

<<经学今诠三编>>

图书基本信息

书名：<<经学今诠三编>>

13位ISBN编号：9787538262803

10位ISBN编号：7538262806

出版时间：2002-04

出版时间：辽宁教育出版社

作者：姜广辉

页数：725

字数：488000

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<经学今诠三编>>

内容概要

《经学今诠三编》收录的二十二篇文章，分别以不同角度给传统经学以新的解释、解说；尤其是对经学的研究发展、演变作了系统概述。书中对经学诠释的导向和研究方法上做了细致的说略。

作者简介

姜广辉，1948年5月生，黑龙江安达人，研究员。
现为中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室主任，《中国哲学》主编、《朱子学刊》主编，中国社会科学院研究生院博士生导师。
著有《颜李学派》、《理学与中国文化》、《走出理学--清代思想发展的内在理路》等。
1994年获中国社会科学院有突出贡献中青年专家称号；1995年享受国务院颁发的政府特殊津贴。

书籍目录

中国上古宗教研究 夏商周三代宗教——中国哲学思想发生的源头楚简研究 《诗论》与《诗》 附《诗论》分章释文 关于《孔子诗论》 关于古《诗序》的编连、翻读与定位问题研究 附古《诗序》复原方案 《上海博物馆藏战国楚竹书》(一)释文校订 风、雅、颂与先秦诗学 楚简《诗论》与早期经学史的有关问题 《孔子诗论》补释一则 郭店儒家著作的学术谱系问题中国经学史研究 传经与弘道：荀子的儒学定位 《白虎通义》制度化经学的主体思想 何体的公羊学思想 郑玄易学思想的特色 政治的统一与经学的统一——孔颖达与《五经正义》 唐代儒者解经之一侧面——《五经正义》解经方式析论 宋学的文化诠释 尊孟与非孟——试论宋代孟子学之发展及其意义 论郑速《五先生礼说分类》经及其解释——陈澧的经学观 读李学勤主编之《标点本十三经注疏》

章节摘录

《天下篇》以战国末年高度繁荣的哲学思想为背景，追问哲学思想发生学的源头，明确指出，诸子百家共同的源头就是“古之道术”。

诚如论者所言，所谓“古之道术”主要是指西周 宗教或诗、书、礼、乐的王官之学，也可以泛指整个古代的宗教文化体系。

照《天下篇》看来，这种古代的宗教文化体系，其外延“无乎不在”，是一种囊括天人的十分宏阔的整体之学， 其内涵则收缩而为一，这个一即道一之一，天人合一之一。

因而这种天人整体之学一方面“明于本数”，同时也“系于末度”，前者称之为“道”，后者称之为“术”，合称“道术”。

所谓“明于本数”，是说对天人整体有一个根本的理解，并且从中抽绎出一个统一的原理，一个思想的精髓，这也就是“内圣”。

所谓“系于末度”，是指实用性的操作层面而言的，即把 对天人整体的根本理解用于“育万物，和天下，泽及百姓”，处理各种各样具体实际的问题，参与运化而无所不在，这也就是“外王”。

因此，这种贯穿于三代宗教中的“古之道术”，实际上就是一种系统完备的宗教世界观，其中坚思想可以简略地界定为天人整体之学或内圣外王之道，其核心主题就是所谓“不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人”；“以天为宗， 以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”；探索天与人或神与人之间的关系，追求内圣外王的贯通。

后来所发生的诸子百家的哲学世界观是对这种宗教世界观的继承，其基本面貌与总体特征受到“古之道术”的规定，并没有脱离天人之学的范畴，同样是追求内圣外王的贯通，区别仅仅在于诸子百家从各自的角度出发，偏执一端，“不幸不见天地之纯，古人之大体”，比不上“古之道术”的系统完备。

《天下篇》对“古之道术”的论述是一篇“托古”的言论，带有美化古代的成分，其对诸子哲学的论述，反映了道家学派的某种偏见，这都是显而易见的。

但是，中国古代的宗教文化 发展到周代趋于成熟，并且以天人之学作为实质性的内涵，形成了一种系统完备的宗教世界观，这有大量传世的文献可证，《天下篇》的论述虽有美化的成分，却自有其历史的依据，并非无稽之谈。

至于对诸子哲学的论述，如果不过分计较其价值评估的学派偏见而着眼于思想内容的客观分析，更是大体上可信，其史料价值决不能忽视。

特别重要的是，《天下篇》透过历史的表象，撇开具体的细节，站在世界观的高度，以一种独具慧眼的天才的洞见，揭示了三代宗教与诸子哲学有着共同的中坚思想与核心主题，共同的理想与追求，此二者的关系是一种从源到流、由合而分的自然的生成，这对我们深入全面地理解中国历史文化的内在精神，理解中国哲学何以把一个“道”字确立为最崇高的概念，既不同于希腊的“逻各斯”，也不同于印度的“如如”，具有极大的启发意义，可以作为我们进一步探索的可靠的支点。

