学位论文；马、学：马来亚大学中文系学士学位论文；马、硕：马来亚大学中文系硕士学位论文；“一”者为南洋大学中国文化学院大陆问题研究所、南洋大学历史学系、新加坡大学历史学系等学位论文。

篇序	年次	作者	论文题目	学位资料
01	1970	廖元华	孟子心性思想研究	南、学
02	1970	胡芸莲	荀子的礼学	南、学
03	1970	陈斯标	说元亨利贞	南、学

^① 此以 2009 年 7 月 9 日网上数据为例，查新加坡国立大学中文系有专任教员 20 位、南洋理工大学 14 位，马来西亚马来亚大学有教员 7 位、博特拉大学 5 位、拉曼大学 20 位及伊德利斯苏丹师范大学 4 位。

04	1970	林伟毅	中庸思想和朱子中和说	南、学
05	1971	陈丽芳	从儒家的仁爱和墨家的兼爱以探讨两家学说的不同	南、学
06	1972	韩淑玲	孔子的中道思想	南、学
07	1972	林素云	荀子性恶论对韩非学说的影响	南、学
08	1972	吴锡河	荀子的教育思想	南、学
09	1972	陈碧华	荀子的天道观	南、学
10	1973	岑慧贞	荀子正名篇述评	新、学
11	1973	陈文发	从荀子的君权论窥探其政治思想	南、学
12	1973	刘文銓	论孝道及其对新马华人社会的影响	南、学
13	1974	林源河	早期荀学与秦汉儒术关系之研究	新、硕
14	1974	梁秀宝	梁启超的民权思想	—
15	1974	李元瑾	林文庆的思想：中西文化的汇流与矛盾	—
16	1975	蔡永辉	荀子的经济思想	新、学
17	1975	林伟信	颜氏家训研究	南、学
18	1975	龚道运	论儒家之道德哲学：着重宋明儒家心学之发展	新、博
19	1976	赵亚圣	中共批孔之研究	—
20	1977	郑春铨	张謇的经济思想的事业	—
21	1978	白国成	孔子的政治思想	新、学
22	1979	彭悠儿	童蒙训研究	南、学
23	1980	李淑华	荀子的礼说	新、学
24	1981	陈薇娇	孔子仁学研究	新、学
25	1981	彭志凤	韩非对荀卿论法思想的承扬	新、学
26	1983	陈振泉	中国的孝道思想立法平议	新、学
27	1983	钟辉光	儒佛孝道思想的比较研究	新、学
28	1983	何子煌	《孝经》的研究	新、学
29	1984	戴秀清	孔孟的天命观	新、学

30	1984	李良川	孔子的经济思想	新、学
31	1984	张淑芝	孟子的经济思想	新、学
32	1984	薛宗辉	梁漱溟的中国文化观	新、学
33	1985	李秀叶	孟子的伦理思想	新、学
34	1985	邱慧明	孔子《论语》的英译：几本译本的讨论	新、学
35	1985	苏小妹	梁启超的社会思想	新、学
36	1986	周文慧	李鸿章的洋务思想	南、学
37	1986	郭宝燕	孔子的仁教与儒学今后的发展	新、学
38	1986	林玉莲	严复的富强思想	新、学
39	1986	吴惠桩	《大学》格物致知论	新、学
40	1986	黄丽卿	孟子对孔子思想的承扬	新、学
41	1986	施辉煌	张之洞的教育思想	新、学
42	1987	叶玉莲	梁启超的伦理思想	新、学
43	1987	郑瑞琳	孟子的仁义观	新、学
44	1988	叶红玉	孟子思想中的民主精神	新、学
45	1988	孙凤琳	王韬的经世思想	新、学
46	1988	梁秉赋	曾国藩的经世思想	新、学
47	1989	庄国文	王安石的政治思想	南、学
48	1989	王梅凤	王阳明的知行合一论	新、学
49	1989	莫顺宗	荀子学说在先秦思想发展中的地位	马、学
50	1990	王绵琦	孔子政治思想述评	新、学
51	1990	吴毅慧	康有为的大同思想	新、学
52	1990	梁美芳	孟子政治思想述评	新、学
53	1990	钟国荣	国可亡，天下不可亡：顾炎武的政治思想	新、学
54	1990	王锦绮	孔子政治思想述评	新、学
55	1990	梁美芳	孟子政治思想述评	新、学
56	1990	梁秉赋	王船山的经世思想	新、硕

57	1991	陈慧丽	韩愈对儒学复兴的贡献	新、学
58	1991	陈来金	张居正的治国理念	新、学
59	1991	莫顺婵	董仲舒研究	马、学
60	1992	卢汉霖	董仲舒儒学思想析论	新、学
61	1992	林友华	论《唐律疏议》及其儒家思想成分	新、学
62	1992	梁福庆	论谭嗣同的《仁学》	新、学
63	1993	宋以德	荀子天人关系论	新、学
64	1993	苏秉苓	张君勱的政治思想	新、学
65	1993	沈俊平	魏源与近代中国世界观的改变	新、学
66	1993	涂月娟	傅山的政治思想	新、硕
67	1994	关月霞	孔子“天”哲学探讨	马、学
68	1994	林志达	冯友兰的《新理学》论析	新、学
69	1994	林金萍	荀子经济思想的现代意义	新、学
70	1994	潘秋平	王充的天道性命思想	新、学
71	1995	莫顺宗	陈亮生平与思想	马、硕
72	1995	陈美玲	朱熹对传统儒学的承扬	新、学
73	1995	杨彩梅	《管子》的儒家思想	新、学
74	1995	王昌伟	张君勱的经济思想	新、学
75	1995	谭淑芬	钱穆与中国现代学术：一个史学家的文化观	新、学
76	1995	何国杰	孔子的宗教思想	新、学
77	1996	洪雅荫	孟子政治思想的特色	新、硕
78	1996	黄文斌	孔孟的天道性命思想	新、硕
79	1996	芮玩华	《荀子》书中的外王思想	新、硕
80	1996	胡建弟	冯友兰的文化观	新、学
81	1997	童小军	试论明清之际西学对儒学的影响	新、硕
82	1997	黄先炳	儒家思想和中国古典小说：《三国演义》研究	马、硕

83	1997	林素慧	反孔急先锋：吴虞	新、学
84	1997	陈玉如	荀子对孟子性善说的批评论析	新、学
85	1998	王辉雯	试论郭嵩焘的中西文明比较观	新、学
86	1999	黄添嵘	刘宗周诚意之教研究	新、硕
87	1999	韦 兢	王阳明对孟子思想的体会与承扬	新、硕
88	1999	刘香伦	马来西亚一个华人甲必丹家族之儒家文化现象	马、硕
89	1999	许德发	鲁迅与儒学：中国反传统主义的悖论	马、硕
90	1999	黄耀鸿	荀子与韩非子法、术、势思想的比较研究	新、学
91	1999	陈秀云	于无声处听惊雷：龚自珍的政治思想与当代社会	新、学
92	2000	王越文	评徐复观对先秦儒家思想的阐释——以《中国人性论史—先秦篇》为例	新、硕
93	2000	林志敏	先秦儒家思想中“权”的概念	新、硕
94	2000	姚光正	论钱穆对儒家思想的弘扬	新、硕
95	2000	林良娥	先秦政治思想研究：孔子、孟子与荀子	马、硕
96	2000	叶玉玲	英文小说中妇女形象所体现的儒家传统	马、硕
97	2000	刘慧慧	国外儒家学者在新加坡推动儒家思想的报章言论分析（1982-1986）	新、学
98	2000	陈晓冈	《大学》思想研究	新、学
99	2002	叶秀清	《孟子》的叙事及其哲学意义	新、硕
100	2002	陈广通	曾子研究	新、学
101	2002	符婉君	爱的真谛：谈基督教与儒家的看法	新、学
102	2003	刘 娟	谶纬里的孔子	新、学

（资料来源：1. 新加坡大学中文图书馆编，《新加坡国立大学学位论文（中文）目录（1961-2008）》（新加坡：新加坡国立大学中文图书馆，2008）；2. 潘碧华提供，《马来亚大学中文系历届硕博士论文目录（1967-2006）》《马来亚大学中文系学士

论文目录(1967-2007)》; 3. 王润华、杨松年主编《新马汉学研究: 国大马大中文系研究状况探讨研讨会论文集》(新加坡: 新加坡国立大学中文系, 2001); 4. 陈徽治、陈素珍, 《近十年来马来西亚之儒学研究(1996-2005): 兼论文教团体对儒学发展之贡献》, 《南方学院学报》2006, 3期, 11-27页。)

按上表, 儒学类论文仅占上述 1967-2007 年间共 1545 篇论文的 6.6%, 有一定的合理比例,^① 足示历来儒学之研究并不致有“淡薄”之境地。在上提 102 篇论文之中, 张君勱、徐复观等当代新儒家学人或当代新儒家式的儒学课题如孔孟、陆王心性思想等确已被注意到, 但如果我们从 1967 年以来迄今的四十年内之儒家课题总体之趋向来看, 则可知其特点可归纳为以下二大点:

- 一、对儒家历史的研究, 总体上还是以先秦和现代(清末迄今)两大时期之儒者(人物研究)为大宗, 分别有 45 篇和 21 篇, 高据过去总篇数的 65%, 可见此间所关注者为儒家之原始精神(先秦时代)及其当代之功用(现代时期), 和当代新儒家之承继、特重另有“新儒家”之称的宋明理学(此仅有 7 篇, 占 6.9%)颇不相符, 也足以反衬当代新儒家之“孔孟、程朱、陆王以及当代新儒家”之三期说并非此间之研究范式;
- 二、对儒家内容之注意, 若以内圣(心性之学)、外王(经世之学)为划分范畴, 则其论题可明显、明确归入此二者有 7 篇(凡题为“心学”、“心性之学”、“仁学”、“天道性命”等入此)和 62 篇(凡题为“礼学”、“孝道”、“伦理思想”、“教育思想”、“政治思想”、“经世思想”、“民主精神”、“洋务”、“中国文化观”等入此)之多, 分占总篇数之 6.80%和 60.78%,^② 对儒家心性之学之兴趣甚微, 与当代

① 按上提新加坡大学中文图书馆的分类, 儒学类研究属“哲学宗教”类, 其余论文则遍布其它 15 类之中, 分别为历史文化、民俗地理、经济社会、政治法律、教育、戏剧、艺术、语言文字、文学、电影、新闻学、科技、农业、军事及图书馆学。

② 其余 33 篇未可明确归入此二范畴者, 计有论“天”、“天道观”、“天命观”、“天人关

新儒家之“返本开新”力主内圣之学为本、为重的特点亦不相符，不似是后者范式下的“解题”现象与研究；

如果学生的研究论文可间接反映出其导师的研究兴趣以及当地学界的研究氛围，那么上述儒学论文的轻宋明理学、轻心性之学的论题特点，已足以证明新、马二地的华语文学界既疏于接收当代新儒家的儒学研究范式，也未能成为当代新儒家意义的“圣学的学者”，或是过去四十余年来的实况与概括。

从非华语文社会的角度来看，与此相反，东南亚一地可能产生“圣学的学者”的研教机构，显非如上中文系之小规模可堪比拟。姑且撇开对“圣学”素乏兴趣和了解意愿的社会科学类学系如历史系、东亚系（后者如马来亚大学东亚系、新加坡国立大学东亚研究所等）等不说，仅就从事各自“圣学”研究的研教机构如哲学系、宗教学系而言，它们往往一个学系或学院的阵容就是新、马二地中文系的总和甚至更大，如马来西亚马来亚大学一个伊斯兰研究学院（Academy of Islamic Study）就下设九个学系共专任教职 83 位之多，^① 或国民大学伊斯兰研究学院（Faculty of Islamic Studies）五系六单位共 115 位之多，^② 更遑论马来西亚和印度尼西亚等国的伊斯兰大学之庞大数量了。这也是说，光从逻辑的角度来看，当代新儒家在东南亚的非华语文社会的“动力因”潜能是远较其华语文社会

系”、“宗教思想”等 5 篇，此内圣、外王之属性未定；另“孔子《论语》的英译：几个译本的讨论”、“荀子学说在先秦思想发展中的地位”、“韩愈对儒学复兴的贡献”、“儒家思想和中国古典小说：《三国演义》研究”等可不必强为归入此二类者。

① 此以 2009 年 7 月 11 日网上数据为准（见 <http://apium.um.edu.my/index.php>），伊斯兰教法与神学系 11 位、伊斯兰教法与管理学系 9 位、伊斯兰教法与经济学系 6 位、伊斯兰教法与法律学系 7 位、伊斯兰教义与思想学系 13 位、古兰经与圣训学系 10 位、宣教与人类发展学系 8 位、伊斯兰历史与文明学系 9 位及伊斯兰政治学系 7 位（以上均未含助教人数），此外尚有专司伊斯兰教育课程 2 位及伊斯兰研究与应用科学 1 位。

② 此亦 2009 年 7 月 11 日数据，五系为伊斯兰教法学系 28 位、伊斯兰神学哲学系 20 位、阿拉伯与伊斯兰文明学系 13 位、伊斯兰宣教与领导学系 15 位、古兰经与圣训学系 14 位（以上均未含助教人数），此外阿拉伯语文组教师 18 位。

来得为大、为高。

但是，逻辑的往往并不是经验或现实的，当代新儒家在东南亚非华语文社会的接收情况，反不如其在中文系的境况来得可欲和可观。以哲学系的角度来说，新加坡、印度尼西亚等重要大专院校（马来西亚迄今尚无哲学系）或不乏古代中国哲学、现代中国哲学、儒家哲学乃至儒教等课程（见附录一），但是所选用之教材不外是冯友兰的《中国哲学史》、陈荣捷的《中国哲学文献选编》及西方汉学家如A. Waley、H. G. Creel、R. Dawson等英语文本与著作，当代新儒家的研究鲜得一见。^① 考虑到如上所提当代新儒家文献之缺乏非华语文译本（尤其是东南亚各主要语种）及相对少在此二地经营与往来，故其非华语文学界迄今尚无北美波士顿儒家（Boston Confucianism）意义之当代新儒家研究学人之产生，亦应是可解之现象。

退一步说，如果非华语文的东南亚学界尚不熟谙当代新儒家的存在与研究，那么它们对一般意义的儒家研究是否有所留意与关注？关于这点，且让本文以马来西亚马来亚大学 1959 年成立、1981 年扩编为伊斯兰研究学院的例子为据，一探其朝夕与华语文社会相处的经历、经验是否有促进其了解儒家之意愿与兴趣，即以其积累迄今的 803 篇硕、博士论文的题材与趋向示如下表二：

表二：马来亚大学伊斯兰研究学院 1974-2008 年硕博士论文题材一览

注：此 803 篇论文，计 1974-1999 年间有 108 篇，余 2000-2008 年共 695 篇，后者占总篇数之 86.55%。

① 另冯友兰的《中国哲学简史》英文版已分别有马来西亚（一种）和印度尼西亚语（二种）译本，前者为 Fung Yu-Lan, terj. Lim Kim Hui, Sejarah Ringkas Falsafah Cina, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006，后者分别为 Fung Yu-Lan, terj. Soejono Soemargono, Sejarah Ringkas Filsafah Cina, Yogyakarta: Liberty, 1990 及 Fung Yu-Lan, terj. John Rinaldi dll, Sejarah Filsafat Cina, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007。中国儒家类经典的马来—印度尼西亚语译况，可见郑文泉，《中国哲学经典的马来—印度尼西亚语翻译》，加影：新纪元学院马来西亚族群研究中心，2008。

项 目	说 明	篇 数
纯伊斯兰类课题	—	746
涉外课题	非伊斯兰（佛教类）	2
	非伊斯兰（锡克教类）	1
	非伊斯兰（基督教类）	10
	非伊斯兰（犹太教类）	1
	非穆斯林（宣教类）	6
	非穆斯林（社会问题类）	27
	非穆斯林（思想类）	10
总 计		803

（资料来源：<http://www.diglib.um.edu.my/umtheses/browse.asp?level=all&faculty=J&year=all>，2009年7月11日上阅。）

综上所述，可证伊斯兰学界涉外课题仅有 57 笔，占总篇数之 7.1%，足见其少；在这 57 篇之中，直接与华人（从而或与儒家）有关的亦仅有以下三笔：

- 一、Abdul Aziz bin Mohd. Zin 撰，《对非穆斯林的古兰经式宣教：以联邦直辖区华人为宣教对象的个案讨论》（*Dakwah al-Qur'an kepada orang bukan Islam : suatu kajian khusus terhadap dakwah di kalangan masyarakat Cina di Wilayah Persekutuan*），马来亚大学伊斯兰研究学院伊斯兰教法与神学系 1994 年博士学位论文。
- 二、Yunus Abdullah Ma Zheng Bin 撰，《瓜拉丁加奴华人对伊斯兰教的认知》（*Persepsi orang Cina di Kuala Terengganu terhadap agama Islam*），马来亚大学伊斯兰研究学院伊斯兰教法与神学系 2002 年硕士学位论文。
- 三、Suhaila Abdullah 撰，《马六甲中区土生华人社会的宗教思想与信仰系

统》（*Pemikiran keagamaan dan sistem kepercayaan masyarakat peranakan Cina di Melaka Tengah*），马来亚大学伊斯兰研究学院伊斯兰教法与神学系 2006 年博士学位论文。

如果上述 1974-2008 为期 35 年来与华语文社会朝夕以对的伊斯兰学界对儒家之了解与意愿已是如此的低微，^① 那么条件远逊于此的印度尼西亚等伊斯兰学界对儒家的可能接收和认知是不堪设想的了，^② 更遑论进而成为当代新儒家意义的“圣学的学者”之可能性。

综括以上华语文和非华语文学界的东南亚之现况，当代新儒家在此地区发展的“动力因”条件与基础，似已可得而解。若同以 1974-2007 年间的研究生学位论文为例来看，此地区之华语文与非华语文之“圣学”类硕、博士论文分别为 21 篇（这是全新、马大学中文系的总和！）和 802 篇（这仅是马来亚大学伊斯兰研究学院一机构之数据！），比例为一比三十八，可见彼此的悬殊和当代新儒家在后者（如）发展的可能性之大。然而，实际状况是非华语文学界（以上提伊斯兰学界为例）涉外课题和研究之低，也未致以儒家为对象和范围，反不若华语文学界虽未如当代新儒家那样之重宋明理学（“新儒家”）、重心性之学，但却是较有可能接收和成为其“动力因”者，或无疑义。

显然，如果与素有“台湾佛教”之誉的印顺之人间佛教在新、马地区的华语文社会之传播相比照，当代新儒家在这个地区的“冷清”际遇，似非寻常。众所

① 从这个角度来说，九十年代初掀起的“回儒文明对话”显然未对体制内产生积极和正面的作用，故未有任一研究生以此为论题。当时期之对话结果，可见于 Osman Bakar and Cheng Gek Nai eds., *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997)。

② 在印度尼西亚，确有几位因与华人相毗为邻而成为当地孔教（Agama Khonghucu）专家的非华裔学者，如 Lasiyo（Gadjah Madah 大学哲学院教授）、M. Ihsan Tanggok（Syarif Hidayatullah 伊斯兰大学神学与哲学院教授）等，但均不及于一般儒家或当代新儒家意义的研究题材与范围。

周知，除了不是由“圣学的学者”组成的之外，人间佛教与当代新儒家在对外发展和传播上都有不少共同的不利点，但前者的“妙云集”至少能被新、马地区华语文社会以“妙云选辑”的袖珍本方式接收和流传，^① 印顺长老逝世时各地亦有悼念会，最近仍有以“印顺导师的思想与当代世界”为名之国际佛教论坛的召开，^② 这些都是当代新儒家所极不易见的发展际遇与例子。从这个对比和角度来看，究竟是怎样的一种原因致使当代新儒家在东南亚的华语文社会和非华语文社会的接收不如想象中的可被预期，恐怕还不是一个轻易就可被释说的现象、现实问题。

三、当代新儒家在东南亚发展的“形式因”基础

综上所述，当代新儒家并非一般意义的“圣学的学者”，或一般意义的“动力因”，因为它对儒家这一套“圣学”有自己的理解模式和标准，由此构成了世人或学人认知乃至褒贬的“形式因”范围与对象。严格说来，我们在上文依蔡仁厚之说把当代新儒家的“形式因”界定在由内圣（道统）开出现代民主、科学（政统、学统）的新外王之“三统并建”只是一个简化说法，或出自牟宗三一系的说，实际上无法作为如今已有刘述先所谓“三代四群”发展历史的当代新儒家之通义，如郑家栋所指出的：

在我看来，新儒家之谓“儒”主要表现在他们是接着宋明儒家超越的心性论（道德的形上学）之传统讲的，此方面当然以熊十力、牟宗三两人的理论学说最为典型，亦最有成就。事实上，正是由于熊、牟二人的学术成就和

① 包括《佛法概论》、《成佛之道》、《般若经讲记》、《辨法法性论讲记》和《胜鬘经讲记》五册在内的上编已由马来西亚十方出版社于 1990 年出版，唯迄今尚不见“妙云选辑”下编的出版下文。

② 此国际佛教论坛由马来西亚佛教青年总会联合其它佛教团体在吉隆坡召开，日期为 2010 年 12 月 18-19 日。

其思想的笼罩力，人们往往会把他们的某些思想特征加以普泛化……

关于新儒家之“新”，依照牟宗三先生及其门人的解释，当主要指他们对内圣与外王之关系作出了不同于传统儒家的说明，即把二者之间的“直通”转变为“曲通”，也就是在内圣与外王之间加入了“良知坎陷”这一过渡环节。但此种说明有一被忽略了的理论难题：如果依据此一标准，熊十力亦应被排除在新儒家之外，因为……在熊先生那里内圣与外王之间的关系也仍然是“直通”，而不是“曲通”，至少依据牟先生的理论加以判释只能如此说。^①

按上引，依据牟宗三的界说，不仅无法成为第一、二代之间的“形式因”，甚至第三代也就是牟宗三的门生的后来发展也未能谨守此“良知坎陷”意义的“三统并建”之路，如郑家栋进一步陈析刘述先那里的发展是：

新一代儒者中最直截地接着牟宗三哲学讲的是刘述先教授。刘先生的努力方向在于：在肯认熊、牟等前辈超越心性论（或称之为超越的唯心论）系统的理想性追求的前提下，强调和凸显理想与现实、法性与无明、“理一”与“分殊”之间的距离与紧张关系，谋求通过对“理一分殊”的现代诠释，“在宰制划一的‘绝对一元主义’与分崩离析的‘相对主义’的对立的两极之外，另觅第三条路”……就总体而言，可以说刘述先先生的着力之处乃在于对熊、牟哲学下一转语，使之接得上现当代的多元化格局。他确实是接着牟先生的哲学讲的，同时也向人们昭示出牟先生所建构的系统已不能按其本来的面目传下去，从而宣布了一个过程的结束。^②

① 郑家栋，《新儒家：一个走向消解的群体》，载《断裂中的传统：信念与理性之间》，北京：中国社会科学出版社，2001，129页。

② 同上注，129—130页。

而杜维明也不能向我们展示牟宗三意义的“政统”和“学统”的最新、最近面目：

杜维明教授是最先在大陆讲儒学第三期发展的海外学者，他被公认为是当代新儒家继唐君毅、牟宗三、徐复观之后最主要的代表人物之一……而事实上，杜先生所谓第三期发展当是指称一涵盖广泛的文化运动或努力方向，其与熊、牟的超越心性论系统已相去甚远。就总体而言，可以说杜维明所关注的重心不在于某种体系的建构，而在于儒学作为一种思想资源对于现代人的生活、社会之可能产生的影响。^①

这么一来，“三代四群”的当代新儒家之间对儒家的理解模式和努力方向似已未能有一贯的特性可言，其“形式因”亦随代而变异或变迁，不啻给世人带来了理解和认知的困难。在这种“‘新儒家’并不是某种单一的文化象征，而是一个复杂的文化群体”之发展趋势下，^②或者我们可以善意的解说成是新一代当代新儒家学人正在寻求与晚近国际化发展相适应的儒家论说与资源的方向下，当代新儒家在今天是否已有更好地被东南亚学人接收与认知的条件？

