



儒經貞義

编著：韩星

北京理工大学出版社

江苏工业学院图书馆
藏书章



儒 經 貢 義

大同文化系列丛书

图书在版编目(CI)数据

儒经贞义 / 韩星 编著. —北京: 理工大学出版社, 2006.8
ISBN7-5640-0631-5

I.儒… II.韩… III.中国—古代—国学—读物 IV.1.707
中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第086142号

儒 经 贞 义

编 著: 韩 星
责任编辑: 何士娟
设 计: 卢 笛
出 版: 北京理工大学出版社
社 址: 北京海淀区中关村南大街5号
邮 编: 100081
印 刷: 河南宏大印业有限公司
开 本: 850x1168 1/16
字 数: 200千字
印 张: 10
印 数: 2000册
版 次: 2006年9月第一版 第一次印刷
书 号: ISBN7-5640-0631-5
定 价: 15.00元

(版权所有翻印必究·印装有误负责调换)

儒经与中国文化(序言)

一、什么是经典? 儒家经典为什么会成为中国文化代表性的经典?

什么是经典?《现代汉语词典》,认为“经典”有三个基本含义,即“传统的具有权威性的著作”,“各宗教宣扬教义的根本性著作”,“著作具有权威性的。”(中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》第598页,商务印书馆1983年第2版)。其他的语言工具书和百科全书的解释也基本上把“经典”一词的指称对象归结为典范著作和宗教经典。当代大陆新儒家蒋庆先生给“经”下一个定义:、所谓“经”,就是最初由孔子整理编定的、继而由诸大儒阐发撰述的、在中国历史文化中逐渐形成的、体现“常理”“常道”的、被历代中国人公认享有神圣性与权威性的、具有人生态理想教育功能并在中国历史上长期作为课本教材的儒家诸经典。(读经与中国文化的复兴——蒋庆先生谈儿童读经面临的问题),孔子2000网站)而当代学者陈平原认为:“在我看来,所谓的‘经典’(Canon),是在历史中建构起来的,而并非‘不言而喻’,更谈不上‘毋庸置疑。……一部作品之成为‘经典’,除了自身的资质,还需要历史遇,需要时间陶洗,需要阐释者的高瞻远瞩,更需要广大读者的积极参与。”(《书的命运与人的精神——关于<20世纪中国人的精神生活丛书>的访谈》,载《中华读书报》,2001年11月21日)其实,“经典”一词古有已之,《汉书·孙宝传》载:“尚犹有不相说,著于经典,两不相损。”陆德明著《经典释文》,所说的“经典”,包括了儒家的主要“经”,也包括了《老子》和《庄子》。事实上,在中国古代文化中,儒家、墨家、道家、法家、医家及其他诸杂家,都有他们所称的经典,儒家先有《六经》,后来有《四书》,再后来发展到《十三经》;道家的《老子》、《庄子》;墨家的《墨子》;兵家的孙武,《孙子兵法》;法家的《韩非子》;佛家的《心经》、《金刚经》、《坛经》;医家的《黄帝内经》;史家的《史记》,这些都属于经典著作。西方也是一样,也有很多西方的“经典”,如说《荷马史诗》、《新旧约全书》、《莎士比亚戏剧集》,等等,这些都是西方的“经典”。印度、伊斯兰教也有它的“经典”。可以说,每一个文化民族都有它的经典。这是广义的经典。在中国文化史上,自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之后,一般知识分子所称的“经典”就专指儒家《诗》、《书》等重要典籍而言,这就是狭义或专称意义的经典。这是由于秦汉以后儒家成为中国文化的主流,儒经成为中国文化的代表性经典。

那么,儒家为什么成为中国文化的主流?这可以从许多方面进行阐述。如侯外庐先生从古代社会结构着眼来解释儒学构成中国古代主流文化的原因。他认为,从根本上说,儒学适应了中国古代血缘家族的社会结构。血缘关系是人类社会最初的一种社会关系。世界各民族在原始社会时期都曾以血缘关系组成氏族组织,但是在

欧洲，当原始社会向奴隶制社会转变时，个人私产的独立性分解了氏族的血缘关系，国家代替了家族。而在中国，个人私产关系没有得到充分发展，从氏族直接发展到国家，国家混合在家族里面。（侯外庐：《中国古代社会史论》（修订本）第32页，人民出版社1955年）张岂之先生主编《中国通史·秦汉魏晋南北朝卷》就这个问题谈了六点：一、儒家崇尚“仁政”，其实质是人本主义，客观上有利于调整社会关系，安定太平。二、儒家提倡“和”的精神，贴近人情，容易为一般百姓接受，既不像法家学说那样强硬，又不像道家学说那样去远，更便于以此推行道德教化。三、儒家中庸学说，更适宜于农业民族的心理习惯，从中国人传统心理说，更容易认同。四、儒家“大一统”理论，更利于我国民族共同心理素质的形成，有利于我国二千多年来统一多民族国家的巩固和发展。罗国杰先生在《中国儒家思想与政治统治》一文将儒家的核心内容归纳为五个方面：一、仁爱思想。孔子把“仁”看成一种最高的道德准则和道德品质，要求统治者要爱民，否则社会就得不到安定。仁爱思想是对一切人的要求，这样社会和家庭便会安宁。二、强调整体思想。国家利益、社会利益、民族利益和整体利益要放到首位。三、提倡人伦价值。即强调每个人在社会人伦关系中的地位及其所应有的义务和权利。四、追求精神境界和理想人格。五、强调自我修养和实践的重要，儒家认为修身才能齐家、治国、平天下。正是上述这五点，使儒家思想在我国长治而不衰，因为它是治国安民、经世治用、稳定社会、协调关系、完善人格的至宝。（《中外历史问题八人谈》，中共中央党校出版社1998年）总之，儒学深刻地影响着中华民族的哲学、文学、艺术、伦理、宗教、科技、医药以及政治经济各方面的发展，历史地形成了中国文化的主流。

