

引文格式:周欣.理学递相推进:退溪李滉《近思录问目》的问学主题述论[J].常州大学学报(社会科学版),2020,21(5):79-87.

## 理学递相推进:退溪李滉《近思录问目》的问学主题述论

周欣

**摘要:**《近思录》系朱熹与吕祖谦集结北宋周敦颐、二程及张载的著述语录编纂而成的理学著作,至南宋始受到普遍的重视与广泛的传布。随朱子学东传韩国之后,退溪及其门人弟子以《近思录》为核心讲述问答,创造性地诠释“生之谓性”“冲漠无朕”等义理问题,融入“四端七情”“理有体用”等范畴,展现理学话语演进的多种互动,尤其在理学精神趣向方面表现得较为突出,注重涵泳性情,强调践履工夫,引领着圣学的精神气象。退溪以“传播—接受—转述”为路径,通过内在递进的逻辑理路,将《近思录》根植于东亚文化圈。

**关键词:**李退溪;《近思录问目》;朱熹;周敦颐;性理学

**作者简介:**周欣,湖南科技学院学报编辑部副编审,湖南省濂溪学研究会秘书长。

**基金项目:**国家社会科学基金青年项目“朝鲜时代《近思录》著述整理与研究”(19CTQ012);湖南省社科研究基地项目“湖南省濂溪学研究基地”(湘社科办〔2016〕12号)。

**中图分类号:**B244;B321 **文献标志码:**A **Doi:** 10.3969/j.issn.2095-042X.2020.05.009

《近思录》为淳熙二年(1175)朱熹与吕祖谦汇集北宋周敦颐、二程及张载四子语录编辑而成,“盖凡学者所以求端用力、处己治人之要,与夫辨异端、观圣贤之大略,皆粗见其梗概”<sup>[1]1014</sup>。《近思录》以辑略的方式,呈现理学思想,便于“穷乡晚进有志于学而无明师良友”者步入理学门庭。朱子在思想史上的崇高地位使得《近思录》作为濂洛关闽的普及读本,对后世产生了深远影响。特别是在深受汉文化影响的韩国,《近思录》一直被奉为“学者入道之阶梯”,是儒学修养的基本经典。

朝鲜时代性理学的集大成者李退溪(1501—1570,名滉,字景浩),与门人弟子黄仲举、禹景善、郑子中就《近思录》中“生之谓性”“冲漠无朕”等义理展开了讨论,虽为“问目”形式,但作为一种特别的“论学”方式,退溪及门人对性理学的理解尽在其中,具有一定的独特性。而后世学者又多未窥见《近思录问目》原貌,这无疑为拓展退溪思想的研究留下了空间。

现存《近思录问目》,没有序跋题记,相关文献记载语焉不详,其成书过程和撰著宗旨已难以详考。通过《答黄仲举问目》《答禹景善问目》《答郑子中论“冲漠无朕,万象森然已具”》三篇“问目”,不仅可了解《近思录》在朝鲜时代的传播形态,亦可窥见退溪对程朱理学的展开与重视程度,以及性理学话题的内化、转化情况。

## 一、从“生之谓性”到“四端七情”的发挥

《近思录问目》作为退溪与门人弟子讨论性理学话题的文本,从问答内容上看,“性”与“理”的问题,是退溪倡明圣学正道的基础。

(黄仲举问)“生之谓性。性即气,气即性,生之谓也”云云。此言性与气本不相离,而别出一边,言气质之性,然指生为性,恐非定论。又曰:“恶亦不可不谓之性。”此指局于气而言。又曰:“善恶皆天理。”此指过与不及言。夫形而后有气质之性,而天命之性纯粹无杂,则此二段若甚可疑。又曰:“性即理也。”原其所自,未有不善,此与性善之说同。窃意此一段,真为定见。

(退溪答)明道此段“性”字,或兼理气浑沦说,或以本然之性说,或以气禀处说,一段中字有数三样,所以难看。朱门论此段非一,而其见于《语类》第四卷者尤详。幸试考之,今不暇致详于此。<sup>[2]5</sup>

此节讨论“生之谓性”。黄仲举列举了“性与气本不相离”“恶亦不可不谓之性”“气质之性”“天命之性”等几个命题请教退溪,退溪“不暇致详”,并没有做详尽解释。但在退溪看来,要理解“性”,存在很大的困难,其中一个重要的原因即“朱门论此段非一”。

