

李退溪思想研究

张立文 著



東方出版社

张立文 著

李退溪思想研究



東方出版社

ACT95/11

责任编辑:方国根

装帧设计:刘林林

版式设计:赵迎珂

责任校对:唐桂珍

图书在版编目(CIP)数据

李退溪思想研究/张立文著

-北京:东方出版社,1997.12

ISBN 7-5060-0987-0

I. 李...

II. 张...

III. 李退溪-哲学思想-研究

IV. B312

李退溪思想研究

LITUIXI SIXIANG YANJIU

张立文 著

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京通州区电子外文印刷厂印刷 新华书店经销

1997年12月第1版 1997年12月北京第1次印刷

开本:850毫米×1168毫米 1/32 印张:11.75

字数:287千字 印数:1—2,500册

ISBN 7-5060-0987-0/B·163 定价:18.80元

自序

余与理理学结缘，虽属偶然，实非偶然。自1960年大学毕业留校任教，我被哲学系哲学史教研室分配为重点研究宋元明清理学。因此，除了教授中国哲学史通史以外，便把主要精力放在朱熹思想研究以及宋明理学家所特别关注的《周易》思想研究上。即使在“打倒封、资、修”，“扣四旧”，“烧古书”的时代，亦未间断。

余在“文革”之前之中写成了《周易思想研究》和《朱熹思想研究》的草稿。这两个草稿“文革”后修改出版，便是大陆“文革”后第一部研究《周易》（《周易思想研究》湖北人民出版社1980年8月版）和朱熹（《朱熹思想研究》中国社会科学出版社1981年9月版）的书。当时我真的没有想到后来会出现《周易》研究热和朱熹研究热。

1980年6月在浙江杭州召开宋明理学研讨会，作为1981年宋明理学国际会议的筹备会。当时我的《朱熹思想研究》书稿已完成，并已由人民出版社的金春峰先生列入出版计划。在这个会议上我认识了热情的黄德志先生，她是中国社会科学出版社的编辑，并希望《朱熹思想研究》由她们出版社出版。当时我觉得此书已给金春峰先生，不好意思转给中国社科出版社。黄德志先生说，此事你不要管，由我来与金春峰先生谈。不久，黄德志先生

通知我,已与金春峰候要,叫我将书稿交给她们出版社。后来我才知道,黄先生与金先生达成这样的协议:我的朱书让给中国社科出版社,保证在1982年杭州宋明理学国际会议前出书;黄先生答应为金春峰先生在中国社科出版社出一本书,这便是后来出版的金著的《汉代思想史》。

1981年10月15日至21日在杭州新新饭店召开宋明理学国际会议,美国的陈荣捷、狄百端,日本的山井涌,加拿大的泰嘉懿,西德的余信荷香港的刻述先等教授参加了会议。陈荣捷教授看了我的《周易思想研究》和《朱熹思想研究》两书,建议我写一篇《朱熹易学思想辨析》的论文,作为参加1982年7月美国朱子国际研讨会的论文。此文我在大会上作了演讲,担任我的论文评论的是日本岛田虔次教授。他认为,我的论文把魔鬼都搞不清的问题搞清楚了。这个会议不仅使我认识了各国学者,而且也使我开拓了眼界,知道了朱子学对日本、朝鲜、越南等国的影响,开始关注朱子学在各国的传播、结合等问题。

1983年美国哈佛大学召开第六届退溪学国际学术会议,并邀我参加。我撰写了《朱子与退溪的易学思想比较研究》,可以说是《朱熹易学思想辨析》的续篇,但由于客观原因,未被批准参加该次会议。1984年9月,我作为中国大陆唯一的代表,参加了在德国汉堡大学召开的第七届退溪学国际学术会议。后承蒙历届国际退溪学会会长、理事长和退溪学研究院院长、理事长张忠植、蔡震铭、金永生、李家源、李东俊、安炳周、李龙范等先生及友好的帮助,参加了第六届以后的各届退溪学国际学术会议。于是我便拟定了退溪思想研究的计划,从各个角度、层面有计划的撰写论文。这些文章绝大部分都是应退溪学国际学术会议所作的论文,以及李佑成教授和安炳周教授停年纪念的论文,并在退溪

