

闽学研究

编辑委员会

顾 问：陈 来

编委会主任：陈庆元

编委会副主任：方宝川 谢必震

委 员(按姓氏笔划为序)：

马照南 王岗峰 王晓德 方彦寿 叶松荣

朱人求 朱杰人 朱高正 汤漳平 李豫闽

连 榕 陈 颖 陈支平 陈永森 张品端

张善文 林庆彰 郜积意 黎 昕

主 编：陈庆元

副主编：方宝川 谢必震

编辑部主任：陈 颖

闽学研究

(季刊)

2015年第2期(总第2期)

目 录

· 朱子学 ·

务实推进福建朱子文化研究与应用 朱 清/1

朱子伦理价值观研究

——以生态道德为中心 吴吉民/5

朱子鬼神观略论 王新宇/14

民国时期(1912 - 1949)的朱子学研究学术编年(上) 乐爱国/29

朱熹“却愁说到无言处,不信人间有古今”考解 吴伯雄/52

· 朱子遗迹 ·

朱子祠的魅力

——以曹学佺笔下古田青山书院朱子祠为例 陈 茗,陈庆元/57

· 闽学名家 ·

李贽的进步思想及其批儒批孔的问题…………… 陈祥耀/64

天人相合相分:严复“天演”进化论的逻辑结构

——一个基于实践哲学视野的考察…………… 余建军/74

“道南”诗人群体佛禅情结探析

——以杨时、陈渊为中心…………… 邱蔚华/81

· 闽学源流 ·

安珣与朱子学文献在高丽的传播与刊行…………… 方彦寿/89

海内外林希逸《庄子虞斋口义》版本考…………… 王晚霞/96

林云铭《庄子》评点特征述论…………… 庄 丹/119

· 书评 ·

截断众流 戛戛独造

——从《朱熹文学研究》看莫砺锋先生的学术风格…………… 刘曙初/124

Journal of Fujian Studies, No. 2, 2015

Contents

- Pragmatically Promote Fujian's Zhu Xi Culture Research and Application
..... ZHU Qing/1
- On Zhu Xi's Ethical Thoughts and Values
——Centering around Eco-ethics WU Jimin/5
- Zhu Xi's Views on Ghosts and Gods
..... WANG Xinyu/14
- A Chronological Bibliography of Zhu Xi Studies during the Republic of
China Period (1912 – 1949) (Part I) LE Aiguo/29
- Documentation and Interpretation of Zhu Xi's “却愁说到无言处，不信人间有古今” or
“I worry that, when rendered speechless in a debate, we would be convinced that we see
eye to eye with each other all the time” WU Boxiong/52
- Charms of Shrines of Zhu Xi
——A Case Study of the Shrine of Zhu Xi in Gutian's Qingshan Academy in the
Writings of Cao Xuequan CHEN Ming, CHEN Qingyuan/57
- Li Zhi's Progressive Thoughts and his Criticism of Confucianism and Confucius
..... CHEN Xiangyao/64
- Integration and Separation of Heaven and Humans; Logical Structure of Yan Fu's Translation of
Evolution and Ethics and Other Essays
——A Survey Based on Practical Philosophy YU Jianjun/74
- A Probe into the Complex of Buddhism and Zen of the Group of “Daonan” (Prominent Advocators
of Dao in Southeast China) Poets
——Centering around Yang Shi and Chen Yuan QIU Weihua/81
- An Hyang and the Dissemination and Publication of the Literature of Zhu Xi Studies in Korea
..... FANG Yanshou/89
- Records of Various Editions of Lin Xiyi's Zhuang Zi Yanzhai Kouyi at Home and Abroad
..... WANG Wanxia/96
- An Analysis of the Characteristics of Lin Yunming's Commentaries on Zhuang Zi
..... ZHUANG Dan/119
- Insightful and Singular
——An Analysis of Mo Lifeng's Academic Style through Research on Zhu Xi's Literary Works
..... LIU Shuchu/124

· 朱子学 ·

务实推进福建朱子文化研究与应用

朱 清

(中共福建省直机关工委, 福建 福州 350001)

摘要: 当下福建朱子文化研究应用, 应当从亟需做、有条件做和可持续做的事情入手, 着力在以下三方面推进: 一、推进朱子文化精髓的现代诠释, 二、推进朱子文化遗存的保护和应用, 三、推进闽台朱子文化交流合作。

关键词: 朱子文化; 研究; 应用

以朱熹为代表的闽学(亦称“新儒学”或宋明理学)对中国文化的卓著贡献, 使福建具有“滨海邹鲁”和“道南理窟”之誉。现今行进在中国特色社会主义征程上的福建, 对于保护和发展朱子文化, 有能力、有责任展示新的作为。

习近平总书记在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会上的讲话中, 积极评价中国优秀文化的丰富哲学理想、人文精神、教化思想、道德理念及其对中华文明乃至世界文明的深刻影响。他赞扬千百年来儒家思想对形成和维护中国团结统一的政治局面, 对形成和丰富中华民族精神, 都发挥了十分重要的作用; 强调从传统文化中汲取治国理念, 为推进国家治理现代化提供有益借鉴。党和国家看重儒家文化及其要旨, 体现马克思主义唯物史观的科学态度, 表明了创造性继承中国优秀文化的自信自觉。这给“后孔子主义”——朱子理学在当代中国的接续发展指明了路向。

近年来, 诸多学者撰文, 指出“福建推进文化强省建设应注重朱子学研施”。有提议, “古为今用, 把朱子学——成熟心智、健全人格、安身立命之学的内在本质阐发出来, 提升现时代人们的道德伦理风尚和构建和谐社会, 为现代化服务”; 有疾呼, “加强朱子文化品牌建设”, 包括制定朱子文化建设目标、规划朱子文化生态保护区、实施朱子文化建设工程等。这些建言受到福建省委省政府的高度关注, 省委主要领导多次批示, 强调“朱子文化的研究应当重视”。今年初, 省委、省政府整合资源, 启动朱子文化品牌建设工程, 激发了海内外各界的热切呼应。

笔者多年从事文化宣传工作, 曾参与和组织一系列朱子文化研习活动, 有些心得, 有所感悟。我认为, 当下福建朱子文化研究应用, 应当从亟需做、有条件做和可持续做的事情入手, 着力在以下三方面推进:

一、推进朱子文化精髓的现代诠释

此项工作, 是将中国优秀传统文化创造性转化的本义所在。“返本开新”, 有机对接朱子文化内涵实质与社会主义核心价值观的命脉, 有助于筑实中国共产党坚持执政为民理念和信义的最深厚、最

广泛社会思想根基，凝聚全体人民共同担起实现中国梦的时代使命。

朱子文化博大精深，影响中国和世界800多年，其学术和思想之研究非福建“专利”；但福建是朱子文化的发祥地和集成地，依托丰厚底蕴，努力与时俱进，定能在研习上结出硕果，有所超越。一方面，在学术研究上凸显创见与特色。例如，2011年武夷山朱熹研究中心编纂出版了《朱子文化大典》（以下简称《典》），200多万字，内容涵括朱熹的生平事迹、思想源流及其哲学思想、经学思想、伦理思想、教育思想、史学思想、政治思想、经济思想、宗教思想、美学思想、文学思想、自然科学思想和理学体系建构等，是颇受学界称道的近现代朱子理学研究大全。宏观上，该《典》从学理上阐述了朱熹如何对中国传统文化进行全面总结，在对儒学的传承中革古出新，从而对中国经济、政治、文化、社会等各个领域的发展所产生的巨大推动力。具体而言，该《典》诸多论断起到“正本清源”作用，最突出之一是对史上评价朱熹焦点之盛的“存天理、灭人欲”主张怎么看？书中考据了南宋当朝时局形势、社会环境和民心向背，实证此“天理”即“公义”，此“人欲”指“私贪”，该主张旨在维护公义、抑制私贪；同时，还实证该主张的提出，首先针对统治阶层私欲膨胀的腐败乱象，是对皇室弊政的直斥、问责和警示，其与朱熹毕生倡导“正君心”相符若契。该主张振聋发聩，彰显朱熹护国忧民之大忠、儒家入世精神之无畏，更体现了不可违逆的历史规律。该《典》消弭“以理杀人”之谬解，匡正“以理制欲”之真谛，从而唯实阐释了晚宋至前清历代统治者对朱熹思想备至推崇、不断推高的成因，帮助世人对朱子理学所以成为中国封建社会后期的主流意识形态，有一个客观认知和正确把握，从中也启迪今人理解朱子文化与现代社会有何内在关系，对当下中国建设廉洁社会、文明社会有何助益。此外，该《典》设朱子学在当代闽台文化交流的作用、在全球的传播等专论，属朱子学大全类丛书之首创，反映了朱子文化发展的现代风貌。可贵的还有，该《典》编纂队伍由30多位老中青学者组成，展现了福建朱子学研究薪火相传的活力。我省宣传文化部门对朱子文化研究队伍和平台建设，应格外珍惜、用心培植，使之在学术创新上持续发力。另一方面，在“乡土故事”中发掘思想内涵，略举一例：1190年（宋绍熙元年），朱熹为漳州白云岩书院题写一幅门贴：“地位清高，日月每从肩上过；门庭开豁，江山常在掌上看。”上联说肩负社会道义，两袖清风，可昭日月；下联说读万卷、品万物、识时局，身在书斋，心系天下。这副门贴，有其背后故事。是年四月，年逾花甲的朱熹奉钦命知漳州，此前，朱熹面对北宋灭亡，南宋苟安，为朝野衰败而忧，“以天下之大本，与今日之急务”，多次向孝宗皇帝递呈《封事》，提出“辅翼太子，选任大臣，振举纲纪，变化风俗，爱养民力，修明军政”等新政举措，建言进行自上而下的政治改革。他一到漳州任上，就厉行“上合法意、下慰民情”政纲，不惧触犯朝廷佞臣和地方豪强的既得利益，整顿吏治、省赋节役，推行“正经界”，限制土地兼并和高利盘剥，以减轻农民负担、化解社会矛盾；同时，他兴教育，倡儒学，敦化民俗，开发民智，为当地经济社会和文化发展做了不少实事好事。其间，朱熹完成并出版了一生中最重要的著述《四书章句集注》。这样情形下，朱熹题写这副门贴，是儒者修齐治平的崇高理想和担当精神的坚毅激扬。习近平总书记在十八届中央纪委三次全会上的讲话中引用朱熹上述门贴，告诫“我们共产党人特别是各级领导干部，都应该心胸开阔。志存高远，始终心系党、心系天下、心系国家，自觉坚持党性原则。”朱熹人生轨迹大部分嵌印在八闽大地，其“白云岩门贴”背后故事之类的故事，不胜枚举。朱熹的理学著述、语录（如“文公家训”、“视民如伤”、“四个之本”等）及其诗词名句（如“源头活水”、“万紫千红总是春”等）都与其在福建各地的成长、治学、从政有着密切关联。用历史唯物主义眼光正视朱熹所处年代情形，以史籍为依据，采集民间传说，加以取舍甄别，运用现代语境，汇编一批别具乡土味且通俗易懂的“朱子故事”，揭示其中蕴含的思想内核及其历史背景、形成路线和社会根源等，有助于今人温故知新、继往开来。以“故事”形式普及朱子文化，极有裨益，其独特优势、其成果出彩“非福建莫属”。近来，

南平、三明等地和数个省市报刊倾心编写“朱子故事”多有建树，有关部门应予支持，推而广之。

二、推进朱子文化遗存的保护和利用

此项工作，对于中国优秀传统文化的传承传播，对于当下福建经济结构调整优化，特别是旅游业和文化产业的扩展、提升必相得益彰。

近年，省委、省政府部署对朱子文化遗存进行全面普查、保护和整体开发，乃承接历史责任之举。在中国古代先贤中，涉朱熹的遗物、遗址、遗著等存量最多，其遗物、遗址80%以上存在福建，包括诞生地、主要寓居地和终老地等在福建，求学、讲学、著述、从政等场所多在福建，这是福建得天独厚的一大笔珍贵文化遗产。尤其“书院”，可谓朱子文化之标帜。朱熹是伟大思想家，也是伟大教育家，他一生执教40多年，践履教书育人，以培养英才为己任。书院是他阐释“四书”，倡导“新儒学”，改革科举弊端，推行“唤醒”教学的体验之所；他定制“书院学规”对当时和后世的官方教育、民间教育都具有重要而深远的影响。据记载，他亲自创办书院4所（寒泉书舍、云谷晦庵草堂、武夷精舍、考亭书院）全在福建；他开讲、过化的书院逾20所，多在福建。凡书院，无论朱熹在世时或其身后历朝历代何者所办，抑或朱熹出生前就已创办而后留存传世的，揽括境内海外，皆与传播朱子文化密切相关，其中也不少有在福建。因此，修复古代书院、复兴书院文化，是保护和利用朱子文化遗存的重要基点。对此，有关部门应精心规划，舍得财政收入，鼓励社会参与，并注重发挥书院的讲学、祭祀、藏书、游学等传统功能，扩充其文物考察、建筑观赏、民俗活动、艺术展出、产品营销等新的效用。

保护和发掘朱子文化遗存，可作为拓展福建旅游业和文化产业的新亮点、新天地。用心规划以朱子文化遗迹为主轴的朝祭、修学、观光之旅游线路，完善沿线景点服务设施，开拓与之相配套的旅行社业务，丰富其文化产业内容，培育形成一系列有福建特色的朱子文化精品旅游项目，不仅经济附加值不可限量，还可创造显著社会效益。例如，借鉴和创新古已有之的“游学”形式，对海内外各界人士来闽作文化旅游有着很强的吸引力。近数年来，已有台湾20多所、大陆10多所高校三四百名师生（其中不乏知名教授和博、硕士生）每逢暑假在我省举办闽台学子“共走朱熹之路”研习营活动。他们沿朱熹生平足迹一路行与思，在领略八闽青山绿水间，参访朱子治学授道的理学圣地，探寻朱子文化的源流和脉络，感悟“新儒学”的魅力、“天机”和当代价值。这项活动已办了7届，规模及影响逐年扩大，浩浩荡荡，且均自费，所经之处的地方党政部门和相关社团给予协助、提供便利。近年，我省多所高校及北大、清华、浙大、华东师大学生感兴趣者增多，参与到这项运动中来，还吸引了香港大学生加入，“走朱子之路”已然成为两岸三地青年学生缔结情谊，共同传承中国传统优秀文化的交流平台。培育朱子文化“游学”，将“走朱子之路”打造成为旅游品牌，既现实可为，又意味深长。

三、推进闽台朱子文化交流合作

此项工作，对于深化“一家亲”、促进两岸关系和平发展，更凸显出福建作用和福建优势。

在社会制度、意识形态存在很大差异的现状下，共同保护和利用朱子文化对于深化两岸人民思想文化的交流和融通，具有可持续的宏大空间。近30年交往表明，朱子文化交流对于两岸人民思想文化的沟通最是无障碍、无藩篱，几近“零距离”。古往今来，台湾社会文化土壤中的朱子理学养分浓度极高，无论政界民间，超越各族群和蓝绿营，都视孔朱一体，都拥朱子理学为“国学”正宗，各

党派、行政当局的治党治政也无不引朱子理学为遵循。2010年9月,台湾“中华邮政”为纪念朱熹诞辰880周年,第二次发行纪念朱熹邮票,共两枚,一枚为孔子像,题“有教无类”;一枚为朱子像,题“忠孝廉节”。“庙宇拜孔、书院祭朱”成台湾定俗,全岛数百座书院,历史最长的已有300多年,虽规模大小不等,但至今保护完好,都专祭朱子,且效仿“朱子学规”不变,授学内容以朱子理学为主,与现代教育相辅相成;政要和学者多以创办书院或担任书院山长院长为荣。台湾朱子祠和祭祀朱熹的合祠也很多,其活动及影响长盛不衰,每年春秋两祭朱子。近30年来,丰富的朱子文化遗存,尤其是朱熹诞生地、故居、陵园和朱熹创办的书院,强烈吸引一批批在台朱子后裔、朱氏宗亲前来谒祖、参访,年复一年,经久不息;每逢福建举行朱子文化节和朱子祭典,省外来者的最多一众多必是台胞,其中不乏政要、知名学者及“民意代表”。台湾朱子学研究机构 and 学者数量庞大,其中台湾朱子学研究会、台湾海峡两岸朱子文化交流促进会在闽台交流中十分活跃、作用甚大。总此看,推进闽台朱子文化交流,是两岸人民在中国传统文化主体思想回归上“求同”和统合的演绎,其蕴意有别于、更深厚于地域文化和民间信俗的交流。各级党政部门应立于更高站位、施以更大力度,推动闽台朱子文化交流长足发展。

推动长足发展,应有具体项目列入议程,落在进程,除以上谈及培育闽台大学生“共走朱子之路”活动之外,还可着力推进其它一些重点项目的规划实施,如推进闽台书院密切交往。台湾创办书院起始于清康熙年间,早期书院山长院长以福建学者和渡台绅士为多,最早、最著名和最具规模的一批书院如海东、仰山、文开书院等都与福州鳌峰书院渊源极深;鳌峰书院为台湾众多书院培养授学人才,大批台湾士子就读鳌峰书院,而后成为在台创办书院、传播朱子学的骨干。这一文化纽带应全面而紧密连接起来,并加以巩固和赋予时代内涵。又如,推进共建“朱子文化博物馆”。应争取国家立项,按照“中国闽台缘博物馆”的定位,建设国家级朱子文化专题博物馆,以福建为主建设,发动台湾各界共建。有“闽台缘博物馆”建设成功经验的借鉴,福建完全可以办好闽台共建“朱子文化博物馆”这件事情。以上项目,意义不凡,是福建增进两岸关系和平发展使命担当的实际体现。

弘扬中华优秀传统文化,厚积薄发,在“四个全面”战略目标过程中将迸发强大力量。在中央和省委指引下,福建朱子文化研究应用务必抓住机遇,突出重点,谱写更灿烂的时代新篇。

(责任编辑:陈颖)

朱子伦理价值观研究

——以生态道德为中心

吴吉民

(武夷山朱熹研究中心, 福建 南平 353000)

摘要: 生态道德概念的提出反映了全球化时代人们对自然与人的关系的深刻反思。以朱子理学为代表的中国优秀传统文化是应对当今生态危机及矫正人类中心主义的重要思想资源, 朱熹以“自然是人类本性当中固有的天地之性”的古老命题为基础, 把自然看成是具有生命伦理, 追求和谐秩序的逻辑源点, 揭示了自然与人之间是最本质的互动关系。这些思想是我们当前社会主义核心价值观建设和生态文明构建的源头活水。

关键词: 西方人类中心主义; 朱子生态道德思想; 历史根系与仁化自然

长期以来, 人们总是把生态问题归结为具体的产业问题和全球各国合作的问题, 但最深层的原因还是人类生态价值观的问题; 要解决生态问题, 只能从文化价值观的深层去寻找答案。生态道德, 就是人类对目前所处的生存问题做出反思后而提出的一个崭新的概念。从历史的角度看, 这种反思, 不亚于19世纪启蒙时代和文艺复兴时期对自身与所处时代的思考及对当今全球生态问题进行追问的产物, 和以往不同的是, 它是对人与自然之间紧张关系掩盖下深层的伦理价值观的反思。在人类文明史中, 人类建立以人为中心的完善的社会秩序和道德价值秩序, 特别是近代以来, 人类伦理价值观范畴内“驱逐”了自然的角色和地位, 或者把自然做为自己相对立的“客体”而加以对待, 构建了自然史上从来没有过的“异化”生态系统, 形成以人类中心主义为核心的生态价值观。这种价值观是直接导致自然环境的恶化和人类道德崩溃的深层的原因, 影响了人类文明的永续发展。世界重新把目光投向东方, 在中国传统文化体系中寻找“济世良方”, 朱子伦理思想中的生命宇宙观为当今的生态文明建设和生态道德的构建提供了有益的启示。

一、当代生态危机的根源是西方人类中心主义价值观

工业革命以来, 西方凭借技术、贸易等新因素进入了近代化, 近代化在生态学上的意义是人类建立了不完全依赖自然生态系统链条的人文生态系统, 如超级城市、村镇、社区, 形成了自然史上从来没有过的“人化自然”。而这些“人化聚落”与其它的动植物聚落不同的是, 它是自然界的一种“异化”。从广义来讲, 工业革命的进步不一定导致异化, 异化自然的工业革命是西方的哲学和宗教因素渗透其中的结果, 哲学和宗教都是人们认识世界智慧的结晶, 包含着人类对自然相处的一系列伦理信

基金项目: 福建省社科规划项目(项目编号: 2014B056)。

作者简介: 吴吉民, 男, 福建南平武夷山朱熹研究中心副主任、副研究员。研究方向: 朱子学, 儒学史。

仰系统。工业革命确实给人类世界带来了巨大的财富和生活的普遍舒适，但也由此而产生了以人类为中心的发展理念，这种理念成为西方自然伦理系统的核心范畴。人类中心主义在西方具有悠久的历史 and 深厚的文化沉淀，源头是基督教神学的基本教义，其核心内容是：人是地球上万物的中心：地球是宇宙的中心。宇宙为地球而存在，地球为人类而存在。人对自然物有两个权利：一是享用自然物，包括植物和动物。比如，《圣经》中的神谕：他要将遍地上的一切结种子的蔬菜和一切树上所结有核的果子，全赐给人类作食物。^①除了植物之外，凡活着的动物，都可以作人的食物。^②二是统治自然界。《圣经》中神谕：他要生养众多的人类，遍满地面，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜；所有的土地上爬行的一切昆虫。^③“使万物……都服在他的脚下。”^④人是自己的模型创造出来，是上帝的代言人，有使命管理自然。这样，自然与人的关系是处于相分相排斥的定位，宇宙和人生没有了关系，宇宙万物成为冰冷的块状物。西方工业革命逼使人们树立一种这样的价值观：人类只要有足够先进的技术，就可以驾驭自然的一切是放之四海而皆准的“科学真理”。不必讳言，这种伦理价值观对技术革命，发挥人们的创造潜能起了巨大的推动作用，直接导致了工业革命在西方而不是在东方起源，但也给自身在地球上的生存造成巨大的危机，形成“异化自然”后果。今天，欧美发达国家在高度保护自己的环境的同时，仍然在以产业转移、高能消耗、高物质消耗等方式直接或者间接地毒化着世界其他地区和环境，特别是西方几百年来工业革命所留下的人类中心主义生态价值观、科技万能论的思维模式仍然潜移默化地影响着后起的发展中的国家，如果长期发展下去，生态问题不仅会影响发展中的国家，还会波及大体解决了环境问题的西方国家，因而是全球的问题。产业方式容易改变，而价值信仰系统不是一推而就的事情。西方生态伦理价值观可以促进技术革命起源，也可以断送工业革命的成果，这就是“双刃剑”的陷阱。怎样转变人与自然的相处方式，怎样转变几百年来所形成的思维模式，跳出生态与技术矛盾的“陷阱”，成为本世纪生存攸关的课题之一。

技术发展与自然生态的矛盾问题，不能就事论事在“形而下”的具体层面解决，必须追溯到最基本的本源问题，即天与人之间关系的问题，这既是哲学问题，也是信仰问题。中国古代最早的自然哲学著作《老子》云：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”意思是说，人类和天地所代表的各种具体事务虽然是不同的形式而存在，但是因为共同分享了“自然”而形成相互关联的整体。无独有偶，先秦时《易传》之宇宙大化论是中国最早的宇宙论，它为天人关系奠定了重要的理论基础，天人合一成为自然而然的观念，天道与人道是一体两面，谈天道不能离开人道，谈人道亦不能离开天道，天人本不二。人类的使命与自然的意志紧密联系在一起，人类之性蕴含着天地之性。两宋理学家就认为：“天是一种与生命意识没有任何间隔的处境或者际遇，人生所追求的境界就是天地人三者的圆满统一，人生的意义就是天的意志，人生的价值的实现就是‘天德’的周流不息。”^⑤

正如孩童一样，人类最早的智慧孕育着成熟的哲学价值。西方早期的自然哲学在讲到人与世界、自然、万物的关系时，也有“天人合一”的色彩，但在柏拉图之后，特别是笛卡尔以来的西方近代哲学，才走向了“天人二分”的道路。二战后，后现代主义的兴起，西方哲学又向“天人合一”模式回归。著名哲学家罗素在1922年曾这样写道：“中国人摸索出的生活方式已沿袭数千年，若能够被全世界采纳，地球上肯定会比现在有更多的欢乐祥和”^⑥，正如汤一介先生所说“中国文化的最高理想是万物并育而不相害，道并行而不相悖”。因此，我们有必要返回宋朝思想家那里去寻找思想资源

①③ 《圣经·创世纪》第一章。

② 《圣经·创世纪》第九章

④ 《圣经·诗篇》第八章。

⑤ 景海峰：《“天人合一”的观念的三种解释模式》，《哲学研究》2014年第9期。

⑥ [英]勃特兰·罗素：《中国问题》，秦悦译，北京：经济科学出版社，2003年，第7页。

和中国传统文化所蕴含的核心价值观。朱熹是中国传统文化集大成者，也是天人关系理论总结者，他从“形而上”的高度，继承了古代“德性论”中的人类本性的基本观，以及宇宙大化论的精神，探讨了人与自然关系的逻辑起源和辩证演绎，形成中国历史上天人关系最完备、最系统的理论，为当代构建生态道德观提供思想资源。

二、朱熹的生态伦理道德思想^①

天人的关系是怎样生成的呢？朱熹不是从人的角度来探索，而是从自然生机开始探索，在人类历史上第一次探讨自然本身所赋有特性，揭示人与自然关系的实质，从自然起源的角度论证人类道德的崇高和伟大及担负的使命，以及人类和自然的在“形而上”的统一关系。这即破除了人类中心主义的理论立足点，又为人类的发展找到一个新的立足点，使人与自然的关系上，有了一个准确的定位。

（一）自然万物伦理显性的体现是“生”，隐性的根据是“仁”

正如前文所述，《老子道德经注》指出天人之间的一个最基本的联系：对天地之性的领悟，可揭示出人类的本性及具有实现整体和谐存在的独特天赋。^②那么天地赋有什么样本性呢？这是整个理论的根据和核心。朱熹以人们所能看到的自然现象为立足点，认为天地万物的生生不息是自然界本身所具有的特性，从而确定自然的最基本特征。他说：“只天地便广大，生物便流行，生生不穷。”“一言以蔽之，曰‘生’而已。”“天地之大德曰生。”^③

为什么“生”是天地最直观的体现呢？是因为宇宙的本体——天理本身就含有“仁”的因素，有含“仁”的因素就有生机，就象谷种一样，平时看不出有任何的生命迹象，但遇到恰当时机和养分就会生机盎然。所以，天理不是死的、冰冷的物质，而是充满生机和“灵光”，并蕴含着“爱心”的无形的存在。朱熹指出：

仁，浑沦言，则浑沦都是一个生意，义礼智都是仁。^④

也就是说，所以自然万物都蕴含着生生不息的潜力，根本的原因是天理本身含有“仁”的要素。这种潜力的内容是“仁义礼智信”等道德诉求，这种自然道德的诉求就决定了自然万物呈现出生生不息的状态。人从自然中来，人的生命也包含着仁义礼智信的潜力，根本的原因是天理可以在人性中的贯彻和彰显。因此，人的生命本性在本质上必须符合宇宙的本性。他说：

“仁”字恐只是生意，故其发而为恻隐，为羞恶。^⑤

再者，朱熹强调：“生底意思是仁，杀底意思是义，发见会通是礼，收藏不测是智”。^⑥这样，朱熹把仁义礼智信五个道德范畴用“仁”统一起来，揭示“天道”与“人道”之间最本质的联系。最后，朱熹总结道：

仁是天理之统体。

仁乃天地生物之心。^⑦

仁是自然万物充满生机和活力的动力和源泉。自然的本质是“仁”，发展趋势是“善”，体现出“生”的现象，由自然界伦理所规定的万物之间的仁爱与和谐，构成了自然生命史进化的全过程。

朱熹还用人们常见的四季特征和更替来说明“仁”在天地运行中不竭不灭现象。朱熹说：

^① 本节有些观点和用语采用了本人《宇宙的目的与人的使命——朱熹生命宇宙观思想简析》，见《哲学与时代——朱子学国际学术研讨会论文集》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第293-303页。

^② 楼宇烈校：《王弼集校释》（上册），北京：中华书局，1980年，第65页。

^③ 《朱子语类》卷五，北京：中华书局，1986年，第85页。

^{④⑤⑥⑦} 《朱子语类》卷六，北京：中华书局，1986年，第107、110、107、112页。

春为仁，有个生意；在夏，则见其有个亨通意；在秋，则见其有个诚实意；在冬，则见其有个贞固意。在夏秋冬，生意何尝息！本虽彫零，生意则常存。大抵天地间只一理，随其到处，分许多名字出来。^①

因此，春天万木复苏，是仁的本意，夏天是仁的兴盛表现，秋天是仁的目的，冬天是仁的的潜伏。虽表现形式不同，但仁的规定和特性并未消失，生机也未尝歇息和消失，而春天是“仁”最好体现。朱熹还换了个角度来进一步阐述，也就是从“生意”的方面来阐述四时的统分，他说：

犹春夏秋冬虽不同，而同出于春：春则生意之生也，夏则生意之长也，秋则生意之成，冬则生意之藏也。^②

朱熹用周而复始的四季运行规律和呈现的特征来破译自然的“旨意”，浅显而明白，遵循了“真理存在于人们的生活之中，真理是简单”的思维路径。

（二）人类和自然一样担负着维护生态和谐，化育万物的神圣职责

中国远古哲学一再阐述一个古老的原理：“人类之性蕴含着天地之性”。现代学术界认为，按照物质的化学原理说明，相异的物质是不相容的，相容的物质必定有某种内在的联系，人作为自然中的一员，必然和宇宙中最基本的信息规定有所相连。人作为有最高智慧的生命存在，除了自身承载生命延续的基因（生物基因）和环境影响下的基因（文化基因）之外，必定有其之所以能够在宇宙中发展的最终根据，也就是“宇宙基因”（天地之性）；与自然毫无瓜葛的生命体必定不能在自然中生存下去，何谈发展至今。朱熹在这方面作出了史无前例的探索，他的“人物同源”学说揭示了宇宙万物和人都含着宇宙的基本信息规定但又有区别的深层原因。

1. 人与宇宙万物在源头上相同，只是禀受的“天理”不同。朱熹从“人性”与“天性”之间的关系入手，来阐述他们之间即有联系，又有区别的辩证关系。他认为：

人物之生，天赋之以此理，未尝不同，但人物之禀受自有异耳。^③

因此，对于终极根据（天理）来说，人与物是同源的，万物同源的“基点”在于“理”，体现于“性”如人性，物性等。朱熹还指出：“天地间只是一个道理。性便是理”^④，也就是说，“性”是理在万物中的彰显，“性”就是万物之理的体现，万物与人的理是相同的，理是人与万物中隐性的存在，性是理在人与万物中显性存在。人与物的最基本的差别在于对理的“禀受”不同，朱熹用“碗中之水”和“隙中光”来比喻这个差距。朱熹说：“人物性本同，只气禀异。如水无有不清，倾放白碗中是一般色，及放黑碗中又是一般色，放青碗中又是一般色。”并感叹地说：“性最难说，要说同亦得，要说异亦得。如隙中之日，隙之长短大小自是不同，然却只是此日。”因为，“性如日光，人物所受之不同，如隙窍之受光有大小也”^⑤。

这是朱熹对“天赋”的直观解释。不仅如此，朱熹还从理论上做了进一步的阐述，他说：

人之所以生，理与气合而已。天理固浩浩不穷，然非是气，则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感，凝结生聚，然后是理有所附著。凡人之能言语动作，思虑营为，皆气也，而理存焉。故发而为孝弟忠信仁义礼智，皆理也。然而二气五行，交感万变，故人物之生，有精粗之不同。好一气而言之，则人物皆受是气而生；自精粗而言，则人得其气之正且通者，物得其气之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而无所塞；物得其偏，故是理塞而无所知。^⑥

这段话基本阐述了人与万物之异同的辩证关系：一是理是贯穿人和物的最根本的原理，但理必须由气来承载；二是人与物虽都受“气化”而生，但气有正偏之分；三是人得了天地之正气，气中负

①② 《朱子语类》卷六，北京：中华书局，1986年，第105、109页。

③④⑤⑥ 《朱子语类》卷四，北京：中华书局，1986年，第58、67、68、58、65页。

载着的理是贯通的；而物得了天地之中的偏气，气中负载着的理是蔽塞的；四是人所赋有的“仁义礼智信”等品德是宇宙终极依据（本体）在人世间的彰显。所以朱熹认为：

以气言之，则知觉运动人物若不异；以理言之，则仁义礼智之禀，非物之所能全也。^①

此外，朱熹还形象地用“水”来比喻人禽之分，使人印象深刻，发人深思。他说：

性如水，流于清渠则清，流入污渠则浊。气质之清者、正者，得之则全，人是也；气质之浊者、偏者，得之则昧，禽兽是也。气有清浊，人则得其清者，禽兽则得其浊者。人大体本清，故异于禽兽；亦有浊者，则去禽兽不远矣。^②

这样，朱熹以其辩证的方法论证中国远古哲学的一个重大的论题，即人类在天地万物中的地位证明其自身是具有天地之性或实现整体和谐存在的能力，但由于道德的素质和行为准则却体现了天地之性的个体差异。^③

2. 人类之所以处于自然界的中心地位，是因为被赋予了天理所规定的道德诉求。朱熹认为，人和动物之所以异同，是因为在宇宙万物中，人是唯一禀受“理”而无所偏的生命体；人的意识之所以具有“认识和改造自然”的天赋，是因为宇宙的终级根据“理”在人性中贯通无阻；人之所以在宇宙中处于中心的地位，是人性所赋有的“仁义礼智信”是“理”在人世间的彰显。所以，对于人来说，人的一切创造性活动和道德实践是“理”在人世间舞台上的全息和彰显，朱熹认为：

今且以理言之，毕竟却无形影，只是这一个道理。在人，仁义礼智，性也。^④

因此，对于理来说，理必须通过人的实践活动来展现他的智慧和生机，所以朱熹说：“天理在人，终有明处”。^⑤ 对于整个自然来说，天地之性与人性是一致的，前者在自然界中表现为水火金木土等五行，后者在人世间表现为仁义礼智信等五德，是“理”在不同的系统内的彰显。由此可见，人是宇宙演化的最终目的，是“无形宇宙本体”想展示它的智慧和力量时创造的有形的生命载体，也是宇宙意志的“活化物”。宇宙的睿智不仅规定了其本身的意志，而且孕育出了能够执行该意志的生命体——人类。问题的关键和人类未来所要解决的问题是，作为执行宇宙意志的生命体如何去理解宇宙真正的“旨意”，正如剑桥大学著名的物理学家史蒂芬·霍金在其名著《时间简史》一书中指出：“一旦科学家找到了宇宙万物变化的统一规律，那么，我们也就真正了解了‘上帝的旨意’。”这个“上帝旨意”按朱熹的说法就是“仁义礼智信”等道德范畴。

德国哲学家康德对人之所以能够在自然拥有独特的地位有一定分析，他认为：

人类的历史大体上可以看做是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部禀赋的唯一状态。^⑥

现代生命科学研究也初步表明，在宇宙的内在逻辑和系统秩序中本身就具有生命的蓝图；生命的信息源来自于宇宙间普遍适从的智慧的禀赋，生命根据宇宙信息源所提供的资讯通过自身基因的编码组合，从而使物种呈现多样性。人类基因编码系统也许跟宇宙最根本的量子领域有着相同运行的逻辑关系和秩序结构，反映了宇宙最基本（量子）的特征。^⑦ 因此，人类的智能能够全面彰显宇宙信息源所要表达的在宇宙间普遍适用的智慧。

①②④ 《朱子语类》卷四，北京：中华书局，1986年，第59、73、63页。

③ 楼宇烈校：《老子道德经注·第二十八章》，见《王弼集校释》（上册），北京：中华书局，1980年，第65页。

⑤ 《朱子全书》第十四册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第470页。

⑥ [德]康德：《世界公民观点之下的普遍历史观念》，见《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆，1996年，第8、15页。

⑦ 综合参考陈状叔：《生命——宇宙的必然》，《飞蝶探索》2001年第4期；郑实：《面对生命的思考》，《飞蝶探索》1998年第4期。

3. 人类是宇宙中唯一能够贯彻“仁”等天道内容的生命体。朱熹认为,生命的基础是“仁”,仁是宇宙意志的根源,是“天地之心”,是生命的不竭动力,大自然的内在逻辑与系统秩序一旦运行和展开就体现出仁爱的精神,体现在生机盎然的景象。朱熹指出:

说仁,便有慈爱底意思。^①

爱是仁之情,仁是爱之性。^②

爱之理,至于爱人爱物,皆是此理。^③

因此,作为大自然的一个重要组成部分的人类社会必须遵循宇宙的总意志,也就是“仁爱”,只有“爱”才能激发社会生机和活力,人类社会就能如自然一样蓬勃向上而永续发展。必须指出的是,朱熹倡导的人类的爱不是抽象的“浮云”,是可分步骤实施的过程;那就是从自身做起,以此往前推,最后实现“博爱”;对个人来说,也就是“自爱”到“博爱”的修养过程。朱熹说:

谓行此仁道,先自孝弟始,亲亲长长,而后次第推去,非若兼爱之无分别也。^④

朱熹还指出了一条由“自爱”达到“博爱”境界修养的途径:

理一而分殊,虽贵乎一视同仁,然不自亲始,也不得。^⑤

仁如水之源,孝弟是水流底第一坎,仁民是第二坎,爱物则三坎也。^⑥

朱熹认为,每个人都必须有“仁爱”的情怀,这种情怀像水一样,从爱家人、爱百姓到爱宇宙万物一直往下流淌,最后流归大海,达到与自然共存,参赞化育。

道理都自仁里发出,首先是发出为爱。爱莫切于爱亲,其次便到弟其兄,又其次便到事君以及于他,皆从这里出。如水相似,爱是个源头,渐渐流出。^⑦

朱熹认为,通过这个依次推进的顺序,就能建立一个“博爱”行于天下的美好的社会,所以上善若水,厚德载物。因此:

盖仁自事亲、从兄,以至亲亲、仁民、爱物,无非仁。然初自事亲、从兄行起,非是便能以仁遍天下。^⑧

不仅如此,朱熹一再教导人们要紧紧把握“仁”这个宇宙根本,努力提升自己的爱心功夫,用“爱心”来达到与天地一体和谐的崇高境界,他说:“若于此处认得‘仁’字,即不妨与天地万物同体。若不会得,便将天地万物同体为仁。”^⑨最后达到“参赞化育”的终极目标。

综上所述,朱熹认为,人与万物在天理的大原则下是相同的,人高明于万物根本原因是天理能够在人性上“贯通”,体现宇宙本体道德诉求的人类具有和宇宙一样维护生态、化育万物的职责。

(三) 宇宙的自然过程和人类的历史过程相一致

从很早时候起,人类就已察觉到宇宙万物中存在着和谐有序、生机盎然现象以及自身在天地中的特殊性,并把握了其跳动的脉搏,提出了包括有神论在内各种学说。朱熹用理性的思维和逻辑的推理发现了宇宙内在的逻辑关系和系统的和谐秩序,那就是宇宙有其存在的最根本依据,宇宙有其意志或本质,人是宇宙发展的最高目标,揭示了宇宙是与人的发展相和谐和自我衍生的生命系统;从而,得出了宇宙的目的是创造执行宇宙意图的生命体,担负着宇宙所赋予智慧和力量,是贯彻宇宙意志“仁”的全息生命体。因此,宇宙的目的就是人的使命,天人合一的本质是宇宙的目的与人的使命高度一致,完美和谐。体现出以下几个特征:

一是宇宙内在规律与人类思维规律的一致性。恩格斯指出:

自然界和精神的统一。自然界不能是无理性的……而理性是不能和自然界矛盾的。

^{①②③} 《朱子语类》卷六,北京:中华书局,1986年,第105、119、468页。

^{④⑤⑥⑦⑧⑨} 《朱子语类》卷二十,北京:中华书局,1986年,第462、462、263、472、473-474、470页。

思维规律和自然规律，只要他们被正确认识，必然是相互一致的。

我们的主观的思维和客观的世界服从同样的规律，——这个事实绝对地统治着我们整个理论思维。

思维过程同自然过程和历史过程是类似的，反之亦然，而且同样的规律对所有这些过程都是适用的。^①

恩格斯的论断，详细地阐明了自然规律和思维规律的一致性，揭示了自然过程、历史过程、思维过程，遵循同样的辩证法规律的一致性。

二是宇宙的原则和人类社会的原则的一致性。当代科学哲学家艾尔文·拉慈罗认为：

现代先进科学学科把宇宙看做是自我衍生的系统，一个自己创造自己的总体。这个总体的各个部分都作为其成员遵守一定的规矩。宇宙不能被分为相互区分和独立的实体，如身体或灵魂，物质或精神。我们只能现实主义地解释新的宇宙学说，即有样宛如茫茫海洋然的东西，有种力量支撑着宇宙大厦。^②

这种“支撑宇宙大厦”的力量，按朱熹的学说就是“万物同源”的“理”在不同的系统中的彰显，并且都必须遵循同样的“规矩”，也就是“支撑宇宙秩序的大厦”的原则。

三是人类与宇宙的关系是互动的关系。马克思在批评人类对自然界的无限制的索取时就曾指出：

人们对自然界的狭隘的关系制约着他们之间的狭隘的关系，而他们之间的狭隘关系又制约着他们对自然界的狭隘关系。^③

因此，我们要将人与人之间的和谐关系拓展到人与自然的和谐关系，又从人与自然的和谐关系来促进人与人的和谐关系，在人与自然关系的良性互动中，使宇宙运行的自然过程与人全面发展的历史进程相一致。

四是宇宙的最终目的与人的终极使命相协调。宇宙的意志是“仁”，作为执行宇宙意志的人的终极使命就必须“‘仁民而爱物’，超越具体的社会历史情景，复归于大自然怀抱，民胞物与，参赞化育”。^④也只有在这个时候，人们才能“第一次能够谈到真正的人的自由，谈到那种同已被认识的自然规律相协调的生活”。^⑤当宇宙的目的在人类的使命实践中得到全部实现时，就是“人类从必然王国进入自由王国的飞跃”^⑥的历史性时期。

三、朱子的生态道德思想在当代的意义与价值

中华优秀传统文化中的道德理念是当代道德体系建立的“历史根系”，是涵养社会主义核心价值观的重要源泉，是构建生态文明价值观的文化基础。朱子以“天人合一”为核心的生命宇宙观，为树立社会主义核心价值观和建立生态文明提供了源头活水。

（一）复兴当代道德“历史根系”，涵养社会主义核心价值观

弘扬社会主义核心价值观，传承优秀传统文化的道德理念，必须立足于人的价值主体地位，重视人的道德修养和实践，如社会主义核心价值观中的“公平、正义”与“友善”以其各自所特有的价

^{①⑤} 恩格斯：《自然辩证法》，北京：人民出版社，1971年，第200、203、243、244、154页。

^② [奥地利]艾尔文·拉慈罗：《新宇宙观的出现》，转引自邱淑华：《由科学向传统的回溯》，《哲学研究》1998年第10期。

^③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》（1845—1846），见《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1980年，第31—36页。

^④ 鹿朴：《三重道德论》，《历史研究》2000年第5期。

^⑥ 黎澍：《马克思恩格斯列宁斯大林论历史科学》，北京：人民出版社，1980年，第12页。

值诉求构成着我们的道德实践内涵。道德实践是人之为人独有的生命实践方式,是人类自我完善、自我实现、自我超越的一项维度和内驱。只有把道德规范建立人们的内在自觉上,才能达到完美的效果和人们长久的内心需求和敬畏。内在道德和同是社会规范的法律生成方式浑然不同,如要形成内在的道德自觉,就必须追溯到民族根系、文化的起源以及与天地对话的历史沉淀及文化底蕴,否则道德力量是薄弱的,或者成为暂时社会潮流式的口号,转瞬即逝。一个民族道德的生成始终跟一个民族的历史和哲学联系在一起,甚至和一个民族的创世神话密不可分(如犹太民族)。所以,宇宙论、人生论、道德论是紧密联系在一起的,密不可分。熊十力就指出:“(如果)宇宙和人生没有了关系。宇宙论的对象就成为块然之物,而人生论也就失去了存在环境的根系性,变得没有意义。”^①所以,朱子生态道德观将本体论、宇宙论、道德论、人生论融成一体,用本体论——“天理”来统摄天人,使道德论有了文化基础、民族根系和终极来源,积淀成强大的道德自觉力和驱动力的人生信条般的完整理论体系,西方称为“宇宙道德论”。这是朱子理学之所以能够统治东亚世界八百年之久的重要原因之一。这个理论体系模式对我们当代道德价值体系的建设,转变现代道德建设“空心化”有着重要的启示,常江教授指出:“现代道德将无法回避‘无根化’的困境。”^②他认为:

道德自我被当成了无根的和无形存在者。^③

故而,当普遍地表达人类“本性”所能到达的“最高价值”——仁爱、友爱、仁慈、友善、感激、感慨、关怀等,却在现代道德世界逐渐退隐,道德的“无根化”将成为现代人长期难以摆脱的梦魇。^④

我国在社会转型期间,道德严重滑坡,这当然有着各种原因,但道德“无根化”是其根本的原因。朱子的生态道德观是社会主义核心价值观的重要源泉,可以解决社会主义核心价值观“根系”的重要的问题。

一是“富强、民主、文明、和谐”等在国家层面上的核心价值观,均可在朱子理学中找到思想资源,如朱熹指出“人类自身是具有天地之性或实现整体和谐存在的能力”。和谐,就是由富强、民主、文明等要素构成,体现为人与人、人与自然之间的和谐,以人与人之间的和谐来促进人与自然的和谐,又以人与自然和谐推动人与人之间和谐的良好互动系统。

二是“自由、平等、公正、法治”等社会层面上核心价值观,只有在党的正确领导下有秩序进行才能实现,在朱子道德生态观中,特别强调秩序,认为秩序是宇宙意志和生命彰显的有力保障。“理”既是宇宙秩序的逻辑原点,也是人间社会秩序的基石,强调只有在“理”的存在和支撑下,宇宙和谐秩序才可有步骤地展开,人与万物的平等及“参赞化育”等崇高的境界才能实现。

三是“爱国、敬业、诚信、友善”等个人层面上的价值观是朱子理学等中华优秀传统文化的继承和发展,朱子把这些观念看成是宇宙的特性在人间社会的彰显,是人类执行宇宙使命的具体体现。

由此观之,福建省正在进行“百姓富、生态美”的建设目标既是社会主义核心价值观在建设中的实践,又是体现传统文化中天与人关系和谐发展的重要举措。

(二) 从“异化自然”转向“仁化自然”,构建人与自然和谐共生的价值观

长期以来,我们只强调人是社会关系的总和,忽视了还是自然关系的总和。人类作为地球上唯一的道德主体,不仅应该从道德的角度考虑人际关系问题,而且还要从道德的角度考虑人与自然的关系问题,设身处地地为地球上的其他存在物着想,切实用道德来约束自己对自然的行为。人类对自然的

① 熊十力:《新唯识论》,见《熊十力全集》,武汉:湖北教育出版社,2001年,第151页。

②④ 常江:《仁爱与正义:当代中国社会伦理的“中和之道”》,《哲学研究》2014年第2期。

③ 金里卡:《当代政治哲学》(下),北京:上海三联书店,2004年,第728页。

开发和利用，不仅要考虑满足自身的需要，而且要考虑有利于生态系统的稳定和其他物种的繁衍，人类不仅要积极倡导“人权”还有主动地去保护动植物和其它生命的“生存权”。人类与自然不可分离——无论是在物质上，还是在精神上。马克思就指出：

自然界，就它自身不是人的身体而言，是人的无机的身体。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不至死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，不外是说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分。^①

因此，自然界是人类的无机的身体，人应该成为自然和生态的中介者，成为自然规律（意志）体现者和遵循者。生态道德觉悟当成为当今社会规范的又一范畴，并把这种觉醒建立在人类与自然有着共同的宇宙使命感上，也就是朱熹所持的从宇宙的高度上来谈道德，也就是先秦儒家所倡导“民胞物与，参赞化育”的理想追求。值得一提的是，欧美在实现了工业化和城市化以后，兴起了环境伦理思潮，强调善待自然，节制人欲，尊重动植物的生命。我国两宋理学家已将相关思想阐述得非常清楚，相关阐述对早已工业化、城市化的发达国家正在大力倡导的生态伦理主义和环境伦理主义具有重要的启迪意义。近年来，欧美学术思想界对人类中心主义、科学万能论进行了猛烈的批评，提出了“遵守”主义和“自我生态”主义等生态观，对现代生态道德观的建设提供很好的建议。

美国哲学家霍尔姆斯·罗尔斯顿就指出：

我们多大程度地遵循自然，取决于我们在多大程度上改变我们的环境，取决于我们在多大程度上以一种鉴赏力将环境融入我们的生活方式，取决于我们离自然有多近。^②

罗尔斯顿所说的遵循自然，具有很大的历史意义，他将其分为四种具体形式：^③（1）利用自然规律来增进人类福祉。（2）相信自然中可能存在某种或某些种我们应当遵从的“善”，当然也可能存在我们应当避免的“恶”，在道德效仿的意义上对自然的遵循。（3）把自然看做有着自然价值而非仅有一些自然事实的领域，不是去干涉它，而是让它以自己的方式运行。这是价值论意义上的“遵循”。它要求我们走进荒野自然，聆听之，沉思之。“一个人如果没学会尊重我们称之为‘野’的事物的完整性与价值的话，那他就没有完全了解道德的全部含义。”^④（4）在接受自然指导意义上遵循自然。这是一种我们面向自然时的伦理，而不是我们面向其他人时的伦理，是我们适应环境的行为与道德态度。罗尔斯顿列举的这四种遵循自然的形式和态度，包含着生态道德的价值观诉求。

法国哲学家安德烈·高兹认为：

应该把自然看成是自我的一个生态维度，将自我看作是生态链条中的一环。人类必须抛弃自我优越的意识，将自身看作是生态链中的一环，把自然看成是自我的延伸或呈现，超越狭隘自我的利益观和价值观，走出狭隘的自我或仅以人类利益为出发点的人类中心主义，代之以人和自然和谐共生的生态利益观和价值观，充分认识到生态系统中的其他存在物和人类一样，都是生态共同体的内在组成部分，实现从“狭隘小我”到“宇宙大我”的转化，将“小我”扩展成包括整个生态系统的“大我”，从生态觉悟的意义上克服或扬弃自我意识的主观性偏狭，建构生态自我。^⑤

从以上论述可以看出，霍尔姆斯·罗尔斯顿的“遵循主义”和安德烈·高兹的“自我生态观”与朱熹“生态道德观”的精神是基本一致的，罗尔斯顿的遵循自然的“善”、“面向自然伦理”和高

（下转第51页）

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第56-57页。

②④ 霍尔姆斯·罗尔斯顿：《哲学走向荒野》，刘耳、叶平译，长春：吉林人民出版社，2000年，第47、51页。

③ 王永明：《生态道德：建设生态文明的伦理之维》，《社会科学季刊》2009年第5期。

⑤ 吴宁、冯琼：《论安德烈·高兹的自我观》，《哲学研究》2014年第9期。

朱子鬼神观略论

王新宇

(南京大学哲学系, 江苏 南京 210023)

摘要: 朱子的鬼神观, 是朱子学极其重要的部分之一。其建诸于朱子理气论的基础之上, 继承了先秦以来儒家传统的以“气”释鬼神的一贯立场, 并将儒家的生生之德贯彻其中。它不仅表现在朱子学说的丰富性和系统性, 更体现在与世俗和佛教鬼神思想的差别之中, 并通过朱子的政治和人生实践得以完整的展现, 在朱子的践道信仰中得到义理的升华。朱子的鬼神观是儒家鬼神思想的代表, 读者不但可以从中窥得儒家鬼神思想之大概, 更可以进而对儒学与宗教的关系进行思考, 此虽非本文之力所能及, 却是朱子鬼神观所必然可以延伸的理论指向, 也是本文之论述得以展开的思路之源。

关键词: 朱子; 鬼神之理; 鬼神之政事; 敬事鬼神之生活; 儒学与宗教

谈及儒学与宗教的关系, 兹事体大, 实在不可以贸然言之。儒学是否为宗教? 儒学具备宗教成分否? 若有, 其宗教思想若何? 若无, 其理由又为甚? 此类问题可谓多矣, 关于此类问题的研究与讨论亦是汗牛充栋。历来对这一问题进行讨论的前辈学者实在太多, 如自康南海始进行的孔教运动, 俨然欲将儒学与宗教混为一体。反对者自然甚多, 然而大儒若牟宗三先生者, 亦提出了儒学作为宗教的特质^①; 唐君毅先生以宗教、科学、道德、艺术之四分法判划中西文明, 言下之意自是将儒学定属为道德的, 而非宗教的^②; 钱穆先生常言儒学不可以一般宗教视之, 若称“教”, 姑可名之曰“人文教”^③。以上, 仅仅是列举的一些前辈学者的观点, 笔者自然无法像这几位大师一样, 对儒学与宗教的关系做一个宏观的把握, 故笔者打算根据自己目前读书所得, 将此一宏观问题具体于一位儒者的身上, 那就是朱子。并且, 对于朱子的思想, 也进而具体在其鬼神观上, 因为朱子所面对的恰恰是佛教盛行的时代, 这便使得儒学更能从与宗教的对比中明确自身对于宗教的立场与认识^④, 并且, 朱子的思想也毋庸置疑地具有代表性。当然, 即便是对于朱子鬼神思想的探讨, 这里也只能是略有涉及而已。学问之路以渐不以骤, 学养如此, 所论也只能止乎此, 唯恐所论卑陋, 有辱朱子之名, 此则无所逃罪也!

