

静安先生史席南
先生曾一至天津正襟奉谒时已得
京报甚得 吴君书示
先生不日移居校中玉慰 考试今题
事核中而推前作正委 为国家中
人遂行此一句内颇烦援不能用心
新内学 陆乞

静安先生史席南
本校景文 人极忠厚 孟君才疏志未夙以
教习月学 范生之化也 固为口之有相与根株
二君中任心人焉教范生去焉皆能贵西学说
可素情以法正不揣或孟君更甚耳 以畏
静安校中不出席 吴君能代表物推举孟君
与行书此以收

中国文论的思想与情境

古代文学理论研完

第三十四辑

华东师范大学出版社

胡晓明 主编

中国文论的思想与情境

古代文学理论研究

第三十四辑

华东师范大学出版社

胡晓明 主编

图书在版编目(CIP)数据

古代文学理论研究. 第34辑, 中国文论的思想与情境 / 胡晓明主编. —上海: 华东师范大学出版社, 2012. 5
ISBN 978-7-5617-9551-4

I. ①古… II. ①胡… III. ①文学理论—中国—古代
IV. ①I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 108534 号

中国文论的思想与情境

——古代文学理论研究第三十四辑

主 编 胡晓明
组稿编辑 陈庆生
项目编辑 夏 玮
审读编辑 陈庆生 陈 才
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbbs.tmall.com>

印 刷 者 上海华大印务有限公司
开 本 890×1240 32 开
印 张 13.75
字 数 379 千字
版 次 2012 年 6 月第 1 版
印 次 2012 年 6 月第 1 次
印 数 1—1500
书 号 ISBN 978-7-5617-9551-4/I·907
定 价 39.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

主 编 徐中玉

郭豫适

副 主 编 胡晓明

编辑部主任 彭国忠

编 委 (依姓氏笔画为序)

邓小军 齐森华 兴膳宏[日本]

宇文所安[美国] 朱良志 朱杰人

朱晓海(台湾地区) 陈文新

陈国球(香港地区) 李建中

李春青 汪涌豪 许 结

肖 驰[新加坡] 张 晶

张 毅 张少康 张伯伟

张国庆 张隆溪(香港地区)

曹 旭 曹顺庆 黄 霖

蒋 凡 蒋 寅 蒋述卓

谭 帆

编辑部报告

文学理论的发生与文学创作之间,存在着非常密切的关系;文学批评的进行,更是离不开文学创作。这是古今中外的通识。就中国文论而言,“由于评论随着创作的漫长历程而产生,因而也可看出其随着创作的发展而变化的迹象。诗论家或即诗人,或者不一定兼为诗人。……唐代诗赋创作的繁荣,与其归之于政治制度的优越,不如说更多的是由于诗人们对在六朝以来已经得到充分探究的文学批评标准的遵循和实践,因此,唐代诗论的衰落并不影响诗坛的繁荣;而宋代诗歌创作的衰落,与其说是由于诗话兴起所致,不如说正是由于其缺乏明确的评论标准所造成;至于明清时期的各派诗论,其主张都有各自的根源,构成堂堂理论阵营而对峙相持,各派的创作也随着各派理论主张的差异显示出不同的风貌,从而促使诗学大观局面的形成。”(日本铃木虎雄著、许总译《中国诗论史·著者序》)在西方,论者也认为:“文学理论不包括文学批评或文学史,文学批评中没有文学理论和文学史,或者文学史里欠缺文学理论与文学批评,这些都是难以想象的。显然,文学理论如果不植根于具体文文学作品,这样的文学研究是不可能的。文学的准则、范畴和技巧都不能‘凭空’产生。可是,反过来说,没有一套问题、一系列概念、一些可资参考的论点和一些抽象的概括,文学批评和文学史的编写也是无法进行的。”(美国勒内·韦勒克、奥斯汀·沃伦著,刘象愚、邢培明、陈圣生、李哲明译《文学理论》)一方面,文学批评以具体作品为对象,作品是批评得以实现的先决条件;另一方面,理论在对创作现象、创作规律的总结、概括中产生,没有作品,理论将失去其滋生和存在的土壤。这本是不言而喻、毋需证明的道理。然而,我们的理论研究,往往忽略对创作的