学研究院主办的《退溪学报》及其他杂志上发表。这次成书我作了修改和调整,使其更具系统性和整体性。

在第七届退溪学国际学术会议上,有学者问我,你为什么研究退溪学?我的回答是对朱子学在东亚的传播和影响的关注,朱子学之所以在东亚得以传播和发展,是因为与东亚各国的传统思想既冲突又融合,并在融突中适应了各国社会发展的需要。就此而言,朝鲜有朝鲜的朱子学,日本有日本的朱子学,越南有越南的朱子学,已不是中国原有意義的朱子学。我们不能执著中国的朱子学来评价各国朱子学的是非、纯杂,这样就会把朱子学置于静态的、僵死的、不变的层面上,窒息了朱子学的生命智慧,而应该把朱子学看作是动态的、灵活的、发展的,这才是朱子学生命智慧的表现。退溪的贡献,就在于把朱子学与朝鲜传统思想融合起来,并与当时一些学者一起,创造、发展了朝鲜性理学,适应了朝鲜社会的需要,而获得在李朝的扎根和发展。

有鉴于此,我在撰写《李退溪思想研究》时,既与朱子思想进行了比较,亦与李朝的李珣(李栗谷)思想进行了比较。通过前者的比较,可以体认朝鲜是怎样和从哪些方面吸收朱子学,而与其实际相融合,并在融合中使朱子学获得新生命;也可以体验朱子学的普遍性和特殊性,即哪些方面在传播中得到发展?哪些方面在传播中丧失其生命力?通过后者的比较,可以领悟朝鲜同一时期不同思想家由于价值取向的不同,对朱子学作了不同的理解与解释。这种不同的诠释,而形成了朱子学的不同学派。可进而体验朱子学多元性和复杂性。

这种不同的诠释,都是对朱子学的严肃的选择。在选择中,不免出现形形色色的分歧,这种分歧的产生不仅同学者个人生活的地域、社会文化氛围,以及性格学养、心理素质、思维方法、

行为方式以及社会经济、政治地位等等,均有联系。它会潜移默化地对传播者和吸收者构成内在的影响,这种影响无疑涉及传播者和吸收者对本国传统文化思想的再体认,以及对朱子学的再体认、再解释。

从这个意义上来理解朱子学,朱子学是指依据各国的各自特点,运用各种方法,以获取不同效果的研究朱子学的总称。这样朱子学就是一种开放的(敞开的)、多元的、发展的朱子学。退溪学在其历史发展中,也是活生生的、充满生命智慧的退溪学。这种生命智慧根源于现实社会的人的交往实践活动,并与现实社会交往活动相适应。

在此20世纪与21世纪相互交替和千年相交之际,她对于每个文明、宗教、哲学、经济而言,都是一次莫大的激励,人们也将更加觉醒。20世纪的70、80年代,随着东亚经济的腾飞,“四小龙”的出现,接踵而来的是中国大陆的改革开放,经济持续增长,引起了世人的震惊和刮目相看,以及东亚学者的自我反省和探究。世界和东亚学者都在思考东亚经济起飞背后的无形的精神力量究竟是什么?追究经济现代化或事业成功后面的精神文化因素时,提出了为马克斯·韦伯(Max Weber 1864—1920年)所反对的“韦伯式”的问题;并开始摆脱以西方价值尺度为尺度、以西方真理为真理、以西方典范为典范的思考方法;开始关注东亚自身传统文化背景和社会现实的实际,以及自身传统文化与经济起飞的关系;等等。

