

# 國際儒學

中英文

(季刊)

特別顧問：劉延東          福田康夫[日]

顧問：(按汉语拼音排序)

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

## 編輯委員會

主任：陳來

委員：(按汉语拼音排序)

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

主編：仲偉民

## □ 专稿

推进文明对话包容 加强全球合作共赢

——在中国(曲阜)国际孔子文化节暨第七届尼山世界文明论坛上的致辞

..... 刘延东( 1 )

## □ 儒学讲堂

探索文明交流互鉴核心机制 加强中华思想文化国际传播 ..... 牛喜平( 4 )

## □ 儒学通论

遍在与超越:儒家的形上追求及其实现路径 ..... 丁为祥 孙德仁( 14 )

古今学者对性善论的批评:回顾与总结 ..... 方朝晖( 26 )

## □ 古典儒学研究

郑玄《毛诗笺》与“国史”情怀 ..... 袁济喜( 60 )

如何理解荀子的性恶论 ..... 路传颂( 71 )

孟子“义”论:在心性中寻求普遍道义 ..... 陈乔见( 79 )

天道视域中的北宋理学 ..... 张学智( 95 )

## □ 近现代儒学研究

- 刘宝楠《论语正义》的得与失…………… 陈壁生(104)  
三教融合视阈下的“内圣外王”  
——论梁启超以儒、佛思想解庄及其人格审美理想…………… 王英娜(113)  
性理、心性与性情  
——牟宗三对程朱中和说的批评及其反思…………… 赵法生(127)

## □ 世界儒学研究

- 如好好色:中国哲学中的知与行…………… 万百安著 吴万伟 陈进花译(138)  
日本江户时期《诗经》学窥管  
——松永昌易《头书诗经集注》谏论…………… 张小敏 邵航(143)

## □ 书评

- 儒家经典体系的转化与创新  
——评《宋代〈四书〉学与理学》…………… 刘文鹏 殷慧(148)  
教化之道 一以贯之  
——李景林《教化儒学续说》读后…………… 崔翔(153)  
中国哲学的政制之维  
——《中国哲学与古典政制》研讨会纪要…………… 贝承熙(158)

# INTERNATIONAL STUDIES ON CONFUCIANISM

Vol. 1 No. 4 (Sum 4) 2021

---

## CONTENTS

- Building an Inclusive World Through Dialogue Between Civilizations and Global Win-win Cooperation ..... Liu Yandong ( 1 )
- Exploring the Core Mechanism of Exchange and Learning Between Civilizations to Strengthen  
the International Propagation of Chinese Thought and Culture ..... Niu Xiping ( 4 )
- Omnipresence and Transcendence: The Metaphysical Quest of Confucianism and Its Path to Realization  
..... Ding Weixiang, Sun Deren ( 14 )
- The Historical Criticism of the Theory of the Goodness of Human Nature: Review and Summary  
..... Fang Zhaohui ( 26 )
- Zheng Xuan's *Commentary on the Mao Edition of the Shijing* and Sentiments of "National History"  
..... Yuan Jixi ( 60 )
- How to Understand Xunzi's Theory of the Evil of Human Nature ..... Lu Chuansong ( 71 )
- Mencius's Theory of "Righteousness" (*yi* 义): Seeking Universal Morality in the Heart-Mind  
and Human Nature ..... Chen Qiaojian ( 79 )
- Northern Song Neo-Confucianism from the Perspective of the Heavenly Way ... Zhang Xuezhong ( 95 )
- The Values and Flaws of Liu Baonan's *The Correct Meaning of the Analects* ..... Chen Bisheng ( 104 )
- The Concept of "Sainthood Within and Kingliness Without" from the Perspective of the Integration  
of the Three Teachings: On Liang Qichao's Interpretation of Zhuangzi and His Aesthetics  
of Personality by Way of Confucian and Buddhist Thought ..... Wang Yingna ( 113 )
- Nature and Principle, Mind and Nature, and Nature and Disposition: Mou Zongsan's Criticism of  
and Reflection on Cheng Yi and Zhu Xi's Explanation of Inner Balance and Outer Harmony  
..... Zhao Fasheng ( 127 )
- "Like Loving a Lovely Sight": Knowledge and Action in Chinese Philosophy  
..... Bryan Van Norden; Wu Wanwei and Chen Jinhua, trans. ( 138 )
- A Brief Discussion on Matsunaga Shōeki's *Headnotes to Collected Annotations on the Shijing*  
..... Zhang Xiaomin, Tai Hang ( 143 )
- The Transformation and Innovation of the Confucian Classics System: A Review of *The Study of  
the Four Books and Neo-Confucianism in the Song Dynasty* ..... Liu Wenpeng, Yin Hui ( 148 )
- The Way of Transformative Education Is Connected by One: After Reading Li Jinglin's  
*Further Explanation of Educational Confucianism* ..... Cui Xiang ( 153 )
- The Political Dimension of Chinese Philosophy: Proceedings of the Seminar on *Chinese Philosophy  
and Classical Political Institutions* ..... Bei Chengxi ( 158 )

· 专稿 ·

# 推进文明对话包容 加强全球合作共赢

——在中国(曲阜)国际孔子文化节暨第七届尼山世界文明论坛上的致辞

(2021年9月27日)

刘延东

(国际儒学联合会会长)

尊敬的各位嘉宾、各位专家学者，  
女士们、先生们、朋友们：

大家上午好！

金风送爽，硕果飘香。今天，我们相聚在中国古代伟大思想家、教育家孔子的故乡——山东曲阜，共同出席2021中国(曲阜)国际孔子文化节暨第七届尼山世界文明论坛。与会嘉宾中有各国各界精英翘楚，各位多年来为文化交流、国际合作作出了积极贡献。借此机会，我代表国际儒学联合会，对各位嘉宾、各位专家学者表示热烈欢迎，并致以衷心的感谢！

本届论坛的主题是“文明对话与全球合作”，这一主题十分契合当前动荡不宁而又充满风险挑战的世界局势，具有深刻的现实意义和长远意义。当今，百年大变局和世纪大疫情相互交织，人类生存发展遭遇多重危机，全球治理体系经历深刻调整，世界面临的不稳定不确定因素正在增加，经济低迷，单边主义、保护主义抬头，网络安全、重大传染性疾病、气候变化等非传统安全威胁持续蔓延。一些地方战乱和冲突仍在持续，隔阂和对立有所加深，各国人民追求和平繁荣、向往幸福安宁的呼声更加强烈。面对危机与挑战，选择对立还是尊重，封闭还是合作，零和博弈还是互利共赢？需要各方达成共识，作出正确的选择。中国国家主席习近平纵览国际局势，洞察时代发展，作出一系列重要论断，深刻指出，面对共同挑战，我们只有和衷共济、和合共生这一条出路，向全世界发出了解答时代之问、引领时代之路的时代强音，对加强文明对话与理解、促进全球合作与共赢的重要性和紧迫性作出了令人信服的回答。

今天，我们举办第七届尼山世界文明论坛，再一次追忆先贤，审视当代，发起“文明对话与全球合作”的倡议，旨在倡导不同文明间的理解与国家间的交流，通过文明合作促进包容、协作与共赢，发扬相互尊重、互鉴共荣的文化价值，坚持“拉手”而不是“松手”，坚持“拆墙”而不是“筑墙”，努力促进各方共绘美美与共的人类文明画卷，共建和谐繁荣的地球村。

两千多年前孔子创立的儒家学说以及包括儒学在内的中华优秀传统文化，提出了“己所不欲，勿施于人”，和而不同、求同存异，万物并育、大道并行，讲信修睦、协和万邦，和衷共济、四海一家等一系列具有时代价值和世界意义的可贵思想，蕴藏着解决当代人类面临的难题的重要启示。国际儒学联合会是具有学术性、专业性、国际性、民间性的学术文化联合组织，多年来与有关国家和

地区友好交流,与各国学术文化机构、大学开展合作,与广大专家学者共同研讨,致力于展示人类文明成果,促进文明互鉴。今后,国际儒学联合会将积极联结国际组织,会同各国有关人士,继续倡导不同文明对话交流、和谐共生,促进各国人民心灵相通,让和平友好合作造福广大民众!

女士们,先生们,朋友们!

历史告诉我们,交流互鉴是文明发展的本质要求和内在规律。一种文明,只有不断同其他文明交流融合、取长补短,才能保持旺盛的生命力。无论是古代的中华文明、希腊文明、罗马文明、埃及文明、两河文明、印度文明等,还是现在的亚洲文明、非洲文明、欧洲文明、美洲文明、大洋洲文明等,都蕴含着富有永恒魅力、具有当代价值的优秀文化精神,都在历史长河中书写着互学互鉴的璀璨篇章。人类社会是一个从封闭走向开放、从蒙昧走向文明的发展历程,交流互鉴不仅有力推动了不同文明的对话,也为人类进步注入了强大的生机和活力。

纵览中国历史,从佛教东传、“伊儒会通”,到近代以来的“西学东渐”、新文化运动、马克思主义和科学社会主义传入中国,再到改革开放以来全方位对外开放,中华文明始终在兼收并蓄中历久弥新。中国的“四大发明”、天文历法、诗词歌赋、琴棋书画、医武茶香以及人文精神早已远播四海。包括儒学在内的中华传统文化,在长期演化过程中从与其他文明的交流中获得了丰富营养,成为人类共有的精神养分,绽放出更加璀璨夺目的文明之光。

放眼全球,世界正处在一个新的历史十字路口,国际社会比以往任何时候都更加需要联手应对挑战、实现共同发展。文明交流互鉴是人与人、心与心、思想与思想、情感与情感的交流,倡导求同存异、合作共赢,是弥合隔阂误解、促进民众相知和民心相通的重要途径。我们应加强多层次文化交流和文明对话,促进文明交流互鉴走实走深,为推动构建人类命运共同体贡献智慧和力量。在此我愿与各位分享几点感悟。

### **第一,坚持尊重包容理念,在平等交流中增进不同文明的理解共识**

人类在漫长的历史长河中,创造和发展了多姿多彩的文明。我曾访问过世界上许多国家和地区,深为不同文明中所蕴含的古老厚重、博大精深的文化内涵,美轮美奂的艺术形象所感动和震撼。每一种文明都延续着一个国家和民族的精神血脉,既需要薪火相传、代代守护,更需要与时俱进、勇于创新。只有根植本国历史文化沃土,才能有底气传播本国文明,才有能力吸收并借鉴其他各国各民族文明。

文明只有姹紫嫣红之别,绝没有高低优劣之分。正如中国国家主席习近平所强调的,文明交流互鉴应该是对等的、平等的,应该是多元的、多向的,而不应该是强制的、强迫的,不应该是单一的、单向的。只有打破文化交往的壁垒,以兼收并蓄的态度汲取其他文明的养分,人类文明的百花园才会群芳竞艳。

文化间的交流连接着人心与人心,又以跨越国度、信仰、文化的界限,滋润着国家之间友谊的参天大树。对此,我深有体会。我曾担任过中俄、中美、中欧、中英、中法、中德、中南非、中印尼等多个人文交流高层磋商机制的中方主席,见证了涉及五大洲、诸多国家的人文交流的蓬勃发展。我和多国朋友讲,人文交流是分歧最小、共识最多的领域,丰富着国家关系的内涵,使之更有温度、更具韧性、更添活力。在人类面临共同风险挑战的今天,我们更应以文明交流超越文明隔阂,以文明互鉴超越文明冲突,以文明共存超越文明霸权,夯实共同构建人类命运共同体的人文基础,共同创造世界文明辉煌的未来。

## 第二，倡导多边主义精神，在互学互鉴中弘扬全人类共同价值

当今世界有 200 多个国家和地区、2 500 多个民族和多种宗教，每一个群体都曾在历史岁月中沉淀了独特的思想与智慧。不同的历史文化，形成了各具特色、不尽一致的传统观念和主流价值，但对于真善美的追求，都是相通的，蕴含着许多共同的价值理念。文化的多样性与和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值追求相生相成，迸发出多边主义的强大力量。

人类是一个整体，地球是人类共有的家园。我们应本着对人类前途命运高度负责的态度，做全人类共同价值的倡导者，摒弃制度模式偏见，跨越意识形态藩篱，以宽广胸怀理解不同文明对共同价值内涵的认识，欣赏不同国家对实现共同价值的探索实践。要在文明的对话交流、包容互鉴中，追寻世界持久和平与人类和谐共处之道，推动多边主义的火炬照亮人类前行之路。

## 第三，高举团结合作旗帜，在和衷共济中构建人类命运共同体

和而不同是中华民族的文化内核和历史传统。“和羹之美，在于合异”，“己所不欲，勿施于人”，和而不同、以和为贵、协和万邦、和合共生等等。可以说，“和合”理念深深植根于中华民族的精神世界之中，鲜明映照在中国同世界各国交往的具体实践之中。

今年是中国共产党百年华诞。习近平总书记发表重要讲话，深刻总结了中国共产党领导人民百年奋斗的伟大成就，庄严宣告实现了全面建成小康社会的第一个百年目标，历史性地解决了绝对贫困问题，正在意气风发向着全面建成社会主义现代化强国的第二个百年奋斗目标迈进。当今中国，坚定做世界和平的重要建设者、全球发展的最大贡献者，坚定站在和平与正义的一边，与世界上一切进步力量携手共进，这表达了全体中国人民的心声。在与世界人民一道，共建美好未来的道路上，我们应拓展文明对话的空间和手段，不断丰富人类文明新形态，在交流互鉴中走好独具民族特色的现代化之路。

疫情肆虐告诫我们，各国是休戚与共的命运共同体，重大危机面前没有谁能独善其身。我们应高举团结合作的旗帜，携手推进经济复苏、捍卫民众健康、坚持普惠包容、强化创新驱动、完善全球治理，为加剧动荡的国际形势注入更多稳定性，为濒临衰退的世界经济注入更多正能量，共同呵护和建设我们的地球家园。

女士们，先生们，朋友们！

今天我们所在的山东省是中华文明的发祥地之一，也是儒学文化的重要起源地。近年来，山东省积极推动文明交流互鉴，努力打造中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展先行区，推出系列战略举措，取得了阶段性成果。此时此地，我们回首古圣先贤的智慧之路，更加感受到“历史照鉴未来”的力量与希望，更加期待人类文明包容共济的精彩华章！

总之，人类社会今天再次面临何去何从的历史当口，我们坚信，人类和平发展进步的潮流不可阻挡。让我们继续携起手来，广泛播撒文明的种子、友谊的种子，让交流互鉴增进理解认同、促进民心相通，为推动建构人类命运共同体、促进世界的永久和平繁荣、增进人民福祉作出新的更大贡献！

最后，预祝 2021 中国（曲阜）国际孔子文化节暨第七届尼山世界文明论坛取得圆满成功！

（责任编辑：石 伟）

· 儒学讲堂 ·

# 探索文明交流互鉴核心机制 加强中华思想文化国际传播

牛喜平

**摘要:**经济全球化加速了不同文明接触、融合的步伐,将文明交流互鉴推到了前所未有的重要地位。探索总结中华文化与其他外来文化碰撞、交流、融合的历史经验及教训,对文明交流互鉴核心机制和一般规律形成以下认识:思想文化层面的融合贯通为重要内容;知识阶层承担主要角色;文化经典的译介、传递是核心“工程”;国家之间的友好交往是重要的前提。在文明(文化)包含的思想层面、制度层面、物质层面三部分要素中,思想文化处于主导和核心地位,是矛盾的主要方面。它统摄并渗透到其他部分之中。因此,思想文化层面的融合贯通又是文明交流互鉴最核心机制。文明的融合只有深入到文明内部的思想精神内核,实现“神经”内部的嫁接,在克服“排异反应”后通过哲学层面的诠释,才能达到对元典精神的选择吸收。文明(文化)的融合会通是一个寻找共性不断创新的过程,最终都以本土化为特征并推动了当时社会的进步与发展。从文化传播的角度看,中华文化显示出内向被动的特征。对文明(文化)传播核心机制、特征的认识,启示我们在思想上要充分认识到思想文化传播在文明交流互鉴中的核心地位和作用,在行动上要抓住中华思想文化传播这个主要矛盾,采取相应主动的措施。

**关键词:**文明交流互鉴; 文明对话; 中华思想文化; 文化传播机制

**作者简介:**牛喜平,国际儒学联合会(北京 100045)

经济全球化加快了文明融合的步伐,加速了文化交流的频次。跨国、跨区域的全球合作,信息的瞬时全球流动、覆盖,加速了不同文明、不同文化信息的汇聚,使文化的融合发展成为不可逆转的趋势。人类应对道德危机、安全危机、环境危机的挑战,选择、重建新文明体系的过程和全球治理的探索,提高了人类命运共同体意识,将文明的交流、互鉴、融合推到了前所未有的重要地位,成为21世纪人类可持续发展的首要任务。

充分认识新时代不同文明交流、互鉴、融合的历史大趋势,高度重视中华文化对外传播的地位和作用,吸取中华文化与外来文化融合发展的历史经验,探索不同文明交流、互鉴的核心机制,抓住中国崛起的历史机遇,变被动的适应为主动的作为,加强中华思想文化的传播是本文探讨的重点。

## 一、世界文明发展的趋势

充分认识世界文明发展的总趋势,对自身文明和他者文明保持高度的文化自觉,认清中华文

明在世界文明中的历史方位是研究中华思想文化国际传播的起点。

### (一) 关于文明、文化的一般概念

文化是一个动态变化的概念,体现了人们认识自然、改造自然的能力,贯穿于整个人类历史。人类对文化的探索经历过蒙昧时代、野蛮时代到文明时代的转变,文明是文化发展到一定阶段,产生了制度文化的产物。一般地讲“文明”强调进步的取向,与不文明(野蛮)相对应,文化趋于中性,使用范围较广;文明表示过程,文化表现为特性,以民族差异和特性为主,强调不变的传统及其特征。广义的文化定义,包含了人类文明的所有成果。这里“文化”与“文明”通用,本文即采用两者通用之意。

文化(文明)主要包含物质文化、精神(思想)文化、制度文化三大部分。构成文化(文明)的三部分内容是互相含摄,相互联系、相互影响的整体。思想文化是矛盾的主要方面,处于统摄引领地位,渗透到其他部分之中。

### (二) 不同文明的渗透融合多元共存是大趋势

追求生生不息的可持续发展是人类文明产生演变的内在动力。文明在形成过程中,由于地理环境的隔阂和信息的封闭造成了不同的文明形态,但这些文明都是不同的国家、不同民族在特定的区域特定历史经验的结晶。回顾人类五千年的文明史,使我们可以更清楚地看清文明发展的规律与趋向。

产生于黄河流域的中华文明是有自己独立起源的文明。对内它经历过夏、商、周三代的传承转化,先秦时期的儒、道、墨、法、名家等诸子之间的激荡与吸收,汉代的儒法并用,魏晋时代的儒道结合(魏晋玄学);对外接纳印度佛教并与儒、道融合,在隋唐时期形成了中国佛学、中国佛教,唐代以来,与伊斯兰文化融合产生了回族文化,宋明时代以原始儒家为基础融合佛学、道学产生了宋明理学,近代以来,与马克思主义结合产生了革命文化和社会主义先进文化,中国改革开放以来,吸收引进西方的市场经济和科学技术文化形成了中国特色的社会主义市场经济文化。

以地中海区域为源头的西方文明,是结合吸收古埃及文化、两河流域的苏美尔文化、犹太教文化,以古希腊文化、基督教文化为基础形成。期间阿拉伯文明、中华文明对欧洲的文艺复兴、启蒙运动无论从物质文明、精神文明、制度文明都曾经产生过很大影响,对西方文明崛起作出过积极的贡献。

起源于古代的中东文明,则与遍及北非、西亚、中亚、南亚及西南欧洲的伊斯兰文明与犹太教、基督教、琐罗亚斯德教有密切的联系,同时在学习、吸收、借鉴古代埃及文明、巴比伦文明、希腊文明、波斯文明、印度文明及中国古代文明的基础上发展而来。

历史地看,我们可以得出这样结论:各种文明无论是其内部还是外部都显示出交流、互鉴、融合、创新的趋势,在结构上呈现出多元共存的格局。著名社会学家费孝通认为:世界上不论哪种文明,无不由多个族群的不同文化融会而成。严肃的学术研究表明,各种文明几乎无一例外是以“多元一体”这样一个基本形态构成的。由56个民族组成的中华民族(文明)亦具有“多元一体的格局”,可以为全球化时代处理不同文明之间的关系提供启示和经验。

美籍巴勒斯坦学者爱德华·萨义德在其《东方主义》再版序言中说:“我们无须关注认为的文明冲突,而需关注不同文明的慢慢融合,这些文化是重叠的、交融的和共存的。但是这种远见需要时间,耐心和带着疑问的探索,这种探索的背后是彼此间的信任,但是我们生活在一个快节奏的时代,这使得我们很难保持这种信任。”

近代以来,世界格局的变化又会对文明的发展产生什么样的影响?英国历史学家汤因比在《历史研究》一书中指出,当人类进入到20世纪中期以后,世界形势发生了重要的变化:一是科学的进步把世界拉入了一个统一的大市场;二是核技术的利用,尤其是核武器的出现,使人类面临严重的威胁;三是世界的资源走向枯竭;四是环境受到严重污染。这四大变化使人类进入一个不可逆的全球化时代,进入一个命运与共的境地。进入21世纪以来,汤因比指出的这种现象有加剧的趋势。信息技术、人工智能技术为代表的现代科技发展及人类对外太空的探索加速推动全球化向深度广度的发展。

面对全球化的影响,人类面临诸多问题,文明的融合发展出现新的特点:第一,克服国家、族群的偏狭,树立整体文明观。全球化导致的人类生存的相互依赖性、发展的协作性、命运的共同性,要求必须用更加开阔的视野、博大的胸襟、整体性思维、命运共同体的意识,站在全人类的视角审视、引导文明发展的路径。植根于中华文明沃土的构建人类命运共同体就是全球化时代的整体文明观,体现了人类对自身文明的高度自觉。第二,寻找共同价值,重塑文明体系。人们开展反思近代以来以西方文明为中心的,以科技驱动主导的、追求个人利益最大化、排斥他者的单一西方文明模式给人类发展带来的不可持续性,主张不同文明重新看待“他者”、深思自我、要站在全人类的整体利益,重新审视文明发展的路径,吸收其他文明优秀基因,发展一种适合人类可持续发展的新的文明模式。不同文明“求同存异”,在文明内核,寻找共同价值理念,重建人类文明新秩序。第三,开展文明对话,促进互相理解。各个文明体系的人们越来越认识到各个文明必须在平等、互相尊重的基础上积极开展文明对话,交流互鉴,达到相互理解宽容,这是文明发展的必由之路。上述理念,日渐强大,引导了未来文明发展的方向。

### (三) 中华文化国际传播的历史机遇

面对文明交流融合的大趋势,较之于政治、经济,文化所具有的稳定性力量必将在全球治理、文化秩序的重建中发挥重要作用。中华文化的国际传播面临着新的历史机遇:

第一,中国现在正进行着第二次崛起。美国纽约大学教授熊玠在《中国的第二次崛起》一书中认为,历史地看,中国是第二次崛起,历史说明中国于公元713年—1820年的第一次崛起是和平崛起,当时的GDP是世界第一,大于欧洲总和。中国的第二次仍然会是和平崛起,这是中国人的文化基因决定的,是由历史文化和民族精神决定的。这是历史的轮回,是不以人的意志为转移的,我们要拓展时空观念,以历史的眼光来看待中国的崛起。现在,中国已经是全球第二大经济体,随着国力的增强,各国人民都想了解中国的文化,打开了中华文化传播的空间。

第二,中华文明是具有独立起源并保持了连续性的悠久文明,在历史的发展中跌宕起伏,每逢潮头大放异彩,每遇谷底沉潜蓄积,但它蕴含的指导人类生存发展的核心价值理念和独特的思维方式超越时空,具有永恒的价值。它在动态的发展变化中形成了包括传统文化、革命文化、社会主义文化和各民族文化多元一体的格局,从古至今对人类的和平发展产生着重要影响。“人类要想在21世纪生存下去,就必须回到二千多年前的孔子那里去寻找智慧”,这已经成为了当代社会对中华传统文化需求的经典表达。中华文明作为一种未曾中断的文明,在维护国家统一,处理多民族、多元文化共存中积累的经验,“正德、利用、厚生”以民生为本的治国理念,以协和万邦、世界大同为目标的人类理想,为未来人类的可持续发展提供了智慧、目标、方法论。中华思想文化是世界文明的重要的源流,理应为世界人民共享。这是人类文明自身发展对中华文化需求产生的机遇。同时,世界文明的转型与文化秩序的重建,也为中华文明向其他文明汲取经验和智

慧,积极参与未来文化的重建提供了机遇。

第三,今天的中华文化的传播是历史的继续,但面临新的环境、新的时代特点。中国综合国力的发展壮大和迅速增长的国际影响力、人类面临诸多问题的解决对中华文化提出了要求,中国提出了“构建人类命运共同体”、“一带一路”建设、推动建设“相互尊重、公平正义、合作共赢”的新型国际关系等许多重大时代命题,为中华文化的国际传播开拓了广阔的领域。

## 二、探索文明会通的核心机制

中华文明是一个动态发展不断演进的概念,其内涵不断变化丰富。它的形成也正是在诸子百家的相互吸收整合及与外域文明不断融合创新中进行的,而中华思想文化的传播承担了非常重要的功能。回顾中华文明自身的演进和与外域文明交流影响的历史,我们可以得到一些历史的经验和启示。

### (一)历史上不同文化的融合首先发生在知识阶层

不同文化的融合必须是思想文化产生共鸣、吸收、选择、融合、创新的过程。这个过程首先发生在各国各个民族的知识阶层(学者)、精英阶层。

回顾东亚地区儒学传播历史,其中一个重要的特点就是,它既是各国的交往史,也是一部学者交往史、一部学术交流史。学者(知识阶层)在其中扮演了非常重要的角色。自隋唐起一千多年来,古代朝鲜朝廷不断派遣子弟到中国留学。韩国栗谷先生曾经说:“士林(学士)是国家的元气,如果朝廷中有读书人,国家就会得到治理,如果朝廷中没有士林,国家就会遇到困难。”历史上朝韩和日本一批又一批的学者参与了儒学典籍的传达、译介、诠释、创新,使其在本国生根开花结果。儒学向日本的传播始于位于朝鲜半岛西南部百济的阿直歧和五经博士王仁。公元405年,他携带《论语》十卷和《千字文》一卷,到达日本,开启日本儒学传播的先河。之后百济向日本派遣五经博士形成轮换制度。日本曾用四个县土地换一个五经博士,可见知识分子在文化传播中的作用。此后,在隋唐300年间,日本先后19次遣使和派留学生来华。日本“上古至近、现代,可称为儒家学者的,可能有三四千人之多,所留下的著作,不论存佚,至少有数万种”。江户时代以来日本汉学家有2898人,其中十之八九是儒家。

从东汉末年开始,历经隋唐600年完成的印度佛教的中国化——产生了完全中国化的中国佛学、佛教是由中印两国的学者担纲完成的。两晋时代朱士行是最早的开拓者,他曾先后带领一百多人西行求法,同印度学术界真正接触,开风气之先河,其后是法显、宝云、玄奘等僧人知识分子。为接待日益增多的中国求法僧人,印度室利笈多王专门建造新的寺院。中国僧人的西行又吸引许多印度、西域的大佛学家上百人到中国来,比如,无罗叉、鸠摩罗什、觉贤等。鸠摩罗什通过学习,精通汉语,曾有二千多人在他身边进行佛经的翻译。晋宋以后,西来的僧侣越来越密,北魏洛阳永明寺,接纳“百国沙门三千余人”,成为佛教知识的中心。

欧洲从16世纪至18世纪历时三个多世纪的“中国热”是中华思想文化海外传播的典型事例,也是经由欧洲学者和传教士完成。意大利作家白佐良、马西尼在《意大利与中国》中描写明朝末年,中国与欧洲文化学术成就的交流时写道:“这次以密集的文化交流为特征,两种文明的最有代表性的文人成了主角;耶稣会士和中国士大夫,前者是当时欧洲文化领域的佼佼者,后者则是传统儒家文化培育出来的文人。”欧洲主要的近代国家的宗教机构和学术机构,为“中国

热”的兴起提供了丰富的研究资料和健全的研究机制,在“中国热”推动下产生了“中国学”(即汉学)的独立而规范的学科体系,由此催生了近现代以儒学为主干的中华文化国际传播的一个更大的知识群体。

汤因比在总结中华文明为什么具有连续性时认为,正是中国文人阶层在中国官僚体制中的沿袭性,及科举制度,从而保持了中华文明史连续性。这是对知识阶层在文化传播中的作用非常重要的评价。

近代以来,中国早期对马克思主义的引进、吸收,主要是由像李大钊、陈独秀、瞿秋白、毛泽东、周恩来、蔡和森、李达等一大批先进的知识分子结合中国革命的实际完成的,一大批青年知识分子曾赴俄国、欧洲、日本求学寻找译介马克思主义思想,使马克思主义在中国广泛传播并为中国先进分子所接受,也为中国共产党的诞生作了思想上和人才上的准备。

## (二)文化经典翻译、传递是核心工程

文明的隔阂首先是语言的隔阂,其次是文化的隔阂。文化经典是不同国家、民族文化在生存发展中形成的结晶,承载了不同文明的核心思想,是打通语言、文化隔阂大门的关键。所以,不同文化的融合会通,无论是“东学西渐”、还是“西学东渐”都无不以经典的翻译、传递为先导和桥梁。

历史上,中国对印度佛经的翻译,欧洲传教士对中华文化经典的翻译,朝鲜、日本等国对中国典籍的诠释、传递、整理都可称作是巨大的文化工程。比如,堪称文明译介奇迹的印度佛经的汉语翻译,为保证质量和艺术的统一,一般要经过“选择、传译、受译、证义、校勘、润色”六道程序:一是选择,即选择什么样的经典进行翻译;二是传译,把经典的基本意思用翻译语言表达出来,保有原经典语言的句法结构;三是受译,就是把传译结果正式翻译成地道的本国语言;四是证义,由兼懂两国文字的学者,对明显错误的地方进行修改;五是校勘,由大学问家对原典进行对勘,看意义与原典是否符合;六是润色,由文学家润色成为本国优美的文字,才正式成为定本。中国佛经的翻译不仅传神地译介了佛经的内容,而且逐渐形成了一种具有中国特色的佛经翻译文字,大大丰富了汉语语言文化。

17世纪—18世纪耶稣会士对中华文化典籍的译介是东学西渐的桥梁。中华的典籍通过罗明坚、利玛窦、金尼阁、白晋、魏礼贤、理雅各等一大批欧洲传教士将儒家经典翻译成拉丁文、法文、德文、英文等多种语言。当时欧洲一大批哲学家、社会学家等文化精英虽然没有到过中国,他们正是通过这些翻译的典籍和与传教士的通信中了解了中华文化。中国学者张西平在《儒学西传欧洲导论》中写道:“只有中国古代的典籍被陆续翻译到欧洲之后,中国文化才在西方产生精神性影响。”此外,这一时期,经过政府或传教士之手法国国家图书馆、德国慕尼黑图书馆、柏林的国家图书馆、英国牛津大学图书馆、剑桥大学图书馆收藏了大量中国典籍,在东学西渐中发挥了巨大的作用。

东亚儒学传播中经典的传递和诠释扮演了重要的角色。儒学和其他中华文化典籍最先传到朝鲜、越南,如前文所述日本的儒学传播肇始于《论语》传入。日本哲学家简野道明说:《论语》传入日本也就是日本儒学的发轫。此书对于日本国风民俗的陶冶,实有极大的影响。自古以来,《论语》被尊为至高无上的圣典,上自历代天皇、下至市井下人,始终讲究不倦。唐宋以来,朝鲜、越南、日本通过遣使、留学生从中国运回大批中国文化典籍。日本《本朝见在书目录》中著录汉籍数量占当时中国国内存在的文献典籍的一半。

中华文化对外传播、对内吸收其他文化的过程,亦是文化典籍的译介、传达过程,它是根据不同文化融合的需求自然产生发展的,服务于文化传播有机统一的整体。今天,我们用历史的眼光去检视它,就好像是一个个事先计划好的巨大的文化译介工程,令人赞叹。总结这些历史的经验对我们当代经典的内译、外译都具有借鉴意义。

### (三) 思想文化层面融合贯通是核心机制

在文明(文化)所包含的三部分内容当中,思想文化是主导和核心,是矛盾的主要方面,统摄渗透到其他部分之中,这是因为不同国家、民族之间、学术之间的隔阂首先是文字(语言)的隔阂,其次是文化的隔阂造成的根本性的思维方式、思想理念的隔阂。文明融合要深入到文明的内部,以思想精神为内核,首先表现在通过哲学层面的诠释,达到对元典精神的选择吸收。关于这种元典精神,中国学者冯天瑜在《中华元典精神》中阐述到:元典精神就是文化精神,它具有时空的超越性,为后人提供了文化的核心价值理念、思维方式等文化全息基元,同时它还具有广阔的不确定域,为后人的诠释、重建学术体系提供了基础。这种元典精神(思想文化)指向宇宙、社会和人生的普遍性问题,而这些问题是各个时代的人类所始终关心的;并且,元典在回答这些始终困扰着人类的重大问题时,提供的是一种哲理式的框架和开放式的原型,而不是实证性的结论和封闭式的教条。

文化的融合是共性的结合与本土化创新的形式表现,体现为文化内核的结合,在克服排异反应后进行新的诠释创新,其最终形式一般都以本土化为基本特征。我们需深入到每种学术的“神经”内部,分析其融合嫁接的细节,观察其发生“化学反应”的过程和外部条件。历史上中华文化无论是诸子百家内部或与外域文化之间的吸收、传承、借鉴、创新发展的实践都说明了这一点:

1. 中华文化对印度佛学、印度佛教的本土化吸收。最早传入中国北部的小乘佛教由于得不到士大夫阶层的响应,而被称为“淫祠”。在对大乘佛学的消化吸收中,道家思想接纳了佛学思想用“无”翻译佛教的“空”的思想;儒家人性本善的思想,接纳了佛家人人都有佛性的思想,最后产生了中国的大乘佛学、中国的禅宗宗教。

著名学者牟钟鉴在《儒道佛三教关系简明通史》中精细地描写了儒道佛之间相互融合的关系。他说:中国化的佛教禅宗它将“万法唯心”的教理与老子“道隐无名”、孟子“求其放心”的思想结合,提出“不立文字,教外别传;直指人心,见性成佛”的参禅之道。道学家将禅宗智慧迁移于儒家心性论中,形成“心即理”“致良知”学说。朱子理学从华严宗“理事无碍”“一月普现一切水,一切水月一月摄”中得到启示,建立了“理一分殊”学说。

著名学者刘学智也说道:“理学(亦称道学)是唐末五代以来儒释道三教归一趋势发展的必然结果。“佛教由禅宗而革命,道教由全真而转向,儒学到理学乃大变,其富于变革转化中的思想意趣不越‘心性’二字”。“理学是魏晋玄学本体论经过隋唐佛教的本体论与心性论相结合的发展阶段,以儒学尊天思想、宗法伦理和心性论为核心,同时吸收佛道二教的心性论和思辨方法而形成的伦理本土化的哲学思想体系”。正是儒学在新的历史条件下对佛学(佛教)、道学(道教)核心思想的吸收创新,使儒学获得了本体论的依据,以哲学的方式为新的社会秩序提供了理论依据。

2. 西方启蒙运动对中华文化的吸收。美国著名汉学家史华慈在论述不同文明共同性时写道:“从各个轴心文明中涌现出来的并不是众口同声的响应,而是一些共享问题的意识。只有当

我们从总括的文化导向的层面下降到问题的意识层面,跨文化的比较才变得最令人兴奋,也最具启发性……也正是在这个层面、尽管更大的文化导向之间存在着更巨大的分歧从而造成无可争辩的差距,我们仍然可以看到有可能出现某种普适性的属于整个人类的论域。”在这里,我们几乎随时可以听到孔子和苏格拉底、墨子和霍布斯(Hobbes)、老子和奥义书、孟子和卢梭、荀子和柏拉图、韩非子和马基维利等人之间的对话。对欧洲“中国热”作出巨大贡献的是马可·波罗、利玛窦、莱布尼茨、伏尔泰、魁奈等一大批传教士和知识界人士,他们不因中西文化在哲学宗教上的基本差异,就根本否认两种文化会通的可能。经过他们对中国哲学思想、政治制度的诠释、传播,中华文明的理性主义、人文主义精神、教育思想、伦理思想深刻地影响了当时欧洲的启蒙运动,融入了欧洲政治经济文化变革,中西两大文明的融合成为了文明世界的强大推动力。

3. 马克思主义与中华文化结合。中国传统文化中的大同理想社会构想、民本主义思想、唯物论辩证法思想、知行合一思想、群体意识、经世致用等经过转化与马克思主义的共产主义社会、无产阶级人民民主专政、辩证唯物论和历史唯物论、主客统一与实践的认识论、集体主义精神、现实主义精神相契合,是马克思主义与中国革命的实际结合的思想文化基础。进而产生了中国化的马克思主义——毛泽东思想,产生了中国特色的社会主义理论实践。中国社会主义的建设与西方文化的结合产生了社会主义市场经济理论。中国改革开放以来形成的“中国发展模式”背后充满活力的文化基础就是近代以来马克思主义、中华文化融合产生的一种新的文化形态,即中共十九大概括为中华优秀传统文化、革命文化和社会主义先进文化的新的文化形态。

4. 伊斯兰文明与中华文明的融合。由中国十个少数民族信仰的中国伊斯兰教的本土化、民族化及和谐相处的过程说明了这一点。穆斯林知识精英王岱舆、张中、马注、刘智等用儒家思想观念、术语系统阐释伊斯兰教,巧妙地将两种异质文明相结合,建立了中国伊斯兰教义学和哲学体系。借鉴儒家本体思维模式,把形式境界和伦理道德观念相结合,建立真一本体论。将宇宙本体建立在宗教信仰基础上,以真一为创造天地人物,涵盖宇宙自然、永恒存在的世界本源。其真一数一化生宇宙万物的宇宙观吸收儒家理气、无极、太极、阴阳等思想,将儒家“理”“气”、概念运用与真一的演化过程,用儒家的仁、义、礼、智、信诠释伊斯兰的念、礼、斋、课、朝的圣教五功。这是伊斯兰文明与中华文明教义思想和哲学思想层面的创新与融合,使伊斯兰文明从陌生的他者文明成为中华文明的组成部分。

5. 儒学在东亚的本土化。中国儒学经由朝鲜半岛到日本的传播及向东南亚国家的传播,已经有二千多年的历史,对东亚社会的社会、政治、经济、文化的发展产生了重要影响。儒学传播到东亚各国后与所在国的思想文化结合中,形成了具有本国思想特色的精神文化资源和具有本国特色的儒学形态。比如,儒学传播韩朝、日本后,忠孝观念成为核心内容,仿唐制、宋制进行儒学教育、科举取士,朝廷实行“经筵”“释奠”,将儒学政治化宗教化;日本对理学创新发挥,形成了一系列学派,对日本历史上的重大变革“大化革新”“明治维新”产生过重要影响,特别是近代以《论语加算盘》为代表的儒学经济伦理思想对当代经济的发展产生了重要影响。越南对儒学教育与科举考试的吸收;新加坡面对西方文化,用儒学伦理道德观念对国家共同价值观重塑都显示了这一特征。儒学经过本土化的消化吸收后,成为了这些国家民族精神的重要组成部分,成为百姓的日常生活依规。这些建立在共同的中国儒家学术基础之上而又各具本国特色的儒学文化构成了东亚文化共同体——儒家文化圈。这是东亚和平发展的坚实基础。

#### (四) 国家友好交往是文明互鉴的前提,文化融合推动社会发展

历史上儒学首传韩国,再传日本正是中国与两国友好交往的开始。

对中华文化向欧洲传播作出贡献的欧洲传教士,开始都肩负着传教与外交双重使命。回顾以儒学为主干的中华文化两千多年的传播史,中国与朝鲜、日本、越南、新加坡、意大利、法国、德国、英国、俄罗斯等国的友好交往,都为中华文化的国际传播奠定了基础。

历史上中华文化的每次融合都对后世社会的发展产生着重大推动作用,如儒、释、道的融合是隋唐时代的中国的第一次崛起,儒学吸收佛学融合形成的宋明理学促进宋代的繁荣发展,近代马克思主义与中国传统文化的结合产生了引领中国第二次崛起的中国特色社会主义思想理论。

### 三、中华文化传播的内向特征

关于中华文化的基本特征学界多有论述。汤因比对埃及文明和中国文明进行了比较,认为埃及文明是极为稳定的文明,但这种文明很早就解体了。而中国文明若将其上古文明也包括在内的话则在继埃及后出现的更新的希腊文明早已灭亡的今天仍然健在。汤因比把中国文明的这一特点称为稳定性、持续性,并给予高度评价。此外,他对中华文化维护国家大一统的能力十分赞叹。

中国文化具有多元融合的历史经验,造成了多民族的多元一体的文化格局。它在长期发展中显示的稳定、连续、凝聚、包容、开放、和平的特点,面对外域文化和异质的文化表现出强大的凝聚力和吸引力是我们文化自信的基础。孔子在《论语》中倡导的“远人不服,则修文德以来之”是对中华文化这种内向的凝聚力和吸引力最好的注释,但站在当代文化传播角度看,则又显示出内向被动的特征。如儒学在朝鲜半岛和日本的传播,大多还是由所在国派出大批的留学生或派遣使者进行的,佛教的传入和马克思主义的传入则主要是面对民族危机、文化危机由中国学者以“取经”方式传入,中华文化向欧洲的传播则主要是由外来的耶稣会士等教会人士承担。由此我们可以大致判断,中华文化对外域文化的学习、传入具有非常积极主动的一面,而向外域传播则显示出被动的倾向,较之西方文明、伊斯兰文明的扩张性,中华文明则显示出内敛的特征。这一点也体现在学界比较公认的中外文化交往的不平衡方面,比如说我们外译引进的典籍要远远大于译出的典籍。这是否与中国文化本身的内敛特质有关系,从而缺少像西方文化那样的传播活力与动力?这是学界应该进一步研究的问题,也是我们面对新世纪文化转型应该反思的问题。

### 四、抓住思想文化国际传播的主要矛盾

随着中国国力的不断增强,中华文化的国际传播出现了新的局面,但当前在中华文化的对外传播中也存在一些亟待解决的问题。其中,对外传播意识淡薄,对中华思想文化的传播重视不够,学术影响力和国际话语权不强,体现不出中华文明的整体精神风貌是比较突出的问题。上述对历史上中华文化传播机制、特征认识或许可以为我们研究和开展中华文化的国际传播提供经验和启示:中华文明与不同文明的交流、互鉴、融合、会通只有深入到思想文化层面才能触及到“文明的内部神经”,引起文明内核的化学反应,实现它在世界文明格局中的创造性转化和创新性发展。这是我们从中华文化传播的历史经验得出的结论。在当前世界各种交织的矛盾当中,

除了利益因素之外,不同文明之间的缺少互相理解导致的误解是非常重要的方面。它启发我们要充分认识思想文化传播的核心机制,在中华文化传播中抓住思想文化这个主要矛盾。

### (一) 增强文化自觉意识,加强思想文化传播理念

费孝通先生认为,文化自觉至少应该包括三个方面:第一,要自觉到自己文化的优势和弱点,懂得发扬优势,克服弱点;第二,要自觉到传统文化是在过去的条件下形成的,要使它有益于今天,就必须进行新的现代诠释,使其得到更新和发展;第三,要自觉到我们今天是作为全球的一员而存在,已不可能是孤立的个体,因此,还要审时度势,了解世界文化语境,参与世界文化重组,使自己的文化为世界所用,成为世界文化新秩序不可或缺的组成部分。这才是对自己文化的全面自觉。

按照费孝通先生的思想,文化传播、参与世界的文化重组是文化自觉的重要方面。加强中华文化的国际传播是一种对自己文化的自觉意识。我们要从世界文明融合的大趋势,找到中华文化传播的历史定位,从对历史的总结反思中寻找经验和教训。我们要深刻汲取清朝政府陶醉于对自己文化的优越之中,失去了与刚刚兴起的西方文明接触的机会,从而走上了闭关锁国、被动挨打局面的历史教训。历史上,中华文化的外域传播大多是外国的传教士和所在国的学者进行的,中国学者主动传播自己的文化则相对较少,这不能不说是一个历史的遗憾。当前,中外文化交流不平衡,输入严重大于输出。中西文化的传播、中华文化与其他文化的传播存在着严重的不对称关系。美国著名学者安乐哲先生说中国对美国的了解要比美国对中国的了解多。他说,在中国图书馆可以看到大量翻译的外国(西方)著作,但在西方的图书馆,中国学者翻译著作几乎找不到。中国哲学进入不到西方主流社会。在西方的图书馆里,《道德经》、四书等中国经典被列入东方宗教一类图书,或亚洲学里,而不在令人尊敬的哲学里,就连中国自己的图书馆也将《易经》放在宗教分类里。印度知名汉学家狄伯杰也有同样的认识,他认为中国对印度的了解要比印度对中国的了解多。在此仅以中国文学著作的译介为例,据统计,从五四运动(1919)以来到现在,在我国翻译国外的文学作品约70万种,而向外国翻译的中国作品却不到10万种。

中华文化的对外学术影响力和国际话语权不强。思想文化的对外传播与中国实力不相称,是值得中国的知识阶层和学术界深刻反思的问题。我们必须转变历史上形成的对外文化传播被动的意识,增强思想文化传播的文化自觉意识,以积极的姿态参与到世界文化融合、重组的大潮中来。

### (二) 构建中华思想文化国际传播话语体系

思想文化的传播,除了首先需要转变传播观念之外,另一个重要的问题就是要在实践中构建中华思想文化传播的话语体系,要用中华文化自身的话语体系、话语语境传播中华文化。这是因为长期以来受西方中心论的影响,以及历史上大多数的中华文化经典由外国传教士翻译是历史原因。许多中华文化经典的翻译大多是建立在格义之学和基督教文化背景之上的对比翻译,造成了许多误解误读。同时,从19世纪中期以来,大量的西方概念被引进来,用西方文化概念推动了自身文化传统的理论化,“以西释中”造成了对中华文化的误解等问题,忽略了中西文化在宇宙观、思维方式、价值观、语言叙事话语方式存在的结构性整体差异。这就需要在对外文化传播中注意构建中华文化对外传播的话语阐述体系。这个话语体系应该包括:一是对中华思想文化的核心内容进行系统梳理,从内部厘清思想文化重点传播的内容和核心的思想价值;二是建立中外文化比较哲学阐述体系,积极探索通过中西比较、中外比较的途径,开展文化交流,建立中

华文化自身的话语体系,走用自身的话语体系阐述传播中华文化的新路子;三是完善经典翻译体系,克服简单使用格义之学的对比翻译,而辅之以“阐述为主,翻译为辅”的方式。特别是对于文化经典的翻译需要高度严谨的态度和深入到哲学层面的阐释。

### (三) 加强中华文化国际传播教育体系建设

当前对外文化传播中存在的另一重要问题是:专门研究中华文化国际传播理论的机构人员很少;高层次的翻译专业人才、大师级的人才更是缺乏;对外文化交流的对外分散,缺乏统一组织,缺乏跨文化素养和跨文化交流技巧;做学术研究的专家多,能用外国语言开展对外传播的少。这些急需要通过加强中华文化国际传播的教育体系来解决,加速培养跨文化交流的人才队伍。

此外,积极推动中国哲学课程进入海外大学哲学学科是中华思想文化传播另一条重要途径。目前美国的波士顿大学正在积极推进这项工作。南乐山教授乐观地预测,在不远的将来,包括儒学在内的东方哲学有望成为美国本科生的必修和选修课程。举一反三,如果这项工作能够在世界范围内推动并有实质性的推进,那么中华思想文化的国际传播就向前推进了重要的一步。

### (四) 推动学术研究和文明对话

通过学术研究积极推动儒释道经典与西方哲学、基督教、伊斯兰教经典的对话,加强中华传统思想文化与现代科学的对话,加强马克思主义中国化的研究。根据构建人类命运共同体和推动“一带一路”建设的新形势,要加强多语种的中华文化经典翻译,加强中国当代文化的译介传播,加强对中国当代学者学术著作的译介传播,积极开展不同文明对话,推动中华思想文化进入西方主流社会,进入各国政要视野。

(本文为2018年9月在温哥华举行的“中华文明的自信力和传播力”国际学术研讨会上的发言)

### 参考文献:

- [1]阿诺德·汤因比:《历史研究》,刘北成译,上海:上海人民出版社,2005年。
- [2]方东美:《方东美全集》,台北:黎明文化事业股份有限公司,2005年。
- [3]牟钟鉴:《儒道佛三教关系简明通史》,北京:人民出版社,2018年。
- [4]约翰·霍布森:《西方文明的东方起源》,孙建党译,济南:山东画报出版社,2009年。
- [5]余同元主编:《中国文化概要》,北京:人民出版社,2008年。
- [6]张西平:《儒学西传欧洲导论——16—18世纪中学西传的轨迹与影响》,北京:北京大学出版社,2016年。
- [7]赵宇飞主编:《中国人的文化自信》,贵阳:孔学堂书局,2014年。
- [8]景海峰:《儒学的现代转化》,贵阳:孔学堂书局,2016年。
- [9]山本新、秀村欣二:《未来属于中国:汤因比论中国传统文化》,杨栋梁、赵德宇译,西安:陕西人民出版社,1989年。
- [10]朱仁夫等:《儒学的国际传播》,北京:中国社会科学出版社,2004年。
- [11]刘学智:《中国哲学的历程》,桂林:广西师范大学出版社,2011年。
- [12]杨桂萍:《伊斯兰教》,北京:中国民主法治出版社,2015年。

(责任编辑:温方方)

· 儒学通论 ·

# 遍在与超越： 儒家的形上追求及其实现路径

丁为祥 孙德仁

**摘要：**文字未必是适应人之超越追求的需要而被创造出来的，但超越追求却是文字所代表的文化所以发展最重要的动力之一。在中国文化中，作为主体的儒道两家固然存在许多不同，而不同的超越性指向无疑代表着两家借以区别的一个分水岭；至于外来的佛教，又因为其特殊的超越路径从而与儒道两家共同组成了中国文化中的“三教”。于是，从“三教”的“并行”到“融合”也就成为隋唐以降中国文化的主旋律，所谓宋明理学便是“三教”融合的产物和表现。因而，对于作为中国文化之主体的宋明理学来说，其超越追求无疑既会表现出“三教融合”的特色，同时也必然蕴含着儒之为儒的根本特征——从张载到王阳明的形上追求以及其从“虚气相即”到“知行并在”的指向，就可以被视为儒家超越追求及其现实落实的典型表现。

**关键词：**遍在；超越；形上追求；儒家；宋明理学；“三教融合”

**基金项目：**贵州省社会科学规划办“国学单列课题”——“儒道互补及其价值观的相互支撑”（2018）

**作者简介：**丁为祥，陕西师范大学哲学与政府管理学院（西安 710119）；孙德仁，清华大学人文学院（北京 100084）

任何文化都不能没有超越追求，古诗所谓“人生不满百，常怀千岁忧”<sup>①</sup>可以说就是人之超越性追求的表现，但说到超越，<sup>②</sup>又不能不承认这是一个极容易导致分歧的问题。据说当年仓颉造字，本来是文明的一种发展与进步，但在《淮南子》的诠释中，却出现了所谓“天雨粟，鬼夜哭”的现象，为什么会如此呢？在《淮南子》看来，这就主要是因为“能愈多而德愈薄矣”（《淮南子·本经》）。很明显，对于同一事件之不同方向的诠释，也就体现着不同的超越性指向，或者说不同的诠释方向首先就是由其不同的超越性指向决定的。所以，中国文化确实存在着不同的超越性指向；而各种不同的思想流派及其相互的分歧，也就首先体现在其不同的超越性指向上。但中国文

① 《西门行》，曹胜高、岳洋峰辑注：《汉乐府全集汇校汇注汇评》，武汉：崇文书局，2018年，第86页。

② 关于超越、超越意识或超越性追求，都是由对“此在”人生的自觉与不满所引发的人类追求精神的一种普遍现象，所以说“常怀千岁忧”本身就表现了人的一种最基本的超越祈向。但所有的超越都必须从“此在”出发，——所谓“千岁忧”固然表现了个体对“此在”生命的一种超越性期盼，而老子的“天下万物生于有，有生于无”（《道德经·第四十章》）则表现了道家对天地万物生成演化之宇宙论式的超越；至于佛教“有无双遣”之“缘起”论说以及其“本空”智慧，则又蕴含着一种对宇宙万物生成演化之本体论式的超越。就中国哲学的超越性指向而言，它虽然发端于对“此在”人生的自觉与不满，而宇宙论与本体论则分别代表着其超越追求的两个不同层级，从这个角度看，其超越又必须以形上境界作为追求指向。

化同时又是一种特别注重融合的文化,各种不同文化之异彩纷呈,同时又表现着中国文化之相互吸取与相互融合的能力。

## 一、儒与道:从“互绌”到“互补”

从中国文化之原生形态来看,其不同追求指向的分歧可能无过于儒道两家。当孔子形成其继绝存亡的人生志向后,他曾专赴洛阳向老子请教礼的问题,结果却被老子批评了一顿。老子说:

子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳。且君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行。吾闻之,良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子之身。吾所以告子,若是而已。(《史记·老庄申韩列传》)

老子的这一批评主要在于提醒孔子“君子盛德,容貌若愚”,因而做人也就应当像良贾那样“深藏”,而不要有什么远大志向,因为所有远大的志向不仅“无益于子之身”,而且只能招致不断地被伤害。老子对于存身的重视,也可见于其《道德经》所谓的“吾所以有大患者,为吾有身。及吾无身,吾有何患”(《道德经·第十三章》)的说法。但老子的这一批评却并不对应于孔子之问,也没有回答孔子的问题。因为孔子是为了弄清礼的问题才来请教的,而从老子所概括的“子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳”来看,也说明孔子所请教的都是历史上有所作为的圣贤;至于老子的关怀则主要定位在自我之如何存身、如何免遭伤害上。所以,对于这一会面,司马迁归结说:“世之学老子者则绌儒学,儒学亦细老子。‘道不同,不相为谋’,岂谓是邪?”(《史记·老庄申韩列传》)中国历史上的儒道互绌,可能也就以这种不同关怀侧重与不同追求指向的方式表现出来了。

但如果比较两家的思想,则儒道之间的分歧与“互绌”并不只这一点。因为对社会现实的思考固然可以使他们形成不同的关怀侧重,但其不同关怀侧重的形成无疑还存在着较为复杂的思想文化根源。比如同样面对“礼崩乐坏”的现实,孔子无疑是从道德理想出发而思以救之,而老子则主要关怀自我之如何存身以免遭伤害;对于人伦文明,孔子主张德治,强调礼乐教化,而老子则认为“失道而后德”,主张“小国寡民”,并认为只有退回到“使人复结绳而用之”(《道德经·第八十章》)的时代才算是至德之世。至于人生愿望,孔子希望“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语·公冶长》),老子则认为“如婴儿之未孩”才是人生的最佳状态,因为婴儿的特点恰恰在于“于世无伤”,故“蜂虿虺蛇不螫,猛兽不据,攫鸟不搏”(《道德经·第五十五章》)。总之,由于老子认为文明每一步的发展都意味着人之德性的退化,所以就主张唾弃文明,希望退回到那种“鸡犬之声相闻,民至老死不相往来”(《道德经·第八十章》)的状态去。至于宇宙观,老子也持着同样的逻辑,是即所谓“天下万物生于有,有生于无”(《道德经·第四十章》),所以就要退回到那个“惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物”(《道德经·第二十六章》)的状态去。那么,老子是否真的认为只有原始的洪荒状态才代表着人的至上追求呢?其实也未必,他不过是通过对文明与德性之反比关系的认知来表达自己的人生忧虑而已,所以,后来王弼所概括的“崇本息

末而已”<sup>①</sup>则差可比拟老子的人生追求。

对于老子这种认识,笔者曾将其概括为“反向溯源”的认知视角,即对于任何一种事物,老子都要求溯其根源,并从始源的角度加以把握;而其具体表现,则可以称为“崇本以息末,守母以存子”<sup>②</sup>的认知视角。作为一种文化指向,也可以说是沿着时间的维度所展开的一种“反向溯源性”的认知指向。<sup>③</sup>由于这种“溯源”是沿着时间的维度展开的,因而也可以称之为宇宙论的模式。但老子这种“有生于无”之“反向溯源”的宇宙论视角却受到了庄子的批评。庄子指出:

有有也者,有无也者,有未始有无也者,有未始有夫未始有无也者。俄而无矣,而未知有无之果孰有孰无也。(《庄子·齐物论》)

庄子的批评就是指老子这种“有生于无”式的追溯实际上是陷入了一种“恶无限性”,但却仍然解决不了有与无之“果孰有孰无”的问题。所以庄子就必须另辟蹊径,并通过“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)之“共在”的方式来回答这一问题。

但庄子的这一转向其实是转向了“太虚”这种空间维度的回答,所以也就有了其所谓的“并生”“为一”之说。实际上,对于老子这种宇宙论式的追溯最根本的抗衡力量主要来自儒家。一般说来,儒家对于事物的把握方式往往表现为两个维度:就事物之整体际遇及其命运而言,儒家往往会表现为一种“向前看”,这一点尤其表现着其与道家“反向溯源”视角的对立,比如孔子关于人生的许多论述,诸如“为学”“立志”以及人生理想等等,虽然也是从时间的维度展开的,但究竟是“反向溯源”还是“指向未来”却表现着儒道两家在视角上的对立;而就事物本身所以如此的性质而言,儒家往往又会表现出一种所谓内向或内在性思考,这就像孔子在分析鲁国政治时所概括的“祸起萧墙”(《论语·季氏》)一样。儒家把握事物的这两个维度,前一个维度固然与道家相反,但都属于通过时间加以展现的宇宙论维度;而后一个维度即所谓内向性思考,后来又成为其与佛家诸多因缘的主要视角。

儒家的这两个维度,就分别表现在《易传》与《中庸》两个文本中。《易传》相传为孔子所作,但从其中大量的“子曰”来看,显然未必出于孔子,不过,说其成于七十子之手当是较为可信的。而《易传》最重要的一点,就在于系统地表达了儒家的宇宙论思想。比如:

《易》有太极,是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大业。(《周易·系辞上》)

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔见矣。是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨;日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成女。(《周易·系辞上》)

有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错(措)。(《周易·序卦》)

这无疑表现了儒家的宇宙论思想。但这种宇宙论之不同于道家主要在于两个方面:其一,道家的宇宙论是反向溯源的结果,也是通过反向溯源的方式表现出来的;而儒家的宇宙论则正好相

① 王弼注,楼宇烈校释:《老子指略》,《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第198页。

② 王弼注,楼宇烈校释:《老子指略》,《老子道德经注校释》,第196页。

③ 丁为祥:《论“儒道互补”的结构特征》,《哲学研究》2018年第9期。

反,它不是指向宇宙之始源,而是从某个始源(比如“太极”“天地”)出发以指向未来,儒家之所以重视生生之道,既有所谓“生生之谓易”(《周易·系辞上》)的原因,同时又有“天地之大德曰生”(《周易·系辞下》)的缘由,实际上都是通过“天地之大德”的“生生之道”以指向未来的。其二,儒家的宇宙论之不同于道家,还在于其宇宙论中的一切事物,都带有强烈的道德烙印,比如从“天地”“动静”“刚柔”一直到“日月”“寒暑”“男女”,实际上都既有自然的属性,同时也带有道德的属性。这又是与道家所根本不同的。如果说道家的宇宙论主要表现为一种“守母以存子”的生存智慧,那么儒家的宇宙论则主要表现了一种“天地之大德曰生”的精神。

至于《中庸》,则是明确通过内在性原则表现了儒家的一种超越追求精神。当然,《中庸》的形成本身既可以说是儒道思想相冲突的产物,也可以说是儒家对于道墨两家尤其是道家的反应与表现。请看《中庸》的如下表达:

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也……喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。(《礼记·中庸》)

唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。(《礼记·中庸》)

这是《中庸》前后两个部分的起首两段,也可以视为子思在道墨两家的左右夹逼下对儒家思想的一种重新整理与学理化表达。但在这一表达中,儒家既有其内在的天人合一根据,也有其外在的“天地位焉,万物育焉”之所谓宇宙论关怀;而对儒者个体来说,这种立足于天人合一基础上的宇宙论关怀,也就是人的“参天,赞化育”追求。

本来,从《中庸》的这一表达到孟子的“君子所性”,<sup>①</sup>实际上就已经展现了儒家的一种带有境界性质的宇宙论关怀,但由于这种宇宙论的个体性与应然特色,与实然世界之间还有一定的距离,加之其后荀子又完全从实然世界出发,既消解天的神圣性,同时又排除了人与天之间的道德性关联,而其关于实然宇宙之见解又完全符合人们的见闻知觉。所以,荀子也就完全从人之感觉见闻的客观性与普遍性出发,从而形成了一种建立在客观普遍性基础上的宇宙论:

水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义;人有气,有生,有知亦且有义,故最为天下贵也。(《荀子·王制》)

这种从“水火”到“草木”再到“禽兽”一直到“有气,有生,有知亦且有义”之“人”的规模,就是一种标准的宇宙论;而这种宇宙论的特色,也就在于通过实然的气机生化,渐进且阶梯性地说明了现实世界的形成,因而也非常符合人们对于天地万物所以生成的一般性常识。

在这一基础上,也就形成了一种建立在实然存在与人之见闻知觉基础上的客观宇宙论。所以,在《易传》、荀子的影响下,汉儒的宇宙论也就表现为如下情形:

天地未分之前,有太易,有太初,有太始,有太素,有太极,是为五运。形象未分,谓之太易。元气始萌,谓之太初。气形之端,谓之太始。形变有质,谓之太素。质形已具,谓之太

<sup>①</sup> 孟子云:“君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”(《孟子·尽心上》)这就表现了一种带有境界性质的宇宙论情怀。

极。五气渐变,谓之五运。(《孝经钩命决》)①

从荀子到汉儒,其宇宙论实际上都建立在这种气机生化的基础上,所谓气机生化,实际上不过是人对自身见闻知觉之一种“宇宙论玄想”②或“宇宙论推演”而已,所以其既有一种无可否认的客观性,也能够从人的见闻知觉中得到证明。但这种宇宙论并不专属于儒家,毋宁说是儒道融合的产物。③首先,从孔子与老子的分歧来看,其视角之差别就表现在实然的“存身”关怀与应然的道德理想之间。其次,老子宇宙论的指向是反向溯源的,而儒家的宇宙论则是“参天地,赞化育”而指向未来的,就此而言,这种宇宙论无疑借鉴了道家实然世界基础上的认知视角,而其性质与关怀指向又归本于儒家。因而也可以说,汉唐宇宙论的形成本身就是儒道融合的产物。如果说孔子与老子的相会就是儒道分歧的起始,那么汉唐宇宙生化论的形成也就代表着儒道两家“互补”性视角的初步形成。

## 二、儒佛道:从“并行”走向“融合”

儒道两家宇宙论的融合代表着二者形成了一种基本的共识,虽然这种共识并不意味着其思想视角的完全一致,但对我们置身其中的这个生存世界而言,毕竟代表着一个共同认可的世界。儒道两家都属于中国本土的思想流派,二者之间虽然有异,毕竟也有同的一面,因而从一定程度上说,所谓儒道融合也就可以说是一种求同存异式的统一。

但数百年后,这种以儒家为主,以道家为辅的宇宙生化论却不得不遭逢一次其从未经历过的严厉批评,这就是由印度传来的佛教所提出的批评。如果说儒道两家的思想视角虽然有异,毕竟还共享一个生存世界;至于二者之间的思想视角之异,对双方而言也可以说是心知肚明的。但对于佛教这个外来者而言,则其相互之“异”就超过了儒道两家所固有的共识与传统;至于其批评,对儒道两家所守护的相互之异同时又作为各自的传统而言,虽然也有“异”的成分,但在佛教看来,儒道两家本质上却是同一的。这样一来,对佛教而言,也就必须对儒道两家进行一种概括性的捆绑——揭示其共同本质的批评。而这种批评主要是以华严五祖宗密的《华严原人论》为代表的,宗密写道:

今习儒道者,只知近则乃祖乃父,传体相续,受得此身;远则混沌一气,剖为阴阳之二,二生天、地、人三,三生万物,万物与人,皆气为本。④

……天地之气本无知也,人禀无知之气,安得歛起而有知乎?草木亦皆禀气,何不知乎?又言,贫富贵贱、贤愚善恶、吉凶祸福皆由天命者,则天之赋命,奚有贫多富少、贱多贵少,乃至祸多福少?苟多少之分在天,天何不平乎?⑤

所言万物皆由虚无大道而生者,大道即是生死贤愚之本,吉凶祸福之基。基本既其常

① 《孝经钩命决》,安居香山、中村璋八辑:《纬书集成》中册,石家庄:河北人民出版社,1994年,第1016页。

② 刘述先先生曾把这种既没有实证根据但又比较符合人们认知之见闻逻辑的宇宙论描述称为“宇宙论的玄想”,见刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:学生书局,1995年,第273页。

③ 关于荀子思想之儒道融合特色,参见丁为祥:《发生与诠释——儒学形成、发展之主体向度的追寻》,北京:人民出版社,2015年,第318—335页。

④ 宗密:《华严原人论·序》,宗密撰,石俊、董群校释:《华严原人论》,北京:中华书局,2019年,第11页。

⑤ 宗密:《华严原人论·序》,宗密撰,石俊、董群校释:《华严原人论》,第64—66页。

存,则祸乱凶愚不可除也,福庆贤善不可益也,何用老庄之教耶?<sup>①</sup>

上述反诘,不仅批评了儒道两家所共同认可的宇宙生化论,而且在宗密看来,仅仅立足于“混沌一气”基础上的宇宙生化论既不足以说明人与草木的区别,也不足以说明人生中何以会存在“贫富贵贱”与“贤愚善恶”的现象。这说明,仅仅立足于“混沌一气”并不足以说明人伦世界之所以形成,也不足以说明人与人的差别,更不足以支撑人伦文明本身。所以,经过对儒佛道三教理论的一番比勘之后,宗密总结说:“二教唯权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,则佛教方为决了。”<sup>②</sup>对于儒道两家而言,这就等于是对其以气为本之宇宙生化论的一种穷根究底的批评。

那么,宗密这种批评的根据何在呢?就其批评的依据而言,主要在于佛教的缘起论;而佛教理论所以成立之根本依据,又在于其“八不正道”与“八正道”所彰显的“空”。关于佛教对儒道两家“混沌一气”之宇宙生化论在学理层面的批评,这一点其实在从僧肇“独得老庄之心要”<sup>③</sup>到其最后皈依于大乘空宗的过程中就已经表现出来了;而其批评,也就集中在儒道两家宇宙生化论之有、无“相生”上。《肇论》写道:

然则万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有。若有而不即真,无不夷迹,然则有无异称,其致一也。

……《中观》云:物从因缘故不有,缘起故不无。寻理即其然矣。所以然者,夫有若真有,有自常有,岂待缘而后有哉?譬彼真无,无自常无,岂待缘而后无也?若有不能自有,待缘而后有者,故知有非真有。有非真有,虽有不可谓之有矣。不无者,夫无则湛然不动,可谓之无。万物若无,则不应起,起则非无,以明缘起故不无也。<sup>④</sup>

这就是说,儒道两家的宇宙生化论所以成立的依据说到底不过是一种“有无相生”或“有无异称”而已,而在僧肇看来,无论是“有”还是“无”,实际上都不足以自立,说到底不过是一种因缘起现而已。所以说“有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无”,意即支撑“有”的并不是有本身,而是缘起;支撑“无”的也不是无自身,而是缘灭。那么所谓“有无”又是如何成立的呢?这就是“物从因缘故不有,缘起故不无”。既然万事万物都是因缘而起,因缘而灭,那么它就既不是真有,也不是真无;既然儒道两家的“有无相生”都要通过佛教的缘起缘灭之说来说来获得自身的存在规定,那么这就正好证明了佛教的“诸法无自性”<sup>⑤</sup>——所谓缘起缘灭之“空”而已。

应当承认,当僧肇从“独得老庄之心要”到接受大乘佛学之“空观”智慧时,就已经从缘起缘灭的角度完成了对儒道两家“以气为本”之宇宙生化论的扬弃。而其所引用《中论》的以“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出”<sup>⑥</sup>为特色的“八不正道”也确实是“能说是因缘,善

① 宗密:《华严原人论·序》,宗密撰,石俊、董群校释:《华严原人论》,第37页。

② 宗密:《华严原人论·序》,宗密撰,石俊、董群校释:《华严原人论》,第21页。

③ 释慧皎撰,汤用彤校注,汤一玄整理:《僧肇传》,《高僧传》卷五,北京:中华书局,1992年,第249页。

④ 僧肇撰,张春波校释:《不真空论》,《肇论校释》,北京:中华书局,2010年,第52、56页。

⑤ 龙树著,鸠摩罗什译:《中论·观因缘品》,《大正藏》卷三〇,台北:新文丰出版股份有限公司,1983年,第0003b页。

⑥ 龙树著,鸠摩罗什译:《中论·观因缘品》,《大正藏》卷三〇,第0001b页。

灭诸戏论”<sup>①</sup>的；至于佛教所倡导的“八正道”“四圣谛”等等就已经进入佛教之修行法门了。但由于当时的儒家学者仍然从所谓“形神”关系的角度来讨论实存与形上境界的关系，因而由肇论所提出的问题其实并没有得到儒道两家的重视。<sup>②</sup>这就使宗密不得不以“原人论”的方式来批评儒道两家的宇宙生化论了。

从宗密“原人论”的批评上溯《肇论》以缘起论与中观破除儒道两家建立在“有无异称”基础上的宇宙生化论，可以看出佛教主要在于突出“本空”与“假有”两重世界的统一。在佛教看来，儒道两家的宇宙生化论说到底不过是就建立在缘起缘灭基础上的“假有”立论而已，根本就没有达到“中观”的高度，当然也就无法理解佛教的“本空”智慧。那么，佛教的“本空”又指什么呢？实际上，佛教的“空”既不是指实存意义上的实体空，也不是指境界意义上的寂灭空，而仅仅是指“诸法无自性”——所谓生生化化的缘起缘灭世界根本就没有一个足以支撑自己存在的依据而已，所以《中论》强调说：“众因缘生法，我说即是空。亦为是假名，亦是中道义。”<sup>③</sup>意即所有的实然生化万象，都是因缘而起，因缘而灭，所以就有“我说即是空”一说，但这个“空”只是破除各种因缘，指出各种因缘之无自性而已，并不是认为在因缘之外或因缘之后还存在着一个所谓“本空”的世界。因而，佛教的这个“空”实际上只具有破除、否定之空化义，却并不具有实际存在的意义。<sup>④</sup>

但对儒道两家来说，能够理解佛教的缘起缘灭之说，大体上也可以理解其“众因缘生法，我说即是空”了。不过，由于儒道两家并不能放弃自己的实然世界以及建立在这个实存世界基础上的现实关怀，因而虽然人们也可以理解所有的实然生化说到底不过是一种缘起缘灭现象，但儒道两家却仍然要从自己天人合一的理论背景出发来理解佛教的“本空”说，这样，佛教所谓缘起世界就被儒道两家理解为一种“妙有”，而支撑这个“妙有”的则是一种以“空”为本的“本空”世界。如此一来，佛教的缘起论就被理解为现象界，而其所谓“本空”则被理解为一种本体世界。这就形成了儒佛道三教各自的理论依据：有、无、空；至于所谓气机生化现象，则属于“三教”所共享并公认的现实世界。

经过两晋南北朝士人的广泛熏习，佛教已经牢牢占据了以形上追求为特征的“本空”世界，而在佛教刺激下的道教，又占据了“山林”世界。这样，对儒学而言，也就只能固守于注经一隅了，这就是“三教并行”；至于“方内”与“方外”的比喻，则又属于儒家世俗世界对于自身与佛道二教的一种建立在比较基础上的特殊称呼。由于佛老占据了方外世界，且有其高深的理论为据；而儒学则由于其既不脱离世俗生活，又不脱离官场政治，因而往往也就被讥之为方内俗学。这种方内与方外的对峙格局，一直维系到宋明理学崛起。所以，当张载著《正蒙》时，其弟子范育还不得不因为这一时代常识而为张载辩解说：

自孔孟没，学绝道丧千有余年，处士横议，异端间作，若浮屠老子之书，天下共传，与《六

① 龙树著，鸠摩罗什译：《中论·观因缘品》，《大正藏》卷三〇，第0001b页。

② 丁为祥：《从“形神之辨”到“性气之归”——中国哲学的特征及其内在张力》，《陕西师范大学学报》2017年第6期。

③ 龙树著，鸠摩罗什译：《中论·观四谛品》，《大正藏》卷三〇，第0033b页。

④ 关于佛教“空”的这一涵义，是牟宗三通过对佛教之“空”与宋明理学家批评佛老以“空无为本”的详细比勘才得以发现的。从这个意义上说，宋明以来人们动辄指责佛老以“空无为本”云云，起码对佛教而言，其批评是不相应的，亦即其批评并没有准确理解佛教之“空”的原本涵义。参见牟宗三：《佛家体用义之衡定》，《牟宗三先生全集》第5册，台北：联经出版事业有限公司，2002年，第599—688页。

经》并行。而其徒侈其说,以为大道精微之理,儒家之所不能谈,必取吾书为正。世之儒者亦自许曰:“吾之《六经》未尝语也,孔孟未尝及也。”从而信其书,宗其道,天下靡然同风……①

范育的这一描述,可以说是对张载时代中国思想格局的一种准确把握,而这一点同时也就构成了张载哲学探讨的现实出发点。

但另一方面,由于代表方外世界的佛老之学从来都没有停止其向方内世界的渗透与发展,——其不仅向代表庙堂的官场进军(当时已有“缙衣宰相”的说法),同时也在不断地向儒家世俗世界与经典系统渗透。而儒家的《中庸》《大学》,原本只是《礼记》所汇集的杂篇碎章,在汉唐经学的古老套路中也并未得到应有的重视,正是佛教徒的率先研读才发现了其中的微言大义,并以之服务于佛门修养。这就形成了一种“融合”的趋势,但却是由佛教所率先发起的;接着,道家、道教不仅形成了“重玄”的走向,而且也从外丹走向内丹,这又代表着道教的新动向。所有这些都代表着一种新的思潮走向,这就是“三教融合”。在这种条件下,宋明理学作为儒学再崛起的代表,不过是顺应隋唐以降“三教融合”的大趋势而已。

### 三、“虚气相即”:天道体用两面的统一

那么,作为“三教融合”的后来者与儒学再崛起的代表,宋明理学究竟要解决什么问题呢?这就是儒家传统的“天人合一”以及如何对其进行重新论证与具体落实的问题。这一问题不仅构成了整个理学的中枢与轴心,而且也体现着“三教融合”的精神以及其对佛老智慧的积极吸取,包括其对儒学自身理论规模的拓展与提升。而这种推进、拓展与提升,也就以“首”“尾”相应的方式集中体现在理学从张载到王阳明的发展中,尤其体现在张载的“天人合一”论与王阳明的“知行并在”说中。

作为宋明理学的奠基人之一,张载所面临的首要问题,就是如何能够在吸取佛老形上智慧的基础上重塑儒家的超越追求,这就包含着对一直作为儒家开物成务之依据的“天”之重新理解与重新塑造。由于当时陕西处于宋与西夏军事对峙的前沿,因而张载早年也曾研究兵法,并为抗击西夏曾上书时任陕西经略副史的范仲淹,“公一见知其远器,欲成就之,乃责之曰:‘儒者自有名教,何事于兵!’因劝读《中庸》。先生读其书,虽爱之,犹未以为足也,于是又访诸释老之书,累年尽其说,知无所得,反而求之《六经》”。②在对佛老之学认真钻研的基础上,张载的一个基本发现,就是“知人而不知天,求为贤人而不求为圣人,此秦汉以来学者大蔽也”。③此后,又经过反复的参照比较,他进而认为,“孔孟而后,其心不传,如荀、扬皆不能知”。④

那么,在这些认知的基础上,张载究竟如何重塑儒家的“天人合一”追求呢?对于这一问题,张载确实形成了一些不同于秦汉儒者的论述,比如他明确推翻了秦汉儒者对于“天”的原有看法,并认为“天无心”,“天本无心”。张载指出:

① 范育:《正蒙序》,张载撰,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第4—5页。

② 吕大临:《横渠先生行状》,张载撰,章锡琛点校:《张载集》,第381页。

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

④ 张载撰,章锡琛点校:《经学理窟·义理》,《张载集》,第273页。

天无心，心都在人之心。一人私见固不足尽，至于众人之心同一则却是天理，总之则却是天。故曰天曰帝者，皆民之情然也，讴歌讼狱之不之焉，人也而以为天命。<sup>①</sup>

