



## 罕言、详言、雅言：朱子的儒学史观\*

赖区平

**摘要：**朱子认为，以天道心性之学为核心的儒学经历了一个曲折的演变过程，从话语结构来看，可分为罕言、详言、雅言三种进路，大致对应于儒学史的三个阶段：从春秋时期孔子等之“罕言”心性天道，到战国子思、孟子及北宋周张二程之“详言”，再到北宋后期道学诸派之“雅言”。朱子的这一儒学史观有两大特色：其一，它以天道心性之学为核心而展开；其二，它是基于朱子对儒学话语体系及其两个面向（话语内容和话语结构）的自觉把握，并以儒家“话语结构”为阶段性标志。充分挖掘这一儒学史观及其形成的儒家话语体系观，有助于完整把握朱子学和整个道学，并从儒学角度重新激活和回应语言哲学的基本问题，同时有助于新时代儒学乃至中国哲学话语体系之自我定位和重建。

**关键词：**儒学史；朱子；话语结构；话语体系；言

**中图分类号：**B244.7

**文献标识码：**A

**文章编号：**2095-5669(2022)06-0069-08

思想者以及思想流派都有其思想演变的历程。就儒家思想而言，其演进变化有一个悠久的历史过程，形成了不同的演变阶段。这一关于儒学史的整体性思考，本身也是一个儒学基本问题，在儒学的自我定位和未来发展方面具有重要导向意义。对此，现当代学者多有阐发，如牟宗三、杜维明先生的儒学三期说，李泽厚先生的儒学四期说，而于春松先生对儒学史分期也有其独特看法<sup>①</sup>。作为儒家重要代表人物，一方面，朱子的儒学思想有一个演变过程，包括著名的中和旧说、新说之变，对此，学界已有不少探讨；另一方面，值得注意的是，思想者也有其思想史观，一个儒者也有自己的儒学史观。本文就尝试从这样一个视角来看朱子之学，考察朱子对整个儒学历史演变历程的独特看法，也就是朱子的儒学史观。

不妨从周孔、孔孟的称说问题谈起。有别

于汉唐儒之常连言“周孔”，包括朱子在内的宋明儒则常以“孔孟”并称，儒学研究中也习惯将“孔孟”归于同一个儒学阶段。不过，朱子认为，孔、孟之间实大有不同。两者不只是至圣、大贤之别，还有性格风格上的浑然元气与英气豪气之别，更有在言说方式和结构上的重大差异，朱子尤其强调最后这个差异。据此，孔、孟实际上分属两个不同的儒学阶段。

大致而言，朱子认为儒学一道学从先秦以来，经历了一个曲折演变的过程，以言说方式或话语结构为线索，可略分别出罕言、详言、雅言（常言）三种思路，由此可大致将儒学史分为三个阶段：首先，春秋时期，孔子及“六经”中诸圣贤“罕言”天道心性，也罕有直接以心性为主导来指点功夫，而只是逐事说个道理来指点人，如“博学于文，约之以礼”<sup>[1]138</sup>“居处恭，执事敬，与人忠”<sup>[1]147</sup>“言忠信，行笃敬”<sup>[1]163</sup>等，孔子也并

收稿日期：2022-06-17

\*基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“作为话语体系的朱子‘心’学研究”（19FZX072）。

作者简介：赖区平，男，中山大学哲学系、东西哲学与文明互鉴研究中心副教授（广东广州 510275），主要从事先秦儒学与宋明儒学研究。

不直接说仁字之理,而只是指点为仁之方,如“能近取譬,可谓仁之方也已”<sup>[1]92</sup>“克己复礼为仁”<sup>[1]132</sup>。其次,到了战国,子思、孟子等开始“详言”心性、天命、天道,以及尽心知性、存心养性、求放心之类的功夫。至宋代,道学家如周濂溪、张横渠、二程兄弟亦如此,且大致越说越详密,例如太极阴阳、性即理也、心与理一、心统性情、万物一体等(其间还经历了在道学家看来道学不明的汉唐阶段,同时,释老二氏虚无寂灭、作用见性等说大行其道)。最后,二程之后的上蔡、道南、湖湘、象山等道学诸派“雅言”天道心性之本体,且直接以此为主导来指点功夫,作为主要教法,如识仁、静中体认天理、识心、察识端倪、发明本心,由此而有渐流于释氏之弊。