关注,文论阐发常常脱离具体作家作品的论析。本辑《中国文论的情境与思想》的编辑,就是我们为弥补理论、批评与创作之间的脱节,而进行的实践。在我们的意识里,“情境”指的就是这个土壤,即中国文论发生、发展、演变的特定情境,它更多地指向文学文本与文论文本。

因此,本辑我们发表了郑伟的《论嵇康与六朝临终文学现象》一文,它将文士临终之际的文学创作以及生命意态称之为“临终文学现象”,认为嵇康的临终一曲对六朝时期的文学创作产生了深远影响。文章通过考察范晔对嵇康由排斥到接纳的转变过程,揭示了一个重要文学现象,即:个体对某一历史对象的接纳并非是凝定不变的静止状态,而是一个不断反思和重新审视的动态过程。魏耕原《王昌龄五古风格与〈诗格〉之关系》,考察王昌龄五古诗歌的创作风格与其《诗格》的关系,认为王昌龄诗的风格与《诗格》的审美主张极为合拍,未有错迕悖逆之处。日本学者土谷彰男撰写、独孤婵觉翻译的《顾况文学及其文学观对中唐苏州文坛的文学理论形成之影响》一文,仔细考察盛唐诗风向中唐诗风变迁的过程中,形成的一个重要的文学团体:苏州文坛,它基于五言古诗的创作和评论而形成,以顾况、刘太真、孟郊、皎然、秦系为主要成员,在诗歌批评和创作方面有一定共识,而顾况对南朝文学特别是谢朓的肯定性的认识是苏州文坛文学理论形成的关键。汪红艳《共性的描摹,个性的表露——花间词和李璟李煜词语言比较》,考察在大致相同时代、相同地域和相同社会心理条件下产生的花间词和南唐词的语言风格,认为除在用词典雅及表现人物情感心理上有着相似之处外,二者更多地表现为差异,战争割据造成的相对封闭,使得产生于两个国度的同一种文学样式并没有产生真正的影响交融,作者各自的文学修养和审美情趣的不同,造成了二者相对独立的美学风格。乔东义《王禹偁与杜诗》指出:王禹偁在诗歌内容和诗歌风格上向杜甫靠近,他还对杜诗作出了很有创见的评价,他称“杜甫且为诗宰相”,不仅概括了杜诗内容上的政治色彩与爱国情怀,而且提炼出了杜诗艺术上的“集大成”特点。“诗宰相”似比“诗圣”更能概括杜甫其人、其诗,这个评价不仅早于秦观,还比他独到而深刻,在中国诗学史上具有一定的影响和典范意义。

徐建平《黄庭坚散文理念创作分期试探》，在对黄庭坚散文作品编年的基础上，根据黄氏散文理念和创作历史发展、艺术特征，将其散文创作分为游学期、下僚期、馆阁期和贬谪期。这不但与一般对黄庭坚诗歌分期出现创作成熟期划分的差异，更主要的是结合了黄庭坚的散文理念与创作实际。韩立平《岿然典刑：楼钥的诗歌成就及诗学思想》一文，考察了楼钥诗歌成就与诗学思想的关系，认为在后乾淳诗坛上，楼钥被尊为岿然独存的典刑，他以天矫盘礴、雄健排荡的诗风自树一帜，显示出对中兴四大家平熟之弊的反拨，尤其在七言歌行这一体上，成就超过陆游、杨万里等乾淳诗人；他的诗学思想强调兼备众体，要求发挥长篇歌行的诗史力量，寄寓忧世之慨和恢复之情，延续了乾淳时代的中兴气象。杨焄《毕沅与乾嘉诗坛》将毕沅的创作置于乾嘉诗坛的大背景中予以观照，认为毕沅身兼诗人、达官和学者三重身份，所作自成一格，在当时诗坛上起到了引领风会的重要作用。由于家学背景、师承渊源以及交游状况等原因，使得他在诗学观念上具备兼容并包的特点，其纪游、题画、论学三类题材，不仅能展现其创作的整体风貌，也在某种程度上凸显出清代诗歌不同于前代的特征。吴中胜《有意义的声音——乾嘉诗学谈声韵》一文，结合西方文学理论有关音韵的理论，研究乾嘉诗学著作中的声韵表述：诗中韵脚；择韵之要；韵中求句；宜用中原之韵，等等。从一个独到的角度，强调乾嘉诗学对诗歌声韵之美的重视。赵厚均《〈名媛诗话〉与乾嘉道时期的闺秀文学活动》考察《名媛诗话》这部诗学文本的文学史意义，指出：沈善宝的精力主要是放在发扬和表彰当代名媛上，这为我们考察乾嘉道时期闺秀文学活动提供了十分鲜活的资料；《名媛诗话》大量记述了闺秀之间的结社与交游，时常提及闺秀作品的传播和编撰情况，关注闺秀婚姻和命运，这也是闺秀文学发展到一定程度之后的产物。徐可超《论〈魏晋胜流画赞〉中的“对”》一文，则考察《魏晋胜流画赞》这部画论文本，认为它提出人物画“以形写神”的命题，而“对”是由“形”到“神”的关键，也是一种具体而有效的方法和途径。文章以流传的顾恺之事迹、作品为实例，证明他的这一见解的实践性，并因为其实践性在中国艺术发展史上具有重要意义。

