

朱子《養生主說》关于“中”的思想

陈 石 军¹

摘要：朱子《養生主說》代表了朱子晚年对庄子思想的想法。该篇原为朱子在《皇極辨》初稿后所作补记，以辨明儒家的“中”并非全身避患之计。由于庄子《養生主》的“督”字被训解为“中”，与儒家的“中”产生了概念混淆。朱子提出“中”应该以“诚”作为其道德内涵，指出儒学“自诚而中”与庄子的“中”有本质上的区别，后者有流为避世苟且的弊病。在对《養生主說》成文时间与主要思想的研究基础上，本文还搜集了朱子对《養生主》的一些相关论述，朱子认为庄子也见得“道体”，只是不肯以之作为道德准则去实践。朱子对《養生主》的相关注解为后世庄学所沿袭，是庄学史上重要的一环。

关键词：朱子；庄子；養生主說；中；诚

朱子の『養生主説』における「中」の思想について

陳 石 軍

要旨：『養生主説』には晩年の朱子の莊子思想に対する捉え方が表明されている。『皇極弁』の初稿の終わりに追記された補記としてのこの『養生主説』において、朱子は現実への関心を持ちながら、儒教の「中」とは身をかわして避ける方法ではないと弁明した。莊子の『養生主』における「督」が「中」に訓じられたので、儒教の「中」という概念とは混淆していると朱子が指摘した。したがって、朱子は「中」の裏面に「誠」という道徳的な含蓄があると考え、儒教の「自誠而中」と世間を避けて命を延ばして生

きる傾向がある莊子の「中」との本質的な区別を弁別した。本論は『養生主説』の成文時期とその主要な思想を研究してみた。それに、朱子の『養生主』に関する論述を探し集めた。そこから朱子は莊子が「道体」も体得したが、それを道德準則として実践してなかったと考えたことが分かった。朱子の『養生主』に関する注解が後世の莊学研究者に継承され、莊学史上の重要な一環になった。

キーワード：朱子、莊子、養生主説、中、誠

The Concept of *Zhong* in Zhu Xi's *Treatise on the Yangshengzhu* Chapter of the *Zhuangzi*

CHEN Shijun

Abstract: Zhu Xi's (朱熹) *Treatise on the Yangshengzhu* Chapter represents his perspective on the philosophy of Zhuangzi (莊子) in his later years. The treatise was a collection of supplementary notes to the manuscript of Zhu Xi's *Discourse on the Huangji* (*Huangji Bian* 皇极辨), clarifying that the Confucian idea of *Zhong* (中) is not just a strategy for securing one's life and preventing disasters, it actually has a highly practical meaning. In the *Yangshengzhu* chapter of the *Zhuangzi*, the character *Du* (督) is interpreted as *Zhong*, which may be the source of some conceptual confusion with the Confucian reading of *Zhong*. Zhu Xi believes that *Zhong* should be glossed with *Cheng* (誠), revealing its moral connotations, pointing out that the Confucian idea of progression from *Cheng* to *Zhong* (*zi cheng er zhong* 自誠而中) is essentially different from the *Zhong* which appears in the *Zhuangzi*, the latter of which might become an excuse for escaping from one's responsibilities. As well as addressing issues of the date of authorship and the main ideas of the text, this paper also collects some related discussions by Zhu Xi on the topic of the *Yangshengzhu* chapter. Zhu Xi thinks that Zhuangzi's philosophy also talks about the Dao-entity (*daoti* 道体), although it doesn't take it as a moral

standard of practice. Zhu Xi's annotations on this chapter have been passed down through the *Zhuangzi* studies of later ages and have become an important part of the hermeneutical tradition of the text.

Key words: Zhu Xi; Zhuangzi; Treatise on Yangshengzhu; Zhong; Cheng

一 引言

宋明理学代表了儒家之学发展的一个新阶段，其思想发展与佛道二家之学息息相关。朱子作为理学的集大成者，一生著述颇丰，其中有不少涉及老庄、道家思想的言论。明末潘平格谓“朱子道，陆子禅”²，代表了历来部分学界对于朱子思想特色的整体看法。以“朱子道”来划分朱陆之区别，可见朱子思想中道家因素绝不在少。

尽管如此，前人却更偏好于谈论朱子义理思想与佛家之联系。例如，陈寅恪认为“宋儒若程若朱，皆深佛教者，既喜其义理之高明详尽，足以救中国之缺失，而又忧其用夷复夏也。乃求得而两全之法，避其名而居其实，取其珠而还其椟。采佛理之精粹以之注解四书五经，名为阐明古学……实则佛之义理，已浸渍濡染”。³继而，侯外庐、邱汉生二先生所编《宋明理学史》对理学与佛教义理关系也有诸多分析。在日本，代表性的研究成果有荒木见悟《佛教与儒教》关注朱子思想与大慧宗杲的联系⁴，还有久须本文雄等人从朱子与禅宗思想的关系进行了研究⁵。可以说，对朱子与佛教之关系的研究绝不在少。

即使是对朱子与道家思想的联系，以往的研究也更侧重于其与老子、道教的关系，对庄子部分研究较少。例如，陈荣捷先生曾撰文指出朱子“生生”之理与老子“谷神不死”的联系。⁶由于朱子对周敦颐《太极图》的重视，也有不少学者从“无极而太极”来考辨朱子与道家思想的联系，如吾妻重二的相关研究。⁷陈少峰对宋明理学与道家有整体性的介绍与研究，但在朱子部分，主要是从道家、道教整体来把握，也未及对庄子作专题阐发。⁸此外，孔令宏也有对朱子与道家、道教思想关系的整体性研究。⁹具体到庄子，刘