在展开具体论述之前,应当说明两点:其一,这一儒学史观并非朱子本人明确提出,而是笔者基于朱子言论而总结勾勒出来的,但是其中归纳的“罕言、详言、雅言”三种思路本身是朱子有意识辨析过的。其二,相对于传统以思想内容为中心划分儒学历史阶段,这一儒学史观尝试侧重从思想形式或话语结构方面来探索新的思路,但这并非要替代传统思路,而是作为一种补充,并由此表明,兼顾思想的形式和内容两方面来统一地考察儒学历史,才是更好的方式。

## 一、“子所雅言”与“子罕言”

《论语·子罕》载:“子罕言利与命与仁。”朱子注言:

罕,少也。程子曰:“计利则害义,命之理微,仁之道大,皆夫子所罕言也。”<sup>[2]1109</sup>

命、仁都是孔子所少说的。《论语·公冶长》又载子贡之语:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”<sup>[1]79</sup>朱子注曰:

文章,德之见乎外者,威仪文辞皆是也。性者,人所受之天理;天道者,天理自然之本体,其实一理也。言夫子之文章,日见乎外,固学者所共闻;至于性与天道,则夫子罕言之,而学者有不得闻者。盖圣门教不躐等,子贡至是始得闻之,而叹其美也。<sup>[1]79</sup>

可见,性与天道、理之本体都是夫子所罕言。朱子又说:

或问:“静时见得此心,及接物时又不见。”曰:“心如何见得?……夫子所以不大段说心,只说实事,便自无病。至孟子始说‘求放心’,然大概只要人不驰骛于外耳,其弊便有这般底出来,以此见圣人言语不可及。”<sup>[2]第18册,3834-3835</sup>

道夫问:“张子云:‘以心克己,即是复性……’窃谓克己便是克去私心,却云‘以心克己’,莫剩却‘以心’两字否?”曰:“克己便是此心克之。公但看‘为仁由己,而由人乎哉’,非心而何?‘言忠信,行笃敬,立则见其参于前,在舆则见其倚于衡’,这不是心,是甚么?凡此等皆心所为,但不必更着‘心’字。所以夫子不言心,但只说在里,教人做。”<sup>[2]第十七册,3338</sup>

可见,“心”以及以心为直接主导来指点的“功夫”,也是夫子所罕言乃至不言。朱子又言:

凡看道理,要见得大头脑处分明。下面节节,只是此理散为万殊。如孔子教人,只是逐件逐事说个道理,未尝说出大头脑处。然四面八方合聚凑来,也自见得个大头脑。若孟子,便已指出教人。周子说出太极,已是太煞分明矣。<sup>[2]第14册,307</sup>

总之,天道、仁、命、心、性等作为功夫之“大头脑”(本体),以及以此天道心性之本体为直接主导来指点的“功夫”(本体功夫),凡此都为孔子所罕言。

那么,孔子所不罕言、所常说的是什么呢?如上引《论语·公冶长》“夫子之文章,可得而闻也”,朱子注:“文章,德之见乎外者,威仪文辞皆是也……言夫子之文章,日见乎外,固学者所共闻。”<sup>[1]79</sup>即日用常见的威仪文辞是学者所常闻、夫子所常示的。《论语·述而》又载:“子所雅言,《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。”朱子注:

雅,常也。执,守也。《诗》以理情性,《书》以道政事,礼以谨节文,皆切于日用之实,故常言之……程子曰:“孔子雅素之言,止于如此。若性与天道,则有不可得而闻者,要在默而识之也。”<sup>[1]97-98</sup>

《诗》就着日常生活、政教生活之实事以歌咏性情，诸如夫妇家室、男女婚嫁、兄弟之情、朋友之谊、劳作宴享、劝谏称颂、征战祭祀等具体事件；《书》以道政事，或记言，或记事；“执礼”更直接是工作生活之具体实践。孔子所常言的正是这些，即朱子所谓“逐件逐事说个道理，未尝说出大头脑处”。相对而言，“六艺”之中，《易》（包括《易传》）乃详说天道，故夫子罕言《易》：“‘子所雅言：《诗》、《书》、执礼’，未尝及《易》。夫子常所教人，只是如此，今人便先为一种玄妙之说。”<sup>[2]第15册,1242</sup>

## 二、思孟与周张二程之“详言”

朱子指出，孔子之所罕言的，其后子思、孟子至周子、张子、二程子，却说得较多。如在上引文中朱子已说，孔子“未尝说出大头脑处”，“若孟子，便已指出教人。周子说出太极，已是太煞分明矣”；又如孔子“不大段说心”，“至孟子始说‘求放心’”；又如“孔子不言心”，而张子便说“以心克己，即是复性”。其他又如：

所论“必有事焉”“鸢飞鱼跃”，意亦甚当。孔子只说个“先难后获”一句，便是这话。后来子思、孟子、程子为人之意转切，故其语转险，直说到“活泼泼地”处耳。<sup>[2]第22册,2213</sup>

