

《仪礼经传通解》的编撰旨趣 和在朱熹学术思想中的地位*

殷 慧

中文提要：《仪礼经传通解》对宋以后的《仪礼》学研究影响深远，引来的聚讼也纷纭。实际上，朱熹编撰《仪礼经传通解》，有着学术和政治的双层考虑。就《仪礼经传通解》表现出的特点而言，它是朱熹试图沟通经传、实现礼文与性理统一的编著，并非考证礼文、评议礼义的专著。它并非强调要人践履古礼，而是重在让学者识礼。同时，它还是朱熹向往圣人之道，融义理与礼乐为一炉，力求经史结合的经世致用之作，其最终的编撰目的在于能使礼治之工夫和义理适得其所，达到安邦定国的大治境界。《仪礼经传通解》是朱熹毕生礼学探索的总结与展现，也是朱熹应对永嘉、永康学术挑战的反省与综合之作。《仪礼经传通解》篇章如家礼、乡礼、学礼、邦国、王朝礼的设立均与朱熹的学术思想以及参与的政治生活有着密切的联系，是朱熹礼学思想乃至自身学术思想的总结。同时，《仪礼经传通解》吸收了浙学重史重经制的精华，成为朱熹完善自身学术的重要著作。

关键词：朱熹，《仪礼经传通解》，学术思想，永嘉学，政治

* 本文系中国国家社科基金项目：朱熹礼学研究(09BZS034)；湖南省社科基金项目：文化软实力视野下的中国国家形象(2010JD10)，并得到湖南大学“中央高校基本科研业务费专项资金”资助。

《仪礼经传通解》（以下简称《通解》）是朱熹仪礼学研究的重要著作。学界关于《通解》的研究，主要经历了一个从探讨编纂缘起及其体例到深入研究其内容和特点的过程。关于朱熹为什么要撰作《通解》，笔者已另有专文讨论。对目前学界关注《通解》在汉宋之争中的意义，特别是对清代礼学的影响，而对《通解》本身的编撰旨趣及其在朱熹学术思想中的地位却了解阐释不够，本篇试图讨论这一问题。

一、《通解》是沟通经传、经史结合的经世致用之作

《通解》对宋以后的《仪礼》学研究影响很大。首先，朱熹之后，援用此法以研治《仪礼》的著作很多。如元代吴澄《三礼考注》、敖继公《仪礼集说》，清代盛世佐《仪礼集编》、秦蕙田《五礼通考》、江永《礼书纲目》、吴廷华《仪礼章句》等书，都循朱熹《通解》之例将经文分章。其次，此礼书遭受的非议也不少。清人姚际恒于《仪礼通论》卷前的《仪礼论旨》，对《通解》体例提出严厉的批评，他说：“《仪礼经传通解》一书，经传颠倒，前已言之。然吾实不解作者意指，以为尊《仪礼》耶？全录《注》《疏》，毫无发明，一抄书吏可为也，尊之之义安在？以裁割《礼记》《周礼》、史传等书附益之为能耶？检摘事迹可相类者，合于一处，不别是非同异，一粗识文字童子亦可为也，又何以能为？其于无可合者，则分家、乡、学、邦国、王朝等名，凭臆变乱，牵强填塞，此全属纂辑类书伎俩。使经义破碎支离，何益于学？何益于治？”^①当代礼学研究专家沈文倬先生也认为朱熹撰《通解》，“亟亟焉辄以古记补其阙，盖非懵然无知者，乃谓‘固在其中’，其持论之偏颇盖可见矣。”^②不难看出，他们指责

① 姚际恒，《仪礼通论》，北京：中国社会科学出版社，1998，8—9 页[Yao Jiheng, *General Yili*, Beijing: China Social Sciences Press, 1988, p.8-9]。

② 沈文倬，《宗周礼乐文明与中国文化考论》，北京：商务印书馆，2006，627 页[Shen

的主要方面有：一是认为朱熹颠倒了经传，以传补经，名为尊《仪礼》，实褻渎了《仪礼》；二是朱熹割裂经传，经史混杂，不别是非同异；三是朱熹恣意按家、乡、学、邦国、王朝的顺序编纂，不利于学术与治道。参照、针对以上的批评，我们正好可以逐条分析《通解》的性质、特点以及撰者的旨趣所在。

首先，《通解》是朱熹试图沟通经传、实现礼文与性理统一的编著，并非考证礼文、评议礼义的专著。朱熹曾说：“礼学多不可考，盖其为书不全，考来考去，考得更没下梢，故学礼者多迂阔。一缘读书不广，兼亦无书可读。”^①这说明朱熹对考礼的态度是有所保留的。我们在朱熹《文集》以及《朱子语类》中所见的诸多论礼的材料，实际上都是其格物穷理思想的体现，朱熹最终关心的仍是礼文中体现的天人性命之理。正如徐复观所说：“朱元晦已经知道有考据学，但他不走这一条路，不仅因为他要在伦理上落脚；即在知性活动上，他是要在事事物物上求出事事物物之理；这是清代考据家乃至新汉学家所根本没有的观念。求事事物物之理，在时代限制上，他主要不能不落在书本上；但他之落在书本上，是要攒到文字训诂的后面去找他所追求之理。”^②与清代考据家们追索考究礼仪之真实面貌不同，朱熹解礼时，所注重的仍然是仪节背后圣人制作的义理。

朱熹深知“古礼于今实难行。尝谓后世有大圣人者作，与他整理一番，令人苏醒，必不一一尽如古人之繁，但放古之大意”^③。“古之大意”正是礼中之精义，朱熹认为只有在掌握了礼意的基础上才能对当时的礼仪进行斟酌损益。因此在不影响掌握礼义时，对于一时难以考知的名物制度，朱熹并不拘执强解。在

Wenzhuo. *A Research on Li-Yue Civilization of Zhou Dynasty and Chinese Culture*, Beijing: The Commercial Press, 2006, p.627].

① 《朱子语类》卷八十四，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002，2876 页（以下所引朱子作品，均据此版本）[Zhuzi Yulei, vol.84, Shanghai: Shanghai Ancient Books Press, Hefei: Anhui Education Press, 2002, p.2876].

② 徐复观，《象山学术·中国思想史论集》，台北：学生书局，2002，36—37 页 [Xu Fuguan, Xiangshan's Learning, *The Works of China Intellectual History Theory*, Taipei: Student Press, 2002, pp.36-37].

③ 《朱子语类》卷八十四，2877 页 [Zhuzi Yulei, vol.84, p.2877].

《通解》中，录注疏，列《礼记》《周礼》、史传等书附益之，并不辨是非同异，这正表明朱熹欲陈设古今说法，以供识礼者酌古今之宜，而并非以考证、辨析为旨趣。朱熹强调：“今所集《礼书》，也只是略存古之制度，使后人自去减杀，求其可行者而已。”^①知源流，存制度，供人增损，这正是朱熹编撰礼书的目的所在。

其次，《通解》重在让学者识礼，并非强调要人践履古礼。叶贺孙曾问：“所编礼，今可一一遵行否？”朱熹回答说：“人不可不知此源流，岂能一一尽行？”^②了解礼仪的起源和发展，才能更好地履礼。不知礼的源流，就容易凭空臆说，难以使礼之情文相称。朱熹言：“周礼忒煞繁细，亦自难行。今所编《礼书》，只欲使人知之而已。”^③“只欲使人知之而已”，这就明确了《通解》的性质是以学习研究《仪礼》为中心的材料汇编，而非可以直接用来践履的礼仪规范。这也是《通解》在学术层面对后来研究礼学产生深远影响的重要原因。

最后，《通解》是朱熹向往圣人之道，融义理与礼乐为一炉，力求经史结合的经世致用之作。朱熹遵循“非天子不议礼，不制度，不考文”的古训，认识到自己亦非得时得位的宰相，因而认为《通解》的精神主旨应该着眼于“定大纲”，目的在于能使礼治之工夫和义理适得其所，达到安邦定国的大治境界。朱熹早年任同安主簿时曾发出感慨：“礼不难行于上，而欲其行于下者难也。”^④可是，在朝四十六日的经历却使朱熹感到礼行于上也并非易事^⑤。朱熹曾在回答叶贺孙关于礼书的提问时说到：

① 《朱子语类》卷八十四，2886 页 [Ibid., vol.84, p.2886]。

② 《朱子语类》卷八十四，2886 页 [Ibid.]。

③ 《朱子语类》卷二十三，821 页 [Ibid., vol.23, p.821]。

④ 《朱文公文集》卷六十九《民臣礼议》，3352—3354 页 [The Works of Zhuxi, vol.69, “On the Ritual between Civilian and Official”, pp.3352-3354]。

⑤ 殷慧、肖永明，《学术与政治纠结中的朱熹桃庙之议》，湖南大学学报（社会科学版），2009，23（7）：21—27 页 [Yin Hui & Xiao Yongming, “Zhu Xi's Comment on Moving the Temple: From the Perspective of Learning, Politics and the Ritual Studies”, *Journal of Hunan University (Social Sciences)*, 2009, vol.23(7), pp.21-27]。

“某尝说，使有圣王复兴，为今日礼，怕必不能悉如古制。今且要得大纲是，若其小处亦难尽用……上面既如此，下面如何尽整顿得！这须是一齐都整顿过，方好……如今若考究《礼经》，须是一一自着考究教定。”^①

“古礼也须一一考究着所在在这里，却始酌今之宜而损益之。若今便要理会一二项小小去处，不济事，须大看世间都得其宜方好。”^②

朱熹之意是，礼治秩序的重建必须是上下沟通协调的，能体现等级差异的，斟酌古今之仪制，这就需要上下一齐整顿过才好。若斤斤计较于一二小处，对社会风教所起作用甚小，影响也甚微。因此应该从大纲大本处着手，将各层级的礼仪一一考定，使之都得其宜。朱熹所定之大纲，就是按照家、乡、邦国、王朝的社会组织顺序重新编排《仪礼》，将丧、祭二礼的人生秩序另作安排，将古代士人学子孜孜以求的“学礼”补充纳入人生生命顺序与社会等级秩序中。这种将礼、学、政紧密结合的创新设计，正是朱熹多年以来研习《大学》《中庸》《学记》的心得所在。清代学者夏炘曾这样理解朱熹所编礼书的用意，“非欲作此书以夸博洽之名，实欲隐寓《大学》齐治均平之旨。”^③的确，朱熹在总结圣人能够产生巨大的社会影响与作用时认为，“圣人贤于尧舜处，却在收拾累代圣人之典章、礼乐、制度、义理以垂后世。”^④《通解》正是朱熹收集、整理历代礼乐典章制度同时结合义理的经世之作，是朱熹毕生学问思想为现实政治寻求理想秩序的体现。

① 《朱子语类》卷八十四，2887页 [Zhuzi Yulei, vol.84, p.2887]。

② 《朱子语类》卷八十四，2889—2990页 [Ibid., vol.84, p.2889-2990]。

③ 夏炘，《述朱质疑卷七·续修四库全书 952册》，上海：上海古籍出版社，1987，74页 [Xia Xin, Shu Zhu Zhi Yi, vol.7, Xu Xiu Siku Quanshu, vol.952, Shanghai: Shanghai Ancient Books Press, 1987, p.74]。

④ 《朱子语类》卷三十六，1335页 [Zhu zi Yulei, vol.36, p.1335]。

二、《通解》是朱熹毕生礼学思想的总结与展现

朱熹将《通解》的编撰看作是与诸同志共相勉励的“大业”^①。朱熹常常担心不能生前了却此事，唯恐凝聚自身心血的礼书因伪学之禁而遭焚毁。礼书最终没有全部完成，成为未了的公案，朱熹也只能牵肠挂肚地带着无限遗恨离开人世。朱熹对礼书编撰的热忱可能仅有《四书章句集注》堪与相比。《通解》涵盖了朱熹一生探讨礼义、整顿礼仪的全部内容。从《通解》“目录”中，我们可以看到从家、乡、学、邦国各个层面其对“治道”的探索与追求，体验朱熹经世致用的旨趣。

(1)《家礼》。在《家礼》八篇中《士冠礼》第一、《冠义》第二、《士昏礼》第三、《昏义》第四后，朱熹将《内则》编在第五，并下按语说“此必古者学校教民之书，宜以次于《昏礼》，故取以补经而附以传记说云”。接下来将《内治》排第六，并指出：“古无此篇，今取小戴《昏义》《哀公问》《文王世子》《内则》篇及《周礼》《大戴礼》《春秋》内外传、《孟子》《书大传》《新序》《列女传》《前汉书》、贾谊《新书》《孔丛子》之言人君内治之法者，创为此记，以补经阙。”将《五宗》编排在第七，并说明：“古无此篇，今取《小戴·丧服小记》《大传》《曾子问》《内则》《文王世子》《檀弓》《曲礼》篇及此经《丧服传》《春秋》内外传、《家语》《白虎通义》《书大传》《孔丛子》之言宗子之法以治族人者，创为此篇。”将《亲属记》排第八，强调人伦名分中正确称谓的重要性。围绕家的主题，朱熹不仅将家中之礼仪施行与礼义的追求相结合，而且从教化的角度引申归纳整理“人君内治之法”和治理家族的“宗子之法”，这样的治家之礼与法的结合正是朱熹理想的家庭模式的体现。朱熹从十七八岁时考订诸家祭礼，修订《祭仪》，刊刻《四家礼范》，到增订十

^① 《朱文公续集》卷一《答黄直卿》，4658页 [The Added Works of Zhuxi, vol.1, “A Reply to Huangzhiqing”, p.4658]。

九家《祭礼》，对冠、昏、丧、祭礼的重视贯穿朱熹一生。最后《通解》将“家礼”放在首篇，并非偶然，而且凸显了朱熹长期以来对“家”的重视。“家国同构”的政治构想在朱熹思想中形成，并在《通解》中得到体现。

值得强调的是，《通解》中“家礼”与朱熹《家礼》的取向是有所不同的，《通解》中的冠、婚、丧、祭重点在于能为礼义找到坚实的礼仪文本基础，而朱熹《家礼》则主要是以北宋诸子特别是司马光、二程、张载的礼仪设计为蓝本进行的增损。朱熹《家礼》是着眼于社会层面的士大夫修身齐家的需要，《通解》则是满足国家政治层面关于礼仪的探讨与损益。但是《通解》与《家礼》之间也有密切的联系，可以说，《通解》是为更好地实现《家礼》中的仪节规范服务的。如果我们设想朱熹若能再长寿一些，他肯定会分析比较《通解》中的诸多观点来增损《家礼》。《家礼》的编修为后来《通解》的编撰奠定了良好的基础，士大夫阶层无论是出于修身的需求还是社会教化的目的，乃至政治地位的获得，都必须具备足够的礼仪知识和礼学修养。《家礼》如需得到推广，除了理学家群体自觉地服膺外，还需要获得更大的社会认同，这就必须寻找经典依据，回归到《仪礼》本身。因此，在朱熹看来，《通解》的编撰是势在必行。

(2) 乡礼。朱熹所辟的“乡礼”包含：《士相见礼》第九、《士相见义》第十、《投壶礼》第十一、《乡饮酒礼》第十二、《乡饮酒义》第十三、《乡射礼》第十四、《乡射义》第十五。在现代研究者看来，这一章的设立具有非同寻常的意义。韩明士认为，“乡”这一层次，是一种介于家庭与政府机构最底层的影响范围之间的“中间层次”，按照朱熹所处时代的标准，相当于政府的最低一等，即州和县这一等级。对于朱熹而言，家庭，尽管是最基本的伦理关系所在，如果不朝着有利于更大的乡里，和最终是整个社会的方向超越，却可能变成个人利益的集中点^①。乡村社会，是一个自我表达和互相交流的培养人际交往的恰当

^① 韩明士，《九渊、书院和乡村社会问题·宋代思想史论》，北京：社会科学文献出版社，2003，456—467页 [Robert Hymes, *Jiuyuan, Academy and College Social Question, Song Dynasty Intellectual History Theory*, Beijing: Social Sciences Academic Press, 2003, pp.456-467]。

环境，是士人明人道之大端，“使人重其身而毋迹于辱”“使人审其交而无迹于祸也”的重要场所^①。乡村社会，也是明长幼之序，观德行之立的重要空间，是朱熹构建理想型社会以观政教之本的重要层次。下联家，上达国的乡，既是每个士人成长的家之乡，也是其发展完善的必经之所。

淳熙二年（1175）四月十三日，朱熹曾考订《乡约》《乡仪》作者乃吕大钧，并为作跋^②。这是吕祖谦来寒泉与朱熹论学共定《近思录》时所作。当初，朱熹和张栻等人都担心恐难流行，但又觉得这是前辈“所以教人善俗者而知自修之目”的有补风教的好书，所以决定好好学习修整一番^③。后在此基础上作《增损吕氏乡约》，及约冠昏丧祭之仪，削去书过行罚之类，为贫富可通行者。”^④

朱熹关于乡饮酒礼、义的研究主要针对的是以高闾、楼鑰等为代表的明州礼学家。高闾是四明地区洛学最重要的传人，也是南宋初期对抗王安石新学的重要人物。^⑤高闾致力于礼学研究，在礼部侍郎任上，曾患近世礼学不明，凶礼尤甚，著有《厚终礼》《乡饮酒仪》，并修订司马光的冠礼，朱熹曾将其《丧礼》纳入《家礼》中。绍兴七年（1137）仇愈守明州，在重建州学后举行乡饮酒礼，

① 刘敞，《公是集卷三十七·文渊阁四库全书本》[Liu Chang, The Works of Gongshi, vol.37, Wenyuange Edition of Siku Quanshu]。

② 《朱子遗集》卷五《蓝田吕氏乡约跋》《蓝田吕氏乡仪跋》，773—774 页 [The Unpublished Writings of Zhuxi, vol.5, “Introduction of Lushi Xiangyue and Xiangyi”, pp.773-774]。

③ 《朱文公文集》卷三十一《答张敬夫》，1350 页 [The Works of Zhuxi, vol.31, “A Reply of Zhang Jingfu”, p.1350]。

④ 《朱文公文集》卷三十三《答吕伯恭》，1458 页，《朱文公文集》卷七十四《增损吕氏乡约》，3594—3603 页；吕大均，《吕氏乡约·蓝田吕氏遗著辑校》，北京：中华书局，1993，563—567 页 [The Works of Zhuxi, vol.33, “A Reply of Lu Zuqian”, p.1458; vol.74, “Zengsun Lushi Xiangyue”, pp.3594-3603; Lu Dajun, Lantian Lushi Yizhu Jijiao, “Lushi Xiangyue”, Beijing: Zhonghua Shuju, 1993, pp.563-567]。

⑤ 黄宽重，《宋代家族与社会》，台北：东大图书股份有限公司，2006，82 页 [Huang Kuangzhong, Family and Social of Song Dynasty, Taipei: Dongda Book Stock Corporation, 2006, p.82]。

这是南宋建立后首次举行乡饮酒礼。此后乡人林保参照此制，制定了乡饮仪制，绍兴十三年（1143）由时任国子监祭酒的高闾加以修定损益，定名为《乡饮酒矩范仪制》上奏朝廷，由礼部颁行。明州也在同年刊行。^①乾道五年（1169）知明州的张津再次恢复乡饮酒礼。淳熙十三年（1186），汪大猷更进一步恢复乡饮酒礼，并主持仪式。楼鑰撰文以为记：“冬至岁旦，序拜有规，主盟斯事，少长以礼，推年长者为学宾，遇释菜则为祭酒，自编为布韦之间，以为一乡矜式。”^②此后，乡饮酒礼成为明州地区持续举行的文化特色典礼之一。^③朱熹不满高闾所定乡饮酒仪，朱熹认为四明地区所行乡饮酒仪多谬误，认为应该以《仪礼》为标准来行礼。这是朱熹在《通解》中着力乡礼仪制的主要用意所在。

（3）学礼。《通解》中“学礼”章的内容非常丰富，既讲学的制度、礼节，又讲学的方法、内容等。《弟子职》第十八“言童子入学受业事师之法”，《少仪》第十九“言少者事长之节”，《曲礼》第二十“言委曲礼仪之事”，《学记》第二十七兼大小学而言“古者学校教人传道授业之次序与其得失兴废之所由”，《大学》第二十八专言“古者大学教人之次第”，《中庸》第二十九其言大抵与《大学》相发明。还有诸多新创之篇，如《学制》第十六、《学义》第十七、《臣礼》第二十一、《钟律》第二十二、《钟律义》第二十三、《诗乐》第二十四、《礼乐记》第二十五、《书数》第二十八等。朱熹创设的“学礼”篇展现了他对礼在个人生命发展中重要性的认识：学者，学做人。正如杜维明所说：“学做人就此意义而言，可以理解为礼仪化的过程，包括服从常规仪式，遵

① 李心传，《乡饮酒·建炎以来朝野杂记甲集卷十三》，北京：中华书局，2000，282页 [Li Xinchuan, *Jiannan Yilai Chaoye Zaji*, vol.13, “Xiang Yinjiu”, Beijing: Zhonghua Book Company, 2000, p.282]。

② 楼鑰，《攻媿集卷八十八·汪大猷行状·文渊阁四库全书本》[Lou Yue, *The Works of Gong Kui*, vol.88, “Wang Dayou Xingzhuang”, *Wenyuange Edition of Siku Quanshu*]。

③ 黄宽重，《宋代家族与社会》，台北：东大图书股份有限公司，2006，163页 [Family and Social of Song Dynasty, p.163, Taipei: Dongda Book Stock Corporation, 2006]。

从阅历丰富的长者，效法公认的典范，找到与别人交往的最合适的方式。”^①通过礼书的编撰，朱熹展现了作为大教育家的风采，总揽三代以来有关学礼的精华篇章，重视礼、乐、书、数在人全面发展中的重要性，并纵贯个人从小学到大学的生命历程，强调为学者、为人子、为人臣的社会角色意识的培养。

朱熹对学礼中纲领性的部分——《大学》《中庸》倾注的心血已为世人共睹，此不赘述。值得一提的是，朱熹对《小学》《弟子职》和乐律的关注。朱熹曾反复强调，古时学者于小学学“事”、大学学“理”^②。朱熹所讨论的“礼”，是由缺一不可的两部分组成：其一是《小学》所学的日常的、经验性的“洒扫应对进退”等行为举止，可视为精微之“事”的“礼”；其二是推究事务缘由、以《大学》的格物穷理为前提的、作为形而上学之“理”的“礼”。朱熹构想了首先熟习作为“事”的“礼”，然后以此为基础，再学习作为“理”的“礼”这一前进途径。他还以《论语·宪问》篇中孔子的“下学上达”之语来比喻这一过程^③。最为重要的是，在《通解》之中，上述“礼”的两个侧面得以统合、扬弃。前者乃后天形成的人为之“礼”，具有因时而变的可能；后者则是天赋的、先天性不易之“礼”，由所谓的“三纲五常”所代表^④。

淳熙十年（1183）七月，朱熹邀刘清之一道始编《小学》之书。淳熙十四年（1187）三月一日，《小学》书成。朱熹在《小学》上花费了巨大的精力讨论，

① 杜维明，《道学政：论儒家知识分子》，上海：上海人民出版社，2000，6—7 页[Du Weiming, *Dao, Learning and Politics: Discussion of Confucianists*, Shanghai: Shanghai People Press, 2000, pp.6-7]。

② 《朱子语类》卷七，269 页[*Zhuzi Yulei*, vol.7, p.269]。

③ 《朱子语类》卷四十四，1568 页[*Ibid.*, vol.44, p.1568]。

④ 伊东贵之，《从“气质变化论”到“礼教”——中国近世儒教社会“秩序”形成的视点·中国的思维世界》，南京：江苏人民出版社，2006，537—538 页[Yidongguizhi, *From 'Qizhi Bianhua' to 'Lijiao': the Point of View of the Formation of Order in the Modern Chinese Society of Confucianism, Chinese Thinking World*, Nanjing: Jiangsu People Press, 2006, pp.537-538]。

将其奠定为《大学》的基础^①。后来《小学》还和《大学章句》《近思录》《家仪》《乡仪》《献寿仪》等一道刊刻于临漳学宫。在《通解》中小学没有另辟成一章，而是有更加细致的分类。这是因为《小学》的内容本来就是从《曲礼》《少仪》《内则》《弟子职》中搜集的。用朱熹的话来说，这些篇目都为“小学之支流余裔”^②。

关于为学者作为特殊的社会角色的礼仪，朱熹也非常关注。淳熙元年（1174）45岁，编订《弟子职》《女诫》，印刻于建安。在此前后，与学者多交流讨论并修订^③。朱熹门人弟子众多，《弟子职》是师生交往中非常重要的仪节，其社会教化和普及程度应该相当高。内容包括：学则、早作、受业待客、饌饌、乃食、洒扫、执烛、请衽、退习。因受《温公家仪》的影响，《女诫》作为重要的女子教育教材在当时也刊刻不少，影响面在不断扩大。

关于礼乐之说，朱熹相当重视，曾作《琴律说》《声律说》等^④。在朱熹当时的学术圈中，还有不少人论琴律。为了参与大家的讨论，朱熹还曾向蔡渊借过

① 《朱文公文集》卷三十五《答刘子澄》，1540、1543、1545、1552、1546、1548页；《朱文公文集续集》卷二《答蔡季通》，4685、4702页；《朱文公文集》卷二十六《答陈丞相》，1181页[The Works of Zhuxi, vol.35, “A Reply of Liu Zicheng”, p.1540、1543、1545、1552、1546、1548; The Added Works of Zhuxi, vol.2. “A Reply of Cai Jitong”, p.4685, 4702; The Works of Zhuxi, vol.26, “A Reply of Chen Prime Minister”, p.1181]。

② 《朱文公文集》卷七十六《大学章句序》，3672页[The Works of Zhuxi, vol.76, “Introduction of the Great Learning Commetary”, p.3672]。

③ 《朱文公文集》卷三十三《答吕伯恭》，1450页；《朱文公文集》卷三十五《与刘子澄》，1553页；《朱文公文集》卷二十五《与建宁傅守劄子》，1121页；《朱文公别集》卷二《答刘子澄》，4891页；吕祖谦，《与朱侍讲·东莱集别集卷八·文渊阁四库全书本》[The Works of Zhuxi, vol.33, “A Reply of Lu Bogong”, p.1450; vol.35, “A Letter of Liu Zicheng”, p.1553; vol.25, “A Letter of Jianning Fushou”, p.1121; The Another Works of Zhuxi, vol.2, “A Reply of Liu Zicheng”, p.4891; Lu Zuqian, The Another Works of Donglai, vol.8, “A Lecture of Zhu Shi”, Wenyuange Edition of Siku Quanshu]。

④ 《朱文公文集》卷六十六《琴律说》，3240—3246页；《朱文公文集》卷七十二《声律辨》，3442—3444页[The Works of Zhuxi, vol.66, “A Doctrine of Sheng Lü”, pp.3240-3246; vol.72 “A Discrimination of Sheng Lü”, pp.3442-3444]。

琴谱^①。朱熹的琴律说多求正于蔡元定^②。淳熙十四年（1187）正月初一，蔡元定《律吕新书》成，朱熹为其作序^③。

（4）邦国、王朝礼。朱熹尝感慨“自汉以来，凡天子之礼皆是将士礼来增加为之”，为天子诸侯礼的丧失而惋惜不已^④。朱熹所纂邦国礼包括《燕礼》《燕义》《大射仪》《大射义》《聘礼》《聘义》《公食大夫礼》《公食大夫义》《诸侯相朝礼》《诸侯相朝义》等篇。王朝礼包括《觐礼》《朝事义》《历数》《卜筮（阙）》《夏小正》《月令》《乐制》《乐记》《王制》等篇。在编修礼书的过程中，朱熹情不自禁撰天子之礼数段，本来准备入礼书，后又觉得《通解》本为编纂之作，并非自己著书，因此除去不用^⑤。

总之，《通解》篇章的设立均与朱熹的学术思想以及参与的政治生活有着密切的联系，是朱熹礼学思想乃至自身学术思想的总结。

三、《通解》是应对永嘉、永康学术挑战的反省与综合之作

朱熹激烈地批判永嘉、永康学术，这是众多思想史著作反复重申的重要议题。而如果要论述朱熹是如何理性地吸收永嘉、永康学术精华，《通解》就不可

① 《朱文公续集》卷三《答蔡季通》，4706 页[*The Added Works of Zhuxi*, vol.3, “A Reply of Cai Jitong”, p.4706]。

② 《朱文公续集》卷三《答蔡季通》，4707 页[*The Added Works of Zhuxi*, vol.3, “A Reply of Cai Jitong”, p.4707]。

③ 《朱文公文集》卷七十六《律吕新书序》，3668—3670 页；《朱文公文集》卷四十四《答蔡季通》，1997 页[*The Works of Zhuxi*, vol.76, “Introduction of Lülu New Book”, pp.3668-3670; vol.44, “A Reply of Cai Jitong”, p.1997]。

④ 《朱子语类》卷八十五，2898 页[*Zhu zi Yulei*, vol.85, p.2898]。

⑤ 《朱文公文集》卷六十九《天子之礼》，3364—3366 页[*The Works of Zhuxi*, vol.69, “The Emperor’s Rite, pp.3364-3366]。

避免地要提到。这是因为朱熹晚年，与批判陆学不好读书、只求本心、静坐顿悟相较而言，他对浙东事功学派的批判更加尖锐猛烈。在朱熹看来，浙学的影响直接深入政治和社会，适应着统治者的现实政治需要，不可小觑其学术进展与变化，值得认真对待。他说：“江西之学只是禅，浙学却专是功利。禅学后来学者摸索一上，无可摸索，自会转去。若功利，则学者习之，便可见效，此意甚可忧！”^①浙东事功学派以永嘉学、永康学为代表。永嘉学在薛季宣、郑伯熊死后由陈傅良发扬光大，使其以新的面目发展壮大。特别是淳熙末年陈傅良入湘赴任，影响了湖湘学派的发展，将湘中弟子都网罗到永嘉的阵营中来了。永康学则在陈亮学术的引导下，陆氏、吕氏门人弟子多追随归化。朱熹感叹：“陈同父学已行到江西，浙人信向已多。家家谈王伯，不说萧何、张良，只说王猛；不说孔孟，只说文中文子，可畏！可畏！”^②对于这两股巨大的浙学势力，朱熹不能等闲视之。1184年，朱熹在给吕祖俭的信中批评陈亮“舍却圣贤经指而求理于史传”的学术方法，认为如果陈亮能“看得圣贤说礼乐处有味，决定不作此见。”^③在朱熹看来，“缘人情而制礼，依人性而作仪”的关键不是要了解礼仪发展变化的过程来为现实礼仪制作服务，而是应该理解礼仪背后深蕴的圣人人心、人性、人情之义理。只有把握了经中之旨，才能更好地为现实礼仪讨论提供依据。

绍熙二年（1191），朱熹在漳州任上就向来问学的永嘉学子徐寓、在永嘉任过官的弟子滕璘等人详细询问、了解了陈傅良的思想。后来陈傅良的高足曹叔远来考亭问学时，朱熹借机对永嘉学注重名物制度研究的经制之学提出了批评。据叶贺孙录：

问器远所学来历。曰：“自年二十从陈先生，其教人读书，但令事事理会。

如读《周礼》，便理会三百六十官如何安顿。读《书》，便理会二帝三王所

① 《朱子语类》卷第一百二十三，3870页 [Zhuzi Yulei, vol.123, p.3870]。

② 《朱子语类》卷第一百二十三，3870页 [Ibid.]。

③ 《朱文公文集》卷四十七《答吕子约》，2194—2195页 [The Works of Zhu Xi, vol.47, “A Reply of Lu Ziyue, pp.2194-2195]。

以区处天下之事。读《春秋》，便理会所以待伯者予夺之义。至论身已上工夫，说道：‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。器便有道，不是两样，须是识礼乐法度皆是道理。’”曰：“礼乐法度，古人不是不理会，只是古人都是见成物事，到合用时便将来使，如告颜渊行夏之时，乘殷之辂，只是见成物事，如学字一般，从小儿便自晓得。后来只习教熟，如今礼乐法度都一齐散乱，不可稽考，若着心费力在上面，少间弄得都困了。”^①

陈传良认为，古代的礼乐法度都是道理，就“事上理会”便具体表现为就名物制度求理。黄宗羲曾这样评价陈传良之学：“教人就事上理会，步步着实，言之必使可行，足以开物成务。”^②而朱熹批评说，古代礼乐法度和蕴含其中的道理是合一的，而今人的礼乐法度与其中的道理则可能是分离的。如今礼乐制度一齐散乱，难以稽考，于制度名物上求理，就有可能得非所求，得不偿失。因此最好的办法是即物穷理，到经中直探其理。这与永嘉学“重史轻经”的观点形成对立。

曹器远还告诉朱熹，陈传良教导他：“若只管去理会道理，少间恐流于空虚。”朱熹则当着曹叔远的面说：

向见伯恭亦有此意，却以《语》《孟》为虚着。《语》《孟》开陈许多大本原，多少的实可行，反以为恐流于空虚，却把《左传》做实，要人看。殊不知少间自都无主张，只见许多神头鬼面，一场没理会，此乃是大不实也。又只管教人看史书，后来诸生都衰了。^③

在朱熹看来永嘉学和吕氏婺学都强调读史，主张从史中探理，说史不免穿凿

① 《朱子语类》卷一百二十，3785 页 [Zhuzi Yulei, vol.120, p.3785]。

② 黄宗羲、全祖望，《宋元学案》，北京：中华书局，1986，1696 页 [Huang Zongxi and Quan Zuwang, Song Yuan Xue An, Beijing: Zhonghua Shuju, 1986. p.1696]。

③ 《朱子语类》卷一百二十，3785 页 [Zhuzi Yulei, vol.120, p.3785]。

附会，故弄玄虚。朱熹主张理在经中，认为《论语》和《孟子》论述了许多礼乐制度的大本大原问题，因此应该在方法和工夫上以“从自家身心理会”代替“就事上理会”，以直接即物求道代替就名物制度求理，强调经中求道的优先性，指出不从礼乐根本问题上着手，终究会导致学派的衰落。朱熹批判主张“学问之道不在于己而在于书，不在于经而在于史”的学者^①。朱熹认为看史如同看人相打，是没什么好看的。他说陈亮“一生被史坏了”，“废经而治史，略王道而尊霸术，极论古今兴亡之变，而不察此心存亡之端。若只如此读书，则又不若不读之为愈也。”^②在朱熹看来，从身心出发体会天人性命之道理，具有第一位的优先性，历史只不过是道在不同时期的演绎变化而已，因此治经必须优先于治史。从经、史的角度来看待礼学和礼制，反映出的学术倾向是不同的。朱熹主张回归代表周文郁郁的《仪礼》，而永嘉学者则更倾向于以《周礼》为中心考察礼制史。

朱熹在朝四十六日的礼仪讨论表明在现实的政治和学术较量中，朱熹的礼学实践多不敌永嘉学派。1196年，朱熹正式启动私人修撰《仪礼经传通解》。朱熹意识到在考察具体礼制时也应注意礼本身的制度沿革，义理优先的前提应该充分认识到礼中所蕴含的理。如果不注意承袭原有的礼制规范，就容易导致混乱。这些反思都不同程度地体现在编撰《通解》所制定的体例中^③。朱熹从朝廷落职罢祠后，在编撰礼书的过程中逐渐认识到博考经史也是必须的。在给门人的信中朱熹说：“然《大学》所言格物致知只是说得个题目，若欲从事于其实，须更博

① 《朱文公文集》卷四十七《答吕子约》，2196页 [The Works of Zhuxi, vol.47, “A Reply of Lu Ziyue, p.2196]。

② 《朱文公文集》卷五十三《答沈叔晦》，2529页 [Ibid., vol.53, “A Reply of Shen Shuhui, p.2529]。

③ 殷慧、肖永明，《学术与政治纠结中的朱熹庙议》，载《湖南大学学报（社会科学版）》，2009（4），22—27页 [Yin Hui and Xiao Yongming, “Zhu Xi's Comment on Moving the Temple: From the Perspective of Learning, Politics and the Ritual Studies”, *Journal of Hunan University (Social Sciences)*, 2009(4), pp.22-27]。

考经史，参稽事变，使吾胸中廓然无毫发之疑，方到知止有定地位。不然，只是想象个无所不通底意象，其实未必通也。近日因修《礼书》，见得此意颇分明。”^①这表明朱熹在编撰《通解》的过程中认识到了永嘉之学的优越性，并试图将经史结合起来。

《宋史·礼志》云：“朱熹尝欲取《仪礼》《周官》《礼记》为本，编次朝廷公卿大夫士民之礼，尽取汉晋而下及唐诸儒之说，考订辨正以为当代之典，未及成书而歿。”钱穆先生曾说：“今本《经传通解》，仅附注疏，并无尽取汉晋而下及唐诸儒之说而加以考订辨正之事。”^②此言实有待商榷。实际上《通解》引用宋代诸多学者如刘敞、张载、林之奇、程颐、吕大钧、吕大临、陈祥道、陆佃等人的观点^③。考订辨正虽不多，但取舍之意还是颇为鲜明。而我们注意到，朱熹在祭礼编撰中特别要求体现这一思想。实际上，朱熹还告诉廖德明编丧祭礼，《通典》也需看^④。后来黄榦在编修丧礼时不忘师训，斟酌考虑诸儒之说：

类礼日夜在念，此两日方得下手，《丧大记》及《士丧礼》已看过，只是多令互见而注疏只出一处，如此亦不甚繁，更旬日亦可下手抄写。但如《孟子》答滕文公段子之类亦合入但未有顿放处，更容尽抄出诸经如《顾命》之类皆抄入乃佳。《荀子》、《左氏传》之类却别作外传也，更得从者早来相与诂难。庶有至当之论也。^⑤

① 《朱文公文集》卷六十三《答孙敬甫》，3065页 [The Works of Zhuxi, vol.63, “A Reply of Sun Jingfu”, p.3065]。

② 钱穆，《朱子新学案》，成都：巴蜀书社，1986，1335页 [Qian Mu, Zhuzi Xin Xuean, Chengdu: Bashu Shushe, 1986, p.1335]。

③ 孙致文，《朱熹《仪礼经传通解》研究》，台湾大学博士学位论文，台北：台湾大学文学研究所，2003，63—69页 [Sun Zhiwen, “A Study on Zhuxi’s Yi Li Jing Zhuan Tong Jie”, Doctoral Dissertation at Taiwan University, Taipei: Research School for Literature Science of Taiwan University, 2003, pp.63-69]。

④ 《朱子语类》卷一百一十三，3589页 [Zhuzi Yulei, vol.113, p.3589]。

⑤ 《勉斋集》卷九《与郑成叔书》，文渊阁四库全书 [The Works of Mianzhai, vol.9, “A Letter

因此，从整体来看，《宋史·礼志》概括的特点还是可以成立的。

朱熹自己年老体弱，精力日衰，加之病痛缠身，实际上很难胜任强度这样大的编修工程。礼书的编纂是前所未有的创新之举。虽然此举激发了许多学者学习《仪礼》的热情和兴趣，但实际上能够得力完成编修任务的尚屈指可数^①。得力如吕祖俭、蔡元定、吴必大等又都卒于朱熹之前，这使编修工程如同雪上加霜。学者们一方面有畏难情绪，认为考礼枯燥无味，另一方面对于礼经和礼制史知识的缺乏，不能将经史结合的方法熟练地运用于礼书编撰。

德明问：“编丧、祭礼，当依先生指授，以《仪礼》为经，戴记为传，《周礼》作旁证。”曰：“和《通典》也须看，就中却又议论更革处。”语毕，却云：“子晦正合且做切己工夫，只管就外边文字上走，支离杂扰，不济事。”^②

朱熹云：“须培壅根本，令丰壮。以此去理会学，三代以下书，古今世变治乱存亡，皆当理会。今只看此数书，又半上落下。且如编礼书不能就，亦是此心不壮，须是培养令丰硕。”^③

泳居丧时，尝编次《丧礼》，自始死以至终丧，各立门目。尝以门目呈先生。临归，教以“编礼亦不可中辍”。泳曰：“考礼无味，故且放下。”先生曰：“横渠教人学礼，吕与叔言如嚼木札。今以半日看义理文字，半日类《礼书》，亦不妨。”^④

of Zheng Chengshu”, Wenyuange Edition of Siku Quanshu]。

① 《朱文公文集》卷五十九，《答陈才卿》，2848页 [The Works of Zhuxi, vol.59, “A Reply of Chen Caiqing”, p.2848]。

② 《朱子语类》卷一百一十三，3589页 [Zhuzi Yulei, vol.113, p.3589]。

③ 《朱子语类》卷一百一十三，3589页 [Ibid., vol.113, p.3589]。

④ 《朱子语类》卷八十四，2894页 [Ibid., vol.84, p.2894]。

此三条材料引自《朱子语类》，主要反映了朱熹指导廖德明和胡泳编修礼书时的言论。朱熹认为，编修礼书应该经史结合，应将文字功夫与义理探讨以及切己功夫结合起来。

实际上，《通解》的编撰，最初的体例设计、样篇的整理，均是在吕祖谦及其门人弟子的帮助下进行的。正式启动礼书编撰，参与编修的人员有近一半为受浙学浸染的浙江人，不少任务都交给有学习礼仪传统的明州、四明朋友。笔者在另一篇文章中曾详细论述了朱熹与永嘉学者余正父之间的礼学分歧与影响，论述了余正父与朱熹礼学讨论之间形成的张力，刺激了朱熹对礼学的思考，客观上促进了《仪礼经传通解》的编撰^①。朱熹在编修礼书中也主张要将经史结合起来看，这样才能看到经礼、变礼之间的发展变化。总之，《通解》吸收了浙学重史重经制的精华，成为朱熹完善自身学术的重要著作。

（作者系中国 湖南大学 岳麓书院讲师）

投稿日：2011.11.28，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献 〈References〉

1. 《朱文公文集》

The Works of Zhuxi

2. 《朱子语类》

Zhuzi Yulei

3. 徐复观，《象山学术·中国思想史论集》，台北：学生书局，2002。

Xu Fuguan, *Xiangshan's Learning, The Works of China Intellectual History Theory*, Taipei: Student Press, 2002

^① 殷慧、肖永明，《朱熹编撰〈仪礼经传通解〉的过程与挑战》，新韩哲学会哲学论丛，2011，64(2)，481—505 页 [Yin hui and Xiaoyongming, "Process and Challenge in the Compilation of Zhu Xi's Yi Li Jing Zhuan Tong Jie". *Journal of the New Korean Philosophical Association*. vol.64, 2011. no.2, pp.481-505].

4. 韩明士,《九渊、书院和乡村社会问题·宋代思想史论》,北京:社会科学文献出版社,2003。

Robert Hymes, *Jiuyuan, Academy and College Social Question, Song Dynasty Intellectual History Theory*, Beijing: Social Sciences Academic Press, 2003

5. 姚际恒,《仪礼通论》,北京:中国社会科学出版社,1998。

Yao Jiheng, *A General Doctrine of Yili*, Beijing: China Social Sciences Press, 1988.

6. 沈文倬,《宗周礼乐文明与中国文化考论》,北京:商务印书馆,2006。

Shen Wenzhuo, *A Research on Li-Yue Culture of Zhou Dynasty and Culture China*, Beijing: The Commercial Press, 2006

7. 孙致文,《朱熹《仪礼经传通解》研究》,台湾大学博士学位论文,台北:台湾大学文学研究所,2003。

Sun Zhiwen, "A Study on Zhuxi's Yi Li Jing Zhuan Tong Jie", Doctoral Dissertation at Taiwan University, Taipei: the Research Institute for Literature Science of Taiwan University, 2003.

The Compile Purport of *Yi Li Jing Zhuan Tong Jie* and the Status in Zhu Xi's Thought and Learning

Yin Hui

Zhu Xi composed *Yi Li Jing Zhuan Tong Jie* out of both academic and politic reasons. From the characteristics of *Yi Li Jing Zhuan Tong Jie*, one may find that it is not a book on examining rituals or discussing rituals; it does not intend to make people practise the ancient rituals, but make people understand rituals; the goal of *Yi Li Jing Zhuan Tong Jie* lies in bringing peace and stability to the country via properly placing the cultivation and its meaning. *Yi Li Jing Zhuan Tong Jie* was Zhu Xi's life-long conclusion and demonstration about the ritual study, and it was also his perception of the challenging criticism from Yong-jia school and Yong-kang school.

Key Words: Zhu Xi, *Yi Li Jing Zhuan Tong Jie*, Thoughts and Learning, Yong-jia School, Politics

论圃隐郑梦周的儒学思想

李甦平

中文提要：郑梦周是韩国丽末鲜初之际一位重要的儒学家。本论文从旁人对郑梦周的评价中，从郑梦周的诗词中，以及郑梦周的节义精神中探讨了郑梦周的性理学思想及其学术和社会价值。牧隐是郑梦周的好友，他曾推荐郑梦周在成均馆教授性理学，对郑梦周的学术思想深为了解。李穡为郑梦周作诗五首，书、记各一篇，这些记录充分说明了一个事实，即郑梦周是研究理学（性理学）的鼻祖。此外研究郑梦周的性理学思想，主要是依据他的诗文。郑梦周的诗，不仅对人有重要影响作用，而且还被选入由中国文人编的诗集中。这些都说明他一方面对朱熹理学思想做了阐释，另一方面对程朱易学思想也做了继承。不仅如此，他还充分发扬了孔孟儒学思想，在韩国儒学发展史上占有举足轻重的地位。

关键词：郑梦周，性理学，朱子学，孔孟儒学，节义精神

郑梦周（1337—1392）号圃隐、字达可。《高丽史》“本传”说他“天分至方，豪迈绝伦，有忠孝大节，少好学不倦，研穷性理，深有所得”。他于 23 岁时（1360 年）三登文科状元，高扬文名；30 岁时（1367 年）成为礼曹正郎兼成均博士，在国学教授性理学；35 岁时（1372 年）任书状官之职，赴明朝后成为亲明派的领导人。后因忠孝于高丽社稷，郑梦周与易姓革命的李成桂一派相对抗而遭杀害。正是由于他的这种节义精神，使得他的名字在韩国儒学史上彪炳千古。

在学术上，郑梦周被被誉为“东方理学之祖”。但是，由于郑梦周被斩首示众，没收家产，所以有关他学问的文献资料也被毁失传，只留下诗文三百余首和有限的书、铭、记等不足二十篇。因此，研究郑梦周的学术思想，探究他被称为“东方理学之祖”的原因，只能从以下三个方面进行，即从旁人的传言中，从他的诗文中，从其节义精神中进行研究。下面，依次进行论述。

一、从旁人传言中考查郑梦周的性理学思想

牧隐李穡是郑梦周的好友，他曾推荐郑梦周在成均馆教授性理学，对郑梦周的学术思想深为了解。李穡为郑梦周作诗五首，书、记各一篇，其中有关的记载如下：

李穡在《忆郑散骑三首》中第一首诗中说：“光风霁月郑鸟川，独究遗篇续不传”。在《圃隐斋记》中又说：“鸟川郑达可，歌鹿鸣而赍丘园之束帛，擢状元而擅文花之英华；续道绪于濂洛之源，引诸生于诗书之囿。”^①他评价梦周学

① 《忆郑散骑三首》，《圃隐斋记》见《圃隐集·附录》，《韩国文集丛刊 5》，景仁文化社，1990，613、614 页 [“Three Poetries in a Memory of Zheng Sanji”, “the Records of Puyin Room”, see A Collection of Puyin-Appendix, Series of Korean Collected Works, vol.5, Jingren Culture Press, 1990, p.613 and p.614]。

问是“梦周论理，横说竖说，无非当理，推为东方理学之祖。”^①

李穡的上述传言说明了一个事实，即郑梦周是研究理学（性理学）的鼻祖。如上述诗文中的“独究遗篇续不传”，其中的“遗篇”主要指理学的基本著作——《大学》《中庸》《论语》和《孟子》。

据郑道传回忆说，他年轻时兴趣在诗词文章，后听人讲郑梦周说：词章之学为末艺，应当学心身之学，而身心之学就在《大学》《中庸》两书之中。于是，郑道传找来这两部书进行研究，后又登门求教于郑梦周，闻所未闻，大获收益。临别时，梦周送他一部《孟子》。^②郑道传还对郑梦周在“四书”方面的心得及其讲论要旨，作了评论：“（圃隐）先生于《大学》之提纲，《中庸》之会极，得明道传道之旨；于《论》《孟》之精微，得操行涵养之要，体验扩充之方”。^③这是说，他的学问得程朱理学传道之宗旨，即从《大学》和《中庸》中把握了儒学为心身之学的要旨，又从《论语》和《孟子》中体验到了修养心身的方法。可见，郑梦周是通过研究“四书”而接受程朱理学和发扬儒学道统的。为此，李穡评价他是“绪道绪于濂洛之源”，即他是接着周敦颐和二程讲性理学。关于这一点，他的门生卞季良等人曾说：“高丽文士皆以诗骚为业，惟圃隐始介性理之学”。^④这话与郑道传的说法相吻合，表明在高丽文士都沉浸于诗文词章之学

① 《高丽史·列传》卷30，《郑梦周条》[*The History of Koryo Dynasty Biography*, vol.30, see “A Vocabulary of Zheng Mengzhou”]。

② 郑道传，《圃隐奉使稿序》，见《圃隐文集》卷3，成均馆大学校大东文化研究院，1983，353—354页说：“道传十六、七习声律为对偶语。一日，驷江闵子复（按子复，闵安仁字）谓道传曰：吾见郑先生达可，曰：词章末艺耳，有所谓身心之学，其说具《大学》《中庸》二书。今与李顺卿携二书往于三角山僧舍讲究之，子知之乎？予既闻之，求二书以读，虽未有得，颇自喜。……予极往谒，则与语如平生，遂赐之教，日闻所未闻。……先生送《孟子》一部，朔望之暇，日究一纸或半纸，且信且疑，思欲取正于先生。”[Zheng Daochuan, “Puyin Envoy Manuscript, Preface”, see *A Collection of Puyin*, vol.3, Institute of Great Oriental Culture of Sungkyunkwan University, 1983, pp.353-354]。

③ 郑道传，《圃隐奉使稿序》，见《圃隐文集》卷3，353—354页 [Zheng Daochuan, “Puyin Envoy Manuscript, Preface”, see *A Collection of Puyin*, vol.3, pp.353-354]。

④ 卞季良等，《祭凤阳郡李氏文》，见《圃隐集·附录》，620页 [Bian Jiliang, “Papers of Li

时，唯有郑梦周提倡性理之学。另外，还有古川一乡士的传言也印证了郑梦周是较早研究性理学的学者之一。他说：“呜呼！高丽之季，箕化已远，大道烟没。一时君臣，迷惑于异端。而唯吾先生挺然独立于众楚之中，以扶吾道癖异端为己任。非有所得于心，能如是乎？虽比并于濂洛真儒无愧，而其有功于东方，则与孔子无异焉。”^①高丽之时，唯有郑梦周傲首独立，提倡性理学。其功可与周（敦颐）程（二程）相比，可与孔子齐名。所以，李穡评价郑梦周是“东方理学之祖”。

二、从其诗文中探究郑梦周的性理学思想

研究郑梦周的性理学思想，主要是依据他的诗文。郑梦周的诗，不仅对人有重要影响作用，而且还被选入由中国文人编的诗集中。如明末清初钱谦益编的《列朝诗集》、清朱彝尊编的《明诗综》等诗集中有郑梦周的诗约十四首之多。这是因为他的诗文多是“性理之作”。^②综观郑梦周诗文所反映的性理学思想，可以归纳为以下三方面内容。

（一）对朱熹理学思想的阐释

在韩国学者中，郑梦周大概是最早以自己的学说为朱熹著作加注的学者。曹好益在《圃隐先生集重刊跋》中说：“朱子《四书集注》行于东方，无有知其义者，独先生剖析精微为之训解，及云峰胡氏《四书通》至，所论皆合，时人始服

Family at the County of Jifengyang”, see *A Collection of Puyin*·Appendix, p.620].

① 古川一乡士，文见《圃隐集·附录》621页 [Gu Chuanyi, see *A Collection of Puyin*·Appendix, p.621].

② 古川一乡士说：“所录《读易》《观鱼》《冬至》《浩然》等篇，皆性理之作也。”见《圃隐集·附录》，621页 [see *A Collection of Puyin*·Appendix, p.621].

先生之深于道学矣。”^①这是说在高丽时代，郑梦周最早为朱熹的《四书集注》作训解（有《四书训解》，但早已失传），而时人不知正确否？当胡炳文（号云峰）的《四书通》传到高丽时，人们才发现郑梦周对朱熹理学思想的理解与胡炳文完全吻合。因此对郑梦周佩服不已。这是因为胡炳文的《四书通》是为纠正饶鲁（双峰）不符朱子之说而作。《元史》“本传”说：胡炳文“亦以易名家，作《易本义通释》，而于朱熹所著《四书》，用力尤深。余干饶鲁之学，本出于朱熹，而其为说，多与熹抵牾，炳文深正其非，作《四书通》，凡辞异而理同者，合而一之；辞同而指异者，析而辨之，往往发其未尽之蕴”。^②从中可以了解到胡炳文是一位坚定的朱子学者，为维护朱子学的纯正而著书论辩。当这部《四书通》传到高丽社会后，人们发现郑梦周对朱熹思想的训解，竟然与胡炳文一样。所以，李穡才讲“梦周论理，横说竖说，无非当理”。

郑梦周论理的态度是非常认真和谨慎的，诚如他在《吟诗》中所形容的那样：

终朝高咏又微吟，苦似披沙欲炼金。

莫怪作诗成太瘦，只缘佳句每难寻。^③

为朱熹思想作阐释，就如同吟诗一般，又苦又艰辛，人都累瘦了。为了准确把握朱熹思想，郑梦周在《右东窗》中描述了自己认真研究儒学的情景：

独擅文章继牧翁，灿然星斗列胃中。

① 《圃隐文集》，重刊跋，298 页 [A Collection of Puyin, “Preface for the reprint version”, p.298]。

② 《元史》卷 189 “儒学一”，中华书局，1976 [The History of Yuan Dynasty, vol. 189, “Confucianism 1”, Zhonghua Shuju, 1976]。

③ 《吟诗》，见《圃隐集》卷 1，578 页 [“Recite Poems”, see A Collection of Puyin, Vol.1, p.578]。

更将六籍窗前读，手自研朱考异同。^①

郑梦周认真研读六经，努力探索朱子学的义理。其结果，他在一篇名为《圆照卷子》的杂著中写道：

如天之圆，广大无边；如镜之照，了达微妙。此浮屠之所以喻道与心，而吾家亦许之以近理。然其圆也可以应万事乎，其照也可以穷精义乎。吾恨不得时遭乎灵山之会，诘一言黄面老子。^②

郑梦周认为道教的“道”和佛教的“心”都不如性理学的“理”，因为“理”可以“应万事”，可以“穷精义”。以“应万事”“穷精义”来评价朱熹的理学思想是很到位的，这实质上就是全祖望所说的“致广大，尽精微，综罗百代”^③的意思。

（二）对程朱易学思想的继承

在郑梦周的诗文中关于《易》的作品有六首，可见他对易学研究的深入。郑梦周的易学思想基本上是对程颐和朱熹易学思想的继承。如李穡说他“老来易学慕伊川，羲画仍将继邵传”。^④这是讲郑梦周的易学继程伊川和邵康节之易。关于《易》，有所谓“先天”易和后天“易”之说，宋儒以伏羲始画八卦为“先天”易，以文王重六十四卦为“后天”易。邵康节讲《易》，重象数，主“先

① 《右东窗》，见《圃隐集》卷 2，588 页 [“You Dong Chuang”, see *A Collection of Puyin*, Vol.2, p.588]。

② 《圆照卷子》，见《圃隐集》卷 3，599 页 [“Yuan Zhao Juan Zi”, *A Collection of Puyin*, vol.3, p.599]。

③ 《晦翁学案》，见《宋元学案》卷 48 [“Hui Weng Xue An”, *Song Yuan Xue An* (Case Studies of Song and Yuan Learning), vol.48]。

④ 牧隐，《忆郑散骑三首》，见《圃隐集·附录》615 页 [Mu Yin, “Three Poetries in Memory of Zheng Sanji”, see *A Collection of Puyin·Appendix*, p.615]。

天”易学；程伊川讲《易》，重义理，主“后天”易学。郑梦周的易学则“先天”“后天”都汲及到，故郑道传说他是“至于易知先天后天，相为体用”。^①而这正是继承了朱熹的易学理念，因为朱熹讲《易》，主要继承程伊川的义理学。但又采用邵康节的象数学。

关于郑梦周易学思想的具体内容，可以从以下六首诗文中加以探究。

冬至吟 二首

乾道未尝息，坤爻纯是阴。一阳初动处，可以见天心。

造化无偏气，圣人犹抑阴。一阳初动处，可以验吾心。

读易寄子安大临两先生 有感世道故云 二绝

纷纷邪说误生灵，首唱何人为唤醒。闻道君家梅欲动，相从更读洗心经。

固识此心虚且灵，洗来更觉已全醒。细看艮卦六画耳，胜读华严一部经。

读易 二绝

石鼎汤初沸，风炉火发红。坝离天地用，即此意无穷。

以我方寸包乾坤，优游三十六宫春。眼前认取画前易，回首包羲迹已陈。^②

其中的《读易寄子安大临两先生》的两首诗是对程伊川易学思想的继承。因为诗中的“细看艮卦六画耳，胜读《华严》一部经”出自二程之语。二程先生说

^① 郑道传，《圃隐奏使稿序》，见《圃隐文集》卷3，354页 [Zheng Daochuan, “Puyin Envoy Manuscript, Preface”, see *A Collection of Puyin*, Vol.3, p.354].

