

國際儒學

中英文

(季刊)

特別顧問：劉延東 福田康夫[日]

顧問：(按汉语拼音排序)

安樂哲[美] 戴逸 馬斯洛夫[俄] 滕文生
王蒙 葉嘉瑩[加] 袁行霈 張岏之

編輯委員會

主任：陳來

委員：(按汉语拼音排序)

陳來 崔英辰[韓] 丁四新 黃勇
李晨陽[美] 李存山 彭剛 舒大剛
萬俊人 王念寧 王學典 吾妻重二[日]
楊朝明 姚新中[英] 張學智 仲偉民
朱漢民

主編：仲偉民

□ 发刊词

传承弘扬中华传统文化 促进世界文明交流互鉴

——《国际儒学》发刊词 刘延东(1)

世界因儒学滋润而更加美丽

——《国际儒学》发刊词 [日]福田康夫著 王敏译(3)

题词

..... 杨振宁 [加]叶嘉莹 戴逸 张岂之 王蒙 [法]拉法兰 曲星(4)

□ 儒学通论

经学献辞 刘家和著 佟雪整理(11)

天地信仰与儒家的普世道德 李存山(21)

儒学与诠释 景海峰(28)

□ 古典儒学研究

朱子论羞恶 陈来(38)

宋元变革视域下的江南儒学 王瑞来(49)

□ 近现代儒学研究

回顾劳思光及其双重结构的“内通文化”哲学

..... [美]安乐哲著 赵媛媛 [美]田凯文译(62)

会通与知类:唐文治与曹元弼“经教”法要初探 邓国光(73)

□ 对话

格局·眼光·胸襟·气象

——袁行霈访谈录…………… 袁行霈 程苏东 孟 飞(80)

□ 儒学与当代世界

政治、人文与乡土

——当代儒学前景的思考…………… 何怀宏(87)

精神突破与教化模式

——沃格林中国文明分析的三个遗留问题…………… 唐文明(93)

古今中西视域中的“儒学复兴”

——对新世纪儒学研究的观察与反思…………… 李 梅(115)

□ 儒学与文学艺术

“温柔敦厚”与华夏审美心理…………… 袁济喜(126)

儒家经典与古代小说关系窥管

——以《聊斋志异》为中心…………… 赵伯陶(139)

□ 书评

文艺研究之旧途径 儒家文化之真精神

——徐振贵《戏曲与儒学之缘》札记…………… 孙羽津(156)

明清文化变局的经学、科举根源

——评艾尔曼《经学·科举·文化史:艾尔曼自选集》…………… 贝承熙(159)

INTERNATIONAL STUDIES ON CONFUCIANISM

Vol. 1 No. 1 (Sum 1) 2021

CONTENTS

- Sharing Traditional Chinese Culture to Promote Communication and Mutual Learning between World Civilizations; Foreword to the First Issue of *International Studies on Confucianism* Liu Yandong (1)
- Confucianism: A Source of Inspiration for a Better World; Foreword to the First Issue of *International Studies on Confucianism* Fukuda Yasuo, Wang Min trans. (3)
- Opening Remarks
-Yang Zhenning, Ye Jiaying, Dai Yi, Zhang Qizhi, Wang Meng, Jean-Pierre Raffarin, Qu Xing (4)
- A Dedication to Confucian Classical Studies Liu Jiahe, Tong Xue edit. (11)
- The Universal Values of Heaven and Earth Worship and Confucianism
- Li Cunshan (21)
- Confucianism and Interpretation Jing Haifeng (28)
- Zhu Xi's Discussion on "Shame and Dislike" Chen Lai (38)
- Jiangnan Confucianism: A Perspective on the Reform from the Song to Yuan Dynasty
- Wang Ruilai (49)
- Reflections on Lao Sze-Kwang and His Double-Structured "Intracultural" Philosophy of Culture
- Roger T. Ames, Zhao Yuanyuan and Kevin J. Turner trans. (62)
- Achieving Integration and Knowing Categories: A Preliminary Study on Tang Wenzhi and Cao Yuanbi's "Jing Jiao" Methods Deng Guoguang (73)
- Pattern, Vision, Aspiration and Manifestation: An Interview with Professor Yuan Xingpei
- Yuan Xingpei, Cheng Sudong, Meng Fei (80)
- Politics, Humanities and Rural Areas: Some Thoughts on the Prospects of Contemporary Confucianism
- He Huaihong (87)
- Spiritual Breakthroughs and Models of Cultivation: Three Remaining Problems in Eric Voegelin's Analysis of Chinese Civilization Tang Wenming (93)
- The Revival of Confucianism: From the Perspective of the Transition from Antiquity to Modernity and the Differences between China and the West Li Mei (115)
- "Kindness and Honesty" and Chinese Aesthetic Psychology Yuan Jixi (126)
- The Relationship between the Confucian Classics and Ancient Chinese Novels; Focusing on the *Liao Zhai Zhi Yi* (*Strange Stories from a Chinese Studio*) Zhao Botao (139)
- The Old Way of Literature Research and the Essence of Confucian Culture: A Review of Xu Zhengui's *Xi Qu yu Ruxue zhi Yuan* (*The Relationship between Chinese Opera and Confucianism*)
- Sun Yujin (156)
- The Roots of Classicism and Imperial Examinations in the Cultural Transformation of the Ming and Qing Dynasties: A Review of Benjamin Elman's *Jingxue, Keju, Wenhua* (*Classicism, Examinations, Cultural History*) Bei Chengxi (159)

传承弘扬中华优秀传统文化 促进世界文明交流互鉴

——《国际儒学》发刊词

刘延东

(国际儒学联合会会长)

创办《国际儒学》，是国际儒学联合会的一项开创性举措，是国际儒学界的一件盛事。

由孔子创立的儒家学说及在此基础上发展形成的儒家思想，是中国传统文化的重要组成部分，不仅对中华民族与中华文明的绵延发展产生了深刻影响，而且为人类社会和人类文明的进步作出了重大贡献。随着全球化交流的深化拓展，儒学的世界意义正日益凸显。作为儒学的核心，仁、义、礼、智、信这些观念虽然产生于两千多年以前，但经过历代思想家与有识之士的不断继承、阐释与弘扬，展示出长久的生命力，催生出了仁者爱人、以民为本、为政以德、天下为公、自强不息、厚德载物、天人合一、求同存异、和而不同、知行合一等哲学思想、伦理道德与精神追求，在当今经济、政治、文化、社会与生态文明领域显示出重要的现实价值，对于应对当前人类社会面临的复杂难题和重大挑战具有丰富的启示。

孔子是中国的，儒学是世界的。2014年，中国国家主席习近平在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会上的重要讲话中指出，研究孔子、研究儒学，是认识中国人的民族特性、认识当今中国人精神世界历史来由的重要途径；并强调推进人类各种文明交流交融、互学互鉴，是让世界变得更加美丽、各国人民生活得更加美好的必由之路。讲话思想深刻、内涵丰富，对于推动世界了解中国、中国了解世界具有重大意义，必将产生深远影响。

从历史上看，儒学是一个开放包容的思想文化和价值体系，很早就传播到了东北亚、东南亚地区。近几个世纪以来，儒学在欧洲深刻影响了启蒙运动的兴起，引发了规模空前、持续百年的“中国热”，并陆续传播到世界其他国家和地区。近几十年间，儒学更是成为各国专家学者关注研究和传播推广的重要对象。我相信，在人类文明交融、互学互鉴的道路上，儒学以及不断推进的对儒学和传统文化广泛而深入的研究，必将为人们的幸福和谐与世界的繁荣发展作出应有贡献。

国际儒学联合会上世纪90年代成立之初，各国学者就一致同意将永久会址设在中国北京。这是因为中国是孔子的故乡，是儒学孕育和诞生的地方。当然，由于儒学博大精深、开放包容、与时偕行的特质，儒学的传播早已超越国界，对儒学的研究与弘扬也早已超越国界。现在，国际儒学联合会的会员、理事已遍布五大洲80多个国家和地区。儒学思想的广泛传播，儒学研究的蓬勃发展，与各国一代又一代儒学研究者、传播者的辛勤耕耘是分不开的，这是国际儒学联合会应运而生和27年来不断发展的力量源泉。

“独学而无友，则孤陋而寡闻。”历史的规律告诉我们，文明自我封闭只会走向衰落，互学互鉴才能充满勃勃生机。著名社会学家费孝通用“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的论述，通透地概括了在传承发展本民族文化传统文化的基础上，尊重文明多样性、促进文明互鉴的重要意义。孔子诞生的时代，被一些学者称为人类文明的“轴心时代”，即东西方不同地域的多样文明同时迸发出超越与突破的力量，诞生了释迦牟尼、苏格拉底、柏拉图等一批伟大的思想家，此后不同的文明沿着各自轨迹向前发展，但彼此的交流互鉴从未止息。从古代的中华文明、希腊文明、罗马文明、埃及文明、两河文明、印度文明，到现在的亚洲文明、非洲文明、欧洲文明、美洲文明、大洋洲文明等，多样文明共同创造了人类精神的宝贵财富，共同推动着人类社会不断进步。世界各国的文明互鉴是如此，学术文化思想研究也是如此。创建《国际儒学》这个平台，就是要坚守初心，引领创新，展示高水平研究成果，支持优秀学术人才成长，促进国际学术文化交流，开展不同文明的理性对话和学习互鉴，搭建各国人民相知相亲的桥梁。我们应携手海内外学者和社会人士，推动中华优秀传统文化的创造性转化、创新性发展，让中华文明同各国人民创造的多彩文明一道，为人类提供正确精神指引和强大精神动力。

当前，和平与发展仍然是时代主题，人类社会充满希望；但同时，百年变局和世纪疫情交织叠加，国际形势的不稳定性不确定性显著上升，世界仍面临着战乱冲突、社会矛盾、环境危机等严峻挑战。2013年习近平主席提出的推动构建人类命运共同体理念的重要性紧迫性现实性更加凸显。要应对挑战，开创未来，不仅需要运用人类今天发现和发展的智慧和力量，而且需要运用人类历史上积累和储存的智慧和力量。我们应秉持历史照鉴未来的理念，传承创新包括儒学在内的中华传统文化，把那些跨越时空、超越国度、具有当代价值的文化精神弘扬起来，坚守和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，倡导求同存异，消弭隔阂，增进互信，促进文明和谐共生，为建设持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界而努力。

多年来，国际儒学联合会作为国际学术文化组织，联系五大洲的专家学者和社会人士，共同致力于探究与发掘儒学经典与传统文化精华，广泛吸收世界各个文明的优长与智慧，在推动优秀传统文化传播弘扬与国际化方面取得了长足进展。清华大学作为享有世界声誉的高等学府，有着优秀的学术传统，也是儒学研究的重镇。我相信，由双方联合主办的《国际儒学》，将能得到全球儒学研究界和众多有识之士的鼎力支持与帮助。我也期待着借助《国际儒学》这一研究、交流平台，未来的儒学和传统文化研究与世界上的其他思想文化深入交流，遍采众长，引领创新，为维护世界和平、促进共同发展、推动构建人类命运共同体谱写新的篇章。

世界因儒学滋润而更加美丽

——《国际儒学》发刊词

[日]福田康夫

(国际儒学联合会理事长)

2020年9月26日,日本各大媒体同时发布了一条震动界的新闻。

6—7世纪的手写本《论语》之注本《论语义疏》再现日本。这部用20张纸粘合而成、长度为27.3厘米的写本,于2017年经庆应大学图书馆从旧书店收购而得。庆应大学等机构组成的研究小组认为,该手写本可能现于南北朝末期至隋朝。反观以往的相关出土文物,基本上可以认为该手写本是目前最为古老的一种。

大约3—5世纪,《论语》传入日本后,对日本产生了巨大的影响。日本第一部成文法典《宪法十七条》第一条,就从“以和为贵”铺开论道的。此例是日本选择儒家思想之精华治国理政的代表性体现。直至今日,日本的义务教育教材中,依然视儒学的精华为知识教养之经典。

就像12世纪时,成书于南朝梁武帝年间的《论语义疏》在中国失传,清乾隆年间又从日本传回了中国一样,儒学始终是贯通日中两国心灵交往的一条通道。

1998年,家父、原首相福田赳夫与德国原首相斯密特等共同创办的首脑俱乐部,向联合国提交并通过了世界人类责任宣言。其中,“己所不欲,勿施于人”被定位为履行人类职责的“黄金定律”。因为该核心概念不仅源出《论语》,也孕育并根植于世界不同的文化之中。因此,才能为世界所接受,共鸣互动。

2014年9月24日,中国国家主席习近平在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会讲话中指出,推进人类各种文明交流交融、互学互鉴,是让世界变得更加美丽、各国人民生活得更加美好的必由之路。

我真诚地希望:世界因儒学的滋润更加美丽,生活更加美好。

我诚挚地期待:《国际儒学》为各国人民提供幸福的指数,让微笑充满人间。

(翻译:王 敏)

儒家的教诲，如

『有教无类』

『己所不欲，勿施于人』

『夫子之道，忠恕而已矣』

都是中华民族修身齐家治国的总原则。

两千多年来这些教诲塑造出独特的中国国格，是我们引以为傲的。

楊振寧

国际儒学联合会荣誉顾问、清华大学高等研究院名誉院长杨振宁

珠聯今古 璧合中西
道貫天人 學通心性

良

國際儒學創刊號之序

葉嘉瑩敬啟

二〇二〇年十二月廿九日

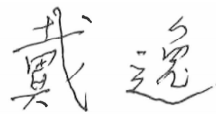
于南開大學



中央文史研究館用箋

國際儒學聯合會榮譽顧問、南開大學中華古典文化研究所所長葉嘉瑩

当前的国际形势,迫切需要国家间的理解和友爱。中国儒家文明提倡“和平”,孔子曰:“礼之用和为贵。”孟子曰:“天时不如地利,地利不如人和。”荀子曰:“万物各得其和以生。”两百个国家同住地球,唯有和平才能长久生存。人类应该尊重其他各国的主权,了解各自的文化,彼此吸收和包容,才能构建全人类的命运共同体。

Handwritten signature of Dai Yi in black ink, consisting of the characters '戴逸'.

2021.1.7

国际儒学联合会荣誉会长、中国人民大学清史研究所所长戴逸



观本有感

〔南宋〕朱熹

半畝方塘一鑿开，

天光云影共徘徊。

向渠哪得清如許？

為有源头活水來。

謹錄以賀《國際儒學》創刊

張豈之 2021年1月22日

于西安市西北大學

中國思想文化研究所

加具國際儒學出刊

天下歸仁

辛丑春日王蒙



国际儒学联合会荣誉会长、文化部原部长王蒙

JEAN-PIERRE RAFFARIN
ANCIEN PREMIER MINISTRE

Janvier 2021

Meilleurs vœux au Magazine "Etudes Inter-
-nationales sur le Confucianisme" et à sa Présidente
chère Madame Liu Yandong -

Nous avons en commun le C.I.E.L. c'est à dire
notre goût pour la Création, l'Imaginaire, l'Émotion
et le Bien entre les peuples!

Avec Amitié

Raffarin

谨向《国际儒学》杂志和刘延东女士致以诚挚的祝福！在同一片天空下，我们分享着对创造力、想象力、情感和文明交流互鉴的共同追求！

法国前总理

让-皮埃尔·拉法兰

2021年1月

中华人民共和国“友谊勋章”获得者、法国前总理让-皮埃尔·拉法兰



Deputy Director-general
Directeur général adjoint

《国际儒学》的创刊，
将有助于推动不同文明之
间的交流与借鉴，对利用
传统文化精华造福当代
国际社会发挥积极作用。

A stylized handwritten signature in black ink.

二〇二一年二月三日

联合国教科文组织 (UNESCO) 副总干事曲星

经学献辞

刘家和著 佟雪整理

摘要:近代以来,经学断裂,后虽经百年,其价值仍未得以正名和再认识。本文分四部分探讨这一问题,以期为其复兴提供助益。第一,经学试释。“经”为“常道”,同时具有动词“治理”之意。经学亦如此。“六经”作为经学主要研究对象,《诗》《书》《礼》是其核心。第二,经学盛衰的前车之鉴。经学在古代“学凡六变”,在近代又经历“打倒孔家店”“批林批孔”两次重击。历史告诫我们,经学可以运用而不可滥用。第三,理性与传统。传统并非理性的敌人。西方启蒙思想家将传统与理性对立,中国经学却是历史的理性,其每个具体传统都有历史必然性。第四,当代经学研究的意义。经学是中国的文化基因。“仁”与“礼”相辅相成,和谐统一。经学的研究应交叉小学与史学,探究并发挥其对抗单边主义和文明冲突的时代使命。

关键词:经学; 传统; 史学; 文化基因; 时代使命

作者简介:刘家和,北京师范大学历史学院(北京 100875)

整理者简介:佟雪,清华大学人文学院(北京 100084)

经学是既讲常道,又讲经世致用的学问。经学虽在中国历史上几度盛衰,然其核心的“仁”“礼”精神始终根植于中国人的文化血脉,成为中国的文化基因。

一、经学试释

(一)释“经”

文献中“经”字解释有多种。《说文解字·糸部》有:“经,织也。从糸,圣声。”段玉裁注曰:

经,织从丝也。织之从丝谓之经。必先有经而后有纬,是故三纲、五常、六艺谓之天地之常经。《大戴礼》曰:“南北曰经,东西曰纬。”^①

此乃“经”之本义,即纵向所织的丝。后世经典虽不断引申,然大体分为两类,一者为名词,“常道”。如《左传·昭公二十五年》:

子大叔(游吉)见赵简子,简子问揖让周旋之礼焉。对曰:“是仪也,非礼也。”简子曰:“敢

^① 许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,郑州:中州古籍出版社,2006年,第644页。

问,何谓礼?”对曰:“吉也闻诸先大夫子产曰:‘夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。’”^①

杜预注曰:“经者,道之常。”此处“经”为名词,“常,不变之常”。这便是天经地义的来源。从这种意义上说,“经”同西方哲学中的“形而上学”(metaphysics)是有相通之处的,均是指不变的永恒真理。

但是,“经”在第二种意义上与西方哲学产生了不同。二者为动词“治理,经营”,此类例证较多,如:

(1)《左传·隐公十一年》:

(郑庄公伐许)君子谓郑庄公于是乎有礼。礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也。^②

孔颖达正义:“经谓纪理之,若《诗》之经营、经始也。”此句“经”训为“理”,为动词性。

(2)《诗·大雅·灵台》:

经始灵台,经之营之。庶民攻之,不日成之。经始勿亟,庶民子来。^③

毛亨传曰:“经,度之也。”孔颖达正义:“言文王有德,民心附之。既徙于丰,乃经理而量度,初始为灵台之基趾也。既度其处,乃经理之,营表之。”

此句“经”训为“度”,“始”训为“治”。清代学者王引之有大量论证:

“治”读为“始”。《皋陶谟》“在治忽”,《史记·夏本纪》作“来始滑”,《汉书·律历志》作“七始咏”。《孟子·万章篇》“始条理也”,音义:“本亦作治条理。”《荀子·礼论篇》“所以别贵始”,《史记·礼书》“始”作“治”。《齐策》“天地之辟,人民之治”,曾本“治”作“始”。^④

可见,“经始”即“治理”的意思。

(3)《周礼·天官·冢宰》:

惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。^⑤

郑玄注:“经谓为之里数。”于此,“经”可释为“丈量,辩证方位”,进而引申为“营造”。

由上述三例可知“经”可用作动词。不仅儒家经典中“经”有动词意,《庄子·齐物论》也有所提及:

六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议。春秋经世,先王之志,圣人议而不辩。^⑥

王先谦注:“春秋经世,谓有年时以经纬世事,非孔子所作《春秋》也。”此处“经”是“经纬”意,是一个放在时间里的概念。“先王之志”是指先王的文献,是以时间来经纬的。

从这种意义来说,“经”是要用以经世致用的,它固然是理性(reason),但并非纯理性(pure reason),而是一种历史理性(historical reason)。故而经不可如亚里士多德《形而上学》开头对哲

① 左丘明传,杜预注,孔颖达正义,浦卫忠、龚抗云、胡遂、于振波、陈永明整理,杨向奎审定:《春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第1666页。

② 左丘明传,杜预注,孔颖达正义,浦卫忠、龚抗云、胡遂、于振波、陈永明整理,杨向奎审定:《春秋左传正义》,第146页。

③ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏,陆德明音释,朱杰人、李慧玲整理:《毛诗注疏》,上海:上海古籍出版社,2013年,第1500—1501页。

④ 王引之撰,虞思微、马涛、徐炜君校点:《经义述闻》,上海:上海古籍出版社,2016年,第1594页。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏,彭林整理:《周礼注疏》,上海:上海古籍出版社,2010年,第2—6页。

⑥ 王先谦撰,刘武补正:《庄子集解 庄子集解内篇补正》,北京:中华书局,2012年,第32页。

学的定义那样，仅仅是以求知为目的的活动，而是要用于时务的。

从文献中“经”字的释意来看，“经”是“常道”，同时又具动词“治理”之意，如上所提“经始”“经营”“经理”“经纬”等。所以，“经”这个字有两种用处：讲常道是指“常”；然而讲应用到事情上，就又要因时因地能够应变。如此，则没有常道怎么行呢？“经”一定是“有用的”。常道要能运用到不同的事物之中。所以，经学是既讲常道，也讲经世致用的学问。

（二）经学的研究对象

经学的研究对象是经书。现在我们最常提到的是“十三经”，这是儒家经典。但是医书也可以称为“经”，如《黄帝内经》；茶书也可以称为“经”，如《茶经》，如此等等。那么，中国经学的研究对象具体指什么？应该是“五经”，也可说“六经”。即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》。

1. 先谈《诗》《礼》

“六经”的核心是《诗》《礼》，证据在《论语》中：

子所雅言，《诗》《书》，执《礼》，皆雅言也。

何为“雅言”？有两种注解。

一是何晏注“雅言，正言也”。^①

二是《论语集注》朱熹训为“常也”。^②

综上，“雅”可以作形容词讲，即“正言”；也可以作副词讲，即“常”。

由此句即可看出，孔子认为什么是“雅言”呢？《诗》《书》自然便于理解。《礼》呢？《礼》是要“执”的，不仅要讲，还要行。《诗》《书》和《礼》互为表里，一个是学问，一个是做人。经学的体系中，《诗》《书》是一头，《礼》是一头。这是孔子弟子记录的孔子的话。所以，《诗》《书》、执《礼》是孔子所讲，这是可信的。

此外，《论语·季氏》有：

陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭。曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’‘不学诗，无以言。’鲤退而学诗。他日，又独立，鲤趋而过庭。曰：‘学礼乎？’对曰：‘未也。’‘不学礼，无以立。’鲤退而学礼。闻斯二者。”陈亢退而喜曰：“问一得三：闻诗，闻礼，又闻君子远其子也。”^③

这记录的是孔子自己的话。孔子用《诗》《礼》来教导自己的儿子，用他自己的实践证明《诗》《书》、执《礼》是“六经”中最核心的内容。其中，《诗》《书》是先王留下的典籍，《礼》是周公留下的典籍；《诗》《书》是最早的传世典籍，而《礼》是《诗》《书》之道能够践行的载体。因此，它们是经学的基础。

孔子所讲，荀子是深深知道的！《荀子·劝学》云：

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。^④

这便是证据。需要特别强调的是：此句的“诵经”“读礼”并非简单意义上的“朗读，读出声

① 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第101页。

② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年，第97页。

③ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第261—262页。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，2013年，第13页。

音”。

《说文解字》有：“诵，讽也”，“读，籀书也”。段玉裁注“读”字：

籀各本作诵。此浅人改也，今正。竹部曰：籀、读书也……抽绎其义蕴至于无穷，是之谓读。^①

可知“诵经”“读礼”更重要是理解其中的道理。

2. 再谈《书》

《论语》里论《诗》的地方相当多，有没有谈《书》的呢？《论语·尧曰》篇谈的就是《书》。其在内容上可能存在些问题，但讲的精神确实是《书》的精神：

尧曰：“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”舜亦以命禹。曰：“予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇天后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方；万方有罪，罪在朕躬。”周有大赉，善人是富。“虽有周亲，不如仁人。百姓有过，在予一人。”谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。所重：民、食、丧、祭。宽则得众，信则民任焉。敏则有功，公则说。^②

孔子非常崇敬周公。《论语·述而》记有孔子曾感叹：“甚矣，吾衰也！久矣，吾不复梦见周公。”^③孔子为什么想要梦见周公呢？可以说主要根据在于《书》。周公所讲的德政实际上是孔子的“仁”之所出。孔子因周公之德而敬仰周公。孔子曾说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”^④

《书》作为经学的研究对象应该也是没有异议的。

3. 再谈《乐》

诸礼皆有《乐》进行配套。不过，称“五经”还是“六经”的差别，便在于“乐”是否真的亡佚了？关于这个问题有许多不同说法，其实《乐》并非无书，而是存在于《诗》《礼》之中，《诗》中就有反映纪念武王伐纣的武乐内容。不过当时没有录音设备，仅留下了歌词，没有乐谱。礼有仪式，称为礼仪。演礼必有乐，所谓“八佾舞于庭”。礼与乐是紧密联系的。《礼记·乐记》《荀子·乐论》中均有关于乐的论述。

无论其存在形式如何，《乐》亦应为经学的研究对象。

4. 再谈《易》《春秋》

《论语·述而》记有孔子曾说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”可能此处有其他点断方法，但孔子讲《易》大概是可以确定的。《左传》中谈《易》的也很多，我过去的印象大概是十九次。

《春秋》与孔子的关系更为密切，《孟子·滕文公下》记有：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”

① 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》，第90页。

② 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第302—303页。

③ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第94页。

④ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第39页。

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。^①而《春秋》与《诗》更是一脉相承，见于《孟子·离娄下》：

孟子曰：“王者之迹熄而诗亡，诗亡，然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《檮杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”^②

至于《春秋》是孔子所作还是孔子所修，《左传·昭公二年》有明确提出：

二年，春，晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于大史氏，见《易象》与《鲁春秋》曰：“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德，与周之所以王也。”^③

可见《春秋》为孔子所修的先王典籍，孔子藉此为载体表述自身的主张。而研究经学必绕不开《易》与《春秋》。

综上，则“六经”始自孔子，传至后世，作为经学的研究对象意义深远。孔子在这一过程中，便兼备了经学第一人与诸子学第一人的二重身份。《荀子·劝学》云：

故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也。故学至于《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣。^④

“六经”包罗天地，无所不及，不可不以之为经学的研究对象。此不独见于儒家，道家也有相关论述，《庄子·天运》有：

孔子谓老聃曰：“丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经，自以为久矣，孰知其故矣，以奸者七十二君，论先王之道而明周、召之迹，一君无所钩用。甚矣夫！人之难说也，道之难明邪！”老子曰：“幸矣，子之不遇治世之君也！夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。”^⑤

由此则知，想要了解先王先圣治国为人之道，必以“六经”为圭臬。此外，郭店楚墓竹简《六德》篇提到的“六德”实际上就是“六经”：

故夫夫、妇妇、子子、君君、臣臣，六者各行其职，而谗谄无由作也。观诸《诗》《书》则亦在矣，观诸礼、乐则亦在矣，观诸《易》《春秋》则亦在矣。^⑥

至此，则“六经”意义已明，经书的结构如此，则以“六经”为经学的研究对象应是没有问题的。

① 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，2014年，第452、495页。

② 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，第572—574页。

③ 左丘明传，杜预注，孔颖达正义，浦卫忠、龚抗云、胡遂、于振波、陈永明整理，杨向奎审定：《春秋左传正义》，第2348—2349页。

④ 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第13—14页。

⑤ 王先谦撰，刘武补正：《庄子集解 庄子集解内篇补正》，第161页。

⑥ 武汉大学简帛研究中心、荆门市博物馆编著：《楚地出土战国简册合集》，北京：文物出版社，2011年，第125页。

二、经学盛衰的前车之鉴

纵览经学发展的历史可知,经乃常道,经不能变,可是经学是变的。中国经学主要经历了古代之变与近代之变两个部分。

(一) 经学在古代之变

经学在古代之变,《四库全书总目提要·经部总叙》便有概括:

经禀圣裁,垂型万世,删定之旨,如日中天,无所容其赘述。所论次者,诂经之说而已。自汉京以后垂二千年,儒者沿波,学凡六变。^①

汉代家法,于经说一字不可改。至于魏晋王弼等,便有所新见。明人病在空疏,而清人病在琐碎。《经部总叙》论及经学每一时代之流弊,均有其历史性的特点。本文不再赘述。

(二) 经学在近代之变

晚清之时,庄存与反对古文经学,以《春秋》宣“尊王”之义。刘逢禄、龚自珍等人即发扬其说,一直到廖平、康有为、皮锡瑞等人,便都希望用今文经学拯救中国。

西方经过文艺复兴,进入启蒙时代之时,中国经学便再次发生剧变。清朝末年,康有为、梁启超等人依靠公羊学保皇,陈焕章成立孔教会,分别走向极端,这便导致了经学由极盛走向反面,在近代发生了两次巨变:

1. “打倒孔家店”

五四运动、新文化运动提出“打倒孔家店”的口号,从根本上否定经学,甚至如吴稚晖等人竟提出“把线装书扔到茅厕里”。在“反帝反封建”的初衷上,五四运动是合理的。而五四运动提到的“德先生”(民主)和“赛先生”(科学),前者在经学称为“民本思想”,本就是经学所宣扬的;而关于后者,当时的经学确实缺乏科学的精神,这是其弱点,所以直到现在,经学依旧在补“科学”这门课。

然而,“打倒孔家店”打倒的应是经学的末流,而非对经学的全盘否定。1938年,毛泽东便在《论新阶段》中提出:“从孔夫子到孙中山,我们应该给以总结,承继这一份珍贵的遗产。”^②这就告诉我们要批判性地继承传统。

2. “批林批孔”“打倒孔老二”

“文革”时期,经学受到了更大的打击:“批林批孔”“打倒孔老二”。“礼”不是朱子所说“以天理灭人欲”,而是以不同分工结果最大满足人之欲望,荀子、有若均有相关论述。程朱的曲解便导致了后来“礼教吃人”的看法,使经学在“文革”中遭到致命攻击。“文革”留给我们沉重的教训:经学存在运用与滥用的区别,经学可以运用而绝不可滥用!

毛主席对传统文化有着前后两种不同的态度,我们应该“从治命而不从乱命”。如《左传·宣公十五年》事:

初,魏武子有嬖妾,无子。武子疾,命颗曰:“必嫁是!”疾病,则曰:“必以为殉!”及卒,颗

① 纪昀总纂:《四库全书总目提要》,石家庄:河北人民出版社,2000年,第49页。

② 《论新阶段》的这一部分,题为《中国共产党在民族战争中的地位》,后收入《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第534页。

嫁之，曰：“疾病则乱，吾从其治也。”^①

“文革”期间，毛主席对经学的批评与他早年的看法大不相同，便是“乱命”与“治命”之间的差异了。我们应当从其“治命”，追随他早年的主张。

由此可见，经学的重要性不言而喻。但这个经学，既不是两汉经学，也不是宋明经学，而应是新时代的新经学。

三、理性与传统

(一) 何为理性

讲到中国的经学，必提到西方的哲学。西方哲学重理性。所谓理性，英文译为“reason”，其最纯粹的用法为“pure reason”，即康德所讲的“纯粹理性”。纯粹理性是永恒不变的，它表现在所有的概念都必须定义。

西方人的理性始于古希腊时期，认为理性就是合理的，合乎逻辑的；而这个合乎逻辑的理性，是超乎历史的。具体来说，西方逻辑理性表现在逻辑学和几何学上。几何学又被称为公理(axiom)的科学，使用的是公理的方法。而公理天然合理，本身不需要证明。比如，两点之间直线最短，这是定义层面的规定；又，根据公理可推出定理，如 $A > B > C$ ，则 A 必 $> C$ 。类似这样的真理，不仅在希腊是真的，在中国也是真的，不仅在古代是真的，在现代也是真的，即便宇宙消灭也是真的。古往今来，真理不变。所以，基于希腊真理的理性是非传统的，是永恒的，其中只有常没有变。这就是西方的理性，是自其古代留下来的传统。

到了中世纪，基督教的传统同样只有常没有变。“上帝”是永恒的，“上帝”之语即为真理，尽管它是具有宗教性质的。

进入17、18世纪后，欧洲开始涌现出一系列的问题，如宗教冲突、土地制度矛盾、财政问题……诸如此类情况被当时的法国人看作为“传统”。所以启蒙哲学家走上历史的舞台。西方最典型的理性主义是从18世纪启蒙时代开始的。早期如伏尔泰、孟德斯鸠等人，晚期如卢梭等人，均视传统为大敌，认为凡传统即不合理，他们不把传统看作历史的，认为当代的即合理的，提倡必须用理性来克服传统。

但是，理性走到极端就是非理性。众所周知，法国资产阶级大革命共分三个阶段，到其高潮阶段雅各宾派执政的时候，雅各宾派政府的实际首脑罗伯斯庇尔(Robespierre)实行革命恐怖政策以驱赶外国干涉军队。“恐怖”一词由此开始！所以法国革命时期就有罗兰夫人(Jeanne Marie Roland)说道：“自由啊！自由！多少罪恶假汝之名而行！”

马克斯·韦伯(Max Weber)曾说，现代化最基本的就是理性化。那么，为什么会有后现代主义？福柯(Michel Foucault)说：现代主义理性是吃人的。后现代主义便揭露了现代资本主义的理性的本质。

古希腊追求永恒的逻辑理性；基督教讲究从神学到理性，然而这却不是真正的理性，反而变成了理性批判的对象；启蒙思想家将传统与理性对立。在这一系列的过程中，最重要的问题便是

^① 左丘明传，杜预注，孔颖达正义，浦卫忠、龚抗云、胡遂、于振波、陈永明整理，杨向奎审定：《春秋左传正义》，第772页。

如何看待传统,传统到底是不是理性的敌人?

(二) 如何看待传统

传统一词何解?我们可在英文中找到它的对应词:tradition(s)。然而,英文与汉语存在一个差异现象,即分可数名词与不可数名词两类,二者不仅形式上有单数、复数的差异,在词义上也是有差别的。

Tradition 这一形式表示不可数名词,代表一般的概念性抽象名词,可释为传承之过程,或传承之流。其在英文词典中,释义为:handing down from generation to generation of……或 the passing down of ……

Traditions 这一形式则表示可数名词,代表具体的事物,可释为世代流传的具体风俗、习惯、信仰、制度、思想等。它是就传承之物本身而言的,即我们所说的传统。

任何一种文化都离不开 tradition 和 traditions。一个具体历史阶段的具体风俗、具体信仰、具体的制度、具体的器物服饰……都具有其自身的相对稳定性,既保持其自身某种本质特点相对不变,又在其发展的各个阶段不断量变。经学也一样,都是要有变的,所以我们才提倡“新经学”,只是它背后存在着不变的传承之流而已。如我们现在经常使用的计算机,在它从无到有,再到不断变轻变薄的过程中,始终不变的是它的本质功用。旧的计算机会被新的计算机不断代替,正是传承之物在随时代革故鼎新,但传承之流始终不断。

传承之流中具体的传承之物均有其起点与终点。人类的历史正是在上一个终点与下一个起点的勾联中不断向前。传承与创新本就是一个统一的运动过程。任何一个文明传承的过程,也就是其创新的过程;在其不断创新中,传承方得以实现。

中国经学的发展也正如此。中国经学的每个具体传统都有流有变,有其历史必然性。司马迁讲“承弊通变”,没有任何一样东西历久不变。看似“天之经也,地之义也”好像是不变的,但“人之行也”本身就是不断变化的。中国经学是历史的理性,传统并非理性的敌人。

四、当代经学研究的意义

(一) 经学是中国的文化基因

经学是中国的文化基因。“仁”与“礼”是经学的核心。“仁”就是把人当人看,“礼”就是要把有限的资源合理分配。

《论语》记载了孔子弟子多次问“仁”,现择要录于下:

1. 樊迟问“仁”

(樊迟)问仁,曰:“仁者,先难而后获,可谓仁矣。”^①

樊迟问仁。子曰:“爱人。”^②

2. 子贡问“仁”

子贡曰:“如有博施于民而能济众,何如? 可谓仁乎?”子曰:“何事于仁? 必也圣乎!

① 何晏注,邢昺疏,朱汉民整理,张岂之审定:《论语注疏》,第87页。

② 何晏注,邢昺疏,朱汉民整理,张岂之审定:《论语注疏》,第190页。

尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”^①

3. 仲弓问“仁”

子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”^②

4. 颜渊问“仁”

子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！”^③

孔子对于“仁”并没有如西方理性主义一样，给出明确的、一成不变的定义，而是因材施教，给予了多种答案。需要强调的是，“克己复礼为仁”，并非宋儒所谓的“克制”，不是消亡自己，而是使自己能够成为自己。这从清代学者惠士奇起便已开始论证。^④

孟子也对“仁”进行过阐发。《孟子·尽心上》记有：

孟子曰：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”^⑤

这些思想都是由《尚书》“周诰”发展而来的。

“仁者，人也。”“人类命运共同体”的思想实际不正是建立在“仁”之上吗？如果大家都能做到“仁”，那么何来单边主义呢！

“仁”建立在“礼”的基础上，必须要依靠“礼”来实现。亨廷顿《文明的冲突》不幸而言中了现代文明之间的矛盾，要化解这种冲突，“礼”就十分重要。

正所谓“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美”。^⑥“礼”讲究有区别又和谐，就不至于导致文明冲突。如此一来，“人类命运共同体”不就形成了吗？更何况，经学提倡“君子和而不同”。^⑦现在的文明冲突，从来不是中国本身的文明冲突。中国文化向来开放，非常善于容纳外来文化。佛教、基督教及其他外来文化的传入都是例证。魏晋南北朝时期，中国大地涌现出那么多不同的民族，并没有引起文明冲突。

如果“仁”“礼”学说能够应用到当代的话，假以时日，便能克服恐怖主义、单边主义，也算是中国经学对世界所做出的贡献。

（二）经学研究的重点及意义

“六经”是孔子所治，原始经学是“六经”。经学始于孔子，^⑧儒家的历史学也始于孔子。经学实际上是跨学科的学问，至少有三个要素作为基础。

1. 小学

读经必以小学始，经学首先要研究小学，这期间包含文字、音韵、训诂之学。

张之洞在《书目答问》中提到：

① 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第91页。

② 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第178页。

③ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第177页。

④ 刘家和：《先秦儒家仁礼学说新探》，《孔子研究》1990年第1期。

⑤ 焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，第948—949页。

⑥ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第11页。

⑦ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第203页。

⑧ 关于这一点，学界曾有不同观点，有人认为起源于子夏，有人认为起源于荀子，更有人认为经学至汉代始成立。而本文所持“经学始于孔子”说，晚清学者皮锡瑞、日本学者本田成之和中国台湾学者程元敏的经学史论著都支持这一观点。

由小学入经学者,其经学可信;由经学入史学者,其史学可信;由经学、史学入理学者,其理学可信;以经学、史学兼词章者,其词章有用;以经学、史学兼经济者,其经济成就远大。^①

经学作为一个交叉学科,小学是其中重要的组成部分。经学不研究一切小学,但小学里必有经学。“十三经”之一的《尔雅》就是因小学而成为“经”的。《汉书·艺文志》中小学是包含在经学之内的。以后的目录学中,小学也都放在经学的下面。

2. 版本、目录之学

当然,细研究,经学组成部分中还有版本、目录之学,事关经典源流的问题,在此暂不展开。

3. 史学

经学讲常道,当然要讲在历史中的应用。所以“常”怎么应对“变”呢?必须有一个学科给它作支撑。西方哲学只讲常,故而以逻辑学为基础;经学既讲常又讲变,故而以史学作为基础。

经学中《春秋》是史,《尚书》是史,《诗》何尝不是史呢?《诗经》的雅、颂都是史啊!钱宾四先生也曾说过:“《诗》《书》都是史。”所以有“六经皆史”之说啊!而经学也恰恰影响着史学研究,《汉书·艺文志》便将《太史公书》列在《六艺略》“春秋家”中。

传统史学与经学一样,是既有常又有变的。史学如果只有变没有常,那么就不能称为史学。《史记·太史公自序》有:

太史公曰:“先人有言:‘自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁,有能绍明世,正《易传》,继《春秋》,本《诗》《书》《礼》《乐》之际?’意在斯乎!意在斯乎!小子何敢让焉。”^②

可知《史记》是有意要学《春秋》的。“《春秋》者,礼义之大宗也”^③嘛!

孔子曾说:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”^④所以孔子是要讲《春秋》的,他要讲《春秋》的道义啊!

经学中,史学是最核心的组成部分。经学下接小学,它的研究过程则必须有版本、目录之学,而它的内容是史学。

当代新经学,我们努力研究的功夫还是要下在小学、目录版本之学和史学上,当然也包括出土文物考古之学。在经学微观研究的基础上,发挥它与时代相契合的意义。

推陈出新,必返本开新。中国文化还是要讲“仁”(对抗单边主义),要讲“礼”(对抗文明冲突)。经学并非是故纸堆中的学问,而是有着强烈的现实指向的活泼泼的学问。经学中相人偶的“仁”、致中和的“和”与自卑尊人的“礼”,何尝不是医治当今世界单边主义思潮的良药呢?面对自亨廷顿提出“文明的冲突”以来的严酷现实,中国传统经学里的思想资源值得深入挖掘。

整理者注:本文为著者2018年9月19日在清华大学中国经学研究院成立大会上的演讲,整理后经著者审定发表。

(责任编辑:张涛)

① 张之洞撰,范希曾补正:《书目答问补正》,上海:上海古籍出版社,2010年,第219页。

② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索引,张守节正义:《史记》,北京:中华书局,1959年,第3296页。

③ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索引,张守节正义:《史记》,第3298页。

④ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索引,张守节正义:《史记》,第3297页。

天地信仰与儒家的普世道德

李存山

摘要:中国文化在西周时期就有了分别祭祀天地的“郊社之礼”,天地如同夫妇,是人与万物的父母。这说明中国文化所信仰的最高神不是存在于超越的“彼岸”世界,而是就在“此岸”世界中,与人类的生活世界有着“存有的连续性”。“惟天地,万物父母;惟人,万物之灵”。这一思想把天道之自然与人伦之道德统一起来,由此整个自然界与人类社会就成为一个“天人合德”的共同体。儒家学说的人性论、道德修养工夫论,特别是“仁民爱物”“民胞物与”“以天下为一家,以中国为一入”的普世道德的价值取向,也是以这一思想为基础的。

关键词:郊社之礼; 天地信仰; 天人合德; 普世道德

作者简介:李存山,中国社会科学院哲学研究所(北京 100732)

中华民族自古就是以农立国,而农业生产的生活方式就是以家庭为基本单位的聚族而居,重视家庭和家族遂成为中国文化的一个重要特点。这个特点投射到中华民族对人与自然界的认识,就形成了以“天地”为人与万物之“父母”的思想,整个自然界和人类社会就如同一个大家庭。

大约在西周时期中国文化就形成了以“天地”为人与万物之“父母”的思想。这一思想具有天地信仰的宗教性,而且在以后中国文化的发展中这也成为中国传统哲学的一个占主流的世界观,儒家学说的人性论、道德修养工夫论和普世道德的价值取向也是以此为基础的。

一

《诗经·小雅·巧言》中有云:“悠悠昊天,曰父母且。无罪无辜,乱如此帑。”这里的“昊天”在西周文献中又被称为“帝”或“上帝”。汉代的《毛诗正义》从“以《诗》当谏书”的角度,认为这几句诗是“刺幽王也”。而宋代朱熹的《诗经集传》则把这几句直接解释为:“悠悠昊天,为人之父母。胡为使无罪之民,遭乱如此其大也?”这两种解释以朱注为长。而且即便如《毛诗正义》所说,这里是用“昊天”假借来“刺幽王”,那么也不能否认在“昊天”的本意中有可以称为“父母”的意思。

为什么把“昊天”称为“父母”?如果联系到西周时期的“郊社之礼”,那么有可能在称“昊天”时就已把“后土”连带在内。西周时期有“郊社之礼”,如《尚书·召诰》云:“越三日丁巳,用牲于郊,牛二。越翼日戊午,乃社于新邑,牛一、羊一、豕一。”这里的“郊”即祭祀“上帝”的郊礼,“社”即祭祀“后土”的社礼。周秉钧《尚书易解》引《逸周书·作雒》篇“乃设丘兆于南郊,以祀上

帝”，而“社”就是“立社以祭后土”。^①

《古文尚书·泰誓下》在对商纣王的指斥中有“郊社不修，宗庙不享”，这是对商纣王一个人的指斥，但在殷商时期是否已经有了“郊社之礼”，似乎可以存疑。可以肯定的是，自西周以后“郊社之礼”的祭祀被历代王朝所继承，^②直到明清时期在北京有天坛即祭天之所，也有地坛即祭地之所，而“宗庙”就是紫禁城东邻的太庙（今劳动人民文化宫）。在秦以后的民间社会中普遍设有“天、地、君、亲、师”的祭祀牌位，其首列的“天、地”当也是“郊社之礼”在民间社会的流衍。如荀子所说：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”（《荀子·礼论》）所谓“生之本”即人与万物都是天地所生的意思。

西周时期已有了分别祭祀“上帝”与“后土”的“郊社之礼”。“上帝”就是天神（“昊天”），“后土”就是地神。那么，《诗经·小雅·巧言》为什么把“昊天”称为“父母”？我认为很可能是在称“昊天”时就已把“后土”连带在内，只是对“后土”有所“省文”而已。这在《中庸》中有其例，如云：“郊社之礼，所以事上帝也。”《礼记正义》郑玄注：“社，祭地神，不言后土者，省文。”朱熹《中庸章句》亦云：“郊，祀天；社，祭地。不言后土者，省文也。”这就是说，如果把话说全了，应该是：“郊社之礼，所以事上帝、后土也。”

中国文化把“天”或“上帝”作为最高信仰的神，这在春秋时期如孔子仍然说“惟天为大，惟尧则之”（《论语·泰伯》）。这一对“天”的信仰又是与“地”相对而言，天地如同夫妇，是人与万物的父母。这说明中国文化所信仰的最高神不是存在于超越的“彼岸”世界，而是就在人类的“此岸”世界中，或者说与人类的生活世界有着“存有的连续性”。^③

中国文化所信仰的“天”与“地”相联，这是中国文化与西方基督教文化的一个重要区别。当西方基督教的传教士初来中国时，就已对中国文化的天地信仰进行了批评。如利玛窦在《天主实义》中强调“天主惟一”，又比附说“吾天主，乃（中国）古经书所称上帝也”，但他据《中庸》引孔子曰“郊社之礼，所以事上帝也”，批评朱熹注“不言后土者，省文也”，质问：“窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？”对于所崇拜的神“一之以不可为二”，这当然是基督教的基本教义；但是在中国文化中既有祭天的“郊”礼，又有祭地的“社”礼，利玛窦对朱熹注“省文”之说的批评实也是不能自圆其说的。对于中国古文献中的“天”之意涵，程颐曾有“以形体言之谓之天，以主宰言之谓之帝”（《程氏遗书》卷二二上）之说，利玛窦当然对此也不能接受，故而批评说：“夫帝也者，非天之谓”，“上帝索之无形，又何以形之谓乎？”利玛窦尤其所不能接受者是中国文化既要祭天，又要祭地，故而批评说：“上天既未可为尊，况于下地乃众足所践踏，污秽所归寓，安有可尊之势？”^④利玛窦对程、朱之说的批评，实际上正是中国文化所不同于西方基督教文化的一个重要区别。

① 周秉钧：《尚书易解》，长沙：岳麓书社，1984年，第200页。

② 见诸史书记载的如《史记·封禅书》云：“《周官》曰：‘冬日至，祀天于南郊，迎长日之至；夏日至，祭地祇。皆用乐舞，而神乃可得而礼也。’《汉书·郊祀志下》云：‘帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重于郊祀……祭天于南郊，就阳之义也；瘞地于北郊，即阴之象也。’”

③ 杜维明先生在引述西方汉学家牟复礼（F. W. Mote）关于中国文化没有“创世说”时指出：“存有的连续性，是中国本体论的一个基调。”见氏著：《杜维明文集》第3卷，武汉：武汉出版社，2002年，第222页。

④ 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，第21—22页。

二

中国文化在老子哲学之前，“天”就是最高信仰的神，在哲学上就是最高的范畴（如前引孔子说“惟天为大，惟尧则之”），“天地”被认为是固有的（所谓“盘古开天地”是在东汉时期佛教东传以后才有的传说^①）。而老子开创性地提出了“有物混成，先天地生”（《老子》二十五章），即认为在天地产生之先就已有“道”或“气”存在了，天地是由阴阳之气分化而成，“道”或“气”便是天地万物的“本根”（《老子》一章所谓“无名天地之始，有名万物之母”）。尽管如此，在老子哲学及其以后中国哲学的发展中，由天地产生人与万物的思想仍然占有重要的位置。

在老子哲学中，虽然“道”生天地，但是人与万物又都是天地所生。如老子说：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”（《老子》五章）“故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。”（《老子》二十三章）“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（《老子》三十二章）这实际上就是“天地相合”以化生万物的思想。老子所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》四十二章），其中的“一生二”当是指从一气之阴阳分化出天地，而“二生三，三生万物”就是指天地“冲气”以为三（冲和）而产生人与万物。

到了战国时期，由天地产生人与万物，天地即人与万物之“父母”的思想被明确表述出来，并且被儒、道等各家普遍接受。如《庄子·大宗师》说：“阴阳于人，不翅于父母……今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”《庄子·达生》更明言：“天地者，万物之父母也。”在长沙马王堆出土的黄老帛书《黄帝四经》中也有云：“黄帝曰：‘夫民仰天而生，恃地而食，以天为父，以地为母’”（《十大经·果童》）。“父母之行备，则天地之德也”（《经法·君正》）。

在儒家学说中，以天地为人与万物之“父母”的思想更占有重要的地位。如《易传》说：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”（《易传·说卦》）。“天地感而万物化生”（《易传·咸卦·彖传》）。“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生”（《易传·系辞下》）。“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”（《易传·序卦》）。《易传》的思想是把天道之自然与人伦之道德统一起来，由此整个自然界与人类社会就成为一个“天人合德”的共同体。

《易传·系辞下》说：“天地之大德曰生。”天地之生养人与万物是有“大德”的，所以《易传·彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。”《易传·系辞上》说：“天地变化，圣人效之。”《易传·文言传》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天下而天弗违，后天而奉天时。”因为“天地变化，圣人效之”，所以《易传·象传》说：“天行健，君子以自强不息。”“地势坤，君子以厚德载物。”著名哲学家和哲学史家张岱年先生曾指出，“中华精神”集中体现在《易传》的“天行健，君子以自强不息”“地势坤，君子以厚德载物”这两句名言中。^②“自强不息”“厚德载物”是中华精神，而这种精神实际上是与对天地之“大德”的信仰、对“天地变化”之实在性的肯定、对“天行健”“地势坤”的效法密切联系在一起。

① 李存山：《盘古传说不能作为中国哲学史的萌芽》，《中国哲学史》2013年第4期。

② 张岱年：《张岱年全集》第6卷，石家庄：河北人民出版社，1996年，第168、223页。

因为中华精神体现了“天人合德”，肯定了“天地变化”以及人的生活世界的实在性（《中庸》所谓“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，朱熹《中庸章句》注：“诚者，真实无妄之谓”），于是有了中国哲学和文化的“道不远人”，“极高明而道中庸”（《中庸》）。中华民族不是把这个世界看成一个“空幻”的世界，也不是把这个世界看成一个“侨寓”或“寄居”的场所，^①而是执着地前赴后继、永不绝望地要在这个世界上“自强不息”“厚德载物”，努力追求和实现人生、社会的道德理想，这成为中华民族生生不息、团结奋进的不竭动力。

三

《古文尚书·泰誓上》有云：“惟天地，万物父母；惟人，万物之灵。”这句话虽然出自《古文尚书》，或许有后人之“伪”，但是它的确表达了先秦时期的思想应是无疑义的。天地为人与万物的父母，儒家的普世道德就是以此为根据；“惟人，万物之灵”，即《孝经》所谓“天地之性（生），人为贵”，因为在天地所生的人与万物中只有人具有“心”的自我意识，能有道德的自觉、道德的修养和道德的行为，所以又可说“人者，天地之心也”（《礼记·礼运》）。

在天地所生的人与万物中，为什么人为万物之灵？或者说，人为什么有“心”的精神活动？这从宗教、哲学和科学等不同维度可以作出不同的回答，迄今也仍在探索之中。而在中国传统哲学看来，这是因为人禀受了“天地之中”或“五行之秀气”。在《春秋左传》成公十三年就记载了刘康公说：“吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也，是以有动作礼义威仪之则，以定命也。”这应是在春秋时期就已经有了性善论的萌芽，以后《中庸》所谓“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教……喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”，孟子所谓“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”（《孟子·尽心上》），则是在战国时期儒家性善论的确立。《礼记·礼运》篇说：“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气也。”因为人禀受了天地间的“五行之秀气”，是天地间的精华之所在，所以人能卓然于万物之上，有了“心”的精神活动，成为万物之灵。

《礼记·礼运》篇对人为万物之灵作出的解释，也被后来的思想家所继承。如宋代理学家周敦颐的《太极图说》，在讲到“乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉”之后，接着就讲：“惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。”这里的“得其秀而最灵”，就是说人禀受了阴阳五行之“秀气”，故能为万物之灵。人之“灵”就灵在“形既生矣，神发知矣”，这同于荀子所说的“天功既成，形具而神生”（《荀子·天论》）。在人的精神活动中含有“五常之性”，它与外界事物相接触、相感应就有了善恶之分，于是人间的“万事出矣”。

《礼记·礼运》篇说：“故圣人耐（能）以天下为一家，中国为一人者，非意之也。”所谓“非意之也”，就是说人之所以能有这样一种普世道德的境界，并不是凭空意想的，而是有其理论根据和道德修养的觉悟才能达到。其理论根据就在于人与万物都是天地所生，而人之所以能达到“以天下为一家，以中国为一人”的道德觉悟，便是因为人为万物之灵，人是“天地之心”。

^① 佛教的“四大皆空”即把尘世视为一个“空幻”的世界，而基督教则把“此岸”世界视为一个“侨寓”或“寄居”的场所，如《圣经》所说：“这些人都是存着信心死的……又承认自己在世上是客旅、是寄居的”。（《希伯来书》1.13）“亲爱的弟兄啊！你们是客旅，是寄居的。”（《彼得前书》2.11）

四

中国文化以天地为人与万物的父母，这从根源上说，是中国文化把对家庭的重视投射到对整个世界的看法。由于对家庭的重视，所以儒家是以孝悌或亲亲之情为仁之本始。《论语·学而》记载孔子的弟子有若说：“君子务本，本立而道生。孝弟（悌）也者，其为仁之本与！”这里的“本”不应理解为西方哲学意义的“本体”，如若为“本体”，那就把孝悌之德行“实体”化了，就会误以为儒家的仁道只是“分有”了这个“本体”而局限于血缘亲情之内。这里的“本”是本始或根源的意思，“本立而道生”，就是说由孝悌这个本始而生长出具有道德普遍意义的仁道。

《论语·学而》记载孔子说：“弟子入则孝，出则弟（悌），谨而信，泛爱众而亲仁。”这里的“泛爱众”就是普遍地“爱人”，包括爱人类所有的人，也就是“博爱”。“博爱”一词是儒家本有的概念，如《孝经》中就已有“先之以博爱”，汉儒董仲舒也讲“忠信而博爱”（《春秋繁露·深察名号》），在《盐铁论·险阻》篇记载文学说“王者博爱远施，外内合同”，到唐代的大儒韩愈则直以“博爱”定义“仁”，即“博爱之谓仁”（《韩昌黎集·原道》）。

在《吕氏春秋》中有《爱类》篇，所谓“爱类”也就是要爱人类所有的人，其文云：“仁于他物，不仁于人，不得为仁。不仁于他物，独仁于人，犹若为仁。仁也者，仁乎其类者也。”到了近代的康有为，他在注解《论语》中的“樊迟问仁，子曰：爱人”时也说：“仁者无不爱，而爱同类之人为先……盖博爱之谓仁。孔子言仁万殊，而此以‘爱人’言仁，实为仁之本义也。”（《论语注·颜渊》）

“仁者无不爱”，就是说儒家的“仁”不仅是“爱人”，而且兼及“爱物”。这在孟子的思想中就是“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。“亲亲”是仁之本始，由此“扩而充之”，就是要达到“仁民而爱物”的普世道德。孟子说：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼……推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。”（《孟子·梁惠王上》）这里的“老吾老”“幼吾幼”就是亲亲之情，而“及人之老”“及人之幼”便是亲亲之情的扩充。孟子将此又称为“推恩”，即“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”，这充分强调了“推恩”的重要，如果仅仅局限于亲亲之情，那就“无以保妻子”。可见，儒家的仁爱绝不是仅仅局限于血缘情感，而只有“扩而充之”，从“老吾老”“幼吾幼”扩充到“及人之老”“及人之幼”，乃至“达之天下”，达到“仁民而爱物”的普世道德，才是儒家的真仁爱。

宋代的理学家张载作有《西铭》一文，得到二程的充分肯定和高度评价，称其为“备言仁之体”，“要之仁孝之理备于此”（《程氏遗书》卷二上）。《西铭》的首句是“乾称父，坤称母”，这本于《易传》所谓“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母”。《西铭》以此为逻辑起点，从而又讲人、物之生都是“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”，由此进而达到“民吾同胞，物吾与也”的高尚道德境界。朱熹作有《西铭解》，其注解“民吾同胞”，就是视天下所有的人“皆如己之兄弟矣”；注解“物吾与也”，就是视天下所有的物“亦如己之侪辈矣”。朱熹说：“惟同胞也，故以天下为一家，以中国为一人”，“天下之老，一也；故凡尊天下之高年者，乃所以长吾之长。天下之幼，一也；故凡慈天下之孤弱者，乃所以幼吾之幼”。这里的“以天下为一家，以中国为一人”是本于《礼记·礼运》篇，而“长吾之长”“幼吾之幼”同于孟子所说“老吾老”“幼吾幼”，与孟子所说“及人之老”“及人之幼”相应的则是“尊天下之高年者”和“慈天下之孤弱者”。因为从“乾称父，坤称母”的意义上说，天下之人都已“如己之兄弟”，所以“尊天下之高年者”也就如同“老吾老”，

“慈天下之孤弱者”也就如同“幼吾幼”。朱熹说:《西铭》的要义就是“推人以之天,即近以明远”(《太极图说解》“注后记”)。从天与人相贯通的意义上说,“事亲如事天,即是孝;自此推之,事天如事亲,即仁矣。”(《朱子语类》卷九八)“孝”本是家庭伦理,而“仁”则是普世道德,但因把“事亲”与“事天”相互“嵌套”在一起,所以“孝”也就有了“事亲如事天”的神圣性,而“仁”也就有了“事天如事亲”的亲切感。

儒家的普世道德不仅是普遍地“爱人”,而且兼及“爱物”。由于宋代的理学家有了“凡物莫不有是性”(《张子语录·后录下》),“性者,万物之一源,非有我之得私”(《正蒙·诚明》)的“泛性善论”思想,^①所以朱熹在《西铭解》中也用人与物的“理(性)同气异”来解释“民吾同胞,物吾与也”。他说:

人、物并生于天地之间,其所资以为体者,皆天地之塞;其所得以为性者,皆天地之帅也。然体(气)有偏正之殊,故其于性也,不无明暗之异。

惟人也,得其形气之正,是以其心最灵,而有以通乎性命之全体于并生之中,又为同类而最贵焉,故曰“同胞”,则其视之也,皆如己之兄弟矣。物则得夫形气之偏,而不能通乎性命之全,故与我不同类,而不若人之贵,然原其体性之所自,是亦本之天地而未尝不同也,故曰“吾与”,则其视之也,亦如己之侪辈矣。(《西铭解》)

“侪辈”相当于说是朋友或邻居。在“同胞”与“侪辈”之间,体现了儒家的“爱有差等”,而人与物又都是要“爱”的,这也就是“仁者无不爱”,但是“(以)爱同类之人为先”。

朱熹的《西铭解》又说:

惟同胞也,故以天下为一家,以中国为一人……惟吾与也,故凡有形于天地之间者,若动若植,有情无情,莫不有以若(顺)其性、遂其宜焉。此儒者之道,所以必至于参天地、赞化育,然后为功用之全,而非有所强于外也。(《西铭解》)

这里的“儒者之道”,既包括“以天下为一家,以中国为一人”,也包括泛爱天下所有的“物”。因此,儒家的仁道既是爱国主义和世界主义的普世道德,而且兼具生态伦理或自然环境保护的重要意义。

在二程弟子杨时与程颐之间曾发生一场关于《西铭》的讨论,起因是杨时误解《西铭》是“言体而不及用”,其可能引起“后学之弊”而流于墨氏之“兼爱”。程颐在回复中对此进行了反驳,并指出:

《西铭》明理一而分殊,墨氏则二本而无殊(自注:老幼及人,理一也;爱无差等,本二也)。分殊之蔽,私胜而失仁;无分之罪,兼爱而无义。分立而推理一,以止私胜之流,仁之方也。无别而迷兼爱,至于无父之极,义之贼也。(《二程文集》卷九《答杨时论西铭书》)

这里的“分殊之蔽,私胜而失仁”,充分说明如果只是停留在亲亲之情、血缘情感,那就还是“私胜”而不是儒家的“仁”。儒家的“仁孝之理”是“分立而推理一,以止私胜之流,仁之方也”,也就是说,儒家的“仁之方”(“方”即方法或道理)是由孝悌、亲亲之情推至“理一”的普世道德,从而遏止或超越“私胜之流”。

^① 李存山:《从性善论到泛性善论》,刘笑敢主编:《中国文化与哲学》第三辑,桂林:广西师范大学出版社,2008年。

朱熹在《西铭解》中高度肯定了程颐之说,故其“论曰”:

天地之间,理一而已。然“乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物”,则其大小之分,亲疏之等,至于十百千万而不能齐也。不有圣贤者出,孰能合其异而会其同哉!《西铭》之作,意盖如此。程子以为明“理一而分殊”,可谓一言以蔽之矣。(《西铭解》)

其中所引“乾道成男,坤道成女”一句,源于《易传》,又见于周敦颐的《太极图说》,其涵义同于“乾称父,坤称母”。天地所生的人与万物有“大小之分,亲疏之等”的“不齐”(《孟子·滕文公上》有云“夫物之不齐,物之情也”),故儒家伦理有“分殊”;然而圣贤的境界是“能合其异而会其同”,从而达到“理一”的普世道德。“理一而分殊”,这不仅成为朱熹注解《西铭》的一个关键,而且这也成为朱熹建构其整个思想体系的一个普遍原则。

在朱熹作《西铭解》后,也曾引发与陆氏兄弟的争议。如陆九韶对《西铭》提出批评,认为“人、物只是父母所生,更与乾坤都无干涉”。朱熹在《答陆子美》中说:

人之一身固是父母所生,然父母之所以为父母者即是乾坤。若以父母而言,则一物各一父母;若以乾坤而言,则万物同一父母矣……古之君子惟其见得道理真实如此,所以亲亲而仁民,仁民而爱物,推其所为,以至于能以天下为一家,中国为一人,而非意之也。(《答陆子美》)

因为每个人都有自己的父母,所以儒家是以孝悌为仁之本始,即首先要孝敬自己的父母(朱熹在《西铭解》中说“不爱其亲而爱他人也,故谓之悖德”);又因为“若以乾坤而言,则万物同一父母”,所以人不应局限于孝悌、亲亲之情,而应该有“仁民爱物”或“民胞物与”的道德觉悟和高尚道德境界。朱熹此说,深刻地指明了天地信仰与儒家的普世道德的决定性关系。渊源于中国上古文化中的天地信仰,在儒家看来也是其“道理真实如此”,所以“仁民爱物”“民胞物与”,以至“能以天下为一家,中国为一人”,才“非意之也”,而是有其儒家义理的根据。

儒家的以孝悌为仁之本始,对于当今社会的家庭伦理仍然是非常重要的;而儒家的“仁民爱物”“民胞物与”的普世道德,对于当今构建人类命运共同体,乃至保护生态环境,无疑也具有重要的现实意义。与此相联系,天地信仰或以天地为人与万物之父母的思想,在中国现代社会中也应有其价值。西方文化自近代以来形成了宗教与哲学、科学的互补,而在中国现代文化中能否形成天地信仰与哲学、科学的互补,这也是我们应考虑的问题。

(责任编辑:石 伟)

儒学与诠释

景海峰

摘要:六经是中华文明的根与魂,儒家历史地位的确立是和六经系统联系在一起的,因为对六经材料的全面清理和整体诠释,使得儒家和三代文化发生了紧密的关系,成为这一传统的接续者和传承人。在对这些经典进行注疏与解释的活动中,儒家发展出了一套有关“经”的学问,从根源性、普遍性和统领性的功能而言,经学在实质上就是儒学的主干,代表了儒家在中国文化中的主体地位。强调经学的主脑作用,并不是要简单地扭转儒学的现代化路向而重新回到经学时代的老路上去;主张经学以经典为中心,也并非要恢复六经的神圣权威和独断地位。在现代化的语境下,除了还原历史本来面貌的事实陈述之外,更为重要的是,如何在当代文化的境遇之中体现这一叙事的真实价值。

关键词: 儒学; 经学; 经典解释; 诠释学

基金项目:国家社会科学基金重点项目“儒家经典解释学的体系与方法研究”(16AZX015)

作者简介:景海峰,深圳大学国学院、深圳大学哲学系(深圳 518060)

诠释是一种“理解和解释的技艺学”,对于古典文化形态来讲,诠释活动之开展所面对的主要对象便是文本。利科(P. Ricoeur)说:“诠释学是指与文本诠释相关联的理解活动的理论。”所谓“诠释学着手疏通的第一个地方,当然就是语言,而且尤其是书面语言”。^①这也就是伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)所讲的,“诠释学本来的任务或首要的任务就是理解文本……以文字形式固定下来的东西就在一切人眼前提升到一种意义域之中,而每一个能阅读它的人都同时参与到这个意义域之中”。而且,“阅读的理解并不是重复某些以往的东西,而是参与了一种当前的意义”。^②儒家思想的展开和传衍,其过程主要凝聚于文本的形式,我们对于儒学的理解和解释,也必须要通过文字的阅读、资料的占有和文本意义的陈述,只有经过面对文本本身的一系列复杂的认知活动与表达活动,我们才能够真正进入到与之发生实质性关联的特定语境之中。所以说,儒学是离不开诠释活动的,其内容的不断丰厚化完全是诠释累积的结果,其发展的历史在一定意义上也是对经典不断地进行诠释的历史。从孔子开始,大儒“述而不作,信而好古”,以整理、编纂和传授远古文化遗典为己任,对六经系统的固定化、完善化起到了至关重要的作用。战国之后,六经成为了儒家的根本典籍,围绕着这些文本,历代儒者“焚膏油以继晷,恒兀兀以穷年”(韩愈《进学解》),大多数人将毕生的精力投入到了经典诠释的事业当中。积两千余年悠悠岁月,历代儒家人物所创作的典籍可谓是汗牛充栋,但其中的绝大多数都与注解经典有关,即便是能开一代风气的大师巨匠,他们的著作也基本上是围绕着经典解释来展开的。所以说,儒学从本质上就脱

① 利科:《从文本到行动》,夏小燕译,上海:华东师范大学出版社,2015年,第77页。

② 伽达默尔:《真理与方法》下卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第500—501页。

不开诠释活动，儒学史即是经典诠释史，儒家的学问在很大程度上便是诠释的学问。

一、儒学的主体是经学

儒学这样一门诠释性的学问是因经典而生成，其主干脉络是围绕着经典诠释来展开的，经典文本是这些活动的源头和中心。当然，在漫长的儒学发展史上，围绕着这些经典所展开的诠释工作极其丰富多彩，面对文本的解释活动，于儒家而言也是复杂和多样的，所以不宜做过于简单的概述。但在今天西方诠释学的影响之下，一说起文本的解释，大家最容易联想到的就是经学的内容，因为这是在以儒家为主干的中国传统文化形态里面最为重要的一门主导性的学问。经学因为其历时甚久、包容甚广而历来被视作是儒学的主要内容，又因其作为儒家思想发展的重要源泉而一脉相延、不绝如缕，所以成为最能体现儒家之恒久性的基本标志。从时间上来看，先秦子学时代的儒家仅有几百年而已，近代以还的儒学新形态就为时更短了，而中间近两千年的儒学都是在经学的形式之下延续和生长的。就空间而言，儒家思想的历代发展和形态变化固然很复杂，儒家人物的学问面貌也丰富多彩、各有不同，但就其根荄来讲，却总是要依归于经学的。所以，说经学是儒学的主干并不为过，因为离开了经学，就抽离掉了儒学的主体性。但经学为什么是儒学的主干，除了时空等显性形式的因素之外，在哲学诠释方面，还可以做进一步的分析。

法国哲学家皮埃尔·阿多(Pierre Hadot)在解释古典文化形态下，思想权威的形成与典籍整理注解的关系时说道：“在这一时期，哲学在一定程度上被看作一种注释，对真理的探寻与对原典意义的探寻、对被奉为权威著作的意义的探寻，是不能分开的。真理乃寓于这些典籍中，是这些典籍及其作者的所有物，因而只要人们认可这些作者和典籍的权威，那真理便也就是他们所有物，他们自然也就成为原初真理的承继者。”^①儒家和华夏文明之元典以及孔子与六经的关系，的确就是这样，如果不认识到这层关系的特殊意义，就很难理解儒家在诸子百家之中的特别之处，以及历史为什么会选择了儒家。作为远古文明的族群记忆和三代文化遗产的最终结晶，六经这些元典，实际上是凝聚了华夏文明的根源性信息；而以孔子为代表的儒家，正是在对这些远古文明的遗典进行整理和传接的过程之中，创辟了最能代表中华文明之连续性的、属于“轴心时代”最为重要的古典文明思想体系之一。就文献而言，孔子曾经说过：“夏礼，吾能言之，杞不足徵也；殷礼，吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也，足则吾能徵之矣。”（《论语·八佾》）可见在孔子当时，夏商文明的传统仅存传说罢了，而文献已严重不足。所以《史记·孔子世家》谓：

孔子之时，周室微而礼乐废，《诗》《书》缺。追迹三代之礼，序《书传》，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。足，则吾能征之矣。”观殷夏所损益，曰：“后虽百世可知也，以一文一质。周监二代，郁郁乎文哉。吾从周。”故《书传》《礼记》自孔氏。^②

也就是到了孔子之世，周代的礼乐文化，因周公的创造性整理而得以流传不绝，虽然在春秋晚期，所谓“礼崩乐坏”，但大体上依然还能看到原貌。所以孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）这也就像《史记·儒林列传》中所描述的那样：

① 皮埃尔·阿多：《古代哲学研究》，赵灿译，上海：华东师范大学出版社，2017年，第6页。

② 司马迁：《史记》第6册，北京：中华书局点校本，1959年，第1935—1936页。

夫周室衰而《关雎》作，幽厉微而礼乐坏，诸侯恣行，政由强国。故孔子闵王路废而邪道兴，于是论次《诗》《书》，修起礼乐。适齐闻《韶》，三月不知肉味。自卫返鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。世以混浊莫能用，是以仲尼干七十余君无所遇，曰“苟有用我者，期月而已矣”。西狩获麟，曰“吾道穷矣”。故因史记作《春秋》，以当王法，其辞微而指博，后世学者多录焉。^①

正是在此“吾从周”志向的激励下，孔子对这些文化遗产做了全面的清理工作，使得他的生命与三代的元典精神扭结在一起，确立了其作为一个文化遗产继承人和前代典册诠释者的身份。也正是通过这一整理文献的诠释活动，使得儒家学派将古代文明的思想精华一网打尽、罗致旗下，于是乎才成了诸子百家之中历史资源最为丰足的大赢家。与墨、名、法、道、阴阳诸家相比，儒家与三代文化的渊源最深，关系最紧密，延续性也最强，这就使之成为了远古文化向古典文明过渡的最大中转站和历史文化发展长程之中的重要枢纽。

所以，单从文本与作者的关系来讲，似乎六经并非孔子所作，儒家对六经也并没有“著作权”，但是在阐释学的意义上，这一权威是如何通过所有权的转移而形成的？这是一个饶有趣味的问题。很显然，儒家对这一权利的拥有，正是运用了诠释的力量，尽管没有创作六经，但并不妨碍它对于六经的独占权，这就是在远古文明向古典文明过渡的进程中，儒家占得了历史的先机，通过整理、编纂、删削、加工远古之遗典，将自己的价值理念融入到了这项事业当中，由此形成了一种话语优势和解释权力。孔子说：“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。”（《论语·泰伯》）《述而》篇也记：“子所雅言，《诗》《书》、执《礼》，皆雅言也。”孟子常引《诗》《书》，鼓吹法先王，塑造出一个尧、舜、禹相继的“王道”谱系，并把上古史中的理想人物都串归到这一主线上。^②荀子著《劝学》，有“《礼》之敬文也，《乐》之中和也，《诗》《书》之博也，《春秋》之微也，在天地之间者毕矣”的说法。继又指出：

圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《诗》《书》《礼》《乐》之道归是矣。《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。（《荀子·儒效》）^③