大抵子思说“率性”，孟子说“存心养性”，大段说破。夫子更不曾说，只说“孝弟”“忠信笃敬”。盖能如此，则道理便在其中矣。<sup>[2]第18册,3878</sup>

大率孔子只是说个为仁工夫，至孟子方解仁字之义理。（如“仁之端”“仁，人心”之类。）然仁字又兼两义，非一言之可尽，故孔子教人亦有两路，“克己”即孟子“仁，人心”之说，“爱人”即孟子“恻隐”之说。）而程子《易传》亦有专言偏言之说。<sup>[2]第23册,2954</sup>

总而言之，天道、命、仁、心、性之“本体”以及以本体为直接主导之“功夫”（本体功夫），这些孔子所罕言的，至战国子思、孟子及北宋周、张、二程诸子，都纷纷详言了。

而且，仔细说来，北宋四子也比战国二子说得越来越精微详密，甚至子思、孟子所罕言的，北宋新式儒学之开创者也说得更精详<sup>③</sup>。如子

思、孟子说“鸢飞鱼跃”“必有事焉”，程子则“直说到‘活泼泼地’处耳”；孟子解仁字之义理，程子进一步区别“仁”字二义，而有专言、偏言之说；又如，万物一体之说，思、孟未大段言之，至张子、程子则发挥详密；子思言“天命之谓性”，孟子言“知其性，则知天矣”，言“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也”等四端以明性善，而到了北宋，则程子更直截了当地归结为“性即理也”，张子将心性情三者之关系更精致概括为“心统性情”。此外，最显著的莫过于“性学”尤其是“气质之性”<sup>④</sup>之说（朱子还总结过“气质之性说”的演变历程<sup>⑤</sup>）。相应地，有别于孟子之言“才善”，程子主张“才”有善有不善，其说也依“气质之性”之说而来<sup>⑥</sup>，朱子也认为“二说虽殊，各有所当，然以事理考之，程子之说为密”<sup>[1]335</sup>。

从春秋之孔子，到战国至北宋之思孟及周张二程，有关天道心性之学的思想言说演变历程或“言说史”，可用朱子《四书或问》中的一段问答来概括：

曰：然则孔子之所罕言者，孟子详言之；孟子之所言而不尽者，周、程、张子又详言之，若是何耶？曰：性学不明，异端竞起，时变事异，不得不然也。<sup>[2]第6册,983</sup>

从孔子之教到思孟周张二程之学，是天道心性之学从“罕言”阶段演变到“详言”阶段的历程。而“详言”阶段，又可细分为三个小段：战国子思、孟子为第一小段，其中尚有所“言而不尽”；汉唐时期为第二小段，在道学家看来，此时期天道心性之学晦而不明（下文即将详论）；北宋四子为第三小段，道学复明，并且较之思孟，其所言愈加精详。

## 三、何以“罕言”与何以“详言”

由上面引文也可见，当时对天道心性之学何以从罕言到详言，已有所反思，对此朱子回应：这是“不得不然”的。最关键的几个因素是：第一，“性学不明”，这是就儒家自身之兴衰而言。其实不仅仅性学，而是整个天道心性之学不明，由此也导致整个道学不明、儒门淡薄。第二，“异端竞起”，这是就异端之兴衰来看，即其

他学派教派、思想文化的挑战侵扰。第三,“时变事异”,这是儒学所处之历史阶段,当时所遭遇的整个天下国家社会现实的时势处境,已不同于往昔。依此,在孔子及以前,天道心性之学自明,有关天道心性之说的异端未大盛,三代制度因革损益,总在同一制度中,时势并未大变;而自战国思孟以下,则天道之学、性学、“心”学、功夫之学多有不明,从杨墨名法到佛老等学纷然竞起,而从周秦之变到唐宋转型这一更广的时间跨度来看,更是往古未见之大变革时代。

在朱子看来,这在孟子时告子等论性纷纷已有体现,而汉唐时期千百年间,道学不明、道统不传,又有佛老异端之兴盛,故天道心性之学本质上处于晦暗不明之状态。如性善之论不明,而有性三品等说。又如,朱子提到“仁”字之义的晦暗:“由汉以来,以爱言仁之弊,正为不察性、情之辨,而遂以情为性尔。”<sup>[2]第21册,1412</sup>又说自汉以来,“逝者如斯夫,不舍昼夜”的道体流行之义、“圣人之心,纯亦不已”之义不明,并借程子之语说:“自汉以来,儒者皆不识此义。”<sup>[1]113-114</sup>

