

國際儒學

中英文

(季刊)

特別顧問：刘延东 福田康夫[日]

顧問：(按汉语拼音排序)

安乐哲[美] 戴逸 马斯洛夫[俄] 滕文生
王蒙 叶嘉莹[加] 袁行霈 张岂之

编辑委员会

主任：陈来

委员：(按汉语拼音排序)

陈来 崔英辰[韩] 丁四新 黄勇
李晨阳[美] 李存山 彭刚 舒大刚
万俊人 王念宁 王学典 吾妻重二[日]
杨朝明 姚新中[英] 张学智 仲伟民
朱汉民

主编：仲伟民

题词 滕文生 袁行霈 徐庆平 吴为山(1)

□ 儒学讲堂

“礼仪之邦”:概念、历史和机制 杨 华著 范云飞整理(5)

□ 古典儒学研究

孔子“礼教”面面观 王齐洲(19)

以德抗位与以德副位

——社会分工视角下《孟子》的君臣民关系论 李畅然(34)

阳明论变化气质及其教化论

——兼及阳明与朱子教化方式的比较 李洪卫(44)

□ 儒学与文学艺术

设论体与儒家思想:汉代贤人失志之赋的另一种体式 苏瑞隆 刘奕阳(66)

“仁熟”与“诗熟”

——儒学视域下方回诗学观的建立与阐释 李廷欣(81)

“兴于微言”而“止于至善”

——论叶嘉莹《小词大雅》的词学体系、诗性书写与生命体悟

..... 朱兴和(89)

□ 儒学通论

中国经学的守正创新与人文精神 杨庆存 郑倩茹(100)

□ 笔谈：儒学与时代

- 儒家文明发展的时代问题 黄玉顺(110)
张载关学人文精神的当代启示 陈金锋 刘学智(113)
马克思主义与儒学会通视野下的中国式抗疫 邹晓东(117)

□ 儒学与文明互鉴

- 概论日本战国时代汉学经典的吸收：以武士社会为中心 胡炜权(125)
张謇的中西文化观 梁林军(133)

□ 书评

- 重树典范继道统 又为儒林续遗篇
——读《国际儒学联合会顾问学术小传》(第一辑)
..... 舒大刚 张晓程(143)
- 融贯汉宋 抉隐发微
——夏长朴先生《〈四库全书总目〉发微》评介 邓洪波 刘辰(152)
- 厚重精详 考旧启新
——评《美国芝加哥大学图书馆藏中文古籍善本书志·经部》
..... 付佳(157)
- 五礼综儒典 双书续前贤
——《五礼通考》编撰与点校整理简评 吉莉 张焕君(161)

INTERNATIONAL STUDIES ON CONFUCIANISM

Vol. 1 No. 3 (Sum 3) 2021

CONTENTS

- Opening Remarks Teng Wensheng, Yuan Xingpei, Xu Qingping, Wu Weishan (1)
- “The Ceremonial State”: Its Concept, History and Mechanism ... Yang Hua, Fan Yunfei ed. (5)
- Different Aspects of Confucius’s “Ritual Teaching” Wang Qizhou (19)
- Virtuously Refusing and Agreeing to a Political Posting: The *Mencius* on the Relationship between Ruler, Minister and the Common People, from the Perspective of the Social Division of Labor
..... Li Changran (34)
- Wang Yangming on Changing One’s Temperament and His Theory of Education: Including A
Comparison between Wang Yangming’s and Zhu Xi’s Methods of Education Li Hongwei (44)
- The Hypothetical Discourse Form and Confucian Thought: Another Form of the Han Dynasty
“*Fu* on the Worthy Person’s Frustrated Ambition” Su Ruilong, Liu Yiyang (66)
- “Adeptness for Humaneness” (*renshu* 仁熟) and “Adeptness for Poetry” (*shishu* 诗熟):
The Grounding and Elucidation of Fang Hui’s Conception of Poetics from the Perspective of
Confucian Studies Li Yanxin (81)
- From “Arising Out of Subliminal Words” to “Coming to Rest in the Utmost Good”:
On the Systematic Study of *Ci*, Poetic Writing Style and Lived Experience in Ye Jiaying’s
The Great Elegance of Ci Poetry Zhu Xinghe (89)
- On the Faithful Innovation and Humanistic Spirit of Chinese Classical Studies
..... Yang Qingcun, Zheng Qianru (100)
- An Epochal Problem in the Development of Confucian Civilization Huang Yushun (110)
- The Contemporary Enlightenment We Can Obtain from the Humanistic Spirit of Guan School
..... Chen Jinfeng, Liu Xuezhi (113)
- The Chinese Pandemic Response from the Perspective of a Comprehensive Understanding of
Marxism and Confucianism Zou Xiaodong (117)
- An Outline of the Absorption of the Chinese Classics by the Sinology of Japan’s Warring States Period:
Focusing on the *Samurai* Society Hu Weiquan (125)
- Zhang Jian’s View of Chinese and Western Culture Liang Linjun (133)
- Reestablishing the Paradigm to Continue the Confucian Way; Adding Again to the Biographies of Confucian
Scholars to Resume Their Writings; Reading the First Series of *Academic Profiles of the Advisors of
the International Confucian Studies Association* Shu Dagang, Zhang Xiaocheng (143)
- Comprehending Han and Song, Exploring Their Hidden Subtleties: A Review of Xia Changpu’s
Detailed Investigation of the “General Catalogue of the Complete Library of the Four Repositories”
..... Deng Hongbo, Liu Chen (152)
- Profound yet Precise, Substantial yet Detailed; Enlightening What Is New Through Examination of
What Is Old; A Review of “*The Classics Section*” of “*The Annotated Bibliography of Rare Editions
of Ancient Chinese Books in the Collection of the Library of the American University of Chicago*”
..... Fu Jia (157)
- Where the *Comprehensive Study of the Five Rites* Summarized the Confucian Classics, A Pair of
New Books Continues the Work of the Worthies of the Past; Brief Comments on the Compilation of
the *Comprehensive Study of the Five Rites* and Its Collation and Arrangement
..... Ji Li, Zhang Huanjun (161)

办好國際儒學雜誌，致力於推進儒
學研究和儒學同世界其他文化的
交流互鑒，傳承歷史經驗和歷史
智慧，為實現中華民族偉大復興
和改革全球治理，構建人類命運
共同體服務。

滕文生



國際儒學聯合會榮譽會長滕文生

觀乎天文以察時變
觀乎人文以化成天下

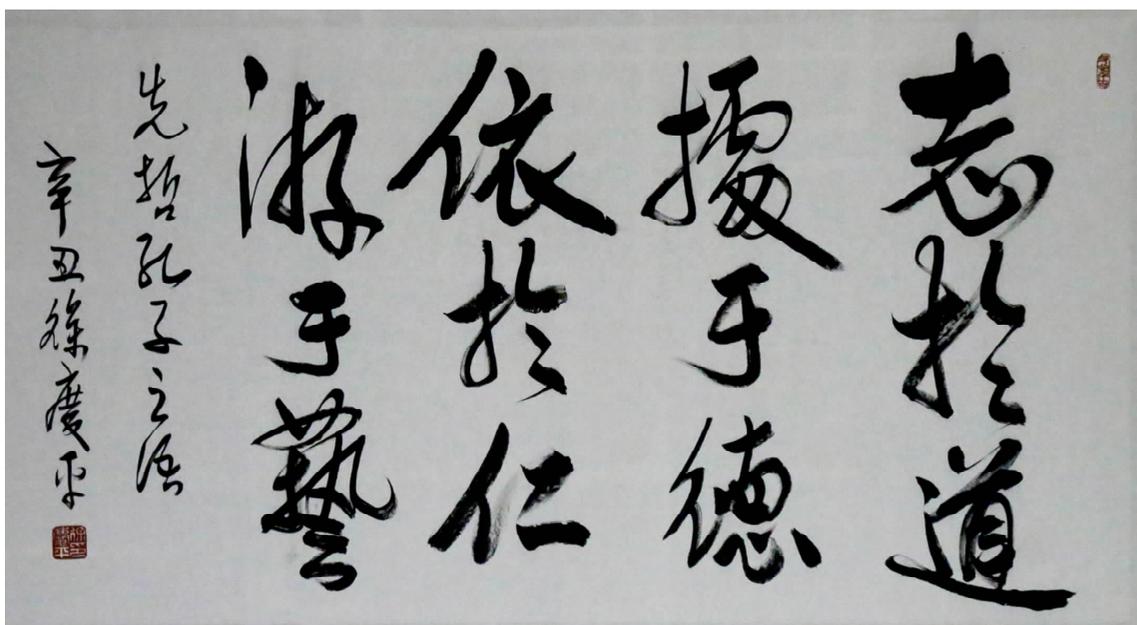
古錄用易語以贈

國際儒學雜誌

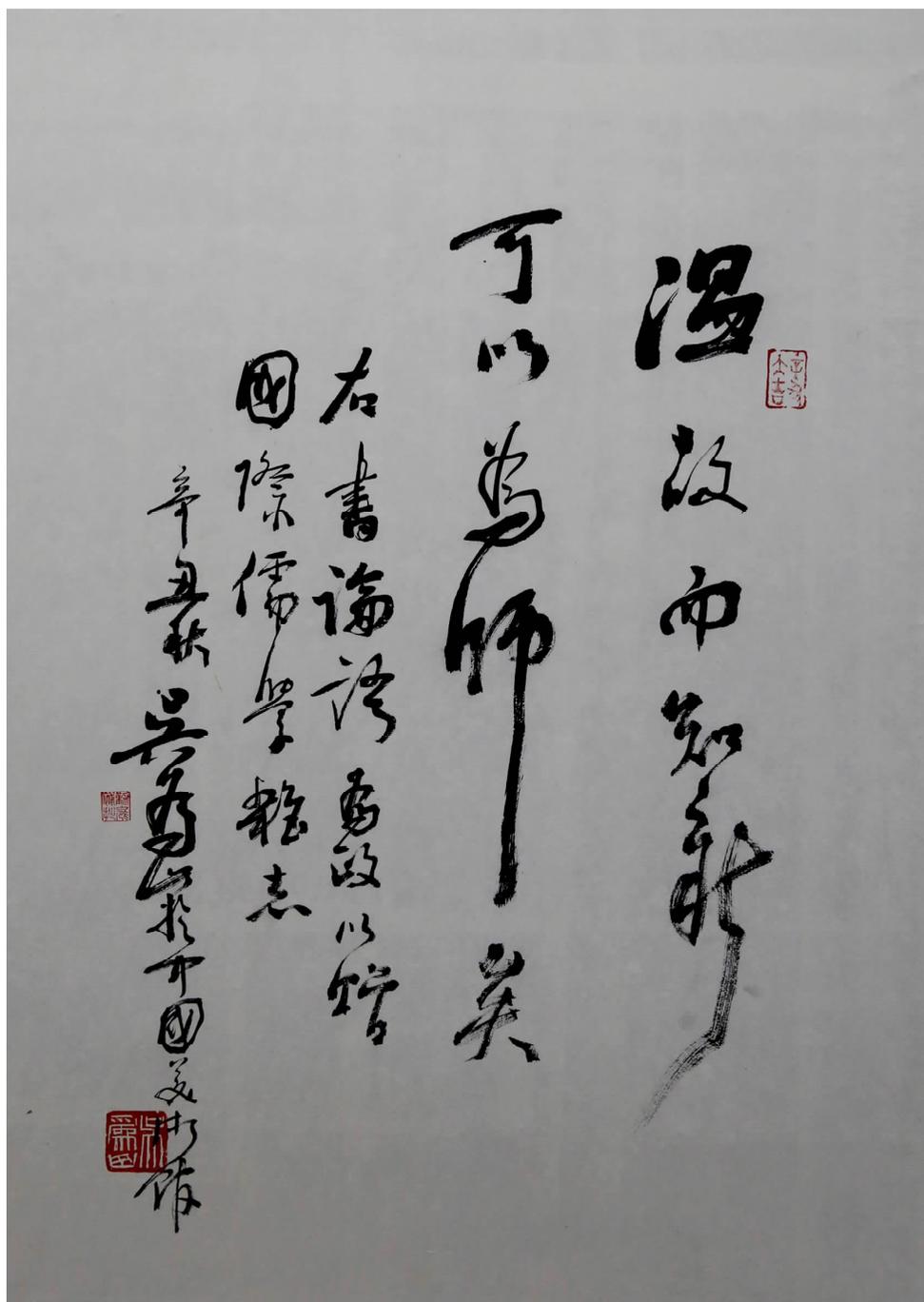
辛丑夏六月袁行霈手書後

古錄用易

国际儒学联合会荣誉顾问、中央文史研究馆馆长袁行霈



国际儒学联合会顾问、徐悲鸿纪念馆馆长徐庆平



国际儒学联合会顾问、中国美术馆馆长吴为山

· 儒学讲堂 ·

“礼仪之邦”：概念、历史和机制

杨 华著 范云飞整理

摘要：中国人自古以来就把礼仪之有无视为自我文化认同的根本标识和华夷之辨的主要依据。宋明以降，中国越来越重视和强化礼仪，逐步走向一个礼仪化的国度。其表现和塑造机制有三：第一，“礼仪之邦”是域外视角观察中国所获得的真切印象，是中外文化比较的结论；第二，百姓日常生活越来越礼仪化，这是礼制下移的结果，是士大夫们通过庶民通礼、宗族祠堂、家礼家仪、乡规民约等途径合力塑造的结果；第三，民间日用礼书的广泛传播，民间礼生的传承和实践，推动了中国乡村社会的礼仪化。由是，中国成为一个名副其实的“礼仪之邦”，“礼仪之邦”的使用频率越来越高，而人们对于较早出现的“礼义之邦”一词反倒习焉不察。

关键词：礼仪之邦；文化认同；礼生；日用礼书；文明对话

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国传统礼仪文化通史研究”（18ZDA021）

作者简介：杨华，武汉大学中国传统文化研究中心、武汉大学历史学院（武汉 430072）

整理者简介：范云飞，清华大学人文学院、武汉大学中国传统文化研究中心

各位老师，各位同学：

非常荣幸，也非常高兴来到清华大学，尤其要感谢清华大学的求真书院和日新书院。我今天想向大家汇报的，是关于“礼仪之邦”的学习体会。

很多朋友，不仅是外国朋友，而且包括国内民众，尤其是年轻一代，对中国是“礼仪之邦”这个提法，有不同看法。对于它的历史存在怀疑，对于其现实价值更是不明就里。以下我想从六个方面，展开讨论。

一、问题：“礼义之邦”或“礼仪之邦”？

近年来，有学者对媒体和学术写作中提到的所谓“礼仪之邦”提出疑问。他们认为，中国明显是一个“礼义之邦”，而不是“礼仪之邦”。因为“礼义”的含义更加广泛，包括了儒家的天道、人伦、社会、文教、风俗，等等。儒家强调的是“礼义”，而不是仪式，仪式只是表面的。“礼义”的概念明显大于“礼仪”。如果称中国是“礼仪之邦”，徒具形式，这等于说中国人只会打躬作揖，实际上矮化了中国文化。

我的朋友林存阳教授做过数据检索，他发现中国文献中“礼义之邦”的出现，远早于“礼仪之邦”。《晋书》记载，东晋孝武帝太元八年（383），亦即前秦建元十九年（383），苻坚（氏族人）在为率兵出征西域的吕光送行时，就曾说道：“西戎荒俗，非礼义之邦。羈縻之道，服而赦之，示以中

国之威，导以王化之法，勿极武穷兵，过深残掠。”相比之下，“礼仪之邦”的出现则晚得多。明穆宗隆庆元年（1567）大臣奏书：“朝鲜属国，乃冠带礼仪之邦，与诸夷不同，仍复旧班，以示优礼。”这里的礼仪之邦，指的是朝鲜。我们知道，朝鲜半岛是华夏文化体系的一部分，在那个时候已经完全华夏化，当然可称为“礼仪之邦”。从17世纪初此词出现之后，经过清朝，到民国时期“礼仪之邦”一词才流行起来，而且明确是指中国。20世纪，“礼仪之邦”成为中国的指称词，并广为流行。相沿至今，其使用频率远远超过“礼义之邦”。

简而言之，越是时代晚近，使用“礼仪之邦”的频率越高，逐渐代替了“礼义之邦”的说法。林存阳先生对此的解释是：“是与时代、时势、人们的习惯与取舍等密不可分的，并非仅为误用、滥用的问题。”他认为“这一趋势，或许与中国自鸦片战争以来的衰落、受西方文化的冲击、清王朝的崩溃、新文化运动对传统的批判等因素有关；或者对绝大部分人来说，并未注意这两个词中‘仪’‘义’二字的区别，以至于口耳相传、混而不察”。

但是这个说法仍然不能让人满意。为什么中国人越来越多地使用“礼仪之邦”？我接下来从几个方面来谈这个问题。

二、中国人对礼仪的自我文化认同

首先必须注意，“义”与“仪”在古文献和古文字中往往通假互用。“义”与“仪”在群经文献中，只是古今字的差别，互用现象非常普遍。青铜铭文中的“威义”，均指“威仪”（如《王子午鼎》《王孙钟》《浼儿钟》）。战国文献中的“张义”，就是张仪。比如《相邦义戟》“相邦义之造”、马王堆帛书《战国纵横家书》“秦逐张义”。简牍文字中，郭店楚简和上博楚简《缁衣》篇“其义一也”，今本作“其仪一也”；“威义”，今本均作“威仪”。上博简《天子建州》有“礼者，义之兄也”，裘锡圭先生认为“义”即“仪”。

古人早就讲过“礼”与“仪”的区别。孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）音乐并不只是敲敲打打，乐表达人情，反映背后的政治。公元前517年，赵简子向郑国的游吉（子大叔）问“揖让周旋之礼”，对方回答说：“是仪也，非礼也。”揖让周旋只不过是“仪”，而不是“礼”。《礼记·乐记》讲得更清楚：“簠簋俎豆，制度文章，礼之器也。升降上下，周旋裼裘，礼之文也……铺筵席，陈尊俎，列笾豆，以升降为礼者，礼之末节也，故有司掌之。”这些仪节、器物都是细枝末节，没有抓住礼的本质。所以，我们现在也不必纠结于“仪”与“义”这两个字，这不是问题的核心。

我们要讨论的核心问题，是中国如何成为这样一个社会。我的看法是：礼义通过礼仪体现，是华夏文明的核心内容和文化符号。《左传·定公十年》说：“裔不谋夏，夷不乱华。”唐代孔颖达疏：“中国有礼仪之大，故称夏；有服章之美，谓之华。华、夏一也。”少数民族跟华夏民族的差别在哪里？在于礼仪之大，服章之美，这就是所谓的“华夏衣冠”。我们经常讲“文献名邦”，今天的大理古城城门上就写着这四个大字。华夏一汉族区别于周边“四夷”的关键标志，就是礼仪和服章。中国古人把周边民族称为椎髻、索虏、断发、文身、披发、左衽、髡发、髡面，等等，这当然是蔑称，因为他们跟华夏的衣冠发饰完全不同。比如说“椎髻”，因为华夏人是带冠的，无故不去冠，任何时候都要带帽子，“椎髻”则是把头发挽起来，向上作锥状。再比如“披发左衽”，华夏的正服都是朝右边开衽的，朝左边开衽的是少数民族，是女子服饰或丧葬服饰。断发、文身、髡发、髡面

更是不行，“身体发肤受之父母”，这些行为都是极大的不孝。

举个例子。秦朝末年，县尉赵佗统一了珠江三角洲而建立了南越国。秦朝灭亡以后，赵佗自称为王，南越国图谋独立，就把通往岭南的关隘封锁起来，要跟中原断绝联系。改朝换代之后，汉高祖刘邦派陆贾出使南越国，让赵佗重新归附汉朝。赵佗见陆贾，用的就是南方民族的礼仪和服饰，“尉佗魑结、箕踞见贾”。所谓“魑结”，就是椎髻；所谓“箕踞”，就是向人簸箕而坐，敞露下体，是鄙视人的坐姿，带有侮辱性质。陆贾说，你的亲戚兄弟坟墓都在北方，你却抛弃了中原的冠带，采用南方生活方式，“反天性，弃冠带”。陆贾同时恩威并重，说你如果在岭南独立，汉朝平定你易如反掌。赵佗马上坐起来，说很抱歉我在南方蛮夷中待久了，违失华夏礼仪了（《汉书》卷四三《陆贾传》）。这说的就是实实在在的穿戴问题、礼仪问题。

华夷之辨的根本，是王道教化，即“声教”。《尚书·禹贡》中所说“声教讫于四海”，是指商周以来设计的“五服制度”。这是一种由内及外的文化同心圆结构，甲骨文已证明，商代可能已有其前缘。《尚书·禹贡》说：

五百里甸服：百里赋纳总，二百里纳铨，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服：三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蛮，二百里流。

《史记·周本纪》也有类似说法：

先王之制：邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，夷蛮要服，戎翟荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭，月祀，时享，岁贡，终王。

儒家设计了一个王道教化的几何图形，叫“五服”制度，这跟丧服的“五服”不是一回事。根据周边民族距离中央王朝的远近，确定他们跟中央王朝见面的频率，对中央的义务也有所不同，越远越疏离，有的一月见一次，有的一年见一次，有的一辈子见一次。当然，任何民族、任何文化的政治制度都不可能做到如此规整，它只是一种理想化的设计。

在这个基础上，儒家和华夏文明形成了一种自我中心的优越感，实际上也是一种认同感。基于服章之美、礼仪之大，华夏·中国建立了文化优越感和认同感。

这样说来，所谓“华夷之辨”的根本是礼仪，而不是血缘，也不是民族，不是人种的差别，而是认同。只要认同华夏文化，就可以进入华夏体系。儒家认为孔子作《春秋》，有一种“春秋笔法”。韩愈对这种“春秋笔法”的解释是：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼，则夷之；进于中国，则中国之。”清末的王韬《华夷辨》也说过：“华夷之辨，其不在地之内，外，而系于礼之有无也明矣。苟有礼也，夷可进为华；苟无礼也，华则变为夷。岂可沾沾自大，厚己以薄人哉？”总之，华夷之辨的根本是礼的有无，而不在于血缘是否相同。

通过礼，可以实现横向的文化认同。华夏人有一种自我中心的观念，历朝正史中都有所谓《四夷传》，记载周边的少数民族。汉唐正史都有《四夷传》《蛮夷传》之类。可是宋朝开始发生了变化，《宋史》《明史》中变成了《外国列传》，位于《土司列传》之后；《清史稿》则上升为《邦交志》。我们知道纪传体正史的结构是纪、志、传，《志》比《传》高一级。清朝因为西方文化打进来，中国被纳入到世界体系之中，所以《清史稿》的撰写者不得不把外国上升到《邦交志》。从“四夷模式”上升到“外国模式”，从《传》上升到《志》，这是不得已的事，是现实国际关系的反映，但中国人心目中以礼仪为核心的文化认同并未改变。

另一种横向的文化认同,就是农、牧文明的对话。因为古代以华夏为代表的农耕文明高于游牧文明,所以游牧民族无不向往中原。他们有一种自卑情怀,都极力认同中原,使得自己“中国化”。记载表明,所有少数民族都会假托自己是古代圣王尧、舜、禹等圣王的后裔。他们为什么要追认华夏祖先?因为中原文化是文化的正统。

我举两个例子。一个是两汉之际的隗嚣(?—33),他在西北边地建立政权,与少数民族杂居。为了“见信于众”,首要之务就是“神道设教”：“立庙邑东,祀高祖、太宗、世宗,嚣等皆称臣执事,史奉璧而告。”(《后汉书》卷一三《隗嚣传》)他为什么给西汉的三位皇帝立庙,并加以祭祀?因为通过标榜对中原文化的认同,可以团结更多的当地人。说明当时西北地区还是以中原为正统。

契丹辽朝也是如此。契丹辽朝建国之初,要祀天敬神。那么,祭祀对象为谁好呢?

时太祖(耶律阿保机)问侍臣曰:“受命之君,当事天敬神。有大功德者,朕欲祀之,何先?”皆以佛对。太祖曰:“佛非中国教。”(耶律)倍曰:“孔子大圣,万世所尊,宜先。”太祖大悦,即建孔子庙,诏皇太子春秋释奠。(《辽史》卷七二《宗室列传》)

在建国之初,耶律阿保机向周边谋臣征询的是,我们要建立一个什么样的国家意识形态?首先应该祭祀谁?大部分人都说,应该祭释迦牟尼,也就是以佛教立国。只有耶律倍建议说“孔子大圣,万世所尊”,应该祭祀孔子。这就是说,契丹辽朝通过祭孔仪式来表明他们继承的是中原正统文化。

此外,通过礼,还可以实现纵向的文化认同。首先,举儒、释二教的对话为例。佛教传入中国之后,在很长一段时间内与中国本土文化产生对立,但佛教礼仪也吸收了大量的华夏礼仪,佛教丛林仪轨普遍中国化,甚至出现了所谓“孝僧”。根据佛教教义,是不存在“孝”的,出家人与父母平等,在进入下一次轮回的过程中,没有什么父子之别。这也是佛教常常受到华夏文化攻击的“无君无父”。但佛教中国化之后,居然有了“孝僧”,强调孝道。佛教很多丛林仪轨受到儒家礼仪的影响,借鉴了儒家文化的内容。所以,“中国化的佛教”是一个常见的话语,是东亚文化的一大标志。

纵向礼仪认同的另外一个例子,是后朝对前朝文化的认同,我们称之为“先王认同”。比如,清朝是满族政权入主中原,但康熙等皇帝要立先代帝王庙,祭祀尧、舜、禹、文、武、周公,乃至唐、宋、元、明历朝历代的皇帝,并为他们建庙立祠。还有,中国古代有所谓“胜朝祭祀”,就是对被自己打败的那个政权的尊重,为之建立胜朝之庙和胜朝之陵。比如清朝打败了明朝,会把明朝的陵墓保护好。我们知道李自成到处烧墓,但清朝人不这样做,而是把前代的陵、庙都保护起来。历代为什么这样做?对先王的认同、对胜朝的认同,旨在表明,本朝政权的来历是有统序的。这就是政权合法性问题,是最根本的彰显。这种认同,是通过礼仪来实现的,形式表达内容。历代正史中都有《礼仪志》,记载着当朝礼仪如何从前朝礼仪演变而来的过程,更加系统地展现了这种纵向的礼仪传承和文化认同。

三、域外视野与“礼仪之邦”概念的形成

第三个问题,我想说明,“礼仪之邦”的形象是通过域外文化的视野而确立的。由于文化背景不同,“礼”这个词,很难用某个西方的词汇加以翻译,可以译作:Ritual, Rite, Ceremony, Manner, Polite, Courtesy, Propriety, 等等,但都不够准确,不够全面。现在用得最多的是 ritual 和 rite 这两个词,但如果你跟外国学者说自己研究 ritual,他们首先会觉得你的研究跟某种宗教仪轨有关。如果你说自己研究 rite,就矮化了“礼”这个概念。如果说 ceremony,那就更窄了。礼包括多重内容,包括礼物、礼仪、礼典、礼法、礼义、礼教等。西方词汇中没有一个词可以跟“礼”完全对应。我们知道东亚文明的四个根本特征,分别是汉传佛教、汉字、儒教、律令制度。在东亚范围内,包括朝鲜半岛、日本、琉球、越南,中国的大陆和港台更不必说,都认同所谓律令制度。而律令制度就是吸收了儒家礼仪的法律,换句话说,就是法律儒家化的结晶,也可以纳入广义的“礼”的范畴。

当域外文化进入中国时,首先观察到的是礼仪,这就是传教士们的印象。在下面的举例之前,我先要提到一个理论背景。汉学家钟鸣旦(Nicolas Standaert)在他的著作《礼仪的交织:明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》中说,欧洲在16世纪之前没有统一的礼仪手册,对整个欧洲不具有普遍的指导意义。原因有三:其一,欧洲没有中国那样统一的、完备的官僚体制,无法在全境推广礼仪;其二,欧洲人信教,天主教会行使统一礼仪的功能,但是天主教会的教育没有达到科举制度那样使儒家经典统一的水平;其三,印刷术流行之前,各地都有自己的礼仪手册,如祷告文本和祷告礼仪各地均有差异,没有印刷术便无法实现礼仪整合的功能。至少要到1588年教皇西克斯笃斯五世(Pope Sixtus V, 1585-1590年在位)建立礼部(Congregation of Rites)之后,统一的弥撒和其他礼仪才在欧洲各地产生实际影响。而中国早在春秋战国时期,甚至更早到西周,礼仪的文本就已经相当固定了。在儒家成为国家意识形态之后,尤其是科举制度实行以后,礼仪更容易推广,使得全社会都了解礼仪。总之这个大背景就是,欧洲天主教会也没能像科举制度那样,统一经典和礼仪,西方也没有相应的制度可以推广礼仪。

在上述中西对比的基础上,我们来看西方传教士进入中国以后,对中国礼仪有什么印象。这方面材料很多,随便举几个例子。

首先是意大利传教士利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)的《中国札记》。其中谈到中国人的见面互揖、跪拜、用谦语和尊称、辞让上座、年齿为上,还讲到宴会礼仪、皇室礼仪、上朝程序、各种称呼、居丧、祭祀、婚礼、冠礼、生日、节日,以及往来拜访的礼节(如用拜帖、回帖等):

中国这个古老的帝国以普遍讲究温文有礼而知名于世,这是他们最为重视的五大美德之一,他们的著作中有着详尽的论述。对于他们来说,办事要体谅、尊重和恭敬别人,这构成温文有礼的基础。他们的礼仪那么多,实在浪费了他们大部分的时间……在这方面他们远远超过所有的欧洲人。

中国的道德书籍充满了有关子女应尊敬父母及长辈的教诲。如果要看一看孝道的表现,那么下述的情况一定可以见证世界上没有别的民族可以与中国人相比。有一条严格遵守的庄严规矩:孩子们总是被教导说话要恭敬。即使非常穷的人也要努力工作来供养父母直到送终。他们那种宗教式的繁文缛节莫过于他们在父母的丧礼细节方面的认真了,服丧

要穿白色而不是黑色的丧袍,并用很昂贵的材料制作棺木……从父亲母亲死去的那天起居丧三年,这是不可违背的规矩。

其次是葡萄牙传教士曾德昭(Alvaro Semedo,1585-1658)。他来中国传教,其死亡的时间中国已经进入清朝了。他的《大中国志》里面,也有很多篇幅描述中国社会讲礼的内容,包括宴会上的礼仪、丧葬礼仪、日常社交礼仪、请帖与书信等。比如:

仅用一只手接东西,在地位相同的人中被认为是轻举,而如下级对上级这样做,则是失礼……在有些省,频频上茶被认为是一种敬意,但在杭州省,如果上第三次茶,那就是通知客人离开的时候了。如果客人是朋友,要呆些时间,那么马上安排一张桌子,摆上甜食和果品,他们绝不怠慢客人,这几乎是亚洲人的习惯,和欧洲的风俗不同。

在客人告辞时,都一起向主人行通常的礼,对他给予的款待表示感谢,他则送他们到街上。如果客人是步行,双方相互行常礼分手,如果客人骑马或坐轿,那么他们行三次礼,第三次辞行是在门口,主人马上进屋,客人则登上马,因为当着主人的面乘马或上轿,被认为是失礼。当客人上了马或坐上轿,主人再出来,双方告别,而当他们走了几步远时,他们互相遣一名仆人去致意(多拜谢)并表达善意。

他们讲究礼貌和良好仪态,看来这更像敬神而不像礼节尊敬。讲礼节、仪表大方、办事老练、周到、持重、平稳,这些在他们那里被视为主要德行,一切都归结为一个“礼”字。

曾德昭记载的明清之际的中国日常礼仪,许多有着非常悠久的渊源,现在依然存在。

第三个例子是美国传教士明恩溥(Athur H. Smith,1845-1942)。他在晚清时期来到中国传教,写了一系列报道文章,结集为《中国人的素质》(*Chinese Characteristics*)。这是一本专门研究中国国民性的书,讲了27个方面,例如“面子要紧”“漠视时间”“漠视精确”“天性误解”“拐弯抹角”“柔顺固执”“心智混乱”“麻木不仁”“缺乏公共精神”“因循守旧”“漠视舒适方便”“缺乏同情”“互相猜忌”等等。这本书影响了当时的美国人乃至整个欧美英语世界对中国的看法。我们知道鲁迅先生的“国民性批判”非常深刻,影响也很大,根据学者们最近研究,鲁迅的许多话语直接受到明恩溥此书的影响,他年轻时就详细读过明恩溥的著作。

一看即知,明恩溥对中国文化的看法以负面内容为主,然而,《中国人的素质》中对中国人“恪守礼节”的描述却不乏褒意。他说:

中国问题方面最为挑剔的批评家也被迫承认,中国人已经把礼节的实践带到了一个完美境界。此种境界,在西方闻所未闻,在亲眼目睹之前简直不可思议、无法想像……中国人对待礼仪就像对待教育,使之成为一种本能而非刻意去学的东西。这个民族的天才,把西方只在宫廷和外交上才使用的繁文缛节,变成了人们日常交际的一部分。这并不是说中国人在日常生活中被这些繁文缛节束缚住了,而是说,这些礼节因时因地的,就像节日的盛装每逢节日就得穿上,中国人靠自己的本能,可以准确地知晓何时该用礼节。

在贬低了中国人注重的繁文缛节之后,我们还是应该在社会交往方面学习不少东西,学习他们的一整套规则。我们很有必要保持真诚,而不要坚持我们的莽撞,把西方人的顽强独立与东方人的彬彬有礼结合起来,将会更好。

这个明恩溥,就是庚子赔款的主要推动者,对清华大学前身清华学堂的创办起到了很大的推

动作用。他的这本书已经有许多翻译本,影响非常大。在他的眼中,晚清时期的中国是一个腐朽的国度,但却是一个讲究礼仪的民族。

以上是曾经到过中国的三个传教士的印象,还有一些没有到过中国的欧洲启蒙思想家,也有关于“中国重礼”的大量描述。例如,伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、狄德罗等人的话语中,对于中国人重礼尊信、繁文缛节等内容,或许有所批评,但大多称赞有加。他们借称扬中国来批判欧洲中世纪的黑暗和蒙昧,今天看来或许就是对远方中国的想象,乃至误读。不过,明清时期西方思想家和传教士的观察和描述表明,至少到17世纪,西方人已经把中国看作是一个非常讲礼的民族了,中国作为“礼仪之邦”的形象已经比较明确。

另外,从中西礼仪之争的角度,也能看出中国“礼仪之邦”的形象是如何一步步彰显的。中西近300年的文化冲突,焦点之一就是所谓“中国礼仪之争”。西方的传教士来到中国以后,向罗马教廷发回报告,描述他们在中国的日常生活和传教进展。罗马教廷认为,传教士不应该向中国文化尤其是中国礼仪妥协,于是产生了很多冲突,可以归结为四个方面:

一是关于祭祖的冲突。祭礼(吉礼)为“五礼”之首,中国人任何时候都不会忘记祖先,这就是慎终追远的情结。而基督教(广义)是一神崇拜,禁止其他偶像祭祀,祭祖自然在排斥之列。而中国历代知识分子,比如韩愈、朱熹以及所有的明清理学家,他们批评中国人相信外教(例如佛教),一个主要论据就是外教“无君无父”。祖先崇拜对中国人来说是天经地义的,这跟西方宗教产生了根本冲突。于是罗马教廷下令禁止中国教徒祭祀祖先,而清朝皇帝也下达了对这种不尊祖宗的宗教的禁令。一直持续到1939年,罗马教廷才撤销了对中国教徒祭祖习俗的禁令,“中国礼仪之争”才最终结束。禁教与反禁教,核心问题是礼仪。这个过程有许多学者做过研究,不必重复。

二是关于祭孔的冲突。中国书院祭祀孔子,也是天经地义的礼仪。早在唐代,释奠先圣先师就被列入国家祀典。天神、地祇、祖先、孔圣,是中国人最根本的四大祭祀。各地修建文庙无数,每年春、秋仲月(上丁日)文庙丁祭,“迎神—初献—亚献—终献—送神”的祭孔仪式,历朝历代几乎没有变化。朱熹为白鹿洞书院所订的教规,也要求学生对于孔子像行礼,就跟我们今天上课要喊“起立,老师好”一样。中国所有的官办、民办学堂也都尊崇孔子。这种礼制必然与一神崇拜、反对偶像的基督教发生冲突。是否允许中国教民祭孔,成为“中国礼仪之争”的另一个重要内容,也成为西洋学堂与传统书院之间的冲突焦点。1901年山东大学堂成立,其《章程》规定,每月朔望在学堂内祭祀至圣先师孔子和本省先贤先儒。次年5月,美国传教士林乐知(Young John Allen)就在《万国公报》上发文对之猛烈攻击,甚至威胁要联合其他基督教国家进行武力干涉。也是直到1939年,罗马教廷才撤销对中国教徒祭孔的禁令。

三是关于外交礼仪的冲突。到了17、18世纪,西方国家基本上转型为近代民族国家,国与国之间的交往规则(即外交礼仪)也逐步建立,但中国当时尚未被纳入这个体系。中国传统礼仪体系中本有外交礼仪,即“五礼”中的宾礼,包括朝、觐、遣使等内容。不过,中国朝廷向来以天朝上国自居,在华夷之辨的理念下,通过朝贡贸易实现宗藩、赐贡等外交形式。到了清代,中西外交礼仪必然产生冲突。比如西方使节觐见对方君主时,免冠、鞠躬,最多单膝跪拜,而中国朝廷则要求对方正冠整衣、三跪九叩;西方使节通过亲吻君主肢体表达敬意,中国皇帝则不能被触碰“龙体”,连随意观看都不允许。此时,中国还没有被纳入近代民族国家体系,无法理解西方外交礼仪,仍然按照原来的宾礼来办外交。这既是一种时空差异,也是一种文化差异。

四是关于日常生活礼仪的冲突。以《仪礼》为基础的《朱子家礼》，是为宋元明清民间礼仪活动的指导性文本。西方传教士入华时，他们所依据的主要是教会礼仪。天主教的《罗马礼书》《亡者日课》《罗马弥撒经书》等，是其礼仪指导文本。传教士看到与西方日常生活中截然不同的礼仪现象：中国民间礼仪靠家庭或宗族推动，而不像西方靠教会推动；行礼的地点在宗庙（祠堂），而不在教堂；冠、婚、丧、祭都凭着祖先的名义举行，从祖先而不是从上帝那里获得合法性和神圣性；中国虽没有神父那样的专职礼仪专家，但民间礼生很多，礼仪生活传承不辍，有条不紊。诸如此类，都是中西礼仪文化的差异。

正是在与西方礼仪的冲突中，在与域外文化的比较和争斗中，中国传统礼仪才得以愈加凸显，“礼仪之邦”的形象才愈加强化。孟德斯鸠说，中国人把宗教、法律、风俗和礼仪混在一起，这四者的箴规就是“礼教”；专制中国并非靠法律治国，而是靠“礼教”治国。这应当是中国传统礼仪文化给西方留下的基本印象。

1983年，汉学家邓尔麟（Jeery Dennerline）采访钱穆，钱穆回答：

在西方语言中没有“礼”的同义词。它是整个中国人世界里的一切习俗行为的准则，标志着中国的特殊性……然而无论在哪儿，“礼”是一样的……要了解中国文化，必须站得更高来看到中国之心。中国的核心思想就是“礼”。

钱穆认为中国的地域差别、文化差别巨大，但不管在什么地方，礼都是一样的，中国文化的核心就是“礼”。邓尔麟后来成为著名的汉学家，他说：“有一种力量使得‘礼’能被人们所接受，并使多元文化的中国统一起来。”

这使我们想起一个非常重要的问题意识：中国的统一是靠什么来维系的？今天，华南学派是个很重要的学术流派（当然他们内部未必承认自己是一个派），他们研究华南地区的村落、基层社会、民间宗教、民间信仰，他们看祠堂、看家谱，把“进村找庙，进庙找碑”视为自己的学术方法（郑振满教授语）。记得华南学派的代表人物科大卫教授曾说，他们的问题意识是：一般认为，传统中国“皇权不下县”，那么，传统中国有两千多个县，每个县只有一个县令和几个吏员，并没有人数众多的官僚班子，那么中央朝廷的意志是如何贯彻到基层的呢？换言之，如此“松散”的政治结构，为什么没有导致天下分裂？况且，大家都知道，中国每隔几百年就会来一次改朝换代，上层政治机构基本都被摧毁，但基层社会并没有陷入混乱，而保持着相对的稳定性。中国的基层社会到底是如何运转的？这确实是非常重要的问题意识。现在看来，中国的基层运转主要靠“礼”（或者说是儒家化的“礼法”），科举教育使得基层社会熟悉礼法，民间老百姓也了解礼仪。有了这种“礼教”，所以社会不乱，天下统一；当然，礼教束缚人心的负面作用也不能忽视。

四、塑造“礼仪之邦”的文化机制

接下来我想谈一谈塑造“礼仪之邦”的文化机制。儒家礼仪制度的基础，本来是宫廷和贵族，即所谓“礼不下庶人”。那么，如何将贵族化的礼仪推广到民间基层，把整个社会塑造成一个礼仪之邦？这需要对中国历史做长时段的观察，需要对其文化机制做整体考察。我认为主要有四个方面。

第一，国家礼典的制作。“王者功成制礼，治定作乐”，历代新朝廷建立之后，都要把“制礼作

乐”作为当朝首要的文化工程。隋朝有《开皇礼》《仁寿礼》《江都集礼》，唐代有《贞观礼》《显庆礼》《开元礼》，宋代有《政和五礼新仪》，明代有《大明集礼》《大明会典》，清朝有《大清通礼》《皇朝礼器图式》《满洲祭神祭天典礼》《大清会典》，等等。25部正史中，17部有《礼志》《乐志》或《礼乐志》。历代制定礼典时，还会展开“议礼”。礼典与法制互补，规定着朝廷层面和上层社会的生活秩序，约束着官僚和贵族们的行为规范。如果翻阅二十五史，就会经常看到，史书有很多官员“违礼”“逾制”“悖礼”等记载。这些人被革职、处分乃至丧命，正是由于违背了礼制。礼法合一，实际上他们也是违了法。

第二，家礼家仪的普及。不过要知道，并不是每个朝代的礼典都会针对民间基层社会，简而言之，上古和中古社会的礼制都只是针对上层社会。中古是贵族社会，从魏晋南北朝一直到唐代，贵族社会都是讲“礼”的，他们认为礼是维持宗法、标榜门第的工具。贵族阶层“动循礼仪”，通过行住坐卧的姿态、说话的方式、文辞的华丽，来彰显自己门第的高贵。高门大族都有自己专门的“家礼”，而且互相攀比；然而平民（庶民）无礼，更无家礼。

宋代以后，中国出现了市民社会，中国文化也出现两大趋势：一是内化，或“斯文”化，社会由武转为文，宋明理学作为意识形态和人生哲学影响了中国人的精神生活；二是下移，即市民文化的兴起，导致雅文化向基层社会转移。宋代之前，朝廷官员中很少有庶民，国家礼典只规定品官以上之礼，没有针对庶民的礼仪。宋徽宗时的《政和五礼新仪》中，首次出现“庶人冠仪”“庶人婚仪”“庶人丧仪”。朝廷开始用儒家礼制导化下层社会。

所以在宋代出现了很多家礼文本，司马光、朱熹、范祖禹等人都曾撰写过家礼。所谓家礼，就是在家中讲规矩。这实际上把魏晋南北朝隋唐贵族的规矩，移到了宋代以后的基层社会，使得礼仪规矩下移了。

他们为何制作家礼？其一，是为了挽救世风，淑世惩弊，针对的是唐末五代道德沦丧的无耻世风（如对冯道的不齿）。其二，是为了儒教回归，通过制定礼仪对抗佛教，以防止中国沦为一个佛教化的国家。其三，是针对当时民间流行的种种“恶俗陋习”，比如婚嫁敛财、火葬盛行之类，儒家精英试图通过礼仪来教训正俗、导化世风。于是，司马光、朱熹等人把上古的三《礼》文本加以通俗化，制定了一些操作性更强的礼仪手册，让基层老百姓也来实行这些礼仪。

其中影响最大的当然是《朱子家礼》。《朱子家礼》内容丰富，包括通礼、冠、昏、丧、祭，对日常礼仪生活规定得巨细无遗。它既是对上古《仪礼》的精简，又是对当代世俗生活的观照。《朱子家礼》的操作性极强，对许多行礼细节都有规定。例如，祠堂的建筑设计，神主、神龛、深衣的样式，婚礼的礼物，丧服的裁制，等等。十几年前，我在文物地摊上还见过一个盛放祖先牌位的木函，非常后悔当时没有买下来。这说明直到上个世纪，民间对祖先牌位的安放和祭祀，还非常普遍。《朱子家礼》甚至还设计了当时的校服，也就是白鹿洞书院的“深衣”。深衣起源很早，孔子时代就已经有了，在《礼记》中专门有《深衣》一篇。古代上衣、下裳，分作两截，而深衣则上下一体，类似于连衣裙。《朱子家礼》中对深衣的剪裁制作有详细说明。

《朱子家礼》的影响主要包括三个方面：一是明清国家礼典吸收了这份私人礼典；二是明清时期所有家谱、族谱、家礼都模仿它，以之作为生活手册；三是它影响了中国之外的整个东亚世界。东亚人近八百年的日常生活，无不深受其影响。相关研究很多，不必展开。

第三，祠堂和家庙的推广。在贵族社会，庶民是没有资格立家庙的，只有上等贵族才有立庙资格。《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之

庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”《礼记·祭法》特别强调：“庶士、庶人无庙。”平民无资格建立家庙。宋代司马光、张载、朱熹等，倡导庶民通礼，也倡导庶民立家庙，谓之“祠堂”。《司马温公书仪》中称作“影堂”。《影堂杂仪》中说：“遇水火盗贼，则先救先公遗文，次祠版，次影，然后家财。”宋代的影堂中有祖先画像，遇到水火兵灾，抢救祖先神像，比抢救家财更重要。朱熹把“影堂”改为“祠堂”。《朱子家礼》首章设《祠堂》：“君子将营宫室，先立祠堂于正寝之东。”并设计了祠堂的建筑形式。我们现在看到的成吉思汗唯一的标准像，据说就是当时影堂所用的祖先画像。

北宋本来没有家庙、祠堂。因为受佛教影响，其祭祖活动在佛寺里举行，供奉祖先画像、泥塑像或神主牌位，时人普遍在墓旁建立佛寺以完成祭祖功能，称为“功德祠”。朱熹及其他人的礼仪改革，包括强调“祠堂”的建设，正是为了改变这些广泛流传的佛教通俗礼仪。明初《大明集礼》沿续了朱熹的这个创制，将祠堂改名为“家庙”，规定士大夫之家“为四龛以奉四世之主”。但是加上了“凡品官之家”几个字。这意味着，平民建立家庙仍不合法。

根本性的变革发生在明朝中期。嘉靖十五年(1536)，礼部尚书夏言提出了两个奏议：其一，“乞诏天下臣民冬至日得祀始祖仪”。原来，品官之家可祭父、祖、曾、高四代，庶民只能祭父、祖两代，后又增加曾祖共三代，而不能祭远祖。夏言奏议使得民间祭祀远祖成为可能。其二，“请诏天下臣工建立家庙”。要求朝廷废除关于庙数的限制，“官自三品以上为五庙，以下皆四庙”，“使大小庶官皆得拟而为之”。

这两份奏议被批准了，嘉靖皇帝下诏：一是强令品官必须建立家庙；二是允许“天下臣民祀始祖”。允许祭祀始祖，也就意味着无官的平民也可以祭祀始祖，允许同宗祭祖甚至联宗祭祀。祭祖礼从而普及，以祠堂为中心的礼仪活动大规模普及，大量的祠堂也得以建立。祠堂并不只是个形式，这使得上古中古的贵族礼仪在基层社会也有了举行的场所。

大家知道，讨论儒家是不是宗教，中国是不是一个儒教社会，其重要依据之一，就是宗教必须要有教堂，用以举行宗教仪式。传统中国当然没有教堂，但是，如果说儒家就是儒教的话，那么宗庙(祠堂)就相当于教堂。宋明以来，祠堂大量出现，宗族活动的加强，促进了“礼教”的下移，也促进了儒家的“宗教化”(对此还可以再讨论)。

第四，乡规民约的影响。乡规民约始于北宋蓝田吕氏兄弟于熙宁九年(1076)所制《蓝田吕氏乡约》，包括“德业相劝”“过失相规”“礼俗相交”“患难相恤”四部分。仔细阅读，这个乡约非常有意思。它强调乡里亲党之间的尊幼辈行、造请拜揖、请召送迎、庆吊赠遗，少者对长者的礼敬尤其重要，例如，在岁首、冬至、四孟月朔都要行辞贺答谢之礼，平时要问候起居，见长者时要在门外下马通名，路遇尊长则立道侧俟揖或下马侧揖，等等。这些都是乡村的日常生活细节，例如：

见长者，门外下马，以刺授将命者。无将命，则自命仆人展刺。燕见则使人白之，乃俟之外次。(无外次及雨雪则廊庑下，或厅侧偏次)主人出迎，则趋揖之。告退，则降阶、出门、上马，主人送则揖而退。若命之上马，则辞。不得命，则就阶上马。或爵、齿、德当致恭者，则坚辞之，不从则已。见敌者，门外下马，俟于廊庑。有雨雪，则廊庑或厅侧偏次以俟，命仆人展刺。燕见，则白之，主人出迎，则进揖之。告退，则就阶上马。见少者，廊庑间下马。无廊庑，或主人在厅，则入门下马。有雨雪，则就厅侧下马，立俟，命仆人展刺，或口报。相见毕，告退，则就阶上马。(古者客车不入大门，请见，人皆立于门外，闻名于将命者，俟主人出，乃进。近世惟施于尊者，其余或失宾主之谊)

凡往见人，入门必问主人食否，有他干否，有他客否。度其无所妨，则命展刺；有所妨，则少俟，或且退。若有恙故，不系此。

凡见人，主人语终，不更端，则告退。及主人有倦色或方干事而有所俟者，皆告退可也。

我们可以看到，同村人怎么打交道，怎么送礼物，见面的细节，见长者时在哪里下马，怎么上前，怎么告退，怎么出门等等，规定得非常详细。其中说到，去拜访他人的时候，进门就要问他吃了没有（“入门必问主人食否”），主要是为了确定主人是不是方便见客（“度其无所妨”）。我们今天见面时也首先问“吃了吗”，便与此有关。西方人认为，由于饥饿，中国人才流行这种问候语。甚至我们中国人自己今天也以为是饥饿所致。其实，都是极大的误解。

可以想见，由于这些乡村礼仪的推广，整个社会当然会变得越来越“讲规矩”了。从《蓝田吕氏乡约》到利玛窦入华，历时约 500 年；从王阳明去世到利玛窦入华，不到 50 年。这些乡规民约和家礼家仪的内容，与传教士看到的中国民间礼仪完全一致。经过宋明理学家和礼学家们的改造，平民百姓也已经像上古、中古时期那样，自觉地遵从“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”的处事原则了，中国朝野上下都成了一个普遍“讲规矩”的社会。这正是明清传教士们看到的异域图景。

五、日用礼书与民间社会的礼仪实践

接下来我要讨论一个新问题，算是对上面第四节的继续。中国民间社会如何成为一个“礼仪之邦”，还有两个问题值得思考：其一，在民间，这些礼仪是如何传承的？其二，古代基层民众的受教育程度并不高，他们是怎样接受这些礼仪的呢？换言之，这些民间礼仪是如何传播的？古代中国人的识字率并不高，有人说直到晚清民国，识字率只有 10%。当然对此有不同的理解，有人认为只要能够自己画押就可以算作识字，那大约有百分之三十几的人做得到。不过总体来说，古代人识字率不高。那么这些礼仪是如何在广大的民间传承、推广的？

礼仪的一个重要的载体就是礼生。所谓礼生，指民间具有文化知识、精通礼仪程式、具体操办各类仪式的乡村知识人。部分礼生具有一定的文化水准（如落第书生、坐馆冬烘），而大部分人则可能识字不多，受教育程度有限。然而，他们对儒家礼仪和佛道科仪都有相当的了解，师徒授受，代代相沿，成为一方乡里举办礼仪的熟手。很难说某个礼生属于什么流派，他自己也不知道自己属于什么流派，他也不需要知道所谓流派。这些人只是凭借一点并不专深的教育，代代相传，形成一个职业而已。近年来，李丰楙、王振忠、刘永华等学者都对礼生有所研究。包筠雅、刘永华教授在福建一个叫做马屋的乡村做人类学的调查，发掘了大量清代民国的礼仪手册等抄本，调查礼生是如何带徒弟、做活动、推广民间礼仪的。至今，在中国广大的农村仍然可以看到礼生，不过很多都已经走样，变成了哭丧队、“一条龙”服务之类。

由此引出下一个问题：礼生的知识来源是什么？我们当然可以说是《朱子家礼》。但《朱子家礼》的流传毕竟范围有限，而且内容还是比较高深，并不是每个识字者都能得其要领。我们最近发现，明清时期由于印刷术的推广，一种民间百科全书对乡间礼生具有重大影响，学者们将它称为“民间日用类书”。

自宋明以来，随着印刷术的发展，中国各地印刷出版了大量的日用类书，例如《事林广记》《五车拔锦》《三台万用正宗》《万事不求人》《万书渊海》《万宝全书》《人家日用》《多能鄙事》《居

家必用事类全集》《传家宝》《通天晓》之类。这些民间日用类书的特点是，内容综合，分类详细，便于检索，而且印制开本袖珍，便于携带。百姓日常生活要用到的所有知识信息，均可从中轻松检获。这些百科全书还会在不同的时代，根据具体情况不断地增删。如果有新知识出现，就会被马上补充进去。所以对于《万宝全书》这类百科全书，很难说清其版本源流，因为它们是不增删、不断翻印的实用手册，一直到民国时期都还在印刷，通常有几十种版本毫不为奇。

其中，与民间礼仪活动有关的内容也非常丰富。例如，冠婚丧祭之礼、宴客之礼、见面之礼、帖式、尺牍、对联、称呼、祭文、丽句锦言，等等，应有尽有。我把它称为“民间日用礼书”。因为老百姓需要这些书籍，所以各地做印刷生意的书商便不断翻刻，大赚其钱。我们认为，正是这些民间日用礼书影响了礼生。在识字率不高的传统社会，一般乡民读不懂这些类书、礼书，就靠民间礼生来阅读这些书籍，实践这些礼仪，实际上充当了“二传手”的角色。

2016年，我发表了题为《〈酬世锦囊〉与民间日用礼书》的文章，认为《酬世锦囊》可以算是明清民间日用礼书的代表。《酬世锦囊》一共分为四集，其内容全部与民间礼仪有关，非常实用。由于各个印刷铺子的翻刻装订不同，所以分册情况也有所不同。四集大致内容如下：

第一集《书启合编》：尺牍、禀帖、四六大启、四六小启、尺牍碎锦、尺牍丽句、仕途要规。

第二集《家礼集成》：冠礼、婚礼、丧礼、祭礼、丧祭图、聘启、姓氏典略、姓氏备考、祭文、挽诗、寿文、传文、像赞、匾跋、传贺、四礼祝文帖式、慰谢疏文、人事摘联。

第三集《应酬宝要》：各款帖式（冠、婚、丧、祭、延宾、馈赠）、序坐图说、晋接常仪、课童常礼、交接称呼、接见常谈、延师关帖、应酬佳话、律例精言、写帖碎锦、馈赠谢答式、宾筵酒令、物类别名、各款议约。

第四集《采辑》：採辑新联、匾额骈言、别号、联额别裁、图章丽句。

目前我自己收集了大概有几十种版本的《酬世锦囊》。当时的中国人最初并不把这些文本当回事，因为都是实用文本，类似于今天农村年前购买的农历，用完即扔。国内图书馆也不收藏这类书籍，反而海外的一些图书馆有所收藏。《酬世锦囊》总序说：

余自弱冠以前，初攻帖括文字，谓一切应酬杂著非与举业相关。迨辛卯岁（乾隆三十六年，1771年——引者）以来，自京都即以杂著时索代庖者，猥以固陋辞，而终难却责，因摊架上之陈书以采自函中之杰作，下帷一载，方辑成编，以供自用，便于取携。虽孔子教人，先之以博学，凡郭康泰之五千卷与张华之三十乘，务皆胸罗，方免笔窘有不。徒此几帙，遂可诩为肆应金针？但学海固是汪洋，而济川惟须善棹。况其体纵与帖括有异，而其理却与帖括无殊。一经揣摩，自知底里。颜之曰《酬世锦囊》，可为行秘书。砚友江君字文辉者，见予抄本，辄为赞成，曰：与其私之为枕秘，何若公之为席珍？爰付梓人，镌诸梨枣。时乾隆辛卯之腊，碧峰邹景扬克襄氏谨识于云林别墅。

作者说，他最初也热衷于科举考试，专攻帖括文字，鄙视应酬文字。但是后来没有考上，加之日常应酬场合很多，便觉得这些应酬知识和应酬文字非常必要。于是，他开始从古书中摘抄、从各地加以搜集这类文字，准备自己留用。有朋友认为这些东西很宝贵，与其敝帚自珍，不如印刷出来，让大家共享。于是付梓印刷，普遍流通。这当然是书商的套话，是他们为了赚钱而编的一种说辞。不过事实是，这些书籍印刷之后，销量非常大，说明民间对此有极大的需求。

书中有很多日用应酬的实用知识。比如其中的《序坐例言》说道：

序坐者，朝廷序爵，论品之尊卑；乡党序齿，论年之长幼。此固成规，千古不易者。然余是编，专论桑梓中所遇众客序坐之法。先朋友，次亲戚，次宗族，而其中又以长幼为序，是亦定程，到处共守者。因绘方格为桌形模，内注正字者，以指桌面，内注数目者，以指坐次。若系贵宾，或系尊长，一席一人者，则以中为先，以左为二，以右为三序之。如无中席，双列两度，则先左后右以序之。

大家看此书的《序坐图说》，会告诉我们八仙桌怎么摆、宾主怎么坐。这种八仙桌的座位规矩，在30年前中国乡间或许还存在着。今天大都变了圆桌，而以上座主人为中心，按尊卑秩序向两边散开，这是西式序坐之法。又比如，如何拜揖，如何敬酒，如何敬茶，如何送别，等等，这些程序相当复杂，甚至繁琐，但在民间日用礼书中都有非常详细的说明。对于民间日用礼仪的推广，还有比这更直接、更实用的普及文本吗？

举一个人所共知的显例，那就是对联。一般认为，春联的起源与汉代的桃符有关，但那毕竟只是辟邪的神符，以图画为主，尚不是具有文学意味并藉以彰显文雅的联语。自清人纪昀、梁章钜以来，学术界认为，五代末年后蜀主孟昶的“新年纳余庆，佳节号长春”，是中国最早的春联。当然，这是唐诗平仄锤炼之后的结果，骈俪的文体和对偶的佳句还可以追溯至更早，唐代乃至南北朝。但是，将诗、书进行完美结合的楹联，真正在中国民间成为流行文化，当在明清时期。据说明初朱元璋以皇帝意旨推动了春联的推广，规定无论士庶，除夕时门上都必须贴春联。

现在的文学研究者并不把对联当回事，认为对联没有多少文学性。但清代人认为对联是一种雅事，对联发展的高峰在清代。到清代康乾时期，各类官府衙门、场馆驿舍、名胜古迹，以及冠婚丧祭等礼仪活动中，都有了楹联的踪迹，每有佳联，众人传诵争睹，制联和书联成为一时雅事，蔚成风尚。以至于南怀瑾先生认为：“中国文化，在文学的境界上，有一个演变发展的规律，大体的情形，是所谓汉文、唐诗、宋词、元曲、明小说，到了清朝，我认为是对联。”

在这种背景下，楹联被纳入到“礼”和“礼文”范畴，是自然而然的事情。《礼文汇》中有两卷专载各类佳联。一卷是对联，包括新春类、衙署类、居处类、庆贺类、祭祀类、释道类、市肆类；一卷是挽联，包括伦纪类、士庶类、妇人类、士宦类、封命妇类、杂人类。有些人从福建到北京做生意，一路上见到许多名胜景点的对联，就抄集起来，刊刻流传。那是一个流行对联的时代，民间日用礼书中也着意搜集、记载对联。

民间日用礼书也越来越专门化。比如看相、医书、风水，等等，有不同的类别。从编纂体例、适用对象来看，《酬世锦囊》不同于其他综合型民间日用类书，它是礼类类书从综合型类书中“分离”出来的表现，可以视为“民间日用礼书”的开端和代表。根据我的粗浅研究，《酬世锦囊》文本最早形成于1771年。由于简明实用，该书在18世纪晚期至20世纪早期广泛流行，不断翻印。一直到1903年，上海的书商还在印刷这部书。它成为民间礼生的主要礼仪参考文本。实际上，今天学者们田野调查时发现的大量手抄《祭文本》（礼生所用的礼仪手册），大都以《酬世锦囊》为祖本。

宋明以来，行礼的主体下移，礼的内涵也大大扩充，民间日用“应酬”也被纳入为礼仪生活的重要部分，与礼学家们的礼学研究和礼学实践达成合流。受此推动，中国基层民众的视、听、言、动便无可避免地朝着文雅化、礼仪化的趋势发展；反过来，上述民间日用礼书中的知识构成，又随着基层社会礼仪生活的丰富而不断增加内容，很好地满足了民间基层文雅化、礼仪化的需求。这些阅读、传抄和运用礼仪手册的礼生，便是相关礼仪的传承者和传播者。换言之，礼生与基层民众的互动，推动了“礼仪之邦”的塑造。

六、结 论

中国人自古以来就有强烈的自我文化认同,其根本特征是礼仪;“华夷之辨”的主要依据也是礼仪,而不是血缘。宋明以降,中国越来越重视和强化礼仪,逐步变成一个礼仪化的国度。其表现形式和塑造机制有三:第一,“礼仪之邦”是域外视角观察中国所获得的真切印象,是中外文化比较的结论;第二,百姓日常生活越来越礼仪化,这是礼制下移的结果,是士大夫们通过庶民通礼、宗族祠堂、家礼家仪、乡规民约等方式合力塑造的结果;第三,民间礼生的实践和传承,以《酬世锦囊》为代表的民间日用礼书的广泛传播,推动了中国乡村社会的礼仪化。由是,中国成为一个名副其实的“礼仪之邦”。

当然,宋明以来对礼仪的重视,并不意味着对“礼义”的忽视,因为“义”是不言自明的。礼仪、礼义两者都得到传承,只不过由于中国基层社会的日常生活越来越礼仪化,礼仪弥漫于朝野,突破了城乡的区隔,上下阶层都讲究礼仪,使得“礼仪之邦”这个词汇的使用越来越普遍,从而得到强化。至于人们对于“礼义之邦”一词则逐渐习焉不察,但并不是说中国人忽视“礼义”。

另外,“礼”是中国古代与游牧民族、与东亚各民族、与南亚乃至西亚其他文明进行对话的基础和媒介,是各文明间相互沟通的一大公约数。中国传统礼仪的基本精神,比如卑己尊人、谦虚和谐等,是古今中外各个文明都认可的要义,自古以来就是文明对话的重要基础,今天仍有现实意义。

以上就是我要报告的全部内容,谢谢大家!

附记:本文为著者2021年5月23日在清华大学所作的演讲。详细内容请参考拙作:《中国何以成为“礼仪之邦”》,《江汉论坛》2020年第1期;《礼仪制度与亚洲文明对话》,《光明日报·国学版》2020年3月21日;《“礼崩乐坏”新论:兼论中华礼乐传统的连续性》,《社会科学辑刊》2020年第1期。

(责任编辑:郝 鑫)

孔子“礼教”面面观

王齐洲

摘要:孔子“礼教”是有关周代礼乐制度与礼乐文化的教育。他选择将“孝”作为推行礼乐文化、践行礼乐制度的伦理基础,将三年丧礼这种制度和形式问题,转化为情感、人格、人性问题,以教育弟子遵守礼制,在“孝”和“义”之间寻求平衡,并以“孝道”推衍为“治道”。孔子以“敬”作为“孝”的心理依据,进而作为“礼教”的心理依据,由“敬”而爱护父母给予的身体和生命,由“敬”而尊重一切社会秩序和规范,“主敬”因此成为孔子“礼教”的基本教义。孔子“礼教”的最佳境界是“制中”“得其宜”,即有秩序的和谐,与“乐”主“和”殊途同归,“礼之用,和为贵”成为基本价值取向,同时强调“顺”对于“礼”的实践意义;“和”重在人的心理感受,“顺”重在社会实际运作,二者结合,构成孔子“礼教”的完整价值结构。孔子“礼教”落脚点是政治,即社会治理,在“家天下”条件下,孔子赞赏“小康”社会,这一社会包括了禹、汤、文、武、成王、周公“六君子”的时代,而孔子理想的社会是尧、舜时代“天下为公”的“大同”社会,这证明孔子心目中的“礼”并非以维护宗法等级制社会为前提。

关键词:孔子; 礼教; 孝; 敬; 和顺; 大同

作者简介:王齐洲,华中师范大学文学院、湖北文学理论与批评研究中心(武汉 430079)

《史记·孔子世家》记载:“孔子以诗、书、礼、乐教,弟子盖三千焉。”^①在孔子的教育系统中,“礼教”影响最大,自汉代以降便成为中国社会的主流意识形态,在一定意义上成为“孔孟之道”的代名词,举凡政治、思想、宗教、文化、教育、学术,乃至社交礼仪、风俗习惯等,无不受其浸润、被其笼罩。五四新文化运动以来,“礼教”受到彻底批判,似乎中国的一切腐朽没落的东西都与“礼教”有关,有人甚至将“礼教”与“吃人”等同起来。反“礼教”就是革命,就是进步,俨然成为一种历史潮流,“礼教”也因此退出社会主流意识形态。近年来传统文化复兴,“礼教”又成了绕不开的话题。如何正确认识和科学评价“礼教”,于是就成为学术研究的重大课题。

一、孝:孔子“礼教”的伦理基础

“礼”的起源虽有各种不同的说法,但所有说法都认为“礼”的起源要比孔子时代早了许多。孔子自己就说:“夫礼,初也始于饮食。太古之时,燔黍擘豚,污樽抔饮,篘桴土鼓,犹可以致敬鬼神。”^②孔

① 司马迁撰,裴骃集解:《史记》卷四七《孔子世家》,见上海古籍出版社、上海书店编:《二十五史》第1册,上海:上海古籍出版社、上海书店,1986年,第225页。

② 陈士珂辑:《孔子家语疏证》卷一《问礼第六》,南京:凤凰出版社,2017年,第32页。《礼记·礼运》所载略同。《孔子家语》一直有人以为是曹魏学者王肃伪作,但20世纪70年代河北定县八角廊汉墓和安徽阜阳双古堆汉墓均出土了内容上与《孔子家语》有高度关联性的西汉文献,说明《孔子家语》的材料来源甚古,完全推翻了王肃伪作说。因此,《孔子家语》中的孔子言论可以作为研究孔子的资料。

子“礼教”所教之“礼”其实是周公之礼,通称《周礼》。《周礼》是周公“制礼作乐”所形成而后不断完善的一整套周代宗法封建制度和贵族行为规范。据《左传·文公十八年》载:“季文子使大史克对曰:先大夫臧文仲教行父事君之礼,行父奉以周旋,弗敢失队(坠)。曰:‘见有礼于其君者,事之如孝子之养父母也。见无礼于其君者,诛之如鹰鹯之逐鸟雀也。’先君周公制《周礼》曰:‘则以观德,德以处事,事以度功,功以食民。’作《誓命》曰:‘毁则为贼,掩贼为藏,窃贿为盗,盗器为奸,主藏之名,赖奸之用,为大凶德。有常无赦,在九刑不忘。’”^①鲁国大夫季文子(字行父)让史克替他去回复鲁君的问话,所述既有周公所制《周礼》中有关“礼”的原则,同时又提到周公所作《誓命》中有关“刑”的原则,实际上包含了周公制作并传留的周人的社会政治思想和国家治理原则。由于“礼不下庶人,刑不上大夫”,^②因此,《周礼》主要针对的是贵族,《誓命》主要针对的是庶人。季文子同时强调了其父亲臧文仲关于礼侍君王如同孝敬父母的思想。这些思想,应该是鲁国贵族普遍熟悉的思想,一定会给予从小生长在鲁国的孔子以潜移默化的影响。

孔子对周公无限崇拜,他说:“如有周公之才之美,使骄且吝,其余不足观也已。”(《论语·泰伯》)^③他以周公为楷模,希望能够践行周公之道。他说:“甚矣吾衰也!久矣吾不复梦见周公!”孔颖达正义:“此章孔子叹其衰老,言我盛时尝梦见周公,欲行其道。今则久多时矣,吾更不复梦见周公,知是吾衰老甚矣。”(《论语·述而》,第2481页)他对夏、商、周三代文化多有研究,更服膺和热爱的是周代礼乐制度和礼乐文化,他说:“夏礼吾能言之,杞不足征也;殷礼吾能言之,宋不足征也。文献不足故也,足则吾能征之矣。”又说:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”(《论语·八佾》,第2479页)当卫国大夫公孙朝向孔子弟子子贡打听孔子的学问从何而来时,子贡回答:“文武之道,未坠于地,在人。贤者识其大者,不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。夫子焉不学?而亦何常师之有?”(《论语·子张》,第2532页)即是说,周文王、武王以来的传统,在当时的社会上还有人传承,孔子以这些传承周代传统的人为师,所以才有了这样丰富的礼乐文化知识。孔子“入太庙,每事问”(《论语·八佾》,第2467页,《乡党》所载同),就是对子贡之说的佐证。因此,孔子“礼教”实为《周礼》之教,即有关周代礼乐制度与礼乐文化的教育。

孔子所处的春秋末期,“王纲解纽”,“礼崩乐坏”,强者陵弱,众者暴寡。唯有鲁国为周公后裔,尚有周家典章文物、纪纲法度被保存下来。然而,“三桓”(鲁桓公后裔季孙氏、叔孙氏、孟孙氏)主政,强于公室,陪臣执国命,无复纲纪,实际上也并未遵从周公之礼。据《论语》记载:“孔子谓季氏:‘《八佾》舞于庭,是可忍也,孰不可忍也?’”季孙氏在自家庭院表演天子乐舞《八佾》,这是破坏周代礼制的僭越行为,是不可以忍受的。“三桓”家庭宴会以《雍》撤席,孔子听说后表示:“‘相维辟公,天子穆穆’,奚取于三家之堂?”(《论语·八佾》,第2465页)“三桓”家宴以《雍》撤席,同样是违背周代礼制规定的,所以引起孔子的不满。显然,即使在周代礼乐制度和礼乐文化保存最好的鲁国,世卿贵族们都已经不能自觉遵守周公之礼了,“礼崩乐坏”几乎无可挽回,要想全面恢复周公之礼无疑是十分困难的。然而,孔子仍然希望能够由鲁而达至周道,以为“齐一

① 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传注义》卷二〇《文公十八年》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1861页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷三《曲礼上》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第1249页。《礼记》为西汉礼学家戴圣整理。从近年出土的战国楚竹书《缁衣》《曾子问》等先秦文献来看,《礼记》所收材料多有来历,是先秦儒家一代一代传流下来的。因此,不能说书中所载孔子言论与孔子无关。

③ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2487页。下文所引《论语注疏》均出自此文,仅随文夹注。

变,至于鲁;鲁一变,至于道”(《论语·雍也》,第2479页)。要实现这一理想,孔子必须选择合适的突破口,以教育其弟子努力学习礼乐文化,自觉维护礼乐制度,切实培养礼乐精神。或者说,孔子开展“礼教”需要从最能够说服弟子的地方下手,构筑“礼教”的坚实基础,让弟子们真心实意地喜爱礼乐文化,心悦诚服地践行礼乐传统。

礼乐文化所塑造的是人的社会关系,而社会关系首先是伦理关系。因为夫妻、父子、兄弟、朋友等等,是每个人都要面对和处理的。孔子认为:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与(欤)。”(《论语·学而》,第2457页)又说:“行身有六本,本立焉然后为君子。立体有义矣,而孝为本”;^①“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民是则之。则天之明,因地之利,以顺天下。是以前教不肃而成,其政不严而治”,^②充分肯定“孝”对于君子人格养成和治理天下的根本性意义。孔子还说:“夫孝,德之本也,教之所由生也”;^③“人之行莫大于孝”。^④孔子选择将“孝”作为推行礼乐文化、践行礼乐制度的伦理基础,不仅考虑到了“孝”是人的立身之本,而且以“孝”为突破口来施行“礼教”,最容易为大家所理解,也最容易见到成效。

这里,我们不妨举孔子“礼教”的一个实例,看看孔子如何以“孝”为抓手来进行“礼教”的。据《论语·阳货》载:

宰我问:“三年之丧,期已久矣。君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩。旧谷既没,新谷既升,钻燧改火,期可已矣。”子曰:“食夫稻,衣夫锦,于女(汝)安乎?”曰:“安。”“女(汝)安,则为之。夫君子之居丧,食旨不甘,闻乐不乐,居处不安,故不为也。今女(汝)安,则为之。”宰我出,子曰:“予之不仁也!子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎?”(《论语·阳货》,第2526页)

为父母守丧三年是周代的礼制,是否必须遵守呢?这便牵涉这一礼制是否合理、有无必要的问题。如果不从思想认识上解决这个问题,就难以自觉遵守和切实执行这一礼制。宰我(字子予)便认为父母之丧不需要守丧三年,一年就可以了。用什么道理来说服宰我呢?孔子以宰我受到父母的关爱、三岁才能脱离父母怀抱为理由,强调三年之丧作为“通丧”的合理性和必要性。他因此指摘宰我:为什么不能像父母爱他那样为父母守丧三年呢?在孔子看来,“三年之丧”是对父母三年怀抱之爱的报答,也是一个人仁爱之心的体现。这样,遵循守丧三年的礼制就不是一个制度问题、形式问题,而是一个情感问题、人格问题、人性问题,谁又能够说出充足的理由可以不遵守这样的礼制呢?这样,关于“孝”的礼制就不是社会强加给个人的要求,而且与个人出生和成长相联系的符合人的情感需要的社会伦理要求,谁都不应该脱离或超越这一要求。

宰我不想遵循守丧三年的礼制,受到孔子的严厉批评,认为他“不仁”,而“不仁”也就算不上是真正的人了。孔门弟子中这个想违反“礼教”的反面例子,清楚表明“孝道”在“礼教”中具有

① 刘向撰,向宗鲁校证:《说苑校证》卷三《建本》,北京:中华书局,1987年,第57页。

② 邢昺注疏:《孝经注疏》卷三《三才章第七》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2549页。关于《孝经》的作者,历来众说纷纭,有孔子说、孔子门人说、曾子说、曾子门人说、子思说、齐鲁间儒者说、孟子门人说、汉儒说等。由于《吕氏春秋》引有《孝经》,可以肯定《孝经》成书于先秦。书中记述了孔子向曾参讲述孝道的言论,“上古时没有后代那样的著作意识,讲述就是一种创作,孔子当然是《孝经》的作者”,而曾参进行了润饰加工,曾参的弟子(或弟子的弟子)进行了归纳整理,他们也“都是《孝经》的作者”。胡平生:《孝经译注·孝经是怎样的一本书》,北京:中华书局,2009年,第4页。

③ 邢昺注疏:《孝经注疏》卷一《开宗明义章第一》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2545页。

④ 刘向撰,向宗鲁校证:《说苑校证》卷三《建本》,第59页。

基础性和决定性地位。一个不孝之人,不懂得感恩父母,就一定不知道感恩他人、回报社会,这样的人实在不是一个有健全人格的人,自然不可能成为“君子”,所以孔子要对宰我当头棒喝。当然,宰我是否真的坚持只守丧一年而能够“心安”,尚未可知,很可能受到孔子批评后,他就改变了看法。在孔门弟子中,更多的则是切实遵循守丧礼制的正面例子。例如:

子夏三年之丧毕,见于孔子。孔子与之琴,使之弦。侃侃而乐,作而曰:“先王制礼,不敢不及。”子曰:“君子也。”闵子三年之丧毕,见于孔子。孔子与之琴,使之弦。切切而悲,作而曰:“先王制礼,弗敢过也。”子曰:“君子也。”子贡曰:“闵子哀未忘,夫子曰:‘君子也。’子夏哀已尽,又曰:‘君子也。’二者殊情,而俱曰君子。赐也惑,敢问之。”孔子曰:“闵子哀未忘,能断之以礼。子夏哀已忘,能引之及礼。虽均之君子,不亦可乎?”^①

子夏、闵子骞均遵守三年之丧的礼制,虽然他们结束守制后情绪有所不同,一人悲情已经平复,一人悲情仍然未了,但因为他们都很好地遵守了礼制,所以孔子赞许他们都是君子。这便将“礼教”贯彻到遵守礼制的具体行动过程中,从而达到对弟子进行“礼教”的目的。由此可见,孔子“礼教”具有很强的实践性。

孔子之所以将“孝”作为“礼教”的伦理基础,是因为在他看来,“孝”是周公推行礼乐制度、实现礼乐教化的“圣人之教”,可以推导至社会治理的方方面面。他说:“天地之性,人为贵。人之行,莫大于孝,孝莫大于严父,严父莫大于配天,则周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂,以配上帝;是以四海之内,各以其职来祭。夫圣人之德,又何以加于孝乎?”^②又说:“先王见教之可以化民也,是故先之以博爱,而民莫遗其亲;陈之以德谊,而民兴行;先之以敬让,而民不争;导之以礼乐,而民和睦;示之以好恶,而民知禁。”^③以“孝”为伦理基础的“礼教”能够化民于德治的社会环境之中,这正是周公“制礼作乐”所期望达到的社会治理效果。