在“思想”栏目,窦可阳《再论〈易传〉的生生之美——以几组范畴的本体化为视角》认为:《易传》对生命精神的理解和阐释,是伴随着“元亨利贞”、“乾坤”和“阴阳”等范畴的本体化而展开的。这些范畴在古经中还只是普通的卦爻辞、卦名和自然符号,只有在《易传》的理论阐述中,它们才明确了核心范畴的地位,使得《易传》作者对《周易》生命精神的体悟鲜明地体现了出来。魏宏运《论晚年王世贞的“三教合一”思想》认为王世贞晚年转慕佛道,出世却未弃世,在超然的背后有一种济世情怀,其对宋儒及当时讲学者的批判,多是从国家、社会的角度出发,思想呈现出非常复杂的一面。他主“三教合一”,援儒道入释,将“三教”融于“了心”,即去来自由,无滞无碍,自性清静,又遍照一切之“真心”,并发明禅佛思想中作为即本体即主体的“心”的功能,从本体意义上将道家“坐忘”、儒家“四毋”解读为本心的自觉。曹胜高《古典松动与明清诗论的内在突破》一文,从元明诗论的雅俗之辨、清代诗教的泛化与消解、晚清白话与古典传统的自我解体等几个方面,将雅与俗、平民与贵族、复古与创新、诗教与性情、白话与古典等对立性因素,为明清诗论的动态考察提供一个崭新的视角。马将伟《从“载道”到“经世”——从易堂文论看明末清初文章观念之嬗变》考察明清之际易堂派的文章观念:时代变故与个人人生经历,使他们的文章观念发生了从“文以载道”到“文以经世”的嬗变,他们在强调传圣贤之道的同时,分外地强调文章的“现世”关怀,他们认为文章的真正意义就在于要关心世务,有裨于天下后世;在文质观上,总体表现出重质而轻文的倾向,但又不偏执于一端,同时强调“文”的重要性。江守义、李成玉《以诗补史阙,借史唤诗心——赵翼的“诗史”意识》:赵翼兼史学家与诗人、诗论家于一身,其诗学思想中贯串了鲜明的“史学”意识,主要表现为“知人论世、以诗补史”和“借史论诗”。章琦《真善美思想与黄人文学理论的构建——兼论黄人文学理论的矛盾表现》,提出黄人借鉴西方心理学中“知、情、意”的概念,以构建其文学思想,“美”是其文学本质论的核心,“真善美”是其大文学观的指导思想,也是其文学批评的标准;而其文学理论也具有矛盾的一面。

刘炜《马一浮与同光体》认为,马一浮的诗学,包括诗歌创作和诗歌理论,都深受同光体的影响,对同光体诗学也就有所继承与发展;马一浮对同光体的超越,主要表现为其诗学较之同光体诗学更加具有独创的价值和巨大的贡献。谢雪梅《林黛玉的政治悲剧——中国古代知识分子的乌托邦角色》,指出《红楼梦》的灵魂人物林黛玉有着十分特别的身份,绛珠仙草的转世神话赋予她浓厚的乌托邦色彩,从红颜诗人、隐士到知识分子,最有灵性的红颜诗人即是最不聪明的红颜隐士;从观念到行为都是林黛玉实践乌托邦的形式,如此透彻的信仰表达出林黛玉拥有真正的“乌托邦心态”,这种心态属于深层的精神结构,完全对质于个人所抵抗的儒教的社会—政治结构,林黛玉因此象征着中国古代知识分子的乌托邦角色。