在笔者具体进行论述之前, 需要简单称述一条前提, 即: 笔者历来认为, 儒学的历史发展与变迁当然是一个客观事实, 但是其学说的内在精神则一以贯之, 至少在朱子, 他的学说, 与孔子、孟子, 与周张程邵, 是一脉相承的。之所以要强调这一个前提, 是因为向来对于儒学的研究, 存在重视其学说的演进性而忽视其内在的一贯性的倾向, 这一点在现所要论述的鬼神思想这里更是如此, 故而笔者

作者简介: 王新宇, 男, 南京大学哲学系硕士研究生, 主要研究方向: 儒家哲学、朱子学与宋明理学。

① 可参读牟宗三:《中国哲学的特质》, 上海: 上海古籍出版社, 2007年。

② 可参读唐君毅:《人文精神之重建》之《中西文化精神之比较》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005年。

③ “人文教”一词钱先生数言之,《国史大纲》等代表作中皆可见。

④ 这并非说儒家在与佛教的接触中才确立自身的宗教立场, 而是更加“明确”与“自觉”, 此一点决定了儒学从先秦到宋代, 其对于宗教的认识是一贯的, 而非演化的, 更非断裂的。

需要首先声明。也就是说，这里尽管论述的是朱子的鬼神观，然而以此审视孔孟周程，其精神旨归必然相同。若能建立此共信，则读者对于笔者此番论述便会有一种整体贯通的认识。接下来将具体展开本文的主题。

朱子思想集孔子以后儒学之大成，其鬼神观亦十分丰富，这也是由于鬼神观实乃儒学中一个极为关键的部分。然而，对于初学者而言，鬼神观却是不宜过多讨论的，子曰：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）朱子说：“此事自是第二著。‘未能事人，焉能事鬼’，此说尽了。今且须去理会眼前事，那个鬼神事，无形无影，莫要枉费心力。”（《朱子语类》卷第三，黄义刚录）笔者以初学之资，说鬼神之论，此心已然深觉不安，姑尝试言之耳。

如何论述朱子的鬼神思想？朱子高足北溪先生陈淳有言：“鬼神一节，说话甚长，当以圣经说鬼神本意作一项论，又以古人祭祀作一项论，又以后世淫祀作一项论，又以后世妖怪作一项论。”（《北溪字义·卷下·鬼神》）北溪此种分法于我启发颇大，故而论述亦将仿此分类，稍为损益，以“圣经说鬼神本意”为立论的中心立场，大致分为：

第一，朱子说鬼神之理：兼论朱子说世俗之鬼神与佛教之鬼神。

第二，朱子之政事而可以见其鬼神观者：兼论朱子去淫祀之政举。

第三，朱子敬事鬼神之生活：兼论朱子践道之信仰。

其中，第一部分是从理论考察朱子之鬼神思想，第二、三部分则是从行事考察朱子之鬼神思想，所以又区分为两点者，前者可以说是朱子的公共生活，后者可以说是朱子的私人生活（除却行政以外的）。限于学识与篇幅，每部分都只能是稍作涉及，以笔者之驽钝，若能正确述说朱子思想，读者能有所取益，则堪为幸甚。

一、鬼神之理：兼论世俗之鬼神与佛教之鬼神

朱子的鬼神观，见诸其生平多种著作、书信与言说中，此处当然不能一一涉及。在朱子所有的著作、书信、言说里，《四书章句集注》^①为其一生学术之定论，且在朱子学中具有最为重要的位置，故而本文论述朱子的鬼神观，主要以《集注》为准，而兼及《四书或问》^②、《朱子语类》^③以及《晦庵先生朱文公文集》^④。

朱子论鬼神，一本于其理气论。盖天地之间，有理有气，理是天地万物之所当然与所以然，为万物提供了规定性，然理属形上，未可以言动静阴阳，须待气来造化万物。有理则必然有气，故一气流行，化生万物，理亦赋于其中。理气是一而二、二而一的不离不杂关系，这是说明朱子鬼神观的基础。鬼神也只是气而已，而理在其中，故朱子说鬼神，必本于其理气论，明了于此，方可以展开以下的论述。

（一）鬼神者，二气之良能

张子曰：

鬼神者，二气之良能也。（《正蒙·太和》）

朱子对此句评价甚高，并收之于《中庸章句》与《近思录》。所谓二气者，阴阳也。《易》曰：“一阴一阳之谓道。”周子曰：“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

① 以下习称《集注》。

② 以下习称《或问》。

③ 以下习称《语类》。

④ 以下习称《文集》。

根。分阴分阳，两仪立焉。”（《太极图说》）阴阳二气运动变化而生万物，鬼神，则亦不过是此阴阳二气的变化运动而已。所谓良能，《孟子》有“不学而能者，其良能也”之说，良能之意，即鬼神乃气自然之能。朱子曰：

“鬼神者，二气之良能”，是说往来屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰“良能”。（《语类》卷第六十三，程端蒙录）

鬼神属气，此一思想实非自宋儒始有，乃是中国思想历来之传统。《中庸》曰：

子曰：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。《诗》曰：‘神之格思，不可度思，矧可射思。’夫微之显，诚之不可掩如此夫。”

此处之鬼神，与《易》所谓：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”（《系辞上》）具有一致性，“精气为物、游魂为变”即是这样一种流行变化，而此流行变化皆阴阳二气所为，即张子所言“二气之良能”。东汉郑康成在注解《中庸》此节“体物而不可遗”时也说：“不有所遗，言万物无不以鬼神之气生。”朱子则将张子此语直接引入了自己对《中庸》此节的注释之中。可见，鬼神在儒家传统处，即是气之变化，而气之变化即造成了这一造化万物的大宇宙。朱子又说：

盖阳魂为神，阴魄为鬼，是其在人也，阴阳合，则魄凝魂聚而有生；阴阳判，则魂升为神，魄降为鬼。《易大传》所谓“精气为物，游魂为变，故知鬼神之情状”者，正以明此。……若又以其往来者言之，则来者方伸而为神，往者既屈而为鬼。盖二气之分，实一气之运，故阳主伸，阴主屈，而错综以言，亦各得其义焉。（《或问·中庸或问上》）

阴阳二气实乃一气之运，一气流行又各得阴阳之分，从人看是如此，大而延伸于万事万物亦莫不如此，鬼神即是此造化万事万物之气也。这是儒学言鬼神的基本立场。

然气一本于理，有鬼神之气，亦必有鬼神之理。鬼神之理为何？朱子于《论语集注》引程子语曰：

昼夜者，死生之道也。知生之道，则知死之道；尽事人之道，则尽事鬼之道。死、生、人、鬼，一而二、二而一者也。或言夫子不告子路，不知此乃所以深告之也。（《集注》卷第六，先进篇）

此处引程子语是用以补充说明“季路问事鬼神”章的义理，然而扩展至鬼神之理，亦是如此。^①事人之道与事鬼之道、鬼神之理与人事之理并无二致，皆本于一理，故“知生之道，则知死之道”，因为二者本来同一。鬼神并非有别于人事之理而另存的一样道理，鬼神之理即是人事之理，鬼神之气即是人之气。朱子说：

天地间无非气。人之气与天地之气常相接，无间断，人自不见。人心才动，必达于气，便与此屈伸往来者相感通。（《语类》卷第三，林格录）

人与天地同此一气，则鬼神之气与人相通自是无疑，鬼神之理便也即是人之理也。

鬼神乃是气，且与人同此气、同此理，此固无疑。然若说鬼神是气，则以气言之可也，何必要单独说一个鬼神呢？圣人说气之流行变化亦多矣，然必别说一个鬼神，说明鬼神与气终须有所分别，或者说，言气，必要言鬼神。此是为何？

^① 弟子尝问朱子：“鬼神恐有两样：天地之间，二气氤氲，无非鬼神，祭祀交感，是以有感有；人死为鬼，祭祀交感，是以有感无。”朱子应之曰“是”，并告以“天神人鬼”之说（详见《语类》卷第三，不知何氏）。要之，鬼神二字，常常可分而言之，所谓“天神人鬼”便是此意，“季路问事鬼神”章所说，似亦偏于说“人鬼”。然从造化万物之气的角度来看，鬼神也只是一个，须于古书中分看其各别，又须知其所以能合为一体，方可。

汉卿问：“鬼神之神，如何是良能、功用处？”曰：“论来只是阴阳屈伸之气，只谓之阴阳亦可也。然必谓之鬼神者，以其良能功用而言也。今又须从良能功用上求见鬼神之神，始得。”（《语类》卷第六十三，叶贺孙录）

此处弟子问朱子上引《中庸》中“鬼神之神”是如何，朱子说鬼神只是阴阳屈伸之气，然圣人必言鬼神而不言气，正因为其有“良能功用”，而此良能功用正是鬼神之神所在。何谓德？朱子注曰：

为德，犹言性情功效。（《中庸章句》第十六章，朱子注）

对于功效的理解，伊川程子说鬼神时亦曰：“鬼神，天地之功用，而造化之迹也。”气造化天地万物，如山川湖泊、风雨雷电，乃至于人虫鸟兽，莫非造化，而皆鬼神所为，就是所谓的“迹”。然而说功效，犹是从鬼神之气的角度讲，意思较多。说性情，则在“气”的意味之外具有了更多的意涵。朱子言理气、言性情，性情乃人之所有，鬼神何以言性情？然而，既说人事鬼神共此一理，人有性情，则鬼神合当有性情，又有何疑？朱子说：

“视之而不见，听之而不闻”是性情；“体物而不可遗”是功效。（《语类》卷第六十三，吕焘录）

鬼神有性情，而其性情却是指“视之而不见，听之而不闻”，此语极耐玩味。我们且引朱子说天的两段话来帮助理解：

问：“天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？”曰：“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。”又问：“此‘心’字与‘帝’字相似否？”曰：“‘人’字似‘天’字，‘心’字似‘帝’字。”（《语类》卷第一，林夔孙录，黄义刚录同）

苍苍之谓天。运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者，又不可。这里要人见得。（《语类》卷第一，沈佃录）

古人言天，意指较多，有从主宰说之者，有从自然流行说之者，有从天道说之者。天果有意志与情感乎？这实已涉及到了儒学是否具有宗教性。历来有学者多以此论证儒学的宗教性，然而说天有主宰、有心，与此处说鬼神有性情就一定要说宗教性吗？此不详论，观以上朱子所言，则答案自可知晓。天地万物同此一理，人有心，则天地亦当有心，鬼神亦当有性情。然天地鬼神之心即表现于其生生造化的过程中了，故而天地之心、鬼神之性情才“视之而弗见，听之而弗闻”，所能见之者，只是其“体物而不可遗”的功效而已，而并无别的什么显露。这即是朱子所说的“鬼神之神”，也是张子所说的“二气之良能”的意义所在。否则，说气即可，说“二气”亦可，何必要说德、说良能呢？^①事实上，理与气的丰富内涵也使得其必然拥有更多的内容来完成这个氤氲万物的宇宙。于是我们看到，由一理统摄的阴阳二气、鬼神变化、天地万物，都在此基础上具有同一性，而天道与人性，便同时可以一体贯通，无所欠缺。钱穆先生说：

由造化之迹进而求鬼神之神，始是参究到里面去，此与伊川“性即理也”一语有其可相会通之意义。盖理字显是一静定之辞，性字则有生动义，而鬼神一语之涵有生动义则更显。若专就理气说之，此宇宙终嫌少活泼生机，而将陷于一种呆定之境。必兼言鬼神而合一以观，此始是朱子论宇宙造化之真实见解所在。（《朱子新学案》，朱子论鬼神章）

其实，说理说气，则必然说到鬼神之神、之良能，这不仅是朱子理气论的逻辑要求，更是儒学传统生生之道所具足的内涵。儒家所说的鬼神，既不是有些学者说的本于“气一元论”的“唯物主义”，也不是

^① 故朱子极称许横渠此说（二气之良能云），虽伊川之说（天地之功用云）亦所不及也。

所谓“神灵化”的宗教世界,而只是它自己。或者说,它是“唯物而唯神”^①的,庶几近之。它是《易》所说之广大、变通、阴阳、易简之道,是宇宙生命变化的大过程。

以上所论,简单将朱子说鬼神之理介绍而出。关于鬼、神二字分别具有的丰富意义,以及朱子之前诸儒所说对朱子的影响,等等,都无暇展开,此处也只能草草了。

(二) 祭如在,祭神如神在

上节已论,鬼神之理,乃是气之良能,造化万物而德在其中,人也处在此造化里,且由于鬼神是阴阳二气之变化,与人无有两样,那么鬼神必然也与人相连相通。^②只是,鬼神之性情“视之而弗见、听之而弗闻”,鬼神之理又于何处讨寻?这实际上并非问题,人生天地之间,“人之气与天地之气常相接,无间断”,处处皆是鬼神之理,只是“人自不见”而已。朱子曰:“不见不闻,隐也;体物如在,则亦费矣。”(《中庸章句》第十六章,朱子注),鬼神虽然“不见不闻”,然而其“体物如在”的“功效”使得鬼神亦是明显而广泛的。这一点上一小节已经有所论述。对于人而言,人之一身如耳目鼻息皆是鬼神之理所在,而此理之发见尤著者,又在于死生之际,所谓原始反终是也。这是人最为关注的,故而往往给人感觉只有此时,鬼神之理才存在。子曰:“气也者,神之盛也。魄也者,鬼之盛也。合鬼与神,教之至也”(《礼记·祭义》)。圣人设教,便是从此处言说鬼神之理,以先觉觉后觉。因此有学者认为,朱子鬼神观的重点就在于祭祀与实践,而并不在气学与言说^③。笔者以为,朱子的鬼神观重视祭祀与实践的问题,这一点毫无疑问,岂独鬼神观为然?实践性是儒家一贯的基本特点。然而说朱子的鬼神观主要是祭祀的问题而不是气学,则恐不能无弊。通过上节的论说以及此前的表述可知,鬼神之理本身就是无所不在的“气”,只是“人自不见”,故而需要圣人设教,强调祭祀的作用。所谓的“鬼神以祭祀而言”,也并不是说鬼神只存在于祭祀之中。朱子曰:

惟是斋戒祭祀之时,鬼神之理著。(《语类》卷六十三,叶贺孙录)

“著”,就是明显。鬼神之理难于耳闻目见,但是于祭祀之时、死生之际,鬼神之理就容易发见了,圣人从此立教,尽其事鬼神之道,所谓“教之至”也。上引《中庸》一节,也是将鬼神之德落实于“使天下之人齐明盛服,以承祭祀”。需要说明的是,这里的祭祀并不局限于祭祀祖先,而是包括整个鬼神在内,也即天地山川、花草鸟兽皆是鬼神,也俱有祭祀。祭祀之时,如何便得发见此鬼神之理呢?《中庸》将此落实于一个字,即:诚。朱子释此诚曰:

诚者,真实无妄之谓。阴阳合散,无非实者。故其发见之不可掩如此。(《中庸章句》第十六章,朱子注)

此处言鬼神之诚,盖有两义。其一,阴阳合散,即鬼神是也。鬼神皆是实有,非有一毫虚妄与造作,故其发见虽不可捉摸,然而真实性却毋庸置疑,“体物而不可遗”、“如其在上,如其左右”,此皆是说鬼神之诚。其二,此“诚”对于祭祀鬼神之人而言,又是一番意义。这一点,孔子即已明言:

祭如在,祭神如神在。子曰:“吾不与祭,如不祭。”(《论语·八佾》)

祭是祭祖先之鬼神,祭神是祭外神,如山川之类。朱子曰:

祭先如在,祭外神亦如神在。爱敬虽不同,而如在之诚则一。(《语类》卷第二十五,潘时举录)
祭祀之对象有所不同,所表达之情感便有差异,然“诚”之存心则不变。祭祀以诚之前提,在

① 钱穆先生语,参见钱穆:《人生十论》,北京:三联书店,2009年。

② 儒学传统言人之精气、魂魄等,多与鬼神连说,此处无暇详论。朱子曰:“人之语言动作是气,属神;精血是魄,属鬼。发用处皆属阳,是神;气定处皆属阴,是魄。知识处是神,记事处是魄。人初生时气多魄少,后来魄渐盛;到老,魄又少,所以耳牵目昏,精力不强,记事不足。”(《语类》卷第六十三,陈淳录)此等处,皆是如此。

③ 吴震:《鬼神以祭祀而言——关于朱子鬼神观的若干问题》,《哲学分析》2012年第5期。

于前面所说鬼神之理无一毫之伪，皆是实有；故而人之祭祀，亦发其诚心以待之，如此祭祀之过程才同样无一毫之伪而实有。故知，祭祀之存在，亦是有这两层义理的支配，缺一不可。比如人之祭祀先祖，朱子曰：

自天地言之，只是一个气。自一身言之，我之气即祖先之气，亦只是一个气，所以才感必应。（《语类》卷第三，不知何氏）

又如：

蔡行夫问事鬼神。曰：“古人交神明之道，无些子不相接处。古人立尸，便是接鬼神之意。”（《语类》卷第三，潘时举录）

我之气与祖先之气乃一脉而来，本身即能相感召，如古人有立尸之礼，便是感格祖考之气来此相聚。鬼神之理实有，故祭祀也便具有正当性，这是祭祀的基本前提。一切宗教之所以有种种祭祀的仪式，也必是人对于与之发生关系的事物的敬畏和崇拜，若与己身无关，则祭祀必无其理。在儒家，一气流行，我之气便是祖先之气，亦是天地山川之气，相互关属，祭祀的正当性是毋庸置疑的。若鬼神实有的前提不存在，则纵然极尽诚心，又何居焉？圣人必不教人以伪。这也是之前笔者不得不对将朱子鬼神观仅仅定义为以祭祀为重点有所怀疑的原因，以气论鬼神，这是鬼神之为鬼神的第一义。然而无可否认，在朱子，论祭祀中的鬼神之理，却更多是从第二义，即从人之诚心这一面来说的：

范氏曰：“君子之祭，七日戒，三日斋，必见所祭者，诚之至也。是故郊则天神格，庙则人鬼享，皆由己以致之也。有其诚则有其神，无其诚则无其神，可不谨乎？吾不与祭如不祭，诚为实，礼为虚也。”（《论语集注》卷第二，八佾篇）

神之有无，皆在此心之诚与不诚，不必求之恍惚之间也。（《语类》卷第二十五，郑南升录）

诚者，实也。有诚则凡事都有，无诚则凡事都无。如祭祀有诚意，则幽明便交；无诚意，便都不相接了。（《语类》卷第二十五，陈淳录）

以上，皆是对于《论语》“祭如在”章的解释与发明，而无一例外都强调“诚”之于祭祀的重要性，甚至是优先性。祭祀是否具有意义，皆在于诚与不诚，而这与此章孔子的原意是一理相通的。所谓“不必求之恍惚之间”，即表示不必对于鬼神之若有若无进行太多的探究，而只须用其力于竭己心之一片赤诚，则祭祀的全副意义已然在是。宋儒于此处常有卓识，如上蔡说：“自家精神，便是祖考精神。”朱子极为称赞此语。此即是说，我若能极尽此心之诚，则祖考之气自来会聚，因为其理其气本属一贯也。又明道程子说：“要与贤说无，何故圣人却说有？要与贤说有，贤又来问某讨。”圣人言鬼神，未尝说其无，然说其有时，除说“气”以外，则多从我之存心处而入，便是怕人心向外讨。世俗与宗教所以区别于儒学者，往往即在于此处。孔子所谓“敬鬼神而远之”，圣人立教之本意，也正是为此。当然，反过来说，从人心之诚说鬼神之理，并无碍于鬼神本身的实有，如祭祀天地山川，为何要有“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。”（《礼记·玉制》）既然同是一气，又何来如是之等级差别？这正是因为鬼神之理实有，且与人之气相贯通：

所以“神不歆非类，民不祀非族”，只为此气不相关。如“天子祭天地，诸侯祭山川，大夫祭五祀”，虽不是我祖宗，然天子者天下之主，诸侯者山川之主，大夫者五祀之主。我主得他，便是他气又总统在我身上，如此便有个相关处。（《语类》卷第三，黄义刚录，陈淳录同）

普天之下莫非王土，天子有巡行四方、监临天下之责，其气与天地自相归属。诸侯主其国，自然只当得其方内之山川。以此类推，大夫、士庶人莫不然。若鬼神仅仅是“一切由人造”，则实在不必

有如此“繁琐”的规定^①。明了这些意思，则对于古人祭祀之礼，便会有一个大概的把握，而礼者理之节文，鬼神之理，亦具完备。

通过以上的论述，我们慢慢发现，从造化天地的良能二气，到人之祭祀尽其诚心，鬼神之理经过了一个从宇宙论自然落实于人生论的过程，这不仅是儒学“天人合一”之传统，更是朱子对此一传统的阐明与发扬。由此我们可知，儒学意义上的鬼神之理，本之于气之实有，而通过良能之德下贯于人生的原始反终，并由圣人教化、祭祀之礼而完整地体现其实有之道。鬼神之理的最终落脚，或者说对于其理的把握偏全与否，则几乎全在于人。朱子说：

鬼神之理，即是此心之理。（《语类》卷第三，林格录）

人心之德若能穷极此理，则心知自明而能与理为一，此实已开鬼神之理之于人生工夫论的一面。人心若不识此理，则心知障蔽，鬼神之理便有所偏。在朱子，世俗与佛教说鬼神所以悖于理者，多半由于此。此有待下节的论述。

（三）八分胡说，二分有理

儒学历来在鬼神观上需要面对世俗与宗教的问题，尤其在朱子的时代，佛教盛行已久，其思想影响至世俗，使得世俗所谓鬼神已经与儒家之鬼神出现了距离，朱子重新树立儒家的鬼神观，自然同时即是对世俗与佛教鬼神思想的廓清。此节将简说朱子之论世俗之鬼神与佛教之鬼神，以见其有悖于儒学处。

朱子说：

世俗大抵十分有八分是胡说，二分亦有此理。（《语类》卷第六十三，陈淳录）

朱子对世俗的鬼神观很不满意，认为基本上是胡说，所谓“二分亦有此理”，是说理同心同，世俗虽是见此理不分明，然鬼神之理亦于斯可见。世俗所谓鬼神者为何？

因论薛士龙家见鬼，曰：“世之信鬼神者，皆谓实有在天地间；其不信者，断然以为无鬼。然却又有真个见者。郑景望遂以薛氏所见为实理，不知此特虹霓之类耳。”必大因问：“虹霓只是气，还有形质？”曰：“既能吸水，亦必有肠肚。只才散，便无了。如雷部神物，亦此类。”（《语类》卷第三，吴必大录）

世俗所谓鬼神，在于“真个见”时便以“所见为实理”，甚至将鬼神想象为一种人格性的实有物，进而便产生一系列民间性质的精灵信仰或鬼神崇拜。这一现象其实也甚为久远，盖人之常情也。《左传》中所载著名的“伯有为厉”，即体现了在古人那里，将鬼神理解为一种人格性的实有物是存在的，一切世俗性的宗教信仰恐怕都与此有关。然而朱子在解释此类问题时，则是将其归结为“只是气”，如此便是以儒家的鬼神观破除世俗的鬼神观。然而亦有许多不能解释的问题，如世俗所云鬼啸、鬼火，乃至古书中亦记载着如“山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龙罔象，土之怪曰豸羊”种种“鬼怪”，也就是说面对一些一时无法解释的问题时，儒学又将如何作答？

问：“伊川言：‘鬼神造化之迹。’此岂亦造化之迹乎？”曰：“皆是也。若论正理，则似树上忽生出花叶，此便是造化之迹。又加空中忽然有雷霆风雨，皆是也。但人所常见，故不之怪。忽闻鬼啸、鬼火之属，则便以为怪。不知此亦造化之迹，但不是正理，故为怪异。如家语云：‘山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龙罔象，土之怪豸羊。’皆是气之杂揉乖戾所生，亦非理之所无也，专以为无则不可。如冬寒夏热，此理之正也。有时忽然夏寒冬热，岂可谓无此理！但既非理之常，便谓之怪。孔子所以不语，学者亦未须理会也。”（《语类》卷第三，李昉祖录）

^① 当然，这里又要涉及到“理”的内容。君臣有君臣之理，则自是存在不同的祭祀等级。然而有理便有气，从这一角度上说，理的规定，也即是气的贯通。

朱子从鬼神乃气之造化天地万物的角度说明，一切自然物既然存在，皆有其“理”，且皆因造化而存在，然理有偏有全，气亦有正有邪^①，如天气的运转变化，常有我们今人之“异常天气”，这些“异常天气”岂无有必然之理存在于其中？故鬼神不可谓之无，因为造化本身是自然的。这样，从鬼神乃是造化天地之气来论说，一方面确立了鬼神的实有，另一方面也破除了世俗将这一自然的现象人格化为某种实有物的倾向。在朱子，他从来不会去否认鬼神的存在，之前所说“其不信者，断然以为无鬼”，便是对世俗“无鬼论”的否认。儒家确乎相信鬼神，然此信本于理气之自然，非世俗鬼神之谓^②。同时，朱子以“孔子所以不语，学者亦未须理会”告诫弟子，则从学问修养的层面说，鬼神之理犹是“第二著”，要人向人生日用处用力，又教人博学于文、格物穷理，致本心之知，久之，于鬼神之理自然有见。这里与孔子“敬鬼神而远之”的思想是一贯的，体现的是一种理性认知的精神。

除了说世俗之外，朱子辟佛，不遗余力，其论鬼神，也多有言及佛教者：

气之已散者，既化而无有矣，其根于理而日生者，则固浩然而无穷也。……且乾坤造化，如大洪炉，人物生生，无少休息，是乃所谓“实然之理”，不忧其断灭也。今乃以“一片大虚寂”目之，而反认人物已死之知觉谓之“实然之理”，岂不误哉！又圣贤所谓“归全安死”者，亦曰无失其所受乎天之理，则可以无愧而死耳，非以为实有一物，可奉持而归之，然后吾之不断不灭者得以晏然安处乎冥漠之中也。……（《文集》卷第四十五，《答廖子晦书》）

所谓“一片大虚寂”，是指佛教在人生之外别有一种知灵明觉之性，而有违于人物生生实然之理，此是从根本道理的层面辟佛之非，道理既有参商之异，鬼神之理必不相同。而所谓“以为实有一物，可奉持而归之”，则是佛教轮回报应之说，认为人死为鬼，尚有托生之理，这更是直接违逆了儒学生生不息、造化无穷的基本立场，故朱子必严辞以辟其非。以上之例，仅窥其一端，朱子辟佛，远不止于此。且在当时，佛教与世俗联系尤为紧密，对于社会风俗、民生日用，确实造成了极坏的影响，下文论及朱子之政事，会具体说明。

最后，需要指出的是，朱子在反对世俗和佛教之鬼神观的同时，也考虑到如何引导二者以引其归于正理的方式，如其说南轩拆庙事：

南轩拆庙，次第亦未到此。须是使民知信，末梢无疑，始得。不然，民倚神为主，拆了转使民信向怨望。旧有一邑，泥塑一大佛，一方尊信之。后被一无状宗子断其首，民聚哭之，颈上泥木出舍利。泥木岂有此物！只是人心所致。（《语类》卷第三，包扬录）

佛教之说与其宗教行为，朱子自所反对，然而南轩拆庙，亦为朱子所不许，为其“次第亦未到此”。世俗未能明此鬼神之理，故多归附于宗教，宗教虽不是，然亦起到了感格人心的作用，今若不以儒家之正理破除之，使民“知信”，仅仅是拆庙，便坏了人心，反而引起民心怨望。此见朱子思想真能面面俱到，不仅于义理处扫除世俗与佛教的偏蔽，更从“圣人设教”的立场对如何解决民心所关切的鬼神问题进行解答。朱子的解答绝非仅仅局限于言语之上，而是真实见诸于其行为，下一章所论，即关注于朱子之政事而可以见其鬼神观者。

二、鬼神之政事：兼论朱子去淫祀之政举

朱子一生，为官数任，既有同安县主簿这样的地方小官，也曾任焕章阁待制兼侍讲这样的居中荣

^① 理气同异偏正之说，此处不能详论。须是对朱子理气论有一全面了解，方可通晓其鬼神观。

^② 朱子曰：“二程初不说无鬼神，但无而今世俗所谓鬼神耳。古来圣人所制祭祀，皆是他见得天地之理如此。”（《语类》卷第三，金去伪录）

职，纵观朱子一生仕途，堪称坎坷，甚至可说是险恶。然即便在此险象环生之仕途中，在南宋积弱不振之衰局中，朱子的政绩亦可称彪炳，绝非其职衔所能框限。从而，欲对朱子鬼神思想有一个初步的了解，就务必参考其为政时的言论及行事。

（一）朱子论灾异

灾异之说，向来是儒家鬼神思想的重要部分，考之《六经》及诸古籍，比比皆是，此处不暇列举。朱子于灾异之事颇为关注，且直接继承了儒家传统“天人感应”的思想：天有异象，则人有惭德，从而反躬于身、修己之德，才是应对灾异之正道。

灾异之事，宁宗朝即有之。《宋史·本纪第三十七》载：

冬十月己丑，右谏议大夫张叔椿再劾留正擅去相位，诏落正观文殿大学士。庚寅，更泰安官为寿康官。辛卯，命四川制置司铨量诸州守臣。癸巳，雷。乙未，诏以阴阳谬整，雷电非时，令台谏、侍从，各疏朝政阙失以闻。^①

时光宗内禅、宁宗践祚，朱子入朝奏对，授予焕章阁待制、侍讲之职。光宗内禅乃宋室一极为重要之事件，而韩侂胄辈则趁势把握朝纲，行排除异己之事。以上《宋史》所载“冬十月己丑”所发生的一系列“异常天象”，古代即称之为“灾异”者，即发生在这一时期，且受到了朱子极大的关注。时朱子方为侍讲，得以面见天颜，故上《论灾异劄子》以论其事，曰：

……都城之内忽有黑烟四塞，草气袭人，咫尺之间，不辨人物，著于面目，皆为沙土。……间者以来，灾异数见，秋冬雷雹，苦雨伤稼，山摧地陷，无所不有，皆为阴盛阳微之证。陛下虽尝下责躬之诏，出敢谏之令，而天心未豫，复有此怪，亦为阴聚包阳，不和而散之象。……（《文集》卷第十四，奏劄）

有此诸多异象，朱子归之于“天心未豫”。天有心，即联想到上文朱子所讲“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。”心者主宰之谓，古人言“维皇上帝”云云，皆是言上天有一种主宰的意义，而这一主宰义，宋儒皆以一“理”该之，这一解释同样是儒家传统精神的表现^②。通过上文的论述我们可知，凡一切造化皆气之所为，鬼神乃气之良能，异常之天象亦是鬼神耳，只是“气之杂揉乖戾”，非理之正。故知儒家说灾异，也并非是类似宗教意义的神启，而只是从气的变化运动解释。然天气之变化何以会成为影响人间的灾异呢？这一点上节也说了：第一，天人共此一气，天有此异常之气，则人亦有之；第二，天有心、有主宰，鬼神亦有性情，然而天的主宰、鬼神的性情，只是“四时行焉，百物生焉”、只是“视之而弗见，听之而弗闻”，其所以能主宰、有性情者，则全在于人。因此古来圣贤多以灾异之事为上天之警，从而反躬己身。朱子于奏劄中，即以殷商两代贤君中宗和高宗的故事为例，引用《尚书》所载的“桑穀并生于朝”、“一暮大拱”、“飞雉升鼎耳而鸣”等，皆是两位贤君登极时所遭遇的“灾异”现象，然中宗与高宗皆能举用贤人之言，“恐惧修德，不敢荒宁”，从而使得殷道复兴，国祚长久。朱子说：

古之圣王遇灾而惧，修德正事，故能变灾为祥，其效如此。伏愿陛下视以为法，克己自新，蚤夜思省，举心动念、出言行事之际，常若皇天上帝临之在上，宗社神灵守之在旁，懍懍然不敢使一毫私意萌于其间……（《文集》卷第十四，奏劄）

朱子将鬼神之事复归摄于人心，伏愿宁宗皇帝能以灾异之象为警，且极尽己之诚心，修行仁政，则灾异自不能为害，亦能“变灾为祥”了。这里虽非是直接说祭祀，然天象同样是鬼神之德的发见

^① 古同“戾”，乖违义。

^② 儒家说“天”、说“帝”，是否有宗教性，此一问题若欲论之则颇费周章，且涉及到儒学的天人关系。笔者之意，则不可以宗教视之，通观全文可知也。

处，且于灾异之时尤甚，故人极其敬事鬼神之诚心，同时能以此诚心正己之行事，便是通鬼神之德的方法了。不仅如此，朱子在这里是将其鬼神思想运用到“格君心之非”的政治实践中去，而这同样是儒家的大传统，儒家立足于天人一理同气的基础，从而将鬼神的变化运转也融摄到人事的运作中去，当然，人事对于鬼神不是干涉，也不是“匍匐”^①，而是诚己之心、修己之事，以待鬼神之德有所感应，这与我们上章论祭祀之诚是一样的道理。只是，在朱子，后来的政局发展也确实印证了人于此时若不事修己，则灾异之警示，便会转而发展为政治之败坏。天人感应，又岂无预知之理乎？

朱子论灾异之事还有一些，此不俱载^②。且朱子为官数任，于地方遭遇自然灾害（如旱涝）时，多有一些类似于祭天的文章，《文集》收录《祈雨文》《祈晴文》等就有数篇，说明朱子不仅对于灾异现象有所重视（此主要是涉及到君主的政治层面），对于天象影响百姓民生则更加关注，且朱子之关注不会仅仅停留在“祈祷”、“祭祀”的层面，而必定是以实际有效的政绩帮助地方百姓摆脱自然灾害的侵蚀。

先生因说邑中陨星，恐有火灾，县官祷禳，云：“岂可不修人事！合当拘家家蓄水警备。”因举漳州之政。（《语类》卷第一百〇六，叶贺孙录）

祷禳等敬事鬼神之行为永远不可以取代“修人事”，且也只有“修人事”，敬事鬼神之行为才具有真正的意义。朱子于灾异、祈祷等所体现而出的，完完全全是儒务民之义的人文精神。如“臧文仲居蔡”云云，皆本末倒置，为儒学所不许也。

（二）论去淫祀

以上说朱子之论灾异，现当兼论朱子之去淫祀，以见朱子鬼神观之于政事之一斑。

淫祀之名，载于圣经。《礼记·曲礼下》：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。”郑玄解之曰：“妄祭，神不飨。”所谓淫祀，即是祭非其礼，不合礼，实则即是不合于理。朱子曰：

礼者，天理之节文，人事之仪则也。（《论语集注》卷第一，学而篇，朱子注）

祭祀不合于天理，自然亦无当于鬼神之理，鬼神如何来格？然而淫祀之例，古已有之，春秋之际，礼崩乐坏，淫祀更是不鲜见于经典：

季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山，不如林放乎！”（《论语·八佾》）

朱子注此章曰：

旅，祭名。泰山，山名，在鲁地。礼，诸侯祭封内山川，季氏祭之，僭也。……言神不享非礼，欲季氏知其无益而自止，又进林放以厉冉有也。

季氏以大夫之爵祭诸侯所祭之泰山，便是淫祀。在孔子看来，这样的祭祀，是没有意义的。“神不享非礼”，即是说鬼神不会因为季氏的祭祀而感格，前已说明，古人祭祀之礼就是本于鬼神与人同属于天地之气这一基础，而气亦有所主，天子、诸侯、大夫管属之气各不相同，则祭祀鬼神之礼亦所不同。季氏僭越，便是违背了鬼神之理，哪怕于祭祀时极尽其诚，也是无济于事的。后世淫祀，更出其右。陈北溪曰：

大凡不当祭而祭，皆曰淫祀。淫祀无福，由脉络不相关之故。后世祀典，只缘佛老来，都乱了。如老氏设醮，以庶人祭天，有甚关系？……自圣学不明于世，鬼神情状都不晓，如画星辰都画个人，以星君目之，如泰山曰天齐仁圣帝，在唐封为天齐王，到本朝以东方主生，加仁圣二字封帝。帝只是一上帝而已，安有五帝？岂不僭乱！况泰山只是个山，安有人形貌？今立庙，俨然

① “匍匐”同样是一种干涉。此处可对比西人之科学与宗教。

② 如孝宗时有《乞修德政以弭天变状》，参见《文集·卷第十七》。

垂旒端冕，衣裳而坐，又立后殿于其后，不知又是何山可以当其配，而为夫妇耶？人心迷惑，一至于此。……（《北溪字义·卷下·鬼神》）

陈北溪极论后世淫祀泛滥，又联系佛老而说，可谓痛心疾首，而他的思想，可以说与朱子差似。朱子为官地方，尝有去淫祀之政举。朱子就职浙东，单车就道，不仅赈灾救荒，更以废奸臣秦桧祠而称颂当时。绍熙元年四月，朱子到任漳州，更有移风易俗之政绩。史载：

以习俗未知礼，采古丧葬嫁娶之仪，揭以示之，命父老解说，以教子弟。土俗崇信释氏，男女聚僧庐为傅经会，女不嫁者为庵舍以居，熏悉禁之。（《宋史·朱熹传》）

时佛法魔宗，唱为邪说，“男女聚僧庐为傅经会，女不嫁者为庵舍以居”，朱子悉数罢禁，喻令女道还俗^①。又教令不得以燹灾祈福为名，劫掠财物。延郡士入郡学，教习军队，移风易俗，轻减赋税，刊刻《四子经》等。《语类》更载当时风俗之坏，淫祀之猖：

“闻先生禁漳民礼佛朝岳，皆所以正人心也。”曰：“未说到如此。只是男女混淆，便当禁约尔。”侍坐诸公各言诸处淫巫警惑等事，先生蹙頞嗟叹而已。……曰：“某尝见其如此，深哀其愚！上昇一事，断无此理。岂有许多人一日同登天，自后又却不见一个登天之人！如汀民事定光二佛，其惑亦甚。其佛肉身尝留公厅，祷祈徼福。果有知道理人为汀州，合先投畀水火，以祛民惑。愚民施财崇修佛宇，所在皆然，此弊滋蔓尤甚。”陈后之言：“泉州妖巫惑民！新立庙貌。海舡运土石，及远来施财，遭风覆舟相继而不悟。”……（《语类》卷第一百〇六，周谟录）

这里所描绘的，都是上节所论儒家极力反对的世俗与佛老之鬼神，诸如此类，不仅违背了儒家所说鬼神之理，更有败坏风俗之弊，造成了极大的社会危害。弟子说朱子此举是“正人心”，朱子答“未说到如此”，因为正人心需要格物致知诚意等一系列大学之教的教化过程，而淫祀的危害已经深入到社会风俗，急切去之，也只能救一时之弊罢了，若论“正人心”，则非数年稳定的教化不可。可惜的是，朱子在任仅一年而已。即便如此，政绩亦颇可观：

先生在临漳，首尾仅及一期，以南陬僻陋之俗，骤承道德正大之化，始虽有欣然慕，而亦有愕然疑，譁然毁者。越半年后，人心方肃然以定。……平时习浮屠为传经礼塔朝岳之会者，在在皆为之屏息。平时附鬼为妖，迎游于街衢而掠抄于闾巷，亦皆相视敛戢，不敢辄举。良家子女从空门者，各闭精庐，或复人道之常。四境狗偷之民，亦望风奔遁，改复生业。……（《语类》卷第一百〇六，陈淳录）

身为礼学权威，朱子之去淫祀而修正礼，不仅是其为官一任的担当所致，更是与朱子对于儒家传统的礼制思想及鬼神观的理解分不开的。淫祀之习，儒家历来极其反对，至于后世，由于礼制的崩坏，淫祀的现象更是屡见不鲜，朱子为官地方，见其风俗败坏，必有以救之。朱子于礼学，用力极深，其礼制思想，甚至影响了后世中国八百年，然朱子在当时却因论礼而遇祸^②，险遭不测。可见，包括鬼神观在内的一切学说，其必然衍伸至政治与民生的多重意义，这实在是儒学本身所具备的内在要求。

三、敬事鬼神之生活：兼论朱子践道之信仰

以上笔者对朱子鬼神观的学说层面与政事层面都进行了简单的介绍，尽管这两方面的内容已经非常丰富，然终究不能尽观朱子鬼神观之全貌，我们只有对朱子个人敬事鬼神之生活有一基本了解，才

^① 有《晚谕居良持服尊礼律事》、《劝女道还俗榜》等，参见《文集·卷第一百》。

^② 朱子任焕章阁待制兼侍讲期间，论礼多次，且皆兼有正君心、树政局之深意，惜乎终拗不过韩侂胄辈，而庆元党禁，终于爆发。

能使得这一论述趋于完整。陈荣捷先生有《朱子的宗教实践》^①一文，对于朱子私人生活中体现其“宗教实践”处进行了详尽的论述。对于陈先生“宗教实践”的提法笔者暂且阙疑，然而朱子确为一级富于信仰且热衷于敬事鬼神的儒者则毫无疑问，其私人生活对于这一点的体现可谓比比皆是。今姑从朱子对于亲友的文章与行事等方面，窥其敬事鬼神生活之一端，并以朱子晚年遭遇不测之庆元党案为背景，兼论朱子身为一位儒者的践道信仰，以终斯篇。

（一）丧易宁戚

敬事鬼神的生活，在儒家主要集中于对于“礼”的行为与讨论。儒家论礼，极其细密，而一本于人心之诚，此于上文已经说明。关于礼之本究竟为何、人如何表现才算把握住了礼之本，孔子对此早已有所讨论：

林放问礼之本。子曰：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《论语·八佾》）

林放问礼之本，圣人大其问，然未尝明言礼之本究竟为何，而是设喻以说之。朱子注此章曰：

易，治也。孟子曰：“易其田畴。”在丧礼，则节文习熟，而无哀痛惨怛之实者也。戚则一于哀，而文不足耳。礼贵得中，奢易则过于文，俭戚则不及而质，二者皆未合礼。然凡物之理，必先有质而后有文，则质乃礼之本也。（《论语集注》卷第二，八佾篇，朱子注）

朱子以为，礼之本在质不在文，质者，哀痛惨怛之诚心也；文者，簠簋笾豆之文饰也。物之为理，先有此质，然后文之以为装饰，不可言先有这装饰，然后才有形质。朱子的理解，孔子此处所说之本，就是人心之诚、之仁。《礼记·檀弓》载子路曰：“吾闻诸夫子：‘丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也。祭礼，与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。’”亦是此意。人之所以有礼，皆本于仁心，然待于节文习熟，则往往容易丢失礼之所以为礼的“本”。然而在朱子，他不仅论礼如斯之周密博大，行礼亦如是之真诚恻怛，孔子所说之“丧易宁戚”，朱子是真切地做到了。本章将由此而入，论说朱子敬事鬼神之个人生活之一端。

先说友情。朱子与张栻南轩的友情，堪称千古佳话。两人相识，约在宋隆兴元年^②，朱子34岁，南轩31岁。朱子应召赴行在，奏事垂拱殿，连上三劄，对孝宗说大学格致之道，与北伐复仇之理，慷慨激昂。南轩亦与父张魏公浚入都奏事，南轩所论，亦不出恢复中原之计。当知两人于初识之际，即已建立了基础于志同道合的友情。其后，二人更是培植起了深厚之情谊。丁亥岁^③，朱子访南轩于潭州，又同登南岳衡山，历经数月乃返。二人所讨论之学术，涉及面甚广，《中庸》之“已发未发”、仁说、心性之辨析等等，皆对后世儒学之发展产生了不可估量的影响。南轩没后，朱子受其弟张杓之托，为之编次《张敬夫文集》，二人之友谊，实已超出一一般，能历千古而如在目前。此不独见于史籍记载，更可从朱子对于南轩的思念与祭拜得到更为细腻的体认。南轩物故于淳熙七年^④，终年四十有八，时朱子51岁，正在知南康军任上，闻南轩讣至，罢宴哭之，并即写下《祭张敬夫殿撰文》，极尽哀戚之情：

呜呼敬夫！遽弃予而死也耶！我昔求道，未获其友。蔽莫予开，吝莫予剖。盖自从公而观于大业之规模，察彼群言之纷紜，于是相与切磋以究之，而又相厉以死守也。丙戌^⑤之冬，风雪南

^① 陈荣捷：《朱学论集》，上海：华东师范大学出版社，2007年。

^② 束景南《朱熹年谱长编》（增订本）（上海：华东师范大学出版社，2014年）曰：“（隆兴元年）在都下与张栻见面相识，讨论主战用兵。”《语类》载朱子应召入对事，亦可证其言。

^③ 乾道三年，公元1167年。

^④ 公元1180年。

^⑤ 此当作丁亥，王白田《年谱》云。

山。解袂楮州，今十五^①年。……（《文集》卷第八十七，祭文）

朱子哀痛已甚，进而回忆起与南轩于乾道三年同游衡山的岁月，那是朱子与南轩论学讲道最为密切的时节，“我行二千里，访子南山阴”，此情诚不可已。继而，朱子又曰：

……呜呼敬夫！竟弃予而死也耶！……矧闻公丧，痛彻心膂。緘词寄哀，不遑他语。顾闻公之临绝，手遗疏以纳忠。召宾佐而与诀，委符节而告终。盖所谓正而毙者，又凜乎其有史鱼之风。此犹足以为吾道而增气，抑又可以上悟于宸聪。……呜呼哀哉！

朱子之叹，一而再，再而又三，其情之哀之痛，实在不是笔者于此之节引所能表现。上文所说之“丧，与其易也，宁戚”，朱子可谓全幅体现而出。不惟如是，其后^②，朱子又为南轩再写一祭文，即《又祭张敬夫殿撰文》，此文虽较上文之情绪有所平复，然笔锋所至，其情仍旧无法自己：

……伤哉！吾道之穷，予复何心于此世也！惟修身补过，以毕余年，庶有以见兄于下地也。

……（《文集》卷第八十七，祭文）

南轩之逝，朱子以为“吾道之穷”，并觉无心于斯世，惟愿修身补过耳。此见朱子与南轩友情之深厚，以及朱子面对丧祭之时所表现出的一种充沛而无限真挚的诚意之心，子路所谓“哀有余”者，岂非朱子之谓乎？

15年后^③，朱子已经65岁，任职潭州，重临当初与南轩相会之故地，只是斯人不在，一定又是一番伤怀之情。朱子前往南轩祠并南轩父子（张浚与张栻）之墓地祭拜，写下《祭张敬夫城南祠文》与《祭南轩墓文》，朱子说：

……厥今几何？俯仰一世。公逝既久，我老益衰。何意重来，独抚陈迹。尘筵髣髴，拱木荒凉。录牒散亡，音徽莫绍。……（《文集》卷第八十七，祭文）

言语之间，尤可见年老的朱子，于悼念之中，所表露出的悲哀之余意，虽历十数岁而不能减也。朱子于友情，真可谓能见其仁心之全体，由此而上溯朱子对于敬事鬼神之“诚”的论述、对于丧祭之礼的解释，就会产生更多感性而真切的体会。

关于朱子于亲情之表露，此处不详多论。朱子对于双亲，祭尽其诚、丧尽其礼，无所不至。现存祭文、焚黄文、迁墓记、行状等皆可见朱子敬事皇考妣之诚心，此不赘述。本文兹录朱子祭奠三女朱巳的《女巳埋铭》，以见作为父亲的朱子的一片慈爱之心。朱子三女朱巳，生于乾道九年，卒于淳熙十四年^④，年止15岁，三女夭折之时，朱子年已五十有八，老年丧女，其情可知。考之朱子生平，三女出生之际，正是朱子屏居著述讲学于寒泉精舍之时，后六年，始任职南康与浙东，且皆为官未久而辞。对于三女朱巳，朱子想必是陪伴多时而感情尤深的。现录全文如下：

朱氏女，生癸巳，因以名，叔其字。父晦翁，母刘氏。生四年，呱失恃。十有五，适笄珥，赵聘入，奄然逝。哀汝生，婉而慧。虽未学，得翁意。临绝言，孝友悌。从母葬，亦其志。父汝铭，母汝视。汝有知，尚无畏。（《文集》卷第九十三，墓志铭）

文虽简短，然朱子对于爱女之悲惜与思念，却已诉诸笔端。值得注意的是，行文之中，朱子亦流露出对于亡妻刘氏的哀思，“父汝铭，母汝视；汝有知，尚无畏”，三女即将见母亲于地下，朱子之心，似稍得安慰，然孤寂之情，又岂常人可知？

通过以上朱子与南轩的友情和对三女的祭奠，无不显示出朱子不仅拥有着规模宏大而严密细致的鬼神理论，在政事诸方面践行着自己的思想，并且在个人生活中也完全将这一思想融化进来，使之成

① 此当作十四年。乾道三年至淳熙七年，适十四岁。

② 此祭文当作于是年之六月六日，即南轩下葬之日也。

③ 绍熙五年，公元1194年。

④ 分别为公元1173年、公元1187年。

为自己生命的一部分。圣贤之为圣贤，只是能如此而已，而儒学之为儒学，其最为重要的意义也正在于此。明代王阳明说“知行合一”，可谓振聋发聩，然观此朱子之所论与所行，则阳明之言，又是如此地自然贴切。笔者常常以为，我们对于儒学的学习与研究，固然需要“格物穷理”之功，方可“致本心之知”，然于接触之初，则不能无一种感性的认识与体悟。天地之间莫非一感一应，人皆同此一心一理，我们又如何不被打动与感染？若能知此一层意，则林放所问“礼之本”、孔子所答“丧易宁戚”、朱子此处所充沛着的一片赤诚，便自可了然。

（二）天生德于予

儒学之言鬼神，皆气之良能也，而这一观念也自然适用于儒家的生死观。在儒学，鬼神既是气之自然，那么生死之间，则无所谓“大恐怖”，儒者所信，顺生安死而已。如张子《西铭》所说：“存，吾顺事；没，吾宁也。”这种生死观，即与其鬼神观紧密相关。谈及生死，儒家往往会说到“天”、“命”，人的生命是由天所赋予，由于人之生死皆气之聚散，而气之聚散往往非人所能完全左右，比如孟子曰：“莫非命也，顺受其正。”（《孟子·尽心上》）子夏说：“生死有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）都是在说这个命。然而，孔子又说：“五十而知天命。”（《论语·为政》）《中庸》说：“天命之谓性。”这个命显然不是在说上天赋予人的血气之身，所以有些学者常说儒家之“命”有两个，一个是道德的“天命”、一个是命运的“时命”。此恐未安，命岂有两个？孟子说：

夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·尽心上》）

朱子注此曰：

夭寿，命之短长也。贰，疑也。不贰者，知天之至，修身以俟死，则事天以终身也。立命，谓全其天之所付，不以人为害之。（《孟子集注》卷第十三，尽心上，朱子注）

夭寿之命，乃气之聚散所为，人常不能完全把握，类似前所说“时命”；修身之命，则是义理之所在，是人可以“全其天之所付”的，类似前所说“天命”。朱子则将先秦时期似乎往往存在的这两种“命”以理气论综合而说之，就使得儒家传统的“命”之思想得到清楚地彰显。命只是一个命，有理有气，皆天所赋也，人变化气质以全其理，则使得生命超乎简单的血肉之躯，而具有了道义的价值。然人终究是血气所成，命终有不可变者，则当顺其命以“俟死”，这就是儒家对待生死的大义。如果一个儒者能够做到“修身以俟之”，那么，即使当他面对外界的困厄遭际之时，他所挺立的，也必然是义理充沛的“天命”，而非其他。

这样，儒学就将生死自然的这个气之聚散的“自然之命”，由仁义礼智所表彰的“义理之命”来支配，以理统气。鬼神观的另一面，正恰是儒者的人生观，甚而可以说，这正是儒家人生信仰之所在。对于这样一种道义之信仰，朱子和孔子所说的“天生德于予”一样，都完全体现了一个儒者的道义担当与生命精神。

宁宗庆元年间爆发的“庆元党禁”，是中国历史上著名的一次党禁事件，有学者甚至将其与秦始皇“焚书坑儒”相提并论^①，可见其影响非同一般。根据李心传《建炎以来朝野杂记》所载的此次党禁所谓“伪学逆党籍”，除赵汝愚、留正、王蔺这些宰执大臣外，为我们所熟知的理学硕儒还有很多，比如：

朱子（时任焕章阁待制兼侍讲）、吕祖俭（吕东莱胞弟，浙东学派代表人物，时任太府寺丞）、叶适（号水心先生，永嘉事功学派代表人物，时任太府卿、总领淮东财赋）、杨简（号慈湖，陆象山高足，时任国子博士）、蔡元定（号西山，朱子高足）……^②

^① 参见束景南：《朱子大传》，北京：商务印书馆，2003年。

^② 李心传《道命录》，及佚名之《两朝纲目提要》并载，详见束景南《朱熹年谱长编》。

庆元党禁的历史过程此处不能多论，要之，乃是外戚韩侂胄干政所进行的一次排除异己的清洗运动，而以朱子为首的理学家则因“同属逆党”受到了沉重的打击，甚至有沈继祖这样的卑劣小人上《劾朱熹书》，编造“十罪”，间有乞斩朱子者，号朱子为“伪学党魁”。朱子被“落职罢祠”，门人蔡元定则流放，“编管道州”，一时所焚烧之“伪学”书籍，不计其数，受牵连者更是史所罕见^①。朱子此时已经68岁，而所处的人生际遇，较之孔子，几更险恶。黄勉斋《朱子行状》载：

绳趋尺步，稍以儒名者，无所容其身。从游之士，特立不顾者，屏伏丘壑，依阿巽懦者，更名他师，过门不入，甚至变易衣冠，狎游市肆，以自别其非党。（黄榦《朝奉大夫华文阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》）

时势如此，人心可见。于是：

或劝先生散了学徒，闭户省事以避祸者。先生曰：“祸福之来，命也。”（《语类》卷第一百〇七，辅广录）

“祸福之来，命也”，此处之“命”，即是子夏“生死有命”的“命”，气数所运，人岂能料？故朱子不为所动。又，有一朋友微讽先生云：

“先生有‘天生德于予’底意思，却无‘微服过宋’之意。”先生曰：“某又不曾上书自辨，又不曾作诗谤讪，只是与朋友讲习古书，说这道理。更不教做，却做什么事！”因曰：“《论语》首章言：‘人不知而不愠不亦君子乎！’断章言：‘不知命，无以为君子。’”（《语类》卷第一百〇七，万人杰录）

朋友说朱子有“天生德于予”之意，即朱子面对困厄所展现出来的信念，微讽朱子无“微服过宋”之意，是劝朱子能像孔子一样“避祸”。朱子则说自己所做的仅仅是“讲习古书，说这道理”，并引《论语》中孔子的两句话，意即告诉友人：无论是自己还是孔子，都不曾有“避祸”私念，一切皆命之所就，君子所能做的，就是传习圣人之道，“知命”、“俟命”而已。朱子进而说到：

今为辟祸之说者，固出于相爱。然得某壁立万仞，岂不益为吾道之光！（《语类》卷第一百〇七，李闳祖录）

一个儒者所充满了的道义信仰于此朗朗而昭，生死祸福，命也，人不能完全预料，又岂是避祸所能为？然而“吾道之光”，则完全乃儒者生命之所系，只有“壁立万仞”，才能使义理之“天命”，传续广大！朱子说：

今人开口亦解一饮一啄自有定分，及遇小小利害，便生趋避计较之心。古人刀锯在前，鼎镬在后，视之如无物者。盖缘只见得这道理，都不见那刀锯鼎镬！（《语类》卷第一百〇七，万人杰录）

道义与利害，君子与小人，成仁与害仁，朱子一生所讲所论，于此全然化为生命之所依所行。《语类》又载：

时“伪学之禁严”，彭子寿僇三官，勒停。诸权臣之用事者，睥睨不已。先生曰：“某今头常如黏在颈上。”又曰：“自古圣人未尝为人所杀。”（《语类》卷第一百〇七，胡泳录）

“头常如黏在颈上”，好似桓魋欲害孔子之时；“自古圣人未尝为人所杀”，则全然“天生德于予”的天命信仰。直至朱子没世，“伪学”之禁未尝取消，然在朱子，则只是“日与诸生讲学竹林精舍”^②而已。

儒家讲“天命”，儒者讲“践道”，这些常被视之为儒学的“宗教精神”。然在儒家，这些精神

（下转第56页）

^① 此段历史载诸正史、笔记、杂记等，可参读束景南先生之《朱熹年谱长编》，其中关于庆元党禁的史料罗列十分丰富。

^② 黄勉斋《朱子行状》语。

民国时期（1912 - 1949） 的朱子学研究学术编年（上）

乐爱国

（厦门大学哲学系，福建 厦门 361005）

按：林庆彰曾编《朱子学研究书目（1900 - 1991）》（台北：文津出版社，1992年）；继后，吴展良增补为《朱子研究书目新编（1900 - 2002）》（台北：台湾大学出版中心，2005年），成为当今学术界研究朱子学的重要参考书；又有高令印《朱子学通论》（厦门大学出版社，2007年）附《朱子学大事年表》。在此基础上，笔者对其中所收录民国时期的资料加以整理，对遗漏和错误作了增补和修订，形成此文。

1912年（民国元年）

1月1日，孙中山在南京就任中华民国临时大总统，中华民国成立

民国时期对于朱子学的专题研究，可以追溯到1910年7月由上海商务印书馆出版的蔡元培《中国伦理学史》所述第3期“宋明理学时代”第九章“朱晦庵”对于朱熹学术的阐述。在此之前，1904年，王国维在《教育世界》第70、71、72期上发表的《就伦理学上之二元论》（后收入《静庵文集》更名为《论性》）和第82、83、86期上发表的《释理》对朱子学也略有涉及。前者论述了中国古代人性论的发展，并论及朱子的心性论，其中说道：“朱子继伊川之说，而主张理气之二元论。……故朱子之性论，与伊川同，不得不谓之二元论也。”后者论述了“理”的概念，并对朱子的“理”作了阐释，其中说道：“朱子之所谓理与希腊斯多噶派之所谓理，皆预想一客观的理，存于生天、生地、生人之前，而吾心之理不过其一部分而已。……理者主观上之物也。故对朱子之实在论，而有所谓观念论者起焉。”

蔡元培《中国伦理学史》所述第3期第九章“朱晦庵”分为“小传”、“理气”、“性”、“心情欲”、“人心道心”、“穷理”、“养心”、“结论”等节，专门论述朱熹的哲学和伦理学思想，其中说道：“宋之有晦庵，犹周之有孔子，皆吾族道德之集成者也。”此外，第3期第一章“总说”包含“朱陆之异同”，指出：“宋之理学，创始于邵、周、张诸子，而确立于二程。二程以后，学者又各以性之所近，递相传演，而至朱、陆二子，遂截然分派。朱子偏于道问学，尚墨守古义，近于荀子。陆子偏于尊德性，尚自由思想，近于孟子。……陆学则至明之王阳明而益光大焉。”第3期第十章“陆象山”包含“朱陆之论争”，指出：“自朱、陆异派，及门互相诋谟。……至于伦理学说之异同，则

作者简介：乐爱国，男，厦门大学哲学系教授、博士生导师，兼任中国哲学史学会理事、国际儒学联合会理事、中国朱子学会常务理事；教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“百年朱子学研究精华集成”首席专家；主要研究宋明理学、朱子学。

晦庵之见，以为象山尊心，乃禅家余派，学者当先求圣贤之遗言于书中。……象山则以晦庵之学为逐末，以为学问之道，不在外而在内，不在古人之文字而在其精神。”“第3期结论”指出：“濂溪、横渠，开二程之先，由明道历上蔡而递演之，于是有象山学派；由伊川历龟山而递演之，于是有晦庵学派。象山之学，得阳明而益光大；晦庵之学，则薪传虽不绝，而未有能扩张其范围者也。朱学近于经验论，而其所谓经验者，不在事实，而在古书，故其末流，不免依傍圣贤而流于独断。陆学近乎师心，而以其不胶成见，又常持物我同体知行合一之义，乃转有以通情而达理，故常足以救朱学末流之弊也。”

1914年（民国三年）

9月，汤用彤的《理学谗言》发表于《清华周刊》第13期至第29期（1915年1月）

该文包含“阐王（王阳明）”、“进朱（朱熹）”、“申论”三节。该文指出：“理学者，中国之良药也，中国之针砭也，中国四千年之真文化真精神也。”“阳明之学救世人支离，眩骛华而绝根之病，反求诸心而得其性之所觉，曰良知。因示人以用力工夫之要，曰致良知，惧世人之知良知而不致，而谓即知即行，即心即物，即动即静，即体即用。诸儒之学未如此之精微也。朱子之学欲收人之放心，退人欲以尊天理，惧学者之失于浮光掠影而言穷理以救之；惧学者之荡检愈矩而言主敬以药之；惧学者之偏于自觉而不反求诸己，乃以反躬实践之言鞭策之，使学者一本诸心，刻刻实在，有体有用，诸儒之学说亦未见若是之深切也。二先生之学各有其本根，故曾相抵牾，而其大别则阳明以格致为诚意，紫阳先格致而后诚意，然而最吃紧处，皆在慎独则无所同异也。”“理学中之大者曰程朱，曰陆王。程子沈潜，至晦庵而其学益密，陆子高明，至阳明而其学益精，一则酿有宋一朝之学风，一则酝有明一代之文化，是皆讲学之力也。”该文又说：“紫阳之学，继程周之后，致广大尽精微，直可综罗百代，……。是以先生之学，受于前贤而集其大成，流于后世，振酿百世之文教。”还说：“今日之救药在乎收放心，不能用阳明之精微，莫若行朱子之深切。”“教民以高明之言，不如以沈潜之言为得也，行阳明之学，不如行朱子之学为安也，非必朱子之胜如阳明也，时势则然也。”因此，该文说：“朱子之学，理学中之最细密者，……为最完全最安全之学术。”并且指出：“欲救吾国精神上之弱，吾愿乞灵于朱子之学。”“治朱子穷理之学者，后日成功之张本也。”

1915年（民国四年）

3月，程南园的《与友人论朱陆书》发表于《国学杂志》第1卷第1期

该文对朱子学与陆、王之学作了比较，指出：“朱子之学随所用而辄效，文安（陆九渊）、阳明之学亦随所用而辄效。虽朱子全而陆与王稍偏，然皆足为圣人之功臣，国家之砥柱。后之学者诚不以空言欺世，何妨推先儒学之有用者为殊途而同归哉！”还说：“爱亲、敬长，吾良知也，亲亲、长长以达天下，非致吾之良知乎？恻隐、羞恶，吾良知也，扩而充之以保四海，非致吾之良知乎？是邹鲁之真承也。……故陆氏、王氏之学不及朱子之文可也，斥为禅寂而列诸异端，吾窃不敢附和也。近今异学庞兴，伪才杂出。拘牵者，流于固执；脱略者，陷于虚浮。无怪世道人心尤形凌替，究厥病根，惟取良知之说，或足救药。”

9月，陈独秀主编《新青年》在上海创刊，标志着新文化运动的兴起。

曾毅著《中国文学史》由上海泰东图书局出版。该书的第四编“近古文学”第二十九章“鹅湖之会与朱陆异同”

该章通过论述朱陆鹅湖之会以及朱陆异同，以讨论朱陆诗文之别，指出：“朱陆之学，一长一短，未易轩輊。大抵自周、程以来，舛为道学，皆融取二氏之精液以成。而朱之学取于儒多，于释少；陆之学于释多，于儒少。故奉朱者诋陆为狂禅；宗陆者斥朱为散儒，其得失当让于哲学史。但以文学论，陆之诗不若朱之圆熟温润；陆之文不若朱之敷腴纵放也。”

10月，胡适撰《为朱熹辨诬》^①

该文针对陈蜕盒遗诗《读十五国诗偶及集注》中对于朱熹《诗集传》的讥讽，而为朱熹辨诬，指出：“朱子注《诗》三百篇，较之毛传、郑笺已为远胜。近人不读书，拾人牙慧，便欲强入朱子以罪，真可笑也。……毛传、郑笺乃并‘此亦淫奔’四字亦不敢道，其为奴性，甚于宋儒，何啻伯什倍乎？”

11月，谢无量著《阳明学派》由上海中华书局出版。该书的第三编“阳明之伦理学”第三章“知行合一论”（四）“阳明之论知行与朱晦庵之关系”；第四编“阳明关于古今学术之评论”第二章“《朱子晚年定论》”，第五章“程朱与陆王”

“阳明之论知行与朱晦庵之关系”节指出：“凡人生之知且行，其根柢无不在于本心之良知。从其良知而行，则可几于善。阳明讲学，可谓极其简易。然良知之始著，恒于念虑之微。终日言知行，而卒不能不汲汲以正其念虑为事。其弊或有流于禅而不自知者，是世人之所以为阳明病者也。晦庵非不重行，而本于事物之经验以求之，自然成为‘先知后行’之说。其弊或终身致力于训诂注释，以为居敬穷理之功，至不免流于支离灭裂。”

“《朱子晚年定论》”章对王阳明《朱子晚年定论》的成书原因以及与朱子的关系作了论述，指出：“阳明以朱子晚年之论实与己说相符，亦借以自援，而欲广其教于天下也。”又说：“阳明与朱子之学，相异之处固多，其中固未尝无符合者。若取《朱子晚年定论》三十四条细加考证，中、晚年月，往往有颠倒者，此自不可掩之事。然阳明亦自承为考证未精，故《答罗整庵书》曰：‘其为《朱子晚年定论》，盖亦不得已而然。中间年岁早晚，诚有所未考。虽不必尽出于晚年，固多出于晚年者矣。然大意在委曲调停，以明此学为重。’”

“程朱与陆王”章分为第一节“格物致知说之异”，第二节“讲学法之异”。其中说道：“程朱论格物致知，重在事实之经验；阳明论格物致知，重在良心之悟彻。宋明以来论格物，多此二大派之绪也。”又说：“程朱、陆王二派，各有所长。学者如欲循序渐进，宁用晦庵之说为平易著实。陆王主于顿悟，资性聪敏者或好之，然其弊有流于陋，有入于禅，故亦不可不察也。”

颂予的《朱陆异同辨》发表于《民权素》第12集。

1916年（民国五年）

4月，权予的《唐正义中庸与朱子章节异同考》发表于《民权素》第17集

该文将孔颖达《礼记正义·中庸》的章节划分与朱子《中庸章句》作了比较，指出其异同。

7月，谢无量著《朱子学派》由上海中华书局出版

该书分为两编：

第一编“序论”，分为：

第一章“朱子传略”，阐述朱子的生平事迹。

第二章“朱子学术之渊源”，又分为：第一，“异学时代”，再分为（甲）“朱子与诗文杂学”，（乙）“宋代儒学与释氏之关系”，（丙）“朱子与禅学之关系”；第二，“程学继承时代”。

^① 胡适：《留学日记》卷十一《为朱熹辨诬》，《胡适全集》（第28卷），合肥：安徽教育出版社，2003年。

第三章“关于朱子之评论”，阐述了朱子门人后学黄榦、李方子、陈淳、魏了翁、真德秀以及明代儒家薛瑄、罗钦顺、顾宪成、高攀龙等对朱子的评论。

第二编“本论”，分为：

第一章“朱子哲学”，又分为：第一节“太极及理气二元论”，第二节“宇宙发生论”，第三节“鬼神论”。其中指出：“朱子虽以太极即是理，然以理气决是二物，并为宇宙之原理，故朱子实是理气二元论。”“朱子盖由其宇宙二元论，以组织精密之万物发生说。”

第二章“朱子伦理学”，又分为：第一节“性说”，再分为（甲）“性总论”，（乙）“气质之性”；第二节“心意作用论”，再分为（甲）“心总说”，（乙）“心与性情之辨”，（丙）“意志与思虑”；第三节“仁说”；第四节“致知与力行”，再分为（一）“总论知行”，（二）“先知后行”，（三）“穷理”，（四）“力行”；第五节“德之修养”，再分为（一）“求放心”，（二）“持敬”，（三）“主静”，（四）“定性”。

第三章“朱子教育说”，又分为：第一节“总论为学之方”，再分为（一）“教育根本原理”，（二）“立志精进主义”，（三）“实用切己主义”；第二节“小学”；第三节“读书法”。

第四章“古今学术评论”，又分为：第一节“道统评论”；第二节“异学评论”，再分为（一）“老庄申韩诸子”，（二）“释氏”，（三）“苏子瞻与王介甫”，（四）“陆子静”，（五）“吕伯恭”，（六）“陈同父”，（七）“陈君举、叶正则”。

附录“朱子门人及宋以来朱子学略述”，分为：（一）“朱子门人”；（二）“朱子之后学”，再分为（甲）“宋之朱子学派”，（乙）“元之朱子学派”，（丙）“明之朱子学派”，（丁）“清之朱子学派”。

9月，谢无量著《中国哲学史》由上海中华书局出版。该书的第三编上“近世哲学史（宋元）”第十一章“朱晦庵”，第十二章“朱子门人”，第十三章“陆象山”有“朱陆异同”一节，第十七章“元之程朱学派”

“朱晦庵”章分为：（一）“太极及理气二元论”，（二）“性说”，（三）“修养之工夫”。其中指出：“朱子之纯正哲学，取之周濂溪、程伊川者为多，故伊川之理气二元论，至朱子益趋精密。”“朱子所谓理，当周子所谓太极；朱子所谓气，当周子所谓阴阳两仪；是以朱子但说理气二元也。”

“朱陆异同”节指出：“陆学尚简易直截，朱学重学问思辨；朱学在‘即物穷理’，陆学言‘心即理’。一主于经验，一主于直觉；一主于归纳，一主于演绎。此其所以卒异也。”

“朱子门人”章分为：（一）“蔡西山”，（二）“蔡九峰”，（三）“黄勉斋”，（四）“陈北溪”。

“元之程朱学派”章分为：（一）“许鲁斋”，（二）“刘静修”。

1918年（民国七年）

4月，孙毓修著《朱子》作为“少年丛书”之一，由上海商务印书馆出版

该书第一章“总论”，第二章“家学与师门”，第三章“出试同安”，第四章“受延平之学”，第五章“廷对”，第六章“鹅湖之会”，第七章“著书”，第八章“解经”，第九章“书院”，第十章“宦迹”，第十一章“结论”。

10月，谢无量著《中国大文学史》由上海中华书局出版。该书的第四编“近古文学史”第十三章“道学派与功利派之文体”第一节“周、张、程、朱之道学派文体”，论及朱熹的文论及文学作品。

1919年（民国八年）

2月，胡适著《中国哲学史大纲（卷上）》由上海商务印书馆出版

该书指出：“凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决：这种学问，叫做哲学。……因为人生切要的问题不止一个，所以哲学的门类也有许多种。例如：一、天地万物怎样来的。（宇宙论）二、知识思想的范围、作用及方法。（名学及知识论）三、人生在世应该如何行为。（人生哲学，旧称‘伦理学’）四、怎样才可使人有知识，能思想，行善去恶呢。（教育哲学）五、社会国家应该如何组织，如何管理。（政治哲学）六、人生究竟有何归宿（宗教哲学）。”

