

泰國華僑崇聖大學中華文化研究院
清華大學國際漢學研究所 主辦
中山大學中華文化研究中心

(第一期)

學

饒宗頤 主編



中山大學出版社

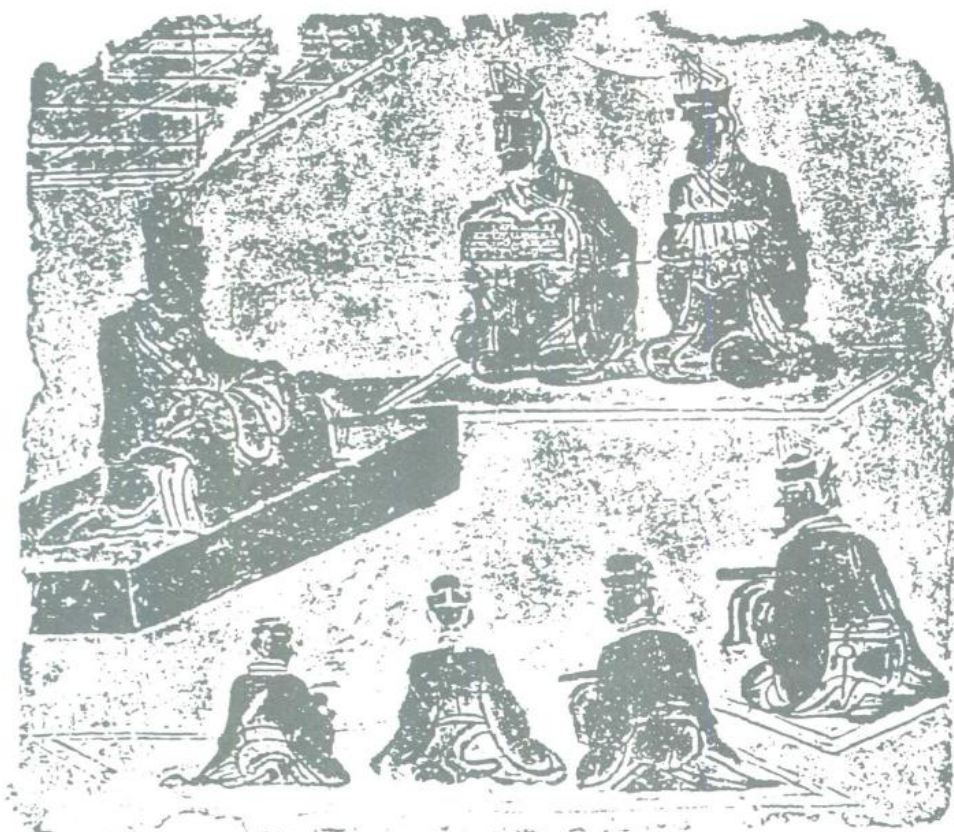
類號 95.274
期號 32151

泰國華僑崇聖大學中華文化研究院
清華大學國際漢學研究所 主辦
中山大學中華文化研究中心

(第一期)

學

饒宗頤 主編



· 廣州 ·
中山大學出版社

考古所圖書館



Z0032151

版權所有 翻印必究

圖書在版編目 (CIP) 數據

華學 (第一期) / 饒宗頤主編 . — 廣州: 中山大學出版社, 1995.8
ISBN 7-306-01037-9

I. 華… II. 饒… III. 歷史-文化-中國古代 IV. K2

中山大學出版社出版發行

(廣州市新港西路 135 號)

廣東萬象印務有限公司排版

南海系列印刷公司印刷 廣東省新華書店經銷

1995 年 8 月第 1 版 1995 年 8 月第 1 次印刷

787×1092 毫米 16 開本 17.5 印張 48.2 萬字

印數: 0001-2000 冊 定價: 30.00 圓

發刊辭

饒宗頤

中華文明是屹立大地上一個從未間斷的文化綜合體，儘管歷盡滄桑，經過無數紛擾、割據、分與合相尋的歷史波折，卻始終保持她的連續性，像一條浩浩蕩蕩的長河滾滾奔流，至於今日，和早已沉澱在歷史斷層中的巴比倫、埃及、希臘等古老文化完全不一樣。中國何以能夠維持七八千年的綿延不斷的歷史文化，光這一點，已是耐人尋味而不容易解答的課題。

從洋務運動以來，國人對自己的傳統文化已失去信心，外來的衝擊，使得許多知識分子不惜放棄本位文化，向外追逐馳騁，久已深深動搖了國本。“知彼”的工作還沒有做好，“知己”的功夫卻甘自拋擲。現在，應該是返求諸己、回頭是岸的時候了。