至于儒经为什么成为中国文化的代表性经典？如上所言，中国先秦时期墨家、道家、法家都有其经典，这些经典没有构成后来中国社会的主流文化，因此也就不能被视为该民族最具代表性的经典。而孔子与诸子不同，他把自己当时所能够见到的古代典籍差不多都进行了整理，形成了《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》“六经”。他的学术旨趣是“述而不作”，即对古典文献只是整理而不是创作，实际上是在整理过程中表达自己的思想观点，“有述有作”，“述中有作”，开创了后来注经的学术传统。孔子经过整理发掘了这些典籍的思想蕴涵，使这些典籍的地位获得提升。孔子与六经的关系如何。传统学术界有两派意见，一派认为，六经都是孔子的著作；另一派则认为，孔子是《春秋》的著者，《易》的注者，《礼》、《乐》的修订者，《诗》、《书》的编者。《庄子·天运篇》载孔子对老子说：“丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣；以奸者七十君，论先王之道而明周、召之迹，一君无所钩用。甚矣夫！人之难说也，道之难明也？”这里已经出现了“六经”的提法。老子说：“幸矣，子之不遇治世之君也！夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉！”如果孔子与老子的这段对话可信的话，那么所谓儒家六经，就是先王之陈迹，

第 2 页

是先王嘉言懿行之档案记录,是夏、商、周三代文明的精华。正如章学诚所认为的那样,六经原本只是有关政教的历史和事迹,是先王的政典制度,是治国能够天下的大纲大法。但是,这些记录是珍贵的文献资料,使人只知其然,而不知其所以然。孔子之治六经,就是使人们明白其所以然,于是就通过新“诠释”发明先王之大义,表述一己之思想。这不仅使孔子赢得了极高的名声,而且确实有助于中国古典文献的保存和流传,既为后世儒家提供了丰富的智慧资源,也为文明中华的文化发展与繁荣做出了划时代的贡献。关于孔子整理古代文献的意义,清人皮锡瑞在《经学历史》中有高度的赞扬:“读孔子所作之经,当知孔子作六经之旨。孔子有帝王之德而无帝王之位,晚年知道之不行,退而删定六经,以教万世。其微言大义实可为万世之准则。后之为人君者,必遵孔子之教,乃足以治一国;所谓‘循之则治,违之则乱。’后之为士大夫者,亦必遵孔子之教,乃足以治一身;所谓‘君子修之吉,小人悖之凶。’此万世之公言,非一人之私论也。孔子之教何在?即在所作六经之内。故孔子为万世师表,六经即万世教科书。”孔子挖掘出了这些典籍的文化蕴涵,使之成为“一而贯之”的思想体系,成为中国文化的基本价值源泉。也就是说,儒家思想是通过古代文化典籍表达和发挥的,而这些文化典籍所代表的中国古代文化又是通过和依赖于儒家的世代努力而传承至今的。

比较而言,诸子百家毕竟是“《六经》之支与流裔”:“诸子十家,其可观者九家而已。皆起于王道既微,诸侯力政,时君世主,好恶殊方。是以九家之术,蜂出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,取合诸侯。……今异家者各推所长,穷知究虑,以明其指。虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。”而“儒家者流,……游文于六艺之中,留意于仁义之际。祖述尧、舜,宪章文、武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。”(《汉书·艺文志·诸子略序》)《韩诗外传》卷五载:“儒者,儒也,儒之为言无也,不易之术也,千举万变,其道不穷,六经是也。”显然,可以说,儒家与诸子的关系是以儒家为源,以诸子为流,以儒家为体,以诸子为用,以儒家为本,以诸子为末。所以,儒家经典自然就是中国文化的精华,在中国文化的众多经典中具有代表性。

二、儒经与中国文化的传承

因为儒经在中国文化当中的代表性,儒家经学的发展极大地影响着中国文化发展。历史上儒经新的诠释往往既是儒学发展的前提和基础,同时也是中国文化复兴的准备和象征。自先秦儒家及其经典形成之后,在中国历史上还经过两次经学高潮,现在正在开始经历第三次经学运动,以使中国文化得以传承发展。第一次是两汉。西汉儒家的经学运动是对秦始皇的暴力文化的反思,强调以儒家思想作为汉代的立国之本,使儒学上升为王官之学,取得了“定于一尊”的显赫地位,成为汉代文化思潮的主流,同时,原来属于整个中国文化的经典便一变而成为儒家独奉的经典。东汉的儒生在经学的基础上进一步发明了“名教”,借以与专制皇权,与官僚,

