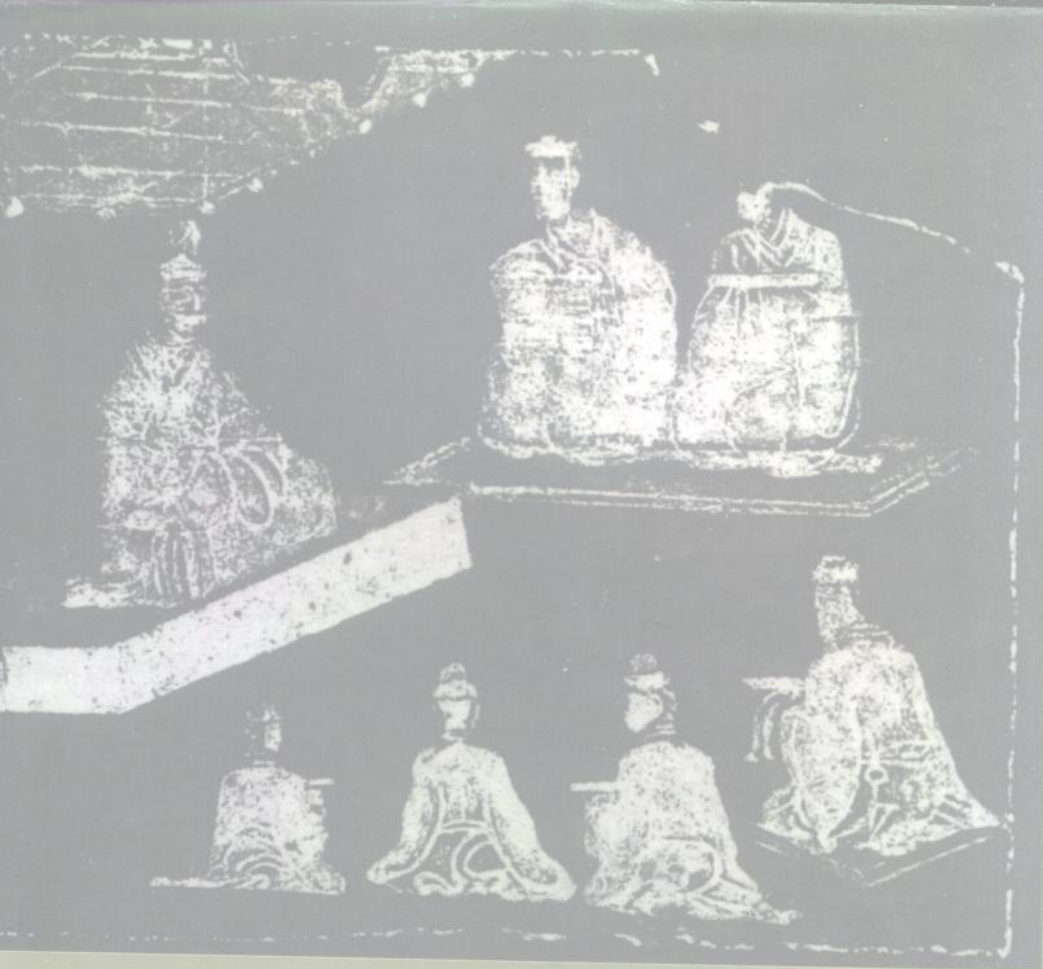




韩国儒学思想研究

崔根德 著

学苑出版社

韩国儒学思想研究

〔韩〕崔根德 著

学苑出版社

图书在版编目(CIP)数据

韩国儒学思想研究/(韩)崔根德著.北京:学苑出版社,
1998.1

ISBN7-80060-052-1

I. 韩… II. 崔… III. 韩国-儒家-哲学家思想-研究 IV
.B312.6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 02417 号

学苑出版社出版发行

北京万寿路西街 11 号 100036

北京广内印刷厂印刷

新华书店经销

850×1168 32 开本 15 印张 360 千字

1998 年 1 月北京第 1 版 1998 年 1 月第 1 次印刷

印数:1000 册

定价:32.00 元

卷首语

近来,人们对儒学的关注主要整理为以下两个方面:其一是对礼的理论的执著与研究,另一个就是对韩国儒学史的系统研究。就“礼”这个问题,几位同道结成礼学会,每月聚首两次,轮流攻读《仪礼》、《家礼》、《礼记》等典章,畅所欲言,见仁见智,进行深入探讨,权当激发做学问之热情的机会。自1988年起,还有意访问了中国的大陆、台湾与日本等地的儒学专家,与他们讨论了礼学,但这些还只停留在基础阶段。其最大原因就是我国学界的研究成果还非常薄弱。同先哲们留给我们的博大的蕴蓄思想相比,我们的努力实在是太不够。