从当事人也就是上提当代新儒家第三代学人杜维明与刘述先本身的角度来看，情况恐怕不太乐观。与杜维明在八十年代开始到中国大陆宣讲第三期儒家的发展一样，他也是在同一时间因儒家伦理课程一案受邀当时新加坡的政府前来协助与宣讲儒家之事，但其际遇却是：

还记得（一九）八二年初访新加坡，两周之内分别用中英文举办的大型讲座就各有八、九场，几乎每天早晚都卷入论辩风暴……在那疲于奔命的十几天，我直觉的感受是身陷重围：儒学传统受到英文源流和中文源流两类华裔知识分子的夹击。前者酷似英美自由主义学人，批评儒学是东方专制主

^① 同上注，130—131页。

^② 郑家栋，《在连续与断裂之间：新儒家的持守与蜕变》，同上注，429页。

义、权威主义的意识形态；后者雷同五四时代的知识精英，斥责儒家是封建遗毒乃至吃人的礼教。有意愿同情理解儒家伦理的则多半是民族情怀使然，真正想一窥孔孟之道，特别是宋明儒所谓身心性命之学的，也许只有地方委员会中的几位道友。^①

显然，这时与其说人们把他看成是当代新儒家人物的代表，不如说是不同语文源流的华人社会均把他看成是一般意义的儒家学者来“夹击”，对当代新儒家或一般儒家并无了解的意愿。纵使撇开这些外在、对儒家殊不友善的社会大环境不说，从“有意愿同情理解”儒家的角度来看，也存在“曾认真考虑由香港移居新加坡”的刘述先后来一再视新加坡为“政治化的儒家”的典型的不利因素，以其与自己所隶属和代表的“精神的儒家”气味不甚相投之故；^②关于这点，杜维明后来在1998年于北美受访时，才难得为我们举了一个例子以明其况：

大家都知道，新加坡前一段时间在努力推行儒家文化教育，他们推出“五大原则”（引案：指1991年之“新加坡共享价值观”），包括知识分子、政府官员和民间社会的各个方面的人都基本上支持。第一大原则，他们认为是儒家原则，就是“国家和社会高于个人”（nation and society above the individual），他们认为这是儒家最了不起的“大我精神”。我当时坚决反对，我认为这个原则有毛病。因为如果国家和社会高于个人，尽管人们可以说我是为了国家和为了社会做人，但这并不符合儒家的为己之学。因为儒家的为己之学就不能为国家、为社会做人，而应该是为一个人自己的人格的发展而做人。^③

① 杜维明，《序》，杜维明主编，《儒学发展的宏观透视：新加坡1988年儒学群英会纪实》台北：正中书局，1997，6—7页。

② 刘述先，《儒学的理想与实际：近时东亚发展之成就与限制之反省》，载《儒家思想开拓的尝试》，北京：中国社会科学出版社，2001，15—40页。

③ 杜维明、东方朔，《杜维明学术专题访谈录：宗周哲学之精神与儒家文化之未来》，上

可见，在这起自八十年代初迄今二或三十年的时间内，杜维明、刘述先等第三代当代新儒家学人未尝不把新加坡在内的东南亚纳入其国际化的一环来努力（在南亚一地的努力就相对的少），但现实是他们的“精神的儒家”既乏知音，也不为当地的人士与心智所接收。

可想而知，不管当代新儒家的“形式因”如何随代而变，或如何在国际化的变局下与时俱迁，它在东南亚的接收度仍极为有限。从诠释学的角度来看，也许原因真的出在刘述先所说的，这些地区都有它自己的“政治化的儒家”或“民间的儒家”（如果这些分类是对的）的“先见”（prejudice），致使以“三统并建”为其“形式因”的第二代当代新儒家在如上表一所提 1967-2007 的四十年间难为学人及其指导的研究生所青睐，或者把这个“形式因”调适成“使之接得上现当代的多元化格局”或“一涵盖广泛的文化运动或努力方向”的刘、杜等第三代新儒家自 1982 年以来的努力，最终仍不免有“坚决反对”或引以为“毛病”的发展之一途与变局。由此一来，问题或不在不同世代的当代新儒家学人如何界定或调整其“形式因”，而是这些调整如果在本质上仍未逾出“精神的儒家”的疆域和范围，则其在东南亚的发展未易取得突破的成效。

确实，从华语文或华人自身的角度来看，一如上表一之轻宋明理学、轻心性之学的儒学研究特点所示，它反衬的也许是其外在大环境的整体儒家心智与氛围。虽说这些地区与儒家的关系在现实上存在着“制度的儒家化”（此新、马二国）和“儒家的制度化”（此印度尼西亚一国）的分别，^①但从传统儒学或礼学的角度来看，它们共同关心的则是“礼制”的建立问题：

一、以首先被刘述先一再评议为“政治化的儒家”的新加坡为例，它关注的确是儒家大一统意义的政府体制之建立，而有一套“政治化的儒学”意

海：复旦大学出版社，2001，174 页。

① 郑文泉，《东南亚儒学：与东亚、北美鼎足而三的新兴区域儒学论》一书第五章《东南亚儒学的礼制性质及其生成方式》，吉隆坡：马来西亚孔学研究会，2010，140—162 页。

理可谈。首先，与两汉藉由“君权天授”的途径不同，新加坡政府强调此大一统政权的正当性在今日只能来自民主一途，但坚持“政以为民”（for the people）而非“政由民出”（by the people）才是其最终裁决，由此不免易滋物议；其次，此大一统政府之促成与维系，与孟子泛论士与民之间的“恒心”、“恒产”关系亦不同，新加坡政府强调只有大一统之“恒心”者才能入仕，唯须同时“以俸养廉”、“高薪养廉”等为其制“恒产”免使有贪污、收受贿赂乃至滥权之心，十足“仕有恒心，宜固以恒产”之意；与此相反，此大一统政府固有责“制民之产”，但与此同时亦是改善、提升“民有恒产”却未必有“恒心”的现实难题；最后，此“政以为民”、“恒心”之最终导向一“把社群利益摆在个人利益之上”的大一统式民主政权与特质，与西方自由主义式之“政由民出”有不同，而引发一场与“亚洲价值观”有关之国际诤辩，亦已是为人所周知的；

二、从“民间”指没有官位或百姓的角度来看，马来西亚和印度尼西亚的儒家确是由民间发起而可指为“民间的儒家”，但彼此之用心与企向并不同。马来西亚全国意义的“民间的儒家”是由关心华文教育的人士所促成的，以为完整华文教育体系乃养成华人品性与特质（其内涵每指向儒家）之学生的不二场所与途径：首先，在教育上坚持华语文在不同小、中、大学均有其不可替代之媒介作用，由此蕴含一“言”与所欲达成之“意”之间的各种关系之诤辩；其次，在政治上力主此一完整华语文教育体系应与国语文教育一律获得国家平等对待，此亦包括一经费预算、教师待遇、师资培训、建校计划、就业机会等如何对待始为“平等”之理论问题；最后，在文化上阐明此华语文教育培养之学生得以保全其“完全是华人的气质”，但坚认此有其不可替代之价值与意义，由此衍生此一价值与意义之普遍性问题待辨。这也是说，马来西亚的“民间的儒家”关心的是具有培育儒家式学生与作用的学校或教育之制度如何建

立之事，诚不可否；

三、与此相反，印度尼西亚“民间的儒家”关心的则是宗教制度的问题。众所周知，印度尼西亚政府过去为同化之故，曾假宗教与政治二大理由撤销原本受承认为华人宗教的“孔教”身份，由于牵连华人之民法、行政法等诸多权益，是以当地民间团体与人士首先从组织宗教（institutional religion）的角度力证孔教之宗教性，以为其与其它五大官定宗教伊斯兰教、基督新教、天主教、印度教及佛教同类型，其次则在政治上要求孔教在公民、婚姻、教育、公共机关等领域享有与其它五大官定宗教一样的待遇与地位始为平等，最后更在文化上盛阐孔教与其它官定宗教一样同属普世性之宗教，而非仅有一族裔意义之宗教。由此亦可见，印度尼西亚的“民间的儒家”关心的是现实中的孔教作为一组织宗教的建设问题，不纯是一哲理左证孔教的宗教性之事，足示其为“礼制”而非“礼义”之范畴；^①

综上所述，新、马、印三国华语文或华人社会本身所关注的是其现实政治体制、学校体制与宗教体制的建立问题，即传统儒学术语所说的“礼制”一事，与第二代当代新儒家之欲建立民主、科学的“政统”、“学统”亦同属政治与科学方面的“礼制”问题，殆无疑义。尽管如此，二者之间却有一个本质之别，即第二代新儒家对民主、科学的“礼制”关注和建立是学理式的，和东南亚儒家是在现实上把自己化成当地政府官员、各级教师兼华文教育运动人士与宗教神职人员来一砖一瓦的打造政府、学校和宗教之“礼制”，其心智与社会之大氛围是未可同层、同类而语的。

如果以上分殊可以成立，那么刘述先把当代新儒家说成是“精神的儒家”的谱系，以为和其它“政治化的儒家”或“民间的儒家”二者不同，或不免有过

^① 以此新、马、印三国之儒家概括，俱自郑文泉上注《东南亚儒学：与东亚、北美鼎足而三的新兴区域儒学论》一书。

泛之嫌。实际上，这种区分更像是从动力因的角度来把三者说成是“学者的儒家”、“政治人物或官员的儒家”及“老百姓的儒家”，殊不知从传统儒学即礼学的角度来看，彼此实有一共同的“礼制”关注方向，但其关注方式却又极不相类而汇为不同的形式因特点，即当代新儒家是一种亚里士多德学科分类意义上所说的“理论”（学理思考）而东南亚儒家则是“实践”的建立途式。本来，“理论”的应有望成为“实践”的后设凭据而不为相悖，但很可惜的是当代新儒家所提供的是民主与科学方面的“礼制”思考，与东南亚儒家所关注的政府、学校与宗教之“礼制”殊不相契，而无法直接转移、嫁接而为后者所接收。

换句话说，也许是当代新儒家如上的“理论”导向与心智使其不易行于以“实践”为底蕴的华语文社会（也包括非华语文的印度尼西亚华人社会），那么它在东南亚的非华语文（亦非华人）社会又有如何的际遇可能？关于这点，如我在一场以“论儒家与伊斯兰教的共处难题”为题的座谈会所指出的，今日以伊斯兰社会为主体的非华语文东南亚社会之心智与氛围趋向是：

我们今天谈的是“今天的儒家”（而不是李为经 [1614-1688]、薛文舟 [1793-1847] 或林文庆 [1869-1957] 时代的儒家）和“今天的伊斯兰教”在东南亚这个地区的共处难题。这是由于双方的内涵与关系均有别于往昔，尤其是阿拉伯世界的瓦哈比教派（Wahhabiyah）自二十世纪初分别以“少壮派”（Kaum Muda）、“穆罕默德教团”（Muhammadiyah）之姿传入马来西亚和印度尼西亚各地以来，历来以苏菲主义（تصوف/Taşawwuf）精神为首出的伊斯兰教传统骤然陷入若不是宗教、便是伊斯兰教内的“异端”之说（ajaran sesat）的思想与合法性风暴。百年来斗争、推移的结果是，今天儒家遇到的（大致说来）已不再是苏菲主义、而是教法学（فقه/Fiqh）为首出的伊斯兰教精神与文明，这是我们谈论二者关系的一个基本前提与认识。

这种古、今伊斯兰教精神的转移效应是：它看待、理解异教或异文明的

态度将有别于往昔，也就是对儒家的定位亦会有与古截然不同的判断。^①具体说来，苏菲主义原本就是伊斯兰教内部的心性之学，是人心如何降从于阿拉、并达到以阿拉言行为言行的“合一”状态的修炼或工夫过程，但这种理论百年来不断被某些人质疑为不符伊斯兰教义的“神、人为二”、“主、仆有别”的基本立场而有“异端”或“非宗教”之虞，连带的任何具有心性之学特征的异教、异文明（含“性命天道相贯通”的宋明理学）也被理解为“非伊斯兰教”或纯属“心性之学”、“密修思潮”（aliran dan kepercayaan kebatinan）。在这种精神氛围之下，才有诸如儒家在印度尼西亚不被承认、接纳为“宗教”，而印度尼西亚孔教会不得不建立起天、人有别，且以“诚”为首出的“职业教士的儒学”（指孔教）之系统，以为因应、对策之计，可见一斑。

当然，这种从苏菲主义转移到以教法为首出的伊斯兰教精神与文明的背后，存在一个人们对伊斯兰教义或神学（قلم/Qalam）内涵业已有与往不同的理解之故，而这恰是当年“少壮派”、“穆罕默德教团”等不懈奋斗的百年成果（另一原因是西方文明亦使苏菲主义精神不易被时人理解）。简单的说，如今东南亚新、马、印三国穆斯林族群学者在心理上有一种教义“返本”的呼吁与要求，即回到经、训（《古兰经》、《圣训》）所记载的教义、而不是传统以沙阿里（al-Asy'ari, 875-935）学派的教义为奎臬的作法，即一种跨越教派、回到经训本身的教义的思想立场，这也是时下某些学人自认“圣众派”（اهل السنة والجماعة/Ahli Sunnah wal Jamaah）的一种含意。换句话说，由于今天以教法为首出的伊斯兰教文明有其出自教义学的立场之故，所以谈论儒家与伊斯兰教的今日关系，就有必要分别从后者的教义学和

① 薛文舟与他同时期的马来苏菲主义大家 Abdud Samad Al-Palimbangi 之间的对话，见郑文泉，《重畅共生之怀！华人儒家与马来穆斯林对话的形上学基础》，南投：国立暨南国际大学东南亚研究所“2001年台湾的东南亚研究年度研讨会”论文，2001年05月03-04日。

教法学两个层面逐一剖析，始为有据。^①

换句话说，今天东南亚的伊斯兰社会亦有其一如第二代新儒家之“返本开新”的变局与要求，即重返其原始“教法学”之本来界定、规范今日所遇一切教内外之关系与事务。在这种伊斯兰内部的心性之学苏菲主义也被斥为“异端”、“非伊斯兰教”的前提下，以承继心性之学式的宋明理学为怀的当代新儒家在今日教法学式的东南亚伊斯兰教社会是否将有与苏菲主义不同的文明际遇与对话结果？

从传统儒学即礼学的角度来看，伊斯兰的“教法学”实际上就是礼学所指的“仪礼”之学。换句话说，今日东南亚伊斯兰社会的主流心智与氛围，是更乐于也更重于从伊斯兰的仪礼（“教法学”）角度来理解、规范其对外的一切议题与途式，如下表三所示之例：

表三：东南亚伊斯兰社会的对外关系与仪礼

类次	题次	内 容
壹	与信仰、宗教有关的仪礼	
	一	同庆非穆斯林节日与伊斯兰节日的裁决
	二	穆斯林进入其它宗教礼拜堂所
	三	非穆斯林进入伊斯兰教堂（清真寺）
	四	其它宗教节庆的贺语
	五	在偶像前（进行宗教）静思
	六	穆斯林与非穆斯林争夺穆斯林遗体
	七	公开贩卖其它宗教经典
贰	与作伴、结邻和交友有关的仪礼	

^① 郑文泉，《论儒家与伊斯兰教的共处难题》，“第三届大马儒学座谈会”发言稿，吉隆坡：马来西亚孔学研究会，2005 年 5 月 8 日。

	一	向非穆斯林问安
	二	回敬非穆斯林的问安
	三	和非穆斯林握手
	四	与非穆斯林毗邻
	五	与非穆斯林同赁一屋
	六	接受非穆斯林赠礼或赠送非穆斯林礼品
	七	探访非穆斯林病者或向非穆斯林凭吊
	八	非穆斯林父母的生计
参	与食物有关的仪礼	
	一	非穆斯林宴餐
	二	在非穆斯林家中用餐
	三	与非穆斯林共享开斋晚宴
	四	非穆斯林（非持经教徒）宰制的牲畜
	五	持经教徒宰制的牲畜
	六	不是奉阿拉之名宰制的牲畜
	七	在非穆斯林节日宰制的牲畜
	八	非穆斯林贩焦的鱼
	九	在印度教屠妖节剖开的椰粒
	十	非穆斯林工厂制造的食品
	十一	被喂食猪料的鸡只
	十二	非穆斯林食用伊斯兰古邦节的祭品
肆	与狗的污秽性有关的仪礼	
	一	被狗舔触的器皿
	二	洗涤七次
	三	狗的污秽性
	四	与狗碰触
	五	触摸被狗碰触过的地方
	六	前屋主是养狗人家的待租或售屋

	七	被狗舔触衣服
	八	养狗
伍	与禁猪有关的仪礼	
	一	禁食猪肉
	二	禁食猪肉的原因
	三	禁食猪的任何器官
	四	危难时刻可食用猪只的规定
	五	猪的污秽性
	六	清洗被猪碰触过的器皿的办法
	七	误食猪品的洗口办法
	八	参杂猪肉的食品
	九	畜养猪只
	十	善用猪皮
	十一	由猪料制成的药品
	十二	与猪肉一起贩卖的牛肉
	十三	由猪粪制成的肥料
陆	与禁酒有关的仪礼	
	一	禁酒的理由
	二	这个时代的酒类
	三	酒的污秽性
	四	备有酒品的宴会
	五	与酒有关的工作
	六	酒作为一种药品（或补品）
	七	投资酒厂
柒	与买卖有关的仪礼	
	一	与非穆斯林进行买卖
	二	与犹太人公司进行买卖
	三	寄送孩子到非穆斯林托儿所

	四	非穆斯林买卖《古兰经》
	五	派送伊斯兰教经书给非穆斯林
	六	穆斯林住屋借赁给非穆斯林
	七	穆斯林与非穆斯林上司工作
捌	与医疗有关的仪礼	
	一	非穆斯林医生诊视穆斯林病人
	二	捐赠器官给非穆斯林
	三	接受非穆斯林的器官
	四	接受非穆斯林的捐血
玖	与暴露身体有关的仪礼	
	一	穆斯林女性与非穆斯林女性之间的暴露问题
	二	流行服装
	三	非穆斯林服装的特别规定
拾	与婚姻有关的仪礼	
	一	与非穆斯林相爱
	二	女穆斯林与男非穆斯林结婚
	三	与持经人结婚
拾壹	与政治有关的仪礼	
	一	非穆斯林在国家中的地位
	二	与非穆斯林合作
	三	推举非穆斯林为人民代表
	四	政治结盟
	五	非穆斯林向伊斯兰政府缴交的税收
	六	向非穆斯林宣战
拾贰	与信仰伊斯兰有关的仪礼	
	一	割包皮礼
	二	须补行未改宗伊斯兰前的礼拜义务
	三	非穆斯林时期的善行

	四	因改宗伊斯兰而更换名字
	五	须知会家属改宗伊斯兰的决定
	六	新穆斯林不知礼拜规定
	七	离教（脱教）的判决是死刑

资料来源：Mohammad Nidzam Abd. Kadir, *Fiqh Berinteraksi dengan Non-Muslim*, Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2009.

由此可见，主流伊斯兰社会关心的是其与非穆斯林社会交际的纯洁性问题，即举凡涉及非穆斯林的饮食、用品、节庆、信仰等乃至友朋、生意、医护、婚姻等交系的合礼之举、之制，以为伊斯兰仪礼的维护与保持。如果用传统儒学即礼学的用语来重新诠释上述表三的内涵，它实际上就是儒家的“五礼”即吉礼、嘉礼、宾礼、凶礼及军礼所指的各种仪礼，如“与信仰、宗教有关的仪礼”、“与信仰伊斯兰有关的仪礼”属吉礼、“与婚姻有关的仪礼”属嘉礼、“与作伴、结邻和交友有关的仪礼”、“与政治有关的仪礼”属宾礼等等，殆非妄断，亦非妄言。

如今的问题在于，在主流伊斯兰社会已不倾向于从心性之学来对外交流与交谈的今天（其苏菲主义亦已被斥为“异端”），当代新儒家是否已展示对方所关注的仪礼面向来与之相遇与照会？可想而知，不论三代四群的当代新儒家如何规范与推衍其“形式因”，仪礼始终是它最薄弱也不屑一顾的面向与资源，原因或如余英时之如下所释：

他们（引案：当代新儒家）把中国文化（以儒家为中心）的理想与现实一分为二，在现实的层面，从制度到习俗，他们毋宁是反传统的，而且其反传统意识的激烈有时甚至不在“五四”主流派之下。^①

^① 余英时，《钱穆与新儒家》，载《现代儒学论》，新加坡：八方文化企业出版公司，1996，142页。

按上引，当代新儒家只承继“理想”层面的儒家传统（此或刘述先释之为“精神的儒家”之故），对“现实”即“从制度到习俗”层面的儒家传统是一无所取的（而欲代之以西方之民主与科学），故不仅对华人社会之饮食、用品、节庆、信仰等乃至友朋、生意、医护、婚姻等关系之如何举止始合儒家礼制之一无所言，对涉及非华人（如果也是非儒家的话）的饮食、用品、节庆、信仰等乃至友朋、生意、医护、婚姻等关系之如何举止始合儒家礼制更是未能有所言了。

综括以上华语文和非华语文社会之心智与氛围，东南亚之理解、接收当代新儒家之“形式因”的基础与条件，至此已可得而解之。从大环境也就是非华语文的东南亚社会来说，它的伊斯兰主流群体在二十世纪初以来即出现“仪礼”即教法学的转向，以宋明心性之学为本的当代新儒家适此传入似非其时，因为整体社会已乏了解此类“精神的伊斯兰”或“精神的儒家”之机缘与意愿；至于华语文或华人社会本身，它无疑也和当代新儒家一样有其上世纪初“反传统”世代的历史痕迹，对“体制”而非“仪礼”较有关关注，但彼此的用心和“理论”及“实践”入路的分歧或不易有太多共同的话语和心灵。这也是说，不管不同世代的当代新儒家学人如何规范或调适其“形式因”，只要它还是在刘述先所说的“精神的儒家”范围与入路之内，那么它为眼下东南亚社会所理解和接收的可能性，或不容人们过份乐观以待。

四、当代新儒家在东南亚：未来会更美好？

综上“动力因”和“形式因”二面之探索，本文呈显出来的当代新儒家在东南亚的发展潜能和局面似乎不是一片大好，但似乎也没有可以乐观的筹码与本钱。这点既不是本文故作惊人之语或非薄之言，而是如下所指二事之不得不尔：

一、由于当代新儒家的“动力因”是一群“圣学的学者”，也就是俗说的学

者化、学院化之途式，这点不仅预示了它只能寄厚望于世界各地学府的菁英份子之外（也只有他们才有能力看得懂），而且也只能寄厚望于规模极为有限的中文系，更遑论涉外（指儒家）意愿与兴趣极低的大量非华语文宗教系、哲学系了；

二、当代新儒家的“形式因”虽有因代而迁的趋向，但其重心性之学的素怀不变，这点适与经由“仪礼”或教法学转向的主流东南亚社会之时下心智不易有共鸣之曲；至于第二代之主心性之学开出民主和科学之现代新外王，亦是一“理论”式的重建“礼制”之式，与其华语文或华人东南亚同侪之“实践”的建立“礼制”之心或有间隔；

当然，指出这两点事实并不是意在说当代新儒家的学者化、学院化或重心性之学、重“理论”式重建“礼制”等走向均是“毛病”，对传统儒家来说是一种“异变”或“叛变”，因为它们实是世界任一“圣学”所固有的内容和现代或不可免的现象与趋势之一。与此相反，指出这些事实毋宁是在阐明儒家在世界各地的发展条件与可能之鸿沟，刘述先尝一再言明新加坡的“政治化的儒家”“并不容易被模仿或复制”，^①当代新儒家在东南亚又何尝一样不也是“并不容易被模仿或复制”？