近期，國內湧起追求炎黃文化的熱潮，在北京出現不少新刊物朝着這一路向，企圖找回自己的文獻所遺留下來的傳統文化的真義。亡羊補牢，似乎尚未為晚。

我們所欲揭櫫的華學趨向，有下列三個方面：一是縱的時間方面，探討歷史上重要的突出事件，尋求它的產生、銜接的先後層次，加以疏通整理。二是橫的空間方面，注意不同地區的文化單元，考察其交流、傳播、互相挹注的歷史事實。三是在事物的交叉錯綜方面，找尋出它們的條理——因果關係。我一向所採用的史學方法，是重視“三點”，即掌握焦點、抓緊重點、發揮特點，尤其特別用力於關聯性一層。因為唯有這樣做，纔能夠說明問題而取得較深入的理解。Assyrian 文法上的關係名詞 (Relative Pronoun) 有一個𐎶 (Sa) 字，具有 Whom、What 等意義，我在史學是主張關聯主義的，我所採用的，可說是一種“Sa”字觀，有如佛家的阿字觀。我願意提出這一不成熟的方法論點，來向大家求教。

泰國華僑崇聖大學創立了“中華文化研究院”，要我來掛名負責。中山大學亦成立“中華文化研究中心”，我被聘為名譽教授兼中心的名譽主任。我和李學勤先生商妥，他代表清華大學國際漢學研究所，亦參加我們這一陣營。我想，和我在香港所服務的機構建立起三角關係，結合南北、會集東西的友好，大家協力來辦這一擁有新材料、新看法的，較高層次的《華學》研究刊物，希望共同墾殖這一塊新聞的園地，為華夏深厚的文化根苗做一點灌溉和栽培的工作，開花結果，正待我們的努力。

1994年2月

《華學》編輯委員會

主 編：饒宗頤
編 委：李學勤 李新魁 姜伯勤 徐葆耕 張榮芳 曾憲通
馮達文 葛兆光 饒宗頤
執行編委：曾憲通 郭偉川 劉昭瑞 楊 權 劉志偉
主 辦：泰國華僑崇聖大學中華文化研究院
清華大學國際漢學研究所
中山大學中華文化研究中心

目 錄

讀《老子想爾注》斷想	
——從道家到道教思想接合點的探索	李錦全 (1)
“情”的喚醒	
——論白沙心學在儒學發展史上的地位	馮達文 (6)
摩尼教“三常”考	
——兼論景教碑“啓三常之門”一句之釋讀	林悟殊 (18)
青銅鼎與錯金壺	
——道教語言在中晚唐詩歌中的使用	葛兆光 (25)
儒學與評點之學	吳承學 (41)
殷代的日祭與日書蠡測	
——殷禮提綱之一	饒宗頤 (50)
說“揜函”	
——兼釋甲骨文“櫓”字	裘錫圭 (59)
《尚書·高宗彤日》與古代的鳥占	連劭名 (63)
文王玉環考	李學勤 (69)
論齊國“遷盟之壘”及其相關問題	曾憲通 (72)
馬王堆帛書《刑德》試探	[法國] M. 卡林諾斯基 (Marc Kalinowski) (82)
馬王堆漢墓星占書初探	劉樂賢 (111)
簡帛兵學文獻軍術考述	陳偉武 (122)
五兵佩	孫 機 (139)
變文的南方源頭與敦煌的唱導法匠	姜伯勤 (149)
日本天理圖書館藏卷敦煌本《本際經》論略	萬 毅 (164)
敦煌庶民與莫高窟的營造	馬 德 (181)
秦漢虎患考	王子今 (189)
漢魏拜親跪妻之俗	胡守為 (197)
述論兩漢時期蒼梧郡之文化	張榮芳 王 川 (205)
從碑刻資料論唐代粵西韋氏家族淵源	王承文 (222)
《王會篇》海陽及搖毋餘封海陽再考	郭偉川 (233)
附：饒宗頤函	(241)
從“河圖、洛書”、“陰陽五行”、“八卦”在	
西藏看古代哲學思想的交流	王 堯 (243)
附：饒宗頤跋	(257)
對美索不達米亞文獻中有關“火”的記	
載之解釋	[法國] J. 蒲德侯 (Jean Bottéro) (259)
附：饒宗頤讀後記	(266)
班菩文化遺址源流考	段立生 (267)
編後記	(273)