如果将黄仲举此问与《近思录》引程颢的观点相联系,不难看出:“生之谓性。性即气,气即性,生之谓也。人生气禀,理有善恶。然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善,有自幼而恶,是气禀有然也。善固性也,然恶亦不可不谓之性也。盖生之谓性,‘人生而静’,以上不容说,才说性时便已不是性也。凡人说性,只是说‘继之者善也’,孟子言性善是也。”<sup>[1]62</sup>程颢引入了“气”的概念解释“性”:人性是由气禀决定的,气禀有善有恶,因此人有生而为善、生而为恶。孟子言性善,仅是指“继之者善”,而非“成之者性”。“继之者善”是阴阳二气流行而未形成的具体事物,“成之者性”是事物形成的具体规定。因此,孟子说的只是“天地之理”的性,而“生之谓性”则是由气禀所决定的性。二程在沿袭孟子“性善论”的基础上,融入了理、气等概念,归结为“气即性”“性即理”,可谓对儒学的形上思想发展具有开拓意义。

检索《朱子语类》卷四,朱熹在“生之谓性”上进一步做了较大发挥:一是提出“性即理”。人的本性源于“天地之理”,确立起人性的“超越性”依据。“性即理也。当然之理,无有不善者。故孟子之言性,指性之本而言。然必有所依而立,故气质之禀不能无浅深厚薄之别。”<sup>[3]196</sup>人性是天理赋予的,纯粹至善,是性的本然状态,即“天地之性”。因后天“气”的清浊厚薄不同,表现出不同的禀赋,即“气质之性”。然而,无论是“气质之性”,还是“天命之性”,其根本意义在于“生”,唯有生化万物,才能体味心的虚明灵觉。由此,万物一体定位于“万物一理”。二是认为孟子所提人性论难以解决善恶之性的来源问题。“孟子说得粗,说得疏略。孟子不曾推原源头,不曾说上面一截,只是说‘成之者性’也。”<sup>[3]199</sup>传统人性论不能在性与天道之间建立宇宙论的理论基础。三是认为恶亦有着先天的根据。“人之所以有善有不善,只缘气质之禀各有清浊。”<sup>[3]198</sup>“人性皆善,然而有生下来善底,有生下来便恶底,此是气禀不同。”<sup>[3]198</sup>从而指向了“恶”是本然存在的。四是认为情是性之发。“性对情言,心对性情言。合如此是性,动处是情,主宰是心。”<sup>[3]234</sup>以性情对说,从而提出“性为未发,情为已发”<sup>[4]</sup>的观点。

在《答禹景善问目》中,退溪也阐述过类似的感慨:“非但与叶氏不同,朱门所分节,见于

《语类》者亦有异同。缘此段难看，故所看所分亦不同，当各随其义而通之耳。”<sup>[2]16</sup>从“此段难看”“各随其义而通之”等表述看，在异域文化的接受过程中，存在理解上的艰涩问题。而叶采在集解《近思录》时，又提出了性与气“不相离”的观点：“人之有生，气聚成形，理亦具焉，是之谓性。性与气本不相离也，故曰‘性即气，气即性’。气禀杂糅，善恶由分，此亦理之所有。然原是性之本，则善而已，非性中原有善恶二者相生也。”<sup>[1]6</sup>人生而有气禀之性，但善恶并非对立存在，而是“性即气，气即性”，由于气禀清浊不同，善与恶由此分别。

叶采作《近思录集解》，于淳祐十二年（1252）奏表于朝，得到官方推崇，成为最早传入韩国的文本，异说纷争亦自此相随。退溪在“接受”叶采本的基础上，以程朱性理学说为正统，在呈进宣祖的《圣学十图》中做了细微的梳理：“朱子所谓虽在气中，气自气，性自性，不相夹杂之性是也。其言性既如此，放其发而为情，亦以理气之相须或相害处言。如四端之情，理发而气随之，自纯善无恶；必理发未遂，而掩于气，然后流为不善。七者之情，气发而理乘之，亦无有不善；若气发不中，而灭其理，则放而为恶也。”<sup>[5]</sup>退溪在此揭示了《近思录集解》“性论”的诸多不足，并提出了相异的想法：一方面，指出“气自气，性自性”，并非叶采所谓“不相离”。同时，以《中庸章句》对性情的理解为主要典据，首次从“理”“气”方面对“性”“情”进行分析，提出恻隐、羞恶等“四端”与喜怒哀乐等“七情”的观点，指出二者都兼乎“理”“气”，“四端”是“理发而气随之”，“七情”则是“气发而理乘之”。另一方面，又融合朱子“体用”“未发”“已发”等观点解释“性”与“情”的问题，指出善恶的区分在于自身的道德修养，并非以“理发”或“气发”为善恶。从思想发展脉络看，这不仅回应了善恶的发生问题，而且将“性”与“理”“气”相联系，提出“四端发于理，七情发于气”这一命题，以“理”“气”关系解释人的情感问题，解决了喜怒哀乐“七情”中“不善”是否发于人的本性的问题，并将“四端”“七情”解释为“理发”与“气发”，推动了理气动静问题的讨论，并引发了与奇大升之间“四端七情之辨”。