4月，傅斯年的《宋朱熹的〈诗经集传〉和〈诗序辩〉》发表于《新潮》第1卷第4号

该文阐述了朱熹的《诗集传》和《诗序辩》在《诗经》学史上的重要地位，指出：“这两部书很被清代汉学家的攻击，——其实朱子同时的人，早已有许多争论了，——许多人认他做全无价值的‘杜撰’书。但是据我看来，他实在比毛公的传、郑君的笺高出几百倍。就是后人的重要著作，像陈启源的《毛诗稽古编》、陈奂的《毛诗传疏》、马端辰的《毛诗传笺通释》，虽然考证算胜场了，见识仍然是固陋的很，远敌不上朱晦庵。”还说：“朱子这部《集传》也还有几分道气，但是他的特长是：（1）拿诗的本文讲诗的本文；不拿反背诗本文的诗序讲诗的本文。（2）很能阙疑，不把不相干的事实牵合去。（3）敢说明某某是淫奔诗。就这几项而论，真是难能可贵了。虽然他还有他的大缺点，但是总算此善于彼的。他虽不曾到了‘文学的诗’的境界，却也在道学的诗派中，可称最妥当的，实在是判断、有见识、能分析，能排众议的著作。”

11月，胡适的《清代汉学家的科学方法》^①发表于《北京大学月刊》第1卷第5号。该文包括了对朱子格物致知论的讨论

该文对朱熹《大学章句》“补格物传”作了解说，认为其中所言“即物而穷其理”“是自己去到事物上寻出物的道理来。这便是归纳的精神”；“即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”，“这是很伟大的希望。科学的目的，也不过如此”。

该文又说：“这方法本身也有一大缺点。科学方法的两个重要部分，一是假设，一是实验。没有假设，便用不着实验。宋儒讲格物全不注重假设。……是完全被动的观察，没有假设的解释，也不用实验的证明。这种格物如何能有科学的发明？”

该文还说：“宋儒的格物说，究竟可算得是含有一点归纳的精神。‘即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之’一句话里，的确含有科学的基础。”该文还引述《朱子语类》中的两段语录：“今登高山而望，群山皆为波浪之状，便是水泛如此，只不知因什么事凝了。”“尝见高山有螺蚌壳，或生石中。此石即旧日之土，螺蚌即水中之物。下者却变而为高，柔者却变而为刚。此事思之至深，有可验者。”并且指出：“这两条都可见朱子颇能实行格物。他这种观察，断案虽不正确，已很可使人佩服。后来西洋的地质学者，观察这种现状，加上胆大的假设，作为有系统的研究，便成了历史的地质学。”

1920年（民国九年）

2月，华超的《赫尔伯脱、福禄培尔与朱子、王阳明教育学说之比较》发表于《新教育》第3卷第2期

该文分为：（一）“导言”；（二）“朱子与王阳明的教育学说”，又分为（甲）“朱子”，（乙）“王阳明”；（三）“赫尔伯脱与福禄培尔”，又分为（甲）“赫尔伯脱（Herbart）”，（乙）“福禄培尔

^① 该文后更名为《清代学者的治学方法》，收入《胡适文存》卷二，上海：亚东图书馆，1921年，第205-246页。

(Froebel)”。该文对朱熹教人格物致知作了分析,并与西方的赫尔伯脱与福禄培尔的教育思想作了比较,还说:“朱子主张‘即物而穷其理’,就是到万物上去求探真理,故重实地观察,很有些科学精神。但他要想‘穷万物之理’,则当科学没有发明之前,方法不周密、工具不完备的时候,是万不能达到的;只好在圣贤书中去穷理。”“朱子要‘即万物而穷其理’,很有点科学精神。这是朱子的长处。以读圣贤书就以为可以尽万物之理,这是他的短处。”

1921年(民国十年)

6月,胡适为《吴虞文录》作“序”

该文指出:“正因为二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌,故这块孔丘的招牌——无论是老店,是冒牌——不能不拿下来,捶碎,烧去!”并且称赞吴虞是“四川省只手打孔家店”的老英雄。因而有了后来“打倒孔家店”的口号。

1922年(民国十一年)

11月,章太炎《国学概论》由上海泰东图书局出版。该书第二章“国学之派别(一)——经学之派别”,对朱熹经学的功过作了评价;第三章“国学之派别(二)——哲学之派别”,对朱熹哲学作了概述

是年,唐文治编成《性理学大义》,分为:《周子大义》二卷,《二程子大义》二卷,《张子大义》一卷,《洛学传授大义》一卷,《朱子大义》八卷

1923年(民国十二年)

1月,郑振铎的《读毛诗序》发表于《小说月报》第14卷第1号。该文对朱熹《诗集传》作了评述

该文指出:“朱熹的《诗集传》,虽然也是一堆很沉重,很不容易扫除,而又必须扫除的瓦砾,然而在他的许多坏处里,最大的坏处,便是因袭《毛诗序》的地方太多。许多人都公认朱熹是一个攻击《毛诗序》最力的,而且是第一个敢把《毛诗序》从《诗经》里分别出来的人;而在实际上,除了朱熹认《国风》的‘风’字应作‘风谣’解,认《郑风》是淫诗,与《诗序》大相违背外,其余的许多见解,仍然都是被《诗序》所范围,而不能脱身跳出。”

3月,徐炯的《朱子学说》发表于《大成会从录》第1期(连载6期,至1924年第6期)。引述朱子语录共551条,按语共249条

5月,谢无量著《诗经研究》由上海商务印书馆出版。该书的第一章“诗经总论”第三节“诗经学的流传及注家的研究”(乙)“历代诗经学流传的大概”,论及朱子《诗经》学的历史地位

本节指出:“宋代可谓经术革命时期。及朱子出,乃确开一《诗》学之新局面。……其说《诗》虽多少采取当时学者之议论,但朱子名高学博,故后之攻《小序》,攻毛、郑者,必引朱子为根据。……自是朱注大行,毛、郑之学,又渐渐衰了。”

10月,吴其昌的《朱子传经史略》发表于《学衡》第22期

该文把朱子一生的经学研究过程分为六个时期:自14岁至24岁的“初启端倪时期”,自24岁至34岁的“渐加注意时期”,自34岁至43岁的“浸施功力时期”,自44岁至48岁的“始有所得时期”,自48岁至53岁的“益加阐明时期”,自54岁至68岁的“竭力发挥时期”。该文还依据各种史

料对朱子的22部经学著作的编撰时间以及过程作了考察，同时还概述了朱子主要门人的经学著作，并进一步考察了朱子易学、书学、诗学、礼学、乐学、春秋学、四书学在其门人及后学中的传授路径，最后附“朱子经籍考”，录各种版本朱子著作计51部。

1924年（民国十三年）

2月，张恩明的《述朱陆学说之异同及其得失》发表于《东北》第2期

该文指出：“朱陆之争，其不同处有如下列：（一）朱子主博为问学，由之期得德性之法。此为属诸归纳法者。陆子主先德性而后问学，抑且行之自身，即惟一学问也。此为属诸演绎法者。（二）朱子以理气二者为世界根本，其世界观为二元论，理气并存论。陆子主张二者同体不能分二，故彼之世界观为一元的，称之为理气合一论。（三）朱子辨别心与理，以发于理者为道心，发于气者为人心。陆子主张心即理也，惟明此心，其理自明。故陆以研究外物以明理为不必要，惟明此心，即为毕乃事也。（四）朱子主张积几多经验以明此心，故倾向于经验论。陆子以真正知识惟存在此心，故倾向于唯心论。（五）朱子主张先知后行，陆子以知行无分于先后，主知行合一；朱主学理，陆贵实行；陆学尚简易直截，朱学重学问思辨；朱学在‘即物穷理’，陆学主‘心即理’。总之，一主于经验，一主于直觉；一主于归纳，一主于演绎。此二氏之学派所以卒异也。……然亦有其同者在，即均主性善说是也。一言以断之曰：目的同而方法异，所谓殊途而同归者，二贤有焉。”“总之，朱陆两派学说，对于吾国世道人心，大有联谊。非可以等闲视之者。”

汪震的《中国心理学史上的戴震》发表于梁启超《戴东原二百年生日纪念论文集》，由北京晨报社出版部出版。该文包括了对朱熹心理学的讨论

该文指出：“朱熹是宋儒当中最伟大的一个人物；他又是一位大哲学家，又是大教育家，大心理学家。他的心理学在中国心理学史上占极重要的位置。”“朱熹对于心理学有极大的贡献，简单说来，约有二端：（一）研究的对象扩大，（二）散乱的材料加以组织。”“所以在心理学史上，宋儒的心理学实在是中国心理学的中心。”

9月，王治心著《中国学术源流》由上海义利印刷公司出版。该书的第五“理学时代”，其中（四）“闽学”，即朱子学

本节认为，二程的理气二元论是朱子哲学的本源，“又从‘理气’二字，推论人性，说‘性即理’，穷理持敬，祖述孔孟，所以有人说孔孟之学，到朱子而大定”。

12月，梁启超的《〈中国近三百年学术史〉：第九讲《程朱学派及其依附者——张杨园、陆桴亭、陆稼书、王白田，附其他》发表于《史地学报》第3卷第4期

1925年（民国十四年）

4月，徐敬修著《理学常识》由上海大东书局出版。该书的第三章“理学家之学说”第一节“宋代理学家之学说”（甲）“周、程、邵、张、朱、陆之学说”“朱熹”

本节分为：（一）“宇宙论”，指出：“朱子之宇宙论，虽取之于周、程，然于程伊川之理气二元论，则益趋精密，故朱子之纯正哲学，可谓之为二元论。”（二）“伦理学”，指出：“朱子之性说，分天地之性与气质之性，盖本之横渠、伊川也；惟朱子则自其理气二元而一以贯之耳。”

6月，赵兰坪著《中国哲学史》由上海国立暨南学校出版部出版。该书据日本高濂武次郎《支那

哲学史》编译。其中第3卷“近世哲学史”第一篇“宋代哲学”(乙)“南宋哲学”第二章“朱子”，第三章第三节“朱陆二派之异同”

“朱子”章分为：第一节“略传”；第二节“学说”，又分为第一款“太极及理气二元论”，第二款“性说”；第三节“结论”；第四节“朱子后继”，又分为第一款“蔡西山”，第二款“蔡九峰”，第三款“黄勉斋”，第四款“陈北溪”。该章指出：“朱子不但为宋代学说之集大成者，实为中兴儒教之人也。”

“朱陆二派之异同”节述朱陆之异同，主要有：(一)象山之学简易直截，以便于实用为其特征；晦庵一派之特征适与象山相反。(二)晦庵重即物究理；象山说“心即理”，重唯心。(三)晦庵以注“六经”为毕生事业；象山则曰：“六经皆我注脚。”(四)晦庵重经验究理，属于归纳；象山为演绎，有直觉顿悟之风。(五)象山以德行为先，学问次之；晦庵则谓当自学问入德行。

7月，汪震的《自一点上观察之朱陆战争》发表于《教育丛刊》第5卷第5期

该文指出：“朱陆之异，自一点上观之，厥在求理方法之异。……求理方法，朱为科学的，陆为玄学的。科学的方法重推论，玄学的方法尊直觉。科学倾向于‘多’，玄学倾向于‘一’。此其异也。”

10月，黎群铎的《晦庵学说平议》发表于《国学丛刊》第2卷第4期

该文分为：(一)“引言”；(二)“朱子的问题”，又分为(A)“宇宙本质问题”，(B)“自我与宇宙之关系问题”，(C)“理气问题”，(D)“性之善恶问题”；(三)“结论”。该文指出：“朱子的宇宙论，第一主张宇宙有一个绝对本体，即是理；第二主张理是超乎现象界而存在的；第三主张宇宙是有意识的活动。这三种主张，无论站在唯理主义的旗帜下，或是客观唯心派的旗帜下，都可以成立。”

董西铭的《程朱陆王哲学之长短得失》发表于《来复》第367、368号

该文指出：“程朱陆王的哲学，都是关于性理的，但是他们研究方法有根本不同之点，就是程朱尚经验，陆王重直觉。惟其尚经验，所以程朱多用归纳法，即物穷理，从经验上得来；惟其重直觉，所以陆王多用演绎法，心即是理，从直觉上得来。”又说：“程朱陆王两派哲学，各有所长亦各有所短，各有所得亦各有所失。程朱尚经验，分析绵密，是他的长处；陆王重直觉，简易直截，是他的长处；程朱所得的在道问学一方面，陆王所得的在尊德性一方面。……这种道问学的工夫，是用归纳方法从经验上得来的，所以很绵密；……这种尊德性的工夫，是用演绎方法从直觉上得来的，所以很直截。”该文最后说：“经验直觉宜并重，归纳演绎要互用；采取程朱的长处补陆王的短处，采取陆王的长处补程朱的短处；以程朱之所得来正陆王之所失，以陆王之所得来正程朱之所失；是研究哲学的最好方法。”

12月，胡适的《戴东原的哲学》发表于《国学季刊》第2卷第1号。该文就戴震哲学与宋儒哲学的异同作了比较，其中对朱子的理欲说和格物致知说作了分析

该文指出：“理学的运动，在历史上有两个方面：第一是好的方面。学者提倡理性，以为人人可以体会天理，理附著于人性之中；虽贫富贵贱不同，而同为有理性的人，即是平等。这种学说深入人心之后，不知不觉地使个人的价值抬高，使个人觉得只要有理可说，富贵利禄都不足羡慕，威武刑戮都不足畏惧。理既是不生不灭的，暂时的失败和压制终不能永远把天理埋没了，天理终有大白于天下的一日。我们试看这八百年的政治史，便知道这八百年里的知识阶级对政府的奋斗，无一次不是打着‘理’字的大旗来和政府的威权作战。……第二是坏的方面。理学家把他们冥想出来的臆说认为天理而强人服从。他们一面说存天理，一面又说去人欲。他们认人的情欲为仇敌，所以定下许多不近人情的礼教，用理来杀人，吃人。譬如一个人说‘饿死事极小，失节事极大’，这分明是一个人的私见，

然而八百年来竟成为天理，竟害死了无数无数的妇人女子。又如一个人说‘天下无不是的父母’，这又分明是一个人的偏见，然而八百年来竟成为天理，遂使无数无数的儿子媳妇负屈含冤，无处伸诉。八百年来，‘理学先生’一个名词竟成为不近人情的别名。……八百年来，一个理学遂渐渐成了父母压儿子，公婆压媳妇，男子压女子，君主压百姓的唯一武器；渐渐造成了一个不人道、不近人情、没有生气的中国。”

该文又指出：“程朱一派虽说‘吾心之明莫不有知，而天下之物莫不有理’，然而他们主张理即是性，得之天而具于吾心。……程朱的格物说所以不能彻底，也正因为对于‘理’字不曾有彻底的了解。他们常说‘即物而穷其理’，然而他们同时又主张静坐省察那喜怒哀乐未发之前的气象。于是久而久之，那即物穷理的也就都变成内观返视了。”“宋儒虽然也说格物穷理，但他们根本错在把理看作无所不在的一个，所以说‘一本而万殊’。他们虽说‘万殊’，而其实只妄想求那‘一本’；所以程朱论格物，虽说‘今日格一事，明日格一事’，而其实只妄想那‘一旦豁然贯通’时的‘表里精粗无不尽，而吾心之全体大用无不明’。”

1926年（民国十五年）

1月，江恒源著《中国先哲人性论》由上海商务印书馆出版。该书的第四篇（九）“朱熹的论性学说”

该节先述（一）朱子的形而上学的理论，（二）朱子的宇宙发生论，（三）朱子的心理学概说；然后述朱子的论性学说；又分为：第一，“理气二元的界说，分性为天地之性和气质之性为两种”；第二，“论‘天’、‘命’、‘理’、‘性’的同源，及人性和物性的差异”；第三，“论修养性的工夫”。

2月，（日）三浦藤作著、张宗元和林科棠译《中国伦理学史》由上海商务印书馆出版。该书的第三篇“近世”第一章“宋代之伦理思想”第十节“朱子”，第十一节“朱学之承继者”；第二章“元代之伦理思想”第二节“程朱学派”

“朱子”节分为“宇宙论”、“人性论”、“伦理说”。“宇宙论”又分为“理气论”、“万物生成论”；“人性论”又分为“本然性与气质性”、“心性情之区别”、“人心与道心”；“伦理说”又分为“理想论”和“修为论”。

“朱学之承继者”节分为“蔡西山”、“蔡九峰”、“黄勉斋”、“陈北溪”、“魏鹤山”、“真德秀”。

“程朱学派”节分为“许鲁斋”、“刘静修”。

3月，张绵周著《陆王哲学》由上海民智书局出版。该书的第二篇“象山哲学”第三章“杂论”第三节“与朱子之论辩”，第三篇“阳明哲学”第一章“序论”第三节“阳明与朱晦庵之关系”

“与朱子之论辩”节分为：一、“鹅湖之辩”，二、“无极之辩”。

“阳明与朱晦庵之关系”分为：一、“旧本与新本之异”，二、“致知格物说之异”。

5月，朱谦之著《谦之文存》由上海泰东图书局出版。该书的卷上《〈大学〉研究》包含“程朱的格物说”

该节认为，朱熹《大学章句》的“补格物传”“的确是含有一点归纳的精神，的确含有科学的基础的方法论”，还说：“虽然他们所求者，或者不是这个物的真理，那个物的真理，乃是‘至于用力之久，而一旦豁然贯通’的哲学上的绝对真理。但他们的哲学是以科学方法为依据，这一点无论如何是不能否认的。”该节分为“程子的格物方法”和“朱子的格物方法”，并且明确认为，朱子的格物说在当时“是极有伟大价值的贡献”。

7月，梁启超著《中国近三百年学术史》由上海民志书店出版。该书的九“程朱学派及其依附者”

——张杨园、陆桴亭、陆稼书、王白田，附其他”

9月，(日)渡边秀方著、刘侃元译《中国哲学史概论》由上海商务印书馆出版。该书的“近世哲学”第二编“南宋哲学”第三章“朱晦庵”，第四章“朱门诸子”，第五章“朱子的交友”，第六章第四节“朱陆的争点”

“朱晦庵”章分为：第一节“略传及著书”；第二节“本体论”；第三节“心性说”；第四节“伦理说”，又分为一、“仁的组织”，二、“修为论”；第五节“鬼神论”；第六节“结论”。

“朱门诸子”章分为：第一节“蔡西山”，第二节“蔡九峰”、第三节“陈北溪”。

“朱子的交友”章分为：第一节“张南轩”，第二节“吕东莱”。

“朱陆的争点”节指出：“朱子是问学的，陆子是尊德性的。朱子所以重客观的、科学的研究，立言时，也是归纳的、综合的；陆子所以重主观的、演绎的研究，立言时，也是主观的、独断的。”

11月，李石岑著《人生哲学》由上海商务印书馆出版。该书的第三章“东西哲学对于人生问题解答之异同”第三节“中国哲学方面之观察”有“宋明诸哲之人生观”专题包含“朱熹的人生观”

该文指出：“朱晦庵的哲学，可以说是集周、张、二程之大成。他的哲学所以带有理气二元的色彩，也就因为他学问的方面太广阔。他做学问的方法，是本着大慧宗杲的教旨，先慧而后定。《宋史》叙朱晦庵为学，谓‘大抵穷理以致其知，反躬以践其实，而以居敬为主’。所谓穷理与居敬，便是慧与定的功夫。朱晦庵借《大学》‘格物致知’一段，发挥先慧后定的道理。……朱晦庵是做先慧后定的功夫的，所以把格物解作‘穷理’，是主张‘致知在格物’。”“朱晦庵的格物，完全是本着程颐川‘今日格一件，明日又格一件’的精神，和近代科学上归纳的研究法很相似。他这种说法，影响于中国学术界很不小。后来由明而清，有许多看重知识、看重考证的学派，可以说大半是受了这种格物说的暗示。”“朱子在中国哲学史上的地位，好像康德在西洋哲学史上的地位一般。朱子是中国哲学之集大成者，康德便是西洋哲学之集大成者。康德哲学的特点是本务观念，朱子哲学的特点是读书功夫。”

12月，梁启超讲演、周传儒笔记《〈儒家哲学〉：第五章“二千五百年儒学变迁概略”(下)》发表于《清华周刊》第26卷第12、13、14号。该文论及朱熹哲学以及朱陆异同

该文指出：“明道的学问，每以综合为体；伊川的学问，每以分析立说；伊川的宇宙观，是理气二元论；明道的宇宙观，是气一元论；这是他们弟兄不同的地方。程朱自来认为一派，其实朱子学说，得之小程者深，得之大程者浅。”

该文又说：“朱子学派，祖述程子——二程子中之小程，即伊川。伊川有两句很要紧的话：‘涵养须用敬，进学在致知。’他教人做学问的方法如此。……朱子学问具见于文集、语录及《性理大全》，不过简单的说，可以把上面这两句话概括之。陆子学派，有点像大程，即明道。最主要的，就是立大、义利之辩和发明本心。”“知识方面：朱子以为‘天下之物，莫不有理’，而其精蕴，则已具于圣贤之书，故必由是以求之。陆子以为学问在书本上找，没有多大用处；如果神气清明，观察外界事物，自然能够清楚。修养方面：朱子教人用敬，谨严拘束，随时随事检点。陆子教人立大，不须仔细考察，只要人格提高，事物即难摇动。所以朱谓陆为空疏，陆谓朱为支离，二家异同，其要点如此。”

1927年(民国十六年)

1月，秀因的《朱子哲学》发表于《金陵光》第15卷第4期

该文分为三部分：

第一章“形而上学”，又分为第一节“本体论”：一、“理气二元论”，二、“释理气”，三、“理

先气后”；第二节“起源论”：一、“宇宙之起源”，二、“万物之起源”。

第二章“人生哲学”，又分为第一节“仁的正鹄论”：一、“释仁”，二、“仁统四德”；第二节“动机的行为论”：一、“心的善恶”，二、“心的存养”；第三节“品性论”：一、“释性”，二、“天地之性与气质之性”，三、“性善性恶之故”。

第三章“教育哲学”，又分为第一节“致知与力行”：一、“致知”，二、“力行”；第二节“求仁”：一、“克己”，二、“公”；第三节“定性”。

结论：“朱子的学说，……其最大的贡献，在学术史上永垂不朽的，就是致知穷理的主张了。因为这种治学方法，很有科学之精神，近代八百年思想史上，足开一新纪元，后来清代学术之所以能发挥光大，恐怕全是受了这‘穷理’二字的影响，而所得的结果吧！”

4月，陈复光的《朱子学派与阳明学派之大别》、《阳明学派与朱子学派之大别》先后发表于《清华周刊》第27卷第10、15号

该文指出：“朱子学派与阳明学派之大别：一在精一博约，尽心知性，由外而之内者也；一在良知良能，心外无理，心外无物，由内而之外者也。……二氏之说虽异，而其心则一也。故阳明曰：‘吾与晦庵时有不同者，为入门下手处有毫厘千里之分，不得不辩，然吾之心与晦庵之心，未尝异也。’”因此，一方面，救吾国今日人心之弊，“当以阳明说为主，以晦庵说辅之”，另一方面，“苟输入泰西文明，应效朱子专心攻求、格物致知、尽性穷理之功，与己国文化相比较，择其有益于国教民风者，而后言，而后教”。该文最后说：“要之‘心’之一字，关系甚重，若不能革心中人欲，而存天理，则虽圣人复起，亦难以救此心病。朱子外求之心学与阳明内求之心学，可以为吾国人针砭矣。”

6月，冯友兰的《中国哲学中之神秘主义》发表于《燕京学报》第1期。该文论及程朱与陆王之异同

该文通过引述程朱及王阳明的神秘主义言论，指出：“总观以上所引程、朱及王阳明之言，则此诸哲学家皆以为（一）天地万物，本来一体；（二）人以有私，故本来之一体，乃有间隔而生出物我之对待；（三）吾人须克己去私，以复天地万物一体之境界。朱晦庵、王阳明为宋明哲学二大派之中坚人物，而其所见在大体上，竟相同如此。总之宋明诸哲学家，皆以神秘主义底境界为最高境界，而以达到此境界为个人修养之最高成就。所谓程朱、陆王之争论，特在其对于‘格物’之解释。朱晦庵之欲尽格天下之物，诚未可厚非，但以之为达到神秘主义底境界之方法，则未见其可。”

7月，刘尧民的《格物的解释》发表于《国学月报》第2卷第7号

该文把程朱对“格物”的解释归于“主知主义的说法”，并指出：“宋儒的谬点，是在将物指普通的物而言，知是指纯粹的知识言。”

9月，吴其昌的《朱子著述考（佚书考）》发表于《国学论丛》第1卷第2号

该文篇首按：“其昌作《朱子著述考》：第一经部，第二史部，第三子部，第四集部，凡八卷，仿朱彝尊《经义考》例；因书存，故未就。第五《佚书考》，凡四卷；因书已亡，恐久就湮，故稿先具。即此编是也。第六为表，凡四卷，已成其半，因太占篇幅，故暂不发表。此为其第五部《佚书考》四卷也。”

该文述及佚书、疑佚书以及拟撰书和未成书等，分为四卷：第1卷分为经部易类、书类、诗类、周礼类、仪礼类、礼记类、乐类、春秋三传类；第2卷分为经部孝经类、四书类、经总类、小学类；第3卷分为史部正史类、编年类、传记类、仪注类、地志类、史评类、金石类、杂史类、谱牒类，第4卷上分为子部儒家类、道家类、杂家类；第4卷下分为集部楚辞类、别集类、总集类、文评类。述及朱子著述百余部。

11月,罗常培的《朱熹对闽南风俗的影响》发表于《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第1集4期

该文指出:“朱熹在闽南的时间,合起两次计算,也不过五年,但是对于风俗上的影响却是很大。”

12月,黄子通的《朱熹的哲学》发表于《燕京学报》第2期

该文指出:“朱熹在中国哲学史上是数一数二的。在有宋一代,他是一个集大成的人。”该文述朱熹哲学,分为:一、“宇宙论”,二、“论性”,又分为甲“性与理”,乙“性与情”,丙“心与性情”,丁“性与至善”;三、“论仁”,又分为甲“仁与四端”,乙“仁与爱”;四、“论修养”,又分为甲“存心”,乙“持敬”,丙“知与行”。

1928年(民国十七年)

1月,王凤喈著《中国教育史大纲》由上海商务印书馆出版。该书的第九章“宋元明的教育”第五节“各家的教育学说”(九)“朱晦庵”

该文分为:(一)“宇宙论”;(二)“性论”;(三)“仁说”;(四)“论心性情欲”;(五)“论教育”;(六)“结论”。该文指出:“晦庵学术,……大抵是穷理以致知,反躬以践实。彼以经籍为载道之文,所以主张穷理须从读书入手。彼以学者须知天地万物之理,故对于自然现象,亦有相当之注意。彼以学者须知心性之源,故对于心理现象有精密之研究,彼对于任何事项均肯求真踏实,颇有近代科学家的精神。但总观彼之著作,整理之处虽多,创作之处甚少,守旧的成分很多,革新的精神甚少。静的修养,讲得太多,动的修养,讲得太少。彼尊崇孔子为绝对的善的代表,结果致使孔子学说加大威权,变成宗教,颇产生不良之影响。”

3月,胡朴安著《诗经学》由上海商务印书馆出版。该书的“宋元明《诗经》学”章论及朱熹《诗经》学

7月,林科棠著《宋儒与佛教》由上海商务印书馆出版。该书的第四章“宋儒之排佛论”第四节“朱考亭”

该节指出:“朱子对佛教之批评,较张、程三子益不当肯綮。盖不仅囚于自己之理,且祖述前者,去本义渐远也。”

1929年(民国十八年)

3月,周予同的《朱熹哲学述评》发表于《民铎杂志》第10卷第2期

该文分为三部分:

一、“本体论”,又分为:(一)“理气二元论”,(二)“理一气殊说”;

二、“价值论”,又分为:(一)“伦理哲学”,再分为(甲)“性论”,(乙)“心论”,(丙)“修养论”;(二)“教育哲学”;(三)“政治哲学”;(四)“宗教哲学”;

三、“认识论”,又分为:(一)“知与行”,(二)“致知与格物”,(三)“穷理与读书”。

该文指出:“朱熹当考究宇宙之本体时,主于太极一元论,即理一元论;而说明现象界之体用时,则又主于理气二元论。故其‘理’字的含义实歧为二:一为当于太极之理,一为与‘气’对待之理。简言之,即朱熹实为一元的二元论者。”“陆、王一派,大抵训‘知’为良知,训‘格’为正;以为‘致知’云者,非扩充知识之谓,乃致吾心固有之良知;‘格物’云者,非穷究物理之谓,

乃正意念所在之事物。总之，其论理的方法为演绎，而含有极浓的唯心论之色彩。朱熹不然，训‘知’为知识，训‘格’为穷至；以为‘致知在格物’云者，谓欲推极吾人之智识，在即凡天下之事物而穷究其理；总之，其论理的方法为归纳，而含有近代科学之精神。”

钟泰著《中国哲学史》由上海商务印书馆出版。该书的第三编“近古哲学史”第八章“朱子”，第十二章“陆象山”附“论朱陆异同”；还有第十四章“蔡西山、蔡九峰”，第十六章“真西山、魏鹤山”

“朱子”章分为：一、“理气”，二、“天命之性、气质之性”，三、“居敬穷理”。该章指出：“集汉儒经学之大成者，康成；集宋儒道学之大成者，朱子也。”

9月，余景陶著《中国教育史要》由沈阳长城书局出版。该书的第三编“近世”第十章“宋代之教育思想”第七节“朱晦庵”

该文指出：“朱子之学，远宗孔孟，近以横渠、伊川为本，而附益之以濂溪、明道。……其宇宙论，调和于濂溪、伊川之间。谓宇宙之本体为太极（宗濂溪），而太极即理气二元之综合（采程说）。”“朱子论修养方法，首重穷理，穷理即《大学》所谓格物致知也。……读书最是有益于穷理。”“朱子教人，又非重知而不重行者。”

10月，周予同著《朱熹》由上海商务印书馆出版

该书分为七章：

第一章“引言——宋学之产生与完成”。

第二章“朱熹传略”。

第三章“朱熹之哲学”（与1929年3月周予同发表的《朱熹哲学述评》相同）。

第四章“朱熹之经学”，又分为：一、“《易经》学”，二、“《书经》学”，三、“《诗经》学”，四、“《礼经》学”，五、“《春秋》学”，六、“《孝经》学”，七、“‘四书’学”。

第五章“朱熹之史学与文学”。

第六章“朱熹与当代学派”。

第七章“朱熹之著作”，又分为：一、“经部”，二、“史部”，三、“子部”，四、“集部”。

第八章“朱学之传授”。

附录“朱熹简明年谱”。

该书对朱熹的学术贡献和历史地位予以了充分的肯定，认为“朱熹在中国哲学史与中国经学史上，固自有其特殊之贡献”；朱熹之性论“在中国之性论史上，则固可谓集大成者”；朱熹格物论“含有近代科学之精神”，朱熹《诗经》学的怀疑之精神“在经学史上实罕俦匹”，等等。而对于朱熹学术的不足之处则依据事实予以合理的批评。

贾丰臻著《宋学》由上海商务印书馆出版。该书有“朱子”、“朱子门人”、“朱子后继”章，“陆子”章并附“朱陆两派的异同”

“朱子”章分为：（一）“哲理说”；（二）“心性说”；（三）“修为说”。

“朱子门人”章分为：（一）“蔡西山”；（二）“蔡九峰”；（三）“黄勉斋”；（四）“陈北溪”。

“朱子后继”章分为：（一）“魏鹤山”；（二）“真西山”。附“朱陆两派的异同”指出：“陆学尚简易直截，朱学重学问思辨；朱学在‘即物穷理’，陆学言‘心即理’；一主于经验，一主于直觉；一主于归纳，一主于演绎。这就是二人不同之点。”

12月，冯日昌的《朱熹“格物致知”论》发表于《朝华月刊》第1卷第1期

该文为作者所著《宋元以来先哲对于‘格物致知’之解释》之一章。

1930年（民国十九年）

2月，唐文治著《阳明学术发微》付印。该书的卷五“阳明学通于朱子学一”；卷六“阳明学通于朱子学二”

卷首按语曰：“陆王之学，世儒并称；阳明学出于陆子，夫人而知之。近谢氏无量所著《阳明学派》一书，内有阳明与象山关系，及程朱与陆王诸条，考核精详，深为可佩。盖朱子自己丑四十岁悟未发之旨以后，从事涵养，深潜纯粹，论其体用一原、显微无间之功，实与子静未尝不合。而后儒之所以訾议阳明者，以其诋毁朱子也。……然余考朱王二家之学，实有殊途而同归者。”同时赞同清胡泉所著《阳明先生书疏证》言：“以阳明之学拟诸象山，尚属影响。以阳明之学准诸朱子，确有依据。（盖阳明讲学，删不尽格物传义在外，而朱子注经，包得尽良知宗旨在内。）惟朱子精微之语，自阳明体察之以成其良知之学。惟朱子广博之语，自阳明会通之以归于致良知之效。”于是，精选胡泉《阳明先生书疏证》若干部分，厘为二卷，“以为朱王二家，殊途同归之证”。

3月，冯日昌的《程朱陆王“格物致知”说之反动》发表于《朝华月刊》第1卷3期

该章指出：“性理学自二程倡导后，朱子集其大成，以‘即物穷理’号召天下。陆王诋其支离琐碎，而主张直截简易，创为‘心即理’之说。于是两派辩论纷起，终古无一定案。”

4月，常乃惠著《中国思想小史》由上海中华书局出版。该书的第十三章“理学的大成和独占”，阐述朱熹理学

该章指出：“理学家之中成就最大的自然要推朱熹，他不但是二程以后最伟大的理学家，并且在天分上，在学力上，在气象上，都远过于二程。理学到朱熹手里才完成整个的系统，也到朱熹手里才扩大为具体的宗教，朱熹对于理学的功劳实在比二程大得多。”“朱熹在思想上最大的建树是在他将程颐的理气二元论扩充成很有条理的思想。”“他是理学的集大成者，他所著书有《论语》、《孟子》以及《诗》集传等，在经注上是一大革命。”“朱氏之学本从格物入手，他的穷理致知之说，实在是近代科学家的态度。”

5月，何炳松的《程朱辨异》发表于《东方杂志》第27卷第9号至（6月）第12号

该文分为四部分：

一、“绪论”，又分为：（1）“这篇文章的动机”，（2）“北宋以前中国学术思想的回顾”，（3）“南宋以后的学派和程朱分家的关系”，（4）“过去的程朱分家论”。

二、“哲学上的各种基本观念”，又分为：（1）“程氏一元哲学的面面观和朱氏的二元论”，（2）“理、性、命、心、天、神、帝、鬼、道、气、情、易等名词的同异问题”。

三、“哲学上几个重要的问题”，又分为：（1）“性气的问题”，（2）“已发未发的问题和中的问题”，（3）“知行的问题和仁、诚等名词的意义问题”，（4）“义利、公私、善恶、经权的分别”，（5）“生死、鬼神、命数等问题”。

四、“方法论”，又分为：（1）“主敬、集义是一是二的问题”，（2）“格物或养心的问题”，（3）“格物的方法问题”。

五、“圣经和《唐鉴》”，又分为：（1）“《易经》的理数问题”，（2）“《春秋》《诗》《礼》的问题”，（3）“《唐鉴》的问题”。

六、“结论”，又分为：（1）“程朱学说的总结”，（2）“南宋以后的三家”，（3）“程氏学说的入浙”。

该文指出：“程氏的学说大都出于胡瑗和他的哥哥程颢。至于邵雍的数学、周敦颐的太极图和张

载的性气二元论，程氏都绝口不谈。至于朱氏生平所最倾倒的而且亦最主张的就偏是上面这几位的学说；而他对于胡瑗反独不佩服。……这可见程朱两人的师承不但不同，而且相反。”

“程氏主张万物一理，没有什么大小、内外、本末、先后、远近等等相对的关系，……是一个一元的、客观的、唯物的哲学家。朱氏一方面亦主张万物一理，但是他一方面又主张理必有对，对于体用、动静、本末、先后等等相对的关系，一概认为可以成立，……是一个‘太极图’式的二元的、主观的、唯心的哲学家。”

“程氏既然是一个一元的哲学家，所以他对于我国哲学上许多名词——理、性、命、心、天、神、鬼、道、情、气等——都认为同一个东西。……朱氏既然是一个‘太极图’式的二元的哲学家，所以他对于我国哲学上许多名词，要把他们一一分别开来。”

“程氏既然是一个客观的哲学家，所以他主张凡是事物的理就是我们的性，我们只要格物就可以至于圣人，因此格物的工夫比诚意、正心、修身的工夫还要重要。朱氏既然是一个主观的哲学家，所以他以为求理于物，无绪可寻，求理于心，则有定体，因此我们必须先求放心再去格物。”

“程氏既然是一个唯物的哲学家，所以他的方法论主张持敬，所谓持敬就是集义，集义就是格物，格物就是穷理，穷理就是穷尽事物的所以然；因此我们只要把事物一件一件格去，积累多了自然豁然贯通。朱氏既然是一个唯心的哲学家，所以他主张持敬和集义完全是两段工夫，我们应该先做持敬的工夫，再去集义；所谓集义就是用我们的心去辨别事物的是非。总括地说：程氏的方法就是现代所谓客观的归纳法，朱氏的方法就是现代所谓主观的演绎法。”

“此外程朱两人对于圣经和《唐鉴》的见解亦正大不相同：程氏说《易》主理，朱氏说《易》主数；程氏以《春秋》为圣人断案的书，朱氏以《春秋》为直载当时之事；程氏说《诗》宗《序》，朱氏说《诗》反《序》；程氏对于三《礼》半信半疑，朱氏对于三《礼》大体相信。至于《唐鉴》这部书，程氏认为足以垂世，朱氏以为不无遗憾。最后程氏对于生死、鬼神、命数等等都一概不信，以为物理上所必无；朱氏对于这种种世所有而未易去者皆信而存之。”

8月，唐文治著《紫阳学术发微》付印

该书“自序”指出：“昔先圣赞《易》曰：‘《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。’‘天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？’此朱子悟未发、已发之宗旨也。又曰：‘夫《易》开物成务，冒天下之道。’‘富有之谓大业，日新之谓盛德。’是朱子体用本末、格致诚正修齐治平之本原也。圣门家法，道德学问，功业文章，务在一以贯之，汉唐后能实践此诣者，盖朱子一人而已尔。”

该书分为12卷：

卷一，“朱子为学次第发微”，共7节。(1)“夏氏焯《朱子出入于老释者十余年考》”；(2)“夏氏焯《朱子见延平先生以后学术考》”；(3)“夏氏焯《朱子丁亥、戊子从张南轩先察识后涵养考》”；(4)“夏氏焯《朱子己丑以后辨张南轩先察识后涵养考》”；(5)“夏氏焯《朱子己丑以后更定中和旧说考》”；(6)“夏氏焯《读朱子〈答林择之〉书》”；(7)“童氏能灵《朱子为学次第考》二条”。

卷二，“朱子己丑悟道发微”，共8节。讨论朱子“己丑悟道”前后的书信，包括：《朱文公文集》卷三十《与张钦夫》（三）、卷三十二《答张敬夫》（三十四）、卷三十二《与张钦夫》（四十九）、卷六十四《与湖南诸公论中和第一书》、卷四十三《答林择之》（六）、卷四十二《答吴晦叔》（四），以及卷六十七《已发未发说》、卷七十五《中和旧说序》；另附“朱氏泽沅读《中和旧说序》诸篇”、“唐文治《朱子主敬原于主静说》”、“唐文治《读朱子〈已发未发说〉》”、“唐文治《朱子已发未发精义本于复卦说》”。

卷三，“朱子心性学发微”，共14节。分为四部分：第一部分，讨论“《中庸》首章注”；第二部

分,讨论《孟子》“生之谓性”章注、“牛山之木”章注、“仁人心”章注、“钧是人也”章注、“尽心”章注;第三部分,讨论朱子有关书信7篇;第四部分,讨论《观心说》。

卷四,“朱子论仁善国发微”,共6节。分为三部分:第一部分,讨论《仁说》;第二部分,讨论朱子有关书信4篇;第三部分,讨论《玉山讲义》;另附“唐文治《读朱子〈仁说〉诸篇》”。

卷五,“朱子经学发微”,共13节。(1)“《书临漳所刊〈周易〉后》”;(2)“《易五赞》”;(3)“《〈易学启蒙〉序》”;(4)“《书临漳所刊〈书经〉后》”;(5)“《〈诗集传〉序》”;(6)“《仪礼经传通解》”;(7)“《〈家礼〉序》”;(8)“《〈古今家祭礼〉跋》”;(9)“《〈大学章句〉序》”;(10)“《〈中庸章句〉序》”;(11)“《〈论孟集义〉序》”;(12)“《〈小学〉题辞》”;(13)“《书〈近思录〉后》”;另附“吕氏东莱《书〈近思录〉后》”。

卷六,“朱子政治学发微”,共13节。分为五部分:第一部分,“正君德”,讨论《戊申封事》、《己酉拟上封事》、《甲寅行宫便殿奏札二》;第二部分,“复仇”,讨论《壬午应诏封事》;第三部分,“用人”,讨论《戊申封事》、《己酉拟上封事》、《与陈丞相书》;第四部分,“纪纲风俗”,讨论《戊申封事》、《己酉拟上封事》;第五部分,“恤民”,讨论《庚子应诏封事》、《建宁府崇安县五夫社仓记》、《与星子诸县议荒政书》、《劝谕救荒》。

卷七,“朱子论道释二家学发微”,共10节。分为三部分:第一部分,讨论《参同契说》、《养生主说》、《观〈列子〉偶书》、《调息箴》;第二部分,讨论《答汪尚书》第二书、第三书、第七书;第三部分,讨论《读大纪》、《释氏论上》、《释氏论下》;另附“夏氏焯《朱子出入二氏论》”。

卷八,“朱子辨金溪学发微”,共7节。分为三部分:第一部分,“朱陆年谱鹅湖大会”;第二部分,讨论朱陆来往书信5篇;第三部分,“陆子静白鹿洞书院《论语》‘喻义’‘喻利’章讲义”;另附“夏氏焯《陆文安公、张宣公论》”、“夏氏焯《陆文达公学术与文安公不同考》”、“夏氏焯《朱子深戒及门不得无礼于金溪说》”、“黄氏式三《读陆氏〈象山集〉》”、“唐文治《陆象山‘先立乎其大’辨》”。

卷九,“朱子辨浙东学发微”,为上、下两部分,共9节。上部分有“夏氏焯《朱子同时浙学考》”,包括“永康陈同甫之学”,“东阳吕子约、潘叔昌之学”,“永嘉陈君举、叶正则之学”,“四明杨敬仲、袁洁斋、舒元宾、沈叔晦之学”;“夏氏焯《朱子借陆学以针砭婺学说》”。下部分讨论朱子《答陈同甫》书3篇;另附“全氏祖望《陈同甫论》”、“唐文治《读陈同甫与朱子论汉唐书(上)》”、“又《读陈同甫与朱子论汉唐书(下)》”。

卷十,“《朱子晚年定论》发微”,讨论王阳明《朱子晚年定论》及其所包含的朱子有关书信20篇,另附“唐文治《读〈朱子晚年定论〉》”、“夏氏焯《与詹小涧茂才论〈朱子晚年全论〉书》”。

卷十一,“九贤朱学通论上”,共6节。(1)“陆桴亭先生《儒宗理要·读朱子绪言》”;(2)“顾亭林先生《日知录·朱子晚年定论》评”;(3)“黄梨洲先生《象山学案》案语”;(4)“陆稼书先生《三鱼堂集·读朱子〈白鹿洞學規〉》”;(5)“又《读朱子告郭友仁语》”;(6)“又《答秦定叟》书”。

卷十二,“九贤朱学通论下”,共9节。(1)“朱止泉先生《朱子圣学考略提要》”;(2)“《朱止泉先生文集·朱子未发涵养辨》”;(3)“又《朱子格物说辨》”;(4)“章实斋先生《文史通义·朱陆篇》”;(5)“唐镜海先生《朱子学案目录序》”;(6)“陈兰甫先生《东塾读书记·朱子学论》”;(7)“夏弢甫先生《述朱质疑·与胡瑛卿论〈学蔀通辨〉及〈三鱼堂集·答秦定叟书〉书》”;(8)“又《与胡瑛卿论〈白田草堂杂著〉书》”;(9)“又《与友人论〈孟子字义疏证〉书》”。

10月,钱穆著《王守仁》由上海商务印书馆出版。该书的第一章“宋学里面留下的几个问题”论及朱熹对“万物一体”的论证

10月27日，吴其昌的《朱子之根本精神——即物穷理》发表于《大公报·文学副刊》第146期（“朱晦翁诞生八百年纪念”）

该文指出：“‘即物穷理’、‘致知格物’为朱子伟大精神之表现。”“朱、陆之根本异点即陆为信任直觉，朱为不信任直觉；陆为不必求物质证验，朱为必须求物质证验而已。”“朱子之客观实验态度，实筭路蓝缕指示一曙光曦微之道路，不幸南宋所谓‘理学家’者，无一具晦翁之头脑，相率而误入歧途，复归于清淡。历短促之胡元而入于明清，八股化之脑筋，更根本与此种思想、方法为深仇，必欲扑灭之使无丝毫存在而后已。故‘格物’之说，痛斥于明人；‘辟伪’之论，深恶于清儒，使此曙光曦微之道路，及朱子身歿而复塞，历宋元明清，外表阳尊朱子，奉之如在天上，而朱子之学则早已及身灭绝无噍类矣，此吾民族之深悲奇耻也。使当时能循此道路，改进之，发挥光大之，则此八百年中，当有无数十倍、百倍、千倍朱子其人者挺生，则中国科学之发达，又安知必不如欧洲哉！”

11月3日，贺麟的《朱熹与黑格尔太极说之比较观》发表于《大公报·文学副刊》第147期（“朱晦翁诞生八百年纪念”）

该文认为，朱子的“太极”有三种不同含义：第一，“朱子的太极就是他‘进学在致知’所得到的理，也就是他格物穷理，豁然贯通所悟到的理。这个太极就是‘道理之极至’，就是‘总天地万物之理’，也就是‘两仪四象八卦之理，具于三者之先（即 transcendent 之意）而蕴于三者之内（即 immanent 之意）’的理。这个理就是朱子形上学的本体（宋儒称为道体），就是最高范畴”。第二，“朱子的太极又是‘涵养须用敬’所得来的一种内心境界。朱子前说释太极为理，大都用来解释周子的太极图说，建立他的宇宙观，而此说认太极为涵养而得之内心境界，则目的在作对人处事的安心立命之所”。第三，“朱子于其诗歌中不知不觉地把他的太极具体化作一种神仙境界。……此处的太极，既非统天地万物之理的抽象太极，亦非同张南轩所超然会着的太极，因为那是得仁见道的澄洁的心境，决不会‘茫茫’；而乃是一种被他具体化了的太极，被他用诗人的想象活用，而他可以飞进飞出的太极。这种太极乃是一种想象中的仙家境界或蓬莱宫阙”。

11月10日，素痴（张荫麟）的《关于朱熹太极说之讨论》发表于《大公报·文学副刊》148期（“朱晦翁诞生八百年纪念”）

该文就贺麟《朱熹与黑格尔太极说之比较观》提出的朱子的第一种太极说与第二种太极说的相互关系，展开进一步讨论，并认为二者是统一的，指出：“人人的心所具的理，或太极，都相同，理之在人心者谓之性。……这具仁、义、礼、智四端的性，不独是人心的太极，并且是一切物的太极，是‘总天地万物之理’。个人能复性，能使性得充分的实现（Full realization），便使个人的目的与宇宙的目的合一，便‘上下与天地同流’。这便是朱子安身的地方，这便是朱子的宗教。”

11月17、24日，吴其昌的《朱子治学方法考》发表于《大公报·文学副刊》第149、150期（“朱晦翁诞生八百年纪念”）

该文把朱子的治经态度概括为七个方面：其一曰“求真”；其二曰“求实”；其三曰“求疑”；其四曰“阙疑”；其五曰“专一”；其六曰“循序”；其七曰“不求速效”；其八曰“鉴别真伪”。把朱子的治经方法，依照治学的步骤，概括为先后五个方面：第一，“求博学无方”；第二，“求精密工具”；第三，“求巩固证据”；第四，“求会通异同”；第五，“求明瞭当时风俗人情”。

贾丰臻著《阳明学》由上海商务印书馆出版。该书的第五章“杂篇”第四节“朱陆异同说”，阐述王阳明对朱陆异同的讨论

1931年（民国二十年）

3月，吕思勉著《理学纲要》由上海商务印书馆出版。该书的篇八“晦庵之学”；篇九“象山之学”，论及朱陆异同

篇八“晦庵之学”指出：“朱子非宋学之创造家，而宋学之集成者也。”“统观全体，则朱子未尝以理为实有一物，在气之外，固彰彰也。”“朱子之好学深思，实非寻常理学家所及。故于物理，探索尤勤，发明亦多。衡以科学，固多不足信。然自是当时哲学家一种见解。”

篇九“象山之学”指出：“朱陆之异，象山谓‘心即理’，朱子谓‘性即理’而已。惟其谓‘性即理’，而心统性情也，故所谓性者，虽纯粹至善；而所谓心者，则已不能离乎气质之累，而不免杂有人欲之私。惟其谓‘心即理’也，故万事皆具于吾心；吾心之外，更无所谓理；理之外，更无所谓事。一切工夫，只在一心之上。”

4月，温公颐的《朱子读书法》发表于《师大教育丛刊》第2卷1期

该文将朱子读书方法的次第，分为：（1）“循序渐进”，（2）“熟读精思”，（3）“虚心涵泳”，（4）“切己体察”，（5）“著紧用力”，（6）“居敬持志”；并且指出“若在现代的眼光看去，朱子的为学方法，是比较要合乎科学方法的。”

5月，钱穆著《国学概论》由上海商务印书馆出版。该书的第八章“宋明理学”论及朱子学

7月，罗庶丹的《朱子所见吕纪异文考释》发表于《湖大期刊》第5期

该文将朱熹《仪礼经传通解》所录《礼记·月令》与《吕氏春秋》“十二月纪”、《淮南子·时则训》、唐《月令》诸本，互相讎校。

8月，陈钟凡的《〈两宋思想述评〉（七）：第十二章“朱熹之综合学说”》发表于《学艺》第11卷第7号

该文分为六个部分：

（一）“传略及著书”。

（二）“师承及其学派”，分为：（1）“始学时期”，（2）“进学时期”，（3）“成学时代”。

（三）“学说”，分为：

（1）“宇宙论”，又分为：（子）“具体一元论”，再分为（甲）“理气论”，（a）“就性质言”，（b）“就作用言”，（c）“就方所言”，（d）“就时间言”，（乙）“太极说”，（a）“太极即理”，（b）“太极即在气中”；（丑）“目的论”；（寅）“泛神论”；（卯）“自然见象之说明”，再分为（a）“天地”，（b）“万物”。

（2）“心性论”，又分为：（子）“心理之类别及其界说”，再分为（a）“心”，（b）“性”，（c）“情”，（d）“欲”，（e）“意”，（f）“志”，（g）“才”，（h）“知觉”，（i）“思虑”；（丑）“各种心理之关系及其区别”，再分为（a）“性与命”，（b）“心与性”，（c）“性与情”，（d）“心与性情”，（e）“情与欲”，（f）“心、性、情、意”，（g）“意与志”，（h）“情与才”；（寅）“释心”；（卯）“释性”，再分为（a）“性即理说”，（b）“性即道说”，（c）“性善说”，（d）“气质之性”；（辰）“结论”。

（3）“行为论”，又分为：（子）“穷理”，（丑）“居敬”，（寅）“仁说”，（卯）“主静”。

（四）“政治论”，又分为：（1）“心术”，（2）“仁义”，（3）“王伯（王霸）”，（4）“官制”，（5）“任贤”，（6）“财赋”，（7）“军政”，（8）“刑罚”。

（五）“教育论”，又分为：（1）“立志”，（2）“切己”，（3）“气象”，（4）“下学”。

（六）“结论”。

该文指出：“朱熹学说之特色，在网罗古今，融会贯通，自成系统。举凡《论语》之言仁，《大

学》之言致知、格物，《中庸》之言诚，《孟子》之言仁义，汉儒之言阴阳、五行；下逮周敦颐之《太极图》说，张载之心性说，邵雍之先天易说，程颢之仁说，程颐之理气二元说，旁及佛老之书，莫不兼容并包，冶诸一炉，加以系统的组织，自成一家之言。信乎括囊大典，承先启后，集近代思想之大成者也。”“孔子之书，详于文章政事，性与天道，不可得闻；孟子道性善，亦据情感为言，未尝有形而上学之说明焉；惟朱熹综合北宋群言，参以两氏精义，儒家之说，至是乃确立一不拔之新基，浸成人间最有威权之一宗教焉，则熹之力也。”

10月，蔡尚思著《中国学术大纲》由上海启智书局出版。该书的“中部”第四篇“中国哲学（思想）”第九章“混成的理学”第一节“朱熹”

该节吸纳李石岑《人生哲学》的有关叙述，指出：“朱晦庵的哲学，可以说是集周、张、二程之大成。他的哲学所以带有理气二元的色彩，也就因为他学问的方面太广阔。他做学问的方法，是本着大慧宗杲的教旨，先慧而后定。”“朱晦庵的格物，完全是本着程伊川‘今日格一件，明日又格一件’的精神，和近代科学上归纳的研究法很相似。他这种说法，影响于中国学术界很不小。后来由明而清，有许多看重知识看重考证的学派，可以说大半是受了这种格物说的暗示。”

1932年（民国二十一年）

1月，叶渭清的《朱子与吕成公书年月考》发表于《国立北平图书馆馆刊》第6卷第1号

该文对《朱文公文集》中与吕祖谦有关的书信（107篇）、杂著（2篇）、序（1篇）、跋（5篇）、赞（1篇）、祭文（1篇）以及佚文（1篇）的年月作了考证。

6月，冯友兰的《朱熹哲学》发表于《清华学报》第7卷第2期

该文分为：（一）“理、太极”，（二）“气”，（三）“天地人物之生成”，（四）“人物之性”，（五）“道德及修养之方”，（六）“政治哲学”，（七）“对于佛家之评论”。

7月，徐葆珍的《朱陆异同及其评价》发表于《云南旅平学会会刊》第7期

该文指出：“正统派的朱晦翁的为学精神，是主敬以立其本，穷理以致其知，反躬以践其实，博极群知，诸子佛老、天文地理的学问，都研究得精通；他以道问学为主，以为格物穷理是人们入圣的阶梯。至于唯心学派的象山的为学，则以尊德性为主，先立乎其大而而后大之。由此看来，两家的为学，各成一派。”

8月，余家菊的《朱子读书法》发表于张耀翔编《心理杂志选存》，上海中华书局，1932年

该文以学习心理学的观点分析朱子有关读书法的语录25条。

9月，邱椿的《朱熹的读书法》发表于《师大教育丛刊》第2卷第3期

该文述朱子读书法之（甲）“居敬持志”，（乙）“循序渐进”。

9月3、10日，冯友兰的《新对话（一）——对话者：朱熹及戴震之灵魂》发表于《大公报·世界思潮》第1-2期

10月8日，冯友兰的《新对话（二）——对话者：朱熹及戴震之灵魂》发表于《大公报·世界思潮》第6期

11月，杨东莼著《中国学术史讲话》由上海北新书局出版。该书的第八讲“儒学的大转变——理学”有“晦庵之学”一节

该节分为：（一）“理气之说”，（二）“性说”，（三）“论仁”，（四）“居敬穷理”。

甫文（嵇文甫）的《程朱论仁之阐略》发表于《尚志周刊》第2卷第4-5期合刊、（12月）第6-7期合刊

该文分为：一、“绪论”，二、“程朱思想之背景”，三、“程子之论仁”，四、“朱子之论仁”，五、“程朱论仁之比较”，六、“结论”。

该文指出：“要之，二贤论仁，乃同归而殊途，皆有功于仁学者，本无所轩轾于其间。若以论仁之精粹切事而言，则考亭（朱子）有非明道所可及，乃后来宗明道者，纯尊德行，有束书不观，而高谈性理之弊；宗考亭者，惟道问学，又陷支离破碎，博而寡要之嫌。虽学者之不善学，然而未始不由二贤启之也。”“由此观之，明道得孔门一贯之真传，考亭集仁学之大成，俱有功于学府名教也。然二贤所以同源异流，殊途一趣者，盖明道举一本以罗万端，酷似今之主观唯心论也。考亭由万殊以返一本，又何逊时髦哲学之所谓唯物论者哉？”

12月8日，冯友兰的《新对话（三）——对话者：公孙龙、朱熹、戴震之灵魂》发表于《大公报·世界思潮》第15期

冯友兰的《宋明道学中理学心学二派之不同》发表于《清华学报》第8卷1期

该文分为：（一）“朱子与象山、慈湖之不同”，（二）“朱子与阳明之不同”，（三）“朱派后学之意见”。

何炳松著《浙东学派溯源》由上海商务印书馆出版

该书主要阐述程、朱思想的诸多差异，以及浙东学派的兴起

该书以1930年5月何炳松发表的《程朱辨异》为基础，略有修改。

1933年（民国二十二年）

2月，陈钟凡的《〈两宋思想述评〉（八）：第十三章“朱氏学派”》发表于《学艺》第12卷第1号

该文分为：（一）“蔡元定”，（二）“蔡沈”，（三）“黄榦”，（四）“陈淳”。

陈钟凡的《〈两宋思想述评〉（八）：第十四章“陆九渊之惟理学说”》发表于《学艺》第12卷第1号。该文（五）“朱陆学术之异同”

该文指出：“（1）以宇宙论言之：九渊言‘塞宇宙一理’，主惟理一元说；熹言‘理先气后’，合理气二元以为具体的一元论。此其不同者一也。（2）以心性论言之：熹立人心道心之别，及义理之性气质之性等说；九渊则谓‘心一心也，理一理也。’不取其具体的一元之说。此其不同者二也。（3）以人生论言之：熹严天理人欲之辨，谓：‘不出于理，则入于欲。’九渊则主天人合一，理欲无殊。此其不同者三也。（4）以方法论言之：熹解致知格物，谓‘即物穷理’；九渊谓：‘万物皆备于我，只要明理。’熹主理由外入，注重归纳；九渊主理由内出，注重演绎。此其不同者四也。（5）以行为论言之：熹以道问学为主，谓：‘读书以观圣贤之意；因圣贤之意，以观自然之理。’九渊以尊德性为宗。谓：‘先立乎其大者，而后天之所与我者，不为小者所夺。本体不明，徒致力于外索，是无原之水也。’一贵经验，一尚直觉。此其不同者五也。总之：两家之学，一主惟理，一综理气二元；一贵循序渐进，一求顿悟；一以德性为先，一以学问为要。经验直觉，乃各趋一途，屹立并峙于南宋时期，而成当代之两大学派焉。”

3月30日，张岱年的《谭“理”》发表于《大公报·世界思潮》第28期

4月，白寿彝著《朱熹辨伪书语》由北平朴社出版

该书涉及朱熹所辨伪书近50种，包括《归藏》《易龙图》《正易心法》《书》《书古文》《书序》《书孔安国传》《书解义》《尚书全解》《书集解》《诗》《诗序》《礼运》《保傅》《春秋》《春秋左氏传》《春秋公羊传》《穀梁传》《春秋繁露》《孝经》《中庸义》《论语十说》《孟子疏》《通鉴节要》

《世本》《东坡事实》《指掌图》《孔丛子》《中说》《省心录》《握奇经》《管子》《潜虚》《子华子》《黄山谷帖》《琴志》《龙城杂记》《石林过庭录》《谈苑》《维摩诘经》《楞严经》《传灯录》《阴符经》《列子解》《龙虎经》《吕祖谦集》《皇宋文鉴》《警世图》《竞辰图》等。

林之棠著《中国思想学术史》由北平华盛书社出版。该书的（五）“宋元明”（4）“朱熹”

5月，邱椿的《朱熹的读书法》发表于《师大月刊》第1卷第4期

该文述朱子读书法：甲、“居敬持志”，乙、“循序渐进”，丙、“熟读精思”，丁、“虚心涵泳”，戊、“切己体察”，己、“著紧用力”。

林玮的《朱子的教育思想》发表于《师大月刊》第1卷第4期

该文分为：第一章“教育的根本原理”，又分为I“明性”，II“居敬”，III“穷理”；第二章“教育宗旨：希圣希贤”；第三章“达到希圣希贤目标之主要条件”，又分为I“为圣贤必先立志”，II“为圣贤不可蹈空”，III“为圣贤不可先立标准”；第四章“教育方法”，又分为第一节“总论为学之方”，第二节“读书法”，第三节“小学”，第四节“自论为学工夫”；第五章“课程”，又分为第一节“读经”，第二节“读史”，第三节“诸子”，第四节“词章”。

翁国梁的《朱熹与闽南文化——关于朱熹的遗迹及其故事》发表于《民俗》第120期

9月，牛继昌的《朱熹著述分类考略》发表于《师大月刊》第1卷第6期

该文分为：“经部”，又分为易类（8部）、书类（6部）、诗类（5部）、礼类（8部）、孝经类（2部）、四书类（22部）、五经总义类（4部）、小学类，（2部）；“史部”，又分为编年类（2部）、诏令奏议类（1部）、传记类（4部）、政书类（4部）、地志类（1部）；“子部”，又分为儒家类（45部）、道家类（2部）、杂家类（1部）；“集部”，又分为楚词类（2部）、别集类（14部）、总集类（2部）、诗文评类（3部）。共计138部。

10月，陈钟凡著《两宋思想述评》由上海商务印书馆出版。该书的第十二章“朱熹之综合学说”，第十三章“朱氏学派”，第十四章“陆九渊之惟理学说”包含（五）“朱陆学术之异同”。

所列章节，此前已先后发表。

11月，王治心的《福建理学系统》（一）发表于《福建文化》第2卷第13期。《福建理学系统》（二）、（三）先后发表于《福建文化》第2卷第14期（1934年1月）、第2卷第15期（1934年3月）

该文从地域文化的角度明确提出了“福建理学”的概念，并以此作为研究主题，对北宋时期福建理学作了系统的梳理，分为宋初福建理学、古灵学系、龟山学系，指出：“通常讲到福建理学家的时候，总是从杨龟山（杨时）说起；其实在龟山以前，已经有过古灵（陈襄）学派。与龟山同时的，又有武夷（胡安国）学派。古灵、武夷都已成了一派学说，我们应当从他们说起。但是与他们同时的，还有若干散见于初期学案中的福建人，应当首先的叙述。”