这就把六经和圣人、经典与儒学，以及儒家政治理想之中的“百王之道”紧密地结合在一起了。其他诸子学派，虽然也都用了引据上古文献的方式来阐发他们的思想，但远不像儒家来得那么系统和深入，尤其是缺乏全盘承接进而全面转化的态势。久而久之，六经便为儒家所独占，似乎只有儒家才是远古文明的继承者和解释者，这便自然地形成了一种文化连续体，古代文明遗典的整理和诠释任务就理所当然地落在了儒家的肩上。

这一根源意义确立了儒家在中华文明之中的核心地位，尽管后续有诸子百家思想的磨砺和佛道文化的长久冲荡，但都动摇不了其中心的位置，而这一权威的稳固性端赖于六经及其解释。

① 司马迁：《史记》第10册，第3115页。

② 在《孟子·滕文公上》里，孟子对农家许行的弟子陈相做过一番上古史的描述，将尧、舜、禹和益、后稷、契这些不同系统的传说人物通通归纳到同一条线上，并且做了时间上的压缩，将之集中到一个短时段内。对此，顾颉刚曾有一分析，认为这是早期儒家有意建构的以“王道”理念为核心的古史观。见顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，北京：中华书局，1988年，第5—9页。

③ 北京大学《荀子》注释组：《荀子新注》，北京：中华书局，1979年，第100页。

此诠释学活动的意义,超越了时空的限定性和具体性,因此可以对此做一种抽离化的理解。也就是说,作为儒学之主体的经学,它所具有的普遍性使之超离了某种限定,从而形成了一定的象征意义,后人讲中国文化就离不开这个“根”。由此,我们对于经学的认识就不仅要着眼于其外在的形式,而还需直接抓住其本质。那么围绕着经学所展开的一系列“技术性”的争论,或可迎刃而解了。譬如,经学是起于孔子还是始自汉代,孔子和六经的关系究竟如何,经学的标准是什么,以及理学与经学的关系等等,这些长期争论的问题,可能都会得出一些新的认识。从文化的根源性来阐释经学在儒学当中的主体地位,这个经学就不是狭窄化的、形式化的,更不是指某一个特定的时段或者某一种具体的范式,而是凸显了其诠释学的本质意义。这样,经本身作为“常道”的特性和经学的普遍性义理,也就能够充分地彰显出来了。故熊十力说:

经学者,仁学也,其言治,仁术也,吾故曰常道也。常道者,天地以之始,生民以之生,无时可舍,无地可易也。而况经学之在中国也,真所谓日月经天,山河行地,其明训大义,数千年来浸渍于吾国人者,至深且远。凡所以治身心、立人纪、建化本、张国维者,何一不原于经,则谓吾民族生命为经义之所滋润焉孵育焉可也。^①

六经是华夏文明的本根,阐发经义的学问当然就有了思想主体的意义,讲儒学怎么能够离得开经学呢?故经学必然就成为了儒学的根荄与主干。这一立足于思想根源性的经学理解,使经本身不但具有“常道”的品格,凝聚了历史意识的最大共识,因之表现出文化的普遍性;而且它的功能是以一统万的,纲举目张,理一分殊,必成为众多知识的源头或所依所据之来由,“六经广大悉备,天道、人事、物理,赅而存焉”,^②因而具备了最大的概括性和统领众多知识的意义。马一浮就曾提出过“六艺该摄一切学术”的观点,认为“六艺统诸子”“六艺统四部”,“知六艺总摄一切学术,然后可以讲求。譬如行路,须先有定向,知所向后,循而行之,乃有归趣。不然则博而寡要,劳而少功,泛泛寻求,真是若涉大海,茫无津涯”。^③这里所说的“该摄”,即是统领的意思。诸子百家、一切学术都与六艺(六经)这个源头有关系,发展开来,散而为多,追根溯源,归而为一。所以,熊十力亦赞成“六经统诸子”的主张,谓“诸子之学,皆原本六经”,“大哉儒学,诸子之王,百家之母也”。^④

从经学的根源性意义,以及普遍性特质和概括性、统领性的功能来着眼,当然经学在实质上就是儒学的主干,它代表了儒家在中国文化之中的主体性地位。徐复观指出:经学的基本性质,“是古代长期政治、社会、人生的经验积累,并经过整理、选择、解释,用作政治、社会、人生教育的基本教材。因而自汉以后,两千年来,成为中国学术的骨干”。^⑤李学勤在晚年亦曾旗帜鲜明地提出了“国学的主流是儒学,儒学的核心是经学”的口号,不脛而走,影响甚大。他针对传统文化复兴之中的复杂局面和模糊认识,指出“国学”是一个很杂的概念,无所不包,我们要把握住国学的主流,这就是儒学,而儒学有一个核心,这就是经学。说经学是儒学的核心,这“不是一个价值判断,而是一个事实判断”,因为在中国传统文化里面,儒学是主流,所占比重及影响都特别大,

① 熊十力:《读经示要》,见《熊十力全集》第3卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第626页。

② 熊十力:《读经示要》,见《熊十力全集》第3卷,第748页。

③ 马一浮:《泰和宜山会语》,见《马一浮集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,1996年,第17页。

④ 熊十力:《读经示要》,见《熊十力全集》第3卷,第749页。

⑤ 徐复观:《中国经学史的基础》,北京:九州出版社,2014年,第6页。

而经学又是儒学的核心。“不研究经学,不了解经学,应该说就没有把握住我们传统文化的主流和核心的部分”。^① 所以,讲国学就离不开儒学,讲儒学又离不开经学,经学是儒学的根与本。

二、经学以经典为中心

如果说儒学是以经学作为其核心的内容,经学是儒学的主干形式,那么经学又是以何为中心呢?不是别的,就是经典。

当然,“经典”概念本身是极其复杂的,在中西文化的不同背景和历史脉络里边,它的含义可能有相当的不同,就古今而言亦存在着差异,在今天更是出现了极度泛化的趋势。本来“经典”是不同于所谓名著的,因为,诸如广为人知、十分流行的外在形式化标志,并不能从本质上揭示经典所蕴含的深刻意义。从哲学内涵来讲,经典实际上是人类纵向思考的结果,它暗含了时间的流变、思想的沉淀和历史的拣择,如果没有时间链条的接续性和思想历程的检验值可供参考,我们就很难确定何为经典。所以经典在生成的意义上,应该是一个历史性的概念,就如“传统”一样,没有叙事的连续性和历史的持续感,我们就无法诠释“经典”的内蕴。一般说来,在古典的文化形态之下,经典往往是和文明的起源、思想的开端与价值系统的确定性联系在一起的,只有很少的经过长久积累和不断淘拣的文献,才能够享有经典的身份,并且逐渐地累积和叠加起它的权威性。而到了近代,经典所具有的时间意义和连续性意识明显地减弱,其含义更多强调的是某种范式、思想的影响力和外在的扩张性,除了古老的历史传统之延续以外,流行性的空间占有和思考的典范性、实践力就显得越发重要了。而后现代的大众文化与时尚因素的介入,使这个概念的使用更是趋向于变形,有时候就干脆把“经典”变成了一个修饰性的词语,比如“经典性”意味着某种范型、时髦以及众人的追慕与模仿等。所以从历史演进的角度来看,“经典”这一概念是处于流变状态的,具有古今的差异性,在不同时代或者特定历史时段,经典的含义与认定可能是完全不同的,我们对于这个概念的理解和把握,便需要在历史的具体进程之中来完成。

儒家之经典当然是古典意义上的,它不是一般的“作品”,更不是时下所说的“文本”。从其登台亮相的历史来讲,所谓“千呼万唤始出来”,不知经历过多少岁月的积蕴;就文献筛选淘漉的历程而言,可以说是“吹尽狂沙始到金”,它是从无数的历史典册里面脱颖而出的煌煌硕果。其历经了逐层选拔,不断淘汰,众多拣择,最后才荣登榜首,被确定为历史地位最高的典籍。这种通过思想博弈所达致的共识及结晶品,和其本身所含有的高度凝聚感,恰如唐人刘知几(661—721)所说的,“自圣贤述作,是曰经典,句皆《韶》《夏》,言尽琳琅,秩秩德音,洋洋盈耳。譬夫游沧海者,徒惊其浩旷;登太山者,但嗟其峻极。必摘以尤最,不知何者为先……夫能略小存大,举重明轻,一言而巨细咸该,片语而洪纤靡漏……斯皆言近而旨远,辞浅而义深,虽发语已殚,而含义未尽。使夫读者,望表而知里,扞毛而辨骨,睹一事于句中,反三隅于字外”。^② 经典的语言文字是经过千锤百炼的,所以字字珠玑,高度凝括,含蕴无穷;其思想义理也包含了十分丰富的内容,需要后人不断地释解和领会。自六经成为儒家的根本经典,并且以集群的方式正式出场之后,围绕着对六经的解释便不断地展开了,所谓经学就是以这些经典为中心所形成的思想义理和

① 李学勤:《国学的主流是儒学 儒学的核心是经学》,《中华读书报》2010年8月15日。

② 刘知几:《史通·叙事》,见赵吕甫校注:《史通新校注》,重庆:重庆出版社,1990年,第409—410页。

各种文献的大汇集。对于六经的根本宗旨，早在《庄子·天下》中即有“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分”的概括。紧随其后的《礼记·经解》中，亦借夫子言：“温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”汉人更是从“五常”的根本义理来解释六经的义旨，所谓“六艺之文：《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原”。^①之后，北魏时期的经学家常爽（约生活在公元5世纪）在其所著《六经略注》的序中，将前人的相关理解做了如下的概述：

仁义者，人之性也；经典者，身之文也。皆以陶铸神情，启悟耳目，未有不由学而能成其器，不由习而能利其业……盖所由者，习也，所因者，本也，本立而道生，身文而德备焉。昔者先王之训天下也，莫不导以《诗》《书》，教以《礼》《乐》，移其风俗，和其人民。故恭俭庄敬而不烦者，教深于《礼》也；广博易良而不奢者，教深于《乐》也；温柔敦厚而不愚者，教深于《诗》也；疏通知远而不诬者，教深于《书》也；洁静精微而不贼者，教深于《易》也；属辞比事而不乱者，教深于《春秋》也。夫《乐》以和神，《诗》以正言，《礼》以明体，《书》以广听，《春秋》以断事，五者盖五常之道，相须而备，而《易》为之源。故曰：“易不可见，则乾坤其几乎息矣。”由是言之，六经者，先王之遗烈，圣人之盛事也。安可不游心寓目，习性文身哉！^②

由此说来，经典是人之存在的文化表征，所有人文活动的行迹都需要通过经典的形式和文字来表达，而六经则从不同的方面将这些为人之道和立人之德充分地体现出来，从而成就了一个文化充盈的光彩世界。

以六经为中心的经学形态，在两千余年的“经学时代”保持了较为稳固的学问格局，尽管从最初的“五经”到后来的“十三经”，中间有不少的变化，但经典的含义及其身份，基本上是清晰的，也是确定的。但近代以还，随着经学的解体，作为古典时代之记忆的经典，或是分散在了现有的不同学科之中的古代材料，其性质已经发生了根本的改变，对它们的定性也变得十分模糊。以至于儒家的经典包括哪些，以及这些经典与其他的古代典籍之间到底有什么区别？这些问题看似简单，但实际上在现实的生活并不容易说得清楚。

首先就是“祛魅”的问题，因为在现代文化中，这些典籍的神圣性已经消失殆尽，尽管仍可名之为经典，但与传统六经的真实地位已不可同日而语了。在诠释学中，“文本”的观念已经取代了“经典”的中心位置，从而否弃了传统经典的文化根源性意义和对于义理阐释的独占权，由相对封闭走向了开放。就像利科所分析的，文本是社会活动的思想凝聚，“人的行动是一部开放的作品”，永远“悬而未决”。^③传统之经典意义的相对封闭性，与现代社会人的实践活动的流动性以及诠释学意义的敞开，可能是一个巨大的矛盾。在这种情况下，如何确定经典？在今天来说本身就是一件很难的事情，因为经典概念早已不是古典意义上的了，泛化乃至于俗化，已经成为一个不争的事实。在传统的经典观念遭到祛魅化处理之后，经典的身份变得模糊不清，研究经典的独特意义也不复存在。就目前的学术状况和学科格局而言，我们对于经典的理解和处理，基本上

① 班固：《汉书》第6册，北京：中华书局，1962年，第1723页。

② 严可均辑：《全后魏文》卷三二，见《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1958年，第7345—7346页。

③ 利科：《从文本到行动》，第214—215页。

是古今分途的,或者说历史典籍与现代创作在身份定位和意义分析上是打成两橛的。古典材料散落在各个知识领域,繁星点点,构不成完整的图景;而专门的研究学科,像历史文献学或中国古典文献学等,基本上是将这些典籍作为死材料来处理,而很少涉及对于经典意义的追问。而在现实生活当中,发挥着巨大影响力的文本,可能是中国的,也可能是西方的,可能是古典的,也可能是现代的,不限地域,也不论时代,“英雄不问出处”,它们的背景与身份非常复杂,在知识领域和学科范畴上也是多种多样的。如果就文本的影响力而言,以历史的眼光来看待,则其意涵与古典形态下的所谓“经典”,已经截然不同。

另外就是研究的方式,比如像经学,本来是专门研究经典的,哪些是“经”清清楚楚;但随着现代学科的确立,经学的“户籍”被注销了,没有了学科归属,成为“一地鸡毛”,已经没有人自称为是经学家。譬如有个专门研究经学的日本学者,很有名气,但几次会上还有文章里,他都反对别人称他为经学家,为什么呢?他说:“我这么讨厌被称作经学家,是因为经学乃以六艺作为绝对真理而展开的学问,即这门学问的前提是以经书作为圣书来信奉的。我却完全不具备这样的信仰。对我而言,经学纯粹是研究对象,不是引导人生的圣典或教科书。就是说,我不是‘做经学的’(即经学家),而是从客观的立场来研究经学的,即‘经学之学’者。”^①通过这个实例,我们很容易能看到其中的差别,明显的经学中的经典意义和现在的研究状况是完全不一样的,虽然文本没有改变,但面对的态度和方式已经根本不同了。人们在从事这个工作的时候,也没有了任何信念的支撑和一种荣耀感,所以只能说是在研究历史材料或者在做“经学史”。

如果只是做材料的整理工作,那过去的所谓“经典”与其他的历史文献在意义上就没有本质的区别,都只是一般的资料而已,再专门讲经典问题,是指哪些经典呢?更为重要的是,烘托“经典诠释”的理念,显然是有针对性的,在范围上是有所限定的,不是指那些当下流行的东西,对经典泛化的现实本身就有一种对治的意思。这便又回到了中国历史的背景,因为传统上对什么是经典是有共识的,在形态上也有充分的体现。经典不是一般的典籍,和今天的“文本”概念不同,不论是经、史、子、集四部之分,还是儒、释、道各家思想体系中的文献,哪些是根本要籍、是最为重要的经典,这是有历史筛选和积淀的,也有传承与诠释方面的明显路径。所以经典诠释的意思还是指向这部分文献,所谓经典也有一个大致的范围,而不是指一般的典籍,更不是泛指“文本”。这部分文献之所以重要、之所以被称作经典,是因为它们在中国文化发展的历程当中起到了聚力凝魂的作用。但近代以还,这些经典一度被降格为普通的历史资料,没有了神圣性,也没有了塑造精神价值的意义,造成了现代文化的平面化和历史理解的偏失,也产生了“意义的焦虑”和信仰上的困顿。

三、经的意义在于诠释

强调经学是儒学的主干,并不是要简单地扭转儒学的现代化路向而重新回到经学时代的路上去;主张经学以经典为中心,也并非要恢复六经的神圣权威和独断地位。在这里,除了还原历史本来面貌的事实陈述之外,更为重要的是如何在现代文化的境遇之中体现出这一叙事的真实价值来。既然经典对于我们的文化系统来讲是如此的重要,那么在当代的社会生活中,这些经

^① 池田秀三:《经学在中国思想里的意义》,见彭林主编:《中国经学》第14辑,桂林:广西师范大学出版社,2014年。

典能不能焕发出新的活力？经典诠释学的提出就是要直面这些问题，重新思考经学的现代意义，对经学的诠释学特征进行阐发，以说明儒家经典的生命力只有在不断的解释活动中才能够得到延续。经学是以经典诠释为中心的，这是它的本质属性，那么在今天，怎么样才能保持和体现它的这一根本特点呢？显然，诠释经典就是为了激活经典的意义，不能只是把这些经典作为历史的文献和已经时过境迁的死材料来看待，而是要展现出它们的文化延续性和思想上的持久影响力来，这就需要重新定位和理解这些经典的内容。

诠释学告诉我们，任何经典都应当是当代的经典，既然是经典，它就一定具有历久弥新的特殊品格，而这些作为“常道”的因素，就需要我们当代人的努力发掘，经典也只有不断地与现代的视域相融合，才能开出新的意义和价值来。伽达默尔指出：“以文字形式流传下来的一切东西对于一切时代都是同时代的。在文字流传物中具有一种独特的过去和现在并存的形式，因为现代的意识对于一切文字流传物都有一种自由对待的可能性。”^①所以，从诠释学的本质来看待我们的经学传统，重新阐释历史上的这些经典，或者将这些经典的意义做一番新的揭示，与我们所处时代的问题结合起来，那这些经典就不仅仅是历史上的材料，而是变成了新时代诠释哲学的有效构件。正像洪汉鼎所指出的那样，“西方诠释学有一个重要的启示，即经典的普遍性并不在于它的永恒不变，而在于它不断翻新，永远是活生生的新的东西。文本作为一种经典，不论是历史的，还是现代的，不论是文学的，还是历史的，它都必须不断与现代的语境相联系，必须不断诠释和理解”。^②虽说传统的经学形态随着现代文明的成长和中西文化的交融已经一去不复返了，但经学的遗产，特别是它所诠释的经典，作为文本形式却依然存留。我们在前人的基础上，重新面对这些“祛魅”之后的经典，一方面延续了同样的文本的解读历史，更为重要的是在解释活动中赋予了其新的生命力。就像利科所说的：

我们并不是凭空进行解释的，而是为了显明、延伸我们身处其中的传统本身并由此使它生生不息。由此，解释的时间以某种方式隶属于传统的时间。但是说到传统，即使被理解为一个积存物的传递，如果不是对此积存物所做连续不断的解释，那么它也仍然是死气沉沉的传统；一个“遗产”并不是一个在我们手中传递却从未打开过的密封包裹，它毋宁是一个我们可以大把大把挖掘并在挖掘活动中得到更新的宝藏。^③

在对“传统”的继承过程中，各种解释活动可能都会夹带上不同时代的人们所特有的那些境遇和理解，而不是一个简单的接受或者传递的过程。这些被传承下来的东西，不仅仅是文字和文本，还有态度、感觉、情感寄托和过去所积累下来的所有判断与回应。当我们面对这些文本时，这里面是充满了各种凝固的价值判断的，需要逐层的来辨识、剔除或者保留，再加以当下的理解与释读。这样，只有在解释活动中不断地挖掘其中的“宝藏”，这些经典才能够呈现出崭新的面貌来，而不是沦为历史尘封的“包裹”；所有的经学资源也才能随着解释的深入展开而变得鲜活起来，成为现实生活中的养料和学术创新的源泉活水。

诠释是经学的根本属性，只有在不断的解释中，经典的生命力才能得以延续，而经学的主要内容也是在不同时代的解经活动当中逐渐地累积起来的。但是，在西学东渐之后，在很长的一段

① 伽达默尔：《真理与方法》下卷，第498页。

② 洪汉鼎：《诠释学与中国经典注释——诠释学研究文集》，北京：北京燕山出版社，2015年，第127页。

③ 利科：《解释的冲突》，莫伟民译，北京：商务印书馆，2008年，第31页。

时间里,对中西文化进行比较,这中间产生了一些批评的声音,包括新文化运动以来对传统的反省。其中有一个很流行的说法,就是中国文化缺乏创造性。因为它基本上是在注解历史上的经典,尤其是儒家的“十三经”,形成了一个“注经的传统”,乃至僵化的模式;用“注经”的方式来表达思想观念,这就难免陈陈相因,缺少创造性。很多人认为,这是导致我们文化落伍、甚至是阻碍文明发展的一个重要原因。这种说法很普遍,甚至成为一种定式,认为“注经”的模式在根本上就是错误的,应当予以否定。这种说法对不对呢?从经典诠释学的角度来看,这样理解显然是有问题的,是把文明形态延续和发展的复杂程式给简单化了,片面地追求创新,或者根本没有理解到注经方式的深刻内涵,只是草草地归结后,就把它给否定掉了。大概从1905年废除科举制之后,解经活动的现实性便消失了,在现代的学术体制里面,也没有给经学保留下任何地盘。后来在成熟的文、史、哲各学科建制中,经学只有有限的记忆或者残片式的存留,而没有任何完整的意义可言,更不用说对社会实际有什么效用了。改革开放之后,特别是晚近的十多年来,随着传统文化的复兴,大家又开始重新思考这个问题,包括对经学的态度也有了明显的转变,现在谈的比较多的是怎样去挖掘、怎么去继承这一份宝贵的文化遗产,这是大家都非常关心的话题。但显然讲经学,不可能再简单地回到历史上去了,也不只是一个重新评价的问题,而是要思考开创一种新的境界,是站在当代的视野、从现代中西文化和文明之比较与融合的大背景下,再来看我们的经学传统的。

就当下学术界所开展的经典解释活动的实际状况而言,除了现代化的眼界和方法之外,就是在解释对象的划定与分类上,也呈现出了多元化的复杂态势。现代的文化观念早已经打破了儒家的独占性,讲经典不只是讲儒家的“经”,更不是局限在“十三经”或“四书五经”,而是有了更广的范围。这样,经典诠释就不只是经学的问题,也牵扯到史部、子部、集部的典籍,还有佛、道二教的经典。除了传统经学内部的问题之外,经史关系、经子关系,甚至三教关系(儒、释、道)等,都需要重新来加以梳理和理解。即便是从儒学的内部来讲,对经学范围的认定,对经典概念的理解,也并非统一的,而是存在着很多的歧义。其实,“经”的观念可能一直就是在变化的,经学形态的独霸格局至少在清代中叶就遭到了挑战,当时就有“经史之辨”和“经子之争”的发生。后来包括经学内部的种种变化,尤其是在西方文化的刺激和影响之下,使得“经”的观念在近一百多年来,已经发生了根本性的改变。所以,我们今天再来讲经典,已经不限于“十三经”了,而是包括了很多其他类别的典籍,包括佛、道的经典,也包括了这一百多年来,在现代文明的形态下所创造和结成的经典。就语境而言,今天谈论经典,早已经超出了传统经学的范围,所谓经典和传统意义上的“经”已经是不可同日而语的了。当研究这些经典时,在态度和方式上,也都是一视同仁的。即便了解了历史上经学形态的独特性和权威性,或者理解它曾经拥有的那种至高无上的价值;那么在当代的境况下,我们也不可能使之再现往日的荣光,也就是说,不可能再简单地回到历史上的经学格局中去了。所以,今天讲经典的解释和经典诠释学,必定是一个新的形态,已经是一个全方位的开放趋势,不可能再回到传统经学的那种封闭式镜像中去。对经学本质的重新阐发,或者特别凸显经学的诠释学意蕴,就是想通过诠释经典的方式,在现代意义上来重新解读和复活传统资源的生命力,使得这些典籍由原来的历史材料,变成能够融入现实生活、并对当代价值的建构发生潜移默化之作用的思想养分。

从经典诠释活动的不断展开来看,历史上的经学本来就是丰富多彩的,现代学者为了树立新的学术典范而有意识地制造或者强化了经学因循守旧、保守落伍的形象,以作为生机勃勃、富有

创造精神的现代文化的对立面。实际上,经学从来就不是一潭死水、铁板一块,而是处在不断的跃动和变化之中,一如思想的成长和历史的发展是一个复杂的不断构成的过程,以经典解释为中心的经学也是在反复的经历着这种解构与重构的运动。历史上的解经者,结合各自时代的特点,通过对经典的不断解释和意义之挖掘,蕴聚了丰富的思想内容,并不断吸纳各种新的文化元素,这成为儒家学说一脉相延而又不断创新发展的不竭动力。从历史上看,经本身就是解释的产物,没有解释,便没有经典。经的意义的生成是在解释中实现的,经义的丰厚化和辐射力的增强也要靠不断地解释来完成,经典权威的建立及其在实践活动中的功效之显现,更是需要随时随地展开诠释;所以,经的意义完全是建立在广义诠释的基础之上的。

经学的这一诠释学属性,在现代文化的视域中,不但可以得到有效的继承和转化,而且能够拓展出更为广阔的意义释放的空间来。从“经典”一语的现代含义来讲,它在构词上本身就包含了复杂的对位、变化和各种意想不到的发现,“经典的另一个含义源于音乐词汇,指的是一种对位形式,采用多种声音,通常是彼此之间形成严格的模仿,换言之,这种形式用于表达曲调和旋律的变移、戏谑、发现以及在修辞意义上来说的发明”。^①这种丰富性、多变性和开放性的基调,为各种不同视域、不同时序和不同空间下所形成的意义之汇聚、穿插与调适,提供了最大的可能,就像萨义德(Edward W. Said)所说的:

经典的人文主义是始终向变化中的感觉和意义之结合保持开放;对一部经典作品的每一次阅读和解释都在当下把它重新激活,提供一个再次阅读它的契机,使得现代的、新的东西一起处于一个宽阔的历史境域;这个历史境域的好处在于,它向我们表明,作为一个争论的过程,历史还处在构成之中,而不是一劳永逸地完成和固定了的。^②

在传统与现代的相互对位与交错之中,“经”在历史诠释中所积累下的丰富意义和当代阅读所激发出的理解与想象,复杂地交织在一起,形成了一种活生生的、即在的视域融会,我们既穿梭在经之本文所构成的意境当中,同时又时时地体验到这些文字意义和实存状态之间的相互投射与紧密联系。“这种丰富性、这种多重意义的厚重为他提供了思想的食粮并激发了他的理解;解释与其说在于消除意义的模糊性,还不如说在于理解意义并说明意义的丰富性”。^③经的解释打开了理解的大门,扩展了想象的空间,也增加了意义的厚度,但并没有提供一劳永逸的解决方案。因为解经活动本身就是一种文化生命延续的方式,它只会产生越来越多的复杂性,而不会走向简单。因此,解释经典并不是为了寻求意义的唯一性,即便是有短暂的驻足或者片刻的停留,那也是为了更大的跳跃在准备着踏板,因为我们的思想是不会消歇的,生命的活动总是处在变动不居之中,新的视域融合在面对经典的时时刻刻都会不断转换,并且不断生成。

(责任编辑:温方方)

① 萨义德:《人文主义与民主批评》,朱生坚译,北京:中央编译出版社,2017年,第30页。

② 萨义德:《人文主义与民主批评》,第31页。

③ 利科:《弗洛伊德与哲学:论解释》,汪堂家等译,杭州:浙江大学出版社,2017年,第40—41页。

朱子论羞恶

陈 来

摘要:按朱子哲学体系,义与仁礼智一样,属于性之理。未发之性发见则为情,仁之发为恻隐,义之发为羞恶,恻隐、羞恶属于已发之情。四德之性虽属未发,但通过四端而时时发见,如性中有义之理,见非义之事而发为羞恶。羞恶是人面对不善可恶之事所发的情感,是以性中之义为根源的。羞恶之心是性中“义”之理在面对恶(可羞、可恶、不美、不好底事)时产生的发见。就四端之发而言,朱子认为在人的实际生活中,四端之发有偏差。以义之发来说,当羞恶而不羞恶,不当羞恶而羞恶,这类现象相当普遍,故恻隐等四端有不中节者。不中节的恻隐是恶,不中节的羞恶是恶,而不是善,只有中节的恻隐羞恶才是善。这样一来,使得理学对四端的现象学分析就细致多了,也合乎道德实践的实际。

关键词:朱子; 羞恶; 义; 道心

作者简介:陈来,清华大学国学研究院(北京 100084)

在儒学体系中,羞恶的问题来自《孟子·公孙丑上》:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。”根据孟子的讲法,羞恶作为道德感情和恻隐、辞让、是非被称为四端,分别是作为本性的仁义礼智的发端或端绪。在这一体系中,羞恶是义之发端,从而羞恶问题的研究既与义的研究相联系,也同时是对四端研究的一部分。在理学中,朱子对四端的论述最多,也最成体系,而本文以羞恶为焦点,来检述其思想,既是因为义的概念涵义历来被认为不很清楚,通过朱子对羞恶讨论可以促进我们对理学关于义的概念的理解,同时也可以通过这一特定的角度加深对朱子学心性论的理解。

一、羞恶为义之已发

按朱子哲学体系,义与仁礼智一样,属于性之理。未发之性发见则为情。仁之发为恻隐,义之发为羞恶,恻隐、羞恶属于已发之情。孟子所说的“羞恶之心”,在这个意义上属于已发之情。

《语类》记载朱子与门人的讨论:

问喜怒哀乐未发、已发之别。曰:“未发时无形影可见,但于已发时照见。谓如见孺子入井,而有怵惕恻隐之心,便照见得仁在里面;见穿窬之类,而有羞恶之心,便照见得义在里面。盖这恻隐之心属仁,必有这仁在里面,故发出来做恻隐之心;羞恶之心属义,必有这义在里面,故发出来做羞恶之心。譬如目属肝,耳属肾。若视不明,听不聪,必是肝肾有病;若视之明,听之聪,必是肝肾之气无亏,方能如此。然而仁未有恻隐之心,只是个爱底心;义

未有羞恶之心，只是个断制底心。惟是先有这物事在里面，但随所感触，便自是发出来。故见孺子入井，便有恻隐之心；见穿窬之类，便有羞恶之心；见尊长之属，便有恭敬之心；见得是，便有是之之心；见得非，便有非之之心，从那缝罅里迸将出来，恰似宝塔里面四面毫光放出来。”（焘）^①

门人问的是喜怒哀乐，即七情的已发未发，而朱子回答的是恻隐羞恶恭敬是非之心，即四端，可见在朱子的意识中，把七情和四端之心都看做情，常常不加分别。照朱子，情之未发即是性，性无形影；此性于情之已发可见。人见穿窬之事，而发羞恶之心，由此羞恶之心可见本性中义之理在焉。有四端之心发作，人可知四德之性内在于心中。反过来说，正是由于人内在地具有四德之本性，故能遇事而发为四端之心。不过，这一段记录中“然而仁未有恻隐之心，只是个爱底心；义未有羞恶之心，只是个断制底心。惟是先有这物事在里面，但随所感触，便自是发出来。”应是记录有误。未有恻隐之心，只是个爱底理；未有羞恶之心，只是个断制底理。而不能说未感时先有个爱底心、先有个断制底心。这是明显违反朱子学思想的。在朱子思想中，“先有这物事在里面，但随所感触，便自是发出来”，这个在里面的物事只能是理，而不能是别的东西。

“恻隐、羞恶，是仁义之端。恻隐自是情，仁自是性，性即是这道理。仁本难说，中间却是爱之理，发出来方有恻隐；义却是羞恶之理，发出来方有羞恶；礼却是辞逊之理，发出来方有辞逊；智却是是非之理，发出来方有是非。仁义礼智，是未发底道理，恻隐、羞恶、辞逊、是非，是已发底端倪。如桃仁、杏仁是仁，到得萌芽，却是恻隐”。又曰：“分别得界限了，更须日用常自体认，看仁义礼智意思是如何。”又曰：“如今只因孟子所说恻隐之端，可以识得仁意思；因说羞恶之端，可以识得义意思；因说恭敬之端，可以识得礼意思；因说是非之端，可以识得智意思。缘是仁义礼智本体自无形影，要捉摸不着，只得将他发动处看，却自见得。恰如有这般儿子，便知得是这样母。程子云‘以其恻隐，知其有仁’，此八字说得最亲切分明。也不道恻隐便是仁，又不道掉了恻隐，别取一个物事说仁。譬如草木之萌芽，可以因萌芽知得他下面有根。也不道萌芽便是根，又不道掉了萌芽别取一个根。”又曰：“孟子说性，不曾说着性，只说‘乃若其情，则可以善’。看得情善，则性之善可知。”又曰：“恻隐羞恶，多是因逆其理而见。惟有所可伤，这里恻隐之端便动；惟有所可恶，这里羞恶之端便动。若是事亲从兄，又是自然顺处见之。”又曰：“人须扩而充之。人谁无恻隐，只是不能常如此。能常如此，便似孟子说‘火之始然，泉之始达，苟能充之，足以保四海’。若不能常如此，恰似火相似，自去打灭了；水相似，自去淤塞了；如草木之萌芽相似，自去踏折了，便死了，更无生意。”又曰：“孟子云：‘仁义礼智根于心。’‘心统性情’，故说心亦得。”（贺孙）^②

“中间却是爱之理”，这里的“中间”就是前面说的“里面”。里面有羞恶之理，发出来才有羞恶。羞恶之理便是义。故仁义礼智四德是未发的理，而恻隐、羞恶、辞逊、是非是已发的端，即四端。四德是性，是未发，四端是情，是已发。认清四德和四端的分别，就叫做“分别得界限”。照朱子看来，孟子所说的仁义礼智根于心，是说仁义礼智是心之根，是四端之心的根，四德是根源，四端是发端。

“元亨利贞”，理也；有这四段，气也。有这四段，理便在气中，两个不曾相离。若是说

① 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，北京：中华书局，1986年，第1288—1289页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1287—1288页。

时,则有那未涉于气底四德,要就气上看也得。所以伊川说:“元者,物之始;亨者,物之遂;利者,物之实;贞者,物之成。”这虽是就气上说,然理便在其中。伊川这说话改不得,谓是有气则理便具。所以伊川只恁地说,便可见得物里面便有这理。若要亲切,莫若只就自家身上看,恻隐须有恻隐底根子,羞恶须有羞恶底根子,这便是仁义。仁义礼智,便是元亨利贞。孟子所以只得恁地说,更无说处。仁义礼智,似一个包子,里面合下都具了。一理浑然,非有先后,元亨利贞便是如此,不是说道有元之时,有亨之时。(渊)^①

性就是物里面有的理,性理是四端的根子,有仁义礼智的根子,才能发出恻隐羞恶四端。这也是讲四德之性是四端之情的内在根据,四端之情是四德之性的外发表现。“里面”就是内在于心里面。

又曰:“心之所以会做许多,盖具得许多道理。”又曰:“何以见得有此四者? 因其恻隐,知其有仁;因其羞恶,知其有义。”^②

从已发之情推知未发之性,这是一种内推或逆推的方法,依据已发的恻隐和羞恶,而知性有仁有义。逆推的方法属于认知本性和论证本性存在的方法。

明德未尝息,时时发见于日用之间。如见非义而羞恶,见孺子入井而恻隐,见尊贤而恭敬,见善事而难慕,皆明德之发见也。如此推之,极多。但当因其所发而推广之。(偃)^③

这里的明德即是性,即指四德,朱子指出,四德之性虽属未发,但通过四端而时时发见,如性中有义之理,见非义之事而发为羞恶。而人不是仅仅依靠四端发见,还需要因其所发而推广之,这才是真正掌握了孟子的思想。

孝弟便是仁。仁是理之在心,孝弟是心之见于事。“性中只有个仁义礼智,曷尝有孝弟!”见于爱亲,便唤做孝;见于事兄,便唤做弟。如“亲亲而仁民,仁民而爱物”,都是仁。性中何尝有许多般,只有个仁。自亲亲至于爱物,乃是行仁之事,非是行仁之本也。故仁是孝弟之本。推之,则义为羞恶之本,礼为恭敬之本,智为是非之本。^④

朱子这里讲的是性情之辩,认为仁是性,发见在爱亲之事,就是孝,所以仁是根本,孝是发见。同理,义是根本,羞恶是发见。这种分析也是基于性情体用、未发已发的理论而有的。

二、羞恶之心因见其不美而发

上面已说明,孟子讲的恻隐羞恶,在朱子哲学体系的性体情用论中,属于情。故《孟子》文本中的“恻隐之心”“羞恶之心”在朱子哲学体系中属于情,而不是心。但因《孟子》文本中使用了恻隐之心、羞恶之心的概念,故朱子在讨论中也常常使用这些概念,但这不等于朱子认为“恻隐之心”“羞恶之心”不是情。朱子说过:

① 黎靖德编:《朱子语类》卷六八,第1689页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷六,第109页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷一四,第262页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷二〇,第474页。

如曰“恻隐之心”，便是心上说情。^①

所以，若严格按朱子性情体用的思想，恻隐羞恶只能叫做情，不叫做心。但孟子的思想与其概念的使用与朱子不同，孟子已经使用恻隐之心羞恶之心的说法，这就使得朱子往往要面对这种差别给予说明。如在这里，他的解释是孟子虽然用了恻隐之心的说法，实际上说的是恻隐之情，是用心的概念说情的现象。

林恭甫说“生理本直”未透。曰：“如水有源便流，这只是流出来，无阻滞处。如见孺子将入井，便有个恻隐之心。见一件可羞恶底事，便有个羞恶之心。这都是本心自然恻地发出来，都遏不住。而今若顺这个行，便是。若是见入井后不恻隐，见可羞恶而不羞恶，便是拗了这个道理，这便是罔。”（义刚）^②

这是说，因见事物之来，由仁之性发见为恻隐之心，由义之性发见为羞恶之心，这是自然发出，不可遏止，也是顺行。如果见孺子入井而不恻隐，见可恶之事而不羞恶，那就是没有顺行此理，是逆拗此理了。为什么会有不顺此性理而发，而逆拗此理之发呢？朱子在这里没有说明。

问：“《诗》如何可以兴？”曰：“读《诗》，见其不美者，令人羞恶；见其美者，令人兴起。”（节）^③

“其不美者”，与上面说的“可羞恶底事”相同，都是指羞恶是人面对不善可恶之事所发的情感。朱子《孟子集注》中已经明确提出：“羞，耻己之不善也。恶，憎人之不善也。”

孟子论“乍见孺子将入于井，怵惕恻隐”一段，如何说得如此好？只是平平地说去，自是真好。而今人做作说一片，只是不如他。又曰：“怵惕、恻隐、羞恶，都是道理自然如此，不是安排。合下制这‘仁’字，才是那伤害底事，便自然恻隐。合下制这‘义’字，才见那不好底事，便自然羞恶。这仁与义，都在那恻隐、羞恶之先。未有那恻隐底事时，已先有那爱底心了；未有那羞恶底事时，已先有那断制裁割底心了。”^④

这里的第一句说得很清楚，仁与义在恻隐羞恶之先，而不是仁义之心在恻隐羞恶之先。但第二句是误录，因为按朱子哲学的逻辑，不能说未有恻隐的事时先有爱底心，只能说先有仁，先有爱底理。不能说未有那羞恶的事时先有那断制裁割的心，只能说先有义，先有断制之理，即义之理。这一误录，与前节所引焘录相同，颇为可怪，似乎断制之心是一般的义心，而羞恶之心是具体的义心，而朱子从来没有这样讲过。这一段中除了讲恻隐羞恶之发是自然如此，不待安排，还表示羞恶之心是性中义之理在面对恶（可羞、可恶、不美、不好底事）时产生的发见。由此可知，仁是好善，义是恶恶。

应该说，对义的这种认识在根本上是源于孟子把羞恶与义连接思想的影响。应当指出，在思想界讨论孟子的羞恶之说时，往往把重点置于“羞”而不是“恶”的上面。从修身论的角度，“羞”是羞耻其自己的不善之处，对自己的不善发生羞耻之感，可以促进修身的实践，所以把重点至于“羞”之上，在修身论的立场上是很有意义的。但是如果不从修身论的角度，而从社会政治的角

① 黎靖德编：《朱子语类》卷四，第64页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷三二，第812页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷四七，第1186页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1282页。

度看待恶,憎人之不善就来得更重要了。在这个意义上来说,把义解释为裁制,是对人之不善的应对之策,这是有其不可替代的意义的。一个社会,必须对恶有明确的价值态度,确立其在价值观上的意义,是非常重要的。汉代开始的义为裁制说,改变了孟子羞恶说的内向修身取向,而明确将之解释为社会价值,直接指向对一切恶的斩钉截铁的裁制态度。^①

上面说,义是见那不好的事而发出羞恶之心,与见孺子将入于井相同,仁发为恻隐,义发为羞恶,都要以见为前提。见也就是感:

陈厚之问“寂然不动,感而遂通”。曰:“寂然是体,感是用。当其寂然时,理固在此,必感而后发。如仁感为恻隐,未感时只是仁;义感为羞恶,未感时只是义。”某问:“胡氏说此,多指心作已发。”曰:“便是错了。纵使已发,感之体固在,所谓‘动中未尝不静’。如此则流行发见,而常卓然不可移。今只指作已发,一齐无本了,终日只得奔波急迫,大错了!”(可学)^②

这是说,从未发到已发,从性到情,是以感作为中介,是感引动了未发到已发的变化。

问:“‘满腔子是恻隐之心’,如何是满腔子?”曰:“满腔子,是只在这躯壳里,‘腔子’乃洛中俗语。”又问:“恻隐之心,固是人心之懿,因物感而发见处。前辈令以此操而存之,充而达之。不知如何要常存得此心?”曰:“此心因物方感得出来,如何强要寻讨出?此心常存在这里,只是因感时识得此体,平时敬以存之,久久会熟。善端发处,益见得分晓,则存养之功德有所施矣。”又问:“要恻隐之心常存,莫只是要得此心常有发生意否?”曰:“四端中,羞恶、辞让、是非亦因事而发尔。此心未当起羞恶之时,而强要憎恶那人,便不可。如恻隐,亦因有感而始见,欲强安排教如此,也不得。如天之四时,亦因发见处见得。欲于冬时要寻讨个春出来,不知如何寻。到那阳气发生万物处,方见得是春耳。学者但要识得此心,存主在敬,四端渐会扩充矣。”^③

见是感的途径,感在这里称为物感,更为周全。恻隐之心、羞恶之心都是由物感而发见,物是外物,感是感动,被感的对象是性理。性理受感后而有回应,这是应,应即发见为情。这里涉及存心的问题。因物感而发见的恻隐羞恶之心,是否要操而存之?照朱子的思想理路,四端都是因事而发,因有感而始见,而不能说四端之心平时即存于心中。因此存养功夫应当是以主敬存之,就发见处体认心体。^④

光祖问“四德之元,犹五常之仁,偏言则一事,专言则包四者”。曰:“元是初发生出来,生后方会通,通后方始向成。利者物之遂,方是六七分,到贞处方是十分成,此偏言也。然发生中已具后许多道理,此专言也。恻隐是仁之端,羞恶是义之端,辞逊是礼之端,是非是智之端。若无恻隐,便都没下许多。到羞恶,也是仁发在羞恶上;到辞逊,也是仁发在辞逊上;到是非,也是仁发在是非上。”问:“这犹金木水火否?”曰:“然。仁是木,礼是火,义是金,智是

① 陈来:《论古典儒家义的观念——以朱子论义为中心》,《文史哲》2020年第5期。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷七五,第1922页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷五三,第1284页。

④ 但此段中又出现了一句“此心常存在这里”,与此段整体的说法不一致,恐是记差。或此句当为“如何强要寻讨出教此心常存在这里?”

水。”(贺孙)^①

问：“仁何以能包四者？”曰：“人只是这一个心，就里面分为四者。且以恻隐论之：本只是这恻隐，遇当辞逊则为辞逊，不安处便为羞恶，分别处便为是非。若无一个动底醒底在里面，便也不知羞恶，不知辞逊，不知是非。譬如天地只是一个春气，发生之初为春气，发生得过便为夏，收敛便为秋，消缩便为冬。明年又从春起，浑然只是一个发生之气。”(节。方子、振同。)^②

仁义礼智都只是个生意。当恻隐而不恻隐，便无生意，便死了；羞恶固是义，当羞恶而无羞恶，这生意亦死了。以至当辞逊而失其辞逊，是非而失其是非，心便死，全无那活底意思。^③

问：“何谓恻隐？”曰：“恻，恻然也；隐，痛也。”又问：“明道先生以上蔡面赤为恻隐之心，何也？”曰：“指其动处而言之，只是羞恶之心。然恻隐之心必须动，则方有羞恶之心。如肃然恭敬，其中必动。羞恶、恭敬、是非之心，皆自仁中出。故仁，专言则包四者，是个蒂子。无仁则麻痹死了，安有羞恶恭敬是非之心！仁则有知觉，痒则觉得痒，痛则觉得痛，痒痛虽不同，其觉则一也。”^④

这几段，都是从四德论整体关联的角度立论，从仁之生意贯穿四德及其流行而言。在这个意义上，羞恶是仁发在羞恶上，羞恶是恻隐遇到不安处，羞恶也是生意的一种表现。同时，朱子强调四端的“里面”有一个动的、醒的、活的生意，流行于四端之中，隐贯在四端之后。前面提到的所谓先于恻隐羞恶的爱底心，也只有在这个意义上，才能成立。

羞恶问题在伦理学理论上的探讨较少，近代以来在西方哲学中只有舍勒从价值情感的现象学方面作过研究。虽然舍勒也谈过“羞感作为身体感觉与厌恶和反感”，但舍勒主要关注的是性羞感。故其理论与孟子以来儒家讨论的羞恶问题距离较大。^⑤

三、有羞恶其不当羞恶者

与孟子相比，朱子所理解的恻隐、羞恶(四端)有两种意义。一为狭义的，一为广义的，狭义的四端是指性理直接发出、全然而善的情，如孟子所说者。广义的四端则是指虽由性理发出但并非全然而善的情，有中节有不中节。在朱子学中，情之所以由性理发出但并非全善，主要是引入了气的作用，四端的这两种分别是理学心性思想发展的需要。

首先，朱子认为义德和人所禀受的金气有关：

义属金，是天地自然有个清峻刚烈之气。所以人禀得，自然有裁制，便自然有羞恶之心。礼智皆然。^⑥

① 黎靖德编：《朱子语类》卷六八，第1690页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷九五，第2416页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷九五，第2417页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1297页。

⑤ 舍勒：《舍勒选集》，刘小枫选编，上海：上海三联书店，1999年，第550页。近年我国学者也有从类似角度关注儒学中羞耻的研究，如陈少明：《关于羞耻的现象学分析》，《哲学研究》2006年第2期。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷一七，第383页。

朱子从气禀人性论的角度对人之四端的先天差别作了分析：

“‘天命之谓性’。命，便是告札之类；性，便是合当做底职事，如主簿销注，县尉巡捕；心，便是官人；气质，便是官人所习尚，或宽或猛；情，便是当厅处断事，如县尉捉得贼。情便是发用处。性只是仁义礼智。所谓天命之与气质，亦相袭同。才有天命，便有气质，不能相离。若阙一，便生物不得。既有天命，须是有此气，方能承当得此理。若无此气，则此理如何顿放！天命之性，本未尝偏。但气质所禀，却有偏处，气有昏明厚薄之不同。然仁义礼智，亦无阙一之理。但若恻隐多，便流为姑息柔懦；若羞恶多，便有羞恶其所不当羞恶者”。^①

朱子人性论有两个要素，一个是性理，一个是气质。仁义礼智人人全具，无所阙欠；气质之禀，则昏明厚薄不同。由于气禀昏明不同，使得性理的发见有所不同，有偏有全。气禀的这种影响不是对一个人感应某事的影响，而是对于此人个性整体的影响。

气禀不仅有昏明的不同，也有偏重的不同：

人性虽同，禀气不能无偏重。有得木气重者，则恻隐之心常多，而羞恶、辞逊、是非之心为其所塞而不发；有得金气重者，则羞恶之心常多，而恻隐、辞逊、是非之心为其所塞而不发。水火亦然。唯阴阳合德，五性全备，然后中正而为圣人也。（閔祖）^②

禀得木气重则恻隐之心多，禀得金气重者羞恶之心多。禀得一种气重的结果有二：一是堵塞了其他气禀，或导致其他气禀的不够，从而造成四端中只有一端突显，其他诸端塞而不发。二是人偏禀一种气的结果，使得此人情之发见多偏而不中，过或不及，如“若恻隐多，便流为姑息柔懦，若羞恶多，便有羞恶其所不当羞恶者”。

“好仁、恶不仁，只是利仁事，却有此二等，然亦无大优劣。只是好仁者是资性浑厚底，恶不仁者是资性刚毅底；好仁者恻隐之心较多，恶不仁者羞恶之心较多。圣人之意，谓我未见好仁、恶不仁者”。^③

曰：“它原头处都是善，因气偏，这性便偏了。然此处亦是性。如人浑身都是恻隐而无羞恶，都羞恶而无恻隐，这个便是恶德。这个唤做性邪不是？如墨子之心本是恻隐，孟子推其弊，到得无父处，这个便是‘恶亦不可不谓之性也’。”^④（夔孙）

如果一个人禀得金气少，则羞恶之心较少，甚至无羞恶之心，这是一个极端。而如果一个人禀得金气偏重，则羞恶之心偏多，甚至使得无恻隐恭敬是非之心，这是另一极端。朱子认为这都是气禀对人的四端之发的影响，甚至把这种偏重称为恶德。

如果不论气禀的作用，只就四端之发而言，则朱子认为在人的实际生活中，四端之发有偏差。以义之发来说，当羞恶而不羞恶，不当羞恶而羞恶，这类现象相当普遍：

又问：“若指动言仁，则近禅。”曰：“这个如何占得断！是天下公共底。释氏也窥见些子，只是他只知道这个，合恻隐底不恻隐，合羞恶底不羞恶，合恭敬底不恭敬。”又问：“他却

① 黎靖德编：《朱子语类》卷四，第65页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷四，第74页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷二六，第653页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，第71页。

无恻隐、羞恶、恭敬、是非？”曰：“然。”（节）^①

人于仁义礼智，恻隐、羞恶、辞逊、是非此四者，须当日夕体究，令分晓精确。此四者皆我所固有，其初发时毫毛如也。及推广将去，充满其量，则广大无穷，故孟子曰：“知皆扩而充之。”且如人有当恻隐而不恻隐，当羞而不羞，当恶而不恶，当辞而不辞，当逊而不逊，是其所非，非其所是者，皆是失其本心。此处皆当体察，必有所以然也。只此便是日用间做工夫处。（广）^②

这类有关四端之发的现象，用《中庸》的语言来说，就是四端之发有中节者，也有发而不中节者，因此朱子说：

恻隐羞恶，也有中节、不中节。若不当恻隐而恻隐，不当羞恶而羞恶，便是不中节。（淳）^③

且如恻隐、羞恶、辞逊、是非，固是良心。苟不存养，则发不中节，颠倒错乱，便是私心。（道夫）^④

以其本体言之，仁义礼智之未发者是也……以其用处言之，四端之情发而中节者是也。^⑤

这就涉及四端有狭义者和广义者之分的问题了。认为恻隐等四端有不中节者，是把四端观念抽离于《孟子》文本，将之理解为广义的情感念虑，包含善和不善者。这是符合道德生活经验的。如母亲对子女之爱，出于性理之自然，但往往有姑息溺爱之过。当然这不是因为母亲禀受木气偏重，而是出于母性的先验本能，这种母性的本能只是对子女而发，并不是对所有人常发慈爱恻隐之心。这说明朱子气论的解释并不全然合理。但母亲对子女的溺爱证明四端之发确实有发而不中节者。

“凡有四端于我者，知皆扩而充之”，只是要扩而充之。而今四端之发，甚有不整齐处。有恻隐处，有合恻隐而不恻隐处；有羞恶处，又有合羞恶而不羞恶处。且如齐宣不忍于一牛，而却不爱百姓。呼尔之食，则知恶而弗受；至于万钟之禄，则不辨礼义而受之。而今则要就这处理会。（夔孙）^⑥

以梁惠王为例，他不忍于杀牛，是合宜的恻隐。但他不爱百姓，则是合当恻隐而不恻隐。羞恶亦然。这种不善之发，就是“不整齐处”。

人只有个仁义礼智四者，是此身纲纽，其他更无当。于其发处，体验扩充将去。恻隐、羞恶、是非、辞逊，日间时时发动，特人自不能扩充耳。又言，四者时时发动，特有正不正耳。如暴戾愚狠，便是发错了羞恶之心；含糊不分晓，便是发错了是非之心；如一种不逊，便是发错了辞逊之心。日间一正一反，无往而非四端之发。（方子）^⑦

中节与不中节，这里说为正与不正，意味四端之发，有正与不正，不正者是发错了四端之心。

① 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1297页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1293页。

③ 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1285页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷八七，第2262页。

⑤ 朱熹：《答胡伯逢》，《晦庵先生朱文公文集》卷四六，《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2151页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1293页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》卷五三，第1293页。

问：“程子曰‘天下善恶皆天理’，何也？”曰：“恻隐是善，于不当恻隐处恻隐即是恶；刚断是善，于不当刚处刚断即是恶。虽是恶，然头若无这物事，却如何做得？本皆天理，只是被人欲反了，故用之不善为恶耳。”（必大）^①

这就明确说明，不中节的恻隐是恶，不中节的羞恶是恶，而不是善，只有中节的恻隐羞恶才是善。这样一来，使得理学对四端的现象学分析就细致多了，也合乎道德实践的实际。以中节的观念来分析四端，在朱子思想中虽然讨论并不很多，但也是明确的。所以韩国历史上朝鲜时代的朱子学家很重视“四端亦有不中节”的问题。

四、恻隐羞恶之心与道心

吕德明问“人心、道心”。曰：“且如人知饥渴寒暖，此人心也；恻隐羞恶，道心也。只是一个心，却有两样。须将道心去用那人心，方得。且如人知饥之可食，而不知当食与不当食；知寒之欲衣，而不知当衣与不当衣，此其所以危也。”（义刚）^②

朱子认为，心为人之知觉，人的一切思维活动都是心之所发，出入无时，千思万虑，这是心的神明不测之处。但是“虽皆神明不测之妙，而要其真妄邪正又不可不分耳”。^③就是说必须区分知觉中的真妄邪正。显然，从伦理学的角度看，人的意识活动其内容不是全部合乎社会要求的道德原则。既然按照朱子哲学的规定，心亦指人的具体意识，因此善的意念思虑是心，不善的意念思虑也是心，所以说心有善恶、有邪正。^④

道心人心的观念在朱子是比较清楚的。合于道德原则的知觉是道心，专以个人情欲为内容的知觉是人心。道心指道德意识，人心指感性欲念。无论如何，道心人心都是人的知觉之心，所以“如人心惟危，道心惟微，不成只道心是心，人心不是心！”^⑤按照这个思想，严格地讲，狭义的四端即中节全善的四端属于道心，而广义的四端就不能说都是道心了。若不加区别而一般地讲，也可以说恻隐之心、羞恶之心都是道心：

人自有人心、道心，一个生于血气，一个生于义理。饥寒痛痒，此人心也；恻隐、羞恶、是非、辞逊，此道心也。^⑥

道心即恻隐羞恶之心，其端甚微故也。^⑦

在朱子后期思想中，不再重点关注性情的体用关系，而以“知觉”概念为核心，关注心的性质与内容。因此，朱子不说人心道心是情，而说人心道心都是知觉，朱子说：“人只有一个心，但知觉得道理底是道心，知觉得声色臭味的是人心……道心人心本只是一个物事；但所知觉不同。”^⑧能知觉的主体只是一个，但所知觉的内容不同。道德意识的知觉是道心，各种情欲的知觉是人

① 黎靖德编：《朱子语类》卷九七，第2487页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷七八，第2011页。

③ 朱熹：《答何叔京》，《晦庵先生朱文公文集》卷四〇，《朱子全书》第22册，第1836页。

④ 陈来：《朱子哲学研究》，北京：三联书店，2010年，第263页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷四，第64页。

⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷六二，第1487页。

⑦ 黎靖德编：《朱子语类》卷一一八，第2864页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷七八，第2010页。

心,而无论道心人心都是心,“如人心惟危、道心惟微,都是心”。^①

朱子中年之后,对心的了解更为全面,他说“性只是理,情是流出运用处,心之知觉即所以具此理而行此情者也”。^②朱子哲学又常强调心能“应万事”。在《孟子集注》中他说:“心者人之神明,所以具众理而应万事者也。”朱子无论在论心为知觉或心具众理都不忘记心能应事物。物与事的概念当然是有区别的。物可指离开人的主观意识的客观存在,事则是一个实践的范畴,指主体的一切实践活动,特别是社会实践活动,事是主体对客体的作用过程。他又说:“心者人之知觉,主于身而应事物者也。”^③理学重视人之作为实践特别是道德实践活动的主体,强调心在人的道德实践中始终处于支配地位。朱子指出:“那有一事不是心里做出来底?如口说话便是心里要说,如殄兄之臂,你心里若思量道不是时,定是不肯为。”^④“盖凡事莫非心之所为”。^⑤正是由于心始终处于支配人所从事的实践的地位,所以理学虽最终着眼于道德实践的完成,但始终把对心的修养置于首位,并把这一思想概括为“心为主宰”。朱子认为,心的主宰作用包括对一切事的支配作用。《大学或问》发展了《孟子集注》的思想,提出“心之神明妙众理而宰万物”。“宰万物”即从“应万事”来,宰又通于“主”的意思。在这里物仍指事,在宋明理学中物事的用法通常很不严格。所谓宰万物并不是指一切客观事物都必须听命人心的主宰,而是指心对于人所从事的实践活动的支配作用。^⑥从“心之知觉即所以具此理而行此情者”“心者人之神明,所以具众理而应万事者也”,到“心者人之知觉,主于身而应事物者也”“心之神明,妙众理而宰万物”,从这些说法来看,着眼于道德实践,如果我们说他的后期思想重点已经从“心统性情”转为“心为主宰”了,这可能有点夸大,但心为主宰的方面越来越被加强,应当是可以说的。换言之,如果朱子前期讲心主性情还是重在从心性结构总体上说,那么后期朱子对心的主宰作用的强调更多是从功夫论的意义上说。

人心道心说,无论从心性论还是功夫论上看,都与性体情用论不同,道心不是情,也不是性,人心道心都只是就已发立论,不涉及未发,故人心道心说的出现是对前期已发未发说和性情体用论思维的疏离,而与广义理解的四端七情有关,也与《中庸》的中节说有关。《中庸》中虽然没有引用《大禹谟》的道心人心说,但朱子的《中庸章句序》已完全立基于道心人心说,显示朱子更关注心在功夫实践中的作用。如果按朱子前期的已发未发论的逻辑,把人心道心都看作“情”,则这样笼统的分析没有明确的实践意义。而且把道心说成情,反而会减杀了道德理性的力量和作用。因为道心更多的是道德理性,把道德理性说成是情,会导致理性与感性的混淆。所以仅仅关注性体情用说,会无视心代表的理性主宰作用,对道德意识的确证便失去了支持。如前面所说,在朱子前期思想的性体情用论中,连恻隐之心这样的说法,严格地说都是不合法的,心的概念简直没有用武之地。于是侧重于心性结构的心统性情论,在道德实践上有可能流于空洞的形式,无法发挥实践的力量。本来,在心统性情说中包含心主性情之义,但实际上在朱子中年思想中未能发挥作用,只有心为主宰义与道心人心说结合以后,心的作用才大大提高了。从这个角度来看,

① 黎靖德编:《朱子语类》卷四,第64页。

② 朱熹:《答潘谦之一》,《晦庵先生朱文公文集》卷五五,《朱子全书》第23册,第2590页。

③ 朱熹:《杂著·尚书·大禹谟》,《晦庵先生朱文公文集》卷六五,《朱子全书》第23册,第3180页。

④ 黎靖德编:《朱子语类》卷七八,第2017页。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》卷九五,第2438页。

⑥ 陈来:《朱子哲学研究》,第252页。

朱子晚年多用道心人心说分析,具有很重要的意义。心的观念在这种背景之下,也就可以发挥其功夫实践的根本作用,而超出心统性情的结构意义。在这个意义上,朱子思想中或前后发展中,孟子的性情说(根于孟子的性情体用说)和《中庸》的中和说(基于中庸的人心道心说)构成了一种重要的互补,也揭示出,处理道德意识和道德情感,只有性善论是不够的,必须有持中的实践范导和裁制,思想感情的活动才能中节而善。性体情用更关注于人的本质结构,而道心人心说则集中于人的意识活动,朱子早年偏重在前者,晚年关注于后者。我们甚至可以说,若论心之主宰说、人心道心说与仁义礼智四德的关系,应该是与“义”的裁制说关系更为直接。

余 论

最后,我们来从朱子对羞恶的讨论看其对义的价值意涵的理解。朱子的这些讨论所显示出的他对义的理解,虽然不一定是全面的,但有一定的价值。

“人须是有廉耻。孟子曰:‘耻之于人大矣!’耻便是羞恶之心。人有耻,则能有所不为。今有一样人不能安贫,其气销屈,以至立脚不住,不知廉耻,亦何所不至!”^①

根据这里所说,羞恶之心主要是建立耻感,有耻才能树立有所不为的界限,知廉耻是体现羞恶之心的主要德行。

或问“四端”。曰:“看道理也有两般,看得细时,却见得义理精处;看得粗时,却且见得大概处。四端未见精细时,且见得恻隐便是仁,不恻隐而残忍便是不仁;羞恶便是义,贪利无廉耻便是不义;辞逊便是礼,攘夺便是非礼;是非便是智,大段无知颠倒错谬,便是不智。若见得细时,虽有恻隐之心,而意在于内交、要誉,亦是不仁了。然孟子之意,本初不如此,只是言此四端皆是心中本有之物,随触而发。方孺子将入于井之时,而怵惕恻隐之心便形于外,初无许多涯涘。”(卓)^②

义的反面是不义,定义义的反面,也是对义的一种定义形式。这里朱子强调不义就是“贪利无耻”,有一定的代表性。

问:“人心陷溺之久,四端蔽于利欲之私,初用工亦未免间断。”曰:“固是。然义理之心才胜,则利欲之念便消。且如恻隐之心脏,则残虐之意自消;羞恶之心脏,则贪冒无耻之意自消;恭敬之心脏,则骄惰之意自消;是非之心脏,则含糊苟且顽冥昏谬之意自消。”(贺孙)^③

这里以羞恶之心与“贪冒无耻”对立,即是以贪冒无耻为不义,与上一条相同。从这些对不义的论述可以窥见朱子对义的价值重点的正面理解,即廉而有耻。

(责任编辑:张 涛)

① 黎靖德编:《朱子语类》卷一三,第241页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷五三,第1287页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷五三,第1295页。

宋元变革视域下的江南儒学

王瑞来

摘要:江南经过魏晋南北朝开发,逐渐成为中国大陆的经济中心。经济的繁荣积淀了深厚的文化底蕴。这是江南儒学生长的基础。南宋又回到了南朝,立国江南,政治和经济中心再度重合,北宋士大夫政治催生的理学,经过自然浸润与庆元党禁的刺激,张大为道学,既根植于地域,也为朝廷所崇奉,带来了儒学前所未有的复兴。尽管经历了江山鼎革,江南的经济与社会结构没有遭受重创,江南儒学不仅在平民文化繁荣的支撑下得以深入发展,并且藉南北统一之势,由江南走向全国,定于一尊,为明清时代儒学的进一步发展提供了铺垫。于是考察宋元变革,江南儒学在南宋至元的发展便成为一个不可或缺的视角。纵深观察,则尝试对传统文化的发展规律做了宏观梳理。

关键词:江南儒学; 宋元变革; 民间士人; 不流血征服; 文化规律

作者简介:王瑞来,四川大学古籍整理研究所(成都 610064)、日本学习院大学东洋文化研究所

如果我们将目光投射在江南儒学前所未有的兴盛时期,那就一定是道学张大的南宋。而考察南宋乃至其后的江南儒学的发展演变,则又一定要纳入特定的历史背景之下。由南宋至元,以江南为中心,中国社会发生了继唐宋变革之后的又一次大转型,这就是宋元变革。沿着宋元变革社会转型的路向,中国历史经历明清,走到今天。宋元变革中的江南儒学,具有什么样的特征,经历了江山鼎革,又发生了什么样的变化,本文尝试回答。

一、特定场域下的江南儒学

儒学是一个大概念,以五经为主,由先秦儒家学派所归纳以及衍生的学问,皆可称为儒学。儒学在西汉定为一尊之后,成为显学。作为事实上的国教,迄止于现代以前,在后世也没有任何宗教或思想能够撼动其正统地位。不过,伴随着时代的变化,不同时代的儒学在特定的背景下,亦吸收有不同的思想要素,呈现出不同的风貌。汉学、玄学、宋学皆为儒学在特定时代背景下的显现形态。而江南儒学,则是以地域的视点对儒学的区分,将儒学定位于江南这一特定场域。然而,即使强调的是地域,也是历时性的,这是一个历史的概念。学以地分,也是一个传统的习惯。就儒学来说,宋代就有以关、蜀、洛、闽等命名之学。不过较之这些地域之学,江南儒学是涵盖了闽学、又融合了浙东和湖湘等其他地域一些学问的大概念,即从先秦以来,在江南这一地域所产生的跟儒学相关的学人与学问。纵观这一地域的儒学,历代不乏其人其学,可以撰著出一部充实的江南儒学史。不过,谈到复兴的辉煌,我们的目光一定要移到南宋。

何处是江南?几乎人人心里都有一个温润的意象。不过尽管是耳熟能详,也还是需要做一个准确的地域界定。狭义的江南,指长江三角洲,在清代具体指苏州、松江、常州、镇江、江宁、杭

州、嘉兴和湖州八府之地。至少从宋代以来,这是中国经济上最为富饶的地域。广义的江南,则指长江以南,主要指东南,即江苏、浙江、江西、福建四省。在明洪武二十六年(1393)的人口统计中,这四省的人口占了全国的51%,^①富庶与人口都足以代表中国。

从秦汉以来,王朝的政治中心一直位居中原,以“中国”昭示着正统。不过当西晋在“五胡”的铁蹄下灭亡,永嘉南渡,便开启了历史的大变局。东晋以及其后南朝的立国,不仅以文化优越成为脱离中原的正统所在,而且几百年的开发,使江南成为中国的经济重心。此后,尽管隋唐统一,政治重心回归中原,但经济重心在江南一直确固不移。中原的政治重心对江南的经济重心形成极度倚赖,所以才会有南北大运河的开通。

12世纪初,女真人的突袭颠覆了繁盛的北宋王朝。建炎南渡,王朝再建,不死鸟在江南浴火重生,又迎来了新一轮历史大变局,南宋回归南朝。回归不是重复,历史螺旋式演进。南宋是一个特殊的时代,王朝承续北宋的帝系,偏安于广袤的中国大陆的一隅,统治仅及北宋三分之二的地域。然而以狭义的江南为中心的这一地域却是中国最富庶的地域。在江南这一特殊的场域,政治重心与经济重心合一,社会转型,经历了唐宋变革之后的中国,宋元变革开启。

在思想层面上,南宋的江南儒学以道学的面目出现。从宋初三先生到北宋五子张载、周敦颐、二程、邵雍,再加上王安石的新学,理学在北宋已经有了相当深厚的积淀。南宋王朝强调对北宋的合法承继,高扬正统的大旗。于是传承道统的理学,便以道学的名目转身亮相。分宗别派的理学,根据对政治的依附程度以及被加以政治利用的程度,有着不同的沉浮。不过,无论如何,犹如“润物细无声”的春雨,道学逐渐在江南这一地域广泛地传播开来。

思想的疆界不同于界碑明示的国界,人的流徙与书信往来、著作传播,会使思想像空气一样弥漫扩散。江南儒学尽管受宋金疆界的阻隔,在南宋基本未能向北方发展,但却从狭义的江南向没有割据限制的南宋全域扩张,拥有了广义江南的涵盖。这样学术背景,就使我们的讨论不仅仅局限于狭义的江南。

本来,作为士大夫政治理论基础的理学,凌驾于政治。“道理最大”,^②让至高无上的皇权也要服从于理。以朱子学为中心的儒学获得难以撼动的正统地位,实现了继西汉“废黜百家,独尊儒术”之后的再度辉煌。

承续唐宋变革的积淀,宋元变革在社会层面全方位展开。以道学为中心的江南儒学,让传统儒学发展到了那个时代的极致,成为社会转型的精神引导。

二、江南儒学的南宋发端与社会指向

在南宋,最初与政治依附过于紧密的道学,在特殊的政治背景下遭受了像北宋元祐党禁同样的打击。经过庆元党禁,压制带来的刺激与反弹,反而让道学变得影响更大,在知识阶层获得较为普遍的认同。政治形势的逆转,可资利用的价值,终于让朝廷把道学当作弱势王朝的精神支撑,成为失去中原的王朝伸张正统的理论依据。朝野内外,道学大盛。无论是真心还是假意,道学获得从皇帝到执政的士大夫一致提倡,获得了正统地位。第五代皇帝由于大力倡道学,死后还获得了理宗的庙号。

① 申时行等修:《明会典》卷一九,北京:中华书局,1989年,第123页。

② 沈括撰,金良年点校:《梦溪笔谈·续笔谈》,北京:中华书局,2015年,第327页。

与北宋不同的政治环境,让道学的指向不仅仅眼光向上,专注于“格君心之非”,^①停留于得君行道,更是放下身段,致力于以道化俗。朱熹、陆九渊、吕祖谦、魏了翁、真德秀等辈出的道学大家及其众多门人,力行以道化俗的社会指向,引领地方士人,通过兴办学校,普及教化,影响极为广泛。南宋以来在江南遍地开花的书院,不仅是弘扬儒学理想的实践,还为以道化俗培养了推广人才。在道学的价值理念指引下,对乡贤或先贤的发掘、树立乃至祭祀,不仅显示了士人精英对地方认同的意识强化,还成为士人掌控精神指导权,直接或间接显示领导地位的一种方式。

晚年致仕家居的宰相周必大发掘近代以来的庐陵乡贤,为纪念文豪欧阳修、抗金义士杨邦义和抨击权相秦桧的胡铨而建立的三忠堂,专门撰写了《三忠堂记》。周必大的作为,既是普及教化,增强地方认同之举,也是自身试图掌控精神指导权的努力。^②周必大还为一个叫王子俊的友人写过一篇文章,在这篇文章中,他说曾经受学于朱熹的王子俊“位非其志,无所于用”,意思是说他没有机会做官,于是这个王子俊“乃退修以教其家,因以化其乡之人”。^③就是说,没有机会做官的士人王子俊扎根地域,从事了教化乡里的事业。

继承北宋张载、程颐对慎终追远的思考和对民间祭礼的关注,从而形成的《朱子家礼》对社会最小细胞家庭的道德规范,则在此后的宋元社会更是产生了深远的影响。^④朱熹晚年改革传统的乡饮酒礼,重视礼遇“处士贤者”的“宾”和“介”,即地方上未曾出仕的长者、贤者,这些人属于乡绅的阶层。朱熹的做法,其实从另一个侧面也折射出南宋乡绅势力的增长。^⑤

“格物,致知,诚意,正心,修身,齐家,治国,平天下”,儒学“八条目”被重新发掘、阐释并强调,把个人、家庭、国家乃至天下连为不可分割的一体。互为作用的社会权威场,透过族规、乡约、社仓、乡贤祠等公约与机构建构,士人在道学理想牵引下对地方的关怀与指导得以实现。

江南儒学这种社会指向的变化,与从南宋开始发生的社会转型密不可分。统治区域和行政机构较之北宋大幅缩减的南宋,科举依旧三年一度进行,登第者不断产出,加上习举业、应科考以及大量落第士人,有学者估计,大约每年产生的“非士大夫知识人”数量平均有上万人。^⑥这是一个十分庞大的士人群体。在士人群体的上层,是走上仕途,在各个政治层级上主导政治的士大夫。在士人群体的下层,则是大量滞留于幕职州县官的下级官僚选人和将近90%无缘入仕的布衣士人。无法达则兼济天下的大量士人,遍布于各地。出于生计,从事教书、经商、行医、务农以及胥吏等多种职业。^⑦

读书未必做官,人生有很多选项。立足于地域社会的大量士人,不仅与入仕的士大夫们有着密切的联系,而且在士人层,通过婚姻、宗族、学校、诗社等各种形式构成广泛的社会网络。拥有知识的优势,拥有广泛的人脉,使士人在地域社会有着举足轻重的影响力,成为地域社会的主导阶层。适应生存环境的自然调整,使多数士人不再走出地域,向上向中央集中,而是弥散于地方。

这些弥散于地域社会的士人,作为承载道统的社会精神领袖,更是实现道学以道化俗指向的主要力量。没有入仕的士人通过学问、财力、宗族等不同因素,照样可以成为在地方上拥有相当

① 焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义·离娄章句上》,北京:中华书局,1987年,第525页。

② 脱脱等:《宋史》卷三九一《周必大传》,北京:中华书局点校本,1985年,第11972页。

③ 周必大:《振古堂记》,见王瑞来校证:《周必大集校证》佚文卷,上海:上海古籍出版社,2020年,第3105页。

④ 王美华:《家礼与国礼之间:〈朱子家礼〉的时代意义探析》,《史学集刊》2015年第1期。

⑤ 杨华:《朱熹与宋代的乡饮酒礼变革——兼论礼典设计对地方官僚政治的回应》,《武汉大学学报》2019年第3期。

⑥ 内山精也指出:“科举等于是年均量产万名非士大夫知识人的制度。”见氏著:《宋诗惑问》第一章《宋诗彰显“近世”吗?》,东京:研文出版社,2018年,第44页。

⑦ 王瑞来:《士人流向与社会转型——宋元变革论实证研究举隅之四》,《上海师范大学学报》2014年第3期。

影响力的乡绅。在南宋,这样的乡绅被称为士族,当然这是有别于魏晋南北朝时期的新士族。宋人判断士族的标准并不是以是否出仕做官为尺度。

我曾经考察过杨万里写给《鹤林玉露》作者罗大经父亲的一篇集外佚文。这篇佚文题为《桃林罗氏族谱序》。^①《族谱序》的开篇这样写道:“吾郡多著姓,而印岗之罗,其一也。由印岗而之竹溪者,率称士族。竹溪有隐君子曰季温氏,余忘年友也。”短短的几句话,杨万里的表述很值得注意。他称罗大经的父亲罗茂良(字季温)为“隐君子”,说明罗茂良未曾入仕做官,但又称罗氏一族为士族,说明在杨万里眼中,能否称为士族并不是以入仕与否为衡量标准的。我以为这并非杨万里个人的独特认知,而是反映了当时社会的普遍认同。