天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。<sup>②</sup>

人鲜识天，天竟不可方体，姑指日月星辰处，视以为天。<sup>③</sup>

很明显，张载确实推翻了前人关于“天”的种种论说，但他既认为“天本无心”，又明确坚持“及其生成万物，则须归功于天”，并且还认为“天竟不可方体”，那么这个“天”的含义也就值得深究；至于“指日月星辰处，视以为天”，则说到底不过是一种“姑指”而已。这说明，张载的“天”确实已经有了新的内涵。

那么这个新内涵是什么呢？这就必须从形上本体的高度来重新规定“天”。由于“天竟不可方体”，所以张载只能借助无形无象的“太虚”来规定；至于所谓气化流行，则如“指日月星辰处，视以为天”一样，说到底不过是一种“姑指”而已。于是，张载对于“天”以及围绕天道本体所展开的哲学体系就有了如下规定：

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。<sup>④</sup>

太虚者，气之（所）体。气有阴阳，屈伸相感（而）（之）无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。<sup>⑤</sup>

从张载对“太虚”与“气化”的这些不同规定来看，二者完全是一种体用关系；而“太虚”与“气化”之存在方式，也就是一种“虚气相即”的方式。“虚气相即”是笔者二十多年前关于张载哲学之博士论文出版时所用的书名，<sup>⑥</sup>但在揭示张载天道体用两面之相即而又统一这一点上还是比较准确的，笔者觉得也能够接受历史的检验。

正因为张载澄清了天道之体用两面，所以他才能够依据这种体用关系展开对佛老之学反戈一击的批评。比如还在《正蒙》的首章，张载就明确写道：

彼语寂灭者往而不返，徇生执有者物而不化，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。

聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。<sup>⑦</sup>

……若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论，不识所谓有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。<sup>⑧</sup>

在这一总体性的批评中，所谓“语寂灭者”，自然指佛教及其涅槃追求而言，而所谓“徇生执有”，则是指道教之长生久视追求；至于所谓“以言乎失道则均焉”，则又指二者都陷入了一种理

① 张载撰，章锡琛点校：《经学理窟·诗书》，《张载集》，第256页。

② 张载撰，章锡琛点校：《经学理窟·气质》，《张载集》，第266页。

③ 张载撰，章锡琛点校：《横渠易说·系辞上》，《张载集》，第177页。

④ 张载撰，章锡琛点校：《正蒙·太和》，《张载集》，第9页。

⑤ 张载撰，章锡琛点校：《横渠易说》，《张载集》，第184页。

⑥ 丁为祥：《虚气相即——张载哲学体系及其定位》，北京：人民出版社，2000年。

⑦ 张载撰，章锡琛点校：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页。

⑧ 张载撰，章锡琛点校：《正蒙·太和》，《张载集》，第8页。

论上的“体用殊绝”。张载之所以认为聚散皆“吾体”，从其“姑指”的角度看，固然都是指气化流行而言的，但从形上超越的角度看，则又不过是“吾体”之不同状态与不同表现而已。在张载看来，“知死之不亡者，可与言性矣”，至于“姑指”“聚散”以及其所表现的气化流行，说到底也都是天道本体的作用表现，因而气化流行包括所谓聚散表现，都是不足以言说“死而不亡”之性的。至于佛道两家之理论错谬，自然属于“体用殊绝”；而与之相反的儒学，则可以“虚气相即”之体用不二来概括。

在这一基础上，儒学的发展方向也就明确了，这就可以如下语言来表达：

天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。<sup>①</sup>

天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之学也。性通乎气之外，命行乎气之内，气无内外，假有形而言尔。故思知人不可不知天，尽其性然后能至于命。<sup>②</sup>

这里所谓“诚明”，正是就“虚气相即”之人生落实及其表现而言的：而“太虚”作为“天德”“天道”之根本依据，也就落实在人道之“诚”上；至于人之禀气赋形，则既是气化流行的表现，同时也需要人的认知之“明”才能掌握。所以说“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之……性通乎气之外，命行乎气之内”。从这个角度看，儒家的天人合一追求，就既要“诚明两进”，同时还必须通过个体的“尽性然后能至于命”来实现。这也可以说是张载关于宋明理学天人合一追求的一个标准表达。

#### 四、“知行并在”：体用不二之人生表现

张载虽然准确地表达了宋明理学的天人合一追求，但对于后者而言，这只是一个超越性、理想性的指向。至于这种理想究竟如何才能落实，以及怎样才能进入现实的人生，这又集中表现在王阳明的“知行并在”说中。

所谓“知行并在”，其实只是王阳明“知行合一”说的一个指标性表达，意即“只说一个知己自有行在；只说一个行己自有知在”，<sup>③</sup>实际上也就是对其“知行”之所以“合一”的一个具体说明。关于王阳明的“知行合一”及其基本指谓，笔者可以说是言之屡屡，<sup>④</sup>概要而言，也就是从人之主客、身心到知行两面，都具有一齐并到的特征，所以，王阳明曾借用身心关系，将其称之为“形著习察，实有诸己者也”，<sup>⑤</sup>意即人的内在自觉（习察）之知与外在推致（形著）之行的一时并到性。

正由于王阳明的“知行合一”是将知行关系提升到主客、内外与身心关系的角度来把握的，

① 张载撰，章锡琛点校：《正蒙·诚明》，《张载集》，第20页。

② 张载撰，章锡琛点校：《正蒙·诚明》，《张载集》，第21页。

③ 王守仁撰，吴光等编校：《语录一》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第4页。

④ 丁为祥：《王阳明“知行合一”之内解内证》，《哲学与文化》2016年第8期；《王阳明“知行合一”的本意及其指向》，《孔学堂》2016年第3期。

⑤ 王阳明在《答罗整庵少宰书》中写道：“世之讲学者有二，有讲之以身心者，有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摩测度，求之影响者也；讲之以身心，形著习察，实有诸己者也，知此则知孔门之学矣。”王守仁撰，吴光等编校：《语录二》，《王阳明全集》，第75页。

因而也就不期而然地与先秦儒学尤其是儒家经典系统中的说法统一起来了。请看如下观点：

有诸内，必形诸外。（《孟子·告子下》）

诚于中，形于外，故君子必慎其独也。（《礼记·大学》）

所以，王阳明“知行合一”说的全部根据也就在于《孟子》与《大学》关于人之内外在世界的一致性上，所谓“身心之学”“知行合一之教”包括其“形著习察”表现，其依据也就在于孟子的“有诸内，必形诸外”这一点上。

但是，如果将王阳明的“知行并在”说与先秦儒学的内外一致逻辑稍加比较，又会发现其相互之间还具有一种互逆而又互证的特征。请看其不同的论证方式：

仁形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之不行。<sup>①</sup>

今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了然后能行，我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。<sup>②</sup>

如果对上述两段稍加比较，就可看出《五行》篇主要在于强调人的外在行为必须有其内在的依据，不然的话，就仅仅是一种装样子的“行”，所以《五行》篇就要反复对比有内在根据的“德之行”与仅仅见之于外在表现之“行”的差别；而王阳明关于“知行合一”的论证则主要在于强调主体的内在之知必须落实到能够见之于外在的客观行为中，不然的话，就是“被私欲隔断，不是知行的本体了”。<sup>③</sup> 这样看来，《五行》篇的逻辑主要在于强调人之德行必须有其内在的依据从而表现于“外”；而王阳明的“知行合一”则主要在于强调必须以其客观“外在的行为”（行）来证明其“内在的德性”（知），并认为，如果不能见之于外在的行为，那就是“被私欲隔断”，所以说，只要“终身不行”，那也就只能说是“终身不知”了。

“知行并在”与“德之行”的这种互逆而又互证的关系，就使儒家的道德理性成为一种内外双彰的关系，而这种内外双彰首先也就表现在张载具体表达其天人合一追求的“虚气相即”上，亦即天人合一首先也就表现在天道本体之体用两面的相即不离上。当然，二者也有一定的区别，所谓“虚气相即”主要在于表达天道本体及其发用流行两面的统一，——“太虚”与“气”，正好代表着天道之体用两面，所以张载总是强调“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”。<sup>④</sup> 说到底，“太虚”与“气”包括天下万物，都是一种体用相即的关系，但到了王阳明，则这种关系也就落实为主客、身心、内外与知行的互逆与互证关系了，所以阳明说：“夫体用一源也，知体之所以为用，则知用之所以为体者矣。”<sup>⑤</sup> 又说：“盖体用一源，有是体即有用，有未发之中，即有发而中节之和。今人未能有发而中节之和，须知是他未发之中亦未能全得。”<sup>⑥</sup> 也就是说，天人合一落实于人道，也就必然要体现在人的“知行并在”的活动中。这样一来，当从张载的

① 湖北荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简·五行》，北京：文物出版社，1998年，第149页。

② 王守仁撰，吴光等编校：《语录一》，《王阳明全集》，第4—5页。

③ 王守仁撰，吴光等编校：《语录一》，《王阳明全集》，第4页。

④ 张载撰，章锡琛点校：《正蒙·太和》，《张载集》，第7页。

⑤ 王守仁撰，吴光等编校：《书·答汪石潭内翰》，《王阳明全集》，第146页。

⑥ 王守仁撰，吴光等编校：《语录一》，《王阳明全集》，第17页。

天人、虚气包括诚明关系进展到王阳明的身心、内外与知行关系时，也就表明儒家的天人合一追求已经从天道领域进入人生实践的范围了，而王阳明的“知行并在”正是将儒家的天人合一追求落实于愚夫愚妇之伦常日用中的表现。从这个角度说，王阳明的“知行合一”也就代表着对儒家道德理性及其天人合一精神之一种人生实践的落实——不仅落实于愚夫愚妇的日常生活中，而且也落实到愚夫愚妇的“一念发动”<sup>①</sup>之间了。

在这一基础上，佛教的本体超越意识（一定程度上也包括道家的宇宙根源意识），也就全然落实并凝聚于儒家的人伦世教与日用酬酢之中了。请看王阳明与其弟子的一段对话：

先生尝言：“佛氏不著相，其实着了相。吾儒著相，其实不著相。”请问。

曰：“佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇：都是为个君臣、父子、夫妇着了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别；何曾著父子、君臣、夫妇的相？”<sup>②</sup>

很明显，正像张载曾以儒家的“体用不二”来批评佛老的“体用殊绝”一样，王阳明这里也是以儒家伦常生活中的处处“著相”来证明其实际上的“不著相”；而佛家看起来是“一相不著”，实际上却恰恰表现了其时时处处的“著相”。那么，王阳明为什么能够得出如此结论呢？这就主要表现在佛家的“逃避”与儒家道德理性的遍在性与内在性上。正因为其遍在，所以儒家也就可以处处尽伦——尽其伦常之爱；此张载“民胞物与”情怀所以成为可能。正因为其内在，所以儒家也就可以时时尽己——尽其生命之职分；此王阳明“知行并在”说的道德实践所以成为一种必然。反观佛教，则由于其时时处处的“逃避”，因而反倒成为其时时“著相”与处处“著相”的表现了。这样一来，从张载到王阳明，也就以儒家道德理性的遍在性与内在性，完成了对儒家“天人合一”追求的论证与落实。

那么，从儒家自古以来的“天人合一”追求到张载的“虚气相即”再到王阳明以“知行并在”为特征的“知行合一”说，此中究竟展现了一种什么样的逻辑呢？实际上，正像儒家的“天”必须落实于“人”一样，“太虚”也必须落实并内在于气化流行之中；而人的内在自觉之“知”也就必须落实于其实践推致之“行”中。至于这种落实的动力及其实现的可能，主要也就建立在其存在之遍在性与自觉之内在性的基础上，“太虚”之所以能够成为张载哲学的天道本体，就在于“太虚”的无所不在性，尤其内在于气化流行之中；而在王阳明心学中，道德理性之无所不在、良知本体的无所不在，也就表现在良知随时随处可以通过人之身心日用、行住坐卧，从而全面贯注于人的实践生活之中。所以说，儒家的形上境界及其超越追求精神，也就全面地体现在其形下的现实生活中；而以外在行为作为其内在信念存在与否的证明，这就是王阳明对儒家传统的天人合一精神、对宋明理学之重大主题的一种全面落实与有力推进。

（责任编辑：李梅）

① 王守仁撰，吴光等编校：《语录三》，《王阳明全集》，第96页。

② 王守仁撰，吴光等编校：《语录三》，《王阳明全集》，第99页。王阳明“何曾著父子、君臣、夫妇的相”之问，可谓儒家通过内在与道德实践之超越精神的具体表现。

# 古今学者对性善论的批评： 回顾与总结

方朝晖

**摘要:**历史上对性善论的批评非常丰富,古往今来人们大约从如下七种立场出发,对孟子的性善论展开了批评:性无善恶说、性超善恶说、善恶并存说、善恶不齐说、性恶说、善恶不可知说、善恶后天决定说。不仅如此,人们还对孟子性善论的立论方法进行了批评,大体上涉及片面取证、循环论证、混淆可能与事实、混淆理想与现实、门户之见、不合圣人真意等六方面。今天,任何试图为性善论辩护、或倡导性善论的行为,都不能忽视这些学说。人性善恶的争论延续了几千年,至今未有定论,导致分歧无法化解的重要原因包括学者们对于人性的概念、内容、类型以及善恶的标准迄无共识,往往各说各话;另一方面,从历代大批学者对性善论的批评与回应,并形成那么多观点和流派,也可窥见孟子对东亚乃至今日世界人性论研究的推动作用之大。

**关键词:**性善论; 孟子; 性无善恶; 性超善恶; 人性恶

**作者简介:**方朝晖,清华大学人文学院历史系(北京 100084)

自从韩愈、特别是宋代程朱理学兴起以来,孟子性善论成为广大学人共同推重的主流看法。清代学者对程朱理学有激烈批评,拒绝接受后者有关义理/气质二重人性的划分,但这并不等于清代学者拒绝接受性善论。事实上,大多数清代学者(包括戴震、阮元等人在内)虽然在人性概念上实现了对先秦的回归,但是在人性善恶问题上并未否定孟子,甚至仍坚持性善论。一直到当代,仍然有许多学者为性善论辩护,这一点我们从康有为、钱穆、牟宗三、徐复观、刘述先、杜维明以及黄彰健、傅佩荣、袁保新、郭齐勇、李景林、杨泽波、梁涛等许多当代学人那里清楚看出。不过另一方面,如果我们去问问在社会现实中那些不以儒学为信仰或专业的普通人,可能会得出完全相反的结论,即:在今天的现实生活中,可能绝大多数普通人都不接受性善论。相反,他们要么倾向于认为人性善恶并存,要么认为人性无所谓善恶,善恶后天造就。

至少在我看来,这两种观点在现实生活中的影响远大于性善论。事实上,如果我们研究历史,可以发现这两种相反的观点也早就有人提出(甚至早于孟子就提出来了)。本文试图展示究竟历史上有多少种反对性善论的观点,以及他们的逻辑是什么。我的目的既不在于捍卫性善论、也不在于推翻性善论,只是认为,对历史上批评性善论观点的梳理,有助于我们深化对孟子人性论的认识,当然也有助于加深我们对人性的认识。

葛瑞汉(Angus C. Graham, 1919 - 1991)特别强调时代思潮对于理解孟子性善论的重要作用。他分析了如下几个方面的思想资源对孟子的影响:一是杨朱学派,二是道家学者,三是儒家

学者(如世子硕),四是稷下学派(告子、管子后学等),五是墨家。借助《郭店楚墓竹简》,<sup>①</sup>我们知道在孟子时代,儒家人性论已十分丰富,从而说明其说必定有针对性。按照葛瑞汉的看法,孟子的人性概念应当是继承了杨朱、道家而来,即主张人性是指一种恰当的生活方式,这是杨朱、道家对孟子的贡献。葛瑞汉认为杨朱对孟子的一大挑战是,他在儒家之外发现了一种合乎天道的生活方式,因此儒家要从人的天性出发来重新说明道德。对孟子思想影响较大的另一派是儒家先贤。《论衡·本性》介绍的世子硕、宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒,皆主张人性有善有恶。孟子应当同意他们“人性有善”之说,而不同意他们人性有恶之说。这才是他的主要批评对象。孟子的另一个论辩对象应当是告子等代表的稷下学派观点,此派观点与后来荀子的人性论颇为接近,即主张“生之谓性”。葛瑞汉认为告子的观点与《管子》所代表的稷下学派观点一致。此外,墨家的观点是比较功利的。今本《墨子》论“性”字仅二见,其所谓“性”限于性格(“性为暴人……性不可正”)。墨家人性之见似甚简单,不足以构成讨论焦点,故孟子未重点反驳。最后,性恶说在孟子之时虽未见,不过孟子对于世硕“人性有恶”的反驳,本身也即包含了对后来性恶论的反驳。<sup>②</sup> 这些可能代表了孟子所批评的同时代的各种人性论。

然而,孟子对同时代学者的批评或反驳,并未平息后人对他的反批评。恰恰相反,孟子之后,不仅荀子对孟子的性善论进行了批评,汉代以来,董仲舒即明确批评孟子性善论,扬雄、刘向、郑玄、许慎、王充、荀悦等亦批评或未接受性善论。汉代学者除韩婴、陆贾外,几乎都对性善论持批评或保留态度。唐代学者韩愈虽盛赞孟子继承了道统,但亦批评其性善论。宋代批评性善论的人更是比比皆是,李觏、王安石、司马光、欧阳修、苏轼、苏辙、叶适……甚至程颢,都批评过性善论。我想性善论在宋代为多数学者所反对。即使大力推崇孟子的宋明理学,对性善论也没有全盘接受。比如张载、程颐、朱熹等人事实上用气质之性说回答了人性恶的来源,他们的人性论毋宁是善恶二元论,<sup>③</sup>只不过赋予了善性更本源、更崇高的地位。至于心学代表王阳明及其弟子钱德洪、王畿等人,事实上也没有完全接受性善论,故王阳明对告子虽不满意,亦有认可之处。

另外,在中国历史上,持接近告子式的性无善恶或性超善恶说(或近其说)者,一直不乏其人,从宋代的王安石、苏轼、苏辙,明代的王阳明、王夫之到清末的龚自珍、梁启超、王国维、章太炎均是代表。此外,至少就其从人的天生自然属性论人性超越善恶而言,道家学派的人性论离告子而不是孟子更近。总之,中国历史上持类似或接近告子人性说的人非常多,堪称为一条主线。

此外,荀子之后,明确站在性恶论立场批评孟子的人极少,但是持人性善恶并存的人一直大有人在,几乎是另一条主线。从孟子的前辈世子硕、漆雕开、公子尼子之徒,到汉人董仲舒、扬雄、班固、刘向、许慎,再到宋人王安石、司马光,直至清儒康有为等,莫不如此。现当代学者中持此论者亦甚多。

最后,性三品论及善恶环境决定论也是有影响力的观点。

下面我用表1概述历史上反对性善论的各种意见(不全针对孟子),并在接下来逐一分析表1中各种观点。考虑上历来不少学者对前人人性观有所总结,本文在分析各家观点将重点放

① 荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年。

② A. C. Graham, *The Background of the Mencian Theory of Human Nature: Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

③ 宇同:《中国哲学大纲》,北京:商务印书馆,1958年,第226页。

在前人对性善论的批评上。<sup>①</sup>

表 1 历代批评性善论观点汇总

次序	主要观点	代表人物
1	人性无善恶	告子、《庄子》、王安石、苏轼、王令、苏辙、程颢、龚自珍
2	人性超善恶	胡宏、王阳明、钱德洪、王畿、王夫之、梁启超、章太炎
3	人性善恶并存	世子硕、扬雄、郑玄、许慎、徐幹、傅玄、豐嶋豐洲、康有为、韦政通、孟旦、池田大作
4	人性善恶不齐(多品)	公都子、董仲舒、王充、王符、荀悦、韩愈、李靓、司马光、荻生徂徕、太宰春台
5	人性恶	荀子、俞樾
6	人性善恶不可知	程颢、王国维
7	人性善恶后天决定	告子、欧阳修、叶适、山鹿素行、荻生徂徕、冢田大峰、章太炎、殷海光、韦政通
8	论证方法问题	苏辙、王安石、司马光 陈大齐、韦利 董仲舒、陈大齐 孟旦、韦政通、殷海光 荻生徂徕 王安石、欧阳修、叶适、山鹿素行、荻生徂徕、冢田大峰、章太炎

## 一、人性无善恶<sup>②</sup>

在对性善论的各种批评中，一开始就与孟子直接交锋的是告子，其观点是性无善无不善，并从“生之谓性”立论（本文简称为“生性说”）。虽然从《孟子·告子上》等处的记载看，告子在与孟子的辩论中处于下风，但告子之后发展其说者从未中断。

### （一）生性说

告子没有留下传至今日的著作，我们只能看到他的对手孟子记下了他的基本观点：

告子曰：“性无善无不善也。”（《孟子·告子上》）

告子曰：“性，犹杞柳也；义，犹柷橈也。以人性为仁义，犹以杞柳为柷橈。”（《孟子·告子上》）

在这两段话里，我们没有看到告子为人性的善恶说提供更多的理由。为何“生之谓性”“食色性也”能证明人性无善无恶？后来的荀子不正是从这样的人性概念出发证明人性恶的吗？可

① 章太炎将儒家人性论归为五类，即无善无不善（告子）、性善（孟子）、性恶（荀子）、善恶混（扬雄）、性三品（漆雕开、世硕、公孙尼子、王充），笔者认为最为精当（章太炎：《国故论衡疏证》，庞俊、郭诚永疏证，北京：中华书局，2008年，第579—580页）。梁启超的归类与章太炎基本一样（梁启超：《梁启超论孟子遗稿》，《学术研究》1983年第5期）。张岱年析为性善、性恶、性无善恶、性超善恶、性有善恶与性三品、性两元论与性一元论（宇同：《中国哲学大纲》，第193—245页），其中性超善恶说针对道家（为本文所取），复从宋明理学析出性两元论。美国柱、朱葵菊则进一步分得更细，似过复杂（美国柱、朱葵菊：《中国人性论史》，郑州：河南人民出版社，1998年，“前言”）。

② 张岱年认为道家虽与告子同主“性非善非恶”，“但其思想又与告子大异，而可以称为性超善恶论”（宇同：《中国哲学大纲》，第209页）。本文将二者皆纳入“性无善恶说”。

惜告子留下的材料太少，告子的论述嫌过简略。

告子所谓生有之性无善无不善，后世学者同情其说或立场与之接近者有王安石、王令、苏轼、苏辙、王阳明、朱舜水、龚自珍、梁启超、章太炎等等皆其类（见后）。<sup>①</sup> 其中龚自珍、章太炎、梁启超属明确为告子辩护者。王阳明（1472—1529）曾称告子“性无善无不善，虽如此说，亦无大差”。<sup>②</sup> 清儒龚自珍（1792—1841）自谓其“言性”“宗无善无不善而已矣”，因为“善恶皆后起者”；为尧为桀，皆非其性；治恶治善，皆非治性。<sup>③</sup> 除了龚自珍、梁启超外，还有多人认为告子所谓无善无不善是针对普通人（即中人）而言的。<sup>④</sup> 本节后面讲到的源流说以及下节中的体用说、佛法说，均或可纳入告子“无善无不善说”阵营，只是后者的阐发有所深化和发展而已，故别出为论。

## （二）源流说

除告子外，后世儒家学者还发展出一种不同的为人性无善恶辩护的观点，即从时间上的因果关系（先后决定关系）来论性，以性为源头决定者、善恶为后起次生者，故性不可以善恶来衡量（后起不能决定先在），我把这种批评意见称为“源流说”，此说与前面告子的“生性说”相近，区别在于源流说强调性决定了善恶，而生性说则只强调了性在善恶之先。严格说来，可将源流说作为生性说的一种。源流说有四种：一曰禾米说，二曰性情说，三曰性才说，四曰性习说。

最早从源流角度批评性善论的可能是董仲舒（前179—前104）。《春秋繁露·实性》认为性与善的关系就像禾与米，“善如米，性如禾。禾虽出米，而禾未可谓米也；性虽出善，而性未可谓善也。”（《春秋繁露·实性》）董仲舒思想的核心是，只有继成的东西才能称善，先天的实性不能称为“善”，故“善出于性，而性不可谓善”（《春秋繁露·实性》）。然而，董仲舒“善当与教，不当与性”（《春秋繁露·实性》）的思想是否可称为人性无善恶说或有疑义，因为他承认“性有善端、心有善质”（《春秋繁露·深察名号》），只是在他看来善端不算善。我认为董仲舒的意义之一在于开创了从源流角度论性无善恶之先河。真正将此说发展壮大的儒家学者，要到北宋才出现。

王安石（1021—1086）从传统的性情论出发批评孟子

孟子言人之性善，荀子言人之性恶。夫太极生五行，然后利害生焉，而太极不可以利害言也。性生乎情，有情然后善恶形焉，而性不可以善恶言也。此吾所以异于二子。

有情然后善恶形焉，然则善恶者，情之成名而已矣。<sup>⑤</sup>

正如太极生五行，五行有利害，而太极无利害；性生出情，情有善恶，而性无善恶，故“性不可以善恶言”。王安石以太极生五行为喻，以为性、情之间是先后决定关系，本文称先后决定关系即时间上的因果关系批评性善为源流说。

以性情说善恶、以为情有善恶而性无善恶，在历史上有一定代表性。王安石的同时代人王令（字逢原，1032—1059）同样从性情之别得出，“性无善恶也。有善有恶者，皆情耳”。<sup>⑥</sup> 此外，苏轼

① 姜国柱、朱萋菊论历史上性无善恶论甚详，认为唐人罗隐（833—909）、近人严复均属无善无恶论者，见姜国柱、朱萋菊：《中国人性论史》，第85—124页。

② 王阳明：《王阳明全集》，吴光、钱明、董平、姚延福编校，上海：上海古籍出版社，2014年，第122页。

③ 龚自珍：《龚定盒全集·定盒文集补编》卷三，王文濡编校，上海：国学整理社出版，1935年，第3页。

④ 王充《论衡·本性》；司马光《疑孟》（余允文：《尊孟辨》，北京：中华书局，1985年，第6页）；朱舜水《答古市务本问》（朱舜水：《朱舜水集》，朱谦之整理，北京：中华书局，1981年，第379页）。

⑤ 王安石：《临川先生文集》，王水照主编：《王安石全集》，上海：复旦大学出版社，2017年，第1234、1235页。

⑥ 王令：《王令集》，沈文倬校点，上海：上海古籍出版社，2011年，第224页。

(1037—1101)也批评韩愈以情为性,称“苟性而有善恶也,则夫所谓情者,乃吾所谓性也”;善恶是人们“以其喜怒哀惧爱恶欲七者御之”的产物,“则夫善恶者,性之所能之,非性之所能有也”。<sup>①</sup>

除了性/情之别外,王安石、苏澈等人还分别从性/习之别的角度批评性善论,主张善恶源自习,而不源自性。例如,王安石宣称:“诸子之所言,皆吾所谓情也、习也,非性也。”<sup>②</sup>苏辙(1039—1112)认为,性本“无物”,善恶乃是“遇物而后形”,故“夫性之于人也,可得而知之,不可得而言也”。善恶是“习相远”的结果,但性本身无所谓善恶。“习者,性迷所有事也。自是而后相远,则善恶果非性也。”<sup>③</sup>

苏轼则认为“天下之言性者,皆杂乎才而言之”。<sup>④</sup>只有才有善恶,性则无善恶,孟子混淆了性与才:

始孟子以为善……嗟夫,是未知乎所谓性者,而以夫才者言之。夫性与才相近而不同,其别有啻若白黑之异也。<sup>⑤</sup>

### (三)继成说

在儒学史上,还有不少人以《易·系辞》“一阴一阳谓之道,继之者善也,成之者性也”之语为据论证性无善恶。因语出圣人,在古人看来极具权威性。程颢、苏轼、王夫之均认为,《周易》“继善成性”之语证明“善”是继起、非本原;而本原之性当无善恶或超善恶。本文称此为“继成说”,可视作源流说的另一种形式。

程颢(1032—1085)从《易传》“继善成性”角度批评了孟子性善论,认为性善说与其他各种人性论(比如性恶或善恶混之类)一样,皆是从既生之后(即“继之者”)出发,并未回到人性的本原:

凡人说性,只是说“继之者善”也,孟子言人性善是也。<sup>⑥</sup>

人性善恶好比水之清浊,水清如性善,水浊如性恶。水清水浊为后发可见、取决于环境,而水之性超越清浊。性善性恶为继起可见、取决于人为,而人之性超越善恶,“故不是善与恶在性中为两物相对,各自出来”。<sup>⑦</sup>

苏轼也借用《易传》“继善成性”之语批评孟子道性善:

昔者孟子以善为性,以为至矣。读《易》而知其非也。孟子之于性,盖见其继者而已。夫善,性之效也。孟子不及见性,而见夫性之效,因以所见者为性。<sup>⑧</sup>

苏轼将《易传》“继之者善,成之者性”中的“性”读作主语,故认为“善恶者,性之所能之,而非性之所能有也”。<sup>⑨</sup>

与苏轼不同,王夫之(1619—1692)将“成之者性”的“性”读作宾语,但认为“成之者性”的主语是“天”,此性“与天之元、亨、利、贞同体,不与恶作对”,然而“孟子却于性言善,而即善为性,则

① 苏轼:《苏轼文集》,孔凡礼点校,北京:中华书局,1986年,第111页。

② 王安石:《临川先生文集》,王水照主编:《王安石全集》,第1234页。

③ 苏辙:《苏辙集》,陈宏天、高秀芳点校,北京:中华书局,1990年,第954页。

④ 苏轼:《苏轼文集》,第110页。

⑤ 苏轼:《苏轼文集》,第110页。

⑥ 程颢、程颐:《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局,2004年,第10页。

⑦ 程颢、程颐:《二程集》,第11页。

⑧ 苏轼:《苏氏易传》,北京:中华书局,1985年,第160页。

⑨ 苏轼:《苏氏易传》,第111页。

未免以继之者为性矣”。<sup>①</sup> 此说建立在性之本体与定体区别的基础上：

孟子言善，且以可见者言之。可见者，可以尽性之定体，而未能即以显性之本体。<sup>②</sup>

王夫之本体/定体之分，与下面讨论的王阳明所谓性之本体思想，有根本区别。王阳明本体不是从发生学说的，或者说不能限于发生学来理解。而王夫之则主要从发生学立论，与张载、程朱的思路更接近，王夫之亦主张“盖以性知天者，性即理也，天一理也”。<sup>③</sup> 需要指出的是，王夫之虽然批评孟子性善说有失圣人真旨，或不如称为性超善恶说者，因他明说性与“天”同德，有仁、义、礼、智、信五常。只因他同样从《易传》“继善成性”出发立论，故且放于此处。

## 二、人性超善恶

性无善恶说与性超善恶说的区别在于，无善无恶可指人性如白板、无善恶内容，而超善恶则非谓人性为白板，可以指人性为超越善恶的“至善”。当然两者的区别也不是绝对的，有时表面上主无善恶，实指性超善恶。胡宏、王阳明、王夫之、梁启超等人即然，其所谓性无善恶实以“至善”释性，故本文称为性超善恶说。单从古人表述看，性无善恶说与性超善恶说实难区分。

性超善恶说当然亦是对性善论的批评，无论是庄子、宋儒还是清儒，均往往针对孟子或儒家而发。不过与道家的性超善恶说相比，儒家的性超善恶说往往对性善论同情远大于批评，王阳明、王夫之即其例。下面将性超善恶说分成三类：

### （一）自然说

按照张岱年等人看法，<sup>④</sup>告子的同时代人道家创立了性超善恶说，这种性论也有时被称为人性至善论。这种人性观在《庄子》中得到了最集中的体现。虽然先秦道家并未提及孟子，但可以说相当明确地批评了孟子所代表的性善论；《庄子》这样做是每每以孔子为靶，从其内容看更适理解解为指向孟子。《庄子》的人性善恶论建立在自身独特的人性概念上，与告子的人性概念有天壤之别。今本《庄子》大体上从如下几方面批评了以善恶衡量人性。

首先，《庄子》描述了一个与卢梭等人的“自然状态”（state of nature）非常相近的史前社会（《马蹄》《缮性》《天地》等篇）。这种状态被描绘为禽兽与人共存，仁义之德不施，展现了真正的人性：“民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居”，“鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭”（《缮性》）。这种反文明、反教化的历史观包含了对人性善恶说的间接批判。本文简称此说为自然说。

其次，三代、甚至三皇五帝以来的圣王们，“离道以善”，“去性而从于心”（《庄子·缮性》），“莫得安其性命之情”（《天运》），他们都违背了人性。“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣”（《骈拇》），故“天下每每大乱”，“惴栗之虫，肖翘之物，莫不失其性”（《胠篋》）。

其三，仁义礼智等道德本质上与人性对立，《缮性》称“礼乐遍行，则天下乱矣……必失其性

① 王夫之：《读四书大全说》，船山：《船山全书》第6册，长沙：岳麓书社，2011年，第1053、961页。

② 王夫之：《读四书大全说》，船山全书编辑委员会：《船山全书》第6册，第1053页。

③ 王夫之：《读四书大全说》，船山全书编辑委员会：《船山全书》第6册，第967页。

④ 宇同：《中国哲学大纲》，第208—214页。

也”。<sup>①</sup>《徐无鬼》称“礼教之士”“仁义之士”等六士“驰其形性”；《天运》称“仁义……止可以一宿而不可久处”。总之，礼义道德致人“丧己于物，失性于俗”（《庄子·缮性》）。

其四，《庄子》进一步指出，儒家创始人孔子倡导仁义，追求道德，实则“乱人之性”。《天道》篇借老子之口质疑孔子仁义思想违背人性，《列御寇》篇称“仲尼……忍性以视民”。

最后，《庄子》认为，真正合乎人性的生存方式超乎道德，称其为“无为复朴，体性抱神，以游世俗之间者”（《庄子·天地》）。《缮性》主张“学以求复其初”，“知与恬交相养，而和理出其性”。

这种将人性与道德善恶相对立的思想，《淮南子》有所总结：

率性而行谓之道，得其天性谓之德。性失然后贵仁，道失然后贵义。（《淮南子·缪称训》）

《庄子》从原初自然之性等角度反驳人性善恶说，在后世并不多见。在儒家学说史上，类似地以自然状态说性者尤其罕见。笔者在后世儒家家中仅见苏轼有此说（见其《扬雄论》一文）。

## （二）体用说

与道家从自然状态等角度论性不同，宋明儒则从体用关系角度论性超善恶（或性无善恶）。与前面的源流说相比，体用说并不把“性”预设为一先在的自然存在，而是视之为高悬于善恶之上的至善之体。此体——后来称为性之本体或性之体——与其说是客观存在，不如说是主观存在，因为它往往是修行中才可体悟到，也只针对特殊的修行实践才有意义。较早提出此说的人之一是胡安国、胡宏父子。

宋儒胡宏（1102—1161）提出对于人性，“善不足以言之”。《知言》载“或问性”曰：

“然则孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏之以善恶言性也，非欤？”

曰：“性也者，天地鬼神之奥也，善不足以言之，况恶乎哉？”<sup>②</sup>

据朱子，胡宏此说是指“性无善无恶”。<sup>③</sup>不过，其性概念却与告子迥然不同。因告子之性只是“生之谓”，只是“食色”之类，而胡宏谓性为“天地之所以立”“天地鬼神之奥”，此性绝非生理之属。在其他地方，胡宏亦称性者“天命之全体也”，<sup>④</sup>“性，天地之大本也”。<sup>⑤</sup>据此，与其说胡宏主性无善恶，不如说主性超善恶。胡宏之说承自胡安国，其父胡安国超越孟、荀，主张“本然之善不与恶对；与恶为对者，又别有一善”。<sup>⑥</sup>

胡宏“本然之善”或“天命之全体”，或可借王阳明之语称为“性之本体”，故胡说似近体用论。明确从体用关系论性、并发挥到极致的人，非王阳明莫属。要理解王阳明的性无善恶说，体用论是关键。体用论是中国传统思想一大范畴，学者们亦援用来批评性善论，前述王夫之本体/定体之说，实已涉及。王阳明的基本观点是：性之本体无善无恶，而性之发用有善有恶。他曾在

① 王先谦：《庄子集解》，上海：上海书店，1986年，第98页。

② 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》修订本，上海：上海古籍出版社，2010年，第3559页。此语不见于今本《知言》。

③ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》修订本，第3559页。

④ 胡宏：《知言》，《胡宏集》，吴仁华点校，北京：中华书局，1987年，第28页。

⑤ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》修订本，第20—25册，第3555页。

⑥ 朱熹：《胡子知言疑义》，朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷七三，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》修订本，第3559页。胡安国之说发于常总，得自龟山（见《四部丛刊》本《龟山先生语录·后录下》；《朱子语类》卷一〇一《程子门人·胡康侯》，黎靖德编，北京：中华书局，1994年，第2587页）。

多处明确提出人性无善无恶：

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。

性之本体原是无善无恶的，发用上也原是可以为善，可以为不善的，其流弊也原是一定善一定恶的。

良知本体原来无有，本体只是太虚。<sup>①</sup>

由于王阳明又在多处提到“心之本体”“性之本体”“粹然至善”，甚至明确称“无善无恶，是谓至善”，<sup>②</sup>故而“无善无恶”该如何理解也引起争议。我想有一点可以肯定，王阳明所谓“至善”是超越善恶对立意义上的，与张岱年对道家“性至善论”的解释相近。<sup>③</sup>正因为王阳明以“无善无恶”为“至善”，所以他并没有批评孟子，他的说法是否可算对孟子性善论的批评或有争议。《传习录·启问道通书》载王阳明赞美“孟子性善，是从本原上说”，<sup>④</sup>据此阳明似乎认为孟子的性善论与他的性无善恶论或性超善恶论一致。需要注意的是，王阳明倡人性无善恶还有一层用意，即针对修养工夫而言，意在“破执”。

王阳明的“无善无恶论”在其弟子王畿、钱德洪处均得到继承，而二人理解有异。钱德洪（1496—1574）似认为，性无善无恶是指它能包容天下一切善恶：

虚灵之体，不可先有乎善，犹明之不可先有乎色，聪之不可先有乎声也。目无一色，故能尽万物之色；耳无一声，故能尽万物之声；心无一善，故能尽天下之善。<sup>⑤</sup>

相比之下，王畿（1498—1583）则更多地从修持工夫角度来谈性无善恶，称“天命之性粹然至善，神感神应，其机自不容已，无善可名。恶固本无，善亦不可得而有也。是谓无善无恶。”<sup>⑥</sup>

严格说来，王学所谓性无善恶说建立在一个自身独特的“性本体”概念上，此“本体”非常人所见、所知，只有修炼极深的人才能体悟，因而与告子、荀子、孟子、庄子、董仲舒、王充、扬雄、韩愈等历史上大多数人等所说的性概念皆有本质区别，因而其论证性无善恶的逻辑也极为特别。然而，这种人性概念并不为多数现代人性论者所持，王学性无善恶说的意义因此也因人而异。

### （三）佛法说

在中国人性论史上，佛教虽有一套丰富的人性论，但一直遭儒家公开排斥。直到现代，才陆续有儒家学者公开使用佛教术语和理论来论证人性问题，章太炎、梁启超、熊十力皆其例，而章、梁皆由此得出支持告子性无善恶的结论来。本文以为其思想近乎体用论，当属性超善恶说。

章太炎（1869—1936）根据佛经中的八识——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿罗耶识——理论指出，末那所指为意根，“意根常执阿罗耶以为我”，有了我执，“我爱我慢由之起”，由我爱、我慢出生善恶，他称为“审善”“审恶”，与外界人为努力形成的“伪善”“伪恶”相区

① 王阳明：《王阳明全集》，第133、130—131、1442—1443页。

② 王阳明：《王阳明全集》，第33页。

③ 宇同：《中国哲学大纲》，第211页。

④ 王阳明：《王阳明全集》，第68页。

⑤ 钱德洪：《复杨斛山书》，钱明编校整理：《徐爱 钱德洪 董沅集》，南京：凤凰出版社，2007年。

⑥ 王畿：《天泉证道纪》，莫晋校刊：《王龙谿先生全集》，台北：华文书局股份有限公司影印道光壬午年（1822）重刊本，1970年，第90页。

别。孟子性善、荀子性恶正是此我爱、我慢之心产物：

孟子以为能尽其材，其之谓善。大共二家皆以意根为性。意根一实也，爱慢备，然其用之异形。一以为善，一以为恶。皆匙也。悲孺子者，阅人而皆是。能自胜者，率土而不闻，则孟、孙不相过。孟子以不善非才之罪，孙卿以性无善距孟子，又以治恶比于烝矫砭厉，悉蔽于一隅矣。

孟子不悟己之言性与告子之言性者异实，以盛气与之讼。告子亦无以自明，知其实，不能举其名，故辞为之诘矣。<sup>①</sup>

孟子、荀子不出我执范围，故有我爱（倡性善）、我慢（倡性恶），是其意根作用的结果。至于扬雄的善恶混学说，漆雕开、王充等人的性三品说，比孟、荀又低一层，因其说是在我爱我慢基础上进一步形成的。只有意根断了，才能根除我执，无善无恶，亦无死无生。意根断，则归阿罗耶。这正是告子所见。言性之各家，“悉蔽于一隅”，唯告子所言为阿罗耶识：

告子亦言生之谓性。夫生之所以然者谓之性，是意根也。即生以为性，是阿罗耶识也。阿罗耶者，未始执我，未始执生，不执我则我爱我慢无所起，故曰无善、无不善也。<sup>②</sup>

惟告子及于本体。江恒源称章太炎“纯取佛学的心理学来比论，在论性各派中，可说是独树一帜”。<sup>③</sup>

与章太炎重视《瑜珈师地论》、从八识关系论性无善恶不同，梁启超（1873—1929）重视《大乘起信论》、从大乘心法出发论性无善恶。在《梁启超论孟子遗稿》中，他引《大乘起信论》“依一心法有二种门，一者心真如门，二者心生灭门”，又“谓众生心”“摄一切世间出世间法”，“依于此心”而有“心真如相”“心生灭因缘相”。其中：

所谓一心法，指众生心所有之法，无对待，即无善恶或超善恶也。“告子所谓无善无不善者，盖指此众生心，即所谓一心法也。此一心法超绝对待，不能加以善不善之名”。<sup>④</sup>一心之法可以开二种门，即可以为善可以为不善之义，类似于告子之义，亦类似于孔子习相远之义。

所谓真如相，指圆满之相，即今人所谓最佳理想状态，也可谓圆满实现。“孟子言性善者，指真如相，即一心法下所开之真如门也”，“盖孟子所谓性，指真如相。真如浑然，物我同体，仁之德具焉；真如有本觉，智之德具焉。此者诚无始以来即固有之，谓为天下之所以与我者可也”。所谓生灭门，盖指现象界各殊之途，近于现实百态；亦如盲人摸象，各得一偏也。“荀子所谓性恶者，指生灭因缘相，即一心法下所开之心生灭门也”。<sup>⑤</sup>生灭门有对待。梁氏对告子评价甚高，与宋明儒大为不同：

告子所云无善无不善，以释心体，诚甚当矣。

但欲品第优劣，则告子所说，与孔子合，义最圆融。<sup>⑥</sup>

但他也指出，告子所谓“生之谓性”“食色性也”复落入生灭门，此告子矛盾处。这又与王阳

① 章太炎：《国故论衡疏证》，第583、584页。

② 章太炎：《国故论衡疏证》，第584页。

③ 江恒源：《中国先哲人性论》，上海：商务印书馆，1926年，第233页。

④ 梁启超：《梁启超论孟子遗稿》，《学术研究》1983年第5期，第81页。

⑤ 梁启超：《梁启超论孟子遗稿》，《学术研究》1983年第5期，第82页。

⑥ 梁启超：《梁启超论孟子遗稿》，《学术研究》1983年第5期，第82页。

明批评告子相似。

梁启超之说亦可纳入前述体用说范畴，他也曾多次以体用为喻：

无善不善指性之体；可以为善不善，指性之用。

要之若言性之体，则无善无恶；略言性之相，则有善有恶；若为性之用，则可以为善可以为恶。此孔佛一致之说，孟荀则各明一义，不必相非也。<sup>①</sup>

前面讲到王夫之之本体与王阳明之本体之不同，但梁氏只以一心法喻性之体，未对性体之义进一步展开，其本体含义似与王阳明更接近，与王夫之有所不同。从梁启超批评告子论性落“生灭门”来看，梁氏所谓性无善恶实指“超绝善恶对待”，与告子性无善恶有别，故本文纳入性超善恶说。

### 三、人性善恶并存

除了性无善恶或性超善恶说之外，中国历史上批评性善论的另一大宗是善恶并存说。主张人性中既有善、也有恶，善恶并存，可以说在中外人性论史上影响甚大，今天也极易为大多数人所接受。

最早提出这一说法的人可能是东周时人世子硕，以及同时人密子贱（密又作宓）、漆雕开、公孙尼子之徒，其说载于王充《论衡·本性篇》，称“周人世硕，以为人性有善有恶……[情]性各有阴阳，善恶在所养焉”。<sup>②</sup> 其说当代表孟子之前或同时代儒家的典型看法，<sup>③</sup>并非针对孟子。然而，汉人扬雄（前53—18）人性善恶混说则是对孟、荀的综合，其中自然包含对性善论的批评。他的用意与世硕同在于“养”：

人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。<sup>④</sup>

晋李轨注曰：

荀子以为人性恶，孟子以为人性善。而杨子以为人性杂……杨子之言，备极两家，反复之喻，于是俱畅。<sup>⑤</sup>

李轨之言，盖以为杨子之言高于孟、荀两家，其言兼备。后世司马光（1019—1086）盛赞扬雄此说，其理由亦是唯杨子之说“兼备”：

孟子以为人性善，其不善者，外物诱之也。荀子以为人性恶，其善者，圣人教之也。是皆得其一偏，而遗其大体也……如孟子之言，所谓长善者也；如荀子之言，所谓去恶者也。杨子则兼之矣。<sup>⑥</sup>

① 梁启超：《梁启超论孟子遗稿》，《学术研究》1983年第5期，第83页。

② 黄晖：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第132—133页。

③ 世硕之言，梁启超、汪荣宝、陈钟凡、张岱年皆以为后来扬雄人性“善恶混”之说所本，但章太炎、黄晖及今人丁四新等则以为世硕之言本不指人性善恶并存，而指《孟子》中所谓“有性善、有性不善”，接近王充稟持的性三品说。见梁启超：《梁启超论孟子遗稿》，《学术研究》1983年第5期，第81页；章太炎：《国故论衡疏证·辨性上》，第579页；汪荣宝：《法言义疏》，北京：中华书局，1987年，第86页；宇同：《中国哲学大纲》，第215页；黄晖：《论衡校释》，第133页；丁四新：《世硕与王充的人性论思想研究——兼论〈孟子·告子上〉公都子所述告子及两“或曰”的人性论问题》，《文史哲》2006年第5期。

④ 扬雄：《法言·修身》，汪荣宝：《法言义疏》，第85页。

⑤ 扬雄：《法言·修身》，汪荣宝：《法言义疏》，第85页。

⑥ 司马光：《司马光集》，李文泽、霞绍晖校点，成都：四川大学出版社，2010年，第1460—1461页。

张岱年指出,后汉末以来,主性兼含善恶的人还包括郑玄、徐幹、傅玄等人,其中傅玄之论最详。<sup>①</sup>

为何司马光等人认为兼备才论性之道呢?关于此,古人有一种理论,即阴阳说。阴阳说也许是我们理解汉儒人性论走出“性一元论”(要么善、要么恶)的关键。<sup>②</sup>唐君毅(1909—1978)认为,汉人从阴阳两面及其相互转化来理解人性,由此导致汉儒与先秦学者不同,不再说人性要么善要么恶,而倾向于“以人性非必善,而兼含善恶之正反两方面”。<sup>③</sup>此种以阴阳说人性,亦见于董仲舒、许慎、刘向、<sup>④</sup>郑玄、王充、<sup>⑤</sup>班固、荀悦,<sup>⑥</sup>可见在汉代甚为流行。

董仲舒可能是较早从阴阳观出发论述人性中善恶互见的人之一。他认为“天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性”(《春秋繁露·深察名号》),故王充总结说:

董仲舒览孙、孟之书,作情性之说曰:“天之大经,一阴一阳;人之大经,一情一性。性生于阳,情生于阴。阴气鄙,阳气仁。曰性善者,是见其阳也;谓性恶者,是见其阴者也。(《论衡·本性》)

据王充,董仲舒从阴阳说性,正是基于对孟子性善论的批评。

从阴阳说善恶,常形成阴阳/性情/善恶的对应式。<sup>⑦</sup>董子之后,我们可在《白虎通》及许慎处清晰见到。《白虎通·性情》“性者,阳之施;情者,阴之化也”之见,在许慎《说文解字》“性”“情”“酒”等词条中也能看到。<sup>⑧</sup>一直到清代,孙星衍、<sup>⑨</sup>焦循、<sup>⑩</sup>康有为仍认同此说。比如康有为(1858—1927)说:

孟子探原于天,尊其魂而贱其魄,以人性之灵明皆善,此出于天生,而非禀于父母者。厚待于人,舍其恶而称其善,以人性之质点可为善,则可谓为善。<sup>⑪</sup>

康以魂魄分指阴阳,说孟子道性善是“尊其魂而贱其魄”,“舍其恶而称其善”。这自然包含对孟子的批评,尽管康总体上对孟子性善论持同情态度,认为孟子欲凸显“人人皆可平等自立”,这是其“善诱之苦心”,考虑到孟子生于乱世,“亦未为过”。<sup>⑫</sup>

需要指出的是,程朱学者将天地之性(或义理之性)/气质之性二分,实际上继承了人性善恶并存之说。原因很简单,需要给人性中恶的来源找到解释。当然与扬雄等人不同的是,程朱学者

① 宇同:《中国哲学大纲》,第218—220页。

② 张岱年谓“性二元论”“创始于张载,精炼于程颐,大成于朱熹”(宇同:《中国哲学大纲》,第226页),而不将善恶混说称为二元论,与我的用法不同。姜国柱、朱葵菊继承了张岱年(姜国柱、朱葵菊:《中国人性论史》,第372页以下)。

③ 唐君毅:《中国哲学原论 原性篇——中国哲学中人性思想之发展》,香港:新亚书院研究所,1968年,第121页。

④ 据《论衡·本性篇》刘向以性为阴、以情为阳,与董仲舒、许慎、《白虎通》有别。又据《申鉴·杂言下》,刘向主张“性情相应,性不独善,情不独恶”。

⑤ 王充认为董仲舒将阴阳、情性乃至善恶严格相对应不妥,情、性皆不能纯善或纯恶(《论衡·本性》)。

⑥ 荀悦一方面认为阴阳分别代表恶、善,但另一方面反对性、情分别代表善恶,认为性、情只是性中的两方面、各有善恶(《申鉴·杂言下》)。

⑦ 张岱年谓性善情恶说起于董仲舒,至唐人李翱而完成,然其同时代人亦有严厉批评者,包括刘向、荀悦、王充等(宇同:《中国哲学大纲》,第222—225页)。

⑧ 许慎:《说文解字》,北京:中华书局,1963年,第217、311页。

⑨ 孙星衍:《问字堂集》,骈宇鸾点校,北京:中华书局,1996年,第13页。

⑩ 焦循:《孟子正义》,沈文倬点校,北京:中华书局,1987年,第755—756页。

⑪ 康有为:《孟子微》,北京:中华书局,1987年,第7页。

⑫ 康有为:《孟子微》,第7、49、39页。

将善性即天地之性作为天之所命，作为宇宙本原，从更本质的角度尊视它。所以，人性善恶两者并不是简单的二元平行关系。

在西方历史上，柏拉图、亚里士多德也区分灵魂中理性与非理性成分，而视前者为人性之本质。在从基督教到康德的哲学中，对人性的理解有自然与自由二分思维，其中自然层面对应于荀子所人的感官欲望等属性，而自由对应于人的本质。按照这种理解，程朱学者所说的善性或天地之性对应于西方学者所说的人的本质属性，是体现人之为人的独特的、区别于动物的层面。

在今天人看来，人性中善恶并存听起来较合常识，所以流行。不过现代人持此论者，较少像古人那样以阴阳说为据，而较多地采用前述的兼备说。比如英国历史学家汤因比（Arnold J. Toynbee, 1889 - 1975）就说：

人的本性，是不能从本质上截然分为善与恶的。人性能成为善的，也能成为恶的。在我们的经验范围内，随便找一个人，他的本性中都混杂着善与恶。当然，其所占比例是因人而异的。但通常人性中，在某种程度上，是善恶并存的。在现实中大概是没有绝对的善人，或绝对的恶人。<sup>①</sup>

汤因比的说法，或可帮助我们理解为何今天性善论不流行。

#### 四、人性善恶不齐

汉代人性论最大的特色，我认为是不再相信统一的人性，至少在善恶意义上。因此一方面，从阴阳、性情出发讲人性，主善恶并存；另一方面，从上智、下愚出发讲人性，主张人性不齐，或善恶多品，最典型的说法是所谓性三品（或称为“性多品说”<sup>②</sup>）。诚如张岱年（1909—2004）所说：

无论性善论，性恶论，性无善恶论，性超善恶论，性有善有恶论，皆认为人人之性同一无二，一切人之本性实皆齐等，并无两样的性；善人与恶人之不同，非在于性，乃缘于习。唯独有性善有性不善论，认为人与人之性并不一致，本相歧异，善人与恶人生来即不相同。战国时之有性善有性不善论，仅谓性有两等。至后汉乃有性三品论，认为人有上中下三种，性有善，恶，不善不恶三等。<sup>③</sup>

荀子曰：“尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人，其性一也。”（《性恶》）性三品或人性不齐之说，正与此说相反，然亦可溯源到孔子“唯上知与下愚不移”（《论语·阳货》），以及“中人以上”“中人以下”（《论语·雍也》）、“生而知之者”“学而知之者”“困而不学”（《论语·季氏》）等区分。然孔子虽分人为上、中、下三等，但并未言其善恶。明确提出人性善恶不齐者，较早见于《孟子·告子上》：

① 池田大作、阿·汤因比：《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，苟春生、朱继征、陈国梁译，北京：国际文化出版公司，1997年，第372页。

② 黄开国：《儒家人性与伦理新论》，西安：陕西人民出版社，2006年，第79—83页；周桂钿：《董学探微》，北京：北京师范大学出版社，1989年，第91—93页。近人黄晖在《论衡·本性篇》注中称此说当本于周人世硕“人性有善有恶”之说（黄晖：《论衡校释》，第132页），然黄晖之见尚有异议。今人黄开国论证董仲舒提出了性四品、五品乃至七品说，以董仲舒所谓五等或七种不同的人为据，理由似不足。

③ 宇同：《中国哲学大纲》，第220页。

或曰：“有性善，有性不善。是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜，以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。”<sup>①</sup>

此说核心在于，人性善恶是先天地决定的，有的人生性恶，遇明君亦恶；有的人生性善，遇暴君亦善。故曰“人性不齐”，后发展成性三品说。三品说在汉、唐、宋代均较大，在汉代尤其大，董仲舒、刘向、<sup>②</sup>王充、王符、荀悦莫不主此说，一直到唐代的韩愈、北宋的李觏和司马光等仍持性三品说。但在程朱理学兴起后，性三品或多品之说趋于消失。不过，清末学者康有为虽未明言性三品，但对此说颇同情之议。而近代日本学者荻生徂徕则明确坚持性三品。

从兼善恶到性三品，似乎有一种内在的发展逻辑或必然性。<sup>③</sup>这是因为“三品之说”“似可由人性之为阴阳二气之组合，而所具之成分之不同，加以引绎而得”。<sup>④</sup>最早较明确提出性三品说的是董仲舒（前179—前104）。《天人三策》称天生之性“不齐”（《汉书·董仲舒传》），《春秋繁露》区分了圣人之性、中民之性和斗筭之性（《春秋繁露·深察名号》），而主张言性当以中民之性为准。正是从中民之性出发，董仲舒对孟子性善论提出了激烈批评。他的逻辑是：圣人、斗筭之性皆异常特殊，没有代表性；只有中民之性才代表大多数，而中民——又称为万民——之性不可称为善。董氏提出了四条理由：

第一，从名号看，“民”之义从“暝”，暝就是未觉。既然是待觉者，怎可谓之善？

民之号，取之暝也，使性而已善，则何故以暝为号？……性而暝之未觉，天所为也；效天所为，为之起号，故谓之民。民之为言，固犹暝也，随其名号，以入其理，则得之矣。是正名号者于天地，天地之所生，谓之性情，性情相与为一暝，情亦性也。谓性已善，奈其情何？（《春秋繁露·深察名号》）

第二，民有善质，但有善质不等于善。就如禾出米，而不可谓米；性出善，而不可谓善；正因如此，民是待圣王之教而为善者：

今万民之性，有其质而未能觉，譬如暝者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质，而未可谓善。（《春秋繁露·深察名号》）

天生民性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意以成民之性为任者也；今案其真质而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟已善，则王者受命尚何任也？……今万民之性，待外教然后能善，善当与教，不当与性。（《春秋繁露·深察名号》）

今谓性已善，不几于无教而如其自然，又不顺于为政之道矣。（《春秋繁露·实性》）

第三，民性相对于禽兽为善，相对于圣人为不善。但取法当以圣人准，而不当以禽兽为准：

质于禽兽之性，则万民之性善矣；质于人道之善，则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之，圣人所谓善者弗许。吾质之命性者异孟子：孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善；吾上质于圣人之所以为，故谓性未善。（《春秋繁露·深察名号》）

① 世硕之言本文第二节“人性善恶并存”节已述，是否可按黄晖方式理解尚有争议。

② 刘向之倾向于性三品材料不多，这里仅从荀悦《中鉴·杂言下》所引推出。

③ 黄开国：《儒家人性与伦理新论》，第78页。

④ 唐君毅：《中国哲学原论 原性篇——中国哲学中人性思想之发展》，第123页。

第四，若谓万民之性已善，显然与现实不相符：

今按圣人言中本无性善名，而有善人吾不得见之矣，使万民之性皆已能善，善人者何不见也。观孔子言此之意，以为善甚难当；而孟子以为万民性皆能当之，过矣。（《春秋繁露·实性》）

唐君毅认为，董仲舒重人性内在转化、不以品级固化人性，非真正的性三品论者。真正的性三品说当始于王充（27—约97）。<sup>①</sup>《论衡·率性篇》《本性篇》等系统地阐述了王充的人性及其善恶学说。他认为正如九州田土善恶不均、有上中下之差一样，人性及其善恶也不可能千篇一律、没有区分：

余固以孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。若反经合道，则可以教；尽性之理，则未也。（《论衡·本性篇》）

这里提出了一个人性不齐的理论根据，即“夫物之不齐，物之情也”（《孟子·滕文公上》）。这是孟子说过的话，而孟子自己却违背了。由此出发，他对孟子性善论提出了批评：

孟子作性善之篇，以为人性皆善，及其不善，物乱之也。谓人生于天地，皆禀善性，长大与物交接者，放纵悖乱，不善日以生矣。若孟子之言，人幼小之时，无有不善也。（《论衡·本性篇》）

王充认为孟子观点的最大漏洞，在于会得出“人幼小之时，无有不善”的结论。他从如下几方面试图揭示孟子性善说的问题：

第一，历史上商纣王、羊食我是人所共知的、从小就有“不善之性”的人：

纣为孩子时，微子睹其不善之性。性恶不出众庶，长大为乱不变，故云也。羊舌食我初生之时，叔姬视之，及堂，闻其啼声而还，曰：“其声，豺狼之声也。野心无亲，非是莫灭羊舌氏。隧不肯见。及长，祁胜为乱，食我与焉。国人杀食我。羊舌氏由是灭矣。纣之恶在孩子之时，食我之乱见始生之声。孩子始生，未与物接，谁令悖者？”（《论衡·本性篇》）

第二，有些人虽生于圣王时代，天下人趋善如风，却仍然无法改变其本性，丹朱、商均就是典型：

丹朱生于唐宫，商均生于虞室。唐、虞之时，可比屋而封，所与接者，必多善矣。二帝之旁，必多贤也。然而丹朱傲，商均虐，并失帝统，历世为戒。（《论衡·本性篇》）

第三，孟子自己善于从人眸子看出一个人的善恶来，眸子体现的是所禀之气，因而反映的正是人的本性，也说明“性本自然、善恶有质”：

且孟子相人眸子焉，心清而眸子瞭，心浊而眸子眊。人生目辄瞭，瞭禀之于天，不同气也；非幼小之时瞭，长大与人接，乃更也。性本自然，善恶有质。（《论衡·本性篇》）

第四，经验中大量事实证明，人初生时其性已定，或善或恶，并不一致：

人善因善，恶亦因恶，初禀天然之姿，受纯壹之质，故生而兆见，善恶可察。（《论衡·本

<sup>①</sup> 唐君毅：《中国哲学原论 原性篇——中国哲学中人性思想之发展》，第123—125页。

性篇》)

论人之性,定有善有恶……[召公]生子谓十五子,初生意于善,终以善;初生意于恶,终以恶。(《论衡·率性篇》)

总之,王充与董仲舒一样,认为孟子忽略了人数最多的中人。故曰:“孟子之言情性,未为实也。”(《论衡·本性篇》)

王充之后,持性三品之人仍有不少。刘向曾批评孟子说“性善则无四凶”(《申鉴·杂言下》),王符《潜夫论·德化》称“上智与下愚之民少,而中庸之民多”。他们的观点与性三品说有相契处。<sup>①</sup>而较明确地论述了性三品的有荀悦、韩愈。其中荀悦(148—209)在《申鉴·杂言下》明确以“三品”概括“天命人事”,而论人事时则历举孟子、荀子、公孙子、扬雄、刘向之言而评之,并称:

性虽善,待教而成。性虽恶,待法而消。唯上智下愚不移,其次善恶交争。(《申鉴·杂言下》)

可能荀悦是最早使用“三品”一词论述人性的人,而韩愈(768—824)则是最明确地使用此词论述人性善恶的人。韩愈《原性》一文甚短,而论述精炼、观点简明,称“性之品有上中下三。上焉者,善焉而已矣。中焉者,可导而上下也;下焉者,恶焉而已矣”。<sup>②</sup>他批评孟子性善论“得其一而失其二”:

孟子之言性曰:人之性善。荀子之言性曰:人之性恶。杨子之言性曰:人之性善恶混。夫始善而进恶,与始恶而进善,与始也混而今也善恶,皆举其中而遗其上下者也,得其一而失其二者也……故曰:三子之言性也,举其中而遗其上下者也,得其一而失其二者也。<sup>③</sup>

韩愈之后,北宋学者李觏和司马光均对持近乎性三品之说。李觏(1009—1059)作《礼论》七篇,认为孟子、荀子、扬雄、韩愈四人之中,唯韩愈之辨为得,“孟子岂能专之”:

或问:《孟子》曰:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;辞让之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。”“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”孟子既言人皆有仁义之性,而吾子独谓圣人有之,何如?

曰:孟子以为人之性皆善,故有是言耳。古之言性有四:孟子谓之皆善,荀卿谓之皆恶,扬雄谓之善恶混,韩退之谓性之品三:上焉者善也,中焉者善恶混也,下焉者恶而已矣。今观退之之辨,诚为得也。孟子岂能专之?”<sup>④</sup>

宋人司马光(1019—1086)在《疑孟》《善恶混辨》中认为,孟子没有看到有些人生来性恶,可谓“得其偏而遗其大体者也”:<sup>⑤</sup>

① 刘向论性三品并无明确资料。据荀悦《申鉴·杂言下》所引,刘向对性善、性恶、性善恶混及性善情恶皆有批评,主张“性不独善、情不独恶”,并称“惟向言为然”。鉴于荀悦是性三品说者,似乎刘向也认同此说。黄开国谓王符亦主性三品说(黄开国:《儒家人性与伦理新论》,第111—115页)。

② 韩愈:《韩愈文集汇校笺注》,刘真伦、岳珍校注,北京:中华书局,2010年,第47页。

③ 韩愈:《韩愈文集汇校笺注》,第47页。

④ 李觏:《李觏集》,北京:中华书局,2011年,第18页。

⑤ 司马光:《司马光集》,第1460页。

孟子云：“人无有不善。”此孟子之言失也。丹朱商均，自幼及长，所日见者尧舜也。不能移其恶，岂人之性无不善乎？<sup>①</sup>

近代日本学者荻生徂徕(1666—1728)亦倾向于性三品。《徂徕先生学则》记其主张“人殊其性，性殊其德，达财成器。不可得而一焉”。<sup>②</sup>其《论语微》解孔子“上智与下愚不移”时，认为上智、下愚、中人之性生来不同，修习亦不能移其性。<sup>③</sup>此后日本学者太宰春台(1680—1747)也主张性三品，他在《圣学问答》将人性分为“善、恶、中庸三类”，并声称“孔子之后，胜于孟子荀子，得圣旨，知性之说者，退之一人也”。<sup>④</sup>此类观点，皆包含对性善说的批评。

## 五、人性恶

人性学说的一个重要任务似乎是回答世间恶的来源。如果人性中没有恶，那么，世间的恶是从哪里来的？对此，性善论的回答似乎是一切恶来源于环境对人的引诱。既然如此，人禁不住环境的引诱，至少也是恶的来源之一，那么把人性说成完全是善的也就没有说服力。这可能是历史上批评性善论的原因之一。然而，承认人性为世间恶的发生提供了根据，不等于说人性本身就是恶的，因为人禁不住诱惑可能只是体现了人性的弱点。从这个角度说，荀子的人性论与其说证明了人性是恶的，不如说证明了人性的弱点，这种弱点为人间的恶提供了来源。从荀子所使用的人性概念的含义及其对善恶的定义看，这一结论似乎更有道理。如此看来，他对孟子性善论的批评，也可能来自他对人性弱点的认识。近年来，不少学者为荀子的人性论作出同情的解读或辩护，它们往往提醒人们正视荀子人性概念的复杂性，以及其使用善恶一词时的特定语境。<sup>⑤</sup>下面我们一起来分析一下荀子的人性论，特别是他对孟子的批评。

从荀子在《正名》《礼论》《性恶》等篇对性的定义看，他的人性概念与同时代人并无本质区别，是指人与生俱来的主要特性，此即徐复观、牟宗三、劳思光等人所谓“以生言性”的大传统。<sup>⑥</sup>对于这个“性”的内容，荀子有多种表述，参照梁涛的分类，<sup>⑦</sup>我认为大体可分两层次，其中第一层次有三方面：

1. 感官性能，如“目可以见，耳可以听”（《荀子·性恶》）；
2. 生理欲望，如“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”（《荀子·性恶》），“目好色，耳好声，口好味……骨体肌肤好愉佚”（《荀子·性恶》）；
3. 世俗欲望，如“心好利”“生而有好利下焉”“生而有疾恶焉”“好利而欲得”等（《荀子·性

① 余允文：《尊孟辨》，第6页。

② 井上哲次郎、蟹江义丸编：《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下，东京：育成会，1903年，第125页。

③ 关仪一郎编纂：《日本名家四书注释全书·论语部》，服部宇之吉、安井小太郎、岛田钧一监修，东京：东洋图书刊行会，1926年，第316页。

④ 井上哲次郎、蟹江义丸编：《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下，第242页。

⑤ 唐端正：《荀子善伪论所展示的知识问题》，《先秦诸子论丛》，台北：东大图书有限公司，1981年；潘小慧：《荀子言性恶，善如何可能？》，《哲学与文化》第39卷第10期，2012年10月；冯耀明：《荀子人性论新论：附〈荣辱〉篇23字衍之纠谬》，《国立政治大学哲学学报》2005年第14期；路德斌：《荀子人性论：性朴、性恶与心之伪——试论荀子人性论之逻辑架构及理路》，《邯郸学院学报》2015年第3期；梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015年第5期。

⑥ 梁涛：《“以生言性”的传统与孟子性善论》，《哲学研究》2007年第7期。

⑦ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》。

恶》)。大体包括“好利”“疾恶”“欲得”等方面。其中“欲得”包括发“夫薄愿厚,恶愿美,狭愿广,贫愿富,贱愿贵”(《荀子·性恶》)等。

人性的内容由感官性能上升为种种欲望,我认为这构成荀子人性的第一层含义。第二层次含义则是指这些欲望的社会发展及其后果。

我想今天我们任何人都会同意,人间之恶来源于人类欲望的膨胀或发展。荀子正是从这样的人性概念出发来批评孟子的性善论。由于荀子批评时所引孟子的原话在今本《孟子》不可见,故有学者指出这种批评针对的对象是孟子后学所编的《孟子外书》,而非今本《孟子》中的性善论。<sup>①</sup> 如果此说成立,则今本荀子所体现的对孟子性善论的批评意义有限。尽管如此,因为我们的关注点在于孟子,不妨从荀子的性恶论出发,看看其中可以找到哪些对孟子性善论构成反驳的成分。为此,我们先从《荀子·性恶》的原文出发。

首先,荀子认为,孟子错误地认为天生之“朴”、天然之“资”是善的,而事实恰好相反。荀子用“朴”“资”形容人性原有的内容,虽聪不离耳、明不离目,而善与人性之朴、之资的关系并非如此。恰好相反,跟性之朴、资相连的是恶而不是善:

孟子曰:“今人之性善,将皆失丧其性故也。”曰:若是则过矣。今人之性,生而离其朴,离其资,必失而丧之。用此观之,然则人之性恶明矣。所谓性善者,不离其朴而美之,不离其资而利之也。使夫资朴之于美,心意之于善,若夫可以见之明不离目,可以听之聪不离耳,故曰目明而耳聪也。今人之性,饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休,此人之情性也。今人见长而不敢先食者,将有所让也;劳而不敢求息者,将有所代也。夫子之让乎父,弟之让乎兄,子之代乎父,弟之代乎兄,此二行者,皆反于性而悖于情也;然而孝子之道,礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣,辞让则悖于情性矣。用此观之,人之性恶明矣,其善者伪也。(《荀子·性恶》)

其次,荀子认为,孟子错误地认为善可以通过扩充性之朴、资来达到,没有认识到善的实现单纯靠性本身是不够的,必须借助于师法、礼义等外在手段,此即所谓孟子没有区分性与伪:<sup>②</sup>

孟子曰:“今之学者,其性善。”曰:是不然。是不及知人之性,而不察乎人之性伪之分者也。凡性者,天之就也,不可学,不可事。礼义者,圣人之所生也,人之所学而能,所事而成者也。不可学,不可事,而在人者,谓之性;可学而能,可事而成之在人者,谓之伪。是性伪之分也。今人之性,目可以见,耳可以听;夫可以见之明不离目,可以听之聪不离耳,目明而耳聪,不可学明矣。(《荀子·性恶》)

这里涉及的问题是,孟子的性善论是不是对人性的原始内容看得过于浪漫、理想。

其三,荀子认为孟子没有对人性的善恶正确界定。按照荀子的理解,人性的善恶不能只看其有无善端,而要看其是否达到了“正理平治”,即是否懂得礼义。在荀子看来,孟子没有认识到人性“不知礼义”,其所谓人性善难以理解:

孟子曰:“人之性善。”曰:是不然。凡古今天下之所谓善者,正理平治也;所谓恶者,偏险悖乱也:是善恶之分也矣。(《荀子·性恶》)

① 梁涛:《荀子对“孟子”性善论的批判》,《中国哲学史》2013年第4期。

② Kim - Chong Chong, Xunzi's systematic critique of Mencius, *Philosophy East & West*, No. 2, 2003, pp. 215 - 233.

今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则性而已，则人无礼义，不知礼义。（《荀子·性恶》）

其四，荀子认为孟子的性善论不符合古今圣王治理天下的实践经验。

古者圣王以人性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也，始皆出于治，合于道者也。（《荀子·性恶》）

今诚以人之性固正理平治邪，则有恶用圣王，恶用礼义哉？虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉？（《荀子·性恶》）

其五，荀子认为孟子的性善论会导致严重的社会后果，即“去圣王、息礼义”，让人们放任性情，导致天下大乱：

故性善则去圣王，息礼义矣。性恶则与圣王，贵礼义矣。故槩括之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。（《荀子·性恶》）

总而言之，孟子的性善论不仅违背实践经验，更缺乏可行性，即所谓“无辨合符验、起而不可设、张而不可行”：

凡论者贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。今孟子曰：“人之性善。”无辨合符验，坐而言之，起而不可设，张而不可施行，岂不过甚矣哉！（《荀子·性恶》）

以上是我根据今本《荀子·性恶》梳理出来的荀子人性论中可能对孟子性善论构成批评的内容。从总体上看，它体现了荀子与孟子对人性及善恶的不同理解，以及重视社会后果的功利精神。特别是荀子从社会后果看人性善恶，确实与孟子从动机或主观状态本身看人性善恶是迥然不同的思路。

荀子之后，中国历史上明确提倡人性恶的人极少。不少人认为法家如商鞅、韩非子等人是性恶论者，因他们并没有对孟子明确批评，故此处从略。先秦以后，明确主张性恶说者基本上没有，清代学者俞樾（1821—1906）是个例外。俞樾大概是清代学者当中最明确地主张否定孟子性善论，并明确肯定荀子性恶论者，尽管他对孟子性善论并无多少研究，所留论孟子性善论文据我统计只有1300多字。<sup>①</sup>俞氏在人性善恶上明确支持荀子、反对孟子，称“吾之论性不从孟而从荀”。今总结俞氏对孟子性善论的批评理由有如下几条：<sup>②</sup>

1. 孟子“孩提之童无不知爱其亲也，及其长也无不敬其长”（《孟子·尽心上》）一条不成立。因为孩提之童之爱亲敬长皆由于“私其所昵”。这种“昵私”倾向在长大后可以演变成唯我独尊、罔顾他人，因而无善可说。

2. 孟子“人无有不善，水无有不下”（《孟子·告子上》）条不成立。以水为喻，可知水之在颍、过山皆极短，片刻之后即已再次趋下矣，这表明“其性不如是而强之如是，向未有能久者也。”也就是水的向下趋势是非常强大、不可阻挡的。然而看看人，“人之为不善若终身焉”；特别是圣贤一类善人少之又少，千百年才出一个。由此可见人在现实生活中不善的趋势堪比水之下流趋

① 限《宾萌集》所见《性说》一文，无标点。本节所引俞樾文字，俱见俞樾：《春在堂全书》第3册，南京：凤凰出版社，2010年，第797—799页。

② 江恒源：《中国先哲人性论》，第229—233页。

势,若以水喻性,结论应当相反,“孟子之说非也。”

3. 孟子称“尧舜与人同耳”(《孟子·离娄下》)未免过于理想化,“何其言之易也!”如果说“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》),这正是荀子“涂之人可以为禹”(《荀子·性恶》)之义,不过荀子的逻辑根据是尧舜可学而至,而不是由于人性本善。因此“荀子取必于学者也,孟子取必于性者也”。取必于学可,取必于性则不可:

孟子之说将使天下恃性而废学,而释氏之教得行其间矣。《书》曰:“节性,惟日其迈。”《记》曰:“率性之为道。”孟子之说其率性者欤?荀子之说其节性者欤?夫有君师之责者,使人知率性,不如使人知节性也。故吾子论性不从孟而从荀。

显然,这里强调了性善之说的危害之一在于教育。

4. 俞樾认为,“民之初生固若禽兽然”,这才是圣人作、教之父子尊卑长幼之的原因。“民始皆茫然无所措手足,于是制之为礼”,“为刑”。“夫使人之性而固善也者,圣人何为屑焉若是?”