^② 《圃隐集》卷2，594、595页 [see *A Collection of Puyin*, vol.2, p.594 and p. 595].

过，“看一部《华严经》，不如看一艮卦”。^①二程先生认为《华严经》只是空讲止观，而对于为什么要止，如何才是止，一点也未说。相反，艮卦则明确地告诉人们要止于所止。所以，二程先生说：“艮卦只明使万物各有止，止分便有定。”^②具体说，明道尝言：“‘艮其止，止其所也’。各止其所，父子止于恩，君臣止于义之谓。”^③伊川也说过：“故圣人只言止。所谓止，如人君止于仁，人臣止于敬之类是也。《易》之艮，言止之义曰：‘艮其止，止其所也。’言随其所止而止之。”^④二程的上述论述谈的是艮卦的义理，即“有物必有则”的道理。“夫有物必有则。父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬。万物庶事，莫不各有所。得其所则安，换其所则悖。圣人所以能使万物顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。”^⑤圣人能顺治万物，就是遵从了“有物必有则”这一基本原理。郑梦周这两首诗的义蕴也是要告诫人们不要被“邪说”（指佛教）所干扰，要认真读“洗心经”（即《易经》）。因为艮卦所讲的“有物必有则”的义理比《华严经》强得多，它明确了君臣、父子的伦理关系，明确了顺治万物的真谛。

其余四首诗则是对朱熹易学思想的继承。

《周易本义》是朱熹对于《周易》的正式注解。朱熹易学思想的要点是“尚其变”。他把《周易》“易”字理解为“变易”和“交易”，又指出“变”的基本内容是“流行”和“对待”。例如从卦象看，“一阴一阳”这个流行是“坎”“离”这两个卦的互相交替。这个流行可以从中间截断来看，不论怎样截断，都说明它是“坎”“离”两卦的互相交替。如果从“一阳”截断，那就是一个阳爻，一个阴爻，又一个阳爻，这就是“离卦”下边跟着一个阴爻、一个阳爻，又

① 《河南程氏遗书》卷 6，《二程集》，中华书局，1981 [“Literary Remains of Chengs in Henan”, vol.6, see the *Literary Remains of Two Chengs*, Zhonghua Shuju, 1981]。

② 《河南程氏遗书》卷 6，《二程集》 [Ibid.]。

③ 《河南程氏遗书》卷 11，《二程集》 [Ibid., vol.11] 。

④ 《河南程氏遗书》卷 18，《二程集》 [Ibid., Vol.18] 。

⑤ 《河南程氏遗书》卷 11，《二程集》 [Ibid., Vol.11] 。

一个阴爻，这就是“坎卦”。下边跟着又是一个“离卦”，“离卦”下边又是一个“坎卦”，如此相互交替下去，以至无穷。这种交替可以形象地表示为“一阴一阳之谓道”。^①

郑梦周非常准确地把握了朱熹这一易学思想的要领，他在《读易》两首诗中特意讲了“坎”“离”两卦的作用。“石鼎汤初沸”指水为“坎”，“凡炉火正红”指火，为“离”。“坎离天地用，即此意无穷”是讲一阴一阳相互流行、对待的功用是宇宙间基本的原理，意义无穷。而《冬至吟》两首诗也是反复讲“乾道”（阳）和“坤爻”（阴）的互动，意在表明“一阴一阳之为道”的义蕴。

（三）对孔孟儒学思想的发扬

郑梦周对于孔子和孟子非常虔诚并积极发扬其儒家思想。如他在《冬夜读春秋》一诗中写道：“仲尼笔削义精微，雪夜青灯细玩时，早抱吾身进中国，傍人不识谓居夷”。^②这首诗一方面突出地表达了他对于《春秋》中“内诸夏，外夷狄”要旨的体会，另一方面也显示了他进中国，拜孔师的迫切心境。对于孟子思想，郑梦周也同样很虔诚，尤其是对《孟子》的“浩然之气”和“万物皆备于我，反身而诚乐莫大焉”的观点，更是竭力发扬。例如：《浩然卷子》

皇天降生民，厥气大且刚，夫人自不察，乃寓于寻常。养之固有道，浩然谁敢当，恭承孟氏训，勿助与勿忘。千万同此心，鸢鱼妙洋洋，斯言知者少，为子著此章。^③

① 冯友兰，《中国哲学史新编》第5册，194、195页 [Feng Youlan, *A New History of Chinese Philosophy*, vol.5, p.194 and p. 195]。

② 《冬夜读春秋》，见《圃隐集》卷2，595页 [“To Understand Spring and Autumn at Winter Night”, see *A Collection of Puyin*, vol.2, p.595]。

③ 《浩然卷子》，见《圃隐集》卷2，589页 [“Hao Ran Juan Zi”, see *A Collection of Puyin*, vol.2, p.589]。

诗文中的“恭承孟氏训”和“为子著此章”表明了郑梦周发扬孟子思想的决心。诗中的“厥气大且刚”“养之固有道”“勿助与勿忘”说明孟子讲“浩然之气”为“至大至刚”，要“善养之”，而善养之法则为“勿助与勿忘”。诗中的“千古同此心，鸢鱼妙洋洋”讲明孟子的“万物皆备于我，反身而诚乐莫大焉”的道理是普遍存在的。

三、从其节义精神中体味郑梦周的性理学思想

朝鲜朝著名性理学学者李滉（退溪）称赞郑梦周的学问和人品是“渊源节义两堪宗”。^①这就集中说明了郑梦周不论是在儒学学理方面，还是在节义精神方面，都堪称韩国人的宗主。正是由于他平日讲求性理学，所以在改朝换代的关键时刻，能够作到一臣不侍二主；而他忠君忠国的节义精神也正是他所主张的性理学的体现和光大。对此，南公辙在《崧阳书院东庭碑铭并序》一文中说：“先生之节，实出于平日之学问”。^②

在丽末李氏革命之时，郑梦周并非不知高丽王朝大势已去，人心已向李氏。当时，也有不少人劝他要识时务顺大势，归向李氏。如《成见丛话》中有一段记述说：“圃隐，学问精粹，文章亦浩瀚。丽季为侍中，以尽忠辅国为己任。革命之际，天命人心皆有所推戴，公独毅然有不可犯之色。有僧素与相识者，告公曰：‘时事可知，公何胶守苦节？’公曰：‘受人社稷，岂敢有二心，吾已有所处矣。’”又有记述说：“当丽季国势岌岌，有僧赠圃隐曰：‘江南万里野花发，

① 李滉，《临皋书院》[Li Huang, “Lingao College”]: “圃翁风然振吾东，作庙渠渠壮学宫，寄语藏修诸士子，渊源节义两堪宗”。转引自《圃隐郑先生文集》《圃隐先生集续录》卷 3，韩国回想社，1985 [cited from *A Collection of Puyin, and A Sequel of Collection of Puyin*, vol.3, Korean Recollection Publishing Company, 1985]。

② 《圃隐郑先生文集》《圃隐先生集续录》卷 3 [cited from *A Collection of Puyin, and A Sequel of Collection of Puyin*, vol.3]。

何处春风无好山’。圃隐流涕曰：‘呜呼！其晚也，其晚也’！”^①这两则记述中的僧人的言说或诗句，其义都十分明白，即规劝郑梦周移情于李氏朝鲜。但郑梦周严辞相拒，受人社稷，不能一心二意。表达了他对高丽王朝的忠心耿耿，至死不变的节烈精神和气概。

对此，朝鲜朝名儒柳成龙则从天理名分、纲常节义等理论方面作了十分详细的分析和评价。他说：“大厦将倾，而一木扶之；沧海横流，而一苇抗之。知其不可而犹且为之者，分定故也。古人云，天地生人，各无不足之理，常思天下君臣父子，有多少不尽分处。所谓分者何也？天地所以命物，而物之所以为则者也。然则，木之支厦，分也，苇之抗海，分也。臣子之忠孝于君亲而竭诚尽节，以至捐躯殒命者，亦分也。学者，学此而已；知者，知此而已；行者，行此而已。尽此者圣，勉此者贤。如此而生，如此而死，得丧祸福，随其所遇，而吾心安焉。若夫时之不幸，势之难为，则君子不以为病焉。圃隐郑先生，以义理之学为诸儒倡，当时翕然宗之。今其微言绪论虽无所寻逐，然即其所就之大者而观之，则亦求尽乎性分之内，而不愿乎其外者欤？不然，何其见之明而守之固，决之勇而行之果欤！呜呼！先生在家为孝子，立朝为忠臣。迨乎丽运告讫，天命去矣，民心离矣。圣人作，万物睹，一时智能之士，争欲乘风云之际，依日月之光，以求尺寸之功，孰肯以王氏社稷为念哉。惟先生挺然独立于风波荡覆之际，确然自守于邦国危疑之日，义形于色，不以夷除贰其心。既竭其力之所至不得，则以身殉之，无所怨悔，岂所谓知其不可而犹且为之者耶？然先生一死，而天衷以位，人极以建，民彝物则赖以不坠。斯固心之所安而分之所定，于先生何感哉？或有以先生周旋乱世，不洁身为疑者。孟子曰：有安社稷臣者，以安社稷为悦。先生有焉。由其如是，故不屑于进退出处之常，以委身处命于昏乱之世，尽瘁宣力，国存与存，国亡与亡，其忠盛矣。任高丽五百年纲常之重于前，启朝鲜

① 《圃隐郑先生文集》卷4《诸家记述》[cited from *A Collection of Puyin, and A Sequel of Collection of Puyin*, vol.4, “the Portrayal of Various Family”].

亿万载节义之教于后，先生之功大矣。”^①从柳氏的论述中可以体味到郑梦周的“国存与存，国亡与亡”的忠盛节烈精神是对孟子“有安社稷臣者，以安社稷为悦”教义的关照，亦是对儒学忠君侍国、忠贞不二大节的忠实继承和认真践履。郑梦周的忠孝节义是其研究性理的结果，亦是其性理学修养的升华和境界。^②

（作者系中国 中国社会科学院 哲学研究所 研究员）

投稿日：2011.11.20，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献〈References〉

1. 《圃隐郑先生文集》
A Sequel of Collection of Puyin
2. 《圃隐集》
A Collection of Puyin
3. 《二程集》
The Literary Remains of the Two Chengs.
4. 《圃隐文集》
A Collection of Puyin
5. 冯友兰，《中国哲学史新编》第 5 册，北京大学出版社，1995。
Feng Youlan, A New History of Chinese Philosophy, vol.5, 1995.
6. 楼宇烈，《东方理学宗祖 淑世儒林楷模》，刊于《风流与和魂》，沈阳出版社 1997。
Lou Yulie, “the Father of Oriental Theory of Principles, Model of Confucian World”, in Fengliu Yu Hehun, Shenyang: Shenyang Press, 1997.

① 柳成龙，《圃隐先生集跋》，转引自《圃隐郑先生文集》卷 4 [Liu Chenglong, “the Collected Abstract of Puyin, Preface”, cited from *A Collection of Puyin*, vol.4].

② 楼宇烈，《东方理学宗祖·淑世儒林楷模》，刊于《风流与和魂》，沈阳出版社，1997，69—86 页 [see Lou Yulie, “the Father of Oriental Theory of Principles, Model of Confucian World”, in *Fengliu Yu Hehun*, Shenyang: Shenyang Press, 1997, pp.69-86].

A Study on Zheng Mengzhou's Confucianism

Li Suping

Zheng Mengzhou is an important Confucian between the end of Koryo Dynasty and the beginning of Korea. This article explores Zheng Mengzhou's thoughts of Xing Li Xue (Theory of Human Nature and Principle) and its academic and social value, based on other people's evaluation, his poetry and his Spirit of Principle and Justice. As a good friend and with a deep understanding of Zheng Mengzhou's academic thoughts, Mu Yin recommended Zheng Mengzhou to teach Xing Li Xue (Theory of Human Nature and Principle) at Sungkyunkwan. Li Qiang wrote five poems, one article and jotting for Zheng Mengzhou. These records sufficiently explained the fact that Zheng Mengzhou was the originator of the study of Xing Li Xue (Theory of Human Nature and Principle). Besides, the main basis of the study of Zheng Mengzhou's thoughts of Xing Li Xue is his poems and articles. His poems not only had an important impact on people, but also were edited in Collections of Poems by Chinese literator. All these illustrate that he explained Zhu Xi's thoughts of Li Xue, on the one hand, and inherited Chengzhu's thoughts of Yi theory, on the other. Besides, he also carried forward Confucianism and occupied a pivotal position in the development of Korean Confucianism.

Key Words: Zheng Mengzhou, Xing Li Xue(Theory of Human Nature and Principle), Zhu Zi Xue, Confucianism, The Spirit of Principle and Justice

王阳明致良知的二重结构

——积累和彻悟

宣炳三

中文提要：阳明五十岁前后提倡致良知说以后，他讲学的宗旨便是致良知三个字。可是，《明儒学案》的著编者黄梨洲却说阳明晚年提倡致良知，未暇给弟子们充分发扬致良知的要义而去世，故引起阳明弟子对致良知的分歧，甚至有误会。其实，致良知的不同理解就会产生阳明弟子的分化。并且在阳明弟子中，最初对致良知的分歧的端倪在于钱绪山和王龙溪之争论，所谓“天泉问答”。此问答围绕如何理解四句教而进行的。但是，仅分析“天泉问答”，不能充分解释致良知里存在的二重结构，因为记载“天泉问答”的三种记载中，较接近于原貌的《传习录（下）》的记载里阳明分明地说他有两种教法，可就王龙溪的“四无说”来说，仍然不给予肯定。故我参考“严滩问答”的内容进行补充。历来“严滩问答”不如“天泉问答”受到瞩目，但我却认为，“严滩问答”是研究阳明工夫论时不可缺少的资料。现在学术界对于“天泉问答”的理解，即关于“天泉问答”里的钱绪山与王龙溪的立场的理解，存在有些倾向：钱绪山着重于工夫，王龙溪着重于本体。此种说法不无道理，应该讲清楚，否则容易造成误解。因此，仅以本体和工夫的构造，解释钱绪山和王龙溪之致良知说，不能充分说明两贤之不同点，也不能充分解释致良知的二重结构。故本论文采用“积累”和“彻悟”的构造，试图说明两贤之不同点，同时要解释致良知的二重结构。

关键词：王阳明，良知，致良知，本体，工夫

一、绪论

阳明五十岁前后提倡致良知说以后，他讲学的宗旨便是致良知三个字。阳明说：“我平生讲学，只是致良知三字。”^①又说：“近来信得致信得致良知三字，真圣门正法眼藏。”^②从此可以充分地看到致良知在阳明晚年思想中的地位。这个致良知说当然是磨练艰难之精华，阳明说：“某于此良知之说，从百死千难中得来。”^③我认为，若说阳明思想有两个大转折点，一个是体悟“心即理”的龙场悟道，另一个就是经宸濠、忠、泰之变而阐发“致良知”说。心即理是体悟天理是我心之理，致良知是相信我心之天理的绝对性。就天理（良知）的内在性而言，“心即理”和“致良知”的命题处于同一层次，而就循从天理（良知）的主宰性而言，“心即理”不如“致良知”真切。

可是，《明儒学案》的著编者黄梨洲却说阳明晚年提倡致良知，未暇给弟子们充分发扬致良知的要义而去世，故引起阳明弟子对致良知的分歧，甚至有误会。梨洲如此发言的用意何在？这应该是针对王龙溪的致良知说。若撇开梨洲对龙溪评价的是非，暂不置评，那么，我们从此可知致良知里有分歧的可能性。其实，致良知的不同理解就会产生阳明弟子的分化。值得注意的是，在阳明弟子中，最初对致良知的分歧的端倪在于钱绪山和王龙溪之争论，所谓“天泉问答”。此问答围绕如何理解“四句教”而进行的。我们从关于“四句教”的争辩中，可以看到致良知分化的端倪。

① 《王阳明全集》卷二十六，《寄正献男手墨二卷》，990页 [Wang Yangming, *the Completed Works of Wang Yangming*, vol.26, p.990]。

② 《王阳明全集》卷三十四，《年谱（二）》“五十岁”条 [Ibid., vol.34, “Nianpu(2): the age of 51”]。

③ 《王阳明全集》卷三十四，《年谱（二）》“五十岁”条 [Ibid., vol.34, “Nianpu(2): the age of 50”]。

“四句教”是阳明晚年重要讲学宗旨之一，而后来引起颇多争论。这争论不仅在阳明学圈与非阳明学圈之间发生，同时在阳明学内部也存在异见。如上所说，阳明学内部对“四句教”的最初分歧就是“天泉问答”里的钱绪山与王龙溪的立场。钱绪山的所谓“四有说”和王龙溪的所谓“四无说”的诠释，可以提供探讨阳明致良知的二重结构之资。两个人根据各自的理解发挥阳明的四句教，揭示致良知里存在的二重结构。故分析两个人的观点，可以帮助理解致良知的二重结构，同时，帮助理解阳明思想的全面。

但是，仅分析“天泉问答”，不能充分解释致良知里存在的二重结构，因为记载“天泉问答”的三种记载中^①，较接近于原貌的《传习录（下）》的记载里阳明分明地说他有两种教法，可就王龙溪的“四无说”来说，仍然不给予肯定。^②然则若仅借《传习录（下）》的说法，就不能全面理解阳明所说“我有两种教法”的内容，故我参考“严滩问答”的内容进行补充。历来“严滩问答”不如“天泉问答”受到瞩目，但我却认为，“严滩问答”是研究阳明工夫论时不可缺少的资料。

最后要谈的是，现在学术界对于“天泉问答”的理解，即关于“天泉问答”里的钱绪山与王龙溪的立场的理解，存在有些倾向：钱绪山着重于工夫，王龙溪着重于本体。此种说法不无道理，应该讲清楚，否则容易造成误解。

阳明学的宗旨简单说，就是良知本体与致良知工夫。就致良知工夫而言，工夫是良知本体的作用，就是听从良知之主宰而致此良知。再进一步说，学者普遍说本体是原来的体段，工夫是恢复原来的修养。同样，良知本体是原来的体段，

① 三种本就是《年谱》《天泉证道记》《传习录（下）》。按论者的调查，《年谱》反映钱绪山的立场，反而《天泉证道记》反映龙溪的立场，较为客观的版本是《传习录（下）》的记载。为了详细内容，请参看“检讨四句教史料”，宣炳三，《欧阳德哲学研究》，北京大学博士论文，2010，附录（一），201—206页 [Byungsam Sun, “A Study on the Ou Yangde’s Philosophy”, Doctoral Dissertation at Beijing university. 2010, pp.201-206]。

② 关于王阳明在“天泉问答”的基本态度，请参看拙著，《欧阳德哲学研究》里，第三章，第一节“本体工夫非有二”章节里谈“天泉问答”的部分 [Ibid., pp.80-82]。

致良知工夫是恢复原来良知的修养。故若仅说良知，不说致良知，便是无益于工夫，便是放弃工夫。这是对致良知的常见，不无道理。但若有人不信良知本体的活泼而只说如此，便已经脱离了致良知的本旨。从阳明的思想来说，良知本体是原来的体段，致良知工夫是根据良知本体的主宰而恢复原来良知的修养，这是定论。钱绪山与王龙溪皆认定致良知工夫是根据良知本体的主宰而恢复原来良知的修养，故他们之间的分歧与有人不知良知本体的活泼而认为致良知工夫是恢复原来的体段的立场大相庭径。^①

因此，仅以本体和工夫的构造，解释钱绪山和王龙溪之致良知说，不能充分说明两贤之不同点，也不能充分解释致良知的二重结构。故本论文采用“积累”和“彻悟”的构造，试图说明两贤之不同点，同时要解释致良知的二重结构。

二、天泉问答

阳明逝世前一年，将征思、田出发前夕，因钱绪山和王龙溪来问学，在天泉桥上阐明“四句教”的教法。阳明居越时期，讲学以致良知为主，又提倡“四句教”。值得注意的是，就“四句教”而言，“四句教”起了致良知具体化的作用。换句话说，钱绪山和王龙溪对“四句教”的所谓“四有论”和“四无论”的解释方案，把致良知里潜在的二重结构表面化了。从哲学史的角度来看，尤其是就阳明后学来说，这提供了考察阳明后学分化的最初的端倪。为了论述之便，着重两者的观点之别，简述“天泉问答”。

① 笔者已经在 2007 年，以《王阳明致良知说的二重结构》为题目发表过关于王阳明致良知说的研究结果，《儒学文化研究（韩文版）》第九辑，首尔：成均馆大学儒教文化研究所，2007。可是当时笔者的观点仍然限于本体和工夫之对比，未能充分诠释阳明致良知的意义。故以此论文代替彼论文 [Byungsam Sun, “Dual Structure of Zhi-Liang-Zhi”, *Journal of Confucian Philosophy and Culture*(Korean ed.) vol.9, Seoul: Institute of Confucian Philosophy and Culture at Sungkyunkwan University, 2007]。

整体上“天泉问答”引起了两方面的争论。第一，心体方面的争论，即对“无善无恶心之体”的解释。第二，工夫方面的争论，即以“四无说”为代表的本体工夫论，及以“四有说”为代表的工夫本体论之辨。

第一，就“无善无恶心之体”而言，这种心体规定像禅宗“作用为性”的心体，于是引起了很多争论。其实，这“作用为性”之嫌缘于把作为“心体存在形式”的“无善无恶”理解为作为“心体存在内容”的“无善无恶”的误解。再说，这是因为不区别所谓“实体词”和“状态词”的缘故。那么，钱绪山和王龙溪对第一句的解释如何？先谈钱绪山的“四有论”，后谈王龙溪的“四无论”。

就钱绪山的“四有论”而言，有的研究者说“一无三有”是准确，非是“四有论”。这种主张当然不成问题。即“一无三有”由“无善无恶心体”的“一无”和“有善有恶意用”“知善知恶良知”“为善为恶格物”的“三有”构成。但参考黄梨洲的解释，可以说钱绪山持有“四有论”，他说：“今观先生所记（按，邹东廓《青原赠处》）而四有之论，仍是以至善无恶为心，即四有四句亦是绪山之言。”^①这段提供了认为钱绪山对“四句教”的解释是四有论的根据，即他把“无善无恶心体”解释为“至善无恶心体”。即使不参考《青原赠处》的记录，看《传习录（下）》《年谱（三）》的记载，至少也可以觉察到钱绪山倾向于“至善无恶心体”。

就王龙溪的“四无论”而言，他虽表明“四句教不是定本”的观点，可就“无善无恶心之体”来说，他却较为充分继承甚至以良知发扬光大了。阳明之所以主张“无善无恶心之体”，是因先天道德理性、先天道德感性不是固定不变对象之故。若执着固定不变的至善，则难免意必之私。从这个方面来说，我们可以肯定评价龙溪充分继承了阳明之意。从龙溪学的思想来说，“无善无恶的心体”就是“无是无非的良知本体”。于是他在《天泉证道记》如此开始：“阳明夫子之学，以良知为宗。”这是理解龙溪“四无说”的关键句。当然这种解释是不是

^① 《明儒学案》卷十六《江右王门学案一》，《文庄邹东廓先生守益》，333 页 [Huang Zongxi, *MingRuXueAn*, vol.16, “Jiangyou Wangwen Xuean 1”, p.333]。

符合阳明当时在“天泉问答”中所言的本意，现在参考《传习录（下）》的全文，可见阳明不全面肯定龙溪之见解。可就阳明的良知学来说，龙溪如此诠释却有发扬光大之功。

第二，王龙溪认为，良知本体具有自发性和能动性。他强调纯粹良知作用，于是侧重发挥听从即体即用的良知便是工夫的立场。这就是所谓“本体工夫论”，即“即本体证工夫”。因此，他怀疑钱绪山所主的工夫容易被意欲遮盖而不听从良知的纯粹命令，这与他所谓后天诚意，先天正心之辨有关。钱绪山认为，心体是至善，但意念阶段易为私念所掩蔽，须用为善去恶的诚意工夫而恢复心体本然。这是所谓“工夫本体论”，即“用工夫合本体”。因此他批评王龙溪所主的工夫容易以意念误为本体，甚至追求顿悟本体，未免放弃礼教之病。可见两者都认定听从良知是工夫之本而侧重不同，钱绪山侧重于明莹心体，王龙溪着重于良知心体。于是钱绪山注意心体的污染，须工夫恢复本然，而王龙溪注意良知的绝对，听从良知就是工夫。

那么，阳明对两者如何评价呢？阳明基本上表示两是、两可的立场：“我（按，阳明）这里接人原有此二种。利根之人直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是功夫，人己内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中（按，龙溪）之见，是我这里接利根人的；德洪（按，绪山）之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”^①但阳明接着又说：“利根之人，世亦难过，本体功夫，一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小，不可不早说破。”^②可见在《传习录（下）》里阳明对王龙溪“四无论”的诠释不给予

① 《传习录》卷下，第315条 [Wang Yangming, *ChuanXiRu*, no.315]。

② 《传习录》卷下，第315条 [Ibid., no.315]。

肯定的评价。既然如此，则未免与阳明所说“我这里接人原有此二种”有抵牾之嫌，我们通过对“严滩问答”的分析可以疏通如此抵牾之嫌。

三、严滩问答

嘉靖八年（1529）春，钱绪山和王龙溪在诤告文中说：“前年秋，夫子将有广行，宽（按，绪山），畿（按，龙溪）各以所见未一，惧远离之无正也，因夜侍天泉桥而请质焉。夫子两是之，且进之以相益之义。初冬，追送于严滩请益，夫子又为究极之说。”^①从此我们可知两点：第一，“严滩问答”与“天泉问答”内容上应该有关。第二，“严滩问答”是阳明最后教训，是“究竟之说”。就“严滩问答”的记载而言，《年谱》不载此问答，钱绪山所编纂《传习录（下）》及王龙溪所撰《绪山钱君行状》有记载，但这两本文字有出入，值得注意：

《传习录（下）》：“汝中（按，王龙溪）举佛家实相幻相知说。先生（按，阳明）曰：‘有心俱是实，无心俱是幻，有心俱是幻，无心俱是实’汝中曰：‘有心俱是实，无心俱是幻，是本体上说功夫。有心俱是幻，无心俱是实，是功夫上说本体。’先生然其言，洪（按，钱绪山）于是时尚未了达，数年用功，始信本体功夫合一。但先生是时因问偶谈，吾儒指点人处，不必借此立言耳。”^②

《绪山钱君行状》：“夫子赴两广，予（按，王龙溪）与君（按，钱绪山）送至严滩，夫子（按，阳明）复申前说：‘二人正好为用，不失吾宗，因举有

① 《王阳明全集》卷三十八，《诤告同门》，1444—1445 页 [Wang Yangming, *the Completed Works of Wang Yangming*, vol.38, “Fugao Tongmen”, pp.1444-1445]。

② 《传习录》卷下，第 337 条 [Wang Yangming, *ChuanXiRu*, no.317]。

心是实相，无心是幻相，有心是幻相，无心是实相。’君拟议未及答。予曰：‘前所举是即本体证功夫，后所举是用功夫合本体，有无之间，不可以致诘。’夫子莞尔笑曰：‘可哉，此说究竟之说，汝辈既已见得，正好更相切摩，默默保任，弗轻漏泄也。’”^①

两段都是记录“严滩问答”，可我们会发现如下差异：第一，王龙溪在《绪山钱君行状》里对“严滩问答”持肯定的态度，相反，钱德洪在《传习录（下）》对“严滩问答”持否定的态度。第二，在《传习录（下）》，“严滩问答”的发言者是王龙溪，不像在《绪山钱君行状》里发言者是王阳明，并且在《传习录（下）》，没有“究极之说”的一句。这种差异很微妙，但可提供理解“严滩问答”的线索。

其实，正如钱绪山所指，“严滩问答”有禅的语气，故难以理解。我查过几种现在研究者的“严滩问答”诠释，似找不到一致的诠释。^②这却反证理解“严滩问答”的难度。下面简单论述我的解释。

我解释的出发点是“当局者清”的原则。换句话说，关于“严滩问答”的某些意味“X”，当事者钱绪山和王龙溪最明白了。故我可以如此猜测。第一，王龙溪有赞成的态度，而钱绪山有回避的态度，这都缘于他们的基本立场，就是缘于他们工夫论的立场。第二，若肯定“严滩问答”与“天泉问答”内容上有关，则两者在“天泉问答”时出现的工夫论差异，反映着“严滩问答”的不同态度。

③

① 《王畿集》卷二十，《绪山钱君行状》，586页 [Wang Ji, *the Completed Works of Wangji*, vol.20, p.586]。

② 陈来，《有无之境》，229—231页；张学智，《明代哲学史》，125—126页；方祖猷，《王畿评传》，105—111页 [Chen Lai, *Youwuzhijing*, pp.229-231; Zhang Xuezhi, *Mingdaizhexueshi*, pp.125-126; Fang Zuyou, *Wangjipingzhuan*, pp.105-111]。我基本上同意张学智对第一、二句的解释，方祖猷对第三、四句的解释。

③ 龙溪的记载提供对此的根据，他在《绪山钱君行状》说：“夫子（按，阳明）赴两广，予（按，龙溪）与君（按，绪山）送至严滩。夫子复申前说（按，“天泉问答”），二人正好

整理两本的记载，“严滩问答”四句中，前两句“有心俱是实，无心俱是幻”是“本体上说工夫”或“即本体证工夫”。后两句“无心俱是实，有心俱是幻”是“工夫上说本体”，或“用工夫合本体”。为了理解之便，先谈前两句，再谈后两句。^①

前两句：这“本体上说功夫”的概括，与“有心俱是实，无心俱是幻”有如何关系呢？“本体上说功夫”表示以良知本体做工夫。这是王龙溪所谓“即本体证功夫”。就本体而言，“有心俱是实”表示良知心体活跃于我心是真实，“无心俱是幻”表示良知心体无活跃于我心是假幻。

后两句：这“功夫上说本体”的概括，与“无心俱是实，有心俱是幻”有如何关系呢？“功夫上说本体”表示用工夫恢复本体，这是钱绪山所谓“用功夫合本体”。就工夫而讲，“无心俱是实”表示用无执无着之心是实际工夫。“有心俱是幻”表示有执有着之心是假幻工夫。

以上大致解释了“严滩问答”。值得注意的是，阳明对“天泉问答”和“严滩问答”有相反的态度，即《传习录（下）》“天泉问答”里阳明左袒钱绪山的立场，分明地不肯定王龙溪的立场，而《传习录（下）》“严滩问答”里阳明肯定王龙溪的立场。并且，王龙溪在“天泉问答”里说，“四句教不是定本”，表示不满，而钱绪山在“严滩问答”里说，“先生因问偶谈”，也表示不满。

那么，钱绪山为何回避“严滩问答”的权威性？这个问题可以从三个角度来分析。第一，“严滩问答”援用佛教的用语。第二，“严滩问答”认可王龙溪

互相为用，弗失吾宗。因举‘有心是实相，无心是幻相；有心是幻相，无心是实相’为问。”这“因举”表示“严滩问答”继承“天泉问答”的意思。《王畿集》卷二十，《绪山钱君行状》，586页[Wang Ji, *the Completed Works of Wangji*, vol.20, p.586]。

① 我要援《大乘起信论》“一心二门”的观点进行分析。我认为，《大乘起信论》的“真如门”和“生灭门”可换于“有”和“空（无）”。“有”指示“真如之实有”，“空（无）”指示“生灭万法之虚空”。就修养论而言，“有”可比喻于航海者信从北斗之有信，“空（无）”可比喻于航海者觉悟怒涛之空相。这个观点帮助理解“严滩问答”的意思。并且“严滩问答”反映着《大乘起信论》的观点与否，尚待进一步的研究。

所主张“本体工夫论”的可能性。第三，“严滩问答”会认可佛教顿悟无心的工夫，不如“天泉问答”里所说“为善去恶”的着实工夫。

相反，王龙溪为何赞成“严滩问答”的权威性。这个问题从两个角度来说明。第一，“严滩问答”明确地认可他所主张的“本体工夫论”。第二，这“无心俱是实，有心俱是幻”的工夫论，与他所主张“本体工夫论”的听从纯粹良知的绝对命令而进行工夫的本意相通。故王龙溪肯定“严滩问答”是阳明的究极之说。

通过以上“天泉问答”和“严滩问答”的分析可知阳明对两者的评价如何。阳明在“天泉问答”里左袒钱绪山的立场，强调为善去恶的着实工夫之重。同时，在“严滩问答”里肯定王龙溪的解释，着重听从良知的彻悟工夫之要。

四、积累和彻悟

上面分析“天泉问答”和“严滩问答”，提供理解阳明工夫论的线索，即阳明有积累工夫和彻悟工夫两面。当然这种解释方案仅限于对“天泉问答”和“严滩问答”的分析，不足以保证阳明工夫论有两种侧面的主张。

这两种积累工夫和彻悟工夫与致良知工夫之二重结构有关。如上所述，钱绪山和王龙溪对致良知工夫有不同点的解释，即保任良知的致良知，及恢复心体的致良知。保任良知是使良知自然流行的致良知，恢复心体是使物欲蒙蔽的心体完全发显的致良知。前者强调听从良知的彻悟性，后者侧重恢复心体的积累性。于是可谓王龙溪保任良知的致良知就是彻悟工夫，钱绪山恢复心体的致良知就是积累工夫。其实钱绪山的积累工夫容易理解，但王龙溪的彻悟工夫难以理解。因此本文先分析王龙溪的彻悟工夫论，后分析钱绪山的积累工夫论。然后调查阳明有关资料，以证明阳明有两种工夫侧面。

第一，彻悟工夫。历来学者对龙溪的彻悟工夫有种种误解，妨碍理解王龙溪

彻悟工夫的本来面貌。先看《天泉证道记》的一段：

夫子（按，阳明）曰：“正要二子（按，绪山、龙溪）有此一问，吾教法原有此两种，四无之说，为上根人立教。四有之说，为中根以下人立教。上根之人，悟得无善无恶，心体便从无处立根基，意与知物皆从无生，一了百当。即本体便是工夫，易简直截，更无剩欠，顿悟之学也。中根以下之人，未尝悟得本体，未免在有善有恶上立根基，心与知物皆从有生，须用为善去恶工夫，随处对治，使之渐渐入悟，从有以归于无，复还本体，及其成功一也。

①

此处有两点值得讨论：第一，“顿悟和入悟”。第二，“四无之说为上根人立教”。

第一，“顿悟和入悟”的问题。为了理解之便，要谈三种本子“天泉问答”中有关顿渐悟修的记载。首先《年谱（三）》中不指出所谓“上根、中下根”的区别，这意味着此本取消阳明有两种教法的主张。且从《年谱（三）》“天泉问答”的整体意思来说，工夫是在良知上实用为善去恶功夫，以达到太虚无形，一过而化之境，不是悬空想象本体，故《年谱（三）》“天泉问答”不肯定顿悟之功。其次在《传习录（下）》“天泉问答”说：“利根之人直从本源上悟入”，此肯定顿悟之功，可后段说：“利根之人，世亦难遇，本体功夫，一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！”认为顿悟之功难免有名无实之嫌，约与《年谱（三）》“天泉问答”相似。最后在《天泉证道记》说：“上根人悟得无善无恶，心体便从无处立根基”。又说：“中下根人随处对治，使之渐渐入悟。”这表示虽有上根之顿悟和中下根之渐悟之别，然悟是工夫之本。这是与其他两本的不同。

① 《王畿集》卷一，《天泉证道记》，2 页 [Wang Ji, *the Completed Works of Wangji*, vol.1, p.2]。

根据一般的说法，悟是修之完成，便是工夫完成而达到的洒脱之境。《年谱（三）》和《传习录（下）》似持有这种立场，不肯定“得悟”之功。可在龙溪来说，悟是修之始。当然，这种悟的本意就是“悟得心体良知”的悟，自不待言。故王龙溪《天泉证道记》言：“阳明夫子之学，以良知为宗”，这算是《天泉证道记》的关键词，也是彻悟工夫的基本出发点。

其次，谈“四无之说为上根人立教”的问题。正如已上所述，阳明在《传习录（下）》提出“两种教法”，但接着说“利根之人，世亦难遇。本体功夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人。”在此阳明实际上否定了王龙溪的工夫论。而且龙溪也在别处说：“夫圣贤之学，致知虽一，而所入不同，从顿入者，即本体为功夫。天机常运，终日兢业，保任不离性体，虽有欲念，一觉便化，不致为累，所谓性之也。从渐入者，用功夫以复本体，终日扫荡欲根，祛除杂念，以顺其天机，不使为累，所谓反之也。”^①这“顿入、渐入；性之、反之”的说法也许认定他的工夫论是适于上根人。那么，龙溪自己承认他所主张的工夫论有局限吗？当然，这种推断并非王龙溪所想的，也非龙溪所同意的。从他的思想来说，他承认每人有气质清浊厚薄之差，固有上根之人顿悟与中根以下之人渐悟之异。可是虽有顿渐之异，快慢之别，但无论上根、中下根都仍然需要悟证良知的工夫。龙溪在别处说：

良知在人本无污坏，虽昏蔽之极，苟能一念之反，即得本心。……此原是人人见在具足不犯做手本领工夫，人之可以为尧舜，小人之可以为君子，舍此更无从入之路，可变之几，固非以为妙悟而妄意自信，亦未尝谓非中人以下所能及也。^②

从这段的意思来看，他所主张的工夫既不是“妙悟而妄意自信”，又不是

① 《王畿集》卷二，《松原晤语》，42—43页 [Ibid., vol.2, pp.42-43]。

② 《王畿集》卷六，《致知议辩》，134页 [Ibid., vol.6, p.134]。

“未尝谓非中人以下所能及”，换句话说，顿悟良知不仅是利根人所能及，而且中人以下所能及的工夫。

本来，阳明学派常说，视之朱子所主的工夫论，他们所主的工夫论简知易从。可后来王龙溪的彻悟，多被称为高明人之功，原因在何？这是王龙溪取消外在的任何依靠，强调听从良知而做尽心知性工夫之故，双江曾对龙溪的工夫论评价说：“尊兄（按，王龙溪）高明过人，自来论学，只是混沌初生无所污坏者而言，而以见在为具足，不犯做手为妙悟，以此自娱可也，恐非中人以下之所能也。”^①

但龙溪主张彻悟工夫的本意不是所谓“不犯做手为妙悟，以此自娱”，而是提倡“咽喉下肯著一刀，舍得性命”之工夫，龙溪说：“只是咽喉下不肯著此一刀，舍不得性命，所以牵引文义，容他出路。若当下舍得，不为姑容，便是入微功夫。”^②这多是充溢于发愤忘食之志，这就是王龙溪精神所向之所。明白王龙溪的彻悟工夫之面目，才能掌握“一念自反，即得本心”^③的本意，从反面来说，若非真求圣之志，“一念自反，即得本心”还是猖狂放恣、玩弄光景之藉耳。这是龙溪所主张彻悟（彻底）工夫之本来面目。

第二，积累工夫。钱绪山的积累工夫不难以理解。先看《年谱（三）》“天泉问答”的一段：

心体原来无善无恶，今习染既久，觉心体上见有善恶在，为善去恶，正是复那本体功夫。若见得本体如此，只说无功夫可用，恐只是见耳……人心自有知识以来，已为习俗所染，今不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不著实。此病痛不是小小，不可不早说破。^④

① 《王畿集》卷六，《致知议辩》，133页 [Ibid., vol.6, p.133]。

② 《王畿集》卷一，《抚州拟岘台会语》，23页 [Ibid., vol.1, p.23]。

③ 《王畿集》卷八，《孟子告子之学》，190页 [Ibid., vol.8, p.190]。

④ 《王阳明全集》卷三十五，《年谱（三）》“五十六岁”条 [Wang Yangming, the

按钱绪山的基本思想来说，明莹心体本来是至善无恶的。可人未免有习心成性，于是须为善去恶的诚意之功，恢复明莹心体。故只说心体本来，不论下工夫，恐只是见解。这种立场很平实而有理，便是孟子所谓“盈科而进”的工夫。值得注意的是，如上面所说，在心体的解释上，龙溪所理解的心体是良知心体而不是明莹心体，于是良知心体无功夫可用的说法，就龙溪来说是不成问题的。

而且，“天泉问答”中两者立场似有互相排斥之感，故有人肯定绪山之工夫立场，责备龙溪为放弃工夫、流于猖狂放恣之类。同样，有人以辩护龙溪之工夫立场，评价绪山未免执后天诚意为典要，陷入事上磨练之窠臼。这两种偏见都不符合两者所主张的本意。在绪山而言，他认定致良知工夫是根据良知本体的主宰而恢复原来良知的修养，就是听从良知之主宰而致此良知的工夫。故他的恢复心体工夫，与有人不知良知本体的活泼而仅说致良知工夫是恢复原来的体段有天壤之别。而且黄梨洲在《明儒学案》里不予钱绪山全面肯定的评价缘于绪山过重良知自然之嫌，反而证明了钱绪山根据良知本体的主宰而进行工夫的事实。

第三，王阳明的彻悟工夫和积累工夫。先看黄梨洲的一段话：

先生之学，始泛滥于词章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心终判为二，无所得入。于是出入于佛、老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的。有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所

Completed Works of WangYangming, vol.35, "Nianpu(3):the age of 56"]。

操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照。是学成之后又有此三变也。^①

概述阳明思想变化阶段的说法不一而足，其中，较为代表性的概述是钱绪山的“学三变，教三变”的说法，即驰骋于辞章，出入二氏，居夷有得于圣贤之旨的学三变，及居贵阳倡知行合一，自滁阳后倡静坐，江右以来提致良知的教变。^②还有黄梨洲的“学三变，教三变”的说法，即泛滥于词章，遍读考亭之书，出入于佛老，居夷忽悟格物致知之旨，这是“凡三变而始得其门”，及自此（按，龙场悟道）以后以默坐澄心为学的，江右以后专提致良知，居越以后所操益熟、所得益化，这是“学成之后三变”。黄梨洲的说法与钱绪山的说法，在“教三变”中不提“知行合一”而补充以“居越以后所操益熟、所得益化”，有所不同但大致一般。并且，黄梨洲的说法是沿袭王龙溪的说法而加以修改的，这是众所熟知的。

黄梨洲说法的特征是直接说明变化阶段的内容，即首先，自此（按，龙场悟道）以后，“大率以收敛为主，发散是不得已。”其次，江右以后，“此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。”最后，居越以后，“开口即得本心，更无假借凑泊。”值得注意的是，阳明江右前后的教法似有所区别。那么，如果将这种观点适用于钱绪山和王龙溪，则很可能如此说：钱绪山侧重诚意格物，重视兢兢业业之功，就是“收敛为主，发散是不得已”的工夫，他主要依据阳明早年的思想，正如《传习录（上）》的观点所示。王龙溪侧重致良知，重视听从良知之功，就是“此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。”的工夫，他主要依据阳明晚年思想，正如《传习录（下）》所示。这是学术界常见之一而未必符合实际。

① 《明儒学案》卷十《姚江学案》，《文成王阳明先生守仁》，180 页 [Huang Zongxi, *Mingru Xuean*, vol.10, p.180]。

② 《王阳明全集》卷四十一，《刻文录叙说》，1574 页 [Wang Yangming, *the Completed Works of WangYangming*, vol.41, p.1574]。

其实，黄梨洲的这种概括对阳明学的整个发展来说是很符合实际的。可问题是，这种观点若直接适用于钱王两贤的工夫论而疏通两者工夫的差异时就会发生问题。换句话说，这早年、晚年之说法似有一个好处，即既承认两者工夫论之差异，又可以都被归纳于阳明工夫论之内。可两贤皆是阳明晚年的高足，则早年、晚年的说法未免“取此舍彼”之嫌。这种说法很可能缘于龙溪彻悟工夫之困惑，即龙溪所谓“一念自反即得本心”“无工夫的工夫”“全体放下”等工夫似与着实积累工夫难以调和，然他确实有阳明学内一定的地位，故不得不如此解释而疏通两贤工夫论之差异。然而根据上面的初步分析，龙溪的彻悟工夫只不过是彻底工夫，而不是放弃工夫；绪山的积累工夫只不过是积累工夫，而不是后天诚意的典要、窠臼。若这种说法成立的话，我们可以如此说：阳明早年工夫论有龙溪的彻悟工夫和绪山的积累工夫，同理，阳明晚年工夫论亦有绪山的积累工夫和龙溪的彻悟工夫。

我们可以调查阳明本人提出的工夫论，以提供上述论辩的证明。就调查的资料而言，历来不停地出现怀疑《传习录（下）》真实性的种种说法。换句话说，有人本来不满《传习录（下）》有关肯定彻悟工夫的说法，指出《传习录（下）》不是阳明亲笔而是汇集弟子所记的语录，而且在阳明没后刊行，未经过阳明的批校，不如《传习录（上）》和《传习录（中）》可靠，于是不给予全肯。因此，我以《王阳明全集》里五十岁以后的资料为主进行分析。

先看王阳明的一段话：

心之良知是谓圣。圣人之学，惟是致此良知而已。自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也。苟能致之，即与圣人无异矣。^①

① 《王阳明全集》卷八，《书魏师孟卷》“乙酉”（按，阳明 54 岁），280 页 [Ibid., vol.8, p.280]。

这是嘉靖四年（阳明 54 岁）的一封信。从中可以看到阳明工夫论的大纲。

首先，学之目的在于为圣，而圣人之学惟是致此良知。这指示听从良知是惟一的工夫，且良知是天命之绝对命令，不容任何拟议损益的，阳明说：“天命之性，粹然至善。其灵昭不昧者，皆其至善之发见，是皆明德之本体，而所谓良知者也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，固吾心天然自有之则，而不容有所拟议加损于其间也。”^①此与龙溪所说的彻悟（彻底）工夫一般。

其次，良知未尝不存，可若不肯致之，则与圣人有异，俨然存在圣人、贤人、愚人之别。这表示积累工夫是致知之本，无论生安、学利、困勉，都听从良知而加人一己百、人十己千之功，才能致此良知。他说：“来书（按，王公弼书）‘提醒良知’之说，甚善甚善！所云‘困勉之功’，亦只是提醒工夫未能纯熟，须加人一己百之力，然后能无间断，非是提醒之外，别有一段困勉之事也。”^②此与绪山所说的积累工夫一般。

阳明曾为回乡的一个学生写了一篇文章，从中可以看到阳明形象地提出“彻悟工夫”和“积累工夫”之统一：

王生一为自惠负笈来学，居数月，皆随众参谒，默然未尝有所请。视其色，津津若有所喜然。一日，众皆退，乃独复入堂下而请曰：“致知之训，千圣不传之秘也，一为既领之矣。敢请益。”予（按，阳明）曰：“千丈之木，起于肤寸之萌芽。子谓肤寸之外有所益欤，则何以至于千丈？子谓肤寸之外有所益欤，则肤寸之外，子将何以益之？”一为跃然起拜曰：“闻教矣。”^③

此条，“肤寸之萌芽”是良知。“子谓肤寸之外有所益欤，则何以至于千

① 《王阳明全集》卷七，《亲民堂记》“乙酉”（按，阳明 54 岁），251 页 [Ibid., vol.7, p.251]。

② 《王阳明全集》卷六，《与王公弼》“丁亥”（按，阳明 56 岁），215 页 [Ibid., vol.6, p.215]。

③ 《王阳明全集》卷八，《书王一为卷》“癸未”（按，阳明 52 岁），276 页 [Ibid., vol.8, p.276]。

丈？”表示积累工夫。“子谓肤寸之外有所益欤，则肤寸之外，子将何以益之？”指示彻悟工夫。文字生动崭新而意思依然如旧。

五、结论

学术界认同，阳明讲学的宗旨便是致良知三个字。此不仅是当代学者的观点，尤其是明代阳明后学者们持有的不能改变的定见。可是，按阳明后学者的分化过程，致良知的不同理解就会产生阳明弟子的分化，从此会发现致良知里本有分歧的可能性。其实，最初对致良知说分歧的端倪，我们从钱绪山和王龙溪之争论即所谓“天泉问答”中可以找到，而且此问答围绕如何理解“四句教”而进行的。因此如何理解“四句教”的争辩是理解致良知的捷径。

但是，仅分析“天泉问答”，不能充分解释致良知里存在的二重结构，因为记载“天泉问答”的三种记载中，较接近于原貌的《传习录（下）》的记载里，虽然阳明分明地说他有两种教法，可就王龙溪的“四无说”来说，仍然不给予肯定。故我们得参考“严滩问答”的内容进行补充，才能较为圆满地理解阳明之立场。结果，阳明在“天泉问答”里左袒钱绪山的立场，强调为善去恶的着实工夫之重。同时，在“严滩问答”里肯定王龙溪的解释，着重听从良知的彻悟工夫之要。

从而我们可以将两贤致良知工夫的不同点可以概括为“保任良知”的致良知及“恢复心体”^①的致良知。前者是王龙溪的所谓“本体工夫论”，后者是钱绪

① 关于阳明使用心体的概念，我认为他把“心体”规定为三种。第一，“心体存在内容”和“心体存在形式”；第二，“庄敬心体”和“悦乐心体”；第三，“良知心体”和“明莹心体”。此处我使用的“良知”和“心体”概念是采用第三种理解。就第三种规定而言，良知心体的立场强调无时不在、无处不临的良知心体的绝对性，故良知常明不昏；明莹心体的立场指出有时明莹、有时昏暗的明莹心体的污染性，故心体有明有昏。

山的所谓“工夫本体论”。^①也就是王龙溪所谓的“即本体证工夫”，及钱绪山所谓的“用工夫合本体”。^②具体而言，这是使良知自然流行的致良知，及使物欲蒙蔽的心体完全发扬的致良知，前者强调信从良知工夫的彻底性，后者侧重恢复心体工夫的积累性。

当然，两贤对致良知的如此不同的理解缘于王阳明致良知说的二重结构，我们可以调查阳明本人提出的工夫论，即简以《王阳明全集》里五十岁以后的资料为主进行分析，可以找到如此主张的根据。总之，我们可以说，阳明之致良知的二重结构是积累工夫和彻底工夫。

（作者系韩国 忠南大学儒学研究所 博士后研究员）

投稿日：2011.11.18，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献〈References〉

1. 王守仁，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
Wang Shouren, *The Collected Works of WangYangming*, Shanghai: Shanghai Ancient Book Press, 1992.
2. 王畿，《王畿集》，南京：凤凰出版社，2007。
Wang Ji, *The Collected Works of Wangjiji*, Nanjing: Fenghuang Press, 2007.
3. 黄宗羲，《明儒学案》，北京：中华书局，2008。
Huang Zongxi, *Mingru Xuean*, Beijing: Zhonghua Shuju, 2008.
4. 陈荣捷，《王阳明传习录详注集评》，台湾：学生书局，1998。
Chen Rongjie, *WangYangming Chuanxilu Xiangzhu Jiping*, Taiwan: Xuesheng Shuju, 1998.

① 这“本体工夫论”和“工夫本体论”是采用“严滩问答”。《传习录》卷下，337 条 [Wang Yangming, *Chuanxiru*, no.317]。

② 这“即本体证工夫”是采用《天泉证道记》（《王畿集》卷一） [Wang Ji, *The Collected Works of Wang ji*, vol.1, p.2]。“用工夫合本体”是采用《年谱（三）》“天泉问答”条，《王阳明全集》卷三十五，“五十六岁”条 [Wang Yangming, *The Collected Works of WangYangming*, vol.35, “Nianpu(3): the age of 56”]。

5. 陈来, 《有无之境》, 北京: 人民出版社, 1991。
Chen Lai, *Youwuzhijing*, Beijing: Renmin Press, 1991.
6. 张学智, 《明代哲学史》, 北京: 北京大学出版社, 2000。
Zhang Xuezhi, *Mingdaizhexueshi*, Beijing: Beijing Univ. Press, 2000.
7. 方祖猷, 《王畿评传》, 南京: 南京大学出版社, 2001。
Fang Zuyou, *Wangji Pingzhuan*, Nanjing: Nanjing Univ. Press, 2001.

A Dual Structure on the Zhi-Liang-Zhi of the Wang Yangming's Thought

Sun, Byung-Sam

In this paper, we generally understand that the fulfillment of Innate Knowledge of Goodness(致良知) is an ultimate theory of Yangming's thought. For example, through chronological record(年譜), we can find that he has proclaimed the fulfillment Innate Knowledge of Goodness since his fifty.

Meanwhile, although Yang-Ming's disciples are all based on the theory of fulfillment of Innate Knowledge of Goodness, they are diversly understood their master's ultimate thought, practically related to the self-cultivation theory(工夫論). For this problem, we can answer by studying the dual structure of Yangming's idea on the fulfillment of Innate Knowledge of Goodness.

It can be understood like this: the former takes a stress on the spontaneity of Innate Goodness[良知]. This idea can be called as Gongfu of Benti (本體工夫), which means that self-cultivation is based on the spontaneity of Innate Goodness(良知); the latter takes a focus on the refrainment of the environment. This thought could be called as Gongfu of Benti, which means that self-cultivation needs artificial efforts to revive Innate Goodness.