与宦官抗衡,用思想的权力去压倒其它的权力。后来顾炎武赞扬他们“风雨如晦,鸡鸣不已”,表现了一种积极的人文精神。第二次是宋明。宋明理学是对佛道挑战的回应。在魏晋佛教大炽,隋唐佛学兴盛,而相应地“儒门淡泊,收拾不住”的情况下,新儒家以强烈的华夏文化本位意识援佛道入儒学,全面改造、升华儒学思想,建立庞大哲学思想体系,重新夺回了中国文化的思想地盘。第三次是在废除了读经将近一个世纪的今天,海内外又有许多有识之士和当代大儒相继推动读经运动。当代中国第三次经学运动与前两次不同的是我们又面临民族复兴的机遇,以儒学为主的中国文化的复兴是全面的,是整个生态性恢复。第三次经学运动是其中基础性的工作,现在也是上下互动,研究者、弘扬者、读经活动共生共长。

近代以来,中华文化在不断发展中距离本源愈远,偏离根本愈多,成为枝干偏枯的“病树”,在西风西雨中弱不禁风,被吹打得花果飘零。生活在“病树”上的中华儿女也得到感染,许多人在天崩地裂的大变局中丧失了民族自信心、文化自信心,认为自己百事不如人,转而走向全面西化,以拥抱西方文明来替代中华文明。特别是五四新文化运动,在开中华文化发展新方向的时候,把过去的传统截断了,不是革故鼎新,新旧擅递,而是弃旧逐新,甚至唯新是求。造成今天的中国,社会正义的日渐消亡,君子之风日渐远去,急功近利,尔虞我诈,道德失范,诚信缺失,假冒伪劣,坑蒙拐骗;一些地方封建迷信、邪教和黄赌毒等社会丑恶现象沉渣泛起,成为社会公害;许多人价值观发生扭曲,拜金主义、享乐主义、极端个人主义滋长,以权谋私等消极腐败现象屡禁不止等等,也给未成年人的成长带来非常可怕的消极影响;互联网等新兴媒体的快速发展为人们学习和娱乐开辟了新的渠道,但同时,淫秽色情等有害信息也通过网络传播,腐蚀未成年人的心灵。在各种消极因素影响下,少数未成年人精神空虚、心理脆弱、行为失范,有的甚至走上违法犯罪的歧途,使犯率增高,犯罪年龄降低,这都是整个社会只顾发展经济,而未能相对的提升国民文化教养。

现在,我们终于走出了这种在新旧二元对立的思维方式指导下的文化发展思路,开始意识到了重振斯文,接续文化传统的重要性、必要性、紧迫性,传统文化在新的时代开始了缓慢而艰难地的复兴,儒学的复兴自然是其中的重头戏,也越来越引起了世人的广泛关注,吸引了更多的同情者、追随者。

在近代以来反孔批儒,割断传统的大逆流中,也有一些对儒学和中国传统文化情有独钟,守护儒家基本精神的儒者,段正元就是这样一位鲜为人知的真儒。民国元年,打倒孔家店之风在华夏大地上吹遍的时候,他就在成都办人伦道德研究会,每周公开讲解四书五经,阐发三纲、五伦、八德的本意。所讲内容皆由性分中发出,有问必答,百讲不穷,颇有影响。其时正值全国批儒反孔潮流活跃,故曾有提倡新思想的学者到会中与段正元论辩。段对他们进行了驳斥,仍然演讲不穷。终其讲学传道生涯,段正元一直致力于对儒家学说真义的阐释与发展,自觉的以中国文化的本

原性概念——道德为思想体系的核心，在对汉儒、宋儒进行反思的基础上强调回到儒家思想的大道根本，从而对儒学进行了一次正本清源，构建了不同于汉儒、宋儒的思想体系。他批评孔孟之后二千年来后儒空谈性命，以科举文章为功业，使道德仁义成为虚理，大道隐而不彰，世人以道德为迂腐，失去崇敬、信仰之心。在他认为，儒家经典中的四书是蕴藏儒学真义的所在，而尤以《大学》更为重要。他说：“中国自河洛出而道统立，《大学》之真道，圣圣相承，迄今四千余年，并未昌行于世，故世道愈趋愈下，人心愈见奸险，黑暗已到极点。皆因世运否卦当权，气数之天作主，小人道长，君子道消。虽说有尧舜禹汤文武周公孔孟诸大圣人生于其间，阐明《大学》之道，不过立个模范表率。说到大行，均有志未逮。而今剥极必复，方是实行《大学》真道之时，将来天下各国，皆要实行《大学》之道，凡有血气莫不尊亲。盖否运一去，泰运斯来，君子道长小人道消。此天地世运一定之道也。”（《民国七年汉口讲学辑要》）段正元从成都人伦研究会首讲儒家真义开始，到以后在北京、汉口等地道德学社的讲演中，对《大学》《中庸》《论语》之义进行着不断详尽深入的阐释。他的儒经诠释不是今天纯粹学术意义的解经，而是在明心见性之后以本然之性体悟儒经，挖掘儒经深层意蕴，揭示儒经的多重意义。他的讲经，非常的圆融、全面、深刻，不是学术化的，是纯粹的学术研究不能包含的，对第三次经学运动以及儒学和中国文化的复兴事业有非常有益的启示和借鉴。

