

# 《明儒学案·曹端学案》研读<sup>1</sup>

朱鸿林

香港理工大学中国文化学系讲座教授

## 摘要

黄宗羲的《明儒学案》收录了二百多个明代儒者的传记，很多传记之后还选录了传主的讲学文字，是认识和研究明代儒家思想的必读之书。此书现代学者或视之为学术思想史著作，或视之为传达传主乃至黄宗羲本人为学主张的哲学性著作。本文以《明儒学案》的《学正曹月川先生端》学案（简称《曹端学案》）的深入研读为例，探讨黄宗羲如何呈现曹端反求诸心、见于躬行的学行特色，并揭示《明儒学案》作为“理学之书”与一般学术思想史著作之间的差异。

关键词：曹端 黄宗羲 刘宗周 明儒学案 明代儒学

---

1 本文为香港特区研究资助局（RGC）优配研究金资助研究项目PolyU5421/10H项（Rebuilding the Textual Basis for Research on Confucianism in Ming China – An Investigation Beginning from the Source Book *Mingru xuean*）的部份成果。

## 一、引言

《曹端学案》在《明儒学案》卷四十四，属于《诸儒学案》上部分的第二卷。《诸儒学案》分为上中下三个部分，上部分收录的是明代前期的儒者，主要是活跃于十五世纪的儒者。其中第一卷收录了两个儒者——著名的方孝孺（1357-1402）和不甚著名的赵谦（1351-1395）这对朋友。方孝孺是浙江宁海人，生于元代晚期的顺帝至正十七年，卒于明惠帝建文四年，死于所谓的“靖难之变”。赵谦是浙江余姚人，生于至正十一年，卒于明太祖洪武二十八年，是有成就的文字学家和声韵学家。他参与过《洪武正韵》的修纂工作，后来出任广东琼山教谕，并且卒于任上。海南人很尊敬他，称他为“海南夫子”。

第二卷只有一人，就是曹端（1376-1434）。曹端是河南渑池人，生于明太祖洪武九年，卒于明宣宗宣德九年，用最严格的尺度来看，只有他才是《明儒学案》所载的明代第一个儒者；比他早的方孝孺和赵谦，都是生于元代或者年轻时在元代生活过的。与方孝孺、赵谦之出身江南不同，曹端是北方的儒者。《明史·儒林传》将曹端放在第一卷，示意了他的时代、地域、学派等的归属。

研究《曹端学案》的曹端传记，首先要看《明儒学案》卷前的《师说》。《师说》载录黄宗羲之师刘宗周对二十五位明代儒者的评论，方孝孺和曹端正是开头的两位。接着是黄宗羲所撰的曹端传记。然后是黄宗羲选录的曹端文字，包括他的语录。同时要着重考虑以下几点。第一点是，《师说》和《学案》本传对于曹端的学识的看法，是否有所不同？如果有，不同在什么地方？所不同的有什么意义？第二点是，《明史》成书后于《明儒学案》，而且参考过它，二书对于曹端生平的记载和学术的描述是否有所不同？如果有，不同在何处？所不同的有什么意义？第三点是，《曹端学案》的选材有什么特色？这些特色可能有什么意义？

## 二、刘宗周《师说》对曹端的评论

刘宗周《师说》对曹端之学的评论，原文如下：

先生之学，不由师传，特从古册中翻出古人公案，深有悟于造化之理，而以“月川”体其传，反而求之吾心，即心是极，即心之动静是阴阳，即心之日用酬酢是五行变合，而一以事心为入道之路。故其见虽彻而不玄，学愈精而不杂，虽谓先生为今之濂溪可也。乃先生自谦，其于斯道，至四十而犹不胜其渺茫浩瀚之苦，又十年一悟，始知天下无性外之物，而性无不在焉，所谓太极之理即此而是。盖见道之难如此，学者慎毋轻言悟也哉！

按先生门人彭大司马泽尝称：我朝一代文明之盛，经济之学，莫盛于刘诚意、宋学士，至道统之传，则断自浥池曹先生始。上章请从祀孔子庙庭。事在正德中。愚谓方正学而后，斯道之绝而复续者，实赖有先生一人。薛文清亦闻先生之风而起者。<sup>2</sup>

《明儒学案》所载的儒者，诚如黄宗羲所说，有的是师承清楚，授受分明的，有的是没有师傅，但学有自得而卓然成家的。正如刘宗周所说，曹端是属于后一类。《师说》说的“造化之理”，是指宇宙万物发生和变化的道理，也就是事物之所以存在和之所以是这样的道理。“即心是极”的“极”，是指一切事物、一切意念的终极来源，包括人们看到的和想到的东西为何

---

2 黄宗羲，《学正曹月川先生端》，沈芝盈点校，《明儒学案》（北京：中华书局，2008年修订本），页2。

是这样的原因。这个“极”就是理学形而上学的“太极”。“太极”即是理学家所称的“理”，理学家中有的认为理在心中，因此太极也就在心中。

刘宗周说曹端做学问，是“即心之动静是阴阳，即心之日用酬酢是五行变合，而一以事心为入道之门”。理学的理论认为，一切事物都是阴阳五行之气的相互运动而产生的，而这些气是从太极而生，太极则是一个实理。在这个基础上，有的认为事物既从太极生来的，要知道它的什么，便要超越它本身到太极去问，所以应有一个可以寻到的公共的理存在于事物之外。有的则认为太极即是心，因此气的运动的主宰便是心，要知事物所以然之理，便应往心里去寻求。要掌握阴阳五行运动而生的事物的原理，从而能够正确地对待和处理这些事物，便要从心上做工夫（“事心”）。刘宗周认为曹端是持这样的认识，而这认识是正确的，因而也是效果良好的，所以称赞曹端说，“故其见虽彻而不玄，学愈精而不杂”。意思就是说他见解通透而实在，学术精到而纯粹。

曹端有这样的成就，所以刘宗周认为“虽谓先生为今之濂溪可也”。这等于说曹端是明代理学的开山祖了。但刘宗周也强调曹端成学之不易，就像曹端自己说的，做学问到四十岁还是苦无头绪，到五十岁才领悟到终极的道理，亦即太极之理就在无处不在的人性之中。刘宗周这里强调的，是人们做学问的过程中累积和体验的重要性。道，作为事物的合理表现是可以判断的，亦即是可以见到的，像曹端便终于见到，但道并不容易悟到，曹端如果没有多年的认真实践，包括学习、思考、反省、实行等等，是不能得其所学的。在刘宗周看来，曹端之学是实在的，是胜过王学末流像禅宗般动辄称说顿悟的。

刘宗周说话的末段讲的是明人要求官方以最高规格承认曹端的学术贡献的努力，以及他自己对曹端在明代儒学发展史上的重

要性的评估。彭泽说的“经济之学”是指经邦济世、经国济民、治理国家社会之学。“道统之传”是说最纯粹的正统儒学的传承。刘宗周认为曹端的经济功业固然不能够和开国功臣刘基、文臣之首宋濂同日而论，但他绝对是启动道统在明代传承之人，其贡献之伟大可想而知，所以理该承认他的功绩而给予从祀孔庙的祭祀。

刘宗周引文中说彭泽是曹端的门人，这点却是错误的。彭泽上疏请朝廷从祀曹端，是正德年间的事情（如《明史》所载），距离曹端逝世超过八十年，他们没有可能是师生；应该说彭泽是曹端的“后学”才对。