朱子与弟子论《玉山讲义》,其中谈“性善”说时也论及孔、孟所处思想文化情形之别:

性是太极浑然之体,本不可以名字言,但其中含具万理,而纲理之大者有四,故命之曰仁、义、礼、智。孔门未尝备言,至孟子而始备言之者,盖孔子时性善之理素明,虽不详著其条而说自具;至孟子时,异端蜂起,往往以性为不善,孟子惧是理之不明,而思有以明之,苟但曰浑然全体,则恐其如无星之秤、无寸之尺,终不足以晓天下,于是别而言之,界为四破,而四端之说于是而立。<sup>[2]第23册,2778</sup>

孔子及其前<sup>⑦</sup>,性学素明<sup>⑧</sup>,不必显题化详尽言之;孟子时,则异端蜂起,性学大乱,“告子曰:‘性无善无不善也。’或曰:‘性可以为善,可以为不善……’或曰:‘有性善,有性不善……’”<sup>[1]334</sup>时移世易,故孟子起而辩明性善、四端之说<sup>⑨</sup>。

除了辟除异端,朱子还谈到子思诸儒的正面用意:“子思、周子吃紧为人,特著《中庸》《太极》之书,以明道体之极致。”<sup>[2]第22册,2111</sup>“自孟子以下,如程张之门,多指说道之精微,学之要领,

与夫下手处”,这确实“甚亲切易见”,虽然“被他开了四至,便觉规模狭了,不如孔子六经气象大”,但其用心乃是“急欲人晓得,故不得不然,然亦无他不得。若无他说破,则六经虽大,学者从何处入头?”<sup>[2]第17册,3111-3112</sup>儒学走到“详言”这一步,是不得不然又必不可少的。

周张二程之所以比思孟说得更加精详,也是受上述道学、异端、时势等几大因素的影响。如程明道说,相比于战国孟子时的杨墨之害,北宋时的佛氏(佛老)为害更甚,因此须用更大力气来辟佛<sup>⑩</sup>。其实,当时士大夫多好佛老,不仅有害于修己治人之儒学(道学),还在现实中妨碍整个天下国家之运作,影响修己治人之践行,故所谓辟佛,也是辟士大夫之好佛<sup>⑪</sup>。思孟以下至周张二程之所以“详言”天道心性之学,其原因略如上述。

孔子何以“罕言”天道心性之本体及其直接主导之功夫?除了社会时势,其内在因素大致可归结为几个方面。第一,“命之理微,仁之道大”<sup>[1]109</sup>,“性者,人所受之天理;天道者,天理自然之本体,其实一理也”<sup>[1]79</sup>,亦即命、仁、性与天道乃是深层次的义理、精微的天理本体,虽亦显现于“百姓日用”,但百姓却“不知”,并非“日见乎外”,并不切于日用伦常(这并非说日用伦常中不存在或无关乎天道心性)。第二,“命之理微”<sup>[1]109</sup>“‘仁’字最难言,故孔子罕言仁”<sup>[2]第14册,706</sup>,“心如何见得”<sup>[2]第18册,3834</sup>,天道仁命心性之“本体”不仅不切于日用,而且不易说清,所谓“难言也”,而初学者也难以把握:既难教,也难学。第三,功夫事为“皆心所为,但不必更着‘心’字……如吃饭须是口,写字须是手,更不用说口吃手写”<sup>[2]第17册,3338</sup>。功夫自是基于本体、由本心做出,那直接关注功夫即可,不必再说作为基底的“本体、本心,没必要使之常规显题化:本体没有“常言”的必要性<sup>⑫</sup>。否则,就像日常不说“吃饭”却说“口吃饭”一样多余别扭。第四,“圣门教不躐等”,以子贡之聪慧,也只是在后来时机到了才“闻”得孔子之言“性与天道”;以颜子之德行、闻一知十,也说“夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼”。天道心性之本体不仅难言,而且不可躐等而言;不仅不必要常言,而且必不可常

言、必不可一开始就教给学者。第五,如果不罕言之,却躐等而教乃至常言之,则必有流弊,学者不仅难以领会,反倒容易使学者陷入对本体的悬空想象、虚悟中,而不能切实用功:“只管教人合眼端坐,要见一个物事如日头相似,便谓之悟,此大可笑。”<sup>[2]第18册,3834</sup> 只一味追求认取本体,功夫都不着实。甚至流入释氏中去,如朱子之批评象山之学实为禅,批评程门之徒“说得孤单,入禅学去”<sup>[2]第18册,3690</sup>。第六,谈论天道心性之本体,首先关涉察识本体(识仁、识心),进而做扩而充之的功夫。而在朱子看来,儒学重在涵养,相对不强调察识本体:“圣门之教,详于持养而略于体察……夫必欲因苗裔而识本根,孰若培其本根而听其枝叶之自茂耶!”<sup>[2]第24册,3562</sup> 基于以上诸原因,孔子罕言天道心性及其直接主导之功夫,而朱子无疑向孔子看齐,继承此志。