事实上，对于朱子来说，本没有产生“四端七情”的辩论，但退溪将“性”与《孟子》恻隐、羞恶、辞让、是非之心相联系，又内化了朱子注释《中庸》“喜怒哀乐，情也，其未发，则性也”，围绕“七情发而不善是非属于仁义礼智的本性”等问题，提出“四端七情”分理气说。从哲学发展上说，退溪既向元典儒学即孔孟学说回归，探索理学与《四书》的联系，同时又跨越单纯的理学范畴，弥补了“气自气，性自性，不相夹杂之性是也”的缺点，从而将“理”“气”的观念与心性、人的情欲等问题贯通考虑，渐次细化，层层递进，推动着性理学话语体系的展开与转化。以此而言，退溪在阐述“性”“理”“气”等问题上所做的努力，不仅突出了元典儒学的“四端”“七情”等概念，亦展现出程朱理学的学术张力。

## 二、“冲漠无朕，万象森然已具”思想体系

在《近思录问目》中，值得注意的是卷末单列《答郑子中论“冲漠无朕，万象森然已具”》一节，并对此做了较长的评述，直指程朱理学的核心范畴：

滉按：“冲漠无朕，而万象森然已具。”向来愚见亦与明彦同，及得来示，因检出朱先生说六、七条，子细参详，而会其微旨，乃知前见之差。其《答吕子约》两条，义尤明白。盖“朕”字虽训萌兆，“无朕”不可专作无萌兆看，只是言无声臭、无形影云尔。则明彦所谓“无萌兆”之意，已包在其中矣。而所谓若天地既判，万物既生之后，则不

可著无“朕”字者，误矣。子中因前儒旧说而为言，故别无病痛，但其曰“此理无形无影，而万事万物之理”，此上下两“理”字相带累，当去上“理”字，不然，下“理”字代以“象”字可也。

“体用”，当随处活看，不可硬定说。

“形器已具，其理无朕。”此“无朕”即冲漠无朕，岂有异耶！<sup>[2]21</sup>

退溪以上所说，概括起来，有以下两个要点：其一，“冲漠无朕”作为“理”的一种状态，“无朕”并非“无萌兆”，而是指“无声臭、无形影”。如果仅以“无萌兆”解“冲漠无朕”，那么天地化生万物之后，则难以解释。其二，“此理无形无影，而万事万物之理”的后句应为“万事万物之象”，以此讨论“理”与“象”的关系，指出作为隐微的“理”与作为显著的“象”是同时存在的。在程颐看来，“冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。不可道上面一段事无形无兆，却待人旋安排，引入来教入途辙。既是途辙，却只是一个途辙”<sup>[1]85</sup>。程颐用“冲漠无朕，万象森然已具”揭示“理”与“事”的关系，认为“冲漠无朕”指理之本体是虚静空阔，无形体、无造作，但同时理之用为事物生成的原理，即“万象森然已具”。“应”则指理显现为事，有理则有事；事已与之相应，不是理在后，即“未应不是先，已应不是后”。理与事融合在一起，没有先后之分，处于一个“途辙”，这便是“体用一源，显微无间”。这种“理”与“象”关系的理解，超越了汉唐儒学对世界本源问题的讨论，将话题由“宇宙论”转向了“本体论”，转化为性理学说的关键问题，广为传释。

为便于理解退溪所阐释的“体用”范畴，兹将《问目》中所引朱子文献胪列如下，不避冗长，足资参照：

程子曰“冲漠无朕，万象森然已具”云云。朱子曰：“此言未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元无此理，直待有君臣父子，却旋将道理入在里面。”又曰：“今日只见前面一段事无形无兆，将谓是空荡荡，却不知道‘冲漠无朕，万象森然已具’。”又曰：“未有事物之时，此理已具，少间应处，只是此理。”<sup>[2]18</sup>