讀《老子想爾注》斷想

——從道家到道教思想接合點的探索

李錦全

道家 and 道教兩個學術上的名詞，既有聯繫又有區別。道家是先秦諸子中的一個學術流派，《老子》、《莊子》是屬於哲學著作，並不具有宗教的性質，道教則與佛教等並列，很明顯是屬於宗教，但道家與道教卻有密切關係。東漢末太平道和五斗米道卻奉道家老子為祖師，將相傳老子的著作“五千文”尊為《道德真經》，尊《莊子》為《南華真經》，奉為道教的主要經典。

先秦道家怎樣演變成為道教？道教為什麼選擇道家作為祖輩？道教對道家有無思想接合點？道教徒又是怎樣將道家思想觀點改造成為宗教教義？這些問題都值得研究。

—

道教既然是宗教，而作為宗教信仰的基本標誌之一是要有個至上神的觀念。道教是講究長生和成仙，從思想淵源來說本與古代神仙家接近。漢劉歆《七略》，將道家與神仙家分別著錄。班固《漢書·藝文志》，著錄“道三十七家”，歸屬諸子類；“神仙十家”，卻歸類於方技。班固對兩家的概述亦截然不同。

道家者流，蓋出於史官。歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，《易》之嗛嗛，一謙而四益，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛，可以為治。

神仙者，所以保性命之真，而游求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。然而或者專以為務，則誕欺怪迂之文，彌以益多，非聖王之所以教也。孔子曰：“索隱行怪，后世有述焉，吾不為之矣！”

按以上評述，道與神仙兩家是不相同的，並且毋寧說，道教與神仙家更接近一些。但東漢時道教的創始者，何以不標明宗尚神仙家而尊崇道家的老子，這就要進行研究。

中國古代的神仙家言，從班固的評述看，“保性命之真”，當然符合道教的教義，但“誕欺怪迂之文”，卻“非聖王之所以教也。”因為宗教也有教化群眾的一面，而這種神仙家言似乎不大合適，同時也沒有一個有聲望的可以當教主的人物，而道家老子具備這方面的條件。

先秦道家不像儒、墨兩家，孔子和墨子是當然領袖，生前已有很高的聲譽，並被公認為該派的宗主。而道家本身並無學派組織，道家的名稱還是後來纔有的，老子是個隱君子，在當時並不知名。但是到司馬遷寫《史記》，在講到老子的《老莊申韓列傳》中，老子卻成為一個傳奇式人物。他記下孔子“問禮於老子”的傳說。孔子見老子後謂弟子曰：“鳥，吾知其能飛；魚，吾知

其能游；獸，吾知其能走。……至於龍，吾不能知其乘風雲而上天，吾今日見老子其猶龍耶？老子修道德，其學以自隱無名為務。”按照司馬遷這段記載，孔子對老子作了很高贊譽，同時也給人一點神秘感。而司馬遷對老子生平的記載，本身就弄不清楚，既說“蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也。”又說老子西出函谷關，為關令尹喜著書上下篇：“言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。”這種模糊的記載，為後人神化老子提供了方便。

對老子的神化是有個過程，由於司馬遷講“其修道而養壽”，兩漢之際，杜房言“老子用恬淡養性，致壽數百歲。”^[1]東漢初佛教傳入，明帝時，史稱楚王英“晚節更喜黃老學，為浮屠齋戒祭祀”。^[2]到桓帝時，“宮中立黃老浮屠之祠”。^[3]延熹九年（公元166年），桓帝還親自祭祀老子於濯龍宮。^[4]老子與佛一同接受人們香火的膜拜。從養性延壽而逐步神化。

但老子成為世俗化的神祇是一個方面，如要作為道教的教主，從理論上還需要論證。就是將老子講的“道”演化為主宰宇宙的人格神，並回歸到老子本身。如東漢明帝、章帝之際的王阜，所撰《老子聖母碑》就說：“老子者，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元，浮游六虛，出入幽冥。”桓帝時邊韶撰《老子銘》，卻說好道者“以老子離合於混沌之氣，與三光為終始。”這樣老子成為道的化身，超世的神人，為他成為道教的教主找到用神學論證的理論根據。

二

從道家到演變成道教，需要尋求思想的接合點，即是把道家的哲學著作改造成為道教的神學經典，從而為道教的創立找到理論依據。為解決這個問題，《老子想爾注》一書是起到相當重要的作用。