Key Words: Wang Yangming, Innate Goodness, Fulfillment Innate Knowledge of Goodness, Benti(ontological-substance), Gongfu(self-cultivation)

近世东亚儒学者对于朱子“理”概念的批判性认识*

——以伊藤仁斋、戴震、崔汉绮对于“理”的认识为中心

崔英辰

中文提要：朱子在人、自然、社会的方面建立了一个新的思想体系。如此思想体系在随后的几百年里逐渐成为东亚人认识世界的根本标准。朱子以后的儒学者以朱子学为理论基础形成了新的性理学，并且有时通过批判性认识，创造了新的儒学理论。

但是这些理论体系并非相同，韩、中、日三国的学者根据自身所处的社会环境和学术环境，各自对朱子学进行了发展和批评。因此，东亚儒学理论体系在拥有普遍性的同时，又具有特殊性。

为此，本论文将对如下三位学者关于理的认识，做出比较和分析，即 17 世纪日本古学派儒学者伊藤仁斋(1627-1705)，18 世纪清代气哲学家戴震(1724-1777)，以及 19 世纪朝鲜实学者崔汉绮(1803-1877)对理的认识，正因为如各位学者所指出的，“理”即是东亚儒学思想核心的关键词。

三位学者虽然生活在不同的国家，不同的时代，他们的问题意识和理论体系

*本文以成均馆大学 2011 年度林官宪学术研究经费赞助，进行研究的。

也理应不同，但是他们却对主导社会理念的朱子学提出了相类似的批判。特别是对朱子强调的“根据的理”即“所以然之理”的批判成为他们与朱子学本质上的不同。但是他们否定超越性的“根据的理”的理由各不相同。

伊藤仁斋在从未受到佛教和老庄思想影响的先秦儒学之道中寻找真理；戴震认为朱子学最大的问题是“一种使阶级压迫，阶级次序正当化的工具”；崔汉绮运用西洋科学知识对传统的儒学思想进行再构成，致力于新的“气学”。他通过观察和实验获得的自然的规则，是人类道德规则和认识规则的标准，更可以看作是社会运营原理的典范。

他们要解决当时社会新矛盾时认识到朱子学的局限性，对朱子学进行了批判性的重建，因此朱子学有一个质的飞跃，为我们开拓了一条新的发展道路。

关键词：理，东亚，朱子，伊藤仁斋，戴震，崔汉绮。

一、绪论

朱子学形成于宋代（12 世纪末），到明代时期它被正式官学化，并由此对中国社会产生了巨大的影响。13 世纪末朱子学被引入高丽，^①在 1392 年，吸收了朱子学的士大夫们作为建立朝鲜国的中坚力量，将朱子学确立为国家的统治理念。16 世纪末，日本德川时代初期引入了朱子学，并在其社会上产生了一定的影响。^②17 世纪以后，朱子学在东亚社会全面传播开来。

朱子在人、自然、社会的方面，建立了一个新的思想体系，即“性理学”。性理学在随后的几百年里逐渐成为东亚人认识世界的根本标准，它的出现可以称作是一种“连续·波及形的事件”。^③朱子以后的儒学者以朱子学为理论基础形成了新的性理学，甚至出现以批判朱子学而形成的阳明学、实学等新的儒学理论。但是这些理论体系并非相同，韩、中、日三国的学者根据自身所处的社会环境和学术环境，各自对朱子学进行了发展和批评。因此，东亚儒学理论体系在拥有普遍性的同时，又具有特殊性。

① 韩国是高丽中期 12 世纪左右，引入了北宋的新儒学，即南宋朱子学引入后，部分学者开始研究。严格地说研究是 1290 年安珦从元朝回国时带回的朱子文集开始的 [文哲英，《高丽儒学思想의 新探索》，首尔：经世院，2005，243—247 页 (Moon Yeongcheol, *A New exploration of Koryo Confucianism*, Seoul: KyoungSewon, 2005, pp.243-247)]

② 通过壬辰乱的契机，在朝鲜的朱子学书籍大量流入到日本，对日本朱子学的建立产生了影响 [片岡龍，《14—19 世纪日本文化的特色和变化》，《茶山学》14 号，茶山学术文化财团，2009，152—153 页 (Kataoka Ryu, *The Characteristic sand Change of Japanese Culture during 14-19c*, in *Dasanhak*, vol.14, pp.152-153)]。藤原惺窩（1561-1619）是日本最初的朱子学者。朱子学成为日本社会的世俗化和人伦教育的工具，成为德川时代末期引入西洋思想的基础 [源了圆，朴圭泰译，《德川思想小史》，艺文书院，2000，37—40 页 (Minamoto Lyoen, translated by Park, Gyutea, *The Short History of Tokukawa's Thought*, Seoul: Yemoon, pp.37-40)]。

③ 溝口雄三等，《中國という視座(关于看待中国的观点)》，平凡社，1995，10—11 页 [Mizoguchi Yuzo, *The Understanding of China*, Heibonsha, 1995, pp.10-11]。

正如各位学者所指出的，“理”即是东亚儒学思想核心的关键词，^①那么关于“理”，17 世纪日本古学派儒学者伊藤仁斋，18 世纪清代气哲学者戴震，以及 19 世纪朝鲜实学者崔汉绮是如何认识的呢？本论文将会对这三位学者的认识做出比较和分析。

这三位学者处于不同的学术环境中，时间上来看，也各自相距了一个世纪，尽管如此，他们对于朱子“理”概念的批判却存在着很多共同点。本论文将关注这些共同点来进行论述，并在结论部分对三位学者“理”概念的不同点进行论述。

二、回到理的原始概念

三位学者对于朱子“理”的概念持否定的态度，这一点我们在下面的引文中可以看出。

1.1（伊藤仁斋）圣人每以道字为言，以及于理字，深罕矣，若后世儒者，倘舍理字，则无可以言者矣，其所以与圣人，相齟齬者，何哉？曰，后世儒者，专以议论为主，而以不以德行为本，其势不能不然。此以理为主，则必归于禅庄。^②

1.2（戴震）尊者以理责卑，长子以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是，下之人不能以天下之同

① 唐君毅，《中国哲学原论：导论篇》，新亚研究所，民国 63 年，1—4 页；溝口雄三等，《中国思想史》，东京大学出版社，2007，128—129 页 [Tang Junyi, *Zhongguo Zhaxue Yuanlun*, the Research Institute of Xinya, 1974, pp.128-129; Mizoguchi Yuzo etc., *The Chinese Intellectual History*, Tokyo: Tokyo Univ. Press, 2007, pp.128-129]。

② 井上哲次郎、蟹江义丸共编，《日本伦理彙篇》卷 5，《古学派の部》，临川书店，昭和 45 年，22 页[Yinowue Desjiro etc., *Japanese Ethics Assembly*, vol.5, p.22]。

情、天下所同欲，达之于上。上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指设。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之。^①

1.3（崔汉绮）烛中自有照物之理，主理者之言也；火明内是照物之气，主气者之言也。主理者，推测之虚影；主气者，推测之实践也。^②

伊藤仁斋认为圣人关于“理”基本上没有提及，但是朱子学者们没有“理”就“无可以言者”是与圣人相背驰的，认为主张“理”的朱子学最终成了佛教和道教的哲学。戴震认为朱子的“理”是一种使阶级压迫，阶级次序正当化的工具。崔汉绮则认为主理的学问是忽视了实践，捕风捉影而已。基于这种批判性的认识，这三位学者对于“理”的原始概念做了以下说明：

2.1（伊藤仁斋）道字，本活字，所以形容其生化化之妙也。若理者，本死字。从玉里声，谓玉石之文理，可以形容事物之条理，而不足以形容天地生化化之妙也。^③

2.2（戴震）理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理。在物之质，曰肌理、曰腠理、曰文理。得其分则有条理而不紊，谓之条理。^④

2.3（崔汉绮）气者，克塞天地，循环无亏，聚散有时，而其条理谓之理。^⑤

伊藤仁斋认为“理”字是玉+里构成的，只是形容“事物之条理”的用语，

① 戴震，《孟子字义疏证》，《理》，10页[Dai Zhen, *Mengzi Ziyi Shuzheng*, “Li”, p.10]。

② 崔汉绮，《气测体义》，《推测录》2，“主理主气”，民族文化推进会，1984，114页[Choi Hanki, *Chucheukrok*, vol.2, “Gicheukcheui”, Seoul: Minjokmunhwachujinhoe, 1984, p.114]。

③ 伊藤仁斋，《语孟字义》，《理》[Ito Jinsai, *Yumeng Ziyi*, “Li”]。

④ 戴震，《孟子字义疏证》，《理》，151页[Dai Zhen, *Mengzi Ziyi Shuzheng*, “Li”, p.151]。

⑤ 崔汉绮，《推测录》卷2，“大象一气”，101页[Choi Hanki, *Chucheukrok*, vol.2, p.101]。

他根据《周易》中“穷理，尽性，以至于命”的典故得出了“理字，属之事物，而不系之天与人”的论述。^①“道”字表现了包含天和人的宇宙整体运动的生生不息，而“理”字只表现出了事物的理。戴震和崔汉绮认为“理”的原始概念即是“条理”，主张将理的理解回到理的原始概念。^②他们之所以这样认为，与他们将世界的运动规定为气运动的意图有着密切联系。

3.1（伊藤仁斋）理本死字，在物而不能宰物。在生物而有生物之理，在事物而有事物之理。人则有人之理，物则有物之理，然一元之气为之本，而理则在于气之后，故理不足以为万化之枢纽。^③

3.2（戴震）天地之化不已者，道也。一阴一阳，其生生乎？……生生，仁也。未有生生而不条理者。^④

① 伊藤仁斋，《语孟字义》，《理》[Ito Jinsai, *Yumeng Ziyi*, “Li”].

② 从丁若镛的众多文献来看，他对理的本来意义做了如下理解：“镛案，理字之义，因可讲也。理者，本是玉石之脉理。徐铉云：‘治玉者，察其脉理，故遂复假借，以治为理’（字从玉）；《淮南子》云：‘璧袭无理’（《览冥训》）；《内则》云：‘薄切之，必绝其理’（肉理也）；《内经》云：‘腠理受风’；《汉书》云：‘纵理入口’（《周勃传》）；《尚书》云：‘木理皆斜’（《太完纪》）。皆是脉理之理。而《中庸》云：‘文理密察’；《乐记》云：‘乐通伦理’；《易传》云：‘俯察地理’；《孟子》云：‘始条理，终条理。’仍亦脉理之义也。《大雅》云：‘乃强乃理’；《左传》云：‘强理天下’（成二年）；《易传》云：‘和顺道德，而理于义’；《汉书》云：‘燮理阴阳’（《丙吉传》）；《汉书》云：‘政平讼理’（《循吏传》），此皆治理之理也。治理者，莫如狱，故狱官谓之理。《月令》云：‘命理察创’；《氏族谱》云：‘皋陶为大理’；《循吏传》云：‘李离为晋文公之理’皆狱官也。曷尝以无形者为理，有质者为气，天命之性为理，七情之发为气乎？《易》曰：‘黄中通理’；又曰：‘易简而天下之理得矣’；《乐记》云：‘天理灭矣’；《易》曰：‘穷理，尽性，以至于命’；《易》曰：‘顺命之理’（并《说卦》）。静究字义，皆脉理治理法理之假借，为文者。法理即狱理，直以性为理，有古据乎？”（《孟子要义》卷 2，《告子章》上）认为应该从朱子学中形而上的理概念回到本源的理概念。

③ 伊藤仁斋，《童子问》卷中，68 章[Ito Jinsai, *Tongziwen*, vol.2, chapter 68].

④ 戴震，《戴东原集》卷 8，《读易系辞论性》[Daizhen, *Daidongyuanji*, vol.8, “Du Yixici

3.3 (崔汉绮) 理是气之条理, 则有气必有理, 无气必无理。气动而理亦动; 气静而理亦静。气散而理亦散; 气聚而理亦聚。理未尝先于气, 亦未尝后于气。是乃天地流行之理也。^①

伊藤仁斋根据“一元之气”将天地看成是“活物”, 即一元之气是世界的根本。“理”仅仅是“事物的理”, 没有主宰事物的能力, 只是依附于气的存在, 不能作为世界的依据。戴震认为“理”是自然界生生不息运动变化的秩序。崔汉绮也将“理”看作是依附于气的条理, 是流行于自然界的理。他认为“气”的本质属性是“运化”,

气的运动从大的方面可以分为“三等运化”, 即“大气运化(自然)、统民运化(社会)、一身运化(人类)。”^②理是活动运化着的气的内在秩序。这被称作“运化气之理”。^③

三位学者强调了“自然界是生生不息运动变化的存在”, 而将理限定为自然界运动的规则。

三、对于形而上学依据的否定

朱子学的最大特点是将世界分为“形而上”和“形而下”的领域, 并追求形而上学的根据。朱子认为所有的存在和价值的根据就是“理”。理是形而上学的实体, 同时是成为价值根源的道德规则。将世界看做是气的运动的学者即是对此点进行了批判。

Lunxing”]。

① 崔汉绮, 《推测录》卷 2, 《流行理推测理》, 33 页[Choi Hanki, *Chucheukrok*, vol.2, “Yuhaenglichucheuli”, p.33]。

② 崔英辰等, 《韩国哲学史: 16 个의 主题로 읽는 韩国哲学》, 새문사, 2009, 407 页[Choi Yeongjin etc., *Korean Philosophy History*, Saemun publishing company, 2009, p.407]。

③ 崔汉绮, 《推测录》卷 2, 73 页[Choi Hanki, *Chucheukrok*, vol.2, p.73]。

4.1（伊藤仁斋）故易曰，一阴一阳之谓道……古先圣人所以论天道者，至此而极，更不于此上面复加一语，所谓太极云者，亦斥此一元气而言耳。若于此上，而求其所以然之理，则是非向所谓就无物之地求物邪？故后世所谓无极、太极之理，毕竟天地本无之理，而圣人之所不言，祛之可矣。^①

4.2（戴震）是故就事物言，非事物之外别有理义也。有物必有则，以其正其物，如是而已矣。^②

4.3（崔汉绮）气之条理为理，条理即气也。常在气中，常随气运而行，气运一分，理运一分；气运一周，理运一周，是谓天气流行之理也。^③

引文 4.1 是对朱子“所以然之理”问题的答辩。朱子说“至于天下事物，则必各有所以然之故，与所以当然之则，所谓理也。”^④“所以然之理”是使事物能以事物形态存在的必然的原因和根据的理。在朱子形而上学的观念里可以看出，他所主张的这个理和气的角度不同，是从属于超越性领域意义上的“理气不杂”，到现实中理和气不可分离意义上的“理气不离”，就是理在超越气的同时又包含在气里。

但是，伊藤仁斋认为“一阴一阳”运动的本身就是全部的自然界，再在上面寻找穷极的实体，即太极（理），其实是不存在的。也就是对世界形而上学的根据“所以然之理”的否定。戴震也认为事物以外不存在理。而崔汉绮也持有相同的立场。他认为理（条理）常常存在于气里，随着气的运动而运动。他和朱子认为理规定了气的运动观点相反，认为是气规定了理的运动。

在朱子看来，世界是由形而上的理和形而下的气所构成，理是气存在的依

① 伊藤仁斋，《童子问》，63 章[Ito Jinsai, *Tongziwen*, chapter 63]。

② 戴震，《孟子字义疏证》，《理》，8 页[Dai Zhen, *Mengzi Ziyi Shuzheng*, “Li”, p.8]。

③ 崔汉绮，《气学》卷 1，18 条[Choi Hanki, *Gihak*, vol.1, no.18]。

④ 朱子，《大学或问》，8 页[Zhuzi, *Daxue Huowen*, p.8]。

据，是气的主宰者，将世界理解为双重构造体。这三位学者即是对这一点进行批判，认为世界是一个“生生不息”运动变化的“活物”，而且否定此外的实体（理），将世界理解为单层构造体。^①这一点可以从引文 3.1 伊藤仁斋“理则在于气之后”的观点中得到确认。朱子虽然对于“理先气后”“理气无先后”“气先理后”全部认同，但是他主要强调的是“理先气后”。^②这并不是时间上的先后，而是理作为气的存在依据和主宰者的表现。^③伊藤仁斋则恰恰相反，认为“气先理后”。引文 3.3 中“理未尝先于气，亦未尝后于气”表明崔汉绮只是对“理气无先后”认同。他们对于“理先气后”的观点均持否定的态度，认为世界是由理和气构成的单层构造体。

四、理概念的再构成

讨论到现在我们可以知道，这三位学者所否定的是“根据的理”，并不是对理本身的否定。他们从自身的观点出发对理的概念进行了重新整理。

5.1(伊藤仁斋) 圣人之学，以实语明实理。目睹而耳闻，心得而身有，故有践履之可言，而无顿悟之可期。禅者以空言说空理，耳无所闻，目无所睹，故不得不用悟。盖有实德而后实见，犹白日视物，历历分明，既无所疑，亦无所迷。^④

5.2（戴震）天地人物事为，不闻无可言之理者也。诗曰，“有物有则”，是也。

① 崔英辰，《韩国儒学思想研究》，东方出版社，2008，51—61 页[Choi Yeongjin, *Korean Confucianism Thought*, Seoul: Dongbang Press, 2008, pp.51-56]。

② 韩元震，《朱子言论同异考》卷 1，《理气》[Han Wonzhin, *Zhuza Yeonron Dongyigo*, vol.1, “Liqi”]。

③ 崔英辰，《韩国儒学思想研究》，179—182 页[Choi Yeongjin, *Korean Confucianism Thought*, pp.179-182]。

④ 伊藤仁斋，《童子问》，62 章[Ito Jinsai, *Tongziwen*, chapter 62]。

物者指其实体实事之名，则者称其纯粹中正之名。实体实事罔非自然，而归
于必然，天地人物事为之理得矣。”^①

5.3（崔汉绮）“其实理在气中，元非二事。但求之也，舍气究理，则为虚
理；因气究理，则为实理。实理究得，从外证验。”^②

引文 5.1 是对禅家的“顿悟”和朱子的“豁然贯通”所进行的批判。伊藤仁
斋认为儒学是“以实语明实理”而佛教是以“空言说空理”，因此“实理”和
“空理”是对立的。“实理”是通过“眼、耳、身体”这些感觉器官所获得的经
验性的实践原理。这些原理是显而易见的，不容置疑的，相反“空理”不能通过
感觉去认识的，所以只能利用“顿悟”这种观念性的方式去认识。

引文 5.3 也是相类似的观点。崔汉绮将理分为“实理”和“虚理”，这里的
“虚理”和伊藤仁斋的“空理”只是在用词上有所不同，其内容并没有太大差
异。但是对于“实理”崔汉绮则更强调“因气”去究理，即通过外部的经验去获
得“实理”。而“虚理”抛弃了“气”，是从观念里得出的，不是实在的道理。
他说“不识气则不识理，不见气则不见理。……不识气者，归重于性理，而但知
理满天下矣。不见气者，惟究于虚理，而语皆神灵之理也。”^③批判了这种只依
靠离开现实中的“气”去思考和认识理的方式。

崔汉绮在《气学》^④中说实理是“有形之理”，虚理是“无形之理”。这里
的“有形之理”并不是有形的理的概念而是指在有形的现实世界中所获得的感
觉性的经验道理。“无形之理”是观念性的理，它和“有形之理”都是正确的道

① 戴震，《孟子字义疏证》，《理》[Dai Zhen, *Mengzi Ziyi Shuzheng*, “Li”].

② 崔汉绮，《人政》卷 12，《理气学》[Choi Hanki, *Injeong*, vol.12, “Liqixue”].

③ 崔汉绮，《人政》卷 9，《理有虚实》[Ibid., vol.9, “Liyouxushi”].

④ 他的哲学著作《神气通》和《推测录》从 34 岁开始动笔，《气学》则是在大约 20 年以
后，他 55 岁时开始动笔的。这本书以他年轻时的学术成果为基础探索了一个新的“气学”
世界。

理。^①作用于现实世界的“天人运化之理”是“有形理”，而存在于观念之中的“意思之理”则是“无形理”。将“意思之理”与其外的“有形之理”验证比较，则可以得出“如是积蓄心中之理，非但有形，至于坚固，又生光芒，乃是运化气之理也”^②的论点。由此可知，伊藤仁斋和崔汉绮都是在对“经验性”和“实理”进行强调。

引文 5.2 中戴震认为理是“法则”，即“纯粹中正”的概念。这个理是自然状态下的所有事物所“志向”的必然原理。在这里我们应该特别留意“自然”和“必然”的概念。“自然”是原有的状态，它包含了失误的可能性，“必然”是指纯粹中正的状态。戴震说“自然者，散之普为日用事为，必然者，秉之以协于中，达于天下”^③并举例解释了这句话，即“从心所欲，不逾矩”。^④“从心所欲”就是“自然”，而“不逾矩”就是“必然”。^⑤

五、结论

如上所述，伊藤仁斋、戴震、崔汉绮虽然生活在不同的国家，不同的时代，他们的问题意识和理论体系也理应不同，但是他们却对主导社会理念的朱子学提出了相类似的批判，特别是对朱子强调的“根据的理”即“所以然之理”的批判成为他们与朱子学本质上的不同。朱子把世界看成是“双层构造”而这三位学者则认为世界是一个“单层构造”；朱子重视的是“生生不已”的现实的形而上的根据，而这正是他们所否定的。伊藤仁斋认为世界是“活物”，崔汉绮认为世界

① 《气学》卷 1，25 节[Choi Hanki, *Gihak*, vol.1, no.25]: 况自古及今，以至后世，充塞天地，渍洽物体，完然有有形之神，有形之理，兆朕凡事，变化万端哉。圣人之学，焉有所常学，焉有所不学，则当舍虚取实而已。

② 《气学》卷 2，73 节[Ibid., vol.1, no.73]。

③ 《圆善（上）》，64 页[Yuanshan(the first book), p.64]。

④ 《论语·为政》，79 页[*the Analects*, “weizheng”, p.79]。

⑤ 《绪言（上）》，93 页[Xuyan(the first book), p.93]。

的本质是“运化”。因此他们对理的超越性概念进行了彻底的否定，认为理是不断运动变化的现实世界的运动规则，即条理。

但是他们否定超越性的“根据的理”的理由各不相同。伊藤仁斋从未受到佛教和老庄思想影响的“圣人（在先秦儒学所用的涵义之内）”中寻找真理^①，认为“后世儒者，以理为主者，为其本从老氏来说，”^②即探寻形而上的理最终还是陷入虚无的老佛之地。

戴震认为朱子学最大的问题是“一种使阶级压迫，阶级次序正当化的工具”^③。朱子将理规定为气的形而上的依据，是气的主宰者，并且试图将社会秩序也依葫芦画瓢作此规定。戴震对这种“理先气后”的差等关系做出了批判，并将理规定为气内在的条理。事物的本来状态不是“自然”存在的状态，而是使“自然”到达“必然”。从价值论上来看，戴震赋予“必然”更多的价值。尽管他对朱子理的概念进行了批判，但实际上并没有脱离理气论的框架。^④

崔汉绮运用西洋科学知识对传统的儒学思想进行再构成，致力于新的“气学”。他积极运用从《汉译西学书》中所学到的 15 世纪到 19 世纪的近代西洋科学^⑤，对理学、心学的“具以无形之理，潜究在心之习染，用功于无形有形之间”^⑥进行批判，认为通过西洋学中“历数学”“器械学”的观察和实验的方法可以更好的验证和阐明气的概念。^⑦他通过观察和实验获得的自然的规则，是人

① 源了圆，朴圭泰译，《德川思想小史》，67—69 页[Minamoto Lyoen, translated by Park, Gyute, *The Short History of Tokukawa's Tthought*, pp.67-69]。

② 《语孟字义》，《理》，2 页[Ito Jinsai, *Yumeng Ziyi*, “li”, p.2]。

③ 林玉均，《戴震》，成均馆大学出版社，2000，141 页[Lim Okgyun, *Daizhen*, Sungkyunkwan Univ. Press, 2000, p.141]。

④ 同上书，52—54 页[Ibid., pp.52-54]。

⑤ 李贤九，《崔汉绮的气哲学和西洋科学》，成均馆大学大同文化研究院，2000，71 页[Lee Hyeongu, *Choi Hanki's Philosophy and Western Science*, Seoul: Daedong Research Institute of Sungkyunkwan Univ., 2000, p.71]。

⑥ 《气学》卷 1，6 条[Choi Hanki, *Gihak*, vol.1, no.6]。

⑦ 《气学》卷 1，10 条[Ibid., vol.1, no.10]：非器械，无以着手乎此气；非历数，无以分开于此气。

类道德规则 and 认识规则的标准，更可以看做是社会运营原理的典范。他将自然、社会与人类相综合，用全新的视角对传统的有机体的世界观进行了再构成。^①

就像我们在序论部分提到的一样，朱子所开创的这种思维模式成为了近世东亚知识人认识和阐述世界的基本模式。但是，对于朱子学并不是所有的儒学者都站在同一个立场。从大的方面我们可以将他们的立场大致分为两种：一种立场是为了克服当时社会所既存的问题而对朱子学进行补充强调，另一种立场是在解决当时社会新矛盾时认识到朱子学的局限性，对朱子学进行了批判性的重建。本论文中所讨论的三位学者都属后者，他们为了使朱子学有一个质的飞跃为我们开拓了一条新的发展道路。

（作者系韩国 成均馆大学 儒学·东洋学部教授）

投稿日：2011.11.7，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献 〈References〉

〈原典文献〉

1. 朱 子，《大学或问》
Zhuzi, *Daxue Huowen*
2. 戴 震，《孟子字义疏证》
Dai Zhen, *Mengzi Ziyi Shuzheng*
3. 戴 震，《读易系辞论性》
Dai Zhen, *Du Yixici Lunxing*
4. 崔汉绮，《气测体义》，民族文化推进会，1984。
Choi Hanki, *Gicheukcheui*, Seoul: Minjokmunhwachujinhoe, 1984.
5. 崔汉绮，《气学》，骊江出版社，2000。
Choi Hanki, *Gihak*, Ryeogang Book company, 2000.
6. 韩元震，《朱子言论同异考》
Han Wonzhin, *Zhuza Yeonron Dongyigo*

① 崔英辰，同上书，338—342 页[Ibid., pp.338-342]。

7. 伊藤仁斋, 《语孟字义》

Ito Jinsai, *Yumeng Ziyi*

8. 伊藤仁斋, 《童子问》

Ito Jinsai, *Tongziwen*

〈单行本〉

1. 唐君毅, 《中国哲学原论: 导论篇》, 臺北: 新亚研究所, 民国 63 年。

Tang Junyi, *Zhongguo Zhexue Yuanlun*, Taipei: the Research Institute of Xinya, 1974.

2. 崔英辰等, 《韩国哲学史: 16 个의 主题로 읽는 韩国哲学》, 首尔: 새문사, 2009。

Choi Yeongjin etc, *Korean Philosophy History*, Seoul: Saemun Press, 2009.

3. 崔英辰, 《韩国儒学思想研究》, 首尔: 东方出版社, 2008。

Choi Yeongjin, *Korean Confucianism Thought*, Seoul: Dongbang Press, 2008

4. 林玉均, 《戴震》, 首尔: 成均馆大学出版社, 2000。

Lim Okgyun, *Daizhen*, Seoul: Sungkyunkwan Univ. Press, 2000.

5. 李贤九, 《崔汉绮의 气哲学과 西洋科学》, 首尔: 成均馆大学大同文化研究院, 2000。

Lee Hyeongu, *Choi Hanki's Philosophy and Western Science*, Seoul: Daedong Research Institute of Sungkyunkwan Univ., 2000.

6. 文哲英, 《高丽儒学思想의 新探索》, 首尔: 经世院, 2005。

Moon Yeongcheol, *A New Exploration of Koryo Confucianism*, Seoul: Kyoungsewon, 2005

7. 片岡龙, 《14-19 世纪日本文化의 特色와 变化》, 《茶山学》14 号, 首尔: 茶山学术文化财团, 2009。

Kataoka Ryu, "The Characteristics and Change of Japanese Culture during 14th-19th century", *Tasanhak* vol.14, Tasan Cultural Foundation, 2009.

8. 溝口雄三等, 《中国といふ視座(关于看待中国的观点)》, 东京: 平凡社, 1995。

Mizoguchi Yuzo, *The Understanding of China*, Tokyo: Heibonsha, 1995.

9. 溝口雄三等, 《中国思想史》, 东京: 东京大学出版社, 2007。

Mizoguchi Yuzo etc., *The Chinese intellectual History*, Tokyo: Tokyo Univ. Press, 2007.

Modern East Asian Confucian Scholars' Critical Perception of Zhu Xi's Concept of Principle(理)

——Focused on the Perception of Ito Jinsai(伊藤仁斎), Dai Zhen(戴震) and Choi
Hanki(崔漢綺)

Choi, Youngjin

Zhu Xi(1130-1200) had created a new paradigm of human, nature and society. This new paradigm has been a standard for East Asian people to perceive the world for over hundreds years. Zhu Xi's theory had been operated as a fundamental source for many Confucian scholars in creating new Neo-Confucian theories and developing new Confucian theories. These theories originated from Zhu Xi's theory, however, were not exactly the same. Scholars of China, Japan and Korea developed and criticized Zhu Xi's theory from their perspective differentiated by social condition and academic tradition. This is the reason that East Asian Confucianism encompasses both universality and uniqueness. As an example of this characteristic, the perception of 'principle(理)' by three scholars from East Asia will be compared and analyzed in this thesis: Ito Jinsai (1627-1705) from Edo period in 17th century, Dai Zhen (1724-1777) from Qing Dynasty in 18th century, and Hanki Choi (1803-1877) from Chosun Dynasty in 19th century. This is because the concept of principle is the core of Confucian theory.

Three scholars lived in different period and country, as so their awareness of problem and theoretical system were different. Nonetheless, all of them criticized the theory of Zhu xi which was placed as the mainstream idea in their era. They denied the

core concept of Zhu Xi's theory, which is principle; and this made their theories fundamentally different from Zhu Xi's.

The reasons that they denied the Principle as a transcendent reason vary considerably. Ito Jinsai tried to find the truth from Dao of Ancient Chinese Confucianism which is not affected by Buddhism and Daoism. Dai Zhen found that Zhu Xi's theory was working as a social norm which justifies hierarchical social order and represses public demands most problematic. Choi Hanki tried to build 'Kihak(气学)', a new academic system, by reorganizing conventional Confucian theories with scientific knowledge from the West. He thought that the law of nature drawn by experiment and observation is the standard of the law of ethics and perception and also the example of the society's operating principle.

These scholars perceived the limit of Zhu Xi's theory in solving the problem of their very society and tried to reconstitute his theory critically. This is how Zhu Xi' theory is changed and developed in new directions.

Key Words: Principle, East Asia, Zhu Xi, Ito Jinsai, Dai Zhen, Choi Hanki

反身乐学与平民意识

——王东厓平民儒学思想论

贾乾初 陈寒鸣

中文提要：王东厓继承心斋之学的关键是对平民意识的把握，青少年时期确立的平民意识贯穿了东厓的一生。反身乐学是东厓思想中最有特色的内容之一，其底色也是平民意识。他的反身乐学思想将阳明、心斋的相关思想融为一体，并在此基础上进一步使“乐”本体化，从而发展出立基当下现实生活、充溢着活泼生机的平民儒学思想。一方面，东厓的反身乐学思想是对宋明以来“孔颜乐处”追寻的一个总结；另一方面，他的反身乐学思想又内在的彰显出平民意识走向，显示了明代中后期“以道觉民”的儒者“下行”路向的生命力。王东厓从具有强烈理想主义情怀的平民儒者生活出发，以自己富有吸引力的平民教育实践和乐学实践，阐扬心斋之学，在平民意识的传承及对平民儒者的接引方面，取得了很大成绩，为泰州学派平民儒学传统的建设做出了突出的贡献，就此而言，东厓思想自有拓展，绝非仅仅是形式上的“克承家学”。

关键词：王东厓，平民意识，反身乐学，泰州学派，平民儒学传统

王东厓（1511—1587），名襁，字宗顺，号东厓，晚号天南逸叟，泰州安丰场人，为泰州学派开创者王心斋次子。他与其父心斋及心斋族弟王一庵被并称为“淮南三王”。作为继承王心斋平民儒学思想的重要人物，他恪守家学传统，是心斋之学的忠实继承者。^①相比于王一庵继承心斋之学的程度来讲，由于自幼长期从学浙中的原因，东厓继承心斋之学处似不如一庵，他的思想受浙中王门尤其是王龙溪的影响更深重一些。那么，他究竟继承了心斋思想的哪些部分？对泰州学派平民儒学传统有何贡献？他的贡献彰显了泰州学派怎样的思想特质？

一、平民意识——东厓继承的心斋之学的关键

东厓克承心斋家学，并推衍弘扬之，大抵为世所公认。当时人即多有定论。如杨希淳说：“东厓子姓王氏，扬之泰州人，心斋先生之仲子也。先生倡孔、孟之绝学，而东厓子默承其宗印。”^②李登亦诗云：“心斋夫子称豪雄，宜超万古游鸿蒙。问谁绳绳继家学？人寰挺出东厓公。”^③后世学者也大多认同东厓的克承家学，兹不赘引。问题是，东厓究竟继承了心斋之学的哪些内容？何者是东厓之学在推展心斋之学光大泰州学派的关键呢？

毫无疑问，虽然王心斋与王龙溪同为阳明门下“良知现成”派的代表，但东厓之学显然受王龙溪影响更深刻一些。这与他 9 岁便随父亲心斋从学浙中有关。东厓于浙中师事钱绪山、王龙溪甚久，在良知学方面打上龙溪的印记，实属自

① 吴震，《泰州学派研究》，第二章“王襁：恪守家学传统”，北京，人民出版社，2009 [Wu Zhen, *A Research on the Tai Zhou School*, chapter.5, “Wang Bi: Adhere to the family tradition”, Beijing: People University's Press, 2009].

② 《王东厓先生遗集》卷首，3A 页，东台袁氏编校本 [The Posthumous Works of Wang Dongya, Volume header, p.3A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben].

③ 《王东厓先生遗集》卷首，4B 页，东台袁氏编校本 [The Posthumous Works of Wang Dongya, Volume header, p.4B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben].

然。如东厓论良知说：

良知在人随处发见，不可须臾离者。只为世诱在前，起情动念，自幼便染污了，应接之间不免牵引迷溺之患，所嗜所欲沾贴心目间，伊川先生所谓开眼便错。搅搅扰扰，全做主不得，岂不为天下之大蠹乎？非良知之病也。

良知之灵，本然之体也。纯粹至精，杂丝毫意见不得。若立意要在天地间出头做件好事，亦是为此心之障。王安石岂不是要好事？只立意坚持，愈执愈坏了，卒难收拾。况不好事，取败立见。此成天下之务之机，可不慎哉！^①

良知本性，天之灵而粹精之体也，谁其弗具？谁其弗神？而圣名者，号也。得证，则日用头头无非妙动，而纤力不与，快乐难名。然一体之慈达而经世之用出焉，苟不知立本之义，则世不可经而吾之一体之慈窒矣，而非明明德于天下之大学也，至善之则不可见矣。此孔、孟运世之要诀也。而谈者哓哓，吾不知其为说也。^②

就话头儿和用语习惯而言，确如吴震所说，“至少在良知问题上，东厓与龙溪的亲近性是非常明显的。”^③

然而，在东厓良知论的表述中，又无疑有着来自家学的强烈影响。这尤其表现在他对“良知”之于“人伦日用”和“愚夫愚妇”的强调上。如他在《答秋曹漳州陈文溪书》中说：“教言所谓灵明一点，正指良知一脉之传也。实致其良知于日用间，以求自谦，何乐如之？此左右极切语，更何言哉？第此旨时时向人提

① 《王东厓先生遗集》卷一《语录遗略》，1B 页，东台袁氏编校本 [The Posthumous Works of Wang Dongya, vol. 1, "The Posthumous Works of Quotations", p.1B. Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 《王东厓先生遗集》卷一《语录遗略》，2B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., p.2B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

③ 吴震，《泰州学派研究》，北京：人民出版社，2009，203 页 [Wu Zhen, A Research on the Tai Zhou School, Beijing: People University's Press, 2009. p.203]。

掇，最易令人醒悟，特欠与人痛加发挥，终至淹晦，使天下有志之士切希圣之怀而无其径，遂网迷途，莫知所适。”^①又云：“良知二字实开关启钥之至诀，圣人之要津，愚夫愚妇之易知易从者。”^②而基于“愚夫愚妇”立场，从“人伦日用”处讲论“良知”，乃是心斋思想的特质，也是泰州学派平民儒学宗旨之所在。从这方面看，东厓承继了家学，坚持着平民儒学传统，而与作为士绅之儒的龙溪所讲求的“良知”之学有一定区别。

在格物方面，东厓毫不含糊地坚持阐扬了心斋的“淮南格物”学说，如谓：

“欲明明德于天下，必先”云云，身与家与国与天下总谓之一物，物而有本末焉耳。故曰“物有本末”，曰“自天子”、曰“至于庶人”云。“否矣”，犹身之不修而致家齐、国治、天下平者未之有也，明明德而能亲民者未之有也。曰“正心”，曰“诚意”，所以修身也，立本首也。知立本以齐、治、平，则所谓致知也，知此则知至矣，顺以动者矣。如之何而能知？必以修身为本也。格物而知至矣，格身与家国天下之物也。家国天下之弗应以齐治平者，特未反于身而修焉耳。“格”，正也，犹絜矩以正本而末正者也，故曰大人，正己而物正者也。^③

圣学只在正己做工夫，工夫只在致中和而已矣。舍本而末上致力，如之何其能位育而止至善也哉？《中庸》《大学》，一旨也。若离家国天下而学，则知便不致、意便不诚、心便不正，总不能修身以立本也。故其功归于格物，一正莫不正者也，是致中和而天地位、万物育者也。何等吃紧，何等简约！

① 《王东厓先生遗集》卷一《答秋曹漳州陈文溪书》，11A—11B 页，东台袁氏编校本 [The Posthumous Works of Wang Dongya, vol. 1, “Da Qiu Caozhangzhou Chenwenxi Shu”, p.11A-11B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben].

② 《王东厓先生遗集》卷一《上耿都宪翁书》，12A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., “Shang Gengduxianweng Shu”, p.12A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben].

③ 《王东厓先生遗集》卷一《语录遗略》，1A—1B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., “The Posthumous Works of Quotations”, p.1A-1B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben].

不须许多辩论也。^①

他继承了心斋“淮南格物”释“格”为“絜度”，实即强调修身的核心观点，将“身与天下国家”都理解为物，强调“圣学只在正己做工夫”，格物的吃紧工夫，只是修身正己。由是可见，东厓于心斋的“淮南格物”学说是领会透彻，发挥明白的。这一点，焦竑看得很清楚，他在为东厓所作《墓志铭》中说：“盖心斋以修身格物为鹄。先生严取予、敦孝弟、联宗族，关于行谊者毛发必谨，宛然先人家法焉。”^②

此外，东厓亦继承了心斋的“乐学”思想，并大加发挥。在“乐学”方面形成了自己一定的思想特色。宜乎后人以“乐学派”目之。这是最值得注意之处，详见后述。至于在讲学方面，东厓自嘉靖十八年（1539）30岁时“开门授徒，毅然以师道自任”^③后，讲学不辍，直至临歿前以讲学一事嘱托门人为止，一生以布衣讲学为职志，心斋之学因得以发扬推衍。

惟心斋的“安身保身”思想，东厓似未继承。吴震指明：“心斋的保身、安身、爱身、敬身等观点却在东厓的言论中绝少提及，像心斋的《王道论》那样，对当朝政治敢于谏言和批评的精神，在东厓那里也非常欠缺。”^④笔者以为，一方面，可能东厓思想本来如此，未能全盘接受心斋的思想，并且东厓作为一个思想个体，也不可能完全复制心斋思想；另一方面，也可能是因为材料阙如的原因，让我们无法确知东厓思想的全貌，毕竟我们的主要依据只是薄薄的两卷《王东厓先生遗集》。

① 《王东厓先生遗集》卷一《语录遗略》，1B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., “The Posthumous Works of Quotations”, p.1B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 《王东厓先生遗集》卷首，8B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., Vol. header, p.8B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

③ 《王东厓先生遗集》卷首《年谱纪略》，1B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., “Nianpu Jilue”, p.1B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

④ 吴震，《泰州学派研究》，北京：人民出版社，2009，216 页 [Wu Zhen, *The Research on the Tai Zhou School*, Beijing: People University's Press, 2009, p.216]。

由上可见东厓继承心斋之学的大概。但笔者看来，这并不是东厓继承心斋之学的关键所在。关键在于东厓深刻继承了心斋的平民意识。就泰州学派平民儒学思想传统而言，上述东厓对心斋之学的去取相比于这个平民意识来说，并不是最根本的。

（一）东厓平民意识之确立

据《年谱纪略》载，正德十四年（1519），东厓九岁时随父亲心斋游学江浙，此时王心斋始入阳明门下不久。则东厓九岁之前无疑受启有平民豪杰气质、勇于担当、富于热情的父亲王心斋可知。大约受乃父及其所生活的平民环境影响，作为平民之子的东厓没有士人家庭出身的孩子那种拘谨与敬畏，在阳明门下反而表现得颇为卓犖，故深得太老师阳明的器重。《年谱纪略》云：

至越，侍阳明夫子侧。一日大会，不下数百人，公命童子歌，众儒，先生高歌自如。阳明呼视之，讶曰：“吾说吾浙无此子也！”奇之。又一日入公府，数十犬吠之，先生神色不动，众犬委委而退。阳明益奇之，谓大众曰：“此子器宇不凡，吾道当有寄矣。”^①

如仅以此论东厓的平民意识，当然缺乏说服力。因此时少年东厓还是很有可塑性的，在士人云集的阳明门下，未必不会深受影响，淡化他的平民意识。但事实好象并非如此。《年谱纪略》“世宗嘉靖三年”（1524）条记曰：

是年，精音律，善操。阳明公以玉琴赠，先生曰：“此王侯物也。”遂辞之。

②

① 《王东厓先生遗集》卷首《年谱纪略》，1A—1B 页，东台袁氏编校本 [The Posthumous Works of Wang Dongya, vol. header, “Nianpu Jilue”, p.1A-1B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben].

② 《王东厓先生遗集》卷首《年谱纪略》，1B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., “Nianpu Jilue”,

14 岁的东厓明确拒绝阳明的玉琴之赠，则似能够说明他心底里对自己平民立场的一种持守。我们没有更多的材料说明东厓内在平民意识的确立与发展，但心斋替他的未来所做的选择，却从外在方面给他规划了布衣儒者的道路。这是在东厓婚后不久发生的事情。《年谱纪略》“嘉靖八年”（1529）条记云：“娶未半载，复如阳明夫子宅，八年方归。先生天资聪睿，诸士夫重之，期以科甲。先公止之，曰：‘吾愿其为学问中人。’”^①王元鼎所撰《行状》亦述道：

耳闻目见悉皆先辈型范，以故薰蒸日久，德器日粹，年未及二十而丰仪修伟，神情朗豁，望之者俨然知为有道气象也。当时诸缙绅先生从先公游者罔不钦重之，一日，侍于先公曰：“襁褓里中人也，曷令习守子业？”先公曰：“天下英雄济济，何独专斯人哉！吾襁，其为学问中人也。”^②

事实上，东厓正是按照父亲心斋公“愿其为学问中人”的布衣儒者期许去做的。

可以说，青少年时确立的平民意识贯穿了东厓的一生，其间显然有着心斋打下的深刻烙印。尽管之后东厓的生活中士庶往来频繁，但正如他少年时未为所动一样，东厓持守自己的平民立场，“居常介然自守”^③，将他的平民意识贯彻到底了。

p.1B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

① 《王东厓先生遗集》卷首《年谱纪略》，1B 页，东台袁氏编校本[Ibid., p.1B. Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。吴震指出了《年谱纪略》存在的诸多矛盾和错误，但本文主要以事相证，事有则可为证，系年在其次，故仍引述之。吴论参阅其所著《泰州学派研究》，北京：人民大学出版社，2009，195—197 页[Wu Zhen thinks “Nianpu Jilue” has many contradictions and errors. This article mainly uses event proves that events can be used as evidence, years are minor, so this reference. See Wu Zhen, A Research on the Tai Zhou School, Beijing: People University's Press, 2009, pp.195-197]。

② 《王东厓先生遗集》卷首，6B—7A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., p.6B-7A. Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

③ 《王东厓先生遗集》卷首，7A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., p.7A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

（二）东厓平民意识之表现

嘉靖十八年（1539），东厓正式开门受徒，开始了他的布衣讲学生涯。心斋过世，东厓能否践行他的平民意识？是否一无所动？似有待观察。然东厓在其后的生命历程中，以其持守交了一份满意的答卷。《年谱纪略》“嘉靖三十五年”（1556）条，记有一事云：

春二月，讲学于闽建宁府，谒紫阳公故庐。时，乐安蓉山董公署府事，有一指挥官当问革职，先生触渠弟，念及先人勋业之言，嘱公曲全之。彼密贿千金以报，先生曰：“予为利来耶？”厉色却之。因自矢曰：“山人山居，不欲以垢名玷山场而遗笑山灵。”掩首而去也。董公而叹曰：“吾师兄节操宛然吾先师，家法也！”于是留半年始归。^①

这里东厓的自誓之语“山人山居，不欲以垢名玷山场而遗笑山灵”，鲜明地表达了他所固守的平民立场，并可见他对自身平民意识之持守已相当自觉。不可否认，东厓若不与许多士大夫之流交往，并无解决此类问题的能力，无法处理此类事情。但值得肯定的是，东厓在利用士大夫资源处理上述事件时，出发点和归宿点只是“德”与“义”，丝毫不谋一己之利。“非其义，千金至前不一盼也”^②。难怪董氏（名燧，号蓉山，为心斋弟子）赞叹：“吾师兄节操宛然吾先师，家法也！”不必说，董氏也认为，东厓此举持守了从心斋那里继承来的一个平民学者的节操。

面对“千金”的金钱诱惑，东厓不为所动，而对于唾手可得的功名诱惑，东

① 《王东厓先生遗集》卷首《年谱纪略》，2A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., “Nianpu Jilue”, p.2A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 焦竑，《墓志铭》，《王东厓先生遗集》卷首，8B 页，东台袁氏编校本 [Jiao Hong, “The epitaph” in *the Posthumous Works of Wang Dongya*, vol. header, p.8B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

厓仍不为所动。由于东厓倡明家学，影响甚大，且心斋门下多有位居显宦的士大夫。这些人一方面出于同门之谊，一方面出于对东厓所产生影响的感佩，很多人把东厓作为隐逸大才，向朝廷隆重推荐。自古便有先以“隐逸”博大名然后“曲线”作官的所谓“终南捷径”。东厓却非如此，面对屡屡放到面前的功名利禄诱惑，他的态度是“力辞”“坚谢弗受”。^①以平民始，以平民终，慎终如始，晚节坚定，诚可谓节操凛然。

然而，有学者依据王元鼎《行状》所记一段话，认为东厓未能忘情于仕禄之途。^②证据如下：

先生尝追慕先公之孝，欲一光显之，而局于礼制，于是乃叹曰：“士大夫之孝不可及已！吾独不能立身扬名以显其亲乎？”遂因诸部使之命，率诸子弟竭力赴工，建两祠，又仿之耿公创定祠典，置祭田，勒石于两楹。此固当道缙绅诸公崇奖先德，以示风动，而所以招构之者，则先生立身行道之验也。

③

“局于礼制”即在封建等级框架下平民身份对自身的限制，不能按官员级别从事而“显亲扬名”。此间所记东厓“吾独不能立身扬名以显其亲乎”的感叹，似明确地表达了他对于未走仕禄之途的怅憾之情。果然如此吗？这种解读，是切合于东厓行迹吗？显然，以此一语得出东厓未能忘情仕禄之途的这种结论未免失之粗率。其实，我们倒可以作别一种解读。即东厓看到了“局于礼制”，所

① 《王东厓先生遗集》卷首《年谱纪略》，2A—2B 页，东台袁氏编校本 [The Posthumous Works of Wang Dongya, vol. header, pp.2A-2B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 邓志峰，《王学与晚明的师道复兴运动》，北京：社会科学文献出版社，2004，290 页 [Deng Zhifeng, Wang Xue and the late Ming Shidao Renaissance, Beijing: Shehui Kexue Wenxian Press, 2004, p.290]。

③ 王元鼎，《行状》，《王东厓先生遗集》卷首，7B 页，东台袁氏编校本 [Wang Yuanding, The Posthumous Works of Wang Dongya, vol. header, “Xingzhuang”, p.7B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

以“士大夫之孝不可及”，感叹说“吾独不能立身扬名以显其亲乎”，恰表达了他立足平民立场的一种坚挺自信。其潜台词谓，我作为在野的布衣儒者，一样可以做到“显亲扬名”。于是他努力地为心斋建祠堂、定祠典、置祭田。尽管他利用了“当道缙绅诸公”的社会资源，但毕竟他做成了。这里值得细加玩味的是“所以招构之者，则先生立身行道之验也”一句。故而，《行状》撰述者王元鼎记述此节的真实意涵，在于说明王东厓作为一个平民儒者，果能“立身行道”践行不已的话，亦可以达到“显亲扬名”的终极之孝。就此而言，这段记述非但不能作为王东厓始终心怀仕禄之心的证据，反而正表明了他平民立场之坚定与平民意识之坚挺。

二、反身乐学的平民意识底色

对反身乐学的强调和实践，是东厓之学的重要内容和特点。乐学理论源自宋明儒家寻求“孔颜之乐”的观念。

“孔颜之乐”是把握宋明理学的重要机窍之一。学者对之研究亦复不少。但无论持何种观点，发端于《论语》的“孔颜之乐”问题，强调的是儒学作为生命之学的活泼生机，这一点是不容否认的。先秦原典儒学的生命特征十分显明，而周敦颐以寻“孔颜乐处”来点示二程，其意更在激发儒者及儒学的生命特征。但可惜后儒不能洞察此点，遂将对“孔颜乐处”的追录，导入空寂虚无之途。对此种流弊，朱熹已有所体察，故其就总体上而言，并不强调“孔颜之乐”的追寻。他在《四书章句集注》中针对程子所述及周敦颐令其寻“孔颜乐处”后加按语说：“程子之言，引而不发，盖欲学者深思而自得之。今亦不敢妄为之说。学者但当从事于博文约礼之诲，以至于欲罢不能而竭其才，则庶乎有以得之矣。”^①

^① 朱熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，87页 [Zhu Xi, *Shishu Zhangju Jizhu*, Beijing: Zhonghuashuju, 1983, p.87]。

可见，朱子不妄言，在于更强调践履中的深思自得。陆九渊虽未曾在这方面有多少观念表述，但直指人心的“心即理”说为儒学返本（返孟之本）开新提出了新的路径。

揭橥“狂者胸次”的王阳明，谓“乐是心之本体”^①，对此多有论列。东厓之父心斋更作《乐学歌》，对乐学思想大加阐扬。东厓的乐学思想虽远绍周、程，但直接来源无疑是阳明与心斋。他在绍述前辈之说的同时，将阳明、心斋的相关思想融为一体，并在此基础上进一步将“乐”本体化，从而发展出立基当下现实生活、充溢着活泼泼生机的平民儒学思想。就此而言，谓东厓的反身乐学思想，对宋明儒追寻“孔颜乐处”思想作了一总结，当属不谬。

东厓明确揭示道：“古今人人有至近至乐之事，于其身而皆不知反躬以自求也，迷闭之久则临险阻以弗悟，至枯落而弗返，重可悲也夫！”^②在他看来，不知反躬自求，而追寻那“至近至乐”的事情，实在是人生最大的悲哀。然而这“至近至乐”的事情是什么呢？——学而已矣。

《王东厓先生遗集》卷首所录杨希淳的一篇“诗引”，记述了他与东厓有关“乐学”的对话，这篇宝贵的文献，集中阐述了东厓的反身乐学思想。概而言之，东厓的反身乐学思想有如下数端：

（一）乐是心之本体

阳明已说过乐是心之本体的话，这里东厓又大加发挥，强调说：“乐者，心之本体也。有不乐焉，非心之初也，吾求以复其初而已矣。”又说：“本体未

① 吴光等编校，《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992，194页 [Wu Guang etc., *The Collected Works of Wang Yangming*, Part I, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1992, p.194]。

② 《王东厓先生遗集》卷一《语录遗略》，2A页，东台袁氏编校本 [*The Posthumous Works of Wang Dongya*, vol. 1, “The Posthumous Works of Quotations”, p.2A., Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

尝不乐。”^①而所谓“学”也无非是为了追求这个本体的“乐”。东厓于是引用心斋的话说明这个乐学追求：“乐者乐此学，学者学此乐。吾先子盖尝言之也。”^②

东厓《语录遗略》中亦尝论曰：

从自古以来，只有一个“学”字不明，必待于外而循习焉，则劳且苦矣。宁知性本具足，率性而众善出焉，天命之也。率天命之性即是道，故圣者知天之学也。志此曰志道，学此曰学道。^③

天命之体，夫岂难知？人之视听言动天然感应，不容私议。是则乾易坤简，此而非天将何委哉？特人不能即此无声无臭之真深造而自得，何也？昧其本然自有之性，牵缠于后儒支离之习。孟子曰：“我固有之也，非由外铄也。”今皆以铄我者自学，固有者为不足，何其背哉？

学者，自学而已。吾性分之外，无容学者也。万物皆备于我，而仁义礼智之性果有外乎？率性而自知自能，天下之能事毕矣。^④

东厓认为，本体自足，固应“深造而自得”，所以“吾性分之外，无容学者也”。所“乐”的这个“心之本体”，应该是“自乐”“自学”“自得”的，一言以蔽之，当“反躬以自求”。可知，在“乐”作为“心之本体”的问题上，东

① 《王东厓先生遗集》卷首，3A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., vol. header, p.3A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 《王东厓先生遗集》卷首，3B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., p.3B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

③ 《王东厓先生遗集》卷一《语录遗略》，2B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., vol. 1, “The Posthumous Works of Quotations”, p.2B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

④ 《王东厓先生遗集》卷一《语录遗略》，3A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., p.3A., Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

厓是继承了阳明、心斋的观点并加以发挥的。作为个体的自我，在“孔颜之乐”的发展中已经确立起来了。仅以此，东厓的反身乐学思想似不值得我们如此重视。可贵的是，他在此基础上确有不少新创造。

（二）无倚之乐

东厓深入辨析了“乐”之两种情况，指出“乐”有“有所倚”和“无所倚”两种境界。他说：“有所倚而后乐者，乐以人者也。一失其所倚，则慊然若不足也。无所倚而自乐者，乐以天者也。舒惨欣戚，荣悴得丧，无适而不可也。”^①“有所倚”与“无所倚”的根本差异在于，前者“乐以人”，后者“乐以天”。两者境界之别自不可同日而语。显然，东厓是更认同于后者那种“无倚之乐”的。因为这种“无倚之乐”即是良知本体——“乐即道也，乐即心也”^②。东厓进而就“忧”之于“乐”的关系问题深入指明：

且乐者，心之体也；忧者，心之障也。欲识其乐而先之以忧，是欲全其体而故障之也。

所谓忧者，非如世之胶胶然役役然以外物为戚戚者也。所谓忧者，道也。其忧道者，忧其不得乎乐也。舜自耕陶渔以至为帝，无往不乐；而吾独否焉。是故君子终身忧之也。是其忧也，乃所以为乐，其乐也则自无庸于忧耳。^③

就东厓在此对“忧”“乐”关系的解决而言，可谓对宋以来“孔颜乐处”观念追寻一个重要进展。在他看来，乐是自乐，“忧”是“忧道”，是“忧其不得乎乐”，这种“忧”非但与“孔颜之乐”不矛盾，而且恰是“乃所以为乐”。至

① 《王东厓先生遗集》卷首，3B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., vol. header, p.3B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 《王东厓先生遗集》卷首，3B 页，东台袁氏编校本 [Ibid.]。

③ 《王东厓先生遗集》卷首，3B 页，东台袁氏编校本 [Ibid.]。

此，“孔颜之乐”中所内蕴着的“忧”与“乐”之间的紧张关系得以圆满解决。然而，在我们看来，东厓在“孔颜之乐”观念发展中的贡献，并非仅局限于他的这一解说之圆满。更重要的是，东厓在此明确透显出了他所理解的“孔颜之乐”的平民意识走向。