《太极图说解》曰：“自其著者而观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲漠无朕，而动静阴阳之理已悉具于其中矣。”<sup>[2]18</sup>

《易序》“体用一源，显微无间”注。朱子曰：“自理而言，则即体而用在其中，所谓‘一源’也。自象而言，则即显而微不能外，所谓‘无间’也。”又曰：“言理则先体而后用，盖举体而用之理已具，所以为一源也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，所以为无间也。”<sup>[2]19</sup>

《朱子答吕子约书》曰：“道之得名，只是事物当然之理。元德直以训‘行’，则固不可。当时若但以‘当行之路’答之，则因彼之说发吾之意，而‘冲漠’之云亦自通贯矣。今且以来示所引一阴一阳、君臣父子、形而上下、冲漠气象等说合而析之，则阴阳也，君臣父子也，皆事物也，人之所行也，形而下者也，万象纷罗者也。是数者皆各有当然之理，即所谓道也，当行之路也，形而上者也，冲漠之无朕者也。若以形而上者言之，则冲漠者固为体，而其发于事物之间者为之用；若以形而下者言之，则事物又为体，而其理之发见者为之用。不可概谓形而上者为道之体，而天下达道为道之用也。”又答曰：“谓当行之路为达道，冲漠无朕为道之本原，此直是不成说话。不谓子约见处

乃只如此，须看得只此当然之理。冲漠无朕，非此理之外别有一物冲漠无朕也。至于形而上下，却有分别。须分得此是体，彼是用，方说得同源；分得此是象，彼是理，方说得无间。若只是一物，却不须更说同源无间也。”<sup>[2]19</sup>

揆诸以上文义，可分为四个层面：

第一，“理”与“事”。“冲漠无朕”虽然虚寂无形，但是具备了天地万物的一切原理。退溪通过列举朱子所说的君体臣用、臣体敬用、父体慈用、子体孝用等人伦社会的基本关系，用以说明有其“理”，则有其“事”与之相应；未有其“事”与之相应，即使尚未显现为具体事物时，其“理”仍然存在。

第二，太极与阴阳动静。尽管退溪及门人并没有直接提出讨论周敦颐《太极图说》，但是“冲漠无朕”显然是讨论朱熹的解义。“若夫所谓体用同源者，程子之言盖已密矣。其曰‘体用同源’者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰‘显微无间’者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理则先体而后用，盖举体而用之理已具，是所以为一源也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也。”<sup>[6]</sup>朱熹以二程的“体用同源，显微无间”理解周敦颐的《太极图说》中太极与阴阳动静的关系，引起了“体”与“用”的讨论。众所周知，《太极图说》本义是说明宇宙的生化过程，并没有从形上意义上讲“体”与“用”的关系。至朱熹以程颐“体用同源”的观点来说明《太极图说》阴阳二气与太极的关系，周敦颐的思想也被赋予了哲学思辨的意义。朱熹又以“理”解“太极”，“理”无形不可见，故曰“至微”，为体；“象”有形而可见，故曰“至著”，为用。“冲漠无朕”指太极没有形迹的状态，“万象昭然已具”，则指阴阳动静皆具于“理”之中，层层推衍。

第三，“理”与“象”。引用《周易》解释“理”与“象”的关系：至微之“理”存在于现象界，“象”中又包含着隐微之“理”。从易学本身的意义来说，周易深奥的义理存在于繁杂的卦象之中，“理”在“象”中，离“象”无“理”，两者同时存在，并通过事物现实性地表现出来：“言理则先体而后用”，“言事则先显而后微”，合而言之，“显微无间”。

第四，形而上与形而下。朱子在答吕祖俭的信中指出，“道”与“体”不能仅用形而上下概括，就形而上者言，“冲漠”为体，“发于事物之间”为用；以形而下者言，事物为体，“理之发见”为用。

根据退溪所引程朱语录的旨趣，不难看出，无论是“理”与“事”、“理与象”，或者太极与阴阳动静的关系，考察“冲漠无朕，万象森然已具”问题，均是围绕“体用”这条主轴转圈，这便形成了体用问题的多元解释。

