

中華文史論叢

JOURNAL OF CHINESE
LITERATURE AND HISTORY

總第七十五輯

上海古籍出版社

中華文史論叢

JOURNAL OF CHINESE
LITERATURE AND HISTORY

第 11 卷 第 1 期

上海古籍出版社

中華文史論叢

總第七十五輯

李國章 主 編
趙昌平

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

中華文史論叢. 總第 75 輯/李國章, 趙昌平主編.

—上海: 上海古籍出版社, 2004. 1

ISBN 7-5325-3601-7

I. 中... II. ①李... ②趙... III. 文史—中國—叢刊 IV. K207-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2003)第 096732 號

中華文史論叢

總第七十五輯

李國章 主編

趙昌平

上海古籍出版社出版、發行

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1)網址: www.guji.com.cn

(2)E-mail: guji1@guji.com.cn

上海書店上海發行所發行經銷 上海市委黨校印刷廠印刷

2004 年 1 月第 1 版 2004 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 7-5325-3601-7

K·540 定價: 15.00 元

如有質量問題,請與承印廠聯繫。T:64364064

常務副主編 張曉敏

執行編輯 谷 玉

秦志華

楊萬里

奚彤雲

李志茗

本期責任編輯 李志茗

編輯部地址：上海瑞金二路 272 號

上海古籍出版社內

郵 編：200020

電 話：(021)64370011 轉

電子信箱：luncong@yahoo.com.cn

上海古籍出版社精品圖書

朱子全書

朱杰人 嚴佐之 劉永翔主編

精裝 27 冊 1980.00 元

唐音統笈

[明]胡震亨編 精裝九冊 800.00 元

錢牧齋全集(全八冊)

[清]錢謙益著 [清]錢曾箋注 錢仲聯標校

精裝 398.00 元

中國近代文學叢書

范伯子詩文集

[清]范當世著 馬亞中 陳國安校點 精裝 65.00 元

江山萬里樓詩詞鈔

楊圻著 馬衡中 潘虹校點 精裝 60.00 元

散原精舍詩文集(全二冊)

陳三立著 李開軍校點 精裝 100.00 元

海藏樓詩集 鄭孝胥著 黃 珪 楊曉波校點 精裝 50.00 元

研究著作

中國古代審美文化論(全三卷)

吳中杰主編 張岩冰 馬馳 王振復副主編 軟精 160.00 元

中國早期敘事文研究

[美]王靖宇著 18.00 元

聚沙集(上海大學文學院古代文學研究論文選)

董乃斌主編 43.00 元

海峽兩岸古典文獻學學術研討會論文集

北京大學中國古文獻研究中心 48.00 元

淡江大學中國文學學系 編

復旦大學中國古代文學研究中心

竈王爺、土地爺、城隍爺——中國民間神研究

郝鐵川著 軟精 30.00 元

反切起源考(探索叢書·語言文字學) 傅定森著 24.00 元

尋找“北京人”——考古發現漫筆 曹家驥著 軟精 35.00 元

鴻爪集 章開沅著 精裝 40.00 元

東周秦漢社會轉型研究 楊師群著 32.00 元

當代新儒學探索(中華文化研究集刊) 吳光主編 28.00 元

宋伯胤說陶瓷(名家說——“上古”學術萃編)