当然,孔子“礼教”以“孝”为基础,并非只要求晚辈对于父母及家庭的其他长辈活着时要尊重、敬爱、赡养,去世后要安葬、守制、祭祀,而是要求以“孝道”推衍为“治道”,形成一种国家治理格局,即以孝劝忠,以孝尽义,以孝治天下。因此,孔子说:“君子之教以孝也,非家至而日见之也。教以孝,所以敬天下之为人父者也;教以悌,所以敬天下之为人兄者也;教以臣,所以敬天下之为人君者也。”^④既然“孝”可以推衍为社会治理原则,那么,“孝道”也就是“治道”。所以,孔子说:“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》,第2463页)即是说,作为伦理基础的“孝”同样可以作为国家治理的基础,为“孝”也是“为政”。孔子所论“孝道”本来就有等级观念,如传为孔子传授的《孝经》中对天子、诸侯、卿大夫、士、庶人“孝”的要求就是各不相同的,这与“礼教”的思想观念也是一致的,它适应了宗法封建社会的伦理政治需要,在春秋末期是有保守落后的倾向的。不过,同时也应该看到,孔子提倡“孝”道时,并非只强调下对上的责任与义务,而是对等地提出下对上也有批评谏诤的权利,这就使得以“孝”为基础的“礼教”不至于成为对卑下者单向度的要求,从而造成伦理关系和社会关系的倾

① 陈士珂辑:《孔子家语疏证》卷四《六本第十五》,第106—107页。《诗经·素冠》毛传、《礼记·檀弓上》、《说苑·修文》所载略同。

② 邢昺注疏:《孝经注疏》卷五《圣治章第九》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2553页。

③ 邢昺注疏:《孝经注疏》卷三《三才章第七》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2549—2550页。

④ 邢昺注疏:《孝经注疏》卷七《广至德章第十三》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第2557页。

斜。例如：

曾子芸瓜而误斩其根。曾皙怒，援大杖击之。曾子仆地，有顷，乃苏，蹙然而起，进曰：“曩者，参得罪于大人，大人用力教参，得无疾乎？”退屏鼓琴而歌，欲令曾皙听其歌声，令知其平也。孔子闻之，告门人曰：“参来勿内也！”曾子自以无罪，使人谢孔子。孔子曰：“汝不闻瞽叟有子名曰舜？舜之事父也，索而使之，未尝不在侧，求而杀之，未尝可得，小箠则待，大箠则走，以逃暴怒也。今子委身以待暴怒，立体而不去，杀身以陷父不义，不孝孰是大乎？汝非天子之民邪？杀天子之民罪奚如？”^①

孔子不仅不赞成曾参被动地让父亲毒打，而且鼓励曾参在父亲要毒打他时选择逃跑。因为被动地接受父亲毒打是一种“大不孝”，这不仅会让其父陷于“不义”，同时打死“天子之民”，也会让父亲成为罪犯。孔子以舜处理其与其父瞽叟的关系来加以说明，认为舜的处理才是真正的“孝”，而曾参的处理则是“不孝”。从这里可以看出，像宋人所提倡的“君要臣死，臣不能不死；父要子亡，子不得不亡”的思想，并不是孔子的思想，也不符合孔子思想的逻辑。父要子死，如果无理，则子不必去死，可以选择逃亡。同理，君要臣亡，如果无理，则臣也不必去死，同样可以选择逃亡。在“孝”和“义”之间寻求平衡，这才是孔子对以“孝”和“忠”为基础的“礼教”的真实思想。

并且，在父子关系、君臣关系中，孔子还提出了“争子”“争臣”概念，以教育弟子弥补在“礼教”中因对上下尊卑关系的偏颇理解可能导致的理论缺陷和实践偏差。据《荀子·子道篇》载：

鲁哀公问于孔子曰：“子从父命，孝乎？臣从君命，贞乎？”三问，孔子不对。孔子趋出，以语子贡曰：“乡（向）者君问丘也，曰：‘子从父命，孝乎？臣从君命，贞乎？’三问而丘不对，赐以为何如？”子贡曰：“子从父命，孝矣；臣从君命，贞矣。夫子有奚对焉？”孔子曰：“小人哉，赐不识也！昔万乘之国，有争臣四人，则封疆不削；千乘之国，有争臣三人，则社稷不危；百乘之家，有争臣二人，则宗庙不毁。父有争子，不行无礼；士有争友，不为不义。故子从父，奚子孝？臣从君，奚臣贞？审其所以从之之谓孝、之谓贞也。”^②

盲目地强调“子从父命”和“臣从君命”，不是孔子所宣扬的“孝道”和“礼教”。而在孔子看来，父亲一定要有“争子”，君主一定要有“争臣”。“孝”与“贞”的关键是“审其所以从之”，即看其是否达致有秩序的和谐以及权利与义务的平衡。如果达到，才是合理的制度和可以施行的原则；如其不然，则需要“争子”和“争臣”来实现这种和谐与平衡。只有这样理解父子关系和君臣关系，才符合孔子的真实思想，也才能满足“礼教”的内在要求，实现父子关系、君臣关系的真正平衡和稳定，促进家庭和谐与社会和谐。

二、敬：孔子“礼教”的心理依据

孔子“礼教”建立在“孝”的伦理基础之上，并由家庭伦理推衍到社会治理，使得“礼教”成为一种实践性很强的教育理论和政治理论。然而，“礼教”光有伦理基础是不够的，因为伦理问题只是一种客观的关系，并不能代替主观的情感；只有养成有利于“礼教”的深厚情感，“礼教”才能

① 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》卷三《建本》，第61页。《韩诗外传》八、《孔子家语·六本篇》所载略同。

② 荀况撰，杨倞注：《荀子》卷二〇《子道》，见《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年，第359页。

成为个人的自觉追求,真正将它落实到行动之中。孔子在“礼教”中注意培养弟子的主观情感,他选择从“孝”入手,拈出一个“敬”字,作为培养这种情感的心理依据。《论语·为政》载:“子游问孝,子曰:‘今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养。不敬,何以别乎?’”(《论语·为政》,第2462页)对父母的“敬”,既是一种态度,更是一种情感。就赡养父母而言,它不是“孝”,也不是“礼”,因为“犬马皆能有养”,如果赡养父母与饲养犬马一样,又何来“孝”?何来“礼”?只有怀着对父母的“敬”意,有发自内心敬重父母的情感,才能从对父母的“孝”道中体现出“礼”的精神来。这种“敬”,包含有许多具体内容,如“生事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”父母的生、老、病、死、葬、祭,子辈都必须“敬”事之,以符合“礼”的规范。“父母在,不远游,游必有方”(《论语·里仁》,第2471页)。因为远游会放弃关照父母的责任,引起父母的担心;万不得已要出游,一定要有明确的地方,便于父母随时联系。“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨”(《论语·里仁》,第2471页)。父母有错误,子女也可以批评,但要委婉;即使父母不接受,也仍然要有敬意,不要抱怨。“三年无改于父之道”(《论语·学而》,第2458页,此条也见于《里仁》)。子辈如真的敬重父辈,就应该长期发扬父辈的优良传统。所有这些“孝”道,都应该在“敬”的心理状态下完成,而完成的过程就是施行“礼”的过程,也是对孔子“礼教”的实践过程。

孔子教育弟子,希望他们能够成为君子。他对子夏说:“女(汝)为君子儒,无为小人儒。”(《论语·雍也》,第2478页)而要想成为君子,首先就要从“孝”的体验中培养“敬”的情感,具备推行礼乐教化的心理依据,然后将“敬”推向人际关系和社会治理,从而达到“礼治”。孔子“礼教”就是这样的思维逻辑。据《论语》记载:“子路问君子,子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。修己以安百姓,尧舜其犹病诸。’”(《论语·宪问》,第2513—2514页)即是说,“修己以敬”是成为君子的人格基础,或者说君子修养自己必须具有“敬”的心理依据,因为这是施行礼治的必要条件,只有“修己”才能“安人”,最终才能安定天下的百姓,让他们过上舒适的生活。如果说“修己”是身心的和谐,“安人”是人际的和谐,那么,“安百姓”则是社会的和谐,这种和谐的秩序就是孔子所宣扬的“礼”。所以孔子说:“民之所以生者,礼为大。非礼则无以节事天地之神焉,非礼则无以辨君臣、上下、长幼之位焉,非礼则无以别男女、父子、兄弟、婚姻、亲族、疏数之交焉。是故君子此之为尊敬,然后以其所能教顺百姓,不废其会节。既有成事,而后治其文章、黼黻,以别尊卑、上下之等。其顺之也,而后言其丧祭之纪,宗庙之序,品其牺牲,设其豕腊,修其岁时,以敬其祭祀,别其亲疏,序其昭穆。而后宗族会宴,即安其居,以缀恩义。卑其宫室,节其服御,车不雕玕,器不雕镂,食不二味,心不淫志,以与万民同利。古之明王行礼也如此。”^①所有这一套礼数,都需要“君子此之为尊敬”,才能很好地贯彻施行。因此,“礼主敬”便成为了孔子“礼教”的基本教义。

需要指出的是,孔子以“敬”作为“孝”的心理依据,而没有以“爱”作为“孝”的心理依据,是其理论的内在逻辑决定的。这在讨论孔子“礼教”时是应该加以注意的。因为“爱”是更为普世的情感,可以对父母、兄弟,也可以对子女、亲戚,甚至还可以对待他人,而“爱”却无法构成“礼教”讲究上下尊卑等级秩序的心理要求,只有“敬”才可以满足“礼教”的这种心理要求。因此,孔子说:“教民亲爱,莫善于孝;教民礼顺,莫善于悌。移风易俗,莫善于乐;安上治民,莫善于礼。

① 陈士珂辑:《孔子家语疏证》卷一《问礼第六》,第30—31页。《礼记·哀公问》《大戴礼记·哀公问于孔子》所载略同。

礼者，敬而已矣。故敬其父，则子说（悦）；敬其兄，则弟说（悦）；敬其君，则臣说（悦）；敬一人，而千万人说（悦）。所敬者寡，而说（悦）者众，此之谓要道也。”^①“敬”是施行“孝”的心理依据，也是施行“礼”的心理依据，而由“敬”推衍出敬重父母、敬重兄长、敬重君主、敬重一切该敬重的人，社会尊卑秩序就形成了，“礼教”的基本要求也就实现了。当然，“爱”也是不能忘记的，因为它是更为普世的一种感情，甚至是“敬”的心理基础，没有“爱”的“敬”会导向惶恐和畏惧，反而会隔离人的感情，疏远人的关系，达不到“敬”的效果。而具有“爱”的“敬”则会在融洽的情感中保持适宜的秩序与距离，而这种距离与秩序虽然是家庭生活中应该具备也容易产生的，但更是社会政治生活中所不可或缺的。因此，在回答哀公问政时，孔子说：“古之政，爱人为大。所以治爱人，礼为大。所以治礼，敬为大。敬之至矣，大婚为大。大婚至矣，冕而亲迎。亲迎者，敬之也。是故君子兴敬为亲，舍敬，则是遗亲也。弗亲弗敬，弗尊也。爱与敬，其政之本与（欤）！”^②这样，从婚姻所具有的“爱”与“敬”推衍出社会政治的“爱与敬”，“内以治宗庙之礼，足以配天地之神；出以治直言之礼，以立上下之敬”，^③便构成了孔子“礼教”完善心理依据的理论张力。孔子在回答哀公“行之所始”时回答：“立爱自亲始，教民睦也。立敬自长始，教民顺也。教之慈睦，而民贵有亲。教之以敬，而民贵用命。民既孝于亲，又顺以听命，措诸天下无所不可。”^④这便告诉我们，“爱与敬”也是孔子“礼教”的心理依据和理性行为的逻辑起点。

作为为政之本的“爱与敬”因为建立在孝亲的基础之上，它所形成的社会尊卑秩序也就披上了一层充满人情味的温情脉脉的面纱，使得提倡这样一种秩序的“礼教”具有了浓厚的人情和人性色彩，甚至将个人的身心健康也作为了“礼教”的关注对象，这与近代人们常说的“礼教吃人”的理解是截然不同的。孔子曾对哀公说过：“昔三代明王，必敬妻子也，盖有道焉。妻也者，亲之主也。子也者，亲之后也。敢不敬与（欤）？是故君子无不敬。敬也者，敬身为大。身也者，亲之支也，敢不敬与（欤）？不敬其身，是伤其亲。伤其亲，是伤本也。伤其本，则支从之而亡。三者，百姓之象也。身以及身，子以及子，妃以及妃。君以修此三者，则大化汽乎天下矣，昔大王之道也。如此国家顺矣。”^⑤明王爱敬妻子、爱护身体，为百姓做出表率，百姓仿效，就可以实行王道。这是孔子所理想的人生境界和社会秩序，他也以此教育弟子，以为“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也”。^⑥这种敬重生命、爱护身体的思想，是与“孝道”联系在一起的，成为儒家的传统思想，影响深远。例如，曾参弟子乐正子春爱惜身体的故事就很有代表性：

乐正子春下堂而伤其足，伤瘳，数月不出，犹有忧色。门弟子问曰：“夫子伤足瘳矣，数月不出，犹有忧色，何也？”乐正子春曰：“善如尔之问也。吾闻之曾子，曾子闻诸夫子曰：‘天之所生，地之所养，人为大矣。父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣；不亏其体，可谓全

① 邢昺注疏：《孝经注疏》卷六《广要道章第十二》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第2556页。

② 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷一《大昏解第四》，第20—21页。《礼记·哀公问》《大戴礼记·哀公问于孔子》所载略同。

③ 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷一《大昏解第四》，第21页。《礼记·哀公问》《大戴礼记·哀公问于孔子》所载略同。

④ 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷四《哀公问政第十七》，第129页。

⑤ 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷一《大昏解第四》，第21页。《礼记·哀公问》《大戴礼记·哀公问于孔子》所载略同。

⑥ 邢昺注疏：《孝经注疏》卷一《开宗明义章第一》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第2545页。

矣。’故君子顷步之不敢忘也。今予忘夫孝之道矣，予是以有忧色。”^①

父母给予的身体，子辈有责任加以爱护，不能随意毁伤，毁伤即为“不敬”，也不符合“礼教”。孔子教育曾参，曾参教育其弟子，孔子“礼教”正是这样一代代传播下去。这种爱惜身体的思想，很容易被理解为鼓励人们贪生怕死，畏首畏尾，不思进取。其实，这一理解是错误的。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》，第2517页）又说：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知（智）者不惑，勇者不惧。”（《论语·宪问》，第2512页）子贡说这是“夫子自道”。说明孔子绝非贪生怕死之人，而是一个仁者、智者、勇者，这只要看看孔子厄于陈蔡及被匡人围困时的表现就可以明了。孔子还说：“君子不忧不惧”（《论语·颜渊》，第2503页），“仁者必有勇”（《论语·宪问》，第2510页），“见义不为，无勇也”（《论语·为政》，第2463页），“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》，第2491页），他鼓励弟子为了理想信念而积极进取，无所畏惧。为了理想信念连生命都可以舍弃，还顾忌什么身体毁伤呢？他所不赞成的只是不负责任地毁伤身体，因为这不仅没有意义，而且是对父母的“不敬”，是违背“礼教”教义的。至于没有意义地结束生命，就更不是孔子“礼教”所能够接受的。这种教育传统，来源于孔子的“礼教”，无疑是具有积极意义的。因为对生命的珍重，正是各种优良情感的心理基础，也是培养君子人格的必要前提。

“敬”是发自内心的一种情感，由“孝”而感发，进而推行为对一切尊长，一切事物，一切场所，都需要有“敬”的情感，并在行动中加以体现。因此，子张问行，孔子回答：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里，行乎哉？立，则见其参于前也；在舆，则见其倚于衡也，夫然后行。”（《论语·卫灵公》，第2517页）子张将这些话记在绅带上，作为自己行动的指南。颜渊将西游于宋，问于孔子：“何以为身？”孔子回答：“恭敬忠信而已矣。恭则远于患，敬则人爱之，忠则和于众，信则人任之。勤斯四者，可以政国，岂特一身者哉！”^②孔子将“恭敬”作为立身的根本，认为它不仅对于修身有用，对于治国也同样具有重要作用，这便将“敬”上升为一种生活态度和政治操守，提升到修身和治国的理论高度。他说：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”（《论语·八佾》，第2469页）如果“为礼不敬”，他无论如何是看不下去的。在孔子那里，“仁”是德行的最高境界，“仁人”（圣人）是做人的最高标准，而“敬”也是达到“仁”的重要途径。樊迟问“仁”，孔子回答：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（《论语·子路》，第2507页）具有了“仁”的品格，就能够和谐地融入社会，受到人们的欢迎，即使到落后的地方也是这样。孔子的这些思想为弟子们所接受，并自觉运用到日常生活和社会实践中。例如，孔子弟子司马牛没有兄弟，不无忧虑地说：“人皆有兄弟，我独亡（无）！”孔子的另一弟子子夏劝慰他说：“商闻之矣：死生有命，富贵在天；君子敬而无失，与人恭而有礼；四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？”（《论语·颜渊》，第2503页）只要一个人能“敬而无失”“恭而有礼”，就会到处都是兄弟，哪里还怕没有兄弟呢？从这个例子可以看出，孔子“礼教”不是空洞的说教，而且指导弟子日常生活和社会实践的极有价值的理论。

三、和顺：孔子“礼教”的价值取向

王国维曾经明确指出：“周人制度之大异于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服

① 王聘珍：《大戴礼记解诂》卷三《曾子大孝》，北京：中华书局，1983年，第85页。《礼记·祭义》所载略同。

② 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷三《贤君第十三》，第91页。《说苑·敬慎》所载略同。

之制，并由是而有封建子弟之制、君天子臣诸侯之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道之团体，周公制作之本意，实在于此。”^①王国维所说的周人制度就是周公所开创的礼乐制度，有关这一制度的文化即礼乐文化，开展这一制度文化的教育即是礼乐教育。“礼”和“乐”既相辅相成，相须为用，又各自独立，各有侧重。一般说来，“礼”别异，“乐”统同。别异则别亲疏，分贵贱；统同则统宗族，同喜乐。因此，孔子说：“移风易俗，莫善于乐；安上治民，莫善于礼。”^②这样看来，“礼”的价值取向似乎在于“分”，“乐”的价值取向似乎在于“和”，这也是一般人对礼乐文化的简单理解。然而，孔子说：“礼也者，理也；乐也者，节也。君子无理不动，无节不作。不能诗，于礼缪；不能乐，于礼素；薄于德，于礼虚。”又说：“达于礼而不达于乐，谓之素；达于乐而不达于礼，谓之偏。”^③显然，在孔子看来，“礼”与“乐”是不可分离的，行“礼”时不能忘记“乐”，奏“乐”时不能忽略“礼”，关键是把握好其分寸和度数，以得其“中”。孔子正是这样教育其弟子的，他对子贡说：“礼乎礼！夫礼所以制中也。”又对子游说：“明乎郊社之义，尝禘之礼，治国其如指诸掌而已乎！是故以之居处有礼，故长幼辨也；以之闺门之内有礼，故三族和也；以之朝廷有礼，故官爵序也；以之田猎有礼，故戎事闲也；以之军旅有礼，故武功成也。是故宫室得其度，量鼎得其象，味得其时，乐得其节，车得其式，鬼神得其飨，丧纪得其哀，辨说得其党，官得其体，政事得其施，加于身而错（措）于前，凡众之动得其宜。”^④在孔子“礼教”中，“礼”的最佳境界是“得其宜”，“得其宜”即是“制中”，“制中”就能达到和谐有序的效果，与“乐”主“和”殊途而同归。如此看来。孔子“礼教”在强调“别异”的同时，也强调“得宜”和“制中”，即强调人际关系和社会关系的和谐。孔子弟子有子曾说：“礼之用，和为贵；先王之道，斯为美。小大由之。有所不行：知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”^⑤这显然说出了孔子“礼教”的价值取向，真实地反映出孔子的教育思想。

如何理解“礼之用，和为贵”，后人有许多讨论。宋人杨时说：“礼以敬为本，进为文，进而不已则离，故以用和为贵。”^⑥简明扼要地回答了这个问题。因为“礼”主敬，强调区分亲疏尊卑，这种区分如不加以节制，过于突出其分别，就会产生离散人心的结果，走向它的反面，因此，行“礼”时应该以“和”为贵。宋人范祖禹则回答得更为详尽，他说：“凡礼之体主于敬，及其用，则以和为贵。先王为礼，非以强世，盖欲天下皆可行，人情莫不安，此所以为美也。敬者，礼之所以立也；和者，乐之所由生也。有敬而无和则礼胜，有和而无礼则乐胜。乐胜则流，礼胜则离矣。知和之为美，而不以礼节之，则至于流，此其所以不可行也。故君子礼乐不可斯须去身，动而有节，则礼也；行而有和，则乐也。有子可谓达礼乐之本。”^⑦宋儒的回答已经说清楚了“礼”为什么要以“和”为价值取向，可以帮助我们正确认识孔子“礼教”。

事实上，在孔子自身的行为中，他以身作则，为弟子树立了“礼之用，和为贵”的榜样。例如，“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙、朝廷，便便言，唯谨耳。朝，与下大夫言，侃侃

① 王国维：《观堂集林》卷一〇《殷周制度论》，北京：中华书局，1959年，第453—454页。

② 刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》卷一九《修文》，第476页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五〇《仲尼燕居》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1614页。

④ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五〇《仲尼燕居》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1613页。

⑤ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷一《学而》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第2458页。

⑥ 朱熹：《论孟精义》卷一上，见《景印文渊阁四库全书》第198册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第26页。

⑦ 朱熹：《论孟精义》卷一上，见《景印文渊阁四库全书》第198册，第25页。

如也；与上大夫言，诩诩如也。君在，蹶蹶如也，与与如也”。^① 孔子的这些行为，自然都是符合“礼”的规范的，也体现出恭敬的精神状态。宋人杨时便以为：“宗庙、朝廷以敬为本，故便便言，惟谨尔。便便，不择事而安之也。言惟谨尔，尽敬也。”侯仲良则说：“诩诩，中正而敬也；侃侃，和乐而敬也。敬则一也。诩诩、侃侃，上下交也。”^②可以看出，孔子在乡党、宗庙、朝廷的礼仪行为，既体现出“敬”的精神状态，也展示出“和乐”的价值取向。在乡党执礼，贵在敬老，自然要让老者发言，故孔子表现出温恭之貌，“恂恂如也”；而在宗庙朝廷，有时需要发言，孔子就把该说的话明白清楚地说出来，只是不随便讲；上朝的时候，与上大夫、下大夫谈话，中正而恭敬，体现出和乐的情绪，让对方体会到人际间的融洽。所以子贡才说：“夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和。其生也荣，其死也哀。如之何其可及也？”（《论语·子张》，第2532页）

在对弟子的礼乐教育中，孔子十分强调“和”的价值取向。他明确指出：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》，第2507页）宋人侯仲良解释说：“和非同也，和则虽有可不可之异，济其美而已，故曰君子和而不同。同非和也，同恶相济，如以水济水，安能和哉？故曰小人同而不和。”^③范祖禹说：“喜怒哀乐发而皆中节，谓之和，和者天下之达道也。”^④“和”是对自我行为分寸的把握，也是对他者的包容，且以接受对方之美来成就自我，因此，“礼”只有在“和”的价值取向下才会使人不生离散之心，达到有序和谐的效果。孔子在回答子游问“孝”时说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”（《论语·为政》，第2462页）子夏问“孝”，孔子说：“色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”（《论语·为政》，第2462页）宋人杨时解释说：“至亲无文，故以敬养、色难告之，欲其知本之为贵也。故孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。严威严恪，非所以事亲也，所谓色难者如是。”^⑤“敬养”与“礼”的心理诉求有关，是“孝”的心理依据。而所谓“色难”，则与“礼”的价值取向有关，只有对父母发自内心的和颜悦色，才能真正体现出“孝道”，从而传递出“礼”的精髓。因此，“和气”就成为检验是否真“孝”的试金石。孔子在回答子贡问丧时便说：“敬为上，哀次之，瘠为下。颜色称其情，戚容称其服。”^⑥清楚地说明了丧礼中“敬”与“和”（颜色、戚容）的关系。

应该承认，在礼乐文化结构中，“敬”主要对应“礼”，“和”主要对应“乐”。所谓“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；在族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者，审一以定和，比物以饰节，节奏合以成文。所以合和父子、君臣，附亲万民也”。^⑦然而，“乐胜则流，礼胜则离”。为了防止这种偏颇，主“敬”之“礼”必须以“和”为价值取向，主“和”之“乐”必须由“敬”来做导引，这里的关键是每个人要修养自己的“仁爱”之心，以养成礼乐精神。孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》，第2525页）又说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》，第2466页）范祖禹解释说：“礼之本在于敬，乐之本在于和。言而履之，礼也；行而乐之，乐也。中心斯须不和不

① 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷一〇《乡党》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第2493页。

② 朱熹：《论孟精义》卷五下，见《景印文渊阁四库全书》第198册，第226页。

③ 朱熹：《论孟精义》卷七上，见《景印文渊阁四库全书》第198册，第301页。

④ 朱熹：《论孟精义》卷七下，见《景印文渊阁四库全书》第198册，第313页。

⑤ 朱熹：《论孟精义》卷一下，见《景印文渊阁四库全书》第198册，第41页。

⑥ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷四二《杂记下》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1561页。

⑦ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷三九《乐记》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1545页。

乐，虽有钟鼓，非乐也。外貌斯须不庄不敬，虽有玉帛，非礼也。故君子礼乐不可斯须去身，唯在于敬与和而已。”^①就“礼”而言，“敬”为根本，自然不能动摇；而“和”为取向，也同样需要重视。

那么，是否有了“敬”和“和”就万事大吉了呢？显然也不是。孔子说：“立爱自亲始，教民睦也。立敬自长始，教民顺也。教之慈睦，而民贵有亲。教之以敬，而民贵用命。民既孝于亲，又顺以听命，措诸天下无所不可。”^②又说：“布诸天下四方而不怨，纳诸寻常之室而不塞。等之以礼，立之以义，行之以顺，则民之弃恶，如汤之灌雪焉。”^③在孔子看来，“礼”的价值取向不仅要“和”，而且还要“顺”，这才能够完整地实现“礼教”的价值取向。如果说“和”体现的是横断面共时性的和谐，那么，“顺”则体现为纵剖面历时性的秩序。前者重在人的心理感受，后者重在社会实际运作。二者结合起来，构成孔子“礼教”的完整价值结构。所谓“乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也。乐极和，礼极顺，内和而外顺，则民瞻其颜色，而弗与争也；望其容貌，而民不生易慢焉。故德辉动于内，而民莫不承听；理发诸外，而民莫不承顺”，^④强调的就是“顺”对于“礼”的实践意义。

孔子“礼教”中的“顺”，主要是指“礼”所要求的上下尊卑等级秩序在社会治理中的有序和谐以及人和自然的和谐相处。孔子对鲁哀公说：“顺者，所以养生送死，事鬼神之常也。故事大积焉而不苑，并行而不谬，细行而不失，深而通，茂而有间，连而不相及，动而不相害，此顺之至也。明于顺，然后乃能守危。夫礼之不同，不丰不杀，所以持情而合危也。山者不使居川，渚者不使居原。用水火金木，饮食必时。冬合男女，春颁爵位，必当年德，皆所顺也。用民必顺，故无水旱昆虫之灾，民无凶饥妖孽之疾。天不爱其道，地不爱其宝，人不爱其情。是以天降甘露，地出醴泉，山出器车，河出马图，凤凰、麒麟皆在郊擗，龟、龙在宫沼。其余鸟兽及卵胎，皆可俯而窥。则是无故，先王能循礼以达义，体信以达顺，此顺之实也。”^⑤周公便是这种“顺之实”的典范，所谓“先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨”；^⑥“春秋致其时而万物皆及，王者致其道而万民皆治，周公载已行化而天下顺之，其诚至矣”。^⑦正因为有周公为榜样，所以孔子提出了“礼教”可以达到的“大顺”境界的设想，他说：

圣人修义之柄、礼之序，以治人情。故人情者，圣王之田也。修礼以耕之，陈义以种之，本仁以聚之，播乐以安之。故礼也者，义之实也。协诸义而协，则礼虽先王未之有，可以义起也。义者，艺之分，仁之节也。协于艺，讲于仁，得之者强。仁者，义之本也，顺之体也，得之者尊。故治国不以礼，犹无耜而耕也；为礼不本于义，犹耕而弗种也；为义而不讲之以学，犹种而弗耨也；讲之以学而不合之以仁，犹耨而弗获也；合之以仁而不安之以乐，犹获而弗食也；安之以乐而不达于顺，犹食而弗肥也。四体既正，肤革充盈，人之肥也。父子笃，兄弟睦，夫妇和，家之肥也。大臣法，小臣廉，官职相序，君臣相正，国之肥也。天子以德为车、以乐为御，诸侯以礼相与，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也。是谓大顺。^⑧

① 朱熹：《论孟精义》卷九上，见《景印文渊阁四库全书》第198册，第378页。

② 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷四《哀公问政第十七》，第129页。

③ 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷一《王言解第三》，第15—16页。《大戴礼记·王言》所载略同。

④ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷三九《乐记》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1544页。

⑤ 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷七《礼运第三十二》，第214—215页。《礼记·礼运》所载略同。

⑥ 邢昺注疏：《孝经注疏》卷一《开宗明义章第一》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第2545页。

⑦ 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷二《致思第八》，第50页。《说苑·君道》所载略同。

⑧ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷二二《礼运》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1426—1427页。

这种“大顺”，是以“人之肥”“家之肥”“国之肥”“天下之肥”为表征的；而“人之肥”“家之肥”“国之肥”“天下之肥”又是以身心和谐、家庭和谐、国家和谐、天下和谐为前提的。因此，“和”与“顺”就组成为“礼”的共同价值取向。宋人刘彝说：“天生万物以时，圣人赞之以德；地生万物以气，圣人赞之以礼。德正于内，则时罔不和；礼正于外，则气罔不顺。和顺钟于万物，则生成不失其宜；和顺浹于人心，则动用不违于法。此圣王所以尽人之性于上，而尽万物之性于天下也。尧、舜、禹、汤、文、武之为道，莫不以是先焉，乃能嗣天以仁，而使万物各正其性命也。”^①这是从性命之理的角度对孔子“和顺”说的极好阐释。陈旸则从礼乐功用的角度说明了“礼”对于“和顺”的价值追求，他说：“礼乐之于天下，辨上下之位，则礼交动乎上，乐交应乎下，相通以致用也。定内外之分，则乐动于内，礼动于外，相辨以立体也。其为体用虽殊，而所以职乎动则一而已……乐虽主和，未尝不顺，‘和顺积中’是也；礼虽主顺，未尝不和，‘礼之用，和为贵’是也。”^②因此，无论从个人身心修养来看，还是从社会有效治理来看，“和顺”都是需要提倡的价值取向，孔子“礼教”重视这一取向，是有其深刻的思想内涵的。

四、大同：孔子“礼教”的社会理想

孔子“礼教”虽然以“孝”为基础，但其落脚点则是政治，即社会治理，所谓“礼者君之大柄也，所以别嫌明微，俟鬼神，考制度，别仁义，所以治政安君也”。^③因此，讨论孔子“礼教”不能不讨论其所涉及的社会政治问题。

对于政治，孔子主张“德治”，他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》，第2462页）又说：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（《论语·颜渊》，第2462页）在孔子看来，理想的政治就是靠执政者的德行来引导民众，教育民众，感化民众。而“礼乐皆得，谓之有德。德者，得也”；^④内得于心，外得于人，才是有德。而有德之人一定是守礼之人，因此，“德治”在一定意义上说就是“礼治”。所以孔子又说：“道（导）之以政，齐之以刑，民免而无耻；道（导）之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》，第2461页）这样一来，“礼教”也就成为政治教化的必要手段。

孔子弟子子张问政。孔子回答：“君子明于礼乐，举而错（措）之而已。”子张不甚理解，复问，孔子说：“师，尔以为必铺几筵、升降、酌献、酬酢，然后谓之礼乎？尔以为必行缀兆，兴羽籥，作钟鼓，然后谓之乐乎？言而履之，礼也；行而乐之，乐也。君子力此二者，以南面而立，夫是以天下太平也。诸侯朝，万物服体，而百官莫敢不承事矣。礼之所兴，众之所治也。礼之所废，众之所乱也。目巧之室则有奥阼，席则有上下，车则有左右，行则有随，立则有序，古之义也。室而无奥阼，则乱于堂室也；席而无上下，则乱于席上也；车而无左右，则乱于车也；行而无随，则乱于涂也；立而无序，则乱于位也。昔圣帝、明王、诸侯，辨贵贱、长幼、远近、男女、外内，莫敢相逾越，皆由此涂

① 卫湜：《礼记集说》卷二九，见《景印文渊阁四库全书》第117册，第599页。

② 陈旸：《乐书》卷二八《礼记训义·乐记》，见《中华礼藏·礼乐卷·乐典之属》第1册，杭州：浙江大学出版社，2016年，第217—219页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷二二《礼运》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1418页。

④ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷三七《乐记》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1528页。

出也。”^①孔子明确告诉子张，“礼之所兴，众之所治也。礼之所废，众之所乱也”，“礼”是国家治理的关键，与日常生活中需要秩序的道理是相通的。而以“礼”治国，并非无中生有或异想天开，而是历史演进的自然选择。孔子曾对子游谈到“礼”的来历，他说：

夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。及其死也，升屋而号，告曰：“皋某复。”然后饭腥而苴孰（熟），故天望而地藏也。体魄则降，知气在上，故死者北首，生者南乡（向），皆从其初。昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢，未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛。未有麻丝，衣其羽皮。后圣有作，然后修火之利，范金、合土，以为台榭、宫室、牖户。以炮，以燔，以亨（烹），以炙，以为醴酪。治其麻丝，以为布帛。以养生送死，以事鬼神上帝，皆从其朔。故玄酒在室，醴盖在户，粢醢在堂，澄酒在下。陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴、瑟、管、磬、钟、鼓，修其祝嘏，以降上神与其先祖，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有所，是谓承天之祜。作其祝号，玄酒以祭，荐其血毛，腥其俎；孰（熟）其殽，与其越席，疏布以冪，衣其澣帛；醴盖以献，荐其燔炙。君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫。然后退而合亨（烹），体其犬豕牛羊，实其簠簋笾豆铏羹，祝以孝告，嘏以慈告，是谓大祥。此礼之大成也。^②

孔子从上古先人逝世后的饮食祭奠来论证祭祀鬼神上帝的合理性，再由祭祀鬼神上帝的合理性论证“礼”之“以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有所”的合理性，虽然采用的是类比推理，还是有一定说服力的。孔子还以武王、周公的孝行来论证由“孝道”推衍出来的“礼治”的合理性。他说：“武王、周公其达孝矣乎！夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。春秋修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食。宗庙之礼，所以序昭穆也；序爵，所以辨贵贱也；序事，所以辨贤也；旅酬下为上，所以逮贱也；燕毛，所以序齿也。践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之礼，所以祀上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，谛尝之义，治国其如示诸掌乎。”^③正是孝亲礼仪所体现的上下尊卑等级秩序和同祖共祭的风俗，推衍出宗法社会的治理模式，成就了周公的礼乐制度和礼乐文化，使得“礼治”成为周代社会的基本政治手段。孔子的“德治”和“礼教”思想即是继承周公所留下的传统。

周公传留的礼乐制度和礼乐文化，是孔子“礼教”的历史依据。孔子对于周代的礼乐制度和礼乐文化也是十分服膺的，给予了很高的评价。他说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》，第2463页）又说：“周之德，其可谓至德也已矣。”（《论语·泰伯》，第2487页）孔子明确表示要继承和弘扬周代文化：“周监于二代（指夏、商），郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》，第2467页）在孔子心目中，夏、商、周三代的圣王明君是达到了“礼治”的很高水平的，可以称之为“小康”。他说：“大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五〇《仲尼燕居》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1615页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷二一《礼运》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1415—1417页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五二《中庸》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1629页。

著有《过》，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执（势）者去，众以为殃，是谓小康。”^①“小康”社会包括了禹、汤、文、武、成王、周公“六君子”时代，这些都是历史上公认的社会治理最好的时代。其实，成王、周公时代确实可以称为“礼治”最辉煌的时代，而禹、汤、文、武时代并没有礼乐制度和礼乐文化，所以他们的时代不能说成是“礼治”社会；只是因为他们是圣王明君，孔子依据成王、周公而推想他们，才将他们的时代也作为了“礼治”成功的“小康”社会。

不过，“小康”社会并非孔子最理想的社会，孔子心目中还有更加理想的社会。因为禹、汤、文、武、成王、周公的社会，是一个“天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪”的社会，即人们通常所说的“家天下”的社会。在这样的社会里，每个人都有私心，都要防备他人，要有保护自己和进攻他人的武装，要建立一套维护个人利益、家族利益的具有等级秩序的社会制度，连圣王明君也不能例外。孔子并不认为这样的社会是最理想的社会。在孔子心目中，有比禹、汤、文、武、成王、周公时代更公平的社会，这就是尧、舜时代。孔子曾感叹说：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之，荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”（《论语·泰伯》，第2487页）又说：“无为而治者，其舜也与（欤）？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《论语·卫灵公》，第2517页）孔子为何对尧、舜有着如此高的评价呢？因为他们的时代代表了比禹、汤、文、武、成王、周公“六君子”的“小康”社会更好的社会治理。《论语·尧曰》有这样的记载：

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（悦）。”（《论语·尧曰》，第2535页）

尧、舜政治最突出的特点是禅让，他们对自己要求很严，对他人却要求很宽，毫无私心杂念，能够一心为公，“允执其中”，保证了社会公平，甚至愿意为百姓的过错承担责任，做到了“天下之民归心”。他们的个人品质，可以说无懈可击，深得民众信任。孔子曾评价舜说：“舜其大知也与（欤）！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”^②又说：“舜其大孝也与（欤）！德为圣人，尊为天子，富有四海之内。宗庙飨之，子孙保之，故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其材而笃焉。故栽者培之，倾者覆之。《诗》曰：‘嘉乐君子，宪宪令德！宜民宜人，受禄于天。保佑命之，自天申之。’故大德者必受命。”^③总之，尧、舜是超越禹、汤、文、武、成王、周公“六君子”的更伟大的圣王，是“公天下”的典型。他们的时代不是“小康”，而是“大同”，而“大同”正是孔子所憧憬的社会治理的最理想状态。他对弟子子游说：

大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷二一《礼运》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1414页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五二《中庸》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1526页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五二《中庸》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1528页。

是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。^①

“大同”社会是孔子与子游论“礼”时提出的，显然也在“礼教”的范畴之内。本来，孔子是赞成“和”而不赞成“同”的，他认为：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》，第2507页）因为“和”则“矜而不争，群而不党”（《论语·卫灵公》，第2518页），“同”则“比而不周”（《论语·为政》，第2462页），人云亦云。然而，孔子所描述的“大同”社会则是没有上下尊卑等级秩序的平等无差别境界：在这个社会里，没有私有财产，不必为私利勾心斗角，不必因私利而屈从或依附他人，人与人之间相互信任，感情亲如父子，至多只有性别、年龄、健康与否之分；这个社会能够让每个人包括弱势群体都能享受到有尊严的生活，都有安全感；推选出来的君长都是贤能之人，都没有自私自利之心，不倡导“和”而自然和谐，不排除“同”而天下皆同。因此，“和”“同”混一，是为“大同”。总之，这个社会“天下为公，选贤与能，讲信修睦”，是一个不需要讲“礼”而又最为合理的社会，是一个没有制度约束而又秩序井然的社会。当然，这样的社会是孔子在尧舜禅让故事传说的基础上推想出来的，并不一定符合历史实际。在今人看来，“天下为公”的社会只能是对“原始共产主义”社会的美化，尧、舜时代的中国可能已经进入了阶级社会，或者如有些学者所说的是联邦酋长制社会，并非真正的“天下为公”的社会。

不过，也应该看到，孔子在对弟子进行“礼教”时，将“大同”社会作为“礼治”的最高境界，说明孔子心目中的“礼”并非以维持宗法等级制社会为前提。这与他解释《诗经·洞酌》的“岂弟君子，民之父母”，提倡“无体之礼”，主张“天无私覆，地无私载，日月无私照”^②的思想是一致的。提到孔子“礼教”，人们往往更多地关注其“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》，第2461页）的表述，或者对他要求颜渊“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》，第2461页）近乎禁欲主义的教条进行批评。实际上，这都是“家天下”环境下对社会秩序和个人修养方面的要求，其对人性的约束是显而易见的，说它落后保守并不为过。然而，如果没有这些限制和要求，社会就有可能失去秩序，或者不能达到有效的治理，百姓的痛苦也许因此会更多，因为没有秩序的社会混乱可能比不好的社会秩序更为糟糕。而要想解除这些约束，使人性得到自由发展，使社会真正和谐安定，就只有寄希望于孔子所说的“天下为公”的“大同”社会了。因此，讨论孔子“礼教”，应该考虑孔子思想的方方面面，全面占有材料，进行具体的历史分析，取其精华，去其糟粕。不能简单地将其贴上“维护奴隶主宗法封建统治”的标签，一棍子打死；或者煽动性地说一句：“我们如今，应该明白了：吃人的就是讲礼教的，讲礼教的就是吃人的呀！”^③

（责任编辑：温方方）

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷二一《礼运》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1414页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记注疏》卷五一《孔子闲居》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第1414页。

③ 吴虞：《吃人与礼教》，《新青年》1919年第6卷第6号。

以德抗位与以德副位

——社会分工视角下《孟子》的君臣民关系论

李畅然

摘要:传统儒学首先强调政府与所在共同体的目的一致性,对权力的警惕则是次要方面。政府既是共同体的成员,又是社群自我管理的工具;工具为工具持有者提供合目的性,由此又代表了其持有者。政府与语言类似,出自社会约定,其运作离不开社群成员的配合;政府是社会责任的直接责任人,因而较之大众表现出更高的主体性。社会分工包括政府职能对所有人都具先在性,因此一方面人人先天具备承担社会职能的潜力,足以“以德抗位”;另一方面,其人生轨迹主要表现为“以德副位”。“位”作为社会分工的身份暨工具性义务,其创新、机变的权柄终究把握在新生代,则是更根本的以德抗位。德位合一既是社会的理想状态,也是现实发展之大势,可谓德福一致的制度化。

关键词:社会分工; 礼义暨义务; 工具暨合目的性; 德位合一暨德福一致

作者简介:李畅然,北京大学《儒藏》编纂与研究中心(北京 100871)

一、引言:以德抗位与以德副位

现代学者把孟子高扬的以知识精英为代表之庶民的人格独立、自尊概括为“以德抗位”。^①如此概括,确实符合孟子游历各国期间对帝师、客卿之位的选择(《孟子》4.5、10.7);然而中国古代却未见将此类立场概括为“以德抗位”者,他们主要讲“以德副/当/胜/符/称/居/处/践/合位”,讲“以德致/守位”,讲“位以德兴,德以位叙”“官以德懋,位以功隆”“官以德序”,至多讲“以德为/名位”。^②那么“以德副位”是否仅仅表明中国尚未完成以近三四百年西方社会为典型之现代化,还是持有着部分甚至更深层的真理?

西方现代政治学对权力毫不掩饰的不信任,主要起因于资产阶级取得政权只有区区一二百年,源自彼时的争辩姿态掩盖了持平之论。^③并不缺少革命经验暨革命合法论的古代中国则强调官民之间特别是君与士^④之间首先是目标一致的合作、共谋,至于博弈、对抗只居次要方面,特

① “天下有达尊三:爵一,齿一,德一。朝廷莫如爵,乡党莫如齿,辅世长民莫如德”,不可“有其一以慢其二”。(《孟子》4.2,按本文《孟子》篇章编号沿用杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局,2010年)又:“以位,则子君也,我臣也,何敢与君友也;以德,则子事我者也,奚可以与我友?”(10.7引子思)“位”大略相当于三达尊中的爵尊。10.7存在高低反变,4.2则平等抗衡,这种表达上的差别、浮动可以忽略。4.2可算作标准表述。

② 因当今古籍检索甚便,不一一揭举出处。早者可以到王弼《周易注》。

③ 典型的例子是把政府称做“必要的恶”,政府其实是人约定而成的工具,其定性宜归为善。

④ 士(臣)作为居间阶层,既可以往下代表民,也可以往上代表官,这里指前者。

别是不在个人的人生轨迹中占居显著位置。因此,尽管以新德抗旧位享有根本性,但以日生日成之德承担既悬之位,则是人人可期之业;而德位合一,或者说以德言的“君子”同以位言的“君子”合一,则是社会及人生共享的理想。

二、位——社会分工约定的身份暨工具性义务

(一)“德”“位”的意涵和特征

由此先讨论“德”“位”的意涵。“德”者得也,特指人稳定享有的可能性。德包括先天和后天两类。先天之德既指一般性的人之为人,也指特定的血统暨相关潜能;后天之德则指人后天习得的稳定潜能。这三种含义,以最后一种最常用,第一种最少用,然而儒家立论,总是从人之为人这一最基本的德作为出发点的。

“位”也即身份,是人类发明的一种工具。与典型的物质性工具不同,“位”由特定共同体内的人类个体承担,约定完成特定的社会职能,并由此获得特定的利益包括社会地位。职能是位的主导方面,指社会分工合作所约定的义务暨权利,是对该共同体其他成员的工具性。例如农业生产者的职能是生产粮食等农产品,通过为共同体提供农产品,他可以得到安全保障、生产生活工具以及其他种类的生活产品;在保证能为社会提供剩余产品的前提下,他自己具体培育什么作物,如何耕种,是他的权利,别人一般不加干涉。^① 狭义的“位”特指政府之位,无论“以德抗位”还是“以德副位”,位主要指政府里的位置,尽管也可以扩大指各行业家庭中较受尊崇的、往往具有管理决策功能的位。

位暨位之体系也即社会分工,作为社会工具,与语言工具有很大的相似性,是人类组织、协调社群成员相互关系的约定性工具,^②因而需要人的智力特别是记忆力的支撑。^③ 语言的本质性特点是约定俗成,将特定的语音形式^④与特定的概念相联系,以至于人听到语音形式时几乎不再在语音上停留,而是转而去反应出与之相关联的概念暨概念组合;同样的,尽管人与人在生理上相去不远,但社群约定出各种“位”,使具有该位的人与特定的社会职能相联系,在约定生效期间,人们见到此人,几乎不再在这个人的具体特性上停留,而是转而反应出绑定在该人身上的职能。

这种约定性决定了社会分工的运作,需要相关人员有意识的配合。政府作为共同体中特殊的位,尽管拥有专业的暴力组织——军队警察,并支配着可观的税收财富,因而最可能不靠约定而靠威逼利诱;然而,其职能的实现依然需要社会全体成员的配合。从基础的体量上看,政府和军队警察并不占社会的多数,他们之所以能够正常履行职能,必须依赖于其他社会成员的配合,就如同公园、电影院售票员客观上并没有能力让所有的进入者买票,必须靠观者主动的合作;而

① 孟子的“与人为善”并非专门为社会分工而发,而是劝诱执政者虚心纳谏,然而却道出社会分工更深层的动力,即追求更好,接纳更善。无论耕稼、陶渔抑或国君,在入行初期即需要向同行前辈高手学习,即便已成为行家,但凡遇到更善的做法,还是要向他人学习,采纳好的方法、建议。由此,“取于人以为善”并非无能之耻,而是一个美德;而社会分工,不过是“取于人以为善”的制度化,是帮助别人做得更好:“子路,人告之以有过则喜。禹闻善言则拜。大舜有大焉:善与人同,舍己从人,乐取于人以为善。自耕稼陶渔以至为帝,无非取于人者。取诸人以为善,是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”(3.8)

② 语言对个人而言有组织经验、调整意向的功能,但这是其社会功能派生出来的。语言首先组织的是社会经验,调整的是人际意向。

③ 因而社会工具也无妨叫作“理智工具”。

④ 这种语音形式在语言层面上其实是纯心理的,参见索绪尔关于语言和言语关系之讨论。

从负面的强制威胁性看,军队警察作为有组织的暴力机器尽管足以压服分散的个人,^①但分散的个人只要愿意,同样可以结成更强大的暴力组织。^②由政府而回观全体,可见**约定性暨密不可分**的合作性是包括政府在内的**社会工具**的主要特征。^③

(二) 工具性职能的意涵

当我们说“位”暨其主要方面——“职能”是人在特定的共同体内对其他成员的工具性时,这个“工具性”并无贬义;其基本含义就是正面的,指特定目的得具现实性的前提或至少是充分条件,^④对该目的具有“合目的性”。

首先,身体之外的专用工具正是人类相较于其他动物的本质特征,它依赖于人的能力特别是智力。有智力的动物也可以将某外物作工具性使用,但是用完即弃;只有人才会执着地把外物作为工具带在身边,专门为了相关目的之使用,只有当工具失去特定的合目的性之后才会丢弃。语言和社会分工同样是人类“随身”携带的专用工具。^⑤

其次,工具性暨合目的性是生命和共同体的有机难分性的直接体现。多细胞有机体的每个器官、组织都为整体满足一个特定的功能,也即是一个工具,不直接具备这种工具性的物质暨能量,就只能划归其**环境包括食物,而不能算入有机体自身**。社会也类似。尽管康德名言的重点在于“人是目的”,但一个有机的,难以轻易脱离的社群,其内部成员通过提供工具性的职能来维持其在社会中的地位。如涂尔干所言,没有了社会分工或者分工尚不发达的社群只有机械的团结,社群很容易像石头一样毫无代价地分裂为小块。分工合作造成的有机团结则不然,其他社会成员对想脱离社会的人具有现实的合目的性,从而大大增加了他脱离社群的负面成本;反之,他也满足着社会的目的,为他人所需,因而社群并不希望其轻易离开。个人在共同体内既有合目的性同时也是目的,至于物质性工具则随时可以抛弃,因为后者本就是环境的一部分。

“位”只适用于共处于理知世界、互为主体的人,至于非人工具,在人类共同体不享有法律和道德地“位”,从而既没有义务,也没有权利;不过假如处于某位之上的人死亡或丧失相关潜能,原则上需要换别的成员来顶替,这与非人工具还是相似的。有机体之所以要从环境摄取食物,顶替既死细胞以维持功能同样是一大动力。

(三) 仁、礼、义相应的意涵

《孟子》和《荀子》都常“礼义”连用,^⑥“礼”大体代表社会分工之“位”,而“义”则是相关之位具

① 当然军队的主要职能是阻止邻近共同体(之军队)的劫掠,以及反过来劫掠邻近共同体。

② 近代以来武器的重工业化,在很大程度上增加了庶民革命的难度,但军队警察从根本上正是来自人民,并不能忍受整个社会成员的团灭,其次,近代以来新的政府在形式上更尊重民意,且更加文明执政,因而新增的难度不是绝对的。

③ 很可能有人举奴隶的强制作为约定性之反驳,但一则并没有自然法则规定契约只能基于绝对平等,二则对于奴隶制的契约,奴隶既然没选择死亡,则证明在最低限度上是经过了他主观同意的。儒家区分王霸,奴隶制是典型的霸道,只是霸道里并非完全没有主观顺服的因子。王霸只是一个连续统一体(continuum),而非截然断裂。

④ 即便作为充分条件,狭义“工具”于人的目的仍不完全,因为人无法控制的自然具有更加基础的合目的性,但在本文的论题之内似可忽略。这种不完全性在本文最后一个注讨论到的天人之别有所体现。

⑤ 当然社会之作为“随身”,属于宽泛的类比,只是指人的群居群徙。

⑥ 贯穿《孟子》全书的是仁义并举暨孝悌并举,“礼”只是对仁义“二者”的“节文”(7.27)。在仁义这对范畴当中,礼显然更接近分殊性的义而非和合性的仁。“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道”(6.2),朱熹解为仁礼义,其中仁义的隐喻《论》《孟》皆有明文;关于礼,《孟子》在10.7与义并举时说是“门也”,与“正位”的隐喻较接近。

体的职责、义务。^① 从社会分工的角度看，孟子的“仁义”并举主要是指人是目的(仁)与人是工具(义)的统一。仁代表的是康德的(在人类目的共同体范围之内的)绝对律令，义则代表在礼或者说社会分工下具有特定之身份的一类人独有的职责。这就意味着，义之分殊不仅是来自一般性主体所面对的特定境遇，而且更经常、更具体地来自特定主体在特定社群中的特定身份，也即分工所得之位。一个人应当做什么，除了取决于具体的情境以外，同时要考虑其当下在社会中的基础身份；身份决定了同样的情境下，人们的义务暨权利有所分别。同样是婴儿入井，尽管人人都有救人之心暨义务，但假如施救存在危险，最该出手的还是职业的治安人员，而国君和大臣则是治安人员暨相应物资配备的指挥调度者；何况对于自然灾害、公共工程，个人的能力几乎不起作用，需要共同体的组织协调。孟子之所以强调禹、稷和颜子“易地则皆然”，恰恰是因为禹、稷居政府高位，而颜子则是平民。平民照管好自己就是义务，就是对共同体的贡献；而官员的义务则是谋求整个社群的福祉，在高强度的以其个人或少数人服务于众人的生存结构下，其于家庭等私人义务难免有所亏欠。(8.29)

三、社会分工视角下孟子的君臣民关系论

在上述观照之下看待君臣民关系，评价会比较积极正面，且合乎以孟子为代表之儒家的基本看法。

(一) 社会分工视角下孟子的君民关系

首先看君民关系，也即政府与所在共同体之关系。政府既由共同体的成员构成，又是共同体自我管理的工具，因此双方具有目的一致性。至于以国君为代表的政府以社会全体成员暨所控资源为私产，这只是一种假象，是错觉，就好似宋以后误以天理为实存一样。这种错觉为君高居政府乃至整个共同体之代表提供了逻辑铺垫，只不过无论官民都容易忘记这是错觉而误以为真。^②

定量分析政府的主要收入来源——税收，似可破除上述幻觉。税收占社会财富的比例很小，儒家理想的税率是十税一(12.10)，足以证明政府的工具性质。政府成员的收入比庶民平均水平要高一些，^③但是个体能消耗的物资毕竟有限，税收的主体还是要用于道路桥梁仓储、军队征伐、组织徭役^④等公共支出。我们与其把政府、军队等权力工具叫作“必要的恶”，^⑤不如就叫作“必要的(合乎社群目的之)工具”。^⑥

当然，工具一方面为工具发明者、持有者提供合目的性，另一方面又由此定义乃至代表了其

① 义常常解释为“有所不为”。“人皆有所不为，达之于其所为，义也”(14.31、13.17)；“狂者进取，狷者有所不为也”(14.37)。前者贴近绝对律令，不直接关涉社会分工；而后一条史料中的狷者可以认为是从社会分工的角度着眼的(附及，《孟子》树立的伯夷、颜子暨杨朱就是狷者)。

② 这同自然语言根深蒂固地容许隐喻是相关的。

③ 对儒家而言，这是维持礼乐社会所必需。管理者的服饰、饮食、居处、扈从，就是需要较高的规格排场，这无论是对内显示其权威而言，还是外交上维持本社群之体面而言，都不可或缺。即便在民主国家，最高执政者的待遇在各级公务员中也一定是最高的，对贵客也一定会拿出法规所允许的高规格，因为国民纳税的目的之一就是委托政府来与其他共同体协调关系的。此外，对古代特别是早期社会而言，官俸也要支持其僚属的生活，而非完全私用。再者，中国古代皇族的收入与基本税收相分离，主要来自榷场等。(此问题咨询过李雷波和项璇二位老师，特致谢忱)也表明家天下只是象征。皇族收入与官俸类似，也涵盖服务人员。此外，有趣的是象征与代表在英语是同一个词(represent)。

④ 徭役实为古代维持社会职能所必须。且不过是短期服务，而政府官员则是全职的。

⑤ 其实《孟子》里也能找到类似的说法：“夫谓非其有而取之者盗也，充类至义之尽也。”(10.4)

⑥ 一个热力系统焓值的稳定，有赖于系统外能量的输入。因此对于大的社群，管理人员只能专职，且其权力、权威从客观方面看主要来自社群系统之外的税收(附及，主观方面则是来自社群成员的合作，也即对约定的遵守)。

发明持有者。^① 在复杂的社会分工当中,尽管人人互为工具,互具合目的性,然而诸社会工具中最易突显出来从而适宜代表其发明持有者也即整个共同体的,依然是政府暨其代表——国君。^② 在社会工具内部,农夫、工匠等社会之“位”尚且直接产生物质性后果,政府则主要是组织和管理人,直接代表、关照全国成员的共同利益,协调该国同自然环境及其他国家的关系。^③ 因此,尽管何时耕种、耕种何物本来是农夫独享之权利,但有时也受到政府的监管、督促(12.7);政府甚至会强制淘汰某种工艺甚至工种,此类与工种相关之举措已变更共同体关于“位”之规划、惯例。

政府管理的公共性决定了政府义务的独特性,即更接近于社会之和合而非特异化的分工。正因为政府在国家共同体的分工中承担代表、管理乃至确定方向的责任,因此儒家的主要游说对象就是政府管理者,而且一体之仁则为孟子游说和立说的重心。抓住了政府,就抓住了社会共同体的核心;何况组织社会成员,追求和协调共同利益,正是政府责无旁贷的专职义务。尽管政府职能的实现需要社会全体成员的配合,但社会失范倘不先指责负有直接责任的政府,却去追究共同体其他成员的责任,既是欺软怕硬,也是没抓住关键。

在众多的社会工具中,主要由政府充任共同体的代表,这对政府而言既是一种权益,也具有相应的责任和风险。“入竟而问禁,入国而问俗,入门而问讳”(《礼记·曲礼》),政府及类似的乡绅是其俗禁首当其冲的维护力量。正因如此,政府、军队最易受到相邻政权的攻击。“国君死社稷,大夫死众,士死制。”(《礼记·曲礼》)在不同的共同体间的恶性冲突中,最大的目标是军政组织,^④其次是男性,再次是妇孺。在这样的战争生存概率的序列下,国家视作国君私有,实具相对积极的意义。因为个人自古对共同体就没有绝对的义务,^⑤越是全民所有,义务越被摊平;相反,国君作为一个特殊的个人,既视国家为私有,就需要动用一切力量来维护之,这反而是国人之幸,因为政府维护的正是共同体既有之秩序。^⑥ 政府人数少而责任大,无妨视为该国之形式因,质料因则是普通民众,对各国(形式因)而言并无绝对区别。

(二) 社会分工视角下孟子的君民关系

政府与整个共同体之间,其实是一种地位较为平等的委托管理的关系。^⑦ 政府受托管的并非是全部社会财富或全部社会行为,财富只包括公共支出,行为只包括危害社会的罪行(包括外来入侵)和社会支出所必须的力役。至于其他行业成员暨“位”之占据者的日常支出包括力役,由相关成员自己承担和完成。

由此可以转而讨论君臣关系,也即政府首脑与政府较低成员的关系。君臣关系很显然是直接雇佣关系,臣受君雇佣来完成某一部分的行政管理职能;君作为政府最高负责人,需要为所雇佣之手下的失职负责(4.4),因为雇员职责不过是分担了其雇主的部分职责。雇佣关系较之委

① 严肃的例子如旧石器、新石器时代,蒸汽、电气时代,不严肃的例子如手机族(拇指族)、宅男等等。历史唯物论重视生产工具和作为社会工具的生产关系,甚具洞见。

② 作为社会工具的生产方式无法区别同样生产方式的族群,所以只要某族群组建了政府,则政府最具区别力。

③ 孟子所谓无恒产的恒心(1.7),毋宁可以理解为士及其以上对超越其自身物质待遇的关照,对于社会乃至宇宙整体之福祉的关照。

④ 研究表明,武力职业化大大降低了冲突伤亡率。这使得社会主体得以“温良恭俭让”(《论语·学而》),而不必去强化攻击性和不合作。

⑤ “二三子何患乎无君?”(2.15)

⑥ 除非它没有良好地履行职能,共同体离心离德。不过二战日军侵华的暴行,依旧烘托出本国政府下限之可贵。

⑦ 其他行业实类似,唯委托的标的物有异。

托,存在更大的不平等性,^①人身依附的一方承担的责任也相应较低。倘再向上与君民关系贯通,则可得到一个类似循环的结构——“得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫”(14.14),当然必须要补上“得乎士大夫为丘民”。^②丘民形式上依然是“治于人”“食人”的受役使者(5.4),但作为质料,正是荀子礼三本中首要的天地之本在人类社会的真身。以无机物为主体的天地之本恰恰就是比丘民还要缺乏主体性的对象,近乎被人类包括政府、企业等法人恣意索取;只不过从积极暨诡谲的方面看,也正因为如此,天地之本无法承担具体的责任。军政成员未完成职责需要免职(2.6),士、大夫、诸侯、天子皆可以“变置”,甚至天地的象征——“社稷”都可以变置(14.14),唯独丘民暨天地本身不能。因为丘民暨天地并没有一个明确的主体,如果有的话,只能是丘民所构建的政府,只能是丘民所奉养的君和士。^③在遇到无法克服的困难时,人类会选择丢弃工具甚至舍弃次要的肢体,从而确保自身,确保要害,政府许多时候不过是共同体形式上的要害而已。工具平时控制、异化人,危急时则在所不惜。

当然这只是君臣关系的主要方面。次要方面,臣承担具体的政府职能,而君一方面需要把握大方向,另一方面正是政府中民的代表。民是分散的,政府为其代表;但政府在行政过程中,容易出现畸轻畸重的偏差,而民众作为委托人,在议会制或人民代表大会制出现以前,在社交媒体出现以前,则很难有民声上达特别是汇集的通畅途径。在这种情况下,政府的最高首脑在政府内部,就是民的代表,他作为单独一个人,作为几乎不承担职能分化的政府成员,他的主要职能就是纠政府各部门工作之偏,从而尽可能维持民众暨共同体的整体利益。至于在政府外部,在君民之间,也存在类似的关系。政府的主要职能,也在于纠民众之偏。民众容易顾及自己眼前利益而罔顾其余,而人数显然较少的政府就是为了协调民众的活动特别是利益关系而设,因此才会有对生产、流通各环节的监督、调整。由此可见,人数较少的政府暨其首脑,其实就是民众推举出来**承担社会层面之理性思考的功能性角色**,而政府首脑则又代表了政府层面之理性。

政府所有成员——或者称为臣——都或多或少代表着共同体,其中“师”恰好也是一类特殊角色。^④广义地看,师是臣的一类;狭义地看,师是君的“父兄”(8.31),是资历暨眼光高于君的人。普通的臣承担了政府特定的职责暨功能,从而对于政府这样一个机械系统而言具有固定而明确的工具性;师则不然,“无官守”“无言责”(4.5、10.7)。既然师没有特定的行政功能,缺乏高度的分化性,那么它的地位就很像君或者缺乏识别度的民,因而师一方面可能会对行政运作有启发性,另一方面则同君一样代表了社会共同体的整体,由此来提醒、纠正政府运作中的偏颇。^⑤

四、德位合一的理想暨现实趋向

以上的讨论以静态为主,以下正式回到德位关系,则主要着眼于人生暨社会历时发展之模式。

① 此蒙许德峰兄指点,特识谢忱。

② “得乎士大夫为丘民”成立的条件,应该是丘民不违背一地之法律习俗,包括与作为基层政府人员的士大夫有基本的合作意愿。

③ 正因为如此,君民关系属于委托而非雇佣关系,因为与君的人数少而下级僚属的人数多正相反,民作为君上一级的委托人反而占绝对多数。

④ “师”本意为众,引申为军事单位,再引申为这些人众的首领;古代教化功能由军政首脑兼任,后世既职能分化,于单人则指专司教化的职官了。

⑤ 跟孔子和荀子比,偏好做客卿的孟子在出仕方面不是那么笃实,不希望被特定之功能化的实职束缚住。他还是喜欢自由,喜欢绰绰然有余裕一些,由此最终的政治建树也不大。

尽管“君子”有以德言和以位言两种用法已成常识,但儒家同时又坚信,三代至治时德与位本是合一的。儒家相信,彼时拥有社会高位、拥有管理权柄的人,本来就是社会共时态当中后天德行修养最高的,^①因而儒家面对当下的社会理想,总蕴含着德位合一的条目。^②

儒家的这种理想并非如时下所批评的寄希望于皇帝臣僚的私德,而是具有生存论上的必然性,因而也是社会发展之大势。因为政府成员与其他社会成员一样,幼年依附于成年人,是“天生的奴隶”,成年后方进入成人社会乃至政府。从代际更替看,拥有齿尊的成人对于未成年人,也兼具德尊甚至爵尊,其中爵泛指任何社会分工之角色;^③反之,没有齿尊的未成年人特别是婴幼儿是没有能力占据爵位,而且也是德行欠奉的。成年人即便是“德”行最低、“爵”位最不为社会认可的盗跖,仍然教会了其子女说话和独立生存,甚至遗传给其子女可以价值评判盗贼之位的理性。从这个角度看,盗跖相对于其未成年子女,依然是先知先觉(9.7)的先有“德(得)”之人,^④从而对未成年子女有知之觉之的义务,也即拥有教养之“位”。

社会分工包括政府职能,对任何成人都具先在性。每个人此生能够占据什么样的位置,能走出什么样的人生曲线,与其德其行有直接的联系。而这种德行一般是累进的,因而其承担的职责任位也是累进的,这正是中国古人念兹在兹的“以德副位”;对志大才疏的那一类在野者而言,“以德抗位”并不具备社会价值暨个人尊严。

古代常见的世袭并未对“以德副位”的理想和现实构成绝对的挑战。旧时尽管皇位、贵族甚至功臣有世袭,然而其于皇子贵族内部,依然在原则上是择优而用;且如上节所指,君主很多时候只是政府的一个象征,中人即可履行职责,不必圣贤,所以君位乃至贵族功臣依血缘世袭,对整个官僚体系的负面影响并不大。此外我们知道,任何专业技能都可以有传承,古代工匠多世业,既可以精进技术,又可以巩固其在社会上的地位;那么执政技能通过世代传习,也未尝不可以取得类似的功效。

即便昏君勤政,其行为不仅受到当世官僚体制的牵制,也受到本朝及历代政府行事范例的制约;^⑤最关键的一点是,就像正常人再饿也不会割自己的肉吃,疯子傻子也很少自杀一样,昏君的行为有自然而然的下限,无底线地做恶是很难想象的。政府也类似,其具体职能本来就有相互间的牵制,而且本来就经历了千百年的传承,政府整体无底线地做恶同样不合情理。孟子高扬的人格尊严是包括政府从业者在内的,^⑥过分地怀疑政府从业者的理智,就如同怀疑庶民缺乏理智,而后者会引发人不是人,因而不宜追究法律责任的谬论;因此尽管对前者有所警惕合情合理,然而无限度的不信任并无必要。

西方有所谓德福一致的至善理想,东方似乎也不缺乏。康德提出,德福一致需要预设自由的意志、不朽的灵魂和上帝。尽管灵魂不朽难以经验,然而社会地位高的人,无论在政府还是其他

① 至于其先天条件优越或者至少及格,则属于默认之前提。

② 《中庸》:“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。”

③ 这里未遵守《孟子》原文的约定,原文特指政府之位。

④ 这个德偏指人之为人的先天之德(当然是后天激活了的)。

⑤ “夫舜恶得而禁之?夫有所受之也。”(13.35)“志曰:‘丧祭从先祖。’曰:吾有所受之也。”(5.2)当然滕文公居丧打破了先祖的惯例,本文下一节第四点会讨论。

⑥ “有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也”(3.6);“责难于君谓之恭,陈善闭邪谓之敬,吾君不能谓之贼”(7.1);“齐人无以仁义与王言者,岂以仁义为不美也,其心曰‘是何足与言仁义也’云尔。则不敬莫大乎是”(4.2)。

行当，往往是年龄较大的，由此一个跨越文化的普遍经验是，“父”“兄”“长”“元老”往往用来指称那些较高的社会位置（乃至神学位阶）。不仅对于个人的人生有此“德福一致”的现象，世袭则更接近以灵魂不朽来享有德福一致了。子孙后代往往不具备初代创业垂统之大能，然而既然此统——“习惯成自然”之习惯——已立，则中人即可维系（9.6）。以中国历史看，禅让传贤反而多是做戏，随后依然世袭；父系血缘之统这一象征性因素，对维护政权稳定是起到积极作用的，这与民间血缘之统的作用并无大的不同。^①

由此，德位合一不是儒家经年高悬的乡愁，反而在现实中即具备趋向性。这也是孟子高扬王道的现实意义所在。小国无论政治清明与否，都很容易为大国所灭，而且这也是符合天道的；^②然而一个政权要做大，一定或多或少符合了康德的先验道德律，从而展现出王道的力量，也近似地体现出德福一致所蕴含的灵魂不朽之前提——在有机会充分展现的前提下，唯有得民心者会成为最强大而持久的国家。^③相应地，小至个人、企业的际遇，德位合一也属于大概率的现实，也即趋势。之所以不同文化和生产方式在政治道德上的德目大同小异，机制、原因也在于此。

五、德位相抗的意义

尽管原始儒家显然具有“以德副位”的维度，但思孟学脉鲜明的“以德抗位”的姿态同样不容忽视。就如同现实中总有人违法或不道德一样，居高位者其德难副的概率总是有的；而且即便所面对的尊者德副其位，名至实归，也无碍于自己作为成人也即社会上可以自立之人，先天拥有对等的人格乃至道义尊严。

本文认为“以德抗位”主要有如下之含义：

1. 人人先天具备承担任何社会职能的潜力，这是由人的类本质决定的。尽管管理性的高位少，上位者数量有限，但这并不意味着在共时系统中只有已上位的那几人方有能力承担。社会分工的承担者只能是人，每一个新生儿理论上均具备相关潜能，而牲畜和石头流水等则不具备；即便在世袭制、等级森严的共同体中，也无法绝对排除庶民、贱民上升乃至问鼎的机缘，这类宝贵机缘牲畜和石头流水则不可能把握，而人则总有此潜能。

2. 人只要在社会上立足，在多数时间中，在多数事务上就不需要他人包括政府的帮助或干涉。司法保障正义，但人未必遇到恶事；军队保障安全，但多数时候并没有动乱。可以说，一个公民只要完成交税、服徭役等社会义务，原则上就不受命于长上；反之，长上反而需要公民的货币实物税和劳务，否则无法完成政府之职能，民生凋敝，无人无财可调遣，是任何政府最不愿意面对的。

3. 具体到受过从政训练、作为官员储备的士人，尽管他需要尊重长上，甚至需赢取长上的信任以求得官职；然而反之，长上也需要有经验、有能力的人手来行使其职能，因为事实上包括政府首脑在内的任何个人，面对社会都是渺小无力的。从概率上看，长上也未必掌握手下人所有的技

① 笔者认为血缘并非纯粹的生理联系，因为人类选择姻亲时需要避免近亲，这应该是父系或母系成立的因素之一，论详拙文《母亲在礼三本中的独特性暨人伦中的优生因素》，曲阜：第五届“尼山世界文明论坛”宣读论文，2018年9月27日。

② “天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。斯二者，天也”（7.7）；“小固不可以敌大，寡固不可以敌众，弱固不可以敌强……以一服八，何以异于邹敌楚哉？”（1.7）

③ “得道者多助，失道者寡助……多助之至，天下顺之”（4.1）；“为汤武驱民者，桀与纣也”（7.9）。

能,就如同政府作为整体也未必会务农、经商或者制造器具一样。当然,孟子最强调的还是士人通过修养获得的独立的判断力,这种判断力并不低于长上,只不过士人目前的资历或者说后天德行的积累尚不足以担任较高的职务。

4. 最根本的一点,从德位运动的角度看,“位”作为社会分工的身份暨工具性义务,总是有创新、重组的可能性,这种机变的权柄,终究把握在活着的人特别是新生代成年人的手中。年轻一代手握对既定工具及其总体布局的权衡、调整、改造的权力暨潜能——也即德或性,这是另一种更高的、具有终极意义的以德抗位。

六、儒家君民观与代议制的联系暨区别

(一) 儒家君民观与代议制的联系

近二百年西方代议制民主的兴起,正是对人类世界几千年普遍应用的世袭君主制的调整、改造,它前所未有地彰显了这一根本性的委托管理关系——政府作为工具服务于共同体,而非共同体作为政府之私产。但在本文看来,这只是依托现代科技和社会组织形式特别是企业,对具体之制度细节的调整,尚未根本性地动摇儒家视域下的君臣民关系。

首先,人主导,而且是成人主导的准入规则未变。只有未因犯罪、精神疾病或其他因素无法行使相关权利的成年公民始有资格参与政治或行使民事权利的准入规则基本未变;人类各种事务排斥相关动物、植物、无机物之“主观”意愿的准入规则,也基本未变。

其次,政府作为共同体之管理工具的性质没有改变。作为工具,政府有服务性;为实现管理职能,政府显示出主动性和主体性。

第三,政府与整个共同体之间的委托关系、政府首脑与政府低级成员的雇佣关系未变,政府内部特别是军队中的等级制依然存在。尽管设了全民公投的机制,但只适用于少数重大议题;多数的日常政务,在代议制民主国家仍然是委托政府和议会代为决定和处理,甚至在美国的政体架构当中,直接把总统视同昔日的君主。代议制民主国家由普选上台的只有总统等极少数政治性官僚,往下仍然是层层雇佣,越下级的官僚,其技术性、工具分化程度越高。因此,“得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫”的权力分配结构在很大程度上仍在沿用。特殊地看,代议制民主国家的主要政治家都有智囊团,政府也有智库,这与传统的师、老建制也存在一定的连续性。

(二) 儒家君民观与代议制的区别

区别自然也存在。

首先,世袭君主制被废除,因而形式上更接近民有。只是由于任期在五年上下,比较短,导致选举的宣传、表演成为政治上的大事,政治家也相应新增了政客一类。许多政治人物的政治行为,要定期考虑到选举的效果,需要定期在日常需要的限度之外还要去吸引选民的注意力和好感。

第二,传统社会中,“庶民不议”,君子也“思不出其位”。代议制民主社会则要求人人参政议政(参政主要指投票)。但既然传统社会早已通过法律确认了人在最低限度上的平等,而工业化社会又实现了基础文化教育的普及,那么代议制民主要求人人参政,兼顾了大小时段之现实,反之又没有要求缺乏政治外交经验的民众直接执政,无疑是进步且稳妥的。

第三,民众表达政治见解,谋求政治利益,往往需要政党的中介;普选原则上不需要政党,但现实中不依托政党不可能当选。而政党在中国传统政治当中,总体上属于负面现象。

第四,代议制民主社会尽管在政治形式上更为平等,然而现实上却更加有机,原因应该在于企业级差对农业社会单一的行政级差的代偿。企业总体上更接近传统的社会组织方式,也即出资人有最终决策权,职业经理人与雇员间有着明确的等级差别;进步的一方面是企业能提供给个人的“位”也即职业、职位选择更加丰富,也加深了社会成员的相互联系和相互依赖。

第五,代议制民主所依托的工商业将人类更有机地团结在一起,导致超越国家共同体的全方位联系更为紧密,个人因而享有广阔的私人发展空间;其负面作用是与农耕或畜牧等自然经济相比,经济、生活上的独立性降低,受标准化之商品及服务的控制加大,因而更容易受到政治经济事件之扰动。

儒家君民观与代议制之区别的第四、五两点^①是福是祸,尚未可轻言,毕竟工业时代区区三四百年的时间。不过只要不违背儒家珍视的核心价值,儒家并不抵制人类在政体上的任何尝试。第四点同时也揭示出儒家君民观与工商业社会的连续性,这其中儒家在意的并不是级差本身,而在于责任权利的对等,也即一种更为规范化制度化、更有效率更有质量的德福一致。^②在公意暨相应的共同行为形成的过程当中,一定要有某个人(或几个人)为此公意负责,就如同决断是由该人做出的一样;这个人承担着公意决断的风险,同时也理应得到较高的回报。人类的智力足以支撑前者,似乎也会合情合理地赞同后者。^③当然赞同的同时,庶民也做好了必要时以之做“替罪羊”的准备;只不过大自然并不遵循人为的“约定”逻辑,人类群体的灾祸只可能由群体来承受,“万方有罪,罪在朕躬”(《论语·尧曰》)、“四方有罪无罪惟我在”(2.3)^④不过是人类意志美好的愿望而已,就像社稷可变置而自然无可变置一样。

多数时候,政府的管制、管理只是对社会现状暨变革的追认和顺势而为。因此孟子说,“天与贤则与贤,天与子则与子”(9.6),而这里所谓“天”,主要就指占共同体多数的民众,当然也并不排斥居少数却在形式上拥有把握方向之权力的政府成员。^⑤

(责任编辑:张 涛)

① 此外溢出君民话题的祸端如,工商业暨相应的消费主义对资源的需求较之农耕时代大为增强,现有的生物多样性已受威胁。

② 对本文而言,“德福一致”主要在“位”之内实现,也即履行职责,获得回报。“德位合一”的德指履行职责的潜能,也就可以视同职责。权利既可以视为职责的另一面,也可以视为回报的一部分。此为“德福一致”“德位合一”“责权一致”三者的细微差别,读者鉴之。

③ 上文第三节讨论到行政人员的待遇问题,可以参看。

④ 类似的话在今本《尚书》,见伪《汤诰》和伪《泰誓》。

⑤ 参见《孟子》3.5、4.8的“天吏”概念。按,套用荀子礼三本的概念,民众属于第一级的天地之本,这是由其体量决定的,而君师仅属于第三级的本,所以当君师得民心所向时,始可称“天吏”。当然对于古人而言,天人还是有别。例如灾害不除,说明天不接受特定的首领,这与民众拥戴是两回事,参见9.5和《尚书·尧典》。

阳明论变化气质及其教化论

——兼及阳明与朱子教化方式的比较

李洪卫

摘要:儒家的成圣或成贤之道有一个过程性环节即“变化气质”,张载提出人的气质有刚柔、攻守等不同类型。朱子从性、气二元立论,而王阳明则是从性、气一元立论,他的方法是追寻自己的良知,依循良知行动即可。这里的核心是性与气、心与气的一体而不是二元,对照朱子的性气论,可以看出二者的巨大差异。阳明在教育方式上是让儿童身心条茂畅达,歌、乐之欢畅,以乐习为上;音乐要从心中发出,做到精神宣畅,心气和平;具体到个体是各随分限,相机教化,愚者可教,贤者可成。朱子强调理气对立,因此,除德性修养还有刑罚并重,以圣人规定为则;阳明则着重前者道即性即命而肯定《中庸》,认为修养过程不需要圣人“于中为之品节”。朱子的意见又引发了清代戴震的批评。