刘宗周所指的曹端自得之学的表现之处，亦即“深有悟于造化之理，而以‘月川’体其传”这句话，指的是曹端的一个示意图和图里的一首诗所传达的哲理。这个图叫《月川交辉图》，图和诗《明儒学案》都没有收入，但却收在沈佳的《明儒言行录》里。（沈佳算是黄宗羲的刘门同学，但他也跟汤斌学过。）《月川交辉图》的描述和图中之诗如下：

【曹端】晚年有得于“太极”之旨，为《月川交辉图》以喻其妙。其图：天上一月，川中九月。诗曰：“天月一轮映万川，万川各有月团圆。有时川竭为平地，依旧一轮月在天。”所以喻夫统体、各具之太极，与万感俱寂而一理之长存也。因更号月川子，学者称为月川先生。<sup>3</sup>

3 沈佳，〈曹月川先生〉，《明儒言行录》（上海：上海古籍出版社，1987，《钦定四库全书》第458册影印文渊阁四库全书）卷二，页612。

曹端这个月亮与河川的景象，比喻的是哲学上“一”与“多”的关系，或者说整体与部分的关系，而他要阐明的是理学的核心观念“理”。“统体”指宇宙的整体，“各具”指万物本身各自具有的。程朱理学认为，太极是宇宙之源，因而主宰着宇宙整体，这个叫做“统体一太极”，而这个太极就是一个“实理”。万物从宇宙化生，因而各自本身也带着这来源性的太极，这个叫做“各具一太极”，也就是各具“一理”。所以，个别的万物和整体的宇宙其实是一体的，有着一个共同的理。万物各自的独特性，化约到底，就是宇宙的本来之性，就是太极，也就是理。换言之，万物因为同源于太极，所以有一个共同性存在，所以是同理的。“万感俱寂而一理长存”是说：太极动而后生阴阳再生五行，化生万物，万物是因阴阳五行互相感应而生的，才有各自独特的形色气味的，有各自的理的，但其实在万物未因感应而生之前，决定其生来的形色气味的太极——理，已经存在。之所以这样，是因为主宰宇宙的太极是长存的。曹端要重点地表达的思想是，人与万物为一体，人与宇宙同一理，而此理不因见不到而不存在，就像河川因为水竭而反映不出月亮，月亮却仍是高挂天上的。

曹端晚年体会学问的图和诗所表现的，主要是理学上的“一本万殊”或“理一分殊”这个概念。“一本万殊”或“理一分殊”的表面意思是宇宙本身及其化生的特殊万物。具体意思是，万物发生的原因（生理）是一样的，同出于太极，所以是“一本”，万物由太极化生而各自独特，故此是“分殊”、“万殊”。总之，因为太极是永恒而实在的，所以个别事物虽有终期，但它消失之后，赋予它生命和意义的原理却还存在。所以朱子说这个原理是“实理”。

按照刘宗周的理解，曹端的高处就是在悟到这个宇宙之理其实是在人心里面。他认为曹端之学是反求诸吾心，是反心自省

的，所以说他“一以事心为人道之路”。这个心不是我们的血肉之心，而是我们灵通而能知识之心，或者是孟子所说的理义之心，所谓恻隐、是非、辞让、羞恶的四端之心。这是个道德之心，是人与生俱来的，是能不虑而知的，亦即具有良知之心。这个心是所有行为的来源，也是让人知道行为的意义何在之处。人要知道自己的行为是否合理，为什么不合理，如何才合理等等，就要反求诸心，自己问自己，不要等人家来告诉你，要靠自己，不要盲从别人的意见或者什么外在权威。

“月川”关系的比喻，其道理可以联系到人生的事情。正如天上之月不因川上之月不复可见而不存在，因人而生的事物，可以因人的处境的变化而变化，甚至不复存在，但处置这些事物的道理，却依然是存在的。存在哪里？存在于心，所以道理和心都是永恒的。理既然存在心中，要求理时，就要求之于心。求理于心是反省、反思的学问。反省、反思的对象仍然是具体的事物，所以心学是实而非虚，不是要你离弃事物本身或事物之理，而是要你将自己心中的道理和事物本身的道理结合起来，汇通起来，好像天上的月亮照着河川的月亮一样，在某一个场景里面，你同时可以看到两个月亮——天上之月和川上之月。这两个月并不构成矛盾，而你获得的是一个贯通的美妙境界。

刘宗周从曹端的“月川”之喻的理论成就看，将他和周敦颐相提并论，认为可以称他为“今之濂溪”。那么，曹端这学问又是从何而来的？令他发疑发问的知识来源在哪里？从曹端的年谱我们发现，曹端晚年很多著作，都是在研究和解释周敦颐的《太极图说》和《通书》的。这其实和永乐中期朝廷下令纂修《五经大全》、《四书大全》和《性理大全》这三套大书有关。这三套书汇聚了宋元理学的经典著作以及名儒大师的说理言论，为深入理解理学提供了很大的方便，和它们以后被指责为纯粹的科举用书而桎梏了明代学术的情形不同。曹端赶上看这些新近颁赐学校

的理学论着，而且认真研究而有所得，开了明儒研究理学而有心得的先河，所以也可以视之为明代的周敦颐，亦即明代理学的开创人。

如果纯粹从人物生活的时间来看，刘宗周对曹端的定位倒是有点矛盾的。刘宗周的《师说》里评论比曹端早出的方孝孺时说：“斯道之绝而复续者，实赖有先生一人”，而黄宗羲在《明儒学案》的方孝孺传中，也称他“持守之严，刚大之气，与紫阳真相伯仲，固为有明之学祖”。这样，兴起明代理学的应该是方孝孺才对。不过，论学术对明朝的影响，方孝孺倒又及不上曹端。<sup>4</sup>方孝孺在靖难之变明成祖篡位之后被杀，株连十族，传人没了，书也给禁了。曹端是有传人继续下来的，而且对卓然成家的薛瑄也有影响。薛瑄年辈低于曹端，他见过曹端，还有文字来往，所以刘宗周判断曹端是榜样，而薛瑄是“闻风而起”的。

刘宗周毫无保留地对曹端称述有加，《明史·曹端传》在这方面的叙述却是一片沉默，连月川的比喻和《月川交辉图诗》也都不提。这应该与《明儒学案》的曹端传记有关。《明史》是参考过《明儒学案》的，书中的曹端传受到黄宗羲和他的老师刘宗周对曹端的学术造诣看法不同的影响，不足为奇。

黄宗羲将《师说》放在《明儒学案》的开头，是视《师说》为该书不可分割的一部分，这样，曹端有什么伟大的地方刘宗周要称赞的，都在《师说》里称赞了，所以黄宗羲就不再重复。实际上，黄宗羲对曹端的评价并没有刘宗周那么高的。

刘宗周为什么会为曹端有那么高的评价？这问题已经超出了《明儒学案》而进到明代思想史里，尤其是晚明的思想史里。

---

4 参看徐兆安，《宋濂门人时期的方孝孺(1376-1383)》，《汉学研究》27卷4期（2009.12），页147-178。



在《明儒学案》里面，刘宗周和黄宗羲对曹端的评论是基于什么的？当然是根据曹端的语录和文字，参考他的传记。我们要考虑的则是，晚明编辑曹端语录的人，以及稍后像刘宗周、黄宗羲等评述曹端的人，他们又是面对着一个什么样的思想氛围呢？那个时候是所谓心学大盛的时候，而王学末流的种种问题也已经出现。所谓现成良知、当下解悟的思想行为表现，禅学意味很重。流行的王阳明《四句教》的第一句就说：“无善无恶是心之体”。照孟子的性善论推论，心的本体只能是善而不恶的，现在说“无善无恶是心之体”，流弊是可想而知的了。这个思想会导致过度的个人主义、自我主义、唯心主义，甚至道德相对主义，是非善恶，莫衷一是！<sup>5</sup>

那个时候又很流行讲学，<sup>6</sup>但讲的道理也没有落实。王阳明说“致良知”，是说当你感到什么是善的，你就马上去做；当你感到什么是恶的，你就马上不做，连做的念头也要断绝。致良知就是实在的、即时的为善去恶。可是，王阳明的第二代、第三代讲“致良知”时，他们很多讲的却是“致良知”这个概念本身，实际上是“讲”良知，以讲为致，所以流于空谈。这个潮流，大概到万历三十前后东林学者的呼声高了，才开始逆转。这时候，很多儒者认为，《大学》的大学之道，从格物致知，到诚意正心，到修身齐家，到治国平天下，历代儒者已经讲了很多，朱子讲最基本的格物，王阳明讲致知，影响都很大，但是问题还是那么

---

5 参看W. T. de Bary(狄百瑞), "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", in de Bary ed., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp.145-247.