固胜撰文介绍了朱子关于庄子思想的主要观点；¹⁰黄华珍在考察庄子《养生主》篇的思想时，曾初步论及朱子晚年的《养生主说》，¹¹但对该篇的写作背景与哲学关切是值得进一步讨论的。朱子晚年作《皇极辨》以阐明儒家“极”非“中”之意，但未及进一步解释“中”的内涵。《养生主说》一文为朱子在《皇极辨》初稿后所作的补记，辨别儒家与庄子对“中”这一概念的不同理解。《养生主说》对于朱子以后的庄学发展，如赵虚斋、林希逸、褚伯秀、王夫之等人的注庄之作都产生了重大影响。

二 《养生主说》的主要思想

1. 成文时间与背景

朱子《养生主说》一文收于《晦庵先生朱文公文集》（即《朱子文集》）卷六十七¹²。该文一开始并非独自成篇，而是朱子作《皇极辨》一文后补记，原刊于宋刻《晦庵先生文集后集》，《后集》约刻于淳熙十六年（1189）末，而《皇极辨》初稿¹³写作时间，陈来认为约写成于淳熙十六年夏。¹⁴由于朱子在作完《皇极辨》后意犹未尽，作了两则补记，其中第二则补记主要是针对《养生主》而发。后来，朱子对《皇极辨》作了较大幅度的修改，并吸收了第一则补记的相关内容，成为今传世本《皇极辨》，收于《朱子文集》卷七十二¹⁵，而第二则补记则定名为“养生主说”，单独成为一篇。由此可见，《养生主说》一文的成书与《皇极辨》十分有关系，而且该文的写作时间应在《皇极辨》作完不久，当在淳熙十六年夏到淳熙十六年末之间，这时朱子已经步入甲子之年，可代表其晚年成熟的思想。

2. 《养生主说》的主要思想

南宋淳熙末年，宋孝宗任用王淮为相，定“皇极”为国是，行苟且偷安之政，以折中主义维持朝政稳定。¹⁶王淮的执政纲领标榜“皇极”，该词来

自于《尚书·洪范》篇“五、皇建其有极”。汉唐儒者多注“皇极”为“大中”，以为“凡立事，当用大中之道”¹⁷。由于庄子“缘督以为经”也被训为“中”，后儒泥浑庄子全身避患的“中”于“皇极”之内，逐渐背离“皇极”的本意。为了破解苟且派执政的理论基础，朱子作《皇极辨》申发“皇极”之意为“皇者，君之称也；极者，至极之义、标准之名，常在物之中央，而四外望之以取正焉者也”。朱子认为“皇极”是人君处于天下之中央位置，通过修身成为天下的道德标准。如此，“皇极”的“中”只是君主所处的方位，而不是行事的原则。但是，“中”在儒家的话语体系里有其特定的意涵，《皇极辨》一文只是明确了“极”为“至极”之义，仅仅辨明“极”和“中”的区别，而没有明确“中”作为儒家概念的独特内涵性。换言之，朱子补作《养生主说》的主要目的在于重新界定儒家“中”的概念，以防学者混淆，误将庄子的“为善无近名，为恶无近刑”作为儒家的“中”道。

2.1 对“督”与“中”的阐发

“中”作为儒家的核心概念，在庄子的《养生主》中并没有直接出现。但“缘督以为经”一句“督”在郭象的旧注里被训为“中”，以“中”为养生全身的要旨，这使得“中”成为了儒家与庄子哲学共有的一个概念。朱子认为两家的“中”在当时已经产生了概念的混淆，被一些“闪奸打讹者”作为全身避患的伎俩。所以他在作完《皇极辨》申明“极”和“中”的区别之后，补作《养生主说》以区别儒家和道家“中”的不同内涵。该篇主要是针对庄子“缘督以为经”与“中”进行评论，辨析庄子的“中”与儒家之“中”有本质上的区别，庄子“为善无近名，为恶无近刑”之“中”容易成为尔虞我诈、趋炎附势的小人之“中”。为此，朱子首先从对“督”字的释义入手：

庄子曰：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经。”督，旧以为中，盖人身有督脉，循脊之中，贯彻上下（见医书），故衣背当中之缝亦谓之督（见《深衣注》），皆中意也。老、庄之学，不论义理之当否，而但欲依阿于其间，以为全身避患之计，正程子所谓闪奸打讹者，故其意以为为善而近名者为善

之过也，为恶而近刑者亦为恶之过也，唯能不大为善、不大为恶而但循中以为常，则可以全身而尽年矣。（本文所引《养生主说》见朱熹：《朱子全书》，23册，上海，上海古籍出版社，2002年，3284～3285页。下引该篇不再出注。）