宋伯胤撰 20.00 元

中國文學古今演變研究論集

章培恒 梅新林主編 精裝 68.00 元

文化遺產研究集刊(第三輯) 復旦大學文物與博物館學系

復旦大學文化遺產研究中心編 30.00 元

抒情傳統與中國思想——王夫之詩學發微 蕭馳著 25.00 元

沈之瑜文博論集 沈之瑜著 陳秋輝編 精裝 100.00 元

蓬萊閣叢書

國故論衡 章太炎撰 陳平原導讀 12.00 元

春秋史 童書業撰 童教英導讀 19.50 元

中國典籍與文化研究叢書

《舊唐書》辨證 武秀成著 40.00 元

《越絕書》研究 李步嘉著 38.00 元

目 錄

借宇宙論確立的儒道二家的“生命的學問”……	馮達文	1
焦循“一貫忠恕”說與儒家多元主義……	嚴壽澂	26
語言禁忌與漢民族俗信文化心理探蹟……	楊文全	62
究利病 通權變——《明經世文編》批注研究……	馮玉榮	90
論《駕渚志餘雪窗談異》的作者、創作時間及 其他 ……	陳國軍	113
話本三篇著述年代新考 ……	沈天水	126
畸笏叟跋論 ……	歐陽健	138
《水經注》戴校獻疑 ……	鮑善淳	168
《日藏弘仁本文館詞林校證》匡補 ……	熊清元	180
胡曾《詠史詩》注本考索 ……	趙望秦	217
宋詞雜考 ……	黃 傑	233
沈既濟父子、曾祖籍貫事略考……	陳耀東	247
齊己生卒年辨疑 ……	余才林	259
陳祚明與《采菽堂古詩選》考論 ……	李金松 陳建新	263

借宇宙論確立的儒道二家的“生命的學問”

馮達文

大家都比較逐漸地認同，中國傳統儒、道二家的哲學，都可稱為“生命的學問”。這種“生命的學問”，在形而上層面上，可以以宇宙論或本源論支撐，亦可以由本體論確認。本文即致力於探討儒、道兩家在宇宙論上的差別，及由這種差別建構而成的“生命的學問”的不同路向。

—

關於儒家的宇宙論，海外學者牟宗三對《中庸》、《易傳》與董仲舒的見解作了區分並只認可前者。牟先生稱：

“依儒家的立場來講，儒家有中庸、易傳，它可以向存在那個地方伸展。它雖然向存在方面伸展，它是道德的形上學(moral metaphysics)。他這個形上學還是基於道德。儒家並不是 metaphysical ethics，像董仲舒那一類的就是 metaphysical ethics。董仲舒是宇宙論中心，就是把道德基於宇宙論，要先建立宇宙論然後才能講道德，這是不行的，

道在儒家是不贊成的，中庸、易傳都不是這條路。”^①

牟氏認為董仲舒“把道德基於宇宙論”是不行的。唯《中庸》、《易傳》及後來的周敦頤、張載等所代表的儒學，因為首先建立了“道德的形上學”，然後才“向存在方面伸展”即講宇宙論，才可以凸顯人的道德主體性。

應當說，牟先生在宇宙論問題上對《易傳》、《中庸》與董學作了區分，是有見地的，但對兩者的區分與評價的標準卻是可以討論的。

之所以說牟宗三對這兩系統的區分的標準可以討論，是因為牟先生不太承認《易傳》也如董仲舒一樣地是“先建立宇宙論然後才能講道德”，而實際上在這點上兩者區別不大。《易傳·繫辭上》稱：

是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。

八卦定吉凶，吉凶生大業。

此處以“太極”為最初本源把宇宙演生過程視為由太極而陰陽（兩儀）而四時而八卦而萬物（大業）的過程^②，與董仲舒所描述的“天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行”的生化過程^③，並沒有本質的差別。而且，就這種演生過程所遵循的規則並不是可以作知識處理的數學規則而是與信仰有關，二者之觀念亦是一致的。董仲舒說：“一者，萬物之所以從始也。元者，辭之所謂大也。謂一為元者，視大始而欲正本也。”^④董仲舒這裏對作為本源的“一”、“元”的提法，與《易傳》作為“本源”之“太極”，固都可被認為混沌未分之氣^⑤，亦同時可被認為北辰^⑥。在被認為北辰時，它就成為具信仰意義的中宮大帝了^⑦。