在本辑“论坛”栏目,刘文勇《儒家对文学的思考重心与特点》,认为入世性格决定儒家对文学思考的重心也必然是入世的,入世讲求用世,高论往往难以用世,故儒家对文学总体思考上也就走向了卑之无甚高论的路径。正因为不求高论,所以在儒家那里往往都是经久的常识;虽然是常识,但却不一定体现为某时代的集体性实践,故而儒家的论调又往往以反复重复、反复强调的形式,出现在中国历史的各个段落,这也决定了“重复”在中国文化史、文学思想史上具有特殊的价值。儒家文学思想与其说是理论的、玄学的,还不如说是实践的、行动的,持守中道出常言,这正是儒家的本色。今人不宜故神其说,过度诠释,而宜返其旧心,以平常心回望往圣先贤的论说,还其本来面目。张俊《中国古典文学理论的大传统》提出:中国古典文学理论从其发展的思想源头,可以区分为儒、道两大原生性理论系统。儒家系统不仅包含诗教实用说的大传统,也包括“诗言志”、“诗缘情”、“童心说”、“性灵说”等审美主义传统。道家系统的“自然”、“虚静”、“得意忘言”哲学(美学)思想,则在文学理论中落实为自然文学观,以及“言外之意”、“象外之境”、“韵外之致”,并暗契禅宗之空观与“顿悟”思想,发展出“妙悟说”、“兴趣说”、“神韵说”、“境界说”。李国辉《风骨与意象主义的“精确”诗学》,提出一个饶有兴趣的话题,认为意

象主义诗学的基本观念“精确”的含义,和《文心雕龙》中的“风骨”非常接近;除了诗学本身上的相似点外,二者产生的文学背景也有重叠的地方,在面临相似的诗歌风气中,意象主义的诗学和风骨说表现了相同的价值取向。这种价值取向不仅表现为措词由绚丽转向自然简约,而且表现了西方诗学精神面向东方的历史图景。这充分说明东方诗歌观念对于英美诗歌的现实借鉴意义;意象主义的精确诗学之所以与中国南北朝时期的风骨诗学相通,说明它面临着和中国相近的诗歌生存背景,而且它提出了与中国诗学相近的解决办法,这不得不说是中西诗学一个跨越古今的契合之处。钟书林《一至五世纪文学观念的嬗变——兼论“文学自觉时代”之命题》,认为一至五世纪是中国古代文学观念发生重大转变的关键时期。从文学自觉意识的萌芽到文学脱离于经学、玄学、史学而自成一家,文学经受了复杂而艰难的发展历程。文章从纵向深入的角度,考察了其文学观念的嬗变历程,并对“文学自觉时代”的说法提供了一些新的思考。昌庆志《“成竹在胸”说的理论拐点与古今际遇》:文同在前人书论、文论与画论基础上,结合自己的绘画实践,首创了专门针对文人画的“成竹在胸”说,而苏轼却光大其说,将本是单一画论的“成竹在胸”说,阐发成广泛的文艺论乃至一般的人生哲学观,这自是“成竹在胸”说的理论拐点。而这一拐点的生成,至少有三个因素不可忽视:宋初以来文艺创作的总体趋势;苏轼自己的文艺创作体验;苏轼作为当时文坛盟主的雄心。苏轼“成竹在胸”说具有科学性、高标性的一面,但其理论基础的片面性与时代、体制的局限性,决定了它在当时就出现了理论上的修正派与实践上的尴尬现象。

本辑发表两篇关于文论文献与版本的文章,即焦印亭《〈世说新语〉刘辰翁点辑录》和唐玲《〈诗人玉屑〉版本考》。这也是我们近几年一直关注的一个点,欢迎文论界同仁大力支持。