所以，陈析当代新儒家迄今为止在东南亚的进展并不容乐观，毋宁是对过去的诊断，而不适于推演未来。实际上，世局永远都在变，以“动力因”来说，纵使是曾经一度强行同化政策的印度尼西亚，如今不仅将有小、中、大学完整之孔教教育（培养孔教师资的师范学院亦已成立），而且非华语文的中文系也正在增设当中（除原有国立印度尼西亚大学外，今 Azhar、Brawijaya、Dharma Persada、Dian Suwanto、Jenderal Soedirman、Kristen Maranatha、Padjadjaran、Sumatera Utara、Surakarta 等大学亦备有学位课程之中文系，见附录二），接收当

^① 刘述先，《儒学的理想与实际：近时东亚发展之成就与限制之反省》，载《儒家思想开拓的尝试》，北京：中国社会科学出版社，2001，31页。

代新儒家的条件与基础或在增强与改善之中；与此同时，从“形式因”的角度来说，当代新儒家亦非一成不变，如刘述先以下未来之预断所言：

第三代的新儒家还在发展之中，未能作成定论。当然第三代也不只是彰显一国际面相。港、台新儒家与开放以后的大陆学术交流，激起了新的火花……而现代新儒学当然也不会到第三代划然而止，目前已有一些关于第四代的讨论……总结来说，新儒学由民族文化的危机开始，提升到学术与哲学反省与建构的高度，最后仍必落实到政治、经济、文化、社会、教育的实际层面。这样一个总的大趋势，是可以断言的。^①

可见，一旦当代新儒家呈显其“政治、经济、文化、社会、教育的实际层面”时，它将与东南亚儒家分享有更多“实践”的话语和经验，亦未可否。这也是说，尽管未来的那一刻尚未到来，但当下回刘述先、杜维明或他所说第四代新儒家重来东南亚时，我们可以想见那时双方的“动力因”和“形式因”已不同于本文上述所析的面目与内涵了。^②

（作者系马来西亚 拉曼大学 中文系助理教授）

投稿日：2010.11.24，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

蔡仁厚，《在西方文化冲激下当代新儒家开显的道路：纪念唐君毅牟宗三二先生诞生百周年》，载《汉学研究通讯》，28卷第1期。

陈徽治、陈素珍，《近十年来马来西亚之儒学研究（1996-2005）：兼论文教团体对儒学发展之贡献》，载《南方学院学报》，2006年第3期。

① 刘述先，《论儒家哲学的三个大时代》，香港：香港中文大学出版社，2008，241页。

② 在本文的三份匿名审稿意见之中，其中一份颇以本文为不是“哲学论文”为瑕疵，这或许对本文的学科与问题性质有点误解。事实上，如读者至此可以看出的，本文并非一纯哲学之构，而是思想史的作品，即对当代新儒家之未能在东南亚之地广传的原因（而非什么具体哲学问题）作一考析与阐释。

- 杜维明, 彭国翔译, 《东亚价值与多元现代性》, 北京: 中国社会科学出版社, 2001。
- 杜维明、东方朔, 《杜维明学术专题访谈录: 宗周哲学之精神与儒家文化之未来》, 上海: 复旦大学出版社, 2001。
- 杜维明演讲, 汪杰贵、明旭整理, 《儒家传统的现代转化》, 载《浙江大学学报(人文社会科学版)》, 第34卷第2期, 2004。
- 杜维明主编, 《儒学发展的宏观透视: 新加坡1988年儒学群英会纪实》, 台北: 正中书局, 1997。
- 刘述先, 《儒家思想开拓的尝试》, 北京: 中国社会科学出版社, 2001。
- , 《论儒家哲学的三个大时代》, 香港: 香港中文大学出版社, 2008。
- 马来亚大学伊斯兰研究院, <http://apium.um.edu.my/index.php>, 2009年7月11日上阅。
- 马来亚大学伊斯兰研究院学位论文, <http://www.diglib.um.edu.my/umtheses/browse.asp?level=all&faculty=J&year=all>, 2009年7月11日上阅。
- 潘碧华提供, 《马来亚大学中文系历届硕博士论文目录(1967-2006)》、载《马来亚大学中文系学士论文目录(1967-2007)》。
- 王润华、杨松年主编《新马汉学研究: 国大马大中文系研究状况探讨研讨会论文集》, 新加坡: 新加坡国立大学中文系, 2001。
- 新加坡大学中文图书馆编, 《新加坡国立大学学位论文(中文)目录(1961—2008)》, 新加坡: 新加坡国立大学中文图书馆, 2008。
- 余英时, 《现代儒学论》, 新加坡: 八方文化企业出版公司, 1996。
- 郑家栋, 《断裂中的传统: 信念与理性之间》, 北京: 中国社会科学出版社, 2001。
- 郑文泉, 《重畅共生之怀! 华人儒家与马来穆斯林对话的形上学基础》, 南投: 国立暨南国际大学东南亚研究所“2001年台湾的东南亚研究年度研讨会”论文, 2001。
- , 《论儒家与伊斯兰教的共处难题》, “第三届大马儒学座谈会”发言稿, 吉隆坡: 马来西亚孔学研究会, 2005。
- , 《中国哲学经典的马来—印度尼西亚语翻译》, 加影: 新纪元学院马来西亚族群研究中心, 2008。

_____, 《东南亚儒学：与东亚、北美鼎足而三的新兴区域儒学论》，第五章《东南亚儒学的礼制性质及其生成方式》，吉隆坡：马来西亚孔学研究会，2010。

Fung Yu-Lan, *Sejarah Ringkas Falsafah Cina*, terj. Lim Kim Hui, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.

_____, *Sejarah Ringkas Filsafah Cina*, terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Liberty, 1990.

_____, *Sejarah Filsafat Cina*, terj. John Rinaldi dll, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007。

Mohammad Nidzam Abd.Kadir, *Fiqh Berinteraksi dengan Non-Muslim*, Kuala Lumpur: Telaga Biru, 2009.

Osman Bakar and Cheng Gek Nai eds. *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997.

附录一：印度尼西亚国立 Gadjah Mada 大学神学与哲学院中国、儒家类哲学课程一览

UNU1005 孔教教育 I (2 SKS)

含孔教教育及其发展历史、孔教经典与核心教义、人类地位与命运、道德信条（五常）、六艺、iptek，此外也含孔教社会、文化、政治（指内圣外王、修己安人）、律法及宗教间的处世原则。

参考教材：

MATAKIN, 1970, *Kitab Suci Yang Empat (SU SI) dan Kitab Pengantarnya*.

MATAKIN, 1984, *Kitab Suci YAK KING dan Pengantarnya*.

MATAKIN, 1985, *Pokok-pokok Keimanan Konfuciani*.

Chandra, B. S., 2001, *Membumikan Nilai-nilai Khong Hu Cu dalam Hidup Bermasyarakat*.

FIF 4405 孔教教育 II (2 SKS)

含孔教“八诚箴规”与自立之道、中学与中庸之道、孔教戒律及其与印度尼西亚建国五则、生态、职业伦理等相关领域之践履关系。

参考教材：同上

FIF1306 古代中国哲学 (2 SKS)

含中国哲学的背景、先秦诸子百家的来源及儒家、道家、墨家、阴阳家、法家等哲学介绍，此外也兼及中古时期之中国哲学。

参考教材：

Baskin, W., 1974, *Classic in Chinese Philosophy*, Litttfield, Adams & Co., New Jersey.

Confucius, 1979, *The Analects*, Penguin Classic Lun Yu Translated Lau DC, London.

- Creel, H.G, 1951, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Dawson, R., 1981, *Confucius*, Oxford University Press, London.
- Lan, F. Y., 1952, *A History of Chinese Philosophy Vol.i*, Princeton.
- _____, 1964, *A Short History of Chinese Philosophy*, Edited by Derk Bodde, The Macmillan Company New York.
- Ghallab, 1951, *Falsafah Timur*, Penerbit Saiful, Medan.
- Lasiyo, 1982, *Sistematika Filsafat*, Proyek PPPT UGM, Yogyakarta.
- _____, 1983, *Confucius*, Proyek PPPT UGM, Yogyakarta.
- _____, 1983, *Taoisme*, Proyek PPPT UGM, Yogyakarta.
- _____, 1993, *Sejarah Filsafat Cina Kuno*, Yayasan Pembinaan Fakultas Filsafat UGM, Yogyakarta.
- Tang, L. Y., 1943, *The Wisdom of Confucius*, The Modern Library, New York.
- Seeger, E., 1951, *The Pageant of Chinese History*, diterjemahkan oleh Ong Pok Kiat dan Sudarno, J.B. Wolters, Jakarta.
- Waley, A., 1949, *The Analects of Confucius*, George Allen & Unwin Ltd., London.
- Chan, W. T., 1973, *A Source Book Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

FIF 1307 现当代中国哲学 (2 SKS)

含中国哲学在中国文明中的地位或作用、中国哲学的特殊性、中国哲学的问题与中国哲学家的思考方式、当代新儒家 (Neo-Confucianisme) 的哲学思想及其反对者, 也含西方学问与哲学对中国现当代哲学的影响、共产主义对中国哲学革新的作用、对古代中国哲学的重新诠释等。

参考教材:

- Bonavia, D., 1987, *The Chinese*, Alih Bahasa Dede Utomo, Erlangga, Bandung.
- Capra, F., 1999, *The Turning Point, Science, Society and The Rising Culture*.

- Penerjemah M. Toyibi. Yayasan bentang Budaya, Yogyakarta.
- Creel, H.G., 1953, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lan, F. Y., 1952, *A History of Chinese Philosophy Vol II*, Princeton University Press, Princeton.
- Mei, Y.P. 1988. *The Pageant History of Chinese Philosophy*, Alih Bahasa Soejono Soemargono, Fakultas Filsafat UGM, Yogyakarta.
- Seegar, E., 1951, *The Pageant of Chinese History*, diterjemahkan oleh Ong Pok Kiat dan Sudarno, J.B. Wolters, Jakarta.
- Anh, T T., 1985, *Eastern and Western Cultural Values*, Diindonesiakan oleh John Yap Pareira, PT. Garmedia, Jakarta.
- Chan, W. T., 1973, *A Source Book Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

(资料来源: <http://www.filsafat.ugm.ac.id/isi/view/7/31/>, 2009 年 7 月 11 日阅)

附录二：印度尼西亚私立印度尼西亚 Al-Azhar 大学中文系课程（共八学期）一览

课号	课程名称	学分	课号	课程名称	学分
第一学期			第二学期		
AI01105001	伊斯兰教	2	AI01305106	应用信息	1
AI01205004	英语阅读	2	AI01505002	公民与国家教育	2
AI01205005	英语听力	2	AI01205003	阿拉伯语	2
AI01105208	印度尼西亚语	2	FS02105201	印度尼西亚语学术写作	2
CN53205102	现代汉语 I	10	FS02105203	现代思想史	2
FS02205105	语言学导引	2	CN53205203	现代汉语 II	10
CN53205124	中国文化导引 A	2	CN53205225	中国文化导引 B	2
CN53205128	中国历史 A	2	CN53205229	中国历史 B	2
			FS02505207	印度尼西亚民族与文化	2
学分数		24	学分数		25
第三学期			第四学期		
FS02105302	逻辑与语言	2	AI01405007	企业特性与领导	3
CN53205304	现代汉语 III	10	CN53105201	汉语信息	1
CN53205118	中国文学导引 A	2	CN53205405	现代汉语 IV	10
CN54205326	中国社会与文化	2	CN53205219	中国文学导引 B	2
FS02505308	印度尼西亚文化史	2	CN54205540	印度尼西亚华人社会与文化	2
			FS02205406	翻译理论	2
学分数		18	学分数		20

第五学期			第六学期		
FS02105504	语言研究方法	2	CN53205607	现代汉语 VI	10
CN53205506	现代汉语 V	10	CN53205611	古代汉语 II	2
CN53205510	古代汉语 I	2	CN53205612	汉语新闻与采访	2
CN54505556	中国传统与伦理	3	CN53205647	汉一印翻译 II	2
CN53205546	汉一印翻译 I	2	CN53105632	印一汉翻译	2
CN53505749	中国社会生活与规范	3	CN54505639	中国社会政治制度	2
			CN54505554	中国思想史	2
学分数		22	学分数		22

第七学期			第八学期		
CN53205708	现代汉语 VII	4	CN53205809	现代汉语 VIII	4
CN53305734	毕业论文开题	4	CN53305835	毕业论文	6
CN53305736	文本阅读	2			
CN54505742	族群聚落	2			
CN54505553	中国国家与社会	3			
学分数		15	学分数		10

（资料来源：<http://www.uai.ac.id/index.php/in/kurikulum-sastra-cina>，2009 年 7 月 11 日阅）

The Problem of Disseminating Contemporary Neo-Confucianism in Southeast Asia

Tee Boon-Chuan

This essay explores the potential of disseminating Contemporary Neo-Confucianism in Southeast Asian academia from Aristotle's perspective of efficient cause and formal cause respectively. From the first efficient cause perspective, the disagreement on the significance of Confucianism in comparative religio-philosophical studies in general (non-Mandarin academia) and Song-Ming Confucianism in Confucian Studies in particular (Mandarin academia) is taken as the cause of low potential of Contemporary Neo-Confucianism in the region. While from the formal cause perspective, the potential is also low because of the theoretical approach of Contemporary Neo-Confucianism toward ritual system in scientific and political areas compared with Southeast Asian academia which is more practical (Mandarin academia) and ceremonial (non-Mandarin academia) in several related areas. In a nutshell, the potential of disseminating Contemporary Neo-Confucianism is no more optimistic than the current conditions of insufficient efficient and formal cause in Southeast Asia.

Key Words: Contemporary Neo-Confucianism, Southeast Asia, development, Efficient Cause, Formal Cause, Ritual System, Ritual Ceremony.

儒家乐理论的生态意义^{*}

乔清举

中文提要：在儒家文化中，“乐”并不完全等同于现代意义的音乐，而是礼的一种；它不是单纯的人文活动，而是依赖于气的运行，服从并致力于气的运行的“和”以及天地的“和”的一种贯通天人的活动。这意味着乐是人与自然相沟通的中介，具有促进天地万物和谐生生的生态作用。儒家乐理论把音乐分为声、音、乐。声指人发出的声音；音指不同的声调按照一定的节律结合起来，类似现代意义的音乐；乐则是礼的一种，是音乐与舞蹈的结合。儒家文化认为，乐的六律、六吕都是顺应天地之气的，具有本体基础，是“天地之命”。乐与万物的道理相贯通，表现了天地的和谐，能够与神明的德性相通，迎送天地四方的神灵，促成各种事物的生成。“乐以敦和”。对于前代的乐，如黄帝的《咸池》等，儒家也都给予了生态性的解释。以上均表明了儒家乐文化的生态意义。

关键词：乐，气，十二律吕，和，生态

^{*} 本文是作者承担的 2008 年教育部规划项目“儒家生态哲学研究”（08 JA720017）的阶段性成果。

在现代人看来，音乐是一种人文活动，与自然并无直接的或太多的联系，与生态更是相去甚远。然而，儒家文化所说的“乐”是礼的一种，并不完全等同于现代意义的音乐。儒家文化认为，乐依赖于气的运行，乐的目的应该服从于并致力于气的运行的“和”以及天地的“和”。这样，儒家的乐文化便天然地包含有生态的维度。

一、声、音、乐：儒家关于音乐的一般认识

儒家文化对于音乐有十分系统和深入的认识，它把声、音、乐区别开来看待。在儒家文化中，“声”是人发出的声音，声音表达感情。心感于外物，情动于心，就会发出声音。《礼记·乐记》说：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感於物而动，故形於声。”^①“音”比“声”进了一步，是把不同的声按照一定的程序组合起来。《乐记》说：“声相应，故生变，变成方，谓之音。”^②又说：“情动于中，故形于声。声成文，谓之音。”^③音有一定的变化，或高或低，或清或浊，或长或短，或断或续，而且这种变化具有一定的节奏或程序。音调可以分为宫、商、角、徵、羽五音，声仅是其中的某一种调，单独一种音调不叫“音”。可见，古代的“音”相当于现代意义的音乐。古语常有“乱世之音”、“治世之音”，“郑卫之音”等，其中的“音”都相当于现代的音乐。“乐”是礼的一种。它是演奏音、同时按照音的节奏进行歌咏或舞蹈的一项综合活动。“比音而乐之，及干戚、羽旄，谓之乐。”^④舞蹈时舞蹈者排列成

① 郑玄注、孔颖达疏，《礼记正义》，《十三经注疏》下，北京：中华书局，1980，1527页。

② 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1527页。

③ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1527页。

④ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1527页。

一定的方阵，挥舞干戈、斧钺等兵器和羽、旄等装饰物。如，天子的八佾之舞，就属于乐的一种。

儒家文化认为，声是音的基础，音是乐的基础。普通的音乐可以叫做“音”，而不可随意叫做“乐”。对于作为“礼”的乐，儒家文化还有许多规定，这是它对于乐的认识的深入之处。首先，作为礼的乐，代表着一种制度，不是谁都能创制的。只有在天下太平、政通人和的时候，而且只有那些有文治武功、道德高尚的圣王或大臣，如文王、武王、周公，才有资格制礼作乐。孔子尚且说自己“述而不作”。^①《中庸》说：“非天子，不议礼，不制度，不考文。……虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”^②其次，使用乐还必须和身份相应，不能越制，否则就是僭越。如，天子的歌舞方阵是“八佾”，春秋时期鲁国大夫季氏也搞了一个八佾舞。孔子十分气愤，说“是可忍也，孰不可忍也”。^③再次，“乐”是一种为人所喜闻乐见和易于接受的教化形式。《礼记·乐记》和《荀子·乐论》都指出移风易俗，莫善于乐。《乐记》说：“可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。”^④孔子说，儒家的教化“兴于诗，立于礼，成于乐”。^⑤他还说，对于一件事，“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”。^⑥的确，音乐感人至深。当一种教化用音乐的形式进行的时候，也就是它最能深入人心时候。《孝经》引用孔子的话指出：“移风易俗，莫善于乐。”^⑦第四，“乐”还有一个意思——“快乐”，乐（音乐）也是乐（快乐）。“乐”是人心感于外物而生，表达了人

① 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，93页。

② 《四书章句集注》，36页。

③ 《四书章句集注》，61页。

④ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1534页。

⑤ 《四书章句集注》，104—105页。

⑥ 《四书章句集注》，89页。

⑦ 李隆基注、邢昺疏，《孝经注疏》，《十三经注疏》下，北京：中华书局，1980，2556页。

的快乐的感觉。荀子说：“夫乐者、乐也，人情之所必不免也。”^①

二、“乐”的规定中的生态意义

（一）“德音之谓乐”

乐是与王者的道德联系在一起的，普通的音不能叫作“乐”。这是孔子的门人子夏提出来的。据《礼记·乐记》记载，魏文侯曾经问子夏说，我听古代的雅乐，唯恐睡着了；听现在的流行乐，就不知疲倦。这是为什么？子夏说，你要问的是乐，而你喜欢的却是音，二者并不是一回事。魏文侯问，它们有什么不同？子夏说：

夫古者天地顺而四时当，民有德而五穀昌，疾疢不作而无妖祥，此之谓大当。然后圣人作为父子君臣，以为纪纲，纪纲既正，天下大定。天下大定，然后正六律，和五声，弦歌《诗·颂》，此之谓德音，德音之谓乐。《诗》云：“莫其德音，其德克明。克明克类，克长克君。王此大邦，克顺克俾。俾于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孙子。”此之谓也。^②

这就是说，在天地和顺，四时得当，民有道德，五谷丰登，没有天灾人祸，没有妖孽肆虐的条件下，圣人才能制定君臣父子的纲纪，正六律，和五声，演奏和歌唱《诗经》中的《颂》，这叫做“德音”。德音才叫“乐”。德正、声和为乐，乐只是德的外在表现。“乐者德之华”。^③德为上，艺为下。子夏所说，明确地表达了音和乐的不同和乐、德对应的思想。“天地和顺，四时得当”则表明了乐的生态基础。

① 王先谦撰，《荀子集解》下，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1988，379页。

② 朱彬撰，《礼记训纂》下，饶钦农点校，北京：中华书局，1996，590页。

③ 《礼记训纂》下朱彬引明方性夫语，590页。

乐也有重施的含义。礼重视来往，来而不往非礼也；相反，乐则只是彰显道德，观乐则快乐自然生于心，不需要回报，所以说，乐重施不重报：

乐也者，施也；礼也者，报也。乐，乐其所自生，而礼，反其所自始。
乐章德，礼报情，反始也。^①

（二）“乐者，通伦理者也”

这里的“伦”是类。照孔颖达所说，阴阳万物，可分为不同的类别，各有其理。理是分，即各类事物的职分、职责、作用与规定性等。如果乐得当，阴阳就会调和，否则，各种事物就会混乱，所以说，乐是通伦理的。孔颖达说：“乐得则阴阳和，乐失则群物乱，是乐能经通伦理也。阴阳万物，各有伦类分理者也。”^②这表明，乐包含了阴阳与自然界事物的“和”的生态规定。

正如子夏向魏文侯表明的那样，乐是与道德、政治联系在一起的，所以也表现了各类事物的不同道理，通万物之理。音由声生，体察声可以知道音；乐由音生，体察音可以知道乐；政由乐生，体察一个君主的乐，可以知道他的为政。由于声是人心感善恶而起的，所以君主知乐就能知道善恶的道理，行善而不行恶，习是而不习非，发为善政而化民。政善乐和，人事无邪僻，这样，国家治理也就达到了完善的地步。《乐记》说：“审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，而治道备矣。是故不知声者，不可与言音。不知音者，不可与言乐。”^③这是把乐与政治也联系起来了。儒家文化认为，仅仅知道声而不懂得音，是禽兽；仅仅知道音而不懂得乐，是普通百姓；惟有君子才能真正懂得乐。“是故知声而不知音

①《礼记训纂》下，584页。

②《礼记正义》，《十三经注疏》下，1528页。

③《礼记正义》，《十三经注疏》下，1528页。

者，禽兽是也。知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐。”^①

在儒家文化中，乐是礼的最高形态。众所周知，孔子就是把乐作为儒家教化的完成者来看待的。在乐与礼的关系上，儒家认为，到了知乐的地步，就可以说近乎完全知礼了。“知乐，则几于礼矣。礼乐皆得，谓之有德。”^②因为知乐就会知道为政的得失，就能正君、臣、民、事、物，所以接近于知礼了。一个君主只有做到礼、乐各得其所，才能成为有德之君。

（三）“乐近仁”

在儒家文化中，乐的作用是不同事物的和合、调和，在和的状态中达到其乐融融的效果；礼的作用是区别尊卑，确定不同事物的限度和规定性。《乐记》指出，天地高下不同，万物散殊各异，它们都是靠礼而得以区别的。天地万物流行不息，生化不已，它们都是靠乐而得以兴起的。春、夏主生长，是仁；秋、冬主敛藏，是义。所以，仁近于乐，义近于礼：

天高地下，万物散殊，而礼制行矣。流而不息，合同而化，而乐兴焉。

乐为同也。春作夏长仁也。秋敛冬藏，义也。仁近於乐，义近於礼。^③

乐近于仁的认识表明，它在儒家文化中具有促进生长的生态作用。

（四）乐为“天地之命”

儒家文化不只是把乐当作一项单纯的人文活动，还赋予它了一种本体基础，此即乐为“天地之命”的思想。《乐记》提出：“乐者，天地之命，中和之纪，

① 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1528页。

② 《礼记训纂》下，562页。

③ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1531页。

人情之所不能免也。”^①所谓天地之命，意味着乐的根源在天地，乐是感天地之气而产生的，表现了天地对于人的教导和命令。郑玄认为，“乐法阳而生，礼法阴而成”，^②也是此意。所谓中和之纪，意味着乐是调和律、吕、情感、天地万物，使它们达到中和的纲领。所谓人情所不能免，是因为人是天地阴阳之气相感而生的，乐既然是天地之命的表现，中和的纲领，当然就是人所不能无的。人感于乐，也是感于天地之气，自然会产生敬畏或快乐的感情。孔颖达指出：“人感天地而生，又感阴阳之气。乐既合天地之命，协中和之纪，感动于人，是人情不能自免退。言人感乐声，自然敬畏也。”^③