《吕氏春秋》用哲学理性的语言把外王之学的精髓表述为一个明确的命题：“天下非一人之天下也，天下之天下也”，同时也引用周书《洪范》所作的宗教神学的解释为证，说明这两 种解释的方式虽然不同，但是其共同的所指都是中国的政治文化所面临的根本矛盾，是对历史上从事外王事业所积累的经验教训的理论总结。

王国维对周人的外王之学推崇备至，认为周人在制度层面把国家建组成一道德之团体，在意识形态层面强调敬德保民以祈天永命，使内圣与外王相贯通，从而妥善地解决了一姓与万姓之矛盾，“其心术与规模，迥非后世帝王所能梦见”，与殷代相比，则是“旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴”。

实际上，周人的外王之学是在夏商两代外王之学的基础上百尺竿头，更进一步，由粗陋的形态发展到成熟的形态，并不是阶段性的中断，而是继承性的连续。

由于中国历史上国家形成的途径是把王族的宗统转变为国家政治的君统，奉行家天下原则，从夏代开始，如何处理一姓与万姓之间的矛盾就成了王权所必须认真对待的问题，所以关于外王之学的探讨在夏商两代一直在进行而从未中断。

<<经学今论三编>>

这种探讨的成果在当时是用宗教神学的语言来解释的，归结为王权神授，一姓的王权必须服从于为万姓所共同信仰的至高天神的权威。

周人并没有割断历史，他们继承了夏商两代的成果和宗教神学的解释方式，形成了一套体系完整的宗教世界观和内圣外王之学。

从这个角度来看，三代宗教是一个由粗陋形态到成熟形态的连续性的发展系列，其发展的动因在于三代王权每日每时都在从事的外王事业的实践活动，因而三代宗教的实质性的内涵就是对这种有着现实经验依据的外王之学的理论总结，涉及到社会、政治、伦理、文化各个层面，其总的精神就是如同王国维所说的，在于建构一个超越于政治力量方化共同体，来解决一姓与万姓之间的矛盾。

这也正可以解释何以实际上圣人少而普通人多的事实。

从人性恶看，荀子对人具有悲观和阴暗意识，但从人人皆可以成圣、人人皆可以为禹来说，荀子同孟子一样又是极其乐观的；从实际上无法保证人人成为圣人而言，荀子似乎又是消极的，但从荀子强烈提倡“学”、“行”，提倡“师法”，强调“天人之分”、强调人的主观行动和实践来说，荀子又是极其积极的。

上面我们谈到，荀子所说的学习在程序上是从阅读儒家经典到继而学礼，但在实质上则是从士做起直到最高的目标——圣人，这一目标是时刻不能放弃的。

荀子说：“其义则始乎为士，终乎为圣人。”

真积力久则人，学至乎没而后止也。

故学数有终，若其义则不可须臾舍也。

为之，人也；舍之，禽兽也。

”放弃为士成圣的目标，就被看成是禽兽，由此也可以看出荀子强烈要求人提升自我、避免沉沦的炽热心肠。

在荀子那里，学习和行动的最高目标是圣人，《荀子·礼论篇》所说的“故学者，固学为圣人也”，《荀子·解蔽篇》听说的“故学也者，固学止之也。”

恶乎止之？

曰：止诸至足。

曷谓至足？

曰：圣[王]也。

圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。

两尽者，足以为天下极矣。

故学者以圣王为师，案以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人”，《荀子·儒效篇》所说的“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行之而止矣。”

行之，明也。

明之为圣人。

圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘，无他道焉，已乎行之矣”等，都是把通过学习和行动达到圣人的境界看成是人的最高使命。

如前所述，学习和行动既根本又便捷的途径，是遵循“师”和“师法”，即接近榜样和典范，喜爱之和效法之。

《荀子·修身篇》谓：“礼者，所以正身也。”

师者，所以正礼也。

无礼何以正身？

无师，吾安知礼之为是也？

礼然而然，则是情安礼也；师云而云。

则是知若师也。

情安礼，知若师，则是圣人也。

故非礼，是无法也；非师，是五师也。

不是师法而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄无为也。

故学也者，礼法也。

<<经学今论三编>>

夫师，以身为正仪而贵自安者也。

诗云：‘不识不知，顺帝之则。

’此之谓也。

” 不管实际上有多少人会去真正不懈地追求为圣人，也不管最终结果有多少人能够成为圣人，荀子的观念不折不扣是一种理想主义，是对人高度期望的一种乐观主义。

主张人性恶的荀子，恰恰低估了人的本性难移的难题。

说起来，人类神圣的、崇高的理想和信仰，主要是一种召唤或感召力，是一种精神上的支柱和力量，由此使人得到觉醒和提升，而不是一种通过具体行动可以直达的理想港湾，就像基督教作为终极理想的上帝与普通人的关系那样。

