

# 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 張邕之

## 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

## □ 儒学通论

- 儒学与中华法系及其现代化关系研究 ..... 郝铁川( 1 )  
“新青年”为什么用科学批判儒学 ..... 张春光(19)

## □ 笔谈

儒学与人类共同价值

- 仁与人类共同价值 ..... 陈 来(30)  
儒家经典的美育价值及其当代意义 ..... 刘跃进(32)  
感受儒家思想方法论的永恒魅力 ..... 黄朴民(34)  
“生生不息”与人类共同价值..... 舒大刚(38)

## □ 儒学讲堂

现代人如何读《论语》

- 兼论《论语》中的生命哲学..... 张文修(42)

## □ 古典儒学研究

太极果非重要乎？

- 接着陈荣捷说..... 方旭东(54)

反复论辩的“重言”及其他

- 儒道会通视野下的《庄子》校读三题 ..... 解志熙(65)

- 民赖以生：戴震法理学的民生取向 ..... 喻 中(78)

□ 对话

《中国哲学元理》的“中国的哲学”

——张立文访谈录……………张立文 李勇强(92)

□ 专题研究

“孔颜乐处”的古今建构

孔门乐境的内在张力及其融释

——《论语》首章义疏……………欧阳丽雯 李旭(103)

虽柔亦刚：“孔颜乐处”的近代旅行……………余露(112)

“孔颜乐处”与中国哲学主体性的建构

——以李泽厚“中国哲学登场”二论为线索……………王江涛(121)

□ 世界儒学研究

近世日本的相对化思想

——儒学与兰学的比较考察……………王歆昕(129)

“世界四圣”框架下的日本孔子观：基于对和辻哲郎的症候式分析

……………刘幸 袁斯渝(138)

□ 英文专栏

Li Zehou and the Concept of Free Will……………Jana S. Rošker(143)

# INTERNATIONAL STUDIES ON CONFUCIANISM

Vol. 2 No. 2 (Sum 6) 2022

---

## CONTENTS

|   |                                  |
|---|----------------------------------|
| A Study on the Relationship between Confucianism and Chinese Legal System<br>.....  | Hao Tiechuan ( 1 )               |
| Why Did the “New Youth” Criticize Confucianism with Science .....   | Zhang Chunguang ( 19 )           |
| Benevolence and Universal Human Values .....  | Chen Lai ( 30 )                  |
| The Aesthetic Values of Confucian Classics and Their Contemporary Significance<br>.....   | Liu Yuejin ( 32 )                |
| The Eternal Value of the Confucian Way of Thinking .....  | Huang Pumin ( 34 )               |
| Ceaselessly Proliferating and Universal Human Values .....  | Shu Dagang ( 38 )                |
| How Modern People Read the <i>Analects</i> ; On the Philosophy of Life .....  | Zhang Wenxiu ( 42 )              |
| Isn't the Great Ultimate Important After All? A Further Study after Wing-tsit Chan<br>.....   | Fang Xudong ( 54 )               |
| The Repeatedly Debated “ <i>chong yan</i> 重言” and Other Things; Three Issues in Reviewing and<br>Revising the <i>Zhuangzi</i> from the Perspective of a Comprehensive Understanding of Confucianism<br>and Daoism ..... | Xie Zhixi ( 65 )                 |
| People's Livelihood Orientation of Dai Zhen's Jurisprudence .....   | Yu Zhong ( 78 )                  |
| <i>Chinese Meta-Philosophy's</i> “Philosophy of China”: An Interview with Zhang Liwen<br>.....  | Zhang Liwen, Li Yongqiang ( 92 ) |
| The Internal Tension of the Ideal Happiness of Confucius's Disciples and Its Resolution;<br>An Explanation of the First Chapter of the <i>Analects</i> .....  | Ouyang Liwen, Li Xu ( 103 )      |
| Soft yet Firm; The Modern Journey of “Confucius's and Yanzi's Happiness” .....  | Yu Lu ( 112 )                    |
| Confucius's and Yanzi's Happiness and the Subjective Structure of Chinese Philosophy;<br>Taking Li Zehou's Two Discussions on “the Emergence of Chinese Philosophy” as a Guideline<br>.....                             | Wang Jiangtao ( 121 )            |
| Thought of Relativism in Edo Japan; A Comparative Discussion of Confucianism and Western Learning<br>.....  | Wang Xinxin ( 129 )              |
| Japanese Understanding of Confucius under the Framework of Four Great Saints of the World;<br>An Analysis of Tetsuro Watsuji's <i>Confucius</i> .....   | Liu Xing, Yuan Siyu ( 138 )      |
| Li Zehou and the Concept of Free Will .....   | Jana S. Rošker ( 143 )           |

· 儒学通论 ·

# 儒学与中华法系 及其现代化关系研究

郝铁川

**摘要:**中华法系中的法典不是学界长期认为的以儒学为核心,而是以肇始于法家的“三纲”学说为核心,把儒家相对制约的君臣、父子、夫妻关系变成绝对单向的服从关系。这样的法典是君主专制政治发展的产物。儒学对中国古代法制的影响,主要表现为法官价值观念、选任方式及其审案方法均以儒学为基础。中国特色社会主义法治的一些内容表明,儒学在今天的中国法治现代化中可以根据时代要求而进行创造性地转化,它是形成中国特色法治的历史文化资源。

**关键词:**中华法系; 法典法家化; 法官儒家化; 儒学创造性转化

**作者简介:**郝铁川,杭州师范大学沈钧儒法学院(杭州 311121)、华东政法大学(上海 200042)

所谓法系,主要是按照法律的特点和历史传统对各国法律进行分类的一种方法。学术界一般认为世界上的法系有英美法系、大陆法系、中华法系、印度法系、伊斯兰法系等五大法系。中华法系是世界五大法系之一,与其他四大法系皆以宗教为背景不同,中华法系建立在以人为本的基础之上,不但对古代中国及其东南亚一些国家产生了很大影响,而且对今日中国法治特色的形成也产生了推动作用。

儒学作为中国汉代以降历代王朝的法定指导思想,不可能不对中华法系产生重大影响。长期以来,占居学界主导地位的看法是:虽然中国古代的法典出于法家之手,但自西汉武帝采纳董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的建议之后,原本法家化的法律在汉唐间经历了一个儒家化的过程,到了唐朝制定《唐律》之后,法律儒家化的任务已经完成。20世纪90年代,我在《中华法系研究》一书中率先对此提出质疑,从立法、执法和守法三个角度,提出了中华法系的三个特点,即:法典的法家化、法官的儒家化和大众的道教化。<sup>①</sup>此论一出,随即在学界腾起波澜,赞成者有之,反对者亦有之,迄今仍然不息。在过去的二十年里,我对与我商榷的观点未置一词,今日经过一番沉淀,略作回应。

## 一、中国古代法典的根本指导思想是法家而非儒家

任何一部法典都是其时代政治关系、经济关系和民族精神等方面的积淀。三者之中,对法典

<sup>①</sup> 郝铁川:《中华法系研究》,上海:复旦大学出版社,1998年;《中华法系研究》(增订本),北京:商务印书馆,2021年。

影响最大的是社会政治关系,因为法律毕竟是统治阶级意志的体现。法治当中有政治,没有脱离政治的法治。每一种法治形态、法治模式、法治道路背后都有一套政治理论、政治逻辑、政治立场。<sup>①</sup>中国古代的政治特点和根本要求是什么呢?是尊君卑臣,虽说有“君主民本”理念,但民本没有转化为民主。一部中国政治史,就是君主集权史。根据笔者的研究,夏商周三代的国家政体是宗法贵族君主制,战国至元的国家政体是君主宰相制,明清是君主独断制。<sup>②</sup>古代政体发展的规律就是相权愈来愈弱,乃至被废;君权愈来愈强,乃至个人独断。

君主专制的国家政体,就必然要求相应的政治理论和法律制度。董仲舒的“三纲五常”就是君主专制的政治理论,“三纲”是核心,“五常”是辅助;“三纲”中的“君为臣纲”是核心,“父为子纲”“夫为妻纲”是辅助。无可否认的是,“三纲”正是古代法典的根本指导思想。

在君臣、父子、夫妻三者关系的立论中,儒家和法家的根本区别,就在于前者认为三者关系是相对的,而后者认为三者的关系是绝对的。汉代三纲学说实即来源于法家。《韩非子·忠孝》载:“臣事君,子事父,妻事夫,三者顺则天下治,三者逆则天下乱,此天下之常道也。”韩非最反对孔子把君臣父子的关系解释为相对性的关系,认为那样是鼓励臣民犯上作乱。如舜之放父(瞽瞍),汤、武之弑君(桀、纣),都是万万不可以为训的。他说:“父之所以欲有贤子者,家贫则富之,父苦则乐之;君之所以欲有贤臣者,国乱则治之,主卑则尊之。”韩非在君臣、父子之外又将夫妇关系纳入尊卑的系统之中,这是和他一向轻视妇女的思想分不开的。他在《亡徵》篇中一则曰:“男女无别,是谓两主;两主者,可亡也。”再则曰:“女子用国……可亡也。”他在《六反》篇中提及当时杀女婴的恶习,不但毫无同情的表示,而且还解释为当然。他说:“父母之于子也,产男则相贺,产女则杀之。此俱出父母之怀衽,然男子受贺,女子杀之者,虑其后便,计之长利也。”

“三纲”说之由韩非发其端,决不是偶然的。他在《五蠹》篇中曾说:“君之直臣,父之暴子。”又说:“父之孝子,君之背臣。”他因此认为公私相背,事君事父难以并存。这一点在表面似与《忠孝》篇兼言忠孝有矛盾。有人因此怀疑《忠孝》篇不出韩非子之手。但正如余英时在《反智论与中国政治传统》一文中揭示的那样,《忠孝》篇旨在驳孔子“未知孝悌忠顺之道”,与《五蠹》篇并无真正的冲突。这种辨伪是无根据的。《忠孝》篇所言是一般正常的情况,所以要普遍地维持尊卑上下之分。《五蠹》篇所言是非常的情况,事君(公)事父(私)不能兼顾。在这种情况下,韩非当然主张“破私立公”。儒家也早就遭遇到这个“公私不能兼顾”的难题。孔子主张“父为子隐,子为父隐,直在其中”。孟子认为舜为天子,而瞽瞍杀人,则舜当弃天下,“窃负而逃”。这种办法是否合理是另一个问题,但显然表示原始儒家不愿意轻易牺牲“孝”来成全“忠”。后来儒家在忠孝不能两全时提出了“移孝作忠”甚至“大义灭亲”的主张,那正是接受了韩非《五蠹》篇的理念,也是儒家法家化的一种结果。

董仲舒《春秋繁露·基义》曰:“王道之三纲,可求于天”,“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴。”此“三纲”学说直接源于韩非子,只不过是董仲舒又以天道的阴阳关系为三纲作了论证。尽管人们一般都把董仲舒视为儒家,但关于他的三纲学说,人们莫不认为来自法家。正因为董仲舒吸取了法家、黄老、阴阳家思想,学说驳杂,所以他不被后来的儒家视为孔孟之道的传人,唐韩愈和宋明诸儒都持这种看法。近代更有余

① 中共中央文献研究室编:《习近平关于全面依法治国论述摘编》,北京:中央文献出版社,2015年,第34—35页。

② 郝铁川:《中华法系研究(增订本)》,第89—187页。

英时等学者直指董仲舒是外儒阴法。

### (一) 君为臣纲

三纲中最主要的是“君为臣纲”，其他两纲均从属于此纲。法家主张臣应服从君，儒家亦主张臣应服从君，区别何在呢？

第一，法家主张臣应绝对地、无条件地服从君，而儒家则主张臣相对地、有条件地服从君。法家认为，不管是昏君，还是暴君，臣都应服从。《韩非子·忠孝》云：“人主虽不肖，臣不敢侵也”，“忠臣不危其君”；儒家不是这样，孔子说：“君使臣以礼，臣事君以忠”，君主对臣若能以礼相待，臣下方能事君以忠。“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》），君要符合君道，臣要符合臣道，这里亦不是只要求臣尽其职，同样也要求君尽其道。“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》），从“和”的要求出发，臣对君要“勿欺也，而犯之”即臣下不要曲意逢君，而要敢于犯颜直谏。“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也”（《论语·泰伯》），国君贤明，则可以当官；国君昏庸无道，去当官则是可耻的。孟子进一步发扬光大了孔子的思想，他说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”（《孟子·离娄下》），还说：“欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道”（《孟子·离娄上》）。他认为“长君之恶其罪小，逢君之恶其罪大”（《孟子·告子下》），即君王有罪行，臣下加以助长，这罪行还小；君王有罪行，臣下加以逢迎，给他找理由，使君王无所顾忌，这罪行就大了。《荀子·臣道》曰：“从命而利君，谓之顺；从命而不利君，谓之谄；逆命而利君，谓之忠；逆命而不利君，谓之篡。”显然，荀子也反对一味地盲从君主。

第二，法家坚决反对臣民推翻暴君统治的正义行动，儒家则主张臣民有权利推翻无道之君的罪恶统治。韩非子认为，即使像夏桀、殷纣那样的暴君，臣下也不能谴责、诛杀。《韩非子·忠孝》云：“汤、武为人臣而弑其主、刑其尸，而天下誉之，此天下所以至今不治者也。”显然，韩非反对殷汤推翻夏桀、周武推翻殷纣的革命行动。儒家与此不同，他们主张臣下可以谏（进谏）、放（流放）和诛杀无道之君。孟子主张“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”（《孟子·万章下》），对“汤武革命”，孟子热烈赞颂。《孟子·梁惠王下》载：“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，未闻弑君也。’”《荀子·臣道》提出了“从道不从君”的主张，他说：“君有过谋、过事，将危国家殒社稷之惧也，大臣父兄，有能进言于君，用则可，不用则去，谓之谏；有能进言于君，用则可，不用则死，谓之争；有能比知同力，率群臣百吏而相与强君、矫君，君虽不安，不能不听，遂以解国之大患，除国之大害，成于尊君安国，谓之辅；有能抗君之命，窃君之重，反君之事，以安国之危，除君之辱，功伐足以成国之大利，谓之拂。”荀子也强调诛伐暴君的合法性，称颂汤武诛杀桀纣“若诛独夫”。

总之，儒家认为对君主主要加以区分，对贤君要忠；对暴君则不但不要忠，而且还要勇敢地将他们诛杀。法家对君主则不论贤愚，一律都要求绝对服从。

那么，历代法典究竟是采取了儒家的主张，还是采取了法家的主张呢？答案显然是后者。因为没有任何一部古代法典对君主作过贤君、暴君的区分，也没有任何一部古代法典规定过臣下可以诛杀暴君。儒家提出的君主“修身、齐家、治国、平天下”的主张不曾在任何一部古代法典中得到体现。

## (二) 父为子纲

父为子纲的内容就是儿子应对父母竭尽孝道。儒家提倡孝,此为人所周知。但法家同样讲孝,《韩非子》即有《忠孝》篇,言孝道:“孝子不非其亲”,“孝子之事父也,非竟取父之家也”。那么儒家之“孝”与法家之“孝”有什么区别呢?

第一,儒家讲孝,是与“父慈”相对应的,也就是说对“父”也提出了一定的要求;法家讲孝,则对“父”没有什么要求,单方面地要求“子孝”。孔子说:“父父、子子”,父要尽父道,子方能尽子道。《礼记》曰:“父慈、子孝。”《荀子·君道》曰:“请问为人父?曰:宽惠而有礼。请问为人子?曰:敬爱而致恭。”这一切都表明,儒家并不一味地单方面要求“子孝”,而放弃对父的要求。法家不是这样,通观《韩非子·忠孝》篇,未见他对“父”有什么要求,而只是一味地要求儿子顺从父亲:“臣事君,子事父,妻事夫,三者顺则天下治,三者逆则天下乱,此天下之常道也。”

第二,儒家讲孝,强调的是从内心真诚地敬事父母,反对不辨是非,盲从父命。而法家讲孝,强调的是绝对地服从父命,提倡愚孝。孔子讲“为亲者讳”是对外而言,并非是对父母不要提意见。孔子反对盲从父命,提倡对父母进谏。“鲁哀公问于孔子曰:‘子从父命,孝乎?臣从君命,贞乎?’三问,孔子不对。孔子趋出,以语子贡曰:‘向者君问丘也,曰子从父命,孝乎?臣从君命,贞乎?三问而丘不对,赐以为何如?’子贡曰:‘子从父命,孝矣,臣从君命,贞矣,夫子奚对焉。’孔子曰:‘小人哉!赐不识也。昔万乘之国,有争臣四人,则封疆不削;千乘之国,有争臣三人,则社稷不危;百乘之家,有争臣二人,则宗庙不毁;父有争子,不行无礼;士有争友,不为不义。故子从父,奚子孝?臣从君,奚臣贞?审其所以从之之谓孝、之谓贞也。’”在这里,孔子要求儿子要做“争(诤)子”,盲从父命,不算“孝”。荀子更直截了当地提出“从义不从父”,“孝子所以不从命有三:从命则亲危,不从命则亲安,孝子不从命,乃衷;从命则亲辱,不从命则亲荣,孝子不从命,乃义;从命则禽兽,不从命则修饰,孝子不从命,则敬。故可以从而不从,是不子也,未可以从而从,是不衷也。明于从不从之义,而能致恭敬、忠信、端悫以慎行之,则可谓大孝矣。传曰:‘从道不从君,从义不从父。’”(《荀子·子道》)法家与儒家不同,法家提倡愚孝,儿子盲从父命,《韩非子·忠孝》篇曰:“孝子不非其亲”,“臣事君,子事父,妻事夫,三者顺则天下治,三者逆则天下乱”。

只言对子的要求,不言对父的要求;提倡愚孝,盲从父命,这是法家与儒家言孝的不同之处。那么,历代封建法典究竟是采取了法家的主张,还是采取了儒家的主张呢?答案显然是前者。因为历代封建法典从来都是单方面规定儿子的义务,而未曾规定其权利;从来都是单方面地规定父母的教令权、主婚权、财产权,而未曾规定其应尽的义务。把一切权利都归于父母,把一切义务都归于儿女,儒家倡导的“父慈”“从义不从父”等主张,根本未被封建法典所吸收。

## (三) 夫为妻纲

儒、法两家都主张妻子要顺从丈夫。但差别在于,儒家讲妻子顺从丈夫是有前提的,那就是《礼记》所说的:“夫义,妇听”,首先是丈夫要“义”,其次才是妻子要“听”。《荀子·君道》曰:“请问为人夫?曰:致功而不流,致临而有辩。请问为人妻?曰:夫有礼则柔从听侍,夫无礼则恐惧而自竦也。此道也,偏之而乱,俱立而治,其足以稽矣。”荀子虽未提倡妻子要做“诤妻”,但毕竟对丈夫亦提出了要求,并不是要丈夫为所欲为。而法家只讲妻子要顺从丈夫,不言丈夫应尽的义务。通观《韩非子·忠孝》篇,即可得出这样的结论。

历代法典究竟是采取了儒家的主张,还是采取了法家的主张呢?答案显然是后者。因为历朝法典都规定丈夫对妻子拥有财产权、监护权,而未规定丈夫对妻子应尽的义务,“七出”更是丈



夫的一种特权,妻子则处于无权地位;“三不去”也并非顾及妻子的权利,而是统治秩序的稳定。儒家倡导的“夫义”并未在古代法典中得到体现。

我之所以坚持古代法典的灵魂是法家学说,就是因为“三纲”是古代法典的灵魂,而“三纲”来源于法家韩非,来源于董仲舒对儒家伦理关系相对性理论的根本修正。余英时先生深刻地指出汉儒开启了法家化过程,汉代之后的儒家实际上法家化了。他在《反智论与中国政治传统》一文中指出,汉代儒学的法家化,董仲舒曾在理论上提供了重要的基础。董仲舒在第三次“贤良对策”中说:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪僻之说灭息,然后统纪可一,而法度可明,民知所从矣。”(《汉书·董仲舒传》)

我们把这一段文字和李斯建议秦始皇焚书的奏议<sup>①</sup>对照一下,便可以看出这两者在形式上多么相似。两者都是要统一思想,都是要禁绝异端邪说,都是要“上有所持”而“下有所守”。所不同者,董仲舒要用儒家来代替法家的正统,用“大一统”来代替黄老的“一道”和法家的“一教”而已。诚然,董仲舒没有主张焚书,激烈的程度和李斯有别。李斯对付异端用的是威胁,所谓“世智,力可以胜之”,董仲舒则用的是利诱,只有读儒家的经书才有官做。《汉书·儒林传》说:“武帝立五经博士,开弟子员,设科射策,劝以官禄。”这正是给董仲舒所谓“绝其道,勿使并进”做后盾的。所以尽管董仲舒“复古更化”的具体内容颇与法家有异,尽管董氏的用心也许只是希望儒家之道可以藉此机会实现,但是对于大一统的帝王来说,他的主张却同样可以收到“尊君卑臣”客观效果。

正如余先生所说,先秦儒家的君臣观在董仲舒手上经过了一番相当彻底的法家化。《春秋繁露》卷十一《为人者天》载:“春秋君不名恶,臣不名善,善皆归于君,恶皆归于臣”,“民者,君之体也;心之所好,体必安之;君之所好,民必从之”。董仲舒在这里分明是窃取了法家的“尊君卑臣”之论。《韩非子·主道》篇“有功则君有其贤,有过则臣任其罪”之语,便是董仲舒“善皆归于君,恶皆归于臣”的思想之来源,不过董氏托其说于“春秋”而已。这也是儒学法家化的一个表现。董氏《春秋繁露》中,“尊君卑臣”的议论甚多,叔孙通“人君无过举”,公孙弘“不肯面折庭争”“有不可,不庭辩之”,在这里都获得了经典上的根据。

董仲舒所要建立的尊卑顺逆的绝对秩序,根本上是儒学法家化的结果。董仲舒这样做绝非是孤立的。正如余英时先生在《反智论与中国政治传统》一文中指出的那样,董仲舒所在的那个时代的儒生都发生了由儒到法的变化。儒学的法家化并不限于汉代,它几乎贯穿了全部中国政治史。<sup>②</sup>

学术界普遍认为,自汉至唐,中国古代法律经历了儒家化的转变过程。其根据不外有三:一是出现了《春秋》决狱(又称引经释律);二是形成德主刑辅的正统法律思想;三是一部分礼进入了法典(引礼入律)。其实,在我看来《春秋》决狱并不意味着法典的儒家化,而是儒学法家化;德主刑辅只是一种思想观念,充其量是在司法领域产生了一定影响,而并未进入立法领域,亦即设

① 李斯关于焚书的奏议内容主要是:史书方面除《秦记》之外,其他六国的史书一律烧掉;《诗》、《书》、百家语除博士官收藏的以外,其他人的藏书,都集中到郡,由郡守监督烧掉;医药、卜筮、种树等科技文化方面的书不在禁止之列;如有人敢相互谈论《诗》《书》的,判处“弃市”;借古讽今者将被灭门(灭族);其他人或官吏见到而不举报的与他们同罪;令下30日后不执行的,即面额刺花,服4年筑城劳役。

② 萧公权:《法家思想与专制政体》(英文),《清华学报》新4卷第2期,1964年2月。

有法律条文化;引礼入律的“礼”,已非单纯的儒家之礼,而是法家之礼。

第一,《春秋》决狱标志着儒学的法家化。

《春秋》决狱,又称“以经断狱”“经义折狱”,是汉代董仲舒首倡的以儒家经典,主要是《春秋》的精神和事例作为审判案件的依据。其特点就是“原心论罪”,依据犯罪的动机而定罪。动机与《春秋》相背的,即使犯罪未遂也应论罪;动机纯正,即使违法,亦可从轻论处。

《春秋》决狱的实质是什么呢?亘古以来,有见识的学者都一针见血地指出,它是披着儒家的外衣,贩卖法家的货色。元代马端临论董仲舒《春秋决事比》时指出:“《决事比》之书与张汤相授受,度亦《灾异对》之类耳。(武)帝之取,以深刻为明;汤之决狱,以惨酷为忠,而仲舒乃以经术附会之……盖汉人专务以《春秋》决狱,陋儒酷吏遂得因缘假饰,往往见二传(即《公羊传》《穀梁传》)中所谓‘责备’之说、‘诛心’之说、‘无将’之说,与其所谓巧诋深文者相类耳。圣贤之意岂有是哉。”清代学者也曾指出:“《春秋》(即指董仲舒的《春秋决事比》《春秋公羊传》《春秋繁露》)近于法家。”<sup>①</sup>

汉代的法律因袭秦律,春秋决狱并没有从立法上改变律文,法典依旧是法家化的,而春秋决狱,不过是试图给法家创制的法典披上儒家的外衣。从儒学发展史来看,它是儒学法家化的表现。诚如余英时先生在《反智论与中国政治传统》一文所言:两千年来,中国知识分子所遭到的无数“文字狱”,正是根据“诛心”“腹诽”之类的内在罪状罗织而成的。追源溯始,这个“以理杀人”的独特传统是和汉儒的“《春秋》断狱”分不开的。换句话说,它是儒学法家化的一种必然的结果。

第二,统治者标榜德主刑辅是为了掩盖法律法家化的实质。

儒家提出的德主刑辅,有如下几层含义,一是德刑并用,以刑辅德;二是注重教化,以德去刑;三是恤刑慎杀、先教后刑。

我查遍历代法典,没有找到任何体现上述德主刑辅内容的法律条文。尽管唐律在《名例律》正文前面,说到“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”,但这只是说说而已,并没有贯彻在总则和分则里。在法典的实体法内容里,没有以刑辅德,以德去刑的规定;在法典的程序法内容里,也没有什么注重教化,先教后刑的规定。相反,《唐律疏议·杂律》却有“律、令无条,理不可为者”的“不应得为”规定。此条“疏议”叙述该条立法目的是:“杂犯轻罪,触类弘多,金科玉律,包罗难尽,其有在律在令无有正条,若不轻重相明,无文可以比附。临时处断,量情为罪,庶补遗阙,故立此条。”“不应得为”的处罚幅度是:“情轻者,笞四十;事理重者,杖八十。”这里没有什么先教后刑的规定,反而赋予地方官只要看不惯百姓任何行为的,都可以处以刑罚。

因此,我认为,德主刑辅只不过是儒家的一种理想,它并未被统治者真正接受,法典依旧是法家化的法典。

第三,引礼入律之“礼”是法家之礼。

汉唐间,古代法典在《法经》《秦律》的基础上,不断得到补充。“亲亲相容隐”,在汉宣帝时作为刑法原则确定下来;“八议”进入《曹魏律》;“准五服以制罪”进入《晋律》;“官当”进入《北魏律》;“重罪十条”进入《北齐律》。学术界把这些事情称为“引礼入律”,并作为古代法典儒家化的证据,其实,这是皮相之谈。

<sup>①</sup> 转引自金春峰:《汉代思想史》,北京:中国社会科学出版社,1987年,第208页。

“亲亲相容隐”“官当”“重罪十条”大多源于《法经》《秦律》。“重罪十条”即后来的“十恶”，是封建君权绝对化的反映，是法家的一贯主张。“亲亲相容隐”“官当”等皆不适用于“谋反”“谋大逆”“谋叛”。在绝对的君权面前，一切都等于零，这正是法家所追求的目标。“准五服以制罪”是法家所未论及的，但它只是处理家族内部犯罪的一种原则，与法家在绝对忠君的前提下亦注意稳定家庭秩序、亦讲求孝的思想并无矛盾之处。

另外，法家也不是一概否定礼。在春秋时期，礼和法是对立的，那时的礼是奴隶社会的礼。在战国时期，礼和法并不是对立的，而是平行的。《商君书·更法》曰：“三代不同礼而王，五霸不同法而霸……各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定，制令各顺其宜。”商鞅将礼法并称，他还是需要礼，他并不反对礼，他反对的是拘礼，主张的是“更礼以教民”。《韩非子》亦有类似的言论。因此，我们不能一见到礼，就说是儒家的。秦始皇也有一套礼仪，《史记·秦始皇本纪》记载秦始皇的泰山石刻曰：“皇帝躬圣，既平天下，不懈于治，夙兴夜寐，建设长利，专隆教诲。训经宣达，远近毕理，咸承圣志，贵贱分明，男女礼顺，慎遵职事，昭隔内外，靡不清净，施于后嗣。化及无穷，遵奉遗诏，永承重戒。”这表明秦始皇也是相当重视等级制度、伦理教化的，后来叔孙通还把它传给了汉代，使刘邦高兴地说“吾乃今日知为皇帝之贵也”。

那么，儒家之礼与法家之礼有何区别呢？主要有二：一是前者是建立在宗法血缘基础上的“亲亲”“尊尊”之礼，后者是建立在官僚制度基础上的尊卑之礼。二是前者认为君臣、父子、夫妻之间的关系是相对的，具有一定平等性，后者认为它们之间是单向的命令和服从关系。

上面从各个角度论证了中国古代法律是法家化的法律，那么，从古及今，为什么人们一直说中国古代法律是儒家化的法律呢？这是因为：在中国古代，宋儒朱熹、明儒王阳明、清儒王夫之已经觉察到历代王朝沿用的都是法家主张的一套制度，但为什么古代皇帝都总是自称儒家，讳言法家呢？我认为，原因就在于秦朝是独尊法家的，但却短命而亡，并为世人痛骂，因此就没有皇帝再愿意公开承认自己用的是亡秦的制度。但表面上排斥法家，暗地里却运用法家学说。例如，汉武帝表面上“罢黜百家，独尊儒术”，但实际上正像汉宣帝说的那样：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任！”（《汉书·元帝纪》）所谓霸（法）王（儒）道杂之，就是一方面运用法家创制的法典，另一方面表彰那些德行较高的人。一是刽子手的职能，一是牧师的职能。晋代的司马氏号称儒学大族，而晋元帝即位后第一件事便是赐韩非书给太子。明太祖朱元璋“诵洛（程）闽（朱）言，又自谓法家也”，“清宪帝（雍正）亦利洛闽，刑爵无常，益以恣难”（《太炎文录初编》卷一）。可以说，历代皇帝都惯于玩弄阳儒阴法的把戏。

近人和今人盲从古人，认为中国古代法律是儒家化的法律，一个重要原因是，近代的学术研究分工过细，搞法律制度史研究的，对法律思想史不去深钻；搞法律思想史研究的，对法律制度史不去细研，因此被古代统治者阳儒阴法的把戏迷惑了。此外，过去的许多学者不曾看到1975年出土的云梦秦简，对法家创制的《秦律》与后代法典的源流关系不甚了了。

有鉴于此，我依据新出土的秦简，从法典编纂史和法律思想史相结合的角度，重新检讨古代法律和儒家、法家的关系，得出了不同于前人的看法。当然，我认为中国古代法律是法家化的法律，这并不是说，古代法律丝毫未受儒学的影响，但我强调的是：中国古代法律的核心和主体是法家学说。熟读历史的毛泽东一针见血地指出：“百代都行秦政制。”

## 二、法官的儒家化是儒学影响中华法系的主要表现

中国古代社会的法典是法家化的法典,但中国古代社会的法官就其总体而言,却是儒家化的法官。虽然古代社会也有“酷吏”这样一批与儒家行为规范相去甚远的人,但他们在整个官僚队伍中是为数不多的。还应指出的是,汉代的酷吏和后来的酷吏是有所不同的,前者是忠于法律,后者则是玩弄法律。汉代的某些酷吏更接近于儒家的行为规范。

中国古代的官僚是否懂得法律,这个问题在学界似乎存在不同看法。龚鹏程先生在一篇文章中特意批评了那种认为官员不懂法律的观点,他说,科举考试通过的人在被吏部任用之前要学习一段法律,然后通过吏部的法律知识考试之后才能去上任。他的这个批评引起了我的高度警觉,似乎他就在批评我在拙著《中华法系研究》提出的中国古代法官儒家化的观点。为此,我开始查阅有关史料。不久,我读到了李启成教授的《中国法律史讲义》,感到这本书可以回答龚先生的批评,支持我的旧日观点。

根据李教授的阐述,随着儒学独尊地位的巩固,大约东汉中期以后,社会逐渐形成了重经卑律的风气,律令之学逐渐没落。曹魏明帝时,卫觊提出置律博士的建议,被朝廷采纳。隋初在大理寺设从九品律博士8人,明法20人,但在隋文帝开皇五年被废。唐代自玄宗以后一直在国子监下设律博士,学生员额为50名,招收对象是年龄在18岁以上25岁以下的八品九品官员子孙及庶人之习法令者,主要是为了培养具有律学知识的普通文官。到了宋代,亦设律博士掌法律教授,律学没有定员,招收的对象是官员和举人。表明官员或至少是已经科举考试通过者,再来学习律学。到了南宋,律博士和律学教育走向衰微。到元代以后,律博士不再设置。

唐宋科举中还有明法科,是读书人通过研习法律而做官的一个渠道。明法科是唐代常科科目之一。考试主要是考察应试者对律、令等成文法的记忆和理解。北宋明法科亦是科举常科科目之一,神宗时期鉴于明法科选拔之人“徒诵其文,罕通者”,废旧科明法,设新科明法。南宋高宗时期科举注重经义,废除了新科明法。唐宋时期的明法科有两个特点值得注意:第一,从考试内容上来看,明法科从不用试经,到明法通经受到鼓励,再到明法必须通经,甚至试经之比重超过试律。这反映了朝廷对“法吏通经”要求的逐步提高。也就是说,在如何养成专业司法人才这个问题上,“经”较之于“律”的地位越来越重要。如同司马光在反对设立明法科时所讲:“礼之所去,刑之所取,为士者果能知道义,自与法律冥合。若其不知,但日诵徒流绞斩之书,习锻炼文致之事,为士已成刻薄,从政岂有循良?非所以常育人才、敦风俗也。”<sup>①</sup>第二,明法科应试之人的前途不很理想,为人所轻视。由明法出身者,难以升迁高官、青史留名,只是选拔低级法律专业技术人员的渠道。在此背景下,律学被视为小道,明法科被视为下科。

唐朝表面看比较重视普通官员的法律素养。这体现在科举及第者吏部关试(释褐试)中的“试判两节”和以“身言书判”为核心的官员铨选过程中的“试判两道”上。马端临对此曾评论说:“吏部所试四者中,则判为尤且,盖临政治民,此为第一义。必通晓事情、谙练法律,明辨是非、发摘隐伏,皆可以刺乱之。”但虽然立意很好,可惜在实行过程中走了样,“今主司之命题则取

<sup>①</sup> 司马光:《起请科场礼子》,见《传家集》卷五四“章奏”,长春:吉林出版集团有限责任公司,2005年,第521页。

诸僻书曲学，故以所不知而出其所不备，选人之试判，则务为骈四俚六，引援必故事，而组织皆浮词。然则所得不过学问精通、文章美丽之士耳。盖虽名之曰判，而与吏部所试诗赋杂文无以异。殊不切于从政，而吏部所试为赘疣矣”。<sup>①</sup>

较之唐朝，宋代对普通文官的法律素养的要求似乎更近了一步。主要表现在：在关试或铨试中，唐代的拟判变成了宋代注重实际的断案；官员选拔中，唐代对明经通法的优惠政策变成了宋代法律考试的制度性规定。在皇帝提倡、尤其是把习律与做官在制度上紧密联系起来之后，北宋出现了“天下官吏皆争诵律令”的局面，法律成为北宋一般文官的必备知识和基本素质。<sup>②</sup> 宋代士大夫成为通经术、明史事、晓法律的综合型人才。明代虽然依旧要求官员要“讲读律令”，但一则难以长期严格实施，二则在科举考试中，因为强调了程朱理学的绝对正统地位，到明代中期以后更推行八股取士，律学的重要性日渐下降。本来，明清科举考试中有“判”之一目，但这类科举考试中的“判”，并非假设一项事实，使考生加以分析，并依据法律作一判决，而是以《大清律例》的门目为题，听任考生揣摩其义，然后自行拟定一事，加以判断，不需要引用条文做成具体判决。所以考生只要没有猜错题意，便可作答，无需更多的法律知识。<sup>③</sup> 就连这一点，在乾隆之后的科举考试中，“判”也被废了，在律学被视为“小道”的社会氛围中，科举中又无此项内容，尽管朝廷希望在职官员能略通律学，事实上绝无此种可能。<sup>④</sup>

因此，李启成先生认为，明清两代官员们或因满人身份，或因科举中第，或因恩荫捐纳军功等入仕任职，事先可能大多数都没能受过律学教育。他们的具体律学知识，多是通过在职历练而获得。这种历练随人际遇不同，效果亦因之而异，没能成为一种制度，不能保证所有的司法官员皆能具备相应的律学素养，而不得不倚重幕友、书差等辅助人员。<sup>⑤</sup>

从以上李启成先生的研究成果中可知，我国宋代的官员是懂得法律的，除此之外的其他朝代就很难说官员具备法律素养了。其原因，李启成先生上面已做了说明。我觉得从大环境来说，毕竟孔子的理想是建立“无讼”社会，整个儒家主张的是德治、人治、礼治。因此，关于古代官员总体上儒家化、而没有掌握法律知识的判断，是能够立足的。

中国古代社会的法官何以儒家化？他们审案有何特点？

### （一）古代的选官制度造就了法官的儒家化

汉武帝接受董仲舒的建议，“罢黜百家，独尊儒术”儒家思想从此在古代社会取得了正统地位，儒家的重要著作被定为国家的经典。不管历朝皇帝是否真的按照儒家要求去做，但他们却强迫官吏们去奉行儒家设计的行为规范。为此，他们采取了如下选官办法，以确保法官的儒家化。

#### 1. 官吏们在从政以前即已饱读儒家诗书

我国古代学校是培养和选拔官吏的重要场所，儒学则是各级学校的主要教学内容。入学读书和入仕做官紧密相联，并逐渐形成制度。在汉代，“四海之内，学校如林，庠序盈门”（《文选·班固〈东都赋〉》）。法律规定学习成绩优异者，得以为官。武帝时根据董仲舒的建议，在京师创立“太学”（因隶属太常寺，故名），由地方郡国推荐好文学、敬长上、肃政教的学生，经太常选拔入

① 马端临：《文献通考》卷三七“选举考十·举官”，北京：中华书局，1986年，第354页。

② 叶炜：《论魏晋至宋律学的兴衰及其社会政治原因》，《史学月刊》2006年第5期。

③ 张伟仁：《清代的法学教育》，见《魔镜——法学教育论文集》，北京：清华大学出版社，2012年，第22—23页。

④ 李启成：《中国法律史讲义》，北京：北京大学出版社，2018年，第226—228页。

⑤ 李启成：《中国法律史讲义》，第229页。

学,称为博士弟子员。学习内容为儒家经典,每年考试一次,成绩优异者可授予中央或地方的行政官职。汉代地方学校的设置也很普遍,经考试合格,可任郡县属吏,有的通过“征辟”“荐举”,直接进入朝做官。

晋代设国子学,为教育五品以上官僚子弟的学校,立国子祭酒、博士各一人,并置助教十五人,协助博士传授经学。晋仍然设有太学,为教育一般官员与庶民子弟的学校。国子学隶属于太学。州郡有儒林祭酒。

隋朝立有国子学、太学、四门学、律学、书学、算学等,各置博士、助教。唐代学校发达,在中央设六学两馆。六学是指国子学、太学、四门学、律学、书学、算学。六学由中央教育机构国子监负责管理,也称国学,以官僚贵族子弟为主要培养对象。两馆是指门下省设立的弘文馆和东宫设立的崇文馆,专收皇族及功臣子弟入学。六学两馆的学生统称生徒,学成合格的,或参加科举考试进入仕途,或直接送吏部铨叙官职。

宋代学校大体沿袭唐制。神宗时,根据王安石的建议,实行“三舍法”。根据学习成绩将太学分为上舍、内舍、外舍三级。外舍生两千名,由州县考选。每年一次考试,成绩为一、二等者,升入内舍。内舍生三百名,每两年会试一次,成绩优异者升上舍。上舍生一百名,经考试成绩优异者为上等,可直接领旨授官;成绩中等者,允许直接参加殿试;成绩下等者,允许参加省试,即礼部试。这种层层汰劣拔优的办法,一度成为宋代的主要选官方式。

明代学校分中央与地方两种。在中央设有国子学,后称国子监,学生叫监生。按不同程度,分高低班教学。高等班实行积分法,一年之内考试成绩优良者,即可出任官职。一般监生均可在政府部门实习吏事,三个月由所在部门考核,分上、中、下三等,上、中等报吏部候补叙用,下等留国子监继续学习。地方府县学官生员,一般需经科举才能做官。清初沿用明制,稍后国子监实行考职之制,分等录用,分别授予州县的副职。

从汉武帝开始,儒学被确立为国家的法定指导思想,官吏们必须信奉它,方可做官。所以,官吏的儒家化是不可避免的。

## 2. 儒家倡导的道德标准和行为规范是古代荐举官吏的主要依据

汉代的荐举制度规定:丞相、列侯、刺史、守相等高级官员都有向皇帝推荐人才的责任。荐举亦称察举,其科目有孝廉、秀才(东汉避讳改为茂才)、贤良文学等。孝廉初为两科,武帝令郡国举孝、廉各一人。东汉孝廉为一科,按郡国人口数规定察举名额,大致是每二十万人口察举一人。不察举或察举不实都要受处分。察举的对象主要是六百石以下的属吏或封建道德著闻及有才学的士人。汉代的察举,比较注重行为、道德。

魏晋南北朝时期,察举制度变为九品中正制。起初九品中正制也是根据士人的德行,把士人分为九等,但晋以后,专以门第高下代替了对士人道德行为的评定,失去了察举的意义。但仍间有孝廉、贤良方正、勇猛秀异等科的察举。

隋唐实行科举制,察举制近于消失。宋朝又有“保任”之制,保任是荐举的一种新形式。根据司马光的建议,荐举分为十科,如第一科叫“行义纯固可为师表科”。中高级官员,每年须于十科内举三人,于中书登记入册,以备选用。明初重荐举,太祖曾一度罢科举,专以荐举取士,其科目有聪明正直、孝弟力田、儒士、孝廉、秀才、人才等。清代选官,荐举仍是重要途径之一,“荐擢一途,得人称盛”。

### 3. 儒家经书是科举考试的主要内容,这是循吏(法官儒家化)产生的重要条件

科举制度萌芽于隋,完备于唐,延续至清。唐朝科举考试的科目主要有明经科和进士科。前者内容是考试帖经、墨义。帖经就是要考生填写儒家经文的空缺部分;墨义则要求考生默写儒家经书中有关的内容或注释。进士科的考试内容是杂文、论、策、帖经,它虽然重诗赋,但儒家经书亦为必考内容。因此不管是明经科还是进士科的考生,都必须熟知儒家经书。

宋初,明经科考试一如唐朝,到了王安石变法时才被废除。但是科目虽可废除,儒家经书的内容则须让那些未来的官僚(考生)所明晰,于是,在进士科中加入了明经科的内容,规定每次试四场,首试经大义,次试兼经大义,再试论,最后试策。并拟定儒家经书大义的格式,颁行全国。王安石变法以后,这种格式被保留下来。到了南宋,经义已有了一定的格律,明时出现了完整的八股文。

八股文的基本内容(包括题目)和作者的文章都必须以《四书》《五经》为据。明清时期的科举实际上是以前进士、明经两科的合一。虽然八股文不是科举考试的全部内容,但它是基础,论、策做得再好,八股文通不过,等于没用。因此,当时的读书人为功名利禄,埋头于《四书》《五经》,潜心研习,亦步亦趋。

不难看出,在科举考试中,儒家经书是必考内容,而且地位愈来愈重要。虽然亦间有明法科,但一是招生人数少;二是地位不高,不受人尊重;三是断断续续,不连贯。这些李启成先生前面已有阐释。开科取士主要是从制度上确保了官吏的儒家化。古代的司法和行政浑融不分,是法官者,亦可是行政官。因此,法官作为官吏队伍的一部分,其儒家化是不言而喻的。

#### (二) 儒家化法官审案的常见方式

在古代社会长达两千年的岁月里,儒家思想不仅影响了法官的人生和价值观,也影响了他们的审案方法,概括起来,有如下数种。

##### 1. 重视运用直觉思维方法

简单地说,直觉就是直接的察觉,它包括直观、直感。它是在实践经验基础上由于思维的高度活动而形成的对客观事物的一种比较迅速的、感性的综合判断。当这种判断由于在长期沉思之后出现特别迅速,因而成为一种直觉的闪现或顿悟时,就表现为“灵感”。直觉思维的基本形式是想象、猜测、假说等非逻辑思维方式。

中国古代法官习惯运用直觉思维形式审理案件,唐、宋、明、清的法律都规定,法官在审案中,应“以五声听狱讼,求民情。一曰辞听,二曰色听,三曰气听,四曰耳听,五曰目听”,也就是说,法官在审讯过程中,要注意当事人的谈吐、气色、呼吸、听觉、眼光是否正常,以此判断当事人是否有罪。“五听”源于儒家经典《周礼》。《周礼·秋官·小司寇》载:“(法官)以五声听狱讼,求民情。一曰辞听(观其出言,不直则烦);二曰色听(观其颜色,不直则赧然);三曰气听(观其气息,不直则喘);四曰耳听(观其听聆,不直则惑);五曰目听(观其眸子,不直则眊然)。”“五听”把人的表情与心理状况联系起来,有科学的一面,但其中又有随意性,易被品性差劣的法官利用。

依据被告的表情与心理状况来决定其是否有罪,就必然离不开刑讯制度。当被告不肯认罪时,法官就往往“大刑伺候”。一些冤假错案即由此产生。

##### 2. 依据儒家“神道设教”的思想,利用群众敬神畏鬼的心理,以神的所谓英明,摧垮罪犯的精神防线,查明案情

儒家拜祖先不拜神,但同时又主张利用鬼神来作为教育人们提高觉悟的辅助工具,此即“神

道设教”。清代的循吏蓝鼎元把它运用到司法实践中,使鬼神成为法官调查案情的一个工具。在《鹿州公案》记载的《幽魂对质》案中,蓝鼎元将案犯带到城隍庙中审理,城隍神是记录、奖惩一城之人善恶功过的阴间官员,在城隍庙里审讯罪犯,本身已含有以城隍神威慑罪犯的意义,而蓝鼎元又让被害人的幽魂来与罪犯对质,就更有利于摧垮罪犯的精神防线。但这与原始社会的神判和西方中世纪的宗教异端审判迥异其趣。原始社会的神判是一种野蛮人愚昧性的活动,人完全拜倒在了神的脚下,是真心实意地服从神的意旨,而神道设教与此相反,它是要神听从人的安排,依人意而行,服务于人。西方中世纪的宗教异端审判,维护的是宗教(基督教)的权威,扼杀的是世俗文明,而中国的神道设教维护的是世俗政权的权威,促进世俗文明的发展。

从元代开始,封建官吏便把一些疑难案件放在城隍庙里审理。到了明代,此风更甚。为了补救法网的疏漏,官吏们对城隍神抱有极大的期望,这在明代规定的府、州县官关于鬼神的祭文中写得十分清楚:“凡我一府境内人民,倘有忤逆不孝、不敬六亲者,有奸盗诈伪、不畏公法者,有曲作直、欺压良善者,有躲避差徭、靠损贫户者,似此顽恶奸邪不良之徒,神必极于城隍,发露其事,使遭官府,轻则笞、杖决断……重则徒、流、绞、斩,不得生还乡里。若事未发露,必遭阴谴,使举家并染瘟疫,六畜田蚕不利。”<sup>①</sup>这就是说,凡是奸邪不良之徒,阴间小神必定报告给城隍神,城隍神则尽力让罪犯的活动露出马脚,以便官府发现、制裁。如果官府尚未发现,那么城隍神就直接把瘟疫、牲畜、田蚕不利等灾难降于罪犯的家庭,代行法律的惩罚。

明代的城隍神不仅帮助法官审理疑难案件,同时还具有以皇帝监察百官的功能。朱元璋规定,地方官吏上任之前,必先拜谒城隍神,向城隍神庄严宣誓:“我等阖府官吏人等,如有上欺朝廷、下枉良善、贪财作弊、蠹政害民者,灵必无私,一体招报!”<sup>②</sup>清代地方官吏在上任前,不仅要向城隍神宣誓,而且还要在城隍庙里住上一夜,聆听城隍神的教训,向城隍神坦露心迹。直到民国以后,这一可笑的惯例才被废除。

至于清代在城隍庙审理案件的事例,那就更多了。《聊斋志异》里的“胭脂”一案、《学治臆说》中的“刘亦扬”一案、《新齐谐》中的“火烧盐船”一案,都具有代表性。一些地方县令遇到疑难案件,不去周密查访,悉心审理,而是跑到城隍庙烧香磕头,祈求城隍神协助破案。如紫阳县令陈瑾,在审理一个轻生自杀案时,不去考求百姓为何自杀,却三番五次地到城隍庙祈祷城隍神,请求它说出真情。醴泉县令裘陈佩,遇有疑狱必祷告于城隍神,甚至每次外出和回归,都要禀命于城隍神,俨若城隍为其主宰。

### 3. 调解息讼

孔子说:“听讼,吾犹人也,必也使无讼乎。”(《论语·颜渊》)朱熹《集注》谓:“圣人不以听讼为难,而以无讼为贵。”《名公书判清明集》记载了一地方官胡颖的一段话,颇能代表循吏的审案思想:“大凡乡曲邻里,务要和睦。才自和睦,则有无可以相通,缓急可以相助,疾病可以相扶持,彼此皆受其利。才自不和睦,则有无不复相通,缓急不复相助,疾病不复相扶持,彼此皆不受其利。今世之人,识此道理者甚少,只争眼前强弱,不计长远利害。才有些小言语,便去要打官司,不以乡曲为念。且道打官司有甚得便宜处?使了盘缠,废了本业,公人面前陪了下情,着了钱物,官人厅下受了惊吓,吃了打捆,而或输或赢,又在官员笔下,何可必也。便做赢了一番,冤冤相报,

① 李东阳等:《大明会典》卷九四《礼部·群祀·有司祀典下》,上海:商务印书馆,1929年。

② 高拱乾:《台湾府志》,新北:大通书局,1984年,第181—193页。



何时是了。人生在世,如何保得一生无横逆之事。若是平日有人情在乡里,他自众共相与遮盖,大事也成小事;既是与乡邻雠隙,他便来寻针觅钱,掀风作浪,小事也成大事矣。如此,则是今日之胜,乃为他日之大不胜也。”

循吏一般都强调使争讼从根本上得到解决,重视缓和、协调当事人之间的关系,这有助于更合理地处理争讼,减少社会矛盾,但也不免造成不顾是非,强行折衷裁断,阻碍了民众通过正常途径诉诸法律和国家权力以维护自身利益,使法律越来越远离社会平民,成为“青天”身后难以观照的“高悬明镜”,成为奸吏笔下随意舞弄的“生议死比”。

#### 4. 先教后刑

儒家提倡“仁政”,因此反对酷刑滥杀。孔丘说:“不教而杀谓之虐”(《论语·尧曰》),提倡先教化、后刑罚。孟轲主张“省刑罚”(《孟子·梁惠王》),斥责“重刑罚”是“虐政”的主要表现,把“杀人以政”与“杀人以梃”“杀人以刃”同样看待,甚至认为与“率兽而食人”没有什么区别。儒家的恤刑和慎杀,主要表现在按照礼义原则对于犯罪行为从宽处理。例如,孔丘主张“父为子隐,子为父隐”,“赦小过”(《论语·子路》)。同时,恤刑慎杀还基于儒家对犯罪根源的认识。他们认为由于执政者往往不能先教后刑,使民众出于无知而身陷其罪,所以应该从轻论处。民众犯罪是“上失其道”的结果,因而对刑罚的使用应该慎之又慎。

清代的循吏陆稼书完全是按照上述儒家思想来审案的。每每传唤原告、被告双方到庭,都要婉转地开导他们说:“你们原告、被告双方不是亲戚,就是故友;不是故友,就是近邻,平日都是关系十分密切的人,今天不过为了婚姻、土地、钱债之类的小事,一时不能忍耐,闹得不可开交,以致开启讼端。你们哪里知道,一件案子诉讼的兴起,还未见谁是谁非,而官府就有纸张的费用,差役就有饭食的需求,旁证的亲友也必须酬谢,这些为诉讼花费的钱早已超过了你们所争来争去的钱。况且你们还要在官府门口守候,浪费时间,荒废事业。一经官府判决,总是有输的,有赢的,从此双方变成仇敌,产业全部花尽,世代冤仇,绵延不绝,后悔也来不及了。”

凡是抓获小偷到案,陆稼书就说:“你也是有良心的人,为什么会作出这样的事?”小偷说:“小人是被贫困所逼迫。”陆稼书说:“这不难,现在最挣钱的活,莫过于纺纱织布了,并且这活人人能干。”接着,他命令仆人买来一斤棉花,让小偷坐在堂上,教会他纺纱的方法,并对他说:“你学会纺纱就放你,如果学不会,就说明你是因懒惰才去当小偷,罪要加重。”小偷都希望能赶快释放,没有一人不用心学习的,几天的工夫就学会了。陆稼书说:“这纺纱所需本钱不过一百多钱,现在几天之内,循环流传,已经赚了许多钱,除去你吃饭之外,还剩下几百钱,你回去靠干这活过日子,如果再犯罪,就决不饶恕你了。”小偷们都感动得哭泣而去,其中大多数人能够悔过自新,重新做人。其中也有些小偷再次犯罪,陆稼书就处以杖刑后,在堂上教他纺纱一个月。若是第三次犯罪,陆稼书就说:“这是不肯改悔的了。”就派两个差役挟着他急走千步,用热醋一碗灌他,等他喝到一半,让一人突然猛拍他的背,他从此就会患上咳嗽的毛病,这种毛病终身不会治愈,使他再也不能做偷贼了,仍让他纺纱度日,一直到死。

综观儒家化法官的办案方法,可以看出儒家思想在司法实践中具有如下作用:第一,儒家的民本观念,促使法官办案时,体恤民情,简化诉讼程序,减轻老百姓讼累之苦。第二,儒家重视人世伦理的基本精神,促使法官办案时,打击宗教势力。第三,在儒家宗法观念的影响下,法官办案往往牺牲人的权利,以追求和谐秩序。第四,在儒家泛道德主义影响下,法官缺乏严格的罪刑法定意识和严格的诉讼程序意识。

### 三、儒学在当代中国法治现代化中创造性转化

儒学是自然经济、宗法社会和专制政治条件下的产物,它要想在今日焕发青春,就必须根据社会主义市场经济、共建共治共享的社会治理方式和中国特色社会主义法治的要求,创造性地予以转化。实践已经表明,这一点是可以做到的。

#### (一) 古代少数民族自治传统与宪法确立民族区域自治制度的创新

世界上许多国家都采用联邦制形式来解决一国复杂的多民族共存问题,列宁对此也十分赞成。然而在56个民族共存的中国,中国共产党领导中国人民成功地走出了一条颇具特色的解决中国民族问题的道路,建立了适合中国国情的民族区域自治制度。民族区域自治制度作为解决我国民族问题的基本国策,已被《中华人民共和国宪法》确认为国家的一项重要政治制度。

中国宪法所规定的民族区域自治制度,既保留了单一制国家的优点,又吸取了联邦制国家的特点。这不但丰富了马列主义关于国家结构形式的理论,而且在世界宪法史上都是一种独创。究其原因,它与中国过去长期实行少数民族自治的历史传统具有很大关联。

儒家思想是中国古代社会的官方意识形态。在国家结构问题上,儒家一方面主张要保持一个统一的政治中心,所谓“天下有道,礼乐征伐自天子出”,后来演变成“大一统”的政治观念;<sup>①</sup>另一方面又主张对少数民族区域采取一定的自治方式。儒家经典《周礼》有这样的记载:“夫先王之制,邦外侯服,诸卫宾服,蛮夷要服,戎狄荒服。”“服者,服事天子也”(《周礼·职方式》郑玄注)。侯、卫、蛮、夷、戎狄都是服事天子的地方政权,其中侯是天子的同宗同族,卫是前朝统治者民族,蛮、夷、戎狄则是当时的少数民族。侯服、宾服、要服、荒服的区分,表明他们与天子政治上的隶属关系的轻重不同,天子对他们的臣服要求也有高低之分。

秦朝是我国第一个统一的中央集权制的传统王朝,在全国大部分地区推行郡县制,但在川西南、云贵泛称“西南夷”的少数民族地区设置“道”,则由其首领治理地方事务,中央一般不作干涉,仅派官员驻在那里进行监督。道是秦王朝境内郡县制以外的一个特殊区域。这种管理方式,可以说是开了历代封建王朝在少数民族地区实行“自治”的先河。汉代在“西南夷”少数民族地区虽然增设了郡县,但采取“因其俗以治之”的方针,选任少数民族首领为地区长官,实际上保持着一定的“自治”方式。对于北方内迁的一些少数民族,朝廷设“属国都尉”以管辖,但各族内部事务,还是由部族、部落的首领自理,都尉更多地只是行使征发、戍边等军事上的职能。

唐代产生了羁縻府、州、县的地方建置。这是专门管辖边区少数民族的带有一定自治性的地方行政单位,其行政长官均由朝廷委任当地少数民族首领充当,中央仅派员监督。到了元代,有所谓土司制度的出现,即朝廷按各少数民族首领所辖地区的大小、人口的多少,分别设置大小土司或土官,由少数民族首领担任。明代继承了土司、土官的管理方式,同时对土职的承袭、等级、考核、纳贡、征发等都制定了相应的规章,更趋于规范化。清朝在帝国主义入侵前国家空前统一,中央有理藩院,掌管蒙古、新疆、青藏等地少数民族事务,地方上有省级行政区或相当于省级的少

<sup>①</sup> 《汉书·王吉传》:“《春秋》所以大一统者,六合同风,九州共贯也。”大,重视、尊重;一统,指天下诸侯皆统系于周天子。后世因此称封建王朝统治全国为大一统。“大一统”不同于“大统一”单纯就地域统一作为理念,更多的是指在国家政治上的整齐划一,经济制度和思想文化上的高度集中。

数民族区域,官吏一般都由朝廷在当地少数民族上层人士中委任,中央仅仅派员监督而已。

纵观我国封建王朝管辖少数民族地区的历史,具有两个特点:一是比较注意采取自治方式,即所谓“以夷制夷”“以土官治土民”;二是保证朝廷在军事上的监领和守护地位。由此可知,历代封建王朝在确保中央“大一统”集权地位的前提下,对少数民族常常采用一定的自治方式。新中国也是从这一历史文化传统出发,依据马克思主义关于民族平等的理论,结合中国实际,在宪法中确立了民族区域自治制度。

## (二) 古代重视教化传统与宪法关于精神文明建设规定的创新

我国现行宪法系统地规定了社会主义精神文明建设的内容,这也是我国宪法的一个重要特色。早期的欧美资产阶级宪法着重规定国家政权组织,但对文化教育方面的内容很少涉及。后来在1918年苏俄宪法的影响下,欧美一些国家的宪法才开始规定了公民在文化教育方面的权利。但对公民的思想道德方面的问题仍未涉及。

在世界宪法史上,我国宪法规定社会主义精神文明建设是一个创举。这与我国古代素来重视教化的历史传统具有很大关系。

作为古代社会意识形态的儒家,非常重视文化教育的作用。《论语·子路》记载:“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉。’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之。’曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”这里论述的是治国的基本大纲,执政要解决三个重要问题:首先是“庶”,要有较多的劳动力;其次是“富”,要使人民群众有丰足的物质生活;再次是“教”,要使人民接受政治伦理教育,三者的先后顺序表明相互间的关系,庶与富是实施教化的先决条件,随之而来就应当抓教育建设。儒家所倡导的“德政”的最大特点,就是强调将教化作为施政的基本手段。《论语·为政》说“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”用政令来治理百姓,用刑罚来制约百姓,百姓可以暂时免于罪过,但不会感到不服从统治是可耻的;如果用道德来统治百姓,用礼教来约束百姓,百姓不但有廉耻之心,而且会纠正自己的错误,远离犯罪。

儒家非常重视理想人格的培养,孔子设想的理想人格是“君子”。《论语》中谈到君子就有一百零七次之多,诸如温、良、恭、俭、让和仁、义、礼、智、信,等等,都颇具代表性。孟子设想的理想人格是“大丈夫”,其特征是“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”。(《孟子·滕文公下》)

中国古代社会的一个显著特点,就是相当重视文化教育事业。《礼记·学记》说:“古之王者,建国居民,教学为先。”西方中世纪的一些阿拉伯国家是政治和宗教合一,而中国古代社会则是政治与教育合一,科举制度即是政治和教育合一的产物。“学而优则仕”的观念在中国历史上深入人心,因此,历代王朝莫不重视文化教育事业,从中央到地方兴办了各级官学,从天子到各级官吏都负有教化百姓的职责。

中国古代社会也非常重视道德人格的培养。历代皇帝的登位诏书,都标榜“以德治天下”“以孝治天下”。《唐律疏议》开宗明义即说:“德礼为政教之本,刑罚为政教之用。”

当然,中国古代社会重视文化教育事业的发展和道德人格的培养,和我们今天宪法所规定的社会主义精神文明有着本质的不同。然而两者之间也明显地存在着继承关系,古老的重视精神文明的传统经过社会主义核心价值观的过滤,如今已再度放出异彩。

## (三) 古代重视家庭、家族的传统与民法关于“两户”规定的创新

中国的改革开放事业是从农村实行家庭联产承包责任制开始的。因此,从某种意义上来说,中国的改革事业是从家庭做起的,接着在城市(亦包括乡村)又产生了以家庭为单位的个体工商

户。户、家庭、家族在改革开放中发挥了重要作用,这是中国十多年来改革开放的一大特色。

在西方近代民事立法史上,民事法律关系主体或规定为自然人,或规定为法人,家庭从未被规定为民事法律关系主体。而中国不管是个体工商户,还是承包经营户,它们参加民事法律活动都是以“户”的名义进行,既不同于公民,又不同于法人,属于一种特殊的民事法律关系主体。《中华人民共和国民法典》在第二章“公民(自然人)”里,专门规定了“个体工商户、农村承包经营户”(第四节):自然人从事工商业经营,经依法登记,为个体工商户。个体工商户可以起字号(第五十四条);农村集体经济组织的成员,依法取得农村土地承包经营权,从事家庭承包经营的,为农村承包经营户(第五十五条);个体工商户的债务,个人经营的,以个人财产承担;家庭经营的,以家庭财产承担;无法区分的,以家庭财产承担(第五十六条)。这是我国民法所独有的特色。

这一特色的形成,既与我国现阶段社会生产力发展水平及国情有关,又同我国历来重视家庭、家族的文化传统有密切关系。作为封建社会官方意识形态的儒家,最重视家庭、家族的功能。历代封建法典亦莫不重视家庭、家族的社会作用。

就家庭模式说,中国与西欧在早期皆存在注重血缘关系的倾向。但随着历史的发展,中西间呈现出重大差异。古代希腊的雅典通过提修斯、梭伦、克里斯提尼等一系列改革,罗马帝国经过公法和私法的区分,基本上冲破了血缘关系的束缚,废除了家族血缘制度,因此,作为血缘团体的家庭对于作为政治实体的国家的影响可谓无关大局。而中国历史上虽然也出现过商鞅变法等一系列重要改革,但都最终未能冲破血缘关系的罗网,血缘关系或家庭观念作为中国传统文化深层结构要素之一,它不仅能够抵御各种改革的冲击,而且有时不受社会形态变迁的影响,因此,作为血缘团体的家庭与作为政治实体的国家之间存在着一种密不可分的特殊关系。

就社会或国家的模式说,中国是以家庭为中心,而西欧除古代罗马帝国以家庭为中心外,多以个人或团体(如宗教团体、国家团体等)为中心。特别值得注意的是,中国以家庭为中心的社会或国家模式相对稳定地延续了几千年,它既不因外族的多次入侵而中断,也不因佛教的巨大冲击而改变。这与曾以家庭为中心的罗马帝国在日耳曼族和基督教的双重压力下趋于崩溃的情况迥然不同。西方传统社会的组织模式是个人与社会分离,甚至是对立并此起彼伏的“翘翘板式”,而中国传统社会的组织模式是从“修身”“齐家”小圈扩展到“治国”“平天下”大圈的同圆心圆式。中西社会组织之所以出现这种不同,主要是家庭方面的差异,当然,差异的根子是西方的商品经济不绝若线,而中国古代的自然经济根深蒂固。

因此,西方在民事立法方面,公民(自然人)、法人被规定为民事法律关系主体,而家庭不在其中,但在中国《民法典》里,个体工商户、农村承包经营户则以家庭形式作为民事法律关系主体出现。这种立法上的差异,显然是深层的生产力水平和文化传统的差异的反映。

#### (四) 古代性善论、“明刑弼教”传统与刑法“管制”“死缓”制度的创新

我国《刑法》在世界上独创了管制刑。管制的期限,为三个月以上二年以下。对判处管制的犯罪分子,依法实行社区矫正。被判处管制的犯罪分子,在执行期间,应当遵守下列规定:(一)遵守法律、行政法规,服从监督;(二)未经执行机关批准,不得行使言论、出版、集会、结社、游行、示威自由的权利;(三)按照执行机关规定报告自己的活动情况;(四)遵守执行机关关于会客的规定;(五)离开所居住的市、县或者迁居,应当报经执行机关批准。对于被判处管制的犯罪分子,在劳动中应当同工同酬。被判处管制的犯罪分子,管制期满,执行机关应即向本人和其所在单位或者居住地的群众宣布解除管制。总之,管制的特点是对犯罪分子不实行关押,但限制其一

定自由,由人民法院判决后,在公安机关管束和人民群众监督之下,犯罪分子在原单位或居住地,参加生产劳动,进行改造的刑罚。

管制,作为一种主刑,是我国刑法上的一个创造。实践证明,它对于罪行较轻,不必关押的犯罪分子判处管制,在公安机关的管束和人民群众的监督之下,下放原单位或居住地劳动,既可以防止被管制分子进行犯罪活动,并强迫他们在劳动中改造成为新人,又可以发挥群众监督、帮助的威力,还不至于影响被管制分子的家庭生活。动员社会力量,对罪行较轻的人,通过有组织的社会监督、帮助和教育,促使其尽快向社会回归,这是对自由刑的一种改革,亦与世界刑罚缓和、开放的发展方向相一致。

我国现行刑法规定,死刑只适用于罪行极其严重的犯罪分子。对于应当判处死刑的犯罪分子,如果不是必须立即执行的,可以判处死刑同时宣告缓期二年执行。死缓是死刑执行制度的一种。被判处死缓的罪犯,在死刑缓期执行期间,如果确有悔改,两年期满后,减为无期徒刑;如果确有悔改并有立功表现,两年期满后,减为十五年以上二十年以下有期徒刑;如果抗拒改造、情节恶劣,查证属实的,由最高人民法院裁定或者核准,执行死刑。死缓制度是我国刑罚制度方面的一项创举,体现了人道主义精神。

管制是我国刑罚主刑中最轻的一种,死刑是我国刑罚主刑执行中最重的一种,从最轻到最重的刑罚,我国的刑法都贯彻了挽救、改造罪犯的人道主义精神,这在世界上也是独树一帜的。这一切同样与中国古代的性善论、明刑弼教的观念密切相关。

在中国传统文化里,占据支配地位的是性善论。孔子说人们“性相近也、习相远也”(《论语·阳货》),已暗含了性善的因素;孟子更发展为“性善论”,说“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子》);即使荀子主张“性恶论”,但他同时强调只要经过一番修身养性,也可“化性起伪”,成为圣人,所以他说“涂(途)之人皆可以为禹”(《荀子·性恶》)。“性善论”经过宋代《三字经》“人之初、性本善”的宣扬,几乎家喻户晓,为人们普遍认同。

因为相信“性善论”,中国古代十分推崇以德治天下,德主刑辅、明刑弼教。在中国古人看来,人们的本性都是善良的,走上犯罪道路,只是善良的本性一时被迷雾遮住,只要经过教化,就可以驱散迷雾见太阳,恢复人类善良的本性。所以儒家反对单纯使用刑罚,而主张德教为主,刑罚只是德教的辅助工具,恤刑慎杀、先教后刑。孔子说:“不教而杀谓之虐。”(《论语·尧曰》)

在儒家德主刑辅、明刑弼教的思想影响下,中国古代的刑法典在一定程度上贯彻了恤刑慎杀、先教后刑、改造罪犯的精神。如明朝把死刑分为立决和秋后决两种。清朝的死刑复核制逐渐完备,进一步分死刑为绞立决、斩立决与绞监候、斩监候两种。绞监候、斩监候实际上是一种死刑缓期执行制度,绞立决、斩立决则是一种死刑立即执行制度。清朝有专门处理绞监候、斩监候的会审制度,其处理的结果大致可分四种:情实、缓决、可矜、留养承祀。情实,即罪行属实,量刑确当,应当处决;缓决,指情节属实,危害性属实,但有值得怜悯的情节,一般可减为流刑或徒刑;留养承祀,指案情虽重,但因父母、祖父母等尊亲属无人奉养或无人继承祭祀,需要留下来奉养和祭祀,经皇帝批准,可以改判罪犯重杖一顿枷号示众三个月,使其能免除一死,侍奉祖父母、父母。以后家中有了成年子孙或亲人去世,也不必执行原刑罚。<sup>①</sup> 秋审和会审的实行减免了大部分斩、绞监候死囚的死刑,也体现了“慎刑恤杀”的原则,因此被清朝统治者视为“大典”。

<sup>①</sup> 马小红等:《中国法律史教程》,北京:商务印书馆,2020年,第236页。

显而易见,现行刑法的死刑缓期执行制度与清朝的斩、绞监候制度是有某些相同的文化渊源的,它们产生于中国绝不是偶然的。

在西方传统文化里占据支配地位的是“原罪说”。此说认为,人类始祖亚当、夏娃违背上帝的禁令,偷吃了伊甸园中的“知善恶树”上的智慧果,犯了“原罪”,致使他们的后代一出世即为罪人。人生在世,必须依靠救世主耶稣为之赎罪,才能求得“末日审判”后进入天堂。

这种原罪观念明显不利于罪犯改造,它容易将犯罪说成是人的本性,罪犯是天生的罪犯。19世纪出现的古典刑事人类学派认为,犯罪是由于生物学上的生理、心理因素所致,是人类长期遗传结果的天生劣种,或者说是人类身体、精神退化的特征。诸如眼斜、嘴歪、骨形不正、面相不端以及某些生理、心理上的异常状态,都被认为是区别于正常人的犯罪特征。在中国几千年历史上,从未产生过像西方古典刑事人类学派这样的学说,而且在中国人看来,这些理论是极其荒谬的。此说所以产生于西方,与西方原罪说具有极其密切的关系。迄今,西方人仍把对罪犯的改造说成是“矫治”,即生理疾病的矫治,与中国着重于对罪犯的价值观念改造,有着明显的差别。

由“原罪说”出发,得出犯罪是人的本性;由犯罪是人的本性出发,便从人的生理上寻找犯罪的根源,最后从医学上对罪犯予以矫治,这是西方的一种文化传统。在中国,由“性善论”出发,得出犯罪是人的善性的暂时消失;由此出发,便从人的社会环境方面寻找犯罪的根源,最后是从社会经济、政治、文化、道德等多方面对罪犯进行综合性的改造,这就是中国的文化传统。因此,管制、死缓制度产生于中国而不是西方,是十分自然的事情。

#### (五) 古代“中庸”“和为贵”传统与人民调解制度

人民调解制度是人民群众运用自己的力量,进行自我教育、自我约束、自我解决纠纷的一种群众性活动。我国现行民事诉讼法把人民调解作为一项基本原则,进一步确定了人民调解在我国法制体系中的地位,是中国社会主义法制的独创。西方国家对此也给予重视,进一步发展为ADR(专业调解制度)。

人民调解制度反映了中国人注重和谐、中庸的价值观念。儒家向来推崇“和为贵”“天时不如地利,地利不如人和”。怎样做到“人和”呢?儒家提出了“中庸”的处世方法。中庸就是不走极端,在两个极端中间保持中立,以保持和谐。显而易见,人民调解制度是这种文化价值观念的产物。

在儒家“和为贵”“中庸”的思想影响下,历代王朝都非常重视民间调解。其形式主要有二:第一,历代有关地方诉讼,除各级地方政权外,乡老、里正作为最基层的小吏,专门掌管调解一乡一里的民事纠纷和轻微刑事案件。如明初,各地各乡设立“申明亭”,由本乡人推举公直老人并报官备案,民间纠纷小事由老人主持,在申明亭调解。调解不能和息的,再向官府起诉。申明亭以调解、教诫为主,与今日人民调解委员会的作用十分相似。第二,古代社会的各个家族、宗族均负有调解民事纠纷和轻微刑事案件的职责。清朝诉讼制度规定,凡民事纠纷或轻微刑案,州县长官可以批回由族长“调处”。交族长调处的主要是涉及亲友间的财产关系的案件,时人认为一族之内以和为贵,以讼为耻,因而亲友均积极消弥诉讼而“排难解纷”。家族调解常以族规为准绳,除调停息争外,还有罚款、赔礼、杖责等更严厉的处置。

今日的调解制度虽在本质上不同于古代社会的调解制度,但其历史继承性也是显而易见的。可以说,人民调解制度乃是中国文化传统在今日的一种创造性转换。

(责任编辑:温方方)

# “新青年”为什么用科学批判儒学

张春光

**摘要:**五四新文化运动中出现科学批判儒学的现象,科学批判儒学是否合法?判断的依据是什么?科学批判儒学的实质是文明对话问题而非文化启蒙问题,所谓的启蒙框架只不过是西方中心主义编造的神话。因此,从文化史来看,科学批判儒学是一个必然性的现代文化发展命题,其本质是文化模式的解构与社会意识形态的重塑,其内涵是社会秩序的再整合和社会价值序列的重新编码。从文明史来看,科学批判儒学是文明对话中的生存论问题,其本质是科学作为新的生存背景(世界观和技术理性)开始修改儒学渲染的文明底色,其内涵是生活世界的解构和生存方式的重新选择。

**关键词:**《新青年》; 科学批判儒学; 原因; 文化实质

**基金项目:**国家社会科学基金青年项目“徐光启‘会通儒学’及当代价值研究”(20CZX031)

**作者简介:**张春光,山东大学儒学高等研究院(济南 250100)

## 一、提出问题

孙中山把进化论作为三民主义的基本原理,<sup>①</sup>五四新文化运动使用科学教育全面代替儒学教育,毛泽东也把“实事求是”的科学原则作为新民主主义的基本原理。<sup>②</sup>这表征科学已经超越认知向度,成为政治实践、社会实践和文化实践的基本信念和原则,科学被中国化为了科学主义。在列文森(Joseph R. Levenson)看来,科学主义是近代西方工业文明对中国农业文明冲击的文化结果。科学主义促成了儒教中国文化发展方向的转变,这种转变不是词汇的丰富,而是语言的转换,即科学取代儒学成为中国社会的普遍话语。<sup>③</sup>尽管我们可以质疑列文森的冲突—反应解释模型,但是我们必须承认一个基本事实:现代中华文明从儒学取向走向了科学取向。这种转变普遍被认为发生在五四时期,转变的文化表征是科学对儒学的批判。

对科学批判儒学现象的研究,当下很少有人再坚持科学主义的路线,多采用康德知识—道德二分的理性启蒙视角,将其归因为知识对价值僭越造成的反传统的唯科学主义(Scientism)。这一观点的典型代表是李泽厚、林毓生、郭颖颐、陈来、杨国荣、何中华和方朝晖。郭颖颐认为科学主义是“一种从传统与遗产中兴起的信仰形式,科学本身的有限原则,在传统与遗产中得到普遍应用,并成为文化设定及该文化的公理”。科学批判儒学的文化实质是科学的经验原则、数量原

① 孙中山:《孙中山全集》第5卷,北京:中华书局,2011年,第185页。

② 毛泽东:《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,2008年,第662—709页。

③ 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第3—12、132—138页。

则和进步原则成为指导文化发展的公理,导致新式知识精英把文化放入自然秩序之中进行认知和筹划。<sup>①</sup>李泽厚认为科学批判儒学是“某种科学主义的追求”,其内涵并不是科学知识的生产 and 传播,“而主要仍在争辩建立何种意识形态的观念和信仰”。<sup>②</sup>陈来认为科学与儒学是科学与哲学的关系,“哲学与科学不同”,哲学通过原理从整体上确定“人是什么”,科学通过知识在细节上描述“人是什么”。由此,他批判梁漱溟、李泽厚把科学作为建构世界观的参考框架,主张中国哲学应该摒弃西方由“是”(Being)而知的治思理路,主张回到由“仁”而人的治思理路上来。<sup>③</sup>杨国荣认为科学批判儒学是科学泛化为科学主义导致的,其实质是科学价值原则对于人道主义价值原则的僭越。<sup>④</sup>林毓生则从自然—人文二分视角看待科学与儒学的关系,其明确指出在寻找人生意义的问题上,科学是无能为力的,只能交给人文科学。<sup>⑤</sup>何中华认为科学批判儒学是理性与价值的冲突。<sup>⑥</sup>方朝晖认为科学批判儒学是混淆“是”与“应该”两种不同治学理路造成的错误,<sup>⑦</sup>用“是”的知识视域解读传统“应该”的问题“导致现代中国学人在精神上无家可归”。<sup>⑧</sup>

从上述观点可以发现,科学批判儒学的问题被简化成了合法性命题:科学批判儒学是否合法?这是典型的效果史视角,并且具有强烈的黑格尔作风,问题的答案依然包含在概念结构之中。尽管康德视野为儒学现代化提供了一种合理性的解释框架,但是其理性主义要求和形上属性割裂了儒学文化生态的现实性和有机性。从而导致三种消极后果:一是自我文化意识被启蒙理性斩断,文化的谱系性认同让位于理性认同,削弱了文化自信;二是现代文化中国生成的历史逻辑被遮蔽,模糊了五四启蒙精神,导致自我文化精神的迷失,严重拟制了现代文化建构的主体性动力;三是理性启蒙视域取代了文明对话视域,文化批判的意义被格式化、抽象化为符合进化论的时代潮流,进而遮蔽了现代中国文化的演化逻辑和中国人的生命精神。因此,我们必须穿越概念回到生活世界,对批判现象进行文化谱系学分析,以期恢复批判内蕴的文明内涵。

## 二、“新青年”如何使用科学批判儒学?

《新青年》是新文化运动的核心阵地,<sup>⑨</sup>《新青年》的相关文本为我们认识科学批判儒学现象提供了语言镜像。那么“新青年”是如何用科学批判儒学的?

