

√ 汤恩佳孔教儒学基金（陕西师范大学儒学——儒教研究所）资助

中和

丛书系列

韩星 主编

# 中国思想史前沿

——  
经典诠释方法

梁涛 主编

陕西师范大学出版社

汤恩佳孔教儒学基金(陕西师范大学儒学—儒教研究所)资助  
中和丛书 韩星主编

# 中国思想史前沿

——经典 诠释 方法

主编 梁 涛

陕西师范大学出版社



图书代号:ZZ8N1236

图书在版编目(CIP)数据

中国思想史前沿/梁涛主编. —西安:陕西师范大学出版社,2008.12

ISBN 978-7-5613-4399-9

I. 中... II. 梁... III. 经学—研究 IV. Z126.27

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 185611 号

## 中国思想史前沿

梁 涛 主编

---

责任编辑 高皓彤

封面设计 王伟博

出版发行 陕西师范大学出版社

社 址 西安市陕西师大 120 信箱(邮政编码 710062)

网 址 <http://www.snupg.com>

印 刷 西安交通大学印刷厂

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 15.25

插 页 2

字 数 310 千

版 次 2008 年 12 月第 1 版

印 次 2008 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5613-4399-9

定 价 32.00 元

---



# 目 录

前 言 ..... 姜广辉(1)

## 经学研究

经学研究的回顾与展望

..... 姜广辉(2)

我研究经学史的一些心得

..... 林庆彰(4)

《周易·乾卦》解读 ..... 余敦康(8)

《易经》中的神鬼信仰与“德”性意识

——兼及《易经》成书的年代

..... 杨庆中(16)

## 思想史讲座

诠释学是哲学和哲学史的唯一的前路

..... 余敦康(21)

解释学的哲学基础 ..... 叶秀山(28)

西方诠释学的定位及伽达默尔诠释学

的本质特征 ..... 洪汉鼎(33)

当代西方的过程哲学与中国古代哲学

..... [美]安乐哲(40)

我的思想史研究 ..... [美]田浩(46)

我的清代礼学研究

..... (台)张寿安(52)

## 思想史研究

孔子对道的理解 ..... [美]安乐哲(58)

释“慎独” ..... 梁 涛(61)

“诸子百家”与“九流十家”

..... 李 锐(64)

战国时期的禅让思潮与“大同”“小康”说

——兼论《礼运》的作者与年代

..... 梁 涛(66)

宋学与《宋论》——兼评余英时著《朱熹  
的历史世界》..... 李存山(72)

余英时先生给本刊主编来信 ... (82)

王船山《正蒙注》的终极关怀

..... 陈 来(82)

《几何原本》的传入与焦循易学解释学

..... 程 钢(86)

儒家制度化重建的尝试:(1890—1919)

——清末民初康有为与孔教会...

..... 千春松(90)

民主政治与儒学传统——徐复观“双重

主体性”思想述评 .....

..... 丁为详(98)

## 思想史方法论

中国思想史研究方法刍议

..... 方光华(106)

寻求“精英思想”与“民众观念”的统

——对中国思想史的一些思考

..... 王 锐(110)

关于中国思想史研究的几点思考

..... 韩 星(116)

也谈思想史的写法——中西文化交汇

中的一个学术话题 .....

..... 葛志毅(119)

如何理解“释古” ..... 梁 涛(126)

## 出土竹简与思想史

孔孟之间与老庄之间 ... 李学勤(129)

关于郭店简《老子》三组简文的传本问

题 ..... 姜广辉(133)

## 郭店竹简“急”字与孔子仁学

..... 梁 涛(136)

## 楚竹书《内礼》与《曾子立孝》首章的对

比研究 ..... 廖名春(141)

## 上博藏楚竹书《周易》中特殊符号的意义

..... 姜广辉(146)

## 楚简《恒先》首章释义 ... 李学勤(149)

《恒先》试读 ..... 庞 朴(151)

## 经典与诠释

### “反向格义”与中国哲学

..... 刘笑敢(155)

### 老子、经典诠释与二十一世纪的中国哲学

..... 刘笑敢 梁涛(159)

### 经典诠释中的两种定向及代表作

——王弼《老子注》与郭象《庄子注》

..... 刘笑敢(167)

### 近年来有关中国经典诠释学研究的个

案述评 ..... 张广保(174)

## 西方汉学研究

### 儒学在美国：动向与反思

..... 方朝晖(181)

### 人是礼仪的存在——芬格莱特对礼的

阐释 ..... 程 钢(190)

## 学术会议纪要

### “郭店竹简与思孟学派”座谈会

..... 杜维明等(195)

### “郭店竹简与思孟学派”复议

..... 李存山(212)

## 人物与思想

### 直道而行坎坷路——恩师岱年琐忆

..... 刘笑敢(217)

### 张岱年先生的学术贡献

..... 陈 来(219)

### 张岱年先生的学术方向

..... 李存山(222)

### 庞朴先生访谈录 ..... 康香阁(225)

### “体知”儒学 考量文化——杜维明儒学

思想评述 ..... 宁新昌(233)