#### 四、既“详言”又“罕言”

由于道学不明,异端竞起,时变事异,孔子所罕言者,思孟及周张二程“不得不”详言之。但朱子指出,二程诸人虽详言之,但也未曾常言之。

朱子曾批评弟子廖子晦(名德明)沦于释氏之见,幻想“别有一物光辉闪烁”“别有一段根原功夫”,此除释氏“观心、明心、见性”之说外,当也包括识心、识本体、察识端倪、默坐澄心体认天理、发明本心等说。相反,“《论》《孟》之言”同归于“平易明白,固无此等玄妙之谈”<sup>⑧</sup>;即使是“子思、周子吃紧为人,特著《中庸》《太极》之书,以明道体之极致”,但所说功夫也平易明白,“只说择善固执、学问思辨而笃行之,只说‘定之以中正仁义而主静’‘君子修之吉’而已。未尝使人日用之间,必求见此天命之性、无极之真而固守之也”<sup>[2]第22册,2110-2111</sup>。朱子又说:

“一贯”之说,夫子只是漫提醒他。纵未便晓得,且放缓亦未紧要,待别日更一提之。只是曾子当下便晓得,何曾只管与他说!如论语中百句,未有数句说此。孟子自得之说,亦只是说一番,何曾全篇如此说!<sup>[2]第18册,3702</sup>

问:“孔子言性与天道,不可得而闻,而孟子教人乃开口便说性善,是如何?”曰:“孟子亦只是大概说性善。至于性之所以善处,也少得说。须是如说‘一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也’处,方是说性与天道尔。”<sup>[2]第15册,1035</sup>

孟子“自得”(涉及“一以贯之、豁然贯通”)之说,“亦只是说一番,何曾全篇如此说”;孟子对于“性善”可谓详言,但朱子还是退一步指出,这也只是大概说性善,至于性之所以善处,也是少说。

朱子在告诫弟子不要总把心思放在“吾与点也”等章时,也使子思、程子往孔子一边靠拢,认为“圣贤教人,无非下学工夫”,“圣贤立言垂教,无非着实”,并特别指出:“程先生语录事事都说,只有一两处说此。”天道、命理、心性、识仁、理一、万物一体之说,程子虽有详言,但放在程子整个语录中来看,也并非动辄谈心性、谈本体、谈识仁,只是有时才说,相对而言,还是“说得恁地少”。而今学者却“说得恁地多”<sup>[2]第18册,3690-3692</sup>。

总之,思孟与周张二程等虽“详言”天道心性之学,但一方面是不不得不和必要的,另一方面,从总体和相对来看,也还是少说。尤其就直接以本体为主导的功夫而言,他们基本上与孔子一样,同属“罕言”者。因此,朱子对此诸儒之说虽然偶有不满,认为不免有弊病,但总体上还是认同和肯定的(尤其是程伊川),这是一种既“详言”又“罕言”的情况。

#### 五、近世以来:“爱从高妙处说,便说入禅去”

既“详言”又“罕言”的状况自二程以后,就发生极大改变。学者开始连篇累牍地大谈特谈天道心性及其直接主导之功夫:

古之圣贤未尝说无形影话,近世方有此等议论。盖见异端好说玄说妙,思有以胜之,故亦去玄妙上寻,不知此正是他病处。如孟子说“反身而诚”,本是平实,伊川亦说得分明。到后来人说时,便如空中打个筋斗。然方其记录伊川语,元不错。及自说出来,便如此,必是闻伊川说时,实不

得其意耳。<sup>[2]第17册,3362-3363</sup>

关键在于对“病处”的诊断：“不知此正是他病处。”这个“此”还不是指所说的内容，而是“好说玄说妙”“去玄妙上寻”。这正是从言说方式或话语结构上的诊断。“近世”诸儒不识此义，一意为维护儒家而欲求胜过异端，“故亦去玄妙上寻”。殊不知喜好玄妙高妙之言论，正是异端之为异端的重要标志，是其病处所在。故其所作所为无异于开门揖盗，不但不能维护儒学，反倒使自家也归于异端之流。