### (一)使用科学自然主义价值消解儒学人文主义价值

第一,使用科学伦理取代宗教伦理。在信仰层面,“当以真实的、合理的为标准;宗教上、道德上自古相传的虚荣欺人不合理的信仰,都算是偶像,都应该破坏!”<sup>⑩</sup>先哲和圣人并不能提供善恶的绝对标准,这个标准要从科学的辨别中得来,科学可以帮助我们清理迷信、妄言,确立合理的

① 郭颖颐:《中国现代思想中的唯科学主义(1900—1950)》,雷颐译,南京:江苏人民出版社,1989年,第1—26页。

② 李泽厚:《中国现代思想史论》,北京:三联书店,2017年,第48—56页。

③ 陈来:《仁学本体论》,北京:三联书店,2014年,第1—29页。

④ 杨国荣:《理性与价值—智慧的历程》,上海:上海三联书店,1998年,第365—366页。

⑤ 林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京:三联书店,2011年,第13—15页。

⑥ 何中华:《“科玄论战”与20世纪中国哲学走向》,《文史哲》1998年第2期。

⑦ 方朝晖:《“中学”与“西学”:重新解读现代中国学术史》,保定:河北大学出版社,2002年,第190—194页。

⑧ 方朝晖:《学统的迷失与再造:儒学与当代中国学统研究》,西安:陕西师范大学出版总社有限公司,2010年,自序第7页。

⑨ 陈少峰:《中国伦理学史新编》,北京:北京大学出版社,2013年,第358页。

⑩ 陈独秀:《偶像破坏论》,《新青年》1918年第5卷第2号。



道德依据。<sup>①</sup> 第二,使用竞争与互助的原则取代仁义礼智信的原则作为个体行动的基本伦理规范。竞争与互助的理论基础是生物进化论,<sup>②</sup>仁义礼智信的理论基础是儒家道德哲学。第三,使用科学功利价值消解人文价值。“博爱利他主义,不过为应时之道德,非绝对不可离之真理”,随着科学的进步,这种牺牲个体,“舍己济人之善行,当随文明之进步,日益减少而至于无”,从而最终走向个人的全面发展。<sup>③</sup> 科学知识的增长、能量使用效率的提高是人类文明的实质,“人间若不幸无此智识,仍至何时亦固守愚昧劣等之生活状态以终”,生活物质匮乏,如同牛马一样为生活而辛苦劳作,“尚有何等伦理道德之可言乎”。科学技术提高了能量使用效率,解放了人的身体,提升了人类伦理文明。<sup>④</sup> 第四,把真作为善和美的基础。传统道德普遍具有宗教起源,有“盲信”色彩,“科学家把怀疑当道德:因为怀疑才研究,因为研究才有真是非,有了真是非(就是真实和错误),我们的行为,才有标准”。美有两个因素秩序与和谐。科学以数学为基础,数学的运算法则使科学天生具有秩序与和谐属性。“科学以求真实为目的,真实的才能有秩序,才能谐和。有秩序而谐和,就是美”。<sup>⑤</sup> 第五,认为道德受自然法则支配。“人类也是自然界一种物质,没有什么灵魂”,人类生活中的善恶完全受“物质界自然法则所支配”。儒家的内圣外王只不过是人生中的“一种行为和事业”,其并不能涵盖人生的全部意义。“吾人若是专门牺牲自己,利益他人,乃是为他人而生,不是为自己而生,绝非个人生存的根本理由”。人生价值存在于社会之中,个人的永恒和不朽只能通过社会表达出来。因为,个人与社会就如同细胞与身体的关系,个人会死,社会持存,“社会是个人的总寿命”,是人类全体记忆和知觉连续的载体,是人生意义的生成场域。<sup>⑥</sup>

## (二) 使用科学概念和原理重构伦理学

第一,使用“社会”取代儒学的“天道”“本心”当作伦理的本体。陶履恭认为社会性是道德的本质,“风俗之浇漓,则社会蒙其诟”。社会是一个抽象观念,“人类群居生活之全体也”,表征为社会关系和社会制度。“人之所以为人,人之所以有文明之进步,有心理之发展,胥赖乎社会关系”。社会关系发展程度决定着人类的文明程度和文化发展方向。<sup>⑦</sup>

第二,使用社会伦理观批判儒家宗教伦理观。“中国儒家的宗教提出一个父母的观念,和一个祖先的观念,来做人生一切行为的裁制力……父母死后,又用丧礼、祭礼等见神见鬼的方法,时刻提醒这种人生行为的裁制力”。这种宗教手段在现代社会已经失去效力,因此伦理的理论基础应该是“社会的不朽”。胡适把社会看成是如同人体一样的有机组织,“社会的生命,无论是看纵剖面,是看横截面,都是有机的组织”。这样个体与个体、个体与社会之间就是一种历史的、文化的、有机的关系。“‘小我’是有死的,‘大我’是永远不死,永远不朽的”。这样社会便成为“古往今来一切‘小我’的纪功碑、彰善祠、罪状判决书,孝子慈孙百世不能改的恶谥法”。正是由于社会的不朽,个体的行为才会出现不朽的文化现象。<sup>⑧</sup>

第三,把物质和能量看成是世界的基本实体,把热力学第一定律、第二定律作为伦理学原理。

① 王星拱:《科学的起源和效果》,《新青年》1919年第7卷第1号。

② 周建人:《生存竞争与互助》,《新青年》1920年第8卷第2号;《达尔文主义》,《新青年》1921年第8卷第5号。

③ 陈独秀:《当代二大科学家之思想》,《新青年》1916年第2卷第1号。

④ 陈独秀:《当代二大科学家之思想(续第一号)》,《新青年》1916年第2卷第3号。

⑤ 王星拱:《科学的起源和效果》。

⑥ 陈独秀:《人生意义》,《新青年》1918年第4卷第2号。

⑦ 陶履恭:《社会》,《新青年》1917年第3卷第2号。

⑧ 胡适:《不朽》,张宝明主编:《新青年·思潮卷》,郑州:河南文艺出版社,2016年,第157、153、154—155页。

陈独秀介绍了阿斯特瓦特(Ostwald)的幸福公式  $G = E^2 - W^2$ , 其中  $G$  代表幸福,  $E$  代表精力(能量),  $W$  代表逆境。“盖以人生幸福之大小, 视其奋发之精力以为衡。欲享受幸福之一日, 不可不一日尽力以劳动; 欲享受一生之幸福, 不可不尽力劳动以终其生”。“宇宙者, 精力之大流之总和也。人间文野之差, 乃以酌此大流之浅深为标准耳”, 人类对能量法则的认识和使用技术关乎“世界文明”的发展。“盛行宇宙机械”说的时代, 以能量守恒定律为“哲学之根基”; 盛行化学、生物学的时代, 以热力学第二定律和柏格森的创造进化论为“哲学之根基”, “生物界之吾人, 允当努力以趋无穷向上之途, 时时创造, 时时进化, 突飞猛进, 以遏精力之低行, 不可误解机械说及因果律, 以自画也”。<sup>①</sup>

第四, 把效率当作伦理的基本原则。“效率之说, 本取日常语言, 应用于科学, 毋宁谓为‘善之权衡’尤觉适当。例如评判豆或麦之善恶, 可比量一亚克之产额多寡而知之。又若发电机, 其不能利用精力至百分之九五者, 则谓之恶发电机矣。道德上善恶之定论, 亦同此理。盖世事万端, 无一不与精力之变化相关联。道德之事, 非在例外”。<sup>②</sup> 章士钊则把效率原则视为经济学的总原则: “即以最小之劳费, 而求最大之效果是也”。<sup>③</sup>

第五, 使用生物学原理解构利他主义。“据生物学之所教, 凡组织愈复杂者, 其个体之意识愈发达, 乃至有个体不甘为团体牺牲之患。惟劣等动物, 若粘菌、若管状水母等, 其个性全然没却于团体之中, 然其所牺牲者乃极少, 此等动物绝无自个意识故也。营社会生活之羽虫, 居劣等动物与人类中间, 有明了之自个意识者, 惟人类而已。故为社会组织之便利计, 未可强人以牺牲”。<sup>④</sup> 因此, 个体是社会的基础, 维护个体性、促进个人的全面发展应该是道德的根本追求, 所谓的利他主义是否定自我独立性的道德偏见。

### (三) 使用科学真理观取代儒学真理观

第一, 陈独秀认为, “人类将来真实之信解行证, 必以科学为正轨, 一切宗教皆在废弃之列”。其理由在于, 宇宙的存在和发展受到自然法和人为法的支配, 科学研究自然法, 自然法具有必然性, 宗教伦理研究人为法, 人为法在历史文化发展中表现出偶然性。宇宙和人生契合的根本途径就是仰仗科学的发展, 使人为法上升到自然法的效力。因此, 陈独秀主张使用科学代替“孔教”, 成为中国人的新信仰。<sup>⑤</sup> “什么先天的形式, 什么良心, 什么直觉, 什么自由意志, 一概都是生活状况不同的各时代各民族之社会的暗示所铸而成”。<sup>⑥</sup> 第二, 专门介绍、夸赞了西方科学家梅特尼廓甫(Metchnikoff)的伦理见解。梅氏认为: 首先, 人类的伦理理念中的“利他主义”“博爱”并非永久不变之范畴, “不过为应时之伦理, 非绝对不可离之真理”。其次, 随着科学技术的进步, 舍己为人之伦理善行将日益减少而至于无。最后, 发展伦理文明的目的是为个人的完善发展。<sup>⑦</sup> 第三, 认为知识应该成为信仰的基础。恽代英认为伦理信仰与知识存在冲突。“吾人之智, 常欲破除吾人之信。吾人之信, 又常欲闭塞吾人之智”。如果我们因为伦理信仰而放弃知识探索, 我们只会走向愚昧, 使我们的文化发展停滞。<sup>⑧</sup>

① 陈独秀:《当代二大科学家之思想(续第一号)》。

② 陈独秀:《当代二大科学家之思想(续第一号)》。

③ 章士钊:《经济学之总原则——在北京学术研究会之演讲》,《新青年》1917年第3卷第2号。

④ 陈独秀:《当代二大科学家之思想》。

⑤ 陈独秀:《再论孔教问题》,《新青年》1917年第2卷第5号。

⑥ 陈独秀:《科学与人生观》,长沙:岳麓书社,2012年,第6页。

⑦ 陈独秀:《当代二大科学家之思想》。

⑧ 恽代英:《论信仰》,《新青年》1917年第3卷第5号。

#### (四) 使用科学的学术框架替代儒学的学术框架

第一,批判以人为单位的学术理路,提倡以学为单位的学术理路。中国学术多以人为单位,往往出现“人存学存,人亡学息”的现象,导致学术无法长久发展和进步。“学术所以能致其深微者,端在分疆之清”。以学为单位是西方科学的特色,为探究西方科学思想之“真域”,我们必须去除此弊病。第二,批判“妄信古人依附前修”的学术标准,提倡个体理性主义的学术标准。“治理学则曰,‘纂承道统’,‘辅翼圣哲’。治文学则曰,‘惧斯文之将坠,宣风声于不泯’。治朴学则曰,‘功莫大于存古’”。中国古典学问的目的“全在理古”,这种学术价值追求严重阻碍了学术创新,拟制了个性发展。第三,批判“被之四海”“放之古今”的普遍主义真理观,提倡审时察势的具体真理观。世界上并没有“光被久延之学说”,无事实依据的普遍主义,是妄想,“貽害无穷也”。第四,批判囿囿一体的学术理路,提倡分科而治的学术理路。“分工之理不明,流毒无有际涯”,容易造成“褊浅之量,不容殊己,贱视异学”的学风,空有网罗天下的学术理想,而不知“生有涯而知无涯”。第五,批判政治中心主义的学术价值观,倡导“启迪智慧,熔陶德性”的学术价值观。第六,批判重比喻、联想的论理方法,提倡逻辑推理的论理方法。“余尝谓中国学者之言,联想多而思想少,想象多而实验少,比喻多而推理少。持论之时,合于三段论法者绝鲜,出之于比喻者转繁,比喻之在中国,自成为一种推理”。这种论理方法完全与逻辑相悖,导致学术思想无从发展。<sup>①</sup>第七,批判儒学的语言学的学术进路,提倡科学实事求是的学术进路。“我们东方的文化,所以不及西方的所在,也是因为一个在文字上做工夫,一个在事实上做工夫的缘故”。<sup>②</sup>胡适认为应以实用为设置课程的标准。“譬如我们这里最需要的是农家常识、蚕桑常识、商业常识、卫生常识,列位却把修身教科书去教他们做圣贤”,这种教育显然是没有成效的。<sup>③</sup>

### 三、“新青年”为什么用科学批判儒学?

科学与儒学在中国的对话由来已久。从1582年利玛窦来华开始,西方传教士陆续带来了大量西方科学知识,众多儒学士人也翻译、学习和使用了大量西方科学知识。徐光启、李之藻、王锡阐、薛凤祚、梅文鼎、江永、戴震等众多儒学士人都喜治西方科学,他们普遍把西方科学放入儒学范畴来理解,认为这种学问属于实学家族。这种观念的极端表达就是“西学中源”说。徐光启认为,几何是历法、“五艺”必需的度数之学,属于儒学格物穷理的范畴。这种传统在三代以上非常兴盛,到汉代开始衰败,到明代已经尽废。<sup>④</sup>李之藻认为,唐朝贞观九年传入中国的天学是“不诡六经,稽古五帝三王”的“圣人复起”之学,利玛窦只不过是“抱道来宾,重演斯理”。<sup>⑤</sup>戴震认为,西方的天文历法出自中国的《周髀算经》,原因是“尧时宅西居昧谷,畴人子弟散入遐方,因而传为西学”。<sup>⑥</sup>《畴人传》认为,数乃儒学六艺之一,数术穷天地之理,明造化之源,是明纲纪立人伦的帝王之道。<sup>⑦</sup>即使被工业化战争力量震撼的洋务派和维新派士人也普遍坚守“中体西用”说,

① 傅斯年:《中国学术思想界之基本误谬》,张宝明主编:《新青年·思潮卷》,第62、63、63—64、64—65、66—67页。

② 任鸿隽:《何为科学家?》,《新青年》1919年第6卷第3号。

③ 胡适:《归国杂感》,《新青年》1918年第4卷第1号。

④ 徐光启:《徐光启全集·几何原本》,上海:上海古籍出版社,2011年,第4页。

⑤ 李之藻编:《天学初函》,黄曙辉点校,上海:上海交通大学出版社,2013年,第1页。

⑥ 戴震:《戴震全集》第6册,合肥:黄山书社,1995年,第633页。

⑦ 阮元等撰,冯立昇、邓亮等校注:《畴人传合编校注》,郑州:中州古籍出版社,2012年,第3、18页。

把科学与儒学的关系置于器与道的框架之中。

那么,到了“新青年”为什么开始使用科学批判儒学?这是由科学与儒学的对话模式决定的,是科学的传播者和儒学士人在不同语境中共同建构出的文化命题。马来平认为,以科学传播为主线的西学东渐史,其时间跨度从1582年利玛窦来华到1928年中央研究院的成立;依据传播主体的变化,这一过程可以分成传教士学术传教时期、洋务派技术引进时期和先进知识分子科学启蒙时期三个阶段。<sup>①</sup>通过对这一观点的扬弃,笔者从文明对话视角把这一过程划分为三个阶段,即学问自由对话阶段、文明冲突阶段和文明重构阶段。

1. 学问自由对话阶段,时间从利玛窦来华到鸦片战争前。此阶段,科学与儒学的对话主要发生在主观世界层面,以学问对话为主要形态。对话的动力是传教士的宗教冲动和儒士的学问兴趣;对话的模式是文化景观(儒学文化圈)与文化要素(科学)的对话,儒学是对话的世界背景,决定着对话的框架,科学是对话参与者,被儒学接纳为器物之学。此时,科学被耶稣会士和儒士归类为西学的一个种,是附属于西方宗教学的一类学问,其并不是一个拥有独立研究领域和文化自觉意识的学术范畴。

在个体层面,儒学与西学的关系呈现出自由对话的特征,彼此交互影响。东学西渐方面,在华耶稣会士普遍儒化,他们学习、翻译了很多儒学作品,仅四书五经在西方就有多个版本问世,并在西方出版了《中华帝国全志》《利玛窦札记》《大中国志》《中国图记》和《中国近事报道》等作品。<sup>②</sup>季羨林认为中西文化交流史上东学西渐“从未中断”,典型的案例就是法国很多启蒙思想家都受到中国文化的影响。<sup>③</sup>西学东渐方面,明末清初耶稣会士译著了数学、天文、生物、医学等西方自然科学书籍131种。<sup>④</sup>儒学士人普遍把西方自然科学看成是“格物穷理”之学,如徐光启等人学习、翻译和使用了大量西方科学知识,部分儒学士人被洗礼,徐光启、李之藻和杨廷筠皈依天主教成为了圣教三柱石。

但是科学与儒学的对话一旦进入公共领域,涉及世界观和意识形态问题,二者就会发生话语权冲突。儒士就会作为文化帝国的主人来管教科学,使用社会管辖权强制科学服从儒学,归化于儒学,这种文化领地意识的产物就是主导西学与儒学关系长达300年之久的“西学中源”观念。

“西学中源”说盛行于明末到清末,拥护此说的主要是广泛接触西学的儒学士人,他们认为西方科技乃中国古代固有之学问,对西方科技的学习和使用是对儒学固有传统的恢复。“西学中源”概念最早映射的是熊明遇(1579—1649)在《格致草》中附会《国语》“绝地天通”的神话编造的一个故事:上古时代,天文学是正统官学,南正重和火正黎通过天文学分别掌管天和地的秩序。后来,身怀天文学的重和黎的后代迁徙到了西域。因此,今天西方的天文学是中国古代流传过去的学问。<sup>⑤</sup>熊明遇的这个故事是从哪里来的,我们现在无从考证。其实,传说的价值不在于真实性,而在于对主观世界的建构,只要这个故事经过社会传播被大家认可,使用西方天文学编纂的《崇祯历书》的推行就不会再遇到观念阻力。“西学中源”观真正成为社会普遍性观念是在康熙时代。汤若望把修改后的《崇祯历书》改名为《西洋新历》呈送清廷被采纳,定名《时宪历》

① 马来平:《西学东渐中的科学与儒学关系》,《贵州社会科学》2009年第1期。

② 郑朝红:《16—18世纪“东学西渐”重探:动因与启示》,《贵州社会科学》2014年第5期。

③ 季羨林:《东学西渐——为《东方论坛》“东学西渐”栏目而作》,《东方论坛》2004年第5期。

④ 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海:上海人民出版社,1994年,第39页。

⑤ 熊明遇:《格致草》,清顺治初年《函宇通》本,北京图书馆藏,自序第2页。

颁布实施。历法在清朝儒士看来是关乎国家体制和命运的头等大事,清廷“用夷变夏”的做法触动了儒士的“夷夏”文明观念。这种观念是古代中国人“天下”世界观的一种外延,是典型的华夏文明中心论。拥抱华夏文明中心论的儒学士人显然不会允许“夷人”用历法染指天地秩序。于是朝廷大臣开始集体反对新历,1663年杨光先等人发动了污蔑陷害耶稣会士的“历狱案”,严重削弱了钦天监中的西学力量。耶稣会士企图使用科学帮助朝廷而走向社会中心的愿望从此受到了毁灭性打击。康熙用观测实验证明了西历比中历先进而平反了“历狱案”之后,开始为颁布西历寻找合法性。他受到梅文鼎汇通中西历法的启示,开始鼓吹西方数学源自中国的《周易》,大力宣扬“西学中源”说,并鼓励梅文鼎在理论上发展此说。梅文鼎使用中国的盖天说和浑天说附会西方天文学,杂糅出一个新天文学来论证西法源自中国的《周髀算经》。从此,“西学中源”说经过康熙的钦定成为了国家意识形态,戴震把“西学中源”说写进了《四库全书》。

江晓原认为“西学中源”说实质是一种自我封限行为,它阻碍了中国近代士人学习西方,使中国天文学失去了一次走向现代的机会。<sup>①</sup> 马来平认为“西学中源”说为儒学接纳西方科学知识提供了合法性,证明儒士已经把西方科学作为新的学术参照系;但同时这种使用伦理主导知识的文化发展模式拟制了中国人的科学探索冲动,减缓了西方科学在中国的传播速度。<sup>②</sup>

“西学中源”观念是华夏文明中心论的副产品。华夏文明中心论与今天的西方文明中心论一样都是穿凿附会、主观臆造的观念。比如黑格尔使用绝对精神的发展程度把中国文明判定为西方文明的低级阶段,孔多塞使用知识理性的发展程度把非科学文明判定为低级阶段,这些说法与儒生用“西学中源”说来判定西学源自中国没有本质区别,唯一的区别是判断者遵循的文化模式不同。前者是逻辑理性判断,后者是价值理性判断。逻辑判断的合理性来源于概念,抽象思维—逻辑中心的治学理路促使西方形成了认识论—存在论优先的话语模式;价值判断的合理性来源于主体间性,具象思维—价值中心的治学理路促使中国形成了价值论—伦理学优先的话语模式。因此,西方中心论的表达体现的是话语的理论合理性,而华夏中心论的表达体现的是话语的现实合理性。理论合理性聚焦主体精神世界的建构,以寻找共同语言世界观中的真理为旨归,形成了主客二分的叙事框架;现实合理性聚焦生活世界的建构,以建构人际关系的和谐模式为旨归,形成了天人合一的叙事框架。

2. 文明冲突阶段,时间从鸦片战争到五四新文化运动前。这一阶段科学与儒学的对话从学术层面发展到了社会制度层面,表征为异文化之间的现实冲突,即资本主义与封建主义、工业文明与农业文明、海洋文明与大河文明的冲突,关联的主要事件是鸦片战争、甲午海战、洋务运动和维新变法。这一阶段对话的动力,在主体层面体现为西方资本主义政治集团的政治、经济利益冲动和儒学士人振兴中华的强国梦;在社会层面体现为科学体制与儒学体制的冲突、科学文明观与儒学文明观的冲突。对话的模式是科学对儒学领地的文化入侵,科学的工具力量摧毁了儒学文化理念架构的社会体制,现实力量的表达使科学逐步摆脱了西方宗教观念和儒学实学观念的束缚,开始从“格物穷理”之学逐步走向与儒学共同建构世界观的闻道之学。

鸦片战争和甲午海战的失败导致传统“天下”秩序观念的碎裂,进而引发儒学在世界观和方法论层面出现局部认同危机。危机意识引发洋务派和维新派对于儒学文化模式进行价值重估,进而引发变革的文化实践态度。洋务运动和维新变法推动科学直接介入了中国社会的生产力、

① 江晓原:《从“用夷变夏”到“西学中源”——西方天文学在近代中国的传播与兴衰》,《文明》2017年第3期。

② 马来平:《西学东渐中的科学与儒学关系》。

政治制度和世界观的变革进程之中。梁启超在《中国近三百年学术史》中大加赞赏科学,把科学比喻为“曙光”,认为西方科学的传入是中国文化转型的一个重要成因。<sup>①</sup> 谭嗣同不仅把西方科学概念“以太”作为其仁学的本体,“法界由是生,虚空由是立,众生由是出”,并且认为学习西方科学是“为仁”的必要理路。<sup>②</sup> 康有为和严复同样使用西方自然科学知识发挥古典学说,建立起科学—儒学杂糅的哲学体系,科学成为二者建构世界观和历史观的参考框架和知识背景。<sup>③</sup> 在这一过程中,帝国政权并没有垮台,儒士在中国文化世界中仍然占据主导地位,参与社会行动的洋务派和维新派普遍认为中国应对西方冲击的根本举措是文化改革,文化改革的基本方针是“中体西用”。

冯桂芬和郑观应是“中体西用”论的奠基人,真正使“中体西用”论名声大噪的是洋务派领军者张之洞,他在《劝学篇》中详细解释了“中体西用”理论的内涵和基本原则:第一,“中体西用”是救国兴邦而创立的“会通”之学,会通的根本途径是主体学习,“好学深思,心知其意,是谓通”。<sup>④</sup> 第二,“中学为内学,西学为外学;中学治身心,西学应世事”。第三,孔孟之道、三纲五常的伦理法度是国本,不能改变;器物、技艺和管理是用,可以为增强国力而引入西方科技。

尽管洋务派和维新派在政体上有君主专制与君主立宪的分歧,但在体用论上二者都继承着儒学道德理想主义文明观。从中体西用的定义和使用来看,洋务派和维新派都是伦理主义文明观的拥护者,二者仍然坚守着儒学内圣外王的道德理想主义的教化文明观。二者把儒学道统论作为行动指南,把西方科技放入道—器框架中,试图在文化模式上会通儒学与科学以应对现实危机。会通的学术路径是使用道器说贯通科学与儒学,把西方科技纳入儒家学统之中;会通的技术路径是大力学习西方科技、兴办洋务、变革体制,形成科技致用—儒学明道的社会秩序;会通的前提是作为国本和民本的道(“三纲四维”和“孝悌忠信”的伦理之道)不变;会通的学术架构是中学中的道、本不变,中学中的器、末要添加西方科学;会通的教化路径仍然遵循儒学内圣外王的价值序列和先内后外的教化程序。

那么,洋务派和维新派为什么启用“中体西用”论? 整体来看,这是由于文化冲突导致传统儒学世界观解中心化带来的文化反应。一是现实冲突引发的文化心理反映。鸦片战争和甲午战争的惨败彻底粉碎了先进士人华夏中心论的文明观,“西学中源”的心理安慰剂效应也就失去了作用。洋务派和维新派开始从效用视角重新评价西方科学技术与儒学的关系。他们在铁的现实面前不得不承认中国人不但武器技术不如西方,而且器物、制度之学也不如西方,“人无弃材不如夷,地无遗利不如夷,军民不隔不如夷,名实必符不如夷”。<sup>⑤</sup> 正是这种现实比较语境使得科学与儒学的对话中的地位开始抬高,从实学范畴被抬升为救国安邦必需的器物、制度之学,谭嗣同、梁启超和严复等更是把科学抬到了世界观的高度。二是社会整合的话语需要。洋务派和维新派试图通过学习西方科技、举办实业和改革国家体制来增强综合国力。但是,他们的这种社会活动严重损害了既得利益集团,违背了华夏文明中心论的拥护者,引发保守派的强烈反对和坚决抵制。由此,洋务派和维新派士人试图通过语言行动从文化传统中寻找洋务运动和维新变法的合法性依据。意识形态传统和文化传统使其认识到要想说服保守派和大众,获得社会普遍支持,最有效

① 梁启超:《中国近三百年学术史》,朱维铮校注,上海:复旦大学出版社,2016年,第8—9页。

② 谭嗣同:《谭嗣同全集》,天津:天津古籍出版社,2016年,第5—9、106—107页。

③ 李泽厚:《中国近代思想史论》,北京:三联书店,2018年,第90—126页。

④ 张之洞:《劝学篇》,北京:朝华出版社,2017年,第169页。

⑤ 冯桂芬:《校邠庐抗议》,戴扬本评注,郑州:中州古籍出版社,1998年,第198页。

的口号必须从儒学道统论入手。于是，他们打破儒学传统的世界图景，在遵循儒学道统论框架、维护个体精神信仰的基础上，把西方知识理性和进化论思想一起纳入理论系统中来为自我的实践行动进行辩护。于是一种在文明冲突语境中生成的文化实践方案在中国正式诞生：“中体西用”论。

3. 文化的重构阶段，时间从五四新文化运动到今天。此阶段，科学与儒学的对话从学术维度、体制维度发展到了文明维度。学术对话聚焦的是文化参照系的扩充和思想观点的融合；体制对话聚焦的是世界观的修正和社会现实力量的控制；文明对话聚焦的是文化模式的重构和生存方式的选择。此阶段对话的动力，在学术层面体现为科学主义与民粹主义的冲突；在社会实践层面体现为启蒙与保守的冲突；在文化层面体现为多元与一元、个体主义与群体主义的冲突；在哲学层面体现为唯物世界观与天道世界观、实证主义方法论与形而上学方法论的冲突；在文明观上体现为科学主义文明观与儒学主义文明观的冲突。

此阶段，科学与儒学对话的模式是批判，科学开始全面接管儒学的文化领地，对儒学文化景观展开了文明维度的批判性重构。批判的文化主题表征为新文化运动。随着科举制的废除、封建帝制的解体、新式科学教育的推广和留学潮的兴起，到五四时期，受到西方科学教育影响的新式知识分子已经是传统绅士人数的6倍，<sup>①</sup>科学已经开始全面介入中国文化景观和意识形态的重塑过程。五四新文化运动彻底摧毁了中国传统的文化体制，<sup>②</sup>科学文明观开始取代儒学文明观成为主流文化取向，科学文化体制开始取代儒学文化体制成为文化生产的标准制度。而这一历史转变凸显的文化命题就是“新青年”发动的新文化运动。

## 四、科学批判儒学的文化实质

科学批判儒学普遍被视为一种科学主义，大部分研究者采用启蒙框架来看待这一文化现象。笔者认为，科学启蒙论是西方中心主义编造的神话。科学真理观建立在这样一种预设世界观基础之上：(1)存在一个独立于人的客观世界；(2)人的主观理性可以反映客观世界及其发展规律；(3)真理必须建立在理性维度之上，真理的描述必须具有逻辑自洽性。真理在生活世界中表现为同一种语言世界观的集体共识，因此科学真理在生活世界中的延展边界是世界观，科学启蒙态度不能够超出预设世界观，否则将会失去实践效力。因此，科学启蒙态度的有效语境是西方的文艺复兴运动，其只适用于共享古希腊宇宙哲学观念的西方社会。科学启蒙论的不足之处是：把科学理论看成是凌驾于世界观之上的普世真理，使用科学真理观强行阉割中国古典文明，把中国文化现代化看成是文明再启蒙的科学化过程。实际上，所有非西方社会的现代化本质上都不是文化启蒙问题，而是文明对话、文化交往的问题。

从文化史来看，科学批判儒学是一个必然性的现代文化发展命题，其本质是文化模式的解构与社会意识形态的重塑，其内涵是社会秩序的再整合和社会价值序列的重新编码。从文明史来看，科学批判儒学是文明对话中的生存论问题，其本质是科学作为新的生存背景（世界观和技术理性）开始修改儒学渲染的文明底色，其内涵是生活世界的解构和生存方式的重新选择。“新青年”批判儒学的理论基础自然科学和实证哲学是主客二分架构的描述型话语，而儒学理论属于

① 张春光：《〈新青年〉科学反灵论的逻辑构成》，《自然辩证法研究》2020年第9期。

② 余英时：《中国思想传统及其现代变迁》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第89页。

主客合一架构的诠释型话语,描述遵循客观经验和逻辑自洽原则,诠释遵循主观经验和价值积淀原则。因此,科学与儒学在学理架构上没有对话的逻辑通道,科学批判儒学的终极文化形态是文化观和文明观的选择与重构。科学与儒学之间不是理论争辩关系,而是生存话语的冲突与融合的关系。我们从儒学走向科学是一种世界观和方法论的再选择,这种选择的文化表征是从儒家道德主义文化走向科学自然主义文化,选择的理论表征是:价值判断让位于事实判断、信仰让位于理性,客观事实取代价值成为文化叙事的新起点,合理性取代权威性成为理论认同的新标准。

表1 科学批判儒学结构表

|       | 儒学立论               | 批判理论基础                | 科学立论                 |
|-------|--------------------|-----------------------|----------------------|
| 价值批判  | 道德人文价值             | 物理学、生物学、心理学<br>和社会学理论 | 自然功利价值               |
| 真理观批判 | 天道真理观              | 实证哲学                  | 科学真理观                |
| 文化批判  | 道—器、内圣—外王的文<br>化架构 | 文化观                   | 事实—价值、物质—精神的文化<br>架构 |
| 文明批判  | 道德中心主义文明观          | 文明观                   | 科学中心主义文明观            |

《新青年》宣言:“我们相信尊重自然科学、实验哲学,破除迷信妄想,是我们现在社会进化的必要条件。”<sup>①</sup>“新青年”普遍接受了孔德的实证哲学思想,拥抱了科学文明观。“孔德三时代说是社会科学上一种定律”,依据此定律,“我们还在宗教迷信时代”。<sup>②</sup>科学家被看成是历史中最大的英雄,“罗列众流,不及科学家”,法国巴黎某杂志投票公认科学家巴士特(Pasteur)超越政治家拿破仑、文学家器俄(Hugo)位居第一名。科学被看成是构成人类文明的内核和思想基础。胡适认为,凡是与“赛先生”(Science)不符的国粹都必须反对,这种反对是一种尼采式的价值重估,本质是一种新的文化实践态度。“孔教的讨论只是要重新估定孔教的价值”。那么,使用什么标准进行重估?答案是输入学理。这一行动是“对于旧有学术思想的一种不满意,和对于西方的精神文明的一种新觉悟”。新学理为客观认识旧有学术思想提供了新的学术范式“整理国故”,即在科学精神指导下,对国学进行条理系统的整理,考察学术思潮的发生学过程,用科学实证方法验证学术思想的真伪,最后还原国学的本来面目。这一学术实践是用科学“再造文明的下手工夫”,中华文明重构是新文化运动的“唯一目的”。<sup>③</sup>

在文明的重构过程中,“新青年”普遍使用科学来定义文明。“世多称生物学为十九世纪文明之特征”,<sup>④</sup>“十九世纪之末,科学大兴,宇宙人生之真相日益暴露”,渐而引发欧洲文艺思想从理想主义发展到写实主义(Realism),“更进而为自然主义(Naturalism)”。<sup>⑤</sup>陶履恭则使用地质学、比较解剖学、生理学、病理学、心理学等自然科学常识来编写人类文化史。陶孟和主张使用科学方法把文学叙事的历史改造成科学叙事的新历史,新历史应该以追求事实真相为根本宗旨。<sup>⑥</sup>

科学批判儒学的根本原因是人类文化叙事模式变迁导致的。前现代,人被定义为伦理人。在文化叙事中,人从属于历史,历史从属于文化,文化从属于伦理,人普遍在一元的社会形态、文化类型中成长起来,社会靠伦理合理化的世界观就可以进行整合,个人的身体和心灵在合理化的伦理世

① 《本志宣言》,《新青年》1919年第7卷第1号。

② 陈独秀:《科学与人生观序》,《新青年》1923年季刊第2期。

③ 胡适:《“新思潮”的意义》,《新青年》1919年第7卷第1号。

④ 陈独秀:《法兰西人与近世文明》,《新青年》1915年第1卷第1号。

⑤ 陈独秀:《现代欧洲文艺史谭》(一),《新青年》1915年第1卷第3号。

⑥ 陶孟和:《新历史》,《新青年》1920年第8卷第1号。



界(泛神论或者宗教或者形而上学)中都能够找到既定的居所。在现代文化叙事中,人从属于生物,生物从属于地球,地球从属于宇宙,宇宙从属于物理。这样人类使用物理学完成了历史的抽象化、世界观化,从此我们的历史由文化史开始走向世界史。在世界史视域中,所有建基在地方社会形态、文化类型中的伦理都成为了一种偶然的、供选择的文化类型。生活世界的世界化、科学化和自由化导致德性文化叙事开始走向科学文化叙事,知识取代道德成为文化的新本位。因此,现代社会中道德已经无法承担社会合理化的整合功能,这个任务转交到了知识手上。科学文化叙事使用物质、原子、能量、引力、细胞、物种、系统等概念建立了一套新的科学本体论。科学本体论取消了传统德性文化叙事模式赋予伦理的本体论地位,即使在人文科学、社会科学话语中伦理也被打入了“主体性”和“历史”的附属物之中。这导致伦理在现代精神中失去了传统的本体承诺和意义源头。

文化叙事模式的变迁是现代科学文化崛起造成的。孔多塞认为,“科学作为一种独立于神学和人文主义修辞学的亚系统,在18世纪末获得了长足的制度化,以至于科学发现的组织形式成为国家和社会的样板制度”。<sup>①</sup>科学经典的有效性和典范效应,引发现代文化叙事出现集体转向,一是进行神性祛魅,二是进行视域分野。文化祛魅和文化分立是人类实践精神的对象化、理性化和系统化的结果,这种文化走向源于生活实践结构的变迁,变迁的直接原因是韦伯概括的社会理性化运动和社会分工,变迁的根本动力是马克思从社会结构中抽象出来的生产力。文化价值领域的学科化和职业化赋予对象化的精神在理论生活中拥有了更多的自由,形成了所谓的学科规律和学术共同体。“学科化”现实表征为文化分立发展的制度化,这种制度化导致依托宗教或者神学获得整全意义的文化分立在了“认知—工具的行为取向”“伦理—实践的行为取向”和“审美—表现的行为取向”的真、善、美的学科价值之中。<sup>②</sup>真善美在生活世界中的分离必然出现“道术将为天下裂”的意义危机,“一方面,存在本身被分解为不同的形态,另一方面,把握存在的视域、方式也呈现出不同的学科边界和哲学分野,从而,存在本身与把握存在的方式都趋向于分化与分离”。<sup>③</sup>这种文化意义危机生成的伦理哲学问题有:(一)传统伦理理念信仰面临多元价值冲击,大众无法在现代社会秩序中寻找一种合理的伦理哲学,普遍陷入一种伦理选择焦虑;(二)传统伦理理念在生活世界中的实有效性逐步被法律取代,但其理想有效性仍然被学术共同体和大众共同分享;(三)生活世界的“经济市场化、政治民主化、知识科学化、人的个体化”<sup>④</sup>导致拜物教主义盛行,社会权力和资源的分配缺乏公平正义,社会无法形成催生伦理精神的文化生态。科学文化叙事导致人类文化边界冲突和文化领地的重新洗牌,宗教和形而上学越来越边缘化,逐步退出时代精神。柏拉图的“理念论”、孟子的“性本善”、康德的“自由意志”、黑格尔的“绝对理念”这些形而上的话语在伦理生活中逐步失去整合效力,而逐渐被科学领域中的“基因”“人格”“条件反射”“行为”“系统”的理论模型取代。伦理无神性,它只是人“类”存在演化过程中衍生的以自保和维持社会和谐为目的的人的“类”生活规则及其人格化的存在。当理想价值不再是伦理的终极梦想,而成为“个人—社会”存在的功能参数时,伦理在时空运动中必将堕落为个别族群经验生活中的理性的凝聚,这样伦理只能从属于历史。

(责任编辑:温方方)

① 哈贝马斯:《交往行动理论》第一卷,曹卫东译,上海:上海人民出版社,2018年,第199页。

② 哈贝马斯:《交往行动理论》第一卷,第306页。

③ 杨国荣:《伦理与存在——伦理哲学研究》,北京:北京大学出版社,2011年,引言第2页。

④ 李佑新:《走出现代性伦理困境》,北京:人民出版社,2006年,第2页。

## · 笔谈 ·

儒学与人类共同价值

# 仁与人类共同价值

陈 来

(清华大学人文学院哲学系、国学研究院)

2015年习近平主席在第七十届联合国大会的发言指出,和平、发展、公平、正义、民主、自由这六大理念是“全人类共同价值”。怎样认识中华文明与人类共同价值的关系呢?

一、全人类的共同价值的提法意味着这些价值的适用性不仅在一个国家之内,也适合于人类命运共同体的内部事务及关系。简言之,人类共同价值不仅是不同意识形态、不同制度形态的国家共同追求的普遍性价值,也是指适用于当今世界各国之间、各个文明之间关系的价值,应是联合国的目标和宗旨的价值表达,故也可称为“世界价值”。特别是,其中的公平、正义、民主、自由的提出,是把原来适用于一国之内的价值“世界化”,以构建合理的世界秩序。

基本价值的全球化、国际化,是一个老问题。民主、自由、公平是20世纪西方世界特别重视的价值,但是美国等西方国家在国际关系和世界事务中,从来不奉行民主、自由、公平的价值,这些价值对他们并不是“普适”的,只是其国内的政治价值,不是世界的价值。在世界事务中他们崇尚的是强权主义、霸权主义、单边主义。在这个意义上,提出民主、自由是人类共同价值,包含着建立新型国际关系的诉求,推动国际关系民主化、国际贸易自由化和推动全球治理体系变革的意义。公平即主张各个国家一律平等,民主即世界大事要共同商量,反对大、强、富国欺压小、弱、贫的国家。人类共同价值是要把这些价值真正扩展到人类所有事务,使之真正成为普遍性的价值。

二、这使我们想起90年代中期的“世界伦理”运动。“世界伦理”又称“全球伦理”,在我看来二者略有区别。“世界伦理”可包括世界各国之间的行为准则,而“全球伦理”则主要指跨文明的人类行为准则。这就引出一个讨论,“世界伦理”是不是“人类共同价值”?从被一致公认为“世界伦理”的金律“己所不欲,勿施于人”来看,应该说“世界伦理”即是一种价值观,也是谋求确定人类基本的价值共识,而“全球伦理”就是要展示人类基本价值和道德。因此,“世界伦理”应当属于“人类共同价值”体系的一部分,是人类共同价值的道德伦理基础。区别在于,“世界伦理”的指向,是可以落实在个人的行为上(当然不限于个人),而我们今天提出的“人类共同价值”则是以国家为单位,指向国际关系,并不落实在个人的行为上。当代中国社会主义核心价值观分别对应三个层次,即个人、社会、国家,而“人类共同价值”则针对在“国家”之上,是第四个层次,是指向国家之间的世界。这就使我们对价值的认识形成四个层次,世界、国家、社会、个人,更为完整。

然而,真正地确立人类的共同价值,并不能只停留在国家间的行为表面或国际政治层面。人类共同价值必有其深层的伦理基础,即“世界伦理”。没有“世界伦理”,特别是“世界伦理”的金

律、“全球伦理”的基本原则“己所不欲，勿施于人”，“人类共同价值”就不完整，就缺乏道德的基础，也就不能找到认识中华文明与人类共同价值关系的角度。

三、有了伦理道德基础的角度和视野，我们就能发现中华文明的思想理念与人类共同价值有密切关系。中华文明提出的基本理念、儒家文化提出的价值原理，应该是表达了人类共同价值的道德基础。总体而言，可以说“己所不欲，勿施于人”的金律是“和平、发展、公平、正义、民主、自由”六大理念的伦理基础。分而言之：第一，“己所不欲，勿施于人”，是“公平”的基础；第二，“己欲立而立人、己欲达而达人”，是“发展”的基础；第三，“和而不同”，是倡导宽容、多元的对话，是“民主”的基础；第四，“以德服人”，王道正直，是“和平”的基础；第五，“天下为公”，不以私利为原则，是“正义”的基础（如全球气候问题及其义务分配）。

至于自由，熊十力曾提出：“自由者，非猖狂纵欲，以非理非法破坏一切纪纲可谓自由也；非颓然放肆，不自奋、不自制可谓自由也。西人有言，人得自由，而必以他人之自由为界，此当然之理也。然最精之义，则莫如吾夫子所谓‘我欲仁，斯仁至矣’。言自由者，至此而极矣。夫人而不仁，非人也；欲仁而仁斯至，自由孰大于是，而人顾不争此自由何耶？”（《十力语要》第3卷），即认为“欲仁而仁”是自由的基础。

这六项不仅可以指向“和平、发展、公平、正义、民主、自由”，成为这些价值后面的深层理念，它们本身也是人类生活基础的道德价值。故人类共同价值除了世界事务、国家间关系的价值约束外，也同时是人类一切生活所必须。由此可以体现出中华文明原理的普遍意义。

其实，上述六点都是儒家“仁”的原理所包含的，可以看作儒家文化的“仁道”对人类共同价值的贡献。这也使我们想起孟子所说的“仁”与“人”的关系，孟子说“仁也者人也”，《礼记》作“仁者人也”，与孟子一致。“仁者人也”是古代儒学中的重要论题，在历史上，对“仁者人也”有过不同的理解和诠释，反映了不同时代人们对“仁”的本质的不同理解。今天，面对人类共同价值的思考，我们可以对“仁者人也”给出我们这个时代的诠释，即“仁就是人类最根本的共同价值”，或“仁是人类共同价值最根本的原理”。

（责任编辑：郝 鑫）

# 儒家经典的美育价值 及其当代意义

刘跃进

(中国社会科学院文学研究所)

经典的形成有其自身的规律,主要是靠其自身价值来实现的,而不为某种权势所左右。当然,后人的注释阐发也很重要。经典与其说是“百读不厌”,不如说是“百说不厌”。经典固然好,后世的解说更重要。这也说明,研究经典不是为研究而研究,更重要的是,通过文本解读,将人们习以为常的东西挖掘出来,引发新的问题。所以说,经典的形成是一个漫长的过程,是一个被接受、被理解、被模仿的过程。中国文化博大精深,其精华大多凝聚在经典著作中。就儒家经典而言,即经历了从“五经”到“七经”“九经”“十三经”乃至“二十一经”的传承和演变。这些经典著作,蕴含着中华民族文化的强大基因,是中华优秀传统文化的核心价值。

儒家经典,从狭义上说主要是指儒家的“六经”,即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》(今文经学家认为,“乐”包括在《诗》《礼》之中,后来习称“五经”),其中有两部经典与文学艺术密切相关,即《诗经》和《乐经》。这就给我们提出了一个问题:在中国古代,我们的传统文化经典当中,为什么把文学艺术放在如此重要的位置?这是因为,中华文明以“礼乐”为中心。礼乐与政治的关系、礼乐与社会的关系、礼乐与伦理的关系、礼乐与法律的关系,诸如此类的问题,历来是无数思想家讨论的热点话题。贾谊《陈政事疏》说:“凡人之智,能见已然,不能见将然。夫礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后。是故法之所用易见,而礼之所为生难知也。”用现在的话来说,礼的作用主要在事故、灾难等发生之前;而法的作用主要在事故、灾难发生之后。“禁于将然之前”的礼,其“贵绝恶于未萌,而起教于微眇”,使民从开始就见善则迁,畏罪而离,不知不觉就自动地从善避罪。从善还不够,还要爱美,求真,这就是需要“乐”的介入。中国古代的“乐教”,不仅仅是今天我们所说的音乐,而是美育。“不学《诗》,无以言”;“不学《礼》,无以立”。《诗》是中国美育的重要内容,纯真自然,这与后来的诗词创作,迥然有别。诗词创作,按理说应当是反映作者的真情,但有时也会说假话,这是不言而喻的。“乐”却不能作假。《乐记》“唯乐不可以为伪;乐者心之动也,声者乐之象也”,《吕氏春秋·音初》“君子小人,皆形于乐,不可隐匿”等论述都说明:“乐”不仅美,更蕴含了一个“真”字,所以感人。《孟子·尽心上》“仁言不如仁声之入人深也”,就说明了音乐所蕴含的教化作用,深入持久,不可替代。为此,孔颖达《毛诗正义》特别关注到诗乐本质的差异,提出了一个重要的美育话题。有了礼,有了乐,便具有了传统的人文精神。这是正面的教育。此外,便有“法”来守住底线。“礼之所为生难知也”,礼见效慢,推行难,而法的效用很快,“是故法之所用易见”。礼、乐、法互补,礼是王道,乐是美育,法是霸道。这是贾谊思想的核心所在,也是中国文化的要义所在。“二十四史”中,《礼志》《乐志》独立列入“志”中,

且置于前列。《刑法志》通常置后。在中国人的观念中，礼乐文化与法制文明相结合，是中国文化的重要特色。

儒家经典中的礼乐文明影响了中国几千年的发展，其意义在古代是毋庸置疑的，那么，礼乐文明在今天还有什么意义？这是所有从事中国文化研究的人都要回答的问题。我觉得，作为人文精神的核心，礼乐文明的核心是美育。中国思想家倡导美育，就是希望把美育提升到国民教育的高度，用美育代替宗教，用美育改造人心，用美育消弭分歧。美育包含着真与善，强调对人、对社会、对自然的美感认知，注重人与人、人与社会、人与自然之间的和谐关系。同时，美育教育特别强调每一个人自身的修养。这种教育，实际上就是我们过去所讲的“修齐治平”。从个人做起，个人关系到家庭，关系到家族，关系到国家。所以说，家国一体，爱国情怀，归根结底还是从个人的美育教育开始。在今天，我们的爱国主义教育，也强调要从自己做起。我认为，这就是中国礼乐文明与人文精神的核心所在，它的当代意义是不言而喻的。

从更宏观的层面来看，习近平总书记多次强调的“人类命运共同体”，也需要从儒家经典及其蕴含的人文精神中汲取经验。中国人自古以来重视各种事物之间的联系，强调事物的整体性，这一思维方式有助于分析和解决当代社会面临的重大问题。在当代社会，没有哪一个人可以离群索居，也没有哪一个国家可以遗世独立，人与人之间、国与国之间的命运都是密切相关的。此外，我曾多次谈到，我们中国人自古讲求真善美的统一，这也是一种整体性思维。在当代，我们有时候会过于强调真，而对善和美有所忽略。求真、求实，固然是我们做任何事情的起点，但有时候过分强调了真，也会物极必反。我们强调真善美的统一，重视美育教育、重视文学艺术，绝非无的放矢，而是有着现实的迫切要求。文学艺术是能够直抵人心、拯救灵魂的，绝不是可有可无的。这个问题，不仅仅是一个学术问题，也是当代社会的现实问题，是我们每一个有良知的公民、每一个有眼光的政治家必须重视的问题。

我们从“五经”谈到礼乐、谈到中国的人文精神、家国情怀，谈到经典对当代中国乃至当今国际关系的意义，可见经典的“经”就是“常”，经典就是常读常新的作品，具有恒久的普遍意义。对文学艺术工作者而言，我认为今天最重要的工作，就是积极倡导经典的美育意义和价值，让全社会都能够理解中华优秀传统文化的意义所在、价值所在，以及我们自身工作的使命所在。从这个意义上来讲，文学艺术不应该是小圈子的事，它背后承载着一种凝聚民族共识的使命，责任重大，不可等闲视之。

（责任编辑：郝 鑫）

# 感受儒家思想方法论的永恒魅力

黄朴民

(中国人民大学国学院)

儒家思想以切合人事、具体实用的风貌主导了中华民族独特文明体系的构建,反映出浓厚的实用理性与入世旨趣。其文化观念牢牢地植根于“日出而作,日落而息”之中原农耕文明的沃壤,水银泻地似地渗透于所有人的日常生活之中,指导着人们上至治国安邦(“助人君顺阴阳,明教化”),下迄修身养性(“修身、齐家”“吾日三省吾身”)的全部活动。儒家思想没有过于抽象的义理,没有不可捉摸的玄虚宏旨,总是那么的平易亲切,那么的贴近生活,“贤者识其大者,不贤者识其小者”,从而最大限度地化深邃为浅显,化复杂为平淡,于是就有了无所不在的普及,就有了悠久深远的影响。由此可见,儒家思想可谓是中华民族优秀传统文化中最温馨、最可亲的组成部分,在很大的程度上体现了中华古代文明的本质特征与价值取向,所谓“于道最为高”,“则可以通万方之略矣”。

儒家思想的核心内涵与显著价值,古往今来人们已有非常充分的概括总结、揭示评述,无需我再做重复性的陈述,画蛇添足。我这里仅仅想就儒家的思想方法论谈点自己粗浅的看法。我认为儒家在观察事物、分析问题上,有一个十分显著的特征,这就是善于“杂于利害”,见利思害,见害思利,讲求“适度”,不走极端,体现出浓厚的朴素的辩证认识论精神。

老子说:“福兮祸所伏,祸兮福所倚。”其意思是说事物之间具有普遍联系的特征,即使是在同一事物的内部,也存在着不同倾向相互对立、互为渗透的属性,都是矛盾的对立统一体。

自孔子以下,儒家也善于以普遍联系、相互依存的观点、立场和方法来全面认识和宏观把握治国安邦问题。在他们看来,其理论的基本范畴,如“德刑”“礼法”“治乱”“宽严”“义利”“王霸”等等,无不以相互依存、互为关系的形式而存在,一方不存在,对方也就不存在。这正如老子哲学中的“美丑、难易、长短、高下、前后、有无、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、巧拙、大小、生死、胜败、静躁、轻重”一样,彼此间都是对立的统一和普遍的联系。不仅是对立的事物具有联系统一性,就是同一事物内部也存在着不同倾向之间相互对立、互为渗透的属性,都包含有“利”与“害”的两种倾向。看似有利的事物,可能会带来危害。即使是国家统治思想的载体“六艺”经典,也不可避免地存在着明显的短板与软肋:“《诗》之失,愚;《书》之失,诬;《乐》之失,奢;《易》之失,贼;《礼》之失,烦;《春秋》之失,乱。”(《礼记·经解》)同样,有些看似不利的事物,甚至是有害的东西,其实也包含着有利的成分。天下万事万物,没有无害之利,也没有无利之害,两者如影随形、相生相成。胜利和失败仅仅是一线之隔,胜利中往往隐藏着危机,而失败里也常常包含着致胜的因素。这就要求人们善于保持清醒的头脑,尽可能做到全面辩证地观察问题,正确地对待事物的利害得失,趋利避害,防患于未然,制胜于久远。它提醒人们在从事一切活动时,一定要克服认识上的片面性,走出思维的误区,对利与害有通盘的了解,有互补的体会,有巧妙的转换。道理很简单,见利而忘害,不利的因素就有恶性发展的可能,最终影响整个事业的结局,“酿得百

花成蜜后，为谁辛苦为谁甜”，空欢喜一场。而见害而忘利，则有可能使自己丧失必胜的信心和斗志，不再去通过自己不懈的努力而有所作为，“破罐子破摔”，一蹶不振，成为扶不起来的阿斗。总之，只有拥有这种朴素辩证的哲学智慧，才能够做到灵活机变，牢牢掌握住主动权，才能立于不败之地，游刃有余，左右逢源。

为此，儒家才坚定地提倡“适度”原则。儒家普遍认为，凡事都必须坚守大经大法，做到不偏不倚，无过无不及。具体做法便是“执其两端而叩之”，从中找到和掌握合适的度，辩证看待问题，做事不走极端。这种思维方法早在其开创者孔子的重要思想命题上皆有反映：如天人关系方面，既否定鬼神、天意的存在，又着重强调人事的作用；政治秩序方面，既肯定君臣尊卑、父子上下关系的天然合理性，又主张这种合理性必须建立在共享义务与权力的基础之上，“臣事君以忠，君使臣以义”（孔子的思想并不孤立，《左传·昭公二十六年》：“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰，父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正；姑慈而从，妇听而婉：礼之善物也。”《孟子·离娄下》：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”也是同个意思）；文质关系方面，既注重内容，又注重形式，“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子”；理想追求方面，既追求大同，“祖述尧舜”，又憧憬小康，“宪章文武”。总之，一切要“允执其中”。

“允执其中”，就是要避免“过犹不及”极端情况的发生。譬如，“礼”“乐”皆为治国安邦的基石与鹄的，发挥着各自不可替代的功能，但是一旦过“度”，则必然走向反面，背离其初衷：“乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。”（《礼记·乐记》）所以，反映在治国问题上，管理思维的选择与管理艺术的运用，必须做到文武并用，刚柔相济。既不能一味用强硬的一手，也不能无原则地怀柔、行姑息之政。仁与礼应该有机统一，德与刑应该相辅相成，哪一方面有所欠缺，则当及时弥补；哪一方面过分，则当有意识地加以抑制，恩威并施，宽猛相济，不离中道，以此求得最佳的治理效果。正如孔子所说的那样，是“政宽则民慢，慢则纠之以猛，猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和”（《左传·昭公二十年》）。总之，是要做到张弛有章法，宽严有节度，“张而不弛，文武弗能也；弛而不张，文武弗为也；一张一弛，文武之道也”（《礼记·杂记下》）。

管理目标的确立与管理境界的追求，必须做到谦益节制，兼容并蓄。既然事物发展到极端，就会发生性质的变化，走向自己的反面。这就给统治者以重要的启示，在治国上不能急功近利，急于求成，而应该尊重现成的秩序与成规，保持事物的相对稳定性，必要时需安于现状，“素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难”（《礼记·中庸》）。目前是什么状况，就安于什么状况，不羡慕份外的东西，同时要善于兼容并蓄，博采所长，使品德各异、能力有差各类人在治国中都能发挥自己的不同作用。这对于统治者来说，在用人上就要坚持宽松的尺度，切不可求全责备，即所谓“水至清则无鱼，人至察则无徒”的道理。其正确的态度应该如荀子所说，是“君子贤而能容罢，知而能容愚，博而能容浅，粹而能容杂”（《荀子·非相》）。

为此，儒家才不断地强调“忧患”意识。儒家朴素辩证的思想方法论逻辑展开，使得它的文化精神中合乎自然地蕴涵了一个常为人们所忽略，但却十分重要的内容，这就是强烈的忧患意识。

“靡不有初，鲜克有终”，历史上那些真正的儒家，都有一种非常可贵的传统，即朝乾夕惕，忧患系心。孟子尝言“无敌国外患者，国恒亡”，又说“人生于忧患，死于安乐”。欧阳修也强调指出“夫祸患常积于忽微，而智勇多困于所溺”（《新五代史·伶官传序》）。常言道，除恶务尽，但是

按逆向思维的逻辑,其实应该是除恶不能务尽,留有敌人、留有对手是人们自身存在和发展的前提。一个人、一个团队、一个国家、一支军队,不怕有对手,最怕的是打遍天下无敌手,这个时候就会趾高气扬、忘乎所以、得意忘形,让胜利冲昏头脑,最后在阴沟里翻船。

道理确实是这样,正是因为有了百事可乐的存在,可口可乐才能长盛不衰;正是因为有了空客的挑战,波音飞机才会不断地改进技术,这都是水涨船高的关系。美国现在之所以能有一百年的世界霸权,跟它战略文化里面重要的一条原则是有很大关系的,就是它始终在寻找对手,甚至有意识地制造对手。你看它一战的时候,以奥匈帝国、德国为对手;二战的时候,以日本和德国为对手;二战结束了,冷战了,以苏联为对手;可以说,这个思路贯穿于政治运作的始终。

儒家所倡导的这种忧患意识,是值得今天的人们倍加珍视和积极弘扬的宝贵遗产。《礼记·曲礼上》有言,“敖不可长,欲不可从,志不可满,乐不可极”,它提醒人们最大的危险,来自于志满意得,放松警惕,沾沾自喜,无所用心,让胜利冲昏头脑,让太平消磨斗志。一个人,一个团体,乃至一个国家,面临危险通常不是在身处逆境之时,而往往是在高歌猛进,所向披靡的顺境之中。

北宋大儒周敦颐《爱莲说》中有两句名言:“出淤泥而不染,濯清涟而不妖。”这实际上是儒家忧患意识的简洁表述,告诉的是人们在不同环境下如何做人、怎般处世的深刻含义。其中“出淤泥而不染”所表达的是,一个人不屈服于恶劣的环境,自尊自强,从逆境中奋起,从挫折中进取。而“濯清涟而不妖”,则是喻指为人在顺境中始终保持头脑的冷静和清醒,不忘乎所以,脚踏实地继续前进。

从某种意义上说,一个人做到“出淤泥而不染”的确能可贵,然而要做到“濯清涟而不妖”则更是巨大的考验。无论是在历史上,还是在现实中,都有这么一些人,当他们在名微位卑之时,往往能锐意进取,自强不息,最终成就一番气象。然而,当其战胜逆境,走出困厄,功成名就之后,却忘乎所以,贪图安逸,追名逐利,徜徉于温柔之乡,沉湎于酒肉之林,背叛自己的过去,走向失败的深渊。

由此可见,一个人在逆境中奋斗自强固属不易,而在顺境中善始善终,戒骄戒躁,自重进取其实更难。只有具有强烈忧患意识的人,才能够始终秉持“满招损,谦受益”的古训,“战战兢兢,如履薄冰”,最终跨越这个巨大的陷阱,实现人生的升华。儒家思想方法论的积极意义和不可价值,正是集中体现在它所强调的“忧患”意识之中!