# 前 言

姜广辉

前些年,我在中国社会科学院历史所做中国思想史研究室主任,同时主持中国社会科学院重大项目——《中国经学思想史》的研究工作,当时想在两个方面有所突破,一是在方法论方面,拟邀请多位著名学者来本所作治学心得和方法论的演讲,演讲的主要内容基本是围绕经典解释学的,希望以此扩大研究者的理论视野。二是在文献方面,当时正赶上《郭店楚墓竹简》和《上海博物馆藏楚竹书》先后出版,其中许多出土文献与经学史研究有非常密切的关系,而本所有多位学者一度全力投入简帛文献的研究之中。而经学思想史、经典解释学、简帛文献学在当时皆属思想史研究的前沿课题。因此我考虑创办一个学术交流通讯类的小刊物,作为本室与海内外学者进行学术交流的窗口和平台。我看中本室的研究人员梁涛,觉得他有热忱、有才干,能办好这个刊物。于是几次与梁涛商量之后,遂确定由梁涛主编这个刊物,而刊物的名称定为《中国思想史研究通讯》。这个小刊物很快受到海内外学者的欢迎和认同。其后我到台湾讲学一年,碰到台湾学界的朋友,经常会谈论这个刊物,以及刊物上发表的某些文章。这个刊物每年四期,每期大约六万字,连续办了两年的,后来因为梁涛和我先后离开中国社会科学院,遂告中断。

总结起来,这个小刊物之所以办得成功,有这样几个原因:一、首先是内容,刊物中发表了海内外著名学者的治学经验和心得,娓娓而谈,如聊家常,这在其他刊物是很少见到的。再有关于出土简帛研究的最新成果,非常及时地进行了传达和交流。二、这个刊物篇幅很小,学者收到后在茶余饭后便会很容易地浏览完它的相关内容。相比之下,对那种大部头的各类学术刊物,大家收到后,往往置于柜中,并不一定急于阅读。三、每期随编、随印、随寄,几乎没有出版、发行周期。四、主编梁涛很快与学者建立了联系和沟通的渠道,组织了很多篇精采的稿件,他自己有关简帛学的研究新作,也颇受学界关注。

这批稿子总计约五十万字,当时每期只印数百份,只在校内外同行学者与朋友间交流,传播范围有限。其中很多好稿子,广大读者并未得见,这是很可惜的。

最近梁涛从中编选三十万字,准备在陕西师范大学出版社出版,以广流传。书编成,梁涛寄信给我,要我写一篇前言。我觉得这是一件好事,当即写下这篇短文,略述始末,权作前言。

姜广辉

二〇〇八年八月六日

## 经学研究的回顾与展望

姜广辉

### 一

在中国古代两千多年的历史中,经学一直是社会的指导思想,《庄子·天下篇》、《汉书·艺文志》以及后世关于经、史、子、集的文献分类等等有关传统的思想文化的陈述都是以经学为纲统合子学的。后世无论多么伟大的思想家,其影响都是无法与儒家相比的。而两千年间的一般知识分子可以不读诸子百家之书,但很少有读儒家经典的。若一部中国思想史(或哲学史)著作不包括经学的内容,你能说它是信史吗?即以子学而言,中国思想家(哲学家)的问题意识,多是从经学衍生出来的,许多哲学命题所讨论的正是经学中的问题,你如果不懂经学,如何能正确的理解那些命题呢?

然而,经学又确是一门难度很大且很麻烦的学问,陷入其中便难以自拔。许多学者也知道经学在中国思想文化中的重要地位,但却望而生畏,不敢去碰它,于是避重就轻,单写历史上思想家的思想,编纂在一起而名其为中国思想史(或中国哲学史)。这个工作未免简单了一些。

从事中国经学史研究的也另有其人,最有代表性的前辈学者当推皮锡瑞和马宗霍。皮锡瑞著有《经学历史》,马宗霍著有《中国经学史》。我们对这一类著作也不能满意。此类著作的基本资料和问题意识来自于正史中的《儒林传》以及陆德明的《经典释文》、孔颖达的《五经正义》、朱彝尊的《经义考》

等,将其中有关经学传承演变的资料串在一起,而略以己意评断。这类经学史著作只可视为经学传承史,它的要害是缺少“魂”,即关于经学的主旨、关于经学作为中国文化的价值本源的重要意义。正如徐复观先生所批评的:

中国过去涉及经学史时,只言人的传承,而不言传承者对经学所把握的意义,这便随经学的空洞化而经学史亦因之空洞化。更因经学史的空洞化,又使经学成为缺乏生命的化石。……即使不考虑到古代传统的复活问题,为了经学自身的完整性,也必须把时代各人物所了解的经学的意义,作郑重的申述,这里把它称为“经学思想”,此是今后治经学史的人应当努力的大方向。(《中国经学史的基础》,台湾学生书局,1982年版,第208页。)

经之所以为经,就在于它所倡导的价值观。所以“经学思想”即是关于经学的“价值”和“意义”的思想,徐复观先生呼吁开展“经学思想”的研究,并认为“此是今后治经学史的人应当努力的大方向”。遗憾的是,迄今为止,学术界尚无一部系统完整的中国经学思想史的著作。

综上所述,以往的中国思想史(或哲学

史)缺少“根”,即经学,而以往的中国经学史又缺少“魂”,即价值和意义,因此要想写一部有“根”的中国思想史(或哲学史),须先写一部有“魂”的中国经学思想史。我们应该丢掉“东施效颦”式的思想方法,写出透着中国精神的思想史和哲学史,即以意义的信仰为本质特征的中国思想史和哲学史。

## 二

五经(后来增加为十三经)是中国文化的原典,它反映了中国先民对人类所关心的重大问题如自然、社会、人生的思考,具有多方面的原创性,后世许多思想都可以从中找到最初的原型,由此而形成中华民族认识世界和把握世界的思维方式。