上为《养生主说》第一段。“缘督以为经”一句，“督”字训为“中”，从郭象开始便是如此。朱子立说，首要批评的“循中以为常”的观点就是来自于郭象。郭象注《养生主》云：“顺中以为常也”，成玄英疏为“缘，顺也。督，中也。经，常也。夫善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推迁。养生之妙，在乎兹矣”。¹⁸郭象的注解比较简略，主要是将“督”释为“中”，认为应该常常顺处中道行事，考郭象上下文之注，“忘善恶而居中，任万物之自为”，“得中而冥度，则事事无可也”，郭象“中”的内涵应为忘记善恶的标准，顺应事物的自然发展。成疏继承了郭注的主要意思，并以“虚夷任物，与世推迁”作为养生的主要方法。郭象、成玄英所表达出来的“中”之意涵，与朱子《皇极辨》所要批评的苟且折中的执政纲领正好是吻合的，所以朱子在《皇极辨》后不得不作补记加以辨明。

郭象并没有说明“督”为何训为“中”，朱子提出了两点看法作为资证，并为后世所引用。其一，朱子引用医书中的说法，“人身有督脉，循脊之中，贯彻上下”，所以为“中”。以“督脉”处在人脊背正中来解释“督”为“中”意，这一说法源于《灵枢经》。《灵枢经·本输》篇云“七，次脉，颈中央之脉，督脉也”，《营气》篇又云“上额，循巅，下项中，循脊入骶，是督脉也”。¹⁹其二，郑玄注《礼记·深衣》“负绳及踝以应直”一句为“绳，谓袷（音：督）与后幅相当之缝也”²⁰，意为深衣的上衣背后衣缝应与袷（下衣）的中线相当，以作为人体的绳直标准。朱子据此认为，袷（督）也指衣服背后的中缝。朱子对“督”字这两层含义的揭示，是其创发，并为后人所延用。褚伯秀在《南华真经义海纂微》中即采用此解²¹，后来王夫之作《庄子解》也以“督”为督脉²²，推其由来，乃朱子始发其说。

“督”字的两层含义，都有“中”的意涵。郭象注庄子以“中”为养生尽年的原则，也即忘掉善恶，既不要过于为善，也不要过于为恶，要根据事

物的具体情况往来推迁。这样子的话，处事行政就没有一定的道德原则，如同世俗小人一样曲阿于世，曲意逢迎。所以朱子痛批“老、庄之学，不论义理之当否，而但欲依阿于其间，以为全身避患之计”。

庄子之“中”不应是君子行事的原则。朱子在《皇极辨》指出，“中”应该为“居中而取极”，而非“指中为极”。“极”是“至极、标准”，也就是说，“中”首先是方位之中，道德主体处于居中的位置，如北辰星一样众星拱之，最高的道德模范者作为至极的原则，而四方之人望向其方向，以居中者作为自己行事的依据和准则。他认为，庄子之学是“指中为极”，不计较义理是否缺失，纯以苟且折中行事，如此会导致行善之时不敢行大善，行恶之时只要不触犯刑律也无妨。这是朱子对庄子之“中”的直接批评。

2.2 为善与为恶

在此之后，朱子又辨明“为善”“为恶”与“名”“刑”之关系。他指出，为善不应追求声名看似有理，实则是推脱责任，不是圣人为己之学。而为恶无近刑则直接悖逆了义理所在。

然其为善无近名者，语或似是而实不然。盖圣贤之道，但教人以力于为善之实，初不教人以求名，亦不教人以逃名也。盖为学而求名者，自非为己之学，盖不足道；若畏名之累己而不敢尽其为学之力，则其为心亦已不公而稍入于恶矣。至谓为恶无近刑，则尤悖理。夫君子之恶恶如恶恶臭，非有所畏而不为也，今乃择其不至于犯刑者而窃为之，至于刑祸之所在，巧其途以避之而不敢犯，此其计私而害理又有甚焉。乃欲以其依违苟且之两间为中之所在而循之，其无忌惮亦益甚矣！

上为《养生主说》第二段。“为善无近名”一句，君子行善不应当计较名利得失，看起来十分恰当。但是，“为善”与“近名”有两种联系，其一是“求名”，行善以求名之利；其二是“逃名”，为善而畏名之累，所以不为大善。这两种说法都是朱子所不赞同的。第一种联系，“求名”是庄子与朱

子所共同反对的，但二者的出发点不同。朱子认为，行善不应该追求名利，主要是因为行善应该但求其实，“实”即义理之实，行善主要是为了使义理得到弘扬。他还以“为己之学”来提醒后之学者，为学是为了读书成圣，在道德上有所成就，如果因为害怕学问广大带来的名利之累而不敢努力为学，则在朱子看来是为了一己之私利，稍有不慎就变成了恶。朱子这一说法，主要是针对当时的时事背景而言，当时南宋朝廷偏安，世之学者多有隐居不仕者。他认为这种隐居的思想主要是来自于庄子，“老子犹要做事在，庄子都不要做了”²³。按照庄子这种不做事的想法，就会导致“及世之衰乱，方外之士厌一世之纷絮，畏一身之祸害，耽空寂以求全身于乱世而已”，而“儒教自开辟以来，二帝三王述天理，顺人心，治世教民，厚典庸礼之道；后世圣贤遂著书立言，以示后世。”²⁴朱子希望世人能够学得圣人勇于任事之心，求得义理之实，著书立言以行道德教化，而不要畏于名利之累。