为此,儒家才积极地坚持“更化”立场。儒家的朴素辩证思想方法论,也反映在其把握“经”“权”关系,在“周虽旧邦”前提下,倡导“其命维新”的开放、改良、进化宗旨上。所谓“经”“权”关系问题,其实质的内涵,便是体现为如何正确地处理政治上的原则性与灵活性之间的关系。在社会政治生活中,一方面要强调原则性:“执中”“执一”“守经”;另一方面又必须注意适当的灵活性:“便宜从事”“行权”“通权达变”。用孟子的话作形象的比喻,就是“男女授受不亲”,谓之“守礼”“守经”;而“嫂溺援之以手”谓之“权变”。“经”“权”说集中体现了儒家的政治大智慧,是中国传统文化中理性精神的具体反映。它的宗旨在于为解决理想与现实(或者说,原则与实践)之间的矛盾或冲突,创造必要的契机,提供适当的手段。

先秦儒家即对“经”“权”问题有深入的阐发,孔子固然坚持纲常伦理秩序的永恒性,强调“君君、臣臣、父父、子子”为万世不易之大法,但也提倡必要的权宜变通,反对那种“匹夫匹妇之为谅”式的拘泥小信,胶柱鼓瑟,买椟还珠。

自先秦儒家初步确立“经”“权”基本原则后,后世的儒者对此都有所阐述和发挥,如董仲舒既强调“执一”的必要性,“天之常道,相反而物也,不得两起,故谓之一”(《春秋繁露·天道无二》),也肯定“行权”的重要性,“《春秋》固有常义,又有应变”(《春秋繁露·精华》),主张“守



经”与“行权”之间的辩证统一，“《春秋》之道，固有常变，变用于变，常用于常，各止其科”（《春秋繁露·竹林》）。又如何休，一方面恪守“执一”“守经”的立场，强调儒学纲常伦理原则永恒不可动摇，另一方面也宣扬必要的通权达变，认为礼是文，仁是质，在某些特定的情况下，可以行权变礼以救质，即“起文以实”。再如柳宗元，也强调经与权互为存在的条件，经与权的统一谓之“大中之道”：“经也者，常也；权也者，达经者也，皆仁智之事也。离之，滋惑矣。经非权则泥，权非经则悖。”（《增广注释音辩唐柳先生集》卷三《断刑论下》）凡此等等，不一而足，其中又以《公羊》学家在这方面的贡献最为突出，其“实与而文不与”的义例，就是典型的“经”“权”统一论观念。它的立足点乃是在“守经”，即恪守和维护统治秩序根本原则的前提下，充分肯定必要的变通，强调“行权”的合理性与必要性。

儒家“经”“权”观中，有两个重要的关键点。一是“经”“权”关系之中，“经”（“常”）是主导的，起决定性作用的；而“权”（“变”）则必须在一定的范围内活动，二是“经”与“权”是共生互补的，具有相辅相成的功能，不能随意割裂与对立，即所谓“知经而不知权，不知经者也；知权而不知经，不知权者也”（《增广注释音辩唐柳先生集》卷三《断刑论下》）。

儒家的“经”“权”观对于儒家思想的形成、发展与贯彻落实，具有十分深远的意义。

第一，受“经”“权”观原则的指导与规范，儒家在治国方面确定了一系列基本宗旨，如等级尊卑的有序管理模式、德治教化的价值取向原则、正己及人的管理示范形态、仁义礼乐的人本管理精神、用中适时的管理操作方法，等等，这些都属于“经”的范畴，都是必须坚持、不可动摇的大经大法。所谓“道之大原出于天。天不变，道亦不变”（《汉书·董仲舒传》）。与此同时，儒家也不排斥“权”的合理性与必要性，如以动用刑罚来补充单纯讲究德治的不足，以承认合理利益来完善单纯提倡仁义的欠缺，以天下一家、诸生平等来克服单纯讲究等级名分的矛盾等等。

第二，受“经”“权”理论的指导与规范，儒家遂有了使自己与时推迁、不断更化的理据和动力。既然任何事情都应该在坚持根本原则的前提下，根据形势的变化而有所变通、有所调整、有所改进，那么上至治国、下及修身，也同样可以依照这个一般规律，不断丰富其原理、充实其手段，而不应墨守成规、固步自封。因此，董仲舒在面对雄才大略又刚愎自用的汉武帝策问时，有勇气直斥当时汉朝政治之失，危言耸听地形容汉朝的统治秩序为“粪土朽墙”，随时面临着崩溃的危险，而不遗余力地鼓吹“更化”，主张改弦更张，另起炉灶。

正是因为有这样的理念做坚实的支撑，儒家思想在其总体精神不做重大改变的前提下，其具体细节、具体方法总是处于生生不息的调整与充实之中，最大限度地满足特定时期的各种需要，即所谓“苟日新，日日新，又日新”。从这个意义上说，建立在朴素辩证思想方法论基础之上的儒家“经”“权”观理论，的确是儒家思想能够与时俱进、更化嬗变的不竭生机与强大动力。

中华民族的伟大复兴，必然是中华文化在现代化基础上的伟大复兴。发掘中华文化所蕴涵的丰厚积极因素，构建现代化的中华文化，已是当务之急，同时也是我们在今天牢牢树立文化自信，使中华民族为世界的进步与发展作出新的应有贡献之必有之义。而儒家以朴素辩证法为内核与精髓的思想方法论，则是在这个传统优秀文化的当代转型过程中，值得我们加以高度重视并充分发掘的一份遗产，它弥足珍贵，足资启迪，无可置疑地富有永恒的魅力！

（责任编辑：郝鑫）

# “生生不息”与人类共同价值

舒大刚

(四川大学古籍整理研究所)

讲人类共同价值时,必须立足全人类共同关注的话题,同时也应是人类亘古不变的共同需求。如果讲共同需求,人类莫外乎生命、生存、生活矣。中华文化是“生生不息”的文化,这集中体现在《易经》的有关命题上。《周易·系辞上》:“生生之谓易。”又《系辞下》:“天地之大德曰生。”“生”就是《易》道第一要义,是中华先民对于人类文明的特别贡献。

首先,《易经》认为:宇宙是“生”出来的,而不是什么神灵或圣人创造出来的。在作《易》圣人看来,太极缊蕴,阴阳化醇,无非以生生之德化成万物。大而言之,宇宙洪荒,天地剖判,万物长养,无非因“生”而成;小而言之,圣德大业、仁义财货,无非由“生”而致。“生之时义大矣哉!”故《系辞上》曰:“易有大(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。”这里虽然是讲的易卦生成过程,但是“《易》与天地准”,《易》的生成也是天地的生成。

太极者,物初浑沦、阴阳未分的淳和之气,又谓之“精气”,即老子所谓“道”,今人所谓“星云”。两仪,仪即匹配,为阴阳,为天地。四象,即少阴、少阳、太阴、太阳,其代表为四时。八卦,是八种符号,用以揭示万物之情状,推阐事业之吉凶。自太极而天地,自天地而四时、而万物、而事业,其间演化转变的根本动力,即在于一个“生”字。这既是易卦的生成,也预示了宇宙的生成。

其次,《易》道变化的基本原理是阴阳,而阴阳有相生之义。《说文解字》所引《秘书》曰“日月为易,象阴阳也”。虽然没有坚确的文字学依据,但其原理不谬。日为太阳之精,月为太阴之精,分别代表阴阳,阴阳相荡即是“易”。《系辞下》曰:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。”此之谓也。天道地德,春生夏长、秋获冬藏,若要问天地德性之大者,则无过“生生”而已,故曰:“天地之大德曰生。”亦即董仲舒《春秋繁露·人副天数》“天地之精所以生物者”云云之谓。

其三,《易》谓天地之道即是“生”。《系辞下》中说“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁,何以聚人曰财,理财正辞、禁民为非曰义”。天地之德,圣人之位,守位之仁,聚人之财,理财之义,皆本诸天道地道,也就是本于“生生”之义。反过来看,天地以“生”成万物,圣人以“位”安万物,又以“仁”爱万物,又以“财”养万民,而以“义”来正确地生财、禁暴和止乱。联系这一系列行为的中间环节也是一“生”字。从天地之剖判,到万物之化成;从政治之职位,到仁义等道德,都是由于“生生”而得以实现的。“生”就是天地之间事事物物成就的助产士,《易》以“生生”为根本特点,正好揭示了自然界和人类社会的根本运行情态——“生生”,这在人类认识史上有极其重要意义。

其四,《易》道之“生”是生生不息,“生”而又“生”。《周易》揭示的变易之道,实即“生生不

已”的过程。王弼《周易略例》谓：“卦者时也，爻者适时之变者也。”六十四卦是生命演化的不同过程，每卦六爻是生命过程的不同阶段。自太极生两仪而有《乾》《坤》，又由乾坤相感而生万物。《系辞上》曰：“《乾》《坤》其《易》之蕴邪”，《系辞下》曰：“《乾》《坤》其《易》之门邪”。“蕴”者万理蕴藏之所，犹如十月怀胎；“门”者万物生成之门，犹如一朝分娩。《乾》《坤》之后的六十二卦，犹如父母所生子女，无非天地生物、物性生变的过程。《序卦上》谓“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》。《屯》者，盈也；屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。《蒙》者，蒙也；物之稚也。物稚不可不养也，故受之以《需》。《需》者，饮食之道也”云云，以及《序卦下》“有过物者必济，故受之以《既济》。物不可穷也，故受之以《未济》终焉”等，“受”即承接、授受，父授子承之意。又谓：“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”云云，“有”即产生、出现，易卦的排列就是“生生”的最好说明。这个过程发展到第六十三卦《既济》，三阳皆当位，矛盾解决，为一大成；至第六十四卦《未济》，三阳皆失位，又生变化，于是进入下一轮生化长养过程。

其五，《易》之说“生”是生命、生活、生产，生气盎然。“易”之义，当然有“变易”，但其结果是克服困难，渡过难关，带来生机，带来希望，带来昂扬的斗志。《易经》是知变而鼓舞斗志，是积极的变。《易经》中的每一卦，有辉煌，有暗淡；有顺利，有屯蹇。但是无论多么困难，接下来的必然是柳暗花明又一村，必然是克服困难，战胜困难，闯过难关，迎来新生。《序卦上》谓“饮食必有讼，故受之以《讼》”“履而泰然后安，故受之以《泰》。《泰》者，通也。物不可以终通，故受之以《否》。物不可以终否，故受之以《同人》”云云，岂非绝好妙喻？

其六，《易》道“生生”是绝对与相对的统一；反对与互对的和合；是无条件与有条件的辩证关系。《易纬乾凿度》释“易”义曰：“所谓易也，变易也，不易也。”——此即相对与绝对的统一。清人毛奇龄谓“易者”为“变易”“交易”“反易”“对易”“移易”，此为反对与互对的法则，是无条件和有条件的统一。讲“生生”，讲变化，在中国不仅《易经》一家，因为《老子》也讲“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”，《庄子》也讲“方生方死，方死方生”，不过他们都把生死转化讲得无条件，太过恍惚。《易经》的生成变化是有条件的，是阴阳对立面的统一，是矛盾运动产生了新生事物。《系辞下》说：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”絪縕是化生的前提，构精是生成的条件。《周易》的“变”，是变出新生事物；“化”是生命的衍化新生。《易经》的“变”是积极生产，“化”是成就事业，而不是走向没落，走向颓废。

其七，《易》之生也，端赖于“合和”。《乾象传》讲乾德“品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞”。“品物流形”是讲万事万物的产生；“大明终始”是讲“原始要终”；“六位时成”是讲“六爻相杂”，与前《系辞传》所言相同；“乾道变化”是讲天地衍生万物；“各正性命”是讲事物既成之后而各有德性。而这个生物成德之道乃端赖于“保合太和”的环境。这与《国语》“和实生物，同则不济”是一致的。合和、和谐是促成万物生生不息、德性层出不穷的最佳条件。如果说，“生生”是《易》道的根本原理；那么，“合和”就是保证生生不息的内在依据和外在条件。

可见，从天地之剖判，到万物之化成；从政治职位，到仁义道德，都是经过“生生”而得到实现的。“生”就是天地之间事事物物的助产婆，《易》以“生生”为根本特点，正好揭示了自然界和人类社会的根本运行情态，在人类认识史上有极其重要意义。苏渊雷先生《易通》曰：“综观古今中

外之思想家,究心于宇宙本体之探讨,万有原理之发见者多矣,有言‘有无’者,有言‘始终’者,有言‘一多’者,有言‘同异’者,有言‘心物’者,各以己见,评玄阐秘,盖未有言生者,有之,自《周易》始。”《周易》在古今中外思想家中,以首言“生生”而独树一帜,别开风气,实为认识史上一大发明。与诸家哲学命题相比,《周易》“生生”之论,更得宇宙生成本质。“有无”即有生于无,是就本末说的;“始终”即原始反终,是就先后说的;“一多”即多生于一,是就数量说的;“异同”即事物的同和异,是就比较说的;“心物”即主观与客观,是就认识说的。虽然都在不同层次上,说明了自然和社会的一些问题,但都只注重现象,未得其所以然。若用《周易》“生生”原理来观照诸概念,正好可以说明产生这些矛盾的根本原因,即由生而有“有”,由生而有“始”,由生而有“多”,由生而有“异”“同”之分,生恰好成了这一切对待和矛盾的连结纽带。苏渊雷先生说:“故言‘有无’‘始终’‘一多’‘同异’‘心物’,而不言‘生’,则不明不备,言‘生’,则上述诸义足以兼赅。《易》不骋思于抽象之域,呈理论之游戏,独揭‘生’为天地之大德,万有之本原,实已摆脱一切文字名象之网罗,而直探宇宙之本体。《易》之所以极深而研几,冒天下之道者以此。”实为知《易》者言。自“生生”而推广之,《乾·大象传》之“自强不息”,《乾文言》之“乾乾偕行”,《大畜·彖传》之“日新其德”,《系辞上》之“日新盛德”,也无非“生生”之道的人文德行。

最后,“生生”原理是《易经》名书的集中体现。“易”者何也?即“时物”是也,也就是“随时生物”也。“易”之义,一般都当“变易”讲,《乾凿度》还引申出“易简、变易、不易”三义,清人(毛奇龄)甚至有“变易”“交易”“反易”“对易”“移易”五义,如此等等,皆后起衍申之义。《说文解字》解“易”本义曰:“易:蜥易、蝮蛇、守宫也,象形。秘书说:‘日月为易。’象阴阳也。一曰:‘从勿。’”后世学人多在“蜥易”“日月为易”上做文章,而于“一曰从勿”说则无所诠释,甚至有人认为“唯‘从勿’之义,则颇难通”。

其实“一曰从勿”并非“难通”,关键是缺乏校勘。元杨桓《六书统》卷九:“易,夷益切。变易也。从勿从日。”为我们留下了《说文》“易”字“从勿从日”的重要阙文(今本脱末尾“从日”二字)。今考“易”字之本义,“勿”借为“物”(出土文献多有之)，“日”即“时”(日晷即就日之视运动而测时)，“勿”“日”会意即“时物”。《系辞》有“《易》之为书也,原始要终以为质也;六爻相杂,唯其时物也”一段,其中“原始要终”是说,《易》这本书是探明事物“终始”的,见始可以知终,即终可以推始,这与“本隐以之显”是一个意思。《易经》的前知后知功能正是他区别于其他经典(《尚书》知往,《礼经》知今,《春秋》知人,《诗》《乐》知情)的本质特征;“六爻相杂”是讲阴阳爻的互相杂糅,或阴盛阳衰,或阳盛阴衰,或贵阴贱阳,或贵阳贱阴,或阴阳应,或阴阳敌,等状况;“时物”是因时而生出或衍生的事事物物。“原始要终”即注意事物发展变化的始终状态,“唯其时物”即事物随着时间推移而产生出变化情状。前引《乾象》中的“终始”“时成”“时乘”都注重“时”,即“易”之“日”也;“品物流形”“御天”“变化”都讲“物”的产生和变化,即“易”字之“勿”也。两相结合,正完整阐释了“时物”全过程。“勿”也通“物”:《老子》四十二章:“故或损之而益。”马王堆制书甲种本“物”作“勿”。《庄子天道》“中心物恺”,《经典释文》:“物,本亦作勿。”马王堆出土帛书《周易·要篇》:“春以授夏之时也,万勿之所出也,长日之所至也。”“秋以授冬之时也,万勿之所老衰也,长夕之所至也。”“又(有)四时之变焉,不可以万勿尽称也,故为之以八卦。”诸处的“勿”都是物字的初文,都将“物”之出生、老衰和称说,与“时”之变迁互相勾连,均是“时物”思维的不同表达。“时”(日)与“物”(勿)的结合正是“易”字的准确解释。

可见,《易经》的书名,已经预示了万物衍生之意。《文言》也屡说“因其时而惕”,“时舍也”,

“与时偕行”，“六爻发挥，旁通情也；时乘六龙，以御天也”，“君子以成德为行，日可见之行也”，“乾乾因其时而惕”，都讲的是龙德因“时物”变化而采取的不同措施。

总之，《易》以“生生”致其理，以“合和”助其成，以“时物”显其功。天地之大德曰生，生成之大本曰和，合和之枢机曰时。这就是我们研究《周易》以及中华传统文化所得出的基本结论。“生”无疑是人类的共同价值，而如何看待生？怎样生？又分出不同的文化学术形态。以《周易》为哲学基础的中华文明是人类历史上最重视“生生”的学术体系。它认为天地宇宙、世间万物都是“生”出来的，而不是什么神或圣造出来的。它认为“天地”是“太极”生出来的；这种生是源于其内在的“阴阳”相蕴，而阴阳也具有相生之义。阴阳无处不在，故生成也无处不在，“天地之大德曰生”，《易》道之妙要在于“生生不息”。这种生不是死寂的，而是生活的、生命的、生动的。生又表现出不同形态，有变易、不易和简易，是阴阳对立的统一、是变化的相对绝对的合一。《易》之所以成其生成之道，乃是建立在对立面和谐统一的基础之上，故“和实生物，同则不济”。“生生”之义也体现在《易经》一书得名上，《说文》阙文“从日从勿”即“易”之形构，也就是《系辞传》“唯其时物”的本义，代表着“随时生物”“与时俱进”的深意。《易》道的“生生”与其他文化“神造天地万物”固然不同，也与老庄的“方生方死，方死方生”的无条件的绝对主义也有所区别，“生生”是生而又生，生生不息，是中华先民“以体天地之撰，以通神明之德”、以应世道之变的基本哲学。在“两结合”理论中，“生生”之学即关心民生，珍惜生命和人民本位；“合和”即是构建命运共同体、构建和谐社会；“时物”即顺应新时代进行“创造性转化”和“创新性发展”。此千古不易之规律，亦历久弥新之真理。讲好《易经》“生生”原理并推广之，就可以为构建人类共同价值作出贡献。

（责任编辑：郝 鑫）

· 儒学讲堂 ·

# 现代人如何读《论语》

——兼论《论语》中的生命哲学

张文修

**摘要:**《论语》的内容看起来很零乱,但实际上有一个核心主题,这就是生命实践之学。孔子是在生命实践上获得圆满成就的一个人,《论语》结构性的思维就是聚合—发散式的思维,通过聚合—发散思维能够把生命实践之学普遍适用于万事万物之中,能够证明先天综合判断是普遍必然放之四海而皆准的真理。孔子说的“性相近”和《中庸》里的“天命之谓性”,实际上都是讲生命的本质。生命进步的阶梯道路与如何处理欲望有关,儒家摆脱生存困境所走的是一条踏实的、行之有效的道路。我们要以心灵来理解《论语》,不要抱有门派之见。

**关键词:**《论语》; 生命实践; 生命哲学; 儒学; 中国哲学思维特征

**作者简介:**张文修,中国历史研究院古代史研究所(北京 100101)

接到这个题目的时候,我可以说是喜忧参半。喜的是,我非常喜欢参加宣传中国传统文化的公益活动,喜欢跟大家一起聊天,以前也多次参加过这样的活动,也不陌生;忧的是,因为最近很忙,参与课题研究,不能打断,所以我没有带一篇专门的文章。在这里实话实说,如果带一篇专业论文来念,我实际是敷衍大家。为什么这样说呢?因为在历史学科,任何一门学问都非常专业,比如我曾遇到一位年轻的博士,我问他做什么研究,他说做实物;我问做什么实物,他说做军事装备盔甲的;我问做什么盔甲的,他说做盔甲上的花纹;我问什么朝代的,他说秦朝的。这就很专业,如果不是这个专业领域的人,就只能先学习相应的专业知识,才能跟他交流。所以从这个角度说,如果我拿一篇学术论文跟大家交流,实际不是尊重大家,而是敷衍,甚至于是自我炫耀。

研读《论语》是我们研究中国思想史的基本功,由于我学习中国思想史近30年,我讲的肯定是我的心得,可能也是大家前所未闻的心得。

## 一、问题的提出

### (一) 中国初学哲学者的困惑

从事哲学及相关专业研究的学者,尤其是中国哲学、中国思想史、中国佛教史等研究方向的年轻学者,往往会有一种困惑,即面对西方哲学,似乎我们自己老祖宗留下的东西,就没有什么可以称之为哲学的。西方的哲学,尤其是西方的认识论,一看上去,就是问题突出明了,论述核心明确。比如本体论、认识论的证明,都是有着清晰目标的哲学命题。在这些相关研究的专著中,逻辑结构清晰,论证方法如演绎法、归纳法的使用一目了然。相比之下,我们中国的经典却没有这

个特征,是不是我们中国古代没有哲学,在理论认识方面缺少高度,这是一个疑问。

## (二)《论语》是否仅仅是格言汇编

我们现在很多人把《论语》看作一本包括政治、伦理道德、人生指导等内容的格言汇编,是不是这样?难道我们最深奥的,传承了几千年的经典仅仅是一本格言汇编吗?西方不少汉学家也是这样认为,比如葛瑞汉,他说孔子是一个文化保护主义者。难道我们最顶级的经典,就跟其他文化没有在哲学上对话的资格吗?

## (三)现代人读《论语》的目的

近些年来,读《论语》或者想读《论语》的人越来越多。是的,我们现代人都应该读《论语》,但我们非哲学专业、非古典学专业的人士学《论语》究竟是为了什么?仅仅是学一门知识吗?如果只是学习一门知识,那我可以选择不学,因为我不是专业人士——这就好像我不是制造核武器的专业人士,我就可以不懂怎么制造原子弹,这对于我的一生来说是没有亏欠的,因为我不懂的有很多,正如《庄子·养生主》中所说,“吾生也有涯,而知也无涯”,一个人活一世不可能所有的知识都知道,也不需要都知道。既然如此,那么《论语》这门知识为什么我们要人人都学?这里先把问题提出来,大家可能会对此有所深思。

# 二、《论语》的思维结构——本质与现象的通达法

接下来我们谈一下《论语》的思想有着怎样深刻的结构性思维,它是否能够有资格与西方哲学相对话。西方近代认识论的特征之一,是使用演绎法、归纳法。其实,除了演绎法和归纳法,人类思维方法非常之多种多样,而且非常之深刻。有些方法虽然不适用于自然科学,但它完全适用于哲学、宗教、艺术。我们此刻所在的这个地方(整理者按:这次演讲地点位于北京“798艺术区”),属于艺术区,可能在场的很多人是搞艺术的,我们知道,自然科学要求精密性,很多精深、精微的思想并不适合于自然科学,很多证明方法也不能够适用于自然科学,但是它完全可以适用于哲学、宗教和艺术。

## (一)海德格尔现象学存在主义的方法

大家知道海德格尔是现象学的存在主义者,用其现象学的方法研究存在。首先,他的方法是走到现象中去,但不是表现在这个现象,而是隐藏在现象之后,实际上是本质,这个本质是通达于所有的现象。于是,海德格尔形成了这样一种现象与本质通达的哲学的方法,这个方法在东方哲学中,实际上是广泛地被应用着的。

## (二)《金刚经》《中庸》的思维例子

我们可以就此举一些例子。比如《金刚经》中须菩提的提问:“心应何住”?答案是“心应无所住而生其心”。心无所住就是契合“实相”,《金刚经》的核心实际是讲实相,这个实相就是空相。如果讲所有的事物都是适合于空,这是先天综合判断,这种先天综合判断涉及无限,不能够用归纳法来证明。因为归纳法是有限的,我们不能把无限的东西全部包容进来证明。《金刚经》举了无数条例子,罗汉果位、人眼、天眼、布施、福德等问题,看似杂乱,但是所有的问题都是为了证明实相,通达于,适用于所有。《金刚经》不是归纳法,这种通达法非常容易被人家误解是归纳法。《金刚经》实际上并不仅仅是举这些例子,因为还有无数条例子可举,他在这些例子中说明这个道理,这个空相是适用于这个,他这个适用的道理是可以让我们接受的、类推的,这样就通达

于所有的事物,这是本质和现象通达法的一个特征,并不是使用归纳法来证明,而是说明通达法的道理,一旦道理被接受,涉及无限的问题就可以得到证明。

上面举的例子是佛教的,实际上我们还可以举非常多的中国古代经典中的例子。比如说《中庸》,它的内容看上去也是很庞杂:它一开始说人的本性,“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”;接着又说人的情感问题,“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和”;后来又讲仁、智、勇,以及政治、德位统一的问题,德位统一的问题就是人的德行和人的位置是不是能不能统一的问题,就是“福德统一”,其实“福德统一”在康德《实践理性批判》中也是一个重大的且难以解决的问题。那么《中庸》讲这么多问题,到底在说什么?到底为了证明什么?实际还是在说核心是一个“中庸”问题,“中庸”这种真理能够普遍适用于万事万物。

“中庸”二字作何解?朱子的《中庸章句集注》说:“中者,不偏不倚,无过不及之名。庸,平常也。”古人的白话虽然跟现在一样的用词,但是含义并不一致。“中庸”之“庸”的“平常”,其含义实际上是指万事万物普遍适用,而“中”则是指永远正确,“中庸”的意思,就是说它是一个放之四海而皆准的普遍真理,用康德的话来说,就是先天综合判断普遍必然有效。

那么,《金刚经》与《中庸》采用的是一种什么样的思维结构呢?是一种“聚合一发散”的思维结构,亦即其文中所讲,都能聚合到核心的那一点上。《金刚经》讲了实相,讲了空,可以发散到万事万物,能够聚合到中间一点来。《中庸》也是如此,它发散到万事万物,但是它又能聚合到中间核心要讲的问题。我个人理解,后来的儒者把《中庸》分成上下两篇,上篇是“中和篇”,下篇是“至诚篇”,实际上后儒之所以这样做,很可能是因为没有体会到《中庸》万事万物合而为一心的思想结构。我们举了《金刚经》《中庸》的例子就能体会到在归纳法、演绎法之外,我们现在读的《论语》也是如此。

### (三)“因事寓教”——中国哲学的思维特征之一

《四库全书总目提要·经部·易类·叙》中,开篇的一段话非常有意义,这段话几乎点明了中国哲学、中国思想的思维特征:“圣人觉世牖民,大抵因事以寓教。《诗》寓于风谣,《礼》寓于节文,《尚书》《春秋》寓于史,而《易》则寓于卜筮,故《易》之为书,推天道以明人事者也。”<sup>①</sup>圣人“觉世牖民”把生命的真理教给人民,采用的方法是“因事寓教”,他不是专门写讲哲学大道理的书,而是在事里就把道理体现出来,实际上这就是中国的哲学特点。圣人讲五经,五经是很深奥的哲学,但五经所用的方法是就事论事:《诗经》把真理的寓意寄存在歌谣中;《尚书》在政论中体现真理;《易》“寓于卜筮”,是在算卦、占卜中体现圣人要阐述给人的真理。因此,不是我们没有深奥的哲学,而是我们现代人跟古人的思维不一样,不能在现象中认识真理。

### (四)《论语》的内容与思想核心

我们看《论语》的内容也是如此。《论语》讲君子、人伦、政治、礼乐、人物评论、教育,甚至连孔子的日常生活、言论、行为、表情都被记录下来。最典型的就是《乡党》篇,《论语集注》说《乡党》篇中记录的就是孔子平时的音容笑貌、一举一动,要想求道就要好好看看这篇。看起来《论语》的内容很零乱,实际上它有一个核心,或者说有一个主题,这个主题就是生命实践之学,关于生命实践之学先在这里提一下,下面来证明为什么说《论语》是讲生命之学的。

其实生命之学算得上是以中、印为代表的古代东方哲学的一个重要特点。大家看海德格尔

<sup>①</sup> 永瑢等:《四库全书总目·经部一·易类一》,北京:中华书局,1965年,第1页。



的《存在与时间》，前面一大段几乎把以往的西方哲学批了一遍，他认为西方哲学史从古希腊开始就错了，因为他所研究的是“存在哲学”，他认为在他之前西方没有“存在哲学”，“存在”这个问题在古希腊就被耽搁了，西方原来有一个物质世界的哲学，到了海德格尔那儿有“存在哲学”，他的“生命哲学”是一个很弱的弱项。

### （五）《论语》中生命之学的举例

我们先举《论语》中的例子来说明。比如《论语》的第一句话“有朋自远方来”，这句话到底在说啥？如果《论语》记的都是这些琐碎的、婆婆妈妈的话，我们怎么能认为孔子是一个思想极为伟大、极其深奥的人，我们又如何理解中国人几千年都把《论语》奉为经典？“有朋自远方来”几乎成了我们中国的外交辞令，很多外交场合都可以引用这句话。什么叫“有朋”？比如一位市长，当在任的时候，确实是宾客满堂，当退職了的时候，往往就门庭冷落。这样的“朋”是《论语》中的“有朋”吗？显然不是。什么是真正的朋友？真正能够心意相通，志同道合，才叫“有朋”，而孔子的“有朋自远方来”是出于道义的感召、生命的感召。一个人如果天天只想着自己的事，绝不会“有朋”。“有朋自远方来”，实际上说的是从生命的小我走向大我。

比如“近者悦，远者来”（《论语·子路》），一个人真的是一个好人，真的有感召力，他身边的人一定会很高兴，远方的人一定会来投奔他。如果是现在的人，人们就会仰慕他，在网上赞他。这就是“近者悦，远者来”，这就是生命的感召，所以说《论语》是讲生命如何从小我走向大我的学问。

再举一例，比如学习。从学习上可以看出《论语》讲的是生命的实践之学，而不是一门专门的知识。我刚才开场白说我不懂原子弹，或者我没有带一篇专业论文念给大家听，含义都隐含在我的这些见解之中了。比如什么是“学”，《论语》的第一篇《学而》，“学而时习之”，这个认识从古人开始就错了。我们看何晏的《论语集解》，他解释这句话的时候，引的是东汉末年大经学家王肃的见解：“时者，学者以时诵习之，诵习以时，学无废业，所以为说悖。”<sup>①</sup>时习是时时诵习也，而时时诵习，念的实际上是一种知识。“学而时习之，不亦说乎”，但实际上学习知识不可能愉悦，尤其搞一门专业，苦不堪言。如果“时习”就是王肃解释的这个意思，那孔子这样说就是在骗人。圣人不会骗人的，而是后来人的解释，从大经学家王肃那里就错了。《论语》中讲的学习是什么，学什么能够愉悦？现在一般认为，“习”字的甲骨文，字形之义是小鸟在太阳下面练习飞，小鸟飞行是生命本能，练习飞行不是学知识；如果我们学习也是生命的需要、生命的本能，那么这个学习就有可能愉悦了。

咱们讲学问有一种方法叫作“以经证经”，如果我能“以经证经”，那也可以认为王肃的解释错了。王肃虽是大经学家，但他的解释本身不是经典，只能是注疏。“以经证经”，最好用同一部经来证明，我们看《论语·学而》的其他记载，就知道这里所说的“学”，学的不是一门知识，确实是生命的学问。比如《学而》中的“事父母，能竭其力。事君，能致其身。与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣”，此处讲的学，学的是做人，是生命。孔子也说要学知识，但要“弟子入则孝，出则弟，谨而信，凡爱众，而亲仁。行有余力，则以学文”（《论语·学而》），就是说生命之学这些都做到了，才学知识去，孔子这样强调，也说明孔子所说的“学”的主要内涵，当时跟别人就不一样。由这些例证，可以见出《论语》讲的主要是生命之学。

我们看现在对孔子的评价，可以发现当代人对于古代学术、思想有着比较大的误解。比如，

<sup>①</sup> 何晏集解，邢昺疏：《论语集解》，阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）》，北京：中华书局，2009年，第5335页。

今天的网络、教科书上,评价孔子是伟大的政治家、哲学家、思想家、教育家等等,在这些时候,我们现代人希望表现的是赞誉孔子,尽管这种称赞是出于正面的心意,实际上却几乎是对孔子的贬低,因为孔子显然是“君子不器”,“器”就是专业人士,孔子说人不应该只做一个专业人士,因为专业人士只是一个技术人士。比如一个人技术专业非常好,做人却一塌糊涂,品德败坏,这显然不是孔子所能认可的。实际上,孔子是个圣人,这个评价是最恰当的,但是这句话是古汉语,翻译到我们现代汉语应该是:孔子是在生命实践上获得圆满成就的一个人,这样的人就无所不能。

从现代对儒学的概念的界定上我们也可以看出,今天学术界主流是对古代思想的理解存在着误差,甚至是错误。当谈到儒学是什么时,很多人会认为,儒学主要内容是政治、伦理之学,或者是人生哲学、人(仁)学等等,其实这些说法都是割裂的,跟前面说过的对孔子的定义是一样的。儒学是有核心的,这个核心就是生命之学,政治、伦理只是由生命来向外推延而产生的,而且所产生的伦理、政治之学,是为了保证生命的实践之学能够得到完美的推广和实践而已。

关于这一点,这里我们可以提供两个确凿的证据。首先第一条就是孔子说的“为政以德”(《论语·为政》),政治的核心是“德”,“德”是生命的本质,有生命本质之学才能有政治学,他希望能有一个良好的政治环境,是为了大家都有条件去研究、去实践生命之学。

第二个证明,是儒家“修齐治平”也就是“修身、齐家、治国、平天下”的理想,尤其排在后面的“治国、平天下”显然是一门政治之学,但是先是“正心、诚意、格物、致知、修身”,然后才是“治国平天下”,就是说政治之学以生命之学为基础,只有生命实践修行圆满了才能有完美的政治实践。通过上面的例子我们可以非常清楚地看出,《论语》虽然内容很散乱,但是它有核心,这个核心就是生命的实践之学。

从上面所举的这些例证,我们可以看出中国实践之学思维的特点。中国的实践思维,也就是《论语》结构性的思维,就是聚合一发散式的思维,通过聚合一发散思维能够把生命实践之学普遍适用于万事万物之中,能够证明先天综合判断是普遍必然放之四海而皆准的真理。

### 三、生命之学的内容

接下来我们看一下,生命实践之学大致有哪些内容。

#### (一) 生命的本质

生命的本质是什么?《论语》告诉我们“性相近也,习相远也”(《阳货》),说明生命的本质大家都一样,是普遍性的,绝不是某些人有,某些人没有,与人的阶级地位、才能等都没有关系。孔子说的“性相近”,和《中庸》的第一句话“天命之谓性”,实际上讲的都是生命的本质。《大学》“大学之道在明明德,在亲民,在止于至善”,“明明德”的第一个“明”是动词,第二个“明”是形容词,“明德”“止于至善”“天命之谓性”和《论语》的“性相近”说的也是一个意思。生命之学首先要有根基,根基就是生命的本质到底是什么,如果生命的本质全都是坏的,那么我们人再怎么样也发展不了,也做不出什么好事,生命也不会有什么进步。

我们从《中庸》中可以看出,“大仁、大智、大勇”“诚”翻译成现代汉语就是仁慈、智慧、勇敢、纯粹的意思,而这些美好词汇所指称的美好品质,全内在于我们的生命本性之中。对此,现在学界主流的看法和原始儒家是完全不同的,很多人认为人性有善有恶,善恶参杂,这跟儒家的观念是相反的、不同的、有差距的。之所以产生这种差异,是因为我们与古人的认识方法不同。当代

学者说人性有善有恶，为什么我们觉得也是如此，因为经验表明，某人虽然是坏人但是也有好的一面，虽然是好人但是他也贪点小钱，所以好像这个道理普遍适用，人性的确有善有恶。如果我们只认识到这个程度，就无法理解古代圣人思想的精深之处。为什么我们在这个问题上发生了错误？因为我们是在用经验法、归纳法来认识和证明这个问题。大家如果读《孟子》就会知道，孟子是用一种先验方法来证明的。像人性论的这种普遍必然有效的先天综合判断的问题，绝对不能用经验来证明。如果大家读过康德的《纯粹理性判断》，就会知道这种经验的方式对于证明普遍必然有效的先天综合判断的问题，是完全行不通的。

以前有一个阶段，我们曾反复批判孔子所说的“唯上知与下愚不移”（《论语·阳货》），原因是大家认为孔子的这句话是把人看作有差别的，并据此说孔子有阶级观念，孔子是奴隶主、贵族的代言人。无论从考据学还是从训诂学的角度，这句话看上去都没有难认难懂的字，实际上真正要理解和认识这句话，需要靠我们的心灵。在这里我向大家提供一个更加可靠有保障的理解角度，那就是王阳明的解释。王阳明说：“不是不可移，只是不肯移。”<sup>①</sup>即不肯改变。实际上孔子说“唯上知与下愚不移”，并不是说的那种天命之性，他说的是人的一个品性，品性属于经验界，天命之性属于本体界，经验界的不同人的品性是有差异的，这个有差异不是本性上的“天命之性”的差异。

我们可以与佛教比较一下。佛教说人人都有佛性，甚至狗子都有佛性，但是狗子有佛性是本质上的，而现在这个物理时空中、经验世界中，人和狗确实有差异。王阳明进一步解释说，孔子这句话的含义是鼓励大家进步，并不是孔子认为人在天命本性上有差距。王阳明的解释非常好，他实际上提示了我们以下三个道理：一是生命都有进步的可能；二是他指出我们生命唯一的和根本的目的，实际上是要取得生命的进步。我们是不是能当官、是不是能发财，这都不是重要的，也不是有官不当，有钱不挣，而是说这些都是现象的东西；三是说明我们现在的生命都是具有“沉溺”，用海德格尔的话来说就是沉沦，是一个被抛入的状态。“唯上知与下愚不移”，我们为什么不移，为什么不进步？实际上是因为有很多很多的欲望。

## （二）生命进步的阶梯道路

生命都想进步，生命进步的过程是怎样的，也就是生命进步究竟需要有哪些必经的阶梯呢？

首先是关于欲望的问题。儒家《论语》显然要求人要去去除一些欲望，这是毫无疑问的，无论现代人怎么辩解，历史都告诉我们，儒家要求人去除一些欲望。比如宋代大理学家教学生，首先让学生寻孔颜乐处，让大家找找孔子、颜子究竟乐在何处。《论语·述而》里说：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”孔子的乐处就指的这句话，吃得比较差，也没有好的物质条件，但是乐在其中；如果有违道义地获得财富、地位，这个不是我所追求的。“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”（《论语·雍也》），这句话是颜子的乐处。这些都显然要求大家要去去除欲望。

去除欲望到底是好还是坏？这个欲望本质到底是好还是坏？我们知道现代学者基本上肯定欲望，因为我们基本上把欲望和人性的解放联系到一起，好像人性的解放就是欲望的解放。欲望是不是人性的本质呢？我们究竟解放了什么？另外还有一问，你也解放，我也解放，咱们大家都解放了欲望，当我们的利益产生了交集碰撞的时候怎么办呢？两次世界大战就是西方欲望解放

<sup>①</sup> 王守仁：《传习录上》，王晓昕、赵平略点校：《王文成公全书》卷一，北京：中华书局，2015年，第39页。

的结果,大家都走向一个近现代的民族主义,各民族、各国家都有欲望,都有利益,当他们发生矛盾怎么办? 大战一场,血流成河,人间地狱,两次世界大战确实给了我们很深刻的教训。

对于欲望,实际上我们需要辨析其本质,并弄清楚我们该如何使用欲望。《孟子》里有一段关于欲望的议论,写得非常好。孟子希望齐宣王行仁政,齐宣王说“寡人有疾,寡人好货”,“寡人有疾,寡人好色”。就是说,齐宣王说自己有欲望,所以不能行仁政。孟子是怎么解释的呢? 孟子的解释在本质上、哲学上有什么道理呢? 孟子劝服齐宣王不是用对立的方法,而是顺着来的。齐宣王说“寡人有疾,寡人好货”,孟子就说喜欢财富好啊,你喜欢财富才能行仁政,当年古公亶父有了财富,就觉得这个财富太好了,如果能让天下所有的人都有财富,那这就是仁政,“王如好货,与百姓同之,于王何有”;齐宣王说“寡人有疾,寡人好色”,孟子说太好了,你好色了才能行仁政,“昔者太王好色,爱厥妃”,男欢女爱多好啊,如果能让全天下的人都可以享受男欢女爱,“内无怨女,外无旷夫”,那这就是仁政,“王如好色,与百姓同之,于王何有”(《孟子·梁惠王下》)。

孟子说的这段话其中有什么哲学道理,难道就是一个说话的技巧? 不是。这个哲学观念是中国独有的,就是“体用”。孟子劝齐宣王的时候他是用“体”,欲望这个“体”是无善无恶的东西,而善恶、好坏是在“用”上产生的,就是这个欲望怎么用。如果“寡人有疾,寡人好色”,于是他把天下的少女都关在他的宫殿里,那显然是“用”坏了;如果像“太王爱厥妃”而能“内无怨女,外无旷夫”,那样就是仁政。

儒家关于欲望本质问题的思考很深刻,孟子也只是阶段性的认识。欲望本身并不是一个好坏问题,好坏问题是发生在怎么“用”的问题上,所以关于儒家的欲望问题,并不是简单地判断,以为有欲望就好,无欲望就是封建礼教,我们现代人破除封建礼教就要提倡解放欲望。因此,我们不能认同现在的一些流行观点:凡是批判欲望的就是禁欲主义、蒙昧主义,就是和现在的人性解放不合潮流,这些都是简单化了的认识。

我们看西方思想,比如海德格尔。海德格尔最精华的思想是“常人之学”,分析常人的生活状况、生存状态是什么结构,他分析得最精彩,最到位。海德格尔是哲学家,他不是圣人,他对常人很理解,所以分析得非常好,用了很多负面的词语、概念分析常人的生存状态结构。他说常人就是“怕”,“怕”的核心是怕利益的丢失;当然也怕死,死是利益的彻底消失。常人在“寻视”,不断地在观察有哪些利益可以获得,有哪些可以获得利益的机会。然后是“领悟”,“领悟”他所存在的“世界”,但这个存在的世界是存在主义意义上的,并不是客观世界,他所存在的那个世界中有哪些利益可以获得。然后是“解释”,这个“解释”不是我们学术上说的解释,而是存在主义的解释,就是如何把自己这个存在解释成、造就成现在的存在,这个造就也是利益造就,如我如何能当处长,如何能挣钱,这也是一种“解释”。

人如此就“沉沦”,“沉沦”在这个对象的世界中,然后“被抛”,被抛入这个对象的世界中,我无我,我是什么我根本就不知道,我也不想知道,因为我知道了我的本质也获得不了利益,所以被抛入这个世界,海德格尔把这种状况叫作“烦神”,我天天因为利益的事情烦得不得了,这就是“存在困境”,甚至是“存在危机”,所以海德格尔的名言是“向死而生”。人活着实际上是死了,因为他根本不知道他怎么活的。如何从这种沉沦的困境中解脱出来呢? 海德格尔的方法是“良知呼唤”,人要听从良知的呼唤,这是人从沉沦中、困境中解脱出来的唯一办法。海德格尔的精彩是在于他对常人生存状态的分析,因为他本身是常人,但是如何从这里开始,他写得不太好,因为他不是圣人,他不知道怎么解脱出来。所谓良知呼唤,我们人人都会有过良知呼唤,但也有人

没有，也有人有过但他不听从良知呼唤，因为利益的呼唤比良知的呼唤强大得多，所以用海德格尔的良知呼唤把人从沉沦中解救出来，这个实现的概率太低了。

西方最著名的文学名著托尔斯泰的《复活》，主人公聂赫留朵夫年轻的时候少年风流，作风恶劣，后来他听从了自己的良知呼唤觉醒了，不惜一切代价抛弃贵族的虚伪面目和一切的利益，跟着女主人公远赴西伯利亚服苦役。这个确实是良知的呼唤，这个良知的呼唤使他从原来沉沦的生存中解脱出来，但是这种情况在常人世界中非常少见，听从良知呼唤而成为圣人，这不太现实。

如何能够摆脱生存的困境，儒家所提供的是一条踏实的、行之有效的道路。孔子说“吾欲仁，斯仁至矣”（《论语·里仁》），天下唯有一件事，那就是一个人成为一个好人、一个仁慈的人，这件事情是绝对自由的，此外其他的事情都是不自由的。比如想当官，这个不是想当就能当的，要有外在的条件，想发财也是如此。但是一个人想要成为一个好人，这是可以无视所有外在条件的，是绝对主观的，只有绝对主观才能绝对自由。

《孟子·尽心下》中也有类似的话：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”孟子承认谁都喜欢吃美味的食物，看美丽的东西，但是这些都要受外在条件所限，即“有命焉”，因此虽然是“性也”，但“君子不谓性也”；如果一个人想成为一个好人，他的生命想向前进步，这种选择并不依赖于外在条件，只要想做就能去做，因此是“命也，有性焉，君子不谓命也”。

### （三）生命进步的方法

从古到今都有人在研究，练什么“功法”生命才能进步。所谓“功法”，都是具体的方式，不是说具体的方式不好，而是说这些具体的方式，都只是外在的形式。为什么儒家没有像道教那样修炼的方法？《论语》一开始就没有讲具体的方法，它高明就高明在这一点上，没有特定的方法，但无一不是方法。有具体的方法就不是“道”，《大学》里说：“道也者，不可须臾离也，可离，非道也。”“道”实际上是精神的本质、生命的本质、心灵的本质，儒家得道，亦即使生命获得进步的方法，仍然是采用聚合—发散式思维——它凝聚到一点，又可以扩展到万物，因而是最上乘的方法。这个方法的特征就是直指人心，生命的本质就是“心”。孔子教人很多东西，比如说礼乐：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）人的彬彬有礼，并不是由于赠送别人以玉帛，而是对人的恭敬的心灵；音乐也不仅仅在于钟鼓乐器，而是人在演奏乐器时的心灵。

类似这样的例子很多，再比如说王阳明解释《礼记》中的“坐如尸，立如斋”（《曲礼上》），礼节礼仪是否都是这样形式上的恭敬？王阳明说不是，而是人那时候的心灵：“‘时习’者，‘坐如尸’，非专习坐也，坐时习此心也；‘立如斋’，非专习立也，立时习此心也。”<sup>①</sup>

孔子在《论语》里论学习，他讲“入则孝，出则悌”（《学而》），好像讲的是孝悌，实际上是孝悌的心灵，人孝悌时的心灵是纯粹的、真心的。孝的最高境界不是做官发财送父母豪车、给父母存款，否则大多数人便不能孝了。孝是普遍性的，也是一个普遍必然有效，孝的最高境界是什么？孔子回答“色难”（《为政》），什么叫“色难”，表情是最难的。因为人类是最高等级的灵长类动物，人有丰富的表情，表情代表了心灵，孔子讲孝，心灵最重要。

<sup>①</sup> 王守仁：《传习录上》，王晓昕、赵平略点校：《王文成公全书》卷一，第40页。

孔子说的话大部分是“放之四海而皆准”的,比如《论语》中孔子说“吾道一以贯之”,曾子解释说“忠恕而已矣”(《里仁》)。“忠恕”是什么?朱子的《论语集注》讲得比较抽象:“尽己之谓忠,推己之谓恕。而已矣者,竭尽而无余之辞也。夫子之一理浑然而泛应曲当,譬则天地之至诚无息,而万物各得其所也……盖至诚无息者,道之体也,万殊之所以一本也;万物各得其所者,道之用也,一本之所以万殊也。以此观之,一以贯之之实可见矣。或曰:‘中心为忠,如心为恕。’于义亦通。”<sup>①</sup>“忠”是中正之心,“恕”是“如心”,“如”就是宽怀。“吾道一以贯之”也是归结于心灵,所以生命获得进步最根本的核心的方法是“一心”。我们学《论语》的核心就是生命的实践之学,我们读了《论语》以后,不能它还是它,我还是我,否则就成了知识之学,对于人的生命实践,没有太大作用。

《论语》讲了生命的实践之学,书中讲到的事情非常之多,所有的事情都指向最为纯粹、最为直接的心灵,也就是“至诚无息”。“至诚无息”是《中庸》里的话,“息”是停止,《论语》讲的所有的事情都不能停止,对待这些事物都是精诚的心灵,这就是《论语》教给人们的生命进步的方法。

实际上《论语》里所说的所有的事情不是在事上,而是对待这个事的心灵。我这样说是不是不对呢?让我们来“以经证经”。《礼记》的第一篇是《曲礼》,《曲礼》的第一句话是“毋不敬,俨若思,安民哉”,《论语》正是要人们在对待任何事情时,都保持精诚、纯粹的精神状态。如果我们能够时时保持精神的恭敬、纯粹、觉照,我们就是“至诚无息”,我们的生命就是在没有间断地、没有间歇地进步。

孔颜乐处乐在这儿,生命进步心里会有所得,会有喜悦,这是实实在在的事情,所以理学家说得很清楚,叫作“如饥思食,如渴思饮”,就像饿了想吃饭,渴了想喝水一样,生命进步的实践之学如同生理需要,不这样就不快乐。这才是中国学问的根本,我们从一开始就讲“学”这个字,至此“学”这个字越阐述越深,越阐述越清楚、越明了。

#### (四) 生命的扩充

如果我们现在去敬老院,会发现很多老人每天低着头只是想自己的事。如果我们按照现在“常人”的情况生活,我们到老了也是如此。更极端的例子是历史上的“独裁者”,只在乎自己,荼毒天下,害天下人,结果“无以保妻子”。《论语》教给大家的是生命的扩充,突破自我小我的局限,去想到别人,去帮助别人,而想到别人、帮助别人,这是实实在在的从小我突破到大我的一条正确的道路。

我们一开始说到“有朋自远方来”“近者悦,远者来”,都是从小我走向大我,“仁者爱人”也是从小我走向大我。“仁者爱人”这句话大家都很熟悉,但是怎么能够做到“仁者爱人”,实际上我们每个人时常都是不理解他人,更谈不上爱别人。比如我现在不是考虑怎样能尽量让大家作为非专业人士喜欢上《论语》,既不考虑你们喜不喜欢听,也不在乎你们想知道什么,我就讲我自己,这就不是“仁者爱人”。我们可以考察一下生活中很多与亲朋好友以及同事之间的矛盾,可以扪心自问一下,自己是不是为对方考虑事情,是不是做到了“仁者爱人”。

“仁者爱人”是一个扩充,儒家是讲“爱有差等”,墨家讲“兼爱”,西方讲“博爱”,就好像显示出儒家的思想档次不高,人家都“博爱”了,儒家先爱“父母、兄弟、亲朋”,然后再爱别人,看起来思想层次不够高,心胸不够博大。这个问题王阳明在《传习录》里面也有一段非常好的解释,这

<sup>①</sup> 朱熹:《论语集注》卷二,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第72页。

个解释可以让我们记忆深刻,而且改变前述看法。王阳明的解释是,爱是一棵大树,这个大树要有根要有干,然后才能有枝芽,才能有树叶,才能生长,才能扩大,所以人首先要有对父母、亲朋好友的爱,然后才可以去爱人类,否则一个人没有资格说自己能博爱别人。

我们在年轻时代参加过慈善活动、环保组织,学生时期一腔热情去干,但是干了几天就想着找工作,然后找太太、养孩子、买房子,把环保、绿色、非洲人民没有饭吃的事情都忘记了。因为之前做公益事业是受着一种思想推动的,这种思想推动只能是一时的,而情感的、和生命相关联的事情是永恒的。儒家要培养这种和生命相关的情感,然后情感才有真正的落实之处,不是不应该博爱,而是需要有坚实的基础,要有根基。咱们知道早期资产阶级的博爱思想,那个思想我们可以接受,也可以不接受。如果没有利益冲突,我闲的时候可以去干;如果有利益冲突,我就不干了,不但不干而且还批评这个思想不对,人类为自己的思想做旗号。儒家的爱的思想和西方近代博爱的思想相比,有一个质的不同,就是儒家的爱的思想,能够落实到一个生命的起始处。

儒家有一个很著名的观点,叫作“忠臣孝子,出于血气”。忠臣孝子不是出于一种思想,而是出于一种与生命相连的“血气”。这里讲一个故事,在《聊斋志异》的《佟客》中,有一位“好击剑,每慷慨自负”的董生,非常想得异人之传,成为剑仙,有一天董生在路上遇到一位自称姓佟的人,他看那人谈吐豪迈,就同那人谈剑,向那人夸耀自己的剑好。佟客看了董生的剑之后,说只是下品之物,遂拿出自己的短刃“以削董剑,脆如瓜瓠,应手斜断如马蹄”。董生觉得很了不起,就把佟客接到家里住,想请佟客教他剑法。晚上,董生听到外面吵吵闹闹,有强盗来了,把他父亲捆起来打,他一听就着急了,“捉戈欲往”,想去救父亲。董生凭借生命的本能要去救父母,这就是血气。佟客却拦住他说:“此去恐无生理,宜审万全。”董生一听,就不去了,而是入内将事情告诉妻子,结果“妻牵衣泣”,“生壮念顿消,遂共登楼上,寻弓觅矢,以备盗攻”,此时听到佟客在楼檐上笑曰:“贼幸去矣。”董生秉烛一看,佟客已经不见了,接着就见自己父亲去邻家喝酒,笼烛方归,而庭前只留下了茅草苦燃烧留下的草灰。<sup>①</sup>原来佟客真的是异人,刚才是来考验他,董生不孝,没血气,不合格,人家不搭理他,走了。这个道理就说明“忠臣孝子,出之于血气”,是出自生命的本能,不是一个思想,如果只是当成思想来说,遇到事时,是没有用的。

### (五) 生命进步是生命能力的提高

这种生命能力以现在的语言来说就是“超人”的形成。《孟子·尽心下》中就说:“圣人,百世之师也,伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者,顽夫廉,懦夫有立志;闻柳下惠之风者,薄夫敦,鄙夫宽。奋乎百世之上,百世之下闻者莫不兴起也。”实际上儒家最根本的就是使人的生命彻底地发生改变。“顽夫廉”,没原则的小痞子、二流子一样的人也能够变得廉洁有原则;“懦夫立”,懦夫听到这种学问也能挺胸而立有担当;“薄夫敦”,轻薄的人也能敦厚起来;“鄙夫宽”,狭隘的人也能够心胸宽大起来。儒家的根本学问就是实践的学问,这是典型的生命能力的提高。

生命能力的提高有两个方面,一方面是学术研究可讲的,另一方面学术研究不能涉及的。圣人究竟是什么?有一些是采用社会科学研究方法可以理解的,可以写成论文,但是有一些内容是采用社会科学的方法所不能理解的,甚至我们以前的学术论文,对这些内容还要进行批判。

比如《中庸》讲“唯天下至圣,为能聪明睿知,足以有临也;宽裕温柔,足以有容也;发强刚毅,足以有执也;齐庄中正,足以有敬也;文理密察,足以有别也。溥博渊泉,而时出之。溥博如天,渊

<sup>①</sup> 参见蒲松龄:《聊斋志异》卷八《佟客》,武汉:长江文艺出版社,2020年,第376—377页。

泉如渊。见而民莫不敬,言而民莫不信,行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国,施及蛮貊,舟车所至,人力所通,天之所覆,地之所载,日月所照,霜露所坠,凡有血气者,莫不尊亲。”这些社会科学是可以承认的,人无论是品德、才能、智力都能得到极大的提高,从而变得非常有能力。但是对于儒家的有些内容,社会科学研究就无法认可,比如《中庸》说:“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。”又如《周易·乾·文言》说:“先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”这部分内容都是现在的社会科学研究所无承认的。

关于生命能力的提高,我们举王阳明的事迹作为例子。王阳明这个人一生“上马管军,下马管民”,几乎无所不能,他是文人,但是他会打仗,能平宁王之乱,他还是著名的教育家、哲学家,他的《传习录》是中国哲学史上的名著。王阳明一生立德、立功、立言,创立学派,度过自己的完美一生,他最大的贡献,实际上是把古人说的无所不能的圣人活生生地活出来,活出一个例证。

### (六)生命的终极目的就是永恒的目的

《论语·先进》篇中孔子说:“未知生,焉知死。”我们现在很多人将孔子定义为“人文主义”者,或者“人本主义”者,认为孔子更注重现实的生命,不考虑死亡的事情,这句话就是证明之一。实际上对这句话作此解是错误的,孔子此处讲的是,无论是生还是死,都有一个永恒之道。任何一个真理,如果只能适用于一事一物,在一个时间段里起作用,就不是道,只是一个措施,不是永恒。孔子的这句话实际上是指明生命的目的如何达到永恒,即人应该知道自己如何生。通过我们刚才讲的海德格尔的思想,我们就知道大多数常人不知道自己如何生,“未知生,焉知死”,就是说我们稀里糊涂地活着,稀里糊涂地死去,我们没有见“道”。

从对鬼神问题的看法,可以看出《论语》对生命的本质是如何理解的。孔子到底承不承认鬼神,20世纪90年代学术界发表过一些论文,讨论过这个问题,但后来探讨不下去了。为什么探讨不下去?因为《论语》中看到的例子是有承认鬼神的,但是又有反对鬼神的例子,于是学界就出现一种弥合式的观点,认为孔子对这个问题是含糊的态度,他既是人本主义,又有很多上古鬼神思想的残留。如果真的是这样的话,那孔子还值得我们尊敬吗?不值得。因为他对这个问题没有一个洞彻的能力。实际上孔子关于鬼神的认识是不是这样?不是的,孔子对鬼神的思想极其清楚而明确。孔子说“敬鬼神而远之”,很多人据此认为孔子不信鬼神,只是表面恭敬。这种理解不对,孔子是真正的崇信、尊重鬼神,所以才“远之”。只有“远之”,才能“敬之”。“敬之”是什么?我们先来看看什么是“不敬”。从古到今,有很多人去庙里烧香拜佛,为了什么?为了求升官发财。这对孔子来说,就是“近”,也就是不敬,是亵渎鬼神——升官发财能够获得多少财产,而烧一炷香才花多少钱,这完全是功利态度,是骗鬼神,不可能是敬鬼神。如果我们用生命的经验来体验,就能完全明白孔子所说是什么意思。孔子是真正的“敬鬼神”。鬼神的“德”并不是予人以功利,鬼神的本质就是“德”,是“德行”。孔子为什么“敬鬼神”?因为鬼神有崇高的“德行”,这个“德”才是生命的本质,也是人的本质,鬼神也是一种生命,任何生命的本质都是这种“德”。

我们再举一个关于孔子及早期儒家鬼神观的最明显“以经证经”的例证。《中庸》里说:

子曰:鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。使天下之人,齐明盛服,以承祭祀。洋洋乎!如在其上,如在其左右。《诗》曰:“神之格思,不可度思,矧可射思。”夫微之显,诚之不可掩,如此夫。



《论语·述而》载：

子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之，《誄》曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”

《中庸》与《论语》的这两段话可以互相印证孔子的鬼神观。孔子认为鬼神是一种“德”，而我的“德”跟鬼神是相通、相合的。朱子对《论语》此段的解释是：

祷，谓祷于鬼神。有诸，问有此理否。《誄》者，哀死而述其行之辞也。上下，谓天地。天曰神，地曰祇。祷者，悔过迁善，以祈神之佑也。无其理则不必祷，既曰有之，则圣人未尝有过，无善可迁。其素行固已合于神明，故曰：“丘之祷久矣。”<sup>①</sup>

依照朱子的解释，就是说，人有错才向鬼神祷告、悔过，而孔子的“德”是完美的，跟鬼神一样，他没有什么需要忏悔的。孔子把鬼神的核心生命本质看成“德”，一个崇高的、无限完美的“德”。孔子在这个意义上是承认鬼神的。孔子批判鬼神，实际上是批判那些对待鬼神的功利态度。如此，我们就解释了《论语》中关于孔子鬼神观的互为矛盾的问题。

我们现在在思维方式上存在一个关键错误，就是时常陷入一个“非此即彼”的矛盾之中，如果 A 对显然 B 不对，如果 B 对显然 A 不对，其实不是。真理是在 AB 之上的东西，孔子讲的就是在那个之上的东西。

#### 四、现代人读《论语》需要注意的几个问题

第一，我们要以崇敬的心灵读《论语》。

第二，我们要以心灵来理解《论语》。用心灵来理解并且付诸生命的实践，很多话语并非考据学、训诂学能够解决，需要我们用“义理”的方法理解，就是用心灵理解的方法去理解，而且这个方法是我们人人能做到的，非专业人士也能做到。

第三，不要抱有门派之见。现在社会上有很多各种各样民间的讲学团体，也有民间的道场，有很多人认为自己的是儒家，别人的不是；同时，在学术界，西哲派和中哲派的观点也是明显的不同甚至对立。如果不舍弃有门派之见，就真的不能理解《论语》中最深的精髓。

附记：此文由知止读书会整理。

（责任编辑：孙 念 温方方）

<sup>①</sup> 朱熹：《论语集注》卷四，《四书章句集注》，第 101 页。

# 太极果非重要乎？

——接着陈荣捷说

方旭东

**摘要：**日本学者山井湧曾提出，“太极”虽然看起来在朱子哲学中很重要，但实际上朱子并没有把“太极”当作自己的哲学术语来使用。美籍华裔学者陈荣捷撰文商榷，认为太极在朱子哲学中甚为重要，但也承认，宇宙论本体论不是朱子哲学的归宿。当代一些学者仍然在重复陈荣捷之说。陈荣捷对太极重要性的论证并不彻底，也没有从根本上驳倒山井湧，所以应该接着陈荣捷往前推进，全面检讨山井湧的论证并对其做出彻底反驳：太极对于朱子哲学非常重要。

**关键词：**太极；朱子哲学；陈荣捷；山井湧

**基金项目：**湖南省社会科学重大项目“周敦颐专题研究”（21ZDA02）

**作者简介：**方旭东，华东师范大学哲学系（上海 200241）

日本学者山井湧（1920—1990）曾提出，“太极”虽然看起来在朱子哲学中很重要，但实际上朱子并没有把“太极”当作自己的哲学术语来使用。<sup>①</sup>言下之意，“太极”对朱子哲学来说不是那么重要。美籍华裔学者陈荣捷（1901—1994）撰文《太极果非重要乎？》加以商榷，直谓太极在朱子哲学中甚为重要。

山井湧与陈荣捷之争，事关“太极”在朱子哲学中的定位，也牵涉朱子哲学的重点究竟落在何处。时至今日，学界对这些问题的认识似乎还没有超出山井湧与陈荣捷所论范围。本文拟“接着”陈荣捷先生往下说，以期能对问题有所推进。文章分两部分，第一部分通过分析陈荣捷及其当代继承者的看法，指出其对太极重要性的论证并不彻底；第二部分通过全面检讨山井湧的论证而对其做出彻底反驳，为太极之于朱子哲学的重要性进行正名。

## 一、明异实同：陈荣捷之于山井湧

为了能对陈荣捷与山井湧之争做出一个恰当的评估，有必要完整地呈现双方的论点与论证。

① 此说最早见于山井湧：朱子の哲学における「太极」，『韩』八一五·六合并号（韩国研究院，1979年6月），后收入所著：『明清思想史の研究』，东京：东京大学出版社，1980年，第58—86页。在1982年夏威夷大学召开的国际朱子学会议上，山井湧宣读了此文，其后英译为 *The Great Ultimate and Heaven in Chu Hsi's Philosophy* 收入 *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, Wing-tsit Chan ed., Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, pp. 79—92。中译文为《朱子哲学中的“太极”》，见吴震、吾妻重二主编：《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第66—83页。英译对原文做了简化处理，中译是全文照译。

山井湧称，朱子除了将《易》和《太极图说》的太极解释为理之外，还添加了各种相关的说明和论述，但朱子的这些论述，都是关于既成事实的“太极”一词的解释、说明及意见表达，朱子并没有把自己的某些思想内容称为太极，也没有用太极一词来说明或论述什么。也就是说，朱子并没有将太极纳入到自己的理论体系中而赋予其应有的地位，也没有把太极当作自己的哲学术语来使用。<sup>①</sup>

山井湧这样说，是基于他的这样一种理念：如果“太极”与“理气”“阴阳”这些被公认为朱子哲学基础性概念一样被朱子纳入自己的哲学体系，那么，当朱子论及宇宙万物以及人物之性时，“太极”一词应该会频频出现。从这个理念出发，山井湧检索了朱子著作中有关“太极”的用例，结果他发现：首先，朱子《四书》类著作当中没有“太极”一词；其次，《文集》与《语类》等著作当中，有关“太极”的条目主要与《易》以及《太极图说》仍有千丝万缕的关联。总而言之，“太极”主要是朱子在讨论《易》与《太极图说》时才使用的概念，而非他表达自身理论的术语。以上，是我们对山井湧论证的概括。为了公正起见，我们这里将山井湧的原文具引如下：

虽然朱子就“太极是理”的太极有所说明，但是反过来，我们看不到朱子曾运用“太极”一词提出“这样那样的理即太极”或者“宇宙万物之根本即太极”等观点的例子。如果“太极”与“理气”“阴阳”一样，被纳入到朱子的体系中而成为其运用自如的术语，那么，这类观点表述的数量应该是很多的，尤其是当论及宇宙万物生成以及人物之性时，太极一词是应该被反复提到的。然而，在我的记忆中，《四书集注》里没有“太极”一词。在后藤俊瑞编的《朱子四书集注索引》当中，也没有找到太极一词。另据后藤俊瑞所编《朱子四书或问索引》，在《四书或问》中似乎也没有太极一词。如果朱子将太极作为自己的思想术语，那么，在这两部著作中必定会出现太极一词，至少应该和“五行”一词出现的程度相同……在《文集》和《语类》这两部著作中，涉及到《易》和《图说》的太极而使用太极一词的用例非常多，但是在与此无关的情况下，朱子自己运用太极的例子，在我的记忆中几乎没有……通过整部《文集》和《语类》，试着检索太极一词出现的地方，其结果是，在《文集》及其《续集》《别集》在内的一百二十一卷中，太极一词出现的资料数（有标题的诗文算作一处）有一百多处，总单词约260个（包括寄给朱子信中的若干用语）；在《语类》的一百四十卷中，约有150条出现太极一词，总单词数约达350个（包括提问者向朱子提问的若干用语）……通过《文集》和《语类》，就其有关太极一词的约250条当中，选出与《易》《图说》可能并无直接关系的12条，逐一进行了考察……这些资料证明“太极”毕竟没有成为朱子自身理论体系内的用语。在这个意义上，与以上我们对《文集》和《语类》所作的检讨相比，上一章开头提到的《四书集注》及《四书或问》中的“太极”用例连一个都没有这一事实，更是决定性的佐证吧。<sup>②</sup>

可以看到，山井湧的论据包括两个方面，其论证效力有所不同：一方面的论据是，朱子《四书》类著作当中没有出现“太极”一词。这是一个关乎事实的判断，要么为真，要么为假，只需要对朱子《四书》类著作重新检索，其真假就可以立判。另一方面的论据则稍微复杂，混合了有关事实的判断与山井湧个人的理解：关于朱子《文集》《语类》等著作当中有关“太极”的用例绝大

① 山井湧：《朱子哲学中的“太极”》，见吴震、吾妻重二主编：《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》，第74页。

② 山井湧：《朱子哲学中的“太极”》，见吴震、吾妻重二主编：《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》，第75—81页。

部分与《易》和《太极图说》有关,这不完全是事实判断,因为,究竟什么叫“相关”,以及“相关”到何种程度,似乎并没有一个统一的标准。至于山井湧在这个判断的基础上做出的朱子很少用“太极”表述其本人理论的推论,则更属其个人理解。

虽然对山井湧的说法有所辩证,<sup>①</sup>陈荣捷还是盛赞山井湧的发现“令人肃然起敬”,<sup>②</sup>即:朱熹《文集》《语类》除极少数外,所言太极皆与《太极图说》和《易·系辞上传》的“易有太极”有关,甚少用以发展其本人之理论或发表其本人之意见;《四书章句集注》与《四书或问》不用“太极”。

关于《四书章句集注》与《四书或问》不用“太极”,陈荣捷的解释是:太极乃本体论与宇宙论之观念,而《四书》则勿论上学下学,皆针对人生而言。<sup>③</sup>因而,他不同意山井湧以此作为论据证明太极在朱熹哲学中不重要:《四书》注解不用“太极”之词为一事,太极之思想在朱子哲学有无重要,另为一事。<sup>④</sup>

事实上,陈荣捷明确表示,“太极之概念,在朱子哲学中,甚为重要”。<sup>⑤</sup>对此,他在旧作《朱熹集新儒学之大成》中有长篇论述。<sup>⑥</sup>其中说到,朱熹要塑造具有逻辑性综合性有机性之新儒家哲学系统,就不能不取资于《太极图说》。因为形而上形而下之分易趋于两元论,从而产生孰为主孰为从的难题,为免于此一困局,朱熹乃转而求之于太极观念。按照朱熹所释,极者至极也,因而太极为事事物物之极致,更明确言之,太极是理之极致。因之,朱熹以太极即理。周敦颐对于太极与理气间可能关系未作任何提示,唯有朱熹始创明太极即理。此一创明,乃朱熹本人以新儒学为理学之发展所必需。太极同于理之思想,正用以阐释形而上与形而下之关系,或一与多之关系以及创造之过程。一事一物与宇宙全体之关系,宇宙普遍之一理与万物分殊众理之关系,太极观念提供一程式,对诸关系予以调和。程颐张载等人有“理一分殊”的说法或意思,但他们的思考尚偏在伦理,而朱熹则将此说推之于形而上学之领域。在张载与程颐,固谓阴阳两端循环不已,而于新事物之创生问题则置而不论。在周敦颐,固直谓不断创造之根在静,而亦置动之本身而不问。朱熹则提出,气之动静必有其所以动静之理。太极具有动静之理,而阴阳之气赋焉。如此,朱熹就将理学带至逻辑之结论,并以其理学阐释存在本身及其变化之过程。<sup>⑦</sup>

对于太极在朱熹完善新儒家形而上学当中所起的关键作用,陈荣捷所作的以上解说,具有很强的说服力。但陈荣捷对山井湧的反驳却似乎没有抓住要害。因为山井湧并不否认太极就是理,他反对的是赋予太极具有理以上的任何性质或地位。<sup>⑧</sup>

山井湧对于“太极无甚重要”的论证,已如前述。可以看到,要想驳倒山井湧,陈荣捷本应当向

我们指出:

(1)朱熹曾运用“太极”一词提出“这样那样的理即太极”或者“宇宙万物之根本即太极”等

① 陈荣捷举出《文集》和《语类》四条材料,认为它们都与《太极图说》和《系辞》无关。见陈荣捷:《太极果非重要乎?》,《朱子新探索》,上海:华东师范大学出版社,2007年,第153—154页。

② 陈荣捷:《太极果非重要乎?》,《朱子新探索》,第154页。

③ 陈荣捷:《太极果非重要乎?》,《朱子新探索》,第154页。

④ 陈荣捷:《太极果非重要乎?》,《朱子新探索》,第154页。

⑤ 陈荣捷:《太极果非重要乎?》,《朱子新探索》,第152页。

⑥ 陈荣捷:《朱熹集新儒学之大成》,《朱学论集》,台北:学生书局,1982年。原为英文论文 Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism, 收在纪念法国汉学大师白乐日 (Étienne Balazs, 1905 - 1963) 的论文集 *Étude Song-Sung Studies in Memoriam Balazs* (1973) 中。

⑦ 陈荣捷:《太极果非重要乎?》,《朱子新探索》,第149—152页。

⑧ 山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,见吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第74页。

观点的例子；

(2)“当论及宇宙万物生成以及人物之性时”，朱熹提到太极一词的例子。

然而，陈荣捷不仅没有指出这样的例子，相反，在自己论文的结尾，他还对山井湧关于太极无甚重要的观点作了同情的理解乃至肯定：

山井太极无甚重要之论，恐是贤者过之。然其指出太极并不如一般学者所视之重要，则大足以强调朱子之哲学，非以本体论宇宙论为归宿，而重点在乎人生，即在乎四书之教，其功诚非小也。<sup>①</sup>

如此一来，陈荣捷的立场就显出一种骑墙姿态：他一方面辩称“太极之概念，在朱子哲学中，甚为重要”，另一方面又承认太极在朱子论述中“并不如一般学者所视之重要”。尤其是，他所说的重要，主要建立在“太极即理”这一点上，这对山井湧关于朱熹哲学是“理的哲学”“理在朱子的哲学理论中是极为重要的概念”“朱子所思考的太极无非就是理”这样一些说法根本不构成挑战。就此而言，很难认为陈荣捷反驳了山井湧，更难说它是一种成功的反驳。

40年过去，在陈荣捷之后，关于太极在朱子哲学中究竟是否重要，对此做出肯定回答的那些当代学者并没有提供超出陈荣捷所论范围的答案，比如许家星就依然在重复陈荣捷的思路，套用“照着讲”“接着讲”的区分，其可谓“照着讲”。

许家星这样来论证太极对于朱熹并非不重要：在朱熹那里，太极即理。朱熹虽然论太极不多，但处处论理。所以，也许可以说朱熹罕言太极之名，却不能说朱熹罕言太极之实。

太极在朱子看来，其实为理，故朱子虽论太极不多，然处处论理，善观者当就朱子论理处观其太极说，而非必紧盯是否出现“太极”之名……故由朱子罕言“太极”之名不等于朱子罕言“太极”之实，亦不等同太极于朱子并不重要。<sup>②</sup>

许家星的这种说法，对于山井湧的质疑，几乎无济于事。因为山井湧恰恰是说，相对于太极，理才是朱熹自己的术语。既然朱熹处处论理，而不是处处论太极，岂不是正好证明了是“理”而非“太极”，才是朱熹“自身理论体系内的用语”吗？

跟陈荣捷一样，许家星也无意否认山井湧所指陈的事实：《四书章句集注》与《四书或问》都无“太极”的用例。他只是对这个事实给出了一个解释：虽然不用“太极”，但朱熹用“理”的地方，指的就是“太极”，因为“太极即理”。

必须说，这个解释并不成立，因为“太极即理”只能说明“太极”可以被“理”取代，而不是相反，“理”可以被“太极”取代。除非朱熹明确说“理即太极”，我们才可以放心大胆地把“理”替换为“太极”。

当山井湧指出朱熹用到“太极”的地方，基本上都与《易》与《太极图说》有关，其潜台词是朱熹自己的著作，尤其是他关于《四书》的那些著作，是用不到“太极”一词的。这实际上是把朱熹的《四书》论述与他关于《易》和《太极图说》的论述有意识地区隔开来。在这一点上，许家星与山井湧并无二致。尤有进者，许家星还强调，朱熹更关心的是《四书》之教：

《太极图说》与《四书》道统分别侧重道统本体向度和工夫向度，二者可谓源流关系，理

① 陈荣捷：《太极果非重要乎？》，《朱子新探索》，第154页。

② 许家星：《经学与实理——朱子四书学研究》，北京：中国社会科学出版社，2021年，第124页。

一分殊关系,不可偏废。如就朱子终生奉为圭臬的“理不患其不一,所难者分殊耳”之教而言,他当更重视下学一面的《四书》道统。盖朱子哲学“非以本体论宇宙论为归宿,而重点在乎人生,即在乎四书之教。”(陈荣捷:《朱子新探索》,第154页。——原注)<sup>①</sup>

这里,许家星引陈荣捷为奥援,反映出他跟后者一样,其实是同意山井湧所言:太极不是朱熹哲学的重点所在,太极在朱熹那里“并不如一般学者所视之重要”。

总之,从陈荣捷到许家星,表面上好像与山井湧相异,实际却赞同山井湧的基本判断。那么,果真如山井湧所言,太极不是朱熹“自身理论体系内的术语”,不是朱熹哲学的归宿或重点吗?一句话,太极果非重要乎?