12月，韩海难的《读朱注论语札记》发表于《学风》第3卷第10期

该文对朱熹《论语集注》中若干注释作了评述。

胡适撰《格致与科学》^①

该文指出：“程子、朱子说的格物方法，也很可注意。他们教人：今日格一物，明日又格一物；今日穷一理，明日又穷一理。只要积累多了，自然有豁然贯通的日子。程子、朱子确是有了科学的目标、范围、方法。”“我们中国人的科学遗产只有两件：一是程子、朱子提出的‘即物穷理’的科学目标，一是三百年来朴学家实行的‘实事求是’的科学精神与方法。”

^① 胡适：《格致与科学》，《胡适全集》（第8卷），合肥：安徽教育出版社，2003年，第80-82页。

冯友兰著《中国哲学小史》由上海商务印书馆出版。该书的第十二章“朱子”

1934年（民国二十三年）

1月，邹枋的《朱熹的救荒论与经界论》发表于《建国月刊》第10卷第1期

该文分为：上“救荒论”，中“经界论”，下“简单的批评”。

3月，杨大膺著《中国思想》由上海世界书局出版。该书的第五章“中国几个大思想家及其思想”第十节“朱子思想”

该节分为：一、“朱子的略历及其著述”，二、“朱子思想的来源”，三、“朱子的宇宙论”，四、“朱子的性论”，五、“朱子的仁论”，六、“朱子的修养论”，七、“朱子的方法”。

4月，金云铭的《朱子著述考》发表于《福建文化》第2卷第16期

该文分为：一、“朱子撰著之书”（35部）；二、“朱子编次之书”（16部）；三、“朱子注释之书”（5部）；四、“朱子校刊之书”（12部）；五、“朱子著述经后人代为编次而成者”（61部）。述及朱子著述近130部。

柯敦伯著《宋文学史》由上海商务印书馆出版。该书第二章“宋之散文”第七节“道学派与功利派”，第四章“宋之诗”第九节“南渡后别派诗人——朱熹、姜夔等”，包含了对朱熹的文学作品的评述

5月，吴博民著《中国人文思想概观》由上海长城书局出版。该书的第三篇“近世的人文思想”第一章“宋明的人文思想”五“朱熹”

该节分为：“略传”，“著述”，“思想概要”，又分为（甲）“性论”，（乙）“修养法”。

6月，姚廷杰的《朱学钩玄》发表于《国学论衡》第3期

该文分为：一、“居敬”，二、“穷理”，三、“朱学之渊源”，四、“朱学之归宿”，五、“朱学与陆王学”，六、“朱学与颜李学”，七、“朱学与汉学”。该文还认为，朱学的优点在于：“一下艰苦工夫”，“二立广大规模”，“三持公平态度”，“四有科学精神”，“五具经纶手段”。

王治心著《中国学术体系》由福建协和大学出版。该书的第六章“理学时代”第二节“理学的派别”戊“朱子学说与影响”，己“象山与朱子的异点”

8月18日，余工心的《朱陆学派》发表于《中央日报》

冯友兰著《中国哲学史》由上海商务印书馆出版。该书的第二编“经学时代”第十三章“朱子”，第十四章“陆象山、王阳明及明代之心学”（三）“朱陆异同”，（六）“王阳明”（3）“朱王异同”

“朱子”章分为：（一）“理、太极”，（二）“气”，（三）“天地人物之生成”，（四）“人物之性”，（五）“道德及修养之方”，（六）“政治哲学”，（七）“对于佛家之评论”。该章指出：“就朱子之系统言，一理必在其个体事例之先，盖若无此理，即不必有此个体事例也。至于理与普通的气为有之先后，则须自两方面言之：盖依事实言，则有理即有气，所谓‘动静无端，阴阳无始’；若就逻辑言，则‘须说先有是理’。盖理为超时空而不变者，气则为在时空而变化者。就此点言，必‘须说先有是理’。”“朱子所说格物，实为修养方法，其目的在于明吾心之全体大用。即陆、王一派之道学家批评朱子此说，亦视之为修养方法而批评之。若以此为朱子之科学精神，以为此乃专求知者，则诬朱子矣。”

“朱陆异同”节指出：“朱陆之不同，实非只其为学或修养方法之不同；二人之哲学，根本上实有差异之处。此差异于二程之哲学中即已有之。伊川一派之学说，至朱子而得到完全的发展。明道一

派之学说，则至象山、慈湖而得到相当的发展。若以一、二语以表示此二派差异之所在，则可谓朱子一派之学为理学，而象山一派之学则心学也。……朱子言性即理。象山言心即理。此一言虽只一字之不同，而实代表二人哲学之重要的差异。”

“朱王异同”节指出：“依朱子之系统，只能言性即理，不能言心即理。……依朱子之系统，理之离心而独存，虽无此事实，而却有此可能。依阳明之系统，则在事实上与逻辑上，无心即无理。此点实理学与心学之根本不同也。”

12月，龚书辉的《朱子攻击〈毛诗序〉的检讨》发表于《厦大周刊》第14卷第11、12期

该文指出：“朱子说《诗》，常是玲珑可喜，但往往是知而不行，胆量太小，有所顾忌，这是他的缺点。但是他在千余年前那种旧道统君临着思想界的时候，竟然有着让《毛序》脱离《诗经》、凭一己见解说《诗》的这种思想，终究是很可佩服的！”

胡毓寰的《〈孟子〉注释之三部名作的批评》发表于《申报月刊》第3卷第12号、第4卷第1号（1935年1月）

该文对后汉赵岐《孟子章句》、朱熹《孟子集注》和清焦循《孟子正义》作了阐述和比较，指出了各自的优缺点。

（责任编辑：丁翔）

（上接第13页）

兹的“生态自我”观点表明：自然具有潜在的自由，潜在的意志和潜在的目的，具有我们看不见的主动性和能动性，而非仅仅是被人类改造的对象和冰冷的客观存在。因此，人与自然的关系应该是一种和谐共生的关系，而不是征服与被征服、统治与被统治的关系，与自然生态相结合的道德范畴是一种崇高和伟大的价值信仰，是人类最高觉悟的价值复归，由此而形成一种生生不息的良性循环天人系统。反过来说，人类只有崇尚道德的崇高和伟大，才有资格生存在宇宙中，成为宇宙万物的精英，这样的人类社会才能永续发展。因此，人类重建的道德体系和道德秩序应该以自然和人类之间的关系为核心，实现人与自然在道德上的平等和自由，使人类的独具“天赋情感”——爱，延伸到自然万物之中，从“仁者爱人”向“仁者爱物”的“大爱”的进化，形成“仁化自然”，达到“民胞物与，参赞化育”崇高的境界。这样，人类文明将从“生态自我”拓展到“生态社会”乃至向生态文明的飞跃；人与自然的关系也将从以前的“自在自然”，到现在工业社会时期的“异化自然”，最后向后工业社会“仁化自然”的飞跃；只有到这个时候，人类社会才真正结束了它的“史前时代”。

（责任编辑：林日杖）

朱熹“却愁说到无言处， 不信人间有古今”考解

吴伯雄

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

摘要:朱熹《鹅湖寺和陆子寿》一诗, 末尾“却愁说到无言处, 不信人间有古今”两句, 历来学者多以为暗含批评之意。本文通过对朱熹与陆九龄此次晤谈具体情景的考证, 指出朱、陆此番会面论学, 极为契合, 因此朱熹的和诗不可能含有批评之意。同时, 通过对诗中“却愁”“无言”“古今”等词语的具体归纳解读, 认为朱熹此诗不但没有批评之意, 反而表达了对彼此论学至心领神会之处时的赞叹。

关键词:朱熹;《鹅湖寺和陆子寿》;考解

南宋孝宗淳熙二年(1175)五月底, 在吕祖谦的牵头下, 朱熹、蔡元定等一行人, 与陆九龄、陆九渊兄弟相会于江西鹅湖, 探讨学问异同。这就是中国思想史上著名的朱陆鹅湖之会, 后来关于朱陆异同的纷争, 也是在这次会议上奠定了基础。

与会之前, 陆氏兄弟先做了一番思想统一, 陆九渊对陆九龄说:“伯恭(吕祖谦字)约元晦(朱熹字)为此集, 正为学术异同。某兄弟先自不同, 何以望鹅湖之同?”^①经过一番交流, 兄弟俩的思想逐渐达到了一致, 陆九龄还写了一首诗, 概括为学主旨:

孩提知爱长知钦, 古圣相传只此心。大抵有基方筑室, 未闻无址忽成岑。
留情传注翻藁塞, 着意精微转陆沈。珍重友情相切磋, 须知至乐在于今^②。

在前往鹅湖参加会议的途中, 陆九渊也和了一首:

墟墓兴哀宗庙钦, 斯人千古不磨心。涓流积至沧溟水, 拳石崇成泰华岑。
易简工夫终久大, 支离事业竟浮沉。欲知自下升高处, 真伪先须辨只今^③。

显然, 相对于乃兄, 陆九渊的态度更为激进。他不但认为自己“直指本心”的为学方法才是久大事业, 嘲讽朱熹株守章句、埋头读书的学术途径是“支离”之学, 只能浮沉不定, 并且还咄咄逼人, 务必要立刻辨出个“真伪”。^④当陆九渊在鹅湖会上当众朗诵了自己的和诗之后, 朱熹大为不悦, 但不知是不愿与之深辨, 还是一时没回过神来, 朱熹并没有作出回应, 辩论也以尴尬而不愉快的气氛收场。

淳熙六年(1179)二月, 朱熹前往江西南康县赴任, 途中寓居在信州铅山观音寺。次月, 陆九

作者简介:吴伯雄, 男, 福建师范大学文学院教师。

①②③ (宋)陆九渊著、钟哲点校:《陆九渊集》卷三十四《语录(上)》, 中华书局1980年1月版, 第427页。

④ 按:关于朱、陆异同, 束景南先生概括得较为简要:“朱熹以心与理为二, 理是本体, 心是认识的主体;陆九渊以心与理为一, 以心统贯主体与客体。朱熹认为理生万物, 心具众理而应万物, 故主张即事穷理;陆九渊认为心涵万物, 心即众理而成宇宙, 故主张离事自悟。朱熹认为理在物(气)中, 一理散为万殊, 物物各具其理, 所以他主张即事即物一一穷究其理, 注重讲学读书, 泛观博览;陆九渊认为理在吾心, 吾心即理, 吾心便是宇宙, 良知良心人所固有, 所以他主张发明本心, 注重反身而求的‘养心’而反对一味讲学读书, 认为讲学是向外驰骛, 戕害本心, 流于支离;只有存心养心的内心自我悟求, 才能见心明理, 达于易简。”见束景南著:《朱子大传》第九章《鼎足分合:朱吕陆三会》, 福建教育出版社, 1992年版, 第337页。

龄前来拜访。继鹅湖相会之后，双方已四年未见，交谈之余，朱熹为四年前陆九龄在鹅湖之会上作的诗写了一首和诗：

德义风流夙所欽，别离三载^①更关心。偶扶藜杖出寒谷，又枉篮舆度远岑。

旧学商量加邃密，新知培养转深沉。却愁说到无言处，不信人间有古今。

——《鹅湖寺和陆子寿》^②

大概是看到诗的末尾两句中有“却愁”“无言”“不信”等看似令人不太愉快的词语，所以许多论者结合四年前的鹅湖之会，认为朱熹此诗是重翻旧帐，通过和诗来回击陆九龄兄弟，有的则说是在诗中寓含了朱熹委婉的批评。比如侯外庐等学者主编的《宋明理学史》中就说：

故诗中（雄按：即指朱熹《鹅湖寺和陆子寿》诗）以“说到无言，不信古今”，讥其学术空疏，师心自用。^③

但是，据相关资料显示，朱熹与陆九龄此次晤谈十分相得，气氛甚为融洽。朱熹在陆九龄去世后，为陆写的祭文中回忆这次会面时说道：

别来几时，兄以书来，审前说之未定，曰子言之可怀。逮予辞官而未获，停驂道左之僧斋。

兄乃枉车而来教，相与极论而无猜。^④

如果说这只是祭文所惯有的客套之语、不足深信的话，那么，朱熹的弟子余大雅所记录下来的当时朱、陆晤谈的具体情景，似乎可以作为有力的佐证。《朱子语类》云：

陆子寿自抚来信，访先生于铅山观音寺。子寿每谈事，必以《论语》为证，如曰：“圣人教人‘居处恭，执事敬’。又曰：‘子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。’‘弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。’此等皆教人就实处行，何尝高也？”先生曰：“某旧间持论亦好高，近来渐渐移近下，渐渐觉实也。如孟子，却是将他已到底教人，如言‘存心养性，知性知天’，有其说矣，是他自知得。余人未到他田地，如何知得他滋味？卒欲行之，亦未有入头处。若《论语》，却是圣人教人存心养性、知性知天实涵养处，便见得，便行得也。”^⑤

又：

陆子寿看先生解《中庸》“莫显乎微”云：“几微细事也。”因叹美其说之善，曰：“前后说者，连‘莫见乎隐’一袞说了，更不见切体处。今如此分别，却是使人有点检处。九龄自觉力弱，寻常非礼念虑，因能常常警？，不使萌于心。然志力终不免有怠时，此殆所谓几微处须点检也。”先生曰：“固然。”^⑥

又：

陆子寿言：“古者教小子弟，自能言能食，即有教，以至洒扫应对之类，皆有所习，故长大则易语。今人自小即教做对，稍大即教作虚诞之文，皆坏其性质。某尝思欲做一小学规，使人自

^① 朱熹一生与陆九龄仅见过两面，一次是淳熙二年（1175）的鹅湖之会，一次则是淳熙六年的此次会面，见束景南：《朱熹年谱长编》淳熙六年（1179）二月纪事，华东师范大学出版社，2001年9月版，第617页。雄按：两次会面，前后已隔四年。诗言“三载”，或是朱熹误记。

^② 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷四，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第20册，上海古籍出版社，2010年9月版，第365页。

^③ 侯外庐、邱汉生、张岂之主编：《宋明理学史》第二编，第十九章，人民出版社，1997年10月第2版，第576页。

^④ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷八十七《祭陆子寿教授文》，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海古籍出版社，2010年9月版，第4077页。

^{⑤⑥}（宋）黎靖德编、郑明等点校：《朱子语类》卷一百二十四，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第18册，上海古籍出版社，2010年9月版，第3875、3876页。

小教之便有法，如此亦须有益。”先生曰：“只做禅苑清规样，亦自好。”^①

又：

子寿言：“孔子答群弟子所问，随其材答之，不使闻其不能行之说，故所成就多。如‘克己复礼为仁’，唯以分付与颜子，其余弟子不得与闻也。今教学者，说着便令克己复礼，几乎以颜子望之矣。今释子接人，犹能分上、中、下三根，云：‘我则随其根器接之。’吾辈却无这个。”先生曰：“此说固是。如克己之说，却缘众人皆有此病，须克之乃可进。使肯相从，却不误他错行了路。今若教他释子辈来相问，吾人使之‘克己复礼’，他还相从否？”子寿云：“他不从矣。”曰：“然则彼所谓根器接人者，又如何见得是与不是？解后却错了，不可知。”^②

仔细阅读这几条，可以看出陆九龄的议论颇为平实，较之四年前鹅湖之会上的那个唱出“留情传注翻榛塞”的陆九龄，已大为不同，也可见出陆九龄的思想倾向，已经渐渐向朱熹靠拢，不再嘲笑留情传注，而提倡读书治学。钱穆先生分析说：

子寿诸说颇平实，朱子实深赏之。……可见两人此番相见，意气颇为融洽。……此皆见当时二人相见，有讲论切磋之乐，无激辩忿争之苦，大异乎鹅湖之初会矣。^③

应是极其恰当的推测。也可证朱熹《陆子寿祭文》中所说的“相与极论而无猜”，应该是真诚实在的情感流露，而非虚与委蛇的谀墓之词。^④

既然此次晤谈如此融洽愉快，于情于理，朱熹都不可能重翻旧帐，更不可能在诗中予以讽刺反击，报这陈年的言语之仇。那么，这首诗的主基调，应该是友善的，“甜蜜的”，而不可能是敌对的，恶意的，或者带着冷嘲热讽。不过最后两句“却愁说到无言处，不信人间有古今”，从字面上看，又的确似乎透露着些许不满。考朱熹文集中，用到“却愁”这两个字的，只有另外一处，是：

林居厌栖迷，山顶幸清旷。无事一登临，却愁心浩荡。

——《山台》^⑤

此中之“却愁”，似并无多少深刻之愁，相反，倒有喜悦之意。又，“却愁说到无言处”，有的版本作“只愁说到无言处”，检朱熹文集中用到“只愁”这个词的地方有：

门外黄尘没九逵，坊中丛桂长樛枝。三秋冷蕊从开落，终岁清阴不改移。
幽径只愁空翠滴，浓香一任晚风吹。攀援却恨王孙远，惆怅千林日暮时。

——《秋香径》^⑥

偶向新亭一破颜，高情直寄有无间。地偏已隔东西路，天阔长围远近山。
浩荡只愁春雾合，轮囷却喜暮云还。不堪景物撩人甚，倒尽诗囊未许悭。

——《次秀野极目亭韵》^⑦

① (宋)黎靖德编、郑明等点校：《朱子语类》卷七，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册，上海古籍出版社，2010年9月版，第270页。

② (宋)黎靖德编、郑明等点校：《朱子语类》卷四十一，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第15册，上海古籍出版社，2010年9月版，第1465页。

③ 钱穆：《朱子新学案》第三册《朱子与二陆交游始末》，九州出版社，2011年1月版，第329-331页。

④ 束景南《朱子大传》第十一章《儒宗在匡庐》亦持此论，对朱熹、陆九龄此次晤面有详细之考述，见束景南：《朱子大传》，福建教育出版社，1992年10月版，第426-432页。

⑤ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷六，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第20册，上海古籍出版社，2010年9月版，第450页。

⑥ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第20册，上海古籍出版社，2010年9月版，第329页。

⑦ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第20册，上海古籍出版社，2010年9月版，第334页。

亭亭玉芙蓉，迥立映澄碧。只愁山月明，照作寒露滴。

——《莲沼》^①

以上三处“只愁”，似都无“愁”意，反有喜悦、欣赏意。《世说新语·言语门》：

王子敬云：“从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。若秋冬之际，尤难为怀。”^②“难为怀”，平常一般用来形容令人不堪之事，而此处却用来形容景色过于美丽，使人受不了，犹如“一塌糊涂”这个词，大多数时候用来形容一团糟糕之事，但同样也可以用来形容极其欢喜之事，比如说：他感动得一塌糊涂。同理，“愁”固然可以形容使人发愁的不好之事，也可以表达欢乐或美丽到了极点，使人受不了以致“发愁”。

又，“无言”，许多学者多只按照表面意思，解释为因分歧过大而无话可说（因此才“愁”），但是“无言”其实也可以理解为亲密无间、默契不须言语的“无声胜有声”的境界。如朱熹《答陈同甫》云：

《抱膝》之约（雄按：指朱熹答应和写一首《抱膝吟》给陈亮），非敢食言，正为前此所论未定，不容草草下语。须俟它时相逢，弹指无言可说，方敢通个消息，但恐彼时又不须更作这般闲言语耳。^③“弹指”是佛家的一种动作，手握成拳，弯曲食指，以大拇指捻弹作声，可以用来表达情不自禁的赞叹或喜悦之情。^④则“弹指无言可说”，指的是彼此议论相同，情绪激动。那么，“却愁说到无言处”，与上引文段中的“无言”，其意似可相通，都可指议论相得无间，彼此契合，无须多言辩论。^⑤

若依此类推，则“却愁说到无言处”，似也可解释成：却喜彼此谈论到契合无间之处，那其间根本不相信人世间（主要指学术）有什么不可调和的矛盾差异。^⑥

结 语

拙著《论语择善》在对《论语》中“君子和而不同，小人同而不和”这句话的解释时，发挥道：

就像“君子周而不比，小人比而不周”（参考2·14章发挥部分）一样，如果脱离了具体的语境，很难看出“和”与“同”之间的严格区别。但因为“和”是用来形容君子的，而“同”是用来形容小人的，于是我们可以反推出“和”大概是大公无私的团结，而“同”则只好是狼狈为奸的勾结了。不少学者会举《左传》中的例子（见《论语集释》九三五页引），来追溯“和”与“同”的语源，但也许意义并不是很大，因为假如孔子的原话是“君子同而不和，小人和而不同”，仍然不影响我们作出相同的解释。没办法，许多时候我们只好倒果为因，由果推因，很简单，就因为用来形容君子的，不管是什么词，总该往好的方面理解，而用来形容小人的，不管是什么词，尽可往坏的方面理解——假如我们公认孔子（或者编纂《论语》的人）逻辑思维绝对正常的话。^⑦

要之，训诂有时候可以是“倒果为因”的，对于整体文义的把握，先于对个别字词的理解，即可以根据文本的主基调，来确定个别字词的含义。德国学者施莱尔马赫亦提出所谓“解释学循环”的理论，指出在

^① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷六，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第20册，上海古籍出版社，2010年9月版，第438页。

^② （南朝宋）刘义庆纂、余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》，中华书局，2007年10月第2版，第172页。

^③ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十六《答陈同甫》，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，上海古籍出版社，2010年9月版，第1597页。

^④ 朱熹早年嗜好佛学，对于“弹指”这个佛家术语，应深为熟悉，故知此处“弹指”可往佛家术语方向解读。

^⑤ 郭齐“却愁”二句曰：“言论学至心领神会之处，恍然超越古今，若与古圣贤相对。”见郭齐：《朱熹诗词编年笺注》卷四，四川人民出版社，1999年版，第406页。雄按：“言论学至心领神会之处”，此语甚有见的，然后半“恍然若超越古今”云云，则似未达朱诗本意。

^⑥ 古今犹言天壤，极言其差异之大。朱熹此语应是针对陆九渊鹅湖会上所作之诗最后一句“真伪先须辨只今”而发。陆九渊之意，坚执彼此学术必有一真一伪，无可调和。朱熹此句则认为只要真诚交流，就一定能够会归于—，达到契合无间的境地。

^⑦ 吴伯雄：《论语择善》，九州出版社，2014年8月版，第278页。

解读文本时,可以根据文本的整体来理解其细节。同理,朱熹《鹅湖寺和陆子寿》一诗,经过考证,其主基调是融洽的,欢愉的,那么对于“却愁说到无言处,不信人间有古今”这两句,尽管句中出现了“愁”“无言”“不信”等看似不悦的字眼,但在解读时仍然应该服从于整个文本的基本大义,往契合的、友善的方面理解。而通过对于朱熹其他诗文中用到的相关字眼的归纳解析,也可以证明“却愁”可以含有“喜悦”的意思,而“无言”则可以指一种亲密无间、十分默契、类似无声胜有声的境地。因此朱熹《鹅湖寺和陆子寿》一诗,表达的是与陆九龄论学至心领神会的极度契合之境,而绝无借机讽刺或批评之意。

(责任编辑:林春香)



(上接第 28 页)

虽固是精神超拔之境界才能够做到的,然又实是自然之理所注定了的。正如上文所讲的“命”,也即儒家的生死观,正是与其“鬼神者,二气之良能也”的思想相联系的,而并非别有一种寄托。

以上,通过朱子私人生活之两端,将朱子鬼神观中虽不是最具学术内涵,但却是最具有精神价值的部分论述完毕。笔者之所以要用这么多笔墨,原因就在于,只有这样我们才能够体会到朱子的鬼神思想是一个完整而连贯的整体,它不仅是一种学说,更是儒家讲的“治国之道”和“修己之方”,或者更精确一点说,只有当这一学说真正融入到治国之道和修己之方,融入到生活中去,才真正算是有意义、有价值,这不仅仅是朱子学的内在精神,更是儒学的应有之义。

(责任编辑:林日杖)

· 朱子遗迹 ·

朱子祠的魅力

——以曹学佺笔下古田青山书院朱子祠为例

陈 茗¹，陈庆元²

(1. 厦门理工学院，福建 厦门 361024；
2. 福建师范大学文学院，福建 福州 350007)

摘 要：晚明曹学佺一生中寻访了朱熹在八闽留下的许多踪迹，表示“愿得穷至理，努力崇辉光”。曹学佺对古田水口青山书院朱子祠情有独钟，他写下有关青山书院朱子祠的诗篇五十多首、文一篇，这些诗文再现了青山书院朱子祠的风貌；称赞朱熹的学说思想和品格；对南宋朝廷把朱子学说当作伪学加以禁止表示愤慨，并联系晚明社会实际，说“昔日文公时宴坐，也忧兵革也忧君”。朱熹有没有创建青山书院，对一般的读书人、特别是一般的民众来说，不是特别重要；他们宁可信其有而不愿说其无，无形之中，他们和这位大儒便拉近了距离，在心灵上产生一种“亲炙”的感觉。这就是朱熹这位儒学巨人的无形魅力所在，也是朱子文化的巨大魅力所在。

关键词：朱熹；曹学佺；古田水口；青山书院朱子祠

朱熹生于福建、长于福建，在福建为宦，在福建讲学，最后去世于福建，在福建留下许许多多的遗迹。朱熹在福建留下的遗迹，有名的如武夷山的紫阳书院、建阳的考亭，还有诸如福州鼓山“天风海涛”的题刻等等。由于年代久远，朱熹还有不少遗迹，至今还不太为所了解、所认识。本文将要考证的是古田水口（又称困关）青山书院朱子祠。水口青山书院朱子祠，内地可供研究的材料很有限，近年我们获读日本内阁文库藏本曹学佺的《石仓全集》，这是至今见到的最完备的曹学佺诗文集。曹学佺写下了较多青山书院朱子祠的诗文，故本文考察青山朱子祠，更多的是以曹学佺的诗文为线索和依据。

一、闽北书院与闽南教化地

曹学佺，字能始，号雁泽，生于万历二年（1574）闰十二月十五日，公历已进入1575年，侯官（今福州）人。万历二十三年（1595）进士。唐王立于福州，曹学佺官至礼部尚书，隆武二年也即顺治三年（1646），清兵入福州城，学佺自缢于西峰里第。曹学佺一生著述甚富，有《石仓集》百余卷。曹学佺起家《易经》，对儒家经典情有独钟。万历二十七年（1599），曹学佺二十六岁之时，游房山石经寺，感叹释子刻经的坚韧毅力，遂萌生辑刻儒藏之愿望，以与释道鼎立而三。天启六年

基金项目：2015年福建省社科规划项目《朱子与金门的教化研究》（FJ2015B166）。

作者简介：陈茗，女，厦门理工学院副教授。

陈庆元，男，福建师范大学文学院教授。

(1626),他在广西任上遭严谴,次年归家,唐王之前未再出仕,全力著书立说,除了《海内名胜志》、超巨型的选本《石仓十二代诗选》外,还有《五经困学》(《易》《诗》《春秋》《书传》《戴记》)《史汉重编》《重编宋史》《明文选》等等。著述之富,晚明作者少可比肩。

曹学佺对朱熹十分尊敬,对朱熹的遗迹非常熟悉。曹学佺最早的诗文别集《挂剑篇》收入万历二十四年(1596)的作品,这一年曹学佺由福州前往江西金溪哭师周兆圣之墓,过武夷山。朱熹曾在武夷山建紫阳书院,讲学著述。曹学佺行至五曲,“渡隔岸,谒朱子所读书,拜其遗像,徘徊久之”^①。并作《谒紫阳书院》纪其事,抒发对朱子崇敬的情感:

孤松生涧中,草木竞芬芳。穷冬被霜雪,谁为苍与黄。缅彼朱夫子,致身乖时王。卜向值睽
趣,山水聊徜徉。镌石表年代,注疏研篇章。棹歌鼓清响,曲曲咏沧浪。末学起敬肃,抠衣入门
墙。瞻觐企遗像,俯仰拜中堂。明训良不易,精灵犹未央。愿得穷至理,努力崇辉光^②。

朱熹在武夷山注疏经典籍,传诸于世,他的《武夷棹歌》,清响余韵,余音缭绕青山绿水。“逝者如斯”四个大字及所题年月镌于崖壁,与山水共存。瞻仰遗像,肃然起敬,曹学佺认为朱熹的精粹学说,至今仍然为后人承传;他会努力穷朱熹之至理,发扬其学说。曹学佺的注《五经》,一生致力儒藏的建设,又何尝与早年在紫阳书院立下的志向没有关联?

万历二十九(1601)九月,曹学佺取道建阳、武夷山拟入浙。他在建阳谒考亭书院,游云谷。曹学佺说:“潭固紫阳朱夫子生长之乡也,予尝陟云谷而遵于考亭,盖其山川之所凝结,流行坎止,高风遗韵,犹可想见。”^③曹学佺作《考亭》诗,前半云:“溪白映林青,文公昔考亭。一丘成俎豆,历代见旌铭。紫篆真人气,沧洲老客星。棹歌九曲外,时复此扬舲。”^④宋淳熙四年(1174),御书“考亭书院”四字匾于门。建阳县有芹溪,曹学佺说,朱熹除了《武夷九曲棹歌》十首之外,还写过《芹溪九曲棹歌》十首。云谷,在建阳县西崇泰里。[道光]《建阳县志》卷一《山川》:“翠岚环绕,内宽外密,且多云飞出入其间。下有谷水西流……朱子爱其幽胜,构草堂,扁曰‘晦庵’。山之下有蔡西山、刘氏书院。”朱熹作有《云谷记》,曹学佺非常熟悉,有诗云:“晦翁《云谷记》,读罢自依依。谷似传人响,云疑沾我衣。”^⑤又作《云谷歌》云:“闽天欲断楚天接,千峦万嶂回层波。日光浩荡直相迫,倏忽变幻那可测。老人曾记赫曦名,夺取湘西岳无色。”^⑥“赫曦”,即赫曦台,朱熹《云谷记》云:“予尝名湘西岳麓之颠曰‘赫曦台’,张伯和为大书,甚壮伟。至是,知彼不足以当之,将移刻以侈其胜。”朱熹曾名湘西岳麓之颠为“赫曦台”,卜居云谷之后,朱熹认为湘西岳麓之颠不足以当之,以为当移来名云谷,数百年之后,云谷老人还记得朱熹当年这段故事。建阳山川,因朱熹而光大。曹学佺“尝陟云谷而遵于考亭”,联想到朱熹以民为本的吏治思想:“其习为吏时,一以平易近民为本,所牖列于政训者,断断如也。其尤注意在常平之法,及去南康军时,以一廩之出陈入新,有所未尽,甚以为歉,而惓惓言之,恒恐片粒之有累于民。噫,其用心亦良苦矣!”^⑦

紫阳书院、考亭书院,都是朱熹讲学之地,都颇负盛名。武夷、建阳之外,尤溪是朱熹的出生地,建瓯是朱熹少年时代的生活地,同安、漳州是朱熹宦游之地,无不在曹学佺关注的范围,其诗文不时提及。他说:“尤溪有文公山,相传朱韦斋为主簿时,其子文公寔生于此,竟为大儒。”^⑧曹学佺

① 《游武夷记》,《挂剑篇》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

② 《挂剑篇》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

③ 《建阳邑侯汪公德政碑》,《石仓文稿》卷之《森轩》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

④ 《茗上篇》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑤ 《永安寺》,《茗上篇》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑥ 《云谷歌》引,《茗上篇》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑦ 《建阳邑侯汪公德政碑》,《石仓文稿》之《森轩》卷,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑧ 《松山寺安禅募缘疏》,《石仓三稿文部》卷九,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

两次作诗赠前后两任的尤溪县知县, 一次是崇祯五年(1632), 诗云: “尤溪源出大湖头, 惠泽如瓶自仰流。案上文公常对越, 里中朱邑是前修。”^① 朱熹出生于尤溪, 惠泽数百年不断; 讲到朱熹, 当然也不应忘记在尤溪任过县尉的朱熹之父朱松。崇祯十五年(1642), 即明亡前两年, 朱熹又有诗赠尤溪的另一位县令刘云五, 以为尤溪山水孕育了朱文公, 尤溪山水自然很不一般, 既然尤溪县名有“尤”字, 你的治理尤(优)秀也就理所当然了。建瓯, 在朱熹一生中也很重要, 朱松为政和县尉, 朱熹随父来到建溪流域, 在建瓯度过少年时代的许多美好时光。建瓯也是曹学佺的向往之地: “徘徊北苑因襄惠, 仰止高山自考亭。”^② 北宋蔡襄曾在这里辟北苑茶园, 有其独特的影响; 朱熹是继万世师表的孔子之后, 又一位令人高山仰止的文化巨人。

朱熹早年在同安县任主簿, 晚岁在漳州任知州, 和闽南结下不解之缘。曹学佺有一首描写同安的长歌《端山兰若歌为池直夫孝廉赋》, 有句云: “君不见, 银城昔日号大同, 主簿闻有朱文公。至今题咏诸岩石, 峻嶒道骨驱真风。”池显方, 字直夫, 同安人, 举人。同安, 古称大同, 又称银城。朱熹在同安留下许多题咏。道骨峻嶒, 既是对朱熹题刻的评价, 也是对朱熹品性、学说的称道。这首诗还写道: “浯洲断屿入海水, 仙人倒地眠不起。”“七星点缀珠囊启, 箕筭港塞那通波。”^③ “浯洲”, 今金门县; “箕筭港”, 在厦门岛。宋明同安县辖区, 包括当今的整个厦门市和金门县。朱熹的教泽, 溉泽的是当今整个厦门市和金门县。我们到金门县, 还可以看到朱子祠; 当地民众无不以金门是朱子过化之地为荣。据金门学者研究, 金门的燕南书院, 也是朱熹所创建。朱熹任同安主簿, 年仅二十四, 而知漳州之时, 年已六十。崇祯十一年(1638), 长乐陈肇曾往漳州, 曹学佺作《送陈昌基之清漳谒徐云林宪伯》, 有句云: “文公教化地, 遗迹任探讨。今昔未殊涂, 嘿嘿心自考。”^④ 意谓漳州是朱文公教化之地, 朱子在漳州留下许多遗迹, 你要好好寻讨; 今天和朱子所处的时代虽然不同, 但做学问、做人的道理是相通的, 你要好好思考。

二、困关青山书院朱子祠

在福建朱熹诸多遗迹中, 曹学佺对古田水口的青山书院朱子祠最为关注, 最为倾心, 甚至自称是朱子祠的“守祠”人。

水口, 即困关。何乔远《闽书》卷三《方域志》“古田县”: “困溪, 溪流自县出, 与嵩溪会, 名水曰‘水口’, 关曰‘困关’。宋转运使杨克让所迁县治处。”水口, 闽江水路驿站, 离福州三山驿约二百里。北宋太平兴国至端拱间, 古田县署曾一度移于此。明代, 为转运副使公署所在地, 为水路要冲。[万历]《古田县志》卷八“青山书院”条: “在一都盐运分司旁。嘉靖中建, 祀朱晦庵先生。朱子《水口行舟》诗: ‘昨夜扁舟雨一篙, 满江风浪夜如何? 今朝试揭孤篷看, 依旧青山绿水多。’”^⑤ [乾隆]《古田县志》略同, 但未引朱子诗。据[万历]《古田县志》, 青山书院因朱熹“依旧青山绿水多”得名。

崇祯十一年(1638), 青山书院重修, 曹学佺作《朱文公青山书院记》^⑥, 文曰:

朱文公夫子侨居水口甚久, 学者相从而讲业其间甚众。其书院曰“青山书院”, 何也? 夫子

① 《赠尤溪令》, 《西峰集》中, 《石仓三稿文部》卷九, 日本内阁文库藏《石仓全集》本。

② 《寄赠叶震隐大参》, 《西峰六二草》, 日本内阁文库藏《石仓全集》本。

③ 《西峰六四草》, 日本内阁文库藏《石仓全集》本。

④ 《西峰六五草》上, 日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑤ 曾异撰《水口舟次为吴谔斋师送行》自注: “朱晦翁过此地, 题壁有‘明朝试揭孤篷看, 依旧青山绿树多’之句, 真迹犹存。万历年, 为一艇司挖其壁, 四方以木篔之, 盗去。”(《纺授堂二集》卷一)

⑥ 《西峰六五集文部》, 日本内阁文库藏《石仓全集》本。

《过水口》诗有“明朝试一开篷望，依旧青山绿树多”之句，故以名之。盖当日遇风雨，天地晦冥，咫尺莫辨。而次早开霁，景物韶美，依旧目前，因有是咏。后人编性理者，入此绝句。岂喻人心锢蔽，私欲昏昏，一遇天机，呈露道体现前，不失本来面目耶？抑文公当时迫于伪禁，遍地荆榛，偶入溪山，俗僻网疏，得以夷犹自在耶？遐想其际，居而安焉，乐而玩焉，离《经》辩志，相观摩于为善乐，可知也。是故，青山之色一日未尝改，而夫子之乐一日未尝亡也。

然其书院则为木之所支，石之所载，陶墁之所层累而相承，乃不免为风雨之所飘摇，蟪蠹之所穿蚀。而自有宋至今，五六百年之久，而创之基存，修之功倍，有其举之不敢替也。而岂异人任其能克光者哉！

云间许公穉旋以藩幕而署嵯事，未及一期，而毅然担任之。曰：“此予后学者之责也。吾侪童习《语》、《孟》经书，即读朱夫子之注，非注无以发蒙，而功令非尊朱无以入彀。读其书也，何幸而宦游其乡；宦其乡也，又何幸而日夕居其所讲业游息之地哉！”不费公帑，不派私助，而轮奂重新，严翼济济。令人登斯堂者而想象朱夫子之教，与日月常新，江山共永者，其恒也。即有时而薄蚀其貌，聚散其徒，推迁其岁序，剥复其晦明，总之，归诸变而已。然使后世之读其书者已知景行之想，履其地者益动亲炙之忧。以方颙之字而起敝维新于一日，以时诎之费而鸠材虑庸于一人，岂非节其嗜欲，崇其敬义而秉彝好德之衷，乃为得其大常也哉。

噫！惟可常也，故可久也。因为之记。

此《记》[乾隆]《古田县志》未收。曹学佺自缢之后，清兵籍没其家，图书散失，县志编纂者未见此文。曹学佺文第一段讲朱熹在水口住过很长时间，学者相从讲业甚众。青山书院建于何时？此文记载比较含糊。“学者相从而讲业”，似乎当时就有书院；而书院得名于《过水口》，书院则建于诗作之后，也就是说，不是朱熹一开始讲学就有青山书院。[万历]《古田县志》说，青山书院建于明嘉靖间，似乎又太晚。按惯例，县治所在地都建有书院，北宋太平兴国至端拱年间县治移到水口，水口应该就有书院。即便县治后来又移回旧址，但水口还是古田县人口较多的繁华之地，书院也就继续办了下去。比较合理的解释应该是，朱熹在水口讲学，地点就在这所老书院的遗址，朱熹是大儒，有名望，“依旧青山绿树多”一诗，不仅写得美，而且有理趣，后人遂改院名为“青山”。“青山之色一日未尝改，而夫子之乐一日未尝亡也”，“乐”，是治《经》之乐，与生徒讨论思想学问之乐。曹学佺往来水口，有一回得知有人要砍书院山岭上的松林，他出面加以制止^①。松林一旦被划，青山也就不成其青山，朱熹当年青山书院的事业，还会留存下来吗？而为了纪念朱熹，后人在书院内建朱子祠以祀之。

崇祯元年（1628）曹学佺倡修困关朝天桥；崇祯五年（1632）桥成，遣曹学佺往省视。从这一年开始，至崇祯十六年（1643），曹学佺没有一年不到困关，每年都来往多次，有时甚至一个月往返两次。曹学佺频繁往来福州与困关之间，还在青山书院附近建别业石巢阁，逗留常常逾月。来往既多，居住既久，曹学佺对青山书院感情日深。曹学佺在困关作的诗好几百首，有关青山书院朱子祠好几十首，前后时间之长，数量之多，古往今来非常少见。以下是曹学佺青山书院朱子祠诗目：

崇祯十二年（1639）：《朱文公祠用原韵二首》^②；

崇祯十三年（1640）：《石巢阁辟途过朱文公祠》^③；

崇祯十四年（1641）：《青山书院》十二首、《文公祠将别奉题十二景》《重谒文公祠》^④，《困溪

^① 《续题青山书院十绝》其十：“岭上有松林，气机忽飞动。幸不伤斧斤，寒涛发予梦。”自注：“时将被伐，予偶先知而止之云。”（《西峰六九集》，日本内阁文库藏《石仓全集》本）

^② 《西峰用六篇诗》，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

^③ 《西峰六七篇诗》，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

^④ 《西峰六八集诗》，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

文公祠送器之往清漳谒曹太守》^①;

崇祯十五年(1642):《续题青山书院十绝》《文公座前听遵生、茂生弹琴》《陈伟卿、林可南谒文公祠过访》《青山书院杂咏十二韵》^②;

崇祯十六年(1643):《朱祠仝徐振烈作》《朱祠喜陈叔度、黄贞吉、徐存永见访》^③《谒文公祠》^④。

以上共计56首,诗题都标有“青山书院”“朱子祠”“文公”,诗题未出现这几个词,而诗的内容与青山书院、朱子祠有关的还有一些,不在我们的统计范围。

青山书院朱子祠的内容大致有这么几项内容:

首先,青山书院朱子祠的风貌。《文公祠将别奉题十二景》:青山院、注易轩、松站台、照沙槛、静溜池、笔峰门、千山阁、篱根基、大谷亭、瀑流涧、双虹桥、膈坞钟。前六景是朱子祠内之景:院、轩、台、槛、池、门,后六景是朱子祠可以望见有周边之景,有阁、墓、亭、涧、桥、钟。《青山书院》十二首,可与《文公祠将别奉题十二景》相互印证和补充,《青山书院》的“门前卓笔”的“门”,就是十二景中的“笔峰门”;“台上闻箫”的“台”,就是“松站台”;“池上双凫”的“池”,就是“静溜池”;“阁外晨钟”的“阁”和“钟”,就是“千山阁”和“膈坞钟”。曹学佺其它诗也不时关涉这些景色。《石巢阁辟途过朱文公祠》:“门当文笔千霄峻,树作帘栊障日西。”“门当文笔”即“门前卓笔”。千山阁、大谷亭、瀑流等,都是曹学佺写困关常用的诗料。

其次,称赞朱熹的学说思想和品格。“文公七载客”^⑤,朱熹在水口到底住过多久,还有待于进一步考证。“文公居此地,下拜想威仪”^⑥,曹学佺每次来到水口,居住的时间或长或短,对朱熹始终怀着这种崇敬的心情。他说,朱子祠有注易轩,并不是说朱熹一定就在这里注过《易》,而是因为朱熹注《五经》,其中注《易》最出名,所以建此轩以纪念他。曹学佺说他早年对朱子之说钻研不够,如今常来水口谒朱子祠,“愧予避影溪山僻,犹傍文公粗豆名”^⑦;“一年凡再到,终老愿归依”^⑧,在朱熹讲学过的地方生活,遂生“归依”之愿望。曹学佺的诗还提到朱熹的另一部著作《楚辞集注》,《文公座前听遵生、茂生弹琴》:“倘以嫌幽怨,公曾注楚词。”^⑨吴荣(遵生)和胡莲(茂生)在朱子祠弹琴,琴声传出幽怨的情绪,听曲者或有人不很喜欢,曹学佺说,朱熹还注过《楚辞》呢,《楚辞》本身就是一部幽怨之作。在朱子祠,曹学佺常或与晚辈唱酬,或有诗直接赠送晚辈,他总是勉励晚辈学习朱子学说人品:“惟应趋向正,那识世情非。”^⑩友人徐爌之孙徐钟振将往漳州,曹学佺在朱子祠送别,赠诗云:“紫阳遣教地,远近挹芳芬”^⑪,意谓溪是朱熹遗教地,你到了漳州,不要忘记那里也是朱子遗教地,做人做学问,都应当记住朱熹的教诲。曹学佺与社友及晚辈在朱子祠唱酬,也是一种导向,他引导社友和晚辈们尊敬朱熹,引导他们领略并熟悉朱熹的学说思想。曹学佺在诗中多次说,他是朱子祠的“守祠叟”,“愿守祠”。所谓“守祠”,就是遵从朱熹的学统,同时自己也是捍卫朱子之学的后继者。曹学佺在诗中都说得很坚定,也很自信。陈鸿《和曹能始朱祠喜陈叔度、黄贞吉、徐存永见

① 徐钟震《因溪别曹能始先生》附,《徐器之集·丹霞续游》,崇祯刻本。

② 《西峰六九集诗》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

③ 《西峰古稀集诗》上,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

④ 《西峰古稀集诗》下,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑤ 《文公祠将别奉题十二景·青山院》,《西峰六八集诗》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑥ 《送张能因》,《西峰六八集诗》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑦ 《送汪瑶若扶其侍御公榭》,《西峰六七篇诗》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑧ 《重谒文公祠》,《西峰六八集诗》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑨ 《西峰六九集诗》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑩ 《陈伟卿、林可南谒文公祠过访》,《西峰六九集诗》,日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑪ 《因溪文公祠送器之往清漳谒曹太守》,徐钟震《因溪别曹能始先生》附,《徐器之集·丹霞续游》,崇祯刻本。

访》云：“紫阳当日曾居地，注易开轩又属君。”^①徐延寿《和诗》亦云：“此是晦翁文化地，渊源千载独推君。”^②在社友的目中，曹学佺是当今一位能够继承朱子之学的学者，朱熹注过《易》，曹学佺也着有《易经通论》和《周易可说》二书，所以说，朱熹之后“又属君”“又推君”。

再次，曹学佺对朝廷把朱子学说当作伪学加以禁止非常愤慨。天启六年(1626)冬，曹学佺因撰《野史纪略序》，得罪魏珪；魏珪恨不得置之死地而后快，后来，曹学佺仅得免死，遭严谴。“文公伪学禁，羨我少风波”^③。曹学佺说，我的遭严谴仅免于死，但是比起朱熹的学说被当成伪学而禁，我算是很幸运了。曹学佺《朱祠同徐振烈作》一诗既纪朱子学说被禁，又联系当时的时局，云：

青山祠宇尚依然，绿树成帷已露天。伪学久闻南渡禁，凯歌时望北来舡。茶坊酒肆喧无累，竹筒松声静有缘。莫厌闲谈金革事，文公和议辟经筵。

徐开元，字振烈，人称徐五，侯官人。工诗，为人担粟。学佺重之，招人石仓社。徐开元生性刚烈如其名，徐延寿作《赠徐五振烈》，略云：“栖栖独吟啸，不揖公与侯。呼酒谭世事，怒发横双眸。许死重一诺，问谁有冤仇。吾将弃妻子，拔剑从君游。”^④曹学佺在困关朱子祠谈时世，是找对人了。一方面，是朱子的学说被当成伪学被禁；另一方面，是朱熹始终期待北方前线凯歌的传来。南宋的朝廷昏暗如此！曹学佺此诗作于明亡前一年，大明江山风雨飘摇，危如累卵，即便是在这清静的青山绿水之间，朋友之间一谈起这个话题，就没个完！我们不知道徐延寿所描述的“呼酒谭世事，怒发横双眸”，指的是不是这一次曹学佺与之“谭世事”，或者这次“谭世事”只是诸多次中的一次？曹学佺《朱祠喜陈叔度、黄贞吉、徐存永见访》又云：“昔日文公时宴坐，也忧兵革也忧君。”^⑤曹学佺与陈鸿他们在困关朱子祠，又何尝不是既忧兵革又忧君？其景况与当年的朱熹有点相像。

三、青山书院朱子祠引发的思考

近来有学人争论朱熹是否到过古田县。我们认为，朱熹没有到过古田县县城，或比较接近史实。但是水口，为古田一都，也是古田地，其地为福州至延平必经之地，过往官民虽然不一定船船停靠此地，但大多在此地歇脚、补给则是常事。朱熹游宦讲学过往频繁，没有理由不到过水口。到过水口，就是到过古田。当然，曹学佺说朱熹在水口住了七年之久，令人怀疑；青山书院，朱熹是否创建青山书院，曹学佺的说法也含糊不清。这两个问题，如果从科学研究的角度看，都是需要弄清楚的。但是，如果从一般读书人的心理，从一般民众对朱熹的崇敬心理来说，似乎不是特别重要。武夷山、建阳有朱熹亲自创建的书院，古田困关既然是一个交通要冲，朱熹还写过《过水口》诗，为什么他就不能在困关创建一所青山书院？古田困关有青山书院朱子祠^⑥，曹学佺《福清海口塔寺起期讲经疏文》一文还提到“闻其别创有紫阳书院，以偪诸邑”^⑦，福清海口的紫阳书院，[乾隆]《福清县志》卷四《学校志》没有记载，只说当地有龙江书院，后废，别建朱子祠和文昌祠^⑧。一般的读书人，一般的民众，即使朱熹没有到过他们的乡县，道听途说，以讹传讹，他们也宁可信其有而不愿说其无，

① 此诗原无题，题为笔者所加，曹学佺《朱祠喜陈叔度、黄贞吉、徐存永见访》附，《西峰古稀集》上，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

② 曹学佺《朱祠喜陈叔度、黄贞吉、徐存永见访》附，《西峰古稀集》上，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

③ 《青山书院杂咏十二韵》其六，《西峰六九集诗》，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

④ 《尺木堂集·五言古诗》，福建师范大学图书馆藏钞本。

⑤ 《西峰古稀集》上，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑥ 古田县治还有先贤祠祀朱熹，明万历年间邑人余文龙《新建先贤祠记》：“宋晦庵朱文公值禁伪学时游古田，讲学于县治之北，有书院额曰‘溪山第一’。邑人从游，实繁俊彦，而林氏择之、扩之伯仲乃其高第，后即书院为祠，二林配焉。”（[万历]《古田县志》卷十二《艺文志》）

⑦ 《石仓文稿》卷之《听泉阁》，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

⑧ 福清还有一座先贤祠，祀朱夫子，建在江阴里，详[乾隆]《福清县志》卷四《学校志》。

在无形当中, 他们和这位大儒便拉近了距离, 在心灵上产生一种“亲炙”的感觉。这就是朱子这位儒学巨人的无形魅力所在, 这也是朱子文化的巨大魅力所在。

讲到朱熹的儒学和文化魅力, 还有必要提及曹学佺诗文中的一件趣事。曹学佺《洪江又送茂生效击壤体四绝》其二云:“浪传余貌肖文公, 理路曾无一线通。”^①民间、至少是读书人中间流传着一种说法, 说是曹学佺的相貌很像朱熹。谁见过朱熹? 怎么知道曹学佺像不像朱熹? 有没有褻渎或者唐突朱文公的嫌疑? 原来, 万历二十三年(1595)乙未科, 曹学佺、王思任、李长庚“弱冠美丰标, 一时团聚辇下, 人皆指为神仙中人”^②。黄汝亨《两君咏·曹能始学佺》略云:“彼美南方人, 飘飘凌云端。密坐有余盼, 缟带结所欢。玄心映冰玉, 清姿出衣冠。尘轨纷错轸, 高步疏遐观。”^③直到晚年, 曹学佺对自己的相貌仍然怀有信心。当时有人说曹学佺“貌肖文公”, 朱熹去世已经四百多年, 谁也没见过朱熹的面, 唯一可以作为根据流传下的是朱熹的自画像。四百多年来, 似乎也没有人对朱熹自画像发表过具体的意见, 譬如说容貌如何出众之类。当有人说曹学佺的容貌酷似朱熹时, 曹学佺当然有点惶恐, 毕竟朱熹是大儒, 怎么可说自己的容貌“肖文公”呢, 有点不敬吧? 自己的理路和朱熹并不相通。对世人的评论, 我们没有必要作过多的讨论。曹学佺“肖文公”, 谁也没有见过文公; 而曹学佺的相貌是大家所熟悉的。如果我们换个角度来思考, 曹学佺相貌这么好, 如神仙中人, 曹学佺所“肖”的那个人, 肯定也是长得好, 肯定也是神仙中人。这样。当我们想象朱熹的容貌时, 就有了一参照人物——曹学佺, 只要看看曹学佺的容貌, 就可以想见朱熹的容貌, 曹学佺有如神仙中人的美貌, 朱熹肯定也有如神仙中人的美貌, 说不定还有过之。因此, 我们与其说曹学佺的容貌像朱熹; 不如说, 只要看看曹学佺的容貌, 就如同看到朱熹神仙般的美貌。这是晚明读书人, 至少是晚明福建读书人和民间对朱熹容貌的印象, 或者说是心理期待, 反映了晚明福建人和民间对朱熹的崇敬和仰慕。

青山书院的原址, 经历五六百年, 不免于风雨的飘摇, 蟻蠹之穿蚀, 亟待修缮。崇祯间转运使许穉旋慨然承担其使命, 既不用公款, 也没有摊派资助, 节衣宿食, 毅然以一人之力担任之, 花了一整年的时间, 书院终于焕然一新。曹学佺对许穉旋之举大加赞赏。许穉旋并不以为修缮青山书院是自己的什么功劳。许穉旋不止强调读《经》有重要, 而且强调读《经》使用朱熹注本的重要。朱熹的《四书五经》是当时最重要的启蒙读本, 是最重要的教科书, 在书院教育中具有举足轻重的作用。许穉旋还说, “功令非尊朱无以入彀”, 不熟读朱熹之注, 就不能敲开科举的大门。修缮青山书院, 兴朱子之教, 对培养士子具有重要的作用。而且, 修缮书院的意义, 还不局限于当代, “使后世之读其书者已知景行之想, 履其地者益动亲炙之忧”, 后世在青山书院读朱熹著作者, 高山仰止, 景行行止, 去除鄙吝之心, 光明正大, 道德崇高; 青山书院存在一日, 凡足履其地者, 有如亲受朱子教诲一般, 可谓源远流长。

曹学佺认为以朱熹为代表的理学家诗, 是宋代诗歌的一大宗, 不容忽视。曹学佺把宋代的诗人分为两大类, 一类是“上足以黼黻皇猷, 而下足以陶写情性”, 既陶写性情, 又与政治教化密切相关的诗人; 一类是“端门词人本色”^④。前一类又分为两小类, 寇准、韩琦、范仲淹、司马光、欧阳修、王安石、苏轼、李纲、文天祥, 为“当代名德”; 与之并称的是理学家周敦颐、程颢、邵雍、吕祖谦、

(下转第123页)

① 《西峰六八集诗》, 日本内阁文库藏《石仓全集》本。

② 沈德符《万历野获编·补遗》卷二, 同治八年补修本。

③ 《寓林诗集》卷一, 天启刻本。

④ 《宋诗选序》, 《石仓三稿文部》卷二, 日本内阁文库藏《石仓全集》本。

· 闽学名家 ·

李贽的进步思想及其批儒批孔的问题

陈祥耀

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

摘要: 李贽思想的进步性表现在求真实、求公平、主发展、主兼容上。其思想的复杂性表现在哲学的本体论上混杂着唯物与唯心的色彩; 认识论上不是片面的先天论者; 人生论方面, 对公与私、情欲与义理、功利与道德的关系的看法也不是片面的; 既对人类社会持发展的观点, 又有“历史循环论”的思想因素, 既破除迷信, 又有“因果报应”及鬼神之说; 对农民起义和君主专制持矛盾态度。李贽“批儒批孔”并没有整体否定儒家、真正否定孔子。

关键词: 李贽; 哲学思想; 批儒批孔

一、李贽思想的进步性

李贽是明代中后期卓越的进步思想家, 既博涉群籍, 学识丰富, 又一贯具有坚强的独立思考的精神, 不随俗取舍。故既兼融儒释道三家学说, 也汲取法家的部分思想, 牵涉面广。要找出其进步思想的核心出发点, 我想主要有求真实、求公平、主发展、主兼容四个方面。

(一) 求真实

1. 反对束缚人类本性的专制政治和虚伪礼教。《焚书·论政篇》:“且夫君子之治, 本诸身者也; 至人之治, 因乎人者也。本诸身者必取于己, 因乎人者恒顺于民。……(欲以己之有无“整齐”于民) 于是有条教之繁, 有刑法之施, 而民日以多事矣。……至人则不然, 因其政不易其俗, 顺其性不拂其能。……动止安矣, 不欲重之以桎梏, 恐其繁而颠且仆也。……疾人之恶, 安知己之无恶乎? 其于反身之治且未之能也, 况望其能因性以牖民乎?”《焚书·答耿中丞》:“夫天下之人得所也久矣, 所以不得所者, 贪暴者扰之, 而仁者害之也。……于是有德礼以格其心, 有政刑以絜其四体, 而人始大失所矣。夫天下之民物众矣, 若必欲其皆如吾之条理, 则天地亦且不能。是故寒能折胶, 而不能折朝市之人, 热能伏金, 而不能伏竞奔之子。何也? 富贵利达所以厚吾天生之五官, 其势然也。是故圣人顺之, 顺之则安之矣。”“夫以率性之道, 推而广之, 以天下为公, 乃谓之道。”《明灯道古录》卷上:“千万其人者, 各得其千万人之心, 千万其心者, 各遂其千万人之欲。是谓物各付物, 天地之所以因材而笃也, 所谓万物并育而不相害也。今之不免相害者, 皆始于使之不得相育耳。……夫天下之民, 各遂其生, 各获其所愿有, 不格心归化者, 未之有也。世儒既不知礼为人心之所同然, 本是一个千变万化活泼泼之理, 而执之以为一定不可易之物, 故又不知齐为何等, 而故欲强而齐之, 是以虽有德之主, 亦不免于政刑之用。吁! 礼之不讲久矣。(《大学》)‘平天下’曰:‘民之所好好之, 民之所恶恶之。’好恶从民之欲, 而不以己之欲, 是谓之‘礼’。礼则自齐, 不待别有以齐之也。若好恶拂民之性, 灾且必逮夫身, 况得而齐之耶?”《中庸》言“舜好察迩言, 隐恶而扬善, 用其中于民。”

《明灯道古录》卷下申论之：“唯是街谈巷议，俚言野语，至鄙至俗，极浅极近，……而舜独好察之，以故民隐无不闻，情伪无不烛，民之所好，民之所恶，皆晓然洞彻。是民之‘中’，所谓善也。……圣人无中，以民为中。夫民之所欲，天必从之，况居民上而为天子者哉？天之立君，所以为民。……诬言者，近言也。……盖言而曰近，则一时之民心，即千万世之人心，而古今同一心也；‘中’而曰民，则一民之‘中’，则千万人之中，而天下同一民也。”

李贽主张“遂民之欲”，“遂民之生”，而宋代的“道学”家主张“伸天理，灭人欲”；统治者利用这种理论来禁锢人民的思想感情，压制人民的合理要求，当时的“道学”家，特别是“伪道学”家，作为这种理论的鼓吹手，凭籍其“讲学”和著述，大力进行虚伪的说教，故李贽特别痛恨之。他在《焚书·答耿司寇》抨击“道学”家耿定向说：“种种利用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者。及乎开口谈学，便说尔为自己，我为他人；尔为自私，我欲利他……以此而观，所讲者未必公之所行，所行者又公之所不讲，其与言顾行、行顾言何异乎？”“实多恶也，而专谈至人无恶；实偏私所好也，而专谈泛爱博；实执定己见也，而专谈不可自是。”揭露其他“伪道学”说：“匹夫无假”，“谈道无真”（《焚书·何心隐论》）。“口谈道德而心存高官，志在巨富”（《焚书·又与焦若侯》）。“阳为道学，阴为富贵；被服儒雅，行若狗彘”（《续焚书·三教归儒说》）。“阳为圣人”，“阴为市井”（《续焚书·论交难》）。“道学其名也，故世之好名者必讲道学，以道学之能起名也。无用者必讲道学，以道学之足以济用也。欺天罔人者必讲道学，以道学之足以售其欺罔之谋也”（《初潭集·道学》）。“夫惟无才无学。若不以讲圣人道学之名要之，则终身贫且贱矣，耻矣。此所以必讲道学以为取富贵之资也。然则今之无才无学、无为无识、而欲求富贵者，断断乎不可以不讲道学矣”（《初潭集·释教》）。

2. 要求重视保障人民的生活需求。《焚书·答邓石阳》说：“穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭类耳。故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣服之外更有所谓种种绝与百姓不同者也。学者只宜于伦物上识真空，不当于伦物上辩伦物，故曰：‘明于庶物，察于人伦。’于伦物上加明察，则可以达本而识真源；否则，只在伦物上讲较付度，终无自得之日矣。”李贽因为重视民生问题，故《藏书》中特别赞许“富国名臣”。如赞美战国时的李悝“善平糶”，“故虽遭饥馑水旱，糶不贵而民不散，取有余而补不足”，“行之魏国，国以富强。”赞美汉代的桑弘羊“领大农”，行“均输”、“平准”之策，使“民不益赋而天下用饶”。赞美唐代的刘晏任转运使，“察州县灾害，蠲除赈救，不使流离死亡”，免去其先“民不堪命，皆去为盗”的灾难；行“常平法”，“丰则贵取，饥则贱与，率诸州米尝储三百万斛”，是真正能惠民的“有功于国”的大臣。

3. 反对无实效、务虚名的空头政治。李贽认为政治事业，以能使人民得实惠、国家收实功为最重要；务虚文，发高论，守陈规，无谋无才，言不能行，于事无补，都是有害的。所以他主张在一定条件下，用人可以先“惟才”不“惟德”。他嘲笑那些“头巾气”的书生、庸吏：“平居无事，只解打恭作揖，终日匡坐，同于泥塑，以为杂念不起，便是真实大圣大贤人矣。……一旦有警，面面相觑，绝无人色，甚至互相推诿，以为能明哲。盖因国家专用此辈，故临时无人可用。”他主张：“道不虚谈，学务实效”（《焚书·定林庵记》）。“夫国家用人，惟用其才”（《续焚书·王骥》）。“治贵适时，学必经世”（《藏书·行业儒臣·赵汝愚》）。认为“董仲舒有正义明道之训焉，张敬夫有圣学无所为而为之论焉。”皆不当，“夫欲正义，是利之也。若不谋利，不正可矣。吾道既明，则吾之功毕矣。若不讲功，道又何时而可明也？今日圣学无所为，既无所为矣，又可以为圣为乎？……太公之富强，周公之礼乐，注措虽异，有为均也。孔子梦寐周公，故相鲁三月而礼教大行。虽非黄、唐以前之无为，独非大圣人之所作为欤？安在必于无为而后可耶？……（学者）往往以大有为之资，而不肯自竭其力，反虑人之疑其为富强功利也。……然则今者人人固有一段光明俊伟之业也，第牵于意见，狃于成说，必欲补缀博会，勉强凑合，以求万全，免讥毁，是终于无成，有为无为皆不可焉耳”（《藏书·德业儒

臣后论》)。“天下曷尝有不计功谋利之人哉!若不是真实知其有利益于我,可以成我之功,则乌用正义明道为也?……虽然,董氏腐儒耳,非诈也。直至今日,则为穿窬之盗矣。其未得富贵也,养吾之声名以要朝廷之富贵,凡可以欺世盗名者,无所不至。其既得富贵也,复以朝廷之富贵养吾之声名,凡所以临难苟免者,无所不为,岂非真穿窬之人哉!”(《焚书·贾谊》)他又说:“士之有智谋者,未必正直;正直者,未必有智谋。……惟智谋之士不用,而后正直之臣见,节义之行始显耳。……夫惟国家败亡,然后正直节义之士收其声名,以贵于后世,则何益矣。……予以谓智谋之士可贵也”(《藏书·智谋名臣论》)。法家虽“残忍刻薄”,然有“一定之学术”,“必至之事功”,胜于“依况陈言,规迹往事”,“瞻前虑后,左顾右盼”,累于“名教”,临事“泛滥而靡所适从”的儒者(《焚书·孔明为后主写申韩管子六韬》)。

4. 提倡表现纯真精神的文学艺术。表现这种思想最有代表性的是《焚书·童心说》,但《童心说》所表现的不止是文学艺术问题,还关系李贽对于整个“人心世道”的看法。文中说:“夫童心者,绝假纯真,最初一念之真心也。若失却童心,便失却真心;失却真心,便失却真人。人而非真,全不复有初矣。”由于外来“道理闻见日以益多”如“知美名之可好也,而务欲以扬之而童心失;知不美之名之可丑也,而欲以掩之而童心失。”“童心既障,于是发而为言语,则言语不由衷;见而为政事,则政事无根柢;著而为文辞,则文辞不能达。”“夫既以闻见道理为心矣,则所言者皆闻见道理之言,非童心自出之言也。言虽工,于我何与?岂非以假人言假言、而事假事、文假文乎?盖其人既假,则无所不假。”以“假人”对“假人”言假言、假事、假文,“无所不假,则无所不喜,满场是假”,则“天下之至文”趋于“湮灭”,人心世道亦不可问了。《焚书·杂说》谓“真能文者”之作,其文多出于胸有“欲吐”之言“而不敢吐”,又“莫可所以告语”,“蓄积既久,势不能遏”,一旦发之,以至“发狂大叫,流涕恸哭,不能自止。宁使见者闻者切齿咬牙,欲杀欲割,而终不忍藏于名山,投于水火。”又说“《拜月》、《西厢》,化工也;《琵琶》,画工也。”化工之文最自然,亦最真,故为最高;画工“虽工巧之极”,“似真非真”,“入人之心者不深”,“已落二义矣”。《焚书·忠义水浒传序》赞美《水浒传》为“发愤之所作”为可贵。《焚书·答宋太守》:“千圣同心,至言无二。……凡言者,言乎其不得不言者也。”《焚书·读律肤说》:“盖声色之来,发于性情,由乎自然,是可以牵合矫强而至乎?故自我发乎性情,则自然止乎礼义,非性情之外复有礼义可止也。惟矫强乃失之,故以自热之为美耳,又非于性情之外复有所谓自然而然而也。……莫不有性,莫不有情,而可以一律求之哉?然则所谓自然者,非有意为自然而遂以为自然也。若有意为自然,则与矫强何异?”