这就是说,当人们沿着韦伯的思路寻求东亚经济起飞的原因时,找到了与韦伯相悖的儒家伦理,虽然学者对儒家伦理与东亚经济起飞的关系方式、价值、地位、作用的评价见仁见智,但这种联系却获得了一些学者的认同,同时也萌芽了“东亚意识”。

所谓东亚意识,是中国、日本、韩国等东亚地区的,以儒学为核心的文化意识。这里所说的儒学是指孔、孟、荀的元典儒学,汉唐经学儒学以及宋明新儒学(即理学儒学)。就东亚而言,包括朝鲜的性理学(主理派、主气派、折衷派、实学派),日本的朱子学、阳明学和古学派等。儒学对这个地区的社会结构、典章制度、伦理道德、风俗习惯、心理结构、行为模式以及价值观念等都有极其重要的影响,并在这种影响下形成以东亚地区为主的一种意识,它是同建立在该地区经济实力不断增长基础上的东亚人要求改变世界不均衡、不公正、不平等状况相适应的一种意识。

东亚意识是东亚地区各国人民自我觉醒的意识。它蕴藏着主体意识(或曰独立自主意识)、忧患意识、危机意识、经世意识、批判意识和反省意识。面对世纪之交的世界多元文化意识的复杂局面,“东亚意识”以其固有的特质而显现其社会功能和效应。虽然东亚经济迅速发展,但在发展过程中各层面的制度、规章、结构、观念的调整都跟不上发展的需要,而不断出现失衡的现象。最近出现的东亚金融危机,暴露了东亚经济模式的内在的弊端。因此,必须时时正视现实政治、经济、文化的冲突,并及时地加以协调、平衡,即融合,而产生新的和合体,以求适应发展的需要。

李退溪作为朝鲜朱子学大家,“东方百世之师”,是东亚传统文化中的瑰宝,是东亚意识的源头之一,在现代研究、弘扬、发展退溪学,具有重要的现实意义和理论价值。

中国人民大学哲学系

张立文

1997. 6. 28

目 录

自 序	(1)
第一章 绪 论	(1)
一、性理学及其分系	(1)
二、死理向活理的转化	(6)
三、理气四端七情之辨	(10)
四、中韩性理学之互动	(16)
附：中韩性理学互动的对话	(25)
第二章 立太极与立人极	(31)
一、《朱子书节要》与《退溪书节要》	(31)
二、《圣学十图》与《启蒙传疑》	(35)
三、内圣外王与求贤图治	(45)
四、心性体用与人性物性	(52)
五、性世界与情世界	(56)
第三章 理气与四七的逻辑结构	(67)
一、理、气、五行的范畴体系	(68)
二、四七、心、善恶的范畴演变	(78)
第四章 身心与自然	(93)
一、人与自然	(93)

二、体、性、心·····	(96)
三、心性与意情·····	(100)
第五章 心知、穷理、践行·····	(107)
一、心的内涵与功能·····	(107)
二、格致与穷理·····	(112)
三、知行相互发明·····	(118)
第六章 动静、死活、变化·····	(129)
一、理的动与静·····	(130)
二、死理与活理·····	(135)
三、合与分·····	(138)
四、变与化·····	(143)
第七章 常变数与变变易·····	(149)
一、义理与象数·····	(149)
二、常数与变数·····	(152)
三、变易与交易·····	(162)
四、求卦之法与四象变数·····	(172)
五、地位与影响·····	(176)
第八章 理与数思维·····	(181)
一、理数之学·····	(181)
二、对待行合与流行次第·····	(185)
三、阴阳变易与体用一源·····	(198)
第九章 义理与功利价值·····	(215)
一、人的价值与层次·····	(215)
二、义理价值与功利价值·····	(221)
三、理一分殊与天人合一·····	(228)
第十章 道心与人心·····	(237)