在杨万里笔下作为“隐君子”的罗茂良,既潜心理学、著书立说,又敦族齐家、教化乡里。就是说罗茂良除了出仕做官才能实现的治国平天下,格物致知,正心诚意,修身齐家,他都做到了。由此可见,除了历来研究者的聚光灯大多打在显赫的官僚士大夫之外,大量的民间士人群体也拥有相当大的能量,不应忽视。

民间的士人群体,加上像我研究过的罗大经那样,^②由于制度性和人为性的因素无法向上升迁而滞留于官僚层级底部的士人,构成了庞大的金字塔基座。杨万里之所以郑重地写下《族谱序》加以褒扬,其背后也折射出罗氏家族在当地的势力。地方建设从敦族齐家的宗族建设出发,从而在地域社会发挥影响。

关于罗茂良拥有的能量,我们从罗大经的仕宦经历中也可以窥见一斑。进士登第足足等待了八年,罗大经才获得容州司法参军的选人职位。通过罗大经在《鹤林玉露》中的自述,可知他在担任容州司法参军期间,曾有过三个过从密切的上司。一个是被当时人评价为“经术似兒宽,决狱似隼不疑,治民似龚遂,风采似范滂,理财似刘晏,而正大过之”范应铃。^③作为名臣,其司法判例曾被收录于《名公书判清明集》。^④当时范应铃担任广南西路提点刑狱,一纸难求的推荐状居然主动要写给罗大经。另一个是担任静江知府的赵师恕。《鹤林玉露》中多达5条记载了与赵师恕游山逛水的交游。还有一个是担任容州知州的顶头上司王太冲。这三个人都是罗大经在任职地的交友。这就给人一个印象是,他们是罗大经到了广西才结识的新朋友。

不过,当我们深入考察这三个人的履历,发现并非如此。范应铃曾在嘉定年间担任过罗大经家乡吉州的知州,^⑤与罗大经父亲罗茂良的友人杨万里长子杨长孺是朋友,应该也熟悉罗茂良,那时罗大经还是十五六岁的少年。赵师恕则在端平年间担任过吉州邻近袁州的知州,^⑥也是杨长孺的朋友。杨长孺去世时曾接济营办丧事。^⑦而王太冲曾在罗大经的家乡吉水县担任过知县。对于王太冲任内的善政,刘克庄撰写的《礼部王郎中墓志铭》这样写道“罗君茂良歌之”,^⑧直接提到了罗大经的父亲罗茂良。

① 佚文收录于罗氏后人所刊《桃林罗氏族谱》,录文参见王瑞来:《地方士人与宋元变革管窥:杨万里集外佚文〈桃林罗氏族谱序〉考实》,《河北大学学报》2019年第3期,下不出注。

② 王瑞来:《小官僚大投射:罗大经仕履考析——宋元变革论实证研究举隅之三》,《文史哲》2014年第1期。

③ 脱脱等:《宋史》卷四一〇《范应铃传》,第12347页。

④ 中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室点校:《名公书判清明集》,北京:中华书局,1987年。

⑤ 脱脱等:《宋史》卷四一〇《范应铃传》,第12345页。

⑥ 《袁州府志》卷六,见《天一阁藏明代方志选刊》第37册,上海:上海书店影印本,1982年,第8页。

⑦ 罗大经撰,王瑞来点校:《鹤林玉露》丙编卷四《诚斋夫人》,北京:中华书局,1983年,第309页。

⑧ 刘克庄著,辛夷儒笺校:《刘克庄集笺校》卷一五五,北京:中华书局,2011年,第6080页。

厘清三人的仕履，便揭示出一个秘密，罗大经为什么会远赴广西任官？因为待阙八年也无法任职的罗大经，机缘巧合，此时跟其父罗茂良是朋友的三个人刚好都在广西担任要职，是他们给了罗大经这个位置。换句话说，罗大经等于是走了三个父辈友人的后门，才结束了漫长的待阙。^①这一事实揭示，在“员多阙少，一官至数人共之”^②的南宋，即使是千辛万苦千里拔一地考中进士，依然难以很快获得官职，依然要托关系自谋出路。^③这是我们考察士人流向多元化的绝好具体个案。

这三个父辈的朋友对晚辈罗大经都很好。拿范应铃主动要给罗大经写推荐状看，这可不是很小的人情。固然，范应铃对罗大经相当器重。然而，作为有推荐资格的官员，所请托者多，而每年可以推荐的名额又有限，推荐谁，给谁当举主，恐怕不仅仅单凭被推荐人的能力、才华以及政务业绩，这背后有着复杂的人际关系和利益考量。这三个上司能够用力提携罗大经，从上述的事实考察也同样可以折射出罗大经的父亲罗茂良这个未曾入仕做官的地方乡绅的人脉、势力与能量。这又是一例反映乡绅势力的绝好个案。

杨万里在《族谱序》中还提及：“季温益潜心于理学，著有《竹谷丛稿》若干卷，取正于余与丞相周公必大。观之所撰《畏说》，胥叹其有不可及处，此其言之立也。”罗大经在《鹤林玉露》全文引述了其父这篇拥有广泛影响的文章，并且指出：“先君此说出，一时流辈潜心理学者，咸以为不可易。”此外还全文刊载了当时人欧阳景颜的跋语。其中写道：“谒竹谷罗先生，以所著《畏说》见教，仆醒然若有所悟。呜呼！畏即敬也，使人知畏父母，畏尊长，畏天命，畏师友，畏公论，一如先生所言，欲不敬，得乎？每事有所持循而畏，则其敬也，莫非体察在己实事，见面盎背，临渊履冰。以伪自盖者，能之乎？高视阔步，幅巾大袖，假声音笑貌以为敬，求之于父母兄长师友之间，多可憾焉，人其以敬许之乎！盖先生以实而求敬，故其敬不可伪。世人以虚而求敬，故其敬或可假。是说也，羽翼吾道，其功岂浅浅哉！”^④

罗茂良的理学形象还为梳理上述的人际关系提供了思路上的启示。细缕上述的人际关系，会发现个人间友情之中，还有学术脉络潜伏其中。罗茂良既是杨长孺的友人，又是杨万里的门人。^⑤而杨长孺也是朱熹学生，^⑥赵师恕从学于朱熹与黄榦，实出朱门。^⑦这一层关系又揭示出另一个事实，即南宋从士人到乡绅的关系，还建立在学术层面的志趣相合与师友渊源。嚶鸣友声，同类相援。这一层关系所构筑的社会联系值得关注。

杨万里的大力褒扬，罗大经的事实叙述，欧阳景颜的高度评价，可以说从学问的角度看，构成江南儒学的并不仅仅是几个名家大儒，民间士人应当视为一个庞大体系的基础。除了罗茂良，民间士人在地方引领儒学、发挥影响的也还大有人在。南宋中晚期，与罗大经同榜进士的李昉英，曾在一篇跋中这样写道：“是邦老成人，无逾田知白者。闻其壮即厌科举，专志理学，使领袖书生为宜。”^⑧

从南宋开始的社会现实与以道化俗的道学理想，让士人的社会角色发生了转变，从而也推动了精

① 关于罗大经的事迹，见王瑞来：《小官僚大投射：罗大经仕履考析——宋元变革论实证研究举隅之三》。

② 赵汝愚：《论福建科场事疏》，见曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第274册，上海：上海辞书出版社/合肥：安徽教育出版社，2006年，第10页。

③ 王瑞来：《金榜题名后：“破白”与“合尖”——宋元变革论实证研究举隅之一》，《国际社会科学》2009年第3期。

④ 罗大经撰，王瑞来点校：《鹤林玉露》甲编卷三《畏说》，第44页。

⑤ 《四部丛刊》初编本影印宋钞本《诚斋集》的每卷之末，多有“门人罗茂良校订”之识语。

⑥ 杨长孺名列《朱子语录姓氏》之中。见黎靖德撰，王星贤点校：《朱子语类》卷首，北京：中华书局，1986年，第18页。

⑦ 黄宗羲撰，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷六三《勉斋学案》，北京：中华书局，1986年，第2044页。

⑧ 李昉英：《文溪集》卷五《书方右史请田知白作濂泉堂宴书后》，见《景印文渊阁四库全书》第1181册，台北：台湾商务印书馆，1983年，第150页。

英文化向平民文化的转型。社会转向平民文化,其实这是北宋以来的趋势,历来被认为是唐宋变革的指标之一。其实,北宋的平民文化只能看作是南宋的基础,南宋的平民文化在城市化发展和商品经济的推动下走得更远。江南儒学致力于向民众普及教化,既是有着与时俱进的敏锐,也是顺应时代潮流的必然。在朝廷的支持下,江南儒学所实施的各种道学礼仪以及乡贤祭祀,也让宗教走向泛化。

在南宋繁荣的商品经济和平民文化的刺激下,伴随着造纸技术的改良,生产成本的降低,使印刷术冲破了政府垄断,民间书坊蜂起。继纸张普及,印刷业的兴盛,这是又一次新媒体革命,不仅儒学道学著作,释道经典、科举时文、诗词文集、笔记小说、童蒙历算,大量的印刷书籍模糊了精英与凡庶的界限,加速了文化下移。超越时空的书籍成为士人交往的媒介。繁荣的印刷业的推手促进了社会转型。在南宋的福建就已经出现了集中刊刻并贩卖书籍的“书市”。朱熹在一封信中写道:“《小学》未成而为子澄刊刻,见此刊修,旦夕可就,当送书市别刊,成当奉寄。”^①可见当时书籍刊刻出版并非难事。南宋兴起的书市,到了明代更为繁荣。嘉靖《建阳县志》卷三载:“书市在崇化里,比屋皆鬻书籍,天下客商贩者如织。”^②仅从“书市”的兴起到繁盛,也可以窥见到社会转型的印记。

繁荣的印刷业为注重移风易俗、教化民众的江南儒学提供了强大的助力。普及教化从儿童做起。作为教材的童蒙书籍,在那一时代获得了数量空前的增长。有研究统计,两宋的童蒙书凡144种,而南宋便占有114种。这个数字,不仅诉说着印刷业的繁荣,还折射出发轫于南宋的宋元社会转型,承继了北宋的积淀,而又有极大的飞跃,更反映了江南儒学放下身段普及民众的努力。童蒙书籍尽管是百科全书式的,内容无所不包,但其中核则是道学的普及作品。比如朱熹的《童蒙须知》《小学》,其门人李宗思的《尊幼仪训》等,朱熹还以诗的形式撰有通俗易懂的《训蒙绝句》。在朱熹的示范之下,又有了程端蒙的《性理字训》,陈淳的《训蒙雅言》《启蒙初诵》,彭龟年的《止堂训蒙》,牟少真的《发蒙中庸大学俗解》,黎自昭的《性理蒙求》,鲁饶的《训蒙理诗》等等。^③在宋元变革的大背景之下,江南儒学顺应自北宋以来的平民化趋势,礼下庶人,直至儿童。持续不断从儿童入手的发蒙灌输,既让道学伸展浸润到了社会末端,又为道学代有传人奠定了基础。有了人的资源,即使江山鼎革,学问的发展也依然会一如既往。

以江南儒学为主导的士人对地域社会的各种精神建构,致力于儒学社会化,由雅入俗,让文化不仅存在于庙堂,更深寓于民间,形成了超越王朝的延续。

三、宋元鼎革后江南儒学的统合定尊

宋元易代,江山鼎革。中国大陆第一次为汉族以外的民族全面统治。蒙元统治时代,人们往往认为是一个黑暗的时代,充满征服的血腥暴力以及四等人制的民族歧视。这种认识可以拿写下著名的《蒙元入侵前夜的中国日常生活》的法国学者谢和耐为代表。他在书中这样写道:“在中国早已开始了近代化时期,是蒙古人的入侵阻断了这一迅速进步的过程。”^④然而,他引用《马可波罗

① 朱熹:《朱文公文集》卷五〇《答潘恭叔》,见郭齐、尹波编注:《朱熹文集编年评注》,福州:福建人民出版社,2020年,第2422页。

② 冯继科等纂修:《建阳县志》,嘉靖三十二年(1553)刻本,第6页。

③ 童蒙书籍的数量统计和本文所举书名,见周扬波:《知识社会史视野下的宋代蒙书》,《厦门大学学报》2018年第2期。

④ 谢和耐:《蒙元入侵前夜的中国日常生活》,刘东译,南京:江苏人民出版社,1995年,第5页。

游记》记述南宋灭亡以后杭州等城市的商业繁华，则直接否定了他自己前述想当然的推断。

南宋灭亡后的江南城市为何还会如此繁华，这与蒙古征服江南的方式有关。蒙古征服江南的统帅伯颜，被比喻为北宋征服江南不事杀戮的曹彬。^① 这尽管有些夸大，但基本符合事实。蒙古征服江南跟征服女真治下的中原不同，除了在像常州等处少数遭遇激烈抵抗的城市实施野蛮屠城之外，基本是降者不杀，还用原来的官吏维持行政运营。我这样讲，不光是基于既有的研究，也是根据我自身发掘的史料。《宋季三朝政要》于咸淳十年（1274）载：“伯颜大兵至复州，诱守臣翟贵曰：汝曹知几而降，有官者仍居其官，吏民按堵如故，衣冠仍旧，市肆不易，秋毫无犯，关会铜钱依例行用。”意思是说，如果识时务投降，承认蒙元统治，则一切不变，做官的依然做官，经商的依然经商，乡绅的社会地位不变，市场交易正常进行，南宋的货币照旧流通，蒙古军队保证秋毫无犯。同书卷六之末也写道：“大元兵锋所至，降者不杀。”^②那么，蒙古人是不是恪守了这一诺言了呢？上述的同一事件还可以看到另一侧面和后续的记载。的确，蒙古征服者基本上恪守了对降服者不杀之诺言。元人刘敏中《平宋录》记载了翟贵举城降服后蒙古军的对处，这是被《宋季三朝政要》的编者略去的部分：“其翟安抚贵即日出降。诸将言于丞相曰：自古降礼当要降表，须知计点粮军数，差官镇守。丞相不听，传谕诸将，令一军入城，违者斩之。于是无秋毫之扰。”^③

或许有人会提出质疑，蒙古征服江南不是有过常州屠城吗？这的确也是事实。但蒙古军队是在什么情况实施屠城，也须辨别。蒙古铁蹄征服江南，除了对常州等少数激烈抵抗的城市实行了野蛮屠城之外，对江南基本上是不流血征服。蒙古军队进行残暴屠杀是一种恐怖战术，让人闻风丧胆而放弃抵抗。美国学者贾志扬曾这样指出过：“对抵抗者施行屠城，是蒙古征服中国和世界其他地方的标志性行为。”^④然而，对不进行抵抗的地域，蒙古军队实行的则是怀柔政策。

这种不流血征服的方式，对于维持江南的千年繁华，社会结构和生产力没有遭受重创，经济发展没有中断，意义极为重大。此外，自南宋以来的士人流向多元化，注重于家族与地方的经营，也让士人对政治产生了相当程度的疏离，因此，在没有遭受社会重创的江南，江山鼎革对士人的冲击要比人们通常想象的低得多。

元代长达几代人、几十年的科举停废，堵塞了士人向上流动的这条原本难行的通路。谋求在地方的横向发展，成为士人的不二选择。“贡举法废，士无入仕之阶，或习刀笔以为吏胥，或执仆役以事官僚，或作技巧贩鬻以为工匠商贾。”^⑤《元史·选举志》概括地描述了士人流向多元化的趋势。我曾考察过画有著名的《富春山居图》的画家黄公望的生平。^⑥自幼作为黄家的养子，为了科举考试习神童业，“经史二氏九流之学无不通晓”。^⑦成年之后，在科举停废的时代，黄公望也未能免俗，而是顺应潮流，“舍方册而从刀笔”，^⑧加入了胥吏大军。几度做吏的黄公望，还被解雇和关进过监狱。元人郑元佑《侨吴集》有首《黄公望山水》诗似乎也披露出一些事实：“勇饥

① 宋濂等：《元史》卷一二七《伯颜传》，北京：中华书局点校本，1976年，第3100页。

② 王瑞来：《宋季三朝政要笺证》，北京：中华书局，2010年，第365、508页。

③ 刘敏中：《平宋录》卷上，见《景印文渊阁四库全书》第408册，第1042页。

④ 贾志扬：《天潢贵胄：宋代宗室史》，赵冬梅译，南京：江苏人民出版社，2005年，第246页。

⑤ 宋濂等：《元史》卷八一《选举志》一，第2017页。

⑥ 王瑞来：《写意黄公望——由宋入元：一个人折射的大时代》，《国际社会科学》2011年第4期。

⑦ 朱谋壘：《画史会要》卷三，见《景印文渊阁四库全书》第816册，第504页。

⑧ 唐元：《筠轩集》卷一二《唐处士墓志铭》，见《景印文渊阁四库全书》第1213册，第581页。

驱东阁，肯为儿女资。不惮北游行万里，归来画山复画水。”^①第二次为吏被捕入狱，对黄公望的打击，比前一次罢归更大，47岁的黄公望对官场彻底心灰意冷，如《梧溪集》诗序所云“得不死，遂入道云”。^②明人所编《姑苏志》载：“黄冠野服，往来三吴，开三教堂于苏之文德桥。三教中人，多执弟子礼。”^③这是黄公望从事宗教活动的记录。加入道教主流教派全真教的黄公望，与教友来往较频。著名的《富春山居图》就是为教友无用师而作。《录鬼簿》说黄公望“以卜术闲居”，^④打卦算命也是黄公望的谋生手段之一。明《正德松江府志》载有黄公望小传，说松江“其地有精《九章算术》者，盖得其传也”。^⑤打卦算命，需要精通算学。后来的黄公望教书、算卦、传教，从事过多种职业，而作画不过是他的兼职。

元朝以吏为官。在士人的众多职业选项中，为吏居多。元人萨都拉在《雁门集》中题为《为姑苏陈子平题山居图黄公望作》描述的“尘途宦游廿年余”，^⑥指的当是黄公望。在这种利用知识优势的务实之举中，其实也隐含了士人过去通过科举走向仕途之梦。尽管黄公望从事过各种职业，早年长时期从事的，还是吏职。所以《南村辍耕录》中的《戏题小像》条有这样的记载：“张句曲戏题《黄大痴小像》云：全真家数，禅和口鼓。贫子骨头，吏员脏腑。”^⑦看来，长期为吏的生涯，在黄公望身上打下了深深的烙印。观察士人的流向，黄公望是一个绝好的缩影。与元代相始终的黄公望，顺应时代潮流，长期为吏，此后又入教、教书、算卦、作画，从事多种职业。

在宋代，科举是官僚再生产的主要工具。那么元代从事行政管理的吏从哪里产生呢？主要由学校产出。宋末元初的刘辰翁就说：“科举废而学校兴，学校兴而人材出。故学校又为天地心之心也。”^⑧在元代科举停废的背景之下，书院这类官督民办的教育机构如雨后春笋，大量涌现。清初孙承泽在《春明梦余录》卷五六说道：“书院之设，莫盛于元，而皆设山长以主之，给廪饩以养之，几遍天下。”^⑨据统计，元代百余年间，恢复与兴建的各类书院近三百余所。^⑩这一数量，尽管上不及两宋，下不逮明清，但这是在科举长时期被取消的时代生产士人的主要机构，其教授的内容与发挥的作用，皆大于其他时代作为以习举业为目标的书院。

自南宋到元代，在地方上活跃的士人，除了在各级官府为吏，从事地方教育的也为数甚多。学校教什么，学什么？除了各种实际技能以外，最主要的就是儒学。这是当时的政治课。那么，所学习的儒学，具体内容又是什么？简言之，朱子学。经过学派间的不断争鸣论辩，取长补短的学术整合，是朱子学逐渐壮大的内在因素。而南宋庆元党禁的打压，作为外部促因，更为促使原本注重于民众教化的朱子学扎根于地方，通过从事教育活动和慈善事业来宣传理念，张扬声势，形成凝聚力强固、影响力广泛的道学大宗，嗣后又藉党禁解禁之东风，一跃成为朝廷认可其官学地位的道学主流。

从地域而言，朱子学无疑也是江南儒学的主干。承继这样的客观现实，宋元易代之后，没有

① 郑元佑：《侨吴集》卷三，见《景印文渊阁四库全书》第1216册，第457页。

② 王逢：《梧溪集》卷四，见《景印文渊阁四库全书》第1218册，第709页。

③ 王鏊：《姑苏志》卷五六，见《景印文渊阁四库全书》第493册，第1057页。

④ 钟嗣成：《录鬼簿（外四种）》卷下，上海：上海古籍出版社，1978年，第40页。

⑤ 陈威修，顾清纂：《正德松江府志》卷三一，正德七年（1512）刊本，第4页。

⑥ 萨都拉：《雁门集》卷四《为姑苏陈子平题山居图黄公望作》，见《景印文渊阁四库全书》第1212册，第645页。

⑦ 陶宗仪：《南村辍耕录》卷二八，北京：中华书局，1958年，第354页。

⑧ 刘辰翁：《须溪集》卷三《庐陵县学立心堂记》，见《景印文渊阁四库全书》第1186册，第474页。

⑨ 孙承泽：《春明梦余录》卷五六，见《景印文渊阁四库全书》第869册，第22页。

⑩ 邓洪波：《中国书院教育概论》，见朱汉民主编：《中国书院》第5辑，长沙：湖南教育出版社，2003年，第254页。

遭受战争重创的江南，朱子学更为发展，成为影响统一后全国的学问集散地。特别是元朝后来恢复的科举规定考试以《四书》为主要内容，以朱熹的集注为唯一标准，则更使道学的官学地位确固难移。

其实元朝的规定也体现了历史的延续，或者说承继自南宋的道学积淀。在南宋中后期的理宗朝，以朱子学为中核的道学已经确立了官学的正统地位。淳祐元年（1241），朱熹从祀孔庙，朝廷正式规定《四书章句集注》作为官学和科举的教材。王朝鼎革只是作为历史演进的自然段，并不反映时代变革的逻辑关系。政策的延续性，则反映了超越王朝的帝国同一性。朱子学在元代地位的再度确认并得以维持，不仅体现了不同朝廷的政策延续，更反映出江南儒学藉由政治力向全国范围的扩展。

以朱子学为主的江南儒学之所以能在元代占据官学的正统地位，也是多方面的合力所致。

一是出于朝廷的政策导向。在汉族以及汉化程度较深的其他民族士人的影响下，早在窝阔台时期，就曾以“儒通吏事”和“吏通经术”为标准，^①选拔官员。由此可见对儒学经术的重视。后来又根据耶律楚材的提议，设置了儒户。儒户的设置尽管是对待佛道等教徒的政策参照，又把士人与工匠、屠夫等编户齐民等同相待，但也给成为儒户的士人带来免除赋役的优待。重要的是，从南宋晚期“土籍”的出现，到元代儒户的设置，不凭血缘，不靠门第，无恒产的士终于以精神贵族的身份确立了地位。这种身份地位的确立，无疑与江南儒学生发的道学巨大的影响有关。从元代多达 10 万户的儒户到清代太平天国之前的 150 万人之多的乡绅，其间若明若暗的联系，展示着宋元变革的轨迹。

二是朱子学在政治上更倾向整合皇权，谋求与皇权的协调与共生。这就决定了朱子学在南宋也比吕祖谦、陈亮等其他在政治上主张强力制约皇权的学派更占有政治优势。^②这种政治路向与策略主导下的朱子学，进入元代，既与主流政治不至于发生冲突，反倒借助于民间的影响为新朝廷所接受。

三是出于朱子学目光向下的通俗普及。以朱子学为主的江南儒学，一反艰深繁琐的经学注疏传统，以通俗易懂的言传身教来普及教化。朱熹主张下学上达，学由渐进。当时陆九渊对朱熹的一派的做法觉得是支离破碎，主张“见性明心，不涉笈注训诂，而直超于高明光大”，但朱熹则“每不然之。以为江西之学近乎禅”，其实朱陆异同仅仅是在于寻求真理的路径有别。朱熹的主张是针对资质平平的普通人而言，陆九渊则是面向悟性很高的聪明人而发。所以朱熹死后，“其徒大盛，其学大明。士大夫皆宗其说，片言只字，苟合时好，则可以掇科取士，而象山之学反郁而不彰”。^③通俗易懂的朱子学，不仅为江南的普通人，也为统一后北方的各族所易于接受。“朱子在经学中，于礼特所重视”。^④在具体操作上，比如对乡饮酒礼，朱熹也做了简化的改革。^⑤正如钱穆所云：“朱子治礼，则以社会风教实际应用为主。”^⑥朱子学这种放下身段的普及操作，不仅在南宋，在元代也为各个文化水准的社会层次所易于接受。

① 宋濂等：《元史》卷八三《选举志》三，第 2072 页。

② 田浩：《宋代思想史的再思考》，《复旦学报》2019 年第 1 期。

③ 刘壎：《隐居通议》卷一，见《景印文渊阁四库全书》第 866 册，第 24 页。

④ 钱穆：《朱子之礼学》，见氏著：《朱子新学案》第 4 册，台北：联经出版事业公司，2010 年，第 112 页。

⑤ 杨华：《朱熹与宋代的乡饮酒礼变革——兼论礼典设计对地方官僚政治的回应》。

⑥ 钱穆：《朱子之礼学》，见氏著：《朱子新学案》第 4 册，第 113 页。

四是朱子学整合诸学说的结果。弱勢的南宋中央政权无力对强势的地方社会施以全面的思想钳制,特别是面对“庆元党禁”之后的道学逆反,朝廷基本采取了放任的态度。在这样的政治背景之下,地方繁荣的经济环境又滋润了学术交流的兴盛。类似春秋战国时期的百家争鸣,也在外敌压力下的承平环境中得以产生。各学派学说之间并非处于泾渭分明的状态,而是通过交往论辩而互相吸收。其中强势的朱子学整合了诸如湖湘性学、陆九渊心学以及浙东事功之学等各种学说的一些因素,最终成为主流,从而在元代定于一尊。

道学,是江南儒学的主要显现。其实,作为道学的面相,朱子学仅仅是呈现出一种主流形态。从北宋理学发展而来的南宋道学,是一个集合概念,具有广泛的包容性,涵盖了那个时代的儒学名家以及众多的士人乃至布衣学者。唯其包容,方显恢宏,方有不断的壮大。

在元代,江南儒学也得以持续发展。停废科举的时代,士人除了出于生计从事各种职业之外,也有不少潜心向学之士。《元史》载:“陈栝,字寿翁,徽之休宁人。栝生三岁,祖母吴氏口授《孝经》《论语》,辄成诵。五岁入小学,即涉猎经史,七岁通进士业,十五乡人皆师之。宋亡,科举废,栝慨然发愤致力于圣人之学。涵濡玩索,贯穿古今。尝以谓有功于圣门者莫若朱熹氏,熹没未久,而诸家之说往往乱其本真,乃著《四书发明》《书传纂疏》《礼记集义》等书,亡虑数十万言。凡诸儒之说,有畔于朱氏者,刊而去之。其微辞隐义,则引而伸之。而其所未备者,复为说以补其阙。于是朱熹之说大明于世。延祐初,诏以科举取士,栝不欲就试。有司强之,试乡闈中选,遂不复赴礼部,教授于家,不出门户者数十年。”^①之所以举出陈栝的例子,是因为具有一定的典型性。科举停废对自幼习举业的陈栝来说,其实是一种解脱,使他可以毫无所累地去做自己想做的事,终于成为硕果累累的大儒。

而另一个福建人邱葵,《四库全书总目》介绍他的《周礼补亡》时写道:“宋末,科举废,葵杜门励学,居海屿中,因自号钓矶翁,所著有《易解义》《书解义》《诗口义》《春秋通义》《四书日讲》《周礼补亡》。”^②可见邱葵也取得了不亚于陈栝的成就。正如欧阳玄也在《元故旌表高年耆德山村先生欧阳公(涇)墓碑铭》中记载欧阳涇所云,“至宋亡,科举废,乃更沉潜性命之学,手编诸经传注”。^③这其实就是江南儒学在元代继续得以长足发展,并让明清得以承继的普遍状况。

宋元易代,不仅江南社会结构与经济基础没有遭受较大的重创,战争带来的流离失所与统一后割据疆界的消失,都在空间上造成了学者的流动自由。元代的大儒吴澄就曾写诗这样形容:“男子初生射矢蓬,已包六合在胸中。往年南北一江限,今日车书四海同。”^④以朱子学为主的江南儒学开始驰骋于南北,终于覆盖全域。早期的德安出身的赵复被俘后北上,讲学于燕京的太极书院,据《宋元学案》载,“(赵复)以所学教授学子,从者百余人。当是时,南北不通,程、朱之书不及于北,自先生而发之。(姚)枢与杨惟中建太极书院,立周子祠,以二程、张、杨、游、朱六君子配食,选取遗书八千余卷,请先生讲授其中。先生以周、程而后,其书广博,学者未能贯通,乃原羲、农、尧、舜所以继天立极,孔子、颜、孟所以垂世立教,周、程、张、朱所以发明绍续者,作《传道图》,而以书目条列于后。(姚)枢退隐苏门,以传其学,许衡、郝经、刘因皆得其书而崇信之”。^⑤

① 宋濂等:《元史》卷一八九《儒学传》,第4321页。

② 永瑢等:《四库全书总目》卷二三部礼类存目《周礼补亡》,北京:中华书局,1965年,第182页。

③ 欧阳玄撰,陈书良、刘娟点校:《欧阳玄集》卷一〇,长沙:岳麓书社,2010年,第154页。

④ 吴澄:《吴文正集》卷九四《送襄彝咨南归》,见《景印文渊阁四库全书》第1197册,第875页。

⑤ 黄宗羲撰,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷九〇《隐君赵江汉先生复》,第2994页。

关于这一事实，元人已有述及：“初，蒙古破许州，获金军资库使姚枢。杨惟中见之，以兄事枢。时北庭无汉人士大夫，太祖皇帝见枢至甚喜，特加重焉。及阔端太子南伐，俾枢从惟中即军中求儒、释、道、医、卜之人。枢招致稍众。至是，破枣阳，大将武没歹欲坑士人，枢力与辨，得脱死者数十人。继拔德安，得赵复，以儒学见重于世，其徒称为江汉先生。既被获，不欲北行，力求死所。枢譬说百端，复始悟，枢与至燕，学徒百人。由是北方始知经学，而枢亦初得睹程朱性理之书焉。”^①学术的传播通过学者的行动来实现。赵复就是显著的一例。

前引《宋元学案》讲到姚枢学传许衡等人，是有具体根据的。史载：“闻姚枢以道学自任，乃诣苏门见之。枢授以伊川易传、晦庵四书集注、或问及小学书。衡读之，深有默契于中，遂手写而还。谓学者曰：‘昔所授受，殊孟浪也，今始闻进学之序。若必欲相从，当悉去前日所学章句之习，从事于小学，洒扫应对，以为进德之基。不然，当求他师。’众皆曰：‘唯先生命。’遂悉取向来简帙焚之，使无小大，皆自小学入。衡亦旦夕精诵不辍，笃志力行，以身先之，虽隆冬盛暑不废也。诸生出入，惴栗惟谨。客至则欢然延接，使之恻然动念，渐濡善意而去。尝与其子书曰：‘小学、四书，吾敬信如神明，能明此，他书虽不治可也。’既而移家苏门，依姚枢以便讲习。及枢被征，衡独处苏门，始有任道之意。”^②由此可见，以朱子著作为主，在元朝尚未统一大陆全域之时，道学正宗已在北方传播。

道学北上，政治力也发挥了作用。史载：“时濂溪周子之学未至于河朔，杨惟中用师于蜀、湖、京、汉，得名士数十人，始知其道之粹。乃收集伊洛诸书，载送燕京。及师还，遂建太极书院及周子祠，以二程、张、杨、游、朱六子配食。又刻太极图、通书、西铭于祠壁，请赵复为师、儒王粹佐之。选俊秀有识度者为道学生，由是河朔始知道学。”^③蒙古领中书行省杨惟中行使公权力，对道学的早期传播起到了很大的推动作用。而张德辉“与元好问启请世祖皇帝（忽必烈）为儒教大宗师，帝悦而受之”，^④则是最大限度利用公权力对儒学地位的提升与全面普及的巧妙施策。

通过一些有影响的高官的推动，在蒙古立国号为元的第二年，继朱熹从祀孔子庙庭之后，张栻、吕祖谦也被封伯，从祀孔子庙庭。^⑤这一事实表明，元朝官方对道学的接受与推广，并不具有排他性，虽以朱子学为主，但容纳学派也相当广泛。

我们再来看一例。上面引述《宋元学案》提及的元代理学家刘因，其弟子虞集也是元代大儒。其曾祖虞刚简与私淑朱熹的魏了翁有过学术交流，“尝与魏了翁、范仲讷、李心传辈讲学蜀东门外，得程朱微旨，著《易》《书》《论语说》以发明其义，蜀人师尊之”。^⑥拥有这样家学传统的虞集自幼随父从四川仁寿迁徙到江西崇仁，后来历任大都路儒学教授、奎章阁侍书学士。黄溍评价说：“国朝一代文章家，莫盛于阁学蜀郡虞公。”^⑦虞集曾为苏州的魏了翁后人写下《魏氏请建鹤山书院序》，其中就提及“我曾大父建学简州，文靖公（魏了翁）为之记”的往事，^⑧并且说道“某

① 陈桎：《通鉴续编》卷二二《蒙古取枣阳军德安府》，见《景印文渊阁四库全书》第332册，第917页。

② 陈桎：《通鉴续编》卷二三《蒙古皇弟召许衡为京兆提学不至》，见《景印文渊阁四库全书》第332册，第932页。

③ 陈桎：《通鉴续编》卷二二《蒙古领中书行省杨惟中建太极书院于燕京延赵复为师》，见《景印文渊阁四库全书》第332册，第920页。

④ 陈桎：《通鉴续编》卷二四《秋七月蒙古以张德辉参议中书省事》，见《景印文渊阁四库全书》第332册，第948页。

⑤ 陈桎：《通鉴续编》卷二三《诏追封张栻为华阳伯吕祖谦为开封伯从祀孔子庙庭》，见《景印文渊阁四库全书》第332册，第941页。

⑥ 凌迪知：《万姓统谱》卷九，见《景印文渊阁四库全书》第956册，第201页。检《渠阳集》卷一三，魏了翁曾为虞刚简写下过《朝请大夫利州路提点刑狱主管冲佑观虞公墓志铭》。

⑦ 虞集：《道园遗稿》卷首黄溍序，见《景印文渊阁四库全书》第1207册，第708页。

⑧ 虞集提及的“文靖公为之记”，《鹤山先生大全集》（《四部丛刊》本）卷四二题为《简州见思堂记》。

虽不敏，尚愿诵所闻于父兄者，以与其子弟从事乎二家之家学”。^①魏了翁在《虞公墓志铭》中高度评价了虞刚简的学术成就：“气质之禀，自非生知上知，宁能无偏？学则所以矫其偏而复于正也。然今之学者有二：繇博以致约则落华而就实，故志为之主，愈敛而愈实，愈久则愈明；或者唯博之趋，若可以哗世取荣，然气为之主，气衰则志索，于是有始锐而终惰，始明而终暗者矣。学乎学乎，其记览词章之谓乎！”^②魏了翁评价的虞集先祖的学术成就作为家学，无疑成为虞集志业目标。家学代有传人，人则徙地传学。元代道学完成南北统一，在朝廷的提倡之下，是通过学者的流徙而具体实现的。江南儒学就是这样由江南发散，进而张大于全国的。在公权力主导的政治力的作用之下，儒学教化体系在全国范围内形成。除了官督民办的书院之外，从中央的国子学到地方的路学、府学、县学，乃至基层的社学、义塾，所在皆有。据《元史》的记载，在元世祖至元二十五年（1288），全国各地所建学已达24 000多所。^③这是士大夫政治主宰之下的宋代也没有出现过的盛况。

根据我对中国文化纵向发展的观察，政治钳制强烈的传统社会，文化总是在乱世开出璀璨之花。因为乱世的相对无政府状态，思想钳制相对松弛，所以文化才获得自由发展的良机。乱世给大多数民众带来了莫大的苦难，不过也在客观上给了文化松绑的空间。这是一个悖论，也是一种无奈。从世界史的视野观察，这也是文化发展的一个普遍特征。写作《民主与爱国》的思想家小熊英二就根据对日本近现代史的观察指出，思想繁荣的时代是不幸的时代。^④不过，这一特征在传统中国显现得格外突出。

我们可以观察到，较之西周统治比较稳定的时期，春秋战国的乱世，思想空前活跃，老子、管子、孔子、墨子、庄子、孙子、孟子、荀子等思想家辈出，成群涌现，儒、墨、道、法、名、阴阳、纵横等百家争鸣，纷纷为乱世开药方。秦汉统一，集权的政治与强大的经济为消化、吸收和整合乱世形成的文化提供了基础和环境。这一乱世到治世的过程，通过以黄河流域为主的内部整合，实现了中国文化的最初繁荣。

此后的文化发展也基本遵循了乱世开花、治世结果的模式。比如，接下来魏晋南北朝的乱世，五胡的进入，佛教的传播，外部的因素又给文化注入了新鲜血液，变得更有生机，进入隋唐统一的治世，终于形成更为宏大的文化气象。此后从中唐安史之乱开始的唐宋变革，经历了五代十国的分裂混乱，彻底改变了几百年来既有的社会结构，魏晋以来世家大族的贵族逐渐走向消亡。加之科举等因素带来的社会流动，社会呈现平民化倾向。隋唐以来崇文的潜流，伴随着北宋科举规模的扩大，终于形成了士大夫政治文化。在士大夫成为政治主宰的背景之下，特别是澶渊之盟之后的百年承平，更为中国文化带来了少有的非乱世而开花的局面。当然，作为一种文化现象，乱世开花、治世结果的模式只是忽略个别例外的宏观观察。而例外则是，在特殊的历史背景之下，乱世也未必开花，治世未必结果。

靖康之变的混乱，南宋王朝的草创，短时期准乱世的时代背景，庆元党禁的政治钳制失败，让融合佛道的北宋理学顺理成章地在南宋特殊地理和政治场域张大为道学。顺应社会转型，道学在南宋伴随着士人的流向根植于地域。在这样的积淀之下，中国历史发生了前所未有的政治变

① 虞集：《道园学古录》卷六《魏氏请建鹤山书院序》，见《景印文渊阁四库全书》第1207册，第97页。

② 魏了翁撰，张京华校点：《梁阳集》卷一三，长沙：岳麓书社，2012年，第196页。

③ 宋濂等：《元史》卷一五《世祖纪》，第318页。

④ 小熊英二：《思想繁荣的时代是不幸的时代》，见 https://www.sfc.keio.ac.jp/~oguma/report/book/Democracy_vol1（上）。

局,非汉族的蒙元统治了大陆全域。有元一代,在宋元变革的时代背景之下,成为中国文化走向近代的极为重要的发展时期。明清以后呈现出的繁荣文化,其实就是来自宋元的积淀,而江南儒学也正是在这样的基础上获得了长足的发展。

蒙元对江南实行的基本不流血征服,王朝鼎革没有造成社会的结构性巨变,保全了作为中国大陆经济重心的生产力,让繁荣的经济发展得以持续,并且还获得了更为广阔的生长空间。经济是基础,在此之上,相对隔阂于汉字文化的蒙元统治又在无意中形成了没有文字狱的政治宽松。在这个时代,我们看得到满怀故国之思的坊间史书的大量出版,我们看得到关汉卿们在杂剧元曲中的含沙射影、指桑骂槐。而朝廷出于统治需要又对儒释道大力均等扶持,宗教也有着空前的自由度。这些因素都给文化带来了另一类难得的非乱世承平发展的良机。

说中国文化造极于赵宋,其实并不仅仅是有宋一代,准确说是自南宋至元的宋元变革期。士大夫政治主导的文化宽松和无意形成的无钳制,正是这两个接续的长时段造就了中国文化前所未有的繁荣,而以道学的形态出现的江南儒学又在朝廷提倡和民间普及的合力之下一统文化江湖,形成了空前的宏大与辉煌。此后的中国文化,同样又分别经历了明末清初和清末民初的乱世开花和承平结果。

结 语

以江南儒学为中核的道学,其所弘扬的道统,既超越了王朝,也超越了汉字文化覆盖下的族群。道学承续北宋理学的理论积淀,在政治、经济重心合一的江南场域,经历了庆元党禁的刺激,顺应士人流向多元化的势态,在商品经济的繁荣,平民文化发达,特别是印刷业兴盛等多种因素的作用之下,不再仅仅着眼于致君行道,而是走出象牙塔,眼光向下,致力于移风易俗的通俗教化。江南儒学这种文化下移的自觉,也是促使宋元社会转型的重要推手。道学在南宋最终获得的正统地位,又为其在元代确立为官学奠定了基础。

蒙元征服南宋,基本上实行的是不流血征服,使江南的社会结构与经济繁荣都没有受较大的重创,科举的长期停废,尽管让“士失其业”,但也在一定意义上说卸下了狭窄的习举业的负担,可以专心治学,这就使本未遭受较大冲击的江南儒学得以向深度和广度自由伸展。元朝恢复科举,规定以《四书》为考试内容,也反映了接受以朱子学为主的江南儒学拥有普遍影响的现实。

历来,伴随着政治中心之所在,儒学的中心也根植于中原。然而,北宋的靖康之变,让政治中心南下,与经济重心合一,共同铸成了文化中心。而江南的文化中心,在元代全国统一的格局之下,向全国弥散,江南成为新的文化源头。其中的江南儒学也乘文化弥散的大潮终于一统天下。而在这一现实所奠定的基础之上,此后的明清时代的承续建构,又让江南儒学增添了新的内容,其中的阳明学在汉字文化圈的范围内产生相当大的影响。在特定的时代背景之下,传统的儒学也被重新审视、整理,汉学、宋学、公羊学精彩纷呈,杰出学者辈出,群星闪耀。迨至近代以前,江南儒学所光大的道学一直定位一尊,影响庙堂,深入社会。秦汉唐宋元明清,王朝都消失了,包括江南儒学,承载着文化的中国一直屹立在这块古老的大陆上。

(责任编辑:元 膺)

· 近代现代儒学研究 ·

回顾劳思光 及其双重结构的“内通文化”哲学^①

[美]安乐哲著 赵媛媛 [美]田凯文译

摘要:劳思光是一位文化哲学家。我们评论他独特的内通文化方法,需要处理三个问题。第一,劳思光之所以放弃他早期信奉的黑格尔式文化哲学模式而建立自己的“双重结构”文化哲学,是因为他看到了黑格尔文化哲学模式的局限,以及中国文化的特殊性。第二,劳思光为中国哲学及其未来作出极大的投入和贡献,但他不是“新儒家”或“中国哲学家”,而是世界哲学家。第三,集大成的劳思光没有被置于香港中文大学“新儒家”谱系,这既是因为他作了坚决拒绝,又因他具有与牟宗三、唐君毅等人不同的哲学研究方法。

关键词:劳思光; “双重结构”; 文化哲学; 黑格尔; 创生; 模仿; 文化全景

作者简介:安乐哲(Roger T. Ames),北京大学哲学系(北京 100871)

译者简介:赵媛媛,清华大学人文学院(北京 100084);田凯文(Kevin J. Turner),北京大学哲学系(北京 100871)

劳思光先生是一位“内通文化”(intra-cultural)^②哲学家。他出身于显赫家族,早年得益于中国传统教育为其奠定长远基础。后来他进入北京大学和台湾大学从事哲学研究。除了正规教育以外,他也作为一位师道精湛的教师,以一生时间孜孜不倦地追求,对西方及中国哲学经典达到同样造诣深厚的精通。因此,他在哲学上游刃有余,讲儒家如同讲康德一样有造诣。通过刻苦自律,他对最好的“内通文化”或“世界哲学”的独特贡献使他成为当今时代最杰出的文化哲学家之一。

我使用“内通文化”这一新词来描述劳思光先生的文化哲学是为了将他来之不易的方法与所谓进行“比较”(com-parative)和“跨文化”(inter-cultural)哲学研究的学者区分开来。“com-”(或co-)和“inter-”这两个前缀意味着两个独立分开的东西既外在又开放的关系。“内通”(intra-)则包含“内在”“里面”,它意味着一个既定的实体本身内在构成性的关系——在这种情况下就是哲学。本文将要说明,在劳思光看来,哲学不管其具有怎样的复杂性,最后还是一个东西。

当然,对哲学的这种理解,劳思光的许多同事和学生也发表过同样的看法。劳思光最喜欢批

① 我从两位同行审稿人的评论中获益,根据他们的建议,对本文做了几处重要调整。

② “intra-cultural”相对于“inter-cultural”而言,意在强调文化之间具有内在联系,并无严格分隔;而“inter-cultural”则指两个独立的文化体之间的关系,两者因外在因素而产生联系,实际上是截然分隔的两种文化。“intra-cultural”尚无对应汉译,译者尝试译为“内通文化”,以区别于“跨文化”(inter-cultural)。——译者。

评的对象是那些浪漫和理想的传统主义者，他们提倡中国哲学，强调其道德深度却忽视其认知、分析和科学方面的局限。在劳思光看来，这一派盲目拥护中国哲学的人，他们用理性和严谨的方法不是为了启发其慎思审问，而是为了合理化其隐匿的民族中心主义。比如说，刘国英回忆其老师的批评：

劳先生不断提醒我们：我们不要也不能把中国与世界对立起来（五四时的全盘西化论与传统主义者都犯上这同一错误），我们要从“世界里的中国”的高度，可望为中国文化找到新的出路。^①

郑宗义反思劳思光对儒家的态度提出了同样的观点：

劳思光再三强调必须将中国哲学放在一世界哲学（或曰普遍的哲学问题）的配景中来考量评析，始能充分揭示出其中的涵义。^②

我要诉诸劳思光对哲学的“内通文化”进路来解答三个问题：一、他为什么放弃了早期信奉的黑格尔哲学模式而创造了他自己的“双重结构”（two-structured）理论？二、既然劳思光有志于中国哲学及其未来发展，并且作出了很多贡献，那应该把他称为“中国哲学家”吗？三、为什么香港中文大学不把成就卓越的劳思光放在“新儒家”的谱系？

劳思光不是唯一一位把黑格尔《精神现象学》看作文化哲学著作的学者。伟大哲学家阿尔伯特·威廉姆·李维（Albert William Levi）也注意到：

简而言之，《精神现象学》在1807年的出版是史无前例的哲学事件。这部著作如此丰富，在黑格尔时代，它的命运就如此模糊和备受争议，以至于人们很容易忘记其划时代人物所在的位置。而且，我认为这并不是大多数人相信其辩证法或绝对唯心主义或其发展理论的原因，而是自亚里士多德（Aristotle）以来第一次在这里把哲学化的主题既不当作一门特定的科学也不是社会生活的一个方面，也不是外部性质的一部分，而是整体人类文化作为一个整体和发展中的实体的范围和指南针。^③

《少作集》和1965年的《中国文化要义》是劳思光最早的文化哲学尝试。劳思光受德国理想主义熏陶，与李维同样崇尚黑格尔的天资，这些早期著作深赖于黑格尔的哲学。根据他自己的说法，劳思光投入到黑格尔式的、由目的驱动的“外化”的文化模式，该模式下，在人类辩证演化过程中，一个更高的客观精神战胜并“外在化”了一个更低的主观精神。劳思光认为，他对黑格尔这个模式的研究使自己走上了与同时代的新儒家唐君毅和牟宗三先生一样的路。^④但是，随着劳思光对哲学的不断深思，他意识到黑格尔的目的论辩证法回答不了很多关于文化多样性的问题，最重要的是回答不了劳思光所关心的中国文化内在完整性及未来方向的问题。与此同时，大概在康德的影响下，他开始怀疑同时代的唐君毅和牟宗三的形而上学假说，在这两位哲学家的作品中，他们都深深迷恋德国理想主义。

① 刘国英：《劳思光先生与中国式的批评精神》，刘国英、张灿辉编：《无涯理境：劳思光先生的学问与思想》，香港：香港中文大学出版社，2003年，第28页。

② 郑宗义：《心性与天道：论劳思光先生对儒学的诠释》，《无涯理境：劳思光先生的学问与思想》，第58页。

③ Albert William Levi, Hegel's Phenomenology as a Philosophy of Culture, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 22, Number 4, October 1984, p. 447.

④ 劳思光：《对论集的回应》，《无涯理境：劳思光先生的学问与思想》，第277页。

那么,劳思光对于黑格尔的文化哲学有什么怀疑呢?除了上述他对黑格尔的赞颂外,李维接下来概括了黑格尔文化哲学的几个辩证阶段,有助于我们理解为什么劳思光在发展自己的文化哲学过程中不愿意保留黑格尔的模式。李维把黑格尔的文化辩证法解释为:

黑格尔采取的新方向是基于这样一个中心信念,即人类精神是哲学的正确主题,精神的一般特征将在一系列文化形式或发展到哲学的高潮时期中脱颖而出。主观精神是最低水平的:它包括感官知觉和推理,数学和自然科学。客观精神是中间阶段:它包括构成人类制度化生活的一切,包括法律、道德、政治哲学和世界历史。绝对精神是终级阶段,包括艺术、宗教和哲学。^①

黑格尔文化哲学最重要的一点是该假说:因为真理必须是整体的,所以,人类文化演进是探索整体人类经验制高点的综合过程。换句话说,黑格尔相信,在艺术、宗教和哲学方面,代表人类文化经验最高水平的、约定俗成的文化常用语,胜过一切具有主观性和个体性的表述语言。李维又说:

黑格尔认为,哲学经验具有内在价值,不仅仅是因为它与数学家和自然科学家的思想形成了鲜明的对比,还因为它的本质是通向整体的纽带——因为它是一种综合的形成活动。因为哲学知道“真相是整体”(das Wahre ist das Ganze),所以它试图——或许无济于事,但至少是勇敢地——了解人类文化的全部真相……^②

黑格尔文化哲学方法论中一种根本的、非常显著的模糊性是他的二元并列,一方面诉求一种似乎静止的逻辑上和结构上有序的整体,另一方面又诉求一种时变性驱动的人类文化历史,这种时变性人类文化形式彰显在有意识觉悟的个体生命中。黑格尔哲学毋庸置疑是系统的,但其中似乎存在着系统的两种竞争意义:一方面是可用于概念分析的、合理有序的文化形态和体系,另一方面是对人类文化经验这一历史现象的探求,它贯穿于一个确定的历史传统之中。

虽然李维意识到了黑格尔方法论中的矛盾,他为黑格尔辩护说,为解释人类经验的复杂性,或许这两个系统都是必要的。李维说:

但是,与类别分析相反,文化形式和文化历史是人类单一的全面“经验”的统一维度,它们分别提供了全面文化现实的遗传和形态理论。^③

虽然黑格尔如此将逻辑与历史并置,可能会给我们带来一种模糊性,至少有一种对黑格尔的理解是如此。但是他所坚持的一个强烈的、客观的目的论原则,作为一种先验概念,提供了一个阐释原则,它是规范我们经验调查研究的需要,而且带领我们超越经验科学的局限。黑格尔强烈的目的论会把逻辑和历史结合在一起,照他那样的叙述,是不折不扣的神学性质的,这是通过将自然和历史皆进行概念化,让它们之中贯穿一个逻辑的必然。

劳思光看到了黑格尔文化哲学模式的界限、同一性和所排斥的东西。对于劳思光来说,这种目的论上的必要性,与中国“引导性”哲学传统的特殊性和具体性形成了鲜明对比,中国哲学传统对个人和世界的转变一直保持开放态度。因此,至少在劳思光自己不断发展的文化哲学中,黑格尔对这位诚实的哲学家的影响力渐渐减弱,劳思光在观念改变方面非常自如,并且他有能力特

① Albert William Levi, *Hegel's Phenomenology as a Philosophy of Culture*, p. 447.

② Albert William Levi, *Hegel's Phenomenology as a Philosophy of Culture*, p. 447.

③ Albert William Levi, *Hegel's Phenomenology as a Philosophy of Culture*. p. 435.

意提出一种更宽泛的理论来满足其思想需求。我们可以总结一下劳思光对自己思想发展的概括,这使他离开黑格尔的影响,因为他在1998年《中国文化要义新编》(香港:香港中文大学出版社)第二版前言中记下了自己的哲学成长和转型。

在序言中,劳思光当然赞赏了黑格尔模式在概念上解释单一文化演变过程的能力。但是,他还担心当我们要区别特定文化的生长和发展以及各种表面上各具特色的文化之间的互相影响的时候——这些文化如何互相影响和互相借鉴——会遇到黑格尔的辩证法无法回答的问题。黑格尔也许可以说说中国文化的独特精神,说说这种文化如何经历“外在化”过程从而呈现其客观的制度形式并实现其完整的文化生活。不过,黑格尔将如何解释中国哲学和文化的未来之路?从黑格尔的整体和综合的观点来看,个人或人群之间的文化差异实际上只是程度的问题,不是种类的问题。所以,根据黑格尔的理论,如果中国文化以现代化为目标,那么它必须在发展现代西方文化成果方面了解其自身的发展。而劳思光观察到,五四以来许多推动中国现代化的竞争努力,实际上都倡导了这样的结果——对彻底西化的承诺。抵制这种大规模殖民化的学者,以及想要在任何变化中保持自己独特精神的学者在强调传统中国哲学和文化的内在价值时,被抛弃了。就劳思光而言,这两个立场——保留中国哲学的特质原型,而且同时也实行现代化、彻底西化——是矛盾且不相容的。而劳思光还没有准备好接受这样的观念,即随着中国文化被纳入西方文化天幕,中国传统价值观将会退场和消逝。的确,劳思光从根本上否定了在世界文化秩序变动且加速发展的进程中,那些还在驱动文化秩序不对称性的理念:也就是说,对那些对中国哲学与文化不感兴趣的年轻一代中国人及他们的西方同行来说,有一个不加批判的假设,即现代化就是西方化。

诉诸劳思光当时的同道唐君毅从《易经》宇宙论总结出的语言——“一多不分观”——显然,黑格尔的文化哲学为我们提供了从“内通文化”的“多”综合成的绝对精神的“一”,将之视为人类文化演进的终极目标:“一多二元观”。劳思光接受的文化哲学模式坚持在和而不同的传统演进过程中的“一多不分观”,反而抵抗这种强烈目的论。也就是说,劳思光不是要“跨文化”的模式,而是要“内通的”文化模式,在该模式内,重要文化及其哲学仍然与众不同,却彼此有机地联系并相互影响,这是一个复杂、连续、不受限制的有机体(称为哲学本身)的独特之处。

在构建自己的文化哲学时,劳思光介绍了文化的现实创造即“创生”和文化的借用即“模仿”之间的重要区别,这有助于他维护中国传统的文化完整性。在劳思光看来,我们历史文化的创生过程从根本上来讲是创造性的,而不是重复的过程。从另一方面来说,如果一种具体的文化形式已经形成了——例如,一个特定机构的引进——它需要从另一种文化人群中借用和模仿,而该文化人群希望将这种形式纳入他们的文化精神。在劳思光看来,中国文化中所发生的变化很大程度上取决于这种学习和模仿,而非黑格尔模式所假定的创造全新、稳定文化结构的“创生”过程。重要的是,随着我们对以文化借用来丰富哲学叙事资源的支持,劳思光内通文化哲学的一个直接结论形成了,即文化的“创生”本性所保证的文化完整性妨碍一种传统对另一种传统的简单解释和评估。

在构建其文化理论的下一步,为了中和黑格尔文化哲学的“外在化”模式,劳思光借用并调整了塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)的“内在化”社会学模型——也就是说,内在化是一种文化学习和模仿另一种文化内容的过程。帕森斯认为,社会行为、制度结构以及整个文化的源头是一种外来经验,从某种意义上来说,它是对其他民族、其他文化已经内化的东西进行再内化的结果。

用帕森斯自己的话来说就是:“模式维护的作用在于必须维持约定俗成的文化模式的稳定

性,而约定俗成的文化则塑造了系统的框架。”^①在个人或者个体文化层面上,文化的内化是这种模式维护作用的重要方面。帕森斯指出:“文化模式的内化不单单将其视为外部世界的对象,也在于将其纳入人格本身的实际结构中。”^②

在建构自己的文化哲学时,劳思光一方面要保持自主性和文化的完好,另一方面要通过与我们有机相关的社会和文化现实为我们提供成长。在劳思光看来,第一个面相(aspect)——他刻意呼吁包容性的“多方面性”,而不是排他的分析性语言——以直觉或自我或文化意识为根本,而由此出来的是结构的外化,而结构外化则塑造文化精神并产生文化生活本身。第二个面相以互相影响的社会和文化现实为根本,而由此出来的是结构的内化,而结构内化则塑造了我们的经验世界和文化意识。这两个面相为我们提供劳思光所说“文化全景”的必要因素,而两者不能互相代替。

劳思光把自己的文化哲学说成是“双重结构观”,而构建这种两个结构的理论时,他坚持认为虽然它们各有其功能,但也有功能上的限制。重要的是,可以说劳思光认为黑格尔以目的论为动力的论证、对立、综合的辩证法及帕森斯的个人主义、现实主义的內化模式均有其功能局限性。劳思光没有把黑格尔和帕森斯融合起来,他反而以多方面性、互系性和整体性模式代替它们,我们可以用不断涌现的融合式文化秩序下的“体用”说来概括这种熟悉的宇宙学词汇模式。^③

我和郝大维(David Hall)反思不同文化之间的关系时——这也许是劳思光反思的最深刻的问题——也避免了太固定的目的论模式。我们就“模糊的价值”达成了一致,虽然表述上与劳思光的“内通文化”不一样,但是在很多方面与他有共鸣。我们在《期望中国》一书中提出以下论点:

我们认为,没有任何最终意义上可说通的理由,能把文化及其语言分割开来。从这点我们得出的结论是,在最广泛的意义上说,只存在一种语言,在最广泛意义上说,也只存在一种文化;许许多多似是而非的话语,作跨文化界限的阐释,都会化为乌有,那就是当人们发现,不过只有一种重要意义的范畴可以作为一个阐释环境,在这个环境之中,单个语言和文化才可以作为注视的焦点。^④

我们在这里并不是要提出任何一种普遍性的判断,而是强调关系的至关重要性以及复杂和模糊的价值。我们坚持首先要在理论和实践上进行区分:

比较哲学家至少与内通思想家一样,必定知道重要的问题不在于将一个用语从一个语义语境转变到另一个语义语境,而在于把它转变为实践(或从实践获得术语)……我们至少应该像“规定我们的用语”那样关心实践的合理化及其对理念和信念的运用。^⑤

再次要说明的是,我们可以使用“体用”的全息性和多方面性的语言以及唐君毅“一多不分

① Talcott Parsons, *On Institutions and Social Evolution*, Chicago: Chicago University Press, 1985, p. 159.

② Talcott Parsons, *On Institutions and Social Evolution*, p. 141.

③ 刘国英比较详细地总结了劳思光的内化和外化之间的次序,即从信仰到思想的转变属于内界,而从习俗到制度化属于外界。见刘国英:《劳思光先生与中国式的批评精神》,第3—4页脚注1。

④ David Hall, Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, NY: State University of New York Press, 1995, p. 166.

⑤ David Hall, Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, p. 173.

观”来解释文化哲学“心场论”(focus-field theory),如劳思光的“双重结构观”:

各种文化的、富有成果的模糊型式,会把这些文化解释为总区域的局部变形,而总区域本身是没有可加以具体规定的界限定的。这种心一场模式由于对抽象提供了另一种意义,很容易与实证主义和唯心主义的模式形成对照……从整体抽离出来的任何一个“部分”约略地显示了整体。作为一种结果,一个文化区域诸成分的趋向突出了区域的复杂性。^①

我们在自己工作中跟劳思光一样有志于变成“内通文化”哲学家,通过着眼于分散因素之间的比较或联系,我们不把哲学学科本身视为零碎的,而是视之为是一件复杂的事情。同样在我们看来,因为哲学没有外在,所以只能从里面审视它。如此看待哲学类似于维特根斯坦(Wittgenstein)所说的“纵横交错”(criss-crossing):从我们不断发展的个人和哲学叙事的整体性和连续性中,从无穷无尽的许多故事中选择和关联一些见解。

黑格尔在提出他的强烈目的论的文化哲学时,从许多方面明确(如果不是过度确定的话)“culture”(培养)这个传统意义上的概念所隐含的内容——也就是说,在欧洲语言中的西方文化隐喻影响下,传统意义上的“culture”概念已经发生了演进。我们可能从一开始就承认,正是我们的园艺和畜牧业以其强烈的目的论为前提,成为“culture”一词的隐喻。这种前提往往说服我们“文化的培养”涉及养护、培育以及实现由既定目标或内在禀赋驱动的一身具体的先天潜能。如上所说,黑格尔的强烈目的论及其神学意味,通过将自然和历史概念化为具有内在逻辑必要性,从而将逻辑和历史结合在一起。简言之,小牛是要养成大牛的,玉米种子是要种植发展成玉米地的,显然,玉米种子不能长成猪,猪也不能长成玉米地。^②我要说的是,因为我们的思维方法受到了这种目的论假设的影响,甚至认为是理所当然的,我们倾向于把人类文化的实现这一想法投射到中国传统上,但是实际上,“文化”这个中文概念在其自己的语境里面似乎建立在文化发展的开放性、审美性和特殊性的比喻基础上。

雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)在《关键词:文化与社会的词汇》一书中说“culture”是英语中最复杂的概念之一。^③他将这种复杂性部分归因于“culture”这个词比较新,“culture”的含义已从其对养育和种植的物理过程的原始含义中隐喻地延伸——也就是说,园艺和畜牧业虽然平凡但很重要的实践活动——正转向人类物质、智力、精神和审美发展的一种独特模式。正如常识所说,我们倾向于将农艺和畜牧作业视为被目的论驱动和决定的,在实现成熟特点的形式中,存在内在贯穿着的培养性目的,而人的作用既是作为规范和管控,也是作为一种外在有利条件。这里的前提是植物或动物只要受到保护、滋养并免受阻碍,就会健康生长。

根据威廉斯的说法,直到18世纪,“culture”才首次被一致地用来表示一个民族的整个“生活方式”,而到了19世纪晚期和20世纪早期才被看成与一种文明的具体行为和价值系统有关。就后者而言,在渐进“社会演化”理论背景下,它被用来区分和分裂社会,使一种文化比另一种文化更先进。在不断发展的总人口中这种竞争意识的一种当代痕迹是,当代媒体在我们的教育机构

① David Hall, Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, p. 178.

② 当然,我们多样而复杂的生态系统挑战着这种严重的区别。玉米、破裂的玉米、玉米芯和稻壳也可以成为优质猪饲料的组成部分,深坑猪粪肥可以作为春生季节初期麦田的理想追肥。也就是说,有很大的争议空间可以论述玉米确实变成了猪,而猪确实变成了麦田。

③ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press, 1976.

课程中经常将多元文化张力描述为“culture wars”(文化战争)。

在欧洲,没有一个像华夏文化圈中的语言——中文、日语、韩语、越南语——那样对应且包含着“文化”一词现代含义的词汇。但是,该词在19世纪的整个地理区域中被用来翻译和应用为现代西方概念的隐喻含义,这与英语“culture”一词的隐喻含义明显不同。虽然亚洲传统农业社会的语言有很丰富的诸如欧洲语言意义上的“culture”之类的词汇,这些词汇植根于耕种和培育的工具性物理过程中(比如“养”“畜”“培”“修”“育”“栽”等等)。这些词汇没有被选择,而“文化”——“文”是“文学、百姓、艺术传统所进行的刻画和修饰过程”,“化”是受“文”影响下的转化过程——是把二者特征融在一起的一个复合词。虽然“culture”一词根植于农艺畜牧作业的象征意义,这使得我们将“cultural norms”(文化行为)看成是具有超绝性规范力量的,行为是被规范的,不过汉字的“文”是具有重要“政者正也”的蕴意,表达文德辉耀的博发呈现过程:也就是说,同自然之美相和合,领略之,升华之,以至实现一种境界,即使不是精神的境界,也是一种美感的境界。

追溯到汉代(前202—220)文本可知,“文化”一词本身就是一个古老的概念。作为现代日本汉字对“culture”的翻译,“文化”一词来自中国经典,它第一次明确出现是在汉朝目录学家刘向(约前77—前6)所著的《说苑》:“文化不改,然后加诛。”最晚至5世纪,中国文学理论家诸如刘勰(约465—约532)将人的“文”意义上的行为明确地同自然以及自然之道的生生不息联系起来,以此提出,自然与滋养绝非是对立的,而更是相向而行与和谐相伴的过程,这被理解为是达到一个共生、互存的自然同社会的和合状态。

欧洲语言和亚洲语言在文化隐喻上存在的这种差异,其中“文化”蕴含的意义——一个是贯穿目的论的,另一个是根本开放的、审美的——这种差异肯定与亚伯拉罕传统(Abrahamic traditions)中对“创造力”长期歪曲的理解和应用有关,因为在亚伯拉罕传统中,创造力理应属于自给自足的造物主上帝。^①的确,这种自给自足的创造力,在天才那里——歌德的浮士德、雪莱的弗兰肯斯坦、弥尔顿的撒旦、尼采的超人——是黑暗、危险和堕落的东西——是对上帝自然与道德秩序的大无畏的冒犯。甚至在发明创新突飞猛进的当代,我们通常不将“创造力”一词与人类的宗教、道德、科学和哲学等核心职业相关联,这些职业具有强烈的目的论基础。相反,“创造力”一词激发了更多边缘审美上的兴趣,比如创意艺术和“小说”的写作。尽管我们可能倾向于(虽然可能在安全距离内)佩服“道德上具有创造力”的人的魅力,或被一个“新颖”的或异国宗教丰富多彩的仪式表演所迷住,但是我们发现,在儒家角色中,道德的独特价值被投入到道德想象中,以激发我们的道德生活和以人为本的宗教信仰中的真实艺术性。的确,在中国古代传统中,《易经》或《中庸》等核心经典著作中的宇宙观,定义了儒家方案,这一方案要求人作为天地之心,人类无与伦比的想象力和精微之处使其作为宇宙共同创造者与天地并立。

进一步反思“文”的谱系,追溯到早于上述所引《说苑》一千多年时,而与当今比喻文化紧张所用的“文化战争”(culture wars)一词截然不同,“文”在人类经验中一直与破坏性、毁灭性、非人性的“武”相对。“文”不兴起战争,与战争相对立。“文”意味着,有源远流长的经典文本,以及代代续写的注疏,每一代人都用注疏来回应他们那个时代的迫切问题,经书和注疏形成了美好的、极其丰富的对照,当一个群体的生活由这些来指导时,他们生活的文明程度就呈现出来了。

^① 如《圣经·旧约》中的《诗篇》第24章所说:“地和其中所充满的,都属耶和华。是他造了我们,不是我们自己。”

总之，文化的概念谱系意味着文化在持续性与变通性之间的内在关系中呈现出来——它是《易经》中详细描述，处于固定的传统和周围变革力量之间的一种共生关系。文化保护和潜在的文化变革并非对立，而是互补、互进的。

我们现在可知劳思光内通文化哲学为何要抛弃黑格尔理论而建立自己更包容的文化哲学理论了。黑格尔的目的论文化哲学是民族中心主义的、排他的，有强烈的目的论倾向，是单一的而非多元和包容的。但这个进一步的纵横交错——也就是说，劳思光把黑格尔和帕森斯理论转变为与中国宇宙观“体用”词汇相一致的整体理论——这使我们提出第二个问题：劳思光是一位中国哲学家吗？的确，在劳思光的文化“双重结构观”中，正是这种互补的、矛盾的态势似乎很明显，它将抵制我们在黑格尔中发现的任何强烈的目的论和排他性的、以民族为中心的假设。在某种程度上，对“culture”的这种文化理解是开放式的，并且在不懈追求个人和世界的转型中是具有“引导性”的，劳思光提出了一种文化哲学，这种哲学与他所认为的中国文化里某些独特的基本假设是一致的。不过，正是由于劳思光对文化之间剧烈的、决定性的差异感到极其不适，他在独特性和多样性之间保持平衡的理论策略，以及他对广义上的哲学学科的包容态度，可能使我们无法将他归类为“中国的”或其他任何一种哲学家。也就是说，劳思光是一位哲学家——其他不用多说了。

这促使我们思考，应不应该将劳思光也视作那些在哲学领域都已经取得突出成就和声望的香港中文大学哲学系新儒家谱系中的一员。前面说过，我想提出这样的说法：首先且最重要的是，劳思光乃是一位独特的、带有广泛世界关怀的哲学家，因此，在定义上不应将其放在任何现有的且必然是排他性的类别中（中国或西方）。为了回顾劳思光作为世界哲学家（或许是“带有中国特征”的哲学家）的生涯，我们首先需要历史和哲学背景以便设定诠释语境。

在中国学术界，历来把西方哲学当成是“哲学在中国”，而中国自己的哲学传统则不被视为“哲学”。而且反之，中国“思想”的注疏传统却经常只是在“中文”系和中国文学系讲授，而没有意识到有必要诉诸或参与西方哲学。为抵制这种排斥，有一大批中国哲学家在很长时期内通过有意识地吸收西方经典——特别是德国唯心主义和马克思主义哲学来从思想和写作上塑造他们自己的学术传统。最早的中西结合“比较”哲学家一直以西方哲学作为对中国自身传统进行哲学思辨的资源，他们当中最优秀的已被归类到“新儒家”名下。“新儒家”一说是1980年代中期创造的，用来描述一种哲学“运动”，该运动始于20世纪初，一直延续到今天。尽管这种持续不断的中国哲学新儒家运动与劳思光世界哲学思想有些关系，但是，他不但不属于新儒家，反而实际上在许多方面被认为是他们的对立面。

在1949年共产主义中国建立之前的一个半世纪里，中国一直是西方帝国主义的不幸受害者。在最初的达尔文和后来的马克思的思想输入中国之前，这些过渡型的西方思想家已经在欧洲催生了革命运动，这些运动在最主要层面挑战了那些长久以来的假定，这些假定是欧洲学界自身内部各种学科的基础。在中国，进化伦理学——如后来吸收的马克思社会主义的流行在很大程度上受到实际社会问题的驱动，而在社会关注的问题中，专业的哲学学术只是其中一小部分。尽管如此，中国改革思想家们在明显的革命性外来运动同他们自己传统内的哲学意识之间发现了共鸣，为中国哲学的革新之路提供了保证，从而有效地应对持续不断的西方侵略。这种侵略被认为，哪怕不是威胁着中国文化本身的生存，也是威胁着它的统一性。结果是，当代中国哲学史家可以在“新儒家”这一单独类别下汇聚一批真正不同的中国思想家，是因为他们共同致力于恢复和

应用他们对中国传统哲学的完善,如止血带一样控制住从各个方面受到攻击的文化大出血。新儒家身份最根本的东西是他们的自我理解,他们知道自己是处于中国哲学道统传承内的哲学家。

鉴于数百年来中国哲学传统一直具有吸纳性和同步性,20世纪中国哲学所具有的混杂性不应被视为与早期叙述的分离。其实,这个聚合为一的哲学融合体,可以视为同外来元素的一个恒常不断的融合,外来元素对它一以贯之的哲学意识起着并蓄、丰富与最终增强的作用。正是由于这个原因,“儒学”一词——可追溯到三千多年前商代历史上一个“审美化”的社会阶层去——然而可以总是被呼唤出来,作为一种在表面上有新面貌,却在与时俱进、恒久变通的中国哲学之中仍是那个为人熟悉的名字。

梁漱溟(1893—1988)常被公认为新儒家第一人。在梁漱溟早期著作中,他陈述哲学阶段性发展的一种“反黑格尔叙事”,这在其很长的哲学生涯中一直被提炼和扩大。这就是,哲学第一阶段是西方的阶段,人类能够通过规范生活环境来满足人类经验的基本需求。第二个阶段需要人类意志与自然环境相和谐,也与这种和谐带来的愉快智慧和满足感相和谐。第三个也是最后一个阶段是佛教哲学,它通过自我修养的方式直观地否定了自我与他人的二分法,并带来了真正的精神实现。

大部分学者几乎都同意,新儒家谱系中最杰出、最有前途的是新儒家的老师兼创始人——熊十力(1885—1968)以及他的两个优秀弟子牟宗三(1909—1995)和唐君毅(1909—1978)。熊十力自己的哲学发展所受的外来影响,最主要是第一波“西学”浪潮——佛教哲学,而欧洲哲学经典对他的影响不过算是涟漪而已。他自己对人类经验本质的最深刻见解的来源可能是《易经》,在群经中《易经》最先被普遍认作是儒家和道家哲学意识的宇宙论基础。

更准确地把握熊十力对新儒家的影响是陈述其核心观念,即上文提及的“体用不二”。熊十力的基本观点是“体”和“用”是非分析性的解释语言,用于陈述我们不断展开的且生动的经验。鉴于包括心灵和世界经验的整体体验,熊十力以《易经》中的自然宇宙论作为人类自我修身的典范。也就是说,人类创造力和宇宙意义的发展是同一现实不可分割的两面。

熊十力最杰出的两位门生——牟宗三和唐君毅——都通过翻译来延续这一新儒家脉络,实际上,他们翻译了最仰慕的外国竞争对手的作品,使之转变为与自己语言相一致的词汇。对牟宗三而言,康德是开始理解道德本质的西方哲学家。牟宗三确实很崇拜康德,乃至他使用康德的超越语言来解释中国哲学的特点。但是,作为中国哲学家的牟宗三清楚地表明,在中国古典思想中任何可能被解释为“超越”的东西都既不独立于自然世界,也不是有神论的。牟宗三绝对不诉诸“两世界”宇宙观和来自西方超越模式的二元论,而按照牟宗三的说法,古典中国的世界秩序完全是“此世”的。

这是唐君毅对世界哲学最重要的贡献,他的文化的特质哲学,使一些学者明显地将他同一种黑格尔唯心主义联系在一起,其尤甚者是劳思光。但是仔细观察,我们发现,唐君毅总结出一系列相对于西方哲学意识不同寻常的特质理念,作为中国文化独特性的根本;他至少在很大程度上,努力使自己对启蒙运动的目的论和普世主义的同质化封闭性做到疏远。

陈述过去一百年来新儒家哲学的发展,另外三位杰出人物在很大程度上属于儒家哲学更为传统的历史和阐释支流:冯友兰(1895—1990)、钱穆(1895—1990)和徐复观(1903—1982)。后二者以及牟宗三和唐君毅与香港中文大学的历史和声望有密切关系。

1970年代早期,我在台湾大学做学生时,很幸运地跟另外一位属于新儒家的当代哲学

家——方东美一起学习。方东美确实对自古至今的中国哲学传统有全面了解。在他自己思想发展的不同阶段，方东美关注了传统中的不同方面和不同时期，最后的岁月里，他对华严佛教产生了浓厚兴趣。但是从根本上讲，方东美在哲学上是整体的和美学的，他对西方哲学的历史充满了浓厚的兴趣，并对所有简化主义的合理化都持怀疑态度。我认为，方东美的学生之所以强调他是一位新儒家成员，是因为他们想在同代人中树立方东美的地位。但我一直对这个标签的适用性存在严重怀疑，如果方东美足够长寿，我不确定他本人是否会接受。

从这个历史背景出发，我们可以简单地说，当代思想家劳思光见证了新儒家分类的出现，据他自己认为，他不属于新儒家的谱系。相反，他既了解自己，又被他的学生和当代人广泛认为是世界哲学家，他自觉地、批判地采用了严格的方法论，并在最广泛的范围内借鉴哲学作为自己进行哲学研究的资源。随着牟宗三 1995 年去世，劳思光变成了中国当代哲学家的领军人物之一，因此常被介绍成是“新儒家”，而劳思光每次都坚决拒绝这种称呼。他之所以做出如此强烈反应的原因之一是，同时代的牟宗三和唐君毅都认为有必要将形而上学纳入其对系统哲学的不同尝试之中，可劳思光却对此很反感。的确，在这方面上，德国唯心主义的影响似乎强大到改变了牟宗三、唐君毅使用的哲学语言和句子结构，从而使他们后来的著作变成了一种沉重的黑格尔中文。其次，因为新儒家的张君勱、牟宗三和唐君毅写的《为中国文化敬告世界人士宣言》（1958）旨在辩护中国文化传统，所以劳思光认为他们是在提倡一种不可接受的哲学民族主义。

像许多当代人一样，即使不是大多数，劳思光也是第一流的公共知识分子，对那个时代紧迫的社会和政治问题发表评论，并在他认为有必要和有效果时进入政治争议的漩涡。虽然劳思光进行思辨的时候倾向于使用儒家哲学，也同时使用康德和黑格尔哲学，但是当他这样做时，他不是儒家学派、康德学派或黑格尔派哲学家，反而是“哲学家劳思光”。上述对黑格尔的文化哲学的拒绝也是这件事的证据，劳思光创造性地建立自己的思想体系也是如此。当然，我们还必须允许劳思光在一个没有被“主流”定义的西方专业学科认可的世界中努力成为全球哲学家，而付出的代价却是很大程度上被忽视。另一方面，在尊重和接受劳思光自己反对被诸如“中国哲学家”和“新儒家”这样的游击派类别打上标签的过程中，郑宗义恰当地给出了一个重要的提醒：我们不应该让劳思光对这种归类的反感降低我们对劳思光所做的中国哲学贡献的赞赏，尤其是儒学贡献。^①

也许，作为哲学家榜样，劳思光教给我最重要的是我不应该仅仅成为“西方的”哲学家。然而更重要的是，因为哲学学科这种专业领域中仍有很多偏见和“隐藏的东西”，劳思光使我明白，虽然其他称自己是“哲学家”的人不配这个称呼，但我跟他们不一样。更明确地说，当今大多数专业哲学家天真地和不加批判地把自己打扮成“哲学家”，而实际上，如果他们要承认自己习惯性排斥的东西，就必须至少称自己为“西方哲学家”，甚至自以为是“白、男西方哲学家”。

在我们的时代，劳思光这样很早就为自己辩护的包容和谦让的立场，在哲学本身的专业学科中仍然具有深远的意义。杰伊·加菲尔德(Jay Garfield)和万白安(Bryan van Norden)2016年5月11日在《纽约时报》上发表了一篇精彩而引人深思的文章。这篇文章说哲学院系可以继续忽视非西方的哲学传统和一般意义上的哲学多样性——没有问题的——但是为了促进真理的追

^① 郑宗义：《心性与伦理：劳思光先生对儒学的诠释》，第 58 页。

求,加菲尔德和万白安建议这种哲学院系应该把名字改为“欧美哲学系”。^①这篇题为《如果哲学不能多样化,让我们如实称呼它》的文章说:

美国绝大多数的哲学系只提供源自欧洲和英语世界的哲学课程……考虑到非欧洲传统在世界哲学史和当代世界中的重要性,以及来自非欧洲背景的高校学生人数的增加,这令人惊讶……目前的情况很难在道德、政治、认识论上证明其正当性,也很难作为一种良好的教育和研究训练作法……因此,我们建议任何定期仅提供西方哲学课程的部门应将其自身重命名为“欧美哲学系”。这一简单的变化将使这些部门的领域和任务明确,并向学生和同事传达其真正的知识承诺。

约翰·E.德拉宾斯基(John E. Drabinski)很快就发表帖子,回应加菲尔德和万白安。他确实接受了两人“正名”的动力,但是要进一步提炼他们的论点。的确,他认为哲学院系承认自己是“欧美白人哲学系”更好。如果德拉宾斯基要开“黑人存在主义”课程的话,那么那些开“存在主义”课程的人要承认他们所隐藏的“白人”在内。的确,德拉宾斯基辩称今天的哲学经典——产生具体历史的具体经典,而更令人焦虑的是,它也产生一种具体的思维、生存方式以及对暴力的漠视:

这些经典文本中发生的不仅仅是对真理之类的追求,它们也是复制基本思想形态或对其进行革新的文本,这些文本是复制某些社会的关键。就西方白人社会而言,这意味着奴役、攻打和征服社会。这就是为什么洛克、休谟、康德、黑格尔等人都有种族、民族、人类差异的起源以及各种奴隶制、征服和统治理论的原因。^②

响应加菲尔德和万白安的帖子不断涌入,女性主义哲学也有话要说,要这些哲学院系自认是“欧美白男哲学系”。^③

在当时和现今这样的世界里,我在夏威夷大学寻找了一份教职,其多元化和包容性的课程对专业哲学学科的民族主义自我理解构成了持续的挑战。这一学科在很大程度上仍然延续了这样的假设,即哲学和哲学家也都是男性、白人、欧美裔。很久前,我在香港定居时已确立了自己的哲学立场,我从劳思光身上所学的和我自己所能做到的就是做一个哲学家,此外无他。考虑到我们的时代和我对专业哲学的不断理解,也许正如我的老师劳思光一样,我也必须付出被忽视的代价。

译者注:本文根据作者发表在韩国《儒家哲学与文化》(*Journal of Confucian Philosophy and Culture*)2019年8月第32卷的同题原文译出。

(责任编辑:张涛)

① <http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>.

