

EAA Forum 14



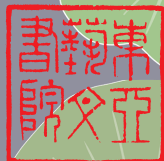
EAA Booklet - 21

East Asian Academy For New Liberal Arts
Joint research and education program
by The University of Tokyo and Peking University

朱子学的过去与未来

田中有纪 编

唐文明 中岛谅 廖娟 田中有纪 许家星 姜智恩 著



EAA Forum 14



EAA Booklet - 21

East Asian Academy For New Liberal Arts
Joint research and education program
by The University of Tokyo and Peking University

朱子学的过去与未来

田中有纪 编

唐文明 中岛凉 廖娟 田中有纪 许家星 姜智恩 著

E A A

Contents

前言	田中有纪	iii
1 气化、形化与德化——周敦颐太极图再论	唐文明	1
2 朱熹、陈亮及叶适——关于三者之历史观的差异	中岛凉	37
3 经典辨伪在日本——大田锦城的方法与立场	廖娟	43
4 从理学向考据学的转变？——江永的律吕学与周礼学	田中有纪	59
5 论朱子后学对韩国儒学的影响——以饶双峰的《大学》为中心	许家星	73
6 经学史与“尊古”	姜智恩	97
后记	田中有纪	109
执笔者一览		110

前言

田中有纪

“朱子学的过去与未来”国际研讨会于2021年2月6日（周六）日本时间14：00-18：00，中国时间13：00-17：00召开。此次研讨会是由东京大学东亚艺文书院和“グローバル化する中国の现代思想と伝統に関する研究”科研项目（基础研究B）合办的。本书收录的论文是其成果，经研讨会讨论后进行了修改。

在全球化不断发展的现代社会中，世界上的很多地方都产生了矛盾。为了解决这些矛盾，有些学者将目光转向儒学，将其作为新时代政治、经济文化的推动力量。但我们到底能不能通过儒学解决这些矛盾呢？在近代以前的东亚，我们有朱子学这一系统性和普遍性的思想，并维持了一定的秩序。本研讨会从各种观点重新探讨朱子学，以最新的研究为基础，考察朱子学东亚历史上发挥了怎样的作用，以此为基础，进一步考察朱子学在未来的东亚能否发挥作用，又将发挥怎样的作用。

本研讨会以“中日韩在线朱子学读书会”为母体。该读书会从2020年8月开始，大约以每月一次的频率举办，主要由30至40多岁的研究者就近年刊行的朱子学相关著作和自己最新的论文进行发言和讨论。共同主办这次读书会和担任本次研讨会主持人的赵金刚老师（清华大学哲学系），也是我在北京大学哲学系留学时的同学。通过导师的介绍，我曾请他指导我们教室的地点、上课的预习方法，参加哲学系学生主办的研究会的方法。中岛谅老师（明海大学外国语学部）和我同时期在北京大学哲学系留学，参加了同样的课程和读书会。对于中岛老师的宋代思想研究，在线读书会的成员们也很关心。廖娟老师（南开大学哲学学院），毕业于东京大学中国思想文化学研究室，是我的后辈。她对易学也很有造诣，我们曾一起参加过在中国举办的学会。姜智恩老师（台湾

大学国家发展研究所)也是我东大研究生时代的同学,是在切磋琢磨中一起撰写博士论文的挚友。在校期间一起我们主办读书会,她严厉而不失温和的评论对我助益良多。许家星老师(北京师范大学哲学学院)与我是在中日韩在线朱子学读书会上相遇的,他总是对中日韩儒学提出积极的意见和评论。除以上读书会的成员外,鉴于本研讨会的主题,又加入了唐文明老师(清华大学哲学系)。唐老师的儒学研究,目前在中国学术界受到广泛关注。在本报告中对太极图的新解释,从重新思考“人道”在历史中的意义的角度,富有启发性地阐明了朱子学对未来社会的意义。

另外,本研讨会还是2018年举办的“宋明理学与普遍性国际学术研讨会”(2019年1月12日举办于东京大学驹场校区)的后续。上述科研项目研究代表石井刚老师(东京大学综合文化研究科),包括上次研讨会在内,从策划阶段就开始就在很多方面提供了帮助。石井老师是我本科时候教过我中文的老前辈。

本研讨会由我在东京大学和北京大学修读博士课程期间的同学为主组成。我从东京大学到北京大学留学的时候,对学生们研究方式的不同感到困惑,单就预习的方法来说,也经常感到有各种冲突在其中。另外,在东京大学学习时,对于一起学习的留学生们所抱有的问题意识,也有未能彻底理解便一带而过的时候。几年之后,我就觉得没有以前那样的违和感了,是因为在“中日韩在线朱子学读书会”上以系统地阅读了同龄研究者的著作,对于他们研究朱子学的目标,就像一步一步解谜一样,渐渐从懵懂到彻底明白,这与一次单看一块拼图时的印象是不同的。也或许是因为自己在写博士论文、编写图书的过程中,对自己为什么要研究这门学问,对其意义多少有了一些了解。

本书列举的6篇论文分别是各种主题论述朱子学的,但并不像拼图一样预先决定了完成的形态。而是像根据组合方法的不同可以做出各种各样东西的积木。从曾经作为东亚地区的教养而广泛传播的朱子学的诸相中,我们能做出怎样的思考呢?

气化、形化与德化

周敦颐太极图再论

唐文明

1. 引言

在《朱子论天地生物为心》一文中，我曾提出对周敦颐太极图的一个新理解，即认为太极图的五层圈分别对应于太极、天道、地道、人道和万物化生之道。这个新理解的要点是认为第四层圈的“乾道成男，坤道成女”对应于人道，第五层圈的“万物化生”对应于人极既立之后人参与到天地化育过程中的万物化生之道。¹由于该文主要是讨论朱子的天地之心，对这个新理解的论述多有未尽之处，因此再作此文以展开进一步分析。

黄宗炎认为周敦颐的太极图来自陈抟的无极图，就太极图的渊源而言，这不是不可能。²但即使这是事实，也不能否认周敦颐太极图的独创性，正如张栻所言，“太极图乃濂溪自得之妙”。³陈抟的无极图是一个炼丹图，按照黄宗炎的叙述创自河上公，其渊源自然也能恰当地追溯到《老子》和《易》。黄宗

¹ 唐文明：《朱子论天地以生物为心》，《清华大学学报》，2019年第1期。

² 黄宗炎：《太极图说辩》，见黄宗羲：《易学象数论》（外二种），郑万耕点校，中华书局2010年版，第454页以下。关于周敦颐太极图可能的渊源，另可参见毛奇龄：《太极图说遗议》，见周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校，中华书局2009年版，第139页以下。

³ 张栻：《太极图解序》，《元公周先生濂溪集》（上），宋版影印本（湖南省濂溪学研究会），第118页。

炎强调孔孟与老庄之异，以此为批评周敦颐太极图的一个重要把手。但是，如果《易》为孔孟与老庄共同的思想渊源，那么，这个把手所能发挥的作用就值得细究。质言之，我们既不当因其异而废其同，也不当因其同而废其异。既然周敦颐的儒者身份无需质疑，那么，我们倾向于说，周敦颐可能从陈抟的无极图中得到启发而自创太极图，发挥《易》之大旨而为儒门张本。⁴

既然儒门以《易》为大经，那么，以《易》为准的来衡量太极图就是一个自然的思路，而且这个思路也得到了公认。赞扬者如朱子，认为“《易》之为书，广大悉备，然语其至极，则此图尽之”；批评者如黄宗炎，自述在二十 years 学《易》的基础上，“然后敢言此图之非《易》”。⁵ 可以看到，二者都是以《易》为准的来评判太极图。这就向我们提示了恰当地理解太极图的第一个重要线索，即衡之于《易》。其次，既然周敦颐作《太极图说》就是为了解释太极图，那么，理解太极图就不能不核之于《太极图说》。再次，既然《通书》是公认的能够代表周敦颐思想的著作，而且《通书》也被认为是用来解释《易》的，那么，理解太极图就不能不以《通书》为重要的参考，即验之于《通书》。⁶ 此外，我们之所以说我们提出了对太极图的一个新理解，是相对于朱子在《太极解义》中的理解而言的，而朱子理解中的基本立场仍为我们提出新理解提供了一个基础，因此，很有必要将我们的新理解与朱子的《太极解义》相比照，以期获得对太极图更为通透的认知。以下就大略遵循衡之于

⁴ 《通书》可证明周敦颐的儒门身份，这一点基本上是得到公认的，如《宋元学案》之《濂溪学案》将《通书》放置在《太极图说》之前，也是以《通书》最能代表作为儒门大德的周敦颐的思想。此外，陆象山在与朱子辩论时认为《太极图说》“与《通书》不类，疑非周子所为，”又猜测“或是其学未成时所作”，本文不取，其理由朱子已辨析甚详。

⁵ 朱熹：《太极图说解》，见周敦颐：《周敦颐集》，第8页；黄宗炎：《太极图说辩》，见黄宗羲：《易学象数论》（外二种），第455页。

⁶ 《朱子语类》卷94云：“周子留下太极图，若无《通书》，却教人如何晓得？故太极图得《通书》而始明。”这意味着朱子在解释太极图的问题上对《通书》的重视不亚于、甚至过于《太极图说》。引文见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》（修订本）第17册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版，第3144页。可能与此相关的一个微妙的因素是，没有人怀疑《通书》是周敦颐的著作，但有人怀疑《太极图说》是周敦颐的著作，或认为可能是其早年著作从而比不上《通书》更具有代表性，如陆九渊。这一点也是导致《宋元学案》之《濂溪学案》将《通书》置于太极图和《太极图说》之前的原因所在。

《易》、核之于《太极图说》、验之于《通书》、比之于《太极解义》的次序展开进一步的论述。为了直观起见，我们还是放一个朱子所审定的太极图在这里。



2.

《易》之大旨在三才之道。所谓三才之道，即《系辞传》所言：“《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉。”而对于天道、地道和人道的具体理解，则如《说卦传》所言：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”周敦颐在《太极图说》的最后，正是引用了《说卦传》的这段话和《系辞传》中论及“原始反终”的那句话，再加上一句赞《易》之辞作为一篇之总结。由此可以合理地推论，太极图“立象尽意”，其所要尽的意就是作为《易》之大旨的三才之道。⁷

于是问题就是，在太极图中，表征天道、地道与人道之意的象分别是什么？不难想到，第二层圈的阴阳之象是表征天道的，第三层圈的五行之象是表

⁷ 朱子《答吕东莱书》：“太极图立象尽意，剖析幽微，周子盖不得已而作也。观其手授之意，盖以为唯程子为能受之。程子之秘而不示，疑亦未有能受之者尔。夫既未能默识，于言意之表，则道听途说，其弊必有甚焉。”见《元公周先生濂溪集》（上），第130-131页。同样的说法亦见《太极图说解》后记。又朱子《六先生画像赞·濂溪先生》：“道丧千载，圣远言湮。不有先觉，孰开我人？书不尽言，图不尽意。风月无边，庭草交翠。”其中“图不尽意”是说太极图不能尽意。两处说法有差异但不一定有矛盾。“立象尽意”是就周敦颐作太极图的意图而言，“图不尽意”是就太极图实际上能否全部表达其全部意图而言。

征地道的。那么，在太极图中，是否有表征人道的象呢？在此我们自然会将目光投向第四层圈的“乾道成男，坤道成女”，从而一个合理的推论就是，第四层圈的男女之象是表征人道的。于是就涉及对男女之象的一个理解上的问题，即，这里的“男女”是特就人而言，还是统一切生物乃至万物而言？后一种理解的前提当然是以比较宽泛的雌雄牝牡乃至更为宽泛的阴阳二气来解“男女”。

“乾道成男，坤道成女”来自《系辞传》首章，周敦颐在《太极图说》中属于引用。让我们先来看看《系辞传》中的语境。

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，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。

对于这里的“乾道成男，坤道成女”，孔颖达以八卦之间的关联来解释：“‘乾道成男，坤道成女’者，道谓自然而生，故乾得自然而为男，坤得自然而成女。必云成者有故，以乾因阴而得成男，坤因阳而得成女，故云成也。”⁸《说卦传》云：“乾，天也，故称父；坤，地也，故称母。震，一索而得男，故谓之长男；巽，一索而得女，故谓之长女；坎，再索而得男，故谓之中男，离，再索而得女，故谓之中女；艮，三索而得男，故谓之少男；兑，三索而得女，故谓之少女。”荀爽曰：“‘男’谓乾初适坤为震，二适坤为坎，三适坤为艮，以成三男也；‘女’谓坤初适乾为巽，二适乾为离，三适乾为兑，以成三女也。”⁹就是说，乾坤为父母，震、坎、艮为男，巽、离、兑为女，皆由乾得阴、坤得阳而来，此即孔颖达所谓“乾因阴而得成男，坤因阳而得成女”。既然八卦不仅可象征家庭人伦秩序，即父子、夫妇、兄弟三亲，也可象征宇宙自然秩序，所谓雷霆风雨，日月寒暑，那么，仅仅诉诸八卦之间的关联就无法判

⁸ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，见阮元校勘：《十三经注疏》（上），中华书局1980年影印版，第76页。

⁹ 李鼎祚注、李道平疏：《周易集解纂疏》，中华书局1994年版，第544页。

断这里的“男女”是否专就人言。但若以理言，则这里显然是在讲人道，或者说是在讲男女之理。这应该也是孔颖达的真实看法，因为我们还是能够找到明确的证据，证明孔颖达所言“男女”，主要是就人而言的。

对上引文中“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”一句，韩康伯注曰：“方有类，物有群，则有同有异，有聚有分也。顺其所同则吉，乖其所趣则凶，故吉凶生矣。”这显然是以类聚与群分为人道之事，因而关联于吉凶。对此，孔颖达疏曰：“方，谓法术性行，以类共聚，固方者则同聚也。物，谓物色群党，共在一处，而与他物相分别。若顺其所同则吉也，若乖其所趣则凶也，故曰‘吉凶生矣’。此《经》虽因天地之性，亦广包万物之情也。云‘方有类’者，方，谓法术情性趣舍，故《春秋》云‘教子以义方’，《注》云：‘方，道也。’是方谓性行法术也。言方虽以类而聚，亦有非类而聚者。若阴之所求者阳，阳之所求者阴，是非类聚也。若以人比禽兽，即是非类，虽男女不同，俱是人例，亦是以类聚也。故云‘顺所同则吉，乖所趣则凶。’”¹⁰从中可以看到，孔颖达明确以“男女”特就人言，且同样遵循“疏不破注”的原则而以类聚与群分为吉凶攸关的人道之事。李道平在疏解了李鼎祚所引上述荀爽之言后概括上下文说：“八卦相摩而成者，变化之义，天之道也；相索而得者，父母之义，人之道也。”¹¹这也是以人道来理解“乾道成男，坤道成女”，而以天道来理解“雷霆风雨，日月寒暑”。

这个理解带来一个可能的后果：既然“在天成象，在地成形，变化见矣”是在“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”之后，那么，这里的“变化”就不能等同于人道未立之前的宇宙变化，而是指向人道既立之后的宇宙变化。因此，对《系辞传》首章的理解就应当是，从“天尊地卑”到“刚柔断矣”是讲人道未立时的天地之道，从“方以类聚”到“变化见矣”则是讲人道既立之后的天地之道，而“是故”后面是进一步解释三才之道，具体来说，“雷霆风雨，日月寒暑”是讲人道未立之前的天地之道，“乾男坤女”以下讲人道既立之后的天地之道，而特别着重于解释成就万物的人道乃是对创造万物的天地之道的效法，因而也在根本上归属于天地之道。¹²

现在让我们来将这个理解关联于《系辞传》中涉及太极的另一处文字：

¹⁰ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第76页。

¹¹ 李鼎祚注、李道平疏：《周易集解纂疏》，第544页。

¹² 三才之道只是一个道，分说则可言天道、地道与人道，或所谓天生、地养、人成。

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

首先需要提出的是，如何理解这里的“吉凶”与“大业”？或者更精确地说，八卦何以定吉凶？吉凶何以生大业？虞翻将这里的“吉凶”与《系辞传》首章的“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”联系起来，认为二者说的是一回事。¹³我们能够想到的是，八卦作为一个分类系统，其实正是类聚群分的基础。不过，要对事物类聚群分，还离不开人的能力和作用，因此，吉凶关联于人道，这是很明显的。至于“大业”，《系辞传》一则关联于“盛德”而言“盛德大业”，所谓“富有之谓大业，日新之谓盛德”，一则关联于变、通而言“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业”，也正清晰地呈现出对“大业”的正确理解离不开赞天地之化育的人道。孔颖达的疏也与这种理解一致：“八卦既立，爻象变而相推，有吉有凶，故八卦定吉凶也。万事各有吉凶，广大悉备，故能王天下，大事业也。”¹⁴

与这个理解特别相应的是《序卦传》的一段话：

有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。

这里提到的“男女”是特就人而言的，这一点自不待说。更为重要的是，这一段话通过刻画宇宙创化的两个阶段，而将“有男女，然后有夫妇”厘定为第二个阶段的开端性事件。质言之，“有天地，然后有万物”是说人道未立之前的天地之道，而从“有男女”到“礼义有所错”正是说人道之立与人道既立之后的世界。韩康伯认为这一段话是在说“咸卦之义”：“咸，柔上而刚下，感应以相与，夫妇之象，莫美乎斯。人伦之道，莫大乎夫妇，故夫子殷勤，深述其义，以崇人伦之始，而不系之于《杂》也。”¹⁵最后所说“不系之于《杂》也”是指孔子因为特别重视人伦从而将这段话放在了更为重要的《序卦传》中，而

¹³ 李鼎祚注、李道平疏：《周易集解纂疏》，第602页。

¹⁴ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第82页。

¹⁵ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第96页。

没有将之放在专门说各卦之义的《杂卦传》中。韩康伯这里的关切是要反驳前人的观点，即认为这段话是在说《易》之上下经结构，于是他紧接着说：“先儒以乾至离为上经，天道也，咸至未济为下经，人事也。夫《易》六画成卦，三材必备，错综天人，以效变化，岂有天道、人事偏于上下哉！斯守文而不求义，失之远矣。”¹⁶ 因此可以看到，正是为了反驳这种观点，韩康伯才认为这段话就是用来谈咸卦之义的，甚至认为这段话放在《杂卦传》中也非常合适。其实，我们可以合理地推论，这段话既然没有被放在《杂卦传》中，就意味着这段话并非只是为了说“咸卦之义”。进而言之，既然对卦序的理解必然涉及对宇宙秩序的理解，那么，这段话其实是以咸卦之义来说宇宙创化，之所以如此的一个重要关切，正是为了突显始兴于夫妇之道的人道之于宇宙创化的意义，尽管我们的确不应像被韩康伯所批评的那些人一样，将这个理解过于死板地强加在对《易》的上下经结构的理解上。

将始兴于夫妇之道的人道与天地之道关联起来，不仅《序卦传》中如此，咸卦之彖辞也如此。这当然是因为，以作为《易》之大旨的三才之道而言，言人道不可离于天地之道，言天地之道亦不能不及于人道。咸卦之彖辞曰：“咸，感也。柔上而刚下。二气感应以相与，止而说。”正是以阴阳二气或刚柔异质来说男女之间的感应。又曰：“天地感而万物化生。圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”正是以感应统说天地之道与人道，而从天地之道说到人道。孔颖达在疏解咸卦之经文时说：“乾坤明天地初辟，至屯乃刚柔始交，故以纯阳象天，纯阴象地，则咸以明人事，人物既生，共相感应，若二气不交，则不成于相感。”¹⁷ 也正是以“天地初辟，刚柔始交”与“人

¹⁶ 对于这里所谓的“先儒”的持论，除了可以《序卦传》的这段话来说明之外，《易纬·乾凿度》中的一段话可能充当了更为重要的证据：“孔子曰：‘阳三阴四，位之正也。故《易》卦六十四，分而为上下，象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也。为上篇之始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎离为终。咸恒者，男女之始，夫妇之道也，人道之兴必由夫妇，所以奉承祖宗为天地主也。故为下篇始者，贵之也。既济未济为最终者，所以明戒慎而存王道。’”但细察这一段话，其实也只是以乾坤讲天地之道，以咸恒讲人道之始，并未有上经讲天道下经讲人事这种过于生硬的持论。潘雨廷引用了《乾凿度》的这段话以说明“《周易·序卦》作者的思想结构”，见潘雨廷：《易学史发微》，上海古籍出版社2017年版，第280页。吴飞亦将潘雨廷的看法与焦循关于伏羲立人道的看法结合起来强调人伦的意义，而忽略了上述持论的生硬之处，见吴飞：《论“生生”》，《中国文化研究》2018年第1期。

物既生，共相感应”区别宇宙创化的两个阶段。

《系辞传》中另一处文字也可能与上述的这个理解相应，同样也涉及如何理解“男女”的问题：

天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。

理解这句话的一个难点首先落在后一句上：既然讲的是“万物化生”，为什么前面又说“男女构精”？或者说，“男女构精”与“万物化生”究竟是什么关系？由此引申出来的问题是，究竟该如何理解这里的“男女构精”？“精”指气，“构”为“合”，对于“构精”的理解一般来说无异议。那么，这里的“男女”究竟是指什么呢？

李鼎祚在此处收集的是干宝的一个解释：“男女犹阴阳也，故万物化生。不言阴阳，而言男女者，以指释损卦六三之辞，主于人事也。”¹⁷显然，为了将“男女构精”与“万物化生”在语义上勾连起来，干宝将这里的“男女”理解为更为宽泛的“阴阳”，所谓“下言万物，故言阴阳”，而又联系上下文作了一个辅助性的说明。《系辞传》在这句话之后引用了损卦六三爻辞来说明“致一”的道理：“《易》曰：‘三人行则损一人，一人行则得其友。’言致一也。”干宝的意思是说，“男女构精”中的“男女”在此处的实际意义就是更为宽泛的“阴阳”，只有这样解释才能理解“男女构精”与“万物化生”之间的语义关联，而这里之所以用特就人事而言的“男女”来代替更为宽泛的“阴阳”，则是为了照顾上下文中解释“主于人事”的损卦六三爻辞这个具体的语境。

然而，这样一来，就不免触及到理解上的另一个难点。如果这里的“男女”在意义上等同于“阴阳”，“男女构精”就是泛指阴阳二气之合，而“天地氤氲”按照一般理解也是指阴阳二气之合，那么，岂不是前后二句成了重复表达？反过来说，如果前后二句并非重复表达，也就是说，“万物化醇”与“万物化生”肯定有显著的区别，那么，干宝的解释就肯定是错误的，或至少是不足的。其实，思考“万物化醇”与“万物化生”之区别的一个关键，恰恰在于不能将这里的“男女”泛化为“阴阳”，因为很容易看出，只有这样才有可能将“天地氤氲”与“男女构精”区别开，从而才有可能将“万物化醇”与“万

¹⁷ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第46页。

¹⁸ 李鼎祚注、李道平疏：《周易集解纂疏》，第653-654页。

物化生”区别开。

对于这里的“天地氤氲”与“男女构精”，关联于其后所引损卦六三爻辞，虞翻以损卦之卦象来解释，形成一个颇有影响的解释传统。具体来说，“天地”指构成泰卦的乾与坤，“天地氤氲”则指泰卦中乾之初爻上行于坤之上而成损卦，“男女”指构成损卦的艮与兑，“男女构精”即指合艮兑而为损卦。既然这段话是在《系辞传》中，那么，我们不当认为这只是为了解释损卦，而是应当认为，这是通过解释损卦来讲明一个重要的道理。以损卦之卦象来解释“天地氤氲”与“男女构精”，意味着统一以“阴阳”来解释二者，这是易学本有的方法论，但这并不意味着经过这种解释这段话的意思就完全明白了。换言之，诚然“天地氤氲”与“男女构精”可统一以“阴阳”来解释，但统一以“阴阳”来解释恰恰能够说明“天地氤氲”与“男女构精”的某种相同性，而不能说明二者的差异究竟何在，从而也不能说明“万物化醇”与“万物化生”的差异究竟何在。

对此问题的一个极有价值的提示来自于孔颖达的疏：

“天地氤氲，万物化醇”者，“氤氲”，相附著之义，言天地无心，自然得一，唯二气氤氲，共相和会，万物感之，变化而精醇也；天地若有心想为二，则不能使万物化醇也。“男女构精，万物化生”者，“构”，合也，言男女阴阳相感，任其自然得一之性，故合其精则万物化生也。若男女无自然之性，而各怀差二，则万物不化生也。¹⁹

孔颖达这里显然是将“天地氤氲，万物化醇”与“男女构精，万物化生”作为宇宙创化的两个不同的阶段来理解的，而对于后一个阶段，他的解释是增出人的“自然得一之性”来说明，认为如果分为男女的人不能任其自然得一之性，则万物不能化生。那么，如何理解这里的“自然得一之性”呢？答案正可在孔颖达对《说卦传》中论三才之道的那一节的疏解中找到。在“立人之道曰仁与义”之下，孔颖达疏解说：“天地既立，人生其间，立人之道有二种之性，曰爱惠之仁与断刮之义也。”²⁰仁义之性为男女所共有，因而才能称之为人性，也构成男女相感的基础；男女相感才能将仁义之性共同发挥于一处（所谓致一或

¹⁹ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第88页。

²⁰ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第94页。

得一)，从而才能使万物得以化生。按照这种解释，“男女构精，万物化生”就是指人道既立之后在人的作用下宇宙万物发生变化的那个阶段，这就与人道既立之前万物被天地创造的那个阶段显著地区别开来了。

不难想到，“天地氤氲，万物化醇”就是对人道既立之前万物被天地创造的那个阶段的刻画。基于这个理解，我们现在来看对“醇”的字义的解释。根据《说文解字》段玉裁注，“醇”的本义是“酒之不杂于水”，一般解释为“纯一不杂”。因此，“万物化醇”就是指精气之凝合创造出纯一不杂的万物，也就是说，这里的“醇”是指万物最初被造时所获得的那种纯一不杂的性质。这当然是对天地万物被造的一个高度赞美，即认为天地万物最初被造时是纯然至美的。若以整体观之，这个意思就意味着说，“天地氤氲，万物化醇”其实指向一个宇宙万物初造时的完美状态。²¹

经过了对《易传》中论及三才之道的多处文字的具有一致性的解释，现在让我们回到对太极图的理解上。既然“男女”主要是就人而言的，不应当将之理解为比较宽泛的雌雄牝牡或更为宽泛的阴阳二气，那么，就可以坐实，第四层圈的“乾道成男，坤道成女”，其实就是在说“男女有别”的来历，而更进一步，这一层圈其实是在讲始兴于夫妇之道的人道，而并不是在宽泛地讲阴阳二气相合而化生万物。对此，以下要点必须被强调指出。

首先，人道的根本在于人伦。人道始兴于夫妇之道，而太极图以男女来喻

²¹ 来知德以“气交”与“形交”解释“化醇”与“化生”的差异：“天地氤氲，气交也，专一而不二，故曰醇；男女构精，形交也，专一而不二，故曰化生。”见来知德：《周易集注》，张万彬点校，九州出版社2004年版，第676页。王夫之以“气化”和“形化”解释“化醇”与“化生”的差异：“化醇，化其气而使神；化生，化其形而使长。”王夫之：《周易内传》，《船山全书》第一册，岳麓书社1996年版，第597页。对来知德和王夫之的看法的对照分析可参见丁耘：《〈易传〉与“生生”》一文，《哲学研究》2018年第1期。气化与形化的区分来自二程，而为朱子所大力发挥，王夫之的观点显然来自于此。细察之下可知，来知德与李道平的观点与王夫之的观点其实颇为类似，大概二者亦是在程朱影响下的产物（“气交”“形交”的说法也见于朱子）。程朱关于气化与形化的区分详见后文。李道平则以“形而上者谓之道”与“形而上者谓之器”解释“化醇”与“化生”的差异，参见李鼎祚注、李道平疏：《周易集解纂疏》，第654页。吴飞在《论“生生”》一文中试图发挥李道平的这个观点，但走到了一边，即认为“万物化醇”与“万物化生”中的两个“万物”并不一致，前者是指一般所谓万物，后者则是指“宇宙间凡有雌雄之物”，这即是以“雌雄牝牡”解释“男女构精”中的“男女”，从而离古代注家的理解更远了。

夫妇之道，又以夫妇之道来喻人道。也就是说，从男女到夫妇，从夫妇到父子，再从父子到兄弟，再从家庭中的人伦扩展到社会、国家、天下中的人伦，即朋友、君臣等，以及与人伦有关的圣王礼乐政刑之教、孝悌仁义之教都包含在第四层圈看似简单的“乾道成男，坤道成女”这一句话中了。前面曾讨论过《系辞传》论太极的文字：“易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦；八卦定吉凶，吉凶生大业。”我已指出，太极图其实与这段话具有精确的对应关系，其中第四层圈与这段文字中的八卦相对应，都是在讲人道，而“其切实的伦理含义即指向由夫妇、父子、兄弟共同构成的家庭人伦秩序，此即王夫之所谓‘圣学为人道之本’。”²² 焦循即以此论伏羲“作《易》之功”：“伏羲定人道，制嫁娶，其教切矣。”²³ 皮锡瑞在《经学通论》之《易经》部分专门列一节《论伏羲作易垂教在正君臣父子夫妇之义》以申说此义。²⁴ 如果我们认可“有夫妇”乃是人类进入文明时代的标志性事件，也构成人类文明的基石，那么，我们就可以说，太极图的第四层圈首先指向人类文明的伏羲时刻。²⁵

²² 唐文明：《朱子论天地以生物为心》，载《清华大学学报》2019年第1期。在这篇文章中的一个注释里，我引用了王夫之的一段话，而将周敦颐的太极图与张载的《西铭》与程颐提出的“理一分殊”关联起来，从而突显揭示出人伦在太极图中的位置的重要意义，尤其是可以避免一些认为太极图可能流于异端的误解。

²³ 焦循：《雕菰楼易学》，陈居渊校点，北京大学出版社2012年版，第149页。焦循在他的著作中多次提及这一点，比较完备的论述在《易图略》卷六之《原卦》，见《雕菰楼易学》，第637-638页。不过，细察焦循的意思，虽然他也讲“伏羲本天地以定夫妇、父子、君臣”，但对圣人效法天地生生之德这一层无所领会，乃至至于排斥，而只落得一个人伦大纲，其实意味着他并未全解伏羲仰观俯察之精义，如《原卦》最后一段中说：“圣人治天下，不过饮食男女，为之制嫁娶，教渔佃矣。人伦正而王道行，所以参天地而赞化育者，固无他高妙也。神农、黄帝、尧、舜踵此而充扩之，文王、周公、孔子述此而阐明之，彼先天、心法之精微，岂伏羲氏之教哉！”试问：不以先天、心法之精微为本，人伦可定乎？王道可行乎？

²⁴ 皮锡瑞论及焦循是因为看了陆贾《新语·道基》中的一段话“乃恍然悟伏羲所以设卦之故，更推阐其旨曰：‘学《易》者’必先知伏羲未作八卦之前是何世界，伏羲作八卦重为六十四卦何以能治天下，神农、尧、舜、文王、周公、孔子何奉此卦画为万古修己治人之道。”见皮锡瑞：《经学通论》，中华书局1954年版，《易经》部分，第3页。

²⁵ 焦循《易章句》卷八论上古与中古曰：“伏羲以前，无三纲五常，卧之詿詿，起之吁吁，知识未开，虽抱善性，而莫能自觉，是为上古。天生伏羲，以先觉觉万民，使男女有别，以定君臣、父子、尊卑、上下，而天地之化育以赞，人物之性以尽，是为中古。”见《雕菰楼易学》，第127页。