可見，在先確立自然本源，且將自然本源、神靈信仰與道德價值混同不分這點上，《易傳》仍有不少與董仲舒相近處。

《易傳》與董仲舒學說所不同者，在於它不太強調（或者淡化了）本源對於派生物在性質與功能上的給定性或機械的對應性。董仲舒經常有這樣一類說法：“天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲柢，與天道一也”^⑧；“春愛志也，夏樂志也，秋嚴志也，冬哀志也。故愛而有嚴，樂而有哀，四時之則也”^⑨；這類提法，是把人爲的、精神價值的東西予以存在化且客觀地給定化了。而《易傳·繫辭下》的提法卻是：

天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。

《說卦》則稱：

動萬物者，莫疾乎雷；桡萬物者，莫疾乎風；燥萬物者，莫燥乎火；說萬物者，莫說乎澤；潤萬物者，莫潤乎水；終萬物始萬物者，莫盛乎艮。故水火相逮，風雷不相悖，山澤通氣，然後能變化既成萬物也。

這都是描述萬物由天地、陰陽、八卦之間相互激蕩而化生，但並不確認其功能、性質亦由之直接而給定。

《易傳·序卦》又謂：

有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。有男女，然後有夫婦。有夫婦，然後有父子。有父子，然後有君臣。有君臣，然後有上下。有上下，然後禮義有所錯。

《易傳》這裏也是講宇宙生成之前後次序。在這一次序中，我們看到，“生者”與“所生”並不具因果給定性；但是二者又不是無關的，人們畢竟還是可以體證到前者對後者的意義。“然後”一詞在這裏用得非常微妙。

論及道德的起源,《易傳·繫辭上》謂:

一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁,知者見之謂之知,百姓日用而不知,故君子之道鮮矣。

前二句,孔穎達《周易正義》疏為:“道是生物開通,善是順理養物,故繼道之功者唯善行也。”“生物開通”為一客觀的自然過程,“順理養物”為主體的自身努力。由“順理養物”、“繼道之功”而成善成性,則顯然此善此性並非由本源直接給定。它是借人一主體對自然之道的運化功能的景仰與體認中產生的,不同的人也許有不同的體認,故纔出現了“仁者見之謂之仁,知者見之謂之知,百姓日用而不知”的差別。

於此我們看到,《易傳》之宇宙本源論與董仲舒一系列的宇宙本源論的一個主要差別是:董仲舒強調主客之間、主體的善惡與宇宙的生化之間的混元無分性而總體上以存在化為趨歸,而《易傳》卻把德性主要地歸於人一主體的體認。

宋代周敦頤、張載之學,是沿着《易傳》的路數發展起來的^⑩。

周敦頤稱:

誠者,聖人之本。“大哉乾元,萬物資始”,誠之源也。“乾道變化,各正性命”,誠斯立焉。純粹至善者也。故曰:“一陰一陽之謂道,繼之者善也,成之者性也。”元、亨,誠之通;利、貞,誠之復。大哉《易》也,性命之原乎!^⑪

此中所引《易傳》“大哉乾元,萬物資始”描述的,原為一陽氣始出萬物始生的自然過程^⑫。此自然過程與人之德性並無直接關係,周敦頤卻以此為“誠之源”,此“誠”即是屬於人一主體的一種

體驗。

張載稱：

一陰一陽是道也，能繼繼體此而不已者，善也。善，（之）猶言能繼此者也；其成就之者，見必俟見性，是之謂聖。

老子言“天地不仁，以萬物爲芻狗”，此是也；“聖人不仁，以百姓爲芻狗”，此則異矣。聖人豈有不仁？所患者不仁也。天地則何意於仁，鼓萬物而已。聖人則仁爾，此其爲能弘道也。