一、道心与性命	(237)
二 人心与形气	(244)
三、道心与人心的对待融合	(251)
第十一章 理欲、居敬和涵养	(259)
一、天理与人欲	(260)
二、公私与义利	(267)
三、持敬与涵养	(270)
四、修己与正诚	(278)
第十二章 孝悌忠信与仁民爱物	(287)
一、道与德	(287)
二、孝悌与忠信	(294)
三、正家与为政	(300)
四、仁爱与仁政	(305)
五、爱之理与心之德	(308)
第十三章 教育目的、阶段和方法	(317)
一、明人伦与适躬行	(317)
二、小学与大学教育	(323)
三、教学方法	(329)
四、古代与现代教育	(334)
第十四章 学思、体察和新故	(343)
一、学习与思考	(343)
二、读书与体察	(348)
三、渐进与贪多	(351)
四、虚心与骄傲	(354)
五、温故与知新	(356)
后 记	(363)

第一章 绪 论

中韩两国,自古以来,文化和合,德教濡沫。儒学源于中国,而泽被韩国,形成共同的传统文化。加之地域接壤,水陆往来十分方便,文化成就彼此互通,而呈活跃的互动性。任何文化学术思想的交流,都不是单向的,单向便不能持久,互动才能流长。

一、性理学及其分系

儒教思想何时东传韩国?学界见仁见智:或箕子东来说,或秦汉时东传说,或卫满朝鲜说^①,或高句丽小兽林王二年说^②,莫衷一是。笔者同意卫满朝鲜说^③。卫满朝鲜汉时属乐浪郡,随汉建制而导入汉代典章制度和文化思想。自汉初以来,有识之士在总结强秦速亡的经验教训时,历数秦朝的种种过错,一言以蔽之,即是“仁义不施”^④。因而儒家思想不仅得以复兴,而且颇受尊崇。到汉武帝时,董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”,而被采纳,在礼乐文化、伦理道德等各方面得到贯彻。作为汉的乐浪郡的卫满朝鲜不能不受儒家思想的影响。文化思想的传播,往往是从意蕴、体现着某种文化思想的礼乐、器物层面开始,进而伦理道德、价值观念等等。儒家思想的初传,也有这种情况。到了高句丽小兽林王时,建立儒学教育机构——太学,规定以五经教授

士子,地方“衡门斯养之家”亦私立扁堂,以儒家经典和史书教育子弟。在元典儒学君君、臣臣、父父、子子的忠孝之理的基础上,形成并发展了具有经验理性意蕴的汉代经学儒学和典章制度,已与初传时被动的移植不同。

儒学传入后,经三国、新罗、高丽初期的演变,高丽末便传入性理学,使儒学的发展,迈进一个新的阶段^⑤。也就是说,儒学与朝鲜现实相结合,而成为国家指导思想的理论基础,影响朝鲜朝的典章制度、伦理道德、价值观念、心理结构和生活方式。

何谓性理学,一般是指有别于汉唐以来训诂词章之学的宋代的“性命义理”之学,简称“性理学”。柳承国认为:“所谓性理学,乃成立于宋代,又称为宋学、道学、理学、程朱学、朱子学等。如从来儒学所言的‘修身、齐家、治国、平天下’,虽重于实践的、伦理的一面,在性理学,则更重视人间行为准则的原理与根据。因之,不只言伦理方面的问题,更具有哲学的性格;故成为十分理论的学问。进一步地,性理学者们更探求人间本性与宇宙形而上学的原理,由此,更导出了理气与性情的问题”^⑥。这就是说,性理学“把元典儒学中还滞留在伦理道德层次的心性之学,从形上学本体论层次给以观照。使传统儒家以心性为核心的道德伦理之学和价值理想(包括社会理想和人格理想)建构在具有理性力度的形上学本体论思维之上,诠释了心性与本体、伦理与天道的联结以及人与存在世界、意义世界、可能世界的关系,使儒家道德学说获得形上性、整体性的论证。传统儒学内部逻辑结构、价值结构、道德结构等,经此调整,而获得新的生命”^⑦。性理学的产生,标志着儒学内部一次创造性的转化。这次转化,开创了理学儒学的一代学风,具有划阶段性的意义;同时,它使传统儒学在原有的形式下,引入形上学本体论哲学,即所谓形而上之道