（三）孔颜之乐，愚夫愚妇所同然

东厓反对认为“孔颜之乐未易识也”的观点，他的看法是“孔颜之乐，愚夫愚妇所同然也。何以曰未易识也？”^①此语在宋明理学“孔颜乐处”观念发展中，可谓是一大转捩。当然，认同良知本体为“愚夫愚妇所同然”的平民意识走向，从乃父心斋即已开始，并大力鼓倡之。但直言“孔颜之乐”也是“愚夫愚妇所同然”，而将此平民意识走向落实在“孔颜之乐”观念上，可谓东厓的重要贡献。这再次可以证明我们以东厓所继承心斋之学的关键在于平民意识的观点。杨希淳在那篇“诗引”中记述完与东厓的乐学对话后说：

凡东厓子之论学，随机指示，言人人殊，而其大都不出乎此，以故上智者闻而乐焉，曰：“明珠在怀，吾何必索之涂也？”浅机者闻而乐焉，曰：“亦有是珠，而独何为其自昧也？”盖其东厓子至，而吾留都诸同志皆如大寐之得醒，其骛骛向往之志，若决百川而赴之海也。谓之“载道而南”也，不其信乎！^②

引文中“浅机者”虽未可直接理解为文化水平不高的平民阶层，但以之与“上智者”对称，无疑包含着对包括平民阶层在内的“下愚者”的认同，那么，东厓此间贯穿的平民意识、主体立场是显而易见的。东厓又曾说：“愈平常愈本

① 《王东厓先生遗集》卷首，3B 页，东台袁氏编校本 [Ibid.]。

② 《王东厓先生遗集》卷首，3B—4A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., p.3B-4A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

色，省力处便是得力处也。日用间有多少快活在。”^①“愈平常愈本色”“日用间有多少快活在”，这话不知给所谓平民阶层“浅机者”多少鼓舞。

有学者梳理了“孔颜之乐”观念在宋明理学中的发展过程后指出它“有一个从重视客观道德理性到提倡主观现成、自在的感性，而到肯定、感官人欲的线索”。^②这种结论偏重于从哲学史立场的审视，虽有其学理意义，却亦有由概念而概念地纯理推导之嫌，未必合乎历史事实。倘我们从思想史立场予以观察，则显然宋明儒对“孔颜之乐”的追寻发展至泰州学派，已由精英分子自我修为方式一举而转变为平民儒者的践行依据。如此，东厓的反身乐学思想可以视为对“孔颜之乐”观念在宋明儒学发展中的一个总结，它的底色是东厓继承心斋之学的平民意识。就这一总结的平民意识走向来说，他当然又是“孔颜之乐”观念发展的一大转捩：儒学活泼泼地生机，已经在平民立场、平民意识的滋养下，能真正地在民间得以焕发了。当然，我们必须得承认，东厓作为一生未入仕的布衣儒者，他的平民生活情状和氛围不可避免地深刻地影响他的反身乐学思想。换言之，反身乐学的平民意识底色也有着东厓现实生活情状的深刻影响。概而言之，东厓的反身乐学思想内在地彰显出平民意识走向，显示了明代中后期“以道觉民”的儒者“下行”路向的生命力。这无疑是泰州学派平民儒学思想的重要价值所在。

三、东厓与泰州学派平民儒学传统

可以说，泰州学派平民儒学传统之成立，东厓贡献甚大。他的主要贡献表现

① 《王东厓先生遗集》卷一《寄庐山胡侍御书》，10B 页，东台袁氏编校本 [Ibid., vol. 1, “Ji Lushan Hushiyu Shu”, p10B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 李煌明、李红专，《宋明理学“孔颜之乐”理论的发展线索》，《哲学动态》2006，第 4 期 [Li Huangming & Li Hongzuan, “Clues of the Development of the Theories of ‘Kong Yan Zhi Le’ of Neo-Confucianism of Song and Ming Dynasties”, *Philosophical Trends* 4, 2006]。

在阐扬泰州学派的创立者心斋之学，继承平民教育传统，致力讲学，传承平民意识，将反身乐学思想践行不辍等方面。

（一）阐扬心斋之学

心斋之学影响的扩大，与东厓不遗余力地阐扬是分不开的。较之心斋其他弟子，东厓作为心斋之子的家学优势是显而易见的。焦竑在为东厓所撰《墓志铭》中说：“心斋子东厓先生推衍其说，学士云附景从，至今不绝，盖以学世其家，有以开天下而风异世，可谓盛矣。”^①可见，在“以学世其家”即在泰州学派确立的角度来看，东厓所作的积累和所发挥的作用是颇为时人认可的。

东厓最为人所重视的是他对心斋之学“学有三变”的概括。他说：

愚窃以先君之学有三变焉：其始也，不由师承，天挺独复，会有悟处，直以圣人自任，律身极峻；其中也，见阳明翁而学犹纯粹，觉往持循之过力也，契良知之传，工夫易简，不犯做手，而乐夫天然率性之妙，当处受用，通古今于一息，著《乐学歌》；其晚也，明大圣人出处之义，本良知一体之怀，而妙运世之则，学师法乎帝也而出为帝者师，学师法乎天下万世也，而处为天下万世师，此龙德正中而修身见世之矩，与点乐偕童冠之义，非遗世独乐者侔、委身屈辱者伦也，皆《大学》修身立本之言，不袭时位而握主宰化育之柄，出，然也；处，然也；是之谓大成之圣，著《大成学歌》。^②

这里东厓对心斋学的“三变”概括，学界重在把握他对心斋之学发展阶段的描述与划分。而在我们看来，这种把握是不够的，东厓这里的概括更显现出他对心斋之学平民意识的表彰与强调。首先，东厓指出了心斋“不由师承，天挺独

① 《王东厓先生遗集》卷首，8A 页，东台袁氏编校本 [The Posthumous Works of Wang Dongya, Volume header, p.8A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 《王东厓先生遗集》卷一《上昭阳太师李石翁书》，5A 页，东台袁氏编校本 [Ibid., vol. 1, “Shang Zhaoyangtaishi Lishiwen Shu”, p.5A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

复”且“直以圣人自任，律身极峻”的平民出身及其无所依傍、勇于担当的平民志士情怀；其次，“乐夫天然率性之妙”“修身见世之矩”“与点乐偕童冠之义”“不袭时位”“出，然也；处，然也”诸语，细加玩味，无不强调的是心斋作为平民儒者的身份立场与志士风采以及儒学民间化的勃勃生机。这是尤需我们加以体味的。故而，就内容而言，谓东厓阐扬心斋之学如淮南格物、反身乐学、修身见世，出处之道等等都可以。然则就更为核心的方面来说，东厓阐扬最力的却是心斋之学的平民意识。由是，东厓对泰州平民儒学传统的建立与发展功莫大焉。正因如此，心斋逝世后，东厓得到了极大的尊重，“先公群弟子无不事先生若先公也”^①。

（二）平民意识的承传与对平民儒者的接引

鲍世斌认为，泰州诸公的讲学活动大力推动了王学民间化的实现。“其讲学途径有二，一是将在王学知识分子中进行的义理性会讲进一步推广为社会演讲，一是利用宗族、社区原有的乡约讲会传统组织乡会、族会宣讲王学，前者的对象既包括知识分子，也包括平民百姓，而后者则完全是面向普通民众的，泰州学者对后者的热衷，已明显有别于王门其他派别的学者，说明王学发展的一个重点方向已由学术研究逐渐向社会教化转化，而这对于晚明整个社会思想走向的影响是十分巨大的。”^②这从讲学的方面，指出了泰州学派的更热衷平民教育的自身学派特征。

泰州嫡传后学中，王一庵虽然也忠实于心斋开创的平民教育传统，但弟子皆湮没无闻，似无卓荦可道者。而东厓在这方面则表现突出。经他接引的平民儒者

① 王元鼎，《行状》，《王东厓先生遗集》卷首，7A 页，东台袁氏编校本 [Wang Yuanding, “Xingzhuang” in *The Posthumous Works of Wang Dongya*, vol. header, p.7A, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]。

② 鲍世斌，《明代王学研究》，成都：巴蜀书社，2004，202 页 [Bao Shibin, *A Research on Ming Dynasty Wang Xue*, Chengdu: Bashu Chubanshe, 2004, p.202]。

著名者甚多，如陶工韩贞、商人林讷等。尤其是韩贞，在东厓的教育下，成长为泰州平民儒者中又一著名代表人物。

韩贞（1509—1585，字以中，号乐吾，兴化人）世以制陶为业。家贫向学，始为泰州另一平民儒者朱恕引入王心斋门，后得心斋欣赏，命他师从东厓。韩贞以底层出身，而受平民儒学教育，则其受用自属当然。得东厓接引，韩贞遂得以将师门的平民儒学传统发扬光大。黄宗羲记述道：

（韩贞）粗识文字。有茅屋三间，以之偿债，遂处窑中，自咏曰：“三间茅屋归新主，一片烟霞是故人。”年逾三纪未娶，东厓弟子醵金为之完姻。久之，觉有所得，遂以化俗为任，随机指点农工商贾，从之游者千余。秋成农隙，则聚徒谈学，一村既毕，又之一村，前歌后答，弦诵之声，洋洋然也。

①

韩贞讲学盛况与其师东厓何其相似乃尔。由是可知，韩贞得之于东厓处甚多。

检《王东厓先生遗集》，得东厓与韩贞的酬唱诗歌数首。如其一云：“上继前修不等闲，论功须破百重关。名高未必都归己，实胜终能免厚颜。莫恃入山寻路易，须知举棹出溪难。津头水阔曾何限，老我门开听往还。”^②既是东厓的缘情言志，又是对韩贞的传道教示。而《韩贞集》中亦收录有韩贞与东厓的酬唱之诗，如其中《答王东厓师》云：“乾坤担子仲尼担，陋巷颜渊未必闲。眼底莫言行道易，途中应有问津难。三千共学门墙下，几个相随陈蔡间。他日周流天下去，区区端作御车还。”^③他以诗向老师东厓表达了自己的志向与豪情。大约歌

① 黄宗羲，《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》，北京：中华书局，1985，720 页 [Huang Zongxi, *Mingruxuean*, vol. 32, “Taizhouxuean 1”, Beijing: Zhonghuashuju, 1985, p.720]。

② 《王东厓先生遗集》卷二《再咏寄韩以中二首》，3B 页，东台袁氏编校本 [The *Posthumous Works of Wang Dongya*, vol. 2, “Zai Yong Ji Han Yizhong Er Shou”, p.3B, the Edition of Dongtai Yuanshi]。

③ 黄宣民点校，《颜钧集》附其重订《韩贞集》，北京：中国社会科学出版社，1996，173

诗互答，是泰州平民儒学传统当中的一个重要教育方式。那么，东厓与韩贞的师生相得，断难否认。并且基于二人同作为平民儒者同道的相重相惜，师生之间情感应是默契笃厚的。韩贞死后，东厓以诗《送韩乐吾归窆》送葬，表达了自己深重的怅念之情。诗云：“送君千里望归程，此送君行断望情。杳杳不回蓬墓冷，新持一说肯来听。”^①东厓“新持一说肯来听”，将其心境显露无疑。

在我们看来，东厓在他的平民教育实践中，有两个显明的特点。

首先，他着重传承和发挥的是泰州学派的平民意识。如东厓有一段勉励学生的话，他谆谆教诲说：

不打点、不计算，不安排、不布置，此老实敦朴淳厚之心。保之以裕吾身，以裕吾家，以裕吾交接应酬。人贪富恶贫而我忘乎富贫，人爱生恶死而我忘乎生死，人宝金玉而我宝惟贤。出一言务足以感人兴善之心，发一语务足以长人慕德之念，庶几其为人杰也哉！^②

这里东厓当然继承和发挥了心斋的“保身”思想，但更重要的是他强调要大家以“老实敦朴淳厚之心”，来努力做个倡道化俗的平民“人杰”。

其次，他以自身的讲学实践，来张大“反身乐学”的旗帜。东厓与心斋、一庵一样，以平民教育为职业，毕世讲学不辍。临去世时亦只对门以讲学之事相托付：“尔等，惟有讲学一事托付之！”^③东厓的讲学实践，无疑张大了“反身乐

页 [Huang Xuanmin, *The Works of Yan Jun and The Works of Han Zhen*, Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Wenxian Press, 1996, p.173]。

① 《王东厓先生遗集》卷二《送韩乐吾归窆》，16A 页，东台袁氏编校本 [*The Posthumous Works of Wang Dongya*, Vol. 2, “Song Hanlewu Gui Bian”, p.18B, the Edition of Dongtai Yuanshi]。

② 《王东厓先生遗集》卷一《勉诸生》，18B 页，东台袁氏编校本 [*Ibid.*, vol. 1, “Mian Zhusheng”, p.18B, the Edition of Dongtai Yuanshi]。

③ 《王东厓先生遗集》卷首，3A 页，东台袁氏编校本 [*Ibid.*, vol. header, p.3A, the Edition of Dongtai Yuanshi]。

学”的旗帜，产生了极大的社会影响。东厓在这方面的表现，据文献的记述，是相当令人神往的。焦竑所撰《墓志铭》描述东厓讲学归来时的盛况说：“归则随村落小大，扁舟往来，歌声与林越相激发，闻者以为舞雩之风复出，至是风声彬彬盈宇内矣。”^①黄宗羲《明儒学案》亦记云：“心斋没，遂继父讲席，往来各郡，主其教事。归则扁舟于村落之间，歌声振乎林木，恍然有舞雩气象。”^②这种富有理想主义情怀的平民儒者生活，其吸引力是可以想见的。他的平民教育取得如此成就，并不是偶然的，与他的讲学实践与行事魅力大有关联。

有学者承认“东厓在普通百姓之间积极推广讲学，对于将心斋之学及阳明之教迅速至下层社会无疑起到了推动作用”，但又指出：“东厓在守住‘家学’之传统的同时，却也缺乏新的理论开拓。”^③也有学者曾从美学思想角度论析东厓之学道：“王襞的思想主要涉及人格本体论的‘自然之谓道’，人格境界论的‘率性之谓道’，人格理想论的‘王道’，良知与修身、人的生命价值等问题。其思想虽然基本上是王艮与王畿思想的延续，但是王襞有自己的心得和体悟。从某种意义上说，王襞唤醒了人们对生命价值的尊重，确立了人格价值至高无上的地位，解除了种种对人的生命价值的遮蔽。”^④前种说法过低估价东厓之学，因而难以真正确立其在明代中后叶学说思想史、特别是中晚明平民儒学发展过程中的地位；后一说则似乎将东厓之学“现代化”了。我们认为，把握东厓平民儒学

① 焦竑，《墓志铭》，《王东厓先生遗集》卷首，8A—8B 页，东台袁氏编校本 [Jiao Hong, “The Epitaph” in *The Posthumous Works of Wang Dongya*, vol. header, pp.8A-8B, Dongtai Yuanshi Bianjiaoben]

② 黄宗羲，《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》，北京：中华书局，1985，718—719 页 [Huang Zongxi, *Mingruxuean*, vol. 32, “Taizhouxuean 1”, Beijing: Zhonghuashuju, 1985, pp.718-719]。

③ 吴震，《泰州学派研究》，北京：中国人民大学出版社，2009，200、216 页 [Wu Zhen, *A Research on the Tai Zhou School*, Beijing: People University Press, 2009, p.200 and p. 216]

④ 姚文放主编，《泰州学派美学思想史》，北京：社会科学文献出版社，2008，118—119 页 [Yao Wenfang, *A History of Aesthetics of Tai Zhou School*, pp.118-119, Beijing: Shehui Kexue Wenxian Press, 2008]。

思想的关键，在于深入剖析认知他的平民意识。东厓继承心斋之学之核心是继承了平民意识，而他的反身乐学思想的底色亦是这种平民意识。他的平民教育实践更是传承和发扬平民意识，并且取得了很大的成绩。就此而论，东厓于泰州学派平民儒学传统可谓贡献突出，而绝非仅仅是形式上的“克承家学”而已。惜乎以往的研究对此重视不够。

（作者贾乾初系中国 山东大学威海分校 法学院行政管理系讲师；
陈寒鸣系中国 天津市工会管理干部学院图书馆副教授）

投稿日：2011.11.27，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献 〈References〉

1. 朱 熹，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。
Zhu Xi, *Shishu Zhangju Jizhu*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1983.
2. 吴 光等，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
Wu Guang etc., *The Collected Works of Wang Yangming*, Shanghai: Shanghai Guji Press, 1992.
3. 《王东厓先生遗集》（东台袁氏编校本）。
The Posthumous Works of Wang Dongya, the Edition of Dongtai Yuanshi.
4. 黄宗羲，《明儒学案》，北京：中华书局，1985。
Huang Zongxi, *Mingruxuean*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1985.
5. 吴 震，《泰州学派研究》，北京：人民大学出版社，2009。
Wu Zhen, *A Research on the Tai Zhou School*, Beijing: People University Press, 2009.
6. 邓志峰，《王学与晚明的师道复兴运动》，北京：社会科学文献出版社，2004。
Deng Zhifeng, *Wang Xue and the Late Ming Shidao Renaissance*, Beijing: Shehui Kexue Wenxian Press, 2004.
7. 姚文放，《泰州学派美学思想史》，北京：社会科学文献出版社，2008。
Yao Wenfang, *A History of Aesthetics of Tai Zhou School*, Beijing: Shehui Kexue Wenxian Press, 2008.
8. 鲍世斌，《明代王学研究》，成都：巴蜀书社，2004。

Bao Shibin, *A Research on Ming Dynasty Wang Xue*, Chengdu: Bashu Press, 2004.

Fan Shen Le Xue and Civilian Consciousness

——On the Thought of Confucianism of Civilians of Wang Dongya

Jia Qianchu and Chen Hanming

Civilian consciousness is the key to the heritage of Wang Dongya from Wang Xinzhai. The ground colour of Fan, Shen, Le, Xue, which is the most special ideal of Wang Dongya, is civilian consciousness. And the reflecting on himself and enjoying learning summed up the hunt for enjoying everything of Kong Ying from the end of Ming dynasty. Through the practice of education for the general public and enjoying learning, he had made outstanding distribution to the construction of the traditional of Tai Zhou school in the heritage of civilian consciousness.

Key Words: Wang Dongya, Civilian Consciousness, Fan Shen Le Xue, the Tai Zhou School, the Tradition of Confucianism of the Civilians

陈确儒家经济伦理思想及其当代价值*

林 琳

中文提要：明清之际是中国封建社会商品经济的繁荣期，商品经济的巨大变革力量极大地影响了人们的思想观念、生活习俗、情感信仰。知识分子阶层对此普遍进行了积极的反思，并提出了各自的解决方案。陈确（西元 1604—1677 年）是立足于儒家传统来解决当下问题的，试图在伦理与经济之间寻找一个平衡点，对儒家传统的现实诠释具有彰显时代精神的典型性，因此，关注陈确思想尤其是侧重其经济伦理思想的研究，对于把握这一特殊时期思想史发展的特质和儒家思想经世致用维度的拓展无疑具有重要的典型意义和价值。

关键词：陈确，儒家经济伦理，经世致用，素位之学，当代价值

* 本文系 2011 年 10 月中国山东大学“全球伦理秩序与东亚资源”——第四届中韩日国际学术研讨会会议发表论文

明清之际是中国封建社会商品经济的繁荣期，商品经济的巨大变革力量极大地影响了人们的思想观念、生活习俗、情感信仰。伴随着明清王朝的更替，这样的冲击达到顶峰。面对社会的“地坼天崩”的景象，知识分子阶层进行了积极的反思，并提出了各自的解决方案。“旧的传统需要改进，而治平之学亟需倡导，这两点其实便是清初思想中最重要的特征”。^①人们在传统与治平之学之间寻找着平衡点，不再讳言利欲，把人生的追求从单纯的心性修养扩张到包括心性修养和治生致用两个维度。“‘道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣’一句实扼要地点出了新典范从情欲之达遂处言道德的特色。从思想提出的先后次序言，陈乾初可谓这新典范的首倡者。”^②因此，“对于陈确思想尤其是其经济伦理思想的研究对于把握这一特殊时期思想史发展的特质和儒家思想经世致用维度的拓展无疑具有重要的典型意义和价值。”^③

陈确（公元 1604—1677 年）字乾初，浙江海宁人。自青少年时期即对功名淡薄，“不悦理学家言”。自师从刘戢山先生后，陈确奉先生慎独之教为“金针”，仔细研读《中庸》，潜心体悟发明，确立了“素位之学”，其思想进入成熟期。由于他家境贫寒，且读书不屑章句，所以他的思想中更多表现出对于生活层面的关注和解读，在他的思想中经世致用思想占有很大的比重。“十六、十七世纪正是商业文化、城市文化等大规模地改变人们生活内容的时代，‘习俗’的改变使得如何在思想系统中恰当地安排‘习’、‘俗’、‘欲’等成分，成为刻

① 王汎森，《晚明清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004，5 页[Wang Fanseng, *Ten thoughts of Ming Qing dynasty*, Shanghai: Fudan University press, 2004, p.5]。

② 郑宗义，《清儒学转型探析》，香港：中文大学出版社，2000，172 页[Zheng Zongyi, *Analysis on Confucianism transformation of Qing dynasty*, Hong Kong: Chinese university press, 2000, p.172]。

③ 林琳，《简论陈确的经济伦理思想》，载《理论观察》2010 年第 1 期，32 页[Lín Lín, “On Chen Que’s economic ethics thoughts”, *Theory observation*, 2010 (1), p.32]。

不容缓的议题。”^①陈确对于这一议题进行了探寻，并给出了自己的解答。

一、陈确对社会现状的伦理反思

商品经济的发展，极大地冲击着人们的价值观。传统“重义轻利”思想受到严重挑战，世俗社会逐利之风大盛，人心躁动。陈确对于这样的现状甚为痛心，进行了全面的认识和剖析。在陈确看来，时下的社会问题主要体现在如下三个方面：

（一）世风日下，从俗逐利。依台湾学者王汎森先生所下断语，陈确是一个“道德严格主义”者。陈确是立足于传统来观解现实的，他认为“处今之世，为今之人，从俗而已矣，逐利而已矣，何知父子，何知兄弟，何知亲戚友朋？”^②传统的一切，面对俗利都已经被肢解地面目全非了，面对世俗经济的冲击，伦理规范已然丧失它原有的权威。陈确在与友人陆冰修的书信中就谈到了世态炎凉的变化。“窃恐世态甚薄，人心至险，一旦财尽权穷，变生不测，可为寒心。”^③对财权的趋附使人们的交往不再单纯挚诚，而是变化多端，使人寒心，更有甚者不复为人也，“如魑魅魍魉之不可致诘。”^④

（二）礼教不明，本末倒置。传统的价值观和信仰体系遭受到全面地冲击，因而“自夫礼教不明，人心尽汨，仆之少年，性益粗放，居先人之丧，全无人理；后稍知痛悔，恒断腥食于先忌之月，支离补救，终亦何裨。”^⑤礼法全无自觉自律地认同，只是做些支离补救，起不到应有的规范作用。陈确思想中对于丧

① 王汎森，《晚明清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004，8 页[Wang Fanseng, *Ten thoughts of Ming Qing dynasty*, Shanghai: Fudan University press, 2004, p.8]。

② 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，72 页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.72]。

③ 同上书，63 页[Ibid. p.63.]。

④ 同上书，246 页[Ibid. p.246.]。

⑤ 同上书，178 页[Ibid. p.178.]。

葬问题有很全面的关注和论述，其原因就在于当时人们在这一问题上重形式而轻内容。“故古人之于亲也，似薄而实厚；今人之于亲也，似厚而实薄。古人之丧亲也，擗踊哭泣而已，今则盛集僧尼伶优以悦里耳。夫僧尼伶优之为费，非不繁多也，然而未若擗踊哭泣之至也。”^①在陈确看来，古人注重的是与故去亲人的真情实感，而当世之人，更在乎仪式的规模和影响。另一方面，重形式则带来奢华的消费，这种消费观也是陈确无法认同的。

（三）邪说泛起，有碍民生。在陈确看来，佛道之书决不可看，而最该戒绝的当是葬师之说。“今徇葬师之论，则比不免二者之诮矣。圣王立法，惟有罪者不得入先人之墓。今死者何罪，而必欲夺其父祖乎？且欲以一人之朽骨，长据数亩之腴田，其茔封开广者，或更至数十亩，苟此俗不变，地何以给？民何以堪？”^②陈确认为葬师之说废族葬之合理传统，既疏离了家族情感，又大量地浪费了耕地资源，因此为“近世之祸”。

不难看出，陈确的思想已经在很大程度上摆脱了明儒“无事袖手谈心性，临危一死报君王”的治学困境，立足于现实，关注于民生，从而生发出较为全面的经济伦理思想。对于陈确经济伦理思想的阐述离不开对其“素位之学”的切实把握，换言之，只有当我们真切领悟其“素位之学”才能构建起对其经济伦理思想的认识平台。

二、陈确儒家经济伦理思想的立学根基：“素位之学”

社会的巨变和思想的动荡，使陈确对于“半日静坐，半日读书”的修养方式产生了彻底颠覆的意念，他身体力行并建议友人后辈在生活的每一次行为中自我省察，以提高人生境界和获得心灵的安宁。

① 同上 [Ibid.]。

② 同上书，484 页[Ibid. p.484]。

“素位之学”源于《中庸》：君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难：君子无入而不自得焉。陈确后半生对“素位之学”论之详明，践之真切，体之精察。其“素位之学”，简而言之，即“夫君子之学，固不容以自小也，亦不容以自大也，惟其当而已矣。”^①强调要把自己放在一个恰当的位置，做应该做的事情。具体而言则主要体现为以下三个方面：

（一）“素位”是一种坚定的信念。陈确对于当时学者“高谈性命”、“并极精微”颇不以为然。他说：“君子苟反躬无疚，虽举世谤我，犹欣然受之。”^②也就是说，只要能问心无愧，作为君子是能够做到不在意别人的毁谤的。同时，陈确强调“素位”的认识和信念不会自然出现，需要人们积极追求。他说：“夫道非求于吾辈，吾辈者求之。果其自反而道足于己矣，无他求矣，则吾不敢请。如其不然，吾未见其可以优游安坐而不惑也。”^③只有对道孜孜以求，才能体悟其真谛，才能不惑于乱世。身处世间，有“素位”之信念，则生活中一切境遇皆可坦然应对。“君子何尝不罹患难，然顺受其正，故处之泰然，不可谓之不易也。小人何尝不享福禄，然处非其据，虽久而不败，不可谓之不行险也。《中庸》卒章，归之闇然潜伏，其味深长。学者能臻此境，终身受用不尽。”^④君子居易，小人行险，区别就在于是否能达于闇然之境。陈确所诠释的“闇然”实已生发为一种隐忍的生活范式，“就是踏踏实实地体贴安身立命的根本所在，不随波逐流，不炫奇好异。”^⑤“兹成大事，彼此俱未易承伏。然是非邪正久当

① 邓立光，《陈乾初研究》，台北：台北文津出版社，1992，262页[Deng LiGuang, *Study on Chen Qianchu*, Taipei: Taipei Wenjin press, 1992, p262]。

② 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，78页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.78]。

③ 同上书，91页[Ibid. p.91]。

④ 同上书，419页[Ibid. p.419]。

⑤ 王瑞昌，《陈确评传》，南京：南京大学出版社，1998，174页[Wang Ruichang, *A Critical Biography of Chen Que*, Nanjing: Nanjing University press, 1998, p174]。

自明，弟亦正不须急急耳。惟‘素位’二字，各宜承认。”^①在陈确看来，随着时间的推移，是非邪正都会自然显现，但“素位”却是不可质疑应该恪守的信念。有了这般坚定的信念，则心境进入别样天地，无论面对诱惑或是危险都能泰然处之，宁静以致远。

（二）“素位”是一种切切实实的工夫。陈确说：“尧、舜之揖让，汤、戊之征诛，周公之制礼作乐，孔子之笔削，皆是素位之学。素位是戒惧君子实下手用功处。”^②他对于中庸之学极为推崇，并以“素”来进行概括。圣人所做之事皆彰显“素位”之本，因此，作为后学之君子应用功于此。具体而言，陈确要求人们事事皆不放松工夫，先确立一个真切的向上心，使工夫有个着落。进而深求精微之义理。他说：“事事不轻放过，是时习真传，是求放心要诀，是戒惧不睹闻实功。”^③又说：“吾辈学问，须一味切近精实，涉分毫浮伪，便去道万里。”^④也就是说，对于每件事都要认真对待，不可弄虚作假，自欺欺人，否则就会远离君子之道。“陈确强调‘素位之外，无工夫矣，’因而排斥离开日用彝伦而高谈心性”。^⑤明清之际思想界对于王学末流的空谈心性之弊都进行了积极的反思和批判，陈确对此的积极回应就是强调于人伦日用处见工夫，他主张读书不能身体力行，便是不会读书。

（三）“素位”是一种简单的生活方式。通过知行的认知与实践，“素位”即成为个体的生活理念。这种生活方式是既是达于圣贤的必经之路，更是百姓日用之道。“素位”作为百姓日用之道，陈确首先强调要谋生。“井田既废，民无恒产，谋生之事，亦全放下不得，此即是素位而行，所谓学也。”^⑥而陈确所说

① 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，118 页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.118]。

② 同上书，470 页[Ibid. p.470]。

③ 同上书，97 页[Ibid. p.97]。

④ 同上书，98 页[Ibid. p.98]。

⑤ 同上书，77 页[Ibid. p.77]。

⑥ 同上书，347 页[Ibid. p.347]。

的谋生与世俗之人所追求的自私自利、欺世盗名之事决不相同，是一种实实在在的厚生之学。陈确强调于“素位”日用中求得极平常、极安稳的工夫，不然则会怨天尤人。其次，素位还表现为对于身体的爱护。他说：“念道体不置，日来定已安善。病既时发，必有常感，便可因其所忌而谨避之。弟尝欲于《素位章》更添一语，曰‘素疾病行乎疾病’。此亦是道，不可忽也。”^①可见在陈确看来，“素位之学”遍现于生活的方方面面，甚至包括对于疾病的认识。有了生病的经历因而对于疾病要谨慎应对，必可有益于养生，强调人们应该“病至宜忘病，病去不宜忘病”。^②最后，这样的生活方式还表现在生活中对人对己的态度上，他明确说：“求仁之方，无过克己；省言之法，只莫说人。”^③也就是要强调对他人的理解与宽容，而对自己则严格要求。

在陈确看来，“素位”是儒之君子的基本素养。他极力主张“素位之学”，同时也身体力行。“在现有之位上为所当为而不外骛，这就是素位而行。”^④因此，“素位之学”并非高远不可及之学问，陈确自己说得很明白：“吾辈之绝意进取，本是极寻常事。”^⑤因此，陈确的“素位之学”可以视为明清之际知识分子阶层治学和人生追求转向的积极总结，是对阳明后学崇尚空谈的反思与纠正的理论成果。这一反思与纠正不仅表现为理论层面的澄清与厘定，更为重要的是生成了全面系统的经世致用的维度与空间。

三、陈确儒家经济伦理思想的理论体系

① 同上书，136 页[Ibid. p.136]。

② 同上书，142 页[Ibid. p.142]。

③ 同上书，415 页[Ibid. p.415]。

④ 王瑞昌，《陈确评传》，南京：南京大学出版社，1998，174 页[Wang Ruichang, *A Critical Biography of Chen Que*, Nanjing: Nanjing University press, 1998, p174]。

⑤ 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，378 页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.378]。

：天理人欲论、治家之道、葬论

在中国社会发展史和思想发展史上，明清之际均是一个特殊的历史时期。社会全然是一番“地坼天崩”的景象，哲学思想则具有启蒙的色彩和特质。社会危机和思想危机使知识分子的思考入路由“强调教育君主正心诚意转而关心个人在社会上的生存问题。”^①具体表现在既强调个人修为，又有关关注现实，解决现实问题的想法和尝试。作为普通知识分子的一员，陈确立足于儒家传统来解决当下社会问题，为试图在商品经济与伦理秩序之间寻求解决方案进行了积极的思索和探寻，进而生成和建构了其以：天理人欲论、治家之道、葬论 为主要内容的经济伦理思想的理论体系。

（一）天理人欲与治私之说

在陈确看来，要对前此种种问题进行纠正，其核心内容在于明确天理人欲的关系。陈确在这一问题上摆脱了宋明儒者在天理人欲关系上的二元对立看法，他以《无欲作圣辨》一文集中阐释了儒家思想对人欲的合理认识及与其佛老的根本性差异。

首先，陈确肯定了人欲的正当性。陈确所说的人欲主要强调了人之自然需求的内容，“欲即是人心生意，百善皆从此生，止有过不及之分，更无有无之分。”^②他认为，欲念是个体修为的开端，因此人们只有立足于人欲问题的积极敞显与面对，才能获得人生意义的升华与超越。就此而言，佛老之说所提供的仅

① 郑宗义，《清儒学转型探析》，香港：中文大学出版社，2000，31 页[Zheng Zongyi, *Analysis on Confucianism transformation of Qing dynasty*, Hong Kong: Chinese University press, 2000, p.31]。

② 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，461 页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.461]。

仅是消解人生的意义的范式。他说：“道经佛经，决不可看，和尚、道士、尼姑、道姑必不可做，男女之欲、血肉之味决不可绝。”^①陈确坚决反对形式上的绝欲，在他看来，如果仅仅绝之于形，而不能寡之于心，那么这样的工夫是没有任何意义的。奠基于对人欲和人生的积极肯定，陈确进而对自然的人文意义有所阐发，凸显了人在天地间的独特地位，即“今即以至粗者言之：男女不交，则生人灭绝；戒杀牲，则兽蹄鸟迹交中国矣。究之：无人；则物亦岂能独生；无人物，则天地岂能虚立！”^②在陈确看来，人是宇宙间独一无二的存在，是宇宙万物领承意义世界的本源。

其次，陈确强调了人欲的普遍性，并进而指出圣凡之别：“圣人之心无异常人之心，常人之所欲亦即圣人之所欲也，圣人能不纵耳。”^③他认为，圣人与常人在欲念上并无不同，圣人超越常人之处在于其能不纵欲，能恰当地把握好这个度，即寡欲。陈确在《寄刘伯绳世兄书》对于自己的感受言之切切：“弟尝谓绝欲非难，寡欲难；素食非难，节食难。”^④在他看来，儒家之道高远于佛老思想之处就在于寡欲而非绝欲，寡欲比绝欲更难修为，却也更近人世。就此而言，佛老学说与修为是取其简易而避其艰难，只有儒家才彰显出大丈夫的担当感和真精神。

最后，他强调了人欲的合理性。因为人欲乃“天所制矣”，故而人欲自然而然地被纳入天理的范畴，陈确反对将天理人欲看作对立的二元，认为天理人欲分别太过严格，致使人们身心之害不断，他对于人欲的态度则是“不必过为遏绝”，具体而言则是：“确尝谓人心本无天理，天理正从人欲中见，人欲恰到好处，即天理也。向无人欲，则亦并无天理可言矣。”^⑤因人欲是天理的具体表

① 同上书，128 页[Ibid. p.128]。

② 同上[Ibid.]。

③ 同上书，461 页[Ibid. p.461]。

④ 同上书，87 页[Ibid. p.87]。

⑤ 同上书，461 页[Ibid. p.461]。

现，其合法性得以确认，进而理的内容也发生了相应的扩充。“理的这一质的变化，当然也波及公—私关系，已如我们所见到的，宋学以来的公、私二律背反这时开始崩溃。”^①

“陈确对‘私’的申辩，与他对‘欲’的重新解释具有同构性”^②，他不仅对天理人欲的认识有所突破，而且明确谈论“治私”之说。

首先，他对于“君子无私”的传统看法进行了质疑和批驳，提出“有私所以为君子”的看法。他说：“惟君子知爱其身也，惟君子知爱其身而爱之无不至也。”^③陈确秉承儒家的传统观点，强调君子之敬、爱是有亲疏远近的差别的，进而敬、爱之情才能由近及远地铺展开来，从而实现爱无不至的境界。

其次，他认为私“亦必有道矣”。他对愚夫妇和贤父母的行为进行了比较，得出的结论就是“彼小人之所谓私其身者，非能爱其身者也；所谓私其君父朋友者，非能爱其君父朋友者也；所谓私其兄弟妻子者，非能爱其兄弟妻子者也。贼害之而已矣，挤之于阱焉而已矣。”^④因此君子之“私”并非一味顺从溺爱，而是要按照相应的“道”来行事；小人之“私”有爱之名更有害之实。因此，君子的私心是真切笃实的，而推致天下却又是无私的；小人的心是浮伪做作的，其结局就如桀纣那样“以天下予人”了。

最后，陈确从公私关系进一步上升为社会伦理正义问题。“私怒决不可有，公怒决不可无。公怒为天下国家，私怒只为一己。”^⑤这是他在《治怒》中所主

①（日）溝口雄三，索介然、龚颖译，《中国前近代思想演变》，北京：中华书局，2005，26 页[Yuzo Mizoguchi, *Chinese first modern thought evolved*, Beijing: Zhonghua Book Company, 2005, p.26]。

② 王燕玲，《商品经济与明清时期思想观念的变迁》，昆明：云南大学出版社，2007，134 页[Wang Yanling, *The commodity economy and the Ming and Qing dynasties' ideological change*, Kunming: Yun Nan University press, 2007, p.134]。

③ 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，257 页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.257]。

④ 同上书，258 页[Ibid. p.258]。

⑤ 同上书，418 页[Ibid. p.418]。

张的看法。他首先谈的是个人修养问题，但最后对怒也进行了区别，即公怒与私怒。对于有损天下国家的人、事就需要公怒来进行干涉和调节，而涉及个人利害的人、事，则强调要“苦心调剂，勿伤和气”。^①

“明末时期对‘欲’的肯定和‘私’的主张，是儒学史上、思想史上的一个根本变化”。^②可以看出，无论是陈确的“人欲恰好处即见天理”，还是“私说”都是对明清之际社会现象和问题的积极思考的理论成果，这些成果是陈确面对伦理经济受到商品经济冲击所做的积极的伦理和经济的思考，也是陈确经济伦理思想的主线和总纲。

（二）勤俭治生与笃行素位

面对社会经济环境的巨大变化，陈确持守儒者之信念，不为利欲所动，安贫乐道，仗义执言，在他看来首先要做的就是治家的学问，“吾辈今之学问，断不外家庭日用，舍此更言格致，正是禅和子蒲团上工夫，了无用处也。”^③他要求学者用心于人伦事物，积习日久自然能够从容于经世之学，并进而对家族和友人提出了较为全面的治家思想。

第一，陈确认为治家之根本在于确立清醒的生活理念。首先，陈确要人们解决人盗与自盗的问题。陈确及友人皆遭受过人盗，但他更强调防自盗的重要性。因为“人盗有限，自盗无穷；人盗不可治，自盗犹可治。”^④具体而言“所谓自盗，日用饮食，无处无之；而其大者，尤在子女昏嫁间。”^⑤自盗主要表现为日

① 同上 [Ibid.]。

② (日) 溝口雄三，索介然、龚颖译，《中国前近代思想演变》，北京：中华书局，2005，28 页[Yuzo Mizoguchi, *Chinese first modern thought evolved*, Beijing: Zhonghua Book Company, 2005, p.28]。

③ 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，375 页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.375]。

④ 同上书，100 页[Ibid. p.100]。

⑤ 同上 [Ibid.]。

常生活中的不节俭，因此从俭是治家之道的核心理念。在陈确看来，学者即应该具有勤俭治生之本领，他对于空谈心性的明末儒者治学模式进行了批判，强调了学问的经世致用的功效。“学问之道，无他奇异，有国者守其国，有家者守其家，士守其身，如是而已。所谓身，非一身也。凡父母兄弟妻子之事，皆身以内事，仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。”^①与“半日静坐，半日读书”的腐儒相比，陈确坚守勤俭治生的信念，并以之践行于人伦日用，而他要解决的第二个问题就是生计与算计。

第二，在对生计问题的看法上，陈确强调要恰当地面对贫困的问题。当然这与其家贫不无关系，但同时也是其“素位之学”的具体表现。陈确对自己的学说思想身体力行，孜孜以求。他在《与刘伯绳书》中说：“贫不足忧，贫而无素位之学者，则大可忧。”^②又说：“弟所以惓惓于素位之学者，固今日贫士救时之急务，即学者他日入道之金针也。”^③可以看出，陈确的素位之学绝非单纯坐而论道之学问，而是其倡导人们化解近忧，更有远虑的全面思想圭臬。因此在陈确看来，“生计之拙，即本于不安贫之心。安贫，即是计，又于安贫之外求生计，乌得不日拙乎！安贫故勤，安贫故俭。勤俭者，贫士之素也。”^④陈确认为之所以出现生计问题就在于人心之不安贫，如果安贫则能勤俭，生计不会出现问题了。陈确不仅要求人们有安贫之生计，还要有精明的算计。当然陈确所言的算计并非蝇营狗苟、斤斤计较的小人行为，他首先强调对于自己及妻子的严格要求和对他人的宽容。在生产层面，表现为与天、地算计，积极进行生产耕作；在生活日用层面，表现为“循礼”、“从理”两条原则。“循礼”主要体现在婚嫁丧祭之事上。“确告家仲氏立一家约：聘不过二十金，婚不过十金，嫁不过三十金，

① 同上书，158 页[Ibid. p.158]。

② 同上书，620 页[Ibid. p.620]。

③ 同上书，621 页[Ibid. p.621]。

④ 同上书，437 页[Ibid. p.437]。

力不足者任减之，有损无益。”^①陈确要求所立家约，对于礼金都有具体数目的约定，强调要量力而行。“从理”主要体现为日用饮食之事上。陈确以美衣食为耻，从理不从欲，“余布衣亦多三四十年者，但病不能手自折耳，前此未尝不勤折也。”^②陈确为其后人做出很好的榜样，其“不从欲”可见一斑。

第三，陈确关注社会经济发展，对用仆之道提出合理的看法。他在与宗人谈及仆人的待遇时说：“既知之，则君何以责仆之深也？平情而言，为富者之仆而日烧柴八斤，啖豆腐一斤，用油一两，饮淡酒一升，未可以云侈也，而已去四日之量矣。将举四者而尽去之，可以不火食乎？寒夏衣履之费安出乎？而又一升之中，以事出外则免支，疾病不能供役则免支。君之仆而曾从赤松子游，学辟谷法则可，不然则虽使曾、史为君之仆，吾未见其能忠也。”^③他的宗人每日给每名仆人一升米，陈确对此的看法是太薄，不够人们正常消费的，在他看来要想维持正常的生活，“日给升米之外，须量益薪菜衣履之费，使得稍展其手足。此进来治家第一要义，不可不急体恤者也。”^④因此，治家之道首先要体恤仆人。同时对于仆人的管理，强调要宽容有礼，仆人有过错也要好言理喻，使其明理。即使是屡教不改之人，也应禀明尊长处置，不可擅自鞭打。最后，对于仆人的使用要做到张弛有度，“农桑本务，诚不可旷。然日用之间，须常调定其课，俾时有赢暇。”^⑤要把仆人当家人看待，知其劳逸，使之有度，则仆人做事接物必能尽心竭力。

陈确的治家思想真正体现了其“有志者居一乡则仁一乡，治一国则仁一国，相天下则仁天下”^⑥的学术追求。他的治家思想一方面是其经济地位的直接反应，因家贫陈确必须力行节俭之道，所以对于人伦日用考虑得颇为周详；另一方面，

① 同上书，111 页[Ibid. p.111]。

② 同上书，388 页[Ibid. p.388]。

③ 同上书，67 页[Ibid. p.67]。

④ 同上书，67 页[Ibid. p.67]。

⑤ 同上书，260 页[Ibid. p.260]。

⑥ 同上书，242 页[Ibid. p.242]。

陈确持守自己的信念，积极面对生活，自强不息，能够对社会各方面的变化从容应对，体恤他人，真正一派儒者气象。

（三）辟葬师邪说与倡丧祀新法

明清之际，奢华之风兴盛，“一旦奢华在饮食、服饰、嫁娶、丧祀方面形成一定范式，便形成风尚，对人群便有一种间接的文化强制作用。”^①陈确正是通过对于这一现象的反思，确立起思想关注的重心。陈确的经济伦理思想中，尤以葬论最有影响，且最有现实针对性。他在《投当事揭》中呼吁：“生敢陈民困之最大且亟者二端：一曰水利之不讲也，二曰葬埋之无制也。”^②陈确对于他所认为的最为影响民生的两大问题都做出了周详的考察和研究。他对于当地的水利基础设施进行了详尽的考查，掌握了第一手的数据，并且对兴修水利工程的耗费进行了估算，要求当权者予以关注。陈确花大力气关注、研究、解决的问题就是关于葬事的想法和措施，主要包括两个方面的内容。

第一，辟葬师之邪说。陈确认为，厚葬之风盛行，与葬师鼓吹祸福之说直接利害，而最终缘由则在于葬师欲得钱财。在陈确看来，当时之异端不外葬书，佛老。然佛老之书，仍然是贤者所论。而葬师之言，则“暴人骨，拆人父母，启争速狱，家破亲离”^③，因此他强调：“故凡书之言祸福者，皆妖书也，而葬书为甚；凡人言祸福者，皆妖人也，而葬师为甚。”^④另一方面，轻信葬师之言，则会造成土地资源的浪费和伦常秩序的混乱。他说：“顾古之为暴国者，国止一

① 王燕玲，《商品经济与明清时期思想观念的变迁》，昆明：云南大学出版社，2007，134页[Wang Yanling, *The commodity economy and the Ming and Qing dynasties' ideological change*, Kunming: Yun Nan University press, 2007, p.134]。

② 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，362页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.362]。

③ 同上书，489页[Ibid. p.489]。

④ 同上 [Ibid.]。

君；今之为暴者，一乡有数十师，一师阡数十坟。古之园囿，君可公之于民；今之坟莹，父不可公之于子。”^①葬师之祸甚于暴君，因此陈确对于葬师是甚为痛恨的，他认为他们是“以无为有，以是为非，隔绝天伦，广废耕地，下乱人纪，上干天刑”^②，因个人之私利而祸国殃民，因此必须予以清除。

第二，倡导新葬法。孟子曰：“养生不足以当大事，惟送死可以当大事。”（《孟子·离娄下》）因此“送死”之事历来是儒者人生大事。陈确在对葬师之说和传统习俗进行研究和批判的基础上，提出了自己的新葬法。“‘及时、族葬，深埋、实筑’八字，尤是某言葬纲领。”^③其中，族葬是核心内容，及时、深埋、实筑是基本原则和措施。陈确力倡族葬之法，认为此法对于世道大有裨益。他作《族葬五善》力陈族葬的益处。第一，骨肉完聚。陈确认为既然人们是聚族而居，那么死后也应该聚族而葬。“生欲亲之，死欲离之，于情于理，未见其可。”^④因此族葬合乎情理。第二，不费耕地。如果按照族葬之法执行，则可数十世不增加坟莹，避免了弃有用为无用的浪费。第三，族葬家族成员位置已经确定，避免了不必要的争论和事端，且能够及时葬事，有利于家族和睦，亲族友善。第四，族葬能免生变故，不再受葬师地主的挟制，因葬事而破费太多。第五，族葬使祭祀简化，节省费用和精力，省却诸多琐事。

针对当时久丧不葬的习俗，陈确提出葬事要及时的原则。当时久丧不葬的现象比比皆是，乃至“有数十年不葬者，有数世不葬，数十棺不葬而终于不可知者。”^⑤陈确强调及时葬死是最合乎孝子之道的，不然虽日日得见故去之亲人，但“一朝失火，朽骨灰飞；或遇水灾，漂流天末”，^⑥最终由于形式的孝而导致事实上最大的不孝。在葬事的具体操作方面，陈确强调要“深埋、实筑”。当时

① 同上书，484 页[Ibid. p.484]。

② 同上书，483 页[Ibid. p.483]。

③ 同上书，487 页[Ibid. p.487]。

④ 同上书，477 页[Ibid. p.477]。

⑤ 同上 [Ibid.]。

⑥ 同上 [Ibid.]。

世人皆以“深则有水”为由，行浅葬之道。陈确认为这样离葬之古训甚远。“葬者，藏也。深则藏，浅则露，深藏则安固，浅露则倾圯，必然之道。”^①即使真的深则有水，但比之狐兔能穴、蚁能垤、盗能扣之害、竹木之根能穿、雨暘燥湿之气能侵之害，君子还是应该因其有百利而只一害而坚持深葬。实筑即在棺外椁内填入灰沙，不留空隙，避免因中空而造成的诸多问题。

不难看出，陈确对于丧葬问题的考虑既有“破”的针对性，又有“立”的现实性。对于葬师之说，陈确不遗余力地进行揭露和批判，这既来自对现实生活的积极反思，也来自于一个儒者责无旁贷的使命感和历史担当感，故而才有陈确“某愿以一身受误天下之业报，所不敢辞”^②的豪迈宣言。对于新葬法，陈确大声疾呼，遍告同志，并身体力行，对于他人之讪笑，以“粤犬吠雪，蜀犬吠日”^③来坦然面对，因为他坚信此法“德莫加焉，利莫大焉”^④。

综上所述，“我们看到陈确是以儒者的身份来谈论经济生活与社会民俗的，其本身不是商品经济活动的积极参与者，因此表现出很大的卫道传统的倾向和特点，但面对现实的巨大变化，他也能从容应对，不拘泥于传统。私说、治家之道等思想的提出，正是他在传统中积极探索的成果。”^⑤“为学之目的在于治事，但千百年来治学与治事分离，亦儒家发展之日趋没落的象征”^⑥，陈确努力寻找着治学与治事的契合点，伦理和经济的平衡处，因此才有了陈确的治生思想的生发和论述，“但在儒学强调义利之辨的传统下恐怕很难获得广泛的共鸣。”^⑦王

① 同上书，493 页[Ibid. p.493]。

② 同上书，486 页[Ibid. p.486]。

③ 同上 [Ibid.]。

④ 同上 [Ibid.]。

⑤ 林琳，《简论陈确的经济伦理思想》，载《理论观察》2010 年第 1 期，35 页[Lin Lin, “On Chen Que’s economic ethics thoughts”, *Theory observation*, 2010 (1), p.35]。

⑥ 杨向奎，《清儒学案新编》，济南：齐鲁书社，1988，13 页[Yang Xiangkui, *The newly organized of Qing Dynasty Confucianism*, Jinan: Qi Lu press, 1988, p.13]。

⑦ 郑宗义，《清儒学转型探析》，香港：中文大学出版社，2000，176 页。[Zheng Zongyi, *Analysis on Confucianism transformation of Qing dynasty*. Hong Kong: Chinese University press,

汎森先生对于与陈确同一时期的陆世仪、陈瑚的看法同样适用于陈确，“陆世仪与陈瑚都是以提倡治平之学而闻名的士人，但他们又是遗民，不愿入仕清朝，使得他们的治平之学无处发挥。他们很快地将效忠对象转移到老百姓身上，致力于下层的社区建设工作。这是一个相当值得注意的趋向。”^①陈确所遭遇到的是一个时代性问题，而他尽力给出了一个真正儒者的回答。

四、陈确儒家经济伦理思想核心价值的当代探索

人类社会的现代化历程，在给带给人们诸多便捷和舒适的同时，也开豁了人的贪欲，消解了人的超越维度和终极关怀的内容，进而使人成为了单向度的存在。缺少意义世界支撑的人们，徜徉在纸醉金迷、尔虞我诈的迷梦当中。荀子所说的人之“有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵”的特质，在一些人那里则成为了远古的呼唤，人生意义的追寻绝不能沉沦于物质和财富的泥淖中，只有挺立起人生的超越之维才能彰显出人的主体精神，不再随波逐流，迷失自我。对人生意义的探求无疑需要每个个体的人生亲历，同时我们也可以从古圣先贤那里得到诸多有益启示。就此而言，陈确为我们所提供的正是这样一种意义范式和生活样态。

陈确作为明清之际颇具经世致用精神的儒者，其思想中既有儒家思想的传统精神，更具有时代所赋予现实性视阈。陈确在《学者以治生为本论》一文中对于学者的核心追求进行了界定，他说：“确尝以读书治生为对，谓二者真学人之本事，而治生尤切于读书。”^②陈确对于当时读书、治生的种种异化现象进行了无

2000, p.176]。

① 王汎森，《晚明清初思想十论》，上海：复旦大学出版社，2004，332-333 页[Wang Fanseng, *Ten thoughts of Ming Qing dynasty*, Shanghai: Fudan University press, 2004, p.332-333]。

② 陈确，《陈确集》，北京：中华书局，1979，158 页[Chen Que, *The Works of Chen Que*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1979, p.158]。

情地揭露和批判，指出了其苟求荣利、只知有己的鄙俗本质。在陈确看来，真正有志于学问之人，必然能够做好读书与治生的真功夫。因此，我们对于陈确思想尤其是经济伦理思想的吸取与借鉴也必然通过这两个维度展开。

“儒家思想以伦理问题为核心，着重于对人的伦理特性的研究，把人看做从群体的需要出发、维护社会群体生存的伦理主体，要求人人都致力于道德人格的完善，以便维持一种以道德理性为原则，用道德关系作为调节杠杆的稳定的社会秩序。”^①陈确的价值关切集中于对伦理主体的现实确认与完善，他以对当世现实的真切体认为基础，提出了“素位之学”。其“素位之学”，“素位”而行，其出发点在于心“素”，没有这一基础，则“素位”、“素行”、“素人”都无从谈起。陈确能够做到安贫乐道，事事求实，与“素位”之信念、工夫、生活方式等有直接联系。心“素”是其“素位之学”的出发点，而经过“素位之学”的践行，最终达到的则是内心之安然平和，即“素心”。

当今世界，陈确“素位之学”的落脚点“素心”即为和谐世界构建体系中的最根本元素——“内心和谐”。内心和谐，是一种理性平和、情绪情感张弛有度的心态，是一种进取而不狂热、执着而不偏执、宁静而不沉寂、淡泊而不清高、友善而不做作、疾恶而不愤世、成不得得意忘形、败不万念俱灰、强而不骄、弱而不卑的心态。和谐的内心之所以是一种美好的心灵世界，就在于它内含化解矛盾、平衡冲突的机制，能够有效避免心态的严重失衡甚至扭曲，达到“慎独”、“素位而行”的平和境界。人是构成社会的基本因素，实现人自身的和谐，是构建和谐世界的重要前提。内心和谐是一种能力，更是一种境界。因此，实现内心和谐也需要一个努力的过程，来进行培养和提升。传统文化中的积极成果就成为我们学习和借鉴的有效途径之一。陈确作为明清之际的进步思想家，他的“素位之学”有其很明显的时代特点和内容，但是我们看到了其豁达的人生态度和坚毅

^① 刘宗贤，《从多元文化视角看儒学的人文价值》载《国际儒学研究》17集，北京：九州出版社，2010，267页[Liu ZongXian, “From the multicultural perspective to learn Confucianism of humanistic value”, *International Confucianism*, vol.17, Beijing: Jiuzhou press, 2010, p.267]。

的人生信念，这些无疑对于我们实现内心和谐有着非常重要的启发意义。

当下全球，消费主义甚嚣尘上，人们过度关注于物质的享受和满足，奢华之风盛行。其结果一方面造成资源的大量浪费和破坏性利用，并在根本上影响着人类自身的生存和发展；另一方面，造成整个社会精神面貌和状况的萎靡与纠结，“炫富”、“斗富”乃至“仇富”现象的不断出现，侵蚀着人们的道德伦理秩序，并从根本上动摇着社会和谐发展的根基。

随着社会的发展与进步，人们越发注重生活的质量与品味，但是质量和品味并非仅仅意味着物质享受的奢华和物质欲望的不断膨胀，其中更包含有理性的、健康的本质性诉求，就此而言，生活的质量与品位与勤俭、适度的消费伦理是并行不悖的。勤俭治生是陈确一生的执着追求，他的思虑无不彰显出人伦日用的现世的内容，对人欲和私念的肯定和确认正是对人的现实本质所做的彰显时代精神的阐释，而治家之道和葬论正是其现实关切的理论生成。陈确的社会角色决定了他的人生追求和价值选择具有很大的代表性和普遍性，正是在生活的点点滴滴的累积历程中，他获得了自我提升和超越的现实路径。冯友兰先生认为，“中国哲学所求底最高境界，是超越人伦日用而又即在人伦日用之中。”^①这一观点在陈确这里得到了充分的展现和完美的诠释。

（作者系韩国 成均馆大学 儒学·东洋学部 东洋哲学专业博士研究生，中国教育
部公派留学人员）

投稿日：2011.11.18，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献〈References〉

1. 魏仲举编，《五百家注昌黎文集》，文渊阁四库全书本。

Edited by Zhongju WEI, *Five Hundred Schools' Annotations on Changli's Works*, Sikuquanshu (Four Bibliographic Categories) in Wenyuange library.