基督教的理想主义可以说是一种带有强烈悲观性的理想主义，与此不同，儒家的理想主义则是一种乐观性的理想主义。

在这一方面，荀子也是很典型的。

《荀子儒效篇》的一段话就是进一步的印证：“我欲贱而贵，愚而知，贫而富，可乎？

曰：其唯学乎！

彼学者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，圣人也。

上为圣人，下为士君子，孰禁我哉？

乡也，混然涂之人也，俄而并乎尧、禹，岂不贱而贵矣哉？

乡也，效门室之辨，混然曾不能决也，俄而原仁义，分是非，图回天下于掌上而辨白黑，岂不愚而知矣哉？

乡也，胥靡之人，俄而治天下之大器举在此，岂不贫而富矣哉？

” 读起荀子这段悦耳动听的话，谁会说这不是理想主义和乐观主义呢？

同荀子的这种圣人理想主义紧密联系在一起的社会政治理想主义，整体上也是沿着孔子儒家道统的方向前进。

在作为儒家黄金时代的三代理想盛世观念中，圣人理想与盛世理想是统一的。

有圣人，也就有盛世，有盛世也就意味着有圣人。

但在春秋之后，由于社会政治的极度混乱，人格理想与盛世理想的统一性意识稍有分离。

照“穷则独善其身，达则兼善天下”所说，在个人对社会政治无能的情况下，就只好选择自我完善的人格理想了。

但一般来说，儒家的圣人理想同盛世理想始终是密切联系在一起的一种统一结构（即一般所说的“内圣外王”）。

我们知道，儒家的德治主义和礼治主义，也就是依靠君子、贤人和圣人等这种道德榜样的治道。

在这一方面，荀子也是很典型的。

我们从澄清的角度入手来考察一下荀子的社会政治理想。

如前所指出的那样，对荀子治道的严重误解之一，是把他看成是法家的同道，或者至少是把他视为从儒家到韩非法家过渡的桥梁。

以童书业的说法为例看一下：“荀子的思想通过韩非、李斯，颇有影响于秦朝的政治，而汉朝的制度有许多是继承秦朝的。

汉朝所谓‘王、霸杂用’的政策，实际上就是阳儒阴法，而荀子便是一个儒家大师中‘阳儒阴法’的人；必须明白这点，才能抓住荀子思想的本质。

” 在荀子法先王和法后王的关系问题上，童书业强调，称道“先王”是儒家的传统，“法后王”则是荀子的创见。

荀子所说的“后王”实在就是“当世之王”，而不是指周代的文、武。

把荀子排除在儒家道统之外的主要论据，主要在于认为荀子重“法”、重“霸”、重“世主”和重“君权”，而且他培养了作为儒家异己分子的韩非和李斯，并直接和间接地影响了秦政。

这些论据实际上大都靠不住。

先说荀子与法家人物的关系。

在荀子批判的“十二子”中，其中就有指名道姓批评的慎到和申子。

<<经学今论三编>>

司马迁记载的韩非“事荀卿”一语，也许是韩非被看成是荀子弟子的“惟一”依据，《荀子》和《韩非子》一书，都没有提到他们之间的任何关系。

且韩非之学与荀子之学之间的关系，也完全不像人们所说的那样，荀子是从儒家到韩非法家的桥梁。荀子的“性恶论”也许影响了韩非，但荀子自始至终都是一个道德主义者，而韩非却是一个反道德主义者。

司马迁所说的韩非“喜刑名法术之学，而其本归于黄老”，已经表明他与荀子儒家没有什么特别的联系。

因此，韩非究竟在什么意义上曾师从过荀子至为可疑。

与之不同，李斯师从荀子事，则比较清楚。

除了《史记·老子韩非列传》中提到李斯和韩非“俱事荀卿，斯自以为不如非”之外，在《史记·孟子荀卿列传》和《史记·李斯列传》中，司马迁两次指出李斯事荀卿之事，并记载李斯从荀子学“帝王之术”、辞别荀子西之秦的缘由及势盛之时感叹所说的“嗟乎！

吾闻之荀卿曰：‘物禁大盛’等。

《盐铁论·毁学篇》载广方李斯之相秦也，始皇任之，人臣无二，然而荀卿为之不食，睹其罹不测之祸也。

”李斯上书始皇要求禁止《诗》、《书》是他对儒家犯下的严重罪过。

但《史记·乐书第二》又载：雅颂废，郑音兴，“二世尤以为娱。

丞相李斯进谏曰：‘放弃《诗》、《书》，极意声色，祖伊所以慎也’。

”对受到赵高操纵的二世的暴政，李斯曾多次要求进谏，但都遭到了二世的拒绝。

二世要求李斯为他提供君主享乐主义的根据，李斯迫于压力和利益的考虑而屈服了。

但这种个人性的选择，不能归罪于荀子。

弟子辱师门或背叛师门，师者除了痛心亦无良法。

若以此来责师，连孔子也难免其咎。

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>