古代文学理论研究 编辑部

目 录

编辑部报告	(1)
-------------	-------

◆ 论 坛 ◆

卑之无甚高论:儒家对文学的思考重心与特点	刘文勇(1)
中国古典文学理论的大传统	张俊(16)
风骨与意象主义的“精确”诗学	李国辉(28)
一至五世纪文学观念的嬗变——兼论“文学自觉 时代”之命题	钟书林(38)
“成竹在胸”说的理论拐点与古今际遇	昌庆志(49)
石不能言最可人——以印章为例谈中国文论中的 几个议题	卢康华(63)

◆ 思 想 ◆

再论《易传》的生生之美——以几组范畴的本体 化为视角	窦可阳 张秋爽(75)
论晚年王世贞的“三教合一”思想	魏宏远(91)
古典松动与明清诗论的内在突破	曹胜高(109)
从“载道”到“经世”——从易堂文论看明末清初 文章观念之嬗变	马将伟(135)
以诗补史阙,借史唤诗心——赵翼的“诗史” 意识	江守义 李成玉(154)
真善美思想与黄人文学理论的构建——兼论黄人	

文学理论的矛盾表现	章 琦(164)
马一浮与同光体	刘 炜(193)
林黛玉的政治悲剧——中国古代知识分子的 乌托邦角色	谢雪梅(205)

◆ 文 本 ◆

论嵇康与六朝临终文学现象	郑 伟(214)
论《魏晋胜流画赞》中的“对”	徐可超(223)
王昌龄五古风格与《诗格》之关系	魏耕原(234)
顾况文学及其文学观对中唐苏州文坛的文学理论 形成之影响	(日本)土谷彰男 独孤婵觉译(248)
共性的描摹,个性的表露——花间词和李璟李煜词 语言比较	汪红艳(258)
王禹偁与杜诗	乔东义 安 平(272)
黄庭坚散文理念与创作分期试探	徐建平(286)
岿然典刑:楼钥的诗歌成就及诗学思想	韩立平(299)
雪月风花共剪裁——浅析《金瓶梅》中的女性意象 体系	全 亮(315)
毕沅与乾嘉诗坛	杨 焘(328)
有意义的声音——乾嘉诗学谈声韵	吴中胜(343)
《名媛诗话》与乾嘉道时期的闺秀文学活动	赵厚均(362)

◆ 文 献 ◆

《世说新语》刘辰翁评点辑录	焦印亭(380)
《诗人玉屑》版本考	唐 玲(402)

卑之无甚高论：儒家对文学的 思考重心与特点^①

刘文勇

“卑之无甚高论”是汉代皇帝议论政治的时候提出的主张，其中的“卑之”与“无甚高论”原来并不连读，其出处在《汉书·张释之传》中：“释之既朝毕，因前言便宜事。文帝曰：‘卑之，无甚高论，令今可行也。’”唐代颜师古解释汉文帝的这段话：“令其议论依附时事也”，既然是汉文帝出此言语，那么当然可以看成是汉文帝的政治个性与风格，但是又不能看成个别的政治风格，政治当然有“为万世开太平”这一面的追求，但是对为政者而言，讲求实效或者时效以应对当代的事务确乎又是其重心，汉文帝所说的“令今可行也”就是这个意思，颜师古所谓“令其议论依附时事也”也同样是这个意思，故而可以说“卑之无甚高论”大约是政治当代实践的普遍性格。而中国的政治又与文化密切关联，政治实践既如此追求，故而在文化上也不得不显示出同样的“卑之无甚高论”的特点，孔子说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”^②这就是一个明显的例子。这一倾向，既然在一般的文化上如此，当然也就在特别讲求干预现实与政治的儒家文学论说中占据重心的

① 本文受到 2011 年度教育部人文社科规划基金项目“中国古代文论现代研究史”（项目批准号：11YJA751051）和四川大学中央高校基本科研业务费研究专项项目（skjp201101）的资助。