^① 冯友兰，《中国哲学的精神——冯友兰文选》，北京：国际文化出版公司，1998，18 页 [Feng Youlan, *The spirit of Chinese philosophy-selections from Feng Youlan*, Beijing: the international culture publishing company, 1998, p.18]。

2. 周敦颐著，周文英主编，《周敦颐全书》，南昌：江西教育出版社，1993。
Dunyi ZHOU, edited by Wenying ZHOU, *the Collected Works of Dunyi ZHOU*, Nanchang: Jiangxi Education Press, 1993.
3. 程颢、程颐著，王孝鱼点校，《二程集》，北京：中华书局，1981。
Hao CHENG and Yi CHENG, proofread and punctuated by Xiaoyu WANG, *Two-Chengs' Works*, Beijing: Zhonghua Publishing House, 1981.
4. 黎靖德编，王星贤点校，《朱子语类》，北京：中华书局，1986。
Edited by Jingde LI, proofread and punctuated by Xingxian WANG, *Quotations from ZHU Xi*, Beijing: Zhonghua Publishing House, 1986.
5. 王守仁著，吴光、钱明、董平、姚延福编校，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
Written by Shou-ren WANG, edited and proofread by Guang WU, Ming QIAN, Ping DONG and Yanfu YAO, *The Collected Works of Yangming WANG*, Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1992.
6. 皮日休，《皮子文藪》，文渊阁四库全书本。
Rixiu PI, *Collected Works of Rixiu PI*, Sikuquanshu in Wenyuange Library.
7. 孙复，《孙明复小集》，文渊阁四库全书本。
Fu SUN, *Mingfu SUN's Minor Collected Works*, Sikuquanshu in Wenyuange Library.
8. 石介著，陈植锷点校，《徂徕石先生文集》，北京：中华书局，1984。
Written by Jie SHI, proofread and punctuated by Zhi'e CHEN, *the Works of Mr SHI in Culai*, Beijing: Zhonghua Publishing House, 1984.
9. 欧阳修，《文忠集》，文渊阁四库全书本。
Xiu OUYANG, *Wenzhong's Works*, Sikuquanshu in Wenyuange Library.
10. 李焘，《续资治通鉴长编》，北京：中华书局。
Tao LI, *A Continued addition to Comprehensive Mirror for Aid in Government*, Beijing: Zhonghua Publishing House, 1986.
11. 张载著，章锡琛点校，《张载集》，北京：中华书局，1978。
Written by Zai ZHANG, proofread and punctuated by Xichen ZHANG, *Zai ZHANG's Works*, Beijing: Zhonghua Publishing House, 1978.

12. 皮锡瑞著，周予同注释，《经学历史》，北京：中华书局，2004。
Written by Xirui PI, annotated by Yutong ZHOU, *A History of Confucian Classics*,
Beijing: Zhonghua Publishing House, 2004.
13. 王 通，《中说》，文渊阁四库全书本。
Tong WANG, *On Golden Mean*, Sikuquanshu in Wenyuange Library.
14. 蔡方鹿，《中华道统思想发展史》，成都：四川人民出版社，2003。
Fanglu CAI, *A History of Chinese Tao Orthodoxy Development*, Chengdu: Sichuan
People's Publishing House, 2003.

Chen Que's Confucian Economic Ethics Thought and Contemporary Value

Lin Lin

Ming and Qing dynasty was the booming time of the feudal commodity economy society in China. The huge change strength greatly influenced people's perceptions, life custom, and emotional faith. Intellectuals do positive reflection, and put forward their own solutions. Chen Que(AD1604-1677) was based on the Confucian tradition to solve the society problem, in the attempt to find a balance point between economic and ethics. And the reality interpretation of his thought which based on the Confucian tradition had a spirit of typical. Therefore, it has important typical significance and value to grasp the characteristic of this special period of history development and the content of practical statecraft of Confucianism.

Key Words: Chen Que, The Commodity Economy, Practical Statecraft, The Confucian Economic Ethics, A Study of Know One's Place, Current Value

儒家生命观的本体论根源

荀小泉

中文提要：儒家的生命观，尤其是尊重生命的思想传统，有着非常深刻的本体论根源。儒家哲学非常注重“道”对于人的意义和价值，但在如何实现“道”的过程中，儒家哲学赋予了通过主体之“德”（也就是“得”）的途径以决定性的意义，也就是孔子所言的“道之以德”。在儒家哲学看来，“德”总是与某种根本性、根源性、无限性、终极性的“生”的存在意义联系在一起，由此决定了儒家哲学把生命与“道德”视为一致，认为尊重生命就是实现“道德”的一个重要根据或前提。儒家之尊重生命，认为生命可贵，从本体论层面看，就是由于生命是一种根源性、根本性、无限性、终极性的存在，尊重生命就是维护、保持这种根源性、根本性、无限性和终极性，从而才能实现“道德”。生命与“道德”的一致性为儒家生命观的主要特征，其既涵有自然意义上的生命义，又具有根源、根本、无限与终极意义上的“道德”义，由此决定了生命与“道德”的统一性；失去或丧失这种统一性，人便会具有兽性，从而引发人类的生存危机。

关键词：儒家哲学，本体论，根源性，终极性，尊重生命，道德

儒家哲学的生命观，尤其是关于尊重生命的思想，每每被提及并被广泛讨论，但是，对于儒家何以要尊重生命的本体论根源，或者说，儒家尊重生命思想的根本依据或理论基础问题，我们探讨得并不充分。其关键是，我们鲜有从本体论的层面来深入挖掘儒家生命观的理论根源。本文不揣陋简，试图对这一问题提出自己的一些看法。

一、生命与“道德”的创造

众所周知，“道”是中国传统哲学最核心的本体论概念，同样也是儒家哲学最核心的本体概念。但是，“道”并不是一个孤绝的、独立的存在，而是与“人”的主体性存在具有相关性。从某种意义上说，“道”最终体现为人所探讨、人所具有、人所发现的结论或结果。比如，荀子指出：

道者，非天之道，非地之道，人之所道也，君子之所道也。^①

在荀子看来，“道”并不是“天”也不是“地”所需要的，而是“人之所道”“君子之所道”，即人（君子）对世界探索和发现的结果、结论。那么，人（君子）一旦发现“道”的存在，“天之道”或“地之道”也同时具有了“人之所道”“君子之所道”的意义和内涵。当然，在某种绝对的意义上，我们也可以说“天”或“地”具有自身之“道”，但显然，如果这种“天之道”或“地之道”并非与人相关，那么，其意义并不对我们显现，所以完全可以将之视为自在之物。所以，“道”只是人（君子）对世界所探寻和发现的产物或结果，其无疑只是对于“人”（君子）具有的意义和作用。对“人之所道”“君子之所道”的

^① 《荀子·儒效》（《诸子集成》本），北京：中华书局，1954 [Xunzi, “Ruxiao”(the Edition of Zuzi jicheng), Beijing: Zhonghua Shuju, 1954]。

强调，实质上凸显的是“道”在人的主体性视域中的意义，离开了人的主体性存在，“道”不仅不会存在，而且也将失去对任何“道”的探索的意义。

正因为人的主体性存在对于“道”具有决定性的意义，所以，儒家哲学在强调、坚守“道”的同时，非常注重“道”对于人的意义和价值，并把“人能弘道，非道弘人”作为一项基本的原则加以强调^①。所谓“人能弘道”是指，人的主体性存在不仅决定着“道”的存在，而且能够不断地展开、形成和充实着“道”的内容；而“非道弘人”是指，“道”对于人来说，并不具有以上的功能。可见，孔子不仅把“人”的主体性存在与“道”的存在紧密地联系在一起，而且强调了甚至可以把“人”的主体性存在规定为“道”的具体展开内容。

不过，从理论的逻辑递进看，更为重要的问题是：人如何才能“弘道”呢？如何将本体之“道”与主体世界联系起来呢？儒家哲学在此的解决方案是：使主体之“德”（也就是“得”）的作用和意义凸现出来，以通过主体之“德”的途径和方式来实现、获取“道”，也就是孔子所言的“道之以德”^②。

所谓“道之以德”，传统意义上的一种训解是，将这里的“道”解释为通“导”，即用“德”来引导、引领。其实，这样的一种诠释有一定的偏失和误差。从语言形式上，当然可以把“道”解释为通“导”，但这样一来，无疑就在句子中间消解掉了“道”而只仅仅凸显“德”，显然这并非孔子所要表达的主要涵义。孔子在讲“道之以德”的时候，明显地把“道”置于句首，其体现的是既强调“道”的重要性，又阐述“道”与“德”的关系。从词义、语义上看，“道之以德”是“以德道之”的倒装句，整个句子的意思是，“道”的实现、达到或完成要以“德”为方法和途径。这既说明了实现“道”的重要性，但更强调的是“德”对于实现“道”的途径或方法论之意义。

所以，在儒家哲学中，“道德”一词与“道之以德”具有相同的意义（完全

① 《论语·卫灵公》（《十三经注疏》本），北京：中华书局，1979 [the *Analects*, “Weilinggong”(the Zhushu Edition of Shisanjing), Beijing: Zhonghua Shuju, 1979]。

② 《论语·为政》 [the *Analects*, “Weizheng”]。

可以把“道德”一词理解为“道之以德”的简称），均强调“道”的实现要以“德”为方法和途径^①，其实是在强调了“德”的重要意义，这也就决定了儒家哲学本体论的核心成为“道德”的问题，也就是使主体“得道”或“明道”。

那么，主体如何“得道”或“明道”？从本体论视域看，由于“道”总是指向根本性、根源性存在，所谓：“君子务本，本立而道生。”^②（“君子务本”是说树立起人生的根本或根源，“本立而道生”是说，在“本立”的基础上产生出“道”），而且“道”总是与人的主体性存在紧密联系在一起，那么，“德”毫无疑问也是与指向根本、根源的“道”的相同产物，也就是说，“德”总是与某种根本性或根源性的存在联系在一起。

同时，在儒家哲学中，“道”的这种根本性或根源性也表现为无限性、终极性，其被称为“无极”“太极”。“无极”就是没有极限和终极之义。比如，朱熹对“无极”的解释是：

无极，只是极至，更无去处了，至高至妙，至精至神，是没去处。^③

这里整句话是一个意思，即强调“无极”乃世界的无限性、终极性。但是，在儒家哲学中，“道”的这种无限性、终极性同样是与“德”联系在一起的，也就是说，“德”在与某种根本性或根源性的存在联系在一起的同时，也与无限性、终极性的存在联系在一起了。

一般而言，根本性、根源性、无限性、终极性的存在就是世界的主宰或源头，其他事物都是由这一主宰或源头派生出来的，比如，在西方传统哲学中，这一主宰或源头就是“上帝”（God），“上帝”创造人和万物。在儒家哲学中，

① 需要指出的是，道家哲学无疑具有与儒家相同的思路。当老子讲“道生之，德畜之”或“万物莫不尊道而贵德”时，强调的是同样的观点，这也从一个侧面证明了儒道在此问题上的一致性。

② 《论语·述而》[the Analects, “Shuer”]。

③ 黎靖德编，《朱子语类》卷九十四，北京：中华书局，1986，2369 页 [Zhuzi Yulei, vol.94, Beijing: Zhonghua Shuju, 1979, p.2369]。

虽然并不涉及“上帝”的存在等问题，但相似的创生思路是一致的。

由于“道”不仅具有根本性、根源性，还同时具有无限性和终极性，那么，“道”最终表现为创生性。比如，在《易传》中就明确地提出：

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。^①

这里的“生”就是指“太极”之道的创生性。但是，太极之“道”的创生性（“生两仪”“生四象”“生八卦”）并不是一种孤立、单独的活动，还同时要以“德”为途径来完成、落实这种根源性、无限性和终极性（“道之以德”）。那么，“德”就具有了“生”的内涵，这就是“德”与“生”的内涵的内在一致性。这种一致性曾被很多中国哲学家所认可。比如，管子在解释“德”的涵义时，曾揭示了这种一致性：

德者，道之舍，物得以生生，知得以取道之精。故德者，得也。^②

管子的解释展示了“德”的内涵以及“德”与“生”的关系。所谓“德者，道之舍”是指，“德”由“道”而得到具体性、个体性的规定（“道之以德”）。但“德”在获得“道”的具体性、个体性规定的同时，也具有了“物得以生生”的内涵与特征。这里的“物”是指万物，“生生”则是指生命的诞生。“物得以生生”表达的是，万物在“德”的规定中获得生命的存在。

需要指出的是，儒家哲学中的“物”或万物，并不是脱离人而独立存在的“他者”或自在之物，而是与人联系在一起的、与人一样具有生命意义的概念。人与万物的关系是相互依存、相互对应的，一起构成一个有机的、“生生不已”

① 《易传·系辞上》（《十三经注疏》本），北京：中华书局，1979 [the Book of Changes, “Xici”(the Zhushu Edition of Shisanjing), Beijing: Zhonghua Shuju, 1979]。

② 《管子·心术上》（《诸子集成》本），北京：中华书局，1954 [Guanzi, “Xinshu 1” (the Edition of Zuzi Jicheng), Beijing: Zhonghua Shuju, 1954]。

“生生不穷”的有机整体。故《易传》曰：“生生之谓易。”^①这里的“生生”无疑既针对人，也针对万物生命的诞生，其强调的是生命在存在之序中的根本性、根源性、无限性和终极性的统一。

由此可见，儒家哲学中的“德”或“生”实质上乃是具有统一性、一致性内涵的概念，生命的存在或价值往往被设定为“道德”的创造，这在《易传》中被规定为：“天地之大德曰生。”^②这里的“大德”是指“道德”，“生”是指生命的存在。“生”被规定为天地之间的“道德”（“德曰生”），其实质是说明生命的存在就是“道德”的创造^③。

应该说，儒家哲学对于生命的看法与西方传统哲学颇有不同，虽然在创生的思路具有相似之处。在传统的西方哲学家看来，生命（其包括人和自然生物的生命，但是，人和自然物的生命是分离的，人的生命要超越万物的生命，所谓“人是万物的尺度”就揭示了这一趋向）的存在并非是类似于儒家哲学的“道德”规定，而本质上是一种完全的具有自然属性的存在。比如，法国哲学家帕斯卡尔认为：

人的天性完全是自然，*omne animal*（各种野兽）。没有任何东西是我们所不能使之自然的；也没有任何自然的东西是我们不能把它消灭的。^④

① 《易传·系辞上》 [*the Book of Changes*, “Xici”]。

② 《易传·系辞下》 [*the Book of Changes*, “Xici”]。

③ 道家哲学也具有相同的思路，所谓：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《道德经·四十二章》（《诸子集成》本），北京：中华书局，1954 [*DaoDeJing*, “Ch.42”(the Edition of Zuzi Jicheng), Beijing: Zhonghua Shuju, 1954]。当老子讲“道生之，德蓄之”或“万物莫不尊道而贵德”时，其固然是探索万物的生成、万物的起源，但这种对“生”的揭示毫无疑问是与“德”联系在一起的，所以，老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”之言，也完全可以表述为“道得（‘德’）一，一得（‘德’）二，二得（‘德’）三，三得（‘德’）万物”。

④ 帕斯卡尔，《思想录》，何兆武译，北京：商务印书馆，1985，49 页 [Pascal, *Thoughts of Pascal*, Translated and edited by Chas.S.Jerramby, London: Methuen, 1928, p.45]。

这就是说，生命只是一种生物性、自然性存在，不仅短暂、脆弱，而且极易消失。我们发现，这样对于生命的规定显然与儒家哲学不同，这样的生命存在在根本上达不到儒家哲学的“道德”创造，而是一种低层次的被创造，在这样的生命存在中我们发现不了根源性、根本性、无限性以及终极性的意义^①。

当然，严格而论，帕斯卡尔的观点并不能完全代表西方传统哲学的生命观，但其对于生命的自然属性的确认、规定和对象化研究，则表现出西方传统哲学生命观的特点，这一特点是具有普遍性意义的（西方医学就具有这样的特点，比如，在解剖学、心血管学等方面的研究，均贯穿了对生命自然属性的研究），所以，总体上看，西方传统哲学表达的是一种与贯穿“道德”创造的儒家哲学不同的生命观。

二、生命与“道德”的一致性

儒家之尊重生命，认为生命可贵，从本体论层面上看，是由于生命是一种根源性、根本性、无限性、终极性的存在，尊重生命就是维护、保持这种根源性、根本性、无限性和终极性，从而才能实现“道德”。所谓“天地之大德曰生”，就是这一本体论观念的表述。当然，这里的“生”是指普遍意义上创制、创造，但无疑包涵有生命之“生”的涵义。

何谓“生”？《说文》曰：“生，进也。象草木生出土上。”可见，“生”的意思就是创制、创造，“生生不已”“生生不穷”，就像草木一样既展现出生

^① 当然，帕斯卡尔在强调人“不过是一根苇草”“一口气、一滴水就足以致他死命”的同时，指出人具有“比致他死命的东西更高贵”的“思想”，人在“思想”中发现人的尊严，并认为“这就是道德的原则”[帕斯卡尔，《思想录》，157—158页(Pascal, *Thoughts of Pascal*, pp.157-158)]。帕斯卡尔虽然部分地肯定了人的“思想”的价值，人的生命价值整体上获得了提升，但是，从本质上看，这里的“思想”仅仅是指人的理性或纯思，也就是说，这是人的“部分”价值，与儒家哲学“道之以德”的根源性、根本性、无限性、终极性相比，终究显示出很大的局限性。

命的根源性、根本性，又象征着一种无限性、终极性的意义，即“道德”的意义。由此可见，生命在本质上与“道德”的意义具有一致性。

当然，从经验层面上看，生命的确具有生物性、自然性的存在特征，具有短暂性、脆弱性的一面，所谓“人活一口气，树活一张皮”，即人如果暂时没有“气”的供给、树如果失去了“皮”的覆盖，就意味着失去了生命。可见，生命依然是一种自然属性的存在，那么，如何保证一种自然属性的存在最终具有“道德”的根源性、根本性、无限性、终极性存在的意义呢？

问题的关键在于，儒家哲学在讲生命的时候，并没有局限于万物或人的自然属性的生命，而是在自然属性的基础之上，强调了生命所承载的“道德”意蕴。所以，当中国人在讲“人活一口气，树活一张皮”时，其内在涵义绝不是局限在自然属性上，鼓励人为了生存而汲取“一口气”的供应、树为了成活而避免失去“一张皮”的覆盖，而是强调人为了达到根源、根本、无限、终极意义上的存在，要具有“气节”“节操”“荣誉”等“道德”的品质、品格。

由此可见，在儒家哲学中，生命现象并不仅仅是一种自然属性或自然存在，同时也是承载“道德”，实现人生的根本目的的终极意义的存在。所以，生命与“道德”具有统一的位置或地位。儒家总是把生命与“道德”置于相同的语境下加以讨论，由此形成其独特的理论趋向。比如，孔子认为：

天生德于予。^①

这句看似简单的话其实包涵有很多的层次和内容。这里的“生”是诞生、生成之义，但显然又与人的生命存在相关联。“天生德于予”的第一个层次是，人的自然生命是由“天”创造的，即“天生予”；但人在根源上、终极意义上不仅是经验世界的自然属性的生命存在，而且最终是“道德”意义上的生命，而“道德”的根源来源于“天”（“太极”），即“天生德”；同时，“道德”不是孤

① 《论语·述而》[the Analects, “Shuer”]。

立的自在之物，要由主体获得（“得道”），所以，“道德”最终要落实于人，即“德于予”；再从以上的逻辑关系看，“天生予”“天生德”“德于予”三个层面的涵义经过代换，我们会发现，“生”与“德”其实是一个含义、一个意思。因为，在以上三个含义中，“天”和“予”是中间项，而“生”和“德”的内涵具有相同性。

从总体上看，孔子将人之“生”和“德”之“生”的根源均指向“天”，其实是指向了根源性、根本性、无限性和终极性的存在。但是，这种“天”之“生”同时又表现为“天”之“德”，其共同被赋予人。所以说，“天生予”、“天德予”是一个意思。也就是说，“生”与“德”具有统一的内涵，即“德曰生”。由此，儒家哲学实质上把“生命”与“道德”置于相同的地位。

在儒家哲学中，既然“生命”与“道德”具有相同的地位，那么，尊重生命就不仅仅意味着是一项日常的、普通的、一般性的行为，而是与实现、践行“道德”本体相联系的“人之所重”“人之所道”“君子之所道”。因为，从逻辑关系上看，尊重生命就是尊重“道德”，就是尊重“道德”实现的一个根本所在。

在儒家看来，一切生命都有其内在的价值和意义，都值得尊重。据记载，孔子的畜狗死了，他要埋葬。按照当时的风俗，埋葬狗要用旧车盖，孔子因为家贫，没有车盖就用席子把狗埋了。在这里，动物的生命显然并不仅仅是自然层面的生命，而是带有与人类相关的根源性、根本性、无限性和终极性存在的生命。尊重这样的生命就是实现与人类的“道德”性互通，而不是局限于偶然性、一般性、自然性的存在。

应该说，西方哲学中也有类似的传统，比如，哀悼死者并非单纯地排遣个体的愁思，而是为了整个人类自身存在的意义。英国诗人多恩（Donne）在一篇布道文中指出，丧钟为谁而鸣？不是为某个人，而是为整个人类而鸣。这一看法具有深刻的内涵。因为它展示了个体生命的价值和意义不在于一个人的自然属性，而在于整个人类的自身存在的意义，那么，为了人类自身的整体存在，就要尊重、重视个体生命。美国作家海明威受此启发，创作出反映一个美国人为了西班牙

牙的自由而最终牺牲的小说《丧钟为谁而鸣》，表现的就是个体生命对于人类整体存在意义的主题。

在生命的“道德”意义上，儒家强调“道德”至上，甚至为了“道德”的实现可以放弃、抛弃现实的、自然的生命，这就是所谓“杀身成仁”“舍生取义”之说。表面上看，儒家所说的“杀身成仁”“舍生取义”，是轻抛生命而不是重视生命。但是，儒家在说“杀身成仁”“舍生取义”时，并非不尊重、不重视生命，而恰恰是尊重真正意义上的生命。

在儒家哲学看来，“杀身成仁”“舍生取义”中的“生”或“身”，显然是指自然属性的生命，但自然意义上的生命并不完全就是生命的全部内容或内涵。上文提及，儒家所言的生命具有两层维度，一是自然属性的生命，二是在自然属性之上的“道德”属性的生命。当人类的根源性、根本性、无限性、终极性的“道德”丧失的时候，人的生命仅仅成为一种自然属性，其显然是不足贵的。明儒陈白沙在他的《禽兽说》中写道：

人具七尺之躯，除了此心此理，便无可贵，浑是一包脓血里一大块骨头。饥能食，渴能饮，能着衣服，能行淫欲。贫贱而思富贵，富贵而贪权势，忿而争，忧而悲，穷则滥，乐则淫。凡百所为，一信气血，老死而后已，则命之曰“禽兽”可也。^①

文中的“除了此心此理”，就是指丧失了“道德”的根源性、根本性、无限性和终极性，而仅存留下生命的自然属性，即皮与骨头，能吃能喝，能喜能悲，能争能斗。陈白沙认为，这样的生命与“禽兽”无异（在儒家哲学中，“禽兽”是指生命的无“道德”状态，并不是与人相互关联、相互依存的动物生命）。

所以，在儒家哲学看来，“杀身成仁”“舍生取义”就是宁可舍弃自然属性

^① 陈献章，《禽兽说》，《陈献章集》卷一，北京：中华书局，1987，61 页 [The Works of Chen Xianzhang, vol.1, Beijing: Zhonghua Shuju, 1987, p.61]。

的生命，也要维持和保护“道德”的生命。显然，这不是在漠视生命或诋毁生命，而是真正意义上的尊重、维护和赞扬生命。

当然，从事实存在的维度看，生命的自然属性依然具有重要的意义。如果自然生命丧失了，那么，就等于取消了生命本身的存在。但是，儒家哲学在强调生命的“道德”属性时，并非缺乏经验层面对生命的自然属性重要性的认识，相反，儒家正是在认可生命的自然属性重要意义的基础之上，确定了生命的非单一的、仅自然属性存在的维度。在此维度下，生命的一般自然属性固然具有重要的存在价值和存在意义，但显然这不是唯一的存在意义和价值，“杀身成仁”“舍生取义”的主张就是说明，儒家的生命观不仅仅把生命理解为自然属性的生命，同时也是“道德”意义上的生命。在儒家哲学家看来，当自然属性的生命消失之后，“道德”意义上的生命还可以延续，而且从最终意义上看，正是由后者而非前者才可以通达世界的根源性、根本性、无限性与终极性。显然，这不是在漠视生命或诋毁生命，而是真正意义上的尊重和热爱生命。

总而言之，生命与“道德”的一致性儒家生命观的主要特征，其既涵有自然意义上的生命义，又具有根源、根本、无限与终极意义上的“道德”义，由此决定了生命与“道德”的统一性；失去或丧失这种统一性，人便会具有兽性，“凡百所为，一信气血”，从而引发人类的生存危机。

三、尊重生命即成就“道德”

由于儒家哲学始终把生命的存在与根源性、根本性、无限性、终极性的存在联系在一起，认为生命与“道德”具有一致性、统一性，那么毫无疑问，对生命的尊重就不仅仅是一种自然意义上的行为，而是维护、保持“道德”的根源性、根本性、无限性和终极性，从而把对生命的尊重、维持和爱护提升到了一个极高的位置，甚至在一定程度上可以说，儒家哲学把实现、成就“道德”的一个主要

途径和方法落实到对生命的重视和尊重之上。

从一种表现形式上看，儒家哲学对生命的尊重、热爱和呵护的态度是极为突出的，这样的例子在儒家的很多典籍里都可以发现，从很多方面都有充分的表现。这里只从一个方面来表述，即我们可以从儒家哲学家对待生命现象的实例中得到相关的启示。比如，在《诗经》里有两句十分精彩的诗句：“鸢飞戾天，鱼跃于渊。”表面看，像鸟一样在天空飞翔，像鱼一样在水里潜游，是再普遍、普通不过的现象，但透过其具体的生命现象的表现形式，其展示出的是一个生命和“道德”的世界。子思、程、朱对“鸢飞鱼跃”都有极高的理解和评论，固然因为他们的立足点不同，对“鸢飞鱼跃”也有各自的解释，但是，在对“鸢飞鱼跃”作为生命的象征和“道德”的象征方面，则他们是完全一致的。《中庸》云：

君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾。故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。
《诗》曰：“鸢飞戾天，鱼跃于渊。”言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。

朱熹注曰：

子思引此诗以明化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所谓费也。然其所以然者，则非见闻所及，所谓隐也。故程子曰：“此一节，子思吃紧为人处，活泼泼地，读者其致思焉。”^①

^① 朱熹，《中庸章句集注》，《四书章句集注》卷二，北京：中华书局，1983，35页 [Zhuxi, *Zhongyong(the Doctrine of the Mean) Zhangju Jizhu, Sishu Zhangju Jiju*, vol.2, Beijing: Zhonghua Shuju, 1983, p.35]。

所谓“上下察”“上下昭著”“化育流行”，都是指“鸢”“鱼”象征的生命所体现出来的“道德”内涵，能够深刻地理解“鸢飞鱼跃”所表现出的生命的根源性、根本性、无限性和终极性，就等于理解了“道德”的内涵，所以，程、朱将其称为“吃紧”处。从根本上看，“鸢鱼”境界确是儒家哲学的一个“吃紧”处，因为其是由生命现象达到“道德”本体的鲜明例证。

当然，“鸢飞鱼跃”仅仅是表达生命现象、“道德”本体的一个例子、一种说法，由此及彼，生命世界可以有无穷无尽的例子和现象，既可以用“鸢飞鱼跃”表征，也可以借用其他类似的生命现象。比如，二程曾说过：

周茂叔窗前草不除去，问之，云：“与自家意思一般。”（自注：子厚观驴子鸣，亦谓如此。）^①

观鸡雏。（自注：此可体仁）^②

以上的“草”“驴”“鸡”与“鸢鱼”一样，均是透过具有鲜活生命的具体表像，呈现出“道德”境界的充溢和完成之意。儒家哲学家在对具体生命现象的深刻感受和对生命的内在意蕴的捕捉中，体验和发现的是“道德”（“体仁”）。

正因如此，在儒家哲学中，“仁”的核心内涵便是尊重、爱护、珍惜、护佑生命，没有对生命的爱，不知道尊重、爱护和珍惜生命，也就等于没有“仁”。孔子所讲的“仁者爱人”实质上不外乎是对生命的重视和爱护。孟子无疑也有类似的观点。比如，孟子认为，人人都要有恻隐之心，恻隐之心就是仁心仁性，其表现就是不仅要守护弱小的生命（救孺子将入于井），而且要尊重一切生命（“爱物”）。孔、孟这一尊重生命的重要观念被宋明儒所延续。比如，张载提

^① 程颢、程颐，《谢显道记忆平日语》，《二程集》，北京：中华书局，1981，60 页 [The Works of Two Chengs, “Shexiandaojiyipingriyu”, Beijing: Zhonghua Shuju, 1981, p.60].

^② 上同书，59 页 [Ibid., p.59].

出的“民胞物与”之说，其实质就是进一步发挥孔、孟倡导的尊重生命的主张。张载所谓民吾同胞、兄弟，万物乃朋友，并不是宣扬一种空洞的理想和教义，而是倡导一种尊重所有生命的态度和观念，其包括所有人类（包括君、臣、老、幼、鳏、寡、孤、独）和万物的生命。由于张载把这种对生命意义的绝对要求和倡导建立在了生命与“天”“地”的根源性、根本性、无限性和终极性存在联系在一起的本体论高度之上，所以其尤为深刻、深厚，具有很强的说服力。

与“仁”的尊重生命的内在之义相联系，“义”“理”“智”“信”均与尊重生命的意义相关。比如，“义”的本义是“宜”，是对生命适宜、适中、适度状态的要求，因为，任何生命现象的存在都要求适宜、适中、适度的状态，因而“义”体现着对生命的关怀和重视；而“礼”从本质上表现出人类在社会中需要凭借或依赖的规范性，所谓：“礼，人之干也，无礼，无以立。”^①即“礼”是人安身立命的根本，具有支撑人类的存在的意义，所以，对“礼”的要求就意味着创造支撑人类命运的规范，其内在地隐含有对生命价值、意义的尊重和关顾，即所谓“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”^②；同样，“智”表现着知识、智能的诉求，而人类正是凭籍知识和智能才能实现更好的、更高层次的存在，那么，“智”无疑与尊重人类的这一诉求有关；“信”的涵义更是充满对生命的尊重之义，可以设想，如果没有人类的信义价值，对于生命的尊重和爱护的根基何在呢（如果满街都是骗子、假货，人的基本存在需要，比如衣、食、住、行就无法得到保障）？从整体上看，儒家哲学强调的“仁”“义”“理”“智”“信”均是“道德”的本体论概念，其内在地均与尊重生命的意义相关。

但是，儒家哲学并不简单地认为，现实和自然中全部地充溢着圆满、完善与和谐，人和万物的生命自然的、固然的、当然的就可以受到尊重、护佑和关怀。恰恰相反，儒家深刻地认识到现实中实质上充斥着对生命的不尊重、不敬畏、不

① 《左传·昭公七年》（《十三经注疏》本），北京：中华书局，1979 [Zuo's Commentary, "Zhaogong"(the Zhushu Edition of Shisanjing), Beijing: Zhonghua Shuju, 1979]。

② 《论语·为政》[the Analects, "Weizheng"]。

爱护，即充斥着“恶”。但是，儒家哲学没有停留在对“恶”不置一词或无动于衷的态度中，而是积极地作为，要以“道德”的实现作为消除“恶”的存在的主要手段或方法。

在以“道德”消除“恶”的过程中，儒家哲学依然强调尊重生命，强调生命对于实现“道德”的重要意义，并在现实中尽可能地把有威胁生命、荼毒生命，有可能成为生命灾难的因素加以认真对待，加以合理的解决。比如，战争、疾病作为一种具有对生命威胁的现象，孔子是非常谨慎的，所谓“子之所慎：斋、战、疾。”^①相反，和谐、中庸、中和之道则被儒家哲学家大力赞扬，仔细考察其中原委，其仍然不外是和谐、中庸、中和之道充分地体现了对生命的尊重和关怀。在儒家看来，与尊重生命相反的行为和观念，其实就是对“道德”的荼毒，即“违曰悖德，害仁曰贼；济恶者不才。”^②人如果不懂得尊重生命，就会主宰、役使和控制生命，对生命施暴。那么，人就与人无干，与“禽兽”无异，更谈不上对“道德”的践行和实现了。

所以，在儒家看来，人之所以高贵，人之所以具有仁心仁性的本质，就在于尊重、热爱生命而不是欺凌、践踏生命。只有从尊重生命、热爱生命之心出发，做到“民胞物与”“无所不爱”，才能真正实现“道德”本体，因为对生命的尊重和爱护，就是成就“道德”本体。

（作者系中国 上海师范大学 儒学学院中国哲学专业副教授）

投稿日：2011.10.25，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献〈References〉

1. 《论语》

① 《论语·述而》[the Analects, “Shuer”].

② 张载，《正蒙·乾称》，《张载集》，北京：中华书局，1978，62页 [The Works of Zhang Zai, “Zhengmeng Qiancheng”, Beijing: Zhonghua Shuju, 1978, p.62].

- the Analects,*
2. 《孟子》
- the Mencius*
3. 《荀子》
- Xunzi*
4. 张载, 《张载集》, 北京: 中华书局, 1978。
Zhang Zai, The Works of ZhangZai, Beijing: Zhonghua Shuju, 1978.
5. 程颢、程颐, 《二程集》, 北京: 中华书局, 1981。
Ceng Hao and Cheng Yi, The Works of Two Chengs, Beijing: Zhonghua Shuju, 1981
6. (宋) 黎靖德编, 《朱子语类》, 中华书局, 1986。
Li Jingde(ed), Zhuzi Yulei, Beijing: Zhonghua Shuju, 1979.
7. 朱熹, 《中庸章句集注》, 北京: 中华书局, 1983。
Zhu Xi, Zhongyong(the Doctrine of the Mean)Zhangju Jizhu, Beijing: Zhonghua Shuju, 1983.
8. 《陈献章集》, 北京: 中华书局, 1987。
Chen Xianzhang, The Works of Chen Xianzhang, Beijing: Zhonghua Shuju, 1987.
9. Translated and edited by Chas.S.Jerram, *Thoughts of Pascal*, London:Metheun, 1928.

The Dao Theory of Life View of Confucian Philosophy

Gou Xiaoquan

A life view of Confucian philosophy, especially thinking of respecting life, has very profound the Dao Theory. the Confucianists believe the “influence of Dao”, but in practice , they put more emphasis on subject’s De. Because Confucianists think, Dao cannot exist by being itself independent of losing subject’s De. In another word, that is Confucius’s “Dao zhi yi De”. Confucian philosophy thinks that De always relates root, fundamentality, infiniteness and ultimateness of creativity, and determines a uniform relationship between life and dao-de. Respecting life could be helpful in achieving dao-de.

Key Words: Confucian Philosophy, Dao-De, Root, Ultimateness, Respecting Life

华夏德性政制史论微

李若晖

中文提要：华夏古典政制是德性政制，即道德与政制合一的制度。家族与君权的矛盾是华夏政治的内在矛盾：家族过盛则有德而无治，君权过盛则有治而无德。周礼体系中，位得于天命，而德由位定。春秋时期，“位”“德”分离，“德”失去了自身的根据，于是必须为“德”另寻根据。孔子将周礼之义概括为“敬”，以敬区分礼仪与礼义，并在礼上加“仁”，以“爱人”为“仁”。孟子于礼下加让，以辞让之心为礼之端，理想的秩序是“人爵”应以“天爵”为依据。由此，将原来的以“位”定“德”颠倒为以“德”定“位”，从而将王朝政典建基于人心。孟子由此推导出新型的“德”“位”合一的政治原则——仁政。汉代察举制即是本于孟子之学以“德”定“位”的政治制度，由此奠定了华夏二千年德性政制的基本格局。汉代四百年培育出儒学世家，当东晋皇权衰弱时，世家甚至可以与皇权“共天下”。唐代君权既强，乃以科举等方式消融家族。但世家大族消亡，道德无以承载，于是王朝亦随之崩溃，而唐末五代，道德遂极其污浊。宋代理学勃兴，诸儒皆思重建家族，以承载道德。程颐倡家谱，张载明宗法，范仲淹办义田，朱熹制《家礼》，于是家族重兴，德性复归。但与此同时，如何避免出现世家大族，以保持君权强盛，也成为重要问题。至明丘浚暗援殷礼，使家族之内亲亲之爱高于亲亲之杀，使家族亲亲之杀不能再演为国家尊尊之等。近代中华制度之西化，首受其戕者即为传统道德。辛亥革命也破坏了中华传统中制度与道德合一的状态，使得道德无所附丽，儒家成为游魂。怎样才能将现

代之自由民主与传统之亲亲爱人结合起来？本文提出“拟家族”形式，希望既最大限度地保障传统的亲亲爱人，又最大限度地使现代的自由民主得以植根中华，使之两全其美，而非互相伤害，一言以蔽之，使传统文化为今日之宪政提供第一块牢固的基石。

关键词：德性政制，家族，君权，仁爱，拟家族

华夏古典政制是德性制度，是道德与政治合一的制度。这主要体现在两个方面：一方面，道德必须有社会群体来承载，其核心是家族；另一方面，道德无法直接成为或支撑制度，制度的实现需要权力的支撑，权力在传统中国主要是君权。质言之，中华古典政制的核心是：家族承载道德，君权支撑制度。

这种道德与权力合一的制度主要体现在周礼体系中。章太炎《检论》卷二《礼隆杀论》：“礼者，法度之通名，大别则官制、刑法、仪式是也。周官三百七十有余品，约其文辞，其凡目在畴人世官。”^①周礼体制并非仅仅只是一套具体的礼节仪式，而是包含礼之义、职官制度、法令规章、礼节仪式在内的一整套王朝典制。

孔子所整理的周礼体系，其德性政制之历史始于《尚书》。太史公著《史记》，首《五帝本纪》，梁玉绳疑曰：“孔子删《书》肇于唐虞，系《易》起于包炎。史公作史，每祖述仲尼，则本纪称首不从《尚书》之昉二帝，即从《易·辞》之叙五帝，庶为允当，而以黄帝、颛、啻、尧、舜为五，何耶？”遂谓其误仍《大戴礼·五帝德》^②。崔适则据《史记·太史公自序》曰“述陶唐以来，至于麟止”，以为本当为“陶唐本纪”，后人改为《五帝本纪》^③。史公之意当以李景星之说为确：“孔子删《书》，断自二典，详政治也；太史公记史，

① 章太炎，《检论》，载《章氏丛书》，台北：世界书局，1982，526 页 [Zhang Taiyan, *Zhangshi Congshu*, “Jianlun”, in, Taipei: Shiju Shuju, 1982, p.526]。

② 梁玉绳（清），《史记志疑》，北京：中华书局，1981，1—2 页 [Liang Yusheng, *Shiji Zhiyi*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1981, pp.1-2]。

③ 崔适，《史记探源》，北京：中华书局，1986，20 页 [Cui Shi, *Shiji Tanyuan*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1986, p.20]。

始于五帝，重种族也。盖五帝始于黄帝，为我国种族之所自出。”^①其实崔适的实质理解倒是很对的：“上系黄帝，下兼唐虞，犹《周本纪》上系后稷，下统武王之比。”^②要言之，黄帝使人成为类，尧舜禹使类成为人。也就是说，黄帝使华夏族成为一个整体，形成了族群的归属感；尧舜禹则确立了华夏族的基本生活方式。因此尧舜禹成为华夏族的真实开端。这也是《尚书》始于唐尧的原因。

《尧典》前半篇（相当于今本古文《尚书》中的《尧典》）关于尧的作为，集中在“羲和”章，刘起釪总结道：“分叙四季的政事，每一季约分为三个内容：第一是派一位官员管该季相应的一方的事务；第二是依四中星定四季；第三是叙述其人民情况和鸟兽情况。”^③最后，帝曰：“咨！汝羲暨和，期三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁。允厘百工，庶绩咸熙。”孔子对尧的功绩极为称颂。《论语·泰伯》，子曰：“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。”金景芳对此“感到惊异”，因为孔子平生不轻许人，为什么独对尧这样称颂，简直把最美好的词句都用上了。及与《尧典》对照，才了解到这个天固然是自有人类以前就有，但是人的认识，并不是始终如一的。在尧制定新历之前，据《左传》襄公九年说，是“祀大火，而火纪时焉”，即视二十八宿中的心宿二纪时，心宿二当然不能代表天。而制新历是“历象日月星辰”，日月星三辰就能代表天了。尧历象日月星辰制历是“则天”，制历以后，依历行事也是“则天”^④。顺天行政，尧由此建立了天人合一的政治模式。这也是后世《月令》类文献的滥觞。

① 李景星，《四史评议》，长沙：岳麓书社，1986，5 页 [Li Jingxing, *Sishi Pingyi*, Changsha: Yuelu shushe, 1986, p.5]。

② 崔适，《史记探源》，北京：中华书局，1986，20 页 [Cuishi, *Shiji Tanyuan*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1986, p.20]。

③ 刘起釪，《尚书学史》（订补本），北京：中华书局，1989，462 页 [Liu Qiyu, *Shangshu Xueshi (Revised Version)*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1989, p.462]。

④ 金景芳，《尚书新解序》，载金景芳、吕绍纲，《尚书虞夏书新解》，沈阳：辽宁古籍出版社，1996，3 页 [Jin Jingfang, , *Shangshu Yuxiashu Xinjie*, “Preface to Shangshu Xinjie”, edited by Jin Jingfang and Lü Shaogang, Shenyang: Niaoning Guji Press, 1996, p.3]。

《尧典》后半篇（相当于今本古文《尚书》中的《舜典》）记载舜的作为，主要是任官授职。《论语·泰伯》子曰：“巍巍乎！舜禹之有天下也而不与焉。”《汉书·王莽传》太后诏引之，师古曰：“舜禹治天下，委任贤臣，以成其功，而不身亲其事也。”《孟子·滕文公》上引作：“君哉！舜也。巍巍乎！有天下而不与焉！”赵注：“舜得人君之道哉！”《泰伯》又曰：“舜有臣五人而天下治。”《集解》引孔安国指为禹、稷、契、皋陶、伯益。五人俱见命于《尧典》。放四凶，任贤人，舜也由此建立了位德合一的政治模式。张敬夫曰：“就《尧典》一篇，而知民族文化之基础已立。就《舜典》一篇，而知国家之规模已具。”^①

禹之功绩，主要著在《禹贡》一篇。《书序》所谓：“禹别九州，随山浚川，任土作贡。”但禹在中国历史上的地位，却并非简单地就是由平治水土奠定的。胡渭《禹贡锥指》于“禹锡玄圭，告厥成功”下注曰：“成功，人皆谓水土之功成，此未足以尽其义。天生民而立君以治之，养与教二端而已。养之所以遂其生，教之所以复其性。生已遂而性犹未复，圣人之忧方深，故必祇台德先，不距朕行，声教讫于四海，而后为新民之极，功止于至善也。禹抑洪水不过八年，而告厥成功，需之十有三载，职是故耳。《禹贡》一书，虽言治水之事，而其规模之大，义理之精如此。二十八篇之中，唯《尧典》《洪范》可与拮抗，余皆不及也。”^②那么，禹之教为何呢？《孝经》卷上《开宗明义章》：“子曰：‘先王有至德要道，以顺天下。民用和睦，上下无怨。’”《释文》：“先王，郑玄云，禹，三王最先者。案，五帝官天下，三王禹始传于子，于殷配天，故为孝教之始。王谓文王也。有至德，郑云，至德，孝悌也。要道，郑云，要道，礼乐也。”此以孝道为周礼之根基，故陆氏以王指文王。但以孝道为治天下之至德，

① 张元夫，《尚书述闻》，台北：台湾商务印书馆，1980，14 页 [Zhang Yuanfu, *Shangshu Shuwen*, Taipei: Taiwan Commercial Press, 1980, p.14]。

② 胡渭（清），《禹贡锥指》，上海：上海古籍出版社，2006，702 页 [Hu Wei, *Yugong Zuizhi*, Shanghai: Shanghai Guji Press, 2006, p.702]。

实始于夏禹传子，故郑玄释为禹。由此可知《禹贡》关乎治者，端在“锡土姓”三字。考孔传：“天子建德，因生以赐姓，谓有德之人生此地，以此地名赐之姓以显之。”孔疏：“臣蒙赐姓，其人少矣。此事是用贤大者，故举以为言。”胡渭曰：“有土则必有氏，而赐姓为难，锡土姓谓始封之君有德者也。锡土姓是一事。《王制》云，有功德于民者，加地进律，即其事也。”又曰：“诸侯之氏即其国名，有土则有氏。故经不言氏，其所重在赐姓。姓非有德者不得赐，天下有有土而不锡姓者矣，未有锡姓而无土者也。”^①平治水土，划分服贡，在此基础上的传子与锡土姓，使得血缘与地缘合一，并由此建立其孝治合一的政治模式。

“尧舜禹夏商周时代的历史作为一个整体，而不仅是其中的某些观念或某种思想，成为中华民族人生社会理想和信仰的源泉和象征。”^②尧之天人合一、舜之位德合一、禹之孝治合一，共同奠定了周礼、儒学，乃至中华文明的根基。在古人看来，至禹方真正区分了人兽。《左传》襄公四年魏绛述虞人之箴云：“芒芒禹迹，画为九州。经启九道，民有寝庙，兽有茂草，各有攸处，德用不扰。”故而周礼重典《洪范》、西周重器豳公盨均称颂禹，并以之与德相联系^③。

要言之，周礼的基本格局有三：其一，尧定历法，顺天行政，奠定了天人合一的传统。其二，舜任官授职，委任贤臣，奠定了位德合一的传统。其三，禹平治水土，划分服贡，使得血缘与地缘合一，奠定了孝治合一的传统。天人合一、位德合一与孝治合一，共同奠定了周礼、儒学和中华文明的根基。

在由三圣王所奠定的三个“合一”的格局之中，天人合一和孝治合一基本上

① 胡渭（清），《禹贡锥指》，上海：上海古籍出版社，2006，659—660、661 页 [Hu Wei, *Yugong Zuizhi*, Shanghai: Shanghai Guji Press, 2006, pp.659-660, 661]。

② 严正，《五经哲学及其文化学的阐释》，济南：齐鲁书社，2001，145 页 [Yan Zheng, *The Philosophy of Wujing and its Interpretation from the Perspective of Culture Studies*, Jinan: Qilu Shushe, 2001, p.145]。

③ 二者内容密切相关，参裘锡圭，《豳公盨铭文考释》，载裘锡圭，《中国出土古文献十讲》，上海：复旦大学出版社，2004，54—57、69—70 页 [Qiu Xigui, *Qiu Xigui*, “A Research on the Inscriptions of Bingongxu”, *Ten Lectures on Chinese Excavated Documents*, Shanghai: Fudan University Press, 2004, pp.54-57, 69-70]。

都得到遵守和贯彻，华夏三千年的变局实际上出现在德位问题上。检索中国历史，周代是比较完整地继承了这三个传统。周代以天作为权力的最高来源，天命是不容僭越的，体现在人事上则是等级秩序，即“礼”，从而，“礼”是来源于天，这体现了天人合一。同时，成康时期开始使用“天子”这一称号，即君主以天之宗子的名义统治天下，这直接体现了孝治合一。

二

“德”在周礼体系中是由位来提供的，换言之，位得于天命，而德由位定，是为“位德合一”。沈文倬认为，在殷周时代，贵族在政治上、思想上是依靠和运用天命思想来建立和巩固它的统治的。就是说，贵族的大小等级是依据天帝所赋予的德性来确立的。命是天授的，因而天帝命定的等级是不容僭越的。而这种不容僭越的等级身份，要用“礼”来表现，这样，“礼”和天命就直接联系起来了。具有何种等级就用何种礼典；有的礼典只有某一级贵族举行，比如觐礼只有王才能举行；有的礼典各级贵族都能举行而仪式不同，比如射礼，诸侯举行“大射”，而卿大夫在乡、州一级政权机构里举行的是“乡射”；又如婚、丧之礼，自天子至庶人都能举行，而在器物、仪式上加以区别，但又允许“摄盛”。每一礼典举行时，参加者各按其等级身份使用着不同的器物，同时表演着与等级相适应的仪容动作。差别极为森严，丝毫不容差忒。差忒了，不但要给予“非礼”的谴责，而且要被视作僭越、犯上、篡夺而加以罪戾。《左传》成公十三年载刘康公的话：“民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养以之福，不能者败以取祸。”就是这个意思。等级差别是唯一重要的^①。

^① 沈文倬，《略论礼典的实行和仪礼书本的撰作》，载沈文倬，《蓟闇文存》，北京：商务印书馆，2006，4—5页 [Shen Wenzhuo, Shen Wenzhuo, *Daoan Wencun*, “A Research on the Practice of Ritual and the Writing of Ritual Texts”, Beijing: Commercial Press, 2006, pp.4-5]。

可见，周礼体制的特色即为政治制度与道德修养合二为一，也就是位德合一，以位定德。《易·艮·象传》：“君子以思不出其位。”《论语·宪问》：“曾子曰：‘君子思不出其位。’”《论语·泰伯》：“子曰：‘不在其位，不谋其政。’”^①于是周礼以位定德的“德”，实际是“物所以生”的内在根据，是一物所以区分于他物的特性^②。

但到春秋时期，礼坏乐崩，最为突出的表现即是位德不符。一方面是有德者失位，另一方面是在位者无德，身居高位者道德堕落。面对这种德位不一的状况，孔子大胆地改造了周礼体系，在礼上加仁，将传统表位的“君子”一称用以表成德之名。孔子的有教无类，也培养了一大批有德无位的君子。孔子本人即是有圣德而无君位，儒家称之为素王。但这样一来，导致孔子虽以复兴周礼为己任，却难以恢复作为周礼根基的位德合一，尤其不可能以位定德。而更为尴尬的，则是周礼的位德合一是以位定德，而位则通过王权，可上溯于天命。然而当位德分离之后，德就无所附丽，失去了自身的根据。

于是必须为德另寻根据。

《左传》昭公五年女叔齐、昭公二十五年子大叔均曾区分礼与仪。基于此，孔子将周礼之义概括为“敬”，以敬区分礼仪与礼义。《论语·为政》：“子游问孝。子曰：‘今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？’”但周礼是一个基于天命，以位定德的体系，因此虽然也强调敬，但实为“敬畏”。《尚书》中众多的“畏”“畏威”无论已，《左传》襄公三十一年北宫文子论“威仪”曰：“有威可畏谓之威，有仪可象谓之仪。”孔子则将“敬畏”改为“敬爱”。并在礼上加“仁”，以“爱人”为“仁”。问题是“爱”又

① 刘宝楠（清），《论语正义》，北京：中华书局，1990，304 页 [Liu Baonan, *Lunyu Zhengyi*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1990, p.304]。

② 张岱年，中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，1989，154 页 [Zhang Dainian, *A Research on Concepts and Paradigms of Classic Chinese Philosophy*, Beijing: China Social Science Press, 1989, p.154]。

从何而来？《论语·学而》：“有子曰：‘其为人也孝悌，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。孝悌也者，其为仁之本欤。’”不犯上作乱，即是“无违”，即是合于礼。有子此语，乃谓修德始于孝悌，经礼而达仁。而所谓“孝为仁之本”，正透露了“仁”的根基在于“孝”。仁既是爱人，爱则是由孝中“提取”。由是，儒家之仁爱，便以人伦网格为中介，始于孝亲，以亲亲之杀的差序格局，达至泛爱众，终于立身。于是礼的根据就由外在的天命转变为内在的心性。相对于周礼的位德合一说，孔子的位德基本上是分离的。孔子即曾斥“今之从政者”为“斗筭之人”（《论语·子路》）。而他的反应一方面是有德者当疏离于位。《论语·宪问》：“宪问耻，子曰：‘邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。’”另一方面则是提出“正名”，要求君要像个君的样子，臣要守臣的规矩。可是这样的缘位以求德，仍然是周礼的老路。看来孔子并未找到实现位德合一的有效途径。

真正开创新局面的是孟子。孟子继承了孔子的思想，以仁为最高范畴，以恭敬之心说礼。同时，孟子也有着自己的思考，在孔子于礼上加仁之后，孟子于礼下加让，以辞让之心为礼之端。孟子区分了现实世界中实有之位与依据每一人之德行所应有之位，以前者为人爵，后者为天爵。“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”理想的秩序应当是“修其天爵而人爵随之”（《孟子·告子上》），亦即人爵应以天爵为依据。由此，孟子重建了位德合一，只是将原来周礼的以位定德颠倒为以德定位。于是，恭敬的实际含义，便是依据对方之天爵来行礼，而不论其人爵之尊卑；自人爵的角度来看，则可称之为礼贤下士。辞让更是拥有人爵之人，依据天爵以位与人，主动实现位德合一。至其极，如舜，其德至，便可以匹夫而为天子。于是敬不再占据孟子礼义体系的核心地位，而让位于让。

汉承秦制，当时便普遍要求惩秦之弊，革秦苛政。于是文帝时开始奠定察举

制为基本的选人制度^①，这实际上就是孟子以德定位思想的现实化。文帝时以《孟子》立于博士学官（赵岐《孟子题辞》），绝非偶然。于是，正如赵翼《廿二史札记》卷二“汉初布衣将相之局”条所言，盖秦汉间为天地一大变局。自古皆封建诸侯，各君其国，卿大夫亦世其官，成例相沿，视为固然。秦皇尽灭六国，以开统一之局。汉祖既起自布衣，其臣亦自多亡命无赖之徒，立功以取将相。天之变局，至是始定。迨至七国反后，于是三代世侯世卿之遗法，始荡然净尽，而成后世征辟、选举、科目、杂流之天下矣^②。以德定位的实践也开启了世袭与选举之间的冲突。这种冲突反映在政治制度上是门阀与君权之间的冲突。汉代是通过培养家族来承载道德，但是豪门氏族的兴起又侵害了君权。这里的家族主要是指豪门贵族或门阀。家族与君权的矛盾是华夏政治的内在矛盾：家族过盛则有德而无治，君权过盛则有治而无德。

三

既曰以德定位，于是亲亲尊尊之义，经有汉四百年之培育，终于形成门阀士族，各以其族内亲亲之杀，演为朝廷尊尊之等^③，其甚者，乃至“王与马，共天下”（《晋书·王敦列传》）。在门阀政治中，官爵实际成为皇权与世族之间的纽带，世族的权力最终来自其官爵与相应的权力，皇权则以官爵换取世族的支持。《世说新语·排调》：“初，谢安在东山居布衣时，兄弟已有富贵者，翕集

① 阎步克，《察举制度变迁史稿》，北京：中国人民大学出版社，2009，3页 [Yan Buke, *The History Manuscripts on the Transition of Chaju System*, Beijing: China Renmin University Press, 2009, p.3]。

② 赵翼（清），《廿二史札记》，北京：中国书店，1987，21—22页 [Zhao Yi, *Nian Er Shi Zhaji*, Beijing: China Shudian, 1987, pp.21-22]。

③ 其著者，如《汉书·霍光传》：“自昭帝时，光子禹及兄孙云皆中郎将，云弟山奉车都尉侍中，领胡越兵。光两女婿为东西宫卫尉，昆弟诸婿外孙皆奉朝请，为诸曹大夫，骑都尉，给事中。党亲连体，根据于朝廷。”

家门，倾动物物。刘夫人戏谓安曰：‘大丈夫不当如此乎？’谢乃捉鼻曰：‘但恐不免耳。’”其曰不免，即因兄弟并不成材，而家族又不能没有高官。田余庆认为，东晋才是真正的门阀政治，刘宋之时，世族便大势已去，受到皇权及皇权所扶持之寒族的夹击^①。赵翼《廿二史札记》卷十一“宋齐多荒主”条以为“古来荒乱之君，何代蔑有，然未有如江左宋齐两朝之多者。……统计八九十年中，童昏狂暴，接踵继出。”^②之所以如此，正是因为皇权与世族斗争趋于激烈，世族多以道德自命^③，于是皇权便在凌轹世族时连其道德一并抛弃。唐代宫闱之秽乱，也肇因于此。

家族的德性突出表现在，当天下大乱之时，世家大族可以兴修水利、赈济流民，甚至上抗皇权，下敌外寇。正因为家族仁爱之德可以充实而扩大，兼济天下，所以北朝异族政权归化中华政制，即采取重建家族的形式。北魏孝文帝改革即以宗室为核心，与汉族世家联姻，形成婚姻集团掌控中枢政治。北周则以鲜卑旧族接续汉族世家统绪，形成关陇集团，彻底解决文化正统问题，得以一统天下，化六朝乱局而开大唐盛世。

隋唐君权既强，于是君权便谋求裁抑家族势力。科举正是将选人之权纳入皇权掌控。宋初殿试制度的建立标志着皇权对于科举选士权的完全掌控。另一方面，则是爵尊于族原则的确立。唐初太宗诏修天下氏族志，训诫诸大臣曰：“卿等不贵我官爵耶！不须论数世以前，止取今日官爵高下作等级。”（《旧唐书·高士廉列传》）于是，虽然世家大族仍然可以仕至高位，但必须经由科举铨选循序迁转等等程序，而不再如六朝之时可以单纯凭籍家族门第。科举所带来的爵尊，彻底破坏了世族的宗法制，使得仕进为官者日益个体化，亦即其家族逐渐

① 田余庆，《东晋门阀政治》，北京：北京大学出版社，1989 [Tian Yuqing, *The Politics of Aristocratic Families in East Jin Dynasty*, Beijing: Peking University Press, 1989]。

② 赵翼（清），《廿二史札记》，北京：中国书店，1987，143页 [Zhao Yi, *Nian Er Shi Zhaji*, Beijing: China Shudian, 1987, p.143]。

③ 如，即便在北朝，博陵崔氏与赵郡李氏世为婚姻，辈分始终合乎礼法。

不再成为国家权力体系中一股力量。例如赵郡李氏——正如陈寅恪先生指出的，李唐皇族先世若非赵郡李氏之破落户即是赵郡李氏之假冒牌^①——随着其家族地位上升，活动范围远远超出了赵郡故地，族人遍布全国^②。于是族人之间的联系越来越少，相较于先秦宗族与明清家族，赵郡李氏既没有宗子、族长一类统领全族的人物，也没有宗庙或祠堂、族地等维系家族归属，最后赵郡李氏仅仅只是一个理念，无非就是很多人自认为李氏子孙而已，实际上，在政治生活中表明自身赵郡李氏的身份已经没有任何意义了^③。至此，所谓世家大族也就此宣告终结^④。

世家大族的消失是中国历史上的重大转折。此前，大量底层民众被吸纳到世族田庄之中，于是世族成为国家政权（皇权）与乡村社会的中介：对上，世族既可以凭籍世传经学从道德上批评皇权，也可以依仗其家族实力在现实政治中钳制皇权；对下，则可循抚乡民，结成一自治之共同体，民赖以全活于乱世。世族消失之后，国家政权落入出身寒微的职业军人集团之手，乡村社会则为新兴土豪所掌握。由是国家分裂，横则藩镇割据，朝廷（或中原王朝）与地方互不统属；纵则军人武力集团与乡村土豪无法统合。因此，由晚唐经五代至宋初，国家整体无赖化、暴力化，道德既无保障之制度，更无承载之群体。唐末朱全忠秉政，“尽杀朝之名士，咸投之黄河，曰：‘此辈清流，可投浊流。’而唐遂亡矣。”（欧阳修《文忠集》卷十七《朋党论》）

① 陈寅恪，《唐代政治史述论稿》，北京：三联书店，2004，194 页 [Chen Yinke, *Manuscripts on the History of Politics in Tang Dynasty*, Beijing: Joint Publishing Company, 2004, p.194]。

② 宋代的蔡襄就曾慨叹：“今之仕者，东西南北或千万里，士大夫得便其家者得相庆幸。”（《宋端明殿学士蔡忠惠公文集》卷二六《陈殿丞送行诗序》）

③ 程颐曰：“宗子法坏，则人不知来处，以至流转四方，往往亲未绝，不相识。”（《二程遗书》卷一五《入关语录》）

④ David G. Johnson, “The last Years of a Great Clan: The Li Family of Chao Chun in Late T'ang and Early Sung”, *the Harvard Journal of Asiatic Studies*, V.37, N.1.1977.