进而，既然道始于伏羲而历经尧、舜、禹、汤、文、武、周公方臻于完备，最后又有孔子以圣王之道立教才算是真正立人极，那么，第四层圈其实包含了伏羲以来整个的圣王史，而最终指向创立儒教的至圣素王孔子。以三才之道来刻画圣王之道，是基于前引《易传》的核心思想，由此亦可见《易传》之于儒教的重要性，而“乾道成男，坤道成女”的提示语，其实正是对三才之道的一个精微表达。

与此相关的一点是，人道的落实离不开天地之心的作用。天地之心是理解太极图的一个要点，这一点已为朱子所特别强调，而我在《朱子论天地以生物为心》一文中对此有更彻底的发挥。朱子在《太极图说解》中正是以天地之心论人极，这和《仁说》中“人得夫天地之心以为心”的看法完全一致，而我则进一步认为，在太极图的五层圈之间，都隐含着天地之心的作用，因而太极图可以被合理地称为天地之心图。概而言之，天地之心其实是三才之道的根本所在。

坐实了第四层圈是在讲人道之后，第五层圈的意义就可以顺推出来。很显然，第五层圈不可能是在讲万物最初被造，因为万物被造并不是发生在人道既立之后。人作为万物的一个种类被造，因其心之最灵而从万物之中脱颖而出，才有人道之立，所谓“有天地然后有万物，有万物然后有男女”。人在宇宙中的这种独特地位使得人一跃而成为万物的看护者和成就者，从而也使得人参与到天地化育的过程之中，所谓“赞天地之化育”，亦所谓“吉凶生大业”。因此，第五层圈其实是在讲一个处在人文化成力量中的宇宙，一个因着人文力量的消长会朝着衰败或太平两个相反方向而转化的可能世界，因而也是一个包含着应然和希望的可能世界，一个可能成就的大业。或者说，第五层圈的“万物化生”其实是指万物在人的呵护和照看下可能发生的变化，变化的理想方向正如乾卦彖辞中所说，“乾道变化，各正性命”，相反的方向则如《尚书·洪范》所说鲧之治水，“汨陈其五行”，不能成己也不能成物。如果在此特别将人道关联于政治，那么，政治的清明与腐败就影响到宇宙中的万物朝两个相反方向的可能变化，而其变化的极致莫过于祥瑞与灾异的产生，即，善政生善气，善气生祥瑞，恶政生恶气，恶气生灾异。

现在就让我们从《太极图说》的文本结构与太极图的图象结构之间的关联入手，将这个新理解核之于《太极图说》。“无极而太极。”²⁶这显然是对太极本

²⁶ 周敦颐：《太极图说》，见《周敦颐集》，第3页。下引《太极图说》和《通书》皆出自

身的言说，对应于太极图中的第一层圈。“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。”这显然是对“阳动阴静”的言说，是在说天道，对应于太极图中的第二层圈。至于以阴阳二气之分化说天道在宇宙论上究竟意味着什么，我们下面再说。历史地来看，对这两层圈的理解，特别是在如何理解“无极”和“动静”的问题上，在宋代都发生过重要的争论。要而言之，只要我们还高度重视天理的意义，我们就会支持朱子以天理为主来解释太极的这个基本立场，从而在那些相关的有争议的问题上大多会支持朱子的看法，这里不做详细论述。唯一需要说明的是，如果太极说的是永恒，即朱子所谓“实理之体”，那么，阳动阴静其实说的是时间，即朱子所谓“天命流行”。阳动意味着从永恒到时间，所谓“太极动而生阳”，所谓“诚之通”；阴静意味着从时间朝向永恒的回复，所谓“动极而静，静极生阴”，所谓“诚之复”。

“阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。”这显然是对五行的言说，是在说地道，对应于太极图中的第三层圈。在朱子所定太极图的版本中，第二层圈和第三层圈之间有一个其他相邻两层圈之间都没有的连接符号，意指“阳变阴合”。对于这个连接符号，朱子在《太极图解》中解释说，“而水火之变合，交系于上，阴根阳、阳根阴也。”²⁷这大概强调了天地之间更为紧密的关联。其实很容易看出，《太极图说》此处对地道的言说，正是紧密关联于天道而展开的。“阳变阴合，而生水火木金土”是从天道说到地道，是说天道自然生出地质，“五气顺布，四时行焉”则是从地道说回天道，是说地道之中包含天时。这里还需要特别说明的是，既然五行是在讲质，那么，在第三层圈所对应的阶段，万物已然存在。阴阳是气的分化，五行是质的分化，有气质的分化则必有具体的物的存在。或者以朱子的基本立场说，从太极到阴阳，是理生气，或理乘气之机，从阴阳到五行，是气生质，或理乘气而附质。理乘气而附质，意味着万物已然创生。至于理、气、质的关系，则可以说理行而生气，气凝而生质。²⁸因此说，太极图中对应于天道和地道的第二、三层圈，其实已经包含着万物的创生。说太极生天生地就包含着生人生物，这是合理的，此犹

该书，不再出注。

²⁷ 朱熹：《太极图解》，见《朱子全书》第13册，第70页。此处我以“变合”二字转换了朱子文中所画的这个连接符号。

²⁸ 皆在天地之心的作用下。

庄子所言，“天地与我并生，而万物与我为一”。²⁹

“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。”这是对前三层圈的统说，正如朱子所揭示的。若从我们的理解来看，之所以在这里对前三层圈进行统说，是因为前三层圈表征的是人道未立之前的宇宙创生阶段。统说的主旨是在讲明太极与万物的关系，以朱子以理为主的基本立场而言，即是为了说明“物物一太极”，因而在朱子对《太极图说》的理解中，这一段具有相当的重要性。

“无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。”这主要是说第四层圈和第五层圈。因为前三层圈是说人道未立之前的天地之道，而第四层圈是说人道之立，因此就需要解释前三层圈与第四层圈之间的关联，于是从“无极之真，二五之精，妙合而凝”说到“乾道成男，坤道成女”。第五层圈是说因人道之立而带来的万物的可能变化，于是从“二气交感，化生万物”说到“万物生生而变化无穷焉”。这里的“二气交感”虽亦可宽泛地以“阴阳交感”解之，但其实是专就男女相感来说的，正如咸卦彖辞亦是以看似宽泛的“二气感应而相与”来说男女相感，而这里的“化生万物”即是指万物在人的看护下可能发生的变化。也就是说，从“乾道成男，坤道成女”到“二气交感，化生万物”就是说人道之立对于宇宙可能的影响，也就是我们前面分析过的“男女构精，化生万物”。而所谓生生之道，即是从天地之道引出人道而又寓天地之道于人道之中，或者说即是以人继天立极、赞天地之化育为重要节目的三才之道。

于是紧接着就申言圣人依凭天地之心而立人极的意义：“唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶，君子修之吉，小人悖之凶。”申言立人极一则说到圣人，因人道之立有赖于斯；一则说到吉凶，而善恶之途自此有分。前面已经分析过《易传》论人道往往关联于吉凶，此处说“君子修之吉，小人悖之凶”正与之相合。而最后则引用《易传》中直接论三才之道的話作结，为一篇之点睛：“故曰：‘立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。’又曰：‘原始反终，故知死生之说。’大哉易也，斯其至矣！”

现在让我们来将这个理解验之于《通书》。对于《通书》和太极图的关联，

²⁹ 反倒是那种认为太极首先生出个空空的天和地然后再生出人与物的思想难以理解。

朱子说得非常清楚：“盖先生之学之奥，其可以象告者，莫备于太极之一图。若《通书》之言，盖皆所以发明其蕴，而《诚》《动静》《理性命》等章为尤著。”³⁰ 细察之下，其实第一、二章《诚上》《诚下》，连同第三、四章《诚几德》《圣》，共同构成对三才之道的整体言说，应当关联在一起看。而朱子基于《通书》与太极图“实相表里”的认知高度重视《通书》中论太极、天地的意义的同时也特别强调过《通书》中论人极、人道的重要性：“独此一篇，本号《易通》，与太极图、说并出程氏，以传于世。而其为说，实相表里。大抵推一理、二气、五行之分合，以纪纲道体之精微，决道义、文辞、禄利之取舍，以振起俗学之卑陋。至论所以入德之方，经世之具，又皆亲切简要，不为空言。顾其洪纲大用，既非秦汉以来诸儒所及，而其条理之密，意味之深，又非今世学者所能骤而窥也。”³¹ 另外，《通书》中《顺化》一章言简意赅，其实也是通论三才之道，值得关注。以下依次展开分析。

先来看《通书》第一章《诚上》：

诚者，圣人之本。“大哉乾元，万物资始”，诚之源也。“乾道变化，各正性命”，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”元、亨，诚之通，利、贞，诚之复。大哉《易》也，性命之源乎！

朱子基于《通书》与太极图“实相表里”的认知断言说：“诚即所谓太极也。”³² 这当然是正确的。但必须指出，这里是从太极与圣人的关系的角度展开论述的，即首句所说：“诚者，圣人之本。”于是问题就是，《诚上》章是仅就天地万物之创生而言，还是对包括了人赞天地之化育这一重要节目的三才之道的整体言说？首先让我们来看朱子的注释。

对于周敦颐引用乾卦彖辞中“大哉乾元，万物资始”之语来说“诚之源”，朱子注释说：“言乾道之元，万物所取以为始者，乃实理流出，以赋于人之本，如水之有源，即图之‘阳动’也。”对于周敦颐引用乾卦彖辞中“乾道变化，各正性命”之语来说“诚之立”，朱子注释说：“天所赋为命，物所受为性。言

³⁰ 朱熹：《再定太极通书后序》，见周敦颐：《周敦颐集》，第46页。

³¹ 朱熹：《通书后记》，见周敦颐：《周敦颐集》，第49页。

³² 朱熹：《通书注》，见《朱子全书》第13册，第97页。

乾道变化，而万物各得受其所赋之正，则实理于是而各为一物之主矣，即图之‘阴静’也。”对于周敦颐所下断语“纯粹至善者也”，朱子注释说：“此言天之所赋，物之所受，皆实理之本然，无不善之杂也。”对于周敦颐所引用《易传》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”一句，朱子注释说：“阴阳，气也，形而下者也；所以一阴一阳者，理也，形而上者也。道，即理之谓也。继之者，气之方出而未有所成之谓也。善则理之方行而未有所立之名也，阳之属也，诚之源也。成则物之已成，性则理之已立者也，阴之属也，诚之立也。”对于周敦颐以《易传》之元、亨、利、贞说诚之通、诚之复一句，朱子注释说：“元，始，亨，通，利，遂，贞，正，乾之四德也。通者，方出而赋于物，善之继也。复者，各得而藏于己，性之成也。此于图已为五行之性矣。”对于周敦颐最后一句赞《易》之辞，朱子注释说：“天地之间，阴阳交错，而实理流行，一赋一受于其中，亦犹是也。”³³

可以看到，朱子认为《诚上》章是仅就天地万物之生而言，他更将周敦颐所说的“诚之源”“诚之立”与“诚之通”“诚之复”对应于太极图中的“阳动”“阴静”与“五行之性”。与此相关，朱子认为第二章《诚下》是讲人道之诚。³⁴若以《中庸》和《孟子》中关于“诚者”与“思诚者”的区分而言，朱子认为《诚上》章是讲“诚者”，即道体之诚，《诚下》章是讲“思诚者”，即工夫之诚。这个看法关系到朱子对“继之者善也，成之者性也”一句的理解，我将在后文详细分析。此处所要指出的是，如果我们认为“继之者善也，成之者性也”包含着对人的参赞作用的刻画，那么，《诚上》章就不是仅就天地万物之创生而言，而是对包含着人赞天地之化育这一重要节目的三才之道的整体言说。实际上我们不难发现《诚上》章与《太极图说》在文本结构上的类似性。

此处需要澄清的是，《诚上》章以乾卦来说三才之道，是因为乾卦对应于天道，而三才之道统于天。因此，天道、天地之道、天地人三才之道实际上是同义语，而且，合说即是三才之道，分说则可言天道、地道与人道。³⁵说“三

³³ 朱熹：《通书注》，见《朱子全书》第13册，第97-98页。

³⁴ 《朱子语类》卷94云：“《诚下》一章，言太极之在人者。”见《朱子全书》第17册，第3149页。

³⁵ 王安石曾说：“尽人道谓之仁，尽天道谓之圣。”当有人问程颐这句话何时，程颐回答说：“此语固无病，然措意未是。安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是人

才之道统于天”或许仍不究竟，因为若严格以“阴阳”对应于天道，那么，更应该说三才之道统于太极。于是，天道与太极的关系，就是阴阳与太极的关系。如果说“阴阳”是宇宙论概念，那么，“太极”就是为宇宙论奠基的本体论概念。这个对比性关联也对应于天与帝的关系。“天”与“帝”在很多语境中往往同指，但若就其异义处而严格区分之，则从“以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼，以妙用谓之神，以性情谓之乾”说下来，“天”是宇宙论概念，“帝”是神学概念。因主宰之帝而有形体之天，这就是在说上帝创造宇宙的事。但毋需赘言，“天”也常常被用来表达神学意义上的主宰含义，而对此用法更为精确的提炼正是“天心”或“天地之心”的概念。由此分析不难看出，太极其实就是上帝，因而上帝就是所谓诚体、道体。

基于这个理解，《诚下》章就是在《诚上》章对三才之道进行整体言说之后又特别地提出人道之诚，以突显人道之诚的意义。具体来说，首句先论圣人之诚，即圣人本之于道体之诚而诚：“圣，诚而已矣。”其后由圣人之诚论及人道，即以诚为“五常之本，百行之源”，而于工夫则归之于“克己复礼”。这两章之间的关系正可从三才之道之合说与分说来理解：《诚上》章论道体之诚，是对三才之道的统说，《诚下》章从论圣人之诚并及于人道之诚。人道继天地之道而来且成就天地之道，这是三才之道中不可或缺的、甚至是最为关键的节目。因此，言人道绝不能脱离天地之道，而言天道来统说三才之道则亦必然包含人道这一节目在内。

第三章《诚几德》从诚之无为说到几之善恶，然后归于德之五常，又以德之阶次定圣贤之品，以德之功效说神之妙用，其实是在三才之道的语境中申说德之重要性，从而也是继续申说人道之重要性。第四章《圣》以感应、动静说诚、神、几且以此三者总括圣人之德能，其实是在申说“圣人与天地合其德”。可以看到，《通书》前四章构成对三才之道的一个回环性的言说，从太极说到圣人，再说到人，又从人说回圣人，再说回太极，其中既强调了太极本体的奠

道，天道自是天道？《中庸》言：‘尽己之性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育’，此言可见矣。扬子曰：‘通天地人曰儒，通天地而不通人曰伎。’此亦不知道之言。岂有通天地而不通人者哉？如止云通天之文与地之理，虽不能此，何害于儒？天地人只一道也。才通其一，则余皆通。如后人解《易》，言乾天道，坤地道也，便是乱说。论其体则天尊地卑，如论其道岂有异哉？”见程颢、程颐：《二程集》（上），王孝鱼点校，中华书局2004年版，第182-183页。

基性意义，也突显了人极、人道之于天道或天地之道的成就性意义。

第十六章《动静》以神论太极之动静，然后申言“五行阴阳，阴阳太极”，与《太极图说》论及第三层圈之后对前三层圈的统说是同一个意思，似乎未明确论及人道。不过，既然最后说到“混兮辟兮，其无穷兮”，如果我们将这里的“无穷”与《太极图说》中最后一句“万物生生而变化无穷焉”对应起来，那么，也可以说这里同样包含着人道这一节目，只是未明言而已。

现在来看第二十二章《理性命》：

厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。

“厥彰厥微，匪灵弗莹。”朱子认为这是在说“理”：“此言理也。阳明阴晦，非人心太极之至灵，孰能明之？”³⁶既然“厥彰厥微”是在说理，而“匪灵弗莹”则是在说“人心太极之至灵”，那么，与其说这一句是在说“理”，不如说是在说“穷理”。“刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。”朱子认为这是在说“性”：“此言性也。说见第七篇，即五行之理也。”³⁷仅以“五行之理”说之，意味着朱子在此似乎认为这一句只是在说气质之性。但若参照朱子所提示的第七章《师》，则我们的看法可能会有所改变：

或问曰：“曷为天下善？”曰：“师。”曰：“何谓也？”曰：“性者，刚柔善恶，中而已矣。”不达。曰：“刚善，为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶，为猛，为隘，为强梁。柔善，为慈，为顺，为巽；恶，为懦弱，为无断，为邪佞。惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。故先觉觉后觉，暗者求于明，而师道立矣。师道立，则善人多。善人多，则朝廷正，而天下治矣。

³⁶ 朱熹：《通书注》，见《朱子全书》第13册，第117页。

³⁷ 朱熹：《通书注》，见《朱子全书》第13册，第117页。若以《通书》为一篇，则此处之“篇”，当为“章”，如上引朱子的《再定太极通书后序》和《通书后记》中所言。

可以看到，这一章主要是说圣人立教以变化人的气质，亦是《中庸》所谓“致中和，天地位焉，万物育焉”之事，而于人的气质之性上说刚柔善恶之分别。显然正与《理性命》章的第二句同义。质言之，“中焉止矣”正对应于“惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也”这一句，其实是在说圣人致中和以化成天下之事。换言之，如果朱子只取《师》章中论刚柔善恶那几句来理解《理性命》章的第二句，那么，他的理解就是不够的。因此，我们的看法是，与其说“刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣”是在说“性”，不如说这是在说“尽性”。

以上解释会直接影响到对此章后面一节的理解。从“二气五行”到“小大有定”，朱子认为是在说“命”：“此言命也。二气五行，天之所以赋受万物而生之者也。自其末以缘本，则五行之异，本二气之实，二气之实，又本一理之极。是合万物而言之，为一太极而已也。自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体。故万物之中，各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也。此章十六章意同。”³⁸朱子这里仍仅以气质之性说之，而再申“物物一太极”之旨。但既然前面已经说到了圣人立教以期中和位育之事，此处若仅仅是再申二气五行凝合万物之事，则于理不顺。既然前面两节分别是在说“穷理”与“尽性”，不难想到，这一节其实是在说“以至于命”，仍然是从人道而言三才之道。其实，把这一节与《太极图说》中论第四层圈和第五层圈的那一节对应起来是颇有道理的：“无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。”在这个理解之下，“万一各正，小大有定”就不是仅指天地生万物各有其性的既定事实，而是指人继天立极、参赞化育以期“各正性命”的可能愿景，也就是前述所谓圣人立教以期中和位育之事。³⁹

最后再来看朱子没有特别提及的第十一章《顺化》：

天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育

³⁸ 朱熹：《通书注》，见《朱子全书》第13册，第117页。

³⁹ 《朱子语类》卷94云：“‘万一各正，小大有定’，言万个是一个，一个是万个。盖体统是一太极，然又一物各具一太极。所谓‘万一各正’，犹言‘各正性命’也。”可见，朱子仍是以物物一太极来理解“万一各正，小大有定”，而认为“各正性命”也是此义。引文见《朱子全书》（修订本）第17册，第3167页。

万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹、莫知其然之谓神。故天下之众，本在一人。道岂远乎哉？术岂多乎哉？

显然这里也是先言天地以仁义之德生万物，后言圣人继天地之德而化万民，以成就天地之道，呈现出对三才之道的同样的理解结构。

3.

以上我们通过衡之于《易》、核之于《太极图说》、验之于《通书》，详细论述了我们对太极图的新理解。现在让我们将之比照于朱子的《太极解义》。朱子并不以人道理解第四层圈，从而也不以人道既立之后的万物化生之道理解第五层圈，而是以天地生物的不同方式和次序来理解第四、五层圈，具体来说，是以气化来理解第四层圈，以形化来理解第五层圈。在解释第四层圈时，朱子说：“乾男坤女，以气化者言也，各一其性，而男女一太极也。”在解释第五层圈时，朱子说：“万物化生，以形化者言也，各一其性，而万物一太极也。”⁴⁰ 在解释《太极图说》的相关文字时，朱子说：“阳而健者成男，则父之道也；阴而顺者成女，则母之道也。是人物之始，以气化而生者也。气聚成形，则形交气感，遂以形化，而人物生生，变化无穷矣。”⁴¹

那么，朱子所谓气化与形化，究竟是什么意思呢？当有弟子问到这个问题时，朱子曾回答说气化、形化的概念来自于二程《遗书》。⁴²《遗书》论述气化与形化的关系最具概括性的一条是：

万物之始，皆气化。既形，然后以形相禅，有形化。形化长，则气化渐消。⁴³

⁴⁰ 朱熹：《太极图解》，见《朱子全书》第13册，第71页。

⁴¹ 朱熹：《太极图说解》，见《朱子全书》第13册，第74页。

⁴² “问：‘乾男坤女以气化者言，万物化生以形化者言，不知何以见得？’曰：‘天地生物，其序固如此。《遗书》中论气化处可见。’”见《元公周先生濂溪集》（上），第166-167页。

⁴³ 程颢、程颐：《二程集》（上），第79页。

可以看到，二程是以气化说万物的初生，也就是物种的最初产生，以形化说万物初生之后的演化，也就是物种的持存与变化。二程认为，无论是像陨石那样我们一般认为的无生命之物，还是像动物、植物和人那样的有生命之物，其初生都来自气化：

陨石无种，种于气。麟亦无种，亦气化。厥初生民亦如是。至如海滨露出沙滩，便有百虫禽兽草木无种而生，此犹是人所见。若海中岛屿稍大，人不及者，安知其无种之人不生于其间？若已有人类，则必无气化之人。⁴⁴

或曰：“传记有言，太古之时，人有牛首蛇身者，莫无此理否？”曰：“固是。既谓之人，安有此等事？但有人形似鸟喙或牛首者耳。《荀子》中自有说。”问：“太古之时，人还与物同生否？”曰：“同。”“莫是纯气为人，繁气为虫否？”曰：“然。人乃五行之秀气，此是天地清明纯粹气所生也。”或曰：“人初生时，还以气化否？”曰：“此必烛理，当徐论之。且如海上忽露出一沙岛，便有草木生。有土而生草木，不足怪。既有草木，自然禽兽生焉。”或曰：“先生《语录》中云：‘焉知海岛上无气化之人？’如何？”曰：“是。近人处固无，须是极远处有，亦不可知。”曰：“今天下未有无父母之人。古有气化，今无气化，何也？”曰：“有两般。有全是气化而生者，若腐草为萤是也。既是气化，到合化时自化。有气化生之后而种生者。且如人身上著新衣服，过几日，便有虱生其间，此气化也。气既化后，更不化，便以种生去。此理甚明。”⁴⁵

可见，二程其实是用气化来解释万物最初之被造，不禁令人想起张载以“二气之良能”来解释“鬼神”的看法。而且，二程还认为，气化的现象并非只存在于万物初生之时，在条件具备的情况下随时都可能发生。根据度正的记述，朱子曾以“感生”来理解二程所说的气化：

先生又曰：“‘乾道成男，坤道成女’，何也？此程子所谓海上无人之境，而人忽生乎其间者。此天地生物之始，礼家所谓感生之道也。”⁴⁶

⁴⁴ 程颢、程颐：《二程集》（上），第161页。

⁴⁵ 程颢、程颐：《二程集》（上），第199页。

以此义推论，礼家以“感生”言圣人之诞生，而程朱则以“感生”言万物之初造。⁴⁷也就是说，在程朱看来，万物最初都是感生而来。而感生，实际上就是阴阳二气的凝合。因此也可以说，气化概念的提出，其实是为了说明感生这一被程朱赋予了更为普遍的宇宙论意义的重要现象。

回到朱子对太极图的理解，首先，朱子并不认为第四层圈“乾道成男，坤道成女”中的“男女”是专指人而言，而是认为这里的“男女”与“阴阳”同义，这是他以气化解释“乾男坤女”的前提。⁴⁸以下三段问答可以充分证实这一点：

或问：“太极图下二圈固是‘乾道成男，坤道成女’‘万物化生’，是各有一太极也。如曰：‘乾道成男，坤道成女，方始万物化生。’《易》中却云：‘有天地然后有万物，有万物然后有男女’，是如何？”曰：“太极所说，乃生物之初，阴阳之精，自凝结成两个，后来方渐渐生去。万物皆然，如牛羊草木，皆有牝牡，一为阳，一为阴。万物有生之初，亦各自有两个，故曰：‘二五之精，妙合而凝。’”⁴⁹

⁴⁶ 度正：《书晦庵太极图解后》，见《元公周先生濂溪集》（上），第340页。

⁴⁷ 朱子以“感生”来理解二程所说的“气化”无疑是正确的，这一点可以从二程的语录中得到证明，且二程还特别强调了圣人感生的意义，如说：“观三代之时，生多少圣人，后世至今，何故寂寥未闻，盖气自是有盛则必有衰，衰则必终复盛。若冬不春，夜不昼，则气化息矣。”又说：“大抵气化在天在人一般，圣人其中，只有功用。”见程颢、程颐：《二程集》（上），第146页。二程还提到圣人的感生为“理自生”，也是值得注意的看法：“元气会则生圣贤。理自生”。见程颢、程颐：《二程集》（上），第83页。

⁴⁸ 以下语录表明朱子有时也会将“男女”理解为人，进而来说太极图：“天地之初，如何讨个人种？自是气凝结成两个人，后方生许多万物，所以先说‘乾道成男，坤道成女’，后方说‘化生万物’。当初若无那两个人，如今如何有许多人？那两个人便似而今人身上虱，是自然变化出来。《楞严经》后面说，大劫之后，世上人都死了，无复人类，却生一般禾谷，长一尺余，天上有仙人下来吃，见好后，只管来吃，吃得身重，遂上去不得，世间方又有人种。此说固好笑，但某因此知得世间却是其初有个人种，如他样说。”朱熹：《朱子语类》卷94，见《朱子全书》第17册，第3133-3134页。这则语录认为第四层圈对应于人之生，第五层圈对应于物之生，即天地先生人后生物，和《太极图说解》中的解释相悖，如若不是记录有误，就是朱子早年未定之论。

⁴⁹ 见《元公周先生濂溪集》（上），第167-168页，此段问答亦见《朱子语类》卷94，《朱子全书》第17册，第3133页。但文中第一行漏掉了“万物化生”四字。

问气化、形化。曰：“此是总言。物物自有牝牡，只是人不能察耳。”⁵⁰

问：“气化、形化，男女之生在气化否？”曰：“凝结成个男女，因甚得如此？都是阴阳。无物不是阴阳。”⁵¹

在《周易本义》中，对于“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生”一句，朱子以气化释“万物化醇”，以形化释“万物化生”。⁵²可见，朱子也是将这一句与他对太极图第四、五层圈的理解对应起来，而以《太极图说》中的“乾道成男，坤道成女”来理解“天地氤氲，万物化醇”，以《太极图说》中的“二气交感，万物化生”来理解“男女构精，万物化生”。⁵³万物初生于气化，然后转入形化，此即二程所谓“形化长，则气化渐消”。对于形化，程朱都言之甚少，大概是因为没有什么太多可说的。尽管气化随时可能发生，但既然形化必然在气化之后，那么，在朱子那里，气化与形化就不只是天地生物的两种不同方式，而且也意味着天地生物的先后次序。

在朱子的这个理解中，值得注意的是第四、五层圈与第二、三层圈之间的关系。如果第四层圈的“男女”其意义等同于阴阳，那么，第四层圈与第二层圈就有一个对应关系，因为第二层圈就是在以阴阳讲天道。如果第五层圈的意义是形化，而形又离不开质，那么，第五层圈与第三层圈就有一个对应关系，因为第三层圈就是以五行之质来讲地道。而且，天道在次序上先于地道，也正对应于气化在次序上先于形化。可见，朱子是以天道来讲万物的初生，以地道来讲万物的既生，而认为太极图的五层圈包含了表征太极、天道、地道以及天地生养万物的象。这也就是说，朱子并不认为太极图直接包含了表征人道之象，尽管他在阐发《太极图说》和《通书》的义理时丝毫没有忽略人极、人道的问题。这样看来，朱子所理解的太极图就不是对作为《易》之大旨的三才之道的一个完整表象，而只是对三才之道的先天部分的一个局部表象。既然人极、人道是《太极图说》和《通书》中非常重要的内容，是完整的三才之道的一个不可或缺的内容，那么，朱子认为太极图中并不直接包含表征人道之象这

⁵⁰ 朱熹：《朱子语类》卷94，见《朱子全书》第17册，第3134页。

⁵¹ 见《元公周先生濂溪集》（上），第168-169页。

⁵² 朱熹：《周易本义》，见《朱子全书》第1册，第141页。

⁵³ 此处“男女构精”就只能被理解为承上文而言。

一点就使得太极图与《太极图说》、《通书》之间缺乏完整的对应关系。

我们知道，朱子非常看重太极图，认为此图表达了周敦颐思想的精髓。而且，从后来的理学史视野来看，正是通过朱子的努力，周敦颐在理学道统中的地位才得以确立。那么，朱子究竟出于何种原因如此看重太极图呢？这个从思想史视野提出来的宏观问题能够为我们理解朱子何以认为太极图只包括表征天地生物的先天之象提供正确的思路。从《太极图说解》中就可以清楚地看到，太极图对于朱子来说，最重要的是其揭示出了“物物一太极”的思想。不过，值得注意的是，在解说中，朱子同时在两处阐发了这个思想。一处是对《太极图说》论“五行一阴阳、阴阳一太极”那一节的解说，对应于太极图的前三层圈：

五行具，则造化发育之具无不备矣，故又即此而推本之，以明其浑然一体，莫非无极之妙；而无极之妙，亦未尝不各具于一物之中也。盖五行异质，四时异气，而皆不能外乎阴阳；阴阳异位，动静异时，而皆不能离乎太极。至于所以为太极者，又初无声臭之可言，是性之本体然也。天下岂有性外之物哉！然五行之生，随其气质而所禀不同，所谓各一其性也。各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣。⁵⁴

另一处则是对《太极图说》论“乾男坤女”和“万物化生”那一整段的解说，即朱子以气化与形化解释的那一段，对应于《太极图》的第四、五层圈：

夫天下无性外之物，而性无不在，此无极、二五所以混融而无闲者也，所谓妙合者也。真以理言，无妄之谓也；精以气言，不二之名也；凝者，聚也，气聚而成形也。盖性为之主，而阴阳五行为之经纬错综，又各以类凝聚而成形焉。阳而健者成男，则父之道也；阴而顺者成女，则母之道也。是人物之始，以气化而生者也。气聚成形，则形交气感，遂以形化，而人物生生，变化无穷矣。自男女而观之，则男女各一其性，而男女一太极也；自万物而观之，则万物各一其性，而万物一太极也。盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。所谓天下无性外之物，

⁵⁴ 朱熹：《太极图说解》，见《朱子全书》第13册，第73页。

而性无不在者，于此尤可以见其全矣。子思子曰：“君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。”此之谓也。⁵⁵

朱子何以在两处同时阐发这一个思想，这是耐人寻味的。苛刻一点说，这有重复论述的嫌疑，暴露出朱子在对太极图的理解上可能存在问题。按照我们的新理解，朱子重复论述的原因，并非是因为他想要再次强调“物物一太极”的重要性——尽管在朱子的思想中这一点再怎么强调都不为过，而是因为他没能恰当地理解太极图中第四、五层圈的真正意义。实际上，“立天之道曰阴与阳”，从万物的生成来说就指向二程所谓的气化；“立地之道曰柔与刚”，从万物的生成来说就指向二程所谓的形化。因此说，既然前三层圈已经揭示出了天地万物被造的道理，那么，在总论前三层圈时阐发“物物一太极”的思想就是非常恰当的，正如朱子所做的；不过，既然第四层圈是在讲人极、人道的问题，第五层圈是在讲一个处在人文化成之力量中的可能世界，那么，在论第四、五层圈时就应当论人极、人道之于万物化生的重要性，就应当讲人的参赞化育给宇宙带来的可能变化，而不是像朱子那样，在此再次重复申说“物物一太极”的思想。