② 司马迁《史记·太史公自序》引。

位置。

与古人“卑之无甚高论”的风气相比，今人则多崇尚“甚为高论”的学风，以至于把古人自己认为是常识的东西阐释得玄乎其玄，这大大背离了古代立说者的初衷。

—

儒家作为一个整体显示出自己区别于其他思想流派的特色可以说就是入世践行，而这种特色自有其渊源，孔子作为儒家的开创者，远在春秋时期就表现出了这样的思想传统，从《论语》中孔子的言论就可以看出孔子不尚高论而特别重视实践或者践行的根本特点，从人格上说，孔子对巧言令色之人就特别警惕，以为“巧言令色，鲜矣仁”^①，相反却以为“刚毅木讷，近仁”^②，认为君子要“讷于言，而敏于行”^③，不要成为夸夸其谈的到处放高论的人。对于所谓的“学”，今人大多容易理解为学习书本知识，但是在孔子或者孔门这里，很多时候是“行先学后”或者“学在行中”，在学与行的关系中，孔子认为“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文”^④，把“行”摆在“学文”之前，而孔子的弟子子夏，对老师的精神理解得更透彻，干脆就认为“学在行中”，以为“贤贤易色，事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣”^⑤。总体上说，“道不远人”乃为儒家本色。

儒家当然不是没有变化的事物，历史上的儒家起码经历了几个大的阶段，这样的阶段不同学者有不同划分，钱穆先生划分得非常细，把儒学划分为“儒学之创始期”、“两汉儒学”、“魏晋南北朝儒学”、

① 《论语·学而》。

② 《论语·子路》。

③ 《论语·里仁》。

④ 《论语·学而》。

⑤ 同上。

“唐代儒学”、“宋元明儒学”、“清代儒学”六期^①。我认为儒家在历史上主要经历了三个阶段：第一阶段是原始儒家，即先秦儒家，但在对原始儒家的认知上，后人有不同看法，起码在宋明理学家看来，是不把荀子放在原始儒家看待的。原始儒家的践行践履特征我们前面已经以孔子作代表做了论说，此处不赘。第二阶段就是所谓的新儒家，在中国历史上分汉唐的新儒家与宋明理学的新儒家，他们在风格上是不一样的，汉唐的新儒家主要还是在制度的安排上进行，用传统的儒家话说，主要在外王的层面，汉唐新儒家虽然有异于原始儒家的一些风貌，例如汉代董仲舒的天人之学中的一些神秘气息，但总体上说，是追踪先秦的原始儒家不尚高论而努力践行的轨迹而前行的。而宋明理学的新儒家从其表面看，其主要偏重者是在内圣的层面，他们认为中国为什么这样乱而尚未臻于太平，就是因为内圣的东西被弄乱了，但他们也不是为内圣而内圣，只是认为内圣是外王的基础，终极目标还是在入世的功业上面，余英时先生针对学界“在有意无意之间也造成了一个相当普遍的印象，即儒学进入南宋以后便转而内向了。用传统的语言说，南宋儒学的重点在‘内圣’而不在‘外王’”这种论调时候，便认为既往学者对宋代道学研究所造成的这一印象是非常偏颇的，甚至于是把学术界引向错误的方向从而迷失了问题的实质，余英时先生他以为“从政治文化的角度说，我只想指出下面这一重要的事实：即以最有代表性的理学家如朱熹和陆九渊两人而言，他们对儒学的不朽贡献虽然毫无疑问是在‘内圣’方面，但是他们生前念兹在兹的仍然是追求‘外王’的实现。更重要的，他们转向‘内圣’主要是为‘外王’的实现作准备的，因此他们深信‘外王’首先必须建立在‘内圣’的基础之上”^②。余英时先生对宋代理学或者道学更总结陈词道：“我并不否认理学家曾认真探求原始经典的‘本义’，以期

① 参见钱穆《中国学术通义》中“中国儒学与文化传统”一篇，台北：台湾学生书局，1975年，第67—96页。

② 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（上），自序二，北京：三联书店，2004年，第11—12页。