关键词:王阳明; 教化; 变化气质; 乐习; 圣人品节

基金项目:河北省社会科学基金项目“良知学与当代人格教育”(HB19ZX008)

作者简介:李洪卫,河北省社会科学院哲学研究所(石家庄 050051)

在历代儒家之中,王阳明是文武兼备、道德与事功俱达致巅峰的一个特例。同样突出甚至更突出的一点还有,在教化后学方面王阳明也可以说是自孔子以后的第一人。宋明是儒学发展的第二个高峰,宋儒大多也有弟子及门并多有成就非凡者,但自宋代以后及至明代,像王阳明这样大开生门,学子遍及天下,影响累及后世的绝无仅有,能做到这一点是与王阳明依据自己的心学体会建立良知学的教化方法分不开的。

一、变化气质——气即是性,在致良知

儒家的成圣或成贤之道有一个过程性环节即“变化气质”,这一点比较明确下来是在宋儒那里,但是,源头则还在先秦的孔孟荀和《大学》《中庸》。孔子谓“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》)。为什么性相近,习而远之了呢?因为这个“习”的基础与过程都是基于人的身心状态而来,是需要每个人千锤百炼而下实修功夫的,用后代儒家的语言就是气质变化的功夫差距太大了。孔子又曾把学人分成了几等:生而知之、学而知之、困而后学与困而不学(《论语·季氏》)等等,结合前面一句的“性相近”,我们可以大体看到,孔子思想的二重一体性:“性相近”表征每个人的先天本性是一致的或相近的,但是,“习相远”以及生知、学知、困学等的分类又表明各个人生就的“气质”有极大的差异。对此,宋儒学家尤其是张载做了很好的分类研究。其实,张载的气论从本质上无所谓唯物唯心,其核心是阴阳变化,合于《周易》的运行大道,而基础则是“凡气

清则通，昏则壅，清极则神”。^①张载的说法和程明道“仁”“通”的说法相比较，并无根本的差异，而且可以说，张载深化、具体化了明道的思想。张载在儒家变化气质的学说中居于中心枢纽的地位，因为他明确了气质中的不同偏向，而矫正这些偏向正是我们日常修养所必须遵循的路径：“天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。”^②恰恰“湛一，气之本，攻取，气之欲。口腹于饮食，鼻舌于臭味，皆攻取之性也”。^③“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉”。^④张载在这几句话中明确了一个思想：人的性为二又为一，为二是人有先天之性，后天之性。具体地说，先天之性没有攻取、掠夺、杀伐之气，这是人性之本。但是，张载又说出第二层道理：先天之本与后天之气其实是一个，并不是两种东西。这句话多少有点儿惊世骇俗，在程朱理学那里几乎是不能说的，但是，程明道就说过类似的话，也是用的这个例子，即冰与水的对照和同一。可以说先天之性与后天之性是一而二、二而一的关系，彼此之间从社会分析具有对立性，但是，本质上其实是一个，阳明后来对此作出了解释，即这不过是“过犹不及”的问题，即气的偏颇，即人的气质的形成及其在日常生活中的发作，用《中庸》来说，不合中道，其实，这就是我们的气质之偏。这个偏是后天的，也是先天的：人的气质是天生的，但是，它不是天地之性的本原，因此，人是可以复性的。人的后天特征就是气质的偏颇，我们日常行为不合乎“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和”的道理，这就要做修养的功夫，回复到圣人之道，做日常的成圣成贤的功夫。那么，它的具体特征就是：“人之刚柔、缓急、有才与不才，气之偏也。”^⑤“气质犹人言性气，气有刚柔、缓速、清浊之气也。质，才也。气质是一物，若草木之生亦可言气质”。^⑥这就是先天获得的天地气质的偏颇，包括阴阳五行之气的缺乏、单一、过度等等，但是，这不妨碍任何人通过涵养功夫回复到先天之性上去。在张载看来，过刚、过柔等等都是导致人的攻取、杀伐、贪婪或者软弱、贪生怕死、见义不为、被宰执等等的个性的气质根源，而这些毛病也就是儒家教人寻常克服的道德问题，这就是阳明后来教人如何做荡涤渣滓、浑化澄清的功夫，即在个人气质上或生活习性上用功的问题。但是，阳明功夫的特点就是牢牢抓住“良知”之本，教人只作返回良知的功夫，则气质变化就在其中了。

王阳明如此认识的核心在于他将性与气同等看待，放在一个层面上处理，这是与宋儒中的程朱系统截然不同的。他在和周道通讨论告子和明道的“生之谓性”时阐明了他的这个看法：

来书云：“有引程子‘人生而静以上不容说，才说性，便已不是性’，何故不容说？何故不是性？晦庵答云：‘不容说者，未有性之可言；不是性者，已不能无气质之杂矣。’二先生之言皆未能晓，每看书至此，辄为一惑，请问。”

“生之谓性”，“生”字即是“气”字，犹言气即是性也。气即是性，人生而静以上不容说，才说气即是性，即已落在一边，不是性之本原矣。孟子性善，是从本原上说。然性善之端须在气上始见得，若无气亦无可见矣。恻隐羞恶辞让是非即是气，程子谓“论性不论气不备，论气不论性不明”，亦是为学者各认一边，只得如此说。若认得自性明白时，气即是性，性即

① 张载：《正蒙·太和》，见章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第9页。

② 张载：《正蒙·诚明》，见章锡琛点校：《张载集》，第22页。

③ 张载：《正蒙·诚明》，见章锡琛点校：《张载集》，第22页。

④ 张载：《正蒙·诚明》，见章锡琛点校：《张载集》，第23页。

⑤ 张载：《正蒙·诚明》，见章锡琛点校：《张载集》，第23页。

⑥ 张载：《经学理窟·学大原上》，见章锡琛点校：《张载集》，第281页。

是气，原无性气之可分也。^①

按朱子对这个问题的回答是从性与气的二元对待层面上说的，因此，只能说性上没有气质之偏、之杂，说到气就是有偏颇的，有杂染的。阳明对这个问题做了更深层的理解与把握：孟子说性善是从人的本性上说的，但是，性的善之端绪怎么得见呢？还是从气上看——恻隐、羞恶、辞让、是非都是气。也就是说，恻隐、羞恶、辞让、是非之心都是一种“气态”的展示，其实孟子自己也对此做了说明：四体不言而喻、瞭于眸子等等。阳明最后说一句话让一般人震动和不可捉摸：若认得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性气之可分也，在这里阳明把流行之气和人的本性做了统一。这里可以参看阳明对陆原静说的另一句话：“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象方所求哉？”^②在阳明看来，人的气质其实就是天性，但是，为什么还要变化气质呢？为什么人还有行动的善恶呢？这就是阳明原来所说的：不得其正，不得其中，有过与不及，气的流行发用偏向任何一边都会产生恶；换句话说，气还是气，你只要动气，而不是让它流行不滞，那就流于偏失了，就会出问题，这就是恶的形成。从根基上说，所谓气质之偏就是气质的发动处——心的偏颇。因此，阳明的方法是追寻自己的良知，依循良知行动。阳明这里讨论的核心是性与气、心与气的一体而不是二元，甚至彼此对立。我们对照一下朱子的性气论，可以看出二者的巨大差异：

“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。且如言光：必有镜，然后有光；必有水，然后有光。光便是性，镜水便是气质。若无镜与水，则光亦散矣。谓如五色，若顿在黑多处，便都黑了；入在红多处，便都红了，却看你禀得气如何，然此理却只是善。既是此理，如何得恶！所谓恶者，却是气也。孟子之论，尽是说性善。至有不善，说是陷溺，是说其初无不善，后来方有不善耳。若如此，却似‘论性不论气’，有些不备。却得程氏说出气质来接一接，便接得有首尾，一齐圆备了。”又曰：“才又在气质之下。如退之说三品等，皆是论气质之性，说得尽好。只是不合不说破个气质之性，却只是做性说时，便不可。如三品之说，便分将来，何止三品？虽千百可也。若荀扬则是‘论气而不论性’，故不明。既不论性，便却将此理来昏了。”^③

在朱子这里，性就是理，性与理纯善，但是，性与理却不是气。因此，朱子认为，孟子说性善，不善是陷溺，还有些说不通，只有等程子出来说到气质的时候，才能把孟子这个意思圆融：因为只有理，只有先天，后来的恶与陷溺就找不到根据了。而到了荀子、扬雄则又走到另一个极端，只是说气，因此，又变成了性恶论，那么，理和性的根据又给埋没了，这就是朱子的看法，与横渠的意思也略有近合之处，即气禀的问题。因此，程朱的路数就走到矫正气质上去，同时，将心看作是混同状态，这是一条修养的路径。阳明却与之不同，他将心、性、气打并为一，调整身心是气、也是性、也是理，是一个问题的不同说法和不同侧面的观照。这样，阳明教学者虽然也教静坐的功夫，但是，核心却是自心、自性的发明，他认为，在这个过程中气质就会相应地发生着改变。所以，阳明的功夫也不是二元的，而是一体的，没有一个先明白道理、再遵循这个道理去做然后得以变化气质的复杂过程，看他与陆原静的对话可知其意：

① 王守仁：《启问道通书》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，上海：上海古籍出版社，1992年，第60—61页。

② 王守仁：《答陆原静书》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第62页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第1册，北京：中华书局，1986年，第64—65页。

来书云：“质美者明得尽，渣滓便浑化。如何谓明得尽？如何而能便浑化？”

良知本来自明。气质不美者，渣滓多，障蔽厚，不易开明。质美者渣滓原少，无多障蔽，略加致知之功，此良知便自莹彻，些少渣滓如汤中浮雪，如何能作障蔽？此本不甚难晓。原静所以致疑于此，想是因一“明”字不明白，亦是稍有欲速之心。向曾面论“明善”之义，明则诚矣，非若后儒所谓明善之浅也。^①

在阳明这里，良知本来自明，这个明也就是气质本身的明达，但是，这个是良知的自觉或明觉状态，不等于你的气质上没有问题，没有遮蔽；同时，反身而诚，澄澈内心的过程也就是纯化气质、消融渣滓的过程，没有两个过程。所以，阳明的修行理论不说“矫正”，那就偏到心与气的二元层面上去了，而是说“克”，“克”就是心的活动，或者说就是良知的自我意识的活动。这个过程就是顺理的过程，同时也是正气的进程：“君子之行，顺乎理而已，无所事乎矫。然有气质之偏焉。偏于柔者矫之以刚，然或失则傲；偏于慈者矫之以毅，然或失则刻；偏于奢者矫之以俭，然或失则陋。凡矫而无节则过，过则复为偏。故君子之论学也，不曰‘矫’而曰‘克’。”^②“克”就是自己内心的自觉、自主的活动，而不是消极被动的行为，这就是良知的头脑的作用了：

问：“‘生之谓性’，告子亦说得是，孟子如何非之？”先生曰：“固是性，但告子认得一边去了，不晓得头脑。若晓得头脑，如此说亦是。孟子亦曰‘形色天性也’，这也是指气说。”又曰：“凡人信口说，任意行，皆说此是依我心性出来，此是所谓生之谓性。然却要有过差。若晓得头脑，依吾良知上说出来，行将去，便自是停当。然良知亦只是这口说，这身行，岂能外得气，别有个去行去说？故曰‘论性不论气不备，论气不论性不明’：气亦性也，性亦气也，但须认得头脑是当。”^③

阳明在这里强调所谓“头脑”自然就是良知，良知是个体修养的中枢机关，把握住它就抓住了身心的根本。阳明强调良知也是气，这一点是与其他儒家大异其趣的。其他儒家很少直接说“良知即气”，因为他们从良知肯定的是人的道德展现或道德本体。但是，按照阳明，良知的展现无非口说、身行，而这个口说、身行不过就是气或气机的运转而已。因此，良知不外乎气，但是，气的运行、气质的变化要有一个主帅、头脑，这就是良知。如果说良知也是气，同时，良知还是气的中枢系统，这样也就应和了孟子的志壹动气、气壹动志的说法。在阳明看来，心志和气机就是一体而行的，所以，无论是矫正或克服都是以自己的内心为主宰、为支点的活动。但是，这个良知的自觉活动，也不是不关照人的气质的各种偏颇。阳明也跟横渠或朱子一样，罗列了那几种人的个性或性格中的偏失，其实那就是人的行为容易走向不道德的根源：刚、柔、傲、奢、陋等等，这都是气质问题，阳明同样对准了这些问题，阳明的教法除了静坐、事上磨练等具体方法之外，他依据良知心学的不二法门，将心、性、气的一体性提撕出来，让人把握自己的心性命脉从而变化气质。

二、条茂畅达，歌、乐之欢畅，以乐习为上

在肯定良知即气的基础上，阳明在对个体尤其是少儿教化方面提出了一系列的看法，核心是

① 王守仁：《答陆原静书》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第68页。

② 王守仁：《矫亭说（乙亥）》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第263页。

③ 王守仁：《传习录下》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第100—101页。

以良知为枢纽,通过人的各种身心活动使其展开,这其中包括从孔子开始的儒教的核心之文教中的“乐教”的重新理解和运用。作为儒家创始人的孔子是音乐的爱好者和专家,孔子不仅爱好音乐,而且在其中把握“教化”的机理,这也是儒家之教有一个重要部分被称作“诗教”的原因,随机摘引几段足见孔子对诗歌、音乐之教化的深刻理解:

子曰:《诗》三百篇,一言以蔽之,曰:“思无邪。”(《论语·为政》)

子语鲁太师乐,曰:“乐其可知也。始作,翕如也。从之,纯如也,徽如也,绎如也。以成。”(《论语·八佾》)

子谓韶:“尽美矣,又尽善也。”谓武:“尽美矣,未尽善也。”(《论语·八佾》)

子曰:“兴于诗,立于礼,成于乐。”(《论语·泰伯》)

朱子对“思无邪”的解释是:

凡《诗》之言,善者可以感发人之善心,恶者可以惩创人之逸志,其用归于使人得其情性之正而已。然其言微婉,且或各因一事而发,求其直指全体,则未有若此之明且尽者。故夫子言《诗》三百篇,而惟此一言足以尽盖其义,其示人之意亦深切矣。程子曰:“‘思无邪’者,诚也。”范氏曰:“学者务必知要,知要则能守约,守约则足以尽博矣。经礼三百,曲礼三千,亦可以一言以蔽之,曰‘毋不敬’。”^①

兴于《诗》,兴,起也。《诗》本性情,有邪有正,其为言既易知,而吟咏之间,抑扬反复,其感人又易入。故学者之初,所以兴起其好善恶之心,而不能自己者,必于此而得之。立于礼。礼以恭敬辞逊为本,而有节文度数之详,可以固人肌肤之会,筋骸之束。故学者之中,所以能卓然自立,而不为事物之所摇夺者,必于此而得之。成于乐。乐有五声十二律,更唱迭和,以为歌舞八音之节,可以养人之性情,而荡涤其邪秽,消融其渣滓。故学者之终,所以至于学精仁熟,而自和顺于道德者,必于此而得之,是学之成也。按《内则》,十年学幼仪,十三学乐诵《诗》,二十而后学礼。则此三者,非小学传授之次,乃大学终身所得之难易、先后、浅深也。程子曰:“天下之英才不为少矣,特以道学不明,故不得有所成就。夫古人之诗,如今之歌曲,虽闾里童稚,皆习闻之而知其说,故能兴起。今虽老师宿儒,尚不能晓其义,况学者乎?是不得兴于诗也。古人自洒扫应对,以至冠、昏、丧、祭,莫不有礼。今皆废坏,是以人伦不明,治家无法,是不得立于礼也。古人之乐:声音所以养其耳,采色所以养其目,歌咏所以养其性情,舞蹈所以养其血脉。今皆无之,是不得成于乐也。是以古之成材也易,今之成材也难。”^②

朱子对古人能够歌之舞之的诗歌从情感教养的角度予以解释,强调:第一,诗歌可以兴发人的善情,戒惧人的逸志,所谓直指全体就是从根本上着眼的意思;第二,音乐还有“荡涤其邪秽,消融其渣滓”的功能,就是消融身心之中的障碍渣滓,即消除浊气的功效。按照小程子的说法,“歌咏所以养其性情,舞蹈所以养其血脉”,即歌咏可以疏通血气、顺畅情志,打通气机的功能,从这一点说,音乐歌舞之善是一种气机条理和心志涵养的良好方法,这正是儒教的一大特色,也是阳明本人能够认同和欣赏的;第三,按照朱子的诠释,诗教的核心又是诚,或诚意,或诚敬。从第三点作为“诚意”或“诚敬”的解释看,这符合所有儒家不同门派的意旨,诚意也不为外,乃至于

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第53—54页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第104—105页。

“敬”也不为过，当然，持敬的方式可以各有不同。但是，从这个角度出发也可能会将诗歌教养的方向扭转到一个崇礼甚或强调等级秩序的维度，而这一点就是心学诸如阳明所不能接受的了。

作为明代儒家最重要的代表，王阳明当然不会扬弃儒家修身的核心命题，但是，他的方法却与朱子以及很多儒家大有不同，这与他们哲学取径的差异有直接的关系。阳明对音乐及其功能有自己的理解，他的看法是：第一，尧舜、文武的一生作为和心气都在他们的音乐中，世人之中，德性通达的人从中可以体会大道。世俗之中的流行乐曲则都是词调，也就是文人的游戏之作，并没有身心生命的内涵融化其中，所以，不能达到敦化风俗的效果；第二，也是最重要的一点，所谓音乐的根本不是音乐本身，而是人心，人心才是音乐之根基，心正则乐正，心纯则乐纯，好的音乐的形成不在仪器上，也不在制作者的方法或时间节奏上，而是在他的心地上，这是根本，求音乐要求此根本，而不是追求细枝末节；第三，根据第二点，从方法上说，儿童修习音乐、歌舞的目标是通达身心、畅通血脉，而不是简单的“习礼”：

先生曰：“古乐不作久矣。今之戏子，尚与古乐意思相近。”未达，请问。先生曰：“《韶》之九成，便是舜的一本戏子。《武》之九变，便是武王的一本戏子。圣人一生实事，俱播在乐中。所以有德者闻之，便知他尽善尽美，与尽美未尽善处。若后世作乐，只是做些词调，于民俗风化绝无关涉，何以化民善俗？今要民俗反朴还淳，取今之戏子，将妖淫词调俱去了，只取忠臣孝子故事，使愚俗百姓人人易晓，无意中感激他良知起来，却于风化有益。然后古乐渐次可复矣。”曰：“洪要求元声不可得，恐于古乐亦难复。”先生曰：“你说元声在何处求？”对曰：“古人制管候气，恐是求元声之法。”先生曰：“若要去葭灰黍粒中求元声，却如水底捞月，如何可得？元声只在你心上求。”曰：“心如何求？”先生曰：“古人为治，先养得人心和平，然后作乐。比如在此歌诗，你的心气和平，听者自然悦怿兴起。只此便是元声之始。《书》云‘诗言志’，志便是乐的本。‘歌永言’，歌便是作乐的本。‘声依永，律和声’。律只要和声，和声便是制律的本。何尝求之于外？”曰：“古人制候气法，是意何取？”先生曰：“古人具中和之体以作乐。我的中和，原与天地之气相应；候天地之气，协凤凰之音，不过去验我的气果和否？此是成律已后事，非必待此以成律也。今要候灰管，先须定至日。然至日子时恐又不准，又何处取得准来？”^①

阳明认为，音乐的本在制乐者的心志，以中和之体制礼作乐，人们学之、应之自然和乐、畅快，同时获得道德层面的熏陶，核心就在于制乐者是否自己能做到“心气平和”，这才是作乐的诀窍。而从音乐的修习和教化来说，如何使人包括儿童在修习之中实现身心的顺畅、自然和生命的展开才是重点，从这个角度说，阳明似乎有点自然主义的倾向，其实并不尽然。阳明是经典的儒家，同时从生命本体和身心本体的维度看待人的学习，他在《训蒙大意》中的重要见解如下：

古之教者，教以人伦。后世记诵词章之习起，而先王之教亡。今教童子，惟当以孝弟忠信礼义廉耻为专务。其栽培涵养之方，则宜诱之歌诗以发其志意，导之习礼以肃其威仪，讽之读书以开其知觉。今人往往以歌诗习礼为不切时务，此皆末俗庸鄙之见，乌足以知古人立教之意哉！

大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木之始萌芽，舒畅之则条达，摧挠之则衰痿。今教童子，必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已。譬之时雨春风，霑被卉木，莫不萌动发越，

^① 王守仁：《传习录下》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第113—114页。

自然日长月化；若冰霜剥落，则生意萧索，日就枯槁矣。故凡诱之歌诗者，非但发其志意而已，亦以泄其跳号呼啸于咏歌，宣其幽抑结滞于音节也；导之习礼者，非但肃其威仪而已，亦所以周旋揖让而动荡其血脉，拜起屈伸而固束其筋骸也；讽之读书者，非但开其知觉而已，亦所以沈潜反复而存其心，抑扬讽诵以宣其志也。凡此皆所以顺导其志意；调理其性情，潜消其鄙吝，默化其粗顽，日使之渐于礼义而不苦其难，入于中和而不知其故。是盖先王立教之微意也。

若近世之训蒙稚者，日惟督以句读课仿，责其检束，而不知导之以礼，求其聪明，而不知养之以善；鞭撻绳缚，若待囚囚。彼视学舍如囹圄而不肯入，视师长如寇仇而不欲见，窥避掩覆以遂其嬉游，设诈饰诡以肆其顽鄙，偷薄庸劣，日趋下流。是盖驱之于恶而求其为善也，何可得乎？

凡吾所以教，其意实在于此。恐时俗不察，视以为迂，且吾亦将去，故特叮咛以告。尔诸教读，其务体吾意，永以为训；毋辄因时俗之言，改废其绳墨，庶成蒙以养正之功矣。念之念之！^①

阳明在这段文字中展现了他作为一个儒家的特征，但是，又表明他是一个特立独行的儒家：第一，他同样坚持从孔子到朱子诗教的目的在于道德养成的基本面向，换句话说，音乐教育是成人的方式之一，即“教以人伦”，所以，他同时抨击词章记诵之学败坏了儒家成人之德的根本遵循；歌诗习礼不是没用的，而是有用的，这个用不是为习礼而习礼，而是涵养身心的手段，从此，我们可以看出他的良知学以生命涵养和身心涵养为本的最终关怀。阳明基于他的心体论，当然，责无旁贷地要将修养诉诸于心的发明。第二，阳明这个发明之与众不同处在于，他的心本论在这里愈益彰显：“今教童子，必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已。”^②而“中心喜悦”之结果就是“譬之时雨春风，霏被卉木，莫不萌动发越，自然日长月化”。^③换句话说，阳明教养童子的方式是从个体内心之自然性情出发，顺其性情的根底自然展开、绽放，而不是压抑、束缚，后者的可能结果会是“生意萧索，日就枯槁”，使人的身心枯萎；阳明的方法是“非但发其志意而已，亦以泄其跳号呼啸于咏歌，宣其幽抑结滞于音节也；导之习礼者，非但肃其威仪而已，亦所以周旋揖让而动荡其血脉，拜起屈伸而固束其筋骸也”。^④这里面就将心与身的同一性展示出来。一方面要从心出发，顺着心意展开，同时又要将身体舒展、血脉贯通，显然，在阳明那里心气、身心之间的关系不是隔断的，而是贯通的、一体的。阳明抨击当时流行的方法是拘束束缚，使儿童产生畏惧、恐慌和敌意，最终走向巧伪诈取，将人心中先天的善根泯没。

儒家的诗歌教化是人生教育的重要环节，也是中国文化的特征之显现，荀子《乐论》：“君子以钟鼓道志，以琴瑟乐心。动以干戚，饰以羽旄，从以磬管。故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。故曰：乐者，乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲，以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”（《荀子·乐论》）从荀子看来，音乐是个人居于天地之间、俯仰周旋通达四时的一种方式，而这个方式的根据是“情”，情是人的意志中的重要组成部分，同时情中又有欲：“夫乐者，乐也，人情之所必不免也，故人不能无乐。”（《荀子·乐论》）荀子认为，乐(yuè)即乐(lè)。乐也就是人的情感以及欲望的满足状态，“故人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能不乱。先王恶

① 王守仁：《训蒙大意示教读刘伯颂等》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第87—88页。

② 王守仁：《训蒙大意示教读刘伯颂等》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第87—88页。

③ 王守仁：《训蒙大意示教读刘伯颂等》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第88页。

④ 王守仁：《训蒙大意示教读刘伯颂等》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第88页。

其乱也，故制《雅》、《颂》之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不讷，使其曲直、繁省、廉肉、节奏足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉”（《荀子·乐论》）。从荀子角度，音乐是引导人的情感走向的一种方法，但是，音乐的制定并不是普通人，非圣人不可制定乐律，其目的是为了治理。荀子的理论有正有偏：从正的一方面看，他看到了音乐的出现源自于人情的自然需要，人不能无情，有情自有宣泄的正当方式；其偏的方面是他把音乐的形成及其满足最终落脚于圣王之道、治世之术上，不是将其最终归于人心的涵养上；而荀子的理论大体都是如此。《乐记》也有类似的说法，但是，在音乐与政治的连接上有过之而无不及，而它的特征描述重在通过民间音乐考察为政的得失：

凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声。声成文，谓之音。是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。^①

凡音者，生于人心者也。乐者，通伦理者也。是故知声而不知音者，禽兽是也。知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐。是故审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，而治道备矣。是故不知声者，不可与言音；不知音者，不可与言乐；知乐则几于礼矣。礼乐皆得，谓之有德，德者得也。是故乐之隆，非极音也；食飧之礼，非致味也；《清庙》之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三叹，有遗音者矣；大飧之礼，尚玄酒而俎腥鱼，大羹不和，有遗味者矣。是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也。^②

从《乐记》来看，虽然同样指出，音乐产于人心之动，人心动，则志气动，志气动，则需要音乐合之；但是，反过来，音乐所反映的社会现实尤其是政治治理状态才是儒家关注的焦点：音乐的节奏、频率、音调无一不反映政治本身的清明或暴乱，换言之，音乐作为社会治理的载体，显示了治世与乱世的状态，显然，《乐记》虽然重点在讨论音乐问题，但是，一开始就将主题定在了政治或社会治理上，孔颖达疏谓：

“是故治世之音，安以乐”者，是故，谓情动于中，而有音声之异，故言治平之世，其乐音安静而欢乐也。治世之音，民既安静以乐而感其心，故乐音亦安以乐，由其政和美故也。君政和美，使人心安乐；人心安乐，故乐声亦安以乐也。“乱世之音，怨以怒，其政乖”者，乱世，谓祸乱之世，乐音怨恨而恚怒。乱世之时，其民怨怒，故乐声亦怨怒流亡，由其政乖僻故也。“亡国之音，哀以思，其民困”者，亡国，谓将欲灭亡之国，乐音悲哀而愁思。言亡国之时，民心哀思，故乐音亦哀思，由其人困苦故也。前“治世”、“乱世”皆云世，“亡国”不云世者，以国将亡，无复继世也。其“治世”、“乱世”皆云政，“亡国”不云政者，言国将灭亡，无复有政，故云“其民困”也。“声音之道，与政通矣”者，若政和则声音安乐，若政乖则声音怨怒，是“声音之道，与政通矣”。^③

整个注疏都在诠释国家兴乱与百姓心理感受之间的关系，治世之音，平和和乐、情动于中，平和安详，乱世之音，包含着民心的怨恨、愤怒、躁动和冤愁，乃至于亡国之音，则已经无法言政了，只能诉诸于“民困”，此中的哀愁一言以蔽之了。《乐记》此中的深沉体现了儒家对世俗关切的深沉与浓郁，但是，我们如果从教化的角度，只是说明人的生命状态出于政治清明与昏暗，而政治的

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，见《十三经注疏》下，上海：上海古籍出版社，1997年，第1527页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，见《十三经注疏》下，第1528页。

③ 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》，见《十三经注疏》下，第1527—1528页。

清明或昏暗可以从当时的音乐之中反映出来。这虽然是音乐的政治现实化,但不是音乐自身的存在根据,《乐记》也对音乐的产生与延展有其身心气血上的论证:

乐由中出,礼自外作。乐由中出故静;礼自外作故文。大乐必易,大礼必简。乐至则无怒,礼至则不争,揖让而治天下者,礼乐之谓也。^①

是故先王本之情性,稽之度数,制之礼义;合生气之和,道五常之行,使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中,而发作于外,皆安其位而不相夺也。然后立之学等,广其节奏,省其文采,以绳德厚;律小大之称,比终始之序,以象事行,使亲疏、贵贱、长幼、男女之理皆形见于乐。故曰:乐观其深矣。^②

《乐记》这一段的阐述发乎音乐与人心生命的本原,强调:第一,“大乐必易,大礼必简”;第二,“阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑”,这是从人的气机调理上说的。《孟子·万章下》:“孔子之谓集大成。集大成也者,金声而玉振之也。金声也者,始条理也;玉振之也者,终条理也。始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也。”朱子《集注》:“此言孔子集三圣之事,而为一大圣之事;犹作乐者,集众音之小成,而为一大成也。”^③孟子论金声玉振当然是从德行完善的维度言之,所谓孔子乃谓德行完善之集大成者。那么,以“金声玉振”来做比喻之意何在呢?李景林认为:

“金声玉振”是“乐”的始和成,这是一个比喻,但却不单单是一个比喻。《五行》篇论人内心的“乐”,与礼乐的“乐”常不作分别。帛书《五行》说:“(五行之所和)者,犹五声之和也。和者,言其流体也。机然忘塞者,德之至也。乐而后有德。”此言“乐”(礼乐之乐)能使人最终达于中心之“乐”(悦快之乐)的德性成就。《乐记》所说“乐(礼乐之乐)者乐(悦快之乐)也”,与此同义词。可见,“德”、“圣”的成就,最终是要落实于内心情感的满足。不仅如此,这种情感的完善不仅是主观的体验,这完善的标志是要在睟面盎背,发乎四体,“形善于外”的知情合一、身心合一之本然状态中得到表现的。^④

从《乐记》以及李景林的解释,大体符合儒家性情论的基本思想,但是,与思孟学派以及陆王尤其是阳明思想有合、有不合。从《乐记》而言,所谓“乐由中出,礼自外作。”这个“中”主要还是心、性、情合一的“中”而不是《中庸》之“喜怒哀乐未发谓之中”之“中”,后者的“中”是一种类似于心性本体之衡空鉴平之中,是不占有、不执着、自然而然之中,是有而无之之中。说音乐之乐合乎心中之乐,应该是一种情乐,还不是本性之“和乐”,但是,这种情乐在某种意义上也是为阳明所肯定的,即情顺之者,这正是他在《教示》之中所要强调的内容,是与人心之中本体之天地合德的中和之体相顺应的。

阳明认为,古人作乐,是自身成就中和之体,勘验天地之气,不假外求,只是看制乐者乃至于习乐者自己内心的和乐,自己的身心之气和否。只要自己的身心中和,自然与天地之气相应,不必向外驰求,待候别的什么。而好的音乐就是音乐人的中和之体和中和之气的展现,就是天地之气的展现,因此,儿童学习音乐,就是顺应天地正气的自然抒发,顺和人体的韵律、节奏而自然展开的过程,最终实现身心气血的平和、和乐:

① 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,见《十三经注疏》下,第1529页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,见《十三经注疏》下,第1535页。

③ 朱熹:《四书章句集注》,第315页。

④ 李景林:《教化的哲学——儒学思想的一种新诠释》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2006年,第221—222页。

凡歌《诗》，须要整容定气，清朗其声音，均审其节调；毋躁而急，毋荡而嚣。毋馁而慑。久则精神宣畅，心气和平矣。每学量童生多寡，分为四班，每日轮一班歌《诗》；其余皆就席，敛容肃听。每五日则总四班递歌于本学。每朔望，集各学会歌于书院。^①

凡授书不在徒多，但贵精熟。量其资禀，能二百字者，止可授以一百字。常使精神力量有余，则无厌苦之患，而有自得之美。讽诵之际，务令专心一志，口诵心惟，字字句句细绎反覆，抑扬其音节，宽虚其心意。久则义礼浹洽，聪明日开矣。

每日功夫，先考德，次背书诵书，次习礼，或作课仿，次复诵书讲书，次歌《诗》。凡习礼歌《诗》之数，皆所以常存童子之心，使其乐习不倦，而无暇及于邪僻。教者知此，则知所施矣。虽然，此其大略也；神而明之，则存乎其人。^②

学习的过程贵在自得，不自得，学得再多也是无用。观察阳明的教习方法，可以看到他特别重视的几个方面：精神宣畅，心气和平；无厌苦之患，有自得之美；常存童子之心，使其乐习不倦。这些如果我们以平常心检索《论语》可以看到孔夫子的教学在大的方面几乎与此类同，但是，后来的所谓儒家伦理教化就很难见到类似的教学方式了。“精神宣畅，心气和平”是从儿童的身心整体性来说的，精神要舒畅不要淤积凝结，心地要平，气血要和，不要受挫、遇阻，被压迫；教学的过程从快乐教学出发，让儿童有自己收获的美感、快乐的美感，而没有厌倦、疲惫、沮丧的心态。在这个过程中，存心养性实现乐习不倦。阳明这种快乐教学法是儒家心学的必由之路，从孔子那里就已经存在；但是，从整个儒家学术史和教育史来看，它又是儒学的一个重大发展或发明，对常人、对儒家的认知尤其是对礼教的认知具有颠覆性。但是，整体来看，这种思路和做法又不过是阳明良知学的本有之精义：

凡鄙人所谓致良知之说，与今之所谓体认天理之说，本亦无大相远，但微有直截迂曲之差耳。譬之种植，致良知者，是培其根本之生意而达之枝叶者也；体认天理者，是茂其枝叶之生意而求以复之根本者也。然培其根本之生意，固自有以达之枝叶矣；欲茂其枝叶之生意，亦安能舍根本而别有生意可以茂之枝叶之间者乎？^③

教札时及，足慰离索。兼示《论语讲章》，明白痛快，足以发朱注之所未及。诸生听之，当有油然而兴者矣。后世人心陷溺，祸乱相寻，皆由此学不明之故。只将此学字头脑处指撮得透彻，使人洞然知得是自己生身立命之原，不假外求，如木之有根，畅茂条达，自有所不容已，则所谓悦乐不愠者，皆不待言而喻。书院记文，整严精确，迥尔不群，皆是直写胸中实见，一洗近儒影响雕饰之习，不徒作矣。^④

阳明这里的两篇议论涉及他的两个学术对话者，前者关于“随处体认天理”指的是他早期的同道友人湛若水。湛若水讲“随处体认天理”也是修养的方法，相比较于那些计较于考据训诂、做文章的学者来说，已经切入儒教教人身心上用功的本意。但是，在阳明看来，湛若水的问题在于没有抓住个人修养的根基、命脉，而是在枝叶上用功，这是他们之间的根本差异，所谓根基就是“良知”了。但是，发掘、培养、固养良知也须要有根，这个根从儿童来说就是他们的善良和快乐

① 王守仁：《教约》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第89页。

② 王守仁：《教约》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第89页。

③ 王守仁：《与毛古庵完副（丁亥）》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第219页。

④ 王守仁：《寄邹谦之（丙戌）》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第204页。

的天性了：第一，良知之为天性是自孟子以来心性儒学的根本着力点，阳明不过是把这一点提到无与伦比的地步；第二，良知的汇合点也不是一个抽象无影无形的“本体”，而是人的善良本性，是人的气血和畅的生命支点。阳明寄邹谦之的那封信论说的对象是朱子及其学人，但是，着重点是一个：人的良知本心。从这一点开发巩固开去，人的善良本性、快乐本性的基点就找到了，它是个体安身立命的本原。从此出发，实施对成人或少年儿童的教化，就如同为树木浇水培植，使其条茂畅达、顺畅快乐，最终枝繁叶茂，成人成才，这正是一种有本有根的教化方法，从心出发，不假外求。心志稳固，则气血通畅，人就活泼快乐，气机和畅，身心健旺，一通百通，一顺百顺，因此，人的身心一体、心气一体是阳明学的根本。虽然阳明学的根在“良知”上，但是，他的用功之处在身心的一致上，这是阳明生命教化和个体养成的根本。

三、各随分限，相机教化

儒家的学问从宋儒来看就是“变化气质”，从气质之性复归天地之性，这也符合《中庸》性、道、教的教化方式。因此，虽然从常人来说，德性与才具有二分，先天后天有不同，但是，皆可复性，这是教化的基础；否则，教育的可能性就丧失了。但是，勘考孔子，他既说过“性相近也，习相远也”，因而可知，教育、教化、教导在个人涵养的形成是至关重要的。但是，孔子接着又说“唯上知与下愚不移”（《论语·阳货》）。那圣人的意思是否就是有些人天生愚障，不可教育、不能转化、没有发展前途呢？只能做愚者而德性无法增进呢？对宋明学者来说，在一定意义上这也是一个不大不小的挑战。阳明对此有自己的理解和处理方式。

（一）愚者可教，贤者可成

有人曾经问阳明：“上智下愚如何不可移？”先生曰：“不是不可移，只是不肯移。”^①这样，阳明把一个所谓客观性的问题即个体先天素质的问题转换为一个主观性问题：个人是否有意愿、有决心、有毅力、有志向做努力的问题，这当然是完全合乎心学尤其是阳明良知学的一贯思路的。但是，阳明做这样的解释，是否有悖于圣人与先贤的理解呢？朱子在这点上倒是与阳明的看法相似。

孔安国集解谓：“上知不可使为恶，下愚不可使强贤。”朱子集注谓：

人之气质相近之中，又有美恶一定，而非习之所能移者。程子曰：“人性本善，有不可移者何也？语其性则皆善也，语其才则有下愚之不移。所谓下愚有二焉：自暴自弃也。人苟以善自治，则无不可移，虽昏愚之至，皆可渐磨而进也。惟自暴者拒之以不信，自弃者绝之以不为，虽圣人与居，不能化而入也，仲尼之所谓下愚也。然其质非必昏且愚也，往往强戾而才力有过人者，商辛是也。圣人以其自绝于善，谓之下愚，然考其归则诚愚也。”^②

上面所谓“气质相近之中，又有美恶一定”正是绍和孔子思想中的这种二元性。接着引用程子的话，用宋儒的理气、心性的二元一体性对此作出更进一步的解释：从人性的本性来说，“善”是人性的本质，没有根本的差异，即人性在本质上皆善，这是同一的。但是，从人性所秉就的具体气质比如刚柔之分野、金木之不同等等就存在着较大的差异，这种现实层面的差异并不妨碍人性上的同一性，这就是宋明儒家所强调的“德”的相通；但是，现实的人性层面之不同即“才”的差异

① 王守仁：《传习录上》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第31页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第176页。

也是十分明显和确定的,这就是德与才的二元论。所谓材质的不同就是现实层面上的气质差异,而且这种差异或许会很大,正因为如此即人性在现实层面上的差异,才有儒家或人类所有宗教存在的可能性:教化、教养、训练、德化、法治等等的意义与必要性。朱子与阳明的思想在这一点上有一致性:即人性虽然在现实层面上差异巨大,但是,不是不可易或不可转移,而是个人由于聪明智慧与愚拙顽固的不同而导致是否有较高的意愿去做这种心理意志转移的工作。

(二) 随机教化,依材成就

孔子所谓的生而知之、学而知之、困而后学与困而不学以及中人以上与中人以下等等说法也引发了后世学者的困扰。宋明儒者们已经开始突出人的德性上的平等,这是思孟思想的发展,但是,这种贤愚之间的差异虽然在本质上没有不同,都可以教化,但是,现实中的差距怎么办?如果教化又如何教化呢?

问:“‘中人以下不可以语上’,愚的人与之语上尚且不进,况不与之语,可乎?”先生曰:“不是圣人终不与语。圣人的心,忧不得人人都做圣人。只是人的资质不同,施教不可躐等。中人以下的人,便与他说性说命,他也不省得,也须慢慢琢磨他起来。”^①

阳明的思想是始终一贯的,即贤愚之人均等,都可以教化、都需要教化,也都能够教化,但是,当学生问到孔子的问题的时候,阳明则考虑怎么样具体分类指导、因材施教的问题。阳明所主张的是:人的本性的平等与才具的差异,这与其他学派不同。阳明既遵循了孔子的思想,同时又发展了心学的一贯主张,这也就是宋儒的天地之性与气质之性的二分。从气质之性的视角,人的才具不同,各有气质之偏,因此,就必须因材施教,复原其天性之本。所谓因材施教就是不能躐等,而要根据每一个人的特质方便施教。因此,阳明一方面要告诉大家,贤愚的确有所不同,但是,孔子从根本上来说,是要所有人都走圣贤之路;同时,对于资质在中下之人,需要慢慢雕琢不能直接论性谈命,这也符合子贡所谓“夫子文章可得而闻,夫子性与天道不可得而闻”的道理。所以,阳明非常强调怎么逐渐扩充滋养的步骤:

先生曰:“我辈致知,只是各随分限所及。今日良知见在如此,只随今日所知扩充到底;明日良知又有开悟,便从明日所知扩充到底。如此方是精一功夫。与人论学,亦须随人分限所及。如树有这些萌芽,只把这些水去灌溉。萌芽再长,便又加水。自拱把以至合抱,灌溉之功皆是随其分限所及。若些小萌芽,有一桶水在,尽要倾上,便浸坏他了。”^②

门人有言邵端峰论童子不能格物,只教以洒扫应对之说。先生曰:“洒扫应对就是一件物,童子良知只到此,便教去洒扫应对,就是致他这一点良知了。又如童子知畏先生长者,此亦是他良知处。故虽嬉戏中见了先生长者,便去作揖恭敬,是他能格物以致敬师长之良知了。童子自有童子的格物致知。”又曰:“我这里言格物,自童子以至圣人,皆是此等工夫。但圣人格物,便更熟得些子,不消费力。如此格物,虽卖柴人亦是做得,虽公卿大夫以至天子,皆是如此做。”^③

分限就是天生的气质或年龄阶段所造成的人的造就方面的差别。各随分限就是根据个人现

① 王守仁:《传习录下》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第102—103页。

② 王守仁:《传习录下》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第96页。

③ 王守仁:《传习录下》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第120页。

有的情况相应调理。不能不顾每个人的不同情况开一样的药方诊治不同的病症,而个人的身心状况就是个人的身心病灶。从培养灌溉的角度看,就是幼苗、小树和大树之间的差异,根据这些差异浇灌不等量的水分,给幼苗浇灌过量的水就淹死了,而给大树浇灌太少的水、树根都不够喝,这就是各个不同的差异。阳明认为,格物致知的功夫对于大人少年从本质上是一样的,主要是就分量上说的。譬如洒扫应对也是格物求理的功夫,也不要小看我们平常的洒扫应对,这就是格物,格物的功夫其实没有不同,只是你在教法上怎么应用它们了。同时,阳明没有忘记强调他的心学工夫:从“心”上落实的功夫在人都是一样的,不管是愚夫愚妇还是天子权贵都是一样的,因为人的心性是一样的,只是在用功的方法上或有差别。严格地讲,从理学到心学,就是学习剔除自身渣滓净化自己身心的功夫。根器敏利就是先天聪敏即佛家所说的无明障碍遮蔽少的人,或可以从本体上直接领悟,一般中下根器的人,就循着门径道路慢慢落实:

“利根之人一悟本体,即是功夫,人已内外,一齐俱透了。其次不免有习心在,本体受蔽,故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后,渣滓去得尽时,本体亦明尽了。汝中之见,是我这里接利根人的;德洪之见,是我这里为其次立法的。二君相取为用,则中人上下皆可引入于道。若各执一边,眼前便有失人,便于道体各有未尽。”既而曰:“已与朋友讲学,切不可失了我的宗旨:无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶的是良知,为善去恶是格物,只依我这话头随人指点,自没病痛。此原是彻上彻下功夫。利根之人,世亦难遇,本体功夫,一悟尽透。此颜子、明道所不敢承当,岂可轻易望人!人有习心,不教他在良知上实用为善去恶功夫,只去悬空想个本体,一切事为俱不着实,不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小,不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。^①

这样,在个人修养的过程中就没有下学与上达之间的分野了。宋儒之所以分学为下学与上达,是沿循孔子下学与上达的思想。孔子所谓“君子上达,小人下达”,就是这种君子与小人的二分。所以,宋儒就教人下学,从人的基本功出发,也就是说,要分成两样功夫:君子上达,直承天理;小人下学,就是从惩治自己的欲望出发的。但是,阳明不承认这种修养上的二分模式,虽然他确定个人修养的贤愚之分、中上之人与中下之人的分别,但是,他又认为,从日常功夫走上去,就是下学与上达的统一,没有下学与上达的二分对峙:

问上达工夫。先生曰:“后儒教人才涉精微,便谓上达未当学,且说下学。是分下学、上达为二也。夫目可得见,耳可得闻,口可得言,心可得思者,皆下学也;目不可得见,耳不可得闻,口不可得言,心不可得思者,上达也。如木之栽培灌溉,是下学也;至于日夜之所息,条达畅茂,乃是上达,人安能预其力哉?故凡可用功可告语者皆下学,上达只在下学里。凡圣人所说,虽极精微,俱是下学。学者只从下学里用功,自然上达去,不必别寻个上达的工夫。”^②

在阳明看来,个人先天气质虽然不同,教化的根据和机理是一样的,既要随机教化,根据不同人的气质特征诊治对治,要看到每个人身心特质的不同,又要强调良知和身心的内在统一性。也就是说,良知本体是个人修养的根源性所在,它是身心统一的最根本的根据,从良知出发,没有下学、上学,没有根器的差异,即便有差异也是相对的。教化随着相对差异转变,但是,根本的机理

① 王守仁:《传习录下》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第117—118页。

② 王守仁:《传习录上》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第12—13页。

不变,这二者是统一的。下学与上达的差别就是身与心的对立,既要看到,身与心的差异与分别,又要看到二者的同一性和统一性:身是心的表征,心是身的主宰,但是,身与心当本体呈现时又是一体的。同时,我们在修养的时候也是一样:做立命的功夫,从身心一体立论。把身心一体,就能将下学与上达归并为一,就能从心的根源出发,而这也是身的主宰,因此,有本有源有根有叶,一并修养,一体教化,学问可成矣。

四、朱子、阳明教化哲学基础之异

阳明和朱子对教化的理解有相当大的不同,尤其是关于《中庸》之“教”的解释,这是基于朱子理学的哲学基础和阳明心学的哲学基础而来的。朱子理的探究凸显他对价值超越性和普遍性的追索,但是,这种普遍性和超越性并不是一个悬空的理,而是联系着现实世界的具体礼仪规则等等,即它的落实同时还需要基于现实性的根据,在朱子那里即礼法的经验事实和圣人的教导,以此构成社会教化的根据。这种先验设定和经验根据的双重逻辑使该理论具有了双重可能性:一则是道德理想主义的发展,引导士大夫和民众道德自觉性的提升和道德实践的推进;一则是这种理可能成为现实社会的普遍的宰制性力量,正是后者受到清代戴震的强烈批评。

朱子理论的二重性不仅是天理本身的现实性和超越性之间的冲突,同时也是他的理气二元论演绎的后果,当理气二分体现在个体身上的时候,便呈现为个体自身内在的紧张与冲突。他将《中庸》中的教定位于对人的规范与诱导甚至刑罚,即理对气的规定与个人接受圣人的教诲,从而引发后来王阳明以及戴震的批评,如何理解阳明及戴震的历史批评,提炼朱子理气思想的合理价值,体会阳明身心一体和整体的思想,这是需要我们今天继续思考的。

(一) 性理与气禀

朱子理学尤其是理气关系的讨论把中国哲学研究提升到一个空前的地步,同时也留下了若干悬而未决的问题。他强调,世界万事万物的产生、存在都是气的构成,但是,气的构成都秉有一个理,理先于气的存在而存在,气是现实的具体存在者,而理是一个抽象的存在。他说:“且如天地间人物草木禽兽,其生也莫不有种,定不会无种子白地生出一个物事,这个都是气。若理,则只是个净洁空阔底世界,无形迹,他却不会造作;气则能酝酿凝聚生物也。但有此气,则理便在其中。”^①这种理的先验性和普遍性给理论设计带来的一个影响是:理是形上的、普遍的、先天的;气是形下的、具体的、后天的,理和气二者之间构成了一种内在紧张性。

理气结合而构成世界万物,但是,世界万物又是多种多样、彼此不同的。朱子认为,这种差异是由气的差异造成的。“同者,理也;不同者,气也”。^②一般物质事物是这样,具体到人类也是如此。人生是理气的结合,在这个结合中,天理是自在的,而造就人类能动的根据是气,而导致人与物不同、人与人不同的也是气:“天理固浩浩不穷,然非是气,则虽有是理而无所凑泊。故必二气交感,凝结生聚,然后是理有所附著。凡人之能言语动作,思虑营为,皆气也,而理存焉。故发而为孝弟忠信仁义礼智,皆理也。然而二气五行,交感万变,故人物之生,有精粗之不同。自一气而

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第3页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第9页。

言之,则人物皆受是气而生;自精粗而言,则人得其气之正且通者,物得其气之偏且塞者。”^①人得到气正与通,物得到气的偏塞,故人与物不同,人清明灵觉,物没有人的灵明。朱子认为,人也禀天理,即先验的理,这个理虽然不同于物理,但也是源于天地本身,是理赋予人的,这就是人性,即人的性理,人的性理就是“仁义”。朱子认为,仁义道德就是人性,人性就是人的性理,而性理不存在真假、是非、正误、黑白的问题,性理是全善的:“性只是此理”“性是合当底”“性则纯是善底”“性是天生许多道理”“性是许多理散在处为性”“性是实理,仁义礼智皆具”。^②“性是合当底”即性是价值存在,是“应当”。

理无不同,理本身全善,仁义道德又内在,但是,现实的人却各自不同,有善有不善,这是为什么?人的善恶差异从哪儿来?朱子认为,人与人的不同与人与物的不同一样,也是因为气禀。如果说人性之理是一样的,气质的禀赋不同,为什么就导致人的不同了?朱子有一个解释:“问:人之德性本无不备,而气质所赋,鲜有不偏。将性对‘气’字看,性即是此理。理无不善者,因堕在形气中,故有不同。所谓气质之性者,是如此否?曰:固是。但气禀偏,则理亦欠缺了。”^③朱子这里有一个似乎奇怪的论说,气禀偏了,理也欠缺了。在朱子的理论形态中,理是性,本自完善无缺,气禀只是情或欲等等,如果说气禀偏了,理就缺了,那与他的理论是不合的。其实,所谓理阙只是理由于内在于人,自己不彰显,气清明则使其显现,气禀粗糙则遮蔽了它。朱子认为:“然就人之所禀而言,又有昏明清浊之异。故上知生知之资,是气清明纯粹,而无一毫昏浊,所以生知安行,不待学而能,如尧舜是也。其次则亚于生知,必学而后知,必行而后至。又其次者,资禀既偏,又有所蔽,须是痛加工夫,‘人一己百,人十己千’,然后方能及亚于生知者。及进而不已,则成功一也。”^④人就其道德天资而言是分等级的,即孔子所说的“生而知之”等等几类,困而后学或困而不学的需要痛下修养的功夫。在这个地方,朱子所说的“上知”即生知之人,就是气质的纯粹无杂,意味着天理的自然彰显,常人学习也就是向着圣人或圣王的方向努力。从这里看,朱子理气理论的唯一一个解释,就是气粗遮蔽理的展现,圣人之所以能够通达澄明是遮蔽少甚或没有遮蔽造就的。他说过:“如禀得气清明者,这道理只在里面;禀得气昏浊者,这道理亦只在里面,只被这昏浊遮蔽了。譬之水,清底里面纤毫皆可见;浑底里面便见不得。”^⑤如此,我们可以将朱子的理气关系理解为二元一体的内外说和气对理的遮蔽论。朱子还有一个没有充分展开的论述,即气偏说。他在《答赵致道》中说:“若论禀赋,则有是气而后理随以具,故有是气则有是理,无是气则无是理,是气多则是理多,是气少则是理少,又岂不可以偏全论耶?”^⑥他在《答杜仁仲》中说:“理固不可以偏正通塞言,然气禀既殊,则气之偏者便只得理之偏,气之塞者自与理相隔,是理之在人,亦不能无偏塞也。”^⑦陈来据此指出:“气禀不仅影响到理禀的偏全,而且会对所禀之理产生蒙蔽从而妨碍理的完全表现。”^⑧所谓气偏理偏是朱子理气关系论述中对于气妨碍理的展现

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第65页。

② 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第83页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第71页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第66页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第78页。

⑥ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第2863页。

⑦ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第3000页。

⑧ 陈来:《朱熹哲学研究》,北京:中国社会科学出版社,1993年,第68—69页。

的另一种类型；一种如前所述，是气粗而对理的遮蔽；气偏则是气禀不全，不能中和。朱子思想后期似乎倾向于探讨气和理的内在性冲突与统一，但是，也没有深入下去，总体上还是贤者清明、愚者粗浊的对立。^①有鉴于此，他不认为个体尤其是常人能够自我认识道，而是需要圣人接引指导与规范，所以，他说：“道便是无躯壳底圣人，圣人便是有躯壳底道。”^②朱子这样的考察需要一个圣人“品节”，即圣人制定规范供常人遵循。

综上，朱子理气思想可以分解为几个方面：第一，理气之间的对立，即形上与形下的紧张；第二，气粗遮蔽了内在之理的显现；第三，人群中有关圣贤与庸众，圣贤是气禀清明透彻之人，圣人承载着道，是道德显现，庸常者则气禀粗糙鄙陋，这为他以圣人为主体的教化修身理论埋下了伏笔。朱子批评孟子对人性的认知不够周延，他认为孟子的人性善总体上是正确的，但不够细致，所谓细致就是既要看到人性的共性之处，又要看到具体的个体之所以不同的原因。朱子认为“孟子说性善，只见得大本处，未说到气质之性细碎处”。^③这个细碎之处就是尽量严格区分不同人的气质类型，从其所偏所蔽加以对治。朱子从张载和二程继承了气质之性的论说，认为这可以补足孟子论性大而化之的问题。但是，他却把气质之性视作人性为恶的根源，导致了理气于人身二本：对人的教化需要对理的认知，但是，理的认知又直接不可得，需要治气，治气就需要理的指导与原则设定，就又回到理，但是，理又不可见，只好借助于圣人，这就是朱子教化思想的一个核心：圣人品节以循理惩气质之杂，即儒家教化是通过礼乐和刑政并举的，这里呈现的是朱子的涵养与教化的分离，涵养是个人身心的事情，教化是圣人制定法则，常人照此遵循，前者求的是理，也变化气质；后者则应该看作是对治气质了，这和心学一系的认识就产生了较大的差异，尤其是在对于《中庸》所提出的“教”的理解上，阳明对朱子的思想提出了较多批评。

（二）圣人品节与礼乐刑政之教

朱子的教化思想源于对理的认定，确认了一个外在的普遍的天理，这样有利于人们以一种敬畏的姿态遵从，但是，这种外在性带来的一个后果是人们的遵从有的时候并非是自觉的，也不是自愿的，而是服从的。这个理并不悬空，落实在人类社会呈现为道德和法律规范等具体的“礼”，朱子把这些礼看作是由圣人依据天理制定和颁行的律则，这与心学一系在什么是“教”的解释上形成重要的反差与对立，其根源就在于彼此所认知的天理与人之间的关系有所不同。朱子对教的理解服从于他的理气关系论述，首先表现在对《中庸》的注解中。《中庸》第一句话说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”朱子对子思的教做了基于理学的解释：

命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。率，循也。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。修，品节之也。性道虽同，而气禀或异，故不能无过不及之差，圣人因人物之所当行者而品节之，以为法

① 朱子后期思想展现了他既要维持理气之间的对立，又要试图打通个人修养不能离身修行、不能离气修行问题，故寻求其内在关系。但是，一方面，朱子的气偏理偏说与他的性理的内在说不相一致；另一方面，由于气的丰富性、具体性、多样性于理的完整性、同一性又造成一个伤害，所以，只要是理气二元的观念，就很难以将二者圆融。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第8册，第3117页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第4册，第1389页。

于天下，则谓之教，若礼、乐、刑、政之属是也。^①

朱子在这一段注解中做了几个不同方面的论述，第一，天命下贯是人的性理、天理，所谓“健顺五常之德”，即仁义礼智信的德性，这是人的内在的规定性；第二，朱子将“率”解释为“循”，即率性是遵循人的先天的规定的性理，而不是本性的自然展开，这里已经体现了与心学家的重要差异。这里需要注意的是，后面有一句话“人物各循其性之自然”，这个循性之自然，不是我们后面谈到的王阳明、程明道讲的人性内在的本质，而是性理，自然是理的当然处；第三，朱子在这里强调了一点是：人的性理相同，但是，气禀不同，就会在日常生活中产生不达于中道，或过或不及的状况，圣人就根据各人不同的气禀形态制定不同的因人施教的方法与规则，这就是圣人品节，以此为天下之法，这些法里面有礼、有乐、有刑、有政等不同类型；第四，这里值得我们特别注意的是，朱子对“修”的含义的解释不同于惯常的理解。他认为修是圣人因人设法，是圣人制定礼乐法规，即教法，就是对不同的人有不同的教育方式、教化方法。人的气禀各异，如孔子所谓生而知之、学而知之，困而后学甚至困而不学的多种层次，需要因人设教，圣人根据不同的人该如何去做才能进于道而设立各种规矩和法则。特别需要注意的是，这个“修”的主体不是我们通常理解的“修养”者，而是“制定”者，修就是品节，类似于周公制礼作乐的意思。朱子说：“性不容修，修是揠苗。道亦是自然之理，圣人于中为之品节以教人耳，谁能便于道上行！”^②朱子通常所说的性是性理，特别注明的时候才说气质之性，他这里强调的“性不容修”就是指人的本性、性理。所以，他说“率性”只能是循性，因为性是理，是不能率而发出的。修就是圣人根据人的不同条件做出各种规矩和奖惩方式以实施教化。“礼乐者，皆天理之自然。节文也是天理自然有底，和乐也是天理自然有底。然这天理本是侏侏一直下来，圣人就其中立个界限，分成段子”。^③节文是礼乐度数，是规矩方圆，品节是圣人对此做的节目安排，即行止坐卧、举手投足等等的方式，即制定规矩。朱子认为，礼节是圣人依照天理制作的，但是，天理“无形无影，故作此礼文，画出一个天理与人看，教有规矩可以凭据，故谓之‘天理之节文’”。^④他在这句话的开头说：“今复礼，便是天理”，然后才说天理无影无形，所以，朱子所说的礼就是天理，天理就是礼，“有君臣，便有事君底节文；有父子，便有事父底节文；夫妇长幼朋友，莫不皆然，其实皆天理也。”^⑤这里的关键是圣人得道，获得天理，或者圣人无蔽，天理昭彰，然后依据天理制定节文，这就是品节。

这里的问题是，常人或庸人为什么不能自主为道，而需要圣人居中做出礼仪章节的段子、需要定出社会法则来让常人遵循而行呢？朱子指出：“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用都由这个气，只是气强理弱。譬如大礼赦文，一时将税都放了相似，有那村知县硬自捉缚须要他纳，缘被他近了，更自叫上面不应，便见得那气麓而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。圣人所以立教，正是要救这些子。”^⑥所谓“气麓”即气粗，也就是不够清明透彻，然后理不得彰显，然后就是颡顽粗暴，这时候，仅仅靠个人自觉不能解决问题，诸如此类

① 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第17页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第4册，第1495页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第6册，第2253页。

④ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第3册，第1079页。

⑤ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第3册，第1079页。

⑥ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第1册，第71页。

的问题必须靠圣人设立法度，甚至于借助刑律，朱子在这一点上，某种程度上有一些荀子的色彩。^①他对在社会中行使律法有一定的强调：“问‘道之以政’。曰：‘圣人之意，只为当时专用政刑治民，不用德礼，所以有此言。谓政刑但使之远罪而已；若是格其非心，非德礼不可。圣人为天下，何曾废刑政来！’”^②孔子讲“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”旨在批评以刑政来治理社会，但是，朱子这里却反其道而行之，为刑政的必要性做出辩护。他认为，德礼与刑政须并立，不可偏废，孔子之所以提出指责，是因为此前偏用刑政过多所致，并不是要废除刑政律法。他又接着强调：“人之气质有浅深厚薄之不同，故感者不能齐一，必有礼以齐之。如《周官》一书，何者非礼。以至岁时属民读法之属，无不备具者，正所以齐民也。齐之不从，则刑不可废。若只‘道之以德’，而无礼以约之，则统无收杀去。”^③朱子在这里还是强调人的气禀差异悬殊，不能等量齐观，礼教主要还是基于感化，而感化并不能使所有人都有类似的转变，如若不能，只能靠外在的力量加以“齐一”化。他特别强调，因为人的资质禀赋不同，资质好的即气禀好的，施以教化，资质差的则需要通过制度来约束、来控制。“资质好底便化，不好底须立个制度，教人在里面，件件是礼。后世专用‘以刑’。然不用刑，亦无此理。但圣人先以德礼，到合用处，亦不容已”。^④这里凸显朱子对礼法并用的肯定，而且认为，这是到一定条件下圣人不可已之为，即具有必然性。这是朱子思想中比较特异的内容，但是，这又源于他的理气思想，所以，有其内在的根据，这正是心学一系与其不同之处。

（三）阳明：道即性即命

王阳明曾对朱子上述论述提出异议：

马子莘问：“修道之教，旧说谓‘圣人品节，吾性之固有，以为法于天下，若礼乐刑政之属。’此意如何？”先生曰：“道即性即命，本是完完全全，增减不得，不假修饰的，何须要圣人品节？却是不完全的物件。礼乐刑政是治天下之法。固亦可谓之教，但不是子思本旨”。^⑤

王阳明认为，子思在《中庸》中的“教”就是人的天性的展开，这个设法展开的过程就是“修道之谓教”，而不是礼乐刑政，礼乐刑政即便可以称作“教”，但那不是子思的“教”的含义。这里凸显了阳明根据良知心学和朱子根据人心中有天理人欲的差异所展现出来的“治人”路径的不同。朱子在有的地方还强调了严刑峻法的紧迫性和重要性。显然，他正是基于天理人欲的冲突而来：人心中有渣滓需要澄清，人群的气质可以分为三六九等，没有办法一律实施礼乐教化的方便，而必须辅之以刑政。王阳明这里所说的“不完全的物件”就是针对朱子“气质之性”来说的。朱子认为，人的气质之性才是具体的直接存在，而本性的完善只是理，当我们一说到性，其实就已经在谈气质之性了：“问：气质之性。曰：‘才说性时，便有些气质在里。若无气质，则这性亦无安顿处。’”^⑥而气质之性只有少数圣贤是先天清明醇厚的，其他人则不免掺杂各种杂质。朱子所讲的“气质之性”是人性自然属性，是先天带来的气质之偏：“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

① 李泽厚所谓“举孟旗，行荀学”，表彰朱子，其实看到了朱子思想介乎孟荀之间的某些色彩，同时，也在一定程度上证实了牟宗三对朱子评价的部分内涵。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第2册，第547页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第2册，第548页。

④ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第2册，第548页。

⑤ 王守仁：《传习录上》，见吴光等编校：《王阳明全集》上，第37页。

⑥ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第1册，第66页。

羞恶者。”^①朱子所说的气质之性的内涵源于张载的气质之性的刚柔等说法,是非常有道理的,是对孟子仅仅就本性上谈人性的重要补充,但是,朱子的问题是,他的气质之性与天地之性之间是断绝的,一个是性理,一个是气质,仅就后者而言,就是阳明所说的“不完全的物件”,即人性本身在朱子那里不是一个完完全全自足的本体,完完全全的是性或性理。如此,教化对治这个不完全的气质身体就用到礼、乐、刑、政四种从礼到法的不同法则。王阳明认为,人先天禀有天道,而且是完完全全的,只要按照一个正确的方式修就可以了,不需要通过圣人居中作法,而且刑与政相对于人性来说是更加外在的规定性,不是教,或不是子思所讲的“率性”和“修道”的那个教。

朱子所谓“圣人于中”“为之品节”道出朱子与阳明之大不同。王阳明认为“道即性即命,本是完完全全,增减不得,不假修饰的,何须要圣人品节?”^②他认为,个体修养就是回顾本自具足的天性,无须一个圣人居中作伐并作出裁断处理提出修养的规矩节目,然后再施之于众,若按朱子所谓居中品物的方法,那就不是人身之本所保有所内在发挥的东西,而变成一个外在的外来的东西加之于众人之身了。阳明由此提出疑问:既然子思是希望人们像朱子所谓的由圣人作法度而循规蹈矩,为什么后面又说出一套个人自我道德修养的“戒慎恐惧”的功夫来呢?“若如先儒之说,下面由教入道的。缘何舍了圣人礼乐刑政之教,别说出一段戒慎恐惧工夫,却是圣人之教为虚设矣”。^③阳明认为,如果像朱子所说的那样,人们的修养是由循教导而入大道,那么,戒慎恐惧就没有用了。如果戒慎恐惧是“教”,那么,所谓礼乐刑政之类还能称之为教吗?如果还是“教”,那不是圣人虚设吗?马子莘没有明白阳明所言,阳明进一步解释:“子思性、道、教,皆从本原上说天命。于人则命便谓之性;率性而行,则性便谓之道;修道而学,则道便谓之教。率性是诚者事,所谓自诚明谓之性也;修道是诚之者事,所谓自明诚谓之教也。圣人率性而行,即是道。圣人以下,未能率性于道,未免有过不及,故须修道。修道则贤知者不得而过,愚不肖者不得而不及,都要循着这个道,则道便是个教。”^④阳明认为,按照《中庸》的开篇来说,子思所谓的教就是人的生命的本质的展开,人的天性本自诚明,由天性的“诚”展开就是道。去做诚的工夫,实现诚、展开诚就是教,修道就是使本性之诚展现的过程,即“诚之”。阳明认为,圣人天资明敏,率性而行,常人未免有过与不及的问题,所以,需要“修道”,修道就是循这个道而行,这个道就是自己的天性,性就是道,道就是教,这是与朱子完全不同甚至相反的。阳明接着又举出《礼记》“风雨霜露,无非教也”这句话说明这个道理。《礼记·孔子闲居》谓:“天有四时,春秋冬夏,风雨霜露,无非教也。”孔颖达疏谓:“言天春生夏长,秋杀冬藏,以风以雨,以霜以露,化养于物。圣人则之,事事仿法以为教,故云‘无非教也’。”^⑤阳明讲的是天地万物顺应其自然本性,展开其自然本性,即天道,即教。所以,才能说性即道即教。这也是程明道的看法,而与朱子形成鲜明对照。孔颖达在这里说圣人则之,相对于阳明的说法又拐了一个弯,圣人依天设教是可以的,但是,没有明确如何顺应天道而来设教。朱子的思想其实很明确,就是依天理、天则来设教,然后教人遵循,在这个遵循中治理气的渣滓。阳明认为,子思所说的教是人性展开和何以展开的问题,这是《中庸》的教,而朱子所说的是“治天下之法”,是法不是教,法是治理,教是教养,从广义上说,勉强也可

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第64—65页。

② 王守仁:《传习录上》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第37页。

③ 王守仁:《传习录上》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第37页。

④ 王守仁:《传习录上》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第37—38页。

⑤ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,见《十三经注疏》下,第1617页。

以称作是教,但不是子思所说的教。王阳明和程明道所理解的教的意思则是,顺应人的本性、展开人的本性,这就是教。明道谓:“道即性也。若道外寻性,性外寻道,便不是。圣贤论天德,盖谓自家元是天然完全自足之物,若无所污坏,即当直而行之;若小有污坏,即敬以治之,使复如旧。所以能使如旧者,盖为自家本质元是完足之物。”^①“此理,天命也。顺而循之,则道也。循此而修之,各得其分,则教也。自天命以至于教,我无加损焉,此舜有天下而不与焉者也”。^②大程子明道这里讲得十分明白,人的天性本身就是道,从天命展开就是教,我自己并无所增减。所谓“如旧”是明道一个形象有趣的说法,就是人性的本身,说明人性本身是一个自足之物,它有后天损坏,但是,其本原是好的,就是道体。尤其需要注意的是,明道这里的道、理、性不是朱子所讲的超越的性理的性,而是人的本性,也不是与人的生命处于隔离乃至于对立状态的气质之性。换句话说,明道或者阳明他们使用的是类似于孟子的话语系统,而不是朱子集成程颐和张载所形成的天理之性与气质之性二分并立的话语系统。

(四)王阳明、戴震的相关讨论

朱子与阳明在子思之“教”上的不同意见,与他们对个人修身的不同认识有关,而修身理解的不同其实是理气关系认识上的差异,核心涉及“理”的概念。朱子那里的理从人身来说有两个论述,一个是理就是性理,普遍性,这是超然的,理在内,气在外,这一点是朱子经常说到的,譬如,他在说“明明德”时:“如此等德,本不待自家明之。但从来为气禀所拘,物欲所蔽,一向昏昧,更不光明。而今却在挑剔揩磨出来,以复向来得之于天者,此便是‘明明德’。”^③气质之偏蒙蔽了理的显露,朱子说圣人的时候,也只是说,他们天生理不为气蔽塞;另一个是理与气有关联,相互之间的关系有交错:“理在气中发见处如何?”曰:“如阴阳五行错综不失条绪,便是理。若气不结聚时,理亦无所附著。”^④阴阳五行是气,不是理,阴阳五行错综但又有条理,这就是理,这是朱子在某种程度上说气的条理是理,但是,我们必须说,这种说法在朱子那里偶尔或见,不是常态。朱子在说古代圣王的时候,认为他们“故上知生知之资,是气清明纯粹,而无一毫昏浊”,^⑤这里谈的也是气,这里说的是气清明,没有浑浊、混蔽,能够使理自然显露出来,但是,总的意思还是理在内,气像覆盖在理上的浊物一般,还不是气的自然条理的解釋。他有时候又强调精气或清气与浊气的差别对待,尤其是比较对比圣贤与常人的时候:“只是一个阴阳五行之气,滚在天地中,精英者为人,渣滓者为物;精英之中又精英者,为圣,为贤;精英之中渣滓者,为愚,为不肖。”^⑥但是,问题是没有进一步澄清内在的性理与气的变化之间到底是一种什么样的关系。正因为如此,朱子把对理的认知和气质变化的修养分成了两段,这正是阳明最不喜欢的地方。朱子说:“明德是自家心中具许多道理在这里。”^⑦明德在阳明那里就是良知,所以,“明明德”就是良知的自我展开,但是,朱子说“明德”是理,就在心中添加了一个东西。朱子也强调“明明德”就是身心变化,但是,他始终不忘强调“明德”具理:“或问‘明明德’云云。曰:‘不消如此说,他那注得自分晓了。只要你实去体察,行之于身。须是真个明得这明德是怎生地明,是如何了得它虚灵不昧。须是真

① 程颢、程颐:《河南程氏遗书》,见王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第1页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》,见王孝鱼点校:《二程集》,第11页。

③ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第271页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第3页。

⑤ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第66页。

⑥ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第259页。

⑦ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第263页。

个不昧,具得众理,应得万事。只恁地说,不济得事。’”^①朱子在说明德具得众理的时候,尤其是在说行之于身的时候,似乎与王阳明并无大异,但是,要知道朱子的理还是性理,是抽象世界中存在的,所以,他的暧昧不明之处在这里彰显得更加明显和难以捉摸。王阳明则说得直接明白:

夫在物为理,处物为义,在性为善,因所指而异其名,实皆吾之心也。心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。吾心之处事物,纯乎理而无人伪之杂,谓之善,非在事物有定所之可求也。^②

阳明这里直通通来说心与理的统一,当然,为了避免误会,我们这里可以将他的心理解为心的本体或“尽心”,但是,其中没有另外一个内藏着的“理”去做计较、探查。阳明一方面说“心即理”,一方面也论述到气,说气的条理是理:“理者气之条理,气者理之运用;无条理则不能运用,无运用则亦无以见其所谓条理者矣。”^③理是气的条理,就把身心的修养尤其是变化气质何以能够见理、得理的问题解释清楚了,王阳明说:“仁人之心,以天地万物为一体,忻合和畅,原无间隔。”^④他并肯定了黄勉之“无间断”的说法。而所谓无间断就是气机的和谐流畅不滞,气机和畅,就不在心体上滞留,就没有私意的束缚,这就是理的彰显:

先生尝语学者曰:“心体上着不得一念留滞,就如眼着不得些子尘沙。些子能得几多?满眼便昏天黑地了。”又曰:“这一念不但是私念,便好的念头,亦着不得些子。如眼中放些金玉屑,眼亦开不得了。”^⑤

这里所谓的私念又是和气机联系在一起的。私念不执着、不停留实际上是气机的和畅流动状态,这是天理的流行状态,但是,这个天理也就是心体自身,也是我们身心的一种通畅活泼状态。阳明所理解的“教”就是教人向本心即良知本体的方向转化、发展,而不是控制、克制和惩罚。即在贤者引导下,向这个方向做的自我努力就是修道,这样的教不同于朱子所理解的“礼乐刑政之属”,后者则是通过圣人设定规范,实施不同的规定,要求人们去遵循。我们如果从今天反观朱子,他的问题就是对礼和理的混同,圣人制定的是礼,理或道既然是不可见的,圣人如何得知,需要一个论证。朱子显然有他的理解,但是,我们很难说这是周延的。他说:“宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,凡生于天地之间者,又各得之以为性。其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”^⑥朱子的论断以现实的规范为根基,回溯于天,而阳明的论述以自己身心的条理、畅达以及相应的感知为依据,可以依从现实的礼,也可能从自己身心的感知中确定理与礼的关系,它的根据是内在的。

戴震认为朱子的理的论述有严重的偏失,脱离了孟子的感官悦于外物,心悦于理义的情感性论述:“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。凡有所施于人,反躬而静思之。”^⑦“天理云者,言乎自然之分理也;自然之分理,以我之情絮人之情,而无不得其平是也”。^⑧理是情感

① 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》第1册,第264页。

② 王守仁:《与王纯甫(癸酉)》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第156页。

③ 王守仁:《答陆原静书》,吴光等编校:《王阳明全集》上,第62页。

④ 王守仁:《与黄勉之(甲申)》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第194页。

⑤ 王守仁:《传习录下》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第124页。

⑥ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第3376页。

⑦ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,北京:中华书局,1982年,第1页。

⑧ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第2页。

之间的逆推论证,是“相互性”的感知,即孔子的“己所不欲,勿施于人”,这是戴震对于理的第一种观点;他的第二种观点是,理是众人的认知、认同,而不是个人的判断,个人的判断是意见,而不是理:“心之所同然始谓之理,谓之义;则未至于同然,存乎其人之意见,非理也,非义也。”^①这两点可以归于情的共鸣上来,也可以归于意见的公开论证上来,都是十分有见地的看法。所谓情的认同,其实是气的条理化,他认为朱子是在气禀之外增加一个东西谓之理:“孟子明人心之通于理义,与耳目鼻口之通于声色臭味,咸根诸性,非由后起。后儒见孟子言性,则曰理义,则曰仁义理智,不得其说,遂于气禀之外增一理义之性,归之孟子矣。”^②在这一点上,戴震与王阳明有一定的相通之处。阳明说:“古人为治,先养得人心和平,然后作乐。比如在此歌诗,你的心气和平,听者自然悦怿兴起。只此便是元声之始。”^③他在《训蒙大意示教读刘伯颂等》中强调:“故凡诱之歌诗者,非但发其志意而已,亦以泄其跳号呼啸于泳歌,宣其幽抑结滞于音节也;导之习礼者,非但肃其威仪而已,亦所以周旋揖让而动荡其血脉,拜起屈伸而固束其筋骸也。”^④阳明这里所谈论的都是身心气机的畅通无滞,但是,他的目的还是在于理,只是在阳明看来,这种教化与修养,理在其中了,而不必舍此求理,或者用一套规矩作为理的法则来规导约束人。

就朱子与阳明的理气思想来说,其实各有其擅场,应以相资为用的视角来做出衡量与判断。朱子思想偏于保守、执着,可能导致外在化的约束与强制,但是,适合对大众教化的导入,而且稳当不容易激进出偏差。陈来在讨论朱陆之辩时提出的看法可以作为相关的外在评判:

朱熹反对以心为性为理,不仅在于从概念上要把能知觉的主体与其内在的本质、规律相区别以建立一个细密的心性学说,更在于强调要正视知觉内容上道心与人心的对立,避免由于笼统宣称心即理造成的在实践上以人心为道心,以私欲为天理的任心率意倾向。而后者又是与朱熹关于气质之禀的思想联结在一起的。^⑤

应该说,朱子对心学一系的工夫与境界有相当的隔膜,所以,他的批评不能说是切中肯綮的,但是,在修养方法上,我们又必须说朱子这种进学致知与涵养用敬的进路是稳当的。问题仅仅在于,这种理的外在性导入也可能造成人们的压抑与抵触。所以,阳明以心为本的教化理念更容易深入人心,具有更大的操作性,对于今天的教育来说有更多的现实意义。同时从根本上说阳明思想可能是儒家门内如佛教所谓的“究竟法门”,而朱子更可能是“方便法门”,但是,这个方便法门又能够涵摄大众,这有类似于阳明晚年教导钱德洪与王畿的不同施教路径。在理本与心本的立命与教化形态中,构成了前者之二元的理气关系及身心对立模式;心本则构成阳明之心气内在贯通的身心认知形式和以心主导并身心一体的涵养工夫,这是宋明理学之中理学与心学两系在身心问题上的重要分野。因此,两种总体目标相似而身心关系论述以及修养方式迥异的范型也由此形成。

(责任编辑:王丰年)

① 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第3页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第6页。