《老子》其書，主要內容是闡發“道”和“德”所包涵的哲學思想。“道”是宇宙本原和自然發展規律，“德”是“道”在萬事萬物發展規律中的作用和體現。所以《道德經》原是道家學派關於宇宙觀、社會政治思想、為人的修養原則的哲學著作，《老子想爾注》為要將哲學演化成宗教，卻將原來“道”是宇宙的本原解釋成為宇宙和人世間的主宰。如《老子》講“道”是“無狀之狀，無物之象”。《想爾注》就演化說：“道至尊，微而隱，無狀貌形象也；但可從其誠，不可見知也。”^[5]經過這樣注釋，“道”雖是無形象的隱者，但卻是人們必須服從的至尊之神。再進一步，對“載營魄抱一能無離”句的注釋說：“神成氣來，載形人身，欲全此功無離一。一者道也，……一在天地外，入在天地間，……一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。”^[6]這裡先把“一”說成是“道”，再用氣化的聚和散的觀點，塑造出形象化的太上老君教主，後來有所謂“一氣化三清”，成為道教造神的理論根據。

《想爾注》所塑造出的太上老君，後被道教徒公認為至尊天神。晉葛玄在《五千文經序》中說：

老君體自然然而，生乎太無之先，起乎無因，經歷天地終始，不可稱載，窮乎無窮，極乎無極也。與大道而輪化，為天地而立根，佈氣於十方，抱道德之至純，浩浩蕩蕩，不可名也。

宋觀復大師謝守灝《太上混元聖紀》中說：

太上老君者，大道之主宰，萬教之宗元，出乎太無之先，起乎無極之源，經歷天地，不可稱載，終乎無終，窮乎無窮者也。其隨方設教，歷劫為師，隱顯有無，罔得而測；然垂世立教感觀之跡，昭昭若日月。

這樣老子成為太上老君，為大道之主宰，也是道教的祖師，並且為歷代道徒所公認，隨着時代的推移，更顯出其至尊無上的地位。

作為道教基本教義的長生成仙說，《想爾注》亦從《老子》中找到根據。通行本《老子》第七章說：“天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私耶，故能成其私。”此處原意是講天道自然和對無為而無不為思想的發揮。而《想爾注》對“天長地久”四句加以解釋，謂“能法道，故能自生而長久也。”對“是以聖人後其身而身先”兩句解釋說：“求長生者，不勞精思求財以養身，不以無功劫君取祿以榮身，不食五味以恣，衣弊履穿不與俗爭，即為後其身也；而自此得仙壽，獲福在俗人先，即為身先。”對“以其無私，故能成其私”句，則改“私”為“尸”字並解釋說：“不知長生之道，身皆尸行耳，非道所行，愚尸行也。道人所以得仙壽者，不行尸行，與俗別異，故能成其尸，令為仙士也。”^[7]

《想爾注》既然把“道”作為宇宙的主宰，是永恆的存在，所以人們要長生為仙士，就要法道，至於怎樣纔能求得長生之道？主張不要功名利祿和鮮衣美食，即自身享受要比世俗之人靠後，這樣享長生之福就會比俗人優先。對改“私”字為“尸”的問題，“夫唯不盈，能弊復成”句注稱：“尸死為弊，尸生為成，”“獨能守道不盈溢，故能改弊為成耳。”^[8]守道就能使尸生而得仙壽，這裡說明講長生成仙，還是回歸到法道和守道途徑，即是對道家作出回應。

《想爾注》對“絕聖棄知，民利百倍”的注釋，認為老子所講祇是“絕詐聖邪知，不絕真聖道知”，並強調有“邪道”和“真道”之分。如“不勸民真道可得仙壽，修善自勸。反言仙自有骨錄，非行所臻。云無生道，道書欺人。此乃罪盈三千，為大惡人，至令後學者不復信道。”^[9]這裡提出想得仙壽的人要修善自勸，對那些講成仙有骨相而並非修行達到的人進行批評，這樣容易使人認為道書欺騙而不相信。這裡表明道教是反對命定論，而強調要修行得道。

道教作為宗教，當以去惡從善來教化人生。《想爾注》對此曾反復闡述。如對“天地不仁，以萬物為芻苟（狗）”。“聖人不仁，以百姓為芻苟”，注釋中說：“天地像道，仁於諸善，不仁於諸惡；故煞萬物，惡者不愛也，視之如芻草如苟（狗）畜耳。”又說：“聖人法天地，仁於善人，不仁惡人”，“是以人當積善功”，“而惡心不改，可謂大惡也。”^[10]對“明白四達而無為”句注：“上士心通，自多所知，知惡而棄，知善能行，勿敢為惡事也。”^[11]對“善行無轍跡”，“善言無瑕適”句注：“信道行善，無惡跡也。”人非道言惡，天輒奪算。今信道言善，教授不邪，則無適也。”^[12]對“不自伐，故有功”，“不自矜，故長”句注：“惡者，伐身之斧也，聖人法道不為惡，故不伐身，常全其功也。”“聖人法道，但念積行，令身長生生之行，……”^[13]像這類勸善除惡的說教，《想爾注》中可以說比比皆是。