## 二、太极何以重要:接着陈荣捷说

陈荣捷的一个疏忽是他没有复核山井湧所举的太极用例。至于许家星,他只是沿袭陈荣捷之说,没有涉及山井湧,当然也就遑论有何商榷了。实际上,山井湧对那些例子的分析是值得讨论的。以下,我们就按山井湧举例的顺序(先《文集》然后《语类》)展开。

山井湧的做法是仅仅罗列他认为有可能与《易》和《太极图说》无关的例子进行排查,对于明显属于他认为与《易》和《太极图说》有关的例子就省略了,这当然是可以理解的。问题是,在他所列《文集》五个用例当中,被他认定为并非与《易》和《太极图说》无关的两例,并不是那么回事。

第一个例子:

方君所云。天地万物以性而有。性字盖指天地万物之理而言。是乃所谓太极者。何不可之有。天地虽大。要是有形之物。其与人物之生。虽有先后。然以形而上下分之。则方君之言。亦未大失也。(《朱子文集》卷五二《答汪长孺》第一书)<sup>②</sup>

山井湧认为,朱子这里将“天地万物之理”换成“太极”来加以讨论,这一点不能不视作朱子独特的太极论,但是从“所谓太极者”这一表述来看,表明朱子很有可能是在思考着《易》和《太极图说》的问题而展开论述的。当然,也有可能这是指方君所说的太极。<sup>③</sup>

因为没有找到方君之说的出处,<sup>④</sup>山井湧对朱子这段话的判断流于没有根据的推测。其实,朱子这封写于绍熙元年庚戌(1190)的书信,<sup>⑤</sup>其中引用的方君观点,正是同年方宾王与他通信的内容,朱子在《答方宾王》第三书(“性者,道之形体”)中作了摘录,其详如下:

① 许家星:《经学与实理——朱子四书学研究》,第124页。

② 山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第76页。按:这个例子,山井湧原编号为④。标点遵照山井湧原书所标,未按中文习惯进行改动。所引朱子原文见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第2463页。

③ 山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第77页。

④ 他在有关方君的注中写道:“方君或许是朱子门人方谊(字宾王),《朱子文集》卷五十六中收录了《答方宾王》的15封书信,其中有论述‘性’的地方,但我没有找到与本文完全契合的表述。”山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第77页注①。

⑤ 陈来:《朱子书信编年考证(增订本)》,北京:三联书店,2007年,第317页。

“性者，道之形体”，<sup>①</sup>因记先生诲而思之，姑以所见布禀。《知言》云：“性立天下之有。”盖万物之所以有者，以是而已。苟无是，则气化将断绝、生物有穷终矣。故曰阴阳之根柢、造化之枢纽，而中也者，天下之大本而道之体也。然前贤之论性，未尝一及于此，而必以人物禀受动静而言者，盖性不能舍物而自立。舍物而论性，则性盖不可得而名，如“乾坤毁则无以见易矣”。<sup>②</sup>道也者，言天之自然也；性也者，言天之赋予万物、万物禀而受之者也。虽禀而受之于天，然与天之所以为天者初无余欠。然则，性与天道非二体也，语其分则当然尔。道体无为也，人心则有动焉，而万事万物、人伦物理感通变化之机莫不备具，而仁义礼智所以立人极也。譬之人有是身，头、目、手、足各有攸职而不相乱，而身之用乃全。“性即理也”，而继之以康节之语，妄意恐出于此，未知是否？义愈精则言愈难，矧以浅陋，恐不足以发其蕴，乞赐详诲。<sup>③</sup>

朱子答：

“性者，道之形体”，乃《击壤集·序》中语。其意盖曰：性者，人所禀受之实；道者，事物当然之理也。事物之理固具于性，但以道言，则冲漠散殊而莫见其实。惟求之于性，然后见其所以为道之实初不外乎此也。《中庸》所谓“率性之谓道”，亦以此而言耳。来谕所云自是胡氏《知言》之意，与此不相关也。<sup>④</sup>

我们之所以不嫌烦琐具引原文，是想完整地呈现朱子与方宾王往复讨论的问题究竟为何，跟《易》和《太极图说》是否有关，方宾王是否提到了太极。由上可知，方宾王来信主要是讨论“性”的问题，从文中“‘性即理也’，而继之以康节之语”云云可推，此问似与《语类》卷四所记一条论性语录有关。<sup>⑤</sup>显然，方宾王并不是询问《易》和《太极图说》，也没有提到太极字样。

结合朱子《答方宾王》第三书，不难推知，《答汪长孺》第一书所云“方君云天地万物以性而有”，是朱子对方宾王来信如下一段话的概括：“《知言》云：‘性立天下之有。’盖万物之所以有者，以是而已”。其中，“万物之所以有者，以是而已”，承上句而来，“是”字指“性”，整句话的意思是“万物以性而有”。朱子将其转述为“天地万物以性而有”，这是很好理解的。山井湧说他没

① 此是邵雍语。另见《朱子语类》卷四。

② 出自《系辞上》：“乾坤，其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”

③ 朱熹：《朱子文集》卷五六，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2655页。

④ 朱熹：《朱子文集》卷五六，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第23册，第2656页。

⑤ 见黎靖德编：《朱子语类》卷四，北京：中华书局，1986年，第63—64页；因看翥等说性，曰：“论性，要须先识得性是个甚么样物事。（必大录此下云：“性毕竟无形影，只是心中所有底道理是也。”）程子‘性即理也’，此说最好。今且以理言之，毕竟却无形影，只是这一个道理。在人，仁义礼智，性也。然四者有何形状，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得许多事出来，所以能恻隐、羞恶、辞逊、是非也。譬如论药性，性寒、性热之类，药上亦无讨这形状处。只是服了后，却做得冷做得热底，便是性，便只是仁义礼智。孟子说：‘仁义礼智根于心。’如曰‘恻隐之心’，便是心上说情。”又曰：“邵尧夫说：‘性者，道之形体；心者，性之郭郭。’此说甚好。盖道无形体，只性便是道之形体。然若无个心，却将性在甚处！须是有个心，便收拾得这性，发用出来。盖性中所有道理，只是仁义礼智，便是实理。吾儒以性为实，释氏以性为空。若是指性来做心说，则不可。今人往往以心来说性，须是先识得，方可说。（必大录云：“若指有知觉者为性，只是说得‘心’字。”）如有天命之性，便有气质。若以天命之性为根于心，则气质之性又安顿在何处！谓如‘人心惟危，道心惟微’，都是心，不成只道心是心，人心不是心！”又曰：“喜怒哀乐未发之时，只是浑然，所谓气质之性亦皆在其中。至于喜怒哀乐，却只是情。”又曰：“只管说出语言，理会得。只见事多，却不如都不理会得底。”又曰：“然亦不可含糊，亦要理会得个名义著落。”（翥。人杰、必大录少异。）

有找到与本文完全契合的表述,<sup>①</sup>只能说,他尚有一间未达。

需要指出的是,方宾王在信中几次暗引《太极图说》以及《太极图说解》,如“阴阳之根柢、造化之枢纽”,应是对《太极图说解》第一章“上天之载,无声无臭,而实造化之枢纽,品汇之根柢也”<sup>②</sup>的暗引,写成“阴阳之根柢”而非“品汇之根柢”,当是方氏误记所致。而“仁义礼智所以立人极也”,则应典出《太极图说》第七章“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉”。<sup>③</sup>

这个情况说明,在朱子门人中,《太极图说解》影响甚大,其思想为大家所耳熟能详。考虑到这个背景,朱子《答汪长孺》信中说“性字盖指天地万物之理而言,是乃所谓太极者”,就很好理解了,这显然是因为,在朱子师徒中间,性被理解为太极,这样的观点是他们共知的。

朱子为方宾王“天地万物以性而有”的观点辩护,理由是“性字盖指天地万物之理而言,是乃所谓太极者”,言下之意,既然“性”指天地万物之理,性乃太极,那么,说天地万物以性而有,就没什么不妥。何以如此?这里有一个前提朱子没有明讲,也许是因为在他看来是理所当然。这个前提就是:天地万物存在的根据是理,是太极,用朱子自己的语言说就是:天地万物各具一理,各具一太极。“天地万物各具一理”本是程颐提出的命题,“天地万物各具一太极”是朱子对程颐这个思想的发挥。

朱子《大学或问下》列举了十条程子语录,这些语录“皆言格物致知所当用力之地,与其次第功程也”。<sup>④</sup>第五条是:“盖万物各具一理,而万理同出一原,此所以可推而无不通也。”<sup>⑤</sup>关于这一条,《语类》中有如下问答:

行夫问“万物各具一理,而万理同出一源,此所以可推而无不通也”。曰:“近而一身之中,远而八荒之外,微而一草一木之众,莫不各具此理。如此四人在坐,各有这个道理,某不用假借于公,公不用求于某,仲思与廷秀亦不用自相假借。然虽各自有一个理,又却同出于一个理尔。如排数器水相似:这盂也是这样水,那盂也是这样水,各各满足,不待求假于外。然打破放里,却也只是个水。此所以可推而无不通也。所以谓格得多自能贯通者,只为是一理。释氏云:‘一月普现一切水,一切水一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理。濂溪《通书》只是说这一事。”(道夫)<sup>⑥</sup>

朱子这里直接点出濂溪《通书》,认为后者的要义就在于揭示“万物各具一理,万理同出一原”。实际上,《通书》自身并无类似表述,这是朱子对它的概括与理解。

按:朱子在解释《通书·理性命第二十二》“二气五行,化生万物。五殊二实,二本则一。是万为一,一实万分。万一各正,小大有定”这一章时说:

此言命也。二气五行,天之所以赋受万物而生之者也。自其末以缘本,则五行之异,本二气之实,二气之实,又本一理之极。是合万物而言之,为一太极而已也。自其本而之末,则

① 山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,见吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第77页注①。

② 周敦颐:《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第4页。

③ 周敦颐:《周敦颐集》,第6页。

④ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2002年,第524—526页。

⑤ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第6册,第525页。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》卷一八,第398—399页。



一理之实，而万物分之以为体。故万物之中，各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也。<sup>①</sup>

朱子把“万—各正”理解为“万物之中各有一太极”，表面看，似是从《太极图说》得到的启发，但实际上，如果我们仔细考察，就会发现，这个思想是朱子的发明，周敦颐自己并没有“万物之中各有一太极”那样的想法。朱子创造性地运用了周敦颐的“太极”术语。朱子是在诠释周敦颐所说的“各—其性”时发挥这个义理的。在解释《太极图》时，朱子说：

“五行—阴阳”，五殊二实，无余欠也。“阴阳—太极”，精粗本末，无彼此也。“太极本无极”，上天之载，无声无臭也。“五行—生，各—其性”，气殊质异，各—其○，无假借也。<sup>②</sup>

“五行—阴阳，阴阳—太极，太极本无极。五行—生，各—其性”，是周敦颐《太极图说》第四章的话，但朱子对“各—其性”的解说已逸出周敦颐的范围。因为后者要表达的意思只是五行“气殊质异”，“各—其○”是朱子自己加上去的，“○”指太极。朱子对此并不讳言，他在《太极图说解》中写道：

然五行—生，随其气质而所禀不同，所谓各—其性也。各—其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中，而性之无所不在，又可见矣。<sup>③</sup>

朱子之所以说“太极之全体无不各具于一物之中”，是为了强调每个事物当中所具有的太极是太极的全体，而不是太极的部分。因为《通书·理性命章》的“一实万分”以及朱子的解释“一理之实，而万物分之以为体”，会给人造成一种印象，以为万物所具有的太极是太极的一部分。事实上，这里的“分”字就让弟子产生万物对太极进行分割的联想。

郑问：“《理性命章》何以下‘分’字？”曰：“不是割成片去，只如月印万川相似。”（陈淳录）

问：“《理性命章》注云：‘自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体，故万物各有一太极。’如此，则是太极有分裂乎？”曰：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”（周谟录）<sup>④</sup>

朱子以“月印万川”的比喻来说明万物各自禀受一太极的含义。“分”不是“分裂”“分割”，而是“禀受”“全具”。

按陈来的理解，“月印万川”主要着眼于本体论的角度，而“一实万分”则是从宇宙论角度说明“理—”作为宇宙本原的意义。<sup>⑤</sup>如果说“万物各具一理”强调的是“一理”作为本体的意义，那么，“万理同出一原”则暗示了“理—”与“万理”之间是本原与派生的关系，也就是朱子所说的“本”“末”关系。

就周敦颐的原文来讲，只有“万理同出一原”“万物—生，同一太极”这样的宇宙论涵义，朱子添上一个“万物各具一太极”这样的本体论命题，在当时就引人质疑，“或谓不当言一物各具一太

① 周敦颐：《周敦颐集》，第32页。

② 周敦颐：《周敦颐集》，第2页。

③ 周敦颐：《周敦颐集》，第5页。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷九四，第2409页。

⑤ 陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第118页。

极”。<sup>①</sup>为此,朱子专门给与回应:

万物之生,同一太极者也,而谓其各具,则亦有可疑者。然一物之中,天理完具,不相假借,不相陵夺,此统之所以有宗,会之所以有元也。是则安得不曰各具一太极哉!<sup>②</sup>

“一物之中,天理完具,不相假借,不相陵夺”,这样的说法可以认为是从程颐“万物各具一理”而来。但程颐本人从不使用“太极”一词,而周敦颐也从没有明确说过“万物各具一理”那样的话,所以,“万物各具一太极”或“一物各具一太极”云云,是只有朱熹综合二者才能提出的命题,这对周、程而言,都是一种发展。

总之,正是在朱子这里,周敦颐的“太极”取得了“理”在程颐那里的地位,程颐的“万物各具一理,而万理同出一原”,被改造为焕然一新的“太极”论述:

盖合而言之,万物统体一太极也;分而言之,一物各具一太极也。<sup>③</sup>

对此,我们还能否认朱熹曾用太极“发展其本人之理论或发表其本人之意见”吗?

第二个例子:

性是太极浑然之体。本不可以名字言。但其中含具万理。而纲理之大者有四。故命之曰仁义礼智。(《朱子文集》卷五八《答陈器之(问〈玉山讲义〉)》)<sup>④</sup>

山井湧认为,“性是太极浑然之体”其实是来自朱子《太极图说解》第四章的说法,这段话的下文还有“五行一阴阳,阴阳一太极”,正是引用周敦颐《太极图说》的用语。山井湧还举了一个旁证,朱子《文集》卷六一《答严时亨》第一书,针对严时亨提出的有关《太极图说》“五行之生,各一其性”的问题,朱子即答之以“性即太极之全体”。<sup>⑤</sup>

按:山井湧指出“性是太极浑然之体”来自朱子《太极图说解》第四章“各一其性,则浑然太极之全体,无不各具于一物之中,而性之无所不在,又可见矣”,不为未见。《答陈器之(问〈玉山讲义〉)》书中出现的“五行一阴阳,阴阳一太极”,也的确出自周敦颐《太极图说》第四章。但是,如果据此两点就认为:《答陈器之(问〈玉山讲义〉)》有关“太极”的说法是借用周敦颐《太极图说》以及朱子为了解释《太极图说》所写的《太极图说解》当中的用语,从而不应被看作朱子本人的术语,那么,这样的看法就有问题了。

因为,衡量一个术语是否属于某个作者,其标准不是看这个术语是否由该作者发明,而是看该作者是否赋予了这个术语以新的意义。其实,“太极”也不是周敦颐发明的词,但这并不妨碍“太极”被认为是富于周敦颐自身特色的哲学概念。同理,朱熹在诠释周敦颐《太极图说》时形成的有关太极理论,没有理由不被视为朱熹本人的思想。毕竟,周敦颐没有“性是太极浑然之体”这样的思想,这个思想是朱熹提出的。

如前所述,朱熹在诠释《太极图说》“各一其性”命题时,将“性”替换为“太极”(○),从而为

① 朱熹:《附辩》,见《周敦颐集》,第8页。

② 周敦颐:《周敦颐集》,第10页。

③ 周敦颐:《周敦颐集》,第5页。

④ 山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,见吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第76页。按:这个例子,山井湧原编号为⑤。标点仍遵山井湧原书所标,未按中文习惯进行改动。所引朱子原文见朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,第2778页。

⑤ 山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,见吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第77页。

这个命题增添了“一物各具一太极”那样一层涵义。按照王懋竑《朱子年谱》的说法，《太极图说解》完成于朱子44岁。据陈来考证，《答陈器之（问〈玉山讲义〉）》写于庆元元年乙卯（1195）朱子66岁。<sup>①</sup>朱子在晚年将自己中年形成的有关太极理论应用于自己的心性论述，有什么理由不承认这是朱子用太极“发展其本人之理论或发表其本人之意见”呢？

又，依山井湧之见，“性是太极浑然之体”是朱子解释周敦颐《太极图说》第四章“五行之生，各一其性”所说的话，他还将朱子《答严时亨》第一书作为旁证提出，因为在那里，对于严时亨问“五行之生，各一其性”，朱子答之以“气质是阴阳五行所为，性即太极之全体。但论气质之性，则此全体堕在气质之中耳，非别有一性也”。<sup>②</sup>

按：山井湧的这个说法似是而非。与《答严时亨》第一书不同，《答陈器之（问〈玉山讲义〉）》根本不涉及《太极图说》或《太极图说解》的理解问题。如副标题“问《玉山讲义》”所示，此书是朱子答门人陈埴（器之）有关《玉山讲义》之问。朱子于绍熙五年甲寅（1194）十一月至玉山，讲学于县庠，次年（庆元元年乙卯）《玉山讲义》刻行。详《玉山讲义》，内容主要是回答门人程珙（柳湖）有关“仁”的提问，答词涉及朱子关于“性”的说法，略谓：“大凡天之生物，各付一性。性非有物，只是一个道理之在我者耳。故性之所以为体，只是仁义礼智信五字，天下道理，不出于此。韩文公云人之所以为性者五，其说最为得之，却为后世之言性者多杂佛老而言，所以将性字作知觉心意看了，非圣贤所说性字本指也。”<sup>③</sup>再看《答陈器之（问〈玉山讲义〉）》，以“性是太极浑然之体”开篇，着重解释何以孟子要将此浑然之性析为四端，以及四端之中仁义是关键、仁包四德、智居四端之末能成始也能成终等义理要点。

山井湧仅仅看到其中引用“五行一阴阳，阴阳一太极”就认定《答陈器之（问〈玉山讲义〉）》书为解说《太极图说》而发，实在是想当然尔。此书一共五节，引前贤之说甚多，“五行一阴阳，阴阳一太极”只是其中之一，出现在第四节，同一节前面朱子还引用了“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”，亦即《太极图说》第九章。第三节引了孟子“乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也”，第五节引了程颐“动静无端，阴阳无始”。<sup>④</sup>所以，不能因为看到朱子引周敦颐《太极图说》的话就认为朱子关于“太极”的说法是来自周敦颐而不是他本人的术语。实际上，周敦颐只是朱子的思想资源之一，此外还有孟子、程颐。“性是太极浑然之体”，本来就是朱子解释周敦颐“各一其性”所作的发挥，“浑然全体”这样的讲法，周敦颐自己并没有用过。朱子在跟陈埴说明“性善”“四端”这些概念时，一再用到“太极”“浑然全体”这样的名词，表明这些名词已经深入到他的思想之中，称其为朱子自己的术语，有何不可呢？

综上所述，这两个例子都并非如山井湧所认定的那样，“太极”的使用依附于《太极图说》而不具有独立的意义。

在论证《朱子语类》有关太极的用例几乎很少与《易》和《太极图说》没有关联时，山井湧的一个常用手法是，通过指出《语类》用例与《太极图解》或《太极图说解》的思想旨趣相同，而断定

① 陈来：《朱子书信编年考证（增订本）》，第396页。

② 朱熹：《朱子文集》卷六一，《朱子全书》第23册，第1960页。

③ 朱熹：《玉山讲义》，《文集》卷七四，见朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第3588页。

④ 朱熹：《答陈器之（问〈玉山讲义〉）》，《文集》卷五八，《朱子全书》第23册，第2779—2780页。

其与《太极图说》有所关联。<sup>①</sup>这种论证包含了一个不易为人察觉的滑转:与《太极图解》或《太极图说解》思想旨趣相同,固然可以说与《太极图说》有关联,但与《太极图说》有关联,不代表这个思想就是周敦颐的,事实上,将“性”理解为“浑然太极之全体”固然是朱子在解释周敦颐《太极图说》时提出的,但这个思想是朱子的而不是周敦颐的。正如“一物各具一太极”这个命题是朱子从周敦颐“各一其性”当中引申出来的,固然不能说它与《太极图说》没有关系,但显然不能说它不是朱子独特的理论话语。

## 结 语

朱子中年完成的《太极图说》诠释,为他的理论建构提供了重要思想工具,这个工具是以“太极”为主题词的一系列论述。

很难想象,朱子晚年的那些心性论述(包括他对人物性同异的辨析),抽离了“太极”这个关键词,它在多大程度上还是朱子的而不会被混同于程颐?须知,程颐从不使用“太极”,而只偏好“理”,而朱子则是既用“理”,又用“太极”。可以说,朱子从周敦颐《太极图说》那里得到的灵感丰富了程颐的“理”论,其表现就是“太极”出现在程颐原本使用“理”的场合,比如,程颐说“理一分殊”,而朱子则在“理一分殊”之外也使用了“一物各具一太极”“万物统体一太极”这样的说法。事情并非某些论者所想象的那么简单:朱子用“理”替代了“太极”,实际情况要更复杂。而无论如何,“太极”在朱子哲学中始终占有一席之地。

回到本文开头提出的问题:太极对于朱子哲学是否重要?经过以上的讨论,答案应该很清楚了。太极对于朱子哲学非常重要,其重要程度远不止陈荣捷所说的“不可无”。即便我们同意陈荣捷把朱子哲学说成主要是人生论,在这个人生论当中,“太极”作为刻画“性”的重要概念也扮演了无可替代的角色。更何况,宇宙论本体论对于朱子哲学的重要性,是无论多强调也不过分的。

(责任编辑:张 涛)

<sup>①</sup> 山井湧:《朱子哲学中的“太极”》,见吴震、吾妻重二主编:《思想与文献——日本学者宋明儒学研究》,第78—79页。

# 反复论辩的“重言”及其他

## ——儒道会通视野下的《庄子》校读三题

解志熙

**摘要:**由于《庄子》的奇妙文体和不羁之思,加上历代的传抄、刻本亦不免讹误和异文,所以《庄子》还存在一些有待解决的语文问题,如历来训诂就对《知北游》中“汝唯莫必,无乎逃物”有误解,而《田子方》《庚桑楚》两篇也可能暗藏着错简。历来对《寓言》篇所谓“重言”也存在误断和误解。“重言”乃是著《庄子》者对其语言修辞和思想论辩特点的自我总结:《庄子》诸篇始终围绕着几个思想主题反复论辩、不断曼衍,所以全书就不能不“重意”而且“重言”了。《庄子》的这一特点,在儒家典籍《论语》《孟子》中也同样有所体现。理解了这个特点,有助于重新认识《庄子》文本逐渐曼衍的生成过程和反复推阐的思想进路以至于作者的归属。

**关键词:**《庄子》; 重言; 反复论辩; 写作过程; 思想进路; 儒道会通

**作者简介:**解志熙,清华大学人文学院中文系(北京 100084)

《庄子》以奇妙之词言说玄妙之道,开创了“诗化哲学”之先河,此所以深得历代道流文士之喜爱。可对我这样一个朴鲁之人,庄子哲学就显然华而不实、碍难肯认了。不过,我仍然喜欢读《庄子》,但我的阅读只是想仔细看看庄子雄辩滔滔天花乱坠的说辞,究竟在语文学上是什么意思。这样一种阅读趣味不很高,但对一个业余读者或不失为有趣的消磨吧。就是怀着这种不甚高上的阅读动机,几年来锱铢必较地读完了几部《庄子》的重要校注本——王先谦的《庄子集解》(及刘武的《庄子集解内篇补正》)、郭庆藩的《庄子集释》、刘文典的《庄子补正》、王叔岷的《庄子校诂》,而古代训读《庄子》的代表性著述——晋人郭象的《庄子注》、唐人成玄英的《庄子疏》(郭注之疏)和陆德明《经典释文》中的《庄子音义》,也大都收在上述四书里,所以也连带着拜读了,并参阅了收在《四库全书》里的郭象《庄子注》和中华书局整理出版的郭象《庄子注》点校本及曹础基整理重刊的宣颖《南华经解》。应该说,从古到今的这些注本遵循着中国的汉学传统或兼采西方的语文学方法,其认真仔细的校释很有助于读者理解《庄子》的文义。

当然,由于《庄子》的奇妙文体和不羁之思,有些文句实在不易理解,加上历代的传抄、刻本亦不免讹误和异文,所以这几部校注著作也没有完全解决《庄子》的语文问题,可能还存在一些误断和误解之处。这里就从阅读手记中摘出几条,聊为举隅之谈吧。说来可笑的是,由于自己是逐字逐句地反复阅读和校读的,这使我对《庄子》之不厌其烦、反复论辩的文体特点及其在不断重复中逐渐曼衍的思想进路,实在印象深刻,终于有点明白《寓言》篇里所谓“重言”究竟是怎么回事——这可能是《庄子》研究里的一个不大不小的问题。这里就先从《庄子》的几处文句的校读意见说起,然后再略说自己对“重言”问题的看法。

## 一、玄思的话语套路:《知北游》中的“汝唯莫必,无乎逃物”问题

《知北游》中有一段东郭子与庄子的问答,是颇富玄思的段落,历来的注解几乎一以贯之。这段话并无文字讹误或句读误断问题,兹据郭庆藩《庄子集释》标点本摘录如下——

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甃。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰:“夫子之问也,固不及质。正获之问于监市履豨也,每下愈况。汝唯莫必,无乎逃物。至道若是,大言亦然。周遍咸三者,异名同实,其指一也。”<sup>①</sup>

这段话里既有“道”又有“无”,于是以“无”释“道”就成了历来的主导性解释。如郭象在关键句“汝唯莫必,无乎逃物”后施注云:“若必谓无之逃物,则道不周矣,道而不周,则未足以为道。”<sup>②</sup>郭象之所以说“必谓无之逃物,则道不周矣”,就因为他以“无”为“道”之本,故“无”逃于物,则“道”就不周——缺乏普遍性,也就不足为“道”了。成玄英于“庄子曰:‘在蝼蚁’……东郭子不应”一长句后,也加疏予以补充:“大道无不在,而所在皆无,故处处有之,不简秽贱。东郭未达斯趣,谓道卓尔清高,在瓦甃已嫌卑甚,又闻屎溺,故瞋而不应也。”<sup>③</sup>而在“汝唯莫必,无乎逃物”句郭象注后,成玄英之疏又进一步发挥道:“无者,无为道也。夫大道旷荡,无不制围。汝唯莫言至道逃弃于物也。必其逃物,何为周遍乎?”<sup>④</sup>并在“至道若是,大言亦然”句的郭象注“明道不逃物”后,又加疏强调说:“至道,理也。大言,教也。理既不逃于物,教亦普遍无偏也。”<sup>⑤</sup>王先谦的《庄子集解》认同郭象注和成玄英疏,只在“汝唯莫必,无乎逃物”句后加了一个补注以示强调云:“言汝莫期必道在何处,无乎逃于物之外也。”<sup>⑥</sup>郭庆藩的《庄子集释》是《庄子》注疏的集大成之作,但于此段也只增补了一些字词的训诂,大意仍不出郭象注和成玄英疏。直至刘文典的《庄子补正》于此段的解释仍全袭郭象注和成玄英疏,而别无发挥。总而言之,从郭象到刘文典的历代注疏,大都以无为道之本而一致强调道无所不在、处处有之、故无逃于物、普遍无偏也。

这个一以贯之的解释,似乎误解了《知北游》里这段话的玄学论辩之本义。诚然,《庄子》在本体论(存在论)上确实上承老子,有所谓有无本末之论,声言“因其所有而有之,则万物莫不有;因其所无而无之,则万物莫不无”(《庄子·秋水》),“万物出乎无有。有不能以有为有,必出乎无有”(《庄子·庚桑楚》)等等,且以为“无”是第一位的,“有”是第二位的。从这种本体论又派生出“虚静”“虚无”“无为”的人生观,成为《庄子》哲学之常谈。《庄子》哲学的这种崇无倾向恰与魏晋时期开始流行的佛学“性空”观念相合,所以自此以后的《庄子》注疏就特别地强化了这一点,这便是上述郭象注等对《知北游》此段话的误解之由来。之所以说是“误解”,是因为《知北游》的这段话实际上并未涉及“无”的问题,所以用“无”的思想来统摄整个阐释,既不符合这一段

① 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,2016年,第749—750页。

② 郭庆藩:《庄子集释》,第751页。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,第750页。

④ 郭庆藩:《庄子集释》,第751页。

⑤ 郭庆藩:《庄子集释》,第752页。

⑥ 王先谦:《庄子集解》,北京:中华书局,1987年,第190页。

话的思想条理，也不符合这一段话的语言修辞。

历来的注家似乎都未注意到《知北游》这段对话的话题，乃是导源于老子《道德经》的著名开篇——“道可道，非常道；名可名，非常名”（《道德经》第一章）。按照老子的观点，“道”作为世界的最高的本体或本源，是不可道、不可名的，凡可名、可道者都不是“常道”。庄子是老子思想的继承者和发挥者，他在《知北游》此段里接着老子的话题，设想出“东郭子”与庄子自己的论辩，进一步发挥了老子的玄学思想。庄子的论辩分为两个层次。在第一个层次，针对东郭子“所谓道，恶乎在”的问题，庄子的回答是道“无所不在”。这是老子的原话里隐含而未发的意思——作为宇宙之“常道”或“至道”，道是无所不在、普遍呈现的，所以不择高下，当然也“在稊稗”以至“在屎溺”。可是话说到如此“每下愈况”的地步，东郭子显然有点接受不了。对东郭子的疑惑与抗拒，成玄英的疏至少有一点是揭示得不错的：“大道无不在……故处处有之，不简秽贱。东郭未达斯趣，谓道卓尔清高，在瓦甓已嫌卑甚，又闻屎溺，故瞋而不相应也。”于是有了庄子的第二层论辩。在此，庄子着重指出了东郭子问道之“期而后可”的思想方法问题：“夫子之问也，固不及质……汝唯莫必，无乎逃物。”关于东郭子问道的“期而后可”之迷思，郭象注谓是“欲令庄子指名所在”，这是准确的语文解释。但包括郭象在内的诸家注解，都没有看出东郭子问道的“期而后可”之迷思，正是犯了老子“道可道，非常道；名可名，非常名”所指斥的以偏概全之弊，也没有看出东郭子的思想方法正是孔子所批评的“固”“必”之病——东郭子的“期而后可”乃正是“固”“必”的表现。这或许因为在郭象、王先谦、郭庆藩以至于今人刘文典、王叔岷等《庄子》注家眼中，孔门乃是庄子的最大论敌，所以他们也就以为庄子不会吸取孔子的思想和语言。于是他们对庄子批评东郭子思想方法的话——“夫子之问也，固不及质……汝唯莫必，无乎逃物”——之解释，也就完全撇开了显而易见的孔子思想与语言的影响，把这几句并不难懂的话解释得很牵强。即如博雅多闻、治学严谨的王叔岷对“汝唯莫必”之解读，就无视孔门的相关言论，而别出新解云：“莫犹无也。古音无如莫……‘唯莫’与‘唯无’同。此谓‘汝唯莫必，必则无乎逃物’也。必，犹今语‘肯定’。”<sup>①</sup>据此，王叔岷甚至把《知北游》的正文径改为“汝唯无必，无乎逃物”。如此改字、添字以求解，就走到严谨的反面，而不足为训了。

其实，正因为孔门乃是庄子的最大论敌，所以庄子对孔门的思想和言论是下了功夫的，因而是很熟悉的，在《庄子》中涉及孔门师弟的论辩不下百处，的确是牵涉最多的前辈思想家。其中，既有对孔门师弟的许多批驳以至丑化，也有对孔门的思想和言论之汲取——这两方面都是存在的。这种矛盾的互文关系是不应忽视的。即如《知北游》此段中的“夫子之问也，固不及质……汝唯莫必，无乎逃物”二句，就显然借用了《论语》里的“子绝四，曰：毋意、毋必、毋固、毋我”（《论语·子罕》）以及“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比”（《论语·里仁》），以批评东郭子的思想方法之偏颇，正犯了孔子所谓“固”“必”之病。并且，“汝唯莫必”一句里的“莫”字，也正如《论语·里仁》篇里的“无莫也”之“莫”一样训为“慕”。<sup>②</sup>可历代学者似乎都没有注意到，《知北游》里的“汝唯莫必”与《里仁》的“无莫也”之两“莫”字同训。至于“必”字，朱子《论语集注》于“毋必”下加注云：“必，期必也。”<sup>③</sup>而在《知北游》里庄子批评东郭子“汝唯莫必”，指的正是前边

① 王叔岷：《庄子校诂》，北京：中华书局，2007年，第828页。

② 程树德《论语集释》引陆德明《经典释文》云：“莫，郑（郑玄）音慕，并申言：‘郑读莫为慕者，慕从心，莫声。古本省作‘莫’耳’。”见程树德：《论语集释》，北京：中华书局，2017年，第320页。

③ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第109页。

东郭子问道之“期而后可”的要求。这在《庄子》里还有同样的用例,如“外物不可必”(《庄子·外物》)等。要之,在庄子看来,东郭子“期而后可”之问“道”,欲指名道之所在,正是孔子所谓思想方法上的“固”“必”之病,因为“道”恰如老子《道德经》所强调的那样,是无所不在而又无可称名的至高本体,一旦把“道”指实为某事某物,那就把“道”局限于具体事物,而使道失去“周遍咸”的普遍性,因而也就不成其为“道”了。此即“汝唯莫必,无乎逃物”这关键一句的意思。倘若把此句用今天的白话来疏解一下,那意思就是:正因为你(东郭子)一心期望着把“道”指实为必是某事某物,那将不可避免地使“道”局限于某物,而不再是具有最大普遍性的无所不在的“道”了。反观自郭象到王叔岷的注解,几乎一致地把“无乎逃物”解为“至道无逃于物”且以此为“道”的普遍性之所在,并视“至道无逃于物”为庄子的正面意见。这与《庄子》的本义完全相悖了。那原因就在于他们没弄明白从老子到庄子的思想—语言套路——正惟“道可道,非常道;名可名,非常名”,所以绝不能“固、必、慕”求之,否则,“汝唯莫(慕)必”一定会堕入“无乎逃物”的陷阱。

扩大一点看,《知北游》里的这段玄谈论辩其实是古今中外形上学玄思话语的典型套路,尤其成为那些狡黠的思想家或哲学家“王顾左右而言他”的思想狡计。认真的思想家、哲学家面对这个“第一义”的本体论之难题,他们在执著的探求之后,总会尽可能地给出答案,如黑格尔的“绝对精神”、叔本华的“意志”、马克思的“物质”是也,然而他们如此说定了也就因此说死了,必定会遭到这样那样的质疑而难以自圆其说。此所以狡黠的玄学思想家、哲学家总会给自己预留金蝉脱壳之计:一方面,他们会宣称第一义的本体无所不在、呈现在万事万物中;另一方面,面对究竟什么是第一义的本体之追问,他们一定会“王顾左右而言他”,声称第一义的本体是不能指实的、不可名状的,凡可指实者、可名状者只是某物而已,普遍性的本体是不能被物化的。在中国,这种“王顾左右而言他”的话头,是禅宗高僧的遁逃妙计而屡试不爽。《五灯会元》所记“如何是祖师西来意”之问答就有三百多条,都是问本答末、答非所问的套子。如卷二“天柱崇慧禅师”条:“问:‘如何是西来意?’师曰:‘白猿抱子来青嶂,蜂蝶衔花绿蕊间。’”<sup>①</sup>如卷九“韶州灵瑞和尚”条:“僧问:‘如何是西来意?’师曰:‘十万八千里。’”<sup>②</sup>再如《祖堂集》卷一八记著名的赵州和尚与僧人的问答:“(僧)问:‘如何是祖师西来意?’师云:‘亭前柏树子。’”<sup>③</sup>有的禅宗高僧竟然以“干屎橛”相答。<sup>④</sup>诸如此类的问答,与上述《知北游》里的玄学论辩颇为相似,都因所问涉及“第一义”的本体问题,问者本不应固必以求——“汝唯莫必,无乎逃物”,答者自然是规避为妙,也就只能王顾左右而言他,以免着了迹象、落了言诠。这种玄思问答话术演变到后来,便成了狡黠地答非所问、让对方丈二和尚摸不着头脑的思想游戏。在西方,如存在主义者海德格尔(Martin Heidegger)就认为有所谓先于、优于一切存在者之存在,它是一切存在者的基础和本源,所以他称之为“基础本体论”(Fundamentalontologie),并强调作为基础本体的存在既不是时空中的“事实”(客体),也不是超时空的“自我”(主体),故此科学和理性都不可能认识它、概括它,而只能通过人这种存在者显示其意义。于是海德格尔的哲学便成了对这个神秘的存在本体之无限曼衍的思辨追寻游戏——他总是引领着听者和读者兴兴头头地去追寻那个存在的真身,眼看要追寻到了,海德格尔却说,咳,这只是一种事实性的存在,还不是那个存在的本体啊,不过海德格尔会

① 普济:《五灯会元》,北京:中华书局,1984年,第67页。

② 普济:《五灯会元》,第559页。

③ 释静、释筠:《祖堂集》,北京:中华书局,2007年,第789页。

④ 释慧开著,魏道儒释译:《禅宗无门关》,北京:东方出版社,2017年,第101页。



鼓励听者和读者说，另外还有线索可以继续追问啊，于是听者和读者又随着他继续追问，然后，当然又是同样的失落、而又得到继续的鼓励，如此无限曼衍下去，听者和读者陷溺在这个永远也追寻不到存在真身的追寻过程中。这其实是海德格尔这类形上学家预设的思想—话语套路：他向你保证有所谓存在的真身，但又强调说这个存在的真身不是事实性的存在、不是物化的东西，所以不可认识、不可概括，一如老子所谓“道可道，非常道；名可名，非常名”，或庄子所谓道“无所不在”但不可“固必”以求，“汝唯莫（慕）必，无乎逃物”。狡黠的哲学家都擅长以如此这般的思想圈套让读者陷溺其中，他自己则早已预留了金蝉脱壳之计。古今中外喜欢玩这套思想游戏的大有人在，读者初次看到，无不惊讶其奇妙，看得多了，亦不难猜出那玄学闷葫芦里早就预装了逃遁的思想—话语狡计，也就索然寡味了。当然，也有人被诱入这套思辨游戏里终生走不出来，津津乐道焉、苦苦思索之，成了玄思的俘虏。

## 二、并非偶然的巧合：《田子方》中的“𡇗”与《庚桑楚》中的“熟”之臆测

说来有趣，《庄子》笔下的老子似乎是一个很讲究卫生的人，尤其喜欢濯发、沐浴，《田子方》篇里就有一段话讲到老子的“新沐”——

孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，𡇗然似非人。孔子便而待之，少焉见，曰……（《庄子·田子方》）

据说斋戒之礼始于殷商，至西周已成定制。而据《史记·老子韩非列传》，老子曾任“周守藏室之史”，<sup>①</sup>大概也因此得以分享沐浴斋戒之礼，到后来老子隐居宋国沛地，仍保持了爱洗头、沐浴的习惯，成为其养生的享受之一。孔子的拜访老子，恐怕还是老子担任“周守藏室之史”的时候吧。其时风尘仆仆的孔子来造访老子，正赶上“老聃新沐，方将被发而干，𡇗然似非人”。按，“沐”的本义是“濯发”，广义上则可说是洗涤以至洗澡，这里就且算是老子在“濯发”吧。至于描写老子新沐后情状的“𡇗”字，古典训诂学家的注疏比较简单。郭象注谓：“寂泊之至。”郭庆藩的《庄子集释》引卢文弨之说：“𡇗，乃牒反，又丁立反。司马云：不动貌。《说文》云：怖也。”<sup>②</sup>王先谦的《庄子集解》和刘文典的《庄子补正》也都是抄录旧注，没有进一步的解释。王叔岷的《庄子校注》略有辨析，也只是肯定了《庄子集释》所引“司马云：不动貌”的解释。总之，古训不外两义：一是寂然不动貌，一是可怖的样子。说一个人新沐后寂然不动，已勉强为训了，至于《说文》所云“怖”，实在与新沐后的情景太不相侔，所以不为历来注家所取。看得出来，古今注家比较一致地肯认“𡇗”是“不动貌”，可是一个人新沐后就“不动”了，这有什么好说的？而“𡇗然”与“似非人”又如何通释？并且“𡇗然似非人”又何以成为老子不便见孔子的原因？诸如此类的问题表明，用“不动”释“𡇗”并不是很妥帖，甚且让人怀疑“𡇗”字是不是用错了？

无独有偶，《庚桑楚》篇有一段南荣趺与老子的对话，这一次老子说到了“洒濯”——

南荣趺请入就舍，召其所好，去其所恶，十日自愁，复见老子。老子曰：“汝自洒濯，熟哉郁郁乎！然而其中津津乎犹有恶也……”（《庄子·庚桑楚》）

① 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年，第2139页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，第711页。

这段话并不难懂,所以郭象无注,成玄英则疏解前五句云:“(南荣趺)既失所问,情识茫然,于是退就家中,思惟旬日,征求所好之道德,除遣所恶之仁义,未能契道,是以悲愁。庶其请益,仍见老子。”又疏解后三句云:“(南荣趺)归家一旬,遣除五德,涤荡秽累精熟,以吾观汝气,郁郁乎平,虽复加功,津津尚漏,以此而验,恶犹未尽也。”<sup>①</sup>按照道家的观点,儒家所推崇的仁义不仅无助于人类,反倒是误人之恶,所以是应该涤除的。就此而言,成玄英的疏解是不错的。只是他对此段对话中的“熟”字之疏解,似乎不很妥帖。因为《庚桑楚》里老子的话,显然是以人日常讲究卫生的“洒濯”作为涤除“仁义”之恶的比喻,并且从其上下文中可以看出,其所谓“洒濯”不是一般的洗头洗脸之类,而应当是热气腾腾的洗个热澡,以涤荡全身秽累,可成玄英之疏却将“熟”解读为“涤荡秽累精熟”而又谓“恶犹未尽也”。这就有点讲不通了——如其“涤荡秽累精熟”,又怎会“恶犹未尽也”?换言之,如其“恶犹未尽也”,就不能说“涤荡秽累精熟”了。这让我怀疑“熟”未必是“精熟”之意、甚至怀疑“熟”不当作“熟”,而应该是另一个字也未可知,作“熟”乃是误抄误刻吧?

两处情景和用字如此相似,恐怕并非偶然,则《庄子》这两段对话里的“熟”“熟”会不会是同一个字?如果是,又该是哪个字?这让我想起自己的训诂学启蒙老师彭铎先生的教诲。

彭铎先生(1913—1985),湖南湘潭人,毕业于中央大学,是著名学者黄侃的弟子。彭先生专治文献训诂之学,精熟先秦汉魏典籍,20世纪50年代支援西北,来到西北师范学院任教。1978年春我考入西北师范学院中文系就读,当时的系主任就是彭先生。1979年彭先生为我们开设了训诂学的课程,发的铅印讲义即今整理出版的《文言文校读》。在这门课程和讲义中,彭先生针对我们这些年轻学子读古书难的问题,精心选择了先秦两汉文献中记述同一事件的各种文本,进行比较对勘,指示给我们一种阅读、理解古书的方法。即如初看古书的人掌握词义是个难关,而词义往往可以通过比较对勘去了解,其例如关于“邵公谏厉王弭谤”的记载,《国语·周语》中有句云:“是故为川者,决之使导;为民者,宣之使言”,这两句话中的“为”字究竟该怎样解释?参照《吕氏春秋·达都》中的相关记载——“是故治川者,决之使导;治民者,宣之使言”,则《国语·周语》中两“为”字之意义便涣然冰释。<sup>②</sup>彭先生开示的这种方法显然继承了汉学家校理文献的方法,难得的是,彭先生并不泥守汉学家法和文献学的范围,而有意推而广之,使之成为一种超越了文献校释的读书方法,以至于一种“通过参校材料,对比地去分析问题”的治学方法论。<sup>③</sup>

我得老实承认,彭先生的校读示例给我很大的启发,觉得对《田子方》里的“熟”字,也不妨参照《庚桑楚》中近似的“熟”字来校读一下。下面删繁就简,只举句子主干——

孔子见老聃,老聃新沐,方将被发而干,熟然似非人。孔子便而待之。(《庄子·田子方》)

老子曰:“汝自洒濯,熟哉郁郁乎!然而其中津津乎犹有恶也。”(《庄子·庚桑楚》)

看得出来,不论是“熟然”之“熟”还是“熟哉”之“熟”,都是形容人新沐后尚未干净整齐时的情状,所以窃以为在《庄子》的原初文本里,这两个字很可能是同一个字,而且这两个字的字形也确实很近似啊,只是郭象作注之时所据抄本就可能出现了误抄。因此,也就要追问一下:那正确

① 郭庆藩:《庄子集释》,第783页。

② 彭铎:《文言文校读》,兰州:甘肃人民出版社,2007年,第12、13、97页。

③ 彭铎:《文言文校读》,第96页。

的“同一个字”究竟应该是“懣”字还是“熟”字呢？这又让人左右为难了——因为“懣”字的意思太抽象、太装模作样，很不“自然”；“熟”字则根本不合人新沐后之情状。那么，是否还有另一种可能性——不论《田子方》里的“懣”字还是《庚桑楚》中的“熟”字，其实都是那“同一个字”之误写？或许不能排除这种可能性。当然，如果要尝试从这两个误写中校读出那原本正确的“同一个字”，则那原本正确的“同一个字”，既必须合乎人新沐后之情状，又必须与“懣”字和“熟”字很相似。然则，那原本正确的同一个字，究竟是个什么字呢？窃以为，那很可能是“热”字。一则不论从篆书、隶书来看，“热”字都与“懣”字和“熟”字很相似，二则“热”字也恰合这两段话里所写人新沐后的具体情状。这里，就且用“热”字替代那两句话里的“懣”字和“熟”字——

孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，热然似非人。孔子便而待之。

老子曰：“汝自洒濯，热哉郁郁乎！然而其中津津乎犹有恶也。”

显而易见，“热”才是人新沐后的典型情状，所以把“懣”字和“熟”字校改为“热”字后，这两句话就不再费解了。只是上段话里的“热然似非人”还嫌描述简略、不很具体，而参照下段话里的“热哉郁郁乎！然而其中津津乎犹有恶也”，就很容易理解“热然似非人”的老子为什么不能立即见孔子了，因为他新沐后闷热郁郁、热汗淋漓、披头散发，那自然不是一个上流人士在正常情况下应有的人样子，怎么好见客呢？所以也就只能让“孔子便而待之”了。

顺便说一下，在先秦典籍里，“洒濯”或“沐浴”似乎与“热”是相伴相随的搭配。比如《诗经》就有句云：“谁能执热，逝不以濯？”（《大雅·桑柔》）《孟子》亦云：“今也欲无敌于天下而不以仁，是犹执热而不以濯也。诗云：‘谁能执热，逝不以濯。’”（《孟子·离娄上》）这些早于或近于《庄子》的用例，或者可以作为《庄子》里“懣”与“熟”当为“热”之旁证吧。

### 三、由来已久的误解：《寓言》篇所谓“重言”究竟是什么意思？

《寓言》篇虽然列在“杂篇”，但它说明了《庄子》的语言修辞特点以至思想表达特点，带有自我总结之意，近似全书的自序，所以还是很重要的。而最重要的自然是开篇那一段提纲挈领的话，由于诸本断句标点无异，这里就据郭庆藩的《庄子集释》点校本引述如下——

寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，藉外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之，不若非其父者也；非吾之罪也，人之罪也。与己同则应，不与己同则反；同于己为是之，异于己为非之。重言十七，所以已言也，是为耆艾。年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人。卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以穷年……非卮言日出，和以天倪，孰得其久！<sup>①</sup>

这段话揭示了《庄子》的三个语言修辞特点“寓言”“重言”“卮言”，并对这三个特点作了扼要的解释。由于《寓言》篇自身的解释也近乎“寓言”（如“亲父不为其子媒”）且夹带着“玄言”（如“天倪”），所以自郭象注以来诸家对“寓言”“重言”“卮言”不能不作再解释，而大都一依《寓言》篇自有的解释来加以进一步的说明，口径颇一致、很少歧义的。

关于“寓言”，郭象注云：“寄之他人，则十言而九见信。”成玄英疏云：“寓，寄也。世人愚迷，

<sup>①</sup> 郭庆藩：《庄子集释》，第947—950页。

妄为猜忌,闻道已说,则起嫌疑,寄之他人,则十言而信九矣。故鸿蒙、云将、肩吾、连叔之类,皆寓言耳。”陆德明《经典释文》云:“‘寓言十九’,寓,寄也,以人不信己,故托之他人,十言而九见信也。”<sup>①</sup>明末清初人宣颖的《南华经解》云:“寄寓之言,十居其九。”<sup>②</sup>这是对此前注疏所谓“十言而九见信”的纠正。近世注家王先谦、王叔岷等接受了这个纠正意见,至其对“寓言”本身的解释,则与郭注、成疏、陆德明《经典释文》无异。

关于“重言”,郭象注云:“世之所重,则十言而七见信。”郭象并在“重言十七,所以已言也,是为耆艾”句后加注强调说:“以其耆艾,故俗共重之,虽使言不借外,犹十信其七。”这就为“重言”的解释定下了调子。成玄英疏就接着郭象注进一步说明道:“重言,长老乡闾尊重者也。老人之言,犹十信其七也。”这就是说,“重言”即是耆艾长老之言,所以为人信重也。到了陆德明《经典释文》,就将郭注、成疏确定为一句话:“‘重言’谓为人所重者之言也。”<sup>③</sup>宣颖的《南华经解》更其扼要地总结说:“重言十七”乃是“引重之言,十居其七”之意。王先谦的《庄子集解》援引宣颖的断言后,又引姚鼐的话作为进一步的解释:“庄生书,凡托为人言者,十有其九;就寓言中,其托为神农、黄帝、尧、舜、孔、颜之类,言足为世重者,又十有其七。”<sup>④</sup>这显然是把“寓言”与“重言”打通了解释的。刘文典的《庄子补正》引郭注、成疏、陆德明《经典释文》,别无补充。王叔岷的《庄子校注》赞同上述解释,并加按语强调说:“案重言者,借重人物以明事理之言也。《淮南子·修务篇》:‘世俗之人多尊古而卑今,故为道者,必托之神农、黄帝,而后能入说。’所谓托古是也。”<sup>⑤</sup>只有郭庆藩的《庄子集释》引其大伯父郭嵩焘的话说——“家世父曰:重,当为直容切。《广韵》:‘重,复也。’庄生之文,注焉而不穷,引焉而不竭者是也。郭(指郭象)云‘世之所重’,作柱用切者,误。”<sup>⑥</sup>按,柱用切之“重”读 zhòng,厚重的意思;直容切之“重”读 chóng,复叠的意思。郭庆藩并在“重言十七,所以已言也,是为耆艾。年先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人”几句后,又附加郭嵩焘的通释云——“家世父曰:已言者,已前言之而复言也。《尔雅·释诂》:耆艾,长也。艾,历也。郭璞注:长者多更历。《释名》:六十曰耆;耆,指也,指事使人也。是耆艾而先人之义。经纬本末,所以先人,人亦以是期之。重言之不倦,提撕警惕,人道如是乎存。”<sup>⑦</sup>郭氏的意见是一个很重要的补正,可惜一直没有引起其他学人的注意。

至于“卮言”,郭象注云:“夫卮,满则倾,空则仰,非持故也。况之于言,因物随变,唯彼之从,故曰日出。日出,谓日新也。日新则尽其自然之分,自然之分尽则和也。”成玄英疏云:“卮,酒器也。日出,犹日新也。天倪,自然之分也。和,合也。夫卮满则倾,卮空则仰,空满任物,倾仰随人。无心之言,即卮言也,是以不言,言而无系倾仰,乃合于自然之分也。又解:卮,支也。支离其言,言无的当,故谓之卮言耳。”陆德明《经典释文》则补充说:“‘卮言’字又作‘卮’,音支。《字略》云:卮,圆酒器也。李起宜反。王云:夫卮器,满即倾,空则仰,随物而变,非执一守故者也;施之于言,而随人从便,已无常主者也。司马云:谓支离无首尾言也。”卢文弨又辩证说:“卮,旧作

① 郭庆藩:《庄子集释》,第947页。

② 宣颖:《南华经解》,广州:广东人民出版社,2008年,第189页。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,第947、949页。

④ 王先谦:《庄子集解》,第245页。

⑤ 王叔岷:《庄子校注》,第1088页。

⑥ 郭庆藩:《庄子集释》,第947页。

⑦ 郭庆藩:《庄子集释》,第949页。

卮……今多省作卮。”<sup>①</sup>

看得出来，以上历代注家对“寓言”“重言”“卮言”的解释，其实分歧不大。关于“寓言”，诸家几乎没有分歧，所以此处不论。关于“卮言”，诸家略有分歧，分歧则源于《寓言》篇本身说“卮言”时用酒器“卮”做比方，这就不免导致理解上的分歧。不过分歧也不大——概言之，庄子所谓“卮言”，不过是说自己作文抒发思想，乃是像饮酒一样随兴倾洒、随意而为的随笔，如此与时俯仰、随时曼衍，所以不很严谨吧。关于“重言”之训解也基本上一致，多数注家都强调“重言”乃是援引足为世重的前辈人物之言以强化自己的观点。只有郭庆藩引郭嵩焘的话提出了不同的意见，那是很重要的补正，但郭氏意见显然未受重视。应该说，《寓言》篇所谓“重言”是一个既简单又重要的问题。说它简单，是因为《寓言》篇原文已说得明明白白——“重言”即“所以已言也”，也即郭嵩焘所说“已前言之而复言也”，可是主流的注疏却把它解释为“引重之言”云云，非常曲折缠绕，反而不得要领、滋生了误解；说它重要，则不仅因为“重言”涉及整个《庄子》的语言修辞特点问题，而且涉及庄子的思想进路、思想特点问题，以至于整部《庄子》的写作过程、文本构成和作者归属等重要问题都与此相关。所以对“重言”的理解，的确关系甚大，不能不有所辨析也。

三十年前我最初通读《庄子》，读的就是王先谦的《庄子集解》本——此书编入“新编诸子集成”第一辑，比较容易到手，所以购来闲时翻阅。记得读到《寓言》篇的“寓言”“卮言”之解诂，觉得都还通达，可以接受。可是王先谦对“重言”的解释，只引宣颖所谓“引重之言”，我觉得这与《寓言》篇自身的解释“所以已言也”，实在对不上号。其实《庄子》为文常说半句话，省去的就让读者去脑补，“所以已言也”的完整意思并不难补全，那就是“已言而复言之”之意，只是《寓言》篇把“复言”的意思省掉了而已。可是王先谦却把“所以已言也”解释为：“已，止也，止天下淆乱之言。”<sup>②</sup>这就有点刻意求深了，把一个简单的词语复杂化了，所以我不大能够接受，也因此就记住了“重言”这个词语。再后来读到刘文典的《庄子补正》和王叔岷的《庄子校诂》，也是同样的解释，仍然不能说服我。并且由于刘、王之著比较完整地引录了郭象注、成玄英疏和陆德明的《经典释文》，由此我才发现所谓“引重之言”的解释来头甚早，王先谦、刘文典和王叔岷等大概也是遵循“疏不破注”的训诂学传统吧，所以他们只能沿着这个方向解释得越来越详密，人们也就不敢怀疑了。好在我不是专门研究古典的学者，不大迷信古训，也就仍然保留着自己的怀疑。直至读到郭庆藩的《庄子集释》所附郭嵩焘的说法，真是“于我心有戚戚焉”，很佩服郭氏治学的实事求是。不过，郭氏毕竟是给《庄子》做注疏而非写论文，难以申论其理据，并且郭氏也与其他人一样，以“重言十七，所以已言也，是为耆艾……”绝句，这同样误断了句子、误解了《寓言》篇所说“耆艾”几句的意思。下面就不揣鄙陋，略说个人对“重言”问题的一点意见。

按说，《寓言》篇对“重言”的直接解释“所以已言也”并不难解，不就是郭嵩焘所谓“已前言之而复言也”的意思吗？可是为什么从郭象到王叔岷这些博学的古今训诂学家却要将它曲折地解为“引重耆艾之言”的意思呢？这是我多年深感纳闷的疑问。直到近年反复寻绎《寓言》篇此句的上下文，仔细比勘诸本的句读或标点，才发现历来注家都把《寓言》篇关于“重言”的几句话误断了两句——

重言十七，所以已言也，是为耆艾。年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而

① 郭庆藩：《庄子集释》，第947—948页。

② 王先谦：《庄子集解》，第245页。

无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人。

这个古今一以贯之的句读或断句,在“所以已言也”处点断,将“是为”与“耆艾”连读,于是下面关于“耆艾”的几句话,也就成了对“重言”的正解:按照中国人的敬老传统,惟其是“耆艾”,所以“耆艾”之言也就必然被人“引重”了。这就是“引重耆艾之言”说的来历。其实,这种断句和基于这种断句的解释,乃是前人好顺着词气语调点读语句的习惯所造成的一个不易觉察的误断和一个不易发现的误解——人们顺着词气和语调读,很自然地觉得在“所以已言也”处该停顿和点断,接着把“是为”与“耆艾”一气连读,也似乎自然而理顺。可是这样断恰恰错了,而且差之毫厘、谬以千里,导致了历来对“重言”的误解。

实际上,《寓言》篇本身对“寓言”和“重言”的解说,用的都是同样的句式、同样的修辞、同样的语义条理。不妨先看《寓言》篇“寓言”的解说,其辞曰:“寓言十九,藉外论之。亲父不为其子媒。亲父誉之,不若非其父者也;非吾之罪也,人之罪也。与己同则应,不与己同则反;同于己为是之,异于己为非之。”这里对“寓言”的直接解释,是很简洁的“藉外论之”,然后,庄子又用了一个比方、一段近似“寓言”的话——“亲父不为其子媒。亲父誉之,不若非其父者也;非吾之罪也,人之罪也。与己同则应,不与己同则反;同于己为是之,异于己为非之”——来间接地解释“寓言”之“藉外论之”的特点,其意诚如郭象注所说:“父之誉子,诚多不信……辄以常嫌见疑,故借外论也。”<sup>①</sup>因为父子是血亲,父亲无论如何也会为儿子说好话的,所以他的好话就不大可信,可要是外人说他的儿子好,那就比较客观、比较能取信于人了。显然,父子内外关系只是打个比方来说明“寓言”之“藉外论之”之理,庄子无意、读者也不能把“亲父不为其子媒。亲父誉之,不若非其父者也;非吾之罪也,人之罪也。与己同则应,不与己同则反;同于己为是之,异于己为非之”这几句话,当作对“寓言”意义的直接解释。比如,能从这几句话里抽象出“非父之言”或“非亲人之言”来作为“寓言”的解释吗?当然不能。庄子的这种话语套路,也同样不多不少地出现在《寓言》篇对“重言”的解说里,可是历来的句读或断句却把几句话误断成了:“重言十七,所以已言也,是为耆艾。年先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人。”如此断句,使得同样打比方的“耆艾,年先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人”几句话,变成了对“重言”的直接说明,于是年长的耆艾之言为人所重,就成了“重言”的意义之所在,而完全取代了或者说篡改了“所以已言也”这个直接解说。弄清了致误之由,则《寓言》篇解说“重言”的几句话,就该像“寓言”那几句话一样,按照同样的话语套路和语义逻辑,把直接解释的话和间接比方的话区别开来、点断开来。下面是纠正后的新断句——

重言十七,所以已言也是为。耆艾,年先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人。

此处重新断为一句的“所以已言也是为”,是古汉语里表示强调的倒装句式,如“唯马首是瞻”之类。《庄子》里近似的话也不少,如“汤之问棘也是已”(《庄子·逍遥游》)、“汝又何帛以治天下感予之心为”(《庄子·应帝王》)。然后,正如同“亲父不为其子媒。亲父誉之,不若非其父者也;非吾之罪也,人之罪也。与己同则应,不与己同则反;同于己为是之,异于己为非之”几句

① 郭庆藩:《庄子集释》,第948页。

是比方解说“寓言”一样，“耆艾，年先矣，而无经纬本末以期年耆者，是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之谓陈人”几句，也是对“重言”的打比方的解说：一个有阅历的人应该根据自己的生活经历，向后辈们言说一些生活经验与教训，且要不断言说、反复言说，成为传说和传统以传诸后世，才算没白活一世，否则再年长，也无足称道，不过是个陈死人而已——这不是翻译，只是略述大意。如此重新断句，“重言”的解释回到“所以已言也是为”，再也无须拉扯什么“借重人物(耆艾)以明事理之言也”来加重“重言”的分量了。顺便也纠正一下：历来对“重言”的误断所导致的另一个误解，就是把“重言”逐渐混同于“寓言”。应该说，正由于古今训诂家把“重言”误解为“借重人物(耆艾)以明事理之言”，则“重言”就必然与“藉外论之”的“寓言”相近以至相混。可有趣的是，古今训诂家对如此混同“寓言”与“重言”似乎并无什么违和感，倒是不无欣然之感。如王先谦的《庄子集解》就引姚鼐的话发挥说：“庄生书，凡托为人言者，十有其九。就寓言中，其托为神农、黄帝、尧、舜、孔、颜之类，言足为世重者，又十有其七。”这就把“寓言”与“重言”打通了或者说“混同”了。王叔岷的《庄子校诂》也强调说：“案重言者，借重人物以明事理之言也。《淮南子·修务篇》：‘世俗之人多尊古而卑今，故为道者，必托之神农、黄帝，而后能入说。’所谓托古是也。”就这样，所谓“借重人物(耆艾)以明事理之言”的“重言”就与“托为神农、黄帝、尧、舜、孔、颜之类，言足为世重者”的“寓言”，达到了“十有其七”的重合度。古今训诂家可能没有想到，他们的误解所导致的这种重合，几乎取消了“寓言”与“重言”的区别，这肯定不合庄子或《庄子》之本义。

说来，《寓言》篇所谓《庄子》为文好“重言”之本义“所以已言也是为”，也即郭嵩焘所解释的“已前言之而复言也”，这也并非《庄子》所独有，其他先秦诸子如《论语》《孟子》也都不免“重言”的。这一点早就被汉学家、训诂学家发现了。早在东汉末赵岐为《孟子》作注，就发现《孟子》颇多“重言”，如《梁惠王》上篇前后两段话就是显而易见的“重言”，一是孟子对梁惠王说——

养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王上》）

二是孟子对齐宣王说——

王欲行之，则盍反其本矣。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王上》）

赵岐并准确指出：“孟子所以重言此者，乃王政之本，常生之道，故为齐、梁之君各其陈之，当章究义，不嫌其重也。”<sup>①</sup>到宋代，“重言”甚至成了儒家经典童蒙教本的一个很常见的提示标记。宋刊闽刻本何晏《论语集解》，就每于《论语》的重言处，无不夹注标出是重言。如在《学而》篇“子曰巧言令色鲜矣仁”后，即加有“重言巧言令色鲜矣仁二，本篇《阳货》各一”<sup>②</sup>以提示学子。

① 阮元校刻：《十三经注疏·孟子注疏》，北京：中华书局，1980年，第2671页。

② 何晏集解：《宋刊论语》，福州：福建人民出版社，2008年，第8页。

这个[重言]的标记,未必是何晏《论语集解》原有的,但至迟也应是南宋人翻刻《论语集解》为教本时所加。并且,这个宋刊闽刻本何晏《论语集解》于“重言”之外,还有“重意”的标注。如同样在《学而》篇“巧言令色鲜矣仁”后,又加“[重意]《公冶长》‘巧言令色足恭’”。<sup>①</sup>甚至于这个宋刊《论语集注》书名也叫做“《监本纂图重言重意互注论语》”!<sup>②</sup>显然,“重意”其实也是“重言”的表现,只是不限于语言修辞层面的完全之“重复”,而扩展到思想义理层面的大意之“重复”耳。总之,这两种“重言”确为先秦诸子所共有,而尤以《庄子》之“重言”为最甚。

《庄子》的“重言”就集中表现在语言修辞和思想义理这两个层面,前者是狭义的“重言”,后者是广义的“重言”。在语言修辞层面上,《庄子》的“重言”比比皆是——诸如关于“道”或“至道”的妙论、关于“真人”“至人”“神人”的高论,关于“逍遥”与“遁隐”的美谈,反复出现在各篇中,而引用或生造的“黄帝、许由”之对话、啮缺、王倪以至于老子、孔子之事迹,这些“藉外论之”的人物、事迹、言论作为话语套术,被《庄子》各篇翻来覆去述说着、别有用心地发挥着。即如许由拒绝黄帝让天下的美谈和孔子被围陈蔡的尴尬,在《庄子》里就被拿来述说发挥了各自不下十多遍,真让人不能不佩服作《庄子》者竟能如此不厌其烦地“重言”个没完没了!如此等等的“重言”,多到数不胜数,无须举例了。再看《庄子》在思想义理层面的“重意”式“重言”,更是翻来覆去、触目皆是、不胜其重,几乎成了《庄子》思想论辩的一个鲜明特色。诸如对“道”或“自然”的本体论(存在论)之论辩,言与不言、知与不知的认识论之难题,材与不材、有用与无用的反复辨析,还有物之齐与不齐的价值相对论,以及有无本末、进退得失的辩证观……诸如此类的问题成了《庄子》反复论辩的主题,以至于《庄子》全书从逍遥自得、滔滔不绝之雄辩,直说到谨小慎微、全身避害之衰论,还是意犹未尽、喋喋不休、不肯罢休。如此这般,《庄子》全书始终围绕着几个基本的思想主题反复论辩、不断曼衍,怎能不“重意”而且“重言”呢?正惟如此,我觉得用“反复论辩”来综括解释《庄子》“重言”之意,可能是比较恰当的。

不难想象,当庄子或那个写《庄子》的人到了晚年,把历年所写各篇集中重读一遍,聪明绝顶的他自然会发现,自己的一生为文不少而喋喋不休、反复唠叨,实在重复太多了,以至于“重言”显然成了其语言修辞和思想表述之不可否认的突出特征,于是在《寓言》篇里不得不老实招认:“重言十七,所以已言也是为。耆艾,年先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人。卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年……非卮言日出,和以天倪,孰得其久!”这话既是老实的自我总结,也带有自我解释以至于自我解嘲的意味——就像一个耆艾长老必须述说自己的生活经验、方能被后辈人称道一样,自己也不得不随兴发抒、随时思考、体会自然、曼衍为文、聊以度日、所以穷年。这很让人同情。记得哲学家冯友兰曾说过:“人必须先说很多话然后保持静默。”<sup>③</sup>对一个能够写出《庄子》这样独特思想的哲学家来说,不断思考、反复论辩之“重言”便不得不然了。如此这般不断思考、反复论辩的“重言”进程,一方面固然由于著者始终在持续地思考着一些相近的思想主题,所以重复提出问题以至于重复运用此前的语言修辞如寓言典故之类,也就在所难免了,但另一方面这种持续的思考与写作又不同于近人集中时间撰写所谓专著,而是随时随兴地撰写一些“卮言”性的思想随笔,所以又在

① 何晏集解:《宋刊论语》,第8页。

② 何晏集解:《宋刊论语》,第7页。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》,见氏著:《三松堂全集》第6卷,郑州:河南人民出版社,1989年,第306页。



重复中有所“曼衍”和发展。

由此而进，对《庄子》的思想进路、文本构成以至于作者归属问题，似乎可以有一点新的理解。按，据《汉书·艺文志》，《庄子》原有五十二篇，晋郭象以为其中十九篇为后人所羸入者而汰除之，留三十三篇、编为内外杂篇并为之作注，从此流行，成为今本《庄子》之祖。对这个三十三篇的《庄子》，宋代以来的文人学者大抵以为内篇为庄子所撰，而颇有人怀疑外杂篇非庄子所作，原因是“文辞浅陋”“虚器悞劣”，不像内篇那样斐然可观；近代以来随着辨伪一疑古思潮的盛行，连内篇也被认为“殆亦后学所述，未必即出于庄周之手欤？”甚至至于得出“（《庄子》）五十二篇者，盖即汉人所辑自战国至汉初之庄子一派文字之汇编。作非一手，成非一时，宜其思想庞杂，前后抵牾”。可是，就连做出这个推断的人也不能否认，“而外篇杂篇虽繁复庞杂，深浅不一，然其尤精者，如《秋水》《天下》等篇，博大精深，亦足与内篇相发明”。<sup>①</sup> 并且所谓“庄子后学”“庄子学派”云云，其实是莫须有的存在，查无实据，并无其人，如何能说这些莫须有的“他们”才是《庄子》的作者？今日看来，辨伪一疑古论者所言往往是模糊影响之谈，并无充分的证据。在无充分证据的情况下，还是维持郭象所注之三十三篇的《庄子》为庄子所著的成说吧。我们应该看到：第一，《庄子》的内外杂篇不论多么的繁复庞杂、深浅不一，其各篇都体现出如维特根斯坦(Ludwig Josef Johann Wittgenstein)所谓“家族相似”的共同特征，而很难设想它们是出于众手。事实上，哪怕是《庄子》中比较浅显的篇章，其思想之高调绝尘，后人也难以望其项背，这也就是所谓“庄子后学”查无其人的原因，即使后来好谈玄学论道的魏晋名士也只是把《庄子》当作玄谈的话头而已，并无任何超越《庄子》的思想新贡献。第二，《庄子》各篇既“家族相似”而又深浅不一，那正是因为著《庄子》者大半生围绕几个基本的思想主题“重言”不已、不断思考、反复论辩而各篇又随兴而作、续有曼衍之结果，也因此，《庄子》的思想和写作便有一个从很新锐却不很成熟的初创，到趋于成熟、畅达斯旨，直至老来颓唐、不免衰飒的过程，回头读来自然“参差不齐”了！换言之，对著《庄子》者来说，已经讨论过的问题不妨再论论，已经用过的语言话术何妨再用用，此诚所谓“已前言之而复言也”。当然，具体到《庄子》各篇，究竟孰先孰后，那还得仔细辨析，而切忌“一刀切”也。

2021年10月15日—11月6日草于清华园之聊寄堂

(责任编辑：元 膺)

<sup>①</sup> 齐思和：《〈庄子引得〉序》，见引得编纂处编纂：《庄子引得》，上海：上海古籍出版社，1986年，第2、3页。

# 民赖以生:戴震法理学的民生取向

喻 中

**摘要:**戴震强调“通民之欲”,追求“民赖以生”。在戴震看来,宋儒把理与欲置于相互对立的状态,导致了“以理杀人”的恶果。为了维护民的正常生活,为了保障民对美好生活的期待,戴震试图以“理在欲中”取代宋儒的“理欲之分”,主张“体民之情”,将“民之欲”进行了正当化的论证。在此基础上,戴震重建了“致治之法”,那就是以“仁、礼、义”组合而成的规范体系。在中国法理学史上,戴震的法理学注重以民为中心,具有浓厚的民生主义色彩,代表了一种民生取向的法理学。

**关键词:**戴震; 民生; 法理; 人欲; 天理

**作者简介:**喻中,中国政法大学法学院(北京 100088)

戴震(1724—1777),字东原,安徽休宁人。戴震与德国的康德(1724—1804)同年出生。戴震虽然不像康德那样享有高寿,但却是那个时代华夏世界中最重要哲学家与思想家。戴震生活的时期属于清代中期,其时,华夏学术的主流是所谓的朴学,亦即汉学或考据学。戴震虽也以朴学著称于士林,但他却是朴学时代的一个异数,那就是,他既精于考据之学,同时也培植了义理之学。换言之,他在朴学居于支配地位的时代背景下,铸造了自己的思想与哲学。此外,戴震还被视作传统中国转向现代中国的一个萌芽。譬如,梁启超(1873—1929)就认为,戴震是中国文化中平等原则的奠基人,“其志愿确欲为中国文化转一新方向。其哲学之立脚点,真可称二千年一大翻案。其论尊卑顺逆一段,实以平等精神,作伦理学上一大革命”。<sup>①</sup>刘师培(1884—1919)在《东原学案序》一文中写道:“西国民主政治,凡立一政行一法,咸取决于多数之民,所谓公好恶也。且倡人类平等之说,舍势论理。而戴氏所言与之相合,则戴氏之功岂减卢梭、斯鸠哉。”<sup>②</sup>按照这个说法,戴震的思想倾向与思想地位,就相当于近代西方的卢梭(1712—1778)或孟德斯鸠(1689—1755)。在西方法理学史上,卢梭与孟德斯鸠都是不容回避的标志性人物,同样,在中国法理学史上,戴震也是值得专门论述的标志性人物。<sup>③</sup>

要把握戴震的法理学,有必要先看他在《与某书》中之所言:“圣人之道,使天下无不达之情,求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理,而其所谓理者,同于酷吏之所谓法。酷

① 梁启超:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,2005年,第35页。

② 刘师培:《东原学案序》,见李帆编:《中国近代思想家文库·刘师培卷》,北京:中国人民大学出版社,2015年,第171页。

③ 在此值得注意的是,劳思光的《新编中国哲学史》凡3卷4册,以130万字的篇幅叙述漫长的中国哲学史,始于“古民族”的华夏、东夷、苗蛮以及随后的“殷民族”,终于戴震。劳思光还认为,“乾嘉之学自以戴震(东原)为第一代表人物”。见劳思光:《新编中国哲学史》三下,北京:三联书店,2015年,第612页。按照这样的安排,戴震似乎可以作为传统中国的哲学走向终结的一个标志性的人物。在中国法理学史上,戴震法理学的地位与意义,也可以从这个角度来解读。

吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸乎舍法而论理，死矣，更无可救矣！”相比之下，“古人之学在行事，在通民之欲，体民之情，故学成而民赖以生；后儒冥心求理，其绳以理严于商韩之法，故学成而民情不知。天下自此多迂儒，及其责民也，民莫能辩，彼方自以为理得，而天下受其害者众也！”<sup>①</sup>

在这几句话中，戴震把理与法相提并论：酷吏杀人，“后儒”也杀人；“后儒”之所谓理，就如同酷吏之所谓法；法是酷吏杀人所依据的规范，理则是“后儒”杀人所依据的规范。这就是说，“后儒”所谓的理，乃是一种与法并立的规范。理，虽没有“法”之名，但却有“法”之实。从这个意义上说，戴震关于理的理论实质上就是关于法或规范的理论。按照现代的学科体系与学术体系，戴震关于理与法的理论学说，就构成了他的法理学。

进一步考察，还可以发现，戴震关于理与法的理论学说具有鲜明的民生取向。戴震希望自己的理论学说能够重返古人之学：既“通民之欲”，又“体民之情”，且“学成而民赖以生”。戴震所说的“民赖以生”就是今天通行的民生。为了维护、保障民生，那就需要批判宋儒的“理欲之分”与“以理杀人”，并在此基础上重建古代圣人的“致治之法”。这就是戴震法理学的核心旨趣，其理论逻辑可以概括为：以“通民之欲”作为预设，通过批判宋儒的“理欲之分”，进而重建“致治之法”，最终达致“民赖以生”的憧憬。对于这样一个理论逻辑，且分述如下。

## 一、走向“通民之欲”

如前所述，戴震在《与某书》中提出的“民赖以生”，有一个值得注意的前提，那就是“学成”，因而，这个观点的完整表达方式，应当是“学成而民赖以生”。这里的“学”，是“古人之学”；或者说，应当具有“古人之学”的品质。古人知行合一，问学与行事合一。只有这种品质的理论与学术，才可以充当“民赖以生”之学，才可以为民生提供有效的保障。这样的民生取向，可以作为戴震法理学的价值之维。换言之，作为戴震之学的一个组成部分，戴震的法理学乃是一种民生取向的法理学。戴震从不同的角度，阐述了“民赖以生”这样一种价值尺度。