“为恶无近刑”尤为朱子所反对，认为其悖逆了义理之实。儒家十分重视善恶之别，《大学》言“所谓诚其意者：毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也”，将“恶恶”视为诚意、慎独的重要方法。对于不好的气味，人都会有发自内心的厌恶，这是心里自然的体现，朱子认为这就是天理的自然流露，不应该自欺而违背心里的真实想法，否则便是苟且折中。“使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去，而求必得之，以自快足于己，不可徒苟且以殉外而为人也。”²⁵对于“恶”，应该果决地去除，以求自己内心对于义理的满足，不能因为外物和他人的利害关系而营营苟且，妨害天理。

2.3 诚而中

“中”作为儒家的重要概念，在《中庸》一书中有大量讨论。《中庸》的另外一个重要概念“诚”也在周敦颐的《通书》以后就成了宋明理学的核心概念。朱子要对儒家的“中”与庄子进行区别，就不得不涉及“中”与“诚”的关系。在朱子看来，儒家的“中”通过“诚”来获得义理上的道德内涵。

客尝有语予者曰：昔人以诚为入道之要，恐非易行，不若以中易诚，则人皆可行而无难也。予应之曰：诚而中者，君子之中庸也；不诚而中，则小人之无忌惮耳。今世俗苟偷恣睢之论，盖多类此，不可不深察也。

上为《养生主说》第三段。这一段里首先是对“中”与“诚”进行了辨析。“诚”“中”二概念并出于《中庸》，“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也”²⁶。有客向朱子指出昔人将“诚”作为体悟道体的要旨，恐怕不太容易执行，问是否能以“中”来代替“诚”作为行事的依据。“诚”在朱子看来是“天理”的本然状态，以“中”代替“诚”，等于是抹去了天理“真实无妄”的这一层意涵，当然不可为朱子说接受。

以“诚”为入道之要，出自于周敦颐的《通书》。周敦颐认为“诚者，圣人之本”，朱子注为“诚者，至实而无妄之谓，天所赋、物所受之正理也。人皆有之，圣人之所以为圣人者无他焉，以其独能全此而已”，“诚，即所谓太极也”²⁷。朱子将“诚”视为人所有之的天理，圣人之所以为圣，乃是因为他们天生就完全具有“诚”的天理。周敦颐之学的创发处在于为学者指明了成为圣人的方法。他认为“圣可学”。有人问周敦颐学圣的要旨，周敦颐答曰“一为要。一者，无欲也”²⁸。所谓的“一”，在周敦颐的思想里指的就是“诚”，也即“太极”，“诚”就是成为圣人最要紧的关键。

周敦颐将“无欲”视为“纯一”之“诚”，作为入道的要点，使人心里没有一丝欲望，确实十分困难。后来明朝的儒者曹端就指出，“周子之说‘一者，无欲也’，这话头高卒急难凑泊，常人如何便得无欲？故伊川只说一个‘敬’字……庶几有个下手处”²⁹。在此之前，曾有弟子问朱子，无欲“比主一之敬如何？”，朱子回答曰：“无欲之与敬，二字分明。要之，持敬颇似费力，不如无欲撒脱。人只为有欲，此心便千头万绪。”³⁰与曹端相反，朱子认为“持敬”更费力，“无欲”则更为方便。“持敬”与“无欲”分别代表了程颐、周敦颐所提出的两种“诚”的方法，无论何种，都是以“诚”作为“真实无妄”的天理，是道德行为的依据。无论“持敬”还是“无欲”，都应以“天理”作为其出发点。朱子所要反对的“中”是内里不包含“天理”的无主之“中”，

他指出，“一是纯一静虚，是此心如明鉴止水，无一毫私欲填于其中。故其动也，无非从天理流出，无一毫私欲挠之”；又说，“静虚，只是伊川云：‘中有主则虚，虚则邪不能入’，是也。若物来夺之，则实；实则暗，暗则塞。”³¹可见，“中”需要有主，这个主就是“诚”，否则心中就会为邪蔽所入。以“中”代替“诚”的危害，就在于没有“真实无妄”的天理诚体作为“中”的道德内涵和主导原则。所以，朱子指出，君子学习圣人之“中”，在于“自诚而中”；而小人的苟且之中是“不诚而中”，不以天理作为主导的道德原则，就会肆无忌惮地行恶。“以中易诚”的流弊会使得世俗陷入“苟偷恣睢”，即苟且偷安，恣意于一己私利，狂放于江湖，不敢勇于担任时事的弊病。

2.4 执中与苟且之中

儒家经典文献另外一个关于“中”的著名讨论在《孟子》一书中通过“子莫执中”呈现。子莫与庄子的“中”都为儒家所批评，可是两者并非一回事。朱子认为子莫与庄子的区别在于，子莫“执中”是误执死理，不晓得“诚”的义理是鲜活变动的实体，所以子莫执死理而不知权变；而庄子之“中”的错误在于无视义理。

或曰：然则庄子之意，得无与子莫之执中者类耶？曰：不然。子莫执中，但无权耳，盖犹择于义理而误执此一定之中也。庄子之意，则不论义理，专计利害，又非子莫之比矣。盖迹其本心，实无以异乎世俗乡原之所见，而其揣摩精巧、校计深切，则又非世俗乡原之所及，是乃贼德之尤者。所以清谈盛而晋俗衰，盖其势有所必至，而王通犹以为非老庄之罪，则吾不能识其何说也。既作《皇极辨》，因感此意有相似者，漫笔之于其后云。