“物物一太极”的思想直接关系到“性”的思想，从上面两段引文中也能够清晰地看到。而这一点又涉及宋代理学的一个核心主题，即气质之性的问题。陈来早已指出，“朱熹《太极解义》所要解决的问题，归根到底，是人性的本体论来源问题。”⁵⁶朱子在与弟子的答问中对这一点说得非常明白：

孔子谓“性相近，习相远也”，孟子辩告子“生之谓性”，亦是说气质之性。近世被濂溪先生拈掇出来，而横渠、二程先生始有气质之性之说。⁵⁷

孟子多是专以性言，故以为性善，才亦无不善。到周子、程子、张子方始说到气上，要之，须兼是二者，言之方备。⁵⁸

⁵⁵ 朱熹：《太极图说解》，见《朱子全书》第13册，第74页。

⁵⁶ 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年版，第80-81页。

⁵⁷ 见《元公周先生濂溪集》（上），第245-246页。

⁵⁸ 见《元公周先生濂溪集》（上），第246页。

问：“孟子言性与伊川如何？”曰：“不同。孟子是剔出而言性之本。伊川是兼气质而言。要之，不可离也。所以程子云：‘论性不论气不备，论气不论性不明。’而某于《太极解》亦云：‘所谓太极者，不离乎阴阳而言，以不杂乎阴阳而言。’”⁵⁹

问五行各一其性。曰：“气质是阴阳五行所为，性即太极之全体。但论气质之性，则此全体堕在气质之中耳，非别有一性也。”⁶⁰

问：“自太极以至万物化生，只是一个圈子，何尝有异？”答曰：“人物本同，气禀有异，故不同。”又问：“‘是万为一，一实万分’又将如何说？”曰：“只是这一个，只是气质不同。”⁶¹

可以看到，朱子实际上认为，周敦颐的太极图于气质之性有首发之功，尽管对气质之性的言说始于张载和二程。在此意义上，可以说，在朱子眼中，太极图实际上就是气质之性图，清晰地表达了性如何从纯粹的理的层次落入气、质而进入物的存在的层次。⁶²既然气质之性是程朱理学的一个奠基性观念，那么，由此我们也就可以想见，朱子是在何等意义上看待周敦颐及其太极图了。对朱子的这一看法，我们当然是高度认可的。不过，按照我们对太极图的理解，实际上，太极图的前三层圈，已经包含了、或者说揭示了气质之性的问题。朱子所谓的气化与形化，用来理解太极图的第二、三层圈所表达的意义才是恰当的。这一点也显示了我们与朱子思想的高度一致处。因此也表明，我们这里对朱子提出的批评与修正，是完全内在于朱子自身的思想的，并非那种不相应的外部批评。

太极图与性的问题的关联也涉及朱子对以下一段话的理解：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”正如我们前面分析过的，在《通书》首章

⁵⁹ 见《元公周先生濂溪集》（上），第253-254页。

⁶⁰ 见《元公周先生濂溪集》（上），第206页。

⁶¹ 见《元公周先生濂溪集》（上），第165页。

⁶² 在《朱子论天地生物为心》一文中，我曾说太极图可以称之为天地之心图。从天地之心讲太极图，重在生生之德的作用，不仅将气质之性这一层意思包含在内，也将变化气质这一层意思包含在内。

中，周敦颐引用了《系辞传》中的这段话，服务于以天道统说三才之道的语境。现在让我们在思想史的脉络中对比一下朱子和前人对这一段话的理解。

孔颖达在疏解这段话时说：“‘继之者善也’者，道是生物开通，善是顺理养物，故继道之功者为善行也。‘成之者性也’者，若能成就此道者是人之本性。”⁶³ 可以看到，孔颖达首先从万物的生养变化来说“道”，然后从人性的功用上说“继之者善”与“成之者性”。⁶⁴《系辞传》还说：“天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”孔颖达疏解时说：“此明《易》道既在天地之中，能成其万物之性，使物生不失其性，存其万物之存，使物得其存成也。性谓禀其始也，存谓保其终也。道谓开通也，义谓得其宜也。既能成性存存，则物之开通，物之得宜，从此《易》而来，故云道义之门。”⁶⁵ 可以看到，孔颖达同样统天、地、人而言《易》之道：物生不失其性是说物之始，物存其存是说物之终。物之始由天地之道所开通，物之终则有赖于人道方能成。

不论对于天的理解有何不同，北宋儒者大都和孔颖达一样关联于人性的功用来说“继之者善也，成之者性也”和“成性存存”。比如张载《横渠易说》云：“知礼成性，则道义至此而出也。道义之门者，由仁义行也。圣人亦必知礼成性，然后道义从此出，譬之天地设位则造化行乎其中。”⁶⁶ 又如，司马光《温公易说》卷五云：“‘继之者善也’，《易》指吉凶以示人，人当从善以去恶，就吉而避凶，乃能继成其道。‘成之者性也’，人之性分不同，因《易》而各有成功。”又云：“人各有性，《易》能成之。存其可存，去其可去，道义之门皆由此途出。”⁶⁷ 都是明确地以人性的功用来说。至于二程，按照朱子的叙述，在解《易》时也是“就人为处”说“成性”，而在《语录》中则又有“万物自有成性”的不同解说：

“成性存存，道义之门。”只是此性，万善完具，无有欠缺，故曰“成性”。成对亏而言。“成之者性”，则是成就处无非性。犹曰“诚斯立焉”。

⁶³ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第78页。

⁶⁴ 亦因下文云：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。”

⁶⁵ 王弼、韩康伯注，孔颖达疏：《周易注疏》，第79页。

⁶⁶ 张载：《张载集》，章锡琛点校，中华书局1978年版，第191页。这是张载对“存性存存”的解说，对与“继之者善也，成之者性也”一句，张载也是以人性的功用解之，见该书第187-188页。

⁶⁷ 司马光：《温公易说》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第8册，第633页。

横渠、伊川说“成性”，似都就人为处说，恐不如此。横渠有习以成性底意思。伊川则言成其性，存其所存。

“成性存存”，横渠谓“成其性，存其存”，伊川《易传》中亦是“存其存”，却是《遗书》中说作“生生之谓易”，意思好。

“知礼成性而道义出。”程子说“成性”，谓是万物自有成性，“存存”便是生生不已。这是《语录》中说，此意却好。及他解《易》，却说“成其性，存其存”，又似不恁地。⁶⁸

而朱子则不主张从人道处解说“继之者善也，成之者性也”，而是主张从本体论和宇宙论的关系来解说之，具体来说，朱子从“理”一边来解说句中的“善”与“性”，从“气”一边解说句中的“继”与“成”：

继之者，气之方出而未有所成之谓也。善则理之方行而未有所立之名也。……成则物之已成，性则理之已立者也。⁶⁹

如果我们紧扣上下文说，“继之”“成之”的“之”指的是前面“一阴一阳之谓道”中的“道”，而“继”与“成”是在表达关联于道的某种践行力或能动性的话，那么，将人理解为具有践行力或能动性的主体在语义上就是说得通的。这大概就是前人大都以人性的功用来说这一句的主要原因。而朱子将“理”理解为具有践行力或能动性的主体，即以“理”为“继之”和“成之”的主体，颇有点黑格尔意义上的“实体就是主体”的意味。不过，必须指出的是，朱子这种“实体就是主体”的理解进路不应当将人道的因素排斥在外，因为三才之道的一个要义正在于，天地之道必须经由人道才能成就。⁷⁰也就是说，说

⁶⁸ 朱熹：《朱子语类》卷74，见《朱子全书》第16册，第2538-2539页。二程《遗书》中说：“‘生生之谓易’，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者，即是善也。善便是一个元底意思。‘元者善之长’，万物皆有春意，便是‘继之者善也’。‘成之者性也’，成却待它万物自成其性须得。”又说：“‘成性存存，道义之门’，亦是万物各有成性，存存，亦是生生不已之意。”见程颢、程颐：《二程集》（上），第29、30页。

⁶⁹ 朱熹：《通书注》，见《朱子全书》第13册，第98页。

⁷⁰ 这一点也显示出儒学与黑格尔哲学的大不同。在黑格尔那里，能够促进绝对精神实现的

道的践行无非就是理的实现，这确乎是一个了不起的高明洞见，但在对这个洞见的理解中，必须隐含着承认，没有人道，天理不可能自动地实现。这一点若以《中庸》首章的语言来说就是，“率性之谓道”必然包含着“修道之谓教”，或者说，如果没有圣人立教化民，成己成物，则万民不可能各得其宜，万物不可能各正性命。但必须看到，朱子对“继之者善也，成之者性也”的真实理解，其实是将这一层意思排除在外的，尽管他在他的整体思想中，他从未忽略人道的重要意义。

细察朱子的看法，他其实是以气化说“继之者善”，以形化说“成之者性”：

问一阴一阳之谓道。曰：“一阴一阳，此是天地之理。如‘大哉乾元，万物资始’，乃‘继之者善也’；‘乾道变化，各正性命’，此‘成之者性也’。这一段是说天地生成万物之意，不是说人性上事。”

问：“孟子只言性善，《易·系辞》却云‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也’，如此，则性与善却是二事。”曰：“‘一阴一阳’是总名，‘继之者善’是二气五行事，‘成之者性’是气化以后事。”

“继之者善”，方是天理流行之初，人物所资以始。“成之者性”，则此理各自有个安顿处，故为人物，或昏或明，方是定。若是未有形质，则此性是天地之理，如何把做人物之性得！⁷¹

就第一则问答而言，以“万物资始”来解说“继之者善”，即是以气化来解说之，以“各正性命”来解说“成之者性”，即是以形化来解说之。因此我们看到，在第二则问答中，朱子明确以“成之者性”为“气化以后事”，而在第三则问答中，朱子也以人物之始来解说“继之者善”，并以形质是理的安顿处来解说“成之者性”。

综上，既然以天道来统说三才之道必然包含人道这一节目在内，那么，朱

人的方面的因素不过是人的私欲，因此他以所谓“理性的狡计”来刻画世界历史的进程。与此相关，儒学也没有、也不可能接受黑格尔式的世界历史观念。

⁷¹ 朱熹：《朱子语类》卷74，见《朱子全书》第16册，第2523-2524页。

子以“实体就是主体”的进路而对“继之者善也，成之者性也”的解说就仍是一个值得保留的高明洞见，但前提是必须将朱子在他对这一句话的真实理解中对人道意义的排除这一点排除掉。其实二程对“继之者善也，成之者性也”和“成性存存”在理解上的两种不同表达也能够以这种方式来加以综合，未必像朱子所说的那样是两种截然不同的看法。正如我们前面已经分析到的，以天道言三才之道是统说，是为了阐明三才之道的一贯性，就人道言三才之道是单提，是为了突出人道在三才之道中的独特意义。也就是说，“继之者善”，首先是在说人的作用，但同时也是在说天地的功能，因为人的作用正在于赞天地之化育，“成之者性”，也是如此。这样理解的“继之者善也，成之者性也”，就不是像朱子所认为的那样，只是在讲天地万物的创生，而是在讲包括人的参赞之功的天地化育之道。⁷²

讨论朱子对太极图五层圈之间的关系的理解，还必然涉及“理气先后”的问题，因为以时间上的先后次序来理解五层圈之间的关系，看起来会与朱子的一些言论不符，比如下面这则语录：

自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但统是一个大源，由体而达用，从微而至著耳。⁷³

在这则语录中，朱子的意思是说，太极图的五层圈都是讲宇宙创生的一个根本原理，不应当从宇宙创生过程的先后次序来理解。从这则语录我们似乎可以合理地推论说，朱子是从宇宙创生的根本原理来理解太极图的五层圈的，而且他明确反对从宇宙创生过程的时间次序来理解五层圈之间的关系。很显然，作为对朱子以何种方式理解太极图的一种澄清，这个推论是对朱子的观点的一种另辟蹊径的辩护，从而也可能对我们前面对朱子的批评构成反驳。

将这个推论细述一下就是，朱子可能认为，太极是宇宙创生的根本原理，所谓实理本体，而基于此根本原理，阴阳是关于天的原理，五行是关于地的原理，气化是关于万物初生的原理，形化是关于万物再生的原理。反过来说，如果将五层圈之间的关系理解为时间上的先后次序，认为太极在阴阳之先，阴阳在五行之先，五行在人物之先，那么这正是朱子所反对的。从下面朱子给友人

⁷² 这一点意味着我们在对《通书》首章的理解上与朱子不同，参看前面的分析。

⁷³ 朱熹：《朱子语类》卷94，见《朱子全书》第17册，第3123页。

的答书中，这个推论可以得到证实：

盖天地之间只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易。而其动其静，则必有所以动静之理焉，是则所谓太极者也。圣人既指其实而名之，周子又为之图以象之，其所以发明表著，可谓无余蕴矣。原极之所以得名，盖取枢机之义，圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也。周子因之而又谓之无极者，所以著夫无声无臭之妙也。然曰无极而太极，太极本无极，则非无极之后别生太极，而太极之上先有无极也。又曰五行阴阳，阴阳太极，则非太极之后别生二五，而二五之上先有太极也。以至于成男成女，化生万物，而无极之妙盖未始不是在焉。此一图之纲领，大《易》之遗意，与老子所谓物生于有，有生于无，而以造化为真有始终者，正南北矣。来喻乃欲一之，所以于此图之说多所乖碍而不得其理也。

熹向以太极为体，动静为用，其言固有病，后已改之曰“太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也”，此则庶几近之。来喻疑于体用之云甚当，但所以疑之之说，则与熹之所以改之之意，又若不相似然。盖谓太极含动静则可（以本体而言也），谓太极有动静则可（以流行而言也），若谓太极便是动静，则是形而上下者不可分，而“《易》有太极”之言亦赘矣。⁷⁴

从引文的第一段中可以看到，朱子基于二程的“动静无端，阴阳无始”来说易，然后转到对太极图的理解上，认为既“非无极之后别生太极”，亦“非太极之后别生二五，而二五之上先有太极”，然后又说回来，认为这是太极图的纲领，是“大《易》之遗意”，指出其有别于《老子》“有生于无”的思想，以此来批评杨子直混同了《老子》与《易》。陈来在讨论朱子的“理气先后”问题时指出，这封信写作于朱子44岁时，与《太极解义》基本定稿是在同一年，这时朱子尚未有“理在气先”的思想，到后来在与陆九韶、陆九渊关于太极的辩论中，朱子才发展出了“理在气先”的思想。⁷⁵以太极为形而上，阴阳为形而下，并严守形而上与形而下的区分，是“理先气后”思想提出的前提。从引文的第二段中可以看到，形而上与形而下的区分已经明确出现在这封答书中了。因此可以说，“理在气先”是朱子《太极解义》中的思想的内在发展与进

⁷⁴ 朱熹：《答杨子直》，见《朱子全书》第22册，第2071-2072页。

⁷⁵ 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年版，第三章，第75页以下。

一步深化，而其明确的提出则是有激于陆氏兄弟对《太极图说》的质疑。

陈来还指出，与“理在气先”思想密切相关的是“理生气”的思想。质言之，后者正是在前者的基础上提出来的。朱子对“理生气”的明确表述是：

太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，太极在其中，理复在气之内也。⁷⁶

有是理后生是气，自“一阴一阳之谓道”推来。⁷⁷

与“理在气先”与“理生气”的思想的提出相对应的另一个值得一提的一点是，朱子以“无能生有”来解释“无极而太极”：

又问：“‘无极而太极’，因‘而’字，故生陆氏议论。”曰：“‘而’字自分明。下云：‘动而生阳，静而生阴。’说一‘生’字，便是见其自太极来。今曰‘而’，则只是一理。‘无极而太极’，言无能生有也。”⁷⁸

这里的“无”，当然是指无形之理，而且是指理之全，这里的“有”，当然是指有形之物，对应于理之分。经过这样的解释，可以看到，朱子这里提出的“无能生有”的思想，其实就是“理生气”的思想，从而与《太极解义》中的思想根本一致。⁷⁹那么，“理先气后”和“理生气”的思想的提出，与《太极解义》基本定稿时期反对以时间上的先后次序来理解太极图中五层圈之间的关系的看法是否构成矛盾呢？朱子反对以时间上的先后次序来理解太极图中五层圈之间的关系，一个根本的理由是继承自二程的“动静无端，阴阳无始”的信念，于是，这个问题也就转变为：“理先气后”和“理生气”的思想与“动静无端，阴阳无始”的信念是否构成矛盾？

表面上看起来，要坚持“动静无端，阴阳无始”的信念，似乎就不好说

⁷⁶ 见《元公周先生濂溪集》（上），第185页。既然“理生气”意味着理寓于气，而非由理生出了单纯、独立的气，那么，“理生气”就意味着万物物种的初生，也就是说，在宇宙的创生过程中并不存在一个只有单纯、独立的气而无万物的阶段。

⁷⁷ 朱熹：《朱子语类》卷1，见《朱子全书》第14册，第114页。

⁷⁸ 朱熹：《朱子语类》卷94，见《朱子全书》第17册，第3119页。

⁷⁹ 既然“无能生有”中的“无”是无形之理，“有”是有形之物，那么，“无能生有”就意味着万物的初生，也就是说，理生气，或太极生阴阳，就意味着万物的初生。

“理先气后”；反过来，若认为“理先气后”，似乎就难以坚持“动静无端，阴阳无始”的信念。要澄清这个问题必须辨析两种“先后”概念，并将之妥帖地运用于朱子对太极图五层圈之间的关系的解释上。冯友兰在《中国哲学史》中区分了“逻辑上的在先”与“时间上的在先”，且认为朱子所说的“理在气先”是指逻辑上的在先，而不是指时间上的在先。陈来认为，冯友兰的这个观点不仅正确，而且也能用来恰当地理解朱子在“理气先后”问题上的“晚年定论”。⁸⁰那么，所谓逻辑上的在先，落实于朱子的“理气先后”问题，究竟是指什么呢？

让我们来看发生在朱子晚年的一则问答：

问：“有是理便有是气，似不可分先后？”曰：“要之，也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气，也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”⁸¹

“也须有先后”是在申言“理先气后”的思想，但又说“只不可说是今日有是理，明日却有是气”，这意味着不能以时间上的先后来理解“理先气后”。究其原因在于，纯粹的、作为大全的理，也就是太极，本身并不在时间之中，因此就不能和气并列于“今日”与“明日”。由此可以想到，阴阳动静其实意味着时间，而太极本体乃是超越时间的永恒。以永恒与时间来理解太极与阴阳，为我们理解“理气先后”问题打开了一个新的视野。既然太极是永恒，阴阳是时间，那么，“理在气先”其实就是在说永恒先于时间。由此也不难想到，朱子所谓形而上与形而下的区分，也正是永恒与时间的区分。永恒超越于时间之上，此即“理在气先”之“在先”，所以就不能将理先气后理解为时间中的先后。万物产生于永恒之散殊于时间，所以就万物的构成而言，只能说理在气中而不能说理先气后，而此处的“先后”则正是指时间中的先后。

就朱子对太极图的理解而言，理气先后问题主要对应于太极与阴阳的关系问题，即太极图的第一、二层圈之间的关系问题。而经过以上分析我们能够指出，就太极图的五层圈来说，太极与阴阳之间的先后关系与阴阳与五行之间、五行与男女之间、男女与万物之间的先后关系并不属于同一性质。后一种先后

⁸⁰ 陈来：《朱子哲学研究》，第96页。

⁸¹ 朱熹：《朱子语类》卷1，见《朱子全书》第14册，第116页。

关系除了可以从朱子所谓的“节次”来理解外，必然也是时间中的先后关系，因为这是时间产生以后的节次，而太极与阴阳之间的先后关系则不是时间中的先后关系，而是关系到时间得以产生的一种先后关系，因为太极超越于时间且时间正是从太极这个永恒的实理本体中产生出来。⁸²就太极之为无形之实理本体与有形之万物的关系而言，太极是超越于万物之上而使万物得以产生的原因。因此说，冯友兰所谓的“逻辑上的在先”，落实于朱子的“理气先后”问题，实际上就是根本原因上的在先，直指太极本体的超越性。换句话说，朱子正是以“理先气后”的观念或形而上与形而下的区分保证了太极的超越性。⁸³

基于将“理先气后”理解为保证太极的超越性这一点，我们再来看“理在气先”与“动静无端，阴阳无始”的信念如何才能协调起来。首先需要澄清的是，“动静无端，阴阳无始”的意思是说，动之前还有静，静之前又有动，无论是动还是静，都不能作为对方的开端，同样，阴之前还有阳，阳之前又有阴，无论是阴还是阳，都不能作为对方的开端。⁸⁴也就是说，“动静无端，阴阳

⁸² 上引朱子以“无能生有”论“无极而太极”的问答之后紧接着就是以下问答：“某问：‘自阳动以至于人物之生是一时俱生，且如此说，为是节次如此？’”曰：“道先后不可，然亦须有节次。康节推至上十二万八千，不知以前又如何。太极之前，须有世界来，正如昨日之夜，今日之昼耳。阴阳亦一大阖辟也。但当初开时须昏暗，渐渐乃明，故有此节次，其实已一齐在其中。”朱熹：《朱子语类》卷94，见《朱子全书》第17册，第3119页。此处朱子顺着问者的话以“节次”与时间上的先后相对而言，申言不应当从时间上的先后来理解五层圈之间的关系，但从“动静无端，阴阳无始”而推出“太极之前，须有世界来”的看法，如果不是记录有误，则难免推论过度的嫌疑，特别是和“无能生有”的思想放在一起更显得矛盾。而且，朱子答语中最后又来一个转折，从而很大程度上否定了他前面的话，因为既然说“初开时须昏暗，渐渐乃明”，那就还是有时间上的先后。如果我们不将这一问答最后的这个转折理解为朱子在这个问题表现出明确的犹疑，那么，就只剩下一种可能，即，这一条的记录有问题。

⁸³ 太极的超越性还可以从朱子论性时所使用的日光之喻中得到说明，如《朱子语类》卷4载：“性如日光，人物所受之不同，如隙窍之受光有大小也。”见《朱子全书》第14册，第185页。

⁸⁴ 朱子说：“阴阳本无始。但以阳动阴静相对言，则阳为先，阴为后，阳为始，阴为终。犹一岁以正月为更端，其实姑始于此耳。岁首以前，非截然别为一段事，则是其循环错综，不可以先后始终言，亦可见矣。”这是明确以时间中的循环来理解“动静无端，阴阳无始”。朱子还说，这个问题在他五六岁时就困扰着他，几乎使他得病：“问‘动静无端，阴阳无始’。曰：‘这不可说道有个始。他那个有始之前，毕竟是个甚么？他自是做一番天地了，坏了后，又恁地做起来，那个有甚么穷尽？某自五六岁便烦恼道：天地四边

“无始”始终是时间语境中的言说，其含义是在说，动非静之始，静亦非动之始，阴非阳之始，阳亦非阴之始，并非是在说动静之始或阴阳之始。既然“理先气后”是在说太极相对于阴阳的超越性，而“动静无端，阴阳无始”只是时间语境中的言说，那么，二者就不仅不会矛盾，而且还可以很好地结合起来。一个“动静无端，阴阳无始”的宇宙，也就是一个可能历经了无比漫长的、我们根本不知道何时开端的宇宙；而“理先气后”恰恰是在说超越的太极本体创造了宇宙的开端。

以超越与开端的关系为视角，我们能够看到，朱子“理先气后”思想的提出，作为其思想的内在发展，与他原来继承自二程的“动静无端，阴阳无始”的信念不仅不矛盾，而且能够很好地结合在一起，达到一种恰当的平衡。而朱子晚年，虽然在不同场合所侧重或强调的有所不同，但也并未离开这个恰当的平衡多远。正是基于这一点，我们说，朱子在《太极解义》定稿时期的那些认为不能以“先后”论太极图五层圈的言论在他发展出“理先气后”的思想之后就應該被抛弃。一方面，太极图前二层圈之间的关系，也就是太极与阴阳的关系，可以用“先后”论，此即“理先气后”，而正如冯友兰已经指出的，这里的“先后”并非时间中的先后；另一方面，以原理来论太极图的五层圈自然是合理的，但在太极图的后四层圈之间，必然存在着时间上的先后关系，这又是无法否认的。

朱子继承二程以气化与形化讲宇宙万物的创生，且将之运用于对太极图的理解。根据我们对太极图的理解和对朱子思想的修正，我们说，太极图的第一层圈表征超越的太极本体，第二层圈表征宇宙的开端，即气化，人与万物通过精气凝合而成，而理被赋予其中，第三层圈表征宇宙的形成，即形化，人与万物以气质之身不断演化，⁸⁵第四层圈表征人类文明的开端与确立，即肇始于伏羲而完成于孔子的人文挺立过程，第五层圈表征一个可能被人文力量所转化的

之外，是什么物事？见人说四方无边，某思量也须有个尽处。如这壁相似，壁后也须有什么物事。其时思量得几乎成病。到而今也未知那天外是何物。”天地可能坏掉被再做一番，这是“动静无端，阴阳无始”的论述语境，如果联系前面所引“万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里”的看法，那么，很清楚，朱子是在两个不同层面来说“动静无端，阴阳无始”与“理在气先”的。引文见《朱子语类》卷94，《朱子全书》，第17册，第3129-3130页。

⁸⁵《易》乾、坤两卦之彖辞分别曰：“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”，程朱之气化与形化，正可理解为对这两句话的精确解释。

宇宙，一个盛德之下才可能有的大业。既然第四层圈是在讲圣人继天地生生之德而立人极、立人道，那么，我们就有理由将第四层圈理解为德化的开展，或者说社会的德化，人间的德化，而将第五层圈理解为德化的进展，或者说万物的德化，宇宙的德化。⁸⁶既然人道的意义在于成就万物以使其各正性命，那么，这里就包含着对一种阻抗万物各遂其性的恶的力量的洞察。既然天地万物最初被造时是纯然至善的，那么，对这种恶的力量的洞察就可能会引申为一种关于历史的堕落观念。而基于这种关于历史的堕落观念，人道的意义又能带来一种关于历史的进步观念。且正是堕落与进步观念的同时存在，使得儒教传统从根本上摆脱了任何意义上的线性历史观念。既然历史的意义在于发挥人文的力量以成就万物的本性，那么，宇宙的德化也就意味着一种回复，回复到宇宙原初的完美状态，而这也正是人文化成的意义所在。

（原载《清华大学学报》2021年第4期）

⁸⁶ 如果以“天地之大德曰生”而言，也可以将整个太极图理解为德化图，而以“文化”说人道，即德化包含气化、形化与文化，分别对应于天道、地道与人道。本文为了强调人文化成是继天地之德，故仍以德化说人道，毕竟人道为德化之最要关键。

朱熹、陈亮及叶适

关于三者之历史观的差异¹

中岛谅

1. 小序

全祖望曾就南宋时期朱熹之后的儒学思想做如下概括。

乾淳诸老既歿，学术之会，总为朱陆二派，而水心断断其间，遂称鼎足²。

认为分别以朱熹、陆象山及叶适为首的三大学派堪称鼎足。然而叶适门下则因并无甚有影响力的弟子出现，导致叶适自身之思想亦未能获得受后世重视之机会。

叶适为温州永嘉人，与婺州永康之陈亮并称事功学派双珠。众所周知，陈亮与朱熹就王霸义利之辨，及对汉唐两代为政者之评价进行了激烈的争论。另一方面，叶适虽无与朱熹进行激烈争论的痕迹，但其著作中却可找出与朱熹截然不同的历史观，以及叶适独特的历史人物评价。

同时，陈亮与叶适有着不同的历史观。本文中将通过陈亮与叶适的思想

¹ 本文执笔（翻译）过程中，受许家晨氏（日本庆应义塾大学非常勤讲师）鼎力相助。谨此表达谢意。

² 《宋元学案》卷54〈水心学案〉上·序录，《黄宗羲全集》浙江古籍出版社，2012年4月，第5册，第106页。

进行比较分析，指出两人虽同属事功学派，但却有着各自独立的历史认识，并进一步探讨阐明叶适思想的独特之处。

2. 朱陈论争之概况

陈亮于淳熙9年（1182）起，与朱熹间进行了大约两年的书信往来。期间就关于汉唐两代为政者之评价问题对朱熹展开批判。这便是所谓的朱陈论争。以后，陈亮与友人陈傅良的书信中对朱陈论争进行总结，并做如下概括。

亮与朱元晦所论，本非为三代汉唐设，且欲明此道在天地间如明星皎月。³

此处陈亮指出，道如闪烁于天空的星月，认为其无论任何时代都未曾消亡。简言之道并非三代圣贤之专利，而是包括汉唐为政者在内贯穿历史的历时之物。对陈亮的此一见解，朱熹做如下总结批判。

来教云云其说虽多，然其大概不过推尊汉唐以为与三代不异，贬抑三代以为与汉唐不殊。

即若认同上述陈亮之见解，则会将三代圣贤与汉唐之为政者视若等同。

然而，朱熹在理论上亦认同道为历时之物。例如从下下述一文即可看出，朱熹有时亦明言道无三代汉唐之别。

夫人只是这个人，道只是这个道，岂有三代汉唐之别。

但此文之后的内容中，朱熹立即对自身之见解做了某种补充性的阐述。

夫人只是这个人，道只是这个道，岂有三代汉唐之别。但以儒者之学不传，而尧舜禹汤文武以来转相授受之心不明于天下。故汉唐之君虽或不能无暗合之时，而其全体却只在利欲上。此其所以尧舜三代自尧舜三代，汉祖唐宗自汉祖唐宗，终不能合而为一也。⁴

³《陈亮集·增订本》卷29〈与陈君举〉1，中华书局，1987年8月，下册，第390页。

亦即朱熹虽于理论上并不否定汉唐亦有继承了道可能性，但放眼现实，汉唐并未继承道统，当时之为政者即便有值得赞赏的功绩，也不过是“暗合”（偶然一致）而已。

3. 叶适的历史认识

再将视线转至叶适处。如同朱熹在理论上认同道无三代汉唐之别，叶适亦于理论上主张道无古今之别的历时性。

明于道者，有是非而无古今。⁵

若如此叶适是否认为后世的现实世界中道亦得到继承呢？叶适又有如下之论。

周公虽尽心力以行王道，而自是以后，圣人之治终不复作。⁶

由此可见，叶适将基于道（王道）之统治范畴仅局限至周公为止。亦即叶适认为后世的现实世界中道统实际上并未得到继承。因此可以认为叶适之历史观毋宁说较接近于朱熹，与陈亮反而水火不容。

孔子歿而春秋废，虽其子孙自记家事，而于子思之岁月，尚讹舛如此，况其他乎。⁷

《中庸章句》序文中，朱熹将尧舜至孔子、曾子、子思、孟子为止定义为不动不摇之道统，其后则出现断层。而叶适则更进一步暗示由孔子之孙子思时起道便已断绝。如上所述，叶适之历史认识实际上比朱熹更为严格，遑论陈亮。

⁴ 《朱文公文集》卷36，〈答陈同甫〉8，《朱熹集》，四川教育出版社，1996年10月，第3册，第1597~1600页。

⁵ 《习学记言序目》卷19，〈史记·表〉六国年表，中华书局，1977年10月，上册，第269页。

⁶ 同卷5，〈尚书·多方〉，上册，第58页。

⁷ 同卷17，〈孔丛子·居卫〉，上册，第246页。

4. 关于陈亮与叶适对汉唐之评价

陈亮则主张道于汉唐时仍实际存在，并具体可由汉高祖及唐太宗之统治中找寻其踪迹。但此处需要注意的是，即便是陈亮亦不认为可从汉代以后所有的统治者之为政中找到道的踪迹。换言之，并非历史上所有为政者都进行了与三代圣贤相同的统治。

曹孟德本领一有跷欹，便把捉天下不定，成败相寻，更无着手处。此却是专以人欲行，而其间或能有成者，有分毫天理行乎其间也。诸儒之论，为曹孟德以下诸人设可也，以断汉唐，岂不冤哉。高祖太宗岂能心服于冥冥乎。⁸