對“有天下”的人怎樣“為天子”？《想爾注》從反面和正面論證是否合於道，這裡也反映出道教創始人的政治觀點。

對“故貴以身於天下”句注：

若者，謂彼有身貪寵之人，若以貪寵有身，不可以託天下之號也。所以者，此人但知貪

寵有身，必欲好衣美食，廣宮室，高臺榭，積珍寶，則有為，令百姓勞弊，故不可令為天子也。設如道意，有身不愛，不求榮好，不奢侈飲食，常弊薄羸行，有天下必無為，守樸素，合道意矣。人但當保身，不當愛身，何謂也？奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。貪榮寵，勞精思以求財，美身以恣身，此為愛身者也，不合於道也。^[14]

這既是對當時統治者提出批評和要求，並以合與不合於道作為歸結，這是道教沿着先秦道家的思想觀點所尋求的接合點。

因此道教雖講長生得仙壽，但修行的路子，還是沿着道家清靜自然為依歸，在《想爾注》中多有這方面的說教。如“重為輕根，靜為躁君”注：“道人當自重精神，清靜為本。”“是以君子終日行，不離輜重”注：“重精神清靜，君子輜重也，終日行之不可離也。”“希言自然”注：“自然，道也，樂清靜。希言，入清靜，合自然，可久也。”^[15]對“肫若濁，濁以靜之徐清”句，在注中更作出全面論述。

求生之人，與不謝，奪不恨，不隨俗轉移，真思志道，學知清靜。……然後清靜能睹眾微，內自清明，不欲於俗。清靜大要，道微所樂，……常清靜為務，晨暮露上下，人身氣亦佈至，師設晨暮清靜為大要，故雖天地有失，為人為誠，輒能自反，還歸道素，人德不及。^[16]

這裡對清靜要求和作用，作出概括論式的論述，作為宗教的修持，對徒眾還是合適的。

此外，如忠孝仁義等道德倫理觀念，先秦儒道兩家所持態度不同，老子是傾向於批評意見，《想爾注》為要適應當時社會上對信徒教化的需要，在《老子》有關論述中，注釋時卻適當加以肯定，說明道教創始時也受到儒家思想的影響。

道教是中國土生土長的宗教，是在佛教傳入中國後纔出現。有的認為形成這樣一種表現中國傳統的民族宗教，是用以對抗外來宗教的影響。但道教是有其包容性，如思想源頭除選擇先秦道家外，神仙方術也是思想依托的一面。此外與佛教雖有矛盾，但在教規、教義及教徒組織形式等方面，亦有所借鑒，思想上則有互相滲透的現象。對儒學則要適應當時統治者和世俗的需要，補充一些封建綱常倫理的思想觀點。因此道教作為宗教，既是出世，又是人世；既滿足人們學道修仙的願望，又加上去惡從善的說教，這樣就可以適應社會各階層的需要。《想爾注》作為道教開創時期的經典，是承擔了這兩方面的社會功能。雖然從哲學理論思維的角度來看，對《老子》書的注釋，是有牽強附會或是增字解經甚至歪曲原意的個別現象，但作為對人生終極關懷，在總體精神上還是和道家合拍的，從哲學到宗教作為兩者之間的接合點，《老子想爾注》不失為一次比較成功的嘗試。

注 釋

- [1] 桓譚：《新論·祛蔽篇》。
- [2] 《後漢書·楚王英傳》。
- [3] 《後漢書·襄楷傳》。
- [4] 《後漢書·桓帝紀》。
- [5] 饒宗頤：《老子想爾注校箋》，頁 18。

- [6] 同上書，頁 13。
- [7] 同上書，頁 10-11。
- [8] 同上書，頁 20。
- [9] 同上書，頁 25。
- [10] 同上書，頁 8。
- [11] 同上書，頁 14。
- [12] 同上書，頁 36。
- [13] 同上書，頁 31。
- [14] 同上書，頁 17。
- [15] 同上書，頁 35、32。
- [16] 同上書，頁 20。

“情”的喚醒

——論白沙心學在儒學發展史上的地位

馮達文

《明史·儒林傳》記：

原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改借。學術之分，則自陳獻章、王守仁始。宗獻章者，曰江門之學，孤行獨詣，其傳不遠。宗守仁者，曰姚江之學。別立宗旨，顯與朱子背馳。門徒遍天下，流傳逾百年。其教大行，其弊滋甚。