上为《养生主说》最后一段。朱子主要比较了子莫“执中”与庄子的区别在于子莫只是执守死理、定理，不知变通；而庄子则是计较苟且，并指出了苟且之中的现实危害。子莫执中出自于《孟子·尽心上》：“子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”

子莫是鲁国的贤人，认识到杨朱为我和墨子兼爱的危害，在杨墨之间择其中道而行，但子莫固守一定的道理而不知变通权衡。朱子认为，子莫“执中而无权，则胶于一定之中而不知变……乡邻有斗而不知闭户，同室有斗而不知救之，是亦犹执一耳，故孟子以为贼道”³²。子莫虽然固守定理，但仍是“择于义理”，懂得应该根据义理作为道德标准来行事，虽然子莫的“执一”错误地认识了义理，但朱子仍然在一定程度上赞同了子莫的行为。

作为“中”的道德内涵的义理应是鲜活的、真实无妄的诚体。他曾在讨论“天之道”与“人之道”的区别时指出“执”、“中”、“诚身”的关系。他认为，“圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道也。未至于圣，则不能无人欲之私，而其为德不能皆实。故未能不思而得，则必择善，然后可以明善；未能不勉而中，则必固执，然后可以诚身，此则所谓人之道也。”³³在他看来，圣人天生就具有全理，圣人的一言一行都符合最高的道德原则，而学者则需要通过“择善”才可以“明善”，要先“固执”才可以“诚身”。可见，朱子其实并不反对“择善”与“固执”，他认为这两者恰恰是“学知利行”的学者所需要依靠的为学方法。所以虽然子莫选择了错误的道路，朱子并不批评子莫的方法，只是批评子莫不知义理应根据实际情况来运用。

朱子反对庄子之“中”的标准在于“义理”。他认为，子莫不过是“贼道”，庄子却是“贼德”，危害尤甚。在他看来，庄子不以义理作为行事的依据，凡事但求计较一身之利害，这与世俗小人的行为没有什么区别，但因为庄子立说精巧，擅于揣摩，他的危害比世俗小人还要严重。朱子进一步说明其流弊，指出如果庄子之学盛行于世，将会导致举国清谈，如同两晋之际世俗败坏，学者专务虚谈，不能任于时事，影响国家兴亡。这也反应了他作《皇极辨》和补记《养生主说》的现实指向，直接针对的就是宋孝宗朝中蔓延的苟且偏安，折中无事的政治风潮，以及时人依阿于世的全身避祸之举。

总之，朱子《养生主说》主要是以“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”一句为中心所展开的讨论，对儒家、庄子的“中”进行了概念澄清。朱子的讨论以郭象的旧注为基础，进一步阐发了“督”训为“中”的原因，指出儒

家的“中”以“诚”、“极”的天理作为道德内涵，学者行事应该择于义理然后从容中道，而不应混淆于世俗之见，流于曲意逢迎的苟且折中。

三 朱子对《养生主》的其它看法

朱子作《养生主说》是在论“皇极”之余，兴致所发而补作。由于他写作之时，心中是出于对时事政治的不满，言谈之中不免有些激荡处，对庄子也多有些贬低处。这些批评有其现实的考虑，而从学理上看，《养生主说》的主要贡献在于揭示了“中”应该有天理作为其内在的依据。朱子对《养生主》一篇的重视，还在其他地方有所谈论。尤其重要的是，他认为“理”这一概念，其始就是出自于庄子的《养生主》之中。《朱子语类》载其与学生论《养生主》：

因论“庖丁解牛”一段，至“恢恢乎其有馀刃”，曰：“理之得名以此。目中所见无全牛，熟。”³⁴

二程兄弟以“天理”二字为自家体贴³⁵，此后“天理”这一概念的重要性不断提升。朱子指出“天理”这个名词最早出现于《庄子》。《养生主》中，庖丁解牛“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”。成玄英疏此“天理”为“天然之腠理”，当然，朱子对儒家“天理”二字的内涵界定与此是有本质性区别的。此外，对于该句中“因其固然”一语，朱子说：

“‘因者，君之纲。’道家之说最要这因。万件事，且因来做。”因举《史记·老子传》赞云云：“虚无因应，变化于无穷。”曰：“虚无是体，与‘因应’字当为一句。盖因应是用因而应之之义云尔。”

“因”这一概念在《管子》和《淮南子》等道家典籍中多有所见。“因者君之纲”一句出于《史记·太史公自序》，本之于司马谈《论六家要旨》，司马谈之学以道家为主，所以朱子说“道家之说最要这因”。朱子认为庄子计

较厉害，对于苟且之中多所批评，对于“因而应之”的“因应”到未加置评。

在与学生的交谈中，朱子多次以“庖丁解牛”为喻，称赞庖丁“目无全牛”，把一件事情做到熟练的精神：

学者初看文字，只见得个浑沦物事。久久看作三两片，以至于十数片，方是长进。如庖丁解牛，目视无全牛，是也。³⁷

“尧舜之道，孝弟而已矣。”亦只是就近处做得熟，便是尧舜。圣人与庸凡之分，只是个熟与不熟。庖丁解牛，莫不中节。³⁸

朱子认为庖丁能够将“解牛”这件事情做到“熟”的极致境地，学者在读书看文字的时候，也应该有庖丁这样的境界，对于文字的精微之处都能够分辨其义理所在，了然于胸。不仅是读书，在平日的道德行为之中，熟练与否就成为了圣人与凡人的区别。尽管庖丁的技艺已经达到了“道”的境界，但他“每至于族”，见到族庖解牛之难，仍然“怵然为戒”。朱子将庖丁的“怵然”之心与《中庸》的戒慎恐惧联系起来：