在中外思想史上有一个值得注意的现象:尽管思想在不断进步和发展,但在形式上却一次次表现为向原典的回归运动,以致西方有人说:一部西方哲学史,不过是对柏拉图诠释的历史。实则这种现象在中国思想史上表现得更为典型,我们有理由认为,一部中国思想史,不过是对儒家经典诠释的历史。诠释并不是一种简单重复的过程,而是一种再创造的过程。经典诠释活动常常反映出人们在新的与旧的之间、活的与死的之间进行选择的制度焦虑与人生焦虑。一部经典诠释的历史,即反映一社会共同体文化思想新陈代谢的历史。

以往的经学研究,着眼于记叙经学发生、传承、演变的过程,如记叙历史上哪些书被作为经典立为官学,什么人曾经传经,什么人曾为之作注作疏,不同的注疏之间的异同比较,哪种注疏悬为功令,成为钦定的科举考试科目,如此等等。

而我们所要追询的是,经学所赖以产生的历史条件和社会需要是什么?推动经学发展的持续的历史动力是什么?它所反映的仅仅是统治阶级的权力意志,抑或也是社会共同体价值规范的反映?我们的目标不是把经学当作一种古董知识来了解,而是通过经典诠释来透视其时代的精神和灵魂;不只是对经学演变的历史轨迹作跟踪式的记叙,而是对经学演变的历史原因作出解释;不只是流连那汗牛充栋的经注的书面意义,而是把它当作中国古代价值理想的思想血脉来理解。

开展“经学思想”的研究,要克服“五四”以来对经学认识的片面性和武断性。“五四”以来,经学被视作封建统治阶级的意识形态,被简单地称为“经学教条”和“封建性的糟粕”。当时激进主义的学者吴稚晖曾把线装书放进“茅厕”,三十年以后再研究。可是七十年已过去,研究经学的人仍寥寥无几,经学快成为绝学。近二十年来,中国传统学术的研究有了很大的发展,但存在一个重大缺陷,即经学研究一直没能走出“五四”以来的低谷,因而对经学的认识一直停留在原有的陈旧的观念上。我们认为,儒家经学是中国文化的根干和价值本源,经学研究备受冷落的局面亟待改变,应将经学的研究纳入思想史的范围,并给予它应有的历史地位。

(作者单位:中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室)

2004年第一辑

# 我研究经学史的一些心得

林庆彰

今年对我来讲,也是特别有意义的一年。我是1975年9月进入东吴大学中国文学研究所,跟屈万里先生学经学史的。这30年间,有关经学的书写了大概有六七种,翻译的有三种,编辑的跟经学有关的书(经学目录、著作集、研究论集)大概有四十多种,加起来有五六十种。当然写这么多东西并不表示有什么特别的成就,像司马迁只写一部《史记》就很了不起了。因为在研究、编辑的过程中,有一些个人的看法,所以我就拟了几点,挑一些比较有趣味的讲一下。也许我个人觉得有一些心得、看法,说不定各位可能会觉得没什么。

## 一、两汉章句之学的问题

我们如果把先秦到东汉的经学分成三个阶段的话,第一个阶段就是战国到汉初,第二个阶段是西汉中叶到东汉初,第三个阶段是东汉中期到东汉末,再往下就是魏晋时代了。先讲这个时段,是为了厘清一些问题。战国到汉初,是传记之学最发达的时代。“传”如《易传》、《尚书大传》、《毛诗诂传》、《春秋》三传,还有《丧服子夏传》,“记”如《礼记》。所以就研究经学的体裁、注解的方式来讲,是传记之学。传记之学的特色是训诂通大义。这个时段的学问后来被东汉人作为推崇的对象,东汉人称这个时段的学问为“古学”。东汉初年的人物比如王充、桓谭、扬雄,《后汉书》上他们的传记大都会说“不喜章句之学,好古学”。如果我们今天用这个阶段的注解方式来注经的话,是最淳朴的、最能紧紧扣住经文的一种学问,但他们

自己不会称自己的学问是“古学”,一定是后代的人为了称呼方便,所以把这一时段称为“古学”。

从西汉中叶开始,尤其是汉宣帝时开始,出现了所谓章句之学。什么是章句之学,一般都没有讲清楚。章句之学是一种注解的形态,分为小章句和大章句。由于我们现在所能看到的章句的书都是东汉时期的,如王逸的《楚辞章句》、赵岐的《孟子章句》,这些书都应该属于小章句的范围,不是大章句。大章句一般就是所谓“尧典”二字十余万言。

我想,各位都是经学史的专家,我们可以看到当时讲到章句都是说几十万言,不是说几十万字,我觉得几十万言这个“言”是当时经师的说法,经师的话叫“言”。这些大体上都没有写在所谓竹简或者帛书上面,如果几十万言要写在竹简、帛书上的话,那将需要多少时间?因此,几十万言真正写在竹简、帛书上的不是很多,因此章句才会大部分都亡佚了。现在看到的都是很简单的小章句,应该就是一般的逐章逐句的训诂,如王逸的《楚辞章句》、赵岐的《孟子章句》等等,这一类形态与一般的注解差不多都叫小章句。如果是大章句的话,除了一般的注解以外,还牵扯很多的资料,所以夏侯胜说夏侯建是“章句小儒”,说他不能通圣人的大义,而且他做章句的时候有一句话很重要,说他“左右采获”,用现在的话来说就是东拉西扯,把很多资料统统都纳进来。如果说以“尧典”这两个字来讲十多万言,那一定是把与

尧有关的各种传说的资料统统都纳进来,才会有那么多。所谓大章句应该是除逐章逐句的解释之外,又带有一种资料汇编在里面。也因为他只是把很多资料堆积起来,所以他不能真正了解圣人的大义,所以才被視為“章句小儒”。

由章句之学就会涉及到师法与家法的问题。其实我们如果做一种比较全面的检索的话,师法这个词大都出现在西汉,有一小部分出现在东汉。家法是从来不在西汉出现的。这反映了一个什么样的事实呢?就是说,师法和家法所指的其实是一件事情,都是传经的老师所留下的种种说法和规范。只不过西汉的时候是比较接近最先传这一个经的老师,所以称为师法。到了东汉以后,因为分家越来越多,所以各家老师的说法就称为家法。也就是说,西汉的人比较喜欢用师法这两个字,到东汉的时候因为情况慢慢改变,所以用的是家法这两个字。不然为什么家法这两个字在《汉书》里从未出现过呢?

