

龚鹏程 著



汉代

思潮



商務印書館

汉 代 思 潮

龚 鹏 程 著

商 务 印 书 馆

2005 年 · 北 京

图书在版编目(CIP)数据

汉代思潮/龚鹏程著. —北京:商务印书馆, 2005
ISBN 7-100-04009-4

I. 汉… II. 龚… III. 政治思想史—研究—中国—
汉代 IV. D092.34

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 105286 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。



HÀN DAI SÍ CHÁO

汉 代 思 潮

龚 鹏 程 著

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-04009-4/G·619

2005 年 2 月第 1 版

开本 880 × 1230 1/32

2005 年 2 月北京第 1 次印刷

印张 16 1/8

定价:26.00 元

自序

我国人民，在人种民族方面，往往自称是汉人，以相对于其他少数民族。但“汉人”其实并非人种学的概念，因为汉朝以前必无所谓的汉人。汉人是指接受汉文化且经历过汉朝统治的这一群人，这群人之中其实包括了西羌、东夷、南蛮、北匈奴，但至今均已统称为汉人，因此这是一个文化概念。犹如海外许多华埠被称为唐人街、海外华人常被唤做唐人一样。汉唐之音尘，虽已去之邈远，吾人似乎还乐于接受它作为我们的共同印记与标帜。

汉唐的声威当然是烜赫可羨的。据考古研究所见，两汉长安城的宫殿，面积是现今北京紫禁城的二十几倍。现在的紫禁城，游览一趟都够令人目眩神摇了，何况汉代那“长廊广庑，途阁云蔓，闲庭诡异，门千户万”（张衡《西京赋》）的气象？现在我们去游北京颐和园，已感叹其昆明湖之浩淼；但汉代昆明湖的遗迹，尚存十几平方公里，竟是清朝圆明、长春、万春三个园林总和的三四倍，这又是什么气象？班固《西都赋》说在这些湖上可以“览沧海之汤汤”，实非虚语。

这种恢阔宽阔的建筑景观，其实正表现着一种恢阔广博的精神意态。地涵海负，雄浑开扩。而且这不是平面的开展与延伸而已，更有着上下与天地同流的宇宙精神。所以班固说：“其宫室也，体象乎天地，经纬乎阴阳，据坤灵之正位，仿太紫之圆方。”若穿地为池，也是“左牵牛而右织女，似云汉之无涯”。充满着挥斥八极、与天地同其呼吸的态度，坦

坦荡荡，行坐笑傲于日月山川之间。

但是这种令人向往艳羡的精神，在近代却颇遭嗤议。批评者说汉人的宇宙精神是宇宙论、未确立人的“道德主体性”；说其上下与天地同流，是混方士于儒生，人文精神不免受了斲伤，且有君权神授之嫌；又说其恢阔只是夸饰；且谓其精神均遭礼教束缚，其学术亦深受政权独尊儒术所宰制。故先秦所开之人文精神至此乃一大压抑与扭曲，须待魏晋始由经学及礼教中解放出来，重新开启人的自觉。政治则更要迟至清末，方能逐渐摆脱秦汉专制王权之宰制，获得自由与民主……总之，万方有罪，罪始秦汉。

我在求学过程中，四处都充满了这种氛围。上文学史课，老师即痛骂汉代的代表性文体汉赋是“笨赋”，认为它体制庞大、堆垛铺张，虽侈陈物象、靡丽堂皇，但远不如魏晋六朝小赋情致摇曳，更能动人。甚至有人说此非文学，不过是古人所编的一种类书或字书辞典罢了。上哲学史课，老师又痛批，谓汉代简直没有哲学，都是一些阴阳五行、天人感应之类的迷信；讲气、讲宇宙论，更是缺乏自然科学知识。上思想史学术史，则经学烦琐的笺注，声韵文字训诂，令学习者如堕五里雾中，人人叫苦不迭，视如天书，也不觉得其中有何思想可言。偶读一二论列汉代思潮之书，所谈亦无非儒法斗争，或儒家与专制王权之冲突而已。而谈起政治社会史，汉代更惨。王朝之虐酷、人民之困苦、法律之苛严、社会之黑暗、三纲五常之不合理，无不被反复强调，反复痛骂。仿佛自鸦片战争以来，中国因专制落后所造成的一切屈辱，推源溯始，都该由秦汉来承担。所有的课程，在先秦部分都显得生机盎然、异彩纷呈。一进入两汉，就沉重凝肃了起来。它庞大而庄严，但却显得那么困滞，其恢张徒显为妄诞，其广博亦仅显现为浅陋。要到魏晋，才又让人眼睛一亮，精神从沉重中松缓过来，感觉山清水媚、风光旖旎，如见魏晋风流人