(二) 求公平

反对贵贱、男女不平等的观念。李贽受王阳明的“良知”学说的影响,认为“天下无一人不生知,无一物不生知”,若就学佛、成佛论,“天下宁有人外之佛,佛外之人乎?”(《焚书·答周西岩》)“圣人不曾高,众人不曾低”(《焚书·答京中友朋》)。“圣人不能责人之必能,是以人人皆可以为圣”(《焚书·答耿司寇》)。“致一之理,庶人非下,侯王非高”(《老子解》卷下)。“人不但率性而为,勿以过高视圣人之为可也。尧舜与途人一,圣人与凡人一”(《明灯道古录》卷上)。“圣人所能者,夫妇之不肖可以与能,勿下视世间之夫妇为也。……若说夫妇所不能,则虽圣人亦必不能,勿高视一切圣人为也”(《明灯道古录》卷下)。“谓见有长短则可,谓男子之见尽长,女人之见尽短乎?”(《焚书·答以女人学道为见短书》)卓文君与司马相如私奔,为善择“佳偶”,不负“良缘”(《藏书·词学儒臣·司马相如传》)。

(三) 主发展

反对一成不变的“是非”标准。李贽认为:“人之是非,初无定质。人之是非人也,亦无定论。无定质,则此是彼非,并育而不相害;无定论,则是此非彼,亦并行而不相悖矣。……前三代,吾无

论矣。后三代，汉唐宋是也。中间千百余年，而独无是非者，岂其人无是非哉，咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。……夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣。虽使孔子复生于今日，又不知作如何是非也，而遽可以定本行赏罚哉！”（《藏书·世纪列传总目前论》）“若执一定之说，持刊定死本，而欲印行以通天下后世，是执一也。执一便是害道，孟氏自己言之矣。……不执一便可通行，不执定法便足活世”（《藏书·德业儒臣·孟轲》）。“是故因其时，用其术，世无定时，我无定术，是之谓与时消息而已不劳，上也”（《焚书·读史·晁错》）。

（四）主兼容

反潮流、反正统的言论。这种言论，表现于论述事理的，如肯定人的“私心”。《藏书·德业儒臣后论》：“夫私者人之心也，人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。如服田者，私有秋之获而后治田必力；居家者，私积仓之获而后治家必力；为学者，私进取之获而后举业之治也必力。故官人而不私之以禄，则虽召之，必不来矣；苟无高爵，则虽劝之，必不至矣。……此自然之理，必至之符，非可以架空而脱说也。然则为无私之说者，皆画饼之谈，观场之见。但令隔壁好听，不管脚跟虚实，无益于事，只乱聪耳，不足采也”，“以无心及无私心尚论无为之学者，皆不根之论，未尝先行之故耳”。《焚书·答邓明府（二）》：“趋利避害，人人同心。是谓天成，是谓众巧”。《明灯道古录》卷上：“大圣人亦人耳，既不能高飞远举，弃人间世，自不能不衣不食，绝粒衣草而自逃荒野也，故虽圣人，不能无势利之心；虽盗跖，不能无仁义之心。……但就其多寡论之，于是有圣人，又有盗跖，遂至悬绝耳。若五分势利，五分仁义，便是中人”。《焚书·因记往事》谓盗贼之才胜于官吏。海盗首领林道乾，“横行海上三十余年矣，……称王称霸，（人）从愿归之，不肯背离。其才识过人，胆气压乎群类，不言可知也。……设国家能用之为郡守，又何止足当胜兵三十万人已也？又设用之为虎臣武将，则阉外之事可得专之，朝廷自然无四顾之忧矣。惟举世颠倒，英雄怀罔措之戚，直驱之使为盗也”，“谓商人不可轻，财富之集有一定条件，强凌弱、众暴寡是自然之势”。《焚书·又与焦弱侯》：“且商贾亦何可鄙之有？挟数万之资，经风雨之险，受辱于关吏，忍诟于市场，辛勤万状，挟持者重，所得者末”。《明灯道古录》卷上：“不知天与以致富之才，又借以致富之势，畀以强忍之心，赋以趋时之识，如陶朱、猗顿辈，程郑、卓王孙辈，亦天与之以致富之资也”，卷下：“夫栽培倾复，天必因材，而况于人乎？强弱众寡，其材定矣。强者弱之归，不归必并之；众者寡之附，不附即吞之，此天道也。虽圣人其能违天乎哉！”

评价历史人物。此问题涉及甚广，只能略举数例。如《焚书》赞美商君、吴起为“成大功者不顾后患，故功无不成。”“谯周、冯道诸老宁受祭器归晋之谤，历事五朝之耻，而不忍无辜之民日遭涂炭，要皆有一定之学术，非苟苟者”（《孔明为后主写申韩管子六韬》）。《藏书》评秦始皇为“千古一帝”（《世纪·目录》自注）；齐王建降秦，为“全齐百万生灵”“有大功德于民”（《世纪·田齐》）；评武则天：“试观近古之王，有如人如武氏者乎？亦有专以爱养人才为心、安民为念如武氏者乎？……今观娄、郝、姚、宋诸贤，并罗列于则天之朝，迨及开天，犹用之不尽。如梁公者，殊眷异礼，固没身不替也。”（《武臣传·李勣》）；评儒家，置荀子于孟子之上，评曰：“荀与孟同时，其才俱美，其文更雄杰，其用之更通达而不迂，不晓当时何以独抑荀而扬孟轲也。……故曰荀孟，吁！得之矣”（《德业儒臣·荀卿》）等。

二、李贽思想的复杂性

李贽的学术思想，既具有兼容的广博性，又没有建立封闭的、固定的系统，是开放性的。他论事论人，都是触机而发，有一定的针对性和侧重性，少作全面的、周密的论证，所以如云里神龙，鳞爪

广为跃现，全身却难窥测，对他的思想必须作辩证的理解。有的思想看似矛盾而实际上是人们还不能从某些侧面认识其对立统一的关系，并非真正矛盾；当然也有些思想是历史和他个人存在的局限性所形成的矛盾。要梳理这种复杂现象，必须全面地、深入地研究他的著作才行。本文只能粗略地、初步地列举几个问题，作为抛砖引玉，提供讨论、批评之用了。

（一）在哲学的本体论方面，李贽思想混杂着唯物与唯心的色彩，但主体还是朴素唯物论

如《焚书·心经提纲》说：“五蕴皆空”，“六根皆空”，“六尘皆空”；《焚书·解经文》说：“吾之色身泊外而山河，遍而大地，并所见之太虚空等，皆是吾妙明心中一点物相耳。”则近于唯心矣。但《心经提纲》又说：“色之外无空矣。”“空之外无色矣。非但无色，而亦无空，此真空也。”“空即是色，更有何空？色即是空，更有何色？无空无色，尚何有有有无”。《焚书·观音问》：“若无山河大地，不成清净本源矣。故谓山河大地即清净本源可也。若无山河大地，则清净本源为顽空无用之物，为断灭空不能生化之物，非万物之母矣，可值半文钱乎？”“山河大地已合于清净本源”，“取不得，舍不得”。认为色不离空，空不离色，说“空”而不废“山河大地”，不废万物之“生化”之有，包“清净本源”于“山河大地”之中，则近于朴素唯物矣。表现朴素唯物思想最明显的，是《初潭集·夫妇篇总论》“有天地然后有万物”一句。在此文中，李贽以“阴阳二气，男女二命”为万物与人生本源，反对合二为一之“一”，为“太极”；反对合理于气，“理能生气”之说；不知在哲学的终极性范畴的探讨中，对“一”与“二”、“一”与“多”、“理”与“气”的关系的探讨，还是必要的，他的观点还带有局限性。

（二）在认识论方面，李贽不是片面的先天论者

李贽以人皆有“生知”，为人民求平等；以保持“童心”，反对作假而为社会求“真心”，这是有进步性的。如果只凭所谓“生知”而废后天学习，只求保持“童心”而废后天的“道理闻见”，当然会是片面而错误的，但李贽的思想实质并非如此。他终生勤奋，老不废书，便是明证。《焚书·读书乐》说：他能终生读书，又有“大胆”，能独立思考，是“有天幸”，“龙湖卓吾，其乐如何？四时读书，不知其余。读书者何？一与心会，自笑自歌。……束书不观，其何以欢？怡性养神，正在此间。世界何窄，方册何宽！千圣万贤，与公何冤？……寸阴可惜，曷敢从容！”《明灯道古录》卷上论人心而引申《尚书·大禹谟》“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”之说云：“精微之功，生知者自别。而生知者绝少，故其次为学知，学知者十倍于生知；学知而不得，故其又次为困知，则没身不懈矣，弗得弗措矣。如是而精之，有不至于一贯之极乎？夫子（孔子）之一贯，盖学而知之者也，故曰：‘假我数年，五十以学《易》。’盖发愤而不知老之将至矣。其精也如此，是以能一，是以能继尧舜之统，而执万世之‘中’于不坠也。”论《中庸》“君子尊德性而道问学”之说云：“德性本至尊无对也，然必由问学之功以道之，然后天地之间至尊、至贵、可爱、可求者常在我耳。……《中庸》一书，皆圣人修道之教也，道问学之事也。……正欲人道问学以尊德性耳。”可见李贽对于后天学习的重视，他在《童心说》中否定“道理闻见”，是要人们在吸收道理闻见中，能保持“真心”，提高善性，勿滋生“假心”，增长恶性。

（三）在人生论方面，李贽对公与私、情欲与义理、功利与道德的关系的看法，也不是片面的

他强调“私”，是为人民合理的“私人权利”而呼吁，反对统治者借“公”名而剥夺人民的这种权利；强调“情欲”，是为了解放被束缚的人性，保护人民合理、合宜的生活要求，并非提倡片面的纵欲；强调“功利”，是为大多数人民谋公共利益，正是一种道德实践。在《焚书》的《王龙谿告

文》中，他明斥伪道学“爱身不爱道”，“徒为自私自利之计”；《答耿司寇》中说“古人无他巧妙，直以寡欲为养心之功”；《李中丞奏议序》中赞扬陆贽、贾谊、晁错、苏轼等的奏议，切中时病，有功有利于人民，又是“忠肝义胆”之言；《五死篇》赞扬程婴、公孙杵臼、屈原等人之死为“忠”，为“义”；《读史》赞美晁错能“国尔忘家”、“公而忘私”；《陈恒试君》赞美岳飞的忠义，孔子作《春秋》，能使“乱臣贼子惧”；《王半山》赞美荆轲、侯嬴的忠义；《朋友篇》评“夫天下无朋友久矣，何也？举世皆嗜利，无嗜义者，嗜义则视死犹生，……嗜利则虽生犹死”；《焚书补》的《寄答留都》斥诬已者云：“今我未尝不言孝悌忠信也，而谓我以孝悌为剩语，何论乎”。《续焚书》的《与陆天游》论“志道据德，依仁游艺”云：“尚无有仁，而何德何道之有”；《与焦弱侯》谓“仁人君子”，乃能“通天下为一身”；《与城老》自述“宁义而饿，不肯苟饱；宁屈而死，不肯幸生”；《老人行叙》述自己著书“无惧患害，……如肇法师所谓‘将头临白刃，一似斩春风’，吾夫子所谓‘有杀身以成仁者’；《序笃义》赞“忘身以殉义”、“轻身财而重义”的人；《金刚经说》斥“不忠不孝”之行；《论记》及《读史记》评曹操、司马懿及明初诸臣的高下，亦以“忠奸”、“公私”之分为准则。《藏书》的《大臣传》《名臣传》《儒臣传》《武臣传》《贼臣传》所列人物众多，评价略有不同于“正统”观念，然褒贬、高下之分，主要仍是以“忠奸”、“公私”、“义利”为准则的。《明灯道古录》卷上：“唯知好仁好义，以与民同其好恶，则府库自充矣”；“（克己复礼）可以立本合天下以归仁”；“若果有行义之心，又本是重义之人，则虽终日言利，亦是终日行义也。但此等之人绝少，多是托名行义，而实藉以为利者”；“仁义加一分，便是中人以上，……势利加一分，便是中人以下”；“仁则由中以发外，本是吾之所固有，吾但依而行之足矣”。卷下：“仁又非他，反而求之，则此人而已，故曰‘仁者人也’”；“有人则有义，……夫仁即此‘人’，……而出之为义”。可见其对仁义的重视。李贽是一个严格实践儒家的合理的道德的人。他批判“仁义”等儒家倡导的道德是批判有的人对它的本质没有全面、深入的理解，有的人是拿它作为骗人、压人的工具，是被扭曲和变质的东西。不过，《焚书·答耿中丞》论遂人之欲说：“是故贪财者与之以禄。趋势者与之以爵，强有力者与之以权”，《藏书·贼臣传》论“贪贼”等的可用说：“所谓贪贼者，谓其志在得失，犹可得而饵之，笼置而使之也。……若蔡京，使贪可也；陈平，使诈可也；周兴、来俊臣等，使之残刑以逞可也。……何也？天下惟小人最多才故也。才不易生，故尤不可弃。”则想法未免过于单纯，实践上是危险的。

以上三点，对于理解李贽思想是比较重要的。还有如既主张人性本善，又说天下恶人多，愚人多。《焚书》的《又答京友》：“盖惟志于仁者，然后无善恶之可名。此盖自善恶未分之前言耳。此时善且无有，何有于恶也耶？”《答邓石阳》：“然世间惟夫下下人最多，所谓滔滔者天下皆是也。若夫上上人，则举世绝少；非直少也，盖绝无之矣。”《复宋太守》则说人有“上下二根”及“上士”、“下士”之别。《虚实说》：“世间君子少而众人多”，《高洁说》：“然天下之真才真聪明者实少也”。《批下学上达语》：“唯不能达乎其上，是以谓之下学也，是以谓之百姓也，是以谓之鄙夫也，是以谓之凡民也，是以谓之但可‘使由’也。至于精义入神，则自然上达矣。上达，则为达天德之人矣。……夫学至上达，虽圣人有所不知，而凡民又可使‘知之’乎？……夫凡人既与圣人同其学矣，则谓满街皆圣人，何不可也？上达者，圣人之所独，……然则自颜回而下，皆凡人矣”。《兵食论》：“轩辕氏之王也，……以为民至愚，而可利诱；至神也，而不可忠告。于是为之井而八分之，使民咸知上之养我也。……盖可使之由者，同井之田；而不可使之知者，则六艺之精、孝弟之行也。……故曰‘圣人之道，非以明民，将以愚之。鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。’历世宝之，太公望行之，管夷吾修之，柱下史明之。”

（四）既对人类社会持发展的观点，又有“历史循环论”的思想因素；既破除迷

信，又有“因果报应”及鬼神之说

对于前者，《藏书·世纪总论》说：“一治一乱若循环，自战国以来，不知凡几治几乱矣。……所谓‘其作始也简，其将毕也巨。’虽神圣在上，不能返之于质且野也。然文极而天下乱复起矣。……其质也乱之终而治之始也，……其积渐而至于文也。治之极而乱之兆也，……群雄未死，则祸乱不息；乱离未甚，则神圣不生。一文一质，一治一乱，于斯见矣。”对于后者，如著《因果录》，两刻《太上感应篇》，《焚书·与庄纯夫》、《续焚书·棲霞寺重修佛殿劝化文》，皆可见。

（五）对农民起义和君主专制持矛盾态度

既同情官迫民反、农民起义，说宋时“忠义”在水浒（见《忠义水浒传序》），又在《藏书·贼臣传》中，列赤眉军、黄巢等为“盗贼”，黄巾军、张鲁、孙恩等为妖贼；既反对君主专制的黑暗政治，又歌颂明初的几朝皇帝。《续焚书·开国小序》：“我太祖高皇帝盖千万古之一帝也。……唯我圣祖起自濠城，以及即位，前后几五十年，无一日而不念小民之依，无一日而不思得贤之辅。盖自其托身皇觉寺之日，已愤然于贪官污吏之虐民，欲得而甘心之矣。故时时禁谕诸将，无一字而非恻怛，亦无一字而不出于忠诚，故天下士咸厚归而附之，而乐为之死也。……（况自是）而后，建文继之纯用恩，而成祖二十有二年，则又恩威交著而不谬。仁宗继之纯用仁，而宣宗章皇帝在位十年，则又仁义并用而不失。况正统（英宗年号）十年之前，昭圣未宾，三杨犹在，尚行二祖二宗之政乎！则我朝仁义立国，爱民好贤，盖相继且百有余岁也，自古开创之君曷尝有此哉！”

此外，在其言论中，有时表现重入世与重出世、重功利与重道德、重兼容与重“精一”、重正义与论兼弱暴寡的前后倾斜不一等等，只有作多侧面、深层次的更细致的探索，才可能理解其对立统一的关系；但现象的存在，也不能不引起我们的注意，使我们认识李贽，更能认识其思想、言论的曲折、复杂。

三、李贽批儒批孔的实质

前一阶段，因受极“左”思潮及“四人帮”搞“批儒批孔”的影响，人们研究李贽，也是着重他的“批儒批孔”的问题，而且迫于当时的情势，资料的取舍也有偏差，受到扭曲和限制。改革开放以来，学术风气有了改变，现在对于李贽的“批儒批孔”问题是可以进一步作客观的探讨了。

李贽批评儒者最激烈的话，如《焚书·孔明为后主写申韩管子六韬》中说先秦“六家”，惟儒家“内多欲而外施仁义”，“博而寡要，劳而少功”，最为无用。《藏书·卷首》谓儒家“虽名为学而实不知学，往往学步失故，……求治而反乱，……则儒之不可以治天下国家，信矣。”这里所说，只能是部分之儒，非全体之儒；是后起之儒，非孔、孟创始之儒。若儒家全部无用，则自汉至清，何以“六家”中儒家思想能占最主要地位？《藏书·行业儒臣论》评“行业儒臣”是“德”与“行”分途，“去圣既远，学务徇名，……以名为学，失其本矣”，对“圣门之德行”既“无得于心，日以号于人曰‘我能行道’，”便非“由仁义行”的“集义”的“君子之儒”；而是“所谓行仁义者，是义袭也”的“小人之儒”。这也是批部分之儒，非全体之儒。不然，文中何以还提到“圣”之儒、“君子之儒”？且书中所列“儒臣”，除“行业儒臣”之外，还有“德业儒臣”、“词学儒臣”、“史学儒臣”、“数学儒臣”、“经学儒臣”、“艺学儒臣”等种人；“行业儒臣”所列的申屠嘉、箫望之、孔霸、孔光、王嘉、第五伦、宋弘、袁安、黄琼、杨震、王珪、魏征、宋璟、杨绾、陆贽、裴垍、李绹、李昉、钱若水、杜衍、张方平、司马光、吕大防、范镇、范祖禹、邹浩、吕大临、陈师道、张浚、张栻、陆九龄、杨万里、赵汝愚、陈俊卿、真德秀、廉希宪、姚枢、虞集等都是很有所为而非全无作为的“小人儒”呢？而分有德无德、有用无用、用的又是儒家孟子的“由仁义”、“行仁义”、“集义”

与“义袭”的标准呢?《续焚书·与焦漪园太史》：“况鄙儒无识，俗儒无实。迂儒未死而臭，名儒徇名死节者乎！最高之儒，徇名已矣，……是以知学儒之可畏也。”既曰“鄙儒”，便有对立面的“不鄙”者；曰“俗儒”，便有对立面的“不俗”者；曰“迂儒”，便有对立面的“不迂”者；曰“徇名”的“最高之儒”，便有对立面的“不徇名”者，可见批的是部分而不是全体。于此，我们可以得出结论：李贽所批的，是“假道学”的“假人”、“伪儒”；是“小人”之儒，“鄙、迂、俗”之儒，无真学识、真能力、言与行违、德与行分之儒；非“真儒”、“大儒”、“圣贤之儒”、“君子之儒”。他批评一部人儒者，并不是否定全部儒者。

批评孔子最激烈的话，如我们前文所引《藏书·世纪列传总目前论》反对一成不变的是非标准的一段，谓汉唐以来，“咸以孔子之是非为是非”，故世无是非，是批评后人不能因时制宜，死守孔子“是非”标准，而不是批评孔子是非标准本身的错谬，上下文意义很明显。《焚书·答耿中丞》：“夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”《焚书·赞刘勰》，谓刘枫刺宣传“天不生仲尼，万古如长夜”者说“怪得羲皇上人尽日燃纸烛而行也”，“虽出于一时调笑之语，然至者百世不能易。”《焚书·答耿司寇》：“圣人不责人之必能。是以人人皆可以成圣。故阳明先生曰：‘满街皆圣人’。佛氏亦曰：‘即心即佛，人人是佛。’夫惟人人皆圣人也，是以圣人无别不容己道理可以示人也，故曰：‘予欲无言’。……耕稼陶渔之人既无不可取，则千万圣贤之善，独不可取乎？又何必专学孔子而后为正脉也。”这是李贽从“众生平等”的观念出发，认为人人皆有智慧，皆有其作用，不可专门迷信“圣人”，依赖“圣人”，尤其不可专门迷信某一个“圣贤”，而排斥其它，忽视其它；虽是孔子，亦不例外。主要是批评后人的错误，如汉儒提倡的“罢斥百家，独尊儒术”，唐宋人宣扬的“道统”和孔子之学的“正统”地位及其后的科举考试，专以孔孟、程朱之学为依据。并没有直接批评孔子的错误，没有把孔子排除于“圣贤”之外。《童心说》批评《六经》《语》《孟》的一段话似乎更为激烈：“夫《六经》《语》《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒、懵懂弟子，访忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂遽以为万世之至论乎？然则《六经》、《语》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊藪也。断断乎不可语于童心之言明矣。呜呼！吾又安得真正大圣人童心未曾失者而与之一言文哉！”其实，这段话评的也不是孔、孟本身。《六经》本古代文献，经孔子整理、编订，但“秦火”之后，遗简断章，经时而出；老儒忆录，亦不完整。文字有今古之异，书篇有真伪之分；注释各有不同，学派多所纷争，门户之见甚深，研究历久难尽。问题存在不少，但还不能据此否定他的重大价值。《论语》是孔门弟子及其再传弟子的记录；《孟子》或谓孟子自作，或谓门人记录，或谓孟子、门人合作。有记录完整、准确之处，也难免有“有头无尾，得后遗前”的失误；记录的“门人”、“弟子”，当然多数不是“懵懂”“迂阔”的，纵有其人，孔、孟发言，在“因病发药”、“救时救世”的同时，也兼存救治他们之意。这些话是对经书的分析，也不是对孔、孟本人的否定。《焚书·经史相为表里》一文，提出“《六经》皆史”之说，是很有创见的，可与此文互相发明。至于“口实”、“渊藪”二句，批判的最激烈，然提的仍然是“伪道学”，是“假人”，非孔、孟本人，非真正儒者，非经籍本身。

可以佐证我们上面的分析，佐证李贽“批儒批孔”并没有整体否定儒家、真正否定孔子，还有下面几项主要内容：

(一) 李贽著作中存在大量称赞孔子的话。《焚书》的《复焦弱侯》称孔子“患不知人”，为“大圣人”；《寄答京友》称：“孔子惜才矣，又知人之才矣，而不当其位。……其惜才也如此，使其

得志，肯使之湮没而不见哉”。《复耿司寇》称孔子能“言顾行”、“行顾言”，“故为主忠信，故为毋自欺，故为真圣人耳。”《复耿侗老书》盛赞孔、孟之言“仁者不忧，智者不惑，勇者不惧”及“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”。《与焦弱侯二首》盛赞孔子“教泽之远自然遍及三千七十，以致万万世之同守斯文一脉者。”《何心隐论》：“孔子之道，其难在以天下为家而不有其家，以群贤为命而不以田宅为命。故能为出类拔萃之人，为首出庶物之人，为鲁国之儒一人，天下之儒一人，万世之儒一人也。”《续焚书》的《复李士龙》：“超然于名利之外，不与利名作对者，唯孔夫子、李老子、释迦佛三大圣人耳。”《藏书》的《德业儒臣·孟轲》：“孔子其太极乎！万世师之宜也，孟子知尊夫子而善学之亦宜也。”“嗟夫！世无孔子，则古今天下无真是非；世无司马迁，则谁为继孔子者。”

(二) 对于儒家经籍，李贽不但有赞许之辞，且曾著专书加以阐发；他的一些重要思想，也与之有渊源关系。赞许儒书，如《续焚书·圣教小引》：“余自幼读圣教，不知圣教；尊孔子，不知孔子何自可尊，随人说研，和声而已。是余五十以前，真一犬也。……五十以后，大衰欲死，因得友朋劝诲，翻阅圣经，幸于生死之原窥见斑点。乃复研究《易》《庸》要旨，知其宗实，集为《道古》一录……呜呼！余今日知吾夫子矣，不吠声矣；向作矮子，至老遂为长人矣。”《焚书·经史相为表里》：“史而不经，则为秽史矣，何以垂戒乎？经而不史，则为说白话矣，何以彰事实乎？故《春秋》一经，春秋一时之史也。《诗经》《书经》，二帝三王以来之史也。而《易经》则又示人以经之所自出，史之所以来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也。”《焚书·答焦漪园》：“如得数年未死，将《语》《孟》着节发明，亦快人也。”著书发挥，如《四书评》后人对其真伪，尚无定论，姑且不引，而晚年著《明灯道古录》，发挥《大学》《中庸》之旨；著《九正易因》发明孔子注《易》之旨，多次修订，至76岁他临死之年才完成。在其初的《易因小序》中说：“余不意既老遂得以读《易》，遂得以终老，遂得以见三圣人（指伏羲、文王、孔子）之心于千百世之上也。盖至今日而老庄释典不足言矣。”思想渊源，如《易经》的“与时偕行”、“随时之义大矣哉”、“有天地然后又万物”，重视“百姓日用”，“义者利之和”；孔、孟的讲仁义；《论语》说：“言顾行，行顾言”，“君子先行其言而后从之”，“笃信好学，守死善道”，“朝闻道死可矣”，“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下矣”；《孟子》说“良知”、“性善”，说“圣人与我同类者”，“大人者，不失其赤子之心者也”，“由仁义行，非行仁义也”，“人皆可以为尧舜”，“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道；未闻以道殉乎人者也”，“制民之产”，“养生丧死无憾，王道之始也”，“舜何人也，予何人也，有为者亦若是”，“夫物之不齐，物之情也”，“执中无权，犹执一也，所恶执一者，为其贼道也”，“孔子，圣之时者也”，“（对人民）所欲与之聚之，所恶勿施尔也”；《大学》说：“诚其意者，毋自欺也”，“民之所好好之，民之所恶恶之”；《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道”，“舜好问而好察迩言”，“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”，“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，“言顾行，行顾言”。这些话，在李贽著作的重要论点中，都可以看到其渊源关系。

(三) 李贽受道释两家影响深，甚至剃发居佛寺，成为半僧半俗的人，但他思想的积极面和最后归向仍为儒家。李贽著《老子解》《庄子解》，又多阐释佛教经书及佛理之作，常常宣扬出世、解脱的思想，但他的入世、救世，为他的思想信念而斗争到死的积极精神则是更为主要的，所以最后“以身殉道”，仍然归向儒家。《初潭集·自序》：“夫卓吾子之落发也有故，故虽落发为僧，而实儒也。是以首纂儒书焉，首纂儒书而复以德行冠其首。然则善读儒书而善言德行者，莫过于卓吾子也。”《续焚书·书小修手卷后》：“我老，又信儒教。”《续焚书·答耿楚侗》谓“成已成物为一体”之“圣贤”，不能不积极入世，否则“孔圣何以汲汲，孟氏何以遑遑，达摩不必东渡，青牛不必之流

沙。”皆可证。

在《论语》、《孟子》中，孔、孟的思想是开放性，没有建立固定的系统；但《礼记》的《礼运》中有一个“大同世”和“小康世”的政治系统；《大学》中有一个“三纲领”、“八条目”的政治系统，据传出于曾参及后儒的传述。李贽的思想也是开放性的，也没有建立固定的系统，但他对《大学》的“三纲领”是比较重视而有所发挥的。《大学》的“三纲领”是“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”它的“八条目”是由格物、致知、诚意、正心、修身到齐家、治国、平天下。李贽取“三纲领”而不取“八条目”，这可能与受“王（阳明）学”影响有关。李贽反对朱熹而尊王阳明。朱熹训“格物”之“格”为“至”，即到临，接触之意，由“即物而穷其理”，由格物到致知、诚意、正心，步步前进；阳明训“格”为“正”，“正其不正，以归于正”，跳到“致知”方面去，用“致良知”把格物、致知、诚意、正心都包为一事，归于“力行”。李贽反对朱熹的烦琐，赞成阳明的简易，故不谈“八条目”，只谈“三纲领”。他又以“明明德”为主体，把它和“亲民”、“止于至善”统一起来。他的“明明德”相当于《庄子·天下》所谓“内圣”之学，即《大学》修身以内之学，是以儒学为主，又吸收道释思想，兼有“出世”因素和突出佛家主张“众生平等”，道家的反对“唯圣智”论的“圣凡一体”的平等观念；他的“亲民”，相当于《庄子·天下》所谓“外王”之学，即《大学》的齐家、治国、平天下之学，以儒学为主，又吸收道法思想，故重视真诚的道德实践，又重视遂民、惠民的政治功利。把两者统一，归为“止于至善”。既表现他的“求真实”、“求公平”、“主发展”、“主兼容”的理念，又表现他的“三教归儒”（见《续焚书·三教归儒说》）的思想特色。《焚书·答耿中丞论淡》说：“经世之外，宁别有出世之方乎？出世之旨，岂复有外于经世之事乎？”很能概括他的“入世”、“出世”的思想矛盾的统一。

孔子是封建社会初期的伟大的思想家、教育家，他所整理、著述的《六经》《论语》等书，是我国重要的，影响我国文化最为巨大、深刻的历史文献。李贽生于明代资本主义萌芽时期，他的思想除融合儒、道、释、法之外，又赞扬过来自欧洲的传教士利西泰（即利马窦）的学识及为人（见《续焚书·与友人书》），带有新时代的因素，以发展的观点，批判的精神，对待儒学、对待孔子、对待“是非”标准，成为当时卓越的思想家。总的说来，他批判的孔子，是被当作利用偶像的孔子；批判的儒学，是被扭曲、变质的儒学。我们研究孔子，研究李贽，研究一切历史人物，也都要以历史主义的观点，以他们所处的时代条件，认识他们的贡献和局限，批判地取其精华，去其糟粕，不能脱离时代条件，死守固定的标准；学习李贽的精神，也就是要学他坚持为追求符合具体实际的客观真理而斗争，大胆反对僵化、虚伪、过时的“权威教条”的精神。

2011年9月21日完成初稿于福建师范大学之意园

（责任编辑：陈颖）

天人相合相分：严复“天演” 进化论的逻辑结构

——一个基于实践哲学视野的考察

余建军

(安徽大学马克思主义研究院, 安徽 合肥 230601)

摘要：严复“天演”进化论具有自身的特殊逻辑结构。它的逻辑结构是天人相合相分，既不同于斯宾塞所主张的天道与人道遵循相同的进化法则的一元论逻辑，也不同于赫胥黎所主张的人道有别于天道的二元论逻辑。这种逻辑结构首次从理论上肯定了人的主体意识并作了合理说明。借助易学理论，严复通过将人道最终归并了天道，化解了天道与人道二者之间存在的矛盾，但却使其进化论具有不彻底性并生发出另一种矛盾。

关键词：严复；天演；进化论；天人相合相分

严复基于西方进化论所建构的“天演”进化论^①具有自身的特殊逻辑结构。它的逻辑结构既不同于斯宾塞所主张的自然界与人类社会或者说天道与人道遵循相同的进化法则的一元论逻辑，也不同于赫胥黎所主张的自然界的进化法则不适用于人类社会或人道，将天道与人道截然对立，注重人类社会的“伦理进程”的二元论逻辑。当然，严复“天演”进化论逻辑结构的特殊性只是相对于斯宾塞和赫胥黎二人的进化论逻辑结构而言；他所开创的天道与人道相合相分的逻辑结构，为此后中国式进化论所遵循和发扬。从这个角度来说，其进化论的逻辑结构则是没有什么特殊性可言的。严复“天演”进化论的逻辑结构可以简要地表述如下：在肯定自然界的进化法则或天道的普遍性的同时，又认为人类社会的进化法则或人道不同于自然界的进化法则或天道，人类社会有其自身的进化法则或人道。简而言之，严复“天演”进化论的逻辑结构可谓是天道与人道的相合相分。实践哲学的核心要点是理论根源和从属于实践。本文试图基于这样的实践哲学视野来考察严复“天演”进化论的天人相合相分的逻辑结构。

一、天人相合相分逻辑结构的生成

从实践哲学的视野来看，严复“天演”进化论的逻辑结构之所是天道和人道的相合相分或天人

基金项目：本文系国家社科基金重点项目(14AZD041)、安徽大学博士科研启动经费项目资助(J10113190097)的阶段性成果。

作者简介：余建军，男，安徽大学马克思主义研究院讲师，研究方向：中国马克思主义哲学、中国哲学。

^① 严复于1913年在北京《平报》上连载《天演进化论》一文。他在此文中强调进化是“天演”的，他的进化论不同于革命派重视“人为”的进化论。本文正是在这个意义上使用“‘天演’进化论”这一概念。

相合相分，从根本上而言，就在于它是中国先进人物改造现实中国社会的实践活动的需要与反映。近代中国的基本境况是中国远远落后于西方列强，处处被动挨打，任人宰割，国已不国。面对这样的现实境况，试图为改变这种局面提供一种方法论的理论，就必须具有两个方面的功能：一则能够让国人认识到中国落后于西方的原因所在；二则能够使国人看到自强的希望所在并能够鼓舞国人奋起自救的精神。在向西方寻求富强之道的留学经历中，严复已经认识到国人与西方人的根本区别在于思想观念的不同：国人守旧不化，而西方人进化求新。依据进化论，他批评了董仲舒认为天道和入道都不变的所谓“天不变，道亦不变”^①的形而上学观点，斥之为“观化不审似是实非之言”^②，并认天道与人道“皆譬诸夏葛冬裘，因时为制，目为不变，去道远矣”^③。质言之，他认为西方社会提倡并践行“以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱”^④的进化论，而中国社会则固守“天不变，道亦不变”的天理观。因此，在严复看来，国人与西方人在世界观和人生观上之所以有这样的区别，就在于国人固守传统的天理观，而西方人信持进化论。既然如此，那么当严复试图借助进化论建构一种新的世界观和人生观之时，他无疑要建构一种在理论逻辑结构上不同于传统天理观的进化论，因为唯有如此，他才能为变革现实中国社会的实践活动作出理论解释，提供理论支撑。

传统的天理观既然认为“天不变，道亦不变”，那么它的理论逻辑显然是一元论的，这是它与斯宾塞进化论的逻辑相同的地方。但是二者不同的地方在于：天理观主张“不变”，而斯宾塞进化论主张“变”，而且主张进步性的“变”。斯宾塞进化论的逻辑，严复十分清楚。他在《译〈天演论〉自序》中说：“有斯宾塞者，以天演自然言化，著书造化，贯天地人而一理之，此亦晚近之绝作也。”^⑤在《天演论·导言·察变》的案语中，他也说：“斯宾塞尔者，与达同时，亦本天演著《天人会通论》，举天、地、人、形气、心性、动植之事而一贯之，其说尤为精辟宏富。……而以保种进化之公例要术终焉。呜呼！欧洲自有生民以来，无此作也。”^⑥斯宾塞认为进化法则则是宇宙的普遍性法则，它不仅适用于无机界、动植物界，而且也适用于人类社会包括人的精神生活。严复对之大加赞赏，认为其书是“晚近之绝作也”和“欧洲自有生民以来，无此作也”。由此可见，严复是认同斯宾塞主张普遍进化的一元论逻辑的。但是斯宾塞的进化论主张“任天为治”，认为人类社会也当和动物界一样，听任自然淘汰，弱肉强食。在当时的历史情势中，斯宾塞的这种进化逻辑势必会导致种族主义和西方文化中心主义，为西方殖民主义张目。而当时的中国远远落后于西方列强，接受斯宾塞的这种进化逻辑，也就等于承认中国任由西方列强蹂躏、欺辱是合理的。如此一来，西方的殖民主义与扩张主义在中国很有可能就会延伸和演化出奴化思想，而且还会被认为是合乎进化法则的“公理”。很显然，这样的进化逻辑，是严复决不可能予以接受的。美国汉学家史华兹说：“严复的最大抱负自然是翻译他最敬仰的大师斯宾塞的著作。”^⑦“最重要的是，赫胥黎反斯宾塞的基本态度，给了严复为斯宾塞的观点进行了辩护的极好机会。……所以，严复的按语中充满了对斯宾塞的颂扬和对其地位的维护。的确，说《天演论》是将赫胥黎原著和严复为反赫胥黎而对斯宾塞主要观点进行的阐述相结合的意译本，是一点也不过分的。”^⑧“斯宾塞一元论体系的‘宇宙整体’，使严复感到非常满意，……”^⑨“综上所述，《进化论与伦理学》一书为严复介绍他所理解的斯宾塞的进化论哲学提供了一个出发点，而赫胥黎则几乎成了斯宾塞的一个陪衬角色。……最重要的是，正是在《天演论》中，他十分清楚地表达了自己对社会达尔文主义和它所包含的伦理的深深信仰。”^⑩史华兹将严复看作斯宾塞的忠实信

① 《董仲舒集》，北京：学苑出版社，2003年，第26页。

②③④ 《严复集》第1册，北京：中华书局，1986年，第50、51、1页。

⑤⑥ [英]托马斯·赫胥黎：《天演论》，严复译，南京：译林出版社，2011年，《译〈天演论〉自序》，第5、6-7页。

⑦⑧⑨⑩ [美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶美凤译，南京：江苏人民出版社，2005年，第65、69、74、75页。

徒，认为严复的进化论与斯宾塞的进化论如出一辙，而根据上文论述，这应当只是他的误判。事实上，恰恰相反，严复总是设法在他自己建构的进化论的逻辑中剔除斯宾塞进化论逻辑中任何可能导致殖民主义、种族主义的思想。他从赫胥黎以及中国传统儒家那里找到了补救斯宾塞进化论的理论资源。

赫胥黎的进化论逻辑是天道与人道有别的二元论逻辑。赫胥黎虽然声称他是达尔文进化论的“斗犬”，但是，实则他的进化论既不同于斯宾塞进化论也不同于达尔文进化论。他的进化论强调“伦理进程”，认为人道的进化不同于非人的宇宙进化，并主张以“伦理进程”对抗“宇宙进程”。因此，他反对斯宾塞的普遍进化论，批评普遍进化逻辑对人类社会的适用性。在他看来，“宇宙进程”和“伦理进程”是完全对立的。他说：“宇宙本性不是美德的学校，而是伦理性的敌人的大本营。”^①他认为，人类的进化在于道德的进步。既然如此，那么人类社会及其“伦理进程”就不能仿效“宇宙进程”及其进化法则，恰恰相反，应该抑制乃至替代“宇宙进程”及其进化法则，用“小宇宙”来对抗“大宇宙”。他说：“它要求用‘自我约束’来代替无情的‘自行其是’；它要求每个人不仅要尊重而且还要帮助他的伙伴以此来代替推行或践踏所有竞争对手；它的影响所向与其说是在于使适者生存，不如说是在使尽可能多的人适于生存。它否定格斗的生存理论。”^②由此可见，赫胥黎的进化论主张人类应该互助互爱，注重对“道德主义”的诉求。动物界那种弱肉强食、你死我活的残酷竞争的生存方式，在赫胥黎看来，绝不是人类应该学习的榜样。人类有其自身的进化法则，应该以道德的进步为衡量标准，以“伦理进程”来区别于“宇宙进程”。中国本来就有深厚的道德主义文化传统，而且在适逢中华民族深处历史最低谷之时，强悍的西方竟然有人主张这种以伦理进步为诉求、温情脉脉的进化论，这对于国人来说，真可谓“雪中送炭”。毫无疑问，赫胥黎进化论的这一理论特质是为严复所看中和倚重的。这便是他选择以赫胥黎的《进化论与伦理学》作为首要翻译对象来传播、阐述和建构进化论的主要原因。

对于斯宾塞与赫胥黎二人进化论在逻辑上的这种差异，严复了如指掌。在《译〈天演论〉自序》中，他明确地说：“赫胥黎氏此书之旨，本以救斯宾塞任天为治之末流，其中所论，与吾古人有甚合者。且于自强保种之事，反复三致意焉。”^③斯宾塞进化论主张“宇宙进程”、“任天为治”，而赫胥黎进化论主张“伦理进程”、“任人为治”。在严复看来，赫胥黎的进化论逻辑正好可以纠偏斯宾塞的进化论逻辑，为其主张“人道”的进化法则不同于宇宙或者说自然界的进化法则提供理论依据。他认为，赫胥黎进化论“所论”“与吾古人有甚合者”，并非“傅会扬己之言”。^④的确如此，因为荀子便早已提出了“明于天人之分”（《荀子·天论》）的观点。这种“天人相分”的观点是与赫胥黎进化论的逻辑结构相似的，而严复也的确充分注意和吸纳了荀子的这类思想。严复赞同赫胥黎的人道不同于天道、“任人为治”的逻辑与观点，但是他同时也认同斯宾塞普遍进化论的逻辑。由此，他的进化论逻辑与斯宾塞和赫胥黎二者的进化论逻辑，可谓既有同也有异。他的进化论逻辑与斯宾塞的进化论逻辑相同之处在于：二者皆主张进化法则的普适性，也就是说，二者都认为自然界和人类社会遵循相同的进化法则。二者的区别也显而易见：严复的进化论主张人道还有不同于自然界或天道的进化法则，人能够发挥自身的主观能动性，可以“与天争胜”，改变人类社会的进程，促进其进化、发展。严复进化论的逻辑与赫胥黎进化论逻辑的相同之处在于：二者皆主张人类社会的进化法则或人道不同于自然界进化法则或天道，人类社会有其自身的进化法则或人道。二者不同的地方表现在两个方面：一方面，严复进化论肯定自然界的进化法则或天道的普适性，认为自然界的进化法则或天道同样适用

①② [英]赫胥黎：《进化论与伦理学》，《进化论与伦理学》翻译组译，北京：科学出版社，1971年，第53、57-58页。

③④ [英]托马斯·赫胥黎：《天演论》，严复译，南京：译林出版社，2011年，《译〈天演论〉自序》，第6、5页。

于人类社会或人道。这也是斯宾塞进化论逻辑与赫胥黎进化论逻辑的差异之所在。另一方面，严复进化论除了注重人道的伦理道德的进化外，还注重人道的理智和力量的进化。也就是说，严复扩大了赫胥黎关于天道与人道对立的范围，不只是限于“宇宙进程”与“伦理进程”的对立，从“道德”扩大到整个“人为”领域。而在严复那里，这个“人为”领域除了“德”，还有“智”与“力”。严复强调人类的“德、智、力”的全面进化，而不只是如赫胥黎那样只注重“德”的进化。历史地看，严复这种主张“德、智、力”全面进化或发展的观点，已经成为了中国近现代思想界的一个传统，直接影响了他同时代的梁启超等人以及此后的中国先进人物乃至当代中国思想界，深入了国人的意识结构，成为了国人普遍遵循的一个固定的思想法则。

通过借助中国儒家尤其是荀子的有关思想，严复在综合斯宾塞和赫胥黎二人进化论的基础上，建构起了一个逻辑独特的进化论体系。这就使其进化论能够起到上文所说的那两个方面的作用。它主张进化法则或天道的普适性，便能够解释中国为何落后于西方、处处受辱的现实境况。而要在理论上为改造中国提供解释，就必须先破形而上学的“天道”或天理观，破除其主张“天不变，道亦不变”的僵化观念。严复借助斯宾塞的进化逻辑便可以破除天理观。这是第一步，是严复的进化论要完成的第一个目的。而在告诉国人中国之所以落后，警示了国人之后，还必须告诉国人希望所在，并提供一个能够振作国人奋勇图强的精神的出路，惟其如此，才能达到最终改造现实中国的目的。因此，严复主张人类社会进化法则或人道不同于自然界的进化法则或天道，注重人道的“自为”作用，主张人道的全面进步。这样便能够极大鼓励国人，使国人充满希望与自信地积极参与救亡图强的改造中国的实践活动。这是第二步，是严复进化论要完成的第二个目的，也是更为重要的目的。这一步，他是通过借助和改造赫胥黎和荀子等儒家的思想资源来实现的。这个第二步之所以更为重要，就在于：如果认识到天道可变，人道也可变，但是不将“天道”与“人道”的进化逻辑区分开来，不强调“人道”的进化法则不同于“天道”，那么人能动地改造社会就不能在理论上得到解释，而让人以为只能坐等社会的自然进化或“天演”，从而人的主观努力的可能性和意义在理论上就得不到解释，失去了理论支撑。这就会逻辑地致使国人认为中国落后西方是“命中注定”的，是自然的“公理”，不管如何人为地努力，也无济于事。如此一来，严复的理论目的即“自强保种”、寻求富强之道就会落空。这自然不是严复希望看到的。因此，他才更加强调人道不同于天道，强调人为努力能够改变现状。在《天演论·十六·群治》的案语中，他说：“前篇皆以尚力为天行，尚德为人治，争且乱则天胜，安且治则人胜。此其说与唐刘、柳诸家天论之言合，而与宋以来儒家者以理属天，以欲属人者，致相反矣。”^①他主张“开明自营”^②，与天争存，因为在他看来，“舍自营无以为存”^③。他这么主张，意在通过“任人为治”避免“自然淘汰”，从而使国家不亡，种族不灭。这才是他的终极目的所在，因而也显得更为重要。《天演论》结尾丁尼孙的诗句也可谓表达了严复救国图强、孜孜探索的志愿：“挂瓢沧海，风波茫茫，或沦无底，或达仙乡。二者何择？将然未然，时乎时乎！吾奋吾力，不竦不慙，丈夫之必。”结尾的最后一句话是：“吾愿与普天有心人，共矢斯志也。”^④由此足见，严复的“天演”进化论是为其现实的“自强保种”、寻求富强之道的目的服务的，而这是非常符合实践哲学的基本精神的；而其进化论的天人相合相分的逻辑结构，也使他的这种实践目的在理论上得到了一种可以自圆其说的解释。

值得一提的是，对于严复《天演论》的独创性，李泽厚先生早已有所论断。^⑤但是笔者于此论述严复天演进化论的逻辑结构与之有所不同：李先生认为严复认同斯宾塞普遍进化论的逻辑也通行于人

①②③④ [英]托马斯·赫胥黎：《天演论》，严复译，南京：译林出版社，2011年，第115、114、119页。

⑤ 参见李泽厚：《中国近代思想史论》，北京：人民出版社，1979年，第261-269页。

类社会，笔者则认为严复是反对这一点的，因为严复正是要借助赫胥黎进化论的天人有别的二元论逻辑来“补救”斯宾塞进化论一元论逻辑之偏。而值得强调的是，李先生虽然肯定严复借助赫胥黎来“补救”斯宾塞之偏，但是他并不认为严复天演进化论的逻辑也是二元论的，是主张人道与天道有别的，而笔者认为严复天演进化论的逻辑既是一元论的又是二元论的。这是李先生与笔者的最主要区别之所在。

二、逻辑结构的矛盾及其化解

由上述可知，严复“天演”进化论的逻辑结构既是一元论的又是二元论的：从天道的普适性维度而言，其逻辑结构是一元论的；从人道区别于天道的维度而言，其逻辑结构又是二元论的。但是既说天道是普遍的，又说人道不同于天道，那么从逻辑上可以推知，人道从根本上而言是属于天道的。在某种意义上，天道与人道的关系可以类比于动物与人的关系：人不同于动物，但又属于动物。进而可以推知，天道实则分为纯粹的自然界之天道和人化的人类社会之天道，而这恰如自在自然与人化自然之分。当然，严复没有这么说，但是可以从逻辑上这么推论。那么，什么样的人道属于天道呢？在严复看来，有利于人类社会发展的“人道”，从根本上而言，也是天道。他的这种思想，吴汝纶在为其《天演论》所作的序中有精当的解说：“天演者，西国格物家言也。其学以天择、物竞二义，综万汇之本原，考动植之蕃耗，言治者取焉。因物变递嬗，深摯乎质力聚散之义，推极乎古今万国盛衰兴坏之由，而大归以任天为治。赫胥黎氏起而尽变故说，以为天不可独任，要贵以人持天。以人持天，必究极乎天赋之能，使人治日即乎新，而后其国永存，而种族赖以不坠，是之谓与天争胜。而人之争天而胜天者，又皆天事之所苞，是故天行人治，同归天演。”^①由此可知，在严复那里，天道与人道的关系虽然可以类比于动物与人的关系，但是二者还是有区别的，其区别在于：人道进程以天道为旨归，而人的发展却决不是以动物为旨归，恰恰相反，人的发展要远离动物。

严复“天演”进化论认为天道的进化法则具有普适性，为自然界与人类社会所普遍遵循；而它又认为人道不同于纯粹的天道，人道有其自身的进化法则。那么，在他进化论的逻辑结构中，势必存在着天道与人道的冲突与矛盾。那么，严复是如何化解这一冲突与矛盾的呢？他凭借的理论是易学宇宙论。他在学术史上有易学家之称，而他之所以有易学家之称，就在于他用赫胥黎、斯宾塞和穆勒等人的理论重新诠释易理，在新的知识条件和社会状况下发展了易学宇宙论。^②他的易学宇宙论以一种独特的逻辑化解了天道与人道的冲突与矛盾，弥合了斯宾塞进化论与赫胥黎进化论的差异与分歧。

严复的具体方法是易学中的爻变或易变观念。他在《译〈天演论〉自序》中说：“后二百年，有斯宾塞尔者，以天演自然言化，著书造论，贯天地人而一理之。此亦晚近之绝作也。其为天演界说曰：‘翕以合质，辟以出力，始简易而终杂糅。’而《易》则曰：‘坤，其静也翕，其动也辟。’至于全力不增减之说，则有自强不息为之先；凡动必复之说，则有消息之义居其始，而‘易，不可见，乾坤或几乎息’之旨，尤与‘热力平均，天地乃毁’之言相发明也。此岂可悉谓之偶合也耶？”^③在《天演论·导言二·广义》的案语中，他也说：“斯宾塞尔之天演界说曰：‘天演者，翕以聚质，辟以散力。方其用事也，物由纯而之杂，由流而之凝，由浑而之画，质力杂糅，相剂为变者也。’……所谓‘质力杂糅’，‘相剂为变’者，亦天演最要之义，不可忽而漏之也。”^④严复用质力相推、翕辟成变的易学原理来阐释斯宾塞的进化观，将宇宙进化解释为动静相续的过程。这与其说是斯宾塞的进化

① [英]托马斯·赫胥黎：《天演论》，严复译，南京：译林出版社，2011年，《吴汝纶序》，第1页。

② 参见汪晖：《现代中国思想的兴起》下卷，北京：三联书店，2004年，第852页。

③④ [英]托马斯·赫胥黎：《天演论》，严复译，南京：译林出版社，2011年，《译〈天演论〉自序》，第5、9-10页。

观，不如说是对其改造。严复进化论的“天演”概念中包含着力和质的关系，这样“适者生存”的斗争才能在这个“天演”世界观中扮演重要的角色。“均衡与和谐是最终的，但这种均衡与和谐却需要反均衡的、反和谐的人类活动才能抵达。”^①这样，严复就将“人为”纳入到了“天演”的质力关系结构之中，“人治天行，同为天演”^②。而严复的进化论之所以是“天演”论，正在于他认为人为、人治从根本上而言也是“天演”。在他看来，“天演”之理统合天人二界：“凡兹运行之理，乃化机所以不息之精，苟能静观，随在可察：小之极于跂行倒生，大之放乎日星天地；隐之则神思智识之所以圣狂，显之则政俗文章之所以沿革，言其要道，皆可一言蔽之，曰：‘天演’是已。”^③这也就是吴汝纶所说的“天行人治，同归天演”^④。严复在《天演论·导言五·互争》案语中也说：“物莫不慈其子姓，此种之所以传也。今设去其自然爱子之情，则虽深谕切戒，以保世存宗之重，吾知人之类其灭久矣。此其尤大彰明较著者也。由是而推之，凡人生保身保种，合群进化之事，凡所当为，皆有其自然者，为之阴驱而潜率，其事弥重，其情弥殷。设弃此自然之机，而易之以学问理解，使知然后为之，则日用常行，已极纷纭繁赜，虽有圣者，不能一日行也。”^⑤他于此认为“慈其子姓”等“自强保种”的“人道”“皆有其自然者”，是“自然之机”，不必“知然后为之”。这实则也就是认为，有利于人类自身进步的“人道”即“天道”。由此可见，严复实则通过化人道为天道来解决人道与天道的冲突与矛盾。而如此一来，他的“天演”进化论的逻辑结构实则就变成了天人相合——天人相分——天人相合，在总体上呈现为一个循环结构。这是他天人相分或天道与人道相分思想不彻底的表现，在某种意义上，甚或可以说，这是他还未能彻底摆脱传统天理观的表现。当然，根据严复“天演”进化论的思想内容来看，后一环节的天人相合具有是对前一环节的天人相合的提升与超越的意蕴，不只是简单的回复。

三、简短的评价

尽管严复的“天演”进化论将人道最终归并到了天道，或者说人道是以天道为旨归，但是在他的“天演”进化论的逻辑结构中，毕竟肯定了人道的特殊性与独立性，从而也就在理论上肯定了人的主体意识，为主体意识争取到了一个存在空间。严复主张“以自由为体”^⑥。基于进化的理念，严复实则认为，西方人“以自由为体”是由于他们奉行进化理念的结果。这就将进化论视为了政治之“自由”的理论基础。在某种意义上可以说，严复认为“自由”是人道进化的动力与目标。而“自由”之所以可能，在他看来，就在于人道不同于天道；如果人道同于天道，则“自由”便不具有可能性。由此可见，严复“天演”进化论的天人相合相分的逻辑结构的相分这一面，为阐释人的“自由”提供了理论依据。而更值得注意的是，肯定了人的独立性与主体性，实则也就肯定了人的“改变世界”的活动是可能的。这一点正是近代中国所亟需的，也是实践哲学要予以首肯和认同的地方。实践哲学与理论哲学的根本不同就在于，它不仅是一种解释世界的哲学，更是一种改变世界的哲学，认为解释世界是从属于改变世界的。正是由于严复的《天演论》具有从理论上肯定人的主观能动性的实践品格，为改变现实中国提供了理论解释，它才因此而“风靡全国”。正如余英时先生所说：“严译《天演论》风靡全国正是因为它为‘改变世界’的可能性提供了‘科学的’根据。”^⑦严复引

① 汪晖：《中国现代思想的兴起》下卷，北京：三联书店，2004年，第856页。

②③ [英]托马斯·赫胥黎：《天演论》，严复译，南京：译林出版社，2011年，第20、8页。

④⑤ [英]托马斯·赫胥黎：《天演论》，严复译，南京：译林出版社，2011年，《吴汝纶序》，第1、21页。

⑥ 《严复集》第1册，北京：中华书局，1986年，第23页。

⑦ 余英时：《现代危机与思想人物》，北京：三联书店，2005年，第171页。

介和重构的进化论已不是达尔文的生物学进化论——“科学的”进化论。而化进化论为“改变世界”的工具，正是严复和所有旨在改变中国的先进人物所需要的。因此，严复“天演”进化论的这种逻辑结构是中国近代救亡图强的时代课题的需要，而且它也符合了国人的需求。

从中国思想史而言，对人的独立性和主体地位的肯定，并非肇端于严复，而是发端于龚自珍。但是严复通过其“天演”进化论的这种逻辑结构，第一次给予人的独立性和主体地位一个合理的理论说明。中国先进人物对人的独立性和主体地位的肯定，即意味着中国人的主体性意识的觉醒。而这便是中国近代哲学萌芽的标志，因为近代哲学的标志性特征就是自我意识或主体意识的觉醒与彰显。西方近代哲学是如此，中国近代哲学也是如此。从哲学的一般发展规律来看，比照西方哲学的历史，严复堪称中国近代哲学的开创者，因为在其“天演”进化论的逻辑结构中，他从理论上率先肯定了自我意识或主体意识。从他的哲学开始，在中国的现代哲学中，自我意识或主体意识逐步觉醒，获得了与客观世界相对立的独立性和主体地位。然而由于历史任务的不同，中西方自我意识或主体意识觉醒之因却并不完全一致：在中国，自我意识或主体意识的觉醒与彰显，几乎完全是为了改造社会才必须突出人的主体意识，而且中国近代哲学特别强调人的主观能动性，也主要在于革新现实的中国社会，国人也几乎无暇关注、研究和发展科学技术并以之控制和利用自然；而在西方，既是为了改造社会也是为了控制和利用自然。此外值得一提的是，从理论上肯定了主体意识的觉醒或者说合理地说明了主体意识的存在，实则也就开启了历史理论研究中的决定论与能动论二者内在关系的课题。当然，严复还没有意识并认识到这一课题，但是事实上，他的“天演”进化论在中国已率先开启了这一理论课题。不过，无可讳言的是，严复“天演”进化论在逻辑上将人道最终归并于天道以消解和弥合人道与天道的冲突与矛盾的处理方式，只是在理论上做到了逻辑自洽，实则事实上，人道与天道的冲突与矛盾是永恒的：它不可能为人类一次性地弥合，而且人类正是在这种冲突与矛盾中发展与进步的，无需也不能去消解这种矛盾。严复的处理方式是一种理论智慧，为的是做到理论上的圆满。而抬高天道的一面势必会贬低人道的一面，其结果便会逻辑地导致否定人的主观能动性，从而与其重视和强调人的主观能动性的观点相悖，使其进化论生发出另一种矛盾——既重视人的主观能动性又贬低之。因此，合理的处理方式应该是基于实践哲学或实践智慧，在理论中让这种人道与天道的冲突与矛盾存在着，不试图去弥合它。

总而言之，严复“天演”进化论具有自身的特殊逻辑结构。它的逻辑结构既不同于斯宾塞所主张的自然界与人类社会或者天道与人道遵循相同的进化法则的一元论逻辑，也不同于赫胥黎所主张的自然界的进化法则不适用于人道、注重人类社会的“伦理进程”的二元论逻辑。他“天演”进化论的逻辑结构是天道与人道的相合相分。他进化论的这种逻辑结构是综合斯宾塞和赫胥黎二人进化论以及中国传统理论资源的结果。而从实践哲学的视野来看，他进化论的这种逻辑结构在根本上是为了满足“自强保种”、寻求富强之道的现实需要，根据中国现实处境构想出来的。虽然他借助于传统易学理论来化解天道与人道的矛盾，将人道最终归并到天道，在相当大的程度上使其进化论及其逻辑结构具有不彻底性，也由此而生发出另一种矛盾，但是在中国，他的“天演”进化论在理论上毕竟首次肯定了人道不同于天道，并从逻辑结构上作出了合理的说明，为中国先进人物提供了一种新的世界观和理论武器，还是具有重大理论意义和现实意义的。

(责任编辑：林日杖)

“道南”诗人群体佛禅情结探析

——以杨时、陈渊为中心

邱蔚华

(龙岩学院文学与传媒学院, 福建 龙岩 364012)

摘要:“道南”诗人群体是一个与“道南”学派关系极为密切但又不完全等同的范畴,它以杨时、陈渊为中心,包括罗从彦、游酢、李侗在内的闽籍诗人群体。他们以儒名家,但也濡染佛禅,并在诗文唱和中流露出复杂微妙的佛禅情结:或吟咏禅悦之思;或抒写心中的“维摩”情结;或以诗表现理学诗人对佛禅特有的理性观照。“道南”理学诗人佛禅情结的生成既与两宋之际的时代人文环境关系密切,也与南宋福建佛禅之风炽盛有一定的渊源。