四

宋兴，国家层面的问题一是削平藩镇，重建中央政权，这一点做得很好；二是重新统合上下，使皇权下及乡村，这一点始终没有做到。叶适尝言：“古者民与君为一，后世民与君为二。”（《水心别集》卷二《民事》上）自先秦至唐中叶，国家都授民以田，豪族往往与国家争夺人口，因此也就成为皇权的打击对象。唐代中期均田制崩溃之后，国家再也无力授田。“中国古代社会的君民关系出现了前所未有的格局，不是贵族政治，不是门阀政治，也不是国家直接控制编户齐民。唐末五代，由流民武装建立的政权不能直接掌握土地，也就不能直接控制地方社会。而作为经济上的主体力量，富民、土豪阶层又不能获得政权，或者将自己的经济力量上升为政治力量，于是出现了叶适所谓的‘民与君为二’的格局。也可以讲，这是国家与乡村社会分离的格局，或者说政治体系与经济体系分离的格局。”^①

社会层面的问题则是重建道德，这成为理学兴起的动因。二程有谓：“今之学者歧而为三：能文者谓之文士，谈经者泥为讲师，惟知道者乃儒学也。”（《二程遗书》卷六二程语录）文士为唐代经由科举进士新兴的文官，只知舞文弄墨，雕章琢句；讲师是传统世家大族之孑遗，对应于科举之明经，只知死啃书本，章句训诂；二者虽然身居高位，民具尔瞻，但都罔知天道，不能治国平天下。只有儒学（理学）之士，才是真正地贯通天道人心，以天下为己任。于是理学之士自命为重新整合国家——社会的核心。在张载、程颐等早期理学家看来，恢复道德、维系国家的关键，在于重建承载道德的社会群体，亦即世族。张载曰：“宗子之法不立，则朝廷无世臣……或问，朝廷何所益？公卿各保其家，忠

^① 吴铮强，《科举理学化》，上海：上海辞书出版社，2008，15—16页 [Wu Zhengqiang, *Civil Examinations and New Confucianism*, Shanghai: Shanghai Lexicography Press, 2008, pp.15-16]。

义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？今骤得富贵者，止能为三四十年之计，造宅一区，及其所有，既死，则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存。如此则家且不能保，又安能保国家！”（《张子全书》卷四《经学理窟·宗法》）范仲淹的族田则真正奠定了新型家族的经济基础。至朱熹以祠堂替家庙（《家礼》卷一《通礼》）。明邱浚进而破祭祖之数至始祖，且以合族共祭（《家礼仪节》卷一《通礼》）。其盛赞莆田阙下林氏：“阙下之林，独望于莆，阅六百年。其后裔犹合族以祀其十六世之祖，盛德之后，何其远哉！”（《重编琼台集》卷十七《阙下林氏孝友祠堂记》）昔王国维尝作《殷周制度论》，以谓“欲观周之所以定天下，必自其制度始。”其制度之核心，“一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，君天子臣诸侯之制。二曰庙数之制。三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意实在于此。”（《观堂集林》卷十）邱氏重订之家礼，尤于祭礼，举宗法与庙数而去之，则使家族之内，亲亲之爱高于亲亲之杀，遂使族内亲亲之杀，不能再演为国家尊尊之等。此后，众家族辄囿于一隅之土，纵使族人获致高官，也仅仅是以个体身份入仕，其家族绝不可能成为国家政治力量。于是，此等县下家族上服朝廷规制，永无犯陞之虞，而下有人伦之亲，成为道德承载之中坚。其副作用则是，君权在现实政治中失去了其他政治力量的制衡，是以明清君主之刻毒，远甚前代。家族由私德向公德的扩充被打断，于是明清家族往往只知私恩而罔顾公义，六朝世家拥私兵而无内战，方之明清家族动辄械斗，可谓天壤之别。甚而至于，人有私德，即便无公德也可谓为有德。于是天下竟成一理学之牢笼，上至君主，下至庶民，皆丧失生命活力，只有贪欲横流。

五

近代中华制度之西化，首受其戕者即为传统道德。费孝通《乡土中国》曾讲过这样一个实例：“事实上，在司法处去打官司的，正是那些乡间所认为‘败类’的人物。依着现行法去判决，时常可以和地方传统不合。乡间认为坏的行为却正可以是合法的行为，于是司法处在乡下人的眼光中成了一个包庇作恶的机构了。有一位兼司法官的县长曾和我谈到过很多这种例子。有个人因妻子偷了汉子打伤了奸夫。在乡间这是理直气壮的，但是和奸没有罪，何况又没有证据，殴伤却有罪。那位县长问我：他怎么判好呢？他更明白，如果是善良的乡下人，自己知道做了坏事决不会到衙门里来的。这些凭借一点法律知识的败类，却会在乡间为非作恶起来，法律还要去保护他。我也承认这是很可能发生的事实。现行的司法制度在乡间发生了很特殊的副作用，它破坏了原有的礼治秩序，但并不能有效地建立起法治秩序。”^①

这还未伤及根本。对传统破坏最烈者，第一，是辛亥革命对政治制度作了全面变革，尤其是革命者们视国体变革高于政体建设，在没有形成对于权力的有效制约的情形下，单纯地以推翻帝制为目标。结果是传统的天命君德等等对于君权的软束缚被抛弃，而西方式的权力制衡却又建立不起来。于是失去制约的权力便沦落为纯暴力，武力最终成为唯一的政治规则。所以今天的任务是治疗辛亥后遗症，将老虎关进笼子，以宪政制约权力。此外，辛亥革命也破坏了中华传统中制度与道德合一的状态，使得道德无所附丽，儒家成为游魂。

第二，则是五四运动。启蒙者们将国体变革后的种种乱象归结为革命本身的不彻底，要求在政治革命之后再来一次思想革命。传统文化，尤其传统道德，便成为阻碍中国走向文明与进步的罪魁祸首。秋风认为：“从经验上，我们可以看到，任何形态的全权主义制度在其建立之初，总是毫无例外地立刻就着手用暴力、法律、宣传等手段来摧毁一切传统的因素。在中国，这一点表现得极为典型。20世纪50年代、60年代，可以说是中国传统遭受毁灭性打击的时代，其程

^① 费孝通，《乡土中国》，北京：三联书店，1985，62—63页 [Fei Xiaotong, *Rural China*, Beijing: Joint Publishing Company, 1985, pp.62-63]。

度是历史上任何时代都不能比拟的。作为一项深思熟虑的政策，政府及其意识形态机构致力于系统地、全面地摧毁传统的社会制度（家族、教会、民间结社），消灭传统的宗教信仰，丑化并刻意地摧毁社会传统的风俗习惯……传统是不利于维持正统的极权主义意识形态的，也是不利于进行彻底的全权统治的；那么，我们是否可以反推出一个结论：传统是自由的朋友。自由的真正敌人应该是专制，尤其是极权主义体制，而从来不是传统。”^①无疑，极权最需要的，就是人的彻底原子化，这样每个人都以最渺小的一己之力直接面对最为强大的整个国家机器。而传统，正是人与人联合的最为天然的纽带，因此必然成为极权最为“险恶”的敌人。

只有传统才能为今日之宪政提供第一块牢固的基石。

那么，怎样才能将现代之自由民主与传统之亲亲爱人结合起来？或者说，怎样建设一种新的模式，既最大限度地保障传统的亲亲爱人，又最大限度地使现代的自由民主得以植根中华，使之两全其美，而非互相伤害？

我们可以考虑以“拟家族”的形式，实行社区自治，逐步培养公民参政能力，通过公民社会的建立，实现国家宪政。现今城市中的住宅小区的售买的房屋，农村村民小组（或村）的集体共有土地，正对应于明清家族的同居共财。小区中的全体业主、村民小组（或村）的全体村民，事实上以此为基础结成一利益共同体，这正对应于家族本身，我们可称之为“拟家族”。“拟家族”上可对抗政府权力之滥用，下可整合社区民众，使之成为糅合传统道德与西方道德以形成面向未来的新道德的载体。而小区中为维护全体业主共同利益而推选的业主委员会、农村中直选的村委会，则在“拟家族”中灌注入民主形式，并由此将每一个人的自由与理性还给每一个人。倘若在一定的社区及村镇中再设立社区法庭，让法官、法学家、民众参与到案件的审理中，发现、创制法律，并以案例法形式推

^① 秋风，《传统、自由与启蒙》，载秋风，《立宪的技艺》，北京：北京大学出版社，2005，186 页 [Qiu Feng, *Qiu Feng: Art of Constitutionism*, “Tradition, Liberty and Enlightenment”, Beijing: Peking University Press, 2005, p.186]。

广，则可打破全国人大的精英立法模式，使每一个人都真实地参与到小至身边，大到国家的实际管理之中，从而形成成熟的宪政框架，并在这一框架中实现国家层面的民主与自由。

（作者系中国 复旦大学 哲学学院教授）

投稿日：2011.11.17，审查日：2011.12.14~28，刊载决定日：2011.12.29

参考文献〈References〉

1. 金景芳、吕绍纲，《尚书虞夏书新解》，沈阳：辽宁古籍出版社，1996。
Jin Jingfang and Lu Shaogang, *Shangshu Yuxiashu Xinjie*, Shenyang: Niaoning Guji Press, 1996.
2. 张元夫，《尚书述闻》，台北：台湾商务印书馆，1980。
Zhang Yuanfu, *Shangshu Shuwen*, Taipei: Taiwan Commercial Press, 1980.
3. [清]胡渭，《禹贡锥指》，上海：上海古籍出版社，2006。
【Qing】Hu Wei, *Yugong Zuizhi*, Shanghai: Shanghai Guji Press, 2006.
4. 刘起鈇，《尚书学史》（订补本），北京：中华书局，1989。
Liu Qiyu, *Shangshu Xueshi* (Revised Version), Beijing: Zhonghua Shuju, 1989.
5. [清]刘宝楠，《论语正义》，北京：中华书局，1990。
【Qing】Liu Baonan, *Lunyu Zhengyi*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1990.
6. 沈文倬，《葑闇文存》，北京：商务印书馆，2006。
Shen Wenzhuo: *Daoan Wencun*, Beijing: Commercial Press, 2006.
7. 严 正，《五经哲学及其文化学的阐释》，济南：齐鲁书社，2001。
Yan Zheng, *The Philosophy of Wujing and its Interpretation from the Perspective of Culture Studies*, Jinan: Qilu Shushe, 2001.
8. [清]梁玉绳，《史记志疑》，北京：中华书局，1981 年。
【Qing】Liang Yusheng, *Shiji Zhiyi*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1981.
9. 崔 适，《史记探源》，北京：中华书局，1986。
Cui Shi, *Shiji Tanyuan*, Beijing: Zhonghua Shuju, 1986.
10. 李景星，《四史评议》，长沙：岳麓书社，1986。

- Li Jingxing, *Sishi Pingyi*, Changsha: Yuelu Publishing House, 1986.
11. [清]赵翼, 《廿二史札记》, 北京: 中国书店, 1987。
- 【Qing】Zhao Yi, *Nian Er Shi Zhaji*, Beijing: China Shudian, 1987.
12. 裘锡圭, 《中国出土古文献十讲》, 上海: 复旦大学出版社, 2004。
- Qiu Xigui, *Ten Lectures on Chinese Excavated Documents*, Shanghai: Fudan University Press, 2004.
13. 田余庆, 《东晋门阀政治》, 北京: 北京大学出版社, 1989。
- Tian Yuqing, *The Politics of Aristocratic Families in East Jin Dynasty*, Beijing: Peking University Press, 1989.
14. 陈寅恪, 《唐代政治史述论稿》, 北京: 三联书店, 2004。
- Chen Yinque, *Manuscripts on the History of Politics in Tang Dynasty*, Beijing: Joint Publishing Company, 2004.
15. David G. Johnson, “The last Years of a Great Clan: The Li Family of Chao Chun in Late T’ang and Early Sung”, *the Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.37, noN.1. 1977.
16. 吴铮强, 《科举理学化》, 上海: 上海辞书出版社, 2008。
- Wu Zhengqiang, *Civil Examinations and New Confucianism*, Shanghai: Shanghai Lexicography Press, 2008.
17. 章太炎, 《章氏丛书》, 台北: 世界书局, 1982。
- Zhang Taiyan, *Zhangshi Congshu*, Taipei: Shejie Sheju, 1982.
18. 阎步克, 《察举制度变迁史稿》, 北京: 中国人民大学出版社, 2009。
- Yan Buke, *History Manuscripts on the Transition of Chaju System*, Beijing: China Renmin University Press, 2009.
19. 费孝通, 《乡土中国》, 北京: 三联书店, 1985。
- Fei Xiaotong, *Rural China*, Beijing: Joint Publishing Company, 1985.
20. 秋 风, 《立宪的技艺》, 北京: 北京大学出版社, 2005。
- Qiu Feng, *Art of Constitutionism*, Beijing: Peking University Press, 2005.
21. 张岱年, 《中国古典哲学概念范畴要论》, 北京: 中国社会科学出版社, 1989。
- Zhang Dainian, *A Research on Concepts and Paradigms of Classic Chinese Philosophy*,

Beijing: China Social Science Press, 1989.

A Research on the History of Chinese Virtue Regime

Li Ruohui

Imperial China regime can be defined as virtue regime and the basic conflict is between aristocratic families and monarchs. Strong aristocratic families' powers would lead to a good virtue situation but poor governance of the monarchs; on the contrary, the centralized power of the monarchs would lead to strong governance but a poor virtue situation. In the system of ritual of Zhou, the hierarchy status comes from the heaven, and certain status requires proper virtue. In the Spring and Autumn periods, status and its proper virtue can not match with each other anymore, and virtue became rootless. In such a situation, Confucius generalized the basic principle of the ritual of Zhou as "respect" (敬), which separated the form of the ritual and the principle of the ritual. Besides, he emphasized that there must be a principle of "benevolence" (仁), which means to love others. Mencius emphasized the principle of "humility" (让), which was the ground of propriety, and he thought that the person who had certain virtue should hold proper status. Therefore, Mencius overturned the previous order of status and virtue, and set up a different paradigm and a new political principle of benevolence politics. The "chaju" (察举) system in Han dynasty came from the principle of Mencius, and it was the fundamental of the virtue regime of the two thousand years imperial period. From Han to East Jin(东晋), the aristocratic families were very strong, and, even at the end of East Jin dynasty, some aristocratic families can claim to share the state with the emperor. In Tang dynasty, the centralized power of the monarchs is strong, and the imperial examination was a way to weaken the

influence of aristocratic families. As a result, when the aristocratic families were controlled and declined, virtues became rootless; and, at the end of Tang dynasty, the moral condition of the state was deteriorated. In Song dynasty, New-Confucianism flourished, and scholars tried to rebuild well-known families and to reconstruct moral principles. For example, Chengyi (程颐) advocated family tree; Zhangzai (张载) explained the patriarchal institution; Fan Zhongyan (范仲淹) practiced yitian (义田); Zhuxi (朱熹) wrote *Family Ritual* (《家礼》). As a result, the well-known families and virtue revived. Meanwhile, how to avoid the threat of aristocratic families to monarchs became a problem. Till Ming dynasty, QiuJun (丘浚) recommended the ritual of Yin(殷) to set the principle of love due to relatives (亲亲之爱) above the decreasing measures of the love due to relatives (亲亲之杀), thus, avoiding the decreasing measures of the love due to relatives became the steps in the honor due to worthy (尊尊之等) of the state. Western political institutions deeply influenced modern Chinese society, and the traditional moral was fiercely criticized. The Revolution of 1911 destroyed the union of institution and virtue in imperial period, and caused the virtue lost its foundation. How to unite the democratic tradition of West with Chinese tradition of loving relatives and benevolence? In this article, the author suggests a way of “quasi-family” (拟家族), which might unite the traditions of both West and East, and make the traditional Chinese culture a solid foundation of constitutionism.

Key Words: Virtue Regime, Family, Centralized Power of Monarch, Benevolence, Quasi-family

从儒教观点论宗教多元主义*

金圣基

中文提要：在现代社会的宗教的情况而言，它的代表性概念是“宗教多元主义”与“世俗化”。笔者认为在这两个概念的基础下儒教与基督教之间渐渐出现对话的必要性，并且瞩目到其意义。因此，基于这些问题，我想探讨儒家哲学的现代意义。

我认为，在探讨儒家哲学的现代意义时，最重要的是回复他自己的本体。在个体或国家、文化或思想当中，回复自己的本体应该和别人的关系当中形成较合适的，并且今天儒家哲学的回复自己也要和其他思想、哲学等的关系当中探讨下去。在此，我们发现不得不重视的西方知性史、宗教史，以探讨其中代表性的基督教文化，帮助定位今天的儒家。我们要定位儒教与基督教，在 21 世纪的今天，儒教与基督教的邂逅就是东方文化与西方文化核心的邂逅。基于这种探讨，我认为重新定位这两个文化的时候。

今天，知性史或宗教史所遇到的共同反省点就是以西方为主的看法。因此，我试图不是在西方宗教的立场上评价而接受儒家思想，而是在儒家的立场上评价他们，提出新的邂逅的方向。我认为，现在就是我们要脱离从 19 世纪以来所形成的以西方为主的优越与自以为是的宗教观、以西方为主的宗教叙述的。并且最近对基督教与儒教的邂逅方面，探讨真正的必要性，所以我认为儒家也应该用以

* “This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government. (NRF-2010-330-B00254)”

更积极态度把握对方，还需要确立对话的观点。

关键词：宗教多元主义，世俗化，宗教变容论，超越，《周易》

一、绪言

能够体现当今社会宗教现况的象征词恐怕非“宗教多元主义”和“世俗化”莫属了。在这个时代背景下也强调“宗教间的对话”。彼得·伯克认为宗教间的对话实际上是各个宗教为了生存不得不做出的行动。宗教间的对话要进行更深层次的发展，这将会是不可避免的。这种现象更确切的说是当今社会一种新的宗教现象^①。坎特韦尔·史密斯对于宗教的多元主义的在宗教史上的意义作出了如下论述：

“我们深入地观察人类的宗教史就可以发现它与政治史和经济史有着惊人的类似，都在进行着里程碑式的转换。佛教，印度教以及其它宗教的信徒都在自信满满地跟随著者宗教方向的事实，就可以证明他们不仅在传统的历史上，而且在人类宗教性的整个历史上都开创了一个新的局面。基督教不过是这个整体中的一部分，他的参加范围的扩大也只是一部分而已。”^②

对于宗教多元主义的新认识，即“没有唯一的路（there is no one and only way）”，是一个简单但是意义深远^③的例子。

从形而上的理论层面上来看，多元主义（pluralism）的意义实际上是所有存在形式还原到最基本最原始的形态时，几个可分的独立的存在或者要素。即最基

① 参照：金鍾瑞，《与基督教的对话：其它宗教的立场》，载《宗教多元主义和宗教原理》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），首尔：集文堂，1994，230 页[Jongseo Kim, “Dialogue with Christianity”, *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.230]。

② 参照：Paul F. Knitter, 《오직 예수 이름으로만?》边鲜焕译（首尔：韩国神学研究所，1994 年第 6 版，20 页[Paul F. Knitter, translated by Seonhwan Byeon, *No Other Name?*, Seoul: Korea Theological Study Institute, 6th Edition, 1994, p.20]。

③ Paul F. Knitter, 同上注，21 页[Ibid. p.21]。

本的存在形式是一种多元的形态。^①在宗教的领域来讲，这种新的多元主义从理论上和形而上的层面上说明了，任何一个宗教对于其它宗教来说都不会具有更优越的价值。^②

在这里我们需要了解一下以“没有唯一的路”为基础的宗教多元主义成立的背景。

基督教的神学界一般认为宗教多元主义始于二十世纪六十年代后半，但是这种倾向在近代以后，文明转换时期的精神氛围中逐渐走向成熟。它在文明史上的背景如下：第一，地球村的实现使人类能够更深层次地了解各种不同的宗教。交通通信手段和媒体的发达使得社会情报化，对于其它宗教的经书和传统有深入了解，对于原始经文的翻译和解读功能扩大，不同宗教的宗教人之间相互了解，相互交流的机会增多。^③第二，19 世纪以后人类的历史性自觉更为普遍。作为历史存在的人类，其历史的相对性和特殊性强烈地表现在历史上所有人类能够涉及的精神遗产和传统上。因此特定宗教的经书和教理体系，宗教机构组织和权力体系，神学理论和宗教仪礼的象征体系等都不是在历史的相对性以外的。^④

与此类似的，对于其它宗教的理解和觉醒的必要性，基督教的立场是，在世俗化和人文主义的斗争逐渐熄灭的今天，为了自身宗教经验的活泼发展以及无神状态的现代人的生活，需要吸取其它宗教所具有的洞察力。另外由于亚洲的宗教对于基督教积极的传教活动持防御性的态度，为了适应亚洲的宗教人，基督教非常强调亚洲思想的优越性。^⑤如此一来，东西方相互的需求致使双方产生了相互

① 参照：柳圣旻，《宗教多元主义和宗教原理》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），101 页 [Sungmin Ryu, *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.101]。

② 同上注，102 页[Ibid. p.102]。

③ 参照：金敬宰，《宗教多元论的解释学的照明》（哲学和现实，1992 年夏季号），51 页 [Kyoungjae Kim, “The Hermeneutical Approach to Religious Pluralism”, *Philosophy & Reality*, Summer, 1992, p.51]。

④ 同上注，51 页[Ibid. p.51]。

⑤ 尹以钦，《对宗教多元主义的经验性接近》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），19 页[Yeeheum

了解的必要性。

然而，笔者关注的是儒教和基督教之间增加对话的必要性及其意义。这期间比起基督教和佛教，基督教和印度宗教的对话，儒教和基督教的对话一直被疏忽了。儒教是以儒·佛·仙为基础的，这在我们祖先的精神世界里的比重和意义是不容忽视的，另外从韩国的历史来看，最初与基督教接触的人也是儒教人，这是比任何宗教间的对话都迫切需要的，而它们之间的接触更是东亚的传统与西方传统精髓的碰撞。^①如果将关心的重点放在韩国的基督教徒与韩国传统完全断绝，没有脱离“殖民地基督教徒”的斥责上的话，^②更加应当强调韩国传统思想与基督教的对话。^③

尽管有如此的当为性，在现今的儒教与基督教之间，似乎仍然处在对彼此毫无关心的状态。^④很多的韩国人以及很多的基督教徒在呼吁要清扫韩国的“封建主义式的儒教残余存在”，认为儒教是虚礼意识，分派主义，事大主义，男尊女卑等等，将所有现在韩国社会存在的问题因素历史性的归结为儒教的责任。^⑤

Yoon, "The Empirical Approach to Religious Pluralism", *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah) Seoul: Jipmoondang, 1994, p.19].

① 李恩选，《儒教和基督教，对其相遇的必要性和意义》(神学思想第 82 集，1993 年秋季号)，221 页 [Eunseon Lee, "Confucianism and Christianity: Meaning and Necessity of the Meeting", *The Theological Thought*, vol.82, Autumn, 1993, p.221].

② 参照：赵惠贞，《脱殖民地时代知识人的读书与读人生》1，(首尔：图书出版 또하나의 문화，1992)，187 页 [Hae-Joang Cho, *Reading Texts and Reading Lives in the Post-colonial Era*, Seoul: Alternative Culture Press, 1992, p.187].

③ 参照：李恩选，《儒教和基督教，对其相遇的必要性和意义》(神学思想第 82 集，1993 年秋季号)，220 页 [Eunseon Lee, "Confucianism and Christianity: Meaning and Necessity of the Meeting", *The Theological Thought*, vol.82, Autumn, 1993, p.220].

④ 参照：吴刚男，《儒教和基督教的相遇》(《基督教思想》395 号，1991 年 11 月)，150 页 [Kangnam Oh, "The Meeting of Confucianism and Christianity", *The Christian Thought*, vol. 395, November 1991, p.150].

⑤ 参照：吴刚男，《儒教和基督教的相遇》(《基督教思想》395 号，1991 年 11 月)，151 页 [Kangnam Oh, "The Meeting of Confucianism and Christianity", *The Christian Thought*, vol. 395,

那么，他们所攻击的儒教到底是什么样的呢？秦家懿所认为的儒教是一种“倒退的理念，空虚的文字学习，无视互惠主义的阶级支配，对未来毫不关心，只停滞与过去的社会秩序”。如果是这样的儒教，不仅与社会现实不相适应，而且是我们理应无视或是攻击的，更没有提及的意义。但是儒教同时也得到了这样的肯定性评价：“使人类的尊严性，道德性变得伟大，甚至可以到达圣人的境界，立足于道德的价值观，指导人与人在社会上的正确社交，对现实进行解释，对超现实的事物用开放式的思维和形而上的理论进行说明”。^①这样的儒教在现今社会，不仅意义深远而且是韩国基督教徒不可忽视，不可避免的一个明显事实。秦家懿指出不管韩国的基督教徒喜欢还是不喜欢“他们是在儒教的背景和价值观里自处的基督教徒”。^②这是韩国的基督教徒作为基督教徒的同时又作为韩国人所无法回避的，因为儒教在过去的 500 年间一直是支配这个社会的主导力量，不可能与儒教的宗教文化遗产无关。^③

在宗教多元社会中对于关注儒教的必要性，也有从其它角度的论述。拥有不同势力的两个宗教在同一个社会共存的事实实际上就已经暗示了社会的矛盾存在的可能性，现实世界的宗教纷争就是其明显的实例。因此在韩国社会中几乎势力均等的佛教和基督教必然也存在着矛盾。尽管如此，吉熙星认为在韩国这两大宗教之间并不存在特别深的矛盾，这样认为的首要原因是因为韩国社会是由一个使

November, 1991, p.151]; 柳东植,《韩国宗教和基督教》,首尔:大韩基督教书会,1965, 91~93 页 [Dongshik Ryu, *Korean Religions and Christianity*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1965, pp.91~93]; 玄相充,《朝鲜儒学史》,首尔:民众书馆,1947, 6~9 页 [Sangyoon Hyun, *An Annotated History of Joseon Confucianism*, Seoul: Minjoongseoguan, 1947, pp.6~9]。

① Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (N.Y: Double day, 1989), p.90

② 同上, 85 页 [Ibid., p.85]。

③ 参照: 吴刚男,《儒教和基督教的相遇》(《基督教思想》第 395 号, 1991 年 11 月), 151 页 [Kangnam Oh, "The Meeting of Confucianism and Christianity", *The Christian Thought*, vol. 395, November, 1991, p.151]。

用同一种语言的单一民族构成的。^①

根据他的理论，宗教多元性中所存在的矛盾在民族的同一性的制约下被弱化，即在韩国社会统一的文化传统下所形成的民族整体性比任何一个宗教的整体性都要强大。其次，与此相关联，儒教的宗教式传统在韩国社会占据的位置和作用是不容忽视的。对韩国人来说，宗教的整体性和民族的整体性不需要一致的主要原因是比起佛教和基督教，儒教已经在实际生活中支配着韩国人的行动准则和价值观。韩国人的民族整体性中，比起佛教和希腊宗教，儒教的传统已经根深蒂固。从社会统一功能上来看，不管是在社会的层面上还是在精神的层面上，韩国社会都是立足于儒教价值观的。基督教徒或是佛教徒的韩国人其实都可以说生活在儒教的传统氛围中，在一定程度上也可以算是儒教徒。因此说韩国的基督教徒是儒教式的基督教徒，韩国的佛教徒是儒教式的佛教徒也并不过分。儒教在这里中和了佛教和基督教的差异，是他们的共同分母，也可以说是一个缓冲的地带。^②

吉熙星主张关注儒教作为同一民族凝聚力的作用及儒教在多元主义社会中的价值。

通过以上的几个例子我们可以确定，在宗教多元主义社会中一直被排在基督教，佛教，印度教之后的儒教，实际上是具有时代的意义和积极作用的。

另外，笔者选择此论文的根本原因是希望对儒教的探索来找到解决西方宗教世界所面临的危机现况的方法。

二、如何看待宗教多元主义

① 参照：吉熙星，《宗教多元世界中的信仰》，载《后现代主义社会和开放的宗教》(首尔：民音社，1994)，18页[Heesung Kil, *Post-Modern Society and Open Religion*, Seoul: Minumsa, 1994, p.18]。

② 同上[Ibid.]。

以宗教多元主义为目的的宗教间真正的对话是非常必要的，这需要非常大的说服力，在此之前我们需要对几个有必要商讨的根本的问题做一下讨论。

对话的必要性是一个非常迫切的问题，但是对话能否成功却让人持有怀疑，这就像在基督教立场上看神论和基督论，有些欺人的感觉。

(P • knitter) 站在基督教的立场对其他的宗教进行了分门别类。第一，保守的福音主义类型：真正的宗教只有一个，即基督教。第二，改新教为主流的类型：只有基督能够救赎。第三，天主教的类型：路很多但规范只有一个。第四，以神为中心的类型：条条大路通罗马。^①

他认为宗教的多元性是由于对传统基督论进行重新理解的必要性引起的。即，一般大家都相信耶稣就是基督，并作为绝对信仰，这样就造成了在宗教多元情况下，宗教间对话的不可行性。因此，他所支持的是以神为中心的第四类。

乔尼 • 亨克认为应该用排他主义 (exclusivism) 和包容主义 (inclusivism) 来应对。他的排他主义就是使特定宗教的排他权利主张正当化，并使此特定宗教通过修炼到达与包容主义的立场一致。他还主张脱离这种立场上的排他主义和包容主义，从基督教为中心向神为中心转换。

笔者认为不管是乔尼 • 亨克还是 (P • knitter) 的以神为中心的类型，从本质上来事都没有完全脱离基督教传统的以神为中心的象征体系，因此实现真正对话的可能性也非常小。

以“神为中心”的观点有以下几点问题：第一，说以神为中心时，神的概念不确定的宗教（佛教等）本身就存在问题。^②如同基督尽管可以做出部分的让步

① 参照：Paul F. Knitter, 边鲜焕译 [Paul F. Knitter, translated by Seonhwan Byeon, *No Other Name?*, Seoul: Korea Theological Study Institute, 6th Edition, 1994], 同上书, 第 2 部 [Ibid. Chapter 2]。

② 参照：柳圣旻, 《宗教多元主义和宗教原理》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 106 页 [Sungmin Ryu, *Religious Pluralism and Religious Principles* (Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.106]。

但是始终不能脱离基督教传统以神为中心的符号体系，这就存在着问题。^①这就好比还没有完全解决 1500 年前遗留下的基督论论争却想与其它宗教进行对话，而新概念本身就是一个赤裸的借口。

在这里我们“以神为中心”的类型为问题点，重新对宗教多元主义成立的背景进行明确的整理。

二十世纪六十年代后半叶，宗教多元主义在“宗教世俗化”的背景下开始，即宗教多元主义是在现代世俗化的过程中不可避免的历史产物。^②

现代社会的特点是将所有宗教的神圣性扩大化。库克斯（H.Cox）引用范·珀思的观点如是说：“世俗化首先将人类的理性和语言从宗教的支配下解放出来，其次将人类从形而上学里解放了出来。”还说：“世俗化使世界从宗教或是类似宗教的理解中解放出来，打破了封锁的世界，所有超自然的神话及神圣的符号都被粉碎。”^③

我们可以从布特曼（R·bultmann）的《圣书的非神话论》，朋霍费尔（D·bonhoeffer）的《基督教的非宗教化》和《基督教的非宗教的理解》等先驱者的著作里看到“世俗化的前兆”。二十世纪六十年代以后，他们通过“死了的神的神学”，“宗教的世俗化论”等一系列的讨论，对西方的宗教·思想以致文化整体产生了巨大的冲击和影响。

世俗化的见解多种多样，对此宗教社会学进行了分类整理。Gerharz将世俗化

① 金鍾瑞，《与基督教的对话：其它宗教的立场》，载《宗教多元主义和宗教原理》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），首尔：集文堂，1994，237 页 [Jongseo Kim, “Dialogue with Christianity”, *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994, p.237]。

② 尹以钦，《对宗教多元主义的经验性接近》（罗鹤镇教授退任纪念论文集），23 页 [Yeeheum Yoon, “The Empirical Approach to Religious Pluralism”, *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah) Seoul: Jipmoondang, 1994, p.23]。

③ H.Cox, *The Secular City*, 大学基督教书会译，《世俗都市》，1967，8 页 [Harvey Gallagher Cox, *The Secular City*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1967, p.8]。

归纳为三种类型，1.宗教根据的消失 2.宗教表现的变化 3.宗教对社会统治力的消失。^①

我们在进行世俗化讨论的过程中，以下几点是不容错过的。1.如朋霍费尔与罗宾逊（J.A.T.Robinson）所认为的，在宣告有神论的终结。2.基督教的超越式概念的崩溃使得神学进行革命。他们的共同点是对基督教神的概念，基督和礼拜，祈祷和伦理等基督教全部传统概念进行否定，并且进行了新的解释，即进行了“神学的革命”。^②罗宾逊接下来宣布了“有神论的终结”，并提出了新概念的神。那么，罗宾逊所反对的传统概念的神是什么样的呢？这个神在这个世界的“之外”“之上”，“超越”他的被造物与之“并存”，并与之“对立”，是独一无二的“最高存在”。^③罗宾逊在这里提出了一个问题：“基督教为什么非要超自然主义的呢？”并主张传统概念上“之外”“之上”的上帝是毫无意义的。他还认为朋霍费尔所认为的传统意义上的神，即“作业假说论之神”“宗教之神”“万病通治药之神”等等都必须死去。^④

结论就是罗宾逊所认为的神并不是在离我们很遥远的地方，而是就在我们身边，这个超越的意识“只是人与人之间”可以感受到的。换句话说，只有对身边的人奉献·爱护才能感受到真正的超越，超越的意识渊源要在我们的生活里寻找。

通过以上的考察我们可以知道“世俗化”是使现代宗教多元论产生的不可抗拒的宗教史上的背景，我们就可以对宗教多元主义所面临的与以神为中心主义的

① 参照：李园圭，《宗教的世俗化》，首尔：大韩基督教出版社，1987，30 页 [Wonkyu Lee, *Religious Secularization*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1987, p.30]。

② John, A.T.Robinson, *Honest to God*. 玄永学译，《对神忠实》，首尔：大韩基督教教会，1974，154 页 [John A.T.Robinson, translated by Younghak Hyun, *Honest to God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 7th Edition, 1974, p.154]

③ 同上，37 页 [Ibid. p.37]。

④ 朋霍费尔，《1944.6.8 日书信》，载《狱中书简》，首尔：大韩基督教教会，1967[Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung(Letter and Paper from Prison)*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1967]。

对话的基本姿态进行评价。

即上文所述以神为中心的对话姿态需要进行再讨论。如果说以基督为中心的思考是宗教间对话的障碍的话，追溯以神为中心的思考时代，或是在脱离神的时代里重新消除我们思维中神的位置，这是不是太愚蠢了呢？

他们虽然为了克服以基督为中心式神学的排他主义强调了神作为终极实在的超越性，但是他们的以神为中心的类型不仅传统唯一神论的犹太教·基督教·伊斯兰教可以通用，连有神论的印度教也是可以通用的。但是对于佛教·道教或是新儒教，这些有着超越性人格神概念的宗教传统就多少缺乏一些说服力了。^①更进一步说，他们的神论大部分是实体论，并没有脱离形而上学的局限性。就是近代后期（Post-Modern）的世界观对于神学也没能提出切实的对应方案。^②

那么，我们进行宗教间对话时所面临的焦点问题到底是什么呢？就是站在儒教的立场上，对基督教的近代后期情况，即要求消解超越神概念的基督教以后的情况，^③给予关心。

三、现代宗教的变容论和儒家的视角

综上所述，我们可知在儒教的立场上，从世俗化和宗教多元主义的视角来看排他主义·包容主义·以神为中心主义，都不是能够进行真正对话的。反而是一部分宗教社会学者的“宗教变容论”为现代宗教多元主义社会寻找出一条新的宗

① 朴鍾天，《宗教多元主义和神学的脱西欧化》，韩国基督教学会編，《宗教多元主义和神学课题》，首尔：大韩基督教书会，1990，143 页[Jongchun Park, “Religious Pluralism and De-Westernized Theology”, *The Religious Pluralism and Theological Task*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1990, p.143]。

② 同上注，145 页[Ibid., p.145]。

③ 参照：李恩选，《儒教和基督教，对其相遇的必要性和意义》（神学思想第 82 集，1993 年秋季号），248 页 [Eunseon Lee, “Confucianism and Christianity: Meaning and Necessity of the Meeting”, *The Theological Thought*, vol.82, Autumn, 1993, p.248]。

教运动的方向。

对于多元社会的宗教变容，鲁克曼（T.Luckmann），威尔森（B.Wilson），伯格（P.Berger）等宗教社会学者各自阐述了自己的见解，下面我们就简单了解一下他们的见解。

宗教世俗化的论争在二十世纪六十年代到达顶峰，对其他神学产生了一定的影响，时至今日依然是宗教社会学界中最重要的问题之一。中牧弘允将现代社会关于世俗化论争的意见大致分为了“宗教衰退论”和“宗教不灭论”。^①宗教衰退论的代表要算是威尔森（B.Wilson），^②而宗教不灭论的代表要数鲁克曼（T.Luckmann）。^③鲁克曼在宗教不灭论的立场上认为宗教是人类社会的必然产物，尽管外表有所变化但是“宗教性”依然存在延续，而且会以其它方式表现出来。从这一点可以看出他与伯格（P.Berger），贝拉（Robert Bellah）等都是以宗教的先行性为出发点的。^④

但是即便鲁克曼认同宗教性，现代宗教也不可能像过去一样起到宗教式的形态和公共统和的作用。他也指出了由于宗教理想世界的虚浩致使宗教制度的独立权丧失，从而使宗教原来的绝对类型产生了变容。^⑤同时他也指出宗教的传统性

① 中牧弘允，《现代宗教论的陷穽》，《现代宗教の视觉》（东京，宗教社会学研究会编，1978），26 页[Nakamaki Hirochika, “The Trap of Modern Religious Theories”, *Perspectives on Modern Religions*, Tokyo: Institute of Sociology of Religion, 1978, p.26]。

② 参照：Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, (London, Oxford Uni. Press 1976)。韩译本，尹元彻译，《现代的宗教变容》（首尔，展望社，1984 年）I 章 [Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984, Chapter 1]。

③ 参照：Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (New York, Macmillan, 1967) 韩译本，李园圭译，《看不见的宗教》（首尔：基督教文社，1982）[Thomas Luckmann, translated by Wonkyu Lee, *The Invisible Religion*, Seoul: Christian Literature Press, 1982]。

④ 参照：威尔森，《现代的宗教变容》，174 页 [Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984, p.174]。

⑤ 参照：鲁克曼，《看不见的宗教》，156 页 [Thomas Luckmann, translated by Wonkyu Lee, *The Invisible Religion*, Seoul: Christian Literature Press, 1982, p.156]。

主题的意义正在弱化，其结果使得宗教被现代社会边缘化。^①鲁克曼在此也指出了以下两个问题：在这个宗教世俗化的时代，宗教到底有着怎样的意义？支配现代文化的价值是什么？而这两个问题应该是我们研究世俗化的意义的首要课题。^②他在对现代社会的宗教变化进行说明的同时对此进行了解答。宗教问题正走向私有化，即作为宗教性的个人崇尚现代新登场的“看不见的宗教（Invisible Religion）”。因此他强调人类的自律性，自我意识的过程，移动的精神等将是现代社会中发展宗教多元主义的关键性的动机。^③除此之外鲁克曼还认为关于个人的自我表现和自我实现的主题还有一个独特的现代性的表现方式即性（sexuality）和家族主义（familism）。^④虽然“与他人的和睦相处”“适应”“对所有人公平对待”“协助”也很重要，但是现代的“自律性”当属最重要的宗教性主题。^⑤

综上，鲁克曼虽然持宗教不灭论，但也主张传统的宗教主题已经逐渐弱化，现代社会宗教的最明显变化是向个人的宗教性，即“看不见的宗教”的形态进行转变。

与此不同，威尔森（B.Wilson）持“宗教衰退论”立场，他认为作为制度的宗教和其在社会上的功能是“宗教衰退的决定性”因素。他在对现代宗教的变形进行讨论的同时将问题集中在了两个方面，即世俗化和传统基督教信仰的衰退，宗派主义和新宗教的兴起。^⑥

在这儿我们需要留意一下他的“宗教贸易论”。他说，“在当今世界上正

① 同上书，48 页 [Ibid., p.48]。

② 同上书，51 页 [Ibid., p.51]。

③ 参照：同上书，4 页 第七章 [Ibid., p.4]。

④ 同上书，161~164 页 [Ibid., pp.161~164]。

⑤ 同上书，165 页 [Ibid., p.165]。

⑥ 参照：威尔森 [Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984, p.174], 同上书，I 章和 107, 120 页等 [Ibid., Chapter 1, p.107 and p.120]。

在形成奇妙的宗教贸易均衡。基督教教会中，特别是那些非主流的教派一方面向发展中国家派遣传道士，成为地方的巫师·法师，并展开一系列的传教活动，希望在世俗化的过程中有所发展。另一方面从那些地方也引入了古鲁·祈祷文等咒术，救世主也从西方被引进……现在第三世界的很多人希望通过改新教的教派伦理得到救赎，西方的年轻人却恰恰相反，他们希望通过脱离改新教的伦理来得到救赎。”^①

西方教派在第三世界开展了大量的宗教活动，而西方世界则由于东方各种宗教的传播，更热衷于印度的瑜伽·冥想，克利须那神，吠陀经等。这充分证明了新的宗教运动正在以多种多样的形态展开。^②

威尔森的世俗化理论认为宗教的衰退已成既定事实，同时世俗化的结果，即西方在宗教衰退的情况下，需要对东方宗教的意义进行再思考。

那么，站在儒家的立场上应当如何把握西方现在所面临的宗教情况呢？

笔者将现代西方宗教界（现代基督教神学）的思想归纳为以下几点：第一，传统基督教有神论的动摇。第二，传统基督教超自然超越概念的崩溃。第三，传统基督教和以西方宗教学为主的诸“宗教”观念的崩溃。

事实上，20 世纪 20 年代以后西方的神学者和宗教学者直面这种情况，为了将传统的宗教·神·超越的概念重新解释做出了最大的努力。例如布特曼的《圣书并非神话》，朋霍菲尔的《基督教的非宗教话》，蒂利希的《有神论的终结》及《积极地关心》，罗宾逊的《神学的革命》，库克斯的《世俗都市》，阿塔莎的《神已死去的神学》，布伯的《你和我》，过程神学的《神观念的变化》，鲁克曼的《看不见的宗教》，伯格的《宗教的归纳性解决方案》等等。这些数不清的学者为了提出新的宗教模式做出了非常大的努力。这些在东方看来只是由于“错置具体感的谬误(The fallacy of misplaced concreteness)”而产生的问题。那

① 威尔森，同上书，125 页 [Ibid., p.125]。

② 参照：同上书，II 章，《第三世界的新宗教运动和西欧的新宗教运动》 [Ibid., chapter 2]。

么，对于现代宗教世俗化的倾向，儒家是如何看待的呢？

笔者想就此问题作进一步的扩大，与 20 世纪后半期整体的文化现象放在一起说明。

站在 21 世纪的门坎时，我们感到无比混乱。一方面是由于我们现在已经将“后现代主义”作为这个时代的精神和文化的代表词汇之一了。它包含了在现代主义以后，或者说脱现代主义以后，为了克服和超越现代主义或是脱离现代性的意思。他们标榜着克服近代主义，主张解体，并希望能打破形成于启蒙主义时期繁荣于 18·19 世纪的现代主义的局限性。即从西方知性史到启蒙主义以后所崇拜的人类理性中心主义，逻各斯主义，根本主义，等以人为中心的虚构主义的批判和解体的运动。^①

这种后现代主义的宗教性表现就是“宗教多元主义”，宗教多元主义的理念是对话主义·相互认证·共存。如果得到其它宗教认证的话，那么儒教就不可能独立于宗教多元主义之外，反而是西方的宗教和思想总是处在攻势的状态，丧失了自己的本来面目，所以儒教在积极应对宗教多元主义的同时也要不对的回归本源，提高自身实力。简单来说，宗教多元主义时代的神学需要创新转变自身的神学模式。这里的创新是与西方的创新概念相对应的。这就是从儒教的角度出发。而在儒教的立场上就不得不带出这几个问题了：

1. 对于儒家及周易超越的神概念有再讨论的必要性。
2. 对于儒家及周易的超越概念有再讨论的必要性。
3. 对于儒家人际观有讨论的必要性。^②

本论文只就第二个问题进行分析。

① 参照：徐洸善，《后现代主义和神学运动》（《基督教思想》，第 412 号，1993.4），35 页 [Kwangsun Suh, “Postmodernism and Theological Movements”, *The Christian Thought*, vol.412, April 1993, p.35]。

② 参照：金圣基，《周易的现代宗教史的意义》（第 19 回，韩国周易学会发表论文，1994.4）[Sungki Kim, “The Meaning of Zhouyi in Modern Religious History (presented in the 19th Korea Zhouyi Institute’s Conference), April 1994]。

对于超越的丧失和世俗化中欺人的宗教多元主义，P.Berger 通过“超越的归纳性解决方案”试图寻找新的突破口。为了尝试解释西方宗教界“超越的崩溃”，我们先来看一下 P.Berger 的理论。

伯格认为现代性将宗教赶入了一个非常具体的危机中，这个危机不是由世俗化引起的，而是“多元化”中欺人的因素所引起的。^①在所有宗教传统的权利逐渐丧失的时候，伯格提出了三条解决方案：1.通过对宗教传统权利的再确认演绎式信仰。2.将传统变为世俗化的还原式信仰。3.传统中所包含涵的经验进行再发现再恢复，即归纳式信仰。^②归纳式信仰是指在人类经验过的事情中所产生宗教式的思考的过程，与此相反，“演绎式信仰”是指根据经验无法验证的一些假设（类似对神的启示的假设）中开始的信仰。简单来说，归纳式信仰是通过人类的经验对神来进行描述，演绎式信仰是通过神的描述来解释人类的经验。^③伯格的第三个解决方案只是对归纳式信仰的初步接触，并最终认为它是合理的。^④

虽然伯格并没有完全脱离基督教，^⑤因此有人说他的学说只是基督教超越的一种变形。但是他在多元化的基础上理解现代社会，认为现代是异端的普遍化社会，^⑥而且现代的宗教情况是以改新教的困境为前提的，^⑦所以并不只是为了恢复基督教的传统。另外他的解决方案里只是将基督教和印度教的对决，即交流，作

① 伯格，《异端的时代》（首尔，文学与知性社，1981），徐洸善译，6 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981, p.6]。

② 同上书，7 页[Ibid., p.7]。

③ 伯格，《现代社会和神》（首尔，大韩基督教议会，1987 年第 3 版），96 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwaesang Kim, *Modern Society and God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, p.96]。

④ 同上注[Ibid.]。

⑤ 他认为归纳的信仰与从士莱马赫开始的改新教自由主义的路线是非常一致的。参照《异端的时代》，156 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981, p.156]。

⑥ 伯格，同上书，第 1 章[Ibid., chapter 1]。

⑦ 同上书，第 2 章[Ibid., chapter 2]。

为一种想法。^①但是他的“归纳式信仰”为和东方宗教交流摸索出新的出口，这也可以当作是西方宗教界的重要课题。^②

宗教多元主义也有与此类似的讨论，并觉悟到作为宗教最重要的不是正确的理论而是正确的行为，因此宗教间优越性的争论的意义在逐渐弱化。^③另外他们还指出各宗教的超越性世界验证的方法，应该从追随这个宗教的信徒的人格和生活的转变，并以此能间接体验到的宗教的超越世界来确认。^④这也是能够很好反映宗教多元主义立场的超越性世界的“归纳式接近”的另一种形式。

通过以上的讨论我们考察了东方思想的特点，沈在龙教授相信比起形而上学的存在论，追求成为圣人的求道者的立场人性的东方哲学在出世和入世是真正意义上的自由。^⑤

这就道破了东方超越的意思：比起超越性存在的本身是一个行进在不断进行自我超越的过程。

当然这时自我超越的境界包含了“归纳性接近”的特征，这可能是我们接触到的最具有现代意义的“超越”。

四、在周易解释中的适用

如果说西方传统意义的超越领域应该忘记其原意，摸索其新的意义，那么儒

① 同上书，163 页[Ibid., p.163]。

② 同上书，182 页[Ibid., p.182]。

③ 金敬宰，《宗教多元论的解释学的照明》(哲学和现实，1992 年夏季号)，52 页[Kyoungjae Kim, “The Hermeneutical Approach to Religious Pluralism”, *Philosophy & Reality*, Summer, 1992, p.52]。

④ 吉熙星，《宗教多元世界中的信仰》，载《后现代主义社会和开放的宗教》(首尔:民音社，1994)，21 页[Heesung Kil, *Post-Modern Society and Open Religion*, Seoul: Minumsa, 1994, p.21]。

⑤ 同上书，23 页[Ibid., p.23]。

家哲学呢？笔者认为在西方的“超越丧失的时代”下，儒家哲学的体系拥有了绝对优势的意义，但是我们在这里只对周易中的一个例子进行简单的了解。

首先，为了考察周易的“超越”的意义本文将从三个方面入手。

1. 超越领域的脱超越论的奠定过程。
2. 超越领域的创新设立过程。
3. 到达超越领域过程的归纳性过程等。

（1）超越观念向脱超越论的转换过程

易经哲学即周易是由卦·卦爻辞组成的经的部分和解释经的十翼，即传的部分组成的。在讨论易经哲学的超越意义时最需要注意的是周易对于超越性领域的设定是非常慎重的。即我们在讨论周易中属于超越领域的天·帝·神·道·太极等概念时可以发现，这些与我们讨论的基本形态是相符的。