陈亮对于此文中提及的曹操（魏武帝）之评价，与汉高祖及唐太宗有着明显的区别。汉高祖及唐太宗确实有着与三代圣贤相同的依据天理来进行之统治。然曹操虽达成了曹魏建国的伟业，但却纯以人欲进行统治，因此其事迹中并无可观之处。亦即陈亮虽主张汉代以后也存在体现了道的为政者，但终究仅局限于一部分人物，绝非后世之所有为政者都依据道来治理天下。

同时由此可明确得知陈亮对历史进行积极考察的意图。汉代以后体现出道的为政者与未体现道之为政者同时存在。因此必须对三代以后历代为政者进行逐一分析，以确认其统治是否与道吻合。陈亮所撰《酌古论》、《汉论》、《三国纪年》等庞大的历史著述，皆基于此一意图，将基于道来进行统治的明君做明确划分的同时，也突显了无道昏君的存在。

另一方面，叶适则站在实际现实中周公（及其继承人孔子）之后道统便已断绝的立场上，对汉代以后的历代为政者予以严苛的评价。例如叶适对于陈亮所称赞的汉高祖、唐太宗等，亦毫不犹豫的进行严厉批判。

如汉高祖唐太宗，与群盗争攘竞杀，胜者得之，皆为已富贵，何尝有志于民。⁹

⁸ 《陈亮集·增订本》卷28，〈答朱元晦秘书〉甲辰秋书，下册，第340页。

⁹ 《习学记言序目》卷38，〈唐书·帝纪〉太宗，下册，第563页。

汉之文宣唐之太宗，虽号贤君，其实去桀纣尚无几也。¹⁰

孔子曰，智及之，仁不能守之，虽得之，必失之。太宗之于天下，犹未能以智及也，力而已矣。¹¹

如上文所述，叶适认为汉高祖及唐太宗虽达成了建国伟业，但其真正性质也不过只是为了自身之荣华富贵而展开杀戮。陈亮与叶适在汉唐是否有道这一根本立场上有着本质性区别，亦因此叶适最终未给予汉代以后任何为政者以全面性评价。

5. 小结：叶适史论之意义

叶适则立足于汉代以后道统无存这一见解。因此毋庸赘言，后世为政者之统治，无一合乎于道。但也正因此，很难寻出其历史考察之意义。然而叶适的主要著作《习学记言序目》中的那部分，却都是关于史书之议论探究。这又是何故？关于此一问题需要关注的，是下述叶适基于《新唐书》太宗本纪赞文的论述。

史称太宗，除隋之乱，比迹汤武，致治之美，庶幾成康，自古功德兼隆，由汉以来未之有。尧舜三代之统既绝，学者寂寥，莫能推与，不得不从汉唐。¹²

如前所述，对于叶适而言唐太宗亦属于为自身之荣华富贵而纵横杀戮之君王，与桀纣并无本质性区别。但即便如此，唐太宗时而被视为君主之楷模的原因，是由于尧舜以来道统断绝之故。由唐太宗之统治中，当然找不到道的存在，因此亦无法对其进行毫无保留的赞扬。但此时已无法直接跳回至尧舜时代，因此暂且不得不以较为接近的时代，即唐太宗的统治时期为范本。叶适又作如下说明。

¹⁰ 同卷 6, 〈毛诗·国风豳〉七月，上册，第 71 页。

¹¹ 同卷 40, 〈唐书·列传〉魏徵，下册，第 598 页。

¹² 同卷 38, 〈唐书·帝纪〉太宗，下册，第 563 页。

夫强者非无故而强，弱者非无故而弱、……隋唐之功，虽非圣贤所愿得，然亦可以反今日之弱而为强矣。¹³

强者不可能无缘无故的强大，以及隋唐时代的功绩对于今日弱宋之强化亦可起到参考作用。同时认为唐太宗有着之所以强大的原因，而今日则正需要学习参考该原因。毋庸赘言，当时宋王朝的半壁江山为异族之金国占领，南部的另一半亦处于危险状态。值此之时，隋唐之功绩正为短期内击败金国的重要线索。确实，叶适认为隋唐之功绩“非圣贤所愿得”，与古代圣人之道不同。但同时于此金国随时南下的国难当头之际，仍然认同其事迹有着一定的价值。

亦即叶适对汉代以后之历史进行评论的目的，并非如陈亮般以道于后世亦延绵存续为根据，试图从诸多历代为政者中挑选出合乎于道的统治者。反之叶适则认为三代以后道统已断绝，再不存于后世。但亦正因道统已经断绝，当时与三代间之距离也变得十分明确。一味追求遥远的三代之道，已无法对应当时之形势。因此叶适虽批判汉唐之为政者皆为一己之荣华富贵纵横杀戮，与桀纣无甚区别，但由于对击败金国这一短期目标而言则有着实际参考价值。因此叶适于其史论中频繁论及，并不时赞赏此类功绩。

¹³《习学记言序目》卷43，《唐书·列传》突厥，下册，第636页。

经典辨伪在日本

大田锦城的方法与立场

廖娟

1. 引言

经典辨伪是儒学史上常谈常新的话题，在中国儒学史上曾多次翻涌，例如唐中叶至宋初的疑经辨伪现象、明末清初的群经辨伪学、清末民初的今文经学与古史辨运动，都比较有代表性，形成过规模不小的文化思潮。经典辨伪的活动，借辨伪的手段，讨论经典的原初面貌，目的是回应经典解释的问题或困境。其中的典型，有如韩愈《赠卢仝》“《春秋三传》束高阁，独抱遗经究终始”中凸显的《春秋》经传关系，如朱熹另立《四书》系统形成的相关解释问题，如明末清初关于河图洛书等易图来源问题，《古文尚书》考辨问题等等。

在经学研究者的思想系统中，经典的考辨之所以为成儒学论争中所必争的问题，一是它质问文本的真实性。何为真经，何为伪经，不仅仅是一个单纯的文本问题，也牵涉到追问圣贤之说时，哪些文本才是真实可依的凭据；二是它质问经典解释中方法的有效性，这就牵涉到对圣贤之道的理解，理解的方法不仅是为学的具体门径，也牵涉到为学的终极目标，即何为圣贤之道的问题。经典的有效性与真理性，在经典辨伪思潮的论争下虽然难以达到越辨越明的地步，问题往往越辨越多，但实在地涌现了辨伪过程中诸观点争鸣后诠释方法的更新，客观上促进了新儒学范式的生成。

如果说经典辨伪在儒典发源地的中国，在“经”的权威确立之后，对经的真伪产生的反复论争是自然的，但在日韩等地，经典辨伪就是一个耐人寻味的

话题了。尤其是在日本，由于缺乏儒学经典神圣化、权威化的制度土壤，福泽谕吉批判过在日本“儒学无实”，科举制、以儒者为主体的官僚阶层的缺失，使得儒家经典无法与政治意识形态紧密联结，故而经书的内容似乎无法确立起一个“常道”的地位¹。如果儒者对经典的态度，并不依存于外在的制度性保证，那么日本儒者是以何种心态去看待“经”与“经”的意义的呢？对他们来说，经书的知识之中是否含有值得寻求的圣人之道，经书的真伪问题值得一辨吗？本文试图通过分析儒学经典辨伪问题在日本儒学中的广泛讨论，探析儒者对知识与“道”的关切。

2. 经典辨伪的意义

经典辨伪虽说是“辨”，意图辨伪归真，但大多以“古”为旗号，故而林庆彰先生在总结经学史上的辨伪现象时，谓之“回归原典”运动²。回归原典，便意味着回归到经典最初的本来面貌。回归运动的本身，即意味着新旧范式的竞争，于是对经典的解释便丰富起来。《易》《诗》《书》《礼》《春秋》由于和圣人有密切的关系，被视为经典。历代解经活动的活跃，让儒家经典的生命不断更新。例如儒家经典由上述“五经”，发展至“七经”，再至唐代“九经”、“十二经”，及至南宋“十三经”，再至清代“二十一经”的种种提法，经数更迭，经的内容、意义与形式也渐次变化³。后学一旦产生义理上的纷争，便自然地以诉诸原典的权威性，故而以原典为对象来进行的学术活动，从来都是经学史上的重要话题。据林庆彰先生总结，中国经学史上几次大的回归原典运动，一次发生在唐中叶至宋初，一次发生在明末清初，还有一次发生在民国初年。经典辨伪活动作为其中的重要内容，用于解决经典诠释的种种困难，如宋初经欧阳修等人推进下的对《易传》的质疑、明末清初时延续前人遗留的《古

¹ 参照姜智恩：《福泽谕吉儒学批判的历史背景与解释——重新探讨东亚儒学史的出发点》，复旦大学历史系主编《世界史论丛——全球史中的东亚世界》，上海三联，2021年。

² 林庆彰：《中国经学史上的回归原典运动》，该文首次发表于2006年5月台湾中央研究院文哲所学术演讲中，后在日本第54回九州中国学术大会（于长崎大学，2006年5月13日）的特别演讲中使用，后于《中国文化》杂志（2009年02期）全文刊发。

³ 张寿安：《从“六经”到“二十一经”——十九世纪经学的知识扩张与典范转移》，《学海》，总第122期，2011年1月。

文尚书》的真伪问题、《周礼》《左传》的作者问题、易图问题等。林庆彰将这些相似的问题意识总结为两种类型，一是“以原典作为尊崇和效法的对象”，二是“以原典作为检讨的对象”，前者承认经典中有圣人之道在内，如唐中叶至宋初、明末清初的回归运动，算是经学时代中的经典辨伪活动；后者如民国初年的古史辨运动，算是后经学时代中的一股思潮。

中国佛教史上亦有辨别疑经、伪经之说。佛教的经说，当然都是在汉译佛典的基础上发展起来的，印度、西域的梵文胡语的原典，经过慎重的汉译过程，是佛陀金口的直说，是真经；为了便于中国人理解与接受，进而由中国人所撰述、抄写的经典，是伪经。佛经中的真伪说，似乎与中国的华夷思想正相矛盾，但伪经作为冒渎了真经的文献，是受到排斥的。

与诸如佛教史上的辨伪经现象相比，儒教经典的辨伪，多了一层复古的含意。佛教史上的辨伪经，牵涉到佛典汉译的过程。儒教史上的辨伪，关切的是经典为谁所作，出自圣人之手与否，对经典的权威性质影响至关重大。可以说，儒学的经典辨伪是一个对经典文本的内在性判定，而佛教的疑经说是一个外在性的判定。以新的语言翻译出来的佛典，在历史上加以整理的过程中被增添进教义思想的价值判断，成为教相判释中的一环，这是佛典疑经伪经说背后的思想意义⁴。可见，无论是儒学还是佛教的经典辨伪，虽则在判定标准上有所不同，但本质上，都是由文本的真伪性牵涉文本的价值性，关切的是文本所载之“道”的问题。

所以，经典辨伪最大的意义，就是在文本累积下来的问题中，发生接近圣人之本义的争论。对经典和经说作彻底的考辨，分辨真经和伪经，使某些经说失去依附，又使某些经说得到证明，这是经典辨伪说最大的意义所在。

3. 日本儒学史上的经典辨伪现象

日本儒学在江户时代的发展以宋学为底色。唐宋变革之际，在经典辨伪方面，欧阳修、刘敞等人导其先，司马光、王安石、二程、苏轼等人接续其功，朱熹是集宋学辨疑之大成者，在儒家文本的经典性上，有不小的创作。例如，朱子分《大学》为经一章、传一章，调整章节次序，又作格致章的补传，正是一次典型的疑经、改经实践，自其后《大学》改本颇多。一方面，通过这种做

⁴ 参照牧田諦亮：《疑經研究》，京都大学人文科学研究所，1976年。

法《大学》及《中庸》从《礼记》中独立开来，形塑了《四书》并使其升格，甚至有取代五经的倾向，创造出新的儒学经典框架；另一方面，对经典文本的改竄于古无据，使义理问题更加复杂化。

日本儒学在进入江户时代后发展兴盛起来，自17世纪开始，日本儒者用汉文体写成的作品自著的作品也得以大量刊行，由此，儒者富于自创性的见解得以自由吐露。尤其是对经典的质疑性观点，一改在此之前儒家经典基本以抄本形式流传时学说的保守性，经说益发大胆。如伊藤仁斋《论大学非孔氏之遗书辨》、《易经古义》“十翼非孔子所作”之论；荻生徂徕《孝经识》：“徂徕曰，孔安国孝经序，西汉文也。尚书序则魏晋时伪作也”，疑《尚书》大序之说；中井履轩为《周易》《尚书》等经典所作的《雕题》类经注，一一阐述他的疑经说。皆川淇园、片山兼山等人，均有类似的疑经说。可以说，对五经有所瞩目的儒学者，无一不首先注目到经典的文本问题，因此辨疑、真伪等观念的争锋成为他们绕不过去的学问背景。这种局面下，日本的儒者对经典辨疑问题的熟稔与博引，以及在历代解经观点下触发的原创性思维是非常可观的。下面以仁斋与履轩二人的辨疑思想为例，大致俯瞰江户日本的经典辨疑情况。

作为代表江户时代早期辨疑思想的儒者，伊藤仁斋（1627-1705）论《诗》，不赞成废《小序》，论“若废小序而悉据经文，则事多有害于义者”⁵；论《书》，认为古文尚书行文起结不合常理、说心说性之处不合三代实情，散亡伪撰，疑《古文尚书》为伪作；作“大学非孔子之遗书辨”，疑《礼记》诸篇成为汉儒附会之手；论《易》，赞同欧阳修、赵汝楨等人之说，力辨十翼非孔子所作……种种。以仁斋之《易》说详论之，其于《易经古义》细陈对“依传解经”的不信任，《系辞》《说卦》诸传，不过是“不详谁人之所作”；三百八十四爻辞为周公之作之说，则不过是王弼、何晏之辞，不足考信，而“人犹不知其妄，甚乎人之好附会也”，从根本上否定朱熹的“四圣说”；又区分“儒者之易”与“卜筮家之易”两端，认为两端不可相杂，其中《系辞》《说卦》就是卜筮家之易，不足为取；与之相对，推崇《彖》《象》之传，对《周易》中本为占筮而作的卦爻之辞“弃而不取，特推其阴阳之理，以及之日用之典，功亦伟矣”，予以很高评价，但他认为《彖》《象》皆不为孔子所作，而是作于孔子之前，此二传的有效性并不因是否孔子之作而有所增减，甚至言“易之所以列六经而传万世者，以有《彖》《象》而也”。以此，仁斋完成了他对《周易》

⁵ 伊藤仁斋：《语孟字义》卷下“诗”，《日本伦理汇编》卷五，育成会，1908年，第58页。

“古义”的推定，甚至推定至孔子之前。而他的“十翼非夫子之作”之说，对日本后世《易》学研究影响至深。

又如中井履轩（1732-1817）的《周易》经传考证，较之前期的仁斋等人之说更为大胆。他以文字训诂的方式校正经文，谓“汉儒以来，尊崇诸传至矣。皆先讲明传文，然后以解经，故传之失，往往误学者，传又承经之讹舛，随文释之，不复校正也。故学者或疑经之讹舛，而拘束于传文，无敢是正也。”⁶他批评十翼的存在，认为十翼对汉唐以来的儒生阅读经典造成了理解上的束缚，一直以来所谓解经，不过是一代一代承前之讹，随文释字而已。履轩所著《周易逢原》，称“今于经文颇校正焉，传文则不讨论，盖莫可讨故也”，校正经文，而舍弃传文，何者？因为传文并不具备讨论的价值。其辨疑态度剧烈如此。细数之，中井履轩谓《传》“失经旨”处，有疑《文言》释“大人”处，有疑《文言》释“阴疑于阳必战”处，有疑《序卦》“随文恣生训诂”处，有谓《杂卦》“毫无所发明，惟逐韵填文而已，大率附会强说，颇乖经旨”处……其所著《周易逢原》一书，除释上下经的部分之外，释传文部分，批判传文之无所辨正之言屡见。首论《翼传》“无孔子之笔”，以欧阳修之说为准。又论“十翼”之数，为后人附会，更无讨论之余地，谓“十翼之数妄已，勿论可也”，为此推崇晁说之的做法，在《周易逢原》中将《象》《彖》《系辞》合为一篇，申说《象》《彖》《系辞》不必分上下，亦不必强求合于“十”数，批评朱熹采吕大防所定《古周易》的做法为误。其余特殊之处，有如，改易“传”名，特意去掉《象传》《彖传》《系辞传》等篇名中的“传”字，列为“象”“彖”“系辞”等，以《左传》“晋韩起如鲁，观书于大史氏，见易象与鲁春秋，曰周礼尽在鲁矣”为依据，认为“象”即是篇名，非指爻辞，篇题不当更添传字；“系辞之名他迁”说，判定原本的《系辞》，即为我们今天所看到的《小象》，“古者所谓系辞，即后世所谓小象矣”；又谓《小象》体制与《大象》不合，与《彖传》相合，“观小象之体制，惟宜附丽于彖传，决不可附丽于大象，附丽且不可，况可合以作一篇之书乎哉”，“象者，指卦象而已，未尝谓爻辞为象也。是知谓爻辞为象者，起于汉儒之妄见也”；而对现有的《系辞》则评价不高，谓“系辞比之彖传，笔力稍弱，理解亦劣，其于易道，无大发明。或无意思之处，逐韵填文而已。”

⁶ 中井履轩：《周易逢原》，怀德堂纪念会，吉川弘文馆，1997年，第232页。以下履轩诸说皆出自该书，不另具。

本文关心的大田锦城（1765-1825）亦有对《尚书》《诗经》《大学》等多部经典的辨疑实践。但正如前所论朱熹所做改本《大学》正负两方面的评价一样，经典辨疑行为并非出自单纯客观性的学术行为，故而在持某一辨疑立场之外的人看来，会有缺少凭据、于理不合等消极评价出现。故而，辨伪、辨疑行为的存在无法归入单纯某一学派的特点。中井履轩被划分为折衷学派，大田锦城多被归类于考证学派，姑且不论划分标准是否妥当，这都不影响他们的辨疑行为。

4. 大田锦城的辨伪学说

依安井小太郎在《日本儒学史》中的见解，在大田锦城之前，皆川淇园、片山兼山、久保筑水、朝川善庵、中井履轩等皆以独立的一派而立学，他们的学风虽说精读古书、讲求字义、解释义理，但其为学多不免有武断之处⁷。如中井履轩的《雕题》类，多有不足之处，作为一时一派，旋起旋废。大田锦城不像中井履轩那般勇于怀疑经传，大胆改窜经传之文，其对经典的考察，相对更为审慎。故而安井小太郎归之于“考证学”，如此的考证学既起，履轩等人之学则废，这样的论断确有肯定大田锦城学风细腻的一面。

如此，在日本儒学史的写作中，大田锦城的角色多被定位为一个考证学者，安井小太郎称扬其为江户日本在考证学研究上的嚆矢，金谷治等现代学者和大部分的日本儒学史也论证其开启了日本考证学。但在井上哲次郎等人编著的《日本伦理汇编》系列中，锦城的作品被归入折衷学派。

水上雅晴的研究⁸指出，大田锦城的“考证”，如果从清朝考证学的意义上来说，其方法算不上真正确立。而且，锦城对朱子学（更大意义上讲的宋学）并不排斥。《九经谈》卷之五末尾，谈到注解《论语》时，他的根本立场是：“以古注为主，古注所不通，则以朱注补之，朱注所不通，则以明清诸家之说补之，诸家所不通，则以一得之愚补之”⁹虽然多处与朱熹之论有争锋，

⁷ 安井小太郎：《日本儒学史》，富山房，1939年，第237页。

⁸ 水上雅晴：《太田錦城の經学について——江戸の折衷学と清代の漢宋兼採の学》，《東洋古典学研究》，24号，2007年。

⁹ 《九经谈》，浅草新寺町（江戸）：慶元堂，文化元年[1804]，早稻田大学图书馆所藏，卷之五。以下所引《九经谈》皆本此书，不另具。

但对朱子学的态度是温和而“折衷”的。

回到本文的论题上来，怎么看待经典辨疑行为在日本学者具体学术实践中的位置？现今大部分的日本儒学史为何将锦城视为考证学派呢？恐怕与大田锦城对经典的态度有关。方法上，他不取朱子学理气性心之说，没有将儒学道学化的倾向；另一方面，他在经典辨伪上用力颇多。但是，经典辨伪并非只有考证学者才从事的工作，这一点应当尤为注意。若仅以此为理由，将大田锦城的角色定于“考证”，有失偏颇。

下面讨论锦城的经典辨疑学说。

4.1 大田锦城的《尚书》说

清儒孙星衍说：“《书》有四而伪者二、亡者三”，道尽《尚书》真伪混杂，古文今文聚讼不断的复杂局面。日本尚书学虽然不如四书学兴盛，但在锦城之前，也有林鷺峰《书经私考》、荻生徂徕《书经考》、太宰春台《诗书古传》、南宫大湫《书今文纂言》《书今文定本》、片山兼山《古文尚书存疑》、中井履轩《尚书逢原》等作品。据学者石田公道调查，这些作品所刊行者不过十之一二，其间以徂徕学派与折衷学派的学者为多，仁斋、徂徕等人虽论及孔传与孔序的伪作说，但未及深入¹⁰。大田锦城的《尚书》辨伪学说相比之更深入一层，但总的来说，首先便以宋学的辨伪成果为底色，在其基础上得以进一步展开。

大田锦城的《尚书》辨伪之精要，存于《壁经辨正》十二卷、《尚书精义》四卷、《梅本增多原》四卷、《尚书古今文同异考》一卷。另有《尚书记闻》，由大田锦城讲述，其弟子伊藤忠岱所录。上述作品浩瀚繁多，难于刊布，故而锦城在《九经谈》中亦撮其精要三十四条，大抵能概括锦城《尚书》辨伪的主要观点。

锦城以为，尚书有三本，一为伏生今文，一为孔安国的真古文，一为梅賾所献伪古文。他的立场是，辨驳伪《古文尚书》之增多二十五篇，但不赞同废古文，仍以之为逸书；亦以《孔传》与《大序》为伪造，但存其说，《尚书记闻》等在内容上主要还是依《孔传》。《九经谈》卷之七开篇即谓，

古文尚书增多二十五篇，晋人王肃之徒赝造之，以破郑玄增益者也。所谓

¹⁰ 石田公道：《大田錦城の尚書学》，《学芸》第1部3(1)，1951年9月，第39-45页。

孔安国传者亦然。安国传及大序，孔从子家语后序，其事往往相符，则肃之徒伪作，不待多辨而明矣。吴才老始疑增多二十五篇，而朱晦庵亦以安国传孔丛子为一手伪作，慧眼如炬。（《九经谈》卷之七）

在这里，锦城基本上还原了以朱熹为代表的宋儒在尚书辨伪大致观点，一是疑《古文尚书》增多的二十五篇¹¹，二是疑孔安国传与大序。对第一点，古文尚书增多二十五篇，确是锦城所强调的辨伪对象。二十五篇数字的由来，是因梅賾在东晋时期所奏上的五十八篇《古文尚书》，其中除包含伏生所传《今文尚书》二十九篇（析为三十三篇），又有《大禹谟》《咸有一德》等二十五篇。此二十五篇作为与今文无从参照的文本，从吴棫到朱熹，均质疑古文“文从字顺，非若伏生之书舍曲聱牙”。锦城对二十五篇的怀疑，从他所作《梅本增多原》的题名中可以窥见。对第二点，疑孔传与大序是《尚书》辨疑在宋代的常规操作。作为疑古文二十五篇及孔传、大序的代表性人物，朱熹的疑孔传孔序从其文气入手，谓孔序文字细弱，无汉文粗疏刚直的气象¹²；在文字训释方面，朱熹推阐伪孔传亦存在多种问题，如训“棗”为“辅”，于义理不通。朱熹的见解一方面显示出他的敏锐，另一方面也没有更多可信的依据。后来王柏作《书疑》，疑“科斗文”不实，疑大序“三坟言大道，五典言常道”，疑《古文尚书》增多伏生《书》二十五篇之较数等，提出了大量的问题，为清儒的考辨提供了研究基础。锦城对朱熹《尚书》辨伪的大致继承，亦可从疑孔传、大序与《孔丛子》之密切关系这一论断可见一斑，这是朱熹所坚持的观点¹³。

¹¹ 对于《古文尚书》增多二十五篇来历的怀疑，确如大田锦城所说，始自吴棫（字才老，约1100-1154）。但对《尚书》中伪篇的辨疑，自汉代就已开始。东汉马融疑今文《泰誓》，唐代孔颖达、韩愈、刘知几都曾有伪《书》的概念；程颐疑《金縢》篇，认为《尚书》有错简；苏轼疑《胤征》《顾命》篇，认为《康诰》《洛诰》两篇有错简；晁说之疑《尧典》《舜典》《洪范》《吕刑》《甘誓》诸篇。但吴棫之前的《尚书》辨伪，尚未区别今文与古文。朱熹赞同并发扬了吴棫的见解。参考杨世文《走出汉学——宋代经典辨疑思想研究》，四川大学出版社，2008年。

¹² 朱熹谓：“尚书注并序，某疑非孔安国所作。盖文字善困，不类西汉人文章，亦非后汉人之文。或言赵岐《孟子》序，却自好曰文字絮气闷人，东汉文章皆然。”引文见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第16册《朱子语类》卷七八，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第2633页。

¹³ 朱熹曾谓：“孔传……是做《孔丛子》底人一手做。”这一观察虽论据不足，但启发后世。《朱子语类》卷一二五，见《朱子全书》第18册，第3906页。

锦城与宋儒之说不同之处，一是驳倒梅本古文增多二十五篇，谓“晋代方出”，二是以其为王肃之徒的伪作。对第一点，《古文尚书》增多的二十五篇受到全面的质疑，是在清代辨伪之风大盛之后的遭遇，宋代尚不至此。朱熹谓：“《书》中可疑诸篇，若一齐不信，恐倒了六经。”¹⁴可见在宋代的辨伪思潮中，《古文尚书》未被全面驳倒，《大禹谟》备受朱熹及理学家的推崇一事即为力证。对第二点，王肃之徒伪造说，虽则在唐代孔颖达于《尚书正义》中提到“肃始窃见梅氏之书”，至清儒阎若璩《尚书古文疏证》谓“乃孔窃王而非王窃孔也”¹⁵，因王肃为魏人，断定孔传出于魏晋之间，后于王肃。以王肃之徒伪造说为“定论”，是在清代惠栋、戴震、王鸣盛、钱大昕、孙星衍、李惇、刘端临、江声、丁晏、皮锡瑞、王先谦等人皆提倡的。锦城的王肃伪造说，如前引文中所谓王肃为破郑玄之说而伪作古文，正是钱大昕等人所力证的观点，若谓锦城没有受到清儒的影响，恐怕是不成立的。

锦城自述《尚书》辨伪真正的论敌，乃是清儒毛奇龄。

增多经文并孔传晋代方出，先是诸儒皆未见之。晦庵先生此语原于《正义》，确有征验。毛奇龄欲破此二语，强辨横论，无所不至，然两汉学安国真古文者，刘歆、贾逵、马融、郑玄以及赵岐、韦昭、王肃、杜预不见。今之增多二十五篇，皆有明征，不可得易。予之《辨正》《增多原》，具载其征。若夫在晋，皇甫谧、郭璞、荀崧、李颙等始引用之，则晋代方出，先是诸儒未见无可疑者。（《九经谈》卷之七）

正是受到了毛奇龄《古文尚书冤词》的刺激，锦城欲驳难之，才著《壁经辨正》《梅本增多原》二书。所驳之处，如毛奇龄欲证梅賾所奏上仅孔传，不含古文经文，而锦城欲证梅氏直言古文，不言孔传，所奏上乃是今伪古文经和传二者。至于孔安国真古文增伏生今文二十四篇，而梅本伪古文增伏生今文二十五篇，前者为增益，后者为增多，二者不可混淆……等说，均是针对毛奇龄所述。

锦城苦心孤诣地辨疑《古文尚书》相关文献之时，所利用的方法，实与宋

¹⁴ 朱熹：《朱子语类》卷七九，见《朱子全书》第17册，第2718页。

¹⁵ 阎若璩：《尚书古文疏证》（上）卷二，清乾隆春西堂刻本，上海古籍出版社，1987年，第158页。

至清的中国儒者并无二致。在具体的考证细节上，如金谷治先生的先行研究所论，其与朱彝尊《经义考》、王鸣盛《尚书后案》等有一定程度的类似性，¹⁶ 锦城亦承认“暗合”，受到了清代考证学风的影响，并不避讳将发现暗合之处归之于朱、王等人。但经典辨伪的工作，本就是在前人累积的思路下不断铺陈，从吴棫到朱熹，到王柏，体现的是一种在重复工作中前赴后继、陆续启发的路径。在考证学派的兴起之外，考察对经典是“信”还是“疑”，在乎的是儒者对经典意义的寻求。因此，在对经典辨疑的敏锐度上，并没有所谓的“暗合”一说。在这个意义上，大田锦城是个纯正的经学者。

《梅本增多原》中谓：

增多二十五篇……是乃魏晋人所伪造也……其所补缀，虽出乎后人，然其言与事，则古尚书之遗文也，况其所增续，亦多用古人格言，而无戾於圣贤之奥旨乎。是犹其鼎虽贗，其实则美也。（《梅本增多原》天之卷一）

大田锦城虽力辨古文尚书之伪，但仍肯定《古文尚书》义旨奥妙之功，锦城不赞同废古文，而仍以之为逸书。可见辨疑行为本身，并不意味着对文本的抛弃，也不影响论者从另一个角度肯定其价值。类似地，佛教中也有由中国人所撰述、模拟翻译的佛典所作的经典，若能自成一说，则不言伪，也不言疑，单称“拟经”，便是同样，不算全然排斥的态度。

4.2 大田锦城的《诗经》说

日本儒者对《诗经》及相关文献的辨疑，有如伊藤仁斋论“小序不可废”、“小序首句出于古人，其下猥琐鄙俚，不足观之”¹⁷，有如冈井赤城¹⁸论释《诗》应“废序而不取”，尊朱子之意排诗序，有如增岛兰园¹⁹论“序有功于

¹⁶ 金谷治：《日本考证学派的成立一大田锦城を中心として》，《江戸後期の比較文化研究》，源了円编，ぺりかん社，1990年。

¹⁷ 伊藤仁斋：《语孟字义》卷下“诗”，《日本伦理汇编》卷五，育成会，1908年，第57页。

¹⁸ 冈井赤城（？-1803），名孝卿、鼎，字伯鼎、伯和，号赤城、芋栗。著有《诗疑二三卷》。

¹⁹ 增岛兰园（1769-1839），名固，字孟鞏，号兰园。著有《诗序质朱》。

诗”，不可舍之而不取，等等，多以朱熹《诗序辨说》的诗序批判为对象，或批判或尊崇，展现出丰富的样态。

大田锦城于诗学用功最久，所得最多。他对诗学的考辨主要体现《诗序》的辨疑上，所著《毛诗大序十谬》由《诗大小序辨》《大序十谬并序》《附录》构成，对历代诗序说依见解的区别，分类别加以列举；大序批判中，整整十个项目展开对诗序的批判，对郑樵、程大昌、朱熹等人说法有所继承。

锦城的诗序辨伪，受到朱熹《诗序辨说》影响极深。

虽丹阳辨说详且悉矣。世之儒士，往往安于旧闻，反駁然非之……予故欲作辨说补正，正其不必辩者，而补其当必辩者。……因原朱说，并考诸家，撮其精要，芟其烦芜，作大序十谬，以寓先河之意矣。（《毛诗大序十谬》）

以上基本上是在朱熹辨说的基础上展开的。对此，学界已有江口尚纯的相关研究²⁰，此不赘述。总的来说，在《诗经》的辨疑上，锦城只承宋代疑传之风，但未及疑经；批判诗序，但其态度并不像王柏那样极端且完全地排斥诗序。