所谓“古之圣贤”，自是指孔子思孟等，但观下文朱子认为孟子、伊川说得平实、分明，故宽泛地说也包括周张二程；“近世”则主要指向二程之后，尤其是二程门人后学。如明道之言静坐，游定夫（名酢）未必不是将其做虚空认了<sup>⑤</sup>。又如，道南一脉注重“静中体验喜怒哀乐未发气象、默坐澄心体认天理”，所谓“道南指诀”，杨龟山（名时，字中立）、罗仲素（名从彦，号豫章）皆是如此。朱子之师李延平对朱子多有积极影响，但对于“静中体认天理”，朱子对延平也不敢苟同。这一方面是批评“静坐”，另一方面则是批评“体认天理、观未发气象”。如弟子黄直卿（名榦，号勉斋）欲调和程伊川、罗仲素静坐之说，而朱子不许，认为罗仲素之说偏于静，故终有偏差，有偏差就必有病，乃至认为明道静坐之说、谢上蔡（名良佐，字显道）“多着静不妨”之说也终有病。朱子对其师李延平之说虽未加评论，但自可推知。静坐涵养虽可，但也只是权法，不可执为定法；静坐体认天理之法，则为朱子所排斥。朱子最重全体大用兼备：“若讲学，则不可有毫发之偏也。如天雄、附子，冷底人吃得也好；如要通天下吃，便不可。”<sup>[2]第17册,3408-3409</sup>

在二程门人中，朱子批评得最多、最严厉的，当首推谢上蔡。

如今人说道，爱从高妙处说，便说入禅去，自谢显道以来已然。<sup>[2]第17册,3371</sup>

具体来看，如程明道说“识仁”，也只是几处说到，但是谢上蔡就说得太频繁了<sup>⑥</sup>。又如“说‘何思何虑’处，伊川本不许，上蔡却自担当取也”<sup>[2]第17册,3371</sup>。朱子又说：“孔门只说为仁，上蔡却说知仁。只要见得此心，便以为仁。”<sup>[2]第14册,707</sup>

孔子常言“为仁”，宗旨乃在切实践履用功，而非究心于仁体；即使说“观过，斯知仁矣”，也是“但言人虽有过，犹可即此而知其厚薄，非谓必俟其有过，而后贤否可知也”<sup>[1]71</sup>，而不是说要由此而识得仁体。到了谢上蔡这里，却变成常言“知仁、识仁”，强调的点已发生转变：从“为仁”转到“知仁、识仁”，从“知其厚薄”转到“识得仁体”。“知仁”虽由孔子提出，但本义并非“识得仁体”；“识仁”虽由明道所倡，但也少说，而上蔡却以“知仁、识得仁体”为宗旨而雅言之，以之为主要教法，故从话语结构上看，已出现异质性变化。

进一步，湖湘学、象山学都可溯源至谢上蔡。湖湘学与谢上蔡有很深的关系<sup>⑦</sup>。湖湘学重视识仁、知仁、识心、识本体，正如谢上蔡主张知仁、识仁，朱子以为这也像释氏之“观心”，即从话语结构上来看，相互有一种“结构类似”。而据朱子所言，谢上蔡与象山学之关系，非由师承，乃转手于张子韶（及王顺伯）：“上蔡一变而为张子韶。上蔡所不敢冲突者，张子韶出来，尽冲突了。（盖卿录云：‘子韶一转而为陆子静。’）近年陆子静又冲突，出张子韶之上。（盖卿录云：‘子韶所不敢冲突者，子静尽冲突。’）”<sup>[2]第14册,707</sup>这种关联主要基于三人之言说风格、话语结构。上蔡常指点“知仁”，要在识见本体，以此为主宰而做功夫；象山也主张“发明本心”，随时随处指点良知良能以求识得本心，以此作为头脑来做功夫。

陆子静说“良知良能”“四端”等处，且成片举似经语，不可谓不是。但说人便能如此，不假修为存养，此却不得。譬如旅寓之人，自家不能送他回乡，但与说云：“你自有田有屋，大段快乐，何不便回去？”那人既无资送，如何便回去得？……大抵子思说“率性”，孟子说“存心养性”，大段说破。夫子更不曾说，只说“孝弟”“忠信笃敬”。盖能如此，则道理便在其中矣。<sup>[2]第18册,3878</sup>

心如何见得？……浙间有一般学问，又是得江西之绪余，只管教人合眼端坐，要见一个物事如日头相似，便谓之悟，此大可笑。夫子所以不大段说心，只说实事，便自无病。至孟子始说“求放心”，然大概只要