‘上接孔、孟’，我也不否认他们曾同样认真地试建形上系统。但分析到最后，无论‘上接孔、孟’，或形上系统都不是理学家追求的终点，二者同是为秩序重建这一终极目的服务的。”^①从这里我们也可以看出，即使在今人看来尚高论的宋明理学的新儒家，其旨归与实质也仍然大体是原始儒家的“道不远人”的践行特征，只是基于佛道两家的刺激，而稍微有所转向而已。柳诒徵先生曾经说道：“自宋以前，儒者之学，仅注重于人伦日用之间，而不甚讲求玄远高深之原理。道、释二氏，则又外于伦纪，而为绝人出世之想。惟宋之诸儒，言心言性，务极其精微；而于人事，复各求其至当，所谓明体达用，本末兼赅，此尤宋儒之特色也。虽其中亦有偏于虚寂，颇近禅学者，而程、朱诸儒，则皆一天人，合内外，而无所不备……近人病宋学者，往往以为宋学虚而不实，或病其无用，或病其迂腐，要皆未知宋儒之实际也。观张载《西铭》及《论语说》，其心量之广远，迥非区区囿于一个人、一家族、一社会、一国家、一时代者所可及。盖宋儒真知灼见人之心性，与天地同流。故所言所行，多彻上彻下，不以事功为止境，亦不以禅寂为指归。此其所以独成为中国唐、五代以后勃兴之学术也。”^②对于宋儒之学的实践性，柳先生亦然多所辨证，认为“秦以降，学术衰，汉以降，世风弊，乘其隙而入者惟佛学，发人天之秘，拯盗杀之迷，而吾国思想高尚之人，随多入于彼教。披六朝隋唐历史，凡墨守儒教者，殆无大思想家，以此也。隋唐外竞虽力，而风俗日即于奢淫，士习日趋于卑陋，皇纲一坠，藩镇朋兴，悍将骄兵，宦官盗贼，充塞于唐季五代之史籍。人群桀乱极矣。物极则反，有宋诸帝，崇尚文治，而研穷心性，笃于践履之诸儒，乃勃兴于是时”^③。以为宋儒反而是激于时变起而行的一群人，柳先生言论中所谓“研穷心性，笃于践履之诸儒，乃勃兴于是时”一句尤为关键，可称之为对宋儒的真确概括，道出了宋儒以至于明儒

① 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》（上），自序二，北京：三联书店，2004年，第183页。

② 柳诒徵：《中国文化史》（中册），上海：正中书局，1948年，第221—222页。

③ 同上书，第212页。

寻轨于孔孟原始儒家开创的践行践履传统的真精神，柳先生以为“谓宋人空疏不学，较之后世若远不逮者，实目论也”^①。这也有力的驳斥了当今学界盛行的对宋明儒家的流行性看法。柳诒徵先生、余英时先生的这些看法值得当今学界三思。至于接下来的儒家第三个阶段，就是所谓的现代新儒家，他们的理想是要上接宋明理学，从而开启中国思想的新境界，冯友兰先生就写过《新理学》这本书来做这项事业。他们这代要做的事是接着讲与照着讲，接着宋明理学讲，就要开创新理学，照着讲就是历史的整理。但是到目前为止，我们发现照着讲也讲的不好，接着讲也没有真正讲出来。从某个意义上说，现代新儒家才真正背离了传统儒家的践行传统，而把儒家整体上变成了书斋之学，从现代新儒家好尚高论也可以看出这一点，依傍西方学理以把儒学变成好像很有系统的学说，但是越是这样越是离开了儒家的践行践履的真精神，正因为如此，余英时先生才感叹儒学到了现代已经成为了游魂。^②

从传统时代的时空范围来看，儒家虽不断变化，但儒家又确实有个核心的追求不变，用宋代儒家张载的话说就是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。这四个层面的东西都是入世的，也是儒家区别于道家与佛家的东西。相对于儒家的人世，佛家是出世，道家是超世。儒家人世批判，人世建构儒家理想所期待的社会。入世的目的就是化世、救世，这就是历代以来儒家以天下为己任的化世、救世传统，这个大传统形成了中国文化的主干，也影响了佛家与道家，可以说儒家虽非宗教但却又承担了宗教的使命^③。佛家本

① 柳诒徵：《中国文化史》（中册），上海：正中书局，1948年，第209页。

② 请详参余英时《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，1998年。或者余英时《现代儒学的回顾与展望》，北京：三联书店，2004年。

③ 梁漱溟先生说：“礼乐使人处于诗与艺术之中，无所谓迷信不迷信，而迷信自不生，孔子只不教人迷信而已，似未尝破除迷信。他的礼乐有宗教之用，而无宗教之弊；亦正唯其极邻近宗教，乃排斥了宗教。”此可作为一参考，梁漱溟先生言论见其《中国文化要义》，上海：学林出版社，1987年，第113页。