### （一）从“民”的角度看“在位者”与“民”的关系

在《原善》篇中，戴震写道：“在位者多凉德而善欺背，以为民害，则民亦相欺而罔极矣；在位者行暴虐而竞强用力，则民巧为避而回遁矣；在位者肆其贪，不异寇取，则民愁苦而动摇不定矣。凡此，非民性然也，职由于贪暴以贼其民所致。乱之本，鲜不成于上，然后民受转移于下，莫之或觉也，乃曰‘民之所为不善’，用是而讎民，亦大惑矣！”<sup>②</sup>这段文字着眼于“在位者”与“民”的关系，论述了国家治乱或社会治乱的规律。戴震在此特别强调：乱的根源在于上下关系的失调。所谓上下关系，就是“在位者”与“民”的关系，以现代的法学概念或政治概念来说，就是国家与公民的关系，或国家权力与公民权利的关系，这是现代宪法关系的主轴，也是现代国家建设的一个枢纽。因而，从“在位者”与“民”的关系看国家治乱，构成了戴震法理学的的一个支点，体现了戴震的法理思维。

这样的法理思维可以在英国人密尔（1806—1873）的论著中得到印证。在写于1859年的《论自由》一书之开篇，密尔即指出：“这篇论文的主题不是所谓意志自由”，“这里所要讨论的乃

① 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1961年，第174页。

② 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第78页。

是公民自由或社会自由,也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”。密尔还告诉我们:“它远非什么新的问题,从某种意义上说,它几乎从最远的年代以来就在划分着人类;不过到了人类中比较文明的一部分现在已经进入的进步阶段,它又在新的情况下呈现出来,要求人们给以一种与前不同而较为根本的处理。”<sup>①</sup>

密尔在此所说的“社会”与“个人”的关系,其实就是国家与公民的关系,因为“社会所能合法施用于个人的权力”,就是国家权力;“公民自由”在法律上的表达就是公民权利。在密尔看来,国家权力与公民权利的界分,一直伴随着人类历史的始终,只是在不同的历史阶段需要做出不同的处理。在19世纪中叶,密尔偏重于强调国家权力的限度与边界,要求尽可能保障公民的权利与自由,这就是近代西方自由主义的核心主张。较之于密尔生活的时代与社会背景,戴震是在中国18世纪的中后期,刻意彰显了“在位者”与“民”的关系问题。与密尔的自由主义立场不同,戴震的立场是民生主义。密尔试图维护民的自由,相比之下,戴震试图维护民的生活。就民生的范围来说,它可以包含自由,但并不仅仅局限于自由,自由只是民生的一个要素。

按照戴震的论述,处理“在位者”与“民”的关系,应当着眼于民的立场,应当坚持“民本位”,用当代的主流理论来说,就是要以人民为中心,要站在人民的立场上,要满足人民对美好生活的需要。从“民本位”的角度来看,国家与社会的失序,应当从“在位者”那里找原因:“在位者”的失德导致了“民亦相欺”,“在位者”的暴虐导致了“民巧为避”,“在位者”像强盗那样豪夺导致了“民愁苦而动摇不定”。这就是说,是“在位者”掌握的权力在性质与限度诸方面存在的问题,导致了国家失序与社会失序。因此,应当严格地规范与约束“在位者”,亦即要对国家权力进行限制与控制,其目的既在维护公共秩序,更在于保障民生,保障“民”对正常生活、美好生活的期待。

## (二)对“意见之治”的批判

不仅“在位者”掌握的国家权力可能伤害民生,如果“在位者”治民的依据出现了错误,同样会伤害民生。戴震就此认为:“心之所同然始谓之理,谓之义;则未至于同然,存乎其人之意见,非理也,非义也。凡一人以为然,天下万世皆曰‘是不可易也’,此之谓同然。举理,以见心能区分;举义,以见心能裁断。分之,各有其不易之则,名曰理;如斯而宜,名曰义。是故明理者,明其区分也;精义者,精其裁断也。不明,往往界于疑似而生惑;不精,往往杂于偏私而害道。求理义而智不足者也,故不可谓之理义。自非圣人,鲜能无蔽;有蔽之深,有蔽之浅者。人莫患乎蔽而自智,任其意见,执之为理义。吾惧求理义者以意见当之,孰知民受其祸之所终极也哉!”<sup>②</sup>这里所说的“人”,从表面上看,似乎可以泛指各种各样的人,其实主要是居于优势地位的“在位者”,他们可以是政治上的“在位者”,亦即掌握国家权力的人;也可以是文化上的“在位者”,亦即掌握文化领导权的人。他们依据个人的“意见”治理国家,这种治理模式,不妨概括为“意见之治”。

实践过程中的“意见之治”是一种什么样的治理机制呢?戴震解释说:“六经、孔、孟之言以及传记群籍,理字不多见。今虽至愚之人,悖戾恣睢,其处断一事,责诘一人,莫不辄曰理者,自宋以来始相习成俗,则以理为‘如有物焉,得于天而具于心’,因以心之意见当之也。于是负其气,挟其势位,加以口给者,理伸;力弱气馁,口不能道辞者,理屈。呜呼,其孰谓以此制事,以此制人之非理哉!即其人廉洁自持,心无私慝,而至于处断一事,责诘一人,凭在己之意见,是其所是而

① 密尔:《论自由》,许宝骙译,北京:商务印书馆,2011年,第1页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第3页。

非其所非，方自信严气正性，嫉恶如讎，而不知事情之难得，是非之易失于偏，往往人受其祸，己且终身不寤，或事后乃明，悔已无及。”<sup>①</sup>戴震还说：“惟以情絮情，故其于事也，非心出一意见以处之，苟舍情求理，其所谓理，无非意见也。未有任其意见而不祸斯民者。”<sup>②</sup>由此看来，实践中的“意见之治”主要体现为：“在位者”把自己的个人意见贴上“理”的标签，以之作为“处断一事，责诘一人”的依据，以之作为治理国家、治理社会的依据。

然而，“意见”是靠不住的，“意见”具有任意性、个体性、私人性，“意见”是无法验证的，正如黑格尔(1770—1831)所说：“一个意见是一个主观的观念，一个任意的思想，一个想像，我可以这样想，别人可以那样想；——一个意见是我私有的，它本身不是一个有普遍性的自在自为地存在着的思想。但哲学是不包含意见的——所谓哲学的意见是没有的。一个人即使他本人是个哲学史的作家，当他说哲学的意见时，我们立刻就可以看得出，他缺乏对于哲学的基本修养。哲学是关于真理的客观科学，是对于真理之必然性的科学，是概念式的认识；它不是意见，也不是意见的产物。”<sup>③</sup>在黑格尔看来，与“意见”形成对照的是真理，“意见与真理的对立，像这里所明确划分的，即在苏格拉底和柏拉图时代(希腊生活之堕落的时代)的文化生活里，我们已经可以看到——柏拉图曾经把意见 and 知识对立起来。同样的对立，我们在奥古斯都和其后的罗马社会政治生活衰落的时代里也可以看到”。<sup>④</sup>

戴震虽然没有把“意见”直接置于“真理”的对立面，但是，戴震也确认了“意见”的对立面，那就是“六经、孔、孟之言”。换言之，“六经、孔、孟之言”代表了真理，至于宋儒或“后儒”之言，则代表了意见。孔孟与宋儒或“后儒”的关系，表征了真理与意见的关系。这种关系还可以转化为古今关系：“古贤人、圣人，以体民之情、遂民之欲为得理，今人以己之意见不出于私为理，是以意见杀人，咸自信为理矣。”<sup>⑤</sup>由此看来，以“意见”为理，以“意见”规范社会，这样的“意见之治”将会导致“意见杀人”。“意见之治”对民的危害，由此可以得到理解。

### (三) 作为王道的“体民之情”

任何政治，任何国家治理与社会治理，只有充分回应了民的需要，特别是民对美好生活的期待，才具有正当性。古代圣王已经做出了这样的示范，譬如，“尧舜之忧四海困穷，文王之视民如伤，何一非为民谋其人欲之事！惟顺而导之，使归于善”。<sup>⑥</sup>戴震在此提到的“四海困穷”，出自《尚书·大禹谟》篇中虞舜对大禹的训示：“四海困穷，天禄永终。”<sup>⑦</sup>虞舜的意思是，倘若四海之内的民众都处于困难贫穷的境地，那么，上天给你的大位将会永久终结。《论语·尧曰》也有类似的记载：“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹。”<sup>⑧</sup>古代圣人提出的这些要求表明，只有充分回应民众对正常生活、美好生活的期待，才能为执政者的执政地位赋予正当性。尧与舜，就是这样的圣人。至于“文王之视民如伤”，则见于《孟子·离娄下》篇：“文王视民如伤，望道而未之见。”根据朱熹的解释，孟子这句话是说：“民已安

① 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第4页。

② 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第5页。

③ 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆等译，上海：上海人民出版社，2013年，第19页。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第20—21页。

⑤ 戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009年，第480页。

⑥ 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第58页。

⑦ 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第362页。

⑧ 陈晓芬、徐儒宗译注：《论语·大学·中庸》，北京：中华书局，2015年，第238页。

矣,而视之犹若有伤;道已至矣,而望之犹若未见。圣人之爱民深而求道切如此。不自满足,终日乾乾之心也。”<sup>①</sup>

在这里,戴震与朱熹虽然都注意到“文王视民如伤”,但是,戴、朱两人对于此说的理解方式,还是存在着微妙的差异。在朱熹看来,“文王视民如伤”主要体现了圣人爱民之深,其间,圣人居于主体地位,“视民如伤”主要在于彰显圣人之仁德。但是,按照戴震的理解,“文王之视民如伤”,主要体现了圣人的心愿:谋求实现民之欲,或尽可能满足民众的需要,重心在“民”。由此可见,针对“文王视民如伤”,从朱熹的解释到戴震的解释,就出现了一个“下行”的趋势,以及叙事重心的转移:从突出圣人之仁德,转而突出民众需要的满足。经过这样的转换,积极满足民之欲望、民之需求成为了关键,进而成为了王道的本质特征,概而言之,那就是,“圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备”。<sup>②</sup>

从源流关系来看,戴震法理学的民生取向可以在17世纪的顾炎武(1613—1682)那里找到思想源头。据余英时(1930—2021)考证,“浙西之学始于顾亭林,经过阎百诗等一直传到实斋同时的戴东原”。<sup>③</sup>这就是说,在顾炎武与戴震之间,在学术上存在源与流的关系。在《与友人论学书》中,顾炎武写道:“窃叹夫百余年以来之为学者,往往言心言性,而茫乎不得其解也。命与仁,夫子之所罕言也;性与天道,子贡之所未得闻也。性命之理,著之《易传》,未尝数以语人;其答问士也,则曰‘则己有耻’;其为学,则曰‘好古敏求’;其与门弟子言,举尧、舜相传所谓危微精一之说一切不道,而但曰‘允执其中,四海困穷,天禄永终’。呜呼!圣人之所以为学者,何其平易而可循也!”相比之下,“今之君子则不然,聚宾客门人之学者数十百人,‘譬诸草木,区以别矣’,而一皆与之言心言性。舍多学而识,以求一贯之方;置四海之困穷不言,而终日讲危微精一之说”。<sup>④</sup>在《与人书》中,顾炎武又进一步提出:“孔子之删述六经,即伊尹、太公救民于水火之心,而今注虫鱼、命草木者皆不足以语此也。故曰:载之空言,不如见诸行事。夫《春秋》之作,言焉而已,而谓之行事者,天下后世用以治人之书,将欲谓之空言而不可也。愚不揣,有见于此,故凡文之不关于六经之指、当世之务者,一切不为;而既以明道救人,则于当今之所通患而未尝专指其人者,亦遂不敢以辞也。”<sup>⑤</sup>顾炎武的这些话都体现了对宋明理学的批判,可以视为戴震法理学之民生取向的思想先导。

此外,比顾炎武稍晚的颜元(1635—1704),也有注重民生的意识。譬如,他在论及井田制度时指出:“此千余载民之所以不被王泽也!夫言不宜者,类谓亟夺富民田,或谓人众而地寡耳。岂不思天地间田宜天地间人共享之,若顺彼富民之心,即尽万人之产而给一人,所不厌也。王道之顺人情,固如是乎?况一人而数十百顷,或数十百人而不一顷,为父母者,使一子富而诸子贫,可乎?”<sup>⑥</sup>这些“顺人情”、重民生的论述,亦可以作为戴震法理学追求“通民之欲”“民赖以生”的思想渊源。

① 朱熹撰:《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第274—275页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第9—10页。

③ 余英时:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,北京:三联书店,2012年,第350页。

④ 徐世昌编纂,舒大刚等校点:《清儒学案》第1分册,北京:人民出版社,2010年,第207页。

⑤ 徐世昌编纂,舒大刚等校点:《清儒学案》第1分册,第211页。

⑥ 颜元著,王星贤、张芥尘、郭征点校:《颜元集》,北京:中华书局,1987年,第103页。

## 二、批判“理欲之分”

戴震着眼于“通民之欲”“遂民之情”，进而追求“民赖以生”之学，这样的主张并非泛泛之论，而是有直接的现实针对性。因为，戴震所见的时代，作为一个“情不相通”的时代，就是一个不能“遂民之情”“通民之欲”的时代。“情不相通”之弊的根源，集中体现在宋儒的“理欲之分”及其导致的“以理杀人”。有鉴于此，为了实现“遂民之情”“通民之欲”，那就要批判“理欲之分”的思想观点以及“以理杀人”的社会现实。

### （一）批判“理欲之分”的参照

为了提升批判“理欲之分”的有效性，为了确立批判“理欲之分”的思想意义，戴震首先建立了一个思想批判的参照系。据《孟子字义疏证》，戴震有一番自问自答：“问：孟子辟杨墨，韩退之辟老释，今子于宋以来儒书之言，多辞而辟之，何也？曰：言之深入人心者，其祸于人也大而莫之能觉也；苟莫之能觉也，吾不知民受其祸之所终极。”<sup>①</sup>透过这样的历史叙事，我们可以看到戴震的一个自我期许：他想成为孟子、韩愈那样的人物，他想做出孟子、韩愈那样的贡献。由此，我们可以看到一根线索：从孟子到韩愈再到戴震，他们都有一项共同的使命，那就是“辟”。“辟”就是批判。

孟子批判的对象是杨子与墨子。据《孟子·滕文公下》，孟子对他那个时代的描述是：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。”孟子还说：“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧，闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。圣人复起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。《诗》云：‘戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。’无父无君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者；岂好辩哉？予不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。”<sup>②</sup>在孟子看来，杨子的主张是无君，墨子的主张是无父，他们的理论与实践都是对圣王之道的严重伤害，因此，必须予以批判。由此我们可以发现，戴震是把孟子作为自己立身的参照与坐标，然而，孟子为自己找到的参照与坐标却是大禹、周公与孔子。孟子试图在“大禹抑洪水”“周公兼夷狄”“孔子成《春秋》”之后，在“承三圣”的层面上“正人心，息邪说，距跛行，放淫辞”，进而书写出“孟子距杨墨”之新篇章。

再看韩愈。他批判的对象虽然不同于孟子批判的对象，但他却是以孟子作为自己的参照与坐标。在《与孟尚书书》中，韩愈写道：“释、老之害，过于杨、墨；韩愈之贤，不及孟子。孟子不能救之于未亡之前，而韩愈乃欲全之于已坏之后，呜呼，其亦不量其力，且见其身之危而莫之救以死也！虽然，使其道由愈而粗传，虽灭死万万无恨。”这就是韩愈的“辟释、老”。在《论佛骨表》这篇名文中，韩愈专门“辟释”：“夫佛本夷狄之人，与中国言语不同，衣服殊制；口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义、父子之情。”就像孟子将杨、墨并称，韩愈则是将释、老并称。在韩愈看来，释、老之害，超过了孟子时代的杨、墨，他自己虽然贤不及孟子，但也要效法孟子，在唐代的社会背景下，自觉承担起守护先圣之道的责任。先圣之道是何道？韩愈在《原道》篇中已有

① 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第57页。

② 杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，2012年，第165页。

一番自问自答,他说:“斯道也,何道也?曰:斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。”<sup>①</sup>在“斯道”“不得其传”之际,韩愈愿意当仁不让,自觉承担起传承儒家道统的重任。

孟子效法大禹、周公与孔子,韩愈效法孟子,戴震效法的对象则是孟子与韩愈。经过这样的叙述,戴震建构了一个新的道统传承谱系:儒家道统在孟子之后就系于韩愈,在韩愈之后就系于戴震。孟子“辟杨墨”,韩愈“辟佛老”,戴震“辟后儒”,亦即“宋以来儒书之言”。在儒家道统中,韩愈不能认同汉魏南北朝之儒;同样,戴震也不能认同宋元明之儒。如前所述,戴震以“后儒”统称宋以来的儒家。在戴震看来,“后儒”在总体上是错误的。“后儒”的错误,让民众承担了无边无际、无穷无尽的祸与害,是民众受苦的根源之一,“后儒”对民众的苦难至少负有不可推卸的责任,因而是需要批判的。批判“后儒”是为了捍卫儒家先圣之道,在思想史上,这相当于孟子之“辟杨墨”、韩愈之“辟佛老”,因而在儒家道统中,具有重大的意义,甚至具有神圣的意义。

## (二)“后儒”之失在于“理欲之分”

无论是杨、墨还是释、老,他们对儒家道统的伤害,主要体现为“无君无父”。相比之下,“后儒”对儒家道统的伤害,则主要体现为“不知民受其祸之所终极”,亦即损害了民的根本利益,从而在根本上抽空了仁政旨在承载的儒家核心价值。

“后儒”在思想上存在的最大问题,在于“截然分理欲为二”,把理与欲截然两分,“治己以不出于欲为理,治人亦必以不出于欲为理,举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感,咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻,乃‘吾重天理也,公义也’,言虽美,而用之治人,则祸其人”。<sup>②</sup>在理欲二分的框架下,“在位者”以理约束自己,也以理约束民众。但是,这样的理,是与人的常态化的日常生活相悖的理,是跟人欲无关的理。戴震所理解的“人欲”,就是民众希望摆脱饥寒、摆脱贫困,有自然的、常态的饮食男女、常情隐曲。这样的“人欲”,大体上就是现代所说的民生。<sup>③</sup>但是,“后儒”贬低这样的人欲,不认可人欲的正当性,武断地以与人欲相割裂的理或天理治世治人。“后儒”对人欲的贬低与否弃,本质上就是对民生的轻视与忽略,因而成为了祸民之端。

“理欲之分”给民带来的祸端还不止于此。由于“后儒”主张的天理不接地气,不符合民众对美好生活的需要,于是,民众只好“以欺伪应乎上”,这就造成了普遍性的社会堕落。但是,“在位者”“则曰‘人之不善’,胡弗思圣人体民之情,遂民之欲,不待告以天理公义,而人易免于罪戾者之有道也!孟子于‘民之放辟邪侈无不为以陷于罪’,犹曰,‘是罔民也’;又曰,‘救死而恐不赡,奚暇治礼义!’古之言理也,就人之情欲求之,使之无疵之为理;今之言理也,离人之情欲求之,使之忍而不顾之为理。此理欲之辨,适以穷天下之人尽转移为欺伪之人,为祸何可胜言也哉!其所谓欲,乃帝王之所尽心于民;其所谓理,非古圣贤之所谓理;盖杂乎老释之言以为言,是以弊必至此也”。<sup>④</sup>

由此,天下之人都成了“欺伪之人”。追根溯源,“欺伪”之风在天下的盛行,最根本的原因还

① 韩愈著,孙昌武解读:《韩愈集》,北京:国家图书馆出版社,2019年,第430、399、287页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第59页。

③ “民生”一词,在《左传·宣公十二年》中已经出现,譬如,“于民生之不易,祸至之无日,戒惧之不可以怠”。见王守谦、金秀珍、王凤春译注:《左传全译》,贵阳:贵州人民出版社,1990年,第534页。这里的“民生”,与今天所理解的民生,含义基本相同。

④ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第59页。



在于理与欲的两分。倘若在欲外求理,那么,所求得的理,绝非儒家“古圣贤之所谓理”,而是混杂了老、释之“理”。这样的“理”或可称之为“伪学”之“伪理”。<sup>①</sup>然而,混杂了释、道观念之理,却又以儒的面目呈现出来,这就增加了此种“伪理”的隐蔽性、欺骗性,让这种“伪理”得以大行其道。戴震就此写道:“人知老、庄、释氏异于圣人,闻其无欲之说,犹未之信也;于宋儒,则信以为同于圣人;理欲之分,人人能言之。”<sup>②</sup>也许是经过了韩愈的“辟释老”,尽管“释老”在社会上、甚至是在朝廷上的影响依然不小,但是,“释老”毕竟不像儒家圣人那样,能够在主流意识形态中占据核心地位。在政治层面,在国家治理体系中,特别是在科举考试这样的正式制度中,毕竟只有儒家圣人、儒家之道,才能居于正统地位。因而,如果仅仅是宣扬释老之学,因为全社会都知道它不是儒家圣人之学,所以,信奉的人毕竟还是有限。但是,在宋儒那里,把释老之学与圣人之学混杂在一起,并以圣人之学的名义进行推广,所以,信奉的人就多了,造成的危害就大了。

自宋以下,直至戴震生活的时代,居于上位的“治人者”“视古贤圣体民之情,遂民之欲,多出于鄙细隐曲,不措诸意,不足为怪;而及其责以理也,不难举旷世之高节,著于义而罪之。尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆”。<sup>③</sup>当理以“旷世之高节”的名义出现,总是能够占据道义的至高点,这就相当于一个人站在云端之上,指责地上行人的低矮细微。“在位者”或优势者竞相以这样的“理”责斥民众或劣势者,这就导致了社会的撕裂,催生出一个压制与被压制的社会。“于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上;上以理责其下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之!呜呼,杂乎老释之言以为言,其祸甚于申韩如是也!”<sup>④</sup>这就是所谓的“以理杀人”,这样的“理”,已经异化成为了赖以杀人的依据。

这种异化了的“理”,作为一种有约束力的规范,与现代学者诺内特、塞尔兹尼克所说的“压制型法”具有一定的相似性。“压制型法这一概念假定,任何既定的法律秩序都可能是‘凝固的非正义’”,“如果统治政权对被统治者的利益漠不关心,换言之,如果统治政权倾向于不顾被统治者的利益或者否认它们的正统性,那么它就是压制性的。其结果是,国民的地位既不安稳,又很脆弱”。进一步看,“压制型法最独特、最系统的形式表现出以下特征:1. 法律机构容易直接受到政治权力的影响;法律被认同于国家,并服从于以国家利益为名的理由。2. 权威的维护是法律官员首先关注的问题。在随之而来的‘官方观点’中,现行体制获得善意解释,行政的便利性具有重要意义。3. 诸如警察这类专门的控制力量变成了独立的权力中心;它们与那些起节制作用的社会环境因素相隔离,并且能够抵制政治权威。4. ‘二元法’体制通过强化社会服从模式并使它们合法正当,把阶级正义制度化。5. 刑法典反映居支配地位的道德态度;法律道德主义盛行”。<sup>⑤</sup>这就是“压制型法”的基本样态。

由于历史传统及现实语境的巨大差异,戴震所见的“后儒”之理,较之于诺内特、塞尔兹尼克描述的“压制型法”,还是具有明显的差异。譬如,在“压制型法”的系统中,警察成为了独立的权

① 理学在宋代就曾经被视为“伪学”,淳熙十年(1183),陈贾就向朝廷提出了“请禁伪学”的建议。参见余英时:《朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究》,北京:三联书店,2004年,第627页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第10页。

③ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第10页。

④ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第10页。

⑤ 诺内特、塞尔兹尼克:《转变中的法律与社会》,张志铭译,北京:中国政法大学出版社,1994年,第31—35页。

力中心,但在理的系统,这样的特征就不太明显。虽然我们可以说,在官与吏的二元划分中,以“刑名师爷”为代表的吏在法律实践中可以依恃其专业能力扩张其上下其手的空间,但毕竟还是不可能“抵制政治权威”,这样的差异乃是中西法律传统的差异所致。

诺内特、塞尔兹尼克阐述的“压制型法”这一概念,有助于理解戴震批判的“后儒”之理。首先,戴震所批判的理“被认同于国家”,理与国家政权具有相互依赖的关系。其次,在理的体系中,“后儒”的观点作为“在位者”的观点,就是“官方观点”,按照“后儒”的观点,他们旨在维护的体制是善意的,如前所述,他们憧憬的体制象征着“旷世之高节”,甚至可以占据道义的至高点。再次,在理的体系中,“二元法”的特征也很明显,所谓“酷吏以法杀人,后儒以理杀人”,就是戴震所见的“二元法”。“理”与“法”都是规范,具体地说,都是“杀人”可以依据的规范;两者的差异仅仅在于“杀人者”身份的不同:依理杀人的是“后儒”,依法杀人的是酷吏。进一步看,“理”与“法”还共同促成了阶级正义的制度化,而且就“理”与“法”的关系来看,“理”的作用还更为根本。最后,在理的体系中,刑法确实反映了居于支配地位的道德立场,“以理杀人”集中体现了法律道德主义的盛行;“以理杀人”就是以道德之名杀人,因为“以理杀人”既可以实现杀人的目的,还可以把被杀者置于“不德”的泥淖中,所谓“死于理,其谁怜之”就是这种逻辑的产物。

除此之外,如前所述,“压制型法”还有一个根本性的特质,那就是,“统治政权对被统治者的利益漠不关心”。如果用戴震的语言来理解这句话,那就是,“在位者”在治民的过程中,“举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感,咸视为人欲之甚轻者矣”。戴震在此所说的“甚轻”,就是“漠不关心”。

将“压制型法”与“后儒之理”进行比较之后,我们发现,戴震所批判的“后儒之理”,几乎可以称之为中国宋代以后的“压制型法”。根据戴震的剖析,这种流行于宋代以后的“压制型法”,其思想上的根源就在于理与欲的二分:理成为了高悬于云端的理,这种理,以“理欲之分”,抹杀了欲的正当性,在法理上剥夺了民追求正常生活、美好生活的权利,因而是必须予以批判的。只有批判“理欲之分”,才能实现“遂民之情”,才能解决“以理杀人”的问题。

### 三、重建“致治之法”

批判“后儒”的“理欲之分”,并不是最终的目的。人们常说,不破不立;反过来说,破是为了立。如果说“理欲之分”是儒家之歧途,那么,儒家之正道是什么?在《孟子字义疏证》之序文中,戴震写道:“周道衰,尧、舜、禹、汤、文、武、周公致治之法,焕乎有文章者,弃为陈迹。孔子既不得位,不能垂诸制度礼乐,是以为之正本溯源,使人于千百世治乱之故,制度礼乐因革之宜,如持权衡以御轻重,如规矩准绳之于方圆平直。”<sup>①</sup>这里提到了古代圣人的“致治之法”,重建这样的“致治之法”,既是孔子的目标,同时也是戴震的目标。这样的“致治之法”,具体体现为“制度礼乐”,由于它既像“御轻重”的“权衡”,又像“之于方圆平直”的“规矩准绳”,因而与我们今天所理解的法律规范及法律体系,大致是相当的。在这个意义上,重建“致治之法”,就是戴震提出的一个积极的、正面的法理学命题。

如何重建“致治之法”?一个可靠的途径就是效法孔子的“正本溯源”。回归戴震生活的时

<sup>①</sup> 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》序,第1页。原文为“圆”字,此字同“圆”。

代语境,所谓“正本”,就是对“理”及“理欲”关系进行正确的界定;所谓“溯源”,就是要重返古之圣人,回归古代圣人之道。“正本”与“溯源”虽然可以从字面上分别予以解释,其实是同一个过程的两个侧面,可以视为重建“致治之法”的两个着眼点。

### (一)关于理及理欲关系的正解

《孟子字义疏证》上、中、下三卷共有43条,其中关于“理”的论述,就占了15条,构成了“卷上”的全部内容。由此可见,关于理的论述,是《孟子字义疏证》最主要的内容。如果说,宋代及以后的“后儒”关于理以及理欲关系的理解是错误的,那么,关于理欲关系的正解是什么?如何对理作出正本溯源式的解释?对此,《孟子字义疏证》开篇即指出:“理者,察之而几微必区以别之名也,是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理(亦曰文缕,理、缕,语之转耳);得其分则有条而不紊,谓之条理。孟子称‘孔子之谓集大成’曰:‘始条理者,智之事也;终条理者,圣之事也。’圣智至孔子而极其盛,不过举条理以言之而已矣。”<sup>①</sup>

按照这个说法,戴震理解的“理”,就是事物的“分理”“条理”。然而,所谓“分理”“条理”又是什么呢?由于“理”就是“缕”,因而,“理”的含义可以用“条分缕析”来解释。这就是说,关于事物的细密而有条理的分析,那就是理。像孔子那样的人,可以说是圣人、智者的极致了,他做一件事情,开始时有条理,终结时也有条理,这就是圣智者的核心标志。

因此,理系于各种各样的事物。戴震说:“耳目鼻口之官,臣道也;心之官,君道也;臣效其能而君正其可否。理义非他,可否之而当,是谓理义。然又非心出一意以可否之也,若心出一意以可否之,何异强制之乎!是故就事物言,非事物之外别有理义也;‘有物必有则’,以其则正其物,如是而已矣。就人心言,非别有理以予之而具于心也;心之神明,于事物咸足以知其不易之则,譬有光皆能照,而中理者,乃其光盛,其照不谬也。”<sup>②</sup>这就是戴震关于理与心的关系的基本观点:心是心,理是理,心不是理,有事物才有理,离开了事物就没有理。当然,心又可以发现事物之理,这是心的功能。心相当于能够照亮事物的光,光能不能照亮事物,就相当于心能不能发现事物之理。事物之理是客观的,心可以发现事物之理,但不能对事物之理构成任何强制,也不能改变事物之理,这就像光可以照亮事物,但并不能改变事物本身。换言之,心不能向事物之理发出这样的命令:事物之理,你应当是什么,你应当怎么样。

理是事物之理。只要细致入微地研究事物,就可以发现这样的理,正如戴震所言:“事物之理,必就事物剖析至微而后理得。”<sup>③</sup>在戴震之前的颜元,亦有这样的思维方式,就像梁启超所归纳的,“元之意,盖谓学问绝不能向书本上或讲堂上求之,惟当于社会日常行事中求之”。<sup>④</sup>如果说真正的学问只能来自于“社会日常行事”,那么,真正的理,也只能于“社会日常行事中求之”。从这里,我们也可以看到颜元对戴震的影响。

倘若要进一步细分,“事物之理”还可以分为“物之理”与“事之事”。有一些理,是关于人情或人伦的,实为涉及人与人之间关系的理,戴震称之为“人之理”,其实就是人事之理。他说:“圣人亦人也,以尽乎人之理,群共推为圣智。尽乎人之理非他,人伦日用尽乎其必然而已矣。”<sup>⑤</sup>这

① 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第1页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第7页。

③ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第54页。

④ 梁启超:《清代学术概论》,第19页。

⑤ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第12—13页。

就揭示了圣人之所以成为圣人的一个秘密,那就是:圣人掌握了“人之理”或“人事之理”,圣人对于人伦日用方面的事理,有全面、深刻、细致入微的掌握,这就是圣人超越于众人之处。

譬如,孔子是“至圣”,孔子就对“人伦日用”方面的事理有全面而深刻的理解。在哲学层面,黑格尔尽管对孔子的哲学并不推崇,但他也承认,孔子的“道德教训给他带来最大的名誉。他的教训是最受中国人尊重的权威”,孔子“是一个实际的世间智者”,他提供了“一些善良的、老练的、道德的教训”。<sup>①</sup> 黑格尔对孔子的总体评论虽然失之偏颇,但他也从一个特定的角度,揭示了孔子所代表的儒家圣人的一个特质,那就是对“人伦日用”之事理有“老练”而“善良”的理解。

“人之理”作为人事之理,既是人伦之理,也是人情之理。“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。凡有所施于人,反躬而静思之:‘人以此施于我,能受之乎?’凡有所责于人,反躬而静思之:‘人以此责于我,能尽之乎?’以我絮之人,则理明。天理云者,言乎自然之分理也;自然之分理,以我之情絮人之情,而无不得其平是也”。<sup>②</sup> 人情之理的要旨就是“同情之理解”或“理解之同情”,就是设身处地、换位思考。孔子所说的“己所不欲,勿施于人”,<sup>③</sup>作为一条基本的规则,就表达了“人之理”或人事之理的核心内容。

万事万物之理,无论是“事之理”还是“物之理”,都是理。就理与欲的关系来看,理与欲不可分。对此,戴震提出了一个著名的观点:“理者存乎欲者也”。<sup>④</sup> 对于这个观点,我们可以把它简化为“理在欲中”。如何理解这个观点?

一方面,从常人的本性来看,人生而有欲,或者说,有欲是人的本性。“孟子言‘养心莫善于寡欲’,明乎欲不可无也,寡之而已。人之生也,莫病于无以遂其生。欲遂其生,亦遂人之生,仁也;欲遂其生,至于戕人之生而不顾者,不仁也。不仁,实始于欲遂其生之心;使其无此欲,必无不仁矣。”这就是说,无论是仁,还是不仁,都源于人之欲。因此,“凡事为皆有于欲,无欲则无为矣;有欲而后有为,有为而归于至当不可易之谓理;无欲无为又焉有理!”<sup>⑤</sup>可见,倘若没有欲,也就没有理。这就像皮与毛的关系:皮之不存,毛将焉附? 根据同样的逻辑,我们可以说:欲之不存,理将焉附?

另一方面,从圣人的角度来看,“圣贤之道,无私而非无欲;老、庄、释氏,无欲而非无私;彼以无欲成其自私者也;此以无私通天下之情,遂天下之欲者也。凡异说皆主于无欲,不求无蔽;重行,不先重知。人见其笃行也,无欲也,故莫不尊信之。圣贤之学,由博学、审问、慎思、明辨而后笃行,则行者,行其人伦日用之不蔽者也,非如彼之舍人伦日用,以无欲为能笃行也。人伦日用,圣人以通天下之情,遂天下之欲,权之而分理不爽,是谓理”。<sup>⑥</sup> 这段话论述了儒家圣贤与释老的区别:圣贤无私,释老无欲。圣贤因为无私,所以能够换位思考,能够“通天下之情”,能够“遂天下之欲”,能够满足天下民众对美好生活的期待。释、老两家虽然在物质财富方面没有欲望,但是,他们仅仅追求自己的快意人生,他们没有社会责任感,他们因为无欲,所以不愿、也不能换位思考,不能回应天下民众对美好生活的期待,他们不顾天下人的期待,仅仅只能成就他们自己的私愿或私欲。释、老两家蔽于无欲,民众中的一些人也因为他们的无欲而相信他们。相比之下,

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,第117—118页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第1—2页。

③ 陈晓芬、徐儒宗译注:《论语·大学·中庸》,第139页。

④ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第8页。

⑤ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第8、58页。

⑥ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第54页。

儒家圣贤则善于对万事万物进行细致的条分缕析，既“体民之情”，又“遂民之欲”，这就是理的由来。理与欲的关系，由此得到了新的界定：理欲不分，理在欲中。

## （二）在理欲不分的前提下重建“致治之法”

在万事万物中，尤其是在“人伦日用”之各环节、各领域、各层面，处处都体现了人之欲。譬如，在父子关系中，父之欲系于子孝，子之欲系于父慈；在君臣关系中，君之欲系于臣忠，臣之欲系于君仁。其他人伦关系均可以此类推。如何在各种人伦关系中满足所有人之欲？回答是：只能依赖“人伦”见于“日用”的各种规范。圣贤之学，就在于经过“博学、审问、慎思、明辨”之过程，找到满足人之欲的各种规范，这些规范，就是理的表达方式。从法理上说，这些规范就是“致治之法”，理是“致治之法”之理，亦可归属于现代意义上的“法理”。

那么，作为理的规范表达方式的“致治之法”，是一个什么样的规范体系？对此，戴震从人伦日用的角度给予了一个明确的回答：“就人伦日用，究其精微之极致，曰仁，曰义，曰礼，合三者以断天下之事，如权衡之于轻重，于仁无憾，于礼义不愆，而道尽矣。”<sup>①</sup>可见，精微地研究人伦日用，可以找到三大规范，它们分别是仁、义、礼。三大规范就像判断事物轻与重的权衡，足以裁决天下之事。既然可以运用仁、义、礼来裁决天下之事，那么，仁、义、礼就相当于现代意义的法律体系。就仁、义、礼的来源而言，它们都来自“人伦日用”，都是对人伦日用进行“精微”研究进而达到“极致”的结果，这个过程就相当于精微地研究社会关系，进而准确地找到调整社会关系的法律。马克思有一个论断：“立法权并不创立法律，它只揭示和表述法律……立法者应该把自己看做一个自然科学家。他不是制造法律，不是在发明法律，而仅仅是在表述法律，他把精神关系的内在规律表现在有意识的现行法律之中。如果一个立法者用自己的臆想来代替事情的本质，那末我们就应该责备他极端任性。”<sup>②</sup>马克思关于“揭示和表述法律”的观点，恰好可以解释戴震重建“致治之法”的进路：通过对“人伦日用”的研究，把“理”表述成为仁、义、礼三种规范。

戴震所说的仁、义、礼，就相当于马克思所说的法律；戴震所说的“理”，就相当于马克思所说的“精神关系的内在规律”。无论是理，还是“精神关系的内在规律”，都不出于立法者的“臆想”，而是出于对“人伦日用”或社会关系的精微研究。在戴震看来，宋儒或“后儒”所说的理，注重把理与欲截然两分，他们把理当作是与“人伦日用”或社会关系无关的东西，把理与人民群众对美好生活的期待对立起来、割裂开来，譬如，他们或者相信“圣贤千言万语只是明天理，灭人欲”，<sup>③</sup>或者相信“心即理也”，<sup>④</sup>这样的理，实为马克思所说的“自己的臆想”。周辅成（1911—2009）曾经认为，“戴震哲学是唯物的”，<sup>⑤</sup>做出这个评判的基础，或许就是因为戴震重建“致治之法”的进路，与马克思关于“揭示和表述法律”的经典论述，具有很大的共通性。

在仁、义、礼三种规范之间，“自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，则气化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之条理，观于条理之秩然有序，可以知礼矣；观于条理之截然不可乱，可以知义矣”。<sup>⑥</sup>由此来看，作为规范的仁，是“人道”与“天道”、“人德”与“天德”的产物，是“气

① 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第48页。

② 黎国智主编：《马克思主义法学论著选读》，北京：中国政法大学出版社，1993年，第43页。

③ 黄士毅编，徐时仪、杨艳汇校：《朱子语类汇校》第1册，上海：上海古籍出版社，2014年，第231页。

④ 王阳明：《王阳明全集》第1册，北京：线装书局，2012年，第75页。

⑤ 周辅成：《戴震的哲学》，《哲学研究》1956年第3期，第80页。

⑥ 戴震著，何文光整理：《孟子字义疏证》，第48页。

化流行”“生生不息”的规范化表达,具有根本性、基础性。相比之下,根据“仁”这种规范,既形成了自然的条理,又形成了社会生活秩序,礼就是这种秩序的规范化表达。知道条理不可乱、秩序不可乱,则可以发现“义”这种规范。“可以知义”一语表明:义乃是一种“可以知”或“可以发现”的规范,义作为一种具有裁断作用的规范,主要针对可能出现的失序,主要体现为一种防止失序或防止混乱的规范。

由此看来,仁、义、礼的关系可以概括为:仁是基础性、根本性的规范,相当于居于高位阶的自然法;礼是具体化、常规化的规范,相当于实在法,由此形成了一种关于规范的二元结构,那就是仁与礼的结合,这正是孔子建构的规范体系。<sup>①</sup>至于义,就规范的效力等级来看,它接近于仁,具有较高的位阶;从功能上看,它又近似于实在法中的法律原则,它可以为实在法的运行提供一个指引,保障实在法的运行始终受到某种原则的约束。打个比方,在人民主权的体制下,立法机构制定法律,行政机构执行法律,监督机构监督法律的正确执行。仁在规范体系中的地位就相当于立法者,礼在规范体系中的地位就相当于行政者,义在规范体系中的地位,就相当于监督者——当然,这仅仅是一个形象化的比方。

如果说,“致治之法”主要体现为仁、义、礼组合而成的规范体系,那么,对于“致治”这个目标来说,在三种规范之间,礼的实践意义更为明显、突出,甚至可以说是居于支柱地位的规范。正是由于这个缘故,戴震特别强调:“礼者,天地之条理也,言乎条理之极,非知天不足以尽之。即仪文度数,亦圣人见于天地之条理,定之以为天下万世法。礼之设所以治天下之情,或裁其过,或勉其不及,俾知天地之中而已矣。”<sup>②</sup>这就是说,礼是一个总名,礼又具体体现为各种各样的“仪文度数”。礼作为圣人发现的、赖以治理天下的“万世法”,它足以调整“天下之情”,能够保障天下秩序总是生生不息,总是恰到好处地运行。

这就是戴震仿效古之圣人所建构的“致治之法”:以仁为根本,以礼为主体,以义为保障。《原善》称:“圣人神明其德,是故治天下之民,民莫不育于仁,莫不条贯于礼与义。”<sup>③</sup>此可以作为“致治之法”的一个注释性的说明:天下“致治之法”,源出于仁,体现为礼,同时也体现为义。

## 四、结 语

以上从三个不同的环节,集中展示了戴震之学中的法理学及其理论逻辑:立足于“通民之欲”,通过批判宋儒的“理欲之分”,试图重建“致治之法”,以之实现“民赖以生”之憧憬。叙述至此,如何总结、概括、定性戴震的法理学?如何描述戴震法理学的精神与风格?

前文提到,周辅成侧重于以“唯物”定性戴震之学。他在《戴震在中国哲学史上的地位》一文中还进一步指出:“如果要在中国哲学史上,寻找唯物主义色彩最鲜明、在政治上最有战斗意义的哲学家,我们将毫不犹豫地指出:在早期有荀子、王充、范缜,在后期有王夫之、颜元等,而最后一个则是戴震(我是把中国哲学史的时期,断于辛亥革命)。”<sup>④</sup>与周辅成几乎同龄的杨向奎(1910—2000)亦有这样的看法,他说:“子思、孟子在哲学思想上属于一元唯心论者,而东原的

① 喻中:《仁与礼:孔子的二元规范论》,《法律科学》2019年第5期,第3页。

② 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第49页。

③ 戴震著,何文光整理:《孟子字义疏证》,第68页。

④ 周辅成著,赵越胜编:《问道者:周辅成文存》,北京:中信出版社,2012年,第52页。

《孟子字义疏证》却是以唯物一元疏解唯心一元。”<sup>①</sup>依据杨、周的论述，戴震的法理学可以作为传统中国最后的唯物主义法理学。这是以唯物、唯心二元划分的角度看待戴震及其法理学。在20世纪上半叶，胡适（1891—1962）认为，“戴氏的主张颇近于边沁（Bentham）、弥尔（J. S. Mill）一派的乐利主义（Utilitarianism）。乐利主义的目的是要谋‘最大多数的最大幸福’……颜元、李塨的学派提倡‘正德、利用、厚生’，也是倾向于乐利主义的。戴氏注重‘生养之道’，主张‘无私而非无欲’，与颜李学派似有渊源的关系”。<sup>②</sup>按照胡适的观点，戴震的法理学可以视为清代中期形成的功利主义法理学，这是从中西比较的角度看待戴震及其法理学。

还有更早的刘师培。他对戴震之学也有专门的评析。除了前文引证的《东原学案序》之外，他在1907年完成的《非六子论》一文中写道：“东原之学，欲以己说代程、朱，以为宋儒之说，以意见为理，以蔽为欲，舍是非而论名分，致以空理祸斯民，钳制民心，刻深惨酷，而断私克欲，又近逆民。故力矫其说，饰孟子以自崇。以为理生于欲，情得其平，是为循理。理者，即情欲之不爽失者也，故人人可各遂其私。又谓血气心知，斯之为性，斯即人心同然之理。惟推己好恶，与人相衡，则推私为公，人已均沾其益。其说似较前人为善，然行其说者，亦仅为纵欲恣情之便。此则戴氏之失也。”<sup>③</sup>由此看来，刘师培对戴震之学，总体上是认可的，但又认为戴学为人的欲望打开了方便之门，则为戴学之失。

在刘师培、胡适、杨向奎、周辅成诸家之外，关于戴学，还有其他各种各样的评析，这里不再逐一引述。在参考各种评析的基础上，立足于中国法理学史，我们认为，戴震法理学的精神与风格，可以概括为民生取向的法理学。

胡适认为，边沁倡导的功利主义主要在于追求最大多数人的最大幸福。这当然是不错的。不过，边沁的功利概念，主要针对共同体的幸福，正如边沁所言：“当一项行动增大共同体幸福的倾向大于它减少这一幸福的倾向时，它就可以说是符合功利原理，或简言之，符合功利。”<sup>④</sup>相比之下，戴震的法理学还有更加明确的追求，那就是“学成而民赖以生”。戴震所说的“民”，虽然也是指社会中的多数人，甚至是“最大多数”的人，但是，戴震所说的“民”还有一个特定的语境，那就是“在位者”与“民”的划分；如果是在古代圣人主政的时代，那就是圣人或圣王与民的划分。在这样的语境下，戴震认为，圣人之学乃是“民赖以生”之学。遗憾的是，这种由六经、孔子、孟子承载的圣人之学，被宋儒或“后儒”带着走偏了，走向了歧途，宋儒或“后儒”不再顾及民对于正常生活、美好生活的期待，在“欲”之外臆造出一种高蹈的“理”，从而催生出“以理杀人”之恶果。为了销蚀这样的恶果，戴震通过重建“理”与“欲”的关系，通过强调“理在欲中”，确认了民之情、民之欲的正当性，将民对正常生活、美好生活的期待予以正当化的论证，亦即对民生进行了正当化的论证。为了保障这样的民生，为了回归“民赖以生”的圣人之学，戴震重建了古代圣人开创的“致治之法”，那就是由“仁、义、礼”组成而成的规范体系。这就是戴震法理学的特质：追求“民赖以生”之民生取向。

（责任编辑：王丰年）

① 杨向奎：《戴东原哲学思想分析》，《哲学研究》1989年第5期，第77页。

② 胡适：《戴东原的哲学》，上海：上海古籍出版社，2014年，第39—40页。

③ 刘师培：《非六子论》，见李帆编：《中国近代思想家文库·刘师培卷》，第371页。

④ 边沁：《道德与立法原理导论》，时殷弘译，北京：商务印书馆，2011年，第60页。

· 对话 ·

# 《中国哲学元理》的“中国的哲学”

——张立文访谈录

张立文 李勇强

**摘要:**张立文先生的新作《中国哲学元理》,提出了中国哲学生发的七大元理:元亨利贞论、体用一源论、理一分殊论、能所相资论、不离不杂论、内圣外王论、融突和合论。在访谈中,张立文先生认为中国哲学具有包容性、自尊性、创新性、反思性、审美性、高远性,七大元理使中国哲学真正成为哲学,意味着中国哲学“自己讲、讲自己”的自觉、自尊和自信,说明不是“哲学在中国”,而是确实确实的“中国的哲学”。

**关键词:**中国哲学元理; 中国的哲学; 特性; 自己讲; 讲自己

**作者简介:**张立文,中国人民大学哲学院;李勇强,中国人民大学孔子研究院(北京 100872)

**李:**张老师,您的新书《中国哲学元理》出版了,能否请您谈一下创作的过程?

**张:**为什么我要写一本《中国哲学元理》?自从古希腊有了哲学,它像“幽灵”一样,在世界各国、各民族游荡。人们总是强烈地感觉到它的存在,自觉不自觉地受到它的制约或支配,于是便把各国、各民族的哲学都放置到这个“法庭”上,审判其是或不是哲学。在一些一知半解“五经”“四书”,或望洋兴叹“经史子集”的人看来,中国古典文献中没有“哲学”这个词。无论是在《汉书·艺文志》,还是晚近的《四库全书》中,难以发现与亚里士多德《形而上学》对等的“元物理学”(metaphysics)著作。因而,黑格尔就断言“真正的哲学是自西方开始”,“东方的思想必须排除在哲学史以外”,“在这里找不到哲学知识”。<sup>①</sup>后来法国解构主义的后现代哲学家德里达亦认为“中国没有哲学”。<sup>②</sup>

**李:**黑格尔等为什么认为中国没有哲学?

**张:**他们之所以认为中国没有哲学,是因为东方是专制社会,没有意志的自由,而哲学是“理智的形而上学”,它与自由同在。黑格尔等认为,因为东方人主张自然与精神合一,天人一体,这种直接合一,是主体“作为消极的毁灭的东西,沉陷在客观的实体里”,于是“实体(客体)与个体(主体)就漫无区别了”,一个毫无精神意味的境界(天人合一)就出现了。结果“只停留在最浅薄的思想里面”。中国哲学的天人合一被否定。黑格尔主张真正的哲学是主体既在客体之中,又保持主体自身的特性。受黑格尔影响,有人亦认为,“中国哲学史以天人合一的思想为主导,缺乏主客二分思想,从而也缺乏与之紧密相联的主体性原则”,“中国哲学史由于重天人合一,把

<sup>①</sup> 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1983年,第57—100页。

<sup>②</sup> 《是哲学,还是思想——王元化与德里达对话》,《中国图书商报》2001年12月13日。



主客看成浑然一体……甚少专门的、明显的关于主体如何认识客体,自我如何认识对象的认识论问题”。新康德主义者文德尔班,在其名著《哲学史教程》中用一种非理智的话说:“在中国人中,早期的道德哲学就超出了道德说教……但是这些都远离了自成完整体系的欧洲哲学的路线,因而一本教科书无须着手讨论。”<sup>①</sup>这种根深蒂固的西方文化中心论的偏执,把西方哲学推致世界上唯一的、普遍的哲学,与此相异的哲学,就没有在其哲学史中讨论的价值和必要。之所以不值得“讨论”,是由于中国、印度的东方哲学精神“受到特殊束缚”,如受日常需要的限制,或受神话的、宗教的控制。换言之,中国哲学长期以天人合一为主导、人伦道德为主导、天理压人为主导的控制,不可能生成希腊式的爱智慧的哲学品格。

其实,中国的“天人合一”是一种具有奥妙而深邃的精神意味的境界,它是建立在主体自由的、普遍的、无限的中国哲学命根上。孟子提出尽心—知性—知天的命题,朱熹注:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。”这就明确地彰显人的主体自由神明的地位,具众理而应万事的普遍的、无限的功能。“性则心之所具之理,而天又理之所以出”<sup>②</sup>的客体对象,这里既无主客体混一,亦无使主体“作为消极的毁灭的东西,沉陷在客观天的实体里”。显然,黑格尔并没有认真体认中国的“天人合一”。春秋时,子产就把天人二分,即主客不杂。他批评占星家裨灶把天道的运行变化与人事的吉凶祸福相联系,主张“天道远,人道迩,非所及也”,<sup>③</sup>表现出主体自我人格的觉醒。当人把天作为与主体自己相对待的客体来考察时,也把自己作为与客体相对待的主体来思考。当庄子主张天人一体时,荀子就批评其“蔽于天而不知人”,把主体人沉陷在天(客体)之中。他主张“明于天人之分”,认为若推崇天(客体)而思慕它,不如主体(人)把客体(天)当作物来畜养而控制它,所谓“从天而颂之,孰与制天命而用之”。<sup>④</sup>顺从天(客体)而赞美它,不如主体(人)掌握客体(天)而利用它。盼望天时而等待天(客体)的恩赐,不如人(主体)把握季节的变化,而使天(客体)为人(主体)服务。中国哲学的天与人、客体与主体的关系的精微与独到的诠释,是黑格尔及后来的西方哲学家所未领悟的。

**李:**哲学这个词是外来语,那么中国哲学应如何界说?

**张:**哲学这个词源于希腊语(Φιλοσοφία,即英文 philosophy)的翻译,日本明治初期的西周译为哲学,这个译语是从“希哲学”“希贤学”演变而来。在此之前,中国哲学已独立发展几千年,它与希腊哲学、印度哲学并育而不相害,三地界隔而无相悖。晚清学者黄遵宪首先把哲学这个词从日本介绍到中国,而被当时中国学者所接受,以此梳理中国传统学术。谢无量在1916年由中华书局出版了《中国哲学史》,其在《绪言》中说:中国“古有六艺,后有九流,大抵皆哲学范围所摄”。其所谓中国哲学以“儒家之秘要,哲学之统宗”,未度越传统儒家史观。<sup>⑤</sup>之后,被蔡元培所赞扬的胡适《中国哲学史大纲》于1919年2月由商务印书馆出版。其在《导言》中说:“哲学的定义,从来没有一定的,我如今也暂下一个定义:‘凡研究人生切要的问题,从根本上着想要寻一

① 文德尔班:《哲学史教程》,罗达仁译,北京:商务印书馆,1993年,第38页。

② 《孟子·尽心章句上》,朱熹:《孟子集注》卷一三,《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第425页。

③ 《左传·昭公十八年》,杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,1981年,第1395页。

④ 《荀子·天论》,梁启雄:《荀子简释》,北京:古籍出版社,1956年,第229页。

⑤ 张立文:《中国哲学的自己讲、讲自己——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题》,彭永捷主编:《论中国哲学学科合法性危机》,保定:河北大学出版社,2011年,第2—4页。

个根本的解决,这种学问叫做哲学’。”<sup>①</sup>胡适进而对什么是哲学史、哲学史的目的、哲学史的史料以及“中国哲学在世界哲学史上的位置”等问题做出了回应,奠定了中国哲学史的规模和范式。继谢、胡之后,冯友兰出版了两卷本的《中国哲学史》(1931—1933年由神州国光出版社、商务印书馆出版),该书从先秦子学时代、汉以后经学时代,一直写到晚清廖平,可谓中国哲学通史,以补胡适《中国哲学史大纲》只有先秦哲学史之不足。冯友兰在其《绪论》中说:“各哲学家对于哲学所下之定义亦各不相同,为方便起见,兹先述普通所认为哲学之内容,即可知哲学之为何物,而哲学一名词之正式的定义,亦无需另举矣。”<sup>②</sup>哲学之内容,希腊哲学家分为三大部:物理学、伦理学、论理学,即宇宙论(对于世界之道理),人生论(对于人生的道理),知识论(对于知识之道理)。冯氏讲了希腊哲学的内容,便以希腊哲学为哲学定义。不过当冯友兰听到金岳霖在英国剑桥大学讲“哲学是概念的游戏”后,“现在我认识到,这个提法说出了哲学的一种真实性质。试看金岳霖的《论道》,不就是把许多概念摆来摆去吗?岂但《论道》如此,我的哲学体系,当时自称为‘新统’者,也是如此。”<sup>③</sup>冯友兰同意金岳霖对哲学的规定。牟宗三在“中国有没有哲学”演讲中,给哲学作了界说:“什么是哲学?凡是对人性的活动所及,以理智及观念加以反省说明的,便是哲学。”<sup>④</sup>他认为任何一个文化体系,都有它的哲学,如果承认中国的文化体系,就承认了中国哲学。说中国没有哲学,“便是荒唐的”。

金岳霖写《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》时讲:“所谓‘中国哲学史’是中国哲学的史呢,还是在中国的哲学史呢?”如果说“在中国的哲学史”,那就是说中国本来没有哲学,是外来的;如果说“中国哲学的史”,那么中国就有哲学。

我全面、系统梳理、分析、诠释中国哲学概念、范畴,撰写了《中国哲学范畴发展史(天道篇、人道篇)》,并从概念、范畴的互相联系中,揭示其逻辑结构,阐述中国哲学概念、范畴的演变规律、中介环节、性质特点、思维方式、文化背景,对中国有没有自己独特的哲学思维,别具风格的哲学概念、范畴,严整的哲学概念、范畴的逻辑力量和逻辑体系等问题,作出了精准的回应。

在《中国哲学思潮发展史》这本书中,我列了一个天道和人道的范畴系统表,说明中国有哲学范畴,而且范畴和范畴之间体现了一个逻辑的次序。说明中国既有哲学的概念,也有它的逻辑秩序。这本书出来以后,当时有很大的反响。

在《中国哲学思潮发展史》中,我提出了哲学创新的三条游戏规则:一是核心话题的转向,是哲学创新、价值观念创生的话语标志;二是诠释文本的转换,是在世结构的选择,是理论思维的创生,是中国哲学创新的继承性的昭示和哲学学派创立的文献标志;三是人文语境的转移,是指一定时代的自然生态、社会政治、经济文化、规章制度、伦理道德、价值观念、理论思维、风俗习惯、宗教信仰的思议环境。

在《中国哲学的“自己讲”、“讲自己”》一文中,我对中国哲学做了界说:“对自然、社会、人生的道的道的体贴和名字体系”。由于我对中国哲学进行了全面的梳理,奠定了我写《中国哲学元理》的根基,没有对中国哲学史的体贴,就不可能有写《中国哲学元理》的自觉。

李:您长期从事中国哲学教学和研究,促使您写作《中国哲学元理》的机缘是什么?

① 胡适:《中国哲学史大纲》,上海:商务印书馆,1919年,第1页。

② 冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第1页。

③ 冯友兰:《中国现代哲学史》,广州:广东人民出版社,1999年,第239页。

④ 牟宗三:《中国哲学的特质》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第5页。

张：我从事中国哲学教学研究60年，一直在哲学系（院）的中国哲学史教研室工作，后来中国哲学史教研室忽然改为中国哲学教研室，这在我思想上引起震动，也引起怀疑，为什么要改？中国古代先哲讲“循名责实”，名实相符，光教中国哲学史是否与中国哲学的名相符合，这个问题一直在我思想中挥之不去，于是我不断请教人，总觉得没有获得满意的答案。于是我就在完成《中国哲学范畴发展史（天道篇、人道篇）》和《中国哲学思潮发展史》上下卷基础上，决心写一本《中国哲学元理》，说明中国有它独特的一套哲学理论架构，有它一套自己的元理。

再一点，我总觉得作为哲学史的工作者，应该有哲学的自觉。过去一直认为应该以符合西方哲学的范式来讲中国哲学，后来我们照着苏联讲，讲唯心主义和唯物主义两个阵营的对立，这就是照着讲。再就是接着讲，冯友兰在《新理学》中说，他是接着程颐、朱熹理体学讲。我后来提出自己讲、讲自己，讲中国自己的哲学。中国自古以来有致广大、尽精微的自成系统的哲学理论思维逻辑体系，已经完全突破希腊意义上的形而上学，可以不照着西方哲学之谓哲学讲中国哲学。因为中国的哲学根植于与西方相异的、无断裂的五千年民族文化沃土，智能创造了独具神韵的哲学概念、范畴体系和严密的逻辑结构，智慧的星星之火照耀先圣先贤的心灵，启迪着他们钩深致远的理论思维的创造，在强劲的中国哲学主体性统摄下，海纳百川地促成了对“道体”的觉解和精神的度越，开显为哲学的中国哲学的形态，为世界多元哲学形态增添光彩。

基于这些原因，我写了《中国哲学元理》。

李：那么，中国哲学产生的因缘是什么？它与希腊哲学、印度哲学有什么不同？

张：“问渠那得清如许，为有源头活水来”。为什么中国哲学不息地问道、求道、悟道，这是对于动乱、战争、大难的忧患，忧患而反思，反思是对思想反过来而思，即对思想的揭示、辨析、鉴别与选择，称其为忧思，忧思之思而有哲学。《周易·系辞》中说：“作易者，其有忧患乎！”这是中国哲学的元始，它与印度、希腊的哲学相异。印度认为人生就是苦，苦海无边，为解脱苦，而有大梵天的崇拜，追求“梵我不二”“梵我一如”。梵是宇宙本源的原理，我是个人的精神原理，梵我一如，回到梵界，为解脱人生的苦难而有哲学。古希腊的亚里士多德说：“由于惊异，人们才开始哲学思考。”其老师柏拉图已说过：“哲学始于惊异。”惊异而有希腊哲学，这是一种从无知到知的过程。在当时三地隔绝，由于其内在的因缘际会，而诞生三种不同的哲学理论思维，并没有以那种哲学为唯一的哲学，其他的哲学不是哲学。哲学一诞生就是多元、多样、多形态的，而无高低、优劣之别，构成姹紫嫣红开遍的世界哲学大观园。

李：您前年不小心摔了一跤住院，我看到您在医院里还和学生讨论这本书里的主要元理，印象特别深刻，这种治学精神让人感佩。

张：对于中国哲学元理，我思考了很久，虽殚精竭虑，仍不知从何处下手。84岁的时候，恰好我不慎摔倒而骨折，遭遇苦难，然“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”。我试图把祸转成福，苦难变成忧思。在住德尔康尼骨科医院一个多月的时间里，我既无冗事，亦无会议，只有思想着的思想是活的，于是我有时间虚静专一地来忧思中国哲学问题。我向一切来探望我的教授、博士请教，把博士、教授陪我的时刻转化为中国哲学元理的学术交流会、研讨会，大家毫无保留地各抒己见，有人提出一个看法，另一人提出不同观点。这样反反复复，初步形成一个基本框架，再经切磋琢磨，而成现在这个样子。

李：您用的是“元”字，而不是一般人们常说的“原理”的“原”字，为什么？

张：何谓中国哲学元理？《说文解字》：“元，始也。”《尔雅》：“元，始也。”《广韵》：“元，长

也。”《康熙字典》：“又大也。又首也。”元，自古以来均训释为始也、大也，是为元始、大始。《周易·乾卦·彖传》讲：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”《坤卦·彖传》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”是为万物资始资生。理，为治理玉石，是为纹理、条理、治理、道理、准则、原理等义。概言之，中国哲学元理是指关于自然、社会、人生元始的、最大的道理、原理。元理，就是讲中国哲学发展的源头，也就是说大始。元就是首，元理实际上是中国哲学的最高原理。中国哲学元理，就是讲中国哲学的大史和中国哲学源头的、最高的原理。

哲学就是有哲学的哲学史，任何哲学元理，都应有哲学史的哲学元理，中国哲学元理就是有哲学的哲学史元理。它是一种建立在通晓中华民族五千年哲学理论思维的历史和成就基础上的理论思维。研究中国哲学元理，无疑是建立在哲学史基础上的研究。帕斯卡尔说：“人的全部尊严就在于思想。”<sup>①</sup>中国哲学思想彰显了人的尊严和自由，创新了人类的伟大和繁荣。中国哲学思想是爱智精神的言说机制，但爱智精神总不能离开哲学思想而存在，精神总是思想着的精神，哲学思想是确定作为精神的那种东西。精神是作为时代精神的精华和凝聚。

李：这本书是不是意味着您对中国哲学的最根本的总结和认识？

张：对。这也是我对中国哲学最根本的或者最本质的一个体认。同时也说明中国哲学之所以为哲学，它是有根据的，有它特殊的神韵、内涵和性格。

李：雅思贝尔斯说：“人类一直靠轴心时代所产生、思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都要回顾这一时期，并被它重燃火焰。自那以后，情况就是这样。轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆，或曰复兴，总是提供了精神动力。”那么，您在《中国哲学元理》所依傍的轴心期的文本是什么？

张：中国哲学作为中华民族人文思想体系，离不开一定的时代精神。西方哲学演化于古希腊神话，中国哲学则升华于占卜。殷周之际，国家祭祀、兵革大事、封建诸侯、年成丰歉、官吏任免往往通过占卜来祈求“上帝”“天”，以示吉凶休咎，人类的行为活动需要遵循天意，上古以来大量的卜筮内容记载下来，加以分析整理，这就是《周易》编撰成书的机缘。

《国语》所载颛顼的宗教改革，命南正重司天，火正黎司地，改变了民神杂糅、民可通神的局面，转“巫术文化”为“绝地天通”，开启了哲学突破的前期阶段。周公在夏商礼乐的基础上制作周礼，以人文的礼乐文化替代巫术文化。

《易经》为六经之首、中华哲学之源，不仅仅具有卜筮功能，还是关于自然、社会、人生诸方面的百科全书式的经典文献。<sup>②</sup>春秋战国时期，礼崩乐坏，诸侯争霸，百家争鸣。道家自然无为，尊阴贵柔；儒家自强不息，尊阳贵刚；墨家兼爱交利，尚贤非攻；法家严刑峻法，以吏为师。诸家各有其艺术形式和思想内涵，殊途同归于安邦立国。有形式如散文诗的《道德经》，有问答如箴言式的《论语》，有记录如言行式的《墨子》，有智慧如谋胜计的《孙子兵法》，有海阔天空、寓言想象式的《庄子》，有不忍人之心的四德四端的《孟子》等。在诸子学说纷然而起的时代潮流中，为“六经”作传的风气也随之兴起。通行本《易传》（十翼）据考证为春秋至战国时非一人一时之作，<sup>③</sup>马王堆帛书《易传》的时代与作者与本本（通行本）同。<sup>④</sup>孔子述而不作，信而好古，他说：“加我

① 帕斯卡尔：《思想录——论宗教和其他主体的思想》，何兆武译，北京：商务印书馆，1985年，第158页。

② 张立文：《〈周易〉与儒道墨》，台北：东大图书公司，1991年，第1页。

③ 张立文：《〈周易〉思想研究》，武汉：湖北人民出版社，1980年，第193—281页。

④ 张立文：《〈周易〉的智慧与诠释》，首尔：韩国学术信息出版社，2009年。

数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”朱熹注:“学《易》则明乎吉凶消长之理,进退存亡之道,故可以无大过。”<sup>①</sup>《史记·孔子世家》载:“孔子晚而喜《易》,序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。读《易》,韦编三绝”。帛书《易传·要》亦曰:“夫子老而好《易》”。孔子五十而学《易》和司马迁说孔子作《易传》,是可信的。当然,《易传》非一人一时之作,据《周易·春官·太卜》,太卜“掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》”。《周易》以乾卦为首卦,开启儒家思想,《连山》以艮卦为首卦,开启墨家思想;《归藏》以坤卦为首卦,开启道家思想。<sup>②</sup>《易传》是以儒家思想为主,援道、墨、阴阳等家思想入传的集成者。

作为中国哲学源头的《周易》,之所以为诸家思想的集成者,是因为它为当时所面临的社会冲突与危机提出了化解之道。它以“厚德载物”和“各正性命,保合太和”化解东周王朝与各诸侯国之间冲突而产生离散的危机;以“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平”,<sup>③</sup>化解各诸侯国之间大小、强弱、贫富冲突而产生战争的危机;以“君子以反身修德”,“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇而家道正,正家而天下定矣”,<sup>④</sup>化解人与人、家与家、国与国之间冲突而产生的道德危机;以“君子以遏恶扬善,顺天休命”,“君子敬以直内,义以方外,敬义立而德不孤”,<sup>⑤</sup>“履以和行,谦以制礼”,化解“臣弑其君,子弑其父”的礼崩乐坏的危机;以“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣”,<sup>⑥</sup>化解价值理想失落,终极关切迷惘的危机。

《周易》在化解五大冲突和危机中提出了精准的方案,体现了卓越智慧和时代精神,在绍承“六经”,批判地吸收先秦诸子思想中,以“天下何思何虑,天下同归而殊途,一致而百虑”<sup>⑦</sup>为思想指导,构建了“形而上者谓之道,形而下者谓之器”<sup>⑧</sup>的哲学理论思维体系。作为中国哲学源头,《易》之为书,广大悉备,有天道、人道、地道。这是“穷理尽性”“和顺道德”和“顺性命之理”而构建的,“是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”,<sup>⑨</sup>以道统摄天地人。并以概念、范畴、命题的形式构成中国哲学元理的整体逻辑体系。

**李:**在书中,您提出了中国哲学可以生发为七大元理:元亨利贞论、体用一源论、理一分殊论、能所相资论、不离不杂论、内圣外王论、融突和合论。您觉得这七大元理中,哪一条是最根本的?

**张:**这七大元理,我认为基本上是相向而行,共同组成了中国哲学元理。《周易·说卦传》:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”天道、地道、人道叫三才之道。我在写《中国哲学范畴发展史》的时候,就写了天道篇和人道篇。依据中国哲学元理逻辑体系的天、地、人和合生生道体,把三才之道作为《中国哲学元理》的逻辑框架,发展出七大元理。

中国哲学的七大元理是特定时代背景下由在世思想家通过哲学运思而创造性构建的,是一定时代哲学家对人与自然、社会、人生关系的总结;通过反思人与自然、社会、人生的关系,构建出

① 《论语·述而》,朱熹:《论语集注》卷四,《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第125页。

② 张立文:《〈周易〉与儒道墨》,第1—27页。

③ 《周易·彖下传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第98页。

④ 《周易·彖下传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第99页。

⑤ 《周易·文言传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第151页。

⑥ 《周易·彖上传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第95页。

⑦ 《周易·彖下传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第139页。

⑧ 《周易·系辞上传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第133页。

⑨ 《周易·说卦传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第153页。

哲学意义下的概念、范畴及相应逻辑结构。通过其时哲学家理论思维所把握的时代精神,也就是哲学的时代精神。中国哲学“继往圣之绝学”,在世哲学家在此基础上再反思、再体认,进而赋予价值理想、伦理道德、审美旨趣、终极关切的新生面、新创造、新品格、新气质。

元亨利贞论。天地万物从哪里来的,如何来的?有形相的与无形相如何存在?作为外延最大、内涵最稀的存在是一个最抽象也最空疏的概念。<sup>①</sup>天地万不论是物质的,还是精神的,都是具有某种规定性的内容与形式的存在。这种特定的存在,存在于无规定性、普遍性之中。元亨利贞,元为元始,意思为创生;亨为通,通达;利为适宜且有利;贞为正固。朱熹认为,元亨利贞是天地万物从创生到成就的发展过程,于自然界为春夏秋冬四时演化,于伦理道德为仁礼义智四德。它是众善之长、众美所会、得其分之和,众事之干。元亨利贞是既度越又内在的规定性。

体用一源论。在中国哲学逻辑结构中,体用范畴是虚体范畴,它是无规定的规定性,与代数学的原理公式有某些相似之处,只要把其他中国哲学概念、范畴代入体用范畴,就可由体用范畴已有的规定性,而推演出诸范畴的规定性。从体用关系的演变历程来看,体用从单一概念到有分有合,再到体用一源。体用是本质与现象、本体与作用、实体与属性的融突和合,而达“体用一源,显微无间”。<sup>②</sup>至著的象和至微的理,至微之体与至著之用,是即微即著,即体即用,无有间隔。

理一分殊论。中国人善于向天地发问,顺着“天地之上为何物”的思路,必然会追问自然、社会、人生现象背后的那个“物”。<sup>③</sup>朱熹认为“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了”。<sup>④</sup>理是一切现象之所以存在的那个根据,该载的理如何有此天地人物?“有理,便有气流行发育万物。”理与气是什么关系?朱熹答:“伊川说得好,曰:‘理一分殊。’合天地万物而言,只是一个理,及在人,则又各自有一个理。”<sup>⑤</sup>合而言,统天地万物形而上根据、根源只是一个理,即理一,它是先在的;“有是理后生是气”,天下没有无理的气,也没有无气的理,理气互涵互包,互赖互依;分而言,天地万物各自有一个理,这个理是“理一”分殊到天地人物的理。分殊到天地人物中的理,是“理一”的全体,而不是部分。朱熹曾说:“太极即是一个理字”。本只是一个理,“如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处可见,不可谓月已分也。”<sup>⑥</sup>借佛教“月印万川”来说明“理一分殊”,这不是整体与部分、全部与局部、普遍与特殊的关系,而是天上的月亮全部无缺地印在每一河川之内。

能所相资论。天地万物变幻不定,是非难分,真假难辨。人类在与天地万物的共处过程中,意识到自然与人类的差异性,人的主体性自觉也由此产生。通过实践,作为主体之人把天地万物视为人类主体实践中的对象,又把这一对象转变为内在于主体的映象,人的认知能力由此产生、发展。主体认知能力,能否真实反映认识真对象?这是检验认知真假的标准。在中国哲学,展开了名与实、知与行、能与所的是否相资的讨论。“能”是主体认知能力,“所”指认知的对象。先秦时期,管子把“所知”作为认知对象,“所以知”则为认知主体。一直到王夫之,系统论述了认知主

① 孙正聿:《哲学通论》,上海:复旦大学出版社,2018年,第145页。

② 《易传序》,《周易程氏易传》,《二程集》,北京:中华书局,1981年,第689页。

③ 《易传序》,《周易程氏易传》,《二程集》,第689页。

④ 黎靖德:《朱子语类》卷一《理气上》,北京:中华书局,1986年,第1页。

⑤ 黎靖德:《朱子语类》卷一《理气上》,第2页。

⑥ 黎靖德:《朱子语类》卷九四《理性命》,第2409页。

体与认知客体对象的关系,使能所相资统摄了知行相资、名实相资,构成中国哲学天道论中格致论的体认论。

不离不杂论。如果说生生论的和生论的元亨利贞论,太极论的道体论的体用一源论,理一分殊论和格致论的体认论的能所相资论,是属于天道的阴阳论,那么,不离不杂是属于地道的柔刚论。柔与刚相对相关,无柔亦无所谓刚,无刚亦无所谓柔,而导致柔刚不离不杂原理。就以朱熹哲学的理气关系而观,他认为理与气相依不离,“理未尝离乎气”,理不离气,气不离理,理气相依不离,之所以不离,是理寓于气,“天下未有无理之气,亦未有无气之理(气以成形,而理亦赋焉)”。<sup>①</sup> 气化成万物的形象,而理寓于其中,“既有理,便有气;既有气,则理又在乎气之中”。<sup>②</sup> 理与气互包互涵,相离不得,因为理不会凝结造作,依气而凝结造作万物;理是一个“净洁空阔的世界”,必须有一个安顿、挂搭的落脚处,“无是气,则是理亦无挂搭处”,气成为理安顿、挂搭的担当者或载体,朱熹又认为理与气相分不杂,从形而上下看:“理形而上者,气形而下者。”<sup>③</sup> 有形而上下之分;从性质上言:“气则为金木水火,理则为仁义礼智”。<sup>④</sup> 气是具实体性的物质,理是伦理道德性概念;从谁生谁以观:“有是理后生是气”,“有是理便有是气,但理是本”。<sup>⑤</sup> 理与气既有先后、本末之别,又蕴涵着理生气的意思。理与气不可混杂而不分。不离不杂是中国哲学中普遍原理之一。

内圣外王论。由天道、地道而于人道,“为天地立心”,无人亦无所谓天地,天地本无心,是人赋予心而有价值和意义。人赋予什么心?就首先涉及人之为人的话题。立人之道曰仁与义的道德的修身养性问题。修身的终极标的是超凡入圣。在中国传统哲学中,内圣外王几乎是所有哲学家、思想家共同倡导的最高理想人格。孔子讲“修己以安人”,即加强内在道德修养和从事外在立德、立功、立言的实践。《大学》首章提出三纲领、八条目。朱熹注:“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也……故学者当因其所发而遂明之,以复其初也。”<sup>⑥</sup> 人要恢复其道德初心,以达到内圣与外王的圆融。如何明明德,以止于至善,其逻辑次序是格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下八条目。修身以上属内圣之事,齐家以下属外王之事。人人自明其明德,革旧换新,去掉气禀、人欲之蔽,而作新人,以尽乎天理的极致,在“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”的情境下,而实践齐家、治国、平天下的外王事功,以达内圣外王的极好境界。

融突和合论。如果说内圣外王是修身的中和论,那么融突和合是诚正的明德论。社会、人生在具体的历史时空内不断变更,纷纭错综,对千变万化的社会、人生究竟的追问,面临千差万别各种各样的矛盾、冲突的紧张,于是唤醒人去反思化解的方案,寻找肯定的答案。因为社会、人生矛盾、冲突的紧张、激化,就会对社会、人生造成莫大的、危险的伤害,中华民族的先贤先圣以其卓越的智慧,度越各种具体事件,去思议一种普遍的原则、原理,而使社会、人生通向真善美的大道。在思议义与利的紧张、冲突时,主张“夫义所以生利也,祥所以事神也,仁所以保民也。不义则利不阜,不祥则福不降,不仁则民不至。古之明王不失此三德者,故能光有天下,而和宁百姓,令闻不忘”。<sup>⑦</sup> 义、祥、仁三种道德就可以光大天下,和谐、安宁百姓,义以生利,不义则利不丰厚。义

① 黎靖德:《朱子语类》卷一《理气上》,第3、2页。

② 黎靖德:《朱子语类》卷九四《太极图》,第2374页。

③ 黎靖德:《朱子语类》卷一《理气上》,第3页。

④ 黎靖德:《朱子语类》卷一《理气上》,第3页。

⑤ 黎靖德:《朱子语类》卷一《理气上》,第2页。

⑥ 朱熹:《大学章句》,《朱子全书》第6册,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002年,第16页。

⑦ 《周语中》,《国语集解》,北京:中华书局,2002年,第46页。

利相生相依,互即互涵,《周易·文言传》在阐发元亨利贞四德时曰:“利者,义之和也……利物足以和义。”<sup>①</sup>使万物各得其所利,则义无不和。《左传·襄公九年》在诠释《随》卦卦辞元亨利贞时,引《周易·文言传》“利,义之和也”。<sup>②</sup>义利融突和合。墨子主张“兼相爱,交相利”。义利互相包涵,利是兼相爱行为活动的标准,是爱利万民的上利天、中利鬼、下利人的义利融合的价值展示,重利即是贵义,顺义而行,天下国家百姓即获大利,因而后期墨家以其严密的逻辑语言,对义做了规定:“义,利也。”《经说·上》诠释为“志以天下为芬,而能利之,不必用”。<sup>③</sup>义是利本身,志在各守其分,即立志要把天下众人的事当作自己分内的事,才能兼利天下,而不居功自用。融突和合是外王事功各类概念、范畴之间冲突、矛盾化解的普遍原则和方法,亦是和谐弥合内圣各种概念、范畴之间差分、危机的普遍原则和方法。唯有融突和合才能化解各种内外的冲突。由差分而产生矛盾,由矛盾而产生冲突,冲突的激化,就会危害民族国家生命财产的安全,因此必须思议协调、和谐冲突的方法,这便是融合,由融合而达和平、合作,即和合的境界。

李:我注意到您归纳的七大元理里面有体用同源、理一分殊、能所相资、不离不杂四论,这四论其实融汇了外来文化的影响,比方说佛教。那是不是也意味着中国哲学思想的发展也是一个包容的历史?