三、儒经与中国文化的复兴

1、回归元典，正本清源

文化元典的概念是著名思想史家、文化史专家冯天瑜先生在《中华元典精神》（上海人民出版社1994年）一书提出来的。在大约公元前6世纪前后的几百年里，几大文明古国的先民在思想上发生了一个突破性的发展，人们不满足于对现实的直观反映，而开始致力于对世界本质的探索，并思考作为实践与思维主体的人类自身在茫茫宇宙中的地位，形成了诸多关于宇宙、人生和社会的各种学说，并首次用完整的典籍将其记录下来，从而使得此前处于萌芽状态的、散漫的宗教、科学、文学、史学成就得以凝聚、综汇和升华。这些能够反映诸文明民族“元精神”的典籍可以称为“文化元典”。如《吠陀》和《佛典》是印度元典，《古圣书》是波斯元典，《理想国》、《形而上学》等哲学论著是古希腊元典，《圣经》是犹太教和基督教元典，《六经》以及儒家《论语》、《孟子》、《荀子》，道家《老子》、《庄子》，墨家《墨子》，法家《韩非子》等是中国文化的元典。从中国文化发展过程来看，每一次儒学和整个文化的更新，都表现为对前一儒学和文化思潮的矫正，表现为一种向元典的回归。今天也应该是这样。

所谓正本清源，就是儒学要从源头上弄清楚，以确立中国文化的根源和根本，借以重新定位和评价中国文化，使中国文化的发展走向大中至正之道路。正本清源

就是要遥契古代圣贤之心志，正确地理解经典的原意，把握经典的本意，而不要望文生义，不要牵强附会，不要先见偏见。这是形成新思想的基本条件。

2、与时偕行，返本开新

今天重提复兴，很多人容易感到是要回到过去，特别是受以往的革命思维的影响，仍然觉得是复古倒退。其实时光不可能倒流，我们是不可能回到过去的。一味的抱守残缺，食古不化，正如只知弃旧求新一样，并不是真正的儒者。孔子本人就经常强调“时中”，讲究“经”与“权”，因而被时人目为“圣之时者”。儒家思想在我国古代思想史和政治史上之所以具有超乎寻常的生命力，形成为中国传统文化的主流思想，正是由于它具有与时俱进的特点，根据不同时代的需要，在自身内容上不断改进，以符合新时代的要求。先秦时代的孔子、荀子是这样，以后的董仲舒、理学家们也是这样。在这个意义上说，儒学的真精神就是生生不息，与时偕行。其实，这也是儒学生命力之所在。

反本开新，即通过返回本源来开辟儒学乃至中国文化的新时代，新天地。具体地说，“反本”就要返回先秦乃至中华文明之源头，追本溯源，寻求中华文明和儒学的真精神。“开新”是要在吸收人类一切先进文明成果的基础上，立足中华大地，集华夏文化圈华人的智慧，真正开出华夏文明的新时代。

3、经以载道，确立主体

“经”在传统中有“常道”、“常理”的涵义，“经”所呈现出来的是文字，它所承载的则是“道理”。读经、诵经、注经、研经，其最终的目的是为了理解和把握小至百姓日用，大至宇宙天地的道理。

近代以来文化观点的众说纷纭，都是因为失去了这个主体性以后的不知所从。中体西用在理路上就是试图确立这个主体性，但是当时的“体”已经是被掏空的“游魂”，不但与社会制度剥离了，而且与民族生命失去了联系，所以这一有价值的理论没有办法落实。因此，必须确立中华民族文化的主体性，而中华民族文化的发展历史又是以儒家为主体的，而儒家思想学说又是最重视儒者的道德人格主体性的。这样，我们就有了层层递进，密切联系的三重主体性：

一是中华民族在与世界多元文明交流融会过程中，要确立中国文化的主体性，再强调和而不同，和平共处等。

二是在当今中国文化内部多元思潮和思想观念、学术流派纷杂的情况下，要确立儒学的主体性。

三是儒学复兴的过程中，要确立儒者的道德人格主体性。

这三重性是环环相扣的，是从小而大，由内而外，层层推展的。进入 21 世纪，儒学复兴日益成为一种社会思潮，乃至社会运动。儒学已经不再是学院里专家、教授、学者们的事业，儒学日益成为社会不同层面凝聚和向心，达致共识的一项事业，社会上各行各业正在不断出现诸多儒者。之所以称他们为儒者就是因为他们除了学

理的掌握、探研之外,更有价值的承担,儒家的实践。在这种情况下,儒者的道德人格问题开始成为令人关注的根本性问题。如果一个人基本的道德人格不能确立,那么就很难说他是真正的“儒者”,也很难说是有什么“儒学大师”,新儒家等等。郑家栋现象就是典型的例子。郑在文章和演讲中不只一次地宣称儒学不再是生命的学问,不再是实践的事业,今天是一个没有圣贤的时代,等等。这些观点显然是误导人的,是有害于儒学复兴事业的。

在当前这种信仰缺失,道德沦丧,人心堕落,社会离析,违法犯罪司空见惯的状况下,儒者以其道德人格成就一个个实实在在的文化生命,才能通过承担儒家的事业来担当中国文化的事业,以个人的文化生命来成就民族的文化生命。

4、多元整合,道集大成

我们确切的文化传统已经有五千年,这五千年的前 2500 由孔子做了继承和发挥。孔子所在的时代,中华文明自黄帝算起,已经有了两千多年的历史,积累了丰富的文化遗产,并集中地体现为礼乐文化。《中庸》说孔子“祖述尧舜,宪章文武”,是说孔子的基本思想是承传尧、舜、禹、文、武、周公的业绩而来,也即对上古历史文化进行反思和总结,把历史的经验加以理论化、体系化。可以说,他的思想学说是“集”了中国上古以来文化的“大成”。上古文化在西周是一个集大成,但在这是制度意义上的集大成,到了孔子可以说是思想学术意义上的集大成。关于这方面古来人们都有认识,孟子曰:“伯夷,圣之清者也;伊尹,圣之任者也;柳下惠,圣之和者也;孔子,圣之时者也。孔子之谓集大成。”(《孟子·万章下》)赵岐注:“孔子集先圣之大道,以成己之圣德者也。”因为孔子的集大成,他才能有那样巨大的思想潜力影响了中国历史文化又两千多年。