6 参看吕妙芬,《阳明学士人社群:历史、思想与实践》(台北:中央研究院近代史研究所, 2003), 页64-95。

多，是不是该转向了？

晚明儒者对于王学致良知之说的末流的反动，就是强调修身之学。<sup>7</sup> 曹端的学行表现，正好是修身之学的具体反映。曹端之所以在万历中期给人家重新提起，加以表彰，就是因为这个转向强调躬行之学的时代背景。刘宗周是在这个大背景下成长的，所以对于曹端也很佩服。黄宗羲在这点上也受到老师的影响。

### 三、《明儒学案》的曹端传

《曹端学案》的曹端传，可以分为三段来看。第一段比较短，只是简略地交代了曹端的生平和学业、事业大端。第二段很长，详细地讲曹端恪守儒道，力行教化的事迹。第三段集中评论曹端在理学形而上学上的理气观。

第一段原文如下：

曹端，字正夫，号月川，河南之浥池人。自幼不妄言动，年十七，读五经皆遍。师事宜阳马子才、大原彭宗古，远有端绪。永乐戊子，举于乡，明年登乙榜第一，授山西霍州学正。历九年，丁忧庐墓。壬寅，起补蒲州。洪熙乙巳考绩，两学诸生皆上章请复任霍州【先】上，遂许之。又历十年，宣德甲寅六月朔之明日，卒于霍州，年五十九。<sup>8</sup>

7 参看朱鸿林，〈晚明思想史上的唐伯元〉，载田浩（Hoyt Tillman）编，《文化与历史的追索：余英时教授八秩寿庆论文集》（台北：联经出版事业有限公司，2010），页163-183；刘勇，〈中晚明时期的讲学宗旨、《大学》文本与理学学说建构〉，《中央研究院历史语言研究所集刊》第80本第3分（2009.9），页403-450。

8 黄宗羲，〈学正曹月川先生端〉，《明儒学案》卷四四，页1060。

曹端在“永乐戊子”，亦即永乐六年（1408），已经中了举人，次年会试不中，但名列乙榜。乙榜举人可以直接出任学校教官，也可以进入国子监继续进修，三年以后再赴会试，以求更好前途。当时多数人是选择入监读书的，曹端却选择了去当教官。

曹端的首次任职是霍州学正。学正是“未入流”的官员。曹端当了山西霍州学正九年，然后丁忧庐墓。根据《明史》，曹端庐墓六年。庐墓完毕，还职霍州，在霍州学正任上头尾十五年，才调职山西蒲州，做了三年，又再接受考绩。

现在通行本的《明儒学案》在考绩这件事情上的文本有问题。上文“壬寅，起补蒲州。洪熙乙巳考绩，两学诸生皆上章请复任霍州【先】上，遂许之”这一句，通行本作“壬寅，起补蒲州。洪熙乙巳考绩，两学诸生皆上章请复任霍州，上遂许之。”这是不可能的。怎么可能连蒲州学生也请求将曹端复任霍州呢？可见是是文本有误导致理解和句读之误。朝廷是顺从申请书先到的霍州学生们的。【这个“先”字，在《明儒学案》的乾隆二老阁刻本、明人张信民编的曹端年谱<sup>9</sup>以及《明史》曹端本传上都有，只有在《明儒学案》的康熙紫筠斋刻本没有。】曹端传记中的这件事情，反映了曹端在霍州、蒲州两地都受学生爱戴的事实。霍州几年后的请求，更加说明曹端实在是个感人至深的老师。

第二段原文如下：

初，先生得元人谢应芳《辨惑编》，心悦而好之，故于轮回、祸福、巫覡、风水、时日世俗通行之说，毅

---

9 张信民是万历时代的人，他收集的曹端材料比较多，记述看来也比较可靠。其《曹月川先生年谱》一卷，收入王秉伦点校，《曹端集》（北京：中华书局，2003）附录二，页257-305。

然不为所动。父敬祖为善于乡，而勤行佛老之善以为善，先生朝夕以圣贤崇正辟邪之论讽于左右，父亦感悟乐闻。先生条其人伦日用之事可见之施行者，为《夜行烛》一书，言人处流俗中，如夜行，视此则烛引之于前矣。里中有斋醮，力不能止，则上书乡先生请勿赴。又上书邑令，请毁淫祠，令以属之先生，毁者百余，惟存夏禹、雷公二庙，四时祈报，则设社谷坛。邢端修五岳庙，先生言其非礼；同僚肃拜梓潼神，先生以为谄。僚曰：“斯文宗主也。”先生曰：“梓潼主斯文，孔子更主何事？”门人有赴汉寿亭社会者，先生愍痛以折之。诸生有丧，则命知礼者相之。有欲用浮屠者，先生曰：“浮屠之教，拯其父母出于地狱，是不以亲为君子，而为积恶有罪之小人也。其待亲不亦刻薄乎？”其人曰：“举世皆然，否则讪笑随之。”先生曰：“一乡溺于流俗，是不读书的人。子读儒书，明儒礼，不以违礼为非，而以违俗为非，仍然是不读书人也。”每有修造，不择时日。或以太岁土旺为言，先生明其谬妄，时人从而化之。霍州樵者拾金钗以还其主，人以为异。樵曰：“第不欲愧曹郡博耳！”高文质往观剧，中途而返，曰：“此行岂可使曹先生知也。”先生以力行为主，守之甚确，一事不容假借，然非徒事于外者，盖立基于敬，体验于无欲；其言“事事都于心上做工夫，是入孔门底大路”，诚哉所谓有本之学也。<sup>10</sup>