除了师法和家法这个问题之外,我们也谈谈章句之学的特色。

章句之学虽然有大小章句之分,但是基本上都是属于一种闭锁系统,并没有用一种开放的态度来兼容各家的说法,它只不过是把自己老师的一贯说法传承下来而已,也就是说是一种专家之学。正因为如此,为了维护他的一门或者一家之利益,不容许有其他的异说。如果要兼学其他家的家法可能要受到处罚。但是这也不是说绝对不可以。如果不行的话,怎么会到了东汉分家分的那么多?所以大体来说,如果自己有比较高的能力可以成为一家之言的,这一门的师生也只能睁一只眼,闭一只眼,任由他再分出一家。

因为章句之学太过繁琐,所以从东汉初年就开始有不少人反对章句之学。说他“不

喜章句之学”就是不喜欢这一种学问,但是当时很少有人把这一段的学问称为今学或者今文学。到东汉中叶以后,要称呼这一段的学问,所以称它为章句之学或者今学,称那一段的学问为古学。东汉的中叶到东汉末年,古学大兴。但有一点可以看得很清楚,就是即使到东汉灵帝刻《熹平石经》时,用的都是今文经,就是所谓今文学。可见,在东汉时代,官方所承认的还是属于今文经的系统,古文经还是不能得到官方的承认。所以,东汉的中叶到东汉末年这一百多年间,不应该称为古学时代,应该称为今古混合的时代。这个时代,因为既要学今文经,又要学古文经,因此当时的经学家都很博通。这是它的特色。又因为它是以战国时代到汉初的解经形态作为效法的对象,所以它的经书的注解都非常简单。历来注经的形态,战国到汉初很简单,西汉中叶到东汉初很繁琐,东汉到中到东汉末很简单,一直到魏晋都很简单,到了南北朝、唐朝繁琐,到了宋朝又变得很简单,到了元朝、明朝又变得很繁琐,所以整个经学史的注经的形态就是简一繁一简一繁这样的循环过程。

那什么时候才能称为古学时代?要到魏晋时代才能称为古学时代。东汉时代是不能称为古学时代的,只能说是由今文学过渡到古学的今古混合时期。

## 二、魏晋经学的定位问题

魏晋时代才是真正古学时代。因为历来研究经学史几乎都没有为魏晋时代做定位,一般都会讲经学的玄学化。其实我们看何晏的《论语集解》,还有其他的书,真正的有玄学成分的少之又少,如果有也是他不自觉的,不是说他要建构一套玄学理论。很多经典诠释学的研究者现在常常有一个错误的观念:他们认为朱熹注《孟子》是要建立他自己的一套理论体系。朱熹哪有这么大胆?我把历来的经学专著里的序文挑出来看,大

都会提到“对圣人之义不无小补”，当然不一直都是这句话，基本上都是这样的意思。可见他们写书的时候，是一心一意要阐发圣人之意而已，他没有要建构自己理论体系的企图。

为什么说魏晋的经学是古学呢？我们看，魏《正始石经》是三体，所谓三体是指古文、小篆和隶书。要到这个时候，古文才被官方承认。

《诗经》的《大雅·生民》篇说到姜嫄“履帝武敏歆”，是说姜嫄踏到巨人的足迹的大拇指地方，心怦怦然跳。巨人是谁？郑玄说是上帝，王肃说是颛顼。颛顼是五帝之一，是人；郑玄说是上帝，是神不是人。而王肃的说法，就是根据《毛诗故训传》而来。《毛诗故训传》是古学，可见王肃承继古学的精神。王肃所以批判郑玄学派，是批判郑玄不是纯粹的古学。杜预注《春秋左传》也在发扬古学精神。杜预说《左传》中有五十凡例，这些凡例是周公订下来的。我们都知道，古学派是推崇周公的，可见杜预也继承古学派的精神。另外，伪《古文尚书》孔传五十八篇，伪《古文孝经》孔传，这些古文经传为什么出现在魏晋时代，就是要为古学增强经典的基础。除了以上数事外，从《晋书》的《儒林传》可以看出，大部分的经学家都有古学的倾向，所以说魏晋是古学的时代。

古学只是训诂通大义，注经非常朴素，文字非常简短。魏晋时代的经说，即使称为“集解”的，文字也不多。他们只在需要作注的经文下略作注解而已，不像宋人注经好发议论。宋人觉得经文下的篇幅太小，发挥有困难，所以只好在《语录》里面或者在文集里面发挥他们的思想。我们只要看《全宋文》，把什么《洪范论》、《禹贡论》这一类的文章收集起来，数量相当多，就可以知道他们喜欢离经言道，这个特点是汉学很少见的，宋学才有。