物，峨冠博带、裙屐清谈。

当时整个学界的意见气候大抵即是如此。但我浸润于其中，却总觉得有些不太对劲。因为我读汉代文献，有着很不一样的感受。例如乐府古辞，无论是“青青河畔草，绵绵思远道，远道不可思，夙昔梦见之”的缠绵，“感物怀所思，泣涕忽沾裳，伫立吐高吟，舒愤诉穹苍”的忧伤，“公无渡河，公竟渡河，渡河而死，当奈公何”之悲凉，“百川东到海，何时复西归？少壮不努力，老大乃伤悲”之古直，无不深深撼动着，为之击节嗟咨不已。古诗十九首，惊心动魄，一字千金，更是古人早有定评。“浩浩阴阳移，年命如朝露”“生年不满百，常怀千岁忧”“白杨多悲风，萧萧愁杀人”，无不蕴涵宇宙之大疑问、大悲哀，直叩人生存在之谜。纵或被视为伪作的苏李赠答，“仰视浮云驰，奄忽互相逾，风波一失所，各在天一隅”，也令人低回不已。而那些赋，在我看来，也是有生命的。贾生鹏鸟、班固幽通，曹大家之东征、张平子之思玄，固无论矣。王褒洞箫、马融长笛，以及傅毅之赋舞，亦均醇醪有味，足以兴发志意。即使是上林、羽猎、甘泉、两都，恢拓闳肆，又何可多得？岂仅一句“笨赋”即能抹煞？

文学如此，经史等等亦然。史籍不必说了，史迁孤怀閎识，通古今之变、究天人之际，班固密栗沈实，皆非后世史著所能方驾。经学章句，虽遗佚者多，但相关之训释笺注，毕竟仍是后人掌握儒学的渊藪或键钥，不可不考。且寻索玩绎愈久，愈能感觉其中含蕴弗穷，足供沉潜。就连习学者视为畏途的文字训诂材料，其实也有许多道理可说，可惜现今学者未能发挥罢了。

诸如此类感受，越来越强烈之后，我才逐渐体会到对汉代的轻忽或贬斥，本身就是具有思想史意义的事。

中国学术，本来即有汉宋两大思潮体系。宋学崛起，原就具有革命

性质,所以认为汉魏南北朝所讲之经学儒学均未能延续孔孟之道,必须等到周敦颐、程明道等人,才接上了正道的统绪。可是宋学传至明末,学者又觉得它恐怕与孔孟有些距离,原始儒家之真面貌,或许仍应由汉人所传的经学中去找寻。故又推崇汉学以反宋学。此一风气,发展到晚清民初,渐渐形成了几种路向:一支继续提倡汉学而以经学考证为主,既将其范围扩及史籍与诸子等领域,又以文字声韵训诂为主要方法及学术内容。另一支则觉得汉人经学之真精神并不在考证,而在于发扬孔子的微言大义。故此一派学者以西汉公羊学为主要典范,讲通经致用之学,影响了清末的中兴、维新、革命等运动。还有一支则是起于对这种强调汉学风气的反抗,认为宋学仍有其价值,不宜废弃,且逐渐从汉宋并重发展到愈来愈偏于宋学的形态。

五四运动后,胡适等人标举汉学,称为科学方法,但反对汉学的思想内容。谓汉儒天人感应之类说法及独尊儒术的做法,是将专制王权与神权结合于学术权力,致使儒学为专制帝王服务,其内容又充满了迷信与虚妄。反对胡适这一类讲法的人,则提倡宋学,说胡适等新文化运动人士未能理解中国文化之大根大本。中国文化的大根大本是什么呢?就是孔孟所开,而为宋明理学所承继发扬之道统云云。

在这种情况下,汉学除了作为一种方法的意义之外,几乎是毫无价值了。

这样的学术发展,形成于历史的脉络中,我人虽感遗憾,而实亦无可奈何。对于整个学界鄙薄汉代思潮的状况,我并无力扭转。但我深知这种态度是不对的,近人对汉代之认识实多偏差。我之所见,固然未必真确,却也不妨随便写写,在这个大时代的边缘唱些不同的调子,世或有善听者,能因机而悟,亦未可知。

