

中山大学图书馆藏《草庐问答》文献价值发覆

吴凌杰¹, 陈莉²

(1. 中山大学 历史学系, 广东 广州 510275; 2. 中山大学 图书馆, 广东 广州 510275)

[摘要] 中山大学图书馆藏金宗德《草庐问答》是国内仅存的文本, 它的诞生与金宗德“尊奉朱子”的思想及当时李氏朝鲜面临内忧外患的现状密不可分。金氏引据儒家经典, 阐释朱子学名物词章、仪式流程, 并采取具图形式, 考辨了礼文深奥、后世争论处, 批驳了当时朝鲜每况愈下的民风以及借助礼学争论借机引发党争的习性。同时, 《草庐问答》打破了朝鲜朱子学研究单调低质重复化的困局, 推动了相关研究走向精细化, 使得朱子学研究从照搬原典走向文本自觉, 这是18世纪朝鲜学风在朱子学研究开始转变的体现, 并为后来学人提供了创作蓝本。

[关键词] 域外汉学; 《草庐问答》; 中山大学图书馆; 海外朱子学

[中图分类号] K312.34

[文献标识码] A

[文章编号] 1008-889X(2023)04-0024-09

中山大学图书馆历史悠久, 馆藏丰富, 收藏了一批珍贵的域外汉籍, 这些书籍较为罕见, 多为国内少见汉籍, 故长期以来为学界所不知。正如中山大学陈寅恪教授在《陈垣〈敦煌劫余录〉》序云: “一时代之学术, 必有其新材料与新问题。”^[1]本研究即以新发现的金宗德《草庐问答》为切入点^①, 首先对此书的若干信息进行探讨, 并以此为切入点, 展开对18世纪朝鲜朱子学演进的研究, 诸多论述未必允当, 敬请方家斧正。

一、金宗德与《草庐问答》

中山大学图书馆藏朝鲜活字印本《草庐问答》6卷, 3册, 半叶10行19字。白口, 四周双边, 双花纹对鱼尾。半叶框高21.2 cm, 宽16.7 cm。书前无序, 书后有金道和跋, 跋曰:

川沙金先生, 挺颖睿之姿, 用虑实之工, 以忠信笃敬为存心之主, 本以四勿、三贵为检身之节, 度铢累寸, 积孳孳不已, 七十年如一日。盖先生得湖门再传之绪, 屡蒙笃实之评, 而卒受深衣之托, 寔考亭之黄蔡也。呜呼! 黠矣, 先生既

不得有用于世, 则退而讲明, 斯道以启来学之责, 亦有不得辞者矣。于是作圣学正路以为迷途之指南, 又作孔门一统以明传道之渊源, 又与门下诸贤难疑问答, 编为是书。凡二百二十余条, 首揭精一执中, 为圣贤传受之心法, 次论操存省察, 为学者治心之单方, 末乃以四书之微辞奥旨, 难于领解者, 反复推明, 各极其趣, 使世之学者, 无抱疑彷徨之叹, 则具所以尊信师诀, 羽翼斯文之功, 岂直为寻常论著之比而已哉? 先生既没, 屡有侵布之议, 既因循而未遑, 旋又兵燹及之, 当日手本, 荡为灰烬, 则天意岂徒然哉。适有传写一本, 出于门人敬进所藏, 盖亦孔壁之古文也。本孙寿昶即兴一方士友, 更写一本, 托道和以考正三已, 仍责识其事, 顾渺然未学, 何敢泚笔于先生之书, 而窃伏念王考通德公, 亦尝周旋于执经之列, 侍奉笔砚屡矣, 道和于此, 虽执鞭之事, 何敢辞焉。遂忘其僭猥, 谨以一言, 盥手书于卷端^{[2]3811}。

据考, 川沙金先生, 即金宗德, 号川沙。

现存史料有关金宗德的记载不多, 从其《川沙先生文集》粗可零散地勾勒出其生平事迹: 金宗德, 朝鲜庆尚道人, 生于1724年, 卒

[收稿日期] 2022-08-26

[基金项目] 国家社会科学基金重大项目(20&ZD333)

[作者简介] 吴凌杰(1994—), 男, 湖北荆州人, 博士生, 主要从事礼制史研究。

① 《中山大学图书馆藏域外汉籍珍本丛刊》出版时, 未曾收录此书。

于1797年,师从于李象靖^①,为退溪学派的一员,受学派影响,一生尊奉朱子学^[2]。他著述丰富,现存文集收录了他大量的诗词歌赋、别纸行状等作品,而专著有《心经讲录刊补》与《草庐问答》^[3],前者主要论述心经的内容,后者主要阐发他对朱子学的理解。

对金宗德修撰《草庐问答》的缘由,后人金道和在书末跋语中有载,现可据此归纳为以下2点:

1. 经典晦涩难懂,后世难以理解,需著述明之。儒家经典自问世以来,便以言简意赅著称,我国学者尚难以理解,纷纷为之作“注、疏”,更何况朝鲜文人,他们对儒家经典更有先天的隔阂感。金宗德有鉴于此、挺身而出,通过问答体的形式撰写此书,让朝鲜文人明晰体悟儒家思想。

2. 金宗德尊奉朱子之心。如前所述,金氏受学于李象靖,为退溪学派之一员,该学派以尊奉朱子为主要特色。金宗德尊奉朱子之学,为扩大其影响,着成此书。他一生“挺颖睿之姿,用慤实之工,以忠信笃教为存心之主,本以四勿、三贵为检身之节,度铢累寸,积孽不已,七