② <http://jdrabinski.com/2016/05/11/diversity-neutrality-philosophy/>.

③ 更多回复可参见 <http://pages.vassar.edu/epistemologicallywise/2016/05/16/the-debate-over-the-garfield-van-norden-essay-in-the-stone/>。

会通与知类： 唐文治与曹元弼“经教”法要初探

邓国光

摘要：“经教”谓经典教育，以六经为全体教育素材，乃经学归宿，大义具备于《礼记·经解》。六经之教不同，而统汇于礼教，于此展示整体向善而归仁之活力与风采。故经学研究之途，若意识到经教实践过程中“有教无类”与“因材施教”之基本原则，则种种门户自必异途同归，而非水火不兼容，而向来所谓今古、汉宋等治经方式，皆足成就经教之为大用。本文举出近代两大醇儒唐文治及曹元弼两先生为例，帮助其从经典文本之“注经”层面，提升到“传经”以为教化之“经教”自觉，并信守不渝而实践终生，既统摄乾隆晚年标榜之汉宋门户之分歧，同时充分体现经世致用之关怀精神，从而发轫新时代经学研究之重大质变。

关键词：经教； 分类说经； 郑注配经； 务本之学； 唐文治； 曹元弼

作者简介：邓国光，澳门大学中文系（澳门 999078）

唐文治（1865—1954）及曹元弼（1867—1953）两先生为近代两大醇儒，经师兼人师，一生贡献于经学教育，无怨无悔。其经教方式既具儒学“集大成”之精神，而开物成务之大义存乎其中，意义非比寻常，无疑为苦难时代之经教典范，其精义与规模，与乎立教成化之经世用心，迥非搬弄今古、汉宋之类门户意识之虚文所可比拟万一。其经教方式足为后世法而不容混，故今缕述其要义焉。

一、知类通达：唐文治经教方式之实践

知类乃“辨义”之始，在知事义之比，而为学大成之基础；通达，在无滞一隅而能以三隅反，乃人格精神光明洞达之境界，此《礼记·学记》精义。“辨义”之学所以立于知类，此类乃为“义类”，乃经义精微所在，乃唐先生信守而亲行者，其在《无锡国学专修馆学规》开列躬行、孝弟、辨义、经学、理学、文学、政治学、主静、维持人道、挽救世风等十条，顺序层层张开经世学术之关怀、规模、工夫与向度，而“辨义”列在治学工夫之始，亦即义利之辨，唐先生强调此辨为“人心生死存亡之界。”唐先生在《颜、曾、思、孟四贤宗要》阐释“知类通达”之要义：

凡研究学术，自分类始。孟子重“知类”之学曰：“心不若人则不知恶，此之谓不知类。”《礼记·学记篇》：“大学之教，知类通达。”宋朱子辑《孟子要略》，共分五门，即分类法也。元金仁山先生录其目，近代刘氏菽云纂成之，曾文正刊行之（见《文正全书》中，又《文集》文中有《孟子要略跋》）。兹广《要略》之意，分为十一类。内以政治、心性两门为重心。学者熟

读而会通之，庶几政学合为一，而国家可兴而盛欤！^①

唐先生自述分类治经法门，源出朱子。“政学合为一”，政指政治之统，是为治统，政治之学为核心；学指道学之统，是为道统，心性之学为重点。两者恢复其相融饱满状态，即君师合一，此其规模之雄伟。圣贤致治，则王道可再得而施行，是以“国家可兴而盛”乃所厚寄，此其用心之端正。

至其撰写经义论著，分类治经则意在分别“义类”，乃为显著特色，此在《诗经》《孟子》两经最为自信与成熟。

唐先生之《诗经》分类，具体于其1941年刊出《诗经大义》九卷，其中篇章分类之序文，先载1929年刊出《茹经堂文集三编》卷三之中，并以为之讲义，宣讲于上海交通大学与无锡国专沪校。其分类为八，计有伦理、性情、政治、社会、农事、军事、义理、修辞诸学等。

唐先生之《孟子》分类，具体其在1947年刊出《孟子救世编》十卷中，其中分类题词，则先载于1944年刊出《茹经堂文集四编》卷四之内，乃先生在上海交通大学与无锡国专沪校宣讲之心得。原初分类十二，计有论战、尊孔、贵民、孝弟、政治、心性、教育、论辩、气节、社会、大同、通《周易》诸学等。

至于其他经典如《论语》《周易》《孝经》等，亦分类施教。

在《论语》，有1939年撰成《论语分类要旨》，载《茹经堂文集四编》中，以孝、学、仁、政等四义理维度，讲授孔子立教大义。

在《周易》，有1945年至1948年成文之《周易》天命学、保民学、积善学专文，载1948年刊出之《茹经堂文集六编》卷二，乃先生晚年在敬天、保民、积善等三大经义内涵探本溯源之定论。

在《孝经》，先生在1937年6月已经刊出《孝经救世编》三卷，凡十五序列专题。唐先生《自订年谱》于是1936年7月72岁下，载其为补习班讲《孝经》，觉其文广大精深，初学颇难领会。爰摘其要端，别编讲义，分十五类：曰孝德宏纲、不敢毁伤、立身扬名、良知爱敬、法服言行、居则致敬、养则致乐、病则致忧、丧则致哀、祭则致严、移孝作忠、兄弟友恭、扩充不忍、大同盛治、不孝严刑，共分三卷。每篇中皆摘录群经中有关孝道者为纲，附以浅说。初拟名《孝经翼》，后知悉明代辛复元（1588—1636）已定此名目，爰改名《孝经救世篇》。唯因为初学讲解，随讲随编，如朱子所谓：“急迫之意多，沈潜之味少。”其挚友曹元弼回覆云：“凡立教，有为万世者，有救一时者。君之书，殆救一时者也。”唐先生表明：“深愧其言。”此其知不足者。《孝经救世编》内容原在1936年《国专月刊》第四卷第一期起，至1937年第五卷第二期连续刊载七期。综成一书凡三卷十五专题，因得唐炳源先生资助，遂得以在1937年6月在无锡文新印刷所刊出，唐先生两位门人钱仲联与高文海合校，发行所在为唐先生寓所书处。乃因国难，遂长埋历史，未行人间。

唐先生之分类说经法，在20世纪30年代已经成熟，故以上所展示诸种著述，皆成于此后岁月，可视为唐先生一生传经导世之归宿，故于诸经之如何分类与应否分类之问题，均明确在意，不为泛泛笼统之说。1937年在无锡国专《国专月刊》第五卷第三期，唐先生发表《论读经分类删节法》一文，乃唐先生分类治经传道之理论总结，以非习见，今全录如下：

^① 本文征引唐文治先生文，皆可据按《唐文治文集》《唐文治经学论著集》，上海：上海古籍出版社，2019年。其中此“凡研究学术，自分类始”二句，于《孟子分类简明读本序》作“此向所谓求门径者也，行之于中学，非餍著作家也”。

余于昔年撰《论读经法》一篇，载入《教育杂志》第五号“读经问题专号”，迄今未能实行。越一年而西安之变起，不禁喟然叹曰：“嗟乎！废经之祸，一至此哉？”夫经者人伦秩序之本也。经废而人伦亦废，今朋友一伦，扫地至于斯极。信义沦丧，尔诈我虞，犯上作乱，争民施夺。若不急图挽救，人心风俗，如江河日下，将何所底止乎？惟发扬本国文化，始有复兴民族之望。《孟子》曰：“经正则庶民兴，庶民兴斯无邪慝。”此之谓也。

迨本年二月间，开三中全会，湘省主席何芸樵先生提出“读经议案”，全体通过，国民欢欣鼓舞，若大旱之望云霓。论者谓：“读经贵乎节取，其合于‘三民主义’者读之，不合于‘三民主义’者去之。”余谓各经中不合于“三民主义”者绝少。盖孔孟圣贤尚大同，恶专制，重民权，如《春秋》讥世卿、《礼运》言天下为公、《论语》斥“惟其言而莫予违”、《孟子》斥“池池之声音颜色距人于千里之外”，又言乐民之乐、忧民之忧、民贵君轻之类，不胜枚举。而说者辄谓孔孟囿于封建思想，岂不误哉！

顾诸经中确有宜节取者，时代不同，则宫室衣服异宜，法度文为异制，风俗递变，器械日新，凡居今日而应行变革者，皆在古经中应行删节者也；其他《周礼》《礼记》《左传》中，间有为王莽、刘歆辈所窜入者，宋朱子及诸先儒辨之綦详，悉应淘汰。惟兹事体大，谈何容易？若无根柢者为之，犹未能操刀而使割，为害滋大。

爰拟设“兴民会”，鸠集同志数人，分门编辑。以余所撰群经《大义》为底本，将各经中切于伦纪道德、修己治人荦荦诸要端、有关日用者，详细分类删节，各为浅近注释，务使明白易晓，便于讲授。一而拟请教育部通行各省分设“传经会”，延揽高才，广为传授，预备师资。庶几共由正轨，不入岐趋。兹特本前论读经法，续加说明列后。

一、《孝经》

本经不宜删节。

其注释各本，前论^①明黄忠端《孝经集传》及余所撰《孝经大义》，文义过深，当别为浅注，辅以余所著《孝经救世篇》，共分十篇。其第一卷曰《孝德宏纲篇》《不敢毁伤篇》《立身扬名篇》《良知爱敬篇》《法服言行篇》，第二卷曰《居则致敬篇》《养则致乐篇》《病则致忧篇》《丧则致哀篇》《祭则致严篇》，第三卷曰《移孝作忠篇》《兄友弟恭篇》《扩充不忍篇》《大同盛治篇》《不孝严刑篇》，以上各篇，均尚易解。宜择要为诸生讲贯，庶可启发良知，养成国民资格。

二、《大学》《论语》

此二经亦不宜删节。

《大学》可以余所撰《大义》作为课本，或采用其义，略加浅释亦可。《论语》之要者，在论学、论仁、论政。分类原无不可，然如《学而篇》专言学、《为政篇》专言政（内有志学论孝各章，盖皆《大学》格致诚正修齐之义）、《八佾篇》专言礼乐、《里仁篇》专言仁道、《公冶长篇》专论人，而归结于“忠信好学”。他如《子路篇》网络百家、《宪问篇》包括礼义廉耻。本经意义，实系贯串精密，若强为分类，转致割裂。宜以余所撰第二次《大义》稿本为主，又余别有《论语微言》及《论语外编》，指示门径，亦当研究。

三、《诗经》

① 指《论读经法》。

此经宜分类节读,详见余所编《诗经大义》,其《诗》旨注释亦浅近,即可作为课本。

四、《孟子》《左传》

此二经俱宜分类删节。

《孟子》应以元金仁山先生《孟子要略》为分类式,而改其题目,拟称《孟子大同学》《孝弟学》《政治学》《心性学》《辟异端学》《出处进退取与学》,其注释当以余《孟子大义》略加删节,即可适用。

《左传》余所选八类,曰兵事类、外交类、礼教类、内政类、纪事类、讽谏类、辟邪类、小品类。每篇首标明事由,务使首尾完具,读者了然。近人列《左传》于史学,亦有见地,以其于外交兵事最宜注意也。

《公羊》《穀梁传》及《国语》,附于后,注释以简明为要。

五、大小戴《礼记》

二经并宜删节。

《小戴》较《大戴》为精粹,然如《曲礼》上下篇,本原孝弟恭敬大纲,及童蒙幼稚饮食、洒扫应对诸礼外,其余琐碎繁重者,均可删节;《檀弓》上下篇,多诬蔑圣贤之语,而其言丧礼特为沉痛恳挚;《王制》载预算度地、学校选才,俱极精要,惟此意以取裁,均成善本。其不可删节者,《学》《庸》而外,仅《学记》《乐记》《经解》《问丧》《三年问》《哀公问》《孔子闲居》及《儒行》《冠义》数篇而已。

《大戴篇》中《曾子》十篇均应存,《疾病篇》一字不可删。至《孔子三朝记》已多有粗浅之文。

统计《大戴礼》三十九篇,共三万七千八百六十三字。《小戴礼》四十九篇,共九万八千五百四十五字。一经删节,《小戴记》当不过四万字左右,《大戴记》当不过一万字左右。应分列高中学校课程,注释节取《注疏》及陈皓《集说》,亦以浅明为贵。

以上所列各经,分配各级学校,多者每星期四小时,少者两小时。此系性情道德教育,为涵养国民陶淑国性之具,未可因科学较繁,遂尔搁置。倘有性所笃好者,或于星期日补习两小时尤善。(星期为洗心寡过之日,未可专事游散,余著《人格》一书,曾详论之。)

此外《周易》为哲理最深之书,《尚书》为立政宏模,聱牙难读。(梅賾伪古文,当提出别为一编。《周礼》体国经野,《仪礼》穷理尽性,《尔雅》训诂权舆,皆不宜删节。当于大学院中分门研究,读余所撰《十三经提纲》,自得门径。

至于讲经者应遵守《朱子读书法》,令学生熟读精思,循序渐进,虚心涵泳,切己体察,必以真实致用为指归。若貌尊之曰格言,其实敬而远之,虽勉强诵读,亦无益也。

夫吾国经书之厄极矣!一厄于秦火,再厄于六朝五季之紊乱,三厄于科举家之剽窃钉,至近时几有荡焉灭焉之惧。余有奥国友人罗逸民君,^①谓余彼邦设立中国文学科,讲读《四书》《五经》,井然有序,询其门径,亦有本有原。今日若不从速培养师资,他日吾国文学,行将求师于外国,可耻孰甚?用特再贡刍蕘,以供当事者之采择焉。

唐先生说明分类治经之原则,视乎经典文本之内容,并非整体适用;具说《论语》《孟子》《诗

① 罗逸民(Erwin Reifler, 1903-1965),奥地利犹太人,1932年任国际联盟驻上海奥地利顾问助理,1932至1947年间于上海交通大学、国立医学院、中法大学、震旦大学教授拉丁文、德文、汉学。

经》《左传》，综此五经分类之大体面目。更要者，文中透露先生有意建立“兴民会”，以其诸经大义为底本，汇集经义，以重建国家意识形态，所谓经正民兴，而“传经会”建立于地方，有利实在落实与推行，此先生“政学合为一，而国家可兴而盛”之经世抱负，此其分类说经以教民“辨义”，大成之愿所存，然以七七事变爆发而遂寝。

唐先生之所以分类说经，随时立教，经教之作用，尽量透过此法体现。盖随时立教，可收一时之功，至于为万世者，则时过境迁，便难收效，故曹元弼先生之提点，乃是肺腑忠言。

二、郑注配经：曹元弼传经方式之实践

恪守郑玄“会通”精神，并提出“郑注配经”之大义，乃曹先生一生信守不渝之信念，遍注群经，身体力行，未离此重旨。

“会通”一词，清儒惯用。张之洞《劝学篇》凡内外篇，1898年3月张氏自序云：“内篇务本，以正人心。外篇务通，以开风气。”内篇务本之学九篇：同心、教忠、明纲、知类、宗经、正权、循序、守约、去毒。曹先生选录《同心》《明纲》《宗经》《循序》《守约》等五篇，著录在《经学文钞》卷首“经学大义”中。《经学文钞》乃“存古学堂”教本，进而推之于天下之经学教程。其中彰著张氏《劝学篇》内篇《守约》之“经学通大义”七端：明例、要指、图表、会通、解纷、阙疑、流别等，而“会通”之为“本经与群经贯通之义”，更是曹先生身为表率，遂亲自撰写《周易会通大义论略》《礼经会通大义论略》《孝经会通大义论略》三篇，收入《经学文钞》中，后并收入其《复礼堂文集》，以示范张之洞所力主“本经与群经贯通之义”之“会通”精神，乃曹先生前期实践会通诸经以“务本”之具体成果，于近代经学研究具里程碑式之学术意义。

而此“会通务本”意识，既有前述三篇论略之研究论著，而同时复撰《原道》《述学》《守约》经学讲义三篇，置于《经学文钞》卷首“经学大义”之目下，而曹先生并收录在其《复礼堂文集》卷首，开宗明义。此三文原属曹先生《经学通义开宗》讲义，1907年刻成，题为《礼堂写定文》，今藏台湾大学图书馆。此三篇同文异目，故世未审而已。

其《守约》一篇，专论归约大义云：

治经之法，约之以《劝学篇》所举七事。（《奏定学堂章程》所列“经学研究法”七条中，均能櫟括，当随时为诸君子指说之。）礼之所尊，尊其义。七事又约之以“要旨”。“日知其所亡，月无忘其所能”，约之以时刻年数。传习约之以忠信，听言约之以观行。子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”汉儒申之曰：“夫博而不约，必畔道也。”

曹先生具体解释其义云：

善乎南皮张相国之《劝学篇》，设治经简易之法，为“守约”之说。《孟子》曰：“博学而详说之，将以反说约也。”又曰：“守约而施博者，善道也。”

夫约者，圣学之所以成始而成终。《易》六十四卦，约之以成《既济》；《诗》三百，约之以一言；①《书》百篇，约之以七观；《礼》三百三千，约之以诚敬；《春秋》二百四十年之事，孔子褒善贬恶，约之以礼。

① “一言”，指《论语·为政》载孔子所言：“诗三百，一言以蔽之，曰思无邪。”

郑君曰：“孔子以六艺题目不同，指意殊别，恐道离散，后世莫知根源，故作《孝经》以总会之。”总会之者，约之也。

赵邠卿曰：“《论语》者，五经之辘轳，六艺之喉衿也。”辘轳、喉衿者，约之也。

且子以四教，文约之以行，行约之以忠信；多学而识，约之以一贯。颜子博学于文，约之以礼；克己复礼，又约之以视听言动。此皆博学反约之说也。^①

曹先生本郑玄经注话语“总会”一词，沟通张之洞以“守约”为治经简易之法，深意存焉。“简易”出《大易》，通指方式。“总会”出郑玄，乃郑玄概括孔子作《孝经》宗旨，表明六艺之道，本之孝德，其原意出《论语》载有子之言曰：“其为人也孝弟而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”孝弟其“为仁”之本，此“务本”乃实行而非虚言，郑玄正本此旨宣示孔子作《孝经》乃率天下归仁之实行，透过自然伦理开拓出伦理政治，是为王道大义之根本。则郑玄说深得孔子成教精神，因郑注以通孔子圣心，乃曹先生一生经教之精神，以曹先生自表话语说，是为“郑注配经”。故曹先生《原道》《述学》《守约》三篇构成之《经学通义开宗》之思想与学术层次，迈越张之洞《劝学篇》有为之言而自开新面，于此足见一斑。

曹先生在1933年所撰《中庸通义》，其序文开宗明义曰：

昔孔子集前圣之大成，修定古大学教人六艺之文，作《孝经》以立其大本，因兼综道之全体大用，举纲统目，明示万世。

“立其大本”乃曹先生确立郑玄“总会”宗旨，从而统摄道之“全体大用”，此皆据郑玄说而开拓出之大义，用以“明示万世”。

曹先生自创“郑注配经”一词，出自曹先生1938年刻出之《复礼堂述学诗注》，其中卷二述《尚书》诗之二十二首“季长书注实精通，遵奉原应与郑同。无奈当时羞正直，善言用僻类共工。”曹先生自注云：

大抵士非坚苦卓绝，不能砥节砺行，任重道远。季长利疚威惕，当时为正直所羞。郑君守死善道，其学与圣经并重，此千古儒者法戒也。元弼拟撰《古文尚书郑氏注笺释》，以郑注配经，而采马注与诸家说并入笺中，用示区别。

郑玄传经，守死善道，述而不作，正是深切体会孔子圣心，神明通感，道统大义，于焉可继可传，以故曹先生于《大学通义》彰明大义云：

子曰：“述而不作，信而好古。”余读《孝经》《易大传》，沉潜反复有年，而后知圣人之所以谓述者，非传其训诂、定其文字而已，乃神而明之，一以贯之，挾古经之心，执前圣之权，以迪民哲于无穷也。于此篇，益可睹矣。

彰明郑玄守死善道，其学术足侔孔子所定诸经，故曰“郑注配经”。“郑注配经”四字，乃曹先生治经终生、千锤百炼之精神贞定，其最后岁月所成《古文尚书郑氏注笺释》，正是其“务本”之实行，悬之日月而不朽者，故曹先生之向挚友唐文治先生进言，其所言“救万世”而非一时者，当时唯唐先生会心，而自陈于《自订年谱》中。曹先生与唐先生俱南菁书院大儒黄以周（1828—1899）

^① 本文所引曹元弼先生文，俱见本人整理点校《曹元弼著作集》（即出）中，如无需特别讨论处，不复出注。

门下士，两先生无愧现代经学之仪表，其经学著述巨丰，然其精神义脉皆一以贯之，本立心以树人道，本人道而倡礼教，亦体现由衷之爱敬心，而充拓其义理之力度。此精神缘生于大乱之时，于尸横遍野、民不聊生、国是无定之际，本心良知良能更为之强固贞定，则“推恩”而致至善，未始非为惨酷世界再造善美之期盼，其所树立之经学大义，实在可称之曰“苦难经学”，自干戈流血、禽兽相食之恶相中生发，其生于苦难而对治苦难，而且皆失明著书，其神圣、果毅、坚韧皆出自其不忍人之恻隐之怀，一生无悔。至于其立愿之伟，舍我其谁之道义担当精神，一生信守不渝，若拟之为高尚宗教之情操，并不为过，实足为今后之矜式。两先生皆有道醇儒，并生于苦难时代，其苦难经学，岂徒虚文争锋哉！^①

结 论

以经成教，乃唐文治与曹元弼两先生一生志业，其关注重心在人心世道，虽途辙有异，唯守死善道，美愿有在。善乎曹先生之训武昌“存古学堂”学子云：

治经自各有经纬途径，不得其门而入，则如前人所谓治丝而紊、之楚北辕，非惟劳而少功，且恐去之愈远……学问之道，有条理，有统会，非条理分之极明，不能得其统会；又非真得统会者，不能确知条理之毫发不可混……观其会通，而条理愈益分明。^②

“有条理，有统会”，前者唐先生之分类法，后者曹先生之会通法，皆治经之“经纬途径”，相辅相成。此通观二先生传经法门，而知其相互为用，不可偏废者。两先生均为“务本”之学以成教，皆正心实行以体现由衷之人文关怀与伦理政治之建设，其精神与具体成就，足以垂范千秋。世唯蔽于乾嘉时期之虚论，而无知于二先生，则学为无本，道未可继，可断言也。

（责任编辑：张 涛）

① 邓国光：《道济天下：唐文治先生与曹元弼先生的经学大义比论》，彭林主编：《中国经学》第23辑，桂林：广西师范大学出版社，2018年，第84页。

② 曹元弼先生《答宋生书》，附录于其《文王受命改元称王辨》文之后，载曹氏与梁鼎芬合编《经学文钞》卷三《毛诗微言大义》，收录于其《复礼堂文集》卷三，题《答存古学堂肄业生宋翰飞书》。

· 对话 ·

格局·眼光·胸襟·气象

——袁行霈访谈录

袁行霈 程苏东 孟 飞

袁行霈先生简介:袁行霈,1936年生,1953年考入北京大学中文系,1957年留校任教。北京大学中文系资深教授、北京大学博雅讲席教授、北京大学国学研究院院长、北京大学国际汉学家研修基地主任,中央文史研究馆馆长,国际儒学联合会荣誉顾问。2018年当选美国人文与科学院外籍院士。著作包括《中国诗歌艺术研究》《中国文学概论》《陶渊明研究》《唐诗风神及其他》等。主编《中国文学史》四卷本、《中国文学作品选注》四卷本、《中华文明史》四卷本(主编之一)等。

访谈人简介:程苏东,北京大学中国语言文学系(北京 100871);孟飞,西北大学文学院(西安 710127)

程苏东:袁先生您好,今年国际儒学联合会与清华大学共同创办了《国际儒学》期刊,您对刊物有什么期待吗?

袁行霈:祝贺《国际儒学》创刊,期待这份刊物为儒学研究开拓出新的格局。《国际儒学》应成为各国学者交流的平台,提倡各国学者互鉴,以及相近学科的交叉。就后者而言,文学、史学中都有儒学的渗透,都应为刊物所容纳,这样,才能显示儒学的包容性及其影响和地位。同时,应注意民俗中贯穿的儒家思想,注意各种启蒙读物(如《三字经》中贯穿的儒家思想)。儒学研究不应限于社会精英方面和经典著作方面,应当同时把眼光向下,注意它对民众社会生活的影响。

程苏东:近年来“国学”复兴,大陆各地高校纷纷成立国学院。据我所知,1992年1月6日,北京大学成立了中国传统文化研究中心,由您担任中心主任,2000年传统文化研究中心更名国学研究院,由您出任院长。北大国学研究院创立至今已有近30年历史,可谓得风气之先。您认为北大国学研究院的传统和特色有哪些?

袁行霈:北大国学研究院的历史要追溯到1992年,最初得到南怀瑾先生10万美金的鼎力资助,后来金庸先生又慷慨解囊,捐赠100万人民币作为国学研究院的启动资金,推动了研究的顺利开展。我们策划出版了《国学研究》,至今已出版43卷;还计划出版《国学研究丛刊》,出版了几十种书。

我们的口号可以概括为两句话:“虚体办实事”和“龙虫并雕”。“虚体办实事”指我们国学院没有一位专职老师,都是兼职。“龙虫并雕”借用王力先生的斋号,指除了深入地研究,我们也做一些普及工作。我们所做的普及工作,影响最大的是与中央电视台合作拍了150集大型电视系列片《中华文明之光》,后来出了一大套书。2002年我们开始招收博士生,先后聘请北大文、

史、哲、考古等方面的著名学者共同担任导师，设置有利于学科交叉的课程，至今已有 12 届博士毕业。他们在不同的岗位承担中国传统文化的研究和教学工作，有的已成为其他高校的国学院院长。

孟飞：2008 年，由您倡议的“新编新注十三经”经专家反复论证，最终立项并成为北大国学研究院标志性的项目之一。“新编新注十三经”一经提出，就备受学界瞩目，现在已有多种成果陆续出版，得到学界的一致好评。“新编新注十三经”的一大亮点是对传统经典的格局进行了调整，请问您是基于怎样的考虑？

袁行霁：2009 年我提出“新编新注十三经”的想法。“十三经”历来被视作中国传统文化精髓，在当前复兴中国传统文化的社会思潮中，“十三经”也常被视作传统文化经典的代名词。但原来的“十三经”是儒家一门的经典，道家、法家、墨家、兵家等诸子的著作都未能涵括其中。我认为，所谓“国学”并不等于“儒学”，现在早已不是“罢黜百家，独尊儒术”的时代了，我们应当改变儒家独尊的局面，更广泛地汲取各家之精华，以更广阔的视野继承和弘扬中国优秀的传统文化。我希望编一部中华文明的“十三经”，不限于儒家。“新编新注十三经”保留了《周易》《尚书》《诗经》《礼记》《春秋左氏传》《论语》《孟子》，增加了《老子》《庄子》《墨子》《孙子》《荀子》《韩非子》，这些都是原生的、时代最早的、处于中国文化源头的、在当时或后代具有广泛深远意义的典籍。

孟飞：除了“新编”之外，您还倡议要为这些经典做“新注”。请问“新注”的特点是什么？

袁行霁：学术是知识的创新，创新是学术的生命。学术研究不能重复别人，要就不做，要做就要出新。或者有新的材料，或者有新的观点，或者有新的方法。但“出新”不能离开“守正”，基础要稳，走的路要平正通达。只要基础牢固，有充分的资料作依据，可以大胆地提出新的结论。我把这种态度概括为“守正出新”，“新编新注十三经”秉持的就是这一理念。利用今天掌握的资料，在全球的视野下，对经典做出新的解释。我们今天可以看到更多的出土文献和传世善本，加上日益频繁深入的中外交流，应该利用这些优势对经书作新的解释，集中展现一个时代经学研究的成果。这个项目由北大十三位老师负责，我担任《诗经》的新注。我希望北大能够成为经学研究的重镇，重建国学研究新格局。

程苏东：去年是北大中文系建系 110 周年，而您从 1953 年考入北大中文系以来，已经在北大中文系学习、工作了 68 年。请问您当年参加高考时，北大中文系是您的第一志愿吧？您当时为什么会选择北大和中文系？

袁行霁：我考北大中文系是第一志愿。当年每个人可以报九个志愿：志愿表有三栏，第一栏是考哪个学校，可以填三个系；第二栏是考什么系，可以填三个学校；第三栏怎么设计的我忘记了。我第一栏报北京大学，下面分别是中文、历史、哲学三系。第二栏报的是中文系，学校分别是北大、北师大、复旦。为什么选择北大就不用说了，谁不向往北大呢？为什么考中文系？因为我别的不行。我的中学重理轻文，绝大多数同学报理工科，清华和北航最热门。我虽然平均成绩挺好，达到 90 多分，那是靠文科拉上去的。但老赶不上另外一位同学，他老考第一，我老考第二。我知道自己理工科是不行的，动手能力尤其差。学校开过一门制图课，同学们都画得很好，而我的呢，实在不像样子，老师只给了 79 分，全班最低。

高考第一门考语文，只要作一篇作文。1953 年的作文题，你们肯定猜不到。居然是《我所认识的一位老干部》（笑）。我们这些十七八岁的学生能认识什么老干部呢？没办法，就编吧。编

了一篇小说,写一位老干部怎么舍己救人,从火灾里面救出一个老太太,自己负了伤。用倒叙的手法,先是去看望他,然后由他追述火灾的经过。考完之后出来和同学交流,大部分同学写的都是我们的校长,从解放区来的。我想糟糕了,没想到却考上了。也许这篇作文帮了忙,别人千篇一律,而我的作文倒有点别致吧?

程苏东:我们都知道您是有家学传统的,可见不管是什么样的作文题,都能把优秀的人才选拔出来。那么,中文系给您的第一印象是什么呢?

袁行霈:我不算什么优秀,你说“家学”,我觉得也谈不上。只有像司马谈、司马迁,刘向、刘歆,班彪、班固,王念孙、王引之父子,才是家学。我虽然生在一个传统的读书人家庭,但是因为我自幼体弱多病,家庭并没有给我严格的学术训练。不过我小时候还是能够思考一些问题,比如孔子说“无友不如己者”,我说这个话不对啊,你要不跟不如自己的人交朋友,那比你好的也不跟你交朋友了。还有,读到《孟子·许行》里孟子和陈相辩论,我不喜欢孟子盛气凌人的态度。许行不过认为人人都应参加农业劳动,孟子转移了话题,发出一系列诘问,赢得了这场辩论,难以服人。

到北大来的第一印象就是投身到一片海洋,自己仿佛遨游在一片汪洋大海中。在深处会发现一个五光十色、丰富多彩的世界。就像《庄子·逍遥游》所说:“且夫水之积也不厚,则其负大舟也无力”“风之积也不厚,则其负大翼也无力”,北大这片海水是很深、很厚的。在北大你想学什么都能学到。我告诉自己,不能满足于课堂上老师传授的知识,要自己到海底去搜寻。

程苏东:您入校时正值1952年院系调整后的第二年,清华、燕大两校中文系都合并到北大中文系了,您当时会感觉到三校原有学术风气之间的差异吗?

袁行霈:老师们有从国统区来的,有从解放区来的,有穿长袍的,有西装革履的。学生有从中学来的,也有部队送来培训的,他们吃饭都是排着队进出食堂。我们中文系的同学有从普通高中上来的,也有从工农速成中学来的调干生。我们班的调干生特别多。他们年纪比我们大,经历也比我们丰富。我们晚上有时会帮着他们补补课堂笔记。在这种多元的环境里学习,很有好处。

校园也有新旧的差别。未名湖一带是老燕大的校址,靠南的生物楼、文史楼、地学楼是1949年后盖的房子。我入学时哲学楼正在盖。哲学楼南边,从东校门到西南小校门,是一条属于海淀区的小路,小路的两侧都有围墙,中间搭了一座木制的天桥,连接着院系调整以后北大的学生宿舍区。如果想要知道老燕大的风景,可以到未名湖一带去逛逛,要想知道解放初期的情况,就可以过桥到南边来逛逛。

我觉得北大中文系,清华的基因挺强。浦江清、吴组缃、王瑶、季镇淮、朱德熙、冯鍾芸等先生,都是从清华过来的。林庚先生是清华毕业的。他的许多诗是在清华写的,毕业以后跟朱自清先生做了一年助教,也是在清华。后来才到厦门大学任教。北大中文系原来的一些老师,像俞平伯先生他们进了北大的文学研究所,也就是中国社会科学院文学研究所的前身,地点在哲学楼,钱锺书他们都在这儿上班。

程苏东:当时有哪些课程让您印象特别深刻?

袁行霈:一年级就上高名凯先生的“语言学概论”,高先生是法国巴黎大学博士,他讲课旁征博引,发的讲义后来出版了,厚厚一大本。还有游国恩和浦江清先生合开的“先秦两汉文学史”,游先生讲文学史,浦江清先生讲作品选,都非常好。游先生讲屈原,涉及“离骚”两个字的讲法,他介绍了普通的说法后,讲他自己的见解。二年级跟林庚先生学习“魏晋南北朝隋唐五代文学

史”，他是诗人，将自己的诗情融入到讲课之中，引导我们欣赏领悟，很受欢迎。浦先生的“宋元明清文学史”也很有特点，他会唱昆曲，讲到元明戏曲时，我们有时候在课上起哄：“浦先生，唱一段！”他就给大家唱一段。

我听过五门语言学的课，高名凯先生的“语言学概论”，魏建功先生的“古代汉语”，周祖谟先生的“现代汉语”，王力先生的“汉语史”，袁家骅先生的“汉语方言学”，你们现在没这福气了（笑）。王力先生的讲稿好像是毛笔写的，课讲完了，书也就出版了。袁家骅先生把各地的民歌、谚语用国际音标标出来，教我们说各地方言，我至今还记得一个粤语故事叫《无尾鼠》。另外还有几门课，我感觉很受益。季羨林、金克木两位先生开的“东方文学史”，余真、曹靖华两位先生开的“俄国文学史”和“苏联文学史”，李赋宁先生开的“西洋文学史”，使我眼界大开。还有周一良先生和邓广铭先生合开的“中国通史”，给了我史学的视角，这对我研究中国文学史很有帮助。

入学第一学期，我的成绩并不好，有两个4分（5分制），一门是高先生的“语言学概论”，另一门是游先生的“文学史”（笑）。我记得有一道题考《诗经》的人民性，老师讲了三条，我只答出来两条，第三条怎么也想不起来了。不过从第二学期开始，我就门门5分了，当时讲究当“全优生”，这很不容易的，只是千不该万不该文学史得4分（笑）。院系调整以后全面学习苏联，老师和学生都有一个摸索的过程。上课很重要，课下自学读书也很重要，要钻图书馆，充分利用北大丰富的藏书。学文学史，不管是中国的外国的，都要跟着课程读大量的作品，不读作品白搭。当年向达先生做图书馆馆长，允许青年教师进书库，在那儿一天到晚不出来都行，我经常泡在图书馆里拣自己喜欢的书来读，古今中外，中文、历史、哲学，其乐无穷，受益匪浅。为什么后来我要在大雅堂建汉学图书馆呢？就是这个原因。

程苏东：古代文学是北大中文系最有传统的专业方向，即便从1952年院系调整以后算起，游国恩先生、林庚先生、吴组缃先生、浦江清先生、季镇淮先生等可以算第一代学者，他们在民国时期就已经取得出色的学术成就。陈贻焮先生、褚斌杰先生、周先慎先生、费振刚先生和您是第二代学者的代表，您们在“文革”前读书、留校，并在“文革”后迅速成长为本学科的中坚力量。葛晓音老师、程郁缀老师、夏晓虹老师、张鸣老师、孟二冬老师以及目前仍在任任教的多位老师则在“文革”后进入北大学习、工作，可以说是第三代学者，而他们培养的七零后和八零后学者也已经站上了讲台。您受教于林先生等第一代学者，与第二代学者保持着密切的学术合作与私人友谊，又见证了第三代学者的成长，您觉得他们的气质和学术风格有哪些特点？对于更年轻的一代学者，您又有哪些期待？

袁行霈：第一代学者，像游先生他们，都有一种从容不迫的风度。他们做学问不像现在这样，急急忙忙挣工分似的。林庚先生，如果用一个字概括，就是“帅”。不仅外表气质很帅，他的著作，从《中国文学简史》《屈原及其作品研究》《诗人李白》，一直到《西游记漫话》，都透着一股清澈的味儿。“少年精神”“建安风骨”“盛唐气象”“布衣感”等，都是他拎出来的概念，话从他的嘴里说出来，总能让人信服。他平时的生活很简单，有时候手提一个草篮子来上课，就是家庭妇女买菜的那种篮子，用来装书，但是他提着别有一种名士的派头。林先生讲诗讲得激动起来，喜欢伸出右手的食指说：“真是好啊！”他一说好，你再去读，发现就是好！我毕业以后跟着林庚先生一起做《中国历代诗歌选》，我负责初盛唐诗歌，他告诉我李白的《独漉篇》好，一定要选。这诗里有四句：“罗帏舒卷，似有人开；明月直入，无心可猜”，恰好可以概括林先生的人格。林先生就是一位无心可猜的、透明的人。

吴组缙先生讲课也很精彩,他的讲稿写的字很小,密密麻麻的,就连提醒学生的琐事也写在上边。吴先生讲《红楼梦》,以小说家的眼光对《红楼梦》的人物性格和故事细节进行分析,深受欢迎。吴先生心地很敞亮,人生经验很丰富,常把他的人生经验穿插到课堂上。我们有什么心里话,有什么想不开的事情,可以跟林先生说,也可以在吴先生面前说,他会拿他的经验来给你化解。

王瑶先生颇有名士派头,他常常叼着烟斗,不知道为什么,他的烟特别香,骑自行车时一路飘香。我没上过他的课,但跟他一起到江西参加过陶渊明的研讨会,还一起到安徽参加过李白的研讨会,而且总是住同一间客房。晚上躺在床上聊,所谓“对床夜话”,有时聊到东方既白,话题总离不开学问,得益匪浅。

第二代学者,陈贻焮先生是我的师兄,“大师兄”的称呼是我叫起来的。他是一个典型的湖南人,说话很直,容易动感情。他有什么研究心得,或者写了诗,会跑到我这儿说说,或者一块出去,到四季青人民公社一带散步,一边走一边听他谈论。他写的关于李商隐的论文中,许多观点我都有幸先听他讲过。褚斌杰先生是青年才俊,很早就出版了《白居易评传》。他性格很开朗,是一个可爱得不得了的人。你没听过他的笑声,爆发式的。他后来的学术成果也是爆发式的,背后不知道付出了多少艰辛。

我毕业之后曾经带学生到煤矿半工半读,还曾下放农村劳动,也曾去过五七干校,做过矿工、木工、高炉工、铸工。当矿工时有一次下到最深的“七道巷”,那层巷道也就一米高,八小时都弯着腰干活。所以我了解基层老百姓的生活状况,很容易跟劳动人民交上朋友。读书,做学问,是断断续续的。“文革”结束后重新拾起来接着做。可以说我们是“焊接”过的一代,是改革开放政策把我们给“焊接”起来的。

第三代学者,因为“文革”耽误的时间太多了,想拼命把时间追回来。比如葛晓音老师没念完大学就分到农场劳动了。幸亏陈贻焮先生把她带出来,陈先生在我面前老夸奖她。这一代人可以说是“砥砺前行的一代”。

你们年轻这一代是赶上好时候了,可谓“得天独厚的一代”。梁启超写过一个横幅:“无负今日”,借用他的话,我叮嘱你们:“无负今日”啊!

程苏东:“文革”结束后,您在北大开设了“中国文学史”“中国诗歌艺术研究”“陶渊明研究”“唐诗研究”“李贺研究”“唐宋词研究”等多门课程,受到学生们的广泛好评,可是您最初发表的学术成果,如《山海经初探》《汉书艺文志小说家考辨》《中国文言小说书目》等,却主要集中在文言小说的研究,在今天学科分类日益细密的情况下,具备这种学术格局的学者已经非常罕见了。您当时为何会对文言小说的研究产生兴趣?最终又为何选定中国古代诗歌艺术作为您终身致力研究方向?

袁行霈:其实在写《山海经》论文以前,我已经在做中国诗歌的研究了,之前讲过白居易,讲过中国文学史,参加过《魏晋南北朝文学参考资料》《中国历代诗歌选》的编写,也发表过几篇论文。我们家有一部传下来的《山海经》,郝懿行笺疏的,巾箱本,有插图,挺好玩,小时候当小人书看。“文革”中我又把这部书拿出来看,渐渐就研究起来了,随后写了《山海经初探》,还请教了顾颉刚先生,投给《中华文史论丛》,被采用了,发表在第7期。紧跟着又写了《汉书艺文志小说家考辨》,发表在《文史》第4辑,都在1979年。当时我们教研室有位侯忠义老师,北大古典文献专业出身,我约他一起研究文言小说,孙楷第先生有《中国通俗小说书目》,我说我们来编一部《中

国文言小说书目》吧。我做了一头一尾，再加上中间的唐代，其他部分由他完成。同时我的诗歌研究也还在继续，和文言小说研究并行不悖。等《中国文言小说书目》出版了，文章也发表了，我觉得这方面没有太多东西可以深入挖掘，它毕竟不能引领整个文学史的研究。我就不再做，专做诗歌研究。

“唐宋词研究”这门课是怎么来的呢？1982年我在东京大学任教时，有6位教授要跟我学唐宋词，他们有东京大学的，有日本大学的，有御茶之水女子大学的，有爱知大学的，都是东京大学的毕业生。我们每月有一次读词会，因为第一次是6月，读的第一首词是六一居士欧阳修的《蝶恋花》，他们谦虚地说是6名学生、1名老师，所以称为“六一读词会”。这样就逼着我在唐宋词方面用功。一年后我回到北大，便给研究生开了“唐宋词研究”课，并发表了几篇词学的论文。爱知大学的中岛敏夫教授，后来又两次请我去他的大学做集中讲义，我的那本《中国文学概论》就是根据讲稿写成的。那时候精力旺盛，早上四点钟起床，在旧讲义的反面用铅笔写，一气呵成。说到这里，我们应该佩服王力先生，王力先生写的文稿和讲义常用毛笔小楷，很少涂改，客人来了就到客厅接待，客人一走立刻回到书房继续写，思维一点没有中断。

为什么我选中国诗歌艺术做研究呢？因为当时这方面的研究太匮乏了，1949年后都在讲现实性、人民性，而对艺术性的研究很欠缺。大家习惯于从社会学、历史学、政治学的角度去研究诗，不善于把诗作为诗，从它所具有的艺术特点、艺术魅力这个方面入手进行研究。我试图从中国诗歌的创作实际出发，吸收中国古代诗歌理论中的精华，适当对比西方的诗歌理论，建立起一种具有民族特色的比较系统的诗歌艺术理论，并用于诗歌的分析。我在上世纪70年代末到80年代中发表了一系列论文，1987年结集为《中国诗歌艺术研究》。林庚先生为我写的那篇序，提纲挈领，十分精彩。据彭庆生先生说，林先生只写过三篇序，给陈贻焮先生写过一篇，给我写过一篇，给他写过一篇。

孟飞：您主编的《中国文学史》，被全国高校广泛采用，多次再版，影响很大，成为高校中文系的经典教材，可以说许多年轻学者都是读您主编的文学史教材成长起来的。您能介绍一下当时编写《中国文学史》的一些情况吗？

袁行霈：主编《中国文学史》，是我学术道路的一个新起点。1995年我接受教育部的任务，主编一部面向21世纪的《中国文学史》，作为中文系本科教材。我一共约请了19所高校的29位优秀学者，连我一共30人共同撰稿，这对我的组织能力来说是一次重大考验。我提出“守正出新”作为指导思想，撰写了《编写宗旨》和《编写要点》，强调此书既是高校教材，又是学术著作，必须站在学术前沿。

在总绪论中，我提出了“文学本位、史学思维、文化学视角”，以及“三古七段”这一新的文学史分期法，作为这部书的纲领。文学本位，是强调文学史是“文学”的历史，要把文学当作文学来研究，而不是社会或政治图解；史学思维，是强调文学史是文学的“历史”，要写出文学发展的脉络，而不是作家、作品论的汇集；文化学视角，是强调文学的文化属性，应当把文学史放到文化的大格局中研究。

关于文学史的分期，我打破相沿已久的按朝代更替来分期的方法，朝代的更替不过是政权的变更，不一定能引起文学划时代的变化，应当以文学本身的变化作为文学史分期的标准。这是针对当时和此前相当长的一段时间内文学史研究的老习惯提出来的。由于我注意营造良好的学术氛围，既充分发挥学术民主，又坚持主编的定稿权，所以工作十分顺利，只用了两年半时间，到

1997年夏就收齐了书稿。当年秋天,我趁着哈佛燕京学社邀请我前往访问研究的机会,到大学的图书馆阅览室工作,逐字逐句地修改《中国文学史》书稿,紧张工作了四个月,终于完成了全书的定稿,年底交给高等教育出版社,1999年就出版了。

程苏东:袁先生,我们都知道,您的课很受学生欢迎,能讲讲具体情况吗?记得我刚刚留校时,您提醒我“备课不仅要备教材,还要备学生,要根据学生的不同情况来设计课程”,您的课堂、您的板书成为很多学生难忘的回忆,在您漫长的教学生涯中,有没有令您印象特别深刻的课堂?

袁行霈:我1957年毕业,1960年开始讲课,讲的第一门课就是“中国文学史”。老师讲课好不好,跟学生有很大关系,如果学生给你良性的反馈,能提出问题来,那老师的脑子就更加灵活,讲稿里本来没有的内容临时冒了出来,甚至还能形成新的研究题目。还有什么比师生之间切磋学问更快乐的呢?每一堂课都是一次切磋的机会,都可以从中得到乐趣。陶渊明有两句诗我很欣赏:“虽未量岁功,即事多所欣”,就是讲他参加劳动的体会,不管粮食收成多少,劳动这件事本身就有许多快乐。我想教书也是这样,教书这件事本身就有许多快乐。我们平时读书做研究,有了心得总想找个人谈谈,课堂上那么多学生,就是专门来听你谈的,学生给我良性的反馈,使我有许多即兴的机智的发挥,学生的提问又启发我新的思路,教学相长,这有多好!

我给77级、78级、79级这三届学生讲“中国诗歌艺术研究”,是中文系“文革”以后最早开设的两门专题课之一,另一门是吴组缃先生的“红楼梦研究”,我的课在文史楼108,在哲学楼和二教的阶梯教室也讲过。选课的人多,坐不下,有时学生坐在讲台上,或者是站在靠门的走廊上。那是很值得回忆的一段时光。那时候胆子也真大,写两篇文章就敢讲一学期的课。一边研究一边上课,讲义也在不断地补充和修改,虽然这门课前讲过多次,但内容并不完全一样。

孟 飞:袁先生,您觉得一位理想的学者,应该具备哪些素养呢?

袁行霈:最重要的就是“格局”和“眼光”,再加上“胸襟”和“气象”。我这样说并不是炫耀自己做到了,而是对自己的期许。一个学者的格局很重要,要将“纵通”和“横通”结合起来,从更广阔的背景上观察和研究一个个具体的问题,这样,做学问才能“四冲八达,无往不至”。同时还要有眼光,知道哪个题目能做,哪个题目不能做,在别人刨过白薯的地方,还能再刨出白薯来。再就是胸襟要开阔,不矜己长,不攻人短,不抱门户之见。学术是天下之公器,不能当成自己攒的私房钱。最后还要有气象,中国近现代的学者不乏有大气象的人物,如梁启超、王国维等,他们的共同特点是学术格局大,视野开阔,具有总揽全局的能力。我希望看到自己的学生达到这一境地。

除了以上这些,还应该做一个厚道的人。“己欲立而立人,己欲达而达人”,不能老想到自己,还要想到别人。北大给了我很多知识、很多学习的榜样,也给了我很多发展的机会,比如主编《中国文学史》和《中华文明史》,创办国学研究院和汉学家研修基地等。我常提醒自己“常怀感激之心,常存谦素之意”。

程苏东、孟 飞:今天下午我们真的是收获太丰富了,虽然跟您学习了这么多年,很多故事还是第一次听您说起。再次感谢您跟我们分享您的人生智慧。衷心祝愿您身体健康!

(责任编辑:元 膺)

· 儒学与当代世界 ·

政治、人文与乡土

——当代儒学前景的思考

何怀宏

摘要:从历史看儒学与社会互动关系,儒学首先在春秋战国之际奠定了“学”的深厚根基,自西汉成为政治的主导思想之后,又逐渐形成了一种政治、人文与乡土三位一体,官员一身而兼三任的社会格局。这在世界文明史中也是很特别的,它保证了统治阶层的不断的和平再生产;在社会内部实现了政治的机会平等,也在政治、人文与道德风俗及社会治理方面建立了有序的联系。但是,儒家学人和思想在经过百年激荡之后,基本的客观处境是“上失其途”“下失其土”。在最近四十多年,儒学又有了一个复兴,但它也依然需要面临许多当代问题的挑战。

关键词:当代儒学; 政治; 人文; 乡土

作者简介:何怀宏,北京大学哲学系(北京 100871)

当代儒学的前景如何?我这里想从儒学与社会的关系做一点观察和思考,尝试从历史去看儒学的未来。这种考察不限于思想,也不限于制度,而是注意儒家学者与社会政治的长期互动关系。只有极少数的个人能够超越他们的社会处境,甚至造成新的时势。而一般情况下的前景和趋势却常常还是会由人们所处的社会环境和文化氛围决定。从这方面看,尤其是又面对今天全球化和高科技的挑战,儒学的前景并不很乐观——不太可能重新获得它的历史地位。但儒学本身也有其独立的性质、丰富的思想资源和悠久的传承,在未来还是可以大有作为。

—

我想先描述一下儒学及儒家士人在传统社会所达到的地位。

自西汉“独尊儒术”以降两千余年,儒学居于社会政治的一个主导地位。社会的上层,尤其政治的统治阶层基本都是服膺儒家的士人。他们往往一身而兼三任,首先是作为学子,通过察举和科举进入政界,成为官员或候补官员,退休以后多回到乡间,作为乡绅,依然是享有名声和威望,常常要担负解决民间纠纷的责任,以及主导建桥修路、赈灾救济等公益事业。当然,这种一身而兼三任在时间上并不是截然分开的,他们终身也还是一个人文学者,也很可能在候补和丁忧的时候就住在乡下。

一般说来,学者是基本的资格,只有立志向学且学习优秀才有望进入官场,也只有富有学识,才能在官场享有清誉,得到衷心的尊重。即便不准备或没有机会做官,哪怕只是考中秀才,也能

获得一种身份和名分,乃至享有某种法律上的优待。他们由此也进入了一个“士人的共同体”,成为一个民间公认和尊重的“读书人”,同时也能自然而然地在经济上获得一些利益,例如有资格在私塾任教。而如果是一旦中举,成为举人,就会进入一个更高身份的群体,直接进入政界,即便不愿从政,也可以被邀请执掌书院,或者更接近政治的职位——如参加官家修书编书,或进入某位大员的幕府等等。如果成为进士,则自然是进入了一个权钱名等资源更加优厚的群体。

在学者、官员和乡绅这三者中,成为官员或掌握权力则是关键,只有获得权力才有可能实现其政治理念,参与制定影响千百万人的政策和有关国家和社会利益的决策。也只有获得权力,才能给士人带来财富、地位和名望,不仅成为“士君子”,而且成为“士大夫”。但要获得官职的正途和主流,还是要通过检验其学识的考试。

作为乡绅,儒家官员们则成为稳定和引导民间社会的主要力量。他们作为这个社会的权威,不仅可能调解一些纠纷,解决一些民间疾苦,还常常能为乡间的文教事业作出贡献,甚至有可能在敦风化俗方面有开创之功。当年一些被贬职的官员外放到偏僻和蔽塞之地,让当地的文风开始兴起。他们也常常能够联络民间和官府,而官员对这些退休官员的乡绅也有相当的敬重,更不要说互相的雅集唱和了。他们也有相当的经济实力,多有田地和高深府宅,乡民对他们本身就有敬畏。他们本就自乡土走出,现在又回到乡土,熟悉故乡的风土人情,也不难有一种热爱或眷恋。他们过去多是农家子弟,甚至不少来自贫困家庭,比较知道人间的疾苦、奋斗的艰辛,现在他们有了一些资财、余裕和影响力,当然也愿意为改变故乡的面貌出一点力。因为有了这些乡绅,也就不怎么需要直接的政府机构,许多基层的政治职能就由他们代劳。他们根于土地,却又不是完全的“土豪”,而是曾经到外面见过大世面,更有儒学这样一种道德学问的长期濡染,也包括各种文学艺术的训练和创作,这些也相对会淡化仅仅对物质财富的追求。

二

这种政治、人文与乡土三位一体、官员一身而兼三任在世界文明史中也是很特别的,尤其是在以人文学术为进路而建功立业方面。它的主要意义在于废除了官员的世袭制,保证了统治阶层不断的和平再生产;同时又在社会内部实现了政治的机会平等,保障了社会的垂直流动,既稳定了社会,也提拔了人才,这些都有利于加强和改善社会的治理。

西方古希腊的政治社会是小的城邦。像雅典这样的城邦,公民政治权利平等,抽签轮番为治,实行了彻底的民主,有过灿烂的文化,但是难以持久。哲学家和诗人(剧作家)在城邦内都是普通的公民,不享有特殊的地位。斯巴达享有特殊地位的则是一个武士阶层,文人学识不受待见。

罗马从共和国到帝国,也是重武轻文。到中世纪的王国,也主要是世袭君主和武化贵族在政治上领导。但是,兴起的天主教会作为一种几乎可以与王权抗衡的力量,还是能够吸纳一些下层的文化种子。穷苦人家的有才华的信仰者,也有机会上升到高层。埃及的马穆鲁克王朝和奥斯曼帝国,为了遏制世袭官僚的弊害,直接通过强行征贡乃至掳掠一些欧洲地区的孩子,带到中心地带进行良好的教育和培训,使其成为“奴隶将军”“奴隶宰相”,执掌政治和军事治理的权力,但是也不能传后。这种制度的确不无效果,但和中国的科举相比,也就未免简单粗暴。它虽然有效地遏制了官员权力世袭制度的弊害,但还谈不上在社会内部实现了政治的机会平等,以及政治与

文化的联姻。

对中国“学而优则仕”的士人,还有一种可能的比较是近代西方,尤其是启蒙时代以来的文人学士。比如18世纪的法国,那些多为启蒙哲人的文人学士也是处在一种中央集权的政治之下的一个相对优越的地位。以其间最著名、影响最大的两位——伏尔泰与卢梭——为例,伏尔泰年轻的时候进过两次巴士底狱(当然在那里面也还是可以读书研究),后来他的影响越来越大,也有了自己的经济基础,到瑞士边境购置了几套房产和别墅,而其著述则源源不断地从那里流向全欧,在相当程度上支配着社会舆论。法王路易十五也拿他没有什么办法。据傅雷翻译的《服尔德传》,伏尔泰曾说:“我手上有一把王。”^①意指普鲁士王、丹麦王、波兰王、俄罗斯女王等都支持他。庇护他的还有更大一把欣赏乃至仰慕文化的封建贵族,另外,也因为他为卡拉等人伸冤而得到了民众的广泛了解和支持。而即便落魄如卢梭,他没有什么家产,也交恶了不少朋友,但也总是还有喜欢他的思想和才华的贵族或国王庇护者,他也时有边境的一席栖身之地,晚年回到巴黎也还能够生存。这些文人学士倒不想进入政界,但仅仅通过他们的文字,就已经可以对社会发生巨大的影响了。当然,这种影响会有其政治后果。全面地评判启蒙的社会政治后果还是一件需要仔细分析的工作。

而中国的政治、人文和乡土这三者在长期的历史互动中已经磨合出了一种相当韧性的格局乃至一种“选举社会”的社会形态。其中乡土是基础,被察举和科举选拔的人才大都是来自乡野田间,退休的官员也大多是回到家乡。乡土是来源也是归宿;是起点也是终点。就像一个循环,但却是一个上升的、光宗耀祖的循环。退休回来的官员也会关注和扶植本乡本土的读书种子,尤其是本族本家的读书后代,或又开始新一轮循环。古代社会也基本是处在一种农业文明之中,社会的重心在下,在乡村。

政治则是关键,是保障。有了权力的支持,制度的保障,才有各种资源的稳定供应。权力也是实现政治理念最有力的杠杆。尤其是中国还有跨越数千年的官本位的传统,百姓也比较习惯于服从和畏惧官员。

但一种以道德为核心的人文学术也是首要的,它是入口,是门槛,是必备的资格。士人最基本和原始的身份还是学者。如果不知诗书,其他一切免谈。而儒学也就是这样一种道德学问。自从西汉采取了董仲舒的对策,在政治入仕的路径上独尊儒术,儒学就成为统治阶层的指导思想,也成为社会的主导思想。这种对人文的重视,也创造出璀璨的中华艺术和文化,推动着一个独具特色的“书香社会”。这样的一种一身而兼三任,反映了传统士人在政治、经济和文化上的地位和关系,也表征出中国社会政治乃至中华文明的突出特点。

儒家学者一般要处理三种关系:一是与自己及其群体的关系;二是与政治和君主的关系;三是与社会民众的关系。从两千多年的历史来看,儒家学者在处理这三方面关系中,哪方面做得最为成功呢?