在这里提炼一下大田锦城的诗序论的特色。相比于冈井赤城、增岛兰园诸儒，大田锦城显然要深入许多，他在《九经谈》中，论及诗序的作者，谓：

以诗序为子夏之作，世儒唯知出于《家语》注及《文选》矣。《家语》，卜商习于诗，能诵其义，以文学著名。王肃注云，子夏所叙诗义，今之毛诗序是也。文选皇甫谧云，子夏序诗云，一曰风，二曰赋，是也。不知其言出于郑康成也。郑志张逸问答云，二叔此注左氏者，亦云管蔡耳，又此为难能也，子夏所为，亲受圣人足自明矣。是讲诗序第一义也。而朱彝尊经义考载论诗序者，网罗古今，然未及引之何乎。（《九经谈》卷之八）

锦城受到朱彝尊、王鸣盛等清儒的影响是肯定的，但在考证的细节上，他对清儒之说有诸多弥缝之处。如上述引文中对诗序子夏作之说的来源问题，锦城指出其语出郑玄。关于《诗序》作者，在宋代以前一般认为《大序》为子夏

²⁰ 江口尚純：《大田錦城の詩序論》，《中国古典研究》43号，1998年。

所作,《小序》为子夏、毛公共作。关于诗序作者的新说,大都来自宋儒,如欧阳修认为诗序不著其名氏,故不得而知,但非子夏之作可以知也。²¹王安石认为乃诗人自作;张载认为出于周时,但有后人附益;程子认为大序孔子作,小序国史作,但有后人附益;而朱子则认为孔子、子夏、国史等说法皆不足信,取《后汉书·儒林传》所谓卫宏作序之说。²²锦城在此说上以朱熹之说为准。

程子以大序为孔子之作,其误最甚。朱子则断为卫宏之作,慧眼如炬。
(《九经谈》卷之十)

殊不知,朱熹论卫宏作之说亦有态度的变化。朱熹又谓:“某又看得亦不是卫宏一手作,多是两两手合成一序,愈说愈疏。”²³谓卫宏不过是作者之一。可见锦城确有自己的见解,不过是择取朱熹之一说来论证己说²⁴。

4.3 大田锦城对《大学》定本的态度

在对待《大学》文本的态度上,锦城表现出较强的朱子批判的态度。朱熹以改订《大学》,升格《四书》为方法,形塑了宋代以后的儒学经典新框架。锦城对其做法显然无法认同。

晦庵先生分大学经传,以谓,经,曾子之作,传,曾子门人之作,皆无稽之说也。夫举纲要于前,而解细义于后,古文之常也。何分经传乎。(《九经谈》卷之三)

²¹ 欧阳修:《诗本义》卷十四《序问》,见《诗本义校笺》,世界图书出版公司,2013年,第152页。

²² 以上诸多引自朱彝尊《经义考》卷九九(《点校补正经义考》3,台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,1997.6-1999.8)。

²³ 《朱子语类》卷八十,见《朱子全书》第17册,第2745页。

²⁴ 在卫宏作《诗序》一说的细节上,锦城区分古序与续序,以《诗序》的首句为古序,为先秦之遗言,而其余为续序,为卫宏所作。对此《毛诗大序十谬》与《九经谈》中都有详细解说。

宋儒对《大学》文本的改易主要体现在，二程改易大学文字，朱熹分别经传，以大学中有一处引“曾子曰”，谓大学之经为曾子所述，又以大学阙文而作《格物致知补》，体现了其在义理上的追求。锦城以朱子之说为“大可疑”，在他的推断里，朱熹乃是为了全道统之说而改易大学文本，他推测，

晦庵之意予知之矣。以孔曾思孟为道统之传，论孔子之书也。庸，子思之书也；孟，孟子之书也，特曾子无书，而《孝经》是曾子之书，然而不合其家学，故以此篇为曾子之书，而道统之书具焉。是晦庵之意也。（《九经谈》卷之三）

在锦城看来，通过体现《大学》文本的重要性，赋予曾子之书以儒学道统上的重要地位，使得以朱熹为代表的宋儒所申说的“道统论”得到支持，是朱熹的本意。

锦城并非不重视《大学》，《九经谈》“大学”条卷首即针对阮峻《礼记濂除》云《大学》“立意虽精而非古训之书”的观点，表明了“大学亦经文”的说法。例如，《礼记·学记》“化民易俗，近者说服，而远者怀之”一句，说的便是“大学之道”，这是《大学》亦为经文的确证。

在细节上，大学开头一句“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”的“亲民”改为“新民”，始自程颐，朱熹从其改，锦城亦从其说，并视“新民”为千古之定说。叶适、吴如愚、王阳明、湛若水、来知德诸人对“新民”说有严厉的批评，在锦城看来，皆是刻意的标新立异。锦城以为，一般“新民”误为“亲民”，于经传有明征，《尚书》、逸周书中也有新亲互误之处。新民，即变化之意，《礼记·学记》“动众化民，化民成俗”，也是新民之谓。

伊川先生改“亲民”作“新民”。千古之定说，确不该易。（《九经谈》卷之三）

他又说：

大学有戴本，乃郑注孔疏之本也，王阳明湛若水辈从之。有明道本，有伊川本，二程全书所附载也。有晦庵章句本，元明以来所奉崇也。有董槐本，以“知止”“物有本末”“听讼”三节为《格物致知传》，叶梦鼎、车

若水、黄震、王柏、吴微、景星、王祎、宋濂、方孝孺、郑济、郑濂、王巽卿、王鏊、陈敏政、蔡清、都穆辈从之。有崔铣本以“淇澳”以下置“诚意”章之前，高中玄、高攀龙辈从之。有丰坊伪石经古本，郑端简、管志道、钱一本、曹胤儒、周云龙、唐伯元、顾宪成、邹德溥、吴炯、刘宗周、吴极辈从之。予从章句本而不取其补传之说，中间移易数节，耳闻胡渭《大学翼真》，亦从章句而不取补传，少有异同，与予意暗合矣。（《九经谈》卷之三）

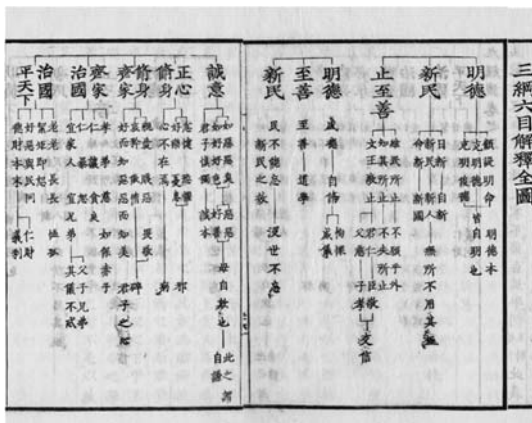
从以上引文中可见锦城在该书演变沿革上的博学广识。不过，他在《大学》诸本之中从朱熹《大学章句》，但又不取朱熹《格物致知补传》。另外，在“阙文说”与“错简说”之间，他也不认同朱熹所持的“阙文说”，他说：

古本诚意一章断属错简，而崔铣本唯移诚意一章，置正心章之前，纷乱极少，而意义略通。后世有好古之人或当以此本为正焉。昔予与水户藤田子定论大学诸本，子定亦以崔本为是，予之诸说通诸崔本，亦不大为乖戾也。（《九经谈》卷之三）

锦城支持“错简说”，认为“君子先慎乎德”以下七十六字当入“是故君子有大道”之上。至于错简的理由，一是从文理上讲，如此则二节文理相属不断。“德者，本也，财者，末也。生财有大道”一节，文理亦相接不分，极觉稳贴。二是从义理上讲，此一章“曰孝弟曰絜矩曰德财曰仁财曰义利，而其大要则好恶义利之两端”，如此改正的话，则二者判然辨别，否则“二者间见互出，虽明者不易得知”。锦城认为，《大学》之文本自明白，此章却杂然如无头绪，所以“予故断为错简无疑”。

最后，锦城确定了《大学》的文本框架，并形成了其“三纲六目”的解释全图，因为他不取朱熹的《格物致知补传》，认为“格致非有解释而残缺之耳”²⁵，故而与朱子学所强调的“三纲领八条目”不同。锦城将“诚意正心修身齐家治国平天下”分为以下六目，与《大学》研究的主流观点相比，较为特殊，如下排列。

²⁵ 大田锦城：《大学原解》，多稼轩，文政4年（1821）序，早稻田大学图书馆藏。



上图：《九经谈》卷之三：三纲六目解释全图

5. 从文本到方法：大田锦城的考证学评价

除以上的《尚书》、《诗经》、《大学》文本的辨疑之外，大田锦城还有《论语作者考》《论语名义考》《易解》等作品，包含了其对诸经的分别考辨思想。相对于日本儒学史上疑经的其他学者，大田锦城的特点在于，一是细节丰富，其博学广识引人赞叹，显示了其深厚的经学功底，无怪乎安井小太郎谓锦城之学起，而其他家的考证学则废；二是他的疑经不只与朱子学对话，更因接触到了清朝考证学的相关文本，锦城的方法内还包括了对考证学的反思，对惠栋、朱彝尊、阎若璩、毛奇龄、王鸣盛等人的研究，有褒有贬，有赞同有批判。锦城曾谓：

近世清人考据之学行焉，人好黼祭。学问之博，过绝前古。然不论义理当否，而欲援据之多，书人名物卷帙，而义理之学荒矣。……考据之精，欲得义理之微也。考据虽博，义理舛乖，则亦何用乎。（《九经谈》卷一）

这种对清代考证学精于考据、但疏于义理的批评，确如方东树在《汉学商兑》中掀起的攻考证学之失，以致“汉学”“宋学”之争的长久争鸣相类似，反映了锦城本人在以经典文本为对象进行考察时，在“考证”与“义理”之间，对“真”的寻索。对锦城之学，当时便有人揶揄其与清儒作品中的相褒

性。但此处“考据虽博，义理舛乖，则亦何用乎”的批评之语，则再无“暗合”之可能。

可见，锦城之学虽多被归类于考证学，但不只是考证，考证的同时，是作为经学者对知识与“道”的本质的寻求。所以，经典辨疑本身不是必然地以辨疑为终点，在辨疑实践中寻找真的价值才是锦城的目的。

6. 思考“经”的意义

对经学者来说，经典是探求义理的依靠，是判断是非的根据。欧阳修是北宋疑古运动的先行者和力行者，其疑经惑传的行为，遍及《周易》《尚书》《诗经》等多部经书，但叶适在评价欧阳修的方法时说：“以经为正，而不汨于章读笺诂，此欧阳氏读书法也”²⁶。为何如此说？欧阳修《易童子问》辨十翼之伪，虽是对经典的重新审视，但只有这种不盲信不盲从的态度，对可能的伪说加以验证，才能看清是否符合圣人本义。辩证地想，疑与信，一字之差，疑显示出信的价值。若是只信而不疑，则体现不出经的重要意义。经学者在疑中求真求信，是真正崇经的态度，疑经惑传，才能尊经。

中山久二郎《近世日本的儒学》“考证学概说”及金谷治《日本考证学派的成立——以大田锦城为中心》在论述到日本考证学的特点时，归结其为“反道学”“反朱子学”，确实反映出日本儒者在考证经典时的舌锋所向。但本文通过对大田锦城经典辨疑思想的相关分析，认为“反朱子学”并非是纯然的，对朱子学的吸收也占据了很大的成分，因为其考证的目的，着眼点在于“经”与“经”的知识本身。在这一点上，锦城与宋儒、清儒的追求并无区别。虽则在外在的制度上，日本并没有专门培养经师与经学的社会氛围，但以经典文本为依托，对“经”的意义的寻求是不缺的。

“经”的文本给予追寻知识及“道”的人以普遍的思维空间。近年来学界涌现了许多强调东亚社会在儒学研究上的差异性、异质性的研究。本文赞同研究特定地域的思想文化时，立足于当地的文化情境，充分考虑地方性知识的影响，但认为不应忽视知识载体的普遍性意义。经典辨伪问题论述的同一步调，即已表明东亚儒学史在问题研究上有共同的问题意识，享有共通的文献资源。

²⁶ 叶适：《习学纪言序目》下册，卷四七《五言古诗》，中华书局，1977年10月，第703页。

从理学向考据学的转变？

江永的律吕学与周礼学

田中有纪

1. 对江永而言的朱子学

江永（1681-1762），字慎修，安徽婺源人。他终生不仕，精通从经学到音韵学、西洋天文学等各种学术，曾给予同乡戴震（1724-1777）以很大的影响。《清史稿》卷 481 中收有他的传记。江永对“三礼”造诣颇深，曾根据朱熹的《仪礼经传通解》，按《周礼·大宗伯》的吉、凶、军、嘉、宾五礼之序记述了大纲、细目，写成《礼书纲目》。此外，他还写了《仪礼释例》、《周礼疑义举要》、《礼记训义择言》、《深衣考误》、《春秋地理考实》、《乡党图考》等有关礼乐与制度的许多著作。婺源也是朱熹的祖籍地，那里保留着尊崇理学的风气，江永也曾著有《近思录集注》¹。

众所周知，在中国哲学史从朱子学转向考证学时期，江永是一位具有重大影响的人物。在以往研究中，格外注重江永与戴震的比较，一直专注于研究如何在他的学术中寻出考证学之萌芽。尽管认为在江永的学术中，朱子学的要素占据重要位置，但事实上将其视为“转向考证学之前残存的陈旧要素”。本文则将专注于江永拥有的朱子学要素恰恰是之后学术巨大转变的要因，结果还将之带进了考证学这一观点来看江永的礼学。特别希望通过以往研究中在“转向考证学”这个文脉之下提及的律吕学和周礼学，来考察他在其中所理解的“朱

¹ 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997 年，第 339-340 页。

从理学向考据学的转变？

子学”具有怎样的意义。

苏正道是研究江永礼学的专家之一，他曾指出：江永“由礼书编撰转向律吕、历算的著述，则展现出学术重心的转变。一是学术研究的内容，从礼书编撰的理学体系，转向律吕、历算的考据实证研究，表现出清代中期学术由理学转向汉学的历史进程。”²

江永在41岁时完成了《礼书纲目》（1721）。苏正道认为，江永在《礼书纲目》中整理了朱熹、蔡元定的律吕学，也作了批判性继承，由此为之后的研究奠定了基础。其后，他在进行历算研究之同时，也开展了律吕学研究，并在晚年完成的《律吕阐微》中，采用了明朝朱载堉的十二平均律。苏正道将江永的这种学术态度评论为“从礼书编撰的理学体系，转向律吕、历算的考据实证研究”。苏正道又指出：“这些考证著述（笔者注：《深衣考误》《周礼疑义举要》《仪礼释例》《仪礼释宫增注》《礼记训义择言》《乡党图考》等）的突出特点，是对于朱熹礼学的扬弃，和郑玄注解的重视。由‘朱学’向‘郑学’的迁移，映照清代学术变迁的影子”。³江永在编纂《礼书纲目》后，除了有关家礼书《昏礼从宜》的内容之外都停止了编纂，将重点移到对礼学的考证，开始重视郑注。的确，上文提到的《周礼疑义举要》在《四库提要》中被评价为“融会郑注，参以新说”，那么重视郑注这一事实是否确实意味着江永丢弃了朱熹礼学？

本文考察江永在律吕学中“从朱子学的三分损益律转向朱载堉的十二平均律”的过程，还将举出《周礼·考工记》的注解，分析其中郑玄注的意义，来重新考察江永与朱子学的关联。

2. 江永律吕学中从三分损益律向十二平均律的转变

江永写《礼书纲目》时支持三分损益法，但在他了解到朱载堉（1536—1611）的乐律理论后，发现十二平均律⁴才是最理想的理论。

² 苏正道：《〈礼书纲目〉与江永学术》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》，2018年第4期，第6页。

³ 同上。

⁴ 明代朱载堉将十二律中相邻的两个音律间的弦长比都设定为统一的比率，即 $1:12\sqrt{2}$ ，这就是十二平均律。朱载堉将黄钟c的正律的长度看作是 l ，通过 $\sqrt{l^2+l^2}=\sqrt{2}l$ 的式子

《四库提要》中评价《律吕阐微》说：“其作书大旨，则以明郑世子载堉为宗。惟方圆周径，用密率起算，则与之微异”⁵。就是说，江永基本上依据朱载堉的理论，可是他用更精确的圆周率计算了十二律管的管口周径。如上文所述，江永并非起初就赞同朱载堉的理论的。他的乐律著作有《礼书纲目》（1721年著成⁶，卷81（乐制）、卷82（钟律）、卷83（乐器）、卷84（歌舞）、卷85（乐记））、《律吕新论》（1740年左右著成⁷）、《律吕阐微》。在他晚年写成的《律吕阐微》中能见到朱载堉的影响。据江永说，他77岁（1757）时才看到朱载堉的《乐律全书》⁸。

江永在《礼书纲目》中，对《周礼·大司乐》的“以六律六同五声八音”做了如下注释：“黄钟为首，其长九寸，各因而三分之上生者益一分，下生者去一焉”⁹，就是说，当时他将三分损益法¹⁰视为上古的正统乐律理论。他还在

来计算蕤宾 f # 的倍律（倍律是比正律低八度的音律）。他还通过 $\sqrt{\sqrt{2}l^2} = \sqrt[4]{2}l$ 的式子来计算南吕 a 的倍律，通过 $\sqrt[3]{\sqrt[4]{2}l^3} = \sqrt[12]{2}l$ 的式子来计算应钟 b 的倍律。如此获得了 $\sqrt[12]{2}$ 这一数字，确定邻接的两个律管的长度比都是 $1 : \sqrt[12]{2}$ 。若将八度音均分为十二个半音，将各律管的长度比制成 $1 : \sqrt[12]{2}$ ，十二律便会完全循环，“往而复返”。如此，朱载堉解决了“往而不返”的问题。朱载堉对于从黄钟算出蕤宾这一过程，是根据勾股术来说明的。勾股术是几何学的定理，直角三角形的两直角边（勾、股）的平方和等于斜边（弦）的平方，也就是说 $\text{勾}^2 + \text{股}^2 = \text{弦}^2$ 。朱载堉将勾与股看作是黄钟，将弦看作是蕤宾，来进行计算。

⁵ 《律吕阐微提要》，《四库全书总目》，台北：艺文印书馆，1964年，第807页下。

⁶ 关于江永的生平与著作，参照：苏正道：《江永生平学行考述》，《儒家典籍与思想研究》，第八辑，北京：北京大学出版社，2016年，第87-103页。

⁷ 中国艺术研究院音乐研究所资料室编：《中国音乐书谱志》（增订版），北京：人民音乐出版社，1994年，第七页。石林昆指出完成的年代最晚是在1721年（《江永〈今律〉理论初探》，《天籁（天津音乐学院学报）》，2009年第4期，第51-52页）。

⁸ 戴念祖：《天潢真人 朱载堉》，郑州：大象出版社，2008年，第301页。

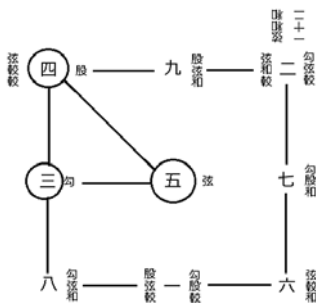
⁹ 《礼书纲目》卷八一《乐制》，台北：台联国风出版社、京都：中文出版社，1974年，第1054页下。

¹⁰ 三分损益法与古希腊的毕达哥拉斯乐律一样，是用振动数比2:3的完全五度与3:4的完全四度的谐和音程的音阶。在中国古代，使用竹制的律管来计算乐律。若将某个律管的长度变成 $\frac{2}{3}$ 的长度，那个律管发出的声音的振动数则变成 $\frac{3}{2}$ ，其音高移高五度。这样，其长分为三，而去其一的过程，叫做三分损一。若将某个律管的长度变成 $\frac{4}{3}$ 的长度，那个律管发出的声音的振动数变成 $\frac{3}{4}$ ，其音高移低四度。这样，其长分为三，而增其一的过程，叫做三分益一。通过这一步骤的反复而形成音阶的方法就是三分损益法。但是，按三分损益法形成律制时，乐律并不能完全循环。也就是说，从黄钟（“九寸”）

《礼书纲目》卷 82（钟律）中根据《周礼·大师》的郑玄注、《史记·律书》、朱熹与蔡元定的理论等，按照三分损益法计算了十二律的长短¹¹。如下文所述，江永在《律吕新论》中将《吕氏春秋》的“三寸九分”的黄钟律管改为“四寸五分”，他开始怀疑三分损益法，但在《礼书纲目》中他还未做变更。这一事实意味着江永在此时尚未怀疑三分损益法。

在《律吕新论》中，江永开始明确地批评三分损益法¹²。因为他认为，古人作为“中声”尊崇的乐律是“黄钟九寸”的一半，即“四寸五分”的黄钟清声。他认为《吕氏春秋·古乐》中的“三寸九分”的黄钟律管是对“四寸五分”的误解，“四寸五分”的黄钟清声律管正是伶伦最重视的。依三分损益法，绝对算不出“四寸五分”的黄钟清声。但是如果依据十二平均律，便可以算出“四寸五分”的黄钟清声。

在《律吕阐微》中，江永认为：十二平均律是可以体现“中声”概念的最理想的音阶算法。对江永来说，十二平均律明显地体现出他最重视的河图洛书的数理。江永将河洛的理论与自然科学（数学、乐律学、音韵学、天文学、医学）联系在一起。《河洛精蕴》卷六、卷七说明了河洛与律的关系。如上文



（图）洛书四勾股图¹³

开始，反复利用“三分损一（乘以 $\frac{2}{3}$ ）”“三分益一（乘以 $\frac{4}{3}$ ）”的原则来运算其他乐律时，第十一次计算出的仲吕不能复生原来的黄钟的恰好一半（即“四寸五分”的黄钟清声），比四寸五分的黄钟清声高一些，这种现象被称为“往而不返”，是三分损益法中内在的不可避免的矛盾。

¹¹ 《礼书纲目》卷八一《乐制》，第 1059-1060 页。

¹² 《律吕新论》卷上有“论蔡氏律书未尽善”、“辨三分损益上下相生之非”等篇目，这些都是批判三分损益法的。

¹³ 孙国中点校：《河洛精蕴》卷六，北京：学苑出版社，1989 年，第 275-278 页。

所述，朱载堉从黄钟计算出蕤宾时用了勾股术，江永则将勾股术运用在河图洛书之数上。在此介绍一下江永的《洛书四勾股图》之一。

江永认为洛书描绘了勾股术，它们都以中央五为弦。东方三是勾，东南方四是股，三的平方与四的平方之和等于中央弦五的平方。除了勾股术之外，他还将计算十二平均律时用的所有的理论与河洛之数联系起来。江永认为，朱载堉的十二平均律就是从天然自然的河图洛书的数理中产生出来的乐律¹⁴。

但是问题在于，在得知十二平均律之前与之后所著的《律吕新论》和《律吕阐微》中的主张真的有很大的差异吗？结论可能恰恰是，他在《礼书纲目》中整理了朱子学的乐律学之后，在《律吕新论》中意识到了三分损益律所包含的各种矛盾，这些矛盾由于得知朱载堉的理论而更加鲜明起来，最后在《律吕阐微》之中得到展开。

那么在了解十二平均律之前，江永所拥有的究竟是怎样的问题意识？

首先是质疑三分损益法的态度。在《律吕新论》卷上里，设了“论蔡氏律书、论蔡氏律书未尽善”和“辩三分损益上下相生之非”等篇目来主张三分损益法未必是正确的方法。例如，他批评蔡元定的乐律学不是通过琴来确认的，表示“不当执定古人三分损益成法也”。¹⁵并举出三分损益法与当时的琴制不一致，而且不能关联到历法，只要有“往不返”，就不能算为自然之数等问题，对其进行了批评。¹⁶另外，江永虽然将朱载堉视为“打破三分损益之说的后世人物”，却认为朱载堉并没有完全脱离三分损益法，可见他对十二平均律这一全新的理论并没有深入理解¹⁷。

其次是看重黄钟清声的态度。江永认为古人遵从的“中声”是黄钟九寸的半分、黄钟清声四寸五分。江永认为在《吕氏春秋》古乐篇中见到的黄钟“三寸九分”其实是“四寸五分”之误。但在《汉书·律历志》中，引用《吕氏春秋》时将“三寸九分”视为笔误而删除¹⁸。他认为，虽然这是错的，但只需改

¹⁴ 参照：田中有纪：《中国の音乐思想：朱载堉と十二平均律》，东京：东京大学出版社，2018年，第362-387页。

¹⁵ 《律吕新论》卷上，“论蔡氏律书”“论蔡氏律书未尽善”，第3页。

¹⁶ 《律吕新论》卷上，“辩三分损益上下相生之非”，第26页。

¹⁷ 《律吕新论》卷上，“论后人尝破三分损益之说”，第33页。

¹⁸ 《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》说：“昔黄帝令伶伦作为律。伶伦自大夏之西，乃之阮隃之阴，取竹于嶰谿之谷，以生空竅厚钧者，断两节间，其长三寸九分而吹之，以为黄钟之宫，吹日舍少，次制十二简”。但是《汉书·律历志上·和声》说：“黄帝使伶伦，自大

为“四寸五分”，而无需删减。四寸五分的黄钟清声才是伶伦最看重的¹⁹。

重视四寸五分的黄钟清声意味着什么？依照三分损益法的话，从仲吕算出的黄钟不会是原来的黄钟。因此，蔡元定设定了变律，没有使用四寸五分的黄钟。对此江永批评道：“蔡氏蔽于通典变律子声之说，谓无黄钟四寸半之律”²⁰。另外，还批评了杜佑和蔡元定的变律，称：“如当用此律，则宜用其正律，不能用全律，则宜用正律之半声而已。何为舍其正者不用，必用其近似不正者乎”²¹。根据十二平均律，可以设定四寸五分的黄钟，但如果要依据三分损益法，在转调时需要设定变律。认为黄钟九寸的一半长度的四寸五分才是中声的江永，之后遇到了朱载堉的理论，可以说这成为了验证他自己理论之正确性的重要凭借。

第三，乐律学与河图有关联。江永将五声与河图进行了下列的连接。首先按照五行的顺序《尚书·周书·洪范》的孔颖达疏²²，制定了水=一、火=二、木=三、金=四、土=五、水、火、木、金、土各加上土的五，水=一和六、火=二和七、木=三和八、金=四和九、土=五和十。《礼记·月令》中，根据角=八、徵=七、宫=五、商=九、羽=六的组合，制定了宫=土=五和十、商=金=四和九、角=木=三和八、徵=火=二和七、羽=水=一和六，对五声根据数的大小进行排列，这些五声之数是基于河图的。作为五的宫处于一至十的中心位置，律的“黄钟之宫”处于琴的中徽的位置²³。

基于以上内容，可以看出江永《律吕新论》中的乐律观之特征为（1）对于三分损益法的怀疑、（2）对黄钟半律“四寸五分”的重视、（3）建立乐律学与河图的关系等三点。由于重视并使用黄钟半律“四寸五分”作为中声，视为

夏之西，昆仑之阴，取竹之解谷生，其竅厚均者，段两节间而吹之，以为黄钟之宫，制十二箫”，所以如江永所指出，《汉书》里面没有“三寸九分”和“舍少”之词。

¹⁹《律吕新论》卷上《论黄钟之宫》，“辩前汉志误删吕氏春秋”，守山阁丛书本影印，丛书集成初编，第9-11页。

²⁰《律吕新论》卷上《论黄钟之宫》，“辩前汉志误删吕氏春秋”，第12页。

²¹《律吕新论》卷上《论变律》，“辩变律变半律之非”，第39页。

²²《尚书·周书·洪范》：“一，五行。一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”孔安国传：“皆其生数。”孔颖达疏：“…又万物之本，有生于无，著生于微，及其成形，亦以微著为渐。五行先后，亦以微著为次。五行之体，水最微，为一。火渐著，为二。木形实，为三。金体固，为四。土质大，为五。亦是次之宜。”

²³《律吕新论》卷上《论五声》《五声之体本于河图》，第6-7页。

不承认变律，也引起了对三分损益法的怀疑。另外，在河图的中心，十数的正中的五被尊为宫，也不是因为宫和黄钟是最低音（“九寸”），而是与尊崇五声、十二律的中位（“四寸五分”）的想法有关。这一点江永可能已经明确地意识到了。而且根据笔者的观察，这三点有着十分密切的关联。

也就是说，江永在深入研究了朱熹、蔡元定的音律理论之后，虽然仍支持三分损益法，但对此存有怀疑。虽然在接触朱载堉的理论之后，他支持了作为全新理论的十二平均律，但那也是基于彻底考察朱子学而产生出的问题意识的。

另外，重要的是，朱载堉的十二平均律虽然表面上与三分损益法对立，但作为他本人的乐律理论之重要思想基础所依据的河图洛书之学，原本就是由蔡元定的理论发展而来的²⁴。而且，笔者发现，将河图洛书之学和乐律学密切连接起来的倾向，在明代朱载堉之前已经出现²⁵。另外，十二平均律本身在清朝考证学之中并未获得高度评价，并且之后回归到三分损益法，由此来看，关于律吕，究竟何者属于朱子学，何者属于考证学是无法区分清楚的。在江永之前，朱子学本身已有很大变化，江永从其中导出的问题意识，以及与全新理论之结合，使得朱子学的研究更加深入彻底，这才是江永的律吕之学的本质。

3. 《周礼疑义举要》中对古制的考证

江永的周礼学中特别得到好评的是关于考工记的解释。众所周知，江永对戴震有很大的影响，让他写下《考工记图》，皖派的程瑶田（1725-1814）也对考工记进行了研究。

例如在《四库提要》中如此评价：“是书融会郑注，参以新说，于经义多所阐发。其解考工记二卷，尤为精核”，在考工记总序中讲解到“兵车”的輿与车轮部分时，提到了江永的注解“六尺有六寸之轮，轂崇三尺有三寸也。加轆与轳焉四尺也”。“轳围尺一寸”是出自经文（輿人：“六分其广，以一为之轳围。”郑注：“兵车之轳围尺一寸”贾疏：“輿广六尺六寸，而六分取一，故

²⁴ 参照：田中有纪：《中国的音乐思想：朱载堉と十二平均律》第3章《朱熹・蔡元定の乐律论》第2节《〈律吕新书〉と象数易》。

²⁵ 参照：田中有纪：《中国的音乐思想：朱载堉と十二平均律》第5章《明代乐论に見る“朱子学的乐律论”の変容》。

得尺一寸也”），但经文中没有关于“轸围”的记录，所以对于轸和轸组合起来怎么会是七寸之高，郑注并没有详细说明。那么在《四库提要》中是如何评价江永注的？首先看一下江永的说法：

加轸与轸之数，轸方径二寸七分有半。自轴心上至轸面，总高七寸。毂入輿下，左右輓在毂上，须稍高，容毂转，故轴上必有轸皮之。轸之围径无正文，輓人当兔之围，居輓长十之一，方径三寸六分，輓亦在輿下度輿者，则兔围与当兔同可知。轴半径二寸二分，加轸方径三寸六分，共高五寸八分，以密率算，毂半径五寸一分弱，中间距輓七分强，可容毂转。以五寸八分加后轸出轸上者，约一寸二分，总高七寸。輿版之厚，上与轸平，亦以一寸二分为率。后轸在輿下者，余一寸五分，輓踵为缺曲以承之，算加轸与轸之七寸。常从輓算起，盖輓在轴上，必当輿底相切而两旁伏兔，亦必与輓齐平。故知輓之当兔围，必与兔围等大，后不言兔围者，因輓以见也。²⁶