5. 一种辩护意见说,“若人性不善,则教无所施。今将执禽兽而使知有父子之亲、夫妇之别、尊卑上下长幼之分,得乎哉?”俞反驳说,人与禽兽之别不在于性[之善恶],而在乎“才之异”。禽兽不如人聪明、能役万物,“故不能为善,亦不能为大恶”。而人则不然,其才高于禽兽,故为恶亦远甚于禽兽。然人之才“能为恶亦将为能善”,所以主张“屈性而申才”。

虽然性恶论显得极端,但其对人性之恶的认识也许是最深切的。当代学者张灏大力主张“人世的忧患也可种因于人内在的罪恶性”;“儒家相信人性的阴暗,透过个人的精神修养可以根除,而幽暗意识则认为人性中的阴暗面是无法根除、永远潜伏的。”<sup>①</sup>按照性恶论,性善论最大的缺陷之一在于对人性的阴暗面正视不够,当代学者韦政通即主此说:

儒家在道德思想中所表现的,对现实人生的种种罪恶,始终未能一刀切入,有较深刻的剖析。根本的原因就是因儒家观察人生,自始所发现者在性善,而后就顺着性善说一条鞭地讲下来。<sup>②</sup>

## 六、人性善恶不可知

还有一种特别的人性善恶论,认为人性是善是恶不可知,探究人性善恶是一个注解了无解的问题。程颢可能是历史上第一个提出此说的人。

程颢认为,从人性一词的含义出发,只能得出人性不可知:

盖“生之谓性”“人生而静”以上不容说,才说性时,便已不是性也。<sup>③</sup>

程颢的上述观点,在其后相当长时间内少有儒者接受。直到清末学者王国维(1877—1927)那里,才得到了积极回应。王国维早年作《论性》一文,阐述其人性不可知之说。<sup>④</sup>

① 张灏:《幽暗意识与民主传统》,广州:广东人民出版社,2016年,第68、67页。

② 韦政通:《儒家与现代化》,台北:水牛图书出版事业有限公司,1986年,第3页。

③ 程颢、程颐:《二程集》,第10页。

④ 《论性》一文收入王国维光绪三十一年自编的《静安文集》中,据静安自序,当作于1903—1905年之间,并随《文集》收入多种王国维遗著中,见谢维扬、房鑫亮主编:《王国维全集》第1卷《静安文集》,杭州:浙江教育出版社,2009年,第4—17页。

首先,王国维认为,中国古代学者论性,始终无法走出性善论还是性恶论的循环怪圈。原因在于,他们无论是说善还是说恶,都是从后天出发的。从更大的范围看,中国历代性论之所以出现性二元论(即人性兼有善恶)与性一元论(即人性要么善要么恶)之争,原因也在于此。他认为,这其实是一个一开始就注定了无果的争论,因而是没有意义的。

他逐一分析了孟子、荀子、董仲舒、扬雄、苏轼、王安石、周敦颐、张载、程颢、程颐、朱子等人,试图说明历史上的性一元论者皆不免矛盾。最后,他举印度之婆罗门都、波斯之火教、希腊之神话等为例说明,人类各大文化体系皆认识到人性中善恶两种势力之争斗,这是由于人们在经验中必然会有善恶二性相对并存,因此凡从经验出发主人性善或人性恶(性一元论),皆难免自相矛盾。除非超绝的性一元论(无善无恶论),干脆以性为人类经验之前之存在,方可避免自相矛盾。

善恶之相对立,吾人经验上之事实也。自生民以来,世界之事变,孰非此善恶二性之争乎?……故世界之宗教,无不著二神教之色彩。

吾人经验上善恶二性之相对立如此,故由经验以推论人性者,虽不知与性果有当与否,然尚不与经验相矛盾,故得而持其说也。超绝的一元论,亦务与经验上之事实相调和,故亦不见有显著之矛盾。至执性善性恶之一元论,当其就性言性时,以性为吾人不可经验之一物故,故皆得而持其说。然欲以之说明经验,或应用于修身之事业,则矛盾即随之而起。吾故表而出之,使后之学者勿徒为此无益之议论也。

故古今言性之自相矛盾,必然之理也。<sup>①</sup>

其次,王国维借用康德先验、经验二分之说,认为人性的本义当属先验领域。既然是先验的,必定超出了吾人认识能力之外,据此人性善恶也是无法证明的。

若谓于后天中知之,则所知者又非性。何则?吾人经验上所知之性,其受遗传与外部之影响者不少,则其非性之本来面目,固已久矣。故断言之曰:性之为物,超乎吾人之知识外也。

人性之超乎吾人之知识外,既如斯矣,于是欲论人性者,非驰于空想之域,势不得不从经验上推论之。夫经验上之所谓性,固非性之本然。

夫立于经验之上以言性,虽所论者非真性。<sup>②</sup>

日本学者山鹿素行(1622—1685)从性与习的关系出发,也曾提出一种类似性不可知论的观点,称:

性以善恶不可言,孟轲所谓性善者,不得已而字之,以尧舜为的也。后世不知其实,切认性之本善立工夫,尤学者之惑也。<sup>③</sup>

如果把王国维所说的性称为性之本原或本体的话,可发现其人性论与前述王安石、苏轼及山鹿素行相近,甚至称为“人性无善无恶说”。但我认为还是称为人性善恶不可知说更妥,因为他明确强调了人性不可知。山鹿并未特别强调性不可知,其说似更接近前述性无善恶说。相比之

① 王国维:《静安文集·论性》,谢维扬、房鑫亮主编:《王国维全集》第1卷,第15—16、16—17、6页。

② 王国维:《静安文集·论性》,谢维扬、房鑫亮主编:《王国维全集》第1卷,第5页。

③ 山鹿素行:《圣教要录》,井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之四·古学派の部》上,东京:育成会,1902年,第25页。

下,王国维与程颢在思维方法上更相近。

性不可知论者揭示了人性概念所包含的内在矛盾或悖论。它提醒我们在讨论人性善恶时必须正视的核心问题之一,即人性概念的界定问题。事实上,正是概念界定问题,导致了后世大量的纷争。而孟子本人在倡性善时,对概念的使用和界定确有不清晰之处。

## 七、人性善恶后天决定

还有一种对性善论的批评认为,善恶是后天因素的产物。此说批评孟子过多地重视了先天因素,或者认为孟子的性善论容易忽视后天因素的作用。这种观点在历史上影响也很大。在中国历史上,《尚书·太甲上》“习与性成”、孔子“性近习远”(《论语·阳货》)之说,始开重习养性先河,世硕、荀子(论性伪之分)、王充(《论衡·率性篇》)、欧阳修、叶适、梁启超皆重习染作用。日本学者山鹿素行、荻生徂徕亦然。后天因素有两种:一是社会政治环境,一是个人努力。二者或可统称为“习”。

然而要注意,注重习对性的影响,不等于都认为性由环境造就,有的人只是说善恶由环境造就,非生来就有。甚至承认人性有善恶,却仍认为习更重要。那么这何以构成对孟子性善论的批评呢?原因在于:这种观点认为,讨论人性善恶不如讨论环境对善恶的影响有意义。其预设前提是:人性即使有善恶,也并不重要,后世的影响才是决定性的。事实上,主张性善的孟子同样重习,即修身、养心,不过孟子所谓修养实际上是通过回归和扩充先天的善端来实现的,这与一般学者认为善恶主要来源于后天外在因素迥然不同。正是从这一区别可以看出,重视习的作用为何可以构成对孟子性善论的批评。

一种观点主张,人性是可变的,其善恶也是可塑的。孟子弟子公都子即提出此看法:

或曰:“性可以为善,可以为不善,是故文武兴则民好善,幽厉兴则民好暴。”(《孟子·告子上》)

比起“可以为善、可以为不善”之说,汉人王充的说法更加明了,他特别强调人性是可变的:

人之性,善可变为恶,恶可变为善,犹此类也。蓬生麻间,不扶自直;白纱入缙,不染自黑。彼蓬之性不直,纱之质不黑;麻扶缙染,使之直黑。夫人之性,犹蓬纱也,在所渐染而善恶变矣。(《论衡·率性篇》)

正因为人性“善可变为恶,恶可变为善”,故“不患性恶,患其不服圣教”,“患不能化,不患人性之难率”,“在化不在性也”。(《论衡·率性篇》)

王充的观点当然为一切注重修习或外在影响的观点提供了重要根据。例如日本学者荻生徂徕就说:

人之性万品,刚柔轻重,迟疾动静,不可得而变矣。然皆以善移为其性。习善则善,习恶则恶。故圣人率人之性以建教,俾学以习之。<sup>①</sup>

清儒俞樾也与荻生徂徕一样,从学者学习方式角度着眼,提出“性不足恃”,主张“屈性而

① 荻生徂徕:《辨名》,井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第89页。

申才”：

故吾屈性而申才，使人知性之不足恃然，故不学者惧矣。使人知性不足恃而才足恃然，故学者劝矣。<sup>①</sup>

章太炎的看法最为彻底，他不仅认为“万物皆无自性”，善恶亦“实无自性”，<sup>②</sup>并注曰：

自性者，不可变坏之谓。情界之物无不可坏，器界之物无不可变，此谓万物无自性也。<sup>③</sup>

万物皆无自性，人亦不能免。非但无固定不变人性，甚至无性可言。这一观点类似于萨特“存在先于本质”之说。

另一种观点认为，善恶是社会生活中形成、通过人为方式强加的。告子以湍水、杞柳之喻提出，善恶完全后天决定，并不取决于人性（《孟子·告子上》）。后世苏轼亦提出“太古之初，本非有善恶之论”，所谓善恶乃是后世社会生活中逐渐形成；具体来说，圣人将“天下之所同安者”“指以为善”，将“一人之所独乐者”“名以为恶”。总之，所谓善恶，不过人为的界定罢了：

夫言性，又安以善恶为哉！……夫太古之初，本非有善恶之论，唯天下之所同安者，圣人指以为善；而一人之所独乐者，则名以为恶。天下之人，固将即其所乐而行之。孰知圣人唯以其一人之所独乐，不能胜天下之所同安，是以有善恶之辨也？<sup>④</sup>

在《扬雄论》一文中，苏轼以一种类似于《庄子》的自然状态说为据，认为善恶为人为所加，非性之本然。

苏辙也认为善恶是人们根据自己的价值标准人为规定的。所谓善就是“行其所安而废其所不安”，所谓恶就是“置其所可而从其所不可”，这里“所安”“所可”代表了人们自己的主观标准：

夫性之于人也，可得而知之，不可得而言也。遇物而后形，应物而后动。方其无物也，性也；及其有物，则物之报也。惟其与物相遇，而物不能夺，则行其所安，而废其所不安，则谓之善。与物相遇，而物夺之，则置其所可而从其所不可，则谓之恶。皆非性也，性之所有事也。<sup>⑤</sup>

上述两种观点，得到近代学者殷海光（1919—1969）、韦政通（1927—2018）的呼应。韦政通认为，“人性乃文化的产物”，“人性既是文化产物，人性是可变的”。他大抵认为正确的人性观应该是开放的，赞赏沙特“他所创造的他自己是什么，他就是什么”。<sup>⑥</sup>殷海光专门针对性善论指出，性善或性恶，都是“文化涵化的结果”，“一个尚未进入文化的自然人或纯生物人，是根本说不上‘性善’或‘性恶’的”。<sup>⑦</sup>类似的思想亦见于西方。马克思从社会关系讲人性、实用主义（如罗蒂）重文化对人性的塑造、达尔文主义者讲人性由自然选择、萨特讲自由选择决定人性，他们的观点比中国学者似乎更进一步，甚至有否定先天人性存在的趋势。

① 俞樾：《春在堂全书》第3册，第799页。

② 章太炎：《国故论衡疏证》，第579、589页。

③ 章太炎：《国故论衡疏证》，第579页。

④ 苏轼：《苏轼文集》，第111页。

⑤ 苏辙：《苏辙集》，第954页。

⑥ 韦政通：《伦理思想的突破》，台北：水牛出版社，1987年，第39、38页。

⑦ 殷海光：《中国文化的展望》，北京：中国和平出版社，1988年，第557页。

还有一种观点认为,即便人性有善端或恶端,也渺不足道,后天行为才是真正决定善恶的因素。包括董仲舒(《春秋繁露》《深察名号》《盟会要》《实性》)、孙星衍(1753—1818)、日本学者冢田大峰(1745—1832)皆主张人性有善端,但过于微弱,善取决于后天努力。例如清儒孙星衍称:

孟子以孩提之童,爱其亲,敬其长,是也。然童而爱其亲,非能爱亲。慈母乳之而爱移。敬其长,非能敬长,严师扑之而敬移。然则良知良能不足恃,必教学成而后真知爱亲敬长也。<sup>①</sup>

冢田大峰亦称:

杞柳能为栝椹,而松柏不能为栝椹。人性能为仁义,而犬马不能为仁义。然虽然,人岂性而能为仁义哉?必待讲学切磋,而后能为仁义也。杞柳岂性而能为栝椹哉?必待矫揉屈而后能为栝椹也。如切如磋者,道学也。如琢如磨者,自修也。故以人性为仁义,犹以杞柳为栝椹。此告子之说,实是也。倘如孟子之说,人皆性而为仁义,又何以切磋琢磨为也乎?<sup>②</sup>

由此他们认为,讨论性之善恶对于成就人之善恶并无意义。

最后,对于为何不应从人性角度来讨论善恶,不少作者作了专门论述。欧阳修《答李诩第二书》认为,六经皆不言性善性恶,但戒人“慎所习与所感”,故真正重要的是“修身治人”,“性之善恶不必究也”。<sup>③</sup> 他的结论是:

使性果善邪,身不可以不修,人不可以不治;使性果恶邪,身不可以不修,人不可以不治……故为君子者,以修身治人为急,而不穷性以为言。<sup>④</sup>

日本大儒荻生徂徕的观点与欧阳修类似,认为真正重要的是“志于道”,而不是论性之善恶:“苟有志于道乎,闻性善则益劝,闻性恶则力矫。苟无志于道乎,闻性恶则弃不为,闻性善则恃不为。故孔子之贵习也。”<sup>⑤</sup>

日本学者山鹿素行进一步认为,性善之说导致人们忘记后天的努力,不注重习和教,所以颇易误导学人,因此他对孟子性善说提出了明确批评:

学者嗜性善,竟有心学理学之说。人人所赋之性,初相近,因气质之习相远。宋明之学者,陷异之失,唯在这里。

修此道,以率天命之性,是圣人也,君子也。习己之气质,从情,乃小人也,夷狄也。性唯在习教。不因圣教,切觅本善之性,异端也。<sup>⑥</sup>

## 八、论证方法问题

前面总结了历史上对孟子性善论的七种批评。这些批评都是体现了人们对人性内容的不同

① 孙星衍:《问字堂集》,第16页。

② 关仪一郎编:《日本名家四书注释全书·孟子部》,东京:东洋图书刊行会,1928年,第66页。

③ 欧阳修:《欧阳修全集》,李逸安点校,北京:中华书局,2001年,第669页。

④ 欧阳修:《欧阳修全集》,第670页。

⑤ 荻生徂徕:《辨道》,井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第19页。

⑥ 山鹿素行:《圣教要录》,井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之四·古学派の部》上,第25页。

于孟子的理解,但并没有涉及对孟子论证逻辑的批评。接下来我们总结一下古今人们对性善论的论证方法的批评。我将这些批评分为如下几方面:片面、循环论证、混淆可能与事实、混淆理想与现实、门户之见、不合圣人之意。

### (一) 片面

很多学者认为,孟子性善论最大的问题是片面,只认识到人性的一个方面,即所谓“得其偏而遗其大体”(司马光《善恶混辨》),或者说“得其一而失其二”(韩愈《原性》)。

王安石认为,人性中既有恻隐之心,也有怨毒忿戾之心:

孟子以恻隐之心人皆有之,因以谓人之性无不仁。就所谓性者如其说,必也怨毒忿戾之心人皆无之,然后可以言人之性无不善,而人果皆无之乎?孟子以恻隐之心为性者,以其在内也。夫恻隐之心与怨毒忿戾之心,其有感于外而后出乎中者有不同乎?①

司马光认为,孟子诚然正确地认识到仁、义、礼、智皆出乎性,但却没有认识到暴慢贪惑之心亦出乎性:

孟子以为仁义礼智皆出乎性者也,是岂可谓之不然乎?然不知暴慢贪惑亦出乎性也。是知稻粱之生于田,而不知藜莠之亦生于田也。

孟子以为人性善,其不善者外物诱之也。荀子以为人性恶,其善者圣人之教之也。是皆得其偏而遗其大体也。②

### (二) 循环论证

另一种批评意见认为,孟子的性善论通过人为地界定人性,在一种自我预设的前提中论证人性善,陷入了循环论证。

苏辙在《孟子解》中,一方面批评孟子论性时只看到了“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”“是非之心”,而看不到人性中同时还有“忍人之心”“无耻之心”“争夺之心”“蔽惑之心”;另一方面,更重要的是,他认为孟子对人性的界定是有问题的。孟子将由性所产生的后果、且只限于其中善的一面定义为性,显示他在自我界定的人性概念前提下证明人性善:

孟子道性善……人信有是四端矣,然而有恻隐之心而已乎,盖亦有忍人之心矣。有羞恶之心而已乎,盖亦有无耻之心矣。有辞让之心而已乎,盖亦有争夺之心矣。有是非之心而已乎,盖亦有蔽惑之心矣。忍人之心,不仁之端也。无耻之心,不义之端也。争夺之心,不礼之端也。蔽惑之心,不智之端也。是八者未知其孰为主也,均出于性而已。非性也,性之所有事也。今孟子则别之曰:此四者,性也;彼四者,非性也。以告于人,而欲其信之,难矣。③

英国汉学家韦利(Arthur Waley, 1889 - 1966)也指出,孟子与告子在辩论时所用的比喻多半不得要领,④同样的逻辑也可用来反驳他自己的观点。另外,孟子从一种与同时代人有所不同的方式来使用人性概念,或者说把人们通常接受的人性概念的多重涵义片面利用。孟子认为人性

① 王安石:《原性》,《临川先生文集》,王水照主编:《王安石全集》,第1234页。

② 司马光:《司马光集》,第1460—1461页。

③ 苏辙:《苏辙集》,第954页。

④ Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1956, p. 145.

是人一开始就有的特性,他把这种特性解释为“天生的是非之心”,从而得出人性生来就有道德禀赋。<sup>①</sup>

韦利把孟子的“恻隐之心”解读为“天生的是非之心”可能有误,但他的观点提示,孟子的性善论是否包括循环论证。陈大齐(1886—1983)先生即有此意,他认为孟子的人性善论是建立在对人性人为界定之上:

孟子预存人性是善的结论,乃把足以支持此结论的心、情归属于性,而把一切不足支持此结论的心情,如耳目口腹之欲,一律摈诸性外。又回过头来,依据那些归属于性的心、情,以证明人性之善。在这一点上说他犯有循环论证的过失,确亦不无循环论证的嫌疑。<sup>②</sup>

总之,由于孟子人为地“限定了人性的定义”,孟子的性善论是作者先入为主的价值立场决定的。

当代学者梁涛对孟子的性善论持同情的立场,认为孟子超越了同时代人“即生言性”的传统,“从道德生命的‘生’而不仅仅是自然生命的‘生’来理解人的‘性’”,因而他的人性概念抓住“人之为人之所在,人与禽兽的真正区别”。由此他提出,孟子的性善论乃是“以善为性论”;因为他把善性定义为性,所以性善论的论证中包含着“同义反复”。梁涛的一个重要证据是《孟子·尽心下》“口之于味也,目之于色也”一章中的有关观点,<sup>③</sup>他将这段话解读为孟子对性的定义,他的解释与赵岐、朱熹、王夫之等人均有不同,可能有较大问题。

### (三) 混淆可能与事实

还有一种观点认为,孟子提出人性善的一个重要前提是混淆了可能与现实。人有求善的可能,并不等于人在现实中真的能求善。如果人在现实中并不能做到,我们能否称人性为善的?对此其实有两种说法,一种说法认为,人性可以为善,故曰性善;<sup>④</sup>而另一种观点则认为,可以为而不能为,不能称性善。最早从这一角度批评孟子的当属董仲舒。

董仲舒在对孟子的批评中,并不否认“性有善质、心有善端”(《春秋繁露·深察名号》),但认为不能据此得出人性善。有善端与善毕竟是两码事。我想他的逻辑是,善端毕竟只是一种潜质,一种可能性,而可能性与现实性尚有巨大距离。所以他以禾与米的差别来说明这一点,禾能出米,但毕竟不是米;性能为善,但毕竟还不是善,“当其未觉,可谓有善质,而未可谓善”(《春秋繁露·深察名号》)。

近代学者胡适(1891—1962)《中国哲学史大纲卷上》认为,孟子性善理论的要点是:人同具官能、人同具“善端”、人同具良知良能。“孟子以为这三种都有善的可能性,所以说性是善的”。<sup>⑤</sup>他似乎认为孟子把可能混同于事实。张岱年在《中国伦理思想研究》(1989)中亦称:

孟子关于性善的论证,只是证明性可以为善……以“性可以为善”论证“性善”,在逻辑上是不严密的。<sup>⑥</sup>

① Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, pp. 145, 155 - 156.

② 陈大齐:《孟子性善说与荀子性恶说之比较研究》,台北:“中央文物供应社”,1953年,第17页。

③ 梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第334、343、341页。

④ 如张奇伟:《孟子“性善论”新探》,《北京师范大学学报》1993年第1期。

⑤ 胡适:《中国哲学史大纲》卷上,北京:东方出版社,1996年,第256—259页。

⑥ 张岱年:《中国伦理思想研究》,《张岱年全集》第3卷,石家庄:河北人民出版社,1996年,第567页。

当代学者信广来(Kwong-loi Shun)从“能”(neng, ability)与“可(以)”(k'o/k'o i, capacity)的区别考察了孟子性善论的逻辑基础问题。其中“能”涉及人所具有的潜能,而“可(以)”指向实践中的现实。信广来认为《墨子·兼爱中》《兼爱下》《耕柱》讨论了兼爱究竟只是一种“可能”,还是在现实中“可行”的问题,其中涉及了“能”与“可”的区分。在《孟子·梁惠王上》中同样讨论了能与可的问题。齐宣王问德何如则“可以王”以及“可以保民”的问题,而孟子则在回答时转移到了“能”。在“挟太山以超北海,语人曰我不能,是诚不能也;为长者折枝,语人曰我不能,是不为也,非不能也”这一论述中,孟子认为“能”与“为”一致,而“为”即是“可”的问题。在《告子下》孟子讨论“人皆可以尧舜”时,再次将“能”与“为”相关联。因此,他说:

在道德背景中,孟子似乎没有区分“能”与“可以”,因为他认为“能”取决于人所拥有的恰当情感禀赋(the appropriate emotional dispositions),而“可以”与此类似。

在反思文化教养在塑造人方面的实际能力(capability)时,孟子可能没有把“可以”与“能”区别开来,而是认为这种能力取决于人具有的恰当情感禀赋。<sup>①</sup>

他认为,正是在这个意义上,荀子对孟子发起了挑战。在《荣辱篇》中,荀子提出了人人“可以为尧禹,可以为桀跖”;在《性恶篇》中,他分析为何人人可以为禹,并对“可以”与“能”加以区别,认为“能不能”与“可不可”是两码事,原文如下:

涂之人可以为禹,则然;涂之人能为禹,则未必然也。虽不能为禹,无害可以为禹。足可以遍行天下,然而未尝有遍行天下者也。夫工匠农贾,未尝不可以相为事也,然而未尝能相为事也。用此观之,然则可以以为,未必能也;虽不能,无害可以为。然则能不能之与可不可,其不同远矣,其不可以相为明矣。

“能不能与可不可,其不同远矣”,“可以为,未必能也;虽不能,无害可以为”。信广来认为荀子所使用的“可以”是指实际能力(capacity),而“能”可能与孟子的“能”含义相近,指道德情感方面的禀赋。荀子的话显然是批评孟子没有区分“能”与“可以”。荀子并不认为人人都有道德情感方面的禀赋,但无害人人可以为善,因为“可不可”不取决于道德禀赋,而取决于获取道德素养的能力(即荀子所谓“可以能”)。因此,在荀子看来,一个人没有道德方面的情感禀赋,无害其可以成为一个人,因为他拥有获得道德素养的实际能力。<sup>②</sup>

根据信广来的分析,在孟子看来,人既然都有先天道德禀赋,都可以为善。即由“能”即可通向“可以”。而在荀子看来,人有了道德禀赋不等于可以为善,“能”与“可以”之间有巨大鸿沟。由此似可解释为什么荀子强调性、伪之分,强调圣人“圣人积思虑,习伪故,以生礼义而起法度”(《荀子·性恶》),为世间善的来源。庄锦章进一步发展了这一思想,声称虽然信广来等人提出了“能”“可”之分,但“无人充分地认识到,它在荀子对孟子之系统、实际的批评中的作用超过了人们通常的了解”。<sup>③</sup>

信广来的研究给我们打开了一个新视野,他与庄锦章对古今人们批评性善论的思想有了更深的理解。其思想的实质或可用陈大齐的话来这样根据:

① Kwong-loi Shun, Mencius on Jen-Hsing, *Philosophy East & West*, No. 1, 1997a.

② Kwong-loi Shun, Mencius on Jen-Hsing.

③ Kim-Chong Chong, Xunzi's systematic critique of Mencius, *Philosophy East & West*, No. 2, 2003.

孟子所证明的只是善的可能性,不是善的现实性。

孟子所说的性善,只是人性可以为善的意思,非谓人性在事实上已经是善的。

孟子所证明的只是人性之可以为善,不是人性之固善。<sup>①</sup>

在这一判断基础上,陈大齐认为,“性善说与人性可善说两相比较,前者成立较难,后者的成立较易”。总之,孟子性善论在逻辑上“所须先认清的、是现实与可能的分别”。可能性指尚未成为现实;认为性善说必须着眼于人性的现实,必须证明人性“已经是善的了,已经固着于善,不会改颜易色”,这不如“人性可善说”,“为犹预性的论断,谓人性只是趋向于善,尚未到达于善,更未固着于善,且不能保证其中途之必不转向以趋于恶”。<sup>②</sup>

从可能与事实之别来批评性善论是否成立呢?我想孟子并不是不知道有道德潜能,不等于道德现实。这正是他一再强调存养、扩充的主要原因所在。孟子当然清楚地认识到人间的恶遍地皆是。但是孟子与荀子最大的差别在于,他认为除恶的根本之途在回归本心,然而推而广之。而荀子认为除恶的根本之途是教化礼义等外在措施。因此,孟子似乎并非不知道从“能”不会自动地走向“可”,关键是如何来实现。

#### (四) 混淆理想与现实

还有一种对孟子性善论的批评意见认为,孟子所犯的最大错误是把理想与现实混淆了。这种意见认为,人性的现实与人性的理想是我们理解人性的两个维度。从理想维度讲,人性固然有向往善的倾向;但从现实角度看,人性确实充满了恶的因素。

例如,殷海光大抵认为,儒家所谓人性善,并不是基于事实说话,而是基于理想说话。即儒家先认为人性“应该是善的”,然后再去论证人性“事实是善的”。“因为他们惟恐人性不善,所以说人性是善的。因为他们认为必须人性是善的道德才在人性上有根源,所以说性善。这完全是从需要出发而作的一种一厢情愿的说法。如果这种说法能够成立,那末性恶说完完全全同样能够成立”。所以他的结论是“儒家所谓‘性善’之说,根本是戴上有色眼镜来看‘人性’所得到的说法”。不过,这里他并没有举出任何例子来证明自己的观点。殷海光说,从逻辑上讲,证明人有善根与证明人有恶根,“这两个论证的论证力完全相等”。<sup>③</sup> 因此他得出:

无论主张性善说的人士怎样蹩蹩扭扭说了多少话以求有利于性善说,我们找不到特别有利于性善说的证据。我们充其量只能说“我们希望人性是善的”。主张性善说者也许说,这句话所代表的就是证据。非也!希望不是证据。因为,希望可能成为事实,也可能不成为事实。我们所要的是:拿事实来!<sup>④</sup>

殷海光还认为,儒家在论证方面不在乎事实,所以失败,“自来儒家对于事实层界没有兴趣。他们没有将认知这个经验世界当作用力的重点”。不过,他们把人间看得太简单。他们试图包治百病的药方之所以失败,原因“就是他们把道德建立于空中楼阁式的性善观上面”,在变动复杂的现代社会里,“迟钝而空悬的儒学性善观很难和他们交切。儒教和现代人更陌生了!”<sup>⑤</sup>

① 陈大齐:《孟子性善说与荀子性恶说之比较研究》,第19—20页。

② 陈大齐:《研讨人性善恶问题的几个先决条件》,《孔孟月刊》1970年第8期。

③ 殷海光:《中国文化的展望》,第556、557页。

④ 殷海光:《中国文化的展望》,第557页。着重字为引者加。

⑤ 殷海光:《中国文化的展望》,第557、558页。

美国学者孟旦(Donald J. Munro, 1931 - )也认为孟子混淆了理想与现实,孟子把人性的理想状态,即仁,与人性的现实状态相混。可见孟子说人性善时忽视了人性的复杂性。<sup>①</sup>

另一种站在相近立场的观点认为,性善论提出的根源在于,对人性过于乐观,对人性深处的丑陋缺乏深刻认识。例如,韦政通一方面认为“先秦儒家最重要的贡献在人性论,人性论中最根本的一点见解在性善说”,另一方面他宣称儒家思想对人性的罪恶认识不足,“儒家和其他宗教比较起来,对生命的体会毋宁说是肤浅的”。儒家的道德思想“对生活比较安适,痛苦较少的人来,比较适合而有效;对生活变动幅度大,且有深刻痛苦经验的人,就显得无力”。因此,韦认为,在过去静态的农业社会和理想单纯的士大夫来说,这种人性观或许可行,但对于生活变动幅度大、心灵破碎的现代人来说,这种人性观就显得苍白无力了。他又比较基督教,认为后者对人性之恶认识较深。如果说儒家从人性中看到是仁义智信,基督教从人性中看到的则是“邪恶、贪婪、狠毒、凶杀、奸淫、偷窃、诡诈、仇恨、谗谤、怨尤、侮慢、狂傲、背约、妄证、说谎”,这证明“儒家对生命大海探测的肤浅”,因为“基督教是一刀砍入人类罪恶的渊源,使我们可以认识人类罪恶的真相”。<sup>②</sup>

与韦政通过于简单化的批评不同,张灏对儒家性善论的批评相对客观,或者说更多学理分析。张灏将对人性之恶的意识称为“幽暗意识”。他指出,一方面孟子也有一种“幽暗意识”,即“对人性是有警觉、有戒惧的”,但是另一方面,孟子强调人有“天性的‘善端’”,主张“人皆可以为尧舜”,这里面包含着一种“乐观的人性论”。<sup>③</sup>从总体上看,他一方面认为儒家虽然绝不是“对人性一味地乐观”,另一方面又强调,与基督教相比,儒家“表现幽暗意识的方式和蕴含的强弱很有不同”:

基督教是正面的透视与直接的彰显,而儒家的主流,除晚明一段时期外,大致而言是间接的映衬和侧面的影射。

基督教,因为相信人之罪恶性是根深抵固的,因此不认为人有体现至善之可能;而儒家的幽暗意识,在这一点上始终没有淹没它的乐观精神。不论成德的过程是多么的艰难,人仍有体现至善,变成完人之可能。<sup>④</sup>

孟子乃至儒家对人性是不是过于乐观了?与基督教人性观区别的根源是乐观程度之别还是理解方式之别?笔者倾向于认为是理解方式之别,未必是乐观程度之别。事实上张灏在分析西方人性论,主要集中于基督教,而未注重为现代西方自由民主制度奠定理论基础的洛克、卢梭乃至康德的人性论,后者的人性观都是倾向于性善论的。难道他们也是对人性过于乐观了吗?为什么基于这种人性观却提出了自由民主制度呢?现代西方的自由民主制度真的是建立在张灏所谓幽暗意识的基础上吗?至少从洛克、卢梭、康德等人,对这三个问题难以有肯定的回答。

### (五) 门户之争

还有一种意见认为,孟子之所以提出性善论是由于好辩的缘故,旨在通过辩论确立门户。这

① Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford, California: Stanford University Press, 1969, pp. 71 - 73.

② 韦政通:《儒家与现代化》,第44、3、4页。

③ 张灏:《幽暗意识与民主传统》,第15页。

④ 张灏:《幽暗意识与民主传统》,第21页。

方面的批评在中国历史上并不多,日本学者荻生徂徕提出这一看法。在《辨道》(1717)中,他认为,孟子的性善论是对道家人性论的回应(这与葛瑞汉[A. C. Graham]一致),因为儒家本来不讨论性的,“言性自老庄始”(从新出土《郭店竹简》看,这一说法并非事实);正因为如此,“子思孟子盖亦有屈于老庄之言,故言性善以抗之尔”,而后来“荀子则虑夫性善之说必至废礼乐,故言性恶以反之尔”。<sup>①</sup>

在《辨名》中,他又认为孟子出于与告子辩论的需要提出性善论(然而告子一般不被称为代表道家)。在《附录先生书五道·答屈景山书》中,荻生徂徕又说孟子论辩是为了“辟杨墨”。看来老庄、告子、杨墨均是孟子“不得已”而好辩的原因。<sup>②</sup>

荻生徂徕认为,孟子虽是“不得已”而好辩,但他的问题在于,为了达到驳倒对手的目的,不顾逻辑、没有理性,达到了“口不择言”的地步:

观其与告子争之,议论泉涌,口不择言,务服人而后已。其心亦安知后世有宋儒之灾哉?

其病在欲以言语喻不信我之人,使其信我焉。不唯不能使其信我,乃启千古纷纷语言之弊,岂不大乎?<sup>③</sup>

孟子“口不择言”的后果之一在“启千古纷纷语言之弊”、尤其是“宋儒之灾”,其深层目的在于“争门户、立内外”:

其与荀子性恶,皆立门户之说。

孟子固以仁义礼智根于心为性,非以仁义礼智为性。然其说本出于争内外、立门户焉。

祇如告子杞柳之喻,其说甚美。湍水之喻,亦言人之性善移。孟子乃极言折之,以立内外之说,是其好辩之甚。<sup>④</sup>

因此,孟子之辩“是其偏心之所使,乃有不能辞其责者矣”。<sup>⑤</sup>

最后,荻生徂徕认为,孟子这种好辩风格并不合乎圣人之道、不是至理,称“虽其时之不得已乎,亦非古之道也”;为了反驳而反驳,“皆救时之论也,岂至理哉?”<sup>⑥</sup>

关于孟子好辩,在《孟子》里似乎也可以找到证据。《滕文公下》就记载了孟子弟子公都子说“外人皆称夫子好辩,敢问何也?”尽管孟子对此有辩解,但公都子之言至少说明孟子在当时确实以“好辩”闻名,从孟子“予岂好辩哉?予不得已也”之言,他间接承认了自己“好辩”,只是“不得已”罢了。

那么孟子好辩、特别是论证性善时,是不是不讲逻辑、“口不择言”呢?

今从《孟子》文本来,孟子讨论的对象包括列国国君(如梁惠王、齐宣王、滕文公),其他学派学者(如告子),自己的弟子及时人(如公都子、公孙丑、万章、咸丘蒙、曹交、白圭、淳于髡、屋庐子、储子、宋轻、慎子、陈子等等)。在这些对话中,孟子与弟子、时人的对话多半是师长教导性质,缺乏辩论特点;与齐宣王、滕文公的对话带有引导性质,亦不以辩论为主要特点。只有与告子等人的争论有典型论辩性质,而主要体现在《告子上》中。从其内容看,倒是多数情况下表现出

① 井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第19页。

② 井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第90、130页。

③ 井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第92、91页。

④ 井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第90、92页。

⑤ 井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第92页。

⑥ 井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下,第130、19页。

孟子的逻辑性。但考虑到《告子上》内容是孟子或其弟子所记，其立场或倾向于孟子一方。但是我们可以从中看到一点孟子论证缺乏逻辑性的地方，其中最典型者是《告子上》第3章：

告子曰：“生之谓性。”

孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”

曰：“然。”

“白羽之白也，犹白雪之白，白雪之白，犹白玉之白欤？”

曰：“然。”

“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？”

此章告子谓“生之谓性”，而孟子由此推出“犹白之谓白与”，有偷换概念之嫌；由白羽、白雪、白玉之白相同，推出犬、牛、人之性相同，逻辑不通。从“生之谓性”不能得出犬、牛、人或万物之性相同，只能得出万物之性皆出乎生。万物之生原理不同，故万物之性亦不同。故司马光读此章曰：

羽性轻，雪性白，玉性坚，而告子亦皆然之，此所以来犬牛人之难也。孟子亦可谓以辨胜人矣。<sup>①</sup>

牟宗三在《圆善论》中“《告子上》上疏解”中亦认为，孟子在与告子论辩时“有两步跳跃或滑转”“之非是”或错误。<sup>②</sup> 单从本章看，孟子似有强辞夺理之嫌。

第二个问题是，孟子之辩是不是为了“争门户”呢？这一点从本文来看是有争议的。要看门户是什么？从孟子自己的眼光看，他是为了“距杨墨、放淫辞”，立圣人之道。如果仅仅是为了“距杨墨”，固然有立门户之嫌；但如果是为了立圣人之道，或不能简单称为立门户，孟子也未必会接受，他说“能言距杨墨者，圣人之徒也”（《孟子·滕文公下》）。如果孟子是“偏心之所使”，可称为“立门户”；如果出于天下之公，就不能说为了立门户。

最后一个问题是，孟子之辩是否有违圣人之道？从主观动机看显然难这样说，因为值此“邪说诬民、充塞仁义”之际，“我亦欲正人心、息邪说、距跛行、放淫辞，以承三圣者”（《孟子·滕文公下》），当然不能说此心有违圣道。但是若从实际效果看则不一定。实际效果体现在两方面：一是孟子好辩对后世的影响。用荻生的话讲，就是“启后世纷纷语言之弊”，包括导致荀子也走向极端、另立门户，更重要的是，他认为导致了后世“宋儒之灾”。<sup>③</sup> 荻生不接受宋明理学，故认标榜孟子的宋学为“灾”，未免为过也。另据王充《论衡·本性》，早在孟子之前，已有世子硕、公子尼子、漆雕开之徒论人性善恶，孟子论性善只是承此而来，后世性善性恶之说亦然，似不可全归咎孟子。

当然，荻生徂徕也暗示，好辩并不符合圣人修养。《论语·八佾》载孔子曰“君子无所争”、《论语·卫灵公》载孔子曰“君子矜而不争”，均表明孔子对于“争”的态度。好辩当然也是一种“争”。荻生正是引孔子之言讽刺孟子好辩。<sup>④</sup> 早在荻生之前，宋儒程颐已有类似的意思。

《二程遗书卷第十八 伊川先生语四·刘元承手编》载程颐（1033—1107）与弟子问答，论及孟子言辞充满英气、时露圭角。他认为孟子的性格不似颜子“浑厚”、不如孔子“湿润含蓄”，并称其“英气甚害事”：

① 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》修订本，第3516页。

② 牟宗三：《圆善论》，台北：学生书局，1985年，第8—9页。

③ 井上哲次郎、蟹江义九编：《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下，第92页。

④ 井上哲次郎、蟹江义九编：《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下，第19页。

问：“横渠之书，有迫切处否？”

曰：“子厚谨严，才谨严，便有迫切气象，无宽舒之气。孟子却宽舒，只是中间有些英气，才有英气，便有圭角。英气甚害事。如颜子便浑厚不同。颜子去圣人，只毫发之间。孟子大贤，亚圣之次也。”

或问：“英气于甚处见？”

曰：“但以孔子之言比之，便见。如冰与水精非不光，比之玉，自是有温润含蓄气象，无许多光耀也。”<sup>①</sup>

小程子从横渠气象中有“迫切处”说起，认为孟子人格气象虽“宽舒”，但却不如颜子、孔子，后者不似孟子那样有“英气”和“圭角”。主要正是从孟子的言辞看出来的。孟子的言辞并不都是论辩，但其言辞风格似乎能反映孟子好辩的性格原因。程颐所谓“英气”“圭角”，我认为指孟子的性格较有锋芒、急欲自呈，这在一定体现在其“好辩”之上。至少从程子对圣人涵养的理解看，或可认为孟子之“好辩”与圣人之道尚有差距。当然有人可能会说不能以宋儒的见解来衡量孟子，但从程子所举《孟子》与《论语》中言语风格来看，说孟子锋芒较露、不如孔子“温润含蓄”，未必不对。

#### (六) 不合圣人真意

另一种对性善论论证方式的批评是，孟子之前，不仅六经不见性善之说，孔子也未见性善之言。甚至可以说，无论是五经还是孔子，均甚至极少言性。今本《论语》中“性”字仅两见。据《阳货》“夫子之言性与天道，不可得而闻也”之言，可知孔子平生不好言性。另据五经和《论语·公冶长》，圣人在人性问题上真正重视的是“习”而不是天生善恶。这些，都引起后世不断地有人质疑孟子性善论是否合乎圣人之意。

例如，董仲舒认为，论性当以圣人为天下正，而圣人并无性善之言：

正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人，圣人之所名，天下以为正。今按圣人言中本无性善名。（《春秋繁露·实性》）

欧阳修指出，无论六经还是孔子均罕论性，《答李诩第二书》称：

六经之所载，皆人事之切于世者，是以言之甚详。至于性也，百不一二言之……孔子之告其弟子者，凡数千言，其及于性者，一言而已。

夫七十二子之不问，六经之不主言，或虽言而不究，岂略之哉，盖有意也。<sup>②</sup>

故曰：

夫性，非学者之所急，而圣人之所罕言也。<sup>③</sup>

宋儒叶适（1150—1223）进一步指出，性善论并非圣人之道：

古人固不以善恶论性也，而所以至于圣人者，则必有道矣。<sup>④</sup>

① 程颢、程颐：《二程集》，第196—197页。

② 欧阳修：《欧阳修全集》，第669、670页。

③ 欧阳修：《欧阳修全集》，第669页。

④ 叶适：《习学记言序目》，北京：中华书局，1977年，第653页。

日本学者太宰春台说：

今遍寻六经之中，不曾见性善二字，凡古之圣王之道，不言人之性。孔子所言“性相近也，习相习也”，仅此而已，不说性善性恶。孔子平日亦不多谈性。门下弟子鲜有问之者，故子贡云：“夫子之言性与天道不可得而相闻也”。

说六经之道，以孔子之言定其是非也。不论何事，皆以孔子之说为规矩准绳，定是非邪正者，后之学者之大法也。<sup>①</sup>

荻生徂徕也说：

荀孟皆无用之辩也，故圣人所不言也。

言性自老庄始，圣人之道所无也。<sup>②</sup>

此外，欧阳修、叶适等许多主张善恶后来形成的学者认为，五经和孔子言性之道皆重习、而非善恶：

余尝疑汤“若有恒性”，伊尹“习与性成”，孔子“性近习远”，乃言性之正，非止善字所能弘通。<sup>③</sup>

“性”“非止善字所能弘通”，叶适此说针对孟子，亦与历史上主张性无善恶或善恶后天养成的观点相一致。

## 小结：从陈大齐的意见看

本文对历史上、主要中国历史上各种批评性善论的学说进行了梳理，力图展示这些批评学说的逻辑或根据。藉此，我们不难发现，历史上对性善论的批评观点或学说其实非常丰富，甚至远远超出了我们的想象。也说明，性善论在历史上的影响，或者不如我们想象的大。今天，任何试图为性善论辩护、或倡导性善论的行为，恐怕都不能忽视这些学说。

本文的目的并不是为了摧毁或维护性善论或历史上的任何一种人性学说，但是在行文结束之际，我想提出这样的问题，即我们当如何理解性善论在历史上引发的各种争论（尽管本文涉及的个别观点并非针对孟子而发）？陈大齐1970年发表的《研讨人性善恶问题的几个先决条件》一文或有助于我们解开谜团。陈文从四个方面提出了讨论人性善恶需要明确的若干条件，作为对孟子性善论的反思，我认为或有助于我们理解围绕性善论的种种争论。下面我就以作者所讲的四个方面中的前三个为基础，另外增加一个方面（“人性的类型”），总结一下性善论在历史上引发无数争论的若干原因：

### （一）人性的概念问题

陈大齐认为，孟子、告子、荀子三人的人性概念含义范围皆不同。告子以生之谓性，孟子则以人之所异于禽兽者为人性。孟子认为智力（是非之心）为性之内容，荀子也承认智力是生来具有，但《荀子·正名篇》中明确区分性与知二者。孟子以恻隐之心、辞让之心、是非之心等为性之

① 井上哲次郎、蟹江义丸编：《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下，第239、240页。

② 荻生徂徕：《辨道》，井上哲次郎、蟹江义丸编：《日本伦理汇编·卷之六·古学派の部》下，第91、19页。

③ 叶适：《习学记言序目》，第206页。

内容,而在荀子看来这些不能算性之内容,而为后天形成,这也是告子的观点。“三家人性善恶见解之所以不同,其主要关键、在于所用性字取义的不同”。<sup>①</sup>除了陈大齐,徐复观、张岱年、梁涛<sup>②</sup>等许多学者也提到孟子与其他学者的人性概念差异导致了对人性善恶的不同看法。不过,我认为,孟子并没有像 Arthur Waley 所理解的那样,随心所欲地改变性概念的基本含义,在近乎同义反复的意义上得出自己的结论。事实上,孟子是接受了同时代人对人性的基本认识,即以生而具有的特性为人性。但问题在于,孟子对于“生有属性”的解释不同,或者有了新的发现,才导致了后来的歧异。

## (二)人性的内容问题

如何论证人性的内容,是引起巨大分歧的另一根源。陈大齐认为,论证人性善恶时,“所举的人性项目,必须确切证明其为生来所固有,未尝受有社会影响的感染”。他认为孟子、荀子等人的人性概念有一共同含义,即指“生来固具”的特征,因此“不妨把人性形容为未受人为影响的自然状态”。但是问题在于,告子、荀子均已指出,孟子可能“误认人为的为自然的”,“故欲拥护孟子的性善说,必须证明仁义确为‘非由外铄我也’”。然而孟子唯一举出的例子即孺子入井之例,其实是很难证明人性中有恻隐之心的。因为无法判断有此心之人是否受到了社会影响。最好的证明恻隐之心为人性内容的办法就是把若干幼童置于深山中养大,不受社会任何影响,观其有无恻隐之心。然而这是不可能办到的。还有就是观察动物,然动物毕竟与人不同。<sup>③</sup>陈大齐的疑问触及讨论人性内容时一个根本的悖论,人性既指人先天具有的特性,但人却不得不总是在后天中证明人性内容。这正是宋儒程颢“才说性时便已不是性”<sup>④</sup>所揭示的问题,而历史上的性无善恶说、善恶不可知说等即由此而来。若严格用陈大齐的逻辑来说,人性的哪个项目内容不是后天社会中出现的,包括食、色之类?

除性无善恶说、性不可知说之外,性善说、性恶说、善恶混说、性三品说均体现了对人性内容的不同理解。这些不同的理解,一方面反映了人性概念的含义不清,另一方面反映了人性内容的难以确定。

## (三)人性的类型问题

孟子在回答公都子“有性善,有性不善”(《孟子·告子上》)等问题时,明确声称“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之”。据此,似乎孟子认为在善恶问题上,人性并无不同。然而,基于孔子“上知与下愚不移”(《论语·阳货》)的启发,汉、唐、宋以来认为人性善恶不齐的人甚多。那么,是不是孟子忽视了人性善恶的差异呢?

关于这个问题,信广来的观点给我一定的启发。他指出,孟子所说的“人”是不是有特指?信广来通过考察墨子、荀子和孟子文本,认为先秦学者所说的人包括分辨人伦关系(social distinctions)、遵守道德规范之类的含义。比如《论语》中的管仲“人也”,《左传》中的“成人”,都是指有一定成就的人;又如,墨子强调人不同于动物,人若不受分和规范管束,会堕为动物;荀子也以“分”和“辨”为衡量人的标准。正因为他们所说的“人”已经有一定的文化成就,所以一个人要成为“人”,必须具备取得文化成就的能力,故曰性善。他总结道:

① 陈大齐:《研讨人性善恶问题的几个先决条件》。

② 梁涛:《“以生言性”的传统与孟子性善论》。

③ 陈大齐:《研讨人性善恶问题的几个先决条件》。

④ 程颢、程颐:《二程集》,第10页。

正像在其他早期文本中一样，在《孟子》中，“人”被看成由于具有取得文化成就的能力——比如分辨人伦关系、遵守相应规范——而与低等动物相区别的物种。<sup>①</sup>

如果信广来的看法正确，孟子道性善是针对特定意义上的“人”而言的，由此得出性善也就比较自然了。也正因如此，我们也能理解，为什么董仲舒反复强调言性必须回归万民。即所谓“圣人之性，不可以名性；斗筲之性，又不可以名性；名性者，中民之性”（《春秋繁露·实性》）。董仲舒是不是认识到，孟子言性时并没有以万民、而是实际上以一定教养的群体如贵族为对象？所以王充明确指出，“余固以孟轲言人性善者，中人以上者也”（《论衡·本性》）。

信广来似乎提醒我们，讨论先秦人性论时，要注意“人”这个概念的复杂性。从先秦至秦汉，社会制度的变迁，特别是贵族封建制被平民郡县制取代，原来的“国人”（多半为贵族或贵族后裔）下降为平民，“人”这一概念的指称对象也有了变化，由此导致对人性善恶的看法也有不同。<sup>②</sup>

#### （四）善恶的标准问题

陈大齐认为孟子没有为“善”提出一个首尾一致的标准，<sup>③</sup>其自相矛盾处似乎在于，一方面主张“寡欲”，另一方面又以“可欲之谓善”。既然欲须“寡”，何以为善的标准？

事实上，孟子、荀子乃至董仲舒的最大分歧恰在于对善的界定不同。荀子以天下治乱分别善恶，所谓“正理平治”（《荀子·性恶》），孟子以良知良能界定善恶。一重外在，一重内在；一重客观，一重主观。董仲舒也是偏重从效果界定善恶，他之所以不同意性善论，正因不同意将善端等同于善。

还有不少学者认为主张善恶当以圣人或六经为标准。以圣人、特别是孔子为标准，导致很多不同的人性观。一是认为圣人之性为善，所以不能谓万民或中人之性皆已善，故有性三品或人性不齐之说；二是认为圣人或六经讲性习、不讲性善，干脆得出性善非论性之道。

然而老庄又提供了一条全新的界定善恶的方法，即认为真正的善必定是超越善恶的。这一思路的灵感在于对一切世俗道德的批判意识，认为世俗的善恶规范代表了人类进入文明时代以来的堕落，从某种意义上说是反人性的说教。

沿着孟子自己所倡导的主观路线走到极致，也会得出与孟子不一样的人性善恶观。即从主观境界上界定善恶，有王阳明、王夫之、梁启超等人认为最高境界是超越善恶的“至善”。这提示我们，孟、荀、杨等人均在与恶相对的意义理解善，而真正的善则超越善恶相对，这当然也包含对孟子的超越。我猜这一理解亦与受佛教的启发有关。

上述后两种对善恶的不同理解，导致了历史上丰富发达的性超善恶说。

（责任编辑：温方方）

① Kwong-loi Shun, Mencius on Jen-Hsing.

② 崔大华：《释“国人”》，《历史教学》1980年第2期。

③ 陈大齐：《研讨人性善恶问题的几个先决条件》。

· 古典儒学研究 ·

# 郑玄《毛诗笺》与“国史”情怀

袁济喜

**摘要:**郑玄是东汉晚期的经学家。他生当东汉桓灵动荡式微的年代,受到党锢之祸的牵连而潜心著述。《毛诗笺》是他的经学著述,他在其中融注了深沉的时事感愤,彰显出他的国史情怀。此书既可以看作经学名著,也可以视为郑玄“国史”的人格写照,从中可以考见其正直的人格精神与政治理想。

**关键词:**郑玄;《毛诗笺》;政治理想;国史情怀

**基金项目:**中国人民大学科研基金重大项目“四部之学与中国文学形态构建”(17XNL012)

**作者简介:**袁济喜,中国人民大学国学院(北京 100872)、北京大学美学与美育中心(北京 100871)

中国古代素有诗史传统。自《诗经》《楚辞》开始,在诗歌写作中抒发情志,透露出时代的变迁,形成了“审音知政”的传统。不仅在创作领域如此,在鉴赏与笺注领域也是如此。汉代《毛诗序》提出:“国史明乎得失之迹,伤人伦之废,哀刑政之苛,吟咏情性,以风其上”,将诗人称作为“国史”。这种“国史”情结不仅可以用来解释《诗经》的作者缘何作诗,而且在郑玄笺注《毛诗》时得到彰显,泽被后世。《文心雕龙》《诗品》中的文学史观深受其影响。

郑玄,北海高密(今属山东)人,东汉著名的经学家。早年曾入太学学今文《易》和公羊学,后从马融学古文经。学成归里以后,他聚徒讲学,因党锢事被禁,潜心著述,以古文经说为主,兼采今文经说,遍注群经。其中以《毛诗传笺》《毛诗谱》《仪礼注》《礼记注》《周礼注》影响最大。《后汉书·儒林列传》记载:“中兴后,郑众、贾逵传《毛诗》,后马融作《毛诗传》,郑玄作《毛诗笺》。”<sup>①</sup>

郑玄《毛诗笺》以《毛诗》为主,兼采今文三家诗说,加以疏通发挥,以阐扬儒学。以往对于郑玄的《毛诗笺》,大多批评他依从毛传,泥古不化。其实,郑玄的《毛诗笺》中洋溢着强烈的国史情结,充满着现实情怀。郑玄通过这种特定的经学笺注方式,传导出强烈的诗学批评意识,在经学阐释中洋溢着关注现实的经世精神。《毛诗》的注释(俗称“毛传”)注重在语词的解释,而郑笺重在意义的诠释,融注了他对于政治时势的感慨,寄托了他的政治理想。

郑玄在《诗谱序》中阐释《诗经》主旨:“论功颂德所以将顺其美,刺过讥失所以匡救其恶,各于其党,则为法者彰显,为戒者著明。”郑玄于《毛诗》本着“举一纲而万目张,解一卷而众篇明”的目的而撰著《毛诗谱》,其中云:“《虞书》曰:‘诗言志,歌永言,声依永,律和声。’然则《诗》之道放

<sup>①</sup> 范晔撰,李贤等注:《后汉书》卷七九,北京:中华书局,1965年,第2576页。

于此乎！”<sup>①</sup>郑玄利用《诗谱》，以年代史事为纲，将十五国风、大小雅、三颂等各个部分的诗篇构建成为一个体系。其以礼学为内核的精神在《诗经》的解读中也得到了贯彻。著名经学史家周予同先生谓：“古代经学，实在是讲政治思想的。如东汉何休的《公羊解诂》，形式上是章句之学，实际上是讲何休的政治思想。”<sup>②</sup>郑玄的诗经笺注也可以视为其政治思想的表达，因此，对于郑玄的笺注，必须从知人论世的维度去理解，才能看得比较清楚。

## 一、郑玄《毛诗笺》与汉末党人精神

郑玄的《毛诗笺》中充溢着东汉特有的忧患情结，受到汉末党人精神的影响。《后汉书·党锢列传》指出：“逮桓、灵之间，主荒政繆，国命委于阉寺，士子羞与为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣。”郑玄生活的桓帝与灵帝统治时间，正是东汉政治昏暗、宦官当政的时期，士大夫羞与为伍，匹夫抗愤，处士横议，政治批评思潮浸渍到当时的学术批判与文学批评中，两次“党锢之祸”发生后，波及许多正直的士人。《后汉书·党锢列传》评论：“凡党事始自甘陵、汝南，成于李膺、张俭，海内涂炭，二十余年，诸所蔓延，皆天下善士。”郑玄直接受到这场政治惨祸的牵连与禁锢。《后汉书·郑玄传》记载：“玄自游学，十余年乃归乡里。家贫，客耕东莱，学徒相随已数百千人。及党事起，乃与同郡孙嵩等四十余人俱被禁锢，遂隐修经业，杜门不出。”当时的何休、赵岐、蔡邕、卢植等一大批经学家也受到迫害。这场士人运动也激活了士人精神，高扬了儒学精华。正如范晔在《后汉书·党锢列传》中所评论：“李膺振拔污险之中，蕴义生风，以鼓动流俗，激素行以耻威权，立廉尚以振贵势，使天下之士奋迅感慨，波荡而从之，幽深牢破室族而不顾，至于子伏其死而母欢其义。壮矣哉！子曰：‘道之将废也与？命也！’”<sup>③</sup>郑玄的经学笺注正产生于这段风起云涌的特殊时期，郑玄的《毛诗笺》中彰显的“国史”精神，正缘于此。

《毛诗序》的作者在谈到“变风变雅”产生时感叹：“至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性，以风其上，达于事变而怀其旧俗者也。”<sup>④</sup>郑玄生活在东汉晚期，对于当时的政治黑暗、国君昏昧、宦官专权、外戚跋扈、边患严重、民不聊生的现状感同身受，他将对于时事的感慨寄寓在《毛诗笺》之中。我们首先看到的是他对于国君的暴政上面。周代末期的天子与春秋战国时各诸侯国的国君大都凭借世卿世禄，骄奢淫逸，残民以逞，就像《孟子》中所抨击的那样，郑玄生活在东汉时期，封建专制帝王的威权与贪暴更甚于《诗经》中的那些暴君，郑玄在笺释《毛诗》时，更增加了许多憎恶之情与借古讽今的意思。比如对于《王风·扬之水》的解读。其诗云：

扬之水，不流束薪。彼其之子，不与我戍申。怀哉怀哉，曷月予还归哉！

扬之水，不流束楚。彼其之子，不与我戍甫。怀哉怀哉，曷月予还归哉！

扬之水，不流束蒲。彼其之子，不与我戍许。怀哉怀哉，曷月予还归哉！

① 郑玄：《诗谱序》，见影印阮元刻本《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第262、264页。

② 周予同：《中国经学史讲义》，上海：上海文艺出版社，1999年，第2页。

③ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三五，第2185、2189、1207、2207—2208页。

④ 郑玄：《诗谱序》，见影印阮元刻本《十三经注疏》，第271—272页。

关于这首诗的主旨，毛传云：“怨平王恩泽不行于民，而久令屯戍不得归，思其乡里之处者。”毛传解释此诗为诗人讽刺周平王不恤其民，令百姓久戍在外。诗云：“扬之水，不流束薪。”毛传：“兴也。扬，激扬也。”显然，毛传只注词语，而郑笺云：“激扬之水至湍迅，而不能流移束薪。兴者，喻平王政教烦急，而恩泽之令不行于下民。”<sup>①</sup>郑玄的笺与毛传相比，突出了这首诗中采用兴的手法，意在讽刺周平王的政教烦急，不恤百姓。

在《邶风·北风》这首诗中，诗人写到为了逃避国君暴政，携手同行，奔向他乡：

北风其凉，雨雪其雱。惠而好我，携手同行。其虚其邪？既亟只且！

北风其喑，雨雪其霏。惠而好我，携手同归。其虚其邪？既亟只且！

莫赤匪狐，莫黑匪乌。惠而好我，携手同车。其虚其邪？既亟只且！

毛诗小序：“刺虐也。卫国并为威虐，百姓不亲，莫不相携持而去焉。”这首诗用寒冬中的北风起兴，诅咒卫国王君残害百姓，人们不堪其虐，只好相携逃离卫国。诗句开篇起兴：“北风其凉，雨雪其雱。”毛传：“兴也。北风，寒凉之风。”毛传只注明此诗是兴的手法，北风乃寒凉之风，此种注解显然流于表面，而郑笺：“寒凉之风，病害万物。兴者，喻君政教酷暴，使民散乱。”郑玄笺释“惠而好我，携手同行”这两句时，更是直言“性仁爱而又好我者，与我相携持同道而去。疾时政也”。字里行间，闪烁出对于统治者虐民暴政的疾恨。诗云：“莫赤匪狐，莫黑匪乌。狐赤乌黑，莫能别也。”毛传：“狐赤乌黑，莫能别也。”郑笺则发挥：“赤则狐也，黑则乌也，犹今君臣相承，为恶如一。”<sup>②</sup>意为当时的统治者从国君到底下的官员，沆瀣一气，暗无天日，民不堪命。从郑玄的笺中，我们可以感受到他对于当时自上而下、漆黑一团的社会现状的愤恨。孔子曾说：“唯仁者能好人，能恶人。”（《论语·里仁》）郑玄在当时黑暗年代中，仁者爱人，憎恶分明，这正是儒学精神的彰显。

东汉晚期的政治乱象，集中表现在外戚与宦官的互相斗争，以及官僚集团与他们的内讧中。皇帝周围的裙带关系极为复杂，形成了错综复杂的网络，权力的缠斗不息，消耗了大量的国力，边患严重，再加上频繁的自然灾害，民不聊生，社会危机加剧。当时的士人对于这种恶劣的政治环境与社会危机感同身受。郑玄在笺注《诗经》时常常借题发挥。他在笺注《小雅·十月之交》“皇父卿士，番维司徒，家伯维宰，仲允膳夫。聚子内史，蹶维趣马，楛维师氏，艳妻煽方处”时，指出：“厉王淫于色，七子皆用后嬖宠方炽之时并处位。言妻党盛，女谒行之甚也。敌夫曰妻。司徒之职，掌天下土地之图，人民之数；冢宰掌建邦之六典，皆卿也。膳夫，上士也，掌王之饮食膳羞。内史，中大夫也，掌爵禄废置杀生予夺之法。趣马，中士也，掌王马之政。师氏，亦中大夫也，掌司朝得失之事。六人之中，虽官有尊卑，权宠相连，朋党于朝，是以疾焉。皇父则为之端首，兼擅群职，故但目以卿士云。”<sup>③</sup>郑玄的笺注对于周厉王时的朋党勾结、妻党昌炽的情形进行了无情的讽刺。这幅暗黑政治图景，正是东汉晚期社会政治现状的写照。

在专制统治的时代，政治黑暗的表现，常常表现为国君错昧不明，堵塞言路，偏听偏信。郑玄在《诗谱序》中指出：“自是而下，厉也幽也，政教尤衰，周室大坏，《十月之交》《民劳》《板》《荡》

① 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，北京：中华书局，2018年，第98—99页。

② 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第60页。

③ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第270页。

勃尔俱作。众国纷然，刺怨相寻。五霸之末，上无天子，下无方伯，善者谁赏？恶者谁罚？纪纲绝矣。”<sup>①</sup>郑玄认为周代幽王、厉王时期，政治荒暴、民不聊生，造成“众国纷然，刺怨相寻”，诗歌的怨刺情绪也就自然产生了。正如《文心雕龙·时序》中指出的：“幽厉昏而《板》《荡》怒，平王微而《黍离》哀。故知歌谣文理，与世推移，风动于上，而波震于下者。”<sup>②</sup>郑玄在笺注《大雅·荡》这首诗时，通过对于周厉王的残暴统治的愤怒谴责，表达了对暴君统治的愤慨。此诗云：

荡荡上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪谌。靡不有初，鲜克有终。

文王曰咨，咨汝殷商。曾是彊御，曾是掎克，曾是在位，曾是在服。天降滔德，女兴是力。

小序：“《荡》，召穆公伤周室大坏也。厉王无道，天下荡荡，无纲纪文章，故作是诗也。”小序认为这首诗是诗人感于周厉王的统治导致纲纪文章荡然无存而作的，诗一开头哀叹：“荡荡上帝，下民之辟。”郑笺：“荡荡，法度废坏之貌。厉王乃以此居人上，为天下之君，言其无可则象之甚。”<sup>③</sup>郑玄之笺突出了厉王居人之上，却无可则之象，没有为民作范，相反却胡作非为，残虐无道，甚至迫害批评者，残酷压制言论，造成法度荡然无存，暴君最后也不得善终。诗中还感叹：“文王曰咨，咨汝殷商。曾是彊御，曾是掎克，曾是在位，曾是在服。”郑笺云：

厉王弭谤，穆公朝廷之臣，不敢斥言王之恶，故上陈文王，咨嗟殷紂，以切刺之。女曾任用是恶人，使之处位执职事也。<sup>④</sup>

郑玄直言此诗的创作是因为厉王弭谤，而穆公待朝廷之臣不得已而作诗谏劝。

诗中告诫：“殷鉴不远，在夏后之世。”郑玄笺云：“此言殷之明镜不远也，近在夏后之世。谓汤诛桀也，后武王诛纣。今之王者何以不用为戒？”<sup>⑤</sup>郑玄告诫他当时的统治者，要以殷鉴为诫，不要一意孤行。《小雅·小旻》诗中叹道：“哀哉为犹，匪先民是程，匪大犹是经。维迓言是听，维迓言是争！如彼筑室于道谋，是用不溃于成。”郑笺：

哀哉今之君臣，谋事不用古人之法，不循大道之常，而徒听顺近言之同者，争近言之异者。言见动辄则泥陷，不至于远也。<sup>⑥</sup>

郑玄在这里批评统治者不用古人之法，不尊宏大道，党同伐异，缺乏政治远见，陷于泥潭而不能自拔。

在笺注《大雅·抑》这首著名的政治讽刺诗中，郑玄集中表达了对于昏君的愤懑。关于《抑》这首诗，小序云：“《抑》，卫武公刺厉王，亦以自警也。”诗中咏叹：“海尔谆谆，听我藐藐。匪用为教，覆用为虐。”笺云：“我教告王，口语谆谆然，王听聆之藐藐然。忽略不用我所言为政令，反谓之有妨害于事，不受忠言。”郑笺认为这首诗中表现了诗人谏劝厉王的谆谆之语，然而厉王置若罔闻。诗人为此悲愤交集：“于乎小子，告尔旧止，听用我谋，庶无大悔。天方艰难，曰丧厥国。”诗人希望厉王改弦更张，能够听取谏劝，然而这只是诗人的一厢情愿，昏君对此毫不在意，国家向

① 郑玄：《诗谱序》，见影印阮元刻本《十三经注疏》，第263页。

② 刘勰著，范文澜注：《文心雕龙注》，北京：人民文学出版社，1958年，第671页。

③ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第409页。

④ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第410页。

⑤ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第412页。

⑥ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第277页。

着灭亡的道路越走越远。郑笺：“天以王为恶如是，故出艰难之事。谓下灾异，生兵寇，将以灭亡。”语气中透露了悲愤无奈的情绪。诗人幻想通过取譬来达到使统治者回心转意的目的，然而这也只是美好的愿望而已，诗中写道：“取譬不远，昊天不忒。回遹其德，俾民大棘！”郑笺：“今我为王取譬喻乃不远也，维近耳。王当如昊天之德有常，不差忒也。王反为无常，维邪其行，为贪暴，使民之财匮尽而大困急。”<sup>①</sup>郑玄所处的东汉桓灵之际，那些正直的士人通过直谏与谏的方式，向皇帝上书陈情，然而大多被置之不理，有的甚至遭受迫害而死，如刘陶等人。因此，郑玄通过笺注《诗经》宣泄其中的怨愤也是不平则鸣。

国君政治乱象的一个重要标志是用人不当，为群小所包围。东汉晚期政治黑暗的突出特点便是皇帝为宦官所左右，皇帝为了从娘家人外戚秉政中夺回权力，不惜重用宦官，导致宦官权力膨胀扩大。宦官本为底层卑鄙之人，一旦获得权力，恣意妄为，迫害正直的士大夫，与官僚集团的矛盾日益加剧，皇帝则站在宦官一边，发动两次党锢之祸。郑玄也因此卷入其中，禁锢数年，造成他对于当时政治局势的失望。郑玄在《诗经》的笺注中，对于这种群小猖獗、皇帝昏昧的现象十分愤恨。例如《诗经》中的《曹风·蜉蝣》这首诗，小序：“刺奢也。昭公国小而迫，无法以自守，好奢而任小人，将无所依焉。”郑玄《诗谱》云：“昭公好奢而任小人，曹之变风始作。”诗中吟咏：“蜉蝣之羽，衣裳楚楚。”笺云：“兴者，喻昭公之朝，其群臣皆小人也，徒整饰其衣裳，不知国之将迫胁，君臣死亡无日，如渠略然。”郑笺强调此诗采用兴的手法，比喻昭公朝会时，朝堂上群小聚集，他们只会整治服饰，不知国运将亡，死期将尽。显然，这是借古喻今，讽刺东汉桓灵之际的政治现状，皇帝为群小所包围，而不知危局将至。在这种危机四伏时，诗中咏叹：“心之忧矣，于我归处。”郑笺：“归，依归。君当于何依归乎？言有危亡之难，将无所就往。”<sup>②</sup>郑玄借笺注此诗，表达士人在此危局之中，无可奈何的心态。

对于那些无耻的小人，郑玄同当时那些党人一样，充满愤慨，在笺注《诗经》中无所畏惧地表现出来。《诗经·鄘风》中有一首著名的《相鼠》，小序：“《相鼠》，刺无礼也。卫文公能正其群臣，而刺在位承先君之化，无礼仪也。”诗中讥刺：“相鼠有皮，人而无仪。”郑笺：“仪，威仪也。视鼠有皮，虽处高显之处，偷食苟得，不知廉耻，亦与人无威仪者同。”郑笺强调那些贪婪之人，不知廉耻，偷食苟得，不知廉耻，还不如老鼠有皮。诗云“人而无仪，不死何为？”郑笺：“人以有威仪为贵，今反无之，伤化败俗，不如其死，无所害也。”<sup>③</sup>郑笺诅咒那些没有礼仪之人，伤风败俗，不死何为。郑玄于《礼记》用力甚深，沉迷于礼的政治理想图景之中，对于无礼之人深恶痛绝，这首诗的笺注即反映了他的这种伦理与审美观念。

郑玄在讖纬之学方面有着很深的造诣，并且经常用这种学说来说笺注《诗经》。当天象异常，灾害发生时，《诗经》中的作品往往用来诅咒当政者的荒政。《小雅·十月之交》这首诗充满着这种灾异谴告说的色彩。诗的开头哀叹：

十月之交，朔月辛卯。日有食之，亦孔之丑。彼月而微，此日而微；今此下民，亦孔之哀。日月告凶，不用其行。四国无政，不用其良。彼月而食，则维其常；此日而食，于何不臧。烨烨震电，不宁不令。百川沸腾，山冢崒崩。高岸为谷，深谷为陵。哀今之人，胡僭莫惩？

① 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第412、417页。

② 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第185、508页。

③ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第74页。

郑玄笺云：“周之十月，夏之八月也。八月朔日，日月交会而日食，阴侵阳，臣侵君之象。日辰之义，日为君，辰为臣。辛，金也。卯，木也。又以卯侵辛，故甚恶也。”又笺“彼月而微，此日而微”两句云：“微，谓不明也。彼月则有微，今此日反微，非其常，为异尤大也。”郑玄深信，天象的异常警告统治者不要胡作非为，而一旦发生灾害百姓首当其冲。他在笺“今此下民，亦孔之哀”时云：“君臣失道，灾害将起，故下民亦甚可哀。”<sup>①</sup>这也是古往今来的通理。

郑玄在同情百姓的同时，谴责国家祸乱的根源在于统治者的胡作非为。在笺“烨烨震电，不宁不令”时云：“雷电过常，天下不安，政教不善之征。”在笺“百川沸腾，山冢举崩”诗句时指出：“百川沸出相乘陵者，由贵小人也。山顶崔嵬者崩，君道坏也。”在笺“高岸为谷，深谷为陵”时指出：“易位者，君子居下，小人处上之谓也。”在笺“哀今之人，胡憯莫惩！”时感叹：“变异如此，祸乱方至，哀哉今在位之人，何曾无以道德止之？”<sup>②</sup>郑玄通过对这首诗中天人感应内容的笺注，发挥了他的政治思想与人道观念，彰显出正直的学者的人文情怀，也是东汉晚期党人精神的彰显。

## 二、“鸡不为如晦而止不鸣”

然而，士人的价值就在于越是处于恶劣的环境之中，越是高扬主体人格精神。《论语·子罕》记载：“子曰：‘岁寒，然后知松柏之后凋也。’”面对如此的恶劣环境，士人受到的困厄与伤害是可以想见的。郑玄在动荡黑暗的东汉末年，坚守自己的儒学信仰，对于昏君与时政发出了愤世嫉俗的声音。他在笺注《诗经》中也彰显出这样的人格精神。在《诗经·周南·汝坟》这首诗中，出现了“鲂鱼赭尾，王室如燬”的句子，毛传：“赭，赤也。鱼劳则尾赤。燬，火也。”郑笺云：“君子仕于乱世，其颜色瘦病，如鱼劳则尾赤。所以然者，畏王室之酷烈。”《大雅·抑》诗云：“昊天孔昭，我生靡乐。视尔梦梦，我心惨惨”时，郑笺：“孔，甚。昭，明也。昊天乎，乃甚明察，我生无可乐也。视王之意梦梦然，我心之忧闷惨惨然。愬其自恣，不用忠臣。”<sup>③</sup>这些笺注的字里行间，表达出无比凄恻悲苦的心境。正如明代李贽所说，是借他人之酒杯，浇自己之块垒。

郑玄的士人节操与浩然正气，在笺释著名的《郑风·风雨》诗中，彰显得十分清楚。诗云：

风雨凄凄，鸡鸣喈喈。既见君子，云胡不夷？

风雨潇潇，鸡鸣胶胶。既见君子，云胡不瘳？

风雨如晦，鸡鸣不已。既见君子，云胡不喜？

小序：“《风雨》，思君子也。乱世则思君子不改其度焉。”点明了此诗用意乃是弘扬乱世中的君子节操与独立不倚的人格。郑玄与他的老师马融相比，坚守自己的儒学信仰，是真正的君子人格。黄巾军都礼敬这位经学大师。诗中云：“风雨凄凄，鸡鸣喈喈。”毛传：“兴也。风且雨，凄凄然。鸡犹守时而鸣，喈喈然。”毛传只是注释了此诗的兴的手法，而郑笺云：

兴者，喻君子虽居乱世，不变改其节度。<sup>④</sup>

① 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第269页。

② 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第270页。

③ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第15、416页。

④ 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第120页。

显然,郑玄作了发挥。诗云:“风雨如晦,鸡鸣不已。”郑笺云:“已,止也。鸡不为如晦而止不鸣。”<sup>①</sup>笺注强调了君子不会因为风雨如晦而不鸣,突出君子知其不可而为之的悲剧行为。这正是东汉晚期士大夫的精神节操的彰显,郑玄终其一生,坚守自己的人生信念,决不向黑暗势力屈服,亦不为强权人物的附庸,在动荡纷乱的时世中,宁可退隐也不放弃素志。《后汉书·党锢列传》论曰:“其余宏儒远智,高心洁行,激扬风流者,不可胜言。而斯道莫振,文武陵队,在朝者以正义婴戮,谢事者以党锢致灾。往车虽折,而来轸方遒。所以倾而未颠,决而未溃,岂非仁人君子心力之为乎?呜呼!”<sup>②</sup>郑玄的思想行为,与当时的这些名士一样,在汉魏六朝点燃起士人的精神火炬,影响到六朝风流。

郑玄在《诗经》的笺注中,体现出求贤纳谏的政治理想,这是中国古代的政治理想的具体要求。《礼记·大学》云:“《诗》云:‘于戏,前王不忘!’君子贤其贤而亲其亲,小人乐其乐而利其利,此以没世不忘也。”<sup>③</sup>东汉晚期虽然朝政黑暗,但是由于东汉开国以来一直秉承儒学治国的传统,士大夫中出现了许多有气节的学问之士,一时人才济济。他们积极地参与当时的政治改革运动,只是由于皇帝的昏庸与外戚、宦官集团的残虐,郑玄、何休、卢植、赵岐、蔡邕等许多经学家与文人受到禁锢与迫害。郑玄渴望统治者能够善待士大夫,任用贤才。他在笺注《大雅·卷阿》中,这种心态表露得特别明显。小序:“《卷阿》,召康公戒成王也。言求贤用吉士也。”诗云“凤皇于飞,翺翺其羽,亦集爰止。”笺云:“翺翺,羽声也。亦,亦众鸟也。爰,于也。凤皇往飞翺翺然,亦与众鸟集于所止。众鸟慕凤皇而来,喻贤者所在,群士皆慕而往仕也。因时凤皇至,故以喻焉。”郑笺强调国君善待贤者,贤士争相前往,乐于效命。郑玄认为,一旦群王尊重与善待贤明之士,贤者也投李报瓜,奉职尽力。诗云“蔼蔼王多吉士,维君子使,媚于天子”。郑玄笺云:“媚,爱也。王之朝多善士蔼蔼然,君子在上位者率化之,使之亲爱天子,奉职尽力。”郑玄指出,王朝多善士,上下和谐,贤士也亲爱天子,奉职尽力,将营造出理想之治。《卷阿》这首诗善用比兴,巧妙地用凤凰与梧桐的关系来比喻贤士与国君的关系,其中吟咏“凤皇鸣矣,于彼高冈。梧桐生矣,于彼朝阳。萋萋萋萋,雝雝喈喈”。<sup>④</sup>这几句诗一直为后世所击节叹赏。郑笺则云:

凤皇鸣于山脊之上者,居高视下,观可集止。喻贤者待礼乃行,翔而后集。梧桐生者,犹明君出也。生于朝阳者,被温仁之气,亦君德也。凤皇之性,非梧桐不栖,非竹实不食。

萋萋萋萋,喻君德盛也。雍雍喈喈,喻民臣和协。<sup>⑤</sup>

从笺注中可以看出,郑玄作为东汉大儒,有志匡世,盼望出现君明臣贤的局面。可惜当时并未出现郑玄渴望的局面,而是走向崩溃。

《小雅·南有嘉鱼》小序:“乐与贤也。太平之君子,至诚乐与贤者共之也。”可见这首诗也是表达求贤意思的。诗中写道“南有嘉鱼,烝然罩罩”。郑笺云:“烝,尘也。尘然犹言久如也。言南方水中有善鱼,人将久如而俱罩之,迟之也。喻天下有贤者,在位之人将久如而并求致之于朝,亦迟之也。迟之者,谓至诚也。”郑玄认为,国君对于贤士即使长久等待也要坚持求之,犹如三国

① 毛亨传,郑玄笺,陆德明音义,孔祥军点校:《毛诗传笺》,第120页。

② 范曄撰,李贤等注:《后汉书》卷六一,第2043页。

③ 《礼记正义》,见影印阮元刻本《十三经注疏》,第1673页。

④ 毛亨传,郑玄笺,陆德明音义,孔祥军点校:《毛诗传笺》,第398、400页。

⑤ 毛亨传,郑玄笺,陆德明音义,孔祥军点校:《毛诗传笺》,第400页。

时的刘备三顾茅庐一样。《诗经》：“南有樛木，甘瓠累之。”毛传：“兴也。累，蔓也。”郑笺云：“君子下其臣，故贤者归往也。”也是说的国君礼贤下士，则士人主动归之。《小雅·南山有台》诗云：“南山有台，北山有莱。”郑笺云：“兴者，山之有草木以自覆盖成其高大，喻人君有贤臣以自尊显。”“乐只君子，邦家之基。乐只君子，万寿无期。”郑笺：“只之言是也。人君既得贤者置之于位，又尊敬以礼乐乐之，则能为国家之本，得寿考之福。”<sup>①</sup>郑玄赞颂国君礼待贤能，为国家之本，得寿考之福，强调善待贤士将得到善报。