儒家的“自化”或可说最为成功。儒学首先还是一种“为己之学”,是一种希圣希贤、激励和约束自我的学问。它又不仅是自我反省和学习,同时也形成一个团体,一种制度、一种气氛。士人们在其中切磋道德学问和修身,同时也有文学艺术的润泽。士人的儒家风范到民国时期犹存,所谓“民国范”,实为“儒家范”也。

^① 安德烈·莫洛阿(André Maurois):《服尔德传》,傅雷译,成都:四川人民出版社,2017年,第117页。

其次是对民众的教化。应该说察举和科举在很大程度上鼓励了社会文化和道德的发展,民间读书的风气相当高涨,在一些王朝的盛期和地区说有一种“书香社会”的气象也不为过。这在一些过去比较蒙昧的边疆地区的人文开化方面的成绩比较明显,但在如何普遍地提升人们的文化水准方面相对乏力。在公共卫生等方面也比较弱势。尤其是如果遇到经济和战争的危难,在生存压力面前,文化的发展也就常常萎缩。

驯化权力再次。应该说儒学作为一种统治思想,还是对君主有一种约束和感化。皇帝自幼的教育,所接触的文化,还是以儒家的文化为主。但是,官员的权力毕竟还是在君主的权力之下,经常还是无法“用权力抗衡权力”。尤其是在元、明以后,君尊臣卑的情况更加严重。

三

我们还可以回溯到儒学和儒家的形成期,追寻这样一种政治、人文和乡土的关系。

以上第一节所说的是西汉以后渐渐形成的三位一体的格局。在这种格局形成之初和结束之际,都有一次历史的大变局,有一个过渡的时代。这样两个过渡时代就是战国时代和 20 世纪。春秋是儒家和儒学的形成期,回溯到这个时期以及随后的战国,有助于我们认识今天儒学的地位和使命。

从时代的主要活跃力量来看,战国时代几乎可以说是一个“游士的时代”。它一方面是“士无定主”,另一方面则常常是“游者主事”。游士的特点是“无根”,他们本来就大多是最下层的贵族和平民,没有多少家产和地产。但他们在政治上还有机会,有时甚至是很大的机会,但却没有富有的经济基础和世家遗产,甚至没有固定的名位和权力。

而从儒家和儒学形成的春秋晚期来看,儒家是以学为本,以学起家。无学无以名儒。孔子十五有志于学,三十而立学招生,五十方周游列国,晚年还是回归学术。到战国虽然各国的统治者求才若渴,但主要还是求能贡献富强之策的人才。

据《史记·孟子荀卿列传》所载:“受业子思之门人”的孟子,“游事齐宣王,宣王不能用。适梁,梁惠王不果所言,则见以为迂远而阔于事情”。而“当是之时,秦用商君,富国强兵;楚、魏用吴起,战胜弱敌;齐威王、宣王用孙子、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连衡,以攻伐为贤,而孟轲乃述唐、虞、三代之德,是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇”。^①

与上述的法家、兵家、纵横家所受到的重用相比,儒家士人其实是受到冷落的,甚至连阴阳家也不如。邹衍“深观阴阳消息而作怪迂之变”,“其语闳大不经”,但却“重于齐。适梁,惠王郊迎,执宾主之礼。适赵,平原君侧行撇席。如燕,昭王拥彗先驱”。“其游诸侯见尊礼如此,岂与仲尼菜色陈蔡,孟轲困于齐梁同乎哉!”^②

而一些本来是从儒家之学的热心求功用的士人也纷纷脱离儒家,转而走向法家,甚至包括法家思想的主要代表韩非,他也曾“与李斯俱事荀卿”,^③后创立系统的法家学说。至于李斯,则更

① 司马迁:《史记》卷七四,北京:中华书局,1982年,第2343页。

② 司马迁:《史记》卷七四,第2345页。

③ 司马迁:《史记》卷六三,第2146页。

直接投奔秦国。秦国的强大就得力于商鞅和李斯两位游士，商鞅奠定了秦国富强的根基，李斯则帮助秦始皇完成了统一的大业。但他们的个人命运却都是悲剧性的。而儒家在战国时代，尤其是战火大炽的时期，实际是处在一个潜伏期。

儒学和倡导暴力无缘。我们可以想见那时有道义的儒家士人面对的战乱天下和他们的感受。但儒家的思想还是正大中和，宅于仁心，虽然有时可能缓不济急，但终究是长治久安之道。战国扫荡了世袭的贵族制，秦朝建立了统一的郡县和官僚制度。汉朝在初期实行了一段休养生息的黄老之道之后，终于选择了儒学为其指导的思想。而此后两千多年的中国社会政治制度，与其说是“秦制”，不如说是吸纳了孔子和儒家发扬光大的“周文”的“汉制”。这一“汉制”的重心就是从察举发展到科举的古代选举制度。

四

但是，经过近代以来百余年的动荡和洗礼，目前服膺儒家的人们是处在一种什么样的社会环境中呢？上述那种传统的三位一体、儒家士人一身而兼三任的社会格局几乎可以说是荡然无存了。从制度上看，儒家学人在当代中国社会的基本客观处境是“上失其途”“下失其土”。

过去传统儒家士人一身而兼三任的社会处境是有其历史条件的，在政治上是君主制和官僚制；在文化上是一种指向道德修养和仁政的人文文化；在社会经济基础上是一种农业文明。现在君主制是废除了，儒学对社会政治的影响也大大弱化了，但作为一种“千年传统”还是有其根植于社会深层的生命力。社会经济和技术则由农业文明转向了工业文明。

不过，今天的社会在生活方式和价值观念的某些方面还有周文和汉制的“千年传统”的长久浸润和影响，儒学在“百姓日用而不知”的层面也还是继续发生着影响，比如重视教育和亲亲人伦。但是，社会也同样受到了启蒙和革命的“百年传统”的影响，受到了全球和市场的“十年传统”的影响。这后面的两种影响可以说超过了前一种影响，甚至在文化人中更甚。

当然，儒学并没有随着科举制的废除而消亡，儒家也没有随着君主制的废除而消亡。如果儒家和儒学就是紧密依附于政治的一种学说和学派，大概就免不了这样一种消亡的命运。但儒学却并不是这样一种学问。它在从事于它的政治实践之前就已经产生，它在历史上经历了许多兴亡的王朝和政治分裂的时代而不灭，作为一种思想学说它常常还是完好如初，甚至在经历了诸多挑战之后更加发展了。

在百年受压之后，近四十多年，在一种相对和平、外无战争、内无运动的环境中，儒学已经取得了很大的进展，不仅在学术方面有许多的收获，信仰者也渐渐增多。首先在观照其他文明、吸收新知的情况下，对儒学有了多方面的深入阐释，而且也有了一些创造性的阐发。儒学的确开始有了一个复兴，当然也还只是一个尽量恢复的复兴。儒学开始受到了政府的重视，也聚集了一批以现代的新知识和新方法研究儒学的学者，以及一批不仅研究、也是信仰儒学的学者。这两批学者自然有重合，另外可能还有一些回到比较原始的儒家教旨和方法的思想者，包括民间，也出现了一些重新服膺儒家的人士。

五

正如前述，儒学之所以在西汉被选择成为主导的思想，是和它本身的性质有关。秦朝是靠法

家思想打天下和统一中国的,但最后西汉的统治者还是选择了以儒家思想为主导。此后两千多年的王朝,儒家思想的主导地位基本没有改变,且并非“儒表法里”的状况。儒家思想深深地渗透到了中国的社会,包括平民百姓的心里。这说明了儒学不仅鼓励个人向善,在政治上也是一种适合长治久安的思想。近代以来,中华传统遇到全面的挑战,儒家思想遭到严厉的批判,这一批判在“文革”中的“批林批孔”和“评说儒法”运动中达到顶峰。但是,经过这一切,儒家思想在近四十多年还是有蓬勃的发展,说明了儒学本身即有强大的生命力。

儒学在现时代虽然不容易看到成为主导的前景,但它的确还是大有可为的。儒学的性质在政治方面是具有相对保守的性格的,它可以成为社会的一个稳定器。而儒家维护社会政治秩序,并不是为维护而维护,而是在后面有一种强有力的价值诉求的,那就是不忍“生灵涂炭”,保全生命的原则的。它维护生命和人格的平等,为民制产,不与民争利,保障百姓的小康,但又不主张无限制的满足物欲,而是主张节制,适可而止。它希望人们能够在日用人伦和人生理想上重视精神和文化生活。尤其在个人修身方面,它是积极鼓励人向上的,一种希圣希贤的理想可以让个人安身立命,也为社会奠定一种德性的基础。它不主张一味追求“进步”,尤其是那种单一方向的“进步”。它的历史观和宇宙观从根底上说是天道往还,循环反复的。它还考虑到平衡,而比平等更重要的是平衡。它深谙人性,不仅人的共同性,也包括人的差别性,不对全社会提出过高的道德要求,不提出乌托邦的社会理想。

儒家的哲学有时被讥为“道德常识”。我倒是希望为儒学的常识性质辩护。它是一种生活的常识,道德的常识,甚至连叙述也保持平常。而验之于当代西方学界各种层出不穷、新奇可怪的理论,包括一些忘记了常识,甚至扭曲常识的理论,倒是让我们感到从古到今的一些基本常识的可贵。

儒家之注重常识,可以用后来成为几百年科举考试指南和文本的朱熹的《四书章句集注》为例。朱熹在《大学章句》中认为,儒家其所以为教,“不待求之民生日用彝伦之外”,朱熹在《中庸章句》中谈到“必使道心常为一身之主”,圣人“其授受之际,丁宁告戒,不过如此”。而“道”并不是深不可测。他引孔子之言说:“素隐行怪,后世有述焉,吾弗为之矣。”“道不远人”,他解释说:“道,犹路也。人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。”“道者,率性而已,固众人之所能知能行者也,故常不远于人。若为道者,厌其卑近以为不足为,而反务为高远难行之事,则非所以为道矣”。^① 儒学不必高标高蹈,孔子的学问本来就是平实和亲切的。无论如何,儒家学者如何守住学脉,以及这学脉后面的道脉,这方面还是可以从儒学创始者的孔子那里得到宝贵的启示。

当然,当代儒学还需要面对新的挑战。过去的中国是一个乡土的中国,社会是一个以乡村为基础的社会,文明是一种以农业为主的文明。但是,今天的中国显然也进入到了一个以城市为重心的社会,进入到了一个工业文明乃至高科技文明之中。儒学如何从自己的古老智慧中吸取对现代文明的应对之方,也为世界带来思想的借鉴,还面临着许多新的问题需要探索。儒学还会保持人文的基本特色,除了开拓道德形而上学和发展政治哲学之外,还可以深入到各个具体的领域,诸如伦理、法律、科技、乡村建设和城市治理等等,在新的时代形势下做出自己的回应和思想贡献。

(责任编辑:元 膺)

^① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第1、14、21、17、23页。

精神突破与教化模式

——沃格林中国文明分析的三个遗留问题

唐文明

摘要:沃格林的中国文明论述是他提出天下时代说的重要组成部分,但他对中国文明的分析远未完善,遗留下三个重要问题:首先,沃格林将中国文明厘定为一种没有彻底摆脱宇宙论秩序的人类学秩序,这一点仍有进一步探讨的余地;其次,沃格林的天下时代说将人类社会从宇宙论秩序到心性论秩序的变迁理解为一个历史性的进展过程,而从中国文明内部的参与者视角来看,由皇、帝、王、霸所代表的历史变迁则可能被刻画为一个历史性的倒退过程,这至少从表面上看起来对沃格林关于中国文明的论述乃至其核心洞见提出了严重的挑战;最后,沃格林虽然承认中国文明中强烈的历史意识,但他并未对中国文明中的历史意识的来源问题进行深入探讨。就这三个重要问题展开深入的探讨,将使我们对中国文明的特质——相比于希腊和希伯来文明——有更清晰的把握。

关键词:精神突破; 教化模式; 灵性神显; 智性神显; 物性神显

作者简介:唐文明,清华大学人文学院哲学系(北京 100084)

作为一部历史哲学著作,沃格林的《秩序与历史》提出了不少深刻的洞见,尤其是在处理多元文明与人类普遍历史的关系问题上,他的天下时代说远远超越了黑格尔、斯宾格勒、汤因比、雅斯贝尔斯等人提出的历史哲学观点。沃格林虽然在《天下时代》中辟一章来探讨中国文明,按照他的理论对中国文明展开了卓有见识的分析,但他的分析远未完善,遗留下了不少重要的问题。

首先,沃格林最终将中国文明厘定为一种没有彻底摆脱宇宙论秩序的人类学秩序,这个结论留下了不少进一步探讨的余地。相比于《秩序与历史》前三卷,沃格林在《天下时代》中对中国文明的想法发生了根本性的转变,但仍坚持他在更早时候形成的关于“发生在中国的精神突破具有不彻底性、不完全性”的论断,而韦伯在《儒教与道教》中提出的看法充当了他的重要证据。韦伯在比较性语境中针对中国文明的特点提出了一系列否定性论断,之后“明智地戛然而止”,沃格林也和韦伯一样,在提出类似的否定性论断之后“明智地戛然而止”。但真正的明智不应当在否定性论断面前戛然而止。其次,沃格林将人类社会从宇宙论秩序到心性论秩序的变迁理解为一个历史性的进展过程,而从中国文明内部的参与者视角来看,由皇、帝、王、霸所代表的历史变迁则可能被刻画为一个历史性的倒退过程,这至少从表面上看起来对沃格林关于中国文明的论述乃至其核心洞见提出了严重的挑战。最后,沃格林并未像分析西方的天下时代那样对中国的天下时代做较为细致的全面解释,以至于在基于沃格林的核心洞见来理解中国的天下时代时有些关键性的问题还不是很清楚,比如说中国文明中的历史意识的来源。

以上这些问题都要求我们对发生在中国的精神突破和中国的天下时代展开更进一步的分

析。以往在轴心时代说的理论框架下,有不少文献讨论发生在中国的精神突破。但这并不意味着在中国也发生了超越的突破这个雅斯贝尔斯的观点已经成为一个无需讨论的共识。事实上,由于韦伯在求异的比较性语境中做出的关于中国文明的论断与雅斯贝尔斯在求同的比较性语境中做出的关于中国文明的论断一样有影响,甚至在学术界越来越后现代的氛围中影响更大,很多学者并不同意在中国也发生了超越的突破这个观点。

首先必须指出的是,韦伯的观点与雅斯贝尔斯的观点都是基于超越性这个来自基督教文明的同样标准而提出的,二者的差异只在于基于这个同样的标准而对中国文明所做出的具体判断正好相反。在雅斯贝尔斯的论述中,以色列的先知、希腊的哲人和中国的圣哲如老子和孔子都被归为哲人,于是,轴心时代的精神突破统统被刻画为哲学对神话的突破。雅斯贝尔斯以人“在自身内部的深奥和超越者的昭明中去体验绝对”来描述精神突破的实质。如果将希腊的哲学传统与以色列的启示传统分开,作为精神突破的两种不同类型,那么可以说,希腊人哲学的突破大体上对应于“在人自身内部的深奥中体验绝对”,而以色列人的启示的突破或宗教的突破大体上对应于“在超越者的昭明中去体验绝对”。^①

相应地,支持中国也发生了精神突破的学者的观点大体上也可分为两类。一类是大多数华裔学者所持的观点,认为中国的精神突破类似于希腊,属于哲学的突破。这类观点在一定程度上也承认韦伯式论断的合理性,或者说,韦伯式论断构成他们认为中国的精神突破属于哲学的突破而非宗教的突破的部分理由。与此相关,这类观点的缺点正是对超越性问题重视不够,或者说在一定程度上忽略了雅斯贝尔斯论述精神突破的实质时强调的是对“绝对”的体验。更有甚者,从这个方向上发展出来的、以不同版本所呈现出来的一个广为流行的看法是认为发生在中国的精神突破并不以超越性为终点,而是走向了将超越性也一并突破了的、完全克服了宗教的人本主义,而完全克服了宗教的人本主义又被认为是中国文明契合于现代性的优点所在。^② 当宗教被放置在与神话相同的或类似的地位也成了突破的对象,“绝对”就只能被落实为一些普遍性的概念,而真正的超越性问题也就不免落空了。毋需赘言,这种看法包含着严重的时代错觉,其实是现代启蒙以来的人本主义思潮在文明史研究上的错误投射。而且,既然这种看法是以希腊文明作为参照系而提出的,那么,不难想到,这种看法的背后其实是对希腊文明的浅薄理解,具体来说,完全没有意识到或完全无视超越性或神圣性在希腊文明中的重要意义。

另一类观点则充分重视超越性问题,并直面由韦伯式论断所带来的解释上的困难。在西方汉学家中,这类观点的代表人物是史华慈。史华慈一方面基于雅斯贝尔斯的观点断言在中国发

① 沃格林以寻求着神的人和寻求着人的神来区分希腊和以色列的不同类型,正确地强调了二者的关联性。或者请参看沃格林对哲学的精彩界定:“哲学是通过对神性存在——作为存在秩序的源头——的爱而产生的对存在的爱。存在的逻辑是哲学探究的适当对象;对于有关存在秩序真理的探源离不开对处于非真理中的各种生存模式的诊断。关于秩序的真理只能在抵抗背离真理的堕落这一永恒斗争中获得并重新获得;朝向真理的运动开始于一个人意识到他在非真理中的生存。在作为一种生存形式的哲学中,诊断功能和治疗功能是不可分离的。自从柏拉图在他那个时代的无序中发现了这种联系以来,哲学探究便成为在时代的无序中建立秩序绿洲的方式之一。”见沃格林:《以色列与启示》,霍伟岸、叶颖译,南京:译林出版社,2010年,第25页。另外,“宗教”一词晚到西塞罗才出现,用在此处作为分类术语,而沃格林则有意避免使用“宗教”一词,参见中译者在《以色列与启示》第216页的说明(注释2)。

② 从冯友兰的《中国哲学史》(北京:商务印书馆,2011年)、徐复观的《中国人性论史》(上海:华东师范大学出版社,2005年)到陈来的《古代宗教与伦理:儒家思想的起源》(北京:三联书店,2009年)、李泽厚的《己卯五说》(北京:中国电影出版社,1999年)、余英时的《论天人之际》(北京:中华书局,2014年),无不如此。

生了超越的突破,另一方面也非常重视韦伯在比较性分析中做出的论断。实际上,他对雅斯贝尔斯的观点和韦伯的论断提出了综合与调和,即以“超越的内在化”来刻画中国的精神突破。史华慈认为,韦伯在比较性语境中以内在主义来概括中国文明的特点这并没有错,但应当基于超越的突破来理解中国式内在主义的意义,也就是说,“将超越者与一种内在的宇宙和社会的秩序的概念关联起来”,才是发生在中国的精神突破的特点。^① 这样,通过将韦伯式论断纳入到雅斯贝尔斯的观点之下,史华慈就在一定程度上消解了因韦伯式论断而带来的对雅斯贝尔斯的观点的挑战和解释的困难,尽管他对于中国的精神突破为何呈现为“超越的内在化”并未给出全面、清晰的解释,在一定程度上也减弱了他的论断的说服力。^②

反对以超越的突破来刻画中国文明的观点可以张光直为代表。张光直一反雅斯贝尔斯观点中对突破或断裂的肯定,认为没有发生突破或断裂的连续性文明在人类文明史上更具普遍性,而中国文明正是这样一种比西方式的断裂性文明更具普遍性的连续性文明。可以看到,这种观点调动了一些考古学上的新发现和新材料,但其实只是韦伯式论断在口气上的转变而已。这种观点包含着对西方式断裂性文明的有意义的反思,尤其表现在李约瑟和伊利亚德那里。^③ 但如果不是将这种有意义的反思纳入到断裂性与连续性的平衡问题里,不是在承认中国经历了精神突破的基础上来思考所谓的连续性究竟意味着什么,而是一味地试图整个颠覆雅斯贝尔斯的精神突破说,对韦伯式论断中所包含的强烈批判倾向毫无意识或毫不理会,则难免流于一厢情愿的幻想式的肯定。连续性来自现象层面的对比性观察,而基于这个对比性观察断言中国文明乃是一种与西方式的断裂性文明不同的连续性文明,则意味着没有对这个现象做出任何解释,在理解上完全流于表面。^④ 此外,按照沃格林给我们提供的洞见,基于中国乃是一种萨满式文明的想法,

① 史华慈：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004年。在此或许应当提到，这个观点常常被误解为与现代新儒家的“内在超越论”等同。简而言之，“超越内在论”是以超越概念为基础理解内在化，“内在超越论”则是以内在为基础理解超越性，实际上是将内在超越化，二者次序正好相反，意义也正好相反。比如张灏，虽然他指出了史华慈的“超越的人文主义”不同于现代人文主义，但又将之等同于现代新儒家的“内在超越论”。见唐文明：《乌托邦与古今儒学》，《读书》2019年第8期。

② 另一个试图直面韦伯式论断对雅斯贝尔斯观点的挑战的学者是罗哲海。罗哲海也基于雅斯贝尔斯的轴心时代说来看待中国文明，但他也深为韦伯式论断的某种合理性所困扰，于是他采取了一种远不如史华慈的方式来解决这个问题，即将那些看起来与超越的突破相矛盾的思想归为未突破的早期思想的残留或向早期思想的倒退。见 Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction Under the Aspect of the Breakthrough Toward Conventional Thinking*, New York: State University of New York Press, 1993。

③ 普鸣指出，张光直可能受到伊利亚德的影响。而伊利亚德认为，肇始于西方的现代性意味着人类的第二次失乐园，其思想根源正是出现于高级宗教中的那种纯粹灵性化的超越性上帝观念。这一点和沃格林认为现代性来自灵知主义的反叛而灵知主义内在于以纯粹灵性化的超越性上帝为标志的高级宗教的观点有很大类似。普鸣也指出李约瑟如何在与中国文明的对比中批评欧洲文明。在李约瑟看来，相比于中国文明中的宇宙和谐理念，“欧洲式思维的特征是一种‘精神分裂或人格分裂，欧洲人只能按照德谟克利特式的机械唯物论或柏拉图式的神学唯灵论来思考’。就像韦伯一样，李约瑟认为，中国没有那种在西方极为重要的激进二元论。但李约瑟却翻转了态度，明确站在了同情中国的这一面”。见普鸣：《成神：早期中国的宇宙论、祭祀与自我神化》，张常焯、李健芸译，李震校，北京：三联书店，2020年，第20—21页。

④ 张光直：《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986年。普鸣分别从“创作”和“自我神化”的主题对张光直等人关于中国文明是一个连续性文明的观点提出了深入的批评。在《作与不作》的结尾，普鸣说：“与其认为早期中国诸家之思想预设了一种古希腊所否认的连续性，不如追问这两个文明是否同样为断裂、僭越而感到焦虑以及当这场围绕创作问题的论辩在思想和政治领域以不同方式展开后，又产生了怎样的历史影响。”见普鸣：《作与不作：早期中国对创新与技艺问题的论辩》，杨起予译，唐鹤语校，北京：三联书店，2020年，第302页。在《成神》中，普鸣力辩“巫根本不是萨满”，见普鸣：《成神：早期中国的宇宙论、祭祀与自我神化》，第151页。

也根本无法解释中国文明中那么辉煌发达的历史意识。^①

关于精神突破,沃格林提出的一个洞见是,精神突破不是一个发生在历史场域中的现象,而是发生在某些具体个人的心灵中的事件。在沃格林看来,这些发生在先知、哲人或圣徒心灵中的事件因为在其后塑造了社会的秩序从而成为“历史中意义的源头”,但并不应将这些心灵事件等同于历史现象。这个区分无疑是正确的、深刻的。精神突破是个人隐秘、独特的体验,而与体验相联系的是境界,或者说,作为个人体验的精神突破,其结果是带来个人境界的提升。而个人境界要变成一种塑造社会秩序的精神力量,还需要通过一个教化过程。因此,我们用“境界”(spiritual horizon)与“教化”(paideia)这两个符号来描述这个关乎个人体验与社会秩序之区别与关联的结构,就是再恰当不过的。^②

在对境界与教化进行了有效区分之后,当务之急就是要澄清所谓“不彻底性”与“不完全性”的确切含义。以沃格林的术语来说,“不彻底性”对应的是宇宙论秩序,意即没有彻底摆脱宇宙论秩序;“不完全性”对应的是心性论秩序,意即没有完全达到心性论秩序。也就是说,“不彻底性”和“不完全性”两个词语,分别对应于宇宙论秩序和心性论秩序,将沃格林用来评判多元文明的核心洞见的两端清晰地呈现出来了。既然“不彻底性”与“不完全性”都是针对秩序而言,不是针对事件而言,那么,我们就应当意识到,“不彻底性”与“不完全性”都不是用来表达个人境界的语词,其表意力量其实指向经由教化而形成的社会秩序。从心性论秩序倒退到宇宙论秩序的可能性,其实也是就社会秩序的变化而言的,虽然沃格林在那里以“存在的飞跃”立论时使用的也是飞跃的不同档次和不同程度等含糊说法。

对那些人类中极少数的先知、哲人或圣徒而言,精神突破就是精神突破,精神突破以后是不再可能回到原来的未突破状态的。但社会秩序却不然,因为从个人境界到教化还有一个不小的距离,而从教化到社会秩序还有一个不小的距离。质言之,如果教化所发挥的作用和力量有限,或遭遇到某种旧势力的反扑,那么,社会秩序就有可能倒退到原来的状态。比如,以色列人曾经历过从对耶和华的信仰倒退到对巴力神的崇拜的过程,就是这方面的一个极好的例证。反过来说,从精神突破这个意义的源头进展到社会秩序的更新,往往还会伴随着对新真理和新秩序的发现者和传播者的迫害,从而产生出像苏格拉底和耶稣以及跟随他的保罗那样的殉难者。以上分析足以表明,严格来说,“精神突破的不彻底性和不完全性”这一说法是错误的,或至少是引人误解的,因为精神突破是指能够提升个人境界的心灵事件,而“不彻底性”和“不完全性”的表意力量却指向社会秩序,二者并非指向同一个领域,而是指向两个不同的领域,尽管是两个密切相关的领域。

① 雅斯贝尔斯也是将超越的突破与历史意识紧密关联起来。另外,萨满式文明说有时也被前述那种将现代人本主义投射到中国古代历史的突破论者所利用,认为正是早期的萨满式文明导致了中国的精神突破没有走向以神的启示为中心的宗教,而是走向了人本主义的哲学。比如李泽厚的巫史传统说即是如此。应当不难看出这种观点的荒谬之处:仿佛中国从一个萨满式的原始宗教时代一下子就“突破”到了现代或非常接近现代的境地。

② 其实,雅斯贝尔斯已经提出了类似的看法:“历史是单个人的不断往前推进。他们呼唤其他人跟随他们。凡是听到并且理解他们的人呢,都加入到了这一前进的运动之中。但历史同时依然是单纯的事件,在此之中诸如那些呼唤是徒劳的,历史是一个不断下降的过程,并不是跟随他们就行得通的。似乎巨大的重量一再使所有的精神飞跃陷于瘫痪。民众的强大力量以其平庸的特性,窒息了所有一切与他们不符的东西。民众之中的任何东西,如果未能获得实现民众存在的空间和理由,没有唤起民众的信仰,那么它就必定要消亡。”见雅斯贝尔斯:《论历史的起源与目标》,李雪涛译,上海:华东师范大学出版社,2018年,第58页。

精神突破的结果是一个超越宇宙的神的出现，而“精神突破”与“存在的飞跃”这两个表述都不能直接呈现这一意涵。事实上，如前所述，对于“精神突破”或“存在的飞跃”，沃格林还使用了另一种表达，即“神显事件”。让我们首先对这个表达做一些语义学和语用学上的必要分析。“神显”（theophany）的符号属于犹太—基督教传统，也被一些宗教史家用来作为重要的学术概念。伊利亚德在此基础上又造了一个词“hierophany”，一般也翻译成“神显”或“圣显”。^①从造词来说，“hieros”相当于“sacred”，而“theos”相当于“gods”，就是说，相比于具有明显犹太—基督教来源的“theophany”，“hierophany”的所指更为宽泛。^②事实上，在伊利亚德那里，“hierophany”可泛指一切类型的神圣性事物的显现，比如伊利亚德热衷于讨论的自然中的大量神显现象，包括被犹太—基督教传统归为拜物教和偶像崇拜中的那些神显现象。^③而“theophany”由于其本身的来源则往往被留给了犹太—基督教传统，或专指超越的神的显现。^④“沃格林同时使用了“hierophanic events”与“theophanic events”两个表达，显然是受到了伊利亚德的影响。但与伊利亚德不同的是，在沃格林那里，两个表达（中译本都译为“神显事件”）都是指存在的飞跃或精神突破，但前者比后者更为宽泛，具体来说是指发生在包括印度、中国等多个文明中的精神突破，后者则专指发生在希腊文明和犹太—基督教文明中的精神突破。在谈到宇宙论秩序中的神的显现时，沃格林使用的是“cosmic - divine presence”这一表达。^⑤也就是说，沃格林虽然在伊利亚德的影响下使用了“hierophanic events”这个表达，但他赋予这个表达的含义远没有伊利亚德那样宽泛。

就我们所要探讨的主题而言，伊利亚德的重要性还不止于此。或者说，关于沃格林与伊利亚德的关系，比概念使用上的同与异更值得重视的是思想上的同与异。^⑥伊利亚德认为，神圣与世俗的区分是任何宗教现象的一个共同之处。就神圣与世俗的区分是一种结构性区分而言，沃格林与伊利亚德的一致之处在于，沃格林所提出的原初存在共同体，也是一种关乎神的存在模式的结构性分析，甚至某种意义上也可以合理地简化为神圣与世俗的区分。正是这个一致之处决定了二者宗教思想上的关联性。

如前所述，沃格林认为，原初存在共同体的模态从内在于宇宙中的神到超越的神，或者说从宇宙论秩序到心性论秩序，意味着一项历史性进展——以宗教学的眼光来看即意味着宗教进化的两个阶段，且后一个阶段以普世宗教的诞生为其结果。随着等价物理论的提出，沃格林又增加了一个认知，即两个阶段上的体验具有等价性。也就是说，原来所认为的“历史性进展”在承认两种体验的等价性的前提下仍被高度重视。伊利亚德与沃格林最大的不同，是他基于比较宗教

① 伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，北京：华夏出版社，2002年。“hierophany”是贯穿全书的核心概念。

② 这一点来自朱东华教授的辨析。在与他的讨论中，我受益良多，在此特别感谢！

③ 伊利亚德说：“我在最宽泛的意义上使用这个术语，就是指任何显示神圣的事物。”见伊利亚德：《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳、姚蓓琴译，桂林：广西师范大学出版社，2019年，第xxv页。另外，伊利亚德还造了一个更哲学化的词“ontophany”，意指“ontological hierophany”，与人的存在论执着（ontological obsession）相呼应，故可翻译为“存在论神显”。

④ 另一个基本同义的常见词是“epiphany”。

⑤ 中译本译为“宇宙论神显”，容易引起误解，故我建议译为“内在于宇宙的神的显现”。

⑥ 格雷戈·塞巴讨论了沃格林与伊利亚德思想上的异同，他特别引用了伊利亚德在1960年12月3日的日记中的一段话来说明二者思想有类似处：“埃里克·沃格林来看我。我刚刚读完《秩序与历史》第一卷，惊讶于我们彼此观点的相似性。”他也分析了两人在宗教思想上的差异，为我们提供了重要的参考，见Gregor Sebba, “Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin” in *Eric Voegelin's Thought: A Critical Appraisal*, edited with an introduction by Ellis Sandoz, Durham: Duke University Press, 1982, p. 42.

学的立场而不在意沃格林所认为的那个历史性进展,因此他对一般被归为拜物教或偶像崇拜的那些信仰形式也同等对待,其理由当然还是要回到他给宗教所下的那个最低限度的定义,即神圣与世俗的结构区分。伊利亚德虽然也基于基督教传统的视角区分了初级神显与高级神显,但他也明确指出,就其为神圣者的显现而言,它们本质上没有什么差别。正是基于这种认识,他对传统的关于宗教进化的假设提出了明确的挑战:

实际上,既然我们能够证明(正如在最近数十年中所做到的那样),最原始的民族的宗教生活实际上是极其复杂的,它们不能被化约为“物活论”“图腾崇拜”甚至是祖先崇拜,它们包含各种拥有一个造物主——上帝的一切全能的至上神的想象,那么,那些否认原始人能够接近“高级神显”的进化论假设就是无效的。^①

对于高级神显与初级神显的差异,伊利亚德也做了一个解释,他将之归因于一种“灵性经济学”(a spiritual economy),在具体说明这一点时他正是以犹太—基督教传统为例,且非常清晰地指出了“普世宗教”的涵义:

耶和华的“神圣形式”胜过了巴力的“神圣形式”,它显现了一种更加圆满的神圣性,赋予生命以神圣,却不听任集中在巴力崇拜中的那些基本力量的肆意放纵,它揭示了一种灵性经济学,人的生命和命运可以从中获得一种全新的价值;与此同时,通过它可以获得一种更为丰富的宗教体验,一种更纯洁、更完善的与神交流的形式。耶和華的神显最终获得了胜利,因为它代表着一种普遍的神圣模态,而且正是因着这个特性向其他文化开放;它通过基督教变成了全世界的宗教价值。由此可见,某些神显拥有、或者通过这种方式而变得拥有普遍的价值和意义,而其他一些神显依旧是地方性的和阶段性的——它们不向其他文化开放,甚至最终消失在了产生它们的社会里面。^②

从这段引文可以看到,伊利亚德和沃格林一样,也承认普世宗教的高级性,尽管他不像沃格林那么看重这个层级差异的意义。将伊利亚德的看法与沃格林的看法作一综合的比较,可以观察到以下两点:首先,伊利亚德认为初级神显与高级神显就其为神显而言没有多大差别,这与沃格林用等价物理论来说明两种秩序中的体验具有等价性存在着某种异曲同工之处;其次,在伊利亚德归为灵性经济学的地方,沃格林用精神突破的历史性进展来解释,二者之间也存在着某种异曲同工之处。实际上,虽然并没有直接、充足的证据,但我倾向于认为,沃格林在提出等价物理论时可能受到了伊利亚德的影响。^③ 等价物理论的提出并未使沃格林放弃原来关于精神突破的核心洞见,但使他对原来的理论做出了调整。对于两种看法之间的相关性和差异,我们也可以这样来概括:伊利亚德站在比较宗教学的立场上更看重沃格林所谓的两种体验具有等价性的论断,

① 伊利亚德:《神圣的存在:比较宗教的范型》,第11页。另一个类似的表达出现了“初级神显”和“高级宗教”的说法,而被用来作为宗教研究的指导性原则之一:“在任何地方都不会仅仅发现初级神显(异常的、特别的、新奇的玛纳等神力显现),也可以发现进化论者所说的高级宗教形式(至上神、道德律、神话等等)的踪迹。”见该书第35页。

② 伊利亚德:《神圣的存在:比较宗教的范型》,第8页。

③ 上引塞巴的论述表明,沃格林在洞察到“符号形式领域中的相对论”时就已经很熟悉伊利亚德的研究,而在《历史中的体验和符号的等价物》一文中,沃格林一开始就提到“从事与不同社会中的祖先崇拜、入会仪式、加冕礼仪、永生神话或审判死者的神话有关的比较研究”,而用这个表述来概括伊利亚德所做的工作再恰当不过。

而对沃格林认为是历史性进展的神显层级差异不甚措意；沃格林则站在政治哲学和历史哲学的立场上更看重伊利亚德所谓的灵性经济学的意义，而对伊利亚德所谓的不同层级的神显的同质性论断作了重新解释且并未置于首要地位。

如果说伊利亚德对那种严格等级制的宗教进化论的挑战是成功的，那么，我们是否仍然可以接受沃格林式的观点呢？我认为答案是肯定的。尽管如伊利亚德所说，可能并不存在一个从纯粹的初级宗教到纯粹的高级宗教的直线进化过程，但既然宗教综合（religious syncretism）可能时时存在，那么，灵性整饬（spiritual ordering）就可能时时存在，而精神突破正是对灵性整饬达到某一更高的标志性水平的一个刻画。换言之，灵性整饬水平不同的神显就其都是神显而言没有高低差别这一比较宗教学论断，并不妨碍我们看到灵性整饬水平上的差异对于人类历史中的秩序建构的重要性，而沃格林正是从这一点中看到了人类秩序的历史性进展以及相应的历史意识的开显。从某种意义上说，沃格林提出等价物理论而对自己早期的观点的修正，意味着他和伊利亚德一样克服了那种严格等级制的宗教进化论。

关于初级神显与高级神显的共存与交融现象，伊利亚德主要是为初级神显辩护，强调初级神显往往并非独立存在，而是往往与高级神显相伴随。但是，不同层级形式的神显可能存在共存与交融现象，还有另一种可能的情况。就与沃格林的相关性而言，这种情况首先是由索勒姆提出的。为了解释犹太教神秘主义，索勒姆提出了宗教进化的三阶段论，其中前两个阶段和沃格林关于两种秩序的历史性进展的看法高度吻合，诚如艾德尔所指出的。不同的看起来是在第三个阶段。索勒姆认为，作为宗教进化的第二阶段，超越的神的出现意味着人更加清晰地体验到了人与神之间的巨大鸿沟，而制度化宗教并不能够真正使人跨越这个巨大鸿沟，有时反而还会成为跨越这个鸿沟的巨大障碍，因为这是一个“只能通过声音跨越的巨大鸿沟”。于是，神秘主义就应运而生，这就是宗教进化的第三个阶段，索勒姆称之为“宗教的浪漫时期”。^① 索勒姆还特别指出，宗教进化的第三阶段——也就是神秘主义阶段——的一个显著特点是神话的回归，或者用艾德尔的说法就是“神学的再神话化”（remythification of theology）。^② 神话的回归意味着生产出一些在形式上和初级神显类似乃至完全一样的符号化表达，但索勒姆特别强调，我们仍不可忽视其中的差别：

神话和启示在人的灵魂中相遇。灵魂成为背景，灵魂通过事物不可捉摸的多样性达到对神性实在的体验。现在被当作万物原初的统一性，成为其前提。因此在某一范围内，神秘主义标志着神话思想的复活。当然，我们不能忽视先于二元性的统一性和必须在新的宗教意识中重新赢得的统一性之间的区别。^③

神话在启示基础上的回归，或者说神话在启示主导的体验中与启示的共存，表明在灵性整饬过程中高级神显形式的出现并不一定导致彻底消灭初级神显形式的后果——比如以反对偶像崇拜的名义，而是可能容纳甚至会再生产出一些形式上类似于初级神显的体验与符号。^④ 既然在

① 索勒姆：《犹太教神秘主义主流》，涂笑非译，成都：四川人民出版社，2000年，第8页。

② Moshe Idel, Voegelin's Israel and Revelation: Some Observations, in Glenn Hughes, Stephen A. McKnight, Geoffrey L. Price Eds., *Politics, Order and History: Essays on the Work of Eric Voegelin*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 306.

③ 索勒姆：《犹太教神秘主义主流》，第8—9页。

④ 其实，耶稣作为道成肉身，或沃格林笔下的“保罗的复活者意象”，就可理解为启示基础上的再生产神话。

沃格林的思想脉络中,与哲学和启示相对而言的神话主要指向宇宙论秩序,那么,神话的回归就意味着在经过了精神突破、进展到心性论秩序之后还有可能容纳、乃至再生产出一些宇宙论风格的真理。而对于这个主题,我们并不陌生,因为这正是沃格林在思想转变过程中专门讨论过的。

沃格林曾指出分殊化的真理在占据了主导地位之后会出现与原来的紧凑性真理相调和的现象,而且他提出了意识分殊化过程中的分层化原理来解释这种现象。也就是说,正是由于意识的分殊化过程中存在着分层化,原来紧凑性的宇宙论真理能够在心性论真理占据主导地位之后得到保留。以原初的存在共同体的四元结构而言,发生改变的是其结构样式,而其结构成员并无变化。与此相关的、很重要的一点是,无论是在哪一种结构样式中,宇宙的神性根基始终被认可。进一步来说,宇宙与神的关联在宇宙论秩序和心性论秩序中都被认可,尽管这一关联被以不同的方式所体验到。始终认可宇宙的神性根基所彰显的依然是原初存在共同体的结构性真理,与现代以来那种将宇宙完全去神化、变成一个天体物理学概念的做法大相径庭。我们知道,沃格林曾特意拈出柏拉图的宇宙心灵学说来说明这个问题,而且他还批判性地分析了从布鲁诺到谢林试图重构柏拉图的宇宙心灵学说的种种现代努力。^①

由此可见,艾德尔认为沃格林完全没有触及索勒姆所讨论过的关于神话在启示基础上的回归的问题,其实是因为他的讨论仅限于《以色列与启示》,而没有考虑沃格林在《秩序与历史》前三卷出版以后所发生的思想转变。但我们在此所关心的是,既然在《天下时代》中沃格林不仅承认在中国也发生了精神突破,而且也承认中国文明也达到了普遍人类的意识,并进入到了具有普世意义的历史性文明的行列,那么,是否存在一种可能,即,充斥于中国古代经典中的宇宙论符号其实是精神突破之后的宇宙论回归——类似于索勒姆所刻画的神话的回归——的表现,而不是精神突破不彻底的表现?在思想转变之后,沃格林从未将他关于意识分殊化过程中的分层化原理运用于对中国文明的重新分析之中,这不能不说是他的中国文明论述所存在的一个明显的理论缺陷和一个巨大的理论缺憾。

让我们首先聚焦于“道”这个符号。如前所述,沃格林将“道”判定为一个宇宙论符号,所以他以“宇宙之道”(the cosmic Tao)来刻画之。而这一判定也成为沃格林认为发生在中国的精神突破没有彻底摆脱宇宙论秩序的一个重要证据,既然“道”看起来是由孔子和老子所开创的两个精神传统共同认可的一个重要符号。前面也已论述过,在《秩序与历史》前三卷,沃格林认为中国文明在追求秩序真理的进程中达到了普遍人类或普遍人性的意识,但没有达到像以色列或希腊那样的历史意识。可以说这是沃格林按照他的理论对中国文明做出的一个非常精确的定位了。既然“道”往往与“德”被关联起来加以理解,而“德”的符号与普遍人性的觉悟有更紧密的相关性,那么,我们就不难想到,使沃格林做出上述精确定位的主要证据其实就是“道”这个符号以及“道”与“德”的相关性。具体来说,当“道”被理解为是对宇宙运化过程的一个表达时,与“道”相关的“德”也就被理解为一个宇宙论符号;而既然“道”作为精神突破的一个层级性表达意味着这个符号所对应的那种精神突破达到了能够涵盖、乃至超越万物的宇宙论层级上的那种普遍性,那么,与之相关的“德”也就具有了类似层级上的普遍性。这大概可以解释沃格林何以

^① 沃格林:《政治观念史稿》卷五《宗教与现代性的兴起》,霍伟岸译,贺晴川校,上海:华东师范大学出版社,2019年,第205页以下“布鲁诺”一节;沃格林:《政治观念史稿》卷七《新秩序与最后的定向》,李晋、马丽译,贺晴川、姚啸宇校,上海:华东师范大学出版社,2019年,第235页以下“谢林”一章。

肯定中国文明具备了普遍人性的意识。

指出“道”具有明显的宇宙论意涵，这一点当然是有根据的，因为“道”有“道路”的意思，简而言之是一个与对大地或宇宙的体验直接相关的符号。^① 因此，需要追问的应当是，在中国文明的精神传统中，“道”是不是一个最根本的或最终极的概念？看起来我们现在都接受对这个问题的肯定性回答，就像沃格林所接触到的关于孔子和老子的现代哲学史研究一样。^② 其实情况并非如此。

首先我们比较容易看到，在由孔子开创的精神传统中，“道”并不是一个终极性的概念，或者可以更精确地说，“道”从来不是一个关于终极实在的直接表达。以《论语》为例，比如说，当我们看到“朝闻道”“士志于道”这种表述时，我们会如何理解其中的“道”？孔子既说“吾道一以贯之”，又说“先王之道斯为美”，而我们当然知道，“吾道”与“先王之道”其实是一个“道”。在“先王之道”的语境中，“道”被关联于按照圣王谱系而建构起来的一个长时段的“信史”，而只有将这一长时段的信史与宇宙秩序关联起来，“道”的宇宙论意涵才能够呈现出来。至于“天下有道则见，无道则隐”的表述，更是表明“道”并非是一个关于终极实在的直接表达，因为“道”既然是可有可无的，那它的实现就取决于实际的和偶然的因素，或者说，天下之有道与无道，取决于在时间中展开的一个实际的斗争过程。所以孔子的名言是：“人能弘道，非道弘人。”另外一个有趣的现象是，孔子从未直接使用“天道”这个符号，尽管将“道”理解为用来表达宇宙运化过程的一个符号是恰当的。当然，如果认为用来表达宇宙运化过程的“道”仅仅是描述性意义上的，那肯定是不对的。毋宁说，“道”所要表达的是一个应然的宇宙运化过程，或者用沃格林早年的术语来说，“道”这个符号具有明显的召唤性。

“道”更像是沃格林所说的“作为过程的实在”的一个更为紧凑的等价物。以沃格林从分析的角度指出来的神、人、世界和社会这原初存在共同体的四大成员而言，“作为过程的实在”当然具有明显的宇宙论维度，因为宇宙或世界毕竟是这个过程展开的实际场域，但我们当然不会笼统地说这个“过程”的符号是一个不折不扣的宇宙论符号。实际上，从《中庸》开篇的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的著名表述中我们能够看出“道”这个符号在孔子开创的精神传统中的恰当位置。终极实在是天，万物皆从终极的天那里得到其性，而顺应于万物的性才被叫做“道”。在这样的语境中，“道”并非一个直接指涉终极实在的“符号”。而这一点自然也意味着，与“道”这个符号相对应的那种精神突破并非止于“道”这个符号所指向的那种体验，而是达到了比“道”的符号在层级上更高的“天”的符号所指向的那种体验。至于“天”的符号，我们当然也不能仅限于宇宙论来理解，对此，我们只要回溯一周人的“天”与商人的“帝”指向同样的体验就足够了，或者是简单引述程颐“以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神灵，以性情谓之乾”的话就足够了。

与此相关，“德”并不是一个完全笼罩在“道”的符号之下的符号，或者说，并不是一个应当被

① 就此而言，基督教话语中的“太初有道，道与上帝同在”和“道成肉身”的翻译其实都是不恰当的，因为在太初就与上帝同在的那个实在和那个成为肉身的终极实在其实都是精神性的，是彻底超越于大地的。

② 比如刘笑敢在比较中国的“道”与西方的“上帝”概念时说：“道和上帝是两种民族、两种传统中的根本性概念，因而有相似之处。这种相似性似乎是表层的，但是这种表层的相似却有着深刻的内在根源。上帝和道都是终极性的概念，都是一切事物的根本所系，却又与任何具体事物都不相同，所以二者必然表现出许多共同特点。”见刘笑敢：《老子古今》上卷，北京：中国社会科学出版社，2006年，第124页。

放在“道”之后才能得到理解的符号。“德”最早的意思是“敬顺天命”，后来演变为上天赋予少数具有特殊使命的人的卓越品质。^①孔子在危急的时候说“天生德于予”，就是在这个意义上说的。基于这样一个宗教性意涵，“道”只能基于“德”才能得到恰当的理解，即，有德者行出来的就是道。历代圣王首先都是有德者，因他们都得到天的特殊眷顾，而他们的德行事功就构成了“道”，也就是所谓“先王之道”。德先道后这个次序与上引《中庸》首句性先道后的次序完全一致，其实都指向同一件事：终极实在是天，而无论是德还是性，都得关联于天命才能得到正确的理解。实际上，正如我早已指出的，在“性”与“德”之间存在一个思想史上的关联：孔子将更早时期特别恩宠意义上的“德”扩展为普遍性的“仁”，而孟子明确使用“性”来指涉这个普遍性的“仁”。也就是说，“性”其实是“德”的普遍化替代物。“德”与“性”的概念在后来虽然分离了，但我们还是能够从后来的一些表达中看到这种语义联系。比如说，《中庸》中说“尊德性而道问学”，不仅德、性并称，而且先德后道、先性后道。再比如说，《大学》首句说“明明德”，朱子释“明德”为“天之所以与我，而我之所以为德者也”，其实就是说，所谓明德就是性。所以我曾总结说：“尽管我们一般说性善论乃孟子首发，但这一思想又是其来有自的，更直接地说，孟子的性善论正是由周人关于德的思想发展而来。”^②

看起来更像是老子首先将“道”这个符号推至一个根本性的或终极性的地位，毕竟毋庸置疑的是，“道”是《老子》一书的核心概念。不过，仔细分析一下我们可能会有不同的理解。首先，以道释天的确是老子提出的理解进路，如在下面的这一章中：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公。公乃王，王乃天。天乃道，道乃久。殒身不殆。

以类似于沃格林的理论立场来观察，这里的语脉正是从人的体验与行动的角度展开的：“观其复”与“知其常”说的是人的体验性认知，“容乃公”与“公乃王”说的是人的参与性行动。^③或如魏源在对这一章的注释中所说的：“是故言其大则内圣而外王，言其化则合天而尽道”。^④既然“王”有“天下归往”之义，那么，这一章就是一个关于精神层面的天下的规范性叙事，其中“容乃公”表明体验性认知所能达到的普遍程度，“公乃王”则表明参与性行动所能实现的场域范围，而能够取得这一精神性—实践性成就的人就是“明王”或者在儒学史上更宽泛而言的“圣王”。既然“天”在老子那里基本上是一个宇宙论符号，而“天乃道”的表述意味着“道”是一个在体验的层级上比“天”更为深邃的符号，那么，就可以说，这里的“道”是一个用来解释宇宙论意义上的“天”的哲学符号。

现代学术界基本上也是将老子的“道”理解为一个哲学符号，正如在沃格林那里所呈现的。^⑤这也正是沃格林在《天下时代》中将中国文明的秩序真理等级厘定为一种类似于希腊的“人类学

① “德”还可以从效验的角度来理解，即“功德”，指个人或部族充分发挥其天赋的卓越品质所成就的事功。因为事功作用于宇宙运化过程，所以事功的维度正与“德”的宇宙论涵义相关联。前面讨论到“德”的累积与耗尽就是在这个意义上说的。

② 唐文明：《隐秘的颠覆》，北京：三联书店，2012年，第30页。

③ “夫物芸芸，各归其根”可以被理解为指向对存在的等级结构的认知。

④ 魏源：《老子本义》，《诸子集成》第3册，上海：上海书店，1986年，第12页。

⑤ 毋庸赘言，沃格林意义上的“人类学秩序”主要是指来自哲学的秩序，如希腊被认为是其典范。

秩序”的主要理由所在。但由于不可避免地在古今之间与中西之间的巨大的双重张力中作业，现代学术界也普遍接受对老子的“道”的一种特别的误解，即认为“道”是一个彻底克服了宗教性或神圣性体验的哲学符号。^①除了没能充分注意到《老子》一书中对鬼神的肯定外，这种误解往往会以《老子》的一段话作为主要证据：

道冲而用之，又弗盈。渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知其谁之子，象帝之先。

如果将“吾不知其谁之子”理解为对“道”的言说，将“象帝之先”中的“帝”理解为上帝，从而将这句话理解为，老子提出一个在上帝之先的道来解构上帝，那么，我们似乎就得到了对“道”的一个彻底去人格化、去神圣性的理解。然而这个理解是非常奇怪的，不仅是因为设想一个在上帝之先的“道”这一做法本身就与上帝的概念相矛盾，而且也因为难以设想老子会用“吾不知其谁之子”这种方式来追问“道”，既然“道”在老子那里肯定是去人格化的。因此魏源在注释这一章时说：“末二语就体道之人言之，方平易亲切。诸家皆谓推极，然问道为谁氏之子，既太支离，而推道为在帝之先，又太幻渺，故并不取。”^②也就是说，“吾不知其谁之子，象帝之先”是紧接着“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘”就“体道之人”来说的，并不是对“道”的直接言说。^③

那么，从另一个极端来看，是不是说老子的“道”是一个根本就没有触及神圣性体验的哲学符号呢？这可能是现代学术界更为流行的一个观点。除了可以指出老子并不否认鬼神的存在这一点之外，有更直接的证据表明这个观点是错误的。老子说：

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。

魏源在注释这一段时说：“谷、牝皆中之喻，谷神喻其德，玄牝喻其功也。谷之于响，惟其无所不受，是以无时不至，是其神之存于中而长不死者也。天下之物，惟牝能受能生。若夫受而不见其所以受，生而不见其所以生，则尤玄妙不测之牝也。可以母万物而万物皆从此门出，岂非天地根乎？！是即首章所谓‘无名，天地之始；有名，万物之母’也。”^④也就是说，“玄牝”是从与天地关系方面来刻画道，而“谷神不死”又是对“玄牝”的一个刻画。认为在道中有一个不死的谷神，这是在我们现在的体验中难以理解的，其实非常类似于柏拉图所谓的宇宙心灵。依据沃格林的等价物理论，我们可以说，老子的谷神不死说就是柏拉图的宇宙心灵说的等价物。

与孔子和孟子继承周人或更早的神圣性思想传统而将“德”关联于宗教性的“天命”或“天”不同，老子的确是将“德”关联于“道”或者更准确地说是基于“道”来理解，最核心的表达是所谓“德者道之舍”。这造就了“德”与“道”的联用，即“道德”一语，而老子的著作也被叫做《道德经》。实际上，老子基于“道”来理解“德”，这里可能存在一个我们已经很难弄清楚的历史脉络——事实上由于大多数人想当然地接受了基于“道”来理解“德”的做法，现代学术界几乎没有人试图提出这个问题。

如果我们认定老子与孔子一样都继承了周人的思想传统，也就是说，老子与孔子一样都对周人关于“德”与“天命”或“天”之间的关联一清二楚，那么，“道”的思想就意味着老子在之前精神

① 为了避免误解，我们在此基于奥托或伊利亚德来理解“神圣性”的含义。

② 魏源：《老子本义》，《诸子集成》第3册，第4页。

③ 在这个理解之下，这里的“帝”只能被理解为皇、帝、王、霸序列中的帝。

④ 魏源：《老子本义》，《诸子集成》第3册，第5页。还有以“生养之神”解“谷神”者，于文义亦通。

突破的基础上又提出了一个对实在的新理解,这个新理解不是直接指向作为终极实在的神,而是指向终极实在呈现于宇宙运化的那个过程。正是基于这个新理解,原来被紧密地关联于“天命”或“天”的“德”,现在也被重新刻画了,获得了一个被关联于“道”的新理解。^① 简而言之,道的思想其实是老子对三代宗教思想的哲学化解释。老子提出的“道”极大地塑造了中国文明的思想形态,对后来的儒学也有极大影响,尤其是经过魏晋玄学的重新解释,从存有论和圣人论两个方面极大地影响到宋代理学。^② 但我们清楚地看到,以宋代理学最核心的人物程颐和朱熹为例,他们始终不放弃天的主宰涵义,且在此基础上将“天地之心”发挥为一个至关重要的符号。^③

以上分析足以表明,虽然在老子和孔子对“道”与“德”的言说中,我们能够看到这两个符号与宇宙论的明确关联,但是,像沃格林那样将老子和孔子思想中的“道”与“德”仅仅理解为宇宙论符号则是错误的。也就是说,笼罩在“道”与“德”这两个符号周围的宇宙论色彩可能并不是精神突破不彻底的表现,而可能是——按照沃格林所谓的意识分化过程中的分层化原理——在精神突破以后与原有的宇宙论风格的真理相调和的结果。我们也清楚地看到,以“道”与“德”这两个中国文明中最重要的符号来说,老子是从“道”的方向上突破,是以道摄德,而孔子是从“德”的方向上突破,是以德凝道。老子比孔子呈现出更为明显的哲学色彩,而孔子比老子保留了更为浓厚的宗教维度。^④

就沃格林所讨论过的中国文明中的政治符号来说,仅仅从宇宙论层面来理解皇、帝、王等符号是不够的。正如沃格林非常敏锐地洞察到的,从“德合天地者为帝”与“仁义合者为王”的区别来看,帝更像是一个宇宙论符号,而王更像是一个人类学符号。但是,无论是帝还是王,从爵位上来说都是天子,而“爵以事天”又表明这里的“天”既不是对宇宙内的神的一个表达,更不是对宇宙本身的一个表达,也就是说,帝与王同样作为天子都处在与天这个超越宇宙的至上神的伦理联系之中。因此,其实我们不能将帝看作是单纯的宇宙论符号,因为帝的天子爵位恰恰表明了其与一个超越的至上神的联系,就像以色列在建立王国以前的神权政体(theo polity)一样。^⑤ 反过来

① 与此相关的一个文献上的重要事实是,在1973年出土的长沙马王堆帛书中,有《老子》甲本与乙本,而这两个本子与今本《老子》排列次序有一个关键的不同。今本《老子》被分为“道经”与“德经”两部分,具体来说,从“道可道”开始到“天下将自定”共37章,为道经部分;从“上德不德”到“圣人之道为而不争”共44章,为德经部分。与今本《老子》道经在前、德经在后的次序不同,帛书《老子》甲、乙本的次序是德经在前,道经在后。而这一点又能得到《韩非子》中《解老》《喻老》两篇的佐证,因此人们普遍认为,更早时期的《老子》版本是德经在前、道经在后的。德经在前、道经在后的原初次序在一定程度上反映了“德”在老子思想中的重要性,具体一点来说,老子提出“道”的思想,离不开他对上古历史中皇、帝、王的德行事功(当然尤其是皇)的把握与提炼,而“道”的思想的提出反过来又导致了对“德”的新理解。

② 汤用彤认为魏晋以前的中国思想只有宇宙论没有存在论(他译为“本体论”),到了魏晋才有了存在论。这个观察无疑是独特的,但可能并不成立,因为正如我们上面所分析的,老子的“道”的思想并不能被完全限定在宇宙论论域之内。因此,更为稳妥的立论可能是,老子已经在存在论层面——此处暂时忽略中西文明中存在论形式的巨大差异,仅就思想的层级而言——展开了沉思,而魏晋时期则出现了更为分殊化的存在论思想形式。以神显的角度来看,老子对“道”的沉思其实非常接近伊利亚德所谓的“存在论神显”。

③ 唐文明:《朱子论天地以生物为心》,《清华大学学报》2019年第1期。实际上,就表述的意谓而言,“天地之心”也很接近柏拉图所谓的“宇宙心灵”,而根据朱熹的论述,天地之心最终归于至上神的主宰且呈现于宇宙中的万物,又接近于埃克哈特关于神与宇宙万物的关联的神秘主义体验。

④ 既然精神突破表现为一个历程,那么,这里的论述当然就不意味着说中国的精神突破始于老子或孔子,毋宁说老子与孔子可能代表了中国的精神突破所达到的高度。

⑤ 沃格林的这个术语来自马丁·布伯,与“神权政体”相对的一个术语是“theocracy”,用来指称以色列所建立的王国的政治形态,中文版译为“神权统治”,我建议译为“神宪政体”。见沃格林:《以色列与启示》,第346页注释。

说,王具有明显的宇宙论涵义,因为“天下归往”意味着一个宇宙论帝国的政治形态,接近以色列建立王国时的那种神宪政体。概而言之,天子之爵与皇、帝、王之号之间的关联,正是心性论风格的真理与宇宙论风格的真理相调和的表现,而爵与号的并用也正表明这种调和被运用于政治实践。

至于沃格林所讨论过的中国文明的地理符号,我们在前面其实已经做出了批判性的辨析。按照沃格林的思路,正如希腊的突破仍保留了城邦作为负担,以色列的突破仍保留了民族作为负担一样,我们可以说,夷夏之辨的地理意义表明中国的突破仍保留了华夏作为负担。因此,“大一统”理念中所包含的明显的宇宙论意义就应当在这个层次上加以理解。“一”根本上来自超越宇宙的至上神(天或帝),而呈现为宇宙万物的“一”,因而“大一统”其实是一个以宇宙论风格所表达出来的关于天下秩序的真理。基于沃格林的理论,我们其实可以将中国的华夏、希腊的城邦和以色列的民族统称为心性论秩序的宇宙论负担(cosmological burden)。但此处仍必须说明,“负担”或“抵押”的修辞仍是来自于那种通过离而形成的帝国体验以及与这种逃离体验相关的逃离的形而上学,就是在沃格林的理论框架之内可能也不适合用来描述在中国这个内生性帝国中生存着的人的秩序体验。

但这仍不是按照沃格林的理论来解释中国文明所遇到的最大挑战,正如我们前面已经指出过的。现在就让我们直面那个严重的挑战:从中国文明内部的参与者视角来看,由皇、帝、王、霸的一系列符号所表达的历史过程意味着一种历史性倒退,而从沃格林的理论出发,则可能得出相反的结论,即认为这个过程意味着一种历史性进展。

皇、帝、王、霸的号的不同是为了“别优劣也”,对于这一点,道家和儒家存在不同的理解。老子用“德衰”来解释何以皇、帝、王、霸的历史次序是一个从优到劣的次序。从人的参与角度来刻画“德衰”的另一个方式是强调无为的重要性,即认为,德的衰败过程,是一个从无为到有为的过程。老子对此有明确的刻画:

上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。德无为而无以为,上仁为之而无以为,上义为之而有以为,上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄而乱之首。

无为和有为是就自己而言,无以为和有以为就他人而言。就自己而言与就他人而言的区别和关联可与我们前面所说的境界与教化的区别和关联相对应,前提是对“教化”作更宽泛的理解,比如说,包含后来从广义的教化中分离出来的政治。上德有德之实而无德之名,不光自己无为,于他人也无所为,也就是说,一切顺应自然,无需教化。这个没有教化也无需教化的时代自然也没有相应的名号,只能是皇以前的时代。下德无德之实而有德之名,即仁、义、忠、信等。仁是有为,但以率性为要,有父子之伦而无君臣之伦,故对他人无所为,行不言之教,对应于名号为“皇”的时代。义是进一步的有为,在父子之伦的基础上还有了君臣之伦,而我们所谓包括政治在内的广义的教化也正从此出,对应于名号为“帝”的时代。礼是更进一步的有为,意指当仁义之教化不能发挥作用时就制礼作乐来规范人的行为。^① 如果礼乐教化不能得到民众的相应,无法发挥其预期的作用,那么,就只有靠强力来维护秩序了。礼乐教化是王者之制的重点,故礼对

^① 请注意制礼与作乐的时间点:王者治定制礼,功成作乐。

应于名号为“王”的时代。

因此说,失德而后仁、失仁而后义、失义而后礼分别对应于皇、帝、王三个时代,失道而后德则对应于皇以前的一个时代,“攘臂而扔之”则可能意味着礼的崩坏从而指向霸的时代。历史的不断倒退就这样被刻画为一个从无为到有为的过程,也就是一个在宇宙的自然运化中人为因素不断增加的过程。在此依据沃格林对历史溯源论的沉思来加以分析,不难想到,对于在无名的德之前的那个尚未“失道”的历史阶段,建构者一定会上溯到宇宙的开端。而将“道”与宇宙的开端联系起来,就意味着宇宙在被创造时就被赋予了一个完美的原初状态,所谓“太初”(或曰“泰初”)。完美的宇宙原初状态当然只能归功于作为创造者的上帝或天,意味着万物在其创造之时皆有一个由创造者所赋予的本性,比如《易传》中的“各正性命”,就是对完美的宇宙原初状态得以良好运行的刻画。可以看到,这其实正是“天道”这个符号——特别是在儒家的语境中——所要表达的意义所在。^①

此处或许需要指出的是,如前所述,沃格林用西方宗教史上的“a quietist attitude”来刻画老子在直面帝国式征服时的态度。“quietism”一般被译为“寂静主义”。就“寂静主义”崇尚一种无为的态度而言,这个刻画无疑是正确的,因而我建议论述老子的语境中将之译为“无为主义”。但老子的无为主义与西方的寂静主义仍有明显的差异:西方的“寂静主义”作为一种灵修神学试图通过人的无为达到与神的契合,而老子的“致虚极,守静笃”则是试图通过人的无为达到与道的契合,也就是达到与宇宙的自然秩序的契合。看起来一个是与超越的神的契合,一个是与宇宙自然秩序的契合,如果认为二者正好对应于心性论与宇宙论两种不同的秩序则是错误的。其实这正是沃格林在《秩序与历史》前三卷所犯的错误。基于沃格林关于意识分殊化过程中的分层化原理,我们现在能够认识到,老子对道的体验也属于精神突破后的心性论秩序,只不过是透过宇宙论的风格表达出来而已。

相比之下,孟子继承孔子的思想,并不同意像老子那样直接用“德衰”来解释这一历史倒退过程:

万章问曰:“人有言:‘至于禹而德衰,不传于贤而传于子。’有诸?”孟子曰:“否,不然也。天与贤则与贤,天与子则与子。昔者,舜荐禹于天,十有七年,舜崩,三年之丧毕,禹避舜之子于阳城,天下之民从之,若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益于天,七年,禹崩,三年之丧毕,益避禹之子于箕山之阴。朝覲讼狱者不之益而之启,曰:‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启,曰:‘吾君之子也。’丹朱之不肖,舜之子亦不肖。舜之相尧、禹之相舜也,历年多,施泽于民久。启贤,能够承继禹之道。益之相禹也,历年少,施泽于民未久。舜、禹、益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人之所能为也。莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。匹夫而有天下者,德必若舜、禹,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下。继世而有天下,天之所废,必若桀纣者也,故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相汤以王于天下,汤崩,大丁未立,外丙二年,仲壬四年,太甲颠覆汤之典刑,伊尹放之于桐,三年,太甲悔过,自怨自艾,于桐处仁迁义,三年,以听伊尹之训己也,复归于亳。周公之不有天下,犹益之于夏、伊尹之于殷

^① 此即“太初有道”之义。当然,老子其实很少直接使用“天道”这个符号。《荀子·天论》中批评老子“愿于物之所以生,孰与有物之所以成”,也是将老子的“道”关联于宇宙原初状态。另外,道家传统中常常以“真”“淳”或“朴”“素”来表达宇宙原初状态的完美性。

也。孔子曰：‘唐、虞禅，夏后、殷、周继，其义一也。’”

从帝的时代到王的时代的变迁，也就是《礼运》中所谓从“大道之行”到“大道既隐”的变迁，在制度上主要表现为从尧舜禹之间的禅让到三代的世袭的变迁，也就是一般所谓从公天下到家天下的变迁。我们看到，对此孟子诉诸通过民意显现出来的天命来解释。“舜荐禹于天”而“天下之民从之”，于是“天与之”。“禹荐益于天”而天下之民不从，于是天不与之。天与之与天不与之背后的观念是一致的，即《尚书》中所谓的“天视自我民视，天听自我民听”。正是在这个意义上，我们才能恰当地理解孟子在此段答语最后所引用的孔子的话：“唐、虞禅，夏后、殷、周继，其义一也。”^①从“匹夫而有天下者，德必若舜禹”的表述可以看到，孟子不仅认为禹之德与舜之德相当，而且认为后来通过革命而有天下的汤、武乃至更晚的孔子，其德都与舜、禹相当。至于能使人“有天下”的德的具体内容，沃格林说得没错，在孟子的理解中就是仁或仁义。^②

这一点已经呈现出儒家与道家的一个重要区别：老子将“德”与“道”相关联，从而没有发展出类似于孟子那样的“性”的观念，于是以“德衰”来刻画皇、帝、王、霸的历史过程；而孟子则从“德”与“天”的关联中发展出了“性”的观念，从而将“性”从原来更为紧凑性的“德”的符号中分离出来了，于是不以“德衰”来刻画皇、帝、王、霸的历史过程。更直接地说，从性与德的联系来理解德，注重的是德的人性根基和人性的神性根基，即德性，而从道与德的联系来理解德，注重的是德在宇宙运化过程中所获得的功业与效果，即功德。于是，对于皇、帝、王、霸这四个历史时段，从功德的角度看与从德性的角度看就有很大不同。从功德的角度看，这四个历史时段归属于“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失利而后礼”的历史倒退论叙事。从德性的角度看，皇、帝、王、霸就不是一个单纯的历史倒退过程。孟子曾力辨仁、义皆有内在的人性根基，也就是说，仁、义皆出乎人的本性。于是，将皇与帝对应于仁与义仍然可以成立，但前提却是将仁与义统一起来理解：仁是义的基础，义是仁的开展。也就是说，作为帝的原理的“义”包含了原本作为皇的原理的“仁”。同理，作为王的原理的“礼”包含了原本作为皇与帝的原理的仁和义，此即《白虎通》所谓“仁义所生为王”或“仁义合者为王”的确义。这其实就等于说，正因为王者有仁义之德，行仁义之政，才能使天下归往，才能在治定功成之际顺民之情性而制礼作乐。既然皇、帝、王的历史过程包含着人性逐渐显明、教化逐渐建立的过程，那么，我们就能在这个过程中看到一种历史性进展。^③

现在让我们来看这个关键的问题：既然在孟子看来，就有天下而言帝、王之德相当，那么，还能在帝、王之间区别出优劣吗？解答的一个可能的线索来自孟子所说的话：“尧、舜，性之也；汤、

① 实际上，将这一段与《旧约·撒母耳记》第4—7章对读，我们会有新的认识。以色列的各长老代表民众来见作为士师的撒母耳，要求建立一个王国，撒母耳为此事向耶和華祷告，而他从耶和華那里得到的回答却是：“百姓向你说的话，你只管依从，因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王。”这一回答表明，以色列民众所不满的，是由上帝的祭司进行直接统治的神权政体，而上帝同意了他们建立王国的要求。新建立的王国不再是原来的神权政体，而是仍然必须遵从神的诫命的神宪政体。发生在早期中国历史上的从帝的时代到王的时代的转变，其实类似于以色列历史上从神权政体到神宪政体的转变。这个对读让我们更深入地理解从禅让时代到世袭时代的转变的意义。

② 合而言之曰仁，分而言之曰仁义，因为义必须基于仁而理解。

③ 孟子力辨王霸之别，正是从心性上说；孔子对五霸有所肯定，正是从功业上说。如果说仁、义、礼分别是皇、帝、王的原理，而后面的原理皆包含了前面的原理，那么，也可以看到，霸者以“尊王攘夷”为口号，正表现出对作为王的原理的礼的某种表面上的认可，霸者“假仁义而行”的实质也正表明在其实际的行事中还没有抛弃仁义的表面。

武,身之也;五霸,假之也。”前面已经提及,沃格林正是从这句话中读出了孟子的历史哲学。根据语境,我们知道这句话中的“之”是指仁或仁义。再结合孟子对于普遍人性的发明,可知孟子的意思是,尧、舜是完全出乎人的本性之仁而行事,是由仁义行,汤、武是以身体仁而力行之,是从行仁义返回到由仁义行,五霸则是表面上行仁实际上并不行仁,是假仁义而行。因此,区别帝、王之优劣的标准就在于仁义之行是否出乎人的本性,区别王霸之优劣的标准则在于行事是否真有仁义。帝、王之性无别,帝、王之德相当,“帝优王劣”的差别就只在于成就帝、王之功业的方式的不同。这个方式的不同,从人的能动性方面来说就是存心的不同,而存心的不同,又基于是否出乎人的本性得到分判,因此还是人为与自然的区别。在儒家的语境中,人的心性根本上来说皆来自天命,这直接表达了人与那个超越的创造者之间的关系。不过,既然人也是被上帝所创造的宇宙中的万物之一,那么,人的心性也就与宇宙有了某种关系。因此,我们应当从人与宇宙的关系或人在宇宙中的地位的角度去看待人的心性的职分和功能。^① 质言之,基于我们前面提出的“完美的宇宙原初状态”这个沉思性概念,特别通过《易传》所表达出来的儒家的三才之道的一个重要看法是,人的心性不仅是完美的宇宙原初状态的一个组成部分,而且是宇宙运化良好——也就是万物都能各正性命——的一个关键性因素。

人的心性所具有的宇宙论意义也意味着帝、王之优劣也能够宇宙论层面得到沉思。于是我们可以得到以下比较性认知:道家并不对创造了宇宙的上帝展开直接的沉思,而是就宇宙运化的过程展开沉思,但隐含了对上帝所创造的完美的宇宙原初状态的高度认可,从而提出了应当回返完美的宇宙原初状态的主张;儒家也不对创造了宇宙的上帝展开直接的沉思,而是从人与上帝的原初关系——亦即从人被上帝所赋予的心性——展开沉思,但最终也表现出对完美的宇宙原初状态的神性根基的笃信,也提出要回返完美的宇宙原初状态的主张。用一个伊利亚德式的概念来说,道家和儒家都显示出强烈的宇宙论执着(cosmological obsession)。^② 过去我们常说,道家尚自然,因而重无为;儒家尚人文,而强调人文要合于自然,归于自然,出于自然,其实说的是同样的意思。^③

概而言之,在中国文明中,宇宙对人来说从来就不是一个负担,而是人自始就有的一种执着。发生在中国的精神突破仍呈现出明显的宇宙论风格,此种“含蓄而克制”,正是出于其宇宙论执着。可以想见,中国的先民所经历的动荡与苦难,冲突与困境,其严重程度与其他文明可能不相上下,但由此而带来的伤痛从未动摇塑造了中国文明的那些强健心灵对完美的宇宙原初状态的那种异常坚定的笃信。沃格林曾引用吉尔松的观点指出,犹太—基督教文明的精神内核是一种逃离的形而上学。结合沃格林对希腊文明的分析和以上分析,我们可以得出结论说,希腊文明的精神内核是一种悲剧的形而上学(a metaphysics of tragedy),中国文明的精神内核是一种回返的形而上学(a metaphysics of return)。与此相应,犹太—基督教文明中的历史意识来自于逃离的体验,希腊文明中的历史意识来自于悲剧的体验——正如沃格林已经指出的,而中国文明中的历史意识正是来自于回返的体验。如果说逃离的体验针对的是宇宙论秩序中的无穷无尽的动荡与

① 格布哈特在为《新秩序与最后的定向》所写的英文版编者导言中指出,舍勒有《人在宇宙中的地位》一文,而沃格林深受其影响,见沃格林:《政治观念史稿》卷七《新秩序与最后的定向》,第39页。

② 这一点也解释了儒、道两家皆没有神学的原因,其实韦伯所谓中国人特有的那种理性主义,也应当从此处找到根源。

③ 其实《易传》中原初意义上的“人文”就是表达人为与自然合一的一个符号,是三才之道中的人文。

苦难,悲剧的体验针对的是宇宙论秩序中难以化解的冲突与困境,那么,回返的体验则是基于对完美的宇宙原初状态的笃信而直面宇宙运化的实际过程中所出现的种种问题。而且,恰恰是对完美的宇宙原初状态的笃信——除了刻画过程的“道”之外,另一个角度的相关表达是“和”——阻止了希腊式的悲剧意识成为体验的核心。^① 可以看到,三者之间的差异正可以通过对宇宙及其运化过程的不同体验方式来加以区分。

就是说,在中国文明中,精神突破并不导致对宇宙的原初状态的任何不信任或反宇宙主义,反倒是基于对完美的宇宙原初状态的笃信——根本上是对那个终极的创造者的笃信——造就了一种回返完美的宇宙原初状态的强大精神动力。对宇宙的这种积极态度也表明,严格来说,那些以宇宙论风格表达出来的心性论真理其实并不是在精神突破之后与原有的宇宙论真理相调和的结果,而是对原有真理的重新理解和重新解释。因此,我们有充足的理由将中国文明的秩序概括为一种宇宙论化的心性论秩序(a cosmologicalized psychological order),或者说是一种心性—宇宙论秩序(a pscho-cosmological order)。从神显的符号说,相对于以色列的灵性神显(pneumatic hierophany)和希腊的智性神显(noetic hierophany),呈现于中国文明中的是更为具象化的物性神显(physical hierophany)或者说宇宙论神显(cosmological hierophany)。^② 对于三种文明中的神显差异,其实我们可以关联于沃格林所谓的原初存在共同体的四个结构成员加以理解。既然社会的秩序是有待建构的,而剩下的其他三个结构成员——神、人和宇宙——都能够成为表达秩序真理的特殊区域,那么,在精神突破之后就可能存在着分别对应于三个特殊区域的三种类型的神显,而在以色列文明、希腊文明和中国文明中,正好呈现了这三种类型的神显。^③

从人对秩序的认知和发明来看精神突破是一个进步的过程,但从宇宙的运行与化育来看,这个进步的过程恰恰伴随着宇宙秩序的倒退。这二者并不构成矛盾。可以看到,指出这一点并不意味着沃格林的理论无法用来解释中国文明或者说沃格林的理论被驳倒,而是意味着我们在沃格林的理论框架内对其做出了一个重要的补充或修正。其实,沃格林自己本来已经触及了这个主题,只是由于他对中国文明的关切程度不够或了解程度不够,从而没有在这个主题上做进一步的沉思。前面我们已经提到,在沃格林的思想发生转变以后,他建议在“超越”符号的基础上增加“开端”符号,并认为“超越”与“开端”的符号是我们在阐述人们对神性实在的体验时“无与伦比的精确表达”,然而,无论是在《天下时代》还是在《求索秩序》中,沃格林对开端问题的沉思都是不够的。这一点特别表现在,在他的进一步沉思中,他并没有明确提出“完美的宇宙原初状态”这一重要的沉思性概念。

关于开端与超越的关联问题,沃格林聚焦于神用来创世的语言。这当然还是使用了犹太—基督教传统的符号。上帝纯粹用语言来创造这个世界,这一方面保证了上帝的超越性,另一方面其实也保证了宇宙原初状态的完美性。《约翰福音》中说:“太初有言,言与上帝同在。言就是上帝。”我们正应当从这两个方面来理解这句话。“言就是上帝”与“言与上帝同在”之所以不矛盾,

① 中国缺乏悲剧意识是雅斯贝尔斯已经提出的正确观察,但他未能就此给出足够明晰的解释,正如同他正确地断言在中国同样发生了超越的突破但未能给出足够明晰的解释一样。见雅斯贝尔斯:《论历史的起源与目标》,第25页。

② 此处的“神显”正是沃格林意义上的“hierophany”,而非伊利亚德意义上的那种过分宽泛的“神显”。另外,物性神显或宇宙论神显的特点也预示着,在自然中发现灵性,或通过自然来表达灵性,是中国艺术的重要主题。

③ 既然沃格林认为“印度人生存在无宇宙论的悟之下”,那么,以神显类型而言,印度文明更接近希腊,属于智性神显,而且是比希腊更彻底的智性神显,因为希腊比印度显示出更强的宇宙论执着。

正是因为“言”是就上帝与万物的关联来说的,即上帝通过言来创造万物。^① 可以看到,在犹太—基督教传统中,完美的宇宙原初状态就是伊甸园的秩序。人类的堕落导致伊甸园—宇宙的无序化,于是产生了拯救的需要。^② 拯救在这个意义上被认为是只有靠神的恩典才能达成的一种超越宇宙的运动。然而,这种超越宇宙的运动仍然保留了一个与完美的宇宙原初状态有关的理解维度,即拯救意味着回返伊甸园。因此,我们仍然能够在犹太—基督教传统的历史意识中分辨出一种回返的体验,尽管新的伊甸园已经不再被认为是坐落在宇宙之内了。

在中国文明中,语言也被认为参与了创世。老子说“道始无名”,“无名,天地之始”,看起来颇有点“太初无言”的意味,但语言的出现被关联于万物的被造,即所谓“有名,万物之母”。^③ 当然,“天地之始”与万物被造并非前后两个不同的阶段,而是说,宇宙的原初状态超越了名言之所及,因此老子特别提出“道”这个符号来表达这种体验。换言之,与犹太—基督教传统将完美的宇宙原初状态直接系于上帝不同,老子提出“不可道”的“道”与“不可名”的“名”,就是为了将完美的宇宙原初状态突显出来——于是作为创造者的上帝,就悄然地隐身于完美的宇宙原初状态之后了。

既然道家批评儒家过分执着于名言,那么,合理的推论就是,儒家会比道家更重视名言的意义。既然儒家比道家保留了更为浓厚的宗教维度,而道家已在创世的高度上肯定名言,那么,我们应当推想,儒家或许会在天命的高度上理解名言的意义。不过在儒家经典中,就人的体验而言,我们看到的恰恰是天并不以言行事的记载。在上引孟子与他的弟子万章的问答中,无论是天与之还是天不与之,都不是通过语言。而孔子则明确地说:

天何言哉!天何言哉!四时行焉,百物生焉。(《论语·阳货》)

宇宙秩序来自于天,但天似乎并不是通过语言来创造或推动这个秩序化的宇宙的。在儒家经典中难以发现类似于犹太—基督教传统中那种被用于创世的圣言观念,并又不意味着儒家不重视语言的意义。具体来说,儒家对语言的重视落实在圣人之言上:

子曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”(《论语·季氏》)

孔子认为,在对待圣人之言上的不同态度,是区别君子与小人的关键。而在对待圣人之言上的不同态度又是基于对待天命的不同态度。于是一个合理的问题就是,圣人之言与天命是什么关系?就“天命”这个词的词义来说,“命”就是命令的意思。一般而言,命令是通过语言而传达的,但在儒家则不然,因此孟子以“莫之致而至者”解释“命”。尽管比较少见,在儒家经典中我们还是能够发现这样的论述:

人之于天也,以道受命;于人也,以言受命……不若于道者,天绝之也;不若于言者,人绝之也。(《穀梁传·庄公元年》)

道是人领受天命的正确方式,而言则意味着天命的内容,否则就不会说“不若于言者,人绝之也”的话。因此,合理的推论是,圣人之言就是对天命的表达。相比于犹太—基督教传统中那

① 对万物而言,言就是上帝。

② 堕落的过程关联于语言的问题,如巴别塔的故事所显示的。

③ 这当然并不是说单凭纯粹的名就创造了万物,即不同于犹太—基督教传统中的无中生有式的以言创世说。

种神向人直接说话的直接启示,这种通过圣人之言来表达天命的启示形式可以叫做间接启示。对儒家来说,作为间接启示的圣人之言至孔子而达到极致。因此,“圣经”就是来自儒家内部的一个概念,其实际所指正是从尧舜到孔子的历代圣人之言。

与此相关的另一个差异表现在语言的特点上,或者说表现在语言与文字的关系上。在以色列和希腊,语言比文字更为根本,文字作为语言的书写形式只是语言的附庸而已。在中国则不然。图画性的文字被认为比语言更为根本,甚至被赋予了某种神圣性——因而有“仓颉造字,神鬼夜哭”的说法,语言则被吸纳到文字的衍生和使用方式之中从而与文字紧紧地结合在一起,构成一个整体的符号系统。^①如果说声音性的语言呈现出明显的灵性或智性特点,那么,相比之下,图画性的文字就比声音性的语言呈现出更多的物性特点,换言之,与声音性的语言相比,图画性的文字呈现出更为明显的宇宙论执着。^②

既然发生在具体个人的心灵里的精神突破都指向作为存在之终极根基的神,那么,就个人境界而言,不同形式的神显并无层级上的高低差别。既然从精神突破的主体来看神显形式的差异就是体验形式的差异,那么,神显形式的差异就与精神突破的主体在身份上的差异有直接关系,从而也延展为教化模式上的差异。经过以上分析,我们现在可以就以色列、希腊和中国这三大历史性文明在精神突破和相应的教化模式上的差异作出总结性概括了。

在以色列文明中,精神突破的主体是先知。先知被认为是由神所差遣的、向民众来传达神的旨意的人,特别是作为神与以色列人立约的使者。也就是说,先知具有明确的公共身份,负责神与民众之间的有效沟通,尽管这种沟通只能发生在个人私密的心灵领域。先知既对民众负责也对神负责,这意味着:一方面,先知绝不是那种脱离民众而只关心自己心灵得救的人;另一方面,先知并不是民众的直接统治者,作为一种职分不同于祭司和国王。对先知身份的这种刻画显然已经涉及相应的体验形式和教化模式了。神以纯粹灵性的方式向先知直接显现,然后再由先知传达给民众,这决定了以色列文明中原发性的体验形式是灵性神显,原发性的教化模式是启示。通过传扬神的启示并集体性地实践启示中的承诺和真理,以色列作为一个民族被建立起来了;而将这种启示之教制度化,就产生了作为宗教的犹太教。

在希腊文明中,精神突破的主体是哲人。哲人是在被探求智慧的精神爱欲所驱动的人,他不仅试图离群索居,脱离城邦生活,甚至还与城邦有着无法化解的冲突。也就是说,哲人的生存首先意味着一种个人性的心灵,而正是这一点才使得心灵作为建构秩序的中心成为可能。但这并不意味着哲人的身份没有任何意义上的公共性或社会性。既然所有个人性的心灵——即属人的努斯——都来自于神圣心灵——属神的努斯,那么,在个人性的心灵之间就存在一种联系,即在作为共同根基的神面前结成一个精神的共同体。因此哲人仅仅作为求知者和爱智慧者也有资格成

① 最初所造的是独体的文,合体的字是从文的孳乳而生。由文到字的孳乳就是作为造字法和用字法的“六书”。六书涉及声音因素的有三个:形声、假借与转注(音转)。

② 类似的差异可以从神的特殊启示的形式上观察到。以色列的神启形式是语言,无论是摩西在燃烧的荆棘丛中还是在西奈山上,神都通过语言传达他的旨意。而在中国文明中,关于神的特殊启示的记载非常少,且多不在公认的正典中,比如伏羲受河图、大禹受洛书的传说。图、书皆非自然之物,伏羲受之于天而作八卦,大禹受之于天而划九州,故只能将这些体验归为神的启示。可以看到,在这种神启体验中,启示的形式并不是声音性的语言,而恰恰是图画。同样,在汉代的纬书中记载的一些神启故事,其形式都是图画而非声音。

为民众的代表,就其与民众一样都有一个分有自神圣心灵的个人性的的心灵而言。^① 可以看到,哲人王的构想其实就潜藏于这个有关个人化心灵之神圣联系的脉络之中。具体而言,苏格拉底与城邦中各行各业的公民所进行的那种以探求真理为目的、从不厌倦的交谈,正充分显示了哲学的公共意义。哲人的生存意味着希腊文明中原发性的体验形式是智性神显,原发性的教化模式就是以追求智慧为目的的哲学式辩谈实践与沉思实践。将这种以追求智慧为目的的辩谈实践与沉思实践制度化的方式除了哲人王这种较为理想化的偏政治的构想之外就是较为常态化的偏教育的学院构想。

从以色列文明和希腊文明的体验形式以及相应的教化模式可以看到,二者正好覆盖了精神突破的两条直接的路径:超越的觉醒(对应于原初存在共同体中作为终极根基的神)与个人性的心灵的觉醒(对应于原初存在共同体中作为超越之感枢的人)。但这并没有穷尽精神突破的所有典型路径:还有一种同样具有典型意义的路径,可以称之为宇宙论的觉醒,因其对应于原初存在共同体中作为实际生存之居所的宇宙。很显然,相比于超越的觉醒和个人性的心灵的觉醒这两个直接的路径,宇宙论的觉醒是个更为综合的间接的路径,而这一路径在人类历史上的真实代表就是中国文明。

在中国文明中,精神突破的主体是圣王。首先需要说明的是,此处的“王”,其义在“天下归往”,其所指包括经典中所说的皇、帝、王,也就是说,并非单指皇、帝、王、霸系列中的王。这种用法见诸经典文献。比如《尚书·洪范》中说:“天子作民父母,以为天下王。”这是以天子为王。《白虎通》引用了这句话,陈立在疏证中引用了《太平御览》引伏生《尚书大传》中的话:“圣人者,民之父母也。母能生之,能养之,父能教之,能诲之。圣人曲备之者也。能生之,能食,能教诲之也,为之城郭以居之,为之宫室以处之,为之庠序之学以教诲之,为之列地制亩以饮食之。故《书》曰:‘天子作民父母,以为天下王。’此之谓也。”^②再比如《周易·系辞下》中说:“伏羲氏之王天下也。”在皇、帝、王、霸的区分中,伏羲属于皇,不属于王,但这里也以王称。《白虎通》也引用了这句话,而其语境正是说明作为天子的皇也是王天下者:“何以言皇亦称天子也?以其言天覆地载,俱王天下也。”^③就是说,既然皇、帝、王“俱王天下”,那么,分而言之则为皇、帝、王,合而言之即是王。

王者的职分涉及两大伦理:对天而言,王乃天之子;对民而言,王乃民之父母。因此说顺天、敬德、保民乃是王者之责,或者说王者既对天负责、也对民负责。《左传·桓公六年》有言:“夫民,神之主也。是以圣王先成民,而后致力于神。”也正是在民神关系的语境中刻画圣王。从我

① 沃格林曾对比心灵的地位在希腊文明和以色列文明中的差异,以突显希腊式个人性的的心灵的重要意义:“追求智慧的爱预设了一种个人性的的心灵:这个心灵必须充分脱离于特殊的人类社群实体,才能体验到那种经由对神圣心灵的共同参与而他人一道建立起来的共同体。只要心灵的精神生活足够弥散,以至于它在神之下的地位只能通过宗族和部落的中介而以紧凑的方式被体验到,那么,对神的个人性的爱就无法成为心灵建构秩序的中心。在以色列,神的精神,即耶和华的灵,是与这个共同体以及那些凭其能力而成为共同体代表的特殊个人一起出现的,而不是作为在每个人的心灵中建构秩序的力量出现的,后者正如神秘哲人的心灵或基督的逻辑斯出现在奥秘之体的每一个成员之中并通过其显现创造了共同体的志同道合一样。只有当人与他的同胞生活在精神的共同体之中而有一种与神直接相关的个人命运时,心灵的精神爱欲才能成就柏拉图称之为哲学的自我阐释。”见沃格林:《以色列与启示》,第342—343页。正如我们在前面分析过的,在儒家传统中,存在着一个从只有少数特殊个人才具有的“德”到所有人都普遍具有的“性”的演变过程,正可与此处从以色列的民族共同体到基督教的教会共同体的演变相提并论。

② 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》上,北京:中华书局,1994年,第4页。

③ 陈立撰,吴则虞点校:《白虎通疏证》上,第5页。

们前面对境界与教化的区分的角度来说，“圣”言其境界之所及，“王”言其教化之事功，所谓“内圣外王”。但从实践层面刻画圣王的也很常见，比如荀子说：“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。”

可以明显地看到，圣王既不同于先知，也不同于哲人，而这就决定了中国文明中原发性的体验形式和教化模式不同于以色列和希腊。虽然超越的觉醒与个人性的心灵的觉醒在圣王身上都有发生，但圣王与先知和哲人相比具有更为明显的宇宙论执着，首先是一个制作者，所谓“作者之谓圣”。^① 圣王作为制作者的形象充分见于《周易·系辞下》第二章：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝、尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。黄帝、尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾、坤。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，杵臼之利，万民以济，盖取诸小过。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

从伏羲、神农到黄帝、尧、舜，这些圣王都是制作者，他们所制作之物涵盖了人类生活的各个方面，而八卦乃是圣王制作的首出，或者说是其他一切制作的基础。至于夏、商、周三代的圣王，其形象包含革命者、治理者和教化者三重，而综合于以制礼作乐为主要事功的教化者，因此同样也是制作者。对于《中庸》“修道之谓教”中的“教”，汉儒与宋儒的解释都是“礼乐政刑”，这呈现了一个广义的教化概念，可基于其综合义而简称为礼乐教化。孔子祖述尧舜，宪章文武，发明仁义，挺立教统，集前圣之大成，故为贤于尧舜、生民未有之至圣，因而也合当为王——以经学传统的看法而言，孔子晚年作《春秋》以事明义，寓褒贬于历史，实为行制作之权，故为一代之素王。因此，从儒教的内部视角来说，道始于伏羲，成于尧舜，修于禹、汤、文、武、周公，极于孔子。

圣王的制作者形象及其背后的宇宙论执着决定了在中国文明中原发性的体验形式是不同于灵性神显和智性神显的物性神显或宇宙论神显，而相应的教化模式则是不同于启示和智慧的礼乐。圣王的教化方法，并不是像苏格拉底式的哲人那样，通过交谈让人们学会如何基于个人化的心灵和作为语用学的辩证法来探求关于生活的智慧，也不是像摩西那样的先知通过向民众直接传达神的旨意来让他们领受神的启示，从而规导和激发他们的行为，而是因天时地利人和而制作一个以礼乐为主干的综合性的教化实体，让民众置身于其中而蒙受教化之泽。超越的觉醒与个人性的心灵的觉醒仍然是礼乐教化中的两个不可或缺的维度，但由于在礼乐教化中是宇宙论的觉醒作为主导，所以二者的呈现形态不同于以色列和希腊。

过去我们常说，相比于以色列文明，中国文明重人胜过重神；相比于希腊文明，中国文明重行

^① 所以，根本上来说，并不存在普鸣所谓的作的模稜两可性的问题，恰当的提问是：如何看待作与自然的关系？而普鸣的回答也正表明了这一点。

胜过重知。这从形态学上来说当然是正确的,但毋宁说,中国文明是寓知于行,寓道、德于日用伦常之中,从而才呈现出与以色列文明和希腊文明的这些对比性特点。沃格林正确地指出,不能将中国文明中的圣人等同于哲人:

圣人在中国的出现,可以与哲人在古希腊的出现相比较。但他们也只是在某些方面可以比较而已。二者绝非同样的现象,这是因为,塑造秩序的力量在某个人——无论他在这个以宇宙论形式塑造秩序的社会中,在体制内居于何种地位——的心灵中出现并获得承认,这在中国并未发展为柏拉图—亚里士多德意义上的哲学。相反,它表现为两种类型的生存,分别由儒家运动和道家运动所代表:前者想要作为体制内统治者的智囊发挥作用,从而建立起某种类似于普世性的神宪政体的机制;后者则从这个世界的秩序抽身,遁入神秘主义隐士的与世隔绝状态。^①

沃格林也同样正确地指出,儒家传统包含着一种“宗教的萌芽”。但是,对于儒家思想是否一种宗教,沃格林也指出,这是一个很难做出简单回答的问题,就像我们也很难简单地以哲学来判断中国的思想性质一样:

一方面,关于中国哲学史和科学史的著作卷帙浩繁,另一方面,不止一个够资格的权威向我们保证,中国虽然有某种智慧但既未发展出哲学,也未发展出逻辑学和数学,因而也没有发展出科学。在一些具体问题上,我们遇到如下的对立观点:中国的早期宗教是多神论的,中国没有多神论;儒家思想是一种宗教,儒家思想不是一种宗教;诸如此类。显然,这里的问题很复杂,很难给出简单的回答。^②

在中国文明中既没有发展出希腊式的哲学与科学,以及与希腊式哲学和科学相关的逻辑与理性,也没有发展出犹太教、基督教式的宗教,以及相关的政治形态。对于这些在沃格林看来很难给出简单回答的问题,现在我们通过补正,仍然基于沃格林的思想框架能够给出明确的回答:其原因正可以从发生在中国的精神突破在体验形式和相应的教化模式上的特点中找到。沃格林曾论及亨利·法兰克福关于文明的风格或形式的概念可用于多元文明的类型划分,^③在此我们正可以教化模式的不同风格来区分正在讨论的三种历史性文明:如果说以色列文明是宗教性文明,希腊文明是哲学性文明,那么,中国文明就是艺术性文明。不难想到,在黑格尔那里,艺术、宗教与哲学,正被认为是绝对精神展开自身的三个环节。将上述比较性认知排列在一起,就可得到一个如表1所示的历史性文明类型表。

表1 历史性文明类型表

历史性文明典范	精神突破的主体	原发性体验形式	原发性教化模式	历史性文明类型
以色列	先知	灵性神显	启示	宗教性文明
希腊	哲人	智性神显	智慧	哲学性文明
中国	圣王	物性神显	礼乐	艺术性文明

(责任编辑:温方方)

① 沃格林:《天下时代》,叶颖译,南京:译林出版社,2018年,第400—401页。

② 沃格林:《天下时代》,第388—389页。

③ 沃格林:《以色列与启示》,第106页。

古今中西视域中的“儒学复兴”

——对新世纪儒学研究的观察与反思

李梅

摘要:新世纪儒学既已由“游魂”状态而复活甚而复兴,则作为研究对象的儒学,与作为现代人文学术研究组成部分的儒学研究,在现代学术研究视野下,不能再如20世纪那样混而不别。新世纪的儒学在中西古今之维坐标系中的位置发生了变化。20世纪在救亡图存与建设现代化的迫切需求下,儒学作为中国古典社会的思想观念体系,更多时候是被置于古今之变的视域中加以考察,其作为现代化“阻力”的那一方面被重视和强调;在新世纪,更多的主流学者开始强调中西之异的立场。对中西之别与古今之别的不同重视程度或者不同态度,是造成今天儒学研究发生裂变的根本原因。

关键词:儒学; 儒学研究; “儒学复兴”; 古今之变; 现代学术分科

作者简介:李梅,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

新世纪的儒学及儒学研究,实可称得上是进入了近现代百余年历史中所未曾有过的“黄金时代”。^①近年来的“儒学复兴”,^②至少包含了三个现实向度:一是儒学已证明自己绝非博物馆的“收藏物”,^③而是实实在在存活于现实中;二是儒学被当作文化名片、民族认同的标志,与民族复兴关联到了一起;三是儒学研究在各个方向上取得了丰硕的成果,其中尤以在与现实对接的意图中,于儒学理论建构方面所获得的成绩,格外引人瞩目。^④这三个现实向度,足以昭示当前“儒学复兴”时代的儒学学术,与此前更多是作为中国哲学研究对象、书斋中的研究相比,已经发生

① 尤其是近年间,儒学研究受到了前所未有的广泛关注。在《文史哲》杂志与《中华读书报》联合发布的2014—2018年度“中国人文学术十大热点”(每年10条,5年共计50条)中,与儒学直接相关的条目即有10条。近年来国家社会科学基金项目的立项情况也能说明儒学研究盛况。据孟凯、王东波统计,1991年至2009年,国家社会科学基金项目,儒学研究项目合计200项,占项目总数的30%;2010年至2015年,儒学研究立项464项,占项目总数的70%;儒学研究项目所分布的学科类型,依数量多寡,依次为哲学、中国文学、中国历史、宗教学、语言学、外国文学、马列·科社、世界历史、社会学、政治学、体育学、理论经济、党史·党建、法学、新闻学。见孟凯、王东波:《我国儒学研究的现状分析——基于国家社科基金项目(1991—2015)及其学术成果的分析》,《广州大学学报》2017年第10期。

② “纵观20世纪迄今儒学发展的历程,改革开放以来四十年的儒学发展无疑可视为一场全面的儒学复兴运动。”郭齐勇、廖晓炜:《改革开放四十年儒学研究》,《孔学堂》2018年9月第3期。

③ 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000年。

④ 对于近年来儒学研究的盛况及成果,学界已发表多篇文章,如李维武:《近十年文化保守主义的流变趋势及其特点》,《人民论坛》2020年1月下;韩星:《四十年来儒学复兴的回顾与展望》,《宜宾学院学报》2019年第4期;郭齐勇、廖晓炜:《改革开放四十年儒学研究》,《孔学堂》2018年9月第3期;程志华:《论近30年来儒学复兴的四个向度》,《东岳论丛》2017年第10期;高瑞泉:《变动的光谱——社会思潮研究视野中的现代新儒学》,《中国人民大学学报》2015年第5期;王兴国:《当代新儒学的新近发展及其面相》,《中国人民大学学报》2015年第5期;郭齐勇:《近年来中国大陆儒学的新进展》,《广西大学学报》2015年第1期;胡锐军:《百年来儒学研究境况历史回眸》,《太原理工大学学报》2007年第1期。

了质的变化。儒学研究在现实向度上的这一质变,决定了对其研究方法、问题意识等重新进行审视的必要性和迫切性。

新世纪儒学既已由“游魂”状态而复活甚而复兴,那么作为研究对象的儒学,与作为现代人文学术研究的组成部分的儒学研究,虽然仍是很难截然分开,但在现代学术研究视野下,至少不能再如上个世纪那样混而不别。

就儒学传统重建的问题来说,置身于现代,已然无法回避古今之变的现代化问题。无论是社会文化,还是包括儒学研究在内的现代学术研究,相对于古代,都已发生了根本性的变化。在古代社会包罗了生命归属与制度安排的儒学,今天是否依然能跨越学科专业的界限而在生活、社会、制度、法律等各个方向上“包打天下”,^①古典时代的思想观念,是否具备“直通”当代社会的可能性与合法性,这是儒学研究不能回避的问题。本文尝试在回顾现代学术史与思想史脉络中的儒学与儒学复兴的基础上,对上述问题作出思考。

一、现代学术史与思想史脉络中的“儒学复兴”

诚如李洪卫等学者所指出的,20世纪前半期的“文化保守主义”,并不适用于描述今天所复兴的“儒学”思潮,尤其是政治儒学思潮。^②今天在“儒学”这一场域所聚集的,实际上是大相径庭,甚至对立不可调和的观点和主张,其间不仅有“儒学”与“儒学研究”的视角差异,还有“心性儒学”与“政治儒学”之异、“大陆新儒家”与“现代新儒学”之争。正如黄玉顺所言,“中国思想领域……的三元格局:儒家、自由主义、马克思主义……可谓完整地复制到了、投射到了儒学的内部格局之中……如今的儒学,既有原教旨主义的儒学,又有自由主义的儒学,还有马克思主义的儒学”,“儒学已经分裂了。这种分裂……是基本的价值观念、价值立场的分裂”,“今日儒学唯一的‘共识’,就是大家都自称为‘儒家’”,“今日的儒学,已经不再是一个统一的学派,不再是一个统一的思想阵营,也不再是一个统一的价值体系”。^③

儒学之所以具备“沦为各派思想斗争的一种话语工具”的可能性,形成今天“人们是在用儒家的话语来表达截然不同的、甚至截然相反的价值观念和价值立场”的局面,^④原因之一,是儒学本就是一个有着三千年发展史的历史性概念,同时又在古代社会曾经涵盖了社会生活的各个层面,不同时期、不同层面的儒学主张多有矛盾,当代社会的不同政治主张与生命观念,往往都可以在儒学的历史长河中捞取到可用的思想资源,而被思想资源化了的儒学,也可以为不同甚至相反的主张提供经典依据;同时,当代“复兴”之“儒学”,随着不同学者所措意的儒学在时代、层面,甚至家派主张方面的差异,最终也会形成截然不同甚至完全相反的思想观念。既然如此,本应对立矛盾、绝不兼容的观点和主张,在新世纪何以都聚集到“儒学”这一场域形成乱象,立场相反的诸家,何不提炼出各自的内在精神以为号召,却要执着于“儒学”这一共同的名相,形成仿若有着共同或者近似主张的“儒学复兴”局面呢?其中部分原因,在于近现代以来,在民族国家意识的

① 张学智:《包打天下与莫若两行》,《文史哲》2003年第2期。

② 李洪卫:《政治儒学与心性儒学的根基与歧异——对当代大陆儒学两个发展方向争论的评价》,《社会科学论坛》2016年第4期。

③ 黄玉顺:《儒学之当前态势与未来瞩望》,《孔子研究》2018年第4期。

④ 黄玉顺:《儒学之当前态势与未来瞩望》。

建构中，儒学与民族身份认同关联到了一起。

儒学之所以在民族情怀方面能被认同，有两个方面的思路可供考虑，一是在社会生活与民间生活中，即使经历了百年现代化的曲折道路，传统的力量依然强大；二是在儒家学者那里，道统、学统意识并未被现代学术体系所摧毁。本文重点关注的是儒学研究与“儒学复兴”的关系，故重在后一方面的分析。

在古今贯通的长距视野下，可以看到“绝学一复兴”是儒学建构自身历史的叙事方式之一。这种叙事方式，对于儒学敷展自身的历史意义、蔓延对现实世界的影响，乃至儒者的自我认知，有着关键性意义，而儒家学统与道统的传承，也在这种“情节模式”的反复吟唱中徐徐展开。

先秦时代，作为百家之一的儒家，当然有其以六艺之学为主体的学术传承，但“绝学一复兴”的儒学史叙事模式，却是始于汉代，最集中、最典型的记载见于《史记·儒林列传》《汉书·艺文志》《汉书·儒林传》三文。综括三文，可见汉人对汉及汉前儒学史的认识，其大框架大关节为“两绝两兴”：一为“周室衰”，孔子论次礼乐；二为秦“焚书坑儒”，赖有汉继绝学。^①汉继绝学，既是汉承天命的有力佐证，也是汉代儒学的自我定位。^②此后的儒学史叙事中，这一模式反复出现，典型的如北宋儒学复兴运动、南宋理学对佛、道的回应等。当然，称此种儒学史叙事为“情节模式”，并非否认如秦“焚书坑儒”这样的历史事件，而是意图强调儒学对于自身历史认知的某种特点。

在这种“绝学一复兴”的古典道统式叙事中，儒学彰显了自身独立于古代王朝兴废的内在价值——自秦至清，虽然王朝权力可以如秦时那样对儒学传承造成一时的破坏，但作为关乎天道的传承之学，灭儒便等于不能“得道”，不能“得道”便不获天命，不能长久。于是，自汉至清，并非儒学要依附于某个王朝而存在，而是王朝需要以自身能否倡明以经学为核心的儒学，作为荣膺天命的合法性证明之一。

既有理性的史的描述，同时还夹杂着不可忽视的强烈的情感色彩，是道统式学术史、思想史叙事模式的重要特点。如此理性与感性交融的叙事方式，最能激荡人心，也正因此，南宋张载“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”^③的“四句教”，才能成为千载道统论的核心宗旨，在历代儒者直至今天的现代儒家那里，引发强烈的共鸣，激起壮怀激烈的使命感和自信心。

如果将视距移近至近现代百年，可以看到当“天下”观念转变为民族国家意识时，在前述强烈的道统意识之外，儒学又被投射以炽热的民族情怀。如果说“绝学一复兴”的道统叙事只是对儒家内部知识分子具有吸引力的话，那么20世纪迄今，这种浓烈的民族国家情怀，不仅对儒者、还对非儒者，不仅对知识人、还对所有中国人，都有着巨大的感召力。即使是在救亡与启蒙的呐喊中，知识人对于儒学所进行的严厉批评，其情感来源，也还是出自对民族危亡的深切忧虑。因此无论对儒学是批评与否定，还是弘扬与倡导，在其根源的情感动力，都见得到这种民族国家情感。

当“天下”意识转变为民族国家意识时，儒学复兴意识取代曾与“天下”观相因应的“夷夏之辨”观念，为人们提供了一种文化身份认同与自我认识的归属。或者说，与民族国家建构相

① 《史记·儒林列传》：“太史公曰：余读功令，至于广厉学官之路，未尝不废书而叹也。曰：嗟乎！夫周室衰而《关雎》作，幽厉微而礼乐坏……故孔子闵王路废而邪道兴，于是论次《诗》《书》，修起礼乐……及至秦之季世，焚《诗》《书》，坑术士，六艺从此缺焉……及窦太后崩……公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，封以平津侯。天下之学士靡然乡风矣。”司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1982年，第3115—3118页。

② 当然这一观念中，还包含着对秦制的反思与批判，至少在西汉前半期是这样。

③ 张载著，章锡琛点校：《张子语录》，见《张载集》，北京：中华书局，1978年，第320页。

伴生的儒学复兴意识,实际上是之前“天下”格局中“夷夏之辨”某些功能(如由文化而构筑认同感、确立文化身份、带来文化自豪感与感召力等)的“代偿机制”。儒学之所以有这种“殊荣”,获得这样的地位,部分原因在于,19世纪末20世纪初,当古典的“天下”时代艰难转身,进入现代的“列国”时代,民族国家的建构,既离不开依于传统的民族文化身份的自我认同,而此时现代社会尚未充分发展,“传统”只能是古典时代的传统,于是原本在古典时代居于文化主导地位的儒学,便作为传统的代表,成为民族文化身份认同的核心标识。

将民族身份认同与儒学关联在一起,是儒学现代发展的一条重要途径,抗日战争时期,儒学沿这一途径的“新开展”取得了重要突破。^①具有代表性的是1941年贺麟写下的这段激昂的话语:

民族复兴本质上应该是民族文化的复兴。民族文化的复兴,其主要的潮流、根本的成份就是儒家思想的复兴,儒家文化的复兴。假如儒家思想没有新的前途、新的开展,则中华民族以及民族文化也就不会有新的前途、新的开展。换言之,儒家思想的命运,是与民族的前途命运、盛衰消长同一而不可分的。^②

在强调儒家思想、儒家文化复兴的同时,贺麟更重视的是儒家思想在现代社会的“新开展”,此一复兴,既非出于道统叙事建构的复兴,而所复兴的儒学,更不是农耕时代以土地私有制为经济基础的古代儒学的照搬,而是被注入了现代社会新内涵的儒学。

1980年,冯友兰在重写的《中国哲学史新编·全书绪论》中,对孔子进行了再次评价,他在阶级分析之外,敏锐地强调了民族观点的角度:

对于孔子个人的评价是受历史分期的决定的。春秋、战国时代是中国社会由奴隶制向封建制转化的过渡时期。孔子对于这个转化的态度,是明确的。他认为这是“天下无道”(《论语·季氏》),这说明他的立场是没落奴隶主阶级的立场……他在当时基本上是个反对社会前进,阻碍历史发展的思想家。从阶级观点看,不能不作这样的结论。

但从民族观点看,孔子后来成为中国封建社会在思想、文化方面的最高代表,“至圣先师”。他的形象和言论,在中华民族形成的过程中,起了很大的积极作用。这也是不能否认,也不能否定的。^③

高康指出,冯友兰此是“从阶级观点与民族观点相统一的角度来评论孔子”,他还对冯先生的观点作了进一步的阐发,认为在冯先生看来,“若从阶级观点看,一个民族在一个时期的统治思想,是统治阶级所用以维护其阶级统治的工具。其目的是麻痹被统治者,削弱他们的反抗的意志,消灭他们的反抗的行动。但是,若从民族观点来看,这种思想也可以巩固本民族的组织,统一本民族的思想,本民族的成员也只能以这种思想统一他们的世界观”。^④冯先生在对孔子及儒家的评价中,增加了民族团结、国家统一的视角,确为真知灼见,尤其是在刚经历过对孔子及儒家严厉批判甚至彻底否定的时代之后,这一见解更可珍贵。但与新世纪以来的观点不同,冯先生在阐述历史上儒学对于民族团结和国家统一所作的贡献之后,又将孔子和儒家的这一贡献,限定在了历史之中,他认为:

① 马勇:《抗战与“儒家思想新开展”:以贺麟为中心的讨论》,《北京科技大学学报》2015年第4期。

② 贺麟:《儒家思想的新开展》,见氏著:《文化与人生》,上海:上海人民出版社,2019年,第12页。

③ 冯友兰:《全书绪论》,见《中国哲学史新编》(1980年修订本)第1册,北京:人民出版社,1998年,第46页。

④ 高康:《冯友兰的孔子研究评述》,《中州学刊》1992年第6期。

我们现在团结中华民族,当然用不着孔子和儒家。现在的中华民族是靠马克思列宁主义、毛泽东思想团结在一起的,但这是在原有的中华民族的基础上更进一步的团结。孔子和儒家在中国历史上所起的团结中华民族的作用,是不能否认,也不应否定的。^①

同样是看重儒学对于国家统一所作的贡献,1980年代的台湾学界也提出了“文化中国”的观点,“意谓大陆和台湾在文化传统上存在着一致性”,^②只是与冯友兰将儒学的这一贡献限定于历史中的做法不同,台湾学界重视的是儒学于现实中所依然具有的活力和可能作出的贡献。

纵览中国近现代学术史与思想史,除了“启蒙与救亡的双重变奏”这一线索,再加入“求生命慰藉——求文化传统之创生”这一因其内在矛盾而富于张力的视角,^③可以更好地理解儒学复兴意识如何蕴生于知识人的内在心理需求,随时代背景的差异,而时隐于现代学术与思想史的深层,时显于社会文化现象的表层。无论是隐是显,其所携带的巨大情感动能,都对儒学研究有着不可忽视的影响。

对于“现代新儒学”的发展脉络,研究已相当充分,但对新世纪中国大陆的“当代新儒学”,^④目前研究主要集中于理论的比较与评述,少见对其脉络进行探索,即使有追溯,也往往把与此相关的当代学术史与思想史的开端,系于20世纪70年代末或20世纪80年代初,而对20世纪50年代至20世纪70年代的学术,则因其浓重的政治色彩予以忽略。这种“拦腰斩断”的处理方式当然是可以被理解的,但如果将叙事线索上溯得再远一些,至20世纪50年代,当代儒学就具有了某种可溯源的史学连续性,这或许对理解新世纪的“儒学复兴”与儒学研究更有帮助。

随着帝制的消亡,经学牢笼一切学术的时代结束了,以经学为主干的儒学沿着哲学化与史学化的两条路径,散入现代学术专业分科之中。“现代新儒学”是儒学哲学化道路所结成的果实,“古史辨”则是儒学史学化方向所取得的成绩,二者从不同方向,奠定了中国现代人文学术之所以为现代学术的基本面貌。新中国成立后,两条路径的代表人物,在马克思主义指导下,曾不约而同地尝试对儒学的价值进行重估。^⑤1954年《新建设》4月号刊发由北京大学哲学系经中国哲学史教研室集体讨论,由冯友兰、黄子通、马采执笔的《孔子思想研究》;1957年5月《文史哲》刊发杨向奎的《孔子的思想及其学派》;同年8月《东北人民大学人文科学学报》刊发金景芳的《论孔子思想》。三篇文章的实质,都是在对孔子进行阶级分析的基础上,在区分了进步的和落后的

① 冯友兰:《中国哲学史新编》(1980年修订本)第1册,第50页。

② 陈卫平:《从重新评价到互动对话——台湾对大陆近20年儒学研究的评价》,《孔子研究》2005年第4期。

③ “求生命慰藉——求文化传统之创生”。见戴登云:《现代中国学术的价值诉求及其内在困境——从王国维到顾颉刚》,《中文自学指导》2007年第2期。杨春梅在为“新古史辨”公众号推介此文时,将其与“启蒙与救亡的双重变奏”相提并论。

④ 此处采用徐庆文对于“现代新儒学”与“当代新儒学”的区分,以“现代新儒学”特指“20世纪中国儒学的某个群体,尤其是指熊一牟系列的儒家哲学学派”,而“当代新儒学”则指“新世纪以来,在中国大陆兴起的儒学复兴运动中”所出现的“与现代新儒学迥然不同”的,被称为“新世纪大陆新儒家”的儒学群体。见徐庆文:《应当严格区分“当代新儒学”与“现代新儒学”——评〈新世纪大陆新儒家研究〉》,《社会科学研究》2013年第2期。

⑤ 新中国成立后的“新儒学”,学界于中国大陆往往重视熊十力、梁漱溟等人(相关研究已很丰富,此不赘述),但因其明确的儒家主张,在20世纪80年代之后很长一时期内成为研究对象,而罕有沿其路径前行者。将儒学作为研究对象的学术研究,无论是研究的范式、旨趣,还是对儒学的历史性与结构性的认识上,都是哲学化路径的冯友兰,史学化路径的杨向奎、金景芳等人的成果,影响更大。

两方面之后,尽可能地阐发孔子以及儒家的正面价值。^①

滤掉那些有着鲜明时代烙印的话语,可以见到20世纪80年代之后儒学思想的一些基本命题,如礼与仁、“忠恕之道”、天命观,以及孔子的教育思想等,在20世纪50年代的这几篇文章中已然奠基。20世纪60年代初期的一些文章,如《山东大学学报》(历史版)1960年12月所刊童书业的《孔子思想研究》,《文史哲》1961年5月所刊车载的《孔子论仁》等,则对20世纪50年代的研究进行了深扩。新中国成立后17年间,在阶级分析观中,当时的学者仍然对儒学的正面价值进行了努力挖掘,并且从方法论上出现“抽象继承法”的概括。^②尤其值得注意的是此一阶段对于儒家思想中“仁”的重视,如果翻阅一下这17年间的儒学论文,就可以知道1978年庞朴《孔子思想的再评价》之后,大陆学界对儒家“外礼内仁”结构的渐次阐发,并非从天而降,而是建基于17年学术基础上。可以说,改革开放以来的大陆儒学研究,实际上是以对新中国成立后17年间儒学研究的接续与推进为启始的。

无论哲学化路径还是史学化方向,1950年至1966年中国大陆的儒学研究,基本都是由阶级分析入手,再以唯物主义和唯心主义的分别,对儒学思想作进步还是落后的区分。此种研究范式,使这一期的儒学研究天然与政治更为接近,而离心性儒学更远,甚至往往将心性部分视为唯心主义糟粕而加以批判与排斥。这一在研究旨趣上与当时“港台新儒家”的区别,与新世纪以来“大陆新儒家”普遍关注政治儒学、而“港台新儒家”则更加重视心性儒学前后承续。

二、古今中西之争中儒学的裂变与迷茫

与20世纪相比,新世纪的儒学在中西古今之维坐标系中的位置发生了变化。在20世纪,虽然有不少学者注意到了中西之别,但在救亡图存与建设现代化的迫切需求下,儒学作为中国古典社会的思想观念体系,更多是被置于古今之变的视域中加以考察,其作为现代化“阻力”的那一方面则被重视和强调,从而成为反省与批判的对象——即使儒学对现代生活有意义,可以作为思想资源,也必须要经过“现代化转换”。在经济已进入快速发展轨道的新世纪,更多的主流学者开始强调中西之异,甚至儒学原本遭到批判的、与伦理和政治相关的思想观念,也渐次作为中国传统异于西方的特质,得到辩护或认可,如五四以来基本已被否定的“三纲”,再次成为争论的话题。^③对于先前中国古代为专制社会的定论,也有人认为是西方人对中国的偏见。^④这一讨论

① 新中国成立后的儒学研究,是从对孔子的评价开始的。1951年春天,对电影《武训传》的讨论和批判,带动了对历史人物的重新评价,进而触发了对孔子的评价问题的关注。嵇文甫这一年发表的《封建人物九等论——从〈武训传〉讨论所引起的历史人物评价问题》(《新史学通讯》第5期)中,已提到孔子“虽为封建人物而在当时历史条件下具有一定进步性”,稍后他又于《新史学通讯》第6期发表《孔子思想的进步性及其限度》一文,作了进一步的阐述。据《孔子思想的进步性及其限度》的“编后记”称,此文的刊发,是为了将《武训传》的讨论,“推广到历史人物问题上去”;两年之后的1953年,嵇文甫再次延续对于孔子评价的思考,他于《历史教学》发表《关于孔子的历史评价问题》(第8期)。嵇文在当时引起了众多关注,有赞同的,也有人提出反对意见,于是1954年,嵇文甫又于《历史教学》发表《关于孔子历史评价问题的几点解答》(第9期)一文进行了回应。

② 冯友兰:《中国哲学遗产的继承问题》,《光明日报》1957年1月8日。

③ 如李存山与方朝晖的争论。见方朝晖:《“三纲”真的是糟粕吗?——重新审视“三纲”的历史与现实意义》,《天津社会科学》2011年第2期;李存山:《对“三纲”之本义的辨析与评价——与方朝晖教授商榷》,《天津社会科学》2012年第1期。

④ 如黄敏兰、万昌华与侯旭东的争论。见侯旭东:《中国古代专制说的知识考古》,《近代史研究》2008年第4期;黄敏兰:《质疑“中国古代专制说”依据何在——与侯旭东先生商榷》,《近代史研究》2009年第6期;万昌华:《一场偏离了基点的“知识考古”——侯旭东〈中国古代专制说的知识考古〉一文驳议》,《史学月刊》2009年第9期。

与儒学研究关联甚大，因为如果中国古代不是专制社会，则儒学是专制社会的帮凶这一定位也随之无法成立。在政治儒学潮流的带动下，经学的价值也被重估，在重视经学研究的呼声之外，开始有学者倡议“复兴经学”。^①

时有古今，地有东西。是强调古今之变，谈中西之别必以时代的古今之变为前提，还是优先中西之别，在谈古今之变之前先强调地域尤其是文化上的中西之别？前者走向极端，是无视中西差异而只见古今之变；后者走向极端，则是以地域的中西之别取消时代的古今之变。对中西之别与古今之变的不同重视程度或者不同态度，是造成前述儒学研究发生裂变的根本原因。

儒学背后所深系的民族情怀，可以为今天儒学研究中对于中西之异的强调，作出情感动力方面的解释。在百年近现代儒学史中，即使是出于救亡图存的迫切要求而对儒学进行严厉批判，其背后所藏的，也仍是民族情怀的强大动力。由前文分析可知，古代社会的儒学在叙述自身历史时所采用的“绝学一复兴”模式，不仅由此申明其独立于王朝兴废的内在价值，更激发了历代儒者带有强烈情感色彩的“为往圣继绝学”的道义精神；在近现代，“儒学复兴”取代“华夷之辨”为中华民族提供文化身份认同，与民族国家意识共同发育的儒学复兴意识，则因其炽烈的民族情怀，而对远超出古代社会儒者群体的社会民众也依然具有巨大的感召力。儒学所携带的这种类信仰的情感特质，于不同的时期展现出不同的特点，在今天则表现为在强调中西之异的语境中对于儒学复兴的呼唤。

在人文研究中，情感之真诚、情怀之迫切的重要性毋庸置疑，但情感和情怀不能遮蔽对现实与真理的认识，求善求好，必须以求真求实为前提。无论是不顾历史传统的中西之异、片面强调古今之变，还是不顾历史现实的古今之变、片面强调中西之异，都是既割裂了古今之变与中西之异，也割裂了现实与理论。由于对中西之异的强调，已渐成儒学复兴话语的前提，因此在儒学复兴中，如果不能把握古今中西的平衡，则最可能出现的失衡状态是，听任激烈的情感将中西之异绝对化，并以中西之异压倒或者取消古今之变所面临的问题，故本文侧重分析后者所内涵的矛盾及其可能存在的理论盲区与现实弊端。

新世纪强调“中西之异”的儒学复兴或者儒学复古主义潮流，尽管似乎在民间有 20 余年“国学热”的呼应，但实际上难掩现实层面与学术层面的疏离或者脱节，以及由此所导致的未来与过去之间的对立和矛盾。

今天的儒学复兴思潮，是以学术层面与社会层面分离为前提的。在学术层面，儒学的确遭受过数次批判，但在社会现实层面，儒学为主导的传统，实际上一直较为稳定地形塑或影响着人们的思维、情感、生活和行为。即使在可作为现代化程度标杆的高等院校，儒学的影响也随处可见——比如，同一位导师所带的研究生之间互称师兄弟或师姐妹，这种普遍的类血缘关系的称呼，恐怕只能在儒家传统对于血缘关系的重视那里，才能找到根源。方朝晖就曾总结过三千年传统对于今天文化心理结构根深蒂固的影响：

我们如果不是从哲学建构的立场，而是基于纯经验的判断和分析，即可发现，文化心理基础有时是非常坚固、最难动摇的。这不是说文化心理的所有层面都难以改变，而是指有些方面，比如在此岸取向、关系本位和团体主义这三个方面，迄今为止中国文化与三千多年前没有大的变化。^②

方教授以此论证西方的制度决定论不适用于中国文化的心理土壤，寻找中国现代性的正确

① 刘增光：《能否走进“新经学时代”》，《原道》2016年第4期。

② 方朝晖：《从文化心理结构反思“五四”》，《文史哲》2019年第6期。

定位,需要以中国数千年来形成的重要制度和价值为基础。他的观点在此暂且不详论,他对中国当代社会文化心理结构所作的总结与描述,的确有着数不清的经验现实依据。

如上所述,既然在社会层面的现实中,以儒学为代表的传统文化不仅从未离场,而且根深蒂固、影响广泛,那么若现实存在着种种问题的话,恐怕需要的仍是对儒学传统进行深刻反省和反思。显然,在儒学传统仍然有着重大影响,有时甚至是决定性影响的社会层面,呼吁儒学复兴,就多少显得有些缺少目的性。

事实上无论学术史叙事中的儒学是起是落,儒学对现实生活的形塑力量,都始终存在:正向的如对于亲情的重视,到反向的如任人唯亲。因为我们自传统中来,所以比复兴更重要的是反思。也就是说,在社会生活现实的静水深流之中,传统并未发生“断裂”,儒学观念也一直以各种形式存续着,儒学“衰绝—复兴”的大起大落,仍是儒学史或学术史叙事中激扬的波浪。儒学复兴的浪潮,主要还是聚集在学界,其中所包含的意义,既有中国学术界对在国际学术界多年失语所累积的严重不满,包含有对中国叙事的向往和追求,也有在此刺激及中国经济快速发展的鼓舞之下,古老的“绝学—复兴”道统意识的又一次苏醒。

尽管目前的儒学复兴,其立论偏重于对中西之异的强调,但儒学的复兴却无法回避学术自身正经历着(远非完成)古今之变的现实。在儒学由古典形态转变为现代形态的过程中,儒家“学”“人”合一的传统,变成了“学”与“人”断裂与分离的状态。今天,尤其理论层面的儒学,是作为现代学术研究的一部分而存在,论文与专著中的历史阐述及理论构建,是它的主要存在形态,大部分由专业研究人员实现,实现的方法为论证;而众所周知,古典儒家学问的根本在于修身,《大学》所谓“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”,尽管也有在不断的阐释中获得生命力的儒家经典,但理论上来说,这些内容不能仅存于书本里,更重要的是要在生活中实践它,作为身心修养,以及在此基础上的齐家、治国、平天下的指导,^①古典儒家学问的实现方法在于修证,而非现代学术中的论证。^②换言之,在现代学术体系中谋求复兴儒学,实际上面临着有其知识而少其学问,有其书而少其人的困境。

现代学术体系中“学”与“人”的逐渐分离,对于儒学研究来说,体现的是学术观念的进步,^③但对于儒学复兴来说,则成为一个难题。儒学复兴,不仅要有书,还要有人,至少需要有一定数量依照儒家经典,以儒家道德进行自我要求和身心修证(而非将儒家道德写成文章或专著,对别人

① 因此儒家典籍的一些篇章中,语句之间在今天看来缺少逻辑联系,原因在于这些语句是按修身次第,而非知识逻辑次序排列。如《论语》首篇《学而》第一句话:“子曰:学而时习之,不亦说乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知而不愠,不亦君子乎?”

② 修身养性之功夫,在儒家学者中久远流传,历代儒家修证功夫,所在多有。如“伊川见人静坐,便叹其善学”,黄宗羲原撰,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷一六《伊川学案下·胡周门人·正公程伊川先生颐·附录》,北京:中华书局,1986年,第647页;王阳明论为学功夫曰:“教人为学,不可执一偏:初学时心猿意马,拴缚不定,其所思虑,多是人欲一边,故且教之静坐、息思虑。久之,俟其心意稍定……须教他省察克治。”王守仁著,王晓昕、赵平略点校:《王文成公全书》卷之一《语录一·传习录上》,北京:中华书局,2015年,第20页;梁启超论“养心”云:“孔子自得之学,在从心所欲;孟子自得之学,在不动心……天下学问,不外成己、成物二端。欲求成己,而不讲养心,则眼耳鼻舌身意根尘相引,习气相熏,必至堕落。欲求成物,而不讲养心,则利害毁誉称讥苦乐,随在皆足以败事。故养心者,学中第一义也。养心有二法门,一曰静坐之养心,二曰遇事之养心。学者初学……但能每日静坐一二小时,求其放心,常使清明在躬,志气如神,梦剧不乱,宠辱不惊,他日一切成就,皆基于此,毋曰迂远云也。”梁启超:《饮冰室文集之二·万木草堂小学学记》,《饮冰室合集》,北京:中华书局,2015年,第34页。

③ “为学”与“为人”合二为一的学术传统,对现代学术尤其是儒学研究所造成的矛盾性影响,可参见林青、杨丽娜:《“身份混淆”与“角色分裂”——从“现代新儒家”概念看现代学术中的儒学研究》,《燕山大学学报》2019年第3期。

提出道德要求)的儒者,作为其复兴的承担者,由专业研究者支撑的“儒学热”,只能是儒学研究的“热”。新世纪人们呼唤儒学复兴时,出现了政治儒学势头强劲、心性儒学相对式微的情况,除了古典儒学本有的治国、平天下抱负的影响,被切掉古典儒家功夫论的当代政治儒学要更便于文字逻辑论证,也应是造成这种情况的一个因素,而更深层的,则是“学”“人”分离的学术现实。

此外,如何评价百年现代化进程的成果,是儒学复兴论者所要面对的另一问题。以中西之别取消古今之变、试图让古典儒学“直通”现代生活的儒学复古主义所面临的一个困境,是用历史否定现在和未来、以古代史否定近现代史——借用董仲舒的“三世”说,是以“所传闻世”否定“所见世”与“所闻世”。退一步说,倘若儒学不仅仅是一个历史的发展过程,在其随时代变迁而不断发生变化的表象背后,的确存在着一个相对稳定的抽象结构,而这个抽象结构又恰好能被当前学术界准确地界定并描述出来,它也依然是历史中儒学的抽象结构,这种静态的结构,是否能够称作处于动态发展中的“传统”,是否应该用来限定现在和未来,也还是一个非常值得怀疑的命题。

早在20世纪80年代中后期的“文化大讨论”中,甘阳已就古今中西问题敏锐地指出:“中国文化与西方文化之间的地域文化差异常常被无限突出,从而掩盖了中国文化本身必须从传统文化形态走向现代文化形态这一更为实质、更为根本的古今文化差异问题。”对于中西之异的强调不仅模糊了古今之变的诸多问题,而且,这种中西之异的比较本身,也存在着方法论的问题:

我们总是不知不觉地用抽象的中国文化(实际上是中国传统文化,说穿了多半是儒家文化)与抽象的西方文化(实际上是经过了“知识论转向”以后的近代西方文化)之间的泛泛比较与笼统区别,来回避、模糊、转移甚至取消中国传统语言化形态与中国现代文化形态的区别这个更为实质的问题(与此同时也就忽视了西方文化本身也有一个其传统形态与现代形态的区别)。^①

20世纪80年代的文化讨论已过去30余年了,期间人文学术研究的确取得了非常丰硕的成果,甘阳所指出的问题也早已得到巨大的改善,人们的认识已趋于具体和细致,但在儒学复兴的语境中,在进行中西比较时,“泛泛比较与笼统区别”,以及将儒学与西学的特点抽象化、静态化的现象仍然所在即是,这既需要对儒学及儒学研究的相关概念,进行更为细致的厘定,也需要儒学研究本身更进一步地实现现代学术形态的转化。

三、儒学的整全性与现代学术专业分科治学的碰撞

在古代中国,社会、家庭、思想观念等各个层面都笼罩于儒学之下,儒者构成知识群体的主体,在“儒学”这一盒子的内部,可以有儒学形态的自身发展,罕有能立于“盒子”之外的“儒学研究”。“儒学研究”这一概念之得以成立,必须以现代社会的出现为前提,亦即只有在帝制消亡的现代,知识群体的主体不再是儒者,而是可以站在“儒学”之外的学者,以“儒学”为研究对象的“儒学研究”才有可能。

然而,古典与现代在概念上虽然相对,落在历史现实中的,却只有同一条时间长河中的水波相续。百年现代学术史,实际上是古典学术范式向现代学术范式转换的历史。古典与现代学术范式、思维方式的错杂并存,民族情怀、现实关切与学术研究的混融,造成了“儒学”与“儒学研

^① 甘阳:《中西之争还是古今之争》,《青年论坛》1986年第2期。收入甘阳:《古今中西之争》,北京:三联书店,2012年,第35—36页。

究”交错纠缠的现象。^① 在儒学还主要被作为批判对象,甚至是有待进行现代化转换的思想资源时,这一混杂对于学术研究的影响还不明显,但当儒学不仅是研究对象与思想资源,甚至在某些研究中,还成为价值来源时,将“儒学”与“儒学研究”进行区分,就变得非常有必要。前述儒学内部的分裂,部分原因在于,以儒学作为思想资源和价值来源的“儒学复兴”,以及以儒学为研究对象或有待转化的思想资源的儒学研究,二者混而不别。

与儒学复兴同步的是部分学者对儒家身份的认同。不同于现代社会中其他人文学学术相关领域的研究,当今儒学研究的一个引人注目的现象,是儒学这一研究对象,在很大程度上已然影响了不少研究者的自我身份定位。我们很少见到学院派道教研究者会宣称自己因受研究对象的影响而皈依道教,成为一名道士或曰在家的居士,佛教研究、基督教研究等领域,也往往如此。但如果参加儒学研究的研讨会,可能会遇到不止一位两位学者,在作为研究者参会的同时,还会宣称自己是一名儒者,或曰自己属于儒家。因此,不仅“儒学”与“儒学研究”各自的边界需要明晰,对于儒者与学者的身份之别,也需要有基本的切割意识,并进而对来自儒家的主张阐述,与来自学者的研究成果,进行基本的甄别。既然佛教、道教,或基督教信徒所写的弘教文章,不能被当作研究论文,那么一位儒者对于本派思想观念的宣传与弘扬,自然也不能与儒学研究混而无别。

在对儒学与儒学研究进行基本区分之后,还需要注意古典儒学的整全性对于现代学术的影响。如果稍微留意一下近年来的学术史尤其是儒学研究相关的大事件,就会发现在兴盛于新世纪的“世界文明对话”中,主题既有儒学与基督教对话,也有儒学与自由主义对话。这种主题设置,反映了儒学既是生命实践的学问,有宗教信仰内容的一面(中国古代也往往儒、释、道三教并称),同时也包含古代政治学的内容。

如果按照现代学术分科体系来看,既然儒学中有关乎人的生命进步、宗教信仰的内容,那么它当然可以作为宗教学的研究对象;既然儒学中有哲学、伦理学、政治学、社会学、经济学等方面的内容,那它自然也可以是哲学、伦理学、政治学、社会学、经济学等学科的研究对象。然而,一旦当学术研究不再满足于自身专业领域的耕耘,而要以问题为核心来整合学科时,此时实际上就进入了跨学科研究,在这一类研究中,如对儒学的整全性不加警惕,便很容易将复杂的问题简单化。正如西谚所说,“当手里握着锤子时,所有东西看上去都是钉子”,案头上研究的是儒学,那么各种社会问题的根源看上去都可以归结为道德,从而无视各学科已有的研究成果,造成古典儒学观念似乎可以“直通”现代生活的假象。

在家国一体的古代社会,学问便是修、齐、治、平的学问,儒学这种由中国古代皇权社会政教合一的特点所决定的整全性,完全不会遇到任何质疑;但在皇权社会终结之后,儒学的这种整全性,却并未在现代学术体系构建过程中,受到学者足够的重视和得到足够的警惕。当然,在专业领域相对明确的现代学术分科研究中,儒学原初所具有的整全性,也很少会给人们的认识带来问题。只是当我们的学术研究要以社会问题意识为导向,并且为了解决这一问题而打破学科边界时,儒学原初所具有的这种整全性,才有较大的可能性带来不同学科在认识上的某些碰撞。比如,儒学所持有的伦理道德史观,倾向于将王朝兴亡、社会治乱归因于道德,映照于现代学术研

^① “儒学”发展的思想史,也因此与“儒学研究”的学术史紧密关联甚至难解难分,这也是本文第一部分叙述现代学术史脉络中的儒学研究时,将儒学与儒学研究混而论之的原因。

究,则容易出现将今天社会出现的问题同样归因于道德,^①进而由道德出发提出解决之道,这就容易从伦理学研究进入法学和政治学领域。2020年陈来与任剑涛关于公私德问题的论辩,就可作为伦理学与政治学不同视域碰撞的典型案列。^②

儒学的整全性期待对于学术研究的负面影响,张学智在2002年也曾指出:“20世纪中国大陆的新儒学研究有一个误区,这就是企望学术包打天下。新儒家个人有这样的期许,研究者也这样苛责新儒家。”^③这一提示对于今天儒学复兴语境下的儒学研究,或许更具意义。

余 论

1965年,美国汉学家列文森出版《儒教中国及其现代命运》一书,得出儒家传统业已死亡的结论,20世纪80年代,杜维明以“儒学三期说”回应这一在国际汉学界影响甚大的论断。^④杜维明重建哲学以及儒学传统的现代化思路,对中国当代儒学复兴语境中的儒学研究影响很大,可以看到今天很多研究是沿着当时杜先生的设想展开的。这不仅是因为他的回应是最早的,还因为他以儒学回应西方文化挑战的“挑战一回应”思路与现当代中国学术史与思想史研究的基本理路相契合。杜先生在欧风美雨中切身体会到重建中国传统的迫切性,这一路径的选择与他身为海外华人的经历、见识有很大关系,但如果站在国内学者的角度,重建传统则必需超越“挑战一回应”的基本思路,不能仅仅将西方文化视作“挑战者”,而是更应该真正站在中国文化主体性的角度,思考西方文化中哪些因素是值得我们学习的,哪些因素是可以纠偏补弊的,如甘阳在1988年所提出的:“儒学不是要考虑如何去迎接‘西方文化’挑战,而是要考虑如何与‘西方文化’——‘精神科学’研究的路向——联起手来,共同促进人类的价值关怀。”^⑤

新世纪的儒学研究再次站在了古今中西的路口,中国经济的飞速发展和人民生活水平的不断提高,正应更好地推动中国文化从传统文化形态向现代文化形态的转换。认识已有的优点当然重要,但认识需要改进的不足,则比认识优点更为迫切。一个真正强大的人,是闻过则喜,继而能改的人;一个真正自信的民族,是有自省能力,能够真正自我修复文化弱点的民族。真正的文化自信,不仅在于讴歌与弘扬已有的优点和精华,更在于能够自我省察、自我批判、自我纠正,能自我发现那些习焉不察的文化陋习与心理痼疾,并且不以“从来就是这样的”作为讳疾忌医、不加改变的借口,而是勇于面对和改正。在与自身历史传统的关系方面,就个人来说,真正的“孝”,从来不是仅仅“以顺为正”,顺从父母先辈的一切,而是继承父母先辈的优点,在自己身上继承之,发现父母先辈的缺点,在自己身上改正之,就民族历史来说,与传统的关系,既是继承传统,更应是铸造传统。

(责任编辑:温方方)

① 实际上五四时期知识分子虽然在呼吁“改造国民性”的同时,对儒学进行了批判,但所批判的主要是礼教,其“改造国民性”的思路,某种程度上仍沿袭了儒家将兴亡治乱归因于道德的思维方式。

② 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期;任剑涛:《古今之变与公私德行的现代理解》,《文史哲》2020年第4期。

③ 张学智:《包打天下与莫若两行》,《文史哲》2003年第2期。

④ 杜维明:《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、问难和讨论》,台北:联经出版事业公司,1989年;《近代中国思想人物论——保守主义》,台北:台湾时报文化出版事业有限公司,1980年。

⑤ 甘阳:《儒学与现代——兼论儒学与当代中国》,见氏著:《古今中西之争》,第134页。

“温柔敦厚”与华夏审美心理

袁济喜

摘要:“温柔敦厚”出自儒家经典《礼记·经解》一文,既是华夏审美心理的彰显,也是西汉士人鉴于秦朝二世而亡的历史教训而倡导的美学思想。它继承了周代以来的中和思想,经过孔子的再释,再到《礼记》作者的阐述,影响到两汉的《诗经》学与音乐理论,奠定了中华民族的审美心理。温柔敦厚这一范畴从文化思想领域延伸到诗教领域,以中和哲学为底蕴,将诗教与乐教相结合,重构了诗乐教化体系,进而延伸到文艺美学之中。虽然温柔敦厚最早是配合国君的六艺之教的需要而提出的,但是其审美意蕴在后世的发展中,又非六艺之教所能限定。经过历代学者的推阐演绎,温柔敦厚的审美意蕴渐趋丰富、日益成熟,呈现出多维的审美特色和美学感染力,迄至今天,依然有着强大的生命力。

关键词:温柔敦厚; 审美心理; 中和思想; 文艺批评

作者简介:袁济喜,中国人民大学国学院(北京 100872)、北京大学美学与美育中心

在中国思想文化体系中,“温柔敦厚”是一个极其重要又极具争讼的范畴。“温柔敦厚”是儒家诗教的重要概念,出自汉代《礼记·经解》一文:“孔子曰:入其国,其教可知也。其为人也温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;絜静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。”^①结合全文,可以知道这是汉代儒生对于“六艺之教”(即《诗》《书》《礼》《易》《春秋》《乐》六部经书的教化)的描述。大意是说,通过对于一个国度人民文化修养的考察,可以推论他们所受“六艺之教”的情况。如果为人温柔敦厚,则是深于《诗》教的结果,如果博学达理,则是深于《书》教。在漫长的中国古代社会,温柔敦厚这一范畴虽然出现在《礼记·经解》的单篇中,看似偶然提出,但是它契合中华审美心理,经过《毛诗序》《文心雕龙》等典籍的阐释,历经演变,渐趋成熟,形成了较为系统的理论体系。^②同时,历代学者对其阐释见仁见智,近现代以来,随着现代西方思想的输入,温柔敦厚常常成为保守落后的代名词。笔者认为,这一范畴虽然源自儒家经典,但是揭示出中国文化与美学的内在生命力,对它的评价应当加以深入探讨。

① 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷五〇,北京:中华书局,2009年,第3493页。

② 关于《礼记·经解》的成篇年代,朱自清《诗言志辨》(上海:开明书店,1947年)认为它与《淮南子·泰族训》可以互证,出自于西汉时代。任继愈主编的《中国哲学发展史》(秦汉卷)(北京:人民出版社,1985年)也认为它与《礼记》中的《大学》《中庸》等篇章一样,是西汉时代产生的。蔡钟翔等编著的《中国文学理论史》(北京:北京出版社,1987年)与张少康、卢永璘编著的《先秦两汉文论选》(北京:人民文学出版社,1996年)也认为它是西汉时代的产物。本文认同这些观点,认为它是西汉时代的思想文化观念的结晶。

一、“温柔敦厚”的生成与美学价值

“温柔敦厚”一词,最早见于儒家经典《礼记·经解》。孔颖达疏引皇氏(侃)云:“此篇分析六经体教不同,故名曰‘经解’也。”^①《经解》篇是概括六经之旨的,即用一句话来概括六经是讲什么的。最早提出六经之名并简单概括六经之旨的是庄子。《庄子·天运》篇说:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。”^②《礼记·经解》的作者不仅是对六经内容进行简单地概括,而是既论六经之旨,同时又以政教的眼光论其得失,这比《庄子·天运》篇则进了一步。《经解》原文如下:

孔子曰:“入其国,其教可知也。其为人也温柔敦厚,《诗》教也。疏通知远,《书》教也。广博易良,《乐》教也。絜静精微,《易》教也。恭俭庄敬,《礼》教也。属词比事,《春秋》教也。故《诗》之失愚,《书》之失诬,《乐》之失奢,《易》之失贼,《礼》之失烦,《春秋》之失乱。其为人也,温柔敦厚而不愚,则深于《诗》者也。疏通知远而不诬,则深于《书》者也。广博易良而不奢,则深于《乐》者也。絜静精微而不贼,则深于《礼》者也。属词比事而不乱,则深于《春秋》者也。”^③

唐代经学家孔颖达《礼记正义》卷五〇释“温柔敦厚”说:“温谓颜色温润。柔谓情性和柔。《诗》依违讽谏,不指切事情,故云温柔敦厚是《诗》教也。”又释“《诗》之失愚”说:“《诗》主敦厚,若不节之,则失在愚。”又释“温柔敦厚而不愚”说:“此一经以《诗》化民,虽用敦厚,能以义节之;欲使民虽敦厚,不至于愚,则是在上深达于《诗》之义理,能以《诗》教民也。故云‘深于《诗》者也’”^④依照孔颖达的解释,温就是指脸色的温润,柔则是指情性和柔。二者是表里相合的概念。温柔敦厚是诗教的结果。

但过犹不及,过分敦厚则失之于愚。南朝刘宋范晔在《后汉书·方术传》中论曰:“夫物之所偏,未能无蔽。虽云大道,其核或同。若乃《诗》之失愚,《书》之失诬。然则数术之失,至于诡俗乎?如令温柔敦厚而不愚,斯深于《诗》者也;疏通知远而不诬,斯深于《书》者也;极数知变而不诡俗,斯深于数术者也。故曰:‘苟非其人,道不虚行。’意者多迷其统,取遣颇偏,甚有虽流宕过诞亦失也。”^⑤范晔强调即使对于方术,也存在过犹不及的现象,如果过分沉迷其中,则会适得其反,明者求其中道而已。温柔敦厚而不失之于愚,则是深于《诗》者,可见,孔子的中庸思想同样适用于温柔敦厚的诗教之中。

“温柔敦厚”从人格角度来说,就是将“允执其中”作为一种品德来培养,形成自觉的人格境界。在传说的《尚书·舜典》中记载:“帝曰:‘夔,命汝典乐,教胄子,直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。诗言志,歌永言,声依永,律和声。八音克谐,无相夺伦,神人以和。’”孔颖达疏:“直而温”曰:“教之正直而温和,宽弘而能庄栗。”^⑥这是指乐教所达到的人文品格。明代宋濂《故朱

① 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷五〇,第3493页。

② 郭庆藩:《庄子集释》卷一〇下,北京:中华书局,1961年,第1067页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷五〇,第3493页。

④ 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷五〇,第3493页。

⑤ 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷八二上,北京:中华书局,1965年,第2706页。

⑥ 阮元校刻:《十三经注疏·尚书正义》卷三,第276页。

府君文昌墓铭》中指出：“诗之为教，著于礼经。温柔敦厚，本诸性情。君子读之，岂惟多识？玩其指归，感善惩逸。我甑生尘，我衣悬鹑，非义之物，肯受诸人？如斯学经，庶可无愧。”^①也是说的这层意思。

儒家强调人的内心世界必然见之于外在形貌上面，因此，温和品德也通过彬彬有礼的仪容举止、服饰打扮而各以彰显。《礼记·聘义》曰：“温润而泽，仁也；缜密以栗，知也。”^②《礼记·祭义》记载：“孝子将祭祀，必有齐庄之心以虑事，以具服物，以修宫室，以治百事。及祭之日，颜色必温，行必恐，如惧不及爰然。其奠之也，容貌必温，身必讙，如语焉而未之然。宿者皆出，其立卑静以正，如将弗见然。及祭之后，陶陶遂遂，如将复入然。是故恣善不违身，耳目不违心，思虑不违亲。结诸心，形诸色，而术省之。孝子之志也。”^③这是描绘君子在祭祀时的内心虔诚与容貌必温。

在儒家经典中，“敦厚”一词往往成为一种厚德载物的品格。《周易》上经坤卦《象》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。”《象》曰：“地势坤。君子以厚德载物。”^④而民德归厚，成为儒家的政治理想。《论语·学而》记载：“曾子曰：‘慎终追远，民德归厚矣。’”^⑤而帝王统治百姓，同样需要怀柔的策略。《礼记·中庸》以诗的语言赞美：“大哉！圣人之道洋洋乎！发育万物，峻极于天。优优大哉！礼仪三百，威仪三千。待其人然后行。故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学。致广大而尽精微。极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。”^⑥这种正大光明的人生理想与政治理念的同一，造就了中国古代的人生政治理想的最高境界，同样也影响到先秦两汉的文艺思想。朱自清在《诗言志辨·温柔敦厚》中曾引证郭沫若《周彝铭中之传统思想考》一文，指出“中”的思想溯自殷周时代的传统观念：“德字始见于周文，于文以‘省心’为德。故明德在乎明心，明心之道欲其谦冲，欲其荏染，欲其虔敬，欲其果毅，此得之于内者也。其得之于外，则在崇祀鬼神，帅型祖德，敦笃孝友，敬慎将事，而益之以无逸。”朱先生对此发挥道：“所说的君臣之分、‘中道’，以及‘谦冲’‘荏染’‘敦笃孝友，敬慎将事’等，‘温柔敦厚’一语的涵义里都有。周人文化，继承殷人；这种思想真是源远流长了。而‘中’尤其是主要的意念。”^⑦这段话指出了“温柔敦厚”的思想渊源。

在《诗经》这部文学作品中，“温柔敦厚”是以文学的审美意识展现的。诗歌的抒情言志，与直接的政治文告与论说文不同，它不是采用直接的概念表达，而是通过委婉曲致、一唱三叹的手法得到表现，这就是后人所说的比兴手法。刘勰《文心雕龙·宗经》指出：“《诗》主言志，诂训同《书》，摘风裁兴，藻辞谲喻，温柔在诵，故最附深衷矣。”^⑧刘勰强调《诗经》用比兴的手法，通过婉曲的词藻与温柔敦厚、一唱三叹的吟咏，达到了深切感染人心的效果。梁启超在著名的《中国韵文里头所表现的情感》这一篇讲演中，将中国古代的诗歌总结了几种不同的表现手法，指出《诗

① 宋濂：《芝园前集》卷九，见《宋濂全集》新编本第4册《宋学士文集（三）》，杭州：浙江古籍出版社，2014年，第1516页。

② 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷六三，第3679页。

③ 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷四八，第3474页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏·周易正义》卷一，第31、32页。

⑤ 阮元校刻：《十三经注疏·论语注疏》卷一，第5337页。

⑥ 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五三，第3545—3546页。

⑦ 朱自清：《朱自清古典文学论文集》（上），上海：上海古籍出版社，1981年，第309—310页。

⑧ 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》卷一，北京：人民文学出版社，1958年，第22页。

经》中有一类表现手法叫做“回荡的表情法”。他列举了《诗经》中的五篇著名作品，其中有一首叫《柏舟》：

泛彼柏舟，亦泛其流。
耿耿不寐，如有隐忧。
微我无酒，以敖以游。
我心匪鉴，不可以茹；
亦有兄弟，不可以据。
薄言往诉，逢彼之怒。
我心匪石，不可转也；
我心匪席，不可卷也；
威仪棣棣，不可选也。
忧心悄悄，愠于群小；
覯闵既多，受侮不少。
静言思之，寤辟有摽。
日居月诸，胡迭而微。
心之忧矣，如匪浣衣。
静言思之，不能奋飞。

梁启超击节叹赏：“那《柏舟》篇，大约是一位女子，受了家庭的压迫，有冤无处诉，都是表一种极不自由的情感。他的表情法，和前头那三首都不同：他们在饮恨的状态底下，情感才发泄到喉咙，又咽回肚子里去了。所以音节很短促，若断若续；若用曼声长谣的方式写这种情感便不对。”^①梁启超卓有识见地指出，《诗经》中的这种情感表达法，映照出我们民族的审美心理，这种含蓄蕴藉，一唱三叹的表现法，正是我们民族所独有的，而“温柔敦厚”这一术语，是再确切不过地概括出了这种文化心理，他为此断言：

我们的诗教，本来以温柔敦厚为主，完全表示诸夏民族特性，《三百篇》就是唯一的模范。《楚辞》是南方新加入之一种民族的作品。他们已经同化于诸夏，用诸夏的文化工具来写情感，掺入他们固有思想中那种半神秘的色彩，于是我们文学界添出一个新境界。^②

梁启超用“温柔敦厚”来概括中国的诗教，这一概念实际上被后人赋予中国诗性文化心理的蕴涵，哀而不伤、乐而不淫、文温以丽、意悲而远、含蓄蕴藉这一类诗话中常用的词语，实际上都与温柔敦厚相关。梁启超强调温柔敦厚的诗教表现出华夏诸民族的特性，这一看法可谓切中肯綮。

这一说法也得到当代学者的认同。李泽厚在《美的历程》中引证了《邶风·柏舟》《王风·黍离》《秦风·蒹葭》《小雅·采薇》这些诗篇的名句后指出：

虽然这些诗篇中所咏叹、感喟、哀伤的具体事件或内容已很难知晓，但它们所传达出来的那种或喜悦或沉痛的真挚情感，和塑造出来的生动真实的艺术形象，那种一唱三叹反复回环的语言形式和委婉而悠长的深厚韵味，不是至今仍然感人的么？它们不同于其他民族的

① 梁启超：《作文教学法》附录一，北京：商务印书馆，2018年，第94页。

② 梁启超：《作文教学法》附录一，第131—132页。

古代长篇叙事史诗,而是一开始就以这种虽短小却深沉的实践理性的抒情艺术感染着、激励着人们。它们从具体艺术作品上体现了中国美学的民族特色。^①

李泽厚这里虽然没有用温柔敦厚这一说法,但他分析的《诗经》影响后世的思想感情与艺术形象,与温柔敦厚的蕴涵完全相符。他指出:“它们从具体艺术作品上体现了中国美学的民族特色。”这一思想后来经过演化,积蓄了中华美学的内在意蕴,成为中华审美心理。

关于诗歌所体现出来的“温柔敦厚”的诗教作用,现代文人与学者林语堂在他那本著名的《中国人》一书中用文学的语言加以写照:

如果说宗教对人类心灵起着一种净化作用,使人对宇宙、对人生产生一种神秘感和美感,对自己的同类或其他生物表示体贴和怜悯,那么依著者之见,诗歌在中国已经代替了宗教的作用。宗教无非是一种灵感,一种活跃着的情绪。中国人在他们的宗教里没有发现这种灵感和活跃情绪,那些宗教对他们来说只不过是黑暗的生活之上点缀着的漂亮补丁,是与疾病和死亡联系在一起。但他们在诗歌中发现了这种灵感和活跃情绪。^②

林语堂比较了中西文化的不同,他指出中国人没有在宗教中发现人间的温暖与希望,但是在诗歌中找到了这种灵感与死亡的情结。他写道:

诗歌教会了中国人一种生活观念,通过谚语和诗卷深切地渗入社会,给予他们一种悲天悯人的意识,使他们对大自然寄予无限的深情,并用一种艺术的眼光来看待人生。诗歌通过对大自然的感情,医治人们心灵的创痛;诗歌通过享受简朴生活的教育,为中国文明保持了圣洁的理想。它时而诉诸于浪漫主义,使人们超然于这个辛勤劳作和单调无聊的世界之上,获得一种感情的升华,时而又诉诸于人们悲伤、屈从、克制等感情,通过悲愁的艺术反照来净化人们的心灵。它教会他们静听雨打芭蕉的声音,欣赏村舍炊烟缕缕升起并与依恋于山腰的晚霞融为一体的景色。它教人们对乡间小径上的朵朵雪白的百合花要亲切,要温柔,它使人们在杜鹃的啼唱中体会到思念游子之情。它教会人们用一种怜爱之心对待采茶女和采桑女、被幽禁被遗弃的恋人、那些儿子远在天涯海角服役的母亲,以及那些饱受战火创伤的黎民百姓。最重要的是,它教会了人们用泛神论的精神和自然融为一体。春则觉醒而欢悦;夏则在小憩中聆听蝉的欢鸣,感受时光的有形流逝,秋则悲悼落叶,冬则“雪中寻诗”。在这个意义上,应该把诗歌称作中国人的宗教。我几乎认为,假如没有诗歌——生活习惯的诗和可见于文字的诗——中国人就无法幸存至今。^③