关键词:“道南”;诗人群体;佛禅情结;杨时;陈渊

理学在兴盛发展的历史长河中,涌现出许多学术流派。仅濂洛一脉,在二程之后就开始扩散到陕西、四川、荆湖、福建、江浙等地,由此形成不同的派系。在这些派系中,不乏以理学精神为底蕴的吟诗作文者,其诗与各自学术背景相联系而表现出不同的诗风。据宋元之际的理学家金履祥和清代张伯行各自所编、辑的《濂洛风雅》“诗派图”就可知其衍生发展出濂学、洛学、闽学、湖湘学、浙学等诸多学派的诗人群体。正如在思想史上提及杨时、游酢之于理学发展到闽学的过渡意义而忽视“道南”学派本身的独立意义一样,“道南”诗人群体也绝少为论者关注或者提及,更遑论他们以理学文化为底蕴的诗歌创作中所蕴含的佛禅旨趣。笔者以为,“道南”一脉在程朱理学发展史上的衍绪接传意义而表现出的承继濂洛,会通佛、道的人文风貌,是我们对思想文化内部渊源的承传、容纳与整合研究中所不能忽视的。然而哲学层面的抽象论述又往往失于对这一理学诗人群体作为“人”的情怀观照。兹鉴于此,本文以“道南”理学诗人诗歌创作中的佛禅情结为观照中心,佐以哲学思想层面的有关文献史料,剖析这一诗人群体佛禅旨趣的独特意蕴,从而在一定层面上揭橥宋代理学诗人群体人文风貌的个性与共性。

一、“道南”之名的由来及“道南”诗人其人其诗

“道南”之名最初源于杨时、游酢的一段求学历程。宋室南迁之前,南方文化虽有所发展,但北方仍是中心,其中以开封、洛阳为最。其时,洛阳有“衣冠渊薮”之称,足见当时洛阳人文荟萃之景象。因昌明道统而闻名的程颐、程颢居于洛阳,广罗门生,传道授业。南方一些好学之士慕名北上,纷纷求学于二程,其中就包括福建将乐杨时和建阳游酢,二人还因此留下“程门立雪”的千古

基金项目:本文为福建省教育厅社科一般项目暨龙岩学院海西建设一般项目阶段性研究成果(JB12278S)。

作者简介:邱蔚华,女,龙岩学院文学与传媒学院副教授,福建师范大学文学院博士研究生。

佳话。学成后，杨、游南归之时，据《宋史》载，“颢目送之曰：“吾道南矣”。^①

然而，若仅以此语命名这一学术流派，未免过于简单化。实际上，学界对道南学派的界定与认识并不一致。据今人刘京菊女士从共同的活动地域、学统脉络、学派特色及相似的哲学逻辑体系等方面详加考辨，认为“道南学派为北宋末年至南宋初年的一个理学学派”，并认为“考察道南学派的原由出处及形成、发展的客观实际，可以论定道南学派为在闽地传播洛学直至朱熹闽学建立的一个动态发展的学术派别，包括杨时、游酢及其后学罗从彦、李侗。”^②此论相较于学界以往的宽泛理解而言，揭示了“道南学派”三个特点：一是从地域上界定为闽地；二是学统上为一脉直系；三是时间的起迄更趋合理。从学术流派的角度而言此论可谓精当。但作为“道南”理学诗人群体这样一个既与学术流派关联又关涉诗学流派的范畴，则应把其成员的诗文成就也纳入到考察视野中。由此我们会发现，不论从诗文创作的数量还是从诗艺术的水平，“道南学派”中的有些举足轻重人物（如李侗）的造诣、影响远远不及其学术思想，与同派诗文成就高者相比，也难于并驾齐驱；反之，“道南学派”中其理学成就常为后人一笔带过的人物如陈渊，其诗文成就相较于“道南学派”其他成员反而更为突出。“道南”理学诗人由于各自生平遭遇、历史影响地位的不同，诗作得以保存的情况各不相同。同时，也由于他们个人学养的不同、文学审美情趣的偏好和取向不同，其诗歌创作的成就也并不相同。中国文化素有“知人论世”的传统，论文评诗，自当从“知人”开始。

杨时（1053-1135），字中立，出生于南剑州将乐县（今福建将乐县），是承洛启闽的理学名家。《龟山集》收录了杨时的各体文章著述：“……是集凡书奏、表札、讲义、经解、史论、启记、序，各一卷，语录四卷，问答二卷，辨二卷。书七卷，杂著一卷，哀辞祭文一卷，状述一卷，志铭八卷，诗五卷。……”^③《四库全书总目》言杨时“诗五卷”，据笔者统计，《四库全书》所收杨时诗作239首。

陈渊（？-1145），字知默，一字几叟，南剑州沙县人（今属福建三明），闽西客家人。北宋建中靖国元年（1101年），师从杨时习理学，为杨时器重，与女妻之。与罗从彦亦过从甚密。其有《默堂集》二十二卷为《四库全书》收录。关于其文集的编撰情况，《四库全书总目》云：“其门人沈度，编次诗文，因以名集。凡文十二卷，诗十卷。”^④“道南”是名由此而来。陈渊的诗歌创作颇丰，有诗十卷386首。

罗从彦（1072-1135），字仲素，南剑州沙县人（今属福建三明），闽西客家人。是杨时的高门弟子。其《豫章文集》十七卷亦为《四库全书》收录。《四库全书总目》云：“遵尧录八卷，集二程及杨龟山语录一卷，杂著二卷，诗一卷，附录三卷，外集一卷。”^⑤罗从彦的诗仅一卷26首。

游酢（1053-1123），字定夫，建州建阳人（今属福建南平），与杨时一起将洛学传道东南。著有《游廌山集》。据《四库全书总目》，游酢有诗一卷共13首。

李侗（1093-1163），字愿中，南剑剑浦人（今属福建南平），师承罗从彦，是杨时的再传弟子。《四库全书》只收其文，未见其诗。《全宋诗》收李侗诗5首，分别为《柘轩》《上舍辞归罗豫章》《梅林春信》《静安山居》《藏春峡》。

因此，以诗歌创作的数量与成就而论，“道南”诗人群体是一个以“道南学派”为学统脉络，以杨时、陈渊为中心，游酢、罗从彦、李侗等理学家为主要成员进行诗文唱和的文人群体。

① [元]脱脱等撰：《宋史》（全四十册），北京：中华书局，1977年，第2738页。

② [刘京菊]：《“吾道南矣”——道南学派之考辨》，《孔子研究》2008年第2期。

③④⑤ [清]永瑢等：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965年，第1344、1363、1356页。

二、“道南”诗人诗中的佛禅旨趣

“道南”诗人以儒名家，其哲学思想以理学为根本，他们不仅以倡道东南为学术理想，而且在诗歌创作中也试图以理学家追慕的“曾点之乐”作为他们道德情怀、人生旨趣的最高追求。然而，且不说“曾点之乐”所蕴含的闲适旨趣本身就与道家的淡泊之思、佛家任运随缘自适的出世之念有许多相通之处，就是“道南”诗人本身的现实人生出处、情怀观照也并非单一，其诗作在以理学思想为内涵的同时，在一部分诗中吟咏佛情禅意就充分表现了他们心灵世界的丰富性和多样性。

（一）“道南”诗人诗歌中的禅悦之思

“道南”诗人大都游走寺庙，与僧人交往，探究佛理，并在诗中吟咏。检讨“道南”诗人现存诗作，在诗歌作品中，他们出入的佛禅寺庙主要有含云寺、金銮寺、光大寺兴国寺、萧山觉苑寺等十几处，他们出入禅门，或为远离尘世的喧嚣，获得心灵暂时的宁静；或研读佛书，探究佛理，领会其中的妙趣。

1. 游走禅门，涤荡尘世之纷扰

佛家禅门乃清净幽雅之地，是宋代在家士子厌倦尘世烦扰寻求心灵安顿的诗意场所，这在“道南”诗人的许多诗作中多有体现。如杨时的《游光大寺示犀老》：

山横杳霭有无中，叠观层台一梵宫。万轴琅函方杜口，数声啼鸟正谈空。溪云抱影侵行屐，香篆飞烟袭晚风。薄宦羁人如接摺，自惭来往苦匆匆。^①

这首诗描写诗人徜徉于景色宜人的寺中美境时流露出天机清妙、心无滞碍的悠然禅意。前两句写山中云雾缭绕、若隐若现，寺庙层层叠叠、鳞次栉比；中间四句充满禅意，以佛法的不可言说和数声鸟啼谈“空”动静结合，又以水天相接、亦真亦幻与寺中香火烟雾在晚风吹拂中似有似无相互映衬，从而抒写佛家“静”、“空”之无法言喻的美妙之境；诗末是诗人为己平日为世俗所累的感慨之辞。又如：

朱萼碧瓦照孤城，杖屦悠然野色清。数卷水风轻荡漾，珠翻荷雨自亏盈。胜游已觉非人境，妙语宁须味玉英。愿借金篦聊刮目，不容幻翳有纤萌。（《和席季成游金銮寺》卷四十一）

诗前四句抒写金銮寺周围的美景：红檐碧瓦映照在孤城之下，在山林野色中影绰叠现；水风轻轻荡漾，荷叶上的水珠或圆或亏来回游动，别有情致。后四句诗人直抒胸臆：诗人徜徉在如此清幽寂静的美境中，仿佛置身仙境，吟咏妙语，感受难以言说的芬芳，以致希望借佛法以净化心灵。

陈渊的《萧山觉苑寺雪后杜门》更是于静谧清幽的禅院寺庙环境的渲染中抒发诗人恬淡自适的情怀：

雪融檐溜如秋霖，古寺掩关无足音。诗书废放道眼净，钟鼓香隔禅房深。老僧劝坐媒以火，茶鼎静听苍蝇吟。胸中激梗造澄澈，一念不作千忧沉。浮生半日未易得，邂逅胜境聊安心。明日孤帆落何许，岁晚浊醪谁公斟。^②

整首诗细腻地描绘出萧山觉苑寺充满禅蕴的幽静：雪融如秋雨，古寺无足音，坐听蝇吟声。这些细微或若有若无的声音不仅反衬寺院之“非有非无的虚空”境界，更是诗人对这一境界“净性自悟”的人生体验：“胸中激梗造澄澈，一念不作千忧沉。浮生半日未易得，邂逅胜境聊安心。”诗人感慨浮生半日、邂逅胜境不易，唯有在这里方能远离喧嚣，胸中澄澈，无滞无碍，在字里行间流露出诗人

^① [宋] 杨时：《龟山集》（卷四十一），《四库全书文渊阁影印本》（以下所引杨时诗皆出此本，因此不再另行注明出处，仅在相关文后注明所引文献卷数）。

^② [宋] 陈渊：《默堂集》（卷一），《四库全书文渊阁影印本》（以下所引陈渊诗皆出此本，因此不再另行注明出处，仅在相关文后注明所引文献卷数）。

对禅境世界的神往。

“道南”诗人在诗中抒发经过佛景洗礼而达到精神超脱的诗还有不少，如杨时的《含云寺书事六绝句》其六：“窗前月冷松阴碎，一枕溪声半夜风”（卷四十二），诗中通过冷月、碎松、溪声、半夜风几个意象的描绘，将自然的光影和天籁具象化，呈现出一片清寂空灵的世界，体现了佛教净心的德力。陈渊《题兴国寺碧落轩》诗云：“北山山下僧伽塔，影落轩前草树间。谁向月明看白牯，静中相对两俱闲。……”（卷十）也是通过光与影交错隐现的描写抒发诗人对“老禅深处”的独有体悟。而游酢是众多“道南”诗人中最具禅学修养的，其流传下来的诗作甚少，但在仅存的十几首诗中，其内心的禅悦之思明晰可见，如其《游宝应寺》：

翠嶂三峰带白湾，谁开兰若翠微间。竹床云懒禅心定，草径苔荒屐齿斑。天入碧岚成玉宇，鸟飞青嶂出尘寰。此中即是蕊珠境，遮莫闲吟一解颜。^①

诗中的“兰若”是佛寺名。佛寺周围山峰高耸，叠翠其间，禅师心定竹床云懒间，禅数在小路青苔间留下斑斑痕迹；山光映入天空幻成琼楼玉宇，飞鸟飞出青山远离尘世，此中美境犹如仙宫之境，涤荡尘世之烦扰。如此禅境，唯游酢知禅之辈方能体会其中妙谛。与此类似在诗中抒发对此境神往之情的还有罗从彦和李侗。罗从彦在游一钵庵后在诗中发出“欲得寸田断荆棘，只消（一作祇应）长伴赤松游”^②的愿望（《题一钵庵》），而李侗则在《静安山居》中抒发“车马长无到，逍遥乐葛天”^③的慨叹。

2. 浸染佛理，悟得人生妙谛

“道南”诗人不仅经常出入佛禅寺院，而且常常寄心佛理，在心游佛法之境中品味人生，悟得真谛。杨时说自己每次前往含云寺研读佛书都有种对人间尘世之非彻悟的喜悦之感，正如其诗云：“每扣禅关即晚归，尘中回首万缘非。不愁幻翳迷心地，且听潮音振祖衣。”（《含云晚归寄真师》，卷四十一）而陈渊《处冲又和颇及佛理亦次韵答之》不仅于诗题直接明示其与佛理之缘，更于诗中直抒其对佛理“是身为空”的“空”观意识的体悟：“便合形骸同槁木，不须文墨骋悬河。”（卷二）陈渊的另一诗《处冲为栖神导气之术每晓起得意成诗前后四首次其韵》其三更足以说明其浸染佛道之深：

交斗存龙虎，经申学熊鸟。婴儿检奔放，姹女栖窈窕。神仙岂无术，自为志已湫。晨兴一炷香，吾意穷三藐。（卷二）

诗中的“三藐”即“阿耨多罗三藐三菩提”的略称，佛学意思就是无上正等正觉。

“道南”诗人有的诗句还写得特别有佛禅思辨理趣，其中最典型的也就是陈渊创作了许多偈，如《跋子静所藏鲁直书乐天八字偈》《次韵李光祖南山四偈》《兴国灿老往漳州二偈送之》《谒璨老病未能起留二偈示之》《和璨老示双井茶纸被筒板三偈》等等。偈，又叫偈颂，是佛教中一种类似诗歌的文体，原用来咏叹教义和神仙的。传入中国后，历代都有僧人、居士模仿创作，其创作目的主要在于阐发佛理，尤其唐宋偈颂，极富禅蕴，理趣绵长。除了偈颂以外，“道南”诗人还有一些充满佛禅机锋的诗，如杨时的“君如烟上火，火尽君乃别。我如镜中像，镜坏我不灭”（《读东坡和陶影答形》，卷三十八）；罗从彦的“彩笔书空空不染，利刀割水水无痕。人心但得如空水，与物自然无怨恩”（《勉李愿中五首》其四，卷十三）……这些诗作可以说是佛禅之因缘和合而生之理的诗性表达，也是“道南”诗人研读佛理的独到体验。

^① [宋]游酢：《游鹰山集》（卷四），《四库全书文渊阁影印本》（以下所引游酢诗皆出自此本，因此不再另行注明出处，仅在相关文后注明所引文献卷数）。

^② [宋]罗从彦：《豫章文集》（卷十三），《四库全书文渊阁影印本》（以下所引罗从彦诗皆出自此本，因此不再另行注明出处，仅在相关文后注明所引文献卷数）。

^③ 傅璇琮：《全宋诗》（第32册），北京：北京大学出版社，1993年，第202777页。

(二) “道南”诗人诗中的“维摩”情结

维摩是维摩诘的略称，梵文 Vimalakīrti，音译：维摩罗诘、毗摩罗诘，意译为净名、无垢尘，象征洁净、无染污之意。《注维摩诘所说经》说维摩住毗耶城（梵文 Vaiśālī，今印度比哈尔邦南部），自妙喜国生于此地，委身在俗，故又称其毗耶居士。其辅佐释迦教化众生，是法身大士。有“维摩示疾”之典故，即佛在毗耶离城菴摩罗园，城中五百长者子诣佛所请说法时，维摩现病不往，故佛令众比丘问疾于床，以成方等时弹诃之法。

据笔者统计，“道南”诗人抒写佛禅旨趣诗作约 74 首。其中，“维摩”诗有 11 首（含“毗耶”、“净名”词入者各一首），约占其佛禅旨趣主题诗作的百分之十五，主要集中在杨时和陈渊诗中。虽然“道南”诗人的“维摩”诗数量不算多，但其不仅蕴含丰富的佛禅文化，在一定层面上反映了“道南”诗人的佛学修养，更重要的是这些诗还在一定程度上表现了“维摩”形象在佛教中国化过程中意蕴的演化和嬗变。兹列下表分述之：

| 作者 | 诗题 | 诗作或诗句 |
|----|-----------------------|--|
| 杨时 | 《病中作》(一) ^① | 驱去儿童卧虚室，萧然惟一病维摩。（卷四十二） |
| | 《病中作》(二) | 纵有诸人来问疾，毗耶居士已忘言。（卷四十二） |
| | 《题诗长老壁》 | 维摩病士意超然，边腹便便但昼眠。（卷四十二） |
| | 《赠医者邓献匡》 | 嗟予羸茶苦多病，维摩丈室方萧然。（卷四十二） |
| 陈渊 | 《谒满处冲归以诗赠之》 | 妙语惊人慵举似，归来如学病维摩。（卷二） |
| | 《寄谢用中》 | 黄蘗无多法维摩，不二门此问堪折。（卷三） |
| | 《金盃两绝》其一 | 维摩丈室无人问，一枕薰风听粥鱼。（卷三） |
| | 《复次韵荅令德见和来诗及维摩默然之意》 | 多言亦焉用守默，良独难维摩得此。（卷五） |
| | 《次韵李光祖南山四偈》 | 如何更被文殊惑，却道维摩但默然。（卷八） |
| | 《谒璨老病未能起留二偈示之》其一 | 赵州不出，三门净名。坚卧一榻，我来堂下。 便回此问，有问有答。（卷十） |
| | 《病减枕上五首》其三 | 未解维摩无一语，故应习气欲题诗。（卷一） |

由上表观之，杨时、陈渊以“维摩”入诗的使用情况不尽相同。杨时四首“维摩”诗，其意象意蕴所体现的情结略有差异，或以病维摩自况，抒发病中的萧然之情，如《病中作》(一)；或作为病中他人问疾时无力或无意言说的假托，表现“无说无示”、“无闻无得”的大乘空观意识，如《病中作》(二)；或借维摩以抒超然洒脱之趣，如《题诗长老壁》；或玩味疾病之苦，如《赠医者邓献匡》。在陈渊“维摩”诗中，维摩意象的意蕴也很丰富：在《金盃两绝》其一以病维摩自况抒发孤独感，这和杨时抒发萧然之情类似；在《谒璨老病未能起留二偈示之》其一以偈说理，突出维摩“有问有答”、“辩才无碍”；其余几首诗都是化用维摩在印度佛教传说故事的意蕴：据鸠摩罗什译《维摩诘所说经》之《不二法门品》载，释迦牟尼前往毗耶城说法时，维摩诘称病不往，故佛派文殊师利前往问疾。文殊师利问维摩诘：“……何等是菩萨入不二法门？”时维摩诘默然不言。文殊师利叹曰：“善哉，善哉。乃至无有文字语言，是真入不二法门。”^② 陈渊在诗中正是化用了这一典故来抒写诗人杜口不言而深得妙谛的心境。

① 杨时《病中作》同题诗作共有四首，原文未在诗题以序号分别，本文为下文阐述之便，以(一)、(二)标注。

② [东晋]僧肇等：《注维摩诘所说经·不二法门品》，上海：上海古籍出版社，1990年，第155页。

“维摩”是佛教故事中的经典形象，传入中国后，在中国士林中产生了广泛而深远的影响，“维摩”入诗是其中最重要的影响之一。唐代诗人是开启“病维摩”入诗的先导。在唐人诗歌中，维摩意象既保持了外来文化的原初意蕴，又表现出本土化特点。前者表现在诗人以佛经中的维摩意象入诗，传达佛教的空观意识，并表现维摩“辩才无碍”。后者由于唐人在使用维摩意象时有断章取义的特点，因而情况略微复杂，或通过维摩凸显“病”的情状，玩味疾病；或反维摩居士“资财无量”之义而表现诗人的贫困现实，或与道家文化结合，通过维摩表现逍遥超脱精神境界的追求和向往等等。唐诗中的维摩意象为宋人继承，并发挥到极致，尤其是宋人重维摩形象而不重其本义的意象发挥，使得维摩意象在宋诗又有自身的特点，如多取维摩入世或不离世的一面抒发经佛经熏陶哀而不伤、含蓄蕴藉的七情六欲便是宋诗常见的维摩意象的使用模式。将“道南”诗人的维摩诗比照唐宋诗中维摩意象的使用，我们不难看出，他们为数不多的维摩诗基本上涵盖了中国文人维摩情结的主要文化意蕴，这是我们在品读“道南”诗人以佛禅旨趣为主题的诗作时要关注到的。

（三）儒禅之辨——“道南”诗人的佛禅理性观照

以杨时、陈渊为中心的“道南”理学诗人虽然在日常生活中游走禅门，出入佛寺，在一部分诗歌中亦流露对佛禅一定程度的倾心，尤其在人生失意、病痛无常之时对佛禅之境表现出一定程度的迷恋，但他们毕竟是理学家，在溺佛的同时也排佛，这在诗歌中更多地表现为他们或作诗自省，或以诗警友，或赠诗共勉。其中最具代表的诗作是陈渊的《和罗仲素寄子静长篇并序》诗：

龟山绝壑蟠豫章，秀干徃徃参天长。十年收拾多散亡，只有太白追蟾光。知君所得不可详，宴坐潭溪名益彰。独尝为我露其铎，尽扫杨墨挥韩庄。迩来黄面稍侵疆，剑藏于室矢在房。分将肌肉剜为疮，犹说道心乃平常。我欲从之挹余芳，竟坐此传乖所望。新诗漫说陋汉唐，直以未画穷羲皇。岂知藩篱不自防，欲举万目谁为纲。况彼桀骛非勤王，安用援手登之堂。爱君骏足如飞黄，一空冀北无留良。四蹄雷雹方腾骧，肯如弩马徒争强。（卷五）

原诗附有“分将肌肉剜为疮，犹说道心乃平常”一句的旁注，曰：“剜肉为疮，平常心是道，禅家语也。”^①

从全文诗意看，此诗分三层，首层八句写罗从彦为杨时高足，才华横溢；中间八句写罗氏参禅；余下八句是诗人对罗氏的规劝，希望他自树藩篱，严格儒佛之辨，以发扬道学为本。由此可见，陈渊虽然与佛禅渊源极深，但于儒佛之别还是泾渭分明的，正如他在《赠别杨至游》其三诗所云：“贪瞋痴尽即如如，究竟心源一法无。应悟濂溪真古佛，始知伊洛是醇儒。”（卷六）此处，陈氏以“古佛”、“醇儒”对周程加以区别，很重要的原因就在于周敦颐染禅之风深于二程，二程之于佛禅则既有些许赞誉又严加贬抑和排斥，而这正合乎陈渊对佛禅理性观照的心态。与之类似的还有杨时和罗从彦诗，如：

圣门事业学须强，俚耳从来笑折杨。诡遇得禽非我事，但知无有是吾乡。（杨时《和陈莹中了斋自警六绝》其五，卷四十二）

性地栽培恐易芜，是非理欲谨于初。孔颜东地非难造，好读诚明静定书。（罗从彦《自警》，卷十三）

圣道由来自坦夷，休迷佛学惑他岐。死灰槁木浑无用，缘置心官不肯思。（罗从彦《勉李愿中五首》其一，卷十三）

杨时诗题中的陈莹中即陈渊之叔陈瓘。陈瓘虽为理学家，却颇好佛禅，尤喜《华严经》，自号“华严居士”，自明智法师开示不可思议境界后更是专修念佛三昧。杨时在和诗中以陈瓘自警可见其

^① [宋]陈渊：《默堂集》（卷五），《四库全书文渊阁影印本》。

深意所在。罗从彦前一诗既是自警，也是自勉——孔颜乐处的追寻在于读圣贤之作；后一诗则是勉励其门生李侗圣道追寻虽有曲折，但也不能迷恋佛学而误入歧途。由此看来，“道南”理学家对于佛禅的态度是非常审慎的，尽管在情感上他们可能表现出一定程度的认同甚至迷恋，但在理性上他们在吸收的同时主要还在于排斥。

三、“道南”诗人的佛禅因缘及生成原因

“道南”诗人诗歌创作中所表现出的佛禅情结，与他们的哲学思想取向有一定渊源。宋代理学家游走禅门，援佛入儒已广为人知，他们既排佛又溺佛，与禅僧来往密切，对禅宗思想亦参详甚透。如杨时和游酢，前者以排佛、辟佛力抗王安石“新学”已为史册记载；后者虽因濡染禅学甚深在当时被视为“程门罪人”，但实际上游酢有不少的文献资料表明他对儒、佛是严加区分，如他在《答吕居仁辟佛说》一文中指出：“……释氏谓世间虚幻，要人反常合道，旨殊用异，而声可入、心可通，此说之谬妄矣。而吾道岂是哉！”^①

杨、游二人在排佛的同时，也溺佛。关于这一点，前人文献中多有记载，后人亦有评论，二程曾提到：“游酢，杨时先知学禅，已知向里没安泊处，故来此，却恐不变也。”^②朱熹对此也多有论说，如：“看道理不可不仔细，程门高弟如谢上蔡、游定夫、杨龟山辈，下梢皆入禅学去。”^③又说：“游、杨、谢三君子初学禅，后来余禅犹在。”^④“游先生大是禅学”、“游定夫之说，多入于释氏。”^⑤明朝黄宗羲评杨时也说：“龟山气象平和，议论醇正……使不闲流于异端岂不醇儒哉！乃不料其晚年竟溺于佛氏……”^⑥今人麻天祥在《中国禅宗思想发展史》中也指出“程门高弟更是终身以禅证儒，如游酢、杨时，但均无出谢良佐之右者”。^⑦

杨时弟子陈渊、罗从彦对佛禅的态度大抵可从朱熹在论及杨时弟子时的评说度得一二：“如萧子庄、李西山、陈默堂皆说禅。龟山没，西山尝有佛经疏追荐之。唯罗先生确实着实仔细去理会。”^⑧此论指出陈渊说禅，而罗从彦对佛禅的态度更加审慎，不仅如此，罗还作诗《勉李愿中五首》其一告诫弟子李侗佛老之虚无，劝其不要沉迷其中，唯儒家圣道是根本，而李侗确实在此点上是秉承师旨的。

相较之下，陈渊濡染佛禅较深，这与其家学有一定渊源。诚如前文所云陈渊之叔陈瓘颇好佛禅。而据《宋元学案·默堂学案》载：“先生（陈渊）于书无所不读，自少即为忠肃（陈瓘）所知，常侍左右，逾三十年，忠言谏论，得之为多。”^⑨由此观之，陈渊受陈瓘影响是非常大的，其出入佛老、染禅颇深也就不足为奇了。

美国文艺理论家 S. 阿瑞提曾说“一个人不能凭空创造出新的东西。他的创造必须有一个环境。这个环境给他提供文化熏陶以及各种刺激。”^⑩“道南”诗人濡染佛禅，深通佛理，在诗文创中表现佛禅情结，并不是凭空产生的，而是与两宋之际的整个时代人文环境有密切的关系，也与福建地域的宗教文化尤其是佛禅之风炽盛有一定的渊源。

① [宋] 游酢：《游酢文集》（卷六），延吉：延边大学出版社，1998年，第175页。

② [宋] 程颢、程颐：《二程集·二程氏遗书》（卷二上），上海：上海古籍出版社，2000年，第38页。

③ [明] 杨应诏：《闽南道学源流》（卷一），济南：齐鲁书社，1997年。

④ [宋] 李幼武：《宋名臣言行录·外集》（卷八），《文渊阁四库全书》，台北：中国台湾商务印书馆，1986年。

⑤ [宋] 沈善洪：《黄宗羲全集》（第四册），《宋元学案》（二），杭州：浙江古籍出版社，2005年，第694页。

⑥ [明] 黄宗羲：《宋元学案》，北京：中华书局，1986年，第951页。

⑦ [麻天祥]：《中国禅宗思想发展史》，长沙：湖南教育出版社，1997年，第176页。

⑧ [宋] 黎靖德：《程子门人·杨中立》，《朱子语类》（卷一百一），中华书局，1986年，第2568页。

⑨ [清] 黄宗羲著，全祖望补修《默堂学案》，《宋元学案》（卷三十八），北京：中华书局，1986年，第1389页。

⑩ [美] S. 阿瑞提：《创造的秘密》，沈阳：辽宁出版社，1987年，第47页。

从北宋中期开始,士大夫参禅、学禅之风日盛,出现“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏”^①、“近来朝野客,无座不谈禅”^②的局面,直至宋室南渡,重佛禅仍蔚然成风,儒士参禅,阴禅阳儒,从君王到朝中重臣再到一般文人士子都受到佛禅不同程度的影响。如宋高宗对佛禅的态度是“不使其大盛耳”^③,这显然比其父徽宗打击、压制佛教的政策温和了许多。而朝中宰执们对佛禅也很宽容,如宰相张浚与高僧克勤友善,认为:“佛以清净立教,使人回心归善,一念尚正,和气自生。其于教化似非小补。”^④充分肯定佛教教化的积极作用。就连迫害张九成与宗杲的秦桧,也“微信佛说,手抄《华严经》八十卷,终岁而后毕”^⑤,南宋重臣濡染佛禅之深可见一斑。对于南宋一般士人而言,他们中不乏具有深厚的佛学修养且又知、行双修之士,如“久参圆悟”^⑥的内翰曾开,“醉心祖道有年”^⑦的参政李邴,“老而归田、耽于二氏”^⑧的叶梦得等。更为重要的是,“道南”理学诗人师承的濂洛传统的开创者周敦颐、二程亦浸淫佛学,善以禅宗思想随机言理、辨性,如周敦颐之诚、静之论受禅宗心性之论、思维方式启发和影响;二程之静坐、用敬、致知实吸收了佛家之戒、定、慧三学的精髓,更何况程门还有“心中无妓”与“程门立雪”这样充满禅味的故事,这更容易对程门弟子发生潜移默化的影响。由此可见,这种自上而下的浓厚的佛禅氛围是“道南”诗人佛禅情结生成的重要原因。

“道南”诗人都是闽籍人士,其佛禅情结的生成亦与闽地特有的人文环境有关。两宋之际的福建,随着宋室的南迁,文化逐渐繁荣发展起来,这种儒禅交融的文化氛围也濡染闽地。且福建自古宗教气息浓厚,以佛教而论,福建在唐五代时期是中国佛教的中心之一,其寺院、僧人居全国首位,至宋代,仍延续这一状况。宋代福建僧人已达七万多人,约占全国的六分之一。宋代福建禅寺林立,禅风炽盛。明人黄仲昭在《八闽通志》说闽中佛教寺院“历晋、宋、齐、梁而始盛,至于宋极矣!”^⑨而据王国荣《福建佛教史》所统计记载:唐代福建兴造寺院715所,宋代福建兴造寺院1180所,元代福建兴造寺院381所。此外,宋代福州的东禅寺和开元寺还分别雕版印刷过《大藏经》6434卷和6132卷。可见,福建当时佛禅风气之盛。

综上,生活在禅学泛滥的文化背景与禅风炽盛的地域人文环境中的“道南”诗人出入佛老,以禅证儒,援禅入儒,吸收禅门的思辨理路、思想、语汇以构建理学体大思精的体系,在诗文唱和中流露佛情禅意,这是宋代儒、禅合流的大势所趋,也在一定层面上代表了南宋初期理学家的整体人文风貌。

(责任编辑:陈颖)

① [宋]道谦:《大慧普觉禅师宗门武库》(卷一),《大正新修大藏经》(卷四十七),台北:佛陀教育基金会影印,1990年,第954页。

② [宋]司马迁:《戏呈尧夫》,《司马温公文集》(卷十二),北京:中华书局,1985年,第286-287页。

③ [宋]志磐:《佛祖统纪》(卷四八),《藏经书院7续藏经》(第一三一册),台北:新文丰出版有限公司,1995年,第612页。

④ [清]彭际清:《居士传》(卷二九),《藏经书院·续藏经》(第一四九册),台北:商务印书馆,1982年,第905页。

⑤ [宋]胡寅:《寄秦会之》,胡寅:《斐然集》(卷一七),北京:中华书局,1993年,第353-354页。

⑥⑦ [宋]普济:《五灯会元》,北京:中华书局,1994年,第1368、1352页。

⑧ [清]纪昀,永瑢,陆锡熊,等:《岩下放言提要》,纪昀,永瑢,陆锡熊,等:《四库全书总目》(卷一二一一),北京:中华书局,1965年,第1041页。

⑨ [明]黄仲昭:《寺观》,《八闽通志》,福州:福建人民出版社,1990年,第773页。

· 闽学源流 ·

安珣与朱子学文献在高丽的传播与刊行

方彦寿

(福州理工学院朱子文化研究所, 福建 福州 350506)

摘要: 作为中国近邻, 朱子学从成熟到被引入高丽, 是在漫长的百年之后。在安珣的推动下, 朱子学前缓后疾, 在高丽迅速传播。通过在高丽国学、精舍讲学, 广招弟子, 安珣全面推动了朱子学的传播和文献的刊刻, 不仅使佛学在高丽泛滥的状况得到根本扭转, 也为此后朝鲜朱子学的全面发展奠定了坚实的基础。

关键词: 安珣; 朱子学; 高丽; 传播; 刊刻

南宋淳熙十六年(1189), 朱熹在武夷精舍序定《大学章句》和《中庸章句》。这是《四书章句集注》的最后刊定, 为其理学思想体系的架构奠定了坚实的基础。一百年后, 即元至元二十六年(1289), 高丽学者安珣来到中国, 回国后, 将朱子学引入朝鲜, 成为高丽第一位朱子学的传播者。作为中国一衣带水的近邻, 何以要经过漫长的整整一个世纪的悠悠岁月, 朱子学方能传入高丽? 为何在安珣的推动下, 朱子学又能前缓后疾, 短短十几年间就能迅速地在高丽传播? 在安珣的推动下, 朱子学文献在高丽的传播与刊行情况又如何?

一、百年阻滞的原因何在?

朝鲜李朝著名学者丰山洪奭周(1774-1842)在《晦轩先生实纪重刊序》中说:

晦轩文成公之生, 去朱夫子仅四十余岁。方是时, 女真、蒙古交兵于中国, 丽氏之梯航不及于浙闽之间者百年。自王官以下, 家家奉浮屠氏梵呗之声多于弦诵, 学士大夫号为博极载籍者, 亦未尝识朱子为何如人也。自文成公一入燕都, 始手钞其书以归, 又购其图像, 与孔氏俱奉于座右。又为文告太学诸生, 使之一遵朱氏。然后, 朱氏之学始稍稍行于东方。至今谈经传者, 非朱子之书不敢治, 虽俗衰教弛, 大儒不作, 异端邪说之说犹不敢公行而无忌。呜呼! 是谁之功也? 夫孟氏之尊孔在邹鲁之间, 而公之尊朱在于海东万里之外; 孟氏之尊孔得于曾子、子思传授之余, 而公之尊朱得于戎狄浮屠蔽塞之中, 使孟氏而见公, 亦岂不许以豪杰之士无所待而兴者哉!^①

洪奭周的这段话, 可以说正好能回答“朱子学何以要经过百年之久方能传入高丽”这个问题。晦轩安珣的生年为高丽高宗三十年(1243, 南宋淳祐三年), 离朱夫子的卒年(1200, 南宋庆元六年)仅四十余年, 但在这个时代, 南宋王朝的版图仅限于淮水秦岭以南, 而北方大片国土则前为女真所占

作者简介: 方彦寿, 男, 福州理工学院朱子文化研究所所长、研究员。

^① (朝鲜李朝)洪奭周《晦轩先生实纪重刊序》, 见安克权编《晦轩先生实纪》卷首, 朝鲜木活字印本, 第1页。

领,后被蒙古所盘踞,而与朝鲜接壤的北方辽宁丹东一带,正是在女真金国的势力范围之内。而女真作为少数民族,对代表汉民族文化的传统儒学了解不够深入,且由于宋金连年交战,这就造成了前后长达近“百年”间,“丽氏之梯航”难以到达南宋所辖的“浙闽之间”。在宋金对峙的年代,诞生于武夷山的朱子学,传播其学说的朱子学著作主要刊刻于闽、浙、赣诸地,难以传到金人统治下的北方,更难以穿越金国,跨过国界来到高丽!正是由于宋金对峙、南北割据的局面,为朱子学的对外传播间接地造成了人为的地理障碍。

阻滞朱子学及时对外传播的另一障碍是南宋王朝的禁书令。

宋代是我国刻书业公认的黄金时代。尤其是朱熹生活的武夷山近邻建阳,是我国的三大刻书中心之一,书坊刻书业尤其发达,对朱子学的传播曾产生过重大作用。但对“凡议时政得失,边事军机文字”和“本朝会要、实录”的图书,从北宋开始,礼部就“不得写录传布”和“不得雕印,违者徒二年,告者赏缗钱十万”^①的规定。

北宋末,为应对宋金前线的紧张局势,防止国家机密从各种印刷品中泄漏,宋徽宗大观、宣和年间(1107—1125年),政府又多次颁布条令,“勘会福建等路,近印造苏轼、司马光文集等,诏今后举人传习元祐学术,以违制论。印造及出卖者与同罪,著为令。见印卖文集,在京令开封府、四川路、福建路,令诸州军毁板。”^②所谓“印造及出卖”,是从出版和发行流通这两个角度对各地刻书进行了严格限制。

进入南宋,金人占据北方,形成南北对峙的局面之后,为防止国家军事机密的泄漏,南宋政府更进一步在图书出版和流通环节上,加强了管理。宋光宗绍熙四年(1193)六月,臣僚们又进言:“朝廷大臣之奏议,台谏之章疏,内外之封事,士子之程文,机谋密画,不可泄漏。今乃传播街市,书坊刊行,流布四远,事属未便,乞严切禁止。”^③

同样是禁书令,此前的目的是以保守军事机密为主,而“庆元伪学之禁”,则以思想的禁锢为主要目标。宋宁宗庆元年间(1195—1200),朱子理学被视为“伪学”,严加禁戢,以朱熹为代表的理学家们的著作,也遭到了禁毁。庆元二年(1196)六月,朝廷颁发禁令,规定全国士子“毋得复传语录,以滋盗名欺世之伪。所有《进卷》、《待遇集》并近时妄传语录之类,并行毁板。其未尽伪书,并令国子监搜寻名件,具数闻奏”。^④文中的《进卷》是叶适所著,《待遇集》是陈傅良所著,二人都是南宋理学中永嘉学派的代表。“语录”指的则是《二程语录》《龟山语录》《朱子语类》等一类语录体的著作。相较于“伪学”,主流学术更易为崇尚汉风的东亚诸国及其来华之人所接受。宋王朝所颁布的一系列禁书令,与宋金战争所造成的负面影响一样,也对朱子学的传播产生了一定的阻碍。

二、朱子学在高丽传播的历史背景

朱子学在高丽的传播,与朱子学在南宋产生,有一个极为相似的背景,即为了从理论上全面应对佛学的挑战,以便适应和强化以儒治国的需要。

佛教在西汉时期从印度传入中国后,由于历代统治者的大力提倡,极其盛行,对中国的政治、经济以及社会思想文化方面都产生了重大影响。尤其是禅佛教心性学说在隋唐时期,一度成为思想界的主流思潮,对其时在理论形态上仍显得十分粗糙的孔孟原始儒学来说,是一个严重的冲击和挑战,对我国的政治、经济以及社会思想文化等各方面都产生了重大影响。隋唐时期,全国各地寺庙林立。据

^① (清)徐松辑:《宋会要辑稿》,《刑法》二,卷21777,北京:中华书局,1957年,第6514页。

^② (清)徐松辑:《宋会要辑稿》,《刑法》二,卷21778,第6539页。

^{③④} (清)徐松辑:《宋会要辑稿》,《刑法》二,卷19392,第6558、6559页。

宋梁克家《淳熙三山志》卷三十三载，五代末王审知闽国时，仅福州就建有寺观 267 座，加上此前历朝的积累，福州的寺庙共有 781 座。入宋以后，“颓风弊习，浸入骨髓，富民翁媪倾施赀产，以立院宇者无限。庆历中，通至一千六百二十五所。”^①由此可见，佛教从汉朝传入中国，到了南宋时期，已经成功地渗透到了中国社会的各个方面，代表着中华传统文化的儒家思想，正面临着严峻的挑战。

朱熹在《延和奏札七》中指出，“今佛老之宫遍天下，大郡至逾千计，小邑亦或不下数十，而公私益增，其势未已，至于学校，则一郡一邑仅一置焉，而附廓之县或不复有，盛衰多寡之相绝，至于如此，则邪正利害之际，亦已明矣。”^②

在中国境内“佛老之宫遍天下”的同时，高丽王朝也面临着同样的情况：

自王官以下，家家奉浮屠氏，梵呗之声多于弦诵，学士大夫号为博极载籍者，亦未尝识朱子为何如人也。^③

这种“梵呗之声多于弦诵”，即便是博览群书的学者也不知“朱子为何如人”所产生的原因，与高丽王朝立朝之初，佛教就被立为国教有关。太祖王建（877—943 年）在临终时，仍念念不忘“国家大业，必资诸佛护卫之力”。《高丽史》载：

二十六年（公元 943）夏四月，御内殿召大匡朴述希亲授训要曰：“朕闻大舜耕历山，终受尧禅；高帝起沛泽，遂兴汉业。朕亦起自单平，谬膺推戴。夏不畏热，冬不避寒，焦身劳思，十有九载。统一三韩，叨居大宝二十五年，身已老矣。第恐后嗣纵情肆欲，败乱纲纪，大可忧也。爰述训要以传诸后，庶几朝披夕览，永为龟鉴。其一曰：我国家大业，必资诸佛护卫之力，故创禅教寺院，差遣住持焚修，使各治其业。后世奸臣执政徇僧，请谒各业寺社，争相换夺，切宜禁之。”^④

在此临终遗嘱的指引下，此后高丽的历朝帝王在很长的一段时期都以此“为龟鉴”，崇信佛教。如定宗元年（946），“王备仪仗奉佛舍利，步至十里所开国寺安之。又以谷七万石，纳诸大寺院，各置佛名经宝及广学宝，以劝学法者。”^⑤“在位四年，寿二十七。王性好佛多畏。”^⑥光宗二年（950），“创大奉恩寺于城南，为太祖愿堂，又创佛日寺于东郊，为先妣刘氏愿堂。”^⑦光宗十九年（967），“创弘化、游岩、三归等寺。以僧惠居为国师，坦文为王师。王信谗，多杀内，自怀疑。欲消罪恶广设斋会，无赖辈诈为出家，以求饱饫者至。或以饼饵、米豆、柴炭施与，京外道路不可胜数。列置放生所，就傍近寺院演佛经。禁屠杀，肉膳亦买市廛以进。”^⑧

约三百年后，一直到高丽后期安珣（1243—1306 年）的生活年代，高丽国内各地，仍然是“香灯处处皆祈佛，箫管家家尽祀神。独有数间夫子庙，满庭春草寂无人。”^⑨这种处处祈佛家家祀神的情境，与朱子当年所处的“佛老之宫遍天下”的状况，可谓如出一辙。

安珣对此的态度，《年谱》称“先生好儒学，尤憎异端邪说。历试内外，声称赫然。”^⑩正是高丽举国上下禅佛学充斥，正学无立足之地的状况，使安珣对此危害有深切的痛恨和认识。然而，由于

①（宋）梁克家纂，陈叔桐校注：《三山志》卷三十三，北京：方志出版社，2003 年，第 583 页。

②（宋）朱熹《延和奏劄》七，见《朱文公文集》卷十三，转见《朱子全书》第 20 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 653—654 页。

③（朝鲜李朝）洪奭周《晦轩先生实纪重刊序》，见安克权编：《晦轩先生实纪》卷首，朝鲜木活字印本，第 1 页。

④（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》2 卷—世家 2—太祖，韩国奎章阁藏本，第 14—15 页。

⑤（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》2 卷—世家 2—太祖，韩国奎章阁藏本，第 25 页 A。

⑥（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》2 卷—世家 2—太祖，韩国奎章阁藏本，世家 2—定王，第 25 页 B。

⑦（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》2 卷—世家 2—太祖，韩国奎章阁藏本，世家 2—光宗，第 27 页 A。

⑧（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》2 卷—世家 2—太祖，韩国奎章阁藏本，第 29—30 页。

⑨（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“题学宫”，第 1 页。

⑩（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“年谱”，第 11 页。

此前传入朝鲜的儒学，是以考据、训诂为主的汉唐儒学，在理论的创新与思辨性的方面，均不足以与其时泛滥于朝鲜的佛学相抗衡。恰在此时，安珣作为新设立的高丽儒学提举司提举，随高丽王出使入元，在那里，读到了朱子学的著作，风云际会，他因此成为历史上第一位将朱子学传入朝鲜的思想家。

三、朱子学在高丽的迅速传播与文献刊行

宋金战争、南北阻隔等因素，造成了南宋与高丽王朝的百年隔绝。元朝建立后，南北阻隔的障碍自然消除，由于攘斥异端、排击佛学的客观需要，朱子学在朝鲜（韩国）高丽时代（938—1392年）得到了迅速的传播，其中最重要的媒介就是以图书为载体的朱子学著作。最早将此传入高丽的，是高丽中后期的儒学领袖安珣。

元至元二十六年（1289）九月，元朝在高丽国设儒学提举司^①，安珣被任命为儒学提举^②。十一月，他随高丽忠烈王入元，在元大都阅读到了一批朱子学著作。由于其时为元朝立朝之初，大都的图书刊刻刚刚起步，南方浙闽所刊图书的流通因地域之限，在大都往往脱销，故安珣借阅读了一批朱子学的著作，一边阅读，一边抄录。第二年三月，他返回高丽时，带回国的，就是这样一批珍贵的手抄本。

安珣（1243—1306年），初名裕，字士蕴，号晦轩，谥号文成。兴州（今庆尚北道丰基）人，出生于高丽高宗三十年（1243，南宋淳祐三年）。据《晦轩年谱》记载，安珣一生曾两次来到中国。第一次是在高丽忠烈王十五年（1289，元至元二十六年己丑）47岁时。《年谱》载：

先生笃学力行，德誉远达于元。九月元置高丽儒学提举司，加先生提举。十一月壬子从（忠烈）王如元（如元，出使元朝）。

庚寅，先生四十八岁。录晦庵朱夫子书，并画其真像以归。时朱子书新行于燕都，先生始得见之，潜心笃好，知其为孔孟正脉，遂手录其书，又写其真像而归。^③

第二次是在高丽忠烈王二十四年（1298，元大德二年戊戌），安珣56岁时。《年谱》载：

八月，前王复位，从忠宣王如元。……先生谒元文庙，学官问东国亦有圣庙耶？先生曰：“我国文物祀典一遵华制，岂无圣庙耶？”仍辩论性理，合于朱子说。学官等大加敬叹，曰：“此东方朱晦庵也。”遂写真以去。^④

以上两条有关安珣赴元，搜访并手录晦庵朱夫子书和画像的记载，《高丽史》均语焉不详，以至今人对其在高丽朱子学的传播史上的作用与贡献认识不足。如韩国学者卢仁淑有“朱子学东传之关系人物，或谓安珣，或谓白颐正”^⑤之说。实际上，白颐正（号彝斋，1260—1340年）、朴忠佐（字子华）、权溥（1262—1346年）和李齐贤（号益斋，1287—1367年）等一批学者均为安珣的门人或续传，白颐正在元购买大批朱子学著作，也是在安珣的影响和授意之下完成的。

也许就像弹簧一样被压抑得太久，一旦释放出来，就能产生惊人的能量。从安珣首次入元，到朱子学在高丽，得到政治、文化、教育等社会各界的广泛认同，其实不过只是短短数年之间！何以前缓后疾？这与安珣所采取的多方传播措施有关。

一是官学与私学并举。

构精舍，建书院，广招门人弟子，建构和传播理学思想，是朱熹与佛学相抗衡的成功经验。从元

①（明）宋濂：《元史·本纪》卷十五，“世祖十二”，北京：中华书局，1976年，第325页。

②③④（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》“年谱”，第12、12、14页。

⑤（韩国）卢仁淑：《朱子家礼与韩国之礼学》，北京：人民文学出版社，2000年，第103页。

大都取得朱子学“真经”回到高丽的安珣，通过阅读和手抄朱熹的著作，对朱子学“发明圣人之道，攘斥禅佛之学”的作用有切身的体会和充分的认识，对其在各地辟精舍、建书院，以书院和官学为阵地“斥佛老，一天人”，也有深切体会，因此，他向学者发出倡议：“欲学仲尼之道，莫如先学晦庵”。^①如何学？先从有益的效仿开始。

元大德元年（1297），安珣在其居所建起了高丽史上第一所“精舍”，既是其为学之第，也是他与门下弟子讲学场所。《年谱》载：“丁酉，先生五十五岁。十二月壬寅拜金议参政，世子二保。筑精舍于居第后，奉安孔朱二夫子真（像）。先生尝曰：‘晦庵功足以配仲尼，欲学仲尼，当先学晦庵。’遂精构一堂于居第后，奉孔朱真像，朝夕瞻谒，以寓景慕，仍号晦轩。”^②这所精舍，后人建成了白云洞书院（绍修书院）以祭祀安珣。

安珣最著名的几位弟子，据《门人录》所载，有权溥、禹倬、白颐正、李瑱、李兆年、辛葳、李晟、尹宣佐、尹安庇、徐諲和许冠等。《白颐正传》载：白氏“与先生（指安珣）之胤竹屋公（安珣之子安于器，号竹屋）及同门菊斋（权溥）、东庵（李瑱，字温古，李齐贤父）诸公校阅训诲。李益斋（齐贤）、朴耻庵忠佐首先师受。”^③

李齐贤，号益斋，是权溥的女婿、白颐正的门人，安珣的续传弟子。“延祐元年甲寅，忠肃王元年，先生二十八岁。时程朱之学始行中国，未及东方。白颐正在元得而东还，先生首先师受。”^④

针对其时高丽“学校芜废，文教墜地，士大夫不知圣人之学，皆崇尚异教，祈佛祀鬼，污染成俗”的境况，安珣“毅然以辟异端、明圣道、兴学校、育人才为己任。”^⑤他在高丽建起了第一座同时祭祀孔圣和朱夫子的圣庙，并亲自带头在庙学中讲学。史载“受业者动以数百计，斋舍殆不能容。皆以通经学古为事。先生每朝退，入馆门，诸生随教官后分庭序立，行礼升堂请学，竟日讨论。”^⑥在安珣的大力推动下，高丽全国上下兴起了以“兴学立教，攘斥异端，慕效朱子”的热潮，并产生了“上下孚应，一世靡然，遂归正道。而授受相传，大儒继作”的巨大效果。^⑦

众所周知，朱熹曾将儒家典籍《孝经》通俗化，把孔子“孝悌也者，其为仁之本”的思想广泛播向民间，并创造性地以儒学的孝道来反击“念佛号经”的佛教。他对南康军穷家子弟多出家，弃父母于不顾，有悖人伦的风俗极为反感，特撰《示俗》一文，广为公示。“若父母生存不能奉养，父母亡歿不能保守，便是不孝。不孝之人，天所不容，地所不载，幽为鬼神所责，明为官法所诛，不可不深戒也。……奉劝民间逐日持诵，依此经解说，早晚思惟，常切遵守，不须更念佛号经，无益于身，枉费力也。”^⑧

安珣对此特别赞同，他对国子监诸生讲学时指出：

圣人之道，不过日用伦理。为子当孝，为臣当忠。礼以制家，信以交朋；修己必敬，立事必诚而已。彼佛者弃亲出家，蔑伦悖义，即一夷狄之类。近因兵戈之余，学校颓坏，士不知学。其学者喜读佛书，崇信杳冥空寂之旨。吾尝于中国得见朱晦庵著述，发明圣人之道，攘斥禅佛之学，功足以配仲尼。欲学仲尼之道，莫如先学晦庵。^⑨

①（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“谕国子诸生”，第2页。

②（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“年谱”，第14页。

③（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷四，“门人录”，第17页。

④（朝鲜李朝）李齐贤：《益斋先生乱稿·年谱》、《益斋先生乱稿·拾遗》，朝鲜鸡林府1693年刻本。

⑤（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“年谱”，第16页。

⑥（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“年谱”，第20页，62岁条下。

⑦（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“年谱”，卷末安锡傲《晦轩先生实纪跋》，第19页。

⑧（宋）朱熹《示俗》，见《朱文公文集》卷九十九，转见《朱子全书》第25册第4585页。

⑨（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“谕国子诸生”，第2页。

为解决庙学资金短缺的困难，他除了捐俸“于国学，以供学徒”^①之外，还倡议“百官各出银布归‘养贤库’为教养之资。”《高丽史》载：

珣忧学校日衰，议两府曰：“宰相之职莫先教育人材，今养贤库殫竭，无以养士。请令六品以上各出银一斤，七品以下出布有差，归之库。存本取息为‘赡学钱’”两府从之，以闻。王出内库钱谷助之。密直高世，自以武人不肯出钱，珣谓诸相曰：“夫子之道垂宪万世，臣忠于君，子孝于父，弟恭于兄，是谁教耶？若曰：‘我武人何苦出钱以养尔生徒。’则是无孔子也而，可乎？”世闻之惭甚，即出钱。^②

此条内容，《晦轩年谱》系于安珣61岁之下^③，距安珣1289年首次入元约14年之后。

二是为了搜集更多的朱子学著作，安珣还派遣相关人士赴元朝购买。

元大德七年（1303），安珣61岁时，“送博士金文鼎于江南，画先圣及七十子像，购祭器、乐器、诸经史以来。先生又以余贖付博士金文鼎等，送江南（原文小字注：《通鉴》作江南，《世家》作中原。《考迹》云：以江南犹存宋室礼物。又多朱子新注书也）画先圣及七十子像，并购祭器、乐器。又忧东方经籍不备，广购六经诸子史、朱子新书，五月还。”^④

《高丽史》载：“（忠烈王）三十年（1303）五月，安珣建议令各品出银布有差，以充国学赡学钱。王亦出内库钱谷以助之。珣以余贖送江南，购六经诸子史以来。于是，愿学之士七管十二徒诸生，横经受业者动以数百计。”^⑤

在安珣的影响下，其及门弟子，乃至朝野上至国王，下至民间学者，都对朱子学著作的流传与刊刻有了广泛的认同和参予。如高丽正宗大王在安珣逝世后，为其御撰的“祠享制”中说：“展也文成，素王忠臣。珠衡玉斗，照我东人。燕肆购书，非经则史。惜不遇尔，藏此明解。”^⑥文中特别提到安珣在“燕肆购书”，对其把朱子学文献第一次从中国传入高丽的历史功绩予以充分的肯定。

当从元朝购买不足以解决日益高涨的阅读需求时，翻刻朱子学著作就成为必然。元延祐五年（1318），其门人权溥上奏朝廷，请在高丽刊刻朱熹的《四书集注》，此为《四书集注》在高丽的首次刊刻，对朱熹学说在朝鲜的传播起到了重要作用。权溥，字齐万，安东人。号菊斋。忠烈朝登第，官金议政丞、永嘉府院君，谥文正。性忠孝，嗜读书，至老不辍。^⑦

史载，元延祐元年（1314）六月，高丽赞成事权溥、商议会议都监事李瑱、三司使权汉功、评理赵简、知密直安于器等会集于成均馆，考阅新购进的书籍。这批从元朝南京购进的书籍可谓来之不易。成均提举司遣博士柳衍、学谕俞迪到江南一带购买书籍，途中因故“未达而船败，衍等赤身登岸。判典校寺事洪淪以太子府参军在南京遗衍宝钞一百五十锭，使购得经籍一万八百卷而还。”^⑧数日之后，洪淪向元仁宗上奏报告了此事，元仁宗得知高丽购书如此不易，为此下令，赐给高丽忠肃王“书籍四千三百七十一册，共计一万七千卷，皆宋秘阁所藏。因洪淪之奏也。”^⑨

在安珣及其门人弟子的率先垂范下，此后高丽朝野上下传播和刊刻朱子学文献蔚然成风。即便是安珣去世后，此风仍然延续不辍。

安珣之后，其门人弟子利用一切机会从元朝各地购进朱子学的文献，如《晦轩实纪》载：

白颐正，字若轩。蓝浦人，号彝斋。……程朱性理之书始行于中国而未及东方，公在元得而

①③④（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷一，“年谱”，第16、17-18、17-18页。

②（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》卷一〇五《列传》十八“安珣传”，第26-27页。

⑤（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》卷七四；志二八《选举》二“学校”，第31页。

⑥（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷三，“祠享制·正宗大王御制”，第1页。

⑦（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪》卷四，第16页。

⑧⑨（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》卷三十四，“忠肃王世家”，第20页。

东还。^①

戊午（1318，元延祐五年，安珦逝世的第二年），先是门人白颐正自元多取程朱性理书以还。李齐贤、朴忠佐首先师受成均馆，又遣人江南购经籍万卷而来。王之元年甲寅六月，命先生子竹屋公及门人赞成事。权溥会议都监事李璘等会成均馆考阅新书，且试经学。溥又请刊行朱子《四书集注》。^②

元代，朱子出生地尤溪的名士郭居敬受朱子孝道思想的影响，编纂了《二十四孝诗选》，辑录古代虞舜、汉文帝、丁兰、孟宗、闵损、曾参、王祥、老莱子、姜诗、黄庭坚、唐夫人、杨香、董永、黄香、王裒、郭巨、朱寿昌、剡子、蔡顺、庾黔娄、吴猛、张孝张礼、田真、陆绩和伯俞等二十多人的孝行，其刻本不仅在中国社会广为流传，而且也走出国门流传到高丽。

元至正六年（1346年），权溥“又与子准哀集历代孝子六十四人，使婿李齐贤著赞，名曰《孝行录》行于世”^③。该书分前后二章，前章就是“二十四孝”。李齐贤在该书“序”中说：“府院君吉昌权公（权準），嘗命工人，画二十四孝图。仆即图为赞，人颇传之。既而院君以画与赞献菊斋国老（权溥），菊斋又手抄三十有八事而以赞见诿。”^④

综上所述，安珦将朱子学著作传入高丽，通过在高丽国学、精舍讲学，广招门人弟子，全面推动了朱子学在高丽的传播和朱子学著作在高丽的刊刻，不仅使此前佛学在高丽政界、学界泛滥的状况得到根本的扭转，也为朱子学在此后的朝鲜李朝的全面发展，出现了李退溪、李栗谷、宋时烈等一大批理学大师奠定了坚实的基础。

（责任编辑：林日杖）

①（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪·门人录》卷四，第17页。

②（朝鲜李朝）安克权编：《晦轩先生实纪·门人录》卷一“年谱”，第23页。

③（朝鲜李朝）郑麟趾：《高丽史》卷一百七，传第二十“权溥传”，第15页。

④（朝鲜李朝）李齐贤：《益斋先生乱稿·年谱》、《益斋先生乱稿·拾遗》，朝鲜鸡林府1693年刻本。

海内外林希逸《庄子虞斋口义》版本考

王晚霞

(湖南科技学院学报编辑部, 湖南 永州 425199)

摘要:南宋末年名儒林希逸,以当时口语所注的《庄子虞斋口义》,在海外流传甚广,影响巨大,尤其是东亚的日本和朝鲜,有诸多的刻本、抄本、训点本、注本、评述本。目前所考该书海内外共有刊本106种,主要分布在日本和朝鲜。

关键词:林希逸;《庄子口义》;版本;域外汉籍

南宋末年名儒林希逸,福建福清人,《福清县志》^①《淳熙三山志》^②《福州府志》^③《八闽通志》^④对他的生平有简要介绍。林希逸以当时口语所注《庄子虞斋口义》《庄子释音》,均成书于1260年,其时林希逸63岁。书成后林希逸作《竹溪十一稿诗选·庄子口义成》:“逍遥而下是全书,渔父诸篇却不如。意外形容辞独至,句中脉络字无虚。机锋颇似禅三昧,根极只求性一初。千古濠梁同会面,子真知我我知鱼。”^⑤有关研究《庄子虞斋口义》版本的文献,杨黛先生曾在《林希逸〈庄子口义〉知见版本考述》^⑥一文中,作了较好的简述,该文的考察点主要集中在国内版本,海外版本基本没有涉及。本文在此基础上,新作补充,将该书的版本情况,分为宋、元、明、清、日本、朝鲜六个层次,详作考辨如下。

一、宋刊本

(一)《庄子虞斋口义》十卷十一册,宋林希逸撰,宋咸淳五年(1269)建宁刻本附:林同《序》,林经德《庄子后序》,陈梦炎《重刊序》,林希逸《庄子虞斋口义发题》,徐霖《跋》,《庄子释音》。

版式:四周双边,白口,双黑鱼尾间有“庄子”、卷次及页码,每半页九行,行十八字,林注小字双行,板框大小为18.7×12.5厘米。

卷首为林同《序》,次为林经德《庄子后序》,次为“咸淳屠维荒落之夏,日在端午”陈梦炎南夫在延平重刊《庄子虞斋口义》时所作的《序》,次为《发题》,次为《跋》,次为《庄子虞斋口义

作者简介:王晚霞,女,文学博士,湖南科技学院学报编辑部副编审,主要研究方向:中国古典文献学。

① [清]饶安鼎、邵应龙修,林昂、李修卿撰,福建省福清县志编纂委员会整理:《福清县志(内部发行)》,1989年。

② 梁克家:《淳熙三山志》,台北:台湾商务印书馆,1976年。

③ [清]徐景熹修、鲁曾煜等纂:《福州府志》,成文出版社,据[清]乾隆十九年刊本影印,1967年。

④ [明]黄仲昭编修、福建省地方志编纂委员会主编:《八闽通志》,福州:福建人民出版社,1991年。

⑤ 林希逸:《竹溪十一稿诗选》,群碧楼刊本。

⑥ 杨黛:《林希逸庄子口义知见版本考述》,《文史》1999年第二辑总第47辑,北京:中华书局,1998年,第179-186页。

目录》，次为《庄子虞斋口义卷之一》。

按：徐霖，字景说，衢州西安人，《宋史·徐霖传》云其：“进则直言于朝，退则讲道于里。”^①《中华古籍再造善本》^②据此景印。美国耶鲁大学图书馆、中国国家图书馆、国内部分综合型大学图书馆有藏。方勇编撰的大型图书《子藏·道家部·庄子卷》^③，据此景印，南京师范大学图书馆有藏。