十年如一日”,身体力行地遵行朱子学说,并见之着于书中,以希发扬光大。“盖先生得湖门再传之绪,屡蒙笃实之评,而卒受深衣之诤,寔考亭之黄蔡也”。金道和有感于此,故将金宗德比为朱熹门人黄干、蔡沈,他“斯道以启来学之责,亦有不得辞者矣”的精神,让金道和更加认为此书“岂直为寻常论著之比而已哉”。可见金宗德希望通过撰写此书,厘清晦涩难懂的经典词章,为后世学者的理解与使用提供方便,继而扩大本学派在朱子学研究上的影响。

从金道和的跋语“当日手本,荡为灰烬”可知,最初金宗德手本的《草庐问答》当在死后不久旋即毁于兵燹之祸。现行底本源于门人的抄本,并由金宗德之孙金寿昶委托金道和题跋,故我们推测现行刻本的成书年代当在1800年前后。据我们目力所及,现存题名为《草庐问答》的汉籍多存在韩国各大图书馆^②,如韩国国立图书馆、高丽大学图书馆、湖南大学图书馆、岭南大学图书馆、蔚山大学图书馆、延世大学学术信息中心、安东大学图书馆、龙仁大学图书馆、京畿大学中央图书馆、韩国四友堂宗宅等(见表1)。目前国内仅中山大学图书馆有藏。

表1 现存《草庐问答》的版本信息汇总

藏馆名称	著者	基本信息
호남대학교도서관 (韩) 湖南大学图书馆	李惟泰	2册, 32×21cm。书写语言: 韩文, 木制刻本
영남대학교도서관 (韩) 岭南大学图书馆	李惟泰	木活字本, 6卷3册, 四周双边, 半廓框 20.5×16.4cm, 有界, 10行19字, 上下内向四瓣黑鱼尾; 书 31.1×21cm。书写语言: 中文, 木制刻本。跋: 金道和。
국립중앙도서관 (韩) 国立图书馆	金宗德	古活字本(后期木活字), 6卷3册, 四周双边, 半郭 20.4×15.6cm, 10行19字, 内向两叶花纹鱼尾, 书 31.9×21.2cm。跋: 金道和。
中山大学图书馆	金宗德	朝鲜活字印本, 6卷3册, 白口, 四周双边, 双花纹对鱼尾, 半叶框 21.2×16.7cm, 10行19字, 书 31.9×21.2cm。跋: 金道和。

通过各馆数据核对,可知题名为《草庐问答》者实有2种情况:韩国湖南大学图书馆、岭南大学图书馆藏本著者署为“李惟泰”,其他

各馆藏本著者署为“金宗德”。
韩国湖南大学图书馆藏本(简称湖大本)署为“李惟泰撰”,该书册数为2册,行字明显

① 李象靖(1710—1781),字大山,师从李栽(1657—1730),为退溪学派第四代,对朱子心学有着深入的研究,生平著作收入《大山先生文集》。

② 表1数据来自于韩国古籍综合目录: <http://www.nl.go.kr/korcis/>。

小于中山大学图书馆藏本(简称中大本)等版本,故我们颇疑此书并非《草庐问答》。那么此书是什么呢?想要解决此问题,须从李惟泰生平入手,相关信息如下:

李惟泰(一六零七—一六八四)……本贯庆州,字泰之,号草庐。在沙溪金长生和慎独斋金集父子的门下修学。他自幼能文,在礼学方面有很深的造诣……《四书答问》是以对《大学》《中庸》《论语》和《孟子》提出疑问并回答其问题的形式写成的^[4]。

由上可知,李惟泰,号草庐,著有《四书答问》。我们又从《朝鲜经学文献集成》寻得《四书答问》一书^[5],此书的形制、内容等相关信息恰好与湖大本《草庐问答》著录的信息相符,这表明当时著录者误将《四书答问》混淆为《草庐问答》。

厘清了李惟泰的生平,这为解决韩国岭南大学藏本(简称岭大本)的问题指明了方向。现寻得岭大本之原貌,作者亦署为“李惟泰”,通过内容比对,果然与中大本的内容、行款、版本等信息一致,这提醒我们当时岭大本的著录者也错误地认为李惟泰是《草庐问答》的作者,这种错误之缘由大体有三:(1)李惟泰的“草庐”一号。(2)李惟泰曾撰有问答体著述《四书答问》。(3)《草庐问答》本身前无序言、卷端亦无作者,跋语附在最后,常容易被忽略,故著录者错误地认为《草庐问答》是李惟泰的著作,这也是我们能够理解的。通过纠正岭大本的作者,我们明白了岭大本确为金宗德的《草庐问答》。

此书在国内少见收藏,《中国所藏高丽古籍综录》中未见著录^[6],中大本作为现今国内唯一存世的刻本,无疑具有重要的文献与收藏价值。

二、《草庐问答》的文本思想与史料价值

问答体是儒家经典解释的常用文体,自战国、秦汉以来便广泛流传,《论语》《孟子》《管子》等书皆以此行文。宋代的《朱子语类》更以问答的形式,使得大量儒家经典原理在辩驳中

得到澄清,继而对修身、义理、道德、性命等诸多宏观哲学命题进行阐释,加深了后世对它们的理解,以此构建了一套逻辑严密、思想深邃的理学体系,影响巨大^[7]。金宗德《草庐问答》便是仿之而成,在书中借问答体阐发金氏自己的思想,大体集中在以下几个方面。

(一) 读书观

金宗德注重读书,特别是注重为学之道。他在开篇便以“问者,天下之事众矣,而必以学为重者,何也?”^{[3]51}抛出对为学的疑问。继而他在回答中梳理了为学的重要性,指出“天下之人皆善,而天下之民则无用学可也。万世之君,皆如尧舜;而万事之佐,皆如皋夔,则无学可也”。正因为君臣不贤、不可复如尧舜皋夔,所以“学者要以君法尧舜、臣效皋夔”^{[3]52},通过学习使得“人皆善而不困”,这便是“学者承天也”。对于学习,他的观点有三:

1. 在学习态度上,金氏认为要持之以恒,不可半途而废。他认为读书就像“儿童上学,不可弛慢之为也!但所操之心、所为之事,昨日如是、今日如是,今年如是、明年如是,恒久勿失”^{[3]54},在为学之道上保持恒长的耐心。在金氏看来,学习不可推缓,通过长时间、高强度的学习,才能有所收获。“孔子曰:学如不及,发愤忘食。子思曰:人一能之,己百之;人十能之,己千之。盖日月失矣,岁不我与。夫以圣人之生知安行,无不知、无不能,而犹如此,况众人哉!”^{[3]55}岁月易逝、时不我待,圣人尚且努力学习,作为普通人则要投入更大的气力。因此,金氏主张学习时要保持坚定之心,不能为他人所误,在“他人嬉戏游遨”时,自己应当“始终如一”“弘毅重远”,保持“恒”心。当然,如果临时出现状况,“有事则应知,有客则迎接,不可废也!”对于偶发性事件,在“限程”之内应当做到处理与接待,不能废弛事务、怠慢客人。

每日读书恒久,但会忘记,资质也有敏钝之别,金氏认为“何可归咎于性钝而安于放废乎?”不能将读书遗忘归于资质本身,“读后旋忘而读之愈勤,忘后复读,而读之愈熟”。读书需行勤苦,随忘随读。“不问读后记与不记,而读时若将以圣贤之言为己言,圣贤之行为己行,

则言或不记, 而其精神津液凝结于胸中, 顾自流出而为文辞, 发见而为德行也”^{[3]69}。只要勤劳读书, 哪怕记不住里面的言语, 亦能体察出圣贤之心, 将圣贤之精神学会, 使得自己的言行符合圣贤之意, 便能达到德行。

2. 在读书方法上, 金氏深受朱熹的影响, 在他眼中, “小学”既是词章训诂的识字之法, 又是进阶“大学”的基础。

一方面, “无小学之本, 则凡向上事, 无住足着脚处”。“小学”之后, 根基既固, 则可遍读包括孔孟程朱等著作在内的一切凡涉儒家经典之作。“名为学者, 而不过曰《小学》《四书》, 而《太极图说》《西铭》之妙, 茫未窥测; 河洛之数, 闰月之法, 皆生疏, 不可谓通才博儒矣”“大学如《孟子》《中庸》, 程朱指示之次第, 不可易也。也不但此也。如《心经》《近思录》《朱子书节要》《退陶先生集》……力量所及……不可不知”“《太极》《西铭》乃义理之源头”^{[3]71}亦须了解。

由于人生有限, 读书时间亦有限, 因而阅读也有次序之分, 他认为当先读程朱典籍, “《近思录》《性理大全》, 首皆而表章之……功夫有缓急之异……量取自己力量之大小、聪慧之利纯, 随其所及, 而或兼或拣, 适其机会, 而或先或后, 不必局乏取舍, 认分本末”^{[3]75}。因为程朱之学最为重要, 故应先读《近思录》《性理大全》, 然后再根据自己的能力、聪慧程度, 兼拣他书读之。

另一方面, 金宗德认为“八岁入于小学, 十五入于大学之说, 认取十五年, 人为大人, 然非也。古之训字, 必以在己者, 及于物为大, 但能为善于己, 妆个一身而已者, 不能及也。故充实而有光辉之谓大正, 已而物正之谓人臣, 格君心之非, 谓之大”^{[3]78}。在此金宗德继承朱熹对“小学”“大学”的解释^①: 认为“小学”“大

学”之别, 非在年岁而在学习目的。“大学”之目的是“明明德”“新民”“止于至善”, 为的是体察宇宙人生之义理。金宗德继而在朱熹的基础上, 进一步将读书与仕宦联系在一起, 认为“大学”的最终旨归是立为人臣, 更化世风。

在读书时, 金氏认为要“苛索句意”“如酷吏用法”“博考来历, 详辨意类同异详略, 引证照检, 无不周悉”。采取训诂的方式, 认真弄清每个词语、章句的含义, 不能似是而非。在细读之后应当学贵有疑, “问学者固然不能无疑, 亦不可不有疑, 必须无疑者, 使之有疑; 有疑者, 穷而通之, 方可进矣。”那么疑从何来呢? 金氏认为: “所谓疑者, 指何而言也? 曰: ‘义理之微奥幽深, 而未易见; 文句之艰难结滞, 而未易解; 如出处来历、句绝音义, 皆是也。’”^{[3]94}从先儒文章出发, 明晰文句, 体会奥义, 使得“读之无难, 说之无阻”。

3. 在读书与做事的关系上。金宗德认为读书不能置自身于象牙塔内“不问世事”, 要走出书斋, 通过处理事务、学以致用。

问: 事物之多, 不能无分歧之患……人生于世, 万物备焉, 万物之修, 莫非事也……人在天地中, 能高飞远走, 不在人间耶? 不在人间则已。在人间, 一日则何事不可管也……事物来, 受命于我, 则处事皆学问也。辨其所, 处之事之, 是非当否, 则是穷理也, 专意于应此, 而不杂以他事, 使条理灿然。

问: 知之与行, 寻常说如车两轮、如鸟两翼, 不可依靠, 不可偏废, 然亦不无轻重、虚实之异, 必须所知者发于行, 知有着落, 而行有准则。若务知而缓行, 专于讲说, 而任其所行, 不相资用^{[3]101}。