### 三、明清之际的回归原典运动

明中叶以来，儒学的本质是什么，这是一个重要的问题。大家都讲儒学，那到底是以程朱的为主，以陆王的为主，还是以孔孟的为主，都没有一个定见。因此这个时段的学者感到很困扰。所以他们提出要回归孔孟。也就是说，不论程朱还是陆王，他们所讲的如果和孔孟完全相合的话，那就不应该有很大的矛盾。如果程朱与其相合的话，那当然陆王就不对了；陆王与其相合的话，那程朱就不对了。有一个判准，就是根据这个判准来决定儒学的本质到底是什么，谁最接近孔孟。除此之外，也特别提倡回归五经。有人认为，除了回归孔孟之外，也要回归五经。孔孟是没有真伪的问题，五经有很多这样的问题。五经里面有很多附会的，比如《易图》，《易图》本来不是儒家所有，从宋朝才出现，《易图》本来是为了要建构儒学的宇宙论和本体论的，但是它太急了，不择手段，所以从佛教那里偷了一些，又从道教那边偷了一些，附会说是伏羲或文王所做的。它不是易学的本来面目。除此之外，我们可以看出，五经中有很多伪造的成分。比如五十八篇《尚书》里面有二十五篇是伪造的。除此之外，在明中叶时期又出现了《子贡诗传》、《申陪诗说》等。像姚际恒、陈确所指出的《大学》、《中庸》都是禅学，就是说《大学》、《中庸》夹杂有禅的成分，不纯，不是儒家的本来面目。种种因素，所以要回归原典之前，应该要先判定经典的真伪。也就是说，要做经典的净化运动，唯有做净化运动，看哪些是真的，哪些是假的，哪些是符合圣人之意的，哪些是不符合圣人之意的，才能进一步做考文知音的工作。顾炎武不是说过吗，要读经必须先考文知音，但是在考文知音之前，必须弄清楚真伪问题。如果经典没有经过真伪的考辨，伪书也做考文知音，不是有点浪费时间吗？所以要确定哪些是圣

人留下来的东西,哪些不是。所以我们最近在做“经典与文化的形成”的计划,我做的题目是“圣人集团与经书”。送到海外去审查,审查的学者说,圣人从伏羲,一直到孔孟,差的时间那么远,怎么能成为一个集团呢?但是他忽略了一件事情,虽然他们时间差距很大,但是他们成为圣人的时间大体上都在战国时代。所以从他们成为圣人的时间点来讲,可以称为圣人集团。那经书一定要跟圣人集团挂钩,否则不能成为经书。至少也要是圣人的朋友,才有可能称为经书。那如果确定这些经书与圣人有关的话,才有需要去考文知音,如果与圣人无关的话,何必去考文知音呢?所以考文知音一定是在辩伪的工作结束以后才开始的。所以清朝初年考文知音的书很少,要到乾嘉时代才多起来,就是这个缘故。

这样讲的话,明末清初的回归原典运动,不仅仅是辨伪学上的一个问题,而是经学史上判断经学和儒学的本质到底是什么的一个相当重要的运动,是相当重要的时段。以前几乎没有人提出回归原典这样的观念,自从我写书提出回归原典观念以后,好像得到很多回响。大部分学者在处理经学史上的问题的时候,都会涉及回归原典。而且,回归原典,不仅是明末清初这个时段而已,唐中叶到宋初,也带有很浓厚的回归原典的气息。我们都知道,唐朝中叶以前的经学是注疏之学,注疏之学不是经学,重视注疏比重视经学还来的严重,所以可以用注疏来改经,用《左传》来改《春秋》,这种情形,经的地位就降低了很多,只重视注疏,所以啖助学派就提出来,要以《春秋》为主,而且,三传只是参考之用而已。韩愈写了一首诗更明白地表达这种想法,赠卢全的诗“《春秋》三传束高阁,独抱遗经究终始”,遗经就是《春秋》经,每天啃《春秋》,不要看三传,才能知道圣人的本意到底是什么。所以,韩

愈、卢全都在扭转以注疏为主的学风,让经学的地位提高。所以韩愈做《进学解》、《原道》,柳宗元作《答韦中立论师道书》,强调说读《周易》可以怎么样,读《尚书》可以怎么样,读《诗经》可以怎么样,这个就是所谓的回归原典。

韩愈的回归原典只不过是他的手段而已,明朝的也差不多,回归原典是手段,他要达到什么目的呢?就是复兴中华文化的目的。我们都知道,唐朝的时候佛教是主流文化,儒学就变成次级文化,他要从次级文化提升为主流文化,重振当时国民的自信心。所以这样来看,韩愈的古文运动、对经书的重视当然有更深一层的目的在内,不纯粹是文章学的问题,而是中华文化兴衰存亡的一个关键。

清末民初也有一个回归原典的问题。像胡适当年说:《诗经》两千多年来已经被解释得乌烟瘴气,我们必须要为《诗经》找出一个真正面目来。就是抛开各种注解来看《诗经》的本意到底是什么,这当然也是回归原典的一种方式。所以中国经学的研究,每经过几百年都会有回归原典的运动发生。这样的话,是不是跟一般追求本意有冲突呢?也就是说,每一个人研究经学都希望能够得到本意,回归原典来看本意是什么。但是,在经学研究的发展过程中,有时候不自觉就会走歪路。如果只有一个人走歪路,那问题还小,如果大部分的人都把路走歪了,那就形成了一个很严重的问题。出现严重的问题,当然就必须有人出来纠正,提示大家要回归原典。所以回归原典会几百年发生一次,就是这个缘故。

因为时间的关系,我只谈到这个地方。

(作者单位:台湾中央研究院史语所,郑仁钊记录、整理)