三、“象天”、“敦和”——乐的促进生态和谐的作用

（一）乐以“象天”

圣人制礼作乐还有“象天”、“配地”、“应天”的意图，即主动地回应、响应天地之动，事奉天地，使天地万物各得其宜。“圣人作乐以应天，制礼以配地。礼乐明备，天地官矣。”^④根据儒家的看法，乐器是比照或拟象天地而制作的。荀子说，鼓象天，钟似地，磬如水，竽笙箫和箎类星辰日月，鼗（táo，长柄摇鼓，俗称拨浪鼓）、柷（zhù，打击乐器）、拊（打击乐器）、鼙（gé，钟类乐器）、鞀（qiāng，打击乐器）、楬（jié，又名敌，木制虎状止乐类乐器）类万物。舞蹈的进退屈伸等动作，如同谆谆告人。^⑤《礼记·乐记》也说，人的歌声清明象天，钟鼓铿锵有力象地，乐曲终而复始象四时，舞蹈动作的周旋往来象

① 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1545页。

② 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1531页。

③ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1545页。

④ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1531页。

⑤ 《荀子集解》，383—384页。

风雨。五色成文而不乱，八风合律而不散，昼夜得其刻度之常而有规律。所以，乐教通行于天下，则能促使人们耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下太平。^①

《乐记》指出，礼乐出于人的制作，人心能够与神明和会，通达神明的德性，了解它们的意图，因此行礼、奏乐能够招致上下四方的神明，从而能够成就万物。《乐记》又说，礼乐能够上至于天，下委于地，天地之间无所不到；能够行于阴阳，通于鬼神。因为礼效法阴阳的动静有常，乐效法阴阳的刚柔摩荡，所以礼乐能够行乎阴阳。阴阳和，四时顺，天地遵从和回应礼乐，这就是礼乐行乎阴阳之中。“及夫礼乐之极乎天而蟠乎地，行乎阴阳而通乎鬼神，穷高极远而测深厚。”^②按照儒家的观点，天地都有一定的规定性，制礼逾越了规定就会生乱，作乐逾越了规定就会生暴，所以必须明白天地的道理，然后才能够制礼作乐。“过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。”^③

（二）乐以“敦和”

儒家乐理论认为，礼、乐与天地万物相类似，具有促进天地万物之和的作用。这是乐以“敦和”的思想。

1、“乐者，天地之和”

在《论语》中，有子说“礼之用，和为贵”；^④在《国语》中，史伯曾经说过“和实生物，同则不继”。^⑤在儒家文化中，和是实然，也是应然；是事实，也是价值。《乐记》提出：“乐者，天地之和也。礼者，天地之序也”。和故百物皆化，序故群物皆别。^⑥又说，“大乐与天地同和，大礼与天地同节”。^⑦这说

① 《礼记训纂》下，580—582页。

② 《礼记训纂》下，573页。

③ 《礼记正义·乐记》，《十三经注疏》下，1530页。

④ 《四书章句集注》，51页。

⑤ 徐元诰撰，《国语集解》，王树民、沈长云点校，北京：中华书局，2002，470页。

⑥ 《礼记训纂》下，569页。

明在儒家文化看来，乐表现了天地的和谐，礼表现了天地的秩序。照郑玄所说，“同和”、“同节”都指顺应天地的气和数。所谓天地的数，照孔颖达的解释，是天上的日月星辰、地上的山川高下的不同。天地的和谐是这样的：阴阳二气本以生养为目的，二者运行和谐，各种生物则都能按照自己的本性生存，不失其性。这其实就是《中庸》所说的“各尽其性”。乐通过气与自然发生联系。阴阳是气的两种状态或性质，又分别指地和天。礼法阴，乐法阳；“乐由天作，礼以地制”。^②《乐记》还说，“礼乐侑（fù，依照）天地之情”，^③即礼乐是依照天地运行的实际情况来制作的。这仍是礼法地、乐法天的意思。阴阳二气的运行是阴气由地上升，阳气由天下降，二气交合，化生万物。乐不仅法阳气，而且还因为它的作用是和同、促生，即调和气性，化育万物，所以它又是天地之气相交合的和气的象征；乐的六律、六吕，也可以调和天地的生养之气，这也是顺天地之气。乐之和，表现了天地之和：“乐者，天地之和”。^④

2、“乐者敦和”

在儒家文化中，乐不仅静态地表现天地之和，而且还动态地促进天地之和的实现，这就是“乐者敦和”的思想。^⑤《荀子》、《礼记》都指出，乐具有“审一以定和”的作用，是天下之“大齐”。《乐记》说：“乐者敦和，率神而从天。”^⑥这是说，乐重视和促进和谐，效法先圣先贤，顺应天道。乐之所以能够“敦和”，是通过调和阴阳，使二者顺畅地流行而做到的。《乐记》又说，乐就像天那样使万物开始生长，礼则像地那样使万物完成生长。天是运行不息的，地是静止不动的。礼与乐分而言之一动一静，合而言之又各有动静。礼与乐一动一静，是天地万物的规定性。

①《礼记训纂》下，567页。

②《礼记正义》，《十三经注疏》下，1530页。

③《礼记正义》，《十三经注疏》下，1537页。

④《礼记训纂》下，572页。

⑤《礼记正义》，《十三经注疏》下，1531页。

⑥《礼记训纂》下，571页。

乐著大始，而礼居成物。著不息者，天也。著不动者，地也。一动一静者，天地之间也。故圣人曰“礼乐”云。^①

儒家文化认为，天地间万物，有的是感天地的阳气而生，从而能够运动的动物，如飞禽走兽之类；有的是感天地的阴气而生，从而静止不动的植物、大地。由于乐具有敦和的作用，所以，大人物举行乐的活动，天地也会因而昭明。乐感发天地之气，天气下降，地气上腾，二气融合，相得益彰。天以气煦覆万物，地以形妪育万物。这样，草木茂盛，蜷曲着出生的动物得到成长，有羽毛翅膀的飞鸟能够奋飞，各类走兽能够生养，蛰虫都能苏醒；鸟类能够孵卵，兽类能够生产；卵生的卵不破裂，胎生的胎不内坏，各种事物都能按照它们的本性得到发展，这就是乐的功用，也是乐的道：

是故大人举礼乐，则天地将为昭焉。天地沍合，阴阳相得，煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达，羽翼奋，角觫生，蛰虫昭苏，羽者妪伏，毛者孕鬻，胎生者不殯，而卵生者不殪，则乐之道归焉耳。^②

孔颖达认为，乐的根本在于人心，人心调和则乐遂纯善，律吕协调，二气和谐，万物各得其所。乐的差失会对天地万物造成不良影响。因为乐有确定万物的道理的作用，乐一旦出现了差失，就会阴阳不和，天地不能在应当的时间生养万物。所以，儒家文化特别强调乐是天地的教命，它的和是不可改变的。《乐记》说，如果阴阳之气衰薄，生物就难以生长；如果世道混乱，礼就会被埋没，乐就会放淫。所以，那些悲哀而不庄重，欢乐而不安宁，慢易而违反规定，流湎而忘记根本的音乐，那些柔缓而容纳奸声，狭促而产生私欲，扰动条畅之气而灭平和之德的音乐，君子都是要极力排斥的。

① 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1532页。

② 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1537页。

土敝则草木不长，水烦则鱼鳖不大，大气衰则生物不遂，世乱则礼慝而乐淫。是故其声哀而不庄，乐而不安，慢易以犯节，流湎以忘本。广则容奸，狭则思欲。感条畅之气，而灭平和之德。是以君子贱之也。^①

四、乐与政治对应的生态意义

儒家把礼乐作为政治的工具，它的理想是用乐来调和怨愤，用礼来缓解纷争，达到揖让而天下治，“暴民不作，诸侯宾服，兵革不试，五刑不用，百姓无患，天子不怒”的效果。^②儒家文化认为这样就可以说充分实现了乐的作用。“如此，则乐达矣。”^③

为了发挥乐的教化与生态作用，儒家文化把宫、商、角、徵、羽五音分别与君、臣、民、事、物进行对应。这属于世界的五行化思维的一种。声浊者尊，清者卑。宫属于土，音最浊，土居中央，总揽四方，所以是君的形象。商音之浊次于宫，是臣。角为民，其声清浊适中。徵为事，徵属火，徵声清，是事之象。羽为物，羽属水，声最清，是物之象也。在这五种对应中，物指自然界万物，包括动物植物等。把自然界万物列入政治的范围，这就使得政治具有了生态维度。儒家强调五者不能乱，敝败则不和。比如，与生态关联最为密切的羽音乱了，就会产生材用匮乏的危险。因为羽代表自然界万物，羽乱是由于昏君在上，赋税繁重，物散于下，百姓匮乏。^④儒家也把德音与固定的乐器相关联，认为鼗、鼓、柷、敔、埙、篪这六种乐器的声音为“德音”。在儒家的礼乐文化中，祭祀先王宗庙的乐是以这六种乐器为主，配合以钟、磬、竽、瑟之音，以及干、戚、旄、

① 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1535 页。

② 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1529 页。

③ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1529 页。

④ 《礼记正义》，《十三经注疏》下，1528 页。

狄的舞蹈。

五、关于上古帝王之乐生态性解释

据记载，上古时期帝王都有自己的乐。黄帝有《咸池》，颛顼有《六茎》，帝喾有《五英》，尧有《大章》，舜有《箫韶》，禹有《大夏》。这些乐无论其是否真的存在，也无论其主题原来是什么，后代儒家一律给予了生态性的解释，这实际上表明了儒家文化的生态维度。关于《咸池》，《白虎通义》、郑玄、孔颖达都认为，“池”是“施”，即黄帝之德广施天下，无不周遍，使得天之所生，地之所载，都蒙受黄帝道德的恩惠。“黄帝曰《咸池》者，言大施天下之道而行之，天之所生，地之所载，咸蒙德施也。”^①这里的天下之物包括动物、植物，这表明了《咸池》所表现的黄帝的道德关怀不限于人。照《白虎通义》的解释，茎表示万物，颛顼的《六茎》是和律历以调阴阳，亦即协助自然正常运行。帝喾的《五英》是调和五声以养万物，尧的《大章》是大明天地人之道，舜的《箫韶》是继尧之道，禹的《大夏》是顺二圣之道而行之。^②

对于天子、诸侯乐队的人数规制，儒家也给予了生态性说明。天子八佾，诸侯六佾，大夫四佾。佾为列，八佾即八人为行，共八列 64 人。在儒家文化中，三者的差别既表明了尊卑之义，也是天地阴阳的模仿。乐为阳，以阴数行。三者分别模仿八风、六律、四时。八风、六律是天之气，是帮助万物生成的。这些舞蹈数列和乐一样，也是顺应天地之气，改变百姓，最终使他们能够实现自己的性命。^③

①《礼记正义》，《十三经注疏》下，1534 页；陈立撰，《白虎通疏证》上，吴则虞点校，北京：中华书局，1994，101 页。

②《白虎通疏证》上，101—102 页。

③《白虎通疏证》上，105 页。

六、十二律吕的生态意义

中国古代乐器分为六律、六吕，律为阳，吕为阴。阳六律为黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射；阴六吕为大吕、夹钟、中吕、林钟、南吕、应钟。在儒家乐理论中，律和吕都是与气密切相关的。照《汉书·律历志》的解释，律的作用是“统气类物”，即统理阴阳二气，分类把握万事万物。《释名》说“律”为述，是用来“述阳气”的。按照儒家的观念，阳肇始万物，阴终成万物，吕的作用是助阳宣气。^①律是根据天地之气的运行而确定的。按照《汉书·律历志》记载的定律方法，黄帝派泠纶到大夏之西、昆仑之阴的解谷取来空窍厚而均的竹子，从两节之间断开然后吹它，定下黄钟的宫的音调，接着又制作了十二个管，听凤的鸣叫，雌雄各六种，与黄钟的律相匹配，使这十二种音调都能从黄钟之宫演变过来，律最初就是这么来的。^②这当然是个传说。但是，在确定了黄钟之后，按照一定的规律能够确定其他音调的说法是正确的。这种确定方法，《管子》的记载是“三分损益法”。明代朱载堉在世界上首次发明了十二平均律的方法确定音阶，彻底解决了十二律吕的定音问题。

儒家认为，律吕是模仿天地之气的运行而确定的。在太平盛世，天地相合而生风，天地之风正，十二律吕遂定。所以，黄钟大吕十二律吕与月份和阴阳之气的运行是对应的。照《礼记·月令》的说明，十一月律对应“黄钟”。黄是中和之色，钟为动。十一月阳气开始起动于黄泉之下而养万物。“阳气于黄泉之下勋蒸而萌。”^③十二月律为“大吕”，吕为拒。阳气欲出，阴气拒难之。正月律为“太簇”，太为大，簇为凑，万物开始长大而凑出地面。二月为“夹钟”，夹为孚甲，植物戴孚甲而从土壤中生出。三月为“姑洗”，姑为故，洗为鲜。万物皆

① 班固撰、颜师古注，《汉书·律历志上》，北京：中华书局，1962，第4册，958—959页。

② 《汉书·律历志上》，第4册，959页。

③ 《白虎通疏证》上，122页。

去旧出新，无不鲜明。四月为“仲吕”，为阳气将要至极，难以复中。五月为“蕤宾”。蕤为下，宾为敬。阳气上极，阴气始出而宾敬之。六月为“林钟”。林为众，万物成熟，种类繁多。七月为“夷则”。夷为伤，则为法；万物始被刑法而伤。八月为“南吕”，南为任，阳气尚余，任生荠麦。九月为“无射”，射为终。“言万物随阳而终，当复随阴而起，无有终已也”。十月为“应钟”，应为感应，钟为动；万物感应于阳气而动于地下。

因为十二律归根结底是根据天地之气的运行的平衡而确定的，^①所以，司马迁在《史记·律书》中说，六律是万事万物的根本，王者制定的各种法则，都是根据六律的。一切制度、规则的根本，规矩、权衡、准绳，都是依据十二律来确定的。“王者制事立法，物度轨则，一禀于六律，六律为万事根本焉。”^②又由于律与天地之气是相通的，所以通过吹律可以知道天地运行的规律和世道的吉凶。“律者，所以通气，故知吉凶也。”^③人君暴虐，天就会从北方产生寒气，这是杀气。据说周武王曾经吹律，推断从孟春到季冬，都有杀气；所以就采取了伐纣的军事行动。“武王伐纣，吹律听声，推孟春以至于季冬，杀气相并，而音尚宫。同声相从，物之自然，何足怪哉？”^④

中国古代有音乐教育。据《周礼》记载，大司乐掌教音乐于成均，教授公族子弟。乐是在古人的献祭活动中的重要部分。古人祭祀的对象有天神、地祇、四望、山川、先祖。每一种祭祀对象都有专门的乐舞，如祭地祇是奏大簇，歌应钟，舞《咸池》；祭四望是“奏姑洗，歌南吕，舞大濩”；祭山川是“奏蕤宾，歌函钟（即林钟），舞大夏”等。^⑤据《周礼》记载，乐舞要连续演奏六章仪式方才结束。第一章奏毕，鸟类以及川泽的神祇会降临；第二章奏毕，昆虫以及山

① 司马迁撰，《史记·律书》，北京：中华书局，1959，第4册，1142页。

② 《史记·律书》，第4册，1239页。

③ 《史记·律书》索引，第4册，1240页。

④ 《史记·律书》索引，《史记》，1240页。

⑤ 郑玄注、贾公彦疏，《周礼注疏》，《十三经注疏》上，北京：中华书局，1980，788页。

林神祇会降临；第三章奏毕，鳞类动物和丘陵的神祇会降临；第四章奏毕，毛类动物及坟衍的神祇会降临；第五章奏毕，甲壳类动物及土地之神会降临；第六章奏毕，灵异动物及天神会降临。^①诚如前述《礼记》上说，大人举行礼乐活动，天地都会因此而昭明、和谐，阴阳相得，抚育万物，草木茂盛，动物繁殖。

儒家文化关于音乐的生态作用的说明今天看来未必都有科学根据，但是，这并不重要。重要的是其中包含的对待天地万物的生态性态度，这是值得充分肯定和学习的。

（作者系中国 南开大学 哲学学院中国哲学专业教授）

投稿日：2010.12.15，审查日：2010.12.31~2011.1.15，刊载决定日：2011.1.20

参考文献

- 郑玄注、孔颖达疏，《礼记正义》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980。
- 郑玄注、贾公彦疏，《周礼注疏》，《十三经注疏》上，北京：中华书局，1980。
- 司马迁，《史记》，北京：中华书局，1959。
- 班固、颜师古注，《汉书》，北京：中华书局，1962。
- 李隆基注、邢昺疏，《孝经注疏》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980。
- 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。
- 王先谦，《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1988。
- 朱彬，《礼记训纂》，饶钦农点校，北京：中华书局，1996。
- 徐元诰，《国语集解》，王树民、沈长云点校，北京：中华书局，2002。
- 陈立，《白虎通疏证》，吴则虞点校，北京：中华书局，1994。

①《周礼注疏》，《十三经注疏》上，788—789页。

On the Ecological Significances of Confucian Music Theory

Qiao Qingju

In ancient Confucian culture, Yue/music is not exactly the same as modern music, but a kind of rites. It, being not only a sort of human cultural activity, but also, through depending on and being determined by the movement of vital force, functions in conformity with and more importantly is dedicated to the harmonic movement of the vital force, which means that it, with a function of promoting the harmonic living and generation of myriad thing between Heaven and Earth, is a medium of mutual penetration and communication in-between human and nature. In Confucian musical theory, music is divided into 3 parts, namely, voice or sound and tone, music. Sound, also called voice, is that which arises from man's heart when it is moved by external things. Different sounds being blended together in a way of forming modulations and patterns come out tone, something similar to modern music. Confucian music belongs to rites; it is a performance consisting of singing and playing musical instruments, dancing that sometimes displays shields and axes. By Confucian culture, music, being the mandate of the Heaven and Earth and its 12 bamboo pitch-pipe conforming to the vital force, has an ontological foundation; It, with its principles being connected with those of myriad thing in-between Heaven and Earth and, its function expressing the harmony of Heaven and Earth, is able to communicate with the virtue of those spiritual

beings in-between Heaven and Earth and, to welcome and send off them, so as to enhance the living and harvest of myriad things. “The function of music is to promote harmony.” As for those former sage-kings’ music such as the Emperor Huang’s *Xianchi*, Confucian thinkers gave them ecological explanations. Above shows the ecological significances of Confucian musical culture.

Key Words: Music/Yue, Vital Force/Chi’i/Qi, a Series of 12 Bamboo Pitch-Pipe, Harmony, Ecology

21 世纪文化研究展望与人文学沟通

朴商煥

中文提要：20 世纪后半期，探索剧变的韩国社会要求的学问的新方向是紧迫的课题。传统意义的人文基础学问在制度教育体系中受到了深刻的挑战。90 年代之后，随着虚拟数字文化的扩散，大众文化的解释与以前大不相同。所谓的高级文化与大众文化的对立区别开始被理解为无相关。恐怕，后现代主义（postmodernism）在这种现象的扩散中做出了很重要的作用。另一方面，可以把民众文化的急剧衰退看成是因 80 年代之后的政治对立构造与意识形态的一部分被缓解而对文化性的反映。90 年代变革运动出现低潮，新自由主义社会中的艺术与文化合成为文化产业。强调文化收容性方面的文化话语中，要补充生产文化的过程中呈现出的政治经济方面全盘的分析作业，即文化的生产样式以及与社会的相关性。这种讨论围绕着文化研究，已经进行了十多年。对艺术与学问的批判性的反省在文化研究的领域里进行的非常活跃。同时，在韩国社会有支配力的西欧式的中心模式在东方主义的视角中受到批判，而且对学问与文化本体性的追求不仅是学术界的争议点，而成了全社会性的争议点。对现代性（Modernity）的理论性、实践性的醒悟，引起对韩国近现代历史（历史清算问题）的社会全盘性的反省，特别是对过去日帝国主义殖民地的统治进行非常激烈的论争。近代化的反省是以“脱殖民主义”的解释与文化本体性进行讨论为基础的。

20 世纪 80 年代之后，社会转换到新自由主义的方向。对社会上不可应用的基础学问来说，其存在就是可疑的。大学教育的体制转换以学府制的采用为中心

进行，一些新开的专业联系文化创意产业研究新领域来寻找出路。在韩国触发文化研究的环境可以列举人文学的危机、先进社会科学话语的后退以及大众文化的性格变化等。就是在这一点上，我们的议论可以集中。

在本论文中把哲学与艺术学的符合，试图在文化的观点上，批判人文学的传统性精神主义方面并把方向转换至可以呼应于日常人的较低的地方，有必要适应时代的潮流。这不仅属于哲学，也属于主张制度教育内排他性位置的艺术全盘。这是因为学问、艺术与一般大众的相互有关性意识沟通要发展的更密切。不是要拒绝消费社会要求的文化产业，这需要文化政策的方向研究和文化内在的哲学性文化话语。文化的社会效应性和学问发展的相关研究给 21 世纪的文化发展打下了基础。

关键词：沟通，文化研究，高级文化，大众文化，分科学问，人文精神，个体性，社会性，大众性

一、绪论

21 世纪以来,探索剧变的韩国社会要求的学问的新方向是紧迫的课题。传统意义的人文基础学问在制度教育体系中受到了深刻的挑战。90 年代之后,随着虚拟数字文化的扩散,大众文化的解释与以前大不相同。大家认为所谓的高级文化与大众文化的对立区别没有意义。恐怕,后现代主义在这种现象的扩散中做出了很重要的作用。另一方面,可以把民众文化的急剧衰退看成是因 80 年代之后的政治对立构造与意识形态的某些部分被缓解而对文化性的反映。90 年代变革运动出现低潮,新自由主义社会中的艺术与文化合成为文化产业。强调文化收容性方面的文化话语中,要补充生产文化的过程中呈现出的政治经济方面全盘的分析作业,即文化的生产样式以及与社会的相关性。这种讨论围绕着文化研究,已经进行了十多年。对艺术与学问的批判性的反省在文化研究的领域里进行的非常活跃。同时,在韩国社会有支配力的西欧模式在东方主义的视角中受到批判,而且对学问与文化本体性的追求不仅是学术界的争议点,而成了全社会性的争议点。对现代性(Modernity)的理论性、实践性的醒悟,引起对韩国近现代历史(历史清算问题)的社会全盘性的反省,特别是对过去日帝国主义殖民地的统治进行非常激烈的论争。近代化的反省是以“脱殖民主义”的解释与文化本体性进行讨论为基础的。

20 世纪 80 年代之后,社会转换到新自由主义的方向。对社会上不可应用的基础学问来说,其存在就是可疑的。大学教育的体制转换以学府制的采用为中心进行,一些专业联系与文化创意产业研究新领域来寻找出路。在韩国触发文化研究的环境可以列举人文学的危机、进步的社会科学话语的后退以及大众文化的性格变化等。

在本论文在文化的观点上把哲学与艺术学的沟通进行研究。我们需要批判传

统人文学的精神主义并把方向转换至可以呼应于日常人的较低的地方，而适应于时代的潮流。这不仅属于哲学，也属于主张制度教育内排他性位置的艺术全盘。这是因为学问、艺术与一般大众的相互沟通要发展的更密切。不是要拒绝消费社会要求的文化产业，这需要文化政策的方向研究和文化内在的哲学性文化话语。文化的社会效应性和学问发展的相关研究给 21 世纪的文化发展打下了基础。