金氏认为人处于天地之间, 必然会遇到各种繁多的事务, 但不能因为事务繁多而避之, 因为学习虽然重要, 但将所学用之于世则更加重要。

① 朱熹对“小学”“大学”的解释, 可见于《大学或问》, 其文“曰: 吾闻君子务其远者大者, 小人务其近者小者。今子方将语人以大学之道, 而又欲考乎其小学之书, 何也? 曰: 学之大小, 固有不同, 然其为道则一而已。是以方其幼也, 不习之于小学, 则无以收其放心, 养其德性, 而为大学之基本。及其长也, 不进之于大学, 则无以察夫义理, 措诸事业, 而收小学之成功。是则学之大小所以不同, 特以少长所习之异宜, 而有高下浅深先后缓急之殊, 非若古今之辨、义利之分, 判然如熏莸冰炭之相反而不可以相入也。今使幼学之士, 必先有以自尽乎洒扫应对进退之间, 礼乐射御书数之习, 俟其既长, 而后进乎明德、新民, 以止于至善, 是乃次第之当然, 又何为而不可哉?”参见朱熹: 朱子全书: 第6册 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2010: 505.

“知”与“行”如鸟之双翼、车之双轮不可偏废,通过处理各种复杂的事情,使得自己的思维更加严密,达到“世事洞明皆学问、人情练达即文章”之境界。

“学问之道无他,求其放心而已。此言学问有许多功夫,举其大目如博学、审问、慎思、明辨、笃行皆是,然要其谛,则以求放心为准”^{[3]112}。在他看来,学问之道有很多,但最终指向便是“明心见己”,通过读书做事,让自己“放心”,即使得自己的心态变得更为宽广,让自己“不怨天、不尤人”,拥有“容人容物”“知晓天命”的气量。

总之,金宗德极为重视读书与为学之道,因此在书中用大量篇幅专门论之。在他看来,读书需刻苦、恒久、广博,亦不能困囿于书斋当中,当将所学之知识内化,用于处理各种事情,在事件处理当中,历练自己,使得自己的心境变得更加宽广,不怨天尤人,做到容人纳事,知晓命理。

(二) 哲学观

13世纪末,朱子学东入朝鲜,很快便引起了朝鲜学人的极大关注,并逐渐在研究领域上形成了“主理派”与“主气派”。前者以李滉为代表^①,主张“理”是万物本源,倡导“四端七情”说,“四端之发纯理故无不善;七情之发兼气,故有善恶”,认为四端“仁义礼智”来源于理,故都是善的,而七情“喜怒忧思悲恐惊”则来自于气,故有善有恶,在他看来“理”自身即具有活动性。这种“理气两分”“理动说”引起了栗谷学派的反对,创始人李珥认为“七情”包含了“四端”^②,理是“无始无终”“横跨时空”“形而上”“无活动性”的存在,气是“有形有具”“夹杂”“具有互动性”的存在,二者相互独立,也相互杂糅,这种杂糅的根本就在气囿理动,故只有“气发”,而无“理发”。

金宗德作为退溪学派一员,在《草庐问答》中表现出对“主理派”的支持。

金宗德认为太极是万物之本,“太极非悬空物事,具于事物之中,体之以忠正,任意而只曰太极,则指言造化源头之本也”^{[3]441}。在金氏看来,事物均是太极的外向性标化,而太极是它们的源头。“至善非玄幽渺荡处,只在事物上,昭著发见于明德新民”“此主敬穷理卫明明德之本……克己谨独之中,知理一分殊之义,然后可也”“理是洁净纯粹底物,性即理也”^{[3]446}。理是最为洁净纯粹的,太极因此也是至善的,人只有不断穷理明德、修身自省,体悟理之根本,才会不断接近于至善的境界,并以此教化新民。

在金宗德看来,太极作为理的根源,自然是非“静”而“动”,“太极,动而生阳,静而生阴,非理则气,何自而生乎?”阴阳、理气都是派生于太极,万物不可自生。“理为气囿,气之用事,理流而为恶,恶非理之为也,乃气之为也”^{[3]691}。他肯定了“理”是运转的,理是会被气阻碍的,这种阻碍的产物即是恶,因此他确定了“理动理发”的观点,并试图把握理的普遍性、内在性,批驳了气对万物的意义,反击了栗谷学派对“气发”的观点。

继而他从理与气,深化到对动静、人心、道心的理解,他强调人的私欲来源于动,人欲从天理中来。但如前所述,天理是最干净纯粹的,并无“夹杂”污秽,那么为何会派生出人欲呢?他认为“譬如清静之水,或遇石而激,遇坎而湊,遇粪土则秽”,正因为天理在运转时,为事所激,就会引发人的私欲。那么人应该如何脱离私欲呢?在他看来,“众人之失于动者,只以有欲也。圣人之动静俱静者,只以无欲也”“流于气,变为人欲,非天理之自流也,都系自家放忽之致”^{[3]213},只有人在静时,克省自身,不让自己的欲望放流,让天理昭然不动,人才会无欲。

① 李滉(1501—1570),字退溪,安东人,嘉靖六年(1527)进士及第,此后辗转各地任官,年老后归乡隐居于退溪,开院讲学,潜心精研《朱子全书》和朱熹书信,而后辑成《朱子书节要》十四卷。李滉尊奉朱熹之学,尤其独尊朱子的性理学说,摈斥阳明心学,对当时整个朝鲜的影响巨大,他所传学说也被后世尊为退溪学派。参见卢仁淑. 朱子家礼与韩国之礼学[M]. 首尔:人民文学出版社,2000:46.