张:对。中国哲学从本质上讲是开放的,是包容的。佛教本来不是中国原有的一种思想体系,中国哲学把佛教的思想也融合过来。中国哲学实际上是中外哲学思想的汇合和结晶,如《中庸》所说是“致广大而尽精微,极高明而道中庸”的。

李:中国哲学的特性是什么?

张:在当今信息智能时代,人工智能的发展比思想跑得更快,人类面临新旧汇聚、错综复杂的挑战。人们在改变在场有限的环境中以自己的智能创造度越在场,度越有限,度越传统哲学的概念范畴的逻辑框架,依据中国哲学“自己讲、讲自己”的原理,创新中国哲学,并把这种哲学称为和合哲学。

和合哲学的包容性。包容意味着开放,哲学追求智慧是永无止境的。开放才能遨游于天地之间,包容是将汹涌而来的无限东西,经消化而吸收包容进来,成为和合哲学的营养。

和合哲学的反思性。反思是把思想反过来而思,反思的对象是思想,作为反思对象的思想,是整体的、普遍的思想。和合哲学虽来自人对自然、社会、人生的道的道的体贴,但不是其翻版,而是来自它又度越它,度越它又寓于它。

和合哲学的创新性。创新是一切哲学理论思维的生命,苟日新,日日新,又日新,“日新之谓盛德”。唯有不断创新,才能与时偕行,才能最大获得,才能“内得于己,外得于人”,才能度越旧思想、旧观念、旧方法、旧体系。“为道屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”,<sup>④</sup>新哲学理论思维体系的重建,是哲学理论思维自身内在逻辑发展的进程,需要哲学创新者耐住孤独寂寞“三年不窥园”式的勤奋思议,定、静、安、虑、得式的探赜索隐,“致广大而尽精微”式的学问思辨,“尊德性而道问学”式的诚信笃行,以颜渊“一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”的求道精神。

① 《周易·文言传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第146页。

② 《左传·襄公九年》,杨伯峻:《春秋左传注》,第965页。

③ 《墨子·经上》《经说上》,吴毓江:《墨子校注》卷一〇上,北京:中华书局,1993年,第469页。

④ 《周易·系辞下传》,朱熹:《周易本义》,《朱子全书》第1册,第143页。



和合哲学的自尊性。自尊与“天不变,道亦不变”异,是建立在变动不居而唯变所适的不断创新基础上,自信与悲观失望、唉声叹气相区别,是建立在中华民族五千年来先圣先贤爱智追求辉煌成果的平台。自尊是被和合哲学的“体用同源”“理一分殊”深邃原理所兴起的情感的自然流露,自信是被和合哲学的“元亨利贞”“内圣外王”精微原理所激起的情怀的心气扩展。自尊、自信是对中华民族自身哲学的热爱和不断追求,是中华民族和合哲学再复兴的无限愿景,是求索自然奥秘、洞察社会融突、体贴人生境界,以展示理想的可能世界。

和合哲学的审美性。先秦以来以“礼乐文化”而获得推尊的中国哲学,其中就包含了美的意涵。孔子所说的“游于艺”,除了技艺,还蕴含着在熟习技艺中获得的审美感受和精神愉悦,即审美艺术享受。朱熹注曰:“游者,玩物适情之谓。”<sup>①</sup>“游”是审美主体通过与审美对象互动而获得娱情快意的审美活动。孔子“游于艺”的终极目标是“志于道”,通过“据德”“依仁”“日用之间,无少间隙,而涵泳从容,忽不自知其入于圣贤之域矣”。通过审美活动而达到圣贤境界,在孔子是自然而然的结果。以审美情感为核心,以审美活动为纽带,以审美的概念、范畴为框架,构成和合哲学审美体系。审美生存情感:心境,审美生态学;心理,审美心理学。审美意义情感:心性,审美人格学;心命,审美教育学。审美可能情感:心道,审美哲学;心和,审美境界学。这六个审美学科,旨在追求真善美的和合境界。

和合哲学的高远性。和合哲学探究人在自然、社会、人生中存在的奥秘,求解人在创造性活动中如何达成真善美的境界。上扼天穹,下载万物,以崇高博大的气魄,高远堂皇的心态,“判天地之美,析万物之理”,不懈地追求“认识你自己”的哲学智慧,创造终极关切的精神家园。

和合哲学以真拥抱天地万物现实的生存世界,以善拥抱修身养性为本的意义世界,以美拥抱美美与共艺术的可能世界。和合生生道体永远在激情的追求途中。

李:您提出中国哲学元理的现实意义是什么?

张:第一,肯定了中国哲学的身份。七大原理是支柱,使中国哲学能够挺立起来,能够使中国哲学在世界哲学的舞台上占有它独特的地位和独特的品格,增添了世界哲学的内涵,也丰富了世界哲学的思想。

第二,中国哲学有它的概念,有它的逻辑结构,七大元理使中国哲学真正成为哲学,使中国哲学史成为一种有哲学的哲学史,排除了一切认为中国没有哲学的论调。

第三,中国哲学元理提升了中国哲学“自己讲、讲自己”的自觉、自尊和自信,度越了“照着讲”“接着讲”“对着讲”,而按照中国哲学自己的特性、品格、神韵、思维的实际,自己讲自己中国的哲学,这是中国哲学自己解放自己的觉醒。“讲自己”就是中国哲学自己讲述自己对时代精神核心话题的体贴,讲述中国哲学自己对“话题本身”的重新发现,讲述中国哲学自己对每个时代所面临的错综复杂冲突危机的艺术化解,讲述中国哲学自己对安身立命、价值理想和精神家园的至诚追求,这是古希腊德尔菲神庙的箴言“认识你自己”的逻辑延伸。这就应直面中国哲学的自然、社会、生命智慧的“本来面目”,澄明中国哲学理论思维的创生。

第四,中国哲学七大元理使世界人民和中国人民体验到中国是一个有丰富的、深厚的哲学理论思维的国家。中国从古以来,就是爱智慧的,是不断追求真理的一个民族,不断追求实事求是的一个民族。若以爱智慧为哲学共同的本性,那么中西哲学就有相似性。古希腊苏格拉底孜孜

<sup>①</sup> 《论语·述而》,朱熹:《论语集注》卷四,《朱子全书》第6册,第121页。

不倦地寻找智慧,他认为“认识到自己的智慧真正说来是没有什么价值的人,才是最有智慧”。<sup>①</sup>换言之,认识到自己没有而去追求智慧,这便是有智慧。亚里士多德认为“智慧就是关于某些本原和原因的科学”。<sup>②</sup>之所以有智慧,乃是因为“人都是由于好奇而开始哲学思考……(一个爱智慧的人,也就是爱奥秘的人,奥秘由奇异构成)。如若人们为了摆脱无知而进行哲学思考,那么,很显然他们是为了知而追求知识,并不以某种实用为目的”。<sup>③</sup>探赜哲学思考的好奇因缘和摆脱无知而去求知的目的,这便是爱智慧。人的求知的智慧本性,就是一种哲学精神。

中国古代也是为了求知,而进行哲学思考。《释名·释言语》:“智,知也,无所不知也。”<sup>④</sup>老子说:“智慧出,有大伪。”<sup>⑤</sup>是对于智慧与大伪的奇异。在“礼崩乐坏”的春秋时代,在现实生活交往活动中,特别是诸侯国内部的争权夺利和诸侯国之间的争霸战争里,智慧与大伪往往成为这种争权和战争的计谋和巧诈。哲学的智慧思考,正是在这种相对相关、相反相成、相生相克奇异的冲突融合而和合中突破。如何认识智慧者与不智慧者?墨子认为:“夫无故富贵,面目佼好则使之,岂必智且有慧哉。”<sup>⑥</sup>若认为这是有智慧的人,让他治国理政,必定乱家乱国,危害社稷。有智慧的能人是不党父兄,不偏富贵,不嬖颜色,君人民,主社稷,治国家,而无失的人。正是在这种智慧与不智慧的冲突中,激发了中国哲人对智慧的不息追求,而对哲学有突破性的思考,从而不能否定中国的哲学。哲学是世界性、普适性的,各民族都有哲学的思考,各民族哲学在互相沟通、对话、交流中,互借互鉴、互学互济,使世界哲学百花园更加姹紫嫣红。中国就在哲学在中国与中国的哲学的冲突融合中,不断开出广域的发展空间。

第五,中国哲学七大元理,概括、简易地说明了不是“哲学在中国”,而是确实确实的“中国的哲学”。我们中国哲学本来有它自己的体系,过去我们没有自觉地来发现它,今后应该着力于中国哲学理论思维体系的建设,提高我们民族的思维能力,提高我们民族的哲学自尊和自信。

(责任编辑:张 涛)

① 苗力田:《古希腊哲学》,北京:中国人民大学出版社,1989年,第208页。

② 苗力田:《古希腊哲学》,第496页。

③ 苗力田:《古希腊哲学》,第497页。

④ 刘熙撰,毕沅疏证,王先谦补:《释名疏证补》卷四《释言语》,北京:中华书局,2008年,第110页。

⑤ 《老子》第十八章,任继愈:《老子新译》,上海:上海古籍出版社,1978年,第98页。

⑥ 《尚贤中》,《墨子校注》卷二,北京:中华书局,1993年,第96页。

## · 专题研究 ·

“孔颜乐处”的古今建构

## 孔门乐境的内在张力及其融释

——《论语》首章义疏

欧阳丽雯 李旭

**摘要:**自北宋以来,“孔颜乐处”成为儒学体证的重要命题。就《论语》首章句式辞气观之,孔门乐感并非一种直接的、瞬时的生命顿悟,而是在精神郁结、时势忧患之际,通过长期进学而获致的一种贯通融释之感。欲明孔门乐境的底蕴,宜先把握孔门进学的理路。综观《论语》全书,可知孔子讲学,虽往往触机说法,因人而异,但大体仍有一贯的纲领,由“颜渊向仁”章切入,可把握到孔门之学的四层节次:博文→约礼→体仁→知天。四节之间存在三步转进,分别对应着“知/行”“群/己”“天/人”三重维度的曲折与紧张。孔子引导门生逐步消融此三重张力,乐境由是透显。

**关键词:**《论语》; 为学; 悦乐; 辞气; 张力

**基金项目:**国家社会科学基金青年项目“汉宋礼学的秩序理路嬗变研究”(18CZS076)

**作者简介:**欧阳丽雯,广东岭南职业技术学院博雅教育学院(广州 510663);李旭,暨南大学文学院(广州 510632)

一部《论语》,时时可见孔门为学、为人的和乐境界。后儒于此多有所悟,举其著者,如北宋周、程诸子对于孔颜乐处的追寻,<sup>①</sup>近儒梁漱溟对于孔门乐观气氛的感触,<sup>②</sup>当代李泽厚对于儒家乐感文化的阐发,<sup>③</sup>等等,皆深得孔学三昧,据以对治时风偏蔽,而成一家之言。唯诸家之说,

① 程子尝忆:“昔受学于周茂叔,每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事。”夫子恒言:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者。”(《论语·雍也》)是故所乐何事,系乎所好何学。小程子年十八游太学,发为“颜子所好何学论”,乃呼应濂溪早年所启诱者。见程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第16、577页。

② 梁漱溟《我的自学小史》:“《东西文化及其哲学》一书,在人生思想上归结到中国儒家的人生,并指出世界最近未来将是中国文化的复兴。这是我从青年以来的一大思想转变。当初初心佛法,由于认定人生唯是苦(佛说四谛法:苦、集、灭、道),一旦发现儒书《论语》开头便是‘学而时习之不亦乐乎’,直看下去,全书不见一苦字,而乐字却出现了好多好多,不能不引起我极大注意。在《论语》书中与乐字相对待的是一个忧字。然而说‘仁者不忧’,孔子自言‘乐以忘忧’,其充满乐观气氛极其明白,是何为而然?经过细心思考反省,就修正了自己一向的片面看法。此即写出《东西文化及其哲学》的由来,亦就伏下了自己放弃出家之念,而有回到世间来的动念。”见氏著:《朝话》,北京:世界图书出版公司,2010年,第249—250页。

③ 李泽厚云:“与西方‘罪感文化’、日本‘耻感文化’[从鲁思·本尼迪克特(Ruth Benedict)及某些日本学者说]相比较,以儒学为骨干的中国文化的精神是‘乐感文化’。‘乐感文化’的关键在于它的‘一个世界’(即此世间)的设定,即不谈论、不构想超越此世间的形上世界(哲学)或天堂地狱(宗教)。它具体呈现为‘实用理性’(思维方式或理论习惯)和‘情感本体’(以此为生活真谛或人生归宿,或曰天地境界,即道德之上的准宗教体验)。”‘乐感文化’‘实用理性’乃华夏传统的精神核心。作为儒学根本,首章揭示的‘悦’‘乐’,就是此世间的快乐:它不离人世、不离感性而又超出它们。”见李泽厚:《论语今读》,北京:世界图书出版公司,2019年,第3—4页。

每就其深造自得处立论,对于孔门乐境所内蕴的进学节次、曲折、张力,则未详征经籍而作深密、周延的梳理。本文尝试从《论语》首章的辞气细节切入,<sup>①</sup>勾连他章相关者以为内证,希望能全面梳理孔门为学的进路,从而把握孔门乐境的底蕴。

## 一、《论语》首章的辞气语脉

《论语》首章云:

子曰:“学而时习之,不亦说乎?有朋自远方来,不亦乐乎?人不知而不愠,不亦君子乎?”(《论语·学而》)

此章每一问句自成一节,历代注家大体皆认为,这三节代表了孔门进学的三阶段或三境界,而乐感贯穿始终。如梁皇侃《论语义疏》以“幼学一稍成一成学”释之,<sup>②</sup>清刘宝楠以“知一仁一圣”释之,<sup>③</sup>晚近马一浮以“礼教一乐教一易教”释之,<sup>④</sup>钱穆以“志学一而立一知命”释之,<sup>⑤</sup>当代李泽厚以“认同本体一本体群居一个体尊严”释之。<sup>⑥</sup>

值得注意的是,宋儒朱子在《论语集注》中,却未明确标举首章三节的境界义涵,<sup>⑦</sup>而且,对于同时学者的层进条理之说,朱子亦心存疑虑:

问:“《学而》首章,把作始、中、终之序看时,如何?”曰:“道理也是恁地,然也不消恁地说。而今且去看‘学而时习之’是如何,‘有朋自远方来’是如何。若把始、中、终三个字括了时便是了,更读个什么!……”因言:“福州尝有姓林者,解‘学而时习’是心与理为一,‘有朋自远方来’是己与人合一,‘人不知而不愠’是人与天为一。君举大奇之,这有甚好处!要是它们科举之习未除,故说得如此。”(义刚。)<sup>⑧</sup>

① 杨树达《曾星筮〈尚书正读〉序》云:“余生平持论,谓读古书当通训诂,审词气,二者如车之两轮,不可或缺。”见曾运乾:《尚书正读》,北京:中华书局,2015年,第1页。

② 皇侃《论语义疏》:“就此一章分为三段,自此至‘不亦悦乎’为第一,明学者幼少之时也。学从幼起,故以幼为先也。又从‘有朋’至‘不亦乐乎’为第二,明学业稍成,能招朋聚友之由也。既学已经时,故能招友为次也……又从‘人不知’论‘不亦君子乎’为第三,明学业已成,能为师为君之法也。先能招友,故后乃学成为师君也。”见皇侃:《论语义疏》,桂林:广西师范大学出版社,2018年,第24页。

③ 刘宝楠《论语正义》云:“夫子一生进德修业之大,咸括于此章。是故学而不厌,时习也,知也;诲人不倦,朋来也,仁也。遁世不见,知而不悔,不知不愠也,惟圣者能之也。夫子生衰周之世,知天未欲平治天下,故惟守先王之道,以待后之学者。记者因以其言,列诸篇首。”见刘宝楠:《论语正义》,北京:中华书局,1990年,第5页。

④ 马一浮《泰和宜山会语》云:“悦、乐都是自心受用。时习是工夫,朋来是效验。悦是自受用,乐是他受用,自他一体,善与人同。故悦意深微而乐意宽广,此即兼有《礼》《乐》二教义也……‘人不知而不愠,不亦君子乎?’君子是成德之名。‘人不知而不愠’,地位尽高。孔子自己说:‘不怨天,不尤人’,‘知我者其天乎!’……学至于此,可谓安且成矣,故名为君子。此是《易》教义也。”见马一浮:《泰和宜山会语》,武汉:崇文书局,2019年,第34—35页。

⑤ 钱穆《论语新解》云:“本章乃叙述一理想学者之毕生经历,实亦孔子毕生为学之自述。学而时习,乃初学事,孔子十五志学以后当之。有朋远来,则中年成学后事,孔子三十而立后当之。苟非学遽行尊,达于最高境界,不宜轻言人不我知,孔子五十知命后当之。”见钱穆:《论语新解》,北京:三联书店,2012年,第4页。

⑥ 李泽厚《论语今读》云:“本章开宗明义,概而言之:‘学’者,学为人也。学为人而悦者,因人类即本体所在,认同本体,‘悦’也。友朋来而乐,可见此本体乃群居而非个体独存也。‘人不知而不愠’,则虽群却不失个体之尊严、实在与价值也。此三层愈转愈深,乃‘仁’说之根本,乐感文化、实用理性之枢纽,作为《论语》首章,不亦宜乎。”见李泽厚:《论语今读》,第5页。

⑦ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2012年,第47页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷二〇,北京:中华书局,1986年,第455页。

福州林氏(林栗)、陈君举(傅良)所言不为无见,寻绎朱子之意,亦非否认此章有其脉络层次,但简易话头恐将遮蔽此章的脉络之曲折与工夫之艰难,故朱子不以为然。盖此章三节,张力重重,不可轻忽,本文拟由章内三处“不亦”之辞气切入,重访这一问题。

“不亦……乎”为古汉语常见句式,古今注家往往习焉而不察,仅见少数措意及之者,如皇侃《论语义疏》云:“亦,犹重也。悦者,怀抱欣畅之谓也。言知学已为可欣,又能修习不废,是‘日知其所亡,月无忘其所能’,弥重为可悦,故云‘不亦悦乎’,如问之然也。”<sup>①</sup>刘宝楠《论语正义》云:“《孟子·滕文公上》:‘不亦善乎!’赵岐注:‘不亦者,亦也。’”<sup>②</sup>二家之说相类,以“不亦”为“亦”,乃正面增强语气之复音虚词,表达一种“弥重”“更加”等递进之意。循此思路,近代语法学家马建忠将《论语》首章诠释拟写为:

学而时习,诚可悦也。朋来远方,洵足乐也。不知不愠,君子人也。<sup>③</sup>

然而,这一表肯定、强化语意的拟写,相较于原文,显然减损了一重曲折、回环、转进的意蕴,故《论语》原文仍有值得深味的内在张力。有学者分析“不亦……乎”句式云:“‘亦’为比类相须的副词,事理不止一端,或相同,或相反,或相因,故用‘亦’字,犹如今语‘也’字……以传疑助词‘乎’传推测疑难之神情,以否定副词‘不’字与之配合,构成无疑而反问的句式,以表示肯定语意,两者前后呼应,对应相须。”<sup>④</sup>《论语》首章三节使用这一句式,适可见孔门之乐,绝非自然地、直接地获致,而是由“相反相因”“相须相待”的重重张力中转出。试观孔子自述:“其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。”(《论语·述而》)此所言乐,缘起于为学之发愤,而忘怀乎人生之有限,足见孔子一生,内有精神心智之郁结愤闷,外有时势际遇之忧患局限,论学乐境乃由重重艰难、忧患中透显。

以下以《论语》首章为线索,逐节疏释。

## 二、“知/行”的阻滞与贯通

“学而时习之,不亦说乎?”古来疏家(如皇侃、邢昺、刘宝楠等)往往杂引《礼记》所载古学制以释“学而时习”之义,唯《内则》《王制》《文王世子》所述制度内容、时序颇参差,引彼证此,转觉淆乱。今拟专就《论语》内证,把握孔门教学的大体节次。

孔子讲学,以“仁”为核心内容。《论语》中所载孔子答弟子问仁篇章甚多,各有情境,殊途而同归,以颜渊问仁章最具纲领性意义:

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”颜渊曰:“回虽不敏,请事斯语矣!”(《论语·颜渊》)

此章必须结合颜渊受教于孔子的整体历程,始能把握其具体背景。颜渊曾感叹:“夫子循循然善

① 皇侃:《论语义疏》卷一,第25页。

② 刘宝楠:《论语正义》卷一,第3页。

③ 马建忠:《马氏文通》,北京:商务印书馆,2010年,第370页。转引自郭广敬:《古汉语中的“不亦……乎”句式分析》,《信阳师范学院学报》1985年第2期。

④ 郭广敬:《古汉语中的“不亦……乎”句式分析》。

诱人,博我以文,约我以礼。”(《论语·子罕》)又夫子尝言:“君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫。”(《论语·雍也》《颜渊》二篇重出)可见先“博文”而后“约礼”,乃夫子教人进学的通则,不仅为颜子而说。颜子问仁,夫子答以“克己复礼”,亦即“约礼”之意,然则问仁章盖发生于颜子由“博文”转入“约礼”的进学时刻。孔门诸子,由“博文”转进于“约礼”者,恐亦无多,而颜渊好学,故能扣发夫子仁礼之论,独具特殊的意义。

需要稍加补充的是,孔子在“博文”之教以前,尤重一段弟子幼仪修养:

弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。(《论语·学而》)

此章“弟子”指幼童、少年而言。在孔子教育理念中,人之初学,先重践履,所举孝悌、谨信、爱众、亲仁,乃“行”之荦荦大端,<sup>①</sup>规矩具在,初学者只须循矩而行,不必理解其中道理。“行有余力,然后学文”,是第一步转进——由“行”而“知”。<sup>②</sup>然而,这一步转进,却非一般人所能做到,故夫子尝感慨:“民可使由之,不可使知之。”(《论语·泰伯》)“由之”,循外缘规范而行;“知之”,明规范之所以然。“可”与“不可”,讲的是现实的可能与否,而非理想的应然与否。<sup>③</sup>

孔门之士,于“幼仪”层面,盖皆“行有余力”,故夫子之教,往往以“文”为先务,如弟子述夫子之教有四:“文、行、忠、信。”(《论语·述而》)子所雅言:“《诗》《书》执礼。”(《论语·述而》)子曰:“兴于《诗》,立于礼,成于乐。”(《论语·泰伯》)《诗》《书》皆“文”,由“博文”而“约礼”,乃是由“知”而“行”的一步转进,这一步更为不易。以读《诗》为例,夫子尝言:

诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对:虽多,亦奚以为?(《论语·子路》)

此说必有现实的背景,盖弟子、时人诵《诗》虽多,不足以应政事,故夫子针砭之。平居论读《诗》意义,更指向人伦日用诸层面:

小子,何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君。多识于鸟兽草木之名。(《论语·阳货》)

故当门人论《诗》,反省及于人生修养层面,夫子必加赞许:

子贡问曰:“贫而无谄,富而无骄,何如?”子曰:“可也。未若贫而乐,富而好礼者也。”子贡曰:“《诗》云‘如切如磋,如琢如磨’,其斯之谓与?”子曰:“赐也,始可与言《诗》已矣!告诸往而知来者。”(《论语·学而》)

子夏问曰:“‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮’,何谓也?”子曰:“绘事后素。”曰:“礼后乎?”子曰:“起予者商也,始可与言《诗》已矣!”(《论语·八佾》)

① 盖即《内则》所谓“幼仪”之类。

② “学文”属于“知”的活动。

③ 子曰:“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也。”(《论语·雍也》)亦可参证。刘宝楠《论语正义》将此章置于孔门立教次第脉络中作解读,颇具启发性:“凌氏鸣喈《论语解义》以此章承上章《诗》、礼、乐言,谓‘《诗》、礼、乐可使民由之,不可使知之’,其说是也。愚谓上章是夫子教弟子之法,此‘民’亦指弟子。《孔子世家》言:‘孔子以《诗》《书》、礼、乐教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。’身通六艺,则能兴、能立、能成者也。其能兴、能立、能成,是由夫子教之,故《大戴礼》言其事云‘说之以义而视诸体’也。此则‘可使知之’者也。自七十二人之外,凡未能通六艺者,夫子亦以《诗》《书》、礼、乐教之,则此所谓‘可使由之,不可使知之’之民也。”见刘宝楠:《论语正义》,第299页。但孔子未尝以“民”称门人,《诗》《书》、礼、乐之教,已属“知之”范畴,不仅“由之”而已。此章之“民”,当泛指一般人。

上举两例，可见由“文”转进于“礼”并非易事，孔门高弟如子贡、子夏者始克臻此境界，而为夫子许为“可与言《诗》已矣”。

以上可见孔门“行→知→行”的进学节次。人之常情，行一事必欲知其故，知一理必欲付诸实。唯初学者“知/行”往往不能一贯，难免有所窒碍，因此，《论语》首章第一节凸显“学/习”“知/行”相须相待的艰难感。当其贯通畅达之际，愉悦之感亦将油然而发，故云：“不亦说乎？”<sup>①</sup>

### 三、“群/己”的区隔与和合

上节疏释“学而时习之”一节，勾勒孔门由“博文”而“约礼”的为学进路，乃属由“知”而“行”的转进。需要指出的是，“知一行”仅就学者一身而言，一旦转进于“约礼”阶段，学者必将从个体时习的自足状态中转出，介入群体人伦世界，从而牵涉到“群—己”的对待。《论语》首章，紧承“学而时习之”之后，继云：“有朋自远方来，不亦乐乎？”即为“群—己”对待关系的呈现，其“不亦……乎”一语，则暗示了群体伦理对于个体自悦所构成的张力。本节进一步结合《论语》全书观之。

《论语》以记言为主，其记行之处不多，但所述夫子平素行事细节，虽仅聊聊数语，却极见精神，充分呈现了孔门“群—己”对待的理想境界：

子食于有丧者之侧，未尝饱也。子于是日哭，则不歌。（《论语·述而》）

子见齐衰者、冕衣裳者与瞽者，见之，虽少，必作；过之，必趋。（《论语·子罕》）

朋友死，无所归。曰：“于我殡。”朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜。寝不尸，居不容。见齐衰者，虽狎，必变。见冕者与瞽者，虽衰，必以貌。凶服者式之。式负版者。有盛馔，必变色而作。迅雷风烈，必变。（《论语·乡党》）

师冕见，及阶，子曰：“阶也。”及席，子曰：“席也。”皆坐，子告之曰：“某在斯，某在斯。”师冕出。子张问曰：“与师言之道与？”子曰：“然。固相师之道也。”（《论语·卫灵公》）

以上诸章所述，可见孔子平素语默作止，处处有礼，且可见一种体察他者、关怀人群的真切情义，而非刻意持守。然而，当时世人乃至于孔门弟子，即便勉强守礼，胸中亦往往缺乏如此一段诚意。如子夏问孝，孔子云：“色难。有事，弟子服其劳，有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”（《论语·为政》）此见当时一般人能守事亲事长之礼，而本心缺乏对于亲长的关切之情，所以说“色难”。孔子又云：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”（《论语·八佾》）足见时人虽然“为礼”“居丧”，然而“不敬”“不哀”。若然，“约礼”工夫仅成一僵化的外在规范，无与于人的内在心志，故孔子感慨道：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）正因如此，孔门讲学，“博文”“约礼”之后，进一步指向的乃是“体仁”。

孔子答颜渊问仁，既陈克己复礼的工夫，继云：

一日克己复礼，天下归仁焉。

关于此语，历代诸家有不同的见解，如梁皇侃曰：“言人君若能一日克己复礼，则天下之民咸归于

<sup>①</sup> “习”相对于“学”而言，“学”承师授，“习”则是自家内化的工夫。《论语·学而》载曾子言：“传不习乎？”“习”相对于“传”而言，可见自修与承教之别。程子云：“学者，将以行之也。时习之，则所学者在我，故说。”点出“时习”所指向的自修、自得、自足状态，意味深长。见程颢、程颐：《二程集》，第395页。

仁君也。”并引东汉马融说：“一日尤见归，况终身乎？”<sup>①</sup>而宋朱子云：“一日克己复礼，则天下之人皆与其仁。”<sup>②</sup>这是最具代表性的两类说法，或释“归”为人群之归趋，或为人心之所许，皆言克己复礼的外在效应。然而，笔者以为此二说均存在一根本误区，即悬设外在的功利性目标，有待于人群的评价，殊悖于孔门“为己”之学。试看孔子在“天下归仁”之后，紧接一句：“为仁由己，而由人乎哉？”足见为仁一事，完全是自由的，而非他律的，以外在效应释“归”，实不相应。然则如何理解“天下归仁焉”？值得注意的是，宋以后另有一种诠释的方向，乃就“群/己”对待关系中一己的主观体证言之。北宋横渠门人吕大临撰有《克己铭》：

凡厥有生，均气同体。胡为不仁？我则有己。立己与物，私为町畦。胜心横生，扰扰不齐。大人存诚，心见帝则。初无吝骄，作我蠹贼。志以为帅，气为卒徒。奉辞于天，孰敢侮予？且战且徕，胜私室欲。昔为寇讎，今则臣仆。方其未克，窘我室庐。妇姑勃蹊，安取厥余？亦既克之，皇皇四达。洞然八荒，皆在我闕。孰曰天下，不归吾仁？疴痒疾痛，举切其身。一日至之，莫非吾事。颜何人哉，晞之则是。<sup>③</sup>

此铭大义，实承张载《西铭》而来。《西铭》一篇的基本框架，乃是礼教人伦诸维度：父子、夫妇、君臣、长幼、圣贤、兄弟等。而礼教人伦之终极指向，则为仁者之境：“民，吾同胞；物，吾与也。”“凡天下痾瘵残疾独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也”。按《论语·颜渊》载子夏之言：“君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也。”包注曰：“九州之人皆可以礼亲。”<sup>④</sup>可证《西铭》之义。《西铭》中反复出现“吾”字，足见此仁者之境，一本自身对于人群的关切与感通，而非有待于外。

蓝田吕氏《克己铭》注重从主体体证角度释读“天下归仁焉”，一本乃师之意。清儒有承其说者，如戴震云：“克己复礼为仁，以己对天下言也。礼者，至当不易之则。凡意见少偏，德性未纯，皆己与天下阻隔之端。能克己以还其至当不易之则，始不隔于天下。”黄式三云：“天下归仁者，以天下之大纳于仁之心，范围莫外也。”<sup>⑤</sup>以上诸家，实能充分地意识到现实中“群/己”的区隔，如吕与叔云“立己与物，私为町畦”，戴东原云“己与天下阻隔”，故主张从心上工夫做起，切己体仁，其旨正大。今笔者欲顺此思路，稍作补充：“天下归仁焉”，讲的是在群己对待的礼教秩序中，先在之“仁”的内化过程。

孟子云：“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）此一理解使后儒论“仁”多偏重于内在一面，但综观《论语》中孔子论“仁”之辞，却隐隐然可见“仁”不仅有内在的一面，且有相较于个体生命而先在的一面：

子曰：“里仁为美，择不处仁，焉得知？”（《论语·里仁》）

子曰：“富与贵是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）

① 皇侃：《论语义疏》卷六，第409—410页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第133页。

③ 陈俊民辑校：《蓝田吕氏遗著辑校》，北京：中华书局，1993年，第591页。

④ 黄式三：《论语后案》，南京：凤凰出版社，2008年，第334页。

⑤ 黄式三：《论语后案》，第328页。



子曰：“回也，其心三月不违仁；其余，则日月至焉而已矣。”（《论语·雍也》）

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）

子曰：“当仁，不让于师。”（《论语·卫灵公》）

言“里仁”“处仁”“依仁”“当仁”，此“仁”似非内在于我身的德性，反而是此身所“藏焉，修焉，息焉，游焉”的居所；若离此居所，则称“去仁”“违仁”。孟子恒言“居仁由义”（《孟子·离娄上》《尽心上》），仍见此意；至言“仁，人心也；义，人路也”（《孟子·告子上》），则强调仁的内在性，但仁、义之喻，一内指为心，一外指为路，反觉不伦。

进而言之，此先在之“仁”，具有内化于主体的可能性：

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”（《论语·述而》）

此见主体生命若有一念之自觉，则此“仁”可当下来格（内化）于我心。这种当下实现的可能性，与孔子所言“一日克己复礼，天下归仁焉”，如出一辙。若从“仁”的先在性来考量，则可进一步厘清“复礼—归仁”的语脉辞气：如戴东原所指出的，此句中的“己”与“天下”相对，构成一“群/己”对待关系，而“礼”则为群己对待的应然秩序，故学者克己复礼，实际上是借由此礼教秩序而体认“己”与“天下”之关联性（“仁”）的过程。此种群己的关联性，乃因天地生物、人文化成而自然存在，故孔子言“仁”，往往透露出一种客观、先在的意味。个体生命在“群/己”对待之际，经克己复礼之功而于此有所体证（如程子所言“仁者以天地万物为一体”），是无异于外在的群体世界（“天下”）将此一关联感、一体感（“仁”），纳诸个体生命之内（“归……焉”）。<sup>①</sup>

此种群己和合之仁境，孔子举“一日”为验，看似简易，实则每时每处，均要求学者切实践履：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”<sup>②</sup>其难度之大，可以想见。孔门诸子，唯颜渊能真积力久，优入圣域，故夫子屡称其为好学。颜子贯通“博文→约礼→体仁”之道，终至“其心三月不违仁”，虽限于年寿，未臻“仁者安仁”的圆融之境，但其于此学，由“好之”而“乐之”，已足见“知/行”“群/己”两重张力的融释。

据此返观《论语》首章第二节“有朋自远方来”，群体的“他者”（朋）与个体的“自我”相须相待，隐隐透显出“群/己”之间的张力，唯当“自我”心境中区隔得以贯通，张力得以消融，始云：“不亦乐乎？”

#### 四、“天/人”的悬绝与对越

从“学而时习”的自得之悦转出，兴发对于群体的和合、关切、仁爱之情，此乃孔门“博文—约礼—体仁”之教的本旨，“朋来之乐”正是就此“群—己”和合的仁者心境而言。但朋友讲习，不必然相知，人伦相与，现实中本难免紧张、隔阂。正因如此，紧承“朋来”一语之后，孔子继言：“人不

① 先在之德的內化，这一思维恐非今人所熟悉，但在先秦两汉文献中却往往可见，如《诗经·大雅·皇矣》言上天对“明德”的迁移与归置：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫……帝迁明德，串夷载路。天立厥配，受命既固……帝谓文王，予怀明德，不大声以色，不长夏以革，不识不知，顺帝之则。”郑笺释“帝谓文王，予怀明德”一句云：“天之言云，我归人君有光明之德。”见毛亨传，郑玄笺：《毛诗传笺》卷一六，北京：中华书局，2018年，第369—372页。其句式与“天下归仁焉”相类。

② 此与《乡党》所述夫子行事气度正相呼应。

知而不愠,不亦君子乎?”

对于现实中人群的复杂性,孔子固有冷静的认识。如一乡之人皆好之的“乡原”,为夫子所力辟:

子贡问曰:“乡人皆好之,何如?”子曰:“未可也。”“乡人皆恶之,何如?”子曰:“未可也。不如乡人之善者好之,其不善者恶之。”(《论语·子路》)

子曰:“乡原,德之贼也!”(《论语·阳货》)

此亦可证孔门克己复礼为仁之学,绝非追求一种天下之人皆称其仁的外在效应。而仁者“群/己”和合之心,亦绝非苟同于人:

君子矜而不争,群而不党。(《论语·卫灵公》)

君子和而不同,小人同而不和。(《论语·子路》)

夫子教人,每言不求人知,但求尽己:

不患人之不己知,患不知人也。(《论语·学而》)

不患人之不己知,患其不能也。(《论语·宪问》)

君子病无能焉,不病人之不己知也。(《论语·卫灵公》)

虽“德不孤,必有邻”,然在孔子当时,抱持经世济民之心,勉求行道于天下,而鲜有应和者,亦不免有寂寥之感。以下一章,可见夫子对于“人不知”的状态,感慨良深:

子曰:“莫我知也夫!”子贡曰:“何为其莫知子也?”子曰:“不怨天,不尤人。下学而上达,知我者其天乎?”(《论语·宪问》)

夫子既慨叹莫能知我,子贡遂问,然则何为?夫子径答“不怨天,不尤人”,此处包含两重对待:一则以“我”对“人”而言,一则以“我”对“天”而言。若然,则“莫我知”者,盖兼“天”与“人”二者言之。夫子意谓,虽今者上天、众人均不知我,但我不怨天,不尤人,唯当反求诸己而已。反求诸己,着力于博文、约礼、体仁之学,此即“下学”,“下学”之至,虽不必为“人”所知,然当可“上达”而见知于“天”。以此章与“人不知而不愠,不亦君子乎”互参,足见《论语》首章第三节所指陈的境界,乃超越“群一己”维度而进入“天一人”对待之境。

夫子言“知我者其天乎”,似以天为人格性的存在,类似的表述尚见于《论语·八佾》《雍也》《子罕》《先进》诸篇。此类表述盖承袭三代以来的“天一上帝”观念。但孔子又明言上天无言,吾人所能把握者仅为自然运行之常:

天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?(《论语·阳货》)

故“知我者其天乎?”一语,以问句出之,仍不作绝对的判断;与此相对,夫子自云“五十而知天命”(《论语·为政》),又云“不知命,无以为君子”(《论语·尧曰》),则自信我能知天。由是观之,孔子处理对待性关系,恒取反求诸己的态度,一如人我对待之际,“不患人之不己知,患不知人”,在天人对待的原则上,亦将重心落在我之知天,至于天是否知我,则未作绝对的断言。

由是观之,孔门之学,“体仁”之后,又以“知天”为归趋。关于“仁”与“天”的关系,我们可从孔门弟子对夫子讲学的概述中观其大略,如云:“子罕言利,与命,与仁。”(《论语·子罕》)此处先言“与命”,继而言“与仁”,则天命与仁德之间显然存在着呼应与联系。子曰:“下学而上达,知

我者其天乎？”又曰：“君子上达，小人下达。”（《论语·宪问》）何晏注：“上谓本，下谓末。”<sup>①</sup>何注以上为本，颇具启发性，据此，则“天”乃“仁”之本，由“体仁”而“知天”，实为一种返本的趋向。“返本”“务本”是孔门的基本观念，<sup>②</sup>虽“性与天道”的关联性，孔门诸子鲜有得而闻者，至七十子后学始明确揭出“天命之谓性”（《礼记·中庸》），“礼有三本：天地者，性之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也”（《大戴礼记·礼三本》）等说，但以天为德性之本的观念，应已存在于孔子思想之中。盖“人穷则反本，故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾痛惨怛，未尝不呼父母也”（《史记·屈原贾生列传》），此乃人之常情。试观孔子面对生命险境乃至绝境之际，对于天命的返本意识遂不自觉地凸显：

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）

子畏于匡。曰：“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》）

当孔子为桓魋、匡人所威胁，人伦世界出现冲突，存在巨大的不确定性，而夫子所以从容面对者，端赖一种天命在我的笃信。此种笃信无疑来自平素对于“斯文”的博习，对于人类大群之关联性的体证，以及对此群体关联性之本源根据的回溯。既知命矣，遂能超越无常的人事，而肯定自身的君子之德，故曰：“不知命，无以为君子”；既为天所知，遂能于“人不知”之时而能保有豁然开朗之心境，成就不愠、不忧、不惧之君子，故《论语》首章第三节云：“人不知而不愠，不亦君子乎？”

## 五、小 结

综观一部《论语》，“孔门乐境”最优美的呈现，莫过于“子路、曾皙、冉有、公西华侍坐”一章。此章之始，呈现出一种严谨的礼教秩序感；<sup>③</sup>及曾点言志，“鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作”，则乐教精神开始透显，<sup>④</sup>其从容对曰：

莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。（《论语·先进》）

此处所描述的图景，己融于群，人融于天，呈现出一派和乐气象，固人心所同趋之境界。但在现实之中，知行、群己、天人之际，存在重重张力。本文以《论语》首章为线索，勾勒孔门“博文→约礼→体仁→知天”的进学路径，力图呈现每一步转进所面对的曲折与艰难，从而粗略阐明孔门乐境的内在根据与层次。

（责任编辑：元 膺）

① 黄式三：《论语后案》，第410页。

② 有子曰：“君子务本，本立而道生。”（《论语·学而》）林放问礼之本，孔子称叹：“大哉问！”（《论语·八佾》）

③ 如侍坐诸子之次序、称谓，记者一丝不苟。

④ 《礼记·乐记》云：“乐者，乐也。”徐复观以为，此处呈现出一种乐教精神。见氏著：《中国艺术精神》，沈阳：春风文艺出版社，1987年，第15—17页。

# 虽柔亦刚：“孔颜乐处”的近代旅行

余 露

**摘 要:**“孔颜乐处”是宋儒拈出的重要议题,提倡安贫乐道,注重内在建设。近代以来,国势陵夷,文化动摇,退虏送穷成为迫切任务。相对安宁退守的“孔颜乐处”在一定程度上余韵犹存,寄托着求“仁”求“道”的理念;同时也面临巨大挑战,不但与“道”逐渐疏离,约化为单纯的学习态度问题,下沉到日常生活用度层面,更遭遇科学主义的大潮,被视为物质进步乃至社会发展的障碍。随之而起的,“孔颜乐处”也被当作抵制物欲横流、纠正过于骛外的思想资源,在脱离传统儒教的年代,依然起到直面人生、光辉人性的作用。从与“道”相关,到面向生活,再到提振生活,“孔颜乐处”的近代旅行,折射出人心安顿的永恒需求,彰显出虽柔亦刚的精神力量,更启发着中学西学交融为用的无限可能。

**关键词:**孔颜乐处; 孔颜之乐; 科学主义; 近代

**作者简介:**余露,湖南大学岳麓书院(长沙 410082)

喜怒哀乐,人情之常有,追求快乐,自古之所同。然而何为快乐以及如何快乐,则关涉甚大,反映个人乃至时代的追求、境界与风气。儒家讲究人能弘道,《论语》论道更是不离日常,亲切自然,有迹可循。“饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”(《论语·雍也》)和“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”(《论语·述而》)展示出一派怡然自得的气象,颇具画面感和感染力。后人将其概括为“孔颜乐处”,宋儒颇为推重,所谓“敦颐每令人寻孔颜乐处,所乐何事。二程之学,源流乎此矣”,<sup>①</sup>甚或成为理学的基础性元素,引起宋以后历代儒者孜孜不倦的寻觅与讨论。诸多《论语》注本均细心辨析相关章节,涉及“仁”、心性、向学、义利等诸多层面。

然而,相对于礼乐制度、人伦政治、仁义道德而言,“孔颜乐处”总体上又是一个相对内向、柔软和温和的议题。在朱子看来,孔颜虽然“其效至于几致刑措”,但更接近“汉文帝之躬修玄默”,而不似孟子“便如唐太宗,天下之事无所不为,极力做去”。<sup>②</sup>另一方面,“孔颜乐处”常常被约化成安贫乐道的象征,而由于“疏食饮水”和“簞食瓢饮”生活场景感极强,有时不免具象的“贫”更加显豁于甚至压倒了抽象的“道”。延及近代,西方以实力裹挟文明层层侵入,中国自器物、制度以至文化步步退却,退虏送穷成为迫切的时代任务。华夷之辨乾坤颠倒,曾经作为精神支柱和制度基础的儒学渐渐成为革新乃至打倒的对象。“孔颜乐处”被包含在内,又别具特色。有学者以梁漱溟为例,认为其以“孔颜之乐”为根基,融入西方现代生命哲学,开启了现代儒家幸福观的哲学建构,发展出儒家德性幸福的现代转型。<sup>③</sup>若进一步扩展视野,在历史的纵深处探究“孔颜乐

① 脱脱等:《宋史》卷四二七《道学一》,北京:中华书局,2004年,第12712页。

② 朱熹:《论孟纲领》,见朱杰人等主编:《朱子全书》第14册,上海:上海古籍出版社,2002年,第648页。

③ 张方玉:《“孔颜之乐”的现代转型:论梁漱溟的新儒家幸福观》,《中南大学学报》2019年第4期。

处”在生于忧患的近代中国，被如何解读与运用，可以在一定程度上折射出传统思想资源的近代命运以及近代国人安放心灵的取径与效果，进而思考中学西学的交流与融合问题。

## 一、余韵犹存：在心不在境

追求快乐乃人之天性，自古探讨何为乐者屡见不鲜。如孟子的“父母俱存，兄弟无故”，“仰不愧于天，俯不忤于人”，“得天下英才而教育之”三乐。<sup>①</sup> 此三乐中的第二乐完全无待于人，只在反求诸己，第一乐则有赖天意，第三乐虽在自为亦需有所凭借。<sup>②</sup> 宋儒拈出“孔颜乐处”之后，清中期的名臣张廷玉在承接孟子三乐的同时有所变化：他认为宫室、妻妾、服饰、饮饌等“适意在外者”与“心之乐不乐不与焉”，“惟安分循理、不愧不忤、梦魂恬适、神气安详，斯为吾心之真乐”，<sup>③</sup> 颇具宋明理学气息，已经脱去了孟子三乐外向型的取向。晚清理学名臣曾国藩亦夜思得君子三乐“读书声出金石，飘飘意远，一乐也；宏奖人材，诱人日进，二乐也；勤劳而后憩息，三乐也”，<sup>④</sup> 同样与孟子三乐相通，但更加面向自我，强调自身的作为。概言之，“孔颜乐处”为代表的理学传统强调真正的快乐在心不在境，这一点在近代余绪犹存。

洋务事业领袖恭亲王，虽与理学名臣倭仁分歧较大，其实也有不低的经学修养。他以道光帝御赐匾额故，自号“乐道堂主人”，在其《乐道堂文钞》自序中，对文以载道的古训再三致意，强调经学的根源和主体地位，而《仁者乐山知者乐水》《乐不可极》等篇均申说乐在心不在境、在内不在外，重视自身修为等意。<sup>⑤</sup> 1862年初，刚刚以两江总督协办大学士的曾国藩在安庆敬敷书院课士，四书题为《古之贤士，何独不然，乐其道而忘人之势》。年轻的吴汝纶以《寻孔颜乐处论》作答。他认为下学才能上达，登高必先自卑，孔颜之乐是一种不易寻的高妙境界，周子及程朱教人寻孔颜乐处，却也不曾明言所乐之事为何，用心就在于“不躐等而教”，而希望学者可以从下学功夫去逐渐领会。通过时习而乐等下学之乐，就能逐渐领会孔颜之乐，所以孔颜之乐，“非于孔颜寻之，于吾身寻之也”。因此，程朱虽未明确宣示，实际上他们说“圣贤之心，与道为一，故无适而不乐”，说“见处通达无隔碍，行处纯熟无龃龉”等语的时候，实际已经指出了到底何为以及如何寻得孔颜乐处。最后结论，“有程朱者真知孔颜之乐处者也，是故必如孔颜而后能乐，必如程朱而后知孔颜之乐，必如程朱之言，而后能寻孔颜之乐”。<sup>⑥</sup> 从理学名臣到桐城后生，再加上洋务领袖，曾、吴、恭三人均将“乐”与“道”相连，而求道是需要一系列功夫的，非空言所能致。

1882年2月，农历新年前后，有人在《申报》畅论人生快乐，一方面理解与认可一般俗人“新年必行乐”，包括游宴诸事，一方面认为“雅人之情趣，非庸俗者所能喻”，“万事总在一心，以新年

① 朱熹：《四书章句集注》，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第306页。

② 有学者从王夫之的视角，比较了孔颜之乐与孟子之三乐在内向外向上的差异。见朱汉民、杨超：《王夫之对宋儒“寻孔颜乐处”的反思与发展》，《社会科学》2020年第9期。

③ 张廷玉：《澄怀园语》卷一，见《张廷玉全集》上册，合肥：安徽大学出版社，2015年，第324页。

④ 曾国藩：《曾国藩全集·十六·日记之一》，长沙：岳麓书社，2011年，第471页。

⑤ 奕訢：《乐道堂文钞》，见沈云龙编：《近代中国史料丛刊续编》第32辑第311、312册，台北：文海出版社，1976年，第174—176、321页。

⑥ 曾国藩：《曾国藩全集·十七·日记之二》，第255页；吴汝纶：《寻孔颜乐处论（曾涤生官保安庆课士应试作）》，见施培毅、徐寿凯点校：《吴汝纶全集》第1册，合肥：黄山书社，2002年，第224—225页。1894年和1901年，台州和松江亦曾以“孔颜乐处”作为科举试题。见《台属科试题目》，《申报》1894年7月20日第9版；《松试九试》，《申报》1901年5月3日第2版。

为可乐,此以境言也,吾心自有至乐”,强调在心不在境。他自身虽然“谋馆未成,旅囊久涩,家居坐食,仰屋兴嗟”,骤语乐孔颜之乐不知忧,“非惟自欺,抑自处过高”,但终究以谈论、思考和践行明体达用、博古通今、省身克己、济变匡时、兼济独善为乐,并自信“何必登程朱之堂而始足以讲道学”。<sup>①</sup> 还有人鉴于上海烟花繁华之中,抽大烟等种种放荡奢靡,看似快乐实为苦难,发表《论乐中苦境》以警醒世人,又发表《论苦中乐境》,强调“行乐之道,在乎人之自择而已”,但他对于“宋儒教人寻孔颜乐处”“颇觉其虚无飘渺”,提出“彼之意,盖以为孔,虽困厄之道,不足以累之。然必有孔颜之道,而后可以乐孔颜之乐,如不及孔颜而欲强慕孔颜之乐,则其所乐者,究安在乎?”<sup>②</sup> 八年后,《申报》又刊出《苦乐辨》,再次强调苦乐不在于境遇而在于自处,“必有孔颜之道才可以有孔颜之乐”,同时指出“寻孔颜乐处之宋儒,犹不免有扞格下此者”。<sup>③</sup> 凡此,均是从修养的角度强调“孔颜乐处”,只是与宋儒渐生距离,而呈现出面向生活的态势。

进入民国后,还可以看到对“孔颜乐处”古色古香的阐释。“遗民氏”辑成《论语通义》作为大学中文经学课本,分“性道之要”和“政治之纲”两卷,“性道以修己,政治以治人”,解乐以忘忧为“孔子自明其好学之笃”,解疏食瓢饮和箪食瓢饮为安贫乐道,同时又认为颜回的不改其乐较之孔子的乐在其中,还是稍逊一筹。<sup>④</sup> “九如”在《申报》发表《真快乐之意义》,提出真正的快乐在于精神而非物质,盛赞孔颜“不以饮食微,故而减其求仁闻道之乐”。<sup>⑤</sup> 他们都强调“孔颜乐处”不仅偏重内在精神,还与“求仁闻道”密切关联。

甚至军政官员也在不同场合宣扬“孔颜乐处”。北伐战争期间,1926年11月,江苏教育厅长江问渔到上海的中华职校演讲青年修养问题,提出人类需有最大目标,对于读书人来说就是追求“至善生活”。他解释到,生即生存,活即活动,“至善生活”就是颜子的箪食瓢饮不改其乐。<sup>⑥</sup> 1928年4月,以白崇禧部参谋长身份任上海特别市市长的张定璠召集公安局官长训话,强调要有自治能力、克己功夫和牺牲精神。他提出,人作为上等动物,应当先“要求事业上竞争,再谋物质上的发展。需要是否适合,还须要看礼义是否许可,古人如颜子晏子,箪食瓢饮,居陋巷不改其乐,倘不知道义,那一定也去做盗匪了”,<sup>⑦</sup> 特别指出“义”的核心作用。

1928年7月,号称三晋宿儒、以阎锡山心腹任山西留守司令的赵戴文,在育才馆休学之期,召集各员训话,宣传他的“认识自己、寻讨自己悦乐”主张。赵氏认为,富贵贫贱、顺逆毁誉种种,不过“外境偶然之遇,初何有于我哉,‘素富贵行乎富贵、素患难行乎患难、素贫贱行乎贫贱、素夷狄行乎夷狄’,环境万变,此心不动。有此本领,斯可以处世”。他呼吁“切切实实寻讨自己安身立命之站脚点”:

学而时习之不亦悦乎之“悦”字,有朋自远方来不亦乐乎之“乐”字,人不知而不愠之“不愠”二字。要知愠即不得其悦乐矣,减少消除我之悦乐者,正此愠字。寻讨悦乐二字之趣味,一切环境不能妨害而减除之。箪食瓢饮、穷居陋巷,永远不改其乐,任何时任何地、皆我

① 《论新年乐事》,《申报》1882年2月24日第1版。

② 《论乐中苦境》,《申报》1882年2月11日第1版;《论苦中乐境》,《申报》1882年3月5日第1版。

③ 《苦乐辨》,《申报》1890年9月24日第1版。该篇与《论新年乐事》《论苦中乐境》均有大量文字重复,疑为同一人所作,或是报馆的特意安排。

④ 遗民氏辑:《论语通义》(大学中文经学课本),民国间香港奇雅中西印务排印本,第1、4、20页。

⑤ 九如:《真快乐之意义》,《申报》1923年12月8日第19版。

⑥ 《江教育厅长昨夜来沪》,《申报》1926年11月5日第7版。

⑦ 《张市长对公安局官长之训话》,《申报》1928年4月19日“上海特别市市政周刊”第1版。

之悦乐生活。

并结合现实，认为“辛亥革命以来，都不向悦乐处讨生活，闹得大乱靡已”，直到此时才得以“打倒袁政府贻留之一家政府、而建设国民政府”。育才馆乃赵氏集全省学子创办，“专以修性之学，藉作训练之备”，当时山西政务人员，十九出其门下，时人甚至评论“阎氏六政之行，盖以此馆为发育地焉”。<sup>①</sup> 在此背景下，赵氏的言论相当综合而集中地反映了“孔颜乐处”在近代之余韵：在心不在境，由内可向外。

## 二、内外受敌：叛道与物欲

近代以来，中学渐失本位，儒学首当其冲，富国强兵成为普遍追求，这就与“孔颜乐处”所寄托的安贫乐道存在着双重的冲突——贫既不必，道亦不再。“孔颜乐处”面临内外交困的挑战，不仅与“道”的连接逐渐松动，约化成单纯的学习态度问题，下沉到具体的生活用度层面，更被视为静默生活的根源，甚至是物质进步和社会发展的障碍。二者一隐一显，相辅相成。

1914年1月，有感于“近来俗尚奢靡，酒食酬酢辄费万钱”，“国步艰难、民生日蹙”，“钝根”在《申报》“自由谈话会”栏目倡议发起俭德会，从节俭的角度弘扬箪食瓢饮。<sup>②</sup> 提倡节俭毕竟还跟国计民生有关。有时“孔颜乐处”不经意间甚至会“沦落”到仅仅与“吃”相关。有人便不无讥讽说道，虽有箪食瓢饮在前，但实则中国饮食极其发达讲究，甚至批评一些人“有福不会享”，误以为粗茶淡饭就能像颜渊一样成大贤。<sup>③</sup> 而对中国传统文化深怀“温情与敬意”的钱穆，于其在1923年任江苏省立第三师范学校国文讲席时的讲义发展而来的《论语要略》中，将箪食瓢饮和疏食饮水归于论“学”，又因与“乐”相关，故亦称“孔子论学，亦以性情为主也”。<sup>④</sup> 王向荣1937年出版的《论语二十讲》亦从好学的角度阐释箪食瓢饮、乐亦忘忧等语。<sup>⑤</sup> 学当然是一个贯穿古今的大问题，但具体到学什么，如何学，学的出发点和归宿何在，则古今之间难免较大的差异。如同前文所述近代国人弘扬“孔颜乐处”时渐渐与宋儒疏离，在近代儒学崩解的大背景下，此类以学解乐的路径多少体现出脱离其原有根基的趋势，与“道”的连接逐渐松动，轻易便能转化为现代学校分科教育下的兴趣与勤勉要求。

更显著的冲击是，在西方文化重视物质文明的影响下，国人渐渐对“孔颜乐处”的境界生出怀疑乃至批判。1919年，《新青年》转载蓝公武的《近代文学上戏剧之位置》，专门论道：

从前生活简单，一箪食一瓢饮，乐在其中。在从前凡是有思想的人，都是以隐遁克欲的生活，为最高尚的理想。把人类的物质欲望及现世的日常生活，看作一切罪恶的根源，以为极齷齪而且应当排除的事情。所以从前的文学，都是作家虚无缥缈的空想，与实际生活毫无关系。到了近代，自科学进步，物质文明大发达，生活的内容也异常变动，从前所视为极齷齪的物质生活，在近代却当作生存上所万不可缺乏的部分。<sup>⑥</sup>

① 《赵次陇对育才馆员之训话》，《申报》1928年7月10日第9版。

② 《自由谈话会》，《申报》1914年1月13日第13版；《俭德会》，《申报》1914年8月6日第13版。

③ 春风：《谈吃》，《上海画报》1927年10月第4版。

④ 钱穆：《论语要略》，上海：商务印书馆，1933年，第119—120页。

⑤ 王向荣：《论语二十讲》上篇，上海：中华书局，1937年，第154、182页。

⑥ 知非：《近代文学上戏剧之位置》，《新青年》第6卷第1号，1919年1月。

此种眼光一经开启,后续源源不断。有人讨论经济政策时,提出“外来之物质有增进我人幸福之作用,维持我人生存之功能,免除痛苦之特效,所谓‘得之则生失之则死’,有不容我人不努力以寻求者”。哪怕是专注于精神生活的颜渊,“亦且不能不有藉于‘一箪食一瓢饮’之最低度的物质生活以灌溉其‘生命之花’而后乃得‘不改其乐’”。<sup>①</sup> 所论当然能是最基本的常识,甚至连抬杠也算不上,但口径和风向,已非昔日。甚至专门注解论语者,亦对箪食瓢饮不以为然:“自有孔颜之乐,又有周茂叔令人寻孔颜乐处,自是理学途中,遂有以学乐为事者,日日浴沂风雩,到处吟风弄月,其舍实求虚流弊,亦有不可胜言者。”<sup>②</sup>

还有更激烈的言论,矛头指向“孔颜乐处”。有人借评论杂志、谈论青年问题之机,激愤提出青年问题的解决绝不是靠“不痛不痒劝人在物质享乐上退退”和“硬认陋巷里的箪食瓢饮可以生出‘乐趣’的话所能成功”。<sup>③</sup> 还有人直指“‘箪食瓢饮、居陋巷而不改其乐’等都是历圣传下的教训,所以中国之怠惰邈邈是不以为耻的”。<sup>④</sup> 还有人虽然也承认箪食瓢饮等语虽然不无道理,但“实际上决不能促成物质之进化”,批评“古人思想不无消极”,认为“二十世纪,凡事必具科学化,始能满足衣食住之欲望”。<sup>⑤</sup>

的确,正是科学主义的浩荡潮流,让“孔颜乐处”备受冲击。在科玄论战中,张君劢强调人生观与科学不同,非科学所能范围。他指出“自孔孟以至宋元明之理学家,侧重内心生活之修养,其结果为精神文明。三百年来之欧洲,侧重以人力支配自然界,故其结果为物质文明”,试图为内在精神修养留一片天。丁文江则争锋相对表示,精神文明所谓注重“内心生活之修养”,之所以能哄动一般人,是因为“这种玄谈最合懒人的心理,一切都靠内心,可以否认事实,可以否认论理与分析”。“穆”更是攻入张君劢立论的内部,指出科学家作为人,自然也有人生观,并将其概括成尊重事实、平等观(对于外物)、条理密察三点。对于张君劢“提倡宋明理学来力挽颓风”,则据上述三点认为科学家具有理学家常用的人格评语,如襟宇阔大、心气和平、思理细密。言下之意,科学家并不缺乏张氏所提倡的人生观、内心修养等要素,无待乎在科学之外专门提倡。<sup>⑥</sup>

此类从大处着眼的计较实已深入中西文化不同性格和眼光的深处,“孔颜乐处”不过其中一处表现而已。金岳霖批评胡适《中国哲学史大纲》“于不知不觉间所流露出来的成见,是多数美国人的成见”,即“在工商实业那样发达的美国,竞争是生活的常态,多数人民不免以动作为生命,以变迁为进步,以一件事之完了为成功,而思想与汽车一样也就是后来居上”。他认为胡适有此成见,所以注重效果,视乐天安命的人为“一种达观的废物”。<sup>⑦</sup>

此外,“孔颜乐处”还遭遇追求平安喜乐的基督教的挑战。上海基督教文字布道会刊文认为,世上物质享受的一般人,都只能得“伪而浅、小的喜乐”,不值一提,因此专来谈“真而大者”。具体而言,孔子疏水曲肱、颜子箪瓢陋巷,均为“乐之真”,范文正的先忧后乐,为“乐之大”,两者

① 益增:《经济政策讨论(五续)——合作主义与中国》,《孤军》第2卷第8期,1924年12月。

② 郑浩:《论语集注述要》上册卷三,台北:力行书局,1933年,第16页。

③ 定大:《评两种杂志〈幻洲〉和〈一般〉》,《中国青年》第6卷第15期,1926年6月。

④ 应鹏:《艺术文化与都市》,《申报》1926年11月13日增刊第5版。

⑤ 张国权:《五洲训练班听讲记》,《申报》1929年5月10日第17版。

⑥ 张君劢:《人生观》;丁文江:《玄学与科学——评张君劢的人生观》;穆:《旁观者言》,见张君劢、丁文江等著:《科学与人生观》,长沙:岳麓书社,2011年,第1—2、24、244—246页。

⑦ 金岳霖:《冯友兰中国哲学史审查报告》,见胡伟希编校:《中国现代学术经典·金岳霖卷》下册,石家庄:河北教育出版社,1996年,第1174—1175页。



均不易得，甚至空谈无补，虽然真而大，但不切实——程子教人寻孔颜乐处，寻得着的并无几人；范文正的先忧后乐，是政治家的抱负，普通人无从说起。“切实的喜乐，不是感情的喜乐，不是知识的喜乐，更不是环境愉快的喜乐，乃是性灵中的喜乐。不是努力寻求的喜乐，不是偶然遇合的喜乐，乃是真神赐予的喜乐”。<sup>①</sup>更有意思的是，有时表彰箪食瓢饮、不改其乐，竟将其原因归根于外来宗教。1942年8月，震旦大学校长胡文耀受洗时，陈述皈依天主的动机，其一就是受孔子学说的引动，悟出能够不改其乐，能够新民和止于至善，全是因为“信托了天主，天主是全智全能全才，万物主宰，灵魂得着了归托，内心不疚，神明安宁，自可不忧不惧，无人而不自得了”。<sup>②</sup>“孔颜乐处”在生于忧患（多自外来）的近代中国遇到的种种窘境，此亦别具意义的一幕。

### 三、江山如故：柔弱胜刚强

在儒学已成明日黄花的近代中国，孔孟以及宋儒的诸多立意遭到质疑乃至摒弃，原本不足为奇，有关政治制度和人伦关系的主张更是毕竟东流去。然而“孔颜乐处”一类更加侧重个人内心修养的思想资源，反而命运有所不同，在低沉中依然保持着韧劲。

首先是以“孔颜乐处”矫正科学主义泛滥、物质追求过甚的流弊。1922年3月，有人提出“今日而欲救拜金主义之流毒，当持良心黄金之说以救之，良心中有自然之黄金”。他比照孟子“良贵”说提出“良富”说：“佛氏有言知足之人，虽处地上，犹然安乐；孔氏有言，饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣，其即良富之谓欤。”<sup>③</sup>1925年10月，再次论道“宋儒教人寻孔颜乐处，实即《论语》乐在其中、不改其乐之乐也。其一为疏水曲肱之乐，其一为箪食瓢饮之乐，盖以乐道安贫，为难能可贵之事，欲使营营利禄之徒以此为服清凉散耳”。同时指出佛教天堂与耶教天国的至乐之境为“虚构之理想”，而孔颜之乐为“眼前之事实”。“试观于素位而行、无人不自得之学说，视富贵贫贱夷狄患难无一而非乐境。其种种修养之方法，但乐道二字足以赅之，则何必远求之天堂天国哉，而亦何在而非天堂天国哉”。<sup>④</sup>有人探讨“合理的观念”，针对“今日更输入西洋之拜金恶风，昔日之以为非者，今日则以为是，利之所在，无不可为，遂造成此畸形之社会与危迫之时局”，重提箪食瓢饮，试图矫正人类重富轻贫的劣根性。<sup>⑤</sup>

“孔颜乐处”在近代更为积极的表现，则是面向生活、提振精神，这一点在抗战时期尤其显著。张东荪曾被日本宪兵队逮捕，在其出狱不久后的《思想与社会》中“理学思想”一章的最后，讲“此种思想之与文化之关系，即其在实际社会上之影响与功能”，从“这种思想对于个人处世做人之益处”讲起，征引箪食瓢饮和乐以忘忧等条为证，强调“这种人生是其心常活泼泼地，凡事当下合理不必造作，不能增一分不能减一分，恰如天理之分。所谓心安理得即是此义”。他还认为，儒家修养对于现代学子很有益处：“宋明理学上的做人法在于拈得一个‘乐’字。王阳明的诗有云：‘道在险夷随处乐，心忘鱼鸟自流形。’惟乐，故能一任自然。自然，即非勉强之谓。惟自然，故可以无怨尤，‘在家无怨，在邦无怨’，凡事如行有不得则自反，‘反身而诚，乐莫大焉’。今

① 《喜乐（二）》，《申报》1939年7月19日第14版“自由谈”。

② 溪南：《胡校长受洗记》，《申报》1942年8月29日第5版。

③ 觉：《拜金主义之流毒》，《申报》1922年3月20日第17版“常评”。

④ 觉：《寻乐（人生观）》，《申报》1925年10月27日第11版“常识”。

⑤ 聂曾纪芬：《合理的观念》，《申报》1934年1月18日第16版。

之青年凡事逐外与人竞比,其结果徒增自己的苦痛。”<sup>①</sup>袁定安在其《论语与做人》中,亦以乐以忘忧为例说明孔子积极的人生观,以疏食箪食来强调乐道之乐,归于道德的纲领。<sup>②</sup> 中央政治学校国文教材编纂室主编的《论语会笺》亦在相关条目下呼吁安命乐天,不怨不尤,养浩然之气。<sup>③</sup>

更有付诸行动,试图见诸实效者。1942年,西南联大教授罗庸在昆明广播演讲《儒家的根本精神》,提出“中国民族的根本精神,便是儒家的根本精神”,即“仁”,而“颜渊在孔门是最纯粹的”,因为他心不外驰。又认为孔颜乐处在于无忧无惧,知命乐天,到了这样一个境界,就能达到圣人的从容中道。儒家的根本精神在此,让民族得以养成一种大国民的风度,如寡欲知足、自强不息、爱人如己、敏事慎言。最后更高呼“我民族所以出生入死,百折不回,屹然立于不败之地,全靠了这一副哲人精神为其自信力。发扬这一种精神,便成为全人类共同的信念,是我民族的责任,应该当仁不让的”。<sup>④</sup> 沈恩孚在沦陷的上海,创办融五讲经社与孔圣会,“聚合同志,以道义相磨励,矢远耻辱,守己待时”。<sup>⑤</sup> 沈觉灵在该社第69期讲会中宣讲“论语管窥”,从箪食瓢饮、疏食曲肱讲到“可知孔颜乐处,只在安贫乐道而已”。<sup>⑥</sup>