论文中首先分析内在于哲学的人文精神。知识和权力的关系中需要哲学中要求的对批判意识的任意解释的反省。过于指向权力的学问观依赖于精英主义。这个不仅适用于积极的体制顺应，同时也适用于回避现实的消极态度并沉潜在自我中的情况。基本上精英主义的知识-权力结构与思维体系跟现代社会教育体系有密切的关系是众所周知的事实。不难联想到所谓的学缘、学阀社会。不但是这些，在现实中分科学问的排他性权力结构中维持命脉。分科学问是制度教育的架构。现在哲学到达了以分科学问指向的制度学问所生产的知识转换至与变化的社会指向相适合的方向的时点。且艺术也有必要脱离分科学问的排他性视野。艺术看作是美学的核心或把艺术理解为美的行为的普遍模式的近代性思考对现在的社会发展状况中不再具有说服力，即为了结合断绝的知识的有机知识体系需要转换为美学外的美学。

文化研究领域中找到东方哲学与艺术的结点来发展超越传统意义的文明和与日常人可以共同呼吸的文化。市场指向性的文化产业要以发现文化公共性的文化政策与对案性知识生产来补充。21 世纪的学问、艺术活动是要求以克服分科学的限界来灵活社会性疏通的先进而智慧的企划。为了突破人文学危机的一种临时手段，文化创意产业相关的研究已成为主。对文化产业的哲学性、学术性的了解是紧迫的。这是因为不能依靠给社会中全盘性进行的新自由主义潮流一切东西。在这篇文章中，把哲学与艺术相连接进行的文化创意产业分析在“文化”的观点中。这些分析为哲学或者人文科学的传统精神主义学问观与分科学问的分界点，制度教育中内在于艺术学的精英主义，以及对此结果的学问、艺术、与社会的疏通断绝和学问自体的存在危机。通过这些考察韩国社会现在处在的学问的问

题点与方向性，并试图理解对 20 世纪 90 年代之后面貌全新的学问和艺术活动的主体性苦恼的环节。这是适合于韩国社会的，对知性、感性活动的目的与方向的理论性且实践性探索。

二、大众文化与人文学的辩证关系

沟通需要特定的媒体，而媒体随时代环境的变化而变化，所以沟通是文化的存在论基础。文化，基本上为记忆所传承，因此与社会绝对隔绝的个人不可能拥有记忆。记忆在社会关系中集体记忆的形态存在，从传承的观点上可以理解为文化记忆。活生生的个人体验和记忆，被社会文化的条件抽象化的时候，概念化，一般化的必然过程往往包含人为的规范化的症结。基本上，美的体验是个别的，但是它的内涵与外延不只是个人的。连接到个人和他人的社会关系网的时候，美的情怀才能发生。所以社会关系网的形成，在理解个体性和社会性之间的紧张而矛盾的双面性关系的基础上才可以达成。在哲学领域里，这种关系网以“社会的关系网”，“气”（传统中国哲学）、“存在的大连锁（The Great Chain of Being）”、“Fluid”、“Ether”（西方哲学）或者“单子 monad”（莱布尼茨），“看不见的手”（资本主义初期），“商品”（马克思）等观念来解释。

在这种脉络上，20 世纪后期，媒介文化和文化产业很受人们重视。在说明社会关系时，无论道家或者儒家，中国传统认识论中也存在人的意志（包括有为，无为）介入于其间的过程。主要差别只是里面以人为主（人间中心）的思考强化还是弱化而已。人的文化通过社会关系而创造，美的享受也在当时社会与政治的力学关系中实现，所以美的享受不能脱离社会关系网而独立形成。布迪厄试图在政治关系上把握人的兴趣，具有合理性。本论文从“美的共有”这一观点出发将沟通的大众性，即美的享受进行分析。

“美学”来源于由 18 世纪德国学者Baumgarten解释的Aesthetika，即劣等于

理性，但作为具有固有价值感性认识学的美学。所以这里所谓“美的”具有感觉性的或者直观性的传统意思。但是，在分析美的沟通和兴趣与大众性的关系的过程中，不要采取纯粹思辨的立场而是应当考虑日常侧面的状况，使用这些概念。W. F. Haug的商品美学中美学的意思也是在同一个问题上提出来的。“大众”的意思也需要适当的梳理。从历史来看，社会上“大众”的意思，传统上保守主义的话语里它被认为贬义的词语，反而社会主义话语里被认为肯定的词语。但是，“大众”不是一成不变的概念，也不是具有固定实体的死板的群体，而是性格复杂的一种主体性乃至形象。也就是说，大众可以理解为具有不同指向以及不同整体性的一种不断变动的流，决不是指特定阶级或阶层，或者世代。所以把握大众概念时颇为重要的内涵是日常性和实践认识。^①

克服高级文化（艺术）和大众文化（艺术）区分的二分法，创造出文化、艺术、哲学互相沟通、并存的多元化社会的方法是什么？文化不是孤立的存在，而是与社会不断作用的人的空间。一般认为文化是高级的，纯粹艺术的产物，但艺术至上主义不具有自己存在的理论根据。对于拒绝资本主义商品化，艺术的自足性问题，现代主义（Modernism）和传统艺术采取同样的立场。本雅明反对精英主义艺术观，将大众艺术看作“艺术的民主化”。“接收再生产的艺术形态（作品）的人们不再是‘孤独的市民社会的个人’，拒绝‘被动的，冥想的’对待作品，而以大众的观点来接近作品，结成紧密的纽带关系。”^②社会上把大众文化贬为低级文化的价值观属于传统的文化艺术解释方法。基于浪漫的现代主义的传统美学应该转换为以沟通为主要目的现代美学。传统美学，是社会意识对社会存在的一种背叛。从这种立场着眼，我认为需要创造抵抗二分法的文化差别的多元性的文化。

我们从小习惯地听，大众文化是低俗的、坏的，高级文化是优雅的、好的。

① Jung Huan Chen, 《대중지성의 시대(大众知性的时代)》, Seoul: Purunyeoksa, 2008, 105—108 页。

② Bong Hee Cha, 《비판미학(批判美学)》, Seoul: Munhakgwajiseung, 1990, p.22.

但是有时候对这种谈论觉得不太舒服。事实上很多人对高级文化依然具有仰慕的感情，但同时从大众文化中感受到心理上的安慰和舒适感。这种矛盾的原因是什么？在这里发生几个疑问。文化到底是什么？区别高级文化和大众文化（低级文化）的标准是妥当的吗？只有高级文化属于艺术，大众文化不属于艺术吗？（精神）文化是否独立于社会、政治、经济而高尚地存在？观念上的艺术至上主义在现实上可否存在？现代主义能否存在资本主义制度之外？当今社会上的传统艺术是否属于高级文化？在近代化过程中传统舞蹈断绝命脉的原因是什么？传统时期上演的艺术行为的内容和形式与今天比较有什么差别？在美学意义上宫廷舞才能称为艺术？娼妓舞蹈纯粹是属于低俗文化的吗？根据阿多诺·本雅明·布迪厄的见解，主动地、肯定地、多元地理解大众文化是不是更为正确？为了回答这些问题，从社会、历史的角度分析文化的发生和变化，探讨在政治变化过程中变化的文化的内容。

三、社会变革中的文化变迁

概念上，“文化”的含义特别模糊，但一般意味着高水平的教养和精神上的完成，与物质上的“文明”相对应。精神意味的“文化”与物质意味的“文明”二分法，其实与社会近代化过程有密切关系。现在好多人仍然承袭着东方精神文明与西方物质文明的二分结构。与英语不同，在德语中文化有两种意思。大家都熟悉将基于日耳曼民族的内在道德性的精神文化（Kultur）与西欧（法国和英国）资本主义物质文明对立起来推进近代化的德国资产阶级的历史。此外，东亚三国的近代化战略（和魂洋才，中体西用，东道西器）是接收西方发展的资本主义物质文明的一种策略。但是，19 世纪近代化过程中显露出的一些矛盾，在 21 世纪韩国社会里仍然存在。东方精神文明与西方物质文明的二分法是根据歪曲的

文化本质主义的历史认识。^①另一方面，人类历史上资本主义大量生产体制推动出大众（mass），他们制造出大众文化（mass culture）来威胁既得利益集团。所以大众文化随着社会发展和产业化过程而接着出现。虽然出现时期不同，但是高级文化对待大众文化的态度却没有差别。传统支配阶层享有的高尚的高级文化一直轻视和蔑视通俗而朴素的大众文化。但矛盾的是被支配阶层蔑视的大众依然怀有双重价值标准，不想积极争取文化霸权，反而企图利用自己身份的提升享有既得集团的高级文化。从这一观点看，社会结构和制度，身份变化程度高的韩国，上述的双重价值标准和态度比较强，而且高级文化和大众文化之间的差别与欧洲比不太明确。反过来说，这意味着对抗支配文化的对抗文化的形成也是不容易。基本上文化是政治性的。尤其是韩国大众文化的发展随着政治文化的动荡而一起变动。

不少人认为，20 世纪 70—80 年代的韩国社会是抵抗暴力独裁政权的民众文化发生的时代。民众文化是好的。当时好多人以为精英高级文化（西方古典音乐等）是西方帝国主义的产物，所以追求这种文化是不健康的。对世俗的大众文化的态度也是一样。但是这种提升民众文化（运动圈文化）的潮流，80 年代末随着社会主义苏联和东欧的解体，冷战的结束等国内外政势的变化，逐渐减少了。

^②1988 首尔奥运会以后，90 年代“大众文化从批评的对象变为理解的对象”了。

^③在韩国，消费趋向的大众就是这一时期诞生的。通过消费行为表现自己，满足欲望的大众，不同意贬义的大众文化（mass culture）观念，将大众文化理解为肯

① Sang Hwan Bak, "Humanities in "Crisis" and Cultural Studies: Beyond the exclusivism of discipline to the studies of coexistence", *Dae Dong Mun Hwa Yon Gu*(The Journal of Eastern Studies), vol.57, Seoul: Dae dong Institute for Korean Studies in Sungkyunkwan Univ., 2007, pp.130-131.

② Myong Jin Park, 《문화, 일상, 대중: 문화에 관한 8 개의 탐구(文化, 日常, 大众: 对文化的八个探究)》, Seoul: Hannarae, 1996, p.16.

③ Ibid., p.12.

定意义的popular culture。^①

现在，大众文化的中心随着大众媒体的演变而变化，包括文化产业在内。艺术变化也是一样。据探索未来美术教育方向的研究调查看，“过去数世纪间支配人类文化的传统艺术理念和体制显露出历史上的界限，所以需要洞察必然变化的状况”，应“把握变化的动机和趋势，重建理想的价值以及理念，结合艺术教育”。^②这是反省过去传统艺术教育的话。大学艺术专业学生问卷调查显示，他们的关心不再集中于高级艺术，大部分学生把自己的力量投入到大众艺术领域。韩国近现代艺术教育体制模仿于西方 18-19 世纪的艺术（fine art），但是与韩国社会的特质不能够结合。研究报告提出，“将与韩国传统文化毫无关系的欧洲艺术理念和制度的外壳死板地搬进来，必然导致价值观的分裂，而且没能创造出符合于固有的社会体制、教育状况的艺术教育体系。所以在这样的情况下，社会成员都成为艺术的外行，高考制度的失败者。”这不只是社会、文化上的缺乏，而是历史、哲学上的缺乏。从这里可以知道高级-低级，西方-东方的纠葛全都反映于艺术教育现场和艺术文化领域。再说，文化、艺术跟社会同步发展，但是教育的各个领域单独地进行教学，结果纯粹艺术（包括人文学）在社会发展过程中孤立起来。因此，强调艺术自律，根据传统现代主义的形式主义艺术Fine Arts，在大量生产，大量消费社会里给大众文化让位。到了 90 年代，这种倾向颇为明显。

阿多诺式文化解释到现在看依然是浪漫主义的。他提出的作为抵抗的文化从 19 世纪资产阶级象征体系中产生。文化是人生的代行方案，以超越存在的形象表现对抗的意志。文化产业推动大众文化的发展。文化产业制造出大众的虚伪欲

① Chang Nam Kim, *Understanding popular culture*, Seoul: Hanul, 2003, p.36.

② Nak Kyu Park, Eul Mi Park, Soo Yun Baek, Chul Jae Yeom, Hwan Jong Oh, Ja Jeong Yoon and Yu Kyung Hwang, "Projects Supported by Research Funds - A Study on the Current Conditions of Art Education in University and the Alternative Proposal for it's Improvement(2)", *Mihak -The Korean Journal of Aesthetics*, vol.32, Korean Association for Aesthetics, 2002, pp.525-527.

求，文化固有的解放人们的使命以文化商品所淹没。结果，文化走入了低俗化的道路。^①与大众文化消极解释的阿多诺不同，法兰克福学派的本雅明超越阿多诺理论的观念性进行社会实践性解。即在大量生产时代艺术作品现存性（Aura）的丧失，不意味着艺术的丧失。丧失的是传统意义上“可以称为艺术神学的艺术至上主义”^②。这要求对传统的观点转换。“机械复制时代一把艺术从宗教意识基础中分离开，艺术自律性的假象就永远消失了”^③。古代艺术为了服务于巫术和宗教仪式而产生的，艺术作品的现存性（Aura）与仪式（Kult）机能维持不可分离的关系。^④但是机械复制时代，人们重视艺术作品的商品价值，展示价值（Ausstellungswert），相对忽视宗教的仪式价值（Kultwert）。^⑤本雅明积极地理解机械复制，即媒体的发达和大众文化之间的进步关系。这说明，他开始批判接受大众文化。

为了艺术与大众文化的结合，需要对艺术进行新的探索。如果艺术超越单纯再现的方式连接到新的美学感性和社会的实践，它成功地摆脱文化权力的界限获得大众性和公共性。艺术盲目地接受倒错的价值观，参与失常的现象，这明明是以艺术的社会意识来背叛社会存在的行为。不但纯粹艺术领域，而且人文学领域也是一样。拒绝占社会主导地位的高级文化和大众文化的二分式区分，寻找内在于大众文化的抵抗精神，缔造出新的对抗文化，这是目前非常急要的事情。所谓抵抗指批判精神，也指人文艺术精神。或者认为，较西欧国家，韩国文化的情况稍微希望的。因为，“韩国文化是由传统贵族文化、民俗文化，从西方传入的高级文化、大众文化以及多样的文化混合形成。所以没有西欧那样的二分法式文化理解。大众文化和艺术应该坚持弹性关系，而且需要符合于文化地形和变形的资

① Yong Jin Won, 《대중문화의 패러다임(大众文化的范式)》，Seoul: Hannarae, 2000, p.123.

② Walter Benjamin, 《발터 벤야민의 문예이론(Benjamin 的文艺论)》，Trans. by Sung Wan Ban, Seoul: Mineumsa, 2001, pp.16-17.

③ Ibid., p.210.

④ Ibid., p.205.

⑤ Ibid., p.207.

本主义体制，数码信息化时代需求的美学，艺术上的文化解释，文化内容的新发现。这不只是考虑商业效应的，更重要的是这种行为属于人文学的责任。为了各种文化之间的互相批判和沟通，需要对文化艺术通俗性和公共性的认识转换。

四、分科学问与人文精神的危机

如上所述，大众文化与人文学之间存在着辩证关系，而且大众文化和艺术应该坚持弹性关系。那么，现在为什么不能圆满地维持这种关系呢？还有，在现代文化环境和学问体制中这种关系怎么能有效地体现出来呢？首先我们把问题的焦点放在现在大学教育里的分科学问体制和文化产业而思考。

什么是文化产业？文化产业与大众文化的关系是什么？现代社会需要（东方）哲学吗？人文学危机与批判精神之间有什么关系？与西洋或者应用艺术相比，因显著的无关心引起的东洋相关艺术专业学科维持的困难以及此专业专攻者对社会现实的认识怎么样？学问、艺术与社会的沟通断绝和政治无立场的相关性如何？20 世纪 90 年代之后，文化研究引起学界关心的理由是什么？对大众文化的“同意或抵抗意识”、文化与近代化（脱殖民主义）的相关关系又如何？

原本是哲学与人文学的基础的对合理性主体的信赖消失，并开始认为分科学问的封闭性阻碍了真理的追求的契机使后现代主义思潮的得势。另一方面，制度教育中的大学专业在分科学问主义的排他性与封闭性中得不到自由，即在制度性方面中被指出弊端。^①内在于分科学问中的封闭性可以在几个层次中进行分析。不仅专业内部间以及学制间的断绝，而且在人文学与社会科学之间的沟通断绝也是制度教育体制的矛盾造成的。同时，也是由在强调精神文明的学问从事者的权威主义和保守性引起的。

^① Nae Hee Kang, 《한국의 문화연구 대체방안모색, 중앙대의 시도(为韩国的文化研究代替方案摸索, 在中央大的试图)》, 载《통합교육과정의문화연구(统合教育课程的文化研究)》, 韩国艺术综合学校传统艺术院 Symposium, 2006。

学问变质成分科学问并且相互沟通被断绝，因此，跟学问的原本目的追求真理比，指向制度自身具有的保守性。但是，对话断绝不仅在学问之间存在，而且还有以分科学问自身的组织形式被制度化的主张。例如，构成学科教授的原则具有可以用时代与细部专业划分的按领域担当原则。各分科学问是自律的被调整，但其越过固有领域时互不相干，具有构造的封闭性。可是像火车隔板客室的分科学问的构造具有收容新思想的柔软性。所以最近有文化研究紧迫的在个别学科的层次中被吸收的分析结果。^①

这种情况不仅在人文学和哲学中，而且在艺术学的领域中也是同等的。把艺术说明为美性的世界，且把艺术看成是美学核心的传统观点在虚拟数字文化时代里已经失去说服力。文化研究的新的接近方式是超越以分科学问的美学的界限，要求美学外的美学。^② 在这一点上可以说高级文化与大众文化关系不是相分离的，而是相互补充的。把大众的东西学问性的对象化，且艺术不是从人间的生活中脱离的特定形式再现的，而是需要对生活的自我故事所自觉的认识的变化。

代言人文精神的哲学是开始于对所有事态的怀疑。这种批判意识是人文精神的核心。但是否在韩国的东洋哲学界中存在是可疑的事情。因为把合成哲学与艺术的学制间的研究在文化研究的观点中考察的时候，思考的端绪是以近代性、精英主义学问观以及脱殖民主义的批判性觉醒的批判为基础的。但是在这种视角上研究的论文，可以说是前所未有。对现代性与殖民主义的历史的判断为脱离现实的时候，文化研究是难以接近的。这种视角又需要对现在的新自由主义社会变化的批判的了解，且要求对文化产业的全球性考察，也就是被要求着对世界进行资本主义体制的立场。最近尤其对现实与理论的牵涉关系的关注，也就是说虽然有

① Seung Chul Song, 《困厄内的出口：学部制，人文学，文化研》，载《文化理论与文化 Contents 的实际》，仁荷大学，2005，p.72，pp.16-17.

② Jeong Hee Lim, 《문화연구와 통합적 예술교육(文化研究与统合的艺术教育)》，载《통합교육과정의 문화연구(统合教育课程的文化研究)》，韩国艺术综合学校传统艺术院 Symposium，2006，p.90.

了对儒家思想的现代化解释的努力，但我的观点与此仍不同，^①即依据于倾慕在儒家资本主义学说中的最近东洋哲学界的倾向推测的话，我们所意图的文化研究的或者被解释为意识形态的标准的可能性是难以排除的实情。

知识基本上坚持着对现有的价值观的怀疑（笛卡儿方法论的怀疑精神）与批判的态度。尤其是在意儒家的传统时，我们有必要细心的了解出于忧患意识的学者积极参与现实的意义。如《大学》的八条目中看到的主旨，儒家思想要求知识分子的社会改革的责任意识中可以找出积极的意义。但是在另一方面，学术的道德化与政治的道德化相结合的普遍现象产出政治、学问、道德之间合一的结构。不仅这些，在现实中经济与文化也形成同样的权力结构。^②从过去的历史中可以看出在这种未分离的结构中突破支配性的政治谈论的人文精神的发展，在现实中是很难实现的。在这种情况下，脆弱的政治批判与抵抗意识变为现实顺应主义与空虚的名份论，或形成与世隔绝的极端否定态度。批判精神是与所有的政治权力保持距离的时候才可能。但要注意的是这种距离是与犬儒的现实逃避和表面上的无政治性是截然不同意义上的对象化。把保持一定（bestimmt）的距离按照黑格尔的说法，这是在有认识论的对象化（gegenueberstellen）和否定（Negation）过程的时候才可能的。批判精神的主体要与对象保持距离，但在特殊的情况下要缩短距离，所以是非常矛盾的。^③当知识分子主张学问的神化性客观主义与非政治性而逃避现实的时候，哲学和人文学与现实的沟通只能是艰难的。依据过去 50 余年按主题的统计，韩国的东洋哲学专业学者中儒家思想占 50%、佛教占 30%，其他为道家、诸子百家等。^④，不可否认，过去以儒家思想为主的东亚社会伦理

① 《오늘의 동양사상(现今的东洋思想)》no.14, Seoul: 艺文书院, 2006。

② Wang Xiaoming eds., 《인문학의 위기(原题: 人文精神寻思录)》, trans. by Won Dam Bak, Seoul: Purunsup, 1999, p.60 (《读书》, 1994 年第 5 期访谈)。

③ Sang Hwan Bak, 《라이프니츠와 동양사상(Leibniz and Oriental Thoughts)》, Seoul: Micro, 2005, 第 12 章 《意识形态与哲学家的选择》, p.261

④ Nam Jin Huh, “The Present Situation and Task of Asian Philosophy”, *Chul Hak Sa Sang (A Journal of Philosophical Ideas)*, vol.5, Seoul: Institute of Philosophy in Seoul National Univ., 1995,

意识依然在现代亚洲人的现实行为中具有影响力。90 年代，在中国的论争中也是同样的。改革开放之后，80 年代的文化热和 90 年代的人文主义以及自由主义的谈论虽然在社会体制和社会的条件上不同，但始终要面对过去的思想痕迹。中国文化大革命的克服与韩国独裁体制的克服过程中可以找出与当新自由主义的潮流遭受阵痛的历史的相似性。此过程中对人文精神的苦闷也是共有的。现代中国学者王艮指出的“人文精神的再生是否回归至文人精神”的忧虑对韩国社会也是有效的指点。^①历史上看来以自身内心休养为目标的东洋知行合一的知识观，发展为知识——权力的勾结关系。在急速的社会变化中，束手无策的主张过去的荣华或追究迅速的变身。即为了维持作为分科学的哲学，无批判的便乘于现实文化产业。在此“为什么”的怀疑精神失踪，这是因为他们的思维世界中这种疑问不能成为问题。有的话，这只是自我保护的欲求。

因最近大学教育的新自由主义改革，试图着对文化的实用性的接近。为了打破基础学问的危机，与市场指向的文化产业连接的专业学问的变化也在进行中。根据技术复制与通信技术的革新发展引起的大众文化的出现与从文字/视觉文化到电子文化的变化中，^②对知性活动的社会需求不能全部依靠在文化产业的论理，这需要对社会文化现象的积极参与。且这不是在否定深化分科学问（哲学或特定艺术）的固有专业领域的关注，而是超越分科学的圈子，需要补充可以扩大总体认识的学制间的研究。

五、文化研究展望与共存之路

pp.187-188.

① Wang Xiaoming eds., 《인문학의 위기(原题: 人文精神寻思录)》, trans. by Won Dam Bak, Seoul: Purunsup, 1999, p.29 (《读书》, 1994 年第 6 期座谈)。

② Sang Won Lim 外, 《매체·역사·근대성(媒体、历史、近代性)》, Seoul: Nanam, 2004, p.59.