首先，从儒家思想的形成期起就一直作为价值的根源者，万物创造和主宰者的天·帝概念在十翼，即传中，几乎没有人格神的特征。^①天·帝的原始概念是从天地的相对观念中转换出来的，具有回避超越论宗教迷信世界的意味。易和天地的本质侧重点不是人格神式的超越性领域，而是“变化”和“生”。“天地之大德曰生”^②“生生之谓易”“天地絪縕，万物化醇”等告诉我们所有天地和易之道都在于“生生”。干通过“大生”和“至健”之德，坤通过“广生”和“至顺”之德，与四时万物的生成一致。^③《系辞传》将天道·地道·人道并列为“三才之道”（《系辞下传·10章》），《说卦传》将天道分为阴和阳，地道分

① 参照：金圣基《周易的现代宗教史的意义》（第 19 回，韩国周易学会发表论文，1994.4.15），第 2 章[Sungki Kim, “The Meaning of Zhouyi in Modern Religious History (presented in the 19th Korea Zhouyi Institute’s Conference), April 1994, chapter 2]。

② 系辞下传，第 1 章[Xici Zhuan, chapter 1]。

③ 参照：金圣基《周易的现代宗教史的意义》（第 19 回，韩国周易学会发表论文，1994.4.15），24 页[Ibid., p.24]。

为柔和刚，人道分为仁和义，并确立为易的“三才之道”。^①由此天地人三者并列为宇宙的最高存在，宇宙间的万物由天地人三才的要素所构成和成立。人的地位提升，使天帝观念的通过脱超越论的奠基过程向新的意义转变。比如周易中天道只是通过“生”来体现，这是周易的本体已经从不动的第一原理或者绝对超越者的位置上脱离，体现在不断变化的宇宙生成和流过程中。这时的天在空间上虽然是很高的存在（《系辞上传·1章》天尊地卑），但却已经焕然一新。周易对天地作用的说明最经典的一句是《系辞上传·1章》中：

“干以易知，坤以简能，易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业，易简而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。”

这段话中乾坤，即天地的作用表现在“易”和“简”，将易和简描述为万物最深奥，最远大的原理核心。这就是周易的“超越的存在自我”。

（2）超越的主体转换：从“存在”的超越向“自我”的超越

上文我们设定周易在西方超越的领域或是在绝对的超越领域，但是没有强调重心。那么超越的领域向脱超越转变时，它的主体是如何转变的呢？就像我们上文中简单提到的一样，殷周的“帝”“天”对他们来说是至高无上的神。但是儒家思想的特征是绝对不会单纯地接受吉凶祸福和至高无上的神的。

春秋时期，随着社会意识的发展，对于帝天的信仰产生了动摇，到了易传时就出现了新的神观。

春秋时期最能体现神观念转变的就是季梁向神祭祀的行为。祭祀时比起祭物的好坏，为了百姓的政治更优先，即“民，神之主也”。^②另外从对一边向百姓

① 《周易·说卦传》，第2章[Zhouyi, “Shuogua Zhuan”, chapter 2]。

② 《左传·桓公6年》[Zhuozhuan, “Duke Huan 6th Year”]。

施暴政，一边向神祈福行为，即“虐而听于神”^①行为的批判也可以看出这种转变。还有司马子鱼也说：“祭祀以为人也。民，神之主也。用人，其谁飨之？”（僖公 19 年）

现在让我们再通过春秋时期的易传来看一下其它“超越的绝妙”转变。

周易中神人关系的特征首先要留意周易的原始部分是占筮的用途。其次，周易在一定程度上带有传统意义上的吉凶祸福主宰者的性格。那个时代信赖的是推测天地的神命和神的意图的“占筮的神命”。^②

但是我们也可以在易传中看到再次强调神观念是宇宙秩序的“神妙”，及这“神妙”的“不可预测性”的作用的脱实体化倾向的出现。例如：

“阴阳不测之谓神”（系辞上传第 5 章）

“神无方而易无体”（系辞上传第 4 章）

“神也者，妙万物而为言者也”（说卦传，第 6 章）

“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此”（系辞上传，第 10 章）

以上的例文是周易中神转变成“神妙”的或是带有不可预测性的神，其实是指向无实体的神妙的大自然运行的法则。

周易和儒教对神观念的转变并没有在这里结束，从人格神・主宰者的观念到不可预测的・神妙的观念，现在转变为内在于人的德性的最高境界的“神妙”概

① 《左传·庄公 32 年》[Zhuozhuan, “Duke Zhuang 32th Year”]。

② 关于周易的神人关系的特质，参照金圣基，《关于周易的神人关系的解释学的接近》，载《东洋哲学》5 集，韩国东洋哲学会，1994[Sungki Kim, “The Hermeneutical Approach to the Relationship between God and Man of Zhouyi”, *Journal of Eastern Philosophy*, vol.5, The Society of Eastern Philosophy, December 1994]。

念。

“子曰，知几其神乎？君子上交不谄，下交不读，其知几乎！”

即君子是知道“几”的人，这时能够体现君子德性境界的形容词就是神。这种转变为内在于人的德性的最好的例子如下：

“神而明之，存乎其人”（系辞上传，第12章）

这里终于将神明的主体转变成了人，神和神明是人完成和到达的层次，人成为了神明的主体。

由上我们可知，周易或是儒教并没有将要点放在超越的本质超越的存在论，而人不是超越者的受命者，而是具有正当性的“自我超越”。儒教的出发点是开启“自我的无限境界”，因此超越的完成在于人类自身。

（3）超越的到达：归纳性的特点

如果说周易成功的在超越领域里占据了绝妙的位置的话，它在实现超越的过程中做出的坚实铺垫，不仅是周易的亮点也是儒教哲学的亮点。

周易中人类创造并发现价值，并将其完成的过程本身就是作为神的主体的一种完成。分析一下易传我们就可以得出，宇宙万物和自然之道合一的过程中，首先要对万物进行主体的观察，即通过人类的“观”，“见”，“感”，“通”的活动对万物的诸多现象进行观察和普遍化。^①

“穷理，尽性，以至于命”就很好地表现了这个过程。穷理是对万物的神妙道理进行研究，尽性是所有生命体都能实现其所受的本性，最终到达至命的阶

① 《周易·系辞下传》，第2章 [Zhouyi, Xici Zhuan, chapter 2]。

段。这里至命如果看做是天道或是天地的造化，^①那么穷理，尽性，至命的阶段就是周易的根本道理通过个人的观察和体会，自身的修养，及天地化育一起参加的过程的体现。

“精义，入神，以致用也”（系辞下传，第 5 章）为我们提供了自我完成的道路。这里精义和穷理的方法有“观见，察微，知几”和“极深研几”“知微知彰”“知柔知刚”等。本论文只提出其方法的归纳性接近模式，暂不讨论入神和致用以及易的最终归属点。

周易使人类通过深入研究自然的原理来达到神明的境界，其特征是出发点是由我开始的。（穷神知化，德之盛也）^②

周易的超越概念不再是另一个世界的高高在上的存在，而是人类很容易亲近的可以感受到的概念。这时神的超越概念已经变成内在于人的，人作为主体是可以实现这种超越的概念的。人通过归纳的穷理和精义等成为内在了自然神妙之原理的主体。在这里，64 卦和 384 爻正是让我们每一瞬间反观自己的超越之路，即宇宙万物的基本原理。

真正超越的意义就在日常的生活里，它无时无刻都展现在生活中。

笔者认为这就是最具有现代意义的超越的概念。^③

五、结论

① 在金圣基《关于周易的神人关系的解释学的接近》中进行了详细的分析。（东洋哲学，第 5 集，韩国东洋哲学会，1994 年 12 月）[Sungki Kim, “The Hermeneutical Approach to the Relationship between God and Man of Zhouyi”, *Journal of Eastern Philosophy*, vol.5, The Society of Eastern Philosophy, December 1994]。

② 《周易·系辞下传》，第 5 章 [Zhouyi, “Xici Zhuan”, chapter 5]。

③ 本论中关于周易的超越意义请参照金圣基《周易的超越意义》（第 7 回韩国哲学者聯合大会，大会报，1994.10.21）[Sungki Kim, “The Meaning of Transcendence in Zhouyi”, The 7th Korean Philosopher Alliance Conference, October 21st, 1994]。

本文的写作动机是为了讨论儒家哲学的现代意义，所以最根本的目标是为了打破儒家停滞不前的局面。个人，国家或者文化思想想要打破停滞不前的局面，就必须要在与其它人或事物和谐。现在儒教要进行自我恢复也需要与其它的思想，哲学等和谐，而这这就要求我们必须重视西方的知性史·宗教史。

儒教在知性史·宗教史的意义层面上占有何等位置是相当重要的，因此我们联系宗教多元主义，以西方宗教特别是现代基督教神学和宗教社会学为主要论点展开了论述。笔者认为对西方文化的代表基督教的讨论对我们评定儒教在当今社会的位置是有帮助的。

接着我们再对本文所选的观点即“宗教多元主义”和“世俗化”的合理性进行再讨论。

首先我们要反省这个时代迫在眉睫的文化危机问题，即当今人类社会面临的文化·思想危机的根源在西方社会，就算是风靡一时的后现代主义也不例外。后现代主义的代表性主张是解体主义，解体的对象是西方近代以后形成的现代主义，追源朔本是由Logos中心主义发展而来的。Logos中心主义的哲学根源是Platonism，神学的根源应算是基督教和犹太教。^①因此解体主义标榜终结论，他们解体的对象主要有脱理性主义，脱结构主义，脱中心主义，脱合理主义，脱人类中心主义等等，但这些在东方人的立场上看是毫无理由的跟风附和雷同。这也表明西方这种以自我批评为主的解体主义在东方思想中是可以找到解决方案的。

如果仔细观察 1920 年以后神学·宗教的动向，本文所选“世俗化”和“宗教多元主义”的基本观点是西方宗教的主流，但在看待世俗化时却要求我们有一定的分辨力。

事实上西方神学者和宗教学者在很久之前就曾希望通过东方的思想来摆脱他

① 参照：Mark. C. Taylor, *Deconstruction ; What's The Difference* ;日译本井筒豊子，《解体》，6 页[Mark. C. Taylor, translated by Toshihiko, *Deconstruction; What's The Difference*, p.6]。

们理论上的困境。20 世纪后半期他们就强调需要与东方的思想和宗教进行交流和对话，最近更是意识到与儒教对话的重要性，而儒教在这时也需要以一种积极地姿态与之相对。

儒教迫切地希望与基督教或是西方宗教思想进行对话的不是他们的上帝，超越，原罪等观念。在 21 世纪两者真正的对话是关于儒教无与伦比的社会实践能力和对神学新领域积极开拓的求道精神。反过来西方可以趁此机会反省困扰了他们几千年的神和超越等宗教观念，通过与儒家的对话脱离这种困境。

在先秦时代儒家就已经成功地废除了具有相当水平的神话和巫术的领域，笔者认为现代儒教最少应该脱离“解体的中心”。平凡中的伟大，日常中的求道，这些早就超越了圣俗二分法，在现代式宗教神学的情况下，为我们提供了最具说服力的真正的超越的意义。周易也在 64 卦 384 爻中要求人每时每刻在主体性的判断下过美好的生活，因此认为“宗教的日常化”是最成功最贤明的观点。这也是儒教哲学在现代世俗化的时代提出的最具“深层意味的”的观点。从这里我们也看到儒教思想在未来是有着无穷无尽的潜力的。

梦想在世俗中创造最伟大的人的儒教哲学或许能成为最适合世俗化时代的“看不见的宗教”，而这里不正是充满了儒教与基督教或是西方宗教思想进行新的对话的无限可能性吗？

罗马教父德尔图良问：对于耶路撒冷来说雅典是什么？

现代宗教社会学者伯格问：对于耶路撒冷来说瓦拉纳西是什么？^①

此时我们应当再问：对于儒教来说耶路撒冷是什么？

（作者系韩国 成均馆大学 儒学·东洋学部教授）

① 参照：P.Berger，《异端的时代》，159-190 页[Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981, pp.159~190]。

投稿日: 2011.11.09, 审查日: 2011.12.14~28, 刊载决定日: 2011.12.29

参考文献 〈References〉

1. 吉熙星, 《后现代主义社会和开放的宗教》, 首尔: 民音社, 1994.
Hee-Sung Kil, *Post-Modern Society and Open Religion*, Seoul: Minumsa, 1994.
2. 金敬宰, 《宗教多元论的解释学的照明》, 载《哲学和现实》, 1992 年夏季号。
Kyoungjae Kim, "The Hermeneutical Approach to Religious Pluralism" *Philosophy & Reality*, Summer 1992.
3. 金圣基, 《周易的超越意义》(第 7 回韩国哲学者联合大会, 大会报, 1994. 10. 21)
Sungki Kim, "The Meaning of Transcendence in Zhouyi", The 7th Korean Philosopher Alliance Conference, October 21st, 1994.
4. 金圣基, 《关于周易的神人关系的解释学的接近》, 载《东洋哲学》5 集, 韩国东洋哲学会, 1994
Sungki Kim, "The Hermeneutical Approach to the Relationship between God and Man of Zhouyi" (*Journal of Eastern Philosophy*, vol.5, The Society of Eastern Philosophy, 1994.
5. 金圣基, 《周易的现代宗教史的意义》(第 19 回, 韩国周易学会发表论文, 1994. 4. 15)
Sungki Kim, "The Meaning of Zhouyi in Modern Religious History (presented in the 19th Korea Zhouyi Institute's Conference), April 1994
6. 金鍾瑞, 《与基督教的对话: 其他宗教的立场》, 载《宗教多元主义和宗教原理》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 首尔: 集文堂, 1994。
Jongseo Kim, "Dialogue with Christianity", *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah) (Seoul: Jipmoondang, 1994)
7. Luckmann, Thomas, 《看不见的宗教》, 首尔: 基督教文社, 1982。
Thomas Luckmann, translated by Wonkyu Lee, *The Invisible Religion*, Seoul: Christian Literature Press, 1982.
8. 柳圣旻, 《宗教多元主义和宗教原理》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 1994。
Sungmin Ryu, *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative

- Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994.
9. 朴鍾天, 《宗教多元主义和神学的脱西欧化》韩国基督教学会编, 《宗教多元主义和神学课题》, 首尔: 大韩基督教教会, 1990.
- Jongchun Park, "Religious Pluralism and De-Westernized Theology", *The Religious Pluralism and Theological Task* (Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1990)
10. Bonhoeffer, Dietrich, 《狱中书简》, 首尔: 大韩基督教教会, 1967.
- Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*(*Letter and Paper from Prison*), Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1967.
11. 徐洸善, 《后现代主义和神学运动》, 载《基督教思想》412 号, 1993.
- Kwangsun Suh, "Postmodernism and Theological Movements", *The Christian Thought*, vol.412, April 1993.
12. 吴刚男, 《儒教和基督教的相遇》, 载《基督教思想》395 号, 1991.
- Kangnam Oh, "The Meeting of Confucianism and Christianity", *The Christian Thought*, vol. 395, November 1991.
13. Wilson, Bryan R, 韩译本, 尹元彻译, 《现代宗教变容》, 首尔, 展望社, 1984.
- Bryan Wilson, translated by Wonchul Yoon, *Contemporary Transformations of Religion*, Seoul: Cheonmangsa, 1984.
14. 柳东植, 《韩国宗教和基督教》, 首尔: 大韩基督教教会, 1965.
- Dongshik Ryu, *Korean Religions and Christianity*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1965.
15. 尹以钦, 《对宗教多元主义的经验性接近》(罗鹤镇教授退任纪念论文集), 1994
- Yeeheum Yoon, "The Empirical Approach to Religious Pluralism", *Religious Pluralism and Religious Principles* (A Commemorative Collection of Retirement Celebration for Professor Hakjin Rah), Seoul: Jipmoondang, 1994.
16. 李园圭, 《宗教的世俗化》, 首尔: 大韩基督教出版社, 1987.
- Wonkyu Lee, *Religious Secularization*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1987.

17. 李恩选, 《儒教和基督教, 对其相遇的必要性和意义》, 载《神学思想》82集, 1993。
Eunseon Lee, “Meaning and Necessity of the Meeting of Confucianism and Christianity”, *The Theological Thought*, vol. 82, 1993.
18. 赵惠贞, 《脱植民地时代知识人的读书与读人生》1, 首尔: 图书出版 또하나의 문화, 1992。
Hae-Joang Cho, *Reading Texts and Reading Lives in the Post-colonial Era*, Seoul: Alternative Culture Presss, 1992.
19. Robinson, John A.T, 玄永学译, 《对神忠实》, 首尔: 大韩基督教教会, 1974。
John A.T.Robinson, translated by Younghak Hyun, *Honest to God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1974.
20. 中牧弘允, 《现代宗教论的陷穽》, 载《现代宗教의 视觉》, 东京: 宗教社会学研究会编, 1978。
Nakamaki Hirochika, “The Trap of Modern Religious Theories”, *Perspectives on Modern Religions*, Tokyo: Institute of Sociology of Religion, 1978
21. Knitter, Paul F, 边鲜焕译, 《오직 예수 이름으로만?》, 首尔: 韩国神学研究所, 1994。
Paul F. Knitter, translated by Seonhwan Byeon, *No Other Name?*, Seoul: Korea Theological Study Institute, 1994.
22. Berger, Peter L, 徐洸善译, 《异端的时代》, 首尔, 文学与知性社, 1981。
Peter Ludwig Berger, translated by Kwangsun Suh, *The Heretical Imperative*, Seoul: Moonji Publishing, 1981.
23. Berger, Peter L, 《现代社会和神》, 首尔: 大韩基督教议会, 1987。
Peter Ludwig Berger, translated by Kwaesang Kim, *Modern Society and God*, Seoul: The Christian Literature Society of Korea, 1987.
24. 玄相充, 《朝鲜儒学史》, 首尔: 民众书馆, 1947。
Sangyoon Hyun, *An Annotated History of Joseon Confucianism*, Seoul: Minjoongseoguan, 1947.
25. Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, London: Oxford Uni.

- Press, 1976.
26. H. Cox, *The Secular City*
27. Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, N.Y: Double day, 1989.
28. John, A.T.Robinson, *Honest to God*.
29. Mark. C. Taylor, *Deconstruction ; What's The Difference* ;日译本井筒豊子,《解体》
30. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York: Macmillan, 1967.
31. Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper and Row, 1962.

Confucianism and Religious Pluralism

Kim, Sungki

“Religious pluralism” and “secularization” are symbols representing current religious situations. This paper pays attention to the meaning and necessity of dialogue between Confucianism and Christianity and contemplates the contemporary meaning of Confucian philosophy based on the concepts.

The most important issue to evaluate the contemporary significance of Confucianism is to recover its own identity. When individuals, nations, cultures, or philosophies restore their own identity, it is desirable to proceed in relationships with others; Self-recovery of Confucianism also has to be performed in relationships with other thoughts, philosophies, and etc. In this respect, Western intellectual and religious history is obviously noticeable. In particular, to examine the Christian culture as one of the representative Western cultures can help to identify the current status of Confucianism. Also, when it comes to considering the historical and contemporary positions of Confucianism and Christianity, on the threshold of 21st century, the meeting between them is a significant opportunity to communicate between Eastern and Western cultures. Through this research, Confucian and Christian cultures can be reevaluated.

The common criticism of intellectual and religious history is that it has maintained Western-centered perspectives. Therefore, evaluation from the standpoint of Confucianism can provide a more meaningful direction for meeting between Eastern and Western cultures than one-sided acceptance of criticism towards Confucianism

from the standpoint of Western religions. This is because it is obvious that now is the time to overcome Western-centered culture chauvinism, self-righteous religious viewpoints, and Western-oriented religious description formed in 19th century. Not only that, but it has been often asserted that the dialogue with Confucianism is needed. Thus, it is required that Confucian scholars should actively understand the Western religious history and viewpoints, and establish point of view in conversation with Western religions.

Key Words: Religious pluralism, Secularization, Theory of Religious Change, Transcendence, *Zhouyi*

‘Penetrating Clearly and Out-spreadly(豁然贯通)’, Eureka, and Cognitive Fluidity

Lee, Hyang-joon*

Abstract: The aim of this article is to understand a concept of ‘penetrating clearly and out-spreadly (豁然贯通)’ by comparing it with a certain concept that has been introduced in a contemporary intellectual trend. It is argued that the concept of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ in Neo-Confucianism and that of cognitive fluidity in cognitive science have a common cognitive basis, although they differently describe some cognitive features from their distinctive perspectives. With the comparative research, we can find that the concept of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ gives rise to a theoretical weakness largely due to its metaphysical context. By eliminating the metaphysical features which were pervasive in Neo-Confucianism in the 12th century, it can be interpreted in terms of cognitive fluidity. In conclusion, it is argued that the cognitive fluidity underlies Neo-Confucian concept of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ by clarifying

* Post doctor of the BK21 Philosophical Education Project towards Solidarity and Communication in Chonnam National Univ.

cognitive implications and features it has.

Key Words: Penetrating Clearly and Out-spreadly, Eureka, Cognitive Fluidity,
Conceptual Metaphor, Conceptual Blending.

1

The expression of ‘penetrating clearly and out-spreadly (豁然貫通)’ was presented to the history of Confucianism by Zhu Xi (朱熹) for the first time. This word has been understood to have a special meaning in that it appears in the commentary on the whole chapter 5 of *Daxuezhangju*, which is the critical phase of the philosophy of Zhu Xi. However, the meaning of "penetrating clearly and out-spreadly overnight (一旦豁然貫通)" has brought a lot of confusion to its readers. This is because there seems no obvious explanation of how it can be done and where its possibility comes from. All that Zhu Xi vaguely mentions about it is the investigation of things and extension of knowledge (格物致知),’ which means the effort of a long time - perhaps naturally(?) - reaches the knowledge. What is it that Zhu Xi says by this?

This article tries to understand ‘penetrating clearly and out-spreadly’ by juxtaposing it with one word born by modern intellectual inquiry. It is argued that ‘penetrating clearly and out-spreadly’ and cognitive fluidity, respectively derived from the two intellectual trends, Neo-Confucianism and Cognitive Archaeology - Cognitive Science in the broadest sense, are the two expressions of the same human cognitive characteristics in different ways. In other words, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is the cognitive liquidity in the modern sense, precedently stated in the inner context of Neo-Confucianism of the 12th century. This article eventually claims that the inner logic of ‘penetrating clearly and out-spreadly,’ presented in the background of Neo-Confucianism, can be understood in terms of the modern cognitive science phrase ‘cognitive liquidity,’ and explains the cognitive contents and features of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ in a clear way. Through this explanation, ‘penetrating clearly

and out-spreadly’ is claimed to be a general feature of human cognition that still has an appeal, even though it is separated from its metaphysical context, and, at the same time, this claim is suggested to be one alternative way to preserve the significance of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ in the modern sense.

2.

There are two references that show most clearly Zhu Xi’s viewpoint of ‘penetrating clearly and out-spreadly (豁然贯通).’ One is the additional explanation of the whole chapter five of *Great Learning*, and the other one is Jinyan Jiangyi (经筵讲义), the summary of his lectures about Great Learning given to Ningzong (宁宗) at the teaching session, who was just crowned in Shaoxi (绍熙) 5th year (1194).^① Given a careful look at these two materials, it can be seen clearly on what epistemological point of view Zhu Xi put his basis to coin his unique phrase.

“These days I have supplemented the missing part of the meaning of Chengzi as follows: the words of ‘having the ultimate knowledge consists in mastering the sense of things’ means that, in order to enlarge knowledge, one confronts things and masters their reasons or principles....For this reason, when teaching *Great*

① Zhu Xi himself seems not to often mention or make a topic of ‘penetrating clearly and out-spreadly(Huoranguantong)’. This phrase appears four times respectively in *Zhuzi Daquan*(朱子大全) and *Zhuzi Yulei*(朱子语类): in *Zhuzidaquan*, one time in Fang Yi(方谊)’s question and three times in Chen Chun(陈淳)’s question, and in *Zhuziyulei*, one time in his answer to Ye Jiasun(叶贺孙)’s question, one time in Huang Yigang(黄义刚)’s question, one time saying to Shen Xian(沈憺), and one time saying to Guo Youren(郭友仁). In other words, throughout *Zhuzi Daquan* and *Zhuzi Yulei*, Zhu Xi himself mentions it directly only three times. Zhu Xi, *The Complete Works of Zhu Xi*, Shanghai: Shang-hai-gu-di Press and An-hui-jiao-yu Press, 2002, vol.23, p.2667 & 2727; vol.15, p.1117 & 1130; vol.6, p.1859; vol.18, 3671; vol.6, p.528 & 530.

Learning at first, be sure to let learners confront all things of the world, further based on what they already know, and eventually reach the utmost phase of mastery. Therefore, when penetrating is achieved overnight by putting time and energy for a long time, the ins and outs (表里) and the elaborate and crude (精粗) of all things shall be reached, the entire substance (全體) and great function (大用) of my heart can be bright, and thus this is called investigation of things (格物), also extension of knowledge to the highest (知之至).”^①

As Zhu Xi himself admits, the epistemological context of his ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is inherited from ‘Chengzi’s intention.’ The specific information of ‘Chengzi’s intention’ is revealed more concretely in the statement of two Cheng brothers cited more directly in *Jingyan Jiangyi* (經筵讲义). Here, Zhu Xi enumerates three verses which represent two Cheng brothers’ epistemological argument and also the background of his theory ‘penetrating clearly and out-spreadly’.^② The key claims are as follows:

“Someone asked, ‘To investigate things (格物), should we reach mastery of each different thing? Or simply once we reach mastery of one thing, we can know everything?’ It was replied, “(So that) how could you penetrate? If mastery of one thing brings that of the many things, even a master would not say so. One thing should be reached today, another thing should be reached tomorrow. If the more things are acquired and accumulated, there is a place to penetrate transcendently

① Daxue Zhangju, *the Complete Works of Zhu Xi*, vol.6, p.20.

② *Jingyan Jiangyi* (經筵讲义) in *The Collected Works of Huiyan Xiansheng Zhuwengong* (晦岩先生朱文公文集) vol. 15, *The Complete Works of Zhu Xi*, vol. 20, pp.707~708.

(脱然有贯通处).’”^①

In these claims, the phrases of ‘there is a place to penetrate transcendently’, ‘there is a place to perceive suddenly (豁然有觉处)’^②, there is a place to awaken unworldly’(脱然有悟处)’^③ frequently appear. These expressions clearly show the intellectual contexts that ‘penetrating clearly and out-spreadly(豁然贯通)’ is based on. However, the origin derives from some specific assumptions present widely in the history of Confucianism beyond two Cheng brothers. Thoughts and ideas in *the Book of Changes* and *Analects* are found to be closely related to ‘penetrating clearly and out-spreadly’ and this relation simply reveals the correlation among *Reflections on Things at Hand* (近思录), *Notes and Commentaries of Analects* (论语注疏), and *the Book of Changes* (周易). Some passages about two Cheng brother’s investigation of things and extension of knowledge (格物致知) already mentioned are quoted in the Part III, Extension of Knowledge (致知) in *Reflections on Things at Hand*. About that Ye Cai (叶采) totally evaluates as follows:

“It is mentioned two or three times that, ‘after more acquisition and

① Cheng Hao and Cheng Yi, *The Collected Works of Two Chungs*, vol. 1, Taipei: Han-jing-wen-hua-shi-ye-you-xian-gong-si, 1984, p.188.

② “Today, if people want to know thoroughly, they must investigate things. And thing is not something after the existence of a thing. Once having a lot of understanding the principles of things ranging from one to ten thousand, there is a place to perceive suddenly (豁然有觉处).” *The Collected Works of Two Chungs*, vol. 1 and *Henan Chengshi Yishu*, vol. 17, p.181.

③ “Extension of knowledge to the highest does not necessarily acquire all principles in the world, and also it does not mean that one mastery leads to understanding all things. This just means that as understanding is accumulated ranging from on to ten thousand things, there is a place where to recognize suddenly and naturally (脱然有悟处).” This passage is not found today in *the Collected Works of the Two Chungs*, but just quoted as two brothers’ saying in *Daxue Huowen* (大学感问) and *Jingyan Jinagyi* (经筵讲义). *The Complete Works of Zhu Xi*, vol.6, p.525.

accumulation, there will be natural penetration like a sudden escape,’ ‘when accumulated repeatedly, the principles reveal themselves spontaneously,’ and furthermore ‘more understanding opens eyes to bring recognitions.’ These mean the hope that scholars can be aware of the natural laws of each thing in the world due to their devises and accumulations.... Making examples of Confucius’ disciples, these are when Yanzi(顏子) lamented for loftiness of Confucius and when Zengzi(曾子) answered yes to the statement that the doctrines or teachings of Confucius were penetrated to one.”^①

Here Confucius’ famous claim of ‘penetration to one (一以貫之)’ can be easily understood to be originally sourceful to Zhu Xi’s ‘penetrating clearly and out-spreadly (Huoranguantong).’ That is, the genealogical origin of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ dates back to Confucius’ ‘one penetration.’ However, this does not mean the retroactive limit of ‘penetrating clearly and out-spreadly.’ Both of the chapter 15 Liren (里仁) and chapter 2 Weilinggong (卫领公) in *Analects* mention ‘one penetration,’ and the explanation in *Notes and Commentaries of Analects* concerning the chapter 15 Liren suggests that this retrace can be connected to *the Book of Changes* (周易).

There is the foremost(元) in goodness(善) and there is a destination(會). The world has different ways but their destination is the same, and one hundred thoughts reach one place. Once the foremost is known, a great deal of goodness is (all) mentioned. Therefore, without waiting to learn a lot, we can know through one.^②

① Zhu Xi and Lu Zuqian (ed.), Ye Chi, *Reflections on Things at Hand*, vol.1, translated by Lee Kwangho, Seoul: Acanet Press, 2004, pp.347~348.

② He Yan, Xing Bing, *Notes and Commentaries of the Analects*, Wen-yuan-ge-si-ku-quan-shu,

Confucius said, “Uh, what do you think and what would you think in this world? The world returns to the same place but the roads are different, and the place to get is one, but thinking is one hundred kinds, so what do you think, and what would you think?”^①

Citing a commentary of Xici (系辞传) in *the Book of Changes* in order to interpret ‘penetration to one (一以贯之)’ in *Notes and Commentaries of Analects* shows that the genealogical archetype of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ proves the theoretical relevance to be retraced to *the Book of Changes* through ‘penetration to one.’ Because of this, ‘one penetration’ in *Analects* is cited reversely in *the Correct Definition of the Book of Changes* (周易正义) in order to interpret a commentary of Xici, the process of which shows a circular logic.

The less, the more gained; the more, the more reduced. There would be one hundred kinds of thinking, but not the two destinations. Knowing the core truly is not dependent on obtaining far and wide. If you penetrate one, you will reach the ultimate satge without any thought.^②

Zhu Xi, who succeeded this reason - maybe it could be Cheng Yi - has this logic: “Everything in this world has its own principles, and all principles come from one origin, and thus this is the reason everything cannot but be penetrated.”^③ In other words,

vol.195, p.669.

① Zhu Xi and Lu Zuqian(ed.), *Ye Chi, Reflections on Things at Hand*, vol.1, translated by Lee Kwangho, Seoul: Acanet Press, 2004, pp.347~348.

② Wang Bi & Kong Yingda, *Notes and Commentaries of I Ching*, One of the Explanatory Notes and Commentaries of Thirteen Classics, Beijing: Beijing University Press, 2000, p.358

③ In *Jingyan Jiangyi* (经筵讲义) of *The Complete Works of Zhu Xi*, - *Jingyan Jiangyi* (经筵讲义) of *the Collected Works of Zhu Xi*(朱熹集) is the same - this phrase is considered as Zhu Xi's words,

Zhu Xi configures the inner logic of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ by accepting the premise of One Principle (一理) to include all principles in the world which is described in two Cheng brothers’ statements, ‘penetration to one’ of *Analects*, and *the Book of Changes* . Therefore, he could say this in *The Original Meaning of the Book of Changes*.

There are no two principles in origin, but it is naturally such that the roads are different and thoughts are one hundred different. So, how can we have any thinking? If we are sure to follow it after we have a thought, to follow it is also narrow.^①

Furthermore, in his much more definite tone, Chen Chun (陈淳) states the correlation between One Principle and One Penetration (一贯) that ‘penetrating clearly and out-spreadly ’ premises, as follows:

One(一) is One Principle. This is a place of great fundamental where is chaotic in an entire body, and penetration(貫) means that One Principle prevails and penetrates among all things. Sage’s mind is also confused and just has only One Principle. This is one great fundamental, and from this great fundamental a dragon

Meanwhile, Daxue Huowen (大学惑问) includes it as part of Cheng Yi’s statement. There are two reasons for this confusion: one is that this phrase does not appear in the original version vol. 15 of *Henan Chengshi Yishu* (河南程氏遗书), and the other is that it appears consequently in Zhu Xi’s quotation of two Cheng brothers’ statement. Considering the method of description of Daxuehuowen, it is supposed to be Cheng Yi’s statement while considering the original version vol.15 of *Henan Chengshi Yishu*. It could be Zhu Xi’s statement. *The Complete Works of Zhu Xi*, vol.20, p.708; Zhu Xi, *The Works of Zhu Xi*, Chengu: Si-chuan-jiao-yu Press, 1996, vol.2, p.590; *The Complete Works of Zhu Xi*, vol. 6, p.525; *The Collected Works of the Two Chengs*, vol. 1, p.157

① The Original Meaning of The Book of Changes (周易本义) in *The Complete Works of Zhu Xi*, vol.1, p.139.

appears. In all daily life, clearance or response and advance or retreat on a small scale and participation in heaven and earth, help with fostering all things in heaven and earth on a large scale, and all acts, all goodness and ten million kinds of roads are streamed from and are penetrated into this one great fundamental.^①

3.

It has been viewed above that the origin of ‘penetrating clearly and out-spreadly(Huoranguantong)’ consists in the epistemological viewpoint of “penetrating to one ‘ in *Analects* and ‘different roads but the same destination (涂殊归一)’ in *the Book of Changes*. The next is to explore various interpretations of what significance ‘penetrating clearly and out-spreadly’ has. Three features, correlated to each other, are repeatedly found in these interpretations. They can be expressed to be the leap under the premise of cognitive asymmetry, the thinking of ‘one Principle and its many manifestations (理一分殊)’ under the premise of only a metaphysical truth, the matter of the superposition of epistemology and of axiology, etc.

Above all, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is featured by some cognitive asymmetry and epistemological leap which is possible to understand under the premise of this asymmetry. Because of this, the matter of cognitive asymmetry and the leap forms a junction for diverse arguments of how to interpret ‘penetrating clearly and out-spreadly.’ This phenomenon is unavoidable since ‘penetrating clearly and out-spreadly’ includes the logic that essentially put its basis on asymmetry in terms of all the cognitions. The two following quotations illustrate this point in that they commonly

① Chen Chun (陈淳), *The Meaning of Neo-Confucian Words*, translated by Park Wounsik, Seoul: Yeogang Press, 2005, pp.120 ~ 121.

include the word of leap about the key difficulty that is caused by the cognitive asymmetry.

Zhu Xi does not give up the idea that the nature of things are revealed by investigating things (格物), and extending knowledge (致知) is completed by subjectifying the principle (理) of objective things, because he believed that investigating things is the first starting point for ‘sage.’ He takes the position that extending knowledge (致知) is impossible if it is not through investigating things. This is because he believes that acquired knowledge (经验知) achieved through investigation of things can be a basis of intuitive knowledge (直观知) necessary for the leaping phase of ‘penetrating clearly and out-spreadly,’ in which it is recognized that myriad principles (萬理) lead to One Principle (一理).^①

In Zhu Xi’s opinion, the final goal of investigating things (格物) is to recognize the principle (理) of the universe. However, just investigating one thing is not bound to grasp the principle of all things. Also, specific individual thing cannot be investigated..... Just as ordinary people often experience in the normal recognition process, ideas and perceptions of people can achieve the leap, that is, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ at a certain stage by making a gradual process of mastering or investigating thoroughly (穷究) external things repeatedly. Conforming to Zhu Xi’s way of understanding, this is the leap to the universal from the specific, based on experiential activities.^②

The leap from acquired knowledge (经验知) into intuitive knowledge (直观知)

① Lee Kangdae, *The Anthropological Understanding on Zhuxism*, Seoul: Ye-moon-seo-won, 2000, p.156.

② Chen Lai (陈来), *Neo-Confucianism in The Song and Ming Dynasties*, translated by Ahn Jaeho, Seoul: Ye-moon-se-won Press, 1997, pp.265 ~ 266.

that Lee Gangdae (李康大) mentions, and the leap from the specific into the universal that Chen Lai (陈来) mentions, tell the fact that ‘penetrating clearly and out-spreadly(豁然贯通)’ is essentially a theoretical device to go beyond the limits of epistemological break. That is to say, they interpret the word of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ to be used as the very device that fills the blank space in the leaping process from the limited recognition of acquired knowledge and the specific into intuitive knowledge and the universal which are quite different from those in themselves. However, there are also two quite different interpretations shown in their understanding of the leap.

It is Chen Rongjie (陈荣捷) that has a feeling of severe resistance to the break and the blank space that the word of leap implies. Criticizing the Western scholars who try to understand ‘penetrating clearly and out-spreadly’ to mean ‘sudden penetration (忽然贯通),’ he argues that ‘clearly and out-spreadly (豁然)’ can be translated to be ‘widely opened (开明)’ or ‘brightly opened (开大)’ but it should not be translated into ‘sudden (忽然).’ His criticism is ascribed to some Western scholars’ trying to translate Zhu Xi’s ‘penetrating clearly and out-spreadly’ into the one similar to ‘sudden religious awakening.’ According to him, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ means ‘(awareness or insight) gradually deepens, eventually becomes wide and large, and penetrates.’^① Chen Rong-jie’s explanation does not provide the clarified concept of the leap, while Lee Gangdae and Chen Lai state it in an explicit way. Chen Rongjie seems to argue that there is no such a thing as leap by translating ‘penetrating clearly and out-spreadly’ into gradually spreading process of awareness. He tries not to conclude ‘penetrating clearly and out-spreadly’ to be kind of mystical qualitative leap. This can be seen clearly in that he agrees with J. Legge’s English translating ‘penetrating clearly and out-spreadly’ into the “wide and far-reaching penetration.”^② So to speak, he takes

① Chen Rongjie (陈荣捷), *A New inquiry into Zhuzi*, Taipei: Xue-sheng-shu-ju, 1988, pp.341 ~ 342.

② Ibid., p.341.

precaution against the exaggerated interpretation of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ by limiting the meaning of it to ‘the expansion of insight or awareness’ in the sense of a gradual development. However, the interpretation that expansion of insight includes any leap seems to have indisputable validity, as is shown in that Zhu Xi himself manifests ‘all the principles of the world cannot be investigated thoroughly (穷究).’ Chen Rongjie’s retort has weakness that it still gives no answer to the concrete process of expansion of insight. In this respect, he seems to evade the issue that Lee Gangdae and Chen Lai point out.

Unlike Chen Rongjie, Lao Siguang (劳思光) and Feng Youlan (冯友兰) express certain views about the issue of leap. Both of them acknowledge that the issue of epistemological leap is involved in Zhu Xi’s viewpoint. However, they show a little difference in treating this issue. Despite his acknowledgement of the existence of such a leap, Lao Siguang is pessimistic in his claim that no theoretical explanation can be given for the process.^① In contrast, Feng Youlan holds his ground firmly that such a possibility cannot exist at all, starting from his doubt as to the leap.

In terms of practical aspects, compared to a botanist’s research of principles of plants, he could make "further his exploration (而益窮之)" thanks to the already researched principles of plants. However, it would be difficult for him to "to seek to reach its culmination (以求至乎其極)." The principles of plants are infinite, and

① “The investigation of principles (穷理) and the extension of knowledge (致知) completely correspond to each other, and furthermore, both of them are achieved at the same time. This indicates tacitly the course from the ‘individual principle (殊别之理)’ to ‘common principle (共同之理).’ However, this jump of it, which is in Zhu Xi’s theory and two Chengs’ theory alike, cannot be a clear interpretation. Zhu Xi describes it as ‘penetrating clearly and out-spreadly,’ which is the same meaning of two Chengs’ description ‘getting to have a place naturally to penetrate transcendently (脱然自有贯通处).’ Lao Siguang, *A History of Chinese Philosophy(Song and Ming Dynasties)*, Translated by Chung Inchai, Seoul: Tam-gu-dang Press, 1991, p.360

also knowledge about concrete things are unlimited, so how ‘penetrating clearly and out-spreadly’ could take place? (making a little concession) A botanist could have ‘penetrating clearly and out-spreadly’ about the principles of plants, but here ‘penetrating clearly and out-spreadly’ mentioned in the whole chapter 5 of Daxue Zhangju (大学章句) means "The wholeness and great function of my mind cannot but be enlightened." ‘Penetrating clearly and out-spreadly’ in this sense will not be reached just by the means of enlarging knowledge.^①

Feng Youlan’s argument reveals the fact that the issue of epistemological leap ‘penetrating clearly and out-spreadly’ includes is closely related to another issue. In other words, since the pursuit of knowledge about specific things and the discipline of mind for the wholeness and large activities work quite differently, there cannot exist a qualitative leap between them. His point seems to be rather close to pointing out about the error of category. The reason he can criticize like this is that Zhu Xi’s ‘penetrating clearly and out-spreadly’ itself is constrained by the epistemological matter, or that it is related to the matter of interpretation as to including axiological boundary.

4.

The issue of what the content of penetration in implied ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is related to reveals another dimension of interpretation as to this word. Lee Myonghan (李明汉) and Gusmoto Masassuku shows obviously another theoretical implication of ‘penetrating clearly and out-spreadly.’

^① Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy* (New Edition), vol.5, Beijing: Ren-min Press, 1988, p.178.

Recognizing the mind is recognizing an implicative meaning (义理) and delicacy (精微) of the mind rather than trying to recognize the spirit and perception of the mind. From there, it finally transcends things and attains the higher stage to dominate them. As the principles of things are reached through these methods, the recognition of the mind can reach the ultimate stage (致知), and, by this investigation of things and extension of knowledge (格物致知), the moral stage revives. The so-called ordinary people of rural or women escape the oppression and feel free. Using the words of Mencius, "attain from the left and right and come across the origin," and reach the stage "to learn for ourselves (自得)." This is what penetrating (貫通) in Zhu Xi's Daxue Buzhuan(大学补传) means.^①

‘Penetrating clearly and out-spreadly (豁然貫通)’ is that all individual moral principles are based on their nature and to realize that this nature is benevolence (仁), and, at the same time, that this benevolence is the same as the Supreme Ultimate (太極), namely, the metaphysical reality that has myriad things exist in the heaven and earth. Therefore, it is to acknowledge firmly that this "principle of existence" has all the beings exist and also it is the basis for all morality to be possible. Likewise, to make a thorough realization that the universal order, which is the basic viewpoint of Confucianism, is the moral order and that the moral order also is the universal order, namely, One Principle of existence, is ‘penetrating clearly and out-spreadly’ itself and also is the purpose of Zhu Xi's theory of the investigation of things and extension of knowledge (格物致知论).^②

① Gusmoto Masassuku, *A History of Confucianism in the Song and Ming Dynasties*, translated by Kim Byunghwa and Lee Hyegyung, Seoul: Ye-moon-seo-won Press, 2005, pp.288~289.

② Lee Myunghan (李明汉), "A Study on Zhu Xi's Theory of Investigation of Things and Extension

What is shown in these two interpretations indicates the statement that ‘penetrating clearly and out-spreadly’ cannot be understood basically without the premise of axiological viewpoint, at least to Zhu Xi. In other words, it could be safely said that Zhu Xi’s ‘penetrating clearly and out-spreadly’ can be understood only at the superposed viewpoint of epistemological perspectives and axiological perspectives, and furthermore, as far as the epistemological leap is included in the axiological purpose, it can have its theoretical significance. To use a classic representation of Confucianism, it could be summarized that "the purpose of Zhu Xi’s investigation of things and extension of principle (格物穷理) consists in the understanding of a law to be natural (所当然之则) based on the thorough extension (穷究) of ‘a reason to be so (所以然之故).’"^① Because of this, there are obviously some scholars who interpret the meaning of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ focusing on axiological awareness. According to this interpretation, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is described as a moral boundary.

When the basis of my naturalness (所當然) is recognized to be the nature of my mind and Heavenly Providence (天命), it is penetrated far and widely that all the laws of naturalness are also based on my nature and Heavenly Providence. Therefore, under any circumstances, naturalness soars and we will be able to practice morality voluntarily, depending on our nature. It is the subject’s being aware of its identity and at the same time the identity’s revealing itself inside the subject. In this state, the entire substance (全体) and great function (大用) of the mind are completely revealed. This is the boundary that things are investigated (物

of Knowledge," *Journal of Chinese Studies*, vol. 54, The Society for Chinese Studies, 2006, p.494.

① Lee Gangdae (李康大), *The Anthropological Understanding on Zhuxism*, Seoul: Ye-moon-seo-won Press, p.150

格) and ‘penetrating clearly and out-spreadly’ that Zhu Xi yearns after.^①

After all, all the issues are converged to one point. Hong Seongmin (洪性敏)’s and Masassuku’s viewpoints are based on the following interpretation of Ho Wailu (候外廬) and Lao Siguang that basically Zhu Xi’s investigation of things (格物) does not mean the exploration of scientific truth in the physical meaning but it is related to the moral goodness.

The main point of investigation of things and extension of knowledge consists in thoroughly investigating Heavenly Principle (天理), revealing humanity, lecturing the words of sage, and exploring worldly reasons, never in ‘natural appearances like grasses and trees.’ Because of this, Zhu Xi’s ‘things (物)’ indicates Heavenly Principle, humanity, sage’s words, and worldly reasons, and the purpose of investigation of things and extension of knowledge is not to explore things related to scientific truth of natural appearances like grasses and trees but to explicate the moral goodness of Heavenly Principle, humanity, sage’s words, and worldly reasons.^②

Lao Siguang also agrees about this respect. Because of this, he argues that “whether Zhu Xi’s theory is agreed or opposed, it is quite a big error to approve Zhu Xi’s investigating things is close to scientific research.”^③

As seen above, Feng Youlan and Chen Lai defer or disagree with this excessive

① Hong Seongmin, “The Ultimate Principle and Practical Knowledge”, *Journal of Eastern Philosophy*, vol. 58. The Society of Eastern Philosophy, pp.217~218.

② Gusmoto Masassuku, *A History of Confucianism in the Song and Ming Dynasties*, translated by Kim Byunghwa and Lee Hyegyung, Seoul: Ye-moon-seo-won Press, 2005, pp.288~289.

③ Lao Siguang, *A History of Chinese Philosophy (Song and Ming Dynasties)*, translated by Jeong Yinjae, Seoul: Tam-gu-dang Press, 1991, pp.360~361.

interpretation. Chen Lai regards ‘penetrating clearly and out-spreadly’ as a leap from specific recognition to general recognition, or as the essential limit of epistemologically inductive reasoning, so to speak, just as an evasive expression of the logic that absolute certainty cannot be reached through the inductive logic. Feng Youlan concludes that this leap is out of the question by his reasoning that objective awareness has nothing to do with moral discipline. There could be several criticisms and objections, but, seen at least from Zhu Xi’s viewpoint, there is no question that superposition of the epistemological and axiological statements is evident as several scholars have pointed out.

5.

At this point, the most critical third premise of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is revealed. In other words, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ assumes the combination of a reason to be so and a law to be natural in Neo-Confucian terms. In addition, this means more than the point that ‘penetrating clearly and out-spreadly’ assumes the existence of ‘One Principle (一理)’ which includes everything in the universe in a singular way. This is because myriad experiential things, special things, and the concrete existence of ‘a reason to be so’ and ‘a law to be natural’ should be assumed in the case that the existence of cognitive asymmetry mentioned earlier is combined to the existence of ‘One Principle.’ In other words, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ assumes universal unity of some concrete extraneous things, and to put it in terms of Song dynasty’s Neo-Confucian term, this is none other than ‘one principle and its many manifestations (理一分殊).’ The consistent inner logic core of *the Book of Changes*, *Analects*, and ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is the thinking of ‘one

principle and its many manifestations.’

For instance, it is said in *the Book of Changes* that "the roads are different but the destination is the same," and Cheng Yi says that "one thousand, ten thousand roads go all the way to the capital." In addition, Confucius mentions ‘penetrating to one.’ The reason Confucius’ words can have meaning is that all the roads set through all the way to the capital, and all the ways get to the same conclusion. According to Lee Hyang-joon’s analysis, likewise, the composition of all the ways and only one conclusion or destination is a conceptual device called a metaphor of travel that forms the semantic structure of ‘one principle and its many manifestations.’^①

In case it is accepted as shown in his analysis that the inner logic of ‘one principle and its many manifestations’ could be understood as a complex of metaphors, the content that the internal logical structure of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ depends on the logic of ‘one principle and its many manifestations’ eventually means that the former depends on the same complex of metaphors the latter depends on. At this time, the most commonly presented is ‘a metaphor of travel’. This is because ‘penetrating clearly and out-spreadly’ includes cognitive asymmetry, i.e. the matter of insight into a lot of experiential knowledge and moral unique One Principle, so inevitably it cannot but be closely related to specific metaphors of asymmetry. This works closely with the metaphor implying a relationship of one and many, one and ten thousand - generally according to the idiomatic usage that ‘ten thousand’ means unspecified plenty, and ‘a metaphor of travel’ is the most typical example to include this asymmetry. Because of this, ‘one principle and its many manifestations,’ as the Neo-Confucian argument taking ‘a metaphor of travel’ with a metaphor of roots, does the theoretical functioning of giving consistency to the internal logicity of ‘penetrating

① Lee Hyang-joon, "An Analysis of Metaphors on Zhu Xi's Li-yi-fen-shu." *The Journal of Asian Philosophy in Korea*, vol. 24, The Society for Asian Philosophy in Korea, 2005, pp.65-91

clearly and out-spreadly.’

This is also true in case of another metaphor, i.e. Man’s Home inherent in ‘one principle and its many manifestations.’ Man’s Home is the idea of treating the entire universe as one homogeneous group on a basis of the singularity of principle. In other words, Man’s Home is a metaphorical way of thinking which assumes identifying the Universe or Nature with Human and according to this, the universe and the human are understood to have a qualitatively homogeneous phase of size differences, in that the former is a macrocosm and the latter is a microcosm.

Knowing about individual principle of things, we can know all the principles of things without mastering every principle of them, because external forms of all things, internal reasons of their existence, and principles of existence are all strung out with one principle. Moreover, as my mind and body is a microcosm for the macrocosm of the Universe, I am bound to maintain my own phenomenon within the entire framework. Within this close relationship, my mind is enlightened in the great use of the entire.^①

The metaphorical equality of Human and the Universe works as a connecting inner ring that functions to bind awareness of a reason to be so (所以然之故) of individual things and insight to a universal law to be natural (所当然之则) into a homogeneity. Because of this, it is certainly concluded that the combination of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ and specific metaphors assumes a certain metaphysical context. Here, the Neo-Confucian meaning of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is finally formed. The assumption of combining ‘to be natural (所当然)’ and ‘to be so (所以然)’ also

① Pyun Wonjong, *The Formation of Zhuxism and Thinking Structure of Its Argument*, Pajoo: Korean Studies Information Service System (KISS), 2007, p.88.

arises from here and ‘the realm to transcend and dominate things’ also has its background here. It is inevitable that the mystical shadow of One Principle could be glanced at this point. Therefore, such a mystical commentary as Meng Peiyuan’s appears.

The theory of investigating things should have a thorough grasp of the whole. That is to say, it is to grasp the principle that generalizes all morals in human society by catching hold of the rules that generalize operations of the Universe. Zhu Xi suggests the theory of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ for this..... is the realization that arises on the basis of very much accumulated experiential knowledge. This is illogical perpendicular activity in which logical reasoning is disconnected and the space and time of reasoning are also disconnected. Also, this is a kind of creative thinking, the creation of significance, the act of transcending awareness, and at the same time the full penetration of the absolute truth.^①

However, Meng Peiyuan’s explanation makes the meaning even more twisted. What kind of thing is the ‘illogical perpendicular activity in which logical reasoning is disconnected and also the space and time of reasoning are disconnected,’ which is a mystical explanation? How can it be ‘the act of transcending awareness and at the same time the full penetration of the absolute truth’? Does this mean a certain ability to have to transcend recognition is given to us in order to understand ‘penetrating clearly and out-spreadly (豁然貫通)’? However, isn’t understanding ‘penetrating clearly and out-spreadly’ a sort of knowledge in a sense, and thus can it be said to be a recognition? If so, how can we recognize what transcends recognition? Isn’t this a contradiction of

① Meng Peiyuan, *The Concepts of Neo-Confucianism*, translated by Hong Wounsik et al., Seoul: Ye-moon-seo-won Press, 2008, pp.718~719.

description? Now turning away from this mystical explanation, turn our eyes from one kind of plain man, let's look for one plain human cognitive feature. Then, this makes a topic of the word of 'cognitive fluidity' found in an unexpected realm.

6.

Steven Mithen's cognitive fluidity, G. Lakoff and M. Johnson's conceptual metaphor, and G. Fauconnier and M. Turner's conceptual blending show the overview of the modern understanding of 'penetrating clearly and out-spreadly.'^① These concepts resolve the problem of 'leap' which is the first meaning of 'penetrating clearly and out-spreadly,' and, at the same time, resolve the problem of a superposition of epistemological and axiological dimensions. If a general leap can be accepted, the superposition of epistemological and axiological dimensions eventually can be understood as a special type of leap. If so, how can these concepts resolve the problem of leap in 'penetrating clearly and out-spreadly'?

The cognitive fluidity Steven Mithen proposes draws some interest with its three issues in the discussion of 'penetrating clearly and out-spreadly.' First, the cognitive fluidity is claimed to be not a priori ability but an experiential, historical ability fulfilled in the long process of evolution. Second, the cognitive fluidity has as its own feature the

① Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind*, Translated by Yoon Soyoung, Seoul: Young-lim Cardinal Inc., 2001; G Lakoff • M Johnson, *Metaphors We Live by* (with a new afterword), Translated by Noh Yangjin and Na Ikjoo, Seoul: Park-i-jung Press, 2006; Gilles Fauconnier • Mark Turner, *The Way We Think: conceptual blending and the mind's hidden complexities*, Translated by Kim Donghwan and Choi Youngho, Koyang: Ji-ho Press, 2009; As for what explanations those concepts here would present about the cognitive premises of racism implied in Holocaust, refer to Lee Hyangjoon, "Shoah: How is it possible to be an anonymous I—chimann?", *The Study of Humanities*, vol. 42, Gwanjoo: The Institute of Humanities in the Chosun University, pp.69~101.

fusion of disparate things those words like ‘penetrating clearly and out-spreadly’ include. In terms of the combination of heterogeneous conceptual frameworks, relating it with the first issue, it can be seen to provide an empirical explanation about the leap in ‘penetrating clearly and out-spreadly.’ The third is that the notion of cognitive fluidity calls the attention to metaphors and analogies. If the attempt to understand ‘penetrating clearly and out-spreadly’ in the Neo-Confucian form of cognitive fluidity is acceptable, this third issue brings up reconsidering the metaphorical thinking. Conceptual metaphors are one of the modern alternatives to meet this reconsideration, and the conceptual blending is suggestive of a modern understanding of ‘penetrating clearly and out-spreadly,’ in that it includes conceptual metaphors with the more comprehensive mode of thinking and thus attempts to present generalized theoretical model. Now let’s look at these issues briefly.