③ 王守仁:《传习录下》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第113页。

④ 王守仁:《传习录中》,见吴光等编校:《王阳明全集》上,第88页。

⑤ 陈来:《朱熹哲学研究》,第345页。陈来也指明,象山心即理的心,其实是本心。

· 儒学与文学艺术 ·

设论体与儒家思想： 汉代贤人失志之赋的另一种体式

苏瑞隆 刘奕阳

摘要：从汉代设论作品的内容，结合两汉社会变迁的史学背景，可以了解士人作出政治选择的原因，以及其自我志向与儒家思想的关联。两汉之际的设论作品，在内容上通常分为两个部分，第一部分是士人对于当下政治环境的评论，第二部分则是个人志向的表达。设论文的内容虽然在不同时代、不同作者的笔下显现出了多样化，但是在“显隐观”“俟命观”“通变观”三个方面，则不约而同地受到儒家思想的影响，展现出两汉士人修身立德、灵活处世的人生追求。

关键词：对问； 设论； 贤人失志； 《文选》； 儒家； 汉赋； 修身

作者简介：苏瑞隆、刘奕阳，新加坡国立大学中文系（新加坡 119260）

序 言

“设论”是一种辞赋，这是辞赋研究者的共识。这种赋体以主客问答的模式表达作者的窘境，其实是贤人失志之赋的一个流派，也是汉代儒家与非儒家学者所共同使用表达自己志向的文体。萧统《文选》卷四五首次收录了“对问”和“设论”两个文类，这两者其实是类似的，不知编者何以将之一分为二。前一类只有《宋玉对楚王问》，后一类则包含了汉代三篇作品。假如宋玉的作品并非伪作，则其作品就是现存最早的设论体，因为他设立的内容与修辞之模式为汉代所模仿。汉代最早的设论体《答客难》是东方朔在上书献策后未受赏识，为了自我宽慰而写的作品。这篇文章不仅包含了东方朔对于西汉政治现状的看法，也抒发了其不改志向、潜心修身的人生态度。两汉之际，共有六篇设论体的赋作载于《文选》《汉书》《后汉书》中，这些赋作与东方朔《答客难》类似，但又根据时代的变化和作者的态度而显现出不同的特色。从设论体的赋作中，可以看到汉代士人对于政治、社会、人生的观点，他们无论身处治世的大一统政权，还是屈己卑身的污浊官场，都能够铭记先贤教诲，坚持士人应有的道德准则，践行自我志向。本文旨在分析六篇设论作品的内容，结合两汉社会变迁的史学背景，了解士人作出政治选择的原因，以及其自我志向与儒家思想的关联。

一、设论体的贤人失志赋

在《文选》的“设论”分类当中，收有三篇汉代设论体作品，分别是东方朔（约公元前154—前

93)《答客难》、扬雄(公元前53—公元18)《解嘲》以及班固(32—92)《答宾戏》。这三篇作品均设“主客问答”作为文章的基本结构,以“客”对“主人”的疑问为开端,“主人”的回答为衔接,循环问答然后收束全篇。“设论体”赋作兼有大赋中常用的“主客问答”结构与个人化的情感抒发。这两种特点的结合,使得“设论体”赋作在赋的分类中呈现差异化。日本学者中岛千秋在其著作《赋的成立与展开》一书中,将“设论体”赋作归类至“贤人失志赋的系统”,在这一分类中,与之并列的分别是《士不遇赋》《太玄赋》《遂初赋》《述行赋》《慰志赋》《北征赋》《幽通赋》《悼骚赋》《显志赋》《思玄赋》《穷鸟赋》《刺世疾邪赋》。^①中岛千秋认为,首先,在汉武帝时期,中央集权确立,当时的游说家(纵横家)失去了生存的土壤,因此与社会制度之间产生了较深的隔阂,这点可以从《史记·日者列传·司马季主》及东方朔《非有先生论》中看出。它们都反映出在西汉的时代背景下,游说家(纵横家)理想的破碎。其次,在以东方朔《答客难》为代表的“设论体”赋出现的同一时期,另一种内涵相近的“悲士不遇赋”也出现了。^②这两种同时出现的内涵相近的赋作,可以反映出汉武帝时代的社会矛盾以及士人的苦闷心情。基于此,中岛千秋将“设论体”归类在“贤人失志赋的系统”中。中岛的观点立足于“设论体”赋作的内涵表达,看到了“设论”这一框架之下,赋家对于社会政治环境、自我生存境遇的关注。

“设论体”在当代的赋学研究中,研究者通常将之视为一个特殊的叙述结构。的确,自“设论体”形成之后,常成为后人借用前人的写作模式,形成拟作之风。这种模拟之风形成后,“设论体”的数量不断增加,最终形成一种固定的写作体式。但笔者认为,参考中岛千秋的观点,“设论体”的本质仍然是“士人”阶层在社会环境的骤变中,对于自身境遇与归处的思考。他们希望通过一个拥有世俗眼光的“客”的诘难,来让自己吐露出内心的忧思,以及表达于人生志向的坚持。

首先,与其他的抒情赋作对比,设论体赋虽然不是以“自我独白”的方式进行叙述,但设论体的主客双方在言辞上往往富有气势,语气强烈,四字句排列,引用典故。主人对于自我处境的辩白和对个人志向的叙述篇幅较长,说明主人的言辞是文章内容的核心。“设论体”赋作的写作结构虽然有所不同,但在表情达意方面,却不输其他“贤人失志赋”。

其次,也不同于以“主客问答”为叙述结构的大赋,设论体赋作者创作时心中想象的隐含读者(Implied Reader)只是一个能够倾听他辩白,继而理解他境遇的“客”,而不是高高在上,只能委婉劝谏的帝王。隐含读者也是理想的阅读者,他们能够以最合适的方式理解作品的结构,并且理解作者的审美和作品表达的观念。设论文中的“客人”角色,往往对于“主人”抱持着不解与怀疑态度,他们通过聆听主人的辩白,从而了解“主人”的处境。如果“客”是理想的阅读者,那么说明设论文的作者在心态上需要被理解,被认可。因此,比起内容严肃庄重的大赋,设论体赋对于社会现象的批判更加直接,并且侧重于个人志向的抒发。结合以上两点,设论体赋作是一种型式特殊的“贤人失志之赋”。

二、西汉到东汉的设论文变革

根据萧统《文选》以及《汉书》《后汉书》中的记载,本文将讨论两汉的“设论体”赋作六篇,分

① 中岛千秋:《赋の成立と展開》,大阪:関洋紙店印刷所,1963年,第418—525页。

② 中岛千秋:《赋の成立と展開》,第420页。《史记·日者列传·司马季主》讲述了楚国占卜师在长安东市占卜,遇到当时的中大夫宋忠、博士贾谊,向两人陈述了对于世事的看法。东方朔《非有先生论》则假托默默无闻在吴国做官三年的“非有先生”与吴王的言谈,表达贤明君主接受臣子“直谏”的重要性。

别是东方朔《答客难》、扬雄《解嘲》、班固《答宾戏》、崔骃《达旨》、张衡《应间》以及蔡邕《释诲》。马积高《赋史》中对东方朔《答客难》，即最早的设论体作品赋予了极高的评价，认为这篇赋作是当时士人社会处境的真实反映，但是对于其他“设论”作品，他认为除扬雄《解嘲》、韩愈《进学解》、柳宗元《起废答》之外，都“索然无生气”，思想意义也不及前作。^①笔者认为，《答客难》之后设论赋作，虽然在形式上模拟前作，但在内涵上仍然显现出很大不同。譬如在西汉初期，东方朔对于战国时期纵横家社会地位的羡慕，到班固《答宾戏》中，所谓的“纵横家”，已经成为只会花言巧说的“游说之徒”，而苏秦、张仪、商鞅、李斯的行为，不过是“以求一日之富贵”^②的短视行径。这种对于历史人物评价的改变，也反映出在不同的社会背景下，士人阶层的政治、道德追求都发生了很大的改变。所以，《答客难》之后的拟作仍然是值得研究的作品，具有很高的史学与文学价值。

从西汉到东汉的设论文，在其内涵上也发生变化，下文将从士人“不遇”的原因和面对“不遇”的态度两方面来进行说明。

（一）士人“不遇”原因之变化

东方朔《答客难》作为设论文的开端，其中的思想内容对于后来作品的分析尤为重要。《汉书》记载，东方朔向武帝“上书陈农战强国之计，因自讼独不得大官，欲求试用。其言专商鞅、韩非之语也，指意放荡，颇复诙谐，辞数万言，终不见用。朔因著论，设客难己，用位卑以自慰谕”。^③东方朔所陈“农战强国之计”即是以商鞅、韩非为代表的法家思想，具体内容可参考《商君书·农战篇》：

善为国者，其教民也，皆作壹而得官爵，是故不官无爵。国去言则民朴；民朴，则不淫。民见上利之从壹空出也，则作壹；作壹，则民不偷营；民不偷营，则多力；多力，则国强。今境内之民皆曰：“农战可避而官爵可得也。”是故豪杰皆可变业，务学《诗》《书》，随从外权，上可以得显，下可以求官爵；要靡事商贾，为技艺，皆以避农战。具备，国之危也。民以此为教者，其国必削。^④

这段话鼓励民众从事农耕和作战，而不是学习《诗》《书》，以此来躲避农耕和作战，获取官职。如果民众不能统一思想，集中力量，从事以上这两个事业，那么国家就会危险，走向衰落。显然，汉代大一统政权已经结束了多国征战的局面，在武帝统治时期，为了稳固政权，皇帝急切希望统一民众思想，《诗》《书》《礼》《易》《春秋》五经已经成为士人必读的经典书目。此时提出农战强国的策略，必定不会得到统治者的青睐。因此，可以说，东方朔虽然在内心渴求得到任用，但他无法得到武帝的赏识也是时代的必然。但在《答客难》一文中，东方朔似乎对于自己的处境并没有清晰的认知，他只将过错归咎于外部环境的变更，认为时代没有为士人提供发挥才能的机会。东方朔之所以会将自我的失意归咎于外物，可能是出于三个原因。首先，他说“天下平均，合为一家，动发举事，犹运之掌，贤与不肖何以异哉？”^⑤即天下统一，制度健全，一举一动尽在掌握，因此无法区分贤者和无能之人。其次，他指出帝国任用官员，“用之则为虎，不用则为鼠；虽欲尽节效情，安知前后？”^⑥官员的任用并不稳定，被任用与不用的处境差异极大，就算是想要尽忠，却不知道如何才能进退得宜。第三，东方朔以为“夫天地之大，士民之众，竭精驰说，并进辐凑者，

① 马积高：《赋史》，上海：上海古籍出版社，1987年，第80页。

② 萧统编，李善注：《文选》卷四五，上海：上海古籍出版社，1986年，第2018页。

③ 班固撰，颜师古注：《汉书》卷六五，北京：中华书局，1962年，第2864页。

④ 蒋礼鸿：《商君书锥指》卷一《农战第三》，北京：中华书局，1986年，第20页。

⑤ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2001页。

⑥ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2002页。

不可胜数；悉力慕之，困于衣食，或失门户”。^① 士人众多，像车轮辐条一般拼尽全力游说，但也找不到晋升之路，反而陷入贫困或丧命。从东方朔以上提出的三条原因可以看出当时汉代社会士人的生存状况。大一统局面结束了列国纷争，但也结束了士人依靠游说各国君主来取得任用的机会，他们需要遵守国家的人才制度，只听命于唯一的皇帝，就算得到任用，命运浮沉，不在自己的掌握之中。昔日孔子尚可以因为不满意鲁定公的行为而去鲁仕卫，但汉代的疆域之广，人才之多，时局之稳固，让以东方朔为代表的士人失去了为自我仕途而奔走的自由。这种变化也给处在朝代变更中的士人一个为自我失意开脱的最佳理由。东方朔读书万卷，其思想比较驳杂，班固《汉书·东方朔传》就认为他是杂家，但究其实，其思想包含了儒、道两家的思想，而又以儒家思想为主。而且为了实现自己的人生理想，东方朔选择了一条特殊的处世哲学，即“朝隐”，避世于朝而玩世不恭。^②

在其后西汉末年的一代大儒扬雄的《解嘲》一文中，也有同样对士人失去自由的感叹。扬雄因不愿攀附权贵，专心撰写《太玄》，淡泊自守，而被客人嘲笑“何为官之拓落也？”^③扬雄则通过古今对比来说明当时汉朝体制对于士人任用的缺陷：

当今县令不请士，郡守不迎师，群卿不揖客，将相不俛眉；言奇者见疑，行殊者得辟，是以欲谈者宛舌而固声，欲行者拟足而投迹。向使上世之士处乎今，策非甲科，行非孝廉，举非方正，独可抗疏，时道是非，高得待诏，下触闻罢，又安得青紫？^④

这一段回答从四个角度分析了汉代朝廷用人制度的缺陷。首先，各层官员乃至皇帝都不再尊重士人，不再积极地接触人才或选贤举能；其次，社会实现了从政治到思想上的大一统，言语和行为与众不同的人遭到怀疑和惩罚，因此士人纷纷收敛锋芒，遮掩才能；再次，希望得到任用的士人，策试不能进入甲科，言行不能被举孝廉，就只能上书直言，即士人入仕的途径很少；最后，上疏直言的结果也并不尽人意，就算被赏识也只能在家等待皇帝之诏书，否则便遭罢用。可以看出，扬雄对于人才任用制度的控诉，与东方朔类似，因此他也发出了“世异事变，人道不殊，彼我易时，未知何如”^⑤的感叹。如果说，杂糅儒、道的东方朔与蜀中大儒扬雄作为西汉时期失意贤人的代表，尚不能适应时代变迁后，士人政治地位的巨大变化，因此将自我仕途的失利归咎于外物；那么，东汉初期的儒士班固，则在自著的设论体赋作中，展现了与前代士人完全不同的思想观念。《答宾戏》中，客人讥讽班固“游帝王之世”却不能“跨腾风云”，“驰辩如波涛”却“无益于殿最”，即认为他身处朝堂，且才华横溢，却只耽于经籍，而不建功立业。班固的回应不同于东方朔与扬雄，他首先否定了“游说之徒”苏秦、张仪的“亡命漂说”，认为他们的言行“非君子之法”。后来只用了较短的篇幅解释了士人不遇的原因：

枝附叶著，譬犹草木之植山林，鸟鱼之毓川泽，得气者蕃滋，失时者零落，参天地而施化，岂云人事之厚薄哉！^⑥

与《答客难》《解嘲》不同，处在东汉的班固不再拘泥于《答客难》中“时异事异”的外部环境，

① 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2002页。

② 胡春润：《东方朔研究》，武汉大学硕士学位论文，2005年，第15页。

③ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2006页。

④ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2009页。

⑤ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2010页。

⑥ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2019页。

他十分认可汉代“沐浴玄德、禀印太和”(《答宾戏》)的大一统政权,将失意的原因归结在“失时”,即背离事物发展变化的方向。《列子·说符》有言:“得时者昌,失时者亡。”^①这里的“时”,并不是短暂的时机,而是万事万物变化的规律。在以班固为代表的东汉士人的观念中,时是不可改变的,由天而决定的,个人在天命面前,只有接受的权利。张衡《应间》道:“天爵高悬,得之在命。”^②蔡邕《释诲》载:“时行则行,时止则止。消息盈止,取诸天纪。”^③两者都将天命视为最高的准则,把个人的寄托都放在天命上。

自班固的《答宾戏》开始,东汉的士人不再纠结于自身遭遇的原因,他们顺从地听命于天,认为命运自有安排。于是,东汉的“设论体”赋作者,对于自我遭遇的辩白不再是一种根植于政治现实的背景分析,而是对于提问者立论根本的质疑。班固就反讽来客,“见世利之华,暗道德之实”。^④张衡同样有言,“君子不患位之不尊,而患德之不崇”。^⑤蔡邕的反讽与班固相似,“若公子,所谓睹暧昧之利,而忘昭哲之害”。^⑥儒家思想讲究道德,而非个人利害得失。东汉士人不再以时代的变迁为理由,解释自我的不遇,而是将仕途升迁归结于不受个人控制的“时命”,同时,他们在道德上严以律己,并且希望这种不攀附、不功利的“道德观”可以被“客”所认可,这种观点正是标准儒家立身处世的一种理想。如果“客”代表的是对他们处境抱持质疑的“世人”,那么,东汉之后,设论文的作者则更加积极地传达自我的道德观念,并且他们回应的言辞,已经从自我辩白转向了对来客的宣说儒家的道德观念,形成了一种主动出击的模式。

(二) 士人面对“不遇”态度的改变

上文已经叙述了西汉至东汉社会环境的变化,导致西汉与东汉的士人对于个人不遇的原因抱持不同的解释。而他们面对不遇的态度,也同样有所区别。设论体赋作的后半部分,通常是对于个人志向的申说,而这种志向,也同时代表了士人处于仕途低谷时的态度。东方朔面对无力改变的时异事异,他从几个方面陈述了自我修身的要求及其理想的道德境界。东方朔认为,尽管时局变化,但士人不可以不修身。首先,君子修身必须要与小人的言行区别,不因为小人谋利而改变自己的志向。其次,不惧怕他人的言论,才能坚定自我的追求。再次,“举大德,赦小过”,少问他人过错,检查自我不及之处。最后,他引用《大戴礼记》的“枉而直之,使自得之;优而柔之,使自求之;揆而度之,使自索之”。以圣人教化的角度看待百姓,因为圣人宽大怀柔,匡正百姓的缺失,能使天下人各得其所。这也是他的一个理想,希望天子可以理解他的心境,从而重用他。可以从东方朔的言辞看出,“修身”是士人在任何境地中都必须坚守的人生准则,他认为“君子德行”与天地一样,是永恒的守则,因此,他希望自己能够积极进取,修习君子之道,并且坚定地相信只要能够坚持“修身”,则终有一天会建功立业。^⑦

如果说,东方朔面对自我的不遇,仍然以积极的姿态修身,做出改变。那么,其后的扬雄则借《解嘲》传达了“知玄知默”的个人哲学:

① 杨伯峻:《列子集释》卷七,北京:中华书局,1979年,第245页。

② 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五九,北京:中华书局,1965年,第1901页。

③ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六〇下,第1987页。

④ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2017页。

⑤ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五九,第1901页。

⑥ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六〇下,第1982页。

⑦ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2002—2003页。

且吾闻之,炎炎者灭,隆隆者绝;观雷观火,为盈为实,天收其声,地藏其热。高明之家,鬼瞰其室。攫拏者亡,默默者存;位极者宗危,自守者身全。是故知玄知默,守道之极;爰清爰静,游神之廷;惟寂惟寞,守德之宅。世异事变,人道不殊,彼我易时,未知何如。^①

扬雄首先描述了一种“盈”的状态,即“炎炎之火”以及“隆隆之雷”。这两种自然现象,都只能在短时间内存在,然后即会熄灭或断绝。因此,扬雄得出了争权夺利者易亡,而守玄寂寞者方能长存的人生哲学。他否定了不断追名逐利的人生状态,希望在一种哲学的玄默中,坚守自我之“道”。《汉书·扬雄传》载,“雄少而好学,不为章句,训诂通而已,博览无所不见。为人简易佚荡,口吃不能剧谈,默而好深湛之思,清净亡为,少耆欲,不汲汲于富贵,不戚戚于贫贱,不修廉隅以徼名当世”。^②可以看出,扬雄的个人哲学不同于流俗,或许与其不醉心名利,清静无为的性格有关。因此,致力于作《太玄》的扬雄,并不以“不遇”的境地为人生低谷,反而希望在玄静之中保全自身,追求君子之道,因为无论世事如何改变,“君子之道”不会变更。但另一方面,学者蓝旭指出,扬雄“身处西汉末与新莽时期政治变动的潮流中,使他对于如何在艰危处境中存身自保有更多的切身体会与思考。他本人是好学深思之士,因此,五常中,他强调的最多的还是‘智’……‘智’所概括的是能够对周围环境、现实形势保持清醒的认识和冷静的判断,见几而发,明哲保身”。^③扬雄将儒家的中庸之道,结合自己的见解,转化成独特的价值追求,因为对于外物吉凶的敏锐掌控,所以扬雄能够保持通达的态度,不固执于仕途显达,强调具有理性的道德。

自东汉班固《答宾戏》开始,客人对于主人的嘲戏由主人官职的低微转向指责主人不求功名的现状。《答宾戏》中,客问主人,“且运朝夕之策,定合会之计,使存有显号,亡有美谥,不亦优乎?”^④上文已经提到,“客”代表着世俗视角下的言论,认为功名是士人的最高追求,甚至认为“取舍者昔人之上务,著作者前列之余事耳”,^⑤即古人以立功(“取舍”)重于立言(“著作”)。在来客的追问下,班固道出了自我对于著书立说与修身守志的追求:

昔者咎繇谏虞,箕子访周,言通帝王,谋合神圣。殷说梦发于傅岩,周望兆动于渭滨;齐宁激声于康衢,汉良受书于邳垠,皆俟命而神交,匪词言之所信,故能建必然之策,展无穷之勋也……且吾闻之:一阴一阳,天地之方;乃文乃质,王道之纲;有同有异,圣哲之常。故曰:慎修所志,守尔天符,委命供己,味道之腴,神之听之,名其舍诸……先贱而后贵者,和隋之珍也;时暗而久章者,君子之真也。^⑥

班固以上古至今著书立说的贤人为例,认为这些贤人皆赖天命而通达帝王之理,合乎神明之道,因此他们的言论有别于纵横家的游辞诡说,他们建言立功是必然的。另一方面,班固希望遵循圣人之道,修养自身,听天命,保全自我。他甚至相信,如果神明有知,则必然会使其得到声名。他认为虽然君子一时未见用,但如和氏璧一样,日后必然得到认可。可以从班固的言辞中看出其个人追求的两个方面,一是“立言”,二是“修身”。他认为立言是建言献策,得到功名的途径,而

① 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2010页。

② 班固撰,颜师古注:《汉书》卷五七上,第3514页。

③ 蓝旭:《东汉士风与文学》,北京:人民文学出版社,2004年,第30页。

④ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2016—2017页。

⑤ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2016页。

⑥ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2021页。

修身则是等待天命过程中的可为之事,符合君子的道德,也是日后成就功业的必要修为。

作为一位儒家学者与赋家,班固可说将儒家立身处世的理想发挥到了极致。他认为立功者有傅岩、吕望、宁戚、张良,而立言者包含了陆贾(《新语》)、董仲舒(善《春秋公羊传》)、刘向(作《别录》)、扬雄(著《太玄》和《法言》),最后是班固或者儒家学者的最高理想——即立德者,包括了饿死首阳山的伯夷、叔齐,降志辱仕的柳下惠,乐于箪食瓢饮的颜回,最后是绝笔于西狩获麟的孔子。这些立德之圣人都是他的师表,班固坚信只要坚定志向,恪守天命,领悟正道,神灵必能感动,又岂会舍弃自己而不赐福禄?在《答宾戏》的结尾,班固将自己比喻为困于泥淖的飞龙,终究飞腾青云直上;又如隋侯之珠与和氏之璧,虽先潜于低贱,终将为世人所贵。这种刻苦的修身力学与高度的自我期许,正是实践儒家思想的最高理想。

约与班固同时的崔骃(约30—90)是东汉的经学家与文学家,与班固和傅毅齐名。他的祖父是著名的崔篆,因宗门受王莽重视,自觉愧对汉朝,因终身称病不仕,临终前作《慰志赋》,是贤人矢志之赋的典型。没想到崔骃因以典籍为业,未能求职为官,也受人讥讽,因而作《达旨》,以表达心中的失意。文中也假设客人诘问与其不求功名的行为有关。客人认为崔骃虽有学识,但不登王公之门,不党以赞己,与士不群,尽管在朝廷物色贤臣之时,也不选择入仕为官,反而久滞不前。崔骃首先陈说自己的政治观点,认为士人“险则救俗,平则守礼”,^①其次,“悠悠罔极,亦各有得”,^②所以能够守道而进取,守礼而静处。最后,他表达自己对于求人举荐,以得到官职感到羞耻:“夫君子非不欲仕也,耻夸毗以求举”,以及对于贤人德行的追求“窃慕古人之所序”。^③

上文第一部分对于士人不遇原因的分析,并未提到崔骃,因为崔骃在作《达旨》时尚未出仕。他作《达旨》的用意,实际上回击当时讥讽他不进仕的世人。因此对于“士不遇”态度的分析,具体到崔骃的处境而言,可以说是在分析是否出仕的原因。崔骃从出仕的条件出发,认为君子可以根据自我的“道”而选择出仕或隐居。如果有灾祸降临,则需要贤人救世,但如果天下太平,则只需要守礼修德即可。而如今天下和乐,学者处士,多如川流,自己则可以守道处静。但《达旨》的最后,崔骃似乎道出了最真实的自我诉求,他并不是不愿做官,只是耻于谄媚权贵,不因利益而交友,只求德行的圆满。笔者认为,崔骃真正的追求是“立德”,因此前两部分的叙述可以看作无意出仕的托辞,政治环境的污浊,才是他远离官场、独处修德的真正原因。

张衡为南阳西鄂人,世代为望族,精通《五经》与六义。屡次受到荐举和征召都不愿出仕。安帝(106—125年在位)、顺帝(125—144年在位)时,一直担任太史令,多年无升迁,因而作《应间》以回应“所居之官,辄积年不徙”^④的境遇。张衡不仅精通经学与文学,且善于天文历法,发明浑天仪,既是科学家,又是文学家。因此,作为设论文中是比较特殊的一位作者,其文章内容也有所不同。《应间》一开头,有一客人质疑张衡,“徒经思天衢,内昭独智,固合理民之式也……曾何贪于支离,而习其孤技邪……人生在勤,不索何获?”^⑤即认为他独特的智慧不能够真正用来治理天下,其次天文学这种屠龙之技也并不符合仕途所需,最后,不去索取(与权贵交好),当然也就不能获得推举而升迁。张衡首先从君子之道的角度否认了客人对于功名的追求,这与前面所

① 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五二,第1711页。

② 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五二,第1714页。

③ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五二,第1715—1716页。

④ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五九,第1898页。

⑤ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五九,第1899页。

提的设论文章相似，因此他说“君子不患位之不尊，而患德之不崇”。^①其次，他从“人各有能，因艺授任”的角度，^②说明尽管自己所习“孤技”，也能够因此得到任用。最后，他强调“捷径邪至，我不忍以投步；干进苟容，我不忍以歛肩。虽有犀舟劲楫，犹人涉印否，有须者也。姑亦奉顺敦笃，守以忠信，得之不休，不获不吝。不见是而不愠，居下位而不忧，允上德之常服焉”。^③张衡表明自己的处世原则，不走捷径，不谄媚，守忠信之道，不以低微为耻。不同于西汉时期对自我处境不满的士人，东汉的士人处在一个功名利禄与道德修养逐渐对立的环境中，他们面临攀附权贵即可得到高官厚禄的诱惑，需要在“立功”与“立德”之间作出选择，所以在设论文中体现出来。东汉士人对于“德”的追求极其明确，他们通过对于“贤人之道”的反复申说，将自己与“俗世”“俗士”区分开来，成为拥有坚定信仰的“清流”。^④张衡这种做法与班固殊途同归，都展现了儒家思想立德修身对当时士人的重要性，而实际上他们自身也实践这种思想。与扬雄和班固一样，张衡对于“立言”的人生追求显然重于“立功”。学者连永君提到，士可以讽谏君主，救民于灾祸，也可以官职低微，修身立德，等待时机。而对于张衡来说，他显然更重视将自己的天文知识传播后世，因此看重“立言”。其次，张衡始终践行了儒家的君子之德，在设论文中，往往反映出士人对于高尚道德的不懈追求，而不是他们的不遇之悲。^⑤

蔡邕(133—192)父、祖皆为官，为人孝顺，又好辞章、数术、天文，善音律操琴。他的多种才能与张衡类似，是中国传统中少数一个百科全书式的人物。东汉桓帝(146—168在位)时，中常侍徐璜、左悺等五侯擅权，闻蔡邕善于鼓琴，遂白天子，令蔡邕进京鼓琴。蔡邕不得已行至河南偃师，称疾而归，后闲居在家，不与当时人来往。这个事件，就是《释海》的历史背景。这篇设论文是两汉唯一一篇将对话双方赋予假设身份的作品，全篇既有故事性，又有抒情性，可以说是设论赋在东汉的新发展。蔡邕塑造了“务世公子”和“华颠胡老”两个虚构的角色。务世公子质问华颠胡老为何不建立功业，取得荣禄，反而坚守贫贱，人近晚年而默默无闻。华颠胡老首先以变诈乖诡的纵横家为例，说明贤人坚守道德的重要性。之后，同崔骃《达旨》的写作方式类似，蔡邕也认为天下有道之时，可以舒缓信步，悠闲有余。但很快，蔡邕便以华颠胡老之口，批判了当下的政治环境。

夫夫有逸群之才，人人有优瞻之智。童子不问疑于老成，瞳蒙不稽谋于先生……狂淫振荡，乃乱其情。贪夫徇财，夸者死权。瞻仰此事，体躁心烦……卑俯乎外戚之门，乞助乎近贵之誉。荣显未副，从而颠踣，下获熏胥之辜，高受灭家之诛。前车已覆，袭轨而骛，曾不鉴祸，以知畏惧。^⑥

蔡邕是东汉士人中对于社会环境的批判最为直接、辛辣的一位。这段描述，讽刺了东汉桓帝时社会风气的浮躁，贪婪者为钱财而死，攀附者为权贵而死，在外戚门前卑附的人，还没得到荣显，就获罪而遭灭门，但尽管政治环境如此险恶，谋求利禄之人也不懂得学习前车之鉴。相比不屑于卑屈取媚的其他东汉士人，蔡邕表达了自己对于这种社会现象的厌恶和痛恨，这种局面令他体躁心烦，为之悲哀。

① 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五九，第1901页。

② 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五九，第1903页。

③ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五九，第1906页。

④ 张蓓蓓：《东汉士风及其转变》，台北：台湾大学出版委员会，1985年，第1页。序言中，张蓓蓓将“清流”定义为：人生行为上更加着意修明德行以示异于奸党佞人，或深求德行后面的本心以惕厉矫饰德行的俗士。这些士人，本身既自命清高，他人亦以“清流”目之。

⑤ Yeong - Chung E. Lien, *Zhang Heng, Eastern Han Polymath, His Life and Works*, Ph. D. Diss., University of Washington, 2011, p. 199.

⑥ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷六〇下，第1985—1986页。

从蔡邕对于社会环境的批判方式可以看出,他认为士人出仕,需要注意自己身处的环境。如果环境险恶,则应退守。因此,他对于自我志向的抒发,也基于此观点:

是以君子推微达著,寻端见绪,履霜知冰,践露知暑,时行则行,时止则止,消息盈冲,取诸天纪。利用遭泰,可与处否,乐天知命,持神任己,群车方奔乎险路,安能与之齐轨?思危难而自豫,故在贱而不耻……^①

蔡邕面对不遇,首先认为君子需要根据时势而行动,不能行走在危险之途。其次,兼收并蓄,学习先贤智慧。最后,他仍然强调,如果得到任用,自己仍会施展抱负,建立功业。尽管现在被埋没于俗世,但这是由于外物的阻碍,目前,自我的追求就是徜徉于儒家之经典,沐浴于仁义,上友周公孔子:“方将骋驰乎典籍之崇涂,休息乎仁义之渊藪,盘旋乎周孔之庭宇,揖儒、墨而与为友。舒之足以光四表,收之则莫能知其所有。”^②然后韬光养晦,等候命运,不改己志。《释海》的最后一节,务世公子惭愧忸怩,华颠胡老则援琴而歌,以楚辞体的歌谣收束全篇,歌咏自我高洁之志:“练余心兮浸太清,涤秽浊兮存正灵。和液畅兮神气宁,情志泊兮心亭亭,嗜欲息兮无由生。踔宇宙而遗俗兮,眇翩翩而独征。”^③蔡邕基本上虽以儒家自居,但在这几句拟骚体句中又表现出道家止欲息心,将个人融入无边宇宙的清静无为。

东汉后期,宦官专政,“清流”士人与宦官对立严重。《后汉书》载:“汉自中世以下,阉竖擅恣,故俗遂以遁身矫放言为高,士有不谈此者,则芸夫牧豎已叫呼之矣。故时政弥昏,而其风愈往。”^④因此,蔡邕处在此种社会境况之中,与其说是“不遇”,不如说,他主动选择了远离浑浊的官场,宣告自我的清高与独立。但作为怀有宏大治世理想的贤人,蔡邕此刻正在遭逢的是一种精神上的“不遇”,是士人不可践行理想的无奈和愤慨。所以,蔡邕以骋驰儒家典籍,修身养性,静以俟天命的方式,呼唤治世,等待仁君,坚守儒士之道。

从西汉至东汉的六篇设论文之中,可以看到历史变迁的背景下,士人在不断思考自我处境,衡量社会状况,他们希望在保全自身的前提下,实现建功立业的梦想。从西汉时对于大一统政权的不适和抱怨,到东汉时对于夸毗求举的不屑和批判,士人在任何环境中都能够铭记修身立德的重要性,他们看似退守潜隐,实则见微知著,心态通达,他们无时无刻不充实自我,立身修德,只等一个良机。他们或许不全被称为儒士,但其精神与志向,都浸染了儒家的智慧与道德。下文将具体分析设论文中儒家思想的具体表现。

三、设论与儒家式的静守思想

汉赋与儒学有着密切的联系,拙文曾指出,汉赋的发展与儒学的盛衰有密切的关系。西汉初期,儒学尚未兴盛,反映在汉赋上则是百家思想并存。自武帝始,儒学居于主导地位,对汉赋产生了重大影响,主要表现是儒家批评君主过失的传统及诗教的“谏”原则。^⑤ 儒学对汉代抒情赋中的贤人失志

① 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六〇下,第1987页。

② 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六〇下,第1987页。

③ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六〇下,第1989页。

④ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六二,第2069页。

⑤ 苏瑞隆:《论儒家思想与汉代辞赋》,《文史哲》2000年第5期,第47页。

之赋与纪行赋也有重大影响。总结来说,从这些设论文中能够看到儒家思想对于士人显隐观、俟命观、通变观的影响,这些观念代表了儒家士人在汉代立身处世的核心思想。士人在鸿志不得伸展、内心压抑难当时,以儒家仁义之德自勉;面对混乱险恶的官场,保持中庸与自守的儒者心态,修行敏学不敢懈怠;无论身处怎样的环境,士人始终以守道为己任,静心俟命,等待可为之时。从西汉到东汉,随着政治环境、士林风气的变化,设论文作者在显隐观、俟命观、通变观上的表现也各有不同。

(一) 显隐观

所谓“显隐观”是儒家为官与自我立身处世的一种准则,其来源直接来自孔子的言论。《论语·泰伯》载:“子曰:‘笃信好学,守死善道。危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。’”^①《论语·卫灵公》载:“子曰:‘邦有道则仕,邦无道,则可卷而怀之。’”^②孔子对于出仕与归隐遵循儒家所谓的中庸哲学,他也并不鼓励士人永远“知其不可为而为之”,^③反而认为出仕也需要一定的条件,即“邦有道”。而孔子所谓之“道”,是士人自己的道德准则。只有天下时势与士人追求相吻合时,孔子才鼓励士人走向仕途。要探讨儒家这种“无道则隐”的观念,首先需要回溯先秦时期儒家“忠”的观念。

以色列学者尤锐(Yuri Pines)在自己关于荀子思想论文中对儒家的“忠”进行了系统的概括。他认为,在战国时期“士无定主”,因此士与国君的关系非常灵活,他们既可以“择良木而栖”,也可以“出境而仕”。在这种情况下,士虽然保障了自我的政治自由,但也陷入了“到底该忠于谁”的现实问题,因此,孔子提出了以“道”来规范士人行为的准则,成为士所忠诚的对象。“道”的准则明显地超越了君主个人的重要性,让士人在与君主的治国原则产生矛盾时,可以堂堂正正寻找新的君主,^④因此荀子有言“从道不从君”。^⑤从以上叙述可以看出,儒家的入仕是一种对于“道”的践行方式,如果入仕与道义二者不能两全,则宁可求“道”。

如果明确了“道”的观念,也就能进一步了解儒家“显隐观”的深层含义,以及其在两汉社会的具体表现。由于儒家对于“道”的追求远高于现实政治中的事物,因此,如果社会现实中的入仕环境有违于道,那么士人可以选择隐居。但是,关于孔子“无道则隐”的观念,“并不是彻底放弃进仕的打算,而是一种暂时性的状态,等待时机,等待圣明时代的到来,孔子把隐逸生活看作是对现实政治的暂时性的回避,但这种态度并不是消极的,无所事事的”。^⑥儒家的“无道则隐”是一种积极的人生态度,鼓励士人在人生的任何境遇里坚持“道”的追求。它所侧重的并不是“隐”,而是一种对于人生选择的灵活性,以及隐居也不可改变的“道”。

在两汉设论文中,士人虽没有直接地表达“无道则隐”的观念,因为他们还处在仕途中,只是官职低微,或者积年不迁。但“无道则隐”的积极一面却被士人所承袭,即处在“不遇”的境遇中,也能够积极修身,坚信自我的守道终会带来新的机会。

西汉时,东方朔与扬雄都处于未得重用的境遇,但《答客难》与《解嘲》两篇设论文都表现出对于修身求道的积极态度。

① 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》卷一六,北京:中华书局,1990年,第540页。

② 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》卷三一,第1068页。

③ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》卷三〇,第1029页。

④ 尤锐:《新旧的融合:荀子对春秋思想传统的重新诠释》,《国立政治大学哲学学报》(台北)2003年第11期,第165—171页。

⑤ 王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第250页。

⑥ 赵东梅:《两汉辞赋中的隐逸意识》,东北师范大学硕士学位论文,2011年,第3页。

此士所以日夜孳孳，修学敏行而不敢怠也。（《答客难》）^①

惟寂惟漠，守德之宅。（《解嘲》）^②

东方朔与扬雄都处在西汉大一统时期，他们仍然处在士人失去政治自由的失落之中，言语上不表达出对于扬雄所提的“矫翼厉翮，肆意所存”^③的战国士人的羡慕。他们虽然不得重用，建功立业的积极性被打压，但仍然希望通过修身的方式得到机会。这一点在东方朔身上体现尤甚。上文已经提到，东方朔从三个方面提出了对于自我的要求，这些勉励之辞无不表达出他对于建功立业的急切渴求。与东方朔有所区别，扬雄拥有独特的个人哲学，言辞含义深幽，但他对于“德”的追求还是可见一斑，这种态度虽然很难说具有入仕的积极性，但他所践行的，却正是儒家推崇之“德行”与“立言”。

东汉的社会状况与西汉有很大不同，士人普遍对于统一的政权拥有了认同感，他们不再反复申说外界环境对个人仕途的影响，只是更加注重个人修为，将道德追求作为最高的人生准则。这种社会现象的成因是多方面的。首先，在东汉时期，取士制度在一定程度上影响了士人的道德追求。《日知录·两汉风俗》记载，光武帝尊崇节义，敦厉名实，所举用者莫非明经行修之人，而风俗为之一变。^④ 学者张蓓蓓在其《东汉士风及其转变》中提到，在此制度之下被选拔出来的士人在仕途上都有良好的发展机会，或期月而长州郡，或数年而至公卿。^⑤ 其次，在东汉中后期，混乱的政治环境也被有识之士所诟病，宦官与外戚轮流把持朝政，与士大夫的对立严重，士大夫中的清流之派，在政治上表现出不合作的态度。东汉的设论文作者，如崔骃“常以典籍为业，未遑仕进之事”；^⑥张衡“不慕当世”；^⑦蔡邕更是“闲居玩古，不交当世”。^⑧ 东汉士人一方面受到取士制度影响，追求高尚名节，另一方面随着政治环境的急转直下，导致他们更加激进地标榜自己的不同，将自我与攀附权贵的俗士区分开来。所以东汉的设论文中，士人一改西汉时期对于位不高、名不显的哀怨，反而满意于自我的处境，他们将与客人的辩驳转化为道德教化，宣扬对君子之道的坚守，这无疑也是儒家精神的体现。

时暗而久章者，君子之真也。（《答宾戏》）^⑨

暴智耀世，因以干禄，非仲尼之道也。（《达旨》）^⑩

君子不患位之不尊，而患德之不崇。（《应间》）^⑪

夫岂傲主而背国乎？道不可以倾也。（《释诲》）^⑫

班固表达自己对于君子之道的看法，即需要经过磨练才能得到最后的成果；崔骃则以“非仲尼之道”来表达他对于攀附权贵谋取官职的不屑；张衡以君子之德来约束自我，认为官职的升迁相比

① 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2002页。

② 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2010页。

③ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2006页。扬雄《解嘲》：“（国）得士者富，失士者贫。矫翼厉翮，恣意所存。”李周翰注：“言人择君而事之，如鸟举翼振翮而恣意高飞。”

④ 顾炎武著，黄汝成集释：《日知录集释》卷一三，上海：上海古籍出版社，2006年，第752页。

⑤ 张蓓蓓：《东汉士风及其转变》，第4—5页。

⑥ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五二，第1708页。

⑦ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五九，第1898页。

⑧ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷六〇下，第1980页。

⑨ 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2021页。

⑩ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五二，第1715页。

⑪ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五九，第1901页。

⑫ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷六〇下，第1983页。

道德追求不值一提;蔡邕以一系列例子佐证士人弃国、归田、隐居,实际上是为了维护“道”。

儒家的“显隐观”,即贤人处在任何阶段都可以保持自身道德的高尚,不汲汲于一时的功名,并且,鼓励士人以积极的态度面对“不遇”,等待机会,磨练自我。这些处事方式在两汉设论文中均有所展现。

(二) 俟命观

俟命,即等待天命,这种儒家的观念来自孔子“用舍行藏”的古老说法。《论语·述而》“子谓颜渊曰:‘用之则行,舍之则藏,惟我与尔有是夫!’”^①在《论语》中,“舍之则藏”的观念与“无道则隐”存有区别。黄式三《论语后案》有言:“式三谓庸俗之言命,与圣贤之言命迥不相同。庸人以智术之不能挽者为命,圣贤以礼义之可得不可得为命,而以智力挽之者谓之不受命。以礼义之顺逆卜世运之盛衰,此正夫子之乐天知命而为圣之时者。以数命与性命分为二,而有命不足道之说,是浅言命也。”^②他解释儒家所谓“命”与庸俗之“性命”是不同的,庸俗之命用智术左右,而圣贤则以礼义的可得与不可得为命。可以见得,圣贤所推崇的“命”,是在精神层面上的追求。所以,对于生死命数,圣贤“乐天知命”,顺其自然。参阅以上释义可以见得,儒家将现实的命运与依靠自我努力修身立德的“命”分开,一方面,顺从现实,乐天知命;另一方面,修行敏学,慎修所志。这种俟命观在设论文中也数次体现。

苟能修身,何患不荣。(《答客难》)^③

为可为于可为之时,则从;为可为于不可为之时,则凶。(《解嘲》)^④

慎修所志,守尔天符,委命供己,味道之腴。(《答宾戏》)^⑤

繫余马以安行,俟性命之所存。(《达旨》)^⑥

天爵高悬,得之在命。(《应间》)^⑦

且用之则行,圣训也;舍之则藏,至顺也。(《释海》)

时行则行,时止则止,消息盈冲,取诸天纪。利用遭泰,可与处否,乐天知命,持神任己。(《释海》)^⑧

西汉东方朔与扬雄对于“修身俟命”虽然认同,但其“俟命观”中更多的是对于未来的等待,这种等待并不平静,而是充满着用世的渴望。但东汉士人所表达的“俟命观”则更加平和与真诚。班固是纯儒,又生活在东汉明帝之时,吏治清明,境内安定,因此其在《答宾戏》中真诚地歌颂了洒扫群秽的东汉政权以及圣明神威的君主,与《答客难》《解嘲》的思想内容呈现出明显的区别。因此,学者张德苏指出,班固的俟命“不是久居下僚的激愤之语,而是俟命修身的平静之言,是纠人偏颇的理性之言”。^⑨自班固开始,东汉的设论文之风格和内容逐渐稳定下来。其后的作家所表达出的“俟命观”都呈现出中正柔和、乐天知命的安稳。崔骜甚至将这种俟命总结成了一

① 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》卷一三,第450页。

② 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》卷一三,第451页。

③ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2002页。

④ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2011页。

⑤ 萧统编,李善注:《文选》卷四五,第2021页。

⑥ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五二,第1715页。

⑦ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五二,第1901页。

⑧ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六〇下,第1987页。

⑨ 张德苏:《汉代“设论体”赋的源头及思想变化趋势》,《济南大学学报》2009年第4期,第33页。

种理论化的人生观。他认为,“道无常稽,与时张弛”,因此“险则救俗,平则守礼”^①即贤人在世道处于危机时出仕救俗,和平时则追寻礼义,自我修身。崔骃将孔子所谓“用舍行藏”,解释为一种在政治清明时期自由的个人选择,使士人能够在出仕与归隐这两种状态中保持灵活。这种理论,在后来的设论文如蔡邕《释海》,皇甫谧(215—282)《释劝论》中也有沿用。蔡邕的言论几乎与崔骃的相同,“故当其有事也,则蓑笠并载,擐甲扬锋,不给于务;当其无事也,则舒绅缓佩,鸣玉以步,绰有余裕”。^②皇甫谧则进一步将“进”与“处”这两个状态的和谐与共视为“大同”“至通”。^③张衡与崔骃类似,但他的处境又有所不同,张衡自身“与世殊技”,所以他的俟命观是对于个人能力不被统治者发掘的豁达。他以“且韞椟以待价,踵颜氏以行止”^④勉励自我,表达自己仍然期待机遇。与崔骃的“平则守礼”相比,张衡在心态上渴望被重用,但他自知自己的才能与士人不同,因此对于仕途升迁表现出了一种“得之我幸,不得我命”的通达。

蔡邕展现了东汉时期最为不同的“俟命观”,上文已经提到,蔡邕所处的东汉末期,政治混乱,士人将“不仕”视作“不与当途同流合污”的高尚行为。张蓓蓓对此也有论述,她认为东汉后期士人不仕成风,也是不与当道合作的表现之一。邦无道是他们无意进仕的缘由之一,但清流士人不入仕,也不选择潜隐自修、隐逸山林,而仍然希企有为;以蔡邕为例,坚持不应征辟,宁死不屈,更可以说是近乎“轻生尚气”。^⑤由此来看,蔡邕在《释海》中所表达出的“乐天知命”,实则是一种失望至极的自我宽慰之语。他在前文批判了为财而死、殉身名利的贪婪之徒,后文中却突然转向对于乐天知命人生观的宣扬,更多的是为了表明自己与当时的流俗的众人、污浊官场的官吏有本质上的区别。

设论文中的“俟命观”虽然因人而异,内涵略有不同,但总体而言,是一种或积极或平和的等待,为士人在不遇之时带来了精神上的鼓励与安慰,也为他们远离污浊的政治争斗提供了托辞。

(三) 通变观

通权达变是人生应对种种困境的方法。在这方面,中国古老经典涵藏着丰富的智慧,如《易经·系辞下》载:“《易》穷则变,变则通,通则久。”^⑥《论语·子罕》有言,子曰:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”^⑦又《孟子·离娄章句上》:“男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也。”^⑧是一个基于人伦礼义的通变观。世间的情势没有一日不变,因此通变之说乃是中国古代哲人所观察到的一种人生智慧。

从显隐观与俟命观的分析就可看出,儒家对于“道”的追求虽然一以贯之,不会改变,但是对于求道的方式却是灵活变通的,认为无论归隐山林还是身在官场,都可以践行道义。这种通权达变的思想在《易经》中体现得最为明显,“穷则变”指的是在事物发展到停滞时,就要思考如何变化,以求通达。《论语·子罕》中孔子将修学的境界分为四层,“学”“道”“立”“权”。其中,“权”代表掌握和坚守道之后,对其的灵活运用。孟子所谓“权变”,则是体现在了人伦道德中。嫂溺,则

① 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五二,第1711页。

② 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷六〇下,第1984页。

③ 房玄龄等:《晋书》卷五一,北京:中华书局,1974年,第1413页。皇甫谧《释劝论》:“故进者享天禄,处者安丘陵……二物具灵,是谓大同,彼此无怨,是谓至通。”

④ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五九,第1908页。

⑤ 张蓓蓓:《东汉士风及其转变》,第106页。

⑥ 阮元校刻:《十三经注疏·周易正义》,北京:中华书局,1980年,第86页。

⑦ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》卷一八,第626页。

⑧ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷七下,北京:北京大学出版社,1999年,第204页。

可以授手救之，即在生命危险前，“礼”可以变通。以上三种对于“变”的解释，无论从何种角度出发，都体现了儒家对于“通变”的认可。但从“权”字的释意可以看出，儒家通变也是有基本的原则。孟子言“权，然后知轻重”（《孟子·梁惠王上》），^①“权”如果作为动词，意为“掂量”“权衡”，表示在对物进行称重时的小范围上下移动，通过这种移动，明确它的重量。“权”并不能达到绝对精准，所以其中留下的空间，就是所谓“权变”，即灵活处之的空间。但“权”仍然要求尽量准确，遵循原本物体重量，不能过度偏离。所以也由此可知，儒家所谓“权变”，仍然需要遵循基本的仁义道德。

“通变”的思想，在两汉时期的设论文亦有体现：

今以下愚而非处士，虽欲勿困，固不得已，此适足以明其不知权变，而终惑于大道也。（《答客难》）^②

君子通变，各审所履。故士或掩目而渊潜，或盥耳而山栖。（《达旨》）^③

世易俗易，事执舛殊，不能通其变，而一度以揆之。（《应间》）^④

《答客难》的末尾，东方朔批评来客不懂得观察时势，眼光短浅，不懂得通达权变。东方朔看重“时势”，并且认为抓住时势就可以建立功名。他所谓的“时”是机会，与“通变”的思想密切相关，“时”既是客观的，又是需要靠主观努力来争取的。这不同于班固所谓的“失时者零落”，班固的“时”是客观的，非士人自身可以努力取得的，因此他对于不遇也就更加通达。在《孔子家语·在厄篇》中，孔子讲到了关于“不遇”的见解，也提到“时”的概念。

夫遇不遇者，时也；贤不肖者，才也。君子博学深谋，而不遇时者，众矣。何独丘哉！且芝兰生于深林，不以无人而不芳；君子修道立德，不为穷困而败节，为之者人也，生死者命也。是以晋重耳之有霸心，生于曹、卫；越王句践之有霸心，生于会稽。故居下而无忧者，则思不远；处身而常逸者，则志不广。庸知其终始乎？^⑤

当时孔子准备前往楚国，却被陈蔡之兵围困，绝粮七日，弟子子路认为，“道”不得行，是由于仁德不够的原因。于是孔子给出了以上回答。他说君子博学多才，但不遇也是常事。在这种时刻，君子不可因穷而变节，反而要迎难而上。可以看出，孔子的“时”与班固所谓“时”涵义相通，更偏向于等待、俟命。而东方朔的“时”，因为加入了“权变”而更加灵活，所以他以先秦时的纵横家为榜样，羡慕他们纵横列国的伟绩。但从另一个方面来看，与东汉士人相比，东方朔所处的西汉时代，士人的道德观还处在相当宽容的阶段，他们并不视追求功名为道德上的逾矩，反而当作一种实现了人生价值的光荣行为。

崔骃《达旨》中的“通变”则用来解释其“与时张弛”的人生观。在崔骃的看法中，“道”的内涵没有定论，根据时势不同而改变。这里的“道”代指个人志向，也就是说人的追求不应被具体的社会规则所限制，而是自由且灵活的。这种士人自我选择意识的产生，最早可以追溯到扬雄。据《后汉书》记载，“时人或讥其太玄静，将以后名失实。骃拟扬雄《解嘲》，作《达旨》以答焉”。^⑥

① 赵岐注，孙爽疏：《孟子注疏》卷一下，第21页。

② 萧统编，李善注：《文选》卷四五，第2004页。

③ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五二，第1711页。

④ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五九，第1906页。

⑤ 陈士珂辑：《孔子家语疏证》卷五，上海：上海书店，1987年，第136页。

⑥ 范晔撰，李贤注：《后汉书》卷五二，第1708—1709页。

由此可知,崔骃的确在作文时,受到扬雄的影响。蓝旭在其《东汉士风与文学》这本著作中,有一段对于扬雄其人的评价,笔者认为十分精准,根据历史的连贯性,可以借此看出东汉士人政治选择的缘由。蓝旭认为,扬雄有自己的道德操守和观念,因此他不认为自己的人生价值应当寄托在改良社会的实际政治上。他更为看重的是学术追求,并且希望藉此留名后世。两汉时期,士人尊崇节义,同时也对维护皇权缺乏积极的政治心态。但体现在扬雄身上,则是一种个体独立的精神。^①

东汉士人,如崔骃,他们身上所体现出的对于进仕热情的消退,其实并不止于社会政治环境的影响,从两汉之际的扬雄开始,士人就已经渴求于独立的个人选择。就崔骃而言,他形塑了的“通变”观,实际上利用了儒家思想对于践行道义的灵活一面,佐证自我选择的合理性、合规性。

张衡也以“不能其通变”责备来客的目光短浅与无知,他在《应问》中叙述了当时的社会现实:“缙绅如云,儒士成林,及津者风撼,失涂者幽僻,遭遇难要,趋偶为幸”,^②极言世道之危险,及津者飞黄腾达,但失途者却不得不趋避于世,在两种极端中,东汉的士人往往选择后者。他们不交当世,不遑仕进,就是为了避免在仕途上遇到灾祸,丧掉性命。此处所谓“通变”,其实是一种对于当下环境智者式的见解,一方面,他们能从功名利禄中看到虚幻的本质;另一方面,这种“冒愧呈愿,必无仁以继之,有道者所不履也”^③的险途,也为士人们所不齿。东汉士人这种清醒冷静的观念,使他们彻底地分清了现实世界与君子理想。在《士大夫政治演生史稿》中,阎步克就有相关论述,他认为,东汉儒者具有更多现实态度和理性精神,他们将政治理想与现实境况分开。虽然他们仍然宣说太平或大同这种儒家所谓的最高境界,但实则是取法乎上,得乎其中。^④

由此看来,“通变”在西汉与东汉的不同实践方式,在更加深刻的意义上,代表了士人理想的现实化,他们以理性审时度势,关注自我,进而践行道义。

结 语

对于设论文的研究,本文的立足点是分类问题、流变问题以及和儒家思想的关联问题。这三个角度,从形式到内涵,对于两汉的设论文作以详细的解读。两汉的设论文,不仅具有精巧的结构和丰富的思想内核,还反映出不遇士人的精神追求。作为一种贤人失志之赋,设论文的作者担当着多种社会角色,他们既是不遇的士人,也是肩负社会责任的贤人;既是不得重用的卑微臣子,也是渴盼功名的普通官员;既是受人诘难的文人,也是无力改变现状的失意之人。两汉设论文的作者通常处于人生角色的矛盾和社会压力的夹击之中。但在他们的文章中却少有悲戚、郁闷的言辞,反而只能看到他们对于修身立德的执着追求,以及对于有悖仁义之行的不齿。究其原因,是儒家思想用其灵活处世的观念,宽慰了士人的不遇之悲。儒家的智慧,通过汉代士人的实践,展现出宽和包容、理智通达但也坚定无比的姿态,如明灯一盏,照亮往来士人前行的道路。

(责任编辑:元 膺)

① 蓝旭:《东汉士风与文学》,第60—61页。

② 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五九,第1906页。

③ 范晔撰,李贤注:《后汉书》卷五九,第1906页。

④ 阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第430页。

“仁熟”与“诗熟”

——儒学视域下方回诗学观的建立与阐释

李延欣

摘要:前人常举“圆熟”与“格高”作为方回诗论的核心概念而加以阐发,但对“圆熟”一词的理解多停留于技法层面。事实上,除了“圆熟”,方回《瀛奎律髓》中以“熟”为中心的概念还有“平熟”“律熟”“烂熟”等语,它们都是方回“诗熟”观的重要组成部分。“诗熟”观的建立有时代的审美背景,同时也和方回自身的学术思考密切相关。方回对“诗熟”的阐释与儒家对“仁熟”的解说,在性质、取径和最终呈现三方面都具有相似性。将“诗熟”与“仁熟”相比较,结合方回对“君子应熟于仁”的论述,可见其诗学思想和理学取向具有一定的互文性。以儒学为视域重新展开对“熟”之诗学意义的讨论,能对方回“诗熟”观的内涵及其背后的动力有更进一步的理解,也可探见方回诗学理论与理学思想之间的联系。

关键词:《瀛奎律髓》; 方回; 熟; 儒学; 理学; 诗学

作者简介:李延欣,清华大学人文学院中文系(北京 100084)

学界论及《瀛奎律髓》与方回诗学,多着眼于其与江西诗派之关系,拈出“格高”与“圆熟”作为方回评诗的核心标准而加以阐发。这些探讨主要是将“圆熟”作为一个完整闭合的概念,关注“圆熟”在诗法方面的内涵,及其对防止江西后学求新务奇,在江湖诗风和“四灵”诗风盛行之时起衰救弊的作用。其实,《瀛奎律髓》中不仅有“圆熟”,还有“熟套”“平熟”“烂熟”“律熟”等用语,它们可与“圆熟”形成一个同心圆,圆心也即核心概念——“熟”。为何方回的《瀛奎律髓》要以“熟”来对诗歌进行评价?方回建立“诗熟”观的思想动力是什么?方回的诗学和其学术思想之间有何关联?如果我们跳出风格论的既有框架,而从学术思想的维度去考察“熟”这个概念的形成动因和思想意涵,以上问题皆有进一步探讨的空间。

一、“熟”的诗学意涵及其诗论背景

朱东润在《中国文学批评史大纲》中说“江西派之诗,世人每目为生硬,虚谷遂创为圆熟之论以资救济”,认为方回用“圆熟”的概念来挽救江西诗派生硬的弊病。^①李仲祥指出,“圆熟”与宋末陈腐诗风相区别,是一种雅洁和平的诗风,它与“风韵”有关,与“格高”相对又互济,方回在倡导“格高”的同时,用“圆熟”来防止江西后学求新务奇的弊端,这也是在“四灵”、江湖诗风盛行

^① 朱东润:《中国文学批评史大纲》,上海:上海古籍出版社,2016年,第220页。

之时起衰救弊的方法。^①类似论述有助于我们把握“圆熟”在方回诗学中的位置,然而多停留于诗法流派的探讨,未能展现出此一概念的多层意涵。

方回在《瀛奎律髓》中多次以“熟”及其派生词(如“熟套”“平熟”“律熟”“圆熟”等)来评论诗歌和诗人,形成了一套“诗熟”的观念。要厘清“熟”的具体含义,须先回到相应文本中一一进行分析。《瀛奎律髓》中与“熟”相关的评语计有49条,涉及诗人20余位。所评之诗不同,所组之词不同,“熟”的具体意思也有差异,概括而言大体可以分为以下三类。

第一,在语言层面,“熟”表示陈熟、常见,与陌生化、新奇相反,指诗歌中使用了时人熟悉的语汇或文人习句。例如,评罗隐《广陵开元寺阁上作》:“戏者谓三、四为见鬼诗,其实骄王荒帝,亦自不宜引用,然俗口传之已熟,尾句亦可人也。”^②在方回看来,作诗用“熟料”不是大过,但最好能够避免,在通俗常见的语汇中加入一些相对陌生的成分,就能使诗歌产生新意。如果诗歌一味因袭前人,就容易变成“熟套”,如评李远《听人话丛台》:“平熟,但颇近套。”^③熟语并非不可用,只是不能用得死板无味,此中有微妙差别。

第二,在体式规范层面,“熟”表示诗人对于律诗诗体特征的熟练掌握。方回常以“律熟”“语熟”来表扬一首诗合律而妥帖,或是在合律的基础上稍作变化而不失稳妥。如评梅圣俞《依韵和李舍人旅中寒食感事》“不争格高,而在乎语熟意到,此乃‘吴体’。第一句六字仄声,第二句五字平声,愈觉其健。‘梨花’‘客子’一联,深劲有味”,^④即是从诗法方面肯定了“语熟”。又如评张宛丘《夜泊》“律熟句妥”,^⑤评曾茶山《次韵雪中》“诗律稳熟可法”,^⑥也是对合乎形式规范的标举。得到最多“律熟”评价的诗人是陆游。方回认为:“放翁诗万首:佳句无数。少师曾茶山,或谓青出于蓝,然茶山格高,放翁律熟;茶山专祖山谷,放翁兼入盛唐。”^⑦他把“律熟”与“格高”并列,而将陆游诗歌特征归结为“律熟”。

第三,在审美境界层面,“熟”表示自然圆熟的诗风,它与诗人的用工用意相关,而又超越了形式的层面,成为一种审美追求。方回在评张泽民《梅花二十首》时对“熟”下了一个定义:“熟也者,非腐烂陈故之熟,取之左右逢其源是也。”^⑧比如他评价张泽民诗“不务太高,而圆熟混沦”,^⑨尤延之诗“初看似弱,久看却自圆熟,无一斧一斤痕迹也”,^⑩赵师秀诗“最熟而有余味”,^⑪张宛丘诗“大抵圆熟自然”等等,^⑫皆是对诗人不拘泥于雕琢工夫的肯定。

“熟”的三个层面并非截然割裂,它们在诗中往往相互关联、共同出现。“熟”同时包含了律诗创作论和鉴赏论的意义,从遣词造句到贴合格律再到诗风呈现,既给予学诗者律诗创作方法上的启示,又为诗歌确立了批评标准。有学者认为,方回编著《瀛奎律髓》指出“诗之精者为律”,其

① 李仲祥:《方回论“格高”与“圆熟”》,《殷都学刊》1998年第3期。

② 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第1册,上海:上海古籍出版社,2020年,第137页。

③ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第1册,第129页。

④ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第667页。

⑤ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第596页。

⑥ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第926页。

⑦ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第1066—1067页。

⑧ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第903页。

⑨ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第828页。

⑩ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第884页。

⑪ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第5册,第1903页。

⑫ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第4册,第1382页。

用意在于声援律诗。^①从这个角度看，“熟”也是为律诗正名的一种策略。律诗有形式规定但又不受此束缚，真正的好诗能够驾驭规约而达到出神入化之境界。

要探究方回“诗熟”观的建立，还需要在历时的线索里为他做一个定位，寻出他所能倚借的理论资源。在方回之前，也有许多人将“熟”作为一个审美概念来使用。唐宋时期，“熟”已见于书论和画论。孙过庭《书谱》说：“心不厌精，手不忘熟。若运用尽于精熟，规矩暗于胸襟，自然容于徘徊，意先笔后，潇洒流落，翰逸神飞。”^②郭熙论画也有“及乎境界已熟，心手已应，方始纵横中度，左右逢原”之说。^③艺术之中的“熟”也强调对创作技法及创作工具的熟悉，并由此而递进至自由之境。以“熟”论文论诗者亦有之，如《王直方诗话》载：“谢朓尝语沈约曰‘好诗圆美流转如弹丸’，故东坡《答王巩》云‘新诗如弹丸’，及《送欧阳弼》云‘中有清员句，铜丸飞柘弹’。盖谓诗贵圆熟也。然圆熟多失之平易，老硬多失之干枯，不失于二者之间，可与古之作者并驱矣。”^④

吕本中则直接提出“熟”是诗的精妙之处：“叔用尝戏谓余云：‘我诗非不于子，我作得子诗，只是子差熟耳。’余戏答云：‘只熟便是精妙处。’叔用大笑，以为然。”^⑤宋代禅学对诗学的影响很深，吕本中最为人们熟知的“活法”即是禅门话头。“活法”跟“熟”所指涉的诗歌创作路径非常相近，“熟”亦携带着禅学的基因。周裕锴认为宋代诗论中“熟”与“生”相互转化的理念是从禅学移植而来，如《大慧普觉禅师语录》有“时时提撕话头，提来提去，生处自熟，熟处自生”，启发诗人对于“生”“熟”的思考。^⑥

除了“熟”本身的脉络之外，方回“诗熟”观的建立还与宋代诗坛“去俗”观念的流行有关。黄庭坚对形式和内容的取舍有过这样的说法：“宁声律不谐，而不使句弱，用字不工，不使语俗。”^⑦为了避免句弱、语俗，可以放弃声律等规范。梅尧臣也提出用语浅俗是诗病：“诗句义理虽通，语涉浅俗而可笑者，亦其病也。如有《赠渔父》一联云：‘眼前不见市朝事，耳畔惟闻风水声。’说者云：‘患肝肾风。’又有《咏诗者》云：‘尽日觅不得，有时还自来。’本谓诗之好句难得耳，而说者云：‘此是人家失却猫儿诗。’人皆以为笑也。”^⑧严羽更是明确提出除“五俗”：“学诗先除五俗：一曰俗体，二曰俗意，三曰俗句，四曰俗字，五曰俗韵。”^⑨方回提出“诗熟”，也是对宋人论诗力避浅俗的一种回应。

从文学创作的视角看，“诗熟”包含着一些时代审美的因素以及方回对诗歌艺术的追求；换一个视角，从学术思考来看，则“诗熟”观还关联着方回的学术取向和人生理想。

二、“诗熟”与“仁熟”之比较

《瀛奎律髓》中收录了朱熹 10 首咏梅诗，其中一首为《叔通老友探梅得句垂示且有领客携壶之约》：“迎霜破雪是寒梅，何事今年独晚开？应为花神无意管，故烦我辈著诗催。繁英未怕随清

① 田金霞：《方回的“诗之精者为律”论——兼论宋代古诗与近体诗之争》，《淮阴师范学院学报》2016年第6期。

② 郑晓华编著：《书谱》，北京：中华书局，2012年，第168页。

③ 梁燕注译：《林泉高致》，郑州：中州古籍出版社，2013年，第123页。

④ 王直方：《王直方诗话》，见吴文治主编：《宋诗话全编》第2册，南京：凤凰出版社，1998年，第1148—1149页。

⑤ 吕本中：《吕本中诗话》，见吴文治主编：《宋诗话全编》第3册，第2881页。

⑥ 周裕锴：《文字禅与宋代诗学》，上海：复旦大学出版社，2017年，第116页。

⑦ 黄庭坚：《黄庭坚诗话》，见吴文治主编：《宋诗话全编》第2册，第948页。

⑧ 欧阳修：《六一诗话》，见何文焕辑：《历代诗话》，北京：中华书局，1981年，第268页。

⑨ 严羽：《沧浪诗话》，见何文焕辑：《历代诗话》，第693页。

角,疏影谁怜蘸绿杯。珍重南邻诸酒伴,又寻江路探香(一作春)来。”^①朱熹擅长以物比德,用物性来阐发理义,咏梅诗是其诗作中重要的一类。此诗以花神不管事来回答梅花何以迟开的设问,叙酒伴探梅而来之事,表达对寒梅疏影的怜爱,格律严谨,不乏意趣。《瀛奎律髓》评之曰:“夫仁亦在乎熟之而已矣。此诗当以熟观。”^②此处借“仁”论诗,固然和朱熹的理学家身份有关;然而更为重要的是,此一评语体现出方回对诗歌之“熟”的理解——与“仁”之“熟”具有可比性。

“仁”之于方回,可谓是学术的根基。方回曾用“求仁”来归结孔子的思想:“尧舜以执中之学传后圣,夏商周三代宗其道,享国垂二千年;孔子以求仁之学传后人,汉唐宋三代宗其道,享国亦逾千年。”^③在《南轩集钞序》中,他更是将“仁”理解为儒家学说的思想内核:“人而能全其本心之仁,则道在是矣。故曰:仁者,道之要,学所以学是道也。”^④通过“学”的工夫复归本心,求得“仁”,就能求得道。“仁”在方回心中如此重要,以之论诗,也能见出其诗论的思想底色。

《论语》中有多则关于弟子“问仁”的记载,孔子的解释确立了“仁”之爱人、忠恕等基本内涵。孟子对“仁”加以阐发,进一步说明了要通过修养工夫来接近仁、达到仁。之后,程朱理学又添进格物致知等方面的内容,使得“仁”更加切近可习。经多位儒学家的阐释,“仁”在本体论、方法论两方面都得到充分的发明,成为后世学者难以绕过的概念。虽然方回没有明确指出“仁熟”和“诗熟”之关系,不过根据他对“诗熟”的阐释,我们也可以归纳出二者之间的相似性。

首先,二者都具有层次性、递进性。《孟子·告子上》:“孟子曰:‘五谷者,种之美者也;苟为不熟,不如萑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。’”^⑤孟子取五谷为譬,说五谷虽是种子里头好的品种,但如果不熟的话,还不如萑草、稗草;仁也是一样,要熟才好。孟子认为,人生而具备善端,但这些善端并非一直都在,并非一落地就成熟了的,它们需要有长养的过程,才能落实为美好的道德品性。朱子也说“天下事无他,只是个熟与不熟”,^⑥做事有生熟之别,道德修为亦是如此。与之类似,在方回的“诗熟”观念中,诗歌创作也要以熟为贵,追求“熟”境。按照“熟”的内涵而言,“诗熟”具有语言层面、形式层面、诗风层面的要求,这三个层面在实践过程中也呈现出递进性。一首诗的“熟”,首先可以体现为语言层面上的平熟而不俗,然后是形式层面的律熟而不缚,综合起来则呈现出诗风层面的圆熟而自然。

其次,二者的具体取径都是积累和修养。二程主张在日常事物上悉心“存养”:“古之人,耳之于乐,目之于礼,左右起居,盘盂几杖,有铭有戒,动息皆有所养。今皆废此,独有理义之养心耳。但存此涵养意,久则自熟矣。敬以直内是涵养意。言不庄不敬,则鄙诈之心生矣;貌不庄不敬,则怠慢之心生矣。”^⑦正是在点滴积累中,才能进步而至于熟。方回也认同“存养”之法:“孔门之学,此心未发有存养,此心既发有省察,其见子思《中庸》首章。孟子多言已发之心,然曰‘我善养吾浩然之气’,‘存其心养其性’,皆未发以前事。”^⑧同样地,在诗歌创作上,他也认为“诗熟”

① 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第880页。

② 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第880页。

③ 方回:《润学重修大成殿序》,见氏著:《桐江续集》卷三五,《景印文渊阁四库全书》第1193册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第700页。

④ 方回:《南轩集钞序》,见氏著:《桐江集》卷一,台北:台湾商务印书馆,1981年,第11页。

⑤ 朱熹集注:《孟子集注》,上海:上海古籍出版社,1987年,第91—92页。

⑥ 黎靖德:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第422页。

⑦ 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第7页。

⑧ 方回:《送家自昭晋孙自庵慈湖山长序》,见氏著:《桐江续集》卷三一,《景印文渊阁四库全书》第1193册,第651页。

离不开积累,因而赞赏陆游“无日无诗,所以熟,所以进,所以不可及”。^①

朱熹主张通过由粗到细的方式来使“仁”不离其身:“须是先说个粗,后面方到细处。若不是就粗处用工,便要恁地细密,也不得。须知节节有工夫,剥了一重又一重,去了一节又一节……富贵贫贱,不处不去,此一节,且说个粗底,方是个君子皮壳,里面更多有事在。然先会做这事,方始能不去其仁。”^②类比于君子学仁的“渐渐加密”的过程,方回认为诗歌创作也应“由至工而入于不工”,他在《程斗山吟稿序》中提出:“善为诗者,由至工而入于不工。工则粗,不工则细;工则生,不工则熟。”^③《瀛奎律髓》中对“熟”的应用也反映了这一观点。

最后,二者的终极要义都是归返本身,不着痕迹。朱子提及一切技艺精于熟,而圣人之所以为圣人,也是因为“熟”:“‘尧舜之道,孝弟而已矣。’亦只是就近处做得熟,便是尧舜。圣人与庸凡之分,只是个熟与不熟。”^④做得熟后,“仁”就成为一种不受环境条件拘束的自然行为:“仁熟,则造次颠沛有所不违。”^⑤“诗熟”也是一样,在经过漫长的学习、品味之后,要达到一种自然纯熟之境。方回尤为推举梅尧臣,认为其诗工致,最重要的是“虽用工而不力”^⑥“工而自然”。^⑦正是这种不显露的力气,成就了诗歌的自然之致。“工”与“不工”之间存在着空间,不工又不能成律体,太工又容易流俗,如何把握其中的度乃是诗人面临的考验。从“工”到“不工”,则能臻于“熟”之境界。

概言之,君子要求“仁”以至于“熟”,须经过长期的实践积累和涵养,才能将“仁”化为个体的精神人格,“仁熟”既是过程也是结果。^⑧方回的“熟”论涉及多个层面,也回答了诗法如何化为诗歌精神、成就诗歌品质的问题。先学习前人再加以自己的创造,先熟悉格律再摆脱格律的束缚,正如先学习仁再把仁内化成自然而然的行为一样,有一个进步的过程,最终内化为一种自然纯粹的诗风。

诗和“仁”都需要通过修习方能达致“熟”的境界,但诗人若陷入某种创作惯性,反而可能削弱诗歌的艺术魅力。从这个意义上说,“诗熟”存在程度上的辩证,过犹不及。方回不仅赞赏陆游诗歌的“律熟”,同时也对部分诗歌“熟”的程度提出了批评。比如评价其《春近》一诗是“烂熟”,^⑨评《春日小园杂赋》为“熟之又熟”。^⑩可见当“熟”超出了限度而滑向率易,就会使诗歌失去感染力。

那么,如何处理“熟”会走向“烂熟”的问题呢?方回给出的提示是继承儒家“诗言志”的诗学观。他在《读张功父南湖集并序》中提到诗歌原来并不以工丽为鹄的:“诗至于老杜而集大成,陈子昂、沈佺期、宋之问律体沿而下之,丽之极莫如玉溪以至西昆,工之极莫如唐季以至九僧。三百五篇,有丽者,有工者,初非有意于丽与工也。风赋比兴,情缘事起云耳。而丽之极、工之极非所以言诗也。”^⑪他认为《诗》的动力在于“情缘事起”,这也是诗歌最初的本质。他还批评以学问为

① 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第445页。

② 黎靖德:《朱子语类》,第649—650页。

③ 方回:《程斗山吟稿序》,见氏著:《桐江集》卷一,第54页。

④ 黎靖德:《朱子语类》,第413页。

⑤ 黎靖德:《朱子语类》,第2597页。

⑥ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第369页。

⑦ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第1册,第108页。

⑧ 罗军:《孟子“仁熟”观刍议》,《云南大学学报》2010年第4期。

⑨ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第406页。

⑩ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第409页。

⑪ 方回:《读张功父南湖集并序》,见氏著:《桐江续集》卷八,《景印文渊阁四库全书》第1193册,第301—302页。

诗、以智巧为诗,认为时人之诗是逆向而行:“惟恐夫诗之不深于学问也,则以道德、性命、仁义、礼智之说,排比而成诗;惟恐夫诗之不工于言语也,则以风云月露、草木禽鱼之状补凑而成诗,以哗世取宠,以矜己耀能。愈欲深而愈浅,愈欲工而愈拙……学问浅深,言语工拙,皆非所以论诗。”^①

“诗非工之为难,而莫难于不工,又非不以痛快为贵,而贵于婉曲”。^②“工”只是学诗、写诗的手段和必经过程,无论是工于诗律抑或工于言语,最终都是要达致自然纯熟之境。从心中自然流露出来的感情落于笔端才是“熟”;假设是附庸风雅、夸耀才学,那就会落入矫揉造作,流于滑俗而“腐烂”。

“工”“拙”之辩在宋代经历了多次发展,成为中国古典诗学的重要命题之一。^③方回对于“熟”的提炼,也是以工拙之辩的思考为基础的。不过,这一思考不仅出于对当时诗风之弊的批评,更是远绍孔子、近承朱熹的儒学意识在诗学上的体现。以儒学为视域作为观照,方回的“诗熟”观实则蕴含了进取之道,而又指向了心手合一、淳朴自然的儒家诗学理想。

三、诗学思想与理学取向的互文

如前人所言,方回接续了江西诗派的理论道路,又意图矫正时风。不过,这样一条道路并不是不言自明的选择,“诗熟”的提出也与方回自身经历分不开,尤其是他对理学的亲近与推崇。

“仁熟”之于方回,是立志要追求的修身目标。他曾为杨刚中的熟斋题写箴文,在这篇《熟斋箴并序》中,他明确表达了自己的志向。序言先讲世上有能使自然生物成熟的人,有能把食物用物做得精熟的人,也有能把歌舞诗书等技艺臻于玄微的人,由此发出“君子之熟为何事”的疑问并给出“熟于仁”的答案:“箴曰:德成而上,士而熟其所当熟,其不为圣贤者几希;艺成而下,士而熟其所不当熟,则将无君子之弃,而小人之归。虽然,熟于一艺,闾阎之人足以养其身;研于性命道德之学而熟于仁,乃不免颜原之贱贫。呜呼!吾宁熟于此而贱贫,不愿熟于彼而为闾阎之人。”^④即便方回是由于箴文的文体特性或是出于所托之人的需求而写下这样鲜明的观点,我们也依然可以把它看作是方回坚守儒学在一定程度上的真实表达。

“仁熟”的思想源自儒家,更直接的土壤则是理学。詹杭伦认为,方回所处的时代佛老势力已成强弩之末,世之大患乃是儒家学派内部的分裂,方回要捍卫朱熹的正统地位而排斥王安石新学、陆九渊心学以及叶适、陈亮的事功之学。^⑤方回在《润学重修大成殿记》中,将朱子排在孔子之后:“天之相斯文也,既生孔子于前,以集先圣之大成;又生朱子于后,以集诸儒之大成。”^⑥他在《送桐江吴教授南窗序》中也表明理学路径的选择:“孔、孟而后,有濂、洛、横渠之学,不幸中为熙丰新学之所掩。周、程而后,有朱文公、张宣公、吕成公之学,幸而不为江西浙左之所胜。”^⑦有研究指出,方回倾向朱子之学,并将程朱理学建构为道统的唯一合法承续,与他遭遇世变之后对时