我们现在又面临着一个文化传统的大飞跃的机遇,说大点说远点甚至可能是开下一个两千多年文化传统的历史机遇。因此,今天我们继承发扬孔子以及其两千年以前的而对我们来说则是五千年的文化传统就是必须的,这是从纵向上说的。今天,从横向上说,我们所面对的则是一个与孔子时代非常相似的礼崩乐坏、诸国争霸的世界图景,我们以自己的文化传统为主体来吸收消化外来文化,同时以自己文化传统为主体来参与世界多元文明的融合也是必然的。从近代以来,我们也一直在学习,在兼容,在重构,我们现在正在需要的是集今日世界之大成。

韩 星

丙戌秋于古城西安

(注:韩星 陕西师范大学历史文学院教授、史学博士 兼陕西师大宗教中心儒学儒教研究所所长 陕西孔子研究会常务副会长 孔子 2000 网站学术顾问)

目 录

前 言

第一编 《大学》	/1
一、《大学》简释	/1
二、《大学》原本	/13
三、朱熹《大学章句》	/16
四、王阳明《大学问》	/24
五、段正元讲《大学》	/27
第二编 《中庸》	/50
一、《中庸》简释	/50
二、朱熹《中庸章句》	/60
三、段正元讲《中庸》	/76
第三编 《论语》	/103
一、《论语》简释	/103
二、朱熹《论语集注》选	/121
三、段正元讲《论语》	/130



第一编 《大学》

一、《大学》简释

《大学》原是《小戴礼记》里的一篇，旧说为曾子所作，今人多认为是秦汉时的儒家作品。现行的《大学》共有三种不同的本子：（1）郑玄所注《小戴礼记》第四十二篇全文，王守仁尊之为“《大学》古本”；（2）由程颢、程颐兄弟及朱熹所改定的“大学章句”本；（3）魏正始四年刻的“三体石经”本，亦称“石经大学古本。”

对《大学》的作者和年代、版本，学术史上一直存有争论，历来研究者都有各种说法。汉代的郑玄在《礼记目录》中说子思作了《中庸》，但对《大学》的作者没有提及，而贾逵则说：子思“穷居于宋，惧家学之不明，作《大学》以经之，中庸以纬之”。后来，二程作《大学》定本一卷，对今本《大学》的章次进行了调整。朱熹作根据经文的“曾子曰”句，认为第一章的经是曾子所述的孔子之言，“孔子之言，而曾子述之”；十章的传，是曾子门人所记的曾子之意，“曾子之意，而门人记之。”程朱以上的观点得到宋明学者的普遍响应，即使如王阳明等，虽然与朱熹在“格物”等问题上存在较大分歧，但也都承认《大学》是圣贤所传。还有人认为经是曾子纪录的孔子的话，而传是门人纪录的曾子的意见，还把朱熹补充的部分叫补亡章，认为和《大学章句》序文一样是好文章，明确表现了朱熹的思想和学问，于是一直到了元、明、清受到学者们的认可。随着朱熹《大学章句》的传播，就产生了把孔子、曾子、子思、孟子、程颢、程颐连在一起的道统说。原来《礼记》所收录的《大学》有郑玄的注和孔颖达的疏，宋代《礼记集说》里也有注，把这些注叫古注，把朱熹所注的叫新注。但是，明清之际的陈确著《大学辨》，不同意朱熹把《大学》列为“圣经贤传”，认为“《大学》首章，非圣经也；其传十章，非非贤传也。”明代的陈道永认为《大学》是战国时代的儒生所作，清代戴震的《大学补注》及汪中的《大学平议》认为朱熹的说法没有根据。崔述在其所作《洙汜考信余录》中有《〈大学〉非曾子所作》一篇，反对朱熹将《大学》分为“经”、“传”两个部分，并说“玩通篇之文，首尾联属，先后呼应，文体亦无参差，其出于一人之手甚明，恐不得分而二之也。”（《崔东壁遗书》，上海古籍出版社1983年版）另外，董槐、叶梦鼎、程敏政、薛清、薛济、崔铤等学者一边批判朱熹的《大学章句》，一边随意出版了旧本的改订本，种类共达10多种。近代的胡适、钱穆等学者认为《大学》、《中庸》作者未详，著述年代也推测为秦、汉时期。郭沫若在《十批判书》中认为《大学》是属于“孟氏之儒”的著作，他断定为“乐正氏之儒的典籍。”