然亦都是一个戒慎恐惧底心。人心多纵弛，便都放去。……庄子庖丁解牛神妙，然每到族，心必怵然为之一动，然后解去。心动，便是惧处，岂是似醉人恣意胡乱做去！³⁹

朱子认为学者应该心存谨慎，以戒慎恐惧提醒自己时时不可须臾离于天理。庖丁在领会解牛之道后，仍能保持怵然之动，这种戒慎恐惧的态度为朱子所赞许，认为其与圣人之心有相似处。而庖丁之所以能保持戒慎恐惧之心，则主要是因为庖丁：

资助既深，看是甚事来，无不凑着这道理。不待自家将道理去应他，只取之左右，便撞着这道理。如有源之水滚滚流出，只管撞着他。庄子说“庖

丁手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音”，正是此意。为人君，便是撞着个仁道理；为人臣，便自撞着个敬道理；为人子，便自撞着个孝道理；为人父，便自撞着个慈道理；与国人交，便自撞着个信道理，无适而不然。⁴⁰

在这一段里，朱子甚至认为庖丁的技艺已经达到了“凑着道理”的境界，如“有源之水滚滚流出”。“有源之水”是朱子经常使用的一个譬喻，指代天理之流行如同有源头的活水一样不断流出。这是一个极高的评价，朱子进而将庖丁所领会到的“道理”等于君臣父子的“仁”“敬”“孝”“慈”“信”等道理。可见，朱子认为庖丁熟练的技艺已经达到了实体流行之“天理”，所以才能与圣人一样，戒慎恐惧于道德行为之中，但朱子所谓“天理”，是以“仁”和“孝”为内涵，发用于君臣父子人伦社会之中，而非隐避于方外之世。

朱子对庄子总的态度是认为庄子之学，源出于孔门之学，所以庄子大多数时候能够见得“道体”所在，庄子虽然见得大段道理，但是庄子不肯以这道理为原则依据去实践，所以流入了有体无用的弊病。他指出：

庄子，不知他何所传授，却自见得道体。盖自孟子之后，荀卿诸公皆不能及。如说：“语道而非其序，非道也。”此等议论甚好。度亦须承接得孔门之徒，源流有自。后来佛氏之教有说得好处，皆出于庄子。⁴¹

圣人之道，弥满充塞，无少空阙处。若于此有一毫之差，便于道体有亏欠也。若佛则只说道无不在，无适而非道；政使于礼仪有差错处，亦不妨，故它于此都理会不得。庄子却理会得，又不肯去做。⁴²

朱子在《养生主说》批评庄子之“中”不辨义理，而在此处也肯定庄子的议论有其精到处，认为庄子“自见得道体”，对于义理所在，都理会得，但庄子却不肯去做。朱子甚至认为，佛家言“道体”有说得好的地方，都是来自于庄子。由此可见得朱子在《养生主说》对庄子不识义理的批评，是有

其具体语境的。主要在于对当时士人逃避责任、不敢任事的批评。所以，当碰到弟子问《中庸》与《庄子》之“道体”异同时，朱子并不直言解答。

公晦问：“‘无声无臭’，与老子所谓‘玄之又玄’，庄子所谓‘冥冥默默’之意如何分别？”先生不答。良久，曰：“此自分明，可子细看。”广云：“此须看得那不显底与明著底一般，方可。”曰：“此须是自见得。”⁴³

《中庸》最末句引《诗经·大雅·皇矣》“上天之载，无声无臭”一句开示道体流行，弟子惑于其与老、庄所论的道体之区别，类似的问题几经发问，朱子都不直接作答，要弟子自行体会。这一方面是由于《中庸》所言“道体”本来就是无声无臭之流行，不可以通过日常语言来言说；也是由于朱子认为庄子对道体的把握也有其精当处，不欲全然摒弃，但又恐弟子落入庄子“不肯去做”的弊病，所以要弟子们身体力行，亲自去体会。可见，朱子对庄子在一定程度上是有所赞同的。

四 总结

总结以上全文，可见朱子对庄子态度的二重性。一方面，朱子认为“天理”一词源出于庄子的《养生主》，他屡次以庖丁解牛为譬喻，认为庖丁对于日用技艺的操持之熟练，使得庖丁领会到了源头活水之“道体”，并进而在日常以戒慎恐惧之心成为其道德实践的方法。朱子认为庄子源于孔门后学，庄子对于天理之流行的看法，有其精辟之处，指出庄子影响了佛教在中国的理论发展。但另外一方面，朱子也认为，庄子与儒家实理之学最大的区别在于庄子固然见得道体，却没有赋予其道德内涵，不以之作为道德行为的指导原则。

朱子在《皇极辨》后补作《养生主说》一文，首先是基于学理上的考虑，理清儒家与庄子哲学在“中”这一概念上的混淆。由于“缘督以为经”的“督”被训为“中”，使得“中”在庄子哲学中变成了养生保身的重要概念，并逐