② 李珥(1536—1584),字叔献,号栗谷,世称栗谷先生,历任户曹佐郎、吏曹佐郎、户曹判书、大提学等职。因病辞官后,归乡从事教育事业,所传学说也被后世尊为栗谷学派。著有《栗谷全书》《答成浩原》《圣学辑要》,与李滉并称为朝鲜朱子学“双璧”。参见卢仁淑. 朱子家礼与韩国之礼学[M]. 首尔:人民文学出版社,2000:24.

紧接着,他又引入孔孟的“中”,及派生“中正”“中庸”等概念,对长期争论不休的“四端七情”说进行了补证。何为“中”?“太极岂非至善而或有不中乎?若有不中,何以曰至善,而至善者,非太极而何惟?所谓中者,可以形至善,之所以为至善,而太极之实在于是也”。他认为“中”即“至善”,是“太极”的根本。换言之,“中”即是一切有关于“理”与“气”的根本。那么作为“四端”的“仁义礼智”,就当以“中正”为前提,“中正仁义礼智信二字,易以中正者何也?曰:礼有过不及而言中,则礼得恰好处也。智有正、不正……中与正便是礼智之训诂,非别立于礼之外也”“《太极图说》分体用之异也,盖言仁义礼智则只是行也……动静之间,亦不济事,尔惟以一敬字为主,或静或动,而无间焉……自立中仁之用,自行清明、纯粹,静而涵通之,妙品节不差,动而不失其本,然之中矣!”“盖中庸非是别般道理,所谓至善、太极、四常之异名。岂有不中庸之至善、太极、四常,本自恰好传为道”^{[3]511-512}。在金宗德看来,正因为“中”是太极之根,是至善之源,太极、至善、中都是一样的。由太极派生的“理”、由“理”派生出来的“四端”都必须服从于“中”,即表现出“中正”与“中庸”。

但“四端”发源于理,是一种形而上的“行”,自身并无任何倾向性,那么为何需要用“中正”来定义善恶呢?对此,金宗德深入地进行阐释。他认为“动静”是善恶产生之因素。他强调“动”即“众人之失于动者,只以有欲也”,“静”即“若博主未发之静云尔,则未发,不待主之而自静,何事于主?若兼于动时主此静底云尔,则反易入于收视反听之域,未知其何主也?”“动、静”都与“四端”息息相关,都会影响到“四端”的“善恶”。过于“动”,抑或过于“静”都会破坏“四端”之本源“理”,使其“流转滞殆”,所以需要以“中正”匡正之,“中正”由此成为了贯穿动静之本。现有学者桂涛在分析金宗德的“动静”观时,亦指出:“金宗德担心提倡‘主静’会让人偏向与动相对立的静一边,而忽略了‘至静’的超越性。”^[8]虽然桂涛使用了较为复杂的“动”“静”“至

静”等词汇去分析金宗德的思想,但很明显,他所述的“至静”便是金宗德在书中所称的“中正”。由此观之,桂氏之文的结论支撑了我们的观点,即在金宗德看来,“中”是太极的来源,它是至善的存在,后世之所以会有善恶,皆来源于“动、静”的影响。那么如何消除这种弊端呢?就需要“中正”进行匡正,“中”成为气理之学的根源。

总之,金宗德继承了退溪学派的“主理说”,认为“理”具有能动性,这种能动性即是“动、静”,它们导致了善恶的出现。如何规制善恶呢?对此他引入了“中”的概念,他认为太极之所以是至善,缘由便是“中”。“中”可以匡正“动、静”对天理的运转,带来了各种影响,只要维持“中”及“中正”“中庸”的态势,天理的循环、太极的交替都会出于至善的状态,继而使得人间和谐。

(三) 义利观

儒家极为重视义利观,甚至有“义利之说乃儒者第一义”^[9]的说法,孔孟程朱皆有论述,而金宗德对此亦有自己的见解。

“义利之分,如熏莸冰炭之判然不相近者,固无别择之难”,在他眼中,“义”“利”是两种截然不同的东西,但却又有“夹杂之累”,义利相互渗透、杂糅,使得后世难以分明,在行义利之事时,往往会“毫厘之差,千里之谬”“有难辨析不辨”,如若在为学时,始终以分辨义利为首要目的,则“一生为学而终,未免泥水胶粘之累”,因而后世往往“欲并用王霸双行”,最终“卒以乱德义而祸天下”^{[3]411}。

因为后世已经不解“义利”互相杂糅、互相独立之特质,所以常常以“利”取“义”、“义利”不分,继而促使统治天下的理论发生了变化。在金宗德看来,以前圣人治理天下,使用的是“尧舜之道”,而后世治理天下采用的是“先王之道”。所谓“尧舜之道”即实行“仁政”,以“规矩、准绳、六律”为治政之本,通过“忧民所忧、乐民所乐”,让天地生民“发见己德”,达到尧舜之道。后世的“先王之道”,则是用“法家治民”,以“经文覆天下之言”,以“一己之忧为天下忧”“忧乐出于私己”,使得百姓不能拥有自己的思想,为法所困,君臣严

格等级,隔绝不通,一姓之独尊于天下。

从“尧舜之道”转为“先王之道”,“君臣之别”日益显现,君主尊贵无比,以“法”規制天下,“仁”不复存在,那么君臣之间,又如何相处呢?对此金宗德继续进行深入的阐发,他认为君臣之间,当以“义”结。

君臣子伦,命之曰:“有义,义之中有裁制合宜之意……为人臣者,先将义之一字,以为忠君尽伦之本。而君之使臣,亦以义相接,勿以目前承顺为忠,而看其执义之如何。勿以汲汲趋令为恭,而审其行止之,合义则可以厉廉耻、振士风,致身授命之臣,盈于朝廷,纲纪自立,而国家不至于危难。”^{[3]714-715}