由于《大学》与《小戴礼记》中其它篇章不同，所阐述的思想从很早就引起了



大同先师
段正元
夫子

儒經貞義



至圣先师
孔子

儒經貞義

学者们的重视。刘向在《别录》中把它编入通论类，原因是他把《大学》看作儒家思想的概论性作品。东汉郑玄有注，唐孔颖达有疏，但未独立成专书，唐代以前也没有用单行本发行过此书，学者对其重视程度不够。唐代韩愈为了建立道统以辟佛，便推本《大学》。在《原道》中他引用《大学》的经文作为排斥道教、佛教的根据，提出从尧、舜以后到孔子、孟子之间的儒家道统说，认为道教和佛教讲无为和虚无，只讲治心，而不理天下，败坏伦常，而《大学》之道虽然也从治心出发，但是强调把正心诚意与治国平天下结合起来，是有所作为，使治心落实到治理社会的具体实践上，目标是“明明德于天下”。这是试图借《大学》内外合一，内圣外王的思想体系，来对抗佛教，是对《大学》之道在新的时代的运用和发展。到宋代，司马光首次从《礼记》中把《大学》分出来著述了《大学广义》和《致知在格物论》，后来程颢和程颐认为“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣。”兄弟二人并各有《改正大学》，彼此不同，以为《大学定本》，与《论语》、《孟子》、《中庸》一起叫“四书”，紧接着吕大临著述了《大学解》，南宋朱熹继承二程之意，重新编订《大学》章次，作《大学章句》一卷。关于《大学章句》的源流，朱熹在《记〈大学〉后》一文中说，《大学》“简编散脱，传文颇失其次，子程子盖尝正之。”在《大学章句序》中，他说：《大学》是曾参“作文传义，发明其意”。孟子死后，“而其传泯焉”，“其书虽存，而知者鲜矣。”“河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传，实始尊信此篇而表章之”，“次其编简，发其归趣”，然后“古者大学教人之法，圣经贤传之指，粲然复明于世。”朱熹又因二程遗说，“复定此本”，其中有些章从程本，又有些章从旧本，有些章则是朱熹自定，特别是第五章“格物致知”，由朱熹“取程子之意”而强行“补传”，是程朱理学格物致知论的精髓。在此基础上，朱熹又把《大学》分为“经”一章和“传”十章，并认为“传”的部分“旧本颇有错简”，因此，他“因程子所定”，对其基本结构、各章之间的关系加以调整并予以说明。朱熹认为，这样一来，《大学》就“序次有伦，义理贯通，似得其真”了。朱熹把《大学》的教育目的放在三纲领（明明德、新民、止于至善），并指出达成修养的顺序为八条目：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，引用《诗经》、《书经》里的话进行了解释。这个内容后来成了宋明理学的基本观念。可见，二程、朱熹实际上上是祖述韩愈的观点，竭力推崇其在“经书”中的地位，这样，宋、元以后，《大学》成为学校官定的教科书和科举考试的必读书，对古代政治、教育产生了深刻的影响。

明代的王守仁从《礼记》中选定《大学》，著述了《大学古本旁注》，他以郑玄古本《大学》为正，认为无所谓阙文，无须补传；无所谓错简，无须移文，原文本自平正通顺。他在《大学古本序》中说：“大学之要，诚意而已矣”，而朱子的新本则弄成了以“格物”为主题，所以是支离。但是也不能单讲诚意而不格物，那是蹈虚；

不追求致本体之知,那就是误妄。他去掉了朱子的分章补传,在旁边加上了自己的解释,以指引学者正道。王守仁在具体的解释方面与朱熹不同,比如,他把三纲领的“新民”根据古本认为是“亲民”,对八条目中格物的理解也与朱熹的看法不同,朱熹的解释是“达到物”,而他却认为是“正物”。他是要从这部经典中“翻”出新路来,要改变朱子的阐释,以恢复古本的名义,瓦解朱子的霸权地位。在他的影响下,当时一些著名学者如湛甘泉、方献夫后来都改信了古本《大学》,连相信古本的清代考证学者们也批判了朱熹的改订本,比如,清代宋翔凤的《大学古义说》及李光地的《大学古本说》等都是根据古本批驳朱熹的书。尽管如此,《大学》作为儒家经典的地位却没有任何变化,正好相反,通过朱熹和他以后学者的注释,其内容得到了扩展。

近代以来学者对《大学》的思想仍然很有歧异,冯友兰在其《中国哲学史》第十四章《大学》一条中,认为《大学》为荀学一派著作,“《大学》中所说‘大学之道’,当亦用荀学之观点以解释之。”“盖当时荀学之势力,固较汉以后人所想象者大多多也。”其观点被许多学者接受,一时影响很大。但也有持不同意见者,如徐复观认为《大学》“思想带综合性质”,虽然也受到荀子的影响,“但就其主要内容而论,则恐受孟子思想系统之影响,远过于荀子。”“《大学》乃属于孟子以心为主宰的系统,而非属于荀子以法数为主的系统。”(徐复观:《中国人性论史·先秦卷》第241、244页,上海三联书店2001年)金德建认为《大学》的纲领系统和道家学说有更密切的关系,特别是止、定、静、安、虑、得的求学闻道步骤与《老子》中的“孰能浊以止?静之徐清,孰能安以久?动之徐生。保此道者,不欲盈”非常相象(金德建:《先秦诸子杂考》第76-77页,中州书画社1982年)。