按照这种思维进路，退溪对“冲漠无朕，万象森然已具”的诠释，有两点特别值得考察：

第一，从体用的角度诠释，“当随处活看，不可硬定说”<sup>[7]</sup>。于此，张立文先生指出：“‘活看’蕴涵两方面的意思：一是，体用具有对待融合性。两者有异，其性质、功能、作用都有差别，两者又相互联系，相互渗透。以理为体，以事为用。理寓于事中，即用中有体；事包含在理中，即体中有用。二是，体用随时随处变化。”<sup>[8]</sup>正如退溪在《心无体用辩》中所说，“冲漠无朕者，在乾坤则为无极、太极之体，而万象已具。在人心则为至虚、至静之体，而万用皆备。其在事物也，则却为发见流行之用，而随时随处无不在”<sup>[9]96</sup>。由于乾坤、人心、事物所处的环境不同，体的内容也随之而异。因此，退溪又将“心”引入了体与用的范畴，阐明了“心有体用”的观点。“以寂感为体用，本于《大易》；以动静为体用，本于《戴记》；以未发已发为体用，本于

子思;以性情为体用,本于孟子,皆心之体用也。”<sup>[9]95</sup>儒家经典中的寂与感、动与静、未发与已发、性与情等概念,均为说明“心有体用”的论据。因而,心作为德性主体,至虚至静,是本然存在的,即是“冲漠无朕”。实际上,在退溪的观点中,“心”本来无形体,但却有无体之体,从此意义上说,“无形而有理”之“理”,即是“性理”,这一阐释无疑是对理学基本问题的超越,也是退溪哲学的一大贡献。

第二,退溪将“冲漠无朕,万象森然已具”的思想触类旁通,用以解释象数之理。“形器已具,其理无朕”出自朱子《易学启蒙》。“太极者,象数未形而其理已具之称,形器已具而其理无朕之目,在河图、洛书,皆虚中之象也。周子曰‘无极而太极’,邵子曰‘道为太极’,又曰‘心为太极’,此之谓也。”<sup>[10]</sup>这是朱子以象数的形式说明太极阴阳动静,以解释“易有太极”问题。“其理已具”即已具两仪四象和六十四卦之理,在太极尚未成形之时,其理已存在于其中,与“动静阴阳之理已悉具于其中矣”的思想完全一致,反映着天地阴阳之妙。有意思的是,这句话蔡元定、曹端、薛瑄等人都列举过,用以说明理气动静。退溪经过潜玩思索后,为解说“太极动而生阳”,得出“此无朕即冲漠无朕,岂有异耶!”的结论,说明太极是形而上的无造作之理,但太极动静又是导致阴阳产生的根源,具有自为的特性,从而佐证了“理自动静”的论点。“李退溪不仅克服了薛瑄由于同时主张理如日光、气如飞鸟而实质上在某些方面回到人马之喻的缺陷,他在把理的动静与气的动静联结在一起的时候,同时把理的‘动’与气的‘生’联系起来,进而提出了‘理动则气随而生,气动则理随而显’的命题”<sup>[11]</sup>,其重要性自不待言。

以此为依据,退溪在《心无体用辩》中概括式地阐述了“体用”概念:“混谓体用有二,有就道理而言者,如冲漠无朕,而万象森然已具是也。有就事物而言者,如舟可行水,车可行陆,而舟车之行水、行陆是也……今以舟车之形象为体,而以行水、行陆为用,则虽谓之象前无体,动前无用可也。若以冲漠为体,则斯体也不在象之前乎!以万象之具于是为用,则斯用也不在动之前乎!”<sup>[9]96</sup>体用可分为两个层面:一方面,“就道理而言”,以“冲漠”为体,此体是“象”之前的体;“万象之具”为用,此用是“动”之前的用。“混谓道理有动有静,故指其静者为体,动者为用,然则道理动静之实,即道理体用之实,又安得别有一道理无体用者为之本,而在动静之先乎?”<sup>[9]96</sup>这是以体用关系来说明“理有动静”。另一方面,“体”与“用”如同舟车行水行陆的关系,“如果说无为无形的形式性概念是理的本体,那么能然、能生的能动性层面就是理的妙用”<sup>[12]</sup>。因此,以“冲漠”为体,“万象”为用,而万象“动”“静”的原因即在于理的动静,由此得出“理先气后”的结论。