分析大学艺术教育问题的研究中^①，把 20 世纪后半期与此后的时代规定为大众艺术、复制艺术、电影、多媒体等的艺术时代。通过对此实证的问卷调查证明，在这种时代的艺术教育对象者们不再是偏爱现有的高级艺术，而是偏爱影像或大众音乐。从根本上说，在国内收容的艺术是在西欧 18-19 世纪形成的艺术体制与概念的表面东西，这个在与韩国现实的接轨中失败，所以对我们来说这种文化形态是很生硬的，即没有创作出可以发现民族特性的艺术文化。最终的批判“社会、文化贫困中的社会成员全部都是艺术的门外汉，而且只能是入学制度与艺术教育的失败者”。^② 为了克服这种矛盾而进行的这项研究的对策中，我们可以找出共同的问题点和解决点。这些是人文的素质，高科技的习得，从事文化活动的“艺术关联”或“艺术底边”的专家培养与大众性的确保，文化产业的侧面开发以及学制间的研究等。^③ 超越学校的篱笆，与韩国社会全盘状况相联系注视文化研究的轨迹，可以看出非常政治性的方面。在韩国被介入文化研究的时期发生在 1987 年之后进行的形式民主化过程中的变革运动的退潮、消费资本主义的强化、新自由主义的上升。这可以说是支配大众的新支配战略出现的时期。韩国的文化研究惟独量产强调消费的创造性或生产性的文化谈论，且具有依据消费模式试图文化分析的倾向是与在这种阵势中进行有关。^④ 因大众媒体的急速发展

① Nak Kyu Park, Eul Mi Park, Soo Yun Baek, Chul Jae Yeom, Hwan Jong Oh, Ja Jeong Yoon and Yu Kyung Hwang, “A Study on the Current Conditions of Art Education in University and the Alternative Proposal for Its Improvement (I)”, *Art and Culture Research Journal* vol.10, Seoul: Institute for Arts and Culture Research in Seoul National Univ., 2000; “Projects Supported by Research Funds - A Study on the Current Conditions of Art Education in University and the Alternative Proposal for its Improvement(2)”, *Mihak -The Korean Journal of Aesthetics*, vol.32, Korean Association for Aesthetics, 2002.

② Nak Kyu Park, Eul Mi Park, Soo Yun Baek, Chul Jae Yeom, Hwan Jong Oh, Ja Jeong Yoon and Yu Kyung Hwang, “A Study on the Current Conditions of Art Education in University and the Alternative Proposal for Its Improvement (I)”, *Art and Culture Research Journal* vol.10, Seoul: Institute for Arts and Culture Research in Seoul National Univ., 2000, p.505.

③ Ibid., p.506.

④ Nae Hee Kang, 《한국의 문화변동과 문화정치(韩国的文化变动与文化政治)》，Seoul:

(天波广播、有线电视)与数码文化(电影、动画、电脑游戏)的繁荣,大众文化从 80 年代后期(88 年奥运会为起点)开始扩散,即说明发生了对文化收容的质的变化。

文化解释是以时代变迁,20 世纪中期被理解为阿多诺式的大众文化是极度憎恶的对象。阿多诺批判的大众文化是文化的产业化,此过程中发展的文化产业仅仅是欺骗大众的。本杰明在参与艺术并消费文化的大众的增加不能直接通向文化的民主化的观点上与阿多诺一样,但是在技术复制为基础的大众文化是求丧失灵气艺术的积极可能性的观点上与阿多诺不同。^① 20 世纪中期,对大众文化的批判问题的提出是通过 1960 年英国的文化研究正式发展的。尤其英国的新左派主导的文化的新理解(1964 年伯明翰大学的现代文化研究所创立)被解释为奏响着文化自体的抵抗与同意的双重变奏曲的斗争场所。文化研究的基本的问题意识可以说是对排斥在现有的主流制度权并疏外于周边生活的集团的关心。

没有新殖民地知识分子,恐怕新左派是不会形成的,且英国文化研究的新左派的传统也不会存在的。假如我们不能把文化研究与文化研究形成的历史环境分别思考的话,英国的文化研究属性为脱中心化。^② 英国的文化研究从它的诞生开始到伯明翰研究队的成员出身成分可以看出,它必然的具有国际性质且与脱殖民地运动共脉。陈光兴的这种主张对我们的启示很大。而且这一点在最近的韩流与文化原形的分析过程以及文化创意产业关系分析中可以看到。近代化过程中经历过殖民主义的大部分所谓的第 3 世界社会在 2 次大战结束之后无一例外的苦闷于殖民母国的影响下不自由的新殖民文化笼罩,且新殖民生成社会内在纠纷或内在

Muhwagwahaksa, 2003, p.31.

① Jong Yeop Kim, 《문화개념의 변동과 문화연구의 과제(文化概念的变动与文化研究的课题)》, 载《文化理论与文化 Contents 的实际》, the College of Humanities' Specializing Project Team in Inha Univ., 2005, p.80, 参照 Walter Benjamin, 《기술복제시대의 예술작품(技术复制时代的艺术作品)》, 载《발터 벤야민의 문예이론(Benjamin 的文艺论)》, trans. by Sung Wan Ban, Seoul: Mineumsa, 2001 (1983)。

② Kwang Heung Jin, 《제국의 한(帝国的眼)》, Changbi, 2003, pp.158-159.

殖民地权力结构，所以一般大众露出双重的支配结构。文化研究的目的是摆脱新殖民主义的文化想象并建立适合的新文化的本体性。殖民地近代性了解中内在的现代性问题是哲学、艺术以及文化分析中无法避开的重要的环节，而且对我们紧迫的文化、学问建立过程也很重要。

另一方面，美学从局限于少数精英的生活中转变为大众永久的规划是跟英国的教育系统相关联。即大众教育是适合于资本主义体制的。在制度化大众教育的过程中，美学为教育的手段。^① 但这种现象没有局限于英国，而是扩散在全欧洲。德国的许勒认为通过美学的教育目的在于培养通过社会的有教养的人间。^② 蔡元培和王国维等人可以把自己的思想收容为美育概念是因为德国的文化概念形成与中国的政治状况以及中国的文化概念上具有相似性。文化的拉丁语是‘cultural’（耕作，教育），这个来源于动词‘colere’（照顾，教化）。因为文化中内在于人间的介入行为，尤其与教育关联很深。近代德育用来显示个人与社会的自我教育过程，具有人间品味的高级文化与低级的大众文化可以看出二分法的思维以及连接与教养概念的文化概念。尤其是在后起的近代社会中的一般样式。经济开发过程中需要的人间动机诱发查找在精神的方面中。在这种脉络中，可以说文化与近代化问题是直接的。如主旨，近代初期，发现了德国的以精神主义补偿与西欧（英国、法国）的政治经济的落后性的欲求和以质的艺术的方式正当化自身价值的布波族的时代精神。由于这种脉络，许勒在美的教育第四篇信中批判法国革命与乌托邦的思潮。^③ 英语中culture和 civilization是同义词，但是在德语中不可收容此同一性。我们通过学问和艺术kultiviert（文化的教化）很高的水准。道德性的理念属于Kultur（文化），这只在命与欲肿得像礼节之类的东西和

① Nae Hee Kang, 《한국의 문화변동과 문화정치(韩国的文化变动与文化政治)》，Seoul: Muhwagwahaksa, 2003, p.22.

② F.Schiller, *Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart, Reclam, 1965.

③ F.Schiller, *Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart, Reclam, 1965, p.9.

表面的礼仪之类的东西中寻找的话，这归结到Zivilisierung（文明化）。^① 康德的这种陈述代言虚伪和强调对物质文明的内在道德性的文化的优势性。此后，后起的近代化过程中德国的知识分子把文化理解为精神文化(Kultur)与物质文明(Zivilisation)的对立结构。被这样理解的文明与文化关系中，因德国人的民族对立加剧而发生的第 1 次世界大战掌握为对西欧物质文明的中部德国的文化斗争。^② 金钟晔做了有趣的比较。德国布波族提出的文明与文化的对立成为后来西欧社会以帝国主义侵夺东亚时，东亚提出的中体西用和东道西器等谈论的前史。^③ 在德国的文化概念上形成的高级文化与大众文化是显然不同的，而且这种潮流到 20 世纪中期阿多诺时候也找不到痕迹。当然韩国社会与欧洲社会不同，在按阶级的文化消费形态中很难找到差别性的分析也是有可能的。^④ 但在宏观的分析社会变化的时候，考虑到混合的状态中没有形成抵抗文化而是具有追究支配文化的倾向时，如上所说的高级-低级的对立的文化传统也能在东亚找到相同的潮流并且可以知道近代化过程到现在受到了不少的影响。东亚的中体西用、和魂洋才、东道西器的近代化理论中可以看出精神中心的二分法思维形态仍然是支配性的而且忧虑人文精神的追求回归为文人精神的意见仍然不断。

与他人的共存是通过近现代的体验才可能的。以文化为媒介扩张这种体验的场而且用现在已发达的大众社会的物质条件判断的时候，这是很有望的。但是用什么样的目的与方向触动？近代性内在的问题只能开始于为社会意识提高的日常体验中。大众文化拒绝高级文化与精英主义并且具有一定部分的回避艺术自律性

① Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht", *Werke* Bd.9, Darmstadt, 1983, p.44.

② Jong Yeop Kim, 《문화개념의 변동과 문화연구의 과제(文化概念的变动与文化研究的课题)》，载《文化理论与文化 Contents 的实际》，the College of Humanities' Specializing Project Team in Inha Univ., 2005, p.72.

③ Ibid., p.72.

④ Myong Jin Park, 《문화, 일상, 대중: 문화에 관한 8 개의 탐구(文化, 日常, 大众: 对文化的八个探究)》，Seoul: Hannarae, 1996, p.20.

的假象的属性，但是与他人的共存要求高级艺术与大众文化的相互依赖性、相互补充性关系的理解。还有文化研究脱离分科学问的框架时，会存在恢复疏外集团的受压迫关系的回行力。

六、结论

把哲学与艺术（或大众文化）在文化研究的框架上考察是本研究的目的。21 世纪的展望，这宏伟的题目内容是非常限定性的。这里强调了在高速变化的现代社会中要持续的关心和要积极干预的一些问题。虽然大众社会具有匿名性与不稳定性的特征，可是与他者的合理关系的设定是最为核心的问题。学问、艺术以及文化等，所有人间的意志的感性的行为不能无关于在多元化并多样的社会中调节与他者的距离的努力。分科学问具有的优点也不能否定。但是为了民主的起动内在于分科学问中的知识和权力关系，要批判既权威的又精英的属性。存在着可以不轻易抛弃既得权构造的话，与疏外的阶层的意思沟通只能被断绝。在此，人文精神要执行它的批判功能。哲学、人文学的危机也与这点关系很深。艺术也有必要从排他的制度结构中脱离转换成更为大众化。为了艺术与大众文化的结合，需要对艺术的新的探索方法。如果艺术超越单纯再现的方式连接到新的美学感性和社会的实践，它成功地摆脱文化权力的界限获得大众性和公共性。艺术盲目地接受倒错的价值观，参与失常的现象，这明明是以艺术的社会意识来背叛社会存在的行为。

拒绝占社会主导地位的高级文化和大众文化的二分式区分，寻找内在于大众文化的抵抗精神，缔造出新的对抗文化，这是目前非常急需的事情。所谓抵抗指批判精神，也指人文艺术精神。为了各种文化之间的互相批判和沟通，需要对文化艺术通俗性和公共性的认识转换，这有助于了解目前我们追求的近代性。

（作者系韩国 成均馆大学教授）

投稿日: 2010.12.08, 审查日: 2010.12.31~2011.1.15, 刊载决定日: 2011.1.20

参考文献

- Nae Hee Kang, 《한국의 문화변동과 문화정치(韩国的文化变动与文化政治)》, Seoul: Muhwagwahaksa, 2003.
- Jong Yeop Kim, 《문화개념의 변동과 문화연구의 과제(文化概念的变动与文化研究的课题)》, 载《文化理论与文化 Contents 的实际》, the College of Humanities' Specializing Project Team in Inha Univ., 2005.
- Chang Nam Kim, *Understanding popular culture*, Seoul: Hanul, 2003.
- Myong Jin Park, 《문화, 일상, 대중: 문화에 관한 8 개의 탐구(文化, 日常, 大众: 对文化的八个探究)》, Seoul: Hannarae, 1996.
- Sang Hwan Bak, 《라이프니츠와 동양사상(Leibniz and Oriental Thoughts)》, Seoul: Micro, 2005.
- , “Humanities in "Crisis" and Cultural Studies: Beyond the exclusivism of discipline to the studies of coexistence”, *Dae Dong Mun Hwa Yon Gu*(The Journal of Eastern Studies), vol.57, Seoul: Dae dong Institute for Korean Studies in Sungkyunkwan Univ., 2007.
- Nak Kyu Park, Eul Mi Park, Soo Yun Baek, Chul Jae Yeom, Hwan Jong Oh, Ja Jeong Yoon and Yu Kyung Hwang, “A Study on the Current Conditions of Art Education in University and the Alternative Proposal for Its Improvement (I)”, *Art and Culture Research Journal* vol.10, Seoul: Institute for Arts and Culture Research in Seoul National Univ., 2000.
- , “Projects Supported by Research Funds - A Study on the Current Conditions of Art Education in University and the Alternative Proposal for it's Improvement(2)”, *Mihak -The Korean Journal of Aesthetics*, vol.32, Korean Association for Aesthetics, 2002.
- Yong Jin Won, 《대중문화의 패러다임(大众文化的范式)》, Seoul: Hannarae, 2000.
- Sang Won Lim, Min Hwan Kim and Sun Yung Yoo, 《매체 • 역사 • 근대성(媒体、历史、近代性)》, Seoul: Nanam, 2004.

- Jeong Hee Lim, 《문화연구와 통합적 예술교육(文化研究与統合的艺术教育)》, 载《통합교육과정의 문화연구(统合教育课程的文化研究)》, 韩国艺术综合学校传统艺术院 Symposium, 2006。
- Bong Hee Cha, 《비판미학(批判美学)》, Seoul: Munhakgwajiseung, 1990。
- Jeong Huan Chen, 《대중지성의 시대(大众知性的时代)》, Seoul: Purunyeoksa, 2008。
- Nam Jin Huh, “The Present Situation and Task of Asian Philosophy”, *Chul Hak Sa Sang (A Journal of Philosophical Ideas)*, vol.5, Seoul: Institute of Philosophy in Seoul National Univ., 1995。
- 艺文东洋思想研究院, 《오늘의 동양사상(现今的东洋思想)》 no.14, Seoul: 艺文书院, 2006。
- F. Schiller, *Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart, Reclam, 1965。
- I. Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht”, *Werke* Bd.9, Darmstadt, 1983。
- Walter Benjamin, 《발터 벤야민의 문예이론(Benjamin 的文艺论)》, trans. by Sung Wan Ban, Seoul: Mineumsa, 2001。
- Wang Xiaoming eds., 《인문학의 위기(原题: 人文精神寻思录)》, trans. by Won Dam Bak, Seoul: Purunsup, 1999。

The Vision of Cultural Studies in the 21 Century and Communication of Humanities

Bak, Sang Hwan

The scientific paradigm of Korean society has shifted rapidly with the spread of cyber digital culture since the 21st century began. Namely, the diffusion of post-modernism and the advent of liberalism and the decline of transformation movement demolished the conventional methods of classifying cultures and the basic humanities and humanism have been endangered, and a new term of cultural industry made an appearance in concert with restructuring of universities. If we say that popular culture and the humanities are positioned in the dialectical relationship and that mutual communication is a prerequisite for the development of scholarship and culture, the current situations are very alarming. Under these conditions, the present paper makes an attempt of communication between philosophy and arts from the perspective of 'culture'. It tries to restore mutually relational communication between sciences, arts and the general public by criticizing traditional ideal aspects of the humanities and changing direction towards 'lower places' to appeal to ordinary people. This means it aims to objectively examine philosophical discourse inherent in culture and direction of cultural policies at the level of sciences and the general public rather than to unconditionally refuse cultural industry which is required in consumer society. Therefore, the current study will critically explore transformative processes Korean society went through until

now and features of cultural change based on conceptual review of ‘culture’, and analyze a traditional ideal view of the humane studies towards sciences, limitations of scientific disciplines, elitism inherent in studies of arts within institutional education systems, and subsequent communication gap between sciences, arts and society and an issue of a crisis of sciences in themselves. In addition, it aims to examine social efficacy of culture and its correlation with scientific development and seek the way where sciences and arts coexist through discussing scientific problems and direction faced by Korean society currently, and scientific and artistic activities which have been displayed newly since the 1990s.

Key Words: Communication, Cultural Studies, Cultural Contents, Humanity, Sociality, Popularity

书评 1

崔英辰 《韩国儒学思想研究》

(邢丽菊译，北京：东方出版社，2008 年)

李明辉

宋荣培近年来中文学界对韩国儒学的研究兴趣日增，已出现了不少研究成果。尽管韩国儒学的基本文献是以古典中文撰写，但是现代韩国学者的研究成果多半是以韩文撰写，这对于不懂韩文的研究者便造成了隔阂，使得现代韩国学者的研究成果不易为中文读者（包括研究者）所吸收。因此，将现代韩国学者的研究成果译为中文，对韩国儒学研究的国际化实有迫切的必要性。有鉴于此，多年前笔者与几位中国大陆学者合作，将尹丝淳教授主编的韩文论文集《四端七情论》（首尔：서광사，1992 年）译为中文。中译本之初稿早已完成，现正由笔者与林月惠女士仔细校订，将于近期出版。因此，笔者欣见邢丽菊女士将崔英辰教授的《韩国儒学思想研究》一书译为中文出版。尽管笔者研究韩国儒学已有十年之久，但韩国儒学的相关文献多如浩瀚汪洋，加上无法避免的文化隔阂，相较于崔教授等韩国学者，笔者在韩国儒学研究方面尚处于初学阶段。故以下所言，与其说是评论，不如说是笔者阅读本书的心得报告而已。

本书包括上中下三篇：上篇论‘儒学思想的本质’，中篇论‘朝鲜时期儒学思想的发展’，下篇论‘现代韩国社会的儒教认识’。此外，还有四个附录，分

别为《韩国哲学界儒学思想研究成果分析——以1950—2001年博士学位论文为中心》、《最近韩国儒教研究的现状和展望（2003—2005年）》、《《周易》的自然生命观》、《东亚近世儒学对天、性、道的认识——以王夫之、伊藤仁斋和丁若镛的《中庸》注释为中心》。

上篇分为两章：第一章论‘儒家思想的理论基础’，第二章论‘《周易》中体现的儒家思想的核心概念’。第一章分析儒家的道、仁、中、孝等基本概念。第二章则分析《周易》中的道、善、性、神这四个基本概念。这些分析基本上不出中国儒学的范围，属于‘概念史’的工作。第二章特别值得参考，因为崔教授于1990年在成均馆大学提交的博士论文正是以《易学思想的哲学探究——以《周易》的阴阳对待式结构和中正思想为中心》为题，故此章是其多年研究的结晶。

但对于笔者这样的中文读者来说，中篇与下篇更具有参考价值。中篇完全讨论朝鲜时期的儒家思想，共包括三章：第三章为《朝鲜时期儒学思想史的分类及其特征》，第四章为《朝鲜前期的儒学思想》，第五章为《朝鲜后期的儒学思想》。第三章所论，涉及朝鲜儒学史的‘分类’与‘分期’。‘分期’的问题比较单纯，因为其重点在于说明各期的特征。至于‘分类’的问题，则涉及关于‘主理派’与‘主气派’的复杂争论。

众所周知，朝鲜前期有两场关于‘四端七情’的辩论，先后发生于李退溪（名滉，1501—1571）与奇高峰（名大升，字明彦，1527—1572）、李栗谷（名珥，1536—1584）与成牛溪（名浑，1535—1598）之间。‘主理’、‘主气’二词最初见于李退溪《答奇明彦论四端七情第二书》：“就异中见其有同，故二者（理、气）固多有浑沦言之，就同中而知其有异，则二者所就而言，本自有主理、主气之不同，分属何不可之有？”其后为日本殖民时期京城帝国大学（今首尔大学前身）的日本学者高桥亨所借用，将继承李退溪思想的岭南学派称为‘主

理派’，而将继承李栗谷思想的畿湖学派称为‘主气派’。^①此一说法为不少韩国学者所沿用，而将李退溪在四七之辨中的观点称为‘主理论’，将李栗谷的观点称为‘主气论’。

不过，笔者认为：将李退溪的观点称为‘主理论’，尚不致引起太大的误解；但是将李栗谷的观点称为‘主气论’，却有严重误导之嫌。因为朱熹的理气论观点是‘理气不离不杂’，理虽不活动，但为气之主宰（所以然）。在这方面，李栗谷严守朱熹的观点，很难以‘主气论’概括之。高桥亨之所以藉‘主理’、‘主气’二词来概括李退溪与李栗谷的观点，主要是由于李退溪主张“理发气随，气发理乘”的‘理气互发’之论，而李栗谷根据朱熹‘理不活动’之义，仅承认‘气发理乘’的可能性，而持‘气发理乘一途’之说。李栗谷和朱熹仅否定理的活动性，但却肯定理对于气的主宰性，故很难冠以‘主气论’之名。

尽管高桥亨的上述说法大有问题，但它还是广泛流传于日本与韩国的儒学研究者当中。近年来已有不少韩国学者开始质疑这种说法，而尝试提出新的说法。崔教授在此书即提出他自己的说法。在朝鲜前期的‘四七之辨’中，最关键的问题是：理能否活动？李栗谷严守朱熹的立场，否定理的活动性，李退溪则承认理的活动性。在这一点上，崔教授准确地指出：“主理主气的问题最终归结为承认理的运动性与否的问题。”（105 页）他进一步看出：“否定理的能动性决不是否定理的实在性。”因此，他建议：“与其以理的实在性（能动性）为基准将退溪、栗谷的性理学分为主理、主气，倒不如将退溪的理气论规定为‘理气分开’之立场，而栗谷则是‘理气不分’之立场。”（114 页）最后，崔教授还反驳基于马列教条而主张‘主理=保守’、‘主气=进步’的观点（116-118 页）。

基本上，笔者赞同崔教授的上述说法，唯有一点略有保留。他将李退溪的理气论视为‘理气分开’的立场，这没问题，但他将李栗谷的理气论说成‘理气不分’，却不免失之片面。其实，李栗谷的理气论观点当如他在答成牛溪第二书中

① 高橋之說見其《李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達》（東京：刀江書院，1929）

所言：“夫理者，气之主宰也；气者，理之所乘也。非理，则气无所根柢；非气，则理无所依着。既非二物，又非一物。非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者，何谓也？理、气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相夹杂，故非一物也。非二物者，何谓也？虽曰理自理，气自气，而浑沦无闲，无先后，无离合，不见其为二物，故非二物也。”故‘理气不分’只是其理气论的一面。崔教授在第四章讨论李栗谷的理气论时，也特别强调这点（213-214页），可见他其实也理解李栗谷的完整立场。

本书第四章主要讨论李退溪与李栗谷的思想，尤其是其理气论（包含四端七情说）。在讨论李退溪的思想时，崔教授明白地看出李退溪的‘理发’、‘理动’、‘理到’说与‘朱熹强烈的否定理之能动性的信念相冲突’（195-196页），但他试图藉体用关系来化解两者间的矛盾：“‘无情意无造作’属于本体的层次，而‘能发能生’属于作用的层次，二者类型不同，故不会产生矛盾。”

（192页）但是崔教授此说是否真能化解两者间的矛盾，笔者不无怀疑。因为在朱熹的系统中，‘无情意无造作’之体与‘能发能生’之用是理气关系，而非理本身可分为‘无情意无造作’之体与‘能发能生’之用。因此，对笔者而言，与其试图化解朱熹与李退溪在理气论方面的矛盾，不如干脆承认李退溪的理气论不同于朱熹的理气论，而自成一套系统。

本书第五章探讨朝鲜后期的儒学思想，主要环绕着‘人物性同异论’的争论。‘人物性同异论’是朝鲜儒学史中除了关于‘四端七情’的辩论之外，最重要的一场性理学辩论，主要发生于韩元震（字德昭，号南塘，1682—1751）与李柬（字公举，号巍岩，1677—1727）。韩、李二人系出同门，均师事畿湖派的权尚夏（字致道，号遂庵，又号寒水斋，164—1721），故这场辩论是畿湖派内部的辩论。在这场辩论中，双方均援引朱熹的文本来辩论“人性、物性是同是异？”的问题。韩元震主张‘人性、物性相异’，李柬则主张‘人性、物性相同’。