明礼是确立伦理的基础。现代社会正将人类驱往不可确定性的旷野,未来则像雾中的蒙娜丽莎显露出不可捉摸的神秘微笑。既然现代和未来皆为历史,理应有其轨道,只有这样才能使历史沿着正确的方向健康发展。为了人类的今天和明天,亟需确立伦理,这已成为目前的当务之急。现在这一呼声愈见高涨,绝非偶然。

鉴于此,我想找出一条学礼的途径,通过“礼”的运用,使之有利于人类的前途。这就是我对礼学的关心,并且让它能够结出哪怕是微不足道的果实。

韩国儒学史的体系化,首先要从资料整理入手,其次要在治学方面将曾经被曲解的部分纠正过来。只有及时纠正原典解读方面出现的错误或者把已将思想和事件引入了歧路的部分加以修正,才能称其为正确的儒学史。

以上两项皆为大事,奈何心有余而力不足。为此只好将这部渺小而粗陋的拙著冠以堂皇的题目做为引玉之砖。权借期于“以后”之词,聊以自嘲。其实,本书所辑录之文章,大都在学术会议或学术刊物上发表过,并非首次问世。在此谨请各位同仁斧正。

哲学与现实社全春浩社长先生曾亲自不辞劳苦地提议并促成出版拙著,特致谢忱。

著 者

1992 年清明节

目 录

卷首语.....	(1)
----------	-----

上篇 儒学思想的展开

儒学的人世观.....	(1)
儒学与文学.....	(6)
儒学与教育	(21)
儒学与性	(34)
儒学是宗教吗?	(51)
儒学伦理与社会思想	(61)
儒学的静坐	(68)
退溪思想的诗照明	(73)
河西金麟厚在儒学史上的地位	(89)
西厓柳成龙的经世思想	(98)
栗谷的社会思想和经世论.....	(109)
沙溪的经世思想.....	(125)
尤庵的经学思想.....	(146)

中篇 韩国思想和儒学

韩民族关于“天”的思想.....	(159)
儒生的本质与形成.....	(166)

韩国文化与儒学·····	(173)
传统社会家庭礼俗与现代·····	(178)
朝鲜时代的伦理思想·····	(193)
退溪的礼学思想及其礼学史上的地位·····	(258)
祖先崇拜与仪礼·····	(267)
关于死亡的思想·····	(275)

下篇 性理学的脉络

孔子的心性论·····	(297)
元代儒学与高丽·····	(301)
性理学理维的结构·····	(315)
韩国性理学的道统和圃隐·····	(327)
性理学史上的论辨·····	(350)
高峰的性理学·····	(358)
朝鲜后期思想史研究·····	(369)
近代儒学思想的展开·····	(404)
儒学与未来社会·····	(444)

儒学的人世观

儒学以三种不同的视角考察人，这就是所谓的历史的人、道德的人和理想的人。

假如说历史的人是纵向的时间的把握，那么道德的人便是横向的空间的探索，而理想的人则是超越时空的永恒的人的形象。

第一，历史的人是生活在传统中的人。它不把人看成一个一个的个体，而是看作过去漫长岁月的继承者以及即将来临的未来世代的中介者。

孔子自称“述而不作，信而好古，窃比于我老彭”（《论语·述而》），又说“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”（同上）。他极其珍视先人遗留下来的“知”的蕴蓄、文化的遗产，认为自己不过是继承者、集大成者和中介者。他不仅尊重前辈，也对后人寄予厚望。