这里所收录的,就是一些对汉代思潮的简笔勾勒。没有一篇不是

在唱反调,也没有一篇不在想办法开辟新的窗牖、新的径路,希望帮后来者指划一些新的星图与新的前景。如此老婆心切,或许反而会遭致反感与讥诮。倘若这样,那就当这是庸人呓语,聊抒己见好啦。

第一章《汉代哲学的定位》,乃1989年赴日本九州中国学会议担任主题演讲时的讲稿,权充导论。次章《自然气感的世界》,讲汉代气类感应的观念,以及环绕着“情”而展开的人性论。1987年蔡英俊将赴英伦深造,我写这篇文章与他商榷并以送行。友朋论学之乐,析疑问难,至今缅念不已。

第三章《风俗美善的追求》,讲汉人的政治理想。这种移风易俗的态度,既是政治的,又是美学的。1998年我另出版一册《饮食男女生活美学》,即是由汉代这一思路发展演绎而成,可以互参。

第四章《文人传统之形成》,论作者观的演变,借以说明我国文人传统如何形成于汉代、确定原本与探寻本义的汉学方法为何又出现于汉代。乃1991年我与蔡英俊、吕正惠等人办《中国文学批评》时所作。

第五章《文字意义的探索》,续论汉学方法。认为汉人对文字的辨析,已成为我国学人在进行思考时最基本的方法,依此方法而形成的哲学文字学亦与西方哲学有显著之差异。

第六章《儒家的星象政治学》、第七章《儒家的历数政治学》,则以汉代言论为主,申论儒家观象授时、结合天道以论政治的思想,说明太一北辰及历数在其中之作用。民国以来,学者对于这一部分的思想都缺乏理解,今始为粗发其凡。

第八章《学圣人的儒家》以韩婴为例,说西汉儒者如何成为经生;第九章《世俗化的儒家》以王充为例,谈东汉儒者如何成为文人。前者原为参加1992年政治大学所办汉代学术研讨会而作,后者是1991年与陈茂进、林安梧、王樾、郑志明等创办《当代中国学》时写的,如今陈茂进

已归道山，思之不胜悯痛。

第十章论太平道、十一章论天师道，这是汉代道教两大教团，颇有渊源而内涵各异，也拥有不同的经典。因道教研究仍在起步阶段，相关问题尚少人董理，因此我想讲得详细些。论《太平经》一文曾收入我《道教新论》中，论《老子想尔》则 1994 年曾刊于堂兄龚群所办《道教文化》中，原本也想和谈太平道一样，详细展开申论，因事搁下了，遂仅成这个部分。

第十二章《游民社会及其思想问题》，乃 1996 年我写《游的精神文化史论》时，以汉代为例所做的考察。这样的考察，充分说明了以往我们对中国社会文化基本状况的掌握有多么偏宕、对其中包含的思想问题又有多么陌生。

综合这些篇章来看，论旨纷论，涉及者广。但事实上对汉代思潮的描述，还只是鼎尝一脔，该谈且值得谈的问题仍然很多，本书姑以此为鼓吹罢了。闻风遥契者，必有其人，余企望之矣。

一九九九年岁在己卯四月十九日

写于南华管理学院成均馆

目 次

一、汉代哲学的定位	1
二、自然气感的世界	10
三、风俗美善的追求	38
四、文人传统之形成	55
五、文字意义的探索	95
六、儒家的星象政治学	117
七、儒家的历数政治学	152
八、学圣人的儒家:韩婴	169
九、世俗化的儒家:王充	197
十、太平道及其《太平经》	240
十一、天师道与《老子想尔》	403
十二、游民社会及其思想问题	420

一、汉代哲学的定位

(一)几种支配性的观点

汉代哲学,是中国哲学史中较不受重视的领域。据我们所知,在日本,研究《春秋繁露》和《盐铁论》《白虎通义》之类汉代哲学的专家与专者甚多,但在中国便不然了。个别的研究固然也还不少,不过对汉代哲学的整体理解以及评价,都很容易让人感到汉代哲学并无足观。

这主要是因为以下几种观点在支配着研究者的心态。

一是五四运动以后,胡适、冯友兰、顾颉刚等人所代表的观点。他们是近代研究汉朝哲学的先驱,影响当然十分巨大。到现在,研究汉朝,许多基本看法仍不太能脱离他们的范围——这并不难了解,五四运动毕竟是现代中国学术研究的新传统。他们的著作,在现代学术研究中,仍然有着“经典”般的启蒙性地位。