崔教授以三个问题为主要线索，来重述双方的观点。这三个问题是：第一、

未发状态下的气是湛然纯善？还是有清浊善恶？第二、在理气关系中，是理规定气？还是气规定理？第三、心是一？还是二？对于第一个问题，李柬认为未发状态下的气是湛然纯善的，韩元震则认为未发之气有刚柔善恶，但气不用事。对于第二个问题，李柬主张气规定理，韩元震则强调理规定气。对于第三个问题，李柬根据‘本然之性’与‘气质之性’的区分将心区分为‘本然之心’与‘气质之心’，韩元震则强调‘心为一’。

针对第一个问题，崔教授将双方观点的歧异归诸用语上的差异：“巍岩所说的气，作为纯然的本然之气是本源性的存在。这是主要在未发状态下才可以确认的特殊之气。相反，南塘的气则是一般层次上的有清浊粹驳的气质之气。他们虽都使用气这一用语，但其意义和层次却是不同的。”（241 页）

针对第二个问题，崔教授将双方的观点分歧归诸朱熹理气论的双重性：“朱熹在形而上学的立场上认为理是气的存在依据，是气运动的主宰者。另外，他还认为理是价值的依据，并将其表达为‘理弱气强’。由于朱熹学同时具有这种对立性，故其理气论本身就具有先天性的问题。而性理学的主旨在于前者。南塘站在前者的立场，而巍岩则持后者的立场。”（245 页）

针对第三个问题，崔教授则直截了当地指出李柬的错误：“巍岩将此心（本然之心）判定为理。由此便可以看出他脱离了朱熹学理论体系。将心与『理气之合』或理（性）对比来看，从气这一朱熹学的基本前提来看，他的这种理论是很难被接受的。”（263 页）

在这一章中，崔教授还进一步讨论李基进（号木山，1713—1787）与丁若镛（号茶山，1762—1836）对‘人物性同异论’的看法，并且讨论奇正镇（字大仲，号芦沙，1798—1879）与崔汉绮（字芸老，号惠冈，1803—1877）的理气论。在朝鲜儒学史中，李基进是长期被忽略的人物，崔教授将他的思想抉发出来，是一项贡献。此外，崔教授还将丁若镛与韩元震对‘人物性同异论’的看法加以比较，也是过去的学者未曾采取的角度。这类精彩的论述在书中还有不少，此处无法一一列举。

本书第六至十章属于下篇，主要探讨儒家传统与韩国现代社会的关系，议题涉及儒家与现代化、儒家与民主政治、儒家与家族主义、儒家的宗教性、儒家与生态学、亚洲价值论等。这些议题对于中文知识界毫不陌生，也一再出现于中国大陆、台湾、香港、新加坡等地的媒体与学术讨论之中。透过崔教授的评介，中文读者得以了解韩国知识界对这些问题的响应与反省。由于儒家传统的这种共同命运，笔者相信：具有共同儒家背景的东亚各国知识分子实应当相互了解，共同促成儒家传统的现代转化。

本书的前两个附录《韩国哲学界儒学思想研究成果分析——以 1950—2001 年博士学位论文为中心》及《最近韩国儒教研究的现状和展望（2003—2005 年）》，对于身为韩国儒学研究者的笔者而言，特别具有参考价值。透过它们，我们一方面得以了解二十世纪下半叶韩国儒学研究的发展，另一方面得以了解儒家传统在现代韩国知识界与社会的影响与生命力。

总而言之，本书能译为中文，对中文知识界了解韩国儒学，实有极大的帮助。但笔者不无遗憾地要指出：本书的编辑水平有待改进，小错误不少。大部分错误显然出于繁简转换的失误与校对的疏忽，小部分错误出于译者的疏忽。后者如将‘金经一’误译为‘金景日’（384 页）、将‘张淑必’误译为‘张淑弼’（437 页）、将‘赵南浩’误译为‘赵南昊’（446 页）、将‘亚里士多德’按德文发音译为‘阿里斯图泰勒斯’（502 页）。本书若有机会再版，希望能将这些小错误加以改正。

（作者系台湾 中央研究院中国文哲研究所研究员
台湾大学国家发展研究所合聘教授）

书评 2

林月惠 《異曲同調—朱子學與朝鮮性理學》

(台北：國立台灣大學出版中心，2010 年)

金起賢

—

宋接到林月惠(下文略称为“作者”)的力作《异曲同调》后，我(下文略称为“评者”)非常高兴。尤其是台湾学者能够写出这种主题的著作而感到欣慰。阅读的时候也很惊讶，因为作者的准备非常彻底，估计本着作将对学术界作出很大的贡献。大多数国外研究者都有一个共同的缺点，那就是对韩国的研究成果不是很了解，在这一点上作者跟其他的研究者有明显的不同。他对韩国国内资料的收集和引用以及对韩国学者观点的理解，都令评者感到由衷的钦佩。

这是一部深入研究朝鲜时代(1392—1910)性理学的著作。除了以议论形式出现的附录〈郑霞谷对王阳明‘知行合一’说的理解〉之外，这本书由〈导论〉和 7 篇文章组成。第一章的主题是‘李退溪对四端七情的诠释’，第二章的主题则是李退溪对‘格物、物格’的解释。第叁章的主题是‘罗整菴与李退溪的理气

论’。从第四章到第七章是对‘人心道心说’的论述，其中第四章和第五章是罗整菴的‘人心道心说’以及朝鲜时代性理学者对此的回顾与批判。第六章是李退溪的‘人心道心说’，第七章是李栗谷对‘人心道心说’的论述。一直到第七章共 330 页，是一本相当厚的书。

二

评者认为所谓的哲学研究应如下：“学术思想的发展，本就是异同分合和引申发挥的过程。学者的工作，在于辨析其异同之关节，探究其分合之源委，理清其问题之意义，以确定其义理纲维，分判其义理系统(...)并就其具有永恒价值与时代意义之部分，阐发而光大之”（蔡仁厚，《儒家心性之学论要》，文津出版社，1991 年，158 页）。但对朝鲜性理学的研究却有一些特殊的情况。乍一看，许多朝鲜时代儒家学的研究似乎都是朱子学或程朱理学的重新演绎。并且也有很多持有相同观点的人。过去有些人认为“代表朝鲜性理学的李退溪和李栗谷的儒学思想是朱子学的亚流”，或者认为“朝鲜时代性理学是朱子学的翻版”等。持这种观点的人，可以分两种情况：要么学问浅薄要么意图不纯。后者包括殖民时期（1910—1945）的日本官学者，其代表人物是高桥亨。

依评者看，高桥亨并不是学问浅薄之人。他在大学学到了欧洲近代实证主义研究方法。不仅如此，他还精通韩国语，因此极大地影响了韩国的知识分子。即使他离开韩国数十年之后，一直到 20 世纪 70 年代，韩国的学者在探讨朝鲜儒学时仍然摆脱不了他的观点。他的观点就是：朝鲜朝的性理学自朱子学以来没有任何的进步，就是在强调‘朝鲜性理学是朱子学的重新演绎’这个观点。还为了论证朝鲜的儒学者所谓的党派之争，他把朝鲜性理学分为‘主理派’和‘主气派’，力说他们之间的对立。

作为研究韩国传统思想的日本官学者，高桥亨不需要研究殖民地朝鲜儒学的独自性或者独创性，即便是提出这种观点，也基于自身利益也不会去承认。总

而言之，他的观点就是：朝鲜民族有能力但不会团结，又善于党派之争，所以在哲学方面也只能起鸚鵡般的作用。因此，朝鲜民族只能在日本的统制下才能发挥自身的能力。他的这种观点只会导致扭曲的朝鲜性理学思想。

因为受他影响有不少韩国知识分子认为，朝鲜性理学是中国朱子学的复制或翻版。甚至有些研究中韩儒学的韩国学者也这样认为。这些人的共同点就是对朝鲜时代的性理学家李退溪和李栗谷并没有深入了解。其中大部分都是根据个人喜好，要么推崇以‘实学’堪称的茶山丁若鏞的儒家思想，要么排斥韩国的传统思想以便推崇西方思想。

对于四端和七情，朱熹曾做过“四端是理之发，七情是气之发”的论述。（《朱子语类》卷 53，第 83 条）李退溪与奇高峰论辩时曾提到过此句（《论四端七情第二书》），但不论是李退溪还是奇高峰，之后的性理学者都无视朱熹的这段论述，都各自按照自己的性理学思维和理论进行摸索与研究。‘人心道心说’也属于这种情况。从表面来看，似乎是程朱理学的同语反复，实际上却包括义理思想的脉络和哲学的苦恼。研究者们是应该去把握和显现这些内涵。

就日本学者对朝鲜性理学研究而言，到了 20 世纪后期（1970 年代以后），原本盛行于日本殖民时代，以高桥亨为代表的“翻版”理论逐渐转变为与其相对立的观点。1985 年发表《李退溪》一书的友枝龙太郎也对李退溪做了高度评价，认为“李退溪的思想之精湛，可以堪称为韩国哲学思想的卓越的特质”。同年，出版《李退溪と敬の哲学》的高桥进也做了“虽然新儒学历来被人们看成是由朱子集其大成的，但是 … 我就宁愿将确立主敬哲学的李退溪看成装新儒学作为要有个性的实践哲学再集大成的思想家”（高桥进，王根生 等译，《李退溪和主敬哲学》，延边人民出版社，1991，203 页）的评价。从此以后，日本少壮派学者对朝鲜性理学的研究，表现为更加积极和精湛。

这本书是作为国外学者的林月惠对朝鲜性理学的研究，因此这本书的关键在于作者如何去研究从表面上似乎与朱子学没什么差异的朝鲜性理学，并提出自己的观点。

三

以评者的角度来看，作者对朝鲜性理学学界作出的贡献有两个方面。第一，将朝鲜性理学的完成过程与明代的理学开展相结合，研究其相关关系。这个论题就是从北宋的周濂溪开始的理学到朱熹以后在中国和韩国所得到的发展，这个研究要求研究者具有极深极广的学术能力。第二，作者从自己的视觉探讨朝鲜性理学的核心问题，特别是把重点放在‘人心道心說’，就区别于其他的研究成果。

杜维明在 1982 年的李退溪研究论文中，评价退溪的哲学是“对朱熹思想的具有独创性的解释(creative interpretation)”，还认为“到了陳獻章(1428—1500)時代，中国的性理学开始脱去朱熹固有思路的影响。王阳明(1472—1529)针对朱熹二元論的攻略，为宋明思想带来新的倾向。王阳明对性理学再照明的成功，也许就是中国没有出现退溪现象的主要原因”(36 页)。成中英在 1986 年的论文中提出了新的见解，认为“孟子学注重理朱子学注重气，而朝鲜时代的李退溪则摸索出将二者相提并论的新的体系”。按照成中英的观点，李退溪虽是忠实的朱子学者，但作为核心理论的“理”，却更加接近孟子(Chung-ying Cheng, “A New Interpretation of T'oegye's Four-Seven Theory in Light of Mencius and Chu Hsi”，《退溪學報》52 輯)。这种观点以孟子的心性論虽被阳明学所繼承，但朱子学与孟子学还有一定距离的理论作为前提。

韩国学界仅限于所谓的历史事实，那就是“‘朝鲜时代的儒学对性理学一边倒’”，“朝鲜时代研究阳明学的人受到压迫”等等。然而从宏观来看，朝鲜儒学界或许不需要王阳明的哲学思想。明代的理学者是在学习与实践过程中产生了对朱子学的不满，而朝鲜朝理学界也许不需要阳明学或阳明学式的理论。换句话说对朝鲜朝理学家，阳明学似乎没有什么说服力。因为他们认为朝鲜性理学已经包

括那些使明代理学家们不滿的因素。

作者对这个問題进行了详细的说明，针对 16 世紀罗整菴和王阳明时代的朝鲜性理学界她如此说到：

“此一時期的朝鮮学界，並非只停留在對宋代程朱性理學的片面理解而已，而是百家爭鳴的不斷攻錯，辨析入微，論爭紛起，其觸媒就在於羅整菴思想、陽明思想的激盪，引發朝鮮性理學者的問題意識與批判意識，由此顯示他們對朱子學詮釋的深度及多樣化” (17-18 页)。

但是下面的敘述使我们产生这样的期待：“在中国的宋明理学發展中，朱子之後，王阳明挑戰朱子綿密的思想體系，衝破藩籬，脫離朱子學的思考格局，才真正確立‘心即理’的義理型態。然而，朝鮮性理學卻在朱子學的脈絡中深究，幾經轉折，歷時數百年，才趣向‘心即理’，以此作為聖學宗旨。這樣的取徑，脫胎於朱子學，始於李滉理氣互發說，沿著‘主理’的傾向，終於在朝鮮末期的‘心即理’說中，看到朱子學的另一種歸趣” (42-43 页)。朝鮮后期一些性理學者們所說的“心即理”的脈絡是否能與這裡的“朱子學的另一種歸趣”相符，只能期待作者日后的研究。

从現代的學術观点出发，只在朝鮮朝儒學的範圍內研究朝鮮朝性理學的發展過程与哲学的意义是有一定局限性的。必須与宋代理學的形成与开展過程相連系，才能做到更深入的了解。同样，只在宋代以後的中国儒學里研究宋明代的朱子學也有局限性。研究朝鮮性理學的主要論題与學說有助於明，清代理學研究者和陽明學研究者。

作者不是作为碩士論文或博士論文開始朝鮮性理學的研究的，而是在研究明代理學的基础上轉入對朝鮮性理學的研究并著成此書。作者對明代朱子學者羅整菴有很深的研究，說明作者具有研究韓中性理學的扎實的基础。他的這種能力在著作中足以得到確認。

四

当探讨朝鲜儒学界的核心论题时，研究者们经常从‘四端七情’的解释中对于李退溪与李栗谷的不同解释作为中心题材。但作者在解释‘四端七情’时，只阐述了李退溪的立场和观点。而对‘人心道心说’则用四个章节做重点阐述。

朝鲜时代的哲学论辩中的核心问题之一的‘四端七情说’，是关于四端与七情的理气论之解释(64 页)。对于四端七情的论辩，在韩国国内虽有过很多的研究，但在这本书，李翱以及程伊川的对性和情的关系的论述，‘情’在朱子学当中所处的地位以及朱熹在批判湖南学时重视‘情’的问题等论述，都将有助于现在的研究者。

李退溪的‘格物说’对韩国研究者来说也是个极难的课题。还涉及到韩文语法助词问题，所以理解和议论都非常困难。但作者对韩文助词也做了直接的议论与研究。这不得不令人钦佩。作者详细地论述了朱子学的‘格物说’，还结合与之有关的李退溪的‘格物说’，这种观点很有意义。依评者看，作者从自己的观点出发，对退溪的‘理到说’所作的分析和评价具有很高的学术价值。

第三章重点阐述了有关罗整庵《困知记》中朝鲜性理学者的不同见解，对这一部分评者实为叹服。尤其还涉及到现代研究者的评论，阐明作者自己观点的部分也不得不给予高度评价。这种研究成果，全凭作者的学问和实力。

从第四章开始的人心道心说的论议，比任何一个研究更为集中，这种论述将在学术界作出一定的贡献。纵观程朱以后韩中理学界的性理学的开展局面，正如作者所说：“在性理学命题與论爭上，相較於‘四端七情论爭’、‘人心道心论爭’更能顯示中韩儒学的交鋒與影響”(280 页)。比起四端七情的论辩，人心道心的论辩是更加有用的论题。有关四端七情解释的问题，虽然是考察朝鲜理学界当中性理学发展的关键，但是人心道心的解释问题，却是纵观韩中理学界性理学发展的重点问题之一。这本书包括《导论》共有八个章节，而其中四个章

节都是有关人心道心说的原由也在此。日后凡是研究韩中理学界人心道心说的研究者们都不得不参考这本书。

评价如此有价值的著作，生怕玷污原著，但是同样作为研究者，作出正确而客观的指正和探讨也是评者的责任，因此要阐明以下几个问题。

在 85 页中李退溪把四端和七情的关系理解成与天命之性和气质之性同等关系的论述，研究者们应要留意。李退溪如果要坚持‘理气互发’的观点，至少不能把四端和七情的关系与天命之性和气质之性的区分相提并论，应把他理解出道心和人心的区别。

李退溪很明确的说过“情之有四端、七情之分，犹性之有本性、气稟之異也”(86 页)，但对于这个理论奇高峰也指出了“论人心道心則或可如此說，若四端七情則恐不得如此說”的观点。李退溪若继续坚持这个推论的话，事实上就与奇高峰四端七情的解释没有什么区别了，李退溪有关四端七情解释，也最终被李栗谷的‘气发理乘一途说’。不顾奇高峰的指责，李退溪仍以‘所指而言者’为依据坚持自己的推论，但研究者们应撤回李退溪的这个推论更为妥当。作者虽说李退溪的这个推论是“义理的滑转”(103 页)，但评者认为研究者们不应再引用其理论。因为在朱子学，天命之性和气质之性从来就不是两个不同的‘性’，相反李退溪还把四端和七情作为两种独立的情感，在理气论上加以证明。因为就天命之性和气质之性，任何性理学者都能认可是同样的性，但人心和道心却根据不同的学者和论述，当作两个不同的心。(参阅 290-294 页)

作者断定李退溪是“彻头彻尾的一个学者”，李栗谷是“经世之儒”(16 页)，但这种观点很有可能会带来误解。李退溪、曹南冥(南冥曹植，1501—1572)和李栗谷对当时的现实社会的参与都是非常积极的，只有一些区别。曹南冥始终推辞官职，从未出仕。而李栗谷到 49 岁逝去为止一直从政。李退溪从 34 岁考取科举到 49 岁一直从政，虽 50 岁开始过隐居生活，但直到 70 岁去世之前也大约过了 5 年的官场生活。(李相殷，《退溪的平生和学问》，瑞文堂，1973，45 页)当然到了 50 岁以后从政，虽不是他本人的意愿，但不能把李退溪说成是与社

会隔离，专心做学问的学者。

305-306 页叙述的“李栗谷赞同奇高峰‘七情包四端’之说”部分也应留意。一般来说很多性理学者都以七情为人情的总称，因此‘七情包四端’对所有的性理学者都能适用。但通常在四端七情解释上，‘七情包四端’（略称‘七包四’）仅适用于李栗谷。李栗谷对四端七情的解释虽与奇高峰大体相通同，但对于四端七情的理气论之解释两人则并不相同。

人心道心说是朱熹引用《书经》里 16 字中的‘人心’和‘道心’概念，而成为性理学界的核心概念。但这 16 个字是‘伪古文尚书’里出现的句节，因此尤其从清代到现在，中国学术界不少儒学者轻视人心道心概念的学术价值。持‘已被立证为伪文，所以没有再议论的价值’的态度。当然性理学者以及性理学研究者的观点与之会有很大区别，但遗憾的是对这一点作者没有任何论述。

因为内容多难免会有一些错别字，14 页‘吉再’的号不是‘治隐’而是‘冶隐’，金宗直的号也不是‘占必斋’是‘占毕斋’。还把‘奇明彦’写成‘奇彦明’（84 页），“李从退溪”（93 页）和“李故退溪”（105 页）的顺序就不知道是不是对的了。

作者用长时间的努力收集的韩国语资料中，并没有看到崔英成所著的《韩国儒学思想史》（全五卷），也甚为遗憾。因为那是近年来少壮派学者在韩国儒学思想史领域里最细致最完整的一部力作。

五

作者说“藉由本书的论述，笔者基本上已经掌握朝鲜前期的性理学思想”（329 页）。评者也认为作者已精通朝鲜性理学的义理脉络和主要论题。因为作者掌握了宋明理学的义理脉络和朝鲜性理学的义理脉络，因此评者相信作者在日后的研究中会作出更有价值的研究。作者也计划将专致于对罗整菴和朝鲜後期性理

学的研究，在此也希望作者对朝鲜朝花潭徐敬德及南冥曹植的地位及作用进行更加深入的研究。

更重要的是，非常希望作者能进行对栗谷李珥的性理学和朱子学之间关系的研究。作者认为罗整菴的理氣論是朱子理氣論的“理論内部的修正”(188 页)，李退溪的理氣論是朱子理氣論的“理論外部的修正”(191 页)。因此很想了解作者对栗谷李珥的理氣論持何种观点。

评者发表以“朱子学在朝鲜时代的流衍”为主题的博士学位论文已有 15 年了。大约到 1980 年代为止，因为研究中韩哲学的很多韩国学者們大部分都到台湾留学或去第三国留学，所以还以为会有很多关于朝鲜性理学的中文資料，但实际在收集資料时却很难找到用中文写成的有关朝鲜性理学关联的碩、博士学位的论文。只有与政治思想有关的学位论文，以及与茶山丁若鏞有关的几篇学位论文。还包括柳承国所著《韩国儒学史》的翻译书，金忠烈所著的《高丽儒学思想史》，王甦所著的《退溪学论集》。除此之外就是中国大陆和台湾的一些研究者发表的短篇论文。看到作者的这本著作与 15 年前相比，更是感到不管是中文資料还是论议的深度方面，现在都有了很大的进步。

(作者系韩国 全南大学教授)

成浑著，《与栗谷论理气第一书(壬申)》，
《与栗谷论理气第二书》(《牛溪集》卷 4)

李珥著，《答成浩原(壬申)》(《栗谷
全书》卷 9)，《答成浩原(壬申)》
(《栗谷全书》卷 10)，《人心道心图说
(壬午)》(《栗谷全书》卷 14)

崔英辰

1566 年，退溪李滉(1501—1570)与高峰奇大升(1527—1572)之间发生的四端七情论辨暂且告一段落。6 年以后，到了 1572 年，这场论辨又重新在栗谷李珥(1536—1584)和牛溪成浑(1535—1598)之间展开。那年，牛溪 38 岁，栗谷 37 岁。

李珥字叔献，号栗谷，本籍德水，其母为朝鲜时期非常有名的大画家申师任堂。1558 年，他以一篇《天道策》状元及第，此文也成为栗谷的名作之一。后来，他走上仕途，历任户曹佐郎、吏曹判书和兵曹判书。他与退溪并称为朝鲜性理学“双壁”，是朝鲜时期非常著名的学者和政治家，也是主导朝鲜后期社会的

畿湖学派的鼻祖。

成浑字浩原，号牛溪，本籍昌宁。1572年走上仕途，历任吏曹参判、大司宪等。畿湖学派后来于1683年分化为以宋时烈为首的老论和以尹拯为首的少论，由于尹拯的父亲尹宣举是成浑的义孙，所以少论的学问渊源可以追溯到成浑。

成浑虽居住在畿湖地区的坡州，但学问上是支持退溪（岭南学派）的。因此，1572年他曾给栗谷去信一封，陈述退溪四端七情论的正确性。栗谷随即对此展开了回应，论辨由此开始。后来论辨经历了8次之多的书信往来。

他以朱子所说的人心和道心的根源不同为据，主张退溪四端七情论的核心主张，即理气互发说是正确的。而栗谷对此批判指出，这极易犯“二元化”的错误。而且栗谷指出，四端其实是七情中善的那一边，所以它与七情实则为一；而且人心和道心也是可以互相转化的，其依据就是“发者气也，所以发者理也”，这就是“气发理乘一途说”。

栗谷将理与气的关系定义为“一而二，二而一”，对于理气的不离和不杂，他不偏向任何一方，提出了“理气之妙”。与四端和七情同为一情不同，人心和道心是互相对立的二心，是“源一而流二”，它们是从理这一共同的源头分散出来的两种心。人心极易转化为人欲，故要用道心来节制，从而使之转化为道心。