君臣以义相待,作为臣子,当以义为根,行“忠君尽伦”之事,“君命召,不俟驾行”“有危乱,则都把身命纳之于君,不复以吾身”。每逢国家大难,舍生忘死,把身体付诸于君主,但并非是一味的“顺从”“承旨”。作为君主,亦当以义对待臣子,不能认为一味顺承旨意、溜须拍马的臣子是好臣子,而要审查他们的言行举止,如果合乎义,则可以提拔上来,授予他们大任,这样就能树立起廉耻观,振兴士气,朝廷上的纯正之风、纲纪之伦都会得以巩固,国家就会免除危难之险。

既然义如此重要,那么义利观如何树立呢?对此金氏亦有感悟。“其留心于义理之书者,身对书册,心究文义,而身在一旁,书册在一旁。心为一物,文义为一物。不相乳入天命、性道之训。仁义礼智之说,惯然熟记颂”。金氏认为对于学习义理之学,不应只专论于书籍,更要将自己的内心融入天命、性理当中去细细体悟。接着他又举出例子:“庸学论孟子文,大全语类之义,贯穿该悉,对人讲辨,无所阻碍,人有质问,足以答应,而天命、性道未见,昭著于身,心上仁义礼智未见流行于日用之间,所知与所行判成两段则何益之有哉!”^{[3]722}在金氏看来,想要领悟义理学,非背诵所能达到,那些庸学之人,虽然对孟子、朱熹的著作极为熟悉,把自己变成了“抄书匠”,遇到任何提问都能慨然回答,但自己在生活当中并未行用,“知”“行”不能统一结合,身体力行,则更无益处。由此可知,金宗德认为义利观的树立,讲究用心去体悟“天

命性道”,摆脱书本之窠臼,知行合一。

总之,金宗德所构建的义利观,是一套理脉清晰、逻辑自洽的学说,他首先从义利本身出发,认为义与利截然不同,但相互杂糅。想要辨别清楚较为困难。先圣能够分辨,故创立了以“仁”为基础的“尧舜之道”;后世缺乏分辨的智慧与意识,故创立了以“法”为基础的“先王之道”。在“先王之道”统治之下的君臣等级森严,如何使得君臣相处合宜呢?金氏认为当以“义”行,臣子不谄媚于君,在国家危难之际挺身而出,捐躯赴国难;君主不信用佞臣,通过审查臣子品性行为,提拔那些“义”臣,继而振兴朝廷纲纪、让廉耻之风浩荡于社会。义是如此的重要,普通人该如何树立呢?金氏认为当用“心”,在读书之时,用心体察天命,还要走出书斋,为社会做贡献,身体力行,使得整个人浸慕在天理之中,继而查获义利。

(四) 杂论

正如金道和在跋语所称赞金宗德为“考亭之黄蔡也”,他确实博学于文,在《草庐问答》一书中,无论是经文礼典,还是民风世俗都表现得极为熟稔。

1. 对个人名誉得失的看法。“文为善在世之礼短,而垂名于没世之后长,见其身二称之者不广……欲使身后流芳、传美久而弥彰,不亦善乎?”他主张应当看淡身前身后名,人生当以著书立说、教化人心为主。“传于后者莫如书”,自身“有实德而自有声望”,只要自己德隆望尊、力行教化,便会留下声望,“夫声望者,他人之所见,而归之于我,非我之所知也”,“声望非我之要有便有,以为不可无而袭取之也”^{[3]59}。他认为声望强求不来,不是想要便有,而是自己德行优良,他人见到便会将之归于我。接下来,他以此为切入点,展开了对当时社会的批判。他认为“名誉声望,本出于知善”,但一些人不知声望强求不来,于是以金钱“笼络”他人,最终导致“名益损,而估则减价”“求声望”而“何声望之有”。这不仅是个人钱财的损害,更是对社会道德观的败坏,那些“以金钱求声望”的人,将之作为可供买卖的商品,使得“世道浸下”“人心浇漓”,败坏了世风。

2. 对谤毁的看法。“问:何以则无谤毁,

不幸而有谤毁则何以处之”。他首先认为谤毁是一件稀疏平常之事,“谤毁之来,圣贤之不免也”,就连圣贤也不免于谤毁,继而他举出“孔子被谤不知礼事君”“孟子被谤流滞简傲”“程子被谤行乡”“朱子被谤事魔”等事例证之。毁谤皆来源于“嫉妒”,如若一遇毁谤,便“躁动纷扰、浮隘轻薄”“口沫出尽,意说破以冀目前之快”^{[3]268},则又如火上浇油。因此,金宗德认为面对毁谤当从容对待,“盖无十年之谤,久则自息”,毁谤自然会平息。

3. 对礼的看法。“礼者,天理之节文,人事之仪则,乃践道之事迹,而人伦之纲维也”。他认为礼是天理人伦的表现、做事之准则,是“道”的显化。对于礼,历代学者都进行过阐释。“三代以后,朱子为圣学之集成,而天下之宗,仰则其于礼也”^{[3]40}。在他看来朱熹是尧舜以后的圣人,天下之人皆在等其做礼书,但“其义有备、其书未成”,朱熹亡后,其《家礼》一书为残本,于是“不得不追考乎《仪礼》,博采乎魏晋,以补其阙”。因为朱熹撰礼未成,故后世之礼皆只得“追考前例,以合时宜”。一些人食古不化,“慕古不恤时俗之宜,不畏邦制之重,反欲以三代之法、仪礼之繁,加之于今”,最终只能导致“害不胜数也”^{[3]41}。由此观之,在金宗德的眼中礼随时而变,“回向三代”行不通,礼要根据现实而更新。