二是反五四的思潮所开启之观点。这特别是指熊十力、唐君毅、牟宗三、徐复观等“新儒家”,以及接近新儒家思路的劳思光等人。这一思路在香港与台湾发展得非常蓬勃,对中国哲学史的研究成绩,可说是远胜于继承五四精神的学者。但这一思路主要是以宋明理学为骨干的,在宋明理学中,又特别凸出陆王一系,因此对汉代哲学当然就难免有些成见。只不过“其言之成理,其持之有故”,其影响亦颇为深远。

第三种观点,则是1949以后大陆研究者所惯用的历史唯物主义。

他们通常是把汉人讲气的哲学套上唯物标签,几于千人一声,黄茅白苇,一望靡余。近来虽稍有改善,然仍湔浚未尽也。

本文主要就是对这些观点的反思与批评。笔者以为:惟有改变这些观点,我们才可能替汉代哲学找到应有的历史地位,才能展开突破性的研究。

(二)“子学时代”结束后的子学

冯友兰的《中国哲学史》,曾把中国哲学区分为“子学时代”与“经学时代”两大时期。所谓子学时代,是指周朝封建崩溃、王纲解纽之后,出现的思想蓬勃发展时期。在这一段时间里,私家著述开始普遍了,不论诸子是否出于王官,他们都能秉持开放的精神,各自向不同的方向去探索,形成一幅“道术为天下裂”的景观。但是,自从秦汉统一天下以后,时代的需要,既是由分裂趋于统合,诸子之学的异彩纷呈,遂不复见。董仲舒对策,建议汉武帝独尊儒术,更直接导致子学时代告终。因此冯友兰说:“董仲舒之主张行,而子学时代终;董仲舒之学说立,而经学时代始。阴阳五行家言之与儒家合,至董仲舒而得一有系统之表现。自此以后,孔子变而为神,儒家变而为儒教。”

这一论断,影响学界对中国哲学史发展的看法,极为深远。但我觉得它很值得商榷。

因为所谓子学时代的“子”,到底是专指先秦诸子呢,还是著述成一家之言者便得称为子呢?倘若专指先秦诸子,那么,先秦之后自然不会再有先秦诸子学。但如果凡是著述能成一家之言,而又未必笃守六经之矩矱者,皆可名为子学;则秦汉以降,又何尝没有诸子学?明朝李攀龙曾说:“唐无五言古,而自有其古诗”,后人讥其为复古。冯友兰的说

法,却似乎比李攀龙还要复古得厉害。

其次,冯友兰的这一批评,乃是以西洋中古黑暗时期,来比拟董仲舒以下的中国哲学发展。认为从董仲舒到清末的康有为,均类似西洋中古经院哲学,着重于神学与经义解释。后来劳思光写《中国哲学史》,也把汉魏南北朝隋唐这一千一百多年称为“中期”,说这是衰乱期,中国哲学几乎要断绝了,几乎全被佛教义所取代了。其说虽与冯友兰不同,但他们都强调这中间一段是个宗教时期,且均认为中国哲学在此时缺乏新的创造力,而原有的精神又被“歪曲”了^①。

然而,西洋中古时期的社会及思想性质,是否可以比附于中国历史文化的发展?凡有识者皆不能无疑。即使我们不理会这一层,专就他们所说的理由来看。西洋中古哲学,是基督教启示真理与古希腊形上学结合而成的。对于理性本位的哲学来说,原属信仰的耶教启示与希腊理性哲学,本不相容;所以它的结合也是一种荒谬而不可能的结合。汉代哲学,讲天人感应、阴阳纬谶、素王应命之类,看起来就也有点像宗教启示的问题。所以他们也会觉得汉代哲学是儒家与阴阳家的结合,而且也是个荒谬的结合,扭曲了儒家的精神。

但是,他们的想法,光就哲学上说,就显得太狭隘了。理性与信仰、哲学与神学,其本身是否真是不可沟通的两极?抑或二者可以相辅相成?本来就是一个大问题,而且是一不折不扣的哲学问题,是人类思考所必当触及的领域。再说,儒家本身又真的与宗教不相干吗?儒家的宗教性格,依当代新儒家的诠释,乃是极为明确的^②。固然,新儒家的说法,是偏重超越精神,集中于心性论的宋明理学义理架构。然而,在儒家经典之中,对于宗教的神圣记号(如仪式、祭献、预言及解释……)、神话、圣界启示,词语的符号系统、存有与人的关系,恶与救赎的问题等等,不也多所论及吗?一个仿如宗教中之圣界理想的“太平世”,也是儒