或理(太极),并站在形上学之道(理、太极)的高度,重新审视道德心性之学或“性命义理”之学等实践理性,而试图开出王道之治。

中国性理学的内涵,简言之,可规定为:以道体或性理为自然、社会现象的所以然的形上学本体;以穷理为精髓,即“穷理尽性以至于命”,追求心性的根据,而合于天道;以主静、居敬的存养为工夫,存理遏欲,惟精惟一,允执厥中;以修身、齐家、治国、平天下为目的,即以“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”为己任;以成圣为人格理想和终极关怀^⑧。

韩国性理学,是由朝鲜朝初期的儒学承继了高丽末以实用为特征的典章制度和词章之学为主的汉唐学风,向理论的、哲学形式的宋明性理学转化^⑨。金忠烈教授认为:高丽末,“正式输入性理学,是终息武人政权后的13世纪末,而其输入源,已不是南宋,而是蒙元,蒙元之性理学,是程朱一色,因此高丽输入的性质理学,自然是程朱学。这是韩国的性理学,所以始终缠绕于程朱,而排斥阳明学的远因。但是程朱学,在高丽末期,对政治、社会、学术、思想、风俗上面的影响是巨大的。高丽儒学,自有研究程朱学之后,渐次装上精神与理论方面的武备,开始攻击佛、道的虚无寂灭。而把儒学提高到治国理念的地位。并且读书人也从此知道德性与气节,而开展了儒教治国的新兴国家——朝鲜”^⑩。叙述了性理学传入的时空、特点、作用、影响等,甚为中肯、贴切。柳承国教授认为:“韩国的性理学派学者,在诸多问题中,对人间却倾注了更多的关心。因之,在视理学为人间性理问题的同时,并视之为与善恶、正邪直接连结的义理问题。附言之,韩国的性理学派在探求人间与存在的问题本体论的同时,并对现实的历史、社会状况中的行为准则与规范方面都有所提示,同时具备。”^⑪

这个规定,亦能中其肯綮。

笔者认为,朝鲜朝的性理学在继承、吸收宋明理学中,实行对传统儒学重实践理性、人间伦理层面的转化,把传统儒学的实践理性、人间伦理提升为所以然之理的形上学本体论层次,凸现其哲学理论思维的形式,从而使实践理性、人间伦理获得理论的力度。在与朝鲜朝社会实际的结合中,围绕着理气、性情等的体用、本末、发乘等问题,发展了宋明理学,而又保持了韩国儒学重实践理性、人间伦理的特点。

中韩性理学在相互吸收,相互渗透,在各自化解现实社会的冲突,寻求治世之道中,发展了性理学。性理学亦在适应现实社会理论需要中,而各自凸显了其不同的侧重面、角度和特征。正是这种理论的发展,而出现了积极的、生动的互动性。

中国性理学从周敦颐(公元1017—1073年)开端,邵雍(公元1011—1077年)的象数学复倡;张载(公元1020—1077年)和二程(程颢公元1032—1085年、程颐公元1033—1107年)奠基。宋室南渡,二程洛学由杨时(公元1053—1135年)南传,由朱熹(公元1130—1200年)集大成;陆九渊(公元1139—1193年)倡心学,与朱熹相互诘难,由王守仁(公元1472—1529年)继其成;王夫之(公元1619—1692年)承张载,而集气学之成。宋明理学主理本、心本、气本三系外,亦有主性本者,即胡宏(公元?—1161年)至张栻的湖湘学。然张栻以后,湖湘学式微,其后学转事永嘉学派和朱熹,未形成独立统绪,故基本上为三系。其间的关系为②:(见附图一)