10 黄宗羲，〈学正曹月川先生端〉，《明儒学案》卷四四，页1060-1061。

这段主要在说曹端恪守儒道，力行教化的学行，列举数事作为例证。根据张信民撰的曹端年谱，曹端在二十岁时开始读到谢应芳的《辨惑编》。由此可见，曹端年轻时，已经坚定地反对世俗的迷信并且身体力行，从父亲的身上做起。他父亲用崇拜佛道的行为来“为善于乡”，他认为不好，引用经典之言，选取古人的言行编辑出《夜行烛》一书，作为父亲的行为照明灯，按照年谱所载，这是曹端二十一岁的事情。可见他读《辨惑编》之后，对儒家更加相信，对佛道更不喜欢，所以他会跟僧人辩论异端之教的不是。和僧人辩论之事，黄宗羲没有记载。但由此可见，学生时代的曹端，已经是很崇尚和坚持理性的儒生，难怪他力不能及，也会请求乡里的前辈贤达不要去出席道教斋醮仪式，还要请县令拆毁淫祠；当了学官之后，还要请官员不要修五岳庙，请同僚不要拜梓潼神。他处处都是主动的，而且敢说敢为，县令他去毁淫祠，他就奉命毁掉一百多所，只剩下夏禹和雷公二庙。因为夏禹有平水土之功，而且是儒家的圣王；自然神的雷公震动地气，帮助万物生长，有功人民生计，而且是国家法定祭祀之神，所以它们都应该有庙宇来安妥神灵。从这里我们也可以见到曹端的理性思维和对法定礼制的拥护。传中的邢端，是一个地方的“大使”，官阶最高只是九品。拜祭五岳是天子的专有之礼，没有朝廷命令而修葺五岳庙，不止越礼，而且违法。曹端所言，是出于善意，也反映了他恪守国家礼制的一面。梓潼神就是民间信仰中庇护人家读书成功、考试高中的神明。曹端反对学校官员拜它，不是想学生考试不成功而教官因而没有成绩，不能升官，而是想学生考试成功应该凭着自己的学问和文字能力。他认为孔子才是斯文的正统，要学就学孔子，要求就求孔子，不能为求考试成功而去迷信。以上这些，都让我们看到曹端是一个躬行礼制、忠信直谅的人。

作为老师，曹端对门人的要求更高，要他们敦行儒家之礼。

他告诉家有丧事的学生不要用佛教的超度仪式，这容易理解。他的实在之处是派会行礼的学生去帮助行儒家的丧礼。为什么“门人有赴汉寿亭社会者”，他也要感伤而痛加训斥呢？汉寿亭社会是拜关公的，关公是讲义气的，有什么不好？其实这里黄宗羲写的不太明白。根据年谱，<sup>11</sup>事情是这样的：有一个学生，他的母亲去拜关公，他去向曹端请假随行。曹端很不同意，召集诸生当面说这学生“妄行淫祀，非吾徒也”。学生说要他去也是母亲的心意。曹端于是长篇大论地训斥他母子所为是“于古则违礼，于今则违法”。说学生自己不能守礼，又不能劝止其母做违礼之事，还可以叫做“读书学礼之人”吗？曹端对此事有这样的反应，原因可能是这样的：关公其实是民间信仰中的财神，至少是武财神，去拜关公当然为的是求财，而妇女本来就不应该去这种淫祠的社会抛头露面，何况还是去求非分之财？母亲既迷信，又心想谋利，又不守礼，儿子居然懵然不知其误，不加以劝阻，所以令他感到可悯可痛。一言以蔽之，曹端认为，读书明理，读书人就需要明理，才没有枉读诗书。要明理就要明礼，还要守礼行礼，言行都不能违礼背礼，这样才算是一个儒者。儒者要行的礼仪，都载于当时朝廷崇尚的《朱子家礼》一书之中，包括祠堂和冠婚丧祭等礼，这些家礼对中国的社会影响很大，<sup>12</sup>曹端说的也就是这些。

曹端不止要求别人，他也要求自己，他自己对于世俗的忌讳绝不迷信，做事不先找历书来找个什么吉日，也不管什么是凶

---

11 张信民，〈曹月川先生年谱〉永乐二十二年甲辰条，《曹端集》附录二，页285。

12 详参Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and family rituals in imperial China: a social history of writing about rites* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991).

日，也不信什么流年运程，所以不管会不会与太岁相冲，总之认为要做的就做去。但他的所为也能感人化人，至少在霍州、在蒲州都能获得人家尊敬和相信。砍柴的穷人，路上拾到金钗，还会物归原主，不想因为占为己有而面对曹端时感到惭愧。高文质只是曹端一名霍州学生的哥哥，他要去看戏，想到曹先生说看戏不好，怕以后见面时心不好过，中途就不去了。黄宗羲将这些事情写出来，就给我们透露了这样一个信息：曹端确能感动人家，他的话对人家是起作用的。《明史》也有这样的记载：曹端卒后，“诸生服心丧三年，霍人罢市巷哭，童子皆流涕”。

黄宗羲在这里对曹端的学术精神和要点作出总评。他认为，曹端为学的精神和宗旨就是“力行”，就是认真实践，该做的就做，不该做的就不做。这种学术的基础是“敬”，由敬做起，工夫久了就是无欲，就是无所为而为之，自然而然地做着。黄宗羲特别欣赏曹端说的“事事都于心上做工夫，是入孔门底大路”，认为这是体验了真的“有本之学”的说话。凡事反求诸心，才是儒学的路数。黄宗羲以第二段所举的曹端真实行事作为证据，来反映曹端学行的特色，也用来证明他自己的论断正确。黄宗羲将曹端的学术特色概括为以力行为主的有本之学，这其实也是晚明学者对曹端学术的共同看法。

第三段原文如下：

其辨太极：“朱子谓理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入。若然，则人为死人，而不足以为万物之灵；理为死理，而不足以为万物之原。今使活人骑马，则其出入行止疾徐，亦由乎人驭之如何耳，活理亦然。”先生之辨，虽为明晰，然详以理驭气，仍为二之。气必待驭于理，则气为死物。抑知理气之名，由人而造，自其浮沉升降者而言，则谓之气，

自其浮沉升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。薛文清有日光飞鸟之喻，一时之言理气者，大略相同尔。<sup>13</sup>

此段是黄宗羲对曹端的形而上观点的批判。黄宗羲认为曹端批判朱子“理之乘气，犹人之乘马”的理气二元论是对的，但曹端自己仍然将理和气各自作为一个范畴来理解，认为理是气的来源，理应该支配气，却还不对。黄宗羲的宇宙论基本上是唯气的，但又是唯心的，他认为理气本质上是一物，我们看见的和听到的、嗅到的、感到的是变化的气，这变化之气的正常规则是理，而理和气二者是不可分的，并且都是统一于心，他所谓的“盈天地皆心也。”

此段最后一句的“日光飞鸟之喻”是薛瑄用来比喻理气关系的比喻。这个比喻，黄宗羲在《明儒学案·河东学案》的薛瑄传里也有论及。该处的文字如下：

其谓“理气无先后，无无气之理，亦无无理之气”，不可易矣。又言“气有聚散，理无聚散”，以日光飞鸟喻之，“理如日光，气如飞鸟，理乘气机而动，如日光载鸟背而飞，鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往而有间断之处，亦犹气动而理虽未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而有灭息之时。”羲窃谓，理为气之理，无气则无理，若无飞鸟而有日光，亦可无日光而有飞鸟，不可为喻。盖以大德敦化者言之，气无穷尽，理

13 黄宗羲，〈学正曹月川先生端〉，《明儒学案》卷四四，页1061。



无穷尽，不特理无聚散，气亦无聚散也；以小德川流者言之，日新不已，不以已往之气为方来之气，亦不以已往之理为方来之理，不特气有聚散，理亦有聚散也。<sup>14</sup>

这里，黄宗羲肯定薛瑄的“理气无先后”之说，但同时批判了他的理气聚散说。薛瑄以日光喻理，飞鸟喻气，由日光不动而常在，飞鸟飞动而有间断的情形，说明“气有聚散，理无聚散”，理是不变的本体。黄宗羲的唯气论和唯心论使他认为，理气本是一物，不能分开也不能独存，日光和飞鸟性质不同，这个比喻根本不能成立。他认为，从宇宙的本体而言，理气（其实说气便够了）都永恒存在而无聚散可言，从宇宙的运动而言，气变化不测，不断更新，所以理也不断更新。总之，将理气视为两个独立的认知范畴，就是不对。但黄宗羲看来也是矛盾的，他肯定薛瑄的“理气无先后”说，却又自己说“理为气之理，无气则无理”，概念上还是先有气才有理，<sup>15</sup>和“太极动而生阴阳”的概念相反，但他却要坚持太极是“自动”，并且称赞曹端也持这样的见解。