江永认为，从经文可以推测出“轸与轸合起来为七寸”，关于这个七寸，江永认为是指轴心（车轮中心的轴）到轴面（支撑輿底部四周的横木）的长度是七寸。为了让毂（插入轴的部分）更好地旋转，轴的上面必须有轸（也被称为“伏兔”，是一种弯曲的木块）来支撑。由于没有关于轸的圆周和直径的词句，如果按照“輓人”的“当兔（车轡）之围，居輓长十之一”的记载，那么当兔的垂直宽度应为三寸六分，这与伏兔的垂直宽度相同。轴的半径为二寸二分，加上轸的垂直宽度的三寸六分，合计高度是五寸八分。在这个五寸八分之上，后轸的轸上面突出的部分大约是一寸二分，五寸八分加一寸二分是七寸。輿版的厚度大约有一寸二分，上方是与轸平的。

再次简单地总结一下，从经文可解读出的“轸与轸合计七寸”这一内容，是指后轸的轸上方突出部分的长度为“一寸二分”，将它与轸的垂直宽度和轴的半径部分的长度“五寸八分”加起来等于七寸。对于江永的这种解释，在《四库全书》中做何评价？：

²⁶ 江永：《周礼疑义举要》卷六《考工记一》，丛书集成初编，据守山阁丛书本排印，第62-63页。

考《释名》曰：“軫横在前，如卧牀之有枕也。”枕横也，横在下也。荐版在上，如荐席也。似輿版在上而軾在下。永谓“軾面与輿版相平”，似乎不合，然輿版之下，仍余軾一寸五分，则其说仍不相悖。又考《说文》曰：“輶车伏兔下革也”，则是伏兔钳毂之处尚有革承其间。永算伏兔距毂崇三寸六分，而伏兔下革厚尚未算入。要其增分甚微，固亦无妨于约算也。²⁷

《四库提要》引用了《释名》，猜测就如枕与荐版的关系一样，輿版在上，軾在下。因此江永提出的“軾面是与輿版平的”属于错误。但即使輿版在軾之上，江永的“后軾在輿之下突出一寸五分”的计算也可说是正确的。另外，根据《说文》的内容，伏兔下面应该有皮革，而江永并没有算进皮革的厚度。但作为一种估算，并没有大的出入。《四库提要》中的评价，并未否定江永之说的核心部分。如果我们只看车轮构造的表面部分，就无法计算车轮各个部位的尺寸，但江永重视车轮立体的整体结构，所以他的解释的确很详尽。虽说他的计算没有大的出入，但要说江永的解释与其他经文完全吻合，倒也未必。为了详细考察《四库提要》高度评价江永的缘由，在此重新与郑玄的解释做一比较，以此来探讨江永注的特征。

对于经文（“六尺有六寸之轮，軾崇三尺有三寸也。加軾与輶焉四尺也，人长八尺，登下以为节”）的郑玄注如下：

此车之高者也。軾，輿也。郑司农云“軾，𡵓也。輶读为旃仆之仆，谓伏兔也。”玄谓，軾，毂末也。此軾与輶并七寸。田车又宜减焉。乘车之轨广取数於此，轨广八尺，旁出輿亦七寸也。

郑玄认为该处经文是在解说车的高度。軾作为毂的末端的洞口，从地面到軾的高度是三尺三寸，将軾和輿视为一体，加上輶（伏兔）就有七寸。并补充说明，田车的话要减去这个高度，车轨中从輿突出的部分为七寸，因此采用了这个数字。

在贾公彦的疏中认为，軾（輿）的离地高度为四尺，这一高度恰好适合于上下车，軾是车轮的中心，所以高度为三尺三寸²⁸。軾与輶是七寸的话，首先

²⁷ 《钦定四库全书提要》，《周礼疑义举要》，第1-2页。

要弄清“车轴之上是伏兔，伏兔之上是軹，軹与輿的底部的高度相同”这一构造。轴位于离地三尺三寸之处，从伏兔到軹加起来是七寸，那么輿的高度就是四尺²⁹。

笔者认为，就“軹与輿加起来如何会有七寸高”这一问题而言，注疏的解说也未必有很大问题。含糊之处在于七寸的细节（軹和輿的垂直宽度的比率）和“到軹的高度是否是到軹中央的高度”这些问题上。从经文解释的角度而言，注疏充分发挥了它的作用，但要绘图的话，只能画出比较含糊的图。

与其形成对照的是江永的说法。他是根据考工记来画图，并从各个角度考察了车轮制度，整体来讲比较说得通。不仅是重组经文，而是先提出车轮的几何学概念，再从经文中读取数字，将它们不免有些牵强地结合起来。以往研究中也曾指出，可能是来源于西学的几何学想法³⁰形成了这一构想的基础。

但也不能认为江永的注释是正确的。如上所述，《四库提要》中已经指出了江永的计算失误。另外，林巳奈夫也指出：“关于軹的高度三尺三寸加上軹和輿等于四尺的计算，因为在经文中并未记载輿的尺寸，所以这是算不出来的。另外，也没有关于軹的粗细、高度、宽度的记载，仅有‘围’的尺寸。江永之后有许多人尝试计算，但都只能靠推测或臆测”³¹。也就是说，要想通过经文记载来详细复原车轮制度，不管怎样比照其他经文来想象，都是无法实现的。林又指出：“不管是谁创作了马车，在制作牙、轴、辘、軹等各个部分时，当时的人们一定想到了根据车的各部分功能来分别画出材料切面形状的做法，这也可以通过遗物得知。怎么可能全部统一视为‘围’的形状来规定粗细以及大小的尺寸。……写下这一数字之人，或许是试图通过整齐的数字比例来赞叹圣人的智慧。与其说这个数字是实际造马车时所指定的，或者说这是实际存在的马车的各部分比例之记录，倒不如将它视为一种修饰性的词藻。”³²

从结果来看，注疏、江永本人以及《四库提要》如何理解写考工记的人的

²⁸ “释曰，此经论軹崇四尺不高不下之节，上云兵车乘车轮高六尺六寸，軹是轴头处轮之中央，故崇三尺有三寸加轮与輿二者七寸，则得四尺。”

²⁹ “玄谓‘軹，毂末也。此軹与輿并七寸’者，四马车一轂，车轴上有伏兔，伏兔尾后上载车軹，軹始有车輿，则轴去地三尺三寸，上又兼伏兔及軹并七寸，车輿去地摠四尺也。”

³⁰ 近藤光男：《清朝考证学の研究》，研文出版，1987年，第288页。

³¹ 林巳奈夫：《周礼考工记的车制》，《东方学报》30，1959年，第278页。

³² 同上，第275-276页。

意图是和他们对经文的解释密切相关的。如上所述，笔者并不觉得郑注的相关部分的注解有缺漏。郑注与江永的不同之处，不仅限于解释是否彻底或有无几何学形象，如何看待《周礼》和考工记这一点才是最重要的。

说到朱子学在学术上对江永的影响，便需要重新确认朱熹是如何评价《周礼》的。众所周知，朱熹尊重《仪礼》，重视家礼。但正如以往研究中也曾指出的，他并未轻视《周礼》。虽然自汉唐以来，许多学者怀疑《周礼》，但朱熹坚决认为《周礼》是周公所作。另外，在“《语类》中，朱熹屡屡指出郑玄注为正，虽然未到盲从的程度，但他还是将《周礼注疏》尊为解释《周礼》的基础。”³³

而且正因为他看重《周礼》，所以认为，学者需先注重本人的行为并提高道德修养，然后再来学习论及治国制度的《周礼》³⁴。殷慧、肖永明认为：“朱熹之意强调在于周官之法度是以仁义道德为核心，以三纲五常为要法作为基础的”，“在朱熹看来，刑名度数与道德性命是紧密联系在一起，不可将两者分割而论”³⁵，在朱熹看来，道德性命学与《周礼》刑名度数之学是绝对不会有分歧的。但是由于“因为理清治乱之源不在于实施运用的某种制度，而在于施展权力推行制度的人”³⁶，所以即使学习了《周礼》的制度想要应用，若为政者本来无德，统治仍会混乱。

关于朱熹是如何看待《周礼》的作者及其记述的，井泽耕一指出：“朱熹认为《周礼》的纲要是周公制作的，但实际上执笔的是当时的官吏”，“周公最多只是理念的构筑者，在他未能顾及的末端部分会发生问题或矛盾，因此不将

³³ 井泽耕一：《南宋期における《周礼》学について》，吾妻重二、朴元在编《朱子家礼と東アジアの文化交渉》，东京：汲古书院，2012年，第254-255页。

³⁴ “曹问《周礼》。曰：‘不敢教人学。非是不可学，亦非是不当学；只为学有先后，先须理会自家身心合做底，学周礼却是后一截事。而今且把来说看，还有一句干涉吾人身心上事否？’”《朱子语类》卷八六《礼三》《周礼》，北京：中华书局，1986年，第2203页。

殷慧、肖永明指出：“朱熹强调《周礼》为周公所作，也是对汉唐以来众多学者怀疑《周礼》的观点的一种回应。”“朱熹推崇《周礼》，但却不太主张学者先从《周礼》入手进行学习与研究。”“他认为学有先后，身心内省之学是学习制度之学的基础。”《朱熹的《周礼》学思想》，《湖南大学学报（社会科学版）》，2008年，第22卷第1期，第29页。

³⁵ 殷慧、肖永明：《朱熹的《周礼》学思想》，第30页。

³⁶ 同上，第32页。

《周礼》视为后世的伪书才是最好的办法”³⁷。或者正如朱熹所述“《周礼》一书，圣人姑为一代之法尔。到不可用法处，圣人须别有通变之道”，因为有其他“变通之道”，所以无需牵强地探索应用。³⁸

根据以上内容，可以重新比较朱熹与江永对《周礼》的态度。江永尊重《周礼》中描述的周公的理想制度，并重视郑注，这一态度与朱熹相通。另外，江永起初写了《礼书纲目》的《仪礼》来学习家礼，之后转向研究《周礼》，先学《仪礼》再学《周礼》，这一顺序与朱熹的理念相符。也就是说，江永的周礼学本身，并不是与朱熹相悖的。但是，至于本文所举的车轮制度、经文中没有记载的轸与轹的尺寸、以江永所想象的用车轮的立体形象进行推算的方法，究竟是否与朱熹的理念相符，这是令人深思的。

4. 结论

比较朱熹、蔡元定与江永的律吕之学，首先可以见到“三分损益律”与“十二平均律”的对立。仅看这一点，江永是脱离了朱熹的学问，在朱载堉的理论之上构建了全新的律吕学。但是，正如本文所述，在摸索“三分损益律”内在的各种问题解决方案时，江永接触到了十二平均律这个全新的理论。而且，江永在律吕学之中看重的象数易学（河图洛书之学）也是蔡元定所热衷的。由此来看，江永的律吕学本身，乃是江永根据对“朱子学”的理解而发明的，即便十二平均律的发展与朱熹原本的理念南辕北辙，对他来说依然是“朱子学”。而这个“朱子学”不仅让江永本人突变，也促使直到江永为止的明清思想史渐渐产生了变化。另外，的确很难在经书中发现十二平均律，而且清代又回归三分损益律，至少在此，无法找出转向考证学的直接的具体的可能性。

另外周礼学又是如何？本文仅提出《周礼》中考工记的有关车轮制的部分解释，并进行了考察。但还是可以做出如下说明。在表面上，朱熹与江永围绕《仪礼》与《周礼》，或者在是否重视郑注问题上对立，但如上所述，朱熹自身并不轻视《周礼》，反而看重郑注，可见江永的周礼学是继承了朱熹的学术态度，从中发展出自己的“朱子学”。也就是说，单就从《仪礼》转到《周礼》

³⁷ 井泽耕一：《南宋期における《周礼》学について》，第254页。

³⁸ “试图在《周礼》古制与当前需要之间达到一个平衡，而不必拘执古制，这是朱熹因时制礼表现的一个方面”，殷慧、肖永明：《朱熹的《周礼》学思想》，第33页。

这一事实出发，认为他脱离了朱子学并转向考证学，由此来讨论他的学术态度之变化不免有些操之过急。

江永的律吕学以及周礼学的有趣之处是，他本人发展出的“朱子学”已经不太符合朱熹本人的思想。比如因为对朱熹来说《周礼》是“圣人姑为一代之法”，如果车制记载中有决定性的缺漏，他一定不会去深入探讨其整合性。另外，即便三分损益律中存在“往而不返”的矛盾，试图提出一个从根本上化解矛盾的全新理论的努力，可能已经超出了朱熹经学的范围。

也就是说，对于古制中所包含的各种矛盾以及无法解答的问题，朱熹将其看作是圣人或周公“疏忽的部分”而做保留，然后从别的角度考虑“什么才是目前我们能实践的制度”这一问题，以古制“变通”今制；江永则可能认为古制或当今的制度，甚至未来的制度都不需要“变通”，而在非常具体的，物质的层次上也是可以相通的。但是江永并没有强行地将古制用于当时社会中，反而是采取了用最新理论去解读古制的方法。他并不认为圣人“不了解”十二平均律，也不认为圣人有关车制的立体构造的记载有“缺漏”。他认为，圣人与圣人记载的经书，在“知”的领域中是完美的，并能透视一切的。或许可以说，正因为对经书有如此强烈的执着，才促使他转向考证学。但是我们在此仅讨论他与朱子学的关系。朱熹本身并没有轻视制度，只是停留在圣人所追求的以道德性为骨干的基础上，主张“变通”制度。而在江永看来，圣人在过往、当今，乃至未来向我们展示的不仅仅只有道德性，所有的制度、相当具体的层面上的技术、与“知”相关的所有事物都已经呈现出来。也就是说，江永可以被评价为一位通过自己对“朱子学”的理解，将圣人把握的范围从“德”扩展到“知”，并坚持不懈地努力去发现经书中可通用于过往、当今乃至未来的“知”的思想家。

※本研究得到了科研费 20K20500 及 21K12907 的资助。

论朱子后学对韩国儒学的影响

以饶双峰的《大学》为中心

许家星

韩国儒学学者在研读、阐释朱子思想的过程中，非常重视朱子后学的相关论述。尤其是随着《四书大全》《性理大全》等承载朱子后学论说著作之传入，更激发了韩国学者对朱子后学思想的讨论与评议。在这种讨论中，韩国学者对朱子后学的不同看法，不仅有助于理解朱子本人思想诠释的多样性，而且对了解朱子后学在发挥韩国学者理解朱子学中的桥梁作用亦颇具启发意义。故本文拟以韩国学者对南宋著名理学家饶鲁（1193-1264，号双峰）的接受与批评为中心来展开讨论。

1. 对饶双峰的总体评价：“最用力于穷理”而“背戾于朱子”

韩国学者肯定双峰作为勉斋黄榦嫡传、朱子再传的朱学传人身份。认为他与何基一道，传勉斋之学于后世，对朱子学的传承具有重要贡献。在对双峰的评价上，吴澄的说法具有很大的影响。吴澄在《尊德性道问学斋记》中说：

假而行如司马文正公，才如诸葛忠武侯，亦不免为习不著，行不察，亦不过为资器之超于人，而谓有得于圣学，则未也。况止于训诂之精，讲说之密，如北溪之陈、双峰之饶，则与彼记诵词章之俗学，相去何能以寸哉！圣学大明于宋代，而踵其后者如此，可叹已！补澄也钻研于文义，毫分缕析，每以陈为未精，饶为未密也。堕此科臼补：之中垂四十年，而始觉其

非。¹

吴澄是在何为圣学的反思中评价双峰的。他将双峰与北溪并列为朱子后学中解说义理最为精密者，其精密之学也一度为吴澄所长期钻研，且自认精密程度尚超越二人。后来反思此等条分缕析的文义精密之学实已脱离圣门之学，而流于记诵辞章世俗之学。当然，吴澄同样以诸葛亮、司马光乃天资之学，并非圣学。吴澄判定双峰、北溪为训诂之学，偏离圣门德性之学的说法在中韩学界得到了相应附和。如程敏政亦对双峰加以批评，王阳明特意将吴澄此篇文字收入《朱子晚年定论》末。

韩国学者赞同吴澄的看法，认为双峰虽为朱子正传，但其学却有偏差，并无德性工夫，表达了将双峰之学定性为文义钻研之学的态度。

窃详吴氏之意专以尊德性为主，而以才行如诸葛、司马只以资器习行。问学如北溪、双峰而只以训诂讲说为学，而俱无德性上工夫也。²

虽得正传，而才一差则便有可疑。此后世所当兢兢密察而不容毫发放下处。吴、程所论，非专出于洗垢吹毛之计。³

虽仅得钻研之效，而亦不过为双峰、北溪之学矣。⁴

总体来看，韩国学者对双峰的认识，抓住了双峰学的三个特点，形成两种相反的评价。

一是学问精密与躬行不足。他们大体认同吴澄对双峰的定位，将他与朱门善于义理分析的北溪相提并论，认为其思想同样具有分析细密、学优于行的特点。但只是发展了朱子学道问学穷理的一面，而忽视了更重要的尊德性之学，可以说是朱子学流弊的进一步发展。就此可见，双峰治学的特色是以精密见

¹ 吴澄：《吴文正文集》卷四〇。

² 郭钟锡（1846-1919）：《俛宇先生文集》卷一二五《答柳尔敬》。本文所引韩国学者资料，皆见于《韩国历代文集丛书》。

³ 郭钟锡：《俛宇先生文集》卷一二五《答金而晦》。

⁴ 张经世（1547-1615）：《沙村集》卷四《儒老佛》。

长，其精密足以与陈淳相提并论。他们批评双峰与陈淳一般，虽然“最用力于穷理”，却文义解析过于实践躬行，故所解有缠绕支离之病，如勉斋批评其“道有精粗”解即可见。批评双峰、北溪虽穷理极精，然已经流为无关德行的口耳之学了。有学者从理学史的角度，将双峰与北溪定位于朱门后学分裂之弊的代表，而以李栗谷复归道体之一之学，作为对此弊病的救治者。

朱门后来，如陈北溪、饶双峰，则似道问学意思多。⁵

朱门晚来口耳之弊甚盛。虽如北溪、双峰之精于理者，亦有所不免。⁶

双峰最用力于穷理，而有缴绕破碎之病。⁷

此后朱门末学之弊，务为精详。如陈北溪、饶双峰之说，剖析已甚。反有伤于道体之浑然者矣。于是先正臣李珥出而力救分析之弊，以反道体之一。⁸

二是新奇华丽而不实。双峰的思想往往不落俗套，善于出新，故能引起学者注意。有人批评双峰的风格是浮华不实，“饶双峰华而欠实”。⁹认为双峰的解释训诂之学虽然最为明白通透，但却是未能见道的训诂之学而已。

若以训诂辨说而求之，先儒中新安陈氏、双峰饶氏注解最号明透，而彼二儒者于道，竟亦何得焉？¹⁰

当然，也有学者把双峰与陈栎并提，认为其学不过是因袭朱子的训诂之学，并无发明。“只因《集注章句》之意而为之推说而已，不过如饶双峰、陈

⁵ 李显益（1678-1717）：《正庵集》卷十九《漫录》。

⁶ 李显益：《正庵集》卷六《答李仁老》。

⁷ 李象靖（1710-1781）：《大山集》卷十九《答权景晦》。

⁸ 韩元震（1682-1751）：《南塘先生文集》卷六《经筵说下》。

⁹ 赵述道（1729-1803）：《晚谷先生文集》卷六《答姜子顺》。

¹⁰ 李献庆（1719-1791）：《艮翁先生文集》卷十三《答玉西李进士》。

新安之为耳。”¹¹

三是背朱。“多背戾于朱子”“当蒙僭贰之罪”。这是中韩学界对双峰的一个普遍看法，也是双峰不同于北溪之处。在学者看来，双峰的不少看法是与朱子相违背的，以不同于朱子而名声远扬，成为其思想的标志。“然饶氏诸说素号与《章句》径庭。”¹²双峰的这种思想性格在持不同立场的韩国思想家中激起了两种截然不同的评价。护朱者认为双峰对朱子的偏离犯下了不忠和僭越之大罪，实为朱子之贰臣，反对以双峰作为发明朱学之嫡传。批评双峰《四书》解穿凿破碎，不成义理而背离朱子甚多。“希春日：饶鲁说《四书》穿凿破碎，多背戾于朱子。如以《孟子》慕少艾为慕少尽，是何义理？”¹³

韩国学者将《四书大全》所引最多的陈栎、饶鲁、胡炳文三家之说，加以比较，判定批评双峰好立新论而悖逆朱子。在对胡炳文的看法上颇有分歧，或称赞他辨正双峰之说，有大功于朱子；或认为其说不纯正而自相矛盾，甚至认为他与双峰皆为背离朱子者，当“首蒙僭贰之罪”。

《四书辑注》其为说者多矣，惟饶、胡、陈三氏为最。其中饶氏务在别立己论，往往与《章句集注》矛盾掣肘者不鲜。胡氏固为论辨其说，以趋于正，而犹或未免自犯其戒。惟新安未尝别立己论，而独能深明朱子之微旨，几无一言之相背者。¹⁴

夫云峰深正饶氏之非，发明未尽之蕴，使吾朱夫子之说得大明于世。¹⁵

饶双峰、胡云峰乃或歧其旨趣，宜其首蒙僭贰之罪也。然而当时论者称以嫡传，又称发明其旨。¹⁶

¹¹ 尹拯（1629-1714）：《明斋先生遗稿》卷十二《与朴和叔》。

¹² 朴世采（1631-1695）：《南溪先生朴文纯公文续集》卷十三《答罗显道》。

¹³ 柳希春（1513-1577）：《眉岩先生集》卷十六《经筵日记》按：今查各书似未见双峰此说。

¹⁴ 朴世采：《南溪先生朴文纯公文正集》卷第五《随笔录》。

¹⁵ 曹好益（1545-1609）：《芝山先生文集》卷五《圃隐先生诗集重刊跋》。

¹⁶ 朴世采：《南溪先生朴文纯公文正集卷》第八二《议政府左议政谥文孝浦渚先生赵公行状》。

《四书》小注多误后生，如饶双峰、胡云峰、卢玉溪之说尤不可看。¹⁷

大抵小注说似无害于朱子之旨者，黄勉斋、陈新安、陈北溪等数家，而至于卢玉溪、饶双峰、胡云峰等说，初学绝不可见也。¹⁸

陈栎尽管通常被判定为最纯于朱子者，然对其亦有持不同看法者，或者批判双峰与定宇二人，或双峰、云峰、定宇三人皆违背经义，误人子弟。“第自后诸儒如饶氏，陈氏之说，或有异于《章句》”。¹⁹“且《四书》小说中如胡云峰、陈新安、饶双峰、卢玉溪之说。时与经旨不相衬簪，反害经文者亦多有之，而都不蒙一掎击。何也？”²⁰或者对北溪、双峰、定宇、云峰四子皆不满，认为他们分别具有文胜、不妥、不实、穿凿之病。“而陈北溪肤而文胜，陈栎轩巧而不帖，饶双峰华而欠实，胡云峰凿而相证。”²¹

四是引为修正前辈之范例。但是富有创新精神的韩国学者则对双峰批评修正朱子的行为产生共鸣，赞赏双峰之学并未株守朱子之学，推崇其为批评朱子思想的先驱，并以之论证自家新说之合理性。如双峰重新修正朱子《中庸》分章，并未遭到后世太多批评，而是得到更多认可。

且也董鄱阳于《易》，反朱子之论四象；饶双峰于《中庸》，改朱子之分四节，而世不以董、饶为非者。盖董、饶之说，不敢以朱子之学为高下，而朱子之学亦不以董、饶之说为轻重故也。今我徒能读古人书，自知不及人远矣，岂敢务为狂僭之说，猥树琐屑之见也。²²

学者指出理学具有一自由批评之传统，如朱子修正二程之误，双峰指出朱子错误，陈栎自觉为朱子忠臣之说，援此为李彦迪《大学》多不同于朱子辩护，为李栗谷不同于李退溪张目。强调学术当以义理为是非而当仁不让，而义

¹⁷ 金相进（1736-1811）：《濯溪集》卷七《溪江语录》。

¹⁸ 姜鼎焕（1741-1816）：《典庵文集》卷七《溪湖先生语录》。

¹⁹ 赵翼（1579-1655）：《浦渚先生集》卷二六《中庸困得序》。

²⁰ 赵述道：《晚谷先生文集》卷五《与郑士仰》。

²¹ 赵述道：《晚谷先生文集》卷六《答姜子顺》。

²² 朴守俭（1629-1698）：《林湖集》卷五《对友贲》。

理作为天下之公理，并非朱子、退溪等权威所能穷尽，所能独占，其中必然亦有照顾不周，有待修正完善之处。故提出不同于前辈权威的新说并非过当行为，而是寻求真理之必然之举。

至于朱子之言，后人亦有论其差失处者，如勉斋门人饶鲁言其差处甚多。至于陈栌，谓愿为朱子忠臣，不愿为朱子佞臣。我国先正臣李彦迪撰《大学补遗》异于朱子者甚多。盖义理无穷，虽先贤之说，其或有未尽处，亦不能免也。朱子平生师法程子，其尊信极矣。饶鲁、陈栌皆私淑于朱门，其尊信朱子亦极矣。然圣贤穷理之法、义理是非，虽毫厘之微必须辨析之，使此理明于世，不可含糊放过也。²³

2. 对双峰《大学》解的批评与接受

韩国学者根据《四书大全》所引双峰有关《大学》说，对其相应观点发表评论，主要围绕“智”、至善、八目关系、顾、格物、诚意、忿懣、矩等概念的诠释展开，体现了很强的辨名析理精神。

2.1 《章句序》“智者，知之理，心之别”

朱子对仁义礼皆有所训解，唯独未对“知”加以解释，此激起了朱子后学补充“智”字解的兴趣。双峰即以“知之理，心之别”六字解之，此解从句法上完全模仿朱子的“仁，心之德，爱之理；义，心之制，事之宜”，显得颇为精妙。云峰则据朱子说，解为“心之神明，妙众理，宰万物”。沈贵宝解为，“智者，涵天理动静之机，具人事是非之鉴”。程若庸则为“别具之理，为心之觉”。²⁴韩国学者亦提出自己新解，如农严的“别之理，心之贞”，沧溪的“心之别，理之贞”。也有在双峰基础上改为“心之灵，知之理”说。

比较各家之解，显然双峰提出最早，后出各说皆受其解影响。无论就形式之简约还是就义理之精密言，双峰解确有可取之处。“知之理”对应朱子仁解

²³ 赵翼：《浦渚先生集》卷之六《疏卞柳楔欺罔疏》。

²⁴ 史伯璿对双峰、勿斋说颇表认可，但又提出五项质疑。见其《四书管窥》与《管窥外编》。

的“爱之理”，突出了智的体用两面，表明智是作为发用的知的原理，“心之别”对应“心之德”，表明智仍属四德之一，是心之是非分辨之活动此解非常扣题。故韩国学界主流认同双峰说，认为其解较各说更为可取，兼具体用，简明扼要，而胡、沈之说皆“详于用略于体”“不免牵强附会”。²⁵

朱子释智字，素称欠体用，而云峰所谓“心之神明，妙众理，宰万物”，双峰所谓“知之理，心之别”者，无悖本义耶？

饶氏为得。²⁶

智字之训，胡、沈说外亦多拟议者。惟饶双峰所谓“知之理心之别”，恐最得之也。²⁷

包括正祖在内，也赞同双峰说，认为诸家说以具、觉、贞等字去解，皆有偏颇，不够妥帖。“勿斋说具字、觉字俱有病，农岩斥之是矣。而农岩、沧溪所谓“贞”字，亦似不能衬贴。惟饶说最得”。当然，针对以“贞”解“知”之不妥帖之疑问，也有学者如洪章海、金愚等皆维护“贞”说妥帖，《四书训解》则认为“心之贞”较“理之贞”说更好。²⁸也有学者主张双峰、勿斋的直训法反而不如胡、沈之解。“饶、程直训恐不如胡、沈之说。”²⁹

“知”字之训体现了双峰学术眼光的敏锐和精细，对朱子思想确有深入的把握，并具有很强的创新能力，故其所论话题，引起此后学者广泛之兴趣。

2.2 “至善以理之见于事者言”

针对双峰“至善以理之见于事者言”说，韩国学者大体认可之，但亦有批评此说有偏者，因为至善实不仅是理之极，还是就心上言、就事上言，指在心、事、理三者方面皆达于极致。“无论得于心，见于事而其理皆有至极

²⁵ 郑云五（1882-?）《直庵集》卷三《上厚斋先生》。

²⁶ 朴弼周（1680-1748）：《黎湖先生文集》卷十六《答李伯讷》。

²⁷ 朴世采：《南溪先生朴文纯公文正集》卷四七《答郑庆由问》。

²⁸ 朴知诚（1573-1635）：《屏溪先生集》卷四二《竹林书院儒生大学讲说答问》。

²⁹ 李衡祥（1653-1733）：《瓶窝先生文集》卷六《答李仲舒》。

也。”³⁰

2.3 “上一节就八目逆推工夫，后一节就八目顺推功效”

双峰对《大学》八目的两种表述提出了逆推工夫与顺推功效说，此说引起了多位韩国学者之注意。一派如退溪等赞同此说，认为“饶氏之本意，恐非有病也”³¹。合乎朱子知至效验说，“饶氏工夫功效之说，非饶氏之说也，乃朱子之说也，古今诸人之说也。”³²另一派批评者，则认为经文本来“不分格物与物格二者为工夫功效也”，故双峰所分者“皆极无理”。³³主张工夫功效内在一体，不可徒说功效。³⁴如权裕则认为顺推功效说亦是言工夫，“顺推者亦当看作覆说工夫之意也。”³⁵

2.4 “顾諟天之明命”

双峰关于“顾諟天之明命”的理解，引起了众多学者之注意。双峰说：

静存动察皆是顾。其静也，听于无声，视于无形，戒谨不睹，恐惧不闻。其动也，即物观理，随事度宜，于事亲见其当孝，于事兄见其当悌，此之谓常目在之。（倪士毅《四书辑释》）

双峰指出“顾”表明工夫之动静两面，即静时视听于无声无形，如《中庸》戒惧不睹不闻的未发存养工夫；动时格物穷理，随事处宜的事上明理，践行伦理之当然工夫，认为此即朱注“常目在之”意。一方面，双峰以“听于无声，视于无形”为静时工夫的观点遭到大儒李栗谷的质疑，认为“非静中气象也。”³⁶但另一方面，双峰的观点得到更普遍的支持，认同者则据《中庸或问》

³⁰ 李钟祥（1799-1870）：《定轩先生文集》卷十二《育英斋讲义》。

³¹ 权得己（1570-1622）《晚梅集》卷六《与朴仁之格物论辨说》。

³² 赵翼：《浦渚先生集》卷十六《答朴仁之论物格书》。

³³ 朴知诚：《潜治先生集》卷四《答权重之》。

³⁴ 金兴洛（1827-1899）：《西山先生文集》卷十一《答或人问目》。

³⁵ 尹凤九：《屏溪先生集》卷四二《讲义》。

³⁶ 李珥：《栗谷先生全书》卷十四《记大学小注疑义》。

“但有视听何妨其为静”之说³⁷，指出静不是指感官之状态，而是指心体自身的未发，是从体用而非状态言。栗谷仅仅盯着视听二字，所见“太拘”，未考虑双峰的语义重心在戒惧不睹闻。³⁸当然，栗谷的看法其实亦来自朱子的“才言看时，便不是未发”之说，此涉及工夫未发已发之一重要问题。学者认为，未发工夫即是戒惧，它是一种内心的自我戒备警醒，以保持心体的清明。³⁹且引栗谷的“未发时亦有见闻”，反驳栗谷自相矛盾。

2.5 格物补传“表里精粗之指物还是理”