今天,有学者采取比较综合的看法,认为《大学》对以后的孟学和荀学各有影响。首先,《大学》强调“以修身为本”,主张由修身达到天下的平治,这种由“内圣而外王”的实践方法显然直接影响到孟子,而与荀子关系不大。……荀子虽然也讲修身,但他所谓的修身主要是通过实践外在的礼仪来完成,是由“立外王而成就内圣”,与《大学》思路并不相同。其次,《大学》讲“正心”,以“正心”为修身的主要手段,而“正心”又包括“诚意”与“致知”两个方面,“诚意”由内而外,“诚于中,形于外”,表现为内在自觉活动;而“致知”前面说过,主要是对礼的知,它由外而内,以外在的“知”(礼)使心得到充实、安顿。《大学》的心似具有道德心与认知心的双重内含,前者影响了孟子,后者则启发了荀子。还有,《大学》以“明明德于天下”为“至善”,把最高的价值追求落实在天下每个人的“明德”之中,使其内在化、精神化,这显然与思孟一派关系密切,而与荀子重视外在的制度礼仪,以“礼义法度”为最终的归宿有所不同。综上所述,《大学》的思想虽具有二元的倾向,对以后孟子、荀子均有所影响,但就其思想的主要性格而言,似与思孟一派关系更近,将



大同先师
段正元
夫子

儒經貞義



至圣先师
孔子

儒經貞義

其看作思孟学派的一个环节可能更为合适。(梁涛:《〈大学〉新解》,姜广辉主编《中国经学思想史》第一卷第二十章,中国社会科学出版社2003年)

段正元对《大学》有全面深刻的理解,他认为《大学》义理奥妙无穷,仅以文章言,已是语语真切,字字着实,简明无比,详尽无比,脉络一贯,次序井然。其承接处,紧严非常,有如天衣无缝,乃是先后合一、内外一贯、性命双修之学,是万教之纲领。作为儒家性命之书也,《大学》建构了体用合一的儒学思想形式,很好地体现了儒家内圣外王的主体思想。段正元认为,理学夫子在对先秦儒学的判释中,所产生的主要误区之一是把《大学》的“亲民之道”判释为“新民”之学。认为《大学》之道的根本是“亲民”,他认为“中华治国平天下至善之道在亲民。亲民,民之本也。本立而道生,生出内圣外王治世,自然国泰民安。”这非常符合儒家“亲亲而仁民,仁民而爱物”,“民吾同胞”,“天下一家”,“中国一人”的思想。

南怀瑾讲《大学》,编成《原本大学微言》一书。认为《大学》原为古代中原文化、文学的代表作,自有其理路脉络,而不必去篡改原文,对于朱子把“大学之道”竟说成“初学入德之门”,更不以为然。他首先谈到《大学》的纲目,以及内明外用的修养次第,使人们先把握住《大学》的重点。由此而进入《大学》本文的探讨,即“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”这个总纲。他对朱子把“亲民”当作“新民”解,以及改编《大学》次序,提出了批判,对于朱子把“明德”说成“虚灵不昧”,更详加探究,而强调要从自知之明做起。他特别强调七证的修养功夫,说“知止而后有定;定而后能静;静而后能安;安而后能虑;虑而后能得”实为中国原创的儒家心传,佛教入中土时,借来说明禅定的方法,影响后世甚为深远。只是这七证的功夫如何修,曾子未加说明,而宋元明清以来的理学家,困于门户之见,也无法疏解得清楚,更谈不到发扬光大。故他特借用佛、道两家学术来加以阐明内证学养。他提出“内明外用”的总体思路,“格物”至“正心”属内明之学,如果内明修养达到“明德”的境界,由此外用天“齐家、治国、平天下”,就须从“修身”做起,故“修身”为内明外用之间的重大关键;“齐家”至“平天下”属外用之学,通过丰富生动的历史事例阐释了“身修而后家齐,家齐而后国治”的道理。

关于《大学》中的“大学”,可能与古代的教育制度有关,古代“学”有小大之分:大学即是大学堂。据《礼记》、《周礼》等记载,西周国学分大学与小学,礼、乐、射、御为“大学”,书、数为“小学”,两者合称“六艺”。《礼记·明堂位》:“殷人设右学为大学,左学为小学,而作乐于瞽宗。”《大戴礼记·保傅》:“古者年八岁而出就外舍,学小艺焉,履小节焉;束发而就大学,学大艺焉,履大节焉。”《礼记·王制》:“天子命之教然后为学。小学在公宫南之左,大学在郊。天子曰辟雍,诸侯曰泮宫。”在大学里所研究的学问都是大人的学问。所谓“大人”,即是学问上达到了最高地步,将来可以治国平天下的英才。朱熹在《大学集注》把“大学”注解成:“大

学者，大人之学”。那么什么是“大人”呢？《易传·乾文言》对“大人”这样解说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。……知进退存亡，而不失其正者，其唯圣人乎！”就是说，大人应该有与天地相契合的公德，有与日月相契合的光明，有与春夏秋冬相契合的时序，有与鬼神相契合的吉凶。……只有知道进退存亡而又不迷失自己的正道者，才是唯一具有大智能的圣人。孟子也曾说过：“大人者，不失其赤子之心者也”（《离娄下》）又说：“有大人者，正己而物正者也。”（《尽心上》）朱熹注云：“大人，德盛而上下化之，所谓‘见龙在田，天下文明’者。”由此可知，大人就是圣人，“大学”的真正意义是指学做圣人之学。

“大学”虽与古代教育制度有关，但其所讲的“大学之道”则远远超出我们今天理解的学校教育，郑玄《礼记目录》说：“名曰《大学》者，以其记博学可以为政也”，郑玄的这个解释与《大学》的中心内容“修、齐、治、平”相符合，应该是《大学》的原意，与后来朱熹比较起来相对更合理。徐复观先生强调《大学》“与《学记》等篇，将教学之基础建立于经典之上的也完全不同。《大学》系完全代表儒家之理想。亦即是说，由《大学》所反映的学问内容，未曾受到西汉以经典为学问中心的影响。”（徐复观：《中国人性论史·先秦卷》第238页，上海三联书店2001年）