这段引文中的“大德敦化”和“小德川流”这两句，出自《中庸》，历来解释很多，从郑玄到程朱之后都有，但基本的、黄宗羲会参照的应该是朱子《中庸章句》的解释。朱子这样说：

14 黄宗羲，《文清薛敬轩先生瑄》，《明儒学案》卷七，页112。

15 黄宗羲此处所说的，本文原稿一位评审质疑“是否就代表他认为‘先有气才有理’？……此也可能是一种强调理气始终依存的表述方式。”按，此说诚然，确有这个可能，但这和“太极动而生阴阳”所反映的次序概念，看来也不矛盾。

右第三十章，言天道也。……天覆地载，万物并育于其间而不相害；四时日月，错行代明而不相悖。所以不害不悖者，小德之川流；所以并育并行者，大德之敦化。小德者，全体之分；大德者，万殊之本。川流者，如川之流，脉络分明，而往不息也。敦化者，敦厚其化，根本盛大，而出无穷也。此言天地之道，以见上文取辟之意也。<sup>16</sup>

根据这个解释，“德”指的是一个实体，“大德”是宇宙的实体，“小德”是个别事物的实体，“大德敦化”是说宇宙的实体就是造化，“小德川流”是说个别事物的变化。《中庸》原句是“大德敦化，小德川流不息”，意思是宇宙的本体就是实在的造化，事物的本体就是不断的变化。这两句说的也有一个整体与部分的关系的问题。黄宗羲认为薛瑄的“日光飞鸟”是对不上的比喻，和曹端的“人马”比喻一样，都是程朱以理为本的理本体论，都错误地认为理是一切的来源，包括气在内。在宇宙本体的形而上概念上，黄宗羲持的是一种气本论，和气一起存在的理，都存于一个超越的心里，所以没有心外之物（即黄宗羲《明儒学案》自序首句所说“盈天地间皆心也”）。在这个意义上，黄宗羲的宇宙本体论是唯心的。说到底，理和气和心是不分的，这倒是宋明理学中明代的主流看法。相反，曹端和薛瑄的理气二元论，却是宋代的主流看法。

这一段中所见的曹端论说，看起来好像是向朱子辩难。其实曹端之意是在于提出一个读朱子者应该注意的地方。那就是，读

---

16 朱熹，《四书章句集注》（北京：中华书局，1983，《新编诸子集成》本），页37-38。

朱子应该读他的定论才对，不要以他未成熟的意见为据，这样才能正确地理解他。朱子的定论以见于他的成书，如《四书章句集注》之类为是，而不是见于他的语录那些。因为语录一般是学生跟他交谈后记录下来的，一般他也没有机会再看，记载错了也不知道。还有，朱子讲学几十年，学生多得很，众多语录存在一个时间差，讲同一个问题，早年讲的和晚年讲的可能不一样。以何为准，实在不易说。曹端要人注意的就是这个问题。黄宗羲在传记中却没有把它交代出来。《曹端学案》抄录的曹端《太极图说述解序》，还有如下的话说：

亦惟朱子克究厥旨（周敦颐《太极图说》之旨），遂尊以为经而注解之，真至当归一之说也。至于《语录》，或出讲究未定之前，或出应答仓卒之际，百得之中不无一失，非朱子之成书也。近世儒者多不之讲，间有讲焉，非舍朱说而用他说，则信《语录》而疑注解，所谓弃良玉而取顽石，掇碎铁而掷成器，良可惜也！<sup>17</sup>

从这些黄宗羲没有特别措意的原文可见，曹端多少还是在维护朱子的，而黄宗羲却借曹端所指的朱子未定之论来批评朱子了。在这样的原文、全文和引文的对比之下，我们可以理会作者和编者和读者对于同样文字的不同理解和用法，因而领悟光读节略和转引文字必须加倍小心的道理。

---

17 黄宗羲，〈学正曹月川先生端〉，《明儒学案》卷四四，页1065-1066。

#### 四、《明史·曹端传》

《明儒学案》的曹端传记只有950个字，对于曹端的记述明显是很有选择性的。例如，刘宗周对曹端学术的精辟论述和评价，便没有放进去。以下用《明史·儒林传》曹端本传来作比较，以见《明儒学案》曹端传的强调所在及其不足之处。《明史》曹端传原文（分段）如下：

【一】曹端，字正夫，浞池人。永乐六年举人。五岁见《河图》、《洛书》，即画地以质之父。及长，专心性理。其学务躬行实践，而以静存为要。读宋儒《太极图》、《通书》、《西铭》，叹曰：“道在是矣。”笃志研究，坐下着足处，两砖皆穿。<sup>18</sup>

这段记载曹端早年所学，可见曹端自小就喜爱理学，少年时已有“躬行实践”的为学特色；还可见他所读之书，读书的态度等等。这是了解曹端很重要的资讯，《明儒学案》并没有提及。

【二】事父母至孝。父初好释氏，端为《夜行烛》一书进之，谓：“佛氏以空为性，非天命之性。老氏以虚为道，非率性之道。”父欣然从之。继遭二亲丧，五味不入口，既葬，庐墓六年。<sup>19</sup>

这段见到曹端不止读的是正统儒学书籍，而且能将所学见诸

18 张廷玉等，《明史》（北京：中华书局，1974）卷二八二《曹端传》，页7238。

19 张廷玉等，《明史》卷二八二《曹端传》，页7238。

行动，反对佛道，还是一个大孝之子。《明儒学案》偏重在显示曹端不迷信，没有多讲他的孝道。

【三】端初读谢应芳《辨惑编》，笃好之，一切浮屠、巫覡、风水、时日之说，屏不用。上书邑宰，毁淫祠百余，为设里社、里谷坛，使民祈报。年荒劝振，存活甚众。<sup>20</sup>

这段记载曹端反对迷信，风化社会的实际行动。《明儒学案》也有记载。

【四】为霍州学正，修明圣学。诸生服从其教，郡人皆化之，耻争讼。知府郭晟问为政，端曰：“其公廉乎！公则民不敢谩，廉则吏不敢欺。”晟拜受。遭艰归，浍池、霍诸生多就墓次受学。服阕，改蒲州学正。霍、蒲两邑各上章争之，霍奏先得请。先后在霍十六载，宣德九年卒官，年五十九。诸生服心丧三年，霍人罢市巷哭，童子皆流涕。贫不能归葬，遂留葬霍。二子瑜、琛，亦庐端墓，相继死，葬墓侧，后改葬浍池。<sup>21</sup>

这段记载曹端感人化俗，成功施教，伟大人师的实效。《明儒学案》也有，但缺少知府郭晟问为政一事，看不到曹端的政治理论和受地方行政长官重视之处。

20 张廷玉等，《明史》卷二八二〈曹端传〉，页7238。

21 张廷玉等，《明史》卷二八二〈曹端传〉，页7238-7239。

【五】端尝言：“学欲至乎圣人之道，须从太极上立根脚。”又曰：“为人须从志士勇士不忘上参取。”又曰：“孔、颜之乐仁也。孔子安仁，而乐在其中，颜渊不违仁而不改其乐，程子令人自得之。”又曰：“天下无性外之物，而性无不在焉，性即理也，理之别名曰太极，曰至诚，曰至善，曰大德，曰大中，名不同而道则一。”