家所强调的^③。所以,若说涉及宗教性质便是儒学的扭曲、污染,便是杂于阴阳家,实在是对儒家性格的误解,狭窄化了历史上的儒家^④。

何况,儒家或汉儒所谈的天人感应、为汉制法等等,虽具有宗教意义,其本身是否即为一宗教理论,是否即为一“神学”呢?这又另当别论了。因为:(1)汉儒这些说法中,并没有明确的人格神观念,也没有悔改、皈依与祈祷的问题,甚至也不是对人生的超脱,未必即需视之为一宗教理论。(2)神权与王权,是两种权。王权虽可由神权获得存在的肯认,但基本上两者是互相冲突的,性质并不相同,所以在宗教中往往存在着两者的紧张关系。如西方的政教冲突及佛教中对沙门是否应敬王者的争论,均是如此。可是汉儒所谈的,却大抵只是人王的问题,而不是宗教的问题,且跟汉代实际的政治有密切的关系。涉及治权、治术、治之理、治之人等各个层面。这绝对不是神学,而是属于人文世界的学问。

不仅如此。把汉儒之学看成是儒的阴阳家化、是儒学的堕落;并以这一看法为解说汉代学术的主要脉络。是胡适、顾颉刚、冯友兰等人共同的主张。其重点在于批判儒家的方士化。谓其言五行、谶纬,是为了制造统治者的权威;而这一套方士化的儒学,又是出自齐地的“齐学”。胡适《中古思想对史》、顾颉刚《汉代学术史略》(后名为《秦汉的方士与儒生》),皆倾全力地在证成此说。

但“齐学”之说,恐怕不能成立^⑤。原因很多。例如在齐之学以管仲为主,而管子却无谶纬之说;且谶乃是西汉末年兴起的東西,纬又无非常奇怪之义,怎能说汉儒之言灾异纬谶是源自齐学?阴阳之说,起源很早,邹衍只不过加以衍申而已。像五帝之说,就不始于邹衍;秦襄公祭西帝,也能说是齐学之影响吗?何况,他们只看到汉人说阴阳,便说他们阴阳家化了;却不晓得阴阳家论阴阳,儒家道家也在论阴阳,但彼

此论法并不一样。邹衍所谈的,是消息、是大九州,汉儒什么时候论过大九州?什么时候谈“先验小物,推而大之,至于无垠;推而远之,至天地未生、窈冥不可考”?说儒家阴阳家化,实在是察其名而不辨其实的结果。诚然汉人讲五德终始、讲文质相救,多与邹衍同,故《汉书·严安传》说严安上书引邹衍云:“政教文质者,所以云救也。”但《史记·高祖纪》论三代文质相救,《索隐》却说:“此语本出《子思子》,见今《礼·表记》。”这跟荀子攻击子思与孟子造作五行的言论合起来看,岂不正显示五德终始、三代质文相救,亦是子思孟子之说,后来才被邹衍吸收了吗?现在,因为汉人也讲五德终始,就说他们阴阳家化了,岂不荒唐^⑥?要知道,儒家自有其阴阳说、自有其五德说,而且儒家讲天人感应,基本上就是用来反对方士的,像陆贾批评方士“论不验之语,学不然之事,斗天地之形,说灾变之异”(《新语·怀虑篇》),而主张“恶政出于恶气,恶气生于灾异。”(《明诚篇》)他们跟方术之士的不同,乃是非常明显的。

依冯友兰的看法来讨论汉代哲学,还有一个危险,那就是把经与子打成两橛。照西洋哲学史的分期,希腊时代亦可说是一子学时期;经院哲学便是经学时期了。但中国的经与子,不是希伯来教义与希腊哲学二者间的关系。冯友兰忽略了在他所谓的“子学时代”里,其实也就是六艺“经典化”的时代,一方面古代学术之内容,具体存在于这些经典中;一方面经过经典的分化过程,才出现了诸子之学。此即庄子所云:“道术为天下裂。”后来班固解释九流十家皆出于王官,也含有这样的意思。道术为天下裂以后,六艺不仅未被弃去如敝屣,反而经由“经典化”的过程,正式成为六经。经典化的过程与意义,是我们所不能忽视的。正因为如此,所以经与子不但不是异质的东西,在后代之思考架构中,经与子也常呈现着“经/权”的辩证发展关系,可以以子济经,或以经定权。诸子学,如董仲舒、王弼、何晏等人的哲学,也无不蕴涵在他们对经

典的解释上,或与他们对经典之看法有关。冯友兰只看到他们在注经,便以为这是在讲经学,殊不知这又何尝不是子学呢?若说如此便将为经所束缚,则显然是缺乏哲学史之认识:王弼之解经,怎么会跟朱熹一样?其解经不同处,经学在焉,子学亦在焉^⑦!