“后生可畏，焉知来者之不如今也？”（《论语·子罕》）

但他不愿后人继承先人的文化遗产之后，歪曲或变质其根本精神。

“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用

之，则吾从先进。”（《论语·先进》）

但他又认为应有创意的、创造性的工作。

“温故而知新。”（《论语·为政》）

也就是说，作为历史的人，不应停留在单纯继承先人的知的蕴蓄或文化遗产的阶段，而应以此为基础，确立和发展新的思想，创造和发展新的文化。

孔子对颜渊和子路述怀道：

“老者安之，朋友信之，少者怀之。”（《论语·公冶长》）

老者为过去的一代人，朋友为同一代人，而少者为下一代人。即指过去、现在和未来。换句话说，其志向就是尊重老一代，使之平安，把他们的经验用在现在，给同代人以信赖感，将爱传递给下一代，这就是贯穿于过去、现在和未来的道的扩展。这也许就是“笃信好学，守死善道”（《论语·泰伯》）吧。

正因为如此，人就是无数个链条中的一环，人人都负有继往开来的义务。正如从过去到现在是历史，现在到未来也是历史。

人总是站在历史的时点上，因此称之为历史的人。

孔子曾在河边说：

“逝者如斯夫，不舍昼夜。”（《论语·子罕》）

历史就像河流，这条河流永远不会断流，它不断地从古走到今，又从今走向未来。人也如此，用连绵不断的链条，谱写着人类的历史。

儒学之所以强调孝,就是因为其人世观的着眼点放在历史的线索之上。

“三年无改于父之道,可谓孝矣。”(《论语·学而》)

“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”(《论语·为政》)

均在强调孝,这皆源于一种使命感,即作为历史的人应原始报本,有子有孙,以承家统。

第二,把人视为道德的主体。人虽带有善良的天性,但后天亦须磨炼自身的道德品行。生而拥有仁义礼智的纯善之德的是人,拥有四端的也是人。虽然私欲时而掩盖本性,也时而受到诱惑,但最终竭力克己复礼者还是人。

人无论在什么情况下都有自我反省的能力,不断积累自觉,但不能把这种自觉仅仅容于自身体内而存在,于是往横向,往空间扩散。善的自觉继为修己,修己必然连结安人。《大学》把这一过程分为八个阶段,扩展为格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。

由此看来,道德之人就是修己安人之人。

孔子认为,人应该自觉修道,还应以德及人。

他与子路下面的对话充分表现了这一点。

子路问君子。

(孔子)曰:“修己以敬。”

(子路)曰:“如斯而已乎?”

(孔子)曰:“修己以安人。”

(子路)曰:“如斯而已乎?”

(孔子)曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸。”

(《论语·宪问》)

孔子所说“德不孤，必有邻”(《论语·里仁》)，是因为他确信人是道德的主体，人有能力达到道德的完善，这种道德之人必然会形成其共感带。能够形成共感带的事实本身又反过来证明了人一生下来就是道德的主体这一事实。

“吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试矣。斯民也，三代之所以直道而行也。”(《论语·卫灵公》)

由于是这样的人，即道德之主体，人就不独处而群居，互相以礼相交，以礼形成共感带。

当子路将长沮、桀溺的“滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉”的忠告转告给孔子时，孔子怃然而曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”(《论语·微子》)这表明孔子确信人类的道德能力，并对以道德为基础，建设理想社会有自信心。

因此，当其高徒颜渊问仁时，孔子回答“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)。他把礼的涵义加以扩大，认为它不仅是一个人的生活轨道，也是一个人修养的指标，而且更是人与人之间的根本秩序。

总而言之，由于孔子把人看作道德的主体，所以他才断言“人能弘道，非道弘人”(《论语·卫灵公》)。

第三，人是历史性的存在，又是义务和道德的存在。人生来就自觉到这种使命感，并具有将这种自觉加以实践的能力。

自觉和实践只有“学”才可能，能力的发挥也只能通过“学”。

因此,“学而不厌”(《论语·述而》)就成了修道之真谛,只有通过这一过程,才有可能成人,成为完人,成为理想的人,即君子。

孔子将自己成为理想的人的过程描述为“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不踰矩”(《论语·为政》),并举“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧”(《论语·子罕》)这三条为君子之道。换句话说,他认为知、仁、勇三种品德的完成就是成为理想之人的必由之路。