这里以《原本大学》为蓝本，就其基本内容做一概述。《原本大学》言简意赅，纲目明晰，教义深刻。就全书的文字结构，可以归纳为两大部分：

（1）三纲领：明明德、亲民、止于至善，是从大纲讲大学之道。

（2）八条目：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，是从细目讲大学之道。

这两大部分的关系是——“明明德”与格物、致知、诚意、正心相对应，修养途径是止、定、静、安、虑、得七证，都是“修身”份内的事，是属于内圣方面的；“亲民”与齐家、治国、平天下相对应，都是“修身”份外的事，是属于外王方面的。“止于至善”是总体目标，“明明德于天下”是最终理想，二者为内圣外王一体两面的统一，而实现目标、达致理想的根本环节是“修身”，所以说“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。

《大学》开篇即言：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”明明德、亲民、至善，这三点就是《大学》的“纲领”。“明明德”三字，既是三纲领的基石，也是整篇《大学》的灵魂。对于“明明德”的解析，自古以来仁者见仁，智者见智，莫衷一是。所以正确地解读“明明德”就成为学习《大学》、读懂《大学》的关键所在。宋明理学家如朱熹、王阳明等都把“明德”理解为“虚灵不昧”的心体，认为“明明德”即是发明此本有的心性，所不同的是前者把它看作是“性”，而后者则看作是“心”。牟宗三认为《大学》引“尧典《康诰》言‘德’或‘峻德’皆指德行说，那时似更不能意识到本有之心性也。”（牟宗三：《心体与性体》第三册第369页，台北



大同先师
段正元
夫子

儒經貞義



至圣先师

孔子

儒經真義

中正书局 1969 年版)徐复观先生也说“《大学》此处的明德,大概也只能作明智的行为解释,而不是指的是心;明明德,是推明自己明智的行为,而不是推明自己的心。”(徐复观:《中国人性论史·先秦卷》第 248 页,上海三联书店 2001 年)这显然是针对宋儒的。还有学者把“明明德”与思孟的性善论联系起来,认为“明明德”是对《中庸》“自明诚”一语的发挥,并说“所谓‘明明德’,就是指通过修行,使‘明德’显明于心,并同时使性得以呈现于心。”(郭沂:《〈大学〉新论》,载《新儒家评论》第二辑,中国广播电视出版社 1995 年版)关于“明德”,《大学》的作者引《康诰》的“克明德”,《大甲》的“顾諟天之明命”,《尧典》的“克明峻德”,我们还可以举出更多的例子,如《左传》成公二年引《周书》:“明德慎罚,文王所以造周也。明德,务崇之之谓也。慎罚,务去之之谓也。”《左传》宣公三年:“天祚明德”,《大戴礼记·主言》引孔子曰:“吾语女:道者,所以明德也;德者,所以尊道也。是故非德不尊,非道不明。”《毛诗·大雅》:“文王有明德,故天复命武王也。”《国语·周语上》:“先王耀德不观兵”,韦昭注云:“耀,明也。明德,尚道化也。”德者得也,得道也,即上古有道的圣王象日月一样,能够以自己的德性给人们以光明与清静的美善作为。所以,“明德”的原意就包含了有道者以道化民的意思。而《大学》当中的“明明德”有二层意思,一是指人身之中自有明德,二是将其自身的明德彰显出来,所以说:“皆自明也。”

对“在亲民”的解释,学术史上一直存有争论。程颐、朱熹主张“亲民”当作“新民”,他们主要是他们看到下文有“苟日新,日日新”、“作新民”等语。反对者大有人在,影响较大者古代如王阳明,现代有段正元和南怀瑾。不过,学术界普遍认为“亲”、“新”字在古时是通用的,如郭点竹简中有“教民有新(亲)也”(《唐虞之道》),“不戚不新(亲),不新(亲)不爱”(《五行》)等语,其中“亲”皆写作“新”,说明“亲”、“新”本可通用。“亲”和“新”虽一字之差,实际上却有差别。“在亲民”是把“我”和“民”置于平等地位,“我”是在尊重“民”,与“民”交朋友。“在新民”即指“大学之道”在于“新民”,“新”是动词,“新民”即使“民”更新,使“民”改变旧貌。这样的话,“在新民”就有“我”居于道德优越的高位之上,以救世主的身份去开化“民”、去改造“民”的意思,因为“我”新而民“旧”,“我”智而民“愚”,“我”明而民“昧”,因此“我”就是教化者而“民”是被教化者,“我”居主动而“民”处于被动,容易导致一种思想的专制。所以,把“亲民”理解为“亲民”应该更好一些。《说文》中说:“亲,至也。从见,亲声,字亦作覲。”仅从亲字分析而言,亲有爱、近、准确、真切等意。亲在此所指的,是仁爱,慈爱。亲生于仁德,只有具备仁德的人,才能生出亲爱之心。修持仁德,是亲爱、亲近众生的基础。民,《说文》中说:“众萌也”。从古文之象。民也就是众生,不分贵贱善恶的民众。唐代孔颖达疏“亲民”云:“在亲民者,言大学之道在于亲爱于民。”因此,“在亲民”,

第 6 页