(三)“哲学堕落”时代的哲学

学问与冯友兰、胡适、顾颉刚完全不同路数的劳思光、牟宗三,对汉代哲学亦不表赞扬。因为依劳、牟等人的看法,中国哲学以心性论为主,凡讲形上学、顺气言性之宇宙论者,皆未扣住儒家主脉的心性论立场,而属于儒家之堕落与歧出。例如牟宗三就说:“两汉经学之中较少哲学问题,因此我们略过不提”(《中国哲学十九讲》第十一讲),劳思光也以为:“自汉至唐末,中国文化精神之衰落及哲学思想之混乱,皆已至极可惊之程度。两汉经术,为后世所称。然按其实情,则儒学大义已乖,儒学似兴而实亡。孔孟心性之论及成德之义,皆湮没不彰,此中国哲学之大劫也。”(《中国哲学史》第二卷前言)

汉代哲学能不能这样看呢?或能不能依心性论来衡量整个中国哲学史呢?

容我们坦率地指出:这种心性论观点,只会造成一部贫瘠的中国哲学史。Mortimer Adler《西方的智慧》一书,曾叙述的西方哲学十大问题,是政治问题、人与国家、道德问题、学艺与伟大名著问题、神学与形上学问题、社会问题、经济制度问题、美与艺术问题、爱与友谊问题、人与世界问题。若照劳思光牟宗三等人所说,则中国哲学史只面对一道德问题或一形上学问题而已,一切旁的问题,都是不重要,或都是未扣住“大义”的堕落,可以不必讨论。这样妥当吗?

这一说法更大的困难,在于贬抑论气的哲学。可是,论气实在是中国哲学之大宗。气有内外。如《左传》有六气:《国语·周语》分气为阴阳;《易·文言》云气类相求;庄子《知北游》说:“人之生,气之聚也,聚则为生,散则为死,其所美者为神奇,所恶者为臭腐,臭腐化为神奇,神奇化为臭腐,故曰通天下一气耳……”均以气言天地物类。此为外气。而老子言“专气致柔”“心使气曰强”,孟子言“养气”,则是指人内在之气。先秦诸子言气,大都兼有此二义,像庄子,在《逍遥游》中讲六气,在《齐物论》中讲“大块噫气”,在《在宥》篇中说天气、地气、云气、六气,要合六气之精,以育群生。都是讨论宇宙自然之气。但他又说内在的气:“一其性,养其气。”(《达生》)至于孟子说:“气者体之充也”(《公孙丑》上)、管子说:“气者身之充也”,固属内在的气,却也不纯属精神义,兼用以解释形体的问题。而且从此亦可引申出“精神”或“神”的意义,如《礼记·祭义》:“气也者,神之盛也”等等。所以气的问题,在中国哲学中实在是非常重要的。但劳思光却批评汉人将儒家本来那种“心性论为中心之哲学”改塑为一“宇宙论中心之哲学”,所以凡论到外在之气的问题,都斥之为宇宙论、阴阳家。完全不讨论气在心性修养中之作用与地位。牟宗三虽批评劳思光太狭隘^⑧,但他一定要说“神”必须通过“诚”来讲,说神是形而上的,“如果把《易传》的神,从气上来讲,那就是不对”。又将中国哲学分为“逆气显理”与“顺气言性”两路,认为前者才是正道,后者就是偏锋。这样的说法,岂不也是太偏宕了吗?

何况,假如我们真以心性论及逆气显理为主流、正宗,则在中国文学上,一向是讲气的,而且这个气从《典论·论文》以来就被认为是材质之性所规定的气。中国文学批评,即环绕此一观念而展开,并论及作者的心性问题。假若逆气显理与顺气言性真属两路,那么中国文评与中国哲学便成了两条路线的发展,且两者互不相容,中国文评内部,也将