与朱子思想相比较,退溪思想可谓更具特色,其所述“冲漠无朕”,“相当于朱熹的‘形而上者言之’,即说的是理界上的体用”<sup>[13]</sup>,最终是为“四端理之发”这一命题服务的。因此,有学者指出:“体用观对李滉而言,是一个偶然得出的思想。他主张理为太极时,‘太极本身也有体用(道理上的体用)’,属于太极内在的‘体用的体用’。他这种二元的‘太极理的体和用’(程颐言)与‘冲漠无朕而万象森然已具’的思想相对立。即‘冲漠无朕’是体,‘万象森然已具’是用。”<sup>[14]</sup>换言之,退溪在探讨《近思录》时,将“体”与“用”的关系解释为“本源”与“流脉”的关系,以阐发理有体用、理有动静、理气先后等问题,说明自己的学术理路,从而建立起以“冲漠无朕,万象森然已具”为中心的形上思想体系,形成了朝鲜时期性理学话题的初端因子。

### 三、“与自家意思一般”与“见佳山水必舞”

以理学涵养自身的躬行实践，一直是宋明儒家津津乐道的话题。《近思录》最后一卷命名为《圣贤气象》，荟萃着道学诸人的精神气象，使得对儒学的诠释不再停留于知识的积累，而是更注重自身内心的体认与反省：

（黄仲举问）明道先生曰：“茂叔窗前草不除去。”注云：“子厚观驴鸣，亦谓如此，亦为生意充满声大且远，有会于心否？与庭草一般，有何意思？”

（退溪答）非谓与庭草一般，亦只谓与自家意思一般。彼物自然函生，自然能鸣以通意，便是与自家一般处。<sup>[2]15</sup>

问者似乎困惑于“庭草一般”与“自家意思一般”语义的理解上。但在退溪看来，“与自家意思一般”标示的是“自然函生，自然能鸣”，只有体味自然天成、“生生不已”的精神境界才是问题的关键。对于这种境界，退溪是赞叹不已，不止一次指出，“滉平日极爱此等处，每夏月绿树交荫、蝉声满耳，心未尝不怀仰两先生之风。亦如庭草一闲物耳，每见之辄思濂溪一般意思也”<sup>[15]</sup>。从“辄思濂溪一般意思”看，即是指周敦颐涵泳性情，于自然中感悟灵性的陶染，从春风中萌生丰富多彩的生活情趣。

那么，周敦颐的人生境界何以引起儒家学者如此强烈的向往以至拨动着无数韩儒的心弦呢？退溪等儒家学者认为，周敦颐的人生境界之所以值得推崇，不仅在于其复兴了“千载不传之学”，还在于其对孔颜人格的价值追求。苏轼撰写的《故周茂叔先生濂溪》中提到：“先生本全德，廉退乃一隅。”黄庭坚亦评价周敦颐：“春陵周茂叔，人品甚高，胸中洒落，如光风霁月。”然则，“廉退乃一隅”“光风霁月”意味着什么？属于怎样的精神写照呢？其实，我们从《爱莲说》“出淤泥而不染”、《养心亭说》“养心不止于寡而存耳”、《任所寄乡关故旧》“老子生来骨性寒，宦情不改旧儒酸”等诗文中不难发现，苏轼的“廉退乃一隅”、黄庭坚的“光风霁月”，实际上正是概述其人品和德行之说，体现了儒家自古以来的心情意绪。

周敦颐将老庄返璞归真的精神追求、佛教禅宗简朴洒脱的生活情趣熔于一炉，以孔颜之乐与吟咏性情、山林之乐与悠然体道作为自己的立身指南，毕生追求、践履。也即是说，周敦颐的心灵结构在儒学史上具有突破意义——人品和气质已非普通儒者，从容自若，胸怀坦荡，在悠游山水中感悟人生，超凡脱俗。为此，二程曾盛赞曰：“某自再见茂叔后，吟风弄月以归，有‘吾与点也’之意。”二程以“吾与点也”乐言濂溪精神境界，使得这种境界凝结成“理趣”的文化内涵，推动儒学重心由思想经典转向精神体悟的探索。

求而有所得，其乐不可胜。孔子之言曰：“发愤忘食，乐而忘忧，不知老之将至。”程伯子之言曰：“吟风弄月以归，有吾与点也之意。”此类甚多，然未闻真起身以舞也。孟程所谓手舞足蹈，亦言不胜其乐之意耳。惟邵康节诗曰：“尽按意时仍起舞。”又云：“真乐攻心不奈何。”晦庵尝讥之曰：“若是真乐，安有攻心？”窃恐此康节之所以为康节，而有异于程朱处也。<sup>[2]17-18</sup>