① 方回:《赵宾旸诗集序》,见氏著:《桐江集》卷一,第26—27页。

② 方回:《鲍子寿诗集序》,见氏著:《桐江集》卷一,第66页。

③ 潘静如:《工拙之界——宋代诗学的一个枢纽》,《中国文学研究》2016年第3期。

④ 方回:《熟斋箴并序》,见氏著:《桐江续集》卷二九,《景印文渊阁四库全书》第1193册,第617页。

⑤ 詹杭伦:《方回的唐宋律诗学》,北京:中华书局,2002年,第26页。

⑥ 方回:《润学重修大成殿记》,见氏著:《桐江续集》卷三五,《景印文渊阁四库全书》第1193册,第701页。

⑦ 方回:《送桐江吴教授南窗序》,见氏著:《桐江续集》卷三三,《景印文渊阁四库全书》第1193册,第687页。

序的思考密切相关。^① 一个人的思考,可以有多种表达途径,学术是一种,诗学也是一种。从方回的“诗熟”观可以看到其理学取向的影子。

比如,方回批评王安石之学导致的后果:“王氏之学分裂宇宙,涂炭生灵,其后高者入虚,卑者入陋。”^②其中“高者入虚”“卑者入陋”可谓一针见血,不仅是对王氏的批判,也是针对宋末理学末流而言。由此而发,方回主张走向高虚和卑陋的反面,这在“诗熟”观中也有所体现。

首先是“平熟”一语。《瀛奎律髓》中的“平熟”一词乃是褒义,代表一种平正中和的造语风格,如评陆放翁《清明》:“三、四凄怆,第七句最好,景联亦平熟。”^③这与其强调平实的学风不无关联。在《平实记》中,方回借朱子语强调平实之学:“世道平实由于人才,人才平实本于学术,学术平实根于见识。”而又斥王安石新学为异端:“孔门学术至战国而绝,人才之弊,一至于此,近世周张二程传不传之学,平实之极者也,而皆不大用,王安石异端之浅者也,而相熙宁……”^④方回倡导平熟诗风,正是传承平实之学在诗学上的反映。

其次是“熟”与“格高”之关系。“夫诗莫贵于格高。不以格高为贵,而专尚风韵,则必以熟为贵”。^⑤ 诗要么追求“格高”,要么追求“熟”,这是方回为律诗设立的两项审美追求。《瀛奎律髓》选诗的眼光不仅仅落在诗本身,也落在了诗人的人格上。比如批评戴式之《岁暮呈真翰林》一诗中所流露出的谒客声气:“石屏此诗,前六句尽佳。尾句不称,乃止于诉穷乞怜而已。求尺书,干钱物,谒客声气。‘江湖’间人,皆学此等衰意思,所以令人厌之。”^⑥又如评范石湖《海云回接骑城北时吐蕃出没大渡河水上》时声明的选诗标准:“予选诗不甚喜富贵功名名人诗,亦不甚喜诗之富艳华腴者。其人富贵,而其诗高古雅淡,如选此篇,以有此联佳句耳。”^⑦还有赞扬韦苏州《寄李儋元锡》的贤者之思:“朱文公盛称此诗五、六好,以唐人仕宦多夸美州宅风土,此独谓‘身多疾病’‘邑有流亡’,贤矣。”^⑧

方回所说的“格高”,不仅指诗歌的语言风格,也指诗歌所折射出的诗人的道德人格;而“熟”也在指称诗歌创作鉴赏的同时,映射了人格养成之径。“熟”所囊括的儒学意涵,使得它与“格高”除了是艺术手法上的互补关系之外,也可以是求仁求贤理想之下的并列关系。以“仁熟”为思想参照,就不难理解为何“熟”和“格高”会成为一组互补互济的标准,贯穿于《瀛奎律髓》之中。

再如,方回批评心学并非是对儒学道统的传承:“显微无间,本末具举,吾道之正宗也。陆、杨所见乃佛家‘作用是性’之说,谓作用乃心之属乎情者。以心为性,体认未真。”^⑨他认为,儒道之正途在于孟子而言的“存养”,而心学家只说发心,不提存养,是混淆了心和性的区别。强调存养,即是强调“仁熟”须有磨炼的过程;“诗熟”也要经过学习和修炼方能达至,这在上文已有论述,此处不再赘言。

尽管方回在《瀛奎律髓》中常以人格论诗格,但其本人降元之举以及推尊江西诗派的门户之见使后人对其书中的理学动机发起质疑和批判。纪昀在《瀛奎律髓刊误》序言中批评《瀛奎律髓》

① 邱光华:《世情、时序与学术:方回的理学话语建构探微》,《石河子大学学报》2013年第5期。

② 方回:《虚谷桐江续集序》,见氏著:《桐江续集》卷三二,《景印文渊阁四库全书》第1193册,第665页。

③ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第632页。

④ 方回:《平实记》,见氏著:《桐江集》卷二,第128页。

⑤ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第3册,第903页。

⑥ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第519页。

⑦ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第2册,第528页。

⑧ 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第1册,第276页。

⑨ 方回:《送家自昭晋孙自庵慈湖山长序》,见氏著:《桐江续集》卷三一,《景印文渊阁四库全书》第1193册,第652页。

的选诗、评诗标准,认为方回论诗有三大弊病:一曰党援,二曰攀附,三曰矫激。^①朱东润则认为方回“毕生陷于矛盾之中而不自觉”,为人论诗“皆可怪也”,列举了方回的“矛盾”之处:自身降元却伪附道学,明知杜诗细润工密可以治江西之病而要开宗明义,明知大有人在而只谈一祖三宗,明知晦庵说诗与江西分道而妄相援引。^②方回本人行为和其诗论之间所存在的裂缝成为众矢之的,比他固守江西诗派的弊处更为人所不容。

方回编著《瀛奎律髓》确有为自已辩解之疑,本文无意为方回翻案。不过,仅从诗学文本的范围来看,其所持有的价值标准也算统一,不宜轻易否定之。以理学的角度进行观照,方回的诗学思想也具有整体性,并且和其理学取向相互映射,对此再言“攀附”云云,或许应当慎重。

“熟”和“格高”,在文本之内是评诗、选诗的标准,在文本之外则指向了方回理学思想的聚焦点。二者串连起《瀛奎律髓》中分散的评语,也连通了方回的学术思想和《瀛奎律髓》之间的道路。方回使用“熟”这一概念,尽管绕不开唐宋以来的审美话语和禅学影响,但更应被关注的是他为这个概念所注入的理学意识。这也是我们在讨论“熟”或者“圆熟”时不应忽视的重要切面。

四、余论:进入诗学的一种路径

方回的“诗熟”观暗含着以“仁熟”为焦点的儒学视域。将其理学思路提取出来,并不意味着诗学是儒学的附庸。诗学具有一定的独立性,方回自身的学诗经验可以说明这一点。他晚年在《送俞唯道序》中回顾了自己从弱冠以来的学诗经历,其中提到吕午、洪后岷、阮梅峰等人的影响,可见其读诗、学诗的每个关键节点都有外在的缘分和动力,而后才慢慢形成了自己的体悟和取舍之道:“至于深造自得,非他人所能予者,大概律诗当专师老杜、黄、陈、简斋,稍宽则梅圣俞,又宽则张文潜,此皆诗之正派也。五言古,陶渊明为根底,三谢尚不满人意,韦、柳善学陶者也。七言古,须守太白、退之、东坡规模。绝句,唐人后惟一荆公,实不易之论,但不当学姚合、许浑,格卑语陋,恢拓不前,唐二孟、近世吕居仁、尤、萧、杨、陆但可为助。饱读勤作,苦思屡改,则日异而月不同矣。”^③不过,尽管其学诗道路与学术道路渐渐合流的过程难以清晰说明,但借助具体的观点,我们还是能够瞥见其诗学与理学思想之间的联系与互文。

在“仁熟”观念和朱子理学的环境之下,方回编写《瀛奎律髓》遵循了儒学的基本思想,并且结合江西诗派的论诗观点,转化为自成一家的诗学。后世多批评其派别成见,其实他也在江西诗派之外汲取众多养分,不应一味加以贬抑。同时我们也应注意到,在所有这些假借的资源背后,最为核心的思想是儒学。结合宋末的儒学背景来理解方回的学术观点,从方回的学术观点来观照他的诗学体系,在他的诗学体系之中来探究具体的概念命题,才能对具体的概念命题进行整体、准确的阐释。“熟”就是方回儒学思想和诗学思想的一个连接点。用他在儒学领域对“仁熟”的认识来观照他在文学领域对“诗熟”的阐释,未尝不是进入其诗学体系的一种路径。

(责任编辑:元 膺)

① 李庆甲集评校点:《瀛奎律髓汇评》第1册,前言第9页。

② 朱东润:《中国文学论集》,北京:中华书局,1983年,第56页。

③ 方回:《送俞唯道序》,见氏著:《桐江集》卷一,第91—92页。

“兴于微言”而“止于至善”

——论叶嘉莹《小词大雅》的词学体系、诗性书写与生命体悟

朱兴和

摘要:《小词大雅》是叶嘉莹毕生词学论述的回顾版和浓缩本。背后有一个结构精严的词学体系,主要包括词学本体论、词史建构、词学史建构和批评实践四大模块。以“要眇幽微”说和“弱德之美”说为核心的词学本体论是这一体系中最富原创性和普泛意义的部分,充满女性的微言和力量。《小词大雅》还创造了一种关于“微言”的言说方式,实现了诗学探讨与人生修行的精妙结合。该书蕴含着丰厚的学理学养,特别是充满微言和诗性的写作方式、融通中西的学术取径以及穿透学术和人生的生命体悟,对于当今文学研究的积弊颇有疗救之效。叶嘉莹从未以儒学学者自居,并对“三纲五常”有过深刻的反思,却在很大程度上复活了儒家诗学的灵魂。她以“兴于微言,以相感动”的言说方式,诠释了“止于至善”这一中国文学和中国文化的最高理想。

关键词:叶嘉莹; 小词大雅; 词学体系; 微言

基金项目:国家社会科学基金一般项目“近代中国古典诗歌中的‘现代性’研究”(20BZW009)

作者简介:朱兴和,上海交通大学中文系(上海 200240)

在众多学科门类中,文学的地位非常特别,正如蒋寅曾经指出的那样,由于文学深刻地参与了文化核心价值的生成和民族精神的塑造,“它的效果和影响力是其他意识形态无法比拟的”。^①最近几十年,我国文学研究发展迅猛,在各时段和各领域都取得了丰硕成果,但也出现了一些深层问题:第一,“空前专业化”和职业化,却缺少深刻的生命体验和学术“热情”;^②第二,高度学院化,却对当代“精神生活的解体”束手无策;^③第三,或埋头整理国故而对文化他者缺乏兴趣,或热衷于套用理论而不免方凿圆枘;第四,述学语言缺乏美感、诗意和感染力。本来,文学研究是围绕诗性心灵和审美文本而展开的精神劳作,可是,由于程式化地刻凿或谈论前人诗性的“灵光”,反而使文学和文学研究频频“失灵”,^④一如本雅明所描述的“灵晕”之消散。^⑤面对这一复杂而深刻的学术、思想危机,敏锐的人文学者们基于各自的专业背景发出各种各样的声音。在“众声喧哗”中,^⑥叶嘉莹的《小词大雅》发出了一种独特的声音。^⑦该书不过15万字,但正如书名所暗示的那样,

① 蒋寅:《视角与方法》,北京:北京大学出版社,2018年,第16页。

② 马克斯·韦伯:《学术与政治》,冯克利译,北京:三联书店,1998年,第23页。

③ 卡尔·雅斯贝斯:《时代的精神状况》,王德峰译,上海:上海译文出版社,2003年,第90页。

④ 李欧梵:《人文六讲》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第21页。

⑤ 本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》,张旭东译,北京:三联书店,1989年,第168页。

⑥ 巴赫金:《巴赫金全集》第5卷,白春仁等译,石家庄:河北教育出版社,1998年,第4页。

⑦ 叶嘉莹:《小词大雅——叶嘉莹说词的修养与境界》,北京:北京大学出版社,2015年。下引仅随文夹注页码。

书虽小却有大雅存焉。查慎行曾说：“收拾光芒入小诗。”^①《小词大雅》同样摄入了作者毕生学术、思想之灵光，不仅是一部成功的通俗读物，也是一部优秀的学术著作。该书蕴含着丰厚的学理、学养，特别是充满微言和诗性的写作方式、融通中西的学术取径以及穿透学术和人生的生命体悟，对当今文学研究的积弊颇有疗救之效，值得我们好好玩味、学习。

一、小制作背后的大学问：《小词大雅》的学理与学养

从开篇的“兴于微言”（第1页）到终章的“一蓑烟雨任平生”（第153页），《小词大雅》隐藏着两个“诠释的循环”（第96页）：第一，围绕小词中的微言，不断对照和剖析张惠言与王国维词论的差异，涉及词的起源、本质、艺术特点、词与诗骚传统之关系、词与文化伦常的关联等一系列理论问题，跋山涉水，最后以潜能、互文、象喻、符示四个关键词，析出两家词学的本质差异，并对“兴于微言”作出富于现代学理的反应（第162页），这是词学理论上的循环。第二，围绕小词中的修养与境界，从生命之发动、情窦之初开讲起，对照种种人生，经历风风雨雨，最终归于生命之本真及人道与天道的合一，这又是生命感悟上的一种循环。于是，诗学探讨与人生体悟如同一对舞伴，翩翩起舞，完成一系列精妙的舞美动作之后，止息于一种和谐与完美的平静。

《小词大雅》其实是叶嘉莹毕生词学论述的回顾版和浓缩本，背后有一个逻辑清晰、结构精严的词学体系。她自己也曾承认，经过多年的发展，“似乎颇形成了一个自我的体系”。这一体系主要包括词学本体论、词史建构、词学史建构和批评实践四大模块。在词史建构上，叶嘉莹勾勒出歌辞之词→诗化之词→赋化之词→哲化之词的发展脉络，^②每一环节又有非常精细的论述。在词学史建构上，她梳理、吸纳了从《花间集序》以来的重要词论，在宋代词人如晏殊、苏轼、黄庭坚、李之仪、李清照、张炎等人那里挖掘微妙的词学信息，对清代词学特别是常州词派和王国维用力尤多。在批评实践上，她对一系列词人都有非常精妙的论述，从温庭筠、韦庄开始，一直讲到陈子龙、朱彝尊、纳兰性德、王国维、陈曾寿，建构了一个五光十色的词人谱系，读来如行罨画溪中、山阴道上。她的词学本体论涉及词体发生学、词的美学特质、词与诗学大传统和文化大传统之关系等一系列重要命题，是其词学体系中最富原创性和普泛意义的部分，本文第二部分将详细阐述。

《小词大雅》从《花间集》讲起，颇有深意。首先，有一种词体发生学的意味，因为《花间集》是第一部编订成书的曲子集，其中蕴藏着词体产生的时间、空间、作者、内容、功能等方方面面的信息；其次，《花间集》写的“都是美女，都是爱情”（第7页），而美女和爱情反而能更微妙地保存作者的真性情，叶嘉莹由此而推尊词体，建立起独具个性的词学本体论；第三，由于书写的都是女性的生活和情感，所以，词体天然地呈现出要眇幽微的美学特质，叶嘉莹从这里发展出对词体的定性判断以及“挫伤”“斫丧”“弱德之美”等相关论述；^③第四，从《花间集》开始，小词中就充满微言和寄托，由此出发，叶嘉莹将词学引向比兴和兴发感动，倡导“词史”与“史词”之概念，^④同时，又因为女性的弱势地位，将词学引向对文化纲常的整体性反思。于是，由小见大，由近及远，她的词

① 查慎行：《敬业堂诗集》，上海：上海古籍出版社，2015年，第546页。

② 叶嘉莹：《清词丛论》，北京：北京大学出版社，2014年，第143、347页。

③ 相关论述在其著作中随处可见，如叶嘉莹：《唐宋词名家论稿》，北京：北京大学出版社，2014年，第142页；叶嘉莹：《迦陵论诗丛稿》，北京：北京大学出版社，2014年，第310页。

④ 叶嘉莹：《清词丛论》，第247—282页。

学诠释学便与道德、人伦、政治、社会、文教等宏大话题产生关联，发展成一个包罗万有的诗学体系。

《小词大雅》的主体部分是对张惠言和王国维词学诠释学的比较与阐发，所有论述的背后都有深厚的学理根基。关于王国维的诗学思想特别是《人间词话》的研究，贯穿了叶嘉莹的整个学术生涯，是她建构自家诗学体系和进行批评实践的基础。早在20世纪70年代初完成的《王国维及其文学批评》中，叶嘉莹已经展示出创造性阐释王国维诗学思想的能力，通过对一系列概念和观念的精微辨析，建构起一个立体网状的词学理论体系，^①后来她又在大量论著中不断反刍和深化对王国维的创造性阐释。

对常州词派特别是张惠言词学思想的阐发，是叶嘉莹词学诠释学的另一理论支柱，与她对王国维的阐发形成齐头并进、互相激发的关系，譬如车之两轮、鸟之双翼，缺一不可。这方面较早的一篇论文是1969年写的《常州词派比兴寄托之说的新检讨》，其后，比较集中的阐释见1986年—1988年的《迦陵随笔》、1995年的《说张惠言〈水调歌头〉五首》和1996年的《对常州词派张惠言与周济二家词学的现代反思》。^②分散的阐发和运用，则如对王国维的阐释一样，在叶嘉莹的整个理论建构和批评实践中，如空气一般无处不在。而《小词大雅》中关于张、王词学的论述，则是化繁为简的精华。反过来，会心读者也可从冰山一角，揣测水下部分的体积和重量。

《小词大雅》背后有非常丰厚的学养。在早期的《杜甫秋兴八首集说》中，^③叶嘉莹就展示出整理旧学的功力和认真力学的姿态。后来，她的论述多以阐发为主，但大多都有扎实的文献基础，比如，关于吴文英和王沂孙的论文就展示出精细考辨材料和史实的能力。^④当然，她的特长主要表现在对中西文论的融会贯通上。自20世纪50年代开始，她对20世纪群莺乱飞般的西方文论几乎都有涉猎和吸收，主要得益于以下几种理论资源：（一）英美新批评。主要包括艾略特（Eliot）、瑞恰慈（Richards）、燕卜苏（Empson）、卫姆斯特（Wimsatt）等人的理论。新批评式的文本细读成为叶嘉莹的看家本领，《小词大雅》中就有很多精妙的运用。（二）语言学、符号学。主要包括索绪尔（Saussure）、皮尔士（Peirce）、雅各布森（Jakobson）、洛特曼（Lotman）、艾柯（Eco）等人的理论。洛特曼的“文化符码”和艾柯的“显微结构”是《小词大雅》阐释张、王词学的重要工具（第23、29页）。（三）接受美学。主要包括莫卡洛夫斯基（Mukarovsky）、茵伽登（Ingarden）、伊赛尔（Iser）、姚斯（Jauss）、墨尔加利（Meregalli）等人的理论。《小词大雅》的最后部分正是凭借伊赛尔的“潜能说”打通了张、王二家的词学壁垒（第161页），成功地完成了对微言的深度阐释。（四）精神分析。主要包括弗洛伊德（Freud）、荣格（Jung）及其影响下的文论家如凯特·汉柏格（Kate Hamburger）和拉康（Lacan）的理论。其中，关于显意识和潜意识的理论直接启发了叶嘉莹对微言的阐释。（五）女性主义和性别理论。主要包括波伏娃（Beauvoir）、克里斯蒂娃（Kristeva）、卡罗琳·郝贝兰（Carolyn G. Heilbrun）、利普金（Lipking）、特丽·莫艾（Toril Moi）等人的理论。其中，克里斯蒂娃关于“象喻”和“符示”的区分成为《小词大雅》中用来剖析张、王词学的重要工具（第162页），利普金的弃妇理论则在阐释温庭筠时发挥了重要作用（第104页）。

① 叶嘉莹：《王国维及其文学批评》，北京：北京大学出版社，2014年，第101—286页。

② 叶嘉莹：《清词丛论》，第162—192页；叶嘉莹：《词学新论》，北京：北京大学出版社，2014年，第1—55页；叶嘉莹：《清词丛论》，第193—246页；叶嘉莹：《词学新论》，第133—147页。

③ 该书最初于1966年由台湾中华丛书编审委员会印行，后来在大陆多次再版。参见叶嘉莹：《杜甫秋兴八首集说》，北京：北京大学出版社，2014年。

④ 叶嘉莹：《迦陵论词丛稿》，北京：北京大学出版社，2014年，第154—163、175—179页。

(六) 诠释学。主要包括李查·庞马(Richard Palmer)、赫芝(Hirsch)、伽达默尔(Gadamer)等人的理论。伽达默尔的“诠释的循环”为叶嘉莹诠释王国维和自己提供了理论依据(第96页)。(七) 现象学。主要包括胡塞尔(Husserl)、詹姆士·艾迪(James Edie)、梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)等人的理论。现象学促使叶嘉莹对主客交互、心物交感的理论产生新的理解,对于重释比兴、兴发感动及词体发生学都有重要意义。(八) 其他理论。比如,日内瓦学派的意识批评理论和结构主义诗学。

对于先秦以来的中国诗学,叶嘉莹也非常熟悉。从《论语》《礼记》《诗大序》《诗品》《文心雕龙》到严羽、王士禛,直至晚近以来众多的名家,如况周颐、冯煦、夏承焘、唐圭璋、缪钺、李冰若等,她都有所吸纳。道、释二家,她也耽溺甚深。比如,她曾用《俱舍论颂疏》“六根”“六尘”“六识”之说,结合现象学主客交互的理论,阐释心物交感理论和境界说。^①

综合来看,叶嘉莹最重要的本土理论资源还是来自张惠言、王国维和顾随。张、王二家在叶氏词学中的地位毋庸多言,而顾随则是一位始终在场而又有些隐形意味的导师。顾随对叶嘉莹词学思想的精微影响没有得到充分的研究,虽然她曾反复表达对老师的感念之情。^②从《人间词话》到《驼庵诗话》,再到《小词大雅》,其间存在着千丝万缕的学术链接和精神联系。学术链接主要表现为学术命题的接续与推进。精神联系则主要是性情的相契、信念的认同和灵感的启发。精神联系比学术链接更为重要。《驼庵诗话》将《人间词话》的悲悯翻转为一种刚健向上之力,处处鼓吹力的诗学,比如:“诗是使人向上的、向前的、光明的。”“力,有一分力便要尽一分力,不必问为谁。一切诗人皆是如此。”“只要我有一口气在,我就要活个样给你看看,绝不投降,绝不气馁”。^③在飘转生涯中,叶嘉莹一直将《驼庵诗话》带在身边,直到有机会将其整理出版。会心读者不难感觉到《驼庵诗话》在《人间词话》与《小词大雅》之间的中转作用。顾随如同一座容易被忽略却又至关重要的驿站,叶嘉莹只有在这里获得充足的补给之后,才能继续前行,从狭义的词学走向广义的诗学,从要眇幽微走向兴发感动,从无限低徊的为己之学走向关心文化命运的为人之学。总之,她继承了一个非常重要的学术脉络,经过一生的努力,最终也成为这一脉络的重要环节。《小词大雅》则是她一生学术、思想的精华与结晶,譬如蜂采百花,最后才酿成的一滴金黄的蜂蜜。^④

二、“要眇幽微”与“弱德之美”:女性的微言与力量

词学本体论是叶嘉莹词学体系的核心。在她看来,诗是“显意识”的,而词是“无意识”或“潜意识”的,^⑤因此,词比诗保存着更多的心灵本真,词体之尊由此而凸显。通过对“微言”和“要眇”的知识考古和理论阐发,叶嘉莹创立了以“要眇幽微”说为中心的词学诠释学。^⑥

“微言”在词学上主要来源于张惠言《词选序》的“兴于微言,以相感动”。^⑦叶嘉莹将语源追溯到《汉书·艺文志》之“仲尼没而微言绝”。颜师古释“微言”为“精微要妙之言”,李奇则释为

① 叶嘉莹:《词学新论》,第8页。

② 叶嘉莹:《迦陵杂文集》,北京:北京大学出版社,2014年,第119、155、166、349、423页。

③ 顾随:《驼庵诗话》,北京:三联书店,2018年,第198、151页。

④ 这是叶嘉莹关于晚年杜甫的譬喻,见氏著:《杜甫秋兴八首集说》“代序”,第40页。

⑤ 叶嘉莹:《清词丛论》,第13页。

⑥ 早在20世纪50年代,叶嘉莹就曾以“窈眇幽微”概括李商隐诗歌的本质,参见叶嘉莹:《迦陵论诗丛稿》,第294页。后来,在张惠言和王国维的启发下,她修正为“要眇幽微”说,在其著述中随处可见。

⑦ 张惠言:《茗柯文编》,上海:上海古籍出版社,2015年,第60页。

“隐微不显”之言，叶嘉莹认为其中兼具义理和美感的双重意味。^①“要眇”在词学上主要来自张惠言和王国维。张惠言曾用“低徊要眇，以喻其致”描述词的审美特征。^②王国维也说过：“词之为体，要眇宜修。”^③叶嘉莹将语源追溯到楚辞的“美要眇兮宜修”（《楚辞·湘君》）和“神要眇以淫放”（《楚辞·远游》），并通过串解古注的方式在“要眇”与“微言”之间建立起本质的联系。由于洪兴祖释“要眇”为“好貌”“精微貌”，又认为“眇”与“妙”通，叶嘉莹因而认为“要眇”与“微言”，王国维与颜师古，“乃大有可通之处”。^④另外，她还认为：“所谓‘要眇’者盖专指一种精微细致的富于女性之锐感的特美。”^⑤如此一来，既从传统词学中提炼出词体的本质属性，又暗示了词与女性的天然联系，为引入女性主义论述埋下了伏笔。

“要眇幽微”说的内在理路非常清晰：由于小词具有“要眇幽微”的审美特质，所以适合表达各种微言；^⑥发出微言的主体是被侮辱、被抛弃的女性，或有“弃妇”心态的男性；^⑦微言的产生是因为“弱德之美”受到“挫伤”或“斫丧”；^⑧因为存在大量的“文化符码”或“显微结构”，微言具有丰富的“潜能”；^⑨如果读者领会微言，则可“兴发感动”，进德修业，促成完美的人格，最终有助于社会的和谐。^⑩这是一棵通过理论联想和逻辑阐发而不断生长的“理论树”。底下盘根错节，上面枝繁叶茂。向下延伸，可以通向诗学发生学、性别、人性等一系列根本性的问题。向上伸展，则可通向文学的功能、文学与社会之关系、文学与文化大义等一系列宏大的问题。

“要眇幽微”说也是一株具有浓郁女性主义色彩的理论树，而且，无意中透露出叶嘉莹的生命体验。“要眇”是女性特有的灵光 and 神采。“幽微”则是女性受到压抑、挫伤或斫丧之后所表现出来的婉曲和低徊。叶嘉莹之所以如此解说令词乃至一切优秀词作的本质，与她独特的问题意识和生命体验密切相关。她是一位才德俱美的女性，然而一生坎坷，伤痕累累。除了时代苦难（如抗战时期的生离死别）和生命无常的打击（如1976年的痛失爱女），最大的苦难来自家庭生活中的情感创伤。涉及相关细节时，她通常比较含敛，但这正可说明，那些苦痛是何等的刻骨铭心。难能可贵的是，她没有被苦痛吞噬，反而“含容忍耐”，^⑪坚韧地背负起生活的重担和精神的枷锁。通过不停地阅读、演讲和写作，她的苦痛逐渐融解。可以说，她所有的著述都是一种自我疗治和自我救赎的微言。比如，《小词大雅》说：“你就是在挫折困苦之中，也要懂得欣赏，也要懂得享乐，你要懂得排遣，你才能好好地生活下去。”（第77页）看似毫不起眼，背后是一生的修炼。她曾以此视角阐释欧阳修的豪放与沉着，^⑫得其神髓。反过来讲，又何尝不是一种自我阐释？

更可贵的是，凭借对诗词的不断阐释，叶嘉莹将个人的生命体悟升华为对文学、文化乃至于人类、人性的深刻反思。在充满女性主义色彩的词学诠释学和对美女、爱情、微言的种种阐发中，

① 叶嘉莹：《清词丛论》，第201页。

② 张惠言：《茗柯文编》，第60页。

③ 周锡山编校：《王国维文学美学论著集》，太原：北岳文艺出版社，1987年，第372页。

④ 叶嘉莹：《清词丛论》，第201页。

⑤ 叶嘉莹：《词学新论》，第166页。

⑥ 叶嘉莹：《清词丛论》，第263页。

⑦ 叶嘉莹：《词学新论》，第83页。

⑧ 相关论述随处可见，如叶嘉莹：《唐宋词名家论稿》，第142页；叶嘉莹：《迦陵论诗丛稿》，第310页。

⑨ 相关论述随处可见，如叶嘉莹：《词学新论》，第146、184、187页。

⑩ 这一理论比较集中地表现在其《古典诗歌兴发感动之作用》一文中，见叶嘉莹：《迦陵论词丛稿》“代序”，第1—19页。

⑪ 叶嘉莹：《王国维及其文学批评》，第289页。

⑫ 叶嘉莹：《唐宋词名家论稿》，第54—59页。

闪耀着一种照彻幽冥的精神之光。

《小词大雅》中说：“爱情是你把你真正的感情都投注进去了，你把你整个的这种感情都奉献出去了，这是一种很崇高的、很神圣的感情。”（第8页）这句话根基甚深。她认为情词、艳词之所以具有丰富的托喻性，源于爱的共相与共感，因为人世间各种爱，包括君臣、父子、夫妇、朋友之间各种伦理的爱，或对学说、思想、宗教、文化等各种精神的爱，在本质上都有相通之处，而男女之爱表现得最为深挚、热烈、自然，因此，美女和爱情最适合表达爱的共感，“越是香艳的体式，乃越有被用为托喻的可能”。^① 此种论述不仅是对小词本质的深刻理解，也是对爱情、人性、伦理和文化的深刻洞见。通过对情本体的阐发，叶嘉莹打通了横隔在词学与诗学、文学与文化之间的“任督二脉”，于是，整个理论经脉一下子活络起来，变成一个可以无限衍生的文化诗学体系。

叶嘉莹关于弃妇与纲常关系的阐释也是一种深刻的微言。比如，《小词大雅》在谈到爱情的投注时接着就将话题引渡到“三纲五常”：“君臣、父子、夫妇，一个是在上位的，是统治的阶层，一个是在下边的，是附属的阶层。所以在夫妇的男女的这种感情之中，它就无形之中跟君臣的那一纲有相似之处。”（第8页）这一阐发意味甚深。早在20世纪70年代，她就对“夫权”及其负面影响做过文化溯源式的反思。^② 迁居北美后，在性别理论的启发下，她又发展出具有浓厚女性主义色彩的词学诠释学。比如，利普金认为，“弃妇”是男女两性共享的存在经验，因为男性通常也处于弱势和受挫的地位，叶嘉莹的阐发就很有意味：她认为在中国文学传统中，失意男子还得承受“三纲五常”的压抑，因此，更要借女子的口吻来抒发挫辱感受。^③ 于是，小词的女性本质与男性作者身份的冲突得到了很好的解释。另外，男性作者的挫伤体验与词史演进之关系，在她的体系中也发展成一个重要的命题。除了对词学理论的贡献，这种论述中还蕴含着一种对中国诗学和中华文化精神的深层反思。显然，叶嘉莹已经扬弃了晚年王国维身上的那种文化悲情和对纲常的迷恋。在这一点上，可以说叶嘉莹接续了“五四”而超越了王国维。当然，在对中国文化精髓的继承与阐发上，她又接续了王国维而扬弃了“五四”。

1993年，叶嘉莹首次论及“弱德之美”，将其定义为“在强大之外势压力下，所表现的不得不采取约束和收敛的属于隐曲之姿态的一种美”。^④ 1998年，她又有新的阐发，认为“弱德之美”“不仅只是一种自我约束和收敛的属于弱者的感情心态”，而且“蕴含有一种‘德’之操守”。^⑤ 2002年，她再次对“弱德之美”进行理论修正，认为“屈抑之情思之所以美，还不只是单纯的屈抑而已，还有一种坚持和担荷的力量”。可以感觉到，论述的重心由“美”转移到“德”，最后则发展为对“力”的强调。这是一种从女性的创伤经验出发，融合中西理论，打通文学与伦理学，并最终获得疗治能力的生命诗学。在另一场合，她还曾引述卡罗琳·郝贝兰(Carolyn G. Heilbrun)的雌雄同体与双性人格理论，以老子的“知其雄，守其雌”应和酒神、上帝具有双性人格的观点，并转述了里尔克(Rilke)的观点：“男女两性应密切携手，成为共同的人类而非相对的异类。”^⑥ 可以感觉到，在这里她超越了女性主义的立场，透露出对人类命运的终极关怀。

① 叶嘉莹：《清词丛论》，第190页。

② 叶嘉莹：《王国维及其文学批评》，第289—297页。

③ 叶嘉莹：《词学新论》，第81—82页。

④ 叶嘉莹：《清词丛论》，第66页。

⑤ 叶嘉莹：《迦陵杂文集》，第199页。

⑥ 叶嘉莹：《词学新论》，第215、79页。

所以,叶嘉莹的词学虽然从一部很小的《花间集》、一个很小的字眼“微言”和一种很微妙的女性情感体验出发,却发展成一棵枝繁叶茂的理论大树,蕴含着自我救赎、文论重建、文化传承甚至终极关怀等多重意味。最可贵的是,她没有将受到的伤害还掷于人,而是将其转化、升华为对普泛性命题的深刻反思,成功地对中国文化中的男性暴力和男权意识进行了纾曲而深刻的批判,彻底治愈了自己的创伤,同时也担当起一个现代知识女性的社会责任。

叶嘉莹深受西方女性主义的影响,但又与女权主义有所不同。她的方式不是那种站队式的反叛和对立,而是理性温和地对强者宰制弱者的世界发出委婉的抗辩和动人的规劝。这种方式比口号式的女权主义更深刻、有效,也更令人敬重。她的整个论述既是知识女性的微言,也处处传递出中国女性独特的精神能量。伊格尔顿(Eagleton)在论述20世纪女性主义思潮时曾经说过:“问题并不在于,有了更多的女性参与,世界就会更好一点儿;问题在于,要是没有人类历史的‘女性化’,世界就不可能继续存在下去。”^①叶嘉莹的所有论述充满女性的微言和力量,与伊格尔顿的洞见有某种相通之处。

三、“兴于微言,以相感动”:叶嘉莹的言说方式

《小词大雅》的言说方式值得注意。叶嘉莹说诗的方式经历了四个阶段的发展:最初是直觉和感性的解说,比如20世纪50年代关于李商隐《燕台四首》和《嫦娥》的解说;^②然后是理性和逻辑的解说,比如20世纪70年代的《王国维及其文学批评》和80年代的《迦陵随笔》;^③第三阶段则是在历史的脉络中把握与解说作品或理论,比如20世纪80年代《灵谿词说》中的词史建构和90年代对词史互动问题的关注。^④这三个阶段与她本人所回顾的阅读历程及其引述的阅读三阶段理论正好合拍。^⑤经过千锤百炼,三种言说方式彼此涵融,并在言说对象的影响下,发展出第四种言说方式,即比兴象喻式的言说。

《小词大雅》中,前三种言说方式依然存在,但更精妙的是第四种。比兴象喻式言说的最大特点是解说微言而充满微言,创造了一种关于微言的微言。比如,关于《水调歌头》微言的解说就有丰富的弦外之音。她说:“‘花外春来路,芳草不曾遮’,你要把春天留在你的心里,而不是向外去追求。”(第32页)表面上好像是在解说张词中的比兴意味,实际上很难分清她是在解说张词还是在阐发自己的存在感受。她还引用俞樾的“花落春仍在”和苏轼的“浮空眼缬散云霞,无数心花发桃李”继续阐发:“我年老了,我眼睛花了,我就看见浮在空中都是模糊的云雾”,但是,“在我心里边有无数在花,桃花李花,在我的心里边开放啊……春天走了,花也落了,可是春天就在你的心里”(第32页)。很难分辨这是在解说张惠言、苏轼、俞樾,还是她自己。特别是在前后语境中,在大量的双重微言中,读者会明白,叶嘉莹不仅在解说古典诗词中的修养与境界,更是在借机表达生命的从容、淡定与欣悦。至少有这样的言外之意:虽然已届暮年,但我并不为生命的凋残而忧虑,因为自己的精神生命将在文化传承中获得永生,绽放出无数精彩的生命。所谓“桃李”当然也

① 伊格尔顿:《二十世纪西方文学理论》,伍晓明译,北京:北京大学出版社,2007年,第147页。

② 叶嘉莹:《迦陵论诗丛稿》,第276—366页。

③ 叶嘉莹:《王国维及其文学批评》;叶嘉莹:《词学新论》,第1—55页。

④ 缪钺、叶嘉莹:《灵谿词说》,上海:上海古籍出版社,1987年;叶嘉莹:《清词丛论》,第1—93、247—282页。

⑤ 叶嘉莹:《清词丛论》,第132页。

语带双关,既是真实春天的象征,也是学术生命的象征,一如她在一首小词中所暗示的那样:“莲实有心应不死,人生易老梦偏痴,千春犹待发华滋。”^①她的整个言说方式是充满比兴和象喻的。

比兴象喻式的言说不仅指向叶嘉莹本人的存在感受,也指向那些永恒的命题和超越的存在。比如,她在解说张惠言词句“游丝飞絮无绪,乱点碧云钗”时,同样有精妙的阐发,将游丝飞絮解读为“满空中都是那春天的诱惑”(第38页),接着楔入李商隐的《无题》诗,解说什么是“春天的诱惑”:对“飒飒秋风细雨来,芙蓉塘外有轻雷”,她的解读是:“植物惊醒了,昆虫也惊醒了,人也醒了。什么醒了?你的感情就醒了。”对“金蟾啮锁烧香入”,她的解读是:“你的心就动了,你的内心就燃起了一种热情。”对“玉虎牵丝汲井回”,她的解读是:“水代表你的感情……水动了,水被打上来了,你的感情也动了,你的心也动了呢!”对“贾氏窥帘韩掾少,宓妃留枕魏王才”,她的解读是:“所以当春天来了,当你动情了,当你动心了,你就有了感情的投注。”最后,对“春心莫共花争发,一雨相思一寸灰”,她的解读是:“你的追求的结果都是落空的,都是断肠的。总而言之,你有了情,就有了悲哀。”(第39、40页)这是一种非常精彩的情感心理学的阐发。而所有关于春天、诱惑、爱情、悲哀的诗性解说,最后都是为了解读“莺燕不相猜”,即论证对外追求之虚妄,论证求爱、求学、求道等种种追求的唯一出路是“自己种出春天”(第46页),即自我之完成。如此曲尽其妙,最后却又说:“就算你种出你的花朵……你的年华也是这样消逝的。”(第47页)让人在若有所思的欣悦中,又体会到一种永恒的悲哀。这种阐发层层深进,无比婉妙、曲折。你以为她在讲爱情,其实她在讲人生。你以为她在讲人生,其实她在讲学术、思想和文化之真义。你以为她在讲学术和思想,其实她试图将思考一步步引向那些充满悖论的命题和超越象喻的永恒存在。

这种言说方式在叶嘉莹的说诗实践中早有苗头,但是,的确是在《小词大雅》中才达到炉火纯青的地步。而且,《小词大雅》的文体、形式和语言也很特别。在文体上,它不是学术写作而是讲辞。全书不以“章节”而以“讲”来切分,意味着有更多表达的自由。在形式上,《小词大雅》没有任何注释和参考文献,脱离了种种学术规范的掣肘,与此同时,却楔入了一些充满意味的卡片,创造了一种正文与旁白彼此补证的自由应答。在语言上,《小词大雅》在文言与白话、书面与口语之间自由切换,非常灵活,收放自如,而放松的言说显然能更微妙地流露出说诗人的真性情。

这种言说方式本身就是一种诗性的写作。当今的文学研究,满眼都是科研论文式的写作方式,充斥着数据、资料 and 理论,到处都是信息的爆炸,到处都是有意的炫技,却缺乏深刻的思想,更别说诗性心灵的跳跃了。一百年前,韦伯曾经哀叹,高度理性化、科层化和技术化的社会将会导致“专家没有灵魂,纵欲者没有心肝”。^②今天,我们可以在各个领域感知到类似的情况。而叶嘉莹的《小词大雅》则是一个另类。可以说,《小词大雅》为文学研究和文学学者的生活提供了丰富的启示。如上文所言,它的背后是精密的学理、丰厚的学养和精妙的中西会通,更为难得的是作者对诗歌语料的体悟能力和锐感多情的诗性。正是因为凭借锐感多情的诗性心灵,叶嘉莹才能走进古典文学的心灵深处,获得一流的语言感觉和诗性解说的能力。比如,她从意象、声音、色彩、结构等多重角度,对“菡萏香销翠叶残”进行的文本细读(第108—116页),已经成为古典诗词阐释的经典案例。特别要指出的是,她有非常好的通感能力,灵光一照,即生异彩。比如,她对秦观“断尽金炉小篆香”的阐发尤为精彩:她对“金”的理解是“如此之珍贵”,对“炉”的理解是

① 叶嘉莹:《谈我与荷花及南开的因缘》,《南开大学报》2013年7月16日。

② 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维钢等译,北京:三联书店,1987年,第143页。

“如此之热烈”，对“小篆”的理解是“如此之缠绵”，对“香”的理解是“如此之芬芳”（第78页）。这种解读打通了视觉、触觉、嗅觉和第六感，令人拍案叫绝！法国诗人兰波（Rimbaud）说过，诗人应该成为一个通灵者，唯有通灵才能创造富于通感的语言，“这种语言将来自灵魂并为了灵魂，包容一切：芳香、音调和色彩，并通过思想的碰撞放射光芒”。^① 叶嘉莹的诗词解说往往富于奇妙的通感，能突破形象、声音、味道与色彩之间的壁垒，因而能透视诗歌的本质。通感，或者说通灵，正是诗性心灵独特的天赋，这是叶嘉莹能诗性言说的奥秘。

由于通感与会解，一切文本在叶嘉莹的言说中被赋予了鲜活的生命。比如，上文中提到的关于张惠言与李商隐的互释，就是一种精妙的诗词互文。更妙的是，除了文学文本之间的互文，《小词大雅》中还有大量的诗文与经义的自由穿插，特别是不断出现的《论语》和《孟子》。经、史、子、集经过她的巧妙编织，变成挂毯般美丽的艺术品。但是，她不是要编织一个纯粹审美的对象，而是要讲述中国诗学和中国文化之精义，就像唐卡不只是为了审美更要用来宣说佛法一样。奇妙的是，叶嘉莹从未以儒学学者自居，并对“三纲五常”有过深刻的反思，却在很大程度上复活了儒家诗学的灵魂。比如，她在张惠言第三首《水调歌头》中解读出“诱惑”“回来”“觉悟”“约束”等种种曲折与递进，又与《论语》中的“与适道”“与立”“与权”形成了巧妙的照应（第36、45页）。她在解说王国维三境界说的“断章取义”时，也穿插了《论语》中孔子与子贡和子夏的对话（第88页），暗示出王国维与儒家诗学始祖之间的内在关联以及儒家诗学背后的宏大关切。叶嘉莹虽然吸纳了大量的西学理论，骨子里却是非常儒家的，她本人也曾多次提及发蒙时期记诵《论语》的情形以及《论语》对其生命的重大影响。^② 正如她最终选择回国定居一样，她的文论走过西方的千山万水，最后还是回到以儒家诗学为本根的梦里家山。有人称她为“穿着裙子的士”，^③很有道理。

总之，叶嘉莹不满足做一个单纯的以诗文自限的说诗人，她的终极意图是以说诗的方式来触摸和言说那更高的存在者。她深知诗与“六义”的关系，最后还是回到“兴发感动”。^④ 她的言说方式和效果也的确如此：“兴于微言，以相感动。”^⑤而兴发感动的最终结果，无论对于个人还是社会而言，都将通往中国文学和中国文化的最高理想，即《大学》开篇所说的“止于至善”。

四、“迦陵频伽，出妙声音”：体悟、谛听与修持

诗性地触摸和言说古典诗词背后的最高存在者，并为日渐晦暗的现代生活带来一丝精神的曙光，乃是叶嘉莹能感动大批现代读者的关键原因。那最高存在者，即赋予个体生命以存在意义的终极真理，在古典世界中本是不证自明的，但在现代生活中却沦为失落之物，于是就成为一切现代文学、哲学和艺术工作者寤寐以求的终极目标。只有足够敏锐的心灵才能感知它的存在，也只有足够坚强的灵魂才能持续地与之同在。

叶嘉莹首先是一位敏感的现代女性，曾在现代生活中遭遇过严重的存在危机和精神苦难，所

① 阿尔蒂尔·兰波：《兰波作品全集》，王以培译，北京：作家出版社，2012年，第306页。

② 叶嘉莹：《迦陵杂文集》，第5、349、505、514页。

③ 可延涛：《穿裙子的“士”：秘书眼中的叶嘉莹先生》，《秘书工作》2019年第3期。

④ 20世纪70年代，叶嘉莹就已经强调，“兴发感动之作用，实为诗歌之基本生命力”（叶嘉莹：《王国维及其文学批评》，第284页）。后来，又在不同场合、不同时期，特别是在晚年反复强调。

⑤ 张惠言：《茗柯文编》，第60页。

以,必须寻求真理之光和力量之源,“在极端痛苦中”“给自己的生命寻找一个意义”。^① 她的确在古典世界中找到这些东西,并借助他山之石不断刻凿和打磨它们,使其焕发出不可思议之光泽。她很早就意识到,单纯效仿传统的说诗方式只能制造拙劣的赝品,不仅无法解决而且还会加重精神危机。只有经过现代转化,古典真理才可能被重新激活。所以,她很早就转向西方文论,借助那些充满现代感受的理论话语,在古典与现代的鸿沟之间架起一座桥梁。为化解个人的痛苦,她吸收和消化了大量的作品和理论,当她呼出时,自然就带有独特的生命气息。也就是说,她对中西学术的会通首先不是出于外在的知识兴趣,而是出于内在的精神需求。卡林内斯库(Calinescu)说过:“变得现代是一种选择,而且是一种英勇的选择,因为现代性的道路充满艰险。”^② 叶嘉莹的一生充满苦难,但她始终是一位坚韧的探索者,一位现代苦难的担荷者和现代社会的修行者,甚至有点类似于波德莱尔(Baudelaire)所说的“现代生活的英雄”。^③ 经过现代生活之火的焚烧与淬炼,她获得了透视人生的“火眼金睛”。同样,在人生问题的指引下,经过一生的力学,她也获得了透视中国诗学的的能力。透视人生也就意味着透视学术,反之亦然。总之,在她那里,生命体悟和诗性书写是合而为一的。

叶嘉莹多次谦称自己只是一位从事诗歌研读与教学的“工作者”,^④ 不肯以学者自居。准确地说,她对自己的定位是说诗人而非学者。对于如何成为一个优秀而现代的说诗人,她有非常清醒的认识。早在20世纪70年代初,她就说过,优秀的说诗人必须有强大的诠释能力,不仅需要“探触到诗歌中真正生命之所在”,还必须“对之作精密的分析和说明”,“发展成精密完整的理论体系”,要具备此种能力,必须将中式感悟与西式理论有效地结合起来,实现中西诗学的会通。^⑤ 她认为这是中国诗学诠释学的未来。她所有的研读和解说工作,都是这一学术取向的展开。

叶嘉莹的学问不以淹博详实而以会通妙悟见长。杜甫《赠李白》诗云:“偶有梁宋游,方期拾瑶草。”^⑥ 叶嘉莹也是这样,善于利用本土和海外的各种学缘,拾掇瑶草,含英咀华,随时随地将各种滋养转化为自己的芳菲。她一生的学术得力于不断联想与融通中西文论的学习能力。因此,她一贯主张对中西资源的双向吸收,既反对拒人千里,又反对削足取容,在不同年代、不同语境中,不断发声,试图纠正学界之偏颇。比如,1964年,针对中国台湾学界盲目西化的倾向,她强调对本土资源的深度吸纳。^⑦ 回国讲学之初,针对大陆学界之闭塞,她强调“不求新不足以自存”。^⑧ 20世纪80年代中期开始,她又对大陆学界疏离传统的趋势忧心忡忡,1985年,曾借《杜甫秋兴八首集说》再版之机,对朦胧诗人有所针砭。^⑨ 两种偏颇她都不以为然,她说:“我文非古亦非今,言不求工但写心。恰似涌泉无择地,东坡妙语一沉吟。”^⑩ 这里有一种主动转化古典诗学的意识,一种对主流学术风气的委婉批评,一种精妙的权变和有意的自我边缘化,还有一种自珍、自信与自赏。由于从童年开始即沉迷于古典诗文之中,后来又遭遇了深刻的现代性,并且拥有长

① 叶嘉莹:《迦陵杂文集》,第423页。

② 马泰·卡林内斯库:《现代性的五副面孔》,顾爱彬、李瑞华译,南京:译林出版社,2015年,第52页。

③ 波德莱尔:《波德莱尔美学论文选》,郭宏安译,北京:人民文学出版社,1987年,第299页。

④ 叶嘉莹:《迦陵杂文集》,第314、334、344、524页。

⑤ 叶嘉莹:《王国维及其文学批评》,第285页。

⑥ 仇兆鳌:《杜诗详注》,北京:中华书局,1979年,第33页。

⑦ 叶嘉莹:《杜甫秋兴八首集说》“代序”,第53、54页。

⑧ 叶嘉莹:《迦陵杂文集》,第257页。

⑨ 叶嘉莹:《杜甫秋兴八首集说》,第470页。

⑩ 叶嘉莹:《清词丛论》,第160页。

时段的东西方生活体验，叶嘉莹的心灵已经被锻造到融通中西的层级，她的自信有充足的理由。

因此，《小词大雅》不仅是解说古典诗词和文论的一种范本，同时也展示了文学学术的一种门径，还为人文学者的人生提供了丰富的启示。1934年，陈寅恪曾经指出，未来中国文史之学恐怕不能超出王国维所开出的三种路径：一是“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”，二是“取异族之故书与吾国之旧籍互相补正”，三是“取外来之观念，与固有之材料相互参证”。^①叶嘉莹的工作大致是沿着王国维的第三种路径而展开的，并最终形成别具一格的治学风格。在她那里，有四样东西值得我们认真学习：其一，开放的文化心态。她曾提及当年在哈佛大学看到的那副对联：“文明新旧能相益，心理中西本自同。”^②可以说这是她融会中西的理论基础。20世纪，此种观念一度成为知识群体的基本共识（比如严复、梁启超、钱锺书等人都有过类似的表述），但这种共识似乎在逐渐消解。20世纪中国学术史上卓有成就的学者，无一不在文化融通上有着独到的体悟。只有努力吸纳异质文化的长处，才能开出一个更有生命力和创造力的新学术、新文化，这应该继续成为学界的共识，而且切实地指导我们的研究工作。其二，对本土资源的珍重与耽溺。世界性与本土性是一体之两面，没有他者灵光之烛照，不可能看清自己的本来面目，同样，没有对本土文化的深刻领会，也不可能有眼力发现他者的光彩，因为只有深刻的灵魂才能看见灵魂的深刻。其三，纤敏多情的诗性。研究诗学的人如果没有诗性，可以休矣。其实诗性人人都有，只是，我们通常不能像叶嘉莹那样承受生命的苦难、护佑灵里的诗性，于是不断麻木、僵硬，不知不觉中丧失了天赋的美好。我们应当像爱护眼睛一样爱护天赐的诗性，才能去研读和解说诗歌。其四，热烈而执着的超越向度，这大概是叶嘉莹诗学体系背后最深刻、最本质的生命真气。正是此种真气由踵及顶的存在，才让她迸发出丰富的诗性和创造力。她曾说过：“我是一个对于精神感情之痛苦感受较深，而对现实生活的艰苦并不十分在意的人。”她在词作中也说过：“炎天流火劫烧余，藐姑初识真仙子。”^③她之所以能承受苦难、护佑诗性、创造诗性的学术和人生，说到底是因为有对超验世界的强烈渴慕。人文学者如果被现实生活束缚住心灵的想象力，恐怕很难有所创辟。

叶嘉莹以“迦陵”为号，颇有寓意。原来，少年时代，她的伯父曾经说过，陈维崧和郭麐的别号合起来正好是佛经中的一种鸟名“迦陵频伽”。《正法念经》云：“山谷旷野，多有迦陵频伽，出妙声音，若天若人，紧那罗等无能及者。”^④紧那罗是佛经中的歌神，而迦陵频伽声音之婉妙更在紧那罗之上。这里蕴含着一种微妙的隐喻。中西哲人都喜欢以乐歌隐喻那些精妙的道理和体验。古希腊之善歌者，曰缪斯（Muses），曰阿波罗（Apollo），曰俄耳甫斯（Orpheus），曰塞壬（Siren），曰玛尔希阿斯（Marsyas），曰皮厄里得斯（Pierides），皆能发出种种妙音。^⑤叶嘉莹的一生通过不断吸纳、转化中西思想之精髓，不断回旋与升华，最终实现了诗学探讨与人生修行的精妙结合。她发出的声音是美妙的，恰如生公说法，能令顽石点头，不仅对于普通诗词爱好者颇具感发意义，对于人文学者而言，同样也有丰富的启示。如今，妙音已出，就看我们如何谛听、领会与修持了。

（责任编辑：元 膺）

① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年，第247页。

② 叶嘉莹：《词学新论》，第2页。

③ 叶嘉莹：《迦陵杂文集》，第349、517页。

④ 叶嘉莹：《清词丛论》，第349页。

⑤ 奥维德：《变形记》，杨周翰译，北京：人民文学出版社，2008年，第97、225、200、103、118、97页。

· 儒学通论 ·

中国经学的守正创新与人文精神

杨庆存 郑倩茹

摘要:儒学传承在经学。中国经学是中华民族历史实践和文化创造的智慧结晶,是实现民族复兴的重要思想资源和人类共有的文化财富。经学这一最具民族特色的学术文化表现形式,实际上是一个开放性很强的动态知识系统和综合性很强的古代文化信息库,保存了大量珍贵文化史料,蕴含着丰富深刻的人文思想。经学以人才培养、人文化成、安邦治国为宗旨,始终坚持守正创新,在文化传承、理论创新和推进社会文明等方面发挥了重大作用。经学发展历程是中华民族思想意识和价值观念不断创新的学术演变史、文化发展史和人文教育史。经学成为中国古代的主流文化,关键在于经世致用、人文传承,呈现出创造性转化与创新性发展的特点,体现着中华民族以人为本的文化精神。

关键词:中国经学; 守正创新; 人文精神; 经世致用; 以人为本

作者简介:杨庆存、郑倩茹,上海交通大学人文学院(上海 200240)

中国经学是中国古代儒家文化的思想精髓,是中华民族历史实践和文化创造的智慧结晶。在中华民族发展的历史长河中,经学对民族精神的铸造形成和传统文化的传承弘扬,发挥了重要作用。由此,经学不仅走过了数千年的辉煌历程,为中国古代的文化发展、文明发展和社会进步做出了重要贡献,而且馨香远播海外,对促进人类文明健康发展产生了积极影响。近代以来,中国经学在时代变革与世界动荡的大背景中经受了强烈冲击,特别是20世纪20年代五四运动和70年代“文革”浩劫,使中国经学在其发祥地一蹶不振,似乎再无复兴之望!

然而,正如老子所言“反者道之动”(《老子·第四十章》),物极则必反。“文革”之后的改革开放,让知识匮乏的年轻国人燃起了学习传统文化的强烈欲望。于是,“经学”之元典与中国古代诸多名著一起,迅速成为人们学习阅读和开展研究的热点,文化学术界也逐渐透出经学复兴的气息与生机。人类进入21世纪,众多远见卓识的有志之士,更是深刻认识到包括经学在内的中华优秀传统文化蕴含的世界性意义与当代价值。“经学”与中国古代众多优秀文化成果,被视为中华民族珍贵的精神财富和重要的思想资源。在“文化强国”成为实现民族复兴之梦的重大战略举措之时,继承和弘扬中华优秀传统文化也成为国人的普遍共识。

智力资源是一个国家、一个民族最珍贵的资源。建设中华民族优秀传统文化传承体系,建设社会主义核心价值观体系,建设中国特色社会主义新文化,让中国优秀文化走向世界,让世界人民深入了解中国,成为实现民族复兴的重要内容之一。新世纪、新时代中国的经济、政治、文化与世界发展一体化的大环境、大趋势,也迫切需要博大精深的传统文化提供思想资源与智力支撑,所有这些都为经学复兴与创新发展提供了良好机遇。

一、“诂经之说”与“学凡六变”

中国经学是最具民族特色的学术文化表现形式,更是中国传统文化的动态知识体系和古代文化信息库。应当指出,“经学”概念实际上有广义、狭义之分。广义经学,可以泛指研究各种经典学说要义及经典文本著作的学问;而狭义经学则往往专指研究、注解和诠释儒家经典文本著作的学问,比如汉代郑玄《三礼注》与《毛诗传笺》、唐代孔颖达《五经注疏》、宋代朱熹《诗集传》之类都是狭义经学代表性著作。本文关于经学的讨论即立足于儒家经典的研究、注解与诠释。

现代学界一般以研究儒家经典的文字传世文本为依据,认为中国经学始于汉代,特别是始于汉武帝“推明孔氏”、^①倡扬儒术之后。其实,从发生学角度讲,中国经学从元典生成之日起即已开始了其波澜壮阔的文化生命之旅。而中国传统经学至少从孔子杏坛讲学即已开始显露端倪。且不说孔子对于经典的整理,仅从《论语》中的文字记载来看,就有很多讨论儒家经典的内容,诸如大家耳熟能详的“不学诗,无以言”“不学礼,无以立”(《论语·季氏》)、“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”(《论语·阳货》)之类的结论性表达,无一不是建立在深入研究、深刻思考和深切体验的基础上。

就目前传世的经学研究著述看,传统经学着眼于“教化”,“因事以寓教”,旨在化育人文,培养人才,影响社会,教化百姓。经学家们立足于建立、阐释和丰富儒家“内圣外王”“淑世济世”的思想体系,构筑“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”(《大学》)的个体理论修养和社会实践路径,实现“安邦治国”的理想,所谓“圣人觉世牖民,大抵因事以寓教。《诗》寓于风谣,《礼》寓于节文,《尚书》《春秋》寓于史,而《易》则寓于卜筮”。但在经学发展衍化的过程中,经学家们的学术成果一方面体现为繁琐细碎的字词注解和章句诠释,一方面表现出内容解读偏离真实原意而多有牵强附会,以至《四库全书总目提要·经部总叙》称其“诂经之说而已”。^②当然,“诂经”依据基本史实和文化现象而自成风貌,含纳着浓厚的书卷气和学问味,但“诂经”只是“经学”内容的一部分,或者说是传统“经学”的主体部分,而绝不是“经学”的全部。我们不能、也不可以忽略“诂经”现象内含的巨量文化信息和人才培养与文化遗产的重大作用。而“诂经”著述更是不容轻觑的重要历史文化成果,仅《四库全书》与《续修四库全书总目提要》就收录经学著作3 600余部、32 000多卷,其中保存了大量珍贵的文化史料,蕴藏着丰富深刻的学术思想,这是人类共同拥有的巨大智力资源和精神财富。而这仅仅是经学著作的一部分。

清代学人纪昀等在《四库全书总目提要·经部总叙》中,曾回顾和总结经学发展的历史,并提出“学凡六变”说。《四库全书总目提要·经部·总叙》认为经学起于汉代,而“自汉京以后垂二千年,儒者沿波,学凡六变”,^③即经过了六大发展变化阶段,而每个时期都各有创造发明,也各有偏颇弊病。《四库全书总目提要·经部·总叙》指出,经学首变于汉代,经学家们“专门授受,递禀师承,非惟诂训相传,莫敢同异,即篇章字句,亦恪守所闻,其学笃实谨严,及其弊也‘拘’”。 “笃实谨严”的学风是这一时期的突出特点,而其弊端在于拘泥于“师承”,不敢突破师门局限而

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷五六《董仲舒传》,北京:中华书局,1962年,第2525页。

② 纪昀总纂:《四库全书总目提要》卷一《经部总叙》,石家庄:河北人民出版社,2000年,第49、50页。

③ 纪昀总纂:《四库全书总目提要》卷一《经部总叙》,第49页。

博采众家之长,即所谓“莫敢同异”,学术视野不开阔,影响了经学研究更高水平的发挥。

此后再变于魏晋王弼、王肃而延宕至北宋前期孙复、刘敞。此即所谓“王弼、王肃稍持异议,流风所扇,或信或疑,越孔(颖达)、贾(公彦)、啖(助)、赵(匡)以及北宋孙复、刘敞等,各自论说,不相统摄,及其弊也‘杂’”。这一阶段由魏晋而越唐入宋,跨时长而流派多,经学家们各自标旗树帜,而弊端在于“疑古惑经”,竞相发挥己意,各家独自树立,“不相统摄”,造成了博广杂乱的局面。经学三变于北宋中期程颢、程颐至南宋中期朱熹。这是一个思想大解放、理论大提升的非常时期,“洛、闽继起,道学大昌,摆落汉唐,独研义理,凡经师旧说,俱排斥以为不足信,其学务别是非,及其弊也‘悍’”。这一阶段实际上是经学大发展、理论大突破的阶段,经学家们以“独研义理”为特色,创新理论,形成宋代“理学”,而其弊端在于部分经学家时有率意攻驳经文或擅自删改元典的现象。

经学四变于宋末明初。这一阶段的突出特点是“学脉旁分,攀缘日众,驱除异己,务定一尊,自宋末以逮明初,其学见异不迁,及其弊也‘党’”。“学脉旁分”与“务定一尊”的竞争态势促进了经学的繁荣,但同时也出现了一些为维护自家门户声誉而庇护和回避其短的不良学术倾向,如《论语集注》误引包咸夏瑚商璜之说,而张存中《四书通证》即阙此一条以讳其误,王柏删《国风》32篇,许谦疑之而吴师道反以为非,都是典型的例子。

经学五变于明代正德、嘉靖以后。其时学人“主持太过,势有所偏,才辨聪明,激而横决,自明正德、嘉靖以后,其学各抒心得,及其弊也‘肆’”。这与当时“独抒性灵,不拘格套”^①的文化思潮相一致,此一时期的突出特点是“各抒心得”,而由此出现的弊病就是过度的随意性,如王守仁之末派皆以狂禅解经,游离本意甚远。经学六变于清初。其时经学家们“空谈臆断,考证必疏,于是博雅之儒引古义以抵其隙,国初诸家,其学征实不诬,及其弊也‘琐’”。“考证必疏”与“征实不诬”是第六阶段的突出特征,而弊端在于细碎、繁琐与冗长,如一字音训动辄辨析标注文字数百言之多。

可以看出,《四库全书总目提要·经部总叙》的作者是立足经学发展变化的实际情形并参酌了历史时代划分的界限,对这六个时期的变化分别进行宏观审视和概括分析,在此基础上提出了自己的看法。他们认为,由汉至清两千多年的经学发展,“汉学”与“宋学”两家成就最为突出,且各有特点,不能轻予轩轻,所谓“要其归宿,则不过汉学、宋学两家互为胜负。夫汉学具有根柢,讲学者以浅陋轻之,不足服汉儒也。宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也”。《四库全书总目提要·经部总叙》作者认为,“经者非他,即天下之公理而已”,因此主张“消融门户之见而各取所长,则私心祛而公理出,公理出而经义明矣”。^②此说甚是。

“学凡六变”总结的经学发展演变轨迹与伴随出现的六大弊端,其科学性和严谨性暂且不论,却从另外一个独特的视角说明中国传统“经学”,实际上是一个开放性很强的动态知识体系和综合性很强的文化谱系,是一门“究天人之际、通古今之变”“致广大而尽精微”的“大学问”。这一文化谱系和知识体系,既跨学科、跨领域,哲学、历史,文学、文字,天文、地理,农、林、工、医,几乎无所不包,专业性要求很高,综合性特点鲜明;同时,中国传统“经学”又是具有很强实践性和深刻社会性的“大学问”,体现着普遍的生活日用引导性和个体行为的指导性,普及化元素很

① 袁宏道:《叙小修诗》,见《袁中郎全集》卷一,上海:世界书局,1935年,第6页。

② 纪昀总纂:《四库全书总目提要》卷一《经部总叙》,第49页。

浓。因此，“经学”又是一个最能反映中国古代文化发展实际、最能体现鲜明民族特色的历史概念，影响大、流传广、地位高，中国古代文化发展史上传统的图书分类采用“经、史、子、集”四分法，而“经”冠诸首。

二、“经学发轫”与“经典定型”

中国传统“经学”的形成，实际上是一个文化发展和学术创新的历史过程。从素材凝练到元典生成，再由元典演进为“经”，进而由“经”发展成专门的学问——“经学”，这是一个极其漫长的孕育、诞生、传播、检验、认知和不断丰富发展的历史进程。上面所述纪昀等四库馆臣总结概括的“学凡六变”，乃是“经”已成“学”之后的事情，其实在此之前还有经学的“发轫期”与元典的“定型期”。

先说经书元典的“定型期”。“经”之“元典”定型，这是经学形成的根本基础和重要标志。“经学”乃是研究阐发儒家经典而形成的专门学问，所以，前人一般认为“经学”形成于公元前6世纪至公元前5世纪的儒家创始人孔子时期。的确，很多文献史料的文字记载，给予这种观点以有力支持。司马迁《史记·孔子世家》中就有十多处记载孔子整理、研究、撰述与教授“六经”的相关内容。如“孔子不仕，退而修《诗》《书》《礼》《乐》，弟子弥众，至自远方，莫不受业焉”；“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”。孔子本人也有“吾自卫反鲁，然后《乐》正，《雅》《颂》各得其所”的说法。至于《春秋》之作，则有“吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？乃因史记作《春秋》”^①的文字记述。如此等等。清末著名学者皮锡瑞在其《经学历史》一书中认为，“经学”肇始于孔子对《书》《诗》《礼》《乐》《易》《春秋》“六经”编订和整理，^②这种观点颇具代表性。然而，对于“六经”的整理和编订，更精准的表述应当是“经”之“元典定型”，这是“经学”形成的一个重要表现和基础环节。

再说经学之“发轫期”。如果说经书元典定型是经学形成的主要标志，那么，经书元典定型之前的孕育酝酿，都可以看作是经学的“发轫期”。众所周知，学术研究的一个重要规则就是“考镜源流”，^③既要知“流”，更要知“源”。照此规则可以推知，“经学”实际上包括着“经”与“经学”两个层面，而且是两个虽然紧密相联但本质与内涵都根本不同的概念。“经”是“元典”，即上面所言“六经”之著作；而“经学”理应既包括“元典”及产生，又包括对“元典”的研究、注疏以及相关领域的考察。因此，“经学”的范围与内容，实际上包括着“经”之元典的产生及其相关内容，换言之，“经学”发轫于“经”的产生，最早可以追溯到《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》记载和描述的事件发生时期，而其形成则在孔子时期，其后绵延发展创新数千年，成中华文化发展之大观。

经书元典定型，实际上也是一个不断调整变化的历史过程。其初次定型于孔子编订的“六经”。其后，伴随时代变迁与王朝更替，“经”之元典的界定、数量与内容也不断变化，由六经而五经、七经、九经、十二经，最后至十三经凝定。

孔子对六经的编订已如上述。而目前的传世典籍中，最早使用“六经”一词的是《庄子》：

① 司马迁：《史记》卷四七《孔子世家》，北京：中华书局，1982年，第1914、1935—1936、1943页。

② 皮锡瑞著，周予同注：《经学历史》，北京：中华书局，1959年，第30页。

③ 章学诚：《校讎通义·序》，见叶瑛校注：《文史通义校注（下）》，北京：中华书局，1985年，第945页。

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！夫六经，先王之陈迹也，岂其所以迹哉！今子之所言，犹迹也。夫迹，履之所出，而迹岂履哉！”（《庄子·外篇·天运》）

由此我们至少可以推知三点：一是“六经”概念实际上创自孔子，老子只是复述而已；二是孔子自称“丘治”“六经”，则“六经”确为孔子编定；三是“六经”“论先王之道而明周、召之迹”，意在“用”，但当时“一君无所钩用”的局面让孔子十分尴尬而疑惑不解。

至西汉初年，“六经”之《乐》经失传而遂有“五经”之说。汉武帝从维护国家长期统治需要出发，又“推明孔氏”^①“表章《六经》”，^②由此把儒家学说推向中华文化的核心与正统，而“经学”也自然地成为中华文化最重要的代表。迨至东汉，在“五经”基础上增加《孝经》与《论语》，遂成“七经”。^③皮锡瑞认为“经学盛于汉”，^④这是其中的一个重要依据。魏晋时期，玄学兴而经学淡。唐代儒、释、道三家并用，而经学进一步深化。唐人先是参考沿用汉代郑玄《三礼注》，将《礼》拆为《仪礼》《周礼》与《礼记》，而将《春秋》拆作《左传》《公羊传》与《穀梁传》，共成“九经”；唐文宗开成年间，将《周易》《尚书》《诗经》《周礼》《仪礼》《礼记》《春秋左传》《春秋公羊传》《春秋穀梁传》《孝经》《论语》《尔雅》等12种儒家经书并刻于石，史称“开成十二经”。宋代则将《孟子》升格为经，与“开成石经”合做“十三经”，至此儒家经典“十三经”最后凝定。经书之元典的变化调整及其内含的文化背景，自然也是经学研究不可忽视的重要内容。

三、文化集成与族群智慧

如上所述，中国传统“经学”是一个开放性很强的动态知识体系和综合性很强的文化信息库。在中华传统文化中，儒、释、道三家学说是互济互补的三大支柱，而儒家学说是历史最为久远的本土文化，也是中国古代数千年封建社会中的主流文化。从某种角度说，经学是中华民族传统文化的基石与轴心，是民族智慧的重要载体和民族精神的集中体现，特色鲜明，成果丰富，^⑤世界影响深广。

以“经”名书，旨在突出强调其深厚的思想意义与巨大的文化价值，突出强调其在社会生活中的行为指导性，而这在人们的思想观念中早已是约定俗成。称“易”“书”“诗”为“易经”“书经”“诗经”，又有“五经”“六经”“七经”“九经”“十二经”“十三经”之说，这正如人们称“圣经”“佛经”一样，充满敬重、神圣和玄密。那么，人们为什么选定“经”字来表达而不用其他呢？其实，这与中国农耕文化中人们对基本生活常识的认知有着密不可分的直接关系。

“经”，其本意与“纬”相对，是古代织布时预先在织布机上纵向安放的织线，是纬线交织时的依附支撑，也是织成布帛的基础。汉代许慎《说文解字》训为“织也”，^⑥清代段玉裁《说文解字

① 班固撰，颜师古注：《汉书》卷五六《董仲舒传》，第2525页。

② 班固撰，颜师古注：《汉书》卷六《武帝纪》，第212页。

③ 王国维：《观堂集林》卷二〇《魏石经考一》，见《王国维遗书》第3册，上海：上海古籍出版社，1983年，第3页。

④ 皮锡瑞著，周予同注：《经学历史》，第141页。

⑤ 《四库全书》经部收录经学著作1773部、20427卷，《续修四库全书总目提要》收录经学著作1928部。

⑥ 许慎撰，段玉裁注：《说文解字注》卷一三，上海：上海古籍出版社，1981年，第568页。

注》进一步释为“纵线”。^①而人们根据“经”在布帛生产中的重要支撑作用，赋予引申义，用来比喻重要书籍、重要典籍，不仅增强了形象性和生动性，丰富了其内涵，而且将人类历史实践的物质生产与精神生产联系起来，耐人寻味。由此可知，“经”者，既是“经线”之“经”、“经纬”之“经”，又是“经典”之“经”、“圣经”之“经”，强调的是书籍本身内容的重要性。而研究“经”书的“经学”，不仅发展为专门的学问，而且对推动文化的发展、社会的进步和人类的文明发挥着积极作用。

的确，“经学”著作蕴藏了丰富而深刻的思想，也保存了大量珍贵的史料，不仅成为儒家学说的核心载体，而且也是中华民族人类胸怀与人文品格的集中体现。经学的形成、发展与影响，是中华民族对人类文化发展和人类文明进步作出的重大贡献。它既是中华民族历史实践和社会生活的智慧结晶，是中国传统文化的重要代表，又是全世界人民共同拥有的精神财富和弥足珍贵的思想资源。经学对维护中华民族数千年相对稳定的持续发展发挥了重要作用，使中华民族成为人类发展历史长河中五大文明古国唯一持续至今不曾间断者。^②可以预见，以中国传统“经学”为代表的中华文化，其重要的思想观念，如以人为本、天人合一、天下为公、公平正义之类以及其蕴含的人类意识、家国情怀、和谐秩序、个体修养等等，在今后相当长的历史时期内，将继续对人类健康发展和文明推进产生积极影响。这是由经学的思想内容、思维方式、自身特点和价值取向所决定的。

中国传统经学发展史，从某种意义上说，就是一部中华民族思想意识和价值观念不断创新发展的学术演变史、文化发展史和人文教育史。中国古代特别是中国封建社会的发展历史证明，一方面大的历史环境和综合条件影响着经学的发展态势，另一方面，经学的发展变化又往往成为决定文化发展、社会发展和文明发展的重要因素，从先秦的“百家争鸣”到汉代的“推明孔氏”“表章《六经》”，从唐朝“三教互补”的融合到赵宋“程朱理学”的盛行，从明代的“阳明心学”到清代的“乾嘉朴学”，都是典型的案例与标志。

20世纪前期的上海交通大学老校长、著名国学大师唐文治曾经指出：“吾国十三经，如日月之丽天、江河之行地，万古不磨，所谓国宝是也。”^③又说：“通经者，非徒通其句读也，当论世而知其通，得经之意焉耳。”^④在文化成为国家综合实力重要方面的当今时代，深入研究传统经学，继承和弘扬经学创造的文化精神，是建设新文化、创造新理论和增强国家文化软实力的必然要求。

① 段玉裁以“纵线”引申为穿订书册的线，进而指书籍，此又是可商榷斟酌处，从中国古代书籍制度形成衍变的历史来考察，欠缺严谨和说服力。汉代班固《汉书·孙宝传》“著于经典”、南朝宋范晔《后汉书·皇后纪上·和熹邓皇后》“暮诵经典”都以“经”称书，而那时尚无册页书籍。

② 威廉·麦克高希《世界文明史》称“古巴比伦、古埃及、古印度、中国、古希腊是世界上的五大文明发源地”。另有“四大文明古国”说，分别是古埃及、古巴比伦、古印度和中国。四大文明古国实际上对应着世界四大文明发源地，分别指两河流域、古埃及、古印度、古中国这四个大型人类文明最早诞生的地区，而同一时期的爱琴海文明未被包含其中。

③ 唐文治：《无锡国学专修馆学规》，见王桐荪、胡邦彦、冯俊森等选注：《唐文治文选》，上海：上海交通大学出版社，2005年，第181页。

④ 唐文治：《十三经提纲》卷六《礼记》，见唐文治编纂：《十三经读本》第1册，上海：上海人民出版社，2015年，第53页。

四、“有根、有用、有效”

任何一门学问的产生都有其历史的必然性,而其发展与成长情形,除了必要的外部条件和社会环境之外,主要的则是由其内部机制的生命力来决定。中国传统经学之所以成为中国古代的主流文化而盛行数千年之久,迄今依然显示着旺盛的文化生命力,主要是因为经学“有根、有用、有效”,在经世致用、人文传承、勇于创新、弘扬正气、树立学风、铸造民族精神等许多方面都有着出色表现。

一是“有根”。“根”即根源,是文化产品获得鲜活生命力的基础。经学元典之产生根源于历史实践,根源于社会生活,根源于宇宙自然。儒家以“入世”著称,以人为本,关注现实,关心社会,关切民生,儒家经典也都具有这样的特色。《十三经》既不同于以形象思维为主要特征的文学作品,又不同于以抽象逻辑为主要表现方式的哲学著作,而是记言、记行、记事、记物的“纪实”文字。其思想内容无不植根于历史史实和现实生活实践,所以,庄子认为“夫六经,先王之陈迹也”。被誉为“群经之首”的《周易》“人更三圣,世历三古”,^①而伏羲画卦,“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”。^②中国古代第一部文章总集《尚书》乃“人君辞诰之典,右史记言之策。古之王者事总万机,发号出令,义非一揆:或设教以驭下,或展礼以事上,或宣威以肃震曜,或敷和而散风雨,得之则百度惟贞,失之则千里斯谬。枢机之发,荣辱之主,丝纶之动,不可不慎。所以辞不苟出,君举必书,欲其昭法诫,慎言行也。其泉源所渐,基于出震之君;黼藻斯彰,郁乎如云之后。勋、华揖让而典,谟起,汤、武革命而誓、诰兴”。^③由此可知,《书》的内容和来源不仅源于生活和实践,而且都是历史史实的真实记录。汉代班固曾考察并分析《论语》成书说:“《论语》者,孔子应答弟子、时人,及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记,夫子既卒,门人相与辑而论纂,故谓之《论语》。”^④至于《三礼》《孟子》《春秋》等,其产生渊源与内容背景之“根”更是无需赘言。

二是“有用”。“经世致用”是中华文化的优秀传统,也是中国古代志士仁人追求的人生目标。文化学术,“有用则盛,无用则衰”。^⑤中国传统经学之所以能够成为古代主流文化而数千年不衰,关键正在于其巨大的“有用”性。“经学”元典大都旨在“垂型万世”,^⑥经邦治国,立德树人,化育百姓,纯朴民俗,推进文明。《四库全书总目提要·经部·易类一·序》称“《易》道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说”。^⑦《尚书正义》之作“庶对扬于圣范,冀有益于童稚”。^⑧而《诗经》之《关雎》“先王以是经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”,“所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉,用之邦国焉”。^⑨至“《尔