(二)《庄子口义》五册，宋林希逸撰，刘辰翁点校，宋刊本

附：林希逸《庄子虞斋口义发题》，此文为后人写补。

版式：有界格，黑口，每半页十一行，行十八字，左右双边，注文双行，16×11.6厘米，卷中有旁线圈点。卷中避宋讳，凡“匡，筐，恒”等字皆缺笔。卷末有日本后阳成天皇文禄元年（1592）僧人龙喜手识文。

按：本条据杨守敬、李之鼎《增订丛书举要》卷十二子部一^④。书稿题署“宜都杨守敬惺吾原编，南城李之鼎振唐补编”，以及严绍璁《日藏汉籍善本书录》，互相充善而成。日本静嘉堂文库藏本，日本原岛田翰、竹添光鸿等旧藏。

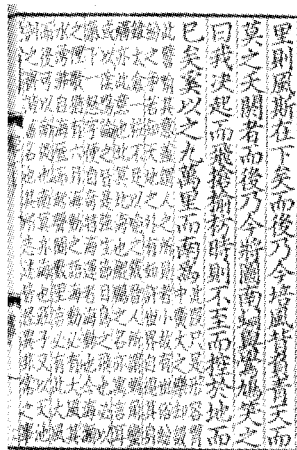


图1 《庄子虞斋口义》
宋刻本书影

二、元刊本

(一)《庄子南华真经点校》，刘辰翁撰，元至元三十一年（1294）初刊，明代重刊本

版式：四周单边，白口，白单鱼尾上题“南华真经”，下题具体节名及页码，每半页九行，行二十字，有界格。

卷首为《庄子南华真经篇目》，次为《庄子南华真经》，次行署“须溪刘辰翁点校”。

按：以林希逸《庄子口义》为蓝本，分段评注。严灵峰《无求备斋庄子集成初编》据此景印。中国国家图书馆、国内大型图书馆，国内少数大型图书馆及中国台湾“中央图书馆”有藏。

(二)《庄子虞斋口义》十卷十二册，宋林希逸撰，元建阳刊

附：林经德《序》，林希逸《发题》。藏印：群碧楼。

版式：左右双边，19×12.5厘米，有界格，十行，行二十一字，小黑口，双黑鱼尾间题有“庄子口义”。卷首为序及发题，次为目录，次为《庄子虞斋口义卷之一》，次行署“虞斋林希逸”。

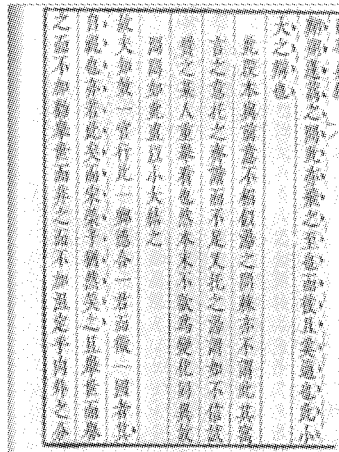


图2 《庄子南华真经点校》
明刊重刊本书影

① [元]脱脱等撰：《宋史·列传185（卷425）》，北京：中华书局，1982年，第12690页。

② 林希逸：《庄子虞斋口义》，《中华古籍再造善本·唐宋编·子部》，北京：北京图书馆出版社，2003年。

③ 华东师范大学《子藏》编纂中心编，方勇总编纂、吴平副总编纂《子藏·道家部·庄子卷》北京：国家图书馆出版社，2013年。

④ 杨守敬、李之鼎：《增订丛书举要》，据宜都杨惺吾先生原本，江西偿命印刷局承印，戊午（1918）季夏宜秋馆校印于南昌。

按:首册后有邓邦述手书题记。此条据阿部隆一《增订中国访书志》^①记载,存于台湾中央图书馆。

三、明刊本

(一)《庄子虞斋口义》二卷,明正德十三年(1518)胡氏活字刊本

按:此本是《三子口义》(残本)合刊本,共八册。本条据严绍璁《日藏汉籍善本书录》^②记载,日本静嘉堂文库藏本,前已有述。严灵峰《老列庄三子知见书目》中也有本条记载,较简略。清陆心源《皕宋楼藏书志》录有:“《庄子虞斋口义》十卷,明正德刊本。宋虞斋林希逸撰。自序。”^③目前所见,正德间还有一个刻本,后面有述,故不详具体为哪一个。

(二)《庄子口义》,宋林希逸撰,明嘉靖四年乙酉(1525)广信知府张士镐刊本

附:林希逸《庄子虞斋口义发题》,《庄子释音》。

版式:四周单边,白口,单黑鱼尾下题“庄子”、卷次及页码,每半页十行,行十八字,有界格。卷首为《庄子虞斋口义发题》,次行署“虞斋林希逸”,次为《庄子虞斋口义卷之一》。

按:此版依据刘辰翁批点本整理。国家图书馆、中国台湾“中央图书馆”有藏。泰州市图书馆藏有八卷:卷三到卷十。

关于是否存在一个江汝璧另行刊刻的三子口义本之辨。在明万历五年(1577)何汝成校刊张四维补的《庄子口义补注》本中,文末有江汝璧所撰《重刊三子口义后序》,提到“吾郡侯西潭张公将以所藏活字摹本,谋复梓之……吾之梓是三子也,亦将尽夫作家之变,以足于取材也……梓成,公使来速叙因次,其语以识公谋梓之意云。公名士镐,字景周,西潭其号也,其刺吾信也”。江、张二人同在一郡,且彼此熟知,张士镐谋要重刊三子口义,且已告知江汝璧,此时,江汝璧还有单独、再次、在同一年、同一地,重刻三子口义的必要吗?所以,笔者判断,嘉靖乙酉重刻三子口义,是张士镐牵头、江汝璧具体操作,并不存在江汝璧单独刊刻的另一个三子口义本。这样的事情现在也非常常见,领导牵头,但是领导无暇顾及,具体工作则由一些知识分子操作,署名的则是领导。古代的官员一样忙碌,也极有可能如此。而且,我们可以查询到有其他张士镐的刊本,也是与江汝璧合作的,如《嘉靖广信府志》。所以杨黛在《林希逸〈庄子口义〉知见版本》中在第十七条提到的“明嘉靖四年(1525)汪汝璧重刻《虞斋三子口义》本”,是不存在的。“汪汝璧”应为“江汝璧”之误。杨黛这条文献,有可能来自杨守敬、李之鼎《增订丛书举要》卷十二^④中所记载“嘉靖乙酉汪汝璧重刊本”,对此,笔者的态度是一致的,推断《增订丛书举要》也是因同样的原因而出错。

(三)《庄子南华真经》三卷,宋林希逸口义,刘辰翁点校,明唐顺之释略,明万历十年(1582)徐常吉刊本

附:徐常吉《刻宋刘须溪点校庄子口义序》。

版式:四周双边,白口,单黑鱼尾下题卷次及页码,每半页十行,行二十一字,有界格,板框尺寸为

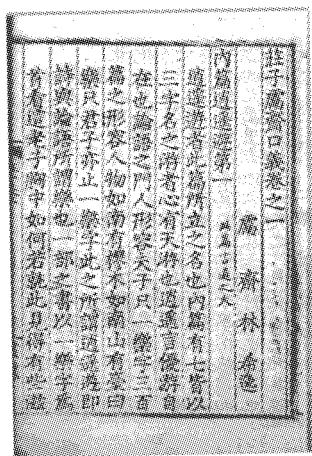


图3 《庄子口义》明嘉靖乙酉广信知府张士镐刊本书影

① 阿部隆一:《增订中国访书志》,汲古书院,昭和五十八年(1983),第644页。

② 严绍璁:《日藏汉籍善本书录·子部·道家类》,北京:中华书局,2007年,第773页。

③ [清]陆心源:《皕宋楼藏书志》,《续修四库全书》编纂委员会编:《续修四库全书·929册·史部·目录类》,据清刻潜园总集影印。上海:上海古籍出版社,1995年,第65页。

④ 杨守敬、李之鼎:《增订丛书举要》,据宜都杨惺吾先生原本,江西饬命印刷局承印,戊午(1918)季夏宜秋馆校印于南昌。

19.2×13.2厘米,外框尺寸为26×16.6厘米。

首为徐常吉序,次为目录,次为《庄子南华真经内篇》,次四行署:“宋鹘斋林希逸口义,须溪刘辰翁点校,明荆川唐顺之释略,后学徐常吉辑梓”,次为《内篇·逍遥游》。

按:其中刘辰翁评点,称作“刘云”,加小方框,林希逸口义称“林云”,加小方框,唐顺之释略称“唐云”,加小方框。附有刻工姓名。卷首徐常吉序尾题:“万历壬午春正月武进徐常吉书于上海之三友轩”,故据以题之为“万历十年刻本”。唐顺之(1507-1560),字应德,一字义修,号荆川,学者称“荆川先生”,江苏武进人,嘉靖八年会试第一。^①方勇编撰的大型图书《子藏·道家部·庄子卷》^②据此景印,目前南京师范大学图书馆有藏。南京师范大学图书馆还藏有此书的原刻本。

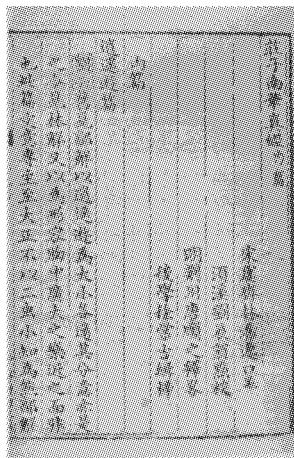


图4 《庄子南华真经》明万历十年徐常吉刊本书影

(四)《庄子鹘斋口义》十卷十册,宋林希逸撰,小黑口本

附:林希逸《庄子鹘斋口义发题》,徐霖《跋》,林经德《跋》,宋乾道元年(1165)周辉《跋》,宋庆元三年(1197)周晖《跋》,元至元壬午(1359)黄元《跋》。

版式:左右双边,25×16.8厘米,有界格,每半页十行,行二十字,小黑口,版心上部记字数,下部有刻工姓名,如子文、子惠、正甫、申生、范生、张赐、仁、太、惠、庆甫、应详、叶太等。首为发题,次为目录,次为徐霖跋,林经德跋。卷末有宋乾道元年(1165)周辉撰《跋》,宋庆元三年(1197)周晖撰《跋》,元至元壬午(1359)黄元撰《跋》。

按:卷一、卷三是江湖时代初期写补进去的,封面外题“化蝶翁”,这是日本室町时期僧人所识,此本数卷末有室町时期僧人的识文。本条据严绍璁《日藏汉籍善本书录》^③记载,日本大东急纪念文库藏本。

(五)《南华真经口义》,宋林希逸撰,明刊正统道藏本

附:林希逸《庄子口义发题》,景定改元(1260)中和节林经德《庄子后序》,景定辛酉(1261)徐霖《句解南华真经跋》^④,林同《跋》。

版式:上下双边,白口,无界格,无鱼尾,每半页十行,行十七字。

首为《庄子口义发题》,文末有编者约176字的小解,小字双行。每卷首标题下署:“鹘斋林希逸”。内篇在各个版心按照卷数署名:声一,声二,一直到卷之十一。外篇在各个版心从卷之十二开始依次署名:虚一,虚二,……虚六,一直到卷之十七。卷尾有《庄子后序》《句解南华真经跋》《跋》,其中前两者有署名,《跋》无署名,据内容判断作者为林同。

按:严灵峰《无求备斋庄子集成初编》^⑤曾据此景印。中国国家图书馆、少数综合型大学图书馆及中国台湾“中央图书馆”有藏。

(六)《南华真经口义》三十二卷,宋林希逸撰,明天启丙寅(1626)刊袖珍本

按:本条据杨守敬、李之鼎《增订丛书举要》卷七十九道家部一^⑥。书稿题署“宜都杨守敬惺吾原编,南城李之鼎振唐补编”。^⑦正统道藏和续道藏刊印于正统九年(1444)和万历三十五年(1607),可知此次

^① 关于唐顺之的生平、诗文,可参见王伟:《唐顺之文学思想研究》,北京语言大学博士论文,2008;张慧琼、王蓉:《唐顺之家世考述》,《四川教育学院学报》2009年第8期。

^② 华东师范大学《子藏》编纂中心编,方勇总编纂、吴平副总编纂:《子藏·道家部·庄子卷》,北京:国家图书馆出版社,2013。

^③ 严绍璁:《日藏汉籍善本书录·子部·道家类》,北京:中华书局,2007年,第767页。

^④ 此标题为笔者据内容所加。

^⑤ 林希逸:《南华真经口义》,见严灵峰编:《无求备斋庄子集成初编》,台北:艺文印书馆,1972年。

^{⑥⑦} 杨守敬、李之鼎:《增订丛书举要》,据宜都杨惺吾先生原本,江西德信印刷局承印,戊午(1918)季夏宜秋馆校印于南昌。

的刊本,与前两者不同,是一个新刊本。

(七)《南华真经口义》,宋林希逸撰,陈红映校点本,云南人民出版社2002年出版

以《道藏》中林希逸《南华真经口义》为底本,参以四库全书中《庄子口义》。另征引多家注。该刊本因采用明刊本作底本,故置于此。

(八)《庄子口义补注》,宋林希逸撰,明张四维补,明万历五年(1577)何汝成校刊本

附:林希逸《庄子口义发题》,《庄子释音》,林经德《庄子后序》,正德戊寅(1518)汪伟《三子口义跋》,嘉靖乙酉(1525)江汝璧《重刊三子口义后序》。

版式:四周双边,白口,单白鱼尾上题“庄子口义”,下题卷次及页码。有界格,每半页十行,行二十二字。

首为林希逸撰《庄子口义发题》,标题下有四枚印章。标题左分三行署名,分别是:“宋宝谟阁直学士主管玉局观虞斋林希逸注,明内阁大学士礼部尚书凤馨张四维补,巡按四川监察御史前翰林院庶吉士后学何汝成校。”补注的内容在出现时,“补注”二字加框,小字双行,行二十到二十一字不等。卷尾附《庄子释音》一卷,林经德《庄子后序》。

按:以林希逸《庄子口义》为蓝本,对文中意义不明确处,及文字舛讹处,由陈以朝取郭象注及朱得之《通义》补之。在张四维《重刻三子口义序》及何汝成《三子口义叙》文末,均注明写于万历五年(1577),故而题为“明万历五年何汝成校刊本”。在正德戊寅南京国子监司业弋阳汪伟所撰跋中,简叙了三子口义在当时的版本情况,“林希逸著三子口义颇平实显白,近已罕得。临颖祭酒贾公藏善本,偶诸生胡曼有活字印,因命摹之以代抄写”云云。在嘉靖乙酉(1525)冬十月之“古贵溪江汝璧”所撰后序中,提到此本为依据当时名士张士镐所藏活字本刊印,即指张士镐所刊的三子口义本。何汝成校刊本只是引用此文在卷尾,与何汝成刊本并无甚关联。

(九)《庄子口义》三十二卷,明万历四年(1576)陈氏积善书堂刊《三子口义》本

《三子口义》共计四十二卷,半页十行,行十九字,黑口,四周单边,有万历二年(1574)的序,是重刊万历二年明张四维补注本。郑州大学图书馆藏。

严灵峰《无求备斋庄子集成初编》第九本、第十本^①据此景印。此版本现存于中国国家图书馆和中国台湾“中央图书馆”,美国哈佛大学燕京图书馆藏有中国台湾“中央图书馆”所制作的缩微胶卷本。

(十)《虞斋庄子口义》,宋林希逸撰,明万历二年(1574)施观民刻本

附:《庄子释音》一卷,林希逸《虞斋庄子口义发题》。

版式:四周单边,白口,白单鱼尾下题“卷之一”及页码,鱼尾上方题“虞斋三子口义”,每半页十行,行十二字,林注小字双行,有界格,版心下方有刻工姓名。

按:卷首为“庄子卷一”,次两行署“宋虞斋林希逸注,明同邑后学施观民校”。在赵秉忠撰《重刻三

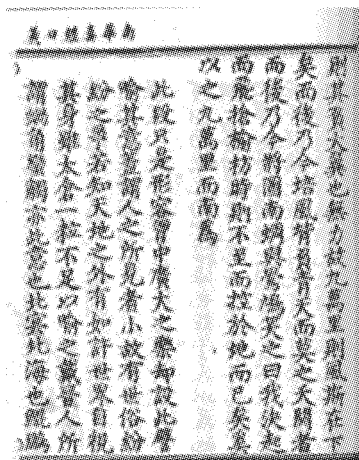


图5 《南华真经口义》
明刊正统道藏本书影

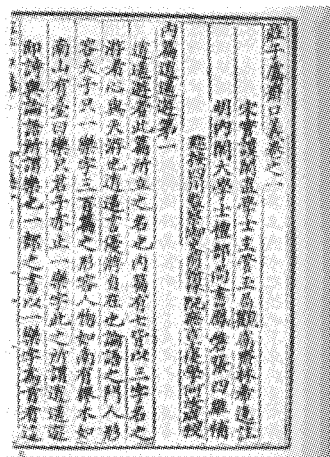


图6 《庄子口义补注》明万
历五年何汝成校刊本

^① 林希逸撰,张四维补注:《庄子口义补注》,见严灵峰编:《无求备斋庄子集成初编》,台北:艺文印书馆,1972年。

子口义序》中,陈述此本在万历二年刊刻的脉络缘由,文末题署:“万历二载腊月”所撰,故据以题为“万历二年施观民刻本”。中国国家图书馆、中国台湾“中央图书馆”、香港大学图书馆有藏。

施观民所校三子口义本,在中国国家图书馆有两个藏本,一个是二十卷本,国图编号 SB8996,三子口义二十卷,十四册,庄子释音一卷。另一个是三子口义二十一卷,八册,国图编号 SB16800。两书为同版,前二卷老子口义同。均为第一册。差异部分主要在庄子部分,SB8996 版庄子口义缺,SB16800 版庄子口义缺页极多。《庄子口义》在前,《释音》在后。清陆心源《皕宋楼藏书志》录有:“《庄子口义》十卷,明万历施观民刊本。宋福清庸斋林希逸注。林经德序,赵秉忠序,万历二年。”^①

(十一)《庄子庸斋口义校注》,宋林希逸撰,周启成校注,中华书局 1997 年出版

以明万历二年施观民刻本为底本,参校宋咸淳五年刊本,道藏本。繁体竖排。

(十二)《庄子庸斋口义》十卷,宋林希逸撰,明万历二年(1574)张四维补注,陈以朝校,敬义斋刊本

版式:四周单边,白口,无鱼尾,每半页十行,行二十二字,版心上署“庄子口义”,中为卷数,页码,下为“敬义斋刊”四字。存第七卷、第八卷,自《达生》第十九到《则阳》第二十五。白棉纸原装一厚册。

按:此本出自合刻本《三子口义》十五卷,中国台湾“中央图书馆”题为刘辰翁批点本,当是从内容上辨别的,在行款以及序跋处,不能看出是经刘辰翁批点。原题:“宝谟阁直学士主管玉局观庸斋林希逸注,明吏部左侍郎兼翰林院汇聚学士凤磬张四维补,赐进士工部营缮司员外郎凤隅陈以朝校。”按林氏原本《四库总目》已著录,此则张四维补注之本也,下书口刻“敬义堂刊”四字,疑是陈以朝堂名。北京大学图书馆、湖南省图书馆藏。

(十三)《南华经》十六卷,郭象注,林希逸口义,刘须溪(辰翁)校点,王凤洲评点,陈明卿批注,沈汝绅集评,明万历三十三年(1605)吴兴凌君寔刻五色套印本

附:武进徐常吉《刘须溪校点庄子口义序》、冯梦楨《庄子郭注序》、沈汝绅《南华经小序》、《南华经总评》,杨升庵《题刘须溪小引》、郭子玄《南华经序》、司马子长《庄子列传》。

版式:四周单边,白口,无鱼尾,版心上方题有“南华经”、卷次及页码。每半页八行,行十八字,注文小字双行,无界格,书眉上刻有评注。

卷首为武进徐常吉《刘须溪校点庄子口义序》、冯梦楨《庄子郭注序》、沈汝绅《南华经小序》、王凤洲《南华经总评》、杨升庵《题刘须溪小引》,次为目录,次为《南华经序》《庄子列传》,次为《南华经卷一》。

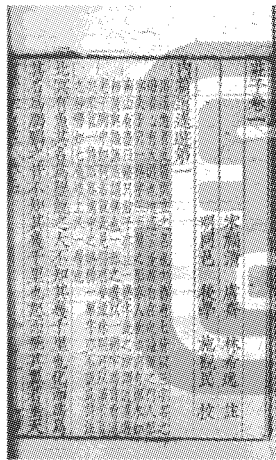


图7 《庸斋庄子口义》明万历二年(1574)施观民刻本书影

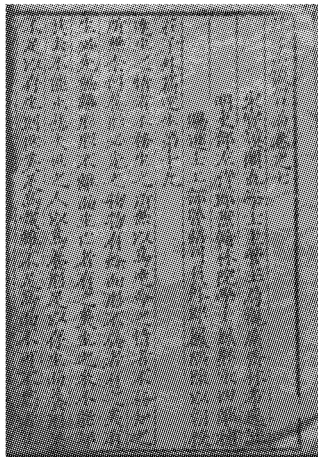


图8 《庄子庸斋口义》明万历二年张四维补注,陈以朝校,敬义斋刊本书影

^① [清]陆心源:《皕宋楼藏书志》,《续修四库全书》编纂委员会编:《续修四库全书·929册·史部·目录类》,据清刻潜园总集影印,上海:上海古籍出版社,1995年,第66页。

按:此本以林希逸《庄子口义》为蓝本,刘辰翁对林注时有评价。共有庄子黑墨、郭象淡墨、王世贞朱红、刘辰翁深青、林希逸胭脂五种颜色,称“五色”。《庄子郭注序》末署:“冯梦楨开之父题”,冯梦楨(1548-1605),明学者、藏书家,字开之。《南华经小序》末署:“吴兴沈汝绅荐卿父撰并书。”王凤洲即王世贞(1526-1590),字元美,号凤洲,又号弇州山人,今江苏太仓人,明代文学家、史学家。陈明卿即陈仁锡(1581-1636),字明卿,号芝台,明代学者。杨慎(1488-1559),明代文学家,字用修,号升庵。在《南华经小序》中说明了此本的刊刻缘由,刊刻者为凌君寔,凌氏家族是明代著名的私家刻书商。

此本比较常见,国家图书馆及国内大型图书馆、香港大学图书馆均有藏。方勇编撰的大型图书《子藏·道家部·庄子卷》^①,据此景印,南京师范大学图书馆有藏。

林希逸《庄子虞斋口义》的其他刊本。据严灵峰《老列庄三子知见书目》、杨黛《林希逸〈庄子口义〉知见版本考述》^②以及笔者在中国台湾国家图书馆联合书目查询、日本国立国会图书馆、韩国国家图书馆、美国大学联合图书馆的仔细检索,还有以下版本,检录如下。

(十四)明正德十三年(1518)贾詠铜活字排印本,《庄子虞斋口义》十卷,释音一卷半页十行,行十八字,白口,左右双边,有汪伟跋。中国国家图书馆藏。

(十五)明隆庆四年庚午(1570)陈氏积善书堂刊《京本标题虞斋注解三子口义》本藏地不详。

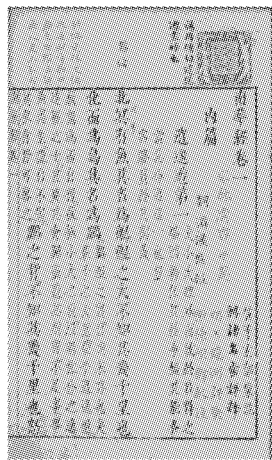


图9 《南华经》明吴兴凌君寔刻五色套印本书影

四、日本刊本

(一)《句解南华真经》十卷,宋林希逸撰,日本庆长年间(1596-1614)木活字印本

附:宋景定辛酉(1261)林同《庄子虞斋口义序》、林希逸《庄子虞斋口义发题》《穆陵宸翰》,景定改元(1260)中和节林经德撰《庄子后序》,景定辛酉(1261)徐霖《句解南华真经跋》^③,李士表《新添庄子十论》:《庄周梦蝶》《庖丁解牛》《藏舟山于壑泽》《颜子坐忘》《季贤相壶子》《象罔得元珠》《庄周游濠梁》《醉者坠车》《古之道术》《宋华子病忘》。

版式:四周双边,黑口,双黑鱼尾间题有“庄子”及卷次页码,有界格,庄子原文七行,行十七字,林注小字双行,行十七字。

卷首为《庄子虞斋口义序》,无标题,此标题为笔者根据内容加;次为林希逸《庄子虞斋口义发题》,再次为《穆陵宸翰》,再次为《句解南华真经目录》。下来为书稿正文,首行题为“句解南华真经卷之一”,次行题“虞斋林希逸”,卷尾为《跋》,无标题。

按:此本所附解题对此版本如下说明:“道家に対する禅家の关心は深く、室町時代には、別称‘莊子虞齋口義’の書題の朝鮮本が覆刻されている。本版は慶長年間(1596-1614)木活字印本。古活字本。小字は概して同種であるが、大字は多种の活字を集めて用いている。三春藩旧蔵。”其中提到此版本是庆长年间木活字印本,小字一般都是同种的,大字集合了多种活字来使用,是古活字本,故而据以

① 华东师范大学《子藏》编纂中心编,方勇总编纂,吴平副总编纂:《子藏·道家部·庄子卷》,北京:国家图书馆出版社,2013。

② 杨黛:《林希逸庄子口义知见版本考述》,《文史》1999年第二辑总第47辑,北京:中华书局,1998年,第179-186页。

③ 此标题为笔者据内容所加。

称为“日本庆长年间木活字印本”。此本为三春藩旧藏。

此本见于日本国立国会图书馆。

(二)《头书庄子口义》十卷十册,[日]熊谷立设撰。日本宽文五年(1665,清朝康熙四年)风月庄左卫门刊本

附:宋景定辛酉(1261)林同撰《庄子虞斋口义序》,林希逸《庄子虞斋口义发题》《穆陵宸翰》,景定改元(1260)中和节林经德撰《庄子后序》,景定辛酉(1261)徐霖撰《句解南华真经跋》,李士表《新添庄子十论》^①。

版式:每页分内外框,内栏文字是林希逸注原文,外有小框;小框外是中文小字注解,注解外有大框。内板框大小为13×17.4厘米,四周单边,白口,双黑鱼尾间按照文稿内容题有相应文章名称,正文开始后其问题有“庄子”卷次及页码,内框每半页六行,无界格,行十字。外框每半页二十行,行十一字到三十六字不等,板框大小为17×24厘米。

卷首为《庄子虞斋口义序》,次为《庄子虞斋口义发题》,次为《穆陵宸翰》,次为《庄子虞斋口义目录》,次为《庄子虞斋口义卷之一》,次行署:虞斋林希逸。书稿末附有《庄子后序》《句解南华真经跋》《新添庄子十论》。

按:字句间见有日文训读。林同序、徐霖跋均无标题,以上附中所云标题为笔者所加。有“瑞岩圆光禅寺藏书”等印。以林希逸《庄子口义》为底本。卷尾题“宽文五乙巳岁孟秋吉祥日,风月庄左卫门开板”,故而据以题为“日本宽文五年风月庄左卫门刊本”。据严绍璁《日藏汉籍善本书录·子部·道家类》^②记载,此本最早刊于宽文二年(1662)京都山屋治右卫门。中国台湾“中央图书馆”、日本国立国会图书馆、日本九州大学图书馆、日本中央大学图书馆、日本明治大学图书馆、日本早稻田大学图书馆、日本关西大学图书馆、香港新亚书院有藏。笔者所见为日本中央大学图书馆藏本。

日本筑波大学图书馆藏有此本,版本信息题为:“四周单边,白口,双鱼尾,无界格,每半页八行,行十五字,注文小字双行,内板框大小为24.6×16.8厘米。”有“长春馆”印,其他部分与本条记载同。具体情况待考。

(三)《庄子虞斋口义》,宋林希逸撰,日本长远寺古活字本

附:林同《序》、林希逸《庄子虞斋口义发题》《穆陵宸翰》、林经德《庄子后序》、徐霖《跋》、李士表《新添庄子十论》。

版式:四周双边,黑口,双花黑鱼尾间题有“庄子”、卷次及页码。每半页十行,行十九字。

卷首为《序》《庄子虞斋口义发题》《穆陵宸翰》,次为目录,次为《庄子虞斋口义卷之一》。卷尾有《庄子后序》《跋》《新添庄子十论》。

按:第一、二卷字句间见有日文训读,应是后人标注上去的,原本无。古活字版,因该本多处见有“长远寺”印章,故而据以称之为“长远寺本”。此本日本早稻田大学有藏。

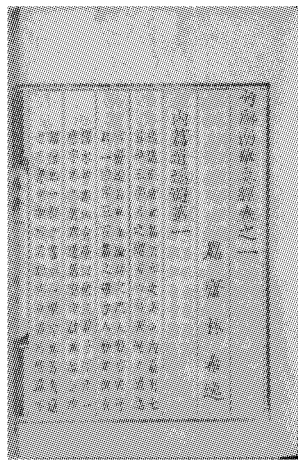


图10 《句解南华真经》日本庆长年间木活字印本书影

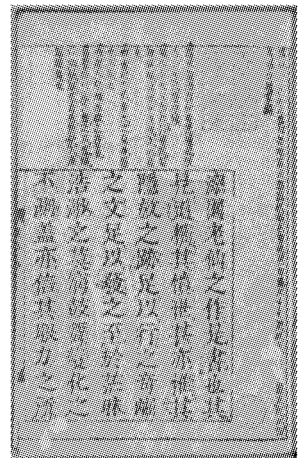


图11 《庄子虞斋口义》日本宽文五年风月庄左卫门刊本书影

① 无标题,此标题为笔者加。

② 严绍璁:《日藏汉籍善本书录·子部·道家类》,北京:中华书局,2007年,第766页。

(四)《庄子虞斋口义》十卷十册,宋林希逸撰,日本宽永六年(1629)风月宗知刊本

附:景定辛酉林同《序》、林希逸《庄子虞斋口义发题》、景定改元林经德《庄子后序》、景定辛酉十一月徐霖《跋》、李士表《庄子十论》一卷。

版式:四周粗单边,十行,行十九字,双栏,版心阔黑口,双黑鱼尾,板框大小为21.1×17厘米。

扉页为一页手书,简介《老子》。接着为刻本卷首,为林同《序》,次为一页手书,简介庄子其人其书,次为林希逸《庄子虞斋口义发题》,次为《穆陵辰翰》,次为《庄子虞斋口义目录》,正文卷端题“庄子虞斋口义卷之一”,次行署“虞斋林希逸”。卷尾依次为《庄子后序》《跋》《庄子十论》。

按:中国台湾“中央图书馆”藏本,文字间可见日文训读。眉栏上有汉文手书,包括林希逸小传、林同小传及相关注解。庄子十论后有刊记:“宽永六年十一月吉辰,二条通观音町风月宗知刊行。”故据以题为“日本宽永六年风月宗知刊本”。

(五)《庄子口义大成俚谚抄》二十卷,毛利瑚珀撰,日本元禄十六年(1703)钱屋庄兵卫刊本

附:林同《庄子虞斋口义序》、林希逸《庄子虞斋口义发题》《穆陵辰翰》。

版式:四周双边,白口,每半页十八行,无界格。卷首为序,次为《发题》,次为《穆陵辰翰》,次为《内篇逍遥游第一》。

按:日文著述,以林希逸《庄子口义》为蓝本,以口语解,引褚伯秀、王宗沐等说。在《先哲遗书 汉籍国字解全书》卷首附有毛利贞斋的小传:“毛利贞斋,名瑚珀,字虚白,通称香之进,贞斋为其号。居京都,以著述教授为业。他同情穷乡僻地之人没有良师益友,因此他抒写诸书讲义,用国字解说,取名《庄子俚谚抄》。著述的数量与宇都宫遯相当。据说在付梓时,因担心有错别字,误读读者,所有的文字都是他亲笔写下。他教授于人,作风笃实敦厚。有《四书俚谚抄》《庄子口义大成俚谚抄》《蒙求俚谚抄》《孝经详解》《首书会玉篇》等著作。享年不详。”^①收入严灵峰《无求备斋诸子文库》。中国台湾“中央图书馆”有藏。

(六)《庄子口义愚解》二卷,[日]渡边操撰,日本元文四年(1739)刊本,宝历十二年(1762)东都书林植村藤三郎等重刊本

附:日本元文己未(1739)冬十有二月朔远州滨松处士、渡边操友节撰《庄子口义愚解序》。

版式:四周单边,白口,单黑鱼尾下题卷次及页码,上题“庄子口义愚解”,每半页十行,行二十字,有界格。

卷首为《庄子口义愚解序》,次为《庄子口义愚解》,次三行分别署:“男滨松渡边刚孝毅、门人同邑森正之良毓同校,蒙庵先生撰。”其中“蒙庵先生撰”在中间一行,缩进两格,同校两人分别在左右,缩进七格。

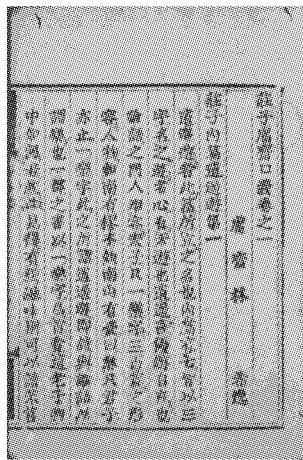


图12 《庄子虞斋口义》日本长远寺本书影

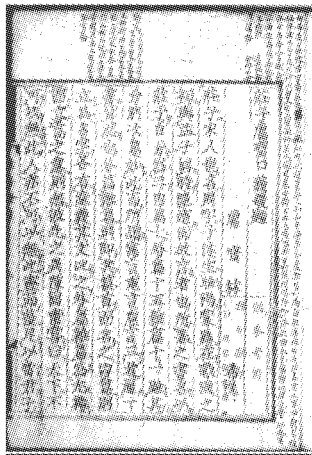


图13 《庄子虞斋口义》日本宽永六年风月宗知刊本书影

^① 毛利贞斋:《庄子俚谚抄·先哲遗书汉籍国字解全书》(第九卷),东京:早稻田大学出版部,日本昭和八年(1933)。

按：以林希逸口义为蓝本，引称“林氏”，字句间见日文训读，对林注时有评价，如其序言：“林鹖斋口义详则详矣，字字句句屡屡训释，令读者便，口义可谓称其名矣。然是书也，不与佗文同，彼其玄旨，区区训诂所能解邪？”卷尾题注“宝历十二年(1762)壬午六月日，东都书林通石町十轩店植村藤三郎、同所同善兵卫梓，京都书林崛川佛光寺下几町同藤右卫门行。”故据以题为“日本宝历十二年东都书林植村藤三郎等刊本”。扉页分三行题署：“蒙庵先生撰，不许翻刻，千里必究；庄子口义愚解；江都书肆锦山房梓行。”根据渡边操所撰序，可知此本最早刊于元文四年己未，此本是元文刊本的重印本，严灵峰《三子知见书目》也题为“日本文元四年(1739)刊本”。严灵峰《无求备斋老列庄三子集成补编》(第44册)据此景印^①，中国国家图书馆、国内大型图书馆、中国台湾“中央图书馆”有藏。

(七)《庄子口义栈航》十卷，[日]小野壹校，日本延宝九年(1681)山本景正刊本

附：林同《序》、林希逸《庄子鹖斋口义发题》《穆陵辰翰》、日本宽文辛丑元年(1661)九月中旬恒宇林之道甫《庄子口义栈航序》、日本宽文癸卯三年(1663)三月小野壹撰《庄子口义栈航序》《庄子纲领》《庄子传》《艾轩传》《网山传》《乐轩传》《竹溪传》、林经德《庄子后序》、徐霖《跋》、延宝庚申东野宜卿撰《庄子口义栈航跋》、延宝庚申水户府野传《庄子口义栈航跋》。

版式：四周单边，上下黑口，双花黑鱼尾间题有“庄子”、卷次和页码，每半页十行，行十九字，无界格。

本书刊本不详何故错板，卷首及卷之一错置到卷尾以后，本文依正确顺序陈述如下。卷首依次为林同《序》《庄子鹖斋口义发题》《穆陵辰翰》《庄子口义栈航目录》《庄子口义栈航序》《庄子口义栈航序》《庄子纲领》《凡例》《庄子传》《艾轩传》《网山传》《乐轩传》《竹溪传》《本朝故事》《庄子鹖斋口义栈航卷之一》，次行署“小野壹校”。卷尾有一篇后序，三篇跋。

按：前序中说“卜幽轩野氏好学四十余年”，“尝谒罗山问其所未得，翁奇之，出家藏鳌头本示之，有所告谕，有所开发”，野氏“彼此相考，补写之”，其“虽概见诸注，专以口义为主，欲寻其本源，半途而不废，不亏一篑，其成功如此，余力之务，不亦可乎？希逸既为向导，则野氏之笔，抄其跻山之栈，济海之航乎吁！”由此可知，此本是据林道春《头书林希逸庄子口义》家藏抄本，加日文训读，去李士表十论。据序所撰年知，此本最早刊于日本宽文元年(1660)，后重刊，本版卷尾有署“延宝九年辛酉岁八月山本景正梓”，故据以题为“日本延宝九年山本景正刊本”。

原版美国哈佛大学图书馆、中国台湾“中央图书馆”、日本早稻田大学图书馆有藏，亦题为“日本延宝九年山本景正刊本”，严灵峰《无求备斋老列庄三子口义补编》(第42册)^②据此景印，题为“日本延宝八年山本景正刊本”，疑误。

(八)《庄子雕题》十卷，[日]中井积德撰，日本明治十一年(1878)寺町雅文手抄本

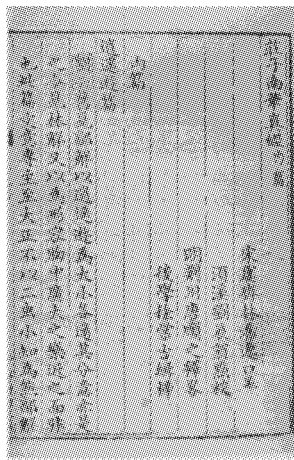


图14 《庄子口义大成俚抄抄》
日本元禄十六年年钱
屋庄兵卫刊本书影

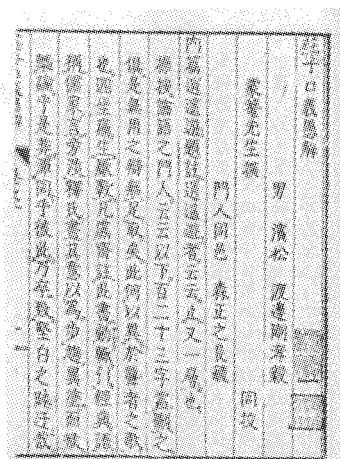


图15 《庄子口义愚解》日本
宝历十二年东都书林植村
藤三郎等重刊本书影

^{①②} 严灵峰：《无求备斋老列庄三子集成补编》，台北：成文出版社有限责任公司，1982年。

附:日本明治戊戌夏六月初四寺町雅文《书藤本庄子雕题后》,日本近藤元粹《小评》,羽峰南摩网纪识《小评》。

版式:四周单边,白口,双黑线鱼尾,下鱼尾下题页码,每半页十一行,行二十三字,无界格,手抄本。卷首为《庄子雕题》,紧挨着下方稍小字体署“一据林希逸口义”,此两行题署:“摄津浪肃中井积德处叔著,伊豫松山近藤元粹纯叔编。”

按:《书藤本庄子雕题后》中说:“据林希逸口义而解庄义,我南州先生曾就其手笔本,手净写之,编为雕题十卷,以便阅览,实为稀有珍本。”指以林希逸口义本为蓝本,作札记。严灵峰在《三子知见书目》中题为“1817年刊本”,中国台湾“中央图书馆”有藏,题为“日本明治31年(1898)寺町雅文手抄本”,笔者所见版本以及台湾图书馆所藏,应是严灵峰所提版本的重印本。另有日本大阪大学图书馆藏本。

(九)《庄子考》五卷,[日]岗松辰撰,日本明治四十年(1907)中野镓太郎排印本

附:日本明治丁未九月男参太郎、匡四郎撰《弁言四则》。

版式:四周双边,白口,单黑鱼尾下题“卷”、具体节的题目及页码,上题“庄子考”,每半页十一行,行二十二字,无界格。

卷首为《弁言四则》,依次为《庄子考目次》《庄子考卷一》,次行题署:“甕谷岗松辰君盈著。”

按:有句读。日本明治四十年(1907)刊本,大部分采用林希逸口义,称“林氏曰”,间引他说,自注称“考曰”。卷尾题署:“门人关口隆正、大塚藤二郎校字。”弁言末所署日本明治丁未,即日本明治四十年(1907),中国台湾“中央图书馆”有藏,题为“日本明治四十年(1907)中野镓太郎排印本”,故随之称。

(十)《庄子虞斋口义》十册十卷,宋林希逸撰,日本京都大学藏不明刊本

附:《庄子小传》,林希逸《庄子虞斋口义发题》《穆陵辰翰》,林同《序》,徐霖《跋》,林经德《庄子后序》。

版式:四周无边,每半页九行,行十七字。

卷首依次为《庄子小传》,林希逸《庄子虞斋口义发题》《穆陵辰翰》,目录,《庄子虞斋口义卷之一》,次行署“虞斋林希逸”。卷尾附有《序》《跋》《庄子后序》。

按:此本是抄本,字句间有日文训读。眉栏上方偶见朱笔小注,文中有朱笔断句。日本京都大学在书稿信息中注明属于“清家文库”,每册封面题有“青松”二字,卷首有“京都大学图书馆藏”“船桥藏书”印。因无法辨明刊年,据藏地而题之为“日本京都大学藏本”。

(十一)《庄子虞斋口义》,宋林希逸撰,日本室町(1338-1573)时代刊本

附:林希逸《庄子虞斋口义发题》,卷尾附有林经德《庄子后序》,林

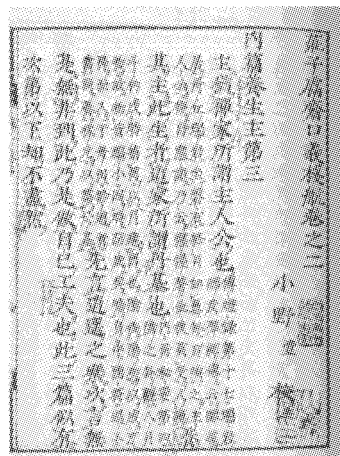


图16 《庄子口义栈航》日本延宝九年山本景正刊本

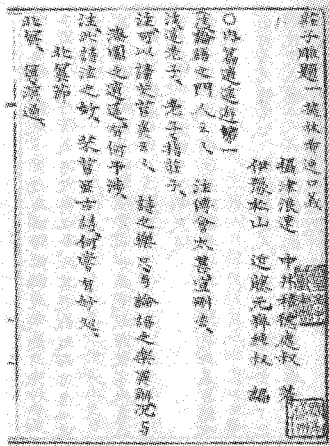


图17 《庄子雕题》日本明治十一年寺町雅文手抄本

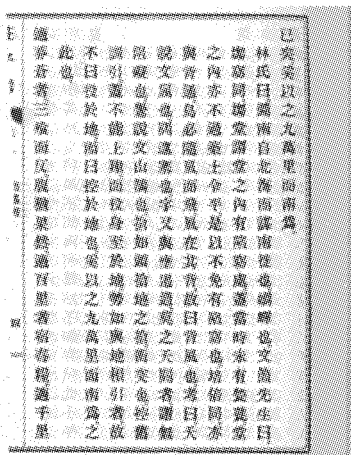


图18 《庄子考》日本明治四十年中野镓太郎排印本书影

同《序》，徐霖《跋》。

版式：四周单边，白口，双花黑鱼尾间题“庄子虞斋口义”及页码。每半页八行，行十六字。卷首为《庄子虞斋口义发题》，目录，《穆陵辰翰》《庄子虞斋口义卷之一》，次行署“虞斋林希逸”。卷尾附有《庄子后序》《序》《跋》。

按：字句间有日文训读，且有朱笔断句。眉栏及文中，时有手书注解。此本现藏于日本京都大学，在书稿信息中说明属于“近卫文库”，卷首也有“近卫文库”印章。卷四、卷九不全。在刊本年代中说明：“日本室町时代。”故据以题为“日本室町时代刊本”。

还有以下日本版本，检录如下。

(十二)《庄子》十卷，仅存卷之一到六、之九到十，缺卷之七、之八。日本元禄十七甲申(1704)本

附有林希逸《庄子虞斋口义发题》，四周单边，无界格，白口，单黑鱼尾，每半页八行，行十八字，板框大小为18.8×13.6厘米。有日文训点。有“木村顺吉藏书”印，出版者为：井上忠兵卫、梅村弥右卫门、中川茂兵卫。现藏于日本明治大学图书馆。

(十三)《音释文段批评庄子虞斋口义大成俚谚钞》，十二册，十九卷，元禄十六(1703)刊本

元禄十六(1703)初刻，享和三年(1803)据以重印，弘化三年(1846)再重印。明汝立甫辑，夏禹谟校，日本毛利贞斋述，出版者为：菱屋孙兵卫。音释批评校者：潘思再、冯绍祖、冯念祖。

四周单边，白口单鱼尾，无界格，每半页九行，行十八字。注文双行，板框大小为19.6×16.0厘米。版心题“庄子俚谚钞”。有日文训点。有“菱沼氏贮藏书”“家君所宝爱为吾子孙者须重宝之男菱沼俊彦”“菱沼土冢”印。现藏于日本早稻田大学图书馆、日本筑波大学图书馆。其中早稻田大学图书馆所藏题注出版者为：“御幸町御池下ル(皇都)：五车楼”，指明有“高崎驿熊野社文库印”之印记，与筑波大学藏本略有差异，待考。

(十四)《音释文段批评庄子虞斋口义大成俚谚钞》，九册，十九卷，日本元禄十六年(1703)刊本

明蔡大节辑，夏禹谟校，日本毛利贞斋述。出版者：钱屋庄兵卫、舛屋甚兵卫。版心题“庄子俚谚钞”“音释批评”(“音释批评”部分题于版心鱼尾上)。校订者为潘思再、冯绍祖、冯念祖。四周单边，无界格，每半页九行，行十九字。注文双行，板框大小为22.0×15.8厘米，白口，单鱼尾。有“林文库”“北总林氏藏”“草间藏书印”印。这是现存于日本筑波大学的另一个版本。根据版本信息说明，很明显，此本与上一条诸多地方极为相似，但也有诸多地方不同，因无亲见，故不能判断是否为同一版本，暂存疑于此。

(十五)《庄子虞斋口义》，四册，现存卷一到二、五到十，万治二年(1659)刊本

出版者为吉野屋权兵卫，版心题“庄子”，花房直三郎旧藏，附李士表《新添庄子十论》。现藏于日本早稻田大学图书馆，日本北海道大学图书馆有一个类似版本，但注明是十册，待考。

(十六)《庄子虞斋口义》十卷，日本宽文三年(1663)山屋治右卫门刊本

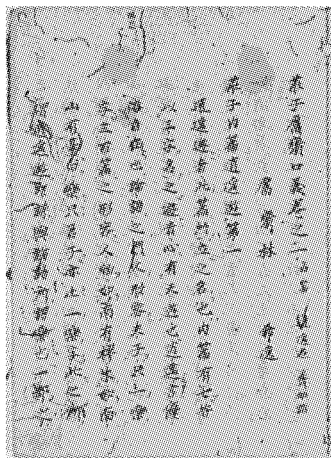


图19 《庄子虞斋口义》日本京都大学藏不明刊本书影

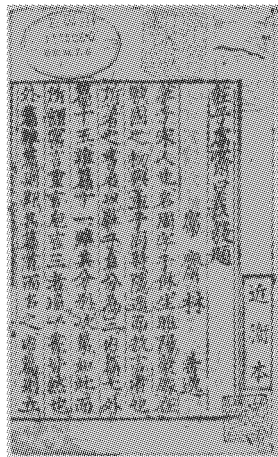


图20 《庄子虞斋口义》日本室町时代刊本书影

附李士表《十论》，头书本，本条据池田知久的文章《林希逸庄子虞斋口义在日本》^①中所提到的日本刊本。

六、朝鲜刊本

(一)《庄子口义》，宋林希逸撰，韩国藏本

版式：四周双边，白口，双黑花鱼尾问题“庄子”、卷次及页码，有界格，每半页十行，行十八字，林注文字小字双行，

卷首即为《庄子卷之一》，下署：“林希逸口义”，无跋。

按：此版本从一韩国友人处获得电子版，刊本年代无法辨识。

(二)《句解南华经》，宋林希逸撰，朝鲜崔岬解，朝鲜咸兴活字排印本

附：景定改元(1260)中和节林经德《庄子后序》，林希逸《句解南华真经发题》，景定辛酉(1261)徐霖《句解南华真经跋》，宋景定辛酉(1261)林同《庄子虞斋口义序》，李士表《新添庄子十论》。

版式：四周单边，白口，双花鱼尾问题有“庄子”、卷次及页码，每半页十行，庄子原文每行十七字，林注小字双行，每行十七字。

卷首题：“崔岬，字立之，号简易，通川人，朝鲜明宗朝文科状元，官刑曹参判，文章简古冠一时，以国文句解是经。”次为《庄子后序》《句解南华真经发题》《跋》《序》，目录，次为《句解南华真经卷之一》，卷末附有《新添庄子十论》。

按：《跋》《序》，均无标题，此标题为笔者加。全文仅庄子原文中见有朝鲜语，相当于汉语的助词，无甚含义。严灵峰《无求斋老列庄三子集成补编》^②曾据此景印。中国国家图书馆、少数综合型大学图书馆及中国台湾“中央图书馆”有藏。

(三)《庄子》十二卷，宋林希逸撰，朝鲜铜活字本

按：本条据《中国所藏高丽古籍综录》^③所录，存于辽宁。

(四)《南华真经》，郭象注，陆德明音义，林希逸口义，三家合注本

附：郭子玄《南华真经序》、林同《庄子虞斋口义序》^④、林希逸《庄子虞斋口义发题》^⑤《重刻庄子虞斋口义跋》^⑥。

版式：四周单边，黑口，双花黑鱼尾问题有“南华真经”、卷次及页码，每半页十行，行十九字，注文、音义文、口义文小字双行，其中“音义”二字有加双边框。

卷首为河南郭子玄撰《南华真经序》、石塘林同撰《庄子虞斋口义序》、虞斋林希逸撰《庄子虞斋口义发题》，次为《南华真经篇目》，即目录，次为《南华真经卷第一》，次三行分别署：“晋郭子玄注，唐陆德明

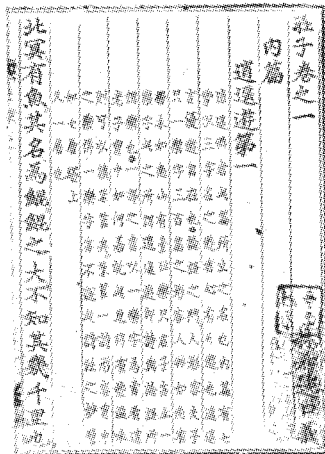


图 21 《庄子口义》
韩国藏不明刊本书影

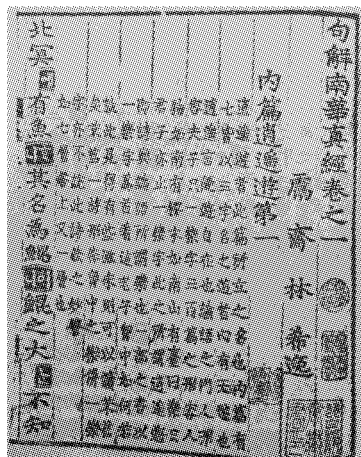


图 22 《句解南华经》
朝鲜咸兴活字排印本书影

① 池田知久：《林希逸庄子虞斋口义在日本》，见周启成：《庄子虞斋口义校注》，北京：中华书局，1997年。

② 林希逸撰、(朝鲜)崔岬解：《句解南华真经》，见严灵峰：《无求斋老列庄三子集成补编》，台北：成文出版社有限责任公司印行，1982年。

③ 黄建国、金初昇：《中国所藏高丽古籍综录》，上海：汉语大词典出版社，1998年。

④⑤⑥ 原文无标题，此为笔者据文意加。

音义,宋林希逸口义。”卷尾有此次重刻之跋,不著撰人。

按:本版收录于日本浅草文库,藏于日本。其中有后人手写上去的日文训读。因此本中郭象、陆德明、林希逸三人注释均有,故而题为“三家注本”。此本不能辨识年代。本文据刻版格式判断,很可能为朝鲜刊本。据全寅初主编的《韩国所藏中国汉籍总目(四)》^①记载,韩国多图书馆藏有林希逸《庄子鹖斋口义》的不同版本,现录如下。

(五)《句解南华真经》九卷一册,庄周(周)著,林希逸(宋)句解,木版本

版式:四周双边,半郭 22.8×17.2 厘米,十行,十七字,注双行 32.3×20.9 厘米,韩文悬吐本。

按:刊年未详。汉文在东亚其他国家被引入时,为了理解的方便,时常会加上本国的读音注释或者意思注释,悬吐,就是一种韩文的助词或终结性语尾词,只取汉文的字意,其作用是帮助韩国人阅读时断句和理解文意,也有翻译为“训读”(关于日文训读的含义,上文有提到)。悬吐本,即训读本,就是加有这种助词或者终结性语尾词的版本。韩国国立中央图书馆藏 1970 年《古书目录》,1976 年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(六)《句解南华真经》零本^②三册,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,明宗一宣祖年间甲寅字本

版式:33.4×20.8 厘米,四周双边,25×17 厘米,十行十七字,小字双行,内向三叶,花纹鱼尾,文下阴刻^③悬吐本。表题:“南华经”,版心题:“庄子”。

按:藏本:卷一一二,七—八,九—十(全十卷五册)。韩国高丽大学校中央图书馆藏,据 1980 年《贵重图书目录》《晚宋文库目录》。

(七)《句解南华真经》十卷五册,林希逸(宋)口义,木版本

附录:新添庄子十论李士表述。藏印:李宗采印,德润。版式:半郭 20.8×17.1 厘米,半叶,十行,十七字。标题:“南华经”。

按:刊年未详。韩国雅丹文化企划室藏,据 1996 年《雅丹文库藏书目录(二):古书》。

(八)《句解南华真经》六卷三册(零本),林希逸(宋)句解,朝鲜后期甲寅字本覆刻本

附录:景定辛丑(1261)十一月己巳三衢徐霖(宋)跋。版式:四周单边,半郭 22×16.8 厘米,有界,半叶十行十七字,注双行,内向二叶,花边鱼尾,31.5×20 厘米,线装。表题:“南华经”。

按:藏本:卷 1~4、卷 9~10。纸质:桑纸。韩国东国大学校中央图书馆藏,据 1981 年《古书目录》。

(九)《句解南华真经》十卷五册,林希逸(宋)句解,木版本

附录:《新添庄子十论》。藏印:韩山人李禹植箕范印。版式:刊年未详,半郭 21.8×17 厘米,半叶十行十七字,内向二叶鱼尾。版心题:“庄子”,标题:“南华经”,栏上墨书:“庄子辨解”。

按:韩国雅丹文化企划室藏,据 1996 年《雅丹文库藏书目录(二):古书》。

(十)《句解南华真经》十卷二册,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,写本

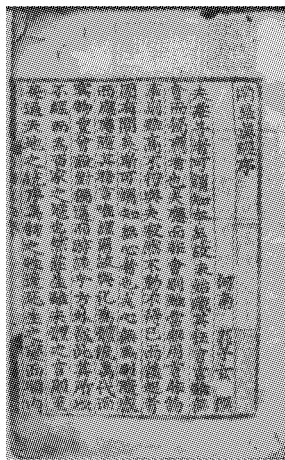


图 23 《南华真经》
三家合注不明刊本书影

① 全寅初主编:《韩国所藏中国汉籍总目(四)》,汉城:学古房出版,2005 年。

② 零本的书,一定是丛书,丛书都是成套的,如果丛书的有些册缺失了(零种),那这套丛书就不够完整了,这样的丛书就叫零本,也就是不全的丛书。可参见萨枝新:《浅谈识别古籍丛书零种本》,《图书馆杂志》1993 年第 6 期。

③ 阴刻本:指字的线条为凹形状。如果字的线条为凸起形状,则是阳刻本。

(19—)版式:29.5×14.5厘米,表题:“南华经”。

按:韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1980年《贵重图书目录》《晚宋文库目录》。

(十一)《句解南华真经》八卷四册(零本),林希逸(宋)句解,朝鲜后期刻(后刷)戊申字覆刻混入补字本

藏印:朴震海。版式:四周双边,半郭22×17厘米,有界,半叶十行十七字,注双行,内向二叶花纹鱼尾,28×20.5厘米,线装。表题:“南华经”。纸质:楮纸。

按:藏本:卷3—卷10。韩国东国大学校中央图书馆藏,据1981年《古书目录》。

(十二)《句解南华真经》十卷五册(1函),林希逸(宋)句解,写本

藏印:金敏根印。版式:半郭22.9×16.2厘米,半叶十行十七字,内向三叶鱼尾。表题:“南华经”。

按:刊年未详,雅丹文化企划室藏,据1996年《雅丹文库藏书目录(二):古书》。

(十三)《南华经注解删补》六卷六册(卷1写本),郭象(晋)注解,林希逸(宋)口义,显宗实录字多混入补字本,英祖年间刊

附录:景定辛丑(1261)十一月己巳三衢徐霖(宋)跋。藏印:中央佛教专门学校图书馆之印。版式:四周双边,半郭25×17厘米,有界,半叶十一行二十字,注双行,内向二叶花纹鱼尾,32×21厘米,线装。表题:“南华经”。纸质:楮纸。

按:韩国东国大学校中央图书馆藏,据1981年《古书目录》。《韩国所藏中国汉籍总目》中还记载有13部名为《南华经注解删补》的书,多题为:“朴世堂注”,或“庄周注”,未提及林希逸。笔者疑惑:一,不知本条所记是否为朴世堂注?二,不知另外13部《南华经注解删补》,是否为林希逸口义本?存疑于此,待来日赴韩考证。

(十四)《句解南华真经》一册(抄8篇),林希逸(宋)句解,写本

藏印:完山后人、李□善印、竹井居士。版式:半郭19.9×12.8厘米,半叶十行24字。

按:刊年未详,雅丹文化企划室藏,据1996年《雅丹文库藏书目录(二):古书》。

(十五)《句解南华真经》六卷三,林希逸(宋)注,木版本

版式:半郭21.8×16.9厘米,半叶十行十七字,内向二叶鱼尾。

按:刊年未详,韩国雅丹文化企划室藏,据1996年《雅丹文库藏书目录(二):古书》。

(十六)《句解南华真经》残本四册(全十卷五册),庄周(周)著,林希逸(宋)句解

附录:景定辛酉(1261)林同《跋》、景定改元(1260)林经德《序》。版式:四周单边,半郭22×17.8厘米,有界格,半叶十行十七字,内向二叶花纹鱼尾32.2×21.5厘米,线装。

按:刊年未详,韩国龙仁大学校传统文化研究所藏,据2000年《古书目录》。

(十七)《句解南华真经》十卷五册,庄周(周)著,林希逸(宋)句解,木版本

附录:景定辛酉(1261)林同《跋》、景定改元(1260)林经德《序》。版式:四周双边,半郭22.6×17厘米,十行十七字,注双行,内向二叶花纹鱼尾,33.4×21厘米。

按:刊年未详,韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(十八)《句解南华真经》,庄周(周)著,林希逸(宋)句解,木版本

版式:一卷,35毫米,缩微胶卷。附录:景定辛酉(1261)徐霖(宋)《跋》、景定辛酉(1261)林同(宋)《序》、景定改元(1260)林经德(宋)《后序》。

按:韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(十九)《句解南华真经》十卷五册(卷1—4、卷7—8,三册缺),林希逸(宋)编,木版本

藏印：赐号善斋、闵应植印。版式：21.8×34.5厘米，四周双边，半郭17.1×22.1厘米，有界，十行，细注双行，十七字，白口，黑鱼尾，上下。表纸书名：“南华经”，版心书名：“庄子”。

按：韩国民族美术研究所藏，据1967年《涧松文库汉籍目录》。

(二十)《句解南华真经》十卷五册，林希逸(宋)编，木版本

附录：林同(1261)《跋》、徐霖(1261)《跋》。

藏印：赐号善斋、闵丙承印。版式：21.3×32.8厘米，四周单边，半郭17.2×22.2厘米，有界，十行十七字，细注双行十七字，白口，花文鱼尾，上下。表纸书名：“南华经”，版心书名：“庄子”。

按：韩国民族美术研究所藏，据1967年《涧松文库汉籍目录》。

(二十一)《句解南华真经》，庄周(周)著，林希逸(宋)句解，木版本

附录：景定辛酉(1261)十一月己巳徐霖《跋》、景定辛酉(1261)季夏望日林同《后序》、景定改元(1260)中和节知邵武军建宁县林经德《序》。

藏印：乌川。版式：30厘米，十行十七字，注小字双行，上下内向，花纹鱼尾，有界格，四周单边，卷9、10(一册)，韩文悬吐本。外题：“南华经”，版心题：“庄子”。

按：全十卷五册，中一部缺，韩国延世大学校中央图书馆藏，据1977年《古书目录1》、1987年《古书目录2》。

(二十二)《句解南华真经》十卷附共五册，庄周著，林希逸句解，木版本

附录：景定辛酉(1261)十一月己巳徐霖《跋》、景定辛酉(1261)季夏望日林同谨书《后序》、景定改元(1260)中和节知邵武军建宁县林经德《序》、李士表《新添庄子十论》。藏印：罗州丁氏所藏，默容室藏外17种。