有明一代，“學術之分”自陳獻章（號白沙先生）、王守仁（號陽明先生）始。依黃宗羲所說，“有明之學，至白沙始入精微”，“至陽明而後大”^[1]。爾後，陽明學“其教大行”，白沙學“其傳不遠”。白沙弟子湛若水雖也作過努力^[2]，但其在思想史上的影響終究為陽明學所掩蓋，乃至今日之治史者常常忽略白沙而不提。這是很不公平的。其實，在明代學術中，白沙學比之陽明學更有特色。我個人更偏好白沙學而疏遠陽明學。今特立論，以為白沙於思想史特別是儒學發展史上的地位作一辨正。

但一旦觸及儒學發展史，我們非上溯於孔孟原創之儒學不可。

—

孔、孟原創之儒學，純粹以人們日常的世俗情感為關切點。孔、孟的基本觀念如孝、仁、禮、仁政、道、義等，都直接從世俗之“情”中引出。

且看“孝”。《論語·陽貨》記述：

宰我問：“三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫錦，於女安乎？”曰：“安。”“汝安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！”宰我出，子曰：“予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？”

父母沒，兒子守喪三年為“孝”。此“孝”，就直接訴諸於“子生三年，然後免於父母之懷”所產生的家族親情。

而“孝”也就是“仁”，或從“孝”可直接延伸出“仁”。孔子說：“孝悌也者，其為仁之本

與”^[3]，孟子說：“親親，仁也”^[4]，“仁之實，事親是也”^[5]，都指“孝”為“仁”。孟子又說：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。詩云：刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦，言舉斯心加諸彼而已。故推恩，足以保四海；不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。^[6]

這是從“孝”、“慈”延伸出“仁”。“舉斯心”之“心”為“老吾老”、“幼吾幼”的親親之心；“加諸彼”之“彼”即把親親之心推及的“人之老”、“人之幼”。孟子以為，能“舉斯心加諸彼”便是“仁”。

孟子又或以“惻隱之心”、“不忍人之心”為“仁”。稱：

人皆有不忍人之心。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。^[7]

這“惻隱之心”、“不忍人之心”即同類同情心。“惻隱之心，仁也”^[8]，此“仁”依然以世俗心理情感為根柢。心理情感屬感性心，“仁”屬道德理性心。顯而易見，孔、孟的原創儒學是把道德理性心直接訴諸於感性心的。

“禮”為社會外在規範。外在規範直接涉及人與人、家族與家族的利益關係，本應更多地從協調這些外在性的利益關係中給出。宰我所謂“君子三年不為禮，禮必壞”一語涉及的實際上即是外在利益關係。但孔子不以為然。孔、孟依舊從世俗情感尋求“禮”的確當性。以葬禮為言。孟子說：

蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋咕囁之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目，蓋反蘄裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。^[9]

於此，孟子認為對親人由天葬改為禮葬，就出自“其顙有泚，睨而不視”的一種羞愧之情。《禮記·三年問》進一步發揮孟子的這一番說法稱：

三年之喪，何也？曰：稱情而立文。……凡生天地之間者，有血氣之屬，必有知。有知之屬，莫不知愛其類。……故有血氣之屬，莫知於人，故人於其親也，至死不窮，將由夫患邪淫之人與？則彼朝死而夕忘之，然而從之，則是曾鳥獸之不若也，夫焉能相與群居而不亂乎？

把“三年之喪”釋之為“稱情而立文”，也就是明確認定“禮”因“情”設。

“政”為協調不同利益關係的最主要手段。但孔、孟論政依然不太涉及外在之利益關係（理、數、勢等）而仍求於內心之“情”。《論語·為政》稱：

或謂孔子曰：“子奚不為政？”子曰：“書言：孝乎為孝，友於兄弟”。施於有政，是亦為政，奚其為為政。

孔子這便是把親親之情延伸於“為政”而倡“德政”（“為政以德”）。孟子說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。^[10]

“不忍人之心”為同類同情心。“以不忍人之心”行“不忍人之政”為“仁政”，此“政”亦出自“情”。

“道”如指涉外在關係引發的“數”與“勢”則為一必然性範疇，如僅指涉“孝”、“仁”及由之引出的“禮”、“政”則為一應然性範疇。在孔、孟那裡，“孝”、“仁”、“禮”、“政”都出自人的主觀之“情”，故“道”亦僅指“人道”，人主觀選擇與認定之“道”，內心判定應當如此之“道”。孟子說：

堯舜之道，孝悌而已矣。^[11]

仁也者，人也。合而言之，道也。^[12]