朱熹之学(朱子学)在高丽忠烈王15年(公元1289年),安珦(公元1243—1306年)入元获得《朱子全书》和绘孔子、朱子像回国,在太学讲授程朱理学,常以兴学养贤为己任,恢复、整顿儒

学教育机构。晚年常悬朱子像于近侧,钦慕晦庵,遂自号晦轩,开韩国性理学之端。白颐正(公元1260—1340年),在元燕京10年,习程朱理学,回国后传授门人弟子。禹倬(公元1263—1342年)精通易学,使程朱易学与性理圆融。权溥(公元1262—1342年)刊行朱子《四书集注》,有普及之意义。李穡(公元1328—1396年)曾任高丽成均馆大司成,讲授朱子学,而“程朱性理之学始兴”,郑梦周(公元1337—1392年)、郑道传(公元1337—1398年)、权近(公元1352—1409年)等著名性理学者,皆出其门下。如果说在此以前的学者尚是儒佛兼宗的话,那末,性理学传入后便儒佛对待相分,对佛教持批判的态度,但性理学自身并未分派。随着对性理学诠释的深入和性理学在处理现实人间问题上的不同,便逐渐出现了在理气观、性情观、价值观及历史观上的分歧,而形成不同的学派,大体可分为四系^⑬:(见附图二)

这里的分派系,是大体的归属,其间是就其思想的侧重点或不同角度而言的。从严格意义上说,折衷派是不能独立其统绪的,其最终要分化,或归于主理,或归于主气。但思想总不是纯粹而又纯粹,且每个思想家、性理学家的思想亦有变化。因而,互相错综,盘根复杂,这种情况也与中国性理学近似。然就中韩性理学的发展而言,则主理派与程朱理学(或称道学),主气派与张载到王夫之的气学相对应,唯独陆王心学,虽受到理学和气学派的批评,但阳明心学却与清朝的考据学的实证学风、西方科学方法相圆融,而形成李朝后期的实学学派,与中国理学有异。正是这种有异,凸显了中韩性理学的积极的互动性,而在韩国获得了发展和结出了硕果。

二、死理向活理的转化

性理学的文化精神,是内圣外王的圆融。孔子重实践理性的人间性,无论是主体内在道德修养(仁),还是外在道德律令(天),都是相互依因的,是道德实践的程序和归属的需要。孟子为主体自我心树立权威,以万物皆备于我。因而,其思想逻辑结构便是:“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也”^⑭。这便是尽心——知性——知天或存心——养性——事天的三层逻辑结构。虽然心——性——天三层逻辑结构则同,然逻辑结构内在的关系、联结稍异。前者尽心、知性、知天是一平面的、连续的一体圆融过程,达到第一层结构便可进到第二层结构,可表述为心=性=天。后者存心、养性、事天是蕴含着先后层次、等级层次的意义,即“存谓操而不舍,养谓顺而不害,事则奉承而不违”^⑮。奉承天而不违戾天,把天作为主体奉承的对象物,则天是异在于主体的权威力量,可表述为心→性→天。这与天作为主体知的对象不同,主体极其心之全体而尽,作为主体知的对象的天,便包涵在尽心之内。故前者思维路径与陆王相圆通,后者思维路径与程朱相圆通。程朱与陆王由于对孔孟的体悟有异,而开出两路向,并非一是直贯,一为“歧出”。其基本文化精神,都是内圣外王的圆融。

宋明理学所使用范畴虽与孔孟有别,但心、性、天仍是重要范畴,并依据同心圆扩大型的方式被丰富和具体化。如天被扩大为“天理”。尽管程颢说:“吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。”^⑯此话有一定道理,因“天理”二字不见于孔、孟之书,而始见于《庄子·养生主》,且程颢、程颐把天理作为万物的根底,