2006年第一辑

# 《周易·乾卦》解读

余敦康

## 一

在过去很长一个阶段,我对易学的研究,主要着眼于历史的解读,曾经按照易学历史的顺序,跟随古人的思路,对先秦、两汉、魏晋直至宋明的一些易学大家的著作进行了一番客观如实的梳理,断断续续写了一些文章,只是越到后来,越感觉到这种研究方式脱离时代,不能适应现代的需要,应该改弦更张,重新探索一个新的切入点。基于这种想法,我以乾卦为例,作了初步的尝试,力求改变过去所奉行的学院派的历史解读的方式,而根据现代的决策管理的实际需要进行诠释,目的在于把易学的智慧变为人人都能掌握的精神财富,把艰深晦涩的《周易》变为人人都能读懂之书。我的这种设想是否可行,尝试是否可取,希望得到广大读者的批评指正。

## 二

(乾下乾上)

乾·元亨利贞。

《彖》曰:大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流行。大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。

《周易》六十四卦,乾为纯阳之卦,坤为纯阴之卦,集中体现了阴阳哲学的基本原

理,称之为“乾元”、“坤元”,其他六十二卦都是通过“乾元”、“坤元”不同的排列组合派生而成的,所以作为深入理解易道的关键,置于全篇之首。《系辞》说:“乾坤,其《易》之门邪!乾,阳物也。坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体。以体天地之撰,以通神明之德。”“乾坤,其《易》之缊邪!乾坤成列,而《易》立乎其中矣。乾坤毁,则无以见《易》,《易》不可见,则乾坤或几乎息矣。”这是明确指出,乾坤两卦是进入《周易》哲学殿堂必经的门户,蕴藏着易道的精髓。因为乾坤两卦对天地之间阴阳两大势力的性质与功能作了全面的阐发,奠定了阴阳哲学的基础,《周易》以阴阳作为最高哲学范畴,以“乾坤成列”作为建立哲学体系的主导原则,如果不首先读懂乾坤两卦,便会找不到入门的途径,无以窥见易道的底蕴。

《彖传》是对卦辞的解释,统论一卦之大义。乾卦由六根阳爻组成,卦象为天,卦辞是“元亨利贞”。《彖传》通过对卦辞的解释,把“元亨利贞”提炼为四个哲学范畴,称为乾之四德,论述天道运行的规律,并且推天道以明人事,启示人们根据对天道的认识来确立社会政治管理的理想目标,因而可以把乾卦的《彖传》看作是《周易》管理哲学的基本纲领。

“大哉乾元,万物资始,乃统天。”这是对“元”的解释,意思是,蓬勃盛大的乾元之气,是万物所赖以创始化生的动力资源,这种刚健有力、生生不息的动力资源是统贯于天道运行的整个过程之中的。

“云行雨施，品物流行。”这是对“亨”的解释，意思是，由于乾元之气的发动，得到阴气的配合，云化为雨润降于下，万物受其滋养，茁壮成长各种品类，畅达亨通。

“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”“大明”指日，象征天道的运行。“六位”指一卦六爻所表示的六个时位。乾卦六爻，初爻为始，上爻为终，六个时位就是六个特定的时空环境。全句是说，天道的运行适应六个不同的时空环境，遵循由始到终的发展程序，表现出不同的方式，初爻为潜，二爻为见，三爻为惕，四爻为跃，五爻为飞，上爻为亢，好比驾驭着六条巨龙在浩瀚的天空自由翱翔。“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”这是对“利贞”的解释。“乾道”即天道，天道的变化使得万物各得其性命之正。天所赋为命，物所受为性，万物由此而具有各自的禀赋，成就各自的品性，呈现一幅仪态万方、丰富多彩的世界图景。这幅图景并不是混乱无序、矛盾冲突的，而是通过万物协调并济的相互作用，形成了最高的和谐，称之为“太和”。天道的变化长久保持“太和”状态，而万物各得其性命以自全，这就是“利贞”了。

“元亨利贞”为乾之四德，是天道的本质，核心就是一个生字。《系辞》说：“天地之大德曰生。”生是一个动态的过程，可以区分四个层次历然的阶段：元者，万物之始；亨者，万物之长；利者，万物之遂；贞者，万物之成。与四时相配，元为春生，亨为夏长，利为秋收，贞为冬藏。这个动态的过程发展到贞的阶段并未终结，而是贞下起元，冬去春来，开始又一轮的循环，因而生生不息，变化日新，永葆蓬勃的生机。

“首出庶物，万国咸宁。”这两句是指把天道运行的规律应用于人事所创造的业绩。“首出庶物”是就物质生产的管理而言的，“万国咸宁”是就社会政治的管理而言的。

《周易》认为，天地无心而成化，鼓万物而人与圣人同忧，无思虑，无目的，尽管通过自然的运行“保合太和”，却不会有什么自觉的管理行为，管理行为是人类所特有的，必须设定一个价值取向和管理目标，自觉地经营谋划，合理安排。天地无心，人类有心，天地无为，人类有为，这是宇宙的自然史与人类的文明史的根本区别所在。管理之所以必要，是因为天能生物而不能辨物，地能载人而不能治人，天与人各有不同的分职。管理之所以可以，是因为人类可以推天道以明人事，顺应自然界的和谐规律来参赞天地之化育，促进事物的发展，在物资生产方面可以“首出庶物”，促进物产丰富，经济繁荣，在社会政治方面可以“万国咸宁”，促进政通人和，天下太平。