退溪发出“此康节之所以为康节，而有异于程朱处也”的感慨，是针对“孔颜之乐”的精神境界所提的。在《朱子语类》中，将“乐”概述为三种境界：“颜子之乐平淡，曾点之乐已劳攘了。至邵康节云‘真乐攻心不奈何’，乐得大段颠蹶。”<sup>[3]1129</sup>众所周知，“吾与点也”出自《论语·

先进》：“（点）曰：‘莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。’夫子喟然叹曰：‘吾与点也！’”其中的“吾与点也”描绘的是一幅儒者各随其性，舒畅自适的图景，但由于曾点不注重日用践履工夫，因而“已劳攘了”。而邵雍之乐过于强调“攻心”，非思想境界真正到此，因此不是真乐。唯有颜回之乐，“与万物为一，无所窒碍，胸中泰然，岂有不乐！”。由此可以察见，周敦颐学习“孔颜之乐”，安贫乐道，不尚饰藻，重在胸襟的自然流露，可谓尽见生命的真淳极境。

又据《答禹景善问目》记载：

有一处记卢苏斋事云。少游泮中，一夕登明伦堂，忽然起舞，《性传》疑其不然。问许草堂，草堂乃举此程子说，且言之曰：“汝看书看义理，能无鼓动时乎？”《性传》云：“此则有之，岂至起舞？”草堂曰：“乐之浅者，只鼓动而已；乐之深者，必至起舞。”仍言花潭见佳山水必舞。近见《莲坊录·花潭言行》一条云：余与友生，访先生不遇。先生追至满月台，进薏苡粥。先生曰：“吾平生罕食干饭，此粥乃吾本分。”遂起舞，使我歌之。余其时不知舞之之意，老来方知其意。未知程子此言，果如草堂之论花潭之为乎！<sup>[2]16</sup>

“忽然起舞”“见佳山水必舞”等词，一言以蔽之，即是学“孔颜之乐”，注重儒学思想在个人身上的投射与反映。这种精神气象超越内心，即吟咏性情而不累于性情，与道为一，意畅情随，襟怀淡泊。“此粥乃吾本分”，将注重涵泳的颜回、濂溪奉为自己砥砺品格的典范，拳拳服膺，展现了“乐而忘忧”“起身以舞”的风雅情怀，反映出以花潭徐敬德等为代表的韩儒在境界论上更注重“醇粹”的特质。事实上，退溪毕生都在追寻这种人生态度与生活情调。“每遇佳山丽水，幽闲迥绝之处，则或携壶独往，或命侣俱游，徜徉啸咏，终日而归，皆所以开豁心胸，疏浚精神，资养性情之一事。”<sup>[16]</sup>如果说，濂溪周敦颐开启了雅好山林之乐，与自然生命相融，涵养道德的人生境界，那么，退溪李滉则是儒家“理趣”在朝鲜时代的践履，安贫乐道，将心中存仁表现为自身容貌举止，引领着时代的精神意绪。

概而言之，纵观《近思录问目》，除了对义理思想的探讨，还有对话语关联的理解。诸如：

（黄仲举问）“伯淳昔在长安仓中”云云。越著心把捉，越不定。“越”字作助语看，恐亦有微旨否？

（退溪答）“越”犹“愈”也，言愈著心把捉，愈不定耳。<sup>[2]8-9</sup>

（黄仲举问）“不迁怒，不贰过”云云。自家著一分陪奉他，可怒在彼，我又与焉，是著一分陪奉怒心，“陪奉”犹陪随奉持之意否？

（退溪答）此说亦得。但奉持之“持”，当改作“事”。盖奉事于上，所谓役于物之意<sup>[2]9-10</sup>为切。

无论是性情问题、体用问题的探讨，还是对儒家精神境界的践行，抑或异域文化话语的理解，就性理学的发展历程而言，《近思录》是“一种已立身于‘现代’面对北宋‘传统’并上接于孔孟‘传统’的先锋性尝试”<sup>[17]</sup>。在这一尝试过程中，北宋四子思想得以集结，朱熹的思想体系亦走向成熟；至叶采《集解》，四子及《近思录》成为官学得以东传韩国；再到退溪及其门人“问目”，思想范畴递相推进，以道学渊源为统纪，形成“四子—朱子—退溪”谱系。而《近思录问目》的独特之处在于：穷究濂洛之学，熔铸理学精髓，植入东土学问因子，并将之渗透于经验层面。亦即它不再只是单纯地接受宋五子思想，在“传播—接受—转述”的过程中，退溪等韩儒