① 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三〇《艺文志》,第1704页。

② 孔颖达:《周易正义》卷八《系辞下》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年,第179页。

③ 孔颖达:《尚书正义序》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第233页。

④ 班固撰,颜师古注:《汉书》卷三〇《艺文志》,第1717页。

⑤ 皮锡瑞著,周予同注:《经学历史》,第134页。

⑥ 纪昀总纂:《四库全书总目提要》卷一《经部总叙》,第49页。

⑦ 纪昀总纂:《四库全书总目提要》卷一《经部一·易类一·序》,第50页。

⑧ 孔颖达:《尚书正义序》,见阮元校刻:《十三经注疏》,第233页。

⑨ 孔颖达:《毛诗正义》卷一引《毛诗序》,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第269页。

雅》者，先儒授教之术，后进索隐之方，诚传注之滥觞，为经籍之枢要者也”。^①《四库全书总目提要·集部总叙》称“夫学者研理于经，可以正天下之是非；征事于史，可以明古今之成败”，^②是亦着眼于“用”。可知儒家经典皆“有用”“大用”之书。司马迁《史记·孔子世家》记载了孔子作《春秋》的故事：

子曰：“弗乎弗乎，君子病没世而名不称焉。吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？”乃因史记作《春秋》，上至隐公，下讫哀公十四年，十二公。据鲁，亲周，故殷，运之三代。约其文辞而指博。故吴楚之君自称王，而春秋贬之曰“子”；践土之会实召周天子，而《春秋》讳之曰“天王狩于河阳”：推此类以绳当世。贬损之义，后有王者举而开之。《春秋》之义行，则天下乱臣贼子惧焉。^③

由这段文字我们可以看到，孔子作《春秋》至少有两个目的：一是要让儒家推行的“仁礼”之道“名实相符”；二是要通过“贬损之义”来“以绳当世”。而其效果则是“春秋之义行，则天下乱臣贼子惧焉”，显然是达到了设想的初衷。关于经学的“有用”性，宋代张载概括的最精彩、最精辟，即“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，^④冯友兰称此为“横渠四句”。^⑤当然，“用”又有形式之别、大小之异、层次之分。

三是“有效”。“有效”主要是指经学产生的积极影响和发挥的重要作用。经学的“有效”可以在意识形态领域和社会生活方面得到验证。经学有三个突出鲜明的特点值得注意：一是经学“主干”元典一直都是作为全国通用教材而存在，不论是在“以史为师”时期还是在“私学”兴起之后，都是如此，不仅以多种材质载体制作教材课本，而且刻成“石经”颁于学府；不仅讲授传习，而且密切关联仕途科举。二是经学一直是以学术研究的形式在不断地深化、细化，不断地拓展、创新，不断地系统化和理论化，不仅成就了一批又一批的经学大师、文化名家，而且留下了汗牛充栋的著述成果。三是由于经学内容源于社会生活，具有很强的实践性，经学的发展也始终呈现出理论与实践密切结合的特点，指导着人们的思想和行为，提升了全民族的文明素质。这三大特点反映在中国古代不同的历史时期，重点虽有差异，而在学术发展、文化传承、社会风气、制度文明等方面，在人的观念意识、风操节守、思想品格、综合素质等方面，则都显示出巨大影响力。特别是经学在人才培养、文化建设和创新理论方面表现出持久强大的生命力，在维护社会秩序方面表现出非同寻常、无可替代的作用。所有这些都充分展现出经学内蕴的巨大能量和“有效”性。

五、经学传承与开拓创新

中国传统经学创造了人类文明发展史上最富民族特色的文化传承模式。“经学”的发展兴盛，体现着中华民族对历史和民族文化的高度尊重、高度珍视和自觉传承，体现着中华民族尊重历史、尊重知识、尊重人才一以贯之的优良传统。历代经学家们一方面表现出不畏艰难、刻苦严

① 郭璞注，邢昺疏：《尔雅注疏》，见阮元校刻：《十三经注疏》，第2564页。

② 纪昀总纂：《四库全书总目提要》卷一四八《集部总叙录》，第50页。

③ 司马迁：《史记》卷四七《孔子世家》，第1943页。

④ 张载：《张子语录中》，见章锡深点校：《张载集》，北京：中华书局，1985年，第320页。

⑤ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，2010年，第37页。

谨的治学精神和敢于探索、勇于创新的气魄胆识,一方面表现出“斯文自任”的历史使命意识、责任担当精神和文化自觉、文明自信的定力。所有这些都给我们以深刻的当代启示。

在20世纪人类遭受战争磨难和遭遇各种文化思潮碰撞之时,中国经学发展虽然在大陆遭遇重大挫折,但是,依然以各种形态和方式在全世界顽强地发展,在世界各地涌现出很多中国经学的专家学者和学术成果。地下考古重大材料的新发现,如银雀山汉墓竹简(1972)、马王堆汉墓简帛(1972—1974)、郭店楚简(1993)、清华大学藏战国竹简(2008)之类,也为经学研究的深入提供了支撑。至于世界诺贝尔奖获得者“人类要生存下去,就必须回到二十五个世纪以前,去汲取孔子的智慧”^①的建议,则是中国经学影响的又一典型例证。

新世纪以来,伴随中国经济的迅速崛起和国家综合实力的不断提升,中国传统经学的研究呈现令人欣喜的新态势。一方面是国家重视程度越来越高,政策支持力度越来越大,一方面是研究队伍迅速成长,研究方法和成果形式丰富多彩,世界影响越来越深广。比如,山东大学与中华书局共同策划组织的《〈十三经注疏〉汇校》引起学界的高度关注,其第一项成果《尚书注疏汇校》完成后,也获得专家好评;由国学网、首都师范大学电子文献研究所联合北京师范大学易学文化研究院共同组织的《中华易学全书》^②编纂工程,将点校整理《四库全书》所收易学典籍183种,1839卷,3500余万字,分为64册,另有2000余幅易学图,学界高度期待。国家社会科学基金近20年来还资助支持了一大批经学研究的重大项目、重点项目和相关课题,如“易经研究”“诗经研究”“尚书研究”等等。此外也有一批经学研究的重要成果入选国家社会科学优秀成果文库,如《周易经传研究》《两汉〈尚书〉学研究》等等。

目前经学研究呈现着令人欣喜的新态势。比如,经学研究文献资料搜集的全球化、最新考古材料使用的科学化、研究方法的现代化、高新科技手段的信息化,等等,这些都大大提高了经学研究的水平、质量和效率。尤其是国家对中华民族优秀传统文化研究发掘的引导支持,使“国学热”持续升温,成规模的大型古籍整理与研究成为国家文化建设的基础工程,世界学习了解中国古代文化的需求和期待也越来越强烈。在这种大的时代背景下,经学研究正在发生变化,传统经学的概念、内涵与范围已经不断被突破,诸如《道德经》已经成为《圣经》之后全世界外译版本最多的中国典籍,《孙子兵法》之类的“武经”、《黄帝内经》之类的“医经”也都成为人们倾注更大热情的热点,更有学者以“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”^③为宗旨,编撰一部以“中华文明”为底色的《新编新注十三经》,这说明21世纪的“新经学”正在悄悄酝酿中。

人类的发展与民族的振兴需要学界做出更大的成绩、更多的贡献。我们理应自觉地以前贤圣哲为榜样,自觉继承和大力弘扬中国传统经学的治学精神、创新勇气和历史担当,为建设中华优秀传统文化传承体系、社会主义核心价值观体系和中国特色社会主义新文化,为推进中国文化与世界文化的交流、交融与创新,贡献力量和智慧。特别是要有创建当代“新经学”的勇气和胆量。

① 这是1988年1月在巴黎召开的主题为“面向二十一世纪”的第一届诺贝尔奖获得者国际大会上,75名参会者经过四天的讨论得出的结论之一。参见1981年1月24日《坎培拉时报》(Canberra Times),作者是帕特里克·曼汉姆(Patrick Marnham)。

② 《〈中华易学全书〉将于年内陆续出版》,人民网,2015年4月20日,http://politics.people.com.cn/n/2015/0420/c70731-26872205.html。

③ 袁行霈、程苏东、孟飞:《格局·眼光·胸襟·气象——袁行霈访谈录》,《国际儒学(中英文)》2021年第1期。

中国传统经学虽然走过了数千年的历程,创造了属于那个时代的辉煌,但同时也给后人留下了巨大的发展空间。时代的进步和高新科学技术的发明,为我们提供了研究手段的极大便利,同时也为理论创新提出了更高的要求。树立人类意识、强化国家观念,立足现实、着眼长远,发扬光大前人创建汉学、宋学、朴学的精神,创造属于当今时代的经学研究新话语、新理论、新体系,已经成为学人义不容辞的历史责任。

刘勰《文心雕龙·宗经》：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”^①“经”蕴含着人类社会与宇宙万物发展变化的永久性规律，是开发人类智慧、提高民族素质和推进社会文明的永久性教材。中国传统经学从“经”的孕育到“经学”形成，历经数千年传承演进，“以人为本”“天人合一”“尊道贵德”的三大理念，始终是贯穿经学发展的核心、重心与轴心，体现出深刻厚重的人文精神，彰显着恢宏强大的文化生命力，成为引领人类和平发展的思想库。镌刻于联合国大厦的“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），已经成为当代国际关系的基本准则与世界和平正义群体的“座右铭”。

创造 21 世纪的“新经学”，既要创新性弘扬中华文化优秀传统文化，汲取前贤创造的优秀成果，更要结合时代发展需要，突破“经学”即“儒学”的历史局限，既要保持以人文精神为根本的民族特色，更要强化“人类命运共同体”思想意识。立足于从传统文化中深入发掘具有人类普遍意义的思想资源，在完善和重构经学框架、话语体系、理论体系和传播体系诸方面下功夫。“新经学”应彰显“大文化”气魄，开辟新境界。传统经学知识认知的综合性、整体性极强，没有学科区分，只有“道”“器”之别，“文史哲艺”不分家，“理工农医”为一体，不仅呈现着“人”为灵魂、“天地人”交融的“大文化”景象，而且呈现着人性化、生活化和社会化鲜明的实践性。欧阳修称赞王弼经解“推天地之理以明人事之始终，而不失其正”；^②苏轼认为“圣人之道，自本而观之，则皆出于人情”；^③朱熹提出“复求圣人之意，以明夫性命道德之归”；^④无不立足于“致广大而尽精微”^⑤的“大文化”观。“新经学”更应避免“书斋化”，融入现实实践中。将新成果用听得懂、记得住、生活化、易实践的生动活泼方式，向世界广泛传播。既重塑古老文明中华民族新形象，又寻求世界人民知识认知、观念认知与价值认知的共同点，引导人类的和平发展、文明发展与健康发展。

（责任编辑：元 膺）

① 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙》，北京：人民文学出版社，1958年，第3页。

② 欧阳修：《张令〈注周易〉序》，见李逸安点校：《欧阳修全集》卷六五，北京：中华书局，2001年，第949页。

③ 苏轼：《中庸论中》，见孔凡礼点校：《苏轼文集》卷二，北京：中华书局，1986年，第61页。

④ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷七五《〈中庸集解〉序》，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第3640页。

⑤ 朱熹：《四书章句集注·中庸章句》，北京：中华书局，1983年，第35页。

· 笔谈：儒学与时代 ·

编者按：2020年席卷全球的新型冠状病毒已在很大程度上影响了世界经济的发展，改变了人类的生活方式。这场突如其来的疫情迫使人们不得不重新思考人与自然、人与社会之间的关系。尽管疫情对世界的改变仍未被人们所充分认识，但并不妨碍目前已有有人将之视为一个历史时期的标签。那么，在“后疫情时代”，儒家思想可以为人类带来什么样的启迪，儒家文明应如何经由创造性转化与创新性发展，才能为世界持续作出贡献，本期黄玉顺、刘学智、邹晓东三位先生的笔谈针对上述问题，尝试从不同角度给出了自己的观点。

儒家文明发展的时代问题

黄玉顺

摘要：虽然这次疫情对人类世界的经济、政治与社会的影响之广度、深度在历史上是罕见的，但它并不能改变“现代性”与“全球化”这一时代本质，讨论儒家文明的“创造性转化与创新性发展”，必须以这一时代本质的判定为前提，故儒学之转化与发展的目标，可以概括为“现代性诉求的民族性表达”。

关键词：儒家文明；“后疫情时代”；时代本质；现代性；全球化

作者简介：黄玉顺，山东大学儒学高等研究院（济南 250100）

今天的座谈会，主题是“后疫情时代的文化遗产创新与文明交流互鉴”。因此，我就紧扣会议的三个主题词——“后疫情时代”“文化遗产创新”和“文明交流互鉴”，谈三点看法；而这三点，都围绕一个中心问题，即“儒家文明发展的时代问题”。

一、“后疫情时代”：时代本质的判定问题

首先，“后疫情时代”这个概念，蕴含着一个重大问题，那就是对“时代”本质的认识与判断：相对于“前疫情时代”，“后疫情时代”将会是怎样一个时代？换言之，疫情之前与之后，是否可以截然划分为两个不同的时代？

无可否认，这次疫情对人类世界的经济、政治及社会的影响之广度与深度是历史上罕见的；但是，在我看来，它并不能改变人类社会在疫情之前既有的基本格局与基本走向；反过来说，疫情之后的基本格局与基本走向，其实在疫情之前业已形成，而疫情并不能使之发生根本改变。这一点，无论在国内方面，还是国际方面，都可以得到充分的说明，限于时间，这里不予展开。

我的意思是，“后疫情时代”和“前疫情时代”其实同属于一个更大的“时代”范畴。

那么，这是一个什么时代呢？众所周知，自从1648年签定《威斯特伐利亚和约》以来，人类进入了“民族国家”（national state）时代，即“国族”（nation）时代；直至今日，人类仍然处在这个时代之中。例如，所谓西方“发达国家”，其实仍然在“现代性”的“民族国家”范畴之内，即便像“欧

盟”那样的组织也并没有超越这个范畴；对于中国来说，“现代化”仍然是最大的目标，而梁启超所发明的“中华民族”（Chinese Nation）这个概念其实也是一个现代性的“民族国家”概念。又如，当人们谈论疫情所引起的“国际关系”的变化时，这里的“国际”恰恰意味着这种行为的主体仍然是“国”，也就是现代民族国家。

进一步说，“民族国家”这个人类社会的时代特征，其实只是这个时代面相的一个侧面；这个时代还有其他的面相，包括社会主义核心价值观所列举的一系列现代价值，诸如“自由”“平等”“民主”“法治”，等等。那么，所有这些面相的一个综合概括，其实就是“现代”（modern times）概念；而其本质的抽象概括，那就是“现代性”（modernity）概念。目前看来，疫情并不能改变“现代性”与“全球化”这样的最大的时代本质。

这里需要严格区分两个不同的概念，即“现代性”和“现代化模式”：“现代性”（modernity）是单数的，是当今人类世界的不同民族国家之间的共性；而“现代化模式”（the modes of modernization）则是复数的，是不同民族国家的个性，这取决于不同民族国家的生活方式，也就是梁漱溟先生所说的“生活的样法”——“文化”。

显然，我们讨论儒家文化或儒家文明的“创造性转化与创新性发展”，必须以这样的时代本质的判定作为前提。

二、“文化传承创新”：纵向的历时性问题

对于儒家文明来说，“传承创新”包含着两个方面：一方面是“传承”；另一方面是“创新”，也就是“转化”与“发展”。这两个方面是缺一不可的。

且以西方文化的现代化来看，“文艺复兴”（the Renaissance）之所以称为“复兴”，就因为它包含着这样两个方面：一方面，现代化并不意味着反传统、抛弃传统，恰恰相反，是要继承传统，而对于西方来说，那就是所谓“二希传统”——希腊哲学传统与希伯来宗教传统；但另一方面，这种继承也不是复古主义、原教旨主义的照搬，而是一种现代转化，一个典型的例子就是马丁·路德、约翰·加尔文、约翰·卫斯理等人的“宗教改革”（the Reformation）。

同样的道理，儒家文明的传承创新亦当如此：一方面，中华民族的复兴，逻辑地蕴涵着中华民族自己的“文艺复兴”、文化复兴，因此，绝不能搞历史虚无主义的“两个全盘”——全盘反传统、全盘西化，而必须首先继承中华民族自己的优秀的文化传统，包括儒家文明的传统，这是现代“民族国家”这个概念的题中应有之义；但另一方面，儒家文明的当代发展，又绝非“厚古薄今”的复古主义、原教旨主义，而是儒家文化、儒家文明的现代转化。

这里还有一点特别值得注意：“创造性转化与创新性发展”这个提法，蕴涵着一个逻辑，即：“转化”和“发展”的先后顺序是不能颠倒的；换言之，没有转化，就不可能有真正的发展，也就不可能有真正具有时代价值的创新与创造。

那么，何谓“转化”？所谓“转化”，一言以蔽之，最基本的内涵就是“现代化”。在这个意义上，儒家文明的创造性转化，就是儒家文明的现代化。

因此，何谓“创新”？何谓“发展”？“发展”并不是漫无目标的，或者稀奇古怪的标新立异的所谓“创新”，而是具有时代内涵的、体现时代价值的“现代转化”。

这就是说，“现代转化”乃是儒家文明“传承创新”的基本内涵。

三、“文明交流互鉴”：横向的共时性问题

“文明交流互鉴”，既是国际儒学联合会的宗旨之一，也是山东大学牵头的“儒家文明省部共建协同创新中心”，以及山东大学儒学高等研究院的宗旨之一。也正因为如此，我们打造了“尼山世界文明论坛”这样的文明交流互鉴的国际平台。

所谓“文明交流互鉴”，对于我们来说，主要是儒家文明与其他文明之间的交流互鉴；这里的“其他文明”，毫无疑问，最重要的是西方现代文明。

那么，我们为什么要与其他文明，包括西方现代文明交流互鉴？当然是孔子所说的“为己之学”：首先是为了我们儒家文明自身的转化与发展。这里，我想再次指出：历史上，儒学的两次重大复兴，都是与“西学”密切相关的：

一次是“唐宋变革”之际的儒学复兴，也就是宋明“新儒家”的兴起，其所涉及的“西学”是所谓“西天取经”意义上的“西学”，也就是佛学。在这个意义上，可以说，没有佛学的东传，就没有宋明新儒学，也就没有儒学的第一次复兴。

另一次就是李鸿章所谓“三千年未有之大变局”之际的儒学复兴，也就是20世纪以来的“现代新儒家”的兴起，其所涉及的“西学”是容闳所说的“西学东渐”，亦即近代以来的西方学术。在这个意义上，可以说，没有西学的东渐，就没有现代新儒学，也就没有儒学的第二次复兴。

当然，必须指出：儒家文明与其他文明，包括西方现代文明的交流互鉴，不是要放弃，而是要坚持儒家文明的自我主体性；儒家文明的创新与发展，乃是这个主体的自我转化与自我更新。

然而同时也要指出，儒家文明的传承创新、转化与发展，不是“内卷”的，而是开放的；儒家文明的现代化路径，应当就是张岱年先生所倡导的“综合创造”。

最后，我想再次强调一个观点：儒学之转化与发展的目标，可以概括为“现代性诉求的民族性表达”：一方面，如果没有“民族性表达”，那是“西化”，是丧失“中国性”；而另一方面，如果没有“现代性诉求”，那是“原教旨主义”、复古主义。显而易见，这两种极端倾向都是不可取的。

作者说明：本文系笔者2021年4月13日在国际儒学联合会、山东大学联合举办的“后疫情时代的文化传承创新与文明交流互鉴”座谈会的发言。

张载关学人文精神的当代启示

陈金锋 刘学智

摘要:儒学中蕴藏着丰富的可资利用的精神资源,作为宋代新儒学重要地域性学术流派的关学,可为我们战胜新冠疫情提供人文精神的强劲动力,也可以为建构人类命运共同体思想提供借鉴。从“天人一体”的意义上讲仁爱,是张载对儒家仁爱思想的升华。在这一思想基础上,人不仅要确立爱同类、爱异类、爱万物的观念,还要确立敬畏自然、敬畏万物的观念。在疫情防控过程中,张载“勇于造道”的顽强精神,对于激发科研工作者的拼搏和创新精神,也具有启示意义。

关键词:关学; 张载; 人文精神; 仁爱; 疫情防控

作者简介:陈金锋、刘学智,陕西师范大学哲学与政府管理学院(西安 710119)

当历史刚刚步入2020年,人类却遭遇到百年不遇的新冠疫情的猛烈袭击,世界人民的生命财产蒙受极大的损失,也使各国经济社会发展陷入困境。至今新冠病毒还在全球肆虐,某些国家疫情泛滥的情势至今还难以控制,每天还有数十万感染者在增加,说明新冠病毒有极强的传染性和传播力,且至今尚无治疗的特效药物,这对于全人类的健康是一个极大的威胁。据专家预言,新冠病毒将可能长期与人类共存,抗疫也可能成为人们生活的常态。在这种情况下,一方面,我们不能产生悲观情绪,而应相信人类的能力和科学的力量能最终战胜病毒,事实上已有多国科学家在齐心协力研究疫苗,目前疫苗已进入临床应用;另一方面,我们也要认识到,此次人类遇到的新冠病毒有新的特点,其变异能力前所未有的,即使人类研究开发出灭活疫苗,但能否应对新冠病毒极强的变异能力也尚难以预测。所以,人类与新冠病毒的抗争将是长期的,人类面临的挑战是严峻的。战胜新冠疫情,不仅需要科学家的顽强拼搏,也需要为人类不断注入人文精神的强劲动力,以明确方向,相互协同,增强信心,从而与病毒进行不懈的、持久的抗争。在这方面,儒学中蕴藏着丰富的可资利用的精神资源,而作为宋代新儒学重要地域性学术流派的关学,亦可以为我们提供独特的精神动力。

一、从张载“四为”中汲取战胜疫情的强劲动力

张载提出的“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,^①古人曾概括为“四为”。此“四为”句对我们提振抗疫精神有着重要的意义。

首先,“四为”可唤起人们的使命意识和担当精神。“为天地立心”,是张载所设定的哲学使

^① 黄宗羲原撰,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷一七《横渠学案上·高平门人·献公张横渠先生载》,北京:中华书局,1986年,第664页。

命,即立志揭示宇宙的本质和规律,并在此基础上,为社会确立以善的道德为核心的价值系统。“为生民立命”即帮助民众确立自己的精神方向、人生准则和价值目标,使民众解决安身立命这一终极问题,从而获得生命的价值和意义。“为往圣继绝学”,就是要继承和传扬被佛、道中衰了的儒家道统,大力承传和弘扬历史文化;“为万世开太平”,就是要为社会指明前进的方向,为人类指出实现美好理想的目标。张载强调要以儒家仁爱精神为核心,以更深远的视野展望人类的理想,努力为人类开创万世太平祥和的基业,反映了张载的博爱情怀和远大志向。这一点也可成为我们今天倡导建构人类命运共同体的重要思想资源。

其次,以“为天地立心”所倡导的仁爱精神,大力培养广大民众战胜疫情的献身精神。何谓“为天地立心”?古人常以立“天地之心”释“为天地立心”,那么什么是“天地之心”?张载说:“大抵言‘天地之心’者,天地之大德曰生,则以生物为本者,乃天地之心也。”^①在张载看来,天地本无心,天地之心即天地“生物之心”。也就是说,天地之心乃仁爱之心。所以“为天地立心”,就是要为社会确立以仁爱为核心的价值观,强调要以仁爱之心对待社会上所有的人和事。疫情肆虐,威胁的是人类活生生的生命,如果我们每个人都有关爱他人的胸怀,那么就会奋不顾身地投入到战胜疫情的斗争中去。武汉抗疫保卫战之所以能取得巨大的胜利,是数万医护人员舍身忘己、努力工作取得的战绩。他们没有喊空洞的口号,而是面对肆虐的疫情,冒着被病毒感染的危险,奋不顾身地奔向了抗疫第一线。他们为了人民生命安全付出了自己最真诚的爱,真正以自己的行动诠释了张载的“为天地立心”!

再次,以“为生民立命”唤醒强烈的生命意识,从而激发人们对生命的珍重,从而为抢救人民生命而忘我奉献。“立命”出自《孟子·尽心上》:“夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”《孟子注疏》:“修正其身,以待天命,此所以立命之本。”^②朱熹注:“立命,谓全其天之所付,不以人为害之。”^③孟子的本义是指通过修身以保持天所赋予人的珍贵生命,不要让人自身的行为妨害它。后来人们多从价值论的意义上解释,意即主张儒者应该有一种社会使命和责任担当,引导广大民众确立自己生命的精神方向、人生准则和价值目标,引导人们安身立命,获得生命的意义。其实无论从哪种意义上说,都可以为我们今天战胜疫情提供巨大的精神力量。从保护人民生命财产的意义,我们更有责任和义务去积极地与疫情作斗争。

二、关学“天下一家,中国一人”理念与构建人类命运共同体

从人类命运共同体的信念出发,一方面,要求作为这一共同体中的一员,无论何时何地都要把自己与整个国家、民族乃至人类的命运联系起来,必要时牺牲小我,服从大我。正如习近平总书记所说:“人类是一个命运共同体,唯有团结协作才能应对各种全球性风险挑战。加强疫情防控国际合作是发挥我国负责任大国作用、推动构建人类命运共同体的重要体现。”^④病毒的传染

① 张载著,章锡琛点校:《横渠易说·上经》,见《张载集》,北京:中华书局,1978年,第113页。

② 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷一三上,见阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,2009年影印清嘉庆刊本,第6014页。

③ 朱熹:《孟子集注》卷一三,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第349页。

④ 《习近平这样诠释“人类命运共同体”》,央视网,2020年3月19日,http://news.cctv.com/2020/03/19/ARTIEKeode4OzAp5jtT9Tfty200319.shtml。

是不分国界、种族、肤色、宗教、地域的,它是人类的共同敌人,没有人人安全,就没有一人的安全。只有人类团结起来,联手作战,才有可能阻断病毒的传染链;也只有全人类相互协作,互通资讯,共同努力,才能最终战胜疫情。事实证明,在疫情全球传播的今天,任何一个国家都难以独善其身,只有合作共赢,才是唯一出路。正如习近平总书记《二十国集团领导人应对新冠肺炎特别峰会声明》指出:“应对疫情比以往任何时候都更需要全球行动、团结和国际合作。我们坚信,通过密切合作,我们必将战胜困难。我们将保护人类生命,恢复全球经济稳定,并为强劲、可持续、平衡和包容性增长奠定坚实基础。”^①

习近平总书记关于人类命运共同体的思想,在中华优秀传统文化中有着深厚的根基,不仅孔孟以来的儒家思想可以为之提供丰富的资源,以张载为代表的关学学人的有关思想也可以为建构人类命运共同体思想提供借鉴。事实上,关学学人提出的“天下一家,中国一人”的命题,可以视为建构人类命运共同体的古典表述。在他们看来,天下之人本为一家,一个民族、一个国家的命运都与每一个个体的命运息息相关。张载的弟子吕大钧专门著有《天下一家,中国一人论》,^②彰显了一种宽广的“心量”、博大的胸怀。之后许多关学学人都认同这一说法。在他们看来,如果一个人的所思所为,常不出自己一身一家之内,其境界就极为狭隘。王阳明后学邹元标说:“大人者,天下一家,中国一人,不知人之我、我之人,通天下国家为一身,夫是之谓‘明明德’,是谓圣学之极。”^③是说一个人只有将其心连通于天下国家,才能达到《大学》所说的“明明德”以至于止善的境界。可见,“天下一家,中国一人”,是一种崇高的道德境界,蕴含着在天人一体、万物同根基础上的博爱情怀。朱熹认为,张载《西铭》中所蕴涵的“一统而万殊”之理与“天下一家,中国一人”的观念并不矛盾,他认为这正是张载“《西铭》之大指”。^④秉持“天下一家,中国一人”的“人类命运共同体”理念,就要将自己与天下国家的命运联系在一起,将己国与世界相联系,将个人与国家相联系。作为一国去尽国际的义务,作为一人尽为民族为国家的责任。这样,人类才能共同协力应对如新冠疫情这样的全球性危机,也才能使人类从整体上获得安全、生存和持续发展的条件。

三、“天人一体”“民胞物与”观念与建构人与万物的生态共同体

如果说关学学人所说“天下一家,中国一人”的观念,为我们今天构建人类命运共同体提供了传统文化的资源,那么,理学家所说的人与“天地一体”或“仁者与物同体”的思想,则把建基于人类相关性基础上的人类命运共同体扩展为人与天地万物的共同体,这样就将孟子“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)的思想提升到一个新的高度。这种理念把人类视为与天地万物相关联的存在,认为人类不可能在这个世界上孤立地生存,人类是与宇宙万物相关联的“关系的存在”,只有树立与万物共生的观念,才能获得自身生存和持续发展的条件。张载在《西铭》

① 《二十国集团领导人应对新冠肺炎特别峰会声明》,新华社,2020年3月27日, http://www.xinhuanet.com/world/2020-03/27/c_1125773916.htm。

② 冯从吾:《关学编·和叔吕先生》,载《冯从吾集》,西安:西北大学出版社,2015年,第422页。

③ 邹元标:《愿学集》卷五上,明万历四十七年刻本,第24b页。

④ 朱熹:《西铭论》,见章锡琛点校:《张载集·附录》,第411页。

中,明确地提出“民,吾同胞;物,吾与也”^①的命题,认为民众都是我的同胞兄弟,万物都是与我为邻的同伴,所以人们要平等地关爱同胞,爱护周围的万物。这句话被后人概括为“民胞物与”。在张载看来,乾父坤母,包括人在内的宇宙万物,都因气化而有生,同禀一气而成性。从禀赋之气所承载的价值意义上说,所有的人和物都是平等的,所以我们要以“民胞物与”的态度,看待和处理宇宙间己与他、人与万物的关系。从“天人一体”的意义上讲仁爱,是张载对儒家仁爱思想的升华。在张载看来,大自然不是人类的专属品,人在自然界中是很渺小的,是“混然中处”于其中的一物。人类不是大自然的主宰者,天人本为一生态共同体,其命运是连在一起的。人应该爱护所有的有生之类,也要关照所有的无生之属,人类若无限度地征服自然,必然要受到大自然的惩罚。显然,张载已经把本来作为人类生命的共同体,进一步扩展为人与天地万物的共同体,从而把人类的生存和与之并生的他类的生存联系起来。

由于古人有对人与万物一体同源的深切体悟,才可能对万物皆持有深切的仁爱之心、怜悯之情,并将自己与天地万物紧密联系在一起。在这一思想基础上,不仅要确立爱同类、爱异类、爱万物的观念,还要确立敬畏自然、敬畏万物的观念。目前人类对这次新冠病毒的源头虽然还没有最后定论,但可以肯定的一点是,其发生与人类自身违背自然规律、破坏自然生态有关。所以,从某种意义上说,目前人类遇到的百年一遇的公共安全事件,是大自然对人类的惩罚。新冠病毒的肆虐向人们敲响了警钟,人类到了需要认真反省自己行为的时候了!

四、张载“勇于造道”的人文精神与激励抗疫的科学创新

张载当年面对的是汉唐以来佛教、道教的兴盛和儒学的凋零,他一面要与佛、道二教相抗争,一面要重建新儒学的理论体系,其困难之大、任务之艰也是可想而知的。《宋元学案》卷一六全祖望案谓“横渠先生勇于造道”。^②张载“造道”的过程是艰难的。这一时期,他居于僻陋的乡村,依靠百亩薄田过着“约而能足”的生活,尝于书房敬谨危坐,“俯而读,仰而思”,有了心得即使在半夜三更也要坐起来“取烛以书”,其“志道精思”的精神未尝须臾离也^③。在张载的影响下,关学学人大都能艰苦力学,勇于造道,所以大都有理论创新。

迄今人类同新冠病毒较量最有力的武器是科学技术。面对疫情在全球的肆虐,进行科学研究和科学创新,是目前科学界面临的重要任务。在各国科学家的不懈努力之下,对新冠病毒病理和救治药物的研究、疫苗的研究都取得了大的进展。事实证明,战胜新冠不仅需要以仁爱的价值观为人们注入精神动力,更需要激励科学家的创新精神。目前对“新冠”的研究还有许多未知的领域,科学研究永远在路上,如关于病毒来源的动物物种研究、病理学研究、流行病学研究等相关基础理论研究以及药物研发等多个领域,还有艰巨的任务等待着人们完成;还有诸如疫情中的伦理问题研究、与疾病爆发相关的社会学问题研究等等,也都需要通过扎实的科学研究来解决。在这方面,张载“勇于造道”的顽强精神,对于激发科学研究者发扬顽强拼搏和创新精神以攻坚克难,也能提供有益的启示。

① 张载著,章锡琛点校:《西铭》,见《张载集·正蒙·乾称篇第十七》,第62页。引文标点小有改动。

② 黄宗羲原撰,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》卷一七《横渠学案上·横渠学案序录》,第662页。

③ 脱脱等:《宋史》卷四二七《道学一·张载》,北京:中华书局,1985年,第12724页。

马克思主义与儒学会通 视野下的中国式抗疫

邹晓东

摘要:新型冠状病毒疫情,被认为是1918年大流感以来全球最重大的突发公共卫生事件。中西方的应对模式与效果差异,持续激发着中外学界对集体与个体、责任与权利、中国模式与西方模式的对比和深思。中国式抗疫乃当代中国发展模式的一种特定表现,而这种当代中国模式除了接受马克思主义基本原理的根本形塑之外,它也深受以儒学为主干的中国传统思维浸润。

关键词:马克思主义中国化; 儒学; 中国式抗疫; 民主集中制; 新冠疫情

基金项目:2020年度山东大学人文社会科学研究项目“重估儒家礼教的信念机制”(IFWF2004)

作者简介:邹晓东,山东大学儒家文明省部共建协同创新中心暨《文史哲》编辑部(山东济南250100)

当下中国大地上仍在进行着的新冠疫情防控战,究竟在什么意义上是“中国式”的?它和当代中国发展模式之间,是否存在着关联,如果存在,那么这种关联除了是马克思主义式的,是否还与中国本土的儒学传统有关?这是本文所关注的核心问题。

“民主集中制”或“群众路线”作为马克思主义中国化的重要成果,无疑是中国在目前这场疫情防控战中所取得的阶段性胜利的基本保证,而在眼下仍正进行着的“中国式抗疫”中有着全局性的广泛体现。与此同时,曾深刻塑形了中国古代社会,并且至今仍对社会生活有着广泛影响的儒家思想传统,对于疫情防控的形式及效果的影响,也不容忽视。

以下,我们先来简单对比一年半以来中西抗疫的态势差别,继而简要演示“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”与传统儒家政治哲学要素的创造性整合,然后再从这个角度分析“中国式抗疫”何以既是有成效的又是“中国式的”。相信这些考察将有助于深化我们对当代“中国模式”的理解。

一、中西抗疫模式与效果的简单对比

2020年1月20日,以钟南山为组长的国家卫生健康委员会高级别专家组正式确认新型冠状病毒传染存在“人传人”和“医务人员感染”现象,中国政府和社会迅速有针对性地组织起来,展开了一场卓有成效的中国式抗疫持久战。回望这一年半以来的不平凡历程,可以说,这场抗疫

持久战最积极而鲜明的总体特征就是：中国各界在稳重但不失灵活^①的集中指导与领导下，充满韧性且不乏创造力地各司其职。

在疫情爆发初期，即有多位传染病学专家在官方媒体上，多次提及“切断传播途径，控制传染源，保护易感人群”这一传染病现代防控通则，但知道有此通则是一回事，能否在像武汉这样的大型重灾区及其他疫区，乃至整个国家切实执行这一通则，却是另一回事。在巨大而不确定的时空范围严格执行上述传染病现代防控通则，这对领导者魄力、社会动员与组织能力、政治价值观，以及国家各方面实力都是重大考验。

中国政府与社会果断抓住了遏制疫情进一步大规模扩散的时间窗口。2020年1月23日，武汉正式实施《传染病防治法》规定的“甲类传染病疫区封锁”措施，离汉通道正式关闭。与此同时，在中央政府总体统筹与集中领导下，^②武汉、湖北以及全国迅速采取了一系列严格、有力、成系统、全覆盖的应对措施，包括：参照“小汤山模式”极速建设火神山、雷神山传染病医院，在重点疫区选择大型场馆临时改建为方舱医院，采用对点支援等方式抽调全国医疗力量不计成本地驰援重点疫区，在春节长假基础上顺势推迟全国开工、开学日期，创造性地推行网格化管理将疫情监控与报送责任压实到单位、社区、村庄，^③等等。凭借上述严谨的管控机制和与日俱增的抗疫经验，中国在世界范围内率先控制住了疫情（能及时有效地调集力量对零星散发“动态清零”）。历经七十余天的奋战之后，武汉于4月8日迎来“解封”。在统一的疫情防控规范指导下，各地区各部门凭借有效的“防疫+”模式，在较短时间内有序复工、复产、复学，全面恢复社会生活。在此过程中，病毒基因测序、中西医结合的施治、抗疫物资的生产与分配、疫苗研制、国内疫情新闻发布、包括疫苗分享在内的国际援助与信息交流等工作，均在集中指导下分头有序运行。

众志成城、成效显著的中国式抗疫态势形成鲜明反差的是，尽管上述传染病防控通则是现代西方医学率先明确提出的，但在当今西方发达国家，从部分政要、公众人物，到许多民众，人们普遍缺乏遵循该防控通则的意愿。“个体权利至上”的自由主义传统与“小政府”现实，使行之有效的严格、全面的非医学干预政策迟迟无法出台，^④个别国家领导人甚至一度寄希望于“群体自然免疫”，酿成了与其发达国家身份极不相称的、与日俱增的超高感染数量与高死亡率。个体权利诉求在当今西方过分销蚀集体责任感的局面，明显削弱了西方发达国家处置国内疫情、维护国内公共卫生安全的效率。

本次新型冠状病毒疫情，被认为是1918年大流感以来全球最重大的突发公共卫生事件。中西方的应对模式与效果差异，在持续激发着中外学界对集体与个体、责任与权利、中国模式与西

① 陈忠指出，治理弹性是我国疫情防控取得阶段性成果的一个重要原因。以权力弹性的合理化推进治理弹性营建，是国家治理体系和治理能力现代化的重要路径。参见叶祝弟、杜运泉、张蕾：《大流动、高风险社会的抗疫与国家治理现代化——方法论的视角（圆桌专栏）》主持人语，《探索与争鸣》2020年第4期；陈忠：《弹性：风险社会的行为哲学应对》，《探索与争鸣》2020年第4期。

② “新冠肺炎疫情发生以来，党中央高度重视，始终把人民群众生命安全和身体健康放在第一位，重点支持湖北和武汉疫情防控工作，采取最全面、最严格、最彻底的防控举措，坚决遏制疫情扩散蔓延势头。”见习近平：《在湖北省考察新冠肺炎疫情防控工作时的讲话》，《求是》2020年第7期。

③ 武汉大学国家发展战略研究院新冠病毒疫情防控研究课题组：《抗击新冠病毒疫情的中国经验》，《学习与实践》2020年第4期。

④ “新自由主义国家因其强调个人主义、大社会小政府，社会生产及医疗资源为金融资本所支配，中产阶级贫困化，国家衰弱，导致其只能选择新冠肺炎疫情的‘有限性治理模式’”。见宋朝龙：《制度主义视角下中美新冠肺炎疫情治理模式差异的深层根源——兼论抗疫实践对完善我国国家治理体系的意义》，《理论探讨》2020年第3期。

方模式的对比与深思。^①毫无疑问，中国式抗疫乃当代中国发展模式的一种特定表现。而这种当代中国模式也并非无本之木、无源之水——除了接受马克思主义基本原理的根本形塑之外，它也深受以儒学为主干的中国传统思维浸润。可以说，当前的中国式抗疫现象，为我们审视传统儒学思维与中国化马克思主义的内在关联，提供了难得的鲜活样本。

二、传统儒学思维与中国化马克思主义的内在关联

如果说眼下这场仍在进行的“中国式抗疫”在整体上带有某种儒家色彩的话，那么，造成这种色彩的正是中国化马克思主义所抽象继承并创造性整合的传统儒学元素。为要有效揭示这种本土传统色彩，我们须先对中国化马克思主义与传统儒学元素所可能会通的一些关节点，进行简要的梳理与勾勒。以下，我们分四个环节加以演示：

其一，传统儒学高度重视政治权威的领导作用，希望最高权位上的执政者拥有完备的真知，并能运用行政手段切实加以推行。传统“圣君贤相”观念，就是在表达这种期望。《礼记·中庸》曾这样形容“天下至圣”的执政效果：“唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊。舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队（坠），凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。”^②上述非常浪漫的形容之辞，当然会潜移默化地在一代代读者心目中，不断强化最高执政者的权威光环。

荀子对执政者权威的推崇更加言之有物。在他（包括孔子）看来，古代圣王早已创设了完备的礼义，此后每个时代的立法者（后王）则是该完备礼义的忠实继承者，普通学者根本没有资格悬搁当代礼法自行考据古代礼义。这种主张虽然专断，但也有其道理可讲：后学就应该有后学的样子，在尚未学成之际当然没有能力越过当代教材（当代礼法）去考释古圣礼义，而一旦学成他自然就会明白“当代礼法 = 古圣礼义”，从而深感没有必要越过当代教材（当代礼法）。

为了维护当代立法者（后王）与当世君师推行礼义的治教权威，荀子明智地悬搁了对古代圣王究竟是如何哪般地运用哪些能力和条件制定礼义的探讨。类似地，他也没有具体交代当代立法者是如何承接先王礼义的。这样一来，读者自恃通晓如何制礼，妄图自行“议礼”“制度”“考文”，而轻忽君师治教之权威的几率便大大降低。^③

其二，传统儒学中存在着对执政者应保持开放学习状态的要求。《荀子·劝学》开篇曰“学不可以已”，^④“不可以已”不仅是对出仕前的学者的要求，同样也是对已然在位的各级执政者（包括最高执政者）的要求。这种保持开放学习状态的要求，会对执政者的政治权威构成一定的消解效应。

① 不少学者认为，“对新冠肺炎疫情截然相反的应对，本质上是制度、道路和价值观的不同”。参见单超：《中国抗疫推动构建人类命运共同体——〈中国战“疫”的国际贡献和世界意义——国外人士看中国抗疫〉新书发布会暨“抗击新冠肺炎疫情与构建人类命运共同体国际研讨会”综述》，《马克思主义研究》2020年第8期。

② 《礼记正义》卷五三《中庸》，见阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年影印清嘉庆刊本，第3548页。

③ 一些更具体的讨论可参考邹晓东：《礼教的信念机制：〈荀子·礼论〉生存分析》，《邯郸学院学报》2014年第3期。此文还可参见中国人民大学复印资料《中国哲学》2015年第4期。

④ 梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局，1983年，第1页。

实际上,早在西周初年,《尚书·周书·康诰》就曾诰命受封的康叔到达封地(殷商旧地)之后,应“祗(敬)遘(述)乃文考,绍闻衣(殷)德言。往敷求于殷先哲王,用保乂民;汝丕(不)远惟商耆(老)成人,宅心知训;别(遍)求闻由(于)古先哲王,用康保民”。^① 这段劝勉之辞不仅要求康叔要认真服膺本族的优良政治传统,还要求他注意向被统治的殷遗民中的有识之士请教政治智慧。这样一来,康叔在政治识见上当然就无法以完满的“至圣”者自居了。“吾从周”的孔子继承了这种谦虚意识。《论语》中的孔子,几乎从来不敢以现成、圆满的“圣”者自居(除了在极端情况下慷慨抒情的情形),而是有着清醒的“毋意,毋必,毋固,毋我”(《论语·子罕》)自警,并反复强调自己是“学而不厌”(《论语·述而》)、“敏而好学,不耻下问”(《论语·公冶长》),乃至声称“三人行,必有我师焉”(《论语·述而》)。^② 这些强调开放学习的精彩语录,无疑会在后世儒者(《论语》读者)心中,种下挥之不去的“学生”意识。

不难指出,这种“谦虚”“开放”的“学生”意识,恰与“君师治教”的权威姿态相反。特别地,越是强调执政者甚至应该向被治理者开放学习,执政者的政治权威被消解的程度就会越高。

其三,孟派普遍主义的“性善—率性—自作主宰”逻辑,在政治上具有“去中心”效应,非但倾向于将普通社会成员与执政者的位阶拉平,而且可能导向社会价值观分裂的困局。

普遍的“性善论”将“为尧舜”“成圣贤”的资质,平等地赋予了执政者与普通社会成员。这种性善论要求当事人始终勿忘“率性”,也即随时随地注意“体察自己生而固有且绝对可靠的内在向导(天命之性)的即时指引”。^③ “内在指引—自我体察”无法由其他人(不管这其他人是不是执政者)代劳,“性善—率性”因而必须当事人“自作主宰”。退一步讲,社会成员若非现实具有“性善—率性—自作主宰”的能力,则任凭君师如何治教,社会成员都注定无法恰如其分地理解治教内容(“君师治教”因而落空);而社会成员一旦进入了“性善—率性—自作主宰”状态,“君师治教”自然也就丧失了决定性意义(只能作为“率性的处境”起作用)。

宋明心学儒者在深刻领会了上述逻辑之后,复受道佛二家“无善无恶”论的玄风激荡,其中一些学者日益敢于将自己内心中的一些“反传统礼法”倾向视为自家“善性”的活泼发见,并凭着“自作主宰”的底气将其付诸实践。这固然有利于“个性解放”与“社会多元”,然而这种态势一旦无节制地蔓延开来,整个社会就会陷入价值观撕裂乃至相互乱战的泥潭。这反过来也提醒我们,理应充分正视政治权威的社会整合作用。

其四,中国共产党人将马克思主义与中国实际相结合,对政治权威、开放学习(也即政治识见的持续扩展与提升)、多元社会意见(基于社会成员的各种真情实感)这三重要素进行了创造性的有机整合,在“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”的制度设计与工作路线中,一方面保留了起指导作用的政治权威,另一方面又充分正视了领导者识见的有限性与可错性问题,巧妙地将“优化权威政见”与“整合杂多的群众意见”有机结合起来。这种在当代中国居主导地位的政治思想,诚可谓立足于中国现实的中国化马克思主义的重要成果,也体现了对中国优秀传统文化的创造性继承与创新性发展。

① 顾颉刚、刘起钎:《尚书校释译论》第3册,北京:中华书局,2005年,第1309—1312页。

② 上述《论语》引文分别参见朱熹:《论语集注》,见《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第109、93、79、98页。

③ 更多相关讨论,请参考邹晓东:《意志与真知——学庸之异》,济南:齐鲁书社,2018年,第四、五章,尤其是第240—246页。

三、中国化马克思主义视角下的中国式抗疫

面对这场百年不遇的全球性公共卫生危机,仍在进行中的“中国式抗疫”,是上述“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”的坚强实践。如果说以儒学为主干的中国传统文化,除了提供诸如“守望相助”等传统人文精神支持之外,还对这场“中国式抗疫”具有某种模式性影响的话,那么,这种影响也一定是通过“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”对传统儒家政治哲学遗产进行的创造性转化与创新性发展实现的。在“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”这一模式中,领导者名副其实地具有总揽全局的政治权威(“集中”),而“群众的意见”也不会被管制到千篇一律的地步(“民主”)。群众在服从集中指导的同时,仍拥有保留个人真情实感的权利,以及表达真情实感的特定渠道与机会。丛杂多元、因时因地不断翻新的群众意见,虽在一定程度上正是集中指导需要梳理、引导、规范的对象,但它们也为领导者研究问题、优化方案不断提供着鲜活、多样的参考素材。传统儒学非常重视但又未能自觉整合的政治权威、政治识见的持续成长更新、多元社会意见这三大要素,经上述“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”重新安排后,作为一个有机整体遂显示出了在辩证互动(张力互动)中螺旋上升的格局和气象。

如前所述,“切断传播途径,控制传染源,保护易感人群”的传染病防控通则是由现代西方医学明确提出来的,但面对日益严峻的疫情传播态势(“武汉封城”之举足以作为警示),西方发达国家普遍未能在疫情传播初期严格执行上述通则。中国之所以能较为顺利地在全国范围内严格执行上述防控通则,在一定程度上确实受益于中国正好处于春节长假状态,顺势让整个社会暂时“停摆”相对容易。相形之下,西方的圣诞节和元旦刚过,西方国家缺乏让社会进入“停摆”状态的便利机会。表面上看确实如此,但往深处和细处追究则会发现,西方发达国家内部之所以无法迅速步调一致地落实上述现代防控通则,实与自由主义对个体权利、价值多元、地区自治等原则的长期鼓吹密切相关。作为国家元首的美国总统特朗普,竟然堂而皇之地在全球医学界普遍强调佩戴口罩可以有效降低病毒传播几率^①的情况下,反复发表相反言论,进行相反示范。总统在一定程度上扮演了以不专业乃至是反专业的个人认知妨碍严谨科学的疫情防控体系建设的急先锋角色——其政治整合度之低由此可见一斑。当纽约州在美国最先进入疫情紧急状态,面临医疗资源遭“挤兑”而近乎崩溃之际,纽约州根本无法获得中国武汉所获得的“不计成本”且组织有序的八方支援,其州长只能一方面怒斥联邦政府组织抗疫不力,另一方面苦口婆心地游说其他州向自己出借急需的呼吸机,筹码是:过段时间,其他州也会进入疫情爆发期,届时,挺过了这波高峰的纽约州将加倍奉还。^②若在平常时节,地方与中央(联邦政府)、地方与地方之间这种精明的讨价还价确实一定程度上有利于资源的优化配置,但在疫情防控的关键时刻,这种缺乏统一

① 中国疾病预防控制中心(CDC)主任高福院士,在接受美国《科学》杂志采访时表示,欧美国家在应对新冠病毒时不戴口罩进行保护是“大错误”。参见 Jon Cohen. Not wearing masks to protect against coronavirus is a 'big mistake,' top Chinese scientist says. Science new, 2020. 还可参考《〈科学〉杂志专访高福院士:不戴口罩预防冠状病毒是一个“大错误”》, https://www.medsci.cn/article/show_article.do?id=40fc19111392(录于2021年6月18日)。

② 《纽约州长彻底怒了:我需要3万台呼吸机,(给我)400台有什么用?!》,环球网,2020年3月26日,参见 <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1662151893244553970&wfr=spider&for=pc>(录于2021年6月19日)。

规划的“自救”与“自组织”式讨价还价就显得效率低下了。

这里存在这样一个争议:是否非得付出“非常”时期组织效率低下乃至事态失控的风险,才算充分维护了个体权利、价值多元、地区自治呢?或曰:是否有必要将个体权利、价值多元、地区自治等原则,维护到破坏社会重大风险抵御能力的地步呢?身处疫情风暴中心之外,或虽在风暴中心但有幸置身危险之外的人士,可能会对上述问题作出“是”的回答。而一旦进入像纽约州州长那样为应对疫情危机而焦头烂额,或像那些深受疫情折磨的人那样为疫情深感痛苦的生存状态,当事人就再也不会轻而易举地对上述问题回答说“是”了。

有别于自由主义传统下的“小政府”,中国执政党与人民政府肩负着全面领导国家社会的职责。^①这种“大政府”角色在赋予执政者统领全局之权力的同时,亦要求其在效果上负相应的责任,如若因为政策不当、组织不力而酿成与国家实力极不相称的重大危机(像当今西方发达国家在疫情应对中的整体表现那样),所面对的舆论压力与内部批评也将会是异常严厉的。正是因此,执政者必须在关键时刻果断行使整体统筹的权力。无论是“武汉封城”决定的做出与执行,还是先后有序抽调医疗力量不计成本地援助包括武汉在内的重点疫区,以及防疫物资的扩大生产与合理调度,抑或在原有的领导组织优势基础上全面铺开网格化管理机制,乃至多种疫苗研发路线的均衡布局,还有开合有度的“防疫+”复工、复产、复学,全面恢复社会生活局面,以及节奏紧凑的疫苗接种进程,无不有赖于“顶层设计”在短时间内为之注入秩序。^②别的不说,“武汉封城”在执行之初即被称为人类历史上从未有过的无奈壮举,事实证明这确实为有效切断疫情向全国的扩散、短时间内做到全国感染人数“动态清零”创造了关键条件——然而,若无坚强有力的中央决策与统筹调度,这一切根本连想都不敢想。自由主义主导下的西方发达国家,基本上都是知难而退地从一开始即放弃了“打一场组织充分的人民战争(抗疫战)”的念头。就此而言,中国式抗疫充分体现了民主集中制的“集中”优势,而一个深受儒学传统浸染的社会则有助于这一优势的充分实现。

与此同时,“民主”或“群众的意见”亦在中国式抗疫中有效地发挥着应有的积极作用。

新冠疫情是重大的突发公共卫生事件,最有发言权的首先是传染病专家,而非缺乏专业背景的其他社会成员。一切合理的决策、调度,都需建立在专业的医学知识基础上。我们看到,正是在以钟南山为组长的国家卫生健康委员会高级别专家组正式确认新型冠状病毒传染存在“人传人”和“医务人员感染”现象之后,包括武汉封城、全国范围的“密切接触者”排查、延长春节假期等决策才一环接一环地做出。关于感染者医治,在允许各地治疗方案有所差异的同时,国家卫生健康委办公厅、国家中医药管理局办公室先后发布了8版《新型冠状病毒肺炎诊疗方案(试

① 当下的抗疫实践令人印象深刻地显示了这一点。这正如相关学者所言,“社会主义国家政党的性质、经济结构、价值导向等,决定了我国应对疫情的‘总体性治理模式’”。参见宋朝龙:《制度主义视角下中美新冠肺炎疫情治理模式差异的深层根源——兼论抗疫实践对完善我国国家治理体系的意义》,《理论探讨》2020年第3期。

② 以对口支援为例,有研究者指出,“中国抗击新冠肺炎疫情对口支援是在中央政府宏观调控下进行的地区间资源配置”,“是在救治急需与资源有限矛盾、中国之治的制度优势和文化基因优势三者共同驱动下得以发生”。见史晓琴、樊丽明、石绍宾:《中国抗击新冠肺炎疫情中对口支援何以发生——公共经济学视角的分析》,《财政研究》2020年第8期。

行)》。^① 这些指导方案的出台,正是相关部门不断集中特定“群众意见”(专家意见)的结果,是中国专家对该病毒及其病情认识不断加深的集中体现之一。在这里,带有一定的分散性的专家意见,是凝练官方集中指导方案的智识基础;而每一版官方指导方案在推出之后,又会切切实实地经受着各地专家实践的再检验,并会基于新收集上来的经验、识见被不断修订,加以优化。民主集中制在此着实发挥了马克思主义的认识论功能。

在治疗方案的制定与修订方面,“民主”与“集中”的张力互动(辩证互动)特征,在中医药全面介入新冠肺炎诊疗这一点上体现得尤为明显。实事求是地讲,中医药在当前中国医疗体系中明显处于相对弱势的地位(相对于西医药)。如果用投票表决(少数服从多数)的方式来决定中医药是否介入诊疗全过程的话,结果十有八九会是被否决。然而,一部分专家曾于2002—2003年抗击SARS疫情的过程中,切实展示或见识了中医药在严重急性呼吸综合症治疗中的积极功效。基于这些专家的呼吁,决策部门勇敢借鉴了抗击SARS的相关经验,在制定、发布诊疗指导方案时,特意在总结分析全国各地中医诊疗方案、梳理筛选各地中医治疗经验和有效方药基础上,将中医药纳入了包括医学观察期和临床治疗期全过程。^② 当然,作为一个科学认识问题,中医药的有效性问题的进一步优化问题,同样也需要在“无限循环”的“民主—集中”实践中不断推进。

前述“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”机制,在中国式抗疫中随处可见,不胜枚举。相关决策者十分清楚,导致此次疫情的新型冠状病毒对人类来说是一个全新的对手,任何领导者、机构、普通社会成员皆不拥有关于病毒和疫情的全备知识。中国式抗疫采取的是先用尽可能系统、严格的“切断传播途径,控制传染源,保护易感人群”措施尽可能充分地遏制疫情,而后(包括同时)再在比较安全、相对宽裕的时空中,谋求科学认知、抗疫手段、组织与管理方案的不断升级和优化。我们看到,在服从优先遏制疫情这一大局的前提下,大到疫苗研发的不同技术路线、群体免疫是否又在什么条件下可行,中到对国内外疫情走势的短长期研判,小到洗个热水澡、饮高度酒能否杀灭新冠病毒等等,都在不同范围内享有开放探讨的空间。伴随着抗疫进程的延展,我们看到,其中一些观点被淘汰了,一些观点获得了更广泛的认同,一些观点被修正,还有一些新观点、新议题陆续涌现出来。决策者的识见与判断、民众的防疫知识、社会各界对引起不便的抗疫管制措施的谅解,都在不断向更好的状态演变。

并且,“民主”与“集中”还显示出了多层次的张力互动(辩证互动)。以上述诊疗方案的制定与发布为例,这其中除了医药界专家与决策部门之间的“民主—集中”互动之外,当然还存在着普通患者群众同医药界众多专家(他们皆受官方诊疗方案指导)之间海量的“民主—集中”互动。医药知识浅薄的广大普通群众之所以有资格同医药专家互动,归根结底是因为作为被诊疗对象,他们在诊疗过程中的各种反应与体验反馈乃检验诊疗方案有效性的实践经验的有机组成部分。除此之外,各单位与小区在信息报送途径、进出门程序等方面,一方面无条件执行相关部

① 《关于印发新型冠状病毒肺炎诊疗方案(试行第八版)的通知》,中国政府网·医政医管局,2020年8月19日发布, <http://www.nhc.gov.cn/zyygj/s7653p/202008/0a7bdf12bd4b46e5bd28ca7f9a7f5e5a.shtml> (录于2021年6月18日)。

② 参考各版《关于印发新型冠状病毒肺炎诊疗方案(试行)》,其中第八版参见《关于印发新型冠状病毒肺炎诊疗方案(试行第八版)的通知》之“附件”,中国政府网·医政医管局,2020年8月19日发布, <http://www.nhc.gov.cn/zyygj/s7653p/202008/0a7bdf12bd4b46e5bd28ca7f9a7f5e5a.shtml> (录于2021年6月18日)。

门的总体要求(这是“集中”),另一方面又在执行过程中不断倾听群众在日常生活中的各种诉求(这是“民主”),陆续改进技术措施(包括广泛使用电子健康码,在单位网上协同办公系统中增设外来人员入门申请板块,在行人出入口处安装人脸自动识别设备等等一系列提高通行效率的管控措施),使“防疫+”模式朝着更便利、更人性化的方向改进。

小 结

新冠疫情骤然爆发之后,中西在抗疫模式与抗疫效果上所展现出来的差异,在一定程度上,堪称中西当今发展模式在“应激”条件下的本能反应,淋漓尽致地体现了当今中西在发展模式上的差异。

总的来说,现代西方发达国家长期以来的发展受益于自由主义意识形态对个体权利、价值多元、地区自制的不断鼓吹所释放出来的活力,但近年来的系列相关事件显示,这种意识形态与模式在弥合价值观分裂与社会撕裂方面日益力不从心。当下,西方发达国家处置疫情的总体水平,与其发达的科研水平、医院配备、物质生产能力严重不相匹配,从根本上讲,这正是其社会整合方面出了问题所致。

相形之下,作为当代中国主流政治哲学设想,“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”则非常务实地重视领导者的权威指导功能。这一集中指导角色成功地统摄着庞大的当今中国社会,使其大而不乱、大而不散。与此同时,“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”亦承认领导者识见的有限性与可错性,因此要求领导者推行既定政策(基于调查研究)的同时,继续不断地收集、研究随情势而变化的、带有分散特征的“群众的意见”,据此不断优化领导方案。这样一来,群众不但可以保有自己的真情实感,拥有特定的渠道和机会表达自己的真情实感,而且,这些出自真情实感的“群众的意见”表达,在无限循环的“从群众中来到群众中去”的认识论运动中,还会作为参考素材不断促使权威政见扩展、提升。仍在进行着的“中国式抗疫”,典型地体现了这种贯穿当代中国发展的“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”的发展模式。新冠疫情在一段时间之后可能就会过去,然而,“中国式抗疫”所典型地例示的“在稳重但不失灵活的集中指导与领导下,充满韧性且不乏创造力地各司其职”的发展模式则不会过时。新冠病毒也有可能像一些专家所担心的那样,长期与人类社会共存,若是如此的话,以“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”为内核的中国“抗疫+”模式,也一定能在一轮又一轮的“民主—集中”运作中进化出更便利、更人性化的样态。

最后,再重申一遍:只要本文关于“民主集中制—群众路线—马克思主义的认识论”是马克思主义基本原理指导下的对中国优秀传统文化的抽象继承与创造性整合这一判断站得住脚,则仍在进行着的“中国式抗疫”就既是马克思主义的也是中国传统的。这种兼具传统底蕴和马克思主义实质的“集中指导下的民主”模式,可持续发展的关键在于:在以共同目标框范国家社会前进方向的同时,切实维护好社会成员自主选择生活样式、进行知识探索、参与公共治理的空间与途径,在领导权威与多元社会意见的辩证互动中不断整合出更优良的“一主多元”局面。

(责任编辑:孙 念)

· 儒学与文明互鉴 ·

概论日本战国时代汉学经典的吸收： 以武士社会为中心

胡炜权

摘要：日本战国时代为日本汉学史研究上的空白时期，中日两国学者的研究均少以战国时代的汉学为主题。通常认为当时儒学为主的汉学还没有发展起来，要等到江户时代才逐渐发展。然而，通过战国时代武士的遗训、文书等鲜有被利用来分析江户时以前日本汉学发展的史料，我们不难发现在这个战乱长期化的日子里，即便知识传播受到掣肘，战国武士通过僧侣的教导，在行为和道德思想上已经受到儒家思想的影响，而且从自身的修为到教化家臣上借用汉学的智慧，下启江户时代推广儒学的潮流。战国时代在“江户时代以前”的日本汉学史发展上实有不可轻视的地位，有必要深入研究。

关键词：日本战国时代； 汉学； 战国大名； 武士社会

作者简介：胡炜权，山东大学历史文化学院（济南 250100）

一、引言：日本汉学史的空白时期

关于日本汉学史的研究，中文研究主要以江户时代的儒学为焦点；在江户时代以前（古代—中世—战国）的汉学和儒学研究比较少，较多的是关于《日本书纪》的所引用的汉籍研究；另外，以禅宗僧侣为中心的汉籍研究和应用也是另一个重要的相关领域。

在日本的研究史里，自明治时代以来的学者们如三浦周行和津田左右吉等认为日本江户时代以前的儒学和汉学并没有在当时的社会普及，只限在贵族社会内部保持影响力和活力，不像江户时代那样对日本社会带来深远影响。^① 因此，日本在二战前的研究主要把焦点放在强调室町战国时期天皇和皇族的教养和好学上。二战后的1950—1970年代，当时的日本学者如芳贺幸四郎、萩原龙夫以及和岛芳男等分别从社会史和学术史的角度，深化了室町至战国时期儒学和汉学典籍在当时文化发展的作用。^② 芳贺着眼于室町晚期的东山文化里汉学与日本禅宗的关系，分

① 三浦周行：《日本史の研究》第1辑，东京：岩波书店，1922年，第256—293页；津田左右吉：《文学に現はれたる我が国民思想の研究》，东京：洛阳社，1919年，第147—167页。

② 芳贺幸四郎：《東山文化の研究》，东京：河出书房，1945年；《三条西实隆》，东京：吉川弘文馆，1960年。萩原龙夫：《民衆における「儒教以前」》，《骏台史学》（29），1971年，第83—89页。和岛芳男《日本宋学史の研究》（增补版），东京：吉川弘文馆，1988年。

析室町时期禅宗引进汉学的过程；萩原龙夫通过分析地方史料，指出日本近世以前的儒学只属于次要的地位，实际上潜藏在主流的佛教思想之下，还没有形成独立的学说，对当时的社会带来的影响还远不如后来的江户时代。

这里值得注意的是，萩原认为到了中世后期，即16世纪末，儒家思想已经在一定程度上产生影响力，为后来江户时代儒学的崛起和流行打下了重要的基础。不过，遗憾的是，萩原并没有就这个问题进行更深入的探讨。近年的日本学界锐意研究室町—战国时代的汉学典籍训读和注释学与室町时期的日语形成的关系，以及当时知识界活动汉学知识的情况，在一定程度上突破了二战前以来的固定观念，而且随着社会史学和新文化史在日本获得高度重视，目前的研究超越以往只看重个别阶级内部对汉学的互动关系，更希望从该时代不同阶级间对包括汉学在内的知识传播与交流等领域予以突破。

以上的先行研究都是十分重要的成果，而以上的研究存在一个共同点，就是均不以日本战国时代儒学、汉籍在当时社会的受容情况作为主要探讨对象。战国时代的汉学状况，备受重视的室町末期—战国时代《日本书纪》等汉籍引用解注，读解和训读研究集中在一小撮的专门贵族之中。由于战乱的缘故，当时的研究活动受到很大程度的阻碍，从本质上说，是属于隔绝于贵族以外的独门学问，对其他阶层的影响力有限。因此，学界一般视战国时代为日本汉学传播和实践的“中断期”。

另一方面，先行研究同时重视京都和镰仓五山禅僧的汉籍研究。众所周知，以下野国（现在的栃木县）足利学校为据点的禅僧，对关东地区的汉学传播和应用实践做出了贡献，从宏观的角度来看，其影响力远比贵族的汉籍和训读研究大得多。^①

然而，换个角度来看，我们通过贵族与禅僧的视线，仍然难以了解室町末—战国时代其他阶层接触和应用汉籍的实际情况。即便在室町末至战国时代，汉籍儒学研究不像江户时代那样蓬勃，成为社会的主流思想价值之一，且获得知识阶层的广泛关注，但是，在探讨汉籍和汉学作为学问和知识点在日本社会里长期渗透和发展的历史时，不应拘泥于是否形成独立和领导性的思想，也不应只关注那些长期接触汉学与汉籍的群体。

相反，通过现有的史料去探讨儒学经典等汉籍在日本战国时代的应用情况，无疑是有必要的。尤其是“武士”作为当时最重要的统治集团，当贵族和僧侣从事汉学研究时，他们又怎样接触和接受汉学的熏陶，继而融入到他们自身的思想和施政，开创后来江户日本的汉学研究？换句话说，就是当我们要探讨“江户时代的汉学研究前史”时，则必须从室町末—战国时代说起，将前面的室町时代和后来的江户时代连接起来，并以武士们为主体加以研究分析，其重要性不下于贵族和禅僧的汉学研究。

因此，从这个观点出发，本文分为三个部分展开。首先简单梳理战国时代的贵族和僧侣向武士传播和传授汉籍的情况；然后利用战国时期的武士家训，以及战国武士之间的文字交流里提及和引用汉学知识，特别是儒家经典的例子，以窥探武士吸收汉学的实际情况。

重视武士家训的原因有二。其一，武士家训于战国时代大量涌现，体现了该时期武士作为统治者的自觉和思想，远比其以前的时代突出。其次，与贵族和禅僧对汉籍的解读注释相比，武士在家训和书信里透露出它们对汉学经典知识的理解和应用更加直接和具备应用性，反映了他们的人文面貌。

最后，作为延伸，笔者将探讨以战国大名为中心的统治阶层应用汉籍的情况。

① 川濑一马：《增补修订足利学校の研究》，东京：吉川弘文馆，2015年。

二、日本战国时期汉学知识的传授

在二战前的早期研究里，上述的三浦周行和津田左右吉比较侧重于朝廷、贵族和天皇学习和关心汉学的情况。的确，从公元8世纪以来，我们从相关的史料里看到天皇以至贵族长期研习汉籍，特别是讲授儒学经典的四书五经，还有《毛诗》《文选》《帝范》以及史书类的《史记》《汉书》《十八史略》等。^①因此，到了战国时代，贵族社会沿袭从前的传统是自然而然的，甚至与朝廷贵族关系密切，真正地统治国家的室町幕府将军也多次指示相关的贵族如广澄系清原家（后称“舟桥家”）、三条西家等为自己讲解儒家经典和其他汉籍。

以《论语》为例，依照现存记录，自战国时代初期的15世纪末到终期的1590年^②为止的约一百年间（具体而言是从1512年到1590年），在位的后奈良天皇和皇子方仁（后来的正亲町天皇）召清原宣贤、业贤父子讲授的次数为九次，^③主要集中在战国前中期的16世纪30年代初，这估计跟京都地区的战乱到了那时候以后变得频繁和混乱有关。

遗憾的是，这些史料只记载了进行讲授，但没有具体的记载讲授内容和方式。但我们起码可以确认在当时的日本统治阶层的眼睛里，学习儒家经典和汉籍是恒常性的学术活动，而且与同样备受他们重视的日本本土经典，如《日本书纪》《源氏物语》《古今和歌集》，还有佛教经典如《阿弥陀经》《曼荼罗》等等相比，关心程度和开讲频率也可说是不相伯仲。即便是在战乱之下，天皇和皇族依然坚持学习。而清原家（舟桥家）对这些汉籍进行点注和训读审校工作也早已得到日本史学界和中国台湾学者的研究和分析。^④由于与本文没有直接关系，在此不赘言。

但是，由于对包括儒家经典在内的汉籍大多保存在贵族社会以及后述的佛教寺院手里，特别是在室町时代以来，上述的清原家（舟桥家）为首的数个贵族家族垄断了讲解主要汉籍的任务，成为独家知识，除了个别例子之外，其讲授对象均集中在贵族社会内部，未有对外广传。

此外，以京都五山、镰仓五山和下野国（今天的栃木县）足利学校为首的禅宗寺院也负责了讲授汉籍、钻研解读、训读的学术活动，但其主要的针对对象为武士领主和个别人物，同样没有渗透到一般阶层。

考虑到当时的出版流通和印刷技术落后，不难想象日本其他社会阶层均难以接触儒学典籍和相关知识。或者说，包括儒学在内的汉学经典在当时人眼里，不存在普及的必要，而是一种专门技能，服务特定对象。

-
- ① 关于战国时期天皇和贵族学习汉籍的史料散见在当时的贵族日记里，如《实隆公记》《惟房公记》等。
- ② 日本战国时代的开始时期有两个说法，即爆发“应仁文明之乱”之1467年，另一个说法则是“明应政变”发生的1493年，为近年日本史学界所提出。本论文以后者的立场为准。至于终期则普遍理解为1590年丰臣政权灭亡后北条氏止。
- ③ 《二水记》永正16年（1519）4月15日条，《惟房公记》天文10年（1541）10月24日条等。天文10年后，《论语》的讲授便暂时停止，至天正8年（1580）才再出现记录（见《御汤殿上日记》同年9月12日条）；大友信一“清原宣贤の年譜・系図草稿”，《岡大國文論叢》（12），1984年。
- ④ 近年以分析清原宣贤的汉籍注疏和训读的研究，有中国台湾学者张宝三《清原宣贤〈毛诗抄〉研究》，《台湾东亚文明研究学刊》第1卷第2期，2004年，第159—198页。日本学者的研究方面，二战前的研究者如足利衍述《鎌仓室町时代之儒教》，东京：日本古典全集刊行会，1932年。近年的则有冈田芳幸：《清原宣贤の研究序説》，（日本）《皇学館史学》（2），1985年；田中尚子：《清原宣贤と〈三国史〉——〈蒙求聴塵〉を中心として》，（日本）《中世文学》（46），2001年。

三、战国大名与汉学学习(1):朝仓孝景和玉木吉保的例子

上文提到日本战国时期的儒学知识主要集中在个别专门贵族,还有京都、镰仓五山和足利学校为代表的禅宗寺院手里。随着战乱长期化,长居京都的贵族大半离开了破败不堪的王都,逃到京都以外的地方寻求地方豪强的庇护。这些豪族就是俗称的“战国大名”。前面多次提到的清原家的当家清原(舟桥)宣贤也在1540年代左右逃到京都东北的越前国(今日的福井县),^①受到统治当地的战国大名朝仓家保护,并且于朝仓家的居城一乘谷离世(《舟桥家谱》)。

落难出逃并幸而获得庇护的清原宣贤跟其他逃到他处的贵族一样,以自身的技能作为答谢保护的工具体。

宣贤之孙舟桥枝贤的日记《天文十二年记》五月十三日的记事里记载道,当时的朝仓家当家朝仓孝景要求清原宣贤教授其八名近臣解读《论语》《六韬》和《毛诗》,原文如下:

十三日丁巳陰(略),從朝倉彈正左衛門入道(孝景)召遣、小姓衆八人申付《論語》《六
韜》文字讀之事、申入家君(宣賢)畢……此外、小川左衛門二郎、《毛詩》文字讀(以下略)^②

“文字读”就是指教导近臣一字一句阅读和释义,属于极为初阶的学习内容。而有趣的是,宣贤对此感到非常困惑(原文:家君以外御迷惑),很可能是因为宣贤作为当时最高等级的汉学大家,竟被要求教导入门程度的解字释义,所以感到麻烦。

最后,宣贤在孙儿枝贤的协助下,还是教授这八位朝仓家臣读完当日指定的半数内容。虽然从日记的记载来看,宣贤很不情愿地答应了孝景的请求,但如果从另外一个角度来思考,可以看到身处非中心区域的战国大名在应仁文明之乱后,积极地去吸收一直封闭在京都内的高级知识。要留意的是,单从这个例子,我们难以断定朝仓家以外的其他战国大名都对汉学抱有积极态度,而且从《天文十二年记》的说法来推断,起码朝仓家内的汉学修养仍然属于初步阶段。^③然而,考虑到这八位近臣均为朝仓家的重臣,不难推断主君朝仓孝景这个请求背后,是希望提升家臣们的学术水平,甚至认为学习汉学对协助自己和子孙管理领地有所帮助。同时,主君朝仓孝景本身对于汉学的兴趣也自然很高。

那么,从其他史料里窥探其他战国时期的武士和战国大名应用和接触儒学知识的情况又是怎样的呢?