林氏对于中国诗歌对人民精神的抚慰以及精神安顿的描述十分形象而具体,具有美学的意蕴。他对中国诗歌与宗教关系的论述十分精辟,他以文人的眼光,较诸许多哲学家与思想家更直观地感受到了中国诗歌中蕴涵的文化精神。其实,整个中国古典文艺都是充满着宗教体验型的文化蕴涵的,甚至中国文化也可以用诗性文化来说明,有人提出:“中国文化的根本秘密正在于中国诗学之中。”^④这一说法具有相当的道理。而传统的“温柔敦厚”的诗歌审美心理,则是对于

① 李泽厚:《美的历程》三《先秦理性精神》,北京:三联书店,2009年,第58页。

② 林语堂:《中国人》第二部分,郝志东、沈益洪译,上海:学林出版社,2000年,第240页。

③ 林语堂:《中国人》第二部分,第240—241页。

④ 刘士林:《中国诗性文化·内容提要》,南京:江苏人民出版社,1999年,第2页。

这一论述的集中概括。由此,我们完全可以说,温柔敦厚观念绝非偶然提出,而是先秦思想遗产中的瑰宝,是先民们的文化心理与审美意识所凝聚的观念术语,文化蕴涵极为丰富。

当然,对于温柔敦厚的精神意蕴进行奠定的还是孔子。孔子评价《诗经》中的《关雎》:“乐而不淫,哀而不伤。”^①也就是说,《关雎》这首诗,既表现了爱情的欢乐,同时又不失之过分;既抒发了爱情不能实现的哀感,同时又不流于伤悲,恰到好处地表现出一种中和之美。孔子进而认为,整个《诗经》都体现出了这种符合礼度的美:“《诗》三百,一言以蔽之,曰:思无邪。”^②孔子认为,只有这种中和之美才能培育出理想的人格,陶冶人的高尚情操,而一切不符合这种审美标准的民间俗乐,都令人深恶痛绝。司马迁曾指出:“古者《诗》三千余篇,及至孔子,去其重,取可施于礼义,上采契后稷,中述殷周之盛,至幽厉之缺,始于衽席,故曰‘《关雎》之乱以为《风》始,《鹿鸣》为《小雅》始,《文王》为《大雅》始,《清庙》为《颂》始’。三百五篇孔子皆弦歌之,以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。礼乐自此可得而述,以备王道,成六艺。”^③司马迁强调孔子的文化贡献,在于将《诗经》经过整理后,适合礼乐之教,形成六艺之教的重要内容。

“温柔敦厚”说的提出,也是西汉士人鉴于秦朝二世而亡的教训而倡导的美学思想。秦朝的统治的偏颇与教训,来源于他们对人性的错误理解,以及他们对人与人关系的错误处理,最终导致二世而亡。西汉晚期的刘向在《战国策书录》中批评秦朝政治:“是故始皇因四塞之固,据崤、函之阻,跨陇、蜀之饶,听众人之策,乘六世之烈,以蚕食六国,兼诸侯,并有天下。杖于谋诈之弊,终于信笃之诚,无道德之教,仁义之化,以缀天下之心。任刑罚以为治,信小术以为道。遂燔烧诗书,坑杀儒士,上小尧、舜,下邈三王。二世愈甚,惠不下施,情不上达;君臣相疑,骨肉相疏;化道浅薄,纲纪坏败;民不见义,而悬于不宁。抚天下十四岁,天下大溃,诈伪之弊也。其比王德,岂不远哉?”^④这些都是从历史成亡教训的角度对秦朝与汉朝政治比较后得出的结论,具备了鲜明的文化反思的意味。

西汉梁孝王的门客邹阳在含冤入狱后,在狱中上书时恳切陈情:“至夫秦用商鞅之法,东弱韩、魏,立强天下,卒车裂之。越用大夫种之谋,禽劲吴而伯中国,逆诛其身。是以孙叔敖三去相而不悔,于陵子仲辞三公为人灌园。今人主诚能去骄傲之心,怀可报之意,披心腹,见情素,堕肝胆,施德厚,终与之穷达,无爱于士,则桀之犬可使吠尧,跖之客可使刺由,何况因万乘之权,假圣王之资乎!然则荆轲湛七族,要离燔妻子,岂足为大王道哉!”^⑤这是用秦朝与士的关系,规劝梁孝王以古为鉴,善待士人。西晋文人曹冏在《六代论》中指出:“始皇听李斯偏说而绌其议,至于身死之日,无所寄付,委天下之重于凡夫之手,托废立之命於奸臣之口,至令赵高之徒,诛锄宗室。胡亥少习刻薄之教,长遭凶父之业,不能改制易法,宠任兄弟,而乃师谭申、商,谄谋赵高;自幽深宫,委政谗贼,身残望夷,求为黔首,岂可得哉?遂乃郡国离心,众庶溃叛,胜、广倡之于前,刘、项弊之于后。”^⑥他们都批判秦政的特点是刻薄残忍,不施仁义,可谓鞭辟入里。

可见,《礼记·经解》的“温柔敦厚”之说,生发于此时,有其历史必然性,可谓对于秦政的

① 刘宝楠:《论语正义》卷四《八佾第三》,北京:中华书局,1990年,第116页。

② 刘宝楠:《论语正义》卷二《为政第二》,第39页。

③ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》卷四七《孔子世家》,北京:中华书局,1982年,第1936—1937页。

④ 何建章:《战国策注释》附录四《历代战国策序跋》,北京:中华书局,1990年,第1356页。

⑤ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷五一《邹阳传》,北京:中华书局,1962年,第2349页。

⑥ 陈寿撰,裴松之注:《三国志》卷二〇《魏书二十·武文世王公传》,北京:中华书局,1982年,第593页。

纠正与反思。《淮南子·泰族训》中指出：“五行异气而皆适调，六艺异科而皆同道。温惠柔良者，《诗》之风也；淳庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭尊让者，礼之为也；宽裕简易者，乐之化也；刺几辩义者，《春秋》之靡也。故《易》之失鬼，乐之失淫，《诗》之失愚，《书》之失拘，礼之失伎，《春秋》之失訾。六者，圣人兼用而财制之。失本则乱，得本则治。其美在调，其失在权。”^①这一段话与《礼记·经解》中的温柔敦厚的话语应当出自于西汉同一时代，是西汉王朝有鉴于秦朝刻薄寡恩、猜忍残暴的人性论与政治哲学而提出的文化思想，延伸到诗教领域，乃是为了重构诗乐教化体系，用“温柔敦厚”修复华夏民族被秦政摧残殆尽的人际关系。关于这一点，钱穆曾指出：

《诗经》三百首里，极多关涉到家族情感与家族道德方面的，无论父子、兄弟、夫妇，一切家族哀乐变常之情，莫不忠诚恻怛，温柔敦厚。惟有此类内心情感与真实道德，始可以维系中国古代的家族生命，乃至数百年以及一千数百年以上之久。^②

这可以说是对于《诗经》中呈现出来的中华民族文化心理与道德类型作了精准的概括。东汉班固等人编著的《白虎通义·宗族》中论宗族的作用时指出：“古者所以必有宗，何也？所以长和睦也。大宗能率小宗；小宗能率群弟，通其有无，所以纪理族人者也。”“族者，何也？族者，凑也，聚也，谓恩爱相流凑也。上凑高祖，下至玄孙，一家有吉，百家聚之，合而为亲，生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族”。^③ 温柔敦厚之说正是协调人际关系，使汉朝的文化破除秦朝统治的刻薄残忍、恢复周代礼乐文明的宗法伦理关系。

中和思想是中庸之道的基础，是温柔敦厚思想的抽象化与哲理化。《中庸》提出：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”^④郑玄注：“中为大本者，以其含喜怒哀乐，礼之所由生，政教自此出也。”孔颖达疏“致中和，天地位焉，万物育焉”：“言人君所能至极中和，使阴阳不错，则天地得其正位焉。生成得理，故万物其养育焉。”^⑤如果说，《礼记·经解》提出的“温柔敦厚，《诗》教也”，是从外在的教化层面去谈人格培养，那么中和思想则是强调内在心性才是温柔敦厚人格的根本。《中庸》提出：“《诗》曰：‘衣锦尚絅’，恶其文之著也。故君子之道，暗然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道：淡而不厌，简而文，温而理，知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。”^⑥相反，如果不从根本去加以涵育与修炼，温柔敦厚至多是一种人格装璜，后来宋代的理学家将温柔敦厚与心性修养相结合，正是基于此而立论的。这样，温柔敦厚不仅是一种人格境界，而且获得了哲学本体论的支持，成为一种心性修养。

二、温柔敦厚：乐教与诗教

温柔敦厚与美学的联结，是通过中国固有的诗教与乐教话语体系实现的。它通过诗教与乐

① 刘文典：《淮南鸿烈集解》卷二〇，北京：中华书局，2013年，第820—821页。

② 钱穆：《中国文化史导论》第三章，北京：商务印书馆，1994年，第54页。

③ 陈立：《白虎通疏证》卷八，北京：中华书局，1994年，第394、397—398页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五二，第3527页。

⑤ 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五二，第3527、3528页。

⑥ 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五三，第3548页。

教的话语形态得以构建与丰富。诗教与乐教与现代的美学形态有一定关系,但不完全等同于现代美学形态,原因在于诗教与乐教是儒家特有的范畴与术语,是当时的统治者依据教化需要而制订并完善的。

儒家经典《礼记·经解》指出:“其为人也温柔敦厚,《诗》教也。疏通知远,《书》教也。广博易良,《乐》教也。”^①其中诗教与乐教既互相联系又有所区别,二者同属于大一统封建帝国中的“六艺之教”。“六艺之教”原本于孔子教育学生的科目,指六种教育学生的科目,后来一般指儒家的六部经书。在汉代,“六艺之教”首次成为政府出面组织的教化内容,是鉴于秦朝蔑视六艺之教而采取的政教措施。《礼记·王制》曰:“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士。春秋教以《礼》《乐》,冬夏教以《诗》《书》。”^②可见,汉代儒生认为诗教与乐教是“造士”(培养君子)的基本途径。西汉从陆贾、贾谊、贾山等人开始,通过对秦朝残暴统治的反思,对于礼乐文明的重倡,开始了对于诗教与乐教关系的探讨,以及对于人性教化问题的研究。

在最早的六艺之教中,诗与乐有着内在的联系。诗从属于乐的系统。因而乐教与诗教有着同一性,即陶冶情性,移风易俗。从统治者的教化需要来说,乐教的功用也承担着温柔敦厚相关的内容。《周礼·大司乐》记载:“以乐德教国子:中、和、祗、庸、孝、友。”郑玄笺:“中犹忠也。和,刚柔适也。祗,敬。庸,有常也。善父母曰孝,善兄弟曰友。”^③这里所说的中和之德,其实与“温柔敦厚”有关。从诗歌与音乐、舞蹈的关系来说,三者同为表达心灵世界与情感。这种情感的养成趋势是向中和温柔的人格境界生成。《礼记·乐记》云:“诗,言其志也。歌,咏其声也。舞,动其容也。三者本于心,然后乐器从之。是故情深而文明,气盛而化神,和顺积中,而英华发外,唯乐不可以为伪。”郑玄笺:“三者木志也,声也,容也。言无此本于内,则不能为乐也。”^④《乐记》强调诗与音乐的最高境界是“和顺积中,英华发外”,这一境界其实与温柔敦厚相通。

从乐教的功效来说,它也可以培养温柔敦厚的人格范式。《乐记》中指出:“君子曰:礼乐不可斯须去身。致乐以治心,则易、直、子、谅之心油然而生矣。易、直、子、谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。天则不言而信,神则不怒而威,致乐以治心者也。”孔颖达疏:“易,谓和易。直,谓正直。子,谓子爱。谅,谓诚信。言能深远详审此乐以治正其心,则和易、正直、子爱、诚信之心油然而生矣。言乐能感人,使善心生也。”“四善之心生,则令人和乐”。^⑤孔颖达认为,四善之心生,则令人和乐,四善之心,与温柔敦厚有相通之处,都能达到令人和乐之境界。但音乐的教化似乎更容易为不识字的老百姓所接受。董仲舒向汉武帝上书时就指出:

道者,所繇适于治之路也,仁义礼乐皆其具也。故圣王已没,而子孙长久安宁数百岁,此皆礼乐教化之功也。王者未作乐之时,乃用先王之乐宜于世者,而以深入教化于民。教化之情不得,雅颂之乐不成,故王者功成作乐,乐其德也。乐者,所以变民风,化民俗也;其变民也易,其化人也著。故声发于和而本于情,接于肌肤,臧于骨髓。故王道虽微缺,而管弦之声未衰也。^⑥

① 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷五〇,第3493页。

② 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷一三,第2905页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏·周礼注疏》卷二二,第1700页。

④ 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷三八,第3330页。

⑤ 阮元校刻:《十三经注疏·礼记正义》卷三九,第3346页。

⑥ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷五六《董仲舒传》,第2499页。

董仲舒指明了乐教相对于诗教,更能够移风易俗,教化百姓。汉代文艺思想强调诗与乐的教化与审美的统一。《毛诗序》提出:“故正得失,动天地,感鬼神,莫近于诗。先王以是经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗。”孔颖达疏:“‘厚人伦’者,伦,理也。君臣父子之义,朋友之交,男女之别,皆是人之常理。父子不亲,君臣不敬,朋友道绝,男女多违,是人理薄也。故教民使厚此人伦也。‘美教化’者,美谓使人服之而无厌也。若设言而民未尽从,是教化未美。故教民使美此教化也。”^①显然,温柔敦厚的诗教与乐教在这一点上具有同样的功能。

诗与乐相比,音乐以音声感动与教化人民。普通人可以通过音乐来接受教化,诗歌则需要相应的文化修养与身份来吟诵与运用。朱自清在《诗言志辨》一书中便详细论述了当时的天子与士大夫以诗言志、赋诗言志等情景。诗的这种温柔敦厚的特点,适合用来委婉地表达政治诉求与心思,调剂君臣之间的关系。孔子说:“不学《诗》,无以言”,^②也是说的这层意思。刘勰《文心雕龙·明诗》指出:“大舜云:诗言志,歌永言,圣谟所析,义已明矣。是以在心为志,发言为诗,舒文载实,其在兹乎?诗者,持也,持人情性;三百之蔽,义归无邪,持之为训,有符焉尔。”^③由此可知,诗歌与音乐相比,通过语言文字抒发情感,表达志向,其中的思想蕴涵与审美价值,显然要更为深刻与韵味深长。南朝钟嵘《诗品序》在论及四言诗与五言诗的文体特点时指出:“夫四言,文约意广,取效《风》《骚》,便可多得。每苦文繁而意少,故世罕习焉。五言居文词之要,是众作之有滋味者也,故云会于流俗。岂不以指事造形,穷情写物,最为详切者邪?”^④可见,诗教较之乐教,其效果更为明显与深广。而温柔敦厚所以成为诗教的结果,也正是乐教所无法比拟的。它所承载的人文性与人格精神的涵育,具备了乐教不曾有过的层次。《论语·阳货》记载孔子对弟子说:“小子何莫学夫《诗》?《诗》,可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名。”^⑤温柔敦厚在汉代演变成为事父事君的士人态度,与诗教的养成直接相关。

诗与乐的结合,在季札观乐中得到了彰显。《诗经》最初是与音乐配合的,在优美的音乐演奏中,《诗经》的歌词经过音乐的表现,获得更好的传达,使欣赏者获得极大的美感。

吴公子札来聘……请观于周乐。使工为之歌《周南》《召南》,曰:“美哉!始基之矣,犹未也,然勤而不怨矣。”为之歌《邶》《鄘》《卫》,曰:“美哉,渊乎!忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是,是其《卫风》乎?”为之歌《王》曰:“美哉!思而不惧,其周之东乎!”为之歌《郑》,曰:“美哉!其细已甚,民弗堪也。是其先亡乎!”为之歌《齐》,曰:“美哉,泱泱乎!大风也哉!表东海者,其大公乎?国未可量也。”为之歌《豳》,曰:“美哉,荡乎!乐而不淫,其周公之东乎?”^⑥

这些说明了《诗经》经过音乐的演奏,达到了与音乐的完美结合,在欣赏者心中唤起了美妙的感受。二者相得益彰。季札观乐中感受到的也是勤而不怨、忧而不困、乐而不淫、思而不贰、怨而不言、直而不倨、曲而不屈、迩而不逼、远而不携、迁而不淫、复而不厌、哀而不愁、乐而不荒等等中和之美,与温柔敦厚异曲同工,属于同一类美感。所以《文心雕龙·乐府》中指出:

① 阮元校刻:《十三经注疏·毛诗正义》卷一,第564—565页。

② 刘宝楠:《论语正义》卷一九,第668页。

③ 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》卷二,第65页。

④ 钟嵘著,周振甫译注:《诗品译注·诗品序》,北京:中华书局,1998年,第19页。

⑤ 刘宝楠:《论语正义》卷二〇,第689页。

⑥ 阮元校刻:《十三经注疏·春秋左传正义》卷三九,第4355—4357页。

故知诗为乐心，声为乐体；乐体在声，警师务调其器；乐心在诗，君子宜正其文。好乐无荒，晋风所以称远；伊其相谗，郑国所以云亡。故知季札观乐，不直听声而已。^①

“诗为乐心，声为乐体”这两句话概括了诗歌与音乐的关系，即诗歌是音乐的心灵，声调是音乐的形体，所以只有订正好歌词、调整好乐器才能使得音乐雅正优美，而最重要的还是歌词的雅正，即诗的雅正与简约。正如吴公子季札在鲁国观乐时“不直听声而已”之理。也就是刘勰所谓的：“若夫艳歌婉变，怨诗决绝，淫辞在曲，正响焉生？”^②因为诗为乐心，所以要想追求音乐的雅正与中和，就必须有雅正的诗辞为基础，若以淫辞谱曲，只能成为中正之音的蹇碍。由“诗乐是一”的角度看，刘勰对乐府的观照与批评还是在以“温柔敦厚”为核心的诗教思想下进行的。

三、“温柔敦厚”的现代观照

温柔敦厚最早的提出，是配合国君的六艺之教需要的。《礼记·经解》描绘出大一统封建专制统治者的理想之治：“天子者，与天地参，故德配天地，兼利万物，与日月并明，明照四海而不遗微小。其在朝廷则道仁圣礼义之序，燕处则听雅颂之音，行步则有环佩之声，升车则有鸾和之音。居处有礼，进退有度，百官得其宜，万事得其序。”^③通过六艺之教培养国民人格，让他们臣服于这个国度，实现帝王理想的统治图景，这庶几是汉代统治者的意志。唐代经学家孔颖达在《毛诗正义序》中说：

夫诗者，论功颂德之歌，止僻防邪之训，虽无为而自发，乃有益于生灵……作之者所以畅怀舒愤，闻之者足以塞违从正。发诸情性，谐于律吕。故曰：感天地，动鬼神，莫近于诗。此乃诗之为用，其利大矣。^④

孔颖达以一个政教论者的角度看到了诗乐对人民实行教化与移风易俗的意义。清代康熙皇帝在《御选唐诗序》中说：“孔子曰‘温柔敦厚，诗教也。’是编所取，虽风格不一，而皆以温柔敦厚为宗。其忧思感愤、倩丽纤巧之作，虽工不录。使览者得宣志达情，以范于和平。盖亦用古人以正声感人之义。”^⑤在这种“以温柔敦厚为宗”的选诗宗旨下，杜甫的“三吏”“三别”和白居易的新乐府诗及反映民生疾苦的一些诗篇，都被摒弃了。这反映了清代统治者利用诗教为其统治缘饰的心态，反而背离了“温柔敦厚”的审美旨趣。

其实，“温柔敦厚”的审美意蕴，在后世的发展中，并不完全是六艺之教所能涵括的。汉代的儒生谈“温柔敦厚”，要求的是诗人在讽谏君主时做到委婉典致，即孔颖达所说：“《诗》依违讽谏，不指切事情，故云温柔敦厚。”^⑥汉代《毛诗序》谈到诗人感于时政昏乱而作诗：“国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性以风其上，达于事变而怀其旧俗者也。”^⑦《毛诗序》强调，

① 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》卷二，第102页。

② 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》卷二，第102页。

③ 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五〇，第3493—3494页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏·毛诗正义·序》，第553页。

⑤ 允禄等奉敕编：《圣祖仁皇帝御制文集第四集》卷二二，《景印文渊阁四库全书》第1299册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第538页。

⑥ 阮元校刻：《十三经注疏·礼记正义》卷五〇，第3493页。

⑦ 阮元校刻：《十三经注疏·毛诗正义》卷一，第567页。

诗人应当承担起国史的职责,在国家危难时,“吟咏情性以风其上”。这是“温柔敦厚”说之中的精华,它表现了孔子“诗可以怨”的文学思想与抗争时俗的人格精神。

六朝时期,士人对于这一审美意蕴进行了人生价值的拓展。魏晋南北朝文人认为,只有在审美与艺术活动中,人们才能达到精神的超越与心理的慰藉。王羲之与名士在兰亭修禊时写的诗作,充斥着借赏会山水慨叹人生、聊以自慰的内容,与西晋石崇发起的金谷诗会“感性命之不永,惧凋落之无期”的主调如出一辙。梁代诗论家钟嵘在其著名的《诗品序》中,列举了种种人生不幸对诗人创作的触发:“若乃春风春鸟,秋月秋蝉,夏云暑雨,冬月祁寒,斯四候之感诸诗者也。嘉会寄诗以亲,离群托诗以怨。至于楚臣去境,汉妾辞宫,或骨横朔野,魂逐飞蓬;或负戈外戍,杀气雄边;塞客衣单,孀闺泪尽;或士有解佩出朝,一去忘返;女有扬蛾入宠,再盼倾国:凡斯种种,感荡心灵,非陈诗何以展其义?非长歌何以骋其情?故曰:‘诗可以群,可以怨。’使穷贱易安,幽居靡闷者,莫尚于诗矣。故词人作者,罔不爱好。今之士俗,斯风炽矣。”^①钟嵘认为,当时的作者所以喜欢诗歌,正是因为它可以使人在遭受种种人生不幸之后,通过它“吟咏情性”,解脱烦恼。相对于先秦两汉的文学批评大多从理论思辨的角度去考虑文学问题的思路,钟嵘的《诗品》所开辟的文学批评方法,更多地着眼于人的生命体验,从人生活动的各个层面去解析文学的特点与功用。钟嵘称赞《古诗十九首》“文温以丽,意悲而远,惊心动魄,可谓几乎一字千金!”^②《古诗十九首》(其八)云:“冉冉孤生竹,结根泰山阿。与君为新婚,兔丝附女萝。兔丝生有时,夫妇会有事。千里远结婚,悠悠隔山陂。思君令人老,轩车来何迟。伤彼蕙兰花,含英扬光辉。过时而不采,将随秋草萎。君亮执高节,贱妾亦何为。”沈德潜评此诗说:“起四句比中用比。‘悠悠隔山陂’,情已离矣。而望之无已,不敢作决绝怨恨语,温厚之至也。”沈德潜又总评《古诗十九首》说:“十九首大率逐臣弃妻、朋友阔绝、死生新故之感。中间或寓言,或显言,反覆低徊,抑扬不尽,使读者悲感无端,油然善入。此《国风》之遗也。”^③《古诗十九首》是东汉晚期的作品,它距离《诗》教产生的时代不远,温柔敦厚之意犹存。钟嵘在品评古诗时,也运用了这一思想。他评汉婕妤班姬:“其源出于李陵。‘团扇’短章,词旨清捷,怨深文绮,得匹妇之致。”评魏陈思王植:“其源出于《国风》。骨气奇高,词采华茂,情兼雅怨,体被文质,粲溢今古,卓尔不群。”评建安七子的王粲:“其源出于李陵。发愀怆之词,文秀而质羸。”评西晋诗人左思:“其源出于公幹。文典以怨,颇为精切,得讽喻之致。”^④这些列入上品的诗人,他们的作品犹有“温柔敦厚”、怨而不怒、哀而不伤的意思。但内容显然已经从《诗经》的讽喻演变成人生的感伤。后来清代黄宗羲也说:“怨亦不必专指上政,后世哀伤、挽歌、谴谪、讽喻皆是也。”^⑤也是强调的这一层意思。明代文人焦竑说:“古之称诗者,率羈人怨士不得志之人,以通其郁结,而抒其不平。盖《离骚》所从来矣。岂诗非在势处显之事,而常与穷愁困悴者直邪?诗非他,人之性灵之所寄也。苟其感不至,则情不深;情不深,则无以惊心而动魄,垂世而行远。吾观尼父所删,非无显融膺厚者厝乎其间,而讽之令人低徊而不能去,必于变《风》《雅》归焉,则诗道可知也。”^⑥焦竑作为与李贽同时代的浪漫派文人,他

① 钟嵘著,周振甫译注:《诗品译注·诗品序》,第20—21页。

② 钟嵘著,周振甫译注:《诗品译注·上品》,第32页。

③ 沈德潜选:《古诗源》卷四,北京:中华书局,2017年,第77、79页。

④ 钟嵘著,周振甫译注:《诗品译注·上品》,第35、37、39、48页。

⑤ 黄宗羲著,陈乃乾编:《黄梨洲文集·序类》,北京:中华书局,1959年,第358页。

⑥ 焦竑:《澹园集》卷一五《序》,北京:中华书局,1999年,第155页。

在考察了古代诗歌发展的历程之后，提出怨诗大多为文士矢志困顿时所作，因而情感真实感人。孔子删余之诗中，虽然有一些志满意得之人所作，但是读后难忘的，毕竟是那些变《风》变《雅》中的怨诗。到了宋代，“温柔敦厚”的锐气有所消失，成为理学家修身养性的范畴。朱熹对汉儒解说《诗经》的观点十分不满，他在《诗集传·序》中提出了一套重在政教的理论：

或有问于余曰：“《诗》何为而作也？”余应之曰：“人生而静，天之性也，感于物而动，性之欲也。夫既有欲矣，则不能无思；既有思矣，则不能无言；既有言矣，则言之所不能尽，而发于咨嗟咏叹之余者，必有自然之音响节族而不能已焉。此《诗》之所以作也。”曰：“然则其所以教者何也？”曰：“诗者，人心之感物，而形于言之余也。心之所感有邪正，故言之所形有是非。惟圣人在上，则其所感者无不正，而其言皆足以为教。其或感之之杂，而所发不能无可择者，则上之人必思所以自反，而因有以劝惩之，是亦所以为教也。”^①

这段话与《毛诗序》相比，更带有理学家的教训味，《毛诗序》还比较重视诗的审美特征，提出“在心为志，发言为诗，情动于中而形于言”，指出要通过赋比兴的手法来表现思想与情感，而朱熹则不提情感在诗创作中的地位，而突出“思”的作用与地位，而所谓诗教就是圣人对于百姓的道德是非的训育与教导。这种观点显然更为保守了。他的这种美育观念奠定了宋代之后统治者用美育方式铸造人格的基调。清代沈德潜大力鼓吹“温柔敦厚”的诗教说，他在《清诗别裁集·凡例》中说：

诗之为道，不外孔子教小子教伯鱼数言，而其立言，一归于温柔敦厚，无古今一也。自陆士衡有“缘情绮靡”之语，后人奉以为宗，波流滔滔，去而日远矣。选中体制各殊，要惟恐失温柔敦厚之旨。^②

“孔子教小子教伯鱼数言”，指《论语·阳货》所说的“小子何莫学夫《诗》，《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”“子谓伯鱼曰：‘女为《周南》《召南》矣乎？人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面而立也与？’”^③这几句话虽为老生常谈，但大多数论诗教者还没有把它直接与温柔敦厚联系起来，而沈德潜却把这几句话“一归于温柔敦厚”，其目的是借孔子的权威来强化诗教。沈德潜大力鼓吹恢复“温柔敦厚”的诗教，以重振清代的文艺教化精神，反对明代以来的思想解放潮流，故而受到当时进步文人袁枚“性灵说”的挖苦与嘲弄。

在这种时候，明代一批浪漫主义的文人便大声疾呼，倡导狂狷之美、冲突之美。孔子“兴观群怨”诗学中的怨刺精神被重新弘扬。明代文人徐渭在《答许口北》中提出：“试取所选者读之，果能如冷水浇背，陡然一惊，便是兴观群怨之品，如其不然，便不是矣。”^④徐渭认为唯有使人读后如冷水浇背的怨诗才是好诗。明末清初的遗老廖燕与当时的贺贻孙、黄宗羲等人，怀着深沉的亡国之痛，绝意仕进，反思明亡的教训，在诗文中抒写了亡国之痛，倡举悲凉激愤之美，而鄙弃中和平正之美。黄宗羲一生经历了明末社会大动乱与明清易代的两次大事变，清兵南下，他曾招募义兵企图匡扶明室，失败后，几次拒绝清廷征召，乡居著书讲学，这对他的诗学与论诗教打上了时代

① 朱熹：《诗集传·序》，北京：中华书局，2017年，第1页。

② 沈德潜等编：《清诗别裁集·凡例》，上海：上海古籍出版社，2013年，第1页。

③ 刘宝楠：《论语正义》卷二〇，第690页。

④ 徐渭：《徐渭集》卷一六《书》，北京：中华书局，1983年，第482页。

的印记。所以他大力弘扬变《风》变《雅》，在《万贞一诗序》中，他对诗教又进行了新的阐述：

今之论诗者，谁不言本于性情。顾非烹炼银铜铅铁之尽去，则性情不出。彼以为温柔敦厚之诗教，必委蛇颓堕，有怀而不吐，将相趋于厌厌无气而后已。若是则四时之发敛寒暑，必发敛乃为温柔敦厚，寒暑则非矣；人之喜怒哀乐，必喜乐乃为温柔敦厚，怒哀则非矣。其人之为诗者，亦必闲散放荡，岩居川观，无所事事而后可，亦必茗椀薰垆，法书名画，位置雅洁，入其室者萧然如睹云林、海岳之风而后可。然吾观夫子所删，非无《考槃》《丘中》之什厝乎其间，而讽之令人低徊而不能去者，必于变《风》变《雅》归焉。盖其疾恶思古，指事陈情，不异薰风之南来，履冰之中骨，怒则掣电流虹，哀则凄楚蕴结；激扬以抵和平，方可谓之温柔敦厚也。^①

黄宗羲反问，喜怒哀乐是人感于外物而自然产生的感情，为什么喜乐就是温柔敦厚，而怒哀就不是温柔敦厚呢？他不是单纯地提倡变《风》变《雅》之音，而是提倡强烈的爱憎，使诗人敢怒敢怨。他以鲜明的是非、强烈的爱憎为“温柔敦厚”的主要内涵，这是对历来所持“温柔敦厚”界说的一次大的突破。

及至辛亥革命前夕的鲁迅在《摩罗诗力说》中，对传统的“诗教说”作了猛烈抨击。他说：“如中国之诗，舜云言志，而后贤立说，乃云诗人性情。三百之旨，无邪所蔽。夫既言志矣，何持之云？强以无邪，即非人志。许自繇于鞭策羁縻之下，殆此事乎？然厥后文章，乃果辗转不逾此界。”鲁迅认为，诗歌既然言志，就应该畅所欲言，何必持人性情，节情以中，所谓“思无邪”云云，无异于“鞭策羁縻”。在此种文学观念影响下的传统文学，即令如屈原这样的诗人，“放言无惮，为前人所不敢言，然中亦多芳菲凄恻之音，而反抗挑战，则终其篇未能见，感动后世，为力非强”。由于中国传统文学以不撻人心为美，造成了民心的懈惰，“夫心不受撻，非槁死则缩脑耳”。^② 鲁迅从启蒙思潮的角度，痛切地批判了以儒家为代表的传统文艺理论“持人情性”的观点，对保守落后的国民审美心理进行了猛烈的抨击，而大力张扬西方雪莱、拜伦、海涅、裴多菲等天魔的狂飚突进的文艺美学思想，认为唯有这种文艺才能破除平和，张扬人道主义精神，铸造新型的国民人格，表现出新的审美思想。在当时的情况下，鲁迅的批判是可以理解的，也是有着积极意义的。但是他将传统文化的保守与落后全部归咎于温柔敦厚，也是令人难以信服的。自五四以来，中国人的思想性格中的保守并不是温柔敦厚所造成的，而是封建专制的余毒为害甚烈，国人的固步自封与盲目排外所致。与此同时，我们也不得不看到，在当今社会，暴戾极端、冥顽不灵的心理成为许多人的性格特征，社会普遍缺失温柔敦厚与温良逊让的风气，在这种情况下，温柔敦厚的教养与审美心理的重构，应当是我们今天对于传统文化反思与对儒学重新认识的重要工程。^③

（责任编辑：元 膺）

① 黄宗羲著，陈乃乾编：《黄梨洲文集·序类》，第362—363页。

② 鲁迅：《鲁迅全集》第1卷《坟》，北京：人民文学出版社，1958年，第200、201页。

③ 关于这一点，笔者在《传统美育与当代人格》（北京：人民文学出版社，2002年）一书中论之甚详，可以参看。

儒家经典与古代小说关系窥管

——以《聊斋志异》为中心

赵伯陶

摘要:《聊斋志异》一书承载了作者蒲松龄的平生理想,也宣泄出其一腔幽怨,其写作并非只是一般意义上的小说创作,而是用自己的全部热情谱写出生命之歌。把原本以自娱为目的的小说写作逐渐当作一己之事业去完成,是蒲松龄区别于古代文言小说作家的显著特征,这也奠定了《聊斋志异》之所以能够彪炳后世的文学地位。代表儒家思想的士林文化与以自然经济为基础的乡村文化有着天然的亲和力,“四书”与“五经”作为儒家的基本经典,既是明清科举考试的内容,又是旧时代士林文化引领乡村文化的思想基础。《聊斋志异》的文化品格以士林文化为主而辅以乡村文化,其根基即在于儒家经典对于当时读书人的耳濡目染。探讨这部空前绝后的文言小说与儒家经典的关系问题,不仅是当代解析《聊斋志异》真义的关键所在,也是深入探究儒家经典文化影响力的重要路径。

关键词:蒲松龄; 聊斋志异; 文化品格; 儒家经典

作者简介:赵伯陶,中国艺术研究院(北京 100012)

中国古代小说与儒家经典关系密切,四大名著自不必言,“三言”“二拍”与清人李渔《十二楼》、吴敬梓《儒林外史》等,皆脱不开与儒家思想的干系。鲁迅《中国小说史略》中专列“清之以小说见才学者”一篇,所著录夏敬渠《野叟曝言》与李汝珍《镜花缘》等更与孔孟之道有千丝万缕的联系。白话小说而外,文言小说如六朝志怪、志人小说,唐宋传奇乃至清中叶纪昀的《阅微草堂笔记》等,也都与儒家经典有或多或少的关联,但若论与“四书”“五经”水乳交融,则非蒲松龄的文言短篇小说集《聊斋志异》(以下简称《聊斋》)莫属。

作为中国儒家的传统经典,“四书”是封建时代读书人的人生教科书,它包括《大学》《中庸》《论语》《孟子》,明清科举考试的八股文写作,从命题到内容皆与“四书”须臾难离,“四书文”的写作是科举中式与否的主要依据。八股文考试“四书义”而外又有“五经义”。“五经”作为中国儒家的传统经典,与“四书”同为封建时代读书人的人生教科书,《诗经》《尚书》《周易》《礼记》与《春秋》(主要体现于《左传》)皆名列于“五经”中。凝结蒲松龄大半生心血的《聊斋》写作受到“四书”“五经”的影响不言而喻。“四书义”对于考生是必考项,“五经义”对于考生则是选考项,所谓士子“各占一经”(即“本经”)就是此意。《明史·选举二》云:“科目者,沿唐、宋之旧,而稍变其试士之法,专取《四子书》及《易》《书》《诗》《春秋》《礼记》五经命题试士。盖太祖与刘基所定,其文略仿宋经义,然代古人语气为之,体用排偶,谓之八股,通谓之制义。”^①《清史稿·选举一》:“而明则专取《四子书》及《易》《书》《诗》《春秋》《礼记》五经命题试士,谓之制义。有清一

^① 张廷玉等:《明史》卷七〇《选举二》,北京:中华书局,1974年,第1693页。

沿明制,二百余年,虽有以他途进者,终不得与科第出身者相比。”^①又《清史稿·选举三》谓顺治二年(1645)所颁科场条例云:“首场‘四书’三题,‘五经’各四题,士子各占一经。”^②蒲松龄传世的制义八股文有23篇,其中取题自《论语》者12篇,取题自《孟子》者6篇,取题自《大学》者3篇,取题自《中庸》者2篇,全属于“四书”题。蒲松龄在场屋中所“占经”即其“本经”为哪一部,今天已难于考见。实则《聊斋》的写作与“四书”“五经”皆有所关联,实难分主次,这显然与明清科举考试内容密切相关。

一、从小说的文化品格说起

讨论《聊斋》的创作主旨,一向有孤愤说、劝惩说、游戏说、自娱娱人说等等说法,各有道理,一时未易轩輊;然而若从其小说的文化品格入手加以研究,探讨其真义则可收事半功倍之效。中国古代社会的传统文化,若按其阶层粗略划分,可有宫廷文化、士林文化、乡村文化、市井文化的分殊。历史上的文言小说如南朝宋刘义庆《世说新语》、唐宋传奇乃至清中叶纪昀《阅微草堂笔记》等,大都以士林文化品格为主;《聊斋》则具有士林文化辅以乡村文化的双重品格。

士林文化以儒家文化为主流,本属小农自然经济背景下的产物。儒家文化的价值取向以仁义为中心,强调伦理规范,在社会实践中关心人际关系的调整,而较少关注人与自然的矛盾,更不愿意设想“彼岸世界”的景况。“子不语怪力乱神”,“务民之义,敬鬼神而远之”,“未能事人,焉能事鬼”,^③孔子的一系列言行就是明证。然而《聊斋》却是一部“料应厌作人间语,爱听秋坟鬼唱时”^④的“鬼狐史”,与儒家传统似乎格格不入,其实这只是表面现象。《聊斋》本是一部孤愤之书,其《聊斋自志》夫子自道有云:“寄托如此,亦足悲矣。”^⑤正是现实中的困顿令这位内心世界异常丰富的读书人不得不到虚幻世界去寻觅理想的净土。清刘墀有题诗《蒲柳泉聊斋志异》云:“此书虽然涉荒怪,亦有寄托非妄云。奇思无穷笔力逞,未必无助于斯文。”^⑥清刘玉书《常谈》卷四云:“或言蒲松龄胸中应具无数鬼狐,余谓惟松龄胸中无一鬼狐,莫被留仙瞒过。”^⑦

清人所论皆注意到了《聊斋》的真义所在,眼光敏锐。卷六《杨大洪》为表彰明末与魏忠贤阉党斗争不屈而死的忠正之士杨涟而作,篇后“异史氏曰”有云:“余谓天上多一仙人,不如世上多一圣贤,解者必不议予说之真也。”(第1755页)作者坚定的儒家立场昭然若揭。清王之春《椒生笔记》卷二就此评云:“此等议论,前人未道,有功于儒不小。”^⑧可称的论。

儒、道、释三教合一之论自唐以后逐渐为社会所普遍认同,蒲松龄《〈问心集〉跋》:“佛曰‘虚无’,老曰‘清静’,儒曰‘克复’,至于教忠教孝,则殊途而同归。”^⑨此跋语系蒲松龄为友人王观正号如水(1649—1702)所撰《问心集》而作,其于“三教”中所肯定者一意在儒,因而接下又有“恶

① 赵尔巽等:《清史稿》卷一〇六《选举一》,北京:中华书局,1976年,第3099页。

② 赵尔巽等:《清史稿》卷一〇八《选举三》,第3148页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第72、61、113页。

④ 王士禛:《戏书蒲生〈聊斋志异〉卷后》,见袁世硕主编:《王士禛全集》,济南:齐鲁书社,2007年,第1072页。

⑤ 任笃行辑校:《全校会注集评聊斋志异》,北京:人民文学出版社,2016年,第8页。以下引用该书文字(包括分卷、正文、旧评等),仅随文括注该书页码,不再出注,以省篇幅。

⑥ 刘墀:《挹秀山房诗集》卷二,见《清代诗文集汇编》第377册,上海:上海古籍出版社,2010年,第230页。

⑦ 朱一玄编:《聊斋志异资料汇编·评论编》,天津:南开大学出版社,2002年,第505页。

⑧ 朱一玄编:《聊斋志异资料汇编·评论编》,第506页。

⑨ 盛伟编:《蒲松龄全集·聊斋文集》,上海:学林出版社,1998年,第1115页。

之大者在淫”“善之尤者为孝”等论。值得注意的是，《聊斋》以小说劝善，不仅体现于对人际关系的美好憧憬，还有泽及草木禽兽的美好愿望。卷四《花姑子》《西湖主》，卷五《八大王》《小翠》，卷七《白秋练》等篇，题旨或许各有千秋，但劝人为善则一以贯之。卷三《酒狂》，卷八《王大》等篇则对乡村中存在的嗜赌、酗酒恶习痛下针砭，表现出作者儒家立场的不可移易。

“百行孝为先”，蒲松龄既对儒家的纲常伦理奉行唯谨，自然，呼吁强调孝行就成为《聊斋》的一大主旨。卷二《侠女》中的男女主人公皆为孝母的典范；卷三《青梅》中的书生张介受因“性纯孝”而感动了狐女青梅，才推动了故事情节的进展；卷八《乐仲》就是一篇孝子的颂歌。卷五《青娥》的“异史氏曰”甚至说：“钻穴眠榻，其意则痴；凿壁骂翁，其行则狂。仙人之撮合之者，惟欲以长生报其孝耳。”（第1323页）

据《晋书》记述，魏晋时代的阮籍曾有答复司马昭的一段妙语：

有司言有子杀母者，籍曰：“嘻！杀父乃可，至杀母乎！”坐者怪其失言。帝曰：“杀父，天下之极恶，而以为可乎？”籍曰：“禽兽知母而不知父，杀父，禽兽之类也。杀母，禽兽之不若。”众乃悦服。^①

蒲松龄对于《晋书》的这一段记述心存默契，《聊斋》中两用其意。卷七《仇大娘》：“或问大娘：‘异母兄弟，何遂关切如此？’大娘曰：‘知有母而不知有父者，惟禽兽如此耳，岂以人而效之？’福、禄闻之皆流涕，使工人治其第，皆与己等。”（第1936页）卷八《曾友于》篇末“异史氏曰”有云：“天下惟禽兽止知母而不知父，奈何诗书之家，往往而蹈之也！”（第2185页）蒲松龄对这一典故的反复运用，皆体现了作者对儒家伦理纲常的重视。

鼓吹善行仁孝是《聊斋》士林文化品格的一个方面，而向往政治清明，歌颂清官，憎恶贪官污吏，则为蒲松龄儒家仁政理念的流露，也属于士林文化品格的表征。卷六《诗讖》《于中丞》《折狱》，卷七《胭脂》，卷八《公孙夏》《太原狱》《新郑讼》等篇为颂扬清官之作；卷一《成仙》，卷四《谿令》，卷五《梦狼》《梅女》，卷八《王者》等篇批评贪官污吏则不遗余力。卷八《王大》之“异史氏曰”有“世事之不平，皆由为官者矫枉之过正也”（第2118页）之论，而卷四《伍秋月》之“异史氏曰”，甚至发出“凡杀公役者，罪减平人三等”（第957页）的呼吁。在小说中，蒲松龄淋漓尽致地表达出为民请命的正义感；在现实中，这位书生也正直敢言，不畏权贵。因丈量土地事，蒲松龄有《上高司寇念东先生》的呈辞，仗义执言；为反抗污吏康利贞鱼肉乡里，蒲松龄又有《与王司寇》一函，向曾居刑部尚书高位的王士禛慷慨陈词。蒲松龄《与韩刺史樾依书寄定州》曾云：“仕途黑暗，公道不彰，非袖金输璧，不能自达于圣明。真令人愤气填膺，欲望望然哭向南山而去。”^②然而无论于小说中还是在现实里，蒲松龄对于社会的批判始终局限于唐人杜甫“致君尧舜上，再使风俗淳”（《奉赠韦左丞丈二十二韵》）的理念上，并没有超越时代对于封建专制制度本身提出质疑。不同于其同时代的思想家黄宗羲等学者，蒲松龄保守性的小农意识较为强烈，我们在《聊斋》中常可以发见作者对于男读女织社会理想的无限向往。如卷四《细侯》中对小农社会的憧憬灼然可见：“闭户相对，君读妾织，暇则诗酒可遣，千户侯何足贵！”清但明伦就此评道：“室有美人，闭户相对，书声机声，衔杯拈韵，千户侯真不足贵也。”（第1122页）同属封建文人，自然心有灵犀一点通，最能体会《聊斋》作者的心态。

① 房玄龄等：《晋书》卷四九，北京：中华书局，1974年，第1360页。

② 盛伟编：《蒲松龄全集·聊斋文集》，第1129页。

以儒家思想为根基的士林文化与以自然经济为基础的乡村文化具有天然的亲和力,《聊斋》具有双重文化品格顺理成章。不过就整体而言,《聊斋》仍以士林文化品格为主,这不仅取决于其典雅文言的纯熟运用,偏重于精神层面的审美愉悦也是其士林文化品格鲜明的标志。至于蒲松龄所撰写的大量俚曲、杂著等,就是以乡村文化品格为主的作品了,其中也渗透有士林文化品格,不过两者的主次地位恰与《聊斋》相反而已。《聊斋》中涉及商人或以商贾为主人公的小说约有七十余篇,占其全部作品的七分之一左右。有论者因此认为蒲松龄受到明中叶以来新思潮的影响,作品中染有浓厚的商人精神与市民意识,同“三言”“二拍”一样具有市井文化品格。如卷三《罗刹海市》“数卷书,饥不可煮,寒不可衣,吾儿可仍继父贾”(第651页)之语,卷七《刘夫人》“读书之计,先于谋生”(第1796页)的经商论,卷八《房文淑》“我思先生设帐,必无富有之理,今学负贩,庶有归时”(第2331页)之劝,如果联系明末清初淄川一带采煤、丝绸、制陶业乃至集市贸易的发达,联系蒲松龄父亲弃儒经商的事实,似乎作者已摆脱了传统文人对商人的偏见,而有了顺应时代潮流的新思维。其实,小说中的人物语言有时纯粹出于故事情节发展的需要,并不代表作者的真实思想,意即我们不能认为小说中的人物语言反映了客观实情就一定表达出作者的写作倾向。同理,卷四《细侯》“满生虽贫,其骨清也;守齷齪商,诚非所愿”(第1123页)之语,卷七《白秋练》“凡商贾,志在利耳”(第2048页)之评,卷八《纫针》“我虽贫,固簪缨之胄,彼以执鞭发迹,何敢遂媵吾女”(第2291页)之言,我们也不能当成作者从心底鄙夷商贾的例证。蒲松龄《题吴木欣〈班马论〉》一文有云:“余少时,最爱《游侠传》,五夜挑灯,恒以一斗酒佐读;至《货殖》一则,一涉猎辄弃去。即至‘戒得’之年,未之有改也。”^①这应当是《聊斋》作者心态的真实写照。有论者喜以卷七《黄英》中陶家兄妹“以东篱为市井”(第1999页)之行为证明作者商人意识的流露,然而若从小说的主要倾向加以进一步分析,就会发现作者企图用陪衬法来突出马子才安贫守道的儒家风范的执着可爱,况且令菊花之精灵艺菊贩菊,纯属自家神通,与社会中汲汲逐利的行商坐贾毕竟不可同日而语。

蒲松龄一生有强烈的文人自恋心理,常高自位置,满足于“精神贵族”的自身想象。卷七《白秋练》中商人之子慕蟾宫“聪慧喜读”(第2045页),他与“渔家女”相恋,竟能以吟诗疗疾,显然闪烁着文人自恋中想象的辉光。卷七《刘夫人》中的廉生经商后仍“嗜读,操筹不忘书卷,所与游,皆文士”(第1798页),也可见作者理想之所在。蒲松龄意识到业儒的艰难,其《王村街公贺孙子游泮序》有云:“盖铅槧之业,其效甚缓,其术近迂,不如以身障簏者日有赢余,可以挑灯数齿而乐之也。”^②即使艰难如此,他却在《示儿》诗中又坚定地训导儿子:“读书元不求温饱,但使能文便可嘉。”^③其原因就在于他自己能于苦读与写作中找到自我陶醉的安身立命之所。

蒲松龄曾经写有《荒园小构落成有丛柏当门颜曰绿屏斋》七律十首,其五颈联:“须知膏火寒窗下,也有羲皇好梦来。”^④蒲松龄74岁时写有排律《老乐》,有句云:“架上书堆方是富,尊中酒满不为贫。”^⑤蹉跎一生却老而无悔,这与其对儒家理念的终生奉守不无关系。他参加科举本为进入仕途,屡屡败北又导致其目的性本身的模糊,而令中式与否只成为其学力优劣的验证,这在《聊斋》有关科举的篇章中,读者可以明显感觉到。如卷一《叶生》中屡试不售的主人公“借福泽为

① 盛伟编:《蒲松龄全集·聊斋文集》,第1119页。

② 盛伟编:《蒲松龄全集·聊斋文集》,第1090页。

③ 盛伟编:《蒲松龄全集·聊斋诗集》,上海:上海学林出版社,1998年,第1761页。

④ 盛伟编:《蒲松龄全集·聊斋诗集》,第1718页。

⑤ 盛伟编:《蒲松龄全集·聊斋诗集》,第1931页。

文章吐气，使天下人知半生沦落，非战之罪也”（第119页）的无奈呐喊，卷七《三生》阎王对于糊涂考官“某既衡文，何得黜佳士而进凡庸”（第1848页）的叱问，皆非作者对科举取士制度的彻底否定。对于以八股文衡量天下士，蒲松龄也并非全持否定态度，卷八《新郑讼》“谁谓文章仅华国之具哉”（第2326页）一语可证。在封建社会相对安定的时期，科举是中下层文人跻身仕途的唯一可能通道，渴望龙门一跃的蒲松龄没有理由对于科举进行制度性的否定，他所希冀或企盼者，公平而已。

耐得住常年苜蓿生涯者往往属于性格内向的人，蒲松龄无疑具有这样的性格。他用儒家理念约束自己的实际人生，却又不妨在内心畅想中完成虚幻世界中的自我重构。尽管有时他也不免于词或俚曲中有一些“放浪形骸之外”的言语，但总的说来其为人处世却是以为人师表的自我约束为外在形象的。这种内在充盈的人生境界是导致他孜孜于科举却又安于贫贱的重要原因。卷一《王六郎》体现了儒家仁义思想，小说中尚“善”并辅以富贵不忘贫贱的价值取向，正是处于下位者的文人自尊、自强、自恋的道德依归。其他如卷二《张诚》，卷五《二商》，卷七《湘裙》，卷八《曾友于》等篇也都从不同角度反映出属于作者的、以儒家思想为主的士林文化品格。卷三《阿霞》《青梅》，卷四《封三娘》，卷七《素秋》等篇，都有对女子慧眼识寒士于穷厄中的向往，对于命运，作者并不乏等待的勇气。卷二《连城》，卷七《乔女》《瑞云》等篇透过男女之情反映知己的宝贵，折射出传统文人的落寞心态。卷五《胡四娘》刻画女主人公的隐忍大度栩栩如生，又何尝不是作者企盼日后奋志青云的潜意识流露呢！至于卷五《邵女》篇对“以命自安，以分自守”的赞赏，卷七《珊瑚》篇对人生逆来顺受的肯定，卷三《妾击贼》篇对甘于卑贱者的颂扬，固然与旧时代文人心目中对理想女性的心理期待相关，反映了士林文化中的男子中心主义；然而如果细绎小说内涵，又何尝不是蒲松龄对命运无奈的体现呢！相信命运却又不甘心于无所作为的平庸，于是就有了对“痴心”的张扬。卷二《阿宝》，卷五《青娥》，卷七《书痴》，卷八《香玉》《王桂庵》《寄生》等篇，都不同程度地表达了“痴”的力量，其中《阿宝》之“异史氏曰”如此立论：“性痴则其志凝，故书痴者文必工，艺痴者技必良。世之落拓而无成者，皆自谓不痴者也。”（第338页）性有所癖，情有独钟，正是士林文化的重要品格，唯其如此，才造就了旧时代文人沉迷于书城学海并自得其乐的兴趣和勇气。

二、以儒家经典解析小说真义

卷三《青梅》是旧时文人在极度自恋中描述“天生佳丽，固将以报名贤”的白日梦幻想，但其间又辅以正直士人的道德自律：“卿爱我，谓我贤也。昏夜之行，自好者不为，而谓贤者为之乎？”（第639页）所谓“自好者”二句，意谓贤良士人绝不会发生男女苟且之事，语本《孟子·万章上》：“乡党自好者不为，而谓贤者为之乎？”宋朱熹集注：“自好，自爱其身之人也。”^①《青梅》中的这一段对话属于直接抄录《孟子》成句，除表明小说男主角为儒家坚定信徒的身份外，也言简意赅地传达出作者的人生价值取向。类似的儒家理念在《聊斋》中并不罕见，如卷二《红玉》中冯翁责骂其子冯相如之语：“如此落寞，尚不刻苦，乃学浮荡耶？人知之，丧汝德，人不知，亦促汝寿！”（第394页）这正是《孟子·尽心上》所谓“古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下”^②的翻版。

① 朱熹：《四书章句集注》，济南：齐鲁书社，1992年，第140页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第189页。

蒲松龄儒家立场的坚定还体现于他对清官政治的憧憬以及对贪官污吏横行不法的憎恶,卷五《梦狼》的有关书写就体现了一位正直读书人深沉的忧患意识。这是一篇带有浓厚政治寓言色彩的小说,清胡泉(者岛)有评云:“《梦狼》一则,写官虎吏狼,固足以警觉贪墨,此二附录,居官者尤不可不知也。字字金丹,能勿宝诸!且绘吏役狡诈之情,笔笔飞舞变幻。”(第1484页)贪污腐败在漫长的封建时代,属于制度性的难题,难以破解。在乌烟瘴气的官场中,往往是贪官才能获得升迁的机会,而廉洁的官员反而受到百般压抑,潦倒以终。“三年清知府,十万雪花银”,^①官不贪则难以攫取大量财富用以夤缘上司、贿赂当道者,也就有可能丧失了进身的机会。权力导致腐败,这是专制社会上下贪腐难以遏制的根本原因。“黜陟之权,在上台不在百姓。上台喜,便是好官;爱百姓,何术复令上台喜也”(第1481页)。这是小说中出自贪官的肺腑之言,却又洞见症结,从官吏升迁的层面指出了官民对立的根本原因。作为对照映衬,小说也提供了一位廉洁为官的白翁外甥,因“有政声”,也照样可以“行取为御史”,从而为宣扬因果报应说提供了支撑。

《梦狼》中“异史氏曰”有云:“窃叹天下之官虎而吏狼者,比比也。即官不为虎,而吏且将为狼,况有猛于虎者耶!”(第1483页)所谓“猛于虎者”,当指封建专制统治下繁重的赋税、严酷的法令等苛政,典出《礼记·檀弓下》:“孔子过泰山侧,有妇人哭于墓者而哀,夫子式而听之。使子路问之曰:‘子之哭也,一似重有忧者。’而曰:‘然,昔者吾舅死于虎,吾夫又死焉,今吾子又死焉。’夫子曰:‘何为不去也?’曰:‘无苛政。’夫子曰:‘小子识之,苛政猛于虎也。’”^②坊间通行的注本诠释或白话翻译“况有猛于虎者耶”一句,往往误解为“那些当官的比老虎还凶猛”,实则《梦狼》中所谓“猛于虎者”当属于藏词修辞中的“藏头”法,意在暴露封建最高统治者的“苛政”,与或官或吏的身份认证,实无牵涉。

卷四《潞令》一篇与《梦狼》同一宗旨,皆属于讽刺封建官场中残民以逞的大小官吏的名篇,极有认识价值。古代称滥用刑法残害百姓的官吏为酷吏,汉司马迁《史记》专设《酷吏列传》,《汉书》承之,也有《酷吏传》,《后汉书》则同《史记》,亦称《酷吏列传》,可见酷吏问题在古代专制社会的严重程度。这篇《潞令》中主人公“宋国英”,史有其人,并非虚构,“卒于任”也见于《潞城县志》,绝非杜撰。宋国英,当作“宋国镛”(生卒年不详),贡生,康熙间任潞城县(今山西省潞城市)知县。光绪《东平州志》卷一一《选举志·贡生》著录“宋国镛”,下注“潞城知县”。康熙《潞城县志》卷五《官政志·职官·知县》:“以下康熙年任……宋国镛,山东东平州人,贡生,卒于任。”至于小说中宋国英为官草菅人命的恶行,有作者乡人徐白山之见证,当非捕风捉影、道听途说之谈。

值得瞩目的是,这篇小说所揭示者不仅是宋国英这位酷吏“贪暴不仁”的为官之道,而是他将杀人如麻的劣迹笼罩上顺从民心、为民除害的光环,从而令其残暴无道披上了“正义”的外衣,并有可能得到“卓异”上考的希望。这涉及如何理解小说中“不然,颠越货多,则‘卓异’声起矣”(第1047页)三句。所谓“颠越货多”,清吕湛恩注:“《书·康诰》:‘杀越人于货,暨不畏死。’传:‘越,颠越也。’《书·盘庚》:‘颠越不恭。’”清何垠注:“谓颠越其人而取其货,盗也。”(第1048页)所谓“颠越货多”四字之主语为何人?清人并未明确注出,似乎令读者觉得是指责官府即盗。于是皆以宋国英为“颠越货多”的主语,即两者属于因果关系。这实在是一种郢书燕说。其实,“颠越货多”在这里是虚拟清廷“大计”的考语,其主语当是无辜被杀者,属于为官者栽赃诬陷的

① 吴敬梓:《儒林外史》第八回,北京:人民文学出版社,1977年,第104页。

② 阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1313页。

百姓。作者巧用经书中语将宋国英“冠冕堂皇”的杀人理由和盘托出，即那些被杀之人属于无人不切齿痛恨的作奸犯科者，可“不待教而诛”，于是其“莅任百日，诛五十八人矣”，就有了“造福一方”的正义说辞，因而才有可能得到“卓异”的上考。否则，仅凭明目张胆地杀人掠财为官，在任何正常运行的社会是都不会得到上司嘉奖的。

“颠越货多，则‘卓异’声起矣”二句，意谓宋国英严厉惩处那些所谓“杀远人取财货”令人痛恨的“罪犯”，“卓异”的政声就会四处传扬。在这里，作者虽用语隐晦，却带有强烈的厌恶与讽刺意味。颠越货多，语本《书·康诰》：“凡民自得罪，寇攘奸宄，杀越人于货，罔不畏死，罔弗斃。”汉孔安国注：“凡民用得罪，为寇盗攘窃奸宄，杀人颠越人，于是以取货利。”又：“罔，强也。自强为恶而不畏死，人无不恶之者，言当消绝之。”^①原文大意：百姓凡因偷窃、抢劫、内外作乱、杀死远人取其财货犯罪，又刁顽不怕死，就无人不切齿痛恨。又《孟子·万章下》：“《康诰》曰：‘杀越人于货，罔不畏死，凡民罔不斃。’是不待教而诛者也。”其大意是：“《康诰》说，‘杀死别人，抢夺财物，横强不怕死，这种人，是没有人不痛恨的。’这是不必先去教育他就可以诛杀的。”^②蒲松龄用“颠越货多”四字概括经书中的复杂涵义，言简意赅，意在指称那些被诬陷冤枉的平民百姓，曲折地勾画出宋国英巧借以顺从民心的名义滥杀无辜的丑恶嘴脸。卓异，清代吏部定期考核官吏，针对中央各部官员者称“京察”，针对地方官员者称“大计”，文官三年，武官五年，政绩突出、才能优异者称为“卓异”，为最上等。《清史稿》卷一一一《选举六》：“凡京察一等、大计卓异有定额，京官七而一，笔帖式八而一，道、府、厅、州、县十五而一，佐杂、教官百三十而一，以是为率。非历俸满者，未及年限者，革职留任或钱粮未完者，满官不射布靶、不谙清语者，均不得膺上考。”^③可见，如果注家未弄清楚“颠越货多”的主语为何人，就会误读原著又误导读者，有可能减弱蒲松龄在小说中对封建酷吏义愤填膺、切齿痛恨的程度，并辜负了作者行文意在言外的艺术匠心。

《聊斋》真义只有通过对相关儒家经典的正确解析方能获取。卷八《桓侯》通过三国、南宋历史人物的“穿越”相聚，暗中表明《易·复卦》中“不远复”三字符的重要性，属于《聊斋》中志怪与劝善两相结合的小说。小说以儒家传统道德观为依归，道出了作者人生自我完善的价值取向。

此篇可与卷六《于去恶》一篇相参阅，后者借主人公于去恶之口盛赞三国张飞云：“桓侯翼德，三十年一巡阴曹，三十五年一巡阳世，两间之不平，待此老而一消也。”（第1636页）类似有关张飞或称张桓侯之传说，反映了旧时文人对这位古人的景仰之情。三国时蜀国的张飞，后世的名声远不如其二哥关羽，但古代读书人对这位叱咤风云武夫的评价却并不低，原因就在于他刚勇之余不乏礼贤下士之风。《三国志》卷三六《张飞传》有云：“羽善待卒武而骄于士大夫，飞爱敬君子而不恤小人。”^④史书这一涉及两位异姓兄弟作风的比较，彰显了张飞在后世士大夫心目中某种优势所在的原因。所谓“士大夫”与“君子”互文见义，都有读书人的影子。清龚炜《巢林笔谈》卷三：“张桓侯礼服孟起，义释严颜，俱是大有学问人作用。其书法铭于刁斗，文集传于艺林，风雅又如此。此关、张之所以并称也。不然，明经好学如解州，肯与兄而弟弟耶？俗但知其瞋目横矛，写一时勇态，失却大贤本色矣。”^⑤

① 阮元校刻：《十三经注疏》，第204页。

② 杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第240—241页。

③ 赵尔巽等：《清史稿》卷一一一《选举六》，第3222页。

④ 陈寿：《三国志》卷三六《张飞传》，北京：中华书局，1982年，第944页。

⑤ 龚炜：《巢林笔谈》卷三，北京：中华书局，1981年，第79页。

降至清代，文人士大夫对于张飞尤有好感，甚至认为其神灵在一定范围内能够阻遏张献忠农民军的屠川行径，清彭遵泗《蜀碧》卷二：“保宁有张桓侯庙，千年矣；初献攻城，夜出巡垒，见一黑大人踞城上，手持蛇矛，足浸江中，惊怖失声。如是者三夜。献询知为侯神，望空遥祭而去。一城获全。保宁数被兵，而城中人不至渐尽者，侯之庇也。”^①阆中为明清县名，属保宁府，治所在今四川省阆中市。阆中县有汉桓侯祠，俗称张飞庙，明代又称雄威庙，包括张飞的陵墓和祭祠。原祠于历代虽屡经兵火，但累毁累建，今存祠庙为清代建筑，位于古城保宁镇西街西端，属于国家级文物保护单位。《桓侯》中“仆窃妄有干求，如少存爱恋，即亦不强”（第2301页）数语，将张飞不恃强凌弱的可爱武夫性格刻画而出，很有感染力。

张飞既然是勇冠三军的赳赳武夫，就必有与众不同之处；小说主人公彭好士当是一介儒生，遇事讲究揖让之礼节。作者据此生发，在对比映衬中刻画张飞不事虚文、行事果断的武人本质：

俄，主人出，气象刚猛，巾服都异人世。拱手向客，曰：“今日客莫远于彭君。”因揖彭，请先行。彭谦谢，不肯遽先。主人捉臂行之。彭觉捉处如被械梏，痛欲折，不敢复争，遂行。下此者，犹相推让，主人或推之，或挽之，客皆呻吟倾跌，似不能堪，一依主命而行。（第2300页）

蒲松龄对于日常文人间相处的虚伪客套之风的厌恶，堪称由来已久，卷五《沂水秀才》一篇其后附志“不可耐”十七事：“对酸俗客。市井人作文语。富贵态状。秀才装名士。信口谎言不掩。揖坐苦让上下。旁观谄态。财奴哭穷。歪诗文强人观听。醉人歪缠。汉人作满洲调。任憨儿登筵抓肴果。市井恶谑。体气苦逼人语。歪科甲谈时文。语次频称贵戚。假人余威装模样。”（第1285页）其中第六事“揖坐苦让上下”，则可与《桓侯》附则记述吴木欣所言者对读：

吴木欣言：“有李生者，唇不掩其门齿，露于外者盈指。一日，于某所宴集，二客逊上下，其争甚苦。一力挽使前，一力却向后。力猛肘脱，李适立其后，肘过触喙，双齿并堕，血下如涌。众愕然，其争乃息。”此与桓侯之握臂折肱，同一笑也。（第2302页）

吴木欣，即吴长荣（1656—1705），字木欣，一字仁居，号青立，又号茧斋，长山人，贡监生。著有《班马阙疑论》《宝诚堂随笔录》《茧斋诗集》等。吴长荣为蒲松龄忘年小友朱细的从姊丈，蒲松龄有《题吴木欣〈班马论〉》《题吴木欣〈戒谑论〉》二文，可见两人交谊。蒲松龄以友人的“段子”为《桓侯》的结束之语，似乎小说的主旨已明，即无非以读书人之间的虚文假套反衬张飞勇猛刚毅性格的可爱并留有无穷的余味。读者如果仅仅止步于此，则小说真义完全被湮没无存，如若欲知其详就要从小说中留宿招待彭好士的居停主人刘子翬的人物设置谈起。此居停主人并非作者虚构，而是史有其人且大名鼎鼎，他曾经做过南宋理学大儒朱熹（1130—1200）的老师。然而《聊斋》注家从清人到现代，几乎无人论及这位生活于南宋时代并被蒲松龄特意选作小说《桓侯》中配角的重大作用。

刘子翬（1101—1147），字彦冲，号屏山，南宋建州崇安（今属福建）人。以父荫补承务郎，通判兴化军，后辞归，居武夷山讲学，精《易》，朱熹曾从之学。著有《屏山集》。《宋史》卷四三四有传，内云：“（刘子翬）与籍溪胡宪、白水刘勉之交相得，每见，讲学外无杂言。它所与游，皆海内知名士，而期以任重致远者，惟新安朱熹而已。初，熹父松且死，以熹托子翬。及熹请益，子翬告以《易》之‘不远复’三言，俾佩之终身，熹后卒为儒宗。子翬少喜佛氏说，归而读《易》，即涣然有

^① 彭遵泗：《蜀碧》卷二，北京：中华书局，1985年，第27页。

得。其说以为学《易》当先《复》，故以是告熹焉。”^①《四库全书总目》卷一五七著录刘子翬《屏山集》二十卷，内有云：“集中谈理之文，辨析明快，曲折尽意，无南宋人语录之习。论事之文，洞悉时势，亦无迂阔之见。如《圣传论》《维民论》及《论时事劄子》诸篇，皆明体达用之作，非坐谈三代，惟骛虚名者比。”^②评价不低且极中肯。

关注小说中刘子翬的出现，以及对其所谓“不远复”三字符的发覆，可为揭示《桓侯》一篇之宗旨所在以及理清作者的创作思路，起到关键性的作用。朱熹《屏山先生刘公墓表》记述刘子翬临终前两日对“以童子侍疾”的朱熹说：“吾于《易》得入德之门焉，所谓‘不远复’者，则吾之三字符也。佩服周旋，罔敢失坠。于是尝作《复斋铭》《圣传论》，以见吾志。然吾忘吾言久矣，今乃相为言之。汝尚勉哉。”^③朱熹时虚龄 18 岁，故自称童子，且“顿首受教”而退。

所谓“不远复”三字符，语本《易·复》：“初九：不远复，无祇悔，元吉。《象》曰：‘不远’之‘复’，以修身也。”^④大意即走得不远就回归，以自身能力欠缺，故用以修身养性。这与小说中彭好士骑乘偶食仙草之马而瞬息千里、远游迷失的情境正同。《复》卦是《易经》六十四卦的第二十四卦，为上坤下震两卦相叠，震为雷、为动；坤为地、为顺。动则顺，顺其自然，动在顺中，进退自如，利于前行。在《复》卦六爻中，唯其下第一爻为阳爻（初九），其他五爻皆为阴爻。周振甫《周易译注》翻译上引《易·复》之文云：“倒数第一阳爻：走得不远就回来，没有大问题，大吉。《象传》说：‘不远’之‘复’，用来修身。”又另加“说明”云：“再看爻辞，有‘不远复’，有‘休复’，都是好的。有‘频复’，皱着眉头回来，有问题，但也不严重。有半路回来，敦促回来，说明有些问题。有迷路，才是凶的。”^⑤徐志锐《周易大传新注》解释上引《易·复》之文云：“复为阳复，有失才有复。无失则无复。剥的上九一阳被剥落，阳消失而成坤，然后一变而一阳生于下而成复，是失去不远就回复，故言‘不远’之‘复’。阴阳作为对立面是一正一反，阳为刚、为‘君子’，阴为柔、为‘小人’。初九阳刚失之不远就回复，它也可以象征‘君子’有过失，知过就改很快就回复到正道上。所以《系辞传》说：‘颜氏之子，其殆庶几乎。有不善未尝不知，知之未尝复行也……’此是以修身之道释‘不远复’。”^⑥高亨《周易古经今注》注解《易·复》之文云：“不远复者，行未远而返也……往而不返，去而不归，则不知所届止，将失其故居，故《周易》以复为吉，不远而复虽悔不大，且为大吉，故曰不远复，无祇悔，元吉。”^⑦

通过现代人对于《复》卦的有关阐释，再来看刘子翬对“不远复”三字的发挥，问题可能就迎刃而解了。其《圣传论十首·颜子》有云：“学《易》者必有门户，《复》卦，《易》之门户也；入室者必自户始，学《易》者必自《复》始。得是者其惟颜子乎！不远而复，称为庶几，盖本夫子尝以复礼为仁之说告之矣。颜子躬行允蹈，遂臻其极，一己即克，天下归仁，复之功至矣。固有之仁，本无彼此，迷而不复，妄自分隔。且吾身在天地中一物耳，学者晓此，方是想像说得仁礼，意隔情碍，如何天下归仁？”^⑧刘子翬将“不远复”提升至孔子所谓“克己复礼”的自我修养的高度来认识，体

① 脱脱等：《宋史》卷四三四，北京：中华书局，1977年，第12872页。

② 永瑢等：《四库全书总目》卷一五七，北京：中华书局，1965年，第1355页。

③ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第253册，上海：上海辞书出版社/合肥：安徽教育出版社，2006年，第55页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏》，第39页。

⑤ 周振甫译注：《周易译注》，北京：中华书局，1991年，第88—89页。

⑥ 徐志锐：《周易大传新注》，济南：齐鲁书社，1986年，第161页。

⑦ 高亨：《周易古经今注》，北京：中华书局，1984年，第230页。

⑧ 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第193册，第169页。

现了儒家“修己以敬”的人生价值取向。《论语·颜渊》：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”^①依刘子翬所见，“不远复”就是个人修为的极致，因而《复》卦就是《易》之门户。至于刘子翬所写《复斋铭》，并未独立成篇，而是包蕴于上揭《圣传论十首·颜子》中：

余尝作《复斋铭》曰：“大《易》之旨，微妙难诠。善学《易》者，以《复》为先。惟人之生，咸具是性。喜怒忧乐，或失其正。视而知复，不蚀其明。听而知复，不流于声。言而知复，匪易匪轻。动而知复，悔吝不生。惟是四知，本焉则一。孰觉而存，孰迷而失。勿谓本有，劳思内驰。亦勿谓无，悠悠弗思。廓尔贯通，心冥取舍。既复其初，无复之者。荡荡坦坦，周流六虚。昔非不足，今非有余。伊颜氏子，口不言《易》。庶几之功，默臻其极。今我仰止，以名斯斋。念兹在兹，其敢殆哉！”^②

这篇《复斋铭》从所谓“四知”即视、听、言、行四个方面的“复其初”，重申“不远复”难以取代的重要性。人孰无过？唯其过失尚未发展到严重之际，就能及时反省改善，必有转机；否则积重难返，就可能一败涂地。刘子翬写有《寄魏元履》五古诗一首，其中亦云：“尝闻不远复，佩作三字符。”^③朱熹《游昼寒以茂林修竹清流激湍分韵赋诗得竹字》诗也有“十年落尘土，尚幸不远复”的吟哦。^④可见南宋两位理学家对于“不远复”三字符一脉相承的执着情怀，即观心自照，时常不忘自我检束。至今武夷山五夫里朱熹故居紫阳楼仍悬挂有“不远复”的匾额，亦可为一证。值得一提的是，唐代韩愈五古《招杨之罍》一诗已经注意到“不远复”三字的重要性：“先王遗文章，缀缉实在余。《礼》称独学陋，《易》贵不远复。”^⑤