人不驰骛于外耳，其弊便有这般底出来，以此见圣人言语不可及。<sup>[2]第18册，3834-3835</sup>

此处批评象山学(包括部分受其影响的浙东学者)，连带着也对子思、孟子之说表示不满。象山学注重实践，实践要识得头脑、自信本心、先立乎其大，故又常言本心，常举良知良能、四端之说，要人明见本心、悟得本体。朱子以为，此乃“要见一个物事如日头相似，便谓之悟，此大可笑”。据朱子门人，象山解“克己复礼为仁”，乃或人所言“不但只是欲克去那利欲忿懣之私，只是有一念要做圣贤，便不可”，在朱子看来，此更是高妙言论无疑，教坏后生，流弊甚大，并声言“使子静今犹在，见后生辈如此颠蹶，亦须自悔其前日之非”<sup>[2]第17册，3437</sup>。

总而言之，朱子认为二程之后，学者大多喜好说玄说妙，雅言天道心性及其直接主导之功夫，乃至以之为学问宗旨、功夫头脑，例如程门上蔡之学(知仁)、道南之学(道南指诀)，尤其是张子韶之学、象山之学(发明本心)、湖湘之学(识仁、识心、察识端倪)<sup>①</sup>。

## 结 语

在朱子看来，儒家以有关天道心性之学为核心的思想言说，大致可分为三种思路，而从其所论，笔者认为这大致可对应于儒学史的三个阶段，即从春秋时期孔子等之“罕言”，到战国子思、孟子及北宋周张二程之“详言”，再到北宋后期以来道学诸派之“雅言”。罕言、详言、雅言(常言)，是谓朱子独特的儒学史观之三段论。

朱子有道统相承的观念，要传承就必有共同之物。不过，这只是相同的一面，相异的一面也有必要注意。诚然，尧舜禹相授受以执中之旨、人心道心之说，孔子也有“其心三月不违仁”<sup>[1]86</sup>之言。而在朱子看来，这些中、仁、心的说法，其实可以上下其讲，尤其是作为日常生活用语，而非玄妙的功夫指点语。如人们所见，孔子常常谈仁，但从来没有给仁下过定义。这不能仅仅用举例和定义的分别来解释。从话语结构的角度看，孔子不强调辨析仁、性与天道之精微义理，更未倡导识仁这类本体功夫，而只是指

点日常平实的为仁之方。总之，在朱子看来，从尧舜到孔子的圣人之言，有别于思孟以下的儒者之言，更有别于上蔡、湖湘、象山之学的言辞。

朱子的这一儒学史观有两大特色：其一，它以天道心性之学为核心而展开，后者关涉天道心性之“本体”，以及以天道心性本体为直接主导的“功夫”，即心学意义上的“本体功夫”，如识仁、识心、察识端倪、静中体认天理、发明本心，还包括由此功夫而达成的天人合一、心与理一、一以贯之乃至无善无恶等圣人大贤之气象、神妙自然之“化境”，这一化境实则是本体自身的呈现；其二，对此天道心性之学，关键不只在说了什么(话语内容)，而更在于怎么说(话语结构)，因此阶段划分的依据，不只在儒学思想的内容，更在于表达儒学思想的方式或结构。换言之，朱子的儒学史观是基于其对儒学话语体系的自觉把握，并以儒家“话语结构”为阶段性标志，即罕言、详言、雅言三阶段。

朱子处于唐宋变革这一中国古代思想的重要变革时期。今天我们也处于新旧思想发生碰撞和交融的时代，这个时代也召唤着新思想，而思想之新变离不开对中华优秀传统文化之重新挖掘。古代中国有言意之辨，现代西方语言哲学大兴，语言的意义及其界限和根据乃古今中外哲人思考的基本问题。进一步探讨朱子的儒学史观及其所形成的儒家话语体系观，当有助于我们完整把握朱子学，从儒学角度重新审视和回应语言哲学的基本问题，也有助于新时代儒学的自我定位乃至中国哲学话语体系之重建。

### 注释

①牟宗三：《道德的理性主义》，《牟宗三先生全集》第9册，联经出版事业有限公司2003年版，第1-6页；杜维明：《现代精神与儒家传统》，《杜维明文集》第2卷，武汉出版社2002年版，第597-620页；李泽厚：《说儒学四期》，上海译文出版社2012年版；干春松：《康有为与儒家的“新世”：从儒学分期看儒学的未来发展路径》，华东师范大学出版社2015年版。②按：此章有不同断句和解法，下引“子所雅言”章同。在此主要考察朱子之理解。③同样可归于北宋儒学阵营的王安石新学、苏氏蜀学等，也多论道德性命、天道心性，但是在道学家看来，其说并不纯于儒学，而在很大程度上仍杂有释、