郑玄的求贤思想，在《小雅·鹤鸣》这首诗的笺注中，表现得尤为明显。此诗小序云：“诲宣王也。”小序的作者认为这首诗周王教诲宣王访求贤人未仕者，诗中叹“鹤鸣于九皋，声闻于野”。郑笺：“皋，泽中水溢出所为坎，自外数至九，喻深远也。鹤在中鸣焉，而野闻其鸣声。兴者，喻贤者虽隐居，人咸知之。”郑玄笺注既分析了这首诗的善用比兴，表达了求贤若渴的诚意，又强烈地传达了了解隐者虽然居于野，而声闻于野，为天下人所周知。诗云“鱼潜在渊，或在于渚”。笺云：“此言鱼之性，寒则逃于渊，温则见于渚。喻贤者世乱则隐，治平则出，在时君也。”诗云“鹤鸣于九皋，声闻于天。鱼在于渚，或潜在渊”，笺云：“时寒则鱼去渚逃于渊”。<sup>②</sup>郑笺强调贤者像鱼一样，水寒则潜于渊，水温则见于沙渚之上，就像贤者世乱则隐，世平则出。关键在于国君的施政。从这些笺注中，可以见出郑玄的政治改良理想。他并不反对朝政，关键在于君王的政治是否贤明，而贤者伺机而动。就像孔子所说，天下有道则行，无道则隐。他自己又何尝不是如此呢？乱世中的枭雄，虽然表面敬重郑玄，但征召后并不礼敬，袁绍之于郑玄就是如此。《三国志·魏书·袁绍传》注引《九州春秋》曰：“绍延征北海郑玄而不礼，赵融闻之曰：‘贤人者，君子之望也。不礼贤，是失君子之望也。夫有为之君，不敢失万民之欢心，况于君子乎？失君子之望，难乎以有为矣。’”<sup>③</sup>赵融批评袁绍不敬重郑玄，失天下君子之望，难以有为。

与求贤相联系的，则是郑玄的爱民思想。传统的儒家思想以爱人为核心，爱人与爱民是同一个思想体系的。“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’问知。子曰：‘知人。’”（《论语·颜渊》）“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可运于掌。”（《孟子·梁惠王上》）孟子曰：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”（《孟子·离娄上》）东汉晚期的统治者任用外戚与宦官，这两类人物骄奢淫逸，残民以逞，民不聊生，《后汉书》记载：梁鸿东出关，过京师，作五噫之歌。肃宗闻而非之。求鸿不得。梁鸿《五噫歌》中诅咒：“陟彼北芒兮，噫！顾览帝京兮，噫！宫室崔嵬兮，噫！民之劬劳兮，噫！辽辽未央兮，噫！”<sup>④</sup>汉末大儒蔡邕作《述行赋》赋序云：“延熹二年秋，霖雨逾月。是时梁冀新诛，而徐璜、左悺等五侯擅贵于其处，又起显阳苑于城西，人徒冻饿不得其命者甚众。白马令李云以直言死，鸿胪陈君以救云抵罪。璜以余能鼓琴，白朝廷。敕陈留太守发遣余到偃师。病不前，得归。心愤此事，遂托所过，述而成赋。”<sup>⑤</sup>赋序与赋的正文描述了汉末正直的官员和百姓在外戚与宦官势力的压迫下痛苦不堪的生活现状。可见当时的社会暗黑到了何等情状。当时有良知的士人呼唤统治者爱抚百姓，与民休息。郑玄在笺注

① 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第227—228页。

② 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第249页。

③ 陈寿撰，裴松之注：《三国志》卷六，北京：中华书局，1982年，第195页。

④ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷八三，第2766—2767页。

⑤ 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1958年，第1703—1704页。

《诗经》有关作品时，也倾注了这种意念。例如，《小雅·鸿雁》是一首著名的描写周公招抚流民的诗歌：

鸿雁于飞，肃肃其羽。之子于征，劬劳于野。爰及矜人，哀此鰥寡。

鸿雁于飞，集于中泽。之子于垣，百堵皆作。虽则劬劳，其究安宅。

鸿雁于飞，哀鸣嗷嗷。维此哲人，谓我劬劳。维彼愚人，谓我宣骄。

郑玄在笺注“鸿雁于飞，肃肃其羽”时感叹：“兴者，喻民知去无道，就有道。”意为当时的百姓流离失所，渴望安居乐业。郑玄在笺注“之子于征，劬劳于野”时指出：“是时民既离散，邦国有坏灭者，侯伯久不述职，王使废于存省诸侯。於是始复之，故美焉。”在笺注“爰及矜人，哀此鰥寡”时指出：“‘当及此可怜之人’，谓贫穷者欲令周恤之，鰥寡则哀之，其孤独者收敛之，使有所依附。”强调王者要哀怜百姓。在笺注“鸿雁于飞，集于中泽”时指出：“鸿雁之性，安居泽中，今飞又集于泽中。犹民去其居而离散，今见还定安集。”在笺注“虽则劬劳，其究安宅”时指出：“此劝万民之辞。女今虽病劳，终有安居。”<sup>①</sup>这些笺注内容，彰显出郑玄的爱民思想。在动乱播迁中，生民痛苦不堪，他们迫切希望得到安宁与衣食，摆脱战乱与流离失所的命运。《宋书·武帝纪》记载刘裕曾上书皇帝：“伏惟陛下，垂矜万民，怜其所失，永怀《鸿雁》之诗，思隆中兴之业。”<sup>②</sup>沈约《宋书·志序》中描述，东晋南渡后，人民对于《鸿雁》这首诗有了新的感受：“自戎狄内侮，有晋东迁，中土遗氓，播徙江外，幽、并、冀、雍、兖、豫、青、徐之境，幽沦寇逆。自扶莫而裹足奉首，免身于荆、越者，百郡千城，流离比室。人仁鸿雁之歌，士蓄怀本之念，莫不各树邦邑，思复旧井。”<sup>③</sup>这也可以印证郑玄笺注这首诗中浸渍的人道思想，影响到后世的传承。

## 余 论

郑玄浸渍在《毛诗笺》中的“国史”心态与治学方式，彰显出了他的经学家身份与人格特征。他生当动荡不安、时政荒昧的年代，经学师承与治学理念，使他不可能像现代人一样，将《诗经》当时作文学作品来欣赏，而是作为政治与历史经典来阐释。他对于《诗经》的阐读，立足于经学的视角也是顺理成章的。《后汉书·郑玄传》记载郑玄戒子书：

吾家旧贫，不为父母群弟所容，去厮役之吏，游学周、秦之都，往来幽、并、兖、豫之域，获覲乎在位通人，处逸大儒，得意者咸从捧手，有所受焉。遂博稽《六艺》，粗览传记，时睹秘书纬术之奥。年过四十，乃归供养，假田播殖，以娱朝夕。遇阉尹擅势，坐党禁锢，十有四年，而蒙赦令，举贤良方正有道，辟大将军三司府。公车再召，比牒并名，早为宰相。惟彼数公，懿德大雅，克堪王臣，故宜式序。吾自忖度，无任于此，但念述先圣之元意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才，故闻命罔从。而黄巾为害，萍浮南北，复归邦乡。入此岁来，已七十矣。宿素衰落，仍有失误，案之礼典，便合传家。<sup>④</sup>

这篇戒子书记录了郑玄的人生经历以及志向所在。从中可以得知这位东汉大儒一生坎坷，

① 毛亨传，郑玄笺，陆德明音义，孔祥军点校：《毛诗传笺》，第245—246页。

② 沈约：《宋书》卷二，北京：中华书局，1974年，第30页。

③ 沈约：《宋书》卷一一，第205页。

④ 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三五，第1209—1210页。

生当汉末政治昏暗时期，而求学问道之志不减，遍访高人，历经磨砺，终成通儒，博综各家，遍注群经。范晔在《后汉书·郑玄传》中评论：“郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。”<sup>①</sup>但郑玄尤可称道者，是他的矢志不渝的人生志向。他与乃师马融的权变不同，有着耿直不曲的人格精神，以及他对于正义的坚持，疾恶如仇的情感，以及他淡泊名利，不为权势所动的人格精神。马融为人圆滑，受到世人诟病，而郑玄为人方正，为世所誉。

《后汉书·郑玄传》又记载：“时大将军袁绍总兵冀州，遣使要玄，大会宾客，玄最后至，乃延升上坐。身長八尺，饮酒一斛，秀眉明目，容仪温伟。绍客多豪俊，并有才说，见玄儒者，未以通人许之，竟设异端，百家互起。玄依方辩对，咸出问表，皆得所未闻，莫不嗟服。时汝南应劭亦归于绍，因自赞曰：‘故太山太守应中远，北面称弟子何如？’玄笑曰：‘仲尼之门考以四科，回、赐之徒不称官阀。’劭有惭色。绍乃举玄茂才，表为左中郎将，皆不就。公车征为大司农，给安车一乘，所过长吏送迎。玄乃以病自乞还家。”<sup>②</sup>郑玄身处乱世，尊崇六艺之学，无论是袁绍还是黄巾军，皆对他表示尊敬。郑玄在汉末动乱中，不废儒学，使儒学得到传播与延续。他的《毛诗笺》中彰显的诗学批评观念，实际上对于魏晋南北朝乃至整个中国诗学批评，影响是巨大的，可惜由于学科的畛域，他的这一诗学观尚未得到充分的重视。

魏晋玄学虽盛，但郑玄的人格精神与儒学风范，并未废弃。在魏晋南北朝的文学理论批评中儒学精神的延续，是显而易见的。郑玄的经学在魏晋时代受到玄学与佛学人物的轻诋。《世说新语》中记载：“王中郎与林公绝不相得。王谓林公诡辩，林公道王云：‘着臛颜衿，绌布单衣，挟《左传》，逐郑康成车后，问是何物尘垢囊！’”北中郎将王坦之和支道林非常合不来。王坦之认为支道林只会诡辩，支道林批评王坦之说：“戴着油腻的古帽，穿着布制单衣，夹着《左传》，跟在郑康成的车子后面跑。试问这是什么尘垢口袋！”东晋支道林曾经嘲讽郑玄是早已过气的腐儒，而在六朝志怪小说中，郑玄的鬼魂怒斥王弼推翻其《周易》注，最后害死王弼的故事更是骇人听闻。<sup>③</sup>但是，东晋的艺术家戴逵却依然敬重郑玄。《太平广记》卷二〇七记载：“晋戴安道隐居不仕。总角时，以鸡子汁溲白瓦屑作《郑玄碑》，自书刻之。文既奇丽，书亦绝妙。”<sup>④</sup>王弼的玄学，融合儒道，以自然为本，以名教为末，意图调和儒道之间的关系，他的《周易注》，以玄学的义理来解释《周易》，颠覆了郑玄的《周易》注中所代表的两汉易学。王弼的玄学对于诗学与文论的影响主要体现在倡导以无统有，情性为本，对于汉代文论的经学旨趣，追求儒学价值轻视个体价值的观点有很大的纠正，影响到《文心雕龙》的文学思想，但是魏晋南北朝的文学思想之所以体大思精，恰恰在于它的兼收并蓄。

郑玄《毛诗笺》中的美刺比兴说，胶着于政教意味而忽略诗歌的艺术特征，在《文心雕龙》的具体论述中被充实，但是其中的“国史”情怀得到认同并光大。刘勰《文心雕龙·序志》称道：“敷赞圣旨，莫若注经，而马、郑诸儒，弘之已精，就有深解，未足立家。唯文章之用，实经典枝条，五礼资之以成文，六典因之致用，君臣所以炳焕，军国所以昭明，详其本源，莫非经典。”显然，刘勰《文

① 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三五，第1213页。

② 范晔撰，李贤等注：《后汉书》卷三五，第1211页。

③ 《殷芸小说》：“王辅嗣注《易》，笑郑玄云：‘老奴甚无意。’于时夜分，忽闻外阁有著履声，须臾即入，自云是郑玄，责之曰：‘君年少，保以穿凿文句，而妄讥诮老子邪？’极有怒色，言竟便退。辅嗣心生畏恶，经少时，乃暴疾而卒。”

④ 李昉等编：《太平广记》，北京：团结出版社，1994年，第952页。

心雕龙》中的主体思想是儒学,而马融、郑玄的经学也是刘勰思想的主要来源之一。在《时序篇》中,刘勰指出:“幽厉昏而《板》《荡》怒,平王微而《黍离》哀。故知歌谣文理,与世推移,风动于上,而波震于下者。”刘勰认为,诗歌反映出时代的声音与人民的情绪,是社会政治好坏的写照。当上古时代政治清平、人民熙乐时,诗歌的情绪是和乐而纯朴的,而当幽王、厉王统治黑暗时,产生了《板》《荡》这样的作品,抒发出人民愤怒的情绪,反映出动荡的时世,作者的讽刺与怨愤是值得肯定的。这同郑玄《毛诗笺》中的国史情怀是一致的。刘勰在《文心雕龙》的《比兴篇》对于郑玄的比兴观念进行了更新,既强调《诗经》中的比兴的政教意蕴,又主张比兴的诗学特点,即比显而兴隐,他指出:《诗》文宏奥,包蕴六义,毛公述《传》,独标‘兴体’,岂不以风通而赋同,比显而兴隐哉?故比者,附也;兴者,起也。附理者切类以指事,起情者依微以拟议。起情故兴体以立,附理故比例以生。比则畜愤以斥言,兴则环譬以寄讽。盖随时之义不一,故诗人之志有二也。”郑玄《毛诗笺》基本认同《毛诗》的比兴作为一种附着于政教意蕴的创作手法,不同的是比是明喻而兴是托喻,都是为了达到美刺的目的,尤其是简单地将比作为讽刺手法,兴是作为歌颂赞美手法的观点,未免失之于迂腐。后来朱熹在《诗集传》中加以纠正与讥笑。刘勰的观点认为,《诗经》中的比兴不脱政教意义,他接受了汉儒的比兴观点,同时结合《诗经》的阐释,强调“比则畜愤以斥言,兴则环譬以寄讽。盖随时之义不一,故诗人之志有二也”。<sup>①</sup>二者都是为了达到斥言与寄讽而采用的手法。这样,郑玄《毛诗笺》中注重在比兴中找到诗人之志与时代情绪的诗学观,在刘勰对于《诗经》比兴手法的阐释中,得到了融合与发展。西晋王肃注释《诗经》,依仗权势,意欲颠覆郑玄的《毛诗笺》,其实徒然。清代王鸣盛《十七史商榷》云:“王肃妄造《圣证论》以讥玄,又私撰《家语》以自证其说。女为司马昭妻,生炎以篡魏,书之行于晋,以外戚耳,其实妄也。”<sup>②</sup>道出了其中的原委。

郑玄《毛诗笺》中的诗学精神与国史情怀,在唐代孔颖达的《毛诗正义》中得到了承续。他在《毛诗正义序》中指出:

夫《诗》者,论功颂德之歌,止僻防邪之训,虽无为而自发,乃有益于生灵。六情静于中,百物荡于外,情缘物动,物感情迁。若政遇醇和,则欢娱被于朝野,时当惨默,亦怨刺形于咏歌。作之者所以畅怀舒愤,闻之者足以塞违从正。发诸情性,谐于律吕,故曰“感天地,动鬼神,莫近于《诗》。”此乃《诗》之为用,其利大矣。

文中提出诗歌可以使“作之者畅怀舒愤,闻之者足以塞违从正”,这些观念,直接继承了《毛诗》与《毛诗笺》的诗学思想,提倡诗歌泄导民情,反映现实的经世精神,是《毛诗序》中的“国史”思想的光大,唐代以杜甫、白居易为代表的现实主义诗歌创作精神的兴起,同这种诗学观念有着直接的关系。<sup>③</sup>

(责任编辑:郝鑫)

① 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》,第726、671、538、601页。

② 王鸣盛:《十七史商榷》卷六二《刘琨陆澄传论》,《嘉定王鸣盛全集》第5册,北京:中华书局,2010年,第791页。

③ 乔东义:《〈五经正义〉美学思想研究》第五章《诗论》,北京:人民出版社,2016年,第213页。

# 如何理解荀子的性恶论

路传颂

**摘要:**荀子一直被视为中国古代性恶论的代表人物,但是近来不断有学者否认荀子是性恶论者,并提出了荀子是性朴论者、性趋恶论者等多种新观点。性朴说缺乏充分的文本依据,且不恰当地把“性朴”与“性恶”理解为非此即彼的关系,性趋恶说则没有认识到,与恶相关的人性本来就是指人做出恶行的趋向或倾向。引入“倾向”概念,则可对荀子的性恶论提出更充分的解释。荀子承认人既有趋恶倾向,也有向善禀赋。荀子认为“人之性恶”,是因为不经过后天努力,向善禀赋不足以改变人们因追求私利和欲望的满足而做出错误行为的倾向。“其善者伪也”,并非说向善禀赋来自“伪”,而是说人的高尚品格来源于“伪”。

**关键词:**荀子; 人性; 恶; 倾向

**作者简介:**路传颂,西北大学中国思想文化研究所(西安 710127)

荀子是一个性恶论者。如果你对这一点有任何怀疑,你都需要重新思考究竟该如何理解荀子所说的“人之性恶,其善者伪也”(《荀子·性恶》)。

荀子的“人性恶”命题确实存在许多疑点,如:如果人性是恶,善从何而来?荀子不否认人有向善禀赋,为什么仍然认定人性恶?许多学者因此否认荀子是性恶论者,并提出了许多新的解释,如周炽成的性朴论、<sup>①</sup>陈光连的性趋恶论、<sup>②</sup>解晓东的性危说、<sup>③</sup>路德斌的“性朴—性恶”调和论、<sup>④</sup>李友广的性朴欲趋恶论。<sup>⑤</sup>

本文认为,以上观点都难以成立。首先,“性朴”的意思是性本来如此,未经修饰,性朴与性恶不仅没有矛盾,甚至无需调和;其次,性趋恶、性危、欲趋恶恰恰是荀子认为人性恶的重要理由(虽然不是根本理由)。只要我们更加细致地分析荀子的“性”“恶”“善”“伪”等概念,并对人性究竟是什么类型的属性有更准确的把握,就能明白为什么荀子是一个性恶论者。

## 一、“性”“伪”之分

荀子的《荀子·性恶》篇与《荀子·正名》篇都对性、伪之分做出了界定,都认为性是天然、伪

① 周炽成:《荀子人性论:性恶论,还是性朴论》,《江淮论坛》2016年第5期。

② 陈光连:《论荀子为性趋恶论者,而非性恶论者——兼论人性发展三境界》,《新疆社会科学》2010年第4期。

③ 解晓东:《性危说:荀子人性论新探》,《哲学研究》2015年第4期。

④ 路德斌:《荀子人性论:性朴、性恶与心之伪——试论荀子人性论之逻辑架构及理路》,《邯郸学院学报》2015年第1期。

⑤ 李友广:《性朴欲趋恶论——荀子人性论新说》,《现代哲学》2021年第2期。

是人为,但两处界定并不完全一致。先看《荀子·性恶》篇中的性、伪之分:

凡性者,天之就也,不可学,不可事。礼义者,圣人之所生也,人之所学而能,所事而成者也。不可学、不可事而在人者谓之性,可学而能、可事而成之在人者谓之伪,是性、伪之分也。今人之性,目可以见,耳可以听。夫可以见之明不离目,可以听之聪不离耳,目明而耳聪,不可学明矣。(《荀子·性恶》)

这里的“性”,指人类天生具有、无法通过学习和人为努力而获得的东西,这里所举的例子就是人的身体器官眼睛和耳朵,及其眼睛所具有的视力、耳朵所具有的听力。这里的“伪”,十分接近我们今天所谓的教养、文化,是能够通过学习和努力来掌握的东西,这里所举的例子就是礼义。

这里有两点需要注意。第一,荀子所谓的“人性”不是我们今天所谓的“人的本质”,<sup>①</sup>而是类似于古希腊智者时期与 *nomos* (“习惯”“约定”) 相对的 *physis* (“自然”“天性”[*nature*])。本质是定义的本体论相关物,一个事物的本质特征就是它的定义性特征,如果一个事物失去其本质,就是失去了类的成员资格。荀子的“人性”包括一切与生俱来的东西,因此我们在理解荀子的人性论时,不能排除人的非定义性特征,如有眼睛、有视力、有耳朵、有听力,也不能把“化性起伪”理解为改变人的本质。第二,荀子的人性论明显属于以“生之谓性”的传统,与孟子以“人禽之辨”论“性”有别。孟子认为人性是人之异于禽兽之处,<sup>②</sup>荀子认为人性是一切与生俱来的东西,因此,荀子与孟子的分歧就不在于人与禽兽是否有别,<sup>③</sup>而在于“善”是天生的,还是后天的。荀子认为使人区别于禽兽的关键是人有分别善恶的能力,<sup>④</sup>因此荀子并不会否认善也是人之异于禽兽之处,但荀子仍然会认为人与禽兽的这种区别是后天获得的,是人努力的结果。人要靠自己的努力使自己区别于禽兽。

《荀子·正名》篇同样强调人性是先天的、与生俱来的东西,但是“先天”“与生俱来”并不是时间概念,人性不局限于人在初生时所具有的东西,荀子说:

生之所以然者谓之性。性之和所生,精合感应,不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情,情然而心为之择谓之虑,心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。(《荀子·正名》)

生下来就是如此的东西,当然属于人性范畴,但是,生下来就具有的东西在与环境的互动(感应)中产生的东西,只要符合“不事而自然”的特征,也属于人性范畴。因此,人的天性在“感于物而动”时所具有的情感、欲望,只要符合“不事而自然”的特征,就都属于人性范畴,所以荀子说情感是性的实质内容,所谓“情者,性之质也”(《荀子·正名》),欲望是情感的反应,所谓“欲者,情之应也”(《荀子·正名》),也就是说,情与欲都属于人性范畴。

① 周炽成:《荀子人性论:性恶论,还是性朴论》,第86页。

② 以“人禽之辨”论“性”并没有蕴含着本质主义的人性论,人会讲笑话、会写论文,也是人之异于禽兽处,但会讲笑话、会写论文不是人的本质。

③ 至于孟子对“生之谓性”的反诘:“然则犬之性,犹牛之性;牛之性,犹人之性与?”荀子可以这样回答:犬之性是“不可学、不可事之在犬者”,牛之性是“不可学、不可事之在牛者”,人之性是“不可学、不可事之在人者”。虽然是“生之谓性”,但不意味着犬、牛、人有一样的本性,就好像所有人都有一个妈妈并不意味着所有人都有同一个妈妈。

④ 《荀子·非相》:“故人之所以为人者,非特以其二足而无毛也,以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲,有牝牡而无男女之别,故人道莫不有辨。”

这段材料还提供了对“伪”的两种定义，一是由心灵的选择、思虑引发的身体机能的活动，二是由思虑与官能的反复训练与积累而来的东西，本文把前者称为“广义的伪”，<sup>①</sup>把后者称为“狭义的伪”。但是，《荀子·性恶》篇的性、伪之分，只能理解为天性与狭义的伪之分，而不能理解为天性与广义的伪之分，理由有三点：第一，如果目与耳是与生俱来的，那么目之明与耳之聪也是与生俱来的，同样，如果心灵与官能是与生俱来的，那么心灵与官能的能力（广义的伪）也是与生俱来的。心灵和官能的能力需要后天的磨炼，但前提是我们生来就有这些能力，而不是通过学习和努力来获得这些能力。第二，我们不能脱离有意识的人类行为来谈论人性的善恶，也不能脱离人类的思维与行动能力来谈论有意识的人类行为。如果把广义的伪排除在“人性”范畴，无论是人性善，还是人性恶，都无从谈起。第三，如果把广义的伪从“人性”概念中剥离，性、伪之分就成了不可跨越的鸿沟，事实上广义的伪构成了性与伪（狭义的伪）、恶与善之间的桥梁：内在于人性的广义的伪，经过持之以恒的训练与积累成就了狭义的伪。因此，《荀子·正名》篇的性、伪之分与《荀子·性恶》篇的性、伪之分并不完全一致，《荀子·性恶》篇的性包括《荀子·正名》篇中广义的伪，《荀子·性恶》篇的伪是《荀子·正名》篇中狭义的伪，即反复磨炼本性中具有的东西、持续积累磨炼本性的成果。也正因此，《荀子·性恶》篇的“善者伪也”绝不仅仅意味着善源于人为，而是源于人为的积累。

至此为止，本文已经初步澄清了荀子的性、伪之分，虽然并不充分，但已经可以据此回应关于荀子性恶论的一些质疑。首先，荀子的人性论遵循“生之谓性”的古训，那种认为如果人性是恶的，就无法解释“化性”的可能性的观点，<sup>②</sup>是错误地对荀子的“人性”做出了本质主义的解释；其次，荀子的“人性”概念不是着眼于人禽之辨，那种认为荀子罔顾人禽之别的观点，<sup>③</sup>是误解了“生之谓性”的传统；最后，那种认为荀子的人性论是性恶心善、<sup>④</sup>性朴欲趋恶论<sup>⑤</sup>的观点，错误地把心灵、欲望排除在“人性”范畴之外。

但是，我们该对性朴论说什么？难道“生之谓性”不就是性朴论吗？

## 二、对性朴论的质疑

本文对性朴论提出如下几点反对意见。

第一，把荀子的人性论定位成性朴论，很可能是出于对文本断章取义式的误读。性朴论者最主要的文本依据是：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。”这句话较完整的语境如下：

两情者，人生固有端焉。若夫断之继之，博之浅之，益之损之，类之尽之，盛之美之，使本末始终莫不顺比，足以为万世则，则是礼也。非顺孰修为之君子莫之能知也。故曰：性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后圣人之名一，天下之功于是就也。（《荀子·礼论》）

① “广义上的伪”类似于在柏拉图和亚里士多德哲学中与 *physis* 相对 *technē*（“技艺”），前者是“天之就也”，后者是行为者的意图以及与意图相应的人为干涉的产物。

② 解晓东：《性危说：荀子人性论新探》，第 76 页。

③ 牟宗三：《名家与荀子》，台北：台湾学生书局，1985 年，第 224 页。

④ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。

⑤ 李友广：《性朴欲趋恶论——荀子人性论新说》，《现代哲学》2021 年第 2 期。

所谓“两情”，是指忧愁与愉快两种情感，文章是说通过对情感的修饰使情感合乎法度而变得美好。“材朴”是名词，指未加工的材料、木材，整句话是说，“性”就像是未加工的木材，“伪”就像绘在木材上的纹饰，使之华美。“朴”在《荀子》一书中总共出现了9次，其中有4次直接与“性”相关，<sup>①</sup>另外3处与“性”直接相关的文句见于《荀子·性恶》篇，都与“资”相对或“资朴”并称，显然也用作名词，“朴”是素质，“资”是资质，都是天性的代称。性朴论者误把名词解读为形容词。也许有人会反问：用“朴”指代人性，难道不是因为人性和未加工的木材一样具有质朴的属性吗？本文用对性朴论的第二个反对意见来回应这种反驳。

第二，“朴”不是真实存在的属性。“朴”的本义是未加工的木材，用作形容词是形容不加修饰。说一个事物是质朴的，就是说它是未加工的、未经修饰的。或许我们可以认为谓词“经过加工的”“经过修饰的”指称了某种真实存在的属性，但是，谓词“未加工的”“未经修饰的”真的指称了某种真实存在的属性吗？真的存在某种否定的属性吗？不！就像“圣诞老人不存在”并没有把“不存在”这种属性归之于圣诞老人，只是否认圣诞老人存在。说一个事物保持着质朴的本色，就是说它未曾改变，还是原来的样子；说一个事物经过加工而失去了其质朴的本色，不是说它失去了“未加工”属性而获得了新的“已加工”属性，只是说它原本不具有“已加工”属性现在获得了“已加工”属性。因此，所谓人性质朴，就是说人性本来如此、生来如此，但性善论者可以说人性本来是善，性恶论者可以说人性本来是恶。

也许有人会说：“朴”字有没有指称某种真实存在的属性，这是一个哲学问题，但荀子是否认为朴是真实存在的属性，这是一个哲学史问题，荀子在使用“朴”字的时候确实做出了相应的本体论承诺。本文用第三个反对意见来回应这种反驳。

第三，没有理由认为荀子把朴与恶视为不可兼容的属性。性朴论者说，“性朴论与性恶论不可协调”，<sup>②</sup>这在逻辑上似乎意味着朴与恶是不可兼容的，但是性朴论者并没有向我们证明朴与恶不可兼容，也没有向我们证明荀子认为朴与恶不可兼容。说荀子认为朴与恶不可兼容，就如同说荀子认为未加工的木材不可能是弯的、未经磨砺的刀锋不可能是钝的一样荒谬。恰恰相反，荀子认为人性之朴与“偏险悖乱”（《荀子·性恶》）之恶相容，就像木之朴与木之枸（弯曲）相容，金之朴与金之钝相容。

有人可能会反驳说：曲、直、钝、利都是自然属性，但善与恶是道德属性、非自然属性，朴与曲直钝利相容，但朴与善恶不相容。但是，我们有什么理由认为荀子把善恶视为非自然属性？这里需要区分“自然”的两种含义。“自然”的一种含义是作为“人为”“教养”的对立面，在这个意义上，自然的东西可以是善的，也可以是恶。就荀子而言，恶属于自然（此“自然”包括广义的伪），善属于人为（狭义的伪，即伪的积累）。“自然”的第二种含义是近代科学世界观兴起后，尤其是在“是”与“应当”、事实与价值、科学与伦理逐渐被截然二分之后才出现的观念，在这种意义上，“自然的”意味着可以使用经验、科学的方法研究的事物及其属性，而善与恶则被视为无法用自然属性（例如快乐与痛苦的心理属性、秩序与混乱的社会学属性）来分析的非自然属性。认为荀子是道德非自然主义者，是时代误置。再次重申本文的观点：荀子认为质朴的人性是恶的。

① 另外5处与人性论没有关系，分别是：“农夫朴力而寡能”（出现3次，分别见于《荀子·王制》和《荀子·王霸》）、“若驭朴马，若养赤子，若食馁人”（《荀子·臣道》）、“观其风俗，其百姓朴”（《荀子·强国》）。

② 周炽成：《荀子人性论：性恶论，还是性朴论》，第82页。

然而,公平地说,性朴论者并没有说朴与善是不可兼容的。性朴论者的观点是:人性有着向善的禀赋,不是纯粹的恶;人性有着趋恶的倾向,不是纯粹善;但是,人性中没有现成的善,也没有现成的恶,因此,无论是说人性是善的,还是说人性是恶的,都是言过其实。<sup>①</sup> 本文同意性朴论者的这两个前提:人性中既有向善禀赋,也有趋恶倾向;人性中没有现成的善与恶。本文甚至认为荀子也会同意这两个前提,但是,本文不认可性朴论者的结论。承认向善禀赋的存在,并不妨碍荀子认定人性是恶的。这是本文对性朴论者的第四个反对意见。我将在文章的第四节展开这个反对意见,在此之前,先简要评述一下性朴—性恶调和论者对朴与恶的认识。

与直觉印象相反,性朴论者不否认是朴与恶可以兼容,反倒是性朴—性恶调和论者明确宣称朴与恶不可兼容。调和论者说:质朴的本性源于天,而荀学观念中的天是纯粹意义上的天,是无善无恶的,因此质朴的人性也是无善无恶的。<sup>②</sup> 调和论者调和性朴论与性恶论的方式不是论证朴与恶可以兼容,而是把人性分成两截,一截本原意义上的人性,一截经验层面上的人性;一截人性是无善无恶的,一截人性是恶的。这就像红色和蓝色是不可兼容的属性,因此没有一支铅笔能够既是红色的又是蓝色的,但是红蓝铅笔可以一头是红色的,另一头是蓝色。

把人性分为上下两截,这符合荀子的原意吗? 这是对人性的恰当认识吗?

### 三、人性与倾向性

调和论者把“人性”划分为两截,主要文本依据是:“生之所以然者,谓之性;性之和所生,精合感应,不事而自然,谓之性。”(《荀子·正名》)他们因此区分“生之所以然之性”和“不事而自然之性”,把这句话和《礼记·乐记》中“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也”相联系。调和论者说:

所谓“生之所以然”,即是就“人生而静”以上说,是言“性”之于人,乃“所生而有”,“天之就也”;所谓“不事而自然”,则是就“感于物”以下说,是言“情”之应物而有“欲”,“无待而然”,“感而自然”。前者是言其“存在”本身,后者则是从“发用”处立言。<sup>③</sup>

性趋恶论者对荀子的人性概念做出了类似的解读:

在荀子“生之所以然”和“不事而自然”其实是两个规定性。“生之所以然”是从本源存有的意义上讲的,是说性与生俱来、无待人为;“不事而自然”则是从发用、经验的层面来说的,是说性与外物相接感而即动自然而然。其性也是自然层面所包含的内容从涵养的范围看它涵括了耳目口腹之欲、好恶喜怒之情。<sup>④</sup>

细微的区别在于对情的定位。调和论者似乎认为情属于“人生而静”以上,情感于物则有了欲;性趋恶论者则认为情与欲都属于“感于物”以下。《荀子·正名》原文在“不事而自然,谓之性”之后紧接着说:“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”照这样看来,情和欲在《荀子·正名》中都属于“感于物”以下。借用后来的哲学术语,“生之所以然”是“未发”之性体,“不事而自然”是“已

① 周炽成:《荀子人性论:性恶论,还是性朴论》,第83页。

② 路德斌:《荀子人性论:性朴、性恶与心之伪——试论荀子人性论之逻辑架构及理路》,第61—62页。

③ 路德斌:《荀子人性论:性朴、性恶与心之伪——试论荀子人性论之逻辑架构及理路》,第64页。

④ 陈光连:《论荀子为性趋恶论者,而非性恶论者——兼论人性发展三境界》,第1页。

发”之用,体是用的根据。

本文并不反对用性之体、用来解读“生之所以然”和“不事而自然”,关键问题在于究竟该如何理解性之体、用,以及性之体、用之间的关系。按照上面的解读,情与欲都属于性之用,那么,性之体的实质内容是什么?如前所述,荀子“人性”概念的外延包含一切与生俱来的东西,如身体(如耳、目、二足)、本能(如目之明、耳之聪、心之思等)、情感、欲望等都可以分为两类,一类是身体及其本能,一类是认知、情感、欲望等精神性的东西。当涉及善恶问题时,“人性”显然仅限于后者。但一旦我们把情和欲归属于性之用,那么性之体似乎只剩下了认知、选择、思虑等能力,而这些都是不能作为情感和欲望的根据。那么,充当情感与欲望的根据的人性要素究竟是什么?除了说它是质朴的、寂然不动的,我们对它一无所知。这样的性之体空洞而无实质内容,是无法凝视的深渊、看不透的黑匣子。我们需要借助新的概念工具来理解性之体、用。下面我将引入“倾向”(dispositions)概念重新解释性之体、用。

“倾向”又被称作“能力”(capacity)、“趋势”(tendency)、“潜能”(potentiality)、“力量”(power)。倾向是“在某些情境下以某种方式行事或反应的意向、习惯、能力或倾向性(proneness)”<sup>①</sup>倾向性特征区别于实在性特征,实在性特征的例子有:“是圆的”“有23对染色体”“有眼睛”“二足而无毛”(《荀子·非相》),倾向性特征的典型例子有:“易碎的”“有毒的”“勇敢的”。倾向不是一个存在、状态,也不是一例行为,而是一个反应或行为方式。对倾向的分析需要用到虚拟条件句或反事实条件句,说一个事物 $X$ 具有一个倾向,就是说:“如果情境 $C$ 发生,且其他条件相同, $X$ 就会做 $Y$ 。”换句话说,倾向就是在某种情境下产生或阻止某种变化的能力。说玻璃是易碎的,就是说如果用强力击打玻璃,玻璃就会碎;说砒霜是有毒的,就是说如果被人体吸收,砒霜就会危害人的健康。一个倾向可以有多种反应模式。倾向的反应或行为就是倾向的“显现”(manifestation)或“发用”(display)。

尽管中国古代文献中并没有“倾向”这个词,但“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”(《礼记·中庸》)、“人生而静,感于物而动”以及“感应”这些表达式,都已经模糊地把握了倾向概念,只因没有使用条件句,而且不恰当地用“中”和“静”这类似乎是描述状态的词汇刻画倾向,致使后世某些哲学家把倾向理解为某种可以直接内省、体验的心灵状态,从而陷入神秘主义。

把人性划分为“人生而静”之性与“感物而动”之性、先天之性与后天之性、未发之性与发用之性,也使“性体”成为一个不可捉摸的神秘概念。“倾向”概念可以去除笼罩在“人性”概念之上的神秘氛围。和人类行为、善恶相关的人性,主要是倾向性特征,恻隐之心、好利之心都只有在某些具体情境下才会被唤起。从“倾向”概念出发,我们可以区分“情感”“欲望”的两种用法,一是指倾向,一是指倾向的显现。未发只是倾向尚未被情境唤起,已发则是倾向在情境变为现实时的反应。不存在未发的恻隐和已发的恻隐之分,也不存在未发的好利与已发的好利之分,只存在恻隐和好利未被唤起和有所感应之分。不存在“未发之性”与“已发之性”的分别,只存在“性之未发”与“性之已发”的分别。所谓“性之体”,是指人天生具有的各种倾向、能力,包括“所以知之在人者谓之知”(《荀子·正名》)的认知能力、“情然而心为之择谓之虑”(《荀子·正名》)的思维能力、“所以能之在人谓之能”的实践能力,也包括情感(感受性)和欲望(能动性)。所谓“性之用”,就是这些倾向被唤起而产生的可以被心灵直接体验到的情感状态和欲望状态以及认

① 尼古拉斯·布宁、余纪元编著:《西方哲学英汉对照辞典》,北京:人民出版社,2001年,第268页。

知、思维、实践活动。

“倾向”概念还能帮助我们更好地理解“向善禀赋”和“趋恶倾向”。我们常常被词语迷失了方向，忘记了当我们谈论人性的时候，我们谈论的其实是人，是人所具有的倾向性特征。但是很多学者的遣词造句暗示着他们认为人性具有向善倾向和趋恶倾向，仿佛讨论人性就是在讨论人的倾向性特征的倾向性特征。事实上，人性就是倾向，“人性具有向善禀赋和趋恶倾向”的含义是“人有向善的能力和趋恶的能力”，而不是人的“性”具有向善和趋恶的能力。因此，较少有歧义的表达方式是：“人性包含着向善禀赋和趋恶倾向。”

但是，若要更充分地理解向善禀赋和趋恶倾向，我们还需要对善恶概念进行必要的澄清。

## 四、善与恶

“恶”通常被分为三种，第一种是形而上的恶，即构成世界的本体的不完善性。形而上学的恶又有两种，一种是消极的形而上的恶：恶不是世界的实在性特征，只是善的缺乏；一种是积极的形而上的恶：恶是与善对立的一股黑暗和毁灭的力量。第二种是自然的恶，即自然灾害、疾病、瘟疫带给我们的痛苦、折磨。第三种是道德上的恶，即人类加之于彼此身上的残暴、不公正。

我们可以从荀子对孟子的批判中理解他所谓的恶到底是什么样的。孟子认为人性本善，是因为丧失了本性才表现为恶。荀子反驳说，如果说人生下来就必然失去善的“资朴”，不正说明人性是恶的吗？的确，“人生来就容易在外在环境的诱惑下丢失其善的本心”，这也是关于人性的事实。荀子紧接着又说：

所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也。使夫资朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父、弟之让乎兄，子之代乎父、弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也。（《荀子·性恶》）

意思是说：如果说人性是善的，那么人的资朴应该生来就是美的，心意生来就是善的，就像眼睛生来就能看，耳朵生来就能听；但事实并非如此，人们表现出来的善，如子让父、弟让兄，都有悖于人的本性。言外之意是人的资朴不美、心意不善。资朴不美近似于形而上的不完善性，但这种恶绝非黑暗和毁灭性的力量；心意不善是道德上的恶，即“残贼”“淫乱”“犯分乱理而归于暴”“强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之”之类的行为。事实上先秦诸子中没有一个人把恶理解成为神秘的黑暗力量。但是人们在质疑荀子的性恶论时，往往把恶理解成积极的形而上之恶，仿佛恶是一个目标，一个目的地，人性被一种神秘的黑暗力量所吸引，不可遏止地追逐着恶，若不蓄意为非作歹就难以满足。按照这种解读，“凡人之欲为善者，为性恶也”（《荀子·性恶》）就是自相矛盾的，追逐着恶的人性怎么可能想要为善？“化性起伪”也因此变得神秘、不可思议。

然而，只有把恶神秘化的时候，善才变得神秘。善和恶在荀子这里是非常平实的概念，是行为中表现出来的善和恶。趋恶倾向是导致人做出恶行的倾向，但不是趋向恶的倾向；人不是为了追求恶而对他人施加残暴和不公正的行为，而是为了利益和欲望的满足才伤害了他人、扰乱了秩序。《荀子·性恶》篇以“正理平治”（合于礼仪法度、遵守社会秩序）定义“善”，那么“善者伪也”

之“善”指的就不是善禀赋,也不是偶然做出的合乎道德规范的行为,而是指经过后天努力而获得的稳定的行为倾向、高尚品格。所以,我们只能把荀子所谓的善与恶局限于道德上的善与恶。

现在,我们可以更加充分地回应性朴论者、性趋恶论者以及性危论者了。

首先,人性没有“现成的恶”,为什么说人性是恶的?人性当然没有“现成的恶”,因为人性本身是一种倾向,人性的特征要在其发用的时候才能充分显现。说人性是恶,或说趋恶倾向是恶的,是因为顺从趋恶倾向而做出的行为往往是恶。恶首先是行为的恶、道德上的恶,然后才在派生或溯源的意义上说行为的根据是一种趋恶倾向。

其次,人性只是倾向于作恶,为什么说人性是恶的?因为人性就是倾向于恶的倾向性。认为人性的趋向是恶,但人性本身是无善无恶的,就好像说辣椒本性不辣,只有吃进嘴里的时候才是辣的;玻璃本性坚韧,只有被铁锤敲击的时候才易碎;砒霜本性无毒,只有被人体吸收的时候才有毒。事实是:辣正是辣椒的本性,易碎正是玻璃的本性,有毒正是砒霜的本性,趋恶正是人的本性。

《荀子·性恶》篇说:“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉;生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。”学者们抓住“顺是”一词做文章,说人性本无善恶,只有“顺是”无节才会导致恶。可是,“顺是”是什么意思呢?不过是没有“外在”干涉的意思,换句话说,“顺是”可翻译为我们在分析倾向时所加的限制条件:“如果其他情况相同”(Ceteris paribus)。所以,荀子的意思是说,如果其他条件不变,人就会倾向于无节制地追求利益和欲望的满足。注意,这是用虚拟条件句表达的人性特征。

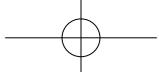
最后,人性既包含趋恶倾向,又包含向善禀赋,为什么说人性是恶的?的确,就像上面的引文所表明的那样,人性中有辞让、忠信的质朴美德(所谓“质朴”,仍然是生来就有的意思),甚至因为知道自己本性的不足而有向善的动机,《荀子·性恶》篇即云:“人之欲为善者,为性恶也。”但是正如性危论者说的那样,人性危殆。性恶论并非仅就人有趋恶倾向而立言的。拥有向善禀赋不足以使“人性善”成为真理,拥有趋恶倾向也不是“人性恶”的充分条件。性恶论是从整体考量人的总体倾向,认为如果顺从人的本性,趋恶倾向总会胜过向善禀赋;如果向善禀赋不加后天“扩充”之功,不足以让人自然而然地“出于辞让、合于文理,而归于治”(《荀子·性恶》)。趋恶倾向更加顽固,向善禀赋更加柔弱。

## 结 语

所以,究竟该如何理解“人之性恶,其善伪也”?“人之性恶”不是说人性是一股使人沉沦的黑暗力量,也不是单纯的因为人有趋恶倾向。“人之性恶”必须翻译为虚拟条件句:如果没有后天的教养,人的趋恶倾向就会胜过向善禀赋,导致错误的行为。“其善伪也”不是说人性中没有善行的根据,也不仅仅是说善来自人为,而是说善是“积伪”而成的高尚品格。从这个意义上说,“伪”可以理解为通过教养而获得的第二天性,“习惯成自然”,犹如真正的天性那样稳定、可靠。

性朴论所谓的“朴”,与之相对的既非“善”亦非“恶”,而是修饰、加工。荀子所谓的“积伪”和孟子所谓的“扩充”都与“朴”相对,但这并不妨碍荀子和孟子承认人性本来质朴。性趋恶论、性危说、性朴欲趋恶论所谓的“趋恶”“性危”,恰恰是“人性恶”得以成立的必要条件。

(责任编辑:张 涛)



今天的我们，  
如何理解和传承中华文化？

# “中华文化新读”丛书 首辑出版

全景展现、局部解析中华文化的博大精深



推出名家新作，激活中华文化的千年智慧  
展开当代视野，重现文明传统的无限生机  
于传统中再塑中国精神，重聚中国力量  
以新视野、新思想、新语言  
点亮中华文化永不褪色的辉煌

图书策划：



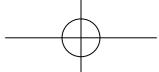
活字文化  
Moveable Type

出

版：

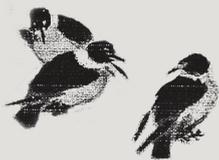


四川人民出版社



# “中华文化新读”丛书 (第一辑)

以对中华文化的前沿研究为立足点  
重启对中华文化的认知  
再造文明传统的价值  
大家写小书，国故出新知



## 《兴于微言：小词中的士人修养》

叶嘉莹 著

从两宋之苏东坡、辛弃疾，至清之张惠言、陈曾寿，再到民国之吕碧城、沈祖棻，透过他们的经典词作，将传统读书人于小词中折射出的隐忍持守、家国抱负尽数展现，诠释了“兴于微言”的词之特质及潜藏其中的士人修养。



## 《沉沙无意却成洲：中国经济改革的文化底色》

厉以宁 著

在大文化视野下重新理解宏观经济领域“中国道路”的由来，深入观察中国经济改革背后的强大而深厚的文化底色。



## 《激活儒学》

王蒙 著

通过深入解读以孔孟荀为代表的早期儒学的观点，引申出传统儒家文化在当今社会对匡正价值观、建立对美好生活的向往、凝聚民族向心力、共建和谐社会的现实意义。



### 《儒学今读》 陈来著

从《周易》《大学》《中庸》等先秦儒家典籍出发，梳理儒家核心思想，在当代语境里阐发儒学的价值，论述当代价值观如何从儒家思想以及优秀传统文化中汲取源泉。



### 《北宋：山水画乌托邦》 西川著

打开历史、政治和艺术的视野，剖析北宋士人的思想和世界观如何使其艺术立于世界之巅。提出“唐诗宋画”可相媲美的概念，展现宋画的艺术精髓和精神境界。



### 《《山海经》的世界：妖怪、 万物与星空》

刘宗迪 著

还原历史中《山海经》存在的真实意义，揭开《山海经》中种种怪物的真实面貌，弥合了今人与古人在语言、知识、文化传统上的断裂。

# 精美图文



图1 山水图轴局部  
图2 山水图轴局部

图3 山水图轴局部  
图4 山水图轴局部

图5 山水图轴局部  
图6 山水图轴局部



图7 山水图轴局部



图8 山水图轴局部

图9 山水图轴局部  
图10 山水图轴局部

## 《北宋：山水画乌托邦》

图11 山水图轴局部  
图12 山水图轴局部

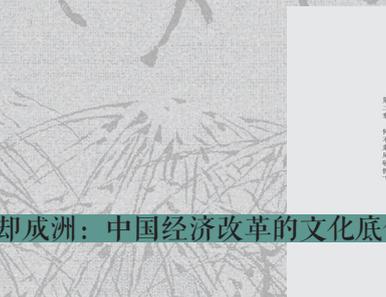


图13 山水图轴局部

图14 山水图轴局部

图15 山水图轴局部

图16 山水图轴局部

图17 山水图轴局部

图18 山水图轴局部

## 《沉沙无意却成洲：中国经济改革的文化底色》



图19 山水图轴局部

图20 山水图轴局部

图21 山水图轴局部

图22 山水图轴局部

图23 山水图轴局部

图24 山水图轴局部

## 《激活儒学》



图25 山水图轴局部

图26 山水图轴局部

图27 山水图轴局部

图28 山水图轴局部

图29 山水图轴局部

图30 山水图轴局部

## 《儒学今读》



图31 山水图轴局部

图32 山水图轴局部

图33 山水图轴局部

图34 山水图轴局部

图35 山水图轴局部

图36 山水图轴局部

## 《兴于微言：小词中的士人修养》



图37 山水图轴局部

图38 山水图轴局部

图39 山水图轴局部

图40 山水图轴局部

图41 山水图轴局部

图42 山水图轴局部

## 《〈山海经〉的世界：妖怪、万物与星空》



图43 山水图轴局部

图44 山水图轴局部

图45 山水图轴局部

图46 山水图轴局部

图47 山水图轴局部

图48 山水图轴局部

## 《〈山海经〉的世界：妖怪、万物与星空》

《山海经》是上古时期的一部奇书，记载了各种妖怪、万物和星空。它不仅是一部神话传说，更是一部百科全书。书中记载了各种奇珍异宝、山川地理、风土人情，是研究中国古代文化的重要文献。

《山海经》分为《山经》、《海经》、《大荒经》和《海外经》四部分。其中，《山经》记载了山川地理，《海经》记载了海洋生物，《大荒经》记载了神话传说，《海外经》记载了海外奇闻。

《山海经》中的妖怪种类繁多，如九尾狐、饕餮、貔貅等。这些妖怪不仅具有超自然的力量，还反映了当时人们对自然界的认知和想象。

《山海经》中的万物记载也非常丰富，包括各种奇珍异宝、动植物等。这些记载不仅具有科学价值，还反映了当时人们的审美观念和价值观。

《山海经》中的星空记载也非常独特，记载了各种星宿和天文现象。这些记载不仅具有天文价值，还反映了当时人们对宇宙的认知和想象。

《山海经》是一部充满神秘色彩和想象力的奇书，它不仅是一部神话传说，更是一部百科全书。它为我们了解中国古代文化提供了宝贵的资料。

《山海经》是上古时期的一部奇书，记载了各种妖怪、万物和星空。它不仅是一部神话传说，更是一部百科全书。书中记载了各种奇珍异宝、山川地理、风土人情，是研究中国古代文化的重要文献。

## 《〈山海经〉的世界：妖怪、万物与星空》

《山海经》是上古时期的一部奇书，记载了各种妖怪、万物和星空。它不仅是一部神话传说，更是一部百科全书。书中记载了各种奇珍异宝、山川地理、风土人情，是研究中国古代文化的重要文献。

《山海经》分为《山经》、《海经》、《大荒经》和《海外经》四部分。其中，《山经》记载了山川地理，《海经》记载了海洋生物，《大荒经》记载了神话传说，《海外经》记载了海外奇闻。

《山海经》中的妖怪种类繁多，如九尾狐、饕餮、貔貅等。这些妖怪不仅具有超自然的力量，还反映了当时人们对自然界的认知和想象。

《山海经》中的万物记载也非常丰富，包括各种奇珍异宝、动植物等。这些记载不仅具有科学价值，还反映了当时人们的审美观念和价值观。

《山海经》中的星空记载也非常独特，记载了各种星宿和天文现象。这些记载不仅具有天文价值，还反映了当时人们对宇宙的认知和想象。

《山海经》是一部充满神秘色彩和想象力的奇书，它不仅是一部神话传说，更是一部百科全书。它为我们了解中国古代文化提供了宝贵的资料。

《山海经》是上古时期的一部奇书，记载了各种妖怪、万物和星空。它不仅是一部神话传说，更是一部百科全书。书中记载了各种奇珍异宝、山川地理、风土人情，是研究中国古代文化的重要文献。

# 孟子“义”论： 在心性中寻求普遍道义

陈乔见

**摘要:**孟子对儒家核心价值观念“义”之意义的塑造在历史上具有重要的贡献。孟子首先对“从兄敬长”和“君臣之义”这一传统礼义伦理重新奠基和革新,这得益于他的心性之学。孟子首创从“羞恶之心”和“同然之心”来界定“义”,阐明了义与不义这一道德区分的心性根源。羞恶之心经由存养扩充和践履,促使主体行走或复归于正路。羞恶之心和同然之心是人所固有且人皆有之的,这就为理义和道义的普遍性奠定了根据。义与不义的道德判断,始终关联着利益的取与与。取与的道义原则,不仅适用于个人之出处、去就、辞受等,而且适用于公(朝廷、政府)一私(个人、民人)关系和国际关系(国与国)乃至代际关系(改朝换代)。如此,孟子就为各个层面主体间的取与行为制定了普遍而绝对的道义原则。

**关键词:**孟子; 义; 羞恶之心; 同然之心; 人之正路; 取与; 道义原则

**基金项目:**国家社会科学基金一般项目“规范伦理学与元伦理学视域下的先秦诸子伦理学重构”(20BZX048)

**作者简介:**陈乔见,中山大学哲学系(广州 510275)

孔子贵仁尚义,孟子仁义并举,宋代理学家程子说:“孟子有功于圣门,不可胜言。仲尼只说一个仁字,孟子开口便是仁义。”<sup>①</sup>明末清初的思想家吕留良进而说:“孟子于孔门得‘仁’字之传,其平生得力在体贴出一‘义’字,为七篇宗旨。”<sup>②</sup>吕说颇具洞见,这也表明在儒家价值观念史上,孟子的最大贡献在“义”。清儒阮元有《孟子论仁论》,<sup>③</sup>今仿其名,做孟子“义”论,条论孟子“义”论的多层意涵及其内在关联。

据杨伯峻统计,《孟子》一书“义”字多达108见,杨氏把它们区分为两种涵义:1. 合于某种道和理的叫义;2. 道理,正理。<sup>④</sup>这是“义”最宽泛的涵义,若以孟子本人的界定而析言之,其主要涵义有四项:其一,从兄、敬长、尊君等实质伦理,如《孟子·离娄上》云“义之实,从兄是也”,《孟子·尽心上》云“敬长,义也”,《孟子·梁惠王上》云“未有义而后其君者”,《孟子·滕文公上》云“君臣有义”,《孟子·尽心下》云“义之于君臣也”;进而言之,社会的某种等差秩序也得谓之“义”,如《孟子·滕文公上》云:“或劳心,或劳力;劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第199页。

② 吕留良撰,陈纵编,俞国林点校:《四书讲义》下,北京:中华书局,2017年,第622页。

③ 阮元:《孟子论仁论》,见《研经室集》上,北京:中华书局,1993年,第195—210页。

④ 杨伯峻:《孟子译注》下,北京:中华书局,1960年,第448页。

人者食于人：天下之通义也”。这是传统礼俗伦理，具有非常具体的伦理内涵。其二，从羞恶之心论“义”，如《孟子·公孙丑上》云“羞恶之心，义之端也”，《孟子·告子上》云“羞恶之心，义也”。这是孟子首创解释。其三，用正路来形容“义”，表示人所应当遵行的道德原则，如《孟子·离娄上》云“义，人之正路也”，《孟子·告子上》云“义，人路也”。其四，“义”与“道”近，表示某种普遍而绝对的道义原则，此项意涵与前项相近，但多用表示利益之取与的道义，如《孟子·尽心上》云“非其有而取之，非义也”，《孟子·万章上》云“非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人”。<sup>①</sup> 以上是对孟子“义”概念的概览与初步分类，为了深入理解孟子“义”论，还有必要对“义”的主要意涵及其之间的内在关联给予阐释。下文本文作者将首先以孟子论“从兄敬长”和“君臣之义”为例，来说明孟子对传统“义”之伦理观念的继承与革新；然后阐明孟子首创的“羞恶之心，义之端也”的内涵及其与“人之正路”之间的关联；最后围绕“取与之道义”来论述从个体到国家再到国际间的道义原则。

## 一、“从兄敬长”与“君臣有义”的传统伦理革新

在儒家价值观念上，孟子有两大贡献：一是“五伦”说，一是“四德”说（汉代后演变为“五常”）。“五伦”是“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《孟子·滕文公上》），这里提到君臣有义，实则广义言之，长幼有序亦属“义”之范畴，前引“从兄敬长”为义便表明了这一点。孟子对传统礼义（礼俗）伦理所要求的少者敬事长者者是接受的，但是，他也对此传统礼俗伦理重新给予主体性的奠基。这种奠基工作的最佳体现莫过于孟、告关于“仁义内外”的论辩：

告子曰：“食色，性也。仁，内也，非外也；义，外也，非内也。”

孟子曰：“何以谓仁内义外也？”

曰：“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也，故谓之外也。”

曰：“（异于）<sup>②</sup>白马之白也，无以异于白人之白也；不识长马之长也，无以异于长人之长与？且谓长者义乎？长之者义乎？”

曰：“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也，故谓之外也。”

曰：“耆秦人之炙，无以异于耆吾炙。夫物则亦有然者也，然则耆炙亦有外与？”（《孟子·告子上》）

关于孟、告“仁义内外”之辩，学界讨论颇多。笔者在此主要关注“义”的伦理内涵及其特征，在此，告、孟皆以“爱弟”和“敬长”来分别说明“仁”“义”的伦理意涵及其特征。告子主张“义外”，

① 陈大齐较早注意到孟子“义”概念的多重意涵并给予分类，把孟子之“义”的意义区分为四类：一为对他的道德，二为律己的道德，三为价值上的规范，四为事理的原则。后来他在《孟子待解录》中改用孟子的术语重新对孟子“义”说做了分析，他首先把“义”分为“对人的义”与“对事的义”；“对人的义”又有三类：君臣间的义、从兄的义、敬长的义；“对事的义”有两类：羞恶之心的义、人之正路的义。参见陈大齐：《孟子学说中的仁与义》，见《孟子待解录》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第36—43页。此外，陈来也注意到了孟子“义”说的三种讲法，即：敬长、羞恶、人路，并且区分了“义”作为德行、德性与原则的三个面向。参见陈来：《孟子德性论》，《哲学研究》2010年第5期。

② 朱子《孟子集注》引张氏曰：“上‘异于’二字疑衍。”见朱熹：《四书章句集注》，第317页。此说近是。

其理由是他人年长于我，故我应当尊敬对方；犹如彼物为白色，故我以“白”名之；所以说“义”是外在的，亦即“义”之道德（应当尊敬长者）根据在对象、不在主体。孟子的驳斥用现代术语可转译为：在白马、白人的情形中，“白”皆为描述义；而在长人、长马的情形中，长马之长为描述义，而长人之长则既有描述义亦有规范义，故告子类比不当。而且就“义”这一道德应当而言，其主体是“长之者”（能敬）而非“长者”（所敬）。告子又辩护说：爱吾弟而不爱秦人之弟，是出自“我”，故仁为内；然而，无论是尊敬楚人之年长者还是尊敬我之兄长，都是由于对方年长的缘故，故义为外。孟子又如此反驳道：嗜好秦人的烧肉，与嗜好自己的烧肉无所不同，各种事物也有如此的情形，那么，难道喜欢吃烧肉的心也是外在的吗？那不和您说饮食是本性所谓“食色性也”的论点自相矛盾了吗？<sup>①</sup> 熟悉孟、告几个辩论的读者都知道，孟子在驳斥告子时，最为擅长归谬法，即从告子的立场出发推理，最后得出与告子自相矛盾或告子显然不会认可的结论，以此证明其前提立论不确。告子究竟如何回应孟子的驳难，我们不得而知。不过，这里比较清楚的是，告子用“敬长”来说明“义外”，而孟子也顺此给予反驳，这表明“敬长”是彼时社会中“义”的一般伦理观念。从告子所举“楚人之长”与“吾之长”都应该尊敬的例子可知，这里的“长者”可以是有血缘关系的兄长，也可以是无血缘关系的一般的年长者。

孟、告而外，他们各自的弟子继续对此问题展开辩论：

孟季子问公都子曰：“何以谓义内也？”曰：“行吾敬，故谓之内也。”“乡人长于伯兄一岁，则谁敬？”曰：“敬兄。”“酌则谁先？”曰：“先酌乡人。”“所敬在此，所长在彼，果在外，非由内也。”公都子不能答，以告孟子。孟子曰：“敬叔父乎？敬弟乎？彼将曰‘敬叔父’。曰：‘弟为尸，则谁敬？’彼将曰‘敬弟。’子曰：‘恶在其敬叔父也？’彼将曰‘在位故也。’子亦曰：‘在位故也。庸敬在兄，斯须之敬在乡人。’”季子闻之曰：“敬叔父则敬，敬弟则敬，果在外，非由内也。”公都子曰：“冬日则饮汤，夏日则饮水，然则饮食亦在外也？”（《孟子·告子上》）

在此辩论中，孟季子代表告子一方，公都子代表孟子一方。此次是孟季子反问公都子，为何说“义内”？公都子的理由是“行吾敬”，亦即孟子所谓“长之者义”非“长者义”，换言之，尊敬长者是由我做出的，所以是内在的。孟季子设诱：如有一乡人比伯兄年长，则谁敬？公都子认为该敬伯兄。孟季子进而追问，如果酌酒（表达敬的一种方式）则谁先？公都子认为该先酌乡人。于是孟季子单方面宣告这场辩论的胜利，因为诚如公都子所言，则义果在外，非由内也，因为无论是敬伯兄还是先酌乡人，都是随外在情形而变。公都子无以破解对方的论点，回告孟子。孟子也举一例试图挽回这场论辩，他说，在叔父与弟之间，当敬叔父；不过，如果弟为尸（受祭祖先的代理人），则当敬弟。回到敬伯兄与敬乡人的问题，孟子的结论是，平时敬伯兄，但若伯兄与乡人在一起饮酒，则当先敬乡人。孟季子听闻后，再次宣告了辩论的胜利，因为诚如孟子所言，则义果在外，非由内也，因为无论是平时敬伯兄还是在酒宴上敬乡人，都是由外在关系或外在情景所决定的。公都子像孟子一样再次使用归谬法来反驳，其意是，冬日我们饮汤，夏日我们饮水，虽然饮汤还是饮水会随外在环境有所变化，但“饮食”本身不是外在的——这是主张“食色性也”的告子及其门徒难以否定的。

这个论辩表明“敬伯兄”“敬乡人”“敬叔父”“敬在尸位的弟弟”都是“义”的实质伦理意涵。

<sup>①</sup> 杨伯峻：《孟子译注》下，第256页。

可以说,孟子“义”论中从兄敬长的伦理内涵是老传统,至孟子早已固定为一种习俗伦理。孟子的贡献在于,他继续孔子“人而不仁,如礼何”(《论语·八佾》)的精神方向,欲为这些礼俗(习俗)伦理重新奠基,其奠基的关键就在于使这些礼俗伦理内在化和心性化,突出主体是道德发动的根源,故他强调不仅仁是内在的,义亦是内在的。设想,如果像告子所理解的那样,我之所以尊敬对方只是由于对方比我年长,那这样的礼义极易形式化进而虚伪化,必定无生命之感应。

如果说对于“从兄敬长”这样的传统伦理,孟子采取的是重新奠基;那么,对于“臣敬事君”这样的传统礼义观念,孟子则给予了更为激进的观念革新。在传统的“臣敬事君”的义观念中,具有非常明显的等级结构,孟子说“无礼义,则上下乱”(《孟子·尽心下》),表明他在某种意义上是认可这种上下等级结构的合理性。然而,孟子对“君臣之义”的诠释在一定意义上也逆转了此种等级结构。孟子说:“用下敬上,谓之贵贵;用上敬下,谓之尊贤。贵贵、尊贤,其义一也。”(《孟子·万章下》)就政治爵位的尊卑关系而言,臣当敬君,用下敬上;但若就道德上的贤否而言,则君当敬贤士,用上敬下。贵贵(臣事君)与尊贤(君事贤),背后的道理是一样。孟子这一说法实际上把传统具有等级结构的君臣关系一转为一种等级相互性的平等关系。这里与法家做一对比,即可看出孟子的革新,慎到说:“国有贵贱之礼,无贤不肖之礼。”<sup>①</sup>可见,慎到只承认贱之事贵,而不承认有所谓不肖事贤,当然也就否定了君主事贤士的可能性。

孟子与时君的交往与过招,无疑以行动诠释了这一崭新的君臣伦理。孟子将朝见齐王,齐王派使者传话,寡人本当来看你,但不幸而有寒疾,不可以出门;倘若你肯来朝,我可临朝接见,不识可使寡人得见乎?孟子亦让使者回复齐王曰:“不幸而有疾,不能造朝。”(《孟子·公孙丑下》)第二日他又故意到他处,以示本无疾。而齐王也派使携医来孟府问疾以探虚实,孟子不得已躲避到景丑氏宿焉。于是,在孟子与景丑之间发生了一场关于“君臣大义”的讨论:

景子曰:“内则父子,外则君臣,人之大伦也。父子主恩,君臣主敬。丑见王之敬子也,未见所以敬王也。”曰:“恶!是何言也!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。我非尧舜之道,不敢以陈于王前,故齐人莫如我敬王也。”景子曰:“否,非此之谓也。礼曰:‘父召,无诺;君命召,不俟驾。’固将朝也,闻王命而遂不果,宜与夫礼若不相似然。”曰:“岂谓是与?曾子曰:‘晋楚之富,不可及也。彼以其富,我以吾仁;彼以其爵,我以吾义,吾何慊乎哉?’夫岂不义而曾子言之?是或一道也。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。恶得有一,以慢其二者哉?故将大有为之君,必有所不召之臣。欲有谋焉,则就之。其尊德乐道不如是,不足与有为也。”(《孟子·公孙丑下》)

景子所言“内则父子,外则君臣”和“父子主恩,君臣主敬”,乃当时社会一般伦理观念,亦为孟子所常言。景丑认为齐王召见孟子,足见齐王礼敬孟子有加,却不见孟子回敬齐王。孟子的回答表明他对“君臣主敬”的理解显然跟景丑(也可代表时人的通常观念)不同。孟子认为我以仁义之言教导齐王,这便是对齐王最大的敬重;而齐人竟无一人向齐王进言仁义,并不是他们认为仁义不好,而是他们认为齐王不足于言仁义之道,这才是对齐王的大不敬。这并非孟子的诡辞,毋宁说是其一贯的理念,如其所言:“不以舜之所以事尧事君,不敬其君者也”(《孟子·离娄上》);

<sup>①</sup> 许富宏:《慎子集校集注》,北京:中华书局,2013年,第63页。

“教人以善谓之忠”（《孟子·滕文公上》）。景子辩不过孟子，只好引用礼的条文“君命召，不俟驾”来责备孟子。孟子先引用曾子之言表明，彼人虽有富贵爵位，我则有仁义道德，我并不缺少什么，意谓彼此是平等的，故不当彼召我，我即当应召，更遑论彼以无礼召我。孟子认为，天下有三种值得尊重的事物：爵（爵位，即所谓“贵”）、齿（年长）、德（如仁义等），不同的场合有不同的尊贵：朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德，故不能以其一而侮慢其二。孟子列举汤之于伊尹、齐桓公之于管仲，必先学焉而后臣之。这表明孟子所理解的贤士与君主的关系首先是师徒关系，然后才是君臣关系。君主先当礼敬贤士，所谓“尊贤”，然后贤士忠敬君主，所谓“贵贵”——在此，我们有必要牢记孟子对“忠”的理解——“教人以善谓之忠”（《孟子·滕文公上》）。如果拿孟子与孔子对照，便能发现此种君臣之义的革新，诚然，当鲁定问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）这已蕴含了君臣交互平等的观念，即便如此，君臣之间仍是一“使”一“事”，而在孟子则无论“用下敬上”还是“用上敬下”都是一“敬”字。此外，《论语·乡党》载孔子平日言行，就有景丑所说的“君命召，不俟驾行矣”，而孟子对此根本不买账。

在另外一处，孟子与其弟子再次讨论了“不见诸侯何义”的问题。孟子认为“庶人不传质为臣，不敢见于诸侯，礼也”，庶人“往役，义也；往见，不义也”（《孟子·万章下》）。庶人应召服劳役，这是应当的（义也），但如果应召见诸侯，则是不应当的（不义也）。在孟子看来，君主召见庶人，必有所以，“为其多闻也，则天子不召师，而况诸侯乎？为其贤也，则吾未闻欲见贤而召之也”，因为“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？”（《孟子·万章下》）这再次表明，孟子所理解的贤士（儒家）与君主的关系与其说是朋友关系，毋宁说是师徒关系。贤士有德，君主有位，孟子显然认为德尊于位。孟子又说：“欲见贤人而不以其道，犹欲其入而闭之门也。夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也。”（《孟子·万章下》）君主欲见贤士而不以师礼师道则必不得也。

对于士君子而言，自身亦须坚守礼门义路。孟子告宋句践“士之游”的态度：“吾语子游。人知之，亦嚣嚣；人不知，亦嚣嚣……尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。”（《孟子·尽心上》）孟子认为，士只要坚守道义，则无论穷达、得志与否，皆能做到无入而不自得，其根据就在于贤士尊德乐义。故孟子又曰：“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且犹不得亟，而况得而臣之乎？”（《孟子·尽心上》）正是孟子尊“道”以抗“势”（政治爵位和权力），才得以扭转了传统君臣关系的尊卑结构。这一扭转是“义”（君臣之义）观念上巨大革新，对后世儒家影响巨深且远，在中国历史上形成了道统与正统的抗衡。

## 二、“羞恶之心”“同然之心”与“义不义”之道德区分

孟子之所以能够对传统人伦中的“长幼有序（从兄敬长）”重新奠基，又对“君臣之义”进行革新，这得益于他的心性哲学。如果说“五伦”说体现了他对传统礼俗伦理的继承与革新，那么他的“四德”说则更具原创性。孟子的“四德”说与他的心性哲学和性善论尤为密切。孟子道性善，他以心善言性善，而心善的根据就在于人皆有恻隐、羞恶、辞让、是非四端之心，人若能存养、扩充四端之心，便有仁、义、礼、智四德。孟子说四端与四德，全文共有两处，《孟子·公孙丑上》云：

“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”这是说恻隐、羞恶等心是仁、义之发端与萌芽。《孟子·告子上》云：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”这是强调仁的实质是感恻隐，义的实质是知羞恶，礼的实质是表恭敬，智的实质是辨是非。两处表述略异，但就“义”的意涵而言并无实质差别。无疑，以羞恶之心来说明义的心性根源，这在“义”的观念史上，是孟子的首创。

如何从“羞恶之心”发展为“义”，这仍需进一步解释。我们先看“羞恶”何意？朱熹注：“羞，耻己之不善也。恶，憎人之不善也。”<sup>①</sup>朱子从对象之不同区分了“羞”“恶”（恶读如好恶之恶）<sup>②</sup>的差别，尽管这个区分征诸《孟子》文本未必尽合，<sup>③</sup>但这个区分极有意义，因为它告诉我们，羞恶有对己与对人之别，为了论述方便，我们姑且采用朱子的区分，以“羞”为对自己的不善感到羞耻和羞愧，以“恶”为对他人的不善感到厌恶与憎恨。总之，羞恶是对不善的一种心理或情感反应。在孟子用语中，与羞恶最为相近的情感意识是“耻”。《孟子·尽心上》云“耻之于人大矣”，朱熹注：“耻者，吾所固有羞恶之心也。”<sup>④</sup>如前所引，朱子一方面以“耻”训“羞”，在此又以“羞恶”训“耻”，可见二者义同。若析言之，则“耻”更近朱熹所谓“羞”，系对己之不善而言。

关于人皆有四端之心，孟子主要是通过“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”（《孟子·公孙丑上》）以及齐宣王“以羊易牛”（《孟子·梁惠王上》）的例子来指示人皆有恻隐之心，但对其他三心则较少直接论述。不过，笔者也找到了有助于说明“羞恶之心，义之端也”的两则例子，值得好好分析。<sup>⑤</sup>其原文分别如下：

（一）生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也……非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。噍尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。万钟则不辨礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉，所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心。（《孟子·告子上》）

（二）人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害心之心，而仁不可胜用也；人能充无穿逾之心，而义不可胜用也。人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。士未可以言而言，是以言诘之也；可以言而不言，是以不言诘之也，是皆穿逾之类也。（《孟子·尽心下》）

① 朱熹：《四书章句集注》，第237页。

② 李景林主张读“羞恶之心”之“恶”为善恶之恶，乃羞之对象，羞恶意为羞于为恶。参见李景林、马晓慧：《论人性本善及其自我捍卫机制》，《哲学动态》2018年第1期。其理由是，如果照旧注所读，则不知羞恶之对象为何。笔者以为，羞恶之对象为不善或恶，不待言而然，读实际上窄化了羞恶的意涵。考虑到“恻隐”“辞让”“恭敬”“是非”皆并列结构，唯“羞恶”作意动结构，恐无是理。

③ 如《孟子·公孙丑上》云：“柳下惠，不羞污君，不卑小官，”此羞的对象便是他人而非自己；又如《孟子·告子上》云：“指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，”此恶的对象便是自己。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第351页。

⑤ 张伟在一次题为“象之怵惕与舜之忧喜”的讲座中，谈到孟子论“象之怵惕”（《孟子·万章上》）是对“羞恶之心”的最好诠释。这确实是一极佳的例子，不过在那里，孟子论述的主题是孝悌之道，并无涉及“义”，故本文不予分析。

第一章论舍身取义。孟子认为“义”乃所欲有甚于生者，“不义”（如苟且偷生）乃所恶有甚于死者，每个人皆有“是心”。接着，孟子用呼蹴之食的例子来指示人皆有是心。孟子由此进而引申，乡为身死而不受，今却不辨礼义而接受万钟之赐，这就是失去本心。孟子此章所提到的“是心”“本心”实际就是羞恶之心，朱子《孟子集注》便点出这一点：“言虽欲食之急而犹恶无礼，有宁死而不食者。是其羞恶之本心，欲恶有甚于生死者，人皆有之也……此章言羞恶之心，人所固有。”<sup>①</sup>第二章分言“仁”“义”。所谓“无欲害人之心”即恻隐不忍之心，所谓“无穿逾之心”和“无受尔汝之实”即“羞恶之心”。“穿逾”喻为盗之事也，“尔汝”为“人所轻贱之称”。<sup>②</sup>一般而言，恻隐则不忍，羞恶则不为；然而，人有当恻隐而不恻隐者，有当羞恶而不羞恶者。单就“义”而言，羞于为盗、羞于为人所贱称，这是人所共有的心理，亦且比较显白，故人人皆知。然而，士之便佞或隐墨，有意探取于人，在孟子看来，实皆穿逾之类，然世人未必能明白。故孟子要求世人扩充他们所明白的“无穿逾之心”和“无受尔汝之实”，达致于他们昧着羞恶之心而为的一些良心上本不该为之事，如此则义不可胜用，无所适而非义也。这两则例子很好地说明了为何“羞恶之心”是“义之端”。<sup>③</sup>

孟子相信这些心理经验具有普遍性，为此，他也尝试证明。孟子首先通过植物之生长得出“故凡同类者，举相似也”的结论，然后设问“何独至于人而疑之？”（《孟子·告子上》）进而单就人类而言，从口耳目等外感觉有同嗜、同听、同美，推论心亦有所同然：“故曰：口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”（《孟子·告子上》）此所谓“心之所同然”之“然”作“然否”解，即心之所共同认可、赞同、以为是（对、正确）之物，此即理义也。为了论述方便，也为了与“羞恶之心”形成对照，我们不妨把“心之所同然”和“理义之悦我心”的“心”名之为“同然之心”或“愉悦之心”。<sup>④</sup>

不难发现，“羞恶之心”是从不然、否定、不为而言，“愉悦之心”是从同然、肯定、当为而言。所以，“羞恶之心，义之端也”所表达的实际意思是人心所共同羞恶的即为不义，故朱熹一弟子说：“羞恶乃就耻不义上反说，而非直指义之端也。”<sup>⑤</sup>羞恶是反说义，同然是正说义。两者缩合一起便是“好善恶恶”或省为“好恶”。孟子尝以牛山之木譬喻人性之美善，又以斧斤之伐譬喻戕害人性，他说：“其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希。”（《孟子·告子上》）此“好恶”便是好善恶恶之心，也就是良心。

关于“羞恶之心，义之端也”（《孟子·公孙丑上》）和“心之所同然者，谓理也义也”（《孟子·告子上》），尚可做进一步解释。首先，在初民社会尚无“义”或“不义”这样一种道德意识与道德判断之前，是人皆有之的羞恶之心产生了何为不义的道德观念，是人皆有之的同然（愉悦）之心产生了何为义（理）的道德观念。这可视为从人之性情的视野提出的对道德意识和道德观念之