双峰关于朱子格物的理解，引发了韩国学者极大兴趣。双峰说：

物穷至那道理恰好阃奥处。自表而里，自粗而精，然里之中又有里，精之中又有至精，透得一重又有一重，且如为子必孝，为臣必忠，此是臣子分上显然易见之理，所谓表也。然所以为孝，所以为忠，则非忠孝一言之所能尽。且以孝言之，如居致敬，养致乐，病致忧，丧致哀，祭致严，皆是孝里面节目，所谓里也。（《四书辑释》）

学者比较了《四书大全》所收双峰与北溪、卢氏关于格物的理解。双峰认为，格物是由表及里，由粗及精，重重递进深入之关系，“表里精粗无不到，方为格物”。卢氏则以表粗为理之用，即心之用；里精为理之体，即心之体。二者一个侧重格物，一个侧重心理。学者认为饶、卢二说所见不同而各有所当，双峰更亲切于格致用功，玉溪则明白于物格心明理尽，而北溪“以精粗巨细并举”的思路则同于双峰。

然在学者格、致之方，则双峰说亦甚亲切而有味，依其言用工未为不可。及其既格、既致，见理已尽之后，则玉溪说又极明白而无疑。⁴⁰

³⁷ 胡广等：《四书大全中庸或问》“但有知觉在，何妨其为静。不成静坐便只是瞌睡！”

³⁸ 宋时烈（1607-1689）：《宋子大全》卷一〇四《答李君辅》。

³⁹ 李祜（1752-1800）：《弘斋全书》卷七〇《大学》。

⁴⁰ 郑宗鲁（1738-1816）：《立斋集》卷十八《答李汝刚》。

有学者反思此前四十年皆落入双峰就物上论表里精粗之误，其实当就理上言。“余从前主张饶氏以为精粗表里就物上说……堕此饶、陈科臼中垂四十年。”⁴¹

学者提出关于理有表里精粗的两种理解：究竟是表里精粗不同状态下皆存在理，还是理自身如气一般有表里精粗之分？退溪认为是第一种理解体现了双峰之意。⁴²但有学者反驳退溪说，认为众物当指众物之理，故表里精粗皆是指理之表里精粗而非物，且双峰首句言“穷至那道理恰好阃奥处”即是指理。

问：理有精粗表里云者，表与里、精及粗处，皆有理云乎？理亦有表里精粗，如气之粹驳、物之皮骨之类而言乎？答：前说近是，以饶氏说深思而得之可也，后说非是。

按：前说非是，理自有表里精粗，《章句》“众物之表里精粗无不到”，“物”字当作“理”字看，盖曰“众物之理”云尔。饶氏曰“格物穷至那道理恰好阃奥处，自表而里，自精而粗”云者，亦以理之表里精粗而言耳。⁴³

有学者批评以心之全体大用对应物之表里精粗之说而大体认同双峰说，但对双峰说又作出修正，认为表里精粗不仅是对应关系，还是相互包含关系，即表、里之中皆各有精粗。“饶氏说大概似，然精粗虽若与表里无异，然表中也有精粗。里中也有精粗。”⁴⁴有学者从天下皆一理的角度，认为理并无表里精粗之分，但此说遭到其他学者的反驳，认为忽视了理一下的分殊，而此正为双峰说精义所在。

窃疑通天下只是一理，初无表里、精粗、多寡、偏全之可论。

答：如小注饶氏说是已。理一之中，分未尝不殊也。⁴⁵

⁴¹ 李嵩逸（1631-1698）：《恒斋先生文集》卷三《重答栽姪》。

⁴² 李滉：《退溪先生文集》卷三〇《答金而精》。

⁴³ 韩元震（1682-1751）：《南塘先生文集拾遗》卷四《退溪集劄疑》。

⁴⁴ 奇正镇（1798-1879）：《芦沙先生文集》卷十一《答柳德邻》。

⁴⁵ 郭钟锡：《俛宇先生文集》卷一〇四《答曹晦仲》。

有学者提出双峰的表里精粗之解分析太过，不如玉溪理之体用说。但此说遭到反驳，学者认为双峰之说发明最为精切，最得朱子之意，即使朱子再生，也必将点头称赞。玉溪说亦有其道理，最好是二说相须，则语义完备。

饶氏“格物穷至那道理阃奥处……”云云者，其释补亡章众物表里精粗之义发明得精切，正使朱子复生，恐点头道是矣……朱子尝论颜子既竭吾才而曰“道理无尽，剥了一重又有一重”……与饶说相印符，恐不可容易立说打破也。卢氏精粗体用之说，亦说得是道理，横说竖说各有所值。要之，二说相须，其意始备。⁴⁶

但也有观点认为双峰说发明事上实践之功，仍有可取之处，体现了极高的穷理之学水准，故退溪认可之。当与玉溪说兼存并取，不可偏废。

饶双峰说鄙亦尝疑及此。然就事上实体处发明得有条理，极有力于穷理之学，退溪先生亦尝取此说。今当以玉溪说为准，而此说亦兼取而并存，恐未可执一而废二也。⁴⁷

有学者认为双峰格物说有“各诣其极”之意，由此批评栗谷“理本在极处”说不合文义。⁴⁸

强调表里精粗分别指理之所当然与所以然的看法成为批评双峰的重要观点，他们不满双峰以事物论表里精粗，认为此说不够精微，偏离朱子本意。“双峰饶氏释表里精粗皆以事言之，妄意此非朱子本旨……然表里精粗等字非理字面目，当何以看得！”⁴⁹“饶双峰就事上分排，恐非是”。批评双峰解不合朱子之意，而是自成一说。如批评其以“事之大体节目而分精粗表里，太歇后”。⁵⁰有学者认为表里精粗是指究竟无余，无毫发不尽之意，故双峰说“失朱

⁴⁶ 李樸（1669-1734）：《顾斋先生文集》卷六《答汝彬问目》。

⁴⁷ 权柄（1723-1772）：《约斋先生文集》卷二《上大山先生》。又见《大山集》卷十九《答权景晦》。

⁴⁸ 李玄逸（1627-1704）：《葛庵先生文集》卷十二《答申明仲》。

⁴⁹ 李醇甫（1714-1781）：《有心斋集》卷四《答李子一问目》。

⁵⁰ 见引于《素谷先生遗稿》卷十五《杂著读书随录》，与《德村集》卷七《书答申明仲书》同。

子本意明甚”。⁵¹指出双峰、北溪之解不合朱注之意，而是自成一说，朱注强调的是“以物理之体用言，以应吾心之全体大用”⁵²这种把所当然与所以然对说，以表里粗为所当然，精则单独指所以然的说法遭到反驳，被批评为打破了四者之对应关系，反而流于偏颇。⁵³

总之，围绕双峰对朱子格物的表里精粗之解，韩国学者展开了精细深入的讨论，大体分为赞同与反对两种意见，其关键差异在于对表里精粗的所指究竟是理还是物之分歧，由此提出了“理外无物”“物外无理”等物理一体观，此与玉溪的“心外无理”“理外无物”“理之体即心之体，理之用即心之用”说一致，突出心理、物理、理物的心、理、物的一体关联，强调打通主客内外的统一。在对双峰之表里精粗究竟是指物还是理上发生不同看法，双峰显然是着眼从具体分殊之事物上升到一理之贯通。

2.6 诚意章“诚于中形于外，此诚字是兼善恶说”

关于诚意章的诚中形外之理解，双峰提出“兼善恶说”，引起热烈争议。中国学者对此也有不同看法，如蔡清、陆陇其等支持双峰说，林希元则主恶说。⁵⁴韩国主流观点是认可双峰的“兼善恶”说，批评者则主“专善”或“专恶”说，批评双峰说，彼此展开了一番辩论。

其一，专善论者。批评者认为“诚中形外”之“诚”本来形容道德光芒之外显，如今却被双峰定性为“兼善恶”，是就恶言之，如此一来，则诚意之诚，也就不是论好善恶恶了，而是就无价值原则的善恶而论了，变为恶亦诚了，此实为惊世骇俗之论。故诚中形外，其当指诚意慎独之效用，而非双峰的“兼善恶”。

这种观点认为“诚”字当“单以善看”，反对诚为恶、兼善恶说。如果恶也算诚的话，那么小人也可以说是诚意了，这就颠覆了诚意的正面意义，对君子而言，诚意即无意义了。双峰的兼善恶说正是有见于此的折衷之法，但此毕

⁵¹ 黄后榦：《夷峰先生文集》卷六《附录赠言》。

⁵² 李载：《密庵先生文集》卷九《答叔父恒斋先生》。

⁵³ 金昌翕（1653-1722）《三渊集》卷十九《答安重谦大学疑义问目》。

⁵⁴ 陆陇其：《松阳讲义》卷一，“诚中形外。诚字只当实字。双峰饶氏谓此诚字兼善恶言是也。”

竟不如直接以诚为善。否则“诚于中”的《章句》说亦当改作“诈著其善而善不著”，突出“著善”而非此前的“掩恶”。他们甚至由此批评朱子，指出朱子的观点是主恶论，不合诚之用意，而兼善恶说也丧失了诚的真实不杂之义，故不如主“善”论。因为“诚”乃是不容夹杂的。

恶而为诚，则小人亦可曰诚意，乌在君子之必诚其意也。饶氏见其不可专归于恶，始为兼善恶之说，然终恐不若旅轩之单以善看。如此则其口诀当曰诚于中，谓小人之欲诈著其善而善不著也。⁵⁵

鄙意则每欲从旅轩说，以善之诚于中当之。盖此章诚字不容夹杂说。若尔则小人亦可曰诚意，何得谓君子必诚其意乎？⁵⁶

朱先生亦以此为恶之实，然诚字之专属于恶一边，终似未稳。故饶氏有兼善恶之说。然而诚之真实终不可以淆杂，故旅轩有单指善之说。⁵⁷

有学者比较了诚其意与诚于中之诚，认为存在“单言善、兼言恶之别”。指出此“诚”皆是实之意，并无二义，故双峰兼善恶说不妥。他实受到《中庸或问》的误导，当以经过朱子反复修改的《大学或问》为主，盖《中庸或问》乃朱子未定之论。其实《中庸或问》朱子亦经过反复修改。此以朱子早晚不同之说来辩护的方法亦是弥缝朱子不同之见的常用手法。

两“诚”字初无二意，而饶氏误以“诚于中”之“诚”作兼善恶之诚，盖因《中庸或问》而为此。然朱先生于《大学》累经修改。而其于《章句或问》曾无此意。《庸或》云云，其尚在论未定之日。⁵⁸

其二，专言恶者。如陈定宇即主恶说，主专言恶者批评双峰“兼善恶”说含糊，“然此本文之意，则专说恶一边矣。双峰说未精。”⁵⁹认为诚就是真实之意，故诚实于恶也是诚，正如凶亦是德。且朱子《中庸或问》亦是就恶而言。

⁵⁵ 郭钟锡：《俛宇先生文集》卷五一《答梁成玉》。

⁵⁶ 郭钟锡：《俛宇先生文集》卷五一《答安子精》。

⁵⁷ 郭钟锡：《俛宇先生文集》卷五一《答韩性刚》。

⁵⁸ 郭钟锡：《俛宇先生文集》卷五一《答金振玉》。

⁵⁹ 李显益：《正庵集》卷之二《上农岩先生别纸》。

故此处之诚就是专指恶而言，是指小人真实为恶之心，“自有不可掩饰之实”。此方合乎诚的本意。并指出本节前后分别就君子为善之诚、小人为恶之诚、兼善恶之诚，君子诚之效。

小人为恶之亦得诚名，虽若可疑，而诚者实也，为恶也实，则非诚而何？盖上章言君子为善之诚，此章言小人为恶之诚，曾子曰章兼善恶之不可掩而劝戒之。富润屋章言君子诚之效而以诚申结之。四章互明而各有主，饶氏虽因此谓二字而言，终非本意。⁶⁰

诚只是真实底心，小人虽不能为善，而为恶之心，真实于中……双峰将此诚字以为兼善恶说，则失本文正义矣。⁶¹

诚，实也。故实于恶亦谓之诚，如凶德亦谓之德也⁶²

诚于中形于外此诚字，分明指恶一边。⁶³

其三，认同双峰兼善恶的学者根据上下文，如“何益矣”之批评语气，则此显然不能指慎独效用。同一个“诚”字在不同语境中含义不同，不可拘泥，此与诚意之诚不同。诚之本意是真实，但此处就小人而言，确有不善之实的意味，故双峰之兼善恶说无误。

诚中形外，本称盛德辉光，而今以恶言之，然则上诚意非以好恶言，乃以善恶言也。善当诚而恶亦当诚耶？因此并诚意之诚可疑。双峰又谓“诚字兼善恶说”，岂不骇哉！愚意诚中形外，所以慎独之效。

既承上文“则何益矣”说下明白，则如来说做所以慎独之效恐不得。……兼善恶云云，诚字本是好字，而今以不善之实于内者言之，故谓之兼耳。恐亦不足深非。⁶⁴

有学者根据本章朱注“善恶之不可掩”说为双峰辩护，认为双峰“兼善

⁶⁰ 卢景任（1569-1620）：《敬庵先生文集》卷七《答兒宪相大学问目》。

⁶¹ 李象靖：《大山集》卷四〇《中庸大学疑义辨》。

⁶² 奇正镇：《芦沙先生文集》卷十一《答李圣宪问目》。

⁶³ 郭钟锡：《俛宇先生文集》卷五一《答崔圣雨》。

⁶⁴ 朴弼周（1680-1748）：《黎湖先生文集》卷十六《答李伯訥》。

恶”说即来自于此，确有所据，然因与上下文不大关联，故显得突兀而引发疑问。

而其下《章句》曰“善恶之不可掩如此”云云，则饶氏之说似本于此。但其所谓“兼善恶”三字语势突兀，与上文不相连属。⁶⁵

《章句》所谓“善恶之不可掩者如此”云者，可知也。以此观之，则上文所谓“诚于中”者，饶氏以为“兼善恶”说，不无所据。⁶⁶

也有学者分辨两处独之含义，指出慎独之独乃兼闲居独处之含义，实不同于诚意下的必慎其独之独。故朱注曾子曰有“虽幽独之中，而其善恶之不可掩如此”说，可证幽独之独同于小人闲居之独。又就无自欺而论，则诚确有兼善恶之意。学者还指出兼善恶的证据就在朱子注中，“此谓诚于中”的“诚”兼善恶的一边，此节论小人之恶，而“富润屋”指善的一边。

饶氏兼善恶之说似好。窃尝以为第二节慎独之独，盖兼闲居独处之意而言，与上文慎独之意少异。以曾子曰一节注“引此以明上文之意”观之，则幽独之独亦闲居独处之独也。以是言之，并毋自欺一节看之，恐不正当。⁶⁷

诚于中形于外，此语本兼善恶说底，而此一节属恶一边，与下节“善之实于中形于外者”相对看。尽有分段。⁶⁸

灵活理解双峰说。学者提出“兼善恶”说与“恶”说各有其问题。如双峰说，则与本章诚意不相应；如纯以恶论，则以恶为诚似乎不合诚中形外的本意及其褒义色彩。故如拘泥文本之义，则为恶，如灵活体察文义，则当为饶说。

盖兼善恶之论不能紧贴上文，专言恶之论以恶为诚者，终有乖于名言。⁶⁹

⁶⁵ 金榦：《厚斋先生集》卷八《答朴尚甫》。

⁶⁶ 蔡之洪：《凤岩集》卷之三《经义问答》。

⁶⁷ 郑奎汉：《华山集》卷四《答朴晦仲庸学疑义》。

⁶⁸ 柳徽文：《好古窝先生文集》卷六《答李锡汝别纸》。

⁶⁹ 李荪：《弘斋全书》卷六八《经史讲义》五〇《大学》。

诚字饶氏兼善恶说。陈氏谓恶之实。

执着本文则陈氏说似当，而若以文字活看之法论之，则饶氏说得之。⁷⁰

双峰还讨论了为何“传之诸章释八事，每章皆连两事而言，独此章单举诚意”的问题。一方面就致知与诚意关系而论，二者是知行独立，各自用力，故不可并联。另一方面诚意不仅为正心之要领，且贯穿至修齐治平，故不能狭隘的仅仅关联正心而论，“诚意不特为正心之要，自修身至平天下，皆以此为要。”可见诚意单论是由它的特殊地位而确定的。学者批评双峰此说不合经文层层相连之本意，亦悖逆于朱子据经文之言以发传文层层贯通之意。学者给出诚意单论的理由是《大学》以知行为要领，格致与诚意两章即大体为此意而相互贯通，使诚意、格致独立者，在于其分量之重要，为所学之当务，故如此。

而乃饶氏为此知行二事不连之说，及诚意不特为正心之要之说。此似未免失其本意也。若果如饶说，则经文何以曰“欲诚其意先致其知……意诚而后心正”。而若是其段段连言耶？以此观之，饶氏之说与经意及朱子说相悖而终归于有病。

《大学》一篇若推其要，则惟知行二者耳。诚意以下既有许多工夫，格物又与致知相配。然举此两章而知行之大体已立，彼此相须，首尾相应。故传者特以诚意为别章，以及于格致而互致其重，使学者不待终篇而知所当务之急。此乃主意也。⁷¹

学者批评双峰说“心之正不正，身之修不修，只在意之诚不诚”说，如此一来，则诚意之后，无须正心修身了。此既不合经文正心修身所列之病痛，又不合朱注诚意之后尚须密察存养工夫。故甚不满双峰的正心修身“已具于诚意”说，认为其说诚意过重，以遮盖其余工夫之嫌疑。

饶双峰云云。若以诚意为治四有五辟之方已具焉，则诚意得尽时，心与身自无病了，下面如何说个病痛？此与正心章章下注“但知诚意而不能密察此心之存否。则又无以直内而修身者”，终是疏密不同矣。

⁷⁰ 奇正镇：《芦沙先生文集》卷十一《答金乐三大学问目》。

⁷¹ 朴世采：《南溪先生朴文纯公文正集》卷四三《答金直卿问》。

双峰说诚有偏重之病。⁷²

《章句》所补体用工夫无不备具，则饶氏所谓已具于诚意章之说，果似未当矣。⁷³

学者不满双峰的“诚意即正心修身之要”，“意苟诚矣”说，认为不合章句各节皆有工夫之说，“序不可乱而功不可阙”，双峰说滚做一团，归于诚意并不妥。也有学者辩护双峰说虽然伤快，但并无以诚意吞没正心修身工夫之意，且并无消除忿懣恐惧亲爱好货乐四者之用意，而是强调必须先诚意方能正此四者。

是岂章句之意乎！诚意自有诚意工夫，正修自有正修工夫，似不当如是滚说也。

双峰一条固涉太快，然其意则以为意既诚，则如好好色如恶恶臭，必无不谨于其独，而于忿懣亲爱等无敢肆焉耳，非谓意一诚则更无正修之加功也……但来书谓“并去四者之用”，恐非本意。彼所云者，谓苟欲忿懣等之得其正，必先诚其意。何尝道并去之耶？意既不诚而有此等，则岂不失其正！⁷⁴

诚意以后正心修身齐家等各自有工夫……饶氏一并混说，宜其为陆、汪所驳也。⁷⁵

为双峰辩护者则认为其说极好。因知行二事，诚意最要。故单列诚意而不关连其他章之用意，即在突出诚意对各章的总领意义。此即双峰说用意所在。如不以双峰说为然，则无法解释诚意独传之用心。

按：诚意章之自为一传，饶氏说极好。……大抵知行二事也，诚意总要也。传所以不连上下者，非分而二之，使不相关涉也。只以示知行之分与为总括诸章之义而已。饶氏说不过如此。南塘乃引经文连续说去之训，与章下朱夫子承接之释，而深言饶说之非。若以饶氏为非，则诚意独传之

⁷² 柳重教：《省斋先生文集》卷十九《答蔡圣初》。

⁷³ 金榦：《厚斋先生集》卷八《答朴尙甫》。

⁷⁴ 李瀛（1681-1763）《星湖先生全集》卷十六《答睦士懋》。

⁷⁵ 崔演：《艮斋先生文集后编》卷十九《大学记疑》。

意，求之于何传？十章血脉贯通。⁷⁶

在此问题上，陈定宇、胡云峰、倪士毅皆认可双峰说，故《四书大全》亦引之，而史伯璿则大体同于韩国学者观点，对双峰说批评之。⁷⁷

2.7 正心章“忿者，怒之甚。懣者，怒之留”

此本字义之事，无关大雅，而实则所系不轻，遭到韩国学者普遍批评。学者指出，此解问题在于未能抓住问题要害，心病在于“有所”而非“忿懣恐惧”等，程朱皆认为此四种情感乃人所不能无者，故双峰以怒之甚、怒之留解释二者，则认为忿、懣已经是包含无限病痛之不可有之情感了，认为此情已经不中节，偏离了情不可无而不可着的本旨。批评双峰的“怒之留”与经文“有所”重复，“留”已经是有所之意，当抛弃此说。

窃谓怒之甚、怒之留，若于字书训诂忿、懣二字，则固精矣。今于此注则失之。《大学》论心之病，元不在于忿懣恐惧等字，只在“有所”二字。……若以忿为怒之甚。懣为怒之留，则只此二字，便包无限病痛，不必待有所而后心失其正，又直须要无可……朱子只将怒字为释，正自有意。饶说剩赘，反害本旨。⁷⁸

叔道以为若如饶说，不待“有所”而已成病矣。饶说之失，叔道之言恐

⁷⁶ 崔象龙：《凤村先生文集》卷十一《大学》。

⁷⁷ 史云：“‘首’字不若‘要’字之说，正如《中庸》鬼神章‘包’字不若‘贯’字之说，‘要’字、‘贯’字自是双峰意。如何亦欲朱子从之？双峰‘意既诚，则心自正，身自修’。与‘诚意正心修身不是三事，三事只是一串’。及‘诚意外别无正心修身工夫’之说，辩则辩矣，新则新矣，其如经文‘欲修其身者先正其心，欲正其心者先诚其意，与意诚而后心正心正而后身修’这数句何？经文明有三节工夫，而双峰强说诚意外别无正心修身工夫。经文明说‘而后心正而后身修’，双峰强说意既诚则心自正身自修，然则经何以不曰‘意诚而后心正身修，欲修身正心者，先诚其意耶’？经文分明分别作三事如此，而双峰强以为不是三事，只是一串。何耶？朱子尝言‘序之不可乱，功之不可阙’。如双峰说则序皆可乱，功皆可阙矣。双峰勇于背朱子而不思经文之序本不可乱，经文之功本不可阙，非朱子创为之说也。以经证传，以传释经，则双峰之谬误，不难见矣。”《四书管窥》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1987年，第698-699页。

⁷⁸ 林象德：《老村集》卷十《大学》。

得。⁷⁹

饶氏以为怒之留。恐非是。若曰留则已有矣，上着“有所”字不得。

饶说当弃之。⁸⁰

盖才言留则便已带得有所之意，不待别言有所也。⁸¹

批评双峰与西山皆未能领会朱注“四者心之用也”之用意，恰恰犯下了以忿懣为不正之错误，偏离了朱子本旨，而西山又以此为人心，其病更重。

又曰“四者，心之用也”。其意正恐人误以忿懣看作不正也。至双峰乃曰“忿者，怒之甚。懣者，怒之留”。已失朱子本旨。今又专属之人心，其失尤远矣。双峰见得深，西山见得偏。西山之病尤甚。⁸²

有人提出新解，以前四字“忿恐好忧”为心之发用而人所不能无之情，以后四字“懣惧乐患”为人所不应有。故批评以“有所”二字为病之说。

或引饶双峰懣是忿之留之说，以忿恐好忧为心之用而人所不能无者。以懣惧乐患。为一有之而不能察，然则当以下四字为病，而“有所为病”之论误矣。此说何如。

东观对：懣惧乐患，是情之流而成心于内者。此章病痛以此四字当之，似胜于“有所”二字矣。⁸³

就此问题，史伯璿的观点亦同于韩国学者，批评双峰说不妥。⁸⁴

⁷⁹ 李東（1677-1727）《巍岩遺稿》卷十《答成士孝》。

⁸⁰ 朴胤源（1734-1799）：《近齋集》卷二〇《答平叔大学问目》。

⁸¹ 柳重致：《省齋先生文集》卷二二《答鱼升汝》。

⁸² 任圣周：《鹿门先生文集》卷十二《心经》。

⁸³ 李赫：《弘斋全书》卷六九《大学》三。

⁸⁴ 史云：“双峰以怒之‘暴、留’释之，然后二字乃不好耳。愚尝遍考字书，并无以‘暴、留’之意释忿懣之义者。然则双峰暴字、留字之意，得非本《语录》‘忿又重于怒’，与‘忿懣是怒之甚’者二句而言乎？然‘暴、留’二字与‘甚、重’二字之义不同。……双峰若别无所据，但因《语录》而推之如此，则不若但依《章句》平说为怒之得也。……又按：金氏祖饶氏意，并以恐惧好乐忧患三者，皆连二字言之，为不好之证。《通》

2.8 齐家治国章“仁属孝，让属弟，贪戾者，慈之反也”说

学者认为双峰说不合文意。前文论孝悌慈，此则是论仁让，乃是逐渐展开道理。引蔡清说批评饶说不合《或问》的仁让、贪戾分别就家和人之说，贪戾乃是仁让的反面，仁是孝慈，让则专属于悌。且贪戾不合慈幼之义，故双峰将之关联不切。

饶说未见其然。上说孝、弟、慈，到此又说仁、让等道理，渐渐放阔去。⁸⁵蔡氏清曰：饶氏说不然。味《或问》仁让言家，贪戾言人之说，则贪戾，仁让之反也。而仁兼孝慈，让专属悌可矣，况贪字于不能慈幼之义亦不甚切。⁸⁶

学者认同卢玉溪的贪戾对应仁让说。“下文玉溪曰：‘贪则不让，戾则不仁。’恐当以玉溪说为正。”⁸⁷也有的引陆氏的孝悌慈属仁，秩然为让说，反对双峰分别孝悌之论。学者认为，全章多有对反之论，故此处亦然，贪戾是通论其反。总之，学者普遍认为双峰不必如此细分拆解、对应仁让慈之对象。此亦显出双峰喜好分析、细密深入的穷理特点。

按陆氏稼书曰：“孝悌慈之蔼然者仁，秩然者让，不必仁属孝让属悌。”此言恐得之。⁸⁸

不必如是分属。盖仁让通言孝悌慈，贪戾通言其反……一章之内。多有反言之者。皆所以应经文末节之意也。⁸⁹

中国学者史伯璿亦批评双峰此说。⁹⁰

亦从而和之。然则《中庸》恐惧不闻，《孟子》生于忧患，亦连二字言之，则何以分别其好不好耶？”《四书管窥》，第699-700页。

⁸⁵ 金元行：《溪湖集》卷十二《答李弘人》。

⁸⁶ 金翰：《厚斋先生集》卷二三《大学传》九章。

⁸⁷ 金昌协：《农严集》卷十六《答李显益》。

⁸⁸ 金正默：《过斋先生遗稿》卷之三《大学》。

⁸⁹ 李和甫：《有心斋集》卷四《答李子一问目》。

⁹⁰ 史云：“孝弟是专主事亲事长而言，仁、让则《通》主待人接物而言。若以为仁属孝，

2.9 平天下章“欲平天下者，以何物为矩，而度之亦惟此心而已”

正祖询问双峰以心为矩，和卢、胡以矩为当然之则之异同。宋祥濂认为，双峰之心是义理之心，即本心，也即云峰等的当然之则，故其意无别。而上章与本章之恕分别就爱己以爱人与治己以治人而言。

饶双峰以絜矩为心，卢玉溪，胡云峰以絜矩为当然之则。何说为是耶？且此章絜矩之恕，与上章所藏乎身不恕之恕，同欤异欤？

祥濂对：饶氏所谓心，原指义理之心，与玉溪，云峰之说初无二致。而此章之恕，推爱己之心以爱人也。上章之恕，推治己之心以治人也。一主爱人上说，一主治人上说。不无所从言之异矣。⁹¹

学者认为，双峰之心矩说，实是以矩为心之所同。

惟饶双峰以心为絜矩之说，微似来谕之云。而细观其意，亦推说矩字之意主于心之所同云尔。⁹²

有学者在《絜矩说》中反对双峰等以心为矩说，认为其说是受《语录》“矩者心也”之误解，矩当是方之义。

又《语类》中有矩者心也之说，恐亦周舜弼书之类耳。后儒不察，遂以此矩字看作絜上面事……近复反覆参验，乃始究见其义而决然从絜而方之之释。

让属弟，则一家之人父兄，亦自在其中。为父者谁为孝，为兄者谁为弟乎？贪戾二字，恐便是仁让之反。贪则不让，戾则不仁。贪戾亦《通》主待人接物而言，非如慈之专主慈幼言也。以为慈之反，恐亦未必然。近见卢氏亦有“贪则不让，利则不仁”之说，乃知固有先得我心之同。”《四书管窥》，第704页。

陆陇其《困勉录》卷一，“孝弟慈之蔼然者谓之仁，孝弟慈之秩然者谓之让，不必如双峰饶氏以仁属孝，以让属弟，以贪戾为仁之反。”（又见《松阳讲义》卷一）

⁹¹ 《弘斋全书》卷七〇《经史讲义》七《大学》四。

⁹² 李樛：《顾斋先生文集》卷五《答密庵先生》。

从心所欲不逾矩章：“矩者何？此心之天则也”。

双峰此说在韩国学界引起热议。支持双峰说者指出明代朱子学者攻击双峰此说，盖出于忌讳言心的心理，故视此为佛学之本心，是不知心性之别的误解。且把心视为不好底，亦未能把握心实则来源于天之法则、遵循天之法则，天则即性，故心实为善。此心即本心。只有受到血气拘束而无法行其天则者，方为恶。故正心即在于正本心之正而去拘染不正之心。双峰的“心之天则”说其实是把握了心性之别并不是佛学之心，其说无病。再则，无法解释朱子亦采用了胡寅等本心之说。

明儒多攻饶氏此说，至比之本心之佛学，甚误。此盖不知心性之辨，而且以心专当不好底看，故乃为此胡说。可笑也已。夫心是受天则而行天则者也。天则何？性是也。以其可以受天则而行天则，故善也。然为血气所拘而不能行天则，则恶也。自其受而行之而谓之本心，自其拘而不行之而谓之有恶。自古言心，只斯而已矣。故曰正心，是犹言正其本正而被拘染不得其正之心也。若使饶氏直曰“心天则”，则固无曲折而为语病也。以矩为心之天则，是分别心性而为言者，何不可之有？若如明儒吕晚村等诸人之说。则朱子之取胡氏本心之说者，亦不害佛氏之归耶？

学者认为双峰以矩为本章要领而围绕矩解释此字，如知此矩、践此矩、守此矩、行此矩等，其说过巧而不合本意。认为云峰说发明更为紧切。

为政篇不踰矩章小注。双峰以矩字为一章之要而分析之，云峰以心字为一章之要而解释之。饶说义虽似是而未免太巧，似失夫子之意。胡说发明大旨甚切。学者当深玩。⁹³

也有学者认为双峰以矩为义外说偏于外而无内外兼具之意。

不踰矩矩字，似是兼内外言者。饶双峰专作义以方外，似偏。⁹⁴

⁹³ 姜必孝：《素谷先生遗稿》卷十五《读书随录》。史伯璿亦有类似批评。史云：“饶氏又以‘矩’字贯一章之旨。《发明》亦采其说，《辑释》备引诸说。饶氏撻一‘矩’字立说，亦是宋末举子时文撻字立说之体，说经不必尔也。”，《四书管窥》，第717页。