《系辞》反复强调，《周易》是一部“开物成务”、“崇德广业”、“极深研几”、“穷神知化”之书。所谓“开物”就是开达物理，“成务”就是成就事务，“崇德”就是崇尚哲学修养和道德品质，“广业”就是拓展功业，取得实效。这是认为，《周易》的特质在于理论与实际、认识与应用的有机的联结，具有强烈的指导实践的功能。人们出于实践的需要，为了成就事务，拓展功业，首先应该“极深研几”、“穷神知化”，对天道运行的客观规律进行全面系统的研究，形成深刻的认识。关于这种客观规律，乾卦《彖传》表述为：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”其中“保合太和”是关键词，表明宇宙自然在客观规律的作用下达成了一种“万物并育而不相害”的整体和谐。对于人类来说，这是值得效法仰慕的最为理想的状态。如果人类在从事物质生产和社会政治的管理过程中，能够像宇宙自然那样“保合太和”，取得“首出庶物，万国咸宁”的实效，这也就是最高的管理目标和最为合理的价值取向了。因而“保合太和”这个关键词，可以从两个层面来理

解。就其对客观规律的表述而言,指的是自然的法则,也叫做“天则”。作为客观规律的“天则”,无思无为,寂然不动,感而遂通,所谓“保合太和”就是宇宙自然的本来面目,是宇宙自然在没有人类参与的情况下通过自身的组织作用所达成的生态平衡。就其落实于管理层面而言,所谓“保合太和”就不是宇宙自然的既成的事实,而是人类事务有待争取的理想目标,是管理行为的最高的指导原则。如果说在前一个层面,“保合太和”主要注重于对客观规律的理论的认识,在后一个层面则是主要注重于管理行为的实际的应用。此二者有机联结,明体达用,是《周易》管理哲学的基本纲领。

《象》曰:天行健,君子以自强不息。

《象传》是对卦象和爻象的解释,解释卦象的叫做《大象》,解释六爻之象的叫做《小象》。乾卦的卦象为天,天道的运行刚健有力,作为参与管理的君子观此卦象,推天道以明人事,接受自然法则的启示,应该把天道的刚健有力转化为自己的主体精神和内在品质,自强不息,奋发有为,积极进取,迎难而上,在管理行为中始终坚持,贯彻落实。

初九,潜龙勿用。

《象》曰:“潜龙勿用”,阳在下也。

初九指乾卦的第一根阳爻,爻辞说,这是象征一条潜伏的龙,既不能也不可有所作为。《小象》解释说,潜龙之所以勿用,是因为这条龙虽然具有阳刚的品质才德,但是由于穷居于下位,受到时空环境的限制,所以既不能展现自己的品质才德,也不可轻举妄动,有所作为。

九二,见龙在田,利见大人。

《象》曰:“见龙在田”,德施普也。

九二指乾卦的第二根阳爻,“见龙”之“见”读为现。爻辞说,乾之初爻上升到九二,象征这条龙已经脱离潜伏状态出现于田野地面,显露头角,有利于见到身居高位的大人的赏识。《小象》解释说,九二之所以“见龙在田”,是因为这条龙有所作为,普遍施展自身的阳刚品德,得到世人的认可,产生了广泛的效应。

九三,君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎。

《象》曰:“终日乾乾”,反复道也。

九三指乾卦的第三根阳爻,“乾乾”是自强不息的意思,“惕”是警惕,“若”是语助词,“厉”是危险。爻辞说,九三是由“潜龙”、“见龙”进到第三位,这个位次上不在天,下不在田,悬在半空之中,处境危险,作为以龙为象的君子应对这种处境,白天要自强不息,晚上也要戒慎警惕,虽然面临危险,可以免犯过错。《小象》解释说,君子之所以“终日乾乾”,是因为体现天道的自强不息的精神在任何情况下都要始终坚持,毫不动摇,无论面临顺境还是面临危险,都要反反复复的坚持,贯彻落实到具体的行动上,才能合乎阳刚的正道。

九四,或跃在渊,无咎。

《象》曰:“或跃在渊”,进无咎也。

九四指乾卦的第四根阳爻。爻辞说,九四这个位次和九三一样,也是上不在天,下不在田,悬在半空之中,处在这个位次的龙可以做出两种选择,或者往上向天空飞跃,或者往下退居深渊,随时进退,免犯过错。

《小象》解释说，九四象征一条龙业已经历了以下的三个位次，呈现一种前进的态势，应该适应这种态势，做出勇往直前、积极进取的选择，谋求更大的发展，可以无咎。

九五，飞龙在天，利见大人。

《象》曰：“飞龙在天”，大人造也。

九五指乾卦的第五根阳爻。在一卦六爻中，二为臣位，五为君位，阳爻居于五位就是居于九五之尊的君位。爻辞说，九五象征巨龙腾飞上天，利于见到有才德的大人取得了君主的职位，掌握了领导的权力。《小象》解释说，“飞龙在天”，这是取得君位的大人施展自己的才德，造福于民，发挥领导作用的大好时机。

上九，亢龙有悔。

《象》曰：“亢龙有悔”，盈不可久也。

上九指乾卦最上的阳爻。爻辞说，上九象征这条巨龙向上腾飞，亢进过度，超过正常的情况，将会引来灾祸，悔恨不已。《小象》解释说，亢龙之所以有悔，是因为任何事物发展到盈满鼎盛阶段，必然会向反面转化，不可能保持长久。