① 朱熹：《四书章句集注》，第333页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第372页。

③ 陈乔见：《羞恶、义与正当：孟子“羞恶之心，义之端也”详解及其理论意涵》，《中山大学学报》2016年第2期。

④ “谦”字取自孟子论“我善养吾浩然之气”时所说的“行有不谦于心则馁矣”，如《孟子·公孙丑上》所论，养浩然之气的关键在于“配义与道”和“集义而生”。

⑤ 朱熹：《朱子语类》卷六，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第264页。

起源的阐明。其次,在某个特定社会,比如孟子所在的战国时代,一定已经具有了何为义、何为不义的道德标准,比如前文所说“敬长,义也”,“穿逾”“杀不辜”则为不义,一般而言,一旦违反了此道德标准,人们便会有羞恶之心;一旦自觉遵守实践了此道德标准,人们便会感到喜悦。显然,作为道德意识或道德判断之根源的情感意识更为本源。

### 三、从“羞恶之心”到“人之正路”:自律人格的养成

在孟子对“义”的两个界说即“羞恶之心”与“人之正路”之间,明显具有内在关联。诚如陈大齐所言:“人所羞耻为的,应是放僻邪侈的事情。若不知禁忌,所为而出于放僻邪侈,可以譬喻为在邪路上行走。力避放僻邪侈,可譬喻为舍邪路而改趋正路。故‘义,人之正路也’与‘羞恶之心,义也’相应相通,不过所说方面有些不同而已。‘羞恶之心,义也’侧重于不作为方面说,谓人人都应当有所羞恶而不肯为。‘义,人之正路也’侧重于作为方面说,谓若有所为,都须遵行正路。故羞恶之心的义与正路的义,可谓同一道理的两面说法。”<sup>①</sup>可以说,羞恶是对自我的一种心理约束机制,限制自己不为不当为之事,引导自我走向康庄正路,故孟子常用“人路”或“正路”来譬喻“义”。

羞恶之心是一种情感倾向,人之正路则隐喻当然之则。从情感倾向发展到自觉自愿地遵循当然之则,这离不开理想人格的养成。《孟子·尽心上》载:

王子垫问曰:“士何事?”孟子曰:“尚志。”曰:“何谓尚志?”曰:“仁义而已矣。杀一无罪,非仁也;非其有而取之,非义也。居恶在?仁是也;路恶在?义是也。居仁由义,大人之事备矣。”

理想人格的养成,首先在于立志,孟子认为士当志在仁义,以仁为居,以义为路,居仁由义,长期以往便能养成“大人”人格。孟子又说:“大人者,不失其赤子之心者也。”(《孟子·离娄下》)“养其大者为大人”(《孟子·告子上》),不失其赤子之心,就是不失去恻隐羞恶等良心,养其大者就是培养良心。孟子又有“大丈夫”之论:“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道;得志与民由之,不得志独行其道;富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈:此之谓大丈夫。”(《孟子·滕文公下》)根据孟子常用的比喻,这里的“广居”也就是仁,“大道”也就是“正路”亦即“义”。与此相关,孟子还有养浩然之气的修身方法,“我善养吾浩然之气……其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不谦于心,则馁矣”(《孟子·公孙丑上》)。由是可知,养浩然之气的关键在于坚守道义,长期积善履义,而非偶尔或伪装为义。道义在心中,自然无所亏欠,自足自谦,这就形成刚直正义的品格。主体一旦拥有了这种品格或心性,就能够倾向于行刚直正义之事,哪怕面对权势,也毫无惧色,“惟大人为能格君心之非。君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正。一正君而国定矣”(《孟子·离娄上》);抑或在那些似是而非的礼义上坚持自己的判断而不随俗,“非礼之礼,非义之义,大人弗为”(《孟子·离娄下》);甚至为了坚守道义而丧失信誉也在所不惜,“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在”(《孟子·离娄下》)。

<sup>①</sup> 陈大齐:《孟子待解录》,第42页。

与大人、大丈夫人格和浩然之气适成对照的是自暴自弃：“自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”（《孟子·离娄上》）“自暴”与“自弃”有别，如朱熹《孟子集注》云：“自害其身者，不知礼义之为美而非毁之，虽与之言，必不见信也。自弃其身者，犹知仁义之为美，但溺于怠惰，自谓必不能行，与之有为必不能勉也。”又引程子曰：“自暴者拒之以不信，自弃者绝之以不为。”<sup>①</sup>可知自暴者是对礼义没有正确的信念，不知礼义之为美善；而自弃者则是对仁义有一定的信念，也知道仁义当为，但他们由于意志软弱而半途而废，最终不能居仁由义。孟子对此类人一再表示哀怜，“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”（《孟子·告子上》）在孟子看来，学问之道，即是求其放失的本心，回归坦荡的正路。

在孟子的观念与术语中，与“正路”相反的是“枉道”。战国之际，功利、谋略之风盛行，公孙衍、张仪等辈无固定之理想与特操，趋势媚君，颇获重用，取得成功。在此功利计算的世风士风下，孟子弟子陈代颇为所动，他劝进孟子，谓“枉尺而直寻”，“宜若可为也”（《孟子·滕文公下》）。枉、尺皆为古人度量工具，尺小寻大。陈代之意，孟子若肯牺牲出处之小节义，或可致王霸之大功利。孟子用两个例子来说明为何不可枉尺直寻：一个是虞人因齐景公招聘不合礼而宁死不就；一个是御者王良不肯以不合礼法的手段获禽，羞与小人为伍。孟子之意，即使身处低贱职位的虞人和御者尚且有羞恶之心，羞于以诡道谋求职位或被任用，遑论士君子。孟子认为：“且夫枉尺而直寻者，以利言也。如以利，则枉寻直尺而利，亦可为与？”（《孟子·滕文公下》）枉尺直寻，屈小伸大，这是功利的算计；如若专以功利计，则枉尺直寻必将走向枉寻直尺，亦即由屈小伸大走向屈大伸小，最终走向为一己私利而牺牲天下公利。确实，若起始即未能守住羞恶之端，则必将走向物欲横流，势之必然也。孟子坚信：“枉己者，未有能直人者也。”（《孟子·滕文公下》）这是儒家对政治的基本理解和信念，孔子就曾说过：“政者，正也，”（《论语·颜渊》）“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”（《论语·子路》）。孟子无疑认同孔子的观点：“惟大人为能格君心之非。君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）孟子非常清楚，枉尺直寻，即便见用于诸侯，由于自身不正在先，又焉能格君心之非。在此章中，孟子特别提到“羞恶”之“羞”，如前所言，羞是耻己之不善，“羞”特别与自我要求与自我约束有关，具体而言，在此“羞”意味着士君子在求仕之路上首先以义正己，不能枉己以求仕。

孟子在为商汤时期的名相伊尹求仕的辩护中，再次表达了“枉己未能直人”的观念。民间传闻伊尹卑身做厨子切肉烹调以接近汤，以便有所干求，万章以此质诸孟子。孟子断然否定了这种无稽之谈。根据孟子的解释，伊尹作为野人（未出仕）时就乐尧舜之道，其为人也，“非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人”（《孟子·万章上》）。从大的方面看，如果不符合道义，禄之以天下（即让他坐天子之位）或禄之以千驷（相当于诸侯）等富贵权势，伊尹也弗顾弗视；从小的方面看，如果不符合道义，即便一丁点儿利益伊尹也不会随便给与他人。伊尹的出仕，一则是汤的多次礼聘，一则是他以天下为己任，思以先觉后知，先觉觉后觉，救人民于水火。在此叙述中，孟子虽然没有提到“羞恶”的字眼，但也提到了与此相关的“辱”字，“吾未闻枉己而正人者也，况辱己以正天下者乎”以

① 朱熹：《四书章句集注》，第281页。

及“洁”字，“圣人之行不同也，或远或近，或去或不去，归洁其身而已矣”（《孟子·万章上》）。“辱”与“洁”对，“辱己”意味着昧着和放失羞恶之心，“洁身”则意味着存养扩充羞恶之心。

前文提及，与羞恶之“羞”相近的情感意识是“耻”。孟子关于“耻己不若人”到“反求诸己”的一段论述，亦可证从“羞恶之心”到“人之正路”之自律人格的养成之路：“不仁、不智、无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫如为仁。仁者如射，射者正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（《孟子·公孙丑上》）在孟子看来，不仁不智、无礼无义之徒只能为人所役使，既然羞恶不肯为人役，改变的方式只有反求诸己，培养自己的道德人格。故孟子说：“人不可以无耻。无耻之耻，无耻矣。”（《孟子·尽心上》）诚如赵岐《注》：“人能耻己之无所耻，是能改行从善之人，终身无复有耻辱之累矣。”<sup>①</sup>孟子又说：“耻之于人大矣。为机变之巧者，无所用耻焉。不耻不若人，何若人有？”（《孟子·尽心上》）亦诚如朱熹所言：“耻者，吾所固有羞耻之心也。存之则进于圣贤，失之则入于禽兽。”<sup>②</sup>“无耻”和“为机变之巧者”都是昧着或放失了固有的羞恶之心，自以为得，以不安为安。羞耻的本源情感意识可以帮助主体省察此种无耻之心，从而幡然醒悟，远离机变邪径，改过迁善，进于圣贤人格，复返人之正路。

以上所论从“羞恶之心”和“同然之心”说“义”是孟子的首创和独特贡献。羞恶之心是一种心理约束机制，对羞恶之心的感受、存养、扩充和践履，可以保障我们始终行走在正路上，故孟子譬“义”为“人之正路”。前文提及，羞恶有对己、对人之别，一方面，由耻己之不善，可导向人之正路或道德自律；另一方面，由憎人之不善，可导向道德他律或法律制裁。通观孟子对羞恶或义的论说，他对耻己之不善讨论颇多，涉及憎人之不善相对较少。这与孟子以士君子自我期许与道德心性化有关。

#### 四、取与的道义：从个人到家国天下

如前所引，孟子在描述伊尹的为人时说：“非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。”（《孟子·万章上》）这里“道”“义”互文同义，构成了利益“取”（获取、占有或持有、征取）“与”（给与、施舍、分配）的道德原则。孟子又说：“可以取，可以无取，取伤廉；可以与，可以无与，与伤惠。”（《孟子·离娄下》）这里虽云“伤廉”“伤惠”，实际上也可以总之云“伤义”，过取或过与皆于义有伤，这与非其道义则一介不与一介不取同理。总体上看，孟子论取与之道义，有就个人层面而言，亦有就家国天下层面而言。<sup>③</sup>

我们先看个人层面的取与。不难发现，前文对“羞恶之心”和“人之正路”的论述，大都关联着个人的出处、去就、辞受、进退、取与等问题。比如讲“羞恶之心”时所举的一个例子，箪食豆羹，“噉尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也”（《孟子·告子上》），这里的“与”就是一种不符合礼义的给与或施舍，故行人或乞丐也不会接受，因为他们亦有羞恶之心。

① 转引自朱熹：《四书章句集注》，第350页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第351页。

③ 陈大齐已注意到这点，他说孟子说取，“可分为两种：一为私人间的取；二为国君与人民间的取，或为君取于民，或为民取于君”，见陈大齐：《孟子待解录》，第47页。笔者认为，还有统治者如诸侯与卿大夫家、卿大夫家之间的取以及国际间的取，如诸侯间的战争。

孟子以“义利”之辨名世，世人常以为孟子羞言利，其实事实并非如此，孟子本人就曾对自我的正当利益做过辩护。《孟子·滕文公下》载彭更问曰：“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯，不以泰乎？”孟子曰：“非其道，则一簞食不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰，子以为泰乎？”这与孟子为伊尹的辩护颇为一致。孟子经常“道”“义”互文，这里的“道”也就是“义”。在此对话中，孟子又以梓匠轮舆等行业来譬况他自己所从事的仁义志业，正如从事梓匠轮舆的匠人可以通过自己的劳动及其生产的物品而获利一样，孟子自谓我亦可通过守护和传授先王仁义孝悌之道而获得必要的报酬。在另外一处，孟子曾与弟子讨论在各种情形下的取或不取：

陈臻问曰：“前日于齐，王馈兼金一百而不受；于宋，馈七十镒而受；于薛，馈五十镒而受。前日之不受是，则今日之受非也；今日之受是，则前日之不受非也。夫子必居一于此矣。”

孟子曰：“皆是也。当在宋也，予将有远行。行者必以赙，辞曰：‘赙赙。’予何为不受？当在薛也，予有戒心。辞曰：‘闻戒。’故为兵赙之，予何为不受？若于齐，则未有处也。无处而赙之，是货之也。焉有君子而可以货取乎？”（《孟子·公孙丑下》）

孟子于诸侯馈赠，或取（受）或不取（不受），弟子颇为困惑，认为两者必有一是一非。孟子给出了取的理由是有远行和戒备，其不取的理由是无此需求。可以想见，孟子之所以接受宋、薛君主的馈金，那是因为符合彼时士与诸侯交往的礼义，如朱熹注云“皆适于义也”；<sup>①</sup>他之所以不接受齐君的馈金，那是他认为不符合礼义。《孟子·公孙丑下》又载孟子“致为臣而归”，齐王“欲中国而授孟子室，养弟子以万钟”，孟子辞曰：“如使予欲富，辞十万而受万，是为欲富乎？”这也补充解释了孟子何为不接受齐王的馈赠和给与，因为他深知在齐其道不可行，则义不可留，“立乎人之本朝，而道不行，耻也”（《孟子·万章下》）。如若一方面内心认定齐王不会实行自己推荐的王道，另一方面又接受齐王的馈金和奉养，那就真的是“货取”了。可见，义与不义、取与不取，这当然不仅仅是当时礼义的规定，更多是孟子依据自己良心做出的裁断。如果不该取而取，那就无异于“货取”——被动受贿，那是把自己贬低为只有价格而无价值亦即无内在尊严的物件。由此亦可见，人皆有之的羞恶之心是人之内在价值即孟子所谓“天爵”“良贵”（《孟子·告子上》）的根源，这也是孟子能够“乐其道而忘人之势”（《孟子·尽心下》）的内在根据。

关于家、国、天下间的取与。我们先从孟子与弟子讨论士（个人）如何对待诸侯赐与的一段对话开始，因为它不仅关乎私人间的取与，而且涉及诸侯对于人民的取与：

万章问曰：“敢问交际何心也？”

孟子曰：“恭也。”

曰：“却之却之为不恭，何哉？”

曰：“尊者赐之，曰‘其所取之者，义乎，不义乎’，而后受之，以是为不恭，故弗却也。”

曰：“请无以辞却之，以心却之，曰‘其取诸民之不义也’，而以他辞无受，不可乎？”

曰：“其交也以道，其接也以礼，斯孔子受之矣。”

万章曰：“今有御人于国门之外者，其交也以道，其馈也以礼，斯可受御与？”

曰：“不可。《康诰》曰：‘杀越人于货，闵不畏死，凡民罔不憝。’是不待教而诛者也。殷

① 朱熹：《四书章句集注》，第243页。

受夏，周受殷，所不辞也。于今为烈，如之何其受之？”

曰：“今之诸侯取之于民也，犹御也。苟善其礼际矣，斯君子受之，敢问何说也？”

曰：“子以为有王者作，将比今之诸侯而诛之乎？其教之不改而后诛之乎？夫谓非其有而取之者盗也，充类至义之尽也。”（《孟子·万章下》）

这段讨论有些复杂，兹就其要点稍释如下。万章问，诸侯若以财货相交，士当持何操心？孟子答曰恭敬（接受）。万章又问，为何说再三推却诸侯所赐为不恭？孟子说，如若尊者（如诸侯）赐与财货，而已心窃计尊者所取财货义不义，不义则不受，义则受之，这便是不恭敬，所以不推却。万章又说，如果以心却之，即心理认为诸侯取诸民不义，然而口头上却以其他理由推却，可乎？孟子说，只要诸侯交往有道，接待有礼，这样孔子也会接受的，不应推却。万章又设问，如果有人杀人取货，然后其交也以道，其馈也以礼，这也当接受么？对此，孟子断然否定，认为杀人越货，不待教而诛，三代皆然。于是，万章进而说，今诸侯取于民不义，亦犹杀人越货；然而，诸侯苟善其礼际，则君子受之，又是何道理？孟子认为，诸侯的情形与杀人越货的情形并不全然相同，后者不待教而可诛，前者则不可尽诛。谓诸侯非其有而取之者盗也，不是真盗，如杀人越货的情形，而是推其类至于义之尽而极言之耳。在另外一处，孟子也确实说过“非其有而取之，非义也”（《孟子·尽心上》）。实际上，关于诸侯取于民义不义的问题，孟子的基本看法是，并非所有赋税都是不义，只有超过一定比重的赋税才是不义的，而孟子的理想是十税一。在此，万章笼统把诸侯取于民与杀人越货相类比，确属不当；而逆臆其义不义，便是不恭。孟子之义，如果诸侯其交也以道，其接也以礼，则士当接受诸侯之赐与，不当预先逆臆其所征取义不义。在此后与诸侯交往过程中，若发现诸侯确实不义，则应规谏之，若规谏不见受，然后可去可辞也。在此章末尾，孟子引孔子“有见行可之仕，有际可之仕，有公养之仕”（《孟子·万章下》）来说明士之接受诸侯之赐与亦有不同情形：“见行可”是见己道可行，“际可”是国君接己以礼，“公养”是国君养贤之礼。诚如朱子《孟子集注》引尹氏曰：“不闻孟子之义，则自好者为於陵仲子而已。圣贤辞受进退，惟义所在。”<sup>①</sup>陈仲子颇有廉士之美誉，因为他“以兄之禄为不义之禄而不食也，以兄之室为不义之室而不居也，辟兄离母，处于於陵”，然孟子对其的评价是，“若仲子者，蚓而后充其操者也”（《孟子·滕文公下》）。孟子在此批评了陈仲子之“义”“廉”的似是而非，因为他处于於陵时饮食起居所需物品的来源是否义不义未可知也。在他处，孟子说：“仲子，不义与之齐国而弗受，人皆信之，是舍簞食豆羹之义也。人莫大焉亡亲戚、君臣、上下。以其小者信其大者，奚可哉！”（《孟子·尽心上》）可见，孟子虽对君臣上下之义有所革新，但他还是十分认同君臣上下之义，不可事先主观臆测或认定君主所取为不义，因而食君之禄也是不义。

“非其有而取之，非义也”（《孟子·尽心上》），这个原则是否通用于从个人到家国天下，换言之，个人与家国天下是否具有同样的性质？前述孟子与万章讨论“敢问交际何心”一章对此有所涉及。万章把诸侯取于民的行为譬况为杀人越货，孟子则认为应当有所分别，并提出了“夫谓非其有而取之者盗也，充类至义之尽也”（《孟子·万章下》）这一说法。然而，这个说法并不好理解，逻辑地看，充类至义之尽表明两者具有同种性质的关系，即是说没有本质区别；然而，孟子又说两者应当有所分别。这又当如何理解？笔者以为，理解的关键就在于孟子的国家观和赋税观。

就国家赋税而言，孟子既不同于无政府主义者，亦不同于法家式大政府主义者，而是持有一

<sup>①</sup> 朱熹：《四书章句集注》，第320页。

种中等政府理念，表现在赋税制度上便是，他既反对重税，亦反对轻税。《孟子·离娄上》载：冉有“为季氏宰……而赋倍于他日。孔子曰：‘求，非我徒也，小子鸣鼓而攻之可也’”。此引孔子责冉有，以斥厚敛之不当。《孟子·告子上》载白圭主政欲二十而取一，孟子况之貉道，谓其不可，“夫貉，五谷不生，惟黍生之。无城郭、宫室、宗庙、祭祀之礼，无诸侯币帛饗飧，无百官有司，故二十取一而足也。今居中国，去人伦，无君子，如之何其可也？陶以寡，且不可以为国，况无君子乎？欲轻之于尧舜之道者，大貉小貉也；欲重之于尧舜之道者，大桀小桀也”。此因白圭二十而取一，而明轻赋之不可。诚如孟子所言，国之所以为国，必有城郭、宫室、祭祀、外交等国家职能活动，这就需要财政经费，而财政经费的来源不外于征取于民的赋税。孟子主张“取于民有制”：

滕文公问为国。孟子曰：“民事不可缓也……是故贤君必恭俭礼下，取于民有制……夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也……龙子曰：‘治地莫善于助，莫不善于贡。’贡者，校数岁之中以为常。乐岁，粒米狼戾，多取之而不为虐，则寡取之；凶年，粪其田而不足，则必取盈焉。为民父母，使民矜矜然，将终岁勤动，不得以养其父母，又称贷而益之。使老稚转乎沟壑，恶在其为民父母也？”（《孟子·滕文公上》）

在孟子看来，三代皆实行什一税。滕文公如欲实行王道仁者，可以取法三代。不过，他也认为三代赋取，殷代助法最好，夏代贡法最差。贡法是计算几年收成的平均数为赋取常数，然后，无论丰年还是凶年都按此常数赋取。孟子认为，遇上丰收年，民人粮食多得吃不完，公家即便多取一点也不为暴虐，按贡法却只能寡取，少于常数；遇上凶荒年，民人收成尚不足于供给来年播种用的种子，<sup>①</sup>按贡法却要取满常数。这就必然造成民人终年勤劳，也不能够赡养父母，还得借贷，最终被饿死。所谓恶在其为民父母，就是说政府也就失去了存在的合法性。

孟子又有攘鸡之喻，十分形象地说明了公家过取于民的不义性质：

戴盈之曰：“什一，去关市之征，今兹未能。请轻之，以待来年，然后已，何如？”孟子曰：“今有人日攘其邻之鸡者，或告之曰：‘是非君子之道。’曰：‘请损之，月攘一鸡，以待来年，然后已。’如知其非义，斯速已矣，何待来年。”（《孟子·滕文公下》）

戴盈之是宋国主政大夫，观此段对话，可知他主政期间赋税必定超出什一，故孟子建议他行什一税，去关市商贾之征。戴盈之虽认同孟子之税制，却托辞逐渐改之。于是，孟子设一譬喻，由日攘邻一鸡改为月攘邻一鸡，仍是不义。这个类比很有意义，也很形象，孟子在此实际上把为政者的厚敛比喻为盗窃行径。实际上，盗窃是最为显见的不义，墨子便常言之，并以此证成“非攻”，<sup>②</sup>如前所引，孟子亦说：“非其有而取之，非义也。”（《孟子·尽心上》）因为孟子认为政府为必要，故需要一定的税收以支撑国家职能的正常运转，然若超出这个需要，那么，政府的行为就无异于盗窃。如此一看，在个人与国家层面的“义利”之辨（取与的道义）确实具有某种同质关系，即，个人对个人不能做的事如盗窃，则国家对个人亦不能做。

就国家层面而言，取与之道义不仅关乎统治者取于人民的赋税，也关乎统治阶层之间的取与。《孟子·梁惠王上》开篇载：“孟子见梁惠王。王曰：‘叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’”

① 关于“粪其田而不足”，诸家注解不同，陈鸿森读“粪”为“播”，播种的意思。参见陈鸿森：《〈孟子〉“百亩之粪”、“粪其田而不足”解》，《中国经学》第11辑，2013年6月。

② 陈乔见：《正义、功利与逻辑：墨家非攻的理由及其战争伦理》，《哲学研究》2019年第3期。

孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”其理由是：

王曰“何以利吾国？”大夫曰“何以利吾家？”士庶人曰“何以利吾身？”上下交征利而国危矣。万乘之国弑其君者，必千乘之家；千乘之国弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。（《孟子·梁惠王上》）

孟子认为，如果一个国家的大小、上上下下的统治阶层都各自怀揣私心，上下交征利，不讲任何道义，那么，势必发展到千乘之家取代万乘之国，百乘之家取代千乘之国，乃至臣弑其君的局面。总之，若统治阶层内部只是逐利而行，没有道义作为取与的道德原则，则此家国必为乱家乱国。

如果说孟子与梁惠王之间的“义利”之辨尚限于家国之间，那么，孟子与宋牼之间的“义利”之辨则关乎国际关系。宋牼听闻秦、楚构兵，他试图以战争不利为名号游说秦、楚二王罢兵。孟子评论说：

先生之志则大矣，先生之号则不可。先生以利说秦楚之王，秦楚之王悦于利，以罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于利也。为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄。是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁义说秦楚之王，秦楚之王悦于仁义，而罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于仁义也。为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？（《孟子·告子下》）

孟子在此陈述的理由，跟他与梁惠王辩论时所陈述的理由大体相同，还是强调一家一国内部的君臣、父子、兄弟不当怀利以相接，而应怀仁义以相接；怀利以相接必亡，怀仁义以相接则王。孟子的评论似乎答非所问，因为宋牼关心的是秦、楚之间的国际关系，而孟子的陈述则仅关乎一家一国之内部状态。对此，我们似乎可以如此理解，家（卿大夫家）国（诸侯国）之间的关系与诸侯国之间的关系并无实质区别。这里有个常见的误解，即孟子一再说“何必曰利”，似乎只讲仁义而不关心利益，此种理解显然是错误的。诚如陈大齐所言：“故‘何必曰利’不当解作绝对不可言利，只当解作不可无条件言利。下文‘亦有仁义而已矣’正在提示言利的条件。故合而言之，其详细意义谓在合于仁义的条件下，始可言利，若不合仁义的条件，则不可言利。”<sup>①</sup>这是说“利”是有条件的，但这是否意味着“义”是无条件的呢？

孟子在他处确实表达了“义”的无条件性。弟子问：“伯夷、伊尹于孔子，若是班乎？”孟子曰：“否。自有生民以来，未有孔子也。”弟子又问曰：“然则有同与？”孟子曰：“有。得百里之地而君之，皆能以朝诸侯有天下。行一不义，杀一无辜，而得天下，皆不为也。是则同。”（《孟子·公孙丑上》）可见，孟子认为伯夷、伊尹、孔子同是圣人，但境界有高下之别，然而，三者的共同点在于他们皆能坚守“行一不义、杀一无辜，而得天下，皆不为也”的道义原则。这是一种非常强的义务论立场，让我们联想到当代义务论的杰出代表罗尔斯《正义论》开宗明义的一段话：“每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以整个社会的福利之名也不能逾越。因此，正义否认为了一些人的利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。”<sup>②</sup>

① 陈大齐：《孟子待解录》，第51页。

② 罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第3页。

孟子认为，这个无条件的道义原则（“义”）也是国际关系的法则。实际上，孟子确实讨论过当一个国家败坏时，另一个国家是否可以取之的问题：

齐人伐燕，胜之。宣王问曰：“或谓寡人勿取，或谓寡人取之。以万乘之国伐万乘之国，五旬而举之，人力不至于此。不取，必有天殃。取之，何如？”孟子对曰：“取之而燕民悦，则取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦，则勿取。古之人有行之者，文王是也。以万乘之国伐万乘之国，箪食壶浆，以迎王师。岂有他哉？避水火也。如水益深，如火益热，亦运而已矣。”（《孟子·梁惠王下》）

燕国无道，齐人伐燕，五日而胜。齐宣王向孟子咨询，是否应该趁机占取燕国。孟子认为，齐人是否应当占取燕国，取决于燕民之悦与不悦，燕民悦则可取之，不悦则不当取之。后来齐人果然取之，在此过程中，齐人之于燕国，“杀其父兄，系累其子弟，毁其宗庙，迁其重器”（《孟子·梁惠王下》），这显然有背于孟子“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”（《孟子·公孙丑上》）的道义原则，故孟子谓“齐人伐燕”无异于“以燕伐燕”（《孟子·公孙丑下》），乃是以暴易暴，显然是不正义的占取。<sup>①</sup> 在孟子看来，历史上的汤、武征伐则是受到人民群众欢迎的正义占取：

孟子曰：“汤居亳，与葛为邻，葛伯放而不祀。汤使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供牺牲也。’汤使遗之牛羊。葛伯食之，又不以祀。汤又使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供粢盛也。’汤使亳众往为之耕，老弱馈食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者夺之，不授者杀之。有童子以黍肉餽，杀而夺之。《书》曰：‘葛伯仇餽。’此之谓也。为其杀是童子而征之，四海之内皆曰：‘非富天下也，为匹夫匹妇复仇也。’‘汤始征，自葛载’，十一征而无敌于天下。东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：‘奚为后我？’民之望之，若大旱之望雨也。归市者弗止，芸者不变，诛其君，吊其民，如时雨降。民大悦……其君子实玄黄于匪以迎其君子，其小人箪食壶浆以迎其小人，救民于水火之中，取其残而已矣。”（《孟子·滕文公下》）

显然，葛伯夺取汤派人送去用以祭祀的酒食黍稻是不义的，其不义又甚于此者，则连遗响之老弱童子也一并杀害。这自然激起了人民的义愤，而汤征葛伯则是顺应了民心，为匹夫匹妇复仇，而且在汤征葛乃至后来征取天下的过程中，他只是诛其君、取其残，而不连累无辜，因而也获得了被征伐地区的人民箪食壶浆的欢迎。<sup>②</sup>

孟子所叙述的武王伐纣也体现了正义对不义的征伐。孟子论武王之勇曰：

《书》曰：“天降下民，作之君，作之师。惟曰其助上帝，宠之四方。有罪无罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？”一人衡行于天下，武王耻之。此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。（《孟子·梁惠王下》）

如前所论，孟子以“羞恶之心”来界定“义”，此所谓“一人衡行于天下，武王耻之”，这里的“耻”字近似羞恶，既可说是武王对纣的恶行的憎恶，亦可说是武王对有人横行天下而感到羞耻。武王由

① 关于孟子是否劝“齐人伐燕”的事实辨析和思想诠释，参见赵金刚：《孟子与诸侯——经史互动当中的孟子思想诠释》，《中国哲学史》2019年第4期。

② 陈少明在论及孟子“羞恶之恶”与“正义（感）”的关系时对此例子有精彩分析，且如他所言：“汉语中大量与义有关的成语，如义愤填膺、义正言辞、仗义执言、义无反顾、义不容辞等等，莫不透露出这种因义而生的怒目金刚式的态度或精神。”见陈少明：《仁义之间》，《哲学研究》2012年第11期。

羞耻进而引发了义愤(怒),这促使他采取行动,一怒而安天下之民。武王之勇非血气之勇乃义勇也。孟子又论汤武革命:

齐宣王问曰:“汤放桀,武王伐纣,有诸?”孟子对曰:“于传有之。”曰:“臣弑其君可乎?”曰:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人,谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)

桀纣虽贵为天子,但因其贼仁贼义而成为独夫民贼。所谓“杀一无罪,非仁也;非其有而取之,非义也”(《孟子·尽心上》),贼仁主要是伤害无辜生命,涂炭生灵;贼义主要是巧取豪夺别人的土地财货等。用现代术语讲,贼仁侵犯的是生命权,贼义侵犯的是财产权。桀纣的残贼行为无疑违背了“行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也”(《孟子·公孙丑上》)的道义原则,而汤放桀、武王伐纣则是对此不义行为的拨乱反正。孟子对汤武革命的描述未必符合历史事实,《尚书》记载武王伐纣因伤人过多而“血之流杵”,孟子曰:“尽信《书》,则不如无《书》。吾于《武成》,取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也?”(《孟子·尽心下》)确实,在古今中外历史上,我们很难想象,即便再怎么正义的革命,也无法达到孟子“行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为了”(《孟子·公孙丑上》)的这一严格的道义标准。我们当然不能因此而贬低孟子此思想的价值,毋宁说孟子为我们批评社会不义和建构正义的社会秩序提供了一个标杆。

以上是“取”的情况,孟子很少谈及“与”的情况,不过也不是完全没有。孟子论历史上尧舜“公天下”与大禹“家(私)天下”皆涉及“与”。《孟子·万章下》载:万章问:“尧以天下与舜,有诸?”孟子曰:“否,天子不能以天下与人。”根据孟子的解释,尧禅让舜是“天与之”,但天不会“谆谆然命之”,而是“以行与事示之而已矣”,即“暴之于民而民受之”,因此,所谓“天与之”归根结底是“人之与”(《孟子·万章下》)。《孟子·万章下》又载:万章问曰:“人有言:‘至于禹而德衰,不传于贤而传于子。’有诸?”孟子曰:“否,不然也。天与贤,则与贤;天与子,则与子。”可见,是天下之民不从益(禹推荐的接班人)而从启(禹之子)。总之,根据孟子,无论是尧、舜公天下,还是禹、启家天下,其实都是人民给与的,当然也就都是符合道义的政权。

孟子的“义利”之辨通常被理解为用“义”来否定“利”,或用“公利”来否定“私利”,这是一个严重的误解。<sup>①</sup> 为了避免人们常见的这种主观印象,笔者根据孟子的术语改称为“取与的道义”。以上对从个人到家国天下的取与之道义的论述表明,孟子的思想十分明白合理,即对利益的取(获取、占有、征取)或“与”(给与、施舍、分配)应当遵循道义,道义是利益之取与的道德原则,无关乎利益之大小多少,亦无论是私人间还是家国天下之间。在孟子那里,取与的道义,既关乎个人利益的正当性,亦关乎诸侯之间战争的正义性,还关乎政权更替的合法性。孟子此论对当代政治哲学的启示是,探讨社会正义,不仅要讨论分配正义,而且也要关注征取正义;不仅要考虑国内的正义,而且也要思考国际间的正义。

(责任编辑:王丰年)

<sup>①</sup> 李明辉对此有所澄清,参见李明辉:《从康德的“幸福”概念论儒家的义利之辨》,见《儒家与康德》,台湾:联经出版事业股份有限公司,2018年,第193页。

# 天道视域中的北宋理学

张学智

**摘要:**北宋是理学的开创和奠基期。天道作为理学的基本视点,在各思想体系中有不同体现。周敦颐以“无极而太极”的本体宇宙论为基础,将天地人三才通而为一,并把《周易》和《中庸》结合起来,从天人视角解释“诚”。张载以气的太虚和聚散性质为依据,将儒学的基本问题“性与天道”立于实在论基础之上,并以之批评佛道二教。邵雍构造出宇宙先天法则,作为经世原理,避免人的任意造作扰乱万物的自然秩序。二程兄弟在天道的体认和修养方法上路向不同:大程着眼于全体,小程着眼于总体中的区分;大程倾向于直觉,小程强调格物穷理;大程和乐地觉解和顺受仁本体,小程则分涵养用敬与进学致知为两途。北宋理学家完成了理学的各个重要方面,为朱熹的集大成奠定了基础。

**关键词:**天道; 北宋理学; 诚; 太虚; 先天法则; 识仁; 格物

**作者简介:**张学智,北京大学哲学系(北京 100871)

理学继承了先秦以来的儒学,吸收了佛教、道教的理论成分,结合时代需要,形成了一个包括本体论、心性论、人格修养论、理政治国论在内的广大体系。理学突出的品格是重视天人关系,几乎每一个理学家都是由天道观引出其人性论及修养方法,由天道观和人性论引出其理政治国论,这几方面融成一个整体。司马迁的“究天人之际,通古今之辨,成一家之言”及张载的“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”最能道出理学家的人生抱负。

## 一、周敦颐

第一个以天道为基础,开出思想体系的理学家是周敦颐。周敦颐以太极为本原,太极即阴阳未分的浑沌之气。它从虚无寥廓(无极)中产生,在内蕴的两种对立势力的推动下产生动静;动为阳,静为阴,阴阳二气互为对方存在和运动的根据,在发展中形成水火木金土五种质能。无极所潜具的纯真无杂的本有性质(“无极之真”)与具有创生功能的物质实体——二气五行(“二五之精”)共同构成具体事物。人得二气五行的精华而生,是万物中灵明程度最高的,形体具备了,精神自然产生。由于禀得的五行之气的差异,人对外物的刺激反应也就不同,由此构成人的自然之性。自然之性对事物或中正或过不及的反应,产生善和恶。圣人作为人确立了中正仁义的标准,和“主静”这一达到中正仁义的前提条件。君子按此修养必吉,小人悖此修养必凶。人与天地并列为三才,人道的仁义与天道的阴阳、地道的柔刚互相应和。知晓了人的来源和根据,知晓了人与天地的关系,也就了解了人的本质,人的死生祸福等一切方面。周敦颐为其后的理学确立了以本体宇宙论作为人的来源和人性根据的路向,此点为后世的多数理学家所取法和遵循。

此外,周敦颐处于理学早期,还沿用了此前以气说性的传统。他所谓性,指由禀气所决定的

或刚或柔的本性，刚柔皆可产生过与不及。周敦颐说：“性者，刚柔善恶，中而已矣。”（《通书·师》）刚之善者，为正义、正直、果断、严毅、坚守，刚之恶者，为猛烈、狭隘、固执；柔之善者，为仁慈、顺从、逊让，柔之恶者，为懦弱、为无断、为心术不正而花言巧语等。中即和谐、符合节度。中是天下之大本达道，是圣人之所以为圣人的本质。师的重要，即在于以中和教化人，使人去掉稟气中的过与不及，达于中和：“师道立，则善人多；善人多，则朝廷正，而天下治矣。”（《通书·师》）在周敦颐这里，仁义礼智信不是人生来具有的性的内容，而是经过后天努力达到的德行。仁指爱心，义指适宜，礼指条理，智指通达，信指固守。所谓圣人，指以此为本性而安然实行的人；贤人，指生来此五者虽有不足而能努力达到的人。周敦颐尚没有以仁义礼智信为所有人生来即具有的人性的思想。他所谓“五性”，指由禀得的五行之质所决定的人的自然本性。除此而外，人没有别的“性”。这一点，为后来留下了以理说性、以天地之性和气质之性两者合说人物之性的空间。

周敦颐的另一特殊之处在对“诚”的深刻说明。诚出自《中庸》。《中庸》以诚为天道，以追求此诚为人道，以诚与明的互相辅助、共同提高为基本修养方法。周敦颐把《周易》和《中庸》结合起来，从天人关系解释诚：“诚者，圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也；‘乾道变化，各正性命’，诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’”（《通书·诚上》）天道是圣人的来源，圣人是天道的表现，诚就是天道本身，天地万物的存在及其运动构成了诚的内容。它是纯粹至善，这个善是超越具体善恶的永恒价值。万物以继承天道，在自身成就天道为自己的本性。天道之诚是万物的性质和它的运行法则的本原。圣人是天道的体现，圣人是具体而微的诚体，诚是人的一切道德观念的本体和一切道德行为的来源。周敦颐以诚、神、几三者描述圣人：诚即合于天道，无过与不及，故“无为”；但又能认识天道，见几而作，和诚体中具体事物的运行节律吻合，故“几善恶”；这种静时无为，动时及时抓住事几，自然而然地与诚体的神妙本性符合，即“神”。如果用《周易》的话来描述，则可以说“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形、有无之间者，几也”（《通书·圣》）。圣人就是对诚、神、几的实现：“无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此。无思而无不通，为圣人。”（《通书·思》）周敦颐以《周易》中的天道观为根据来构造他的哲学体系，是真正代表理学“思究天人”精神的哲学家。朱熹的形上学，很多得自对周敦颐《太极图说》和《通书》的解释；周敦颐也因为朱熹的推尊奠定了他理学开创者的地位。

## 二、张载

张载则在气的本性和天道性命上有独特阐发，他思想的特点是“尊礼贵德，乐天安命，以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔孟为法，黜怪妄，辨鬼神”（《宋史·张载传》）。他的天人观鲜明地体现在下列一组命题中：“由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”（《正蒙·太和》）其中总括地解释了理学最重要的概念天、道、性、心。“天”即太虚，“太虚”语本《庄子》，指寥廓缥缈、空无一物的鸿蒙宇宙。张载借用这一概念，指充满缊缊之气的太空。太虚是气的本然状态，具体事物的形成和坏灭是气聚散的结果。太虚有“有”和“无”两个方面，“有”指气的存在与运动，“无”指太虚无形无象。虚气、有无双相合一就是“性”。性首先指气的本性，然后从中延展出人物之性。“合虚与气”，即综合太虚的无形无象与气的存

在与运动。张载曾任同知太常礼院，精通礼乐，也对礼乐的天道根源天文学有精深研究。他提出太虚这一概念，一方面是为万物的运动变化找出物质性根源，所以他提出“一物两体”：阴阳二气的斗争和融合是万物最真实的存在样态。另一方面是批评佛老，为儒家思想的重新确立扫清底盘。道家主张虚无寂灭的太虚是宇宙本原，一切都是从无中产生的。张载就此驳斥说，如果虚能生气，则虚是无限的、本源的，气是有限的、派生的，体与用断为两截，这就堕入老子“有生于无”之说，不知太虚是有与无、体与用的统一，两者不可截然相分。而佛家认为万法本性是空，一切可经验的现象是假有。张载就此驳斥说，真空的本体怎能产生假有的现象？如果此说成立，万象只是太虚中浮现的假象，非资借于太虚之气而有的真实存在，则太虚与万物割裂为二，这就陷入万物是因眼病而出现的幻像之说。张载指出，佛道两家之说都歪曲了太虚与气的真实关系，所以产生偏颇之论。“性”这一概念表示张载用儒家“有”的精神改造佛道的虚、无，既张扬“有”的刚健有为，又重视“无”的无所粘滞。两者又导出他“大其心则能体天下之物”，拓展心胸，开廓眼量，突破经验事物的局限，认识和体证万物的真实存在及其原理的思想。

“气化即道”，也是针对佛道二教提出的。老子的道指宇宙本原和事物的最高法则。其内容是虚无寂灭。佛教的道指其最高价值、最高原理：空。张载反其道而行，他所谓“道”包含两个方面，一是万物的法则：“一阴一阳之谓道”，一是万物的流行变化过程，两个方面都以气为基础。也就是说，在张载这里，道是气的原理及由此原理引起的万物的实际过程。张载说：“一物两体，气也。一故神，两故化。”（《正蒙·参两》）指出万物的物质基元——气，及气的对立统一本性：万物的神妙是因为对立面的统一，万物的变化是因为对立面的相互推荡，两者是道的基本内涵。气的对立统一是普遍的，无物不然：“气本之虚则湛一无形，感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。”（《正蒙·太和》）这一思想源于《易传》的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。张载的突出之处在于他对事物变化发展的内在机制及其表现的深刻说明：“变言其著，化言其渐。变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也”。“变”是显著的变化，“化”是隐微的变化；“变”是“顿”，“化”是“渐”；“变”为“化”提供场域，“化”为“变”积累势能。张载对气的论述的深度是前所未有的。后来的气论，如明代的罗钦顺、王廷相，明清之际的王夫之，皆以张载为蓝本。“气化即道”表明张载既重视世界的物质统一性，又重视物质呈现的样态及其原理，张扬的是刚强有为、健动不息的精神，代表着关学的特点与风格。

“合虚与气，有性之名”这一句尤为重要。因为对“性”的解释众说纷纭。“性”包括太虚与气两个方面，张载本不偏向任何一方，但现代学者由于意识形态的影响，对太虚与气各有侧重。在张载这里，首出概念是“性”不是气，因为其一，“性”概念紧切孔子的“性与天道”一语。上文说到，张载以《易》为宗，以《中庸》为体，而在《易》《庸》中，性与天道为首出。张载曾说：“‘性与天道’云者，易而已矣。”（《正蒙·太和》）“圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。”（《正蒙·太和》）易即万物的存在及其变化，它的根据是性，它的表现是天道。性与天道代表了万物的原理及由此原理引起的运动变化。《中庸》的著名命题“诚者天之道，思诚者人之道”，诚即天的性质与据此性质而有的运动，故诚即性与天道，而诚是人追求的最高修养目标：“性与天道合一存乎诚。”（《正蒙·诚明》）达到诚必须要“大心”，去除意必固我之私，所以“蔽固之私心，不能默然以达于性与天道”（《正蒙·有德》）。在张载哲学中，性是个比太虚、太和更加根本和重要的范畴。阐发“气”是为了说明“性与天道”。另外，“性与天道”是现象地、体悟地、经验地讲，而气是本质地、根据地、理智分析地讲。就重视识度、境界和人格修养的中国哲学来说，“性与天

道”比气更加重要。张载是中国哲学特点的鲜明体现者。

其二,“性”是枢纽型概念,它可以上下其讲,既上包天与道、太虚与气化两个方面,又下贯于心。张载对“性”的枢纽作用描述甚多,如“至静无感,性之渊源;有识有知,物交之客感尔。客感客形与无感无形,唯尽性者一之”(《正蒙·太和》)。“有无虚实通为一物者,性也;不能为一,非尽性也”(《正蒙·乾称》)。“圣人尽道其间,兼体而不累者,存神其至矣”(《正蒙·太和》)。“尽性”者,即充分了解天性天道的人,尽性者可以把太虚与气、隐与显、动与静、体与用这些范畴统而一之。把以上描述归结为一句话,则“合虚与气,有性之名”(《正蒙·太和》)。在天、道、性、心四个根本概念中,性最重要,概括力最高。性之一字,可以直接说到天地万物的根源上、总体上。所以张载说:“性者,万物之一源,非有我之得私也。”(《正蒙·诚明》)“性通极于无,气其一物耳”(《正蒙·乾称》)。“性其总,合两也。命其受,有则也。不极总之要,则不至受之分”(《正蒙·诚明》)。这都是说“性”是极顶字、根源字,最能说明万物原理及其表现。

其三,以天性说明人性,以性包贯太虚与气说明性善恶混,强调“继之者善,成之者性”的后天工夫,这是“知礼成性”的关学宗旨的鲜明表现。张载认为天性是人性的来源,人性是天性的贯彻与表现,“天人本无二”:“天性在人,正犹水性之在冰,凝释虽异,为物则一。”(《正蒙·诚明》)“天人一物,辄生取舍,可谓知天乎?”(《正蒙·乾称》)天性有太虚与气两个方面,太虚代表天的清通湛一,气代表天的有攻有取。前者称为天地之性,后者称为气质之性。对攻取之性,有德者根据天地之性取其合理满足而已:“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。知德者属厌而已,不以嗜欲累其心,不以小害大、以末丧本焉尔。”(《正蒙·诚明》)因性中本具清通湛一和有攻有取两者,所以张载实际上主张“性善恶混”,他说:“性未成则善恶混,故亹亹而继善者,斯为善矣。”(《正蒙·诚明》)性善是人后天修养的结果,而先天的本性,则“善恶混”。性善恶混以“合虚与气,有性之名”“性其总,合两也”为根据,目的是为了强调后天修养的重要性。

“合性与知觉,有心之名”解说人心。它包括两个方面,一个是性,一个是知觉。性有两个方面:天地之性与气质之性。天地之性源于清通湛一的太虚,气质之性源于有攻有取的“气”。这就是心的第一个方面:“心统性情”。“性”在言说天的时候是个实然概念,即,天本然地具有这两种状态;在言说人的时候是个价值意味的概念,即,它既有代表人的价值理想的天地之性,也有代表人的实然存在的气质之性。天无意志,无理性;而人则有意志、有理性。人是在价值理想的感召和指引下,去除实然存在中不符合理想的部分。所以张载说:“气质之性,君子有弗性者。”这就需要向善意志、有觉知、选择能力的心。这就是心的第二个方面:知觉。知觉中的向善之心驱迫人运用能觉知、选择的心自觉地用为善去恶工夫。物只是被动地落实天地之性,而人则有目的地自觉地追求价值理想,所以张载说“天能谓性,人谋谓能。大人尽性,不以天能为能而以人谋为能,故曰:‘天地设位,圣人成能’。”(《正蒙·诚明》)张载的“合性与知觉,有心之名”,表明心既有价值内涵,又有理智内涵,“心能尽性”,代表“人能弘道”,突出了人之为人的根本点,把人的道德自觉性充分彰显出来,为人的修养途径“知礼成性”奠定了心理基础。

张载最为人知的是“横渠四句”:“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”“为天地立心”语本《周易》复卦“复其见天地之心”。天地之心即天地的根本性质和它表现出的自然趋向。这在张载就是天地的生生不息精神,蓬勃的生命力和创造力。《周易》的“天地之大德曰生”,周敦颐“窗前草不除”,张载喜听驴鸣,二程“鸡雏可以观仁”所提揭的,就是这种精神。

天心是人心的根据，哲学家揭示天心是为了给人找到安身立命的处所。立命于“天心”之上，才是以人合天、天人一体的；对天心的体证、解悟，才是最安稳的立命之处。以此为根据，学术就有了标准：对天心的阐发、对立命的指引才是符合儒家圣学的。在张载的时代，佛道之学经过魏晋、隋唐的充量发展，占据了思想界的中心舞台。诚如张方平所说“儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏”。张载的志向在，通过自己的独持阐释，使儒学精蕴重新彰显出来，接续上先贤所奠定的传统，勿使其断绝。而为天地立心、为生民立命、为往圣继绝学，最终目的是“为万世开太平”。太平基业、清明之世以全社会兴起仁爱之风，以仁爱为安身立命之处并趋赴之，儒家圣学所指向的价值在全社会彰显、兴盛为前提。这四句话是一个整体，由天而人，由体而用，由个人而社会，由理论而实践，表达了张载作为一个有抱负、有担当、学究天人的理学家的自我期许。而且这四句话标明了儒学的“三统并建”：“为天地立心，为生民立命”是道统，“为往圣继绝学”是学统，“为万世开太平”是政统。“横渠四句”重张儒者的使命，士人的襟怀和对社会应该担负的责任，对后世发生了广泛影响。

### 三、邵雍

邵雍以《周易》的“易有太极，是生两仪，两仪生四象”为基础，用象数的方法推演天地万物。在邵雍看来，每一事物都有形体，有形体就有其数量规定性；此数量规定性非徒然形成，一定有其根据和道理。弄清了事物的数量，也就弄清了事物的道理，弄清了此事物与他事物的区别与关联。天地万物虽多，但皆可用阴阳、动静之大小刻画它。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳；静之大者谓太阴，静之小者谓之少阴。事物的种类、生长阶段都可以用太阳、少阳、太阴、少阴四者来区划。“四”成了可以套进任何事物的模型。如天有日月星辰四象，地有水火土石四物，季节有春夏秋冬四时，生物有飞潜动植四类，时间大者有元会运世，小者有岁月日辰……所以朱子说：“邵子看天下事皆成四片。”邵雍也用皇帝王霸四种类型去表现理想政治形态：“用无为，则皇也；用恩信，则帝也；用公正，则王也；用智力，则霸也。”<sup>①</sup>还用数字去推算朝代的兴替衰旺。邵雍的方法是一套机械的象数推演，把天地的无穷秘奥纳入人为的象数框架中，且过于繁细和实证。故除了象数学家对邵雍在数的运用和演算方面的造诣赞佩不置外，正统理学家对他的学问方向大多不赞成，信从者很少。

与天道观相应的是他认识事物的原则：“观物”。邵雍不主张在对万物的认识中加入过多的人文解释。他倡导以物观物、以理观物，反对以我观物、以心观物，认为这样才能真正地、恰如其分地认识事物：“圣人之所以能一万物之情者，谓其能反观也；所以谓之反观者，不以我观物也。不以我观物者，以物观物之谓也。既能以物观物，又安有我于其间哉？”<sup>②</sup>他的以理观物、以物观物，都是以以上所说的象数体系来认识事物。他的穷理、尽性、至命，也是通过认识事物的象数原理达到对天道的认识。

与他的象数学相应的是他的易学。他成卦的方法，用“加一倍法”：太极、两仪、四象、八卦以至六十四卦。他认为这样成卦是自然的、事物本来蕴含的，非人为排比的结果，所以称为先天法。

① 邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中华书局，2010年，第159页。

② 邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，第49页。

据此而有的八卦、六十四卦的次序图、方位图,及从中衍绎出的《经世天地四象图》《经世六十四卦之数图》及对于这些图的说明,构成邵雍易学的主要内容。邵雍称他的易学为“先天学”,以与着重结合象与数对卦爻辞进行解释的后天之学相区别。邵雍说,先天之学是心法。何谓心?在邵雍看来,既有天地之心,也有人心。天地之心指天地自然而然、不着痕迹地产生万物的性质和功能。这是一种自然倾向、自然趋势,所以用“心”来代表,“天地之心者,生万物之本也”。而人心是将天地的以上性质、功能与它所产生的万物,用卦的象数模拟出来。心必须清明才能实现这一点:“心为太极,人心当如止水则定,定则静,静则明。”“任我则情,情则蔽,蔽则昏矣”。<sup>①</sup>他的易学就是以人心合天心而无所附加,故为“先天学”。

邵雍以他的先天学为窥测宇宙法则(皇极)的工具,可以用之经世致用,而且唯有此学才能避免人对天地万物的任意解释,从而扰乱天地的运行、人事的秩序,所以将此书定名为《皇极经世书》,而这一点只有素心人才能真正做到,所以将他的诗集定名为《击壤集》《渔樵问对》。他的诗中歌咏的,正是“天心”“人心”;他的质朴恬淡、和顺乐天的人格,是他的学术的自然体现。邵雍哲学是“究天人之际”的典型。

## 四、程颢

二程兄弟是理学的实际创立者,在对天道的体认和论证上确有不同,大程浑融,小程缜密;大程着眼于全体,小程着眼于总体中的区分。对于天道的体证,大程倾向于直觉,小程倾向于由格物穷理而贯通。大程和乐地觉解和顺受本体,小程则分涵养用敬与致知进学为两途。

大程以对天道的认识和把握展开其全部思想。他对天道及天人关系有一个通盘的、浑融的理解:“忠信所以进德。终日乾乾,君子当终日对越在天也。盖上天之载,无声无臭,其体则谓之易,其理则谓之道,其用则谓之神,其命于人则谓之性,率性则谓之道,修道则谓之教。孟子去其中又发挥出浩然之气,可谓尽矣。故说神‘如在其上,如在其左右’。大小大事而只曰‘诚之不可掩如此夫’。彻上彻下,不过如此。‘形而上为道,形而下为器’,须着如此说:器亦道,道亦器。但得道在,不系今与后,己与人。”<sup>②</sup>在程颢看来,君子进德靠忠信,且须终日乾乾,精进不已,但必须建立在对天道的理解与把握上。天道既无声无臭,又丰富多彩。从存在面说,它是变化着的万物总体,此谓之“易”;从万物的变化遵循其法则和规律方面说,天道是理。此中道即“一阴一阳之谓道”。从万物的功用神妙莫测说,天道即神,道产生万物的神妙万端、万物之间感应的天机莫测,都是“神”。天是存在、法则、运动变化的整体。天道体现于人就是人的善性,遵循天赋的善性行动就是人的现实道路,追求此道、实现此道靠的是对天的以上品格的觉解和践行。孟子的浩然之气就是由对天道的觉解、落实于心而有的精神力量。天与人贯通不二,彻上彻下。程颢还强调,天道与万物是体用关系,天就体现在包括人在内的一切具体事物上,道器亦不二。诚者天之道,诚之者人之道,天与人、与物是一以贯之,自然如此的,所以“诚之不可掩如此夫”!从这一段话可以明白地看出程颢思想的大概。

在对天道的上述理解下,程颢的修养方法便是体认天道,顺适无违,他的《识仁篇》完整地表

<sup>①</sup> 邵雍著,郭彧整理:《邵雍集》,第152页。

<sup>②</sup> 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第4页。下引仅随文夹注页码。

达了这一点：“学者须先识仁，仁者浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索……孟子言‘万物皆备于我’，须反身而诚，乃为大乐。‘必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长’，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得便合有得。”（第16页）在程颢这里，天、道、性、心通而一之，所以天道体现于人便是人之性，人之性表现出来便是仁，仁是心性的内容。仁是浑然一体的，所以修养方法便是识取仁、存养仁。识取是一种对本有内容的直觉和呈现，因其本有，所以不须向外求索；因其浑然一体，所以不须防检丢失。仁是人心本有的，所以天然具备，但须反身而诚，心地光明，方能识取。识取以后，还要以诚敬的心存养，既不间断忘却，又不欲速求效，这样并不十分费力。程颢的《识仁篇》，从仁心本具，到反身而诚，到勿忘勿助，皆取自孟子，这与后来的陆、王取径一致。所以说他有心学倾向，是有道理的，不过没有像陆王那样专标榜本心、良知而已。程颢这里还有一个特出的识度，即他提出义礼智信皆仁这一点。这为后来朱熹阐发仁包四德奠定了基础。不过朱熹的仁包四德是有分疏、有架构的，不像程颢是浑融的、不加分解的。这与他的哲学的浑全、直觉、收归于心这些特点是一致的。

此外，程颢的“仁者以天地万物为一体”之说，对后世影响很大。如王阳明就以万物一体为最高境界。万物一体所彰显的“通”的品格，是后世“以觉言仁”“仁以通为第一义”的先驱。近代谭嗣同即以“通”为纲领构建他的仁学系统，提出中外通、上下通、男女内外通、人我通的“四通”学说，并以之融会西方传入的“以太”概念，以以太的“无所不胶粘、无所不贯洽、无所不管络”比附“通”。

程颢在修养方法上主张以诚敬之心存养仁爱。诚者虔诚精纯，敬者敬畏，不昏昧、不放逸。诚敬才能识取仁心、存养仁心，也唯有诚敬，才能澄澈、静定此心。程颢《定性书》论此义说：“所谓定者，动亦定，静亦定；无将迎，无内外……夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应……人之情各有所蔽，故不能适道，大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则尚何应物之为累哉？”（第460页）这是说，动与静是心的境遇，定是心的状态。无论何种境遇皆可实现心定的状态。将迎是时间上的预想与滞后，内外是空间上的主体与客体。只有无将迎、无内外才能泯除主客的隔阂，廓然大公，物来顺应。而要做到这一点，一是识取天地、圣人自然之心，普照万物而无偏私，情顺万事而无障碍。一是去除自私用智之情，喜怒哀乐皆随物俯仰。此谓“不系于心而系于物”。这是程颢的天人之学向心性修养方面的延伸。程颢的定性说与其说受道家影响，毋宁说受周敦颐“一者无欲，无欲则静虚动直，明通公溥”的影响、《周易》“寂然不动、感而遂通”的影响更大。程颢的和乐坦易尚多强调应物而不滞于物；程颐的喜好静坐，喜好体验喜怒哀乐未发气象，则将所受周敦颐主静说的影响推向更加极端的境地。

## 五、程颐

二程思想之同，首先在于对天理的强调，曾自言：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”（第424页）但程颢对于天理，取浑融地体证的方式，所以重在道、理、性、命通一无二识度的养成，不在对理的内容的详细分解。程颐则重视具体事物的道理，重视理一分殊。程颐青年时，即与其兄趋向有别。他在太学做学生时，写有著名的《颜子所好何学论》，其中区别了不思而得、

不勉而中、从容中道的圣人和思而得、勉而中的贤人。前者以孔子为代表,可谓“尧舜性之”;后者以颜子为代表,可谓“汤武反之”。圣人之学的特点是大而化之,贤人之学的特点是充实而有光辉。他明确说欲以贤人的苦学力行作为努力的方向。理一与分殊、一般与个别兼重是他的治学特点。只重视一般,则整体性思维胜,笼统无分。只重视个别,则分析性思维胜,小处精细而容易拘泥。从伦理方面说,重视理一,则浑沦融贯的“仁”胜;重视分殊,则将整体体现于局部的“义”胜。仁胜则流于无分别,义胜则流于刻薄寡恩。只有理一而分殊,才能克服以上两种弊病。终其一生,程颐大体遵循以分殊达理一的路数。如果以《中庸》的为学之方来区分,程颐采取的是“自诚明”路向,程颢则采取“自明诚”路向。

由此,程颐认为,天下事物皆有理,理是最实在的,所谓“太虚”,不是绝对虚无,其中充满了理,故“天下无实于理者”。理虽无形无象,但却是实有的、永恒的、绝对的,先于物而在。程颐的下面这段话最能说明这一点:“冲漠无朕,万象森然已具。未应不是先,已应不是后。如百尺之木,自根本至枝叶,皆是一贯。不可道上面一段事无形无兆,却待人旋安排,引入来教入涂辙。既是涂辙,却只是一个涂辙。”(第153页)这是说理虽无形迹可见,但它是实有的。“森然”说众多的理同时并存。每一事物都有理,也有构成它的物质实体——气。具体事物有生灭,理无生灭。当它还未体现到具体事物上时,不能说它在先;当它落实到气上成为具体事物时,不能说它在后,理本无时间属性,不能用先后这种表示具体时间节点的范畴去描述。同时也可以说,它是既在先也在后的。如树之有根本、有枝叶,一贯而下,同时而有。理既是有,不是无,它就是有内容的,内容就是它的规范。但这规范是天地间本有的,不是人临时安排的。这个规范,自在自为之时和实现在具体物上时是相同的。这是程颐对理的清清楚楚的表达。理首先是分殊的,理一之理是对分殊之理的抽象,指宇宙间所有事物的法则和原理。在程颐这里,理一之理的内容即一阴一阳之道,具体事物的理是将此一阴一阳之道落在、体现在气上。分殊之理各各不同,但都是理一之理的分别的、完整的贯彻。所以程颐说:“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者,形而上者则是‘密’也。”(第162页)程颐在理气二者中,更重视理的统御、支配地位。理是形而上者,它是形而下的气的根据、法则。二者不离不杂,是体与用的关系。

重视理一,引向的是对万物境界论的、伦理的、艺术的、宗教的认知;重现分殊,引向的是对万物的知识论的、实证的、科学性的认知。中国哲学特别是宋代哲学的广义伦理学的性质,制约着哲学家必然考虑知识与德性的关系。程颐的解决之道是,提出并行不悖又互相影响的两个法门:“涵养须用敬,进学则在致知。”(第188页)涵养用敬主要在用诚敬之心涵养本具的性德,勿使受到戕害,常存于心,并用性德内蕴的价值方向规范自己的行为。而提高知识水平,则要通过穷格事物之理来实现。格物穷理是成就人格修养的最初的、最先的步骤。程颐与弟子就修养方法有一讨论:“或问:‘进修之术何先?’曰:‘莫先于正心诚意。诚意在致知,致知在格物。格,至也,如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理,须是穷致其理。穷理亦多端:或读书讲明义理,或论古今人物,别其是非,或应接事物而处其当,皆穷理也。’或问:‘格物须物物格之,还只格一物而万理皆知?’曰:‘怎生便会该通?若只格一物便通众理,虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件,明日又格一件,积习既多,然后脱然自有贯通处。’”(第188页)这里进修之术,指全面增进人格修养的方法。人格修养主要是道德 and 知识两个方面。正心诚意指前者,格物致知指后者。道德的增进须依赖知识的提高。而要得到知识,必须到物上去研究事物的道理。穷理的方面很多,不拘泥

于某个方面,包括自然事物、社会人事、古今人物是非等。另外,格物是积累、规约、类比、贯通的活动。在格物致知中,增进知识,同时提高道德水平。程颐的格物致知说对朱熹影响极大。但程颐虽然说过,观物察己“语其天,至天地之高厚;语其小,至一物之所以然,学者皆当理会。一草一木皆有理,须是察”(第193页)。但实际上他所格之物、所穷之理,偏于社会人事,对自然物,强调得不够充分。后来朱熹沿着程颐的路向往前发展,对自然物的格致得到加强,使格物致知的内容大大扩展了。

在涵养方面,程颐非常强调心的空虚寂静,以之为虔敬的基础。程颐平时见人静坐,便叹其善学;他为学者立的日常功课是半日静坐,半日读书。他说:“所谓敬者,主一之谓敬。所谓一者,无适之谓一。且欲涵泳主一之义,一则无二三也。”(第169页)他所谓主一,即心不散乱,即《周易》的“敬以直内”,皆强调静定专一。所以“静中体验未发气象”,便作为由他创始的道南学派的家风传给朱熹。

充分表达程颐的天人之学、展现他的理本体论的是他一生唯一手著,反复修改,晚年始正式面世的《周易程氏传》。这部书专就卦爻辞中包含的哲学义理阐释发挥,不及卜筮。且效法王弼,只注六十四卦及彖传、象传、文言,也信从《序卦传》,作为卦序及卦间联系的说明,不注《系辞》《说卦》《杂卦》。《程传》是典型的义理解易著作,此书自序充分表达了他的易学哲学思想。他自言,《周易》中包含的卦爻辞、卦爻象、通过爻的进退升降所表示的变化之道、吉凶悔吝等占断之言四者中,他主要注目于辞,具体说来即其中的吉凶消长之理,进退存亡之道。通过推究这些道理,玩味卦象,可以知变化之道。而所谓占,即在观象玩辞中见,合乎道理的就吉,违背道理的即凶,吉凶不是对未来的预测,而主要是对过往的总结。君子有取于易者,不在卜筮,而在其中的道理。所以《周易》是彰显性命之理,教人认识世界的根本法则及其在具体事物上的体现的,不是教人预卜未来趋吉避凶的。程颐说:“易,变易也,随时变易以从道也。其为书也,广大悉备,将以顺性命之理,通幽明之故,尽事物之情,而示开务成务之道也。”(第689页)前代儒者解《易》,多违离这个宗旨,特别是汉代以来的象数学。他批评象数解易的根本理据“易之义本起于数”说:“谓义起于数则非也。有理而后有象,有象而后有数。易因象以明理,由象以知数,得其义则象数在其中矣。必欲穷象之隐微,尽数之毫忽,乃寻流逐末,术家之所尚,非儒者之所务也,管辂、郭璞之学是也。”(第271页)程颐解易的基本路向是由辞以观象,因象以明理。所以他的《易传序》中说:“至微者理也,至著者象也。体用同源,显微无间。观会通以行其典礼,则辞无所不备。”(第689页)理是精微的、不可见的,卦象、卦爻辞所表达的事象是显著的、可见的;理是体,象是用,二者不离不杂;理须通过象来表现,所有的象都是表现理的;理是一,象是多,一多相融。通过对体用、显微二者做关联性思考,《周易》的解释性,它的类比、通约、象征诸特点,在理事不二、体用同源中得到了最好的贯彻;一般与个别、抽象与具体、整体与局部、本质与现象、主因和辅助等体用范畴的不同表现,都在解易中得到展示。中国哲学的执简以御繁、执一以御万,通过体用、一多之间的转换、闪回开拓解释空间,增加理解维度等思维方法,皆在程颐的易学中得到充分表达。朱熹更是在架构性思维框架中,将它作了进一步的推进,它的丰富蕴藏得到更加广阔的挖掘。

(责任编辑:郝鑫)

## · 近代儒学研究 ·

# 刘宝楠《论语正义》的得与失

陈壁生

**摘要:**清代学术的一个重要贡献,是重返汉注,对汉注进行新的疏解,因此,有“汉学”之名。清人对十三经都有新疏,而《论语》新疏,以刘宝楠《论语正义》为代表。《论语》汉注的辑佚,刘宝楠之前,清人几乎已经穷尽其说,刘宝楠的《论语正义》对汉注采择极为精审,但他最重要的贡献,是从群书引《论语》内容发掘《论语》的“汉人旧义”。20世纪敦煌文献出土,使今人可以看到,刘宝楠的“汉人旧义”,有大量与新出土之说若合符契。同时,刘宝楠《论语正义》的问题,主要是大量引用先秦两汉子书、史书中的说理之言,解释《论语》语录,因此,出现许多似是而非、模棱两可的解释。今天阅读《论语》,刘宝楠的《论语正义》是最重要的注本之一,但也必须正视其得失,才能更好地领会《论语》精义。

**关键词:**刘宝楠; 论语正义; 汉学; 汉人旧义

**作者简介:**陈壁生,清华大学人文学院哲学系(北京 100084)

道光八年,即公元1828年,宝应刘宝楠(1791—1855)、仪征刘文淇、江都梅植之、涇县包慎言、丹徒柳兴恩、句容陈立等到南京应省试,有感于十三经中,焦循《孟子正义》发明经旨,超迈前贤,于是相约各治一经。当是时也,有清一代的经学,自顺康之世顾炎武、阎若璩开其规模,乾嘉之时戴震、惠栋造其精义,清学的规模、方法、义理诸方面,都已经日趋成熟,汉宋之别已经非常清晰,古今之分正在萌芽。38年后的同治五年(1866),刘宝楠逝世11年后,其次子刘恭冕(1821—1884)最终写就《论语正义》,并在《后序》中回忆清代学术史上的“戊子之约”:

及道光戊子,先君子应省试,与仪征刘先生文淇、江都梅先生植之、涇包先生慎言、丹徒柳先生兴恩、句容陈君立始为约,各治一经,加以疏证。先君子发策得《论语》,自是摒弃他务,专精致思,依焦氏作《孟子正义》之法,先为长编,得数十巨册,次乃荟萃而折衷之,不为专己之学,亦不欲分汉宋门户之见,凡以发挥圣道,证明典礼,期于实事求是而已。<sup>①</sup>

这一相约治经之举,成就了清代经疏一批典范之作,宝应刘氏父子之《论语》,仪征刘氏四世之《左传》、陈立之《公羊》、柳兴恩之《穀梁》,既成为道咸时期学术的代表成果,也成为有清一代经疏的代表性作品。而且这批著述,无论在经学观念、解经方法上,还是在注疏形式、写作风格上,都具有较高的一致性,因此,要理解清代经学,尤其是道咸经学的得失,“戊子之约”的著述,提供了最佳的范本。兹以刘宝楠、刘恭冕父子《论语正义》为例,考察清代经疏中最重要的解经方法之一,即“以经证经”这一基本方法的得失。

<sup>①</sup> 刘恭冕:《论语正义后序》,见《宝应刘氏集》,扬州:广陵书社,2006年,第582页。

## 一、“汉学”研究的两种思路

对清代经疏的理解，有两个基本方向。第一是从现代学术的角度看，清代经疏是清代学术的构成部分，因此，对每一部注疏之作的研究，要放在整个清代学术史中进行考察，目的是理解清代学术史。第二是从传统经学的角度看，清代经疏的目的，是回归经学、理解经义，因此，对注疏之作的研究，要放在经学的脉络中进行考察，目的是理解经典本身。前者是外部视角，后者是内部视角，两者同样重要。自清末民初以来，从章太炎的《汉学论》、刘师培的《清儒得失论》等清代学术史论述，到梁启超、钱穆的两部《中国近三百年学术史》，都因为其目的在于总结清学，所以，更多地从学术史的角度来理解清代学术。而从经学内部视角，检讨清人经疏的解经有效性，检讨具体的经学问题之作，反而并不多见。

从经学的内部视角来看，“疏”这一文体，本身就是对“注”的解释。因此，经疏的标准，必然是解经、解注的有效性。清人回归“汉学”，其目的也在于此。在清人的语境中，“汉学”之名，其义有三。一指汉代学术，即九经中如三礼之郑注、《公羊》之何注等，《四库提要》云：“经稟圣裁，垂型万世，删定之旨，如日中天，无所容其赘述。所论次者，诂经之说而已。自汉京以后垂二千年，儒者沿波，学凡六变……要其归宿，则不过汉学、宋学两家互为胜负。”<sup>①</sup>这里的“汉学”即汉代学术。二指清人的汉代学术研究，如江藩作《国朝汉学师承记》，“汉学”即清人之治汉代学术者。三指清人治汉代学术的基本方法，如清人所云汉学长于考据，宋学长于义理。但是，概而言之，三种“汉学”，最终都指向汉代学术本身，更准确地说，是通过汉代学术来理解经书。

那么，对清代而言，汉代人理解的经书，为何如此重要？阮元为《国朝汉学师承记》作序，开头便说：“两汉经学所以当尊行者，为其去圣贤最近，而二氏之说尚未起也。”<sup>②</sup>两汉之“去圣贤最近”“去古未远”，成为汉人说经纯朴可信的最重要理由，而这一理由，也是清代经学复兴最重要的基础。清人之治经，除了认为经书不可随便怀疑、删改之外，还有一个基本的预设，就是距离经书的时代越近，其说经自然便越可信。例如，孔门弟子比后世的任何一代解经家更加理解孔子之言，汉人比宋人更加理解经典原意。尊经之至，必至于尊注，尊注则要在尊古注。皮锡瑞《经学历史》也屡言此意，如礼学，皮氏云：“三代之礼久亡，汉人去古未远，其说必有所受。古时宫室制度，至汉当有存者。如周之灵台，汉时犹在，非后人臆说所能夺也。”如文字，皮氏云：“古人之语言文字与今之语言文字异，汉儒去古未远，且多齐、鲁间人，其说经有长言、短言之分，读为、读若之例，唐人已不甚讲，宋以后更不辨。故其解经，如冥行擗埴，又如郢书燕说。”<sup>③</sup>

清代学术以“汉学”相标榜，但是汉代经注，多散佚不存，《诗》三家早佚，唯有毛传郑笺；《书》之欧阳、大小夏侯久亡，唯有伪孔；三礼幸有郑注，得存全帙；《易》施、孟、梁丘、京之学并亡，惟存王弼之学；《公羊》严、颜之学，《左氏》贾、服之学并亡，唯存何休、杜预之注。因此，在解经的意义上回归汉代学术，必然要有新的方法。清人治汉学，主要的成就，即赖于辑佚、校勘、音韵训诂。本来，单纯从读经的角度来说，通过音韵训诂而识字，识字而通文，即可以解经。但清代的辑

① 永瑢等：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965年，第1页。

② 江藩：《国朝汉学师承记》，北京：中华书局，2008年，第1页。

③ 皮锡瑞：《经学历史》，北京：中华书局，1959年，第257、331页。

佚校勘之学,在群经新疏中更为重要,因为辑佚主要是对亡佚的汉注的重新蒐集与整理,校勘主要是对经传注疏的重新校对。清代最具代表性的经疏,几乎都是全力蒐集、董理汉人旧说,发明“汉人旧义”之作,陈乔枏父子之《三家诗遗说考》、孙星衍的《尚书今古文注疏》、皮锡瑞的《今文尚书考证》、李道平的《周易集解纂疏》、孙星衍的《孙氏周易集解》、刘文淇的《左传旧注疏证》、陈立的《公羊义疏》、钟文烝的《春秋穀梁经传补注》、廖平的《穀梁古义疏》、刘宝楠的《论语正义》、皮锡瑞的《孝经郑注疏》,莫不如此。

## 二、“汉人旧义”

宝应刘氏父子《论语正义》之作,虽“不欲分汉宋门户之见”,而其所得最多者,在于发明“汉人旧义”。

《论语》之学,存世最古者,惟有何晏《论语集解》,何晏云:“今集诸家之善,记其姓名,有不安者,颇为改易,名曰《论语集解》。”<sup>①</sup>所集诸家,包括孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈,连同何晏本人,共计9家之说。“集解”作为一种注经体例,有其特殊性。汉世尊经,有完整的“经学”观念,因此,汉代经师对一部经的理解,都是整体的经学理解的一个组成部分,即经师的每一部经注,都与其他经书相关联。而“集解”这一体例,则是把注解从不同体系中抽离出来,使一部经成为一个整体。皇侃以《论语》和六经相对比,云“《论语》小而圆通,有如明珠;诸典大而偏用,譬若巨镜”,<sup>②</sup>正是将《论语》独立于群经的结果。

由于何晏《集解》存世最古,刘宝楠作疏,不得不以此注为据。但对“汉学”大势中的刘宝楠而言,最重要的是发明汉人的《论语》大义。因此,辑佚之学成为重要的基础。刘氏最重者,是郑玄的《论语注》,《论语正义》之“凡例”云:

一、注用《集解》者,所以存魏晋人著录之旧,而郑君遗注,悉载疏内。

一、郑注久佚,近时惠氏栋、陈氏鳢、臧氏鏞、宋氏翔凤咸有辑本,于《集解》外,征引颇多,虽拾残补缺,联缀之迹,非其本真,而舍是则无可依据。今悉详载。(第1页)

“凡例”八条,郑居其二,在刘氏《论语正义》中,凡郑注只言片语,必援引解释,其发明郑学之功至大。所谓发明“汉人旧义”,其来源最主要有二。第一是辑佚,清人的辑佚之学,极为发达,皮锡瑞《经学历史》总结清代经学成就,云:“国朝经师有功于后学者有三事,”第一便是“辑佚书”。<sup>③</sup>辑佚的目标,就是服务于汉学的恢复。第二是对汉代群书引用《论语》内容的充分重视。《论语》汉注的辑佚,刘氏之前,清人几乎已经穷尽其说,而从群书引《论语》内容发掘《论语》的“汉人旧义”,才是刘氏的最大贡献。这一贡献,首先表现在刘宝楠通过发掘汉注,而能在经文具体问题的理解上,与郑玄千载冥会。《论语·雍也》并何晏集伪孔传云:

樊迟问知。子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”问仁。曰:“仁者先难而后获,可谓仁矣。”孔曰:“先劳苦而后得功,此所以为仁。”(第236页)

① 刘宝楠:《论语正义》,北京:中华书局,2012年,第786页。下引此书,文中夹注页码。

② 皇侃:《论语义疏》,北京:中华书局,2013年,第3页。

③ 皮锡瑞:《经学历史》,第330页。

樊迟问仁，孔子告以“先难而后获”，极不可解。何晏取伪孔之说，也含糊其辞。朱子注此经，不得不从字词之义云：“先其事之所难，而后其效之所得，仁者之心也。此必因樊迟之失而告之。”<sup>①</sup>因为“先难而后获”，本来是自然之事，如此而为仁，则过于简陋。刘宝楠解此章云：

“难”谓事难也。获，得也，谓得禄也。《春秋繁露·仁义法》篇：“孔子谓冉子曰：‘治民者，先富之，而后加教。’语樊迟曰：‘治身者，先难后获。’以此之谓治身之与治民，所先后者不同焉矣。《诗》云：‘饮之食之，教之诲之。’先饮食而后教诲，谓治人也。又曰：‘坎坎伐辐，彼君子兮，不素餐兮。’先其事，后其食，谓治身也。”董子说此义至明。下篇言“事君，敬其事而后其食”，义同。窃以夫子此文论仁知，皆居位临民之事，意樊迟时或出仕故也。（第236—237页）