退溪在《答奇明彦论四端七情第二书》中曾指出，“若以七情对四论，而各以其分言之，七情之于气，犹四端之于理也”。对此，高峰批判指出这相当于将四端和七情“对举互言”。^①牛溪也批判栗谷的“气发理乘一途说”，认为圣贤之学说都为“两边说”，就是分为两方面说。^②这些观点都告诉我们，性理学中一般将世界分为“对立的结构”以及与之相对应的“统合的结构”。退溪严格区分四端与七情、人心与道心以及理与气，并按照这种区分和对立的方式来展开自

① 《高峰答退溪》（第2书）：“盖以四端七情，对举互言，而揭之于图，或谓之无不善，或谓之有善恶，则人之见也，疑若有两情。”

② 《牛溪，第6书》：“吾兄前后劝谕，只曰性情之间有气发理乘一途而已……以参以圣贤前言，皆立两边说，无有如高海者，故不敢从也。”

己的思维逻辑。而与之相反，栗谷则将四端和七情视为一情，将人心和道心视为“源一而流二”，并以此为根据指出二者可以相互转化，这也折射出了栗谷将人心视为一个统合体的观点。而且他否定“理气互发说”并主张“气发理乘一途说”的观点也可以从这一思路来理解。

这种结构性的差异在朝鲜后期儒者的四端七情论中也可以发现。17 世纪的朝鲜学界形成了以退溪学为宗旨的岭南学派（退溪学派）和以栗谷学为宗旨的畿湖学派（栗谷学派），这两派互相对立、牵制并且合力主导了朝鲜的政治、文化和社会。岭南学派的代表学者李玄逸（1627—1704）曾引用栗谷所说的“吾心之用，则天地之化。天地之化无二本，故吾心之发无二源矣。人心道心虽二名，其原则只是一心”，^① 批判指出“夫然则岂可谓阴阳太极终无形而上下之殊，而人心道心果无根柢苗脉于未发之前耶”。^② 栗谷否定“二本”，将其理论基础置于“一本”上。与此相反，李玄逸将阴阳和太极区分为形而上与形而下，并以此为依据指出人心和道心是根本不同的。但是，畿湖学派的代表学者宋时烈（1607—1689）又指出“四端七情，皆出于性者也。故朱子曰，仁自是性，却是爱之理发出来，方有恻隐，此岂非四端七情合一之意也”，^③ 认为四端和七情都是从一个性上发出的一心，并且还主张“其实四端之不中节者，亦可谓气发；七情之中节者，亦可谓理发”，^④ 以此全面否定退溪的“四端=理发，七情=气发”的观点。

从以上两个学者的观点中可以很明显的看出对立结构与统合结构。退溪与高峰、栗谷与牛溪之间展开的四端七情论正是彰显了朝鲜性理学的根本思维方式。

（作者系韩国 成均馆大学教授 / 邢丽菊 译）

① 李玄逸，《葛庵先生文集》卷 18，《栗谷李氏论四端七情书辨》。

② 同上。

③ 《宋子大全》卷 133，《退溪四书质疑疑义》。

④ 同上。

《牛溪集》卷4，《与栗谷论理气第一书（壬申）》

霖阴不止，想惟道况清和否，倾仰不自己。前禀别纸乞答示何如。今看十图，心性情图退翁立论。则中间一端，曰四端之情，理发而气随之，自纯善无恶。必理发未遂而掣于气，然后流为不善。七者之情，气发而理乘之，亦无有不善。若气发不中而灭其理，则放而为恶云。究此议论，以理气之发当初皆无不善。而气之不中，乃流于恶云矣。人心道心之说，既如彼其分理气之发，而从古圣贤皆宗之。则退翁之论，自不为过耶。更望于此痛加血战，极意消详，以解钝涩之惑。千万至祝。

《别纸》

心之虚灵知觉，一而已矣。而有人心道心之二名，何欤？以其或生于形气之私，或原于性命之正。理气之发不同，而危微之用各异，故名不能不二也。然则与所谓四端七情者同耶？今以道心谓之四端可矣，而以人心谓之七情则不可矣。且夫四端七情，以发于性者而言也。人心道心，以发于心者而言也。其名目意味之间，有些不同焉。幸赐一言，发其直指何如？人心道心之发，其所从来固有主气主理之不同，在唐虞无许多议论时已有此说，圣贤宗旨皆作两下说。则今为四端七情之图而曰，发于理发于气，有何不可乎？理与气之互发，乃为天下之定理。而退翁所见，亦自正当耶。然气随之理乘之之说，正自拖引太长，似失于名理也。愚以为四七对举而言，则谓之四发于理，七发于气可也。为性情之图，则不当分开。但以四七俱置情圈中，而曰四端指七情中理一边发者而言也。七情不中节，是气之过不及而流于恶云云，则不混于理气之发，而亦无分开二岐之患否耶。并乞详究示喻。

《栗谷全书》卷9，《答成浩原（壬申）》

圣贤之说，或横或竖，各有所指。欲以竖准横，以横合竖，则或失其旨矣。心一也，而谓之道，谓之人者，性命形气之别也。情一也，而或曰四或曰七者，专言理兼言气之不同也。是故人心道心不能相兼而相为终始焉。四端不能兼七情，而七情则兼四端。道心之微，人心之危，朱子之说尽矣。四端不如七情之全，七情不如四端之粹，是则愚见也。人心道心相为终始者，何谓也？今人之心，直出于性命之正，而或不能顺而遂之。闲之以私意，则是始以道心，而终以人心也。或出于形气，而不拂乎正理，则固不违于道心矣。或拂乎正理，而知非制伏，不从其欲。则是始以人心，而终以道心也。盖人心道心，兼情意而言也，不但指情也。七情则统言人心之动，有此七者四端，则就七情中择其善一边而言也。固不如人心道心之相对说下矣。且情是发出恁地，不及计较。则又不如人心道心之相为终始矣，乌可强就而相准耶？今欲两边说下，则当遵人心道心之说。欲说善一边，则当遵四端之说。欲兼善恶说，则当遵七情之说，不必将柄就凿，纷纷立论也。四端七情，正如本然之性气质之性。本然之性，则不兼气质而为言也。气质之性，则却兼本然之性。故四端不能兼七情，七情则兼四端。朱子所谓发于理发于气者，只是大纲说。岂料后人之分开太甚乎，学者活看可也。且退溪先生既以善归之四端，而又曰，七者之情，亦无有不善。若然则四端之外，亦有善情也，此情从何而发哉？孟子举其大概，故只言恻隐羞恶恭敬是非，而其它善情之为四端，则学者当反三而知之。人情安有不本于仁义礼智而为善情者乎？此一段当深究精思善情既有四端，而又于四端之外有善情，则是人心有二本也，其可乎？大抵未发则性也，已发则情也，发而计较商量则意也。心为性情意之主，故未发已发及其计较，皆可谓之心也。发者气也，所以发者理也，其发直出于正理而气不用事则道心也，七情之善一边也。发之之际，气已用事则人心也，七情之合善恶也。知其气之用事，精察而趋乎正理，则人心听命于道心也。不能精察而惟其所向，则情胜欲炽，而人心愈危，道心愈微矣。精察与否，皆是意之所

为，故自修莫先于诚意。今若曰四端理发而气随之，七情气发而理乘之，则是理气二物，或先或后，相对为两岐，各自出来矣。人心岂非二本乎？情虽万般，夫孰非发于理乎？惟其气或揜而用事，或不揜而听命于理，故有善恶之异。以此体认，庶几见之矣。别纸之说，大概得之。但所谓四七发于性，人心道心发于心者，似有心性二岐之病。性则心中之理也，心则盛贮性之器也，安有发于性发于心之别乎？人心道心皆发于性，而为气所揜者为人心，不为气所揜者为道心。

《牛溪集》卷4，《与栗谷论理气第二书》

连承手海。获审静况超胜，欣邈无任。昨来别纸之诲，谨已三复领读矣。浑于退溪之说，常怀未莹。每读高峰之辨，以为明白无疑也。顷日读朱子人心道心之说，有或生或原之论，似与退溪之意合。故慨然以为在虞舜无许多议论时，已有此理气互发之说。则退翁之见，不易论也。反欲弃旧而从之，故敢发问于高明矣。人心道心与四七之名理，非欲强比而同之，牵此而合彼也。圣贤无限道理，必欲并口而一谈，齐举而比较。正如罗众味于前，啖嚼于一口之中，不惟不知其味，并与其酸酖甘苦之正而失之矣。浑之发问，乃欲知四七之与人心道心意味旨意之同不同，以为理气互发之论果合于此否也。大抵四七之与人心道心，虽其立言意味之差不同，皆其说性情之用耳。然则若非理气互发之说为天下之定理，则朱子何以有此言也。此说甚长，所见未明。已入高峰退翁是非丛中，何能涣然自释于来喻耶？如高峰事兄之说，非不明白直截，而或疑道理有如此耳。愿更深察或原或生之义，常加精思何如。续有所得，当即驰禀也。愚意以为人心道心，以其发于心者而言也，则与四七之发于性之目，意味差不同云耳。非谓人心道心只发于心而不与性情干涉也。来喻兼情意而为言者，正是鄙见差不同者，而在浑不能说出耳，此是道理筑底处，大头脑处，于此错则无不错矣。正要极意研究。要归于正者也。适患吐血，气甚不平，言不能尽所欲言。谨俟后禀焉。

高峰四七说曰，论人心道心则或可如此说，若四端七情则恐不得如此说。愚意以为，论人心道心可如此说，则论四端七情亦可如此说也，如何而不得如此说耶？此处愿赐解释归一之论，至祝至祝。愚以为于性亦有主理主气之分言，则于发于情也，何以无主理主气之异乎？此处亦愿赐一转语，幸甚。

《栗谷全书》卷10《答成浩原（壬申）》

数日来，道况何如？前禀心性之说，自谓详尽，而及承来示，又多不合。三复以还，不觉恍然。吾兄志学二十年，非不读圣贤之书，而尚于心性情，无的实之见者。恐是于理气二字，有所未透故也。今以理气为说，幸勿挥斥。夫理者，气之主宰也。气者，理之所乘也。非理则气无所根柢，非气则理无所依着。既非二物，又非一物。非一物，故一而二。非二物，故二而一也。非一物者，何谓也？理气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相夹杂，故非一物也。非二物者，何谓也？虽曰理自理气自气，而浑沦无闲，无先后无离合，不见其为二物，故非二物也。是故，动静无端，阴阳无始。理无始，故气亦无始也。夫理，一而已矣，本无偏正通塞清浊粹驳之异，而所乘之气，升降飞扬，未尝止息，杂糅参差。是生天地万物，而或正或偏，或通或塞，或清或浊，或粹或驳焉。理虽一而既乘于气，则其分万殊，故在天地而为天地之理，在万物而为万物之理，在吾人而为吾人之理。然则参差不齐者，气之所为也。虽曰气之所为，而必有理为之主宰，则其所以参差不齐者，亦是理当如此，非理不如此而气独如此也。天地人物，虽各有其理，而天地之理，即万物之理。万物之理，即吾人之理也，此所谓统体一太极也。虽曰一理，而人之性，非物之性。犬之性，非牛之性，此所谓各一其性者也。推本则理气为天地之父母，而天地又为万物之父母矣。天地，得气之至正至通者，故有定性而无变焉。万物，得气之偏且塞者，故

亦有定性而无变焉。是故，天地万物，更无修为之术。惟人也得气之正且通者，而清浊粹驳，有万不同，非若天地之纯一矣。但心之为物，虚灵洞彻，万理具备。浊者可变而之清，驳者可变而之粹。故修为之功，独在于人。而修为之极，至于位天地育万物，然后吾人之能事毕矣。于人之中，有圣人者，独得至通至正至清至粹之气，而与天地合德。故圣人亦有定性而无变，有定性而无变，然后斯可谓之践形矣。然则天地，圣人之准则。而圣人，众人之准则也。其所谓修为之术，不过按圣人已成之规矩而已。若万物则性不能禀全德，心不能通众理，草木之全塞，固不足道矣。禽兽之或通一路者，有虎狼之父子，蜂蚁之君臣。雁行有兄弟之序，雌雄有夫妇之别，巢穴有预知之智，候虫有俟时之信，而皆不可变而通之。其得各遂其性者，只在吾人参赞化育之功而已。夫人也。禀天地之帅以为性，分天地之塞以为形，故吾心之用，即天地之化也。天地之化无二本，故吾心之发无二原矣。人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。感动之际，欲居仁，欲由义，欲复礼，欲穷理，欲忠信，欲孝于其亲，欲忠于其君，欲正家，欲敬兄，欲切偲于朋友，则如此之类，谓之道心。感动者，固是形气。而其发也，直出于仁义礼智之正，而形气不为之揜蔽，故主乎理而目之以道心也。如或饥欲食，寒欲衣，渴欲饮，痒欲搔，目欲色，耳欲声，四肢之欲安佚，则如此之类，谓之人心。其原虽本乎天性，而其发也，由乎耳目四肢之私，而非天理之本然，故主乎气而目之以人心也。道心之发，如火始燃，如泉始达，造次难见，故曰微。人心之发，如鹰解鞴，如马脱羁，飞腾难制，故曰危。人心道心虽二名，而其原则只是一心，其发也或为理义，或为食色，故随其发而异其名。若来书所谓理气互发，则是理气二物，各为根柢于方寸之中。未发之时，已有人心道心之苗脉。理发则为道心，气发则为人心矣。然则吾心有二本矣，岂不大错乎？朱子曰，心之虚灵知觉，一而已矣。吾兄何从而得此理气互发之说乎？其所谓或原或生者，见其既发而立论矣，其发也为理义。则推究其故，何从而有此理义之心乎？此由于性命在心，故有此道心也。其发也为食色，则推究其故，何从而有此食色之念乎？此由于血气成形，故有此人心也云尔，非若互发之说或理发或气发

而大本不一也。大抵发之者，气也。所以发者，理也。非气则不能发，非理则无所发。发之以下二十三字，圣人复起，不易斯言。无先后，无离合，不可谓互发也。但人心道心，则或为形气，或为道义，其原虽一，而其流既岐，固不可不分两边说下矣。若四端七情，则有不然者。四端是七情之善一边也，七情是四端之总会者也。一边安可与总会者，分两边相对乎？朱子发于理发于气之说，意必有在。而今者未得其意，只守其说，分开拖引，则岂不至于辗转失真乎？朱子之意，亦不过曰四端专言理，七情兼言气云尔耳。非曰四端则理先发，七情则气先发也。退溪因此而立论曰。四端，理发而气随之。七情，气发而理乘之。所谓气发而理乘之者，可也，非特七情为然。四端亦是气发而理乘之也，何则。见孺子入井，然后乃发恻隐之心。见之而恻隐者，气也，此所谓气发也。恻隐之本则仁也，此所谓理乘之也，非特人心为然。天地之化，无非气化而理乘之也。是故阴阳动静，而太极乘之，此则非有先后之可言也。若理发气随之说，则分明有先后矣。此岂非害理乎？天地之化，即吾心之发也。天地之化，若有理化者气化者，则吾心亦当有理发者气发者矣。天地既无理化气化之殊，则吾心安得有理发气发之异乎？若曰吾心异于天地之化，则非愚之所知也。此段最可领悟处，于此未契，则恐无归一之期矣。且所谓发于理者，犹曰性发为情也。若曰理发气随，则是才发之初，气无干涉。而既发之后，乃随而发也。此岂理耶？退溪与奇明彦论四七之说，无虑万余言。明彦之论，则分明直截，势如破竹。退溪则辨说虽详，而义理不明。反复咀嚼，卒无的实之滋味。明彦学识，岂敢冀于退溪乎？只是有个才智，偶于此处见得到耳。窃详退溪之意，以四端为由中而发，七情为感外而发，以此为先入之见。而以朱子发于理发于气之说，主张而伸长之，做出许多葛藤。每读之，未尝不慨叹，以为正见之一累也。易曰，寂然不动，感而遂通。虽圣人之心，未尝有无感而自动者也。必有感而动，而所感皆外物也，何以言之？感于父则孝动焉，感于君则忠动焉，感于足则敬动焉，父也君也兄也者，岂是在中之理乎？天下安有无感而由中自发之情乎？特所感有正有邪，其动有过有不及，斯有善恶之分耳。今若以不待外感由中自发者为四端，则是无父而孝发，无

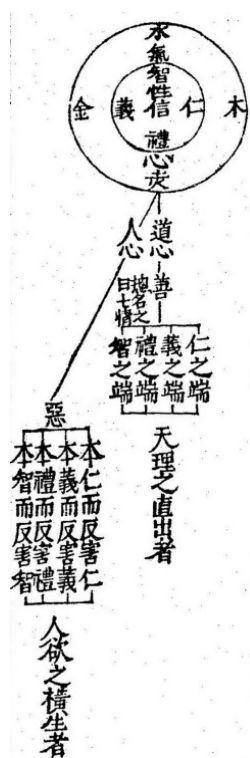
君而忠发，无兄而敬发矣，岂人之真情乎？今以恻隐言之，见孺子入井，然后此心乃发。所感者，孺子也。孺子非外物乎？安有不见孺子之入井，而自发恻隐者乎？就令有之，不过为心病耳，非人之情也。夫人之性，有仁义礼智信五者而已。五者之外，无他性。情有喜怒哀惧爱恶欲七者而已。七者之外，无他情。四端只是善情之别名，言七情则四端在其中矣，非若人心道心之相对立名也。吾兄必欲并而比之，何耶？盖人心道心。相对立名。既曰道心，则非人心。既曰人心，则非道心。故可作两边说下矣。若七情则已包四端在其中。不可谓四端非七情，七情非四端也，乌可分两边乎？七情之包四端，吾兄犹未见得乎。夫人之情，当喜而喜，临丧而哀，见所亲而慈爱，见理而欲穷之，见贤而欲齐之者。已上喜怒哀欲四情仁之端也，当怒而怒，当恶而恶者，怒恶二情义之端也。见尊贵而畏惧者，惧情礼之端也。当喜怒哀惧之际，知其所当喜所当怒所当哀所当惧。此属是又知其所不当喜所不当怒所不当哀所不当惧者，此属非此合七情而知其是非之情也智之端也。善情之发，不可枚举，大概如此。若以四端准于七情，则恻隐属爱，羞恶属恶，恭敬属惧，是非属于知其当喜怒与否之情也。七情之外，更无四端矣。然则四端专言道心，七情合人心道心而言之也。与人心道心之自分两边者，岂不迥然不同乎？吾兄性有主理主气之说，虽似无害，恐是病根藏于此中也。本然之性，则专言理而不及乎气矣。气质之性则兼言气而包理在其中。亦不可以主理主气之说，泛然分两边也。本然之性与气质之性分两边，则不知者岂不以为二性乎？且四端谓之主理，可也。七情谓之主气，则不可也。七情包理气而言，非主气也。人心道心，可作主理主气之说。四端七情，则不可如此说。以四端在七情中，而七情兼理气故也。子思论性情之德曰，喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。只举七情而不举四端。若如兄言七情为主气，则子思论大本达道，而遗却理一边矣，岂不为大欠乎？道理浩浩，立论最难。言之虽无病，见者以私意横在胸中。而驱之牵合，则未尝不为大病。故借圣贤之言，以误后学者亦有之矣。程子曰，器亦道，道亦器。此言理气之不能相离。而见者遂以理气为一物。朱子曰，理气决是二物。此言理气之不相夹杂，而见者遂以理气为

有先后。近来所谓性先动心先动之说，固不足道矣。至如罗整庵以高明超卓之见，亦微有理气一物之病。退溪之精详谨密，近代所无。而理发气随之说，亦微有理气先后之病。老先生未捐馆舍时，珥闻此言，心知其非。第以年少学浅，未敢问难归一。每念及此，未尝不痛恨也。向与兄论理气，所见不异，私心喜幸，以为吾两人于大本上。虽不可谓真见，亦可谓识其名义矣。今承来示，靡靡欲趋于理气二岐之病，岂再数长廊柱而差误耶？何其见之不定耶。兄既以明彦及鄙人之论为明白直截，而又疑道理更有如此者，尤不可晓也。二说，一是则一非，不可两可而俱存也。若道理既如此，而又有如彼者，则是甘亦可唤做苦，白亦可唤做黑也。天下安有定论乎？兄若不信珥言，则更以近思录定性书及生之谓性一段，反复详玩，则庶乎有以见之矣。此是道理筑底处。大头脑处者，诚如来喻。于此差却，则不识大本，更做甚事无已，而必以人心道心为辞，欲主理气互发之说。则宁如整庵以人心道心作体用看，虽失其名义，而却于大本上，未至甚错也。如何如何。世上悠悠之辈，既不足以骤语此。而吾两人相从于寂寞之滨，不可各尊所闻各行所知，故急欲归一，而不觉倾倒至此。伏惟恕其狂僭而徐究深察。幸甚。

《栗谷全书》卷14《人心道心图说（壬午）》

臣按，天理之赋于人者，谓之性。合性与气而为主宰于一身者，谓之心。心应事物而发于外者，谓之情。性是心之体，情是心之用，心是未发已发之总名，故曰心统性情。性之目有五，曰仁义礼智信。情之目有七，曰喜怒哀惧爱恶欲。情之发也，有为道义而发者，如欲孝其亲，欲忠其君，见孺子入井而恻隐，见非义而羞恶，过宗庙而恭敬之类，是也。此则谓之道心。有为口体而发者，如饥欲食，寒欲衣，劳欲休，精盛思室之类，是也，此则谓之人心。理气浑融，元不相离，心动为情也。发之者，气也。所以发者，理也。非气则不能发，非理则无所

发。安有理发气发之殊乎？但道心虽不离乎气，而其发也为道义，故属之性命。



人心虽亦本乎理，而其发也为口体，故属之形气。方寸之中，初无二心。只于发处，有此二端。故发道心者，气也，而非性命则道心不生。原人心者，理也，而非形气则人心不生。此所以或原或生，公私之异者也。道心，纯是天理，故有善而无恶。人心，也有天理，也有人欲，故有善有恶。如当食而食，当衣而衣，圣贤所不免，此则天理也。因色食之念而流而为恶者，此则人欲也。道心，只可守之而已。人心，易流于人欲，故虽善亦危。治心者，于一念之发。知其为道心，则扩而充之。知其为人心，则精而察之，必以道心节制。而人心常听命于道心，则人心亦为道心矣。何理之不存，何欲之不遏乎？真西山论天理人欲，极分晓。于学者功夫，甚有益。但以人心专归之。人欲一意克治，则有未尽者。朱子既曰，虽上智，不能无人心，则圣人亦有人心矣，岂可尽谓之人欲乎？以此观之，则七情即人心道心善恶之总名也。孟子就七情中，剔出善

一边，目之以四端。四端即道心及人心之善者也，四端不言信者。程子曰，既有诚心为四端，则信在其中矣。盖五性之信，如五行之土。无定位，无专气，而寄旺于四时。论者或以四端为道心，七情为人心。四端固可谓之道心矣，七情岂可只谓之人心乎？七情之外，无他情。若偏指人心，则是举其半而遗其半矣。子思子以七情之未发者，谓之中。已发者，谓之和。论性情之全德，而只举七情，则宁有偏举人心之理乎？此则较然无可疑者矣。性具于心而发为情。性既本善，则情亦宜无不善。而情或有不善者，何耶？理本纯善，而气有清浊。气者，盛理之器也。当其未发，气未用事，故中体纯善。及其发也，善恶始分。善者，清气之

发也。恶者，浊气之发也。其本则只天理而已。情之善者，乘清明之气，循天理而直出，不失其中，可见其为仁义礼智之端，故目之以四端。情之不善者，虽亦本乎理，而既为污浊之气所掩，失其本体而横生，或过或不及。本于仁而反害仁，本于义而反害义，本于礼而反害礼，本于智而反害智，故不可谓之四端耳。周子曰，五性感动而善恶分。程子曰，善恶皆天理。朱子曰，因天理而有人欲。皆此意也。今之学者，不知善恶由于气之清浊，求其说而不得，故乃以理发者为善，气发者为恶，使理气有相离之失。此是未莹之论也，臣不揆愚僭。谨作图如左。