初，伊、洛诸儒，自明道、伊川后，刘绚、李吁辈身及二程之门，至河南许衡、洛阳姚枢讲道苏门，北方之学者翕然宗之。洎明兴三十余载，而端起峻、浞间，倡明绝学，论者推为明初理学之冠。所著有《孝经述解》，《四书详说》，《周易乾坤二卦解义》，《太极图说》、《通书》、《西铭释文》、《性理文集》、《儒学宗统谱》、《存疑录》诸书。<sup>22</sup>

这段引载曹端为学做人的自得之言以及在性理方面的造道之言，反映他的学问造诣。又说他在明代理学发展史上的成就和地位，记载他的著述名称。这些概括地反映曹端的思维和学说宗旨及学术史地位的记述，《明儒学案》都没有。

【六】霍州李德，与端同时，亦讲学于其乡。及见端，退语诸生曰：“学不厌，教不倦，曹子之盛德也。至其知古今，达事变，末学鲜或及之。古云‘得经师易，得人师难’，诸生得人师矣。”遂避席去。端亦

22 张廷玉等，《明史》卷二八二〈曹端传〉，页7239。

高其行谊，命诸生延致之，讲明正学。初，端作《川月交映图》拟太极，学者称月川先生。及歿，私谥静修。正德中，尚书彭泽、河南巡抚李楨请从祀孔子庙庭，不果。<sup>23</sup>

这段记载曹端学行成就为人承认的事实，见于时人对他推重，见于他死后人们给他私谥，也见于后人请求给他从祀孔庙的事情。这些《明儒学案》也没有记载。

整体上看，《明史》所载曹端的读书和著作情况，他的名言和受人称重的情形，《明儒学案》都没有记载，或者只是简略地触及。《明史》没有的，却是被黄宗羲征引的曹端不同意朱子人马理气比喻之说，以及黄宗羲对曹端的理气二元论的不同意。这里我们可见正史和学案著作处理儒者传记的不同之处。正史的传记讲的比较周全，值得记载的尽量记载，虽然篇幅也不必较长；学案的传记则着重记载学理上的论辩，传主的行为只记那些尤其有说明意义的。

## 五、《曹端学案》的选材

《曹端学案》在《明儒学案》中也别有特色。第一，它的选材不是来自黄宗羲引以为傲的从“全集纂要钩玄”而来的，而是抄录前人所选的。《曹端学案》抄录自孟化鲤的《曹月川先生录粹》，这个黄宗羲没有注明。实际上，还可以称之为“选上选”的，因为见于《明儒学案》的，也不是《曹月川先生录粹》的全部，如同《明儒学案》卷十《姚江学案》用《阳明传信录》也不

23 张廷玉等，《明史》卷二八二〈曹端传〉，页7239。

是用其全部。第二，《曹端学案》和《姚江学案》一样，所载的语录不少附有刘宗周的评语。这些评语是文本版面上那些低四格开始的文字。

《明儒学案》中华书局1985、2008年点校本有一处错误应该指出。此处（依序是第十九条）文字如下：“学圣希贤，惟在存诚，则五常百行，皆自然无不备也。无欲便觉自在。”作独立的一条，以下有评语。这是错误的，因为“无欲便觉自在”这句的意思，与上面说的意思全不衔接。其实二老阁郑本原刻本“无欲便觉自在”六字是独立的一条，因为句文是顶格开始，而上一条末字适在底格而原刻没有标示，所以导致误解。紫筠斋贾本、浙江古籍出版社的《黄宗羲全集》本“无欲便觉自在”也自作一条，而以下的刘宗周评语——“惟无欲者可作此语”，评的正是此条。此条在《曹月川先生录粹》也是自为一条的，原文在《录粹》的位置，与《学案》之前那一条还相隔了四条。

因为《曹端学案》的语录都从《曹月川先生录粹》抄来的——除了最后的〈太极图说述解序〉、〈太极图说辨戾〉两篇——有必要也略说一下《录粹》这本书。此书的编者孟化鲤，是万历时代的河南新安人，《明儒学案》的《北方王门学案》中也有他的学案，是王门第三代的人物。孟化鲤选编重构曹端语录，自然是认为自己能得曹端的学术要旨的，目的则在于表彰曹端的学术精华。《录粹》所载的曹端说话，在现存的曹端文集里极少雷同。现存的曹端文集是根据更早的明代刊本的，可见我们现在看到的《曹端集》内容，绝对不是曹端全部的文字，事实上，里面很少有完整的论文。孟化鲤没有伪造曹端材料的理由，因此他编辑的《录粹》应当取材别有所本，根据传刻文集之外的材料。这点从他的〈月川曹先生录粹序〉也可略见。序文说：“先生著述甚多，曩宛平李尹荫欲重刻，不果。又数年，马子行坤辈与先生七世孙继儒来新安论学，鲤辄忘其愚陋，敬摘先生言



之粹者编次侵粹。”<sup>24</sup> 这便连材料的来源也交代了。孟化鲤在万历十八年（1590）编成《曹月川先生录粹》，并且作序盛称曹端的主敬躬行之学，这反映了北方王门学者在王学大盛而又末流弊病已经呈现的情况之下，一方面想呼应潮流，一方面也想学术转向，他们借选辑曹端语录来表达意向和主张。他们想的学术转向，就是转向《大学》八条目中的修身条目。换言之，曹端在这个时期给人家这么重视，正是因为他的学术是被视为这个时代所需要的。孟化鲤编《曹月川先生录粹》的旨意就是这样。

《明儒学案》所选录的曹端语录（依照次序排列有三十八条），基本上都和“心”学有关联。略作分类，可见直接讲心之学的有六条，讲“理欲”的有七条，讲太极的有四条，讲修身的有三条，讲志气，讲敬，讲诚，各有二条，讲“理气”，讲礼，讲静，讲性，各有一条，而讲“工夫”的有六条。黄宗羲说“心无本体，工夫所至，即其本体”<sup>25</sup>，看来和曹端所说是可以呼应的。曹端对于“性”这个重要概念，谈的远不及谈“心”的多。刘宗周、黄宗羲都说曹端治学重心。曹端说“事事都于心上做工夫，是入孔门底大路”<sup>26</sup>，刘宗周的评语便说，“看此语，便见先生之学”<sup>27</sup>。也可见到呼应的情形。

在此可以特别讨论的是语录中的倒数第二条，曹端〈太极图说述解序〉的节略。此条可见曹端的形而上学观点，也可以借之

---

24 孟化鲤着，扈耕田、曹先武点校《孟云浦集》（北京：中国文联出版社，2007），页71；又见《曹端集》附录三，页326-7。

25 黄宗羲，〈自序〉，沈善洪主编，《黄宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1992）第7册，页3。

26 黄宗羲，《明儒学案》卷四四，页1061。

27 黄宗羲，《明儒学案》卷四四，页1062。

判断黄宗羲对曹端的理气论的批评是否有当。此文可分成两段来看。第一段原文如下：

孔子而后，论太极者皆以气言。老子“道生一”，而后乃生二。庄子师之，曰“道在太极之先”。曰一，曰太极，皆指作天地人三者气形已具而混沌未判之名。道为一之母，在太极之先，而不知道即太极，太极即道。以通行而言则曰道，以极致而言则曰极，以不杂而言则曰一，夫岂有二耶？列子“混沌”之云，《汉志》“含三为一”之说，所指皆同。微周子启千载不传之秘，则孰知太极之为理而非气也哉！<sup>28</sup>