刘氏根据董子《繁露》引此文之意，而把“获”直接理解为“得禄”，即出仕为政，进而推出孔子之所以这样回答樊迟，是因为樊迟即将出仕。在汉唐之“仁”说中，“仁”之义，既包括德性，也包括德行，在德行上，仁与孝相对，孝是爱父母，仁是广爱他人。广爱他人，则必然要出仕才能实现。刘宝楠将孔子答樊迟之问，归结到“居位临民之事”，此语之疑难焕然冰释。而且20世纪敦煌文献出土，有郑玄注此语的残存，其文云：

问仁。获，得……勤劳而后受禄。<sup>②</sup>

刘氏不见郑注，而其解经，则与郑君如出一辙。又，《论语·泰伯》并何注云：

子曰：“巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不与焉。”美舜、禹也。言己不与求天下而得之。巍巍，高大之称。（第307页）

此处美舜、禹之有天下，而云“而不与焉”，其“不与”到底是什么意思，何晏自注，以为“不与求天下而得之”，故邢疏认为：“言舜、禹之有天下，自以功德受禅，不与求而得之，所以其德巍巍然高大也。”<sup>③</sup>何晏之意，孔子赞叹舜、禹之“巍巍”，是赞叹其“有天下”的方式，即禅让而得天下。何注形式上的合理性，是经文专赞舜、禹，而不及尧，舜、禹恰恰是不求而得、被禅让的对象。但是，其“不求而得”，在何种意义上称“巍巍”，何注则未曾明言。疑何晏不从汉人注解，断以己意，是因为当时在汉魏禅代之后，有感于时事而作此解释。

及至宋代，朱子注云：“不与，犹言不相关，言其不以位为乐也。”<sup>④</sup>朱子完全从理学的角度理解这句话，认为“不与”，是孔子赞叹舜、禹的圣德，即虽然有天下，但是，“不以位为乐”，舜、禹之所乐者，在其内在德性，而与位无关。因此，《朱子语类》也说：“不与，只是不相干之义。言天下自是天下，我事自是我事，不被那天下移着。”<sup>⑤</sup>

刘宝楠对这句话有完全不同于何晏、朱子的理解。《论语正义》云：

《稽求篇》云：“《汉·王莽传》：‘太后诏曰：选忠贤，立四辅，群下劝职。孔子曰：舜、禹之有天下也，而不与焉。’王充《论衡》云：‘舜承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。故孔子曰：巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不与焉。’晋刘寔《崇让论》云：‘舜禹有天下不与，谓贤人让

① 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第90页。

② 王素：《唐写本论语郑氏注及其研究》，北京：文物出版社，1991年，第61页。

③ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》清嘉庆刊本，北京：中华书局，2009年，第5402页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第107页。

⑤ 朱熹：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第943页。

于朝,小人不争于野,以贤才化无事,至道兴矣。己仰其成,何与之有?’此直指任贤使能,为无为而治之本。”案:毛说是也……然则以“不与”为任贤使能,乃此文正诂……(第307页)

刘宝楠所引毛奇龄《稽求篇》,其求“汉学”之法与刘氏完全一致,即从汉人引《论语》内容,探求他们如何理解此经。毛奇龄学问远不如刘宝楠朴实,但刘宝楠所引此注,则信而有征,刘氏的分析判断,也有理有据。按照这种理解,孔子赞叹舜、禹之“巍巍”,是赞叹其“有天下”的治法,即任贤使能,而后恭己正南面,无为而治。及至敦煌郑注出土,郑君注此经云:

美其有成功,能择任贤臣。<sup>①</sup>

毛奇龄、刘宝楠谓“任贤使能”,郑注云“择任贤臣”,如出一口。汉人去古未远,对经典的理解,有一些基本预设与方式,不同的注经家注经,不尽相同,但是,往往有一些大致相同的方向。《王莽传》《论衡》、郑玄对“不与”的理解,方向完全相同。而何晏之后,开始改变汉人的这一注经思路,皇侃、朱熹也分别将《论语》纳入他们自己的学术体系之中。当清代的“汉学”家面对经典,如果绕过后来解经家的有意解经,实事求是,回归汉义,便成为解经之通途。而毛氏、刘氏对《论语》这则语录的理解,因为能够博求典籍,发现汉晋诸家理解的基本方向相同,故能虽不见郑注,而千载相合。

此外,刘宝楠《论语正义》在挖掘“汉人旧义”上,几乎达到了穷尽文献的程度,使《论语》汉说,几乎再无剩义。《论语·为政》并何注云:

子曰:“温故而知新,可以为师矣。”温,寻也。寻绎故者,又知新者,可以为人师矣。(第54页)

何注所说,对“故”与“新”之所指,“温故”与“知新”的关系,为何“可以为师”,皆无所发明。何氏对“师”的定位,没有明确的认识,因此,在注解“温故而知新”时,也缺乏清晰的判断,而只是就文意疏解而已。至于朱子,对“师”的身份比较明确,因此,注解也更为清晰,朱注云:“温,寻绎也。故者,旧所闻。新者,今所得。言学能时习旧闻,而每有新得,则所学在我,而其应不穷,故可以为人师。若夫记问之学,则无得于心,而所知有限,故《学记》讥其‘不足以为人师’,正与此意互相发也。”<sup>②</sup>按照朱子的理解,“温故”是“旧所闻”,无论是经典知识、人生经验等皆是也。“知新”不是凭空知新,而是在“温故”中实现“知新”。因此,能够有得于心,这样便可以“为人师”。朱子所理解的“师”,是一个超越阶层的知识人,可以是士大夫,也可以是乡间秀才。

在刘宝楠之前,黄式三《论语后案》广引汉人旧说云:

故,古也,已然之迹也。新,今也,当时之事也。趋时者厌古,而必焯温之。泥古者薄今,而必审知之。知古知今,乃不愧为师。此明师之不易也。《论衡·谢短》篇曰:“知古不知今,谓之陆沉。知今不知古,谓之盲瞽。温故知新,可以为师。古今不知,称师如何?”又《别通》篇云:“守信一学,不能广观,无温故知新之明。”《汉书·成帝纪》阳朔元年诏云:“儒林之官,宜皆明于古今,温故知新。”《百官表》云:“以通古今,备温故知新之义。”以上四文以通古知今为说,汉师相传如此。<sup>③</sup>

① 王素:《唐写本论语郑氏注及其研究》,第96页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第57页。

③ 黄式三:《论语后案》,南京:凤凰出版社,2008年,第34—35页。

刘宝楠对这一语录的理解，则在黄式三的基础上，加上《尚书大传》的制度，做出解释：

伏生《书传》谓大夫、士年七十致事，大夫为父师，士为少师，以其爵为之差，即是以其德为之差也。孔子时，大夫、士不必有德，故致事后，有不为师，或有不学而妄居师位者。今此言“温故”者，谓旧时所学，致事时犹能温寻，不使忘失。且能日知所亡，足见其进德修业，髦而好学，故可以为人师也。刘氏逢禄《论语述何篇》：“故，古也。六经皆述古昔，称先王者也。知新，谓通其大义，以斟酌后世之制作，汉初经师皆是也。”案：刘说亦是。（下节引黄式三之文）……孔颖达《礼记叙》：“博物通人，知今温古，考前代之宪章，参当时之得失。”是汉、唐人解“知新”多如刘说。（第55页）

刘宝楠的理解，一是《尚书大传》中大夫、士致仕为师的制度，认为孔子之时礼乐崩坏，制度不行，因此，孔子言“温故知新”以教父师、少师。二是引刘逢禄、黄式三之说，通过汉人旧说，发明温故知新之义。其中，前者稍嫌牵强，后者则精当无伦。以后者之意，“故”“新”是指古、今，六经是“古”，孔子、汉师都是“今”，六经之义，存在经师，但经师如果只通六经，便是知古而不知今，则古也无所用。如果只是知今，则失去基本的价值与方向。所以必然要既温故，又知新，才能博通古今，对经典与现实、古代与现代有清醒的理解与判断。《论语·尧曰》云：

孔子曰：“不知命，无以为君子也。”子曰：“命谓穷达之分。”（第769页）

依孔传，这里的“知命”，是指无论穷达，皆能顺处之，因此为君子。朱子《论语集注》引程子曰：“知命者，知有命而信之也。人不知命，则见害必避，见利必趋，何以为君子？”<sup>①</sup>以程朱之见，君子的知命，表现在不趋利避害，而以义为归。刘宝楠《论语正义》对此作出完全不同的解释：《韩诗外传》：

子曰：“不知命，无以为君子。”言天之所生，皆有仁、义、礼、智、顺、善之心。不知天之所以命生，则无仁、义、礼、智、顺、善之心，谓之小人。又曰：“《大雅》曰：‘天生蒸民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。’言民之秉德以则天也。不知所以则天，又焉得为君子乎？”《汉书·董仲舒传》对策曰：“天令之谓命。人受命于天，固超然异于群生，贵于物也。故曰：‘天地之性人为贵。’明于天性，知自贵于物，然后知仁、义、礼、智，安处善，乐循理，谓之君子。故孔子曰：‘不知命，无以为君子。’此之谓也。”二文皆言德命，其义极精。盖言德命可兼禄命也。（第769页）

在《论语》中，“命”是一个重要概念，但所谓君子之“知命”，所知者何，则涉及对君子的理解。孔传以君子穷达有时，所以，要安时处顺，而程朱则认为君子不趋利避害，这都是从人生境遇来解释“知命”。刘宝楠所引《韩诗外传》、董仲舒之言，对这则语录的解释几乎完全相同，足见其为汉代初期之旧说。在韩诗、董子看来，所谓“命”不是指命运，而是指天之所命者，天之生人，皆有德，此即“命”，故刘宝楠解释为“德命”，刘氏区分德命与禄命云：“《书·召诰》云：‘今天其命哲，命吉凶，命历年。’哲与愚对，是生质之异，而皆可以为善，则德命也。吉凶、历年，则禄命也。君子修其德命，自能安处禄命。”（第44页）简言之，德命，是天之所赋予人的德性，禄命则如今之所谓“命运”。君子与小人之别，在于君子“知”德命，也就是君子有德命的自觉，一旦有此自觉，则君子从一般的人中区分开来，而成为自知其所以为人者。韩诗、董子这种解释，是在政治共同

① 朱熹：《四书章句集注》，第195页。

体中认识君子如何依靠德性而自别于一般人。刘宝楠《论语正义》大量使用汉人引《论语》之言，以索骥《论语》之汉人旧义，往往胜义纷出。如辨《为政》“三十而立”，云“立谓学立，乃汉人旧义”（第44页）；考《为政》“攻乎异端”，云“‘异端’为杂书，乃汉人旧义”（第59页）；释《八佾》“居上不宽，为礼不敬”，云“此先汉遗义，以‘宽’为仁德，‘敬’为义德也”（第137页）；解《里仁》“德不孤，必有邻”，云“以‘邻’为‘报’，亦汉人旧义”（第159页）；解《宪问》“晋文公谲而不正，齐桓公正而不谲”，云“以谲正为叹誉，汉人久见及此”（第571页）；注《宪问》“自经于沟渎而莫之知也”，云“汉儒皆以‘经于沟渎’为召忽事”（第580页）。可以说，《论语正义》不论是否明说“汉人旧义”，其最大的贡献，就是对汉人说《论语》的发明。而且刘氏父子的《论语正义》，虽然是注经之作，但是，在许多注解中可以看到刘氏的思想。特别是在对孔子与孔门弟子的看法上，《论语》中有许多歧义纷出之语，刘氏皆有一定的判断。《论语·雍也》子曰：“雍也可使南面。”何晏引包咸注：“可使南面者，任诸侯治。”刘宝楠云：

《说苑·修文》篇：“当孔子之时，上无明天子也，故言‘雍也可使南面’。南面者，天子也。”与包、郑说微异。《盐铁论·殊路篇》：“七十子皆诸侯卿相之才，可南面者数人。”亦兼天子、诸侯言之……夫子极许仲弓，而云“可使南面”，其辞隐，其义显。包、郑均指诸侯，刘向则谓“天子”，说虽不同，要皆通也。（第209—210页）

刘氏回归“汉学”，而汉人对雍也之“南面”，有天子、诸侯二解，刘氏乃两用之，以为皆通。事实上，对“雍也可使南面”的理解，汉初以为天子，这是先秦旧传之说。后来不敢言天子，而以为诸侯，则是汉人迫于时势之论。及至后世，刘宝楠谓“近之儒者，谓‘为卿大夫’，不兼天子、诸侯”（第210页）。则纯以孔子为教授老儒，弟子只能仕于君卿。刘宝楠回归汉义，对汉人之歧义，虽不免骑墙之间，但毕竟能够坚守并发明汉人义理。

### 三、以子、以礼证经

清人治经之法，善于以先秦古书相证，以发其覆。这一方法，对考释音韵文字，最为得当。如邵晋涵《尔雅正义》序云：“今据《易》、《书》、《周官》、《仪礼》、《春秋三传》、《大小戴记》与夫周秦诸子、汉人撰著之书，遐稽约取，用与郭注相证明，俾知训词近正，原于制字之初，成于明备之世，久而不坠，远有端绪，六艺之文，曾无隔阂，所以广古训也。”<sup>①</sup>文字之外，对《诗》《书》、三礼之文，博采周秦经、子之书以证明、考辨经义，也往往能够抉微发覆。

但在十三经中，《论语》《孟子》《孝经》有其特殊性，主要是此三经本来为子、传，不在五经、九经之中，其为文，虽然也涉及制度，但主要重在说理。对这三经的解释，以制度解说理之文，则说理往往征实可信，以古书义理解说理之文，则往往导致治丝益棼，不得其要。

刘宝楠《论语正义》的问题，主要是大量引用先秦两汉子书、史书中的说理之言，解释《论语》语录，因此，出现许多似是而非、模棱两可的解释。《论语·为政》“学而不思则罔”，包咸注曰：“学不寻思其义，则罔然无所得。”刘宝楠疏云：

《贾子·道德说》：“义者，德之理也。”为学之道，明于古人所言之义，而因以验之身心，

<sup>①</sup> 邵晋涵：《尔雅正义》，北京：中华书局，2017年，第3页。

故思足贵也。《孟子》曰：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”“不得”即此注“无所得”之义。《荀子·劝学篇》：“小人之学也，入乎耳，出乎口。口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉？”“入耳”、“出口”，即所谓学而不思也。（第57—58页）

刘氏引贾谊《新书》，原文云：“德有六美，何谓六美？有道，有仁，有义，有忠，有信，有密，此六者德之美也。道者德之本也，仁者德之出也，义者德之理也，忠者德之厚也，信者德之固也，密者德之高也。”<sup>①</sup>《新书》此说，自有其义，与刘氏要证明的“学而不思”几乎完全没有关系，而且在《新书》中之“义”，也与“学不寻思其义”之“义”完全不同。故此引语，完全是赘辞。

刘氏又引《孟子·告子上》之文，原文云：“耳目之官，不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣。”<sup>②</sup>是言心之官在于思，但孟子此言，表明“思”的重要性，“学而不思则罔”，重点不是“思”的重要性，而是学与思的关系。

刘氏又引《荀子·劝学》之言，原文云：“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静。端而言，蠕而动，一可以为法则。小人之学也，入乎耳，出乎口；口耳之间，则四寸耳，曷足以美七尺之躯哉。古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。”<sup>③</sup>荀子之言，用以解“古之学者为己，今之学者为人”，恰如其分。但是，用以解“学而不思则罔”，尤其是把“学而不思”理解为“小人”，则非孔子之旨。

以此章刘疏与皇侃疏相对照，皇疏云：“此章教学法也。夫学问之法，既得其文，又宜精思其义，若唯学旧文而不思义，则临用行之时，罔罔然无所知也。”<sup>④</sup>皇疏认为，孔子的“学而不思则罔”，是教人之法，学的对象是“旧文”，可以直接理解为五经，学五经，之所以要“思其义”者，是因为学的目的是“行”，如果不思其义，则“临行之时”，便惘然无所知。刘宝楠广引诸子，实蹈“学而不思”之弊。《论语·为政》引孔子曰：“君子周而不比，小人比而不周。”伪孔传云：“忠信为周，阿党为比。”刘宝楠疏有云：

《晋语》：“叔向曰：‘吾闻事君者，比而不党。夫周以举义比也，举以其私党也。’籍偃曰：‘君子有比乎？’叔向曰：‘君子比而不别。比德以赞事，比也。引党以封己，利己而忘君，别也。’”彼文之“比”，即此所谓“周”，彼文之“党”，即此所谓“比”，文各相因耳。（第56页）

《晋语》叔向之言，以君子“比而不别”，其说与孔子“君子周而不比”完全不同。刘氏强合其义，非也。以典礼解经，为郑玄以来解经之正法。但古代典礼，存者无几，援引不当，则反而导致凿之过深或治丝益棼。《论语·学而》子曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”刘氏据礼制解“入”“出”云：

“入则孝出则弟”者，《礼·内则》云：“异为孺子室于宫中。”是父子异宫，则入谓由所居宫至父母所也。《内则》又云：“十年出就外傅，居宿于外。”《大戴礼·保傅》云：“古者年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉。束发而就大学，学大艺焉，履大节焉。”是出谓就傅，居小学、大学时也。“弟”者，言事诸兄、师长皆弟顺也。（第18页）

① 贾谊：《新书校注》，北京：中华书局，2000年，第325页。

② 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》清嘉庆刊本，北京：中华书局，2009年，第5990页。

③ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第12—13页。

④ 皇侃：《论语义疏》，第35页。

“弟子入则孝，出则弟”，刘宝楠以宫室制度，为此“出”“入”提供证据，入是入于父母居室，出是住到寄宿学校。按照刘宝楠的理解，出、入并不同时，入是孺子时，出是就学时。但这样解释，出现两个问题，一是经文“弟子入则孝，出则弟”，就文意而言，孝的对象是父母，弟的对象是兄长，《论语》言“其为人也孝弟”，“宗族称孝焉，乡党称弟焉”，都是如此。但如果“出”是离家，“弟”的对象便不是兄，而变成长辈，其意未顺。二是“出”既然是居小学、大学，大学必然学文，那边不存在下文“行有余力，则以学文”的问题。相比之下，皇侃《论语义疏》以出入为亲疏，云：“父母在闺门之内，故云入也。兄长比之疏外，故云出也。前句已决子善父母为孝，善兄为悌，父亲故云入，兄疏故云出也。”<sup>①</sup>皇氏为一代礼学大师，无容不知《内则》《保傅》之意，而不以注此经者，以其不通也。《论语·子张》子夏曰：“仕而优则学，学而优则仕。”刘宝楠注之云：

古者大夫士，年七十致事，则设教于其乡，大夫为大师，士为少师，是仕而优则学也。学至大成乃仕，是学而优则仕也。（第744页）

《论语》子夏此语，如果要对应于制度，古制残存无几，《尚书大传·略说》云：“大夫、士七十而致仕，老于乡里。大夫为父师，士为少师。”<sup>②</sup>但是，这一制度是否即子夏所言的背景，则完全没有确切的证据。刘宝楠之疏，强合《尚书大传》的教育制度与《论语》的义理，导致仕与学的关系，反而晦暗不明。观皇侃疏云：“优，谓行有余力也。若仕官、治官，官法而已。力有优余，则更可研学先王典训也。”“学既无当于立官，立官不得不治，故学业优足则必进仕也。”<sup>③</sup>皇疏更加简洁无弊。

古经简朴，注解之法，各自不同。可以以经证经者，最典型的是礼学。清人治三礼，其疏以汉以前古书证经，大多无弊。因为三礼制度比较确凿，以制度解制度，可以疏通大义，转相发明。但是，如《论语》《孝经》之类主要以义理为主的经典，无论是援引子部典籍中的义理，还是援引经史中的制度来解释义理，都必须对其有效性有明确的认识与警惕；否则，极容易有凿之过深或治丝益棼之病。

在解经方法上，清末张之洞总结读子之法，《轺轩语》有云：

读子为通经。以子证经，汉王仲任已发此义。

子有益于经者三：一证佐事实，一证补诸经讹文、佚文，一兼通古训、古音韵，然此为周秦诸子言也，汉魏亦颇有之。至其义理，虽不免偏驳，亦多有合于经义，可相发明者。宜辨其真伪，别其瑜瑕，斯可矣。<sup>④</sup>

张之洞所说不差，但是，汉人在注《论语》时，常以诸子为“异端”，为“小道”，对其能够证实经书的限度，必须有充分的自觉。特别是张之洞所说的“至其义理，虽不免偏驳，亦多有合于经义，可相发明者”，“可相发明”是有限度的，因为诸子思想之根本不同，所用词汇各有其内涵，如果以类似之语，断章取义，便完全无助于解经。刘宝楠《论语正义》中大量援引诸子之语以解《论语》之义理，大量为《论语》义理寻找制度，其解经的有效性，都必须重新考察。

（责任编辑：王丰年）

① 皇侃：《论语义疏》，第11页。

② 皮锡瑞：《尚书大传疏证》，见《皮锡瑞全集》，北京：中华书局，2015年，第320页。

③ 皇侃：《论语义疏》，第505页。

④ 张之洞编纂，范希曾补正，孙文泱增订：《轺轩语》，见《增订书目答问补正》，北京：中华书局，2011年，第663页。

# 三教融合视阈下的“内圣外王”

——论梁启超以儒、佛思想解庄及其人格审美理想

王英娜

**摘要:**梁启超反对胡适以西方知识方式论庄子,因为两者非同一门庭之物,而儒、佛理念与《庄子》内涵则有相契处。梁启超以儒、佛思想解庄是其对庄子“内圣外王”思想特质诠释的方法,是他对东西文化反思的结果,亦蕴含了其欲重塑的人格审美理想。在内圣方面,他借鉴佛学提出了“真我”本体,完善了以佛解老的“道”体思想。在外王方面,他不仅引入佛理,而且更重视将儒家思想融入“真我”的“现境”落实中,从而进一步打开《庄子》在现实世界中的实践维度,以突显中国文化精神的特质。

**关键词:**《庄子》; 儒学; 佛学; 梁启超; 胡适; 内圣外王

**作者简介:**王英娜,辽宁师范大学文学院(大连 116081)

戊戌时期,梁启超是今文经学的宣传者,是具有强烈致用思想的新派人物,主张要向西方学习,但一战后的欧洲之游,引发了其灵府的“一绝大之革命”。<sup>①</sup>他对科学万能予以否定,并提出思想的彻底解放,即不盲从西方及古人旧说,且要有内省工夫,体悟“真我”。当时,胡适《中国哲学史大纲》中以西学进化论思想阐释《庄子》在学界成为前沿,但欧游后的梁启超则由原来的推崇进化论转而反对进化论。他认为“生存竞争,优胜劣败”的进化理念,是引发战争的重要原因,而只有东方文化,尤其是中国文化精神才能对其进行补救。通过对东西方文化的双向反思,他主张要坚持中国文化根底,保持传统文化特质,继而发掘其时代价值,实现人格审美理想的重塑。在1920年及之后的《庄子》解读中,他以儒、佛解庄即贯穿了这一立场。同时,他亦充分发挥今文经学家所具有的致用精神,为三教融合的实践论做了初步探索。

## 一、质疑胡适解庄与确立以儒、佛解庄

在思想领域,近现代以来对《庄子》的释义方法主要有以儒解庄、以佛解庄和以西学解庄三种。以儒解庄从郭象的《庄子注》即有所体现,以佛解庄则始于魏晋,这两种方法在庄子研究中均具有深厚的历史积淀。时至近现代,西学传入给国人带来了新的理念和视角,亦为《庄子》释义增添了新的内涵。一方面,它赋予传统以新时代的气息,另一方面,它亦促使我们反思其释义的合理性,以及如何使传统文化发挥时代效用。梁启超对《庄子》的阐释,即是在这一时代语境

<sup>①</sup> 梁启超:《致梁仲策(1919.6.9)》,见《梁启超全集》第10册,北京:北京出版社,1999年,第6204页。

下对中西文化反思的产物。

### (一) 对胡适解庄的质疑

在以西学诠释《庄子》的研究中,胡适以西方进化论思想阐释了《庄子》文本,认为庄子是生物进化论者,并将其学说定位为“出世主义”,评价它“实在是社会进步和学术进步的大阻力”。<sup>①</sup>这些论断在学界影响很大,但梁启超并不赞同。对此,他在《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》一文中做了部分针对性回应。在后来的专门释庄中,他亦重在弥补其不足,并阐发与胡适相对立的观点。

胡适以“知识论”展开对《庄子》的认知和判断,梁启超认为并不合适。对于胡适《中国哲学史大纲》的总体评价,梁氏指出他“全从‘知识论’下手,观察得异常精密”。<sup>②</sup>对于其“知识论”的阐释视角,梁氏并没有提出直接批评。在他看来,凡是有价值的著作都有其特别的观察点,胡适以“知识论”为观察点亦应有其价值。但“知识论”不是研究的万能钥匙,它只适用于具有逻辑实在性的物质领域,对于无形精神世界的领悟,以知识方式并不能实现达其至境的理想。《庄子》作为调和心物之作,重在精神世界的揭示,若仅从“知识论”角度解读,显然不能得其真意。此外,在梁氏的价值理念中,知识并非居于首位,精神世界才是其评判思想的标准。梁氏《东南大学课毕告别辞》:“无精神生活的人,知识愈多,痛苦愈甚;作歹事的本领也增多……为学的首要,是救精神饥荒。”<sup>③</sup>可以说,精神在梁氏看来,比知识更具根本性意义。对于解救精神饥荒的方法,由于东西方的出发点不同,他认为以精神自由为旨归的东方学问更能发挥效力,而西方以物质为出发点的思想则不免浅薄。基于这种对东西方文化的态度,他对胡适以西方“知识论”为出发点研究《庄子》的方法,从根本上说是不认同的,其所得结论自然也不能达到他所要求的精神至境的高度。

胡适认为庄子是以“自化”为主的生物进化论者,其所言“万物皆种也,以不同形相禅”即是“物种由来”。对于进化过程,他说:“万物本来同是一类,后来才渐渐的变成各种‘不同形’的物类。却又并不是一起首就同时变成了各种物类。这些物类都是一代一代的进化出来的。”<sup>④</sup>对此,梁启超认为,“胡先生拿唯物观的眼光看庄子,只怕全不是那回事了”。<sup>⑤</sup>1958年,在台北版《中国古代哲学史》自记中,胡适对其观点与材料进行了反思,自责“是一个年轻人的谬妄议论”,并修正了进化论的说法,认为“始卒若环,莫知其伦”不过是一种循环的变化论罢了。<sup>⑥</sup>其反思主要针对的是证据与结论的关系,而梁氏则不仅是对其观点的批评,亦是对其“知识论”方法的否定。与胡适所释巧合的是,章太炎在《齐物论释》中对此句也进行了详解,但他的释义完全是唯识逻辑。梁氏虽言其“有些比附得太过”,但章氏以佛家“业力流注”的解释比胡适的生物进化之意更具合理性。<sup>⑦</sup>在他看来,庄、佛的观察点是一致的,即均以精神为认知评判的旨归。

对于庄子学说的定位,胡适认为是“出世主义”思想,并指出庄子“极端‘不遘是非’的达观主

① 胡适:《中国哲学史大纲》,天津:天津人民出版社,2016年,第224页。

② 梁启超:《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》,见《梁启超全集》第7册,第3985页。

③ 梁启超:《东南大学课毕告别辞》,见《梁启超全集》第7册,第4160页。

④ 胡适:《中国哲学史大纲》,第209页。

⑤ 梁启超:《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》,见《梁启超全集》第7册,第3992页。

⑥ 胡适:《中国古代哲学史》,上海:上海古籍出版社,2014年,第2页。

⑦ 梁启超:《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》,见《梁启超全集》第7册,第3992页。

义,即是极端的守旧主义”。<sup>①</sup>对于他不争而乐天安命的达观,则认为“重的可以养成一种阿谀依违、苟且媚世的无耻小人;轻的也会造成一种不关社会痛痒,不问民生痛苦,乐天安命,听其自然的废物”。<sup>②</sup>梁启超则与之相反,他赞叹庄子具有“救世热肠”,其思想并不乏积极入世的内容,其不争之举亦有放弃“无聊半寸”的正面价值。他曾以《齐物论》中“天地与我并生,而万物与我为一”来总括《庄子》全书,并指出庄子的理想境界与孔子并无根本差别,只是其实现的方法途径有异而已。他认为孔子重在从日常活动中体验,而庄子主要从“外形骸”去寻求。<sup>③</sup>可以说,庄、儒思想具有共通处,同时,在实现理想境界的过程中,庄、儒的“工夫”亦均具对外在世界的积极价值。梁氏对庄子思想的“入世”解读,也与他对于庄子学说的本源认识密切相关。他认为,庄子“本孔学”,<sup>④</sup>是“得《易》之传者”,<sup>⑤</sup>同时亦属于老子哲理一派,其对两家含英咀华,独有深得,因此庄子“殆绍颜氏不传之统”,但“其嗣续固不可以专属于孔氏”。<sup>⑥</sup>从中可见,梁氏认为庄子思想从其形成时即是儒道结合的产物。

## (二) 以儒、佛解庄的确立

与胡适以西学释庄不同,梁启超则以具有本土特质的儒、佛思想诠释庄子。这种方式的选择,一方面由于庄、儒与庄、佛均有思想内涵的相契处,另一方面也与当时的时代语境、梁氏自身的文化积淀及人生观密切相关。

首先,儒学、佛学在社会文化中的强势影响为其以儒解庄、以佛解庄提供了恰切的时代环境。在中国传统的文化历史中,已经形成了儒、道、佛多元的文化品格,它们既有各自独立的发展脉络,同时也出现了彼此融合、相互促进的路径。但由于儒学独尊的文化传统,儒家思想成为历史发展的学术主流。时至近现代,这种文化格局发生变化,儒家思想的核心地位发生了前所未有的动摇,而传统的道家思想、佛学思想获得了复兴,并与儒家思想具有了平分秋色的正当性。对于道家思想,梁启超虽然认为其存在偏激之见,但他仍然肯定了其作为世界哲学的“应有之一义”,<sup>⑦</sup>因此也有较多关注,而对《庄子》的阐释即是其中的一部分。在当时学界,杨文会、章太炎等诸多学者以佛解庄,影响很大,他们发展了传统的“格义”方法,凸显了庄、佛融合的致用倾向,其积极探索及价值在梁氏《清代学术概论》等著作中均得到了肯定性评价,可以说,这些有识之士在面对民族危机时所做出的以佛学救世的选择,也促进了梁启超对佛学认知的深入及庄、佛致用性的探索。但与单纯以佛解庄的学者不同,梁启超在借鉴佛学思想的同时,吸纳了儒家思想作为其实践论层面的依据。儒家思想在近现代的学术地位虽然受到了冲击和动摇,但作为千年来统治意识形态的思想积淀,其在社会、学界的影响力仍然是最显著的。正如梁启超在《儒家哲学》中言:“自孔子以来,直至于今,继续不断的,还是儒家势力最大。自士大夫以至台舆皂隶普遍崇敬的,还是儒家信仰最深。”<sup>⑧</sup>而作为从小就接受儒家教育的梁启超更是服膺于此。值得一

① 胡适:《中国哲学史大纲》,第221页。

② 胡适:《中国哲学史大纲》,第223页。

③ 梁启超:《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》,见《梁启超全集》第7册,第3992页。

④ 梁启超:《最初应读之书》,见《梁启超全集》第1册,第7页。

⑤ 梁启超:《论支那宗教改革》,见《梁启超全集》第1册,第263页。

⑥ 梁启超:《儒学统一时代》,见《梁启超全集》第2册,第587页。

⑦ 梁启超:《老学时代》,见《梁启超全集》第1册,第594页。

⑧ 梁启超:《儒家哲学》,见《梁启超全集》第9册,第4957页。

提的是,对于儒家学问的最高目的,他明确用庄子“内圣外王”<sup>①</sup>之语概括之,并将之阐释为“做修己的功夫,做到极处,就是内圣;做安人的功夫,做到极处,就是外王”。<sup>②</sup>在他的知识系统中,庄、儒并非割裂的,而是具有同一性的关联。可以说,从当时文化动态的整体情况看,佛学的复兴与儒学传统的重要影响,为梁启超以儒解庄、以佛解庄提供了具有思想生长力的时代语境。

其次,梁启超以儒、佛思想解庄与其长期积累的儒、佛文化“前见”密切相关。他在《三十自述》中曾介绍,在四五岁时,梁启超就在祖父及母亲膝下学习四子书及《诗经》等,并常常与祖父“言古豪杰哲人嘉言懿行,而尤喜举亡宋、亡明国难之事,津津道之”。<sup>③</sup>6岁以后,跟随父亲学习,“受《中国略史》、五经卒业。八岁学为文。九岁能缀千言”。<sup>④</sup>可见,在他的少年时期,家学环境就已经为其奠定了以儒学为主的传统文化素养以及家国天下的责任担当意识。19岁时,他受学于康有为,“先生为讲中国数千年来学术源流、历史政治、沿革得失,取万国以比例推断之”。<sup>⑤</sup>同时,康有为亦“常为语佛学之精奥博大”,<sup>⑥</sup>可以说,康氏的学术引导使梁启超开拓了文化视野,也使其对中国传统文化有了更深刻的体悟和致用认识。需要指出的是,此时他对佛学的接受,对其产生了深远影响。如在之后的《国家运命论》中,他就直言:“盖自来言哲理者,以佛说为最圆满。”<sup>⑦</sup>在《治国学的两条大路》中,他不仅对儒、佛思想进行了比较,而且对佛学给予了高度评价:“儒佛都用许多的话来教人,想叫把精神方面的自缚,解放净尽,顶天立地,成一个真正自由的人。这点,佛家弘发得更为深透,真可以说佛教是全世界文化的最高产品。”<sup>⑧</sup>在《印度与中国文化之亲属的关系》中,他更是坦言:“我是对于佛教有信仰的人。”<sup>⑨</sup>在梁启超的一生中,他完成了很多关于佛学方面的著作,如《论中国学术思想变迁之大势·佛学时代》《佛教教理在中国之发展》《论佛教与群治之关系》等。佛学之所以对其有不可低估的影响,是因为他在佛学中看到了更开阔、自由的境界,而佛学理念亦使其对世界宇宙的本体以及现实的生存问题有了更深刻的思考。如他在《自由书·惟心》中即言:“境者心造也。一切物境皆虚幻,惟心所造之境为真实。”<sup>⑩</sup>在《新民说·论尚武》中,他亦言:“人间世一切之境界,无非人心所自造。”<sup>⑪</sup>可见,他通过佛理将现实生活中的一切存在都归结到人的主观性、主体性当中。这种态度虽然不免主观唯心主义的偏颇,但在当时启发民众对自我力量的肯定方面,则发挥了重要的启蒙作用。据此,他将人心与社会、世界建构关联,如他在《余之死生观》中即言:“全世界者,全世界人类心理所造成;一社会者,一社会人之心理所造成;个人者,又个人之心理所造成也。”<sup>⑫</sup>可以说,对于客观存在的世界,梁启超突出强调了人心的重要作用。这种观点虽然忽视了客观存在的价值,但面对当时人心散乱的重要问题,只有突出这一点,才能引起世人的重视和改进。此外,在“科玄论战”以前,

① 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,2013年,第939页。

② 梁启超:《儒家哲学》,见《梁启超全集》第9册,第4955页。

③ 梁启超:《三十自述》,见《梁启超全集》第2册,第957页。

④ 梁启超:《三十自述》,见《梁启超全集》第2册,第957页。

⑤ 梁启超:《三十自述》,见《梁启超全集》第2册,第958页。

⑥ 梁启超:《三十自述》,见《梁启超全集》第2册,第958页。

⑦ 梁启超:《国家运命论》,见《梁启超全集》第4册,第2031页。

⑧ 梁启超:《治国学的两条大路》,见《梁启超全集》第7册,第4071页。

⑨ 梁启超:《印度与中国文化之亲属的关系》,见《梁启超全集》第7册,第4252页。

⑩ 梁启超:《自由书》,见《梁启超全集》第1册,第361页。

⑪ 梁启超:《新民说》,见《梁启超全集》第2册,第712页。

⑫ 梁启超:《余之死生观》,见《梁启超全集》第3册,第1369页。

唯心论在学界占据主流地位，这也往往使学者们首先从主观方面来解决问题。总之，不论何种原因，梁启超选择的是通过改造人心来改造社会、改造世界的路径，而这恰恰是借助佛理所激发的人的主观能动性和精神意志力的作用。可以说，对于儒、佛思想的这些“前见”，直接影响了他选择通过以儒解庄、以佛解庄阐发道家思想的时代新意，并以此实现救亡图存、变革社会的治世目的。

此外，在追求民族独立、挽救社会危亡的过程中，梁启超亦试图通过本土文化的重构与建设来解决社会问题，从而提高民众对传统文化的自信并赓续民族文化的生命力。在对《庄子》经典文本的诠释中，他否定了胡适的知识论、进化论等方法，而采用传统儒学与佛学的思想理念，并在解读中实现了自身与庄子、历史与现实的视域融合。在他看来，佛学虽然为其治世思想提供了以人心为本体的理论依据，但实践亦是治世中不可缺少的一环。对此，他将儒家的入世精神引入其中，使庄子思想呈现了积极的心力与实践效力。这种儒、佛、道合一的阐释，体现了其治世思想具有理论与实践相统一的完整性和实用性。可以说，梁启超对传统文化思想的重视以及儒、佛互补的理念，为其以儒解庄、以佛解庄提供了重要前提。而在诠释《庄子》的过程中，他并非是对儒家、佛家话语的简单扩张，而是欲实现其意旨方面的深层渗入，这种尝试虽然不免存在问题，但他却将传统经典与社会生活建构了关联，并让我们深深感受到作为个体生命所应具有的良好意识、社会责任与精神超越。

总之，面对时人对西学的趋附，他对传统文化的近现代命运保有深远的忧患，他警醒国人：“自今以往二十年中，吾不患外国学术思想之不输入，吾惟患本国学术思想之不发明。”他担忧中国人“脱崇拜古人之奴隶性，而复生出一种崇拜外人、蔑视本民族之奴隶性”。<sup>①</sup>因此，他提出了新民思想，其要义在于淬厉本有，采补其本无，<sup>②</sup>而“采补其本无”是以“淬厉本有”为基础和前提的。也就是说，他主张立足于传统文化吸纳新思想，同时亦不醉心于西流而失本我之质。他认为，一个国家欲独立于世界，必有其之所以立的特质，而这种特质即是其国所本有的历史文化。虽然胡适以当时最前沿的西学模式解读《庄子》，但在梁启超看来，它们并非一个门庭之物，以西释庄所造成的内涵误导必须予以纠正，以此来坚守中国文化特质的立场。梁氏这种对待传统文化的态度，亦是其批评胡适曲解庄子并确立以儒、佛思想释庄的深层原由。

## 二、庄儒融合与实践途径的新探索

“以儒解庄”是庄学史上一个很重要的批评向度，自郭象援儒入庄始，历代均有学者沿承此释庄路径，通过化解庄、儒矛盾以实现其经世价值。尤其唐宋以降，“以儒解庄”成为庄学界许多学者应用的方法。如唐代韩愈在《送王损秀才序》中曾提出：“盖子夏之学，其后有田子方。子方之后，流而为庄周。故周之书喜称子方之为人。”<sup>③</sup>这一学脉梳理，虽然缺乏论证，但却得到了后世诸多学者的借鉴或认同。宋人王安石则从义理出发，强调庄子旨为“有意于天下之弊而存圣

① 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，见《梁启超全集》第2册，第562页。

② 梁启超：《释新民之义》，见《梁启超全集》第2册，第657页。

③ 韩愈著，刘真伦、岳珍校注：《韩愈文集汇校笺注》，北京：中华书局，2010年，第1114页。

人之道”，并主张不可“挟《庄》以谩吾儒”。<sup>①</sup> 苏轼在《庄子祠堂记》中亦认为，“庄子盖助孔子者”，从其言论观之，则表现为“皆实予，而文不予，阳挤而阴助之”。<sup>②</sup> 明代的朱得之、焦竑，清代的吴世尚、宣颖等人均展开了“以儒解庄”的诠释。从古代学者们对庄、儒的认知情况看，他们主要侧重于《庄子》中孔子形象的阐释、儒家典籍的引释、儒道心性思想的相通，其意旨在设置庄子“尊孔”的定位。梁启超的“以儒解庄”较之于传统，虽有继承，但更有新变与发展。与同时代胡适解庄相比，梁氏认为胡适以西学术语释《庄子》缺乏对中国精神特质的概括。基于此，梁启超提出新见，认为庄子思想与儒学相通，具有积极入世的一面，能够在社会实践中产生有益影响。

梁启超通过对儒道思想及关系的改造，使庄、儒思想实现融合。在梁启超看来，儒道思想有根本不同之处。儒家以人为中心，道家以自然界为中心，这是两个完全不同的思维向度，一个侧重于主体，一个侧重于客体。其中，儒家认为世界发生的作用力来自于人类心力，道是心力的创造和产物；而道家则以“自然界理法”为万物能动的根本，道是“先天的存在且一成不变”。<sup>③</sup> 可以说，儒道两家指出了对世界认知的不同路径，一个是从主体之“心”出发的内在视角，一个则是从外在于人的角度设立了具有支配力量的客观存在者。两者本源性的差别似乎没有交集，但梁启超却将之很好地调和，他说：“以吾观之，人类诚不能对于自然界有创造，其所创造者乃在人与自然界之关系及人与人之关系。”<sup>④</sup> 从表述中可见，他的调和是基于对儒道关系的改造。也就是说，他将儒道的平行并列关系改造为从属关系。

从本体论言，他保留了道家的自然本体，而把儒家的心力本体归属于自然本体统摄下的实践论层面。对此，他亦说明了其原由，“盖儒家以宇宙为‘未济’的，刻刻正在进行途中，故加以人工，正所以‘弘道’。道家以宇宙为‘混成’的，再加人工，便是毁坏他”。<sup>⑤</sup> 可以说，这种调和既保持了儒家心力的作用力，也没有破坏道家自然本体的功能发挥。他以牺牲一家的本体坚守，获得了两家在实践中的思想作用力，这可以看出梁启超对实用价值的重视。

从实践论言，他既看到了道家的思想价值，同时亦觉其弊端，并提出“人生之自然”的反思视角。因此，他拟以儒家的心力作用完善道家在践行层面的不足。他认为，道家在实践中的弊端是把物理界或生物界的自然完全等同于人生之自然。但实际上，人生之自然具有更广阔的论域，其不仅有外在客观世界的部分，而且也有作为人主观内在的部分。如果完全以客体自然为标准，就会出现对自然判断的矛盾。如对于动植物，道家主张不可以规矩钩绳破坏其自然状态；对于人而言，道家认为欲望使人迷失了自然的状态。但问题是，引发人产生欲望之因也不乏客观自然的存在，如“五色令人目盲”之“五色”，也是自然界本有的自然之态。若以客体自然为标准，人生之自然应当肯定此“五色”，而非在内心消解此“五色”。可见，道家之“自然”并非仅是物理之自然，其欲将人生之自然也纳入物理自然之中，人的“无为”便成为一切回归自然的途径。然而，在实践领域，道家的“无为”，既有指向内心的层面，如“无知”“无欲”等，也有指向行动的层面，如“使民无争”“不敢为天下先”等。同时，“无为”中也含有“有为”的成分，如“为而不恃”“长而不宰”

① 王安石：《庄子论》，见焦竑：《庄子翼附录》，《子藏·庄子卷》第45册，北京：国家图书馆出版社，2011年，第571—572页。

② 苏轼撰，茅维编：《苏轼文集》，北京：中华书局，1986年，第347页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：中华书局，2016年，第143页。

④ 梁启超：《先秦政治思想史》，第144—145页。

⑤ 梁启超：《先秦政治思想史》，第145页。

等。这就使道家的自然无为呈现出被解读的复杂性。对“无为”的片面理解,则滋生了曲全免咎、怯懦巧滑等消极影响。<sup>①</sup>因此,梁启超强调,道家不可使人失去创造力,而此创造力在实践中即表现为:通过对儒家思想的借鉴,更好地处理人与自然界及人与人之关系。

在人生之自然的精神领域,梁氏肯定了道家的思想价值。他认为,道家对人类缺点的揭露促使了人对自身的反省,尤其对伪文明的批判,使新生命的产生成为可能。另外,他亦明确指出:“道家最大特色,在撇却卑下的物质文化,去追寻高尚的精神文化;在教人离开外生活以完成其内生活。”<sup>②</sup>梁启超所言“离开外生活”并非对物质生活的完全抛弃,而是“将物质生活减杀至最低限度”,从而使精神生活实现最高限度。在他看来,物质追求应当有所限定,否则它将与精神追求构成矛盾。而精神的内生活,即人类之自由意志,“虽不敢指为万能,然确信其力之伟大实不可思议”。<sup>③</sup>在此,他否定了儒家心力万能的主张,同时也肯定了其心力作用的存在及不可思议的功效,这亦是改造儒家以服务道家实践层面的原由。道家的“内生活”是以生活为目的而非手段,是“无所为而为”,它将生活艺术化。在梁氏看来,“内生活”应当是不可缺少心力且合于人生之自然的生活,这种对道家的理解即是梁启超融合儒道思想后的独见。他评价老庄时说:“吾以为老子、庄子所活动之遗迹,与其主义矛盾,彼辈实努力为‘反自然的创造’,而所创造者则人类极有价值的作品也。”<sup>④</sup>可以说,他将道家的努力界定为“反自然的创造”,即在于他将“人生之自然”视角的引入以及儒家心力作用在实践领域的发挥,这种儒道融合使道家思想更具生活实践的指导价值。

对于道家思想,梁启超主张要辩证地认识,要得其精意。“不当专从消极方面看他,还要从积极方面看他”。<sup>⑤</sup>正因为其在实践领域有积极作用,因此梁氏评价老子是一位“最热心热肠的人”,庄子是有“救世热肠”的人,而他们的“热肠”均是梁氏在儒道融合理念下的体悟。

对于庄子思想在实践领域的积极价值,梁启超主要归纳以下几点:

第一,“有人者累,见有于人者忧”(《山木》)。对于这句话,郭象注:“有人者,有之以为己私也。”“见有于人者,为人所役用也”。<sup>⑥</sup>在郭象看来,人总是受到外在之人与物的影响而生负累与忧虑,因此主张虚己游世以避其害。对此,梁启超则从社会组织的角度给予阐释,并将其避害的消极目的转化为“改造社会之鹄”。他将人与人之间的关系分为“有人者”与“见有于人者”两极(如父母有子,子见有于父母,夫有妻,妻见有于夫等)。<sup>⑦</sup>这种划分显然是将庄子人与世界的言说境域,缩小在人与人的关系之中,并指出人处其中“非累则忧”,这即是不明“真我”实相而遭遇的束缚。由此他主张,作为青年学生,我们可以做到“不有人不见有于人”,并努力持守这种状态参与到社会的改造活动中。在这里,梁氏并非要否定现实中人与人之间的关系,而是要我们能够在主观意识中,在改造社会的过程中,依照真理而为,而非受制于人的束缚与局限,这种积极入世思想与儒家精神相契。

第二,“其耆欲深者其天机浅”(《大宗师》)。梁启超认为,这是庄子告诫人们在生活中

① 梁启超:《先秦政治思想史》,第153页。

② 梁启超:《先秦政治思想史》,第154页。

③ 梁启超:《先秦政治思想史》,第155页。

④ 梁启超:《先秦政治思想史》,第156页。

⑤ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,北京:北京出版社,2014年,第41页。

⑥ 郭庆藩:《庄子集释》,第599页。

⑦ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第266页。

要节制欲望。他指出,庄子本意是主张“任运而动”,并不教人节欲,但如果欲望超过合理限度,就会遮蔽人的灵性天机,因此,“学者宜游心于高尚,勿贪肉体的享乐以降其人格”。<sup>①</sup>梁氏将庄子嗜欲与人的本性天机的关系,转化为嗜欲与人的价值人格关系,从而使庄子思想落实于生命实践之中。关于人格,梁启超曾指出,“孔子教义第一作用实在养成人格”,并认为儒家在人格养成的纲目、程序等方面,已达至集大成的境界,其可“推之天下”,亦可至“永诸来劫”,<sup>②</sup>可见其对儒家人格培养的首肯与赞叹。但值得注意的是,梁启超并未仅局限于孔孟之道来讨论人格,而是将之延及庄子相关内容的思考,从而呈现出融通庄、儒理念后对人格培养的更深刻认识。

第三,“自事其心者,哀乐不易施乎前”(《人间世》)。郭象注:“知不可奈何者命也而安之,则无哀无乐,何易施之有哉!故冥然以所遇为命而不施心于其间,泯然与至当为一而无休戚于其中,虽事凡人,犹无往而不适。”<sup>③</sup>郭象所言“自事其心”的重点在于不与命违,在任何境遇中均安然顺承。梁启超的解释则不是随顺,而是强调了意志的作用,他说:“庄子本一情感极强之人,而有更强之意志以为之节制,所谓能‘自事其心’也。”<sup>④</sup>这是说,庄子教人要能够用意志来节制情感。他之所以强调于此,是因为青年正处于情感发育最盛之时,外在环境的变化、人事好恶的判断等对其身心均构成波动和困扰,因此,以意志的能动力来阻止好恶哀乐之情侵入,从而安时而处顺,是“自事其心之最妙法门”。<sup>⑤</sup>可以说,庄子所言之顺应本是消解意志的活动,而梁氏则肯定了意志的作用,并以之来防止好恶之情对身心的伤害。他为庄子的顺应之法找到了具体操作的途径,即以意志治理情感来完成对所处境遇的安顺,其目的不在于随顺,而是使青年在改造社会的过程中不受是非好恶之情的伤害。由此,庄子的“自事其心”转化为实践领域的修证方法,这种阐释与儒家修身正心思想亦具有一致性。

第四,“用志不分,乃凝于神”(《达生》)。梁启超认为,这句话启示人们在做事过程中应当集中精力,从而发挥“神”的效用,则“无事不可为”。<sup>⑥</sup>可见,他将庄子凝神的精神境界与儒家的有为实践结合在一起,提供了一种能够更好支持实践的精神状态。

第五,对于庄子思想如何应用于世,梁启超倾向于如何实现治世的理想,因此,在庄、儒融合中,他将庄子的无为之治与民权相结合,从而进一步指导政治实践。如“顺物自然而无容私焉而天下治矣”(《应帝王》),梁启超释之为“排斥政治上之干涉主义,言万事宜听人民之自由处置”。<sup>⑦</sup>就庄子而言,他重在讲无为而治,但梁氏强调的是统治者的无为和人民的有为。也就是说,在政治领域,庄子无为而治的主体只有一个,即君。其中,“无为”与行动相应,而“治”与效果相应。梁启超所释的主体则有两个,即君和民。其中,君对应“无为”,而民对应“治”。这种由“无为”到民治的替换,便将庄子思想转化为实践层面的致用。对于儒家思想,梁氏曾言:“良好的政治,须建设于良好的民众基础之上,而民众之本质,要从物质精神两方面不断的保育,方能向上。”<sup>⑧</sup>可以说,在重民、爱民方面,梁启超的庄、儒阐释是相通的。

① 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第266页。

② 梁启超:《孔子教义实际裨益于今日国民者何在欲昌明之其道何由》,见《梁启超全集》第5册,第2813页。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,第145页。

④ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第266页。

⑤ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第267页。

⑥ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第267页。

⑦ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第253页。

⑧ 梁启超:《政治思想四大潮流及研究资料》,见《梁启超全集》第6册,第3636页。

从以上五点可以看出,不论从社会组织、人格价值角度对庄子的解读,还是强调意志心神的效用,以及政治上由“无为”到“有为”的转化,无不渗透着儒家思想的精神。对于这种庄、儒融合后的积极阐释,梁启超自己也说:“其于庄子之意果有当焉否,则非吾所敢知也。”<sup>①</sup>这既是梁氏自谦之词,同时亦潜含着其为一家言说之意。总之,梁启超正是以庄、儒融合为致思路径,才更有效地发掘出庄子思想中具体的致用方法,从而指导人们的实践生活。

### 三、“真我”本体的确立及开拓

对于胡适以知识方式探讨古人理念及内涵的哲学思想,金岳霖曾言:“胡适是有人生观,可是,没有什么世界观的。”<sup>②</sup>这是说胡适对古人思想的阐释和评价大都以实践为主,对人与世界本体的认识则是被忽视的。胡适对《庄子》的解读,亦是如此,即缺乏对庄子思想的本体性认知。与胡适相较,梁启超的解庄则弥补了这一缺陷。由于中国文化自古以来就有为人事寻找天理依据的思维惯性,因此,梁氏提出了庄子思想的本体为“真我”。在对“真我”的体认中,他将佛学理念引入其中,即采用了以佛解庄的阐释方法。以佛解庄也是庄学史上一一种重要的解庄途径,自汉代佛学传入以来,由于其独特的认知宇宙人生的逻辑思辨而被中国文人所接受,晋时佛玄并盛,开启了后世“以佛解庄”的进程,至宋元明清时期,学者们对心性问题的关切则推动了庄、佛的进一步调和。清末时佛学虽然出现了被简单化的趋势,但杨文会、章太炎等人的提倡亦为其带来了新的复兴。在前人基础上,梁启超通过以佛解庄完成了对庄子本体的确立。同时,在本体与实践融合方面,他亦对老子道体及章太炎解庄本体有了新的突破。

梁启超借鉴佛学阐释《庄子》,源于其对佛学思想的认识与推崇。在他看来,佛教在中国已经实现本土化,成为“我先民最为珍贵之一遗产”,并表现出中国人的特质,即“出世法与入世法并行不悖”。<sup>③</sup>在宇宙精微的探寻方面,亦具有高于儒家的优越处。他推崇佛教,并明确肯定其存在的积极价值。他指出,佛教的信仰是“智信而非迷信”“兼善而非独善”“入世而非厌世”“无量而非有限”“平等而非差别”“自力而非他力”。<sup>④</sup>这种对佛学的认知、赞叹与梁氏心中庄子“内圣外王”思想具有一致性,因此,在对庄子内圣本体的讨论中,他选择了以佛解庄。

梁启超以佛学释本体并非端起于《庄子》,而是始于对老子思想的探究,他的庄子本体之“真我”是对老子本体之“道”的继承与发展。在《老子哲学》中,他指出“道”是道家思想的核心概念,它具有三个层次:道的本体、名相和作用。所谓本体,即“求索宇宙万物从何而来,以何为体”。<sup>⑤</sup>对本体的讨论,当时有“有神论”“无神论”“一元论”“二元论”“多元论”“唯物论”“唯心论”“心物并行论”等诸多说法,但梁启超认同的是佛学中关于本体的认知,即本体是要离开一切名相才能证得。他借鉴《大乘起信论》思想,指出:“心真如门是说本体,心生灭门是说名相。”<sup>⑥</sup>本体与名相关系密切,它们共同规定了世界的发生和运转。但本体的获得是以脱离名相为前提,

① 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第267页。

② 刘培育主编:《金岳霖的回忆与回忆金岳霖》,成都:四川教育出版社,2000年,第35—36页。

③ 梁启超:《清代学术概论》,长沙:岳麓书社,2009年,第104页。

④ 梁启超:《论佛教与群治之关系》,见《梁启超全集》第2册,第909页。

⑤ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第13页。

⑥ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第16页。

即：“离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等。无有变异，不可破坏。唯是一心，故名真如。”老子对道“寂兮寥兮”“视之不可见”“似万物之宗”等的描述，与佛学中“真空妙有”的本体名相关关系恰相契合。也就是说，“道”作为本体也不过是一个名相罢了，它只是体会本体的媒介或手段，因为“道的本体，是要参证得来的，不是靠寻常学问智识得来的”。<sup>①</sup> 这种体“道”的理路与其所言领悟庄子之“真我”完全相同。

对名相否定的原由，梁氏将之追溯至人心。他说，老子“以为宇宙本体原是绝对的，因这分别心才生出种种相对的名”，<sup>②</sup>因此，破除“我相”是万物复归本体的途径。可以说，梁启超的以佛释道，是在本体之“道”与人的主体内心间建构了关联，但其心体二分，忽略了本体与自身呈相规律的关系，因此对于本体呈相与主体行为的关系无法作出合理解释，这亦是梁氏在以佛释道中的不圆满处。梁启超在阐释庄子调和心物的思想中，引入了“真我”概念，并完善了老子中的本体内涵。他认为“真我”是主体存在的本体，是现实境界之外的一种向上推求，是“吾侪最后安慰之所”，它并非与现实境界为二物。但在必须以脱离名相为前提而悟“真我”方面，则与老子本体之“道”有相似处。庄子所言“真我”本体，虽然继承了老子道体的存在，但在本体的体认方面，他并非主张与名相的截然二分，而是两者的非一非异。庄子的“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”，即表达了“真我”与境契合的思想，这与佛学中不离外境的大乘思想相近。也就是说，人虽自证本体，但并非以本体脱离现境为根本目的，而是为更好地身处现境之中，庄子的“真我”是其内圣与外王合一思想体系中的本体。因此，梁氏言庄子是“从无意义中求出意义，谋人生心物两方面之调和，其结论与杨朱派截然殊途，而为后此大乘佛教之先河焉”。<sup>③</sup> 可以说，梁启超对庄子本体的认知，目的是从中获求人心行的终极根据。

对于庄子本体思想的认识，梁启超也借鉴了章太炎以佛解庄的经验，但亦有侧重点上的不同。章氏解庄是以佛学中的“阿赖耶识”（或曰“藏识”）为本体，<sup>④</sup>阐发世界的宇宙系统及认知系统，他重在强调通过唯识的名相逻辑明悟本体，并以此作为指导生活实践的内在原则。而梁氏所言“真我”本体虽有“藏识”之意，但其重点并不在于回归实相的系统展开，而是更强调在“真我”基础上的“全体大用”，主要表现为在心物调和方面的本体致用。

关于“真我”，梁启超说“至人无己，圣人无名”已微示“真我”之端倪，并主张“无己”是《庄子》全书的关键，意即“孔佛所言无我也”。<sup>⑤</sup> 那么，庄子的“无己”与梁氏的“真我”有何差别呢？梁启超认为，在现象界中，“我”之名的成立源于有“彼”的存在，两者互为因果。若继续追溯彼我的缘起，则必有“真主宰者”存在，梁氏称之为“真我”，而“我”不过是“假主宰者”，是常识之我相，“非真我等于无我”。<sup>⑥</sup> 对于“无己”，郭象释之为顺物，也就是说庄子所言的“己”之“我”，仍指身心之“我”，而梁氏所言“真我”，则已超出了身心范畴。他借鉴佛学理念，将“我”二分，一个是有相之我，一个是决定有相之我存在的“真我”。他说：“真我者，离言说相，离名字相，本不应以言语形容之，特既借一义为众生说法，则不得无言耳。”<sup>⑦</sup> 这种描述与章太炎所言“藏识”极具

① 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，第21页。

② 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，第23页。

③ 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，第250页。

④ 章太炎：《齐物论释》，武汉：崇文书局，2016年，第123页。

⑤ 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，第253页。

⑥ 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，第255页。

⑦ 梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，第255页。

相似性。因此,就梁氏而言,他强调“无己”的重点不在于顺物,而在于要明悟“真我”。“真我”需自证而得,“天地与我并生”“万物与我为一”是“真我”实相。对此,他引印度教义及近世细胞科学在现象界层面给予了形象阐释,认为“真我”不会因外在形相的转化而消失,万物生命的死生更递,彼此旋化,亦是“万物与我为一”之理的体现,其所言意与章太炎《齐物论释》中的观点具有一致性。但他强调,庄子教人体验“真我”之意并不在于佛理所谓“以俗谛释真谛”,而是使人明了要用直觉去亲证。在他看来,以理知为万能,即是认知之蔽。<sup>①</sup>“真我”的存在不可以知识的方式寻求,而要以自证的方式体认。由此可见,庄子之“无己”可归属于实践论的内容,而梁氏此处之“真我”则与实践无关,这是佛学理念影响下独立存在的本体。

梁启超解庄的本体认知,仍处在章太炎释庄的唯识系统中,但可贵的是,他并不仅限于此,而是要让“真我”本体在实践中发挥具体作用,即重在实现本体与现境的合一,这一探索是梁氏解庄对前人的突破。如在《逍遥游》的解读中,他认为,通过鲲鹏与蜩鸪、野马与尘埃、朝菌螾蛄与冥灵大椿等大小殊量的对比,我们应当得到超越宇宙时空局限的启迪,不可因常识之大小比较而忧思郁结。在看待问题时,要学会用“非常识”的视角观察和分析,从而突破世俗观念对情感的影响和束缚。“至人无己,圣人无名”是说至人、圣人在处理有与无、为与无为的关系中,做到了“真我”不离现境的契合,从而给人以向上寻求的力量和方向。对于《齐物论》“颇似佛教之法相宗”的“真我”体相,梁启超则将之定位于消极诠释。在他看来,“真我”全然独立于知识系统之外,而墨学、惠施等人则欲从知识方式求取,这违背了“真我”之性,可谓缘木求鱼。针对于此,庄子提出了以“齐物”方式消解万有别相。由于此篇对“真我”的体认,侧重于对本体的揭示与精神认知的辨析,它尚未作用于实践层面,而梁启超始终坚持“真我”与现境的契合;因此,在他看来,脱离名相而得“真我”属小乘,是消极的,与现境非一非异的“真我”属大乘,则是积极的,<sup>②</sup>这一态度亦暗示他对《庄子》实践层面解读的偏重。

在以佛解庄时,梁启超亦注重对佛理中生存状态理念的引借。如“苦”,它是佛学中一个重要概念和思想,在《阿含经》《涅槃经》《瑜伽师地论》等诸多经论中都有关于“苦”的说法,其中“八苦”内容最为普遍。佛教目的就是使人解脱人生苦痛,从而达至涅槃境界。关于“苦”的具体内容,佛学中有多层内容,包括无明之苦、疾病之苦、万物败坏之苦、一切无常之苦等,可以说“苦”贯穿了人生始终。梁启超认为,庄子思想亦有此安慰苦痛之用。但与其不同的是,梁氏所言之苦,仅局限在人生的矛盾中,他说:“人生之苦痛,皆从生活状态之矛盾而来。肉感与灵感交战,陷于人格分裂,苦莫甚焉。”<sup>③</sup>可以说,他所关注之苦侧重于人生矛盾,尤其是感性经验与理性精神的矛盾,而其所释庄子“真我”的效用恰在于心物方面的调和。

在实践层面,梁启超指出庄子是“行菩萨行”之人。那么,如何“行菩萨行”呢?他认为破除我见是根本。人之苦的来源即是“我见”,万事万物的存在有无穷之理,而人的知见则因身心等要素的拘困,对世界存在的认知极为有限。以有涯之知应对无涯的不可知,很容易造成对立冲突,从而给人带来痛苦。因此,人不应被世俗的认知所困而生起愚迷的“我见”,以此来应对世间的变化。消解我见,亦是化解知见有涯与存在无涯的矛盾。“其一也一,其不一也一,其一与天

① 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第255页。

② 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第250—251页。

③ 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第250页。

为徒,其不一与人为徒”,梁氏认为对于天而言,无有不一者;但对于人而言,则皆因我见而有种种不同差别。消解我见以参悟平等之理,则无苦亦无厌世之源,那么人的无执之行也就是“行菩萨行”,<sup>①</sup>亦即无痛苦地积极用世。

总之,梁启超“真我”本体的提出,弥补了胡适释庄的不足。在“真我”实相的阐述方面,他借鉴了佛理的本体认知,一方面继承且发展了对老子本体“道”的体认,另一方面对佛学的“藏识”本体亦有所突破。在本体与现境的契合中,他重在强调“真我”基础上庄子思想的“全体大用”,这亦是梁氏对庄子“内圣外王”思想的阐发。值得注意的是,在内圣方面,梁氏主要通过佛学思想发明“真我”,而在外王方面,他不仅引入了佛理,而且更侧重于将儒家思想融入“真我”的实践落实中,从而进一步打开庄子在现实境界中的思想维度。

#### 四、“内圣外王”的人格审美理想

从梁启超的以儒、佛解庄中,我们可以看到他对实践主体人格的理想和追求,其中既有对人的精神世界的关注,亦包含了其在社会实践中的致用价值。他试图对当时躁动的人心给予转变,并建立起儒释道相融的人格理想与行为实践,这体现了他对人的存在与发展的审美建构。梁启超在《儒家哲学》中曾言,儒家思想“可以《庄子》‘内圣外王’一语括之”,“人格锻炼到精纯,便是内圣;人格扩大到普遍,便是外王”。<sup>②</sup>作为一种人格审美理想,一定是内在精神状态与外在实践活动的相契相合,也就是“内圣外王”的审美理想。此处,梁氏虽借儒家思想言之,但在以儒解庄与以佛解庄中,无不渗透着如何完成内在修己、精纯工夫以及外在推己及人的人格审美理想。

梁启超选择以儒解庄的方式实现这种审美理念,与儒家思想本身的特点密切相关,因为“儒家哲学,一面讲道,一面讲术;一面教人应该做什么事,一面教人如何做去”。<sup>③</sup>关于孔子的道术,梁氏明确指出,其“一方面讲内圣,一方面讲外王,可见他不单注重身心修养,并且注重政治社会情形”。<sup>④</sup>从梁启超的以儒解庄中,我们可以看到他是将道家之“道”与儒家之心性融通为一体。对于“内圣外王”之道的产生,刘概言:“道体广大,包覆无遗。形数肇一,奇偶相生。自此以往,巧历不能算矣。古之人,循大道之序,顺神明之理,于是有内圣外王之道。”<sup>⑤</sup>可见,他是从宇宙本体生发的角度言之。从庄子的思想来看,其侧重的是人对自然大道的体认与依循,正如褚伯秀所说:“道之在人,静则为圣,动则为王,皆以无为而尊,朴素而美……明乎此理,则天下之大本大宗立矣。所谓‘本’‘宗’,即内圣外王之道,与天和者也;用以均调天下,则与人和。‘人乐’‘天乐’,皆出于和,其名虽异,所以为乐则一,犹圣王内外之分,而道本无殊也。”<sup>⑥</sup>从这段分析中,我们可知内圣与外王并无明显的区分,两者是作为一体而呈现出来的,其共同指向的是道之本宗,即“与天和”,继而延展至“与人和”。从《庄子·天下篇》的文本语境来看,与“内圣外王”相对的是对大小、是非、体用等对立或多元存在的执其一端。相较而言,梁启超在以儒解庄时,则对其进

① 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第253页。

② 梁启超:《儒家哲学》,见《梁启超全集》第9册,第4955页。

③ 梁启超:《儒家哲学》,见《梁启超全集》第9册,第4956页。

④ 梁启超:《儒家哲学》,见《梁启超全集》第9册,第4964页。

⑤ 褚伯秀:《庄子义海纂微》,上海:华东师范大学出版社,2014年,第1038页。

⑥ 褚伯秀:《庄子义海纂微》,第436—437页。

行了新的阐释,他将“内圣”与“外王”分而论之,使之侧重强调了内在的修己工夫与外在的实践行动,如前文所述,意志心神、行为实践、社会组织等均是其展开的向度。可以说,他将“内圣外王”从对天地自然的随顺转变为对人的生存境界与外在世界的理想重构,这其中蕴含着他对审美人格与审美秩序的理想与追求。

值得注意的是,“内圣外王”这一内外有别亦为一体的人格理想,也潜隐于其以佛解庄之中。或者说,梁启超的以佛解庄,也含纳了“内圣”与“外王”两个方面。在“内圣”方面,他在儒家注重仁德修养的基础上将之上升为对人的本体的认知和揭示。关于“内圣”,庄子很强调“至人无己”,而《齐物论》中的“吾丧我”的境界,亦是对“无己”的形象诠释。对此,郭象将之注为“同天人,忘彼我”,这种理解仅停留在物我分别的层面。褚伯秀言:“知其为吾,则心不应如死灰,是有真我存,灭动不灭照之义。”此处的“真我”具有“灭动不灭照”的特点,其对象指向的是“心”,正如其所描述:“心可寂静无思,不可一时泯灭。”<sup>①</sup>可以说,这种理解深入到了本心、本性的层面。憨山大师在解此句时,借佛学思想明确指出“色身乃真君之耦”,“吾自指真我。丧我,谓长忘其血肉之躯也”。<sup>②</sup>在此,“真我”就成了与物质性可视之“我”相对待的存在,这就具有了将“我”引向形上本体的倾向。所以“吾丧我”对“我”的否定,否定的是具有血肉物质存在的假我,而在“我”之中,亦有一个“真我”存在。可以说,“无我”是以佛解庄中很值得重视与辨析的内容。梁启超在《佛教心理学浅测》一文中曾言,“佛教经典全藏八千卷”若仅用两字概括,就是“无我”。<sup>③</sup>但是梁氏在解庄中,他又专门讨论了“真我”,这其中的意味是值得深思的。梁启超对“真我”的阐释,即通过“离言说相”“离名字相”等将其指向“我”的本体,并以此作为主体人存在的根本。如前文所述,梁启超在解庄中,他将“真我”与佛学中的“藏识”融通,这样就使人格主体“我”呈现出了一种人格本体的状态,但他并未局限于此,而是将之与“现境”相结合,并进一步提出“行菩萨行”,虽然他的“菩萨行”以破除我见为主,但其所延展出来的无执之行亦为用世之“道”提出了一个新的境界。可以说,这种以佛解庄的“内圣”与“外王”亦蕴含着其对内审美心性 with 外在审美实践的构想与期待。

综观梁启超的以儒、佛解庄,我们可以明显体会到他在从不同视角与不同层面阐发其理想的审美人格,而其审美人格建构的目的是实现理想的审美生活和审美社会。在传统的“内圣外王”阐释中,儒家主要通过从内在的克己明德到对外的安邦济世实现儒家文化所特有的道德人格;道家则侧重从内在的心斋、坐忘到外在的无为而无不为实现道家文化所特有的洒脱人格。梁启超的以儒、佛解庄不仅融合了儒、道的理想人格,而且亦通过以佛解庄开掘出其审美人格的“真我”本体。在梁氏的以儒、佛解庄中,其“内圣”含纳了儒释道的共存,并使我们看到其内在的人格审美理想既有着对“真我”本体的认知,亦具有使本体功能得以审美实现的“意向性”作用,而在这一过程中,天道与人性的合一成为其由本体向人性美实现的重要过渡。基于此,儒家的仁义、良知等美好品德亦成为“内圣”人格中修养的重要内容。可以说,梁启超在对人格内在美的追求中,对人格本体美的自觉体认以及其向美生成的意向性探索,是对本有儒道人格美的进一步完善。在“外王”方面,其不但含纳了合于儒道释思想的个体行为实践,而且亦将之扩展到人与人

① 褚伯秀:《庄子义海纂微》,第26页。

② 释德清:《庄子内篇注》,见《憨山大师全集》第17册,石家庄:河北禅学研究所,2005年,第41页。

③ 梁启超:《佛教心理学浅测》,见《梁启超全集》第7册,第3898页。

之间所共同营造的审美生活及审美社会秩序。可以说,梁氏在“外王”方面的推己及人,不仅指向外在的个体,亦将之延及至整个社会组织生活的审美设想,而其“万事宜听人民”的倡导为传统的“外王”治世思想提供了新的内容。在梁氏的“内圣外王”人格美的建构中,既有由道德向本体的内向性展开,亦有内在美与个体实践、审美社会生活的合一。

可以说,梁启超所建构的“内圣外王”的人格审美理想包含了人格美的本体、人格美的内在境界及外在审美活动等多个方面,他通过以儒、佛解庄所实现的三教融合,无疑为传统“内圣外王”的人格理想带来了新拓展。

## 小 结

“怎么样能够令我的思想行为和我的生命融合为一,怎么样能够令我的生命和宇宙融合为一?”<sup>①</sup>梁启超认为这是儒、道、佛等学说共同要解决的问题,这其中包含了“内圣外王之道”的中国学术特点,庄子著书之意亦在于此。然而,胡适以西方“知识论”方式解读《庄子》,与中国文化精神并非同一理路。对生命本体认知的缺乏,是其曲解庄子的关键。对此,梁氏借鉴佛理提出了“真我”本体,并在实践修证领域做了进一步探索。同时,他亦明确指出“内圣外王”之义,即“契合真我者,内圣也。不离现境者,外王也”。<sup>②</sup>在内圣方面,他主要依佛理提出“真我”本体;在外王方面,则主要融入了儒家致用精神。对于内圣外王的合一,他则以“现境”为桥梁,实现两者的融通。梁启超认为本体不离现境,同时亦不被现境名相所束缚,在本体与现境名相的关系中,“现境”包含名相,亦外延于名相。正是这外延的部分,留给了与本体相契的空间。因此,在参悟“真我”的同时,亦可得现实境界中的大自在。与前人解庄相较,梁氏更侧重于庄子思想在生命与生活实践中的应用,即以对“真我”的体悟为基点,寻求经世致用的途径,其致用境界是大乘佛理的“菩萨行”。梁氏的诠解纠正了以西学进化论释庄子的误读,发展了以传统儒学、佛学解庄的思想,其中,佛学本体思想的引入为生活实践确立了根本依据,儒学理念的引入则突破了形上本体的孤立,为之注入了生命存在的价值和意义,以儒、佛思想解庄亦重塑了传统“内圣外王”的人格审美理想。列宁曾说:“判断历史的功绩,不是根据历史活动家没有提供现代所要求的东西,而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。”<sup>③</sup>梁氏这一创造性融合,虽与庄子本意有一定距离,但在庄学史中,他对庄子思想本体的确立以及实践领域的转化做了进一步探索;虽然他的论证存在简单或不充分等问题,但其在推进庄子生活实践论方面,功不可没。梁启超曾言,儒、佛思想是先人为我们留下的安身立命的产业,“有了这种安身立命之具,再来就性之所近的,去研究一种学问,那么,才算尽了人生的责任”。<sup>④</sup>可以说,梁氏以儒、佛思想释《庄子》,亦是其所尽的人生之责。

(责任编辑:元 膺)

① 梁启超:《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》,见《梁启超全集》第7册,第3990页。

② 梁启超:《老子、孔子、墨子及其学派》,第251页。

③ 《列宁全集》第2卷,北京:人民出版社,1984年,第154页。

④ 梁启超:《治国学的两条大路》,见《梁启超全集》第7册,第4071页。

# 性理、心性与性情

——牟宗三对程朱中和说的批评及其反思

赵法生

**摘要:**程颐的“性即理”开辟了将《中庸》性命说理学化的方向,但他以“在中”释未发之中,表明他尚未将理学原则与《中庸》的中和思想完全打通,这一工作直到朱熹苦参中和才得以完成。牟宗三认为程颐的中和观并未能把握异质和超越的中体,而朱熹的中和观则以理气二分和心性三分为特征,同样也不符合心学的一本论形态。朱熹与牟宗三基于理学与心学立场,分别对于《中庸》思想作出了创造性的诠释与重构,但均与《中庸》文本的原意不相应,而建立在礼乐文明基础上的性情一本论,才是《中庸》中和思想的本来意蕴。

**关键词:**牟宗三; 中和; 性理; 心性; 理气; 性情; 逆觉体证

**作者简介:**赵法生,中国社会科学院世界宗教研究所(北京 100732)

《中庸》诠释在理学思想发展中发挥过重要作用,朱熹推重二程的《中庸》解,《中庸章句》说:“然而尚幸此书之不泯,故程夫子兄弟者出,得有所考,以续夫千载不传之绪”,<sup>①</sup>认为二程的《中庸》观接续了儒家中断千年的道统,乃儒门正传。朱熹本人在二程尤其是程颐思想的基础上,通过苦参中和最终完成了理学本体论建构。牟宗三则对程朱的中和观均作出批评,这种批评凸显了其本体论建构中的心学立场,对于理解现代新儒家的心性论建构具有重要意义。

## 一、牟宗三对程颐中和观的诠释:二本还是一本?

二程首创“观喜怒哀乐未发前气象”的法门,对于理学工夫论建构产生了深远影响。由于理学工夫体证与本体之界定关系密切,故在程颐那里,“观喜怒哀乐未发前气象”的工夫伊始就是在有关中和问题的讨论中展开的,主要体现在程颐与吕大临及苏季明论中和,其中程颐关于中和有以下主要观点:

第一,程颐认为“喜怒哀乐之未发谓之中”是“在中”义。程颐答苏季明说:“喜怒哀乐未发是言在中之义,只一个中字,但用不同,”又说:“只喜怒哀乐不发,便是中也。”<sup>②</sup>也就是说,“在中”就是喜怒哀乐与思虑尚未发出时的实然状态,是就情气存在的本身以言中,中是用以形容未发之情的状态词,表明情之不偏不倚状态,状词不等于主词。牟宗三认为,伊川“在中”之说,表明他