就目前史料所知,即便不能断定日本各地的武士都享有平等的教育条件,但从西日本的毛利家家臣玉木吉保晚年的回忆录《身自镜》的记载里,至少可以推断一些武士在少年时期到寺院学习,其中便有儒学典籍。^④

① 大戸安弘:《清原宣賢の教育活動と朝倉政權》,(日本)《东京学艺大学纪要第一部门》(36),1985年,第171—185页。

② 近藤喜博:《越前一乘谷の清原宣賢——「天文十二年記」より》,《MUSEUM》180号,1966年,第18—22页。

③ 小和田哲男:《軍師・参謀:戦国時代の演出者たち》,东京:中公论新社,1990年。另外,战国初期地方的武士对汉学的兴趣也不止于京都周边地区,远在九州南部的萨摩国(今天的鹿儿岛县西部)守护岛津忠昌的家臣伊知地重贞于1481年资助桂庵玄树(1427—1508)出版《大学章句》《四书集注》等,见《鹿儿岛县史》第1卷,第808页。

④ 米原正义编:《戦国史料叢書・中国史料集》,东京:人物往来社,1966年。

《身自镜》里提到吉保于13岁启蒙，到一处叫胜乐寺的寺院跟随权大僧都阿闍梨俊弘法师学习3年。

吉保先从日语文字、佛学开始，然后是日本的神话和实用读物，14岁时的读物“有《论语》、朗咏、《四书五教（经）》、《六韬》、《三略》，此外文书也大多读晓”，然后15岁时才学习行书、草书和日本的经典文学如《伊势物语》和《源氏物语》，还有和歌等。

从吉保的例子可以看到，当时地方武士的教育多由僧侣培育，而学习汉籍的教材包括了四书五经，还有来自古代中国的各种兵书。如若我们把吉保的三年修行分为前期、中期和后期学习的话，学习汉籍是处于中期位置，而且是在学习知识的必然课目。

同样是出身西日本的另一名武士多胡辰敬在写给子孙的家训里提到了“学文”的重要性。这里辰敬所谓的“学文”包括“书写识字”和“明是非道理”两大范畴。虽然在家训中，他并没有明示后者的具体所指，但参考前面的玉木吉保的例子，我们大可推断其中必然包括了汉籍和儒学的知识。^①

四、战国大名与汉学学习(2)：武田信繁遗训与志道广良的教诲

至于东日本方面，有名的战国大名武田信玄的亲弟武田信繁所写的《古典廐殿九十九条家法》里便大量引用儒家经典等汉籍来教导儿子和家臣道德伦理。其中《论语》引用次数最多，其次最多的是兵家经典的《三略》，《孟子》《左传》《孝经》等四书五经也起码引用一次。虽然不能确认和追查武田信繁是怎样学得这些儒家经典的，特别是《论语》，但考虑到其兄武田信玄也似乎深谙《孙子》，而东日本又深受禅宗影响，该地区的战国大名通过禅僧接触汉学汉籍和儒家经典也不足为奇。

具体举例而言，例如《论语》，在第一条强调对胞兄武田信玄的至忠至诚时，便引用《论语·里仁》的“造次必于是，颠沛必于是”；又如第九条教育子孙和家臣要专习武艺时，引用《论语·为政》“攻乎异端，斯害而已”；第十条教导不可轻视学问时，则同引《论语·为政》“学不思则罔，思不学则殆”。引用比较多的《三略》，如第四条告诫众人坚守武勇之风，引《三略》的“强将下无弱兵”；第四十四条告诫稳定军心时，提到同书里的“莫使辩士谈说敌美”。至于《礼记》，第八条强调谨言慎行，对人殷勤，引《礼记·曲礼上》的“人有礼则安，无礼则危”。又引《尚书》的“木从绳则正，君从谏则圣也”，以说明虚心纳谏的重要性。还有《孝经》的“天地不为一物枉其时”来告诫人不可偏颇勾结。

不过，值得小心留意的是，目前日本史学界对于这部遗训的史料考证研究并不多，而且大多数借用和介绍此部遗训的研究均只在解读原文的基础上分析其思想，所引汉籍的原典出处考证，以及讨论武田信繁作为武士的汉学涵养为止。对于其真伪的问题，还有这部遗训是怎样流传出来等基础疑问，或者说，如果不是信繁写的，为何要托他之名来编撰这部遗训等等，于历史学和文献学而言仍然有不少疑问，^②有待学界从正面对此史料进行分析，从而尝试解答的。

由于遗训汉学水平高，考察这个问题足以左右我们对于日本战国武士以及其时代学习和活用汉学的实际情况和水准，值得今后细致考究。

① 《続群書類従 32 下 雑部》，东京：续群書類完成会，1927年。另见陈路：《日本中世における教育と中国文化：五山文学中の「村校」「小学」「科挙」を中心に》，（日本）《東アジア文化交渉研究》（13），2020年，第521—536页。

② 日本关于此遗训的研究有佐藤八郎：《武田信繁とその家訓》，甲府：《徽典会》6号，1969年（再收录于《甲斐路》53，1985年）；桃裕行：《武田信繁家訓について》，《宗教社会史学研究》，东京：雄山閣，1977年。

无论如何,如果这份遗训真的属于武田信繁的手笔(不管是他的亲笔,还是有旁人襄助或者合编),那么可以说他在编撰这部遗训时,利用汉籍典故作为根据,可谓到了广征博引的程度,足见他个人对于汉籍的掌握程度堪称当时战国武士中的佼佼者。

除此以外,我们还可以找到一些像武田信繁那样在教导家臣子孙里套用儒家经典的个别例子。

例如在战国时代最初期叱咤风云的伊势宗瑞(即俗称的“北条早云”)曾在自己的遗训(后世称为《早云寺殿廿一条遗诫》)的第17条提及要交善友,远去恶友时,便以“三人行,必有我师”(《论语·述而》)为喻,教导子孙要择善友而从之。而他的嫡孙北条氏康在位时,更到当时传授汉学等高等知识的殿堂——足利学校听讲《三略》,又寄赠《文选》抄本给足利学校的庠主瑞兴九华。^①

此外,前述的毛利家也有类似的例子,如毛利隆元为统御家臣苦恼,其家臣志道广良提到君臣之道,说“君为船,家臣为水”(大日本古文书《毛利家文书》),这显然是借用了《荀子·王制》的“君者,舟也,庶人者,水也;水则载舟,水则覆舟”。

从以上的例子,我们可以发现战国时期的日本武士不论出身高低,通过不同的媒介渠道,已经在一定程度上接触并学习儒家经典等汉籍。而且,我们可以大胆推断,他们并非单纯朗诵苦记,而是能够领会当中一些道理,而且应用在现实生活中的各种事体上,只是没能在战乱度日的生活里记述下来。

五、日本战国时代的汉学知识传播方式与僧人

从另一方面而言,这些只言片语的引用方式显示他们学习汉籍的态度和目的不在于系统地吸收,或者是作为一套政治思想来接受熏陶,而是从中选取以借作座右铭,以便教诲他人之用。

即便如此,通过玉木吉保、武田信繁、志道广良的例子,我们足以推测在战国中期(1530—1560)的一些武士们,上至武士名门子弟,下至一般地方武士都已经不再依赖京都贵族或五山禅僧来吸收儒学在内的汉学知识,其中一个重要的渠道,就是地方寺院和游走各地的僧人。

当时的地方寺院很大程度上已经具备和肩负起向包括武士豪族子弟教授、讲解汉学经典的任务。儒学经典和汉学在战国武士,特别是中上层武士(所谓的“战国大名”及其上层家臣)的生活和修身里已然占据了一定的位置。

当然,这些原本大量握在京都和镰仓五山,还有个别贵族中的知识是怎样流传出去的,又或者是否在战国时期存在其他渠道(如所谓的“倭寇”贸易)从明帝国和朝鲜那里获得汉籍等问题,也是一个悬而未决的问题。

不过,考虑到著名的“战国大名”如今川义元、上杉谦信、伊达政宗乃至促进统一的织田信长均深受禅宗高僧的熏陶和教育。而如武田信玄等大名积极招请曾于京都、镰仓五山学习的高僧到自己的领地开基,除了宗教因素外,积极吸收高僧的知识也是动机之一。因此,可以推断自室町时代以来,禅僧为主的地方僧侣早已像教育玉木吉保的师傅俊弘法师那样盘踞在日本各地方,担当起教育地方领主其子弟的工作。

相比于儒学经典,中国兵书理所当然更加受战国武士的关注。前节的《武田信繁家训》里引用《论语》极多,达到37次,其次的便是《三略》,有12次,其他兵书还有《吴子》和《孙子》等。

^① 《战国遗文北条氏编》第1卷,东京:东京堂出版,1991年,第634号(第215—216页)。

表面看起来《论语》被提起的次数是《三略》的三倍，但值得注意的是，武田信繁引用 20 多种汉籍里，兵书类有 6 种，占了整体的四分之一，和提到的儒学经典数量不相伯仲。

不过这里值得我们留意的是，对于生活在战乱时代的武士们来说，他们关心兵书看似是最自然不过的事，然而笔者广寻史料后，发现除了上述的武田信繁和玉木吉保的记述外，几乎没有看到日本战国时代的武士们提到如何讨论和研习《三略》等中国兵书的痕迹，更遑论窥探他们利用中国兵书的情况。这应该怎么理解呢？

在目前的史料里，我们惟能通过日本近世初期的著名军记物语《甲阳军鉴》品十二里提到“七十年以前伊豆早云（伊势宗瑞）欲听《三略》，召来博学之僧”一节。^①

从这个记载中，我们可以推断当时的武士除了自幼去寺院跟随僧侣学习和启蒙外，像伊势宗瑞这样已经掌控一方的武士领主则找来熟知汉籍的游学僧人来为自己讲学。除此之外，在当时的长期战争里，不是战国大名们自己制定打仗所需的各种准备，而是由称为“军师”的家臣专门负责从出战时机、胜败吉凶以及布阵的安排，再由大名和高级家臣执行，这些知识在很大程度上应用了中国兵书而来的军事知识来辅佐大名们打仗，可以说是“军师”是大名军队里的专门人员。^② 也因为这个原因，史料里没能看到大名们怎样亲自学习、运用来自中国兵书的知识，是因为有比他们更专业的人代劳。

另外，上述《甲阳军鉴》的这个轶闻还为我们带来一个重要的暗示，即当时的僧人不仅在寺院里从事静态和直接的知识传授，还有以这些包括汉学在内知识为技能技艺，接受武士领主的召集，来到他们跟前进行讲授。

其实，通过招请遍游各地的僧人来给自己“补课”的现象可以追溯到更早的室町时代，甚至镰仓时代。比如在室町时代后期（1480 年代），代表京都五山文学的其中一位著名禅僧万里集九前往关东地区，与当地的武士领主进行学术交流，应他们的要求教授各种知识。^③

根据大户安弘的研究，我们知道万里集九在他的诗文集《梅花无尽藏》里提到并使用过的汉学典籍主要是唐宋时期文人的诗集，如《苏东坡诗集》《唐诗》等，还有《庄子》《资治通鉴》这种非文学类的典籍。据大户安弘的分析，万里针对生活在战乱地区的武士对求存与斗争之间，内心和精神上的矛盾挣扎，利用这些典籍隐含的道理来抚慰、启发这些武士领主。

这个情况在后来的丰臣时代也能找到类似的案例。1597 年 10 月，发动第二次侵略朝鲜战争的丰臣秀吉命人把在朝鲜缴获的汉文书籍送回日本后，召见当时熟知汉学典籍、负责代理外交文书撰写工作的京都鹿苑院僧录西笑承兑为他讲解内容，直至当天的深夜。^④ 虽然《目录》里没有提到缴获的典籍具体是什么书，但是通过这个例子可以看到战国晚期的武士，哪怕是丰臣秀吉这种至高无上的武士，仍然是通过僧人讲解的方式去了解汉文典籍。

寺院学习和招请僧人前来讲解这两种方式的存在揭示了在战国时代初期，甚至更早时期开始，一直到晚期为止，以寺院的僧人和游走各地“卖艺”的僧人为媒介，汉学在内的知识传播速度和弹性十分高。同时，从上述的例子我们也能发现，对于室町时代到战国晚期的武士们来说，他们视汉

①（传）高坂昌信：《甲阳军鉴》，日本国立国会图书馆藏 10 册本，第 2 册。

② 小和田哲男：《軍師・参謀：戦国時代の演出者たち》，东京：中公论新社，1990 年。

③ 大户安弘：《万里集九の教育活動 - 十五世紀後期における地方武士との交渉を通じてみた》，（日本）《教育学研究》第 50 卷 2 期，1983 年，第 183—192 页。

④ 《鹿苑日记》庆长二年十月四日条。

学典籍和汉学知识为一种现实需要的参考材料,一方面提高自己的修养和内涵;另一方面,这时期的武士们还没有系统地吸收、理解汉学知识的意识,他们是基于现实上的问题需要,希望从僧侣、知识人的口中抽取汉学典籍里能够满足他们需要的知识点和答案。因此,武士们更加依赖僧侣等“传授者”来解释说明相关知识,而不是自己已经具备一定的汉学修为,希望与高手切磋、治学论道。

基于这个前提,当时靠僧人教授汉籍知识的武士显然还没有建立“汉学知识库”的自主意识,这个情况一直要等到17世纪初,统一日本的德川家康在1599年至1604年之间三次下令足利学校庠主三要元佶于山城国伏见主持印刷《三略》《六韬》和《孔子家语》的工作。后来,德川家康又在1600年至1610年代,陆续让京都相国寺的西笑承兑和三要元佶印刷《周易》《贞观政要》,还有兵书如《孙子》《吴子》等汉籍,即后世所称的“伏见版”汉籍。至此,日本才开始了统治者主导和推动汉籍印刷的活动。

六、结语:江户时代以前汉学知识的实践(战国末期—织丰时代)

本文针对日本战国前、中期的史料,指出当时不同阶层的武士已经学习和应用汉学经典。虽然只有片字只语,未能全面有系统地考证和还原战国时代武士们学习汉学的全貌,但在史料里,我们的确可以看到战国时期的日本武士多少是关心汉学知识的,只是他们仍然需要借助专门的贵族和禅僧来传授。同时,如萩原龙夫说的,在当时的武士眼中,汉学知识仍然是一种实用的学问,与佛学和日本的传统知识技艺(和歌、连歌等)看齐,缺一不可。

在战乱长期化的日子里,武士也慢慢在行为和道德思想上受到儒家思想的影响,并加以实践。其中,以孝道和忠义是为武士,特别是统治阶层重点强调的德目。如战国晚期的著名武将黑田长政(江户时代黑田(福冈)藩祖)、^①藤堂高虎(津藩藩祖)^②和加藤清正(熊本藩藩祖)^③等人纷纷在家训中强调以上两项的重要性。

此外,在战国晚期写成家训和遗书中也出现告诫后继者要怜悯领民、施行仁政之类的内容。战国晚期以后写成的家训里明确出现强调“忠义”“奉公”的内容,这与当时战乱接近尾声,各地的大名开始将目光转到治理领民和家臣的趋向有关。这跟战国时代初期的武将把汉学知识作为满足自己个人需要的情况已有很大的不同。

因此,在幕府还没有系统地推动儒学为政治工具之前,战国晚期的大名们已经意识到汉籍尤其儒学对于长治久安的重要性,并且开始加以运用实践。这个恐怕与当时的幕府没有直接联系,在今后的课题里,有必要探讨个别的藩在江户时代初期推广汉学儒学的过程,以及在这个历史转换期里,亲历时代格局改变的大小武士怎样改变对以儒学为中心的汉学知识的态度。

(责任编辑:张 涛)

① 黑田长政:《黑田长政遗训》,《史籍杂纂》第二,东京:国书刊行会,1911年,第454—457页。

② 有马佑政、秋山梧庵编:《武士道家训集》,东京:博文馆,1906年,第180页。

③ 加藤咄堂编:《国民思想丛书·士道篇》,国民思想丛书刊行会,1931年,第381页。

张謇的中西文化观

梁林军

摘要:面对西方工业文明的冲击,张謇积极探索儒学与工业化的融合之道,提出一系列发展工业、振兴实业的举措。他反对闭关锁国,倡导主动参与世界竞争并维护国家利权;提出对西方的新知识,应当博取而精择之,同时坚持中学是立身始基,反对通盘否定中国、中学。他重视教育,希望培养出一批“有旧道德而又有新学识”的新国民;倡导“实践、责任、合群、阅历、能力”的工业社会能力价值观。张謇发现工业化的诸多问题,并对西方价值观进行反思。他反对放任性的自由、平等,主张教育、教化;公理、公德是真正的普世价值,提出应该“明公理、修公德”。他指出,西方国家过于迷信武力、强权、机谋、诈术,必将带来祸患,最终是为了少数人的欲望和私利,牺牲人民和国家的幸福。他反对“自由”竞争、无序竞争、恶性竞争,主张利导整齐。

关键词:张謇; 儒商; 儒学; 工业化; 中西文化观

作者简介:梁林军,中国国际经济交流中心(北京 100053)

张謇(1853—1926),字季直,号啬庵,江苏南通人,清末状元,著名实业家。1895年,张謇弃官从商,领士人投身实业之风气,是中国近代化、工业化的开拓者和先驱,为儒学与工业化的融通做了很多开拓性的工作。面对工业化和西方现代性的冲击,张謇的事功和事业使得传统儒学有了新的表现方式——儒商。儒商,区别于制艺、入仕,是儒家新的道路和展现方式。本文着重探讨张謇作为坚守儒家信仰的传统士大夫,如何学习西方文明,如何理解工业化并发展工业化,如何实业报国、教育兴邦,如何认知、处理中西文明的分歧、冲突与融通。

一、当儒学遭遇工业化

“儒学”与“工业化”本是两个看起来毫不相干的词汇,但将这两个概念紧密联系在一起讨论却已经有数百年的时间。开始于18世纪60年代,发源于英格兰中部地区的工业革命(The Industrial Revolution)是人类历史上最重要的事件之一。工业革命是以机器取代人力,以大规模工厂化生产取代个体作坊、手工生产的一场生产与科技革命。一系列技术革命引起了从手工劳动向动力机器生产转变的重大飞跃。工业革命奠定了西方世界在经济、科技、军事等领域的长期领先地位,其价值观在思想文化领域的引领、主导甚至统治性地位也持续到直至今日。

工业革命极大地促进了西方世界的生产力和生产效率。自从西方列强意图敲开中国的国门开始,中国就开始饱受冲击,以致于沉沦、屈辱甚至沦丧。中华文明特别是儒家思想文化也长期背负了民族落后挨打的“黑锅”——总会有人把中国长期以来的贫穷、落后归罪于儒家思想,认为儒家思想阻滞中国发展出与西方同样的工业革命从而导致中国数百年来落后挨打。

德国社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)是工业革命狂热的欢呼者,他孜孜不倦地从思想上剖析工业革命出现的原因,他认为新教改革发展出的资本主义精神根本导致了工业革命在西方世界的发生。韦伯可谓是工业革命早期的理论大师,他不惜花费大量工夫研究各种文明,比较、解释并得出西方文明的优越性以及其它文明的劣根性。韦伯得出这样的结论:资本主义在西方文明发展繁荣、却迟迟没有在中国出现的原因是源于精神上的差异:儒教和新教代表了两种广泛但彼此排斥的理性化,两者都试着依据某种终极的宗教信仰设计人类生活,两者都鼓励节制和自我控制,也都能与财富的累积相并存。然而,儒教的目标是取得并保存“一种文化的地位”并且以之作为手段来适应这个世界,强调教育、自我完善、礼貌以及家庭伦理。相反,新教则以某些手段来创造一个“上帝的工具”,创造一个能够服侍上帝和造世主的人;这样强烈的信仰和热情的行动则被儒教的美学价值观念所排斥。韦伯认为,工业革命的兴起、西方的强大,根本是由于这种精神性的原因,即新教伦理与儒家伦理的差异。^① 工业革命兴起之后,整个西方世界处于兴奋之中。科技、工业上的极大成功使得西方国家迅速强盛起来,而韦伯宣扬的是一种西方思想文化至上论,认为其他国家与西方国家的差距不只是科技和生产方式,本质是源于思想文化的根本差距。

在中国认识、探索西方工业化,追赶、缩小与西方列强差距的过程中,在思想文化上形成了绵延数百年、涉及学科领域众多的一门大学科,即中西思想文化比较研究,涵盖宗教、哲学、文学、历史、文化、民俗、人类等众多学科领域。一方面,在救亡图强的过程中,中国的一些仁人志士以西方为参照,在诸多领域寻找自身的不足和差距,也习惯于在思想文化领域寻找西方之所以强大、中国之所以落后的文化基因、“密码”或精神根源;另一方面,西方因为科技、社会生产的强大,也在不断强化自身价值观,发掘自身思想文化相比其他文明的优越性,不断拓展资本主义精神的内涵,直至“理所当然”地认为资本主义形成的价值观是普世价值。与马克斯·韦伯发问方式类似的观点中比较著名的还有“李约瑟问题”以及中国台湾学界经常讨论的“内圣是否能够开出外王”的问题。

“工业革命的意义,无论怎么描述都不过分。在人类的历史上,只有金属的使用和农业的普及才能与之相提并论”。^② 时至今日,工业革命的影响已经遍布全球,工业化也深刻地改变了中国:中国已经成为世界上最大的制造业国家、世界第二大经济体。1949年之后,特别是中国改革开放近四十年来,中国工业化的进程、推进的速度、形成的成就令世界瞩目,其中离不开儒家思想的积极影响。关于儒家思想与工业化的关系,如果说深受儒家思想文化特别是朱子学影响的日本在明治维新后在工业化领域所取得的成就容易让人忽视,二战后特别是20世纪60年代传统受儒家思想影响的“亚洲四小龙”成为世界上经济发展最快的四个地区容易让人健忘,那么面对今日中国的伟大工业成就,我们无法不面对这些事实:儒家与工业化可以融合,并不矛盾;儒家伦理并不阻滞工业化,反而可以极大地促进工业化;与资本主义精神所追求的享乐主义、消费主义与福利主义相比,节俭、勤劳、吃苦、耐劳等儒家伦理反而能够很好地促进工业化,与工业化有更好的融合。

关于中国早期工业化的评价问题,美国学者罗威廉(William T. Rowe)做了很好的讨论,将学界从关注中国的早期工业化为何失败,回到讨论是否失败,很好地拓宽了研究视野。他认为,1895年中日战争惨败后,中国朝野已形成了普遍的共识,即30年来中国早期工业化是彻底的失败,尤其是相对于日本而言。明治日本的“成功”与中国的“失败”多年来都是晚清史学研究的重

① 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,简惠美、康乐译,桂林:广西师范大学出版社,2010年。

② 罗杰·奥斯本:《钢铁、蒸汽与资本:工业革命的起源》,曹磊译,北京:电子工业出版社,2016年,第1页。

要课题,大量的中国和西方学者,专注于解释“为何”中国的早期工业化失败,而非探讨是否失败。相反,罗威廉得出这样的结论,“虽然是间接的,后毛泽东改革开放时代令人瞩目的成功发展,其根本来自晚清工业化的经验”,^①他肯定了中国早期工业化的成绩以及后人的接续,甚至可以说新中国成立后,中国工业化的进程没有暂停,反而得到延续、大大促进和发展。

本文通过令人敬仰的“事功派”大儒、中国早期工业化的先驱和开拓者、企业家先贤张謇,探讨其中西文化观,我们不难发现,面对西方工业化以及西方文明的冲击,以张謇为代表人物的儒家用开放、包容、谦逊的心态,既积极地学习西方所长,又理性地坚持自身文明中最重要的内容,摸索并探索出儒学与工业化的融合之道。而这些思想资源在今天仍然显得十分重要,需要系统地来探讨和研究。

二、旧道德与新知识:张謇的回应

西方工业化对中国真正的冲击是在清末。伴随着西方列强数次侵略,清王朝在签署了一系列不平等条约之后,已经摇摇欲坠。救亡图强问题摆在儒家士子面前。冯桂芬、张之洞等人提出了自强事业,其主要目标是使国家强盛,不被侵略。“相对于西方观念中追求个人利益为经济发展和国家力量的引擎,也同样地别于传统儒家观念中藏富于民的经世目标,在这个崭新时代中的关键,是坦率地追求国家‘富强’。只有如此才能让中国在未来不易遭受外国的侵略”。^②张之洞直接提出“中学为体,西学为用”的工业化改革核心理念。张謇是张之洞的核心幕僚之一,也是积极的支持者,他代为起草了《代鄂督条陈立国自强疏》,提出了一系列发展工业、振兴实业的举措。“这个体/用二分法,不仅显示出一方面不愿意牺牲儒家的道德规范、合宜的礼仪及社会组织,另一方面又希望达成西方在物质和技术上的优势,其透露出缺乏完全的投入以及足够的紧迫感”。^③面对西方列强的侵略和工业化的冲击,张謇主张“实业救国”,从西方之所以强大、中国之所以疲弱之根源——“工业化”着手,希望全面学习西方的新知识、新技术,推动中国的工业化。我们可以看出,面对工业化的冲击,张謇的主要回应有:

(一) 反对闭关锁国,倡导主动参与世界竞争

张謇曾说,“在昔闭关时代,百事可以自守了之,自守亦实可以了。今则万国交通,人以货来,占我市场,我退一步,则他人即进一步。在我则已退之步不能复,在人则务进不已,我将无地可容。天演公例,不进则退。我如何能不退?如何能进?此非有世界之观念与商战之知识不可。如何而发生此观念,养成此知识?自非学不可”。^④在过去闭关锁国的时代,所有的事情可以自己保守处理,如果保护性处理能够落实,基本不会出大问题,可以相安无事、自给自足。但是,今天的世界已经是世界贸易、全球贸易的时代,西方大量的货物充斥在我们的市场,我们退一步,西方更进一步。事实上,我们已经很难收复我们所退之处,但是西方仍然在积极进步。长期以往,我们将无地自容。按照进化论的看法,凡事不进则退。国门已经被打开,闭关的时代已经一去不复返。唯有

① 罗威廉:《最后的中华帝国:大清》,李仁渊、张远译,北京:中信出版社,2016年,第197页。

② 罗威廉:《最后的中华帝国:大清》,第193页。

③ 罗威廉:《最后的中华帝国:大清》,第194页。

④ 张謇:《商业初等学校演说辞》,见李明勋、尤世玮主编:《张謇全集》第4卷,上海:上海辞书出版社,2012年,第193页。

通过学习,增强自身的世界观念和高战知识,才有机会立于世界民族之林。当时社会传统儒家中的因循守旧者仍然观念陈腐,不思进取,张謇则不同,他是开放、包容、谦虚的儒家代表。

张謇认为,中国与西方最根本差距是在新知识上,中国的旧知识难以适应工业化的需要。“盖中国人知识,视他国人远逊,将来吾国之人,能保不为马来人乎?要之,国以农工为本。马来人之利权,为华侨所得,中国之土地资财,为他国所覬觐者,皆农工不发达之故也”。^①如果仍然妄自尊大,闭关锁国,不积极地、全面地更新中国的知识结构,全面地推进农工领域的工业化,将来中国人免不了会有和马来人一样的命运和结果:即国家虽在,但是利权主要掌握在外国人手中;土地资源虽然都在国土上,但是都为外国人控制、掌握。

(二)对西方的新知识,应博取而精择之

张謇对于西方的新知识、新技术是积极欢迎的,甚至抱有很大的热情,如饥似渴地投入、学习、恶补。从其论著当中,我们为其西方知识之全面、深入而感到震撼。张謇曾参观张之洞的钢铁厂和枪炮厂。“与博泉、善徐同诣张韶甄(赞宸)周视铁厂。厂凡生铁炉一,熟铁炉一,白铁炉一,生钢炉一,贝色麻钢炉一,铁货厂一,铁轨厂一。复诣张月查(经甫之弟),周视枪炮厂。于此见西人艺学之精,南皮要是可人”。^②张謇参观之后,感叹“西人艺学之精”,中国如果固步自封、闭关锁国肯定不行。

张謇在接待马来西亚华侨参观团时说,“中国旧法制糖,亦有善者。然只知泥守旧法而不知改良。须知无事,必求其博,博则精,精则可择。如有甲乙丙丁诸法,取其中之精者择之论。中国当此危险时,即为促进进步之时,故须博而学之。惟中国学校学生程度之高下,有天壤之不同,而劣者居大多数。苟长此不知自励,知识不进,不将与马来人相若乎?故余之所希望于诸位者,在博取而精择之也”。^③张謇举制糖为例,中国旧法制糖,也有做得很好的,但是中国人的问题在于只知道泥守旧法,不知改良,难以提升生产效率、无法进行规模生产。对于西方的新知识、新技术,国人应该“博取而精择之”,其中首要的就是要博学,必求其博,即全面的学习和了解;足够博学、全面,自然而然就会学精、学通;精通之后,融会贯通,自然而然就能做出更好的选择。

(三)中学是立身始基,但并不赞同中体西用论

相当长的一段时间内,以费正清为代表的一批历史学家认为,“工业社会有完全不同的一套文化意义和价值观,这些是工业化成功的必要条件。日本的决策者愿意接受这样的价值转变,然而清代的士大夫则不愿意”。^④可以说,张謇属于这样的士大夫,但是他“不愿意”仅限于儒家的道德伦理,这或许是张謇与张之洞之间的区别所在。张之洞是张謇的“贵人”之一,两人互动来往较多,张謇甚至曾为张之洞的《劝学篇》抱不平,但其著述极少提及中体西用的说法。细细研究,我们可以发现张謇并不认同张之洞的中体西用说。首先,对中学西学的综合评估方面,张謇并不认为西方的领先只在“用”的领域,张謇已经看到西方的领先是整体知识体系的领先,而中国的旧知识仍然主要关心科举制艺,因此他认为在知识体系上必须根本变革。其次,张謇也并不认为,中国人整体的道德水平比西方高出很多,事实上,他很早关注公德私德、公利私利说,他认为与工业化同时发展的还有西方的社会公德、职业道德、商业伦理等思想,而这些观念中国人尚不具备或者说尚需启蒙。中国在伦理道德资源上比较丰富,但比较注重个体的道德修养和伦理

① 张謇:《本县农校欢迎暨南学校参观团演说》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第4卷,第370—371页。

② 张謇:《柳西草堂日记》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第8卷,上海:上海辞书出版社,2012年,第422页。

③ 张謇:《本县农校欢迎暨南学校参观团演说》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第4卷,第370—371页。

④ 罗威廉:《最后的中华帝国:大清》,第194页。

规范。再次,在国体的问题上,从张謇先主张君主立宪,后又逐渐转向共和。不难看出,张謇对于改革国体的决心。因此,我们大概可以清楚基于张謇和张之洞的关系,张謇并不提及中体西用论的原因。从历史来看,事实上,张謇多次代表“帝党”争取张之洞加入支持和维护“君主立宪”的阵营,这本身也说明双方的差异。由此可见,张謇坚持中学是立身始基,但并不赞同中体西用论。

在中西关系方面,张謇持开放主义的态度,不因循守旧。若非涉及国家主权、利权,他并不常持政治立场。张謇不盲目自大,妄自尊大;也不自渐形秽,妄自菲薄。他注重理性地区分器机之学与立身之学,因此提出“中学为立身始基,从学者往往扬西抑中,未免弃本逐末”。^①要用平实、谦虚的态度学习西方的新知识,但是没有必要扬西抑中,抛弃自家的优秀传统。张謇所谓中学,是就中国人而言,其核心就是儒家经典思想:中国人当然以中学为立身始基。张謇看重儒家思想其在道德修养、“立身立人”方面的价值,认为是其不可抛弃、不可舍弃的内容。

当然,张謇也反感那种言必称西方、通盘否定中学的观点。“看《潜研堂集》。‘西士之术固有胜于中法者,习其术可也,习其术而为所愚弄不可也。’(《与戴东原论江慎修推步书》)此可以砭今之一切专信西法与务辟西法者矣”。^②《潜研堂集》是清代考据大师、乾嘉学派代表人物之一钱大昕的著作。张謇认可钱氏关于西学的看法,即西方优于中国主要在“术”的层面,中国应该学习西方之“术”,但是应当审慎、理性辨别,不可盲目、盲从,通盘否定中学、通盘肯定西学,否则定会为西方所愚弄。张謇认为钱大昕的看法可以针砭当时一切专信西学以及必须全盘复制西方的观点。放在更长的时间维度来看,这种看法之所以有效、有理,大概与张謇坚持以“旧道德”评判事与人有关。西方人重视商业利益,为了商业利益可以不择手段——发动侵略、殖民战争,中国可以学习西方所长,但是万不可事事由西方人主导、用西方思维主导,通盘否定中国、中学。

(四) 国人当“有旧道德而又有新学识”

张謇重视教育,希望培养出一批“有旧道德而又有新学识”^③的新国民。新旧并行,体现了张謇一贯坚持的中庸思想。“旧”字在前,有特殊强化、强调之意,当然“旧道德”本身即有“始基”,立身之本的含义。但如果国民有道德,却没有“新学识”,对国家、民族、社会则毫无帮助、贡献,再好的道德修养也只能是“私德”,公德方面却无进步。

可以说,张謇“旧道德与新知识”的理念超越了中西之争,符合他所说的要有世界眼光。儒家是追求普世价值的学说,应该抛弃狭隘的中西之争,追求人类的共同命运。对于中国而言,应该搁置中西之争、体用之争、古今之争,实实在在地学习西方之强、恶补自身不足之处,适应并迎合工业化,同时也要正视和珍惜本民族文化传统中具有普世性的价值观,其中最丰富的资源就是儒家的伦理道德资源。这方面,儒家修身之道与伦理道德思想对西学和工业化的补充和调适作用是显而易见的。

难得可贵的是,张謇在那个时代,已经看到经过儒家伦理修习、熏陶的中国人容易适应工业化。“然则中国遂无人可用乎?闻诸西人,中国人最好用。西人之所以能用中国人者无他,责任专,薪水重,上有纪纲,下无壅隔而已”。^④西方人最喜欢用中国员工,因为中国员工责任心强,做

① 张謇:《金陵文正书院西学堂章程》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第5卷,上海:上海辞书出版社,2012年,第5页。

② 张謇:《柳西草堂日记》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第8卷,第282页。

③ 张謇:《请设高等土木工程学校先开河海工科专班拟具办法呈》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第1卷,上海:上海辞书出版社,2012年,第352页。

④ 张謇:《答南皮尚书条陈兴商务改厘捐开银行用人才变习气要旨》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第4卷,第16页。

事专注,也比较有规矩和分寸,这些都离不开儒家思想的熏染和潜移默化的影响。这是中国人的优势。当然劣势就是有关工业化的“新知识”极度匮乏。

(五)“实践、责任、合群、阅历、能力”的工业社会能力价值观

张謇并不是迂腐的儒家学者,他就儒家价值观和工业文明的融合已经做了很多思考。比如他认为就个人而言,作为现代人,应该具备“实践、责任、合群、阅历、能力”的现代社会能力价值观。“学生负责任,知实践,务合群,增阅历,练能力。夫世界今日之竞争,农工商业之竞争也。农工商业之竞争,学问之竞争,实践、责任、合群、阅历、能力之竞争也。皆我学生应知应行之事也。农工商业之至大者,曰棉铁,次则日用之百物,又次消耗品、奢侈品”^①。张謇认为,工业化的竞争就是现代知识(科学技术知识)的竞争,是实践、责任、合群、阅历、能力之竞争,现代人应该担负责任,懂得实际操作、运作,合群乐群,不断增长自身的阅历,反复锻炼自身的能力。这些价值观有中国传统的因素或与中国传统文化有涉及,但是表述方式已不是中国古代的方式,它们与西方价值观有共通和可通约之处,具有普世性,也具有超越性,这在今天仍然是可供借鉴、非常实用的智力资源。

综上所述,面对西方现代性思想的冲击,儒生也曾迷茫、自卑、随波逐流、不知所措。张謇却如此自信,为国家、民族开启新的思想资源:儒生应该广泛地从事实业、振兴商业,在国家民族发展工业化的进程中有所担当,为国家、民族尽一己之责。

三、张謇对西方价值观的反思

张謇为什么要坚持中学为立身始基,坚持中国的“旧道德”?原因之一就是他已经发现工业化的诸多问题,并对其进行了反思。张謇除了随庆军入驻朝鲜,还专程前往日本考察,有一定的国外观感和经验。他非常重视学习西方先进的知识技术,送儿子张孝若去海外留学,并且命他主管企业的国外关系和事务。张謇重视与外国的沟通交流,很早设立了国外分公司,并且雇佣了一批优秀的外国专家。张謇并不是守旧、迂腐的儒家学者,他对西方价值观的反思,恰恰是基于充分的学习和研究之后得出的。

(一)反对放任性的自由、平等,主张教育、教化

西方价值观的核心是自由、平等、博爱,甚至被“公认”为普世价值。张謇却抱谨慎甚至批评的态度。他对自由、平等这些概念及所谓自由主义批判较多。“诸生知教育何义乎?以教为育,便是干涉而非放任。放任者野蛮之事,干涉者文明之事,天何为而测其躔度?地何为而辟以河渠?此干涉之大者生铁之必数炼而为钢也,生棉之必层制而为布也,此干涉之繁者。反是而思之,孰为野蛮?孰为文明?既干涉便有约束之事,有服从之事。今甫读译书者,喜谈自由,喜说平等,此为自便放任则可耳”^②。张謇认为,所谓的自由、平等容易导致自便放任,而教育的本质是干涉而非放任;自由、放任是野蛮、未开化状态,有干涉、约束、教育、教化才是人类文明的精华所在。

张謇并非哗众取宠之人,不轻易批评某事或某种观点,他对当时西方的自由思想以及各家观点已经有了一定的了解和研究。“须知西儒说自由甚多。加尔来言:不服从规则不能自由。士遮夫言:真自由以法律整理。博尔克言:成自由在秩序。毕达哥拉斯言:不能制己,不能自由。语

^① 张謇:《敬告全国学生书》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第4卷,第439页。

^② 张謇:《师范学校年假演说》,见李明勋,尤世玮主编:《张謇全集》第4卷,第74—75页。

皆精粹。平等则义根内典，以铁滔所谓虽奴隶人不可忘其为同胞，是说平等之最善处。若如浮器之士所喜谈者，推之一家之中，父母、兄弟、夫妇、子女人人如所说之自由平等，能一日相安乎？能自安乎？愿诸生一己则思尽秩序之义为自由，对大众则思能普及教育为平等，毋沿口口相传之谬说”。^① 在张謇看来，当时社会喜欢谈论自由、平等之人大多是“浮器之士”。他认为，自由就是“思尽秩序之义”，首先是遵守各种秩序后的自由；平等首先是普及教育，实现受教育的平等。

自由不能以妨碍他人作为前提。“而闻人言，看剧人好言自由，不愿坐位之拘束。此则大误。如彼说必以一人之自由，妨碍他人之自由；以不规则之自由，妨碍有规则之自由，古今中外以为不可，謇亦确以为不可”。^② 张謇因为看到剧场里人人都不愿意按照票面上的座位入座，纷纷抢座，使得剧场秩序混乱，批评这些人的“自由”是以牺牲别人的自由而实现的，以不遵守规则的“自由”妨碍了遵守规则的那些人的自由。张謇具体举师范学校为例，所谓“范”就是模，统一的刻具、模具的意思，师范学校是专门训练和培养教师的。这些教师日后还要分布在各种学校教书育人，必须严加要求和训练。“诸生亦曾思师范学校之义乎？范者法也，模也。学为人师而不可不法不模。诸生其知之矣。学校则聚以考校诸生之孰受范，孰不受范。诸生既具志愿书而来学，是非独默许而已。校章者，管理法也。监理能行，诸生能守，是为范之正轨；今日能守，异日能行，是为范之结果。若为一时自便，而执流俗相传自由之说相抵制，是以自甘放任之人而处愿受干涉之地，非独人与地悖，亦行与愿乖。天下可放任处至多，何为相溷？”^③不遵守规则的所谓“自由”实际上是自甘放任。

（二）公理、公德是真正的普世价值

区别于自由、平等这样的价值观，张謇具体提出应该“明公理、修公德”：

诸生知无古今、无中外人人所重者，何等人乎？明公理、修公德之人则人重之，有礼法、不苟简之人则人重之，能成一业之人则人重之。必有积累，乃有人格。须先从自重起，遽求之人不效也。下走自弱冠至今三十余年中所受人世轻侮之事，何止千百！未尝一动色发声以修报复。惟受人轻侮次，则努力自克一次，以是至今日。诸生诸生，自重则明公理也，修公德也，有礼法不苟简也，能成一业也。毋以为小积则大，毋以为微积则显。一事也如何而能明是公理非公理，是公德非公德，是有礼法而不苟简，是无礼法而苟简，是能成业，是不能成业？是有界限，有分数。如何而能明界限，能明分数？试问不讲心理得乎？心理者，进于伦理而渐几于哲学之阶梯也。^④

张謇认为，公理、公德是古今中外为人们所敬重的价值观。要成为社会上令人尊重的人，必须要有积累，要有人格所在，因此首先要从“自重”做起。自己如果都不尊重自己，肆意放任，必然得不到别人的尊重。“譬如一便溺也，审其为利于人否乎？此公理、公德得失之界也。一出席请假也，审其为合校章否乎？此有礼法无礼法、苟简与不苟简之界也（诸生中有界限分数不明之事，当为面说）。有志气，能勤苦，然诺不轻，取与不此能成业与不能成业之界也。然有时容亦自知之而自犯之，则行之不力，终由知之不真。朱子言之矣。欲不为诸生讲明心理，下走之心安乎？”^⑤在社会中，遇事需要先审度是否对他人或公众有利，社会规则往往是公理、公德的界限所在。

① 张謇：《师范学校年假演说》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第75页。

② 张謇：《通告城区父老昨日一日之观念》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第441页。

③ 张謇：《师范学校年假演说》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第75页。

④ 张謇：《师范学校年假演说》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第75页。

⑤ 张謇：《师范学校年假演说》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第76页。

公德通常就是服从社会公约和规则。张謇具体举日本的学校为例。“即日本各学校公德增进分数之多无过军人，其公德之最易见者在服从军之中，将校与军士恩若父子，严若师弟。一令之行，俨如山立。杜是以存，日是以兴。非数十年之积累，何能至此？然愿诸生之勿馁也。积微为显，积小为大，在志气而已，在服从而已”。^①张謇发现，很多学生不了解西方真实的思想，以为只要服从就成为奴隶了，所以要不断逆反、反抗。“诸生勿以服从之义例流俗奴隶之说也。西儒乌阿通阿有言：服从与独立名相反，实相成。下走谓有志气则勾践之屈身尝粪，有抱冰附火之一段精神载之，便不是奴隶；无志气则东晋、南宋之皇帝无异于奴隶。且服从者公理之事，礼法之事。弟之于师，子之于父，军士之于将帅，国民之于国君，能服从，然后能结团体。非是则角立而离矣，安能望二国之背项？然则中国积衰、积弱之弊，正为人人如流俗所说之自由，无一人实行干涉教育，遂至于此极。诸生可不猛省乎？”^②人是否是奴隶取决于其是否具有志气和精神，勾践虽然身陷囹圄，饱受屈辱，却是精神之极大者；东晋、南宋的皇帝虽然是皇帝，实际上却是奴隶。因为服从，国家和民族才能凝聚在一起。中国为什么如此衰弱、积贫积弱？在张謇看来，正是因为过于“自由”，肆意放任，秩序和礼法缺失，志气和担当却不够。

（三）西方国家过于迷信武力、强权、机谋、诈术，必将带来祸患

张謇主张全面地学习西方，但是他在学习的过程中，也逐渐看到了西方国家和日本的问题。张謇在考察日本的时候并不认为日本一切都好。他不同于那些高谈阔论而又愚昧无知的官僚，他在日本也不是游山玩水，他以严格甚至挑剔的眼光审视一切，详尽地了解日本哪些先进的经验可以借鉴，同时也不忽略对其缺陷和问题的思考。比如，他住在东京清静轩，就发现工业化对环境的污染问题，“旅馆门外临江户城濠，濠水不流，色黑而臭，为一都流恶之所，甚不宜于卫生”。^③张謇感慨“此为文明之累”，^④他感受到工业文明与农耕文明相比可能的弊端所在。在东京，经过多方调查，张謇发现曾在中国向他推销过凿井图纸，大生纱厂差点准备聘请其凿井的“日本工程师”竟然是个骗子，此事还牵涉到日本驻沪领事。张謇不禁感言：“嗟乎！日人谋教育三十年，春间教科书狱发，牵连校长、教谕等近百人。今察其工商业中私德之腐溃又如此，以是见教育真实普及之难。”^⑤张謇还发现日本也有不及中国之处，比如在农业方面：从上野乘汽车到青森，“途中所见农业颇有不良者，桑率荆种，间有为地桑之鲁种，叶亦小而薄，麦则穗短而色黯，在田者犹多。询之给仕云：七月半后，乃可刈尽，此时亟于蒔稻无暇也。此已不及中国矣”。^⑥根据对西方深入了解以及结合日本的考察，张謇对于西方工业文明以及资本主义形成一些自己的看法：

夫所谓世界潮流者，何也？不观夫德皇威廉乎？转战五十月，卒弃其官室、舆服而潜遁，致乞庇于邻邦。不啻牺牲其人民、土地，以为全世界之试验品，于是知武力、强权、机谋、诈术之不可容于今之世矣。我东邻之日本，固师法德人以自雄者，今而后能不稍稍敛戢其野心乎？彼于大战期，售其伪货，肆其诈术，以获莫大之赢利，亦知此后将为人所共弃，而公理正义之所不容乎！前某日本侯爵来此参观，自言日本当轴亦将改其向日之方针，其言极谦和平易，一变向日

① 张謇：《师范学校年假演说》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第76页。

② 张謇：《师范学校年假演说》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第76页。

③ 张謇：《柳西草堂日记》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第8卷，第553页。

④ 张謇：《柳西草堂日记》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第8卷，第553页。

⑤ 张謇：《柳西草堂日记》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第8卷，第554页。

⑥ 张謇：《柳西草堂日记》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第8卷，第555页。

之态矣。且云他日日人之来华者，必劝其来观于通。岂非以通之教育为公理正义之所归耶？^①

张謇举德国、日本为例，说明一味强调武力、强权、机谋、诈术在工业社会一样行不通，最终是为了少数人的欲望和私利，牺牲人民和国家的幸福。西方国家因为工业化的发展而极其兴奋，不免利欲熏心，以致心智迷失，难免会限国家、人民于不利局面之中。“公理正义”才是普世价值！张謇追求人类永恒的公理正义，这些公理正义在工业文明时代并不过时。事实上，从今天的立场回头来看张謇的思想，可见其远见卓识：西方国家穷兵黩武，最终通过两次世界大战的惨痛经历才使人们重新回到人所以为人的思考立场，恢复一些正常的心智。但是，从目前来看，西方价值观仍然没有得到充分的反思，这必然会给人类社会未来带来更多的磨难。

（四）反对“自由”竞争、恶性竞争，主张“利导整齐”

张謇并不赞同没有节制的产能和市场扩张，他主张“利导整齐”。从世界范围来看，棉花、纱厂同样有恶性竞争的问题，如果处理不好，甚至会引起国与国之间的战争。“夫以世界之棉供厂纺外，仅余十分之一强，中棉又去产额之半于家庭消费，供不足以应求，其势至为明了。一遇凶歉，必至恐慌，非停、减纺机，即纱随棉贵。而销场滞甚者，各图自救，又必有禁棉运输之发生，此亦自然必至之势也……言乎已往，已无供不应求之预备；言乎将来，必有供不应求之竞争。竞争必至相恶，相恶必至失和，失和必且有意外之变幻，此岂非东亚和平之隐障哉！”^②放眼整个世界的棉花产量与纱厂的产能相比，大概只多出十分之一的棉花产量。但是如果考虑到，中国有一半的棉花产量是用于家庭消费，那么棉花市场是严重的供不应求。一旦遇到棉花欠收之年，市场就会出现恐慌，大量纱厂要停机等花，纱布的价格也随棉花的价格而大幅上涨。所以，在纱厂的竞争上，必有供不应求的竞争，需要及早做好企业的战略和计划。

即使如此，张謇还是主张中国的商人、商业应该团结起来，振兴国家的商业实力，保护中国的商业利润，同时还要积极开放，参与到世界的产业竞争中去。“或曰：‘甲国之患，正乙国之利。于彼见绌，乃于我见长。’是说也，闭关时代不相往来之言，非通港互市时代之言也。必如或说，当如历史所云：匈奴得汉缯絮驰草棘中，衣衿裂敝，示不如旃裘之完善；得汉食物去之，示不如通酪之便美，当曲防，当遏余”。^③“曲防”“遏余”出自《孟子·告子下》：“无曲防，无遏余，无有封而不告”，是葵丘盟会盟书第五条，即不得到处修筑堤坝（垄断水利、水源），不得阻止邻国来买粮食（禁止粮食流通），不能私自封赏而不报告盟主。张謇批评那种此消彼长、非此即彼，以为损人必然利己的财富和商业竞争观点，认为这种观念在闭关锁国时代都并不一定行得通。

如果进一步考察韦伯关于新教伦理与“资本主义精神”的讨论，我们可以发现资本主义精神更多的表现为一种对于合理逐利、积极创造的激情和“精神”，它鼓励人们忘我地从事现代职业奋斗和创造（所谓“勤奋”），它希望人们节制消费，不断地积累、聚集财富（所谓“节俭”），而这一切最终表现为工业社会的生产效率极大提升，人类可以不断地创造、获取更好的产品和服务，通过自由市场和全球贸易，工业化最终惠及全球，使全世界的人们都受益于工业文明的发展。资本主义从开始就关心伦理道德，它强调合理地追逐和享用财富，但是资本主义鼓励人们不断创造的

① 张謇：《师范校运动会演说》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第384页。

② 张謇：《商榷世界实业宜供求统计中国实业宜应供求之趋势书》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第540页。

③ 张謇：《商榷世界实业宜供求统计中国实业宜应供求之趋势书》，见李明勋，尤世玮主编：《张謇全集》第4卷，第542页。

精神却在工业产品的“供给”端不断创造很多此前人类不敢奢望的奇迹,以至于当“需求”端出现瓶颈时,资本主义会不断出现危机。关于“勤劳”和“节俭”,韦伯以及西方思想与中国传统儒家思想所倡导的涵义有本质区别,这些词汇和概念都打上了鲜明的“资本主义精神”的烙印,即是以不断创造、追逐和积累财富为目的和前提。资本主义精神只讲求不断创造,却疏于对社会真实需求的评估,因此阶段性就会造成产品和产能过剩的危机。

放眼工业革命以来资本主义世界的发展,不断创造的资本主义精神与终究有限的社会需求的冲突、矛盾或危机一直存在,大概有三个发展阶段:第一阶段是不断寻找和打开市场的阶段。当国内产品富足、国内市场无法消化的时候,会寻求不断扩大市场,甚至发起以贸易诉求为主要目的的对外侵略和殖民战争。清王朝遇到的各种激烈的侵略战争以及签署的各种不平等条约正是资本主义急剧扩张的阶段。第二阶段是资本主义“大萧条”阶段。当殖民需求被殖民地人民所反抗、国内民众所反对,资本主义的产能消化和贸易需求只能重新回归合理的市场和经济层面。一旦发生产能与需求的剧烈冲突时,整个资本主义世界的经济就会发生震荡或崩溃,整个世界都会陷入困境。两次世界大战是这种矛盾的过激表现。第三阶段是福利主义和全球贸易的困境阶段。“大萧条”之后,以美国为代表的资本主义世界注重建立社会整体的福利体系,加剧了对各国及社会的成本和负担,倒逼企业追逐更高的利润和发展要求。金融业加速了全球贸易的发展,它和虚拟经济一同使得资本主义世界热衷于主导全球市场,并且从中获取巨额的利润,但并不依赖辛苦、庞大的劳力。表面上看,这些钱得来轻松、理所当然,但是事实上它是建立在别的国家和地区利益受损的基础上。因此,这个阶段国与国、地区与地区的贸易矛盾和冲突凸显,金融资本、债务危机对资本主义国家和全世界的影响尤为明显。可以说,2008年的全球金融危机,因为中国的货币宽松和经济刺激政策带动全球经济和产能的维持、增长和平衡,中国在关键时刻力挽狂澜使得全球经济暂时避免了全球金融危机。中国开始“供给侧改革”,改变“GDP中心主义”,试图逐步实现经济自平衡,这对资本主义世界经济是比较大的打击和影响,这也是全球贸易争端和冲突不断发生的直接原因。中国不是罪人,恰恰资本主义世界到了反思和调整的时刻。从张謇的思想中,我们可以看到,在儒家思想和文化影响下的中国,当自由竞争失序、各自盲目扩张甚至演化成恶性竞争,社会和政府都有计划、疏导、干预、平抑的动力和需求,即张謇所讲的“利导整齐”。

综上所述,张謇非常了不起,在那个年代,能够自信地分析西方的长处,理性地看到中国的短处,并且始终坚持学习先进的科学、技术、知识和方法,最广泛地最深入地发展工业化来富民强国。他的这种思想文化自信,今天仍然很多人做不到;他的这种积极学习、分析西方所长的理性态度,今天很多人也不及。百余年来,特别是新中国成立之后,在中国共产党的领导下,中国的工业化所取得的成就,佐证了张謇当时的远见卓识。张謇的好友刘厚生认为“张謇一生似乎是一个结束二千年封建旧思想,最最殿后而值得注意的一个大人物,同时亦是走向新社会,热心为社会服务的一个先驱者”。^①在总结和反思中国工业化进程的时候,我们或许应当回到这个“先驱者”的思想和作为,了解我们的苦难历程,理解我们未来应该坚持和光大的思想、内容和原则。

(责任编辑:郝鑫)

^① 刘厚生:《张謇传记》,上海:龙门联合书局,1958年,第286页。

· 书评 ·

重树典范继道统 又为儒林续遗篇

——读《国际儒学联合会顾问学术小传》(第一辑)

舒大刚 张晓程

摘要:由曹凤泉、洪修平主编的《国际儒学联合会顾问学术小传》第一辑,收录了张岂之、庞朴、李学勤、王康武、冯天瑜等40余位专家的传记。这些传记或出自序,或出门人实录,或出朋友评述,记事准确,内容丰富,可靠性极高。其间既展现了学者的学术生涯,也介绍了学者的学术成果,还撮要介绍了传主的学术观点,呈现了学人们关于儒学未来走向的预测。这是一部改革开放以来儒学事业恢复和发展的历史,也是未来儒学学科实现创新创造的宝贵借鉴,无异于一部20世纪《儒林传》。

关键词:国际儒学联合会; 顾问; 《儒林传》; 儒学

作者简介:舒大刚、张晓程,四川大学古籍整理研究所(成都 610064)

孔子曰:“人能弘道,非道弘人。”(《论语·卫灵公》)经典文献、儒家学者和义理思想,可以说是衡量儒学盛衰消长的三大尺度:经典文献是儒家的根柢基石,义理思想是儒学的精髓花果,儒家学者则是沟通经典文献与义理思想的中介力量,是实现儒学根柢巩固、花果繁盛、义理昭彰、精髓毕见的直接因素。无论是出于“读其书,想见其为人”的寻根问柢式探究,还是出于“继志述事,继承弘扬”的创新创造的需要,对于各个时期儒学人物的记述和研究,都是非常必要的。这就是孔门要建《弟子籍》,史迁要设《儒林传》的原因所在。

—

改革开放以来,国家的各项事业逐渐步入了正轨,在中国经济发展取得骄人成绩的同时,学术研究(特别是儒学研究)也日益深入并臻于化境。在“三教九流”并驾齐驱、“中西学术”交相辉映的学术结构中,儒学无疑是中国传统学术的重要组成部分,儒学在经历了清末以来西学冲击而导致的式微衰竭局面之后,随着改革开放经济成就的取得,也迎来了自己的发展契机。在新的形势下,儒学研究从文献学、历史学、哲学、文学、语言学、教育学、伦理学等多个领域推进开拓,儒家文明摆脱被动挨批、低人一等(甚至被污名、被抛弃)的状态,逐渐转向与世界各个文明体平等地交流对话和创新发展,儒学的现代价值也日益得到科学地考量和公正地评估,儒家学者阵营也改变其“花果飘零”“噤若寒蝉”的状况,涌现出一大批科学研究的专家和热心主持的组织,产出了一大批具有新思维、新观点、新方法、新境界的研究成果——儒学似乎一下子从寒冷的冬天走出来,在经历了春天的复苏和夏日的热烈之后,渐渐步入了硕果累累的秋天。

新时期儒学研究的基本意义在于:一方面对传统儒学进行了客观的学术研究,即把握儒学历

史发展演化的脉络,梳理儒学理论体系的内部结构,清理儒学概念的意义与演变,研究儒学在不同时期与社会、制度和民众发生的联系,澄清被污名化的儒学思想的特质和价值等等。另一方面又对儒家的思想进行了理论建构与创新,改造成为既吸收借鉴又创新转化了西方文化的儒家思辨哲学,特色鲜明地体现出民族精神与文化特质的儒家伦理哲学,并从儒家立场出发对现实社会问题提出学术思考和应对办法的儒家经世哲学。^① 更值得关注的一方面还在于,20世纪以来的考古发现,出土了大批旧史资料和儒家文献,^②直接推动了儒家历史、儒家理论的深入研究,拓展了研究范围和观照层面,出土儒学文献(特别是简帛等新材料)的发现和研究,成为新时期儒学研究的新热点和新气象,并且呈现出前所未有的繁荣景象和壮大趋势。

在这一背景下,中国、韩国、日本、美国、德国、新加坡等多个国家和地区与儒学研究相关的学者及学术团体在1994年共同发起成立了国际儒学联合会(以下简称儒联),旨在研究儒学思想及文化,弘扬儒学精神,推动社会发展,改进社会治理,促进人类和平与持久繁荣。20余年来,儒联积极开展学术研究活动与学术交流活动,举办国际学术会议,加强国际学术交流与合作,推广儒学研究及儒学教育,开拓其他有助于儒学发展的事业。儒联成立的20余年,在历史长河中也许仅仅是一瞬而已,但是在儒联历届领导人的辛勤耕耘下,不仅凝聚了一大批享有盛誉的专家学者,取得了非常丰富的学术研究成果,产生了积极的社会影响,特别是积累了不少国际间不同文化与文明交流互鉴的经验,对中国了解世界、世界了解中国都产生了不可低估的作用。能取得这样的成绩,当然是海内外儒学研究者积极参与、共同努力、筚路蓝缕、以启山林的结果。随着时间的推移,当年曾经年富力强、成果鼎盛的学者,逐渐步入老年,从台前走进幕后。为继续吸收发挥前辈学人的经验和余热,儒联自成立时即实施了顾问委员会制度,从1994年设立至今,儒联共聘请了5届246位学术顾问。这无疑是一份十分厚重的学术资源、社会资源和国际资源,充分总结、借鉴顾问们的丰富学识、睿智智慧和成功经验,是更好地推进儒学等学术的研究、传播与应用的重要保障。

二

曹凤泉、洪修平先生主编的《国际儒学联合会顾问学术小传》(第一辑)一书(2017年10月由中华书局出版,以下简称《小传》),正是“总结、借鉴”顾问资源的成功尝试。该书收录了41位儒联顾问的学术小传,在这些顾问中,有37位来自中国,4位来自海外各国。^③ 在这些传记中,有一些是由顾问个人撰写,有些是由他人代笔,但皆秉承客观、平实、谦逊的态度,为读者分享前辈学人的治学经历、学术传承、个人旨趣以及研究成果,这些内容无疑是对当代儒学研究的经验总结,对青年读者具有非常重大的学习借鉴意义,也为儒学未来的发展之路提供一些新思路。笔者详读该书,受益良多,撰写此文,以志感叹。

① 陈来:《20世纪儒学的学术研究及其意义》,《文史哲》2011年第1期。

② 杨世文:《考古发现与儒学文献研究——以20世纪为中心》,《江苏科技大学学报》2017年第4期。

③ 41位顾问为:陈瑛、陈荣照、陈先达、成中英、董乃强、方克立、冯达文、冯天瑜、葛荣晋、郭齐家、黄济、黄钊、黄明同、贾顺先、李中、李锦全、李学勤、刘宗贤、楼宇烈、蒙培元、牟钟鉴、潘富恩、庞朴、钱逊、汝信、宋荣培、王殿卿、王赓武、王廷信、吴光、相从智、许抗生、许全兴、羊涤生、余敦康、张立文、张岂之、周桂钿、周继旨、朱仁夫、祝瑞开。

在中国古代的史书中,有为儒者立传的传统。当年孔子一一为及门弟子记录姓名、年贯,无意间创立了“儒林传”的雏形,司马迁《史记·仲尼弟子列传》即是依据此类材料写成的;至其撰著《儒林列传》,于是正史儒传臻于完善。《太史公自序》曾云:“自孔子卒,京师莫崇庠序,唯建元、元狩之间,文辞粲如也,作《儒林列传》第六十一。”^①儒家自孔子卒后,至于建元、元狩年间,经历了颇有波折的发展,先是七十子之徒游于诸侯之间,“遵夫子之业而润色之,以学显于当世”;^②后经秦火,儒书被焚,儒者被坑,是为儒学的沉寂期;高祖至文景之世,儒业稍有恢复;进而武帝时期,“表章六经”而儒学大兴。兴亡继绝,柳暗花明,出幽迁乔,淑世济人,《史记·儒林列传》正是在这种背景下撰写的,大有表彰儒业、崇尚文明的用意。其传依《诗》《书》《礼》《易》《春秋》的次序,记录各位儒者;传记中述其师授,表其学业,对儒者生平、交游、学术等事项,一一展示详明。这种撰写旨趣为后世史家所借鉴,于是正史中大多设有《儒林传》(或《道学传》),从中可以窥见儒家学脉延续之序、道统传承之阶、学术演变之迹、文明再造之盛。

随着儒学的日益繁盛,儒林群体的不断壮大,正史儒传已经不足以详细涵纳所有儒者事迹,一代儒学面貌很难在一篇传记中全面反映出来,于是一些以儒家学者为核心的传记体文本开始出现,宋代有朱熹《伊洛渊源录》,明代有冯从吾《关学编》、周汝登《圣学宗传》、孙奇逢《理学宗传》等,都是记录儒者师传授受的专门著作。到了明清之际,完善的“学案体”著述也就应运而生了,是即黄宗羲的《明儒学案》《宋元学案》。黄梨洲曾经《自序》其书云:“羲为《明儒学案》,上下诸先生,深浅各得,醇疵互见,要皆功力所至,竭其心之万殊者而后成家,未尝以懵懂精神冒人糟粕。于是为之分源别派,使其宗旨历然。”^③黄氏《学案》,首明学术渊源、部别派分,使读者一览而知学者们的学术渊数及学术发展脉络;同时又考辨诸家学术差异,进而撰案语以示宗旨;然后再从原著中纂要钩玄,选录精华,以示成就。于是一部体例完备、内容丰富、观览方便的,可以反映出一代思想历史的学术史专著,便正式产生了。

《小传》在“以人存史,以史垂戒”的编写意图上,与上述前贤著述颇为相类,从中完全可以看出改革开放以来儒学研究的新风貌。从本书所载41位顾问的学术小传来看,这些专家学者起点并不一致,术业各有专精,有专注于史学、文学的,也有专注于哲学、宗教学的,虽然他们曾经在不同领域进行着各自的研究,但是同时又都兼习儒学,研究孔子,在多个领域具有不凡的建树,几乎无一例外都具有跨学科的研究背景。这恰恰反映出儒学在中断数十年之后,于改革开放前后才得恢复和重理的客观状况。他们重视儒学研究,表现出由其他专业向儒学转变的由表及里、由枝及干的治学径路,突出了儒学作为中国传统文化主干的特色,也体现了儒学在中国传统学术中最重要、最有影响力的事实。我们无论是认识中国,还是要研究世界;无论是研究历史,还是要服务现实;无论是探讨理论,还是要躬行实践,儒学都处于非常重要、不可忽视的位置。^④笔者不揣冒昧,对本书所载专家学者小传略为概述。

张岂之、庞朴、李学勤、王赓武、冯天瑜等先生是当代著名的历史学家,儒学文献、儒学思想是中国历史学研究的关键材料,也是这些学者研究的重要基础和重点内容。张岂之先生长期从事中国思想史、哲学史和文化素质教育研究,在中国思想史学科建设、人才培养以及优秀传统文化

① 司马迁:《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1982年,第3318页。

② 司马迁:《史记》卷一二一《儒林列传》,第3116页。

③ 黄宗羲撰,沈善洪主编:《明儒学案》,见《黄宗羲全集》第7册,杭州:浙江古籍出版社,1985年,第4页。

④ 舒大刚、吴龙灿:《儒学当代复兴之路》,《中国文化》2014年第1期。

普及方面有很大贡献,张先生秉持的学术观点主要有:儒学即人学;中国优秀传统文化内容丰富,基本构成包括天人之际、有对之学、变易之学与会通之学;中国思想史是整个中国历史的一个组成部分,是理论化的中国社会思想意识的发展史等等。儒学思想是中国思想史研究的重要内容,张先生组织撰写的《中国儒学思想史》,是较早系统研究儒学思想的著作,也较多涉及儒学的现代价值与儒学学科的相关问题。庞朴先生治学领域宽泛,在中国古代历法与天文、诸子研究、儒学研究、出土文献研究等领域取得了丰硕的成果,尤其七八十年代以来,“文化热”的兴起,加之大批出土文献的发现,庞先生的治学重点转移到了先秦儒学思想及儒学文献的研究,在年逾古稀之时,主持召开了3届世界儒学论坛,分别讨论了孔子、孟子、荀子思想的当代价值,还主持参与了国家社会科学基金重大项目《中国儒学通志》、山东大学985重大项目《儒学小丛书》100种等工作,这些工作都非常有力地推动了儒学研究的传播互鉴与深入发展。李学勤先生长期从事中国古代历史文化的研究工作,尤其致力于先秦秦汉史、考古学和古文字研究,其中的一条主线是探索研究中国的古代文明。李先生的研究有多学科的背景与宽阔的视野,在多个领域有杰出的成就,尤其在中国文明起源、早期发展等问题上贡献卓越。2008年,一批流失海外的战国楚简入藏清华大学,在这批竹简中,保存了许多与儒家经学、思想有密切关系的篇目,举例而言,从目前公布的内容看,其中的一些篇目可能涉及《尚书》的佚篇,如《尹至》《尹诰》《程寤》《保训》《厚父》《摄命》等。李先生主持的清华简儒家经典的整理研究工作,对今人了解战国时期的儒学面貌大有辅益,非常有力地推进了新时期儒学文献及儒学思想研究的深度及广度。王赓武先生的主要研究领域是中国历史、海外华人以及移民史,中英文著述宏富。王先生长期居住海外,深受海外历史教育、研究传统与学术范式的影响,在中国史研究方面更具差异化的视角。冯天瑜先生年少之时便受到了良好的教育,父亲冯永轩早年求学于黄侃、梁启超、王国维等先生,冯天瑜从父亲那里得到了扎实的传统学术训练。冯先生的研究主要涉及了中国文化史、明清文化转型、湖北地方史志和历史文化语义学四大领域,是国内学术界最早开展中国文化史研究的学者之一,著有《明清文化史散论》(武汉:华中工学院出版社,1984年)、《中国文化史断想》(武汉:华中理工大学出版社,1989年)、《中国文化生成史》(武汉:武汉大学出版社,2013年)等书。他还特别强调,史学工作者要想在学业方面有所突破,除兢兢业业于专攻方向之外,还应当“左顾右盼”,使专攻方向获得比较参数和开阔的前景。一个以学问为事业的人,应当有理论准备,有广博的知识,有辨析材料的能力,要锤炼语言,有“贯穿古今与打通中西”的治学眼光与境界。^①这对青年读者来说,很有学习借鉴意义,是治学良言。

余敦康、周继旨、潘富恩、许抗生、张立文、冯达文、周桂钿等先生在中国哲学领域享有盛誉,他们所做的是通常中国哲学史中的基础研究,扎实而笃正。余敦康先生长期从事中国哲学史研究工作,对儒释道三家的研究均有建树,又兼通文字训诂学、版本目录学和校勘学。在这些学科中,余先生比较侧重儒学和玄学,并且在系统研究中国历史和思想文化的基础上,进一步提出中国儒家文化的主要特征是它的整合性以及由此体现出的和谐精神的观点。周继旨先生重视中国古代社会及哲学思想发展模式的研究,研究上力图打通文史哲、儒释道的隔阂,从中国与世界文化史的比较研究中把握中国哲学与文化的基本特征。潘富恩先生师从张岱年先生研习中国哲学,对中国古代哲学的一些命题和学派作了较为深入的研究,尤其专精于对北宋二程的洛学和南

^① 冯天瑜:《地老天荒识是非》,见张艳国主编:《史学家自述》,武汉:武汉出版社,1994年,第29—48页。

宋吕祖谦的婺学的研究。许抗生先生的研究涉及儒、释、道三家,在儒学方面的研究成果主要是主编或撰著了《中国传统道德·教育修养卷》(北京:中国人民大学出版社,1995年)、《中国儒学史·两汉卷》(北京:北京大学出版社,2011年)、《儒家思想的过去、现在和未来》(北京:中华书局,2015年)。张立文先生主要涉及《周易》研究、朱熹研究、宋明理学研究以及中国哲学的范畴发展与逻辑结构研究等方面。张先生的研究素有章法,推进亦有层次。首以《周易》这一儒家经典为起点,再进深至朱熹以及宋明理学的研究,进而以窥中国哲学发展,关注人学,构筑当代中国哲学创新体系。冯达文先生的研究领域分为三个方面:其一,关于中国哲学的知识化与形式化的问题;其二,关于宋明理学的分派问题;其三,关于汉唐时期宇宙论的评价问题。三个研究方面均与中国儒学有密切的关系。周桂钿先生的学术历程以王充哲学为起点,进而引出两条研究脉络:其一从王充天说出发,到中国古代天文学及古代医学,再至中国传统科技;其二从王充与董仲舒出发,到董仲舒的政治哲学,再至中国古代政治哲学。这两条研究脉络,均涉及大量的儒家文献、学说及思想。

陈先达、成中英、方克立、楼宇烈、蒙培元、牟钟鉴、汝信等先生则精于而又不局限于哲学领域的研究,他们通常有严谨的哲学学科学习的经历,在治学上注重以哲学的视野与方法论研究中国传统文化,重视思考历史与哲学的问题。儒家文化是中国传统文化中重要的组成部分,在长期的发展中,奠定了中国文化的内涵和意蕴。陈先达先生早年毕业于复旦大学历史系,长期从事马克思主义哲学研究,学术研究注重立足现实,由论入史,围绕哲学、马克思主义哲学和文化等问题,深刻关切现实,探讨马克思主义与中国传统文化的关系,注重发掘中国传统文化的当代价值,为当代文化建设提供宝贵资源。陈先生勤于著述,代表作如《走向历史的深处——马克思历史观研究》(上海:上海人民出版社,1987年)、《处在夹缝中的哲学——走向21世纪的马克思主义哲学》(北京:北京师范大学出版社,2004年)等。成中英先生受到过严格系统的西方哲学的学术训练,又有深厚的中国哲学基础,创立了以易学本体论、知识论为核心的本体诠释学与新易学,试图为中华文明的现代发展确立一个形上学的基础。成先生长期关注中国哲学与中国文化的问题,致力于中国哲学的现代化和世界化,努力将中国哲学的研究融入世界哲学研究的轨道之中,提升中国哲学的影响力和话语权。方克立先生少承家学,父亲方壮猷为他提供了良好的成长和知识环境。在哲学学科领域里,方克立先生经过探索研究,力图站在马克思主义哲学思想的基础上,清理、总结中国历史上丰富的哲学和文化遗产,发扬其中优质的思想资源,为现实社会服务。他的代表著作如《中国哲学史上的知行观》(北京:人民出版社,1982年)、《现代新儒学与中国现代化》(天津:天津人民出版社,1997年)、《马魂 中体 西用:中国文化发展的现实道路》(北京:人民出版社,2015年),即对中国历史上的一些观念作了考察和诠释,并对其现代价值进行研究,进一步提出了“马魂、中体、西用”这一创新思路,这种看法继承并变通发展自张岱年先生的文化体用观,同时也对处理中、西、马三种文化资源或文化传统的关系提供了解释路径。其立足现实问题,关切焦点之争,充分统筹诸种资源的优长,更加明确地阐释出中国文化的历史与现实以及未来的发展之路。楼宇烈先生毕业于北京大学哲学系,师从冯友兰、任继愈、张岱年等先生学习中国哲学,对中国传统文化的研究十分广泛,兼通儒释道三家之学。楼先生认为研究中国文化的学者先要“四通”:中西东、古近现、儒释道、文史哲,四个方面要打通,不能仅局限本学科的范围,

要有宽阔的视野，“用整体综合的方法研究中国传统文化”。^① 同时不仅要重视学术研究的进步，也要做好普及工作，注重“人文精神”的教育。蒙培元先生研究生阶段师承冯友兰先生，主攻方向是中国哲学史，尤其用力于宋明理学的研究，著有《理学的演变》（福州：福建人民出版社，1984年）、《理学范畴系统》（北京：人民出版社，1989年）、《朱熹哲学十论》（北京：中国人民大学出版社，2010年）等书。在研究中，蒙先生尤其注意用中西比较的视野研究相关哲学问题，认为中国哲学的核心在于心灵哲学，又有强烈的现实关怀，《人与自然——中国哲学生态观》（北京：人民出版社，2004年）一书就对现实社会的生态问题和生命问题作了集中探讨。牟钟鉴先生早年也深得冯友兰先生的教益，主要的学术领域是中国传统哲学、中国宗教史、宗教学理论，长期致力于探索中华文化，阐扬中华文化的价值，综合创新，比较中西，推动民族文化的发展。牟先生提出的中华文化的“多元通和模式”、中华大道的特色和本质是“中和之道”“新仁学”的构想以及“温和无神论”的概念都有很大的影响力。汝信先生的主要研究领域是哲学和美学，在西方哲学史方面，研究的重点是黑格尔的哲学，在中国哲学史方面，主张实事求是地客观分析，以恢复历史人物的本来面目并作正确评价。

儒学有丰富的学术思想，集哲学、政治、历史、伦理、社会、教育以及其他学术文化观念于一体，是中国文化精神的集中体现，^②因此难以以史学、文学或者哲学这种学科划分的方式来归类。《小传》一书中提到的41位顾问，研究领域非常丰富，他们的研究内容都与儒学有较为密切的关系，其中，李申、李锦全、贾顺先、钱逊、朱仁夫、祝瑞开等先生以儒学研究见长，长期从事儒学研究工作。李申先生的研究涉及儒释道等多方面的研究，围绕中国哲学的研究核心，做基础研究，意图在于弄清中国古代文化的本来面貌。李先生对儒教的问题有长期的研究，著述丰赡，比如《中国儒教论》（郑州：河南人民出版社，2004年）、《简明儒学史》（北京：中国人民大学出版社，2006年）、《中国儒教史》上中下卷（南京：江苏人民出版社，2018年）等。李锦全先生则更多关注中国传统思想文化的现代转型研究，儒学是中国传统思想文化的主干，在儒学研究方面，李先生认为“儒学哲理化进程”本质上是以儒学为主干的中国传统思想文化博采众长、独出己意的艰辛历程。要从整体与客观的逻辑起点，历史地把握中国传统文化与现代化的相互关系，促进中国传统文化的现代转型。贾顺先先生的儒学研究主要关注儒学的当代价值、儒学与世界文明等问题，面对当代社会的发展，各种文明的接触日益密切，儒学研究需要结合自身特点与现实情况，为当下服务，积极融入现代社会中。贾先生强调研究要有国际视野，他为此撰写了《关于中西文化的斗争、融合和发展创新问题》（《中华文化论坛》1994年第3期）、《论儒学与西方文化的交流、互补和创新》（《四川大学学报》2001年第1期）、《儒学与世界文化和人类和平》（国际儒学联合会编：《儒学的当代使命：纪念孔子诞辰2560周年国际学术研讨会论文集》第1册，北京：九州出版社，2010年）等文章抒发己见。钱逊先生的研究领域是先秦儒学与中国古代人生哲学，更关注早期儒学的形态与作为个体的“人”的精神，著有《先秦儒学》（沈阳：辽宁教育出版社，1991年）、《中国古代人生哲学》（北京：清华大学出版社，1998年）等书。朱仁夫先生更侧重研究儒学的学术价值，在学术研究之外，还积极弘扬普及儒学，编印儒学普及读本，扩大儒学的影响。祝瑞开先生一

① 李四龙编：《人文立本：楼宇烈教授访谈录》，北京：北京大学出版社，2010年，第15—23页。原载《北大禅学》1997年第1期（创刊号），采编者刘元齐、谭星宇。

② 舒大刚、舒星：《重建儒学学科 提高文化自觉》，《国际儒学研究》第21辑，北京：九州出版社，2013年，第8页。

生都致力于对以儒家为主的中国传统文化的梳理以及其当代价值的诠释,著有《先秦社会和诸子思想新探》(福州:福建人民出版社,1981年)、《当代新儒学》(上海:学林出版社,2006年)、《国学与当代社会》(上海:学林出版社,2010年)等书。

中国儒学的发展承载了厚重的历史资源、智慧和经验,也有丰富的当代价值,学人群体立足于基础研究,进而观照现实社会,在各自的专业领域取得了优秀成果,同时注意到了儒学的现代转型等问题,积极地关注并挖掘儒学的现代意义与社会价值,推进包括儒学在内的传统文化教育。陈瑛、陈荣照、葛荣晋、郭齐家、黄济、黄钊、黄明同、刘宗贤、宋荣培、王殿卿、王廷信、相从智等先生在中国哲学的专业研究以及传统文化教育领域皆有长期的耕耘,享有盛誉。陈瑛先生长期从事伦理学研究,重点在中国伦理学史,研究中国优秀传统文化,尤其是儒家文化,并且观照现实社会,提出了许多关于传统道德与社会主义道德规范体系的观点和设想。陈荣照先生在儒学研究中更多关注儒家的人文精神、忠恕观念、政治观念等与当代社会的契合。葛荣晋先生主要从事中国传统哲学、东亚实学、中国管理哲学三个方面的研究,尤其着力于将管理哲学与中国传统哲学相结合,挖掘中国传统哲学中的管理思想,并促成其现代转化,进而应用到具体的实践领域。黄济与郭齐家先生长期从事中国教育史研究,重视传统文化教育,尤其强调挖掘中国古代教育思想中有价值的观念和成功的思想,并运用于当下的教育体系中。黄钊先生在道家哲学、儒家哲学研究的基础上,研究传统德育思想,吸收借鉴中国传统德育遗产中的合理因素,以扩宽和丰富社会主义德育理论体系。^①王殿卿先生深受儒家思想的影响,同样长期从事德育研究,在实践层面,王先生组织编写了德育教材,对大中小学生开展德育教育,筹备了多次关于德育研究的学术研讨会,王先生身体力行,贯彻中国儒家优秀的传统道德观念,令人敬重。黄明同先生在与年轻人合著《孙中山的儒学情结——中华文化的承传与超越》(北京:社会科学文献出版社,2006年)一书中,详论中华文化现代转型等问题,深有启迪。刘宗贤先生多年从事儒学与中国哲学史的研究,近些年的研究更多探讨中国传统文化、儒家思想与当代中国人的精神世界等诸多问题,提供了丰富的思考维度。宋荣培先生的研究领域是先秦哲学与东西哲学交流,尤其在东西哲学交流方面,更多关注东西哲学之间的对话,研究儒家文明在全球化时代中的意义与面临的挑战。王廷信与相从智先生都非常重视学术研究工作与儒学的传播、弘扬,在搭建儒学研究推广的平台方面成就显著。各位先生热忱地投身于儒学教育与推广的实践中,培养了大批志于学术研究的学生与传统文化爱好者,他们是儒学事业的建设者,他们知行合一,笔耕不辍,丰富发展了当代中国儒学的内涵,为晚辈学人提供了相当可观的治学与实践的经验智慧。

当然,从学者个人的研究历程来看,学术研究工作的内容并不是一成不变的,在个人兴趣、学科发展、社会需求等因素的影响下,研究的方向和领域也会发生转变,但从诸位先生治学理路来看,他们在研究中不约而同地关注并涉及儒学研究的领域,儒学研究成为新的学术增长点。比如吴光先生在学术界首先以研究道家黄老之学成名,其实在硕士阶段,吴先生已经对儒家文献及思想有一定的阅读,也比较赞赏儒家的道德人文主义学说,但在上世纪六七十年代特定的历史背景下,他对儒学认识还是模糊的。直到1988年,吴先生受聘于新加坡东亚哲学研究所,从事儒家哲学研究,这期间他大量阅读港台与国外学者关于儒学传承与价值的研究,研究方向转向了儒学研究领域,在其后的三十多年时间里,吴先生陆续发表了200余篇论文,撰写了多种论著,其中多数

^① 黄钊:《再论借鉴中国传统德育思想之于德育学科发展的必要性》,《学校党建与思想教育》2010年第3期。

是研究儒学思想的。再如董乃强先生,董先生在退休以前主要从事图书馆学的研究工作,对儒学的研究则始于1979年为在北京师范大学做访问学者的杜维明提供图书资料之时,董先生接触到了孔子儒学的资料,并被传统文化吸引,在退休以后,便将全部精力投入到了研究及普及儒学的事业之中。这种方向上的转变更多体现了学者勤于治学、探索不息的精神,学术研究仰赖于坚持不懈、步步为营,也需要另辟蹊径、勇于开拓。但从另一方面来看,这也得益于改革开放以来学术事业的发展与繁荣、新材料的大量涌现与研究范式的更新。

中国儒学研究的深入推进还在于前辈学者在充分理解中华文化的精神内核、吸收借鉴儒学的优秀传统之后,对其所存在的问题进行分辨反思,又以开放的胸怀、宏阔的视野,积极与西方文明对话。羊涤生先生师从金岳霖、冯友兰、张岱年等先生学习中国思想文化,在儒学思想研究领域素有声誉,在研究工作中,羊先生深入对比研究中西文化的异同,又积极与海内外学者探讨对话,在中华文化的复兴等话题上多有真知灼见。许全兴先生主张全面理解中国哲学的基本精神,并对其有深入的考察,在这个基础上提出中华文化的复兴应该继承包括儒学在内的优秀传统文化,而且要符合当前社会阶段的现实要求的观点。许先生还指出儒学能否复兴,关键在儒学本身是否可以自我变革、与时俱进和完成现代化。