用九，见群龙无首，吉。

《象》曰：“用九”，天德不可为首也。

“用九”即用九之道，也就是全面而不是片面地应用乾元之道的的方法论原则。爻辞说，乾卦六爻皆以龙为象，初爻表现龙之“潜”，二爻表现龙之“见”，三爻表现龙之“惕”，四爻表现龙之“跃”，五爻表现龙之“飞”，上爻表现龙之“亢”，虽然群龙全部具

有纯阳刚健的内在品质，但是由于受到不同的客观环境的制约却有着不同的外在表现，因而“群龙无首”，不能把其中任何一条龙的外在表现孤立起来，奉为首领，当作必须遵循服从的固定的常规，如果在应用乾元之道的过程中有见于此，可获吉利。《小象》解释说，乾元之所以“用九”，是因为纯阳刚健的天德并不是一成不变的教条，应该懂得阴阳协调、刚柔并济的道理，适应不同的客观环境的要求，灵活应用。《文言传》对乾元之所以“用九”也做出了两种解释：“乾元用九，天下治也。”“乾元用九，乃见天则。”这是把“群龙无首”提到“天则”即自然的法则的高度来理解，并且认为全面而不是片面地应用乾元之道，可以创造成就天下大治的辉煌业绩。

《文言》曰：元者，善之长也；亨

者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾、元、亨、利、贞。”

《文言》是对卦辞、爻辞意蕴的进一步的阐发，共有六节。第一节解释卦辞“元亨利贞”，与《彖传》比较，可以看出侧重点有所不同。《彖传》主要是侧重于天道运行的自然规律，《文言》则是主要着眼于人事的应用，把它们归结为从事社会政治管理的四个道德范畴。这一节大意是说，“元”的天道层面的含义是万物之生，应用于人事层面就是惻隐爱人、众善之长的“仁”。“亨”的天道层面的含义是万物之通，应用于人事层面就是嘉美荟萃、井然有序的“礼”。“利”的天道层面的含义是万物之遂，应用于人事层面就是促使事物各得其所宜的“义”。“贞”的天道层面的含义是万物之成，应用于人事层面就是成就事务通达事理的“智”。因而作为天道

规律的乾之四德同时也就是人事上的君子之四德。君子效法天道，从事社会政治管理，“体仁足以长人”，“嘉会足以合礼”，“利物足以和义”，“贞固足以干事”，天与人的联结通过君子的这种自觉的管理行为而实现，管理行为是否取得成功也以君子是否自觉地遵循这四个道德规范为前提。

下面第二节依次解释六爻的爻辞。爻有爻位，象征不以人的意志而转移的客观的时空环境，爻居其位犹若人过其时，也就是人所遭遇的特殊的处境。具有阳刚品质的君子，以龙为象，居于不同的爻位，面临不同的处境，其合理的行为方式和价值取向，也应该有所不同。由于六爻之位按照由下到上、由始到终的次序排列，表示一个事物的完整的发展系列，如果把君子在六个爻位中的表现方式联系起来，综而观之，可以看出这是一部浓缩的精神现象学，是一个卓越的领导人才通过各种磨炼不断成长的历程，也是一个独立的人格发扬自强不息的精神奋勇追求自我实现的历程。

初九曰“潜龙勿用”，何谓也？子曰：“龙，德而隐者也。不易乎世，不成乎名。遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则达之，确乎其不可拔，潜龙也。”

这是说，所谓“潜龙”，从内在的素质看，具有阳刚的品德，就外在的处境而言，却是沉沦于底层，穷居于下位。一个真正的“潜龙”应该把这种处境看作是对自己的人格の磨炼，保持一个平常的心态，做到自尊、自信、自强，不去迎合世俗时尚而改变操守，也不迷恋追求浮华虚名。遁世并不是逃避人世，只是时运不济，不为人知，隐遁于下层民间，虽然如此，却不感到苦闷烦躁，牢骚满腹，即令自己特立独行的表现不被人们所认

可，受到排斥打击，也同样无怨无悔，心平气和。碰到高兴的事就去做，违心的事就坚决拒绝。因此，尽管外在的处境限制了自己，不能有所作为，施展才学，但在内在的人格素质的磨炼上却是一个值得庆幸的可贵时机。只有通过这种磨炼树立了一个“确乎其不可拔”的坚强的人格，才能称得上是一个真正的“潜龙”。

九二曰“见龙在田，利见大人”，何谓也？子曰：“龙，德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：‘见龙在田，利见大人’，君德也。”

九二之位为下卦之中，居于此位谓之中，这是一个固定的模式，表示凡居于此位者其行为德性不偏不倚，无过无不及，得其中道。“庸”是平常的意思，“庸言”即平常的言论，“庸行”即平常的行为。“闲”是防止的意思，“闲邪”即防止邪僻。“善”是动词，“善世”即行善于世，对社会做出了有益的贡献。“伐”是夸耀的意思，“不伐”即不自我夸耀。全句大意是说，从人才素质和外在表现的角度看，九二已经具有足以领导众人的为君之德了。他的德性合乎正中之道，平常的言论诚实可信，平常的行为谨慎严密，防止邪僻，保持真诚，对社会作了好事而从不自夸，德性行为的这种正中之道受到众人的广泛的赞同，产生了感化和教化的效应，所有这些都是为君之德的必须具备的素质。但是，在一卦六爻的位次排列中，五为君位，二为臣位，九二虽有为君之德，却无如同九五那样的为君之位，与初九相比，虽由“潜龙”上升到“见龙”之位，处境有了很大的改善，为了克服有德与有位的时空差距，上升到九五，还要承受九三之“惕”与九四之“跃”的两个阶段的严峻的磨炼。