以上,我们借孔子的论述,从纵的时间方面、横的空间方面,以及超越时空的永恒的人的形象这三个角度考察了儒学的人世观。

在《论语》的开篇,我们就能接触到这种视角。

“学而时习之,不亦说乎?”就是以先人的先觉为楷模,学习他们的知的蕴蓄和文化遗产,这属于纵向时间上的把握,这是历史的人世观的表现;“有朋自远方来,不亦乐乎?”是指修道积德,其香远播四方,形成共感带,使许多人慕名而来之意,此为横向空间上的探索,这是道德的人世观的表现;而“人不知而不愠,不亦君子乎?”(《论语·学而》)则表现了人格完成的圆满性,表现了达观的境界,此为超越时空的永恒之人的形象,这是理想的人世观的表现。

儒学与文学

一 问题的提出

对儒学来说文学究竟意味着什么？抑或对文学来说儒学到底是什么？为了给这一问题做出圆满的回答，首先需要弄清楚宗教与文学的关系。儒学到底是不是宗教，姑且不论这一老问题。在儒学，文学确实具有宗教的威严，它们一直是在这种联系中得到发展的，这种看法已成为常识。

在这种情况下，探索溶解于文学作品之中的儒学思想便没有多大意义。我们用不着故意去猜测作者的意图，重要的是了解儒学用什么样的视角看待文学，怎样把文学收容于儒学之中。

那么，先让我们考察一下宗教与文学的关系。

宗教与文学可看作是同根异枝或同源异流。但是，只有首先承认宗教和文学都是以“人生是什么？”、“人应该怎样活着？”为其出发点时，这种观点才能站住脚。

因为，将宗教的本质仅仅看作是绝对性和超越性或救赎性的人或将文学的探索只局限于“人生的再现”、“美的快感”的人，是不会同意上述观点的。

我们可把人们观察宗教与文学关系的视角分为以下几类：

第一，宗教和宗教人的视角。他们认为文学是信仰表象的一

种工具或表现手段。他们着眼于祭仪上的诗的作用,传教活动中的小说的功效,以及文学的表达给予个人信仰体验的影响等等。从这种侧面看,文学避免不了隶属于宗教,终归处在下位为其做贡献。

第二,文学和文学家的视角。他们强烈否认文学上宗教的绝对性或宗教的先验。他们认为文学应是写实的、体验的,无论如何应是生活的再现、人生的再构成。在这种视角下,宗教与文学便有了严格的区分。

第三,本文开头说过的宗教与文学同根异枝论。

他们竭力追究的是,宗教和文学的出发点来自何处?宗教与文学在文化和历史的现象中形成了什么样的基本结构并维持了什么样的关系等等问题。

这部分人中不仅包括部分宗教人和笃信宗教的文学人,而且还包括宗教与文学的分离主义者、相对论者等,由于多种思考和集合从而提出多种主张。

我们对这第三种人怀有更多的好感,其理由是他们接近宗教和文学的基本结构及本质,姿态更为真挚,更具有其柔和性。他们有改善宗教与文学关系的强烈意图。

本文的主题也想把焦点对准这一视角。

二 从宗教看文学意味着什么?

“太初有语”,圣书的这句话揭示了宗教与文学的始发是同步的事实。考察文学包容抒情的咏叹、叙事的故事这一事实,这种逻辑是不言自明的。

大凡学者谈到宗教领域时,把焦点放在人生的救援、救赎,宗

教意识的显露是人类自我的不安,是人性或人的群体中存在的不协调,是对超自然现象的惊异,是对绝对者的归依要求,以及对理想社会的渴望等,并做了多种解释。

无论学者们做何解释,人类拥有宗教只能看作是对真理的探索,而真理的探索只能以事实现象为基础,只能从事实抽象出来。至于其事实现象具有超人类或超自然的面貌,其事实源于某种存在的默示或启示,都无须第三者介意。因为这是宗教所具有的特点之一。

值得我们关注的是这样一个事实:在探索真理的过程中遇到的现象或事实只能以故事形式表现出来,同真理的接触过程中充当媒介的也是象征性的语言和咏叹性的语言。

这种比喻也许有些牵强,宗教与文学的关系可比作儒学的宇宙论与万物生成论的关系。

宋儒认为始有太极,太极动而生阳,静而生阴,阳变阴合,生水火木金土五行。此二气、五行之精,妙合、交感,化生人或万物。

照此说法,太极为理,阴阳为气。有理必生气,气生则理湊泊于气。因此不能说理与气之先后,但究其所从来而言,可谓理在先。天下无无理之气,也无无气之理,理气二而一,一而二。若理为静,气则为动;理为形而上,气为形而下。