天不能皆生善人，正以天無意也。〔鼓萬物而不與聖人同憂〕，聖人之於天下，法則無不善也^⑬。

張載於此亦明確認定人之善之德性並不由天地本源直接給定，而是人一主體從天地本源之化生功能繼繼所得，體認而成。

如上，由於天地本源對人與萬物並不通過某種對應或互滲關係直接給定什麼，在這一意義上也可以說它是個“虛”、“無”（自身不具有某種或種種性狀，也不給人與萬物予某種性狀），故周敦頤要在“太極”之前別立一“無極”^⑭，張載則稱“氣之性本虛而神”^⑮。然而萬物卻又由之得以生化，人之德性又由之得以育成。這一點正是這一系統之宇宙本源論與董仲舒等人所講的宇宙本源論之不同處。這裏揭示的，才誠如牟宗三諸儒所強調的“生命的學問”與在“生命”成長中的人的主體性挺立的問題。當然，這裏所說的生命，原則上是指“道德生命”。

什麼叫“生命的學問”呢？

牟宗三的提法是：

中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命的學問。它是以生命爲它的對象，

來運轉我們的生命、安頓我們的生命。這就不同於希臘那些自然哲學家，他們的對象是自然，是以自然界作為主要課題^⑩。

牟先生於此取與古希臘以“自然”為對象的哲學相比較而論中國哲學開啓之“生命”性。“自然”所關涉的是知識的問題。故儒家這一系統的哲學與古希臘哲學的區別，實又可歸為生命的進路與知識的進路的區別。

知識的進路的特點，如所皆知的是強調主、客二分。在二分中，一方面是，客體被認作為僅依自己固有的規則存在着、變化着，它對人並不關切，或者說人是外在於它的；另一方面是，人一主體則是被認定為有可能認識到它的存在與變化規則的。在人認識了它的存在與變化規則之後，人又是可以蠻橫粗暴地支配它、宰割它的，在這裏它依然是外在於人的。

生命的進路與知識的進路不同。就儒家一派而言，我們或許可以用延續性、升進性、主體性三個概念來揭示這一進路的基本內涵。

所謂延續性，是指我們都是從天地宇宙中來，我們就是宇宙延續自己的一個過程或體現，我們與宇宙大化是不能分割的。在這一意義上，我們在宇宙大化中。張載《西銘》所謂“乾稱父，坤稱母；予茲貌焉，乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與焉”，即此。

所謂升進性，是指宇宙的延續並不是簡單的重複且並沒有到我們為止。宇宙大化的過程為一不斷增進、不斷上升的過程，它還將通過我們繼續地增進、繼續地上升。宇宙大化就其起源來說沒有什麼（或者說它是單一的），它並沒有給每一發展階段、

每一代予以什麼，但每一階段、每一代都通過自己的努力總要爲它帶來增進，使之有所上升，當然地，我們這一代也要通過自己的努力爲它帶來增進，使之有所上升。在這一意義上，宇宙大化亦在我們當中^⑩。《易傳·繫辭上》所說“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”，張載所說“一陰一陽是道，能繼繼體此而不已者善也”，即此。

所謂主體性，一方面是指宇宙大化唯通過無限的發展才造就了我們和我們每一代，這表明宇宙大化是爲我的；另一方面是指宇宙大化又唯通過我們和我們每一代人的努力才得以無限地發展，這表明宇宙大化還是屬於我的。我（我們每一代）從無限中走來，我又向無限中走去，我不僅成爲宇宙之主體，而且此主體具本體意義。張載所稱“視天下無一物非我”，又謂“爲天地立心，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平”^⑪。其凸顯之主體性乃至於此。

此爲體現“生命成長”之三個特性。

就延續性而言，我們是宇宙大化延續自己的產物，我們的生命即具莊嚴性。（我們每一個人都不是自己的，而是宇宙通過那麼長久的發展，借助多少代的努力，才成就了我們，我們的人生豈不莊嚴！）

就升進性而言，宇宙大化又是通過我們這一代人的努力才得以進一步延續與發展的，因而我們必須有擔當精神與獻身性。（我們作爲宇宙大化延續自己的產物，我們便不僅僅是自己的；而我們生命的延續，又有待於下一代，我們豈可不努力，豈能不獻身？）

就主體性而言，此則凸顯了擔當的自覺性與在境界追求上

的絕對性。(主體既已具本體意義,此主體即不與外界構成對待關係,豈不絕對?)