3. 小结

综上所述，双峰在对朱子《大学章句》解释中提出的若干说法，特别引起了韩国学者的讨论，支持与反对的双方都提出了各自的理由。第一，一方面确实显示了双峰学辨析精密善于穷理的特色，故能引起学者进一步讨论的兴趣，如他关于智、格物、诚意等的理解即是如此。第二，另一面也显示了韩国学者对双峰的兴趣居于自身的问题意识而具有与中国学者不同的视野。如特别讨论双峰关于“顾”的理解，是居于工夫的未发已发之动静，此并未引起中国学者的注意。又如关于格物表里精粗之所指，此亦未引起中国学者关注，而为韩国学者所抓住，深究其中蕴含的理与物的关系。第三，体现了中韩学者具有的共同问题意识。如关于双峰的诚意“兼善恶”说，也是中国学者热烈争议的话题，它直接关涉了诚意这一重要工夫问题如何来把握。但韩国学者的讨论显示出特别细腻的一面，较之中国学者甚至有过之而无不及。第四，韩国学者对双峰问题的关注，与对双峰深有研究，且持批评态度的史伯璿往往有着惊人的一致性，如关于忿懣，关于诚意为正心之要，如不逾矩，如智，如仁让等，这意味着什么？从相关材料来看，韩国学者在批评的过程中并未援引史伯璿之说，对之并不熟悉。这种“所见略同”表明双峰思想中存在的若干新颖而背离朱子之处，的确会引起朱子忠实维护者的相同兴趣。总之，双峰对朱子细密新颖的解释，正如对中国学者的影响一样，它同样对韩国学者的朱子学知识发挥了桥梁中介作用和反向刺激效果。

⁹⁴ 李显益：《正庵集》卷九《论语说》。

经学史与“尊古”

姜智恩

1. 绪论

若要对经学下定义，其内容可以十分多样，但简括言之，就是对经书的解释学。它和一般对文学作品的诠释有异，主要是因为经文具有作为圣人教训的“权威”。因此，一般来说，《论语》的注解者不提出“孔子的这句话有错误”之类的评注。再者，某些注解由于被官方选为科举的标准用书，而获得权威的地位，随着施行科举岁月越久，其权威也会越巩固。因为如此，经学研究者必需面临双重权威，即前述经书本身的权威，以及众人奉为标准的注解权威。举例来说，阅读《论语集注》的人必需面临双重权威，第一个是孔子的经文，第二个是朱熹的注解。

虽然西方也有对圣经的解释学，但它和中国的经学截然不同，主要在于大多数的圣经读者是信仰者，只有极为少数的人为解释者。而以信仰的角度阅读圣经者，并不会把圣经作为研究的对象。他们不会比较不同解释，也通常不会意识到，自己在理解圣经时，是选用圣经解释学史上哪一个人的哪一种解释。与此不同的是，中国大多数的经书阅读者并不是为了信仰，而是为了学习、研究。对这些读者而言，经书是具有权威的圣人教训，同时也是研究的对象。而且，他们一开始便会选用特定的注解，以为理解经文的依据，因此，他们很清楚自己是根据谁的注解来理解经文。

东亚近代初期，知识分子从近代西方学术的观点来重新探讨经学史。他们

以打破各方面的封建性为时代任务。在他们破除封建性的过程中，经学权威一并被打破。以往经学的权威性被视为必需破除的封建性因素，经学的本质、方法也被忽略。

本文即欲阐明尊古的方法与盲目的顺从迥不相同。

2. 打破权威

东、西方在学问发展过程中，都经过打破权威的阶段。对当代人而言，做学问先要突破现有的权威学说，然后建立创新，似乎是理所当然的。众所周知，勒内·笛卡尔（René Descartes, 1596-1650）主张使用理性做学问，以去除权威引起的错误。故，对笛卡尔而言，权威和理性是对立的关系。汉斯-格奥尔格·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）在相关研究中指出：

如果我们严格遵照方法论规则使用理性，我们就可以避免任何错误。这就是笛卡尔的方法论思想。轻率是我们在使用自己理性时导致错误的真正源泉。反之，权威的过失在于根本不让我们使用自己的理性。权威和理性之间的相互排斥的对立，正是上述区分（引用者注：启蒙主义者将「前见」区分为「权威的前见」和「轻率的前见」）的基础。对于古老东西，对于权威东西的错误的先入之见，乃是本身必须要打破的东西。¹

根据笛卡尔的说法，如果运用理性做学问，便一定会排斥一切的权威。从继承这种传统的西方学术观点来看，马克斯·韦伯（Max Weber, 1864-1920）在慕尼黑大学进行的那一场有名演讲中，对学术工作属性（或者目标）所作的说明毫无违和感：

学术工作和一个进步（Fortschritt）的过程不可分离。……在学术园地里，我们每个人都知道，我们所成就的，在十、二十、五十年内就会过

¹ 汉斯-格奥尔格·伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》，上海译文出版社，1999年，第356页。

时。这是学术研究必须面对的命运，或者说，这正是学术工作的意义。²

从欧洲 17 世纪以来的学术传统来看，将学术研究的目标设定为超越先人的成就，可谓至理。不过，在东亚经学史——经学作为近代之前东亚的代表性学术——上，先人的成就“在几十年内就会过时”的想法，要到近代初期，经过知识分子刻意突破权威的过程后，才能获得认同。韦伯进行这场演讲的 20 世纪初，东亚知识分子正在尽力学习西方学术观点与方法。在此过程中不可避免有对经学权威的反思。举例而言，梁启超（1873-1929）在 1920 年执笔的《清代学术概论》中，对经学传统有如下的回顾。我们可由此窥见他在刻意突破权威的过程中，所持有的问题意识：

千余年来，举国学子人人习之，七八岁便都上口，心目中恒视为神圣不可侵犯；历代帝王，经筵日讲，临轩发策，咸所依据尊尚。自汉武帝表彰六艺，罢黜百家以来，国人之对于六经，只许征引，只许解释，不许批评研究。³

梁启超当时积极吸收并介绍海外新知识，对中国学术无法突破权威一事，有强烈的问题意识。不仅梁启超，不仅中国，当时许多东亚知识分子认为，将学术与权威分开，是破除封建性必要的一环。

打破权威常以推重批判性人物的方式表现。例如，梁启超曾对谭嗣同（1866-1898）的学术表现赋予巨大意义，这正是他破除中国学术史中盲从权威的陋习的作法之一。梁启超说“晚清思想界有一彗星，曰浏阳谭嗣同”。他也对谭嗣同所著《仁学》之精神，称赞：“以现在全世界学术进步之大势观之，则似为期尚早，况在嗣同当时之中国耶？”

不过，梁启超对《仁学》也有如下的评论。

（谭嗣同的《仁学》）其驳杂幼稚之论甚多，固无庸讳，其尽脱旧思想之束缚，戛戛独造，则前清一代，未有其比也。⁴

² 马克思·韦伯著，钱永祥等译：《学术与政治》，臺北：远流，1991 年，第 142 页。

³ 梁启超著、朱维铮导读：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 13-14 页。

嗣同根本的排斥尊古观念，尝曰：‘古而可好，则何必为今之人哉！’⁵ 彼（谭嗣同）欲申其‘恶由名起’说，乃有极诡僻之论，……此等论调，近于诡辩矣，然其怀疑之精神，解放之勇气，正可察见。⁶

根据前三段引文，可见梁启超对谭嗣同学术的评价并不高，甚至认为其驳杂幼稚之论甚多、论调近于诡辩。虽然如此，他对谭嗣同的怀疑之精神，解放之勇气，仍大为赞赏。他尤其推重谭嗣同排斥尊古观念的精神。如果我们不考虑千余年来中国学术史维持的权威这一背景，和梁启超打破此权威的渴望，就很难理解他对谭嗣同两极化的评论。

在近代韩国的知识界曾也出现过类似的评论。在日本殖民韩国时期的1933年，郑寅普（1893-1950？）推重朝鲜阳明学派。⁷ 他如此尽心尽力地研究阳明学派，是因为在当时人们的认识中，朝鲜儒者只信奉朱子学，而阳明学派则欲突破朱子学。韩国解放后的1966年，李丙焄（1896-1989）研究朝鲜儒者尹鑄（1617-1680）及朴世堂（1629-1703）的经书注释。他主张，“暂且不谈尹鑄和朴世堂的见解和解释是否比朱子的更优秀。他们呼唤学问的自由，试图脱离旧壳，他们进步且启蒙的态度和思想非常重要而且优秀。”⁸

郑寅普和李丙焄的关注点不在于学术价值，而在于突破性。他们认为对抗现有的权威的态度比其学术性价值更重要。这也是因为，在他的想法背后预先安置“朱子学的权威与自由对立”这个前提。

由于近代初期知识分子认为现有权威是该破除的弊端，因此，经学著作只要对权威（即，尊古或朱子学）作批判，就会被赞赏。

3. 尊古的方法

不过，近代初期对“尊古”严惩不贷的作为，是否让我们忘却经学的本

⁴ 梁启超著、朱维铮导读：《清代学术概论》，第92页。

⁵ 梁启超著、朱维铮导读：《清代学术概论》，第92页。

⁶ 梁启超著、朱维铮导读：《清代学术概论》，第93页。

⁷ 郑寅普在《东亚日报》中连载〈阳明学演论〉多达66回。

⁸ 李丙焄：〈朴西溪和反朱子学思想〉，《大东文化研究》3号，首尔：成均馆大学大东文化研究院，1966年，第1页。

质？一如前述，经学的基本性格是解释学。经书注释在本质上还是对经文的解释，虽然其中包含注释者的想法，却不能将该注释都视为注释者之思想展现。其次，注释者多通过前人的注释来理解经书，因此，注释中大部分的内容是承袭前人的，这可说是经学史上的普遍现象。最重要的是，新、旧注解都是以正确地解释经书为目标。⁹换句话说，探讨经学史时，可以谈其突破性，但突破性并不能成为焦点。

因此，与突破旧说的创新方式相比，经学家更常以肯定旧说的方式提出新意。是故，质疑前人见解者，亦常以前人论述为基础，再提出新见解。有时，以更久以前的学说来突破以前的学说。换句话说，“尊古”是经学家的共识，由于这个共识，尊古的方式获得说服力，最后，尊古便成为经学的方法。

例如，明末清初的陈确（1604-1677）虽然批评朱子学对《大学》的定义，不过他采取的方式不一定是以新打古，而是以古打新。我们在他的论述中发现“做出前无古人的新意”不是他常用的方法。他虽说“大学，其言似圣而其旨实窜于禅，其词游而无根，其趣罔而终困，支离虚诞，此游夏之徒所不道，决非秦以前儒者所作可知。”¹⁰但他也提出如下的论点：

虽作《大学》者绝未有一言窃附孔曾，而自汉有戴记。至于宋千有余年间，亦绝未有一人焉谓是孔曾之书焉者，谓是千有余年中无一学人焉，吾不信也。¹¹

根据上文，陈确对朱熹以《大学》的经为孔子作，传则传自曾子的说法，指出不同见解。他说，宋朝之前，从未有过该说法。可见比起创新，中国经学史上的论述，更需有古来权威的沿袭依据。与其强调已见的创新，不如说已见沿袭古法。正因为具有沿袭传统的观念，所以沿袭“古”的方式，可以为自我见解提升说服力。因此，更常见的情形则是虽标榜“古”却进行“新”的模式建构。

标榜“古”却进行“新”的模式，不仅出现在经学上。作为文学上的变革，古文运动也如出一辙。因此，对骈文最大的批判，不是标榜‘新文’，而

⁹ 姜智恩：《被误读的儒学史》，台北：联经出版，226-227页。

¹⁰ 陈确：《大学辨》《陈确集》，北京：中华书局，1979年，第552页。

¹¹ 陈确：《大学辨》《陈确集》，第557-558页。

是标榜‘古文’

众所周知，中国唐代有所谓“古文运动”。“古文”是相对于骈文而言的。一般认为唐代古文运动的主要目的在于反对六朝以来盛行的骈文。他们在回复先秦两汉的古文之旗帜下，提出“文以载道”之说。在明代，也有以先秦两汉时代文章为模范的所谓“拟古文”著作，包含明代弘治、嘉靖年间流行的李梦阳、何景明等前七子，与李攀龙、王世贞等后七子。这些“前后七子”具主导时代诗文风格的影响力，他们所标榜的，便是“复古”的主张。

后来，在17世纪，韩、日二国共同出现标榜“古”的学术流派。这些流派曾被认为是藉由“古”的权威，来挑战他们当前的学术权威（如朱子学）。先不问这种解释是否恰当，我们可发现，在此也有注重挑战权威的诉求，更值得注意的是他们标榜“古”的方法。

首先，日本德川时代的儒者荻生徂徕（1666-1728）在经学方面有开拓创新之功，但他也主张尊古。他除了指出朱子学的经书诠释有所误谬，更批判自唐代韩愈（768-824）以来忽略“古”的问题，如下：

学不师古，非孔子之心矣。迺敖然自取诸其心以为解者，自韩愈而下，数百千家，愈繁愈杂，愈精愈舛，皆坐不师古故也。¹²

荻生徂徕也曾表示其古文辞学的来源：

中年得李于麟王元美集以读之。率多古语，不可得而读之。于是发愤以读古书。……循环无端，久而熟之，不啻若自其口出，其文意互相发，而不复须注解。然后二家集甘如噉蔗。于是回首以观后儒之解，纰谬悉见。祇李王心在良史，而不遑及六经，不佞乃用诸六经，为有异耳。¹³

李攀龙（1514-1570、字于麟）、王世贞（1526-1590、字元美）的著作，就是让徂徕深入思考的契机。徂徕在李攀龙、王世贞的著作中发现，他们使用的古文体与徂徕平常所阅读之注疏（主要是朱子学的）文体有所不同文句结构

¹² 荻生徂徕：《论语征题言》，东京：河出书房新社，1978年。

¹³ 荻生徂徕：《安澹泊に复す》第三书，《徂徕集》（元文改元之页胜忠统序付，早稻田大学柳田文库 11A1126，18）卷28。

有其特性。因此认为经书的文章也须从古文角度加以考察。最后，他认为：排除朱子学以下的注解，直接面对经文，使能到达古道。

李攀龙、王世贞的著作在 17 世纪朝鲜，也流传得非常广泛。中国前后七子的著作在 1620 年前几乎全已进入朝鲜。因此，对当时朝鲜文坛发挥极大影响力者，即李攀龙、王世贞两人。¹⁴ 然而，朝鲜后期所谓秦汉古文派对古文的探究，并未如荻生徂徕之古文辞学般的展开。虽然其发展方向与德川日本并不一致，但同样出现了标榜“古”的动向。

朝鲜儒者许穆（1595-1682）爱好“古文”，倾心研究六经。他认为注疏文体与古文不同，且注疏文体逐渐汰除古文。但他的古文观与对注释文体之价值认同，是可并存的。他虽然说“注疏起而古文废”¹⁵ 但，他并不否定注疏文的必要性，他说：

宋时程氏朱氏之学，阐明六经之奥纤悉，委曲明白，恳恳复绎，不病于烦蔓。此注家文体，自与古文不同，其敷陈开发，使学者了然无所疑晦。不然，圣人教人之道，竟泯泯无传，穆虽甚勤学，亦何所从而得古文之旨哉。后来论文学者，苟不学程朱氏而为之，以为非儒者理胜之文；六经古文，徒为稀阔之陈言。穆谓儒者之所宗，莫如尧舜孔子，其言之理胜，亦莫如易、春秋、诗、书，而犹且云尔者，岂古文莫可几及，而注家开释易晓也。穆非舍彼而取此，主此而污彼。¹⁶

许穆在文学方面有如下的说法：

唐时韩柳氏出而继西汉之末，其后苏长公得变化，而不及古远矣。又其后空同（引用者注：李梦阳之号）凤州（引用者注：王世贞之号），浑厚不及韩，变化不及苏，特为瓌诡。自秦汉以降，古变而乱，乱变而奇，奇变而诡。¹⁷

¹⁴ 姜明官：〈16 世纪末 17 世纪初拟古文派之受容与秦汉古文派之成立〉，《韩国汉文学研究》18 号，首尔：韩国汉文学会，1995 年，第 292 页。

¹⁵ 许穆：〈答客子言文学事书〉《韩国文集丛刊》第 98 册，首尔：民族文化推进会，1990 年，第 52 页。

¹⁶ 许穆：〈答朴德一论文学事书〉，第 51 页。

至孝景时，孔氏壁经古文出，而残缺磨灭，不可知者亦多。汉儒去古未远，犹有旧闻于前人者，诸经注疏作，而经义始著。至程朱氏，因以明之。三代之礼得不没于后世者，实汉儒有力焉。¹⁸

许穆说，注疏文的出现有其必然的历史背景。因为读懂古文的人越来越稀少，所以注疏是不可或缺的。读者透过详细、易懂的注疏文体，方能理解经文的古文。解释经书的文体，是使读者能够明了经书之意。若没有注释阐明六经之深处，则圣人所教之道将亡。许穆将朱子学的经书解释所使用的注疏体与经书文体间的差异，解释得理所当然。但他对文学及文体方面的想法，并未与其经学观直接连结。经学的文章归属为经学，文学的文章归属为文学。总之，以朱子学的诠释，是达致古道的帮手。

获生徂徕和许穆皆关注古文，在经学方面，前者的古文辞学，以古文体排斥朱子学的注解；后者的古文学则肯定朱子学的注解详明经义，以便读者读懂经书，使圣人之道能够流传。我们应如何定义他们的作法？是破除现有的权威，还是以尊古的方式解释经书？哪一种定义可以让我们更明了经学史真正脉络？以下将论之。

4. 重新回顾权威

在传统时代，儒者们无论肯定还是否定现有学说，都常用标榜“古”的方式来表达自我见解，这代表他们生存在“尊古”传统。该共识与西方 17 世纪以来逐渐生根的，以理性破除权威的学术观念大不相同。因此，东亚诸国进入近代以后，“尊古”的方式不再是学人们的共识，相反的，经书作为圣人教训的权威性，成为非要破除不可的对象。在此趋势中，经学研究的尊古方法与盲目的服从，一概被定义为该破除的权威。

前述的陈确生存在“尊古”传统之中，所以他对从未有人说过的新见解，表示怀疑。不过，知识分子戮力破除“尊古”传统的时代，“从未有人说过的”说法，意味着既有突破又优秀，普获学界认同。举例而言，朝鲜儒者朴世堂的经学著作《思辨录》被称赞为：“从朝鲜时代来看，《思辨录》是我们找不到类

¹⁷ 许穆：〈文学〉，第 50 页。

¹⁸ 许穆：〈汉儒祀于学〉，第 42 页。

似例子的新注释。朴世堂解释经典时，并未拘泥现有观念。”¹⁹ 近代之前的朝鲜人，常藉由“古”的方式表达己说；近代以后的学者，则称赞前所未闻的注解，以创新为衡量学术价值的标准。传统中的权威被视为非理性的范畴。值得注意的是，伽达默尔如下的提醒我们重新思考权威的意义：

因为根据启蒙运动所赋予理性和自由概念的意义，权威概念可以被看作为与理性和自由正好相对立的概念，即意味着盲目地服从。这就是我们从批判现代专制主义的用语里所认识的意义。但是，这绝不是权威的本意。的确，权威首先是人才有权威。但是，人的权威最终不是基于某种服从或抛弃理性的行动，而是基于某种承认和认可的行动——即承认和认可他人在判断和见解方面超出自己，因而他的判断领先，即他的判断对我们自己的判断其有优先性。与此相关联的是，权威不是现成被给予的，而是要我们去争取和必须去争取的，如果我们想要求权威的话。权威依赖于承认，因而依赖于一种理性本身的行动，理性知觉到它自己的局限性，因而承认他人具有更好的见解。权威的这种正确被理解的意义与盲目的服从命令毫无关系。而且权威根本就与服从毫无直接关系，而是与认可有关系。权威的存在确实是为了能够命令和得到服从，但这一点只是从某人具有的权威而得到的。²⁰

根据上文，我们容易将权威与盲目的服从相联结，以为它是与理性和自由相反的概念。启蒙后裔的近代知识分子打破旧社会的封建性时，一概否定尊古传统，即因此故。前述梁启超批评“对于六经，只许征引，只许解释，不许批评研究”的情况，就在指出经书的权威让人盲目的服从，无法做客观的研究。但另一方面，权威成为权威的过程，不一定完全是盲目的。试着思考，朱子学在中国成为主流思想的过程。

朱熹的《四书章句集注》为其经学的轴心。这一系列的注解曾在成立《集注》体系之前，不断地作的改订。首先他在 1177 年取《论孟精义》的精华完成《论语集注》和《孟子集注》。其后再加上改订好的《大学章句》、《中庸章

¹⁹ 尹丝淳：《西溪全书解題》，朴世堂《西溪全书》，首尔：太学社，1979 年。

²⁰ 汉斯·格奥尔格·伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》，第 358-359 页。

句》，才完成《四书章句集注》。1182年，此书在婺州刊行时，在经学史上正式出现与五经相提并论的《四书》名称。然而，《四书章句集注》的执笔并未就此停笔。朱熹对此书仍然反复进行检讨和大幅修改，他在过世前一年的1199年于建阳刊行的版本，被认为是最后的定本。²¹

众所周知，在朱熹生前，其经书诠释并未获得权威地位。到了元朝成为科举的主要教科书以后，朱子学的地位才渐巩固。不过，权威的成立并非一段非理性所作用的过程。后来，“学者家虔其书（引用者注：程朱之著作），归而求之有余矣。而拘者束章句，虚者掠声称，专门户以为高”²²等拘泥其权威、墨守成规的现象也开始出现。应注意的是，这种拘泥、墨守是其权威成立之后衍生出来的现象，不是产生这权威的基础，或者权威本身的性质。

近代以前，在中、日、韩都曾有朱子学风靡一时的时期。因此我们回顾学术史时，朱子学便普遍成为权威的象征。近现代之后，由于破除权威的趋势，学界忙于挖掘破除朱子学权威的人物，甚至有学者对于批评朱子学的著作，在详细考察内容之前，便先急着赋予先驱的地位。如此，这可能意味着，我们丧失了对朱子学扮演核心角色的时代，作深入了解的机会。

一如上述，朱子学的成立及获得权威，并不是非理性起作用的过程。这一事当然并不代表它后来的过程也都非要备受肯定不可。不过，如果我们将非理性的服从视为朱子学的特点，这就和朱子学的真正样貌正好相反，因而无法正确的解释东亚知识分子的历史。

5. 结论

经学原本拥有双重权威。一个是来自圣人教训的权威，另一个是来自公认注解的权威。因此，考察经学史的学者都必需面临经文和注解这双重权威。此一特点，使中国学术史中产生尊古传统。韩、日接受中国儒学时，自然而然地也接受了这样的尊古传统。所以，近代以前中、日、韩儒者都常用尊古方法。

西方学术传统与此不同。受到笛卡尔学问方法论的影响，现有的学术权威

²¹ 参照徐德明：《〈四书章句集注〉校点说明》，《朱子全书》第六册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第1-2页。

²² 程矩夫：《雪楼集》卷14《双峯先生文集序》，台北：台湾商务印书馆，景印文渊阁四库全书本，1983年，第182页。

被视为该破除的对象。在此观点中，权威与理性正好相反的概念。在近代初期东亚的知识分子接受了此种观点，因此，学界关注“破除现有权威”，并急着赋予破除权威者最高的价值，甚至于不问实际学术价值，只要具破除尊古的特质，就加以赞赏。在这样特殊的学术史处境中，东亚学界恐怕来不及阐明经学的本质与方法。

对东亚学术史作反思后，我们可以发现，权威不一定从盲目的过程中出现。近代以前，传统知识分子在尊古的传统中，以尊古的方法建立学术。如果我们更注意东亚学术传统特点的话，或许可以对破除权威的人物和其经学著作，作更全面的定位。

后记

田中有纪

唐文明的论文《气化、形化与德化——周敦颐太极图再论》采用《周易》、《太极图说》、《通书》和朱熹《太极解义》重新诠释太极图。太极图中的第一个圆表示太极本体，第二个圆表示“气化”，第三个圆表示“形化”，第四个圆表示人类社会的“德化”，第五个圆表示万物的“德化”，宇宙的“德化”。过去我们理解太极图都是采用朱熹的解释，但用“气化”“形化”“德化”的概念来解释，或许可以更系统地理解中国古代思想的宇宙观。而且，通过利用相应的文献，对太极图进行新的解释，也凸现出朱熹解释的特异性，我们也可以更清楚地理解朱熹为什么做出那种解释。

中岛谅的论文《朱熹、陈亮和叶适——关于三者的历史观差异》表明，陈亮和叶适虽然同属事功学派，但有着不同的历史认识。陈亮认为无论什么时代道都没有丢失，汉唐统治者心中也是有道的。对此，朱熹不否认理论上道的传承的可能性，但从现实来看，汉唐并没有继承道统。叶适反而与朱熹的观点相近。叶适对汉唐统治者进行了严厉的批评，认为他们为自己的荣华富贵而发动战争，在这一点上与桀纣没有区别。但他认为，为了实现打败金国这一短期目标，这些也是十分有参考价值的。在道不存的时代，应该以怎样的统治为理想形态，从南宋思想家的历史观中，我们看到的不是将圣人所处的时代理想化，间或也能看到探索现实政治的态度。

廖娟在《经典辨伪在日本——大田锦城的方法与立场》中写道，儒学史上的经典辨伪多次形成了较大的文化思潮。与经典的权威已经确立的中国不同，在没有科举等外在制度保障的日本，儒者们是如何面对经典的，以及他们对知识和道抱有怎样的关心？论文分析了大田锦城在《尚书》、《诗经》、《大学》等方面的辨伪实践。他考证经典的目的，在于经典及其知识本身，在这一点上与

朱子学者和考证学者们没有区别。经典的文本为追寻道和知识的人们提供了普遍的思维空间。论文指出社会状况迥异的东亚思想家们在探索什么是正确的道和知识时，通过对经典的文本分析形成了共同的思想空间，这一点非常有意思。

在田中有纪的《从理学向考据学的转变？——江永的律吕学和周礼学》一文中，经典也有重要的意义。对于古代制度中的各种矛盾，朱熹将其保留为圣人和周公未注意到的部分，认为如果适用于现行制度，就有必要“变通”，而江永则认为过去的制度也适用于现在。虽然如此，他并没有把过去的制度强行应用于现代，而是把最新的理论注入到古制中。在他看来，圣人和圣人之书的经典，不仅在“德”的领域，在“知”的领域也是完备的。江永可以说是基于自己对朱子学的理解，将圣人认知的范围从“德”扩大到“知”的全体，试图在经典中发现通往过去、现在、未来的“知”的思想家。

许家星的论文《论朱子后学对韩国儒学的影响——以饶双峰的《大学》为中心》论述了对韩国儒学产生巨大影响的饶双峰。韩国儒学在分析朱子思想的过程中，深入阅读了被《四书大全》、《性理大全》等大量引用的朱子后学论说，展开了丰富的讨论。南宋的饶双峰也是这般朱子后学之一。他对朱熹的《大学章句》进行了细致的解释，引起了韩国学者们的各种讨论。而且韩国学者们把饶双峰的兴趣引导到自身的问题意识上，从而产生了与中国学者不同的观点。另一方面，对于自诩忠于朱熹的思想家来说，关于饶双峰解释中不符合朱熹思想的部分，中韩学者也存在共同的问题意识。这样的朱熹思想，通过后续学的进一步深入探讨，成为中韩双方学者明确自身问题意识，跨越时间、地点一起讨论共通问题的桥梁。

最后是姜智恩的论文《经学史与“尊古”》。正如韦伯所说，西方近代学术的目标是超越前人的工作，但在东亚经学史上并非如此。另外，梁启超一方面认为谭嗣同的学术稚嫩，另一方面则称赞其怀疑精神和思想解放的勇气，但东亚的经学的价值确实在于这一点吗？经学的基本性格是解释学，在中国经学史上创造东西时，有必须法“古”的传统。在17世纪的韩国日本，许穆和荻生徂徕追求“古文”，但他们也没有无条件地法“古”，也没有假借“古”的权威对抗学术权威朱子学。其原因是东亚经学史本来就会经历法“古”，追求“古”义的发展过程。

通过本书，编者注意到的是，各位执笔者都想尽量看到与其研究的思想家

所看到的相同风景。每篇论文都详细分析了在当时的语境下，这些思想家是如何思考，如何得出某些结论的。对于如何解释太极图、作为典范的统治者是什么样的存在，或者说什么是正确的经典等问题，本书的执笔者们在思想家们自己设定的学问框架内，详细分析思想家自己是如何提高自己理论的说服力的。这些思想对之后的思想史产生了不小的影响，以这些为契机展开了各种各样的讨论。朱子学是前近代东亚的一种教养，其产生的理论在具有这种教养的人群中，超越时间和空间而扩展，并逐渐获得普遍性。

本书不轻易表示朱子学在当今世界或未来都有效。相反，在当下失去教养效用的朱子学，很难想象其本身具有给我们带来普遍性的某种巨大的力量。但是可以肯定的是，本书中提出的思想家们，不把朱子学只当作过去和现在的东西，而是要应用到未来。他们首先用心阅读经典等思想文献和史书——按照他们的规则但又有所跳脱。通过这个过程，试图解决他们时代存在的各种矛盾。我们可以通过朱子学理解一种教养如何产生超越地域和时代的思想碰撞。

唐文明 (TANG Wenming)

清华大学人文学院哲学系教授，研究领域是美德伦理学、儒学，著有《与命与仁》（河北大学出版社 2002 年版、商务印书馆 2021 年版）、《近忧》（华东师范大学出版社 2010 年版）、《隐秘的颠覆》（生活·读书·新知三联书店 2012 年版）、《敷教在宽》（中国人民大学出版社 2012 年版）、《彝伦攸斁》（中国社会科学出版社 2019 年版），主编《公共儒学》。

中岛凉 (NAKAJIMA Ryo)

明海大学外国语学部讲师。研究领域是中国宋代思想。著有《陸九淵と陳亮：朱熹論敵の思想研究》（早稻田大学出版部，2014 年）。

廖娟 (LIAO Juan)

南开大学讲师。研究领域是近代经学史，易学史。发表论文有《江戸日本における古易問題：宋元中国と比較して》（《中国—社会と文化—》第 33 号，2018 年 7 月）、《経と図：清朝における経書の読解法について》（《日本儒教学会報》第 2 号，2018 年 1 月）等。

田中有纪 (TANAKA Yuki)

东京大学东洋文化研究所准教授。研究领域是中国思想史、中国音乐史。著有《中国の音楽思想：朱載堉と十二平均律》（東京大学出版会，2018 年）、《中国の音楽論と平均律：儒教における楽の思想》（風響社，2014 年）。

许家星 (XU Jiaying)

北京师范大学哲学学院教授，研究领域是中国哲学史、宋明理学、四书学。著有《经学与实理：朱子四书学研究》（中国社会科学出版社，2021 年）。

姜智恩 (KANG Jieun)

台湾大学国家发展研究所副教授。研究领域是东亚儒学史、东亚学术史。著有《朝鮮儒学史の再定位：十七世紀東アジアから考える》（東京大学出版会，2017 年）、〈福泽谕吉儒学批判的历史背景与解释〉收入于《全球史中的东亚世界》（上海三联书店，2020 年）。

編集者

田中有紀（東京大学東洋文化研究所准教授）

EAA Booklet 21

EAA Forum 14

朱子学的过去与未来

[2021 年 2 月 6 日]

編 者 田中有紀

著 者 唐文明 中島涼 廖娟 田中有紀
許家星 姜智恩

発 行 日 2022 年 6 月 24 日

発 行 者 東京大学 東アジア藝文書院

製作協力 一般財団法人東京大学出版会

デザイン 株式会社 designfolio／佐々木由美

印刷・製本 株式会社 真興社

© 2022 East Asian Academy for New Liberal Arts,
the University of Tokyo



EAA Booklet - 21

EAA Forum 14

朱子学的过去与未来



E A A
EAST ASIAN ACADEMY
FOR NEW LIBERAL ARTS

East Asian Academy for New Liberal Arts, the University of Tokyo (EAA)