这段中曹端说的老子“道生一”之言，见于《老子道德经》第四十二章（河上公注本）《道化章》；庄子“道在太极之先”之言，见于《庄子·大宗师》篇；列子“混沌”之说，见于《列子·天瑞》篇；《汉志》“含三为一”之说，见于《汉书·律历志》。《道德经》此章的原文说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”<sup>29</sup>王弼注说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。已谓之一，岂得无言乎？”<sup>30</sup>可见“一”是气，而在之前的“道”是“无”。《庄子》的原文说：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自

28 黄宗羲，《明儒学案》卷四四，页1065。

29 河上公注，《道德真经》（上海：上海古籍出版社，1993影印明《正统道藏》本）卷三《道化》，页24。

30 王弼注、楼宇烈校释，《老子道德经注校释》（北京：中华书局，2008），页117。

古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”<sup>31</sup>可见，“太极”不是终极，不是极致，“道”才是终极，也是起源。《列子》原文说：“昔者圣人因阴阳以统天地。夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具，而未相离，故曰浑（音魂）沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。”<sup>32</sup>可见，万物之生，也是源于气。《汉书》原文说：“天兼地，人则天，……三统相通，故黄钟、林钟、太簇律长皆全寸而亡余分也。天之中数五，地之中数六，而二者为合。六为虚，五为声，周流于六虚。虚者，爻律夫阴阳，登降运行，列为十二，而律吕和矣。太极元气，函三为一。”<sup>33</sup>注释引孟康说：“元气始起于子，未分之时，天地人混合为一，故子数独一也。”<sup>34</sup>可见太极也是气。

按照曹端的理解，老庄乃至列子、《汉书》都以“气”来说太极，认为太极是气，而不是“道”或“无”，故此不是宇宙的本体或最高范畴或一切事物的来源。曹端认为这是不对的。他认为应该是照周敦颐所说的，道就是太极，太极就是道，亦即是一。太极、道、一的名称，只是从不同角度观察同一东西的不同形容。这一段的重点是，曹端认为太极是理而不是气，这和程朱

---

31 王叔岷，《庄子校诂》（台北：中央研究院历史语言研究所，1988）上册〈大宗师第六〉，页230。

32 杨伯峻，《列子集释》（北京：中华书局，1979）卷一〈天瑞篇〉，页5-6。

33 班固，《汉书》（北京：中华书局，1962）卷二一上〈律历志〉第一上，页963-964。

34 班固，《汉书》卷二一上〈律历志〉第一上，页965。

的形而上学论说相同。

第二段原文如下：

且理，语不能显，默不能隐，固非图之可形，说之可状，只心会之何如耳。二程得周子之图之说，而终身不以示人，非秘之，无可传之人也。是后有增周子首句曰：“自无极而为太极”，则亦老、庄之流。有谓“太极”上不当加“无极”二字者，则又不知周子“理不离乎阴阳，不杂乎阴阳”之旨矣。亦惟朱子克究厥旨，遂尊以为经而注解之，真至当归一之说也。至于《语录》，或出讲究未定之前，或出应答仓卒之际，百得之中不无一失，非朱子之成书也。近世儒者多不之讲，间有讲焉，非舍朱说而用他说，则信《语录》而疑注解，所谓弃良玉而取顽石，掇碎铁而掷成器，良可惜也！<sup>35</sup>

曹端此段所说，是根据上段的理解，反驳一些对周敦颐《太极图说》第一句“无极而太极”的质疑，同时也指出朱子对于周敦颐的《太极图说》说法不一，有对有不对。质疑者认为既然“无极而太极”，可见太极并非终极，其前还有“无极”，因此认为《太极图说》有阙文，原文应为“自无极而为太极”，但这样便是老庄之说了。曹端认为：朱子说“无极”只是形容太极是无声无臭，无形象方体，而太极就是终极，因此太极是“实理”而不是气，是对的，是他的定见，但在《朱子语录》中，朱子却不这样说，而说太极不会自动，从而也引起了后人对周敦颐之说的怀疑，也引起了陆九渊的质疑，说“太极”之上本来就不应有

35 黄宗羲，《明儒学案》卷四四，页1065-1066。

“无极”二字。曹端认为读朱子不能以《语录》所见之言为准。<sup>36</sup>整篇来看，曹端是认同朱子对太极的解释的。刘宗周也认为曹端所见是对的，所以在这篇序文之后有这样的评论说：“《太极图》先生生平所最得力者”。

我们从《曹端学案》的选材，还可以看到，曹端论述的范围还是宋代理学的范围，而且主要也是接受宋儒的说法，但他相对地非常强调心的作用，强调心和理的结合，心对行为的指导意义。看来我们可以用“反求诸心，见于躬行”这八个字来概括他的学术宗旨。

《明儒学案》是讲学之书，是给治学、讲学者参考用的。《曹端学案》所选载的曹端语录，也是朝着这个大方向而来的。因此，曹端的许多其它见解在书中都见不到。其中有两个尤值得注意。一个见于曹端所著的《儒家宗统谱》。此书《明史》曹端传也有提到，但现已失传，只剩下序文（〈儒家宗统谱序〉）。其中一段如下：

《儒家宗统谱》是儒家之真源正派也。盖真源乃天地人之所自出，正派乃皇帝王之所相承，所以参天地而立人极焉。然其大目则曰三纲，曰五常，而其大要则曰一中而已。三皇儒而皇，五帝儒而帝，三王儒而王，皋、夔、稷、契、伊、傅、周、召儒而相，孔子儒而

---

36 曹端所说，还触及一个理学史上的大公案。传记都说二程是周敦颐的学生，周敦颐最伟大的理论便是《太极图说》所说的，但二程却终生未见提及此书，也不讲此说。这是为的什么呢？曹端的解释是，《太极图说》的道理实在太过高深，不容易懂，二程没有遇到资质足以传授的人，所以也不随便讲它。

师。然则孔门一帝王之教耳，帝王一天地之道耳。儒家者，所以相天地，宗帝王，师圣贤，心公天下万世之心也，道公天下万世之道也。朱子谓“释氏出于自私之厌，老子出于自私之巧”。夫彼岂可与此同年而语哉！<sup>37</sup>

曹端这里说的，主要仍是宋儒的说法。但也有自己清楚的见解。在他看来，古代圣君贤相以及孔子都是儒。他们只有地位之分，没有志业之分，不管是治人还是教人，面对的都是人，应对的也是人，而且治人其实也是教人，政治和教育原本就不应分开，因为它们的目的是一样的。儒家传承的就是这个文化传统。“孔门一帝王之教耳，帝王一天地之道耳”，帝王是最高领导，替天行道，有辅助天地生长万物的责任，孔子之徒则是王佐之才，也有辅助帝王完成任务的责任。曹端给儒家的定位是：“儒家者，所以相天地，宗帝王，师圣贤，心公天下万世之心也，道公天下万世之道也。”儒家只讲一个“公”字，所以儒学是大公无私之学，是天下为公之学。他最后引朱子对佛道的批评，重申儒家是入世的，是为人的而不是自私自利的。曹端虽然只是一名教官，但他的胸襟和抱负是多么的宏大！

另外一个见解见于他的《孝经述解》。此书也是失传，但有一些内容给征引在康熙的《御定孝经衍义》中。从此书的引文可见，曹端认为：“性有五常，而仁为首，仁兼万善，而孝为先。盖仁者孝所由生，而孝者仁所由行者也。是故君子莫大乎尽性，尽性莫大乎为仁，为仁莫大乎行孝。行孝之至，则推无不准，感

---

37 曹端，《曹月川集》（上海：上海古籍出版社，1987，《钦定四库全书》第1243册影印文渊阁四库全书），页13-14；亦见《曹端集》卷七《曹月川先生录粹》，页250。