① 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第19页。

② 程颐、程颢:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第200页。

“以实然的观点看心，而性即是理，心与性不一也”，<sup>①</sup>此说甚是。实际上，伊川这里突出的乃是理气之分和性情之辨。

第二，伊川反对苏季明“喜怒哀乐未发之前求中”的工夫，主张“存养于喜怒哀乐未发之时”。伊川认为“既思于喜怒哀乐未发之前求之，又却是思也。既思即是已发。思与喜怒哀乐一般。才发便谓之和中，不可谓之中也。”求必然有思，而思与喜怒哀乐一样都属于气，都已经进入已发而不再是未发，故喜怒哀乐未发之中是无法用思虑去求的。伊川主张“存养于喜怒哀乐未发之时”：“若言存养于喜怒哀乐未发之时，则可；若言求中于喜怒哀乐未发之前，则不可，”又说“于喜怒哀乐未发之前，更怎生求？只平日涵养便是。涵养久，则喜怒哀乐发自中节”。他认为涵养须主“敬”：“学者莫若且先理会得敬，能敬则自知此矣，”又说“未感时”的工夫只是“敬以直内”，“敬而无失，便是‘喜怒哀乐未发之谓中也’，敬不可谓中，但敬而无失，即所以中”，未发时只能涵养，已发方可察识，于是，有了涵养察识的工夫设计，又强调“涵养须用敬，进学则在致知”，<sup>②</sup>致知之要在于格物穷理。

第三，伊川主张“中即道也”，反对“中即性”。吕大临认为“中者道之所由出”，伊川认为“此语有病”，并说“中即道也。若谓道出于中，则道在中外，别为一物矣。”又批评吕大临的“中即性也”，认为“此语极未安。中也者，所以状性之体段。若谓性有体段亦不可，姑假此以明彼。如称天圆地方，遂谓方圆即天地可乎？方圆既不可谓之天地，则万物决非方圆之所出”。<sup>③</sup>认为“中”只是“性”的形容词，而不能等同于主词本身，犹如方圆只是天地的形容词而不能等同于天地。伊川主张“中即道也”而反对“中即性”，意在突出命、性、理与道之分别，他理解的中并不具有实体意义，而只是一种不偏不倚的状态，中不是“性即理也”的性或者理，不具备性理的意义。

第四，关于赤子之心是已发还是未发，吕大临认为：“喜怒哀乐之未发，则赤子之心。当其未发也，此心至虚，无所偏倚，故谓之中，”认为赤子之心就是未发，也就是中。伊川认为“赤子之心发而未远于中”，不即是中，否则便是“不识大本”。<sup>④</sup>大临主张“求之于喜怒哀乐未发之际而已”，此未发即中，即赤子之心；它虽是“寂然不动”，却能感而遂通，所发无不当理。他将赤子之心与中等同一，则此心既是本体，又是本心，此心之发用流行即是工夫，由此实现了本体论、心性论和工夫论的合一，合一的关键又在于“求之于喜怒哀乐未发之际而已”。大临的辩说的确顺遂通畅，其工夫的设计亦简易分明，但其说显然是以孟释庸，主张本心与理合一，本心即本体。可是，对于伊川而言，心与理的关系却要复杂得多。大临以赤子之心为未发，伊川却认为“凡言心者皆指已发为言”，故以赤子之心为已发。在大临“然则未发之前谓之无心可乎？”的提问下，伊川对此问题做了进一步思考，调整了原来的说法：“‘凡言心者，指已发而言’，此固未当。心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。惟观其所见如何尔！”<sup>⑤</sup>如此一来，心兼体用，既有未发，又有已发，对于后来朱熹心统性情说有重要影响。即使如此，伊川依然无法同意“赤子之心”即中之说，因为即使按照伊川调整后的说法，心毕竟是个兼体用的概念，不能把心等同于理。

① 牟宗三：《心体与性体》中卷，上海：上海古籍出版社，1999年，第301页。

② 程颢、程颐：《二程集》，第200、151、44、188页。

③ 程颢、程颐：《二程集》，第605—606页。

④ 程颢、程颐：《二程集》，第607页。

⑤ 程颢、程颐：《二程集》，第608—609页。

对伊川关于“喜怒哀乐之未发谓之中”的解读，牟宗三曾有深入辨析，他认为，“喜怒哀乐之未发谓之中”可以有两解：

其一是“于喜怒哀乐未发之时或前，跨越一步，异质地指目一超越实体为中，此就《中庸》说，即‘天命之谓性’之性体，若会通于孟子，即本心。‘大本’不得有二，本心即性，心与性亦不得有二。喜怒哀乐是感性的情（以气言的情），未发已发皆就情说，发是‘激发’义。此若统名曰心，此是心理学的心，以气言的实然的心，非孟子所谓道德的本心……喜怒哀乐等情之已发未发实即是此实然的心之被激发与否：被激发起即为情，未被激发起即为此心之平静状态，并不是有现成的喜怒哀乐藏在里边未发露出来而待发露出来也。故此发既非发露义，亦非发见义，乃只是激发义，与言良心或本心之发见或呈露不同也”。他认为，本心的发露与情的激发具有质的不同，后者是情气被其他因素所激发，而前者与气无关，是寂然本体的自我呈现和感而遂通。人可以体证此一超越本体的存在吗？牟宗三的答案是肯定的，他认为：“在未发之平静心境（此亦吾人之静时），吾人暂与感性层之扰攘隔离一下，以体证一超越之实体，此即是中体，”他反复重申，此实体或中体与喜怒哀乐之情是“异质的”，于是，“‘喜怒哀乐之未发谓之中’意即：与喜怒哀乐未发之静时所见之超越真体即中也。此‘异质的跳跃’之义虽未明显地陈于辞语中，然实必隐含地藏于《中庸》原语中，须通其义也”。牟宗三承认，这种“异质的跳跃”在文本辞语中并不明显，乃是隐藏于其中，须经由诠释而出。实际上，这一结论是他将理学理气之辨与孟子学相结合，用以诠释《中庸》的结果。牟宗三基于理学之理气二分，认为“喜怒哀乐未发”仅是就实然的气情而言，是气非理，故不足以为天下之“大本”，大本必然是与气异质的实体、性体、中体，绝非伊川以实然而言的“在中”；同时他又坚持认为此中体即是孟子所言本心，于是心体、性体与中体合一，这就是他说的“一本”“大本不得有二”。<sup>①</sup>但是，《中庸》尚未形成本心的概念，其人性论主要是性情论，情有喜怒哀乐，须通过礼乐之节度导之以和，故将《中庸》之未发等同于孟子之本心，与文本原义并不完全相应。另外，将《中庸》“喜怒哀乐之未发”“跨越一步”，“异质地指目”为一超越实体，显然是一种理学的诠释，这一点牟宗三本人也承认。问题在于此种诠释在多大程度上体现了文本原意。

其二为“只喜怒哀乐不发便中”，牟宗三解释为“‘此是以平静的实然心境’自身为中，并不异质地指目一超越实体为中”，<sup>②</sup>他认为这就是伊川的解释，也就是“在中”之意。此解显然不同于他本人的解读，但是，牟宗三并没有完全否定此解，他说：“如只就《中庸》原语之语句讲，亦是可允许的。因为中庸明说‘喜怒哀乐之未发谓之中’，辞语上明未显明地表示一异质之跳跃。人实可只收缩于实然的心之一层就其未被激发起之平静状态而说中，而且如果严格地就语句想，人反觉此解为直接，而跨越一步异质地指目一超越实体为中反为引申，甚至可说于语句上为无根。然则伊川之‘只……不发便中’之‘在中’之义（只就实然的平静心境说中）倒反是贴切而恰当的。若孤立地单看此一句，亦实可如此说。”牟宗三坦承，如果依照《中庸》文本语句自身的意思，“喜怒哀乐之未发谓之中”并不指向异质异层的超越实体，指目为这样一个异质异层的实体反倒是一种“引申”，甚至认为“可说于语句上无根”，伊川的理解不但从“原语之语句”是可允许的，会让人觉得“此解为直接”，“反是贴切而恰当的”，这也就是说，从《中庸》文本原意出发，他对于伊

① 牟宗三：《心体与性体》中卷，第303—305页。

② 牟宗三：《心体与性体》中卷，第305页。

川解读的肯定逐步强化,先说可以允许,后说“此解为直接”,后来更说“反是贴切而恰当”。既然如此,牟宗三何以不取此解呢?因为他感到“此解有一严重问题,即:在此解法中,心与性必为二,实然的平静心境并不可说为性,然则‘中也者天下之大本’将如何解?此‘实然的平静心境’为‘天下之大本’乎?如是,‘天命之谓性’之性体(或如伊川性即理说为性理)将不可为‘天下之大本’乎?抑皆可为‘大本’,将有二本乎?此三者皆不可能”。<sup>①</sup>这一段话自问自答,仿佛自言自语,其实是要对于前面的疑问做一个回答:既然伊川之说看上去更合文本原意,牟宗三何以不取此解,而冒舍近求远之嫌?他给出了以下理由:首先,伊川之解将导致心性为二,而牟宗三本人显然是站在心学立场,主张心性合一。庸孟同属于思孟学派,思想自然存在密切联系,但是,《中庸》重情却少言心,并没有以心为性的思想。其次,如果像伊川那样将“喜怒哀乐之未发谓之中”理解为在中,是一种实然之情态,它就是气而非理,他于是引用“性即理”的原则,按此原则,则“中”就不足以为天下之大本,“中也者天下之大本”一句就无法理解。何以无法理解?因为只有与情气异质异层的理才足以为天下之大本,根据理学的观念,理为本而气从属于理。牟宗三说,如果实然的平静心境成了大本,“天命之谓性”之性体将不可以为天下之大本了吗?那不就有二本了吗?意思是说,如此一来则理气皆可为本。显然,这里的前提是将“性即理也”解读“天命之谓性”。可是,正如钱穆指出的,中庸本身并没有“性即理也”的观念,笔者认为《中庸》人性论的主导倾向是性情论,是以情论性,而非以心论性,尚没有“性即理也”的思想。

但是,正是对于两种解释的对比评估中,表现了牟宗三难能可贵的客观精神,及其对于《中庸》文本的心学诠释立场。当他基于《中庸》文本断言伊川的解释不但可以允许,而且更为直接,甚至“反是贴切而恰当”时,牟宗三是一位客观严谨的思想史家,因为《中庸》的未发已发都是就情而言,如同《性自命出》的“及其见于外”,《五行篇》的“形于内”和“不形于内”,以及《乐记》的“人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也”类似,表达的乃是情发出前后的两种状态,《中庸》本身并没有一个与气异质异层的中体和性体的概念,而所谓天下之大本,近于“道始于情”,是“礼乐政教所从中出”的意思。但是,这种就文本本身而言“贴切而恰当”的解读,最终没有进入他的选项,因为这不符他的儒学理念,这一理念的基础是将大本理解为一个超越性的实体,它与喜怒哀乐未发之情必然是异层异质的存在,它是心体、性体、中体之合一,是心与理之合一,这也就是他说的一本,他将明道之学作为一本论的典范。他告诉我们,如果不这样解读的话,所谓大本将丧失其超越意义,也将与伊川所说“性即理也”原则产生矛盾。这时,他便成了一个创造性的哲学家。在对比两种诠释时表现的犹豫,正流露了一个严肃学者的真诚。他之所以作出此种诠释,要跨越一步,要指目一个经典原文并没有直接表达的思想,是因为如果不这样,就会违背心学的原则,导致他说的二本。这种论证的理路不能说是完满无疵的。它并没有从《中庸》文本本身寻找证据,却说如不这样诠释将违背某种既定原则,在客观严谨的文本解读和哲学创构的冲撞之间,后者最终占了上风。

从伊川与大临和苏季明讨论的内容看,似乎关涉工夫之文字不多,实际上,他们关于中、道、心、性的讨论中,工夫具有终极性指向。大临一再申述性与道、大本与达道之合一,以及中与性合一(“中即性也”),伊川则反复强调“性也,命也,道也,各有所当”,大本与达道“体用自殊,安得不为二?”其旨意似乎不甚明了。但是,到了论赤子之心时,问题的关键便凸显无遗:大临的心性

<sup>①</sup> 牟宗三:《心体与性体》中卷,第305页。

论其实是指向一种工夫路径：“当其未发，此心至虚，无所偏倚，故谓之中。以此心应万物之变，无往而非中矣，”“‘率性之谓道’者，循性而行，无往而非理义也。以此心应万事之变，亦无往而非理义也”，<sup>①</sup>即此心即性即中的发露后以应事变，自然可以保证行事合于道德法则。这自然是既发之后的下半截工夫，那么，如何求得此心？大临主张“求之于喜怒哀乐未发之际”，从而将心性论转变为工夫论，牟宗三以李延平终日危坐体验未发前气象为例，说明这是一种“超越的体证”，所谓超越的体证，就是通过反观内求本心，于喜怒哀乐未发前“见一异质的超越的中体”。<sup>②</sup>这样的中体、性体可以在静坐过程中与修养者的心体冥契为一，并能充分保证应事的合理性。从前述大临的相关说法看，牟宗三所谓通过静坐体验未发前气象可以体证一“异质的超越的中体”之说，所体现的正是大临的意思。

但是，这种通过体验未发之中体性体后，经由心体之发用后“发而皆中节”，保证行为自然合理的直贯工夫，恰恰是伊川所反对的，伊川心目的工夫绝非如此简单。他主张“善观者不如此，却于喜怒哀乐已发之际观之”，这里的观已经不是大临那种偏于静观默识的直观，而是既发后的察识。伊川对苏季明说：“若言存养于喜怒哀乐未发之时，则可；若言求中于喜怒哀乐未发之前，则不可”，因为“于喜怒哀乐未发之前更怎生求？只平日涵养便是”，未发时只可涵养，涵养的关键在于主敬，主敬之工夫又在于“主一”，主敬主一的实质则在于“止”，如“为人君止于仁，为人臣止于敬”，若要止于仁止于敬，必须理会得仁与敬，所以他又重视格物穷理，主张“涵养须用敬，进学则在致知”。<sup>③</sup>伊川将此说成是“静中求动”，认为“最难”。所以，伊川的工夫主要是未发时涵养，已发时察识，察识则须格物穷理。这就意味着，伊川并不认同那种由本心显露就足以自动保证所作所为完全合理的直贯工夫。因此，牟宗三称其义理为“静涵静摄”之“横摄系统”，<sup>④</sup>以与陆王的纵贯型相对照，大临之《中庸》学显然近于后者。

大临以孟释庸，认为未发之中（心体与性体）的发露呈现自然就能保证行为的发而皆中节，于是，静中体验大本的“求中”便成了直贯工夫的核心环节，只要通过逆觉体证把握了心体，“寂然不动”必然蕴含着“感而遂通”，后者不过是自然结果而已。可是，在伊川“在中”说看来，未发之中并不必然蕴含发而皆中节，后者的达成不仅需要未发时的涵养和已发时的察识，更需要格物穷理的致知工夫以保证止其所止，严格遵循道德法则，所以，穷理就成了工夫的关键所在。理的具体表现就是礼，所以，伊川一生“举动必由乎礼”，“进退必合乎仪”。<sup>⑤</sup>先秦儒家主要有两种工夫形态，即孟子之前以性情论为基础的“合内外”的礼乐工夫，以及孟子基于心性论的尽心践形工夫，《中庸》的工夫离前者更近，所以，重视情与诚，强调修养是以性情为基础的合外内之道。大临的工夫是将《中庸》孟子化的结果，使得工夫更加内在化和心性化。大临和伊川的两种工夫，意味着儒家工夫论开始在理学思想基础上进行重构，并出现不同的路向，二者由于对心、性、理的不同理解而分途，同时表明儒家本体与心性论的探索本身就具有工夫的意义，不同的心性论必然导致不同的工夫论。

牟宗三认为，伊川说的实然之心自身无法保证发而中节之和，因为以此为基础的工夫既需要

① 程颢、程颐：《二程集》，第607—608页。

② 牟宗三：《心体与性体》中卷，第309、296页。

③ 程颢、程颐：《二程集》，第188页。

④ 牟宗三：《心体与性体》上卷，第51页。

⑤ 转引自陈来：《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第90页。

涵养又需要超验性理的外在校正,没有将工夫直接建立在超越之理(心)基础之上,自然不是他理想的基于心性合一的一本工夫。这里可以看出佛学和康德对于牟宗三的双重影响。这种以心、性、理同一为前提的逆觉体证工夫,忽视了《中庸》文本中礼对于致中和的作用,因为发而中节不仅仅是观念上的如理,还需要身体与行事上的合度,伊川的工夫依然保留了“和”的独立意义,礼也得到足够的重视。对于孔子而言,仁与礼是儒学不可分割的两个方面,对于其中任何一方面的忽视,都将是对于真正意义上的儒家工夫(合外内之道)的偏离。因此,牟宗三所推重的逆觉体证工夫,虽然具有极高明的特征,但在如何落实到生活世界方面却面临不小困难。更为关键的是,从工夫形态上,它既非《中庸》的以性情论为基础的合外内之道,也不同于孟子身心一气贯通的践形尽性工夫,它将一切情气提纯掉,建构起一个纯粹的心性本体,然后让超越的心性在这里号令主宰,自施自禁,如同天马行空一般。虽然心性获得了绝对的精神自由,却未能建立从纯然的性理到实然的身体与社会的实践通道。心、理一旦与气完全隔离,主体精神由以通达现实世界的桥梁就被拆除了,这不能不导致儒家思想与工夫形态的异变,使之从身心合一、主客贯通的合外内之道异变为纯粹的精神修炼,这实际上意味着本来整全意义上的儒家工夫的解构。

## 二、牟宗三对朱熹中和说的批评:理气二分与心性情三分

牟宗三认为,喜怒哀乐之未发历来有两解:“一解是即就喜怒哀乐未发时之潜隐未分的浑然状态说中,因此,喜怒哀乐之未发即是其潜隐未分的浑然中体之未发。已发,则即是浑然中体之发。发出来的即是此喜怒哀乐,未发出来的即是喜怒哀乐退藏于密。”他认为朱子中和旧说大致就是这种理解,而这种理解并非《中庸》原意,原意应该是他所说的第二种理解:“另一解析是就《中庸》原意说。依《中庸》原意,其义理间架是如此,即:就喜怒哀乐未发之静时见一超越之中体,故中体得为天下之大本。中体与喜怒哀乐之情乃异质之两层,非同质同层一体而转者。”<sup>①</sup>这里的关键在于是喜怒哀乐未发本身就是中,还是就喜怒哀乐未发之中见一中体,按前一解读,喜怒哀乐未发之中本身就是中体;依照后一种理解,则绝不可如此说,喜怒哀乐未发本身并非中体,而是未发的状态背后潜含着中体,此中体与喜怒哀乐之情是异质的两层,也就是说,喜怒哀乐之情是形而下的,而中体却是形而上的本体,这是两种解读的关键不同之所在。从这一立场出发,牟宗三进而将《易传》之“复见其天地之心”,周敦颐的“主静立人极”,胡五峰一系的“学者须先识仁之体”,“先察识后涵养”等,都看做是对于本体的体证。牟宗三认为,朱子中和旧说中之问题,在于它“总之是落在气化不息之迹上说,故于天命流行之体决无相应之契会,此是旧说之大病”。<sup>②</sup>因为朱子中和旧说所理解的中只不过是气化过程,没有将理气分开,也就没有将性情分开,所以,没有将中体与喜怒哀乐之情分为异质之两层,显然,中和旧说并没有将理学的立场贯彻到底,因而没有通过理气二分凸显性与情的本质差异。

牟宗三指出,朱子的中和新说“仍就喜怒哀乐之情说未发已发,不就体上说大本未发已发之无间”,这里的中依然是伊川“在中”之意,不过,伊川谈“在中”时并没有揭示出其背后的性或者理,而朱子新说则揭示出在中背后存在的超越本体,因为朱子在新说中意识到“中即性也,此语

① 牟宗三:《心体与性体》下卷,第94、95页。

② 牟宗三:《心体与性体》下卷,第126页。

极未安”，所以未安，在于将中与性合一，而中既然是“在中”之意，也就意味着将“然”与“所以然”合一，这显然背离了理学的基本原则，所以朱子在新说中指出：“当此之时，即是心体流行，寂然不动之处，而天命之性体段具焉。以其无过不及，不偏不倚，故谓之中。然已是就心体流行处见，故直谓之性则不可。”<sup>①</sup>也就是说，心体流行处显现了性，不能说心体流行处就是性，在牟宗三看来，新说明确将性与心、中等概念作了辨析规定，使得性在《中庸》的言说中有了着落，这是朱子进于伊川处。

然而，在牟宗三看来，旧的问题解决了，新的问题又出现了。朱子新说，可以说是即情（喜怒哀乐未发之中）以显性，这种未发状态，同时也是心之寂然不动的状态，所以，即情以显性，是通过心的作用而完成的，所谓“即是心体流行，寂然不动之处，而天命之性体段具焉”，意味着心与性并非合一，心之认知明觉功能贯穿于未发和已发两个过程，未发之性和已发之情，都是通过心来蕴涵和觉知的。所以，牟宗三得出结论说：“此语即涵心性平行而非是一，”<sup>②</sup>诚然如此。所谓的“平行”，是说心与性为二，道德实际上是性通过心之作用而达成，并非本心的直接呈现，有违于心学的基本原则。所以，尽管中和新说将形上的天命流行之体从混沌的气化之迹里面剥离出来，但并没有实现心与性的立体直接贯通，进而导致了牟宗三所说朱子学中心、性、情三分，理、气二分的格局，在牟宗三看来，这依然非《中庸》未发已发之原意。

牟宗三所以对于未发已发有上述解读，关键在于他区分了喜怒哀乐之发与本心之发，后者亦称之为“发见”，他认为这是两种不同的“发”：“喜怒哀乐之发并不同于本心之‘发见’。‘已发’与‘发见’非同义也，亦非同指也。已发之发是情之激发而起，而‘发见’则是本心中体之呈露。呈露即涵有其创生之用、润身之用，而此用亦非情之发也。”喜怒哀乐之发是情之发，由情激发而起；而本心发见之发则是心体的呈现，具有道德创造和润身之功效，可见，所谓“异质”即情与本体之质的差异，所谓异层是形上与形下之不同。何以要作出如此的区分呢？牟宗三有如下说明：“《中庸》明是就喜怒哀乐说未发已发，而喜怒哀乐是情，非即道体（性体、心体、天命流行之体）也。《中庸》原意是就喜怒哀乐未发时见中体，非其不发自身便是中也（伊川说是‘在中’义，只不发便是中，非是）。就其发而中节时而说和。既是由发而中节而说和，则喜怒哀乐之发有中节时，亦有不中节时可知，有和时，亦有不和时可知。喜怒哀乐自身并不涵必有中节之和也。是则喜怒哀乐之发并不同于本心之‘发见’。”在牟宗三看来，《中庸》所说：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而中节谓之和，”别有更深层意思。如果从字面意思，我们会理解为喜怒哀乐之未发就是中，他认为“原意”并非如此，“《中庸》原意是就喜怒哀乐未发时见中体，非其不发自身便是中也”，原意应当是在喜怒哀乐未发时“见中体”，真正的中乃是喜怒哀乐未发时蕴涵的“中体”，于是喜怒哀乐未发之中本身便不再是真正的中了。他强调说：“夫《中庸》所谓喜怒哀乐未发谓之中，明是言就喜怒哀乐未发时，静见中体之大本。此是截断众流复以见体之意。‘未发’是就感性层之喜怒哀乐说，此是由感性层而进入超越层之机窍。”这是他反复强调的关键所在，在牟宗三看来，所谓喜怒哀乐之未发，虽然本身是就经验上说，从气化上言，但其实质和本意却非如此，它的原意是指向一个纯粹超验的本体，这个纯粹本体本质上是与气化无关的，因为“动静未发已发皆事变气化上之时际，而中体则不可以如此等等之时际言也”。他由此而断言：“所谓未发之

① 牟宗三：《心体与性体》下卷，第126、120、121页。

② 牟宗三：《心体与性体》下卷，第126页

中乃是‘于情变未发时见中体’之简语,非是‘就未发出来的说中,’这就意味着,真正的中体是超越于气化事变之上的,是非时空的绝对本体。这岂不与朱熹所说的气中有理相似吗?不过,朱子强调的是理气之一体不离,故心贯穿于性和情之间,则是牟宗三所反对的,认为这正是经验层与超越层的混淆。牟宗三认为这是一个根本性混淆,朱子在其新说中并未改正,他说新说依然“仍就喜怒哀乐之情上说未发已发,不就体上说大本未发已发之无间。”<sup>①</sup>在牟宗三看来,就情上说,还是就体上说;从气上说,还是从理上说,是能否正确理解未发已发的关键所在。

另外,牟宗三认为中和新说之心统性情对于心的理解也存在问题,这样界定的心同时关联着性与情,所以,真正的超越之体该是性,而不是心,“因为心既是平看的实然的心,不是孟子所说的本心(在本心,心即是理,心体即性体,心性是一),则其寂然只是由思虑未萌事物未至之未发时而见,其自身不能分析地、必然地为‘发而中节’之和,而且节之标准亦不在其自身,是则心固不能为真正的超越之体也”。所以,牟宗三责备朱子“混喜怒哀乐之发与本心发见之发而为一,将本心发见之发看作喜怒哀乐已发之发,故后来力反胡五峰一系先察识后涵养之义”。<sup>②</sup>在牟宗三看来,超越的心体之发用朗现,直接赋予了事物以道德意义,而心一旦堕入气的畛域,就失去了其作为道德原则的纯粹性与绝对性,也就是丧失了其开发与贞定道德行为之功效。这样的涵养察识之心只能是认知意义之心,只能用来格物穷理,而绝不具有道德本心的属性和功能。

### 三、对牟宗三中和说的反思:性理论、心性论还是性情论?

综上所述,牟宗三对未发已发诠释理路就清楚地显现了出来,首先,他严格区分了作为气流行之体的喜怒哀乐未发已发,与未发时所见中体的质的不同,将其判属为“异质异层”的存在对象,于是,《中庸》原文所说的“喜怒哀乐之未发谓之中”,如果按照文本本身理解,就不再符合原意,他甚至在原文上加了几个字,认为“所谓‘未发之中’乃是‘于情变未发时见中体’之简语”,因为原文只有改成这样,才能够符合他所理解的“原意”,为了把握“原意”,必须在中体与情变之间做出质的划分。在此基础上,他进一步断定未发之中体就是本心,这个心自然与气化和经验性的感情无关,此心即是理、是本体、是中体,根本不同于格物穷理的认识心。于是,牟宗三说:

只要知道从体上说的未发已发只是中体、本心自身之寂感无间,而非喜怒哀乐之未发已发,而喜怒哀乐之未发并不等于本心寂然不动之未发,而喜怒哀乐之已发亦不是本心发见之发,则由“天命流行之体”说中体,并由本心以实之,则有此中体之呈现而说中和亦甚迳直而显豁,并非不可通者。盖本心之寂感无间呈现,超越之体笃临于感性层之喜怒哀乐之上主宰而顺导之,则喜怒哀乐之发自无不中节而和矣。如此讲,则超越之体与感性喜怒哀乐之情分别既严,而超越之体之超越地顺节夫喜怒哀乐之情之义亦显。说实在了,只是一本心之沛然莫之能御,而形气之发无不顺命也。<sup>③</sup>

于是,在这种新心学的理路中,道德修养完全演变为一种纯粹内在的心性活动,它在本质上是一种绝对和纯粹的精神活动,超越的心体与性体不但高居于感性层面的喜怒哀乐之上,与后者

① 牟宗三:《心体与性体》下卷,第73、72、79、79、80、126页。

② 牟宗三:《心体与性体》下卷,第127、73—74页。

③ 牟宗三:《心体与性体》下卷,第73页。

具有属性和层次的不同,而且它能够无条件地、直接地节制与决定喜怒哀乐之情的活动,以至于“形气之发无不顺命”。可是,那个与情和气具有质的不同且属于不同存有层次的性体与心体,究竟是如何作用于喜怒哀乐之情与人之形气而使之听命的?这依然是一个有待于回答的问题,而且此一回答关系到牟宗三整个解释系统是否能够站得住,因为儒学是修身之学,一切义理的分析推断最终都要落实到工夫的践行与人格气象的培养。如果这一前提无法有效建立起来,则他的未发已发说也只能是个假设,尽管它看上去是如此理想和完美的假设。

牟宗三曾经批评程朱的理只存有不活动,因为理与气二分的缘故而丧失了动力,但是,他既然将本心视为一个与气截然二分且具有质的不同的存在,他就不能不面临同样的诘问:那与气无关的纯粹又绝对的本心,究竟是如何与人的形气和感情打通的?儒家心性之作用,历来都以身心一如为前提,都离不开身体的维度,因为道德实践最终必定落实到“动容貌”“正颜色”“出辞气”(《论语·泰伯》)的践形工夫,都要达到“睟然见於面,盎於背,施於四体”(《孟子·尽心上》)的生色之效,所以,孟子尽管作了大体和小体之分,依然将良知与“夜气”联系在一起,遵循着儒家思想向来身心一如的传统,以便为修身工夫提供现实的可能。可是,如果心本身与气完全隔绝,那么,心性的自觉是怎样影响到人的身体形气呢?休谟曾经指出:“理性单独决不能成为任何意志活动的动机……不足以产生任何行为,或是引起意志作用,”<sup>①</sup>就是因为意识到了所谓的理性与情气之间的质的不同。所以,朱子苦参中和而最终确立了性为未发、情为已发的中和新说,却依然以心统乎性情之间,依然就喜怒哀乐未发之情以说中,这不仅仅是尽量符合经义本身的要求,更是为了回避由于将性体彻底抽象化和孤立化之后所带来的工夫论的困难,一旦消解了心性与身体之间联系贯通渠道,则任何美妙的道德学说都无法取得真正意义上的实践功效,因为它发挥作用的现实基础已经被挖掉了。朱子的理固然只存有不活动,但是,由于理蕴涵于心中,并通过心的灵气来呈现,其道德作用的现实基础依然存在,道德的基础和原则依然可以整合发用。另外,朱子在解释《中庸》首章时特别指出“圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼、乐、刑、政之属是也”,<sup>②</sup>这就意味着,虽然心性的自觉在成德过程中发挥着重要作用,但内在的工夫毕竟只是一个方面,此外还需要礼、乐、刑、政的规范约束,二者相须为用,才是真正的“合外内之道”,这种解释倒是与《中庸》对于礼的强调更相一致。

作为儒学大家,朱熹和牟宗三都力图探求《中庸》中和观的原意,可是,二者所理解的原意竟然存在如此显著的差异,那么,未发已发之原意究竟是什么?这不能不引发我们对于此问题的进一步思考。如前所述,先秦儒家并没有理学式的本体论架构,也没有“性即理”和理气二分的思想,故朱子以理学本体论解说“喜怒哀乐之未发”,并不能等同于文本原意。但是,“依本分解注”经典文本的原则,使他致力于将理学思想与经典文本的本意相结合,故正如牟宗三所说,即使在中和新说中,朱子也是“仍就喜怒哀乐之情说未发已发,不就体上说大本未发已发之无间”,所以如此,是因为《中庸》本身正是就喜怒哀乐之情说未发已发,如果离开了这一事实,不再就喜怒哀乐之情去说未发已发,离情以言性,等于是抛开了文本另起炉灶,使得经典诠释失去了客观文本的基础,这是朱子所不能接受的。所以,朱子要苦参中和,并断言“伊川‘性即理也’,横渠‘心统

① 休谟:《人性论》下册,关文运译,北京:商务印书馆,1980年,第451—452页。

② 朱熹:《四书章句集注》,第19页。

性情’二句,颠扑不破!”<sup>①</sup>正是努力将理学本体论与《中庸》性情论相结合的表现。笔者认为《中庸》的人性论依然是即情言性的性情论,性情一本而非二本,<sup>②</sup>朱子虽然即情以言性,不过,他已经从理学本体论出发,将性界定为与气具有不同质的规定性的理,在性情关系上从一本走向了二本,并在此基础上走向了涵养须用敬、进学则在致知的新儒学的工夫论。

相比之下,牟宗三则是另一种情形。受到康德哲学严格区分现象与本质、感性与理性的方法之影响,他不再就喜怒哀乐未发之情以言性体,认为“中”并非是喜怒哀乐未发之中,他把“中”理解为“中体”,此中体是一个与喜怒哀乐之情异质异层的本体,他进而断言“所谓未发之中乃是‘于情变未发时见中体’之简语”,这已经是增字解经,离开了经典文本本身,首先将文本修改为与自己思想相适应的状态,再来诠释其蕴涵的思想,这与朱子的“依本分解注”的做法显然有所不同。牟宗三是完全基于心学立场来解读未发已发问题,其实,《中庸》的喜怒哀乐之未发虽然具有了价值意义,但并没有以心论性的思想,心、性也并没有合一,以心论性和心性合一在孟子性善论中才得以完成。如果说朱子的中和新说是安顿了情,牟宗三的诠释则是割裂了性与情的内在联系。正如《性自命出》所说“道始于情”<sup>③</sup>所表明的,对于原始儒家而言,情是道德始基,是道所由以展开的出发点,情是内在于成德过程而不可或缺的,这也就是《中庸》何以在点出了“天命之谓性,率性之谓道”后,便迅速转向喜怒哀乐未发已发的原因所在。但是,牟宗三通过严格区分喜怒哀乐之发与本心之“发见”,将本心彻底形上化,完全割断了气与情的内在联系,这不但背离了《中庸》性情观的本意,也不符合《中庸》性情一本之精神。所以,与朱子的诠释比较,牟宗三的诠释是一种离开文本原意更远的创造性诠释。

实际上,作为一个敏锐的思想家,牟宗三并非没有意识到将喜怒哀乐之情与“中”作为异质异层可能存在的问题,牟宗三在批评伊川喜怒哀乐之未发只是“在中”的说法时指出:

“只喜怒哀乐不发便中”,此是以“平静地实然心境”自身为中,并不异质地指目一超越实体为中,此伊川解也。此种解法,如只就《中庸》原语之语句说,亦是可允许的。因为中庸明说“喜怒哀乐之未发谓之中”,辞语上明未显明地表示一异质之跳跃。人实可只收缩于实然的心之一层就其未激发起之平静状态而说中,而且如果严格地就语句想,人反觉此解为直接,而跨越一步异质地指目一超越实体为中反为引申,甚至可说于语句上为无根。然则伊川之“只……不发便中”之“在中”之义(只就实然的平静心境说中)倒是贴切而恰当的。若孤立地单看此一句,亦实可如此说。但此解有一严重之问题,即:在此解法中,心与性必为二,实然的平静心境并不可说为性,然则“中也者天下之大本”将如何解?此“实然的平静心境”为“天下之大本”乎?如是,“天命之谓性”之性体(或如伊川性即理说为性理)将不可为“天下之大本”乎?抑皆可可为“大本”,将有二本乎?此三者皆不可通。<sup>④</sup>

在这里,牟宗三坦承,如果就文本语句本身而言,像伊川那样,不将“中”理解为与喜怒哀乐之情异质的实体,而是将“喜怒哀乐之未发”照字面意思理解为一种情感未发时的平静心态,不但是可以“允许”的,而且在意思解读上更为“直接”;相反,将两者异质化的解读倒像是引申义,

① 黎靖德编:《朱子语类》第2册,长沙:岳麓书社,1997年,第85页。

② 赵法生:《先秦儒家性情论视域下的〈中庸〉人性论》,《中国哲学史》2020年第5期。

③ 李零:《郭店楚简校读记》,北京:中国人民大学出版社,2007年,第136页。

④ 牟宗三:《心体与性体》中卷,第305页。

而且从经典文本的语句上显得“无根”，所以，伊川“在中”之解释反倒是“贴切而恰当”，以上说法表明，仅就经典文本自身而言，牟宗三对于伊川的说法表示认同，所谓“直接”，所谓“贴切而恰当”，无一不是就“只喜怒哀乐不发便中”这句话本身而言。但是，牟宗三所以最终放弃了这一从文本本身来看更为合理恰当的解说，是因为一旦承认这种解释，则“心与性必分为二”，这就违背了其心学的基本立场，是牟宗三所无法接受的。另外，就是他认为“实然的平静心境”无法作为天下之大本，因而与后文无法衔接。显然，牟宗三这里依然对于天下之大“本”预先作了理学式的理解。实际上，正如孟子与告子的辩论所表明的，先秦儒家论性，都是专就人之性而言，还没有人与万物拥有共同本性的思想，这是宋明理学才有的思想。实际上，先秦儒家典籍所言“天下”，往往指“天下人”，是从教化角度而言，比如是《诗经》中唯一出现“天下”一词之《皇矣》篇说：“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫……文笃于周祜，以对于天下……万邦之方，下民之王，”这里的“以对于天下”的“天下”主要不是个地理学概念，而是指“天下人”，所以，才说是“下民之王”。《诗经·殷武》有“天命临监，下民有严……命于下国，封建厥福”，“天命临监”的同样是“下民”，所以，孔颖达解释说：“‘中也者天下之大本也’者，言情欲未发，是人性初本，故曰‘天下之大本也’。‘和也者，天下之达道也’者，言情欲虽发而能和，道理可以通达流行，故曰‘天下之达道也’，”这里用“人性初本”解释“天下之大本”，也就是理解为人性的初始本来状态，这个人性的初始本来状态同时也是礼乐教化的基础和依据，所以，人性之本始也就是教化之本始，故郑玄解读为：“中为大本者，以其含喜怒哀乐，礼之所由生，政教自此出也，”<sup>①</sup>将喜怒哀乐未发之“中”理解为礼乐与政教所由以形成的基础，与《性自命出》所说“礼作于情”，“道始于情”，以及《三年问》之“称情而立文”的思想完全一致。《礼记·仲尼燕居》曾引孔子的话说：“夫礼，所以制中也，”<sup>②</sup>说明喜怒哀乐未发之中，既是礼乐教化之本始，同时也指示了礼乐教化所要达到的目标，因为礼乐可以消除人情既发之后的偏僻而使之中节，以达于中和之境。牟宗三说：“此体即中体，中体呈现，引伸气化，并主宰气化，气化无不中节合度，顺适条畅，此即所谓达道之和。若自人之道德实践而言之，此中体即是吾人之性体，亦即本心，”<sup>③</sup>这里完全将原始儒家语境中，合外内之道的中和问题内在化，心性化，并非《中庸》本身的思想，而是牟宗三以心学诠释《中庸》的思想成果。但这样的解释的确与文本原意存在相当的距离。如果回到《中庸》即情言性和性情一本的理路来理解未发已发，不但上下文讲得通，也符合传世典籍与新出土文献所昭示的先秦儒家思想之本意。这或许是牟宗三说它“贴切而恰当”的原因之一吧？但是，他终究要坚持理气二分而心即理的立场，这是其道德形上学思想创构所不可或缺的基础。因此，牟宗三在这里所表现的，其实是一个哲学史家与哲学家之间的彷徨，不过，他最终选择了后者，因为儒家哲学体系的重构乃是 he 面临的首要任务。

(责任编辑：王丰年)

① 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷五二，北京：北京大学出版社，2000年，第3528、3527页。

② 郑玄注，孔颖达疏：《礼记正义》卷五〇，第3501页。

③ 牟宗三：《心体与性体》下卷，第78页。

· 世界儒学研究 ·

# 如好好色：中国哲学中的知与行

万百安著 吴万伟 陈进花译

**摘要：**“好好色”并不是指我们喜欢某种漂亮颜色，也不是指我们喜爱某种美貌，而是指对美人的性欲望。“如好好色”与“如恶恶臭”的比喻的实质性内容是我们对善的爱和对恶的恨应该在认知和情感上同时存在。对于《大学》“如好好色”和“如恶恶臭”这一比喻，朱熹解释为对我们每个人都追求的最终目标的描述。王阳明则认为这一比喻描述的并不是经过多年的努力后道德知识与道德动机完全结合为一体的修身目标，而是描述了真正的道德知识自始即是的样子。用西方伦理学的术语来说，王阳明是“动机内在论者”，主张知善在本质上就意味着有动机去追求善。

**关键词：**儒学；朱熹；王阳明；元伦理学；美德伦理学；比较哲学

**作者简介：**万百安(Bryan Van Norden)，武汉大学哲学院(武汉 430072)，瓦萨学院(纽约 12604)

**译者简介：**吴万伟、陈进花，武汉科技大学外语学院(武汉 430081)

《大学》中强调的主要美德之一是诚。它用了非常著名且饱受争议的比喻来解释诚是什么：

所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。(《大学》)

这个段落值得西方哲学家深入探究。首先，“诚其意”在什么意义上是“自谦”，即避免“自欺”？“诚”的标准英译文是“sincerity”，这是很有道理的翻译。在英语中，“sincere”用来形容人说到做到，不矫揉造作和装腔作势。这些都是儒家“诚”概念所包含的意思。但是在英语中，即使一个人粗野甚至残暴，只要他们真实而不掩盖真相，我们仍然能用“sincere”来描述他。然而对儒家来说，一个人只有在性格上彰显仁、义、礼、智才可以被视为诚。现在，让我们看看为什么儒家认为缺乏“诚”就是一种自欺。缺乏仁、义、礼、智意味着没能知晓自身作为人而具有的本性。但是，只有在我们自发选择忽略德之端的展现时，这种失败才是可能的。换句话说，不诚就是对真实的自我欺骗。当我们以这种方式欺骗自己时，我们就如引文所说发生了“自欺”(即自我冲突)，因为我们的道德本性与自私欲望之间出现了张力。

其次，应该如何理解“如恶恶臭，如好好色”？这句话的意思是有诚德之人厌恶坏事就像厌恶难闻的气味一样，而喜爱好事就像喜爱美丽的情景一样。对难闻气味的厌恶具有一种独特之处，即结合了认知与动机。认识到一种气味令人恶心就是对它感到厌恶。如果我闻闻牛奶，发现它已经馊了，我不必试图激起不去喝它的动机(而自然地不去喝它)。类似的道理，我对坏事的厌恶也是一种认知与动机的结合体。如果我认识到某事是坏事，我就应该发自内心地、自发地厌恶它。就像我无需强迫自己不去喝馊了的牛奶一样，我也无需强迫自己不做坏事。

“如好好色”也是同理，但是仍然需要进一步解释。在这里，我们将“色”翻译成“sight”：

“like loving a lovely sight.”<sup>①</sup>“色”这个字，在现代汉语里可以表示颜色。因此，著名译者陈荣捷（Wing-tsit Chan）将这句话翻译成“loving a beautiful color”（喜爱美丽的颜色）。<sup>②</sup>但是，这种译法将喜爱好事和厌恶坏事的隐喻处理得很不对称。厌恶恶臭是发自内心的强烈反应，而喜好美丽的颜色虽然是愉快的反应，但显得有些不冷不热，譬如说：“哇，你把洗澡间刷成了可爱的蓝色。”维多利亚时代的传教士理雅各（James Legge）的译文多年来一直是标准译文，他的翻译是“love what is beautiful”（爱美的东西）。<sup>③</sup>最近，江忆恩（Ian Johnston）和王平的精彩翻译是“loving a beautiful sight”（喜好美丽的景象）。<sup>④</sup>这些翻译展示出更全面的形象，因为我们被美丽的东西吸引通常要比我们对美丽颜色的喜爱更强烈些。不过，我认为所有这些翻译都遗漏了一个重要的信息。

在古代汉语中，色可以表示颜色（如《论语·乡党》“色恶，不食。臭恶，不食”）或者外表（如《论语·学而》“巧言令色，鲜矣仁”；《为政》“子曰‘色难。有事，弟子服其劳’”）。但是，它更常见的含义是性欲望或引发性欲望的美色。孔子曾经抱怨说：“吾未见好德如好色者也。”（《论语·子罕》）朱熹的注释明确地将这句话与《大学》联系起来：“好好色，恶恶臭，诚也。好德如好色，斯诚好德矣，然民鲜能之。”<sup>⑤</sup>因此，“好好色”并不是指我们喜欢某种颜色，也不是指我们喜爱某种美貌，而是指对美人的性欲望。

《大学》告诉我们，我们厌恶坏事应该像“恶恶臭”一样，喜爱好事应该像“好好色”一样。也就是说，我们厌恶坏事就像厌恶难闻的气味，喜爱好事就像看到美人产生性欲望。这个比喻的实质性内容是我们对恶的恨和对善的爱应该在认知和动机上同时存在。在认识到气味难闻时，我们无需做出厌恶它的决定，或者强迫自己用厌恶的态度对待它。认识到气味难闻（认知）就是对它感到厌恶（动机）。同样，当我们认识到某件事是恶的（认知），就应该发自内心的、自发地感到厌恶（动机）。这个比喻说明了认知和动机的同等重要性。发现某人很性感就是在性欲望上受到此人的吸引。同样，当我们认识到某件事是善的（认知），就应该受到它的吸引（动机），根本无需意志上的任何力量。

宋明理学家大体上会赞同我关于“如好好色”和“如恶恶臭”的主张，无论是对《大学》的解释还是对人类道德心理学的描述。但是，他们在一个细节上存在关键的分歧。程颐（1033—1107）做出的如下辨析体现了这种分歧的模糊性：

真知与常知异。常见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是，故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知，若真知，决不为矣。<sup>⑥</sup>

被虎咬伤的农夫的恐惧是《大学》之外的一个例子，体现了《大学》中用“如好好色”和“如恶

① *Great Learning*, Commentary 6, cited in Justin Tiwald and Bryan W. Van Norden, eds., *Readings in Later Chinese Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing, 2014, p. 191.

② Wing-tsit Chan, trans., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 89.

③ James Legge, trans., *Confucian Analects, Great Learning, and Doctrine of the Mean*, reprint, New York: Dover Publications, 1971, p. 366.

④ Ian Johnston and Wang Ping, eds., *Daxue & Zhongyong*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2012, pp. 3, 153.

⑤ Zhu Xi, *Lunyu jizhu*, Commentary on *Analects* 9.18, cited in Tiwald and Van Norden, p. 191n44.

⑥ Cheng Yi, *Er Chengji*, reprint, Beijing: Zhonghua Shuju, 2004, vol. 1, 16, cited in Tiwald and Van Norden, 159.

恶臭”揭示的那种发自内心的认知和动机的结合。现在,程颐描述这是“真知”,暗示没有被老虎伤过的人并不真的知道老虎有多么危险。不过,程颐并没有像我们预料的那样对比“真知”与“假知”(或“所谓的知识”)。相反,他对比了真知与常知。这说明,其他人的确知道老虎危险,只不过不如被老虎咬伤的农夫的认知那样深刻。那么,我们究竟应该如何正确理解道德知识与动机之间的关系呢?我们能说那些没有动机做正确行为的人根本就没有道德知识吗?还是应该说,他们或许有某种知识,但并非理想意义上的那种真知呢?这成为宋明理学中最根本的争议点之一。朱熹认为意志软弱是可能的,王阳明则认为知而不行不是真知。在朱熹看来,我们能够通过区分知的深浅,来设想意志软弱何以可能。

方其知之而行未及之,则知尚浅。既亲历其域,则知之益明,非前日之意味。<sup>①</sup>

我们需要准确地描述浅知中到底缺失了什么。朱熹认为,浅知和深知的差别在于人们对那个知是否持久关注:

盖心体之明有所未尽,则其所发必有不能实用其力,而苟焉以自欺者。然或已明而不谨乎此,则其所明又非已有,而无以为进德之基。<sup>②</sup>

请考虑如下类比。假设我明天去看牙医想做根管治疗,我担心可能很疼,这种担忧让我一整天都过得非常糟糕。我决定忘掉根管治疗,将注意力集中在正在阅读的书、正在看的电影或朋友之间的愉快交谈上。假设我成功地转移了自己的注意力,“我知道我明天要做根管治疗”仍然为真,但如果我不专注于那个知,我就不会感到担忧。我想我们都能看到这个例子的道理。那么,我们为什么不能想象一个忽略道德知识的类似案例呢?比方说,我知道我应该给学生的论文评定成绩,但我决定把注意力集中在我一直打算阅读的书或人人都在谈论的新电影上。难道我们不能如此描述这样的场景吗:万百安知道他应该做什么,但他眼下忽略了它。我认为这是朱熹的意志软弱主张的一个重要方面。

与这种对意志软弱的解释相一致,朱熹在解读《大学》时提出了道德修养的两个阶段:

言欲自修者知为善以去其恶,则当实用其力,而禁止其自欺。使其恶恶则如恶恶臭,好善则如好好色,皆务决去。<sup>③</sup>

换句话说,我们首先必须获得善恶的知识,然后必须通过不断地关注它而让这种知识在动机上产生预期效果。修身初学者会发现这种专注要求持续不断的努力,一旦松懈怠惰,他将屈服于意志的软弱。但是,通过坚定不移地持续修身,他终将逐渐变成君子,他对道德知识的关注就成为自发的、牢固的。因此,朱熹将《大学》“如好好色”和“如恶恶臭”的比喻,理解为对我们每个人都追求的最终目标的描述。

对朱熹最深刻的批评来自王阳明。王阳明以提出“知行合一”的主张而闻名于世,否认意志软弱的可能性是其经典的题中之义。<sup>④</sup> 王阳明说:

① Zhu Xi. *Zhuzi yulei*. Tiwald and Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy*, 181.

② Zhu Xi. *Daxue zhangju*. Cited in Tiwald and Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy*, 193.

③ Zhu Xi. *Daxue zhangju*. Cited in Tiwald and Van Norden, *Readings in Later Chinese Philosophy*, 193.

④ 倪德卫(David S. Nivison)是第一个注意到意志软弱问题作为中国哲学议题之意义的学者。参见“Weakness of Will in Ancient Chinese Philosophy,” in David Nivison, *The Way of Confucianism* (Chicago: Open Court Press, 1996), pp. 79-90.

未有知而不行者，知而不行，只是未知……故《大学》指个真知行与人看，说“如好好色”“如恶恶臭”。见好色属知，好好色属行。只见那好色时，已自好了，不是见了后，又立个心去好。<sup>①</sup>

他的一个学生询问知行合一如何可能：“如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟，便是知与行分明是两件。”王阳明用三个论证作为回答。首先，王阳明认为道德知识与道德动机有内在联系，知识与动机之间的联系就像“如好好色”“如恶恶臭”：

闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时，已自恶了，不是闻了后，别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶，亦只是不曾知臭。就如称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。<sup>②</sup>

对王阳明来说，《大学》中的这一比喻说的并不是道德知识与动机经过多年的努力后完全结合为一体的修身目标；相反，它描述了真正的道德知识自始即是的样子。用西方伦理学的术语说，王阳明是“动机内在论者”（motivational internalist），坚持认为知善在本质上就是有动机去追求善。<sup>③</sup>但是，即使我们赞同王阳明的观点，即在某种程度上道德知识与动机联系在一起，这也并不能推出王阳明的“知行合一”结论。一个可能的反对意见是，王阳明的例子至多显示知道善恶要求人们拥有某种程度的适当动机。即便我们承认王阳明的例子有其实际意义，但拥有内在动机却不产生行动仍然是有可能的。比方说，承认某人性感迷人未必总是产生与其约会的结果。

王阳明关于“知行合一”的第二个论证是，仅仅口头上赞同并不意味着具有真正的道德知识：

不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。知行如何分得开？<sup>④</sup>

他认为，你或许知道很多有关疼痛、饥饿、寒冷、善良的知识，但除非有适当的体验，否则你并不真正知道疼痛、饥饿、寒冷、善良。我们或许可以反驳说，王阳明的例子至多显示，某人必须在人生的某个时间点上拥有善恶的体验，这样才能知道善恶意味着什么，但这并不能得出他所说的结论。因为即使我自己现在未必想吃东西，但是只要我在过去某个时候经历过饥饿，我就知道当你说“我饿了”时要表达的意思。同样，即使此时的我并没有不去抄袭的动机，但是只要在人生的某个时刻有过认识到抄袭不对的经历，我就知道“抄袭不对”。

王阳明的学生接着提出反对意见说，我们谈论的知行是分开的。这种话语区分之所以宝贵，是因为它反映了道德修身存在两个独立的方面。王阳明承认在语言上区分知和行对于实用目的而言很有用：

古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡，悬空去思索，全不肯着实践行，也只是个揣摩影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得

① Wang Yangming, *A Record for Practice (Chuan xi lu)*, § 5, cited in Tiwald and Van Norden, 267.

② Wang Yangming, *A Record for Practice*, § 5, cited in Tiwald and Van Norden, 267.

③ 西方论述内在论的经典作者之一是唐纳德·戴维森，请参阅 Donald Davidson, “How is Weakness of the Will Possible?” in *idem, Essays on Actions and Events*, 2nd ed., New York: Clarendon Press, 2001, pp. 21–42. 有趣的是，戴维森在该文集的致谢中感谢了中国哲学的著名学者倪德卫 (*ibid.*, p. xv)。

④ Wang Yangming, *A Record for Practice*, § 5, cited in Tiwald and Van Norden, 267.

已,补偏救弊的说话。<sup>①</sup>

但是,王阳明认为从语言上区分知与行,与承认它们是统一活动的两个组成部分并不矛盾:

某尝说知是行的主意,行是知的功夫;知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知,已自有行在;只说一个行,已自有知在。<sup>②</sup>

若借用亚里士多德的例子,我们可以说,知行就像一条弧形曲线的凹面和凸面,在语言上分得开,但在本质上分不开。回顾王阳明的论证,我们能够看到为什么我的老师,已经过世的著名汉学家、斯坦福大学讲座教授倪德卫(David S. Nivison)如此评论:“有时候,王阳明的某些文章几乎可以成为像《分析》(*Analysis*)之类当代哲学杂志中的简短注释。”<sup>③</sup>但重要的是,我们要承认王阳明的目的并不纯粹是理论探讨,他关心的是避免出现一种特别危险的现象:

今人却就将知行分作两件去做,以为必先知了,然后能行。我如今且去讲习讨论做知的功夫,待知得真了,方去做行的功夫,故遂终身不行,亦遂终身不知。此不是小病痛,其来已非一日矣。某今说个知行合一,正是对病的药。<sup>④</sup>

王阳明的上述批评针对的是朱熹的追随者,但是其中的要点对当今社会颇有意义。加州大学河滨分校哲学系教授埃里克·施维茨格贝尔(Eric Schwitzgebel)做了实证研究,专门探讨学习和讲授伦理学与实际的道德行为之间的关系。他承认这个数据有限,但是到现在为止,他还没有发现伦理学理论学习与符合道德的行为之间有任何正相关关系。<sup>⑤</sup>王阳明可能认为这证明了他的观点:伦理学的抽象的、理论性的学习并不会让你成为道德高尚的好人。但是,王阳明可能也不会否认,西方伦理学的不足之处不在于它试图让人们变成好人,而在于它没有尝试正确的方式。如果我们有兴趣让伦理学和政治哲学课程产生重大的影响,就不妨看看二程、朱熹、王阳明与其他儒者在这些话题上的主张。

本文部分内容选自哥伦比亚大学出版社2017年的《哲学上的拨乱反正:多元文化哲学宣言》。

(责任编辑:袁艾)

① Wang Yangming, *A Record for Practice*, § 5, cited in Justin Tiwald and Van Norden, 268.

② Wang Yangming, *A Record for Practice*, § 5, cited in Tiwald and Van Norden, 268. Glosses in original translation.

③ David Nivison, “The Philosophy of Wang Yangming,” in David Nivison, *The Ways of Confucianism*, p. 218.

④ Wang Yangming, *A Record for Practice*, § 5, cited in Tiwald and Van Norden, 268.

⑤ Eric Schwitzgebel, “The Moral Behavior of Ethicists and the Role of the Philosopher,” in H. Rusch, M. Uhl, and C. Luetge, eds, *Experimental Ethics*, Palgrave, 2014, pp. 59–64; Eric Schwitzgebel, “Do Ethicists Steal More Books?” *Philosophical Psychology*, 22, 2009, pp. 711–725; Eric Schwitzgebel, “Are Ethicists Any More Likely to Pay Their Registration Fees at Professional Meetings?” *Economics & Philosophy*, 29, 2013, pp. 371–380; Eric Schwitzgebel and Joshua Rust, “The Moral Behavior of Ethics Professors: Relationships Among Self-Reported Behavior, Expressed Normative Attitude, and Directly Observed Behavior,” *Philosophical Psychology*, 27, 2014, pp. 293–327; Eric Schwitzgebel and Joshua Rust, “Do Ethicists and Political Philosophers Vote More Often Than Other Professors?” *Review of Philosophy and Psychology*, 1, 2010, pp. 189–199; Eric Schwitzgebel and Joshua Rust, “The Self-Reported Moral Behavior of Ethics Professors,” *Philosophical Psychology* 27, 2014, pp. 293–327; Eric Schwitzgebel and Joshua Rust, “Ethicists’ and Non-Ethicists’ Responsiveness to Student Emails: Relationships among Expressed Normative Attitude, Self-Described Behavior, and Experimentally Observed Behavior,” *Metaphilosophy*, 44, 2013, pp. 350–371; Eric Schwitzgebel, Joshua Rust, Linus Huang, Alan Moore, and Justin Coates, “Ethicists’ Courtesy at Philosophy Conferences,” *Philosophical Psychology*, 35, 2012, pp. 331–340.

# 日本江户时期《诗经》学窥管

——松永昌易《头书诗经集注》谏论

张小敏 郅航

**摘要:**民间私学教育范本的特殊性质,使松永昌易《头书诗经集注》成为反映日本江户初期朱子《诗经》学生态的典型标本。松永昌易《头书诗经集注》通过“头书”的方式补充朱子注释,鲜下案语,大量征引中国文献注解名物、礼仪及史实典故等,显示出该书鲜明的教辅性特点,朱子学在日本的权威地位也由此充分体现。需要注意的是,从底本卷帙为八卷、以“诗经集注”为名到注释内容大多为明代《诗经》学相关作品,可见松永昌易所选取的底本应为明代《诗集传》,这一定程度上反映了江户初期对明代《诗经》学的重视程度,并为我们观照大致同期的明代《诗经》学提供新的视野。

**关键词:**松永昌易;《头书诗经集注》;明代《诗经》学;日本《诗经》学

**基金项目:**国家社会科学基金青年项目“日本江户《诗经》学与中国影响因素研究”(17CZW037)

**作者简介:**张小敏、郅航,山西大学文学院(太原 030006)

江户(1603—1867)以降,《诗经》登陆扶桑已有千余年。是时,德川幕府统一日本,为巩固政权,采取文教政治,朱子学说凭借其强大的文化影响力,承担起构建意识形态话语系统的使命,而作为朱子学思想体系重要载体之一的《诗集传》,则以绝对性的优势压倒《毛传》《郑笺》,成为日本学人的重点研讨对象。<sup>①</sup>故此,日本人撰写的《诗经》研究著述也多围绕《诗集传》展开。其中,松永昌易的《头书诗经集注》“采摭元明诸儒之说”,<sup>②</sup>征引明代诗文著作,对朱熹《诗集传》视若经文,字字详解,成为民间私学代表,并作为入门教材流传长达二百年之久。

## 一、松永昌易生平及家学

松永昌易(1619—1680)(以下简称昌易),号春秋馆、寸云子,为江户前期儒者,是日本俳谐大师松永贞德之孙,儒学大家藤原惺窝门下四大弟子(所谓四大天王,即林罗山、那波活所、松永尺五、堀杏庵四人)中松永尺五之长子,家学渊源。昌易祖父松永贞德(1571—1653),京都人,本名松永胜熊,号逍遥、长头丸、明心居士等,乃江户初期俳人(俳谐作者)、连歌师、和歌学者。贞德博学多才,曾从九条植通、细川幽斋等修习和歌及歌学;从里村绍巴习作连歌,并从事古典文学的研究。庆长五年(1600)后,贞德于京都创办私塾,大力倡导、开展和歌与俳谐活动,网罗人才,创立贞门派,成为贞门之主,其势力一度发展至全国,成为俳谐的中兴之祖。贞德之子松永尺五

① 张小敏:《“中国风”与日本江户〈诗经〉学》,《光明日报》2019年11月4日。

② 松永昌易:《头书诗经集注》(元治再刻本),北京:中华书局,2016年影印本,第3390页。下引仅随文夹注。

(1592—1657),即昌易之父,京都人,名暇年,字昌三,“尺五”为号,出自“去天尺五”之诗,<sup>①</sup>为江户初期著名学者。松永尺五著有《四书私考》《七书备考》《七书谚解》《杜诗抄》《五经私考》等,其“三纲五常说”于东瀛最得盛名。作为藤原惺窝的高徒,林罗山之同门,朱子学派的儒者,尺五一生不仕,于京都开设私塾春秋馆、尺五堂,门徒一度达5 000余人,其中不乏出类拔萃之大家,如木下顺庵、贝原益轩等。在传播朱子学的道路上,他们筚路蓝缕,深耕易耨,为朱熹诗学在日本的蓬勃兴起拉开了序幕。

在如此家世门楣中长大的松永昌易,自然更不逊色。在父亲的耳濡目染之下,昌易儒家思想深厚,承袭父亲松永尺五之春秋馆,继庠序之业,虽不同于林罗山之孙林凤冈成为日本教育事业的最高负责人,但昌易也在日本地方教育事业中小有名气,踵事增华。另外,受其祖父影响善俳谐,且博闻强识,以“博瞻”闻名当世。在《三体诗》的日本古注本昌易所作的《首书三体诗》末,有其跋云:“余窃历观文囿,泛览辞林。”时人皆称昌易为“近代经学博瞻之儒宗”(《尺五先生全集》卷首《尺五堂恭俭先生行状》)。<sup>②</sup>昌易著述颇丰,《头书诗经集注》《易经集注》《三体诗法》《周易传义》《春秋集注》《书经集注》《礼记集说》《本朝文粹》等皆为其作。其中的《头书诗经集注》是朱熹《诗集传》的导读类著述,在该书的末尾处,昌易将著书目的融缩为短跋,曰:“右《诗》三百十一篇,朱子《集传》之考证评注者。余教授之暇,采摭元明诸儒之说,以便同志后学之徒者也。讲习堂寸云子昌易。”(第3390页)可见,他撰写本书的目的并不是狭隘的便宜己用,而是为了方便后世学者对朱熹《诗集传》的了解与学习,因此此书也具备了一定程度的教辅性特点。

## 二、著述旨趣与解《诗》策略

日本汉儒接受中国《诗经》学的路径大致为两种:一种是继承性接受,另一种是改造性接受。而昌易则属于前者,即全面接受中国传统道德伦理观念,对《诗经》经学意义的体认与中国学者保持一致,<sup>③</sup>而昌易所著的《头书诗经集注》则是他继承性接受的产物之一。

本书的注释方式为“头书”,即写在正文上栏部分(书刊中最上面一行字首到书刊上面纸边之间的空白部分)的词语解释、评点和解说,也称“冠注”“眉批”。该部分皆是通过引用各种中国文献来对《诗集传》进行再度阐释,以明人徐奋鹏《诗经删补》、江环《诗经衍义》为主,旁涉数家注释而成,作者鲜下案语,“述而不作”。究其缘由,还需追溯至其时背景。1603年,德川家康建立江户幕府,日本社会渐趋稳定,为合理化自己的新武士政权,架空天皇权力,巩固自己的地位,鉴于朱子学理论倡导与德川幕府利益一致,在林家尤其林罗山的助推之下,逐渐将朱子学置于官学地位,形成了独尊朱子的官学背景,朱子学也因此异域独自承担起建构意识形态话语的使命,其中《诗集传》作为朱熹诗学、经学以及理学思想的集合体,其地位自是不言而喻;另外,江户前千余年日本《诗经》学乃至儒学接受传承过于保守,由此形成的宗经意识在江户时期由新起的儒家学者一脉相承。于是,昌易秉承家学,尊奉朱子,致力于《诗集传》在日本《诗经》阐释上典范地位的确立。

该书“头书”部分不仅有对《诗集传》中的《诗经》原文部分进行注释,也有针对朱熹注释所作之

① 仇兆鳌:《杜诗详注》卷二三,北京:中华书局,1979年,第2064—2065页。

② 卞东波:《中国古代文学的异域解读——中国文集日本古注本谏论》,《聊城大学学报》2020年第1期。

③ 张小敏:《日本汉儒对中国〈诗经〉学的继承性接受研究》,《日本研究》2017年第4期。

释。由于昌易本身为东瀛人，对本国学子的困惑之处较为了解，因此他更能站在日本学子的角度有针对性地《诗集传》进行补充、阐释、标识、注解等，以便日本本土好学之士的学习，从而使得《头书诗经集注》的教辅性特点更为明显。出于教辅功用的性质，该书注释内容并不过多限定，而是抱着开化学子思维的意图，呈现出“杂”之特点，涵盖了事物、仪礼以及史实典故等，涉及范围极广。

关于释物，中国与日本虽一衣带水，但由于地域不同，人们状物之名亦不同，或是未尝闻见其物，且朱熹《诗集传》与松永昌易《头书诗经集注》之间有将近五百年的时间距离，故而昌易释物之说数量较多。《诗经·邶风·简兮》“左手执龠，右手秉翟”，关于“龠”，朱熹对此注释为：“执龠秉翟者文舞也。龠如笛而六孔，或曰三孔。”昌易于页眉处引用古籍对“龠”进行了补充说明：“《说文》云：‘以竹为龠，长三尺，执之以舞，非作乐也。’”（第 3502 页）昌易借助《说文解字》对“龠”进行具体的状貌描述，从材质到长度，再述其用途，而非朱熹仅借笛子做对比描述。由于异国异域，朱熹的一些解释对于日本学子来说确为陌生，故此，昌易不得不使其注释较之朱熹更为细致全面，更易于本国学子的学习认知。又如，《诗经·王风·君子阳阳》“君子陶陶，左执翾，右招我由敖，其乐只且”，关于“翾”，朱熹针对其用途及材质进行了解释，“翾，舞者所持羽旌之属”。昌易见朱熹已对“翾”做了基本解释，故而引用《尔雅》对“翾”的价值功用进行了补充说明：“《尔雅》云：‘翾，纛也，舞者所持以为容也。’”（第 3564 页）这使得关于“翾”的解释更为全面，同时凸显了昌易致力于补充朱子阐释之不足的注释倾向。

关于仪礼，昌易的解释也有所补充。在《诗经·邶风·绿衣》中，朱子对“衣”“裳”的使用及颜色分布进行了解释，“上曰衣，下曰裳，《记》曰‘衣正色，裳间色’”，昌易则于旁注：“《礼记·玉藻》篇云：‘衣正色，裳间色，非列采不入公门。’”（第 3477 页）在释衣礼“士大夫皆着彩色朝服上朝”的同时，也顺沿着朱熹注释的方向补充了出处及内容，使之更为全面，“宗经”意识也由此进一步体现出来。另外，在《诗经·齐风·著》中，朱子对“昏礼”流程中男方如何亲迎女方进行了解释：“东莱吕氏曰：昏礼，婿往妇家亲迎，既奠雁，御轮而先归，俟于门外。妇至，则揖以入。时齐俗不亲迎。故女至婿门，始见其俟已也。”昌易见朱子对“昏礼”流程已进行说明，故而借《礼记》对“昏”字从礼、时、义三个角度进行了解释，并在此基础上对朱熹释之“昏”礼进行完整地叙述：“《礼记·昏仪疏》云：‘谓之昏者，娶妻之礼，以昏为期，取阳往阴来之义也’，故《经》曰：‘父亲醮子而命之迎，男先于女也，子承命以迎，主人进几于庙而拜迎于门外，婿执雁入，揖让外堂，再拜奠雁，盖亲受之子父也。’”（第 3612 页）

关于史实典故，昌易则多次引用《左传》，或是明代《诗经》相关作品中所及《左传》之语来帮助学子理解《诗经》及朱子注释。在《诗经·郑风·清人》中，朱熹释《清人》之创作背景以解“讽郑”诗意，“郑文公恶高克，使将清邑之兵，御狄于河上，久而不召，师散而归”，昌易见此则于上栏释道：“《左传》：‘闵公二年，冬十二月，狄入，卫在河北，郑在河南，恐其渡河侵郑，故使高克将清邑之兵于河上御之，后高克卒于奔陈。’”（第 3588 页）将时间“闵公二年，冬十二月”，地点“郑”“卫”以及两国交界“河上”、人物“高克”“郑文公”以及事情发生背景“外族入侵，郑担心被侵犯”交代清楚，由此便使日本学子对《清人》创作缘故的了解更为透彻。在《诗经·郑风·叔于田》中，昌易也引用了《诗经衍义》中所借用的《左传》之语来道“郑伯克段于鄢”的典故，因该史实流传较广，此处不再赘述。由此可见，《左传》对昌易影响颇深，甚至在昌易心中《左传》所述几乎等同于历史真实，对《左传》的敬畏不止是昌易一人，而几乎是整个日本汉学界。据考证，日本接触《左传》文本不晚于 8 世纪，德川时代学者关于《左传》的研究日趋活跃，如尾张秦鼎《评注春秋左

氏传校本》、中井积德《春秋左传雕题略》等,可以说昌易对《左传》的大量征引不仅是其《诗经》学的特色,也反映了那一时期日本《左传》学的繁荣。

诸如此类,书中还有很多,昌易在朱熹注释的基础上,通过详解来释学子之惑,体现了日本《诗经》学启蒙教育与学术研究相结合的特点,以此使得扶桑儒士对朱子诗学的理解更为全面深入。书中引用的文献数量之多,种类之杂,也充分印证了昌易的“博瞻”之名。

### 三、《头书诗经集注》与明代《诗经》学之关系

昌易所作之《头书诗经集注》从江户初期便开始流行,此后多次重刻。该书封底标注:“宽文四甲辰岁九月吉辰、宽政三辛亥岁五月再刻、庆应元乙丑岁六月三刻”(第4232页),可知该书初刻为1664年,再刻为1791年,三刻为江户末期的1865年。值得注意的是,从初刻1664年至三刻1865年,《头书诗经集注》在日本流传已有二百余年之久,影响力可见一斑。

在研读昌易《头书诗经集注》时,笔者发现其以朱熹《诗集传》八卷本为底本进行注释,该本每半叶八行,行十七字,小字双行字数同。而朱熹《诗集传》八卷本并非原帙。在南宋,王应麟在《玉海》中提到:“朱氏辑《诗传》二十卷,其序曰:‘本之《二南》以求其端,参之列《国》以尽其变,正之于《雅》以大其规,和之于《颂》以要其止,此学《诗》之大旨也。’”<sup>①</sup>马端临《文献通考·经籍考》曰:“晦庵《诗集传》《诗序辩说》,共二十一卷。陈氏曰,‘以大、小《序》自为一编而辨其是非。其序《吕氏读诗记》自谓少年浅陋之说,久而知其有所未安,或不免有所更定。今江西所刻晚年本,得于南康胡泳伯量,校之建安本,更定几什一云。’”<sup>②</sup>赵希并在《郡斋读书附志》中也提到:“《诗集传》二十卷、《诗序辩说》一卷。右晦庵先生朱文公所定也,江西漕赵崇宪刻于计台而识其后。”<sup>③</sup>由此可知,朱熹《诗集传》原帙应为二十卷无误。至元代,《诗集传》以二十卷本刊行的同时,还出现了十卷本,现存国家图书馆藏元刻本便是遗留至今的十卷本,除了卷帙合并之外,内容方面并没有进行大规模的改动。

到了明中叶后期,《诗集传》一书成为科考的必读书目,为了适应科考需要,原典缩为八卷本,在内容方面更是发生了较大改动,尤其是在注音部分,大量反切改为直音,便于通俗适用,据目前所掌握的资料,《诗集传》的八卷本应以明嘉靖年间吉澄(1510—1577)刻本刊刻最早,该刻本页九行,行十七字,小字双行字数同,左右双栏。但是关于这一问题,学界有不同看法,如糜文开认为:“朱子甲辰年五十五岁废《小序》的《集传》是二十卷本,甲寅年六十五岁以后的更定本,则是八卷本。”<sup>④</sup>左松超接受了糜文开的主张,<sup>⑤</sup>并提供了三则补证。<sup>⑥</sup>朱杰人对此并不认同,他翻阅大量的《诗集传》宋本,考察宋元明有关《诗集传》的著录,并分析其内在逻辑性,最后得出八卷本《诗集传》“是一个明代人改纂的本子”。<sup>⑦</sup>这一观点在学界被广泛接受,笔者也认同朱先生的观点,八卷本应为明

① 王应麟:《玉海》,上海:上海书店,1987年,第725页。

② 马端临:《文献通考·经籍考》,上海:华东师范大学出版社,1985年,第163页。

③ 赵希并:《郡斋读书附志》,北京:现代出版社,1987年,第1024页。

④ 糜文开:《〈诗经〉朱传经文异字研究》,见裴普贤、糜文开:《诗经欣赏与研究》第3册,台北:三民书局,1982年,第706页。

⑤ 左松超:《朱熹论〈诗〉主张及其所著〈诗集传〉》,《孔孟学报》(台北)1988年第55期。

⑥ 左松超:《朱熹〈诗集传〉二十卷本和八卷本比较》,见高雄师范学院国文研究所编:《高仲华先生八秩荣庆论文集》,高雄:高雄师范学院国文研究所,1988年,第128—129页。

⑦ 朱杰人:《论八卷本〈诗集传〉非朱子原帙兼论〈诗集传〉之版本——与左松超先生商榷》,见徐德明编:《朱熹著作版本源流考》,北京:中国文联出版社,2000年,第10—34页。

中叶后期产生,且在目前已知文献中,明嘉靖吉澄刻本应为最早八卷本。<sup>①</sup> 吉澄 1510 年出生,因而其刻本的问世应是在 1510 年之后,故昌易《头书诗经集注》所选取的底本应为 1510 年至 1664 年间流传于日本的八卷本系统《诗集传》。

此外,在书名《头书诗经集注》的背后折射出另一问题:昌易所著《头书诗经集注》即朱熹《诗集传》之头书,可为何书名不是《头书诗集传》,而是《头书诗经集注》? 据《晦庵先生朱文公文集》与《朱子语类》的记载,朱子本人论及此书时有多种称呼,如“诗传”“诗解”“诗说”“集传”“诗集传”等等。在《朱子语类》中,以“诗传”为名,如“先生于《诗传》自以为无复遗恨”;以“诗解”为名,如“某向作《诗解》文字”。<sup>②</sup> 考宋元两代文献著录及今传世之作,则俱称《诗集传》,脱脱等人编著的《宋史·艺文志》作:“朱熹《诗集传》二十卷、《诗序辨》一卷。”<sup>③</sup> 故《诗集传》应为最终之定名。

至明代,由于刊刻愈加频繁,版本不断增多,以致《诗集传》之名不断发生异变,出现了“诗集注”“诗传”“诗经集解”等名。如焦竑《国史经籍志》称其为《诗集注》;赵琦美《脉望馆书目》称其为《诗传》;明嘉靖吉澄刻本名为《诗经集解》。而昌易所“头书”底本《诗经集注》之名也正是在明代之时始出,如郭盘《明太学经籍志》、高儒《百川书志》俱称其为“诗经集注”,<sup>④</sup> 且明代崇正堂刻本之名亦为《诗经集注》。<sup>⑤</sup> 由此可见,昌易《头书诗经集注》与明代《诗经》学的渊源关系。

经汉历宋、非经非理的明代《诗经》学,并不像汉唐经学、宋元义理那般成为《诗经》学史上的里程碑,而仿佛是浩瀚宇宙中一颗不起眼的星星。后世学者大多寥寥数语便结束了对明代《诗经》学的介绍,且多为负面评价,如胡朴安《诗经学》云:“明人之学,在义理一方面言,不如宋人之精;在考证一方面言,不及汉唐之密……此明代之《诗经》学也。”<sup>⑥</sup> 然而对于江户时期的日本而言,注重探讨诗旨、另辟蹊径进行文学研究的明代《诗经》学不再那么籍籍无名,而是受到是时学者的追捧与竞相学习。在《头书诗经集注》中,昌易所引用的文献便多为明代《诗经》学著作,其中引用频率最高的为江环《诗经衍义》以及徐奋鹏《诗经删补》,其次便是胡广《诗传大全》,此外还有顾梦麟《诗经说约》、徐焞《徐氏笔精》、张鼎思《琅琊代醉编》等等,通过阐发《诗经》之意蕴,使初学者在不偏离义理的前提下领悟诗意,体味其中的文学意味。

注释文献多为明代书目的《头书诗经集注》,跨越两个世纪仍流行于本国,得到广泛认可,一定程度上反映了日本社会对明代《诗经》学的认同与接纳,成为了朱子学在日本本土化的有力推手。同时,日本的笃学之士在明代《诗经》学的启迪下也开始了对《诗经》文学特质方面的探索,使得明代《诗经》学在日本这片异域土壤中扎根生长,并构建起宏大的日本《诗经》研究系统,焕发出别样光彩。这一现象有助于我们从更加广阔的视域去审视和解读有明一代的《诗经》学。

(责任编辑:元 膺)

① 到了清代,八卷本已成为通行的版本,《四库全书总目》即著录为“《诗集传》八卷,通行本”,并认为是“坊间所并”。见永瑆等:《四库全书总目》,北京:中华书局,1965年,第122页。

② 黎靖德:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第2085页。

③ 脱脱等:《宋史》,北京:中华书局,1977年,第5046页。

④ 郭盘:《明太学经籍志》,见冯惠民编:《明代书目题跋丛刊》,北京:书目文献出版社,1994年,第608页;高儒:《百川书志》,上海:上海古籍出版社,2005年,第7页。