這都以“道”為人之道，人心所取之道，應然之道。這種“道”是不必訴諸於外在客觀必然性的。故孔、孟又稱：

道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。^[13]

天下有道則見，無道則隱。^[14]

若夫成功則天也，君如彼何哉？強為善而已矣。^[15]

在這裡，“道”（善道）與“天”、“命”是分立甚至是背離的。這正好說明，孔、孟無意於在由“天”、“命”所顯示的客觀必然性上認取“道”，甚至也不談“天道”^[16]。“道”是主觀選擇的，由我之“心”認可的。我之“心”為由親情而及同類同情之“心”，故“道”也是從情感中被提昇出來的。

“情”為孔、孟原創儒學的起點與根柢，至此可明。

二

孔、孟把自己的基本觀念訴諸於世俗社會的日常心理情感，表現了原創儒學未經系統理論框架過、裝點過的質樸性並由之亦得以很容易為人們所接受的親切感，在孔、孟把“情”引入社會管治領域後，森嚴的等級統治因而也具足人情味。《禮記》之《樂記》篇所謂：“樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。含情飾貌者，禮樂之事也”。此即典型地表現了原創儒學的倫理—政治觀。這種倫理—政治觀祈求在貴賤有別的情況下依然保留人對人的一片真心，一份親情。這誠然可貴。

但是，一種觀念、一種主張，如果僅僅訴諸人的主觀情感，它便無法獲得客觀必然性的意義；如果缺乏工具理性加以篩選，作過框架，它便不可能成為一種普遍的設準。所以，如何走出

主觀而走向客觀，如何擺脫“情”而援入“知”，即如何把主觀心理情感認可的東西外在化、對象化、知性化（邏輯條理化）為一普遍設準，構成孔、孟之後儒學發展的主要課題。這一課題，最早是由《荀子》、《易傳》、《大學》、《中庸》的著作者們借鑒道家的天道觀提出與承當，爾後由宋代理學完成的。

荀子即曾作有《性惡》篇，專門揭明“情”之不確定性與不可靠性。該篇稱：

今人之性，饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。今人饑，見長而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父，弟之讓乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄；此二行者，皆反於性而悖於情也，然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。

荀子直以為人之情性非必“善”而實本“惡”，故“道”不可以順“情性”而引出。荀子又作《天論》篇，從外在客觀處論“道”。荀子稱：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。強本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。循道而不貳，則天不能禍。……倍道而妄行，則天不能使之吉。……故明於天人之分，則可謂至人矣。

荀子把“道”指稱為一種不以人的情性、人的道德與品格好壞為轉移的有常規的“天行”，即使“道”獲得客觀必然性意義。荀子還撰《解蔽》篇，專門討論人如何可以知外在客觀之“道”的問題。荀子稱：

凡（以）[可]知，人之性也；可以知，物之理也。

故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛一而靜。

荀子於此又把“心”介說為知性心而為儒家開顯了知識論。

《易傳》、《中庸》^[17]則在荀子的基礎上推進一步，觸及到外在客觀世界中一般與個別、共相與殊相的問題。《易傳》有“形而上者謂之道，形而下者謂之器”^[18]一語。“形而上”與“形而下”的區分即標識了共相與殊相之區分。唯共相才具普遍必然性。可見，《易傳》已於外在客觀普遍必然性處為儒家建構形上學。《中庸》“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”一語中，“天”與“性”的關係則既觸及到共相與殊相的關係，也牽涉到客體與主體的關係。依馮友蘭先生的說法是：“儒家所說天與性之關係，與道家所說道與德之關係相同。蓋天為含有道德之宇宙的原理，而性則天所‘命’於人，人所‘分’於天者也”^[19]。顯見，《中庸》與《易傳》都同樣於外在客觀普遍必然性處認取“天道”，且取由外在而內在的理路。

《大學》則進一步發揮了荀子的知識論。《大學》稱：

致知在格物。格物而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

因為“物”與物之“道”是客觀外在的，故需“格”而“致知”。在“格物致知”的基礎上，

纔可以談及人的內在德性修養與支配外在世界。知識論的重要性進一步被凸顯。

兩宋之程朱理學，即沿着《荀子》、《易傳》、《大學》、《中庸》開出的方向而發展儒學。

二程與朱熹都貶落“情”而另言“性”。如程頤說：

惻隱則屬愛，乃情也，非性也。^[20]

這即不取孟子之說，從惻隱之心、即從“性”說“情”顯“仁”。程氏把“性”與“情”分開而別求“性”與“仁”。朱熹亦稱：

性者，心之理；情者，心之動。才便是那情之會恁地者。情與才絕相近。^[21]