明清科举考试中的八股制义以“四书文”最为重要，“五经文”次之，前者往往是场屋中式与否的关键因素。以“四书文”为例，须用八股文体外，其内容也自有一定之规。行文自“起讲”开始，就须“入口气”，即代圣人孔子或贤者孟子、朱熹等人的口吻说话，谓之“代圣贤立言”。至于代言的内容，也不能凭空捏造或搞乱了时代，只能依照“朱注”的文字加以构思，若自由发挥必遭黜落。蒲松龄大半辈子从事科举考试，对于朱熹的《四书章句集注》必然背诵得滚瓜烂熟，对于朱熹的平生仕履与思想渊源也须顾及，否则就难以在考试中胜出。蒲松龄对于朱熹曾经的老师刘子翬并不陌生，钻研过他的文章亦在情理之中。据《宋史》本传，朱熹于宋孝宗淳熙二年（1175）曾主管武夷山冲佑观（清人称冲佑万年宫，俗称武夷宫），冲佑观位于武夷山大王峰下，大王峰北侧即幔亭峰，两峰山麓相连，后者峰顶地势平坦，有一巨石状如香鼎，称宴仙坛。据传先秦的仙人武夷君曾在此设幔亭宴会乡人，“幔亭”之峰名即由此而来。所谓“幔亭”，即用帐幕围成的亭子。宋张君房《云笈七签》卷九六：“太子文学陆鸿渐撰《武夷山记》云：武夷君，地官也，相传每于八月十五日大会村人于武夷山上，置幔亭，化虹桥通山下。”^⑥蒲松龄平生并未到过福建，但因系朱熹故乡而爱屋及乌，对武夷山的关注更不在话下。他有《题石》七绝：“遥望此石惊怪之，插青挺秀最离奇。不知何处曾相见，涧壑群言似武夷。”^⑦此诗后两句或本于明章潢《图书编》卷

① 杨伯峻译注：《论语译注》，第123页。

② 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第193册，第169—170页。

③ 傅璇琮等主编，北京大学古文献研究所编：《全宋诗》第34册，北京：北京大学出版社，1998年，第21386页。

④ 傅璇琮等主编，北京大学古文献研究所编：《全宋诗》第44册，第27576页。

⑤ 彭定求等编：《全唐诗》卷三四〇，北京：中华书局，1960年，第3808页。

⑥ 张君房：《云笈七签》卷九六，《景印文渊阁四库全书》第1061册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第127页。

⑦ 赵蔚芝笺注：《聊斋诗集笺注》卷四，济南：山东大学出版社，1996年，第552页。

六四《一都山》：“旁有独峰，一名玉柱峰，高三百丈，三面临水，周一百六十丈。朱文公至此，爱其山水清绝似武夷，有‘碧涧修筠似故山’之句。”^①经考，宋朱熹之原诗也是七绝，即《追和李士举徐氏山居韵》：“山岫孤云意自闲，不妨王事死连环。解鞍磅礴忘归去，碧涧修筠似故山。”^②蒲松龄《题石》诗即暗用玉柱峰典与朱熹诗意，体现吟诗用典的巧思而外，也可见其对武夷山的向往之情。

《桓侯》篇后“异史氏曰”有云：“观桓侯燕宾，而后信武夷幔亭非诞也。”（第2302页）两句话暗中透露出这篇小说的构思过程。蒲松龄因对朱熹生平的关注，从而对有关武夷山的掌故也兴趣浓厚，于是根据武夷幔亭的传说虚构了桓侯在四川阆中燕宾的情节，既顺应当时读书人仰慕张飞公正无私的心理祈向，又通过小说陪衬人物刘子翬的设置，结合主人公彭好士迷途未远而即回归的情节，暗中烘托出小说强调读书人个人修养的哲学思考，可谓一举数得。无论张飞从三国的时间“穿越”，还是刘子翬从南宋的时间“穿越”，蒲松龄撰写《桓侯》的所有悬想虚构皆围绕“不远复”之三字符号展开，只不过不是明写，而是暗表，唯有会心的读者或曰“合格的读者”，方能体味到其中妙处。

《桓侯》在《聊斋》中并非名篇，然而如果不通过对儒家经典的综合解读，就难以明其真义所在。

三、儒家经典书证的津梁作用

蒲松龄的小说创作转益多师，用典使事取资多方，《史记》《汉书》《后汉书》《三国志》《晋书》以及新旧《唐书》乃至《世说新语》《太平广记》等，无论掌故、语词、句式皆有《聊斋》借鉴的明证。儒家经典“四书”“五经”更是《聊斋》采铜铸钱的宝山，注家若不明其书证，就有可能不求甚解，令理解的这一津梁作用难以发挥。

（一）先说有关“四书”的书证

卷七《胭脂》：“少年俯其首，趋而去。”（第1897页）所谓“趋”属于古代的一种礼节，即以碎步疾行表示敬意。《论语·子罕》：“子见齐衰者、冕衣裳者与瞽者，见之，虽少，必作；过之，必趋。”^③蒲松龄用“趋而去”形容鄂生瞥见胭脂一刹那的情态，显然是着意借鉴《论语》语词刻画鄂生循规蹈矩、尊重他人的儒生面貌，并非闲笔，明此书证十分必要。以笔者所见各种当今注本于“趋”皆未出注，诚属缺憾。

卷二《连城》中连城与乔生的生死之恋是建筑于“但得真知我，不谐何害”的基础之上的，爱的精神性因素超越于寻常男欢女爱的肌肤之亲，执着之中明显带有作者自身的情感体验，否则就写不出如此真切感人的文字。这对恋人在阴间相遇，乔生对连城说“卿死，仆何敢生！”（第517页）意谓你死了，我怎能还活在世上。这是借镜并反用《论语·先进》中的一段文字：“子畏于匡，颜渊后。子曰：‘吾以女为死矣！’曰：‘子在，回何敢死！’”^④注家不注，乔生这段话的儒者韵味就丧失殆尽了。

卷六《吕无病》虽非《聊斋》中的名篇，读来却情义缠绵，催人泪下，特别是吕无病奔波京师向孙生报告其子阿坚遭难的描写，失声而言，话仅半句即倒地消逝：“久之久之，方失声而言曰：‘妾历千辛万苦，与儿逃于杨……’句未终，纵声大哭，倒地而灭。”清但明伦有评云：“鞠躬尽瘁，死而

① 章潢：《图书编》卷六四，《景印文渊阁四库全书》第723册，第970页。

② 傅璇琮等主编，北京大学古文献研究所编：《全宋诗》第44册，第27659页。

③ 杨伯峻译注：《论语译注》，第89页。

④ 杨伯峻译注：《论语译注》，第117页。

后已。缠绵悱恻，绝妙文心，从左氏得来。读至此，为之泣数行下。”（第1563页）所谓“逃于杨”，仅半句话，却有意暗用《孟子·尽心下》中语：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。”^①蒲松龄七律《嘲雪灰禅师破戒》其三：“纵使离经非叛道，喜看逃墨渐归杨。”^②小说以“逃于杨”暗示其子阿坚落脚处，制造悬念而外，也为下文“或言五十里外有杨谷，遣骑诣讯，果得之”伏线；然而更为重要的是，三字出于有一定文化素养并“愿为康成文婢”的吕无病之口，照应了篇首孙生测试吕无病并获肯定的描写，极端危难之中的话语仍洋溢浓厚的书卷气，正是作者塑造吕无病形象的不可或缺之笔。这种顺手牵羊般对于“四书”的借鉴，极易为注家与读者所忽略，从而湮没了作者刻画人物的一片苦心。

不明《聊斋》所借鉴于“四书”之书证，有时还极易引来误读。卷八《太原狱》“附记”一则最具代表性：“孙公才非所短，然如得其情，则喜而不暇哀矜矣。”（第2323页）所谓“然如得其情”二句，意谓如果侦得案件真情，就自鸣得意而顾不上行怜悯之心了。这一番话化用《论语·子张》两句话：“如得其情，则哀矜而勿喜。”^③意即你假如能够审出罪犯的真情，就应该同情怜悯他，不应自鸣得意。这与古代“慎刑”的法律思想相辅相成。哀矜，即怜悯。《书·吕刑》：“皇帝哀矜庶戮之不辜。”^④晋傅玄《傅子·法刑》：“司寇行刑，君为之不举乐，哀矜之心至也。”^⑤对“如得”二句，有《聊斋》白话译本译作：“而是要等到查明了实际情况以后，才会对犯法之徒毫不怜悯同情。”^⑥或译为：“如果了解其中原委，倒是要赞同他的做法，而不会去想到哀怜受刑者的。”^⑦可见今天读者通晓儒学经典有关书证是非常必要的，否则即生误解。

卷六《司文郎》中王平子以“殷有三仁焉”为八股文题，令宋生与余杭生当场角艺。所谓“殷有三仁焉”，语出《论语·微子》：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：‘殷有三仁焉。’”^⑧宋生顺口即将八股文的“破题”与“承题”念出：“三子者不同道，其趋一也。夫一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同？”（第1546页）作者用心之巧妙处在于，宋生偷换概念以《孟子》中语狡黠机智地“破承”孔子之言，熟悉“四书”者顿觉妙趣横生。《孟子·告子下》：“居下位，不以贤事不肖者，伯夷也。五就汤，五就桀者，伊尹也。不恶污君，不辞小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趋一也。一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同？”杨伯峻《孟子译注》翻译此数句云：“处在卑贱的职位，不拿自己贤人的身份去服事不肖的人的，这是伯夷；五次往汤那里去，又五次往桀那里去的，这是伊尹；不讨厌恶浊的君主，不拒绝微贱的职位的，这是柳下惠。三个人的行为不相同，但总方向是一样的。这一样的是什么呢？应该说，就是仁。君子只要仁就行了，为什么一定要相同呢？”^⑨宋生所谓“三子”，即以伯夷、伊尹、柳下惠三贤巧换微子、箕子、比干三者，又双关宋生、王平子、余杭生三位在场者，调侃玩笑中意在缓和僵局，可谓用心良苦。蒲松龄行文得意之处，尽在于此，注家若不注出出典，不仅令读者丈二金刚摸不着头脑，也辜负了

① 杨伯峻译注：《孟子译注》，第335页。

② 赵蔚芝笺注：《聊斋诗集笺注》续录，第674页。

③ 杨伯峻译注：《论语译注》，第203页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏》，第247页。

⑤ 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1958年，第1731页。

⑥ 孙通海等译：《文白对照聊斋志异》，北京：中华书局，2010年，第2065页。

⑦ 丁如明等译：《聊斋志异全译》，上海：上海古籍出版社，2012年，第768页。

⑧ 杨伯峻译注：《论语译注》，第192页。

⑨ 杨伯峻译注：《孟子译注》，第284页。

作者构思这一段妙文的苦心！

在与宋生的角艺中，余杭生虽始终处于下风，却又不甘示弱，最后以“其为人也小有才”一句悻悻而去，似乎大败亏输，实则绝地反击，亦非寻常。所谓“其为人也小有才”，语本《孟子·尽心下》：“盆成括仕于齐，孟子曰：‘死矣盆成括！’盆成括见杀，门人问曰：‘夫子何以知其将见杀？’曰：‘其为人也小有才，未闻君子之大道也，则足以杀其躯而已矣。’”杨伯峻《孟子译注》：“盆成括在齐国做官，孟子说：‘盆成括要死了！’盆成括被杀，学生问道：‘老师怎么知道他会被杀？’答道：‘他这个人有点小聪明，但是不曾知道君子的大道，那只足以杀害自己的身体罢了。’”^①这里余杭生巧借孟子之语暗示出宋生的鬼魂身份，也是作者的狡黠之笔。注家若不注出，不熟悉“四书”的读者似乎也能明其字面义，但其间妙不可言的细微情韵就全部丧失了，余杭生的学识也将被低估。

清代文人多自幼从事八股举业，于“四书”早已烂熟于心，《聊斋》的有关文字与“四书”语词或情境水乳交融实为顺理成章。所以清人吕湛恩、何垠注释《聊斋》，遇有《四书》语，以为尽人皆知，多不加注，若注出反成蛇足。今天的读者欲真正读懂《聊斋》，亟须明晓其中有关“四书”的书证，否则就有可能丧失对相当一部分篇目的鉴赏之趣味乃至发生误读。

（二）再说有关“五经”的书证

卷七《胭脂》一篇写作的主要目的在于蒲松龄抒发对赏识他的山东学政施闰章的感激之情，其所述案件或许有一定的现实依据，并非完全捕风捉影，但事情的诸多巧合与施闰章明察秋毫的破案技巧则完全是作者虚构加工的结果，显示了其炉火纯青的艺术功力。篇末“异史氏曰”有云：“人皆服哲人之折狱明，而不知良工之用心苦矣。”（第1905页）何谓“哲人”？这里并非指智慧卓越的人，而是特指制裁犯罪者。哲，通“折”，语出《尚书·吕刑》：“哲人惟刑，无疆之辞属于五极。”^②清王引之《经义述闻》卷四《尚书下·哲人惟刑》：“‘哲’当读为‘折’。‘折’之言制也。折人惟刑，言制民人者惟刑也。”^③今天注家于“哲人”多不出注，或注为“贤明而有智慧的人”，可见明确蒲松龄借鉴“五经”中语词的书证并加以客观而非臆断的解读，对于校注这部文言短篇小说集，实属必要，绝非蛇足。

卷六《钱卜巫》中的主人公夏商在预知自己将连续遭受五十八年的厄运后，安贫自守中也并非毫无作为，而是把握时机，试搏人生，“从翁贷货，小权子母”即是一种对自身命运的测试。如果说这篇小说带有寓言性质，其守时待命的主旨无非是作者寄希望于等待之中的科举心态的折射。小说篇末“异史氏曰”有评云：“幸而鸟死鸣哀，子能干蛊，穷败七十年，卒以中兴；不然，父孽累子，子复累孙，不至乞丐相传不止矣。”（第1573页）所谓“干蛊”，即“干父之蛊”的省文，谓儿子能继承父志，完成父亲未竟之业。这与“不然”以下一段适成对文。“干蛊”两字语出《易·蛊》：“干父之蛊，有子考无咎，厉终吉。象曰：‘干父之蛊，意承考也。’”^④周振甫《周易译注》：“继承父亲的事业，有子孝，无害。即使有危险，终于是吉的。《象传》说‘干父之蛊’，意思是继承父的事业。”^⑤今人注本或注“干蛊”云：“谓父母有过恶而子贤德以掩盖之。《易·蛊》：‘初六，干父

① 杨伯峻译注：《孟子译注》，第336页。

② 阮元校刻：《十三经注疏》，第251页。

③ 王引之：《经义述闻》，《续修四库全书》第174册，上海：上海古籍出版社，2001年，第354页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏》，第35页。

⑤ 周振甫译注：《周易译注》，第71—72页。

之蛊，有子，考无咎。’”^①此注虽通晓“干蛊”相关《易》之书证，却未能正确加以释义，显然受到小说开篇所言夏商之父因“豪富侈汰”而家败的预设情节影响，从而忘记了“异史氏曰”于“子能干蛊”之前尚有“幸而鸟死鸣哀”一语。看来准确理解儒家经典及其相关注疏，也不是一件一蹴而就的事情。20世纪90年代以后，有关《聊斋》的白话译本出版了不少，关于这段译文大都与小说原意南辕北辙，未能联系上下文内容并仔细考察《易》中相关文字的释义是主要原因。如有译本翻译“子能干蛊”四字云：“他儿子又能够矫正、弥补父亲的过错……”^②显然完全误解了作者原意。

卷五《仙人岛》是旧时文人在科场失利、青云无路中，想入非非于仙界的产物。佛家的“彼岸”憧憬，远不如中国土生土长的道教“此岸”享受的畅想更吸引红尘中人。目空一切的小说主人公王勉未能大展宏图于人世，却可以栖迟于地仙境界且享尽艳福。书生王勉携仙女芳云从仙人岛归家，见只有“衰老堪怜”的老父与好赌博的儿子尚在，于是功名之念顷刻淡然，芳云则对公公尽其儿媳之侍奉：“芳云朝拜已，燂汤请浴，进以锦裳，寝以香舍。”（第1344页）所谓“燂汤”，即烧热水，典出《礼记·内则》所规范的子妇在父母舅姑之所应尽的奉养之劳：“五日则燂汤请浴，三日具沐。”汉郑玄注：“燂，温也。”^③其大意是：儿媳每五天要烧一次温水请公婆洗浴，三天洗一次头发。蒲松龄专门用《礼记》之语词刻画地仙云孝孝敬公公的行为，意在表明仙女下嫁凡人并无特殊之处，从而替凡世间不得志的书生扬眉吐气，同时也是自家久郁心底的人生腾达愿望的达成。今天注家注释《聊斋》，为体味作者遣词用心之深，就不能忽略或漠视“燂汤请浴”四字的书证及其诠释。

《聊斋》有时整句借鉴有关儒家经典，明其书证就更为必要了。卷二《张诚》这篇小说构思巧妙，叙事简洁而饱含感情。描写张父与原配妻子及三子团聚一节，情景与人物形态刻画皆有颊上三毫之妙，令读者回味无穷，极其感人。小说有如下一段描写：“别驾得两弟，甚欢，与同卧处，尽悉离散端由，将作归计。太夫人恐不见容。别驾曰：‘能容，则共之；否则析之。天下岂有无父之国？’”（第357页）最后一句意谓父亲的地位最为崇高，借鉴于《礼记·檀弓上》：“不可，君谓我欲弑君也，天下岂有无父之国哉！吾何行如之。”汉郑玄注：“言人有父则皆恶欲弑父者。”^④春秋时晋献公听信其宠妃骊姬谗言，欲杀其世子申生，申生弟重耳劝哥哥逃亡，申生纯孝，就用上引一段话作答，认为“天下哪里会有没有父亲的国家呢？我能逃到哪里去！”于是自尽而死。当代有两部全注本对于这八个字皆未出注，反而是清吕湛恩注出《礼记·檀弓上》的有关书证，这对于今天读者阅读《聊斋》，的确功德无量。

卷五《金和尚》言及金和尚死后的吊丧活动：“邑贡监及簿史，以手据地，叩即行，不敢劳公子、劳诸师叔也。”（第1426页）所谓“不敢”云云，意即吊丧时叩完头后随即退下，以免去丧家叩头回礼之劳，属于敬畏心理的体现。古代吊丧仪式，视吊丧人与死者相互社会地位的高低而繁简不一，吊丧人地位低于死者，吊丧仪礼烦琐而丧家回礼则轻；反之，吊丧仪礼轻而丧家回礼重。此可参见《仪礼·士丧礼》。旧时民间吊丧，丧主在家中第一次见到吊丧人时，无论对方年纪、辈分大小，皆要行跪拜礼以示迎接与感谢。这一丧俗源于《仪礼》的相关规定，今天的读者若不明古

① 朱其铠主编：《全本新注聊斋志异》，北京：人民文学出版社，1989年，第1122页。

② 马振方主编：《聊斋志异评赏大成》，桂林：漓江出版社，1992年，第1778页。

③ 阮元校刻：《十三经注疏》，第1462页。

④ 阮元校刻：《十三经注疏》，第1276页。

代这一风习,就难以搞清楚“不敢”云云的内蕴了。读者对此须联系《仪礼·士丧礼》有关内容仔细体味,方可见作者皮里阳秋之贬斥之意。

卷八《公孙夏》一篇是作者对朝廷公开卖官鬻爵行径的嘲讽,同时,对于饶有家财却不学无术、气焰嚣张的腾达者又具有一种不屑一顾的心理优势,于是作者嬉笑怒骂皆成文章,借机吐露出满腔激愤的不平之气。小人得志,飞扬跋扈之态令人齿冷;遭遇正人,令速成者希望成空也是大快人心之事。小说开篇:“保定有国学生某,将入都纳贖,谋得县尹。方趣装而病,月余不起。忽有僮人白:‘客至。’某亦自忘其疾,趋出迎客。客华服,类贵者。三揖入舍,叩所自来。”(第2283页)所谓“三揖”,即“三揖三让”,古人谓以隆重礼节迎宾。《周礼·秋官·司仪》:“宾三揖三让,登,再拜授币。”汉郑玄注:“三揖者,相去九十步揖之使前也。至而三让,让入门也。”^①今人注本若于“三揖”不出注并明其书证,读者就有可能不明就里,作者生动刻画国学生某趋炎附势丑态的意图很可能被湮没。“三礼”中《周礼》书证的重要性于此也可见一斑。

卷七《云萝公主》在仙凡婚姻的外壳下所反映的并非超凡入圣的理想婚姻憧憬,而完全是世俗生活的掠影。小说有描写安大业的次子可弃夫妇婚姻的一段话:“侯虽小家女,然固慧丽,可弃雅畏爱之,所言无敢违。”(第1771页)所谓“畏爱”,即敬佩爱戴,与人的惧怕心理无关。两字语本《礼记·曲礼上》:“贤者狎而敬之,畏而爱之。”汉郑玄注:“心服曰畏。”^②对于“畏爱”一词,今人注本或以为此两字通俗易懂而不必出注,但若加翻译则难回避,如果译为“可弃对她又怕又爱”,显然是对“畏”的阐释因未顾及相关书证而望文生义。

卷三《余德》是一篇想象离奇的小说。余德何许人?是仙人,是狐精,还是异方神圣?小说并没有交代;其踪迹来去倏忽,有神龙见首不见尾之妙。若论小说主旨何在,却又瞻之在前,忽焉在后,实在难以捉摸。小说的精彩之处在于对情景的渲染与设计出击鼓催花为令的奇特想象,摇人心旌,引人入胜。而最为耐人寻味的地方,则是小白石缸的“曲终奏雅”,“缸之魂”之说匪夷所思,其虚中有实、似有还无的特征,犹如现代三维全息摄影般的奇幻神妙。小说有对余德设宴款待所租屋主人的描写:“筵间不过八簋,而丰美异常。”(第631页)所谓“八簋”,即八样菜肴,取意于《诗·小雅·伐木》:“于粢酒埽,陈馈八簋。”毛传:“粢,鲜明貌。圆曰簋,天子八簋。”^③簋,古代祭祀宴享时盛黍稷或食品用的圆口圈足器皿。周制,天子八簋。小说特意用周代天子的宴享气派“八簋”来假设余德的宴席,用略带调侃的语气以转折复句的形式强调了其宴席非同寻常的丰盛与精致,堪称神来之笔。今人注本如若不明确“八簋”的《诗经》书证,就有可能令读者体味不到蒲松龄小说文字的轻松幽默感。值得一提的是,用“簋”的数量来表明饮食的丰俭并进而渲染小说中人物之间微妙的关系,《聊斋》中还有类似描写。如卷二《宫梦弼》:“妇人,以酒一盛、饌二簋,出置黄前。”(第558页)在此处,蒲松龄以婿家用极为简单的饭菜招待嫌贫爱富的岳父,其怠慢之情不言而喻。“二簋”,典出《易·损》,常用以比喻祭品不多。若不明此书证,就很难体会蒲松龄小说文字的精妙之处。

赌博对于社会正常运行的作用皆是负面的,卷三《赌符》以作者之菩萨心肠劝人戒赌,语重心长。其“异史氏曰”用骈文写就,淋漓酣畅,发人深省:“及遭败后我方思,已作下流之物;试问

① 阮元校刻:《十三经注疏》,第897页。

② 阮元校刻:《十三经注疏》,第1230页。

③ 阮元校刻:《十三经注疏》,第411页。

赌中谁最善，群指无裤之公。”(第602页)所谓“方思”，是乘筏渡水的意思，语本《诗·周南·汉广》：“江之永矣，不可方思。”宋朱熹集注：“方，桴也。”^①所谓“方”即竹木编的筏子；思，语末助词，无意义。所谓“下流”语本《论语·子张》：“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”^②即以河流的下游比喻众恶所归的地位。所引前两句若串讲，意即：赌博失利后再乘筏渡水(比喻脱离灾难)，早已处于下流。这里的“下流”一语双关，备见作者巧思，但前提是必须晓得“方思”的《诗经》书证，否则一切无从谈起。今人注本或注释此二句云：“及至全盘失败，方思悔恨，但已被目为众恶所归之人。”^③有白话译本则译此二句为：“直到遭到这样惨重的失败之后才开始反思，可是他已经堕落下去了。”^④可见无论今人注本还是译本，全将“思”作为动词理解，如此，则“思”与“下流之物”的逻辑关系就模糊不清了。看来不明《诗经》书证，就难免误解《聊斋》语词。

卷六《霍女》是一篇寓意与言情兼而有之的小说作品，但后者明显弱于前者，霍女作为抽象美色的符号意义远大于其人物形象的鲜活性。朱大兴、世胄何某、巨商子与黄生四个人物围绕“美”的诱惑，因身份不同而表现各异，或因恋色而破产，几无葬身之地；或听友人劝说而大悟，悬崖勒马；或见色起意，枉掷千金。作者笔下所中意者黄生，明显带有其自身的理想与强烈的自我融入意识。黄生之所以作为霍女的最终选择，贫困而诚实的书生本色当是霍女所最看重的，这也是此女终于改弦更张、相夫有道的的原因。小说中有霍女在第二段姻缘中与何某的一段对话：“女谓何曰：‘妾在朱家，亦非采礼媒定者，胡畏之？’何喜，将与质成。”(第1535页)何谓“质成”？即请人判断是非而求得公正解决，语本《诗·大雅·绵》：“虞芮质厥成，文王蹶厥生。”宋朱熹集注：“虞、芮，二国名。质，正；成，平也。传曰：虞、芮之君，相与争田，久而不平，乃相与朝周。”^⑤今人注本或注“质成”为“争讼，在公堂对质”，因未顾及《诗经》的相关书证，释义显然不够确切。

《左传》作为儒家十三经之一，相传是春秋末年鲁国史官左丘明根据鲁国国史《春秋》编成，其史学地位毋庸置疑，其文学成就也辉映千秋，特别是其叙事艺术的炉火纯青，更为历代文人所推崇。《左传》成熟的叙事艺术与精湛的古文笔法对于后世史传文学乃至文言小说皆有深刻影响，蒲松龄的《聊斋》写作也深受《左传》影响。至于《聊斋》部分篇章中设置“异史氏曰”的评论，更是模仿《左传》中的“君子曰”、《史记》中的“太史公曰”等史评形式并加以发扬光大，凸显了小说家的睿智，具有无可替代的评论或警示作用。

明确《左传》书证对于《聊斋》释义的津梁作用，可以帮助我们正确诠释蒲松龄笔下事涉所谓“微言大义”的词语。如卷三《促织》中主人公成名本是一位未曾进学的读书人，因帝王向民间征索蟋蟀之举，几至于家败人亡，后因机缘以呈献善斗之蟋蟀而富过世家。“异史氏曰”就此评论道：“故天子一跬步皆关民命，不可忽也。独是成氏子以蠹贫，以促织富，裘马扬扬。”(第698页)何谓“以蠹贫”？清何垠注云：“为胥吏所蠹而贫。”(第700页)今人注本大多沿袭何注，或注“蠹”云：“蛀虫。这里指敲诈勒索的里胥像为害的蛀虫。”^⑥或别解“以蠹贫”云“因读书谋取功名

① 朱熹集注：《诗集传》，上海：上海古籍出版社，1958年，第6页。

② 杨伯峻译注：《论语译注》，第203页。

③ 朱其铠主编：《全本新注聊斋志异》，第427页。

④ 孙通海等译：《文白对照聊斋志异》，第535页。

⑤ 朱熹集注：《诗集传》，第181页。

⑥ 张友鹤选注：《聊斋志异选》，北京：人民文学出版社，1956年，第138页。

未遂而贫穷。蠹。这里是蠹虫、书鱼之意”。^①这未免削弱了小说的批判锋芒,且与上一句“天子一跬步皆关民命”之论也无逻辑关系。

“以蠹贫”三字,语本《左传·襄公二十二年》:“二十二年春,臧武仲如晋,雨,过御叔。御叔在其邑,将饮酒,曰:‘焉用圣人!我将饮酒,而已雨行,何以圣为?’穆叔闻之,曰:‘不可使也,而傲使人,国之蠹也。’令倍其赋。”^②大意是:鲁襄公二十二年的春天,鲁国大夫臧武仲出使晋国,天下雨,就去探望鲁国御邑大夫御叔。御叔在他的封邑里,打算饮酒,就说:“哪里用得着圣人(指臧武仲)!我要喝酒了,而他却冒雨出行,还要那些聪明做什么?”鲁国大夫穆叔闻听到这一番话后,就说:“御叔他不配出使,反而对使者臧武仲傲慢,是国家的蛀虫。”于是下令将御叔封邑的赋税增加一倍。蒲松龄故意将“不可使也,而傲使人,国之蠹也”三句话郢书燕说,用其字面义“飞白”一笔,令“使”从“使者”转换为“驱使”之义,从而语带讥讽地批评了明廷祸国殃民的岁征蟋蟀之弊政,并且与上一句“故天子一跬步皆关民命,不可忽也”发生逻辑关联。“蠹”即指皇宫“岁征”蟋蟀的弊政。如此诠释,则《促织》直斥帝王滥用民力的批判锋芒就显而易见了。

《聊斋》对于《左传》有关句式的借鉴与模仿,也有耐人寻味的魅力。卷四《小谢》中书生陶望三有对两女鬼的一番表白:“相对丽质,宁独无情?但幽冥之气,中人必死。不乐与居者行可耳,乐与居者安可耳。如不见爱,何必玷两佳人?如果见爱,何必死一狂生?”(第1099—1100页)所谓“不乐与居”二句,当脱胎于《左传·定公元年》:“若从君者,则貌而出者,入可也;寇而出者,行可也。”^③所谓“如不见爱”后四句,当脱胎于《左传·哀公六年》:“吾子奉义而行者也。若我可,不必亡一大夫。若我不可,不必亡一公子。义则进,否则退,敢不唯子是从?”^④陶生一席话竟然两次套用《左传》中的句式,可见蒲松龄对经典的熟悉,这对于我们探讨《聊斋》与儒家经典的关系问题无疑具有示范意义。

《聊斋》中有些看似平常的用语,其取境竟也与《左传》有联系,注家若能注出,可见作者信非苟作的奥妙之处。卷七《云萝公主》:“又生一子,女举之曰:‘豺狼也!’立命弃之。”(第1770页)所谓“豺狼”,即豺与狼,皆凶兽,常用来比喻凶残的恶人。云萝公主何以将亲生子比作豺狼,事当有本。《左传·宣公四年》:“初,楚司马子良生子越椒,子文曰:‘必杀之。是子也,熊虎之状而豺狼之声,弗杀,必灭若敖氏矣。谚曰:‘狼子野心。’是乃狼也,其可畜乎?’”^⑤今人注本若不注出典,就难以令读者深入体味蒲松龄小说文字运用的精当与隽永。

篇幅所限,以上所揭仅仅属于略见一斑的举例性质,但书证无论语本“四书”还是“五经”,皆显示了蒲松龄对于儒家经典五体投地的崇拜心理与惟妙惟肖的模仿艺术。在中国文学史上,《聊斋》文言小说高峰地位的确立与不可动摇,绝非偶然。探讨《聊斋》与儒学经典的关系问题,不但对于我们细读小说文本不可或缺,也能够充分印证儒家经典广泛而深入的文化影响力。

(责任编辑:元 膺)

① 王树功:《“蠹贫”别解》,《四川师范大学学报》1983年第2期。

② 杨伯峻编著:《春秋左传注·襄公二十二年》,北京:中华书局,1981年,第1065页。

③ 杨伯峻编著:《春秋左传注·定公元年》,第1526页。

④ 杨伯峻编著:《春秋左传注·哀公六年》,第1638页。

⑤ 杨伯峻编著:《春秋左传注·宣公四年》,第679页。

· 书评 ·

文艺研究之旧途径 儒家文化之真精神

——徐振贵《戏曲与儒学之缘》札记

孙羽津

摘要:近四十年来,围绕戏曲与儒学关系问题,学界已取得令人瞩目的成就。在这一背景下,徐振贵先生新著《戏曲与儒学之缘》守正出新,在一定程度上淡化了戏曲本位主义之下的既有框架,在戏曲话语与儒学话语的互动中,重新审视戏曲史和戏曲理论领域若干重要问题。徐著的价值不限于戏曲与儒学关系本身,亦能为日渐泛化的“文以载道”价值重估提供俗文学视野,有利于全面把握儒学与文学艺术的历史脉动,透视儒学如何通过日常审美生活融入普通民众的心灵世界。

关键词:戏曲; 文学史; 儒学史; 话语互动; 文以载道

作者简介:孙羽津,中共中央党校(国家行政学院)文史部(北京 100091)

宋元以降,戏曲隆兴,以一代文学之盛,开数百载文化大观,案头逞才,场上竞妍,王公负贩,同一威乐,其于民族审美情趣、社会生活乃至文化心理之影响,不可谓不巨。值此文学艺术推陈出新之际,思想学术领域亦厘革嬗变,程朱理学日渐统摄官方意识形态、社会价值轨范和个人思想观念,成为近世儒学正宗,远近中外,靡不尊奉。作为文艺形态的戏曲与作为思想形态的儒学,质性殊科,流源各异,而竟处乎中华文化同一发展阶段,其间因缘影响,当亦非浅。盖此一研究课题之展开,不唯有益于戏曲本体研究,也可借以窥见儒家思想之赅遍及殊相,其意义自不待言。

20世纪80年代以来,围绕戏曲与儒学之关系,学界已有探讨,成果斐然。此外,在若干文学史、戏曲史书写中,无论作家作品个案分析、类型分析,还是时代思潮背景分析,也都或多或少地论及戏曲与儒学关系问题,而其间一些论述有意无意地把戏曲与儒学对立起来,认为在戏曲发展过程中,儒学的消极作用大于积极作用,禁锢和钳制多于促进和推动,故好的戏曲作品往往作为儒学思想的反动甚至反抗而存在。这种二元对立论述模式,是20世纪以来文学史、戏曲史书写的一种基本模式,与近代以来儒学的尴尬境遇密切相关。然而,也正是上世纪80年代以来,在历史与现实语境交织下,儒学研究者开始重新审视儒学的历史价值和文化价值。相对于近四十年来儒学研究的这一趋势,文学研究领域的借鉴和转化尚不充分,涉及文学与儒学关系的探讨时,所沿用的批评话语时或滞塞乏力。

2020年,徐振贵先生《戏曲与儒学之缘》(以下简称徐著,仅随文夹注引文)由中华书局出版,以60余万字之规模,起上古,迄清末,从戏曲内容、戏曲批评、戏曲编演、戏曲人物、戏曲结构等多方面入手,详细探讨了戏曲与儒学的复杂关系,无论时间跨度还是论域广度都实现了新的突破。尤为关键的是,徐著开篇即直面近代以来的儒学境遇,指出研究戏曲与儒学关系的前提是

“如何正确评价儒学、儒家思想”，并反思以往研究中提出的“否定论、消亡论、阻碍说甚至桎梏说……不是毫无根据的‘指鹿为马’，而是不无片面的‘指驴为马’”（第6、7页）。可以说，徐著试图淡化以往研究中的“戏曲本位主义”——在这种意识抑或潜意识中，研究者所熟稔和掌握的是学科化专业化背景下的戏曲评价标尺，儒学往往作为外在的、既定的甚至僵化的教条而存在。消释“戏曲本位主义”的关键在于悬置文学史、戏曲史的既有框架，穿过被界说的儒学的浅表，走入各个历史时期的儒学文化样态，正视其利弊得失，使儒学话语由被动而能动，与戏曲话语互动，在历史语境中体察戏曲与儒学的消长离合，重绘二者因缘系谱。

沿着这一基本思路，徐著重新审视了戏曲史和戏曲理论领域若干重要问题，其中不乏前人习焉不察甚或几成定讞的，颇能予人启迪。比如，通常认为“元杂剧前期之所以兴盛，是因为摆脱了程朱理学的束缚；后期元杂剧之所以衰微，是因为封建统治阶级推行程朱理学”（第44页），这一论断早已成为文学史、戏曲史的常识，是“桎梏说”的经典论断。而徐著通过儒学史、戏曲史的双线考索指出，元代前期执政者即已开始重视理学，元代理学代表人物也大都集中在前期，元代后期虽有科举制度安排，但其政治黑暗，反不能践行理学精神，学术方面的成就也不能与前期相比；与儒学史差相仿佛的是，元代杂剧作家也多集中在前期，不但如此，前期杂剧兴盛的大都、真定、东平、平阳地区，也是理学兴盛之地。由此，徐著得出了具有颠覆性的结论：“元代理学与元代杂剧，都是前期兴盛，后期衰微。理学与杂剧两者的命运具有同步性。这是我们讨论杂剧与理学关系的基本事实。”（第54页）这一研究不仅可以改写文学史、戏曲史，同时也为进一步从戏曲内容、戏曲观念等方面探讨戏曲与儒学的关系铺平了道路。^①除了同步关系之外，徐著还揭示了一种微妙的相反相成的关系。这突出表现在明中叶儒学内部从程朱理学转向阳明心学的过程中，以康海《中山狼》、徐渭《歌代啸》等为代表的戏曲作品对俗儒及其伪情伪事的讽刺，实与当日阳明心学及王学左派的思想倾向有着千丝万缕的联系（第152页）。试想，如果我们忽视了儒学史内部发展演变的脉络，仅从戏曲文本内部出发，大概只能囿囫感知到戏曲与儒学相反、相对立的表象，而不知其所反对的是哪一类、哪一家儒学之流弊，亦难揭窳其与心学思潮相生相成的本质。应该说，戏曲与儒学这一似相反而适相成之关系，在中晚明时期有着较为普遍的体现，只不过明晦深浅有别而已。

如果我们把目光从漫长的戏曲史和复杂的创作现象投向戏曲理论，便不难发现儒家伦理及其文艺思想实为历代曲论之主流大宗。在元代，从夏庭芝的“厚人伦，美风化”到高明的“不关风化体，纵好也徒然”，^②这里，儒家化民成俗的理念和实践，俨然成为评价戏曲作品的必要条件。元人的“风化”观在后世影响广泛，明代著名戏曲理论家王骥德表彰高明“风化”二语能“持大头脑”，并申说其义云：“取古事，丽今声，华袞其贤者，粉墨其愚者，奏之场上，令观者藉为劝惩兴起，甚或扼腕裂眦，涕泗交下而不能已，此方为有关世教文字。”^③稍后的吕天成也说：“今度曲登场，使奸夫淫妇、强徒暴吏，种种之情形意态，宛然毕陈。而热心烈胆之夫，必且号呼流涕，搔首瞋目，思得一当以自逞，即肝脑涂地而弗顾者。以之风世，岂不溥哉？”^④即便一直以来被视为“以情抗理”代表的汤显祖也曾说：“（杂剧传奇能使）鄙者欲艳，顽者欲灵。可以合君臣之节，可以浹父

① 比如徐著在谈及元杂剧婚嫁戏时引入“诚”观念（第82页），谈及胡祇适以伦常物理释“杂剧”之说（第114页），均可视为在此基础上的申论。

② 俞为民、孙蓉蓉主编：《历代曲话汇编·唐宋元编》，合肥：黄山书社，2006年，第469、520页。

③ 王骥德著，陈多、叶长海注释：《曲律注释》卷四，上海：上海古籍出版社，2012年，第289—290页。

④ 吕天成：《义侠记序》，见吕天成撰，吴书荫校注：《曲品校注》附录一，北京：中华书局，2012年，第397页。

子之恩,可以增长幼之睦,可以动夫妇之欢,可以发宾友之仪,可以释怨毒之结,可以已愁愤之疾,可以浑庸鄙之好。然则斯道也,孝子以事其亲,敬长而娱死;仁人以此奉其尊,享帝而事鬼;老者以此终,少者以此长。外户可以不闭,嗜欲可以少营。人有此声,家有此道,疫疠不作,天下和平,岂非以人情之大窠,为名教之至乐也哉?”^①值得注意的是,汤显祖有意识地将戏曲与名教结合一处,坦言戏曲对君臣、父子、长幼、夫妇、宾友五伦之助益,而庶几乎仁孝,可以说达到了儒家所期待的最高境界。^②到了清代,著名的“南洪北孔”更从儒家经典的高度来定位戏曲作品。如孔尚任云:“(传奇)旨趣实本于《三百篇》,而义则《春秋》,用笔行文,又《左》《国》、太史公也。于以警示易俗,赞圣道而辅王化,最近且切。”^③洪昇也说自己写《长生殿》是追摹“诗人忠厚之旨”,写杨玉环死后特设《情悔》,则是有取于“孔子删《书》而录《秦誓》,嘉其败而能悔”之意。^④

由此足见,历代曲论可谓联结戏曲与儒学的重要津梁,颇能直观地反映二者关系。反观徐著则更注重曲论与创作实践的综合观照,往往于前人基础之上更进一步。比如,上述汤显祖、洪昇、孔尚任诸家,均以专节综论之。而笔者以为最精彩的,当数第四章中有关李渔的论述。李渔尝提出“道学风流合一”之说:“我看世上有才有德之人,判然分作两种:崇尚风流者,力排道学;宗依道学者,酷诋风流。据我看来,名教之中,不无乐地,闲情之内,也尽有天机,毕竟要使道学、风流合而为一,方才算得个学士文人。”^⑤此说是戏曲史上的著名论断,一直以来争议颇多。徐著则从戏曲理论、戏曲文本、戏曲主题、人物形象等多个方面入手,分别拈出《闲情偶寄》之劝惩说、《凰求凤》中“借筏”“挽世风”之诗、《慎鸾交》所表现的“慎始全终”观念、《玉搔头》中王阳明的忠勇形象等(第297—310页),全面客观地评析了李渔“道学风流合一”说的实践价值及其中蕴含的积极意义。虽然徐著只是立论,并未对前人观点予以正面回应,但从论述过程中,我们仍能清晰地感受到作者鲜明的问题意识和求是精神。试想,如果参照徐著的这种方法,对历代戏曲理论作一系统考察,不仅能够更加清晰地辨识诸家言说与创作实践的亲疏远近,也能深化对戏曲与儒学关系问题的认知、阐释与评价。

若从更广的层面来看,戏曲与儒学的关系问题,或许可归入日渐泛化的文道关系探讨之中。近年来,学界已开始全面反思20世纪以来对“文以载道”说的批判。如莫砺锋先生在研究杜诗时正言道:“‘文以载道’自身是一种相当合理的文学观念”,“‘文’是用来表达思想意识的手段,如果没有‘载道’的目的,则‘文’的意义何在”,“‘文以载道’非不会损害作品的文学价值,反而会使作品具备充实的内容和丰富的意义,会使作品具备感动人心的丰盈力量”。^⑥这里,“文”被定义为一切文学作品。如果说,“文以载道”的价值重估在莫文中被扩展到诗歌领域,那么,也可以说徐著将其扩展到戏曲领域,实现了从雅文学到俗文学的拓殖,有利于我们从更广阔的视野把握儒学与文学艺术的历史脉动,进而透视儒学如何通过日常审美生活融入普通民众的心灵世界。

(责任编辑:石伟)

① 汤显祖:《宜黄县戏神清源师庙记》,见汤显祖著,徐朔方笺校:《汤显祖集全编》卷三四《玉茗堂文之七》,上海:上海古籍出版社,2015年,第1596—1597页。

② 当然,这段话不无夸张的成分。结合该文主题可知,汤显祖是给戏神庙作记,神圣其事,体固宜然。即便如此,至少还是可以说这段文字反映了汤显祖对戏曲与儒学关系的基本认知。

③ 孔尚任著,楼含松等校注:《桃花扇·小引》,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第1页。

④ 洪昇著,康保成点校:《长生殿·自序》,长沙:岳麓书社,2002年,第1页。

⑤ 王学奇、霍现俊主编:《笠翁传奇十种校注·慎鸾交》,天津:天津古籍出版社,2009年,第974页。

⑥ 莫砺锋:《“文以载道”价值重估——以杜甫为例》,《文艺研究》2015年第10期。

明清文化变局的经学、科举根源

——评艾尔曼《经学·科举·文化史：艾尔曼自选集》

贝承熙

摘要:在《经学·科举·文化史：艾尔曼自选集》一书中，艾尔曼揭示了自身研究经学、科举问题的文化史取向。艾尔曼通过自身“语境化”研究的方式，重新审视中国经学学术范式的变化与科举主题、内容的转向，发现考据学的流行消解了宋明理学塑造的意识形态，从而促成了清代学者的思想解放与科学意识；科举作为塑造文化精英价值认同的制度，其主题变迁也表明了清代主流话语逐渐遭到解构，而科举的取消意味着帝国意识形态的瓦解。最终，艾尔曼对儒学的意义重新加以反思，认为它也参与到了中国复杂的“古今之变”之中，儒学的变迁对于中国的现代化转向起到了举足轻重的作用。

关键词: 艾尔曼； 语境化； 经学； 科举； 文化变迁

作者简介: 贝承熙，清华大学人文学院（北京 100084）

自出版《从理学到朴学：中华帝国晚期思想与社会变化面面观》^①《经学、政治和宗族：中华帝国晚期常州今文学派研究》^②等影响颇远的专著后，本杰明·艾尔曼已不止在海外汉学界奠定了自身地位，于中国清代经学研究界亦享有较高的名望。2010年出版的《经学·科举·文化史：艾尔曼自选集》（复旦大学文史研究院译，北京：中华书局，以下简称艾集，仅随文夹注引文）可被视为艾尔曼对于自身成果的一次总结，该书不仅体现艾氏在不同时期最为重要的学术发现，更以一种整全的框架将这些观点统合为一，展现出艾氏数十年一以贯之的问题意识。

不论是《从理学到朴学：中华帝国晚期思想与社会变化面面观》对朴学诞生源流的考证，《经学、政治和宗族：中华帝国晚期常州今文学派研究》对常州复兴今文学的社会背景考量，还是后来《科学在中国（1550—1900）》^③一书中对中国科学起源问题的探讨，在艾集中均可见到雏形或缩影。但该书并不是在简单拼凑这些研究，而是将其统摄在“文化史”的大关怀、大框架之下，其“经学·科举·文化史”之题便并不意味着“经学、科举与文化史”，更妥当的理解应为“经学、科举的文化史”。可以发现，该书对经学与科举的研究均指向文明变迁、文化更迭，艾尔曼正是借对于某些明清学术史事件的具体研究，求索中国古今之变的根源所在。

① 本杰明·艾尔曼：《从理学到朴学：中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，赵刚译，南京：江苏人民出版社，2012年。

② 本杰明·艾尔曼：《经学、政治和宗族：中华帝国晚期常州今文学派研究》，赵刚译，南京：江苏人民出版社，2005年。

③ 本杰明·艾尔曼：《科学在中国（1550—1900）》，原祖杰等译，北京：中国人民大学出版社，2016年。

一、回到中国本身的语境

早在上世纪与汪晖的对谈之中，艾尔曼便表示出对费正清学派独重社会经济史倾向的怀疑，他也并不满足于观念决定论的历史书写，而是提倡一种将思想史与经济、政治、社会背景相互关联的“语境化”研究。^①这一研究方法在本书中得到了极佳呈现，艾尔曼在书中拒绝“现代主义”的后见之明，也拒绝“西方中心主义”的话语统治，试图回到中国历史本身的语境，以打通社会史、学术史与文化史的方式解读中国思想。

作为一部通篇研究明清经学的论文选集，艾尔曼将《尼采与佛教》一文选为首篇，似于全书中颇显“不合时宜”。该文既是尼采研究，也是佛教研究，却既不涉及经学，亦无关乎科举。然而，该文实可视作全书之总纲，艾尔曼在该文不仅指出叔本华、尼采以西方话语理解佛教哲学时产生的一系列误解，亦强调重新理解东方哲学不仅有裨于获得新的哲学思考，也有助于进一步理解西方自身的思想。

在随后对于明清经学、科举的研究中，艾尔曼始终延续着这一关怀，尝试用更贴合历史语境的方式领会中国古人的思想。书中对周公辅成王故事在明代语境下如何被一次次重新解读、利用的分析，即时刻贴合中国本身的时代背景，不但由此触及历代学者于不同语境下所产生的不同“经”“权”观，亦洞见中国经学变迁、时局更革的脉络所在。

而艾尔曼真正将“语境化”解读法发挥得淋漓尽致之处，便在于全书的核心部分，亦即关于考据学、科举的大量相关论文。对中国历史语境的关注使艾尔曼能够发现许多长期不为史学学者重视的边缘史料的重要意义，这些材料令明清经学与科举隐而不彰的诸多特征得以呈现。艾尔曼遂由此出发，以一种更宏阔的文化史视角，重估经学与科举在中国古今之变过程中所起到的作用。

二、汉宋之辩与文明转向

自江藩与方东树力争汉宋高下以来，“汉宋之争”已被视作清代学术分野的一大事件，江氏等清代学者早已注意到清代主流学术与宋明理学大相径庭，其高下亦或堪商榷。不论是艾尔曼的专著《从理学到朴学：中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，还是在艾集中收录的《道学之末流——从宋明道学至清朝考证学的转变》《作为哲学的考据：清代考证学中的观念转型》等文，均试图探索清代朴学如何迥异于宋明理学，便也可被视作对于“汉宋之争”的进一步研究。但艾尔曼并不关注江藩、方东树所争论的汉宋学术方法高下问题，而是力图求索明清主流学术从理学到考据学转向时发生的观念更革、文化变迁。

江藩《国朝汉学师承记》（北京：中华书局，1983年）将清代吴、皖等朴学大派均定为汉学流裔，遂使乾嘉考据学俨然呈现为对汉代家法亦步亦趋的学术形态，而致力于考证往古的典章、训诂知识则被视作清代“汉学”的特点。这一叙事至今仍为清代经学研究界的普遍共识，清代朴学往往被视作只注重知识不注重义理的“史学”研究，很少有学者会承认它具有“哲学”意义上的思

^① 汪晖、艾尔曼：《谁的思想史》，《读书》1994年第2期。

想价值。

但是，如果深入考察清代学者的关怀与旨趣，却能发现考证学并非一种没有思想性的知识探索。艾尔曼认为：“戴震的著作表明，中国语言及其本土化的概念化和组织策略可以被用于发展出系统化的哲学立场。”（第 60 页）以戴震为代表的学者看似仅注重字义训诂的考证问题，却恰恰通过对于“气”“理”等中国哲学中关键概念的字义分析，建构了一套迥异于宋人的人性观与世界观。

考据学与理学的差异并不仅仅停留在某些具体的哲学观点上，更在于二者拥有完全不同的研究范式。如果说宋明理学是一种建构的哲学，旨在发现一套普遍的真理体系；清代的考据学便是一种解构的哲学，它以批判主义的方式怀疑原有的哲学理解，以考据名物、语言作为手段组织新的哲学系统。这种学术范式的转移拥有更深远的意义，艾尔曼指出，当批判主义构成了这一新哲学范式的核心，便意味着考据学不再会接受一套统一而普遍的经学理解，借用福柯的术语来说：“它将语言去神圣化。”（第 111 页）

艾尔曼发现，考据学不断用语言批判的方式解构宋儒的体系，遂使自明代以来确立起的官方学术话语与意识形态自此彻底遭到颠覆。通过周公辅成王故事的书写变迁，艾尔曼已经洞察明代的学术特点：“普遍的‘真理’——被国家以帝国官方及教育生活中程、朱儒学论述霸权加以合法化。”明清官方确立宋学为官方之学，正是一种借普遍真理确立政治合法性的意识形态建构。相比之下，清代考据学却选择了批判主义的学术范式，这便意味着：“戴震的批判——由阮元和焦循清晰表达——当然是一种思想解放。”（第 40 页）考据学看似仅是一种探索往古知识的工作，但它轻视抽象观念、追求坚实历史事实的思维方式便已注定了它会对帝国意识形态逐步作出解构。

进一步反思这种追求精确、客观真理的思维方式，便可发现它与现代科学的要求竟出奇接近。艾尔曼通过考察考据学家的算学、天文学研究，即印证了这一推想。他在《18 世纪的西学与考证学》一文中指出，批判主义的思维方式使考据学家对自然科学的内容极为重视，他们不但对西方东传科学表示欢迎，甚至将其视作经学的一部分（第 138 页）。其实，梁启超早已注意到清人颇重水地、天算之学，他还曾将清代音韵学研究视作“科学发达之先驱”。^①但梁启超尚未于思维方式上深究这一“科学先驱”产生的根源所在，艾尔曼的研究则已在梁启超的基础上更进一步，不但澄清了清代学术范式的核心要点，也对质疑中国为何没有出现现代科学的“李约瑟之问”作出了较好的回应。

吉莱斯皮指出：“面对着持续很久的神之死，只有把人或自然或两者在某种意义上变成神，科学才能为整体提供一种融贯的解释。”^②在西方，当笛卡尔等哲人将自然而非超越的神当作信奉的对象，并自认为能够像神一样获得最为精确的客观真理时，科学及科学所代表的现代性即应运而生。艾尔曼的叙事便赋予朴学以类似意义，这一追求精确真理的学问不再尊崇理学所建构的形而上学体系，而是以客观务实的态度关注经典，关注自然。于是，清代“汉宋之变”展露出了更深层的内涵——明清之际理学向朴学的转向并不止是一个学术事件，它在中国近代文化转型中扮演了举足轻重的角色，甚至在某种意义上意味着中国式的“现代化”转向。质言之，清代的

① 梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 55—57、104 页。

② 迈克尔·艾伦·吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，湖南：湖南科学技术出版社，2019 年，第 355 页。

“汉宋之变”带来空前的思想解放,也为中国接受现代科学做足了准备。

三、科举与社会思潮的变迁

从费孝通、潘光旦的《科举与社会流动》(《社会科学》第4卷第1期,1947年),到何炳棣的《明清社会史论》(北京:中华书局,2019年),科举一直被视作研究中国社会史或制度史的重要资源,以往的研究者往往认为,科举在明清社会中之所以重要,便在于它能够促进社会流动,塑造更为开放自由的社会秩序。

然而,科举终究只能令少数成功者跻身统治阶级,它在中国制度史或思想史上是否还有其他更为深远的意义,以往鲜有学者关注。艾尔曼以注重社会史与思想史互动关系的“语境化”视角出发,却发现科举不论对于少数成功者还是对于广大落第者来说,在价值塑造的层面均起到了极为重要的作用。他说:“我们认识到科举考试既符合国家利益,又是儒家文化价值的集中体现。”(第141页)科举的要求令明清知识分子批量复制明清帝国的主流文化,并在这一过程中强化自身对于儒家文化与王朝意识形态的认同感,最终将社会精英规训为一批拥有共同价值认同的特权群体。

明清科举共分三场,但三场之中,唯有第一场所写的八股文最为重要。自清末以来,八股文长期被视作陈腐、畸形的一种文体,其行文的古怪与长期蒙受的污名,素来使学者对它畏如蛇蝎,研究寥寥。艾尔曼则重新拾取了这一研究明清科举的重要史料,对八股的制义要求与行文旨趣进行了系统的考察。在《经典释传与明清经义》一文中,艾尔曼便通过对王鏊等八股大家作品的细致分析,发现八股文的制义要求正代表着明清官方对于正统经传解释的确认。而文化精英通过看似“形式主义”的八股写作,恰恰表达了自身对儒家价值观的认识,强化了自身对于王朝意识形态的认同。由此,艾尔曼对科举作出了新的评价:“它影响到儒家自身的道德观与良知观的建构,及其社会形象。”(第227页)

科举作为一种体现时人观念的考试形式,意味着仅从社会史、制度史的外部视角审视科举并不足够。在艾尔曼看来,“科场成为朝廷的政治利益、士人的社会利益和经学的文化理念彼此竞争折衷的场所”(第150页),科举作为明清文化的交汇点,它的具体主题与思想旨趣应更加受到学者的重视。于是,艾尔曼对科举主题的变迁颇为关注,期望从这一角度探求明清整个学术风潮、思维模式的变迁过程。

首先,艾尔曼选取了清代从早期到晚期的多地乡试、会试策论题,发现晚清的策论试题在主题上已经迥异于清初试题,他说:“18世纪末至19世纪初的策论题,开始反映出操纵儒学科举的学术脉络之改变。”(第179页)清代早期的策论题往往以宋明理学作为主要出题标准,但晚清的策论题却逐渐拥有了较为浓厚的考据学色彩,考据学的学术方法、问题意识成为这一时期策论试题的主流。艾尔曼指出,汉宋之争对于科举的侵入虽未令清政府产生警惕,但这一现象足以说明原本作为科举正统的程朱理学地位如何在晚清遭到了动摇,它正暗示着清代意识形态的逐渐瓦解。

类似的是,艾尔曼通过对明清华南乡试策论问题的个案研究,发现史学也在逐渐摆脱道学、经学的附庸地位。这一现象正可令人联想到后世章学诚“六经皆史”观的出现与近代中国史学、经学地位的此升彼降,艾尔曼因而提到:“史学不再是经学的附庸,当然,经学也仍未被划入史学的

范围。史学经典的尊严仍未受到撼动。变化正在酝酿，待一个世纪过去后，18世纪末叶的章学诚将向六经的权威挑战，把它们纳入史学研究的范畴。”（第193页）陈壁生曾指出近代以来中国经史地位升降所代表的文化转向意义：“经学在学科上彻底纳入史学，在价值上彻底被瓦解。”^① 艾尔曼的科举研究便使这一瓦解过程呈现出更为完整的图景，科举主题的变迁表明，史学在清代早已产生了脱离经学，并逐渐不再承认经学权威的倾向。这一过程便早已预示着，史学将消解经学数千年来塑造的权威话语，最终将传统经学彻底吞噬。

科举主题的变迁已经暗示了清代文化正在经历一场空前的剧变，即使是用以塑造主流意识形态的科举也逃脱不了考据学、史学思潮对于传统理学价值的瓦解。相比之下，清末科举的取消便意味着帝国合法性的完全崩溃，艾尔曼指出：“这一制度的废止也使千年来精英文人的价值信念以及五百多年来的全国范围的帝制正统走向终结。”（第154页）科举的消亡正与清朝的异代紧密关联在一起，它作为一种令儒家文化渗入千家万户的制度，其兴亡同时意味着明清帝国意识形态的兴亡、中国文明的兴亡，中国自此经历了一场天翻地覆的变局。

四、结 语

如果说理学代表明清时期中国思想领域的权威话语，科举便代表明清制度领域的意识形态巩固形式。在二者于清代所遇到的挑战与困境背后，都潜藏着相同的逻辑：朴学作为一种批判主义的哲学日渐瓦解理学的权威，科举主题的变化即一次次彰明权威话语无可逆转地消失，而科举最终的取消正是帝国意识形态崩溃的表现。艾尔曼对于明清经学与科举的研究，最终得出正是这一文化史的结论：思想的解放与近代性的来临。

在艾尔曼的叙事下，明清之际的学术、政治变局不仅意味着政权与具体制度的更迭，更表明中国在文化上经历着一场“古今之变”。这一变化自明末清初朴学的兴起便已经预示着开端，而近代科举的取消则标志着这一变局的完成，帝国意识形态在这一过程中逐渐消亡，而中国学者也正因此愈发能够接纳新的思想与现代的科学。

艾集的最后一篇题为《重思儒学》，作者在这一作为全书结语的文章中，正是要表明儒学的转变与中国近代的古今之变息息相关。他指出，并不能简单将“儒学”视作东亚国家转向现代时的阻碍，如果回到东亚的语境，重新审思儒学的多样性及其与权力、社会的复杂互动关系，便可发现儒学与东亚各国文化、政治的关系颇为复杂，它始终参与着东亚国家的现代化过程，并在其中起到了举足轻重的作用。

（责任编辑：石 伟）

^① 陈壁生：《经学的瓦解——从“以经为纲”到“以史为本”》，上海：华东师范大学出版社，2014年，第142页。

ABSTRACTS AND KEYWORDS

A Dedication to Confucian Classical Studies

Liu Jiahe

Abstract: Since the modern era, classical studies have fractured and its value has not yet been redefined and reconceptualized. This article explores this issue in four segments, with the expectation to provide a contribution to its revival. Firstly, a tentative interpretation of classical studies will be given. The character *jing* 经 means “the common way”, but also has the verbal meaning of “to govern”. With classical studies it is the same. “The Six Classics” is the main subject of classical studies, with the *Book of Songs*, *Book of History* and *Book of Rites* at its core. Secondly, this paper discusses the lessons that can be drawn from the rise and decline of classical studies in the past. History warns us that classical studies can be used but are not to be abused. Thirdly, this paper discusses the relationship between reason and tradition. Tradition is not the enemy of reason. Western Enlightenment thinkers opposed tradition to reason. Chinese Confucian classical studies, however, concerns itself with historical reason, and each specific tradition that it studies was historically inevitable. Fourthly, the significance of contemporary classical studies is discussed. Classical studies are China’s cultural DNA. *Ren* 仁 (benevolence) and *li* 礼 (ritual) complement each other and are integrated harmoniously. The research of classical studies should intersect with that of *xiaoxue* 小学 (philology) and history.

Keywords: classical studies; tradition; historiography; cultural DNA; epochal mission

The Universal Values of Heaven and Earth Worship and Confucianism

Li Cunshan

Abstract: Since the Western Zhou Dynasty, in traditional Chinese culture there have been “the ceremonial rites of Jiao(郊) and She(社)”, which consist of the offering of sacrifices to Heaven and Earth. Here, Heaven and Earth are looked upon as husband and wife, and the parents of all people and things, which suggests that the notion of a Supreme God that is represented by them in Chinese culture is not one that exists on “the other shore” of the afterlife, but on “this shore” in our world instead. As such, there is a “continuity of existence” between the Supreme God and the world of human life. “Heaven and Earth are the parents of all things, and Man is the spirit of all things.” This thought unifies the nature of the Way of Heaven with the morality of human relations. Thereby the entire nature and human society enter into a community in which “nature and man have a common morality”.

Keywords: the ceremonial rites of Jiao and She; the worship of Heaven and Earth; the common morality of Nature and Man; universal morality

Confucianism and Interpretation

Jing Haifeng

Abstract: The Six Classics are the root and soul of Chinese civilization. In the process of annotating and explaining these classics, Confucianism developed a body of knowledge regarding *jing* 经 (classic). In terms of its origin, universality and guiding principles, classical studies is fundamentally compatible to the project of Confucianism, and reflects the dominant position of Confucianism in Chinese culture. However, this emphasis on the central role of the Confucian classics

should not be simply understood as an attempt to reverse the modernization of Confucianism. Instead, we advocate that classical studies should be centered on the classics, which can be done without having to restore their sacred authority and dogmatic cultural status. In the context of modernization, in addition to the aim of restoring its original character, it is even more important to realize what is the real value of this narrative in the context of our culture at present. The question for classical hermeneutics is how to face this issue; how to rethink the modern significance of the Confucian Classics, and how to best explain their hermeneutic characteristics in a modern way.

Keywords: Confucian studies; classical studies; classical hermeneutics; hermeneutics

Zhu Xi's Discussion on "Shame and Dislike"

Chen Lai

Abstract: In Zhu Xi's philosophical system, righteousness is a principle of nature, and nature is not aroused. Shame and dislike are feelings which are aroused. When righteousness becomes active, it emerges to become feelings of shame and dislike. Shame and dislike are feelings which are aroused when confronted with evil things, and aroused from righteousness in nature. Zhu Xi holds that the four beginnings include two parts, one are feelings that attain due measure and degree, one are feelings that do not attain due measure and degree, and only the former is good.

Keywords: Zhu Xi; shame and dislike; righteousness; moral mind

Jiangnan Confucianism: A Perspective on the Reform from the Song to Yuan Dynasty

Wang Ruilai

Abstract: Jiangnan gradually became the economic center of China after its development in the Wei, Jin, Southern and Northern dynasties. The economic prosperity of Jiangnan had accumulated profound cultural deposits, which became the basis for the growth of Jiangnan Confucianism. The Southern Song dynasty founded its state in Jiangnan, where the political center and economic center overlapped again. After the stimulation by the Qingyuan ban on political parties, the *lixue* 理学 promoted by scholar-official politics in the Northern Song dynasty was expanded into *daoxue* 道学. It was not only rooted in the region but also supported by the imperial court. Despite the great changes, the economic and social structure in Jiangnan did not suffer a heavy blow. Jiangnan Confucianism not only developed in depth under the support of the prosperity of civilian culture, but also moved from Jiangnan to the whole country by virtue of the trend of the unification of the north and the south, providing the foundation for the further development of Confucianism in the Ming and Qing dynasties.

Keywords: Jiangnan Confucianism; reform from the Song to Yuan dynasty; popular scholars; peaceful conquest; cultural patterns

Reflections on Lao Sze-Kwang and His Double-Structured "Intracultural" Philosophy of Culture

Roger T. Ames

Abstract: Lao Sze-Kwang was a philosopher of culture. In assessing his distinctive intra-cultural approach, we need to address three questions. Why did Lao abandon his earlier reliance on the Hegelian model of philosophy of culture and formulate his own "double-structured" philosophy of culture? Given Lao's profound commitment and contribution to Chinese philosophy and its future directions, should we not describe him as a "Chinese philosopher?" Why is the much accomplished Lao Sze-Kwang not installed in the Chinese University of Hong Kong pantheon as yet one more of the great "New Confucian" philosophers to be associated with this institution?

Keywords: Lao Sze-Kwang; “double-structured” philosophy of culture; Hegel; “initiation”; “imitation”; panoramic view of culture

Achieving Integration and Knowing Categories: A Preliminary Study on Tang Wenzhi and Cao Yuanbi's “Jing Jiao” Methods

Deng Guoguang

Abstract: “Jing jiao” means classical education. Classical education which is based on the Six Classics is the destination of classics studies. The six different educations of “jing jiao” are integrated into “li jiao”, in which the six educations show vitality. Therefore, in their study on classical studies, if scholars pay attention to the fundamental principles of “no social distinctions in teaching” and “providing education in accordance with students’ aptitudes” during their “jing jiao” practice, then different schools of thought will reach the same goal, and the so-called “Pre-Han Dynasty classic school” vs. the “contemporary classic school”, the “Han Dynasty classic school” vs. the “Song Dynasty classic school” can all become useful “jing jiao” methods. In this paper I give two examples of superior Confucians: Tang Wenzhi and Cao Yuanbi to explain their practically firm and consistent lives.

Keywords: “jing jiao”; the explanation of the Classics through classification; matching Zheng Xuan’s annotations with the Classics; scholarship devoted to the fundamental; Tang Wenzhi; Cao Yuanbi

Politics, Humanities and Rural Areas: Some Thoughts on the Prospects of Contemporary Confucianism

He Huaihong

Abstract: Looking at the interaction between Confucianism and society, Confucianism first laid a solid foundation for “learning” in the Spring and Autumn Period. Since the Western Han dynasty, Confucianism became the dominant political thought. It has gradually promoted the formation of a special political and social pattern: the trinity of politics, humanities and rural areas, in which officials play three social roles. This is also very special in the history of world civilization. It guarantees the continuous peaceful reproduction of the ruling class; achieves equal political opportunities within society, and also establishes an orderly relationship between politics, humanities, moral customs and social governance. However, the basic objective situation for Confucian scholars and thought after more than one hundred years of social upheavals and wars is “losing their way up” and “losing their soil down”. In the last forty years, Confucianism has seen a resurgence, but it still needs to face many contemporary challenges.

Keywords: contemporary Confucianism; politics; humanities; rural areas

Spiritual Breakthroughs and Models of Cultivation: Three Remaining Problems in Eric Voegelin's Analysis of Chinese Civilization

Tang Wenming

Abstract: Eric Voegelin’s analysis of Chinese civilization is an important part of his theory of the Ecumenic Age. However, three important problems are worthy of further discussion, due to his incomplete discussion of Chinese civilization. The first is about the incomplete break of Chinese civilization with the traditional Chinese cosmological order while it is moving towards an anthropological conception of order. The second is about Voegelin’s understanding of the progressive development from cosmological order to psychological order, which differs from a regressive reading of such a historical development from the perspective of traditional Chinese culture. The third is about Voegelin’s lack of

discussion regarding the source of historical consciousness in Chinese civilization. Through an exploration of these problems, we can understand the characteristics of Chinese civilization in comparison to Greek and Hebrew civilization.

Keywords: spiritual breakthroughs; models of cultivation; pneumatic theophany; noetic theophany; physical theophany

The Revival of Confucianism: From the Perspective of the Transition from Antiquity to Modernity and the Differences between China and the West

Li Mei

Abstract: In the new century, Confucianism has been resurrected and even revived out of the state of the “wandering soul”. Confucianism as a research subject and Confucian studies as a part of academic research in the modern field of the humanities studies can no longer remain mixed as it was during the last century. Compared with the 20th century, Confucianism in the 21st century situates itself in the context of ancient and modern times, and China and the West. In the last century, under the urgent need of saving the nation and constructing modernization, Confucianism, as the ideological and conceptual system of classical Chinese society, was more often examined from the perspective of changes between ancient and modern times. At that time, Confucianism was mostly considered as a “resistance” to modernization. In this new century, more mainstream scholars have begun to emphasize the differences between China and the West. The differences in emphasis or attitude towards the transition from antiquity to modernity and towards the differences between China and the West form the fundamental reason for the current split in the research of Confucianism.

Keywords: Confucianism; Confucian studies; Confucian revival; the transition from antiquity to modernity; systematic division of modern scholarly disciplines

“Kindness and Honesty” and Chinese Aesthetic Psychology

Yuan Jixi

Abstract: The idea of “Kindness and Honesty” comes from the chapter “Jing Jie” 经解 (“Interpretation of the Classics”) in the Confucian classic of the *Li Ji* 礼记 (Record of Rites), and expresses a Chinese aesthetic psychology. It is based on the philosophical ideas of the mean and harmony, combining poetic and musical education, and extends to the aesthetics of literature and art. It inherited the thought on the mean and harmony from the Zhou Dynasty and after, as reinterpreted by Confucius and again set forth by the author of the *Record of Rites*, and in turn influenced the study of the *Shi Jing* 诗经 (Classic of Poetry) and the musical theory of the Han dynasty. As such, it has established the aesthetic psychology of the Chinese people, which up to this day still holds a strong vitality.

Keywords: “kindness and honesty”; aesthetic psychology; the philosophical ideas of the mean and harmony; art criticism

The Relationship between the Confucian Classics and Ancient Chinese Novels: Focusing on the *Liao Zhai Zhi Yi* (Strange Stories from a Chinese Studio)

Zhao Botao

Abstract: *Liao Zhai Zhi Yi* 聊斋志异 (Strange Stories from a Chinese Studio) carries in it Pu Songling’s 蒲松龄 life’s causes, while also seeping with his resentment. The distinguishing feature that sets Pu Songling apart from other ancient authors who wrote novels in Classical Chinese, is that he regarded novels, which were originally used for the purpose of private entertainment, as a professional accomplishment of his own. A natural affinity existed between the literati culture that was represented

by Confucianism, and the rural culture that was based on a natural economy. The cultural character of *Liao Zhai Zhi Yi* comes primarily from the literati culture supplemented by the rural culture, with its foundation in the unescapable influence of the Confucian classics on the literati of that time. Exploring the issue of the relationship between this unprecedented classical Chinese novel and the Confucian classics is not only the key to a modern analysis of the true meaning of *Liao Zhai Zhi Yi*, but also an important path to a thorough inquiry into the cultural impact of the Confucian classics.

Keywords: Pu Songling; *Liao Zhai Zhi Yi*; cultural character; Confucian classics

The Old Way of Literature Research and the Essence of Confucian Culture: A Review of Xu Zhengui's *Xi Qu yu Ruxue zhi Yuan* (*The Relationship between Chinese Opera and Confucianism*)

Sun Yujin

Abstract: In the past forty years, the academic has made remarkable achievements in the relationship between Chinese opera and Confucianism. However, the achievements in the field of Confucian studies are not sufficient. Recently, Xu Zhengui's new book *The Relationship between Chinese Opera and Confucianism* has diluted the research framework of "drama centralism" to some extent. Under the interaction between Chinese opera discourse and Confucian discourse, this book reexamines some important issues in the field of Chinese opera history and Chinese opera theory. It is worth noting that Chinese opera and Confucianism belong to different cultural categories. As cross-category research, it is especially necessary to grasp their own characteristics and carefully choose the research path, so as to avoid overdoing the research. The value of Xu's book is not limited to the relationship between Chinese opera and Confucianism itself, but provides a view of popular literature for the re-evaluation of the value of "wen yi zai dao" 文以载道 (culture conveys the Way) and to observe how Confucianism integrates into the people's spiritual world through daily aesthetic life.

Keywords: Chinese opera; literature research; Confucian studies; discourse interaction; culture conveys the Way

The Roots of Classicism and Imperial Examinations in the Cultural Transformation of the Ming and Qing Dynasties: A Review of Benjamin Elman's *Jingxue, Keju, Wenhuashi* (*Classicism, Examinations, Cultural History*)

Bei Chengxi

Abstract: In *Jingxue, Keju, Wenhuashi* (*Classicism, Examinations, Cultural History*), Elman reveals the cultural-historical orientation of his research on classicism and imperial examinations. Through his own "contextualized" research, Elman re-examines the changing academic paradigm of Chinese classicism and the shift in the subject matter and content of the imperial examinations, and finds that the popularity of philology dissolved the ideology shaped by the philosophy of the Song and Ming dynasties, thus contributing to the intellectual liberation and scientific consciousness of Qing dynasty scholars. The imperial examinations, as an institution that shaped the value identity of the cultural elite, also showed the gradual dismantling of the dominant discourse in the Qing dynasty. The thematic changes also indicated the gradual deconstruction of the dominant discourse of the Qing dynasty, and the abolition of the imperial examinations signified the collapse of imperial ideology. Ultimately, Elman rethinks the significance of Confucianism.

Keywords: Elman; contextualization; classicism; imperial examinations; cultural transformation

(英文编辑:袁 艾)