渐与儒家的“中”相混。《皇极辨》突出“极”为“至极”之意,明确了“极”和“中”区别,而补作的《养生主说》则进一步突出了“中”的道德内涵性,以真实无妄、变动不居的“诚”体作为“中”的道德内涵和基础。其次,在现实的政治环境中,朱子出于对当时王淮等苟且折中执政纲领的担忧,忧虑世俗落入两晋空谈避世之风,所以通过该篇文章对庄子进行了严厉的批评,认为庄子以“苟且之中”代替“诚而中”,使得“中”失去了天理诚体的内涵,流入了世俗小人之“中”。从学理和现实的两方面因素来看,《养生主说》都有单独成篇的意义。

朱子对《养生主》篇的相关注解和看法,对其后的庄学有很深远的影响。后来庄学对“督”字的注解,基本都取自朱子之意,并通过对“中”来的阐发调和庄学和理学。厘清朱子对《养生主》的相关看法,及其《养生主说》的成书背景与义理思想,有助于我们进一步分析朱子和道家思想千丝万缕的关系。

注释：

- 1 作者系中国人民大学哲学院中国哲学专业2015级在读博士生、日本爱知大学中国研究科中国研究专攻2016级在读博士生。本文为中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)项目成果,项目批准号16XNH123。
- 2 转引自李焯:《恕谷后集·卷六·万季开小传》,见《颜李丛书》,徐世昌编,四存学会铅印本,1923年。潘平恪一生著述多佚,今仅存后人所辑《求仁录辑要》。
- 3 吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,北京,清华大学出版社,1992年,10~11页。
- 4 荒木见悟:《仏教と儒教:中国思想を形成するもの》,京都,平乐寺书店,1963年。关于朱子与佛教的研究,见该书第三章“朱子の哲学”。
- 5 参见久須本文雄:《朱子学禅考》,载《禪學研究》,1964(54),pp.116-137;久須本文雄:《朱子の思想に於ける禪的なもの》,载《禪文化研究所紀要》,1976(8),pp.31-55。
- 6 陈荣捷:《朱子新探索》,台北,学生书局,1988年,617页。又收入陈荣捷:《朱学论集》,上海,华东师大出版社,2007年。英文版登于*Philosophy East and West*, vol.25, 1975(02), Hawaii, University of Hawaii's Press, pp.131-144。
- 7 吾妻重二有《<太极图>之形成——围绕儒佛道三教的再检讨》<周易参同契考异>之考察》收于吴震编:《思想与文献:日本学者宋明儒学研究》,上海,华东师大出版社,2010年。
- 8 陈少峰:《宋明理学与道家哲学》,上海,上海文化出版社,2001年。

- 9 具体可见孔令宏：《朱熹哲学与道家、道教》，保定，河北大学出版社，2001年；以及孔令宏：《宋明理学与道家、道教的关系研究述要》，载《中山大学研究生学刊（社会科学版）》，1998（01）。
- 10 刘固胜：《论朱熹的庄学思想》，见《朱子学刊》（2004）。该文又见刘固胜：《朱熹论庄思想述析》，载《孔子研究》，2007（02）。
- 11 黄华珍：《養生主篇における思想及びその影響の一考察》，载《岐阜聖徳学園大学紀要》，岐阜聖徳学園大学外国語学部編，2004（43），pp. 59-73。
- 12 该文现收录于朱熹：《朱子全书》，23册，上海，上海古籍出版社，2002年，3284～3285页。
- 13 现收录于朱熹：《朱子全书》，26册，727～732页。
- 14 参见陈来：《一破千古之惑——朱子对〈洪范〉皇极说的解释》，见陈来：《从思想世界到历史世界》，北京，北京大学出版社，2015年，280页。该文原刊于《北京大学学报》，2013（01）。
- 15 现收录于朱熹：《朱子全书》，24册，2453～2457页。
- 16 参见余英时：《朱熹的历史世界》，北京，三联书店，2006年，823页。此外，吴震也撰文分析了“皇极”在宋代政治思想史上的演变，参见吴震：《宋代政治思想史上的“皇极”解释——以朱熹〈皇极辨〉为中心》，载《复旦学报（社会科学版）》，2012（6）。
- 17 孔颖达：《尚书正义·洪范》，见《尚书正义》，北京，北京大学出版社，1999年，307页。
- 18 郭庆藩：《庄子集释·养生主第三》，北京，中华书局，2012年，123页。
- 19 《黄帝内经·灵枢经》，见《钦定四库全书·子部五·医家类》。
- 20 郑玄、孔颖达：《礼记正义·深衣》，见《礼记正义》第三册，北京，北京大学出版社，1999年，1562页。
- 21 褚伯秀著《南华真经义海纂微》所收录赵虚斋注云：“率性之谓道，缘督为经之义也。奇经八脉，中脉为督。”褚氏误以此此为赵虚斋所先发之义，认为“郭氏以中释督，而不明所以。后得虚斋引证切当”。这是褚氏的误会，赵虚斋即赵以夫，生于1189年，卒于1256年，不可能早于朱子作此解。不过褚氏本人管见也谈及《礼记·深衣》篇以衣缝之“中”为“督”。详见褚伯秀：《南华真经义海纂微》卷五，见《钦定四库全书·子部十四·道家类》。
- 22 参见王夫之：《庄子解》卷三，见《船山遗书》，同治四年（1865）金陵湘乡本。
- 23 黎靖德：《朱子语类》，第8册，北京，中华书局，1986年，2989页。
- 24 黎靖德：《朱子语类》，第8册，2993页。
- 25 朱熹：《大学章句》，见《四书章句集注》，北京，中华书局，1983年，7页。
- 26 朱熹：《中庸章句》，见《四书章句集注》，31页。
- 27 朱熹：《通书注》，见周敦颐：《周敦颐集》，北京，中华书局，2009年，13页。
- 28 周敦颐：《通书·圣学第二十》，见《周敦颐集》，31页。
- 29 曹端：《通书述解》，见《曹端集》，北京，中华书局，2003年，73页。
- 30 黎靖德：《朱子语类》，第6册，2406页。
- 31 黎靖德：《朱子语类》，第6册，2406页。
- 32 朱熹：《尽心章句上》，见《四书章句集注》，357页。