当然,金宗德在书中还对他认为其他较为重要而需向后世阐明的内容,也一一进行了辨析,限于文章篇幅,我们在此不再赘述,但究其根本,其最终的旨归便是教化民众、体悟天理。

总之,基于以上的分析,我们可以明显地发现金宗德的《草庐问答》一书仿《朱子语类》,以问答体的形式展开。在书中,他阐释了读书之法与为学之道,论述了天理的运转与动静的影响,辨析了义利之别与王霸之道,同时他还对自己觉得较为重要的内容进行了探讨,使得整本书内容丰富、思想深邃,也呈现出教化性。

三、《草庐问答》与18世纪朝鲜朱子学的转向

自13世纪朱子学东入朝鲜后,朝鲜学者对

此表现出皈依者狂热,并随时间推移而靡盛,到了16世纪,伴随着“四七之争”而来的是以李滉、李珣为代表的退溪、栗谷两学派之间此起彼伏的争论,这种争论愈演愈烈,涉及的学人学派不断增多,几乎呈现出“无人不论”的局面,此局面持续了百余年,让朝鲜的朱子学研究达到了极盛之势,到金宗德所属的18世纪,终于迎来了退潮。

对此,金宗德有言:“四端七情之辨为东国学问之大是非,苟从事于此,学者必有是论,而迄今累百年载,尚未有一定之言。”而未有“一定之言”的原因在于“盖不以公平之见,审择义理之归趣,而把作党门角胜之势。同者与之,异者排之,入者主之,而出者奴之”^{[3]2}。金氏此时已经敏锐地察觉到“四七之争”日益党争化的趋势,双方的争论已然超出了学术范围,成为树立异己的手段。

金宗德在书中也表示出他对“四七之争”的解决思考。一方面,他严格约束争论的范围,将无关学术的讨论斥为伪学。“伪者,人之自外见而言之也。虽使假而饰之巧且密矣”^{[3]3}。他将无关学术的争论比喻为“装饰”,这种“装饰”虽然巧妙细密,但“终岂有不知哉!”

另一方面,他又试图引入与改造更加原始的儒家学说。在他看来,孔孟是在朱子之前的圣人,孔孟的学说较后世“尤好”,于是他以之作为调和学术争论的工具。如前所述,他引据了孔孟“中”的概念,并加以改造。在《中庸》篇“喜怒哀乐之未发谓之中”,“中”是指人情未发,人心还未接万物而产生感情之情的状态。但金宗德将其含义异化了,他所谓的“中”是“太极岂非至善而或有不中乎?若有不中,何以曰至善,而至善者,非太极而何惟?所谓中者,可以形至善,之所以为至善,而太极之实在于是也”^{[3]396}。金氏的“中”指的是一种模糊的天性,是天地万物还未运动时,太极处于“至善”的状态。可见,孔孟的“中”与金氏的“中”,在主体上从“人”变成了“理”、在指向性上从“内心”变成了“命道”。

在完成了对孔孟“中”概念的异化后,他将之作为调和“四七之争”的利器。他首先从“理”与“气”出发,不再认为两者是截然不同

的存在,它们都属于“太极”运转的结果,这打击了栗谷学派的“气发说”,也偏离了退溪学派的“理发说”。接着,他对“善恶”的产生进行辨析,他认为善恶是“理”动的结果,虽然理是太极派生出来的、纯粹洁净的存在,但他的运动常会遭遇阻碍,继而出现善恶。那么怎样纠正“善恶”呢?这时就要利用到“中”,在理动的时候,以“中正”的方式匡扶它,让它流转不至于停滞,亦不至于阻碍,就能维持洁净。最后,人在学习时,体悟“天理”,将自身的行为纳入“天理”当中,就会行善去恶、明德见性了。由此观之,金宗德对“四七之争”有一套自己的解释,这种解释既不与传统的退溪学派相同,又是对栗谷学派的反驳,在他理论的规范之下,“四七之争”失去了最为原始的、对“理、气”辩论的动力,二者的区分也不再重要,他对朱子学的思考,开始转向对更为原始的儒家概念的探讨。

实际上,我们认为金宗德的思想非常值得留意。往昔刘刚先生曾对朝鲜朱子学的流变与影响做出过具体的梳析,他认为自朱子学东入朝鲜后影响力不断扩大,朝鲜学者不断抬升其地位,继而使得朱子学在15世纪前后,成为了不容辩驳、金科玉律的经典^[10]。但我们至少从金宗德的书可知,他不再认为朱熹的独尊性,他眼中的朱熹成为了与孔孟、二程等同的圣贤,朱熹的学说只是一家之言。故金宗德的思想应与当时朝鲜学风的转型密不可分。日本阿部吉雄先生曾在比对朝日双方对朱子学的接受度时,指出从17世纪末开始,朝鲜在内外压力之下开始了对流传百余年的朱子学的反思^[11]。金香花先生在追溯“四七之争”在18世纪的演变时指出:“实际退溪和栗谷二者的学派内部也在不断分化……朝鲜论争的重心从四端七情这个已发之情到性、心、知觉等更为原初的概念相续登场,进而形成论争无非是四七理气之辩的进一步的深化。”^[12]桂涛先生在论述朝鲜的“中华意识”时也指出:“十七、十八世纪的朝鲜,随着清政府实力的崛起,他们‘小中华’的意识也在随着转变,周边国家以自身为视角审视东亚的主体性意识已在酝酿之中。”^[8]彭林先生曾对金长生的《家礼辑览》进行过分析,他指出:“乾嘉以后,汉学复兴,考