将《近思录》转化为自家文化传统，承载了朝鲜时代的价值理念，以之开展文明对话，从而构建了东土文化圈的话语模式。

参考文献：

- [1] 朱熹, 吕祖谦. 近思录集释 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2010.
- [2] 李滉. 近思录问目 [M] // 宋熹准. 近思录注解丛编: 第2册. 大田广域市: 学民文化社, 1999.
- [3] 朱熹. 朱子语类 [M] // 朱熹. 朱子全书: 第14册. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2010.
- [4] 陈来. 朱子哲学研究 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2010: 248.
- [5] 李滉. 进圣学十图札 [M] // 丁范镇. 增补退溪全书. 首尔: 成均馆大学校出版部, 1985: 195-196.
- [6] 朱熹. 太极图说解 [M] // 朱熹. 朱子全书: 第13册. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2010: 78.
- [7] 李滉. 郑子中与奇明彦论学有不合以书来问考订前言以答如右·论冲漠无朕万象森然已具 [M] // 丁范镇. 增补退溪全书. 首尔: 成均馆大学校出版部, 1985: 4.
- [8] 张立文. 李退溪思想世界 [M]. 北京: 人民出版社, 2013: 212.
- [9] 李滉. 心无体用辩 [M] // 贾顺先. 退溪全书今注今译: 第1册. 成都: 四川大学出版社, 1992.
- [10] 朱熹. 易学启蒙 [M] // 朱熹. 朱子全书: 第1册. 朱杰人, 严佐之, 刘永翔, 主编. 上海: 上海古籍出版社, 2002: 218.
- [11] 陈来. 东亚儒学九论 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008: 6-7.
- [12] 吴锡源. 韩国儒学的义理思想 [M]. 邢丽菊, 赵甜甜, 译. 上海: 复旦大学出版社, 2014: 192.
- [13] 崔英辰. 韩国儒学思想研究 [M]. 邢丽菊, 译. 北京: 东方出版社, 2008: 179.
- [14] 尹丝淳. 韩国儒学史: 韩国儒学的特殊性 [M]. 邢丽菊, 唐艳, 译. 北京: 人民出版社, 2017: 155-156.
- [15] 李滉. 答李仲久 [M] // 贾顺先. 退溪全书今注今译: 第1册. 成都: 四川大学出版社, 1992: 650.
- [16] 李滉. 言行总录 [M] // 民族文化推进会. 韩国文集丛刊: 退溪集. 首尔: 民族文化推进会, 1989: 301.
- [17] 李纪祥. 《近思》之“录”与《传习》之“录” [M] // 李纪祥. 宋明理学与东亚儒学. 桂林: 广西师范大学, 2010: 5.

## The Progress of Neo-Confucianism: A Discussion on the Themes of Studying in *The Questions of Jin Si Lu* by Tuixi Li Huang

Zhou Xin

**Abstract:** *Jin Si Lu* is a collection of Confucian works compiled by Zhu Xi and Lu Zuqian who compiled the quotations of Zhou Dunyi, Er Cheng and Zhang Zai in the Northern Song Dynasty, and has been widely valued and distributed since the beginning of the Southern Song Dynasty. After Zhu Xi's doctrine was introduced to South Korea, Tuixi and his disciples gave lectures centered on *Jin Si Lu*, creatively interpreting the philosophical connotations such as “the natural quality is called temperament” and “empty and intangible” and integrating categories like “four moral origins and seven emotions” and “body and function”, which demonstrates the multiple interactions of Confucian discourse evolution, especially in the aspect of Confucian spiritual interest, and emphasizes appreciation of temperament and practices, guiding the spirit of Confucian. Tuixi took “transmission-acceptance-paraphrase” as the path and rooted *Jin Si Lu* in the East Asian cultural circle through the logical path of internal progression.

**Keywords:** Li Tuixi; *The Questions of Jin Si Lu*; Zhu Xi; Zhou Dunyi; Neo-Confucianism

(收稿日期: 2020-06-12; 责任编辑: 陈鸿)