版式：33厘米，十行十七字，注小字双行，上下内向，花纹鱼尾，有界线，四周单边，21.1×17.1厘米，韩文悬吐本。外题：“南华经”，版心题：“庄子”。

按：韩国延世大学校中央图书馆藏，据1977年《古书目录1》、1987年《古书目录2》。

(二十三)《句解南华真经》十卷五册，庄周(周)著，林希逸(宋)句解，木版本

附录：景定辛酉(1261)徐霖《跋》、景定改元(1260)林经德《序》、李士表《庄子十论》、林希逸《句解南华真经发题》。

藏印：安东权命采口山印。版式：四周单边，半郭21.5×17厘米，十行十七字，注双行，内向黑鱼尾32.4×21.2厘米。

按：刊地未详，刊者未详，刊年未详，韩国国立中央图书馆藏，据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录：中国、日本篇》。

(二十四)《句解南华真经》十卷五册，庄周(周)著，林希逸(宋)句解，木版本

附录：《庄子十论》、景定改元(1260)林经德《序》。版式：四周单边，半郭22×16.9厘米，十行十七字，注双行，内向二叶花纹鱼尾33×21.3厘米。

按：刊地未详，刊者未详，刊年未详，韩国国立中央图书馆藏，据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录：中国、日本篇》。

(二十五)《句解南华真经》十卷五册，庄周(周)著，林希逸(宋)句解，木版本

附录：李士表《庄子十论》、林希逸《句解南华真经发题》、景定辛酉(1261)徐霖《跋》、景定改元(1260)林经德《后序》。

藏印：郑奎锡印。版式：四周单边，半郭21.6×16.8厘米，十行十七字，注双行，内向黑鱼尾，(间混2页花纹鱼尾)29.4×21.5厘米。

按:刊地未详,刊者未详,刊年未详,韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(二十六)《句解南华真经》十五卷五册,林希逸(宋)口义,木版本,朝鲜后期刊

附录:景定辛酉(1261)十一月己巳三衢徐霖《跋》、景定改元(1260)中和节宣教郎知邵武军建宁县林经德《序》、景定辛酉(1261)季夏望日石塘林同《序》、李士表《新添庄子论》。

版式:四周单边,半郭21.3×17.2厘米,有界,半叶十行十七字,注双行,内向二叶花纹鱼尾,31.2×21厘米,线装。表题:“南华经”,版心题:“庄子”。

按:纸质:北黄纸。韩国忠南大学图书馆藏,据1993年《古书目录》。

(二十七)《句解南华真经》十卷十册,林希逸(宋)句解,木版本

版式:四周单边,匡郭21.5×18厘米,有界格,十行十七字,上下花纹鱼尾。

按:韩国延世大学校中央图书馆藏,据1977年《古书目录1》、1987年《古书目录2》。

(二十八)《句解南华真经》十卷五册,林希逸(宋)句解,木版本

附录:景定改元(1260)林经德《序》。版式:四周单边,匡郭22×18厘米,有界格,十行十七字,上下花纹鱼尾。表题:“南华经”。

按:韩国延世大学校中央图书馆藏,据1977年《古书目录1》、1987年《古书目录2》。

(二十九)《句解南华真经》,林希逸(宋)口义,甲寅字本

附录:景定辛酉(1261)三衢徐霖《跋》、景定辛酉(1261)石塘林同《序》、景定改元(1260)宣教郎知邵武军建宁县林景德《序》。

版式:一册(第二—五册缺),四周双边,半郭23×17.3厘米,十行十七字,上下混入花纹鱼尾,31×21.5厘米。表纸书名:“南华经”,版心书名:“庄子”。

按:刊年未详,韩国精神文化研究院藏,据1991年《藏书目录:古书篇1》。

(三十)《句解南华真经》,林希逸(宋)口义,甲寅字本,仁祖朝以前

版式:四周双边,半郭25.1×17厘米,十行十七字,上下一—三叶花纹鱼尾,31.5×21.5厘米,谚吐阴刻本。

按:存一册(第1、3—5册缺)。谚吐,与前提到的“悬吐”相类,是东亚其他国家为了理解汉文而使用的一种读音注解方式,即按照汉文的读音来读汉字,也可译为“音读”,谚吐本,即为加有这种读音注解的版本。韩国精神文化研究院藏,据1991年《藏书目录:古书篇1》。

(三十一)《句解南华真经》,林希逸(宋)口义,丁寅字本

版式:四周双边,半郭25.1×17.2厘米,十行十七字,上下三叶花纹鱼尾33.4×21.5厘米。

按:刊年未详,一册(第二至五册缺),韩国精神文化研究院藏,据1991年《藏书目录:古书篇1》。

(三十二)《句解南华真经》,林希逸(宋)口义,丁寅字本

版式:四周双边,半郭25×17厘米,十行十七字,上下混入花纹鱼尾,31×21.6厘米。表纸书名:“南华经”,版心文字:“庄子”。

按:刊年未详,三册(第一、三册缺),韩国精神文化研究院藏,据1991年《藏书目录:古书篇1》。

(三十三)《句解庄子》十二卷四册,庄周(周)著,林希逸(宋)句解,英祖年间活字版本

版式:四周双边,半郭24.4×17.3厘米,十行十八字,注双行,内向三叶花纹鱼尾,32.8×21.6厘米。表纸书名:“南华经”。

按:刊地未详,刊者未详,韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(三十四)《句解南华真经》十卷十册,庄周(周)著,林希逸(宋)句解,写本

附录:景定改元(1260)中和节林经德《序》。版式:31.1×21.3厘米,四周单边20.9×16.6厘米,十行十七字,小字双行,内向二叶,花纹鱼尾。表题:“南华经”,版心题:“庄子”。

按:韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1980年《贵重图书目录》、《旧藏本目录》。

(三十五)《句解南华真经》十卷五册,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,木版本

附录:景定辛酉(1261)徐霖《跋》、景定辛酉(1261)林同《序》、景定改元(1260)中和节林经德《序》。藏印:延安世家永阳李命天。版式:30.7×20.7厘米,四周双边21.2×16.8厘米,十行十七字,小字双行,内向一至二叶花纹鱼尾,版心题:“庄子”。

按:韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1980年《贵重图书目录》、《晚宋文库目录》。

(三十六)《南华真经》零本六册,庄周(周)著,郭象(晋)注,陆德明(唐)音义,林希逸(宋)口义,中宗十三年(1518)乙亥字本

藏印:锦川朴氏。附录:河南郭子玄《序》、景定辛酉(1261)季夏望日林同《序》、庸斋林希逸《发题》。版式:32.3×20.7厘米,四周单边24.6×15.6厘米,十行十九字,小字双行,上下黑口,内向黑鱼尾。

按:表纸古文书“正德十三年(1518)六月日”。卷三、六、七、九(全十卷十册)缺。韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1980年《贵重图书目录》、《晚宋文库目录》。

(三十七)《南华真经》十卷7册。庄周(周)著,郭象(晋)注,陆德明(唐)音义,林希逸(宋)口义,英祖四十一年(1765)写本

附录:乾隆三十年乙酉(1765)仲夏念日默庵序于澄光弥陀室中《誊书十卷庄子序》景定辛酉(1261)季夏《序》景定改元(1260)中和节林经德《序》、景定辛酉(1261)十一月己巳三瞿徐霖《跋》。版式:25.5×21.8厘米。

按:韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1980年《贵重图书目录》、《旧藏本目录》。

(三十八)《南华真经》一卷(零本),郭象(晋)注,陆德明(唐)音义,林希逸(宋)口义,1900年代写本

藏印:朴震海。版式:十一行二十一字,注双行,28.8×20.5厘米。

按:纸质:楮纸。韩国东国大学校中央图书馆藏,据1981年《古书目录》。

(三十九)《南华真经》,林希逸(宋)口义,写本

附录:林希逸《发题》。版式:22.5×20.5厘米,线装,行字数不定。表题:“南华经”。

按:发行地不明,发行处不明,发行年不明,不分卷,一册,韩国庆尚大学校图书馆藏,据1996年《汉籍目录》。

(四十)《南华真经》一卷,庄周(周)著,郭象(晋)注,陆德明(唐)音义,林希逸(宋)口义,木版本

附录:序:郭子玄(晋)。

版式:35毫米缩微胶卷。

按:韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》,1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(四十一)《南华真经》(句解)十卷五册,庄周(周)著,林希逸(宋)编,木版本

附录:林经德《序》。版式:31×21.7厘米,四周单边,半匡21.9×17.3厘米,有界格,十行十七字,注双行,上下花纹鱼尾。

按:刊年未详,韩国梨花女子大学校韩国文化研究院藏,据1981年《古书目录》。

(四十二)《南华真经》(句解)十卷五册,庄周(周)著,林希逸(宋)编,木版本

附录:林经德《序》。版式:33×22.4厘米,四周单边,半匡21.9×17.3厘米,有界格,十行十七字,注双行,上下花纹鱼尾。

按:刊年未详,韩国梨花女子大学校韩国文化研究院藏,据1981年《古书目录》。

(四十三)《南华真经》,庄周(周)著,郭象(晋)注,陆德明(唐)音义,林希逸(宋)口义,写本

版式:卷第1,79张,29厘米,十行二十四字,外题:“南华经”。

按:全十卷七册中之零本。韩国延世大学校中央图书馆藏,据1977年《古书目录1》,1987年《古书目录2》。

(四十四)庄周(周)著,郭象(晋)注,陆德明(唐)音义,林希逸(宋)口义,木版本

附录:河南郭子玄《序》、景定辛酉(1261)季夏望日石塘林同《序》。

藏印:挹鹤轩。版式:29厘米,上下大黑口,上下内向花纹鱼尾,界线,四周单边,243×166厘米,十行十九字,注小字双行。

按:全十卷十册,其中一部缺,藏本:卷3,4,6—8(共五册)落卷,韩国延世大学校中央图书馆藏,据1977年《古书目录1》、1987年《古书目录2》。

(四十五)《庄子》十二卷六册,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,肃宗年间(1675—1720)戊申字本

版式:33.6×21.1厘米,四周双边,24.8×17.1厘米,十行十八字,小字双行,内向三叶,花纹鱼尾。

按:韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1980年《贵重图书目录》《旧藏本目录》《晚宋文库目录》。

(四十六)《庄子》一册,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,戊申字本

藏印:齐谷□士。版式:半郭24.9×16.9厘米,十行十八字,注双行,内向三叶,花纹鱼尾,34.2×21.9厘米。

按:刊年未详,韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。另韩国雅丹文化企划室藏,据1996年《雅丹文库藏书目录(二)》:古书中收有一个版本,无藏印,半郭为25×17厘米,其他相同,笔者推测应为同一个版本的不同藏本。

(四十七)《庄子虞斋口义》,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,1474年木版本

附录:景定辛酉(1261)徐霖《跋》、成化甲午(1474)金宗直《跋》、景定改元(1260)林经德《序》、李士表《庄子十论》。

版式:二册,四周双边,半郭21.9×14.7厘米,十一行二十一字,注双行,黑口,内向黑鱼尾,30.3×18.8厘米。藏本:卷4—7,8—10。

按:刊地未详,刊者未详,韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(四十八)《庄子虞斋口义》,林希逸(宋)著,木版本

附录:李士表《庄子十论》、景定改元(1260)林经德《后序》^①。版式:四周双边,半郭21.7×14.7厘米,十行二十一字,注双行,黑口,内向黑鱼尾,30×18.6厘米。装帧:古瓦纹暗色褙表纸古铜色丝缀。

按:刊年未详,韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

^① 《后序》:该书标明如此,笔者推测应为《序》。

(四十九)《庄子庸斋口义》，林希逸(宋)著，1474年木版本

附录：李士表《庄子十论》、成化甲午(1474)金宗直《跋》、景定辛酉(1261)徐霖《序》。版式：四周双边，半郭21.3×15厘米，十一行二十一字，注双行，黑口，内向黑鱼尾，31.7×19.1厘米。装帧：正字纹暗色厚褙表纸白色丝缀。

按：存有卷1—3,8—10,2册。韩国国立中央图书馆藏，据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录：中国、日本篇》。

(五十)《庄子庸斋口义》六卷一册，庄周(周)著，林希逸(宋)口义，庚子字本，世宗年间

版式：四周双边，半郭22.5×15.7厘米，十一行二十一字，注双行，鱼尾28.5×18.4厘米。

按：韩国国立中央图书馆藏，据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录：中国、日本篇》。

(五十一)《庄子庸斋口义》，林希逸(宋)著，世宗年间庚子字本

版式：四周双边，半郭22.6×14.6厘米，十一行二十一字，注双行，内向黑鱼尾28.4×19厘米。版心题：“庄子”。装帧：中国式深蓝色布匣，蔓花纹金黄色，厚褙表纸，黑绢众丝缀。

按：韩国国立中央图书馆藏，据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录：中国、日本篇》。

(五十二)《庄子庸斋口义》零本一册，庄周(周)著，林希逸(宋)口义，庆州府成宗五年(1473)庚子字覆刻本

版式：30.5×18.6厘米，四周双边，20.9×14.7厘米，十一行二十一字，小字双行，上黑口，内向黑鱼尾。版心题：“庄子”。

附录：李士表《新添庄子十论》、景定辛酉(1261)徐霖《跋》、景定改元(1260)林经德《序》。

按：藏本：卷八至卷十(全十卷)，刊年推定：清芬室书目，韩国高丽大学校中央图书馆藏，据1980年《贵重图书目录》《晚宋文库目录》。

(五十三)《庄子庸斋口义》，庄周(周)著，林希逸(宋)口义，木版本

版式：一卷，35毫米缩微胶卷。附录：景定辛酉(1261)徐霖《跋》、景定改元(1260)林经德《序》、景定辛酉(1261)林同《序》。

按：韩国国立中央图书馆藏，据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录：中国、日本篇》。

(五十四)《庄子庸斋口义》全十卷五册中之零本，庄周(周)撰，林希逸(宋)口义，木版本

藏印：隋金塾威，真昺稿。版式：卷3—8，三册，27厘米，十行二十字，界线，四周单边，18.8×12.5厘米，外题：“庄子”。

按：藏于韩国延世大学校中央图书馆，据1977年《古书目录1》、1987年《古书目录2》。

(五十五)《庄子庸斋口义》，林希逸(宋)口义，成宗五年(1473)木版本

附录：景定辛酉(1261)季夏望日石塘林同《序》。版式：三卷一册(卷1—3)，四周双边，半郭21.2×14.8厘米，有界格，半叶十一行二十一字，注双行，大黑口，内向黑鱼尾，30.6×18.4厘米，线装。

按：纸质：藁精纸。韩国忠南大学校图书馆藏，据1993年《古书目录》。

(五十六)《庄子》十二卷六册，庄周(周)著，林希逸(宋)口义，戊申字本

藏印：德辉、海平世家、尹得和章。版式：半郭24.7×17厘米，十行十八字，注双行，内向三叶，花纹鱼尾32.9×25厘米。

按：刊年未详，韩国国立中央图书馆藏，据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录：中国、日本篇》。

(五十七)《庄子》十二卷四册,庄周(周)撰,林希逸(宋)口义,戊申字本

版式:32厘米,十行十八字,注小字双行,上下内向,花纹鱼尾,界线,四周双边24.8×17.1厘米,上栏外小字注,墨记:口诀字略号悬吐。

按:韩国延世大学校中央图书馆藏,据1977年《古书目录1》、1987年《古书目录2》。

(五十八)《庄子》,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,甲寅字本

藏印:青松沈□□叔。版式:三卷一册(零本),四周双边,半郭25.2×17.3厘米,有界,十行十八字,注双行,上下内向三叶,花纹鱼尾,33.2×21.3厘米,线装。表题:“庄子”(墨书)。

按:刊年未详,韩国檀国大学校栗谷纪念图书馆藏,据1994年《汉籍目录》《罗孙文库》。

(五十九)《庄子庸斋口义》零本一册,林希逸(宋)著,壬辰(1592)以前刊木版本

版式:27.8×19厘米,四周双边,半匡22.9×14.2厘米,有界,十一行二十一字,小字双字,版心:上下白口,上下内向,黑鱼尾。襟接本。

按:出版事项未详,藏本:卷三一四之一册以外缺。韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1974年《薪庵文库目录》。

(六十)《庄子庸斋口义》零本一册,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,庆州府成府五年(1474)庚子字覆刻本

版式:30.5×18.6厘米,四周双边,20.9×14.7厘米,十一行二十一字,小字双行,上下黑口内向黑鱼尾。版心题:“庄子”。附录:李士表《新添庄子十论》、景定辛酉(1261)徐霖《跋》、景定改元(1260)林经德《序》(卷末)。

按:卷末标明:清芬室书目。藏本:卷八一十(全十卷),韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1980年《贵重图书目录》《晚宋文库目录》。

(六十一)《庄子庸斋口义》,林希逸(宋)口义,成宗五年(1473)刊木版本

附录:景定改元(1260)中和节宣教郎知邵武军建宁县林经德《序》、景定辛酉(1261)十一月己巳三衢徐霖《跋》、成化甲午(1474)七月兼观察使嘉善大夫同知中枢府事金求濡《跋》。

版式:四周双边,半郭21×14.9厘米,有界,半叶,十一行二十一字,注双行,内向黑鱼尾,28.5×18.8厘米,线装。版心题:“庄子”。

按:纸质:藁精纸,三卷一册(卷8—10),韩国忠南大学校图书馆藏,据1993年《古书目录》。

(六十二)《庄子庸斋口义》,庄周(周)著,林希逸(宋)口义,成宗五年(1473)庚子字覆刻本

附录:成化甲午(1474)金宗直谨《跋》。版式:四周双边,半郭20.9×14.7厘米,十一行二十一字,上下黑鱼尾28.8×19厘米。表纸题:“庄子”。

按:一册(第1—2册缺),韩国精神文化研究院藏,据1991年《藏书目录:古书篇1》。

(六十三)《庄子庸斋口义》零本三册,林希逸(宋)口义,世宗二年至十六年(1420—1434)间活字本

附录:景定辛酉(1261)十一月己□三衢徐霖《跋》。版式:28.5×18.9厘米,四周双边,半匡22.6×14.9厘米,有界,十一行二十一字,小字双行,上下黑口,上下内向,黑鱼尾,襟接本。版心题:“庄子”,原本高25.5厘米。

按:后序1张缺,目录第6张以后缺。藏本:卷九、十,及《新添庄子十论》三册以外缺。韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1976年《华山文库汉籍目录》。

(六十四)《庄子庸斋口义》零本一册,林希逸(宋)著,壬辰(1592)以前刊木版本

版式:27.8×19厘米,四周双边,半匡22.9×24.2厘米,有界,十一行二十一字,小字双行,上下白口,上下内向,黑鱼尾,梢接本。

按:出版事项未详,藏本:卷三、四,共一册,以外缺,韩国高丽大学校中央图书馆藏,据1974年《薪庵文库目录》。

(六十五)《庄子》十卷五册(卷11-12缺),林希逸(宋)口义,写本
刊年未详,半郭19.9×13.6厘米,每半页十行,行二十字,内向赤鱼尾,朱砂栏。

按:有“吴学善”印。

(六十六)《庄子》二卷一册,林希逸(宋)口义,戊申字本

按:刊年未详,半郭25×17厘米,每半页十行十八字,内向三叶鱼尾。

(六十七)《句解南华真经》十卷,庄周(周)著,林希逸(宋)句解,宣祖年间活字本

藏印:韩山李挺时印。版式:四周双边半郭25.1×17.2厘米,十行,十七字,注双行,内向2叶,花纹鱼尾,32.1×20.7厘米。

按:刊地未详,刊者未详。韩国国立中央图书馆藏,据1970年《古书目录》、1976年《外国古书目录:中国、日本篇》。

(六十八)《句解南华真经》一册(零本),林希逸(宋)编,木版本,宣祖至仁祖年间

版式:白口,上下内向三叶,花纹鱼尾,四周双边,有界,十行,十七字,半郭17.1×23.2厘米。

按:藏本:卷九至卷十。大韩民国国会图书馆藏,据1969年《李朝书院文库目录·屏山书院》。

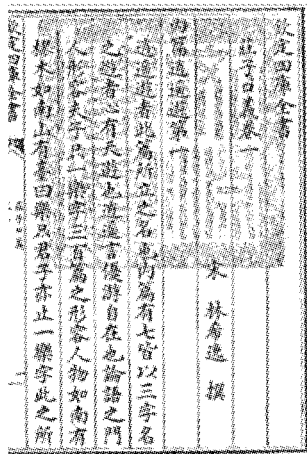


图24 《庄子口义》
文渊阁四库全书本

七、清刊本及其他

(一)《庄子口义》,林希逸(宋)撰,文渊阁四库全书本

附:总纂官纪昀、陆锡熊、孙士毅、总校官陆费墀《庄子口义提要》、林希逸《庄子口义原序》。

版式:四周双边,白口,单鱼尾下题“庄子口义”、卷次及页码,版心上方题“钦定四库全书”。每半页八行,行二十一字。

卷首为《庄子口义提要》,次为《庄子口义原序》,次为《庄子口义卷一》,次行署“宋林希逸撰”。

按:此本最为常见,各大图书馆均有藏。

另有几个不辨具体年代的版本。

(二)《庄子口义》一册,林希逸(宋)撰,缪篆辑,厦门大学图书馆藏当代油印本

附:林希逸《庄子齋斋口义发题》《宋理宗宸翰》《穆陵辰翰》。

藏印:厦门大学图书馆藏书。

版式:四周无边,每页八行,每行小字双行,行二十一字。卷首页上半部分为《宋理宗宸翰》,下面为《穆陵辰翰》。在每页版心上方有“国文缪”字样,下题有页码。次为正文。

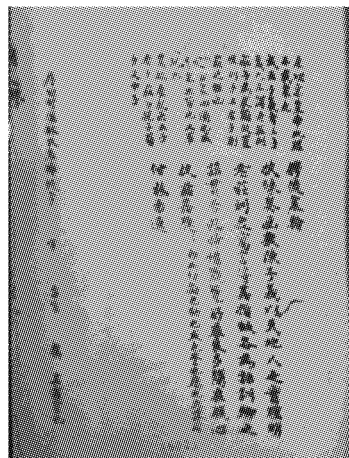


图25 《庄子口义》厦
门大学图书馆油印本书影

按:对于编辑者存疑。稿本有多处破损。

小结

以上版本,若以清晰可循的系统划分,大致可分为:

一、刘辰翁批点本系统。这是在刘辰翁对《庄子虞斋口义》进行批点的版本的基础上,进行系列整理的版本。有《庄子口义》宋刊本;《庄子南华真经点校》元至元三十一年(1294)初刊,明代重刊本;《庄子口义》明嘉靖四年乙酉(1525)广信知府张士镐刊本;《庄子南华真经》明唐顺之释略,明万历十年(1582)徐常吉刊本;《庄子口义补注》明张四维补,明万历五年(1577)何汝成校刊本;《庄子口义》明万历四年(1576)陈氏积善书堂刊《三子口义》本;《庄子虞斋口义》明万历二年(1574)张四维补注,陈以朝校敬义斋刊本;《南华经》十六卷,郭象注,林希逸口义,刘须溪(辰翁)校点,王凤洲评点,陈明卿批注,沈汝绅集评,明万历三十三年(1605)吴兴凌君寔刻五色套印本;

二、道藏本系统。有《南华真经口义》明刊正统道藏本;《南华真经口义》明天启丙寅(1626)刊袖珍本;《南华真经口义》陈红映校点本,云南人民出版社2002年出版。

三、朝鲜木版本系统。这个版本是朝鲜的刊本,约有32种,版式大体相同,只在板框大小、鱼尾形状、有无悬吐等方面有一些差别,上所述朝鲜刊本中有明确标明为木版本的,不再赘引。

日本的众多刊本,仅靠序跋,尚无明显规律可循,故而较难分出清晰系统。朝鲜的部分写本、丁寅字本、甲寅字本、戊申字本等,偶然可见有相似者,但因笔者怀疑这些字本为同一祖本,而因未见到原本,不能判断,故而亦未细分。

综上,《庄子虞斋口义》目前所知共现存106个版本,其中国内刊本共21种:宋刊本2种,元刊本2种,明刊本15种,清刊本1种,当代刊本1种。日本刊本16种,韩国、朝鲜刊本69种。另有大量的注解本引林希逸口义,此不赘述。

《庄子虞斋口义》在海内外的流传与分布,体现出明显特点:一,该书在国内的刊本中,明代刊本最多;二,在国外的刊本中,韩国、朝鲜刊本最多;三,国内的张士镐、何汝成、施观民、徐常吉等,是该书的重要刊刻者;四,日本的林道春、韩国的崔笠、李士表,是海外《庄子口义》的重要传播者。

(责任编辑:林春香)

林云铭《庄子》评点特征述论

庄丹

(漳州职业技术学院, 福建漳州 363000)

摘要: 作为清代影响最大的《庄子》注本, 林云铭《庄子因》是《庄子》评点学史上具有里程碑意义的著作。通过比较其《庄子》评点与《左传》评点在文法、情感、脉络等方面的内在相同性, 我们不仅可以认识林云铭《庄子因》评点的内在特征, 而且可以进一步认识清前期文学评点思潮的时代特征。

关键词: 林云铭; 庄子; 左传; 评点

林云铭(1628—1697), 字西仲, 号损斋, 侯官(今福建省福州市)人。少嗜学, 每探索精思, 竟日不食, 里人皆呼为“书痴”。顺治十五年(1658年)进士, 官徽州府通判。著作有《庄子因》《古文析义》《楚词灯》《韩文起》《西仲文集》《挹奎楼选稿》《损斋焚余》《吴山敲音》《四书讲义》等。林云铭著有《古文析义》, 其以《左传》为首, 尊《左传》为古文之源。《古文析义》主要版本有“康熙二十六年(1687)的晋安林氏自刻本(十六卷), 清嘉庆十一年(1806)的刻本(八卷), 清咸丰八年(1858)刻本(十六卷), 清宣统元年(1909)石印本(初编六卷, 二编八卷), 民国元年(1912)石印本(初编六卷, 二编八卷), 民国三年(1915)上海鸿文书局的印行本(初编六卷, 二编八卷)”^①其中《古文析义合编》分前后两编, 前编成书于康熙壬戌(1682年), 有林云铭在《古文析义》中自序落款“康熙壬戌岁春王正月望日晋安林云铭”^②为证; 二编“始于乙丑三月越丁卯十月”^③, 即大约开始于康熙乙丑(1685年), 成书于康熙丁卯(1687年)。《古文析义》评点文章包括周文、秦文等七卷, 而对《庄子》则更认为“若庄子一书, 为文字中鬼神独步于古, 余既有全注行世兹。不选入此书不可不全读故也。”《庄子因》共六卷三十三篇, 有原刻本和增注本两种, 其“与近注《古文析义》前后编并行于世, 今且遍及海内矣。”^④“原刻本《庄子因》刊于康熙二年癸卯(1663年), 有林云铭的自序, 署款‘康熙癸卯岁秋七月望前三日题于金陵报恩塔寺’”, “增注本全名题为《增注庄子因》, 刊于康熙二十七年戊辰(1688年), 有林云铭的《增注庄子因序》, 署款‘康熙康熙戊辰季秋望日三山林云铭西仲氏题于西湖画舫’”^⑤曹雪芹在《红楼梦》的林黛玉题诗里, 曾有“无端弄笔是何人, 作践《南华》、《庄子因》”, 可见《庄子因》在当时影响之大。通过比较其《古文析义》之《左传》评点与《庄子因》评点在文法、情感、脉络等方面的内在相同性, 我们不仅可以认识林云铭《庄子因》评点的内在特征, 而且可以进一步认识清前期文学评点思潮的时代特征。

作者简介: 庄丹, 男, 漳州职业技术学院讲师, 博士, 主要研究方向: 福建地域文化与文学。

① 陈燕:《林云铭〈楚辞灯〉研究》, 漳州师范学院硕士学位论文, 2010年, 第10页。

② 林云铭评选:《古文析义合编》, 清仁记书局版。

③ 林云铭评注:《增订古文析义详解合编》, 清刻本。

④⑤ 林云铭:《庄子因》, 上海: 华东师范大学出版社, 2011年, 第2、13页。

一、注重字法、句法、章法、篇法

林云铭《古文析义》评点“小注内有解字面者，有解大意者，有承衬上文者，有吊起下文者，有补文中语所未及者，有用一二字分析辞句者。总为全篇血脉着眼，不可以寻常训诂一例看却。”^①而林氏研究庄子的最大特点，是对《庄子》内七篇“逐段分析，逐句辨定，逐字训诂，誓不留毫发剩义。”^②总之，他的评点不但讲求字、句的用法，而且注重章法、全篇之法。

在字法方面，林云铭《古文析义》中庄公十年《曹刿论战》针对“齐师伐我公将战”评曰：“‘将’字与下文将鼓将驰相呼应。”宣公三年《王孙满对楚子》总评曰：“提出‘德’字，已足以破疑人之梦；揭出‘天’字，尤足以寒好雄之胆。”僖公十五年《阴飴甥对秦伯》中针对“以此不和”评曰：“又用‘不和’二字，一束笔法严整。”其《庄子因》同样十分注重字法，如《庄子·人间世》中写：“且德厚信砮，未达人气，名闻不争，未达人心，而强以仁义绳墨之言，术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰‘菑人’。”林云铭联系该篇前后文，指出“‘气’字、‘心’字看得甚细，下文‘听之以心’、‘听之以气’，与此呼应，极灵”，提示读者注意“气”字、“心”字，因其关联下文“听之以心、听之以气。”^③又如《庄子·在有》中写：“自三代以下者，匆匆焉终以赏罚为事，彼何暇安其性命之情哉！”后又写“吾又何暇治天下哉”，林云铭在该句后评曰：“‘何暇’二字应上‘何暇’句，呼应绝佳，得失判然。篇首至此，是一篇论断，起伏呼应，无法不备，熟此者，大家诸篇，可束置高阁矣”^④，指出“吾又何暇治天下哉”一句中的“何暇”二字是对上文“彼何暇安其性命之情哉”的绝佳呼应。这种呼应使篇首形成完整的论断，文章无法不备。

在句法方面，林云铭《古文析义》中隐公三年《周郑交质》针对“君子曰：‘信不由中，质无益也’”句评：“二句是一片论断之纲。”隐公五年《臧僖伯谏观鱼》中针对“君将纳民于执物者也”句认为：“此句是通篇结穴。”昭公元年《晋赵文子会楚于虢》中针对“武将以信为本”句评：“弭兵之信，此句是眼目。”《庄子因》同样注重句法，如《庄子因·齐物论》中在“子游曰：‘地籁则众窍是已，人籁则比竹是已。’”句后评：上言人籁，若径撇下则漏，若再提起，则无处安著，趁此一句，便补一句，是文之细处。”^⑤认为此句法乃文之细处，有助于把握《庄子》散文的艺术特点。又如《庄子因·则阳》中在“君曰：‘然则若何？’”曰：“君求其道而已矣。”句后写到：“二句之间，能了前案，能伏后脉，人只当快论读过，差矣！”^⑥林云铭认为二句之间既能了结前文，又可以为下文埋下伏笔，那种忽视过渡句的读法是无法体会到此句法的精妙之处的。

在章法、篇法方面，林云铭《古文析义》中僖公十五年《阴飴甥对秦伯》针对“君子曰：‘我知罪矣，秦必归君’”句评曰：“即承上君子小人说来双开双合，章法极整又极变。”昭公二十年《子产论郑宽猛》评：“篇中结构完密，两人轩轻自见，一唱三叹，饶有余味。”

《庄子因·庄子总论》中则详细论述《庄子》各篇之间的对应关系：“《逍遥游》言人心多狙于小成，而贵于大；《齐物论》言人心多泥于己见，而贵于虚；《养生主》言人心多役于外，应而贵于顺。《人间世》则入世之法，《德充符》则出世之法，《大宗师》则内而可圣，《应帝王》则外而可王，此《内七篇》分著之义也。然人心惟大，故能虚；惟虚，故能顺。入世而后出世，内圣而后外王。此又《内七篇》相因之理也，若是而大旨已尽矣。”^⑦林云铭将《庄子》外篇、杂篇当作内七篇的注脚，既肯定了外篇与内篇的联系，也突出了杂篇的存在意义，整体性地揭示了《庄子》内篇、

① 林云铭评点：《古文析义合编》，清仁记书局版。

② 熊铁基主编：《中国庄学史》，福州：福建人民出版社，2009年，第237页。

③④⑤⑥⑦ 林云铭著：《庄子因》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第36、109、12、284、5页。

外篇、杂篇之篇法内在联系。

二、注重评点文法

林云铭《古文析义》《庄子因》都大量运用各种文法进行评点，如林云铭《古文析义》中成公十三年《吕相绝秦》篇：

楚人恶君之二三其德也，亦来告我曰：“秦背令狐之盟，而来求盟于我，昭告昊天上帝、秦三公、楚三王曰：‘余虽与晋出入，余唯利是视。’不穀恶其无成德，是用宣之，以惩不壹。”评曰：“告狄盟楚二段写出秦反覆情景如画，一先叙其二心徐出告我二字，一直叙其告晋之词而以秦无成德俱托之楚语，错综变化之法尽矣。”

而“林云铭《庄子因》则是文学解庄的代表作，书前有《庄子总论》《庄子杂说》，总论庄子散文的宗旨、真伪与读法，注文也以说明庄子文章的艺术技巧为主，藉由欣赏奇文，如见其人入手，再由文寄托处见出庄子之真精神之所在，还他一个真正的原貌，他以指导读者阅读时代视角，运用如观贝、观地理、读五经、与传奇法来解析庄子，更重要的是，光用这些方法，对穷尽庄子之深义仍有所不足，在议论发挥处，更需要有合盘打算法与进一步法的逻辑思维。”^①其文学解庄之文法包括振裘摯领之法、散中取整法、化板为活法、详略变化之法、文字埋伏法、抑扬开阖之法、统中引线之篇法、双发双敲法、进一步法、和盘打算及以传奇之法读《庄》等诸多文法。“在庄子散文研究史上，林云铭是对庄子文脉用力最多，研究最细的人。”^②

客观地说，林云铭《庄子因》之庄子评点贡献可以与清前期的《左传》文学评点代表作中之金圣叹《天下才子必读书》的《左传》评点、《左绣》、方苞等地位相媲美。金圣叹《天下才子必读书》中的《左传》评点真正上升到了“法”的阶段，对清前期《左传》评点的蔚为大观有着重要的导向意义，如稍后于《天下才子必读书》被公认为是最佳古文选本的《古文观止》《左传》评点史上具有“法”的里程碑著作《左绣》、桐城派开创者方苞的《左传义法举要》等都鲜明地反映出对这一“法”的美学特征的继承与发扬。而林云铭《庄子因》在《庄子》文学评点中同样可以视为文学解庄的里程碑著作，“林云铭是清代庄子散文研究的奠基人和开拓者，也是庄子散文研究史上一个划时代的重要人物，为清人治《庄》思维方式的转变起到了不可磨灭的作用。他不再像前人那样主要运用以训诂和释义的治经方法来解读《庄子》，而是从纯文学的角度探究意旨，梳理文脉。”^③

三、注重人物情感

林云铭《古文析义》《庄子因》文学评点都十分注重对人物形象的评点，最突出的是对子产这一历史人物的情感评价。如《古文析义》中昭公十六年“子产辞宣子请玉环”评：“林西仲曰小国事大有体，韩子岂不知。只以一环小事无关大体，子产却发出失位成贪二罪来，何等峻厉。及成价再请竟以盟誓为词，并自言不共无艺仍本前面二罪之意发挥。总是争玉轻弊，一副辣嘴也。”林云铭批评子产总是“争玉轻弊”、“一副辣嘴”，反映出其在对待子产这一被孔子誉为“古之遗爱”的完美人物形象上不同的观点。而《庄子因·德充符》中有“子产谓申徒嘉”一段：“（子产）：‘子见执政而不违，子齐执政乎？’申徒嘉曰：‘先生之门固有执政焉如此哉。’”林云铭评道：“似此时始知其为执国

^① 陈鼓应主编：《道家文化研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第466页。

^{②③} 李波：《清代庄子散文评点研究》，华东师范大学博士学位论文，2007年，第69、1页。

政乎？恨语。”“自负其贵，撇人于后也。率性骂破。”^① 林氏所评正针对庄子塑造的子产这一人物形象，其“自负其贵”之态栩栩如生，故使林云铭有此“率性骂破”之评。

林云铭还善于从叙事、议论中发掘人物形象的评点，感受人物形象的魅力和其本身包含的情感基调。如《古文析义》隐公元年《郑伯克段于鄢》篇：“然则庄公何以必杀之而后快，盖庄公猜刻残忍人也。”僖公二十八年“晋文公城濮之战”篇评曰：“篇中写子玉处只是粗莽，写文公处只是谨慎，写原轸子犯处只是机变。”将城濮之战中作战双方的主要人物形象一一评出。而《庄子因》更是“以情解庄”，如《庄子·应帝王》中有对神巫季咸的描写：“（季咸）出而谓列子曰：‘幸矣，子之先生遇我也！有瘳矣！全然有生矣！吾见其杜权矣。’”林云铭评道：“不但能定人生死，而且能起死回生，行术之人惯有此副自赞话头，曲曲写出。”^②赞许庄子抓住了季咸这种行术之人好“自赞自扬”的特点，刻画起来备极逼真，曲曲写出，仿佛近在咫尺，让人产生厌恶之感。又如在《庄子·天道》一文中也有对机警之人的描写：“而容崖然，而目冲然，而颡颡然，而口阉然，而状义然，似系马而止也。动而持，发也机，察而审，知巧而睹于泰，凡以为不信。边竟有人焉，其名为窃。”林云铭评曰：“此段言机警之人，不可与入道。状得肖，骂得狠，奇文！至文！”^③赞叹作者对文中机警之人的摹写，称其“状得肖”，乃奇文至文也。

情为古文之本，林云铭《古文析义》《庄子因》文学评点十分注重人物评点中的情感特征，其《庄子因·庄子杂说》即谓“庄子似个绝不近情的人，任他贤圣帝王，矢口便骂，眼大如许；又似个最近情的人，世间里巷家室之常，工技屠宰之末，离合悲欢之态，笔笔写出，心细如许。”^④

四、注重文章脉络

林云铭在评析古文的过程中，始终坚持以文章脉络为出发点。其在康熙二十一年（1682）为《古文析义》作序道：“是故古文篇法不一，皆有神理，有结穴，有关键，有窾郤。或提起或脱卸，或埋伏或照应，或收或纵，或散或整，或突然而起，或咄然而止，或拉杂重复，或变换错综，亦莫不有一段脉络贯行其间。”^⑤ 林云铭即始终认为古文“莫不有一段脉络贯行其间”。《古文析义·凡例》亦云：“读古文最忌在前后中间异解得数语，便囫圇过其未解者一切置之不知。上下文既解不去，即所解者皆错任也。兹编必细会全文血脉，每篇先讽诵过数十遍，然后落笔诠释，誓不留一句疑窦，致误同志欣赏”，“是编全文中有明白易晓处，止于逐段下总评数语以阐发通篇血脉，其深心结构出没收纵，有鬼斧神工之妙者，必逐句注出，不敢草率”，“是编小注内有解字面者，有解大意者，有承衬上文者，有吊起下文者，有补文中语所未及者，有用一二字分析辞句者，总为全篇血脉着眼，不可以寻常训诂一例看却”。^⑥ 林云铭强调读古文要“细会全文血脉”，然后才能“落笔诠释”，并“誓不留一句疑窦”，同时以“阐发通篇血脉”、“总为全篇血脉着眼”为要。

在具体评点实例中，如《古文析义》僖公三十三年《晋人败秦师于殽》评曰：“若妇人能与军事，臣子敢怒其君，囚既释而复追，将既败而犹用，其中结构穿插皆以失奉纵敌二句为脉络。”即点出“失奉纵敌二句”之脉络。而《庄子因》评点更具体点出脉络之重要，如《庄子因·庚桑楚》评“奔蜂不能化藿蠋，越鸡不能伏鹄卵，鲁鸡固能矣。鸡之与鸡，其德非不同也，有能与不能者，其才固有巨小也。今吾才小，不足以化子。子胡不南见老子！”句评：“此是上下过脉，一语了却庚桑前

^{①②③④} 林云铭著：《庄子因》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第55、87、144、11页。

^⑤ 林云铭评注：《增订古文析义详解合编》，清刻本。

^⑥ 林云铭评选：《古文析义合编》，清仁记书局版。

案，来路去路井然，乃作者极力结构处”^①，指出作为上下文的过脉处，其不仅结束上文所论，而且引出下文，使整个文章脉络井然有序。又如《庄子因·徐无鬼》评“故足之于地也践，虽践，恃其所不蹶而后善博也；人之于知也少，虽少，恃其所不知而后知天之所谓也。”句云：“此承上起下语，是通段过脉处，下面层层俱发此义”^②，点出此句为“通段过脉处”。综观《庄子因》评点，林云铭这种疏通文章脉络、重全局的观念，贯穿在其对《庄子》整部书的解读。

总之，林云铭《庄子因》“以文解庄，层层入理，推究道之义在于：明道德、轻仁义、一生死、齐是非、虚静恬澹、寂寞无为，知其全书血脉相因”^③，是“清代一部具有开拓性的重要庄子学著作，对整个清代乃至民国时期的庄子研究产生了很大影响。”^④可以说，其《庄子因》在《庄子》散文研究史上具有里程碑的意义，不仅为清人从文学角度研究《庄子》树立了典范，而且可以从中进一步挖掘清前期文学评点思潮的时代特征。

①② 林云铭著：《庄子因》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第246、277页。

③ 陈鼓应主编：《道家文化研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年，第478页。

④ 李波：《清代庄子散文评点研究》，华东师范大学博士学位论文，2007年，第69页。

(责任编辑：陈颖)

(上接第63页)

朱熹，也都各成一家，与前者无轩轻之分。曹学佺集子中有一首《洪江又送茂生效击壤体四绝》^①，“击壤体”，因邵雍《伊川击壤集》而得名，是理学家诗的一种比较特别的诗体。曹学佺集中有一组“击壤体”诗，并不能说明他如何喜欢理学家诗，我们的意思是，曹学佺注意到这种诗体。理学家诗往往有理趣，“半亩方塘一鉴开”也好，“万紫千红总是春”也好，都是人们所津津乐道的。上文我们引用过朱熹的《过水口》，曹学佺认为青山书院得名于此，所以他对此诗之“理”，也作了一翻探讨。他说前人对此诗有两种解释，一是人心韬蔽既久，遇天机呈露，便呈现本来面目；二是迫于伪禁，偶入溪山，俗僻网疏，得以悠游。曹学佺认为，朱熹此诗表达的是“学者相从”“观摩于为善乐”的意思。这是曹学佺对此诗的诠释，而这种诠释似乎又是前人所未道。

古田还有其它书院，如县北的溪山书院、螺坑的螺峰书院、杉阳的蓝田书院，据传都与朱熹有关涉，这些问题，只能留待将来再作进一步讨论了。

(责任编辑：林春香)

① 《西峰六八集诗》，日本内阁文库藏《石仓全集》本。

· 书评 ·

截断众流 戛戛独造

——从《朱熹文学研究》看莫砺锋先生的学术风格

刘曙初

(福建师范大学文学院, 福建 福州 350007)

《朱熹文学研究》(下文简称《研究》)是莫砺锋先生2000年出版的一本学术著作,至今已有15年。在当今知识更新频繁、出版物猛增的时代,一本著作在15年后还被频频提起、引用,这已充分说明了它的价值。今日捧读此书,我们仍能看到它的选题、结论以及论证所散发的智慧光芒,感受到莫砺锋先生独特的学术风格。

—

纵观数千年中国文化的发展历程,宋朝无疑是最为辉煌灿烂的时代之一。一个重要的标志就是,在这一历史时期涌现了众多造诣精深、沾溉百代的文化巨人,如司马光、苏轼、朱熹等。由于各自的领域并不完全重合,我们很难明确地分辨出这些巨人之间成就的高低。但是,如果单就对后世中国社会的影响而言,朱熹当是独占鳌头。钱穆先生甚至把朱熹与孔子相提并论,“此两人,皆在中国学术思想史及中国文化史上发出莫大声光,留下莫大影响。旷观全史,恐无第三人堪与伦比。”^①朱熹天资聪颖,又得家学师传,终生好学精思,涉足的领域非常广泛,博通四部,淹贯古今,堪称百科全书式的文化巨人。鉴于朱熹的伟大成就和深广影响,对朱熹的研究从宋代以来就一直是中国学术中的重要焦点,甚至在东亚文化圈的其他国家如日本、韩国等也是如此,发展到今天已经是源远流长,成果丰硕。

然而,也许是因为朱熹涉足的领域太过广泛,以致人们无暇顾及,又也许是因为朱熹在某些领域如经学、理学的成就太过耀眼,以致人们无心旁骛,朱熹的文学活动和成就所受到的关注与其他领域相比远远不够。据吴展良《朱子研究书目新编1900-2002》(台湾大学出版中心2005年版),截至20世纪末,研究朱熹文学活动的专著只有张健《朱熹的文学批评研究》和吴长庚《朱熹文学思想论》,都是研究朱熹的文学理论与批评,论文数量虽然较多,但大多集中在朱熹的文学理论与批评、文学典籍整理和少数名篇的赏析上,对朱熹文学创作的深入研究只有胡明《关于朱熹的诗歌理论与诗歌创作》(《文学遗产》1989年第4期)等寥寥数篇。

这样的研究格局,无论是与文学对朱熹生命的重要性相比,还是与朱熹在文学领域中的付出和成就相比,都是不相称的。事实上,朱熹对文学的热情可谓是一以贯之,自少至老延续终生,少年时在父亲朱松的指授下写作诗文,生命的最后阶段还在研究文学经典《楚辞》。他不仅留下了《诗集传》

作者简介:刘曙初,男,福建师范大学文学院教师。

① 钱穆:《朱子学提纲》,上海:三联书店,2014年,第1页。

《楚辞集注》《韩文考异》等三种重要的文学典籍整理著作，建立了自成体系的文艺理论，发表了大量针对具体文学现象的评论，还积极从事创作，写下了诗歌一千三百多首，词十六首，此外还有很多富有文学意味的散文。李重华《贞一斋诗说》认为朱熹的诗歌“雅正明洁，断推南宋一大家”（《清诗话》本，上海古籍出版社1999年版）。朱熹的散文，洪亮吉《北江诗话》卷三说：“南宋之文，朱仲晦大家也”（人民文学出版社1983年版）。因此，文学在朱熹的生命中具有重要的意义，朱熹也为文学付出了很多心血，并取得了重要的成就。如果没有对朱熹文学的研究，我们对朱熹的认识必定是不清晰、不全面的。

在这样的学术背景下，莫砺锋先生《朱熹文学研究》的出版自然备受关注引人注目。这不仅是因为该书研究的是朱熹这位中国文化史上的关键性人物，回应了一个在东亚文化圈内举足轻重的学术传统，任何程度的推进都有可能牵一发而动全身，影响人们对中国文化某些特征的认识。更重要的是，该书研究的是在朱熹的生命非常重要而又较少受人关注的领域，为勾画朱熹的历史形象添上了不可或缺的一笔。众多周知，选题是一项研究成败的关键。对中国传统文化研究这样的领域，由于历史积累太过丰厚，研究者往往面临选题的困惑，常有着我先鞭之叹，于是很多研究者努力发现那些还没有进入前人研究视野的边缘性对象，或把目光投向出土文献。这些当然是很有价值的拓展方向，但不容忽视的是，即使是那些看似研究已经饱和的学术领域，实际上也还有进一步开拓的空间。当然，这需要研究者真积力久，用心体察，才能找到。在热门中寻找冷门，在亮点中发现盲点，这是《研究》在选题上的启示意义，充分体现了莫先生截断众流的卓越识力。

二

好的选题是研究成功的必要前提，但还不是充分条件。判断一项研究是否成功还要看具体的研究内容。《研究》的内容包括前言、正文和结论三个部分，前言分析朱熹的文学家形象淡化乃至消解的历史经过和原因，解释本书直接以朱熹的文学活动作为切入点的理据。结论是对全书的简要概括。正文分七章，对朱熹主要的文学活动进行扫描，极深研几，提出了一系列重要的观点。

第一章介绍朱熹的生平经历和文学活动，为后面的深入论述进行铺垫。此外，还专辟一节探讨朱熹的治学方法和思想方法。朱熹是一位大哲学家，探讨他的治学方法和思想方法，很容易朝哲学认识论和方法论的方向展开，联系他的居敬穷理、格物致知等学说来研究，这方面的优秀成果指不胜数，足资借镜。然而《研究》却只沿着熟读——精思——善疑的线索展开，并由此展现文学对朱熹思想和治学的影响。这样的论述看似略显平淡，实际上紧扣论题，直接利索，避免了依草附木，枝枝蔓蔓。本章还考证了朱熹的三部文学典籍整理著作即《诗集传》《楚辞集解》《韩文考异》的成书过程。其中《韩文考异》的部分，提出《韩文考异》的编撰经历了四年以上，至庆元五、六年（1199—1200）方始告成的新说，考辨细致，为我们提供了《韩文考异》成书和刊刻的新认识。

第二章研究朱熹的诗文创作。首先从主题的丰富性论证朱熹诗情的活跃。朱熹的诗歌主题多样，既有忧国忧民之篇，也有抒情言志之什，尤其是理趣诗。主题的丰富多样，从特定的角度反映了朱熹灵活的诗思和热烈的诗兴。然后从追溯艺术渊源入手，探寻朱熹诗歌的风格特征。朱熹的古诗学习陶渊明、韦应物的萧散淡远，律诗近似陈师道的质朴凝练，总体上都呈现出自然平淡的境界。这既是朱熹作为一个理学家自觉的选择，也是宋代诗坛审美风气影响的结果。在论述朱熹的诗歌时，《研究》有意把朱熹放到理学诗人的传统中观照，这样的处理既能表明朱熹与其他理学诗人的不同，凸显其文学家的个性，又能表明朱熹与其他理学诗人的相似，凸显其理学家的本色。

最后从创作实践和典范选择两个方面，论述朱熹散文的风格和成就，认为朱熹散文的风格接近欧

阳修和曾巩，尤其是曾巩，平正周详又简练明快，在宋代理学家中成就最高。

第三、四章分别论述朱熹的文学理论和批评。文道观是中国古代文论中关系全局的根本性问题，牵涉到对文学性质、地位和功能等的认识。朱熹对文道关系问题发表过很多看法，有些看似自相矛盾。《研究》瞄准这个根本性问题，通过细致的概念辨析，把朱熹对文道关系的论述区分为不同的层面，澄清了朱熹的论述中看似矛盾之处，通过抽丝剥茧的辨析，呈现出朱熹在文学的层面上对文道关系的真正看法，那就是重道轻文，文道一体。厘清了朱熹文道观的实质，《研究》进而顺理成章地讨论朱熹对文学性质和形式的看法。在重道的前提下，朱熹强调文学的抒情本质，推崇朴实自然的表现形式。朱熹的文学理论继承了周敦颐、二程等理学家的基本立场，同时又吸收了唐宋古文家的某些理论资源，为文学留下了存在的空间。

在还原了朱熹的文学理论后，《研究》展现了朱熹在此理论的指导下对历代诗文的批评实践。朱熹对从先秦到宋代的散文都进行过批评，尤其是以对唐代的韩愈、柳宗元和宋代的欧阳修、曾巩、苏轼等两个作家群体的论述最为集中深入。朱熹清晰地描画出唐宋古文崛起的历史进程，高度评价韩愈等唐宋古文家恢复古文传统的历史贡献，对唐宋古文家的艺术个性进行了细致准确的分析。在先唐诗歌中，朱熹于《诗经》《楚辞》外特别推重的“选诗”，表现出浑厚高古、雄健豪迈的审美理想。在唐诗中，朱熹推崇李白、杜甫以及韦应物的诗歌，对他们各自的特点都有独到的认识。朱熹还对宋诗进行了广泛的批评，这些批评看似零碎，实际上都贯穿着他的审美理想，推崇浑厚高古和雄健豪迈的风格，对过于新巧则颇有微词乃至讥贬。

此外，《研究》还分析了朱熹对文学与时代之关系的看法和对作家人品的批评。关于前者，《研究》揭示出朱熹文学倒退论所隐含的针砭文风的努力。关于后者，《研究》阐发了朱熹在文学批评中贯彻的伦理批评的立场，显示了理学家朱熹对文学批评家朱熹的影响。

第五、六、七章分别论述朱熹整理文学典籍的三部专著，即《诗集传》《楚辞集注》《韩文考异》。在对《诗集传》的研究中，该书在详尽的数据统计和分析的基础上，明确地揭示了《诗集传》对小序的彻底扬弃，发掘朱熹“淫诗”说所蕴含的重大价值：即拨去长期以来笼罩在《诗经》上的经学迷雾，恢复其文学的本来属性，还进一步指出朱熹对赋比兴研究的推进。通过这样周详而深入的研究，《诗集传》在《诗经》学史上划时代的意义就清晰地显现出来。在对《楚辞集注》的研究中，该书探讨了朱熹对屈赋思想意义的阐发、对屈赋内容的解读、对《楚辞》比兴手法的分析、对屈赋之外其他《楚辞》作品的观点等四个方面，在与王逸、洪兴祖注解的对比中，把《楚辞集注》中的优胜之处详尽指出，从而揭示了《楚辞集注》的学术价值。在对《韩文考异》的研究中，本书总结了朱熹校勘韩文的成功经验和《韩文考异》包含的学术思想，彰显了朱熹博学明识的学术素养和实事求是的学术态度。在这三章的论述中，《研究》都特别指出朱熹的文学修养在其学术活动中的重要作用，从而更清楚地显示了文学对朱熹的深刻意义。

从以上的介绍中，我们可以看到，《朱熹文学研究》实际上涵括了朱熹文学之研究与朱熹之文学研究两大方面，具体有朱熹的文学创作、理论批评和典籍整理等内容。在全面研究的过程中，该书收获了丰硕的成果，清晰地描画出了朱熹在文学领域的主要活动及成就。在《研究》面世之前，学界对朱熹文学活动的关注还比较少，研究基础相对薄弱，这些成果都是莫先生披荆斩棘，长期辛苦摸索得来，体现了莫先生独立不依、沉潜自得的学术品格。

三

对于一部学术著作，它的选题和观点固然重要，从选题通往观点的过程即论证也同样重要，有时

甚至更为重要。因为在人文学科的研究中,有时人们凭感觉就能得出大致不差的结论,但是,要把这个结论清晰地证明和界定出来,则往往比较困难。论证反映了一个学者的成熟程度,因而也是一个学者治学风格凝聚之所在。《朱熹文学研究》是莫先生长期经营之作,书中的论证体现了莫先生的学术特点。

(一) 逻辑推理:运思周密,布局严整

如第五章第一节论朱熹对《小序》的态度,首先从《诗经》学史上遵序和疑序的公案切入,这就将朱熹的《诗集传》放到学术史的背景中,既能看出它的渊源,由能看出它的突破,从而为准确地对其进行历史定位做好铺垫。然后勾勒出朱熹对《小序》从怀疑到否定的态度变化,这一态度变化的最终实践形态就是《诗集传》。因此接下来考察《诗集传》与《小序》的关系,把二者的关系具体分为五种类型:说明采取《小序》、不提《小序》而全袭其说、与《小序》大同小异、与《小序》不同、存疑,统计显示一二两类共计82首,占27%,三四两类共计215首,占70%。这样的统计结果就直观地显示了朱熹对小序的基本态度:“有取有舍,既不曲从,也不尽废。但是改正《小序》说的较多。”(第217页)论述到此,结论似乎已经昭昭分明。然而作者并不就此止步,还继续对朱熹沿袭《小序》的情况深入考察,发现这要么是因为《诗经》本文的内容比较明确,不易产生分歧,要么是因为《小序》的解说虽不无穿凿,但却最符合儒家诗教理论,朱熹无法抛弃它。这样就清晰地展现了朱熹对《诗经》诠释传统的巨大突破,也反映了时代对他的限制,使他的突破无法真正彻底。最后还附带对比《诗集传》和《小序》对《诗经》中“笙诗”性质的判断,指出《诗集传》判断的合理之处。论述至此,让人不禁追问朱熹对《小序》的突破究竟意味着什么?因此下一节对朱熹“淫诗”说的探讨就如箭在弦上,蓄势待发。这样的推理大含细入,既详尽全面,几乎将论题中的所有方面包罗无遗,同时又环环相扣,节节相生,不断深入,最终拨云见日,揭开事情的真相。这种推理风格贯穿全书,如论朱熹的诗风、文道观和淫诗说等时都是如此。

(二) 证据运用:态度谨慎,考证精审

如第一章对《韩文考异》成书过程的考辨,钱穆《朱子新学案》据朱熹《跋方季申所校韩文》,认为朱熹有意校勘韩文在绍兴甲戌(1154),而本书则据《韩文考异》卷六《送陈秀才彤》下的一则校语,将朱熹起意的时间推到在此之前。这则校语总共不到两百字,表面看只是分析一个字的取舍,粗看去很容易滑过,而莫先生却由此得出一个判断,修正了前辈大家的断语。如果说这个判断的重要性相对较小,那么下面推定《韩文考异》的成书时间为庆元五六年,则是一个重要的结论。清人王懋竑《朱子年谱》认为《韩文考异》成书于庆元三年,此说影响深远,被学界广泛接受。然而莫先生根据朱熹在与弟子方伯谟的两封信中所提到的二人生病、朱熹整理《楚辞》、伯谟子应举等三条信息,结合其他旁证,推出《韩文考异》的成书在庆元五年乃至六年,有力地动摇了学界的传统说法。这些证据都看似不起眼,如果不是平心静气,读书得间,很难发现它们的价值。

与追求证据的准确相关,该书还三次将数据统计列表显示,分别是第216页对《诗集传》与《小序》关系类型的统计、第244页和245页根据《诗集传》对赋、比、兴在《诗经》中出现的章数和篇数的统计。定量分析有助于定性分析,这三张统计表格不仅使结论一目了然,而且还让结论更为精确可信。

(三) 语言表达:凝练明快,常挟风雷

莫先生的行文爽利明朗,紧凑简练。在结构安排上,务去陈言,对学界研究较多、已成定论的问题往往一笔带过,惜墨如金。朱熹是一个大哲学家,对朱熹哲学的研究堆积如山,是书在论述朱熹的文道观时,由于论题的性质所决定,对朱熹哲学涉及较多,其他时候都尽量回避,集中笔墨论述朱熹的文学活动,从而使本书结构骨坚劲足,毫无肉浮于骨的萎靡虚浮之弊。在遣词造句上,往往要言不烦,直指关键,避免啰嗦重复。如书中对比朱熹与二程文道观的不同:

由于有了“文道一体”的观点，朱熹的重道轻文就与二程等人的重道轻文有本质上的不同。因为后者把“道”与“文”视作势不两立的事物，从而根本排斥文学。而前者认为“文”与“道”是不可分割的，虽然道比文重要，但文也即文学仍有存在的理由。(第114页)

仅仅一百来字，准确明白地指出了朱熹与二程文道观的关键性差异及原因，举重若轻，用词平实简洁，每句表达一层意义，彼此逻辑关系紧密，没有一处闲文冗词。

在凝练明快的文字中，莫先生常常流露真情，明确地表现出自己的爱憎。如书中分析朱熹《记孙觌事》时，介绍孙觌辱主媚敌的行为，评论说：

这样的文字如果是金国的文臣之手，那倒也罢了。可这却明明是出自大宋王朝的翰林学士之手！丧权辱国，莫此为甚！难怪金人看了要“大喜”了。而当金人把掳来的妇女赏给孙觌时，他竟也恬不知耻地收下。一位宋臣竟然收下金军从宋国抢来的妇女，这真是行若狗彘了！不但如此，孙觌还常常为自己辩解，称靖康之难为天意，他觌颜事敌倒是顺天意，而那些英武不屈的气节之士反而是“逆天者亡”！洋洋自得，不知人间有羞耻事。(页94-95)

痛斥孙觌的无耻行径，语气激烈，态度鲜明，与朱熹原文的含蓄蕴藉相映成趣。

好的推理、证据和表达是学术研究成功的普遍要求，文学研究还有其特殊要求，那就是深厚的文学史学养和敏锐的审美妙悟。文学史学养和审美妙悟常常为论证提供必要的起点，如果起点正确，就会事半功倍，顺利地得出正确的结论，如果起点错了，就会路头一差，愈鹜愈远。在朱熹的学术活动中，深厚的文学史学养和敏锐的审美妙悟让他受益匪浅，最典型的范例就是他根据文字风格对《尚书》提出的质疑。在《研究》中，莫先生表现出深厚的文学史学养和敏锐的审美妙悟，这让他能准确地辨识出文学作品的风格特征，从而在论证时游刃有余。如朱熹《九日登天湖以菊花须插满头归分韵赋诗得归字》，元人方回认为风格接近陈师道，清人冯舒则不以为然。莫先生赞同方说，并从陈师道六七百首诗中拈出《九日寄秦觌》作为对照，分析说：

我们不必认定朱诗的次联在文字上有借鉴陈诗次联之痕，但两诗在风格上的相似是一目了然的：平淡的感情中渗透着沉雄之气，质朴的语言中暗藏着凝练之美。中间两联的对仗在工整之中颇见疏放之致，上下句的意思相去甚远，断无类似合掌的缺点。两诗都只用了一个典故，即孟嘉在九日风吹落帽的故事，但这是人所共知的常典，用在九日诗中又很妥帖，毫无深奥难解之病。朱熹论诗，推重“不为雕刻纂组之工，而其平易从容不费力处，乃由余味”的老成之境，上述二诗就是这种风格的典范之作。(第71页)

指出朱诗与陈诗不仅整体风貌相似，连具体的对仗和用典等修辞特点都相近，准确地抓住了二者的神似之处，论述鞭辟入里，结论令人信服。这里论证的成功就是建立在深厚的文学史学养和敏锐的审美妙悟上。这种地方平淡中山高水深，往往反映了一个文学史研究者真正的功夫。

15年前，《朱熹文学研究》悄悄面世，没有引起任何喧嚣。15年来，它的价值逐渐获得普遍的承认。马兴祥《20世纪朱熹文学研究述评》(《新疆大学学报》2002年第4期)说：“《朱熹文学研究》可谓是在朱熹文学研究史上第一部专论。”吴长庚《百年来朱熹文学研究的回顾与反思》指出：“(《研究》)具有一定的学术影响。”(《文学评论》2008年第3期)张立文《朱熹大辞典》把莫先生和《研究》分立两个词条进行介绍，在“朱熹文学思想”、“《楚辞集注》”、“淫诗说”等词条中直接吸收了《研究》中的成果(上海辞书出版社2013年版)。苏轼在《答谢民师书》中引用欧阳修的话说：“文章如精金美玉，市有定价。”的确，一部优秀的学术著作就如同精金美玉，始终闪耀着光芒，会让岁月见证它的价值。

(责任编辑：陈颖)