无不通”。<sup>38</sup> 这话应当是曹端的心得之言。他作《夜行烛》一书来让他父亲不要迷信，不要跟世俗走的道理，而且获得成功。这正是孝子的躬行之学的表现，也是了解曹端之学不能错过的。

## 六、结语

《明儒学案》的《曹端学案》是由《师说》中的刘宗周说话以及黄宗羲所撰的曹端传记和所选的曹端语录以及两篇短文所构成，而语录主要是从孟化鲤的《曹月川先生语粹》抄录来的。看完整个学案以后，我们能从中吸收到的明代学术思想史知识，其实不多。如果没有《师说》给了曹端的学术一个定位，还引了彭泽上疏请求从祀曹端的事情，以见明人对曹端的肯定情形，这个学案的学术思想史资讯恐怕更少。但反过来看，黄宗羲却给读者看到一个叫曹端的人物，看到他很多行为表现和言论，看到他的行事特点和关心的问题。这样便为对曹端所显示的学问有兴趣的学者，提供了一堆现成的材料来作深入研究的参照。在这个意义上，《明儒学案》确是子书的意味远远重于史书的意味的。<sup>39</sup>

《曹端学案》的曹端传记，还可以让读者获得一个启示。纵

---

38 叶方蔼、张英、韩菼，《（御定）考经衍义》（上海：上海古籍出版社，1987，《钦定四库全书》第718册影印文渊阁四库全书）卷首下，页26。

39 详参朱鸿林，《为学方案：学案著作的性质与意义》，载熊秉真编《让证据说话：中国编》（台北：麦田出版社，2001），页287-318；收入朱鸿林著《中国近世儒学实质的思辨与习学》（北京：北京大学出版社，2005），页355-378。Hung-lam Chu(朱鸿林)，“Confucian ‘Case Learning’: The Genre of *Xue'an* Writings.” Chapter in Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin, and Ping-chen Hsiung, eds., *Thinking with Cases: Specialist Knowledge in Chinese Cultural History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007), pp. 244-273.

观这个传记，我们可以看到，黄宗羲对于曹端躬行之学的描述不遗余力，我们看到一个端庄的、严肃的、充满理性的、言行表里如一的终身实践之儒。在现实生活中，曹端只是一个职位低微的州学教官，而任职的霍州和蒲州，也不是人文荟萃之区，但是他却能够在这些地方发挥实在的影响。一个拾到金钗的穷人，会因为怕有愧于曹先生而物归原主。一个想去看戏的人，想起曹先生或许会责怪他不务正业而不去。这决非权力能做到的事。曹端逝世，门生服心丧，霍州罢市，居民私下哭祭等等。这也不是金钱和权力能做到的。曹端的政治地位绝对不高，但是能够获得他所处的社会的高度尊重和高度认同，我认为重要的原因是：曹端不薄待其职，不低视他人，也不薄待自己。他的教官职位低，但他并没有把它看低；他在那个岗位，他就忠于职守，并且尽量将工作做到好。曹端不低视他人。他教书的霍州、蒲州，没有显耀的人文传统，学生也都是一般，但他没有看不起当地人，没有瞧不起他的学生，没有因为自己随便糊涂，令到人家也随便糊涂。他是忠信以行之、诚信以成之的，所以他在霍州、蒲州二地生前死后的遭遇，都是一种有道理的感应。曹端讲话有人相信，走了有人思慕，他的行事才是真正的儒者本色，不是假道学的面相。这有助说明，人能忠于自己的职守，不轻视自己的职业以及和自己相处的人，凡事忠信以行之，诚信以成之，总会有一番事业可做出来的道理。

作者按：本文据作者2008年7月1日在中国文化论坛、汕头大学主办的“第二届文化素质通识教育核心课程讲习班”上的讲演修改而成。当中所论述的曹端生平及思想内容，颇有现存研究曹端的文献所未论、未见之处。因为原是演讲，故此抒心得之言较多，而未尽引据近人论著先作评鹭之道。本文的一位匿名评审人提供了“近年来关于曹端思想的研究……可资参考的成果”十七



篇。其篇目如下，录之并借以向该学者致谢：

- 王蕾：《曹端理学思想研究》，山东大学2008年博士学位论文。
- 邹建安：《曹端理学思想研究》，南昌大学2007年硕士学位论文。
- 钱芳芳：《曹端理学思想述解》，苏州大学2011年硕士学位论文。
- 熊贵平：〈“辟其道而敬其人”：曹端处理儒佛关系的新方法〉，《学习月刊》2011年第18期。
- 王蕾：〈曹端对朱子“太极”之阐发及其诠释学意义〉，《河南科技大学学报(社会科学版)》2010年第6期。
- 王蕾：〈曹端理学视野下的“孔颜乐处”〉，《西南科技大学学报(哲学社会科学版)》2010年第5期。
- 王蕾：〈曹端对周子《太极图说》的理学诠释〉，《齐鲁学刊》2008年第1期。
- 王蕾：〈试论曹端的理一分殊思想〉，《中共济南市委党校学报》2007年第4期。
- 王蕾：〈曹端易学视野下的理学建构〉，《周易研究》2007年第5期。
- 邹秀云：〈明朝大儒曹端的教育思想及其现代价值〉，《世纪桥》2010年第5期。
- 李云：〈曹端理学思想〉，《平顶山学院学报》2007年第6期。
- 唐宇元：〈论明初曹端的理学及其历史意义〉，《河北学刊》1987年第2期。
- 阎现章：〈试述曹端及其人才观〉，《晋阳学刊》1994年第4期。

- 姜波：〈曹端传〉，《中学生百科》2007年第5期。
- 张雪红：〈试论曹端的教育思想〉，《三门峡职业技术学院学报》2005年第4期。
- 陈留成：〈明初理学之冠——曹端〉，《东方艺术》1998年第4期，又见《中州今古》2000年第5期。
- 李文林：〈曹端和他的官箴〉，《中州今古》2000年第4期。

以上诸篇，网上不难获见原文。此外尚有徐铭谦撰《曹端理学思想研究》，为2007年台湾铭传大学应用中文学系硕士论文，也是近年成果。该文第166页起的参考书目中的近人专著部分，也登录了不少相关论文，作学位论文的，也应参考。

（责任编辑：嚴家建）

# A Close Reading of the Chapter on Cao Duan in the *Mingru xue'an*

**Chu Hung-lam (Zhu Honglin)**

*Chair Professor, The Hong Kong Polytechnic University*

## Abstract

Huang Zongxi's 62-chapter long *Mingru xue'an* (Cases of Learning of Ming Confucians) is an indispensable sourcebook for Confucian learning in Ming China (1368-1644) and its intellectual history. Containing the biographies of more than 200 eminent Ming Confucians and assorted writings from most of them, this classic work has been viewed by modern scholars either as a full-fledged intellectual history of the Ming or as a form of philosophical work that conveys Huang Zongxi's ideas of how Confucian learning should be pursued. The present article is a close reading of the chapter on the early Ming Confucian Cao Duan to demonstrate how Huang Zongxi presents the characteristics of Cao Duan's learning which places great emphasis on one's reflective thinking and practice of what one has thought through. The article thus shows the gist of Cao Duan's learning while revealing *Mingru xue'an* as a distinct piece of work on Neo-Confucianism as compared with works that are generally considered intellectual history.

**Keywords:** Cao Duan (1376-1434) Huang Zongxi (1610-1695)  
Liu Zongzhou (1578-1645) *Mingru xue'an*  
Ming-dynasty Confucian learning