最为根本的是,“孔颜乐处”以其颇为鲜明的民族性格,在中西文化冲突、传统文化居于下风的大背景下,激发国人发扬固有文化的意志。清末中举、留学日本、归国后致力办学的齐树楷自陈,其讲《论语》面临不合时宜以及孔学“不究竟”的质疑和责难。他在解箪食瓢饮时回应道:

西国人敬富而薄贫,其国既强,又谁以空谈之空理,与人抵抗。富者且挟快乐主义、功利主义之学说,乘势而驾辩,宴人子何能当之,则盍于欧战后一游其国,奢华扫地,华屋丘墟,至以中国学说为续命汤、救生船,出其悲惨之众声,为如斯之呼吁。且将代吾国人而欢呼曰,贤哉,箪瓢陋巷之大贤,真千万人托命之神圣也,而吾国安贫之大义明矣。

解疏食饮水则云:

此吾中国至精至纯至高至大之学术所在,已印于人心而成为风俗,虽间有人为鄙倍之学说所染,而群众所向往悦服,仍在此而不彼。此人心风俗之本,国家致治之基,人人最应保存至粹精,而不可一日亡者也……富贵者,本于性,成于俗,积为势,流俗人滔滔逐之,如江河之日下而不可挽,自我夫子约乐衡以仁,富贵贫贱衷以道,疏水不改其乐,富贵必绳以义,而人知富乎财者贫于仁,贵乎势者贱乎德……吾国曷为以是为学术耶,恐人之争也。争夺相杀谓之人患,故讲让,如艳富贵则谁不乐居,又何能让,故乐苦。而普通则励俭,盖通乎人生之本,人性之原,固非区区以贫贱骄人,谓隐逸鸣高之辈,所引为同调也。<sup>⑦</sup>

齐氏所面临的责难,显然有近代科学主义大张的背景或曰偏见,而他的辩解,不仅仅是就贫富立论,而是紧扣时势,在中西文化对比的角度深入挖掘固有文化的积极价值,申述其必要性。

20世纪30年代何键主政湖南期间,通过扶植机构、亲自演讲、培育人才等方式大力提倡国

① 张东荪著,左玉河整理:《思想与社会》,长沙:岳麓书社,2010年,第196—197、295—296页。

② 袁定安:《论语与做人》,上海:世界书局,1943年,第9、24页。

③ 徐英:《论语会笺》,南京:正中书局,1943年,第74、91页。

④ 罗庸:《鸭池十讲》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第8—10页。

⑤ 沈有圭、沈有琪:《跋》,见沈恩孚著,薛冰整理:《沈信卿先生文集》,南京:凤凰出版社,2015年,第603页。

⑥ 《融五社讲经志》,《中报》1942年10月23日第4版。

⑦ 齐树楷:《论语大义》,民国十三年铅印本(四存学校排印),第57、69—70页。

学，一时如火如荼。标榜“研取中国固有文化之精神，以定国是而挽世运”的《国光杂志》中，有许多借“孔颜乐处”张扬固有文化价值的论述。“博言”认为政治、经济虽为当世要务，但《书》《经》《春秋》《大学》等“圣经何尝外此，特人必有廉洁之操，高尚之人格，始真能为国民谋福利。圣贤之教，先德行而后事业。不似今人之轻视人格，专尚智能也”。<sup>①</sup>张树璜则将“轻物质”视为保全人格的要素之一。<sup>②</sup>何键在船山学社演讲，以箪食瓢饮为例，强调人能弘道、非道弘人，呼吁勿为物欲所蔽。<sup>③</sup>“浴沂”提倡人格教育救国，理由是“疏食布衣”等淳朴高尚的德性“实为古人一派相承的人格教育精神”，“宜发扬此种固有之精神方得救国”，不能“厌旧喜新，数典忘祖，一味奴隶纷华美丽之物质文明，自行戕贼其组成民族之习俗”。<sup>④</sup>还有人上书何键，赞赏“我国民族一向涵濡于伦理本位文化中，行兼忠恕，德并仁义，以待人只能否尽己，为此心安乐之机。故或衣食不给，而常不改其乐”，批评“一尚远西之化，崇拜物质，共弃理性之淳和，专求理智之机巧”。<sup>⑤</sup>

当然，固有文化的提倡不可避免要面对新文化运动造就出的眼光与风气。在某种程度上可视为与新文化运动相对的新生活运动中，孔祥熙鉴于“国人突失自信，安危之见解殊途，取舍之观念不一，醉心近代学说者，每多好奇立异甚至倡为推翻孔道之论，根本既摇，世风渐下”，号召学习先贤日常生活，“物质则衣食居行，已足以树新生活标准”，并重点解说箪食瓢饮。<sup>⑥</sup>还有人专论“孔颜乐处是什么”，不得不回应新文化运动以来反孔、反礼教的影响，特别辩驳孔颜并不迂腐，而“是真摯的，是热烈的，是活泼的，是高旷的，是纯洁的”，人们对孔子的误解，都是受了程朱的害，不为朱注所误，才能真正理解孔子，理解孔颜乐处的真意义——“一是自由，二是调和”，“这调和的自由，却需要精神脱离了物质的束缚，才能得到”。<sup>⑦</sup>

抗战胜利后，太室老人洪崖氏在陈希为编辑《汇选论语读本》序中说，虽然学校废经已久，圣经贤传之言，未免有与时代潮流不相合者，但“可作人生立身处世之南针，有益于国民道德之修养”也不少。陈希为本是基督徒，且服膺孔孟之道，在镇江云台山创办儒门慈幼院，该读本即为该院教学之用。潘极诚则在序中说，“在新学制科学争进之时”精通《论语》者盖寡，于是只好“约取原书，择其与现代社会相合，有俾于国民生活者，酌定大纲，分类隶属，并随文付以简当之注解”，“不妨学校之课程，二得弘扬孔道之真谛”。编者本人也在导言中说“本编以补助国民道德之修养为主旨，意在养成模范国民”，箪食瓢饮被提到了君子小人之别的高度。<sup>⑧</sup>更有人旗帜鲜明主张重整道德，发扬固有文化，称“西方即以物质为主，侧重功利”，所以才有“物竞天择，弱肉强食”等学说鼓励竞争。但“世界物资有限，人类之欲望无穷，一有不满，则人与人争，国与国争，争之不已，人类之劫大矣”，十分需要“以道德为主，行仁履义，只求精神满足”的箪食瓢饮挽救之。<sup>⑨</sup>这些都是从大处着眼，试图在固有文化日益衰落的情势下，重建其价值与意义，“孔颜乐处”虽安宁、柔弱、退守，却成为重要的思想资源。

① 博言：《吾人赞成读经之理由》，《国光杂志》第1期，1935年5月。

② 张树璜：《中国文化建设问题（续）》，《国光杂志》第2期，1935年5月。

③ 何键：《人能弘道非道弘人》，《国光杂志》第2期，1935年5月16日。

④ 浴沂：《人格教育救国论》，《国光杂志》第10期，1935年10月。

⑤ 胡时三：《上何主席书》，《国光杂志》第12期，1935年12月。

⑥ 孔祥熙：《孔子日常生活与礼仪廉耻之诠释》，《申报》1935年8月27日第9版。

⑦ 一得：《“孔颜乐处”是什么？》，《真快乐》1940年第2期。

⑧ 陈希为编：《汇选论语读本》，民国间排印本影印，第1—2、4、8—9页。

⑨ 樊光：《重整道德与发扬我国文化》，《申报》1948年6月20日第2版。

## 结 语

深受宋儒推崇的“孔颜乐处”，重心在乐于一种安宁、平和、自洽的状态。但此乐并不是没由头的，也不是自然存在的，而是需要一番曲折和奋斗，甚至需要经历、忍受和超越相当的不乐，才可能达到。<sup>①</sup>这就涉及“求仁”“向学”的功夫，需要有不为外在环境所困、一直保持内在精神的觉悟。这一点，近代以来，余韵不绝。另一方面，“孔颜乐处”又相对比较内向、比较个人、比较温和退守，在外部压力日益增大、内部矛盾日益突出的近代中国，就难免稍显疏离迂阔，不切于用。在崇尚科学、追求物质进步的大潮下，更是受到批评，被指责为静默和不思进取。但内忧外患的环境，同时也能激励人心去发掘内在的力量，于是“孔颜乐处”又被赋予强健个体乃至重整秩序的意义。这一点在抗战期间尤其可见，使得“孔颜乐处”呈现出柔弱胜刚强的韧劲。

“孔颜乐处”以柔克刚的深层意蕴还不止于此。近代高扬孔学的，要么如康有为一类托古改制，借尸还魂，重在制度建设，要么如张之洞、严复、陈寅恪、梁漱溟一类强调纲纪和文化理念（当然他们之间有很大的不同），宋儒高扬的“孔颜乐处”虽有流风余韵，总体上受到的关注较少。提倡儒学者固然不够重视，在五四新文化浪潮中受到的冲击亦较少。近代有关“孔颜乐处”的阐释，无论是社会舆论，还是官员宣讲，或者是学者的注疏与建言献策，都不是专门的深度学术研究，也并非致力于政治建设的着力激扬，而更多是一般文化意义上的发挥与呼吁，所体现的是读书人对于传统文化和人生日常的思考。这些思考虽不精深，也不系统，却真实而顽强地存在，影响着个人乃至民族的生存态度与审美意趣。它们常常是在论述其他问题时顺带提及，又恰恰说明“孔颜乐处”作为一种思想资源的渗透力。

诚如论者所言，失去建制的儒学在近代已成游魂，<sup>②</sup>然而其“内圣”的一面却具有超越时空的价值。尽管曾经一路向西，中国之为中国在精神深处还是难以撼动的事实。儒学尤其是其中类似“孔颜乐处”这般直指人心、贴近生活的命题，不仅在国人的意识中挥之不去，甚至可能正是由于失去了制度化的安排，反而得以超越某些束缚，在一个与其原本语境异质的现代中国，提供具有一定距离感和反观性的启发，成为一种虽然低昂但依然刚强的价值存在。更进一步，甚至昭示着一百多年前张之洞所提出的“中学治身心，西学应世事”的无限可能，以及中学如何致用的深远命题。就此而论，“孔颜乐处”在西潮和物欲的世界面前，就不仅仅是“知其无可奈何，而安之若命”，而能积极有所作为，焕发新的力量。

（责任编辑：元 膺）

① 有学者指出：“孔子一生，内有精神心智之郁结愤闷，外有时势际遇之忧患局限，论学乐境乃由重重艰难、忧患中透显。”见欧阳丽雯、李旭：《孔门乐境的内在张力及其融释——〈论语〉首章义疏》，《国际儒学(中英文)》2022年第2期。

② 余英时：《现代儒学的困境》，见氏著：《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，2010年，第184—188页。

# “孔颜乐处”与中国哲学主体性的建构

——以李泽厚“中国哲学登场”二论为线索

王江涛

**摘要:**围绕“中国哲学”主体性的问题,通常有三种建构方案:第一种是以“哲学”反思“中国”的道路;第二种提倡在反思“中国”之前先行反思“哲学”;第三种则倾向于从哲学自身的发展逻辑反过来看中国思想的贡献。李泽厚是第三种方案的代表,他在后海德格尔时代看到了中国哲学登场的契机,提出了以乐感文化为主要内容的情本体理论,以解决海德格尔哲学所造成的虚无主义危机。乐感文化深入分析了“孔颜乐处”的源初经验,指出了宋儒诠释“孔颜乐处”的偏狭,丰富了“孔颜乐处”命题的内涵。然而,由于他未能彻底摆脱海德格尔的影响,最终错失了更公允地探本中国哲学出发点的时机。

**关键词:**中国哲学; 孔颜乐处; 李泽厚; 乐感文化; 情本体

**作者简介:**王江涛,华东政法大学马克思主义学院(上海 201620)

中国哲学是近代西学东渐的产物。如何理解中国哲学的主体性,一直是无数哲学工作者争论不休的议题。<sup>①</sup>其中,李泽厚先生从孔颜乐处的源初经验出发,在20世纪80年代提出了“乐感文化”“情本体”等一系列概念。这些概念虽说反响不够热烈,但对于检讨中国哲学的历史与展望中国哲学的未来,具有十分重要的指引作用。

李泽厚在改革开放初期经历过各种西学思潮的兴替。马克思、康德、海德格尔都曾在他的思想中打下过精神烙印,他述评康德的《批判哲学的批判》也一时洛阳纸贵。虽然李泽厚师法西方哲学,但他的西学研究理应被看作当代中国哲学的组成部分,正如不少学者指出的那样,李泽厚以康德述评为起点,“在‘主体性哲学’上的不断探索和建设,对包括儒学在内的中国古典思想的阐释上贡献良多”,而且“对中国哲学的当代建构提出了重要的意见和主张”。<sup>②</sup>李泽厚意识到,在哲学走向终结的历史时刻,中国哲学似乎迎来了构建自身主体性的难得契机。2010年,《该中国哲学登场了吗?》出版;2011年,《中国哲学如何登场?》出版。从书名即不难看出,李泽厚对中国哲学“登场”的呼吁有多么急切。

① 相关争论参见李泽厚:《中国哲学登场》,北京:中华书局,2014年;丁耘:《道体学引论》,上海:华东师范大学出版社,2019年,第1—7页;赵汀阳:《中国哲学的身份疑案》,《哲学研究》2020年第7期等。

② 丁耘:《儒家与启蒙》,北京:三联书店,2020年,第22页;陈来:《仁学本体论》,北京:三联书店,2014年,第389页。

## 一、中国哲学登场的逻辑

1874年,日本思想家西周在《百一新论》中首次用汉语“哲学”译哲学,但仅指一种特殊的西洋思想,不仅不包括东洋诸学问,也不包括发端于西洋的自然科学。<sup>①</sup> 1903年,王国维在《哲学辨惑》一文中提出了“中国哲学”的概念,他强调哲学非无益之学,实乃中国固有之学,“然吾国大书大率繁散而无纪,残缺而不完,虽有真理,不易寻绎,以视西洋哲学之系统灿然,步伐严整者,其形式上孰优孰劣,固自不可掩也……欲通中国哲学,又非通西洋之哲学不易明也”。<sup>②</sup> 王国维率先接受了“哲学”的普遍性,以此作为整理和研究中国传统思想的依据。这一思路为新文化运动以来“中国哲学”的课程化和学科化奠定了思想基础。例如,蔡元培为胡适《中国哲学史大纲》(1919)作序:“中国古代学术从没有编成系统的纪载……我们要编成系统,古人的著作没有可依傍的,不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人,不能构成适当的形式。”<sup>③</sup> 冯友兰在《中国哲学史》(1931)绪论里也开宗明义:“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之。在做此工作之先,吾人须先明在西洋哲学一名词之意义。”<sup>④</sup>

百年以来,无论是“中国”抑或“哲学”,其形态都发生了巨大的变化。从二者的关系着眼,当今“中国哲学”的研究进路大体有三:第一,以“哲学”反思“中国”;第二,在反思“中国”之前先行反思“哲学”;第三,以“中国”促进、推动“哲学”发展。

胡适、冯友兰开创的中国哲学传统属于第一条进路,牟宗三是其杰出的后继者。胡适和冯友兰的中国哲学史,是依据实用主义和新实在论格义中国传统思想的结果。牟宗三则自觉运用康德的哲学概念解释中国传统思想,并将此进路推到极致:

然无论是讲实体,或是讲存有,或是讲本体,皆无一有“性体”之观念,皆无一能扣紧儒者之作为道德实践之根据、能起道德之创造之“性体”制观念而言实体、存有或本体皆只是一说明现象之哲学(形上学)概念,而不能与道德实践使人成一道德的存在生关系者。故一方道德与宗教不能一,一方道德与形上学不能一,而无一能开出一即涵宗教境界之“道德的形上学”。其中唯一例外者是康德。<sup>⑤</sup>

此段文字表明,牟宗三虽用心体与性体两个非西方哲学的概念,但这一对概念仍旧以康德哲学为底色。“依据康德之意志自由、物自身,以及道德与自然界之合一,而规定出一个‘道德的形上学’,使宋、明儒六百年所讲者有一今语学术上更为清楚而确定之定位”。<sup>⑥</sup> 然而,康德的物自

① 一说是在1870年《百学连环》讲稿中就已使用“哲学”之译名。参见景海峰:《从“哲学”到“中国哲学”》,《江汉论坛》2003年第7期。桑兵指出,“‘哲学’一词虽由西周发明,原来限指与东方儒学相对的西方哲学,而且所用译名有‘希哲学’‘理学’‘穷理学’‘希贤学’‘天道’‘圣学’以及音译的‘斐鲁苏非’等等。《哲学字汇》的编辑出版,不仅确定了‘哲学’作为philosophy的专有翻译名词,而且经过几度调整增补,逐渐形成了一整套固定系统的专业术语”。见桑兵:《近代“中国哲学”发源》,《学术研究》2010年第11期。

② 王国维:《哲学辨惑》,《教育世界》第55号,1903年7月。

③ 胡适:《中国哲学史大纲》,北京:东方出版社,1996年,第1页。

④ 冯友兰:《中国哲学史》(上),上海:华东师范大学出版社,2011年,第1页。

⑤ 牟宗三:《心体与性体》,北京:东方出版社,1996年,第33页。

⑥ 牟宗三:《心体与性体》,第9页。

体学说并不致力于“道德与自然界之合一”，牟宗三寄希望于此汇通中西，再造中国哲学，无异于重走胡、冯的老路。

第二条进路是对前一进路的拨乱反正。由于缺乏对“哲学”本身的反思，故而对于应选择哪些传统文献，以及选择哪一种哲学理论来解释这些文献，始终未能达成共识。既然前路不通，便需要在“把中国思想问题化之前，也应尝试着将哲学问题化”。毕竟，“哲学不是一个现成地摆在那里的标准”。丁耘是此进路的典范，《道体学引论》毅然接过牟宗三的问题意识，力图“在哲学思潮不断兴衰的历史中，找到那个通常据以判决中国思想的哲学观，并将之变成追问的对象”。<sup>①</sup>陈来在《仁学本体论》中也指出，“把是系动词带来的西方特殊问题当做哲学最基本的问题，这至少对中国哲学来说，是迷失了方向”。<sup>②</sup>只有完成清算哲学的工作，回归经学，中国哲学才能在真实的开端处站得住脚。

第三条进路以李泽厚为代表，在时间上甚至略早于第二条进路，但在方法上，主要着眼于哲学本身的发展。在李泽厚看来，自黑格尔以降，道术为天下裂，从费尔巴哈到马克思，从尼采到海德格尔，从福柯到德里达，哲学日益从追求理性、本质与确定性，转而追求非理性、反本质与不确定性，哲学似乎真的到了走向终结的危险时刻。李泽厚在晚近的访谈中引述过靳希平和韩潮两位海德格尔专家对海德格尔的保留态度，然后呼吁：

海德格尔之后，该是中国哲学登场出手的时候了……应由孔子即中国传统来消化海德格尔……让哲学主题回到日常生活中来吧。以眷恋、珍惜、感伤、了悟来替代那空洞而不可解决的“畏”和“烦”，来替代由它而激发出的后现代的“碎片”“当下”。<sup>③</sup>

所谓“登场”，在逻辑上有三点值得注意。其一，“登场逻辑”有一个大的历史背景——改革开放取得了举世瞩目的成就，中国由此从富强走向了文雅。这一阶段对“中国哲学”的理解也呈现出新的特征，启蒙与救亡的复调关系也发生了相应的变化：“国家的富强（现代化）虽然仍是中国人的首要课题”，但启蒙逐渐成为时代的主旋律，“在今天比近代任何时期，便更加紧要”。<sup>④</sup>相应地，救亡中国哲学，为其合法性乃至身份进行辩护，这种心态也需让位于以“世界哲学为思考基点”的启蒙心态。在这个意义上，中国哲学应从中国传统思想的蓄水池中汲取资源，帮助哲学重新定位未来的道路。<sup>⑤</sup>

其二，用以孔子为核心的中国思想消化后海德格尔时代的西方哲学，此举看似以理化佛学的现代翻版，实则更是以更高明的策略回应合法性问题。假如真像李泽厚所言，合法性问题是启蒙在为救亡“补课”，那么，一旦消化成功，中国哲学的主体性便不言而喻，合法性危机也就不攻自破了。

其三，让哲学回归日常生活，不仅仅意味着回到孔子，也意味着回到哲学的本真状态。因为，人的生活本来就是哲学最直接的思考对象。泰勒斯虽被亚里士多德奉为哲学史的开端，但天天在市场上、体育馆里与人们生活在一起的苏格拉底才是哲学真正的象征。哲学的学科化导致现

① 丁耘：《道体学引论》，第4页。

② 陈来：《仁学本体论》，第3—4页。

③ 李泽厚：《中国哲学登场》，第9页。

④ 李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，见氏著：《中国思想史论》，合肥：安徽文艺出版社，1999年，第862页。

⑤ 陈来：《仁学本体论》，第502页。

代哲学无力应对整全的生活,“面向事情本身”的现象学运动至多能返回抽象的“意向性”或抽象的“共在性”,而无论是前者还是后者,都不等于生活的整全。想要恢复哲学的整全视野,首先需要直面生活世界本身,更需要从源头审查哲学与日常生活的关系。如此看来,第三条进路与第二条进路亦有异曲同工之处。

## 二、情本体:以海德格尔为问题意识的“登场”逻辑

直面生活世界本身,由此构成了李泽厚构建情本体哲学体系的出发点。事实上,李泽厚自己也提到,自黑格尔以来,哲学经历了一个从理念到生活的转向。从马克思、海德格尔再到杜威,他们都赋予了生活世界更为根本的地位。<sup>①</sup> 不过,就算都强调返回生活世界,其取向也各有所偏:马克思偏重感性生活的物质生产,杜威执著回归日常生活,海德格尔则强调向死而生的生存状态。李泽厚承认,情本体是针对海德格尔而发,“没有海德格尔,没有现在这种世界性的难题,也不会有情本体”。<sup>②</sup> 个中缘由,不难理解:由他本人一手推动的康德热在90年代退潮以后,海德格尔是唯一能引发学界持久兴趣的思想家,至今仍方兴未艾。自张祥龙著《海德格尔思想与中国天道》以来,二者的会通成为“在基源性与整体性上重建中国哲学话语体系的一种自觉尝试”。<sup>③</sup> 可以说,对中国哲学的任何实质性推进,都绕不开海德格尔。

李泽厚对海德格尔的认知,主要以《存在与时间》为文本依据。《存在与时间》的意图本是通过追问此在,崭露用以解释存在的视野,从此在的时间性和世界性来领会本己的存在。<sup>④</sup> 但在李泽厚眼里,海氏哲学化繁为简一言以蔽之,即“心理成本体”。至于海德格尔后期放弃从此在出发检讨存在,不肯再续写《存在与时间》,默认此书是一个失败的尝试,所有这些,通通不在李泽厚考虑的视野范围内。

个体的死亡是真正切身的无可替代的本真,只有对死亡自我警觉,才会让你时刻把握怎样生,才会有生的激情,才会突显出自我选择、自我决断的重要。<sup>⑤</sup>

一向看重个体性的李泽厚,读出了时间性对于此在的决定性意义:人的一生就是不断走向死亡的过程。只有意识到人的一生活终有一死,向死而生的过程同时也是丧失此在的过程,人的生存、生活、生命才具有本真意义,否则,再精彩的人生也是非本真的。人的非本真状态集中体现在日常生活的沉沦状态之中,具体表现为“畏”与“烦”的心理状态。可见,心理成本体的实质,在于把特定的心理情感看作人生在世的常态。换言之,如何克服人生在世的“畏”“烦”等心理情感所造成的虚无主义,以及如何为“自我选择”“自我决断”提供实质性的理据,才是情本体得以成立的真正出发点。

以情感为本体,贯穿了李泽厚改革开放以后的哲学思考。《华夏美学》(1988)引用“丧与其易也,宁戚”,强调内在情感比外在仪式更重要。同样是直面死亡,悲、哀比畏、烦更具认知性,

① 李泽厚:《中国哲学登场》,第6—7页。

② 李泽厚:《中国哲学登场》,第85页。

③ 李猛等:《新中国的形而上学》,《开放时代》2021年第5期。

④ 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,2006年,第18—19页。

⑤ 李泽厚:《中国哲学登场》,第247页。



“有某种对人生的知性观照在内,然而它却仍然是情感性的。它既是对本体存在的探寻,又是对它的感受”。<sup>①</sup>这一说法可看作情本体的最初表达。《美学四讲》(1989)在对“人不是工具、手段,人是目的自身”的强调中,在“回到人本身,回到人的个体、感性和偶然”的呼吁中,在结尾处正式提出了“情感本体”的概念。<sup>②</sup>从此,“情感本体”成为《论语今读》(1994)、《历史本体论》(2001)、《论实用理性与乐感文化》(2004)等重要著作的主要分析框架。

概而言之,所谓“情本体”或“情感本体”,亦称“心理本体”,以“情”为人生的最终实在、根本。我们知道,海德格尔批评理性主义传统遗忘存在,主要指遗忘了此在的时间性,而实际生存状况中的理性,是受“向死而生”的心理状态驱使的谋划与决断,是受情感驱动的理性。换言之,情感才是支配行动的主要力量。情本体一方面肯定了海德格尔对人的现实生存经验的重视,另一方面,又对海德格尔“烦”“畏”等生存论解释感到不满,认为海氏对现实性的理解过于空洞,需要用真情实感填充之。李泽厚的填充分成两部分,一部分是工具本体,指在使用、制造工具的过程中丰富人的生产、生活与生命。逻各斯(理性、语言)不是第一位的,第一位的是人的生活经验。人在生产实践的技艺中建立了“度”的观念,“度”使事物恰到好处,趋于合理,理性是在“度”及其合理性中才逐渐生成的。此一填充,是用马克思的人之社会存在属性去矫正海德格尔的此在之世界性。

然而,工具本体建构起来的社会体制结构无法决定一切。二战后的现代化进程表明,上层建筑对于经济基础有相对独立性。同理,文化心理结构相对于社会体制结构也有其相对独立性,而且前者能比后者更有力地作用于人们的观念意识、思想情感、人生观和宇宙观。因此,需要填充的另一部分是心理本体,即情本体,以乐感文化为主要内容。以情为本,不等于确认情感之于理性的主导地位,而是协调理欲关系的一种情理结构。人情虽弗学而能,但绝不等同于动物的自然本能。李泽厚区分了感觉(feeling)和情绪(emotion)两种不同层次的情:前者是人对外界刺激的感官反应,缺乏理性的参与,算不得情理结构;后者尽管也是一种感官反应,但是由理性或思想引起的。可以说,是否包含思想,是判别“情”的主要依据。而“畏”与“乐”,虽然都具有本体论的意义,但海氏之“畏”源自畏死,无论对死亡的体认能给人造就多大的觉悟,它本身不过源自一种动物性情感。难道“乐”不是一种趋乐避害的动物式本能吗?

不是。因为李氏之“乐感”,并非发端于动物本能,而是自觉继承了“孔颜乐处”的思想传统,力图呈现出一种以情入理且以情入礼的复杂心理情感。它不仅有思想的成分,更是对此在时间性留下的空白,予以最为深刻的回应。

### 三、孔颜乐处:乐感文化的源初经验展开

“乐感文化”(The Culture of Optimism)不同于基督教的“罪感文化”(The Guilty Culture)和日本的“耻感文化”(The Shame Culture),是一个以儒家文化为骨干的比较文化概念。<sup>③</sup>根据美国人类学家本尼迪克特(Ruth Benedict)在《菊与刀》中提出的区分,“罪感文化”和“耻感文化”的区

① 李泽厚:《美学三书》,合肥:安徽文艺出版社,1999年,第344—345页。

② 李泽厚:《美学三书》,第595页。

③ 本尼迪克特:《菊与刀》,北京:商务印书馆,1996年,第154页。

别在于形成道德的驱动力不同,“耻感文化”强调道德的内在性,而“罪感文化”则依赖于外在规范的约束。罪感与耻感,皆属于上述之高层次情感,是生成道德经验的主要动机。乐感同样跟人的道德情感有关,有人认为,乐感文化提倡一种实践理性,“引导着中国人去过一种充满内心喜乐的生活”。<sup>①</sup>

据李泽厚本人考证,首先,乐本字,原意大概是谷物成熟结穗,与人对农作物的收获和喜庆相关,然后引申为喜悦感奋的心理情感。<sup>②</sup>故而乐感文化之乐,既表示礼乐(yuè),又指苦乐(lè),一字多义。其次,礼乐之乐与苦乐之乐在义理上不可分割。《礼记·乐记》曰“乐者乐也。君子乐得其道,小人乐得其欲”,“乐者乐也,人情之所不能免也”;《史记·乐书》曰“乐者,圣人之所以乐也”。<sup>③</sup>音乐不仅能激发快乐,也能节制快乐。最后,尽管乐有二义,但仍偏重情感一面,因为“孔颜乐处”才是乐感文化回应海氏“畏”“烦”,填充此在在世生存的核心要素。

“孔颜乐处”,本指孔子及其弟子颜回安贫乐道的精神境界,出自《论语》二章:

子曰:“贤哉,回也!一箪食,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》)

子曰:“饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”(《论语·述而》)

后来,宋儒将其提炼成一个理学命题:“昔受学于周茂叔,每令寻颜子、仲尼乐处,所乐何事。”<sup>④</sup>随着理学的发展,“寻孔颜乐处”逐渐在境界论、功夫论、本体论等方面展开,进而规定了为学的目的、方法以及对象。另一方面,宋儒围绕这一“乐”字做文章,与佛教的兴起与挑战不无关联。佛教从众生皆苦的“在世状态”出发,强调以苦为乐,寻求出世之解脱。历史证明,这套直指人心的教义在民间非常受欢迎,尤其是在动荡的乱世。宋儒要想回应佛教的挑战,就必须在人心的战场上与佛教展开较量。这也是“孔颜乐处”在理学中地位如此之高的直接原因。

由此可见,李泽厚以“乐”化“畏”,与宋儒以“乐”化“苦”的思路若合符节。问题在于,无论是“苦”或“畏”,皆乃感性范畴的心理情绪,可为人直接感知,它们何以可能被同属感性范畴的“乐”所克服,而不至于反过来压制“乐”呢?乐于富贵与苦于贫贱,难道不是一体两面的心理感受吗?欲回答此问题,须借助李泽厚的《论语》解读,观察他如何讨论“孔颜乐处”二章,分析他如何看待周敦颐“所乐何事”之问。

李泽厚在《论语今读》中解读此二章时,有三个特点值得注意:第一,未循理学脉络,将“乐”解释为“乐道”,这表明他不愿把“乐”道德化或形而上学化。第二,他在解读“回也不改其乐”时,突出“乐”的对立面“忧”,并径自将“忧”等同于海氏的“烦”;在解读“乐亦在其中矣”时,强调“亦在其中”的天人之乐,同时也不贬低“在别处”的世俗之乐。从上一点对“乐道”保持沉默的倾向来看,李泽厚解释“孔颜乐处”的任务在于“既承认有此具有神秘性、宗教性的高峰体验和心理状态或人生境界,但又不必与世俗情感截然对立和绝对区分”。<sup>⑤</sup>第三,佛教,尤其是禅宗,对

① 郭齐勇:《中国思想的创造性转化》,上海:上海教育出版社,2018年,第96页。

② 李泽厚:《美学三书》,第233页。

③ 孙希旦:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年,第1005、1032页;司马迁:《史记》,长沙:岳麓书社,2012年,第318页。

④ 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第17页。

⑤ 李泽厚:《论语今读》,北京:三联书店,2008年,第180、184、219页。

待道讲究的是明心见性的顿悟。宋儒辟佛，用功夫矫正顿悟，本立意高远，“但程朱以及整个宋明理学的主要倾向是将情性对立，灭情存性，此性也空洞无物矣，这明显来自释氏”。<sup>①</sup>情本体反对将“乐道”形而上学化，反对割裂情理的“存天理灭人欲”，主张回归不离感性又超越感性的情理结构。换言之，相比宋儒对“孔颜乐处”的抽象诠释，李泽厚更加看重《论语》中描绘孔颜乐处的源初经验。

如果说宋儒对“孔颜乐处”命题的展开是在理学—佛学交锋语境下对抗“众生皆苦”的论战产物，刻意强调其与苦相对的乐，难免失于片面，那么，李泽厚准确地洞悉宋儒解释的历史必然性后，自然会顺理成章地返回《论语》本身的语境，亦即循着“学”的逻辑，徐徐展开“孔颜乐处”的源初经验：

学习“为人”以及学习知识技能而实践之，当有益于人、于世、于己，于是中心悦之，一种有所收获的成长快乐。有朋友从远方来相聚会，旧往常说“朋”是同学，因此是来研讨学问，切磋修养。其实，何必拘泥于此？来相见面，来相饮酒，来相聊天，不也愉快？特别又从远方来，一定是很久没有见面了，在古代，这就更不容易，当然更加快乐。这“乐”完全是世间性的，却又是很精神性的，是“我与你”的快乐，而且此“乐”还在“悦”之上。“悦”仅关乎一己本人的实践，“乐”则是人世间也就是所谓“主体间性”的关系情感。那是真正友谊情感的快乐。<sup>②</sup>

从这段对《论语·学而》首章的解释不难看出，李泽厚抛弃传统旧注，毅然采取情本体的逻辑重构“学”的逻辑。在李泽厚的重构中，学与乐的内在关联是重点，向外的技艺之学通过“度”指向实用理性之“悦”，向内的为人之学通过“积淀”指向乐感文化之“乐”，内圣外王的传统结构被替换成历史本体论的情理结构，“孔颜乐处”的宋儒视野倒是破除了，只是这重建的以学为乐的视野，其实质不正是李泽厚为解决后海德格尔的哲学难题，所提出的崭新视野吗？问题在于，情本体究竟是被笼罩在《存在与时间》的问题域中，还是超越海德格尔的存在视域呢？

近年关于早期海德格尔思想的研究表明，《存在与时间》的哲学动机源于对亚里士多德《尼各马可伦理学》的转换性创造，正是在基于对《尼各马可伦理学》第六卷的诠释，海德格尔找到了一条由此在通达存在和无蔽（真理）的现象学道路。<sup>③</sup>

亚里士多德在《尼各马可伦理学》第六卷区分了技艺与明智，因为人生在世，打交道的事物无非是被制作的事物和被实践的事物。与前者相关的品质是技艺，与后者相关的是明智。技艺生成事物，明智不生成事物，但它善于考虑或精于计算，知道什么对自身有好处。<sup>④</sup>亚里士多德之所以看重明智，是因为明智离不开具体的感觉、对象和情境，使得属人之善可以独立善的理念，从而成为批判柏拉图理念论的重要依据。

海德格尔改造的主要思路，就是用明智去统摄技艺，进一步解放明智概念。因为，明智是一种实践的品质，关系到实践的道德真伪。受明智的启发，海德格尔用“寻视”来分析此在的在世

① 李泽厚：《论语今读》，第176页。

② 李泽厚：《论语今读》，第29—30页。

③ Franco Volpi, *Being and Time: A "Translation" of Nicomachean Ethics?* T. Kisiel, J. V. Buren eds., *Reading Heidegger from the Start, Essays in His Earliest Thought*, Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 195 - 211.

④ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2014年，第171—174页。

活动——烦(Sorge)以及为烦奠基的此在的时间性与世界性,并赋予“寻视”活动双重功能:一是烦神(Fürsorge),即与他人打交道;二是烦心(Besorge),即与上手之物打交道。

李泽厚区分工具本体和心理本体,表明他显然意识到了烦神与烦心的分野。“学习‘为人’以及学习知识技能而实践之”,依稀可以辨识出与烦神—烦心的此在在世结构。不过,李泽厚对工具本体以及生产性活动的强调,与其说是洞悉了海德格尔对亚里士多德的化用,不如说是他重新回到熟悉的马克思—康德的实践观。这样,“学而时习之”的“悦”便成了克服烦心的工具本体之乐,而“有朋自远方来”的“乐”便成了克服烦神的心理本体之乐。反倒是真正有机会响应此在之“烦”的人不知而不“愠”没了回音,就像“寻视”概念遗忘了古希腊的“明智”还有向内寻视,自我审视的维度那样。<sup>①</sup>

由此可以看出,通过回溯到《论语》的源初经验,情本体的启蒙性质被充分展开。如果说宋儒的“孔颜乐处”最终定位于“乐道”,那么,“学而时习之”的学也将定格于“学道”。我们当然知道,“学而时习之”的内容远比学道更加丰富,至少还包括学文(行有余力则以学文)和学礼(不学礼无以立)。“学习之悦”突出工具本体的一面,“朋友之乐”突出心理本体的一面,正是李泽厚通过海德格尔理解孔子的结果:情本体式的《论语》解读,以淡化宋儒的道学倾向为己任;情本体的启蒙,启的是宋学之“蒙”;情本体的去蔽,去的是宋学之“蔽”。

## 余论:超越海德格尔的中国哲学何以可能?

回到开始建构中国哲学主体性的三种思路,李泽厚回避主体性问题,突出哲学普遍性的思路,其实还是以先行承认海德格尔的思路为前提,与胡适、冯友兰、牟宗三的思路并无二致。中国哲学的主体性,到底取决于“中国性”还是“哲学性”,恐怕一时难有定论,这问题就像在问质料和形式孰重孰轻一般,或许会不断地用最新的哲学形态去消化最开端处的中国思想。

李泽厚建构情本体的努力,本可以依托中国传统思想的源初经验,在后海德格尔时代超越海德格尔,以中国哲学的身份登场,但他对哲学启蒙性质的执著,最终使他未能彻底摆脱海德格尔的影响,错失了更公允地探本中国哲学出发点的时机。在此前提下,我们似乎可以进一步得出结论,哪怕是消化哲学开端为毕生志业的海德格尔哲学,也无力消化开端处的中国思想。至此,消化的道路走不通,唯有会通一条路。如何建构中国哲学的主体性,有赖于分别返回中西思想的开端处,至于抱着何种心态返回中西思想的开端,这是在厘清哲学限度之后,留给思的真正任务。

(责任编辑:元 膺)

<sup>①</sup> 皇侃《论语义疏》释“人不知而不愠”：“君子易事，不求备于一人，故为教诲之道，若人有钝根不能知解者，君子恕之而不愠怒之也。”见皇侃：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第4页。可以推测，烦不会成为君子的在世状态，也不会成为古希腊贤人(kalos kagathos)的在世状态。海德格尔对亚里士多德明智概念的发挥，没有严肃考虑柏拉图为何对智慧和明智不加区分的一视同仁。

· 世界儒学研究 ·

# 近世日本的相对化思想

## ——儒学与兰学的比较考察

王歆昕

**摘要:**在日本江户时代,儒学与兰学都发挥了重要影响。儒学以其“仁义”“礼”“文”等普遍价值和普世意义,在江户时代被广泛接受,基于儒学普遍性价值的日本型华夷思想在“夷夏”可变的流动性原理下,将中国文明相对化,主张日本文明的个体性,但并未沦为排斥他者的国粹主义,在日本的自我认识中发挥着重要作用。同样作为外部思想的兰学也为日本学人提供了一套新的知识体系,将既有一切知识体系相对化,但由于缺乏普遍性的价值基准,兰学的影响最终局限在天文、地理等工具性范围,其相对化作用反被国学者利用,成为强化日本“皇国”绝对主义的工具。儒学和兰学虽同样发挥相对化作用,却走向截然不同的方向,这一命运分歧背后所浮现的正是日本独特的思想接受土壤。

**关键词:**相对化; 儒学; 普遍主义; 华夷观; 兰学

**作者简介:**王歆昕,广东外语外贸大学日语语言文化学院(广州 510450)

### 一、儒学普遍价值的日本受容

普遍主义,“它主张最有价值——不管是认知的、伦理的、宗教的、经济的、政治的,还是其他的价值——的东西可以作为命题而得到直接表达,而且这种价值总可以、并且总应该被普遍地推广,或者叫做被普遍化,形成一种对所有有关现象都无差别的有效的‘标准’”。<sup>①</sup>在儒学的传统中,“仁义”“礼”“文”素来被视为普遍意义的价值标准,而程朱理学又提出“理”“性”,为儒学的普遍主义奠定了更坚实的根基。儒学的这套价值体系,在日本江户时代得到了广泛接纳。

#### (一)藤原惺窝的“中华”憧憬

1593年,藤原惺窝应德川家康之请,以深衣儒服的面貌现于世人,这一事件正是日本儒学(朱子学)走向独立的象征。与在庆长战役中被俘获的朝鲜朱子学者姜沆的相遇,对他从禅门转向儒学起到决定性影响,可以说,对“理”“性”等普遍性价值的确信,是藤原惺窝走向朱子学的重要契机。他在著作中多次表明自己对普遍主义的信仰热情:

异域之于我国,风俗言语虽异,其天赋之理未尝不同。

理之在也,如天之无不峙,似地之无不载。此邦亦然。朝鲜亦然。安南亦然。中国亦然。东海之东,西海之西,此言合,此理同也。<sup>②</sup>

① 陈来、甘阳:《孔子与当代中国》,北京:三联书店,2008年,第307页。

② 桂岛宣弘:《从德川到明治:自我认识的思想史》,殷晓星译,北京:中国社会科学出版社,2019年,第32—33页。

对儒学普遍性原理的确信,又常使他感叹“惜乎。吾不能生大唐,又不得生朝鲜,而生日本此时也”。他对中国、朝鲜抱有的强烈憧憬,与其说是对中国、朝鲜的王朝本身的崇敬,更不如说是来自对一种普遍价值的信任,这种普遍价值在中国、朝鲜成兴盛之象,而在“此时”的日本则衰微势弱,这种从普遍价值出发的自我认识,必然激发他对日本现状的危机感。于是,对秀吉侵略战争的激烈批判成为与他的“中华”憧憬并行的言说:

日本生民之憔悴,未有甚于此时。朝鲜若能共唐兵吊民伐罪,先令降倭及舌人,以倭谤揭榜知委,以示救民水火之意,师行所过,秋毫不犯,则虽至白河关可也。<sup>①</sup>

武人秀吉在朝鲜所犯下的侵略罪行,在“仁义”为本的儒家普遍性价值观下,无疑是盗贼行径,日本的“此时”与“礼文”之国相去甚远,如同“夷狄”一般。惺窝的普遍主义就是这样将他引向了对现状的批判。

## (二) 太宰春台的“文化普遍主义”

江户前期的思想史中,获生徂徕的登场被子安宣邦称为思想史的一大“事件”,他的“古学派”成为从内部瓦解朱子学的重要力量,然而儒学的文化普遍主义仍然在他的思想深处流淌不息。他在《辨道》中将“道”规定为“先王之道”,“先王之道”是历史上由“圣人”创制的文化制度、文物之总称,这样的“道”在古代的中国得到实现。徂徕试图在中国古代寻求人类文化的普遍范式,他的观点在太宰春台的思想中得到进一步发展。太宰春台是徂徕经世思想的主要继承者,在《辨道书》中,他进一步阐明“先王之道”,批判神道和佛教、以及儒佛道三教一致的观点,甚至否认神道是日本固有的宗教。《辨道书》这一强烈的论争性立场引来了贺茂真渊、本居宣长的反击,平田笃胤也专门写了批判此书的《呵妄书》。

春台认为,人原与禽兽无别,圣人设五伦,人才真正成为人,圣人设义理,人方能明事理,圣人制“礼”,人才能克欲。他指出:

人本如禽兽,圣人示之以亲爱之情,教其孝敬之道,从此,始有父子之道。

人本如禽兽,圣人制婚姻之礼,立男女之别,禁淫乱,从此,始有夫妇之道。<sup>②</sup>

可见,“孝悌”“礼义”作为一种文化制度,是由圣人创制出来的。而日本原本没有这种文化制度,也就是“道”。太宰认为,古代日本没有“道”的依据之一,就是仁义、礼乐、孝悌等表示儒学基本伦理规范的词语没有和训,如果是日本固有的事物,必然会有相应的和训,如果没有,即说明日本原无此物。太宰还从历史上举出上古皇室常出现兄弟、叔侄同娶一女的现象作为实例,证明日本原不存在“圣人之道”。只是通过与中国交往,中国的“圣人之道”才得以在日本生根发芽,礼仪和人伦才得以普及。他写道:

中华圣人之道在我国施行,天下万事皆学中华。由此此国之人始知礼义……此正是圣人之教普及的缘故。<sup>③</sup>

他的这一认识显然带有浓厚的文化普遍主义色彩,他认为“圣人之道”就是人类文化的普遍性原型,是超越种族的普遍价值。这种价值只不过正好在古代中国通过“圣人”实现,日本虽原

① 桂岛宣弘:《从德川到明治:自我认识的思想史》,第33页。

② 今井淳:《日本思想论争史》,王新生译,北京:北京大学出版社,2015年,第152页。

③ 今井淳:《日本思想论争史》,第152页。

无此“道”，但通过移植中国的“圣人之道”，仍然可以从野蛮状态发展为礼乐文明之邦。文化制度的移植可能性，正是“道”之普遍性的体现。

## 二、作为相对化装置的华夷思想

儒学普遍主义的一个重要表现是“夷夏”之辨，区分两者之核心，即在于有无礼义。于是，以礼义为实质内涵的“夷夏”之辨就含藏着一种自他关系可替换颠倒的流动性原理，既然“华夏”之核心在于礼义，那么“若夷狄有礼则可变为华夏；反之华夏若无礼则可变而为夷狄”，<sup>①</sup>这一自他认识的流动性原理在江户时代的华夷思想中体现得淋漓尽致。

### （一）日本型华夷观

18世纪幕藩体制下的诸多知识分子都持有日本型华夷观的自他认识，这种认识是将以往的“中华=中国”“东夷=日本”的华夷认识反转后形成的日本的“中华”意识。随着近世初期朱子学在日本逐渐普及，“理”“性”等原理的普遍性支撑下，以“礼”为核心的价值获得广泛承认，“‘礼·文’所在之地为‘华(夏)’，以其为圆心扩散的周边部为‘夷’”。<sup>②</sup>这种构建于普遍性原理基础上的华夷秩序可随该文化圈内文化势力之消长而流动可变。在日本儒学者眼中，曾经被藤原惺窝视为“夷”的日本，此时取代中国，形成了“日本=中华”的日本型华夷思想。

持续半个多世纪的明清朝代更替，给日本、朝鲜等东亚国家带来了巨大冲击，更是刺激了各国内部的华夷思想的自觉过程，在普遍性价值的确认和历史现实的认识这两大条件下，日本、朝鲜都开始将清朝视为夷狄，将本国视为“中华”，儒学普遍主义在此发挥着一种相对化的作用。而近世初期以来逐步建立的日本对外政策及制度，无疑正是其日本型华夷观的反映。经过丰臣秀吉的侵朝战争，日本与朝鲜长期断绝国交往来。德川家康执权后，通过对马宗氏多次展开国交恢复的交涉，终于在1609年由对马藩与朝鲜王朝之间签订《己酉约条》，两国正式开展国交往来。朝鲜向日本派出“朝鲜通信使”，<sup>③</sup>每逢将军更替时前往江户参府，在整个江户时代，日本和朝鲜都通过这种方式维持国交关系。日本通过来访的“通信使”形成朝鲜朝贡国观，而朝鲜也通过“通信使”不断确认其日本夷狄观。同样，荷兰长崎商馆长的江户参府、琉球谢恩使的将军参谒也无疑为日本型华夷观提供了反复强调其自身的表演舞台。通过这些外交仪式活动，一方面在民众眼前彰显幕府将军的“威光”，另一方面又强化了朝鲜、琉球等国的“异国”“夷狄”色彩，事实上作为日本型华夷思想的政治外交装置运作、发挥作用。

### （二）儒学者的日本型华夷思想

日本型华夷思想主要以17世纪—18世纪的儒学者熊泽蕃山、山鹿素行、山崎暗斋等人为代表，在他们的言论中，虽然有浓淡不同，但都存在着共同倾向，即试图通过华夷观将中国文明相对化，转而推崇日本文明之优越性。

① 陈乔见：《论儒家普遍主义——回应朱利安〈论普世〉》，《第八届世界儒学大会学术论文集》，北京：文化艺术出版社，2018年，第309—322页。

② 桂岛宣弘：《从德川到明治：自他认识的思想史》，第62页。

③ “朝鲜通信使”仅是日本单方面的说法。在日朝国交恢复当初，对马藩主宗义智为打破两国交涉僵局，不得不通过篡改外交文书，向两国执政者伪造出一种对方交涉国首先向己国派遣求和使者的假象，于是朝鲜方面派出“回答兼刷还使”，意为应日本求和之请而派遣答复使节，而日本则单方面认定朝鲜为恢复国交主动派遣使节，称其为“通信使”。参见村井章介『シリーズ日本中世史4 分裂から天下統一へ』、岩波書店、2016年、208—211页。

熊泽蕃山是日本阳明学者,他在《三轮物语》中既批判国粹主义的神道思想,也反对万事以中国为尊的中国崇拜论。针对视日本为“三界根源”“宇宙宗庙”“万国之本”的国粹主义言论,他批判说,“奉我朝皇统为至尊”自是当然,然而以此标准评论中国、印度等国则有失偏颇,因为“以神明为宇宙宗庙,非一国之私”,而是“以太虚神明为宗”,是贯通各国的道理。对于视“日本肇国以来之圣人之道”为中国圣人泰伯渡日所传的中国崇拜论,熊泽蕃山也反驳道,人人皆是太虚天地的子孙,日本、中国也同样,认为日本是中国圣人后裔的说法是迷失了真相,“日本即日本,直以天地为父母,以天神相传之系谱即足矣”“习儒者引圣人之言,览神道书者举日本,皆出自有我之私。天地之间,中国之外无一国能与日本相列。若中国圣人渡日,因日本自有日本之法,也将随日本神道”。<sup>①</sup>虽然有风土之异,但“天”仍只有一个“天”,因此圣人虽值得尊敬,但日本自古相传的帝王是天神子孙,也不失其尊贵。这一“日本奥义”并不具有后世国学者言论中的排他性,所谓“道”是“天地之神道”,并不因风土而相异,中夏圣人之道与日本神皇之道不过是“天地一源之神道”这一普遍实体的不同表现方式罢了。在此处,虽然“皇统一系”作为日本的特殊性被提举出来,但它被限制在风土之特殊性层面,并不是“道”本身不同。在蕃山的言说中,普遍性与特殊性还维持着较均衡的力量关系,他虽然有意摆脱中国崇拜,但日本的个体性并未覆盖“道”的普遍价值,无论是中国的儒,还是日本的神道,都是依照“时、处、位”而表现出来的“天地之神道”的不同样子。

山鹿素行属于一类较为特殊的儒学者,既习儒学,也修习武艺兵法,由此形成其偏重实践的治学倾向,使他逐渐脱离主“静”的朱子学,进而形成明显的欲摆脱中国崇拜而以日本为尊的日本主义思想。他的《中朝事实》明确表明要脱离朱子学,又将中国称为“外邦”“异朝”,展现其意将中国相对化的意图,而将日本称为“中国”或“中朝”之举,更是他反对中国崇拜、强调日本优越性的鲜明旗帜。尽管存在将中国相对化以突显日本个体性的意图,《中朝事实》却仍是一部基于儒学历史观写成的著作。山鹿素行在该书中考察儒学影响以前的日本,试图找出所谓“圣教的事实”,古日本虽未传周公孔子之道,但在“事实上”已经实现了“圣教”的理想,这一“圣教”早已存在于日本的“事实”,正是素行心中涌动日本主义热情的源泉。这一源泉来自于他对儒学价值观的确信,评判比我优劣的基准,仍是“本朝人物礼用自与圣人之道相合,而异朝圣经往古传来”。<sup>②</sup>山鹿素行有着更强烈的日本特殊意识,但其所采用的以“礼”为中心的评判基准,表明他仍保持儒学者的认识框架。

18世纪的日本知识分子,大多也都持有与上述儒学者相同思想结构的中华相对化言论,他们将以中国为中心的中华文明相对化,但并不否定中华文明本身。相比国学的言说,这种保留“外部”参照系的相对化视角看上去是不自由的,但正是因为这一既能包摄彼我、又处于“外部”的比较前提存在,在日本型华夷思想的相对化视角中,普遍性与特殊性尚能保持一定程度的对峙关系,没有落入“相信之人信之,不信之人又如何”的“自我言及”<sup>③</sup>的闭环。

### 三、兰学——新的“外部”

兰学指的是江户时代经由长崎出岛传入的西方知识体系。早在动乱的战国时代,基督教思

① 和辻哲郎『日本倫理思想史(三)』、岩波書店、2010年、263頁。

② 和辻哲郎『日本倫理思想史(三)』、288頁。

③ 桂島宣弘:《从德川到明治:自他认识的思想史》,第158页。



想就跟随传教士来到日本，西方的自然科学、地理学、测量技术等知识随着传教士介绍到了日本，然而经过近世以来的传教禁令、教徒打压活动、以及1630年代以来确立的锁国体制，这一新知识的吸收过程一时中断，直到第八代将军德川吉宗缓和输入汉译西学书籍的限制，西方各类科学书籍被大量引进日本，西方知识才开始迅速被传播接受。新的“外部”思想的传入，为日本知识分子提供了一个新的相对化视角，经受西方知识洗礼的兰学者们，也大多主张相对主义的文化观。

### （一）兰学的相对化作用

1771年，兰学者杉田玄白在长崎获得德国人所著的 *Anatomische Tabellen*（《解剖学图表》），在亲历死刑犯解剖后，他惊叹西方医学之精确，遂与前野良泽共译该书，三年后终得问世，名为《解体新书》。后来他在《兰学事始》中追忆这段经历时写道：

和兰（荷兰）实测穷理之学让人惊叹，若立即译成和文，必将得到不可估量的利益。

归途，翁（玄白）、良泽、淳庵三人同行，途中互言曰，今日实验无一不惊叹，然迄今竟未曾注意此事，汗颜之至，忝为以医术侍君之身，竟不知医术根本之吾人形体真形，实愧于迄今勤行之业。<sup>①</sup>

杉田玄白将兰学的特征把握为“实测穷理”，认为翻译西学书籍符合国家利益，反映了一种将西学视为工具的西方认识。在这一新的相对化装置下，他又是如何比较汉学与兰学的呢？

翁于初时，实未曾料想，该学（兰学）今时呈如此蔚然盛观、开化气象……如今忖度，汉学乃修饰词章之文，故开化迟，而兰学依实际记实事于辞书，故人纳之速乎，抑或实因该学传于汉学开化人智之后，故得其速乎，未有定矣。<sup>②</sup>

同为外来学问，汉学虽自古有传，但自遣唐使停止以后脚步日益放缓，而兰学则能够以惊人速度传播发展，到底是因为兰学相比汉学更重“实”这一性格，还是因为已有汉学在先实现文化积累的缘故，玄白这里似乎没有给出定论，但“实”与“文”、“速”与“迟”的对立，正反应了通过兰学知识，以往曾具有权威性的汉学已成为一种只具相对性意义的知识体系了。

洋风画家司马江汉深受兰学影响，著有多部介绍西方天文学、地理学知识的普及著作。在《和兰通舶》中，他写道，西洋诸国皆崇尚学问，国王在一国一郡设学校，穷理格物，又为救济鳏寡孤儿设医院、济贫院等，<sup>③</sup>将西方文化和社会视为模范，在这一比较视角下指出日本人“不好穷理万物，不好天文地理之事，浅虑短智”的缺点。不仅如此，西方绘画中没有人抬人的轿子，也引发他对日本身份制度的相对化认识，“上至将军下至士农工商非人乞食，皆人类也”。<sup>④</sup>

得益于西方的知识，司马江汉能有机会客观审视日本的现状，进而形成了相对化的视角。而学习西方天文学、地理学的町人学者山片蟠桃在西方实证学问的视角下，将日本既有的所有学问都进行了一番相对化处理，他在《梦之代》中写道：

西洋欧罗巴各国，制图必先实地踏考，天文等学问，得自其通航往来、测量试验……故不

① 田尻佑一郎『江戸の思想史 人物・方法・連環』、中央公論新社、2011年、154頁。

② 田尻佑一郎『江戸の思想史 人物・方法・連環』、155頁。

③ 司马江汉「和蘭通舶」、沼田次郎・松村明・佐藤昌介編『日本思想大系 64 洋学上』、岩波書店、1973年、504頁。

④ 司马江汉「春波樓筆記」、『日本經濟叢書 第12卷』、日本經濟叢書刊行會、1914年、345頁。

似天竺、汉土、我邦之类的虚妄学说。<sup>①</sup>

蟠桃将天竺、汉土、日本三国学问都视作“虚妄”，不相信灵魂存在，不相信任何灵异灵验，直截了当地指出《古事记》与《日本书纪》的神话不过是国学者愚不可及的牵强附会。兰学知识在蟠桃形成一股强大的力量，使他能相对化既有一切旧学，否定一切陈腐的旧论，可以说，兰学的相对化作用在蟠桃身上得到了最充分的发挥。然而，在这种看似无所畏惧的相对化视野尽头，又呈现出怎样的风景呢？

人若相较于天地之寥廓，不过一小虫而已。以人之浅量，虽长生，亦如秋蝉不知春日，朝菌不知晦朔，弹指之间一期生……此地球处处皆生名为人之蠢蠕，其数无量矣。<sup>②</sup>

上至贵人，下至乞食，都不过“世界虫”，所有人最终不过是蠢蠢蠕动的小虫罢了，与其说是江汉的平等主义宣言，更多的恐怕是一种虚无主义的流露。山片蟠桃也在《梦之代》最后写道：

无地狱，无极乐，无我，唯有人与万物  
无神佛、怪异，更无世间奇妙不思议<sup>③</sup>

兰学的相对化，虽然打破了既有思想的权威，但却流于“实测穷理”“测量试验”，并未在知识分子心中形成一种真正可替代儒学的普遍性价值观和通用基准，这种价值观和基准的“虚无”性成为国学者批判矛头所指的对象。

## (二) 兰学相对化之屈折

江户时代国学集大成者本居宣长在《玉胜间》中有这样一段话：

学习兰学者认为天地之间不同的国家各有千秋，因此不执着于偏向其中一方。这种见解乍看之下，要比执着于中国的看法为优。然而那是由于其不知日本才是万国中最为优秀尊贵之国。若知万国，则自然可知日本之优秀。而兰学者之所以不知日本之尊贵，是由于他们以汉学者对中国的执念为恶。殊不知，坚持不执着，亦是执着于“处处不执着”。不仅兰学者，世间学者大抵如此。<sup>④</sup>

宣长对兰学者的相对主义态度表明了赞同，从脱离中国崇拜一点上，“要比执着于中国的看法为优”，然而另一方面他认为，这种执着于相对主义的态度，其本身就正是一种“执着”，于是，过于执着相对主义的兰学者们，反倒不知道日本的“优秀尊贵”。

实际上，在国粹主义者宣长的知识风景中，日本神道、儒学、佛教等既有学问自不必说，他也关注西方地理天文、医学乃至民俗博物，甚至涉猎琉球语、朝鲜语、梵语等音韵学、语言学领域，知识视野可谓广泛，可见兰学传播发展所带来的知识界新风也吹进了宣长的知识世界，毫无疑问，他也获得了某种程度的相对化视野。然而，宣长的学问并未如兰学者那样走向“虚无”，反倒走向了强调日本绝对性的言说。在论述“皇国”优于万国的观点时，宣长援引兰学知识来证明“皇国”的优越性，如同他所言“若知万国，则自然可知日本之优秀”，来自“万国”的兰学知识处于中华文明圈外，显然具备成为“外部者”的资格，然而正如桂岛宣弘指出，“仅仅将天文学、地理学作为

① 山片蟠桃「梦ノ代」、水田紀久、有坂隆道編『日本思想大系 43 富永仲基 山片蟠桃』、岩波書店、1973 年、534 頁。

② 司马江汉『司馬江漢全集 第 2 卷』、八坂書房、1992 年、245 頁。

③ 山片蟠桃「梦ノ代」、水田紀久、有坂隆道編『日本思想大系 43 富永仲基 山片蟠桃』、岩波書店、1973 年、616 頁。

④ 清水正之：《日本思想全史》，王丹译，北京：九州出版社，2020 年，第 183 页。

‘外部者’来援引西洋知识,最终却总是归结到‘皇国’的‘卓越’性上来”。<sup>①</sup> 丧失了“基准”的比较最终只能被吸收进“自我言及”的认识框架中,兰学成为一种强化日本之绝对性的工具。

这种倾向到了服部中庸、平田笃胤更进一步。中庸援用西方天文地理知识,以此来“实证”日本古传说的宇宙论之真实性,平田笃胤继承了他在《三大考》中的宇宙观,构建出“天·地·泉”与“显世”“幽世”交织的二重结构宇宙观、世界观,在这个宇宙观、世界观中,日本是“万国所本之国”,天皇是“万国之君”,世界各国风俗也都是从日本这一中心所流出之物。事实上,平田笃胤极端的日本中心主义背后,也存在着与宣长同样的广阔知识风景,中国道教、印度传说,乃至西方基督教皆有涉猎,甚至尝试学习俄语。然而,多元的知识背景最终仍收束到日本古传说之正确这一个焦点上。西方兰学知识在他而言,不过是“取其善事,为此御国之御用而学”的便利学问。

作为相对化装置的兰学,被国学者转而用于“自我言及”的言说结构,成为他们主张自身绝对性的便利工具,这也正是兰学缺乏一种普遍价值基准的结果。无论是儒学者、还是兰学者、国学者,他们对兰学的看法都限于“实测穷理”“量术”等,这种“西学 = 工具”的兰学观是如何产生的呢? 为了考察这个问题,需要回到兰学最初“发生”的地方,即日本与西方初次接触的时代。

#### 四、无法成为“普遍”的西洋

西学(以基督教为中心的西方学问)初传入日本,应始于1549年天主教传教士沙勿略登陆日本鹿儿岛之时。众所周知,天主教因新教在欧陆掀起的宗教改革而势力衰退,为此天主教会开始向世界各地派遣传教士,沙勿略正是其中一人。从天主教传入以来百余年间,日本产生了大量“切利支丹”(日本天主教徒),天主教信仰及随其传入的西方学问给近世日本带来深刻影响。

##### (一) 战国时期日本的信仰风景

耶稣会传教士路易斯·弗洛伊斯于1563年来日,著有《日本史》《日欧文化比较》等多部报告,尤其是他的《日本史》生动记录了当时日本人的信仰状况。据他记载,除天台、真言等旧佛教宗派,临济等禅宗宗派也活跃一时,法华、净土在民众中拥有极高声望,祇园祭、住吉神社祭礼的描写更反映了战国时期日本的极为多元的宗教环境。弗洛伊斯评论道:“日本这些不同的宗派及各自相左的见解对我们来说是极为有利的……如果所有日本人都团结在仅有的同一个宗旨之下,则我们的教义将更难为他们接受。”<sup>②</sup> 可知当时日本人拥有较为自由的宗教环境。神田千里指出,采用真宗与天台、真言的新旧佛教对立、佛教对神道的两项对立图式思考战国时期并不妥当,不如说各种信仰、宗派和谐共存才是这个时期公认的原则。在这种各种宗教与思想共存的前提下,日本人拥有自由选择信仰的自由,沙勿略的书简也证明了这点,他写道:“日本无论男女、或夫妻父子皆有各自的意志,有着皈依于各自宗派的自由。”<sup>③</sup>

战国时期日本宗教环境呈现多元化、多神教的性质,而诸宗派得以暧昧共存的一大前提,正是这一时期普遍存在的“天道”观念。神田千里指出“天道”思想值得注意的四个特点:决定人命运的自然理法;与神佛等同;宣扬正直、慈爱等世俗道德;相比外部祈祷行为,更加重视内心道德。

① 桂岛宣弘:《从德川到明治:自他认识的思想史》,第160页。

② 清水正之:《日本思想全史》,第136页。

③ 清水正之:《日本思想全史》,第136页。

在“天道”的统摄下,日本人信仰各自不同的神佛,也是对天道的皈依,于是,不同宗派林立只是相对的,所有宗派在本质上都出自同一的“天道”。一体宗纯在被问及有关诸宗优劣问题时回答道:“教义之间无优劣之分,仅有了达之法有优劣。任何宗派,目的皆同,虽选择不同山路,仍是到达同样的山顶,观赏同样的明月。”<sup>①</sup>可见在“天道”的观念下,各宗派共存是一个公认的原则。而作为自然理法的“天道”,其本身又存在不为凡人所知的神秘性。在当时日本人的观念中,“天道”或神佛之理法超越凡夫的理解,因此一切事只需随顺天道,万事皆任神虑。在不可知论下,人们的信仰被引导向内心层面,于是“外行五常,内守生死解脱之大事”成为当时普遍的信仰准则,信仰并不是外求庇护,而是内心深处的皈依,这种对信仰内在性的肯定和关注,自然而然就产生对他人信仰的一定程度的宽容。

在以“天道”观念作背景的信仰风景下,传教士所带来的天主教在日本人眼里也并不是一种特异的信仰,事实上,当时某些书简和教义书中,“神”(Deus)就被译成了“天道”。日本人通过“天道”理解天主教并无困难,但这在天主教传教士则是不能轻易容忍的问题。

## (二) 绝对主义与“暧昧共存”之龃龉

耶稣会的加斯帕尔·柯艾纽尔在大村纯忠领内传教时曾劝大村根绝“偶像崇拜”,当被信徒问及如何在四旬节赎罪时,他鼓动说,将你途径的寺院都烧掉即可。路易斯·德·阿尔梅达在书简中描述肥前国岛原的传教情况时写道:“此地已无异教徒。”<sup>②</sup>天主教传教士对其他宗教的压制攻击,自然引起佛教神道方面的不满,丰臣秀吉在1587年颁布的“伴天连追放令”(传教士驱逐令)中斥责,破坏神社佛寺违反天下之法,强加信仰而非任其自主皈依也属不法行为,天主教所宣扬的绝对主义与日本多宗共存之现实的矛盾被暴露无疑。

“天道”观念下的日本,并不存在一种主宰一切的绝对权威,每一宗派都无法向他宗主张绝对真理,然而信仰唯一绝对的创造主则是天主教等基督教思想的本质特点。沙勿略在1552年的书简中写道:“教义书必须从宣说世界创造主开始……因为唯一创造主创造世间万象是日本人全然不知的观念。”<sup>③</sup>“创造”“唯一”,指向绝对超越的存在,这种观念是日本信仰体系中从未有过的,日本的“神”并非是“创造”之神,而是“形成”之神,是自然万化中的一部分。在这个绝对唯一神缺席的国度,对天主教传教士而言,首要之事便是让日本人认识创造主的绝对性。

不干斋·巴鼻庵的《妙贞问答》是一部遵照沙勿略传教策略写成的教义问答书,采用妙秀与幽贞两位女尼围绕基督教教义问答的叙述形式,作为一部由日本人写成的护教论著,《妙贞问答》清晰反映了基督教在日本人的思想观念中投射出的形象。

“唯有切利支丹才了解‘绝对’的概念”“你们并不了解‘神’的概念”。这是不干斋·巴鼻庵在《妙贞问答》中反复宣说的道理。绝对真理的确信如此重要,以至于“三位一体”等关乎天主教本质的教义反倒未曾提及。“绝对唯一”的“神”是什么?“天地自然并非自然而成,必有其造物主……星月运行、昼夜交替亦非随意而成。我们人也是由神所创造……而神佛不过是人”,“Deus是一切的开始,没有事物能先于Deus。Deus是无限的,无始亦无终”,“最高智、最高爱、最高义,慈悲之源,善恶之源”。<sup>④</sup>“一切的开始”“无限”“创造”等加诸基督教的“神”之上的形容,

① 神田千里『戦国と宗教』、岩波書店、2016年、164頁。

② 神田千里『戦国と宗教』、99頁。

③ 释彻宗『不干斋ハビアン—神も仏も棄てた宗教者』、新潮社、2010年、83頁。

④ 释彻宗『不干斋ハビアン—神も仏も棄てた宗教者』、77—78頁。

都是日本宗教与思想中从未有过的绝对性、唯一性的概念，对原为禅僧的不干斋·巴鼻庵来说，无疑是将原来的世界 180 度颠倒的惊人之语。

巴鼻庵在完成《妙贞问答》后不久就脱离了耶稣会，并最终弃教。弃教十多年后，他写下了破斥教会教义的《破提字子》（破上帝），其批判的首要内容，便是“造物主”“唯一神”等绝对概念，他反手利用天主教“三位一体”教义中的内部矛盾，指出“神子”基督不过是人，他以约瑟夫为父，玛利亚为母，正如同八幡神以仲哀天皇为父、神功皇后为母，若八幡神是人，那基督也是人，他曾经宣说的绝对真理又成为相对性的言说。

### （三）被“工具化”的西学

战国时期日本的宗教文化土壤具有较强的相对化倾向，各个宗教之间保持着界限不明的暧昧共存关系，在这种信仰环境中，没有一个绝对唯一的真理坐标。天主教的传入确实为日本输入了一种“绝对”的概念，新观念带来的新鲜感也确实吸引了一部分日本的知识分子，但经过多次禁教与镇压，基督教最终还是未及深入人心即早早退场，曾被“绝对”思想吸引的知识分子转而投入新儒学门下，事实上，基督教退场的时代正值近世朱子学思想的萌芽期。此后一直到近代，<sup>①</sup>基督教没有得到思想上的关注，唯有随其传入的西方天文地理、医学等，作为一种便利实用的工具获得学人青睐，如新井白石在《西洋纪闻》中评论：“彼方之学，精于其形与器，唯知所谓形而下，而未曾知形而上。”<sup>②</sup>白石虽赞美西洋各国的科学知识，采取引入先进西学的态度，但却对天主教等基督教教义不屑一顾，“其所说教法，无一言近道之处。智愚忽而易地，似闻二人之言”。新井白石被杉田玄白等人尊为“兰学之祖”，他对西洋文化的接受方式无疑对后世兰学者产生了深刻影响，而被“工具化”的兰学最终成为国学者们论证“皇国”优越性的“工具”。

## 结 语

同样是来自“外部”的儒学与兰学，作为相对化思想却呈现出不同的命运分歧，如前所述，儒学以华夷观的形式在日本的自他认识中发挥着相对化作用，将中国相对化，主张日本的特殊性，却非彻底的排外主义，而兰学带来的广阔视野虽将既有思想相对化，却因普遍性基准缺失这一“虚无”性，成为宣扬“皇国”绝对的工具。究其缘由，主要在于前者的价值基准被普遍接受，而后者只限于“实测穷理”的工具性范围。以“礼”“仁”为核心的儒学偏重世俗价值，尽管朱子学的“理”“性”等观念带有些许形而上学色彩，但朱子提出“理”“性”本是为批判佛教脱离人伦，他的本体论终究归结于人伦五常的世俗道德，因此“绝对超越”色彩较稀薄的儒学价值能够被吸收进日本这片“沼地”，中世以来盛行的“三教一致”以及近世儒学的“神儒一致”正反映这点。相较之下，基督教超越世俗的绝对概念则不具备儒学的妥协性，任何“融合”“一致”的言说都会破坏其绝对主义宗旨，因此只能作为“兰学”这一实用性学问被日本接受。

（责任编辑：温方方）

<sup>①</sup> 近代日本人广泛接受的基督教派别为新教，对此时的日本人而言，多宗并立的基督教已不再是绝对性的宗教。

<sup>②</sup> 清水正之：《日本思想全史》，第 165 页。

# “世界四圣”框架下的日本孔子观： 基于对和辻哲郎的症候式分析

刘 幸 袁斯渝

**摘 要:**和辻哲郎的《孔子》一书标示着日本学界进入现代以后对孔子的认识有了一些显著变化。和辻哲郎从“世界四圣”的角度理解孔子。这一观点脱胎自井上圆了的“哲学四圣”，着重强调孔子的影响主要不在其生时，而是经过孔门历代弟子的弘扬，从而让孔子从鲁国一夫子，跻身为“人类的教师”。这一观点和《史记》以来的叙事传统实则是背离的，和辻哲郎也竭力想要剥离那些附着在孔子身上的不实之辞，因此，他的研究呈现出一种明显的“祛魅”特征。和辻哲郎的观点和日后由雅斯贝尔斯提出的“轴心时代”有异曲同工之妙；但对和辻哲郎而言，更核心的问题是要通过对孔子的“祛魅”，确立日本文化在世界图景中的坐标，这和雅斯贝尔斯有着根本性的不同。