Briefly, Steven Mithen argues that a phenomenon of ‘cognitive fluidity’ had taken place in the human brain before human race experienced an explosion of culture between approximately 60,000 years ago and 30,000 years ago. According to his argument, before that, the human race thought and acted depending on specified modularized ways of natural intelligence, social intelligence, and general intelligence which had no fluidity. Among those intelligences, the block of cross-fusion by a sort of isolation was continued for a long time. When these three types of intelligence solved problems, independently of each other, solve problems and became free from the some mode to decide behaviors and created a new mode of liberal fusion named ‘cognitive fluidity,’ the human race had the phenomenon called culture for the first time. The main point of his argument is that this mind is that of the modern human mind.

In both development and evolution, from that one made up of a series of relatively independent recognition realms, human mind has undergone - underwent

- a transformation, while ideas, ways of thinking, and knowledge were flowing freely among the realms.^①

Thought and knowledge that were before caught in the chapel of differentiated intelligence now drift freely back and forth in the cathedral of the mind - or at least in the part of it - and create new types of thinking together in harmony, which are part of almost unlimited imagination.^②

In terms of empirical explanation of where is the origin of ‘almost unlimited imagination’ the modern mind possesses, this feature of the mind presents a concrete example how the fusion of different cognitive realms easily regarded as the leap can be achieved without the mystical One Principle that ‘penetrating clearly and out-spreadly’ assumes. In other words, the cognitive fluidity can be a modern and refined replacement of ‘penetrating clearly and out-spreadly,’ using fusion instead of leap. On the other hand, he confesses that he did not figure out the mechanism of how the cognitive fluidity arises.^③ Nevertheless, the conclusion he has reached, since he suggested the cognitive fluidity, provides more productive theoretical possibility for the discussion of ‘penetrating clearly and out-spreadly.’

Enumerating the traits of modern mind distinguished from those of our ancestors who were closer to us but extinct, as well as those of primates who are the closest to us, they would be the use of metaphor, and the passion about the

① Stephen Mithen, *The Prehistory of the Mind*, Translated by Yun, Soyoung, Seoul: Young-lim Cardinal Inc., p.225.

② Ibid., p.268.

③ "This argument is still not perfect. This is because I have to explain how the fluidity of new awareness arises. I believe the explanation is related to the change of traits of language and consciousness in the mind." Ibid., p.268.

analogy, as Jerry Porter describes. Chimpanzees cannot use metaphor and analogy. With the only one intelligence, they cannot even have mental resources, let alone a language for metaphors. Early humans could not use a metaphor owing to the lack of cognitive fluidity. In the case of modern humans surviving at present, however, analogy and metaphor infiltrate all aspects of the thinking, being the core of art, religion, and science.^①

His point that analogy and metaphor are the core of the products of modern mind implies that ‘penetrating clearly and out-spreadly’ also is a function of the mind which has a close correlation with analogy and metaphor. As already discussed earlier, the world view of ‘one principle and its many manifestations’ that ‘penetrating clearly and out-spreadly’ assumes includes conceptual metaphors such as ‘Man’s home’ and ‘travel metaphor.’ Actually the expression of ‘penetrating’ in ‘penetrating clearly and out-spreadly’ projects into the relation between the principle and things, between the awareness of individual principles of things and the insight of general principles, any schematic structure that comes from the empirical situation of threading several scattered things with a sharp tool such as a sharp, long skewer.

7.

That Steven Mithen’s concept of cognitive fluidity calls attention to the importance of metaphorical notion suggests that the inner structure of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ relies on the superposited structure of conceptual metaphor. In other words, ‘penetrating clearly and out-spreadly,’ as the Neo-Confucian cognitive fluidity, can be

① Ibid., pp.309～310.

explained by the conceptual metaphor itself. According to the theory of conceptual metaphor, the expression of penetrating refers to the source area of this metaphor. That is, this expression has as its sources our behavior of broaching to thread several things with a long tool such as a skewer or thread, and our conceptual schemes to make a structure of the behavior. In addition, on the other side of the goal area, there exist 'one principle and its many manifestations', or specific recognition and general recognition, 'to be natural (所当然)' and 'to be so (所以然)', 'under learning (下学)' and 'upper master (上达).' To have 'one principle and its many manifestations' as an example, 'one principle' is equivalent to a skewer and 'its many manifestations' is to several things. And the effort of a man trying to find a skewer to broach those things based on his recognition of them is equivalent to the investigation of things and extension of knowledge (格物致知), and the insight to penetrate a number of things, furthermore all things, is equivalent to 'penetrating clearly and out-spreadly.' Also, the idea that the things and the skewer can be interconnected by this broaching is a ground to justify the argument of 'one principle and its many manifestations' that one principle and its many manifestations are connected to each other. Furthermore, 'one principle and its many manifestations' itself keeps its internal structure by the combination of several conceptual metaphors, as previously mentioned.

To explain the same in terms of the theory of the conceptual blending, a very similar case is found in an anecdote in the history of science. It is none other than that of Archimedes' Eureka.^① The important thing in this anecdote is the phenomenon of

① It is a general opinion among scholars of science history that in fact, Archimedes' shouting 'Eureka' naked in the bathroom, would be an exaggerated anecdote. This anecdote about Archimedes is described in the preface of Marcus Vitruvius Pollio's *De Architectura* after 120 years of Archimedes' death. The information related with Archimedes is referred to G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Zweiter Teil Die Naturphilosophie Mit den mündlichen Zusätzen*, translated by Park Byoungkie, Pajoo: Na-nam Press, 2008, pp.628 ~ 629.

overflowing water which he experienced in the bathtub, and the insight that made him shout ‘Eureka’ is the recognition that he figured out the way to know the ingredients of the king’s crown. This heterogeneity of cause and consequence is explained by the fusion of conceptual systems having the mental space as a model, as is the argument of the conceptual blending theory.

According to the explanation of the conceptual blending theory, the epistemological content that is grasped at the moment of watching the water overflowing in the bathtub makes up the input space 1, and, on the other hand, the crown makes up the input space 2. At this point, an incident that can be called ‘penetrating clearly and out-spreadly’ happens. This is because a person who is present in the input space 1 comes to have the input space 2 and the thought of space-across, and he creates the blending space where water goes into the crown. Next, to be interpreted following the diagram of cause and effect in which this incident of imaginary blending spaces is considered to be the cause of the consequence of overflowing water again in the bathtub, a metaphorical analogy would be made possible that the water overflows as much as the volume of the ingredients of the crown just like the water overflows as much as the volume of the person.

To remember one thing here, the incident that a person goes into the bathtub and the incident that the crown is put into the water should be fused into one in order to make this imagination possible in your head. Obviously, Archimedes did not yet experience the incident of putting the crown into the water. He just put his body in the bath, but that was all. However, through the conceptual blending - through the exercise of his ability of the cognitive fluidity in its same meaning- he imagines the case of the crown put in the water container instead of himself in the water, and through the

footnote appeared on page 200.

metaphorical inference that the same result would come out as entering the bathtub, he reaches the conclusion that he can measure the volume of the crown. Without his imaginative thinking of putting the crown in the water instead of himself, the cry of 'Eureka' would have been impossible for good in this anecdote.

Therefore, like 'penetrating clearly and out-spreadly (Huoranguantong)' the cognitive fluidity is none other than the blending of this conceptual schemes, which indicates the ability of interaction between conceptual schemes and knowledge acquired from different empirical areas rather than the assuming of the mystic 'One Principle.'

In this sense, the logic of the conceptual blending of fusing his experience of entering the bathtub with the imaginary case of the crown in the water container is virtually identical to the logic of conceptual metaphor of projecting the relationship of a skewer and things into 'one principle and its many manifestations.' This is sort of the ability of metaphor and analogy included in the cognitive fluidity. Also, the logic of 'penetrating clearly and out-spreadly,' empirically interpreted, is identical to it. That is to say, Zhu Xi's 'penetrating clearly and out-spreadly' is replaced by the cognitive fluidity that is featured by the empirical, disjunctive fusion of conceptual schemes, if the leap of 'penetrating clearly and out-spreadly' assumes is replaced by the fusion of conceptual schemes, the metaphysical 'One Principle' is excluded, and the process of projection and fusion occurring in the background of awareness of different conceptual schemes takes the place.

8.

If so, what is gained and lost from 'penetrating clearly and out-spreadly (豁然贯通)' as the cognitive fluidity? Zhu Xi's 'penetrating clearly and out-spreadly' is

featured by the leap and ‘one principle and its many manifestations (理一分殊),’ and the superposition of epistemology and axiology. The cognitive fluidity replaces the projection between conceptual schemes or the conceptual blending for the leap and the superposition. The mystic presence of One Principle is excluded in ‘one principle and its many manifestations.’ In that case, what remains is the projection and blending between the empirically disparate systems of knowledge and conceptual schemes, and the emergent, blending conceptual schemes that emerge as a consequence of it. According to Steven Mithen, the evolutionary process that induces the blending of these conceptual schemes does not have any purpose.

This transition to the mind with cognitive fluidity was not inevitable and also was not even planned well in advance. Evolution just used a window of opportunity which was created blindly only by breeding the mind which had multiple differentiated intelligences.^①

The vigorous process of cultural evolution the reins of which were loosened due to the emergence of cognitive fluidity constantly changed the environment of growth of children and eventually resulted in knowledge which had a new kind of specific domain. However, all the minds develop cognitive fluidity. That is the defining trait of modern man’s mind.^②

The ability of cognitive fluidity is eventually shown as one of the various human attempts to overcome the problems that were caused by the preceding, evolutionary development of the mind that was a differentiated modular structure. Combining this

① Stephen Mithen, *The Prehistory of the Mind*, translated by Yun Soyoung, Seoul: Young-lim Cardinal Inc., 2001. p.302.

② Ibid., p.304.

perspective and the cognitive unconsciousness which the theory of conceptual metaphor assumes - that is, the assumption that most of the metaphorical thinking is unconscious, we come to obtain the modern image of 'penetrating clearly and out-spreadly' more specifically.

In modern interpretation, the phrase 'penetrating' of 'penetrating clearly and out-spreadly' points to the cognitive fluidity but the phrase 'clearly and out-spreadly' seems to include the meaning of 'sudden' in a slightly different sense from what Chen Rongjie is opposed to. Even if 'clearly and out-spreadly' is translated to 'one day,' the subtle meaning of 'suddenly one day' still does not disappear. 'Suddenly' and 'one day' can be understood to be a correspondence at the moment of consciousness when the cognitive unconsciousness, which the conceptual metaphor theory assumes, renders the solution to a problem. In other words, 'penetrating clearly and out-spreadly' reaches the mature heights of cognitive fluidity and makes it without blending concepts and doing the projecting at the level of consciousness, and furthermore, it is meant that, through the imaginative thinking about conceptual blending schemes of being emergent this way, it succeeds in solving the current problem. The reason that it is felt to be the leap is related to the fact that the problem solving method comes to consciousness with the epistemological break of abridgment of any process, because we do not have the self-awareness of this unconscious problem-solving process in our consciousness. Chen Rongjie's criticism is partly acceptable, in that the leap and the break would disappear when such cognitive unconsciousness and consciousness are embraced as a single larger psychological work.

On the other hand, the common point of 'penetrating clearly and out-spreadly' (豁然贯通) and the cognitive fluidity is that we do not need to know everything to solve problems, as is epistemologically impossible, if not referring to Feng You-lan's criticism. But it is not the main point. 'Penetrating clearly and out-spreadly' means that,

without knowing everything, with the help of skillful imaginative rationality, our cognitive fluidity reaches at the level of deriving the solution of a current problem almost unconsciously from the blending and fusing of what we knew previously. To cry ‘Eureka,’ Archimedes just dipped his body in the bathtub, which was enough. However, his brain had been constantly looking for ways to figure out the volume of the crown, and finally he found out its appropriate model by combining the incident that the amount of water changed according to his volume and the case of the crown. The continuity Chen Rong-jie mentions was still working.

Viewed in this respect, although its object was deleted, Archimedes’ ‘Eureka’ primarily means to solve the problem of ‘how to measure the volume of the crown,’ not to find out the only principle to solve all the problems. Even if it is generally one way of measuring the volume, we can devise a number of ways to measure the volume besides this. This suggests that, to be replaced by the cognitive fluidity in the modern sense, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ should throw out its mystical assumption of One Principle or only a skewer.

This illustrates where Zhu Xi’s theory of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ has its weakness. The weakness is implicit in the context of a broad range of metaphysical theories surrounding ‘penetrating clearly and out-spreadly’ rather than the phrase itself. Concretely, both the logics of ‘penetrating clearly and out-spreadly’ and cognitive fluidity share the same premise. It can be called kind of ‘cognitive asymmetry.’ Cognitive asymmetry is present between ‘cognitive object (认知对象)’ and ‘cognitive experience (认知经验).’ While cognitive objects are arithmetically infinitely open, the cognitive experience we have as human beings is fundamentally limited. From this simple fact, the asymmetry of cognitive activities occurs. To overcome the limitations that this asymmetry causes, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ and cognitive fluidity are the phrases entitled by the efforts to apply contents of limited experience to a variety

of cognitive objects through a variety of methods. The projecting and the blending, and the penetrating all require the union or the fusion of all heterogeneous things, or require the possibility and necessity of disjunction (异接). If experiences could be abstracted to conceptual schemes, 'penetrating clearly and out-spreadly' and cognitive fluidity are the different names given to various uses of conceptual schemes that are established to reflect uniquely human cognitive features, chosen as such cognitive tools.

Definitely, the difference is that the cognitive fluidity is an empirical phrase without any cognitive intervention, so it claims the open interconnection and fusion of conceptual schemes, while 'penetrating clearly and out-spreadly' has a background of metaphysical determinism about the list of the cognitive tools and objects that need to be interconnected. That is to say, Neo-Confucianism claims one principle for one thing. This is a project to try to tie human experience to one vision. The transcendental 'One Principle' is none other than a declaration of making this vision absolute. This project interferes with a variety of reflective discussions about life. The weakness of Neo-Confucianism as Confucianism lies in this. The philosophical projects to revive Confucianism in the modern way should overcome this weakness. In other words, diversity should be restored from the narrow vision of things and human situations hold by Neo-Confucian scholars in Song dynasty.

The case is the same with the problem of 'penetrating clearly and out-spreadly.' As long as 'penetrating clearly and out-spreadly' is understood under the reign of 'One Principle,' we will never stop wandering for good to seek for the only metaphoric skewer that can penetrate all things in the world. On the other hand, the reality we face requires us to command 'penetrating clearly and out-spreadly' without such a principle. 'Penetrating clearly and out-spreadly' is a general feature of human cognitive abilities that is still appealing even separated from the metaphysical context, and this argument is an alternative to preserve the epistemological significance of it in the modern way.

9.

When we understand ‘penetrating clearly and out-spreadly’ in the juxtaposition with cognitive fluidity, what can we get by this? There is no problem in using ‘penetrating clearly and out-spreadly’ as the Neo-Confucian cognitive flexibility. However, at the moment it is mentioned, we always have to be careful with that intervention of the metaphysical context that surrounds it. This intervention means that of the mystical context Chen Rong-jie tries to decline. Trapped in this context, ‘penetrating clearly and out-spreadly,’ transcendently or inherently, would be restructured drastically around the mystical ‘One Principle.’ In addition, cognitive fixity would be obtained, not the cognitive flexibility. An odd result of exerting the fluidity to obtain fixity would come out. Cognitive fluidity fixed to ‘One Principle’ is no longer the fluidity. Furthermore, in case we abandon exerting this power, the only thing that would happen to us is none other than the fate of a snake which cannot cast off its skin, as F. Nietzsche says.

The snake dies which cannot cast off its skin. The minds that are disturbed to alter their opinion are the same. They stop being the minds.^①

What we are required to have is the spirit to continue to exert the fluidity just like a snake casts off its skin. Otherwise, ‘penetrating clearly and out-spreadly’ would remain itself just as another name for ‘autistic obstinacy (自蔽固执)’ that is obsessed with the

① Friedrich Nietzsche, *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW)* vol.1, *Morgenröthe*, Translated by Park Chankook, Seoul: Chaek-se-sang Press, 2009, p.422.

already established, with epistemological horizon closed. Moreover, it would have the high probability of becoming worse than simply approving obstinacy, in that it could be claimed to be ‘penetrating clearly and out-spreadly’, not the obstinacy.

Zhu Xi’s ‘penetrating clearly and out-spreadly’ is the metaphysically excessive cognitive fluidity. After eliminating the excess, the assertion that the expansion of knowledge affects the value judgments is rather modern. The problems that occurs all the time is the excess and exaggeration. The reason that G. Moore argues that naturalistic errors are errors is due to the fact that our cognitive fluidity is not opposed to the conceptual blending of knowledge domain and value domain, in addition to the common sense that knowledge and value are the conceptual schemes to interact each other. In short, their boundaries are unclear. Furthermore, these philosophical reflections require our modest critical evaluation about ‘penetrating clearly and out-spreadly’ and the delicate blending, excluding the mystical ‘One Principle.’

The abilities of cognitive fluidity and conceptual blending require us to produce creatively a variety of tools to penetrate with, not just one tool. Even if the skewer is not found, it must be invented. When we discard one mystical skewer and pay attention to a variety of skewers, and thus when we seek and speculate a variety of possibilities of penetration abandoning the skewer, could we regenerate the classical Neo-Confucianism through the context of ‘penetrating clearly and out-spreadly’? In this respect, how could the people today be described who still have the blind faith and tenaciously stick to conceptual schemes and phrases of the past today the past? Should we tell them that they are falling onto the brink of ‘autistic obstinacy’ that has buried his cognitive ability and imagination into the given conventions ignoring to explore a number of alternative schemes that are disjunctive to Neo-Confucianism?

(Translated by Kim, Yon-jae)

投稿日: 2011.11.16, 审查日: 2011.12.14~28, 刊载决定日: 2011.12.29

BIBLIOGRAPHY

1. *The Book of Changes*
《周易》
2. Kusumoto Masassuku, *A History of Confucianism in the Song and Ming Dynasties*,
Translated by Kim Byunghwa and Lee Hyegyung, Seoul: Ye moon seo won
Press, 2005.
楠本正继, 金炳华、李惠京译, 《宋明儒学思想史》, 首尔: 艺文书院, 2005。
3. Lao Siguang, *A History of Chinese Philosophy(Song and Ming Dynasties)*, translated by
Chung Inchai, Seoul: Tam gu dang Press, 1991.
劳思光, 郑仁在译, 《中国哲学史(宋明篇)》, 首尔: 探求堂, 1991。
4. Meng Peiyuan, *The Concepts of Neo-Confucianism*, Translated by Hong Wonsik et al.,
Seoul: Ye moon seo won Press, 2008.
蒙培元, 洪元植等译, 《性理学的 概念들》, 首尔: 艺文书院, 2008。
5. Pyun Wonjong, *The Formation of Zhuxism and Thinking Structure of Its Argument*, Pajoo:
Koreanstudies Information Service System(KISS), 2007.
卞源宗, 《朱子学的 形成과 论辨의 思惟构造》, 坡州: 韩国学术情报(株),
2007。
6. Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind*, translated by Yun Soyoung, Seoul: Young lim
Cardinal Inc., 2001.
Steven Mithen, Yun Soyoung 译, 《마음의 历史》, 首尔: 영림카디널, 2001。
7. Wang Bi & Kong Yingda, *Notes and Commentaries of I Ching, One of The Explanatory
Notes and Commentaries of Thirteen Classics*, Beijing: Bejing University
Press, 2000.
王弼注, 孔颖达疏, 《周易正义》(13 经注疏整理本), 北京: 北京大学出版
社, 2000。
8. Lee Kangdae, *The Anthropological Understanding on Zhuxism*, Seoul: Ye Moon Seo Won,
2000.
李康大, 《朱子学的 人间学的理解》, 首尔: 艺文书院, 2000。

9. Lee Myunghan, "A Study on Zhu Xi's Theory of Investigation of Things and Extension of Knowledge," *Journal of Chinese Studies*, vol.54, The Society for Chinese Studies, 2006.
李明汉, 《朱子의 格物致知论 研究》, 载《中国学报》54 辑, 韩国中国学会, 2006。
10. Lee Hyangjoon, "An Analysis of Metaphors on Zhu Xi's Li-yi-fen-shu", *The Journal of Asian Philosophy in Korea*, vol.24, The Society for Asian Philosophy in Korea, 2005.
李向俊, 《朱子理一分殊의 隐喻 分析》, 载《东洋哲学》24 辑, 韩国东洋哲学会, 2005。
11. Cheng Hao and Cheng Yi, *The Collected Works of Two Chengs*. Taipei: Han Jing Wen Hua Shi Ye You Xian Gong Si, 1984.
程颢、程颐, 《二程集》, 台北: 汉京文化事业有限公司, 1984。
12. Zhu Xi, *The Complete Works of Zhu Xi*, Shanghai: Shanghai Gudi Chu Ban She and Anhui : Anhui Jiaoyu Press, 2002.
朱熹, 《朱子全书》, 上海古籍出版社、安徽教育出版社, 2002。
13. Zhu Xi and Lu Zuqian(ed.), Ye Chi, *Reflections on Things at Hand*, Vol.1, Translated by Lee Kwangho, Seoul: Acanet Press, 2004.
朱熹、吕祖谦编著, 葉采集解, 光虎译注《近思录集解》I, 首尔: 아카넷, 2004。
14. Chen Lai, *Neo-Confucianism in The Song and Ming Dynasties*, translated by Ahn Jaeho, Seoul: Ye Moon Seo Won, 1997.
陈来, 安载皓译, 《宋明性理学》, 首尔: 艺文书院, 1997。
15. Chen Chun, *The Meaning of Neo-Confucian Words*, translated by Park Wounsik, Seoul: Yeo Gang Press, 2005.
陈淳, 朴完植译, 《性理字义》, 首尔: 骊江, 2005。
16. Chen Rongjie, *A New Exploration of Zhu Zi*, Taipei: Xue Sheng Shu Ju, 1988.
陈荣捷, 《朱子新探索》, 台北: 学生书局, 1988。
17. Fung Youlan, *A History of Chinese Philosophy (New Edition)*, vol.5, Beijing: Ren Min Press, 1988.

- 冯友兰, 《中国哲学史新编》第五册, 北京: 人民出版社, 1992。
18. Friedrich Nietzsche, *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe(KGW) vol.10, Morgenröthe*, Translated by Park Chankook, Seoul: Chaek Se Sang Press, 2009.
- Friedrich Nietzsche, 朴赞国译, 니체전집 vol.10, 《아침놀》, 首尔: 책세상, 2009。
19. He Yan, Xing Bing, *Notes and Commentaries of The Analects*, Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu, vol.195.
- 何晏集解, 邢昺疏, 《論語注疏》(文淵閣四庫全書本), vol. 195。
20. Hong Seongmean, “The Ultimate Principle and Practical Knowledge”, *Journal of Eastern Philosophy*, vol.58. The Society of Eastern Philosophy, 2009.
- 洪性敏, 《穷极的理致와 实践的 삶— 朱子致知论의 实践志向性》, 载《东洋哲学研究》58 辑, 东洋哲学研究会, 2009。
21. Hou Wailu, *A History of Neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties* vol.2, translated by Park Wounsik, Seoul: I Ron Gwa Sil Cheon Press, 1995.
- 侯外庐, 朴完植译, 《宋明理学史》2, 首尔: 理论斗实践, , 1995。

豁然贯通、优莱卡、认知的流动性

李向俊

中文提要：本文是从豁然贯通与现代的知的潮流产生的另一种词语并置一起了解的角度。从性理学与认知考古学——广义上的认知科学——这两种知的潮流衍生出来的两种词语，就是说，我想主张，虽然豁然贯通与“认知的流动性”这两个词语本来就是人的同样的认知特点，但在不同的方式来把握这些词语。进一步说，从这种观点来了解豁然贯通时，能发现的理论性弱点在哪里。其弱点不在于豁然贯通的词本身，而在于围绕这概念的广泛的形而上学理论的脉络上。如果我们除掉在 12 世纪的性理学蔓延的形而上学的局面，那么它就变成为认知的流动性的表现。总之，本文主张豁然贯通的内在机制就理解称之为认知的流动性的认知作用，并且阐明这种结论所解明的豁然贯通的认知的内容与特点。

关键词：豁然贯通，优莱卡，认知的流动性，概念的隐喻，概念混成

特别寄稿

孔子之言性与天道

李学勤

吉林大学金景芳先生同吕绍纲、吕文郁两教授合著的《孔子新传》，初版系湖南出版社于 1991 年印行，最近又得长春出版社再版，承惠寄一部，使我有机会重读。偶翻至书中第五章《孔子的天道观与人性论》，有一些感想，写在这里，供大家讨论。

《孔子新传》这部分首引《论语·公冶长》云：

子贡曰：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也。”

接着解释说，这段话“证明性与天道是一个很难了解的问题。即便是孔子生时，群弟子中以言语见称的子贡，亦曾以‘不可得而闻也’而兴叹。”^①

金景芳等先生对《公冶长》此章的理解，与近年许多论著大不相侔。通行的观点认为，子贡的话证明孔子只重视现实的人生问题，如政治、道德之类，对于抽象的理论性质的性与天道问题，则无所论述。按照这种看法，孔子在思想史上的地位将降得很低，甚至对于中国哲学的发展没有多少值得称道的作用。

这种流行的观点还有一个后果，就是否定许多传世典籍与孔子的关系。事实上，典籍文献中孔子论性与天道之处很多，包括引述孔子的言论，以及被认为经

① 金景芳、吕绍纲、吕文郁，《孔子新传》，长春出版社，2006，95 页。

过孔子笔削整理的。例如《孔子新传》讲孔子的人性论，即征引《论语》一条，《易大传》六条。如果连子贡都没有或极少听到孔子论性，至少《易传》便应认为和孔子没有关系了。有些考证古书真伪年代的学者正是这么讲的，他们把典籍文献里孔子关于性与天道的论说，都指为儒门后学所撰造伪托。

让我们对《公冶长》此章作一仔细考察。

在文本上，此章没有太多需要考虑的地方。皇侃《论语义疏》等本，在“不可得而闻也”下有“已矣”二字，还有若干本子句下有“已”一字^①，都是加强确定口气的语气词。《史记·孔子世家》则作“夫子之文章可得闻也，夫子言天道与性命弗可得闻也已。”于“性”字下增“命”字，使文义更加显豁，是司马迁引书惯例，不会是《论语》原文。无论如何，这些都不影响对章文的解释。

金景芳等先生对《公冶长》该章的解说，估计是来自何晏《论语集解》。《集解》对章文前一句说：“章，明也。文采形质著见，可以耳目循。”对后一句说：“性者人之所受以生也，天道者元亨日新之道，深微，故不可得而闻也。”性与天道，其理深微^②，故子贡叹其不可得闻。

何晏的解说也不是自创的，至少可以上溯到东汉的桓谭。《后汉书·桓谭传》记他于奏疏中说：“盖天道性命，圣人所难言也，自子贡以下不得而闻，况后世浅儒能通之乎？”便是说性与天道深微难言。这样的解释是历代注疏的主流。后世最广传的朱子《论语集注》说：“言夫子之文章，日见乎外，固学者所共闻也，至于性与天道，则夫子罕言之，而学者有不得闻者，盖圣门教不躐等，子贡至是始得闻之而叹其美也。”大体和桓谭、何晏之说还是一样的，但细节有些不同。

前人也有一些异说，读者有兴趣，可看程树德《论语集释》。这里只就引人注意的两说略作评论。

《论语义疏》引南齐太史叔明《论语集解》云：“文章者六籍是也，性与天

^① 程树德，《论语集释》上册，华北编译馆，1943，227页。

^② 《论语注疏》（《十三经注释》本），中华书局，1980，2474页。

道如何《注》。以此言之，举是夫子死后，七十子之徒，追思曩日圣师平生之德音难可复值。六籍即有性与天道，但垂于世者可蹤，故千载之下，可得而闻也；至于口说言吐，性与天道蕴藉之深，止乎身者难继，故不可得而闻也。”^①此说全出想像，并无原文依据，又带有南朝人物思想色彩，用以论说孔子，实不可取。

清刘宝楠《论语正义》：“《史记·孔子世家》言定公时鲁自大夫以下皆僭离于正道，故孔子不仕，退而修《诗》《书》《礼》《乐》……据《世家》诸文，则夫子文章谓《诗》《书》《礼》《乐》也……夫子四教，首在于文，颜子亦言‘夫子博我以文’，群弟子所以得闻也……孔子五十学《易》，惟子夏、商瞿晚年弟子，得传是学，然则子贡言性与天道不可得闻，《易》是也。此说本之汪氏喜荀，略见所著《且住菴文稿》。”^②此说程树德赞为“精确不磨”^③，但以性与天道全归于《易》，与《诗》《书》《礼》《乐》无涉，显然是不合理的。

近年发现的简帛佚籍，更证明刘宝楠所据汪氏之说是错误的。

上海博物馆藏楚简《诗论》，详记孔子论《诗》的说教，其中有专论“民性”和“命”的部分^④，足见孔子论《诗》《书》《礼》《乐》并非与性与天道无关。

马王堆帛书《易传》有《要篇》，记孔子老年好《易》，同子贡往复谈论，可知子贡同样接受孔子《易》教，关于性与天道的話与此不能牵为一谈。

《诗论》的发现特别重要，因为这篇极其珍贵的佚籍记录了孔子论《诗》的大量语句，很可能是七十子之徒直接辑集的，其所蕴含的理论观点与郭店、上博简都有的《性情论》（或称《性自命出》）以及《礼记》“通论”部分好多篇

① 程树德，《论语集释》上册，华北编译馆，1943，279页。

② 《论语正义》（《诸子集成》本），上海：上海书店，1991，98页。

③ 程树德，《论语集释》上册，华北编译馆，1943，278—279页。

④ 李学勤，《〈诗论〉分章释文》，载《中国古代文明研究》，上海：华东师范大学出版社，2005，250—251页。

章，均有相通之处。因此，正如金景芳等先生在《孔子新传》里讲的，孔子绝不是没有天道观和人性论，而且其理论深度还不容低估。

那么，《公冶长》子贡这段话到底应该怎么理解呢？

我认为这确是子贡对孔子赞叹之词。要知道，当时所谓“言”和“闻”每每不仅是说到、听到的意思。“言”有论议之义，比如《论语·子罕》：“子罕言利，与命与仁”，皇侃《义疏》云：“言，说也。”《荀子·非相》：“然而不好言”，杨倞注：“言，讲说也。”至于“闻”也不只是感官的听，《说文》：“闻，知闻也。”^①王筠在《说文句读》中曾分析说：“《孟子》‘闻其乐而知其德’，案《大学》‘听而不闻’，是知听者耳之官也，闻者心之官也。”《广雅·释诂》就直截了当地说：“闻，智（知）也。”这样认识，子贡的话就很明白了，他说的是孔子关于性与天道的议论高深微妙，连他自己也难于知解。桓谭、何晏以来的解释是符合本意的。

（作者系中国 清华大学 历史学系教授）

投稿日：2011.7.1， 刊载决定日：2011.12.14

① 大徐本，小徐及《玉篇》等引作“知声也”。

宋时烈著,《朱子言论同异攷》 (《宋子大全》卷 130)

崔英辰

尤庵宋時烈(1607-1689)是最能代表 17 世纪朝鲜的儒学者。他既是卓越的儒学家,又是当代最有影响力的政治家。

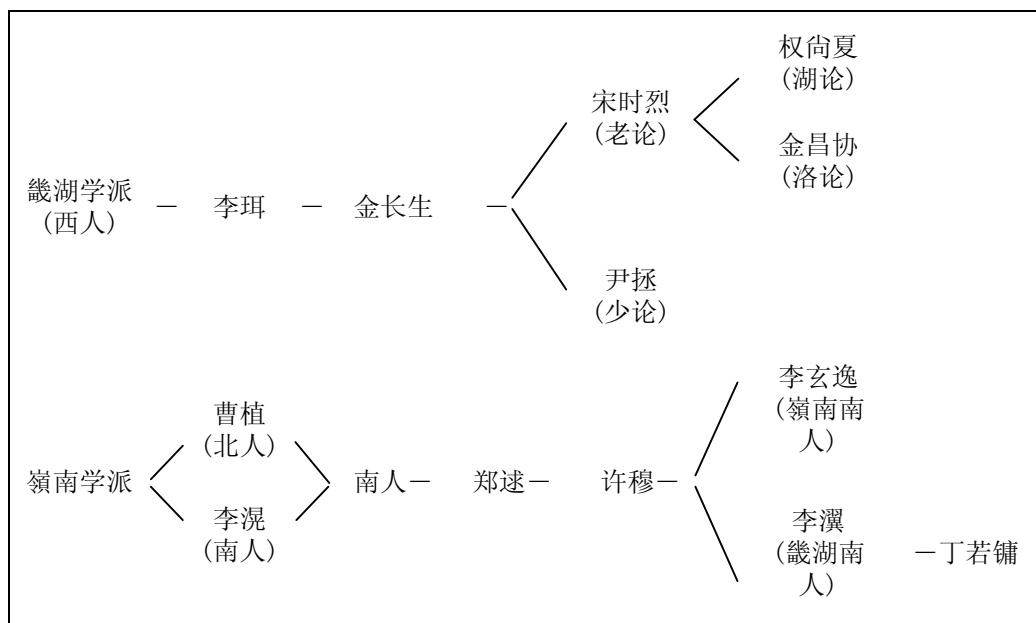
朝鲜经历“壬辰倭乱”(1592-1598)和“丙子胡乱”(1636-1637)后,逐渐进入近世社会晚期。这时期,掌控政治、经济、学术、文化等社会各方面的主要势力是士林派士大夫集团。这个集团由两个分支组成,分别是李栗谷为渊源的“西人”学派和李退溪为渊源的“南人”学派。前者称作“畿湖学派”,后者称为“嶺南学派”。

17 世纪末,宋時烈与尹拯(1629-1714)对立的过程中“西人”分裂成“老论”和“少论”,之后“老论”经历“湖洛论争”之后分化成“湖论”和“洛论”。

壬辰倭乱后的光海君时期朝鲜由南冥曹植(1501-1572)为渊源的“北人”掌权,但经历“仁祖反正”(1623)之后“北人”失势,随后被编入“南人”学派。南人在“甲戌换局”(1694)后被逐出了中央政界,分裂成“嶺南南人”和“畿湖南人”。

为了可视性效果,上述错综复杂的关系可以用下面简明的关系图说明。具体

如下：



西人一派和南人一派作为学派和政派，主导了朝鲜后期的整个社会。他们分别继承和发扬光大各自的学统，在相互对峙和攻击过程中确立了自己的整体性，强化了政治力量。

由西人主导、南人的呼应下“仁宗反正”（1627）成功之后，西人和南人形成了相互牵制和对立的局面，轮番掌控了政局。1659 年的第一次“礼讼”论争由宋时烈带头的西人取得了胜利，掌握了政权。但 1674 年的第二次“礼讼”，南人取得了胜利宋时烈被流配到边境。之后 1680 年经历“庚申大黜斥”南人失权后，西人集团重新掌握了局面。“礼讼”是朱熹的“天下同理”作为依据的“西人”和强调君王特权的“古礼”作为依据的“南人”之间的政治性争论。

就这样，朝鲜后期形成了西人主导、南人牵制的政治局面，这种局面巧妙地

平衡了政局。到了 1689 年，因政治运营理念的不同，西人分裂成由宋時烈带头的“老论”和尹拯为中心的“洛论”。

宋時烈在 1633 年（仁祖 11 年）在“生员试”状元及第后开始了官员生涯。有一段时间宋時烈下乡埋头做了学问。在 1649 年登上王位的孝宗器用“斥和派”时宋得到赏识，被推向政局的中心。1658 年，他登上吏曹判书一职，和孝宗一起推行了北伐计划。孝宗之后的显宗和肃宗时期，宋一直掌握着强大的政治权。到了 1689 年，上疏反对世子册封的宋时烈被流放到济州岛，当年 6 月份在井邑被赐毒药死于非命。

宋时烈在继承栗谷的学说的金长生（1548-1631）门下授课成立了畿湖学派的命脉。金长生主张：栗谷的学说建立在完善后的退溪学术成就之上，因此朝鲜性理学的道统在畿湖学派。收容了金长生主张的宋时烈在否定退溪的“力气互发说”基础上完善和强化了栗谷的“气发一途说”。他在《朱子言论同异攷》中主张了四端同样是“气发而理乘之”的，因此“气”纷杂时依旧“不善”。他批判了主张四端纯善的退溪、高峰、雨溪和栗谷的学说，但是宋收容了退溪学派对朱子学的研究成果-尤其积极收容了《心经附注》的研究成果撰述了《心经释疑》。

宋代以后性理学家们的各种主张纷纷时，金长生强调了必须以朱子的学说作为基准。根据此主张，宋时烈不仅在学术研究，而且在制定国家政策的时候也将朱子学说设为唯一绝对的基准。丙子胡乱后，传统价值观和社会秩序崩溃的朝鲜陷入了极大的混乱状态。要克服危机需要强有力的政治力，而强有力的政治力建立在成员都能认同的单一、绝对的基准之上。宋时烈在朱子学说中摸索到了这个绝对基准。他将朱子学之外的学说当作异端彻底排斥。他并没有采取可收容相反立场的栗谷的稳健性朋党论。他主张君子和小人不能共存的强硬论的理由也是出于同样的理由。因此，把他看作狭隘和顽固的道学者是不够全面的、明显的错误。

宋时烈在朱子学说中摸索唯一绝对的基准的想法在系统化朱子著述的过程中逐渐得到系统化和具体化了。这过程可分为两部分，第一部分是：为明确理解朱

子的著述，针对难解的句子上加注的工作。这过程的最具代表性的产物是完成于 1678 年的《朱子大全笱疑》。这著作经过畿湖学派学者的补充完善，最终经过李恒老和李垞父子之手变成《朱子大全笱疑辑补》。第二是：朱子的著述中提炼不整合因数，之后在这些不整合因数中输入整合性因数将他系统化的工作。写作时期的不同和观点的变化导致了朱子的著作中存在就同一事项不同的观点。并且《朱子语类》过多显现作者的主观。宋时烈每当发现《朱子大全》和《朱子语类》的差异和初年说和晚年说的差异时，都进行了记录。此工作到了宋的嫡传弟子韩元震时期最终变成《朱子言论同异攷》。

宋时烈的学术成就提供了朝鲜性理学家深化对朱子学说的理解的基础。他的学说，尤其是“未发说”延伸为 18 世纪“湖洛论争”的“人物性同异论”和“未发论”，并确立了朝鲜儒学的命脉，整顿了两乱之后陷入混乱状态的朝鲜社会，准备了制度化性理学理念的契机。

（作者系韩国 成均馆大学 儒学·东洋学部教授/ 姜雪今译）

《宋子大全》卷 130 《朱子言論同異攷》（注：爲了尊重原作，以下原典內容均使用繁體字）

《大全》與《語類》異同者固多，而二書之中各自有異同焉。蓋《大全》有初晚之分，而至於《語類》則記者非一手。其如此無怪也，余讀二書隨見拈出，以爲互相參考之也。而老病侵尋，有始無終，可歎也已。苟有同志之士續而卒業，則於學者窮格之事，或不無所補云。時崇禎屠維大荒落元日，後學德殷宋時烈題。

先生於隆興癸未，入對垂拱殿。與魏元履書曰：“讀第二奏論復讎之義，不復聞聖語矣”。其後《跋孝宗答魏丞相劄子》曰：“臣熹以隆興初元，召對垂拱，妄論講和非策，適契上指”。先生編次小學，與劉子澄相議勘定，其與子澄書，欲去鄧攸事者極其丁寧。而今於小學書存而不刪，未知其故也。先師文元公嘗曰：“鄧之無子宜矣。”

《大全》仁壽廬跋云：“崇寧大觀之間功成治定，隆盛極矣”。《語類》論徽宗朝事云：“更無一著下得是，使無虜人，亦不能安。不知有伊呂之才能轉得否？恐不可轉。”

《大全》答徐彥章書云：“廡役亦有‘未發’”。其答林擇之書云：“固有無喜怒時，然謂之未發則不可，言無主一也”。《大全》聚星贊，極稱陳荀之賢，至曰：“秋月寒江，無可不可”。其論或之附操，群之妄漢。亦歸之或，群之不能嗣守而已，不以爲淑寔之遺弊矣。至與劉子澄論東漢名節處，却云：“想其當時父兄師友之間自有一種議論，文飾蓋覆，使驟而聽之者不覺其爲非。而真以爲必有深謀奇計，可以活國救民於萬分有一之中也。邪說橫流，所以甚於洪水猛獸之害。孟子豈欺我哉！年來讀書覺得此意思，參前倚衡，雖知以是爲人所惡。終窮以死，誠甘樂之，不以爲悔也。”

據《語類》其所答胡伯量、黃商伯及所答子靜一書，皆不見於《大全》，於

何攷得而追錄於《語類》耶？是知先生季子侍郎公受收拾文字之命，諸門人共致其力，而遺漏猶有如此者。《程氏遺書》之疏脫，不言可知也。

與伯量書云：“所定禮編，恨未之見。此間所編喪禮一門，福州尚未送來。將來若得賢者持彼成書，復來參訂，庶幾詳審，不至差互。但恐相去之遠，難遂此期耳”。與商伯書云：“伯量依舊在門館否？禮書近得黃直卿與長樂一朋友在此，方得下手整頓。但疾病昏倦時多，又爲人事書尺妨廢不能得就緒。直卿又許了鄉人館，未知如何。若不能留，尤覺失助，甚恨鄉時不曾留得伯量。相與協力，若渠今年不作書會則煩爲道意。得其一來，爲數月留，千萬幸也。” 答子靜書《語類》只記曾節夫往見陸先生，作書令去云，而其書無所攷。

《孟子》浩然章“公孫丑敢問何謂浩然之氣”集註：“孟子先言知言，而丑先問養氣者，承上文論志氣而言也”。《語類》云：“乃是公孫丑會問處，留得知言在後面問者，蓋知言是末後合尖上事。如大學正心修身，只合殺在致知在格物一句，蓋是用工夫起頭處。” 又曰：“公孫丑善問，問得愈密盛水不漏。若論他會恁地問，則不當云。軻之死不得其傳，不知後來怎生，不可曉。或是孟子自作此書潤飾過，不可知。”

明道言：“‘當與元豐大臣共政’，乃是聖賢之用義理之正，非姑爲權譎，苟以濟事於一時也。然亦須有明道如此廣大規模和平氣象，而其誠心昭著、足以感人，然後有以盡其用耳。常人之心，既不足以窺測此理，又無此等力量，自是信不及。設有信者，又不免以權譎利害之心爲之，則其悖理而速禍也爲尤甚矣。此今之君子所以不能無疑於明道之言也。” 又曰：“元祐諸賢憂確之不可制，欲以口語擠之，固爲未當。而范公乃欲預爲自全之計，是亦未免於自私，皆非天討有罪之意也。邵子文以爲明道所見與忠宣合，正恐徒見所施之相似，而未見所發之不同，蓋毫釐之間。天理人欲之差，有不可同年而語者矣。” 右大全。

或曰：“近日諸公多有爲持平之說者如何？” 曰：“所謂近時惡濁之論是也。明道當初之意便是如此，欲使諸公用熙豐執政之人與之共事，令變熙豐之法。或他日事翻則其罪不獨在我，他正是要使術。然亦拙謀，諺所謂‘掩目捕’

雀’，我却不見雀，不知雀却見我。你欲以此術制他，不知他之術更高你。所以後來溫公留章子厚，欲與之共變新法卒至簾前。悖詈得罪而去，章忿叫曰：‘他日不能陪相公喫劍，便至如此。’無可平之理，盡是拙謀。”右《語類》。此是宋朝大是非，而先生之論前後不同如此。

先生嘗論蘇學之邪，其大略曰：“貴通達賤名檢，害天理亂人心，妨道術敗風教，使其得志則凡蔡京之所爲，未必不身爲之也”。又，“挾天子以令諸侯乃權臣跋扈，借資以取重於天下。豈真尊主者哉。若儒者論道而以是爲心，則亦非真尊六經者。此其心術之間反覆畔援，去道已不啻百千萬里之遠。方且自爲邪說詖行之不暇，又何暇攻百氏而望其服於己也。凡此皆蘇氏心術之蔽。”又記“東坡在湖州被逮時面無人色，兩足俱軟，幾不能行。求入與家人訣，而使者不聽”。

其再跋東坡帖“以爲仁人之言，不可以不廣也”，又跋東坡剛說，又跋東坡石竹“以不拔後凋”稱之，又跋東坡書李杜詩以爲奉玩再三不覺敬歎。又與廖子晦書有云：“坡公海外意況，深可歎息。近見其小詞，‘有新恩雖可冀，舊學終難改之句’。每諷詠之，亦足令人慨然也”。又東坡帖“僕以鐵心石腸望公，何乃爾耶。吾儕雖老且窮，而道理貫心肝、忠義填骨髓，直須談笑於死生之際。若見僕困窮，便相爲邑邑，則與不學道者不大相遠矣。”先生書寄儲行之，使銘座右。

“枯槁之物謂之無生意則可，謂之無生理則不可。如朽木無所用，只可付之爨竈，是無生意矣。然燒甚麼木則是甚麼氣，亦各不同。這是理元如此。”右《語類》。

答徐子融書曰：“木燒爲灰，人陰爲土，亦有此灰土之氣。既有此灰土之氣，卽有灰土之性。安得謂枯槁無性也？”右《大全》。其曰“有生理者”與答徐書有異。蓋謂灰土有灰土之性則可，謂灰土有生理則不可。蓋灰土之無生理，卽灰土之性也。豈生字衍耶？”

先生於戊午讜議序：“有天下者承萬世無疆之統，則亦有萬世必報之讎，非

若庶民五世則自高祖以至玄孫，親盡服窮而遂已也。”右《大全》。謂“復百世之讎者”是亂說也。

又曰：“只要乘氣勢方急時，便做了方好，才到一世二世後事便冷了。假使自家欲如此做，也自鼓氣不振，又況復讎須復得親殺吾父祖之讎方好。若復其子孫，有甚意思。”又曰：“如本朝高宗初年，乘兀朮粘罕斡离不及阿骨打未死之時人心憤怒之日，以父兄不共戴天之讎就此便打疊了他方快人意。孝宗即位，銳意雪恥，然事已經隔，與吾敵者非親殺吾父祖之人，自是鼓作人心不上。所以當時端人正士者又以復讎爲非，和議爲是。”右《語類》。

先生論楊龜山前後不同。延平行狀曰：“羅仲素得河洛之學於龜山楊文靖公之門。”又曰：“龜山先生倡道東南。”又曰：“天喪斯文而先生沒矣。龜山之所聞於程夫子而授之羅公者，至是而不得其傳矣。”西山先生墓表曰：“龜山之所以教，西山之所以學，其亦足以觀矣。”至《語類》則論龜山學佛及出處之病，至曰：“張皇佛氏之勢，亦如李鄴張皇金虜也。”又曰：“龜山做人也苟且”。此與上文稱道之說大不同。

周子《太極通書》解據年譜實紀，則成於乾道九年癸巳四月。而據《大全通書》記則通書成於淳熙丁未九月。其前後不同如是矣，豈年譜實紀誤耶？周子《通書》記當在記類，而《大全》乃編於跋類。有不可知者矣。

先生於《孟子》好辯章末有云：“苟有能爲距楊墨之說者，則雖未必知道，亦是聖人之徒也。蓋邪說害正，人人得而攻之，不必聖賢。如《春秋》之法亂臣賊子，人人得而誅之，不必士師也。聖人救世立法之意，其切如此。若以此意推之，則不能攻討而又唱爲不必攻討之說者其爲邪說之徒，亂賊之黨可知矣。”

答范伯崇書：“異端害正，固君子所當闢。然須是吾學既明，洞見大本達道之全體，然後據天理以開有我之私，因彼非以察吾道之正。議論之間彼此交盡而內外之道一以貫之。如孟子論養氣而及告子義外之非，因夷子而發天理一本之大，此豈徒攻彼之失而已哉。所以推明吾學之極致原本，亦可謂無餘蘊矣。如此然後能距楊墨而列於聖人之徒，不然譊譊相訾，以客氣爭勝負，是未免於前輩自

敝之譏也。”

與呂東萊書：“舍人丈所著《童蒙訓》，則極論詩文必以蘇黃爲法，嘗竊歎息。以爲若正獻滎陽可謂能惡人者，而獨恨於舍人丈之微旨有所未喻也。然則老兄今日之論，未論其他。至於家學，亦可謂蔽於近而違於遠矣。更願思之，以求至當之歸。不可自誤而復誤人也。”先生嘗使受之習蘇文。

問：“既是一理。又謂五常？”

曰：“謂之一理亦可，五理亦可。以一包之則一，分之則五。”

問：“分爲五之序？”

曰：“渾然不可分。見《語類》之六。”

謹按問者在五者先後之序，而先生所答在分字。且既曰“分之則五”，而又曰“不可分”，恐是記者之誤。若以先生平日之意言之，則當曰：“人得天地生意以生，故仁爲首。既有是仁，則自然有燦然文章，故是爲禮；既有是禮，自然收斂嚴肅，故是爲義也。知是三者而終之，又知終而始之者智也云爾。”則答問當矣。論此最備於《大全》答陳器之書矣。

《中庸》序以禹同於堯舜而爲大聖人。而朱先生與門人論禹，則曰：“與顏子雖是同道，禹比顏子又羸。”先生嘗曰：“衛靈公無道如此，夫子直欲扶持之，戀戀其國久而不去。”不知是何意，不可曉。又以爲“靈公有英雄之氣，見其可與有爲，故久居而欲輔之。”何處見得靈公有英雄之氣乎？先生嘗曰：“英雄却是從戰戰兢兢臨深履薄處做將出來。”靈公寧有一毫似此規模乎？其與南子同車招搖市過之，此一事尤足以見其醜矣。今却以英雄稱之，有所不敢知耳。

先生嘗不滿於“東萊之學”，以浙學之誤爲實源於東萊。嘗謂浙江風俗，駸駸至於行異。然當慶元之世東萊之弟子約上疏直言杖流而死，先生所言於是不驗。有所不敢知耳。

《語類》論《大學》正心章，問“意與情如何？”曰：“欲爲這事是意，能爲這事是情。”此與先生前後議論，全然不同。蓋喜怒哀樂闐然發出者是情，

是最初由性而發者；意是於喜怒哀樂發出後因以計較商量者。先生前後論此不翅丁寧，而於此相反如此，必是記者之誤也。

大抵《語類》如此等處甚多，不可不審問而明辨之也。“理氣說”退溪與高峯、栗谷與牛溪反覆論辨，不可勝記。退溪所主只是朱子所謂“四端理之發七情氣之發”，栗谷解之曰：“四端純善而不雜於氣，故謂之理之發，七情或雜於不善故謂之氣之發。然於七情中如舜之喜文王之怒豈非純善乎。大抵禮記及子思統言七情是七情皆出於性者也。性即理也，其出於性也，皆氣發而理乘之。孟子於七情中摭出純善者謂之四端。”今乃因朱子說而分四端七情以爲理之發氣之發。安知朱子之說或出於記者之誤也？

栗谷曰：“四端亦氣發而理乘之。退溪謂‘四端理發而氣隨之，七情氣發而理乘之。’殊不知四端七情皆氣發而理乘之之妙也。”又曰：“退溪‘理發而氣隨之’，此一句大誤。理是無情意運用造作之物。理在氣中，故氣能運用作爲而理亦賦焉。觀於《中庸》首章章句可見矣。”又曰：“退溪‘理發氣隨’之誤以太極說觀之則尤曉然。聞太極乘陰陽而流行，未聞陰陽乘太極而行也。故朱子曰：‘太極者本然之妙也，動靜者所乘之機也。’動靜即陰陽也。”愚於此別有所疑而不敢言矣。

退溪、高峯、栗谷、牛溪皆以四端爲純善，朱子以爲四端亦有不善者，未知四先生皆未見此說乎。夫四端何以亦有不善乎。四端亦氣發而理乘之故也。發之時，其氣清明則理亦純善；其氣紛雜則理亦爲之所掩而然也。此說愚於進御《心經講錄》敢妄僭易之罪而辨訂焉。厥後聞有大言斥之者，不勝惶恐。

《語類》問：“尹氏其心收斂不容一物之說。”

曰：“心主這一事不爲他事攙亂，便是不容一物也。”

問：“此只是說靜時氣象否？”

曰：“然。”

竊謂此問答，明是記者之誤。心主這一事則明是動時也，何故復以靜時爲問，而先生便答曰然也。必有曲折而記錄之時，有所脫漏也明矣。竊謂心主於事

而不爲他事攙亂，是程子所謂動中之靜也。如是爲說，始爲完備矣。

又問：“靜時主敬。便是必有事否？”

曰：“然。”

竊謂於此恐亦有所脫誤。蓋所謂必有事之語本出《孟子》。孟子所謂事是集義，是動時工夫也。程門借以爲持敬工夫。敬通動靜則何以偏言靜乎。

《語類》云：“武后之罪已定，拘於子無廢母之義不得。”然先生與南軒論武曌說與《語類》不同，未知以何說爲正。

“形而上”“形而下”，退溪、沙溪二先生所釋殊不甚安。故嘗以爲當以形字爲主，而處道字器字於形之上下，以形、道、器爲三件物事，則所釋井井無難見矣。二先生則以形與道爲二，而以形與器爲一，似與孔子本旨不合矣。蓋道則理也，器則氣也。理氣妙合而凝，以生萬物之形。故《中庸》首章註“天以陰陽五行化生萬物。氣以成形，理亦賦焉。”《語類》亦曰：“形而上全是天理，形而下只是那查滓。至於形，又是查滓至濁者。”是皆以理、氣、形三者分別言之矣。既以理氣形三者分別言之，則當以道爲形之上，器爲形之下矣。如此看未知如何。

《語類》余大雅錄：“朱子因說《通鑑》提綱例‘凡逆臣之死，皆書曰死。’至狄仁傑則甚疑之。李氏之復，雖出於仁傑，然畢竟是死於周之大臣不奈何也。”教相隨入死例書之，某年月日狄仁傑死也。

謹按《語類》說如此嚴正，而今於《綱目》便以卒書之，有所不敢知耳。又按《綱目》成於乾道八年壬辰，余錄在戊戌以後。當以余錄爲正。

《語類》狄仁傑當入死類，蓋與揚雄並按也。《綱目》乃書卒，未知其故。豈以仁傑雖事逆后而心存唐室，薦進張柬之以復唐祚，不爲無功。故與雄殊科耶。若然則伯者謀利計功之說勝，而孟子枉尺直尋之戒屈矣。竊恐語類之訓爲正法也。

《語類》與《大全》異處表而出之，如《大全》論明道與元豐大臣共政之云與《語類》論咸卦憧憧往來處相反。非惟相反，語無尊異。此等處類推而識之。

此段已於筭疑論之，然復見於語類無妨。

徽宗政和五年乙未正月，女真完顏阿骨打稱帝。其註阿骨打曰：“遼以賓鐵爲號。賓鐵雖堅，終亦變壞，惟金不變壞。金之色白，完顏色尙白。於是國號金。”右出《續綱目》。

朱子曰：“初虜入中國，問何姓最大中原。答曰：‘以王姓最大’。虜號王爲完顏，遂姓完顏。右《語類》。

○按完顏之號已見於政和五年之前，虜入中國在宣和七年之冬。《朱子語》與《續綱目》相違，未知其故。