- 33 朱熹：《中庸章句》，见《四书章句集注》，31页。
- 34 黎靖德：《朱子语类》，第8册，3000页。
- 35 程颢曾说“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来”，参见程颢、程颐：《河南程氏外书·卷第十二·传闻杂记》，见《二程集》，北京，中华书局，1981年，424页。
- 36 黎靖德：《朱子语类》，第8册，3000页。
- 37 黎靖德：《朱子语类》，第1册，163页。
- 38 黎靖德：《朱子语类》，第2册，413页。
- 39 黎靖德：《朱子语类》，第3册，875页。
- 40 黎靖德：《朱子语类》，第4册，1345页。
- 41 黎靖德：《朱子语类》，第2册，369页。
- 42 黎靖德：《朱子语类》，第4册，1540页。
- 43 黎靖德：《朱子语类》，第4册，1601页。

参考文献：

- [1] 李焯：《韶谷后集·卷六·万季开小传》，见《颜李丛书》，徐世昌编，四存学会铅印本，1923年。
- [2] 吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，北京，清华大学出版社，1992年。
- [3] 荒木见悟：《仏教と儒教：中国思想を形成するもの》，京都，平乐寺书店，1963年。
- [4] 久须本文雄：《朱子学禅考》，载《禅学研究》，1964（54），pp.116-137。
- [5] 久须本文雄：《朱子の思想に於ける禅的なもの》，载《禅文化研究所紀要》，1976（8），p.31-55。
- [6] 陈荣捷：《朱子新探索》，台北，学生书局，1988年。
- [7] 陈荣捷：《朱学论集》，上海，华东师大出版社，2007年。
- [8] 吾妻重二：《<太极图>之形成——围绕儒佛道三教的再检讨》《<周易参同契考异>之考察》，见《思想与文献：日本学者宋明儒学研究》，吴震编，上海，华东师大出版社，2010年。
- [9] 陈少峰：《宋明理学与道家哲学》，上海，上海文化出版社，2001年。
- [10] 孔令宏：《朱熹哲学与道家、道教》，保定，河北大学出版社，2001年。
- [11] 孔令宏：《宋明理学与道家、道教的关系研究述要》，载《中山大学研究生学刊（社会科学版）》，1998（01）。
- [12] 刘国胜：《论朱熹的庄学思想》，载《朱子学刊》，2004。
- [13] 刘国胜：《朱熹论庄思想述析》，载《孔子研究》，2007（02）。
- [14] 黄华珍：《養生主篇における思想及びその影響の一考察》，载《岐阜聖徳学園大学紀要》，岐阜聖徳学園大学外国語学部編，2004（43），pp. 59-73。
- [15] 朱熹：《养生主说》，见《朱子全书》，23册，上海，上海古籍出版社，2002年，3284～3285页。

- [16] 朱熹：《皇极辨》（初稿），见《朱子全书》，26册，上海，上海古籍出版社，2002年，727～732页。
- [17] 陈来：《一破千古之感——朱子对〈洪范〉皇极说的解释》，见陈来：《从思想世界到历史世界》，北京，北京大学出版社，2015年，280页。
- [18] 朱熹：《皇极辨》（定本），见朱熹：《朱子全书》，24册，上海，上海古籍出版社，2002年，2453～2457页。
- [19] 余英时：《朱熹的历史世界》，北京，三联书店，2006年。
- [20] 吴震：《宋代政治思想史上的“皇极”解释——以朱熹〈皇极辨〉为中心》，载《复旦学报（社会科学版）》，2012（6）。
- [21] 孔颖达：《尚书正义》，北京，北京大学出版社，1999年。
- [22] 郭庆藩：《庄子集释》，北京，中华书局，2012年。
- [23] 《黄帝内经·灵枢经》，见《钦定四库全书·子部五·医家类》。
- [24] 郑玄、孔颖达：《礼记正义》第三册，北京，北京大学出版社，1999年。
- [25] 褚伯秀：《南华真经义海纂微》卷五，见《钦定四库全书·子部十四·道家类》。
- [26] 王夫之：《庄子解》卷三，见《船山遗书》，同治四年（1865）金陵湘乡本。
- [27] 黎靖德：《朱子语类》，第1、2、3、4、6、8册，北京，中华书局，1986年。
- [28] 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983年。
- [29] 周敦颐：《周敦颐集》，北京，中华书局，2009年。
- [30] 曹端：《通书述解》，见《曹端集》，北京，中华书局，2003年。
- [31] 程颢、程颐：《河南程氏外书》，见《二程集》，北京，中华书局，1981年。