在这里我们可将宗教和文学的关系比作理与气的关系。

是否可以把宗教视为太极或理而视文学为气?那么宗教就成了原理、真理和默示,而文学就成为其表现,或参与祭仪的形式。

宗教依赖文学表现自己,通过文学震撼人心。同时,宗教也通过文学起作用。因此,若深究起来,则宗教在先,文学随其后。说文学随其后,并不是说文学无关紧要或地位低下,而是说有宗教的地方就有文学。

因此说宗教与文学也是二而一,一而二。

从宗教人的立场上看,这种关系的设定不能不是非常有意义

的事情。因为绝对者的意志能够转化为人的意志,也就是说通过人的意志体现绝对者的意志。绝对者的意志通过人的意志表现出来,显得更加切实,更容易感动人,更加逼真。

宗教用简明扼要的语言,将绝对者的意志默示于人,命令人类,宣扬救赎;而文学则以许许多多的故事为材料,用柔和的、有美感的、生动的语言消化、传达和赞美绝对者的意志。

不仅是绝对者的默示,而且个人的体验或旁证也可因诗的感受而显得更加切实;也可借助文学故事,对大众产生广泛的影响。这种事例比比皆是。

总而言之,对宗教来说,文学有扩散绝对者的语言的功能,它是宗教的表现,是最忠实理解者、解说者和赞美者。

三 从文学看宗教意味着什么?

我们说文学的诞生不能排除宗教意识,是以文学中的神话、传说、民歌、民间故事、颂诗等等都曾在文学的发展史上起过先驱作用这样一个事实为根据的。

下面的论述值得注意:

“如果把文学的起源看做原始民族的生产、劳动过程的反复反映,原始民族的劳动过程主要意味着以自然为对象的生存竞争,那么我们很容易推知文学的起源同自然有着深刻的关系。

据里查德·杰夫教授(Richard Jebb 1841~1905)研究,一开始有过‘我们的远古时代的祖先即波斯人、印度人、意大利人、克尔特人和图顿人或斯拉夫人尚栖息在中

央亚细亚地区,对太阳和日出、大地以及所有可见的大自然的形状和作用顶礼膜拜的时代’,随后就是将自然加以人格化,崇拜和祭祀的时代,其痕迹尚存在于印度婆罗门教徒的圣赞歌上,从中可理解到文学的太初是以对自然和神的圣歌时代所构成这一事实。原本 Epic(叙事诗)这个词源出于希腊语的 Epos,意思即文句、语言,且采取对神祇对答的形式,也就是神托以诗的形式来体现,Epos 意味着诗句,我们由此可以推知古代的文学是怎样产生的。这一点,朝鲜也一样。‘随着复杂的神话的产生,宗教的观念达到极其向上的领域,并将祭祀视为人生最大的幸福,对神做有表情的祝辞时,自设音调的曲节,此即歌谣之始。阅古史风俗考,称三韩于十月祭天神时男女饮酒歌舞;夫馀则在腊月举行天祭大会,每逢这时行人也不分昼夜歌吟,其声音连日不绝,这就是他们生活的记录。又将人事喻作自然,见自然的推移便联想到人事,见人事的消长亦想起自然,于是乎自然产生许许多多有关人类难事的诗歌及融和人事自然的诗歌等等。’(安白山《朝鲜文学史》)由此不难推测,继对自然及神祇的祭祀歌、圣赞歌之后,古代文学开始了民族英雄传说的叙事诗时代这一事实。”(白铁《文学概论》)

文学的发生即或有这种背景,但并不等于说此后的文学一直沿着这种途径发展,也不意味着这是一贯的现象。

随着时代的变化,文学必然形成自己独特的基本结构,发展为多种体裁。

文学的主人公只能是人,其舞台也只能是人们生活的社会。因为人是思维的存在,生活和活动的存在,文学的内容也因而显得复杂而生动,奇想联翩,大放异彩。因此,在文学中宗教就表现为