老因素。④气质之性固不可谓之“本体”，然亦是精微罕言之大道理。朱子言：“至于孔、孟言性之异……略而论之，则夫子杂乎气质而言之，孟子乃专言其性之理也。……此二义皆圣贤所罕言者，而近世大儒如河南程先生、横渠张先生尝发明之，其说甚详。”见《答宋深之》，《晦庵先生朱文公文集》卷58，《朱子全书》第23册，上海古籍出版社2002年版，第2770-2771页。⑤朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第6册，上海古籍出版社2002年版，第981-982页。⑥“盖孟子专指其发于性者言之，故以为才无不善；程子兼以其禀于气者言之，则人之才固有昏明强弱之不同矣，张子所谓气质之是也。”朱熹：《四书章句集注》，中华书局2012年版，第335页。⑦《玉山讲义》还论及从“三代以前”到孔子的历史阶段：“珙又请曰：‘三代以前，只是说中说极，至孔门问答，说着便是仁，何也？’先生曰：‘说中说极，今人多错会了他文义，今亦未暇一一详说。但至孔门方说仁字，则是列圣相传到此，方渐次说亲切处尔。夫子所以贤于尧舜，于此亦可见其一端也。’”见朱熹：《玉山讲义》，《晦庵先生朱文公文集》卷74，《朱子全书》第24册，上海古籍出版社2002年版，第3590页。孔门虽未正解“仁”字之义，但孔门点出仁字，乃列圣相传到此，才在教化、为学上渐次说得亲切。⑧按：朱子《读余隐之尊孟辩》先引温公对孟子性善说的批评，再引余氏之辨：“《系辞》曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’是则孔子尝有性善之言矣。”见朱熹：《读余隐之尊孟辩》，《晦庵先生朱文公文集》卷73，《朱子全书》第24

册，上海古籍出版社2002年版，第3516页。朱子于此条无批语，认同余氏之说，亦即认为孔子已有性善之说（朱子亦以《易传·系辞》为孔子所作）。⑨若从现代“思想发展史、进步论”的角度来看，则朱子之说当然难以得到认同。⑩程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷13，《二程集》，中华书局1981年版，第138页。⑪余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，生活·读书·新知三联书店2011年版，第67-74页。⑫朱熹：《朱子语类》卷28，《朱子全书》第15册，上海古籍出版社2002年版，第1035页。⑬按：此段下文还对孟子求放心之说作平易解释，参朱熹：《答廖子晦》，《晦庵先生朱文公文集》卷45，《朱子全书》第22册，上海古籍出版社2002年版，第2111页。⑭朱熹：《朱子语类》卷114，《朱子全书》第18册，上海古籍出版社2002年版，第3618-3619页。⑮“问：‘四肢痿痹为不仁，莫把四肢喻万物否？’曰：‘不特喻万物，他有数处说……似此等语，被上蔡说，便似忒过了。’”见朱熹：《朱子语类》卷20，《朱子全书》第14册，上海古籍出版社2002年版，第706页。⑯湖湘胡文定（安国）之学，“得于上蔡者为多”见朱熹：《朱子语类》卷110，《朱子全书》第17册，上海古籍出版社2002年版，第3394页。⑰依此思路，明代心学“静中养出端倪、致良知”等说，无疑都属这一路。

#### 参考文献

- [1]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012.  
[2]朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书[M].上海:上海古籍出版社,2002.

## Speaking Rarely, Detailly and Frequently: Zhuzi's Theory of the History of Confucianism

Lai Quping

**Abstract:** Zhuzi believed that Confucianism, the central part of which is the study of heavenly way, mind and human nature, had undergone a tortuous evolution process. This process could be divided into three stages: speaking rarely, detailly and frequently. Firstly, Confucius in the spring and autumn period spoke heavenly way, mind and human nature rarely; secondly, Zisi and Mencius in the Warring States Period, and Zhou Dunyi, Zhang Zai and Cheng brothers in the Northern Song Dynasty spoke them detailly; finally, the various schools of Neo-Confucianism since the late Northern Song Dynasty spoke them frequently. Zhuzi's view of Confucian history has two main characteristics: Firstly, it evolved with the study of heavenly way, mind and human nature as the core; secondly, it is based on Zhuzi's conscious point of Confucian discourse system and its two faces (discourse structure and discourse connotation), and regarded Confucian "discourse structure" as a stage symbol. Fully excavating this view of Confucian history and the Confucian discourse system is helpful to grasp Zhuzi's thought and even the whole Neo-Confucianism and Confucianism.

**Key words:** history of Confucianism; Zhuzi; discourse structure; discourse system; speaking

[责任编辑/晓东]