《小传》所载的这些学者有些出身于知识分子家庭,幼承家教;有些出身于经商务农之家,年长始学,但他们都有勤奋治学、不断求知的人生经历,并且一以贯之,在退休之后仍笔耕不辍,勤于著述。他们在学术研究上素有传承,不固守亦不冒进,坚守传统亦不回避新学,学不分中外、不分古今,不以文学、史学、哲学等学科为限制,融会贯通,兼具中国文化的根底与世界视野,关注现实问题,讲求实事求是,着重研究中国文化的若干面向。有的先生还走出书斋,去群众中传播普及中国传统文化。

三

儒学研究是中国传统学术体系中非常重要的组成部分,也是这些专家顾问学术研究的重要阵地。读毕《小传》,很有收获。笔者认为,该书不仅反映了儒联成立以来重要学者活动的基本状况,也浓缩了改革开放以来儒学研究的基本史实。其次,该书还是几代学人经验交流、方法传示的集中展现,读者当从该书所述前辈学人的研究历程与研究心得,按图索骥去阅读他们的文章著述,了解著述中的所阐释的治学理路以及思想文化价值,来促进自身的进步与研究思路的展开。从这个意义上讲,《小传》无异于一部改革开放以来的儒林简传。再次,从该书主人翁们治学经历所揭示出的“穷则思变,每变益精”的事实证明:任何学科的发展都不能僵化,儒学要走向现代化,就首先得与现代社会相融,要想在国际学术话语体系中具有影响力和话语权,就不能顽固保守、忽视新思想和新方法,而应不吝吐故纳新,克服和纠正儒学自身的不足与弊端。

当然,儒学具有非常丰富的内涵,在历史上的影响也是巨大的和积极的,儒学如何影响历史和文化,我们的前辈学人已经各有揭示。但同时儒学内容又是非常复杂的,精粗杂呈,优劣齐备,去粗取精,去伪存真,更是儒学研究当认真面对的。我们对于儒学的研究,最正确的态度就是要以历史研究的视野,善于批评分析的勇气,分辨清楚哪些是优秀的传统,哪些是应该质疑的内容,进而把对学术研究有意义的、对当代社会有意义的内涵挖掘出来。同时,要像《小传》介绍的各位先生一样,积极进行方法论的创新,有科学的精神,开放的胸怀,与世界上的其他学术展开对

话,不断交流借鉴,促进自身的变通与发展。

更进一步说,新时期儒学发展所面临的机遇和挑战并存。儒学研究的领域宽泛,所涉学科众多,研究内容体量巨大,绝非一己之力可以完成,这就需要众多学人紧密合作,充分协调,搭建学术研究梯队,形成研究儒学、发展儒学的学术共同体。《小传》所载诸位先生,大都任职于海内外知名高校,指导培养了一大批硕士生、博士生,为儒学研究事业提供了后备力量和可持续发展的动力。这些先生还充分重视学术交流活动,积极筹办学术会议,促进学人之间互相切磋,保持了儒学研究的活力。这其中也有儒联长期以来的努力,是非常值得肯定的。开展研究工作的同时,要充分认识儒学的特质,发挥儒学的优长,积极推进“经典儒学”与“大众儒学”教育。“经典儒学”是指亲近儒家经典,以儒家经典为核心的儒学教育,总体上属于学术研究的层面。儒家经典是儒学研究的基础,承载了丰富的历史、文化以及思想资源,因此需要回归经典、诠释经典,从中汲取经验和智慧,古为今用,把经典文本与时代精神结合起来,将历史上的留存物活化为现实的思想动力。^①“大众儒学”则是以经典儒学为阶梯,提炼出对当代社会有益的契合中国传统文化精神内核的内容,注重应用实践,贴近日常的生活,充分发挥儒学“顺阴阳,明教化”的功能,向大众普及儒学的知识、思想、文化等内容,进而构筑起符合当代社会实际情况而又不失传统文化特色的行为方式与道德规范。“经典儒学”与“大众儒学”,一学一术,一体一用,是为当代儒学复兴的一体两面的现实路径。^②《小传》载诸位先生在儒学经典的研究阐释、儒学思想的提炼升华、儒家文化的普及实践所反馈的效果,也充分地说明了这一点。儒学事业不仅需要依靠学人群体在学术上稳步推进,也需要在国人心中埋下萌生的种子,形成儒学文化的氛围以及符合当代社会的价值取向,把儒学教育纳入到国民教育的各个阶段,这样儒学的发展才能生生不息。

学术没有止境,探索不能终结。儒学的价值,不仅仅帮助我们认识过去,还在于建设未来。儒学要适应时代、服务未来,就必须完成自身的创造性转化和创新性发展。前辈学人从不同角度、不同入口,对儒学进行的种种研究和探索,正为我们提供了再出发的始点,搭建了再攀登的阶梯。儒学研究理应关注现实社会,为当下的社会服务,这样才能保持儒学日新其德、生生不息的活力。吾人正应该在本书展示的诸位大家学术成就的基础上,进一步推动儒学的现代更新与转化,促进儒学适应和服务于当代社会的发展需求。

(责任编辑:元 膺)

^① 景海峰:《当代儒学研究的经典诠释向度》,《孔子研究》2018年第4期。

^② 舒大刚、吴龙灿:《儒学当代复兴之路》,《中国文化》2014年第1期。

融贯汉宋 抉隐发微

——夏长朴先生《〈四库全书总目〉发微》评介

邓洪波 刘 辰

摘要:近年来,“四库学”渐成显学,其相关研究成果颇为丰硕。而夏长朴先生《〈四库全书总目〉发微》一书,即为目前“四库学”研究中最为杰出的成果之一。是书立足文献,以精确、细密、严谨的考证,梳理出《总目》定型前诸多提要文本的时间序列;另一方面则深入阐发《总目》文本所蕴含的学术思想,以及隐藏于其中的现实情境。通过融汇“汉学”考据与“宋学”义理两种取径,此书成功地对《总目》进行“抉隐发微”,在“四库学”研究中极具里程碑意义。

关键词:提要文本; 时间序列; 《四库全书总目》; 学术史观

作者简介:邓洪波,湖南大学岳麓书院(长沙 410082);刘辰,中山大学历史系(广州 510275)

在雅斯贝尔斯所说的“轴心时代”里,亚欧大陆两端成为古典文明的摇篮,从而孕育出两大文化传统:西方人文主义与东方儒家文化。这两种传统源远流长,历久弥新,在当今世界中仍发挥着重要作用:现代国家的发展建设往往强调文化自信与文化实力,其所倚靠的正是上述两种古典文化传统。因此,如何复兴、继承它们,便成为当下社会最为关注的问题之一。这一点尤其表现在东亚地区,中国尤其如此。

但正如先贤所云“道不离器”,儒家文化传统往往需要物质载体——历代典籍,才得以传承。职是之故,在文化需求的影响下,能够容括古今载籍的《永乐大典》《四库全书》便成为主要关注对象。其中《四库全书》由于卷帙完整,种类丰富,且自身极具“儒藏”色彩,故儒学复兴后,海峡两岸多家出版社将其影印出版,一时间皆以为文化盛举,由此可见其社会影响力与文化价值。

在影印《四库全书》以推动儒学及传统文化振兴发展的同时,我们也必须正视一个问题,即受多重因素的影响,《四库全书》在编纂过程中进行删改禁毁,使得不少典籍面目全非。因此就有必要以历史的方法予以考证辨析,从而充分利用其文化价值。在上述因素的影响下,“四库学”渐成显学,其相关论文、著作颇为丰硕,而夏长朴先生《〈四库全书总目〉发微》(中华书局2020年12月出版)一书,即为目前“四库学”研究中最为杰出的成果之一。是书以《四库全书总目》(以下简称《总目》)为研究视域,突破以往“四库学”研究之局限,融贯“汉学”考据与“宋学”义理两种取径,对《总目》相关文本进行“抉隐发微”,试图探寻其中所蕴含的“学术史观”。其论证精详,洵为典范之作。今谨为评介,以期学界同仁有所关注。

一、“四库学”领域的研究取径

儒学自产生以来,在漫长地衍变、纷争过程中逐渐形成两大治学传统:训诂考证之“汉学”与

义理阐发之“宋学”。二者相伴共存，其间屡有争竞。诚如《总目》所言：“自汉京以后，垂二千年，儒者沿波，学凡六变……要其归宿，则不过汉学、宋学两家互为胜负。”^①而这两种治学传统，随着儒学在古代学术中影响力扩大而逐渐具有普适性，成为文史哲研究通用的取径——即“考据”与“义理”。这一点同样表现在“四库学”领域中。

“四库学”，顾名思义，是围绕《四库全书》（以下简称《全书》）及《总目》而展开的学问。乾嘉之际，《全书》《总目》甫问世，在“钦定”“御制”影响下，成为士人阅读、治学的指标与门径，“故衣被天下，沾溉靡穷，嘉、道以后，通儒辈出，莫不资其津逮”，^②士人惟有赞赏、尊崇，无敢指摘者。道咸之后，清廷权威失坠，文网稀疏，《全书》《总目》渐受质疑。一方面士人开始搜访禁毁书目，逾《全书》之藩篱；另一面批评、订误提要文本，中《总目》之罅隙。因此，以往被“奉为三尺法”的《全书》《总目》，至清末变为学者研究的对象。

沿及民初，“四库学”正式产生。其研究内容仍接续清末已有思路，注重禁毁书目的搜集整理。受这一方面的影响，学者开始关注研究乾隆纂修《全书》、禁毁图书之过程，从而产生以郭伯恭《〈四库全书〉纂修考》为代表的溯源考证之作。流风所及，学者多考证《全书》纂修之具体问题，为日后“四库学”研究打下坚实基础。而与《全书》相配套的《总目》，亦同样受学者重视，研究成果繁多，如叶启勋《〈四库全书目录〉版本考》、余嘉锡《四库提要辨证》、胡玉缙《〈四库全书总目〉提要补正》等。

上述对于《全书》《总目》的研究，大多注重文献版本，进行考证论辩，以“考据”为治学取径。这一研究传统，在此后“四库学”领域中占据主导地位，成为基本的研究思路。^③相较之下，“四库学”领域中，“考据”之外的“义理”取径，就显得颇为寂寞。其中缘由，在于学者多认定《全书》纂修时“禁毁”“删改”图书，其思想文化价值不高，故对“义理”层面少有留意。另一方面，以《总目》为例，多数学者醉心于文本的订误工作，无暇触及于此。而钱穆《四库提要与汉宋门户》一文，开“义理”研究之先河，但这一尝试在学界中反应较为平淡。^④直至20世纪80年代后，这一情形发生改变。几部《全书》相继影印，被视为文化盛举，其文化价值得到高度认可；作为“四库学”领域的重心——《总目》，随着订误工作的完善，周积明等人提倡“《四库全书总目》的文化史研究”，^⑤“义理”研究取径逐渐受到学者的关注。近年来其研究成果颇多，^⑥有与“考据”分庭抗礼之势。

以上为“四库学”自产生以来所存在的两种治学取径：“考据”与“义理”。质言之，也可视为“四库学”研究中“汉学”“宋学”之分野：“考据”者醉心文献版本，视“义理”为玄虚；“义理”者着眼学术思想，以“考据”为支离。二者虽无相争情形，但多少也存在区隔、划界之势。而夏先生《〈四库全书总目〉发微》一书，则试图贯通汉宋，兼取“考据”“义理”两种取径。是书分为两编，

① 永瑢等撰：《钦定四库全书总目》卷一《经部总叙》，北京：中华书局，1997年，第1页。

② 余嘉锡：《四库提要辨证》，北京：中华书局，1980年，第49页。

③ 如黄爱平《〈四库全书〉纂修研究》、张升《四库全书馆研究》诸书皆考证精详，深化“纂修”研究；崔富章《四库提要补正》、李裕民《四库提要订误》等则订讹补缺，洵为《总目》功臣。

④ 目前可知，1949年前有关“义理”取径的“四库学”研究成果，仅有钱穆《四库提要与汉宋门户》（《天津益世报读书周刊》1935年第14卷第24期）、柴德康《四库提要之正统观念》（《国立女子师范学院学术集刊》1945年第1期）、王任光《四库提要之论西学》（《上智编译馆馆刊》1948年第3卷第1期）。

⑤ 周积明：《文化视野下的〈四库全书总目〉》，南宁：广西人民出版社，1991年。

⑥ 以《总目》为例，论著有周积明《文化视野下的〈四库全书总目〉》、庄清辉《〈四库全书总目·经部〉研究》、张传锋《〈四库全书总目〉学术思想研究》、赵涛《〈四库全书总目〉学术思想与方法论研究》、何宗美《〈四库全书总目〉的官学约束与学术缺失》等，论文数量更夥，此处则不赘述。

上编为“文献编”，结合新近发现、影印之《四库》文献，以“考据”之法推定其成书时间；下编为“经学思想编”，阐发《总目》中的学术倾向与评价立场，进而分析文本表相背后的“情境”本相——以乾隆皇帝为首的清廷如何书写、建构自身所要表达的“学术史观”。以下具体叙述之。

二、立足文献，考证精详

“一时代之学术，必有其新材料与新问题”。^①此言正可与“四库学”相印证。“四库学”之所以能在近年来得到迅速的发展，其原因就在于，自20世纪90年代开始大量新材料的发现，如不同阁本《全书》相继影印，提要分纂稿、《初次进呈存目》（以下简称《初目》）、《荟要总目》等文献整理出版，《总目》诸多稿本被重新发现与认识。上述史料文献极大程度地推动“四库学”研究。与此同时，也产生相应问题：包括分纂稿在内的诸多《总目》书系，大致能够呈现出一个连贯的序列、系谱，但对于具体时间节点的认定与梳理，则是“四库学”亟待解决之问题。夏先生此书之上编，即围绕这一问题而展开。

其对问题的解决，正如他本人所言，是“建立在确实可信的文献基础与严谨的论证推理上”，立足原始文献，进行细密考证。夏先生选取《总目》书系中几部重要的如天津图书馆、上海图书馆以及台北所藏之《总目》稿本进行编纂时间考证。其中对天津图书馆《总目》稿本的考证尤见功力。

这一稿本此前曾被学者定为乾隆五十一年时“为刊刻《总目》而抄缮的一个清本”，但夏先生本着“无疑处有疑”的精神，探究其真正的编纂时间。首先，关于这一稿本最令人困惑之处就在于卷首曾收入御制诗文，而乾隆四十六年二月却明令“著将所进诗文六卷撤出”，以往学者受此影响，以为改稿本为《总目》初稿。但夏先生在目验文献之时，敏锐发现《圣谕》中杂有四十六年二月之后的诸多诏谕，因而细勘其版心、边栏、鱼尾等文献版式，发现这一部分实为后来编次者所孱入。做好上述文献清整工作后，夏先生进一步探讨其时间问题：凭借自身对于《全书》《总目》纂修史实的精准把握，以《总目》相关书籍著录情况、纂修史实为时间节点，寻找具体突破口，以断定其具体时间。如乾隆五十二年乾隆皇帝曾抽读《全书》，发现李清等人的著作语颇悖逆，故下令在将其相关著作抽毁。再如乾隆四十八年时，曾对《问山集》进行撤毁，夏先生以此为切入点，将上限断为乾隆四十八年，并通过《契丹国志》《离骚图》两书提要修改过程的细密考证，最终明确稿本编纂时间。

其后数文，大致延续上述思路，设置研究上下限，以乾隆后期撤毁删改书籍为节点，精确、细密、严谨地开展研究；在节点内进行比勘时，极尽绵密细致之能，从提要叙述繁简、叙述内容、版本、卷数、数字等方面，一一目验对比，证据翔实，深得汉学考据“语必多证，证必多例”之精髓。

此外，在编纂时间考证之后，夏先生还对《初目》《总目》稿本的文献价值予以评述，于当下“四库学”研究极具启发意义。如上述稿本成书时间的推定，使得学界对于《总目》生成衍变的时间系谱逐渐有着清晰的掌握，极大地推动提要文本比较研究；尤其是《初目》这一节点的明确，与乾隆三十九年之《总目》相区别，为此后研究提供新的主题；“一书二提要”现象的揭示，指明《总目》提要存在不同文本系统，有助于深化对《总目》纂修过程的研究。

^① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年，第266页。

三、阐明义理,辨章学术

民国时期,余嘉锡、汪辟疆两位先生都曾讨论过“目录学”之宗旨,认为大致有三点:“纲纪群籍,簿属甲乙”“提要钩元,治学涉径”“辨章学术,考镜源流”。^①作为古典目录学的巅峰之作——《总目》,自然能够反映上述特点。首先《总目》将中国古代书籍以经、史、子、集四部44小类进行排列归位,给人以清晰、详明的学术规模,使其知学问之涯涘;进而通过书目选择与内容评价,对收录书籍予以价值层级划分,使读者在阅读中得到门径指点;而四部以及各小类前皆有一“叙”,以论述部类学术源流变迁,辨析、梳理、评介学术思想之发展,并最终作出立场倾向之选择。三个特点层次分明,循序渐进,至“辨章学术”而臻于极点。但就目前《总目》研究来看,学者对《总目》的认知仍以第二点为主。^②同时在“考据”取径主导影响下,以学术思想为对象的“义理”取径往往为学者所忽视。职是之故,此书“经学思想编”,即转换前述“考据”研究路径,从“义理”入手,发《总目》之微。

夏先生原本精研儒典,故其《总目》“义理”研究,便主要着眼于经部。通过对《经部总叙》分析,他发现《总目》在梳理经学发展源流时,是以“汉宋对峙”作为“辨章学术”的指导思路。即在《总目》看来,所谓的“经学”,本质上实为“汉学”“宋学”两种学术流派此起彼伏,共存竞争:“要其归宿,则不过汉学、宋学两家互为胜负。”这一经学史进程中的总体特征,亦如“理一分殊”之原则,在具体经书的学术衍变中有所体现。不过,由于此类评论意见“较为隐约含蓄,没有《总叙》那么明显,多半见于各经《小序》、各书提要之中”(第308页),因而常为学者忽视。而夏氏独具只眼,留心于此,将其置于“学术史”视野下进行观察,予以“扶隐发微”。具体而言,选取经部中较为重要之门类,以《总目》著录书籍为经,以内容评价为纬,来把握《总目》“汉宋对峙”学术史建构。如四书类中《论语正义》提要,以往学者多未曾瞩目。而夏先生则指出,《总目》通过对此书提要的不断修改,有意将《论语正义》建构为“汉宋对峙”的转折点:“大抵翦皇氏之枝蔓,而稍傅以义理。汉学、宋学,自兹其转关。”而后突出《四书章句集注》价值,以此书引领宋元明《四书》学发展,从而强化“义理之学”“考证之学”的分别对立。涉及“汉宋对峙”的学术史门类外,夏氏也极为细心地指出通例之外的变例——因为《总目》秉持“《书》以道政事”之原则,故《书》类不论汉宋,只论具体学术问题。

《总目》在经部中虽建构出“汉宋对峙”的学术史情形,但作为“辨章学术”的书写者,《总目》终究要表达出自身学术立场的选择。这一点,《经部总叙》有所体现:“盖经者非他,即天下之公理而已。今参稽众说,务取持平,各明去取之故。”^③意为《总目》秉承“持平”汉宋之立场。夏氏

① 汪辟疆:《目录学研究》,上海:商务印书馆,1934年,第1—3页。

② 对《总目》“治学涉径”的认识,早在清代后期就已产生,如张之洞《輶轩语·语学》。这一观念至清末民初时尤为盛行,民国学者大多在年幼时受益于《总目》。如顾颉刚回忆自己年少时“《四库总目》《汇刻书目》《书目答问》一类书那时都翻得熟极了”(顾颉刚:《古史辨》,上海:上海古籍出版社,1982年,第15页)陈垣在治学过程中也深受《四库全书总目》的影响(见《励耘书屋问学记:史学家陈垣的治学》,北京:三联书店,1982年)这种年幼读书时便重视《四库全书总目》的现象,在江南地区颇为常见:“苏常一带读书人家,本有一教子弟读书之法,系于其初能读书时,使其阅《四库全书书目提要》一过,使其知天下共有学问若干种?每种的源流派别如何?重要的书,共有几部?实不啻于读书之前,使其泛览一部学术史,于治学颇有裨益。”见吕思勉:《吕思勉论学丛稿》,上海:上海古籍出版社,2006年,第578页。

③ 永瑢等撰:《钦定四库全书总目》卷一《经部总叙》,北京:中华书局,1997年,第1页。

通过对经部提要反复细读,从内容评价入手,“抉隐发微”其学术立场:《春秋》类方面,《总目》明言宋代《春秋》学之“舍传求经”“穿凿附会”;至于宋儒胜场的《四书》类,表面上看《总目》认可宋儒“义理治学”为汉儒不及,但其背后有意突出“四书”非“道学”首倡,《集注》根基于汉唐注疏,且屡屡抨击宋儒“门户”。《总目》最终秉持“尊汉抑宋”之立场,所谓的“务取持平”实为门面话而已。

这一“抉隐发微”的工作并未停留在文本表面,还深入到文本背后的“情境”本相——即何种原因导致《总目》产生上述学术立场。夏先生结合《总目》纂修的具体过程,指出乾隆自始至终强力介入其中,以自身好恶左右馆臣书写,从而最终形成《总目》学术史建构及其立场选择。为印证此点,他还撰《乾隆皇帝的经学思想及其发展》一文,细密梳理出乾隆自身观念转变对于《总目》产生何种影响。值得一提的是,夏先生对于“情境”因素的把握,早年强调纪昀等馆臣的影响(第225—234页),而后则倾向乾隆皇帝。这一研究结论的转变,其实也正可反映出近二十年来“四库学”研究呈现细密、深化的情形,颇具学术史意味。

四、结 语

通观全书可知,夏氏此书虽以“发微”为名,以考据与义理为研究取径,但其最终关怀却在于《总目》中的“学术史观”。夏氏在书中屡屡言及《总目》“应当被视为研究清代中期学术思想发展的重要著作”。在夏氏看来,《总目》不仅仅是一部凸显稽古右文的官方书目账簿,而是“藉此机会剖析流派,阐发学术来龙去脉”,表明“汉宋对峙”中国学术发展史观的典籍。因此,夏氏此书“文献编”探明《总目》稿本的编纂时间,其目的就在于明确衍变生成系谱的具体时间节点,从而为日后研究“学术史观”形成过程张本。而“经学思想编”则以《总目》为基础,先行把握“学术史观”的定型内容。就这一方面而言,夏先生的研究非常成功。

同时,笔者在通读全书后以为书中有几处表述似乎值得商榷。第一,夏先生所言“汉宋对峙”的学术发展史观,其范围似是涵盖经史子集在内的所有传统学术,个人对此表示疑义。细读《总目》可知,这种强调“汉宋对峙”的叙述以及“汉学”“宋学”字眼,几乎全部出现在经部,子部仅有个别几处,而史部、集部则完全没有,因此,有必要考虑“汉宋对峙”视域有限性的问题。夏先生对于学术史观的研究,目前仅有经部方面,是否可以将视域延及其他部类,从而为“汉宋对峙”学术史观给予更具有说服性的例子?第二,夏先生此书中《〈四库全书总目〉与汉宋之学的关系》一文,提及“汉学”“宋学”的来源出处时,说“至于‘汉学’,则首见于惠栋的《易汉学》”(第216页),窃谓此说不确,有学者指出“汉学”一词最早见于宋人赵师秀“辅嗣《易》行无汉学,玄晖诗变有唐风”,故此当改正。最后,对《初目》的编纂时间问题,此书定为乾隆四十年左右完成,其依据就在于有几篇提要里标明来源出处,夏先生依据其中所述之官职得出结论。但也有学者如刘浦江先生对此提出异议,认为《初目》中反证颇多,尤其是书中王士禛皆写作“王士正”,而乾隆三十九年十二月明确下诏“王士正”讳为“王士禛”,此后相关提要文本都严格遵循,而仅有《存目》如此书写。通过一番考证,刘先生认为该书缮写于乾隆三十九年七月。因此,对于《初目》的编纂时间还需商榷。

(责任编辑:张 涛)

厚重精详 考旧启新

——评《美国芝加哥大学图书馆藏中文古籍善本书志·经部》

付 佳

摘 要:张宝三教授所著《美国芝加哥大学图书馆藏中文古籍善本书志·经部》是海外中文古籍善本书志中的一部力作。该书厚重精详,考旧启新,融入作者多年的经学研究成果,不仅揭示了芝加哥大学图书馆藏经部善本的特色与价值,对推动经学文献利用和儒学的海外传播也将有所裨益。

关键词:书志; 特色; 价值; 海外汉籍

作者简介:付佳,清华大学图书馆科技史暨古文献研究所(北京 100084)

近年来,在全球文献数据化和信息共享的潮流下,“海外中华古籍书志书目丛刊”“海外中华古籍珍本丛刊”等工程陆续开展,多部海外图书馆藏中文古籍书志和影印图录相继问世,对研究中华文化的海外传播具有积极意义。张宝三教授所著《美国芝加哥大学图书馆藏中文古籍善本书志·经部》(以下简称《芝大书志》)即为其中一部力作,于2020年5月由国家图书馆出版社出版。芝加哥大学东亚图书馆成立于20世纪30年代,是一家历史悠久、馆藏丰富的海外中文古籍收藏机构,所藏善本中以经部为最优,其中不乏世所罕见的珍稀版本。故《芝大书志》的问世,不仅揭示了该馆经部善本的特色与价值,为了解海外汉籍的全貌增添了新的一笔,对于推动经学文献利用、儒学研究也将有所裨益。《芝大书志》收录了芝加哥大学图书馆所藏经部善本284种,并不全录原书序跋,却有百万余字,可见内容之丰富。此书志之所以如此厚重,不仅在其对文献信息著录之详尽,同时也将作者的考证、研究包含其中。

历来古籍目录体例各异,简繁不一,有仅著录题名、版本的简目,也有以揭示内容为主的提要,而“书志”则兼二者之长,既有完备的版本信息,也有作者、体例、内容之分析。正如缪荃孙《钱塘丁氏八千卷楼藏书志序》中称丁氏书志“实能上窥《提要》,下兼士礼居之长,鉴赏、考订两家合而为一”。^①书志也成为了当今古籍整理普遍采用的方式之一,尤其是近年的海外古籍善本整理如哈佛、耶鲁、加州柏克莱、斯坦福等名校所藏善本皆陆续以“书志”形式出版,也逐渐形成了较为成熟的著录标准、编纂模式,即古籍书志一般由版本著录、内容提要、他馆存藏三部分构成。然而,以图书馆学人为主的书志撰写者,由于多非某学科的专家,往往长于文献著录与版本考订,在文献体例、内容分析及学术评价等方面则有所欠缺;专业学者长于治学领域内的文献提要撰写,如清代修《四库全书总目》、民国修《续修四库全书总目》多出经、史、子、集各部名家之手,自是在书籍内容得失评价上眼光超卓,却未必精于版本。难得的是,《芝大书志》作者张宝三

^① 缪荃孙著,张廷银、朱玉麒主编:《缪荃孙全集 诗文1》,南京:凤凰出版社,2014年,第355页。

教授集二者于一身,他既是经学研究专家,撰有《五经正义研究》《东亚〈诗经〉学研究》等专著,又有多年讲授古籍版本目录学、编撰古籍目录的经验,主编过《台湾大学图书馆藏珍本东亚文献目录——中国古籍篇》《台湾大学图书馆藏珍本东亚文献目录——日本汉籍篇》。故他为芝加哥大学所藏经部善本撰写书志,兼擅所长,在信息著录、版本考订、体例剖析、内容评价上皆可谓严密精当。

在文献著录上,《芝大书志》是极详极细的,除了书名、卷数、行款、序跋等基本信息外,讳字、刻工、牌记、批校、圈点、铃印等跟版本相关的项目也一一记录。不仅从馆藏文献中提取原有信息,作者还注重考察版本源流和异同,探讨原刻与翻刻、初印与后印等问题。对于有宋元刻本传世的文献,作者多溯其源,从而明确馆藏古籍的版本系统。如就馆藏《周易兼义》(序号 012)一书,作者叙述了南宋以来十三经系统中《周易》注疏本的刊刻概况,以明确馆藏此本乃是明代北监本之零种,据闽本翻刻。对于明清人的著作,则往往详考其重修、补版、重印等情况。如馆藏明钱时俊所撰《春秋胡传翼》(序号 149),作者通过讳字、作者题名、纸厂印记等,考证为明刻清代印本。又如馆藏明方日升所撰《古今韵会举要小补》(序号 270),作者通过版心、书首的挖改情况,确定为周士显原刻本之重修印本。同时,对同书不同版本或同版本的他馆所藏本进行核查,比勘异同,尽可能细致、准确地突出芝大图书馆藏本的个性特征。如馆藏《周易传义》(序号 014),芝大图书馆旧目谓“是书系翻刻明嘉靖吉澄本”,而作者对比南京图书馆所藏明嘉靖吉澄刻本,发现其书首内容、书中所标“传”“本义”字作白文或墨字与芝大图书馆所藏有异,又对比北京大学图书馆、清华大学图书馆等所藏明福建杨一鶚刻本,版式、内容皆与芝大本相符,故断为“据明杨一鶚刻本重刻”。又如馆藏《周易广义》(序号 019)为康熙二十三年(1684)刻本,湖北省图书馆的馆藏目录中记载有相同版本。然细校两地所藏,作者发现湖北省图书馆藏本卷首之缪彤序有删减,故提出湖北省图书馆所藏应为后印本,为重印时因避讳而有所删改。此外,作者也通过查考他馆所藏来为书志撰写获取更多材料。如馆藏《诗经正解》(序号 071)为康熙二十三年深柳堂刻本,卷首无序,而日本安政五年(1858)刻本卷首有清葛筠《诗经正解序》,藉此可补充此书的版刻信息、撰述缘由等。然要对近三百部书遍考海内外他馆所藏情况,并作对比分析,耗时耗力,委实不易,非经年累月埋首经籍不能成书。且作者每一论断,皆考证严谨,持之有据,并展开论述,这也是此书志颇费文墨原因之一。

相较其他书志,著录“纸厂印记”一项并以之作为版本鉴定的依据之一,是《芝大书志》的独到之处。纸厂印记在清代康熙至乾隆时期印本中常见,可资为鉴定清代印本的佐证,此前尚未引起重视。芝大图书馆所藏善本多清代前期刻印本,张宝三教授于有纸厂印记者一一记录,述其形制、题款,并根据纸厂印记来鉴定版本,收获良多。如馆藏明姚牧舜《重订五经疑问》(序号 003)各经书末镌“丙申仲冬曾孙男淳起校补”,此“丙申”在其他书志如《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏中文善本书志》中定为顺治十三年(1656),然张宝三教授注意到姚淳起生平事迹晚于顺治,并结合书页上铃有红、蓝二色长条形图案之纸厂印记,此印记常见于清康熙至乾隆印本中,将此部古籍的校补印刷时间判断为康熙五十五年(1716)。在书志撰作实践基础上,张宝三教授还发表了《清代中文善本古籍中所铃纸厂印记之研究》《纸厂印记在清代中文善本古籍版本鉴定之运用》等论文,对清代版本学研究作出了新的探索。

《芝大书志》另一引人瞩目之处在于有意师法《四库全书总目》,对文献内容作提纲挈领的揭示,使书志充分发挥指示研究门径之功用。作者自序中即言:“使读者得以对中国经学有基础了

解外，亦期望本书志可作为有志从事经学研究者之梯航。”^①在内容提要中，作者首先非常重视对文献的撰述宗旨和体例格式进行剖析。四部之中，经部文献的编纂缘由、成书目的较为多样化，因学术史背景和学者个人立场不同，或传承阐扬，或质疑批驳，或增补辅翼，或删选节要，或为科举教学，或为学派立说。加之明清以来的著述命名渐趋纷繁，有的不能通过题名了然其宗旨，需要对序跋目录及各卷内容进行仔细解读。如馆藏叶酉《春秋究遗》（序号 163），《苏州图书馆藏善本书提要·经部》亦著录此书，提出该书命名“究遗”，乃因“是书多宗其师方苞之《春秋通论》，故究遗者为究其师《通论》之遗也”。^②而作者根据书首叶酉自序，结合书中内容，认为“究遗”典出之韩愈诗句“春秋三传束高阁，独抱遗经究始终”，书名“究遗”所指应为究《春秋》（遗经）之义。此外，经部文献的体例也相对繁复，一部书中、各卷之中内容构成就会不同，注释部分常有注、笺、疏等多层并列，或杂引诸家，或自书按语，有的还会有阴刻、阳刻、方框、圆圈等多种标识。《芝大书志》中对每一部文献都解析体例，厘清结构层次，梳理各卷内容，乃至大小符号标记、格式变化的含义皆一一指出。如就馆藏《石斋先生经传九种》（序号 005）之《易象正》，作者指出其体例格式：“正文十二卷，以顶格列本卦之卦、爻辞及变卦之卦辞，低一格列本卦之彖、象辞，其后低二格，以小字发明己意，冠‘正曰’二字。”^③又如馆藏《诗经嗜凤详解》（序号 074），正文部分将内容分置上、中、下三栏之中，《续修四库全书总目》中伦明所撰此书提要以上简、中简、下简称之，然此书卷前《例言》中有“上简”之称，其所对应的却是正文的中栏，故作者特别指出伦明提要中将书页分栏不称之为“栏”而称“简”并不适宜，容易造成混淆，应予修正。如此不惮其烦，毫厘必究，将可能影响或误导阅读的细微障碍尽可能清除，以便于读者能准确了解书中内容。而读者一旦对某部文献的宗旨和体例有了清晰认识，就能对文献内容主体和结构脉络有整体把握，为进一步研究打下基础。

《芝大书志》不仅指示门径，作者还结合多年的经学研究积淀，并广泛参考了学界的前沿成果，“登堂入室”，通过考证、分析对文献内容作了进一步深入研究。这种研究性成果，体现在多方面。在引述前代著录部分，不仅引用了《四库全书总目》《续修四库全书总目》等书中的相关著录，还对其进行了辨析纠谬。如《书蔡氏旁通》（序号 037）的志文中，作者指出陈师凯《书蔡氏旁通》虽以蔡沈《书集传》为宗，但对《书集传》之讹误处仍时有订正，非如《四库全书总目》中所谓“不复纠正”。在书志所需记录内容之外，作者还从经学史发展源流中，考察文献的内容特色，评价得失。以明王樵所撰《尚书日记》（序号 040）为例，作者不仅细致考证了此书作者、版本，对此书补益蔡沈《书集传》之经学史价值也作了详细论析，并指出书中存在自相违异之失。这一点在作者最为精通的《诗经》学方面体现得尤为明显，在《诗经通义》《诗经质疑》《诗贯》《诗经逢原》《毛诗通说》《草木疏校正》等多篇志文中，作者都展开了深入论述，从《诗经》学观念、音韵考订、文献辑佚、名物注解等多角度揭示了这些著述在《诗经》学上的成就和缺失。加之作者叙述条理分明，前后连贯成帙，许多篇目似都可看作是独立的专书研究论文。这也就超越了一般古籍书志所能达到的深度与高度，凸显了《芝大书志》的丰赡与精彩。

《芝大书志》所收录之书大部分为明中期至清中期人所著，这一时期经学著作层出，除了当

① 张宝三：《美国芝加哥大学图书馆藏中文古籍善本书志·经部》，北京：国家图书馆出版社，2020年，第3页。

② 苏州图书馆：《苏州图书馆藏古籍善本提要·经部》，南京：凤凰出版社，2004年，第110页。

③ 张宝三：《美国芝加哥大学图书馆藏中文古籍善本书志·经部》，第22页。

时学者致力于解经而著的学术之作,更多的是为了教学、科举所作的应试适用之书,呈现出体例多样化、内容通俗化之趋势。这些通俗之作因在经学史上成就有限,过去的目录著作多删汰不录,今人的经学文献整理、儒学研究也少有涉及,尚未引起学界足够重视。《芝大书志》中对于为课徒、举业而撰述的经部文献亦细加考证,揭示其内容和价值。其中如世所稀见的《尚书集解》(序号 046)、《周官塾训》(序号 098)等书,在该书志中才始见有详细的提要介绍。尤其是《四书》类文献,几乎都是为授业、科场而作,芝大图书馆藏有《四书》类善本古籍六十四种,为经部小类数量之最,《芝大书志》中按时序逐一对其体例、内容作了细致分析,说明特色、价值所在,一定程度上可以视作明后期至清中期这一时段的《四书》文献学史。《芝大书志》中详细的提要解析,有助于这些著作进入研究者视域中,推动经学文献、古代儒学教育、科举等方面的相关研究。

此外,海外中文古籍善本的整理和研究,也具有典籍传布和文化交流的现实意义。《芝大书志》的前言中叙述了自 20 世纪 30 年代起芝加哥大学东亚图书馆藏中文古籍的购藏、保护和整理情况,顾立雅、钱存训等历任馆长在古籍采购、整理和研究上所作的贡献。张宝三教授细致地将芝大所藏善本与海内外他馆所藏的不同版本或同版不同印本进行比勘,不仅突出了芝大馆藏经部善本在古籍版本及经学研究中的价值,也彰显了海内外古籍产生关联和互相对话的过程。从 20 世纪 50 年代王重民、袁同礼两先生编纂《美国国会图书馆藏中国善本书录》以来,不断有学者受邀赴日韩、欧美各家汉籍收藏机构整理中文古籍善本,编纂书目,影印丛刊,尤其值得注意的是近年来各种海外古籍整理工程、项目层出,海外中文古籍善本书目整理成果十分丰硕。在本书志出版之前,由国家图书馆李文洁博士所编纂的《美国芝加哥大学图书馆中文古籍善本书志·集部》《美国芝加哥大学图书馆中文古籍善本书志·丛部》亦已出版。这些文献整理成果,为进一步推动古典文献研究和海外汉学研究奠定了基础,也见证着海内外学者在古籍整理和学术研究上愈来愈密切的交流与合作。

最后,需要指出的是,要完成这样一部著录详细、考订严密、研究深入的书志,殊非易事,作者自 2009 年开始着手编纂,十载之间,孜孜矻矻,不断丰富、修订、完善。十年磨一剑,《芝大书志》可谓是树立了古籍书志撰作的新标杆,这在学界、图书馆界其实都是极难实现的。如果这部书志的出现,可以些许洗涤以追求功效为尚的浮躁、速成之风,或许会别有一层意义。

(责任编辑:张 涛)

五礼综儒典 双书续前贤

——《五礼通考》编撰与点校整理简评

吉莉 张焕君

摘要:《五礼通考》由秦蕙田召集蔡德晋、吴鼎、吴鼐等编纂,后经卢文弨、姚鼐等审校而成,是清代礼学的会通之作。点校本在庚子年(2020)相继问世,一部纳入北京大学《儒藏》,以通行本为底本;一部由中华书局出版,以《四库全书》本为底本。二者底本不同,点校各具特色,推动儒学、经学发展之余,如此大部头的点校工作也不免引发对古籍整理现状的思考。

关键词:《五礼通考》; 秦蕙田; 古籍整理

作者简介:吉莉,清华大学人文学院(北京 100084);张焕君,山西师范大学历史学院(临汾 041000)

国学的主流是儒学,儒学的核心是经学,经学的难点在礼学。三礼聚讼,自古已然。清代礼学大盛,会通三礼之作层出,金匱秦蕙田作《五礼通考》262卷,体大精深,尤为广博。然民初废经,社会动荡,礼学束之高阁,皇皇巨著如斯,更难以引起关注。幸在时运流转,斯文在兹。步入20世纪后期,古籍整理得以重新引起重视。1981年,中共中央发布《关于整理我国古籍的指示》,提出“整理古籍是一件大事,得搞上百年”,待到“十一五计划”,将“中华古籍保护计划”列入,提出要进一步加强对古籍的整理、出版和研究利用。2014年,习近平主席在联合国教科文组织总部演讲时强调:“要系统梳理传统文化资源,让收藏在禁宫里的文物、陈列在广阔大地上的遗产、书写在古籍里的文字都活起来。”风气之变,蔚为大观。2020年,两部《五礼通考》整理本几乎同时面世,引发了学术界,尤其儒学、经学研究的高度关注。一部收入北京大学已故汤一介教授主持的《儒藏》工程中,作为精华编第62—70册,由北京大学出版社出版。另一部由方向东、王锸两位教授整理,由中华书局出版。两部二百多卷的礼学巨著联袂面世,造福学林,不能不说是一大盛事。

南京师范大学方向东、王锸两位教授都以礼学名家。方先生师承徐复、钱玄二老,所著《大戴礼记汇校集解》《〈大戴礼记〉译注》,乃礼学研究者案头常用书籍。王先生早年以《三礼研究论著提要》驰名学林,近年陆续刊出的《〈礼记〉成书考》《〈礼记〉版本研究》《〈礼记〉郑注汇校》《曲礼注疏长编》,足见厚积薄发之功。金陵自古繁华,文物昌盛,才人辈出,王锸先生开设“学礼堂”于随园,古礼新研,遍访名家,形成系列访谈录,以启后学。

笔者之一,有幸自2008年参加北大《儒藏》项目,与河南师范大学吕友仁、河南大学曹建墩二位教授合作校点这同一部《五礼通考》,至2020年刊出,前后十余载,其中约有三四年精力投入最多,历经初审、复审、终审,尝尽各种甘苦。因为亲任其事,对方、王二先生之用心用力处,更有切身体会。

一、“大大底人”

《五礼通考》是清代礼学集大成之作，也是一部可悬诸日月映照世变的大书，正文二百六十二卷，另有卷首四卷，分述《礼经作述源流》和《历代礼制沿革》，各分上下。撰者秦蕙田（1702—1764），字树峰，号味经，江南金匱（今江苏无锡）人。秦氏乾隆元年（1736）登科入仕，初授翰林院编修，旋入直南书房。此后三十年间，历任礼部右侍郎、工部尚书、刑部尚书，官登极品，封妻荫子，朝廷赐谥，可谓荣耀。虽在官场，却不失初心，“退则杜门谢宾客著书，不异为诸生时”。^①

据秦氏《自序》所言著述本志，既是天性所好，也与履历相关。秦氏自言“性拙钝，少读书，不敢为词章淹博之学”，虽是自谦之词，却可见其性情志趣，文学词章，百家诗赋，并所喜好。又云“塾师授之经，循行数墨，恐恐然若失也”，^②自幼读经，于古人固属常见，但能身体力行，用之于日常，奉之为圭臬，则非常人所能。正因禀赋如此，所以此后与蔡德晋、吴鼎、吴鼐组织“读经之会”才水到渠成，顺理成章。雍正二年（1724），秦氏22岁，也是《五礼通考》开始撰述的年份。三五同学，正当少年，壮志凌云之岁，自当激浊扬清，改弦更张。以风华少年，缙绅子弟，而能潜心礼学，“半月一会”，相互问难，必情理俱尽，始“笔之笺释”，并持续十年之久，如非天性喜好，孰能恒久若此？乾隆丁卯、戊辰（1747—1748）间，秦蕙田返乡守丧，闭门读《礼》，精研徐乾学《读礼通考》，赞其“规模义例，具得朱子本意”，可惜吉、嘉、宾、军四礼尚属阙如，有意仿其体例，详加考订，使五礼具足完备。只是时隔多年，当年读经旧友蔡德晋、吴鼐已相继徂谢，仅余吴鼎在世。二人同心，其利断金，志尚相同，声气相通，两年之中，不仅确定了书名体例，而且补充资料，分类编辑，《五礼通考》全书自此初具规模。

清廷纂修《会典》，乾隆皇帝不甘一味从古，有意制礼作乐。秦蕙田因职责所在，自言对“源流沿革，不敢不益深考究”。^③此事固然是职务所关，也是秦氏一生兴趣所在，钱大昕称其“立朝三十年，治事以勤，奉上以敬”。^④方观承赞其“官秩宗日，侍内廷，值圣天子修明礼乐，乃益好学深思，研综坟典”，王鸣盛进而言之，“泊官中朝，政务旁午，而公退却扫，坐小阁中，左朱右墨，孜孜矻矻，不异诸生时”，好学之心，宛若天成。不仅如此，因其天性好学，更增爱才之心，“通怀乐善，闻人有一得，津津称道不去口”，人亦欣慕向往，“士有薄技，咸愿褰裳就公而求正焉。公商榷采纳，不遗细微”，虽然平日言笑不苟，但对真才实学之士，“则荐引之不遗余力，众莫不惮其严而服其公也”。^⑤正因如此，在《五礼通考》长达38年的编撰过程中，无论在清静自在的老家无锡，还是在政务倥偬的京城，自始至终都能群贤毕至，前后相续，最终完成这部旷世大书。宋代朱熹慨叹“礼乐废坏二千余年”，期盼“后来须有一个大大底人出来，尽数拆洗一番”，秦蕙田及其同仁正可谓是这样“大大底人”。^⑥

① 钱大昕：《潜研堂文集》卷四二《光禄大夫经筵讲官太子太保刑部尚书秦文恭公墓志铭》，陈文和主编：《嘉定钱大昕全集（增订本）》第9册，南京：凤凰出版社，2016年，第666页。

② 秦蕙田撰，吕友仁、张焕君、曹建墩点校：《五礼通考·自序》，《儒藏·精华编》第62册，北京：北京大学出版社，2020年，第7页。

③ 秦蕙田撰，吕友仁、张焕君、曹建墩点校：《五礼通考·自序》，《儒藏·精华编》第62册，第7页。

④ 钱大昕：《潜研堂文集》卷四二《光禄大夫经筵讲官太子太保刑部尚书秦文恭公墓志铭》，第666页。

⑤ 秦蕙田撰，吕友仁、张焕君、曹建墩点校：《五礼通考》，《儒藏·精华编》第62册，第3页；第70册，第9359页。

⑥ 虞万里：《礼学文献的渊藪，笃实工夫的结晶》，《中华读书报》2021年1月27日，第9版。

二、丹黄烂然

乾隆二十九年(1764),秦蕙田遽然下世。此前《五礼通考》虽已刊行,但仍在修订之中,传布不广。秦蕙田身后出现修订本,限于文献,不知出于何人之手。四库开馆之后,由江苏巡抚进献,馆臣依例修改,是为库本。各种版本中,味经窝初印本刊刻于乾隆二十六年(1761)前后,^①时间最早,但是校勘不精,讹脱衍倒特多,天头地脚充斥着秦蕙田、卢文弨、姚鼐等人的校语,而且相较于此后的定本,还有重要的遗漏。但此本较为难得,1994年台湾圣环图书公司根据照片出版影印本(下称“圣环本”),然而在照片拼接中又产生新的错误。“中华再造善本”收入其书,一般人仍难得一见。

初印本刊成之后,秦蕙田曾交付卢文弨等人审阅,“未即行世”,可知初印本只是半成品,尚非定本。乾隆二十九年(1764),卢文弨阅毕曾致函秦氏,至乾隆三十七年(1772)进呈四库之前,初印本将秦、卢、姚等人的校语全部吸收,并在原版上修改后印行,遂成为此书的“定本”(下称“通行本”),广泛流传,产生影响,并成为《四库全书》本(下称“库本”)、光绪六年江苏书局本、光绪二十二年三味堂本的祖本。

《五礼通考》两点校本底本不同,整理工作便各显千秋。方向东、王锸两位学者以上海古籍出版社影印的《四库全书》本为底本(下称“中华本”),《儒藏》本则选择四库开馆前的通行本为底本(下称“《儒藏》本”)。通行本和库本最明显的差异为书前序不同,而将底本所缺序跋置于附录是两整理本共通之处,通行本存蒋汾功序、方观承序、顾栋高序、秦蕙田自序,《儒藏》本补充卢文弨、卢见曾、王鸣盛的序作为附录;库本有蒋汾功序、顾栋高序、秦蕙田自序,中华本不仅依据通行本、光绪本补充序,还将圣环本中张廷济、王欣夫的跋补入,细密周到,值得称赞。

恰如叶纯芳先生所说,库本因政治考量,已经不再是秦蕙田《五礼通考》的原貌,而成为《四库全书》的《五礼通考》。^②中华本的一大特色是如何处理《四库全书》对《五礼通考》的影响。一方面,由于乾隆帝的个人意志,库本删掉了《五礼通考》中与钱谦益相关的文本。鉴于此,中华本进行了校补,“群臣祀典”门据味经窝本、乾隆本、光绪本补钱氏《鸡鸣山功臣庙考》,^③“体国经野”门改回《徐霞客传》,并在校注中保留代替钱文的方中履《古今释疑》,此举不仅使得下文“蕙田案”中的“徐、李二氏”指向明确,还保留了库本修改《五礼通考》的痕迹,值得肯定。另一方面,库本大规模修改《辽史》《金史》等正史中的人名、官名、地名的译音字。较为遗憾的是,中华本对此采取不校。^④如卷一〇六的“安班勃勒”,《金史》为“谄班勃极烈”;^⑤卷一四二的“皇五代祖贝勒”,《金史·礼志》为“皇五代祖孛堇”,^⑥通行本与《金史》一致。^⑦“孛堇”“勃极烈”是金史研究中颇有争议的问题,既有俞正燮认为的“勃极烈”为音、“孛堇”为字之说,^⑧也有王世莲为代表

① 张涛:《关于味经窝〈五礼通考〉的刊印年代》,《中国典籍与文化》2011年第2期,第81页。

② 乔秀岩、叶纯芳:《文献学读书记》,北京:三联书店,2018年,第10页。

③ 秦蕙田撰,方向东、王锸点校:《五礼通考》第9册,北京:中华书局,2020年,第5764页。

④ 秦蕙田撰,方向东、王锸点校:《五礼通考·整理凡例》第1册,第36—37页。

⑤ 脱脱等撰:《金史》卷四,北京:中华书局,1975年,第69页。

⑥ 脱脱等撰:《金史》卷三二,第774页。

⑦ 秦蕙田撰,吕友仁、张焕君、曹建墩点校:《五礼通考》,《儒藏·精华编》第65册,第3660页;第66册,第4833页。

⑧ 俞正燮:《癸巳存稿》卷三《贝勒》,《俞正燮全集》第2册,合肥:黄山书社,2005年,第110—111页。

的认为二名不可混淆之论。^①对于整理者而言,可以对此不发表看法,但既以味经窝本、通行本为对校本,将库本此种变动在前言中指出,并将《金史》列入“校勘引用书目”之后,选择不出校说明“字董”“勃极烈”与“贝勒”的关系,实为可惜。

当然,值得肯定的是,库本抄手的文化素质较高,对通行本中的讹脱衍倒,也多有改正。类似情况多关乎史实、礼制,几乎每卷均有,多者十余条,少者二三条,《四库》本或改正,或补缺,整体质量,远胜于他本。^②有鉴于此,方向东、王锸二位教授采用库本作为整理底本,漆永祥教授评价此举“确实是需要一点勇气与胆量的”,^③所言切中肯綮。

通行本问世在乾隆三十七年进呈四库之前,《儒藏》本整理者自是无需与四库馆臣“打交道”,重在对本文的整理和点校。整理者甚至对目录进行了句读,诸如卷五有“馈食,王五献,宗伯六献,诸臣七献”,卷二三“大雩附水旱、祈雨、祈雪、祈晴及祷雨杂仪”等,可谓周到。除中华本涉及的库本特色外,通行本与库本的差异还体现在卷端。不同于库本在每卷卷端题名只言“刑部尚书秦蕙田撰”,通行本中“编辑”“同订”“参校”具存,如卷五“内廷供奉礼部右侍郎金匱秦蕙田编辑,太子太保总督直隶右都御史桐城方观承同订,国子监司业金匱吴鼎、直隶按察司副使元和宋宗元参校”,所言之详,足见读经修书盛况。《儒藏》本整理者需要致力之处也在此,同一人不同卷官衔略异、不同版本中编辑、参校人员偶有不同,这无疑在五礼内容校对之外,增添了新的考验。诸如通行本第二卷、第三卷、第四卷卷端“编辑”仅有秦蕙田,而光绪本有“两淮都转盐运使德水卢见曾”,整理者据此校补。^④通行本卷一九九、卷二〇〇方观承官衔为“直隶总督”,其余各卷及光绪本均为“总督直隶”,整理者出校,径改为“直隶总督”。^⑤然而也有疏漏之处,同样在卷一九九、卷二〇〇中宋宗元的官衔被忽略,圣环本、通行本为“按察司副使”,光绪本为“直隶按察司副使”。“直隶”二字在圣环本卷八手校中标出“要去”,^⑥故通行本在卷八及之后宋宗元的官衔上并没有再出现“直隶”,《儒藏》本即使不对“直隶”的变动脉络做一梳理,也应在参校光绪本时有所关注,出注以为说明。

三、踵事增华

古籍整理之难,学人皆有共识。无论中华本还是《儒藏》本的整理者,勇于选择大部头的《五礼通考》,费十数年之功,都值得敬佩。首先,就体量而言,《五礼通考》卷数繁多,单一版本字数已逾五百万。古籍整理出版不可避免原文电子化,虽然数据库资源丰富,但是获取权限较难、字体转化引起错讹等都是必须直面的问题。方向东先生曾坦言:“把《四库全书》电子版的原文一小段一小段的复制过来,这个过程就很痛苦。因为不能整页复制,小字又排到一起去了,是要分

① 王世莲:《字董、勃极烈考释》,《吉林大学社会科学学报》1987年第4期。

② 秦蕙田撰,方向东、王锸点校:《五礼通考·整理前言》第1册,第31页。

③ 漆永祥:《点染丹黄十数载,校成曲礼三千篇》,《中华读书报》2021年1月27日,第9版。

④ 秦蕙田撰,吕友仁、张焕君、曹建墩点校:《五礼通考》,《儒藏·精华编》第62册,第16页。

⑤ “总督直隶”“直隶总督”的用法在清人记载中也常混用。仅以方观承为例,《清史稿》记载其“擢直隶总督,兼理河道”,《迁安县重修城垣碑》中为“前总督直隶、兵部尚书方讳观承”。《儒藏》本出校无可厚非,但改字或许不必。详见赵尔巽等撰:《清史稿》卷三二四《方观承传》,北京:中华书局,1977年,第10826页。章学诚撰:《章学诚遗书》卷一六《迁安县重修城垣碑》,北京:文物出版社,1985年,第144页。

⑥ 秦蕙田撰,卢文昭、姚鼐手校:《五礼通考》卷八,味经窝初刻试印本,第1页。

开来复制的。”^①数据库或复制中出现错讹,无疑又增加了额外工作量。其次,贯通三礼,征引文献数量极大。礼学难治,文献简奥,异说纷纭,《五礼通考》融合礼学文献和历代礼制,点校难度自不必说。除此之外,自十三经、二十二史,至《通典》《文献通考》《册府元龟》《大唐开元礼》,无不需要一一核对,其工作量之大,令人咂舌。诚如吴飞先生所言:“面对浩如烟海的文献资料,逐一核对,这是秦蕙田等人宣称要做,但实际上并未完成的事。”^②最后,异体字的统一问题,尤其在多版本并存的情况下,如何统合,殊非易事。一般而言,异体字可分为同版不同卷异体、同卷不同版异体、古今字体不同三种情况,一部古籍中往往多种情况并存,涉及的字数无论多少,都不容易统一处理。对于一部大书而言,这种情况就更为严重。《儒藏》本曾经打算对所有异体字做出统一处理,但吕友仁先生在抽样调查中发现,仅秦蕙田自序中出现的异体情况就已错综复杂,难以定夺,如果全书都按照统一标准执行,结果之复杂难以想象。无奈之下,只好作罢。

以上三点之外,必须面对的现实问题是古籍整理在现行科研评价体系内的定位,即相比专业论著,整理古籍基本不算作科研成果。然其费心费力程度不言而喻,浸润学林之功不可小觑。未经点校的古籍自然不乏学者研究,但已经整理的古籍更有益传播。以《五礼通考》为例,虞万里先生所言“很少引述”^③之情,相信会随着两部点校本的问世得以改善。

儒林自古常有不为功名利禄之事,自卢文弨等经师手校起,至方向东、王锸、吕友仁、曹建墩诸位先生点校,数百年间,《五礼通考》的整理工作延绵不断,可谓学术昌盛。长期以来,古籍整理在考核体系下并不占优,而两部整理本的整理者秉承乾嘉学风之余脉,勤勤恳恳,不计得失,也是对现行“破五唯”倡议的响应,可谓时代昌明。古籍文献是研究的基础,礼学是儒家文化至关重要的一部分,《五礼通考》点校本在句读、校勘等方面取得的进展,可吸引更多不同领域的学者致力于此。同时也提醒着学术界,亟需建立容纳古籍整理成果的新的评价标准。这既是为了与学术研究形成正向激励,与讲清楚传统文化的风尚相辅而行,也是为了鼓励高质量古籍整理本不断面世,为学术发展打下坚实基础。

(责任编辑:张 涛)

① 王锸主编:《展也大成》,南京:凤凰出版社,2018年,第31页。

② 吴飞:《整理本〈五礼通考〉的点校特色》,《人民政协报》2021年1月25日,第10B版。

③ 虞万里:《礼学文献的渊藪,笃实工夫的结晶》,第9版。

ABSTRACTS AND KEYWORDS

“The Ceremonial State”: Its Concept, History and Mechanism Yang Hua, Fan Yunfei ed.

Abstract: Since ancient times, Chinese people have perceived of rituals and ceremonies as the fundamental characteristic of our own cultural identity and the main basis for the distinction between Chinese and non-Chinese. Since the Song and Ming dynasties, Chinese people have paid more and more attention to and intensified their use of rituals and ceremonies, gradually moving towards becoming a ritualized nation. There are three mechanisms that shape and give expression to this: First, “the ceremonial state” is the realistic impression of China from an outside perspective, which is the conclusion of a comparison between Chinese and foreign cultures; Secondly, people’s daily lives have become more and more ritualized, which is the result of the trickling down of the ritual system, and of the joint efforts of the intelligentsia through the shaping of common etiquette, clan ancestral shrines, family rituals and ceremonies, and local customs and regulations; Third, the widespread dissemination of popular etiquette books for daily use, the inheritance and practice of the function of master of ceremony, and the promotion of the ritualization of China’s rural society. As such, China has become a “ceremonial state” worthy of its name, with the usage of the term “ceremonial state” having become much more frequent and customary without being questioned.

Keywords: ceremonial state; cultural identity; master of ceremony; ritual books for daily use; dialogue between civilizations

Different Aspects of Confucius’s “Ritual Teaching” Wang Qizhou

Abstract: Confucius’s “ritual teaching” (*li jiao* 礼教) is a form of education related to the system and culture of rituals and music of the Zhou dynasty period. Confucius chose “filial piety” (*xiao* 孝) as the ethical foundation for the advancement of ritual culture and the practice of the ritual system. He turned the problem of how to give form to and systematize the mourning ritual toward the issue of human feeling, character and nature. Confucius made “respect” (*jing* 敬) the psychological basis of “filial piety,” and in turn the psychological basis of “ritual teaching.” Through “respect” one cherishes the body and life given by one’s parents; through “respect” all social order and norms are honored – and therefore the “focus on respect” (*zhu jing* 主敬) became the basic tenet of Confucius’s “ritual teaching.” The ideal state of Confucius’s “ritual teaching” is one of “balanced control” (*zhi zhong* 制中) and “getting due measure” (*de qi yi* 得其宜). This means an ordered state of harmony, in which by means of “music” (*yue* 乐) a “harmony” (*he* 和) is prioritized which allows different paths to reach the same destination. Thus, “in the use of ritual, harmony is what is valued” (*li zhi yong, he wei gui* 礼之用, 和为贵) became the fundamental value orientation, while the practical significance to “ritual propriety” (*li* 礼) of “compliance” (*shun* 顺) was emphasized as well. In “harmony” the emphasis lies on mental feelings; in “compliance” the emphasis lies on actual social practices. The combination of both constitutes the complete value structure of Confucius’s “ritual teaching.” The purpose of Confucius’s “ritual teaching” is political, namely social governance. Under the condition of “making the world one family” (*tianxia wei jia* 天下为家), Confucius approved of a society “prospering on a small scale” (*xiao kang* 小康), which included the era of the “six superior

persons” (*liu junzi* 六君子), with the Kings Yu 禹, Tang 汤, Wen 文, Wu 武 and Cheng 成, as well as the Duke of Zhou 周公. But the ideal society for Confucius is one of “unity on a large scale” (*da tong* 大同), in which “the whole world is fair to everyone” (*tianxia wei gong* 天下为公), as was society during the time of Yao 尧 and Shun 舜. This demonstrates that the preservation of a patriarchal and hierarchal society was not a precondition for the conception of “rituality” in the mind of Confucius.

Keywords: Confucius; ritual teaching; filial piety; respect; harmony and compliance; unity on a large scale

Virtuously Refusing and Agreeing to a Political Posting: The Mencius on the Relationship between Ruler, Minister and the Common People, from the Perspective of the Social Division of Labor

Li Changran

Abstract: Traditional Confucianism primarily emphasized the purposive agreement between the government and the people, considering vigilance against abuse of power to be only of secondary importance. The government is both a member of society as well as a tool for it to manage itself. A tool provides its user with purposiveness, and by doing so comes to represent its user. The government represents an agent who is directly responsible for social obligations, thereby showing a greater level of subjectivity than that of the public. Social divisions of labor, including government functions, are a priority for everyone, which is why, on the one hand, people innately possess a potential for assuming social functions that allows them to “virtuously refuse a political posting” (*yi de kang wei* 以德抗位) if need be, while on the other hand, their life’s trajectory can still mainly manifest itself in “virtuously agreeing to a political posting” (*yi de fu wei* 以德副位). As the identity and instrumental obligation of the social division of labor, the authority for innovation and flexibility of “political posts” will eventually be seized by a new generation, which is a more fundamental form of “virtuously resisting a political posting.” The agreement between one’s virtue and political posting is both a social ideal and a real developing trend, which can be called the institutionalization of the accordance between virtue and success.

Keywords: social division of labor; propriety and duty; instrumentality and purposiveness; agreement between virtue and political posting and accordance between virtue and success

Wang Yangming on Changing One’s Temperament and His Theory of Education: Including A Comparison between Wang Yangming’s and Zhu Xi’s Methods of Education

Li Hongwei

Abstract: “Changing one’s temperament” (*bianhua qizhi* 变化气质) is a step in the process of the Confucian way of becoming a sage or worthy person, for which Zhang Zai 张载 came up with the different temperamental categories of rigidity and suppleness and offense and defense. Zhu Xi 朱熹 based his theory of this on the duality of human nature and *qi* 气, while Wang Yangming’s 王阳明 theory is based on the unity of these two. Wang’s method is to pursue one’s own innate knowledge of what is good, and to simply rely on this knowledge for one’s actions. Central to this is the organic wholeness of one’s nature and *qi* as well as of the mind and *qi*, rather than their duality. Contrasted with Zhu’s theory of human nature and *qi*, we can see the huge difference between the two. Wang’s method of education is to let children develop the well-ordered and fine features of their body and mind unimpeded; to let them thoroughly enjoy song and music, and prioritize musical practice. The music must come from the heart, expressing one’s spirit, so that mind and *qi* are harmonious. Concretely, it is specific to the limitations of each individual, an education according to what is opportune, by which the foolish can become

educated, and the wise can perfect themselves. Zhu emphasizes the opposition between principle and *qi*, and therefore, besides the cultivation of a virtuous nature, also pays equal attention to punishment, following the rules of the sages therein. Wang focuses on how the former aspect identifies the Way with both our own nature and human destiny, affirming the content of the *Zhongyong* 中庸. He thinks that the process of cultivation does not require a sage to “have one’s moral character made from within” (*yu zhong wei zhi pinjie* 于中为之品节). Zhu’s idea would later also draw criticism from Dai Zhen 戴震.

Keywords: education; change of temperament; musical practice; sagely character

The Hypothetical Discourse Form and Confucian Thought: Another Form of the Han Dynasty “Fu on the Worthy Person’s Frustrated Ambition”

Su Ruilong, Liu Yiyang

Abstract: The aim of this essay is to incorporate the historiographical context of the transition from the Western to the Eastern Han in an analysis of six pieces of hypothetical discourse writing of the Han Dynasty, in order to understand the reasons behind political decisions made by scholar-officials, and to explore the relation between their own personal ambitions and Confucian thought. In terms of content, the hypothetical discourse writings of the transition period between the Western and Eastern Han are usually divided into two sections. The first part is the scholar-officials’ comments on the political environment of the moment, and the second is the expressions of their individual ambitions. Although there appears great variation in the content of hypothetical discourse writings of different periods and different authors, but when it comes to their views on eremitism, fatalism, and how to understand natural change, they all happen to be influenced by Confucianism, revealing the lifelong pursuit of moral self-cultivation and social aptitude of the literati of the Western and Eastern Han dynasties.

Keywords: dialogue, hypothetical discourse, *The Worthy Person’s Frustrated Ambition*, *Selections of Refined Literature*, Confucianism, Han rhapsody

“Adeptness for Humaneness” (*renshu* 仁熟) and “Adeptness for Poetry” (*shishu* 诗熟): The Grounding and Elucidation of Fang Hui’s Conception of Poetics from the Perspective of Confucian Studies

Li Yanxin

Abstract: Previous scholars often take “dexterity” (*yuanshu* 圆熟) and “elegance” (*gegao* 格高) as the core concepts of Fang Hui’s poetics, but their understanding of the term “*yuanshu*” mostly stays on a technical level. In fact, in addition to “*yuanshu*,” the concepts in the book *Yingkuai liusui* 瀛奎律髓 that are based on “adeptness” (*shu* 熟) also include terms such as “ease of skill,” (*pingshu* 平熟) “adeptness in regular verse,” (*lishu* 律熟) and “expertise,” (*lanshu* 烂熟) which are all important elements in Fang Hui’s conception of “poetic adeptness” (*shishu* 诗熟). The establishment of the concept of “*shishu*” was influenced by the aesthetic context at that time, and is also closely related to Fang Hui’s own scholarly thought. Fang Hui’s interpretation of “*shishu*” and the Confucian explanation of “adeptness in humaneness” (*renshu* 仁熟) are similar in terms of nature, approach and their final rendition. Comparing the concepts of “*shishu*” and “*renshu*,” combined with Fang Hui’s argument that “a gentleman should be adept in humaneness,” (*junzi ying shu yu ren* 君子应熟于仁) we can see that his thought on poetics and his neo-Confucian orientation possess a certain intertextuality between them. From the perspective of Confucian studies, we can reopen the discussion on the significance of “*shu*” in the study of poetics, to be able to further our understanding of the connotations of Fang Hui’s conception of “*shishu*” and the motivations behind it. We can also explore

the relationship between Fang Hui's theory of poetics and neo-Confucian thought.

Keywords: *Yinghui lüsuì*; Fang Hui; adeptness; Confucian studies

From “Arising Out of Subliminal Words” to “Coming to Rest in the Utmost Good”: On the Systematic Study of *Ci*, Poetic Writing Style and Lived Experience in Ye Jiaying's *The Great Elegance of Ci Poetry*

Zhu Xinghe

Abstract: *The Great Elegance of Ci Poetry* (*Xiaocidayà* 小词大雅) is Ye Jiaying's condensed retrospective of her lifelong contribution to the study of *ci* poetry. There is a rigorous system behind it that includes four main components: the ontology of *ci* poetics, the structure of the history of *ci*, the structure of the history of *ci* studies, and the practice of criticism. The part of this system that is the richest in creativity and wide-ranging significance is her ontology of the study of *ci* poetry, which concentrates on the theories of “profound subtlety” and “the beauty of passive virtue,” full of feminine force and sublimity. In *Xiaocidayà*, Ye also invented a way of expression related to “subliminal words,” realizing an ingenious integration of discussing poetics with cultivating one's life. This is a work that is rich in theory and practice, especially when it comes to its writing style full of sublimity and poetic character, its academic approach to integrating Chinese and Western perspectives, and her lived experience intersecting life and academia, and can offer an effective cure to some of the longstanding ailments of contemporary literature research.

Keywords: Ye Jiaying; *Xiaocidayà*; systematic study of *ci* poetry; sublimity

On the Faithful Innovation and Humanistic Spirit of Chinese Classical Studies

Yang Qingcun, Zheng Qianru

Abstract: The inheritance of Confucian studies is found in classical studies. Chinese classical studies is the crystalized wisdom of the historical practices and cultural creations of the Chinese people, and an important intellectual resource for their national rejuvenation and a cultural heritage for all of mankind. Classical studies has the cultivation of talent, the culturalization of people and nation building as its objectives, while keeping up with the times, from beginning to end persisting in faithful innovation, and plays a significant role in the inheritance of culture, theoretical innovation and the advancement of social civilization. The historical development of classical studies is that of the continuous scholarly evolution of the ideology and values of the Chinese people, of cultural developments and of education in the humanities. Classical studies became the main cultural expression of ancient Chinese civilization, with humanistic pragmatism and cultural inheritance as its key features, characterized by creative transformation and innovative development, embodying the people-oriented cultural spirit of the Chinese people.

Keywords: Classical studies; faithful innovation; humanistic spirit; pragmatic humanism; people-oriented

An Epochal Problem in the Development of Confucian Civilization

Huang Yushun

Abstract: Although the breadth and depth of the economic, political and social impact of the pandemic on humanity is of a scale rarely seen in history, it still cannot change the “modern” and “globalized” nature of our age. When we are discussing the “creative transformation and innovative development” of Confucian civilization, we must take this epochal nature as its premise. As such, the goal of the transformation and development of Confucianism can be summarized as “the expression of

national character in an appeal to modernity.”

Keywords: Confucian civilization; post-pandemic era; epochal nature; modernity; globalization

The Contemporary Enlightenment We Can Obtain from the Humanistic Spirit of Guan School

Chen Jinfeng, Liu Xuezhi

Abstract: Confucianism contains abundant spiritual resources that can be utilized. As an important regional scholarly movement in the Neo-Confucianism of the Song Dynasty period, the Guanzhong School can provide us with the potent force of its humanistic spirit, to help us overcome the COVID-19 pandemic. It can also offer us a reference for our ideas on how to build a community with a shared future for mankind.

Keywords: Guanzhong School; Zhang Zai; humanistic spirit; benevolent love; epidemic prevention and control

The Chinese Pandemic Response from the Perspective of a Comprehensive Understanding of Marxism and Confucianism

Zou Xiaodong

Abstract: The COVID-19 pandemic is considered to be the most significant public health emergency since the 1918 influenza pandemic. The difference between China and the West in their response and effectiveness continues to stimulate scholars in Chinese and foreign academia to reflect on and draw comparisons between collectivism and individualism, duties and rights, and Chinese and Western models. The Chinese pandemic response, then, is a particular manifestation of the modern-day Chinese development model, and besides receiving its basic shape from a groundwork of Marxism, this modern-day Chinese development model is also deeply immersed in traditional Chinese thought that has Confucianism at its core.

Keywords: Sinification of Marxism; Confucianism; Chinese pandemic response; democratic centralism; COVID-19

An Outline of the Absorption of the Chinese Classics by the Sinology of Japan's Warring States Period: Focusing on the *Samurai* Society

Hu Weiquan

Abstract: Japan's Warring States period is a blank spot in the research of the history of Japanese sinology. Scholars from China as well as Japan in their research have by and large rarely taken the sinology of Japan's Warring States period as their subject, believing that at the time the sinology that concerned itself with Confucianism had not been developed yet, which saw its emergence not until the Edo period. However, the teachings and writings of the *samurai* (侍, also known as *bushi* 武士) have seldomly been used to analyze the historical materials relating to the development of Japanese sinology from before the Edo period. It is not difficult to see how during those days of protracted warfare, even though the dissemination of knowledge was impeded, the *samurai* of the warring states, under the instruction of the Buddhist clergy, in their ethical thinking and conduct already received the influence of Confucian ideas. They also borrowed insights from sinology for their personal cultivation and the education of their retainers, which laid the foundation for the spread of Confucianism in the Edo period afterwards. This goes to show that the function of Japan's Warring States period in the development of the “pre-Edo period” history of Japanese sinology indeed cannot be ignored and is of crucial importance to the research of it.

Keywords: Japan's Warring States period; sinology; *Sengoku daimyo*; *samurai* society

Zhang Jian's View of Chinese and Western Culture

Liang Linjun

Abstract: Facing the impact of Western industrial civilization, Zhang Jian actively explored the best way to integrate Confucian studies and industrialization, and put forward a series of measures to develop and revitalize industry. He opposed isolating the country from the world and advocated for a proactive participation in the global competition and the safeguarding of national interests. He proposed that we should broadly acquire new knowledge from the West and select from it carefully. At the same time, he insisted that traditional Chinese values should be the starting point for getting on in life and opposed the across the board disavowal of China and the study of traditional Chinese values. He attached great importance to education, hoping to cultivate a new citizenry. Zhang Jian discovered many problems of industrialization and reflected on Western values. He opposed unrestrained freedom and equality and stood up for education and civilization. He insisted that common sense and social norms are truly universal values. He opposed “free,” unregulated and cutthroat competition, and advocated instead for guiding competition in an orderly fashion.

Keywords: Zhang Jian; Confucian entrepreneurship; Confucian studies; industrialization; Chinese and Western cultural values

Reestablishing the Paradigm to Continue the Confucian Way; Adding Again to the Biographies of Confucian Scholars to Resume Their Writings: Reading the First Series of *Academic Profiles of the Advisors of the International Confucian Studies Association* Shu Dagang; Zhang Xiaocheng

Abstract: The first series of *Academic Profiles of Advisors of the International Confucian Studies Association* (*Guoji Ruxue lianhehui guwen xueshu xiaozhuan* 国际儒学联合会顾问学术小传), edited by Cao Fengquan and Hong Xiuping, contains the biographies of more than forty specialists in Confucian studies. These biographies are taken either from prefaces in their works, or from records of their students, or from comments of friends. The recorded events are accurate, rich in content and very reliable. Between them, they not only show the academic careers of scholars, but also introduce their academic achievements. They also summarize the academic views of the biographical subjects and present these scholars' predictions for the future direction of Confucian studies. This is a history of the restoration and development of Confucian studies since the period of reform and opening up. It is also a valuable reference for future Confucian studies that can aid in realizing innovation and creation. This is truly a twentieth century “*Biographies of Confucian Scholars*” (*Rulin zhuan* 儒林传).

Keywords: International Confucian Studies Association (ICA); advisors; Confucian biography; Confucian studies

Comprehending Han and Song, Exploring Their Hidden Subtleties: A Review of Xia Changpu's *Detailed Investigation of the “General Catalogue of the Complete Library of the Four Repositories”* Deng Hongbo, Liu Chen

Abstract: In recent years, “*Siku studies*” (*Sikuxue* 四库学) has gradually become a prominent field of study, with quite substantial achievements in research related to it. Xia Changpu's 夏长朴 book: *Detailed Investigation of the “General Catalogue of the Complete Library of the Four Repositories”* (*Siku quanshu Zongmu fawei* 《〈四库全书·总目〉发微》), is one of the most outstanding achievements in the current research of *Siku studies*. Relying on a text-based approach, and using precise, meticulous and rigorous textual criticism, this book sorts out the chronological order of the numerous synoptic texts preceding the finalization of the “General Catalogue,” while also further

elucidating the scholarly thought contained in the text of the “General Catalogue,” as well as the historical context hiding underneath. By combining the textual criticism of the “Han Studies” (*Hanxue* 汉学) tradition and the deep reading-approach of the “Song Studies” (*Songxue* 宋学) tradition, this book has successfully carried through an “exploration of hidden subtleties” (*jueyin fawei* 抉隐发微) of the “General Catalogue,” which marks a great milestone in the research of *Siku* studies. For this reason, I would like to review this book, in the hope of drawing the attention of my fellow scholars to it.

Keywords: synoptic texts; chronological order; “General Catalogue” of the *Complete Library of the Four Repositories*; history of scholarship

Profound yet Precise, Substantial yet Detailed; Enlightening What Is New Through Examination of What Is Old: A Review of “The Classics Section” of “The Annotated Bibliography of Rare Editions of Ancient Chinese Books in the Collection of the Library of the American University of Chicago”

Fu Jia

Abstract: *The “Classics Section” of “The Annotated Bibliography of Rare Editions of Ancient Chinese Books in the Collection of the Library of the American University of Chicago”* (*Meiguo Zhijia ge daxue tushuguan cang Zhongwen guji shanben shuzhi: Jing bu*《美国芝加哥大学图书馆藏中文古籍善本书志·经部》) written by Professor Zhang Baosan 张宝三 is a *tour de force* in the genre of annotated bibliographies of overseas rare editions of ancient Chinese books. This book – which is profound yet precise and substantial yet detailed; enlightening what is new through examination of what is old – integrates the author’s research findings in classical studies over many years. It not only reveals the characteristics and value of the rare editions in the “Classics Section” of the collection of the Library of the University of Chicago, but will also be conducive to the promotion of the utilization of texts in classical studies and the overseas propagation of Confucian studies.

Keywords: annotated bibliographies; characteristics; value; classical texts overseas

Where the *Comprehensive Study of the Five Rites* Summarized the Confucian Classics, A Pair of New Books Continues the Work of the Worthies of the Past: Brief Comments on the Compilation of the *Comprehensive Study of the Five Rites* and Its Collation and Arrangement

Ji Li, Zhang Huanjun

Abstract: *The Comprehensive Study of the Five Rites* (*Wuli tongkao*《五礼通考》), compiled by Qin Huitian 秦蕙田, together with Cai Dejin 蔡德晋, Wu Ding 吴鼎 and Wu Nai 吴鼐, and revised by Lu Wenchao 卢文弨 and Yao Nai 姚鼐, is a masterpiece of Qing dynasty ritual studies. In 2020, several collated editions were published in succession. One of these, incorporated in the “*Confucian Canon*” (*Ru zang*《儒藏》) compiled by Beijing University, uses the received edition as its master copy; another, published by Zhonghua Book Company (*Zhonghua shuju* 中华书局), uses the *Complete Library of the Four Repositories* (*Siku quanshu*《四库全书》) version as its master copy. These two master copies are different, their collations each having its own characteristics. Besides the promotion of Confucian studies and the development of classical studies, such a voluminous collative work inevitably invites reflection on the present state of the redaction of ancient books.

Keywords: *Comprehensive Study of the Five Rites*; Qin Huitian; redaction of ancient books

(英文编辑:袁 艾)