朱氏於此不僅把“情”與“性”分開，且以爲“情與才絕相近”都關涉於物（或因物而發），故不足爲言。

那麼，與“情”不同之“性”從何而來？程朱以爲來自人心之外實在地存在着的“天理”。朱氏說：

性者，即天理也，萬物稟而受之，無一理之不具。^[22]

此“天理”爲一宇宙客觀法則，人與物都稟受此“天理”而成“性”。故“天理”與各別之人與物的關係爲一種“理一分殊”即共相與殊相的關係。朱熹說：

人物之生，天賦之以此理，未嘗不同，但人物之稟受自有異耳。如一江水，你將勺去取，只得一勺；將碗去取，只得一碗；至於一桶一缸，各自隨器量不同，故理亦隨以異。^[23]

“人物之稟受自有異”而成殊相，“天賦之以此理未嘗不同”而有共相。朱熹指萬物之共相爲“理”。

而共相即體現了萬物所以如此存在與發展的一種普遍必然性。故朱氏又說：

凡有形有象者，即器也；所以爲是器之理者，則道也。^[24]

問：理是人物同得於天者，如物之無情者亦有理否？曰：固是有理。如舟祇可行之於水，車祇可行之於陸。^[25]

此“所以爲是”、“祇可”如此者，都指一種必然之勢態與定則。朱子於此即以萬物存在與發展的必然性爲“理”（或“道”）。

“理”爲於人之外一種客觀必然性，人要把握“理”便需借助於知性；“理”爲萬物的一種共相，人要把握“理”還需經由殊相開始。由此，程、朱建構了自己的一整套的知識論法則並以之爲依據形成了自己一整套關於外在世界如何存在與發展的知識體系。朱熹在補《大學》“格物致知”章所缺部分時把自己的認知法則作了系統的表述：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物

莫不有理，惟於理有所未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂格物，此謂知之至也。^[26]

朱氏此說，“天下之物莫不有理”，便置理於心外；“人心之靈莫不有知”，即以知性看心；“必使學者即凡天下之物”，則以為求知需從殊相逐一開始；“至於用力之久，而一旦豁然貫通焉”，是謂由殊相而昇進至共相；至共相“吾心之全體大用無不明”，是謂“知之至矣”，則視共相從“知”中來。朱熹這裡陳述的，毫無疑問地是一條知識論的路綫。

顯而易見，儒學經由荀子至程、朱的發展，所重的是客觀、共相、必然與知性，與孔、孟原創儒學本重主觀（心）、個體（個人體認）、應然與情性，實拉開了很大的距離。

程、朱重客觀、共相、必然與知性，最大的好處即在於使孔、孟的倫理—政治主張獲得了一種客觀普遍法則的意義並有了認識論的依據。以“仁”為言。孔、孟於“情”處開顯“仁”，由於“情”本身即無善惡之確定性^[27]，由之開出的“仁”便也不具必然性。而程、朱於宇宙大化之生生不已處見“仁”^[28]。宇宙大化生生不已為普遍法則，故“仁”便也具客觀必然性意義而得稱“天理”，宇宙大化生生不已在農業社會條件下可以為人們的日常普遍經驗所接受，故“仁”作為“天理”便亦易於為人們所推知。

但是，離開主觀（心）、個體（個人體認）、應然、情性，僅從客觀、共相、必然與知性方面去求“道”或“理”，此“道”與“理”便是他在的，刻板的，冷漠的，沒有生命的。清代戴震批評程、朱之學為“以理殺人”^[29]，正點明了程、朱於人心之外另設“天理”對人當下（此在）的活潑潑的情性的摧殘性。

由於程、朱理學有此局限，於是引發了如何復歸原創儒學的另一思潮。這一思潮人們慣常稱為“陸王心學”。但其實白沙比之於陸、王，更接近孔孟。

三

白沙曾記述其求學之經過：

僕才不逮人，年二十七始發憤從吳聘君學。其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寢忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理未有溱泊膈合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐，久之，然後見吾此心之體隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信曰：“作聖之功，其在茲乎！”有學於僕者，輒教之靜坐，蓋以吾所經歷粗有實效者告之，非務為高虛以誤人也。^[30]

這段文字實際上表現了白沙對程朱理學局限性的一個反省。文中提出的問題是：其一，如果“理”在“心”外，那麼“此心”與“此理”如何可以“溱泊膈合”之？其二，不然，如果“理”在“心”內，那麼以知性的方法（“惟日靠書冊尋之”）可否求得之？白沙以為依程朱理學，無法解決這些問題。