這就是《易傳》、周敦頤、張載之儒學借宇宙論開顯的人的主體性。這種開顯是借由生命之進路而非知識的進路完成的。知識的進路,如西方古代的原子論,把宇宙之發展與變化看作純屬客觀自然的過程,那是與人—主體特別是主體之德性無涉的。即便董仲舒之儒學,雖確認主體與客體互涉,但在其把人的德性看作是由本源直接給定(人的行為自然化)的情況下,它實際上是把人為的與價值的問題認作為存在問題而無涉人的主體性。《易傳》一系以生命為進路,一方面並不否認有外在世界的存在且以為它的存在不可以與人—主體無關,另一方面又並不認為二者之相關即表現在二者間之互滲或直接互相給定。與董仲舒之路向比較而言,如果說董學的特點是把人為的(含價值的)東西存在化(與屬“靈”化),那麼《易傳》一系生命進路的特點是把存在的(淡去屬“靈”的)體認為價值的,把存在的東西價值化。生命進路之取向,是通過把每個個人擺進宇宙生生不已的大化中去,擺進社會歷史發展中去,感悟人生的價值,而成就人之德性,成就人之博大胸懷和人作為主體的莊嚴性與使命感。

無疑,由此一進路成就的精神境界為極高之境界。

這樣一種境界誠為孔孟原創之儒學所並未開出。孔孟儒學沒有宇宙論的支撐,在他們把自己的仁道置放在與外在客觀時勢相分立的狀況下^⑭,這種“仁道”追求只能內化為純粹的人格追求。孔子“天下有道則見,無道則隱”的坦言表明了他的精神追求的內向性而毋如張載“為天地立心,為生民立命”那種擔當性和陸九淵“吾心即宇宙,宇宙即吾心”那種以主體性涵攝客體、

主體轉化與提升存有的宏大氣象與廣闊胸懷。

這樣一種境界亦為董仲舒所代表之漢學所不及。董仲舒由於把人類行為自然化，把價值問題存在化，實際上沒有境界論。即使他的“性三品”說承認“中民之性”可以藉教化為善，然此教化亦不因主體之涵養而起，僅由外在之王化而成，且此王化多禁制之意義^⑩。故董學於主體之境界無所取。董學一系宇宙論與由《易傳》至周敦頤、張載一系宇宙論之區別，實表現了民間的、粗俗的文化意念與精英的精緻的文化理念的區別^⑪。

但是，問題在於：

其一，這樣精緻的東西，這樣大的氣象與這樣高的境界，畢竟只有少數人可以接受，可以悟得。或者說，人們只有經過相當一段時期的人文教化與學術訓練，才有可能把自己個人的日常意欲與行為和宇宙之無限大化與社會歷史的長期發展挂搭起來，從而賦予其意義，從而證得此境界。這豈是平民能做之事？顯然，這種境界追求很難普遍化而產生廣泛的影響。

其二，反過來說，若然大多數甚至絕大多數人都不能自覺悟得，而又一定要能夠落實，唯只有採取強制性的辦法，為此便必須把原先只由個人體認而成的德性賦予外在的客觀普遍的意義。在宋代儒學中，周敦頤、張載論“誠”說“仁”，都為個體直接面對天地本源、宇宙生化所體證。及至朱熹，卻要講“誠之理”、“仁之理”、“愛之理”了^⑫。朱子把“誠”、“仁”實理化，即是要把由內心體認所得的德性外在客觀化，且賦予其普遍必然性的意義。宋學的這一變化或許即體現了思想發展的這一邏輯？然而，這一轉變不僅意味着由此將帶來思想文化領域裏的專制性統治，同時也意味着，由於道德的律法化、外在化與劃一化，人們