⑤ 包丽虹:《朱熹〈诗集传〉文献学研究》,浙江大学博士学位论文,2004年,第6页。

⑥ 胡朴安:《诗经学》,长沙:岳麓书社,2010年,第101页。

· 书评 ·

# 儒家经典体系的转化与创新

——评《宋代〈四书〉学与理学》

刘文鹏 殷 慧

**摘要:**宋代理学向来为学界所关注,由朱汉民、肖永明两位教授合撰完成的《宋代〈四书〉学与理学》一书,从理学与《四书》经典文本互动出发,探求理学与《四书》学形成、发展、完成的双重流变。但该书又不止于对理学、《四书》学知识体系的梳理工作,更将视线转向至“理学—《四书》学”经典体系如何影响并塑造儒家人文信仰、中华文明体系这一宏阔视域,为进一步了解中华文明的形成,加强当代中华思想文化的建设具有深刻意义。

**关键词:**《四书》学; 理学; 新经典体系; 儒教文明体系

**作者简介:**刘文鹏、殷慧,湖南大学岳麓书院(长沙 410082)

在中国学术思想史上,宋代是继先秦之后的又一高峰时期。宋儒在思想上抵御佛老,重建儒家伦理;在政治上以天下为己任,拯救社会危机。他们通过吸收外来思想,开发先秦儒学资源,纷纷创立学术体系,一时间“学统四起”,并最终形成以理学为主体的宋代义理之学。《论语》《孟子》《大学》《中庸》渐为宋儒所重,“四书”学术形态,经历了从先秦之子学、汉唐之传记,再到具有鲜明理学色彩的《四书》的演变过程。朱熹《四书章句集注》的结集,标志着《四书》学的形成。

由朱汉民、肖永明两位教授合著的《宋代〈四书〉学与理学》,<sup>①</sup>立足于宋代理学与《四书》学两大体系,通过思想史与学术史相结合的方式,探讨两者内在联系,“一方面,注意思想观念得以形成、构建、拓展的学术依托、知识背景与表达工具;另一方面,注意分析学术传承发展背后的思想动力,努力把握学术活动的思想史内涵。”(第11页)也就是说,将理学与《四书》学相结合,认为二者存在某种一致性与关联性:宋代理学家通过对《四书》经典内容的解释发挥,以阐发、完善其理学思想;同时《四书》经典文本又在理学家的注释、诠释下完整化、体系化,最终形成《四书》学,焕发出新的思想生命。该书力求整合二者,理学旨意与《四书》学建构并重,不仅从理学家对《四书》的诠释过程中梳理出理学体系的成熟轨迹,并且着意“从理学发展的视域来撰写一部通贯的宋代《四书》学史”(第462页),这样不仅能够避免将理学看作成单一的纯粹思辨化思想样态,也能提防《四书》学流于单纯的考辨训诂的文献之学,从而在历史的动态演进中把握宋代理学、《四书》学各自要旨以及两者之间的关系。

<sup>①</sup> 朱汉民、肖永明:《宋代〈四书〉学与理学》,北京:中华书局,2021年修订本,初版2009年。下文仅随文夹注页码。

## 一、以经学视域探讨理学形成

《宋代〈四书〉学与理学》一书构思于世纪之交,时值传统儒学复兴、多元观点萌生之际,该书成稿历经数年,不仅反应出作者对当时学术新动态的敏锐,同时书中观点又深刻反映出朱汉民、肖永明两位教授建构理学新思路、扩展理学新视域的努力。彼时学界或倾向将理学置于概念、范畴上以谈其特征,又或者着意于将理学置于纯粹的学术演进脉络上以谈其演变,<sup>①</sup>虽取得极为重要的研究成果,但上述两种研究路径在研究方法上却往往先将理学家著作中的词句按照诸“范畴”或诸“理论”(如天理论、心性论等)的设定分别摘出并归类,然后再对这些词句加以分析、论述,而忽视了理学与经学的内在联系。冯友兰先生在两卷本《中国哲学史》中,将中国哲学史分为两期,又对二者关系加以界定:“自孔子至淮南王为子学时代,自董仲舒至康有为为经学时代。在经学时代中,诸哲学家无论有无新见,皆须依傍古代即子学时代哲学家之名,大部分依傍经学之名,以发布其所见。”<sup>②</sup>也就是说,自汉以降两千多年,思想家往往通过训解、阐释儒家经典,并结合社会发展之需求,提出新见解,创造新思想。可见,宋代理学之产生、发展、成熟离不开理学家们对儒家经典的选择、发挥、诠释,故理学与经学存在某种内在一致性。而该书便是立足于前辈学人研究成果的基础上,在借鉴西方学术思想资源的同时,将理学置于中国传统经学视野,尤其是通过把握理学与《四书》学之间的互动,以探讨理学与《四书》学形成、发展、完成的双重流变。

中国传统经学形式、样态经唐至宋,实为一重大转折时期,即所谓由“汉学”转至“宋学”。两者在解经方式上存在重大差别,汉学专注于训诂考证,宋学则更为重视通过义理阐发经学思想。而造成汉、宋学术转向大致有内外两因:于内,经学发展到唐代,儒者解经特重训诂考订,至宋初,唐代学以“疏不破注”为主要原则的解经方式已显颓势,学者着意文词语义,莫能对经典的思想实质深加挖掘,从而导致学术僵化,思想不前;于外,佛老冲击彼时强盛,并且在心性领域中掌握话语权,儒家莫能与之抗衡。正是在此背景下,儒家群体开始重新诠释传统经学思想资源,以求从原始经典中寻求能够正面抗衡佛老并重振儒门学理的“性与天道”之论。于是学者开始以义解经,以发挥《五经》(或称《六经》或“六艺”,为方便表述,本文均用“五经”之说)之中的性命之学,但又因《五经》文字晦涩、内容繁多,且心性资源相对分散,故而使其外的《论语》《孟子》《大学》《中庸》渐为学者所重。随着《论语》地位进一步提高,《孟子》被刊刻成石经,《大学》《中庸》亦被从《礼记》中单独抽出,《四书》遂逐步成为北宋儒家诸派阐发性命之学的重要经典资源。

该书正以此背景为突破点,注重思想、学术发展的连续性,回归中国传统治学形态,以经学为起点,通过动态的方式把握宋学中训诂与义理之间的关系;同时又将作为经学形态的《四书》学

① 以概念、范畴为轴线,探讨中国哲学之演进,此研究进路以张岱年先生为代表。张氏特重范畴与概念,其著《中国哲学大纲》《中国古典哲学概念范畴要论》等,皆以范畴、概念形式,将中国哲学加以整合。参见张岱年:《中国哲学大纲》,《张岱年全集》第1卷,石家庄:河北人民出版社,1996年;张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,《张岱年全集》第4卷,1996年。而专以范畴论讲宋明理学之演进则可参见蒙培元:《理学范畴系统》,北京:人民出版社,1989年;陈荣捷:《宋明理学之概念与历史》,台北:中研院中国文哲研究所,1996年。而将宋明理学的发展看作抽象化逻辑演进的著作较多,参见侯外庐、邱汉生、张岂之主编:《宋明理学史》,北京:人民出版社,1984年;张立文:《宋明理学研究》,北京:中国人民大学出版社,1985年;陈来:《宋明理学》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年。

② 冯友兰:《中国哲学史》下,北京:商务印书馆,2011年,第4页。

与作为哲学形态的理学整合起来,以两者之间的相互演进关系为论述核心,深入探索经学义理化(即宋学)、哲学化(即理学)之进程,梳理理学与《四书》学的密切关系。如此,不仅可兼论治学方法上的宋汉之别,同时又可以经典文本体系为切入点,在对传统《五经》体系与“理学—《四书》学”体系的比照中,看到“以《四书》为代表的理学‘新文化’与以《五经》为核心的‘旧文化’”<sup>①</sup>之间的张力与关联,以及由此儒家新经典体系所成就的中华文明体。

## 二、理学与《四书》学的互动

宋代理学由周敦颐肇其端,张载、邵雍则在不同方面有所发展、创获,最后以二程兄弟“体贴”出“天理”,标志着理学最终形成,至南宋时期,朱熹集理学之大成,此后逐步壮大成为官方指导思想。而在理学的形成过程中,各个理学家又通过注解《四书》来建构其学术体系。也就是说,理学学者在依凭、训诫《四书》的基础上,使理学体系得以最终完成;同时《四书》作为理学重要思想资源的经典文本,亦在同理学形成的过程中演变为彼此相关、内在一致的《四书》学体系,此著作正是以两者的互动关系作为写作主线。具而言之,该书主体可分为两部分,第一部分为理学与《四书》学的建立、发展期,以周敦颐、张载、二程等人代表;第二部分为理学与《四书》学完成、定型期,以朱熹为核心。

在被尊崇为理学开山的周敦颐学术体系中,虽以易学为主要建构框架,但其理论来源又与《中庸》《孟子》《论语》难以分割。周敦颐对《中庸》之“诚”“中”“和”等概念加以发挥,又通过《孟子》的寡欲发展出“无欲”的道德修养论,并着重阐释《论语》中“孔颜之乐”。张载对《四书》极为重视,他不仅首次将《论语》《孟子》《大学》《中庸》并列而论,同时又将《四书》作为其学术思想的重要来源;张载之学,虽以《易》学为宗,但又能兼容四书,而以《中庸》为“体”,以孔、孟为“法”。二程是理学建立时期的关键性人物,他们同样采取阐释《周易》与《四书》典籍的方式建构哲学体系。在对《四书》资源的运用上,他们将《论语》《孟子》两书置于为学根本的地位,又将《大学》《中庸》分别视为“孔门遗书”“孔门传授心法”,可见,在二程心中,《四书》蕴藏圣人之义,是研读儒家典籍之基。除提升《四书》经典地位之外,二程更是在建构其学术体系的过程中,训解《论语》《中庸》《孟子》,重定《大学》章次,并通过重新阐释《论语》《中庸》《孟子》的思想以建构人性论、心性情论、心性修养论。

两位教授不仅注意到理学一脉通过注解《四书》以建构其哲学体系的一面,同时也看到对《四书》资源不同维度的阐释成为北宋中后、南宋时期儒学诸派分歧的重要原因。其书分别对北宋时期的荆公新学、苏氏蜀学,南宋时期作为理学分支的湖湘学以及心学一脉的象山学,这儒家四派的学术建构与对《四书》文本资源之间的关系进行深入探讨。并指出正是由于诸学者对《四书》文本资源的不同侧重、不同选取,是造成他们理论思想差异的主要原因之一。

待至南宋,《四书》已成为儒家学者尤其是理学学者公认的思想资源,同时《四书》学也因理学体系的完善而逐渐成熟。这不仅体现在理学学者通过大量注解、诠释《四书》,使《四书》开始具备“训释系统”而颇具经学规模,同时还表现在《四书》作为内容相关且精神一致的统一体,开始在治学先后上优先于《五经》体系,如此便在相当程度上承认《四书》学之于《五经》学的重要

<sup>①</sup> 殷慧、田浩:《从〈四书〉到〈五经〉——以宋代礼理的突破与融合为中心》,《中国哲学史》2014年第2期。

性,也为后世理学学者发展《四书》学开辟道路。总之,作为该书主体的第一部分,作者着力勾勒出构建理学体系与《四书》学规模化的一致性,即“宋代《四书》学的形成与当时以义解经的时代思潮、理学体系的构建有着历史与逻辑的一致性,他们表现出十分明显的相关性与互动性”(第58页)。

《四书》学与理学体系真正完成于朱熹。朱熹实现了《四书》学的体系化、综合化、经典化:朱熹《四书章句集注》的完成,真正将原先分散、单独的《四书》经典体系化;朱熹通过对传统儒者四书经典注释的搜集、考辨、审定,完成《四书》学的综合化;朱熹通过不断研治《四书》,提高《四书》学体系的地位,使《四书》最终风行于天下,成为士人科举考试、修身治国的研究文本范式,实现《四书》的经典化。同时,朱熹通过继承前代如周敦颐、张载、二程等理学名家的思想资源,吸收同时代如张栻、吕祖谦、陆九渊等学人的哲学创见,将理学思想体系发挥至“致广大、尽精微”之境界,理学的天理论、心性论、工夫论亦走向成熟。理学与《四书》学之间的相互促进、彼此成就则集中体现在朱熹对《四书》的诠释工作上,朱、肖以全书一半的笔墨叙述此过程。朱熹《四书》学的重要治学特点在于,注重义理阐发的同时又不废对文献经典的章句训诂。朱熹重视对《四书》经典字、词、句、段的训释与诸相关文献的考辨,广泛搜集比较前人注疏,秉持对经典的历史主义态度,避免穿凿附会,尽可能地还原经典的原始文义,于是《四书》原典内容便成为朱熹建构学术体系的核心资源;而在注重对《四书》经典的训诂考证的同时,朱熹更注重以“理学”作为对《四书》经典文义训释、解读的最终标准,即通过朱熹式的“道理”“圣人之心”以完成对《四书》的理学改造。于是通过朱熹对《四书》的诠释解说,《四书》成为理学思想体系的文本载体,而理学亦成为《四书》的精神义旨。因此说,“朱熹将《四书》学的确立与理学体系的完成统一起来,建立了一个以理学为思想内涵的《四书》学经学形态,或者说建立了一个以《四书》学为学术形态的理学思想体系”(第234页)。

### 三、“理学—《四书》学”新经典体系的影响与功能

事实上,在宋之前,《五经》实为儒家学者所普遍遵奉的经典。到北宋中期,通过张载、二程等理学学者对《四书》的大力提倡,才使《四书》的地位真正提高。而从朱熹开始,完整且融贯的“理学—《四书》学”体系才终于出现。不同于主要记载三代礼乐制度的“五经”经典体系,由朱熹所完成的“理学—《四书》学”体系,着重关注先秦儒家诸子所宣扬的仁义道德。如果说前者所长在于国家层面的典章制度,那么后者则以内在的精神价值为主导,关注个体精神的修养、实践工夫的落实,通过超越性的道德理想实现对现实政治权力的规训。自朱子始,“理学—《四书》学”体系地位不断提高,终于超越五经体系,而影响此后中国传统社会长达七八百年之久。实际上,朱、肖两位教授不限于仅厘清“理学”与“《四书》学”之间的相互影响,亦不满足于对“理学—《四书》学”学术体系的论述。作者的视野更为开阔,更认为由朱熹对新经典体系的完成是儒家人文信仰与中华文明体得以成熟的活水源头。

朱、肖首先认为“儒学就是一种人文信仰”(第325页)。传统《四书》由先秦儒家诸子开创,诸子通过继承并发挥西周以来的人文理性精神,将内在的人心、人性作为礼乐典章制度的依托;同时将具有人格性、神秘性象征的“天”改造为可以通过理性化认知的终极精神信仰,并进一步肯定人内在的仁义礼智精神与具有超越性的“天”之间的内在联系,由此便形成对具有理性特征

的终极信仰,即所谓“人文信仰”。如果说,“《四书》是宋儒人文信仰的经典依据”,那么“理学思想则是宋儒建构的信仰理论”(第308页)。集理学之大成的朱熹,以《四书》为依据,不仅使理学体系内容更加丰富,更通过理学使《四书》所开创的儒家人文信仰得以完成。朱熹的《四书章句集注》以“经典训导理学,理学诠释经典”的方式完成了以“人文化”“世俗化”“理性化”为特征儒家人文信仰的建构。如果说,朱熹将《四书》学与理学的影响发挥至儒家群体的人文信仰层面,那么此后儒者将其推向更远,“理学—《四书》学”已然从单纯的学术思想、群体信仰,一步步走向国家政治,社会生活。理学学者以经筵进讲、奏札封事等方式影响朝廷,以朱熹《四书》学著作列为官学为标志,实现了“理学—《四书》学”的国家正统地位;同时他们又通过大量刊刻《四书》学著作、创办书院讲学模式、关注民间乡村讲学教学,以实现“理学—《四书》学”思想的社会化。于是经过后代理学学者上到国家下到民间的全面传播,使“理学—《四书》学”“能够扩展到政治制度、治国方略、社会风俗、学校教育以及个人信仰、人格成长等社会各方面”(第424—425页),因此,“理学—《四书》学”体系在此处彰显其重大价值,即超越一般的知识体系,而具有塑造儒家人文信仰,构建统摄国家、社会各个方面的中华文明体的功能。

#### 四、结 语

汉唐儒学以《五经》经典体系为指导思想,在经历魏晋玄学之中介、<sup>①</sup>佛老思想之冲击、训诂章句之疲弊后,宋儒为扭转儒门颓势,开始构建新的学术体系,而在诸儒所构建的体系中,又以理学体系最为完备、精深。理学体系以《四书》经典为文本依据,宋儒通过对《四书》的诠释,不但使理学体系本身更加圆融精深,同样随着理学的深入,也使《四书》成为思想内在一致的专门之学,可以说理学与《四书》学正是在互动中成就彼此的。

与以礼为本的《五经》之学不同,由朱熹完成的“理学—《四书》学”体系以“仁”为核心,两者既存在外“礼”内“仁”的互补关系,又具有明显的差异性:前者更强调典章制度与国家治理,后者则更重视内在心性与个人道德。宋儒强调“理学—《四书》学”体系优先于《五经》体系,这不仅标志着唐宋之际儒家在学术、政治的巨大转向,同时意味着以“成德”为核心的中华文明形态的巨大跃进。<sup>②</sup>因此,《宋代〈四书〉学与理学》一书的价值与意义不仅在于如何通过《四书》学论证理学的形成,还在于将“理学—《四书》学”作为一个整体看待,从而超出单一的学理建构,而深入到对经学史、学术史、思想史、文明史的探讨,赋予“理学—《四书》学”体系以更广阔的生命。<sup>③</sup>

(责任编辑:张 涛)

① 朱汉民:《玄学与理学的学术思想理路研究》,北京:中国社会科学出版社,2012年。

② 朱汉民:《“四书”学术形态的历史演变》,《广西师范大学学报》2021年第2期。

③ 实际上,虽《宋代〈四书〉学与理学》一书早已付梓出版,但哲思未止。作为本书作者之一的朱汉民先生继续沿着“理学—《四书》”经典体系对儒家人文信仰、政治构建、民间教化、中华文明影响等系列问题深入探索,并发表系列文章,尤见“理学—《四书》学”体系的宏阔视域。文章具体可参见朱汉民:《宋儒新仁学的构建》,《求索》2017年第8期;朱汉民:《〈六经〉与〈四书〉的思想互补与内在张力》,《中山大学学报(社会科学版)》2018年第6期;朱汉民:《〈四书〉学与蒙学教育》,《孔子研究》2019年第3期;朱汉民:《〈四书〉学整合中的道统与政统》,《社会科学》2019年第9期;朱汉民:《宋代书院的〈四书〉学教育》,《中南大学学报》2020年第3期;朱汉民:《〈四书〉学与中国思想文化转型》,《社会科学报》,2021年2月18日第6版。

# 教化之道 一以贯之

——李景林《教化儒学续说》读后

崔翔

**摘要:**哲学作为一种与人之实存密切相关的学问,本即以个性化的方式表示普遍性的理念,因此李景林先生多年来一直主张儒学应坚持自身作为哲学或形上学的研究方向,以期从传统经典之内在生命整体性及连续性方面建构真正属于当代中国的哲学形态,重塑中华文化血脉的主体意识。不同于以往的中国哲学著作,李景林先生新著《教化儒学续说》并非以哲学史或经典阐释为中心。其所反复致意者,一则是要对当今时代最核心、最尖锐的信仰建构及文化焦虑问题予以哲学回应,以提供思想方案与实践法门;二则强调中国哲学应树立独特的方法论自觉,以此破除一切对中国哲学合法性的质疑。

**关键词:**教化儒学; 信仰建构; 文化焦虑; 方法论

**基金项目:**国家社会科学基金重大项目“中国传统价值观念变迁史”(14ZDB003)

**作者简介:**崔翔,北京师范大学哲学学院(北京 100875)

关于“中国哲学”,论者有所谓“哲学在中国”与“中国的哲学”之争。前者多以为“哲学”自始至终都是西方思想的特定产物,中国古代并没有也不可能有所谓的“哲学”,因而中国哲学无非是“哲学在中国”,其研究内容仍然是西方哲学,并不具有地域性或民族性;后者虽然在一定程度上承认中国哲学的本土化特征,却又往往陷入西方哲学的概念系统、思想框架与解释模式之中,将中国旧有的思想资源视为可任意剪裁的材料,以在其中找寻能够与西方哲学所追求的宇宙论、本体论、知识论等相嵌套的部分。但无论哪种取径,都一如既往地伴随着对中国哲学合法性的质疑,而其根由,乃是出于一种价值信仰与文化认同上的迷茫。

与此二者不同,李景林先生认为,哲学作为一种与人之实存密切相关的学问,本即以个性化的方式表示普遍性的理念,因此,他多年来一直主张儒学应坚持自身作为哲学或形上学的研究方向,以期从传统经典之内在生命整体性及连续性方面建构真正属于当代中国的哲学形态,重塑中华文化血脉的主体意识。<sup>①</sup> 不同于以往的中国哲学著作,李景林先生新著《教化儒学续说》并非以哲学史或经典阐释为中心。其所反复致意者,一则是要对当今时代最核心、最尖锐的信仰建构及文化焦虑问题予以哲学回应,以提供思想方案与实践法门;二则强调中国哲学应树立独特的方法论自觉,以此破除一切对中国哲学合法性的质疑。

《教化儒学续说》一书由六编和两个附录构成,近五十万言,体现了著者对教化儒学的最新思考成果,创见甚多。是书首先探讨了儒学作为一种哲学体系与社会信仰系统究竟是什么关系

<sup>①</sup> 李景林:《教化儒学续说》,北京:中国社会科学出版社,2020年,第40—50页。

这一课题,著者认为“儒学虽是哲学而非宗教,却又具有宗教性与普泛的教化功能”。<sup>①</sup>“次编”分析了儒学“教化”作为一种存在实现先行的观念,如何落实于儒家的人性论之中,对先秦孟子、荀子之人性论提出了新颖的理论阐发。儒学的教化不是空洞的理论言说,它最终指向圣贤之道的成就与发明,“三编”对儒学的圣道传承谱系如孟子、朱子之道统加以探讨,强调先贤的道统与学统意识,对当下中国思想和哲学的重建具有不可或缺的借鉴意义。儒家教化之道,是一种诚于中形于外的合外内之道,“四编”即着力探讨了个体之独立人格与伦理政治秩序之互相通达与成就之论题。儒学的教化紧密地关联于当下的社会生活,“五编”以专题短论的形式探讨了教化儒学视域下的德性、技艺、知识之关系,人文信仰与科学理性的异同,文化的焦虑与认同等现实话题。儒学的教化作为一套思想体系,同样注重思想表达的方法,而关于中国哲学研究方法的问题也正是近年来学界所特别关心的话题。“六编”表达了著者对此问题的睿见,认为“中国当代哲学研究所面临的一个重要问题,就是它的方法与内容的分离”,解决之道即在于“将方法收归内容”。本书另有“附录”两编,其一是有关书评、书序、访谈等文字,以一种更为亲切易懂的形式体现了著者的教化思想;其二是两篇研究教化儒学的论文,对理解教化儒学实有辅助之效。

全书精义披陈,以下谨就教化儒学所论之信仰、文化、方法三方面,略抒读后之感。

## 一、信仰建构

儒学作为一种哲理体系并非宗教,却在传统社会的信仰系统与风俗教化之中承担着某种宗教性的功能。此种宗教性究竟应当如何理解?其对当代中国价值失范与信仰建构问题又有何启示?本书开篇即予呈示。

在《义理的体系与信仰的系统》一文中,著者指出,若要准确理解儒学的宗教性,既不能在哲学、宗教之定义的问题上兜圈子,也不能将中国古代社会固有的神灵信仰与宗教仪文笼统地归之儒家,因为前者无法合理地说明作为一种哲学体系的儒学何以能够具有类似于宗教性的功能,后者则忽视了儒学与宗教的本质区别。为打破这一僵局,著者转而从发生学的角度考察儒家哲理体系与上古社会信仰系统之间的区别及联系。在以孔子为宗师的儒家学派正式兴起之前,殷周社会之中业已存在一种延续已久的天帝鬼神系统,但由于中国文明本即具有“连续性”“整体性”及“内在关系论”诸特征,这种以天帝至上神为中心的信仰体系虽然具有一定的意志力量,却内在贯通并展现于人伦世界之中,其人格性的特征渐次弱化,由此“构成了一种神性内在于存有的、整体论或内在关系论的信仰系统”。<sup>②</sup>儒家“神道设教”的教化方式即奠基于此。

然而,前孔子时代忧患意识之醒豁毕竟尚未在主体德性层面达到自觉,而毋宁说是一种出于功利动机与后果主义的考量。儒家义理系统实现之突破,即在于对前代信仰系统所进行的创造性转化,这种转化主要体现在三个方面:其一,发现“仁”作为人之为人最本己的可能性,进而确立人性本善的价值取向作为社会信仰系统之自律基础与价值本源;其二,以一种“如在”的态度消解鬼神观念的神秘性与功利性,重新树立“鬼神”作为终极关怀的神圣性意义,进而唤起人内心真实的诚敬;其三,因任传统仪轨系统并对其作出哲理化、人文化的解释,以重建礼乐文明之生

<sup>①</sup> 李景林:《教化儒学续说》绪言,第2页。

<sup>②</sup> 李景林:《教化儒学续说》,第17页。

活样式。<sup>①</sup>可见,儒家思想体系乃是对传统社会宗教系统的反思与超越,而同时又能与之保持着相关性与切合性,这使得它不仅拥有极大的普适性与包容性,且具有顽强的生命力。

著者更指出,当代中国社会之所以面临价值扭曲、信仰缺失等问题,其根源即在于哲学理论之游谈无根及社会生活之无依无靠。而其实践之方,则在于点出“教化的民间性”。<sup>②</sup>有学者曾提出,中国传统社会之中存在一个“儒家文化的不安定层”。<sup>③</sup>这“不安定层”,其实就是指社会下层人民,亦或“民间”。虽然儒家在理学兴起后重新掌握了话语权并试图重建社会礼仪系统,但帝国内部自上而下的教化体系对社会下层日渐失去其实际的引导能力,因此佛教、道教、基督教等宗教信仰便在民间广泛传播开来。所谓“民间”,其实是泛指不受官方意识形态所控制的区域;而教化的民间性,则指向“价值上的自由选择”及“学术上的自由思考和自由讲学的精神”。<sup>④</sup>之所以出现这种“不安定层”,主要原因即在于当权者仅赋予教化以意识形态的强制性与灌输性,而忽视了其民间性。如此则教化必将与民众脱离,无法切合当下社会生活的时代性理念。诚如著者所言:“中国文化和哲学的现代形态的建构,是学院派所不可推卸的责任和历史使命。但只有它在精神上已转化为社会的、民间性的,它的工作才是有效的和具有真理性价值的。”<sup>⑤</sup>

## 二、文化焦虑

海德格尔在《存在与时间》中以 Angst 这一基本现身情态作为此在别具一格的展开,此 Angst 通常译为“畏”,但其基本意涵乃是“焦虑”。他说:“在畏中人觉得‘茫然失其所在’……但茫然骇异失其所在在这里同时是指不在家。”<sup>⑥</sup>人在焦虑(畏)的展开中之所以会“茫然失其所在”,乃是因为焦虑并非对象化的——其所焦虑者并非任何世界之内的存在者,而是“在世本身”,即此在之整体性的生存境遇。“哲学是真态的怀乡病”,这种存在性的焦灼透显出现代人普遍的不在家状态——人,究竟是无家可归,还是有家而不能归之?这种怀乡病并非一种复古主义的乡愁,而是一种存在焦虑,亦或文化焦虑。

旧有关于文化焦虑的讨论,多聚焦于现象层面上各种利益冲突之心理和情绪表现,而李景林先生认为:“文化焦虑乃由自我认同之危机而起,是存在性的自我认同和精神价值之可望而不可即所产生的一种生存情绪,具有一种立体性和深度感,非可仅从平面性的矛盾冲突来理解。”<sup>⑦</sup>文化焦虑乃是一种本真的生存情绪,一种对人之价值根源的焦思与苦索,其存在本身并非坏事。但当代社会中所充斥的愤懑情绪与弥漫的恶意并非一种文化焦虑,而只是私己性的利益冲突所引发的功利心态。事实上,此在之真实存在恰在一种本真的文化焦虑之中得以表达。当孔子困顿于匡之时,心中非但未曾有丝毫苦闷之情,其所发之言语却更展示了人格的挺立与生命的饱满:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!”(《论语·子罕》)“文不在兹乎”无疑是一种深层次的文化焦虑,但这种焦虑,实伴随着文

① 李景林:《教化儒学续说》,第20—29页。

② 李景林:《教化儒学续说》,第51—58页。

③ 王汎森:《“儒家文化的不安定层”——对“地方的近代史”的若干思考》,《近代史研究》2015年第6期。

④ 李景林:《教化儒学续说》,第54页。

⑤ 李景林:《教化儒学续说》,第55页。

⑥ 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,陈嘉映修订,北京:三联书店,2016年,第218页。

⑦ 李景林:《教化儒学续说》,第275页。

化自觉与文化自信的建立,而所以如此,乃在于内在独立人格的完善,儒家称之为“独”。

在《“遯世无闷”与“人不知而不愠”》一文中,著者即指出,儒家特别重视君子人格的独立性和独特性。<sup>①</sup> 在《形而上学》的开篇,亚里士多德曾说:“只有在全部生活必需都已具备的时候,在那些人们有了闲暇的地方,那些既不提供快乐、也不以满足必需为目的的科学才首先被发现。”<sup>②</sup> 西方哲学无疑是属于贵族和有闲阶级的,也许是因为生活的富足能够保证他们不再“摧眉折腰事权贵”。与此相反,早期中国哲学家关注的恰恰是处于贫苦和困顿生活境况中的人的心态,故而孔子称赞颜回说:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也。”(《论语·雍也》)儒家哲学的此种特点,著者将之概括为“君子独立人格表现的境遇性”。<sup>③</sup> 在生活富足之时,人之行为选择的道德意义尚不显明,如富人捐款虽多也未必说明其人格的高尚性;而当人处于困厄之时,其进退取舍方能真正体现人格之独立。上述子畏于匡而心系文脉、回在陋巷仍不改其乐便说明了这个道理。从深层的角度看,其原因乃在于人之气血生命与才性知能必须经历练、升华而后才能摆托自然因果律的束缚而转变为德性生命的结构性内容,若缺乏此上达之向度,则人之生命只是现成平铺而无内在的超越价值。《中庸》言戒慎恐惧、言慎独,其终极指向即是对普遍超越之天命的“独知”,所谓“知我者其天乎”,惟其如此,个体心灵才能具有独立性、独特性、自足性、完满性,是谓“独体”。

当然,所谓戒慎恐惧,其本质亦是一种对不可见闻之物(天命)之畏,或焦虑。在畏—焦虑的展开中,此在将自身带到它面前,从而产生一种根源性的困惑。由于自我认同的缺失,此在“茫然失其所在”,认不出它自身,因而无家可归——“西方哲学史是一部没有家的历史。”<sup>④</sup> 而中华文明的独特之处恰恰在于她的连续性——时刻眷恋着她的“家”,著者前所撰《知止三义与文化认同》诸文便对此多有措意。<sup>⑤</sup> 此次著者更进而指出,在此“回家”之文化认同的历程中,这一“文化焦虑的阵痛”是必不可少的,它终将成为“为个体生命灌注立体性和深度感的积极历程,亦即成为个体存在在文化传统的整体性中不断‘确认’自己并‘实现’自己的内在生命过程”。<sup>⑥</sup> 而个体之文化焦虑或存在焦虑,其实即是对天命的戒惧与承担,而此种天命,即展开在“文不在兹乎”的历史使命感中。昔冯友兰先生作《贞元六书》,“贞”者,冬也、正也,“元”者,春也、生也,其意即民族当于此凛冬困厄之时应贞定守正,以启元德,下开文脉,此是儒者于斯文传承之醒觉与担当。

### 三、方法反思

现代社会所面临的信仰缺失与文化焦虑问题在中国哲学领域的集中反映即是世纪初所产生的“中国哲学合法性”问题。论者曾有“魂不附体”或“妾身未明”之论,其要在感慨制度化儒家解体后中国哲学的孤独无依状态。李景林先生则以为,此种“政教分离”本是一种历史的进步,

① 李景林:《教化儒学续说》,第188—198页。

② 亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,见苗力田主编:《亚里士多德全集》第七卷,北京:中国人民大学出版社,2016年,第29页。

③ 李景林:《教化儒学续说》,第189页。

④ 张祥龙:《家与孝:从中西间视野看》,北京:三联书店,2017年,序。

⑤ 李景林:《教化视域中的儒学》,北京:中国社会科学出版社,2013年,第210—220页。

⑥ 李景林:《教化儒学续说》,第279页。

正有利于凸显个体心灵自作主宰的自由性,因而无需悲叹。<sup>①</sup> 其实,百年来中国哲学学科建设所存在的根本问题乃在于“方法与内容的疏离”。<sup>②</sup>

哲学本是关乎人之心灵生活的个性化的学问,中国哲学之工夫论尤其注重这种自家的受用性。杜维明先生曾指出,中国哲学并非认知型思维,而是体知型思维。<sup>③</sup> 从课本上学习的知识,如 $1+1=2$ ,属于以理性认识为基础的认知型思维;而学自行车或学会游泳,则依靠的是以肉身体验为基础的体知型思维,佛教常说之“如人饮水,冷暖自知”,亦复如是。杜先生此说很好地揭示了中国哲学的特性,其实何止中国哲学?哲学本身即是一种“独知”。李景林先生说:“一般科学的方法,可具有某种‘现成’性与普遍可重复的实操性,而哲学的方法却必须依止于其独有的内容乃能实现自身本有的意义。”<sup>④</sup>科学之所以为科学,在于其“公共性”与“可重复性”;而哲学家所以为哲学家,或许正在于其“独特性”或“不可重复性”。任何一种思想的展开,都有其内在的逻辑体系和心路历程,其所呈现出的方法本是内在于这一思想之中的。或者说,思想的展开即是特定生命的展开,而任何一种生命、思想、文明都有其独特的内涵,其本质恰是不可重复的。反观百年来中国各学科的建设历程,却几乎都是一种照搬西方学术分科规范及研究范式的“拿来主义”。“中体西用”之初衷乃是为保存中华文化的主体性,但这种“移植”或“嫁接”式的理路却使得中国现代学术成为无源之水、无本之木,因而失去了创造性的根基。

正是在这个意义上,著者提出了“将方法收归内容”的思想主张。这当然不是说要完全回归传统经学的研究方式,对西方学术嗤之以鼻;而是要学者回归到经典自身的生命整体性之中进行一种创造性的转出。关于这一点,宋儒尤其是朱子的工作具有典范性的意义,著者有专文论之。<sup>⑤</sup> 而“续说之二”所收录诸文,亦示学者以门径。孔子说:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明。”“将方法收归内容”,可谓深切著明矣。

20世纪末,李景林先生著《教养的本原》,以探寻中华文脉的源头活水,其后又相继出版《教化的哲学》《教化视域中的儒学》诸书揭橥“教化儒学”作为儒学的当代形态,此次出版之《教化儒学续说》更延续了以往的致思路径而又有突破。著者积三十年之力成此诸部,其教化之道真乃体大思精而一以贯之矣。所谓“其见之者真,故其言之也深”,著者对中华经典文献实有着深入而独到的理解,又能用简洁而精湛的学术语言进行现代式的诠释,其字里行间洋溢着对赅续传统文脉、重建人文价值的社会责任感和历史使命感。冯芝生先生云:“阐旧邦以辅新命,极高明而道中庸。”其此之谓与?

(责任编辑:张 涛)

① 李景林:《教化儒学续说》,第53页。

② 李景林:《教化儒学续说》,第302页。

③ 杜维明:《论儒家的体知——德性之知的涵义》,见《灵根再植:八十年代儒学反思》,北京:北京大学出版社,2016年,第141—143页。

④ 李景林:《教化儒学续说》,第303页。

⑤ 李景林:《朱子的思想蓝图与当代思想的建构》,见《教化儒学续说》,第150—163页。

# 中国哲学的政制之维

## ——《中国哲学与古典政制》研讨会纪要

贝承熙

**摘要:** 七位专家学者对《中国哲学与古典政制》一书进行研讨,并与作者互动。专家认为,作者李若晖对中国哲学的本身特点进行了细致考察,为如何以更贴近古典本身的方式理解中国哲学提供了一条崭新的思路,使与会学者对于近代中国哲学的合法性以及中国哲学应当走向何处产生了较多反思;本书对于古典哲学与政制的逻辑框架设计精巧,体现了作者贯通形上与形下的旨意。另外,作者对五服、昭穆制的新解打破了许多传统的礼制认识,值得学者关注。最后,作者不求对古典哲学“借尸还魂”,而求阐发古典哲学的本来面貌,这一态度构成了该书的深层立意指归。该书立体地展现了中国古典思想的多个面向,该书通过对于古典文献的细节考辨,对于中国哲学与古典政制之间的关联多有新闻。

**关键词:** 中国哲学; 德性政制; 熔经铸子; 内圣外王

**作者简介:** 贝承熙,清华大学人文学院(北京 100084)

2020年10月15日下午,关于李若晖教授新书《中国哲学与古典政制》的研讨会在北京召开,来自北京各高校的7名学者对该书从不同角度进行了评议。在此次讨论中,究竟如何理解中国哲学,本书的内在框架逻辑是什么,本书对于五服制与昭穆制的讨论是否可靠,以及本书究竟存在何种学术指向成为了诸位学者关注的重点。

### 一、何谓“中国哲学”

在李若晖的书中对“中国哲学”这一概念的反思占据了颇大的分量,而此书的写作也是对于让“中国哲学”更为贴近古典原貌的一种尝试。李若晖在研讨会开始时便指出,他之所以用“中国哲学与古典政制”为题,便由于他认为“中国哲学”与“古典政制”两个命题并不割裂,二者应当是一以贯之的。这一意义上的“中国哲学”便与西方哲学有所不同,中国古代并不拥有西方意义上的哲学,中国哲学研究固然可以适当引入西方的哲学逻辑帮助建立中国的逻辑思维,但不能背离中国文献的本意。要真正理解中国哲学,不仅需要学者在理论体系上进行建构,也需要学者对文献的进行大量研究,在这一基础上,便可发觉“政治制度”才是中国哲学的核心。

这一认识基于李若晖对以往中国哲学研究的反思,李若晖认为,以往的中国哲学研究过于强调中国哲学中个人修养的维度,对中国哲学与政治制度之间的关联便缺乏考虑。而更为不妥的是,以往的中国哲学研究都在刻意寻找中国思想在西方的对应门类,因而难免偏离中国哲学的本来面貌。如冯友兰在《中国哲学史》中由于对西方哲学的比附,导致中国哲学与政治制度的联系

被彻底一刀两断。而如果真正回顾中国古代史,儒学的一大特征就是对政治制度的不断建构,故而中国哲学之成立不可能脱离制度这一根基。李若晖指出,哲学本非固定的概念,这种对于西方哲学的比附忽视了中国哲学自有的特性,其实恰恰是非哲学的做法。

李若晖的这一观点引起了较多的认同。赵法生认为,李若晖旨在寻找中国哲学与中国政制之间的内在关联,不仅对中国哲学的特点进行了新的反思,也对传统政制的特点提出了许多颇有新意的见解。罗传芳则指出,李若晖以“中国哲学与古典政制”而非“中国古代政治哲学”为题,便避免了用西方哲学范式硬套中国哲学的问题。她认为,在中国古典时代,确实没有明确的“政治哲学”“政治思想”的说法,中国的思想面对的一直是现实问题,与追求真理的“政治哲学”便并不相同。侯旭东则从史学研究者的角度出发,认为近代中国史学与中国哲学一样存在攀附西方学术的状况,这一现象同样值得反思。而黄裕生认为,李若晖对中国哲学的具体理解也颇为到位,如李若晖在书中将“道”视作总体性的概念,便颇符合中国特有的形而上学思想。

相比之下,李若晖对于冯友兰等早期中国哲学研究者的评论则引起了部分学者的讨论。赵法生便指出,冯友兰等学者依托西方理论书写的中国哲学史固然可能丢失了许多中国自己的思想特质,但却也借此找到了新的视角,建立了新的体系,这种新体系有它自身的意义,未必是没有合法性的产物。而且,李若晖过于强调中国哲学的政制维度,便似乎把中国哲学形而上的一面边缘化了,可能也未必完全妥当。类似的是,罗传芳指出,西方哲学中求真爱智的精神与逻辑思辨的方法帮助近代中国哲学找到了新的视角,使其打破了原本依附权力的眼光,这一贡献是不可否认的。张涛则认为,冯友兰写作《中国哲学史》的最初目的就是要促成中国与西方的对话,他的写作手法未必完全没有合理性,还需以更同情的目光理解前人。

而侯旭东对于如何揭示中国哲学的独特性这一点提出了自己的看法。他认为,李若晖此书对西方哲学与中国哲学的错位进行了初步的反思,但可以进一步追问的是,古人究竟关心什么样的问题与概念,对这些概念又有什么不同的理解。例如“政制”在古人处可能就包含对天道的一系列理解,而不仅是现代人所说的“制度”;再如古人的君臣关系与西方式的权力关系其实并不相同,古代的“君”究竟意味着什么也值得进一步探索。唯有对这些概念进行进一步的澄清,才有可能更清晰地了解中国哲学究竟独特在什么地方,才能真正地理解“中国哲学”。苏辉也表示,对古典政制中概念的前后演变的考察颇为重要,例如先秦的“百姓”往往指贵族而非平民,“朋友”表示有血缘关系的亲属而非故交,即使要从哲学角度谈论古典政制中的问题,也必须以深厚的小学功底作为基石。

不过,很少有学者否认,揭示“中国哲学”的独特性是一项重要的任务。但黄裕生则表示,哲学研究更重要的还是对普遍真理的追求。他认为,“哲学”本身便意味着对普遍知识进行追求,不论是西方哲学还是中国哲学的历来学者,都怀揣着对唯一而普遍的真理进行探索的诉求。之所以学界有时会强调哲学是一个复数的概念,只是因为哲学往往会讨论某些开放性的事物,看待这些事物的角度不同,方才会产生了多种多样的看法,但这并不妨碍哲学所追求的普遍真理仍是单数。从这一意义上来说,我们确实应当如李若晖所说,不能完全按照西方框架来建构中国哲学自身的体系,但这并不意味着我们要拒绝某些西方哲学中所揭示的普遍性知识,这些普遍知识非但不会掩盖中国哲学真正珍贵的东西,反而更能彰显中国哲学中宝贵的内容。

其实,任剑涛便指出,李若晖虽然倡导揭示中国哲学的独特性,但他在具体写作中也并未拒绝西方哲学的帮助,李若晖在书中对西方的逻辑方法便多有接纳。可以认为,李若晖仍是在接受

一定西方哲学资源的基础上探索中国哲学的独特性问题。

## 二、寻绎古典政制的逻辑框架

本书的篇章架构也受到许多学者的关注。李若晖承认,这本新书在整合性上不够,内部未必有一套前后统一的叙述逻辑。不过,也有学者发现了书中所暗含的逻辑架构。罗传芳便指出,本书一直在阐释中国哲学中权力对思想的作用,只是这层逻辑隐而不显。如本书第三章首先叙述中国哲学中智、仁、勇如何服从于权力逻辑产生了变体;随后论述黄老思想如何服从权力逻辑,抽去了道的不可知性并与当时的政治结合;最后则分析阴阳家如何因权力逻辑将阴阳五行思想转化为了方术、讖纬。而第四章则分析了中国经学如何根据权力的需要调整自身。第五章“观念与行为”体现的也是中国思想与政治秩序之间的互动关系。

苏辉则认为,本书存在从形而上贯穿到形而下的意图,故而以重形上的道家开始,以重形下的儒家结束便颇能贴合本书的写作主旨。在这一意义上,本书以一种精巧的结构展现出了中国政制与哲人思想之间的关联,凸显中国哲人建构德性政制的内在理路。

## 三、五服与昭穆

此外,在书中具体内容上,李若晖对五服制与昭穆制的研究引起了较多讨论。赵法生指出,不少学者认为中国丧服体系中的五服制度解决了家到国的衔接问题,而李若晖则建立在对汉唐家族生活方式的考证上对此提出了异议,认为恰恰是昭穆制失序之时,五服制度方才出现,这一依赖血缘关系而构建的晚近制度导致了亲亲与尊尊之间的断裂,造成“公天下”的国家难以建立。

不过,这一论断并非毫无争议。赵法生认为,这一说法虽颇有新意,但王国维便已指出,周代制度的核心便在于嫡长子继承制,昭穆制便以这一继承制度作为基础,从这一意义上说,昭穆制也依赖于血缘关系。李若晖认为五服是非儒家的晚近制度,可能也值得商榷,儒家许多文献中确实推崇由亲至疏关系逐渐递推的伦理格局。还有,李若晖认为昭穆制度能够导致“公天下”的国家,可能也略欠考虑,昭穆制与“公天下”之间的关联仍需要进一步的讨论。

张涛则提出,五服制是一种横向关系,昭穆制是一种纵向关系,二者本不矛盾,刻意强调二者之间非此即彼的关系未必合理。至于战国前有没有五服制度,可能要对出土材料严加审视。最后,不管是昭穆制还是五服制,都主要是亲属的关系,但新近的一些研究则表明,西周对于东土的统治管理已有突破家族关系的治理方式,这种方式在古典政制中占有什么位置也是值得考虑的。

李若晖对此有所回应,他指出,五服制的依据《丧服》可能并非孔子所作,在先秦亦未实际实行。而从实际政治现实的角度来看,真正依照《丧服》维系社会关系的做法仍在汉代以后。而二者虽长期并存,至于唐宋,已经丧服独大昭穆消失,讲求“族无边际”的昭穆制已被完全忽视。而对于西周突破家族关系的治理方式,则作者已于《久旷大仪》一书中进行了讨论。

## 四、还原古典的立意

最后,任剑涛就李若晖此书的写作意图进行了评述。他认为李若晖的书立意宏大,其中一共

构筑了三重世界：一重是中西的世界，是要解释中国哲学与西方哲学究竟有什么差异；一重是神人的世界，是要为人为建构的政治体系提供本源的解释；一重是本源的世界，是要反对去本质化的政治哲学。这三重野心可能潜移默化受到了德国哲学体系化的影响，存在着贯通第一哲学与政治哲学的宏大意图。但是，德国从康德、黑格尔一直到海德格尔都陆续有过贯通第一哲学与政治哲学的尝试，最终却都失败了，仍旧继承德国哲学家的这一问题意识走下去可能未必妥当。而在具体做法上，李若晖既挑战西学，又挑战新兴中国哲学，试图依托中国古典自己建构一套新的体系，似乎也过于大胆——事实上，打通第一哲学与政治哲学在中国古代就从未成功过，李若晖试图通过还原中国哲学的做法贯通二者，在方法论上便未必合理。

任剑涛进一步指出，本书可能存在的更大的问题在于，引用文献颇为绵密，但在解释上却未必成功。本书的三重世界背后所存在的三重假设便都值得推敲。首先，本书在构建“中西的世界”时，默认了西方与中国的群体二分，便颇值得反思，如古典中国与现代中国意义已经完全不同，“西方”和“中国究竟意味着什么便需要重新考虑。其次，本书存在还原“中国哲学”原貌的志向，但在还原的是什么意义上的“中国哲学”仍未澄清清楚，本书究竟是要熔经铸子还是追求某一家子学，还需要有更为鲜明的表述。最后，在政治哲学建构上，本书试图真正建立一套政治哲学体系，这一体系又试图贯通形上观念与具体制度，便可能过于狂妄。

不过，李若晖的回应表明，他本身未必确实存在如此大的学术野心。李若晖指出，自己仅有一重野心，即探索究竟应当以何种方式理解古代，他希望的只是将中国古代思想的所有可能性都探究穷尽，以最大程度理解它而已。他恰恰没有从古典哲学中找到现代政治哲学资源，自己建立一套新政治哲学体系的宏大意图。这种对古典哲学的“借尸还魂”反而一直都是他试图回避的，他倡导：“让古典的回归古典，让现代的回归现代。”

## 五、结 语

对于中国政制与思想的关联，此前蒋庆《政治儒学》、干春松《制度儒学》等书亦有论及，但蒋氏更关注儒学对当代政治的价值，对儒学内部的具体思想研究未必入微；干氏则更关注儒学对中国社会造成的影响，其视野也较集中于近代，对中国古典哲学的政制面向尚无细致考量。李若晖则从古典文献本身出发，在具体的历史语境下还原古典哲人对于中国德性政制的思考，其气魄宏大，为中国哲学提供了一套前所未有的新视阈。

而更难能可贵的是，李若晖视野广阔，他不仅着眼儒家，亦将其余诸子纳入“古典政制”的讨论范围之内，可谓熔经铸子。这一尝试不仅凸显了道家、阴阳家独特的政制关怀，也体现了中国古典德性政制更为复杂的思想来源，从而更为立体地展现了中华政制与中华文明的根与魂。

在该讨论会中，诸多学者的论述不仅意味着对李若晖新书本身的评论，同时也代表着各学者自身的学术视角。在诸多视角的交锋之下，李若晖新书中许多隐而不彰的意图与观点得到了展现，而学理也因之愈辨愈明。读者在了解不同学者的观点以后，再对《中国哲学与古典政制》一书进行阅读，或许能够对李若晖的学理依据与写作意图获得新的理解。

（责任编辑：张 涛）

## ABSTRACTS AND KEYWORDS

### Exploring the Core Mechanism of Exchange and Learning Between Civilizations to Strengthen the International Propagation of Chinese Thought and Culture

Niu Xiping

**Abstract:** Economic globalization has accelerated the pace in which different civilizations make contact and integrate together, propelling exchange and learning between civilizations to a position of unprecedented importance. Exploring and summarizing the historical experience and lessons of this clash, as well as the exchange and integration between Chinese and other foreign cultures, the following understanding of the core mechanism and general rules of exchange and learning between civilizations can be formed: the integration and intersection on the level of thought and culture are important items; the intellectual class plays a major role; the translation and transmission of cultural classics is the core “project”; and friendly exchanges between countries are an important premise. Among the three elements that are part of civilization (or culture) – namely intellectual, institutional and material conditions – the intellectual culture plays a leading central role and is its primary contradictory aspect. It governs and permeates the other parts. Therefore, integration and intersection on the level of thought and culture is the core mechanism of exchange and learning between civilizations. Only by penetrating deeply into the thought that is the spiritual core inside a civilization; realizing the inoculation of inner “mentalities”; and overcoming “rejection reactions” through interpretations on a philosophical level, can the integration of civilizations achieve the preferred absorption of the spirit of the core classics. The integrated comprehension of civilization (or culture) is a continuously innovating process in search of commonality, that is ultimately always characterized by localization and promotes the progress and development of its society. From the perspective of cultural propagation, Chinese culture shows signs of introversion and passivity. An understanding of the core mechanism and characteristics of the propagation of civilization (or culture) tells us to fully recognize the central position and function of the propagation of thought and culture in the exchange and learning between civilizations; and to seize this main contradiction in the dissemination of Chinese thought and culture in practice, and take corresponding active measures.

**Keywords:** exchange and learning among civilizations; dialogue among civilizations; Chinese thought and culture; mechanisms for cultural propagation

### Omnipresence and Transcendence: The Metaphysical Quest of Confucianism and Its Path to Realization

Ding Weixiang, Sun Deren

**Abstract:** Words are not necessarily created to meet the needs of people’s transcendental pursuits, but these transcendental pursuits are one of the most important impetus for the development of the culture that is represented by these words. In Chinese culture, no doubt there are many differences between the two main schools of thought of Confucianism and Taoism, and their different transcendental orientations undoubtedly represent a watershed by which the two can be distinguished. As for Buddhism with its foreign origins, because of its particular path of transcendence, together with Confucianism and Taoism it forms the “three religions” (*san jiao* 三教) of Chinese culture. Therefore, the move from the “concurrence” to the “integration” of the “three religions” became the

main theme of Chinese culture since the Sui and Tang dynasties. What is called Song and Ming Neo-Confucianism is then the product and manifestation of the integration of the “three religions.” Therefore, with regards to Song and Ming Neo-Confucianism as the main substance of Chinese culture, their transcendental pursuits will undoubtedly feature the characteristics of the “integration of the three religions,” while at the same time inevitably containing the fundamental characteristics of what makes Confucianism Confucian. The metaphysical quest from Zhang Zai to Wang Yangming and its direction from “voidness and qi are assumed in each other” (*xu qi xiang ji* 虚气相即) to “the congruence of knowledge and action” (*zhi xing bing zai* 知行并在), can be regarded as typical manifestations of the Confucian transcendental pursuits and its practical implementation.

**Keywords:** omnipresence; transcendence; metaphysical quest; Confucianism; Song-Ming Neo-Confucianism; “integration of the three teachings”

### The Historical Criticism of the Theory of the Goodness of Human Nature: Review and Summary

Fang Zhaohui

**Abstract:** From past to present people have developed their criticisms of Mencius’s theory of the goodness of human nature roughly from the outset of the following seven standpoints: namely, human nature is neither good nor bad; human nature transcends good and bad; human nature contains both good and bad; human nature can be either good or bad; human nature is bad; the good and bad of human nature cannot be known; and the good and bad of human nature are not innate but nurtured. Furthermore, people have also come up with criticisms of Mencius’s method of argumentation, generally relating to the six aspects of evidential bias, circular reasoning, the confusion of hypotheticals and facts, the confusion of ideal and reality, dogmatism, and going against the true spirit of the sages. Thus the criticism of Mencius’s theory of the goodness of human nature is so abundant that it far exceeds our imagination. This also explains the historical influence of the theory of the goodness of human nature, albeit rather different from what we would expect. At present, any attempt to defend or advocate for the theory of the goodness of human nature does well not to overlook these doctrines. The purpose of this paper is not to defend any one of these theories on the goodness or badness of human nature, however, but to explain the complex nature of the theory of the goodness of human nature and other ancient Chinese theories of human nature.

**Keywords:** theory of the goodness of human nature; Mencius, human nature is neither good nor bad; human nature is bad

### Zheng Xuan’s *Commentary on the Mao Edition of the Shijing* and Sentiments of “National History”

Yuan Jixi

**Abstract:** Zheng Xuan was a specialist in classical text studies from the late Eastern Han dynasty. He was born during the turmoil and decline surrounding the period of the Eastern Han emperors Huan and Ling, and devoted himself to writing after he got embroiled in the affair of the prohibition of partisanship. The *Commentary on the Mao Edition of the Shijing* (*Mao Shi jian* 毛诗笺) is a work of his classical text studies scholarship, and can be looked at as a character sketch belonging to Zheng Xuan’s “national history” (*guoshi* 国史), from which one can surmise the integrity of his personality and political thought.

**Keywords:** Zheng Xuan; *Commentary on the Mao Edition of the Shijing*; political thought; sentiments of national history

## How to Understand Xunzi's Theory of the Evil of Human Nature

Lu Chuansong

**Abstract:** Xunzi had always been regarded as the representative of the ancient Chinese theory of the badness of human nature, but of late more and more scholars deny that Xunzi was someone who had a theory of the badness of human nature, instead proposing various new viewpoints, such as that Xunzi was someone with a theory of the uncultivated state of human nature, or a theory of human nature that is merely inclined to badness. The theory of the uncultivated state of human nature lacks substantiative textual evidence and inappropriately takes the relationship between “human nature as uncultivated” (*xing pu* 性朴) and “human nature as bad” (*xing e* 性恶) as one that is either one or the other. The theory of human nature that is merely inclined to badness has not recognized that a human nature that is related to badness inherently refers to the tendency or inclination of people to behave badly. This paper introduces the concept of “inclination” to come up with a more substantiative interpretation of Xunzi's theory of the badness of human nature. Xunzi acknowledged that people have both an inclination for badness and an endowment for goodness. Xunzi believes that “human nature is bad” (*ren zhi xing e* 人之性恶) because it has not underwent acquired effort, and the endowment for goodness is insufficient to transform the human inclination for wrongdoing out of the pursuit of selfish profit and the satisfaction of desires. The statement *its goodness is conscious exertion* (*qi shan zhe wei ye* 其善者伪也) does not say that the endowment for goodness comes from “conscious exertion” (*wei* 伪), but rather that man's noble character is derived from “conscious exertion.”

**Keywords:** Xunzi; human nature; badness; inclination

## Mencius's Theory of “Righteousness” (*yi* 义): Seeking Universal Morality in the Heart-Mind and Human Nature

Chen Qiaojian

**Abstract:** Mencius made a great contribution to the shaping of the meaning of the Confucian core value concept of “righteousness” (*yi* 义) in history. Foremost, he innovated and laid a new foundation for the traditional ethics of “obeying one's elder brothers and respecting one's elders” (*cong xiong jing zhang* 从兄敬长) and “righteousness between ruler and minister” (*jun chen zhi yi* 君臣之义), which benefited from his study of the heart-mind and human nature. Mencius was the first to give a definition of righteousness that follows from “the heart-mind of shame and disgust” (*xiu wu zhi xin* 羞恶之心) and “the heart-mind of shared approval” (*tong ran zhi xin* 同然之心), and which elucidates how the heart-mind and human nature are the source for the moral distinction between righteousness and unrighteousness. By way of preserving, nurturing, extending, fulfilling and practicing their heart-minds of shame and disgust, moral agents can stay on or return to the correct course. The heart-mind of shame and disgust and the heart-mind of shared approval are inherent and intrinsic to mankind, establishing the grounds for the universality of moral principles and moral codes. The moral judgment between righteousness and unrighteousness is always associated with the give and take of interests. The moral law of give and take is not only applied to individual matters of staying or leaving, coming and going, and accepting or rejecting, but also to public (at court or in government) and private (personal or civilian) relations, as well as to international or even intergenerational (dynastic changes) relations. As such, Mencius managed to formulate universal and absolute moral laws for all levels of inter-subjective behavior of give and take.

**Keywords:** Mencius; righteousness; the heart-mind of shame and disgust; the heart-mind of shared approval; the correct course for humanity; give and take; moral laws

**Northern Song Neo-Confucianism from the Perspective of the Heavenly Way** Zhang Xuezhi

**Abstract:** The Northern Song dynasty was the period of the origination and foundation of Neo-Confucianism. The Heavenly way forms the basic viewpoint of Neo-Confucianism and appears in different form in various systems of thought. Zhou Dunyi understood the onto-cosmological theory of “the unlimited ultimate” (*wu ji er tai ji* 无极而太极) as fundamental, comprehending the three agencies of Heaven, Earth and Man as one, and combining the *Zhouyi* and *Zhongyong* to interpret “sincerity” (*cheng* 诚) from the perspective of Heaven and Man. Zhang Zai understood the ultimately vacuous and alternately accumulative and dispersing qualities of qi as fundamental, grounding the basic concern in Confucianism about *human nature and the Heavenly way* on a realist foundation, while criticizing Buddhism and Taoism. Shao Yong constructed the *a priori* laws of the universe as the principles of statecraft, to avoid that human arbitrary artifice disturbs the natural order. The two Cheng brothers went in different directions when it comes to the method for realizing and cultivating the Heavenly way. The older Cheng focused on the whole, while the younger Cheng focused on the distinctive parts within the whole. The older Cheng was inclined to intuition, while the younger Cheng emphasized the investigation of things to exhaust their principles. The older Cheng harmoniously and happily understood and compliantly accepted humaneness as the original substance, while the younger Cheng distinguished two ways of self-restrained by means of respectfulness and the advancement of learning through the extension of knowledge. The Neo-Confucians of the Northern Song completed each of the important aspects of Neo-Confucianism, which laid the foundation for its complete integration by Zhu Xi.

**Keywords:** sincerity; ultimate vacuity; a priori laws; recognizing humaneness; the investigation of things

**The Values and Flaws of Liu Baonan's *The Correct Meaning of the Analects*** Chen Bisheng

**Abstract:** An important contribution by Qing dynasty scholarship has been to revisit the Han era commentaries and come up with new interpretations of them, which is why it got the name “Han learning” (*Hanxue* 汉学). The Qing scholars all gave new explanations of the *Thirteen Classics*, with Liu Baonan's *The Correct Meaning of the Analects* (*Lunyu zhengyi* 论语正义) being representative for the new interpretations of the *Analects*. Before Liu Baonan, Qing scholars had already almost exhaustively discussed the compilation of scattered Han commentaries of the *Analects*, and Liu's *Lunyu zhengyi* made an extremely careful selection from these Han commentaries. But his most important contribution was to unearth from all the books that quote from the *Analects* the “old Han readings” (*Han ren jiu yi* 汉人旧义). The Dunhuang excavated manuscripts of the 20th century revealed that Liu's “old Han readings” and the newly excavated explanations, for the most part, are a complete match. Meanwhile, a major problem with Liu's *Lunyu zhengyi* is the large number of references to arguments taken out of masters literature and histories from the pre-Qin and Han dynasty periods for the interpretation of the sayings of the *Analects*, leading to specious and ambiguous explanations. For those of us reading the *Analects* today, Liu Baonan's *Lunyu zhengyi* is one of the most important commentaries to consult, but only by having a clear view of its strength and weakness can we get a better understanding of the gist of the *Analects*.

**Keywords:** Liu Baonan; *Lunyu zhengyi*; Han learning; old Han readings

## The Concept of “Sainthood Within and Kingliness Without” from the Perspective of the Integration of the Three Teachings: On Liang Qichao’s Interpretation of Zhuangzi and His Aesthetics of Personality by Way of Confucian and Buddhist Thought

Wang Yingna

**Abstract:** Liang Qichao objected to Hu Shi using Western methodology to discuss the *Zhuangzi*, since they are not of the same kind, whereas there is conformity between Confucian and Buddhist ideas and the content of the *Zhuangzi*. He relied on interpretations of the *Zhuangzi* in Confucian and Buddhist thought as his method for explaining the idiosyncrasies of the concept of “sainthood within and kingliness without” (*nei sheng wai wang* 内圣外王). This was the result of his reflection on Eastern and Western culture, and contains his ideal of an aesthetics of personality that he wanted to reshape. Where the aspect of sainthood within is concerned, drawing on Buddhism he came up with the ontological substance of the “true self” (*zhen wo* 真我), and in his embodied understanding of it inherited and perfected his idea of “the Way” (*dao* 道) as substance, for which he used Buddhist explanations of Laozi. As for the aspect of kingliness without, he not only drew on Buddhist principles, but also emphasized integrating Confucian thought into the practical “actuality” (*xian jing* 境) of the “true self,” thus further opening the practical dimension of the *Zhuangzi* in reality, to highlight the idiosyncrasy of the Chinese cultural spirit.

**Keywords:** *Zhuangzi*; Confucianism; Buddhism; Liang Qichao

## Nature and Principle, Mind and Nature, and Nature and Disposition: Mou Zongsan’s Criticism of and Reflection on Cheng Yi and Zhu Xi’s Explanation of Inner Balance and Outer Harmony

Zhao Fasheng

**Abstract:** Cheng Yi’s “Nature is Principle” opened up the orientation towards the Neo-Confucian transformation of the explanation of nature and destiny found in the *Doctrine of the Mean* (*Zhongyong* 中庸). But his interpretation of “existing in the inner ballance” (*zai zhong* 在中) as the inner balance that has not been expressed yet, indicates that he still has not fully connected the principles of Neo-Confucianism with the conception of the inner balance and outer harmony of the *Zhongyong*. This laborious work would not find completion until Zhu Xi. Mou Zongsan thought that Cheng Yi’s view on the inner balance and outer harmony fails to grasp the heterogeneous and transcendental internally balanced substance, while Zhu Xi’s view of the inner balance and outer harmony is characterized by both a dichotomy of principle and qi, as well as a threefold dichotomy of mind, nature and disposition, which are equally incompatible with the theory of single origination that is the outlook of the Mind Learning school. This paper holds that Zhu Xi and Mou Zongsan, from their standpoints grounded in the Neo-Confucian schools of Principle Learning and Mind Learning, respectively, differed in their creative interpretations and reconstructions of the thought of the *Zhongyong*, both of which, however, are incompatible with the authentic meaning of that text. Only the theory of the single origination of nature and disposition that is established on the foundation of the civilization of ritual and music, is the original meaning of the conception of the inner balance and outer harmony as found in the *Zhongyong*.

**Keywords:** the inner balance and outer harmony; nature and principle; mind and nature; nature and qi; nature and disposition; embodied realization through inverse awareness

## “Like Loving a Lovely Sight”: Knowledge and Action in Chinese Philosophy

Bryan Van Norden; Wu Wanwei and Chen Jinhua, trans.

**Abstract:** The Confucian classic the *Great Learning* (*Daxue* 大学) argues that one should love the

good “like loving a lovely sight” (*ru hao hao se* 如好好色) and hate evil “like hating a hateful odor” (*ru wu e chou* 如恶恶臭). The substantive content of these metaphors is that our love of the good and our hatred of evil should appropriately combine cognition and motivation. In the case of “hating a hateful odor,” the spontaneous connection of our recognition of an odor as disgusting and our repulsion toward it is clear. But what about “loving a lovely sight”? I argue that this phrase does not refer to something like our fondness for a particular shade of a colour nor does it refer to our appreciation of a work of art like the Mona Lisa. Instead, the phrase refers to our erotic desire for an attractive person. Zhu Xi regards this combination of cognition and motivation as the ultimate goal that we seek in the process of ethical cultivation. In contrast, Wang Yangming believed that these metaphors described the spontaneous combination of cognition and motivation that all humans experience regarding morality from the very beginning. In the language of Anglo-American ethics, we would say that Wang is an advocate of “motivational internalism,” for whom genuinely recognizing something as good entails being appropriately motivated to pursue it, whereas Zhu advocates a form of “motivational externalism.”

**Keywords:** Confucianism; Zhu Xi; Wang Yangming; metaethics; virtue ethics; comparative philosophy

### A Brief Discussion on Matsunaga Shōeki's *Headnotes to Collected Annotations on the Shijing*

Zhang Xiaomin, Tai Hang

**Abstract:** Due to the special nature of the educational model of popular private education in Edo Japan, Matsunaga Shōeki's *Headnotes to Collected Annotations on the Shijing* (*Toushu Shijing jizhu* 头书诗经集注) is representative as a typical specimen of the literary ecology of the study of Zhu Xi's interpretation of the *Shijing* in the early Edo period. Shōeki's *Toushu Shijing jizhu* supplements Zhu Xi's annotations through the method of “headnotes” (*toushu* 头书), by adding new comments and citing a great deal of Chinese texts to explain proper names, rituals and allusions to historical events. This shows the distinct character of this book as a teaching aid, as well as fully demonstrates the authoritative status of Zhu Xi-learning in Japan. It should be noted that, from the master copy book in eight volumes named “Collected Annotations of the *Shijing*” (*Shijing jizhu* 诗经集注), to the annotated content that is mostly related to Ming dynasty period *Shijing* studies, it is obvious that the master copy chosen by Matsunaga Shōeki should be the Ming dynasty *Collected Commentaries to the Odes* (*Shi jizhuan* 诗集传). This to a certain extent reflects the emphasis given in the early Edo period to Ming dynasty *Shijing* studies, and also provides us with a new perspective to observe the Ming dynasty classical text studies of the *Shijing* of roughly the same period.

**Keywords:** Matsunaga Shōeki; *Headnotes to Collected Annotations on the Shijing*; Ming dynasty *Shijing* studies; Japanese *Shijing* studies

### The Transformation and Innovation of the Confucian Classics System: A Review of *The Study of the Four Books and Neo-Confucianism in the Song Dynasty*

Liu Wenpeng, Yin Hui

**Abstract:** The Neo-Confucianism of the Song dynasty has always been the focus of academia. The book *The Study of The Four Books and Neo-Confucianism in the Song Dynasty* (*Songdai Sishu xue yu lixue* 宋代《四书》学与理学), co-authored by Professors Zhu Hanmin and Xiao Yongming, proceeding from the interaction between Neo-Confucianism and the canonical text of the *Four Books*, explores the formative, developmental and completed dual evolution of Neo-Confucianism and the study of the *Four Books*. Moreover, this book does not just stop at clarifying the body of knowledge on Neo-Confucianism and

the study of the *Four Books* but also fixates on the wide horizon of how the classics system of “Neo-Confucianism and the study of the *Four Books*” affected and shaped Confucian humanistic beliefs and the Chinese system of civilization. This is of great significance for advancing the understanding of the formation of Chinese civilization and strengthening the construction of Chinese thought and culture at present.

**Keywords:** the *Four Books*; Neo-Confucianism; new classics system; Confucian system of civilization

### **The Way of Transformative Education Is Connected by One: After Reading Li Jinglin's *Further Explanation of Educational Confucianism***

Cui Xiang

**Abstract:** As a kind of knowledge closely related to the existence of human beings, philosophy uses a personalized style to express universal concepts. Therefore, for many years, Li Jinglin has continuously advocated that Confucianism should adhere to itself as the research direction of philosophy or metaphysics, in order to construct from the integral and consistent aspects inherent in the traditional classics a philosophical form that truly belongs to contemporary China, and reshape the subject consciousness of Chinese culture. Different from previous works of Chinese philosophy, Li Jinglin's new book *Further Explanation of Educational Confucianism* (*Jiaohua Ruxue xushuo* 教化儒学续说) does not focus on the history of philosophy or the interpretation of the classics. What it repeatedly devotes its attention to is first, to give a philosophical response to the most central and most acute problems of belief construction and the cultural anxiety of our current era by providing a blueprint for thought and a means for practice; and second, to emphasize that Chinese philosophy should establish a unique methodological consciousness, using this to get rid of all doubts about the legitimacy of Chinese philosophy.

**Keywords:** belief construction; cultural anxiety; methodology

### **The Political Dimension of Chinese Philosophy: Proceedings of the Seminar on *Chinese Philosophy and Classical Political Institutions***

Bei Chengxi

**Abstract:** On the afternoon of 15 October 2020, a seminar on Professor Li Ruohui's new book, *Chinese Philosophy and Classical Political Institutions* (*Zhongguo zhexue yu gudian zhengzhi* 中国哲学与古典政制), was held in Beijing. Firstly, Li Ruohui's careful examination of the characteristics of Chinese philosophy itself provided a new way of thinking about how to understand Chinese philosophy in a way that is closer to the classics themselves, and led the participants to reflect more on the legitimacy of modern Chinese philosophy and where it should go. Secondly, the author develops a well-designed logical framework for classical philosophy and political institutions, reflecting the author's intention to bridge the metaphysical and the physical. Subsequently, Li Ruohui's new interpretation of the feudal *Wufu* 五服 and patriarchal *Zhaomu* 昭穆 systems breaks with many traditional understandings of the ritual system and deserves scholarly attention. Finally, the author does not seek to “revive the soul” of classical philosophy, but to reveal the original face of classical philosophy, and this attitude constitutes the deeper meaning of the book. The book presents the multiple facets of classical Chinese thought in a three-dimensional manner. Through a detailed examination of classical texts, the book sheds new light on the connections between Chinese philosophy and classical political systems.

**Keywords:** Chinese philosophy; virtuous political system; melting classics into private books; sageliness within and kingliness without

(英文编辑:袁 艾)

# 《国际儒学(中英文)》2021 年总目录

(括号内数字依次为期数,页码)

## 传承弘扬中华优秀传统文化 促进世界文明交流互鉴

——《国际儒学》发刊词 …… 刘延东(1,1)

## 世界因儒学滋润而更加美丽

——《国际儒学》发刊词

…………… [日]福田康夫著 王 敏译(1,3)

题词 …… 杨振宁 [加]叶嘉莹 戴 逸 张岂之

王 蒙 [法]拉法兰 曲 星(1,4)

经学献辞 …… 刘家和谐 佟 雪整理(1,11)

天地信仰与儒家的普世道德 …… 李存山(1,21)

儒学与诠释 …… 景海峰(1,28)

朱子论羞恶 …… 陈 来(1,38)

宋元变革视域下的江南儒学 …… 王瑞来(1,49)

## 回顾劳思光及其双重结构的“内通文化”哲学

…[美]安乐哲著 赵媛媛 [美]田凯文译(1,62)

## 会通与知类:唐文治与曹元弼“经教”法要初探

…………… 邓国光(1,73)

## 格局·眼光·胸襟·气象

——袁行霈访谈录

…………… 袁行霈 程苏东 孟 飞(1,80)

## 政治、人文与乡土

——当代儒学前景的思考 …… 何怀宏(1,87)

## 精神突破与教化模式

——沃格林中国文明分析的三个遗留问题

…………… 唐文明(1,93)

## 古今中西视域中的“儒学复兴”

——对新世纪儒学研究的观察与反思

…………… 李 梅(1,115)

“温柔敦厚”与华夏审美心理 …… 袁济喜(1,126)

## 儒家经典与古代小说关系窥管

——以《聊斋志异》为中心 …… 赵伯陶(1,139)

## 文艺研究之旧途径 儒家文化之真精神

——徐振贵《戏曲与儒学之缘》札记 …… 孙羽津(1,156)

## 明清文化变局的经学、科举根源

——评艾尔曼《经学·科举·文化史:艾尔曼自选集》 …… 贝承熙(1,159)

孔子的行旅生活与儒学的交往理念 …… 王子今(2,1)

试论孟子心性论哲学的理论结构 …… 郑 开(2,10)

“一是皆以修身为本”:家国天下的个体递归

…………… 任剑涛(2,27)

## 中国传统的“合法统治类型”:伦理政治

…………… [德]杜 崙(2,49)

分析儒家文化系统的知识论策略 …… 黄光国(2,68)

## 仁爱与近现代东亚世界的大同思想

——以康有为、朴殷植、小岛祐马为核心的讨论

…………… 翟奎凤 王杏芳(2,86)

新加坡的《儒家伦理》教材 …… [新]梁秉赋(2,95)

## 中国音乐教育哲学溯源

——周孔乐教文化传统中的理论建构

…………… 修海林(2,105)

“诗可以兴”:孟子诗教的人性教育方法及其现代意义

…………… 高海波(2,119)

《朱子家礼宋本汇校》与吾妻重二的《朱子家礼》研究

…………… 朱杰人(2,137)

## 自然与僭政

——评普鸣《作与不作》 …… 何青翰(2,145)

## 异文背后的学术因缘

——新校订本《清代学术概论》读后小记

…………… 郑凌峰(2,153)

## 传承弘扬中华优秀传统文化 促进世界文明交流互鉴

——《国际儒学》创刊发布会在京举行 ……(2,162)

题词 …… 滕文生 袁行霈 徐庆平 吴为山(3,1)

“礼仪之邦”:概念、历史和机制

…………… 杨 华著 范云飞整理(3,5)

孔子“礼教”面面观 …… 王齐洲(3,19)

## 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(3,34)

## 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(3,44)

## 设论体与儒家思想:汉代贤人矢志之赋的另一种体式

…………… 苏瑞隆 刘奕阳(3,66)

## “仁熟”与“诗熟”

——儒学视域下方回诗学观的建立与阐释

…………… 李延欣(3,81)

## “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(3,89)

## 中国经学的守正创新与人文精神

…………… 杨庆存 郑倩茹(3,100)

## 儒家文明发展的时代问题

…………… 黄玉顺(3,110)

## 张载关学人文精神的当代启示

…………… 陈金锋 刘学智(3,113)

## 马克思主义与儒学会通视野下的中国式抗疫

…………… 邹晓东(3,117)

## 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(3,125)

## 张謇的中西文化观

…………… 梁林军(3,133)

## 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(3,143)

## 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(3,152)

## 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(3,157)

## 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(3,161)

## 推进文明对话包容 加强全球合作共赢

——在中国(曲阜)国际孔子文化节暨第七届尼山世界文明论坛上的致辞

…………… 刘延东(4,1)

## 探索文明交流互鉴核心机制 加强中华思想文化国际传播

…………… 牛喜平(4,4)

## 遍在与超越:儒家的形上追求及其实现路径

…………… 丁为祥 孙德仁(4,14)

## 古今学者对性善论的批评:回顾与总结

…………… 方朝晖(4,26)

郑玄《毛诗笺》与“国史”情怀…………… 袁济喜(4,60)

如何理解荀子的性恶论…………… 路传颂(4,71)

## 孟子“义”论:在心性中寻求普遍道义

…………… 陈乔见(4,79)

天道视域中的北宋理学…………… 张学智(4,95)

刘宝楠《论语正义》的得与失…………… 陈壁生(4,104)

## 三教融合视阈下的“内圣外王”

——论梁启超以儒、佛思想解庄及其人格审美理想

…………… 王英娜(4,113)

## 性理、心性与性情

——牟宗三对程朱中和说的批评及其反思

…………… 赵法生(4,127)

## 如好好色:中国哲学中的知与行

…………… 万百安著 吴万伟 陈进花译(4,138)

## 日本江户时期《诗经》学窥管

——松永昌易《头书诗经集注》谏论

…………… 张小敏 邵航(4,143)

## 儒家经典体系的转化与创新

——评《宋代〈四书〉学与理学》

…………… 刘文鹏 殷慧(4,148)

## 教化之道 一以贯之

——李景林《教化儒学续说》读后

…………… 崔翔(4,153)

## 中国哲学的政制之维

——《中国哲学与古典政制》研讨会纪要

…………… 贝承熙(4,158)