**关键词:**和辻哲郎；日本孔子观；世界四圣；轴心时代

**基金项目:**北京师范大学2020年青年教师教学发展基金(2020107)

**作者简介:**刘幸、袁斯渝，北京师范大学教育学部(北京 100875)

2021年，和辻哲郎(1889—1960)的《孔子》一书首次被译成中文在国内出版，使我们得以一窥这位日本知名哲学家对孔子的认识。和辻哲郎的《风土》《古寺巡礼》等书很早就有中文译本出版，他作为一名横跨在东西两种文化之间的哲学家的一面，历来便为学界所熟悉。<sup>①</sup>他撰写这本《孔子》，并不意在要多挣得一个“儒家”或者“汉学家”的头衔，只是信笔由缰，谈自己阅读《论语》及相关文献的感悟。事实上，在日文版《和辻哲郎全集》中，除了这本小书外，他也确实再没有什么与中国儒学或者汉学研究相关的著述了。然而，正是因为这本《孔子》并非出自专门的汉学家之手，因而更能让我们看到，一种广泛意义上的日本学界是如何认知孔子的。本文即试图以《孔子》为基础，进行这样一项症候式分析。

## 一、“世界四圣”的继承与超越

《孔子》一书有一个奇崛的笔法，虽说是讲孔子，却要从“世界四圣”谈起，将孔子同释迦牟尼、苏格拉底、耶稣这三位人类文明早期的大宗师进行大跨度的横向比较。

“世界四圣”这一说法，据和辻哲郎所述，“大概是明治时期我们日本的学者最先提出的”。<sup>②</sup>

① 熊野纯彦：《和辻哲郎与日本哲学》，龚颖译，北京：三联书店，2018年，第90页。

② 和辻哲郎：《孔子》，刘幸译，上海：上海古籍出版社，2021年，第2页。

实际上,它脱胎于日本明治时代哲学家井上圆了(1858—1919)“哲学四圣”的说法。井上圆了1881年进入东京大学文学部哲学科求学,较为系统地接受了现代哲学学科训练,在东西哲学领域受业于井上哲次郎、费诺罗萨(Ernest Fenollosa)等当时在日本的一流学者,颇为难得地拥有了比较全面的哲学素养。<sup>①</sup>1884年,他得到西周、加藤弘之、井上哲次郎、三宅雪玲等人的赞同,创立“哲学会”。1885年10月27日,从东京大学毕业未久的他就集合了一些志同道合者,遥祭孔子、释迦牟尼、苏格拉底、康德四人。这是他从自己的求学经历出发,推选出的世界“哲学四圣”。到了1890年,他则将这种观念付诸笔端,以“四圣堂主人井上圆了”为名,写下了一篇可谓日本科幻小说鼻祖的《星界想游记》。小说的核心人物“想像子”,在游历各种奇幻世界后,在一个超越古今宇宙之上的“哲学界”,遇到了释迦牟尼,听其讲授“不生不灭”之理,释迦牟尼身旁,便站着孔子、苏格拉底、康德三人。想像子向四人表达倾慕之心,后听孔子言:“我在尘世时,见世道人心不治,故而讲修身齐家之道,说仁义道德之本。然而人们为私利奔走,汲汲于小欲,忘却了大道。”<sup>②</sup>孔子嘱咐想像子在返回尘界后,向世间重申道德的重要性。《星界想游记》初版的扉页就是四圣像。这大概是“四圣”的说法第一次在日本广泛流布开。

1904年,井上圆了在东京中野区建起了一座“四圣堂”,绘四圣人像,予以隆重祭祀。嗣后,园区扩张,建筑遂多,演变为了今天仍不乏游人的哲学堂公园。井上圆了晚年行遍日本各地,广开演讲,想要以“哲学”启蒙日本民众,也带动了“四圣”的说法进一步传播。

井上圆了本人解释过“四圣”的选取标准。在他看来,世界哲学首先分为东洋与西洋。东洋哲学则以中国和印度两分,孔子代表前者,释迦牟尼代表后者;西洋哲学则以古代与近世两分,苏格拉底代表前者,康德代表后者。<sup>③</sup>井上圆了的设想倒真是符合所谓“古今东西”的标准。

不过,诚如大多数人从直觉上就能感觉到的那样,康德放到这里实在有些别扭,相较于前三人很早就矗立在人类文明发展的开端处,康德尽管伟大,但毕竟还是太晚,而且影响主要在哲学一科,这更像是井上圆了本人的哲学口味和当时日本浓郁的德意志崇拜风气的杂糅。当时,基督教在日本势力渐大,社会上也逐渐流传开所谓四大宗教的说法,也即“佛教、儒教、神道教、耶稣教”。<sup>④</sup>日本本土的神道教历来缺乏成文经典,因此,耶稣就成为了最容易替代康德的人选。1904年,光风馆编纂的一套《师范学校国文教科书参考》就将四圣写作“释迦牟尼、孔子、苏格拉底、耶稣”。越往后,这么讲的人越多,这一说法也就流传得越发广泛。

和辻哲郎撰写此书时,径直将孔子、苏格拉底、释迦牟尼、耶稣四人称为“世界四圣”,也不必过多解释,可见后一种说法早已流行开来。不过,作为哲学家的和辻哲郎,显然更想要为这种社会上的流行说法赋予一种更高段位的理由:在他看来,这四个人都属于“人类的教师”,也即是说,人类最核心的几个文明板块内,对人伦关系的教化,基本就是由这四个人完成的。但他紧接着做了一个非常重要的解释,所谓“人类”,不是基于一种现实,而是基于一种理念。

在和辻哲郎看来,孔子终其一生,“想要教化的是黄河下游的人,其地域面积大体相当于日本的一半”,<sup>⑤</sup>然而,即便在这个群体之中,孔子也从未像一个英雄人物一般享受过大众的礼赞;

① 三浦节夫:《东洋哲学的先驱——井上圆了》,深川真树译,《现代哲学》2018年第6期。

② 井上圆了:《星界想游记》,东京:哲学书院,1890年,第104—105页。

③ 井上圆了:《哲学堂案内》,东京:哲学堂,1917年,第9—10页。

④ 浜田亮空:《神儒佛教真理读本》,京都:林七郎兵卫私印本,1895年,第4页。

⑤ 和辻哲郎:《孔子》,第4页。

相反,旁人笑他如“丧家之狗”,他会欣然笑纳,他自己也常有“道不行,乘桴浮于海”的感叹。孔子真正发挥影响力,在其身后。孔门弟子,竭力发扬乃师的学问,而且编纂《论语》这件事本身,就有一种要将孔子的言行之状稳固下来,不断传诸后人的意思在其中。更重要的是,随着先秦时代的结束,中国文明的基底大体稳定,孔子因为种种机缘,成为了先秦时代留给中国最具影响力的遗产,使得日后所有的中国人都可以不断回到孔子这里获得教诲,而且随着时间推移,其感化的力量竟不断增大,受其感化的人数不断增加。“这样一来,从未能够感化同时代大众的教师们,却在历史的长河中,感化了更多的普通大众”。<sup>①</sup> 孔子,也就从鲁国一夫子,跻身为人类的教师。

## 二、反叛《史记》的基调

和辻哲郎的这一论述看似不经意,但其实和过往论述孔子的主基调是颠倒过来的。《史记·孔子世家》有“孔子以诗书礼乐教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人”<sup>②</sup>的说法,前人论及孔子兴办私学,往往是从其规模之大、弟子之多着眼的。但正如和辻哲郎所要强调的那样,孔子门生再多,也不过是一时一地之盛,古往今来,昙花一现的学问团体从未少过,而且孔子一度绝粮陈蔡,在世之时所吃的苦头并不算少。《孔子世家》的叙事汲汲于孔子“由中都宰为司空,由司空为大司寇”的故事,着力要将孔子塑造为一个现世的成功者,一定程度上恐怕恰恰是缘木求鱼。

和辻哲郎反对“神化”孔子,他接下来用了大量的篇幅,逐一剥离《史记·孔子世家》中那些附着在孔子身上的不实之辞。当然,他也意识到了,正是因为经过漫长的岁月,孔子已经从鲁国一夫子,跻身为人类的教师,那么,越往后,人们越是容易将自己的理解和想象反复叠加在孔子身上,这便是书所谓“理想化”的过程。司马迁撰述《孔子世家》距离孔子辞世三百余年的时间,这种“理想化”已颇可见其端倪。据和辻哲郎统计,《孔子世家》中记叙孔子生平,有68处均取材自《论语》,14处取材自《孟子》,另有零星取材自《左传》与《礼记》,舍此之外的部分,除了司马迁自陈其所亲见孔庙状况外,统统存在疑窦。<sup>③</sup>

例如,《孔子世家》中所谓“孔子为儿嬉戏,常陈俎豆,设礼容”,显然截取自《论语·卫灵公》中孔子有特定指向的那句“俎豆之事,则尝闻之矣。军旅之事,未之学也”,<sup>④</sup>但却割裂了文本,试图把少年孔子打造为一个通晓礼乐的贵族之子的形象。但在和辻哲郎看来,这和孔子本人发出的那句喟叹“吾少也贱,故多能鄙事”<sup>⑤</sup>实则完全冲突了。《孔子世家》中的这类问题此处不必枚举。但值得注意的是,和辻哲郎的文献学批判已经不是日本人自江户时代以来便熟悉的、取法自中国的、纯粹的文献考订了,而变为了一种有理论旨趣的原典批判。这和若干年后顾颉刚揭橥的“层累地造成的中国古史”有异曲同工之妙。

在剥离种种不实之辞后,和辻哲郎坚定地认为,关于孔子生平,唯一足以信凭的材料就是《论语》,而《论语》又以《学而》《乡党》两篇最早出,一篇记言,一篇记行。和辻哲郎带着这种原典批判的意识,充分玩味了《论语》中的很多句子,并且讲出了很多独属于他自己的体悟。譬如,

① 和辻哲郎:《孔子》,第8页。

② 司马迁撰,赵生群点校:《史记》,北京:中华书局,2014年,第2347页。

③ 和辻哲郎:《孔子》,第40页。

④ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第161页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第88页。



《论语》开篇的名言：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”和辻哲郎注意到，《论语》中很多句子都是高度语境化的，是孔子在和门生弟子的对答往来中生发出来的，说话人的个性跃然纸上。但开篇这一句，却“不是孔子在特定的什么时候，向特定的某个人说的话，而是要从孔子的话中，选出几句作为孔门学园生活的座右铭时，被挑选、并列于一处的三句话”。和辻哲郎进一步谈到，这三则座右铭，“第一是学问之喜，第二是因为学问而结成的友爱的共同体之喜，第三是在共同体中的所得，只是为了自己人格及生命价值的提升，其目的只在自己身上，并不关涉名利，这里是标举出来学问生活的目标所在”。<sup>①</sup>这一解读固然无法确凿地证其真伪，<sup>②</sup>但和辻哲郎本来就 very 看重儒学团体在孔子辞世之后将其“理想化”的过程，这一解读与他的立场一脉相承，既尊重了《论语》的辞例，也注重了逻辑的自洽，足以自成一家。

笔者此处想要强调的是，“世界四圣”本不过是明治时代演变出的一种社会流行说法罢了。但和辻哲郎却为之赋予一种哲学意味，并且辅以一种精当的文献学方法，对《论语》进行重构，实在是有点“点铁成金”的效果。诚如他所言，苏格拉底、释迦牟尼、耶稣三人对人类文明的影响也都在其身后才愈发显著。人类的历史长河中，在世之时享尽荣光的思想家不计其数，但绝大多数离世日久，则影响日衰；人类的教师，唯与之截然相反，才显出了可贵。和辻哲郎1938年撰写完成这本《孔子》，<sup>③</sup>还要等十来年的时间，德国哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)1949年才出版《论历史的起源与目标》一书，提出大名鼎鼎的“轴心时代”的说法。和辻哲郎这一观点的独创性，不容低估。

### 三、和辻哲郎与雅斯贝尔斯的差异

在雅斯贝尔斯看来，公元前500年前后是一个“轴心时代”，“非凡的事件都集中在这一时代发生了”。中国、印度和西方，在“这三个相互间并不了解的地方”诞生了诸多类似的哲人与哲学，而且“人们开始意识到其整体的存在、其自身的存在以及其自身的局限。他们感受到了世界的恐怖以及自身的无能为力。他们提出了最为根本的问题。在无底深渊面前，他们寻求着解脱和救赎”。更重要的是，他们的思考走向了反思：“意识再次意识到其自身，而思想指向了思想本身。”由此，思想的基本范畴在这个反省时代得到了奠定。而且雅斯贝尔斯敏锐地看到，哲学的反思虽然不能拯救秩序的崩溃，但是，“随处都保留着与先人所遗留下来的精神的关联。先人成了典范和崇拜的对象。先人的业绩和伟大的人格就在眼前，并成为了学校和教育的内容（汉朝建立了儒家学说，阿育王使佛教得以复兴，奥古斯都大帝时代有意识地重建古希腊—罗马教育）”。<sup>④</sup>公允地讲，雅斯贝尔斯与和辻哲郎的观点有诸多共鸣之处。

然而，和辻哲郎笔下的“世界四圣”和雅斯贝尔斯书中的“轴心时代”，还是有一些微妙的差别。雅斯贝尔斯的“轴心时代”，突破了长年以来的西方中心论，将中国和印度的文明纳入和西

① 和辻哲郎：《孔子》，第86页。

② 对古代典籍的诠释必然面临“不确定性”的问题。笔者大体认同宇文所安的观念，这种“不确定性”并非“错误”。“不确定性是一种我们不得不接受的情况。与不确定性相关的是概率和可能性。这不是说一切都是不确定的，我们当然确知很多东西，但是我们需要回过头去重新检查现有的证据”。见宇文所安：《华宴：宇文所安自选集》，刘晨等译，南京：南京大学出版社，2020年，第18页。和辻哲郎的诠释在其“可能性”上是站得住脚的。

③ 日本《官报》第2752号（1936年3月7日）上的“豫约出版届出”（出版告示），已经公示了和辻哲郎准备撰写出版《孔子》一书的消息，因此，其构思应当在1936年就初具规模了。

④ 雅斯贝尔斯：《论历史的起源与目标》，李雪涛译，上海：华东师范大学出版社，2018年，第8—13页。

方文明同一标准下进行考察。这种包容的态度殊为难得,但所谓“包容”,其实仍旧是以西方为主体的,是要用西方的视野去“包容”东方。更何况,在雅斯贝尔斯看来,印度和中国自17世纪就发生了显著的衰退。在书写“轴心时代”这一章节时,雅斯贝尔斯作为欧洲文明的后裔,是一个当之无愧的“在场者”或“继承者”。而“世界四圣”的说法,则是明治以降,日本学人随着视野的扩大,尝试去想象世界的一种方法。这当然是一种颇为美好的世界图景,但在这个图景里,日本人却意外成为了一个“不在场者”,因为所谓“世界四圣”,没有一个是日本人。对井上圆了这一辈急切地想要融入世界文明图景的日本人而言,这是一个尴尬而又现实的问题。

日本文明的形成,相对中国大陆而言,本来就偏晚,日后受到以《论语》为代表的中国典籍的深远影响,其自身文献的经典化过程受到了明显的抑制。江户时代,朱子学的传入更使得学人多以《四书章句集注》为修身之楷模,文辞之士则以《昭明文选》为文章之典范。<sup>①</sup>因此,对明治以后狂飙突进的日本而言,孔子成为了一个非常令人纠结的对象。当他们要谈论“亚洲”的时候,孔子就会是最可以用来展现“同文同种”的符号;而当他们要谈论“日本”的时候,孔子就会是一个必须“超克”的对象。

对和辻哲郎而言,这种矛盾同样若隐若现。一方面,他高度认可“世界四圣”的说法,但另一方面,整本书的基调,如果用过去李零的话来概括,其实就是“去圣乃得真孔子”。剥离那些附着在孔子身上的不实之辞,将孔子被“理想化”的过程揭示出来,实质上也是一个“祛魅”孔子的过程。另一方面,从1920年出版《日本古代文化》,到1935年出版《风土》,和辻哲郎这一时期最关键的一些作品都想要去探讨日本的本土精神究竟是什么。他有一个很著名的论断,将日本的精神内核定位在“清さ”,或译为“清明心”,这是他从各类古代日文文献中打捞出来的一个概念。无论这个概念挑选得是否恰当,这无疑是为了和所有那些从中国,尤其是从儒家传入的概念,诸如“仁”“义”“孝”一类,进行显著区分。而他所创设的“风土”概念,更是想要用一种框架,呈现另一种完整的世界图景。在他看来,世界风土,实则就是季风、沙漠与牧场三类。尽管中日同属季风一类,但细心的人都会发现,他专门辟出一章,讲述中日两种季风风土的差异。和中国划出差异,实质上就是在这幅世界图景中为日本寻找坐标。

因此,从宽泛的意义上讲,这本《孔子》当然是一本汉学研究的作品,但从其精神实质而言,它又是一本以日本而非中国为旨归的作品。从《孔子》来看,和辻哲郎显然有着不常示人的、精湛的汉学修养,但今天在他的全集里,与儒学研究相关的著述,仅仅只有这薄薄的一本小书而已。读者当然有理由感到遗憾,但看着他那些卷帙浩繁的,以日本伦理史、精神史、文化史为核心的著述,并且考虑到其中尚未有任何一本被译作中文,与我们的知识圈还有巨大的隔阂,笔者甚至会猜想,和辻哲郎本人恐怕并不以此为憾,他本人似乎也志不在此。

步入20世纪,对古典文献的新估定和再认识,在很多国家都是一个重要而尖锐的议题。中国如此,日本也是如此。胡适提出“整理国故”,顾颉刚提出“层累地造成的中国古史”,和辻哲郎提出“《论语》的原典批判”,都是现代学术体系建设过程中重要的一步;然而,其背后又有诸多千差万别的心绪与理路,这方面恐怕还值得学界更深入的体认和考察。

(责任编辑:王丰年)

① 刘辛:《日本汉学的转轨:谈〈中国文学中的孤独感〉》,《中国图书评论》2020年第10期。

· 英文专栏 ·

# Li Zehou and the Concept of Free Will

Jana S. Rožker

**Abstract:** Li Zehou was undoubtedly one of the most prolific and influential Chinese philosophers in China today. He stood among the most important and influential Chinese philosophers of our time and belonged to the few Chinese intellectuals whose works have found a wide readership abroad. In most of his works, he has attempted to reconcile “Western” (especially Kantian and Marxist) theories with traditional Chinese ideas, concepts, and values in order to create a theoretical model of modernization that would not be confused or equated with pure “Westernisation”. Since the late 1970s, he has espoused a set of views that have had a profound and lasting impact on contemporary Chinese intellectuals. Countless debates on aesthetics, epistemology, ethics, or traditional Chinese thought have been inspired by Li Zehou’s theories. In various intellectual, artistic, and cultural circles, his ideas were extensively cited as authoritative, and he virtually became the “intellectual icon or guru” of many Chinese intellectuals. His contribution to contemporary Chinese thought and culture is quite complex. Despite this complexity, which cannot be reduced to any dominant philosophical categories or currents, he is undoubtedly one of the most important modern scholars in Chinese history and culture. His elaboration and re-interpretation of the concept of free will belongs to his most innovative ideas that are still of outstanding importance for current developments in contemporary Chinese philosophy. In his view, free will belongs to the most important mental formations. It originates from conscious decisions of human beings to sacrifice their own, individual selfish interests for the greater good of a community. Such decisions are made when human beings consciously realize that their individual desires are in a sharp contradiction with the rational social demands of their community. Li Zehou presents us with the certainty that we ourselves possess our freedom, not only in the sense of free choices, but also in a broader and much more complex sense of such individual free will, which can be fully realised only through the full recognition and implementation of our social and personal responsibilities. Such a specific concept of free will (*ziyou yizhi* 自由意志) and its close relationship to moral sentiments has a crucial significance for Li’s entire ethical system. This article analyses the theoretical underpinnings of Li’s specific concept of free will; it sets forth its significance within the framework of contemporary Chinese theory; and shows why and how it represents a call for a new humanism.

**Keywords:** free will; freedom; responsibility; ritual; autonomy

**About the Author:** Jana S. Rožker, Department of Asian Studies, University of Ljubljana (Ljubljana, Slovenia 1000)

## Introduction

Early in the morning of November third of last year, I received a shocking message from my friend and colleague Li Chenyang. He wrote to me in an email that Professor Li Zehou, who was one of the most important people in my life, had passed away that night. Although we did not have a very close personal relationship, having met only a few times in his later years, I was closely connected to him through my professional work, especially in 2018 – 2020, a time when I wrote my two books on his philosophy and ethics. During those years, I was intensely connected to his ideas and his deep reflections of vivid, unceasing life. Every day I lived with his spirit practically from morning till night, and his ideas of human becoming, sedimentation, subjectality, emotion-based substance, relationism, and many others accompanied me in my dreams until slowly and gradually, step by step, they became a permanent part of my own soul.

Now, looking back at Li Zehou's own long and winding path, we quickly realize that creating and walking such a path is anything but easy. It requires not only strength and courage, intellect and creativity, but also a subtle but powerful sensibility informed by an eternal longing for beauty that is never quite fulfilled.

But his philosophy has also shown us that beauty is not just the ultimate realm of our human values, nor is it limited to the ultimate realm of our humanness. It also offers us autonomy and liberation from alienation. Li Zehou presents us with the certainty that we ourselves possess our freedom, not only in the sense of free choices, but also in a broader and much more complex sense of such individual free will, which can only be fully realized through the full recognition and implementation of our social and personal responsibilities. Such a specific concept of free will (*ziyou yizhi* 自由意志) and its tight relation to moral emotion has a crucial significance for Li's entire ethical system.

### 1. Freedom as the Opposite of Necessity

For Li, the “substantial root of ethics” (*lunli benti* 伦理本体) is to be found in the human free will, which he sees as a part of human psychological formations embedded in the realm of the cultural-psychological formation (*wenhua-xinli jiegou* 文化—心理结构) of the human mind. In his view, free will belongs to the most important mental formations. It originates from conscious decisions of human beings to sacrifice their own, individual selfish interests for the greater good of a community. Such decisions are made when human beings consciously realize that their individual desires are in a sharp contradiction with the rational social demands of their community. These decisions are special because they are the results of conscious reflection; hence, they belong to conscious human behavioural patterns and attitudes. Precisely because such free decisions are often made in contradiction with individual interests, needs and desires, the free will cannot be seen as a simple result of causal laws or interests.

Since it is not something subordinated to the laws of causality, which governs the phenomenal world, it is “free”. Here, freedom is not understood in the sense of being able to do whatever one wants to do. Rather, similar to the one defining Kant’s deontological ethics, it is a freedom of being unbound by (or liberated from) the primeval margins (limitations or laws) that determine the phenomenal world. This could also be seen as an expression of humans as supra-biological (*chao shengwu* 超生物) beings:

*A human being is not merely a biological entity; to become a human being, necessarily means to possess an inner, conscious rational moral character.*

人并不只是一个生物体而已; 要成为一个人, 必须有内在的自觉的理性品德 (Li Zehou 2016, 20)。

Hence, humans possess the capacity to surpass their biological limitations not only because tools (or technology) complete—and thus perfect—their limbs and organs, but also because they possess free will. In this sense, freedom is the opposite of necessity. It enables human beings to consciously decide to carry out moral actions, which can surpass the causal laws of individual harm and benefit. Animals do not possess this kind of freedom:

*The crucial point here is that human “free will” as such has a higher, sublime value. It cultivates people’s universal psychological formations, bestowing them with social and cultural contents applicable for themselves and for their fellow human beings (including their descendants). In this way, it causes the social existence of human beings to be profoundly different from that which defines animals. This is what is known as the “substance of ethics,” which surpasses the phenomenal world.*

这里关键在于, 人的这种“自由意志”本身具有高价值, 它为人类自己和对他人 (包括对后人) 培育了社会文化内涵的普遍性的心理形式, 使人获得不同于动物界的社会性存在。这就是所谓高于现象界的“伦理本体”(ibid., 19)。

In the following, I aim to show in which way Li’s concept of free will, which, in his view, is a specific human quality, surpasses the laws that simply follow a choice for individual benefit.

## 2. Causal Laws and Moral Responsibility

In Li’s theory the will is a part of reason. In contrast to the changeable ideas that constitute its contents, the will is an unchangeable mental structure constituting its form.

When describing and defining his understanding of the free will, Li first explains his view on the meaning of freedom (Li Zehou 2007, 307ff). He exposes that the notion of freedom is often vague, for it entails different connotations in everyday language, economy, politics, and philosophy. Especially in present time, the debates regarding freedom—along with the explosive recent development of cognitive and neurological sciences—became a topical issue. Like Schrödinger who claimed that it is possessed by quanta (Walter 2001, 23), numerous scientists think that artificial intelligence can also possess

free will. However, Li points out that most of the scientific experts deny the existence of free will (including the one guiding moral behaviour), for in their view all human actions are primary effects of the activities that take place in neurons and synapses of our brain. According to Li, such deterministic views are the mainstream in this debate.<sup>①</sup>

Li exposes that the question of free will is an issue that is primarily related to the actual individual life in concrete reality. In this sense, it represents a social value and has no direct connection to the issues investigated by neurological science. In other words, free will is not a problem that could (or should) be investigated and solved by natural sciences. Rather, it is a question pertaining to philosophy and ethics. Here, Li draws attention to Kant and explains that according to the German philosopher, just like the existence of God or the immortality of the soul, free will is a noumenal transcendental illusion. It has nothing to do with concrete empirical existence of human beings and the phenomenal world in which they live—the latter is ruled by the law of causality. But noumenon is different: human beings can obtain freedom only in this realm, which surpasses the phenomenal world. The noumenal sphere is one of practical reason that exceeds the physical limitations of humankind.

Thus, Li agrees with Kant's conceptualization of freedom, in which it cannot be understood as something belonging to the phenomenal world, which is determined by causal relations. As an object of observation, every human behaviour is either an expression of reality or a reaction to it. Therefore, it is always being subordinated to a strict rule of causal laws. From this viewpoint, we cannot speak about any kind of freedom. Li also points out that this is precisely the aspect that has been emphasized by the French materialists. They are convinced that all human behaviour is mechanistically and necessarily guided by causal laws and that there is no freedom at all. Baron D'Holbach, for instance, was convinced that it was the same if a man was thrown out of the window or if he jumped out of it all by himself. He believed that both, the so-called will, and the external determination are equally effects of the same causal laws.

Here, Li is in line with Kant, who emphasizes that in such a case, all moral and legal laws would be completely meaningless. Blaming anybody for any kind of immoral act or crime would be the same as blaming a stone for falling down and hurting a human. In this case, any criminal could protect him- or herself simply by pointing to the fact that his or her behaviour was a product of causal laws, a result of objective conditions. In this framework, all kinds of immoral or criminal behaviour are necessarily determined by certain conditions, environments, individual characteristics, habits or customs, etc. In

---

① Actually, the field still remains largely controversial. Since the beginning of the 21<sup>st</sup> century, we also witness important developments in the opposite direction (see Jarrett, 2016). In 2016, the authoritative scientific journal *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* published a paper written by German researchers, entitled "The Point of No Return in Vetoing Self-initiated Movements" (Schultze-Kraft et al., 2016). In this paper, the researchers examined whether individuals had the possibility to veto an action after the exposure of the so-called readiness potential, which is an occurrence of unconscious electrical activity within the motor cortex, discovered with the help of the EEG, that takes place moments before a human subject performs an action. The authors found evidence that movements can be vetoed even after this potential had been detected (ibid., 1084). Scientists believe that this is proof of the existence of free will in human beings.

such a case, no one could be held responsible for anything and all legal sanctions would become completely senseless and redundant. Kant has severely attacked such mechanistic materialism. In its function of being a neutral object of cognition, every kind of behaviour has definitely a reason. Since it happens in time, it is guided by the laws of causality. But when employed by subjects endowed with reason, these kinds of behaviour become something completely different and must be evaluated according to the laws of the categorical imperative. Whatever a human being does in a sane state of mind is done under the guidance of his or her self-conscious will. In this sense, humans always possess freedom of decision and choice. One can either act or not act in a certain way. One can either follow the categorical imperative or not. Therefore, everybody is morally responsible for his or her actions. Although under consideration of causal laws, we can find reasons for any kind of behaviour, the decisions and choices that led to this behaviour are free; people can always freely choose whether or not they want to follow the categorical imperative.<sup>①</sup> Therefore, they are morally responsible for all their actions. Irrespective of concrete situations and irrespective of various internal or external restrictions and constraints, one can always choose to act in accordance with the categorical imperative and hence, with one's free will. This is the uniquely human possibility to experience freedom. In this sense, human beings are different from machines and from animals. They are not confined to blindly or mechanistically follow the laws of causality. Precisely because we possess free will, we can liberally choose our actions and hence, we can be free;

*Kant emphasizes that in their role of sensual beings who exist in the phenomenal world, people are confined to the conditions of time; in this realm, all kinds of human behaviour, actions and motivations are only fragments of a mechanistic natural system, which is directed by a strict law of causality. But in their capacity of rational beings who exist in the noumenal world, human beings can become aware of the fact that they are not confined to these temporal conditions. Hence, the very same behaviours, actions and motivations can only be following rational self-legislation. Morality is superior to knowledge just as the noumenon is higher than phenomena. Freedom can be the reason to intervene in nature; therefore, Kant emphasized that "I can do" is because "I ought to do." "Can do" belongs to natural causality, but "ought to do" belongs to freedom.*

Kant 强调,人作为感性现象界的存在,从属于时间条件,他的任何行为、活动和意志不过是自然机械系统的一个部分,遵循着严格的因果规律;但人作为本体的理性存在,可意识到自己是不属于时间条件的,他的这同一行为、活动和意志只服从于理性的自我立法。而道德优于认识,本体高于现象,自由可以作为原因干预自然,所以 Kant 强调,我“能做”是因为我“应做”。“能做”属于自然因果,“应做”就属于自由(Li Zehou 2008, 308)。

Hence, Li Zehou is convinced that autonomy and free will are ethical problems. They belong to the

<sup>①</sup> In this scheme, the objective conditions of any action can be seen as a necessary condition for its implementation. However, the implementation of each particular action cannot be seen as a one-dimensional result of these conditions. Hence, they can be seen as a cause, but not as the reason for actions, because human conduct always surpasses the realm of formal causality.

basic axiological questions regarding individual behaviour that is carried out in the framework of collective sustainable human existence (Li Zehou 2018, 2). The corporeal or physical undertakings that result from neural activities, which are subject to neurological research, belong to a completely different domain.

Although we can find innate or external reasons for all kinds of people's behaviours and opposing choices, at the time they were made, these choices were of great ethical significance. Therefore, it is always necessary to determine whether the effect was positive or negative for the sustainable existence of their social groups. In this sense, the "self-conscious choice" becomes the core of autonomy and the free will. Hence, Li agrees with Kant in his presumption that human beings cannot experience freedom without morality.

### 3. "Wille" and "Willkür"

But on the other hand, Li's view of this concept cannot be entirely compared to Kant's. In order to show the difference, Li first draws our attention to Kant's distinction between two different connotations of the concept of will. The first one (i. e. , "Wille") is the free will that refers to practical reason. The latter is called "Willkür" and is often translated into English as "choice," or—more precisely: a "discretionary" or "arbitrary choice"<sup>①</sup>(e. g. , Kant 2001).

The ability to do or to refrain from doing something is a pure rational concept totally independent of objects. If this rational concept is combined with the conscious ability to bring about an object—end, by someone's action then it is called a choice. If this rationality is not combined with this conscious ability to bring about an object—end by someone's action then it is called a wish. The will, strictly speaking, is not the causation of choice; rather the will is practical reason itself (Kant 1996, 4).

As the power of self-determination, Wille, which is not a result of rational understanding, but rather a capacity of acting according to a conception of law, is the source of obligation. It is the practical reason itself, and therefore linked to the moral law. Willkür, on the other hand, is the capacity for decision or choice and belongs to the empirical sphere. It is both determined by Wille and affected by sensuous inclinations. It is the capacity to choose between the imperatives stemming from Wille and the desires or inclinations. Hence, Wille represents the transcendental and Willkür the empirical condition for freedom of moral behaviour.

*All moral philosophy rests entirely on its pure part, and when applied to the human being it borrows not the least bit from knowledge about him (anthropology), but it gives him as a rational being laws a priori, which to be sure require a power of judgment sharpened through experience, partly to distinguish in which cases they have their application, and partly to obtain access for them*

<sup>①</sup> Sometimes, however, both terms are simply translated in English as "will" (see for instance Bunnin and Yu, 2004).



*to the will of the human being and emphasis for their fulfilment, since he, as affected with so many inclinations, is susceptible to the idea of a pure practical reason, but is not so easily capable of making it effective in concreto in his course of life* (Kant 2001, 5).

With such separation between the will as practical reason and the volitional capacity for choice, Kant aimed to set aside the traditional problem about the relation between free will and determinism (Bunnin and Yu 2004). According to Kant, the will per se is neither free nor unfree; it becomes free only in its inner connection to the principles of practical reason. In its autonomous capacity, Wille can thus be seen as the “practical reason itself” (ibid.). Similarly, Willkür can also only become free when following the moral will irrespective of any other empirical motives such as feelings, inclinations, or desires. In order to be free, it has to act by following moral obligations; in such a case, the subject has to accept the moral imperatives as the maxims of his or her actions.

Li sees Wille as the will of universal legislation and Willkür as the will of individual execution (Li Zehou, 2018, 11). The former without the latter is empty, while the latter without the former loses its moral significance and cannot be established. Moral action can only be realized when Willkür implements the Wille, which consists of moral laws, as an executor (Li Zehou 2008, 307).

In Li’s *General Scheme of Ethics*, which includes three basic elements that constitute individual moral behaviour, Wille refers to ideas (*guannian* 观念).<sup>①</sup> Although from the viewpoint of the executor, this element seems to be an unchangeable, universal principle of legislation, Li points out that it is still a dynamic and changeable factor, modifiable in accord with different concrete cultures, geopolitical spaces, and periods of time. In his *Critique of Critical Philosophy*, Li has therefore renamed Kant’s “universal necessity” to “objective sociality.”

Willkür, however, is different. In Li’s schematic depiction of the three basic elements of individual moral behaviour, it constitutes the will (*yizhi* 意志) as a relatively fix psychological form accumulated by human beings for millions of years, regardless of the changeable ethical norms prevailing in various human cultures and periods of time. For Li Zehou, it is the most important of the three elements, for it enables humans to implement moral actions. But even this psychological formation is not an inherent natural instinct, but rather a result of long lasting human evolution and socialization.<sup>②</sup>

In this context, Li Zehou aims to complement Kant, who has fused the component of rational will in a sense of an inherent power to act in accordance with the categorical imperative, with the

① Here, we have to draw attention to the fact that in Li Zehou’s *General Scheme of Ethics*, the concept of will (*yizhi* 意志) is mentioned twice. The first time it occurs as a part of reason, which is constituted by will (*yizhi* 意志) and ideas (*guannian* 观念), and the second time as a part of internal individual morality, which is constituted by will, ideas, and emotions (*qinggan* 情感). In both cases, *yizhi* is comparable to Kant’s idea of *Willkür*, and *guannian* to Kant’s notion of *Wille*.

② The line of separation between dynamic ideas and relatively fixed mental forms is also often blurred. Some ideas, which prevail in societies for long periods of time—as for instance, the Confucian concepts of loyalty (*zhong* 忠) or trust (*xin* 信)—can also be sedimented in the form of mental formations, which can surpass concrete societies and diverse historical situations (Li Zehou 2018, 11).

rationalized concepts of good and evil.<sup>①</sup> In Li's view, this leads to numerous problems, for these concepts or ideas are changeable through different times and cultural environments (Li Zehou 2016b, 211). They cannot be generalized in a universally valid ethical framework:

*Kant's universal legislation and his free will cannot serve as an external ethical norm. The premises of not committing suicide or not to lie cannot be seen as normative criteria valid for the whole world. They cannot be understood as historically unchangeable ethical principles and guidelines that are equally binding in past and present times. However, they can be seen as specific psychological characteristics, which appear in human moral behaviour. One can believe that his or her own behaviour can be universally legislated, and that everyone should behave in the same way. This is precisely what the free will is about: it is the self-aware, voluntary (autonomous) decision.*

Kant, 这两条普遍立法<sup>②</sup>和自由意志无法作为外在伦理规范,如不自杀、不说谎都无法成为放之四海而皆准,历史古今而不变更伦理原则和行为准则,但它们倒恰恰可以作为在道德行为中的人的心理特征:认为自己如此行为可以普遍立法,即人人均应如此作为。这就是自由意志:是人自觉自愿(自律)所作出的决断(Li Zehou 2015, 196)。

Hence, for Li Zehou, the distinction between the will (as a mental form of reason) and the concepts or ideas (as the concrete contents of reason) is of utmost importance. He emphasizes that even though they are not fixed and static, these ideas still represent an important element of human moral behaviour.

*The will is merely an operational power, which ensures that physical human actions are guided by the orders from the mind. It is an innate human capacity. However, it is the ideas of good and evil that decide what kind of orders a human being will follow in this process. In other words, the will is a self-aware, self-conscious capacity to establish a domination and guidance of reason over sensitivity. It is a mental power of rational form. The concrete contents of this rational form, however, are the ideas of good and evil, right and wrong.*

意志只是一种使肉体行为服从精神指令的行动力量,是人的一种人性能力,但它服从于何种精神指令,这种精神指令是什么,便属于善恶观念了。也就是说,意志是人的自觉的、有意识的理性对感性的支配、主宰的能力,这是心理的理性形式力量,但这理性的具体内容是什么,便是善恶,是非观念(Li Zehou 2016, 210)。

Even though in Chinese (and in Li's system as such), such a categorization makes sense, there seem

① These concepts have to be recognized or known. In this sense, it is also important to highlight that, according to Li's radical reinterpretation of Kant's critical philosophy, the conditions of the possibility of knowledge are themselves also a product of human activity throughout history, and thus equally conditioned and contingent, instead of remaining safely isolated from natural and social evolution. (Van den Stock, 2020, 17)

② At first glimpse, Li's transformation of Kantian concepts in this framework seems confusing, for he translates the notion of Kant's will (*Wille*) with the Chinese word referring to concepts or ideas (*gainian* 概念), yet he applies the Chinese word *yizhi* 意志 (which means *will*) to Kant's concept of choice (*Willkür*). Another problem might occur if we consider the Kant saw the choice (or *Willkür*) as something connected to the empirical domain, whereas the will (*Wille*) is a priori. But in Li's model, this basic schema is turned around: that which is a priori in Kant becomes completely empirical in Li's theory, and vice versa: that which is empirical in Kant becomes (relatively) transcendental in Li's system.

to be some problems concerning Kant's own differentiation. In this regard, we could namely also follow the opposite line of thought and ask ourselves whether it would not be more concise to translate *Willkür* as *guannian* (ideas) and *Wille* as *yizhi* (will).

Notwithstanding the fact that Li's translation can be misleading because the common (including philosophical) translation of the German term *Wille* is *yizhi*, we cannot ignore the fact that in Kant's view, it seems that *Willkür* (arbitrary choice) is the changeable, and *Wille* (will) the unchangeable element.<sup>①</sup>

#### 4. Ritual, Self-Control, and the Question of Radical Evil

Irrespective of the possible interpretations of both particular notions, the differentiation between these two realms (i. e. , will as choice or will as ideas) is doubtless a crucial paradigm defining Li's ethical system. He demonstrates this important distinction with the traditional Confucian differentiation between ritual (*li* 礼) and self-control (*keji* 克己):<sup>②</sup>

*This can be shown with the phrase "controlling oneself in order to return to the ritual." Here, "self-control" denotes the power of the will, whereas the concept of "ritual" in the phrase "returning to the ritual" refers to the ideas of good and evil. The "ritual" in the sense of the ideas of good and evil is changeable, but the "self-control" is unchangeable.*

以“克己复礼”来说，“克己”是意志力量，“复礼”的“礼”是善恶概念，“礼”—善恶概念有变迁，“克己”却是不变的 (ibid. , 211)。

Here, again, we must consider that it would also be possible to translate (or align) the two abovementioned concepts the other way around and interpret self-control (*keji* 克己) as the (unchangeable) will in the sense of a transcendental form, and ritual (*li* 礼) as the (changeable) arbitrary choice. In this line of reasoning, ritual would be comparable to Kant's *Willkür* and self-control with his concept of *Wille*.

For Li Zehou, Kant's free will as a dominant force of conscious choices of moral behaviour is a proof for the fact that reason guides emotions (*li zhuzai qing* 理主宰情), which is an important presumption of his own moral theory.

But, on the other hand, Kant's interpretation of the free will is also linked to the question of "radical evil", which cannot be found in Chinese philosophy. In Li's view, the absence of "radical evil" discourse in traditional Chinese culture is connected to its emotion-based paradigm. While the question of radical evil is rooted in Christian theology and is tightly linked to the concepts of original

① Li's interpretation or translation appears even less suitable if we consider the modern connotations of the term *Willkür*, for in its present usage, it refers to modes of individual or political (autocratic) behavior, which means to follow personal own desires and interests without consideration for others.

② In the *Analects*, both elements constitute the condition to achieve humaneness (*ren*): "To return to ritual through self-control is humaneness (克己复礼为仁)" (*Lunyu* s. d. , Yan Yuan: 1).

sin and the culture of guilt, the problems regarding the goodness or the evil of humanness (*ren xing* 人性), which were formed in traditional Chinese philosophical thought, were following a completely different line of reasoning. The former is a product of the two-world view; hence, radical evil is something that stands in direct opposition to the ultimate good. In Christian theology, its crucial germ is to be found in Eve's conscious decision to act in opposition to the orders from God. Hence, in this framework, the free will enables human beings to choose evil instead of good. In the Chinese one-world tradition, however, the ultimate good (*zhi shan* 至善) is not identified with God nor with ideas, the transcendental reason, or any other supernatural power. In his *Anthropo-historical Ontology*, Li describes this ultimate stage of moral endeavours as being guided by the criteria of the sustainable preservation of the existence of humankind as a whole (*renlei zongtidi shengcun yanxu* 人类总体的生存延续). In such a framework, there is no place for radical evil or the evil of human nature, for humanness is necessarily good.<sup>①</sup> It is born anew with the birth of every single human being. Simultaneously, such a view represents a high-level affirmation of social life. This kind of ultimate goodness is neither a transcendental entity nor a purely biological instinct. In its various appearances, it is changeable and mouldable, but it always remains steadily positioned into the greater framework of pragmatic reason, always achievable through socialization, cultivation and learning.

This transfer from the ultimate good, which is an effect of the sustainable existence of humankind, to the goodness of individual humanness, is of course also based upon a faith, or better, a general, basic trust that is also permeated with emotion. One feels that one's own existence is a good thing. To be born into this vast, unintelligible universe, is good in itself and therefore, I should be kind in my accidental little life. Such a setting can offer people a very positive and optimistic feeling about the survival and life in this world. This is also the basic significance of the emotion-based worldview (*you qing yuzhou guan* 有情宇宙观), a notion that pertains to the co-existence of cosmos (nature) and humankind.

## 5. Kant and the Chinese Culture

At this point, Li compares this ethical framework once again with Kant's distinction between the

---

① In this regard, readers who are familiar with the Chinese philosophical tradition might object that according to Xunzi's line of thought, humanness (*ren xing* 人性) is doubtless seen as evil. As is well known, he explicitly states that the crucial features or inclinations defining human beings are bad (人之性恶,其善者伪也). The character *e* 恶, which has in the history of Western interpretations of the Chinese ideational tradition mostly been translated as "evil" occurs in comparable connotations for the first time relatively late, namely, in the Confucian *Analects*. In earlier works, the contradiction or negation of the idea of goodness is mostly expressed through its simple negation *bu shan* 不善 (not good). Here, we should consider, for instance, the second chapter of the *Daode jing*, which states that the opposite of "good" is "not good" (皆知善之为善,斯不善已, Laozi s. d., 6). In this work, the character *e* 恶 is used in the sense of (aesthetic) ugliness. And even in later Confucian sources, the notion is mostly understood as a kind of bad inclination, which is directed against humanity and good life. According to most traditional dictionaries, its origin is linked to the semantic scope of a negative feeling (such as hate), to the aesthetic feeling of ugliness, or simply to mistakes in human conduct (see for instance, Xu Shen's *Shuowen jiezi* 说文解字, 6844). Hence, we have to be careful not to confuse this connotation with the moral implications of the Western concept of evil.

premises of “ought to do” and “can do.” If there is a self-legislative “Wille”, there must necessarily also be a “Willkür”, the executive choice of action. In the Christian theology, the discerning instance that helps people carry out morally good and righteous actions is God. In Chinese philosophy, there is no God. In Li’s view, the emotion-based worldview replaces such supernatural instances in the guiding of individual moral behaviour. It blends strong feelings of good and bad with the rational comprehension of right and wrong. In this sense, it helps people to transform “ought to do” into “can do”. Here, the executive potential of the will (*yizhi*) is still functioning as the crucial driving force of moral behaviour. However, the assisting role of emotions is also important.

In this context, Li also elaborates on the difficult and complex question of moral emotions (*daode qinggan* 道德情感). He begins with the question about the very nature of such emotions. Does this concept denote emotions that precede moral actions? Or are we talking about emotions that arise during or after the moral action? Concerning the first connotation, most people believe that they arise from sympathy or empathy. Li reminds us that Hume sees them as the driving force of moral action, while Schopenhauer believes they are its basis. In Li’s view, contemporary moral sentimentalists are even more radical and even less compatible with Kant’s rational deontology. Because emotions are unreliable and can be destructive or simply wrong, Li strongly opposes this stream of thought (Li Zehou, 2018, 12). In this context, he always emphasizes the guiding function of reason over emotions.

Regarding the emotions that arise during or after a moral action, Li agrees with Kant by emphasizing that they belong to feelings of reverence or respect. In the beginning, the feeling is rather unpleasant, for it contradicts the elementary inclinations of self-interest and individual desires. But as soon as it is overcome through self-discipline and self-restriction, it can become joyful. Hence, people who act in accordance with deontological principles can experience a kind of spiritual, intellectual pleasure, similar to the aesthetic feeling of the sublime.

In this respect, we can also find a crucial difference between Li Zehou and Kant. Kant’s “starry heavens above” and “the moral law within” both belong to the unknowable things in themselves and to the world of noumena, which exceeds the world in which people live. For Li, such a view is a cultural-psychological formation that was formed as a result of the “two-worlds view.” In the originally shamanistic “one-world” culture, every attempt to reach the transcendental realm as something external to concrete human life must necessarily fail.<sup>①</sup> Li acknowledges that he does not know the meaning or the reason for the existence of the starry heaven above us, but he believes that there is a very sensible reason for the existence of the moral law within us: It is the aforementioned sustainable preservation of the existence of the entire humankind (*ibid.*).

According to Li, the ancient Chinese culture of pleasure was based on such axiological presumptions. He repeatedly points to many examples for the awareness of this basic value and the existence of the free will in the Chinese tradition.

---

① In this respect, Li is very critical toward the Neo-Confucian and Modern New Confucian efforts to establish a theory of immanent transcendence (see Rošker, 2019, 130ff).

*In China, we say that “virtue is established at the highest level.” This kind of uniqueness of each individual existence shows its incomparable brilliance. Such existence can only become possible through conscious and self-aware rational construction, which takes place in the framework of constructing subjectivity. This construction implies practice, behaviour, and action, but also emotions, desires, and other sensations, which agglomerate in human reason (similar as in epistemology, in which the sensuous intuition is internalized into reason). This is the real free will.*

中国古话说,“太上立德”,个体存在的这种一次性,这里显示出它的无比光辉。而这却只有通过人的自觉有意识的理性建构才存在。这属于建立人的主体性的范围。这是在人的实践、行为、活动、情感、愿欲等感性中的理性凝聚(如同在认识论的感性直观中有理性内化一样),这才是真正的自由意志(Li Zehou 1994, 469)。

This is the real reason as to why “noumenon” of morality is superior to the “phenomenon” of knowledge. In exploring the basic characteristics of such a “Chinese version” of free will, Li begins with Mencius, who wrote:

*What kind of man was Shun? What kind of man am I? He who exerts himself will also become such as he was.*

舜何人也? 予何人也? 有为者亦若是 (Mengzi s. d., Teng Wengong I: 1)。

This, in principle an extremely egalitarian view, which allowed all people to become as morally perfect and intelligent as the legendary sage-king Shun represents one of the most important heroes of the Chinese culture, was emphasized in many other passages of the *Mengzi*. For instance:

*All things of the same kind are similar; why should we doubt it only in regard to man? The sage and I are of the same kind.*

凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之? 圣人与我同类者 (Mengzi s. d., Gaozi I: 7)。

In contrast to numerous other scholars, Li does not value Mencius for his theory of the four sprouts (of goodness);<sup>①</sup> more precisely, he does not agree with scholars who interpret the feelings underlying these sprouts as a kind of transcendental forms. In his view, some (but not all) of these feelings belong to biological instincts that can also be possessed by some animals. For him, Mencius' greatest contribution to the development of Chinese ethics lies elsewhere (Li Zehou 2018, 13). Li believes that Mencius' work mirrors and exposes the unique, independent, and autonomous personality of this pre-Qin intellectual, who has developed and described the specific free will, which is typical of traditional

① The four sprouts (*si duan* 四端) are four inborn beginnings of goodness; they are based on four types of emotion that makes human beings human: “Whoever does not possess the feeling of commiseration is not a human being. Whoever does not possess the feeling of shame and dislike is not a human being. Whoever does not possess the feeling of modesty and complacency is not a human being. The feeling of commiseration is the sprout of humaneness; the feeling of shame and dislike is the sprout of appropriateness. The feeling of modesty and complacency is the sprout of ritual. The feeling of right and wrong is the sprout of wisdom.” (无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。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) (Mengzi s. d., Gongsun Chou I: 6)

Chinese, especially Confucian ethics and morality.<sup>①</sup> He upgraded and developed many original Confucian approaches, exposing the holistic nature and order of the world.<sup>②</sup> He also pointed out the vital linkage between men and nature, emphasizing hereby its mutual organic interaction, empowered through the flow of the vital and creative potential (*qi* 气).

In Li Zehou's view, all these are relicts of the ancient Chinese shamanistic culture, in which the shamans were known for communicating with spirits through their inner heart-mind in various mysterious ways. Li stresses that it was Mencius who rationalized these mysteries. This rationalization has had an extremely profound influence on later developments of Chinese culture. In Li's view, it is precisely that which makes human beings human. Li emphasizes that this is not something that could be solely achieved through some moral feelings, as for instance the "feeling of commiseration" (*ceyin zhi xin* 惻隱之心, *ibid.*). Hence, it is by no means coincidental that Mencius laid great emphasis upon individual moral self-cultivation. He demanded from people in highest positions to be morally accomplished and to fully develop their moral competences. This task demanded a harsh process of self-discipline. Mencius wrote:

*They have to exercise their heart-mind and their will with suffering. Their muscles and bones have to experience the hardships of heavy work, and their bodies must experience great hunger. They must be subjected to extreme poverty. Their undertakings must be confounded. In this way, their heart-mind will be moved and they develop endurance and patience, something they could never achieve before.*

苦其心志, 劳其筋骨, 饿其体肤, 空乏其身, 行拂乱其所为, 所以动心忍性, 曾益其所不能 (Mengzi s. d., Gaozi II: 35)。

All such practices belonged to the cultivation of moral personalities, and they led to the establishment of a firm will, which is under the control of reason (Li Zehou 2016, 176 – 177). Li explains that such cultivation led to the aforementioned "solidification of reason," a process that is of great importance in his ethical theory.

These rationalized mental forms often take on the form of absoluteness, which obliges every human being to follow them (Li Zehou 2016, 30). In the framework of Li Zehou's anthropo-philosophical ethics, different notions pertaining to such forms are linked to the meaning of life and to individual values. All these significant systems are subsumed under Li's specific model of categorical imperative.

① In this context, we have to emphasize that Li's elaboration on the specific Chinese or Confucian concept of the free will is significant, especially regarding the fact that "during the nineteenth and twentieth centuries, a dominant opinion of scholar-ship was that Confucian ethics lacked the notions of self, individuality, subjectivity, autonomy, and free will". (Jia Jinhua, 2020, 60)

② Wang Keping also emphasizes that Li endorsed Mencius for his pointing out the significance of this all-embracing unity: "Notwithstanding the fact that "kinds of order" vary historically, culturally and conceptually, they are all inclined to acknowledge the dynamic, constant, and significant interaction between human beings and the myriad things within the cosmos as a whole. In this respect, they seem to manifest a principle of symbiosis in a physical and metaphysical sense." (Wang Keping, 2020, 117)

The basis of such imperative is individual responsibility, for Li emphasizes that irrespective of our particular individual values, we are ultimately always responsible for our own lives:

*Ultimately, everybody has to find out, to choose, and to decide upon the purpose of their life by themselves ... This is “free will”: every human being decides consciously and freely upon his or her actions and attitudes. In this regard, no one is limited or restricted by the causal laws of the phenomenal world.*

究竟为什么活,仍然需要自己去发现、去选择、去决定……这也就是“自由意志”:每个人自觉地自由地做出自己的行为决定,而不为现象世界的因果规律所约束、限制(Li Zehou 2016, 389)。

## 6. Conclusion

This freedom, which in reality is based on constraints and on enriching obligations, further reinforces the sense of belonging in a multitude of differences. Viewed from a broader intercultural perspective, Li's way of thinking points to a common human path, regardless of differences in our individual preferences, cultures, languages, and traditions. His philosophical thought, which is thoroughly reflected in his particular intellectual path, reminds us of our belonging to humanity. With his insightful explanations and sharp theoretical syntheses, Li makes us appreciate the complex, rich, and diverse intellectual heritage that his ancient homeland, Chinese culture, can offer our globalized world.

### Acknowledgements

The author acknowledges the financial support from the Slovenian Research Agency (ARRS) in the framework of the research core funding *Asian Languages and Cultures* (P6 – 0243) and in the scope of the research project N6 – 0161 (Complementary Scheme) *Humanism in Intercultural Perspective: Europe and China*.

### References

- [1] Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan, eds. 2004. “Will (Kant).” In *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Blackwell Publishing. doi: 10.1111/b.9781405106795.2004.x.
- [2] Jarrett, Christian. 2016. “Neuroscience and Free Will Are Rethinking Their Divorce.” *The Cut*. Accessed on June 21, 2018. <https://www.thecut.com/2016/02/a-neuroscience-finding-on-free-will.html>.
- [3] Jia, Jinhua. 2020. “Li Zehou's Reconception of the Classical Confucian Concepts of Autonomy and Individuality: With a Focus on Reading the Analects Today”. *Asian Studies* 8 (1): 59 – 75. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.59-75>.
- [4] Kant, Immanuel, 1996, *The Metaphysics of Morals* (1797), Mary Gregor trans., Cambridge: Cambridge University Press.
- [5] ———, 2001, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Allen W. Wood trans., New Haven and London: Yale University Press.
- [6] Laozi 老子, s. d. *The Book of the Way and of Virtue*, In Chinese Text Project, Pre-Qin and Han,
- [7] Daoism, <https://ctext.org/dao-de-jing> (Accessed: 17.01.2022).
- [8] Li Zehou 李泽厚, 1980, A Reevaluation of Confucius 孔子再评价, *Social Science in China*, 2: 77 – 96.



- [9]——, 1994, *An Outline of Kant's Philosophy and the Construction of Subjectivity 康德哲学与建立主体性论纲*, In *Li Zehou's Ten Years Collection 李泽厚十年集*, Vol. 2, 459 – 475, Hefei: Anhui Wenyi Chubanshe.
- [10]——, 2007, *Critique of Critical Philosophy: A New Approach to Kant 批判哲学的批判:康德述评*, Beijing: SDX Joint Publishing Company.
- [11]——, 2008, *Pragmatic Reason and a Culture of Pleasure 实用理性与乐感文化*, Beijing: SDX Joint Publishing Company.
- [12]——, 2015, *From Shamanism to Rituality, Explaining Rituality as a Return to the Humanness 由巫到礼、释礼归仁*, Beijing: SDX Joint Publishing Company.
- [13]——, 2016, *Anthropohistorical Ontology 人类学历史本体论*, Qingdao: Qingdao Publishing Group.
- [14]——, 2018, *An Explanation of the General Scheme of Ethics 关于“伦理学总览表”*, *Chinese Culture*, 2018(1): 1 – 15.
- [15] *Lunyu 论语 [The Analects]*. s. d. In Chinese text project, Pre-Qin and Han, The Analects. <http://ctext.org/analects>. Accessed on November 21, 2021.
- [16] *Mengzi 孟子*. s. d. In Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Mengzi. <http://ctext.org/mengzi>. Accessed on November 1, 2017.
- [17] Schultze-Kraft, Matthias et al., 2016, *The Point of No Return in Vetoing Self-Initiated Movements, Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113 (4): 1080 – 1085, doi: 10.1073/pnas.1513569112.
- [18] Van den Stock, Ady. 2020. “Imprints of the Thing in Itself: Li Zehou's Critique of Critical Philosophy and the Historicization of the Transcendental”. *Asian Studies* 8 (1): 15 – 35. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.15-35>.
- [19] Wang, Keping. 2020. “Behind Harmony and Justice”. *Asian Studies* 8 (1): 101 – 25. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.1.101-125>.
- [20] Walter, Henrik, 2001, *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*. Cambridge, Mass.: A Bradford Book.
- [21] Xu Shen 许慎. s. d.: *Explanation of Literature and Interpretation of Words. 说文解字*. In Chinese text project, Pre-Qin and Han, Etymology <https://ctext.org/etymology>. Accessed on November 21, 2021.

附[中文摘要]

## 李泽厚与自由意志概念

罗亚娜

**摘要:**李泽厚无疑是当今中国最有创造性的、最具有影响力的中国哲学家之一。他属于为数不多的在国外获得广泛读者群的中国知识分子。在他的大部分作品中,他试图将西方(尤其是康德和马克思主义)理论与中国传统思想、观念和价值观相协调,以创造一个不会与纯粹的“西方化”混淆或等同的中国现代化理论模型。在他的著作中,伦理学具有最重要的地位,所以他很重视自由意志概念。他对自由意志的阐述和重新诠释,对当代中国哲学的当前发展仍然具有突出的重要性。就此,本文分析、介绍李泽厚的自由意志概念。在他看来,自由意志属于最重要的心理形态。自由意志及其与道德情感的密切关系,对李氏整个伦理体系具有至关重要的意义。在这方面,他的出发点是康德的伦理学。李泽厚强调建立自由意志的心理形式,提出康德在人性与人文方面都提出了很重要的观念。更进一步,本文也突出强调李泽厚在哪些方面超越了康德对于自由意志的了解。

**关键词:**自由意志; 自由; 责任; 礼; 自律

(责任编辑:袁 艾)

## ABSTRACTS AND KEYWORDS

### **A Study on the Relationship between Confucianism and Chinese Legal System** Hao Tiechuan

**Abstract:** This paper argues that the core of ancient Chinese legal system was not Confucianism, as most scholars have long believed, but the “Three Cardinal Guides” theory that originated in Legalism. Unlike Confucianism, “Three Cardinal Guides” of legalism one-sidedly emphasize absolute obedience: officials must obey their kings, sons must obey their fathers, and wives must obey their husbands. These principles were the product of absolute monarchy. The influence of Confucianism on Chinese legal system was actually mainly manifested in the fact that the judges’ values, selection and trial methods in ancient China were all based on Confucianism. Some contents of the socialist rule of law with Chinese characteristics show that, Confucianism can be creatively transformed according to the requirements of the times, during the process of rule of law modernization in China. Confucianism is a historical and cultural resource for the formation of the rule of law with Chinese characteristics today.

**Keywords:** Chinese legal system; legalismize of codes; Confucianismize of judgement; creative transformation of Confucianism

### **Why Did the “New Youth” Criticize Confucianism with Science** Zhang Chunguang

**Abstract:** The phenomenon of scientific criticism of Confucianism appeared in the May 4th New Culture Movement. Is scientific criticism of Confucianism legal? What is the basis of judgment? The essence of scientific criticism of Confucianism is the dialogue of civilizations, not the cultural enlightenment. The so-called enlightenment framework is just a myth fabricated by Western centrism. Therefore, from the perspective of cultural history, scientific criticism of Confucianism is an inevitable proposition of modern cultural development. Its essence is the deconstruction of cultural model and the reconstruction of social ideology. Its connotation is there integration of social order and the recoding of social value sequence. From the perspective of civilization history, scientific criticism of Confucianism is an existential issue in the dialogue of civilizations. Its essence is that science, as a new survival background (world outlook and technical rationality), begins to modify the background of civilization rendered by Confucianism. Its connotation is the deconstruction of the life world and the reselection of the way of life.

**Keywords:** *The New Youth*; scientific criticism of Confucianism; cultural logic; cultural essence

### **How Modern People Read the *Analects*: On the Philosophy of Life** Zhang Wenxiu

**Abstract:** On the surface, the content of the *Analects* is cluttered. In fact, the book has a constant theme which is the study of the practice of life. Confucius is a person who has achieved full success in life practice. There is a structural mode of thinking which is aggregation-divergence thinking. The theory of life practice can be universally applied to everything, and it can prove that innate comprehensive judgment is the universally necessary truth. Confucius’s idea on the similar nature and the destiny of nature in “The Doctrine of the Mean” actually mean the same thing. They both talk about the essence of life. The ladder path of life progress is related to how to deal with desires. What Confucianism has taken to get rid of the predicament of existence is a very practical and

effective path. We must understand the classical text with our hearts, and don't have sectarian opinions.

**Keywords:** The *Analects*; the essence of life; the practice of life; the philosophy of life; Confucianism; the mode of Chinese philosophical thinking

### Isn't the Great Ultimate Important After All? A Further Study after Wing-tsit Chan

Fang Xudong

**Abstract:** Japanese scholar Yamanoi Yū once proposed that although the Great Ultimate seems to be very important in Zhu Xi's philosophy, Zhu Xi did not use the Great Ultimate as his own philosophical term. The Chinese American scholar Wing-tsit Chan wrote an article discussing this, believing that the Great Ultimate is very important in Zhu Xi's philosophy, but also admitting that cosmology or ontology is not the goal of Zhu Xi's philosophy. Some contemporary scholars are still repeating what Chan said. Chan's argument on the importance of the Great Ultimate is not complete, nor does it fundamentally refute Yamanoi Yu. This paper, then, progresses from Wing-tsit Chan, completely refuting the argument of Yamanoi through a comprehensive review, and correctly naming the importance of the Great Ultimate to Zhu Xi's philosophy.

**Keywords:** The Great Ultimate; Zhu Xi's Philosophy; Wing-tsit Chan; Yamanoi Yu

### The Repeatedly Debated “*chong yan* 重言” and Other Things: Three Issues in Reviewing and Revising the *Zhuangzi* from the Perspective of a Comprehensive Understanding of Confucianism and Daoism

Xie Zhixi

**Abstract:** Due to the *Zhuangzi*'s strange style and uninhibited thought, also compounded by how the transmitted copies and block-printed editions could not avoid errors and textual variations, there still are some linguistic problems with the *Zhuangzi* that remain to be solved, such as the consistent misunderstanding of “you must not expect it only there, nothing departs from it” (*ru wei mo bi, wu hu tao wu* 汝唯莫必,无乎逃物) in the “*Zhibeiyou*” chapter, and the faulty order of sequences that is lurking in the “*Tianzifang*” and “*Gengsangchu*” chapters. There have also always been misjudgments and misconceptions of what is referred to as “*chong yan* 重言” in the “*Yuyan*” chapter, which will presently be examined and corrected, which will be conducive to get reacquainted with the writing process and thought progression of the *Zhuangzi*.

**Keywords:** *Zhuangzi*; *chong yan*; repeated discussion; writing process; thought progression; comprehensive understanding of Confucianism and Daoism

### People's Livelihood Orientation of Dai Zhen's Jurisprudence

Yu Zhong

**Abstract:** Dai Zhen emphasizes “satisfy the desire of the people” and pursues “people's livelihood”. In Dai Zhen's view, Song dynasty Confucianism put reason and desire in a state of mutual opposition, which led to the evil result of “killing people with reason”. In order to maintain the normal life of the people and ensure the people's expectation of a better life, Dai Zhen tried to replace the “division of reason and desire” of Song dynasty Confucianism with “reason in desire”, advocated “appreciate the gratitude of the people”, and justified the “desire of the people”. On this basis, Dai Zhen reconstructed the “law of maintaining governance”, that is, the normative system composed of “benevolence, propriety and righteousness”. In the history of Chinese jurisprudence, Dai Zhen's

jurisprudence focuses on the people as the center, has a strong color of people's livelihood, and represents a jurisprudence of people's livelihood oriented.

**Keywords:** Dai Zhen; people's livelihood; jurisprudence; human desires; Heavenly principle

### ***Chinese Meta-Philosophy's "Philosophy of China": An Interview with Zhang Liwen***

Zhang Liwen, Li Yongqiang

**Abstract:** Dr. Zhang Liwen's new book *Chinese Meta-Philosophy (Zhongguo zhexue yuanli 中国哲学元理)* proposes seven meta-theories of Chinese philosophy: that of origin, growth, benefit and rectitude; of body and function having one origin; of universality and particularity; of the knowledge of subjectivity and objectivity; of what is non-separate and non-mixed; of inner sagacity and outside kingliness; and of conflict and harmony. In this interview, professor Zhang holds that Chinese philosophy has its own inclusiveness, dignity, creativity, reflection, innovation, aesthetics and foresight. The seven meta-theories make Chinese philosophy to be a system of philosophy, which shows a self-consciousness, dignity and confidence, indicating not a "philosophy in China", but a veritable "philosophy of China".

**Keywords:** Chinese meta-philosophy; philosophy of China; particularity; self-illustration; illustrating ourselves

### **The Internal Tension of the Ideal Happiness of Confucius's Disciples and Its Resolution: An Explanation of the First Chapter of the *Analects***

Ouyang Liwen, Li Xu

**Abstract:** When the first chapter of the *Analects* is taken as a guideline, starting from its sentence patterns and narrative mood, it is not difficult to experience the internal tension of the ideal happiness of Confucius's disciples. When related chapters of the entire text of the *Analects* are combined together, four stages in the learning of Confucius's disciples can be outlined: from comprehensive learning to scrupulous manners, from realizing humaneness to understanding Heaven. Within these four stages there are three progressive steps, which respectively correspond to "knowledge/action", "group/self" and "Heaven/Man" as three dimensions of difficulty and tension. By guiding his disciples to gradually resolve these three kinds of tension, Confucius reveals the ideal of their happiness.

**Keywords:** The *Analects*; learning; cheerfulness; narrative mood; tension

### **Soft yet Firm: The Modern Journey of "Confucius's and Yanzi's Happiness"**

Yu Lu

**Abstract:** "Confucius's and Yanzi's happiness" (*kong yan le chu 孔颜乐处*) was an important proposition coming out of Song Confucianism, which advocates that happiness attained through contentment in poverty, and emphasizes one's internal constitution. Since modern times, with national power deteriorating, the culture shifting having become a pressing task, the relatively peaceful retreat of "Confucius's and Yanzi's happiness" to a certain extent still holds a lingering charm, leaving us with a vision for the search of "humaneness" (*ren 仁*) and "the way" (*dao 道*). At the same time it faces enormous challenges, not just the problem of the mentality for learning gradually becoming alienated from "the way" and being reduced to simplicity, sinking down to the level of daily living expenses, but even more so encountering the high tide of scientism and being regarded as an obstacle for material progress and even societal development. Following this, "Confucius's and Yanzi's happiness" was also hailed as an intellectual resource for resisting materialism and correcting excessive

distractions, so that in the period in which traditional Confucianism was done away with, it still worked for facing life and glorifying human nature. From being connected with “the way” to facing life, and boosting it, the modern journey of “Confucius’s and Yanzi’s happiness” reflects the perennial need of the human mind to find peace, revealing a mental strength that is soft yet firm, and further inspiring infinite possibilities for the uses of blending Chinese and Western learning.

**Keywords:** Confucius’s and Yanzi’s happiness; scientism; modern

### **Confucius’s and Yanzi’s Happiness and the Subjective Structure of Chinese Philosophy: Taking Li Zehou’s Two Discussions on “the Emergence of Chinese Philosophy” as a Guideline**

Wang Jiangtao

**Abstract:** Concerning the issue of the subjectivity of Chinese Philosophy, there are three kinds of structural schemes: first, reflecting on what is “Chinese” by way of “philosophy”; secondly, advocating for reflecting on what is “philosophy” before reflecting on what is “Chinese”; and thirdly one that tends to conversely look at the contributions of Chinese thought from the developmental logic of philosophy itself. Li Zehou is representative of the third scheme. He saw the opportunity for the emergence of Chinese philosophy in the post-Heideggerian era and proposed a theory of the substance of passion with cultural optimism as its primary content, in order to solve the danger of nihilism caused by Heideggerian philosophy. Cultural optimism involves analyzing the primary experience of “Confucius’s and Yanzi’s happiness” (*kong yan le chu* 孔颜乐处) of Confucius, and pointing out the prejudices of the interpretations of “Confucius’s and Yanzi’s happiness” in Song Confucianism, thus enriching the meaning of the term “Confucius’s and Yanzi’s happiness”. However, because he could not yet completely cast-off Heidegger’s influence, he ultimately missed out on the chance to inquire the starting point of Chinese philosophy more fairly.

**Keywords:** Chinese philosophy; Confucius’s and Yanzi’s happiness (*kong yan le chu* 孔颜乐处); Li Zehou; cultural optimism; the substance of passion

### **Thought of Relativism in Edo Japan: A Comparative Discussion of Confucianism and Western Learning**

Wang Xinxin

**Abstract:** During the Edo period in Japan, both Confucianism and Western learning played an important role. Confucianism was widely accepted in the Edo period for its universal values and universal meanings such as benevolent love, righteousness, justice. The distinction between Hua and Yi of Japanese-style based on the universal values of Confucianism. Under the principle of the distinction between Hua and Yi, it relativized Chinese civilization and advocated the individuality of Japanese civilization, but it did not degenerate into the ultranationalism that excludes others, and plays an important role in Japan’s self-recognition. As an external thought, Western learning also provided a new type of knowledge systems for Japanese scholars, relativizing all existing knowledge systems. However, due to the lack of universal value like Confucianism, the influence of Western learning was ultimately limited to astronomy, geography, etc. The scope of instrumentality, and its relativization, has been used by Japanese classical scholars, and it has become a tool to strengthen absolutism of Japan’s “imperial state”. Although Confucianism and Western learning play the same role of relativization, they are heading in completely different directions. What emerges behind this divergence of fortunes is the unique soil of Japan’s ideological acceptance.

**Keywords:** relativism; Confucianism; universalism; the distinction between Hua and Yi; Western learning

**Japanese Understanding of Confucius under the Framework of Four Great Saints of the World:  
An Analysis of Tetsuro Watsuji's *Confucius***

Liu Xing, Yuan Siyu

**Abstract:** Tetsuro Watsuji's book *Confucius* marks some significant changes in the understanding of Confucius in Japan since the Meiji era. He understands Confucius under the framework of *Four Great Saints of the World*, which is based upon Enryo Inoue's *Four Great Saints of Philosophy*. He emphasizes that Confucius' influence was not prominent during his lifetime, but was promoted by successive generations of Confucian disciples, thus transforming Confucius from an intellectual in the state of Lu to a *teacher of human race*. This view departs from the narrative tradition of *Records of the Grand Historian*. Watsuji also tries to strip away the falsehoods attached to Confucius, so that his study has a distinct character of de-consecration. Watsuji's idea is similar to the *Axial Age*, later proposed by Karl Jaspers, but for Watsuji, the more central issue is to establish the coordinates of Japanese culture in the world through the de-consecration of Confucius, which is fundamentally different from Jaspers' ambition.

**Keywords:** Tetsuro Watsuji; Japanese understanding of Confucius; *Four Great Saints of the World*; *Axial Age*

**Li Zehou and the Concept of Free Will**

Jana S. Rošker

**Abstract:** Li Zehou was undoubtedly one of the most prolific and influential Chinese philosophers in China today. His elaboration and re-interpretation of the concept of free will belongs to his most innovative ideas that are still of outstanding importance for current developments in contemporary Chinese philosophy. In his view, free will belongs to the most important mental formations. It originates from conscious decisions of human beings to sacrifice their own, individual selfish interests for the greater good of a community. Such decisions are made when human beings consciously realize that their individual desires are in a sharp contradiction with the rational social demands of their community. Li Zehou presents us with the certainty that we ourselves possess our freedom, not only in the sense of free choices, but also in a broader and much more complex sense of such individual free will, which can be fully realised only through the full recognition and implementation of our social and personal responsibilities. Such a specific concept of free will (*ziyou yizhi* 自由意志) and its close relationship to moral sentiments has a crucial significance for Li's entire ethical system. This article analyses the theoretical underpinnings of Li's specific concept of free will; it sets forth its significance within the framework of contemporary Chinese theory; and shows why and how it represents a call for a new humanism.

**Keywords:** free will; freedom; responsibility; ritual; autonomy

(英文编辑:袁 艾)