据之学臻于极盛……然而,此时与中国学术界交往密切,并且熟知考据之学成就的朝鲜学者,寥若晨星。由此,人们多以为朝鲜时代学术偏枯。今读沙溪金长生的《家礼辑览》,发现上述印象需要修正。”^[13]

概言之,以上诸位先生针对18世纪朝鲜学风的研究,提醒了我们当时朝鲜学风确实在进行某种转型,表现在礼学上是“考据”代替“义理”;表现在朱子学则是朱熹独尊性的地位开始下降,朝鲜学者开始对原始儒家论述进行溯源性探讨。而本研究对金宗德的探讨,或可为诸多前贤的结论提供一个小小的注脚。

[参考文献]

- [1] 陈寅恪. 金明馆丛稿二编 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1980: 236.
- [2] 金宗德. 金川沙文集 [M] // 韩国历代文集丛书. 首尔: 景仁文化社, 1999.
- [3] 金宗德. 草庐问答: 六卷本 [M]. 嘉庆年间朝鲜刻本.
- [4] 沈贞玉. 韩国《论》《孟》研究典籍解题 [D]. 曲阜: 曲阜师范大学, 2016: 62.
- [5] 李惟泰. 四书答问 [M] // 韩国经学数据集成·孟子: 第2册. 首尔: 成均馆大学大东文化研究院, 1990: 9.
- [6] 黄建国, 金初升. 中国所藏高丽古籍综录 [M]. 上海: 汉语大词典出版社, 1998.
- [7] 陈来. 朱子思想中的四德论 [J]. 哲学研究, 2011 (1): 26-33.
- [8] 桂涛. “小中华”意识: 大明恩情? 抑或朝鲜主体意识的萌生? [J]. 儒道研究, 2015 (3): 45-73.
- [9] 朱熹. 朱熹集 [M]. 郭齐, 尹波, 点校. 成都: 四川教育出版社, 1996: 1019.
- [10] 刘刚. 朱子学传入朝鲜半岛研究 (1290-1409) [D]. 广州: 暨南大学, 2012.
- [11] 阿部吉雄. 日本朱子学与朝鲜 [M]. 东京: 东京大学出版会, 1965: 36-85.
- [12] 金香花. “四七之辩”的肇始、系谱化及其“终结”: 16至19世纪朝鲜儒学的逻辑进程 [J]. 中国哲学史, 2013 (4): 120-128.
- [13] 彭林. 《家礼辑览》与朝鲜时代学者金沙溪的解经之法 [J]. 国际汉学, 2020 (1): 57-65.

(下转第39页)

- [14] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第八册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [15] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第一册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [16] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第二册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [17] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第七册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [18] 陆九渊. 陆九渊集 [M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [19] 吕祖谦. 吕祖谦全集: 第六册 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2008.
- [20] 吕祖谦. 吕祖谦全集: 第二册 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2008.
- [21] 赵平略, 陆永胜, 主编. 王学研究: 第三辑 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2015.
- [22] 牟宗三. 中国哲学的特质 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.

Relationship between Song Dynasty Neo-Confucianist Scholars and *Lao Tzu* and Its Historical Significance

XU Xiaoqing

(School of Marxism, Jimei University, Xiamen 361021, China)

Abstract: In the Song and Ming Dynasties, the group of people who annotated *Lao Tzu* increasingly expanded, but few Neo-Confucianists annotated *Lao Tzu* in the Song Dynasty. And in the tone of “explicit denouncement and implicit agreement” for *Lao Tzu*’s thoughts, only the annotations of *Lao Tzu* by Lu Zuqian and Lin Xiyi can be found. In both Buddhism and Taoism, the attitudes of Song Dynasty Neo-Confucianist scholars toward Taoism and *Lao Tzu* evolved over time; from accepting *Lao Tzu*, to absorbing it amid criticism or severely criticizing, and finally to commenting on it by integrating knowledge of Confucianism and *Lao Tzu*’s thoughts. The publication of Lu Zuqian and Lin Xiyi’s commentary on *Lao Tzu* marked the first words on “restoring the name of *Lao Tzu*” among Southern Song Neo-Confucianists.

Key words: Neo-Confucianists in the Song Dynasty; *Lao Tzu*; explicit denouncement and implicit agreement; integrating knowledge of Confucianism and *Lao Tzu*’s thoughts

(责任编辑 冯庆福)

(上接第 32 页)

The Value of *Caolu Wenda* in the Library of Sun Yat-sen University

WU Lingjie¹, CHEN Li²

- (1. School of History, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China;
2. The Library, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China)

Abstract: Kim Jong-deok’s *Caolu Wenda*, the only surviving text in China, is in the library of Sun Yat-sen University. The birth of this book is inextricably linked to the Kim’s admiration of Zhu Xi’s thoughts and to the situation of internal and external troubles faced by Korea at that time. Kim quoted the Confucian classics to explain the words and chapters in Zhu Xi studies, took the form of drawings to identify the profound disputed parts, and refuted the increasingly corrupting folkways of Korea then and the habit of using the rituals debate as an opportunity to cause partisanship and dissension. At the same time, this book broke the dilemma of monotonous, low-quality and repetitive Zhu Xi studies in Korea, and pushed the relevant research toward refinement, making Zhu Xi studies shift from copying the original texts to textual self-awareness, which is a reflection of the change of Korean style in Zhu Xi studies in the 18th century, and provides a creative blueprint for later scholars.

Key words: Sinology outside China; *Caolu Wenda*; Sun Yatsen University Library; Overseas Zhu Zi Studies

(责任编辑 陈蒙腰)